

《清华大学学报》(哲学社会科学版)2022年第3期目录

■ 讨论与评议

“两轨六步法”式的产业政策:解读、疑惑与评述

——与林毅夫教授商榷

白让让

从求实到求是:数字史学的价值与追求

——兼与成一农教授讨论

梁晨 李中清

■ 历史研究

论以史为鉴有效性的限度

张绪山

英国对南海诸岛主权问题的立场考论

——以“克洛马事件”为中心

王巧荣

日俄战争后日本在奉天的早期“经营”

曹雯

汪伪政权“东亚协同论”的形成及其文化实践

——以《大楚报》系为中心的考察

沈巍

■ 哲学研究

自否定:语言的形而上学原理

邓晓芒

苏格兰启蒙思想中的“激情、利益与正义”理论

高全喜

明清之际王学“清谈误国”论质疑

黄振萍

■ 文学研究

民族特色与时代风格

——关于中国古代文学研究现代化进程的思考

李琳

曾巩诗歌的溪山佳兴与自然观照

周剑之

意图:一个文学理论关键命题的探究

庞弘

近世艺术史上的诗书画印典范论及其变迁

——兼及苏轼诗性世界的张力

潘静如

■ 治理研究

劳动力外流、农村集体行动与乡村振兴

王亚华 苏毅清 舒全峰

乡村治理及其转型的产权逻辑

罗必良 耿鹏鹏

乡村文化振兴与共同体重建:基于浙江省诸暨市的案例分析

卢云峰 陈红宇

國際儒學

中英文

(季刊)

特別顧問：劉延東 福田康夫[日]

顧 問：(按漢語拼音排序)

安樂哲[美] 戴 逸 馬斯洛夫[俄] 滕文生
王 蒙 葉嘉瑩[加] 袁行霈 張豈之

編輯委員會

主 任：陳 來

委 員：(按漢語拼音排序)

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

再谈回归生活世界的价值诉求

——儒学变迁史补叙 冯达文(1)

关于“如何读《大学》”的浅见 陈怡(19)

□ 专题研究

身体、疾病与儒家生命哲学

礼的义涵与儒家身体观

——“礼,体也”故训发覆 关长龙(29)

“疾”的具身意蕴与身命治理

——以《论语》为中心 杜海涛(35)

古典医学中的情欲失调与儒家的旷夫怨女难题 袁鑫恣(43)

□ 古典儒学研究

说仁与成仁:孔子《诗》教之核心

——从子夏论诗“礼后乎”谈起 王贞贞 施春华(50)

张载气学的经学奠基 毛朝晖(59)

三分法视域下朱子心论之得与失

——儒家生生伦理学对朱子心的思想的阐释 杨泽波(69)

王阳明“知是行之始,行是知之成”新诠 高海波(79)

□ 世界儒学研究

田浩的宋代思想史建构与诠释..... 连 凡(93)

□ 儒学与文学艺术

“洒落气象”与朱熹《春日》诗旨探微 王 刚(107)

□ 儒学研究资料

越南家礼学研究概况与意义试析 刘柏宏(128)

琉球儒家经典《图治要传》校点 方 的(147)

□ 书评

儒家哲学研究的新方向

——李晨阳教授《比较的时代》评介 韩书安(159)

探索宋明理学研究的新范式

——评何俊教授《从经学到理学》 黄永其(163)

INTERNATIONAL STUDIES ON CONFUCIANISM

Vol. 2 No. 3(Sum 7) 2022

CONTENTS

- Revisiting the Issue of the Value Proposition of Ordinary Life: Supplement to the
History of the Evolution of Confucianism Feng Dawen (1)
- My Humble Opinion on “How to Read the *Great Learning*” Chen Yi (19)
- The Meaning of Rites and the Confucian View of the Body: Clarifying the Old
Interpretation of “Rite Means the Body” Guan Changlong (29)
- The Embodied Meaning of “Disease” in the *Analects* and an Interpretation of Life
Governance Du Haitao (35)
- The Erotic Disorders in Chinese Traditional Medicine and the Confucian Problem of
Unmarried Men and Women Zhong Xinzi (43)
- Talking about Benevolence and Achieving It: The Core of Confucius’s Education by
Way of the Book of Songs; Starting from Zixia’s Discussion of Poetry and “Does
Etiquette Come After?” Wang Zhenzhen, Shi Chunhua (50)
- The Confucian Classical Hermeneutics Foundation of Zhang Zai’s Philosophy of *Qi*
..... Mao Zhaohui (59)
- The Gains and Losses of Zhu Xi’s Theory of Mind from the Perspective of Trichotomy
——Interpretation of Zhu Xi’s Theory of Mind by Confucian *Shengsheng* Ethics
..... Yang Zebo (69)
- A New Interpretation of Wang Yangming’s Proposition “Knowledge Is the Initiation of
Action and Action is the Manifestation of Knowledge” Gao Haibo (79)
- Hoyt Cleveland Tillman’s Reconstruction and Interpretation of the Intellectual History of
the Song Dynasty Lian Fan (93)
- An Exploration of “A Natural and Unrestrained Atmosphere” and the Poetic Purport of
Zhu Xi’s The Spring Wang Gang (107)
- Some Views on the Research Status and Significance of Traditional Vietnamese Family
Rituals Liu Bohong (128)
- Collation of the Ryokan Confucian Classic *Biography of Trying to Govern the Country*
..... Fang Di (147)
- A New Direction in the Study of Confucian Philosophy: Comments on Chenyang Li’s
Confucian Philosophy in A Comparative Age Han Shu’an (159)
- Exploring the New Paradigm of Neo-Confucianism: Comments on Jun He’s *From Confucian
Classical Studies to Neo-Confucianism* Huang Yongqi (163)

· 儒学通论 ·

再谈回归生活世界的价值诉求

——儒学变迁史补叙

冯达文

摘要: 孔子立足于“原人”“原情”“原事”,随时随处指点“为仁(人)之道”。孔子和儒家学人,并不是看不到世间恶的变迁,但是他们致力于寻找与挖掘世间美好的东西。世间美好的东西是什么?是亲亲之情、恻隐之心,这是每个人自然一本然具足的,是“原情”。“随时随处指点”,就是把个人自然一本然具足的这种“原情”唤醒起来,激发出来。每个人依自己的这种“原情”去行“事”,便是“原事”;去做“人”,即是“原人”。孔子和儒家学人期望每个人做回人自己,有“亲亲之情”“恻隐之心”。只要每个人做回人自己,每个人便成为仁人,世界便成为美好的世界。这是儒学的用心所在。

关键词: 先秦儒学; 汉唐宇宙论; 宋明本体论; 理性与信仰; 情本论

作者简介: 冯达文,中山大学哲学系(广州 510275)

—

学界许多人知道,我对宋明儒学的派系,不取通行的“气学”“理学”“心学”三分说。我分为五派:把“气学”,区分了周敦颐、张载与清初王夫之、戴震的不同进路;把“心学”,别离为陆九渊、王阳明与阳明后学—泰州学的不同取向。这种区分的用心,在于呼唤哲学回归生活世界,以为回归生活世界的价值诉求作若干理论上的铺叙。

我于1997年撰写的《宋明儒学略论》,第5章《由主“情”论开显的境界》,就已认定泰州学为“主情论”;2001年在《中国哲学史》第2期发表的《“事”的本体论意义》,又揭明泰州学亦可称“事本论”。这些文字都在通过凸显“情”与“事”的形上品格,以为回归生活世界张目。

摆脱繁杂的文献释义与空洞的形式建构,让哲学回归生活世界,为日常凡俗的生活方式提供正当性说明,或许已成为哲学发展的新的生长点?

要不然,早在20世纪90年代,李泽厚在注释《论语》时,新称孔子主“情”本体。在2014年出版的《李泽厚对话集 中国哲学登场》中,李泽厚更称,讲“情本体”就够了,其他的“气本体”“理本体”都可以不要,并认定:“我现在提出的情本体,或者说人类学历史本体论,这是一种世界的视角,人类的视角。”^①“情”被赋予了在未来得以拯救人类的普遍与绝对的意义。稍后,王庆

^① 李泽厚:《李泽厚对话集 中国哲学登场》,北京:中华书局,2014年,第86页。

节撰《道德感动与儒家示范伦理学》亦称,儒家伦理的生命力,“起于和源自原初生命与生活世界中的人心感受、感动与感通”,它是“情感本位的德性伦理学”。^①

李泽厚、王庆节高扬情感,杨国荣则用心于“事”,撰写《人与世界:以“事”观之》一书,称:对于人与世界,以“物”观之、以“心”观之、以“言”观之,都不是本源性的,而“事”才是首先与人心现实活动相联系的。以“事”观之,意味着从更为本源的层面理解世界和成就世界、理解人自身和成就人自身。^②人去做“事”,带有具身性与感性,故凸显“事”的本源地位,其实也在倡导回归生活世界。

为什么凸显“情”与“事”,可以被认为构成儒学乃至中国哲学当代转向的一个重要视域呢?要弄清楚这一点,还需要回到儒学的变迁史。我个人曾于2019年在《深圳社会科学》第5期发表过题为《回归生活世界的价值诉求》一文,从儒学变迁史予以略说。今天这个发言,是在那篇文章基础上围绕一些有争议的问题,作一点补充和开展。

二

追踪儒学发生发展与变迁的历史,当然首先要提到的,是孔子——孔圣人。我自认为孔子开创的儒学,是从“原人”出发的。

这里所谓“原人”,不是从人类学或社会学上说的,而是指:一方面是淡化了神或“天命”的支配力,回到了“人自己”;另一方面又是,这个“人自己”没有被理性分解被改变过,也没有被信仰异化为偶像的原来的样态。它是如王庆节所说的“原初生命”。而确保人得以保持原来的样态、原初生命状况的,便是孔子“随时随处随情随事”指点“为仁之道”。依孟子所说,“仁者人也”,“为仁之道”即是“为人之道”。“随时随处”,为任何时间任何场合;“随情”,即情感的当下呈现与流出,未被理性分疏过;“随事”,指任何各别行事,未作“类”的归纳与抽取。语录体的文字记述,正体现了“随时随处随情随事”的一种指点方式。唯“随时随处随情随事”指点“为人之道”,才能确保未被理性分解与改变、未被作为信仰偶像升华过,而得以保持其“原人”。孔子“随时随处随情随事”指点“为仁(人)之道”,在《论语》中比比皆是:

父母在,不远游,游必有方。(《论语·里仁》)

父母,唯其疾之忧。(《论语·为政》)

樊迟问仁。子曰:爱人。(《论语·颜渊》)

唯仁者能好人,能恶人。(《论语·里仁》)

博学而笃志,切问而近思,仁在其中矣。(《论语·子张》)

……

孔子这些不同的提法,都是针对不同个人不同情景说出来的。孔子没有区分事物的类层关系,“有教无类”。“仁”未被类归,不是一个“类”概念。它只是就面对不同行事引发不同情感的一种肯定或否定的态度表达。

学界也有一种说法,孔子连“类”的概念都没有,《论语》所记的都是一些散殊的经验材料,怎

^① 王庆节:《道德感动与儒家示范伦理学》,北京:北京大学出版社,2016年,第2—3页。

^② 杨国荣:《人与世界——以“事”观之》,北京:三联书店,2021年,第7页。

么可以称得上哲学家?他们认为,哲学的构造,必须满足先验性、普遍性品格。

但是,其实恰恰是保持了“原情”“原事”“原人”,未被知识理性分解过的本然状态,最能满足先验性品格。孔子生活于春秋时期,还未被抛落“百家争鸣”的混乱局面,未开始作知识的理性建构,正是他的幸运。通过抽取共同性的知识建构,无法摆脱经验性;而一旦抽空所有内容,从“无”给出的先验性又只会远离世间生活,从儒学的视角看,那只是不着边际的观念虚拟而已。

至于所谓普遍性绝对性的诉求,在孔子那里其实也不是个问题。“随时随处”可以见证“为仁(人)”之道,这就是普遍性;无需放置于相互比较中作出考量,这就是绝对性。可见,孔子思想具足哲学品格。

从回归“原人”“原情”“原事”出发引申价值信仰,诚为一富于理想的哲学家。

三

然而,“原人”是生活在世间中的,不可能不与世间现实相遇。既会与现实相遇,“原情”“原事”及其体现的“原人”又岂能不被改变?

孔子说:“性相近,习相远。”(《论语·阳货》)“性”为原本状况,在原本状况下,人是相近的;“习”指后来的熏染,后来的不同熏染使人改变,相互区别了。孔子已经预见到“原人”的不保。老子说:“朴散则为器。”(《道德经·二十八章》)“朴”也指原本的状况,在原本状况下,人是单一的、简朴的;“朴”散落为“器”,已经被当作工具使用了。老子更感觉到了人向工具化功利化的坠落。庄子甚至太息“道术将为天下裂”,后世的人们,再也无法见到“天地之纯,古人之大体”,不亦悲乎!(《庄子·天下》)古典和乐美好的社会分崩离析,“天下之人各为其所欲焉以自为方”(《庄子·天下》)。这是“战国时代”,在理论建构上也被称为“百家争鸣”的时代。

用概念的递变来描述这个时代诱发的思想变迁,也可以说:“原人”失去了“原”义而坠落为各别个人一功利个体;“原情”失去“原”样而蜕落为追逐功利的心智与术数;“原事”失去“原”状而退变为心智与术数捕捉的认知对象被指为“物”。

我们看战国时期各国推行的“耕战政策”,无不以刺激个人的欲望为手段;而玩弄这些手段的“合纵”“连横”之士,岂在乎“道德原则”是否通行?及韩非子称儒家所尚“礼乐”之教为“五蠹”之首,当下之教育应“以吏为师,以法为教”;更有名家各派所作“合同异”“离坚白”之辩,和“类”概念的广泛使用,“以类取”“以类予”“异类不比”的种种言说,都把人们带去追求经验知识的形式建构,而使“原人”不断脱变,往工具与功利化的方向越走越远。从历史语言学的视角,可以检索到思想史的这一变迁过程。

道家开启了形上学建构,通过抽离充满矛盾的现实世间,把现实世间的利益纷争“无”化,而求取安身立命之道。

孔子的后继者不然。他们坚持不离世间,只用心于把孔子原在世间中引申而出的信念往两个向度予以展开:孟子把孔子价值理想的一面推高,将孔子塑造为圣人,以便从道德示范的意义上引领世间;荀子则把孔子不离现实的一面启动,建构起理性认知体系,企求从道德规范的角度驾驭世界。

四

如果说,孟子不涉及理性的思考,也并非如此。孟子说:“圣人与我同类。”(《孟子·告子上》)即已讲到“类”的问题。及以“善”揭示人在“类”上的共同性,并称仁义礼智“四心”“人皆有之”(《孟子·告子上》),甚至进到归纳范畴,这都体现有一种经验认知的取向。但孟子同时说,“人皆有之”的“四心”是“生而有之”(《孟子·告子上》)的,这实又不作经验归纳看。孟子这是用“生而有之”的先天性去证成“善”本心的先验性。

孟子称:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童,无不知爱其亲者。及其长也,无不知敬其长也。”(《孟子·尽心上》)孟子以“不学而能”“不虑而知”言说孝悌,也在强调“善”作为本心本性的先验性。先验性超出经验视域,便具信仰意义。

孟子进而把“善”的本心本性与“天”重新挂搭起来称:“尽其心者,知其性也,知其性则知天矣。”(《孟子·尽心上》)这是通过把“善”的本心本性与“天”重新连接,用以确保“善”作为价值信仰的先验绝对性。

孟子还称:“我善养吾浩然之气”,“其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间”(《孟子·公孙丑上》)。孟子于此更以为通过一种养气的功夫,可以使个人的精神追求进达天地境界。孟子这里无疑高扬了孔子作为圣人的个体人格精神。

我们知道哲学总要顾及一种思想的普遍意义。成圣追求既具个人性,如何获得普遍意义呢?郝大维、安乐哲以“点域论”处理这一问题,^①王庆节则以“示范”说回应这一困扰。^②

然而,由“点”影响“域”,由“示范”感通群,毕竟要在长久的社会历史变迁中才能逐渐实现的。二千五百年前孔子作为“圣人”的示范作用于今仍然为人们所景仰,确实足以说明示范体现的普遍性意义。只是,在社会历史发展的特定时期、特定情景,“点”与“示范”,也会失效的。这种特定时期、特定情景,就是战国“大争之世”。

五

在战国的“大争之世”,人与人之间的关系为利欲争夺撕裂了,每个人为了在争夺中确保与谋取更多利欲亦把自己工具化了。孔子的理想追求,孟子的性善论和大丈夫的人格示范,只被作为不切实际的甚至是有毒的东西弃去了。

面对此境此情,儒家不得不直面现实。荀子表现得最为突出。我们说过,孔子淡化“天命”回归人的自主自足性,本身就蕴含有现实的趋向。荀子只不过是对“人”是什么作了新的审视。

① 郝大维、安乐哲称:“在孔子的内在宇宙中,个体处在一个消弭了部分与整体区分的世界,他得以成为万物之域中意义和价值的一个独特焦点,而获得整体化性命以实现这同样的结合事业。”(郝大维、安乐哲:《通过孔子而思》,何金俐译,北京:北京大学出版社,2005年,第243页)这就是二先生所说“点域论”,“点”为圣人,“域”指场域,属普遍性范畴。“点域论”以为圣人作为个体(部分)与整体(普遍性)不存在界线,由之,“圣人”作为典范其价值信仰可以获得普遍意义。

② 王庆节称:“孔子所理解的伦理学的本质应当更多地倾向于‘示范’而非‘规范’,‘教化’而非‘命令’,‘引导’而非‘强制’”,它是“从古人、今人、自己、旁人所经历的生活事件,以及由这些生活事件而设定的‘范例’中,我们引申出道德、伦理、价值的要求……它们鼓励、激发、引导、教育民众,而非规定、命令、强制民众去行善事,做好人”。见王庆节:《道德感动与儒家示范伦理学》,第79页。

荀子审视“人”得出的看法是“生而好利焉”“生而有疾恶焉”“生而有耳目之欲,有好声色焉”,如果顺随人的这种生而有之的本性,社会必然充斥争夺,仁信礼义必定亡去,因之,可以说人性是“恶”的(《荀子·性恶》)。荀子这是通过直面“大争之世”的客观现实,暴露人性的阴暗面,而得以拒斥孟子的“性善论”,自主“性恶论”。

既然从客观现实看人性是“恶”的,社会—国家的公共管治体制如何建立呢?荀子以为首先要对客观现实状况作一番认知功夫。认知需要用名言去表述。名言是“约定俗成”的,这表明荀子深知认知的人为性、相对性。但是,名言涉及事物的相互关系,出自于对事物共同性的抽取,这便有“类”的问题。荀子称:“以类行杂,以一行万。始则终,终则始,若环之无端也,舍是而天下以衰矣。”(《荀子·王制》)荀子这是认为,认知最重要的是归“类”。把握“类”之后,就可以驾御古今万物。“类”在荀子那里具有重要意义。

“类”的抽取属于理性认知范畴。“以类行杂”,意味着社会伦理—管治由“示范”转向“规范”:“示范”是人在场、人心仪的,“规范”是无视人的;“示范”容纳人的具体个别性,“规范”讲求划一性。“示范”向“规范”的转易,体现着信仰向理性的下落。进而,当着荀子说:“礼者,法之大分,类之纲纪也。”(《荀子·劝学》)这种把礼、法、类打包在一起的做法,实即以“法”为“类”的标准而把“法”作为管治社会—国家的基本手段。在荀子还称“夫征暴诛恶,治之盛也……故治则刑重,乱则刑轻”(《荀子·正论》)之时,诚然便夹带有法家的血腥味。然而,毕竟荀子还自认宗于孔子,以为治理国家,不仅需要讲礼法,亦必得讲礼义。礼义便属于伦理价值范畴。

只是,荀子既指天生的人性为好利恶害,为“恶”,自不认同礼义道德作为价值,有可能从天、天命那里找到源头。荀子在《天论》一文中,极其强调“天命有常,不为尧存,不为桀亡”那种客观自然世界的冷漠性。那么,礼义从何建立呢?荀子诉诸于人类生活的“群”与“分”。他称述:

水火有气而无生,草木有气而无知,禽兽有知而无义;人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也。力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也。人何以能群?曰:分。分何以能行?曰:义。故义以分则和,和则一,一则多力,多力则强,强则胜物……故人生不能无群,群而无分则争,争则乱,乱则离,离则弱,弱则不能胜物。(《荀子·王制》)

荀子这里依然从人的现实生活的特殊性,讨论道德价值建立的必要性。每个人都好利恶害,本性是恶的。但人类只有组合为群体才能维持生存,而群体生活又需要有秩序的分层与分工才能形成,秩序的分层与分工还得讲求礼义才能坚守。

荀子这里显然地把道德价值的建立,放置在现实利益谋取的需要和人的理性谋划的视野下。我们现代社会的公共礼法,亦以“性恶”为人性论并诉诸于理性地接受人的“群”与“分”而建立起来,可谓渊源有自。只是,荀子把“群”的建立与“分”的施設,交给了君主,^①而现代社会—国家则留给一人一票。交给君主,难以避免走向专制主义;留给一人一票,似乎认可了平等权利。但是,操弄一人一票制的,其实还是利益集团。我们看现代西方社会,贫富悬殊那么巨大,岂有真正的民主与公正?

回到荀子。荀子的“性恶论”传给了自己的学生韩非子,韩非子便张扬为严刑峻法的治国理

^① 《荀子·王制》称“君者,善群也”;《荀子·富国》称“而人君者,所以管分之枢要也”。

论;他的“群”与“分”一由君主决定的观念被韩非子接纳,韩非子更以“明君贵独道之容”(《韩非子·扬权》)的专权主张为秦王所赏识。

秦王朝统一中国,为韩非子集大成的法家思想的胜利;秦帝国立国十五年即大厦倾覆,亦是韩非子完整建构的法家路线的失败。而且,强大的秦王朝,是败在群氓起义的杂乱之中的。新建的汉朝皇帝刘邦决然没有想到自己一个布衣出身的人竟然一不小心坐拥天下。在他被栾布用毒箭射伤,太医前往治疗时,他谩骂太医说:“吾以布衣提三尺剑取天下,此非天命乎?命乃在天,虽扁鹊何益!”(《史记·高祖本纪》)“天”“天命”的观念又重新为人们所认信。它体现的正是社会的正义诉求。这种正义诉求,在人的范围内,特别是在人性被推认为“恶”的状况下,无法给出。正义诉求超越于人、人的现实利益分争与理性谋划。

价值信仰再次走进哲学的视域。但是与孟子有别:孟子高扬的价值信仰是人—主体的自我认定。入汉以后,孔子所提倡的价值信仰是有宇宙论作为存在论支撑的。存在论的证取,在某种意义上把心性的价值信仰推向为宗教信仰,孔子亦从“原人”偶像化为“神人”。

六

孔子创设的价值信仰,被引入宇宙论作为存在论的支撑,有一个过程。我们知道,在孔子那里,人道与天命是分立的,所谓“与命与仁”即是。来到孟子,在他的尽心知性知天的话语里,“天”是从“本心”之“逆觉体证”(牟宗三语)给出的,是价值实体,而非存在世界。及《中庸》称“天命之谓性”,从“天命”下贯论“性”,才开始涉及存在世界的问题,但也并未真正开出气化宇宙论。真正开出“气化宇宙论”的,为《易传》。《序卦》称:

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措。

《易传》这是真正把“礼义”的价值源头,上溯到天地宇宙的生化过程了。

《易传·系辞上》又称:

是故易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。八卦定吉凶,吉凶生大业。

这段话似乎讲筮法,但人们多释为描述宇宙的生化过程:太极,本源之气;两仪,分阴分阳;四象,春夏秋冬。这是说,天地万物及其顺逆吉凶,都出自于天地宇宙间作为原初生命力之气的分化与依四时的节律变迁,而发生的。但《易传》未及五行,缺失五行作为空间的维度。

引入“五行”与“四时”,以为“气”作为原初生命力,分阴分阳而在时间空间交变的节律中化生万物的,为黄老思潮。黄老思潮是把老子的“自然”概念,从精神心态的“自然而然”“自己而然”,诠释为存在世界的自然变迁而建构起来的一大思潮。依黄老思潮描述:自然世界都源于一种原初生命力——元气;元气分阴分阳,阴阳随顺不同时空节律的变迁而化生为不同物类;不同物类既然都受制于四时五行(五方)的变迁节律才得以生成长养,因之可以用四时五行作类的区分与归入。原先荀子的“类”,更多地偏重于治国的律法。黄老思潮以阴阳四时五行分类,涉及天地宇宙,由之才真正形成古典中国的独特的“类”观念。按,黄老思潮对自然世界及其变迁节律的认知与描述,取一种客观的态度。作者们一方面对自然世界—天地宇宙作客观的描述;另一方面又守护作为终极本源的“无”以支持他们摆脱现实困扰的价值追求。正是在坚执这种“无”

的精神价值追求上,学界认可他们仍属道家。

把黄老思潮的天地宇宙观引入儒家,使从《易传》开始建构的儒家脉络的宇宙论有了更系统的建构的,是董仲舒。董仲舒称:

天地之气,合而为一,分为阴阳,判为四时,列为五行……五行者,五官也,比相生而间相胜也。(《春秋繁露·五行相生》)

董仲舒这就把宇宙化生元气、阴阳、四时、五行的变迁作了系统化的描画。要注意的是,董仲舒虽然从黄老思潮那里借取宇宙论,却并不认同该思潮把宇宙的终极源头归于“无”并以回归“无”作为精神追求。董仲舒引入宇宙论,为的是把孔子孟子从性情引申出的价值信念,提供宇宙论作为存在论的支持。《中庸》已提出“参天地之化育”成就价值。《易传·系辞》称“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”,亦以入世参与接续阴阳变迁的法则为继善成性的通途。董仲舒更认定:“天两有阴阳之施,身亦两有贪仁之性。”(《春秋繁露·深察名号》)这是把贪仁等价值信念与阴阳挂搭起来了。董仲舒又称:春季为木属“生之性”,应主“仁”;夏季为火,属成长之期,应讲“智”;秋季为金,“杀气之始”,应主“义”;冬季为水,“藏至阴也”,应重“礼”;另有季夏为土,“成熟百谷”,更倡为“信”(《春秋繁露·五行顺逆》)。董仲舒把仁义礼智信与宇宙时空变迁节律挂搭起来,立意在说明,价值信念不仅是人一主体的一种认定,而是有客观宇宙论支撑的。

但是,这样一来,客观宇宙一存在世界因为具有价值取向,而被灵性化了。这无疑是把孟子作为精神性的价值信仰,借宇宙论导向宗教性信仰又借宗教性信仰来强化价值追求的信实性。及孔子的形象,在孟子那里,是作为人的典范树立起来的;至汉儒,则被树为“神”(黑帝)的偶像出现于世间了。

正因为董仲舒通过宇宙论把儒家的价值追求导向宗教信仰,近世儒家学者对宇宙论和董仲舒思想多不认同。如牟宗三即称:董仲舒不属儒家;^①徐复观认定,董仲舒及两汉思想家所说的天人关系,都是通过想象所建立起来的,没有知识的意义;^②劳思光更说:“两汉期间,支配儒生思想者,非孔孟心性之义,而为混合各种玄虚荒诞因素之宇宙论。”^③牟、徐、劳的评价,或指宇宙论在认知上不成立,或指价值追求仅属心性范畴而与宇宙论挂搭为不类。

西方汉学家们,则常常取宗教人类学视野。如普鸣所撰《成神——早期中国的宇宙论、祭祀与自我神化》一书,几乎把中国古典文献中“天”“一”“太一”“元气”等概念,都解读为具有灵性的“神”,古典宇宙论讲求人与天地宇宙的关联是为了使人获得神力而成神。^④普鸣该书虽然不是完全认同一些学者的评价,以为西方古典思想强调人与神分离乃至“除魅”才能推动社会进

① 牟宗三称:“董仲舒是宇宙论中心,就是把道德基于宇宙论,要先建立宇宙论然后才能讲道德,这是不行的,这在儒家是不赞成的。”见牟宗三:《中国哲学十九讲》,台北:台湾学生书局,1983年,第76页。

② 徐复观:《两汉思想史》第2卷,上海:华东师范大学出版社,2001年,第241页。

③ 劳思光:《新编中国哲学史》第2卷,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第3页。

④ 普鸣称战国时期一批士子建构的思想为“新兴模式”。“新兴模式则预设了万物的至上之祖‘一’(the one)——所有神、所有自然事物、所有人都由此产生。‘一’的概念第一次出现在公元前4世纪的包括《内业》《太一生水》《老子》在内的众多文本之中。整个神祠——从地方神到天本身——以及它们可能控制的自然事物,都被归入了‘一’之下。新兴模式的提倡者不再通过神祠一路向上祈求至上之祖,它们主张直接通向太一,由此获得控制宇宙的整全性力量与知识”。见普鸣:《成神:早期中国的宇宙论、祭祀与自我神化》,张常焯、李健芸译,李震校,北京:三联书店,2020年,第430页。普鸣于此都把“一”“太一”指为神,而把《内业》《太一生水》《老子》等文献视为神学文本。

步,但从普鸣的论说也可以看到西方学界对中国古典宇宙论研究存在误区。

七

在中国历史上,宇宙论对中国人的认知方式、思想信仰影响巨大,如果未能作出确切的分析与评价,实际上无法真正理解中国的独特传统。所以,不得不多说几句。

我自己所持的看法是:其一,汉唐宇宙论是基于对天地万物及其变迁节律的了解建构起来的,它有认知的价值,不可以简单地指认为神学信仰;其二,宇宙论对社会管治与社会历史的影响,就其强调的人与天地万物一体的观念,守护着自然世界的生命—生态本色,具有独特的价值,不应当贬斥为原始的,落后的;其三,由宇宙论导向神灵信仰,源自于人对天地宇宙—自然世界的变迁节律的敬畏与感恩,并强化着这种敬畏与感恩,它不属于严格意义上的人格神崇拜。

先看汉唐宇宙论的认知方式、知识建构及其意义。其实,西方部分汉学名家已经注意到了中国古典宇宙论认知方式的独特性。如葛兰言、李约瑟、葛瑞汉等学者都指认西方传统属因果思维或分析思维,中国宇宙论为有机性思维或关联思维,并对宇宙论提供的认知方式给予了充分的肯定。^①只是,他们还没有注意到,所谓分析思维,是把研究对象分解开来,抽取其中若干构件作的一种研究。在这种研究视域下,研究对象被看作没有生命的。但是,宇宙论却把天地宇宙视为生命场:所有生物都处在生生不息的永恒变迁中,那些被看作没有生命的物类又都因为参与着生物的生息过程而获得生命性。从生命出发,是宇宙论的基本点。

那么,生命的生息过程是如何开展的呢?是依持于春夏秋冬四季、东南西北中的五方开展的。这便是宇宙论的“四时”“五行”(四方加中)观念。在宇宙论中,元气、阴阳之气,捕捉的是天地宇宙原初的生命力,四时五行则是指的原初生命力在时间空间中的变迁及在变迁中形成的节律。学界急于指摘宇宙论主由一元之气衍生万物的神秘性,少有关注“四时”“五行”所涉的时空节律。实际上,在地球范围内,所有生物品类,都是在适应时空变迁节律才得以存续与繁衍下来,不能适应的都会被淘汰。四时五行的时空变迁节律,已内化为每个生命体的生命结构,构成为它们的“生物钟”。中国传统不以“形构”分类,而以阴阳四时五行分类。“形构”分类看重不同部件的形态组合,阴阳四时五行分类贴近生命的生息变迁。这种分类正体现了中国传统认知方式的基本特点及其正当性。葛兰言等人以“关联思维”指称宇宙论的认知方式,不无合理处,但却没有深入揭示这种认知方式的客观依据。以医学为言:西医用分解—分析方法,把人体还原为物理、化学予以对治,自有精准处;但中医却把人体视为变迁的生命体,而以阴阳四时五行变迁节律论生理、病理、药理与治理。中医治理的有效性,正体现了这种认知方式的认知意义。可见,宇宙论的立足点,是认知的,不是神学的。

其二,如何评价宇宙论对社会管理与社会历史的影响。把宇宙论对社会历史的影响看作是负面的,特别见诸于马克斯·韦伯的一些著作。他撰写的《儒教与道教》一书称,中国传统宇宙一体论的观念,讲求超越的神与现世生活的连续性,以为借助各种巫术手段就可以与神灵感通,顺适世俗秩序即可以证取理想人格,这样一种观念架构对近代西方式的理性经济与技术是绝对

^① 李约瑟:《中国古代科学思想史》,陈立夫等译,南昌:江西人民出版社,1990年,第387—388页;葛瑞汉:《论道者:中国古代哲学论辩》,张海晏译,北京:中国社会科学出版社,2003年,第402页。

排斥的。韦伯以为,只有认定神的世界与人的世界的断裂,致力于根除巫术,彻底脱魔,才能推动社会走向现代。^①

然而,韦伯所谓“现代西方式的理性经济与技术”指的什么呢?按其另一著作《新教伦理与资本主义的精神》揭示的无非是“入世苦行”与“理性计算”,由“入世苦行”的奉献精神 and “理性计算”的技术手段推动了西方近代资本主义的兴起。韦伯认为,中国传统缺失这种奉献精神与技术手段,因之,无法走向资本主义。

关于中国传统是否缺失这些东西,余英时撰写《中国近世宗教与商人精神》一篇长文,^②表达过与韦伯的不同看法。然而,问题还不在于中国传统是否缺失这两种东西,而在于,这两种东西实际带出了什么?我们看到的是,“入世苦行”并没有为神增加荣耀,在宣称“上帝已死”的近代社会里,实只为少数利益集团空前地增殖财富;“理性计算”则为掠夺他人、他族、他国提供更精确的手段,仅此而已。

稍作检索可知,构成资本主义扩张的理论基础,与其说是“新教伦理”,毋宁说是近代由霍布斯、洛克等人创设的政治自由主义。政治自由主义以“自然状态”把人与神切割开来,人无所畏惧了;以“每个人”把个人与族群分离出来,人无需为族群承担责任了;再以“功利个体”把人的其他追求弃去,每个人只为利益驱动而生存;至于公共社会的公共设施,那是每个人把部分权益让渡出去才得以建立,它的建立也只是为了确保个人利益的最大化而已矣。这才是近世资本主义兴起的真正的理论支柱,也才是当今世界个人与他人、族群与族群、国家与国家陷入无休止残酷搏杀的真正原因。

政治自由主义带出的近现代社会的残酷搏杀,20世纪已有社群主义作出反省。社群主义认为,从来就不存在所谓单独个人,每个人一生下来都处在特定社群中;社群又是在历史中变迁的,因之,离开社群及其历史变迁谈个人绝对权利,是不可想象的。

近年来国内的一些文章也谈及:自由主义说远古时期人本来是自由平等的,这极不符合历史事实,而只是编排出来的,应该放在近代时尚的理性法庭上予以重新审判;自由主义所说“自然权利”或“天赋人权”,“天”“自然”指的什么?如何赋予权利,从来没有办法讲清楚。说“天赋责任”(为上帝争光),其实更没有人人类学与成长心理学的根据;又且,自由主义所谓“天赋人权”强调的无非是个人权利的绝对性(所谓“权利的形上学”),然后以让渡方式(一人一票)构成公共社会,尔后再要求人们理性地接受(所谓“程序正义”)。依此,公共社会、理性都是经验性的、相对的。可是近代人们却又宣称“人要为自然立法”,究竟是“自然”至上,还是“人的理性”至上,也是含混不清的;等等问题,都值得深入反省。

特别要申明的是,世间大概没有谁不喜欢权利民主平等的。只是,这些被认作为普世价值的口号都是从政治层面上说的。政治实际上属经验操作,离不开具体的历史条件。而真正能够维系人类永续繁衍的,还是人与人之间的和合和人与自然的和谐。从这种反省出发,我们无疑便可以回到孔子儒家。孔子立足于“原情”,即可使人回归于社群。及宇宙论强调天地宇宙为一大生命,人体为一小生命,人世间的社会管治,依《吕氏春秋·十二纪》《淮南子·时则训》等文献所

① 马克斯·韦伯:《儒教与道教》第8章《结论:儒教与清教》,王容芬译,北京:商务印书馆,1995年,第279—301页。

② 余英时:《士与中国文化》第8篇《中国近世宗教伦理与商人精神》,上海:上海人民出版社,1987年,第441—579页。

主,应顺适四时五行的变化节律行事,就不仅有独特的认知价值,而且,它所强调的人与自然世界的连续与一体,甚至构成为当今人类维系生存的根本诉求。中国古典宇宙论,守护着这种诉求。

其三,原为价值信仰的儒学引入宇宙论支持之后,使价值信实化而导向宗教信仰,由是为当代名儒不太认可,汉唐儒学甚至不被认作儒学发展的重要阶段,如何评价?这里要处理的问题当是,如果宇宙论具知识的意义,何以能够证取价值?知识讲求“实然”,价值讲求“应然”,二者如何可以统一?劳思光强烈反对把宇宙论儒学归为儒家学问,即由于此。^①

其实,汉儒借宇宙论证取儒学的价值论,不是依持于知识,而是出自于敬畏与感恩。我们看董仲舒所说:

仁之美者在于天。天,仁也。天覆育万物,既化而生之,有养而成之,事功无己,终而复始,凡举归之以奉人。察于天之意,无穷极之仁也。人之受命于天也,取仁于天而仁也。
(《春秋繁露·王道通三》)

这是说,天既化生了人类,还永不止息地繁殖百物以养育人类,天如此仁爱人类,人类又岂能不以仁爱为价值追求?这就是敬畏与感恩。没有天地宇宙之化育,就不会有我,而且,天地宇宙生化会给我一个限定,我不能自我做主,无疑地,要敬畏;有了天地宇宙化育,得以有我,而且天地宇宙之生化总会给我一些别人没有的独特禀赋,提供独特施展机会,诚然地,要感恩;既有敬畏,有命限,即意味着要有禁忌,有些东西不可硬碰;既有感恩,有独特禀赋,又意味着要有所承担,有些事情应该去做,且要努力做好……

敬畏、感恩、禁忌、担当,都属于宗教情感,可以延伸为宗教或宗教性信仰。董仲舒称:“天者,百神之大君也。”(《春秋繁露·郊语》)董仲舒思想成为谶纬神学的理论源头,体现了儒家引入宇宙论难以避免神学的走向。

但是,要注意的是,汉唐儒学从宇宙论延伸出神学,乃基于对天地宇宙生生之德的感悟,甚不同于出自对社会不公正的抗争的其他宗教。从对社会不公的抗争出发,往往取一神论以强化抗争力度,那些在抗争中的献身者便常常被塑造为“人格神”。而由对天地宇宙生生之德的敬畏与感恩引申的宗教或宗教性信仰,几乎没有人格神。在董仲舒那里,“天”就不是人格神,孔子虽然被神化却亦还是人。及中国传统的许多节日拜祭,多与四时五行的节律变迁相联系。这种散殊的信仰拜祭,用意亦是为强化对天地宇宙生生之德的敬畏与感恩,体现着与自然世界一体的情怀。

至于道教依托宇宙论追求长生不老,确实属于神学信仰。但是不要忘记,宇宙论本自有立足于对天地宇宙生化过程的一种认知,天地宇宙以其原初生命力在阴阳四时五行的开展中生人生物,道教依托这种认知甚至有志于盗取宇宙生化之天机付诸实验以求“逆而成仙”,这才有“成神”的问题。虽然所求并未成功,但其间透显的如何依四时五行的生命节律炼治的探索精神还是值得赞叹!

^① 劳思光称:“儒学心性论之基源问题,原为:‘德性如何可能?’故必须深究所谓‘善’之本义——亦即‘德性价值’之本义。而此一问题即与描述任何‘存有’之问题,不同类属。盖无论取经验意义或形上意义,‘存有’问题总与价值问题本性不同……因无论‘有’或‘无’,皆是一‘实然’问题,非‘应然’问题。”见劳思光:《新编中国哲学史》第2卷,第29页。

八

诚然,汉唐盛行的宇宙论致力于生命的守护与探索,虽有认识论的基础,但也不能说没有缺失。从宋儒的视角看:首先,宇宙论终究不免导向神学信仰,此为理性所无法接纳;其次,宇宙论以“气”为生命本源,“气”化既兼及精神,也兼及身体,身体的欲望诉求必亦影响精神价值的提升;更且,气禀之不齐又得认允个性差异,汉唐人讲求“天生才情”即是。有鉴于此,宋儒重新回到以形式建构为特征的理性路向。形式建构通过贬斥各别个体事物给出,不同于以生化过程及其节律为捕捉对象的宇宙论,这种借区分普遍与特殊、共相与殊相的分析方法建构起来的理论,用冯友兰先生的划分标准,称之为本体论。^①

宋儒开始,儒家哲学更重本体论。程颢、程颐兄弟和朱熹是其中杰出的代表人物。必须说明的是,宋朝前期,作为宋明儒学开创者的周敦颐、张载,还持守着气化宇宙论,用以拒斥佛、道二家的“空”“无”观。张载借“天体物不遗”的觉解证取“一体之仁”的境界甚至深深影响了宋以后中国人的思想信仰。程朱对张载的气化宇宙论并不认同,但张载关于“天地之性”与“气质之性”的人性论二分,“德性所知”与“见闻之知”的认识论辨别,和“变化气质”返归“天地之性”的境界论诉求,却为程颐、朱熹二子所接受,而构成为二子“理”本论的前导。程颐、朱熹二子直接认定,“气”是“生物之具”,为形而下者;“理”才是“生物之本”,为形而上者。^②“理”之所以得以成为“形而上之道”,乃因为对于各别之物事而言,它具公共性;^③对于有生有灭的物事而言,它具稳定不变性。^④即如在历史上,尧舜禹汤都会逝去,而他们共同遵行的“道”却依然继续支配社会历史的运作,不会失效。追求公共划一性、稳定不变性,构成为程朱“理”本论的论说宗旨。

原先,孔子、孟子是以“圣人”的示范作用引领人们向上的;汉唐儒生以董仲舒为代表,换入宇宙论为价值追求给出存在论依据,更把价值意识上的圣人装点为神人了。但是,圣人、神人的影响力都有取于信仰,不一定为人人所认同,唯诉诸于公共划一、稳定不变的“道”或“理”,才具规范的意义。可以说,由先秦—汉唐儒学,向程朱为代表的宋元儒学的变迁,为由示范伦理(圣人与神人)向规范伦理(天理)的转易。要注意的是这一转易,与荀子、老子、董仲舒有联系也有区别。

与荀学的同与异。学界许多人认为,程朱“理”本论讲求公共之“道”或“理”的规范意义,承接了先秦时期的《大学》与《荀子》,都建基于认知理性关于普遍与特殊、共相与殊相的区分,而只认普遍、共相为“道”或“理”。这诚然有据。但要注意的是,荀子以“约定俗成”论人的认知及其表述,这是把认知上的种种区分看作是相对的、经验性的;在涉及社会治理与价值认取意义上的“道”或“理”,更指为属人的。即在荀子那里,“道”或“理”不具形上意义。而程朱虽亦从认知上的普遍与特殊、共相与殊相的区分并推许“道”或“理”的普遍、共相品格,却宣称这些“道”或

① 冯友兰:《中国哲学史新编》第4册,北京:人民出版社,1980年,第31—32页。

② 郭齐、尹波点校:《朱熹集》卷五八《答黄道夫》,成都:四川教育出版社,1996年,第2947页。

③ 朱熹称:“道者,古今共由之理,如父之慈、子之孝,君仁、臣忠,是一个公共底道理。”见《朱子语类》卷一三,载朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第14册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2010年,第397页。

④ 朱熹称:“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。有理便有气流行,发育万物。”见《朱子语类》卷一,载朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第14册,第114页。

“理”不仅仅属人的,而且是属“天”的,是形而上之“道”。这无疑着意于把经验的提升为先验的,以使儒家的价值意识不仅具普遍意义,还且具绝对意义。显见程朱之学与荀子其实有重大差别。

与老子王弼的同与异。程朱之学于共相与殊相的形上与形下区分和本体论的建构,与其说有似于荀子,毋宁说更有得于老子与王弼。老子“道可道,非常道;名可名,非常名”的区分,就属于先验与经验之分。王弼“天下之物,皆以有为生。有之所始,以无为本。将欲全有,必反于无”的提法中,^①“全有”,指“道”在外延上为最大;外延最大,则内涵必为至少,少至于“无”。是“以无为本”。朱子取共相、殊相二分,亦有似于王弼的做法。只是,王弼把“道”本体做“空”之后,所说“全有”,是放任各个具体事物的自由发展的,因之营造了“魏晋风度”。而朱熹子并未指“道”“理”为“空”,却以仁义礼智等价值信念充填进去,指仁义礼智不仅属人,更且是天地宇宙的客观公共之“道”“理”,从而确保仁义礼智获得最普遍的与最久远的有效意义。可见,程朱之学与老学亦有不同。

与董仲舒的同与异。在儒家脉络中,就把人一主体认取的价值信念从本心推出,使之具客观存在品格而言,朱子与董子并无不同。只是,董子面对的是天地宇宙之生生不息、变动不居,从生存体验出发,偏向于信仰;朱子看重的是天地宇宙变迁的公共规则,从秩序建构出发,更有取于理性。按,理性处理的是“实然”问题,本难以给出“应然”如何,聪明的朱子把仁义礼智等“应然”的德目化为“实然”的存有,而使理性与德性获得了统一。由之,亦可见程朱与董学的不一。

然而,朱子这样一种理论建构,也不是没有困顿之处。首先是,如果天地宇宙均为公共之理所支配,而这一理又具德性意义,那么天地万物是不是亦内含有仁义礼智之德目?其次是,人作为主体,其主动性就在于人在价值追求、道德选取上有自主自决与自证性,如果仁义礼智种种德目作为客观之理是从外面加给每个人并规限每个人的,那么人的主体自主性从何确立?其三是,人在价值追求、道德选取上的自主自决与自证性,恰恰不是表现在认知上,而体现在情感中。情感的驱动难免有恩爱别离,却使人生得以丰满。“理”本论排斥情感,讲求划一,人的原初生命力与活泼泼的生活世界岂不亦被消削了?

九

就在朱熹子把“理”本论推向顶峰之时,陆九渊已与朱子抗辩,公然宣称“心即理”,把“理”收归于“心”的认信。因为“理”只属本心之认信,本心具自足性,故自我人格是绝对挺立的,以至于陆子来得有点狂妄:

仰首攀南斗,翻身倚北辰,举头天外望,无我这般人。^②

陆子这是把自己认作价值信仰的典范。

来到明中期的王守仁,阳明先生。阳明更不仅为主“心即理”,而且明确指认仁义礼智作为价值之理,是心“自然”生发的:

^① 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释·老子道德经注·四十章》,北京:中华书局,1980年,第110页。

^② 陆九渊著,钟哲点校:《陆九渊集》卷三五《语录下》,北京:中华书局,1980年,第459页。

心自然会知:见父自然知孝,见兄自然知弟,见孺子入井自然知恻隐,此便是良知不假外求。^①

这里的“自然”“不假外求”即指孝弟仁爱等价值之理的先验性。

何以见得价值之理具先验性?因为它源自情感。阳明子于《大学问》中指出,《大学》是成就“大人”的学问的,而所谓“大人”是能够“以天地万物为一体”的。为什么“大人”能够“以天地万物为一体”?那是因为“其心之仁本若是”。人见到“孺子将入于井”固有恻隐之心,不仅如此,其实见到鸟兽之哀惧、草木之摧折,乃至瓦石之毁坏,亦必生起哀怜、悯惜之心。这种种情感之心“本若是”,本然具足的,也即是“天命之性”。阳明子这里显然回到了孔子、孟子,通过重新激活情感心使价值信念获得先验性,并借先验性凸显其绝对性。

阳明“知行合一”说揭明认知给出的“实然”世界无法开出价值的“应然”追求。阳明子特别强调“行”必须见诸于“事”上,这也有似于孔子、孟子,在随时随处的“行事”上指点与见证“为仁(人)之道”。如果说,朱熹子立足于认知理性上对一般与个别、共相与殊相的区分,通过把一般、共相确认为“道”或“理”,并把价值信念置入“道”或“理”中,去求取价值的普遍有效性,亦或可以认同;但朱子并不满足,还力图让作为共相的这些价值成为“天理”而使之获得先验绝对意义。这就成为问题。因为先验绝对性属于信仰范畴。阳明子认“心即理”,通过废去认知理性而回到情感,从情感的自然—本然性,确认价值信念的先验绝对性而得以守护价值的信仰性。

然而,由本心认取的信仰,其实具个人性。阳明子很有担当,又一定要赋予它以普遍意义。他晚年提出的“致良知”说显示了它的这种担当精神:

若鄙人所谓致知格物者,致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知,即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物,则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者,致知也。事事物物皆得其理者,格物也。是合心与理而为一者也。^②

阳明子自信“吾心之良知即所谓天理也”,便属个人信仰。但他要把个人信仰外推出去,成为支配事事物物的公共之理,这就冀求使个人信仰获得普遍意义。可惜阳明的目标并未实现,晚年不得不常常吟唱“归去休来归去休”。^③

十

可以看到,儒学发展至程朱的“理”本论与陆王的“心”本论,在经验与先验、普遍性与绝对性、理性与信仰之间,经常地纠缠在一起,难解难分。哲学下来的努力,不如把它们分开,使各自得以相对独立地言说,由是有阳明后学——泰州学派和清初经世致用思潮的构建。

这里先谈阳明后学——泰州学派。泰州学的开创者,为王艮,阳明晚年一个独立特行的学生。出身为盐工,因为梦见天将塌陷,自己用臂膀把它支撑起来,醒来便有志于救世,而从学阳明子。阳明去世后,自立门户,弟子多为平民,但他和弟子们的思想,在明末很有影响。王艮提出的最受人们关注的命题是:

① 王守仁撰,吴光等编校:《王阳明全集》卷一《传习录上》,上海:上海古籍出版社,1992年,第6页。

② 王守仁撰,吴光等编校:《王阳明全集》卷二《传习录中》,第45页。

③ 王守仁撰,吴光等编校:《王阳明全集》卷二〇《外集二》,第784页。

即事是道。^①

这是直接指“事”本身即“道”。我们知道,朱子是就“事”与“事”的关联、共同性讲“道”,属认知的进路;阳明子虽已指“事”,但是从价值本心之下贯而成“事”,就其“有善有恶意之动”“为善去恶是格物”等说法而言,还是分析性的,对“事”或“物”的去予是有选择的。王艮却以“即事是道”全幅认肯“事”。

又,何为“事”?王艮称:“百姓日用是道。”^②稍后李贽称:“穿衣吃饭即是人伦物理。”^③此均指“事”为“百姓日用”“穿衣吃饭”。这是特别指世间日常生活种种需求为“道”为“理”。朱子、阳明子论“道”说“理”,只为强化价值理想。王艮却用于认肯与提升平庸的乃至杂乱的生活世界。

再,谁去做“事”?日常生活世界由谁去参与,谁去谋划?是一个个的人。一个个的人是有身体,带着身体去做“事”,去谋划的,故王艮又有“尊身”之论,他直认“身”是“天地万物之本”,宣称:

身与道原是一件,至尊者此道,至尊者此身。尊身不尊道不谓之尊身,尊道不尊身不谓之尊道。须道尊身尊,才是“至善”。^④

我们知道朱子、阳明子都以为“身”是使人追求利欲诱人堕落的根源。王艮却以“身”为“道”,回归到“身体”。有“身体”才有“个体自我”,故泰州王艮在儒家脉络中最是凸显个体自我。

王艮开创的泰州学借指“事”为“道”回落生活世界,借认“身”为“道”回归个体自我,在明末深深影响了文艺界。徐渭、汤显祖、冯梦龙、公安三袁,纷纷应和。泰州学派指“事”为“道”,实即建立了“事”的本体论。“事”本论全幅认肯世间日常生活。世间日常生活的活泼性源于情感的流动性,所以“事”本论又即“情”本论。李泽厚以为《论语》已开出“情”本论,尚待商榷。因为孔子虽“发乎情”,却“止乎礼”,“情”既为“礼”所限,则尚无绝对意义。

艺术家们不然。徐渭说“人生堕地,便为情使”;^⑤汤显祖称“世总为情”,“生生死死为情多。奈情何!”^⑥冯梦龙撰写《情史》谓:“天地若无情,不生一切物”,“四大皆虚幻,惟情不虚假”,更主张建立“情教”以引导众生。^⑦这才是“情”本论。文艺家们通过以“情”拒“理”得以回归活泼泼的生活世界。

文艺家们又接续泰州学的“事”本论,更且以“事”废“理”。袁宏道在撰写给友人的一封信中指出:世间原本只有一件件的“事”,后来才有人在“事”上立起种种之“理”;“事”在其本然意义上是“自在”“自足”的,经过“理”的介入而有所谓是非、善恶、正邪、好坏的区分之后,“事”与“事”之间变得互为“他者”,互成“壁垒”了;“事”在其自足的情况下均为“自是”,在区分的情况下却相与“为非”了;可见,只有废弃“理”,才能还给“事”以本然一本真的意义。

① 王艮撰,陈祝生等校点:《王心斋全集》卷一《语录》,南京:江苏教育出版社,2001年,第13页。

② 王艮撰,陈祝生等校点:《王心斋全集》卷三《年谱》,第72页。

③ 李贽:《焚书》卷一《答邓石阳》,李贽著,夏剑清校点:《焚书·续焚书》,长沙:岳麓书社,1990年,第4页。

④ 王艮撰,陈祝生等校点:《王心斋全集》卷一《语录》,第37页。

⑤ 徐渭撰:《徐渭集》补编《选古今南北剧序》,北京:中华书局,1983年,第1296页。

⑥ 汤显祖著,徐朔方、杨笑梅校注:《牡丹亭》(插图版),北京:人民文学出版社,1963年,第160页。

⑦ 冯梦龙:《情史·序》,冯梦龙辑评:《情史》,杭州:浙江古籍出版社,2011年,第3页。

“理”是什么?我们知道,在朱子那里,是通过抽离具体各别事物而给出的,这在哲学上说便是形式化的产物。袁宏道揭露“理”是人们后来编派出来的,诚有见地。形式化既抽离具体各别存在物,也可被视为不具质实性,而得由种种符号标识之。如获罪,可以用竹片夹板警示之;富有,可以用黄金白银显示之。袁宏道指称,竹片金银之类,无非都是自然之物,人类却引为犯罪或富有的标识,这是何等荒诞!①

当今,我们看到,人们借认知能力的编织往形式化、符号化的方向越走越远,人类抛离真实的感性生活,越来越漂游于虚拟世界中了。泰州学回归“事”本论、“情”本论的价值诉求,面对当今世界,也许有特别的提示意义!

十一

泰州学的“情”本论、“事”本论,把日常具体各别的情感生活与凡俗追求指之为“道”,即赋予一种先验绝对意义,属信仰范畴。但具体各别的情感生活与凡俗追求,其行进其实现,毕竟离不开不同个体之间的交往,和交往所需的规则。只是,这些交往规则不可以再视之为绝对至上的,它应该从经验中给出。应合哲学视域转变的这一需要,于是有清初中时期“经世致用”思潮的兴起。代表人物为王夫之、方以智、黄宗羲、颜元、李塨、戴震等学人。

所谓“经世致用”,“世”指经验世界,“用”为经验操作。这一思潮是以回落经验世间、建构经验知识以支配经验世界为的矢。王夫之首先就明确认定,经验世界不是虚幻的,而是真实存在的,我们可以从“用”、从经验操作的效用性,确认世界的真实性。②

那么,真实的世界是怎样存在的呢?王夫之恢复了“气”的本源地位,明确宣称“理”是“气”之“理”,“气外更无虚托孤立之理”。我们知道,朱子强调“理”先“气”后,并以仁义礼智为“理”,而把天地宇宙价值化。王夫之承接张载的气化宇宙论,用意无疑在还原天地宇宙的客观自然性。

王夫之进而从共殊关系否弃朱子的“理”本论。朱子讲共殊二分,以共相具普遍性、稳定性而指认“共相”之“道”或“理”为本体。王夫之却以为:“天下惟器而已矣。道者器之道,器者不可谓道之器也……无其器则无其道。”③王夫之这是从发生学论共殊关系:先有个别,个别重复出现成“类”,才有作为“共相”之“道”。朱子立足于价值意识的支配意义,认共相为先在;王夫之以作为殊相的“器”具先在性,亦是要还原自然世界的客观性。

尔后论“性”与“欲”。

首先,王夫之不认同“性善论”与“天命之性”说。他指出:“以善说道,以性说善,恢恢乎其欲大之,而不知其未得其精也。”④就是说,“道”是涵盖万有的,“性”只涉及万有中的部分内容,而“善”更指涉人类的部分行为,三个概念外延与内涵均有大小多少之别,以为“善”即是“道”、“性”即是“善”,希求把“善”的涵盖面无限扩大以使之获得绝对意义,在认知上是不成立的。王夫之致力于概念的明晰性,亦显示为知识进路。

① 袁宏道著,钱伯城笺校:《袁宏道集笺校》卷六《锦帆集之四——尺牍》,上海:上海古籍出版社,1981年,第265—266页。

② 王夫之称:“天下之用,皆其有者也。吾从其用而知其体之有,岂待疑哉?”见王夫之:《周易外传》卷二,北京:中华书局,1977年,第37页。

③ 王夫之撰,船山全书编辑委员会编:《周易外传》卷五,《船山全书》第1册,长沙:岳麓书社,第1027—1028页。

④ 《周易外传》卷五,《船山全书》第1册,第1006页。

其次,王夫之又不同意“性”的一次性圆成。他称道:“夫性者生理也,日生则日成也……目日生视,耳日生听,心日生思,形受以为器,气受以为充,理受以为德。”^①显见,王夫之这里亦并不以“善”论“性”,而仅从自然之生理说“性”。自然生理有一成长过程,故决无一次性赋予人在品格上的圆成与自足。

其三,更且,王夫之以为人所受的自然禀赋并不是“德性”而是情欲:“圣人有欲,其欲即天之理。天无欲,其理即人之欲。学者有理有欲,理尽则合人之欲,欲推即合天之理”;^②又指孟子承孔子之学,“随处见人欲,即随处见天理”。^③王夫之这是把圣人也从神坛拽下来了,圣人和普通人,一气化生,便自有身体有欲求。“一气化生”,为“天理”,具正当性;由一气化生而有欲求,自亦为“天理”具足正当性。

朱子、阳明子同主“存天理,灭人欲”,王夫之翻转过来了。

戴震之学,无疑是王夫之等学人所营造的“经世致用”思潮的拓展。戴子指出,程朱陆王的形上形下之分,指“理”或“心”为形上本体,并以复性之初为精神追求,以“敬”“静”为功夫路径,其实都从老释中来,他们是援儒入于老释,把儒家老释化了。^④戴子借批评从老释到宋明诸儒的形上形下二分,而回落到现实经验世界中来。

戴子与王夫之一样,以“气化”宇宙论为说。这是要从气化的实在性,确认由气化所生成的人人物物及其欲求的正当性。戴子称,人从“气化”中来,便有“血气心知”,二者是“本乎天者”之“性”。这是以自然禀赋说“性”。戴子接着说:

凡有血气心知,于是乎有欲,性之征于欲,声色臭味而爱畏分;既有欲矣,于是乎有情,性之征于情,喜怒哀乐而惨舒分;既有欲有情矣,于是乎有巧与智,性之征于巧智,美恶是非而好恶分。生养之道,存乎欲者也;感通之道,存乎情者也。二者,自然之符,天下之事举矣。^⑤

“欲”与“情”,作为“自然之符”,具有绝对正当性,无可怀疑。

那么,公共之“理”从何建立呢?戴子反复强调:

理也者,情之不爽失也,未有情不得而理得者也……自然之分理,以我之情絜人之情,而无不得其平是也。^⑥

这是说,“理”必寓于“欲”,是从情欲的比较与平衡中给出的。“理”无疑属经验性。

戴子又以“自然”与“必然”一对范畴论价值之“理”,称“性之欲”为“自然”,“性之德”为“必然”,以“必然”去“全其自然”,那才是终极的目的。^⑦

原先在张载那里,建构“气化”宇宙论,是为的借天生物“无私”的观念,通过“以天体身”的认取功夫,使每个人“变化气质”往上提升至“一体之仁”的境界;来到戴子这里,却借宇宙生化的正当性,往下说明每个人带着身体有情欲诉求的正当性。这无疑是说,情欲才是“天”的、先

① 《尚书引义》卷三,《船山全书》第2册,第299—301页。

② 《读四书大全说》卷四,《船山全书》第6册,第641页。

③ 《读四书大全说》卷八,《船山全书》第6册,第914页。

④ 戴震著:《孟子字义疏证》卷上,戴震研究会等编纂:《戴震全集》第1册,北京:清华大学出版社,1991年,第166—187页。

⑤ 《原善》卷上,《戴震全集》第1册,第12页。

⑥ 《孟子字义疏证》卷上,《戴震全集》第1册,第152页。

⑦ 《原善》卷上,《戴震全集》第1册,第12—13页。

验的；“理”可是“人”的、经验的。

“理”作为经验之操作，如何施设？黄宗羲写作《明夷待访录》作出了探索。黄宗羲不仅认为人的情欲诉求具正当性，而且直接揭明：“有生之初，人各自私，人各自利也。”这是公然否弃“性善论”而力主“性恶论”。

正因为从有人类以来，人在本性上是自私自利的，人与人之间不能不充满争夺。远古时期尚且有人出来，“不以一己之利为利，而使天下受其利；不以一己之害为害，而使天下释其害”，但是这等劳苦之事，谁愿意长久去承担？后来之君主不然，“以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人”。于是天下大乱。

黄宗羲这种说法固然直接出自对明朝败亡的反省，实际上也蕴含对历史上君权制的检讨。宗羲子把君权统治神圣性的面纱撩开了。公共权力的建构不仅是凡俗的，甚至是丑陋的。

当然，面对凡俗世间人心的险恶，亦不可以没有公共施设。只是，公共施设要取三权分立的形式。君主，还不可以没有，宗羲子毕竟是17世纪中人。丞相，用以分君之权。君主世袭，无法选择；丞相却可以选择，有贤明的丞相治国可使治国施设不至于太偏失。当中的关键，是要确保丞相和臣工的独立身份，在出而任职时，与君主的关系为“师友”，退而隐居时，与君主为“路人”。学校，宗羲子称，“必使天下之具皆出于学校”，这是赋予学校以议政、立法、监督等多种权力。这里的关键，是学校祭酒不能由现任官员兼任，“政有缺失，祭酒直言无讳”；学校教员只要稍加干涉“清议”，学子们可以群起攻之，指其“不可以为师也”。

分权的政治架构出自于凡俗世间利益切割的需要，但宗羲子却把议政、立法与监督等职能留给了学校，为的是让沉落于权利争夺的社会与操控权利争夺的官员，还保留有一点“诗书宽大之气”，持守有若干人文关怀。宗羲子和清初“经世致用”思潮，前脚已踏入近代，后腿还留在近古。

十二

但是，来到现代，“诗书宽大之气”，还能够保住吗？

如果说，由学校教育培育的“诗书宽大之气”，仍然能够留存有一点贵族气质，而现代的议会政治，却为“精英政治”。“精英”们推重的是技能，技能是用于利益争夺的。我们看当今社会，政治集团与政治集团之间，地区与地区、国与国之间的争夺如此激烈，便不难感觉到，人往功利化，理智往工具化、权术化的方向越走越远了。

20世纪仅40年间，便爆发过两次世界大战。近年来各个国家之间疯狂的军备竞赛，正在把下一场战争推向边缘。人类还有救吗？如果人类还需救赎，那么，我们仍然不得不回到儒家，回到孔子。

我们不必以原教旨主义的心态奉侍孔子，执认孔子说的每一句话都极其神圣，而贬斥后来的儒者偏离了孔学宗旨。其实，后来的理论建构，都从不同的现实处境出发（理性态度）去营造与提升价值意识（信仰持守），而对孔学作了开展。也不必一定要执认贵族的精神教养才是唯一的选择。像泰州学派那样回归平凡日常活泼泼的生活，更能为当代人所认可。

我们这里说要回到孔子，并不以为孔子完全看不到人世间丑恶的一面，而是说，孔子面对现实，决不以为现实的恶变无可拯救，甚至如有的权谋之士那样用各种术数去加剧现实的恶变。孔子与孔子开启的儒学取向，在面对现实的恶变时，总是致力于寻找与挖掘人世间那些美好的东

西,守护美好的东西,用美好的东西来培育每个个人的心灵,建构美好的世界。孔子儒家的立足点其实是在这里。至于哲学的所谓普遍性永恒性诉求,也不必作存在论的理解,以为天地宇宙间某一物类具有这种品格。从儒学的脉络看,哲学的普遍性永恒性诉求,那是人一主体的实践论问题,是人通过世世代代的努力,乃至献身,把世间美好的东西不断推开,而实现的。

那么,人世间最美好的东西是什么呢?是亲亲之情、恻隐之心。这是每个人自然一本然具足的,即所谓“原情”。至于“随时随处指点”,就是把个人自然一本然具足的这种“原情”唤醒起来,激发出来。我们每个人依自己的这份“原情”去行“事”,便是“原事”;去做“人”,便是“原人”。孔子期望每个人做回人自己,有“亲亲之情”“关爱之心”;只要每个人做回人自己,每个人便成为仁人,世界便成为美好的世界。孔子致力于建构的价值信仰只在于此。

人们会说,孔子所创儒学面向的是由地域圈定的家族血缘传统,而现代社会,人们早已突破地域与家族的圈限,获得了独立与自由。然而,我们看到的是,人们生活与活动的空间似乎扩大了,由于社会分工的细密化,人与人之间的依赖性其实也更广泛了。地球上的某一角落发生疫情,都会给每一角落的人们带来不安。爱心岂能因个人身份上的独立与自由而泯灭?

更根源性的一点还在于:人为父母所生,天地所育,人是在天地父母的精心抚爱下成长起来的,岂能无感念之心、承续之念。明儒罗汝芳警示:

孔子云:“仁者人也。”夫仁,天地之生德也,天地之大德曰“生”,生生而无尽曰“仁”,而人则天地之心也……夫知天地万物之以生而仁乎我也,则我之生于其生,仁于其仁也,斯不容已矣。夫我生于其生以生,仁于其仁以仁也,既不容已矣,则生我之生,以生天地万物,仁我之仁,以仁天地万物也,又恶能以自己也哉?夫我能合天地万物之生以为生,尽天地万物之仁以为仁也,斯其生也不息,而其仁也无疆,此大人之所以通天地万物以成其身者也。^①

天地万物(含父母亲人)是以它的“生”来养育我、成全我的,这体现天地万物之“仁”;我既以天地万物(含父母亲人)之“生”为“生”,则我亦当以我之“生”来延续天地万物之“生”,这是不容自己,不允许自己不这样做的,这是我之“仁”;正是由于天地万物之“生”生我,以我之“生”生天地万物,而使天地宇宙得以无限地发展,我亦得以融入天地宇宙无限发展的长河,而获得无限的意义。

现代社会即使如何地纷争,理性即便如何地术数化,乃至可能会为技术所统治,但我们还是要守护着作为“人”的一份情感与爱心,还是要坚决以情感与爱心来营造活泼美好生活的价值信仰,人类社会由之才能永续!

中山大学哲学系博士研究生庞令强校对了本文所引文献,特此致谢。

(责任编辑:温方方 张涛)

^① 罗汝芳著,方祖猷等编校整理:《罗汝芳集》上册,南京:凤凰出版社,2007年,第388页。

关于“如何读《大学》”的浅见

陈 怡

摘 要: 先了解《大学》的古本,再仔细阅读朱熹等人的《大学》改本,同时探求王阳明等人主张古本的原因,才能真正体会朱王等人对《大学》看法的优点和缺点。前人关于《大学》分经传的提法欠妥,“三纲领”的提法也不够准确,“格致补传”引起了很大争议。但从文章逻辑角度看,的确应该对《大学》“古本”进行修改,而修改的原则之一是改本应尽量少地添加文字,只应进行适当重组。为更好地呈现《大学》的逻辑结构,可以借鉴程颐、朱熹、蔡清、唐君毅、程石泉等前代学者的意见,融入个人的阅读心得,提出新的《大学》的“建议改本”,以使其更便于今人阅读并把握其内涵。

关键词: 《大学》; 古本; 改本; 知本; 慎独

作者简介: 陈怡,东南大学高等教育研究所(南京 211189)

我是一名从事工科专业的学者,由于工作的需要,曾到学校从事教学管理工作长达10年,后转到高等教育研究所从事教育研究,才开始对中国传统文化有了进一步了解。退休后,我在清华大学等高校从事中国传统文化经典的教学,至今已十多年。在每学期的第一次课上,我都会强调经典的重要:人生需要经典,经典照亮人生;因为经典是人类智慧的结晶,是传统文化的精华;人类要想更好地前进,必须时时从这些精华中汲取智慧,特别是在一些历史发展的关键时刻,如西方的文艺复兴和启蒙运动时期。所以,我进一步主张:经典教学应该在高等教育中占据一个重要的位置,成为通识教育或者素质教育的压舱石。

在中国传统文化的经典中,儒家和道家的经典特别值得关注,因为这是中国传统文化的主干和根脉。读经典,首先应该阅读的就是儒家的经典《四书》和道家的经典《老子》《庄子》。儒家经典《四书》中的第一部——《大学》,对于刚刚进入大学的每一位同学,具有特殊的意义。我提出:每一位进入大学的大学生,第一学期就应该阅读《大学》,而且只有读好了《大学》,才能真正读好大学;因为《大学》是几千年来中国读书人的指路明灯,它曾为无数读书人指明了自己的人生道路;今天仍然能起到重要的作用。

但是,要读好《大学》,却不是一件简单的事情。因为大多数人在阅读《大学》时,都是直接阅读朱熹版本的《大学》,也许他们本人并不知晓。我当年也是采用朱熹的《四书章句集注》一书开始阅读《大学》的,后来才知道王阳明提倡阅读古本《大学》,还读到了近现代学者的论著。及至在教学时进一步思考,我发现不管是朱熹的《大学》版本,还是王阳明提倡的《大学》古本,似乎都不是最好的阅读版本,于是又了解了历史上《大学》版本的变迁情况,从而产生一个想法:能否在借鉴历代学者工作的基础上,提出一个更为合理的《大学》版本,以便能使后来者更好地阅读和把握《大学》的思想?现在不揣浅陋,详细谈谈我的想法。

一、如何理解《大学》中“大学”的内涵?

众所周知,《大学》是儒家一部非常重要的经典,《四书》之一。朱熹认为,“学问须以《大学》为先,次《论语》,次《孟子》,次《中庸》”;“先读《大学》,以定其规模;次读《论语》,以立其根本;次读《孟子》,以观其发越;次读《中庸》,以求古人之微妙处”;“《大学》是修身治人底规模。如人起屋相似,须先打个地盘。地盘既成,则可举而行之矣”。^①朱熹《大学章句序》称之为“古之大学所以教人之法”,程颐称之为“初学入德之门”。^②由此可见其地位及重要性。但是,如何理解文章中“大学”的内涵,却是首先需要予以讨论的问题。因为在古代的中国,并没有现代意义上的“大学”,那么该如何理解当时的“大学”的涵义呢?

在古代的中国,学校只分“大学”和“小学”,没有“中学”。朱熹在《大学章句序》中说:“人生八岁,则自王公以下,至于庶人之子弟,皆入小学,而教之以洒扫、应对、进退之节,礼乐、射御、书数之文;及其十有五年,则自天子之元子、众子,以至公、卿、大夫、元士之适子,与凡民之俊秀,皆入大学,而教之以穷理、正心、修己、治人之道。”^③可见,中国古代的“大学”是相对于“小学”而言的:“小学”的学习内容是“洒扫、应对、进退之节,礼乐、射御、书数之文”,学习时间是8岁到15岁;而“大学”的学习内容是“穷理、正心、修己、治人之道”。所以,也将“小学”称为“小学问”或“小孩(小人)之学”,而将“大学”称为“大学问”或“大人之学”。而这就是古代中国“大学”的涵义:“大学问”“大人之学”。

但是,此处还需对“大人”的涵义予以解释。因为“大人”不仅仅只是强调其相对于“小孩”在年龄上的区分,而更加强调在地位和道德上的区分,指居高位且有德者。《论语·季氏》说:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。”^④其中的“大人”指的就是居高位者;《易传·文言》说:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。”^⑤《孟子·告子》说:“体有贵贱,有小大。无以小害大,无以贱害贵。养其小者为小人,养其大者为大人。”^⑥又《孟子·离娄》说:“大人者,不失其赤子之心者也。”^⑦其中的“大人”指的是有德者。所以,《大学》讨论的不仅仅是“治国平天下”的帝王之学,更是“格物致知、诚意正心、修身齐家”的道德之学。当然,最理想的是:将二者完美结合的“内圣外王”(“内德外功”)之学。这才是《大学》中“大学”的真正涵义,也是我们在学习《大学》这部经典时首先要明确的概念。

二、关于《大学》的版本和阅读方法

《大学》有古本和改本之分。所谓“古本”,就是由东汉郑玄注、唐代孔颖达疏,存于《礼记》中的被称之为“礼记本”的版本;所谓“改本”,就是后代学者修改而成的版本,其数量众多,从宋

① 黎靖德编:《朱子语类》卷一四《大学一·纲领》,北京:中华书局,1986年,第249—250页。

② 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第1、3页。

③ 朱熹:《四书章句集注》,第1页。

④ 朱熹:《四书章句集注》,第172页。

⑤ 阮元校刻:《周易正义》,见《十三经注疏》,北京:中华书局,2009年,第30页。

⑥ 朱熹:《四书章句集注》,第334页。

⑦ 朱熹:《四书章句集注》,第292页。

代以来层出不穷,直到今天,以致有人将其称之为“变动不居的经典”。^①至于真正的“原本”是否存在则无人知晓。

台湾学者李纪祥《两宋以来〈大学〉改本之研究》一书提供了《大学》文本变迁的大致情况。^②根据现有资料,《大学》出自小戴《礼记》的第四十二篇。一般认为,小戴《礼记》是由汉宣帝时期的戴圣收集整理而成(与此相应,其叔戴德收集整理的《礼记》则被称为大戴《礼记》)。东汉时,郑玄为之作注;唐代时,孔颖达领撰《五经正义》,用皇侃所作疏,于是有了称为“古本”的“礼记本”。后由于韩愈的表彰,《大学》受到重视。北宋时,得到程颢、程颐兄弟进一步推崇。但程氏兄弟在推崇的同时,发现了其存在的问题,因此都对“古本”进行了修改。

发现的问题主要是:文章前后不对应。《大学》开头提出的重要主张——“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”(后被朱熹称为“三纲领”),在后面没有得到对应的明确解释;提出的“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”(后被朱熹称为“八条目”)也没有得到完整的解释,特别是其中的“格物致知”就根本没有出现。

然而,他们发现在“古本”的“诚意”部分似乎隐含有对“明明德、新民、止于至善”的解释,于是相继提出了各自的改本,将“古本”中“诚意章”中的相关内容抽出,放入相应的解释章节中。但二人的改本在结构上有所不同,“程颢改本”的结构是:“纲—释纲;目—释目”;“程颐改本”的结构是:“纲—目;释纲—释目”。但二人均未对“格物致知”提出修改。到了南宋的朱熹,其在“程颐改本”的基础上,又做出了进一步修改,主要体现在:明确提出了“经—传”的结构解读;明确提出了“三纲领”“八条目”的称呼;在“传”中明确列出了“释本末章”,并补写了“释格物致知章”。这样一来,使得文章的结构得以较为完整地呈现,其中的逻辑关系也比较清晰。同时,由于朱熹在后世得到了官方的认可,“朱熹改本”从而成为了历史上影响最大的《大学》版本,长期占据统治地位,以致很多人甚至忘记了还有“古本”的存在。但另一方面,从学理上看,“朱熹改本”中的“释本末章”和“释格物致知章”都有值得商榷之处,均受到了质疑。从而,不管是出于反对还是完善,便有了后来难以计数的“改本”。修改者的动机既有出于自己的学术观点的,也有出于对《大学》自身文本的逻辑进行梳理的。其实,“朱熹改本”的动机就同时包含这两点,特别是他的理学学术立场。也正因为这一点,所以受到了质疑。后来王阳明之所以主张“古本”,其中固然有他对文本逻辑的理解,认为“《大学》之要,诚意而已矣”,但更为重要的也是出于他的学术观点:心学的立场,认为“明德之本体,而即所谓良知也”。

据李纪祥《两宋以来〈大学〉改本之研究》一书的初步统计,历代的“改本”数量计有:宋代9个,元代2个,明代18个,清代10个,民国3个,此外还有韩国1个,日本3个。包括宋代的程颢、程颐、朱熹、董槐,元代的王柏、车若水、吴澄,明代的蔡清、高攀龙、顾宪成、王世贞、刘宗周,清代的张履祥,民国的廖平、唐君毅、严灵峰等众多著名学者。^③有兴趣者可进一步查阅。

基于以上介绍,本人认为,今天的我们在阅读《大学》时,应该首先了解“古本”,然后再阅读“朱熹改本”;从而既了解“古本”的原意,也理解“改本”的意图,同时还能发现其存在的问题,进而有合于今天的解读,在这样的基础上,甚至可以提出更为合理的“改本”。

① 刘勇:《变动不居的经典——明代〈大学〉改本研究》,北京:三联书店,2016年。

② 李纪祥:《两宋以来〈大学〉改本之研究》,台北:台湾学生书局,1988年。

③ 李纪祥:《两宋以来〈大学〉改本之研究》,第6—8页。

三、如何准确理解《大学》中的第一句话?

《大学》中的第一句话,按古本(即《礼记》本),是:“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。”它是《大学》的核心思想,非常重要,需要仔细体会才能准确理解。朱熹在其《大学章句》中的注释是:

程子曰:“亲,当作‘新’。”大学者,大人之学也。明,明之也。明德者,人之所得乎天,而虚灵不昧,以具众理而应万物者也。但为气禀所拘,人欲所蔽,则有时而昏。然其本体之明,则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之,以复其初也。新者,革其旧之谓也。言既自明其德,又当推以及人,使之亦有以去其旧染之污也。止者,必至于是不迁之意。至善,则事理当然之极也。言明明德、新民,皆当止于至善之地而不迁。盖必其有以尽夫天理之极,而无一毫人欲之私也。此三者,《大学》之纲领也。

由此可见,朱熹认为,这句话阐述的就是“大学”的“三纲领”。从此,这一说法就被普遍接受和广泛应用了。但是,我认为,此处有两点值得讨论:一是究竟应该是“明明德”还是“明德”?二是这句话阐述的究竟是“三纲领”还是“一纲领”?

先讨论第一个问题:究竟应该是“明明德”还是“明德”?要准确回答这一问题,需要回到后面阐述“明明德”的原文——“《康诰》曰:‘克明德。’《太甲》曰:‘顾谟天之明命。’《帝典》曰:‘克明峻德。’”其中谈到“德”时都只有一个“明”字,均作动词,为“彰明”的意思:“克明德”即“要彰明道德”,“克明峻德”即“要彰明大德”。这样的表述,文意已足,根本没有必要再添加一个“明”字;后文也没有再区分和论述“明德”和“暗德”。所以,“明明德”的表述是没有必要也没有根据的,当为流传中的讹变所致,应予以更正,才是实事求是的态度。不能因为是古已有之就不能更正。

再讨论第二个问题:究竟是“三纲领”还是“一纲领”?说“三纲领”,是将“明明德”“新民”和“止于至善”三者并列。但是,问题在于:这三者能并列吗?很明显的是:如果说,“新民”从表面上看,似乎还可以和“明明德”并列的话;那么,“止于至善”是不可与“明明德”和“新民”并列的,因为其只是强调程度,而不是一件具体的事情。进一步,从《大学》的全文看,其论述的核心思想就是“德”,是孔子“为政以德”思想的扩展,是儒家“德本位”(“以德为本”)思想的体现。所以文中接下来马上强调:“古之欲明明德于天下者,先治其国。欲治其国者,先齐其家。”这意味着,“新民”的所有事情:齐家、治国、平天下都要以“明明德”为前提、为指导,也就是说,它们都是“明明德”的具体应用而已。于是,我们可以得出结论:《大学》强调的只是“一纲领”而不是“三纲领”,就是“以德为纲”。如此一来,“止于至善”就可以与之连成一体了,从而《大学》中的第一句话就应该理解为:要成为一个大人的大学问的根本,在彰明道德,在用道德去新民,在将彰明道德不断做到最好才能停止。这才是其应有的准确解读。

四、如何准确理解《大学》中的“八条目”?

《大学》中的核心思想,除了上一篇文章中强调的“三纲领”(实为“一纲领”:以德为纲)外,

就是“八条目”了，即“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”，简称“格、致、诚、正、修、齐、治、平”。之所以称为“目”，是因为相对于前面的“纲”而言；“目”是为“纲”服务的，是做到“纲”的方法、途径；二者之间的关系，可以称之为“纲举目张”“目举纲张”，二者相辅相成。但是，该如何理解这“八条目”内部的关系呢？朱熹认为：“‘修身’以上，明明德之事；‘齐家’以下，新民之事也。”（《大学章句》）问题是：这样的理解准确吗？我认为，值得商榷。因为“格物、致知”具有自身的独立性：是人生的基础；既是“明德”的基础，也是“新民”的基础。所以，我将其分为三部分：“格物、致知”是第一部分，强调的是学习；“诚意、正心、修身”是第二部分，强调的是“明德”；“齐家、治国、平天下”是第三部分，强调的是“新民”。有人会问：这样的分法有依据吗？有。依据就在《论语》的第一篇《学而》的第一章。因为孔子说：“学而时习之，不亦说乎？”其强调的就是：学习是人生的第一要务，是人生的基础；而且是一件让人高兴的事。而“格物、致知”不就是学习吗？当然，孔子在《学而》篇中也强调，学习的重点是做人，即重视道德。

可是，宋、明的著名学者朱熹和王阳明对“格物致知”的解读却并非如此。朱熹的解读是：“格，至也。物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也。”（《大学章句》）王阳明的解读则是：“格者，正也，正其不正以归于正也。”（《传习录》上）也曾以“正念头”释“格物”。同样认为“物即事也。”（《传习录》中）这样的解读，均是从自己学说：理学和心学的立场出发而做出的，并不符合《大学》的原意。我认为，对于“格”字的解读，还是应该体会它的本义为好。《说文解字》说：“格，木长貌。”即树木生长的样子。《康熙字典》说：“格，穷究也。穷之而得曰格。”由此可见，如果用当今的语言，“格”的基本涵义应该是“研究”。所以，“格物致知”的涵义就应该是：研究事物，达到认知。这里的“物”，既指“事”，也指“物”；这里的“知”，既指科学上的“知识”，也指道德上的“良知”。如同孔子所强调的“学”既指学成人，也指“学文”。朱熹对“格物致知”的解读强调的是“即物穷理”，有重外的倾向；王阳明对“格物致知”的解读，有重内的倾向。或者用《中庸》的说法，王阳明是重“尊德性”，而朱熹是重“道问学”。但是，中国传统文化强调的是：合内外，一天人，即既重视“内外合一”，也重视“天人合一”。我认为，《大学》更重视“内外合一”：“诚于中（中者，内也）而形于外”（“诚意”“慎独”的本质）；而《中庸》更重视“天人合一”：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”

五、如何理解《大学》中“知本”的内涵？

《大学》开篇在论述了其纲领之后，又强调了“知本”的重要：“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”那么，在《大学》中，“知本”的内涵是什么呢？这就需要我们好好地对《大学》的文本进行一番梳理和辨识了。

第一，首先应该认识到，在开篇的所谓“三纲领”（实为“一纲领”）中，“明德”为本，“新民”为末。这实际上也意味着：内本外末，因为“明德”为内，“新民”为外；而且很多人都将其理解为“内圣外王”（《庄子·天下》）。

第二，在“八条目”中，“修身”为本：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”而“修身”以“诚意”为本，“诚意”又以“慎独”为本。

第三，在“听讼”中，以“无讼”为本。

第四,在“知止”中,以“仁、敬、孝、慈、信”为本:“为人君止于仁,为人臣止于敬,为人子止于孝,为人父止于慈,与国人交止于信。”

第五,在“切磋琢磨”中,以“琢磨”为本:“如切如磋者,道学也;如琢如磨者,自修也。”

第六,在“修身正心”中,以“正心”为本:“此谓修身在正其心。”

第七,在“齐家修身”中,以“修身”为本:“此谓身不修,不可以齐其家。”

第八,在“治国齐家”中,以“齐家”为本:“此谓治国在齐其家。”

第九,在“治国平天下”中,以“德”为本:“德者本也,财者末也”;以“义”为本:“此谓国不以利为利,以义为利也。”

以上各点,均为《大学》所重视、所强调,但其根本是“以德为本”。这是《大学》的精髓所在,也是儒家“德本位”思想的集中体现。借用孟子的说法,可以用“知本”的概念将“八条目”中各条目之间的关系表述为:平天下以治国为本,治国以齐家为本,齐家以修身为本,修身以明德为本,明德以诚意为本,诚意以慎独为本。此点需仔细体会。

六、如何理解“慎独”的内涵?

众所周知,“慎独”是儒家非常重视的一个道德要求,可是,如何准确理解其内涵,却是一个值得探讨的问题。

“慎独”一词首先出现在《大学》中的“诚意”章中:“所谓诚其意者,毋自欺也。如恶恶臭,如好好色,此之谓自慊(qiè,自洽自足)。故君子必慎其独也。小人闲居为不善,无所不至,见君子而后厌然,掩其不善,而著其善。人之视己,如见其肝肺然,则何益矣。此谓诚于中形于外。故君子必慎其独也。”根据这段文字,于是人们自然将其内涵理解为:“当一个人独处、无人看见时,要高度谨慎,不要做不好的事。”由此,决定一个人要做好事的根据是有人看着你,如曾子所说:“十目所视,十手所指,其严乎!”问题在于:这样的根据符合道德自觉吗?所以我认为,“慎独”的最重要内涵应该在《中庸》的论述中。

《中庸》的开篇论述的是“道”的内涵及其重要性:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。道也者,不可须臾离也,可离非道也,是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻;莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也。”历来的学者对这段话的理解是有偏颇的。偏颇之一在于:对其中被称为“《中庸》三句教”的理解,没有充分认识到“道”的性质和内涵。该“三句教”强调的是:天所赋予的使命(“天命”)就是“人性”(这就是儒家“天人合一”的本质:“天命”和“人性”的合一);遵循这样的“人性”就是“道”;修炼这样的“道”就是“教”(教育的根本目的就是“修道”)。偏颇之二在于:对“莫见乎隐,莫显乎微”的主语的理解,多认为是“人”,即认为“人”的一切行为,即使再隐蔽、再微小,也没有不表现出来、不显示出来的,所以君子需要慎独。其实,此处的主语应该是“道”,因为其是和上一句一气呵成的,都是强调“道也者”的性质:不能离、无处不在。从而,后面的“莫见乎隐,莫显乎微”的主语也应该是“道”。^①从而“故君子慎其独也”中的“其”指的就

^① 这一点,从第十二章的“君子之道费而隐”可以得到印证。程石泉先生认为,此处的“费”应该是“微”,我同意这一观点。见程石泉:《〈大学〉改错及新诠》,《〈论语〉读训——附〈学〉〈庸〉改错》,上海:上海古籍出版社,2005年,第388页。

应该是君子，而应该是“道”；其中的“独”就不是自己独在、没人看见，而应该是“道”的独特性：无处不在。从而，“慎独”的根本原因就不是有人看见与否，而在于是否合于“道”：“道”既须臾不可离，也须臾不可违背，因为它无处不在。我认为，这才是“慎独”的最重要内涵。“慎独”的这种根据，显然要高于是否有人看见。这也正是《中庸》对“慎独”内涵的重要发展：“中庸”是“道”，是“天人合一”之道，是天所赋予的使命，其实现一定要基于“慎独”；而“慎独”就是“诚”的最基本内涵，所以才有后面所强调的“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”，于是，使得儒家的“天人合一”就成为基于“诚”的“天人合一”之道。

七、如何评价朱熹的《大学》改本？

作为一般的读者，在阅读《大学》时，采用的都是朱熹的改本。这个改本，是在“程颐改本”的基础上，又做出了进一步的修改，主要体现在：明确提出了“经—传”的结构解读；明确提出了“三纲领”“八条目”的说法；在“传”中明确列出了“释本末章”，并补写了“释格物致知章”。这样一来，使得文章的结构得以较为完整地呈现，其中的逻辑关系也比较清晰，让后来者阅读起来更加便利。同时，由于朱熹在后世得到了官方的认可，从而“朱熹改本”成为了历史上影响最大的《大学》版本，长期占据主导地位。但另一方面，从学理上看，“朱熹改本”也有不少值得商榷之处。我认为，至少有如下几点：

第一，经、传的提法欠妥。因为《大学》本身就是“经”，将“经”又再分为“经”和“传”，从而出现了“叠床架屋”的现象。

第二，“三纲领”的提法不够准确，实为“一纲领”：以德为纲。

第三，“格致补传”引起了很大争议。一是改本应尽量少地添加文字，即认为古本的文字有错简，但基本无遗漏，因而只应进行适当的重组。二是其文字和思想明显地与原文不符，是朱熹自己理学思想的表达。三是原文中并不是完全没有“格物致知”的内容，如对“知本”的论述，不就是对“致知”的强调吗？顾炎武在其《日知录》中的“致知”条第一句话就强调：“致知者，知止也。”^①由此可见，《大学》中的“格物致知”指的应该是：研究事物，致于知本。所以朱熹将其解读为“即物穷理”是不符合原意的。

第四，释“止于至善”传、释“知本”传值得商榷，应将其归并为“格物致知”中的内容。

第五，“诚意”传内容太多，不够简洁，从而与其他类似的传不匹配。

第六，释“天下国家”传中有两处谈到“财”的内容，“程颐改本”已将其归并在一处。

为此，我们一方面应该肯定“朱熹改本”的功绩和长处，另一方面是不是也可以考虑对其不足之处进行一些相应的改正呢？何况，后来那么多学者都根据自己的观点进行了改正，今天的我们，就更应该站在他们的肩膀上，汲取他们的长处，将这一工作做得更好。其目的，只在于让这部经典读起来更加便利，更能抓住它的精髓，发挥更大的作用。

^① 顾炎武著，黄汝成集释，秦克诚点校：《日知录集释》卷六，长沙：岳麓书社，1996年，第227页。

八、我对《大学》改本的建议

在对朱熹《大学》改本分析的基础上,本人提出对《大学》改本的建议如下:

第一,从文章逻辑性角度,按“改经所以尊经”^①以及“本于学术良知”的指导思想,本人认为,可以而且应该对《大学》“古本”进行修改,以使其更便于阅读、更便于把握其内涵,但文本的内涵和价值不应有根本改变。在综合历代学者改本的基础上,结合自己的思考,本人不揣冒昧,将提出一个《大学》的“建议改本”,供讨论和参考。

第二,“建议改本”的结构仍应如“朱熹改本”分为两部分,但名称应改为“纲目”和“释纲目”,以避免将“经”又再分为“经”和“传”从而出现“叠床架屋”的现象。而且,改本应尽量少地添加文字,即认为古本的文字有错简,但基本无遗漏,因而只需进行适当的重组。

第三,“建议改本”中的“纲目”部分,按“唐君毅改本”,内容只含“纲领”和“条目”的文字,这样会显得十分简洁;其余文字则移入下面的“格物致知章”;但分为“纲领章”和“条目章”两章,从而下面的“释纲目”部分也相应分为“释纲领”和“释条目”两部分。^②

第四,经由这样的梳理,从而可以将“古本”中第一章的部分内容和“诚意章”中的部分内容共同组合成新的“格物致知章”,借鉴明代“蔡清改本”中的“格物致知章”,定为:“[所谓‘致知在格物’者],^③物有本末,事有终始;知所先后,则近道矣。知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。子曰:‘听讼,吾犹人也,必也使无讼乎!’无情者不得尽其辞,大畏民志,此谓知本。自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。其本乱而未治者,未之有也;其所厚者薄,而其所薄者厚,否矣。此谓知本,此谓知之至也。”

第五,按孔子在《论语·学而》第一章的思想和今天的社会发展,“格物致知”应该解读为“分析事物,达到认知”,其中的“格”应该理解为“研究”,“物”不仅指“事”,也应指“物”;其中的“知”不仅指“良知”,也指“认知”;因此“八条目”就不宜理解为只有“明德”和“新民”两部分,而应理解为由三部分组成,即基于学习的“格物致知”、体现“明德”的“诚意、正心、修身”和体现“新民”的“齐家、治国、平天下”。同时,也无需只将“八条目”的内容理解为“内圣外王”,而可以更广泛地理解为“内德外功”:内明德,外建功,完成每个人的“功德人生”。^④

第六,“朱熹改本”中的“本末章”应去掉,因其内容已体现在新的“格物致知章”中。至于其补写的“格物致知章”当然也就无存在的必要了。

第七,对“诚意章”予以精简,只保留第一段文字,其余部分并入“天下国家章”。

第八,“古本”中“治国平天下章”内有两处涉及“财”的内容,按“程颐改本”,将其并在一起,这样显得更为紧凑。

第九,“建议改本”中有一些个别文字的订正。如将“明明德”订正为“明德”,其余地方的订

① 叶国良先生指出宋人改经亦出于尊经的目的,见叶国良:《宋人疑经改经考》,台北:台湾大学出版委员会,1980年,第155页。

② 这种结构划分与《中庸》一致,以体现二者之间的关联,如同“姊妹篇”。有兴趣者可参考本人的未刊稿《中庸结构解析》。

③ 这是“朱熹改本”中的保留句。

④ 对“内圣外王”与“内德外功”,南怀瑾先生解为“内明外用”,见南怀瑾:《原本〈大学〉微言》,上海:复旦大学出版社,2006年,第43页。

正,通过比照即知。有些改动,参考了程石泉先生的观点,也有一些属自己的一家之言,仅供参考。

九、我所建议的《大学》改本

在前述建议的基础上,本人提出的《大学》改本如下:

(一) 第一部分:纲目篇(共2章)

大学之道,在明德,在新民,在止于至善。知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。物有本末,事有终始,知所先后,则近道矣。(纲领章)

古之欲明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。(条目章)

(二) 第二部分 释纲目篇(共9章)

1. 第一段:释“纲领”(共3章)

《康诰》曰:“克明德。”《大甲》曰:“顾谟天之明命。”《帝典》曰:“克明峻德。”皆自明也。(释明德)

汤之《盘铭》曰:“苟日新,日日新,又日新。”《康诰》曰:“作新民。”《诗》曰:“周虽旧邦,其命惟新。”是故君子无所不用其极。(释新民)

《诗》云:“邦畿千里,惟民所止。”《诗》云:“缙蛮黄鸟,止于丘隅。”子曰:“于止,知其所止,可以人而不如鸟乎?”《诗》云:“穆穆文王,于缉熙敬止!”为人君,止于仁;为人臣,止于忠;为人子,止于孝;为人父,止于慈;与人交,止于信。(释止于至善)

2. 第二段:释“条目”(共6章)

所谓“致知在格物”者,物有本末,事有终始;知所先后,则近道矣。知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。子曰:“听讼,吾犹人也,必也使无讼乎!”无情者不得尽其辞,大畏民志,此谓知本。自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。其本乱而未治者,未之有也;其所厚者薄,而其所薄者厚,否矣。此谓知本,此谓知之至也。(释格物致知)

所谓“诚其意”者,毋自欺也。如恶恶臭,如好好色,此之谓自慊,故君子必慎其独也。小人闲居为不善,无所不至,见君子而后厌然,掩其不善,而著其善。人之视己,如见其肺肝然,则何益矣?此谓诚于中形于外。故君子必慎其独也。曾子曰:“十目所视,十手所指,其严乎。”富润屋,德润身,心广体胖,故君子必诚其意。(释诚意)

所谓“修身在正其心”者,心有所忿懣,则不得其正;有所恐惧,则不得其正;有所好乐,则不得其正;有所忧患,则不得其正。心不在焉,视而不见,听而不闻,食而不知其味[,则身不可得而修]。此谓修身在正其心。(释正心修身)

所谓“齐其家在修其身”者,人之其所亲爱而辟焉,之其所贱恶而辟焉,之其所畏敬而辟焉,之其所哀矜而辟焉,之其所敖惰而辟焉。故好而知其恶,恶而知其美者,天下鲜矣。故谚有之曰:“人莫知其子之恶,莫知其苗之硕。”此谓“身不修不可以齐其家”。(释修身齐家)

所谓“治国必先齐其家”者,其家不可教而能教人者无之。故君子不出家而成教于国:孝者,

所以事君也;悌者,所以事长也;慈者,所以使众也。《康诰》曰:“如保赤子。”心诚求之,虽不中,不远矣。未有学养子而后嫁者也。一家仁,一国兴仁;一家让,一国兴让;一人贪戾,一国作乱。其机如此。此谓一言僨事,一人定国。尧舜帅天下以仁,而民从之;桀纣帅天下以暴,而民不从:其所令反其所好,故民不从。是故君子有诸己而后求诸人,无诸己而后非诸人。所藏乎身不恕,而能喻诸人者,未之有也。故“治国在齐其家”。《诗》云:“桃之夭夭,其叶蓁蓁。之子于归,宜其家人。”宜其家人,而后可以教国人。《诗》云:“宜兄宜弟。”宜兄宜弟,而后可以教国人。《诗》云:“其仪不忒,是正四国。”其为父子兄弟足法,而后民法之也。此谓“治国在齐其家”。(释齐家治国)

所谓“平天下在治其国”者,上老老而民兴孝;上长长而民兴弟;上恤孤而民不倍。是以君子有絜矩之道也。所恶于上毋以使下;所恶于下毋以事上;所恶于前毋以先后;所恶于后毋以从前;所恶于右毋以交于左;所恶于左毋以交于右。此之谓“絜矩之道”。《诗》云:“乐只君子,民之父母。”民之所好好之,民之所恶恶之,此之谓民之父母。《诗》云:“瞻彼淇澳,绿竹猗猗。有斐君子,如切如磋,如琢如磨。瑟兮僩兮,赫兮喧兮。有斐君子,终不可喧兮!”“如切如磋”者,问学也;“如琢如磨”者,自修也;“瑟兮僩兮”者,恂慄也;“赫兮喧兮”者,威仪也;“有斐君子,终不可喧兮”者,道“盛德至善,民之不能忘也”。《诗》云:“於戏,前王不忘。”君子贤其贤而亲其亲,小人乐其乐而利其利,此以没世不忘也。《诗》云:“节彼南山,维石岩岩。赫赫师尹,民具尔瞻。”有国者不可以不慎。辟,则为天下僂矣。《康诰》曰:“惟命不于常。”道善则得之,不善则失之矣。《楚书》曰:“楚国无以为宝,惟善以为宝。”舅犯曰:“亡人无以为宝,仁亲以为宝。”《秦誓》曰:“若有一介臣,断断兮无他技,其心休休焉,其如有容焉:人之有技,若己有之;人之彦圣,其心好之,不啻若自其口出;实能容之,以能保我子孙黎民,尚亦有利哉!人之有技,媚疾以恶之;人之彦圣,而违之俾不通;实不能容,以不能保我子孙黎民,亦曰殆哉!”唯仁人放流之,迸诸四夷,不与同中国。此谓“唯仁人为能爱人,能恶人”。见贤而不能举,举而不能进,误也;见不善而不能退,退而不能远,过也。好人之所恶,恶人之所好,是谓拂人之性,灾必逮夫身。是故君子有大道,必忠信以得之,骄泰以失之。《诗》云:“殷之未丧师,克配上帝。仪监于殷,峻命不易。”道“得众则得国,失众则失国”。是故君子先慎乎德。有德此有人,有人此有土,有土此有财,有财此有用。德者,本也;财者,末也。外本内末,争民施夺。是故财聚则民散,财散则民聚。是故言悖而出者,亦悖而入;货悖而入者,亦悖而出。生财有大道:生之者众,食之者寡;为之者疾,用之者舒,则财恒足矣。仁者以财发身,不仁者以身发财。未有上好仁而下不好义者也,未有上好义而其事不终者也,未有府库财非其财者也。孟献子曰:“畜马乘者不察于鸡豚,伐冰之家不畜牛羊,百乘之家不畜聚敛之臣。与其有聚敛之臣,宁有盗臣。”此谓“国不以利为利,以义为利”也。长国家而务财用者,必用小人矣,彼为善之。小人之使为国家,灾害并至,虽有善者,亦无如之何矣!此谓“国不以利为利,以义为利”也。(释治国平天下)

此建议仅供参考,欢迎批评指正。

(责任编辑:张涛)

· 专题研究 ·

· 身体、疾病与儒家生命哲学 ·

礼的义涵与儒家身体观

——“礼,体也”故训发覆

关长龙

摘要:“修身为本”是儒家思想中的一个重要共识,由此带来的形神关系、身心关系、心性关系等等的思考与认知,也成为儒学史上备受关注的议题。这些思考与认知的结果要在人的生命活动中得到“体”现,以完成修身的目的,由此遂形成了儒家独有的身体观——礼仪身体观。其影响所及,礼仪也被视为中国人的生活方式和中国传统社会的根本特征——礼仪之邦。用“体”来解释“礼”,在先秦两汉文献中有不少记载,从二字的造字本义及文献用例可知,人体合于道德规范的行为表达就是“礼仪之体”,它是人类身体不可或缺的组成部分。礼仪之体既是人类从童子转变为成人的必备要素,也是人类与禽兽行为区隔的根本所在。现代字典中对“体”“礼”二字的这一义项皆付缺如,这对传统文化特别是儒家思想的理解与研究无疑是有不利影响的。

关键词: 礼仪; 身体; 生命观; 成人; 人禽之辨

作者简介: 关长龙,浙江大学古籍研究所、浙江大学汉语史研究中心(杭州 310027)

以“体”训礼最早见于《礼记·礼器》,^①其后汉代文献中也有一些重要的表达:

礼也者,犹体也。体不备,君子谓之不成人。(《礼记·礼器》)^②

礼者,体也,人情有哀乐,五行有兴灭,故立乡饮之礼,终始之哀,婚姻之宜,朝聘之表,尊卑有序,上下有体,王者行礼,得天中和。(《春秋说题辞》)

礼者,体也,礼所以设容,明天地之体也。(《春秋说题辞》)^③

礼者,体也。(《淮南子·齐俗训》)^④

礼,体也。人而无礼,焉以为德?(《法言·问道》)^⑤

礼,体也,得事体也。(《释名·释言语》)^⑥

礼者,体也,履也。统之于心曰体,践而行之曰履。(郑玄《礼序》)^⑦

① 王锴认为《礼器》篇“作者可能是齐国人,子路后学,撰写时间在战国中期,《孟子》成书以前”。见王锴:《〈礼记〉成书考》,北京:中华书局,2007年,第194页。

② 孔颖达:《礼记正义》,上海:上海古籍出版社,2008年,第986页。

③ 安居香山、中村璋八:《纬书集成》,石家庄:河北人民出版社,1994年,第857页。

④ 刘文典:《淮南鸿烈集解》,北京:中华书局,2013年,第357页。

⑤ 汪荣宝:《法言义疏》,北京:中华书局,1987年,第112页。

⑥ 刘熙:《释名》,北京:中华书局,2020年,第47页。

⑦ 孔颖达:《礼记正义》,第3页。按,此条又见《周礼注疏》贾公彦序、杜佑《通典》卷四一《礼一·礼序》。

《礼记·礼器》“犹体也”郑玄注云：“若人身体。”这里的“犹”“若”当取“犹言”义，表示肯定的判断。《礼记·丧服四制》“凡礼之大体”郑玄注云：“礼之言体也。”^①又前引汉代文献中另外几处的表达也都采用判断句法，皆表示礼就是“体”本身或者是“体”的组成部分。结合前引文献，我们可以从三个方面对这一判断加以观察。

一、体是什么

与礼训“履”为音训一样，礼之训“体”也属音训，而音训的本质乃是揭示训词与被训词间具有同源关系。礼之仪式表达与履的仪式践行之间具有明确的义类相关性，那么，礼与体间的关系又是怎样的呢？按今天我们使用的简化字“体”在古代是一个晚起俗字，与它相似的还有骸、躰两个字形，其左部的人、骨、身皆与体质有关；它们的古本字也有三个形态：體、體、體，左部骨、月（肉）、身亦与体质有关，而右部则有“本”与“豊”的不同。按“豊”为礼的古本字，其构形为从亼从玉从示，表示以礼物（玉帛）和声乐（钟鼓）感通对境存有，后加“示”旁来强调此种感通是建立在终极本体的基础上来实现的。^②“豊”的这一核心义在其他以“豊”为声旁的字中也有着若隐若显的表达，如人用于感通对境的发酵饮品即作“醴”形，人能够感通对境的肢体、容色形态则作“體”形。至于体的俗字从“本”会意，当亦是强调在根本或本体层面上的感通之义。郑玄《礼序》“统之于心曰体”、刘熙《释名》“得事体也”之说，正分别从主体与对境的内外本体所在处着论。体字的通用义为身体，^③“着重指外形体态；引申为形体一部分或四肢”。^④而体质的“外在形态”又往往是在对境存有的互动关系中确立的，其能获得人们认同的“外在形态”也就是“礼仪形态”。如《礼记·玉藻》云：

君子之容舒迟，见所尊者齐遯。足容重，手容恭，目容端，口容止，声容静，头容直，气容肃，立容德，色容庄。坐如尸，燕居告温温。

凡祭，容貌颜色如见所祭者。

丧容累累，色容颠颠，视容瞿瞿梅梅，言容茧茧。

戎容暨暨，言容詘詘，色容厉肃，视容清明；立容辨，卑毋谄；头颈必中，山立；时行；盛气颠实扬休，玉色。^⑤

至于更为复杂的典礼，也是由这些肢体语言和容礼威仪主导而实现的。《礼记·礼器》所谓的“经礼”“曲礼”，也是与典礼、威仪全相对应的概念；《春秋说题辞》的典礼、设容之说，亦正为人体之“礼仪形态”的展开。一个人能具备“礼仪形态”，则可谓之“得体”。如《管子·四称》：

① 孔颖达：《礼记正义》，第986、2350页。

② 李学勤主编：《字源》，天津：天津古籍出版社，沈阳：辽宁人民出版社，2012年，第4页。终极本体是本文使用的一个概念，它相当于《说文解字》“礼，履也，所以事神致福也”（许慎：《说文解字》，北京：中华书局，2020年，第2页）中的“神”，是“天神引出万物者也”。在不同的学术流派中，它有不同的称名，如道、太极、一、上帝、神、无、空、理、天理等等。

③ 《字源》：“‘体’字本义指身体，是全身的总称。《说文》：‘体，总十二属也。’据段玉裁注，十二属者：顶、面、颐，首属三；肩、脊、臀，身属三；肱、臂、手，手属三；股、胫、足，足属三也。故‘体’指称的是头部、躯干和四肢的十二个部位（或器官），是身体外部所能看见的各个部位（或器官）的总称，不包括内部脏器。”李学勤主编：《字源》，第352页。

④ 黄金贵：《古代文化词义集类辨考》，北京：商务印书馆，2016年，第318页。

⑤ 孔颖达：《礼记正义》，第1246—1248页。

“事君有义,使下有礼,贵贱相亲,若兄若弟,忠于国家,上下得体。”^①《荀子·天论》:“天有常道矣,地有常数矣,君子有常体矣。”^②这些“体”字虽然常被解释为“法式”“准则”“规矩”等义项,其实都是“礼仪形态”的一种随文解读。儒家所谓的“修身”,也正是要对主体的视听言动等表现形态加以训练和规范,以使主体能更好地在本体层面与对境的人及万物实现感通和交流。

二、礼仪之体

“礼者体也”的故训,何建军早有专文揭示,称之为“身体的礼仪化”:

礼训练身体使其被社会所接受,而社会同时需要规范过的身体来维持尊卑秩序。礼的实践性始终是先秦儒家的重要考虑,因为道德伦理必须体现在日常生活的每一个场合和层面中,因此具有表演性的身体和身体动作被礼赋予象征意义,用来确认和表现礼。身体由此被礼仪化,而礼就实现层面来说无时不有表演性……礼书试图将身体社会化并且训练成为在任何时间,任何地点礼的要义的物质体现,这就是所谓的“礼者体也”的含义。^③

此在现代身体观研究者那里,则直接被视为存有的身体组成部分,从训诂学的角度说,这一理解更切近于“礼者体也”的故训本质。如李建民称之为“礼的身体”:

礼的身体在接君臣、上下、父子、兄弟、内外、大小品事之各有容。

礼的身体,朝见有固定之席,会见则依次设位。^④

杨儒宾称之为“礼义身体观”:

原始儒家的身体观原型有三,一是礼义化的身体观,一是心气化的身体观,一是自然气化的身体观。这三种身体观是历史的现象,但也有类型的意义,秦汉以后儒者对身体的解释大体是此三类的错综结合。^⑤

王兴在概述德国学者诺伯特·埃利亚斯(Norbert Elias)《文明的进程》(Über den Prozess der Zivilisation)中的观点时用到了“文化身体”和“社会身体”的概念,当亦与中国传统身体的“礼仪形态”具有很大程度上的一致性:

人类对身体的感知和理解并不是完全生理化、天然形成的过程,而是被一个社会群体的

① 黎翔凤:《管子校注》,北京:中华书局,2004年,第619页。

② 杨柳桥:《荀子诂译》,济南:齐鲁书社,1985年,第453页。

③ 何建军:《礼者体也:先秦典籍中关于身体与礼的讨论》,《文化与诗学》2013年第2期。又,“体字的本义,既可指各肢体,又可指肢体组成的整个身体,因而分中有合,合中有分。在礼学语境中,除去直接针对身体的礼之外,最直接的譬喻便是父子、夫妻、昆弟等一体之亲,并由此衍生出整个宗法乃至君臣之一体含义,而其每个层次均带着分合之间的辩证意味。”见吴飞:《郑玄“礼者体也”释义》,《励耘语言学刊》2020年第1期。

④ 李建民:《发现古脉:中国古典医学与数术身体观》,北京:社会科学文献出版社,2007年,第150页。

⑤ 杨儒宾:《儒家身体观》,上海:上海古籍出版社,2019年,第2页。杨儒宾先生又进一步指出:“综合这三种身体观,如果我们再将‘身体’一词和生理性的形体分开,把‘身体’作为更高级的共名,它用以综摄上述三种观点以及‘形体’此一向度,那么,我们可以说传统儒家理想的身体观应该具备:意识的身体、形体的身体、自然气化的身体与社会的身体四义。这四体实际上当然不是可以分开的,而是同一机体的不同指谓。”见杨儒宾:《儒家身体观》,第9—10页。

文化、社会性所塑造。因此人类虽然都有看上去相似的身体,但是每个人却在完全不同的“文化身体”和“社会身体”中生存。比如,古希腊的希波克拉底医学以体液气质来总结人体内的生理规律,而古印度吠陀哲学则以风和脉来形容身体能量流动,二者被当时的社会文化和宇宙论所影响,是一种文化视角下对身体的解读。这些被当时人当作身体客观事实的知识,实际上是“文化构建”的身体。^①

前引《礼记·礼器》有云:“体不备,君子谓之不成人。”这里“备”字的用法与“礼者履也”的“事神致福”之意略同,然其指向则各有选择。此以身体为喻,则非指践行上童子至成年的循而有成,^②而是指横向比较上的能否具备“礼仪形态”而成为“人体”,是“人禽之辨”意义上的成人问题。二者一起对礼进行了纵向时间与横向物类的“双照”式周延界定。《诗经·相鼠》:

相鼠有皮,人而无仪。人而无仪,不死何为!相鼠有齿,人而无止。人而无止,不死何俟!相鼠有体,人而无礼。人而无礼,胡不遄死!^③

《晏子春秋·内篇谏上》载晏子解此云:“凡人之所以贵于禽兽者,以有礼也,故《诗》曰:‘人而无礼,胡不遄死。’礼不可无也。”^④正说明鼠亦有体质之体,人如果没有“礼仪之体”而只剩下体质之体,就和动物老鼠没有什么区别了,其于人类而言,这样仅具人之外形的“人”是应该被排除在人类之外的,因为他没有作为人类特质的“礼仪之体”,不能称为人类。

按人禽之辨是儒学传统中一个非常重要的议题:

鸚鵡能言,不離飛鳥;猩猩能言,不離禽獸。今人而無禮,雖能言,不亦禽獸之心乎?夫唯禽獸無禮,故父子聚麀。是以聖人作,為禮以教人,使人以有禮,知自別於禽獸。(《禮記·曲禮上》)

凡人之所以為人者,禮義也。(《禮記·冠義》)^⑤

人之所以異於禽獸者幾希,庶民去之,君子存之。舜明於庶物,察於人倫,由仁義行,非行仁義也。(《孟子·離婁下》)^⑥

水火有氣而無生,草木有生而無知,禽獸有知而無義,人有氣、有生、有知,亦且有義,故最為天下貴也。(《荀子·王制》)^⑦

禮之在天下,不可一日無也。中國所以異於夷狄,人類所以異於禽獸,以其有禮也。禮其可一日無乎!成周以禮持世,上自王朝以至於士庶人之家,莫不有其禮。(丘濬《文公家禮儀節》序)^⑧

① 王兴:《明代相术杂谈》,澎湃新闻,https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_9465800,2020年10月6日。

② 《礼记·内则》:“二十而冠,始学礼。”又《礼记·冠义》:“凡人之所以为人者,礼义也。礼义之始在于正容体,齐颜色,顺辞令……故冠而后服备,服备而后容体正,颜色齐,辞令顺,故曰冠者礼之始也。”见孔颖达:《礼记正义》,第1170、2269—2270页。

③ 孔颖达:《毛诗正义》,上海:上海古籍出版社,1990年,第121—122页。

④ 吴则虞:《晏子春秋集释》,北京:中华书局,1982年,第6页。

⑤ 孔颖达:《礼记正义》,第19、2269页。

⑥ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第293—294页。

⑦ 杨柳桥:《荀子诂译》,第214—215页。

⑧ 丘濬:《文公家礼仪节》,明正德十三年(1518)常州府重刻本,第1页。

“由仁义行”,其呈现于外者即是礼仪。孟子用宅、路、门三个象喻来揭示仁、义、礼三者的关系,^①此与《礼记·礼器》“未有人室而不由户者”^②之意略同,也与孔子“克己复礼为仁”(《论语·颜渊》)^③的基本理念一致。

三、身体的层次

从生命观来说,人是由终极本体生化而来,在“天命之谓性”的禀受之际,天作为本体命赋存有,其自在的本体“天”之在人者为阳,亦曰神曰魂,受此之“器”曰心,心之所发曰意;^④其命赋存有的本体“性”为阴,亦曰气曰魄,受此之“器”曰性,性之所发曰识,以意统识曰“意识”。王充譬之云:“气之生人,犹水之为冰也,水凝为冰,气凝为人。冰释为水,人死复神。其名为神也,犹冰释更名水也。”^⑤修性工夫曰仁曰诚,《中庸》云:“诚者,天之道也。诚之者,人之道也。诚者,不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执之者也。”“至诚如神”。^⑥《礼记·礼运》云:

故人者,其天地之德、阴阳之交、鬼神一会、五行之秀气也。^⑦

人作为自然的产物,固有其作为自然产物的特质,而人又是自然产物中“得五行之秀气”的最高存在,故其所具有的理性思维和反思能力又使其建构了天道认同的道德体系,此与无机物及有机物和非人动物不同。^⑧表1简列自然、生命和道德三个场域中各自的概念体系,可以通过上下同阶概念来比较其变化的关系。

表1 传统身体观的三个层次

身体场域	形上本体	形下主宰	形下显现
自然观	道(神)	气(明、鬼)	物理之形
生命观	心(魂)	性(魄)	生理之身
道德观	道(理)	德(仁)	礼仪之体

本体之囿于形、气者曰“精”曰“魄”,受精之“器”曰形,受魄之“器”曰“性”(心所生)。^⑨性之所发曰欲。《礼记·乐记》云:“人生而静,天之性也,感于物而动,性之欲也。物至知知,然后好恶形焉。”^⑩郭店楚简《性》篇谓“情生于性”,^⑪当为心情之发必因性而得以显现,荀子谓“情者

① 《孟子·离娄上》:“仁,人之安宅也;义,人之正路也。”又《孟子·万章下》:“夫义,路也;礼,门也。惟君子能由是路,出入是门也。”见朱熹:《四书章句集注》,第281、323页。

② 孔颖达:《礼记正义》,第986页。

③ 朱熹:《四书章句集注》,第131页。

④ 朱熹《大学章句》“先诚其意”注:“意者,心之所发也。”见朱熹:《四书章句集注》,第3页。

⑤ 黄晖:《论衡校释》,北京:中华书局,1990年,第873页。按此喻虽巧,然仍未易明“本体”的生生之理,若以今日智识思之,则本体生化存有或如受精卵之生人,其一分为二为四,倍增而为数十万亿,皆本体基因“密码”所命,而“密码”之状则难以形象窥知,知之者唯以细胞分化增长成人的量变而已。

⑥ 朱熹:《四书章句集注》,第31、33页。

⑦ 孔颖达:《礼记正义》,第917页。

⑧ 《荀子·王制》:“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义,人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也。”见杨柳桥:《荀子诂译》,第214—215页。

⑨ 以今日的生命理解之,则性之功能散在全身而总聚于“脑”,若心之功能散在全身而总聚于“心”。

⑩ 孔颖达:《礼记正义》,第1459页。

⑪ 李零:《郭店楚简校读记》,北京:北京大学出版社,2002年,第105页。

性之质也,欲者情之应也”(《荀子·正名》)。^①即情是主体“感于物而动”的心体呈现和接触,而“欲”则是主体“索取式”的性体要求,二者的关系类似阴阳消长的转变。养情功夫曰“正义”,曰“游艺”,义(義)字从羊从我构形,会意为“源自上天的关乎吉凶征兆的决断”,^②《管子·心术上》:“义者,谓各处其宜也。礼者,因人之情、缘物之理而为之节文者也。故礼者谓有理也,理也者,明分以谕义之意也。故礼出乎义,义出乎理,理因乎宜者也。”^③《礼记·坊记》:“礼者,因人之情而为之节文,以为民坊者也。”^④正如《大学》论八目关系所云:“欲正其心者,先诚其意。”故诚意为正心——即正义功夫的基础和前提,孔子说:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(《论语·八佾》)。^⑤

余 论

《汉语大字典》(第2版)体字下收有25个义项,其与“礼仪身体”相关者当为第9项“准则;法式”,^⑥按准则,法式当是“礼仪之体”的引申说法,较之其本义说法已有了明显的模糊性和隔阂感,若“知体”“得体”“体统”“仪体”等,皆可释为“礼仪之体”——通过礼仪表达而形成的身体形态。《汉语大字典》(第二版)礼字下收有11个义项(下引各条皆省略所附文例):

(1)敬神;祭神以致福。(2)礼节;礼貌。(3)我国奴隶社会、封建社会的等级制度以及与此相适应的行为准则和道德规范。(4)为表敬意或表隆重而举行的仪式。(5)礼物;表敬意的赠品。(6)以礼相待;敬重。(7)膜拜。(8)宴饮。(9)儒家经典名。(10)用同“理”。(11)姓。^⑦

这些义项的归纳和排列都比较随意,如义项(1)(4)(8)皆为典礼的不同形态,如果想照顾全典礼,则于冠、婚、丧、祭、乡、燕、射、朝聘、相见等皆应分列义项才是,而仅把祭礼、燕饮独立,其他混为一组,甚不周延。又如义项(2)(6)(7)皆为曲礼对境的具象表达,若此亦分别立项,那么其他对境时的礼敬行为又该怎么理解?至于义项(3)的解释尤为奇怪,且不说其所用“奴隶社会、封建社会”概念与当代社会史研究的差距如何,即使其概念正确无误,那也似乎寓意当代社会就没有该有的等差和“礼”这么一种道德规范了。要之前八个义项可以简并为二,再加入故训“体也”义项,庶或稍副其实。

(1)合于义理的行为方式,传统多分为曲礼(常礼)和典礼(吉凶军宾嘉)。(2)依礼赠送的物品;礼物。(3)通过礼仪表达而形成的身体形态,又称“礼仪之体”。

其中义项(3)的文献用例则有《诗经·相鼠》“人而无礼”及本文开始所辑录的“体也”诸训。

(责任编辑:元膺)

① 杨柳桥:《荀子诂译》,第636页。

② 拙文《孟子仁宅礼门义路说发微》,陈来主编:《儒学第三期的人文精神》,北京:人民出版社,2019年,第434页。

③ 黎翔凤:《管子校注》,第770页。

④ 孔颖达:《礼记正义》,第1954页。

⑤ 朱熹:《四书章句集注》,第3、61页。

⑥ 《汉语大字典》(第2版),成都:四川辞书出版社,武汉:崇文书局,2010年,第4708—4709页。

⑦ 《汉语大字典》(第2版),第2579—2580页。

“疾”的具身意蕴与身命治理

——以《论语》为中心

杜海涛

摘要:“身”与“命”的张力一直是中国哲学的核心主题,但从“疾”的视角可以看出《论语》中一种身命和谐的主张。疾病的具身性是西方具身哲学也在关注的话题,孔子反思了古代对疾病宗教式的归因,主张在对良善生活的追求中身与命的良善性,这是一种有身体在场的非建构性的身体观,它体现出孔子对待生命现实性的一面。孔子还主张在伦理生活与个体修养中,追求疾病中的生命安处,在对疾病限制的精神超越中看待身体与生命一体。这是疾病“自我治理”的一面,体现出一种古代修养论与疾病之间的哲学关联。而在疾病的“社会治理”上,孔子虽没有设想到“修己以安百姓”如何呈现为一种社会医疗建构,但孔子在人文意义上突出疾病的社会性,并倡导人伦关系中实现“疾中求安”的特殊安顿,却也体现了古代对疾病的伦理性社会治理方式,这对于当下注重技术与医疗体系建设的治理观念,具有一定的补充意义。

关键词: 身命治理; 社会治理; 疾病哲学; 生命哲学; 具身性

基金项目: 甘肃省社会科学规划项目“‘灾疫期’的生命正义研究”(20YB041)

作者简介: 杜海涛,西北师范大学哲学学院(兰州 730000)

以具身性看待疾病是要发掘疾病与身体的特殊关联。哲学对待疾病不同于医学,它更看重疾病中蕴含的社会性与生命哲学意义。随着福柯(Michel Foucault)等西方学者对身体的关注,身体性逐渐成为一个新的视角,而疾病与身体的关系也成为了一个值得哲学反思的问题。孔子对待疾病的态度颇有中国儒家学说本身的特色,这是一个值得与西方医学以及具身哲学展开对比的论题。“疾”字在《论语》诸篇章中出现多次,而且它也是孔子“三慎”(斋、战、疾)之一,但由于孔子本人并没有体系性的论述疾病,是以研究孔子疾病观的文献相对较少。其实,从孔子对疾病述说的历史变革、对疾病的伦理瞻养以及修身功夫论的视角,都可以看到他对疾病的独特理解。而且从疾病出发,可以也看到一种不同于杨儒宾等学者对孔子“道德性身体”的理解。对待疾病与身体,孔子注重从身体出发的面向良善生活的生命追求,以及一种“身”与“命”和谐的主张。这也是以疾病阐发孔子生命哲学的一个重要视角。

一、身体、疾病与生命哲学

关于生命思考现象的发生,思考者与思考对象往往依赖于个体生活的原生经验。如果要诉诸某种确切的视角,身体与生命是可以作为生命哲学发生的直接相关者的。但按福柯“生命政治”(Biopolitics)理论的观点,身体与生命是具有不同维度的意义的,因为“生命”这一本数个体

性的概念,在现实中往往被作为一种普遍建构的对象,各学术派别对于生命的理解其实都在建构一种普遍化的生命状态,这可以产生某种社会治理术或伦理要求,却导致了对具体生命的忽视。而身体是理解具体的个体生命的直接方式,身体是一个具体的“我”得以“实显”(hypostase)的根本方式,也是个体真实欲望感知发生的根源。因此,身体往往被视为个体生命的物质承载者,它与政治或伦理话语中的“生命”往往存在一种概念的张力。

在儒家学说中,身体与生命确实被建构在不同的领域中,身体常被视为个体寻求无限性生命的一种限制因素,身体的生物性也是生命的精神性的阻碍。由此,才有了性与情、理与欲的差别。不论中西哲学,身体往往被视为对灵性或智性的阻碍,因而它往往是被厌弃的对象。哲学的基本命题如抽象与现实、欲望与理性、有限性与无限性、真理与感性知识等范畴,无不与“身体”有关。哲学追求真理、无限性等形上目标,而身体则是感受性、欲望、激情、杂多、具体等意象的代表。其实儒家追求的普遍性生命也是一种“道德性生命”或“精神性身体”。对此中国台湾学者黄俊杰有更为直接的表述:“一旦‘身’字作‘生命’解,指的就是延展于时空中的有限形体,也意味着某一个体的全部潜能,正因此,一个人能够‘致其身’(《学而》)、“忘其身”(《颜渊》),甚至‘杀身以成仁’(《卫灵公》)。”^①杨儒宾也认为不论是孟子式的“形—气—心”一体呈现的身体,还是荀子“摄威仪”式的礼仪化身体,究其根本都是一种道德生命对生理性身体的超越。^②

但是身体与精神世界的关系真的必须用二元对立的方式理解吗?现代哲学其实已自觉到这种身心理解的局限性。如梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)的“具身存在论”(embodiment-existence theory),就重新审视身体之于认知现象以及个体在世存在的地位。梅洛-庞蒂关注的是身体在生成世界中的重要作用,他认为当身体介入世界之后,世界呈现为身体性(embodiment)的世界,“由于身体在看和在活动,它便让事物环绕在它的周围,事物成了身体本身的一个附件或者一种延长,事物就镶嵌在它的肌体上面,构成它的丰满性的一部分,而世界也是由身体的材料本身来做成的”。^③由此他认为这种由身体构成的世界是更具联系性、感性以及灵化性的。与此相似,法国现象学家列维纳斯(Emmanuel Levinas)也认为,身体不只是一种意识产生的感官质料,它本身就是个体介入存在的一种本真方式。这种存在的介入理论不同于传统哲学在人与世界的关系上对身体的抛弃,列维纳斯认为恰恰是通过身体的安置这一事件,我们与世界的关系才得以展开。因此,身体就是“人类介入存在、安置自身的方式。将它作为事件来把握,就是说它不是安置的工具、象征或症候,而是安置本身”。^④由此可见,身体性重新回到哲学的视野,它是思考人与世界的重要维度。

在这种具身哲学研究的氛围下,当代儒家身体观也有了多重维度的研究。但孔子的身体观在儒家学术体系中还是非常特殊的,如杨儒宾、王钧林等学者认为孔子“虽涉及身体的因素,但身体的因素基本上还是隐设在人格的概念里面”,并且认为孔子对于身心关系处理还比较简单。就是说,孔子虽然将身体最终落实于一种礼与仁的身体,但是他没有精细的身心关系设定。在杨儒宾看来,孔子“摄威仪”的“仁心修养”,“每一容,皆是学者在某一场合展现出来的行为模态,而

① 黄俊杰:《先秦儒家身体观中的两个功能性概念》,《文史哲》2009年第4期。

② 杨儒宾:《儒家身体观》,上海:上海古籍出版社,2019年,第30页。

③ 梅洛-庞蒂:《眼与心》,杨大春译,北京:商务印书馆,2007年,第130页。

④ Emmanuel Levinas, Reflections on the Philosophy of Hitlerism, S. Hand trans., *Critical Inquiry*. Vol. 17, No. 1, Autumn, 1990, p. 69.

每一模态皆是学者对自己原始身体的调整,以取得个体与体制规范之间的和谐”。^① 儒家注重对身体进行“礼”的训练以反哺个体内在的忠敬之心,是以孔子强调“色难”对于修身的重要性。这和列维纳斯身体性的伦理主体的表述有相似之处,列氏认为通过身体对于他者之身体的感受具有强大的伦理力量。而孔子对礼的强调,其实正可以体现这种身体感受的训练与向他者“推己”的意向。这种身体与伦理的关系体现了孔子比较特色的具身意蕴。

不同于杨儒宾等学者对孔子身体观的研究,本文以“疾”为视角考察孔子思想中身体之于生命、世界、伦理的复杂关系。从《论语》中的“子之所慎:斋、战、疾”(《论语·述尔》)可见孔子对疾病的重视,事实上《论语》确实有多处对“疾”的探讨。程树德将上句与“康子馈药”一句关联起来解读,认为该句可以恰到好处地印证孔子对待疾病与治疗的慎重,即“丘未达,不敢尝”。^② 但其实疾病本身就是人应值得慎重对待的问题,它关系到身体、疾病之于世界的存在形式。疾病是个体经由身体体验存在的本真经验,也是个体存在意义揭示的实在面向。如马克斯·舍勒(Max Scheler)就曾说:“从牺牲的这种纯形式的概念出发,一切种类的痛苦和受苦,本身只是对牺牲事件的主观的心灵上的反映和相关者。”^③ 而他所谓的“牺牲事件”实则指向身体上无法回避的匮乏、衰老等现象。是以孔子从“伯牛有疾”等章句中可以把“身苦”上升为“命苦”,即对“斯人也而有斯疾也”的命数无奈。确实,在人类的历史文化经验中,对“疾”与“命苦”的无解往往是上升到宗教性的自我悲悯的诱因。

而从疾病的身体痛苦感受过渡到生命在世的痛苦,其实正是一种具身的生命理解方式,身体参与着生命感知的方式。但相对于“眼、耳、鼻、舌”等身识,疾病的身识显然更具有对生命直观的紧迫意义,它强迫此在面对存在。而这种强迫性也就体现在海德格尔意义上的死亡的终极“悬临”(Bevorstand),^④ 正如汉斯·约纳斯(Hans Jonas)所说:“正如早期人的实践活动体现在他的工具上,他的思想则体现在既承认又否认死亡的坟墓上。”^⑤ 死亡永远是人的必然等待来临的东西,它构成了人生理解的基础,但是“死亡”的引发性与“死亡过程”的触发性是不同的。死亡只是瞬间,海德格尔更希望“常人”的死亡之“思”将生命本真性带入此在的在场。而死亡过程或疾病引起的临死经验更能真切地引发这种“思”。曾子有疾,召门人弟子曰:“启予足! 启予手! 《诗》云:战战兢兢,如临深渊,如履薄冰。而今而后,吾知免夫! 小子!”(《论语·泰伯》)这里显然呈现出“疾”与“死”之思的关系。

《论语》中对于疾病诸种态度可以看出一种疾病、身体与生命之间的关联。笔者认为这是孔子具身性的生命现象学的一个值得探讨的视角。孔子没有关于疾本身的系统的理论阐发,但是他始终在生命维度上对这一概念进行意向性的把握。因此,疾在《论语》中不是以一种医学的意义出现的,而是以一种生命理解的角度出现的,而且它也令学者可以从一个角度看到孔子对现实身体和生命的关注。

① 杨儒宾:《儒家身体观》,第49页。

② 程树德:《论语集释》,北京:中华书局,1990年,第456页。

③ 马克斯·舍勒:《舍勒选集》上,刘小枫编,上海:上海三联书店,1999年,第637页。

④ 马丁·海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,北京:商务印书馆,2015年,第308页。

⑤ 汉斯·约纳斯:《存在理论中的生命、死亡和身体》,方秋明、黄信译,《世界哲学》2017年第1期。

二、从“无身体的疾病”到生命的具身在场

“无身体的疾病”属于一种疾病的解释学范畴,它关注疾病成因、本质及社会属性的内在阐释。而在早期人类社会,疾病的阐释往往与神话、祭祀和道德天谴、祖先作祟等超越性因素关联起来。以此为出发点,生病后多诉诸祭祀鬼神、祖先乞求禳解等治疗手段。而这种解释其实是一种以普遍性的建构语言消解疾病的身体性,因为宗教式或鬼神式的疾疫归因忽略了个体身体与疾病之间的本真关系。如《礼稽命征》《汉旧仪》《论衡》中都有这样一则记载:“颛顼氏有三子,生而亡去为疫鬼,一居江水,是为疟鬼;一居若水,是为罔两蚺鬼;一居人宫室区隅,善惊人小儿。”(《论衡·订鬼》)这是将瘟疫的根源诉诸于某种神话或宗教。在古希腊早期典籍《伊里亚特》和《奥德赛》中,疫病也是以上天的惩罚、魔鬼的附体以及天灾的面目出现的,如阿波罗神为惩罚希腊领袖阿伽门农而在人间播撒瘟疫。这都体现了早期人类社会将疾病与社会、宗教等抽象话语体系关联在一起。

这种疾病归因不是叙述具体的身体及其感受性,而是某种宗教形态。在此意义上,疾病与身体都是存在于宗教与鬼神言说中的抽象状态。陈元明认为中国传统医学的传承“大抵可分为‘巫医’‘道医’‘儒医’三个阶段。春秋以前,医学大抵操在巫的手里”。^①而孔子对于疾病的认知显然脱离了其时代所属的这种医学倾向,《论语》记载了孔子对疾病与鬼神关系的疑惑,“子疾病,子路请祷,子曰,有诸?子路对曰:‘有之;诂曰:祷尔于上下神祇。’子曰:‘丘之祷久矣’”(《论语·述尔》)。朱熹注解曰:“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’。”^②由此,孔子将祷于神明与日常修身养德相关,“若平日德不足以感通,有疾乃求神祇,则不惟诬神祇,且自诬矣”。^③这也说明,孔子虽敬鬼神,但不相信鬼神是疾病的原因。在此章句中,孔子颇有戏遣式的意味,未直斥子路祷神之非,然而却表达出在疾病上“敬鬼神而远之”的意味。

这里体现出一种对于疫病的自然主义观点。虽然孔子的礼乐观与生命观没有完全脱离传统“身体将其性能与成分和社会象征体系混杂融合在一起”^④的倾向,但从他对于祈祷与疾病的看法,可以看出他主动淡化祭祀、生死等问题的宗教性。孔子在劝诫人要有恒心时说:“人而无恒,不可以为巫医”,这里反语表达应是“如果人无恒心,连巫医也做不了”,可见他对于当时的巫医并不认同。在葛兆光看来,巫医这种疾病治理经验同时也引申出一种原始的“卡里斯玛”(Chrisma)^⑤权威的形成:“一些最能干的人垄断了对世界现象与神秘力量的解释,并把它们转化为一种秘密的知识和技术,而这些知识和技术是可以普遍适用的,如祈雨、禳灾、治病、避祸及沟通人与鬼神等等。”^⑥这也体现出“上古巫医相通”的特点。而孔子对巫的反感足可见文化理性

① 陈元明:《宋代的儒医——兼评 Robert P. Hymes 有关宋元医者地位的论点》,《新史学》(台北)1995年第1期。

② 朱熹:《四书集注》,北京:中华书局,2011年,第98页。

③ 程树德:《论语集释》,第504页。

④ 勒布雷东:《人类身体史和现代性》,王圆圆译,上海:上海文艺出版社,2010年,第119页。

⑤ Chrisma 原意为“神圣的天赋”,来自早期基督教,初时指得到神帮助的超常人物,引申为具有非凡魅力和能力的领袖。葛兆光这里引出人类早期社会中“德”的一种权威式起源方式,而这种个人人格魅力或权威的发生往往又对祭祀、巫医等活动形成技术性垄断。

⑥ 葛兆光:《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》,上海:复旦大学出版社,1998年,第82页。

化的历史发展倾向,如陈来所说:“整个祝宗卜史的地位随着文化理性化的发展而衰落,这个大趋势是很清楚的,在春秋战国我们还可以看到从孔子到荀子的儒家对巫史的排斥。”^①而就疾病的视角而言,孔子反感巫医之处便在于其非理性的疾病观,这是对于生命与身体的虚假理解。

按照原始宗教的特征,疾病归因往往与人的德行有亏关联起来。如克雷门斯(F. Clements)对“原始民族”的病因观念的研究中,就把“原始民族”的病因观分为五类:巫术作乱、灵魂迷失、违反禁忌、病物入身和鬼魂附体。苏珊·桑塔格(Susan Sontag)在《疾病的隐喻》一书中也认为:“就前现代对疾病的看法而言,人格的作用被局限于患者患病之后的行为,像任何一种极端的处境一样,令人恐惧的疾病也把人的好品性和坏品性统统都暴露出来了。”^②由此可见,在前现代人类社会,身体的疾病往往被认为与心灵的疾病有某种统一性,所谓心灵的疾病一般是指心的贪欲、道德败坏等行为。因此,这种身体的理解在早期宗教、神话中体现为一种“疫病天谴说”。就连被视为西方医学科学鼻祖的希波克拉底,其思想中也包含着许多疾病的道德惩罚观念。^③

而孔子对疾病的理解显然不同于宗教式的疾病归因,如他说:“伯牛有疾,子问之,自牖执其手,曰:亡之,命矣夫!斯人也而有斯疾也!斯人也而有斯疾也!”(《论语·雍也》)“斯人有斯疾”是指孔子感慨伯牛这样的人为什么会有这样的病,表达了孔子对于德性与疾病关系的困惑。他只把疾病作为一种命的无奈,而与人的品行无关。《孔子家语·正论解》记载过这样一则事迹:“楚昭王有疾,卜曰:‘河为祟。’王弗祭。大夫请祭诸郊,王曰:‘三代命祀,祭不越望。江、汉、沮、漳,楚之望也。祸福之至,不是过乎?不谷虽不德,河非所获罪也。’遂不祭。孔子曰:‘楚昭王知大道矣,其不失国也宜哉!’”^④楚昭王患疾,卜者认为是河神为祟,请求祭祀,昭王却认为他虽然无德也不至于得罪黄河,最终没有祭祀。孔子认为昭王懂得大道,国家的治乱取决于政治清明与否,鬼神不会干预其事,疾病也不是鬼神对君王失政的惩罚,由此也将灾疫的政治治理还原到一种现实主义立场。

“身体的在场性”是真诚地看待生命的前提,有学者认为孔子看待生命的根本立场是以“道德我”代替“形体我”。不可否认孔子确实有这种倾向,但是从对疫疾的立场可以看出,他对生命有强烈的现实主义倾向,一种良好的生命状态不仅包括道德自我成就,还包括现实身体的关照。虽然“身体的在场性”会消减孔子生命哲学整体的形而上学特征,但一种现实关照的生命治理却是个体生命关爱、伦理建构与政治治理真实出发点,也是消除隐喻关照真实生命的前提。苏珊·桑塔格说:“疾病并非隐喻,而看待疾病的最真诚的方式——同时也是患者对待疾病的最健康的方式——是尽可能消除或抵制隐喻性思考。”^⑤其实,董仲舒之后的儒学依然有天降警示的讖纬说,甚至贯穿了政治化儒学的日常化观念。这种理解消解了真实生命的在场,它更多是一种被建构的“无身体性”。

而孔子对于疾病的理解体现了一种人本主义倾向,疾病必须和现实的身体关联在一起,而非一种无身体的或规训意义的疾病理解。身体不是被建构的,疾病也并非政治或伦理规训的工具,

① 陈来:《古代宗教学与伦理:儒家思想的根源》,北京:北京大学出版社,2017年,第66页。

② 苏珊·桑塔格:《疾病的隐喻》,程巍译,上海:上海译文出版社,2003年,第39页。

③ 亚当:《疾病与医学社会学》,王吉会译,天津:天津人民出版社,2005年,第17页。

④ 杨朝明:《孔子家语通解》,济南:齐鲁书社,2009年,第493页。

⑤ 苏珊·桑塔格:《疾病的隐喻》,第1页。

这种观点在文化变革之际是具有积极作用的。而生命的本真性应是精神超越性与身体脆弱性的双重关注。就此而言,孔子的生命观既有理想性的一面,也有现实性的一面,如果说“理想性”对应的是生命的精神超越性,那“现实性”则是指对具体现实的生命关照,关注现实个人的良好生命状态。这可以纠正对儒家纯粹超越性生命追求的刻板印象。

三、面向良善生命的身命治理

“良善生命”这一理念本身在哲学中向来有多种理解,比如柏拉图主义在一种抽象的生命理解中理解的生命与个体,这种生命理解在相当大意义上影响了西方哲学家对生命的理解。而及至福柯,他所理解的“有身体”的生命,其意义在于非理念化的概括生命,因为这种概括是把一种活生生的、跃动的、非对称的、不可归类的个体经验强行放置在范畴的一个个抽屉里。因此,他将视角关注到希腊人对身体的“修行”,即“‘修行’(askēsis)必须把身体包括在内”。^①而就孔子的生命哲学而言,如果仅将孔子对生命的理解概括为一种道德生命的追求,也很难与“吾与点也”那种活泼、跃动的生命向往相匹配。毋宁说,孔子追求的是一种生命的良好状态,其良善性本身就包含着道德境界、身体治理等多重维度。那么,就这种生命追求而言,它不是要追求一种知识性的生命,也不是停留在对肉体身体的关注,而是体达“身”与“命”的现实和谐。

在《论语·乡党》对孔子诸多吃住养生的描述中,似乎可以看到他对于身体的注重,如不吃不了解药性的药、食不厌精等,而诸如“仁者寿”等观念,也是早期心身修养论的雏形。由此,正如海德格尔在 Zöllikon 讲座中主张的疾病应在身体生活经验史考察身与心的缺乏,^②孔子的修养论是具有强烈的面向现实生活的倾向的。但是,就生命而言,孔子并不主张过度地将生命等同于身体,《论语》中对疾病与生命的理解确实也没有仅停留在身体的痛苦上,孔子多次论述“疾”,都是一种道德境界论或宿命论的语境。因此,疾病反倒让他将生命提升到更高的层次,疾病对于个体生命而言,虽然是一种身苦,但更是个体参悟本真生命的途径。如《论语》有记:“疾,君视之,东首,加朝服,拖绅。”(《论语·乡党》)这句话的背景常识是人在疾病中坚持日用常行的困难,但对孔子行为的描述体现出他对礼节时刻不可废缺的坚守。因此,这里疾病便成了对人生修养的一个重要检验。只有疾病中“居处恭,执事敬”(《论语·子路》),方能体现“造次必于是,颠沛必于是”(《论语·里仁》)。因此,面对疾病,孔子更看重在身体直观性中坚持道义生命的自觉。因此,“君子食无求饱,居无求安”(《论语·学而》)等语句,不是说孔子不注重身体,而是不能令肉体生命的贪欲抑制精神生命的成长。

所以,身体问题的实质其实在于“欲”的限度的问题,而不在于要否弃身体本身。因为人的贪欲多来自于身体上的人类自然本能。因此,孔子认为身体的满足应有一定的限度,但这并不是说身体完全不值得追求,如果说“一箪食一瓢饮”(《论语·雍也》)可以作为温饱满足的限度,那么对于身体而言,“无疾”只是低限度地满足身体的无痛苦,它不同于追求身体欲望的目的是享乐,因为前者也是人的生命完善的基本要求。其实,不论是“伯牛有疾”还是“颜回短命”,都可以看到一种身体对于精神生命展开的限制。因此,《论语》中对疾病的种种表述清晰地展现了他

^① 米歇尔·福柯:《主体解释学》,余碧平译,上海:上海人民出版社,2005年,第443页。

^② Heidegger, *Zöllikon Seminars*, Franz Mayer and Richard Askay trans., Evanston, IL: Northwestern University Press, 1987, p. 46.

“养生重义”的思想,即身体生命与精神生命两者可以共同推展,只不过要在身体生命的追求上加上合理的限度。

那么,孔子对疾病的身命治理上也突出了个体性与社会性的双重面向。首先,就“自我治理”而言,生命的自我治理涉及身与命的修养,它体现为对身体之疾的“操心”,体现在养生、治疗、心性修养对“身”的积极作用上。其次,就生命的“社会治理”而言,在孔子话语体系中,“命”的社会治理首先是对“生民”的生命价值的普遍理解,这体现出对生命的普遍关爱。在此基础上,他将“身”与“疾”社会治理放置在伦理的赡养关系中,即通过伦理中的代际关爱来完成疾病的社会治理。

现在疾病社会学将疾病的成因分为生物学性与社会文化性,疾病是医学、生物科学、医疗体系、社会评价的对象,身体被社会结构、科学话语等解释形式所笼涉,而对于疾病与“活生生的身体”之间的关系全被归之于一种私人事务之中。如布莱恩·特纳(Bryan S. Turner)所说:“一般而言,传统治疗医学对哲学家所谈论的‘活生生的身体’了无兴趣,因为这种身体与客观身体截然相对。”^①医学的对象也被设定成“与主体分离的身体——被物化、客体化、去精神化、去社会化的单纯生物机器”。^②这就将医学的“社会治理”完全归之于生物学性上。再者,从社会医疗公正发展而言,疾病治理的医疗公正成为“社会治理”的主要研究面向,如主张获得救治的机会正义也应排除人在出身、天赋等运气上的偶然性,实现一种公平的资源分配。^③于是,身体与疾病的社会性主要成了医学体系和社会科学关注的对象,“身体服从于科技占主要内容的世界伦理体系,这种身体的屈从性是西方文明本身的一个明确特征”。^④

实际上,孔子并没有将疾病的“运”与社会对“命”普遍性建构分离开来,虽然他没有看到一种公共性的医疗体系对于疾病社会治理的作用,但是他也没有将个体的“命”与“运”全然归之于个人的事情,而是将疾病的治理外放到伦理关系之中,并将这种伦理中的疾病赡养上升到一种社会公共性维度,以图实现人文性的“老有所安”“疾有所养”。可以看出,孔子将身与命的治理更多地融入伦理与修身的内在维度,这是“疾”的社会化理解与超越性的一面。

四、疾中安身与儒学式的伦理生命底色

“安”可以说是孔子道德实践与社会治理的一种内在尺度。如《礼记》所载:“老有所终,壮有所用,幼有所长,鳏寡孤独废疾者,皆有所养。”(《礼记·礼运》)而疾病中的难安不仅是肉体上的痛苦造就的不安,而且也体现在疾病中个体生活能力的限制,使病者必需依赖他人,进而造成伦理关系的不安。因为疾病造成的伦理危机在于它使赡养的难度变大。这也是孔子将疾病的社会治理放置在伦理关系中的一个现实难题。

① 布莱恩·特纳:《身体问题:社会理论的新近发展》,汪民安、陈永国编:《后身体:文化、权力和生命政治学》,长春:吉林人民出版社,2011年,第2页。

② 王珏:《海德格尔论身体、疾病与医学——兼论其与中国传统医学的对话可能》,《中国现象学与哲学评论》2018年第1期。

③ 如罗尔斯的学生托马斯·伯格在其《实现罗尔斯》(陈雅文译,上海:上海译文出版社,2015年)一书中研究了如何以罗尔斯的正义论框架关涉医疗正义问题。中国学者尹洁的《“正义论”蕴含医疗公正吗?》(《哲学动态》2016年第1期)一文也试图从罗尔斯的正义论中提出一种医疗公正思想。

④ 布莱恩·特纳:《身体问题:社会理论的新近发展》,汪民安、陈永国编:《后身体:文化、权力和生命政治学》,第1页。

疾病扮演的是个人生活史中的非常态性,“非常态”在“时间正义”上为生命安顿提供了一个新的维度,就是纵向维度上特殊生活形态的安顿问题。就此,孔子认为这种特殊情景下的生命安处必然需要个体良知之安与群体生活“各得其安”两个维度的考量。如,《论语》中的“孟武伯问孝,子曰:‘父母唯其疾之忧’”(《论语·为政》)一句,这里暂时搁置这句话的争议性,如果按照王充的解释:“武伯善忧父母,故曰唯其疾之忧。”(《论衡·问孔》)《淮南子》也有类似的解释:“忧父之疾者有子,治之者医。”(《淮南子·说林》)就此而言,子女对父母疾病之忧是一种发于仁心的情感,这种情感最终会使父母在一种良好的人伦关系中得以安顿。

在中国儒家哲学中,“生”不仅指一种宇宙大化的精神,而且对于单个生命体而言,“生”是必须经由身体的,具体的“具身”意味着身体的代际延续,这是“身体发肤”之为孝亲以自重的内在机理。如张祥龙说:“孝确实体现出代与代之间那种生死与共的关系,共发生意义的关系。因此,这种爱‘朝向以往’的时间阴向度与‘朝向将来’的时间阳向度相比,从意义生成或人性生成的角度来说,并不处于劣势。因为两者的交织——相互需要,相互成就——先于任何一方。”^①由此,孔子强调“孝”不仅是实现“老者能安”的要求,而且也是个人修身养德与仁心发显的根本出发点。那么,如何孝才能符合“安”的要求呢?孔子有一个从低到高的安排,即“能养”——“色如”——“恭顺”——“守丧”——“三年无改于父之道”。但是疾病中的“能养”又是一种“非常态”的情景,要做到“色如”是更为困难的,疾病其实是人孝之德性的一个重要检验维度。

伦理生命是儒家的核心生命理解,个体性的良善生命与社会的生命治理具有一体性。不同于罗尔斯将公正作为良善社会基本形态,儒家是将伦理安居作为良善社会的根本标尺,而不同的人“各得安处”又是社会伦理良善的基本要求。儒家这种治理底色可以为疾病提供一种治理依据,孔子看到生命面对疾病的无奈的同时,也看到人的伦理本性对于应对疾病的希望,为我们提供了一种朴素而可贵的社会人文主义视角。

结 语

相对于当下流行的具身哲学,本文着重引入一种“身命观”,身体与生命之间的概念张力虽是多被关注的话题,但疾病视角下“身”“命”关系的特殊性却不易被察觉。从疾病的角度看,孔子开启了一种疾病的人本学,他认为疾病、灾疫与道德、天谴无关,每一个体生命在疾病上都值得平等关注。对于生命之“安”,在代际伦理以及个体修养上,安都是生命哲学的一个重要维度。关心生命必须包含自我治理与社会治理,孔子虽然没有明确提出疾病的社会治理维度,但是他对疾病与伦理的理解,这对于当下注重技术与医疗体系建设的治理观念,具有一定的补充意义。

(责任编辑:元膺)

^① 张祥龙:《孔子现象学阐释九讲》,北京:商务印书馆,2019年,第252页。

古典医学中的情欲失调 与儒家的旷夫怨女难题

袁鑫恣

摘要: 独身或寡居的男女因情欲不遂而心理失调,乃至发生明显的性变态,不能抑制地性幻想,轻者为花痴,重者为花癡。这种现象在中国古代一直受到关注:一是关注个体健康的医者,一是关注社会和谐和的儒者。从仓公淳于意开始,中医对“欲男(女)而不可得”相关的躯体和心理疾病认识逐渐清晰,注意到了花癡患者“梦交”以及丧失羞耻的情形,并在宋元之际发展出了情志疗法。为解决旷夫怨女的性匮乏,儒家从孔孟到朱子均重视社会制度建设,用“婚姻以时”去应对男女之道。同时他们并不绝对反对单身。倡导“婚姻以时”是社会治理的题中之义,是对统治者的一种要求,政治应当以民为本,保障大众正常的婚配需要和性生活。

关键词: 中医; 情欲失调; 婚姻; 理学; 朱子

基金项目: 教育部人文社会科学研究一般项目规划基金项目“宋明理学对心理疾病的应对研究”(20YJA720011)

作者简介: 袁鑫恣,浙大城市学院传媒与人文学院(杭州 310015)

一、现象与偏见

中国传统社会里妇女的性压抑问题,是现代文化界的一个议题。文艺作品虚构的一些人物和事件,给读者留下深刻印象。例如著名长篇小说《白鹿原》里,有位年轻的冷氏,新婚即成弃妇,在夫家长年守活寡,患上“淫疯病”。其病程,起初为对公公痴想,后则发癡,裸体狂走而不知羞耻,妄言妄笑,间歇发作。由于长期不能自主地自慰,死的时候“下身糜烂不堪,脓血浸流”。^①

这血淋淋的一幕,有人将之与儒家礼教尤其是程朱理学的贞节观、家庭观简单挂钩,是不妥的。他们不知道抑或故意忽略的是,情欲失调之症是古今中外共同的顽疾。

独身或寡居的男女因情欲不遂而心理失调,乃至发生明显的性变态,不能抑制地性幻想,轻者为花痴,重者为花癡,此事古人原已关注到:一为关注个体健康的医者,一为关注社会福祉的儒者。欧洲过去也有“慕男症”(nymphomania)、“色情狂”(satyriasis)之说。19世纪德国一家精神疗养院的档案显示,慕男症是当时妇女典型的情欲失调病症,患者过度刺激性器官,丧失心智,了

^① 陈忠实:《白鹿原》,北京:人民文学出版社,1993年,第534页。

无羞耻。^①

今日,情欲失调在中国依然是对青壮年男女的一大威胁,城市有大量大龄未婚女性,农村有大量“单身汉”,二者的性压抑、越轨苟合等事,未尝不是棘手的社会问题。美国精神病学家詹姆斯·莫里森把性欲相关的变态心理分为露阴、恋物、摩擦、恋童、性虐、易装、窥阴等类,他相信它们潜藏于当代西方社会各处,并引起了一系列临床和法律问题。^② 简而言之,基于人类的共性——包括情欲本能的共性以及道德法律的共性——部分人的情欲失调以及变态行为是任何社会都不可避免的。关键是,如何发现,如何减少,如何治疗。

江晓原《性张力下的中国人》(上海:华东师范大学出版社,2011年)一书,预设的框架是以宋以前为性自由时代,宋代道学(即理学)兴起之后为性压抑时代(从而变态更多)。全书资料丰富,但这个预设颇可商榷,至少宋元明三朝并不比以前更加性压抑。刘达临曾出版约千页的《中国古代性文化》(银川:宁夏人民出版社,2003年),按历史五阶段论的老框架,结论先行,将宋元明清及程朱理学框定在“封建社会”的“腐朽没落”阶段,从而相应的性文化也是腐朽的。在同一作者的《孔子与性文化》(北京:东方出版社,2012年)中,孔子的性观念是开明的,到了程朱理学,便成“虚伪和丑陋”。

下文将显示,我国古代性匮乏相关问题的发生,及其医学反馈、儒家应对,实则具有很强的历史连贯性,并不以宋及道学为转折点。

二、古典医学论情欲不遂及花癩

古人很早就发现,性匮乏容易导致性饥渴,性饥渴过甚则危害健康。中医对此进行探讨和临床诊治,至少也有两千多年的连续历史。

《史记·扁鹊仓公列传》记载了汉初医家淳于意的25个病案,其一为济北王侍者韩女,经诊断为内寒,月经不调,病因即是“欲男子不可得也”。^③ 该病例虽为妇科病,病理上实则可女可男。成书不迟于西汉的《内经·素问·痿论》认为,不论男女,“思想无穷,所愿不得,意淫于外,入房太甚,宗筋弛纵,发为筋痿,及为白淫”。^④ 也就是说,旺盛的性欲得不到满足,或流于意淫,或纵于手淫。所谓白淫,在男子为滑精梦遗,在女子为阴道分泌过旺。^⑤ 相似的病例有,西汉胶西王刘端患“阴痿”,^⑥汉哀帝患“痿痹”,^⑦都是“痿”症,其具体病机及症状容有不同,相同处是牵涉性功能障碍。据史书记载,二人均因心理障碍之故,难以与妇人性交,由此都转向了同性恋。同性恋在很多时候,正是两性关系得不到满足时的一种变异的性行为。总之,性匮乏相关的病症是多样的,汉代的记载是丰富的。

① Goldberg A., *Sex, Religion, and the Making of Modern Madness: The Eberbach Asylum and German Society, 1815-1849*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 85-87.

② Morrison J., *DSM-5 Made Easy: The Clinician's Guide to Diagnosis*, New York: Guilford Press, 2014, pp. 564-588.

③ 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1959年,第2809页。

④ 王冰次注,李云、邱浩、萧红艳重校:《重广补注黄帝内经素问》,北京:学苑出版社,2014年,第209页。

⑤ 毕焕洲:《中国性医学史》,北京:中央编译出版社,2007年,第87页。

⑥ 司马迁:《史记》,第2097页。

⑦ 班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第333页。

到晋代,医药学家、炼丹道士葛洪比较明确地指出了精神症状。其《抱朴子·内篇·释滞》说,人不可“绝阴阳”(没有配偶或伴侣),否则“生致壅阏之病,故幽闭怨旷,多病而不寿也”。^①幽闭怨旷便属情志之症,亦即心理问题:幽闭是情感压抑,怨是忧愁难解,旷是空虚难填。这类情感或心境障碍还会削弱身体,导致多病并发。葛洪医药皆精,此是其经验之谈。以上秦汉魏晋,都不是礼教森严的时代,然而情欲不遂而病者所在多有。

再看先秦。先秦医学资料少,不妨咨以经史。少男少女怀春,夫妇相思相怨,《诗经·国风》以此为一大主题。《周南·关雎》有未婚男思淑女而至于“辗转反侧”,《陈风·泽陂》有少女思美男而“涕泗滂沱”,《王风·扬之水》是戍边战士对家中妻子的思念,《唐风·葛生》是妇人对亡夫的思念,《卫风·氓》是自由恋爱的弃妇对负心男的抱怨自伤,不一而足。毫无疑问,朴素的商周之际,两性相思相怨同样普遍,其中岂能没有性压抑?没有情欲不遂而或痴或癫的情形?此时孔孟尚且未生,更无程朱理学。

回到医学史。后世医籍报告精神症状的越来越多,其中不少提到了“梦交”,在梦幻中与异性交欢,也就是今天说的性幻想。唐孙思邈所辑《华佗神方》卷四《华佗治男女风邪神方》描述及此,不拘男女:“凡男女偶中风邪,男梦见女,女梦见男,梦中交欢,日久成劳。悲愁忧恚,喜怒无常,日见羸瘦,连年累月,深久难疗。或半月或数月一发。”^②这和本文开篇所举的冷氏病情极似,连间歇性发作的特点也点出了。同卷又有《华佗治花癫神方》:“此病多发于女子,缘肝木枯槁,内火燔盛所致。”^③此处“花癫”,更多是指女子,比较符合今人对古代的印象,以为性压抑的都是女性。实际上,它未交待具体症状,应属上引“男女风邪”的一种,书中二病都是从肝上论治。把情欲失调和肝联系起来,始于汉初淳于意。前引《史记·扁鹊仓公列传》记患者韩女的脉象,曰“肝脉弦,出左口,故曰欲男子不可得也”。^④

明末清初的陈士铎在《辨证奇闻》卷四《癫痢门》论列妇人之癫,记录了不识羞耻的精神错乱证候:“妇人一时发癫,全不识羞,见男子而如饴,遇女子而甚怒,往往有赤身露体而罔顾者,此乃肝火炽盛,思男子而不可得,郁结而成癫也……思男子而不可得者,因肾经之旺也。”^⑤他也是以为病灶在肝。同时语及“肾经之旺”,在中医语境中,肾主性功能,这意味着有些人性欲强于他人是出于先天的生理因素,尽管陈士铎还不知道性激素之类的东西。由此,花癫者的没羞没臊,缺少礼教提倡的羞耻之心,可以是生理造成,而非心性修养出问题,故而不必予以道德谴责。古人意识到此,说明他们不是不讲道理的庸俗道德主义者。陈士铎和元明清初很多关注过花癫、梦交、妇科的医生一样,属于儒医,熟读程朱理学,讲究天理人欲之分,但同时明白万事万物包括精神异常,自有其“所以然之理”(朱子语)。

古代女子的性匮乏以及花癫,主要社会原因是独身乃至独居。就此不妨再看一下明代才女冯小青的例子,她是有名的弃妇,自20世纪初潘光旦纳入人性心理学视野,不断引起讨论。据张岱《西湖梦寻》之《小青佛舍》,扬州女子冯小青嫁与杭州富商为妾,被大妇嫉妒凌逼,独居西湖孤山佛舍。无事辄临池自照,对影说话。幽怨成疾,死前命画师写真自奠,连呼“小青、小青”而

① 葛洪:《(宋本)抱朴子内篇》,北京:国家图书馆出版社,2017年,第67页。

② 孙思邈编集,杨金生、赵美丽、段志贤点校:《华佗神方》,北京:中医古籍出版社,2002年,第64页。

③ 孙思邈编集,杨金生、赵美丽、段志贤点校:《华佗神方》,第63页。

④ 司马迁:《史记》,第2808—2809页。

⑤ 陈士铎著,孙洽熙等注校:《辨证奇闻》,北京:中国中医药出版社,1995年,第138页。

绝。^① 其生平传奇,晚明已衍生多部文学传记,清初徐震作《女才子传》,将“小青”列为第一。冯小青既是文学形象,历史上也实有其人,在明清文人而言是一个值得咏叹、追怀的薄命才女,而不及心理疾病问题。至民国,潘光旦由弗洛伊德(Sigmund Freud)入手,著《冯小青:一件影恋之研究》(上海:上海新月书店,1929年),始视之为病人,一位性心理发生变态的青年女子,其对镜自照、临池自照、对自己的画像一恸而绝等等,实为极端自恋中的影恋(narcissism)行为。当然,间接原因无疑是一位情欲旺盛期的女子当了妾,又被妒妇排挤,不能过正常的恋爱、婚姻生活。潘氏没有像五四启蒙话语那样把矛头指向“封建礼教”,而是认为冯小青自己的性心理变态的日趋加重导致了她的悲剧,在找病源时注重从遗传和环境方面进行发掘。^② 此前,潘氏已读完弗洛伊德的《精神分析导论》和霭理士(Havelock Ellis)六卷本的《性心理学研究》,深知性心理变态不独中国所有。虽如此,把冯小青的自恋之症归罪于“礼教压迫”,迄今依旧不乏其人。

西方现代心理学尤其精神分析学说引入中国之前,中国学者对两性情欲失调的心理分析并非毫无作为,但被现代人忽略了。实际上,他们不仅观察到了精神症状(如前述),还认识到心理精神层面之为病因,并进行相应的心理治疗。在宋代学术百花齐放并日益重视内在心性问题的思想大背景下,南宋陈言正式提出了疾病的三因说,以五志七情为内因;金朝张从正等开始在临床上自觉运用情志疗法。^③ 明代的阳明心学团体中,甚至出现了颜钧这样的专业心理医生。^④

单说情欲失调之症的心理诊疗,兹举元代儒医朱震亨的一个医案。据朱震亨《丹溪心法》记载,一位女子“病不食,面北卧者且半载”(可能是重度抑郁)。朱诊脉,发现女子“肝脉弦出左口”,断定“此思男子不得,气结于脾故也”。原来,该女子已许嫁,但未婚夫入广五年未归。朱的疗法是:“掌其面者三,责以不当有外思。”受到诬赖的女子怒极,大哭,哭后竟感饥饿而索食。朱又认为“思气虽解,然必得喜,庶不再结。”于是家人诈称其夫来信说很快即回,三个月后丈夫果然归来,女子之病遂不药而愈。^⑤ 朱震亨的诊疗,有远古的经典依据,如脉象来自仓公,以怒胜思、以喜胜怒来自《内经》的五行相胜理论,而综合为一种真实的临证心理治疗,殊为大胆新颖。

此女刚定亲就独居,五年之久,实属不易,幸而遇到了名医朱震亨。而《白鹿原》里的冷氏就没有这样的运气,后果凄惨。分离和孤独,并不专属中国古代,更不专属女性。由明、清、民国的百姓谱牒,可知旧时存在大量无婚配而绝后的男丁。以笔者家族清代光绪年间《重修袁氏宗谱》为例,入谱男子数以千计,无后者竟占多数,除了相当一部分是早亡,剩下的主要便是因为贫穷、疾病、战乱等缘故,没能力或没条件婚配遗嗣。毋庸讳言,这些男子与受到现代更多关注的女子一样,也会性饥渴,也会为情欲痴狂。凡此,医学是不够的,还需要人文关怀和制度建设。

三、儒家的旷夫怨女难题

古人在消除鳏寡孤独上的努力不应被忽视。儒家经典强调,大同世界里,“矜寡孤独废疾

① 张岱著,孙家遂校注:《西湖梦寻》,杭州:浙江文艺出版社,1984年,第179页。

② 张春田:《“影恋”,性心理与“病”:潘光旦写冯小青》,《书城》2008年第9期,第66—75页。

③ 陈秀芬:《情志过极,非药可愈——试论金元明清的“以情胜情”疗法》,《新史学》(台北)第25卷第1期,2004年,第1—50页。

④ 袁鑫恣:《颜钧:中国最早的专业心理医生》,《医学与哲学》第38卷第8A期,2017年,第90—93页。

⑤ 朱震亨著,鲁兆麟、彭建中点校:《丹溪心法》,沈阳:辽宁科学技术出版社,1997年,第121页。

者，皆有所养”（《礼记·礼运》）。它不是空话，而是有无数人为此去想过办法、着实行动的。

孤独存在于每个社会——孤独的儿童、孤独的老人、孤独的男女。甚至有人享受孤独。但不可否认，多数人是渴望得到关爱和慰藉的。中国历史上，“旷夫怨女”群体一直受到精英阶层关注，他们是为性需求得不到满足而感到痛苦的一群人，是性爱上的孤独者。在传统社会，旷夫怨女可能是守寡、失欢的妇妾嫠夫，也可能是僧尼道士、室女、无力婚配的男子这样的单身群体，以及仕宦、商旅、军卒等长期离家在外的已婚男子，数量庞大，覆盖各个阶层。唐代文学家白行简的奇文《天地阴阳交欢大乐赋》，盛赞“男女交接而阴阳顺”为人情之大、儒家婚礼之源；他直白地描写性爱之美妙，同时也提醒了单身寡居人群的性压抑问题以及可能的越轨行为（私通、强奸、嫖妓等）和变态性行为（同性恋等）。^①明代江瓘的《名医类案》有“师尼寡妇寒热”门，专门收集历代名医经手的独居女性病例。^②

旷夫怨女代代有，如何消除一直是个难题。在儒学史上，先秦时孟子便明确了这样的社会治理目标：“内无怨女，外无旷夫。”（《孟子集注·梁惠王下》）其实现手段，制度上莫重于婚姻制度，即俗语所谓男大当婚、女大当嫁。婚姻以时，《周礼》说：“男三十而娶，女二十而嫁。”（《周礼·媒氏》）此岁数似乎偏大。孔子解释：“夫《礼》言其极，不是过也。男子二十而冠，有为人父之端；女子十五而嫁，有适人之道。于此而往，则自婚矣。”（《孔子家语·本命解》）据此，男子适婚年龄为20—30岁；女子适婚年龄为15—20岁。《周礼》接着又说：“中春之月，令会男女。于是时也，奔者不禁。”（《周礼·媒氏》）这是一个补充，若青年男女未能及时获得家长安排婚姻，则不妨在仲春时节幽会私奔，即今所谓自由恋爱。总之，孩子长大了就应当“找对象”。这个文化观念一直影响至今。

医家则从生理、心理角度论证夫妇之道。如南朝褚澄《褚氏遗书·精血》说：“女人天癸既至，逾十年无男子合则不调，未逾十年思男子合亦不调。”^③此语被后世医家一再传抄。按《孔子家语·本命解》云女子14岁“而化（性成熟）”，《素问·上古天真论》云女子14岁“而天癸（月经）至”，^④所以褚澄的意思是，女子超过24岁仍无交合，会身心不调；24岁以前急于交合，也会失调。具体岁数可以不论，关键是古人已明白，身体有自己的发展规律，在适当的时候求偶、婚配是必要的，早了、迟了都不利于健康。医家考虑更多的是身体因素，儒者还要考虑社会因素，男女结合不仅是生理需要，还要做好当父母的准备，因此不仅要性成熟，心智上也要相对成熟。儒家的婚礼，事先先有冠礼（女为笄礼），表示已经长大成人，能够担起各方面的责任。

朱子任漳州知州，曾专门下文治理青年人出家不婚问题。如其《劝女道还俗榜》所示，当时漳州女道非法私创庵舍屡禁不止，住庵不归，不乏通奸之事。朱子以儒家礼教相劝，谓：“先王之世，男各有分，女各有归，有媒有聘，以相配偶……降及后世，礼教不明，佛法魔宗，乘间窃发，唱为邪说，惑乱人心，使人男大不婚，女长不嫁，谓之出家修道，妄希来世祸福。”这些破坏了当地婚姻秩序的宗教，是当时福建沿海一带颇流行的摩尼教。^⑤朱子担心，假如全民如此，社会秩序将根本瓦解，消灭夫妇、父子、君臣之道，消灭人种；哪怕少数人如此，也多是庸俗下流之辈，将干出

① 陈尚君辑校：《全唐文补编》，北京：中华书局，2005年，第793—797页。

② 江瓘著，焦振廉等校释：《名医类案》，上海：上海浦江教育出版社，2013年，第613页。

③ 赵国华：《褚氏遗书校释》，郑州：河南科学技术出版社，1986年，第33页。

④ 王冰次注，李云、邱浩、萧红艳重校：《重广补注黄帝内经素问》，第4页。

⑤ 林振礼：《朱子新探索》，北京：中国广播电视出版社，2004年，第198—204页。

“不婚之男无不盗人之妻,不嫁之女无不肆其淫行”的败俗乱法之事。所以他要求女道们还俗回到本家,不仅还俗,其中年齿尚小的还要“公行媒聘,从便昏嫁,以复先王礼义之教,以遵人道性情之常,息魔佛之妖言,革淫乱之污俗”。^①

对于儒家而言,出家禁欲修行是不提倡的,孔子的“克己复礼”是在遵循人情欲望的基础上进行节制,即寡欲、节欲。婚配的要义是顺遂男女之性欲,所以能避免性压抑;同时把性爱固定于一人,所以能避免淫乱和争斗。熟悉理学的人知道,朱子的“存天理灭人欲”,人欲也叫私欲,特指不安分的欲望。何为不安分?朱子有言:“饮食者,天理也;要求美味,人欲也。”^②即适度的欲望是好的。故禁欲与纵欲,是两个极端,皆为道学所反对。与朱子同时的袁采,作《袁氏世范》,也说:“饮食,人之所欲,而不可无也,非理求之,则为饕为侈;男女,人之所欲,而不可无也,非理狎之,则为奸为淫……人惟纵欲,则争端起而狱讼兴。圣王虑其如此,故制为礼,以节人之饮食、男女。”^③同样是表达了不禁欲、不纵欲的观念,合乎儒家“发乎情而止乎礼”的中庸之道。

四、婚姻以时与单身自由

为解决“旷夫怨女”社会难题,儒家“婚姻以时”理念是对每个人的绝对要求吗?不是。否则就成了真的压迫,解决了情欲不遂,却可能带来新的问题。世人印象中,旧中国选择不婚的人比旧欧洲似乎少得多。事实不是,传统中国社会对单身保留了相当的自由度。

第一,论名士。北宋著名诗人林和靖出身于儒学世家,就单身一辈子,他“梅妻鹤子”,把感情寄托于梅花、仙鹤。南朝的褚伯玉,寡嗜欲,18岁时父母为他娶妇,他从后门跑掉,之后隔绝人物,“唯朋松石”,终老山中。也是南朝的何点,出身官宦世家,早年也逃婚,原因则是11岁时目睹父亲发疯杀了母亲,父亲继而处死,从而对婚姻留下了严重的心理阴影。他们都是读过圣贤书的名士。

第二,论隐士。中国历代有无数隐士,区别只在知名不知名而已,其知名者可见于历代正史的隐逸高士传,其次为方志中的隐逸传。周朝初年的伯夷、叔齐,是史书上最早的隐士,抱道退处,饿死首阳山,未闻有妻子儿女。儒家却把二人当圣贤,只因在“义不食周粟”那样难能的精神操守面前,其他的都变得次要了。

第三,论出家人。魏晋以后佛教、道教都有职业的出家人,他们常被称作“自了汉”,出了许多名僧高道。儒家社会对他们一向是宽容的,前提是他们保持在比较低的比例,不至于威胁到全社会的人口生产和经济生产。很典型的,宋明儒以辟佛老为一大事业,生活中却与僧道交朋友。

第四,论基层百姓。以中国之大,各地基层情况极为多样,远非千人一面。例如清末民国的广东珠三角一带有所谓“自梳女”,青年女子互结金兰契(其中不乏同性恋),自梳发髻,以誓不嫁,父母强制嫁之,也可能逃回,一些村庄嫁女甚至成为稀罕事。^④更早的清初,岭南文坛领袖屈大均的妻子刘氏就是个“不落家”(自梳女的前身),不愿落居夫家。屈大均无可奈何,也只好另

① 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第20册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2002年,第4618页。

② 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册,第389页。

③ 袁采:《袁氏世范》,北京:中华书局,1985年,第36页。

④ Siu H. F., Where Were the Women? Rethinking Marriage Resistance and Regional Culture in South China, *Late Imperial China*, Vol. 11, No. 2, 1996, pp. 24-40.

娶了一位女子。

总之,婚姻于儒家的社会治理极其重要,但不可说于每个人绝对必要,一者精神追求容有不同(如隐士、出家人),一者经济、历史条件更深层地决定着社会家庭关系(如自梳女)。我国民间长期存在“冥婚”习俗,给单身的死人举行婚礼,甚至寻找陌生的异性尸体合葬,完成“婚配”。^①时至今日,买尸配阴婚仍时见报道。^②这便是走了极端,不合儒家婚礼之义。

倡导“婚姻以时”,是对统治者的一种要求。汉代政治儒学的经典《白虎通·嫁娶》认为,夫妇是“人情之始”,及时嫁娶乃顺遂人类的“情性之大”。^③《白虎通·爵》又说:“一夫一妇成一室,明君人者不当使男女有过时无匹偶也。”^④换言之,统治者有责任维护良好的环境,或创造必要的条件,让适龄男女都能找到对象,顺遂其情欲,以成人伦。统治者种种的胡乱作为或者不作为,令百姓穷困冻馁,社会支离破碎,才是对人伦和性情的最大破坏。历史上最多的失婚失偶群体,无疑出现在战乱时期、暴虐朝代,其间多少失心癫狂的血泪,自不待言。汉代刘向《新序》言:“后宫多幽女者,下民多旷。”^⑤指出帝王穷奢极欲,一面造成大量宫女的孤独,一面造成民间男子无女可娶。代代相传的孟姜女哭长城的传说,是秦始皇暴政造成夫妻离散的生动写照。特定的时代,男性或女性人口突然减少,是政府要面对和解决的问题。当政治以民为本,从上而下保障了绝大多数人正常的婚配需要和性生活,便是给出了对治情欲失调的无上良方。

五、结 论

综上所述,因情欲不遂而身心失调是我国自古存在的医学及社会问题。第一,它并不以宋代儒学为界,以为道学或礼教极端压迫人性,从而在性文化上给中国历史带来骤然的转折,不符合实际情况;事实上,宋以前性压抑导致健康问题包括精神失常的现象,已经得到不断记录以及医家的广泛关注。第二,情欲失调并不限于传统女性,实为两性共患的病症,只是女子的花癩相对典型;医家偏于从肝脉、肾经等方面进行诊疗,无论准确与否,至少通过生理归因的方式避免了对丧失羞耻的性变态者的道德指责,这是可贵的人文关怀。

情欲失调在儒学语境中的表达就是“旷夫怨女”问题。两性婚姻是从孔孟到朱子等历代儒者针对旷夫怨女难题的最重要的制度建构,而传统医学对情欲失调心理原因和社会原因的分析为之提供了实证基础。其核心原则是婚姻以时,即男女在成年后及时婚嫁。同时儒家社会对不婚者也保持相当的宽容度。儒家婚姻制度的责任更多地落在执政者身上:如果说医者是治疗少数人已发的情欲失调,执政者则是通过善政预防多数人未发的病症。

(责任编辑:元膺)

① 吴存浩:《中华民俗通志:婚嫁志》,济南:山东教育出版社,2005年,第429—433页。

② “中央政法委长安剑”微信公众号:《配“阴婚”,现代文明社会的一大耻辱》, <https://new.qq.com/omn/20210209/20210209A01VE900.html>, 2021年2月9日。

③ 班固撰集,陈立疏证:《白虎通疏证》,北京:中华书局,1994年,第451页。

④ 班固撰集,陈立疏证:《白虎通疏证》,第22页。

⑤ 卢元骏:《新序今注今译》,天津:天津古籍出版社,1988年,第49页。

· 古典儒学研究 ·

说仁与成仁:孔子《诗》教之核心

——从子夏论诗“礼后乎”谈起

王贞贞 施春华

摘要:春秋末期,礼坏乐崩,《诗》的传授开始逐渐从王官之学过渡到“布衣之学”。在此阶段,孔子以《诗》为教,承王官之学而开百姓之智,旨在恢复周礼、传承礼乐,培养内怀德行、外具政才、能够“经世济用”的“士”,开启了后世“诗教”之先河。孔门诗教的核心为“仁”,孔子在“仁”的整体视野下观《诗》讲《诗》,并以成“仁”为目标对弟子进行“诗教”的培养。孔门诗教中的“仁”,既是对周代王官之学中关于德教的内容的继承,又进一步将“仁”的内涵从“独善其身”的个人德行扩充升华到“兼济天下”的家国情怀,奠定了后世儒家“修齐治平”的伦理哲学的基础。

关键词:孔子; 诗教; 乐教; 诗经

基金项目:贵州省2020年度哲学社会科学规划国学单列课题“先秦两汉《诗》教研究”(20ZGZX28)

作者简介:王贞贞,西华大学文学与新闻传播学院(成都 610051)、泰国格乐大学;施春华(通讯作者),四川幼儿师范高等专科学校(绵阳 621000)、泰国格乐大学

春秋末期,礼坏乐崩,《诗》的传授开始逐渐从王官之学过渡到“布衣之学”。在这个历史的转折阶段,孔子以《诗》为教,承王官之学而开百姓之智,旨在恢复周礼、传承礼乐,培养内怀德行、外具政才、能够“经世济用”的“士”,开启了后世《诗》教之先河。《礼记·中庸》中说“修道谓之教”。“诗教”作为教化的一种形态,正是用来贯彻孔子“一以贯之”的“道”的。这个“道”,是孔子“诗教”的核心,它既是孔子《诗》教的出发点,也是孔子“《诗》教”的最终目标。

引论:礼后乎,仁为先

《论语·八佾》记载了孔子与子夏论诗的一段话:

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。”

“巧笑倩兮,美目盼兮”一句,出自《诗经》中的《卫风·硕人》,后一句“素以为绚兮”不见于今本《毛诗》,或为子贡当时所见之版本与《毛诗》不同之故。^① 子贡将这一句求教于孔子,孔子

^① 关于“素以为绚兮”为何不见于《毛诗》,学者历来有不同看法。宋周子醇《乐府拾遗》云:“孔子删诗有删一句者,‘素以为绚兮’是也。”他认为此句是《硕人》中原有的诗句,只是孔子在整理《诗经》时,将此句删掉了。宋朱熹《论孟或问》云:“此句最有意义,夫子方有取焉,而反见删,何哉?且《硕人》四章,章皆七句,不应此章独多此一句而见删,必别自一诗而今逸矣。”认为是《诗经》中其他篇章的逸诗。笔者认为,孔子时期的《诗》传播体系有两个,一个是乐官体系,一个是史官体系。子贡所见的或为乐官体系中流传的《诗》的版本。

回答很简明:“绘事后素。”子贡结合孔子一贯的教化观点,立刻领悟到老师更深层次的含义,得出了“礼后乎”的结论。孔子对此十分满意,称子贡不但领会了自己的意思,且进一步给予了自己新的启发,赞其“始可与言诗已矣”。

在这言简意赅的一问一答中,孔子与子贡之间完成了心领神会、不必细说的一次思想碰撞。这当然是基于子贡对老师“一以贯之”的教化思想的理解,也是基于孔子对学生的品行和操守的了解。而“礼后乎”三字,留给后世的却是一个模糊的疑团,历来各家持论不一,问题的关键是,孔门《诗》教中,礼后乎,何为先?

要解决这个问题,需要先理解“素以为绚兮”在诗文中的含义。结合上下文来理解这句“素以为绚兮”,其接续的“巧笑倩兮,美目盼兮”这两句,应是进一步称赞庄姜的美貌和高贵,从字面上看,是说庄姜巧笑嫣然,美目灵动,本就具备天然的美貌,再饰之以“华彩之饰”,于是更加显得绚丽夺目,这是以“素”衬“绚”的表面意思;而结合历史记载,庄姜不但美貌,且十分贤德,其嫁到卫国后无子,卫庄公宠幸陈女戴妫,庄姜不但以宽容之心“与其相善”,而且对陈女所生之子视如己出,尽心抚养,其高贵德行与不幸遭遇深得卫国百姓的爱戴和同情。《小序》中对此诗就解读为“《硕人》,闵庄姜也。庄公惑于嬖妾,使骄上僭。庄姜贤而不答,终以无子,国人闵而忧之”。^①结合这样的背景,我们对“素以为绚兮”的深层次含义就有了进一步的理解,这是说,庄姜本人心灵纯洁、品行高贵,正是有这样纯良的内在(素),才越发衬托出她无暇的美貌(绚)。

“素”与“绚”,正是内在与外在的两个表现,互为表里。在这样的背景下,孔子所说“绘事后素”的深层次含义就呼之欲出,《礼记·礼器》中说:“素言白地,而后施绘。”也就是说,在纯素的白底上作画,才能更加显出绚丽多彩;引申之意,是人拥有了醇厚、坚实的内在,再加以文采礼乐的熏陶,才能内外相彰,文质彬彬。正如朱熹在对此的注解中所说:“谓先有粉地为质,而后施以文采,犹人有美质,然后可加文饰。”^②全祖望也说:“盖《论语》之‘素’乃‘素地’……谓其有质而后可文也。”^③而子贡由此领悟的“礼后乎”,显然是说“礼”为表,是外在的制度与规范,而在礼之先的,则应是奠定个人修为与社会稳定的核心因素——即孔子在实践和教学中反复强调、一以贯之的“道”,也就是“仁”。

关于“仁”与“礼”的秩序关系,《论语·八佾》中有一例给予了仁“先”礼“后”的直接论据:

子曰:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”

孔子的这句话清楚地表明了其观点,“仁”是核心,没有这个内在的“仁”,“礼”与“乐”都将无从依附,空余形式。在《论语·阳货》中,孔子还曾言道:“礼云礼云!玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”繁复而隆重的礼乐必须建立在纯情至性的人性闪光点的基础上,才能巩固和长久,没有这个内在的基础,礼就成了“玉帛”堆砌的虚伪的形式,而乐也成了“钟鼓”齐响的空洞的杂音。因此,我们将子贡引而不发的另外半句补充完整,就是“礼后乎?仁为先”。正是因为从《诗》论中悟出了“仁”的含义,孔子才称赞子贡“始可与言诗矣。”

^① 阮元校刻:《毛诗正义》卷第三,见《十三经注疏清嘉庆刊本》,北京:中华书局,2009年,第679页。

^② 程树德撰,陈俊英、蒋见元点校:《论语集释》,北京:中华书局,1990年,第159页。

^③ 程树德撰,陈俊英、蒋见元点校:《论语集释》,第158页。

一、孔子观《诗》的整体视野:《诗》之好仁如此

“仁”正是孔子《诗》教的着眼点和出发点,也是孔子“《诗》教”的最终目的。“仁”一贯是孔子设教的最高目标。《论语》中对“仁”的含义与如何成“仁”有许多经典的论述。“仁”的内涵丰富,既有美德,亦有美行。美德,孝、悌、忠、信尽在其中;美行,恭、宽、敬、敏、慧皆在其列。孟子就曾引用孔子的话,对孔门之“道”作出精辟总结:“道二,仁与不仁而已矣。”(《孟子注疏卷七》)。在诗教的实践中,孔子仍然以“仁”的观照视野来说《诗》、教《诗》。

《礼记·表记》中记载了孔子以“仁”论《诗》的一段话,可视作对《诗》主旨的总结:

子曰:“中心安仁者,天下一人而已矣。大雅曰:德辘如毛,民鲜克举之;我仪图之,惟仲山甫举之,爱莫助之。小雅曰:高山仰止,景行行止。子曰:《诗》之好仁如此……”

“德辘如毛,民鲜克举之;我仪图之,惟仲山甫举之,爱莫助之”一句出自《大雅·烝民》,意为,德性之轻虽如鸿毛,却罕有人能够举起,依我看来,唯有仲山甫这样的贤人才能胜任此举,可惜我莫能助之以力。“高山仰止,景行行止”出自《小雅·车》,意为,高山仰之弥高,大道行之弥远。孔子从诗句中体味到了《诗》中对于“仁”这种高贵德行的钦慕和赞赏,因而评论“诗之好仁如此”,将“仁”作为《诗》的整体思想倾向。

在“诗之好仁如此”这样的整体视野下,孔子在《诗》的篇章中体味出不同类型的“仁”。《礼记·表记》中还记载了孔子的一段话,通过《诗》中不同篇章,阐释了不同人所行的“仁”道有“长短小大”之分:

子言之:“仁有数,义有长短小大。中心憺怛,爱人之仁也;率法而强之,资仁者也。诗云:‘丰水有芑,武王岂不仕。诒厥孙谋,以燕翼子。武王烝哉,数世之仁也。’国风曰:‘我今不阅,皇恤我后。’终身之仁也。”

其中所论之“丰水有芑,武王岂不仕。诒厥孙谋,以燕翼子”出自《大雅·文王有声》,是追述周文王、武王先后迁丰、迁镐京之事,此句意思是,武王的功绩和治国策略可以惠及子孙,给予子孙后代带来庇护。孔子取“武王行仁道,遗及子孙后代”,称之为“数世之仁”,这样的“仁”是“仁之长”。“我今不阅,皇恤我后”出自《国风·邶风·谷风》,今本《毛诗》作“我躬不阅,遑恤我后”,本意是“我自身尚不见容,何暇忧虑我的后人呢”。孔子引用这句诗,意在取“只能自身施行仁道,而不顾后世是否也行之”之意,认为这只是“终身之仁”,是“仁之短”。《论语》中记载,樊迟问仁,子曰,“爱人。”(《论语·颜渊》)“仁”的核心思想是“爱”,而“爱”亦有大小,爱家国,惠及天下人者,为大爱,因此在孔子眼中,武王之“以燕翼子”的“数世之仁”是“仁”之“长”也;爱己则是小爱,因此《谷风》中自顾不暇的弃妇“皇恤我后”的“终身之仁”是“仁”之短也。

《礼记·表记》还记载:

子言之:“君子之所谓仁者其难乎!《诗》云:凯弟(岂弟)君子,民之父母。凯以强教之;弟以说安之。乐而毋荒,有礼而亲,威庄而安,孝慈而敬。使民有父之尊,有母之亲。如此而后可以为民父母矣,非至德其孰能如此乎?”

“岂弟君子,民之父母”一句,出自《诗经·大雅·洞酌》,意为,品德高尚的执政者,好比百姓

的父母一般。孔子借用此句,说明对待百姓,要做到“仁”的境界是很难的,既要以威严的权威规范其行,又要以平易的态度安抚其心,要使百姓“快乐而不荒废事业,彬彬有礼而相亲相爱,威严庄重而安宁,孝顺慈爱而恭敬,使人民像尊敬父亲一样尊敬自己,像亲近母亲一样亲近自己”,这需要提高自己的修养到“至德”的境界方才能达到。

“岂弟君子,民之父母”这句诗,在各类关于孔子论诗的记载中多次出现,孔子将这句话作为达到“仁”这个境界的标准,并以此多次阐述“仁”的道理。《孔子家语·七十二弟子解》中也记载孔子借此诗对弟子的评价:

美功不伐,贵位不善,不侮不佚,不做无告,是颡孙师之行也。孔子曰:“其不伐则犹可能也,其不弊百姓,则仁也。诗云:‘恺悌君子,民之父母。’”夫子以其仁为大。^①

颡孙师即子张,他品行高贵,有大功不夸耀,处高位不欣喜,不贪功不慕势,不在贫苦无告者面前炫耀。孔子很欣赏他,认为他在贫苦无告者面前不炫耀,正是“仁”的表现。在此孔子借用“岂弟君子,民之父母”这句话,赞扬子张“不弊百姓”这种仁厚宽和的行为,已经达到了“仁”的境界。“夫子以其仁为大”此句,正反映出孔子对“仁”的评判标准,即能够做到“岂弟君子,民之父母”的,就是最大的“仁”。

在《孔子家语》中,孔子与子夏之间还有一段十分详细的关于《诗》与“仁”的论述,也是围绕“岂弟君子,民之父母”这句诗展开的:

子夏侍坐于孔子曰:“敢问诗云‘恺悌君子,民之父母’,何如斯可谓民之父母?”孔子曰:“夫民之父母,必达于礼乐之源,以致五至而行三无,以横于天下,四方有败,必先知之,此之谓民之父母。”子夏曰:“敢问何谓五至?”孔子曰:“志之所至,诗亦至焉;诗之所至,礼亦至焉;礼之所至,乐亦至焉;乐之所至,哀亦至焉。诗礼相成,哀乐相生,是以正明目而视之,不可得而见,倾耳而听之,不可得而闻,志气塞于天地,行之克于四海,此之谓五至矣。”子贡曰:“敢问何谓三无?”孔子曰:“无声之乐,无体之礼,无服之丧,此之谓三无。”子夏曰:“敢问三无何诗近之?”孔子曰:“夙夜基命宥密,无声之乐也;威仪逮逮,不可选也,无体之礼也;凡民有丧,扶伏救之,无服之丧也。”^②

如前文所讲,孔子认为“仁”的至高境界,就是为君者将百姓放在心中,借用《诗》中的话来阐释,就是“岂弟君子,民之父母”。大概因为经常在讲授中提到这句诗,故引起子夏的进一步发问。孔子对此详细阐释了如何才能够成为“岂弟君子”,其中具体的操作方法就是“致五至”与“达三无”。

在“达三无”的阐释中,根据子夏的提问,孔子具体用《诗》中的不同篇章来说明“三无”的境界。“夙夜基命宥密,无声之乐也;威仪逮逮,不可选也,无体之礼也;凡民有丧,扶伏救之,无服之丧也”。第一句“夙夜基命宥密”出自《周颂·昊天有成命》,根据郑玄的注解,意思是国君夙夜不眠谋划如何为政教以安百姓,孔子认为这样的行为就是“无声之乐”,国君爱国爱民的行为本身已经如同乐教一般,足以安抚教化百姓;第二句“威仪逮逮,不可选也”出自《邶风·柏舟》,根据郑注,意思是“君子望之俨然可畏,礼容俯仰各有威仪耳”,孔子认为国君这样的仪容风度,虽

① 陈士珂辑,崔涛点校:《孔子家语疏证》,南京:凤凰出版社,2017年,第83页。

② 陈士珂辑,崔涛点校:《孔子家语疏证》,第196页。

然“非有升降揖让”的表现,但本身就是高度的礼仪;第三句“凡民有丧,扶伏救之”,出自《邶风·谷风》,孔颖达对此疏“人君见民有死丧,则匍匐往矜敬之,民皆仿效之,此非有衰经之服,故云无服之丧也”。孔子以《诗》中《颂》《风》中的不同篇章具体阐释了“乐”“礼”“丧”的至高境界,进一步说明了孔子观念中《诗》中所蕴含的关于“仁”的道理。

清人孙希旦《礼记集解》对此的评述为我们进一步揭示了孔子观念中《诗》与“仁”的内在联系:

无声之乐,谓心之和而无待于声也。无体之礼,谓心之敬而无待于事也。无服之丧,谓心之至诚惻怛而无待于服也。三者存乎心,由是而之焉则为志,发焉则为《诗》,行之则为礼、为乐、为哀,而无所不至。^①

“和、敬、诚”正是“仁”所包含的美德要素,只要内心有了向上向善的根源“仁”,具备了“和、敬、诚”这样的美德,其实也是领悟了“礼”与“乐”的精神实质,在内心已经培养出合于人情的宽容精神和仁爱精神,那么“礼”与“乐”的外在表现也就不需要生硬死板的规范了,源自于心的“礼”“乐”的表现应该是自由的,这正是孔子所说“无声之乐”“无体之礼”“无服之哀”的真正内涵。正是以内心“仁”的根基,“发焉则为《诗》,行之则为礼、为乐、为哀,而无所不至”。

无论是“诒厥孙谋,以燕翼子”“使民有父之尊,有母之亲”,还是“不弊百姓”“夙夜基命宥密”,抑或“凡民有丧,扶伏救之”,孔子赞扬的《诗》中的“仁”都是为政者施政时体恤百姓、优抚百姓的良政与善举,也就是后世孟子所言“仁政”的雏形。可见孔子《诗》教中,最高程度的“仁”是思及百姓、惠及万民的“仁”,这是“大仁”。

《诗》中不仅有“大仁”,亦有“小仁”。《孔子家语·七十二弟子》中记载:

独居思仁,公言仁义,其于《诗》也,则一日三覆“白圭之玷”,是宫绍之行也。孔子信其能仁,以为异士。^②

这则事例在《论语》中也提到,“南容三复白圭,孔子以其兄之子妻之”(《论语·先进》)。“白圭”之句,出自《诗经·大雅·抑》,原文是“白圭之玷,尚可磨也;斯言之玷,不可为也。”意思是,白圭上的污点,还可以去除掉,可言语上的错误,却无法挽回。南容一日三次反复诵读此句,意在提醒自己时刻注重言行。孔子认为南容在三百零五篇《诗》中,选中了这一句反复吟诵,正是以“仁”的标准时刻提醒自己注重言语行为,因此“信其能仁”,对其大加赞赏。可见在孔子看来,“白圭之玷”这一句诗,也包含了关于“仁”如何实践的道理。南容的“三复白圭”,是对自身品行修养的自我要求,这也是孔子所赞赏的“仁”,但这种“仁”,如同前文孔子对《谷风》中“我今不阅,皇恤我后”的评价一般,只能算作“终身之仁”,是关于个人修为的小“仁”。

孔子对于《诗》的功能性有过经典的论述:“诗,可以兴,可以观,可以群,可以怨。”(《论语·阳货》)对于“观”,郑玄解释为“观风俗之盛衰”;朱熹解释为“考见得失”。由于“观”诗者主体的立场、思想、情感的不同,“观”之所见亦带着主体的倾向和立场。可以说,“诗”之“观”使得主体的情感突破有感而发的被动性,真正内化为主题内在精神构成,主体正可以借此为基础反

① 孙希旦撰,沈啸寰、王星贤点校:《礼记集解》,北京:中华书局,1989年,第1276页。

② 陈士珂辑,崔涛点校:《孔子家语疏证》,第83页。

观自我,明心见性。正是如此,一贯以“仁”立道的孔子,观《诗》的结果自然是体味出了不同层级、不同境界的“仁”。

二、孔子诗教的成仁路径:“兴于诗,立于礼,成于乐”新解

《礼记·经解篇》中说:“子曰:‘入其国,其教可知也。其为人也,温柔敦厚,诗教也。’”孔子《诗》教的目的,是要培养人温柔敦厚的性情。温柔,温和、谦恭之意;敦厚,笃实、宽厚之谓。对比在《论语》中,孔子对“仁”的诸多阐释,如“恭、宽、信、敏”“仁者爱人”“己所不欲、勿施于人”“孝悌”等美德,其外在表现,正与“温柔敦厚”一脉相承。可以说,孔门诗教的目的,正是达成孔子成“仁”的理想范式。

同其他六艺的教授目的一样,孔门诗教的最终目的是培养有“仁”行、“仁”德的君子,但如何经“《诗》”而达“仁”?

《孔子家语·七十二弟子》中卫将军文子的叙述讲明了孔子施教以《诗》为先:

卫将军文子问于子贡曰:“吾闻孔子之施教也,先之以《诗》、《书》,而道之以孝悌,说之以仁义,观之以礼乐,然后成之以文德。”^①

与之相呼应的,是《论语·泰伯篇》中的记载:“子曰:兴于诗,立于礼,成于乐。”对于此句,历代学者都根据自己的观点作过详细阐释。大部分学者认为此句是讲的为学、修身的步骤。梁代的皇侃对此句疏云:“此章明人学须次第也。云‘兴于诗’者,兴,起也。言人学先从《诗》起,后乃次诸典也。”^②宋代的邢昺对此亦疏曰:“兴,起也。言人修身当先起于《诗》也。立身必须学礼,成性在于学乐。”^③南宋林之奇也认为:“自‘兴于诗’至‘成于乐’,此教之序也。”^④以上学者均认为“兴于诗、立于礼、成于乐”是孔子规定的为学的秩序,先诗而后礼、乐。

诚如前代学者所言,《诗》中包含了鸟兽鱼虫、自然百态,可以“多识草木鸟兽之名”,是“博物致知”的绝佳教材;《诗》中也包含了“夫妇父子”“君臣宾友”,可“近之事父、远之事君”,是进行“人伦教化”的极好范本;《诗》中还有包含有“思无邪”的纯正情感,可以“陶冶性情之正”。除此之外,《诗》还具备其他经典所不具备的综合性,孔子时期的《诗》与“礼”“乐”乃是密切结合的,教《诗》的同时,也可借此教授礼仪,以规范行为,同时进行乐教,以涵养性情。这些基本特征,令孔门教学以《诗》为诸经典之先,是无可疑议的。正如马一浮先生所说:“六艺之教,莫先于《诗》。由此感发兴起,乃可识仁。”^⑤

但“兴于诗,立于礼,成于乐”此句,并不是孔门讲习经典的先后“秩序”,并非指“诗”“礼”“乐”的学习是单列的、渐次的进行。这整个一句话,无论是“诗”,还是“礼”与“乐”,其实完全是讲的孔门的“《诗》教”。正如前文所说,孔子时代的“《诗》教”中,不但包含了《诗》之教,还包含了礼之教与乐之教。《诗》正是礼与乐的完美结合,《诗》同礼乐相和,互为表里,相须为用,共同构成了“郁郁乎文哉”的礼制社会的盛况。孔子的《诗》教,正是通过诗、礼、乐三种不同但又互相

① 陈士珂辑,崔涛点校:《孔子家语疏证》,第82页。

② 黄侃撰,高尚榘点校:《论语义疏》,北京:中华书局,2013年,第192页。

③ 阮元校刻:《论语注疏》卷第八,见《十三经注疏清嘉庆刊本》,第5401页。

④ 顾颉刚、刘起釪:《尚书校释译论》,北京:中华书局,2005年,第288页。

⑤ 马一浮:《复性书院讲录》,济南:山东人民出版社,1998年,第157页。

融合的方式来塑造理想人格,培养“达于专对”“出使四方”的经世致用的人才。唐代的李翱就曾说:

诗者,起于吟咏情性者也,发乎情,是起于诗也。止乎礼义,是立于礼也;删诗而乐正雅颂,是成于乐也。^①

“发乎情,止乎礼义”出自《诗大序》“故变风之诗,皆发于民情,止于礼义,言各出民之情性而皆合于礼义也。”是说《诗》中“变风”之诗,皆发端于民之性情,而止于礼义,诗中情感与行并无违法超出礼教范围;后一句“删诗而乐正雅颂”,是引自《论语》中孔子所言“吾自卫反鲁,然后乐正,雅颂各得其所”,是叙述孔子根据乐调重新对《诗》进行删定编排之事。李翱认为此句中“诗”“礼”“乐”其实均与《诗》紧密相关。韩愈对此也有精辟的总结:

(诗礼乐)三者皆起于诗而已。先儒略之,遂惑于二矣。^②

《诗》自产生之日起,便于“礼”密不可分。《诗》的内容到功能,都与“礼”密切相关。《诗》中有“礼”,这一点毋庸置疑。南宋的王应麟就指明:“《诗》《礼》相为表里。《宾之初筵》《行苇》可见大射仪;《楚茨》可见少牢馈食礼……”^③孔子在诗教过程中,在“诗”中见“礼”,在教诗的过程中也教礼。“吾于《木瓜》,见币帛之不可去也”。“关雎,以色喻于礼”。“大田之卒章,知言而有礼也”。“吾于《鹿鸣》,见君臣之有礼也”。^④可见孔子对于《诗》的教授过程,也是教会弟子们识礼、知礼、学礼的过程。

早期的《诗》与“乐”本是一体,《诗》原为乐辞,附丽于乐。春秋末期,尽管出现“礼崩乐坏”的趋势,朝聘歌咏的场合越来越少,诗与“乐”开始出现分离的趋势,但在孔子时期,仍然可见《诗》与“乐”相须为用的残留。《论语·阳货》篇中,孔子曾云“恶郑声之乱雅乐也”。这一方面说明春秋末期与《诗》相配合的音乐已经开始逐渐混乱,用于正式场合的“雅乐”逐渐衰微,而代表里巷俚俗之声的“郑声”逐渐流行;另一方面也说明当时的《诗》仍有乐与之配合,并未完全失传。又《论语·子罕》篇中,孔子云:“吾自卫反鲁,然后乐正,雅颂各得其所。”孔子“正乐”之举,也说明当时与《诗》配合的乐并未失传,只不过在流传过程中已经显出混乱无序的状态,与原始的面貌已经不一致。

可见,在孔子时代,《诗》与“礼乐”已经产生分离趋势,但并未完全分离。致力于恢复三代之治、重建礼乐社会的孔子,将《诗》作为“六艺”之首进行教授,在传诗的过程中也致力于恢复和传授礼乐,期望在乱世中恢复“郁郁乎文哉”的礼制社会盛况。

“兴于诗”,是情感的触动;“立于礼”,是行为的规范;“成于乐”,是性情的中和。而这三者,都是在“学《诗》”“用《诗》”的过程中产生和完成的。结合孔子对《诗》的实用主义观点,“诵《诗》三百,授之以政,不达;使于四方,不能专对;虽多,亦奚以为?”这句话也可以进一步理解为学诗、用诗过程中的正确方法,“兴于诗”,是内心情感的触动开启了《诗》的学习;“立于礼”,是在学诗的过程中了解各种礼仪程序,并在用诗的过程中合理合体,在朝聘歌咏的过程中正确得体

① 程树德撰,陈俊英、蒋见元点校:《论语集释》,第530页。

② 程树德撰,陈俊英、蒋见元点校:《论语集释》,第530页。

③ 王应麟著,翁元圻辑注,孙通海点校:《困学纪闻注》,北京:中华书局,2016年,第645页。

④ 傅亚庶:《孔丛子校释》,北京:中华书局,2011年,第54页。

的使用《诗》;“成于乐”,则是将感发之意以歌声弦声相配,使其悦人耳目、陶冶性情。^①这正是“《诗》教”的完整路径。而结合《诗》这种识礼乐、知礼乐、用礼乐的过程,事实上也是求“仁”与成“仁”的过程。《礼记·仲尼燕居》中记载,孔子有这样的说法:

郊社之义,所以仁鬼神也;尝禘之礼,所以仁昭穆也;馈奠之礼,所以仁死丧也;射乡之礼,所以仁乡党也;食飧之礼,所以仁宾客也。^②

根据《周礼》中记载梳理,各类礼仪中均与诗乐配合。郊社之礼,奏乐依次为《王夏》《肆夏》《昭夏》;尝禘之礼,奏乐依次为《夏》《雍》,升歌《清庙》《象》;大射礼,奏乐以此为《王夏》《肆夏》《陔夏》,用诗有《鹿鸣》《驹虞》《采芣》《采蘋》等;食飧之礼,奏乐有《陔夏》,用诗有《鹿鸣》《四牡》《皇皇者华》《鱼丽》《南有嘉鱼》《南山有台》《关雎》《葛覃》《卷耳》《鹊巢》《采芣》《采蘋》等。孔子这句话,事实上为我们清晰指出孔门《诗》教中从诗到礼乐再到仁的完整脉络。在《诗》的传授中,涉及礼乐的配合传授,各类礼仪的最终目的分别是“仁鬼神”“仁昭穆”“仁死丧”“仁乡党”“仁宾客”,可见孔子诗礼乐传授的最终目的是在宗教、社会生活的各个层面达成“仁”的最高标准。

关于这一点,前文所引《孔子家语》中的记载可做佐证。子夏问《诗》“岂弟君子,民之父母”的阐释时,孔子所回答的“致五至”中,也表明了孔子“《诗》教”中成“仁”的途径。孔子称:“志之所至,诗亦至焉;诗之所至,礼亦至焉;礼之所至,乐亦至焉;乐之所至,哀亦至焉。”孔子以“诗、礼、乐、哀”的排列顺序,说明其诗教观念中君子成“仁”的整体性完成路径。情感的触动,引发了《诗》的学习和应用;在这个过程中,了解礼仪并学习礼仪;在正确的使用礼仪后,便能够进一步以合适的乐与之相配,以恰当的抒发情感、调节性情;而“哀乐相生”,乐教的功能会激发心灵产生恻隐之心,即文中所说“哀”;而这个恻隐之心,如孟子所说,则正是儒家所提倡的“仁”的境界。

三、结 语

自《诗》形成之日起,以《诗》为载体的教化就随之产生,“诗教”开始了漫长的演化。早期的《诗》与乐、舞三位一体,在各类祭祀、燕享、朝聘中发挥着致鬼神、和邦国、协万民、安宾客的重要功能。^③与之相应的,“诗教”也与“乐教”一起,成为贵族子弟修身成人的必修课程。《周礼·春官》记载:“大司乐……以乐德教国子:中、和、祗、庸、孝、友。以乐语教国子:兴、道、讽、诵、言、语。”这里的“乐语”,就是配乐的“辞”,也就是《诗》的文本;而“乐德”,则是指通过“诗”“乐”之教,期望贵族子弟养成的品格和德行。此阶段的诗教,是乐教的一个分支,其传授者是周王室乐官系列的“大司乐”,接受者是“王太子、王子、群后之太子、卿大夫元士之适子、国之俊选”等贵族子弟,其内容与乐舞紧密结合,是整体性乐教之中的一科。

随着时代的发展,“《诗》教”逐渐从乐教中剥离出来,取得相对独立的地位,到了孔子所处的春秋末期,周礼所依托的尊卑分明、等差有伦的政治体制已经到了崩坏的边缘,以孔子所处的鲁国为例,鲁国政在三桓,权臣季氏“八佾舞于庭”,公然以天子之礼用于家庙,其后政局中又出现

^① 鲁洪生:《兴于诗,立于礼,成于乐本义发微》,《学术研究》1992年第1期。

^② 阮元校刻:《礼记正义》卷第五〇,见《十三经注疏清嘉庆刊本》,第3501页。

^③ 周泉根:《新出战国楚简之〈诗〉学研究》,天津:天津教育出版社,2010年,第289页。

了“陪臣执国命”的乱象,周礼所规定的社会秩序完全被颠覆。鲁国的政治环境只是当时整体政治环境的一个缩影,春秋末期三家分晋、田氏代齐,“礼坏”的历史大势已经形成。而礼制的瓦解,使得附着于其上的诗乐失去了根基,随着王室的败落,王室的乐官也四方流散,《论语》记载:“大师挚适齐,亚饭干适楚,三饭缭适蔡,四饭缺适秦,鼓方叔入于河,播鼗武入于汉,少师阳、击磬襄入于海。”(《论语·微子》)顶尖的乐师集体出逃,“乐崩”之说名副其实,附丽于乐的《诗》的官方教育也随之消亡。《汉书·艺文志》中对此阶段的《诗》的传授进行了准确的刻画:“春秋之后,周道崩坏,聘问歌咏,不行于列国,学诗之士,逸在布衣。”

在这个历史转折性的阶段,在礼崩乐坏的混乱和无序中,孔子接续了周礼的教育传统,将包括《诗》教在内的“六艺”之教在民间发展起来。孔子本人对于周代礼乐十分推崇,《论语·八佾》中记载,孔子曾云“周监乎二代,郁郁乎文哉!吾从周”。对于当时践踏周礼的行为,孔子亦明确表示过不满:“八佾舞于庭,是可忍,孰不可忍?”孔子一生致力于恢复周礼,而这种“恢复”,并不仅仅是在形式上再加复原,而是为周礼注入了深层次的内在动力,这就是“仁”的概念的首次提出。始于周公的礼乐制度,到春秋末期,已经沦为徒有其表的“仪”。即便这种徒有其表的这个“仪”,在礼崩乐坏的社会条件下,也已经丧失了政治权威,被肆意践踏和破坏。周礼的弊端在于,它依靠以天子为顶层设计的政治体系的强力维系,是“外在的、强加于人的规范和约束”,一旦失去了稳定的政治体系的庇护,周礼就失去了自身存在的基础。孔子设教首次提出了“仁”的概念,将礼乐的重建与发自内心的自觉和自动联系起来。正如董运庭说:“孔子的理论贡献……在于他为外在的礼仪规范找到了内在的心理依据。”^①

正是在“仁”这个博大而宏伟的主旨和目标下,孔子以《诗》《书》为蓝本,承王官之学而开百姓之智,意在恢复周礼、传承礼乐,培养内怀德行、外具政才、能够“经世济用”的“士”。值得注意的是,孔子诗教中的“仁”,一方面是对周代王官教育制度下所涵养的人格精神,如“中、和、祗、庸、孝、友”“知、仁、圣、义、忠、和”^②等德行的进一步归纳和发展,从“独善其身”的个人修养提升到“兼济天下”的经世济民,是概念的扩大和境界的提升。从前文中孔子以《诗》说“仁”的分析中可以看出,在孔子的观念中,“仁”有“长短大小”之分,个人的品德完善、修养提升,这是“小仁”,譬如南容的“一日三复白圭”,以及《谷风》中所说“我今不阅,皇恤我后”;而惠及数世,惠及天下百姓的德行善举则是“大仁”,如《文王有声》中赞颂武王的“诒厥孙谋,以燕翼子”,以及孔子屡次提到的“仁之大”的“岂弟君子,民之父母”,正是在这种以“仁”为先的宏大视野下,儒家“修齐治平”的理想人格映射于《诗》之教化,后世儒家《诗》教“经夫妇,成孝敬,厚人伦,美教化,移风俗”之目标与路径逐渐成型。

(责任编辑:郝鑫 李梅)

^① 董运庭:《论三百篇与春秋诗学》,北京:中国社会科学出版社,2013年,第108页。

^② 《周礼·春官宗伯·大司乐》:“以乐德教国子,中、和、祗、庸、孝、友。”及《周礼·地官司徒·大司徒》:“以乡三物教万民而宾兴之:一曰六德,知、仁、圣、义、忠、和。”

张载气学的经学奠基

毛朝晖

摘要: 学界对张载气学的经学奠基有四种说法。第一种观点认为张载气学是奠基在《易经》和《中庸》的义理之上;第二种观点认为张载气学的经学基础是《礼》学;第三种观点认为张载之学即是“四书学”;第四种观点认为张载气学将六经与《论》《孟》熔为一炉。实则张载气学是以《论语》《孟子》《易传》《中庸》和《三礼》作为其经学奠基。张载气学的宗旨是“学圣人”,他认为《论语》《孟子》是“学圣人”的最基础和最可靠的依据,《易传》《中庸》《三礼》则系统阐述了圣人之道。《易传》《中庸》是对圣人之道之本体论说明;《中庸》与《三礼》是对圣人之道之工夫论说明。《中庸》既是其本体论与工夫论的接榫点,也是其工夫论的总框架。

关键词: 张载; 气学; 经学; 圣人

作者简介: 毛朝晖,华侨大学哲学与社会发展学院(厦门 361021)

张载哲学在宋明理学中常被定位为“气学”,以与“理学”“心学”相区分。^① 但与理学、心学一样,张载气学也非常注重经学奠基。^② 《宋史·道学传》称:“载读其书,犹以为未足,又访诸释、老,累年究极其说,知无所得,反而求之六经。”^③ 这说明,张载的气学是建立在“六经”研究的基础上。这项工作被张载自己称为“正经”,^④ 并被视为继承和恢复圣人之道之根本之途。^⑤ 问题是:张载究竟选择了哪些经典? 这些经典又如何参与其思想体系的建构呢? 学界对此存在不同理解。第一种观点认为张载气学是奠基在《易经》和《中庸》的义理之上。例如,《宋史》认为

① 自冯友兰先生、张岱年先生以来,这一划分成为学界的主流看法,见向世陵:《“接着讲”与理学的“被讲”——冯友兰、张岱年先生的宋明理学三系说研究》,《南京大学学报》2006年第6期。

② 冯友兰先生称自董仲舒到康有为为中国哲学的“经学时代”。见冯友兰:《中国哲学史》,北京:中华书局,1961年,第492页。张君勱先生也指出:“在中国,传统的力量根深蒂固,这种根深蒂固的传统力量使得一个思想家必须得有儒家五经及其后朱子注释的支持。”见 Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, Vol. 2, New York: Bookman Associates, 1962, p. 68。与冯、张二位先生的看法相似,蔡方鹿先生也认为理学是建立在经学中“宋学”流派的基础上。见蔡方鹿:《中国经学与宋明理学研究》,北京:人民出版社,2011年,“前言”,第3页。

③ 脱脱等:《宋史》,北京:中华书局,2000年,第9946页。

④ “正经”是张载、二程等理学家的共同主张,一方面是对汉唐经学的批判,一方面是在提倡一套旨在阐发“道德性命之学”的新经学。见 Peter K. Bol, *Neo-Confucianism in History*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008, pp. 79-80; 杨世文:《走出汉学:宋代经典辨疑思潮研究》,成都:四川大学出版社,2008年,第115—118页; 向世陵主编,王心竹、吴亚楠著:《宋代经学哲学研究·理学体贴卷》,上海:上海科学技术文献出版社,2014年,第26—33页。

⑤ 方光华、曹振明:《张载思想研究》,西安:西北大学出版社,2015年,第44页。

张载之学是“以《易》为宗,以《中庸》为体”。^① 这种观点载于正史,也是现代哲学史家的主流论述。^② 第二种观点认为张载气学的经学基础是《礼》学。例如,与张载交往密切的二程认为张载是“以礼立教”。^③ 此外,现代学者还提出两种新观点:一种观点认为张载主要是依据《四书》创立其思想体系,因此张载之学是“四书学”。^④ 另一种观点认为《易》《庸》《论》《孟》在张载的思想体系中起着架构的作用,其他经典则起着羽翼的作用,从而“将‘六经’与《论》《孟》熔为一炉”。^⑤ 那么,究竟哪一家的说法更恰当呢?这个问题的辨析对于理解张载气学的经学奠基与义理架构均有重要意义。

一、张载之学是《四书》学吗?

张载起初并不重视经学,而是一个“以功名自许”的人。少年时代的张载曾跟随焦寅学习兵法,“至欲结客取洮西之地”。^⑥ 不过,这一为学路径在后来发生了重要转变。史称张载:“年二十一,以书谒范仲淹,一见知其远器,乃警之曰:儒者自有名教可乐,何事于兵?因劝读《中庸》。”^⑦ 可见,在范仲淹的点拨下,张载的学术路径发生了重要转折,从此放下事功的热望,而将重心转移到对“儒家名教”的追求。

那么,儒家名教究竟有什么“可乐”的呢?

张载思想体系的最终确立得益于与二程的切磋。^⑧ 《行状》称张载“嘉祐初,见洛阳程伯淳、正叔昆弟于京师,共语道学之要,先生涣然自信曰:‘吾道自足,何事旁求!’乃尽弃异学,淳如也。”^⑨ 从书谒范仲淹到嘉祐元年开封论道,张载“反而求之六经”已有16年。直到与二程论道之后,张载才对“道学之要”形成确定的见解,在思想上做到了“涣然自信”,从而在学术上“尽弃异学,淳如也”。这是张载学术生命的又一次重大转折。所谓“尽弃异学”,自然就是上文提到的“释、老”之学;所谓“淳如”,自然就是上文提到的“求之六经”。这次开封论道意义重大,因为它解开了张载心中蓄积多年的悬疑,使他“涣然自信”,获得了“闻道”之乐。而这种乐趣,应该就是范仲淹所点拨、张载所参究的“儒者自有名教可乐”。

这样看来,张载与二程在开封论道中所切磋的“道学之要”就值得特别关注。根据张载的回

① 脱脱等:《宋史》,第9947页。

② 如冯友兰:《中国哲学史》,第853页;唐君毅:《中国哲学原论·原教篇》,台北:学生书局,1984年,第12页;牟宗三:《宋明儒学的问题与发展》,上海:华东师范大学出版社,2004年,第85页;劳思光:《新编中国哲学史》第3卷上,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第48页。

③ 程颢、程颐:《二程集》,王孝鱼点校,北京:中华书局,1981年,第1195页。

④ 龚杰:《张载的“四书学”》,《西北大学学报》1994年第3期。

⑤ 丁为祥:《虚气相即——张载哲学体系及其定位》,北京:人民出版社,2000年,第176—183页。

⑥ 脱脱等:《宋史》,第9946页。

⑦ 脱脱等:《宋史》,第9947页。

⑧ 张载与二程切磋论学共有四次。第一次切磋论学发生在宋仁宗嘉祐元年(1056),张载见二程兄弟于开封,切磋的主题是“《易》道”。第二次发生在嘉祐四年(1059),时张载由祁州司法参军调任丹州云岩县令,与程颢通信讨论“定性”工夫。第三次发生在宋神宗熙宁二年(1069),这一年张载应诏入京,后留任崇文院校书,在此期间与二程兄弟讨论“养气”工夫。第四次发生在熙宁十年(1077),张载由京师“引疾而归”,途经洛阳与二程论学,讨论的主题是“治体”。系年请参考张波:《张载年谱》,西安:西北大学出版社,2015年。

⑨ 张载:《张载集》,章锡琛点校,北京:中华书局,1978年,第381—382页。

忆,“二程从十四岁时便锐然欲学圣人,今尽及四十未能及颜闵之徒。”^①嘉祐元年,张载与二程在开封相见时,程颢只有24岁,程颐才23岁。时隔十多年,二程都已经“尽及四十”,张载还跟学生述及二程14岁时便“锐然欲学圣人”,可见这次与二程的会面给张载留下了极为深刻的印象。《宋史》本传称张载在这次会面后“乃尽弃异学,淳如也。”^②可知,正是这次会面让他完全摆脱了佛、老之学,而一心归宗于圣人之学。事实上,张载自己后来讲学也是“锐然欲学圣人”。他在讲学中提倡:“君子之道,成身成性以为功者也;未至于圣,皆行而未成之地尔。”^③并且,“告诸生以学必如圣人而后已,以为知人而不知天,求为贤人而不求为圣人,此秦、汉以来学者之大蔽也。”^④可知,张载自从开封论道后也确立了以“学圣人”作为其学术鹄的。

由此,我们知道张载与二程开封切磋的“道学之要”便是“学圣人”的要旨。^⑤书阙有间,我们已经无从得知嘉祐元年张载与二程开封论道的详情,不过从史传的记载中,我们有幸还能窥见一斑。据《宋史》本传,张载当时“尝坐虎皮讲《易》京师,听从者甚众。一夕,二程至,与论《易》,次日语人曰:‘比见二程深明《易》道,吾所弗及,汝辈可师之。’撤坐辍讲。”^⑥这条记载向我们透露了一条重要讯息,即,二程当时令张载折服的是他们的“《易》道”。二程易学一方面力辟异端,他们认为:“如王辅嗣、韩康伯,只以庄、老解之,是何道理?”^⑦另一方面凸显《易》的经典地位,程颢指出:“圣人用意深处,全在《系辞》,《诗》《书》乃格言。”^⑧这意味着,“学圣人”必须深研《易》道,因为《易》道是“圣人用意深处”。程颐更是穷毕生之力撰写《周易程氏传》,认为“其为书也,广大悉备,将以顺性命之理,通幽明之故,尽事物之情,而示开物成务之道也。”显然,《易》道被提到程颐理学的至高位置。

然而,张载却强调“学圣人”最首要的是研读《论语》《孟子》,而不是《易经》。他说:“要见圣人,无如《论》《孟》为要。《论》《孟》二书于学者大足,只是须涵泳。”^⑨又说:“学者信书,且须信《论语》《孟子》。”^⑩又说:“由学至于颜子一节,由颜子至仲尼一节,是至难进也。二节犹二关,然而得仲尼地位亦少《诗》《礼》不得。”^⑪又说:“孟子于圣人,犹是粗者。”^⑫在张载看来,孔子是圣人的典范,其次则是颜回、孟子,他们距离孔子的圣人境界只是一间之隔。如此一来,学圣人落实下来就是学孔子、孟子和颜回。既然要学习孔子、颜回和孟子,那么,最可靠的蓝本自然是《论语》和《孟子》。

① 张载:《张载集》,第280页。

② 脱脱等:《宋史》,第9946页。

③ 张载:《张载集》,第27页。

④ 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》,北京:中华书局,1986年,第663页。

⑤ 宋代以前,儒家学者虽然也提倡学习圣人之道,但并没有提出通过心性修养可以使自己也成为圣人。这种“学圣人”的新观念并非二程、张载独有,而是北宋理学家普遍的精神追求,但二程、张载是这种新观念的代表人物。这一点已为美国汉学家葛艾儒(Ira E. Kasoff)所指出:11世纪的时候,中国哲学的“圣人”话语发生了一次思想转变:人们所追求的不再只是圣人之道,而且是让自己成为圣人。见Ira E. Kasoff, *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1984, p. 104。

⑥ 脱脱等:《宋史》,第9946页。

⑦ 张载:《张载集》,第374页。

⑧ 张载:《张载集》,第13页。

⑨ 张载:《张载集》,第272页。

⑩ 张载:《张载集》,第277页。

⑪ 张载:《张载集》,第278页。

⑫ 张载:《张载集》,第311页。

毫无疑问,“学圣人”必须要学习圣人之道。张载指出:“若圣人,则性与天道,无所勉焉。”^①根据此说,则圣人之所以“圣”,就在于他们能够非常自然地顺应性与天道。又说:“圣人尽性,不以见闻梏其心,其视天下,无一物非我。”^②“圣人尽道其间,兼体而不累者,存神其至矣。”^③这说明,圣人就是能够“尽性”“尽道”的人。这同时也表明,圣人之道的核心便是“性与天道”。

“性与天道”问题在《论语》中便已提出。根据子贡的说法:“夫子之言性与天道,不可得而闻也。”(《论语·公冶长》)但是,张载对这一章做了与众不同的诠释。他说:“子贡曰:‘夫子之文章,可得而闻也,夫子之言性与天道,不可得而闻也。’子贡曾闻夫子言性与天道,但子贡自不晓,故曰‘不可得而闻也’。若夫子之文章则子贡自晓。圣人语动皆示人以道,但人不求耳。”^④根据这一诠释,孔子已经提出学圣人的关键,即“性与天道”,只是子贡“自不晓”而已。对于张载的这一新颖诠释,肖永明先生阐明了其重要性:“通过这种解释,张载肯定了孔子之学中‘性与天道’的内容,同时也昭示了其自身学术以‘性与天道’为主题的致思方向。”^⑤

由上可知,《论语》《孟子》在整个张载的思想体系中具有最基础的地位。一方面,《论语》《孟子》记录了孔子、颜回和孟子的言行,张载认为这是最可靠的“学圣人”的蓝本;另一方面,这两种经典尤其是《论语》提出“圣与天道”问题。张载认为,“性与天道”问题正是圣人之道的核心,也是学圣人的关键。在“学圣人”的视域中,其他经典都是对这一根本问题的解答及其修养工夫的指导。

龚杰先生力主张载之学是“四书学”,这种说法固然不无道理,但与张载的思想体系并不完全适切。首先,《张载集》中并无“四书”并称的用法,也没有以《大学》《中庸》与《论语》《孟子》并重的观念。通考全集,仅有一处同时提及“四书”。这一处是:“学者信书,且须信《论语》《孟子》。《诗》《书》无舛杂。《礼》虽杂出诸儒,亦若无害义处,如《中庸》《大学》出于圣门,无可疑者。”^⑥这里虽然提及《大学》《中庸》《论语》《孟子》四部经典,但并未将它们合称为“四书”,而且中间还同时提到了《诗经》和《尚书》。这说明,张载尚未形成“四书”的观念。还有,他也没有像程朱理学那样特别提倡《大学》。^⑦其次,张载气学体系的经典根据固然可以包括《四书》,但并非单纯奠基在《四书》之上。下文将阐明:张载的“气本论”是建立在《易传》《中庸》的基础上,而《三礼》与《中庸》则是其工夫论的经典根据。

二、张载的气本论与《易传》《中庸》

需要辨析的是,张载虽然非常重视《易传》《中庸》,但这跟他对《论语》《孟子》的重视有所不同。如前所述,主流观点认为张载的思想体系奠基在《易传》《中庸》的基础上。那么,《易传》

① 张载:《张载集》,第28页。

② 张载:《张载集》,第24页。

③ 张载:《张载集》,第7页。

④ 张载:《张载集》,第307页。

⑤ 朱汉民、肖永明:《宋代〈四书〉学与理学》,北京:中华书局,2009年,第109页。

⑥ 张载:《张载集》,第277页。

⑦ 《张载集》中还有几处提及《大学》。例如,“《大学》谓‘克明俊德’为自明其德,不若孔氏之注愈”;“大学当先知天德,知天德则知圣人,知鬼神”;“大学之道在止于至善,此是有本也”。见张载:《张载集》,第58、64、328页。《大学》在张载气学中不占特殊重要的地位,既没有被特别重视,也不涉及张载气学中太虚、气、阴阳等根本概念。这说明,张载并不像程朱理学那样强调《大学》的重要性。

《中庸》在张载思想体系中究竟有何作用呢?

上文已经指出圣人之道核心是“性与天道”,张载认为,《易经》是解答“性与天道”问题的钥匙。他指出:“气之聚散于太虚,犹冰凝释于水,知太虚即气,则无无。故圣人语性与天道之极,尽于参伍之神变,易而已。”又说:“万物形色,神之糟粕,性与天道云者,易而已矣。”^①这意味着,“性与天道”就是《易经》的“易”。^②既然“易”就是“性与天道”,因此,如果不理解《易经》的“易”,也就无从理解性与天道;反之,如果能够理解《易经》所说的“易”,“性与天道”问题也就同时获得了解答。

值得注意的是,张载上述有关“性与天道”的论述是基于他的气学。张载所说的“易”是指气的变化。在《正蒙》中,张载强调“太虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形尔”“太虚不能无气,气不能不聚而为万物,万物不能散而为太虚。”^③在这些论述中,张载将太虚、气、万物描述为宇宙的三种存在形态。正如陈来先生指出的:“根据这一思想,太虚、气、万物都是同一实体的不同状态。”^④归根结底,气就是万物的本体,而且永恒存在。正是基于这一认识,自从冯友兰、张岱年先生以来,张载便被学界普遍认为是气学或“气本论”的代表。^⑤显然,与“性与天道”论述一样,张载的气本论也是基于《易经》。

更确切地说,张载气本论的经典根据是《易传》,尤其是《系辞传》。张载提出:“《系辞》所以论《易》之道,既知《易》之道,则《易》象在其中,故观《易》必由《系辞》”。^⑥张载推崇《系辞传》,至少有两个重要原因。第一,张载的本体论是气本论,而在先秦儒家经典中,《易传》率先对“气”进行了本体论的诠释。^⑦《论语》中虽然已经出现“血气”“食气”“辞气”的用法,但这些用法都是指现象界。《孟子》中也提出过“养吾浩然之气”的命题,但孟子的“养气”主要是指一种道德的修养工夫,而不是本体。《系辞传》率先提出:“精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。”这里将“气”理解为宇宙万物的本体,成为张载气本论的经典依据。第二,张载用“阴阳”来解释宇宙变化的动力。他提出:“无无阴阳者,以是知天地变化,二端而已。”^⑧阴阳之所以能运动变化,是因为阴阳之气的交感。他说:“天性,乾坤、阴阳也,二端故有感,本一故能合。”^⑨在阴阳的交感作用下,发生各种变化的形态:“若阴阳之气,则循环迭至,聚散相荡,升降相求,纲缊相揉,盖相兼相制,欲一之而不能,此其所以屈伸无方,运行不息,莫或使之,不曰性命之理,谓之何哉?”^⑩阴阳、交感都是气的本质属性,这是“性命之理”。这些说法明显是对《系辞传》“刚柔相推而生变化”的继承与推行。

① 张载:《张载集》,第8—10页。

② 就语义而言,“易”可以指容易、变易和《易经》三种含义。但是,就这里所引《正蒙·太和》篇而言,全篇各章多处直接用“《易》”或引用《易经》的经文,则这两处说的“易”应该也是指《易经》。

③ 张载:《张载集》,第7页。

④ 陈来:《宋明理学》第2版,上海:华东师范大学出版社,2004年,第46页。

⑤ 向世陵:《“接着讲”与理学的“被讲”——冯友兰、张岱年先生的宋明理学三系说研究》,《南京大学学报》2006年第6期。

⑥ 张载:《张载集》,第176页。

⑦ 辛世民对先秦文献中“气”的用法做了详细梳理,指出“气”的概念早在甲骨和金文中就已经出现,但是,“气与阴阳观念的联姻,使得它获得了强大的哲学生命力,抽象程度和思辨性陡然提高,解释力大大增强,一度成为宇宙本原的概念。”见辛世民:《张载易学研究》,北京:中国社会科学出版社,2015年,第140页。

⑧ 张载:《张载集》,第10页。

⑨ 张载:《张载集》,第63页。

⑩ 张载:《张载集》,第12页。

基于上述气本论,张载界定了“性”与“天道”的含义。他指出:“由太虚,有天之名;由气化,有道之名。合虚与气,有性之名;合性与知觉,有心之名。”^①张载用“气化”来解释“道”,而这里所说的“道”并不限于人类,而是指“天道”。这说明,“天道”即是“气化”的别名。“性”具有“虚”与“气”两重含义。前面分明说过气源于太虚,这里为什么又将“虚”与“气”并称呢?这是因为张载对“性”做了形而上与形而下、先天与后天的区分。他说:“形而后有气质之性,善反之则天地之性存焉。故气质之性,君子有弗性者焉。”^②天地之性是先天的、形而上的人性,即张载所说的“虚”;气质之性是后天的、形而下的人性,即张载所说的“气”。人性虽然可以作这样的二分,但严格来说,天地之性也不离于气质之性而存在,惟其如此,“善反之则天地之性存焉”。

既然“天道”是表示宇宙的气化,“性”是表示人性的本体。这两个范畴构成张载的本体论中两个重要的维度。其中,“天道”表示气本体的宇宙论维度,“性”表示气本体的人性论维度。问题是,张载的宇宙论与人性论如何贯通呢?

张载以《中庸》作为经学根据解答“性”与“天道”的贯通问题。张载指出:“天人异用,不足以言诚;天人异知,不足以尽明。所谓诚明者,性与天道,不见乎小大之别也。”^③又说:“义命合一存乎理,仁智合一存乎圣,动静合一存乎神,阴阳合一存乎道,性与天道合一存乎诚。”^④在这里,张载用《中庸》的“诚”“明”概念说明天道与人性为什么可以合一。按照《中庸》的说法,一方面,“天命之谓性”,天道自然要下贯为人性,人性如实地体现天道便是“诚”。这说明,天道与人性原本就是一体贯通。另一方面,“率性之谓道”,因而,人性固有之“明”可以上达天道。^⑤这说明,天道与人性可以使之合一。基于这种观念,张载也认为:“天所性者通极于道,气之昏明不足以蔽之。”这就是说,尽管人的气质有昏明之别,但人都有天地之性,因此都能够“通极于道”。

上文已经指出,尽管张载认为《论语》已经讲“性与天道”,但他承认孔子的讲法是“语动皆示人以道”。换言之,《论语》的“性与天道”只是一种间接的启示,而《易传》和《中庸》则是对“性与天道”问题的直接论述与理论解答。

如此说来,是否《论语》《孟子》就不如《易传》《中庸》那么重要了呢?从形而上学的观点看,答案是肯定的。根据张载的理解,《易传》和《中庸》具有显著的形而上学关怀,完成了“性与天道”的气本论建构,并解决了“性”与“天道”的贯通问题。不过,在张载看来,“学圣人”不光是一个思辨问题,更是一个实践问题。他指出:“子贡谓‘夫子之言性与天道不可得而闻’,既云‘夫子之言’,则是居常语之矣。圣门学者以仁为己任,不以苟知为得,必以了悟为闻,因有是说。”在这个意义上,《易传》《中庸》的形而上学建构并不是儒学的最高境界。因为,即便读懂了其中的“性与天道”,如果不能在实践中效法圣人的庸言庸行,这依然是“苟知为得”,而不是“了悟为闻”。而圣人的庸言庸行,则主要保存在《论语》和《孟子》之中。这样说来,《论语》《孟子》在“学圣人”的宗旨下居于最本真最可靠的基础经典地位。

① 张载:《张载集》,第9页。

② 张载:《张载集》,第23页。

③ 张载:《张载集》,第20页。

④ 张载:《张载集》,第20页。

⑤ 此处“率性之谓道”的“道”字主要指人道,按朱熹的说法,就是“人物各循其性之自然,则其日用事物之间,莫不各有当行之路,是则所谓道也。”但是,所谓“性之自然”“当行之路”的客观性与普遍性却是先天规定的,因此,朱熹又说“盖人之所以为人,道之所以为道,圣人之所以为教,原其所自,无一不本于天而备于我。”也就是说,这里的“道”字虽然表示人道,却上达天道。见朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第17页。

三、张载的工夫论与《中庸》《三礼》

有趣的是，《中庸》对于张载而言具有双重意义。一方面，《中庸》为性与天道的贯通提供了本体论的依据。另一方面，《中庸》也是张载工夫论的理论框架。

这种双重性充分体现在他对《中庸》“诚”概念的诠释中。一方面，张载认为“诚”是本体。他说：“性与天道合一存乎诚。”^①可见，“诚”是性与天道合一的存在。又说：“天所以长久不已之道，乃所谓诚。”^②在这个意义上，“诚”即是天道。又说：“至诚，天性也；不息，天命也。”^③在这个意义上，“诚”即是性。此外，张载还以“诚”代表“气”的实然之理。他说：“天地之气，虽聚散、攻取百涂，然其为理也顺而不妄。”^④总之，“诚”是性、天道或气化的实然之理。为此，他提出：“易且不见，又乌能更语真际！舍真际而谈鬼神，妄也。”^⑤可知，“诚”是性与天道的实然之理与本质属性，用张载的话说，就是“易”或“气”的“真际”。在这个意义上，“诚”是宇宙气化的本体。

另一方面，张载又认为“诚”是工夫。张载认为人生而具备天德良知。他说：“诚明所知乃天德良知。”^⑥但是，由于气质之性后天的习染，可能造成对“天德”的遮蔽，从而形成意、必、固、我。如何祛除此种遮蔽呢？张载认为“天德”本身的发用就能自然做到。他说：“天理一贯，则无意、必、固、我之凿。意、必、固、我，一物存焉，非诚也；四者尽去，则直养而无害矣。”^⑦作为工夫，“诚”是“天德”的如实作用，只要能够如实地“直养而无害”，就自然能够祛除意、必、固、我之私。综合两方面的论述，“诚”可说是即本体即工夫。

不过，“诚”的本体工夫并非一般人所能做到。《中庸》上说：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”朱注：“天下至诚，谓圣人之德之实，天下莫能加也。”^⑧可见，即本体即工夫，由至诚而完全如实地开显性与天道，这是圣人境界。对于一般人而言，就像《中庸》指出的，则需要做“致曲”工夫。换言之，除了内在的本体工夫，还需要一种外在的学问工夫。有鉴于此，张载在知识论上一面强调德性之知，一面强调闻见之知。他说：“人谓己有知，由耳目有受也；人之有受，由内外之合也。知合内外于耳目之外，则其知也过人远矣。”^⑨对于一般人而言，不能专讲本体工夫，而应该强调耳目闻见的工夫也非常重要，需要“合内外”的两方面工夫。

为此，与《中庸》一样，张载也对“自诚明”“自明诚”两种工夫做了区分。他指出：“‘自明诚’，由穷理而尽性也；‘自诚明’，由尽性而穷理也。”^⑩又说：“自诚明者，先尽性以至于穷理也，谓先自其性理会来，以至穷理；自明诚者，先穷理以至于尽性也，谓先从学问理会，以推达于天性

① 张载：《张载集》，第20页。

② 张载：《张载集》，第20页。

③ 张载：《张载集》，第63页。

④ 张载：《张载集》，第7页。

⑤ 张载：《张载集》，第65页。

⑥ 张载：《张载集》，第20页。

⑦ 张载：《张载集》，第28页。

⑧ 朱熹：《四书章句集注》，第32—33页。

⑨ 张载：《张载集》，第25页。

⑩ 张载：《张载集》，第21页。

也。”^①所谓“自诚明”，就是由本体直接发用为工夫，由尽性直接导致穷理；所谓“自明诚”，就是先做外在的学问工夫，藉由穷理而契悟性与天道。张载主张：“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一，致学而可以成圣，得天而未始遗人，易所谓不遗、不流、不过者也。”^②这即是主张两种工夫互相推进、相辅相成。

然而，穷理并不能直接实现“自明诚”，由穷理至于“诚”还需要约礼的中间环节。按照《中庸》的工夫论次第，学问思辨的后面还要继之以笃行。张载提出：“博文约礼，由至著入至简，故可使不得叛而去。”^③这也是强调“博文”的后面还要继之以“约礼”。否则，如果只做学问思辨的知解工夫，而不注重礼的实践，则依然有“叛而去”的风险。如果能够约之以礼，就能化解这种风险。张载告诫说：“闲邪则诚自存，诚自存斯为忠信也。如何是闲邪？非礼而勿视听言动，邪斯闲矣。”^④在这个意义上，礼是理的实践与保障。张载主张：“礼者理也，须是学穷理，礼则所以行其义，知理则能制礼。”^⑤也可以在这个意义上获得理解。

由此可知，张载的约礼工夫有两方面的意义。从积极的方面讲，礼是理的实践与实现。他提出：“三十器于礼，非强立之谓也。四十精义致用，时措而不疑。五十穷理尽性，至天之命；然不可自谓之至，故曰知。六十尽人物之性，声入心通。七十与天同德，不思不勉，从容中道。”^⑥王葆珏先生解释这一章说：“张载不像程朱等人那样注重以体御用或举本通末，他所设计的进学程序不是由本知末，而是由末达本。”^⑦这一区分非常重要。但需要补充的是，张载的“下学”工夫既包括约礼工夫，也包括学问穷理工夫。“三十器于礼”，那30以前呢？依据上文的分析，就是要做学问穷理工夫。他的工夫论是一个“先知后行”的思路。张载坚信，基于学问穷理和约礼工夫就能够上达性与天道。他自信地断言：“今学者下达处行礼，下面又见性与天道，他日须胜孟子，门人如子夏、子贡等人，必有之乎！”^⑧

从消极的方面讲，礼是理的外在保障。张载称：“某所以先使学者先学礼者，只为学礼则便除去了世俗一副当(世)习熟缠绕。”^⑨又说：“学者舍礼义，则饱食终日，无所猷为，与下民一致，所事不逾衣食之间、燕游之乐尔。”^⑩这即是强调，礼能防止学者陷溺与放纵。

张载所说的“礼”涵盖《三礼》，^⑪其中最重要的经典根据当然首推《礼记》。如前所述，张载气学的一个非常重要的经典依据便是《礼记》的《中庸》篇(鉴于《中庸》的重要地位，本文将《中庸》与《礼记》分开讨论)。因为，《中庸》一方面是张载本体论的经学根据，一方面统摄了张载所

① 张载：《张载集》，第330页。

② 张载：《张载集》，第65页。

③ 张载：《张载集》，第30页。

④ 张载：《张载集》，第280页。

⑤ 张载：《张载集》，第326页。

⑥ 张载：《张载集》，第40页。

⑦ 王葆珏：《试论张载的易学体系及其与礼学的关系》，见葛荣晋、赵馥洁、赵吉惠主编：《张载关学与实学》，西安：西安地图出版社，2000年，第46页。

⑧ 张载：《张载集》，第281页。

⑨ 张载：《张载集》，第330页。

⑩ 张载：《张载集》，第30页。

⑪ 《宋史·艺文志》称张载著有《横渠张氏祭礼》《冠婚丧祭礼》，《近思录》称张载著有《礼乐说》；据林乐昌考证，张载还著有《礼记说》《仪礼说》《周礼说》等书。见林乐昌：《张载理学与文献探研》，北京：人民出版社，2016年，第95页。这些著作诸书均已散佚。尽管如此，其传世著作《正蒙》中存有专论礼学的《乐器》《王禘》等篇，《经学理窟》中尚有专论礼学的《周礼》《礼乐》《祭祀》《丧纪》等篇。

说的“诚”的本体工夫和学问穷理工夫,亦即《中庸》的“自诚明”和“自明诚”工夫。在这个意义上,《中庸》实为张载本体论与工夫论的接榫点,也是其工夫论的总框架。

《礼记》对于张载工夫论的影响并不局限于《中庸》一篇。张载的约礼工夫论在许多其他方面也是奠基于《礼记》。例如,张载在教学中主张“以礼立教”,这虽然可以追溯到孔子的“立于礼”“约之以礼”“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”,但更贴近的源头则是《礼记》。《礼记·曲礼》提出“教训正俗,非礼不备”“礼以教人”,这是张载主张的最直接的经典根据。又如,礼、理同一的思想,也是源于儒家经典《礼记》的《仲尼燕居》《乐记》诸篇。张载礼学与《礼记》的这一层紧密联系已为林乐昌先生指出。^①

对于张载而言,约礼工夫不止局限于个人修养,而且可以推广到社会与政治的群体领域。在社会生活领域,张载重视《仪礼》。《仪礼》保存古代宗族生活中的礼仪规范,包括冠礼、昏礼、丧礼、祭礼等。史称张载“慨然有意三代之治”,^②自然也很措意于《仪礼》中保存的古代礼仪。他的《仪礼说》虽然已经散佚,但《仪礼经传通解》中还保留有一些张载之说。更直接的证据来自吕大临的《行状》。根据吕大临的记载,横渠知云严时,“政事大抵以敦本善俗为先,每以月吉具酒食,召乡人高年会于县庭,亲为劝酬,使人知养老事长之义”。^③这明显是《仪礼·乡饮酒礼》的遗意。又载:“近世丧祭无法,丧惟致隆三年,自期以下,未始有衰麻之变;祭先之礼,一用流俗节序,燕褻不严。先生继遭期功之丧,始治丧服,轻重如礼;家祭始行四时之荐,曲尽诚洁。”^④所谓“始治丧服,轻重如礼”,最古的经典依据应为《仪礼·丧服》,其次则为《礼记·丧服小记》等。此外,张载还在《经学理窟》中对古代的礼仪制度进行了许多深入研究,例如《宗法》篇“宗子之母在,则不为宗子之妻服”条,《丧纪》篇“为人后者,为其父母报”条,都是对《仪礼·丧服》的诠释;《祭祀》篇“凡荐”条,则是对《仪礼·燕礼》的诠释。这些地方都表明张载试图在社会生活领域推广《仪礼》。

推广到政治领域,张载最重视的则是《周礼》。他认为,《周礼》保存的是由三代所传、经孔子损益的中国古代理想的政治制度。他说:“《周礼》是的当之书。”^⑤又说:“然而如《周礼》则不过矣,可谓周尽。今言治世,且指尧舜而言,可得传者也。历代文章,自夫子而损益之,见其礼而知其政,闻其乐而知其德,不可加损矣。”^⑥在《经学理窟·周礼》篇中,张载大力表彰井田和封建。他提出:“欲养民当自井田始,治民则教化刑罚俱不出于礼外。”^⑦张载认为“仁政必自经界始,贫富不均,教养无法,虽欲言治,皆苟而已”。^⑧因为倘如没有经济上的公平,“仁政”就缺乏基础,养民便是一句空话,便不可能贯彻落实。为此,他主张:“治天下不由井地,终无由得平。周道止是均平。”^⑨同时,张载提倡封建。他提出:“井田卒归于封建乃定。”理由是:“所以必要封建者,天下之事分得简,则治之精;不简则不精。故圣人必以天下分之于人,则事无不治者。”^⑩张载认

① 林乐昌:《张载理学与文献探研》,北京:人民出版社,2016年,第106页。

② 张载:《张载集》,第384页。

③ 张载:《张载集》,第382页。

④ 张载:《张载集》,第383页。

⑤ 张载:《张载集》,第248页。

⑥ 张载:《张载集》,第312—213页。

⑦ 张载:《张载集》,第264页。

⑧ 张载:《张载集》,第384页。

⑨ 张载:《张载集》,第248页。

⑩ 张载:《张载集》,第251页。

为如果天下的权力过分集中于中央,就会造成职权过于繁重,“不简则不精”,无法做到精细治理。因此,通过封建制度适度分权是必要的。由此,他提出:“井田而不封建,犹能养而不能教;封建而不井田,犹能教而不能养。”^①在张载的政治理论中,井田旨在维系经济的公平,封建旨在提高政治的效率,但二者都需要一个政治伦理的基础。有鉴于此,张载又提倡宗法。他提出:“管摄天下人心,收宗族,厚风俗,使人不忘本,须是明谱系世族与立宗子法。宗法不立……无百年之家,骨肉无统,虽至亲,恩亦薄。”^②

四、结 语

综上所述,本文大体赞同丁为祥先生“‘六经’与《论》《孟》熔为一炉”的观点,但需要进行一些修正。首先,丁先生忽视了《三礼》在张载工夫论中的重要地位。其次,丁先生认为:“如果说《易》《庸》是以从天到人的方式展开的,那么,《论》《孟》便是以从人到天的指向来承接、落实的。”^③其实,从思想的发展来看,张载气学的根本出发点并不是解决天人合一问题,而是解决“学圣人”如何可能的问题。这里首先需要解答的是圣人之道本体论与工夫论问题,由此才引出“性”与“天道”如何贯通的问题,即天人合一问题。丁先生认为《易》《庸》《论》《孟》在张载的思想体系中起着架构的作用,本文则认为在这个架构中至少还需要突出《三礼》的重要性;而且,《论》《孟》与《易》《庸》,《易传》与《中庸》在张载气学中的经典地位也都需要进行分疏。

准确地说,张载气学是建立在《论语》《孟子》《易传》《中庸》和《三礼》的义理之上,但各自的经典地位不同。张载气学的宗旨和出发点是“学圣人”。在这一宗旨之下,《论语》《孟子》具有最基础也最可靠的经典地位。因为,《论语》《孟子》记录了孔子、颜回和孟子的言行,是“学圣人”最可靠的依据,具有实践上的优先性。在张载看来,《易传》《中庸》《三礼》都是对圣人之道本体论或工夫论的理论说明。《易传》《中庸》是对圣人之道本体论说明;《中庸》与《三礼》是对圣人之道工夫论说明。其中,《易传》是张载气本论的经学根据;《中庸》的经学地位具有两重性,它一方面是气本论内部宇宙论与人性论贯通的经学根据,另一方面统摄了“自诚明”和“自明诚”两条工夫论进路。对于一般人而言,张载强调学问穷理工夫,由学问穷理到“自明诚”的实现还需要约礼的中间环节。因此,张载在工夫论上重视《三礼》。藉由本体论、工夫论的经学奠基,张载建构了一个“学圣人”的气学体系。

(责任编辑:张涛)

① 张载:《张载集》,第375页。

② 张载:《张载集》,第258—259页。

③ 丁为祥:《虚气相即——张载哲学体系及其定位》,第183页。

三分法视域下朱子心论之得与失

——儒家生生伦理学对朱子心的思想的阐释

杨泽波

摘要:“心统性情”是朱子学理的基本架构,其中又以心为枢要。朱子的心是道德认知之心。这个道德认知之心除一般性的学习认知之外,一项重要任务是对心中“已知之理”进行再认识。借助儒家生生伦理学三分法表达,即是用智性对仁性进行哲学式的追问,以了解其来源、特点、性质,并在必要时对其加以调整改进。在儒学发展史上这个道理是朱子第一次提出来的,意义极为深远。遗憾的是,由于没有三分法,朱子一方面始终无法将这个道理阐发清楚,致使后人很难把握这一思想的真正意义;另一方面,不了解仁性的思维方式是直觉,不明白“以心识心”的道理,以致将学理的重点完全落在了智性之上。这些均构成了其心论的最大不足。

关键词: 朱子; 三分法; 仁性; 智性; 儒家生生伦理学

基金项目: 国家社会科学基金重点项目“儒家生生伦理学引论”(18AZX013);教育部哲学社会科学研究后期资助(重大)项目“儒家生生伦理学研究”(16JHQ00);上海市哲学社会科学规划课题“三分法视域下的新旧旁出说”(2017BZX005)

作者简介: 杨泽波,复旦大学哲学学院(上海 200433)

心是朱子学理系统中最为重要的因素。但如何看待心的性质和作用,在学界一直多有争论,难得统一。近年来,我在以儒家生生伦理学梳理儒学发展谱系的过程中,借助三分法,对这个问题进行了新的思考,从而得出了自己的结论。本文即对这个问题加以初步分析。^①

一、“心者气之精爽者”

在朱子心统性情的架构中,除了性和情之外,另一个重要因素是心。虽然性和心都是就道德根据而言,但二者的归属不同,性由理讲,心由气讲。钱穆认为:“性属理,心属气,必先明白了朱子之理气论,始能探究朱子之心性论。”^②陈来持不同看法,认为要理清这个问题,需要区分两个不同问题:一是朱子是否说过心是气,是否认为心属气;二是后人研究朱子的学理结构,心在逻辑

^① 儒家生生伦理学是我继孟子研究和牟宗三儒学思想研究之后进行的一项新的工作,可参见拙著《儒家生生伦理学引论》,北京:商务印书馆,2020年。该书出版后,我又根据其原理重新梳理了两千多年儒学发展的整体脉络,撰成《儒学谱系论》一书(人民出版社近期出版)。本文即由该书的一个章节改写而成。与本文相关,近期我另撰有《“性即理”之“理”是形上实体吗?——儒家生生伦理学对朱子天理概念的新思考》《情与恶——儒家生生伦理学对朱子情论内在缺陷的分析》《兼容并蓄中的暗中偏斜——儒家生生伦理学对朱子历史地位的新思考》(这些文章均将于近期发表),这一组文章有着密切的内在关联,敬请相互参读。

^② 钱穆:《朱子新学案(上)》,成都:巴蜀书社,1986年,第31页。

上是否应该纳入气的范畴。他检索了全部《朱文公文集》《朱子语类》，发现没有一条材料直言心即是气的。然而，他似乎也不反对根据朱子学理的逻辑关系，将心纳入气的范畴。^①刘述先的态度则较为和缓，这样写道：

朱子讲心性，最后都得要销融到理气这两个基本概念来了解。性是理，情才是气，这不成问题，心的地位又是如何呢？就其为一经验实然之心而言，心肯定是气，因为在朱子的思想中，理不能有作为，而心有作为，故心不可能是理。但心是气所形成的一样极其特殊的东西。心具众理，也即心的知是以理为内容。同时心又有主宰义。从这个角度说来，心又可以说为理与气之间的桥梁。但这当然是一较松弛的说法，因为心本身属气，若理气之间真有一桥梁，应为一不同于理气之第三者，但朱子的着眼点是，只有心能够依理御气，此地所言之气显指气之粗重者而言，朱子的意思并非不可晓，故我们可以不必以词害意……^②

朱子学理有一个理气两分的总体格局。在这个格局中，性属于理，情和才属于气，这是非常明确的。不管是否有朱子原文的支持，将朱子的心归属于气，不会有原则上的不当。

心虽然属于气，但又不是一般的气，而是一种灵的气。《朱子语类》卷五这方面的论述非常多：

问：“灵处是心，抑是性？”曰：“灵处只是心，不是性。性只是理。”

问：“知觉是心之灵固如此，抑气之为邪？”曰：“不专是气，是先有知觉之理。理未知觉，气聚成形，理与气合，便能知觉。”

所觉者，心之理也；能觉者，气之灵也。

心者气之精爽。^③

这些不同说法都是一个意思：心是气之灵、气之精爽。这种灵的气，精爽的气与其他气之所以不同，就在于它有知觉。

朱子讲心为气之灵，主要是强调心有知觉，以凸显认知的重要：

圣贤所谓博学，无所不学也。自吾身所谓大经、大本，以至天下之事物，甚而一字半字之义，莫不在所当穷，而未始有不消理会者。虽曰不能尽究，然亦只得随吾聪明力量理会去，久久须有所至，岂不胜全不理睬者乎！若截然不理睬者，虽物过乎前，不识其名，彼亦不管，岂穷理之学哉！

这个道理，精粗小大，上下四方，一齐要着到，四边合围起理会，莫令有些子走透。少间方从一边理会得，些小有个见处，有个入头处。若只靠一边去理会，少间便偏估了，寻捉那物事不得。^④

圣贤无所不学。近至自身之道德根据，远至天下之事物，都在当穷之列。人的力量虽然有限，但用自己的力量去穷，时间长了，总会有所得。“随吾聪明力量理会去，久久须有所至”言

① 陈来：《朱子哲学中“心”的概念》，曾振宇主编：《国际孔孟学刊》第1辑，北京：社会科学文献出版社，2018年。

② 刘述先：《朱子哲学思想的发展与完成》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2015年，第225—226页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》卷五，北京：中华书局，1986年，第85页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》卷六四，第1589页；黎靖德编：《朱子语类》卷一一六，第2802—2803页。

此最明。与此相关的思想,即为认知,亦即“穷理之学”。

在朱子学理中,穷理之学又称为“格物致知”,在答江德功的信中,朱子对这一思想有详尽的说明:

格物之说,程子论之详矣。而其所谓“格,至也,格物而至于物,则物理尽”者,意句俱到,不可移易。熹之谬说,实本其意,然亦非苟同之也。盖自十五六时知读是书,而不晓格物之义,往来于心,余三十年。近岁就实用功处求之,而参以他经传记,内外本末,反复证验,乃知此说之的当,恐未易以一朝卒然立说破也。夫“天生烝民,有物有则”,物者形也,则者理也,形者所谓形而下者也,理者所谓形而上者也。人之生也固不能无是物矣,而不明其物之理,则无以顺性命之正而处事物之当,故必即物以求之。知求其理矣,而不至夫物之极,则物之理有未穷,而吾之知亦未尽,故必至其极而后已,此所谓“格物而至于物,则物理尽”者也。^①

朱子自述,二程格物致知之说不易把握,他十五六起使用心于此,三十多年后方真正了解其义。天生万物,有其形,亦有其理。形为形而下,理为形而上。人之生不能离开物,必须明其理,否则不可能顺性命之理将事物处理妥当。明理不能浅尝辄止,必须达至其之极而后已。这就叫作“格物而至于物则物理尽者也”。

如何理解朱子格物致知的思想,历史上一直多有争议。近代以来,受西方文化的冲击,有人提出,朱子格物致知的思想已经接近了西方的科学主义。近年来,学界已经改变了这种看法,认识到朱子格物致知的重点不是科学问题,而是道德问题,切不可将其理解为科学认识论。虽然有了这种进步,但朱子在道德意义上讲的认知,其确切含义何在,理论意义为何,仍然不够清楚,有待深入挖掘。

二、透过三分法看“因其已知之理而益穷之”的重大意义

从学理背景看,朱子重视格物致知,直接原因是不赞成湖湘之学的主张。^②五峰是湖湘之学的重要代表,其《知言》中有“心以成性”的说法。朱子不以为然,反驳说:

《大学》之序言之,则尽心知性者,致知格物之事;存心养性者,诚意正心之事;而夭寿不貳,修身以俟之者,修身以下之事也。此其次序甚明,皆学者之事也。然程子“尽心知性不假存养,其唯圣人乎”者,盖惟圣人则合下尽得此体,而用处自然无所不尽,中间更不须下存养扩充节次功夫。然程子之意,亦指夫始条理者而为言,非便以尽心二字就功用上说也。今

^① 朱熹:《答江德功》,朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第22册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2010年,第2037—2038页。

^② 曾亦特别强调朱子与湖湘学人交往的重要性,指出:“朱子与湖湘学者的交往,不论对于朱子本人,还是对于湖湘学者,都具有极其重要的意义。就朱子本人而言,南渡初湖湘学术的显赫地位及朱子一生中主要时间与湖湘学者的交往,对朱子思想的形成与发展的影响都是不可忽视的。而对湖湘学者而言,正是出乎对朱子批评的回应,从而对五峰学术作了进一步的阐发。这种阐发使湖湘学术之性格得以充分凸显出来,也使湖湘学术得到进一步发展。”“后人撇开湖湘之学,而仅从朱陆之争去考察朱子之学术性格,其差谬不言而喻。”见氏著:《本体与工夫——湖湘学派研究》,上海:上海人民出版社,2007年,第196、325页。

观此书之言尽心,大抵皆就功用上说,又便以为圣人之事,窃疑未安。^①

在朱子看来,《大学》讲学次第分明,首先是格物致知,其次是诚意正心,再次是修身齐家治国平天下。圣人智慧高,可以不依此而行,但一般人必须遵循这个顺序。五峰《知言》“心以成性”之说破坏了这个次第,问题很多。要做好学问必须按照大学的路子走,先从格物致知做起。

在与吕祖谦的信中,朱子又从小学与大学之分的角度阐发了这个道理:

然窃意此等名义,古人之教,自其小学之时已有白直分明训说,而未有后世许多浅陋玄空、上下走作之弊,故其学者亦晓然知得如此名字,但是如此道理,不可不著实践履。所以圣门学者皆以求仁为务,盖皆已略晓其名义,而求实造其地位也。若似今人茫然理会不得,则其所汲汲以求者,乃平生所不识之物,复何所向望爱说而知所以用其力邪?^②

朱子对当时人们只讲反求,不重学习的风气非常不满,认为这不合古人教学之法。古人教学自其小学开始,即重白直分明训说,不像当时很多人那样浅陋玄空、上下走作。如果这种风气不加克治,谈何用力成德。

在答吴晦叔的信中朱子重申了这一主张:

盖古人之教,自其孩幼而教之以孝悌诚敬之实;及其少长,而博之以《诗》、《书》、《礼》、《乐》之文,皆所以使之即夫一事一物之间,各有以知其义理之所在,而致涵养践履之功也。(此小学之事,知之浅而行之小者也。)及其十五成童,学于大学,则其洒扫应对之间、礼乐射御之际,所以涵养践履之者略已小成矣。于是不离乎此而教之以格物以致其知焉。致知云者,因其所已知者推而致之,以及其所未知者而极其至也。是必至于举天地万物之理而一以贯之,然后为知之至。而所谓诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下者,至是而无所不尽其道焉。(此大学之道,知之深而行之大者也。)^③

古人教学,孩幼时教之以孝悌诚敬,稍大一点,博之以《诗》《书》《礼》《乐》,这些都是小学之事,知之浅而行之小。到了15岁,对于洒扫应对、礼乐射御,已较为熟悉,略有小成,再进至大学,教之格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下,以尽道之大全。此为大学,知之深而行之大。

朱子《大学章句》始终贯穿这一精神,其《序》言:

三代之隆,其法浸备,然后王宫、国都以及闾巷,莫不有学。人生八岁,则自王公以下,至于庶人之子弟,皆入小学,而教之以洒扫、应对、进退之节,礼乐、射御、书数之文;及其十有五年,则自天子之元子、众子,以至公、卿、大夫、元士之适子,与凡民之俊秀,皆入大学,而教之以穷理、正心、修己、治人之道。此又学校之教、大小之节所以分也。^④

三代之时,无论是王公还是庶民,莫不有学。人自8岁开始,即入小学,学以洒扫应对进退之节,礼乐射御书数之文。到了15岁,又进大学,学习穷理正心、修己治人之道。小学大学之别,不可

① 朱熹:《胡子知言疑义》,朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第24册,第3555—3556页。

② 朱熹:《答吕伯恭》,朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第21册,第1442—1443页。

③ 朱熹:《答吴晦叔》,朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第22册,第1914—1915页。

④ 朱熹:《大学章句序》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第1页。

不知。^①

朱子这一思想最精辟的表述，莫过于“格物致知补传”：

所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。^②

“补传”凡 134 字，用字精练，内涵深刻，除最后一句是结语外，可细分四层意思。其一，“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也”，这是对格物致知的总说明，意在指明，格物致知就是要即物而穷其理。其二，“盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也”，这是说人心皆有知，天下之物皆有理，理没有穷尽，认知不可终止。其三，“是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极”，这是说《大学》教人，旨在使人明白，凡天下之物，都必须“因其已知之理而益穷之”，最终达至其极。其四，“至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表理精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣”，这是说格物致知必须用力持久，用力久了，便会豁然贯通。这四层意思中，第二层和第三层尤为重要。第二层意思是说，人心都有认知的能力，可以认识万物，这是朱子一贯的思想，自不成问题。特别需要关注的是第三层意思，在这里朱子增加了一个重要的内容，这就是“莫不因其已知之理而益穷之”。朱子这一说法旨在阐明这样一个道理：人心之中早就有了“已知之理”，格物致知是对这些“已知之理”进一步加以认识，不断穷尽，以达至其极。由此说来，在朱子看来，“人心之灵莫不有知”的认识过程，心先承认心中有一个“已知之理”，只是这个“已知之理”还不足够，还要对其加以更深的认识，即所谓“益穷之”。换言之，朱子完全看到了心中有“已知之理”，但并没有止步于此，而是要求在此基础上对其加以进一步的再认识，最终达到“众物之表理精粗无不到”“吾心之全体大用无不明”的程度。

这种理解在朱子文本中可以找到很多材料作为支撑，《语类》云：

人谁无知？为子知孝，为父知慈。只是知不尽，须是要知得透底。且如一穴之光，也唤做光，然逐旋开划得大，则其光愈大。物皆有理，人亦知其理，如当慈孝之类，只是格不尽。但物格于彼，则知尽于此矣。

凡人各有个见识，不可谓他全不知。如“孩提之童，无不知爱其亲；及其长也，无不知敬其兄”，以至善恶是非之际，亦甚分晓。但不推致充广，故其见识终只如此。须是因此端绪从而穷格之。未见端倪发见之时，且得恭敬涵养；有个端倪发见，直是穷格去。亦不是凿空

① 郭晓东十分关注朱子小学大学之分的思想，指出在朱子学理系统中，格物工夫须以其“端绪”为前提，此“端绪”即本心之体的发见处。此“端绪”非本能呈现，有赖于“小学”涵养履践工夫的培养。“小学”与“大学”工夫是相辅相成的关系，无“小学”则“大学”工夫无根本，无“大学”则“小学”工夫难以圆满。见氏著：《因小学之成以进乎大学之始：浅谈朱子之“小学”对于理解其〈大学〉工夫的意义》，《中国哲学史》2019年第4期。与之不同，曾亦特别重视下学与上达的区别，认为“朱子主敬是一种静时的存养功夫，其目的是要在事至物来时，使情之发而中节，是以朱子言静或敬，只具有一种下学的意义。湖湘学者则不同，强调要在‘动中见静’，在动中去体会天地之心，是以静为上达本体之功夫也”。见氏著：《本体与工夫——湖湘学派研究》，上海：上海人民出版社，2007年，第176页。这些看法都有所见，值得重视，而我与其不同之处在于，我不再只谈小学与大学、下学与上达之分，而是进一步将其纳入三分法的仁性和智性的系统之中。

② 朱熹：《四书章句集注》，第6—7页。

寻事物去格也。^①

每个人原本就有知,为子知孝,为父知慈,孩提之童知爱其亲。但只此不够,还必须推致充广,对其加以再认识。恰如一穴之光也是光,但需要将其打开,将光全部透出来。换言之,格物致知必须有个端倪发见处,这个端倪发见处,就是自己原有的那个知。顺着这个知进一步寻其理,是格物致知最重要的道理。

又如:

“大学之道,在明明德”,谓人合下便有此明德。虽为物欲掩蔽,然这些明底道理未尝泯绝。须从明处渐渐推将去,穷到是处,吾心亦自有准则。穷理之初,如攻坚物,必寻其罅隙可入之处,乃从而击之,则用力为不难矣。孟子论四端,便各自有个柄靶,仁义礼智皆有头绪可寻。即其所发之端,而求其可见之体,莫非可穷之理也。^②

“大学之道,在明明德”,这个说法本身即意味着人原本就有“明德”,尽管有时被物欲遮蔽了,但“明德”并未泯灭,始终都在。为学最重要的,是顺着这些“明德”推出去,一直推到不能推的那个边界为止。

又如:

凡看道理,须要穷个根源来处。如为人父,如何便止于慈?为人子,如何便止于孝?为人君,为人臣,如何便止于仁,止于敬?如论孝,须穷个孝根原来处;论慈,须穷个慈根原来处。仁敬亦然。凡道理皆从根原处来穷究,方见得确定,不可只道我操修践履便了。多见士人有谨守资质好者,此固是好。及到讲论义理,便偏执己见,自立一般门户,移转不得,又大可虑。^③

朱子特别强调,道理须要穷到根原处。恰如为人父不能止于慈,为人子不能止于孝,为人君、为人臣,不能止于仁、止于敬,一切都要穷到“根原来处”。而格物致知的根本目的是要对父慈子孝这些“已知之理”进行再认识。

又如:

万理虽具于吾心,还使教他知,始得。今人有个心在这里,只是不曾使他去知许多道理。少间遇事做得一边,又不知那一边;见得东,遗却西。少间只成私意,皆不能尽道理。尽得此心者,洞然光明,事事物物无有不合道理。

如知得君之仁,臣之敬,子之孝,父之慈,是知此事也;又知得君之所以仁,臣之所以敬,父之所以慈,子之所以孝,是觉此理也。^④

朱子强调,万理具于心中,这只是一个开头,还必须对其有所知,了解背后的许多道理。平日遇事接物,往往只是暗中去,不明白其间的道理。必须再往前走一步,对心中的这些道理加以再认知,以使事事物物皆合道理。且如君之仁,臣之敬,子之孝,父之慈,这些人们都知道,但这只是“知此事”,还必须对其进一步认识,以了解君之所以仁,臣之所以敬,父之所以慈,子所以孝,即

① 黎靖德编:《朱子语类》卷一七,第291、403页。

② 黎靖德编:《朱子语类》卷一五,第289页。

③ 黎靖德编:《朱子语类》卷一一七,第2815页。

④ 黎靖德编:《朱子语类》卷六〇,第1425页;黎靖德编:《朱子语类》卷一七,第383—384页。

所谓“觉此理”，才达到完备。

由此说来，朱子论格物致知，当然包括一般性的学习认知，我将其称为“外识”。这种意义的学习认知，早在孔子讲学礼学乐学诗时就已经确定了。其后荀子的“学不可以已”“虚一而静”“知道、守道”坚持的也是这个方向。朱子同样非常重视这个问题，相关论述非常多，内容明确，争论较少。但需要注意，除此之外，朱子还提供了一个新的内容，这就是对心中“已知之理”加以再认识。如上面所引的材料，人心无不有知，为君而知仁，为臣而知敬，为子而知孝，为父而知慈，但成德成善不能满足于此，还必须对这些“知”背后的道理有所了解。为君而知仁，为臣而知敬，为子而知孝，为父而知慈，是其“然”，了解为君而知仁，为臣而知敬，为子而知孝，为父而知慈背后的道理，是其“所以然”。为学不能止步于“然”，必须进至“所以然”。因此，朱子反复强调，对事物不能只是粗知一二，否则充其量只能成为乡曲之常人。只有按照《大学》格物致知正心诚意的路线发展，忠恕孝悌才是活物。“格物致知补传”中“因其已知之理而益穷之”的表述，极为精练地概括了朱子这一用心，而这一表述也成为了打开朱子格物致知殿堂大门的钥匙。

我特别重视朱子“因其已知之理而益穷之”之说，对其详加诠释，与儒家生生伦理学对于道德根据的理解有关。儒家生生伦理学与时下儒学研究的一个很大不同，是不再笼统以理性作为道德根据，而是将划分为仁性和智性两个部分，由此建成了三分法。既然道德根据既有仁性又有智性，围绕二者的辩证关系，就有希望做成一篇极有趣的大文章。^①仁性即是通常所说的道德本体，最大的特点是具有先在性，遇事必然呈现，为人们提供是非标准，加之人有内觉的能力，可以知道这种呈现，从而了解何者为是，何者为非。仁性虽然可以觉知自己，但因为思维方式是直觉，不具有逻辑的能力，所以不能对自身加以再认识。智性就不同了。智性的思维方式是逻辑，借助逻辑的力量可以对仁性加以追问，以了解其来源、性质、特征，甚至检查其合理性，一旦发现不够合理，还可以对其加以调整，使之归为合理。这种情况就是我反复强调的“内识”。“因其已知之理而益穷之”这一表述实际上已经包含了这层意思。“已知之理”是我们心中早已存在的理，这种早已存在即是一种先在性，而能够具有这种先在性的只能是仁性，不能是智性。因为仁性不能认识自己，只有智性才能担负这项工作，所以“益穷之”的主体只能是智性。由此可以明白，从三分法角度看，“已知之理”是仁性，“益穷之”是智性的再认识，“因其已知之理而益穷之”即是运用智性对仁性加以再认识。在儒学发展史上，这个道理是朱子第一次提出来的，意义非凡。但因为朱子没有三分法，很难把这个道理真正讲清楚，历史上人们也很难真正了解这一思想的重要意义。如今有了三分法，情况有了根本性的改观。三分法是一面宝镜，在它的映照下，朱子相关思想的意义一下就显现了出来，再不会藏在深山无人知了。

这个问题还与如何正确看待儒学是为己之学有关。儒学有强烈的践行特点，是为己之学，孔子回答弟子问仁特别重视将其引向自身的体悟，而不是知性的了解，这是明显的事实。然而，这并不是儒学的全部。从道德哲学的角度看，人成德成善当然首先要通过生命体验找到自己作为道德根据的仁性，并按照它的要求去做，为己为非为人。但我们不能止步于此，这还只是知其“然”，而未达到知其“所以然”，要知其“所以然”，必须动用智性对自己的道德根据加以再认识。更为重要的是，仁性并非人们想象的那样高尚，也会出现问题。要防止这种情况，唯一有效的办法，就是动用智性对仁性再认识，以了解其来源、性质、特点，必要时对其加以调整。哲学的使命

^① 杨泽波：《儒家生生伦理学引论》，北京：商务印书馆，2020年，第227—328页。

是对一切问题做刨根问底的追问,问到不能问的那一点为止。如果只满足于成己之学,不对仁性做刨根问底的追问,不仅不能达到哲学的高度,就是自了汉也当不好,因为在特殊情况下,仁性很可能会将自己带偏。孔子之时这些问题尚不突出,但随着历史的发展,这些问题逐渐显现了出来。朱子“因其已知之理而益穷之”的重要表述,就是对这个问题的关注。如果我们今天以儒学是为己之学为由,不对仁性做哲学式的追问,那么我们自以为骄傲的事情很可能恰恰成了朱子批评的对象。正因此,我带学生除了要求他们首先通过生命体验找到自己的良心,体验到自己体内充满活力的道德根据之外,还要求他们必须进一步从理论上真正了解良心的来源、性质、长处、短处等等,对其有哲学层面的理解。前者叫“体悟何为良心”,后者叫“明白何谓良心”。“体悟何为良心”是起步,是入其门,“明白何谓良心”为终点,是达其成。学习和研究儒学当依此而行,缺一不可,切不可因为儒学是为己之学,只做第一步,不做第二步。

三、透过三分法看朱子反对“以心识心”的深层原因

当然,朱子格物致知的思想也有缺陷,其中特别需要严肃指出的,便是朱子不承认人可以“以心识心”。“以心识心”的思想渊源可以上溯到明道。“学者须先识仁”是明道的重要思想。在明道看来,成德必须首先识仁,识得了仁,以诚敬存之,不须防检,不须穷索,即可成德成善。湖湘学者尤其重视识仁,就是由此而来的。五峰《知言》记载:

彪居正问:“心无穷者也,孟子何以言尽其心?”曰:“惟仁者能尽其心。”居正问为仁,曰:“欲为仁,必先识仁之体。”曰:“其体如何?”曰:“仁之道,弘大而亲切,知者可以一言尽,不知者虽设千万言,亦不知也。能者可以一事举,不能者虽指千万事,亦不能也。”

他日,某问曰:“人之所以不仁者,以放其良心也。以放心求心,可乎?”曰:“齐王见牛而不忍杀,此良心之苗裔因利欲之间而见者也。一有见焉,操而存之,存而养之,养而充之,以至于大。大而不已,与天同矣,此心在人,其发见之端不同,要在识之而已。”^①

五峰接续明道的思路,强调成德最重要的是“先识仁体”。这步工作说容易也容易,说艰难也艰难。良心在人,操则存,舍则失,遇事必然发见。在良心发见处加以察识,是成德的首要工作。明白个中道理,可一言而尽,不明白个中道理,讲再多也没有用处。

然而,朱子不同意这种理解,指出:

“欲为仁,必先识仁之体”,此语大可疑。观孔子答门人问为仁者多矣,不过以求仁之方告之,使之从事于此而自得焉尔,初不必使先识仁体也。又“以放心求心”之问甚切,而所答者反若支离。夫心操存舍亡,间不容息,知其放而求之,则心在是矣。今于已放之心,不可操而复存者置不复问,乃俟异时见其发于他处而后从而操之,则夫未见之间,此心遂成间断,无复有用功处。及其见而操之,则所操者亦发用之一端耳。于其本源全体,未尝有一日涵养之功,便欲“扩而充之,与天同大”。愚窃恐其无是理也。^②

朱子反对“必先识仁之体”这一说法。在他看来,孔子答门人问仁,多告之以求仁之方,一步步具

① 朱熹:《胡子知言疑义》,朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第24册,第3560—3561页。

② 朱熹:《胡子知言疑义》,朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第24册,第3561页。

体做起,而不是要求门人先识仁体。“求放心”属于同样道理。操存舍亡,知道心放失了,就应该去求,以了解心就在那里。不能放着这段工夫不做,专等另一个时间心发用了,以讲察识扩充。

《语类》中的一段材料可互为参考:

如湖南五峰多说“人要识心”。心自是个识底,却又把甚底去识此心!且如人眼自是见物,却如何见得眼!故学者只要去其物欲之蔽,此心便明。如有用药以治眼,而后眼明。^①

五峰经常教导弟子识心,朱子认为不妥。心是认知的途径,怎么能够以这个途径认识自己呢?正确的做法是去除物欲之蔽,果如此,心自然会明。恰如以药治眼,眼疾自然会愈。

由此可知,朱子反对五峰“先识仁体”的说法,关键在于不认可“以心识心”。他在答王子合的信中反复阐述这一思想:

至所谓可识心体者,则终觉有病。盖穷理之学,只是要识如何为是、如何为非,事物之来,无所疑惑耳,非以此心又识一心,然后得为穷理也。

穷理之学,诚不可以顿进,然必穷之以渐,俟其积累之多而廓然贯通,乃为识大体耳。今以穷理之学不可顿进,而欲先识夫大体,则未知所谓大体果何物耶?……心犹镜也,但无尘垢之蔽,则本体自明,物来能照。今欲自识此心,是犹欲以镜自照而见夫镜也。既无此理,则非别以一心又识一心而何?后书所论“欲识端倪,未免助长”者,得之矣;然犹曰“其体不可不识”,似未离前日窠臼也。^②

此处“以此心又识一心”的说法需要细细思量。在朱子看来,成德必须做好穷理工夫,识得何为是,何为非,而不是以此心又识一心。为学工夫切不可追求顿进,而应穷之以渐,逐步积累,然后方可识其大体。当时人们急于先识大体,不重视穷理之学,实有助长之弊,而其弊端即在希望“以一心又识得一心”。

朱子进而将这种“以心识心”的说法与佛教捆在一起,专门撰有《观心说》阐明其依据:

或问:佛者有观心说,然乎?曰:夫心者,人之所以主乎身者也,一而不二者也,为主而不为客者也,命物而不命于物者也。故以心观物,则物之理得。今复有物以反观乎心,则是此心之外复有一心而能管乎此心也。然则所谓心者,为一耶,为二耶?为主耶,为客耶?为命物者耶,为命于物者耶?此亦不待校而审其言之谬矣。

大抵圣人之学,本心以穷理,而顺理以应物,如身使臂,如臂使指,其道夷而通,其居广而安,其理实而行自然。释氏之学,以心求心,以心使心,如口吃口,如目视目,其机危而迫,其途险而塞,其理虚而其势逆。盖其言虽有若相似者,而其实之不同盖如此也。然非夫审思明辨之君子,其亦孰能无惑于斯耶?^③

佛家有观心之说,朱子以为不可。在他看来,心是主,不是客。心有认识的功能,以心观物,可以得到物之理。但切不可又以心作为认识的对象,否则以心观心,等于承认心外还有一个心。成德之教最重要的是以心穷理,顺理应物,恰如以身使臂,以臂使指。佛家不然,要求以心求心,以心使心,这种义理如同以口吃口,以目视目,矛盾明显。湖湘学者不明此理,其识仁之说,与佛教之

① 黎靖德编:《朱子语类》卷二〇,第477页。

② 朱熹:《答王子合》,朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第22册,第2250、2257页。

③ 朱熹:《观心说》,朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第23册,第3278、3279页。

理陷入同一误区却不自知。

如何看待“以心识心”是一个严肃话题。在儒家生生伦理学系统中,与成德相关的要素有智性、仁性、欲性,除欲性外,智性和仁性都是成德的根据。智性负责学习认知,内含外识和内识两项内容。仁性则是孔子之仁,孟子之良心,也就是我说的“伦理心境”。伦理心境建立在生长倾向这个平台上,主要来自社会生活和智性思维对内心的影响。仁性作为一种结晶体,有先在性,遇事一定会呈露自身,表现自己,而仁性同时又有直觉的能力,可以知道自己正在呈露,正在表现。一个是仁性的呈露和表现,一个是仁性对自己有直觉,二者合在一起,共同构成“内觉”这个环节。内觉是一个非常重要的概念,其最大的意义是可以帮助我们明了,仁性完全可以识得自己,体悟到自己的存在。识得自己,体悟到自己的存在,主客为一,能指所指为一。套用佛教的话说就是,手可以指月,也可以指自己,灯可以照别人,也可以照自己。“以心识心”不是佛教的专利,儒家学说同样可以这样讲,只是义理的基础不同而已。遗憾的是,朱子对这个道理不甚了了,以不能以口吃口,以目视目为由,批评湖湘学人以心求心,以心使心,走偏了道路。朱子这种批评有很大的问题。我一再强调,现实生活中的道德践行不是从读书学习以了解道德原则,而是从发现自己内心的道德根据开始的。这个活动的主体是仁性,对象也是仁性,仁性觉知自己,这就叫“以心识心”。如果按朱子所说不能“以心识心”,我们如何发现自己的仁性呢?如果不能发现自己仁性,道德践行如何具体展开呢?朱子反对“以心识心”明白无误地告诉我们,朱子对于仁性的了解有欠深透,对心学义理的把握比较有限,而这正是朱子反对湖湘之学,学理中仁性部分薄弱,重点全落在智性之上的根本原因。一言以蔽之,不明白仁性的思维方式是直觉,不承认可以“以心识心”,是朱子始终迈不过去的一道槛,由此构成其学理的最大缺陷。

朱子在这个问题上的失误,溯其根源,与延平教法不当不无关系。延平治学的一个特点是默坐澄心,以体验喜怒哀乐未发气象如何。在我看来,延平这种教法的合理性有待商榷。体验喜怒哀乐未发之中,从理论上分析,无非是找到自己的仁性,体认自己的本心而已。仁性属于隐默之知,^①在没有遇事接物时处于隐默状态,不显现自己,即使静坐也很难发现它的存在。正确的做法是在仁性遇事接物呈现自身时,通过内觉体验到它。延平是否通过默坐澄心的办法找到了自己的仁性,限于材料,无法得知。但这种教法确实不适合朱子,待其发现这种做法与禅学无异后,更生忌讳,见到湖湘学者谈识仁,就认为落入了禅家陷阱,以“以心识心”的罪名将其拒之门外。关于朱子学于延平的经历,学界大多批评朱子未能跟上延平的思路,“孤负此翁”,殊不知从严格的意义上说,延平教法本身即有不当之处。先生教学欠妥,对学生影响之大,此为有力案例。

(责任编辑:郝鑫 李梅)

^① 将仁性理解为隐默之知,是我多年来一直坚持的做法。近期,我又撰写了《“隐默说”:“无善无恶心之体”新解读》,《中国哲学史》2022年第3期,对这个问题加以新的说明,敬请关注。

王阳明“知是行之始， 行是知之成”新论

高海波

摘要:“知行合一”是阳明学研究中引起较多讨论的一个问题。有的学者倾向于从“同质的时间差”的角度来理解阳明的知行关系,这一理解与对阳明“知是行之始,行是知之成”命题中“始”与“成”的诠释有密切关系,持这一观点的多数学者都倾向于将其解释为“开始”与“完成”,这样的话,知行之间存在极短的时间差就是很自然的事情。这种对“始”与“成”的理解是有问题的,而佐藤一斋的看法更有道理,他主张“始”与“成”应该被理解为“方始”和“作为”(或“表现”),在这种理解中,知行就是一种体用同时的关系,而不是先后关系。阳明上述命题中的“始”与“成”的用法,应该来自《易传》的“乾知大始,坤作成物”。因此,阳明的“知行合一”说与其易学思想有着密切的关系。在阳明的易学思想中,乾坤是体用同时的关系,由此可以推断,知行也是体用同时的关系,而不是时间先后关系。

关键词:知行合一; 始; 成; 体用; 乾坤

基金项目:国家社会科学基金一般项目“近现代中国哲学方法论研究”(21BZX083);国家社会科学基金“开启第二个百年新征程”重大研究专项“中国传统文化现代化研究”(18VBN028)。

作者简介:高海波,清华大学人文学院哲学系(北京 100084)

“知行合一”是阳明思想中的一个重要命题,即便在阳明晚年提出致良知思想之后,他也并未放弃知行合一的说法。这是第一点。第二点,知行合一说也许是阳明思想中,给门人、讲友及后世学者带来较多困惑,引起较多质疑、辩难的命题,也是现代阳明学研究中一个富有歧见的话题。

关于宋明理学中的知行关系,按照陈立胜的概括,朱子学者倾向于从严格区分知与行内涵的角度,反对“知行合一”而主张“知先行后”,即“知行分际之界定必蕴涵着‘知’‘行’之间存在一‘异质的时间差’(heterogeneous gap)这一预设”。而为阳明知行观辩护的现代学者,则强调知行之间的同质性、连续性,从这一意义上解释其“知行合一”,不过,他们仍然承认知行之间具有极短的时间差,只不过认为这种时间差是一种“同质的时间差”(homogenous gap)。“当代为阳明知行合一辩护的学者,则顺着阳明的思路否认这一‘异质的时间差’之存在,却又认为知行之‘始’‘成’关系说明知行之间仍有时间差,只不过这个时间差乃是一‘同质的时间差’(homogenous gap)”^①。陈立胜的这一概括言简而意赅,反映了学界对阳明知行合一思想的一般看法。其实,

^① 陈立胜:《入圣之机:王阳明致良知工夫论研究》,北京:三联书店,2019年,第116页。

早在《知行合一新论》中,贺麟就曾比较了朱子与阳明的知行观,他在该文中指出,朱子的知行观从根本上说包含两个命题:

1. 从理论讲来,知先后,知主行从。
2. 从价值讲来,知行应合一,穷理与践履应兼备。^①

贺麟先生并且说:

其实他这种看法,可以说是正代表我们所说的典型的价值或理想的知行合一观。任何持价值的知行合一观的人,他不能不为方便计,根据常识,将知行分作二事,有时间先后的距离,然后再努力使知行合一或兼备于一身。^②

也就是说,朱子认为知行有时间先后之别,且知行之间有着明确的界限,不容混淆:“他认为学问思辨为知,笃行为行,不容混淆的。虽则知行可以互发,知可促进行,行可促进知;但知自知,行自行,界限分明。”^③从这一意义上说,朱子的知行的确存在一“异质的时间差”。至于王阳明的知行合一说,贺麟则将其概括为“直觉的价值的知行合一观”,不过,贺麟先生也认为,王阳明的直觉的知行合一观在知行之间也存在一个极短的时间差,“就时间言,知与行紧接发动,即知即行,几不能分先后,但又非完全同时。换言之,可以说,就时间言,知与行间只有极短而难于区别之距离,如见父自然知孝,见兄自知悌,见孺子入井而自往救等,便是王阳明所谓知行合一的真体段”^④这一说法实际上就包含陈立胜所说“同质的时间差”的意涵。

不过,正如陈立胜所言,以“同质的时间差”来解说阳明的知行合一说,仍然存在很多困难:首先,这种看法实质上仍是将知行分为先后两段,与朱子学的知先后思想并无本质差别。其次,它也与王阳明“只说一个知,已自有行在;只说一个行,已自有知在”^⑤的说法不合。按照王阳明的说法,“知是行的主意,行是知的功夫”,^⑥“主意”与“功夫”同时存在,则知行似是共时性(synchronic)的关系,而非仅仅是一具有极短时间差的历时性(diachronic)关系。因此,陈立胜主张王阳明的知行合一应该是一种全过程的知行合一,而不仅仅是“根源意义”^⑦的知行合一。“在根本上,知行合一既是‘主宰发动’这一‘根源意义’上的合一,而且这个主宰发动之为一种要求实现自身的内驱力、意志力,实贯穿于整个道德行动之始终,就此而言,他亦是‘完成意义’上的合一。‘知’作为‘发动之明觉’所拥有的‘详审精察’的能力,又始终跟整个道德行动一体而在,故知行又具有这一即行即察的‘照察意义’上的合一。”^⑧陈立胜将他的这种理解概括为“无时间差的合一”。笔者总体上同意陈立胜的理解。

结合上面的讨论并综合学界现有的讨论,在关于王阳明“知行合一”思想的诠释中,很重要的一个方面是关于“知是行之始,行是知之成”的理解,因为它决定了王阳明的知行之间是否存在时间差,以及以何种方式合一。本文拟提出一种新的理解,以期就教于学界。

① 贺麟:《近代唯心论简释》,北京:商务印书馆,2011年,第74页。

② 贺麟:《近代唯心论简释》,第74页。

③ 贺麟:《近代唯心论简释》,第75页。

④ 贺麟:《近代唯心论简释》,第69页。

⑤ 佐藤一斋著,黎业明点校:《传习录栏外书》,上海:上海古籍出版社,2017年,第12页。

⑥ 佐藤一斋著,黎业明点校:《传习录栏外书》,第12页。

⑦ 所谓“根源意义”的合一,由劳思光先生首先提出,主要是从“知是行之始”的角度来解读阳明的知行关系。

⑧ 陈立胜:《入圣之机:王阳明致良知工夫论研究》,第132页。

一、“知是行之始，行是知之成”

关于“知行合一”，王阳明有几种重要的表述，如“知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成”，^①“知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知”。^②从“知是行的主意，行是知的功夫”与“知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知”这两个命题来看，知行似是指一种共时性的关系。不过，“知是行之始，行是知之成”中的“始”与“成”则很容易被看成一种时间的先后关系：即知是行的开始，而行是知的完成，知与行有先后之分，这就是学界关于知行“同质的时间差”说法的一个重要根据。根据贺麟在《知行合一新论》中所举的见孺子入井的例子，也容易将知行关系理解为，见孺子将入于井而生的恻隐之心为知，接下来采取的施救的行动是行，实际的施救行动是恻隐之心（知）的最终实现、完成。照这一看法，如果再以孝悌为例，知孝知悌只能说是行为的开始，如果行为止于此，则此种“知”就不一定是真知，只有落实为客观的身体的行动，主体对孝悌的认识才是真知，也就是“真知即所以为行，不行不足谓之知”。^③对“知是行之始，行是知之成”似乎也可以做上面类似的理解。从行的角度说，如果强调一定要在现实中实践其所知，由此所得到的知才是真知，那么问题就产生了：如果二人同样采取了相同的道德行为，那么，是不是就可以忽略其动机而认为他们的道德行为具有同样的价值呢？举例来说，如同一家有两位儿子，他们都表现出了孝行，一个陌生人偶然看到他们在行动上都表现得很孝顺，那是不是就可以判定他们一定就都是孝子了呢？显然不一定。王阳明虽然强调只有切实的躬行孝悌才算是真正的知孝知悌，但阳明并非效果论（consequentialism）者，相对于结果，王阳明同样甚至更加强调道德行动的动机。《传习录栏外书》末收有部分语录，不见于通行本《传习录》，其中一条云：

艾铎问：“如何为天理？”先生曰：“就尔居丧上体验看。”曰：“人子孝亲，哀号哭泣，此孝心便是天理。”先生曰：“孝亲之心真切处，才是天理。如真心去定省问安，虽不到床前，却也是孝；若无真切之心，虽日日定省问安，也只与扮戏相似，却不是孝。此便见心之真切，才为天理。”^④

这说明，如果我们仅仅从“完成”意义上来理解道德行为的意义，而忽视其中包含的动机之纯粹性，那么，这正是王阳明在此所批评的。实际上这种情况在日常生活中也很常见，以孝道为例：有些子女在父母活着的时候，平时对父母既没有孝心，也没有孝行；或者说虽有孝行，但如果是为了父母的财产而一时假装尽孝，这种情况其实就很像阳明所说的“戏子”扮演孝子，实际上，他们对父母根本没有真切的孝心。从这个意义上说，我们不能说他们因为很好地完成了孝行，就判断他们是真知孝。王阳明认为，应该考察其动机是否真切纯粹，结合其动机来考察其是否真孝。而与之相反，一个孩子即便因为客观的限制，没法在父母床前尽孝，但是只要其孝心真切，我们仍然可以承认其为一孝子，其孝心的道德价值要高于假扮的孝行。从这个意义上说，我们就不得不重新

① 佐藤一斋著，黎业明点校：《传习录栏外书》，第12页。

② 佐藤一斋著，黎业明点校：《传习录栏外书》，第88页。

③ 吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集上》卷一《语录一》，上海：上海古籍出版社，1992年，第42页。

④ 佐藤一斋著，黎业明点校：《传习录栏外书》，第258页。

考虑“知是行之始,行是知之成”的表述中,“始”与“成”的意义。显然,如果仅从时间先后来理解知行关系,一方面与阳明有些关于知行的说法不合,另一方面也会带来上面所说的荒唐结论。在这一意义上看,陈立胜主张“知行之‘合一’乃是体现于从行动之发动到行动之完成这一整体的过程之中的”,^①这一看法就非常富有洞见,不过,他对于“始”与“成”的理解,仍与一般的理解不异,这仍然会影响其知行“无时间差的同一”的看法。

实际上,佐藤一斋在《传习录栏外书》第五条末,对此有一条见解非常独到的注文,惜乎学界鲜有留意者:

知是行之始,行是知之成:自行之分别处谓之知,故曰主意。自知之作为处谓之行,故曰功夫。“始”字是方始,非初始;“成”字是作为,非完成。若解为初始、完成,则于主意、功夫有碍。^②

通常,我们大多数人都是在“初始”与“完成”的时间先后意义上来理解阳明“始”与“成”的内涵,这也就是知行“同质的时间差”说法的一个重要文献来源,也是劳思光主张“根源意义的合一”而反对“完成意义上的合一”说的原因。如果照这种理解的话,的确与前一句“知是行的主意,行是知的功夫”存在不一致的地方:在前一句中,主意与功夫实际上是一种同时的关系,而如果将“始”与“成”理解为“初始”(即开始)与“完成”,就又变成了一种先后的关系,相当于时间意义上的始终关系,这与前面一句的知行关系明显存在不同。如果结合前一句来理解后一句,则“始”就不应是“初始”,而应是“方始”,即“刚刚开始”,但这并不意味着伴随行动的开始,知就完全转化为行,知的活动从而就此终结。而只能理解为,知作为“主意”(即主宰)发动了行为,由此行为活动得以发动,此后,知仍然时刻作为“主意”存在于后续的行为实现过程中。当然,这里所说的“方始”的行,不一定就是实际的行动,在阳明那里也常常指“意”“欲”,如王阳明在《答顾东桥书》中说:“夫人必有欲食之心,然后知食。欲食之心即是意,即是行之始矣。”^③在《答王天宇》中,王阳明也说:“夫不辞险阻艰难,决意向前,此正是诚意之意。审如是,则其所以问道途,具资斧,戒舟车,皆有不容已者。不然,又安在其为决意向前,而亦安所前乎?”^④从这个意义上说,所谓“行之始”,从最直接的意义上说,应该是指“意是行之始”。王阳明又说“意之本体便是知”,如此,也可以说“知是行之始”,即知是行为发动的动力因。当阳明说“知之真切笃实处即是行”时,所谓的“真切笃实”实际上就是一种真切之意,也就是“诚意”。就“知”是“意之本体”说,意应该也受知决定。如果说意是“行之始”的话,那么,也可以说“知是意的主意”(王阳明说“知是行的主意”,故亦可以说是“知是意的主意”),王阳明后来关于良知与意念关系的看法正是此种思路的延续。

当然,意欲会向外表现为客观的行为。在这一过程中,意欲仍然实际起着支配作用。即以王阳明上面谈到的行路为例,如果没有“决意向前”的意欲支配,则一些已经发动的外在实践行为也无法持续,甚至会半途而废。按照王阳明的逻辑,这种意欲应该是行为过程中作为显在行为根据的内在意识、意向,实际上也应该属于潜在的“心之行”“心之容”。^⑤打个比方,如果说外在的

^① 陈立胜:《入圣之机:王阳明致良知工夫论研究》,第128页。

^② 佐藤一斋著,黎业明点校:《传习录栏外书》,第13页。

^③ 佐藤一斋著,黎业明点校:《传习录栏外书》,第88页。

^④ 吴光、钱明、董平、姚延福编校:《文录一》,见《王阳明全集》卷四,第164页。

^⑤ 陈立胜:《入圣之机:王阳明致良知工夫论研究》,第122页。

客观行为是一座露出水面的冰山的话，那么，意欲就是水面以下的冰山，它与露出水面的冰山皆属于整个冰山之一体。当然，从理想的状态来看，阳明认为意念并不是盲目的，意念的活动中必然有知作为主导，此即“知是行的主意”。如果没有一种清明的道德理性作为主导，则意念的活动就是盲目的，由此引发的外部行为也必然是盲目的，即“冥行妄作”。只有由“明觉精察”之知主导的意念活动，进而表现为外在行为，行为才不会盲目，此即“行之明觉精察处就是知”。在这一过程中，从本然上说，本然之知表现为自觉的意念，进而表现为外在客观行为，在这种情况下，知行合一是很自然的事情，不存在任何阻力和间断。当然，这一过程并不是一种从时间上说的发生学过程，而是或可理解为一种由体达用的体用关系。以知与意言，则知为体，意为用；以意与身体表现的客观行动而言，则意为体，客观的行为为用。这种关系也可以说是一种表里、隐显的关系。知与行（包含意欲）是同—道德活动之整体，只是有隐显之别。因此，由知表现为“心之行”（意欲）与客观的行为，实际上就可以说是“知”由体达用的过程，从这一意义上说，“行是知之成”的“成”就不宜理解为时间意义上的从无到有的完成（completion），而应该理解为佐藤一斋所说的“作为”，或者用我的话说，即显现（manifestation）。因此，所谓“成”就不是“完成”的意义，而是“表现”的意义。因为只有这样才可以解释，即便在没有客观行为表现时，也存在知行合一，即知与意（欲）（念）的合一。显然，在仅有真切的孝心而没有客观的孝行的情况下，知行合一仍是可能的。在这种情况下，真切之意即是行，即是“知之成”。当然，这并不意味着所有的善行都应该停留在“心之行”，即意念的阶段，其是否表现为客观行为，以及表现为何种客观行为，实际上受客观条件所决定。但这都不会影响“知行合一”这一命题所反映的知行之间的共时性关系。更进一步说，知行是同一道德实践过程的一体两面，知行永远是合一的。当然，说知行永远合一，也是就知行的本来关系或本然体段（“知行本体”^①）而言，而不是说在一切心理活动和客观行为过程中，知行都现实的是合一的，如果是那样的话，将不再需要“知行工夫”。

实际上，关于上述知行关系中的“始”与“成”的理解，王阳明弟子季本（号彭山，1485—1563）在《说理会编》中也有类似的想法。在《传习录栏外书》中，佐藤一斋在给出自己的理解之后，就引用了季本的理解，说明佐藤一斋认同季本的理解。

季彭山《说理会编》曰：“自发端而言，则以明觉之几为主，故曰知者行之始；自极致而言，则以流行之势为主，故曰行者知之终。虽若以知行分先后，而知为行始、行为知终，则所知者即是行、所行者即是知也。”^②

也就是说，季本认为“知者行之始”中的“始”并不是指知是行的开始，且一旦行为展开之后，即不需要知的参与，而是说，就行为的发端而言，一切行为皆起于知的发动。当然，如果进一步分析的话，应该说“行之始”是意欲，意欲又以知为本体、为“主意”，此时，知行其实也是一种由体达用的关系，二者是一体同时的关系。只不过，从强调“主意”与“发端”而言，似乎是“知先后”，但实际上这种先后也不是一种有着极小时间差的“同质性时间差”，而是一种逻辑的先后，即体用同时，但又体先于用。从行为发动的动力因（即“方始”）的角度说，知是主宰者，故“以明觉之几为主”，所以，可以说“知是行之始”强调的重点在“知”，这与“知是行的主意”的意义是相通的。这

^① 吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》卷一《语录一》，第5页。

^② 佐藤一斋著，黎业明点校：《传习录栏外书》，第13页。

种侧重也可以借用阳明关于体用关系的话表达,此即“即体而言,用在体”。^①但这并不表示,此时只有知没有行。而毋宁从隐显的角度说,可以说是显知隐行。^②如果从知表现为行,从行的角度来看知行关系,那么,行就是知的充分实现、表现,即“自极致而言,则以流行之势为主,故曰‘行者知之终’”。从隐显的角度说,可以说是“显行隐知”,用阳明的话说即“即用而言体在用”。^③但这里的“终”也不是指行是特定认知活动的完成。同样以孝为例,实际行孝的行动是一个过程,这个过程可以看作一个“流行之势”。如果随便取这一过程的一个横切面或一个当下,此时知行都是一种体用的关系,在每个特定的时空点上,行都是“知之成”,即行是知的实现或表现;从整个过程而言,行为过程作为流行之势时刻有知作为主意或主宰,知行二者是一体两面,而不是将知行总体上视为一种具有先后关系的两段,认为直到在客观上完成了一切尽孝的行为之后,才可以说是对孝的认知才得以完成。实际上,在孝的实践中,在每一个当下,都可以说是知行合一的:其外在的身体活动可能是一个过程,但并不表示此过程的结束才算是“知之成”。可以说每一个当下都是即知即行,整个过程也是即知即行,知行是一体同时关系,即“所知者即是行,所行者即是知”。如果有人对我们对季本的理解有异议的话,我们还可以提供进一步的证据证明我们的理解,实际上,上述佐藤一斋所引的季本的话,只是季本原话的一部分,根据《明儒学案》载,此段话之前尚有一段文字:

谨于独知,即致知也。谨独之功不已,即力行也。故独知之外无知矣,常知之外无行矣,功夫何等简易耶!良知良能本一体也,先师尝曰:“知良能是良知,能良知是良能,此知行合一之本旨也。”^④

季本在这段话中首先结合慎独来理解知行合一,照他的说法,“独知”就是“知”,时刻保持独知的“谨独”功夫即“行”,慎独的目的就是使“独知”能够一直持续下去,使其时刻保持自觉(“常知”);良知良能本属一体两面,季本引用了王阳明的说法来说明这一点,按照王阳明的说法:良知实际上就是良能所具有的自觉能力(“知良能即良知”),而良能则是能够表现良知的先天能力(“能良知即良能”),“良知”属知,“良能”属行,故知行是合一的。显然,“独知”与“慎独”的关系更接近“主意”与“功夫”的关系。良知与良能的关系则代表“知行本体”意义上的合一,也揭示了“知行合一”与致良知思想的内在联系。无论从哪种理解看,知行都是一种一体两面的合一关系,在某种程度上,也可以说是一种体用合一的关系。

二、王阳明龙场悟道前后的易学思想

王阳明早期很注重易学。正德三年戊辰(1508),王阳明因上疏申救言官戴铣、薄言征而得

① 佐藤一斋著,黎业明点校:《传习录栏外书》,第69页。

② 这里关于“显行隐知”“显知隐行”的说法借用了贺麟先生的说法。贺麟在《知行合一新论》中说:“所谓主从关系,即是体用关系,亦即目的手段关系,亦可谓为领导者与随从者的关系。就表面上看来,知行之主从关系,好似视知行之显隐,或视知行之表象为背境为准。在显知隐行的合一体中,以知为主,以行为从。反之,在显行隐知的合一体中,则行为主,知为从。又好似当知为表象时,则知为主,行为从;当行为表象时,则行为主,知为从。”贺麟先生的这一说法正可以用来分析季本对阳明知行合一说的理解。见贺麟:《近代唯心论简释》,第59页。

③ 佐藤一斋著,黎业明点校:《传习录栏外书》,第69页。

④ 黄宗羲:《明儒学案(一)》卷一三,见沈善洪主编:《黄宗羲全集》第7册,杭州:浙江古籍出版社,1985年,第315页。

罪宦官刘瑾被下狱，并被廷杖四十，发配贵州龙场驿。在狱中，王阳明即通过读易并与狱友一起讲易来渡过困厄。嘉靖戊子（1528），王阳明在时隔二十多年后，在《送别省吾林都宪》中，回忆当年在狱中与林省吾一起读《易》的情景时说：“相与讲《易》于桎梏之间弥月，盖昼夜不怠，忘其身为拘囚也。”^①今本阳明全集中仍保存阳明在狱中《读易诗》一首：

囚居亦何事，省愆惧安饱。瞑坐玩羲《易》，洗心见微奥。乃知先天翁，画画有至教。包蒙戒为寇，童牯事宜早。蹇蹇匪为节，兢兢未违道。《遯》四获我心，《蛊》上庸自保。俯仰天地间，触目俱浩浩。箪瓢有余乐，此意良匪矫。幽哉阳明麓，可以忘吾老。^②

从诗中表达的意思来看，王阳明通过读易，对自己所以获罪的原因进行了反省，他认为自己之所以身陷囹圄，一个重要的原因是未能及早“知几”，即“包蒙戒为寇，童牯事宜早”。当然，王阳明也表示自己采取的行动并非是出于一时意气，乃是为了行道，即“蹇蹇匪为节，兢兢未违道”。王阳明也同时表达了自己的心愿，即此后应敛藏自保，所谓“遯四获我心，蛊上庸自保”。值得注意的是，王阳明此时通过读《易》，似对宇宙之道有所体悟，即“俯仰天地间，触目俱浩浩”。他也因此忘记了内心的忧虑，怡然自乐（“箪瓢有余乐”），并忘记了自己身在囹圄之中。至于王阳明是否认识到宇宙乾坤之理，虽不能明确断定，但似乎也不能排除这种可能。在出狱后，王阳明在逃亡的路上遇到旧时在南昌铁柱宫相对打坐的道士，向其表达了自己“且将远遁”的想法。道士一方面对阳明晓以利害，另一方面也与王阳明一起就其出处共同占了一卦，占得明夷之卦。王阳明于是“遂决策返”，^③即决定赴龙场。可见，在阳明面临人生重大抉择的时候，《周易》起到了关键的作用。王阳明到龙场之后，就筑“玩易窝”，进一步研究易学，在正德戊辰（1508）的《玩易窝记》中，王阳明说：

阳明子之居夷也，穴山麓之窝而读《易》其间……其得而玩之也，优然其休焉，充然其喜焉，油然其春生焉；精粗一，外内翁，视险若夷，而不知其夷之为阨也。于是阳明子抚几而叹曰：“嗟乎！此古之君子所以甘囚奴，忘拘幽，而不知其老之将至也夫！吾知所以终吾身矣。”名其窝曰“玩易”，而为之说曰：夫易三才之道备焉。古之君子，居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。观象玩辞，三才之体立矣；观变玩占，三才之用行矣。体立，故存而神；用行，故动而化。神，故知周万物而无方；化，故范围天地而无迹。无方，则象辞基焉；无迹，则变占生焉。是故君子洗心而退藏于密，斋戒以神明其德也。^④

可以看出，王阳明此时读《易》又有所得，已经体会到精粗、内外合一的境界，且能够视险若夷，即安于险境而不动心。尤其是他认识到，周易中包含宇宙变化的根本原理，即体用合一，体立而用行。具体来说，宇宙的体用即其神化，神即是宇宙主宰的方面，即“知周万物”，而化则包含宇宙变化现象之全体。从这种表述来看，王阳明的思想似乎非常接近《易传》中以乾坤作为宇宙生化根本原理的思想。

王阳明在龙场悟道后，曾著《五经臆说》，以与自己的所悟相印证。可惜的是，王阳明后来觉得《五经臆说》过于支离，不再示人。弟子钱德洪在向王阳明询问此书下落时，王阳明表示，此书

① 吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》卷二二《外集四》，第884页。

② 吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》卷一九《外集一》，第675页。

③ 吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》卷三三《年谱一》，第1227页。

④ 吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》卷二三《外集五》，第897—898页。

已经焚毁。后钱德洪在检阅阳明旧稿时,只得到十三条,其中前六条中的五条(第二条除外)皆与易有直接或间接的关系。第一条系解说《春秋》的“元年春王正月”,王阳明在其中也使用了《易传》的资源:

元年春王正月○人君即位之一年,必书元年。元者,始也,无始则无以为终,故书元年者,正始也。大哉乾元,天之始也。至哉坤元,地之始也。成位乎其中,则有人元焉。故天下之元在于王;一国之元在于君;君之元在于心。元也者,在天为生物之仁,而在人则为心。心生而有者也,曷为为君而始乎?曰:“心生而有者也。未为君,而其用止于一身,既为君,而其用关于一国,故元年者,人君为国之始也。当是时也,群臣百姓,悉意明目以观维新之始。则人君者,尤当洗心涤虑以为维新之始。故元年者,人君正心之始也。”曰:“前此可无正乎?”曰:“正也,有未尽焉,此又其一始也。改元年者,人君改过迁善,修身立德之始也;端本澄源,三纲五常之始也;立政治民,休戚安危之始也。呜呼!其可以不慎乎?”^①

通过王阳明的这段疏解,一方面可以看出在龙场悟道之后,其思想的心学特点。另一方面,值得注意的是,他引用了《易传》中“三才”的说法,并从乾元、坤元、人元的角度来解释“元”字。“乾元”“坤元”的说法来自《周易·乾卦·彖》传“大哉乾元!万物资始乃统天”,以及《坤·卦彖》传“至哉坤元!万物资生,乃顺承天”。阳明将《周易》中“乾元”“坤元”中“元”字都理解为“始”。在《周易》的作者看来,只有乾坤相互配合而生万物。在这一过程中,乾元起主导(“统”)作用,坤元则配合、顺从(“承顺”)乾元而生成万物。乾元坤元应该不能被理解为时间的先后关系。

现存《五经臆说》的第三条为解说“郑伯克段于鄆”,第四条为论恒卦,第五条为论遁卦,第七条为论晋卦。值得注意的是,这四条解说有一个共同的侧重点,即《周易》中“贞”的观念。这里仅举第三条和第四条的部分内容以见一斑:

第三条曰:

天地感而万物化生,实理流行也。圣人感人心而天下和平,至诚发见也。皆所谓“贞”也。观天地交感之理,圣人感人心之道,不过于一贞,而万物生,天下和平焉,则天地万物之情可见矣。^②

第四条曰:

恒,所以亨而无咎,而必利于贞者,非恒之外复有所谓贞也,久于其道而已。贞即常久之道也。天地之道,亦惟常久而不已耳,天地之道,无不贞也……夫天地、日月、四时、圣人之所以能常久而不已者,亦贞而已耳。观夫天地、日月、四时、圣人之所以能常久而不已者,不外乎一贞,则天地万物之情,其亦不外乎一贞也,亦可见矣。《恒》之为卦,上震为雷,下巽为风,雷动风行,簸扬奋厉,翕张而交作,若天下之至变也,而所以为风为雷者,则有一定而不可易之理,是乃天下之至恒也。君子体夫雷风为《恒》之象,则虽酬酢万变,妙用无方,而其所立,必有卓然而不可易之体,是乃体常尽变。非天地之至恒,其孰能与于此?^③

从这两段论述来看,其核心思想与《玩易窝记》中的易学思想是相通的:王阳明认为,宇宙间的现

① 吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集》卷二六《续编一》,第977页。

② 吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集》卷二六《续编一》,第978页。

③ 吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集》卷二六《续编一》,第978页。

象(天地、圣人、万物皆包括其中)虽然变化多端,但这种变化之所以能够长久不已地继续下去,有赖于宇宙间存在“一定不易之理”或“实理流行”,这就是“贞”的重要意义。恒卦所反映的宇宙观,其实就是“贞”道的体现,而非恒道之外别有贞道。从体用的角度说,宇宙万象的变化是其用,宇宙万象之所以能够变化无方而经久不息,是因为有“卓然而不可易之体”存在于其中,因此,才可以“体常而尽变”,这与《玩易窝记》中神化的思想也具有 consistency。这说明王阳明在此时通过研读《周易》体悟到了宇宙中变中有常的根本原理。如果以乾坤来表示的话,似乎也可以用乾健坤顺、乾主坤从,即体即用,即主宰即流行的模式来表示这种宇宙运行的根本原理。当然,在这二者之中,王阳明似更加重视作为宇宙根本的贞常之理的意义。

正德乙亥(1515),王阳明作《白说字贞夫说》,在其中,王阳明又一次发挥了易学“贞”的思想:

吾闻之,天下之道,说而已;天下之说,贞而已。乾道变化,於穆流行,无非说也,天何心焉?坤德阖辟,顺成化生,无非说也,坤何心焉?仁理恻怛,感应和平,无非说也,人亦何心焉?故说也者,贞也;贞也者,理也。全乎理而无所容其心焉之谓贞;本于心而无所拂于理焉之谓说。故天得贞而说道以亨;地得贞而说道以成;人得贞而说道以生。贞乎贞乎,三极之体,是谓无己;说乎说乎,三极之用,是谓无动。无动故顺而化;无己故诚而神。诚神,刚之极也;顺化,柔之则也。故曰,刚中而柔外,说以利贞,是以顺乎天而应乎人。说之时义大矣哉!非天下之至贞,其孰能与于斯乎!请字说曰贞夫。敬斋曰:“广矣,子之言!固非吾儿所及也。请问其次。”曰:“道一而已,孰精粗焉,而以次为?君子之德不出乎性情,而其至塞乎天地。故说也者,情也;贞也者,性也。悦以正情之性也;贞以说性之命也;性情之谓和;性命之谓中。致其性情之德而三极之道备矣,而又何二乎?”^①

也就是说,天地人三极之所以能够变化流行、各得其和,根本在于其中有贞常之理、贞常之道作为主宰。贞常之理与天地人三极之变化是一种体用的关系,这就是《周易》所揭示的宇宙的神化之道。值得注意的是,王阳明在这里也提到了“乾道”和“坤德”,指出乾道是一种无形的宇宙生化的动力,而坤德的主要作用是“顺成”乾道而“生化”。虽然王阳明是将乾坤与人并列为三极,但是从其作用来看,王阳明似是认为乾坤相互配合才能完成宇宙生化的作用。另外一点,王阳明认为,如果落实到学者的修养上而言,工夫的关键其实就是致中和,即以性命之理主宰情感活动。

也就是说,尽管阳明龙场悟道的核心是悟到天理不在心外(心外无理),格物其实就是人心中存天理、去人欲的功夫,而非如程朱理学求定理至善于外在的事事物物之中。其内容看起来似乎与易学没有直接的关系,但不可否认,易学在帮助其渡过困厄有着非常重要的意义。不仅如此,王阳明关于宇宙根本原理的体悟离不开他对易的体悟、研究。王阳明通过对于易的玩索,体悟到宇宙中乾坤、体用、神化、常变的合一,并进而肯定对于宇宙贞常之道把握的重要性,表现在人身上就是要把握人的性命之理,贞定人的性情。从这一意义上说,我们不能忽略易学在王阳明思想中的重要作用。冈田武彦也说:“自从王阳明被刘瑾投入监牢之后,他就时常阅读《周易》。由此我们很容易就推断王阳明的‘龙场顿悟’应该和他当时研读《周易》有很大关系。”^②且王阳

^① 吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集》卷二四《外集六》,第906—907页。

^② 冈田武彦:《王阳明大传:知行合一的心学智慧》上,钱明审校,杨田、冯莹莹译,重庆:重庆出版集团、重庆出版社,2015年,第269页。

明在龙场悟道之后第二年就提出了“知行合一”的教法。结合我们前面的梳理,也让我们不能不产生联想,即阳明知行合一的思想很可能与其易学思想有密切的关系。

三、“知是行之始,行是知之成”与易学的关系

基于以上论述,我们不妨大胆地推测,王阳明所说的“知是行之始,行是知之成”中的“始”“成”的用法可能来自《易传》的“乾知大始,坤作成物”。^①事实上,早在南宋时期,朱子在与张栻辩论知行先后关系时,就是运用了《周易》乾坤的思想。《朱子语类》载:“旧在湖南理会《乾》《坤》,《乾》是先知,《坤》是践履,上是‘知至’,下是‘终之’,却不思今只理会个知,未审到何年月方理会‘终之’也。”^②陆象山也曾用乾坤的思想来讨论知行关系:“‘乾以易知,坤以简能。’先生常言之云:‘吾知此理即乾,行此理即坤。知之在先,故曰乾知太始。行之在后,故曰坤作成物。’”^③陆九渊恰好也是用《易传》“乾知大始,坤作成物”这句话来说明知行关系,只不过陆九渊认为乾坤在生物的过程中有时间先后的关系,故其以此来证明知先行后。这种关于知行的理解与朱子学并无根本不同。

不过,对《周易》中乾坤在生物中的作用,也可以作共时性的理解。关于乾坤不是先后关系,而是体用关系,明代江右阳明后学王塘南(名时槐,1522—1605)说:

《乾》用九,“见群龙无首”,《坤》用六,“利永贞”。盖乾元者,性也,首出庶物者也。然首不可见,若见有首则非矣,故曰天德不可为首也。坤者乾之用也,坤必从乾。贞者,收敛归根以从乎乾也,故曰利永贞。^④

王塘南即认为乾坤是体用的关系,体用就是一体同时的关系。

王阳明关于主意、功夫的说法,也可以从乾坤的关系中推导出来,即根据《易传》的这一说法,乾在生物过程中起到主导的作用,而坤则主要是顺从、配合乾来完成生物的功能。

关于“知是行之始,行是知之成”中的“始”“成”用法可能来自《易传》“乾知大始,坤作成物”,我们还可以举出更多证据。周冲(字道通)系湛甘泉的门人,又曾经向阳明问学,对王阳明的知行合一说颇为了解,在《新泉问辨录》中,有周冲所记的一则语录:

孟源论乾道坤道,冲谓:“儒者以乾知大始,为圣人之事;坤作成物,为贤人之事,非也。圣贤俱各有乾坤,但自圣人为德,在贤人为学耳。知始是‘知至’‘知终’之谓,‘成物’是‘至之’‘终之’之谓,成物只是成得这个知,所以先生言‘笃行是恒其知’也。阳明先生亦言‘知者行之始,行者知之成’,可见是知行合一,要分一个分不得。”^⑤

在这则语录中,周冲与孟源(也曾问学于阳明,《传习录》有载)讨论乾道坤道的问题,周冲认为“乾知大始”“坤作成物”并不是分别指圣贤之事,而是圣贤身上各自有乾坤。其中的“知始”即

① 王弼注,孔颖达疏:《周易注疏》卷一一《易学精华》上,北京:北京出版社,1996年,第184页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一〇四,北京:中华书局,1986年,第2618页。

③ 陆九渊著,钟哲点校:《语录上》,见《陆九渊集》卷三四,北京:中华书局,1980年,第401页。

④ 黄宗羲:《明儒学案(一)》卷二〇,见沈善洪主编:《黄宗羲全集》第7册,第561页。

⑤ 湛若水撰,钟彩钧、游腾达点校:《新泉问辨录》,见《泉翁大全集》(四),台北:中研院中国文哲研究所,2017年,第1643页。

《易传》中的“知至”“知终”，而“成物”即“至之”“终之”。所谓“成物”就是成就这个“知”，用甘泉的话说即是“笃行是恒其知”。周冲认为，甘泉的这一说法与阳明“知是行之始，行是知之成”的说法一致，均表示“知行合一”。值得注意的是，周冲联系“乾知大始，坤作成物”来讨论知行关系，并且以“成得”来解释“成物”之“成”，就这个意义上说，行就是知的“成就”，这里的“成就”相当于我们所说的“表现”“显现”，而不是“完成”之意。周冲应该比较熟悉阳明的说法，他很自然地《易传》的这个说法与阳明知行的说法联系起来，也可以间接证明，阳明的“知是行之始，行是知之成”的说法与易学有着密切的关系。

另外，阳明弟子薛侃（1486—1545）也曾用乾坤合一来证明知行合一，薛侃说：

知行二字须要还他，但析不开耳。言知便有行在，言行便有知在。行是应迹处，知是主张处。知行即是乾坤。万物之生，得气于天，成形于地，岂有先后？知属乾，行属坤，故曰“知崇礼卑，崇效天，卑法地”，又曰“乾以易知，坤以简能。乾知大始，坤作成物。”此“知”字下得好，便是知行之知。朱子训作“主”字，“主”便兼有行意，不知于“知”“行”字如何看得隔碍。^①

薛侃明确以乾坤对应知行，并认为乾坤在万物生成的过程中，没有先后，因此知行也是同时的关系，即“言知便有行在，言行便有知在”。尤其是薛侃“行是应迹处，知是主张处”的说法，可以与我们前面主宰与流行、本体与作用（显现）的说法相通。而且薛侃还认为“乾知太始”中的“知”即知行中的“知”，也间接佐证阳明关于知行的说法与《易传》有关系。

实际上，王塘南也曾经用《易传》的“乾知大始，坤作成物”来解说知行关系：

《易》曰“乾知大始”，此知即天之明命，是谓性体，非以此知彼之谓也。《易》曰“坤作成物”，此作即明命之流行，是谓性之用，非造作强为之谓也。故知者体，行者用，善学者常见此“大始”之知，即所谓明得尽便与天地同体。故即知便是行，即体便是用，是之谓知行一、体用一也。^②

王塘南也是从主宰与流行的角度来理解知行关系，与季本的理解有相近之处。特别值得注意的是，他也是从体用的角度来理解知行关系，认为知行合一实际上可以理解为体用合一。从他对《易》的引用来看，也间接佐证阳明关于知行“始”“成”的说法可能来自《易传》“乾知大始，坤作成物”的说法。

甘泉后学唐枢（号一庵，1497—1574）也曾经以“主宰”“发用”来说明知行关系，他同样用乾坤不离来理解知行合一，并且他明确说“知即乾知大始，行即坤作成物”。

问：“知行何以合一？”曰：“主宰处是知，发用处是行。知即‘乾知大始’，行即‘坤作成物’。未有离乾以为坤，亦未有离坤以为乾者。独阳舍坤，是落空想像；孤阴舍乾，则不知而作，皆非真乾真坤。故以考索记问为知者，遂为知先而行后，其知非允迪之明；以袭取强为为行者，遂谓行实而知虚，其行非由衷而出。两者如形影，除一个不得。”^③

① 薛侃著，陈椰编校：《薛侃集》卷一《云门录》，上海：上海古籍出版社，2020年，第21页。

② 黄宗羲：《明儒学案（一）》卷二〇，见沈善洪主编：《黄宗羲全集》第7册，第551页。

③ 黄宗羲：《明儒学案（二）》卷四〇，见沈善洪主编：《黄宗羲全集》第8册，杭州：浙江古籍出版社，1992年，第243页。

实际上,佐藤一斋在解释阳明“知行本体”时,也是从乾坤的角度展开:

知行本体原是如此:乾以易知,坤以简能,归之于太极,则知能一也。惟人聚地天以成此躯,而易简之善配至德,则知行本体原,亦合一也。^①

佐藤一斋认为可以从知能合一的角度来理解“知行本体”之“合一”。照他的看法,人的知能(良知、良能)来自作为宇宙本体的“太极”,而“太极”则是乾知与坤能的合一。这也提示我们,阳明的知行合一说可以从乾坤的角度加以理解,故阳明“始”“成”的说法可能就来自《易传》“乾知大始,坤作成物”的说法。果真如此,从乾坤在宇宙生化过程中所表现一体两面的关系,也可以说明知行的“始”“成”并非是一种时间的先后关系。

另外,照季本上述说法,王阳明应该也有“知是行之始,行是知之终”的表述,其中“始”“终”的用法应该来自《孟子》“始条理者,知之事,终条理者,圣之事”的说法。在《传习录栏外书》的佚文部分中,也收了一条语录,即与此有关:

或问:孟子“始条理者,智之事,终条理者,圣之事”,知行分明是两事。直曰:“要晓得始终条理,只是一个条理而始终之耳。”曰:“既是一个条理,缘何三子却圣而不智?”直曰:“也是三子所知分限只到此地位。”先生尝以此问诸友(鹿洞本此间有“皆不能答”四字。)。黄正之曰:“先生以致知各随分限之说提醒诸生,此意最切。”先生曰:“如今说三子,正是此意。”^②

这条材料从字面看虽然与知行合一命题没有直接的关系,但从问者的问题来看,他是将《孟子》的这段话视为体现知行关系的,而且他是将其中的“智”“圣”和“始”“终”理解为“两事”,似乎以此来质疑阳明的知行合一说。^③ 阳明并没有立刻对此做出回答,倒是弟子黄直首先替王阳明回答了这一质疑。照黄直的说法,知行只是“一个条理”,即属于同一事件,但是仅仅将知行视为一件事,也不能排除知行可能存在时间先后的差别。问者进一步追问:如果说“圣”“智”是一事的话,为什么会存在伯夷、伊尹、柳下惠三人“圣而不智”的情况,这的确是个很尖锐的问题。也就是说,在三人中圣智可能会分开,因此,知行也可能是两件事。黄直回答说,这是因为上面三人的认识(知)程度有限,只能达到各自的程度。至于什么是所知的分限,以及其与行的关系,黄直没有进一步说明。这条语录的记录者是黄直,黄直记录说,王阳明以前曾经用同一个问题问过诸生。诸生都回答不上来。在这次谈话中,王阳明的另一位学生黄正之应该与黄直共同在场,黄正之说:王阳明以前告诫学生致知的工夫要根据各人的认识程度,这是一种最为切实的教法。在黄直与黄正之说完之后,王阳明最终总结说:《孟子》中谈到三子并加以比较,也正是这个意思。该条语录中提到的王阳明“致知各随分限所及”的说法,见于《传习录》下卷,恰好也是黄直所录:

先生曰:“我辈致知,只是各随分限所及。今日良知见在如此,只随今日所知,扩充到底。明日良知又有开悟,便从明日所知,扩充到底。如此方是精一功夫。与人论学,亦须随

① 佐藤一斋著,黎业明点校:《传习录栏外书》,第13—14页。

② 佐藤一斋著,黎业明点校:《传习录栏外书》,第256页。

③ 实际上,早在宋代,朱子即从知行关系的角度来理解孟子这里所说的“圣”“智”关系。如:问“始终条理”。曰:“条理,条目件项也。始终条理本是一件事,但是上一截为始,下一截为终;始是知,终是行。”问“圣智”。曰:“智是知得到,圣是行得到。”见黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷五八,第1369页。

人分限所及。如树有这些萌芽，只把这些水去灌溉。萌芽再长，便又加水。自拱把以至合抱，灌溉之功，皆是随其分限所及。若些小萌芽，有一桶水在，尽要倾上，便浸坏他了。”^①

在这则语录中，王阳明实际上教导学生，致知应该根据各人良知目前的认识程度而用功夫，不可躐等。在这一过程中，每个人“见在如此”的“良知”实际上就相当于上文《孟子》中说的“智”，而致良知的功夫则相当于“圣”，表示用功夫的力量。因此这则语录中其实也包含知行合一的意思。从这个意义上说，《孟子》中的三子也并非“圣而不智”，而是每个人的认识程度有当下的限制，其致知的行动也只能以此为依据进行，这并不表示“圣”“智”是分离的两件事，因此知行也不是两件事。关于孟子中圣智与知行合一的关系，阳明高弟王龙溪也说：

夫知行合一发于先师……此便是孔门知行合一真指诀。孟氏曰：“智譬则巧，圣譬则力。”智与圣，知行之谓也。巧者力之巧，力者巧之力。引弓发矢，巧力俱到，巧有余而力不足，力有余而巧不足，皆不足以言中。此合一之说也。^②

王龙溪也认为圣与知即力与巧的关系，也即知行的关系，圣智巧力合一，故知行合一。王龙溪的这一说法很可能即源于王阳明的上述说法。由此也可以证明，“知是行之始，行是知之终”中的“始”“终”也是一种同时合一的关系，而不是时间的先后关系。

另外，在《传习录栏外书》拾遗部分，有一条语录，也是黄直所问，是关于《大学》“物有本末，事有终始”的诠释的，黄直认为朱子的注与阳明不同。阳明回答说：

譬如二树在此，一树有一树之本末，岂有以一树为本、一树为末之理？明德亲民，总是一物，只是一个工夫；才二之，明德便是空虚，亲民便是褻取矣。“物有本末”云者，乃指定一物而言，如实有孝亲之心，而后有孝亲之仪文节目。“事有终始”云者，亦以实心为始，实行为终，故必始焉有孝亲之心，而终焉则有孝亲之仪文节目……事长、事君，无不皆然。自意之所著谓之物，自物之所为谓之事。物者，事之物；事者，物之事也，一而已矣。^③

王阳明认为，物有本末是指明德与亲民的关系，但明德与亲民不是先后二物，而是“一物”。王阳明在晚年的《大学问》中更是以体用关系来说明明德与亲民的关系。王阳明举例说，如孝亲时，内心实实在在有孝亲的心，那么，外在上就会表现为孝亲的具体仪节。“事有终始”也是如此，仍以孝亲之事为例，内心实在的孝亲之心是“始”，外在所实在表现出来的“实行”是“终”。照王阳明的说法，“物”是指意识所指向的对象，即“意之所著”，而事则指物所展开的活动，即“物之所为”。从这个意义上说，“事”也是心之意识活动的内容。“物”“事”并无根本区别，而是相互联系的。事是物之活动，故“事者，物之事”；物也不是孤立静态的，物必有其活动，其活动即事，离开事，物也将失去其意义，故“物者，事之物”。因此，“物有本末”“事有终始”具有一致性。值得注意的是，王阳明在这里用“实心”与“实行”的关系来说明“事有终始”的关系，因为实心中包含知的内容，所以，这对概念又可以转化为知行关系，即知行是终始的关系，即“知是行之始，行是知之终”。照王阳明这里的说法，也可以做这样的理解，即孝亲之心（知）是孝亲之事的发动者（即始），而这种实在的孝心（知），一定会表现为孝亲的实际行动（即终）。根据王阳明上面关于

① 陈荣捷：《传习录详注集评》，重庆：重庆出版集团、重庆出版社，2017年，第245页。

② 王畿著，吴震编校整理：《王畿集》，南京：凤凰出版传媒集团、凤凰出版社，2007年，第252页。

③ 佐藤一斋著，黎业明点校：《传习录栏外书》，第258页。

明德亲民关系的论述,孝亲作为一事,应该包含内在的实心(知)和外在的实行两面,二者也是体用同时的关系,这里的始终与本末均应该从体用的角度来理解,而不应该是一种时间先后的关系。

结合上文季本的叙述,由此我们可以推断,王阳明应该也有“知是行之始,行是知之终”的表述,这一表述中的“始”“终”的用法应该来自《孟子》,但王阳明对“始”“终”的理解也并不是指时间先后的不同,而是指同一事情的一体两面,因此,季本对“始”“终”的理解应该是符合王阳明原意的。至于王阳明后来为什么用“始”“成”代替了“始”“终”的说法,可能是因为“始”“终”的说法更易被理解为一种先后关系,从而会引起人们对其知行合一说的质疑。

四、总 结

学界通常将“知是行之始,行是知之成”中的“始”与“成”理解为“开始”与“完成”,这种理解很容易将知行看成有着极短时间差的“同质的时间差”,从而在时间先后上来理解知行合一。本文则通过对佐藤一斋和季本对这句话疏解的分析,认为这句话中的“始”与“成”不是“初始”与“完成”的意思,而是“方始”和“作为”(或显现、实现)的意义。基于此,笔者认为知与行是主宰(主意)与流行(或显现)的一体两面的关系,在开始时,知作为内在的主宰发动了行,包含作为“心之行”的意,和“身之行”的客观活动,在后续的行的持续中,知仍时刻作为主宰和监察者(“明觉精察”的主宰)时刻指导行的表现。而行作为知的“作为”或体现,实际上也可以将知外化、实在话。二者是体用与隐现的关系,并不是时间先后的关系。王阳明“知是行之始,行是知之成”命题的经典来源应该是《周易》。王阳明龙场前后曾对易学下了很大的功夫,对易的研体,不仅帮助他渡过困厄,而且也使得他悟到了宇宙运行的根本原理,即常(贞)变、神化、体用、乾坤、性情之合一,这些宇宙运行的模式和基本原理也影响了他对知行关系的理解。王阳明“知是行之始,行是知之成”说法中“始”与“成”的用法应该也来自《易传》“乾知大始,坤作成物”的说法,结合王阳明的易学思想以及阳明后学薛侃、季彭山、王塘南,以及甘泉后学周冲(出入王湛两家)、唐一庵(甘泉后学)等人的相关讨论,可以为我们的看法提供更多的证据。在易学的模式下来理解王阳明知行的关系,则一方面,佐藤一斋对“始”与“成”的理解就更为合理,而通行的解释则存在难以说通之处。另一方面,还可以看出,知行就是一种体用合一的关系,知行合一就是一体两面的“无时间差的合一”,而不是有着极短时间差的先后关系。还有,根据季彭山的说法,王阳明应该也有“知者行之始,行者知之终”的说法,这种说法的经典来源是《孟子》“始条理者,知之事;终条理者,圣之事”的表述,但王阳明也是从知行是一事而不是两事的意义上来理解“始”“终”的意义,且认为始终是同时的关系,而不是一事之先后首尾的关系。

总之,不论在王阳明的上述命题中,所用的是“始”“终”还是“始”“成”,其意义都是相同的,都表示知行共时性的一体两面的关系,而非时间先后的关系。弄清王阳明上述命题的经典来源可以帮助我们理解王阳明“知行合一”命题的确切内涵。

(责任编辑:王丰年)

· 世界儒学研究 ·

田浩的宋代思想史建构与诠释

连 凡

摘 要: 在宋代思想史的建构上,田浩考察了社会经济、文化政策等影响宋代道学发展的外部因素,进而从学术思想与政治环境的互动关系出发厘清了道学从多样面貌走向正统的四个阶段及其发展历程。在宋代思想史的诠释上,田浩指出道学的思想交涉都是围绕着儒家理论的三个层次——哲学思辨(体)、现实政论(用)、文化价值(文)而展开,由此考察了道学内部对于理论与实践问题的讨论及道学群体在政策与道德标准上与政府的冲突。在思想立场上,田浩倾向于多元化,力图站在旁观者的立场上进行冷静客观的研究。在研究路径上,田浩的研究从细致深入的文献梳理和开阔的学术视野出发,关注哲学思想与政治文化的互动影响,从而融合了思想史与社会史、文化史的多元化路径。

关键词: 田浩; 道学; 思想史; 社会史; 文化史

基金项目: 国家社会科学基金后期资助项目“比较视域中的宋明儒学诠释路径研究”(21FZX023);湖北省哲学社会科学重大研究项目“明末清初以来海内外宋明儒学的研究范式及其转型研究”(21ZD001)

作者简介: 连凡,武汉大学哲学学院(武汉 430072)

田浩(Hoyt Cleveland Tillman),现任亚利桑那州立大学终身教授,美国著名中国学家。他本科阶段学习美国史和欧洲史,研究生阶段转向中国史研究。1976年在哈佛大学获得东亚语言与历史学博士学位。主要导师是史华慈(Benjamin Schwartz, 1916-1999)和余英时(1930-2021)。毕业后进入亚利桑那州立大学历史系(2009年历史系并入历史、哲学、宗教学院)任教至今,主要从事宋元思想史研究。专著有《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》《朱熹的思维世界》《儒学话语与朱子说的主流化》(*Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*)等,编著有《宋代思想史论》等,此外还在海内外发表了大量中英文专业论文和书评等。田浩的学术研究致力于从思想史、社会史、文化史的视角来探讨思想史背景及不同思想流派之间的交涉关系,尤其关注内在思想与政治文化等外在环境之间的互动影响,在海内外学术界产生了较大影响。^①但目前学界已有研究基本局限在学术生涯的介绍和个别著作的评论上,对其学术思想的整体把握还不够全面

^① 田浩:《跟随史华慈老师研究宋代思想史——论朱熹和天》,见许纪霖、朱政惠编:《史华慈与中国》,长春:吉林出版集团,2008年,第154—170页。如田浩评价老师史华慈的《古代中国的思想世界》时指出,该书是史华慈思考中国古代思想及其与当代西方社会、学科之间关系的结晶,而且意图彰显中国文化内部的多样性及其张力。朱政惠:《史华慈的中国学研究》,见许纪霖、朱政惠编:《史华慈与中国》,第88—89页。

深入。^①为此我们以田浩对宋代思想史的建构及诠释为中心,系统论述其研究视域、立场、方法和观点,并阐明其学术意义,以供学界参考和借鉴。

一、宋代思想史的建构及其问题意识

在《朱熹的思维世界》(增订版)的“作者的话”中,田浩开门见山地指出该书有两方面的主旨:第一,将朱熹放置于同时代的儒家思想家的大框架中来考察,考察与朱熹同时代的其他思想家,尤其是他们在朱熹就各种问题及政策提出思想主张的发展过程中所起到的作用。第二,考察在社会、政治和文化上具有共同关注的一群儒家学者所组成的道学团体,是如何发展演变成为自成一家的思想学派,乃至南宋末期正式成为政治思想上的正统学说的,尤其在过程中朱熹及其他学者所起的作用。^②由此出发,田浩采取与一般宋代哲学史、思想史(儒学史)著作不一样的思想视野和诠释路径,即该书立足于思想史的研究,但又注重思想的社会背景,因此,也可以说是思想史与社会史、文化史交互为用的研究。^③

关于道学的形成及其分期,田浩指出,我们不能盲目接受程朱理学占据正统地位后元代编纂的《宋史·道学传》的狭隘道学视野,而应采取较为开阔的眼界,关注道学初期的多样化倾向。^④宋学是宋代儒学复兴运动的统称,道学则是宋学的一个分支,而宋代道学的范围比程朱理学更广泛,除了道学之外,宋代其他儒生学者致力于传统的文学、制度和经学的研究。更具体来说,道学以外的宋儒大致可分为两种。第一种是参与儒学复兴运动的其他“宋学”人士,另外一批学者是在“宋学”的范围外,可以被称作因袭守旧的“世儒”,因为他们似乎没有参与宋代儒学的复兴运动。而道学群体与以前的儒学团体不同,他们特别重视个人道德修养,强调要以修养成为君子,所以,与注重学问、文学和政治的儒生学者相比,道学人士能更紧密地团结在一起。但道学的规模和成员一直在不断变化,部分道学初期的重要人物(如张九成)甚至被后人(朱熹)从道学的传承中剔除。^⑤田浩指出,宋代道学的发展离不开社会经济、文化政策等外部因素的影响。道学的奠基人二程兄弟虽然在11世纪60年代开始提倡道学,但道学群体的真正兴起要等到12世纪80年代,道学在此期间曾经多次遭受打击,但不利的政治环境反倒加强了道学人士的共同群体意识。尤其程颐将传“道”之“儒”(即道学学者)与传统的文人及经学家区分开来,由此到北宋末

① 田浩学术生平的介绍文章:葛焕礼:《历史世界中的儒家和儒学——田浩教授访谈录》,见张西平主编:《国际汉学》第22辑,郑州:大象出版社,2012年,第16—24页;杨新勋:《一个旁观者的心声——田浩访谈录》,《中国典籍与文化》2016年第3期;罗家祥:《一位德高望重的美国中国学家——田浩教授荣休感言》,《华中国学》2019年第2期。田浩著作的书评文章,参见何俊《田浩(编):〈宋代思想史论〉》,见刘东主编:《中国学术》第18辑,北京:商务印书馆,2005年,第289—293页;范立舟:《读田浩著〈朱熹的思维世界〉》,《北京青年政治学院学报》2005年第2期;朱人求:《思想史研究的旁观者视角——评田浩先生的〈旁观朱子学〉》,见朱子学与文化建设学术研讨会编:《朱子学与文化建设学术研讨会论文集》,福州,2012年8月,第38—46页;余燕:《〈朱子家训〉文化诠释与翻译——以田浩译本为例》,《名作欣赏》2019年第23期。最近陈曦从“‘道学’及相关术语”“文化权威的自我建构”“文化权威与政治权力”三个方面出发对田浩的宋代思想史研究作了较为系统的梳理,但其关注点与本文不同。陈曦:《田浩教授与宋代思想史研究》,《唐宋历史评论》2020年第1期。

② 田浩:《朱熹的思维世界》作者的话,南京:江苏人民出版社,2011年,第1页。

③ 余英时:《原版序》,见田浩:《朱熹的思维世界》,第1页。

④ 田浩:《朱熹的思维世界》,第2—3页。

⑤ 田浩:《朱熹的思维世界》,第3—5页。

期,道学已经成为专指一部分儒学人士的用语。^①

田浩将南宋道学的发展具体划分为四个阶段:第一阶段(1127—1162),道学内部还存在多种个性和不同的思想,并且在二程之后缺乏统一的权威,所以具有多样化的倾向;在朝廷政策颇带敌意的情况下,道学学者如张九成(1092—1159)、胡宏(1105—1161)仍然致力于培养道学的传统,使之日趋成熟,并向各个方向发展;第二阶段(1163—1181),政治环境有明显的改善,所以新一代的学人有较大的空间发展道学思想,并在学者之间传播;这一时期的主要领袖是12世纪60年代中期的张栻(1133—1180),以及从12世纪60年代末至1181年的吕祖谦(1137—1181);第三阶段(1182—1202),政治和学术气氛从兼容转向冲突,最终由于政治斗争而导致庆元党禁;吕祖谦去世后,朱熹自认为是道学的理论权威,并与一些儒家学者,特别是浙东功利学派的领袖陈亮和江西心学的领袖陆九渊展开论战,想将他们从道学的正统中清除;第四阶段(1202—1279),随着庆元党禁的解除,在外部环境(北方异族与南宋争夺正统)和内部发展(朱子学对陆学及浙学的统合)的交互作用下,朱子学最终成为道学的主流,走向官学化和正统化,尤其1241年道学(朱子学)的地位为政府所承认,从而改变了政治、文化和社会舆论的发展;同时,南宋官方虽然承认道学的正统地位,但并不意味着道学可以左右国家的政策,也不表示政府不再从其他儒家学派中挑选官吏,或者不再借用其他宗教传统、民间信仰以维持社会秩序。^②

由此可见,田浩关于南宋道学史的分期表面上是按时代划分,而其主要着眼点在于学术思想与政治环境之间的互动关系。这一点与一般的哲学史、思想史著作不同。尤其值得注意的是,该书名为《朱熹的思维世界》,但却并非专论朱熹一人的思想,而在实际上就是一部南宋道学思想史。只是与之前学界对南宋儒学的研究大多集中在哲学诠释或者思想实践上不同,田浩致力于讨论道学思想在南宋时代的发展变化,认为这样才能对南宋道学有一个全面系统的认识。因此,该书虽然在内容是围绕着朱熹(包括其先驱、同辈和后继)展开的,但并没有设立专门的章节讨论朱熹的思想,而是将朱熹的思想发展放在他与同时代学人的关系和交往的背景下考查,以补充过去以朱熹哲学为重点的研究。^③虽然该书讨论的仍然是一般思想史意义上的大思想家,其他次要思想家都是一笔带过,但其所包括的道学家以及其多样化的思想,已经足以展现道学在宋代发展过程中的基本面貌。^④

由于突破了程朱道学为主流的道统思想史视域,并且注意将文本的分析放在思想史的大背景下,田浩的研究往往具有很强的问题意识,并且能够透过文本看到其背后的历史真相。这里结合学界最新的研究来举例论述一下。

杨时的弟子张九成作为绍兴二年(1132)的科举状元和洛学再传弟子中的佼佼者,不仅在南宋初期的学术界拥有相当影响力,甚至对北方金朝儒学也有较大的影响。其理学思想是从二程理学到陆九渊心学之间的中间环节。^⑤但张九成的学问很驳杂。后来作为阳儒阴释的典型,被朱熹批判为毒蛇猛兽一样的杂学,并从道学的正统中将其除名。现存中国最早的丛书《诸儒鸣

① 田浩:《朱熹的思维世界》,第5—8页。

② 田浩:《朱熹的思维世界》,第8—11页。

③ 田浩:《朱熹的思维世界》,第1—2页。

④ 田浩:《朱熹的思维世界》,第9—10页。

⑤ 崔大华:《张九成的理学思想及其时代影响》,《浙江学刊》1983年第3期;李之鉴:《论张九成的心学宇宙观》,《平原大学学报》1994年第1期。

道集》(又称《诸儒鸣道》)(全72卷)系南宋时洛学之后学(田浩推测是张九成的弟子)编纂的理学著作丛书,其中收录有周敦颐的《通书》、司马光的《迂书》、张载的《正蒙》、二程的《语录》等,共12家。而张九成《横浦日新》即收于其最末,占据最重要的位置。《诸儒鸣道集》的初刻据推断在乾道二年(1166)至乾道四年(1168)之间,而其编纂成书当然会更早一些。由此也可窥见在朱熹的道统论(见《伊洛渊源录》)成为南宋思想界的唯一观点以前的南宋初期思想界中,张九成还被视为洛学(道学)的正统传人。^① 田浩指出,朱熹编纂《伊洛渊源录》就有回应和取代《诸儒鸣道集》的意图在内,《诸儒鸣道集》体现了道学初期较广阔视野,因为它不集中于二程,而且收录了一些与后来朱熹思想倾向不合的著作,如刘安世的《元城语录》、江公望的《性说》、刘子翬的《圣传论》及潘植的《忘荃集》;尤其张九成不喜欢谈论抽象的哲学而强调寓道于实践的倾向在《诸儒鸣道集》中处处体现出来,如收录周敦颐的《通书》而不收录《太极图说》(后来成为朱熹建构其宇宙本体论的理论基础而受到重视)就是最典型的一例;总之,这部道学著作选集上溯到二程以及元祐党人中的同道,尤其是司马光和刘安世,包括日后朱熹后来所删去的道学人物,描述的范围比朱熹《伊洛渊源录》要宽广得多。^② 当时由于吕祖谦、汪应辰等学者的反对,《伊洛渊源录》在朱熹生前并未正式出版(但有坊间盗印,而且存在改窜,加上了邵雍等人)。这也说明当时道学内部关于道统谱系的理解还有较大分歧,而朱熹的道统说真正成为唯一正统要等到南宋晚期朱熹理学官学化以后了。^③ 其后,邱佳慧也指出,《诸儒鸣道集》体现了道学的多元化面貌,也修正了狭隘的道学定义;《诸儒鸣道集》提供了一个新的“道学谱系”,这个道学谱系所包含的道学家包括涑水学派司马光和刘安世、为朱熹所攻击的张九成,以及名不见经传的江民表、潘植等人,这些学者均不包含在朱熹所主张的道统之中,而《伊洛渊源录》中不收这些学者也表明朱熹对早期道学谱系的修正。^④ 方旭东则认为,《诸儒鸣道集》的出版时间与朱熹的《近思录》在时间上相近,方旭东没有将其与《伊洛渊源录》进行比较,而且其编排水平(编排似乎比较随意,作者也是无名之辈)和实际影响都不能与《近思录》同日而语,因此,《诸儒鸣道集》并非像田浩所认为的那样反映了比朱熹的道统谱系更为宽广的思想史视域。^⑤ 但田浩等人是拿《诸儒鸣道集》和反映朱熹道统谱系的《伊洛渊源录》(道学思想史)进行比较,而方旭东则是拿《诸儒鸣道集》和《近思录》进行比较,但《近思录》并非道学思想史而只是朱熹通过吸收消化道学奠基人北宋四子的思想精华建构起道学思想体系的哲学著作。因此,方旭东对田浩的批评似乎显得证据不足。

关于南宋功利学派代表人物陈亮的师承关系和思想渊源,《宋元学案》的编纂者黄百家与全祖望都认为陈亮的学问无所承接。^⑥ 其后编纂者王梓材则考证指出:“龙川在太学尝与陈止斋等为芮祭酒门人。又先生《祭郑景望龙图文》称之曰‘吾郑先生’,则先生亦在郑氏之门矣。”^⑦ 可知陈亮师事郑伯熊、芮煜,郑伯熊又是叶适和陈傅良之师,芮煜是陈傅良之师,因此陈亮与永嘉学派可谓同源,而郑伯熊是程颐的再传弟子,因此,陈亮的学术渊源也可以追溯到程颐洛学。田浩认

① 关于《诸儒鸣道集》的成书及内容的详细论述,见陈来:《略论〈诸儒鸣道集〉》,《北京大学学报》1986年第1期;符云辉:《〈诸儒鸣道集〉述评》,复旦大学博士学位论文,2007年,第39—67页;田智忠:《〈诸儒鸣道〉原刻年代考》,《中国社会科学院研究生院学报》2010年第2期。

② 田浩:《朱熹的思维世界》,第120—121页。

③ 姜鹏:《〈伊洛渊源录〉与早期道统建构的挫折》,《学术月刊》2008年第10期。

④ 邱佳慧:《〈诸儒鸣道〉与道学之再检讨》,台北:花木兰文化出版社,2009年,第45—53页。

⑤ 方旭东:《新儒学义理要论》,北京:三联书店,2019年,第331—338页。

⑥ 黄宗羲、全祖望:《宋元学案》第3册,北京:中华书局,1986年,第1832页。

⑦ 黄宗羲、全祖望:《宋元学案》第3册,第1830页。

为王梓材所说的陈亮与郑伯熊之间的师承关系的证据难以令人信服,这也表明陈亮与郑伯熊及程颐之间的联系比较脆弱。田浩又通过考察陈亮的生平及著述,指出陈亮的学术生涯经历了一个与程颐思想紧密相联的阶段,具体来说就是1168年陈亮乡试及第后成为太学中的一名学生,在1168年至1178年这十年间陈亮作为道学弟子,在太学中跟随道学家芮烨和吕祖谦学习,芮、吕二人都强调《四书》中有张载和二程兄弟的形而上学和自我修养的主题。虽然1178年前后陈亮由于科举、政治失意及接连遭遇家庭不幸,开始远离和批判道学的修养工夫,但这一阶段对陈亮本人思想的发展极为关键,使他熟悉了道学的语言和思想,并使他在12世纪80年代能够与道学集大成者朱熹发生激烈的辩论。因此,田浩虽然对陈亮、程颐的师承谱系提出疑问,但同时也承认陈亮与程颐之间存在思想渊源关系。^①由田浩的上述考察可知,就算程颐与陈亮之间没有直系师承关系,也不妨碍陈亮通过学习著作及与朋友切磋吸收程颐的思想。因为“传经”需要师承,而“传道”则不依赖师承。即使理学的集大成者朱熹实际上也是通过阅读二程的著作才得以确立其思想体系并继承伊洛道统的。更不用说二程等道学奠基人都是以继承孔孟以来千年不传之绝学(道统)自任的。“道”的传承实际上是超越时空限制的。而且根据周梦江等人的考察,陈亮生平曾数次到永嘉经商和访学,与薛季宣、陈傅良、叶适等永嘉学派代表人物都有交往,彼此切磋学问并相互有所发明。^②由此可见陈亮与永嘉学派关系之密切。因此,陈亮思想的道学渊源当无疑问。

关于朱熹格物说(道问学)的本质及其所存在的问题,田浩指出,日本江户前期儒家、古学派创始人之一的山鹿素行认为未能区分“事物”(物)和“事实”(事)是理学的根本谬误;因为“事物”总是在“事实”之前,前者是物理的实在,后者则是经验的活动;简而言之,“事实”不属于“事物”,而是属于人类思想和行动的领域;这些活动在权力结构中发生,随着时间的推移,它们的重复被称为习俗和历史。田浩进而指出,山鹿素行所发现的新儒家将“物”视为“事”的谬误,有助于解释朱熹的“格物”与科学探究之间的脱节。^③余英时曾经指出朱熹对知识探究的规定与近代科学探究的取向之间存在内在的逻辑关联,又称朱熹是半途而废的智识主义者,因为朱熹的“道问学”只有在“尊德性”的范围内进行才是有意义的。^④事实上,虽然朱熹所说的格物对象是包括人本身在内的天地万物,但他的着眼点不是研究外在的物理,而是认识人内在的道德原则(四德)。在朱熹看来,外在物理与内在性理是一致的(理一分殊),物理的研究可以作为发明性理的手段。^⑤由此,也就不难理解朱熹为什么毕生致力于研究天地万物之理了。如果说朱熹的主敬是道德主义的维度,而穷理是认识论的维度,那么,他试图将二者结合起来,但最终的归结点仍然

① 田浩:《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》,姜长苏译,南京:江苏人民出版社,1997年,第7、12、154—157页。

② 徐规、周梦江:《陈亮永嘉之行及其与永嘉事功学派的关系》,《杭州大学学报》1977年第2期;周梦江、陈凡男:《陈亮永嘉之行及其目的》,《浙江社会科学》2005年第6期。

③ Hoyt Cleveland Tillman, *The Idea and the Reality of the Thing During the Sung: Philosophy Attitudes Toward Wu*, *Bulletin of Sung and Yuan Studies*, No. 14, 1978, pp. 68-82.

④ 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,2000年,第18—34页。

⑤ 朱熹指出:“天地万物莫不有理……格物者,欲究极其物之理,使无不尽,然后我之知无所不至。物理即道理,天下初无二理。”见黎靖德编:《朱子语类》第1册,北京:中华书局,1986年,第294页。

是道德主义。^① 田浩进而指出,朱熹将传统知识化的程度比之前的儒家学者都要彻底,并且使知识成为道德伦理的基础。^② 这一点集中体现在朱熹所作的“格物补传”中。

总的来看,田浩的思想史建构在宏观和微观层面都有着很强的问题意识:体现在宏观层面能以比较客观平等的态度对待不同学派,并在内在理路和外在理路的交涉互动中梳理出清晰的思想史发展脉络;在微观层面以文献史料的解读为基础,同时又能从思想史的整体出发考察具体问题,提出了很多发人深省的观点。

二、道学的理论层次与宋代思想史的诠释

关于道学这一学派概念的意义及其理论特征,田浩主张使用“道学”而不是“新儒学”概念,表面上是因为“新儒学”概念的不确定性,而“道学”是宋学中的固有概念,并且忠实反映了程朱理学未定于一尊时的思想界的多元发展状况,因此田浩所使用的“道学”并不是《宋史·道学传》中所规定的狭义的程朱道学。^③ 但田浩关注“道学”更深层的原因是因为“道学”的“道”兼有“体”“用”“文”三层意义。这一理论源自提倡明体达用之实学的宋学开山胡瑗。即胡瑗的高徒刘彝在回答宋神宗关于胡瑗与王安石之优劣的提问时,指出儒家圣人之道包括“体”“用”“文”三个层面:君臣父子、仁义礼乐等历代相传不可改变的东西是“道”之“体”(伦理规范),诗书史传子集等垂教于后世的東西是“道”之“文”(文献典章),将其推广至于天下,使民众受惠而归于至圣之道则是“道”之“用”(施政教化)。^④ 田浩进而指出,儒家之道的“体”“用”“文”三个方面分别对应于儒家理论的三个层次:哲学思辨、现实政论、文化价值,而道学的思想交涉就是围绕着这三个层次展开的。田浩由此出发考察道学从较多样的面貌步向正统的发展过程,同时全面考虑道学内部对于理论与实践问题的讨论以及道学群体在政策与道德标准上与政府的冲突。^⑤

在《功利主义儒家》一书中,田浩不仅依据其关于道学的三个层次——哲学思辨(体)、文化

① 这正如岛田虔次所指出的,朱熹的格物穷理就要求内在之理与外在之理的合一,即将事事物物之理也作为道德知的对象。与陆九渊学问的道德主义相比,朱子学无疑是知识主义的,但并不是没有德性主义。见岛田虔次:《朱子学与阳明学》,蒋国保译,西安:陕西师范大学出版社,1986年,第68—70页。

② 田浩:《朱熹的思维世界》,第248页。

③ 田浩指出,“宋学”“道学”和“理学”的序列是父子观念的关系,即宋学包括道学,道学又包括理学,但他又主张将功利学派纳入“道学”,这与冯友兰用“道学”来指称包括程朱理学和陆王心学在内的性理之学(宋明理学)的看法不同(虽然冯友兰和田浩都主张用“道学”来替代“新儒家(学)”概念)。田浩又指出,由于“新儒学”概念强调新旧儒学之间的不连续性,因而不符合注重连续性的中国思想传统;同时,由于“新儒学”与宋明传统儒学中“宋学”“道学”“理学”等不同层次概念都存在对应关系,无法准确地表达宋代儒学的特征,所以,它在意义上也是模糊的。见田浩:《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》,第152—153页。

④ 刘彝的说法虽有推崇其师的意图在里面,但他所指出的“体用论”不仅很好地概括了其师胡瑗的学术宗旨,实际上可说是一语道破了宋学的主要精神实质。刘彝此说的原典出自李荐的记述,见朱熹:《五朝名臣言行录》,见朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第12册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2010年,第316—317页。周扬波指出,胡瑗之学今多被概括为“明体达用”,但该说始于元代,流行则要迟至《宋元学案》成书之后;历史上一般以“明体适用”称之,而胡瑗本人很少论体用;事实上,胡瑗“明体达用”之说,是将胡瑗理学化的产物;在“明体”内涵逐渐被理学家窄化的同时,“达用”又因理学此方面稀缺而被日益夸大;而胡瑗之所以被理学化是源于中国古代重治体轻治法的传统。见周扬波:《胡瑗“明体达用”辨》,《孔子研究》2013年第6期。

⑤ 田浩:《朱熹的思维世界》,第11—12页。

价值(文)与现实政论(用)的划分来解释陈亮、朱熹之争论,进而以之来解释宋学兴起时期文人思想家之间的争议和不同取向,从而凸显出道学及其他宋学家的不同特征。田浩指出,道学家不同于其他宋学家在于,他们知道有真正的整合价值和来自天地领域的至高无上的原则。道学家认为,人们可以在自己的生活中通过道德自我的培养来理解这些价值原则,并在社会中通过各种情况下的道德行为来实现这些原则。而司马光、王安石和苏轼等宋学家则在文化和历史领域找到了整合的价值和至高无上的原则,并且声称他们的发现并不与天地的原则相矛盾。其中,王安石转向经典和古代,司马光转向历史,苏轼则转向累积的文化事业。对他们来说,对整合价值的理解要通过广泛的学术研究来获得,通过广泛意义上的文学来表达,并通过政治和社会行动来实现。道学家和宋学家各自指明了不同的方向。而道学的兴起标志着文人价值取向的根本转变。但这两个群体都相信普世价值和总体原则的存在,这可以为一个完整的人类秩序提供基础,同时也是宋朝文人思想的整体特征。^①

在《朱熹的思维世界》一书中,田浩更进一步将其关于道学学术交流的三个层次扩展到整个南宋道学史的分析中,在思想家的交涉及其比较中揭示其特质,从而得出了许多发人深省的精辟观点。以下按照其思想史的分期分别予以论述:

在南宋道学的第一阶段,田浩以张九成和胡宏为中心,探讨了南宋初期思想界发展的不同路向。

关于张九成,田浩指出,张九成的思想观念大多与文化道德修养有关,他的论述基本上属于这一层次。他最突出的观点是强调个人修养的实践,强调对历史和经典的研究,而不是周敦颐(及其继承者朱熹)所谓“无极而太极”那样的哲学思辨。^②关于胡宏,田浩指出,与张九成的儒佛合一论不同,胡宏抵制禅宗,想要通过经典和历史的研究来恢复古代的理想制度,这促使他把重点放在形而上学和社会政治制度的层次上,而不是张九成所关注的两者之间的文化价值。^③

在南宋道学的第二阶段,田浩以张栻和吕祖谦为中心,探讨了张、吕二人的思想发展、主旨及其与朱熹的互动影响和思想异同。

关于张栻,田浩指出,张栻虽然对“理”作过抽象的哲学探讨,但他和胡宏一样更倾向于探讨道德修养和文化价值的问题。一方面,他有把心、性、天、理等同起来的倾向;因此,与朱熹不同的是,他没有对这些概念作详细的区分。另一方面,他注重心的修养,对儒家的功夫修养传统作出了巨大贡献。由于湖湘学派的精神修养始终注重自我反省和日常功夫,他批评当时的儒者没有领会周敦颐和二程“居敬穷理”的实践精髓。^④相较而言,张栻强调克己及消除私欲的存养,朱熹则寻求克己(尊德性)与学问(道问学)之间的平衡。^⑤朱熹强调理论建构,张栻强调实践,倾向于讨论文化价值和实践政策问题,但又被迫讨论基本原则问题。朱熹有时故意忽视张栻、胡宏的本意,而推衍他们的理论意义。如胡宏、张栻从体用的角度谈具体实物,朱熹却误读为谈基本

① 田浩:《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》,第23—35页。相关评论见 Peter K. Bol(包弼德), Review: Reflections on Sung Literati Thought: Reviewed Work: Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi by Hoyt Cleveland Tillman, *Bulletin of Sung and Yuan Studies*, No. 18, 1986, pp. 88-97。

② 田浩:《朱熹的思维世界》,第22—23页。

③ 田浩:《朱熹的思维世界》,第26页。

④ 田浩:《朱熹的思维世界》,第53—54页。

⑤ 田浩:《朱熹的思维世界》,第79页。

原理的本体。朱熹和张栻的讨论也证明朱熹较同时代人更倾向于谈论形而上学的思辨哲学。^①

关于吕祖谦,田浩指出,吕祖谦的心性论与孟子相近,是当时道学的主流观点,但他并没有像一些道学家那样,花大量的时间去研究这些哲学问题的细节。他和朱熹、张栻之间最大的区别,在于他更关注整个国家的政治问题,研究历史和经世之学,这是吕祖谦与其他浙东学者之间的共同点。他们的历史观比宋代其他儒家的历史观要活泼得多。^②与此同时,吕祖谦与其他浙东学者的不同之处在于他更注重哲学问题。因为浙东学者一般对性、命、心等话题讨论较少,而这些话题却是吕祖谦思想的重要组成部分。^③相较而言,朱熹重理论,吕祖谦重实践。如朱熹的学规更注重基本原则,吕祖谦的学规更注重行为规范。虽然朱熹的修行也强调孝道的实际意义,但他们所强调的理论问题 and 实践问题之间有明显的区别。^④吕祖谦更注重全国事务,朱熹则积极参与社会中层组织。朱熹在国家对地方的控制力削弱、地方家族势力上升的情况下,倡导了一系列加强中层社区意识和团结意识的组织。同时,吕祖谦和朱熹都致力于加强道学的意识和凝聚力。他们虽然侧重点不同,但都关心三个层次的事务,相互配合和支持,为加强国家实力和道学而努力。^⑤在各种讨论中,吕祖谦证明了他能够从三个层次讨论问题。他甚至说服朱熹在《近思录》第一卷讨论“道体”,但总体上,他对抽象思辨哲学的重视程度不如朱熹。朱熹和吕祖谦对思辨哲学问题的讨论,没有朱熹和张栻那么多。但其著作中的理论部分也不能被忽视。吕祖谦的体系强调心,胜过关注理。朱熹的体系更强调以理为中心。吕祖谦调解学说的主要目的之一是平衡过分强调心或理的思想(即陆学与朱学),试图达到两者之间的和谐与平衡。^⑥

在南宋道学的第三阶段中,田浩以陈亮和陆九渊为中心,探讨了陈、陆二人的思想发展、主旨及其与朱熹的互动影响和思想异同。

关于陈亮,田浩指出,陈亮成熟时期的思想可以用“功利主义儒家”来概括。“功利主义”并不是有些人所误解的仅来自法家传统。之所以用“功利主义”来说明陈亮的立场,是因为他强调以最有效的方式达到实际的效果,并根据不同的时代和环境的需要来诠释“道”,从而为个人和国家获得最大的利益。陈亮在发展儒学思想过程中讲求实际事功并引用儒家经典论证其观点,这表明他的激进观点植根于传统儒学的实际政治观点。陈亮并不反对儒家思想,虽然他抨击顽固而不切实际的道学,认为道学过于执着于德性功夫而导致对国家的危机视而不见。他批评许多道学家没有运用《五经》(不仅仅是《四书》)的原则,认为在兼求王霸之道时,也应该运用儒家伦理和实践策略来解决问题。道德规范和功利手段缺一不可,从他的“道”论来看,二者是合一的整体。虽然朱熹不同意他把道德规范和事功手段结合起来的观点,要求陈亮做一个“醇儒”。但我们没有必要用朱熹的标准来衡量陈亮是否是儒家。^⑦在政治层面,朱熹更注重地方和社区组织的改革,而对全国的制度改革关注较少。陈亮的重点显然与朱熹相反。在这方面,陈亮更接近11世纪主要思想家的方向。但他在一些重大问题上的观点,如改组军队、减税、学校和考试弊

① 田浩:《朱熹的思维世界》,第80—81页。

② 田浩:《朱熹的思维世界》,第84页。

③ 田浩:《朱熹的思维世界》,第100页。

④ 田浩:《朱熹的思维世界》,第116页。

⑤ 田浩:《朱熹的思维世界》,第130页。

⑥ 田浩:《朱熹的思维世界》,第131页。

⑦ 田浩:《朱熹的思维世界》,第164—165页。

病等方面上,与陈傅良、叶适甚至朱熹的观点相去不远。^①总的来说,朱熹在思想上比陈亮更加理想化,更加强调从根本入手。陈亮认为人性只是生理问题,只要求行为和法律制度符合规范。因此,他的改革思想比朱熹的主张更温和。朱熹对抽象或先验的“理”的强调,使他在从根本上改造民众和社会的思想上比陈亮更为乐观。陈亮不喜欢抽象的概念,只能在自己所了解的客观条件范围内寻求解决办法。陈亮选择汉唐君主作为英雄楷模,但从未将他们提升到理想主义的极端程度,而朱熹则期望人们成为圣人,秉承着古人传下来的道德准则,坚持着激进的理想主义。^②长期以来,学者们把朱熹和陈亮关于“道”的争论解释为形而上学之争,因为他们只关注朱熹和陈亮的书信,而忽略了引发这场争论的“十论”。陈亮在其书信中主张道在历史中不断地运行,所以各朝代的历史与道的发展基本一致。如果我们研究朱熹对“十论”的回答,并考察其相关信函,我们会发现他们对道的讨论其实主要集中在文化价值的层次上。他们在历史如何影响道的本质的看法上完全不同。^③

关于陆九渊,田浩指出,陆九渊在使用“理”一词时,通常讨论的是第二个层次——伦理原则和文化价值,而不是更抽象的“理”的层次。他常常谈到“理”和“道”,表示他能体验到一切事物的规范和原则。他认为自然界所包含的规范或理是自然界规律的基础,道是天、地、人等具体事物所固有的规律或准则。^④陆九渊认为朱熹错误地指责他把太极放在道之上。在朱熹看来,阴阳属于“形而下”的层面,而道、太极属于“形而上”的层面,是相对抽象而普遍的。因此,在朱熹看来,陆九渊把阴阳和道放在同一个层面上,从根本上说是混淆了不同层面的问题。但陆九渊引用孔子的《易传》,认为道不是具体的实体,而是阴阳的交替变化。陆九渊更注重经典的字面意义,反映了道学兴起前的文化观念,朱熹则更接近道学兴起后的风格,用哲学的观念解释儒家经典,讨论相对抽象的话题。因此,陆九渊认为朱熹在“太极”上加上“无极”的层次,说明他根本不懂经典和“太极”。就像他们在讨论“中”的问题时一样,陆九渊不像朱熹那样喜欢区分不同的层次。^⑤

在南宋道学的第四阶段中,田浩探讨了朱熹的门人后学的思想主旨及其与陆学、浙学的交涉互动,以及南宋后期思想界的整合。

田浩指出,虽然朱熹的门人后学都强调朱熹的独特地位,但他们在暗中调和了13世纪其他道学流派的思想。第一条思想战线是浙东的历史学家、政治家和功利主义者。“真德秀的一些立场和观点”与浙东的学者相似,但他始终以遵循朱熹学说的后学自居,并且完成了朱熹遗留下来的经世制度理论。金华四也吸收了浙东传统对法律作用的传统观念,重视历史制度的重要性,以政治军事手段保卫国家。但他们并没有强调自己的浙东学术根基,而是认为自己是朱熹学说最正统的继承者。这些发展可以说是有意将朱熹的哲学思想与浙东的制度历史智慧相结合,实际上是着眼于朱熹体系中的制度和社会关怀,而不是朱熹自己所偏好的哲学思辨。^⑥第二条思想战线是对陆九渊心学影响力的回应。为此,朱熹的弟子门人将朱熹的哲学思想提升到文化价值的层面,突出了伦理道德与自我修养的地位。黄榦虽然阐发了朱熹的体用论和道统观,但他更

① 田浩:《朱熹的思维世界》,第174—175页。

② 田浩:《朱熹的思维世界》,第176—177页。

③ 田浩:《朱熹的思维世界》,第189页。

④ 田浩:《朱熹的思维世界》,第209页。

⑤ 田浩:《朱熹的思维世界》,第237—238页。

⑥ 田浩:《朱熹的思维世界》,第327页。

注重个人修养,对朱熹的学术研究和抽象思辨哲学没有太多的关注。陈淳只在1217年与严州的陆九渊后学发生冲突时痛斥了陆学,而他的《北溪字义》强调心和功夫的修养,可以说是陆九渊挑战心学的积极回应。朱熹的后学因为受到陆学的挑战而拓展了朱熹的心学和功夫修养方面。浙江的杨简等陆门弟子继续发展陆九渊的哲学,成为朱熹学派外的另一个体系。然而,陆学弟子在13世纪转向与朱熹方法论的融合,是陆学的一个更典型的发展方向。真德秀与被陆学所吸引的学者们的友好对话可能启发了他拓展朱熹的心学理论。^①总之,朱熹后学的研究显然将焦点从朱熹的思辨哲学上转移了。其他12世纪的道学家没有像朱熹那样重视这个层次的讨论。朱熹和他的同时代人有时在不同的层次上处理问题。朱熹有时会回避朋友的主要观点,试图将讨论引向一个更理论化的层面。朱熹的思想不仅包括抽象的哲学原理,也包括文化价值和实际事务的主题。然而,他对这三个层次的着重点不同于他同时代及以后的学者。因此,当他的学生回到12世纪的道学中心时,其实增加了朱熹学派对文化价值和实践事务的讨论。在他们的努力下,朱子学在文化价值和实际事务方面有了更丰富的内容,使其思辨哲学和经世思想更加完善,从而为朱熹学派整合各派思想并最终取得正统地位作出了重要贡献。^②

总的来看,田浩所依据的道学理论的两个层次是从宋代道学史发展过程中的精神主旨出发归纳总结出来的,而不是拿西方的哲学理论来套在中国思想史上,因而比较切合宋代思想史的实际情况,具有很强的说服力。同时田浩将思想史发展置于社会背景及不同思想家的交涉中来考察,因而能比较真实地还原思想史实际情况,较之一般哲学研究中从概念到概念的纯观念分析,更能揭示出哲学思想之所以产生的社会基础和思想根源。

三、多元化的思想立场与研究路径

正如余英时所指出的,田浩作为当代美国史学家,其文化价值趋向于多元化和宽容,不能接受学术思想简单地定于一尊;作为一个严谨的学者,田浩尊重客观,不以自己的好恶来随意评判古人;所以田浩对吕祖谦最具有同情之了解,因为吕祖谦恰好代表了儒家的一种宽容、开放、多元的模式。^③由此,我们不难理解田浩为什么不像一般研究者那样习惯性地接受朱熹及其哲学的正统地位,而是试图恢复宋代思想史的多元性面貌和思想家之间的复杂纠葛。事实上,田浩的《朱熹的思维世界》一书最初英文版的书名——《儒家话语与朱熹的崛起》更清晰地体现了该书的旨趣:将朱熹置于其同时代人的语境中,重建道学群体的演变。为此,田浩研究了来自四个不同时期的一批儒家学者,反映了他们之间存在的基本差异。田浩的讨论植根于政治和哲学史,以及对道学团体成员的社会网络的研究。田浩在这一框架内,生动地描述了道学运动范围的变化,发展为学术群体甚至政治派别,并表现出道学运动从多元中日益增强的排他性,特别是在朱熹的影响下。田浩密切关注对抗性的著作和辩论,包括人性、思想的功能、《易经》的运用、社会福利项目、教学方法、权宜之计、知识和权威的基础等问题。^④田浩最近指出,朱熹的哲学被统治者接受,在很大程度上是因为在朱子学的体系中皇帝拥有独特的伦理、哲学和政治优势;换句话说,朱

① 田浩:《朱熹的思维世界》,第327—328页。

② 田浩:《朱熹的思维世界》,第328页。

③ 余英时:《原版序》,见田浩《朱熹的思维世界》,第4—5页。

④ Peter K. Bol (包弼德), Reviewed Work: Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy by Hoyt Cleveland Tillman, *Journal of Song-Yuan Studies*, No. 24, 1994, pp. 293-313.

子学适应了宋代以后不断集中权力的专制统治者的需要;相反,吕祖谦认为,伦理价值的过度集中是不恰当的,因为统治机构需要不断改善他们的治理,并对皇帝的权力设置约束;吕祖谦是较早认识到仅靠皇帝的修身养性和德性来治理国家的危险性的儒家学者之一,可以说是黄宗羲《明夷待访录》的先行者;如果吕祖谦没有早死,其思想能像朱熹那样影响到整个中国,那么,中国的政治、文化和历史可能会以一种完全不同的方式发展。^①如前所述,田浩将吕祖谦之死作为《朱熹的思维世界》中南宋道学史第三阶段(多样化发展)的结束。之后朱熹成为道学唯一的领袖和权威,然而,由于性格和哲学观念上的问题,引起了思想界的争论。虽然朱熹在与陆九渊心学和陈亮功利主义的斗争中占据上风,最终获得了道学的正统地位,但它也掩盖了道学发展中多元发展的可能性。这当然是令人感到非常遗憾的。

事实上,田浩作为一位研究中国思想史的美国汉学家,力图站在一个“旁观者”的立场上进行冷静客观的研究。其研究从扎实的文献基础和开阔的学术视野出发,追求对中国古代思想尤其是儒学内涵多样性和道学的复杂性、发展性的深刻揭示。^②在这方面,田浩深受他在哈佛读书时的两位老师史华慈和余英时的影响。如史华慈揭示了儒学系统内部的三组对立概念:首先是个人道德修养与治国平天下的经世致用之间的关系,其次是内心世界与外在社会政治环境的关系,最后是知与行的关系,由此为讨论思想家之间的分歧提供了方向;而余英时通过对孔子“博”“约”思想的论述,阐明了由知识或者直觉来体认道义形成了儒学传统内部的分派。^③田浩以史华慈、余英时的观点为基础,深入探讨了朱熹与陆九渊(道问学与尊德性)、朱熹与陈亮(德性与事功、义与利)的思想冲突。如田浩指出,儒学传统中在问学与德性之间寻求平衡的困难使得12世纪的“道学”一分为二。陆九渊将尊德性放在首位,轻视学问知识的获得,直接地悟觉圣人的心和教导远胜于阅读经典;朱熹则遵循一条追问与研究的途径,甚至坚持认为约必须以博为基础。总之,学问之道一直与关注道德修养相纠结,以至于充分发展的智识主义直到18世纪才出现,并且它也不能完全掩盖人们对道德修养的热情。^④

余英时在为田浩的《朱熹的思维世界》(修订版)作序时指出,相比于田浩的思想史研究路径,余氏自己的研究更偏于社会史、文化史的研究路径。概括来说,余英时有关朱熹与王守仁研究的重点既不在个别思想家,也不在个别思想流派,而是集中在宋、明两代儒家建立新秩序这一大的运动上。这一思想运动在历史上发挥过重要作用;但思想运动、创造新秩序的儒家整体规划之所以能够形成,正是由于政治、社会、经济各方面的变动为其提供了必要的条件。事实上,在实际的历史进程中,思想与社会的变迁往往是交织在一起而互为因果的,无法截然分开。^⑤因此,余英时在其《朱熹的历史世界》及《中国近世宗教伦理与商人精神》等著作中致力于打通思想史

① 田浩:《宋代思想史的再思考》,《复旦学报》2019年第1期。

② 杨新勋:《一个旁观者的心声——田浩访谈录》。

③ 田浩:《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》,第19页。

④ 田浩:《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》,第20页。

⑤ Charles Hartman详细分析了学术界对余英时《朱熹的历史世界》的不同看法,指出余英时的写作目的首先是要立足于新儒家运动对宋代政治生活的重大影响。并指出,西方学者和社会历史学家普遍认为宋朝的“政治”与“文化”在一定程度上是重叠的。因此,余英时对于宋学与宋代“政治文化”相互作用的关注,在大多数研究宋学的西方学者看来并不新奇。然而,对于长期以来认为理学是纯哲学(主要包括形而上学和认识论)的中国尤其大陆学者来说,余英时的著作被认为是一个跨学科的打破传统的概念和模型的宋代政治和文化研究的典范。Charles Hartman, Zhu Xi and His World, *Journal of Song-Yuan Studies*, No. 36, 2006, pp. 107-131. 金春峰也指出余英时在其《朱熹的历史世界》中将思想史与政治史整合起来,从而将朱熹思想的研究推向新的视域,如其称南宋为“后王安石时代”的提法对南宋政治(政争)与思想(党争)关系的研究具有全局性的指导意义。见金春峰:《宋代的学派与政派——从“绍兴学禁”到“庆元党禁”》,《湖南科技学院学报》2007年第3期。

与其他专史(如政治史、社会史、经济史、宗教史)之间的隔阂。^① 所以,余英时的研究路径并不限于严格意义上的思想史,而是扩展到了一种广义的文化史。这与其弟子田浩的侧重点有所不同。田浩的《朱熹的思维世界》和余英时的《朱熹的历史世界》二者书名相近但所处理的问题并不相同。田浩在该书中所采取的研究路径是比较严格意义上的思想史路径。他关心的是南宋不同儒学流派的谱系问题,尤其是探讨朱熹的‘道学’为何最后取得“道统”正统的地位。田浩在其纯粹的思想史视域下,将关注的焦点放在儒学内部的复杂关系上。事实上,余英时的外向路径与田浩的内向路径正好可以互相补充和支持。中国学者何俊的《南宋儒学建构》的研究路径与田浩相近。^② 但田浩在其《朱熹的思维世界》(增订版)的“结语”中将其视域扩展到朱熹思想与经济发展之间的关系,并且系统讨论了其师余英时的《中国近世宗教伦理与商人精神》一书的主旨。同时田浩特别强调朱熹的“使命感”,并清楚地指出在朱熹的思想中,社会政治关怀(理论上的实践)是首要的。而这正是余英时的著作《朱熹的历史世界》中的基本论旨之一。因此这里体现田浩对其师余英时立场及观点的继承。^③ 田浩在近年出版的最新著作中越来越趋向于思想史与社会史、文化史相结合的研究路径。如田浩的《旁观朱子学》一书由“思潮与经济发展”“教育与创造力”“模范与文化”“哲学与思想史”和“方法与对话”五个部分组成,展现了与主流宋代理学研究突显出朱熹的单线发展不同的一种视野;这种视野关注宋代儒学发展的社会网络,强调儒学思想家群之间的多元互动。又如田浩及苏费翔合著的《文化权力与政治文化——宋金元时期的〈中庸〉与道统问题》中指出,政治冲突如何影响中国哲学观念和特定知识阶层的崛起是一个有争议的问题,其中就包括国家权力的相对力量和知识分子的文化权威问题;通过探究朱熹时期的儒家思想可知,朱熹的思想在13世纪并没有像过去所描述的那样被迅速地广泛接受;通过对“中庸”和“道统”的继承的探讨,可以揭示文化权威与政治文化关系的复杂性。^④ 上述研究都是基于其重视社会政治、经济、文化等环境、背景与学术思想间的相互关系的研究立场。这也体现了田浩在研究视域上的不断扩展。

① 葛兆光指出,余英时的《朱熹的历史世界》为宋代思想史研究提供了新思路、新方法、新视角,树立了新范式;首先,它改变了宋代政治史、文化史、思想史在北宋和南宋之间分期的结论;余英时从“得君行道”“共治天下”“正论异论”“重定国是”等视角出发在北宋与南宋之间建立起一个连续性的脉络,说明在表面变化之下有不变的东西,就是当时士大夫的政治关切和重建秩序的理想;其次,从以理学为中心的哲学史转向以政治与社会相结合的思想史,改变了宋代研究中的“道家叙事”或“哲学史叙事”;再次使观察宋代思想的视野从单纯的思想世界转向了宽广的历史世界,从而重新确立了思想史的历史意义。余英时认为宋代道学家恢复秩序的尝试是“第一序”,而向真理之源去探讨内圣之学只是“第二序”。见葛兆光:《思想史研究课堂讲录二编 在思想史的周围》,北京:三联书店,2019年,第73—76页。

② 余英时:《增订版序一》,见田浩:《朱熹的思维世界》,第4—6页。

③ 概括来说,即认为中国史在宋代进入了一个新的阶段,政治、社会、宗教、经济等各方面都发生了重要的变化。首先是“士”阶层的崛起并占据了社会政治的主体地位,由此发展出“以天下为己任”的责任担当意识,即田浩所谓“使命感”;这种使命感主要体现在儒家的整体规划上,即借回归三代的复古之名,全面重建社会新秩序;由此宋代士大夫阶层一方面在进行政治上的革新,所以产生庆历新政和熙宁变法,一方面又在地方上致力于社会道德秩序的重建,所以,有义庄、族规、乡约、书院的创建。朱熹也不例外。他一方面在立朝期间致力于领导朝廷上的理学集团推行改革,一方面在地方上致力于局部秩序的重建,如设立社仓、书院以及重订吕氏乡约等。朱熹之前的张载,与朱熹同时代的陆九渊、张栻、吕祖谦等也莫不如此。见余英时:《增订版序一》,载田浩:《朱熹的思维世界》,第2—3页。

④ Peter Bol(包弼德), Christian Soffel(苏费翔) and Hoyt Cleveland Tillman, Cultural Authority and Political Culture in China: Exploring Issues with the Zhongyong and the Daotong during the Song, Jin and Yuan Dynasties by Christian Soffel, Hoyt Cleveland Tillman, *Journal of Song-Yuan Studies*, Vol. 43, 2013, pp. 354—357.

四、结 语

最后要指出的是,田浩作为在西方研究中国传统思想的汉学家,其思想立场深受中西两方面学术传统的影响,因而其研究路径也体现了中西方学术思想的融合。

从西方学术传统来看,美国当代汉学研究经历了从费正清、列文森的“冲击—回应”模式,到狄百瑞、陈荣捷的“新儒学—现代性”模式,再到余英时、田浩的“思想—政治文化”模式的转变。狄百瑞对宋明新儒学(Neo-Confucianism)现代意义的阐发与20世纪70年代以来美国汉学研究中“中国中心观”(柯文语)的兴起密切相关。这是对以费正清和列文森为代表的“冲击—回应”模式(西方中心观)的反驳。^①狄百瑞从内在研究路径出发梳理了儒家核心观念的发展脉络及其现代价值,批判了在政治社会背景和语境中研究儒学的外在研究路径。^②田浩则注重思想史的多元化发展及其与社会文化史的互动影响,批评狄百瑞的“新儒学—现代性”模式因为过分关注“新儒学”(代表有神论和无神论等特殊价值争议)或“新儒家正统”(代表核心价值观的程朱理学道统)而忽视了思想史上的丰富多样性。^③同时田浩也没有忽视哲学观念及儒学现代意义的探讨。如田浩的著作《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》虽然以文化背景及思想交涉为关注焦点,但其研究也是建立在对朱熹、陈亮等人的哲学体系及其观念的深入把握基础上的,并且也关注其现代价值。田浩在详细探讨陈、朱关于义利、王霸的辩论后反驳了黑格尔所谓“每一哲学皆是它自己时代的哲学,因此只能满足于特殊时代的要求”的论断,指出“陈亮的历史

① 狄百瑞对“新儒学”精神及其现代价值的彰显绝非偶然。西方近代以来对中国文化的解释中,先后出现了黑格尔、赫尔德的中国“文明停滞论”,韦伯、魏特夫的“东方专制主义”,费正清、列文森的“冲击—回应”模式等观点。他们普遍认为东亚社会一直笼罩着专制的传统,而中国社会长期处于停滞状态,其根源就在于作为专制思想工具的儒学阻碍了民主与近代化。尤其二战后费正清的“冲击—回应”模式在西方影响很大。费正清认为中国文化传统的超稳定专制与资源文化的自给自足使得近代中国对西方文明格格不入,中国历史上所谓的发展与变革,其实都只是内部的微调而缺乏打破传统的内在活力,所以中国只能在外来的冲击下才有可能对西方做出反应,从而跳出传统的羁绊。这种观点无疑否认以儒学为代表的中国传统文化具有现代性,当然也认为儒学不可能使中国走向现代化的道路。相反,狄百瑞以自由主义的视角考察中国文明,挖掘中国传统中所包含的自由、民主、宪政等现代价值,以启发西方社会解决它所面临的挑战及适应多元文化交汇互通的全球新格局。其学术目标在于阐明儒家传统的生命力,这一传统即从孔子经宋明新儒学直至今思想文化上有着亲缘关系的直系谱系。即孔子强调以“为己”之学作为其理想,而后来新儒家如朱熹对于“自得”的强调是同一种启发性直觉在后世的体现。由此狄百瑞通过学术的内生性质,在过去与现代之间构建起实质意义的联系,从而阐明了宋明新儒学的现代性。见狄百瑞:《中国的自由传统》,李弘祺译,香港:香港中文大学出版社,1983年,第22—23、43—108页;William Theodore de Bary, *Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*, New York: Columbia University Press, 1991, pp. 1—13; 林同奇:《“中国中心观”——特点、思潮、与内在张力(译者代序)》,见柯文:《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》,北京:中华书局,2002年,第1—34页;朱政惠:《美国中国学发展史:以历史学为中心》,上海:中西书局,2014年,第561—567页。

② 方朝晖主编:《学统的迷失与再造:儒学与当代中国学统研究》,西安:陕西师范大学出版社,2010年,第159页。

③ 何俊指出,费正清为代表的中国研究是对西方传统汉学偏重古典文献的繁琐考证的纠正,在方法上注重社会科学,在研究领域上趋向近现代中国;而狄百瑞、陈荣捷则在方法上强调人文精神,在研究领域上从近现代推向宋代;其后田浩等人对狄百瑞为代表的新儒学研究的不满主要是因为两个方面:第一,狄百瑞将新儒学视为占据主导地位并且具有永恒价值的真理,进而强调这一传统是从孔子经宋明新儒学直到今天思想文化发展一以贯之的谱系;第二,以程朱、陆王两派掩盖了宋代以来思想界的复杂性,并且单一整体的观念也阻碍了对历史语境和普遍问题的把握;随着费正清式和狄百瑞式的研究相继陷入模式化的窠臼,余英时、田浩等人试图在其研究中展现思想的复杂性,重建更接近真实的思想史。见何俊:《田浩(编):〈宋代思想史论〉》,载刘东主编:《中国学术》第18辑,第291—292页。

研究及其与朱熹的辩论不仅为探索 12 世纪中国的社会政治思想提供了工具,而且还刺激读者去反思人类面临的共同问题”,从而肯定了陈朱之辩所具有的普世价值及现代意义。^①

从中国学术传统来看,中国学术史中不乏关注思想与政治之互动影响的传统。瞿林东指出《明儒学案》与《宋元学案》在总结宋元明三代学术史的同时,表现出对政治的关切,如《宋元学案》中的两个学案(《元祐学案》《庆元学案》)和《明儒学案》中的《东林学案》,尤其《东林学案》与黄宗羲《明夷待访录》中的历史批判精神完全一致。^② 何俊则指出,余英时、田浩的研究路径与《宋元学案》(全氏补修本)有一定的关联,全祖望在补修本中设立《赵张诸儒学案》《元祐学案》《庆元学案》等即体现了思想与政治文化交涉研究的视角。^③ 事实上,哲学思想与政治文化的立场恰好分别体现在《宋元学案》成书过程中黄宗羲编纂的“黄氏原本”(哲学史、道学史)与全祖望编纂的“全氏补修本”(思想史、宋学史)中。尤其全祖望在《宋元学案》中的思想史建构及其诠释可以说已经开启田浩的宋代思想史研究之先声。^④ 葛兆光受余英时和田浩的影响,主张跳出《伊洛渊源录》以来的以哲学史为中心的叙述方式和精英思想史的方式,将思想史的研究与法律史、社会史、文化史、生活史、教育史、宗教史等各方面结合起来,向下关注一般知识、思想与信仰,关注思想与文化的制度化、世俗化和常识化。^⑤ 包弼德则指出仅凭“政治文化”的外在研究并不足以理解道学作为一种社会和知识运动是如何将理想与社会生活联系起来的。事实上,余英时及田浩对政治文化研究的局限性有着清醒的认识。如上文所述,田浩的研究从道学理论的三个层面“体”(对应哲学思辨)、“文”(对应思想文化)与“用”(对应现实政治)出发,力图将哲学、思想及政治三个方面的研究结合起来,运用哲学研究方法探索古代中国的思维世界,因而被认为是“外在社会史”与“内在思想史”相结合的研究典范。^⑥ 由此可见,源自中国传统而为田浩所阐发的“体”“用”“文”三位一体的思想建构及其精神主旨不仅在历史上对推动思想文化的建设发展起到关键作用,对于宋代思想史的研究乃至当代文化建设而言也具有相当的参考价值。

(责任编辑:王丰年)

① 田浩:《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》,第 162 页。

② 瞿林东:《中国史学史纲》,北京:北京出版社,2005 年,第 690 页。

③ 何俊:《宋元儒学的重建与清初思想史观——以〈宋元学案〉全氏补本为中心的考察》,《中国史研究》2006 年第 2 期;何俊:《事与心:浙学的精神维度》,北京:北京大学出版社,2013 年,第 310—336 页。

④ 连凡:《〈宋元学案〉的层次结构与学案设置——兼论全祖望与黄宗羲思想史观之异同》,《北京社会科学》2017 年第 4 期;冯友兰:《中国哲学史新编》第 5 册,见氏著:《三松堂全集》第 10 卷,郑州:河南人民出版社,2000 年,第 299 页。

⑤ 葛兆光:《思想史研究课堂讲录 二编 在思想史的周围》,第 109—112 页。

⑥ 陈曦:《田浩教授与宋代思想史研究》,《唐宋历史评论》2020 年第 1 期。

· 儒学与文学艺术 ·

“洒落气象”与朱熹《春日》诗旨探微

王 刚

摘 要:《春日》诗是朱熹青年时期的作品,也是从游李侗之后进入思想新境界的结果。作为“洒落气象”的重要载体,它以“识得圣贤气象”,最终体认“天理”为目标。以“看圣贤言语”为起点,在“识得东风面”的隐喻下来展开充满生机的阐述,直至在“理一分殊”中“察乎天地”,体认着“万紫千红”的实有境界。它的意象直承延平之教,与周敦颐的“光风霁月”一脉相承。在“廓然大公”的“孔颜之乐”中,使得“曾点气象”与释老的“空山”镜像划开了界限,展现着“理与心为一”的“洒落气象”。

关键词: 朱熹; 洒落气象; 春日; 诗旨; 李侗

作者简介: 王刚,江西师范大学历史文化与旅游学院(南昌 330022)

一、小 引

宋儒重“气象”。

“气象”不仅体现在接世处物上,也贯穿在读书及诗文创作中。姜白石在论及诗法时,就以“气象”为首,提出:“大凡诗,自有气象、体面、血脉、韵度。气象欲其浑厚,其失也俗。”^①当然,唐人诗歌中也有“气象”问题,但与宋人,尤其是理学家所鼓吹的“气象”已颇有不同。

今天,我们就来探讨一下理学诗中的“气象”问题。所选择的研究对象,是被学界誉为“理学诗的集大成者和最优秀者”^②——朱熹的作品。

在朱熹的理学诗中,有些什么“气象”呢?很重要的一面是“洒落气象”。有学者将理学诗人的主体分为洒落派与敬谨派,指出:“由于朱熹气度恢宏,奄有众长,所以在雅流的洒落派、敬谨派之间,很难厘清他的归属。”但是,“如果联系他的为学气象和学术渊源来看,他平日给人的印象是刚毅之气,凛不可犯,似乎更近于敬谨一派。不过,从诗歌风格上看,朱熹诗更近于洒落一派”^③。

朱熹为何会是“洒落一派”呢?很重要的一个原因是,在朱子学内核中,本就有着“洒落”的一面,只不过为一般人所忽略而已。但正所谓“诗言志”,在性理的讲论中,这一面或许被高头讲章所遮蔽,在诗歌作品中,则往往油然溢出。莫砺锋评价道:“朱熹虽然以探究性理、发明圣道为己任,但他热爱实际生活的各种内容,他的诗中充溢着生机勃勃的情趣。”^④由此,要探求朱熹的

① 姜夔:《白石道人诗说》,见何文焕辑:《历代诗话》,北京:中华书局,2004年,第680页。

② 刘扬忠主编:《中国古代文学通论·宋代卷》,沈阳:辽宁人民出版社,2005年,第48页。

③ 王利民:《濂洛风雅的主潮及其余波流行》,《中国文化研究》2019年春之卷,第72页。

④ 莫砺锋:《朱熹文学研究》,南京:南京大学出版社,2000年,第47页。

精神世界,分析其诗歌的内容和意蕴,往往可以别开生面。

然而,要对于这些问题做出深入的考察,仅从文学及诗歌技法的角度加以分析,那是远远不够的。作品背后的思想趣味与学术宗旨、源流,以及朱熹的心路历程等,都应纳入视野。从这个意义来说,相关研究要深入推进,就必须从文学进入到史学和哲学场域,在融汇贯通中做整体把握。而且,这样的把握绝非悬空的笼统言之,而是需要各种具体而微的多层面论证。

有鉴于此,笔者决定,通过“以小见大”的方法,撷取具有典型意义的诗歌来作学术分析,由此管窥朱子的真精神及朱子学的诸种问题。在众多作品中,我们特别注意的是《春日》这首诗:

胜日寻芳泗水滨,无边光景一时新。
等闲识得东风面,万紫千红总是春!①

学界是这样评价它的:“含义如此丰富,表现如此蕴藉,趣味横溢,百读不厌,堪称宋代理趣诗中的上品。”②而在笔者看来,此诗不仅含义丰富,覆盖面广,也是“洒落气象”的重要载体。并且以此诗为切入点展开研究,在历史的演进中,可以对朱熹早年的学术面貌及变化作深度呈现,从而在特定层面一窥朱子学的发展轨迹。

二、从“看圣贤言语”到“识得圣贤气象”： 从游李侗与《春日》诗作中的“洒落”起点问题

《春日》是朱熹的早年诗作,与其从游李侗关系甚密。

据清儒王懋竑《朱子年谱》,绍兴二十三年癸酉(1153)夏天,24岁的朱熹在赴任同安时,“始见李先生于延平”,由此开启了一段师弟子结合的佳话。李先生,即延平先生李侗,为二程系统的嫡传弟子。

从游李侗,是朱熹学术及思想的转折点。多年后他曾满怀深情地回忆道:“熹获从先生游,每一去而复来,则所闻益超绝。盖其上达不已,日新如此。”③癸酉始见之后,在戊寅、庚辰年,朱熹又几度晋见,完成了“逃禅归儒”的转化,学界亦据此认为,“受学当在庚辰也”。④这一对于朱熹,也对于宋明理学具有决定性意义的师生授受之事及过程,历来为学界所重视。可注意的是,在这一过程中,朱熹留下了不少诗文,从中可以窥见青年朱熹的寻道轨迹。

而《春日》正是这一时段所写下的重要作品。

还可注意的是,在这一心路和学路历程中,“气象”,尤其是“洒落气象”成为朱熹思想转折及成长的重要支点,并贯穿于诗歌的思想内核之中。以此为问题意识,去钩沉《春日》诗作的前后情势,隐约可见朱子学的初构轨迹。其中最基本的一条,乃是从“看圣贤言语”到“识得圣贤气象”的思想进路。下面做进一步的展开。

《春日》载于《朱文公文集》卷二,钱穆将其系年于辛巳春,也即在庚辰再度晋谒李侗后的第二年。同一时段创作的诗歌还有《复斋偶题》《曾点》《示四弟》《克己》《伐木》《春日偶作》《观书

① 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第20册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2010年,第285页。本文所引朱熹诗凡出自此册者,不再出注。

② 莫砺锋:《朱熹文学研究》,第58页。

③ 朱熹:《延平李先生答问后录》,见朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第13册,第352页。

④ 王懋竑:《朱熹年谱》,何忠礼点校,中华书局,1998年,第9、292页。

有感》等。它们同载于《朱文公集》卷二，与《春日》诗紧邻在一起。其中，前五首在《春日》之前；后二首则在《春日》之后。钱穆指出，这些诗歌的创作与问学李侗密切相关，尤其关联着戊寅、庚辰年的变化，“盖朱子之每一见而学益进，所体会领悟者又益深。”由此，钱氏进一步指出：

诵此两年冬春间诸诗，朱子学问体会显然又进入一新境界，较前迥然不同。朱子此下学术基础，亦全在此戊寅、庚辰两度晋谒延平之数年间奠定。即讽吟此数年诗，亦约略可见。^①

以这样的视角来回观《春日》诗，可以发现，此诗反映了朱熹获闻大道后豁然开朗，学术及思想进入新境的情形。在“识得东风面”“万紫千红总是春”中，洋溢着愉悦之情。所展现的，是朱熹“求道寻理”初获成功的心路轨迹。职是故，“学问体会显然又进入一新境界，较前迥然不同”的旨趣，在这一作品中表现得淋漓尽致。

这一新境界如何获得？是游历有感吗？应该不是。泗水是孔子讲学之地，但此时它已为金人所占，身处同安一带的朱熹是不可能亲历此地的。长期以来，人们一般都认为，泗水之游只是一种比兴寄托之法。质言之，《春日》不是一首单纯的游历诗。作为“理趣诗中的上品”，春景呈现了“趣”的一面。但此为虚，究其实，是要展现出“趣”后之“理”，也即孔子所传的儒家大道。

但这种“理”或“道”到何处去找寻呢？也即是，孔子已歿千年，如何获得“泗水”之教呢？当然是要深入于儒籍之中去“寻芳”。诚如有学者所指出的，此诗反映的情形是：“作者方自我反省，潜研经籍有得。”^②与此同时，它也是朱熹从游李侗之后，在“学问体会”方面所结出的果实。

在晋谒李侗之前，朱熹的学术路数杂而不纯。一方面“颇知有意于为己之学”，对于儒家之道及性理修为颇存敬意，这为此后的传道述学打下了根基。但另一方面，他“出入于释老者十余年”，致使对于儒家大道“未得其处。”所以，朱熹去晋谒李侗，不应视为偶然之举。在释老的牵绊下，朱熹一直找不到学术及思想的方向，迷茫和痛苦是十分剧烈的。在拜师李侗后，逐渐“获亲有道，始知所向之大方”。^③最终实现了“逃禅归儒”，从精神困境中走了出来。

在李侗去世后，朱熹将从游时的师生言论加以整理节录，结集为《延平答问》一书，时人评述道：

至于论学，盖未之契，而文公每诵其所闻，延平亦莫之许也。文公领簿同安，反复延平之言，若有所得者，于是尽弃所学而师事焉。^④

从“论学”“未之契”，到“尽弃所学而师事焉”；从癸酉（1153）始见，到隆兴元年（1163）癸未李侗离世。十年间，在学术及思想的曲折反复中，产生了一代大儒朱熹以及记录受教过程的《延平答问》。可以说，李、朱的师生授受，使得朱熹发生了根本性的改变，学思路向与理论规模由此大定。有学者论道：

在此之前，朱熹已“出入于释老”，“驰心空妙之域者十余年”，而自此之后，他转而接续上了伊洛渊源，所以后人或称此为“逃禅归儒”。显然，师事李侗正是朱熹“逃禅归儒”的关键，是他日后成就为理学宗师的开端。^⑤

① 钱穆：《朱子新学案》第3册，台北：三民书局，1971年，第31页。

② 郭齐、尹波编注：《朱熹文集编年评注》，福州：福建人民出版社，2019年，第149页。

③ 朱熹：《答江元适》，见朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》（修订本）第21册，第1700页。

④ 赵师夏：《宋嘉定姑孰刻本延平答问跋》，见朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》（修订本）第13册，第354页。本文所引《延平答问》俱来自于此，凡标明时间者，不再出注。

⑤ 严佐之：《〈延平答问〉校点说明》，见朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》（修订本）第13册，第303页。

但进一步的问题是,朱熹得以改变的关键支点在哪里呢?这就要围绕着“气象”问题来加以分析了。

思想文化意义上的“气象”有很多种。这里所说的“气象”,乃是理学家们所推崇的“圣贤气象”。“圣贤气象”是儒家之道的重要体现,更是儒生超凡入圣的表征。朱熹投入李侗门下后能进入新境界,很重要的一条便是“识得圣贤气象”。后来朱熹在讨论读书要旨时,就明白表示:“非但欲理会文字,须要识得圣贤气象。”^①

对于朱熹而言,真正“识得圣贤气象”的核心起点,就在于从游李侗。李侗能改变并感染朱熹的,也正在于此。朱熹曾经感叹道:“延平先生气象好。”由此在《延平答问》中,关于“圣贤气象”的讨论及与此相关的涵养问题一直贯穿始终,是师弟子的关注焦点。

而这一“气象”最重要的表征,就是“洒落”,也可称之为“洒然”“脱然”等。也即是,在儒学范畴内重视心性的涵养与事理的体认,进而呈现出不为凡俗所困的风度和容止,在强调内在的“自得”中,自然而然地展现出充沛的精神气质。

在李侗看来,能展现这种“气象”的代表人物首推周敦颐。在《延平答问》庚辰五月八日书中,他是这样说的:

尝爱黄鲁直作《濂溪诗序》云:春陵周茂叔,人品甚高,胸中洒落如光风霁月。此句形容有道者气象绝佳。胸中洒落,即作为尽洒落矣。

在为李侗所作的《行状》中,朱熹也提及此段论述。从中还可知的是,周敦颐的“光风霁月”作为极重要的“洒落”意象,李侗常常“讽诵之”。

因为对“洒落”的重视,从周敦颐到李侗,再到朱熹,在他们的思想建构中强调自然天成,充满了浓郁的理趣关怀。对于深奥的义理,往往以诗性语言及自然情怀来加以展示。而这一点落实到诗歌创作中,往往在看似“吟风弄月”之间,举重若轻地说理论道。《春日》诗很好地体现了这旨趣,称得上是一首具有“洒落气象”的作品。

但从本质上来说,“洒落”不能只有诗性的文学面相,它更深度关联着心性修为与哲学之思。

据《延平答问》,李侗在戊寅十一月十三日书中特别强调:“理与心为一,庶几洒落尔。”在他看来,“洒落”的源动力在于“理与心为一”,属于心性修炼的工夫。由此来看《春日》诗,就可以发现,诗中虽充满了闲适与愉悦,但这种愉悦是理性的快乐;是心性澄明之后,在“洒落自得”中对于圣贤之道的体悟;是“识得圣贤气象”后自然而然的結果。

也即是,《春日》中的“洒水滨”只是比兴之辞,种种“光景”的呈现非由实景所触发,而是“识得圣贤气象”时的感受,是“理与心为一”的表征。正因为如此,朱熹才能感受到吹拂心田的“东风”,并在化为“万紫千红”的镜像中,发出“一时新”的感慨。

但更重要的问题是,“圣贤气象”必须以读书为起点来获取。所谓“识得圣贤气象”,“识得”是基础。不读书,不去“理会文字”,如何“识得”?在“识得”之后,同时再从涵养方面下工夫,才可能“洒落自得”。也就是说,要获得“洒落气象”,起点就在于读书。用朱熹本人的话来说,则是“看圣贤言语”。

这样的证据很多,其中很重要的一条,来自于朱熹的回忆:

^① 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第83页。

后赴同安任，时年二十四五矣，始见李先生。与他说，李先生只说不是。某却倒疑李先生理会此未得，再三质问。李先生为人简重，却是不甚会说，只教看圣贤言语。某遂将那禅来权倚阁起。意中道，禅亦自在，且将圣人书来读。读来读去，一日复一日，觉得圣贤言语渐渐有味。却回头看释氏之说，渐渐破绽，罅漏百出！^①

我们看到，当朱熹初次与李侗发生学术思想交集时，师生之间并不融洽。此后极受称道的“气象好”，并非一开始就牢牢地抓住了朱熹的心。原因在于，青年朱熹所持的义理，很大一部分来自于释老，“释氏之说”占据着思想的核心地带。但李侗也不与朱熹争辩，他的做法是：“只教看圣贤言语”。通过读“圣人书”，朱熹“觉得圣贤言语渐渐有味”，在逐渐看出“释氏之说”“破绽”的基础上，最终“逃禅归儒”，完成了一生中最重要的转变。

许多年后，朱熹在指导学生涵养“气象”时，还在谆谆告诫，“不必太急”，需要有循序渐进的过程，要在“体会道理”中有所得。而要将其执行到位，需要在“着摸处用工也”。也即是，心性修为需要依托于实实在在的载体——记录“圣人言语”的“圣经”。他以自己的早年经历现身说法道：“某旧日理会道理，亦有此病。后来李先生说，令去圣经中求义。某后刻意经学，推见实理，始信前日诸人之误也。”^②

从“去圣经中求义”，到“推见实理”，可见李、朱对于读书的重视。在李、朱眼中，心性上的“自得”虽是最后的归宿，也是“洒落”的落脚处，但这些都要建立在读书明理的基础之上。不如此，“庶几洒落尔”将烟消云散，无以附丽。

循着这样的思想进路，来回观紧邻《春日》诗的作品，就可以发现，它们也基本上与读书有关。《观书有感》诗的主题已为人所熟知，它们以“半亩方塘”“江边春水”等作为镜像，来展现“源头活水”“中流自在”的读书感受。^③ 其他的作品呢？《复斋偶题》是读《易》有得；《曾点》反映了《论语》所载“风乎舞雩”的“曾点气象”；《克己》与《论语》所要求的“克己复礼”相关；而《伐木》则沿用《诗经》篇名，表达了“求其友声”的感受。这些作品整体风格一致。虽不明言读书一事，但根本上不离“看圣贤言语”的界域。在充满理趣的情境中，反复涵泳，再三致意，反映了那一段朱熹的所读、所思。《春日》诗自然也不会例外，它关联着读书问题，是自不待言的。

要言之，读书是“洒落”的起点，也是《春日》的诗境起点。

进一步言之，“圣贤气象”与“洒落自得”紧密相联，但“识得圣贤气象”的前提乃是“看圣贤言语”。通过读书来涵养心性，从而明理识道。惟如此，“气象”的“洒落”才有了“着摸处”。以此为依托，在从游李侗期间，朱熹有了重大转变。在“圣贤气象”的寻求中，诗作亦有了“洒落”之气。《春日》就是记录这一进程，并体现此种风格的代表作，它展现了朱熹读书明理之后的新境界。

① 黎靖德编：《朱子语类》卷一〇四《朱子一》，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2620页。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷一〇四《朱子一》，第2616—2617页。

③ 陈来以为，《观书有感》诗与李侗过世之后的“中和之悟”有关，焦点在于“已发、未发”问题，由此推断它们的创作时间是乾道二年（1166），见氏著：《朱子哲学研究》，上海：华东师范大学出版社，2000年，第160—164页。束景南亦持乾道二年说，并以《答许顺之》书为证，见氏著：《朱子大传（增订版）》，上海：复旦大学出版社，2021年，第212页。但是此说即便成立，诗的作意也来自于从游李侗之时。因为此一阶段的读书生活乃“中和之悟”的发端点，可算是“源头活水”。具体年份的分歧，对于本文观点不会产生影响。

三、从“洒落”到“廓然大公”：“希颜”与《春日》诗境

通过“看圣贤言语”，也即读书来“识得圣贤气象”，成为朱熹从游李侗时的新起点。

然而，进一步的问题是，读书虽为涵养心性提供了“着摸处”，但读书属于基础性工作，不代表着“洒落气象”已具。“圣贤气象”的存在，需要更广阔的空间。质言之，“洒落气象”是圣贤所拥有的，具有广阔胸襟的“大气”之“象”。倘仅仅只是读书，甚至为读书所困，局促于一隅一点，则是“小气”之“象”，不仅不是儒者所钦羡的目标，而且是需要排除的情形。

循此理路，“廓然大公”成为了题中应有之义。

以此为问题意识，可以看到的是，在李、朱授受的过程中，由于对“廓然大公”的高度重视，朱熹逐渐加深了对“洒落气象”的体认。通过由李侗而周敦颐；由周敦颐而颜回的思想路径，并借助于“希颜”，寻绎到了“孔颜乐处”。在“无边光景”中，《春日》诗境隐然若现。下面就来展开具体的讨论。

(一)“寻芳”与“无边光景”：从“曲折处”到“廓然大公”

我们从“胜日寻芳泗水滨”来破题。

“寻芳泗水滨”所“寻”者，乃是“圣贤气象”及背后的“圣贤之道”。它们由孔子所发，属于“泗水遗训”。但“泗水遗训”在哪里呢？它们就在儒籍中。也就是说，要“寻芳”，就必须深入于“圣贤言语”，进入文字之中。如此，才能“识得圣贤气象”。这一点在前面已有详论，就不再赘述。问题的另一面是，“圣贤言语”虽好，但它毕竟是外在之物，倘沉浸于其中，而不能“自得”，未必就能找到“寻芳”之路，从而呈现出“洒落”的气象。

许多年后，朱熹的后辈遇到了同样的问题。弟子问他：“学者理会文字，又却昏了。若不去看，恐又无路可入。”在大量的文字面前，他没有“无边光景一时新”的诗情画意，而是感到阵阵晕眩。

按照朱子学的逻辑，通过书中的文字无疑可通往圣贤境界，但晕眩之下，路又在何方呢？当一个“寻芳”之人感到迷茫无路之时，哪里还有什么“洒落气象”？对此，朱熹给出了这样的回答：

便是难。且去看圣贤气象，识他一个规模。若欲尽穷天下之理，亦甚难，且随自家规模大小做去。若是迫切求益，亦害事，岂不是私意！^①

朱熹首先肯定这是一件难事。难在哪里呢？“若欲尽穷天下之理，亦甚难。”“穷理”是理解“圣贤气象”的基础，也是“理与心为一，庶几洒落”的第一步。然而，要做到“穷理”，需要通过读书来实现，所谓：“穷理则读书讲义。”^②但进一步的问题在于，只是读书，或是为了读书而读书，将出现异化的情形。也即是，读书本为“穷理”及“求道”的手段，但过于执着，受其牵绊，反倒成为障碍。《延平答问》辛巳中元后一日书云：

谕及所疑数处，详味之，所见皆正当，可喜。但于洒落处恐未免滞碍，今此便速不暇及之，谨俟凉爽可以来访，就曲折处相难，庶彼此或有少补焉尔。

在这封给朱熹的信中，李侗一方面对于弟子读书有疑，“所见皆正当”感到欣喜；另一方面又

① 黎靖德编：《朱子语类》卷一二〇《朱子十七》，第2884页。

② 朱熹：《答陈廉夫》，见朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》（修订本）第23册，第2757页。

担心在“寻芳”路上，“所见”者都是“曲折处”，由此而出现种种状况。也即是，各种知识上的琐碎内容虽然精细，甚至精彩，它们值得答难琢磨。但过于执着，“于洒落处恐未免滞碍。”就譬如一名路人，“乱花渐欲迷人眼”，读书所见日多之后，如果见小不见大，被一些细节所牵引，反倒影响了前行的脚步和视野。所以，后来朱熹才会告诉弟子：“且去看圣贤气象，识他一个规模。”

在李、朱的眼中，首先要从大处着眼，要有大格局。要看到“无边光景”，而不是枯守一隅。如此，“洒落”才能成立且长久，而不至于随风飘散。依照李侗的说法，则是“此心廓然大公”。

由前已知，在庚辰五月八日书中，李侗极为推崇周敦颐“光风霁月”的“洒落气象”。接下来，他还有一段重要的评述：

学者至此虽甚远，亦不可不常存此体段在胸中，庶几遇事廓然，于道理方少进。愿更存养如此……某尝以谓遇事若能无毫发固滞，便是洒落，即此心廓然大公，无彼己之偏倚，庶几于理道一贯。若见事不彻，中心未免微有偏倚，即涉固滞，皆不可也。

由“洒落，即此心廓然大公”一句可以看出，在李侗眼中，“洒落”与“廓然”相通。所谓的“廓然”，便是不偏执，将心中所执念的私欲、私意放下。因“无彼己之偏倚”而空间广阔，终达“庶几于理道一贯”的境界。所以，“廓然”又连接着“大公”。

可注意的是，“廓然大公”的理念来自于明道先生程颢。他说：“圣人之常，以其情顺万事而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”^①

“廓然大公”的意义在哪呢？

主要在于，因私意与局促被排摈，精神空间得以放大，所见到的自然是“无边光景”，从而在“一时新”的感怀中豁然开朗，“洒落自得”。这样的境界由程颢上接周敦颐，李侗显然承接这一思想进路。陈来由此认为：“表明他是程明道仁者之学的正传。”^②

长期以来，学界认为二程兄弟开启了理学、心学两大派，而朱熹则是小程一派。如冯友兰说：“程伊川为程朱，为理学一派之先驱，而程明道则陆王，即心学一派之先驱也。”^③在这样的思想前提下，因为“洒落自得”来自于明道，而非小程伊川，陈氏又认为：“终朱子一生，他始终对‘洒落’不感兴趣。”^④

但遗憾的是，这恐怕不是事实，而是观念先行的产物。事实是，李、朱为亲密的师生关系，朱熹对于李侗的“洒落”理念高度重视，在前面的论述中，各种证据已然斑斑可见。很显然，李、朱没有这方面的思想差异，重视“洒落”问题是一种共性存在，不会因为大、小程学术性格之别而消弭。

更何况，就思想及学术立场而论，不管是李侗还是朱熹，对于二程的接受，所呈现的面相都是综合与扬弃，而非排斥。

就李侗而言，上接大程的学术脉络固然存在，但这不等于说，他轻视小程学说。束景南指出，李侗的思想学问“具有杂糅程颐之学和程颢之学的特点”。^⑤检视《延平答问》，值得玩味的是，在教导朱熹时，李侗多引小程之言，对大程的引述反倒不多。而这一问题落实到朱子学中，可以

① 张京华辑校：《近思录集释》，长沙：岳麓书社，2009年，第134页。

② 陈来：《朱子哲学研究》，第54页。

③ 冯友兰：《中国哲学史》下册，上海：华东师范大学出版社，2000年，第238页。

④ 陈来：《朱子哲学研究》，第55页。

⑤ 束景南：《朱子大传（增订版）》，第151—152页。

看到的是,作为理学集大成者,朱熹虽然更为贴近小程,但对于大程也极为敬重,他更多的是在融汇二程,而非将其分离。也即是,在朱子学体系中,明道之学是承接与兼容,而非对立的部分。

由此,“洒落”与“廓然”成为了朱子学中的核心内容。也由此,朱熹将前引大程之言收载于“义理精微”,体现着朱子学旨趣的《近思录》中。^①

在从游李侗期间,这一情形更为显然。一个重要事实是,师徒间虽强调读书向学,但落实点是心性的修炼。在与友人的一封通信中,彼时的朱熹对于从学李侗充满了期许。他一方面表示,学问之道在于“且熟读《语》《孟》,以程门诸公之说求之,涵泳其间,当自有得。”另一方面则强调:“大概此事以涵养本源为先,讲论经旨特以辅此而已。”^②直至提出“心之为体”之论。以至于钱穆说:“朱子当时论学要旨,主要实即心学也。”^③循此理路,重视“洒落”及由此而展现出“廓然大公”的旨趣,是朱熹那一时期的主要工作。

那么,在考察朱子学问题,尤其从游李侗期间的朱子学术及思想问题,并追索朱熹的改变时,就不能仅聚焦于单纯的知识层面,更需以此为基础向前推展,进入心性及相关问题的考察之中。

(二)“寻孔颜乐处”与“等闲识得东风面”:从“廓然大公”到“薰成百里春”

由“洒落”而“光风霁月”,再至“廓然大公”论的提出,是李、朱授受的重要内容,对于朱熹的思想发展有着重大影响。但落实到《春日》诗作中,更为重要的问题是,这种胸襟及境界的“洒落”和高远,其思想路径直追“孔颜乐处”,并由此建构出了作品的希圣情怀。

由“廓然”一词,大多数人所想到的,或许是放下执念,超然事外等。初看之下,它似乎与佛道那种不问红尘、清静无为等追求没有太大的差别。因为这样的缘故,有人对周敦颐式的“光风霁月”表达了不满,认为他是“穷禅客”,将其与释老画上了等号。明清之际的黄百家为此辩诬道:“(周敦颐)以诚为五常之本,百行之源。”黄氏强调,与“性空”“以无心为心”“以无理为悟”的佛学或禅理不同的是,周敦颐思想所着眼处是“性善”“心依乎仁”,及“以天理为闻道”,故而本质上与佛道“种种悬绝”“事事相反”。他还进一步指出:

周子之学,在于志伊尹之志,学颜子之学,已自明言之矣。后之儒者不能通知其微,尊之者未免太高,抑之者未免过甚。^④

要之,周敦颐的“洒落”与佛道有着根本的不同,而且其源头直追“孔、颜”——孔子与颜回,属于渊源有自的儒家正传,也即黄百家所强调的“周子之学,在于志伊尹之志,学颜子之学。”

更为重要的是,究其实,这一理念本为周敦颐的夫子自道,黄氏所做的,是对此加以概括。证据就来自于周氏的《通书》:“圣希天,贤希圣,士希贤。伊尹、颜渊,大贤也。”“志伊尹之所志,学颜子之所学”。^⑤

按照周敦颐的说法,天人可以相通,但落实到人群之中,在天理体认及境界呈现上有着不同的层次,即圣人、贤人、士。圣人效法于天;贤人效法圣人;士效法贤人,在步步推进中,直达天地境界。循此理路,“光风霁月”就绝非“禅客”所为,而是在追慕孔、颜中“识得圣贤气象”的自然

① 黎靖德编:《朱子语类》卷一〇五《朱子二》载:“义理精微,《近思录》详之。”

② 朱熹:《答程钦国》,见朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第25册,第4879页。

③ 钱穆:《朱子新学案》第3册,第24页。

④ 黄宗羲原撰,全祖望补修:《宋元学案》卷一二《濂溪学案下》,陈金生、梁运华点校,北京:中华书局,1986年,第523—525页。

⑤ 周敦颐:《周敦颐集》,陈克明点校,北京:中华书局,2009年,第22—23页。

结果,最终要“上达”的是天地境界,所“识得”及呈现的是“无边光景”。因与天地宇宙连为一体,空间开阔,超然于一般凡俗之上,“廓然大公”的“洒落气象”由此应运而生。

为达其目标,士人在向学问道之时,已不是直接向孔子学习,而是产生了一个过渡地带——颜回,通过“希颜”,识得孔子的真精神。

那么,颜回与“廓然大公”的具体关联在哪呢?与《春日》的诗境又有什么关系呢?这需要从“寻孔颜乐处”说起。

史载,二程在年轻时向周敦颐求学问道。周敦颐“每令寻孔颜乐处,所乐何事。”于是,“二程之学源流乎此矣”。^①也就是说,此一寻问开辟出了程朱理学的路径,当然也就成为了考察朱子学时不可不察的问题。

“寻孔颜乐处”,落脚点是快乐。颜回为什么会快乐呢?朱熹将二程问道于周敦颐的故事收录于《近思录》,并做出解读:“人之所以不乐者,有私意耳,克己之私则乐矣。”^②细绎朱熹之论,要义所在,是去“私欲”,从而获得快乐。

然而,接下来的问题是,如果仅仅因为去私欲而获得快乐,那么,这不是平常的人情吗?它的理学意义何在呢?接下来看一段朱熹的相关论述:

得其欲,即是私欲,反为所累,何足乐!若不得其欲,只管求之,于心亦不乐。惟是私欲既去,天理流行,动静语默日用之间无非天理,胸中廓然,岂不可乐?^③

依据理学逻辑,“私欲”与“天理”相对立。当“私欲”横行时,失去了公心、公理,心性不是被“彼”,就是被“己”所遮蔽,在“偏倚”中无法体认不偏不倚的“天理”,也即无法达成“无彼己之偏倚,庶几于理道一贯”的终极目标。由此,去除“私欲”,是达于“天理”的必要途径,当“私欲既去,天理流行”后,才能展现出“胸中廓然”的镜像,所以,去“私欲”可以带来快乐。

依据这一理论进路,朱熹意识到,一方面要学习颜回的“克己复礼”,“致谨于视、听、言、动之间”。^④呈现出“致谨”或“敬谨”的状态。但问题的另一面是,如果走向极端,为了去私而去私,看似去私的“敬谨”,也可能会成为“私欲”的载体。也即是:“孔、颜之乐,若但以在于乐道,则是孔、颜与道终为二物。要之孔、颜之乐只是私意净尽,天理昭融,自然无一毫系累耳。”^⑤

朱熹能有这样的认知,不可忽略李侗的提点之功。

在前引《延平答问》戊寅十一月十三日书中,曾论及李侗对于朱熹提出“理与心为一,庶几洒落尔”的期许。然而,更需注意的是,这一论述是针对朱熹过于“敬谨”而发的。他担心朱熹被外在的“持敬”要求所束缚,使得种种自我约束反而成为绳索,李侗是这样提示朱熹的:

又所谓但敬而不明于理,则敬特出于勉强,而无洒落自得之功,意不诚矣。洒落自得气象,其地位甚高,恐前数说方是言学者下工处,不如此则失之矣。由此持守之久,渐渐融释,使之不见有制之于外持敬之心。

^① 脱脱等:《宋史》卷四二七《道学传一》,北京:中华书局,1985年,第12712页。

^② 黄叔墩:《近思录集朱》,任莉莉、秦静良校点,上海:华东师范大学出版社,2016年,第89页。

^③ 黎靖德编:《朱子语类》卷三一《论语十三》,第796页。

^④ 《论语·颜渊》载,当颜回“问仁”时,孔子给了“克己复礼”的回答,并进一步解释道:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿动,非礼勿言。”

^⑤ 黄叔墩:《近思录集朱》,任莉莉、秦静良校点,第89页。

在理学家中,程颐特别重视持敬的价值,并以此作为涵养气质的重要利器。并曾有言:“涵养须用敬,进学则在致知。”朱熹对此深为服膺,感慨道:“此语最妙。”并且说:“大凡学者须先理会‘敬’字,敬是立脚去处。”^①

然而,李侗要求朱熹,不可勉强为之。在他看来,持敬倘不是由本心而发,与“理”相契,那不过是“心”在受到“理”的压迫下,而不得已为之的行动。它不仅在“正心诚意”上分量不够,也因“有制之于外持敬之心”,失去了“天理”的本来属性与天人合一的境界。反之,只有达到“理与心为一”的程度,才能在自我实现中获得“自得”的愉悦。也即是,李侗虽然强调持敬的重要性,但更看重“自得”的“洒落”。

质言之,悬目的而求道,使“道”成为一种外在追求,就会出现“与道终为二物”的状态。这样一来,“私意净尽,天理昭融”就无法达成,“道”也在功利的追求中异化为了“系累”。在“理与心”不能“为一”的状态下,不仅没有快乐可言,也使得“洒落”成为幻梦。

由此,在从游李侗期间,在“廓然大公”中去“私欲”,“无彼己之偏倚,庶几于理道一贯”,兼顾两端,不走极端,从而呈现“洒落气象”,成为了朱熹所下的工夫。

在儒家圣贤中,能达到这一境界的代表人物是颜回。他的“敬谨”不是外在的苦痛约束,而是修养到了极点后的“自得”表现,去“私欲”自然而然,没有一丝的功利造作混杂其间。在这样的思想要求下,朱熹以颜回为榜样,开始了“希颜”之路。这既是李、朱授受的必然,也是《春日》诗境的重要源泉。

以此问题意识来加以考察,在朱熹的《克己(其二)》诗中,可见这样的论述:“本体元来只是公,毋将私意混其中。颜渊造圣无他事,惟在能加克己功。”^②与前所论及的“廓然大公”结合起来,可以认为,学习颜回“克己”,就是“毋将私意混其中”,也即在去“私欲”的过程中达到本体的“大公”。

朱熹所展现的“希颜”面貌,除了《克己》诗之外,他的《石子重兄示诗留别次韵为谢三首》也值得重视。在“涵养钻研”、通过“克己”而“希颜”的诗境中,诗三云:“喜见薰成百里春,更惭谦海极淳淳。愿言勉尽精微蕴,风俗期君使再醇。”^③

其中,“喜见薰成百里春”一句特别需要玩味。所谓“薰成百里春”,是“希颜”的成果,落实点是颜回的“洒落”气象,并用了春天的意象来加以概述。

这一思路直承明道之学。在《近思录》卷一四《圣贤气象》中,程颢有言:“仲尼,元气也;颜子,春生也。”“仲尼,天地也;颜子,和风庆云也。”将孔子比拟为天地之气,而颜回则带来了春天的生机,犹如和煦的春风。所以张伯行《集解》云:“颜子则亚圣之资,盎若春阳,藹若春风,万物发荣滋润,到处皆有生意。”^④与明道的“廓然大公”结合起来看,可以说,“寻孔颜乐处”而“洒落”,将感受到“藹若春风”的意象,而颜回正是传递着天地气息的“春风”,也即《春日》诗中的“东风”。

还需了解的是,大程此论源自于周敦颐。在《通书》中,有这样的论述:

① 黎靖德编:《朱子语类》卷一二《持守》,第215页。

② 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第26册,第22页。一直以来,有人怀疑,此诗可能不是朱子作品。但从理论风格及逻辑表述来看,此诗反映了朱熹的思想旨趣,非为伪作。

③ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第20册,第364页。

④ 张京华辑校:《近思录集释》,第963页。

子曰：“予欲无言，天何言哉！四时行焉，百物生焉。”然则圣人之蕴，微颜子殆不可见。发圣人之蕴，教万世无穷者，颜子也。圣同天，不亦深乎！

这段话以“发圣人之蕴，教万世无穷者，颜子也”为思想核心，而且与前诗中的“愿言勉尽精微蕴”相为表里，是“喜见薰成百里春”的理论源泉。为了加深理解，来看看朱熹作出的解读：

蕴，中所畜之名也。仲尼无迹，颜子微有迹。故孔子之教，既不轻发，又未尝自言其道之蕴，而学者惟颜子为得其全。故因其进修之迹，而后孔子之蕴可见。犹天不言，而四时行，百物生也。^①

根据这样的逻辑理路，“圣同天”的要义在于，孔子之道如同天地一般，太深邃了。那么，在“四时行，百物生”的自然境界中，在“廓然大公”的高远空间里，追慕孔子之道者如何做，才能“理与心为一”，从而达到天地境界呢？这就需要借助“希颜”之力了。理由在于，“仲尼无迹，颜子微有迹。”而颜回之“迹”，乃是学习孔子之道而来，即所谓“进修之迹”。

进一步言之，孔子之道，也即“天理”所在，如天地一般不可见，根本寻不到一丝迹象。“天理”落实于天地之间，只以所谓的“圣人之蕴”为承载。“圣人之蕴”的“蕴”，是“中所畜之名也”，也即以“中和”或“中庸”为其表征。从特定意义来说，“发圣人之蕴”就是《中庸》所谓的“致中和”，它是体认“天理”的不二路径。

但如何“发圣人之蕴”？谁来“发”呢？在宋明理学中，聚焦点在颜回身上。颜回就是那个“发圣人之蕴，教万世无穷者。”较之于“仲尼无迹”，颜回“蔼若春风”。但“春风”是可以明显感受到的，有迹象可循，即所谓“颜子微有迹”，他可以成为希圣的津梁。所以朱熹说：“因其进修之迹，而后孔子之蕴可见。”

与孔子如“元气”“天地”不同的是，“颜子，春生也。”“和风庆云也。”前者光景无边，深藏于“万紫千红”之后。“春天”来了，春天的“面目”在哪呢？所谓“天何言哉！”天地虽生机无限，满眼春光，但天地之道只在默默无言的春光流转中，不见其迹象。而“春生”及“和风庆云”则不同，“东风面”可以认识，当“春风”或“东风”吹来时，万物生机勃勃，所带来的是春天的气息，是天地间生生不息的天理。

“等闲识得东风面。”

伴随着颜回这股春天的“东风”，在“寻芳”中得见孔子之道，遂成为了题中应有之义。颜回的“敬谨”与内敛，没有局促，而是一种“洒落气象”。作为“中和”之“蕴”，化而成为“东风”，以潜移默化力量而存在，是每一位儒者都可以感受和把握的。所谓的“薰成百里春”，在“勉尽精微蕴”中熏染而来，在“希颜”中得以实现。于是，在“私意净尽”中终见“天理昭融”；在“理与心为一，庶几洒落”的旨趣中，在春风拂面的意象里“廓然大公”，《春日》诗境亦由此呼之欲出。

四、“曾点气象”与“不栖空山”：从“理一分殊”到“万紫千红”

锻造“洒落气象”，是朱熹从游李侗时期的重要功课，并融贯于《春日》诗中。

但理学家终究要以体认“天理”为归宿，失去了“天理”目标，任何“气象”都毫无意义。事实

^① 周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校，第37页。

上,“洒落气象”正是“天理”的表现,是获得“理与心为一”的“自得”,对其作出的分析,最后应落实在“理”的问题上。循此理路,本论题遂进入到“理一分殊”的讨论中。

作为李、朱授受的基本内容,“理一分殊”也是《春日》诗的最后落脚点,对它的体认和融贯落实在最后一句:“万紫千红总是春。”结合从游李侗之后的思想变化及学术脉络,可以认为,它反映了朱熹对于“理一分殊”的理解。以此为理论基点,还可以发现的是,朱熹承接理学脉络,厘清了与“释老”的理论分际,在“推见实理”中,实现了由“曾点气象”向“孔颜之乐”的推进。那么,朱熹是如何完成这种分际与推进的呢?下面,来做具体的论述。

(一)从“何不栖空山”到“何必栖空山”:“逃禅归儒”与“曾点气象”

我们从“曾点气象”说起。

据《论语·先进》,某次,孔子与几位高足在一起讨论各自的志趣所向。对于子路、冉有、公西华的发言,孔子都感到有所不足,唯独对于曾点大为激赏,发出了“吾与点也”的感叹。曾点说了什么呢?《先进》篇载,曾点在“鼓瑟希,铿尔,舍瑟而作”之后,回复孔子道:“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。”

所谓“一千个读者眼里有一千个哈姆雷特。”对于这段故事及寓意,言人人殊。而朱熹本人在不同时段,在不同层面亦有着不同的解说。但就本论题出发,最为重要的一点是,作为儒门的著名故事,初观之下,它与“洒落气象”最为相近。由此,讨论“洒落气象”时无法将其绕过。

奇怪的是,虽然李侗在教导朱熹时特为注重“气象”,对相关问题亦往复讨论,再三致意。但在《延平答问》中,竟然没有对“曾点气象”的专门论述。与此相关的材料仅一条,庚辰七月书云:

录示明道二绝句,便是吟风弄月,有“吾与点也”之气味,某尚疑此诗,若是初见周茂叔归时之句,即可。此后所发之语,恐又不然也。

这段论述的思想背景是,程颢根据周敦颐的要求去“寻孔颜乐处”,等他再见周敦颐之后,受其熏染,颇有些“曾点气象”。

在《伊洛渊源录》中,有朱熹所辑录的周敦颐《遗事》,其中引述了明道的一段话:“自再见周茂叔后,吟风弄月以归,有‘吾与点也’之意。”^①文字紧邻“寻孔颜乐处”之后。尤为值得一提的是,从《宋史·道学传一》到《宋元学案·濂溪学案》《续资治通鉴》卷六九等,各种文献的记载大同小异,无一不是这样的书写体例。由此可以确定的是,自宋以来,就学理而言,它们应该被确认为具有思想衔接性的两段故事。

很自然地,当朱熹开启“希颜”之路时,“曾点气象”作为“洒落自得”不可或缺的载体,成为了他向李侗讨教的一段公案。倘再考索那一时期的朱熹诗作,还可以发现有一首《曾点》诗,证明“曾点气象”为其时思考方向所在。更为重要的,是《教思堂作示诸同志》诗:“咏归同与点,坐忘庶希颜。尘累日以销,何必栖空山?”^②在此诗中,出于对“曾点气象”的推许,“咏归同与点”与“坐忘庶希颜”相提并论。

钱穆将此诗系年于丙子秋。距癸酉始见仅过了三、四年,此时能“希颜”“与点”,表现了朱熹的巨大变化。钱氏还注意到,在始见李侗之前,朱熹有一首诗是这样抒怀的:“抗志绝尘氛,何不栖空山?”较之前诗中的“尘累日以销,何必栖空山?”在旨趣上“正相反对,则朱子当时学问境界

^① 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第12册,第926页。

^② 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第20册,第270页。

上的一大转变”。^①

这种转变是什么？就是“逃禅归儒”。从“何不栖空山”到“何必栖空山”，对“空”或“空山”的弃置，所展现的是对释老的放手。通过前已引及的“反复延平之言，若有所得者，于是尽弃所学而师事焉。”可以知道，朱熹“尽弃所学”有一个时间过程。陈来以为，态度的最终转换，在“戊寅再见时”发生。^② 值得注意的是，“尘累日以销，何必栖空山”的丙子年，为“戊寅再见时”的上一年。此时“尽弃所学”还未完全生效，加之前又引及的是，几年后的庚辰年是一个更为重要的标志性年份，有学者认为，此时朱熹才正式“受学”于李侗，“逃禅”终获成功。

在这样的问题意识下回到历史的现场，可以发现，一方面，在从游李侗后，朱熹迈开了“逃禅入儒”脚步，从而发生了由“空”至“有”的转变。丙子诗作中的“不栖空山”，就反映了这种思想上的变化。但问题的另一面是，戊寅、庚辰之前的朱熹还未完全“尽弃所学”，故而“释老”痕迹隐隐留存。

最鲜明的例证就是“坐忘庶希颜”。“希颜”当然昭示了儒家立场，但与上引“惟在能加克己功”“愿言勉尽精微蕴”等具有儒家情怀的诗句不同的是，“坐忘”有着强烈的释老烙印。它来自于《庄子·大宗师》，虽然借助着颜回的故事和话语，但展现的是老庄理念。从表面上来看，此种修习法门与理学工夫在一定程度上可以互通，但关键性的问题是，“坐忘”追求清静无为的取向，落脚点在“空无”而不在“实有”。与之相应的是，在《庄子》一书的《逍遥游》中有“至人无己”之论；《齐物论》中有“吾丧我”之说。倘沿着这样的进路走下去，可以说，朱熹还要陷在释老的窠臼之中，所谓的“逃禅归儒”将前景黯淡。

李侗对于朱熹之所以意义非凡，很重要的一点在于，将他从释老中拉了出来。但从“论学”“未之契”，到“尽弃所学而师事焉”，可以看到的是，它最初是有着阻力和曲折的。主要原因在于，朱熹坚持释老立场，而李侗则以周程之道纠其偏，所以一度有着“未之契”的情形发生。而最后“尽弃所学”，所“弃”者，主要的就是释老之说。而这一切，很重要的一个起点是，通过“教看圣贤言语”，在日复一日的读书中达成目标，最终“回头看释氏之说，渐渐破绽，罅漏百出！”从特定意义来说，“逃禅归儒”以及“洒落自得”气象的获取，都是伴随着读书而实现的。

关于这一问题，在前面已有论述，无需再做重复，现在再次回到庚辰七月书中去作下一步的分析。

我们看到，在与朱熹讨论明道诗文中呈现的“‘吾与点也’之气味”时，李侗将其认定为“初见周茂叔归时之句”，也即是，仅作为一时之语，而不将其视之为最后的定论。再结合《延平答问》中“曾点气象”的阙如，对于强调“洒落气象”的李侗来说，这似乎有些不同寻常。但如果将其落实到李、朱授受的历史进程中，从“何不栖空山”到“何必栖空山”的思想进路去加以寻绎，就能发现李侗有一些潜在的深意存焉。

再进一步言之，由“何不栖空山”到“何必栖空山”，朱熹当然是发生了“归儒”的变化。但是，在“洒落气象”的追求中，“坐忘”的存在，还是可能会导致“蹈空”的危险。其中特为微妙的，就是从“曾点气象”到“吟风弄月”之间，如何既“洒落自得”，又厘清与释老之间的分际。

由此可注意的是，据《延平答问》，在作《春日》诗的辛巳年前后，李、朱在讨论《谢上蔡语录》时

① 钱穆：《朱子新学案》第3册，第19页。

② 陈来：《朱子哲学研究》，第42页。

聚焦于两方面内容,它们都与“释老”的“蹈空”问题相关,从中可见李侗的忧虑所在。具体说来:

一是“理一分殊”问题。李侗引孟子之言曰:“盖理一而分殊一句,正如孟子所云‘必有事焉’之处,而下文两句即其所以有事乎,此之谓也。”李侗告诫朱熹,要注意将“理”落实在“事”之上。为此,他还专门在书上做出批文道:“恐下工夫处落空,如释氏然。”李侗提出,儒者应以仁为归处,从而呈现出“正是天理流动之机,以其包容和粹涵育融漾不可名貌”的气象。

二是针对谢氏“吾常习忘以养生”之论,李侗特别引述大程之论道:“施之养则可,于道则有害。习忘可以养生者,以其不留情也,学道则异于是。”也即是说,修习“坐忘”可以达到养生效果,但它不是儒者的风格。儒者“学道”,是实有其事,需要落到实处的。李侗进一步指出:“故圣人心如鉴,所以异于释氏心也。”他提醒朱熹,一定要注意儒者与释老的不同,聚焦于“实有”,以避免工夫落空。

要之,“不栖空山”固然令李侗感到欣慰,但倘“坐忘”犹存,很可能再落释老窠臼。由此,李侗不仅将儒者气象与释老作出区分,而且谆谆告诫朱熹:“于日用处便下工夫,或就事上便下工夫,庶几渐可合为己物。不然只是说也。”他深怕弟子再次遁入释老的空言之中,希望朱熹能通过“日用处”“事上”去“下工夫”,达到“庶几渐可合为己物”的成效。当至此地步后,方做到了无释老之“空”,并契合了李侗所推许的,“无彼己之偏倚,庶几于理道一贯”的“廓然大公”。

以此为考察视野,可以认为,“曾点气象”虽说本为儒者之事,并与“洒落气象”关联甚密,但依托于“空无”还是“实有”,演为两条完全不同的路,倘是前者,越是奋勇前行,越是与“圣贤气象”南辕北辙。在指导朱熹时,这是李侗至为警惕的走向。

事实上,在那一时期,一方面,朱熹确也有过“歧路方南北”之叹。^①另一方面,“曾点气象”在未经朱熹等人大幅度的讨论之前,在文本诠释方面也的确与释老拉上了某种关系。

翻检相关资料,可以发现,南朝皇侃在为何晏的《论语集解》作义疏时,曾引李充之言曰:“善其能乐道知时,逍遥游咏之至也。”^②其中的“逍遥”来自于《庄子·逍遥游》,竟将“曾点气象”与老庄相提并论了。而且,这并非是魏晋玄学兴起之后才有的现象。汉人仲长统曾有诗赋云:

讽于舞雩之下,咏归高堂之上。安神闺房,思老氏之玄虚……消摇一世之上,睥睨天地之间。不受当时之责,永保性命之期。如此,则可以凌霄汉、出宇宙之外矣!岂羨入帝王之门哉!^③

此文亦是“曾点气象”与“玄虚”“消摇(逍遥)”等超脱世外的理念等量齐观。也即是,自汉以来,在对这一儒家故事做诠释时,已沾上了严重的释老气息。不仅如此,北宋理学大家邵雍为人洒脱,被认为是“风流人豪”,具有“浴沂咏归”的“曾点气象”。^④但恰恰是这样一个人,因为过于空灵,又被后人视之为“儒门中的庄周”。^⑤

这些现象的存在,使得李侗在教导朱熹的过程中,一方面以“寻孔颜乐处”为旨归,将据此而展现出的“洒落气象”来感染朱熹,使其在“理道一贯”中“识得圣贤气象”。另一方面,为了避免弟子重返释老之门,特为致意“理”与“事”的衔接和落实,谨防其“蹈空”。职是故,“洒落气象”

① 朱熹:《挽延平李先生(其三)》,见朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第20册,第308页。

② 何晏集解,皇侃疏:《论语集解义疏》,上海:商务印书馆,1937年,第160页。

③ 范曄:《后汉书》卷四九《仲长统传》,北京:中华书局,1965年,第1644页。

④ 黄宗羲原撰,全祖望补修:《宋元学案》卷一〇《百源学案下》,第470页。

⑤ 钱穆:《宋明理学概述》,台北:台湾学生书局,1984年,第49页。

有一条重要的理论底线,那就是,“理”的实在性与涵盖性,也即前所言及的“推见实理”。“气象”及背后的“理”皆实实在在,都有可“着摸处”。

要之,在李侗的教导下,对于“洒落气象”儒家品性的重视,使得朱熹的思想旨归不再是超然世外的“空无”,而是对“实理”的探寻。在这一基础上涵养心性,直至“识得圣贤气象”,获得“逃禅归儒”的成功。

(二)从“所难者分殊耳”到“反身而诚”：“万物皆备于我”与“察乎天地”

从特定意义来说,“寻芳泗水滨”并终有所得,是一种观“气象”而识“理”的心路历程。这种理,就是儒家所推许的“天理”。它实有又微妙,并发散在日用之间,聚焦于“事”的磨炼之上。“曾点气象”如果不归之于此,则异化为释老的“空山”,“洒落”也就失去了源动力。进一步观察,还可发现的是,诗旨的最后归宿是“理一分殊”。沿着这样的思想进路,朱熹通过“反身而诚”,进而在“理”与“事”的关联中“察乎天地”,最终展现出了“万紫千红总是春”的通透脱然。下面,来做具体的讨论。

对于“万紫千红总是春”,宋元大儒金履祥有这样的解读:“喻学问博采极广,而一心会晤之后,共这是一个道理,所以一以贯之也。”^①

所谓的“一个道理”,指的是万事万物共具的“天理”,“天理”需要用心去体会,也即“一心会晤”;需要贯彻到生活实践中,也即“一以贯之”。而这“一”,就是“理一”,也即所谓的“一本”。但进一步的问题是,“一以贯之”的“理”落实于何处呢?答案是无所不在。以春景喻之,每一处风景都蕴含着“天理”,所谓“万紫千红总是春”,处处不同,处处“一以贯之”。这处处不同的“风景”,宛若“万紫千红”的种种镜像,发散于万事万物之中,见之于读书日用,待人接物的每一层面,这就是所谓的“分殊”或“万殊”。

质言之,“万紫千红”隐喻着“理一分殊”之义。春天所展现的生生不已的“天理”为“一本”;“万紫千红”,处处不同的春景为“万殊”。“一本”为“体”,“万殊”为“用”。“体用合一”,也即是“理与心为一”,“洒落气象”随而呼之欲出。

为达此目标,在《延平答问》癸未五月二十三日书中,李侗勉励朱熹道:“近日涵养,必见应事脱然处否?须就事兼体用下工夫,久久纯熟,渐可见浑然气象矣。勉之勉之。”

值得注意的是“须就事兼体用下工夫”一句。所谓的“兼体用下工夫”,可以理解为“理一”与“分殊”不能偏废。但入手之处,是“就事”而言。也就是说,李侗提倡做“工夫”,须从“分殊”之事开始。

对于这一问题,朱熹还有一段重要的回忆:

余之始学,亦务为侷侷宏阔之言,好同而恶异,喜大而耻小,于延平之言,则以为何为多事若是,天下之理一而已。心疑而不服。同安官余,以延平之言反复思之,始知其不我欺矣。盖延平之言曰:“吾儒之学所以异于异端者,理一分殊也。理不患其不一,所难者分殊耳。”^②

这段回忆反映了初见李侗之时,师生间的重大思想差异。朱熹在“好同而恶异,喜大而耻小”的立场下,“务为侷侷宏阔之言”,认为李侗过于琐细“多事”。由此朱熹“心疑而不服”,认为

^① 王梓材、冯云濠编撰:《宋元学案补遗》,沈芝盈、梁运华点校,北京:中华书局,2012年,第2768页。

^② 赵师夏:《宋嘉定姑孰刻本延平答问跋》,见朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第13册,第354页。

天下之事都可以用“理一”来加以涵盖,即所谓“天下之理一而已。”

这一思想矛盾的发生,与朱熹此前所修习的释老思想有着重要关联。陈来指出:

朱熹见延平之初,是用“天下之理一而已”调和儒释……而李侗用以引导朱熹辨别儒释的方式则是提起程门“理一分殊”的话头。《延平行状》中朱子述李侗教人大旨亦云:“若概以理一而不察乎分之殊,此学者所以流于疑似乱真之说而不自知也。”这也说明,李、朱授受之间对于“理一分殊”的讨论首先是针对朱熹早年对儒释之辨缺乏深刻认识而发的。^①

朱熹早年何以“对儒释之辨缺乏深刻认识”呢?最根本的问题是,虽聚焦于“理一”,却失去了对“分殊”的重视和把握。它的危害主要在于,容易走上“蹈空”之路,从而失去了儒者本位。由此,李侗对于“分殊”问题极端重视,告诫朱熹道:“理不患其不一,所难者分殊耳。”为何“分殊”难?难在何处呢?质言之,空言容易,要真正“下工夫”落实很难。

由前已知,李侗在讨论“理一分殊”时,担心朱熹“恐下工夫处落空,如释氏然。”不在“日用处”及“事上”去“下工夫”,“只是说也。”而且这样的“说”,不是以读圣贤书的“讲学”为依托。倘如此,可谓万事不为,既不能在日用间“修身齐家”,更不能进一步“治国平天下”,而仅仅是通过“坐忘”去遁世。那么,心性修为就流为了释老的空谈。所寻之理,亦成为了空理。

在朱熹为李侗所作的《行状》中有这样的话:“讲学切在深潜缜密,然后气味深长,蹊径不差,若概以理一而不察乎分之殊,此学者所以流于疑似乱真之说而不自知也。”^②这段李侗的教诲,要义所在乃是,如果对于“分殊”问题不重视,在失去“深潜缜密”的前提下,将不能“气味深长”,所得“气象”就会进入似是而非的情境之中,即所谓“流于疑似乱真之说而不自知也。”这种“乱真”之象,矛头所指就是释老。朱熹的《中庸章句序》云:“则吾道之所寄不越乎言语文字之间,而异端之说日新月盛,以至于老佛之徒出,则弥近理而大乱真矣。”^③所承接的,正是李侗以来的思路。

推之于“曾点气象”,亦当如是。

据《朱子语类》,有一次朱熹在与弟子们讨论“曾点气象”时,有这样的论述:“曾点见日用之间莫非天理。”弟子追问道:“何以见曾点见日用之间莫非天理?”朱熹回答道:“若非见得日用之间无非天理,只恁地空乐,也无意思。”还有一次,他指出:“至于曾皙,诚狂者也,只争一撮地,便流为庄周之徒。”^④也即是说,气象的“洒落”必须脚踏实地,要在“日用之间”加以落实,倘不是,“空乐”就无法得见“天理”。由此,朱熹回忆道:

某旧见李先生时,说得无限道理,也曾去学禅。李先生云:“汝恁地悬空理会得许多,而面前事却又理会不得!道亦无玄妙,只在日用间着实做工夫处理会,便自见得。”^⑤

正是在李侗的教导之下,以“面前事”为核心,“在日用间着实做工夫处理会”,朱熹所关注的“曾点气象”,就不再是“悬空理会”的“坐忘”。有了“事”的磨炼,下工夫有了“着摸处”,最终在“希颜”中走向“孔颜乐处”,而不至于“只争一撮地”,与“庄周之徒”仅一线之隔。

然而,接下来的问题是,对于“万殊”如何去理会才能不落空,并与“理一”紧密契合呢?李侗

① 陈来:《朱子哲学研究》,第67页。

② 朱熹:《延平李先生答问后录》,见朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第13册,第351页。

③ 朱熹:《四书章句集注》,第15页。

④ 黎靖德编:《朱子语类》卷四〇《论语二十二》,第1041页;卷六一《孟子十一》,第1477页。

⑤ 黎靖德编:《朱子语类》卷一〇一《程子门人》,第2568页。

给出的答案是“反身而诚”，强调从“心体”层面下工夫。

《延平答问》辛巳年上元日书云：

昔尝得之师友绪余，以谓学问有未惬适处，只求诸心。若反身而诚，清通和乐之象见，即是自得处，更望勉力以此而已。

李侗的这一思想源自于《孟子·尽心上》的论述：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”

里面的核心理念是“诚”。由本论题出发，“诚”的意义在哪里呢？

最重要的是，它可以展现出“天理”之实，并在与“中和”之说结合的基础上，为“心体”找到“着摸处”，从而“理与心为一”，实现“道心”与“造化之心”的通贯。在万物一体中，见到“万紫千红”的天地气象。

由此再来细绎孟子之言，就可以注意，所谓的“强恕而行”，以“诚”为出发点，以“行”，也即行动来加以落实。也即是，将“诚”作为行动之理或行为背后的动机。

动机受两种因素的影响：一是情欲，也即私欲；二是天理。前者为私；后者为公。在二者的张力中，倘后者占优，“廓然大公”应运而生。在理学系统中，无论是“私欲”还是“天理”都与“心”相关。表现前者的，为“人心”；承载后者的，为“道心”。无疑，“诚”就是后者的代表，它自于本心，亦即“道心”，与《中庸》的“中和”之说紧密相关，并与前述的孟学理念丝丝入扣。

《中庸》说：“喜怒哀乐之未发谓之中；发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”从特定意义来说，“未发”是天地间的自然“气象”；而“发而皆中节”则是在修为及涵养上符合这一“气象”，是符合人性的作为。朱熹回忆道：“余蚤从延平李先生学，受《中庸》之书，求喜怒哀乐未发之中，未达而先生没。”^①

“未发已发”及“中和”之说是朱子学乃至整个宋明理学中的一大思想轴心，在此无法作出全面的论述。值得注意的问题是，“理与心为一”是本来状态，但一般人在“已发”之后，受着喜怒哀乐的情欲影响，私欲泛滥，本性被遮蔽，遂不能在“廓然而大公”中获得“洒落”的快乐。“诚”的出现，使得“理”与“心”连接了起来。“反身而诚”所带来的快乐，即是祛除私欲之后“廓然大公”的快乐，也是“理与心为一”的体现。依此逻辑理路，“道心”或“心体”问题遂成为了关注点。

朱熹接续孔孟的心学论述指出，心之“操存”乃是“为学之要。”“只在着实操存，密切体认，自己身上下理会”。^②当这一步落实到位之后，一举一动都与天地之理相契合。也即是，在考察天地万物的时候，心与理在本体上是相通的。通过在“心体”上做工夫，可以通贯天地大道。也即孟子所谓的“万物皆备于我。”于是，就有了如下的理念：在“诚”方面下工夫，在“心体”上能见天地气象；反之，在天地气象后面，有着“造化之心”或“天心”。它们都与理相通。

有了这样的思想基础，在观察万物的时候，“以诚观之”成为了可落实的“着摸处”，“天理”的实有性通过“诚”得以展现。朱熹说：“中是道理之模样，诚是道理之实处，中即诚矣。”^③由此，“观物”有了深刻的哲学意义，不仅是世间之事，“察乎天地”也随之获得了超越意义，进一步扩展了“理一分殊”的广度和深度。

① 朱熹：《中和旧说序》，见朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》（修订本）第24册，第3634页。

② 朱熹：《答窦文卿》，见朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》（修订本）第23册，第2822页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》卷六二《中庸一》，第1483页。

这一倾向,在从游李侗时已具。在《延平问答》中有这样一段讨论:“问:‘居上不宽,为礼不敬,临丧不哀,吾何以观之哉?’熹谓此非谓不足观,盖不诚无物,无物则无以观之也。”^①

所谓“不诚无物”,不是说“诚”直接等同于具体的事理,而是“诚”贯彻了理,是认识各种事理的基础,否则耳目被私欲遮蔽,“只争一撮地”,将使得认知“蹈空”或产生扭曲。

为了进一步理解这一问题,再来看一段朱熹的论述:

如圣人至诚,便是自始生至没身,首尾是诚。颜子不违仁,便是自三月之初为诚之始,三月之末为诚之终;三月以后,便不能不间断矣。“日月至焉”,只就至焉时便为终始,至焉之外即间断而无诚,无诚即无物矣。不诚,则“心不在焉,视不见,听不闻”,是虽谓之无耳目可也。^②

在这段讨论“三月不违仁”的文字中,颜回之典出自《论语》,但朱熹最后落在讲求“正心诚意”的《大学》章句之上。即所谓“心不在焉,视不见,听不闻”。依据此说,“诚”一旦失去,不仅“只求诸心”要落空,耳目也将被遮蔽。

循此理路来回观前所论及的“曾点气象”,就可以看到,它之所以能够在儒学轨道上行进,不至于“只恁地空乐”,很重要的理论基础就在于,通过“反身而诚”,人心中的私欲和杂质被去除,在“清通和乐之象见”的基础上,“理与心为一”获得实现,“见得日用之间无非天理。”所以朱熹又说:“诚是天理之实然,更无纤毫作为。圣人一生,其禀受浑然,气质清明纯粹,全是此理,更不待修为,而自然与天为一。”^③

结合本论题,还需注意的是,这段论述的思想背景是对于“鸢飞鱼跃”与“曾点浴沂一事”的比较性讨论,与“中和”之说紧密相连。也即《中庸》所言:“《诗》云:‘鸢飞戾天,鱼跃于渊。’言其上下察也。君子之道,造端乎夫妇,及其至也,察乎天地。”进一步言之,“反身而诚”之后,在“理与心为一”的状态下,“日用之间”的“克己”工夫,与体察天地间生生不息的镜像是通贯的。无论是“风乎舞雩”,还是“鸢飞鱼跃”,在大自然的镜像后面,有着与心体的相连,都是对天理的追寻,是实实在在,永不间断的“天理”在引致和流布,“万殊”之后,处处可见“理一”的相合。

职是故,朱熹在论及对于“鸢飞鱼跃”的体会时,又有这样的表述:“日用之间,观此流行之体初无间断处,有下工夫处。”^④他还进一步认为:“致其中和而天地位、万物育,虽以天下之大,而举不出乎吾心造化之中也。”^⑤要之,在“理一”的认知下,天地万物为一体,万事万物皆在理中。依此理路,朱熹在论及孔颜之乐时表示:“但谓圣贤之心与道为一,故无适而不乐。若以道为一物而乐之,则心与道二,非所以为颜子也。”^⑥

(三)“争红紫”与“造化心”:“万紫千红总是春”的理学脉路

了解以上问题之后,再次回到《春日》诗境中来,看看“万紫千红总是春”的理学脉路。

依据前述逻辑,“心”不仅仅存之于人,也存在于天地之间。人因“心”而动,呈现出不同的人事表现。与之相应的是,自然万物的“万紫千红”则是“造化之心”或“天心”在起着作用。它们

① 朱熹:《延平李先生师弟子问答》,见朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第13册,第318—319页。

② 黎靖德编:《朱子语类》卷六四《中庸三》,第1578页。

③ 黎靖德编:《朱子语类》卷六四《中庸三》,第1563页。

④ 朱熹:《答何叔京》,见朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第22册,第1825页。

⑤ 朱熹:《舜典象刑说》,见朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第23册,第3258页。

⑥ 黄叔墩:《近思录集朱》,任莉莉、秦静良校点,第89页。

依托于天理,互为贯通。

由此,当“以诚观之”的时候,不仅仅是自身的一举一动需要加以“天理”体认,从人事问题扩展到宇宙万物,亦是如此。也即是,从“曾点气象”到“鸢飞鱼跃”,天地之间“万殊”灵动而有生命力,承载着生生之意和宇宙大道。在种种自然景象后面,“吾心造化”融为一体。在“廓然大公”之下,“无边光景一时新”。

于是,就有了接下来的问题,当观“春景”时,该怎么观,观什么呢?“万紫千红”的“分殊”固然可以令人目醉,但隐之其后的“天理”“天心”才是根本。朱熹说:“而造化之心于此可见。”又说“本性复明,非天心而何?”^①

在这样的思想基础上,理学家眼中的万物镜像遂有了别样的意义。

最著名的故事发生在周敦颐 and 程颢身上。据说周敦颐“窗前草不除去,问之,云:‘与自家意思一般。’”而程颢则是“书窗前有茂草覆物”,有人劝其芟之,大程回答道:“不可,欲常见造物生意。”此外,他还观察所畜养的小鱼,意在“观万物自得意。”

从特定意义来看,“与自家意思一般”,所反映的是“洒落气象”之后的“理与心为一”。本质上来说,乃是在天人合一中,体认出了“天下之大,而举不出乎吾心造化之中”的道理。而“常见造物生意”,则是在自然万物的后面,找寻到了“万殊”的“一本”,从而在与“心体”的相通中,窥见了“天心”或“造化之心”。职是故,莫砺锋指出:“理学家的吟风弄月并不是单纯的写景诗或咏物诗”,“从总体上说,他们的目的并不在于欣赏自然之美,而注重从自然景物中领悟生命的意义,并进而体认宇宙的道理”。^②

质言之,“心体”可以连接并考察天地万物。从“曾点气象”到“鸢飞鱼跃”,在“上下察也”及“察乎天地”中,无论是“已发”,还是“未发”,所“中节”者,乃是“大本”和“达道”,皆为“天理”的表现。即所谓“中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。”

这样一来,在春日的吟咏中,如果只流连于“万紫千红”的景致,就只是一名普通的看客。如果觉得它不过是过眼云烟,事后皆虚而不存,则是释老的“空山”之论。儒者的态度应该是通过“识得圣贤气象”,进而体认一以贯之的“天理”,在种种“分殊”中窥见“理一”的存在,在识得“造化心”中探究真境界。

在这样的思想进路下,可以发现的是,“万紫千红”的春景并非朱熹一人的理趣所在。由前已知,在李、朱授受的过程中,朱熹深度解读从“泗水之教”以来,直至周、程等理学家的圣贤之书,这些成为了当时的主要学习内容,也是《春日》诗作的知识起点。很自然地,“泗水寻芳”不是朱熹的独自行进,而是在沿着前人的足迹做着思想追踪的工作。在“万紫千红”与“理一分殊”的探究中,守先待后的理学思想脉路隐然若现。

我们注意到,在邵雍的《落花吟》中,有这样的吟咏:“万紫千红处处飞,满川桃李漫成蹊。”^③需要指出的是,这不是一首浅白的伤春之作,而是颇具理趣的作品。也可以说,在理学系统中,对于“万紫千红”的“分殊”之相做考察,邵雍已先着一鞭。细绎诗句,又可注意的是,紧接着水流花谢的是“桃李成蹊”。所谓“桃李不言,下自成蹊。”循此理路,倘做“寻芳”之幽思,接续而至的是“寻路”问题。也即是,在“万紫千红”的行进中,前方之路到底何如?再进一步,则进入了春景后

① 黎靖德编:《朱子语类》卷七一《易七》,第1793页。

② 莫砺锋:《朱熹文学研究》,第50页。

③ 邵雍:《邵雍集》,郭彧整理,北京:中华书局,2010年,第504页。

面的终极追问:天地何以造化出如此美景?“万殊”之后“理一”何在?沿着什么样的路径,可以追寻到真正的“天理”呢?

通过前面的讨论,已经了解到,理学的致思路径是通过“反身而诚”,在“理与心为一”的基础上加以寻绎。由此,一方面是向外格物致知;另一方面,以“正心诚意”为出发点,以向内作为工夫的起点。也由此,自身的“心体”问题遂有了宇宙的意义。

如果不是沿着这样的路径前行,在“万紫千红”的“万殊”中,就会“只认衣冠不见人”,在形式的繁复中失去了对本体的体认。邵雍《道装吟》云:“如知道只在人心,造化工夫自可寻。若说衣巾便为道,尧夫何者敢披襟。”^①他告诉我们,对于宇宙造化的奥妙,需要进入“心体”中去探寻,眼光不能停留于外在的“衣巾”之上。如果不循此道,不管如何“寻芳”,所见到的春天只能是“万紫千红”的表象,不能识得造化真意或“天心”。

关于这一点,还可以通过邵雍的一首唱和诗来深入体会。

邵氏与友人张子望一起去洛阳观花赏春。面对着“万紫千红”的春色,张氏欲通过“寻芳”而“遇真”,也即是找寻背后真正的春天及“天理”,洛阳繁花的“正色”使其心旷神怡,被视之为春天的代表。于是,他呈上一首诗:“平生自是爱花人,到处寻芳不遇真。只道人间无正色,今朝初见洛阳春。”邵雍则回应道:“造化从来不负人,万般红紫见天真。满城车马空撩乱,未必逢春便得春。”^②

邵氏提出,在“寻芳”的过程中,“万般红紫”的后面固然有着“天真”,但结合前诗,可以知道的是,它乃是“造化工夫”所致,也即是朱熹所谓的“造化之心”的推动。如果不能进入到这一层面,满城“撩乱”的“寻芳”人所见到的春天,不过是种种“万殊”的表象。是见“其然”,而不知“所以然”。故而,只能算是“逢春”,而不是“得春”。

当这样来理解《春日》诗的情怀时,可注意的是,朱熹在当时有一首同一题材的作品《春日偶作》:“闻道西园春色深,急穿芒屨去登临。千葩万蕊争红紫,谁识乾坤造化心。”在与《春日》诗的呼应中,提出要在“千葩万蕊争红紫”中,去识得“乾坤造化心”。而这事实上也是朱熹在“万紫千红总是春”中欣喜怡然的关键所在。

也即是,通过“反身而诚”进入“发而皆中节”的层次,最终展现出“致中和,天地位焉,万物育焉”的境界。由此,在天地造化的“万紫千红”中,立足于“万殊”之上,通过“寻芳”向内进入到“造化之心”,在“理与心为一”中获得“天真”的体认,从而“洒落自得”,成就“孔颜之乐”。至此,朱熹已不是简单地“逢春”,而是通过“寻芳”而“得春”。他找到了由“万殊”而入“理一”之路。由此在《延平答问》中,李侗在论及“理会分殊”时,欣慰地指出,朱熹“路脉甚正”,勉励他打造出自己的“儒者气象”。^③既是对朱熹的肯定,也与《春日》诗旨互为呼应。

要之,这样的“春景”,有着“万般红紫”相争的“万殊”之相。但更重要的是,在从“万殊”到“一本”的追寻中,种种镜像皆属于儒家所追求的实有境界。“万紫千红”的后面有着“天理”“天心”。

五、结 语

一提起朱熹及道学先生们,在大多数人的脑海中,或许会浮现出这样的形象:板起面孔,一幅

① 邵雍:《邵雍集》,401页。

② 王梓材、冯云濠编撰:《宋元学案补遗》,第1963页。

③ 朱熹:《延平李先生师弟子答问》,见朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第13册,第324页。

谨严不已的样子。

将其视之为一般性的思想图景,它大体上是可以成立的。但是,这样的形象不是朱熹的全部思想面目,也没有切入到最核心的部分。如果我们的眼光不是只局限于高头讲章中的纯理论言说,而是对朱熹及朱子学作出由表及里的细致考察,可以说,在骨子里,朱熹实在也是一名诗性未失,灵动不已的学者。其中最重要的表征就是,他的诗歌充满了“洒落气象”,展现了理、趣兼存的魅力。可以说,诗歌作为重要的思想载体,在隐微之中,反映着朱熹内心深处的声音。

更为重要的是,这种内在之声的发生,不代表着理性与感性的分裂紧张,而是“道”或“理”的自然流露。对于诗文创作,朱熹强调“文以贯道”,他提出:“文皆是从道中流出。”^①陈良运说这是“这位理学家一个最著名的文学观点,也是他论诗的基础”。^②也就是说,他的理趣诗虽然趣味盎然,但终究是“载道”之器,诗境中所展示的各种旨趣,不是一时兴起的“思想涂鸦”,而是“道”的主张。与之相应的是,“洒落气象”不是诗人的随性抒情,而是“道”或“理”的表征。

在这样的问题意识下,笔者选取了“理趣诗中的上品”——《春日》诗进行学术分析。在理趣之间,聚焦于“理”层面的种种问题,意在通过对《春日》诗旨的考察,考索“文以贯道”之后的“道”之真面貌。

由此,本论题中所讨论的“洒落气象”问题,无意于诗歌技法或艺术美学层面的分析,而是从文学进入到史学及哲学场域,追索诗歌后面的历史生发点及哲学意蕴。就史学层面来说,尽力深入历史现场,将作品背后的思想趣味与学术宗旨、源流,以及朱熹的心路历程等纳入考察视野。从哲学层面而言,则是将整个分析过程置于朱熹的思想发展及朱子学的范畴之内。希冀通过“以小见大”的分析,在史与哲的融通中,一窥朱子学的面目及发展轨迹。

经过初步分析,笔者以为,作为朱熹青年时期的作品,《春日》是他从游李侗之后进入思想新境界的结果。然而,此诗虽寓意丰赡,却不露声色地将种种问题贯注于文字之后。具体表现就是,在诗中不作“识得圣贤气象”的枯涩宣讲,而是在“识得东风面”的隐喻下来展开充满生机的阐说。它的意象直承延平之教,与周敦颐的“光风霁月”一脉相承。在“廓然大公”的“孔颜之乐”中,展现着“理与心为一”的“洒落气象”。

全诗以“看圣贤言语”为起点,以“识得圣贤气象”,最终体认“天理”为目标。在“寻芳泗水”中,通过“希颜”而“本性复明”,从而获得“理与心为一”的“洒落自得”。也即是,借助颜回这一“东风”来“发圣人之道”,在“东风”的熏染下,“无边光景一时新”。在“理一分殊”中万物澄明,满眼皆是“万紫千红”,充满了春天的生机。这生机,联结的是“天理”“天心”,既展现出了“反身而诚,清通和乐之象见”的镜像,也使得“曾点气象”与释老的“空山”镜像划开了界限。

由此来看《春日》诗的“洒落气象”及诗旨,可谓意蕴丰富。诗中的“泗水寻芳”及“万紫千红”,折射出朱熹早年“寻道”的成功及种种问题。作为对理学路脉的承接与发展,它既是一段历史的记录,也是朱子学建构中值得注意的关键文本。

(责任编辑:张涛)

① 黎靖德编:《朱子语类》卷一三九《论文上》,第3305页。

② 陈良运:《中国诗学批评史》,南昌:江西人民出版社,1995年,第339页。

· 儒学研究资料 ·

越南家礼学研究概况与意义试析

刘柏宏

摘要: 位处东南亚的越南,历来深受传统中国文化、南亚占婆文化等多方影响,越南礼学自有不同于日、韩的特殊性,值得留意。越南家礼学有其渊源,却也与《朱子家礼》互动密切。以目前所存17部汉喃家礼文献为例,其性质以指导行礼目的为多,较少有礼学知识类之作。除《朱子家礼》外,《寿梅家礼》对各书内容亦颇具影响。唯今碍于语言隔阂,越南家礼学较少受到汉语学界关注,仍值得努力发掘。以《清慎家礼大全》为例,与《朱子家礼》等书比对,明显可见该书有意将亲族细致化分类,并融合道法术数与儒礼于一。学界可以借此对儒家礼教之性质与局限,进行反思。

关键词: 越南; 朱子家礼; 礼教

基金项目: “台湾科技部”计划“通俗以致用:明代三礼学研究”(MOST109-2410-H001-002-MY3)

作者简介: 刘柏宏,台湾中研院中国文哲研究所(台北 11529)

一、前言

随着“东亚儒学”研究面向日渐完备,研究视野也从过去的日本、韩国等地,逐渐拓展至东南亚。^① 而当面对越南儒学之际,如何理解儒学在越南的接受与发展? 其特殊性与研究意义何在? 这已成为首要面对的问题。

从儒学接受历程的特征来说,阮金山指出,儒学在越南的传递,佛寺与僧侣是在儒生社群成形之前重要的媒介。在11世纪末越南国子监设立之前,越南儒学的在地化过程,深受佛教影响。即便儒生集团形成之后,儒家礼教在越南的落实仍是以个人式、区域式、非正统式、由上层政治渗透向下层社会的方式,缓慢地进入越南文化。支撑儒家家礼运作的社会结构,如宗族长子的特殊身份、家谱等元素,迟至16世纪才出现,家族规约与家礼,也至17、18世纪才形成。即便来自中国的儒家式家礼进入了越南社会,所产生的影响力也是片面的。^② 是以过去探讨儒学扩散时所采取的“东亚儒学(朱子学)”^③“汉字文化圈”等方法,是否能沿用成为探讨越南儒学发展的有效视野,则有待商榷。事实上,学界已针对此方法提出反省,或是根据历史发展,汉字、四书五经、儒

① 黄俊杰、阮金山:《越南儒学资料简介》,《台湾东亚文明研究学刊》(台北)第6卷第2期,2009年12月,第221—226页。

② 阮金山:《从起始到二十世纪初:越南接受儒教的几个特点》,《台湾东亚文明研究学刊》(台北)第14卷第2期,2017年12月,第171—187页。

③ 这类研究成果甚伙,与本文主题相关者,见吾妻重二:《朱子学的知识体系及其在东亚的普遍意义》,傅锡洪译,《厦门大学学报》2015年第1期,第11—16页。

家伦理等文化部件,主张以越南为代表的东南亚区域,难以直接划入东亚文化圈。^①

撇除方法论层面的争议,越南仍然为相关研究者,提供一有意义的对比场域。如上所言,儒学是在长期处于饱受检视、被动的态势下缓慢推进、走入越南。类似现象也体现于《朱子家礼》在越地的传播。早在后黎朝重视《朱子家礼》前,越人业已使用按照自身宗教信仰所发展出的丧祭科仪,作为各自内部的行礼规范。在此背景下,以外来介入者姿态登场的《朱子家礼》及其背后代表的儒家礼教系统,不再如同在中国时具有不证自明、理所当然的正当地位。观察《朱子家礼》与越南丧祭仪式的调和互动,间接触及儒家礼教的成立条件、与局限性等议题,无论就空间上、影响效力层面,都有助于反映礼教的“边界”样态。

在此关怀下,本文分别介绍越南家礼学著作、近人研究成果。进而以《清慎家礼大全》为个案,对“礼教”提出部分反思。

二、越南家礼文献知见录

越南家礼发展有其渊源。《朱子家礼》传入前,越人已使用“家礼”一词,其内涵主要与祭祖与多神信仰有关,^②表现在丧、祭的仪式规画。这些仪文既有部分保留在接下来介绍的17部越南历代以汉、喃文撰着的家礼书之外,另可在文人笔记当中窥得一二。例如范廷琥(Phạm Đình Hổ, 1766-1832)《雨中随笔》,^③其中记载有《冠礼》《婚礼》《婚俗》《重丧复葬忌》《丧礼》《丧卞》《祭礼》《丧祀》《丧志》等篇。而在为数不少乡约俗例之中,也记载家族行礼的文献资料。相关讨论可参考杜氏河诗(Đỗ Thị Hà Thơ)《十七和十八世纪乡约资料中的越南人传统礼节》。^④ 以下条列介绍越南家礼著作17部。其中绝大多数由于目前尚无机会直接考察,只能透过参考《越南汉喃文献目录》^⑤《越南汉喃遗产书目提要》(Di sản Hán Nôm Việt Nam thư mục đề yếu)、^⑥武越鹏(Vũ Việt Bằng)博士论文《〈胡尚书家礼〉研究》、黎芳维(Lê Phương Duy)硕士论文《裴辉松〈四礼略集〉考察》(Khảo sát tác phẩm "Tứ Lễ Lược Tập" của Bùi Huy Tòng)内容。^⑦ 各著作略以时间排序,出版年代不明者条列最末。

(一) Gia lễ 家礼

《越南汉喃文献目录》登载如下:

- ① 贺圣达:《东亚文化圈和东亚价值观的历史考察——以中日韩(朝)越为主体的历史分析》,《东南亚纵横》2010年第4期。
- ② 武越鹏(Vũ Việt Bằng):《〈胡尚书家礼〉研究》(Nghiên cứu tác phẩm "Hồ Thượng Thư Gia Lễ"),河内:越南河内国家大学所属人文社会科学大学,2019年,第147页。
- ③ 汉喃研究院收藏,编号A. 1297、A. 2312、VHv. 1466。今有孙轶旻校点,收入孙逊、郑克孟、陈益源主编:《越南汉文小说集成》第16册,上海:上海古籍出版社,2010年,第101—282页。
- ④ 杜氏河诗:《十七和十八世纪乡约资料中的越南人传统礼节》(Về lễ hội cổ truyền người Việt qua tư liệu hương ước thế kỷ XVII, XVIII),《汉喃杂志》2014年第1期,第66—73页。
- ⑤ 刘春银、王小盾、陈义主编:《越南汉喃文献目录提要》,台北:中研院中国文哲研究所,2002年。
- ⑥ Trần Nghĩa, François Gros, Di sản Hán Nôm Việt Nam thư mục đề yếu, Hà Nội: Khoa Học Xã Hội, 1993.
- ⑦ 两部学位论文相关介绍,请见下节说明。附带一提,武越鹏近期所发表之《越南汉喃家礼书籍研究:版本与特征》,原发表于2019年6月“东亚礼学与经学国际研讨会”,后收录在《现代儒学·第七辑·礼学研究专辑》当中。该文专论汉喃研究院所藏12种家礼书,主要根据博士论文内容,与本节多有重迭,读者可相互参看。见武越鹏:《越南汉喃家礼书籍研究:版本与特征》,复旦大学上海儒学院编:《现代儒学·第七辑·礼学研究专辑》,北京:商务印书馆,2021年,第259—276页。

永盛三年(1707)印行,今存印本一种。高19公分,宽14公分,148页。

祭礼、丧仪的若干仪式,附有元旦、端阳、中元等节专用祭文。编者不详。有插图。按此本品相破旧,佚页颇多。喃文书。^①

《越南汉喃遗产书目提要》记载相同。^② 据考证编号 AB. 572 作者吴士屏(Ngô Sĩ Bình),完整书名为《家礼捷径》(*Gia lễ tiệp kính*)。1676年前已经成书。^③ 于1707年刊刻后,为《胡尚书家礼》《寿梅家礼》等多部家礼书援引。全书148页,书中有图。内容包括丧、祭仪节。年中节令祭祀文。^④

(二) *Hồ Thượng thư gia lễ* 胡尚书家礼

《越南汉喃文献目录》登载如下:

胡尚书家礼。今存印本二种、抄本一种。印本一为1767年印本,高24公分,宽15公分,144页;一为1739年本,高25公分,宽17公分,198页,后者与嘉隆十一年(1812)印本《寿梅家礼》合订。又名《胡相公家礼》(*Hồ Tướng Công Gia Lễ*)、《家礼国语》(*Gia Lễ Quốc Ngữ*)。以问答体形式记述关于丧葬的仪式规定,包括丧服、衾殓、发丧、送丧、埋葬等项目,附有插图。胡士杨撰,朱伯瑄编辑并序于永祐四年(1738)。喃文间有汉字。此《寿梅家礼》乃汉文书,有残缺,其中题曰“增补胡尚书家礼”云云。^⑤

据考证,此书约作于1676—1682年间。^⑥ 《越南汉喃遗产书目提要》指出编号 AB. 592 版本附有《寿梅家礼》1812年印本。A. 279 是汉文版,其中有送穷文。^⑦ 武越鹏2019年以“《胡尚书家礼》研究”为题取得博士。

(三) *Tam lễ tập yếu* 三礼辑要

《越南汉喃文献目录》登载如下:

今存抄本三种。篇幅在96页至174页之间,高26至31公分,宽15至19公分不等。对冠、婚、丧、祭等仪式的说明。撰人不详。有阮甫(号脱亭)景兴四十三年(1782)所撰序及范甫(号静斋)明命八年(1827)所撰志。书前有凡例,书后附载关于祈福、祈雨、祭水神等仪礼的祭文范文。^⑧

与《越南汉喃遗产书目提要》描述大体相同。^⑨ 目前所存四种本子编号 A. 1915,共87页; A. 1599,共48页; A. 1281,共65页; A. 1013,共74页。此书又名《仪礼集要》(*Nghi lễ tập yếu*)。全书汉文写成。前有阮甫(Nguyễn Phủ)写于1782年的序言。除序言外,尚有范甫(Phạm Phủ)

① 刘春银、王小盾、陈义主编:《越南汉喃文献目录提要》,第79页。

② Trần Nghĩa, François Gros, *Di sản Hán Nôm Việt Nam thư mục đề yếu*第1册,第664页。

③ 武越鹏:《〈胡尚书家礼〉研究》,第90—91页。

④ 黎芳维:《裴辉松〈四礼略集〉考察》(*Khảo sát tác phẩm "Tứ Lễ Lược Tập" của Bùi Huy Tùng*),河内:越南河内国家大学所属人文社会科学大学,2012年,第21—22页。

⑤ 刘春银、王小盾、陈义主编:《越南汉喃文献目录提要》,第79页。

⑥ 武越鹏:《越南汉喃家礼书籍研究:版本与特征》,见复旦大学上海儒学院编:《现代儒学·第七辑·礼学研究专辑》,第261页。

⑦ Trần Nghĩa, François Gros, *Di sản Hán Nôm Việt Nam thư mục đề yếu*第1册,第869—870页。

⑧ 刘春银、王小盾、陈义主编:《越南汉喃文献目录提要》,第70页。

⑨ Trần Nghĩa, François Gros, *Di sản Hán Nôm Việt Nam thư mục đề yếu*第3册,第16页。

写于1872年的“志”。^① 根据陈氏春(Trần Thị Xuân)进一步考证,《三礼辑要》当中的《丧礼集要》由Đào tương công编,范甫撰《婚礼集要》《祭礼集要》,并将其与《丧礼集要》合编而成《三礼辑要》。此书约成于1827年。^② 《三礼辑要》介绍婚、丧、祭三礼。全书为两部分,正文包括:“丧礼集要字”“三礼集要志”“凡例”“婚礼集要”“婚礼考证”“丧礼集要”“附录群书要论”“浅说”“仿拟祠堂岁时享自告文”。第二部分是“附录世德堂文集”,内容有联语、丧礼祭文。^③

(四) Thọ Mai gia lễ 寿梅家礼^④

《越南汉喃文献目录》登载如下:

今存印本二十一种,印年早至1851年,迟至1920年,其中四种今藏巴黎。汉文书。从入棺至服满的丧礼仪制。胡嘉宾(号寿梅)撰。书坊有有文堂(印年1851)、锦文堂(印年1866)、盛文堂(印年1877、1897、1917、1928)、盛义堂(印年1897)、广文堂(印年1897)、观文堂(印年1897、1916)、聚文堂(印年1897、1939)、福文号(印年1920、1921、1928)等多家,可见其流布之广。书有序,某些版本中附有祭神圣文、各行业历史、婚娶仪式、择日方法等。^⑤

此书约成书于18世纪后。^⑥ 根据黎芳维博士论文所言,《寿梅家礼》目前虽然有多种版本,但内容相对统一。以丧礼为主,兼含婚、祭二礼。丧礼内容自入棺至服满的各项丧礼仪制。附带有丧葬使用的联语、祭祝文帖式。五服九族五服图,并逐一介绍服制与所服对象与时间。后有附录,包括有朱文公婚礼、祭神仪节、祭文范式,破土嫁娶择日避煞法。由于内容带有平民、简易与实用的性质,因此对越南社会风俗影响深远。《寿梅家礼》书前有序如下。

夫礼者,天理之节文,人事之仪则,其为物大矣。而家而国而天下,何者非礼以为用哉。古者先贤制礼,冠婚丧祭靡不备具,刻行于世。其中言可为法,行可为则,皆有可考。惟丧礼一事,世人之所常行,乃节次浩繁,仪文深密,临时仓卒,未尽周知。故于纳凉亭讲读之。暇参质诸书,依袭古礼,斟酌损益,敷演国音及各节祭文对联,从宜增补。书成颜曰寿梅家礼。其所著本非率意,必仿乎礼之正体,而举要删烦,以为自家之仪式,岂敢公于世用耶!惟不相疑异苟且行焉可也。如欲礼文郁郁、巨细靡遗,则朱文、胡尚诸书,纸上有余师矣。知礼君子幸勿以简约见笑焉。是为序。海上唐中鸿胪寺序班寿梅居士胡嘉宾集撰。^⑦

(五) Lê Quý Đôn gia lễ 黎贵惇家礼

《越南汉喃文献目录》登载如下:

今存抄本一种。98页,高26公分,宽15公分。丧葬礼仪,题黎贵惇撰并序,含目录一篇,汉文间有喃文。内容涉及亲属亡故时的居丧格式,送葬、祭礼等丧礼仪式,附有数篇喃字

① 武越鹏:《〈胡尚书家礼〉研究》,第99页。

② 陈氏春:《三礼集要考究》(Khảo cứu Tam lễ tập yếu)(khảo luận tốt nghiệp chuyên ngành Hán Nôm, khoa Văn học, trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn, 2011)。转引自黎芳维:《裴辉松〈四礼略集〉考察》,第25页。

③ 黎芳维:《裴辉松〈四礼略集〉考察》,第26页。

④ <https://is.gd/Hmvs16>。

⑤ 刘春银、王小盾、陈义主编:《越南汉喃文献目录提要》,第77页。

⑥ 武越鹏:《〈胡尚书家礼〉研究》,第97页。

⑦ 胡嘉宾:《寿梅家礼》,越南国家图书馆藏福安号版,启定庚申年春吉日新刊,第2页。

祭文。^①

《越南汉喃遗产书目提要》标注此书是伪作(ngụy tác)。^②经考察《黎贵惇家礼》与《清慎家礼大全》内容关联密切。两书记载丧礼内容完全一致,祭文有80%抄录自《清慎家礼大全》。^③《黎贵惇家礼》书前序如下:

榜眼黎贵惇谨撰清慎家礼序

夫礼者乃天理之节文,人事之仪则也。其为物大矣。故古者制礼,冠婚丧祭靡不备具。虽然丧礼一事,则节次繁浩,仪文深密。世之行礼者,临事仓促,未易周知。故寿梅居士固已赞参诸书,依集古礼,斟酌损益,敷演国音及逐节祭文对联,实有功于后世之为礼者也。予今口诵心思,未尝不再三褒奖,初未有一毫见笑者矣。兹因父志之未成,欲广后昆之见识,故于行礼体式,逐节祭文,每加审密。及题主加详,以利题者。又增师弟之道、夫妇之义、朋友之伦、兄弟之情。盖三重五伦之道,各归其一,不可不谨之法云,因集成黎氏家礼。谨笔草录,间亦窃附己意,补其所阙而永其传。是为序。

凡人子事亲,养生当加厚意,送死宜用适中。盖葬宜罄其所有以厚之,固非礼也;斲其所用以薄之,又非礼也。兄恃其富而比及弟贫,节节惟欲均齐,是非礼也。弟恃其富而凌及兄贫,事事每欲同等,亦非礼也。故圣贤有言礼者以和为贵、时为大。又曰礼与其奢也宁俭,丧与其易也宁戚。人当致意于斯,慎无犯闾墙败家之戒,然后可以言礼也。^④

(六) Thanh thiện gia lễ đại toàn 清慎家礼大全

《越南汉喃文献目录》登载如下:

今存抄本一种。高31公分,宽20公分,194页。

黎贵惇所编的家用礼仪,包括贺寿、祭礼、丧礼等仪式。书中有喃字。含序一、论一。内容为九十篇祭祖妣、父母、老师、配偶的祭文以及若干贺父母的祝寿文。^⑤

《越南汉喃遗产书目提要》标注此书由清慎(Thanh Thiện)所编。^⑥武越鹏、黎芳维两人推测,此书应是黎贵惇选集部分家礼文献资料后,清慎汇录而成。关于清慎的生平事迹,目前知是一乡塾先生,其余无从得知。此书结构与《胡尚书家礼》《寿梅家礼》相近,内容共二卷,卷一包括有族人称呼、丧礼仪节等。卷二有治家箴言、祝寿仪节联语等。内容并未超出其他家礼书之外。^⑦《清慎家礼大全》《黎贵惇家礼》二书序文内容相同,唯《黎贵惇家礼序》“因集成黎氏家礼。谨笔草录”,在《清慎家礼大全序》中改为“因集成清慎家礼。谨笔誊录。”并在序文末段加“仙洞琴堂上庵清慎先生年六十四 集成会录”等字。此外,《清慎家礼大全》书前另有《清慎家礼大概论》,内容与《黎贵惇家礼序》“凡人子事亲”以下相同。

① 刘春银、王小盾、陈义主编:《越南汉喃文献目录提要》,第390页。

② Trần Nghĩa, François Gros, *Di sản Hán Nôm Việt Nam thư mục đề yếu*第2册,第134页。

③ 武越鹏:《〈胡尚书家礼〉研究》,第100页。

④ 黎贵惇:《黎贵惇家礼》, VHV. 271, 自编页码第3—4页。

⑤ 刘春银、王小盾、陈义主编:《越南汉喃文献目录提要》,第76页。

⑥ Trần Nghĩa, François Gros, *Di sản Hán Nôm Việt Nam thư mục đề yếu*第3册,第142页。

⑦ 武越鹏:《〈胡尚书家礼〉研究》,第100页;黎芳维:《裴辉松〈四礼略集〉考察》,第24页。

(七) *Tứ lễ tập lược* 四礼略集

《越南汉喃文献目录》登载如下:

今存抄本二种。一抄本 430 页,高 30 公分,宽 19 公分;一抄本四卷 722 页,高 28 公分,宽 16 公分。汉文书。对冠、婚、丧、祭等仪式的说明。裴秀岭编于明命己亥年(1839)。有阮志亭(即阮文理)绍治元年(1841)序。^①

《越南汉喃遗产书目提要》记载书中附有插图。此书是裴族的家礼指引,由裴秀岭(Bùi Tú Linh, 1794-1862)编成。全书五卷,内容不只记载冠婚丧祭四礼仪式,对于各礼的组成要素也有清楚的解释。该书内容除了参考当时既行的家礼书之外,也直接受到阮文理(Nguyễn Văn Lý)家礼书的影响。黎芳维于 2012 年以此书作为硕士论文研究题目。

(八) *Nguyễn thị gia huấn* 阮氏家训

《越南汉喃文献目录》登载:

今存抄本一种。184 页,高 28.5 公分,宽 16 公分。汉文书。

家训,凤亭阮梅轩撰并序于嗣德二年(1849),含序文一篇。此书包括命名、避讳、冠婚丧祭等内容,并以若干故事和格言为例证,书末附有参考书目。^②

《越南汉喃遗产书目提要》介绍内容相同。^③黎教授补充,此书以行草书写,不易识读。关于作者阮梅轩的生平事迹不明,书前有其撰写序言。该书后半内容介绍四礼。^④

(九) *Văn Công gia lễ tồn chân* 文公家礼存真^⑤

《越南汉喃文献目录》登载如下:

今存抄本一种。葬亲仪式介绍,宋人朱熹丧葬二礼注的简编本。杜辉琬撰于嗣德庚午年(1870)。有序文,有插图。汉文书。^⑥

《越南汉喃遗产书目提要》描述内容是朱子所提出有关安葬家长的礼仪方式。加以注释。^⑦此书是施行于杜氏族内的礼仪指引。透过文献线索找寻《文公家礼仪节》内容来源。全书前有杜辉琬(Đỗ Huy Uyển, 1815-1882)序言,正文包括“文公家礼存真”“家礼考证”两部分。^⑧《文公家礼存真》书前序如下:

《文公家礼》自有正本,其于丧祭之礼,简而易行,辞不待赞也。有明杨升庵、申阁老加之以詮注,衍之以仪节,画蛇添足,寢失其真。如成服之文、题主之节,至有说不去处。世人于是始病其难行而入于《寿梅》矣。嗟呼,《寿梅》祝文对句,鄙俚无论已;至若吉凶不辨,儒释相参,尤失礼之甚者。世之贤士大夫不为不多,曾不留心为世起而正之者,何耶?盖其亲

① 刘春银、王小盾、陈义主编:《越南汉喃文献目录提要》,第 71 页。

② 刘春银、王小盾、陈义主编:《越南汉喃文献目录提要》,第 388 页。

③ Trần Nghĩa, François Gros, *Di sản Hán Nôm Việt Nam thư mục đề yếu* 第 2 册,第 426 页。

④ 黎芳维:《裴辉松〈四礼略集〉考察》,第 26 页。

⑤ <https://is.gd/EEenYxw>。

⑥ 刘春银、王小盾、陈义主编:《越南汉喃文献目录提要》,第 70 页。

⑦ Trần Nghĩa, François Gros, *Di sản Hán Nôm Việt Nam thư mục đề yếu* 第 3 册,第 534 页。

⑧ 武越鹏:《〈胡尚书家礼〉研究》,第 101 页。

在不忍读书;及至临变,悲迷哀痛,未免付之村翁。礼之不明不行者以此。余昔年游宦,闻丧而奔丧欲尝敛欲见,具已无及。呼天抢地,唯读礼耳。乃将家礼诸书朝夕探讨,然后知《文公家礼》,都从《仪礼》、《礼记》中来。而诸书之得失异同,灼然悉见。沉潜反复,粗见一二,尝欲笔之于书,未暇也。兹适有问礼者相与论难,不觉有感,因命男瓌摘编文公丧祭二礼,略加概括,令其易行。至于诸家之说,有宜于今而不戾于古者,亦不敢废。颜曰《文公家礼存真》。又别为考正一编附后。书成未敢行世,姑以示子孙,采临事采而行之,庶不为俗所惑,不至大失文公之意云。嗣德庚午年八月既望杜辉琬序。^①

(十) *Tang tế khảo nghi* 丧祭考疑

《越南汉喃文献目录》登载:

今存抄本一种。178页,高25公分,宽13公分。汉文。丧祭礼仪知识问答,涉及举行葬礼、安放牌位、供祭仪式等问题。成泰六年(1894)撰,作者不详。附有两篇祭文。^②

《越南汉喃遗产书目提要》描述大致相同。^③ 全书探讨182则与丧祭有关的问题,其中有32则抄录自《家礼问答》(*Gia lễ vấn đáp*)。^④

(十一) *Tang lễ bị kí* 丧礼备记

《越南汉喃文献目录》登载如下:

今存抄本一种。194页,高30公分,宽20公分。祭礼知识介绍。题维新五年(1911)撰于云斋亭,撰人不详。本书据《寿梅家礼》编写。内容有关于奠祭、服丧的规定和挽、祭的范文,另载孝服图形和祝寿、贺婚的礼仪。^⑤

《越南汉喃遗产书目提要》所记大致相同,惟《丧礼备记》内容依据除《寿梅家礼》外,尚提及“酬世”类书(*Thù thế*)。^⑥ 此书所记丧祭仪文虽有私人色彩,但全书仍多依照之前各家礼书模式进行编排。^⑦

(十二) *Tang lễ sự nghi* 丧礼事宜

《越南汉喃文献目录》登载:

今存抄本一种。96页,高29公分,宽16公分。汉文书。公元1925年9月20日启定驾崩时礼部制定的葬礼。书中规定了从拜泣、供祭到入殓的仪式。^⑧

《越南汉喃遗产书目提要》记载此书是启定帝(*Khải Định*,阮弘宗,1885—1925)丧礼仪式,包括拜(*bái lạy*)、上香(*dâng hương*)、殓(*khâm liệm*)等仪节。由礼部起草。内有启定帝遗嘱。^⑨

① 杜辉琬:《文公家礼存真》,越南国家图书馆藏nlvnpf-1479,第1—2页。

② 刘春银、王小盾、陈义主编:《越南汉喃文献目录提要》,第76页。

③ *Trần Nghĩa, François Gros, Di sản Hán Nôm Việt Nam thư mục đề yếu*第3册,第34页。

④ 武越鹏:《〈胡尚书家礼〉研究》,第103页。

⑤ 刘春银、王小盾、陈义主编:《越南汉喃文献目录提要》,第76页。

⑥ *Trần Nghĩa, François Gros, Di sản Hán Nôm Việt Nam thư mục đề yếu*第3册,第33页。

⑦ 武越鹏:《〈胡尚书家礼〉研究》,第102页。

⑧ 刘春银、王小盾、陈义主编:《越南汉喃文献目录提要》,第76页。

⑨ *Trần Nghĩa, François Gros, Di sản Hán Nôm Việt Nam thư mục đề yếu*第3册,第33页。

黎芳维主张是书不属家礼著作。^①

(十三) *Gia lễ lược biên* 家礼略编

《越南汉喃文献目录》登载如下:

今存抄本一种。高 25 公分,宽 14 公分,60 页。陈氏所藏。其内容主要有两部分:前一部分为《古训》,记录古代圣贤有关祠堂、斋戒、祭礼等的论述。后一部分为《祭训》,记载若干祭礼仪式以及元旦、端阳、中元等节的祭文。汉文书。^②

《越南汉喃遗产书目提要》记载相同。^③ 推断此书应为阮朝作品。^④

(十四) *Gia lễ tạp nghi* 家礼杂仪

此书由武越鹏自汉喃研究院图书馆书库找出,属于阮朝作品。作者是竹亭主人阮俊翁(Trúc Đình chủ nhân Nguyễn Tuấn Ông,生平目前尚无资料可考)。该书未被《越南汉喃文献目录》《越南汉喃遗产书目提要》收录。^⑤ 全书分为四部分,包括有“家礼杂仪”“太上感应篇”“文昌帝君阴骘文”“自训铭”。^⑥

(十五) *Gia lễ hoặc vấn* 家礼或问

《越南汉喃文献目录》与《越南汉喃遗产书目提要》皆未登载此书。该书扫描图像可见于“汉喃古籍文献典藏数位化计画”网站。^⑦ 根据网页说明该书作者不详。收藏于越南国家图书馆。编号 nlvnpf—0590。原编号 R. 61。汉文抄本。高 25 公分,宽 16 公分,31 页。书况良好。内容主要以 52 项有关仪文的问答组成。^⑧ 武教授以为此书是阮朝作品。其中有 29 条问答抄录自《家礼问答》。^⑨

(十六) *Ngũ phục đồ thuyết* 五服图说

《越南汉喃文献目录》登载如下:

今存抄本一种。78 页,高 32.5 公分,宽 21.5 公分,有图说。喃文书。关于葬礼、葬服的诗集。喃文有汉字。正文载录关于父母、亲戚之葬礼和葬服的 129 首诗。附载《五刑律法勘讼诗》,内容为关于法律和各种案件的诗歌,题材包括侵占墓地、聚集赌博、殴打东家、强奸妇女、赎罪例等。^⑩

《越南汉喃遗产书目提要》记载此书 1—46 页为《五服图说》。以 129 首诗谈论丧礼、父母及内外族服制。第 47—78 页则为《五刑律法勘讼诗》。^⑪

① 黎芳维:《裴辉松〈四礼略集〉考察》,第 26 页。

② 刘春银、王小盾、陈义主编:《越南汉喃文献目录提要》,第 74 页。

③ Trần Nghĩa, François Gros, *Di sản Hán Nôm Việt Nam thư mục đề yếu* 第 1 册,第 664 页。

④ 黎芳维:《裴辉松〈四礼略集〉考察》,第 22 页。

⑤ 黎芳维:《裴辉松〈四礼略集〉考察》,第 22 页。

⑥ 武越鹏以为阮俊翁只是《自训铭》的作者,但非本书编纂人。相关介绍说明,见武越鹏:《越南汉喃家礼书籍研究:版本与特征》,第 266 页。

⑦ 该资料库由越南国家图书馆、越南喃保护基金会共同建置。相关介绍与网站连结,见“蒋经国国际学术交流基金会”网页说明。网站:<http://www.cckf.org/zh/sino/00268>。

⑧ <https://is.gd/oq3teo>。

⑨ 武越鹏:《〈胡尚书家礼〉研究》,第 103 页。

⑩ 刘春银、王小盾、陈义主编:《越南汉喃文献目录提要》,第 79 页。

⑪ Trần Nghĩa, François Gros, *Di sản Hán Nôm Việt Nam thư mục đề yếu* 第 2 册,第 407—408 页。

(十七) *Tế tổ nghi tiết* 祭祖仪节

《越南汉喃文献目录》登载如下：

今存抄本一种。90页，高14公分，宽12公分。家礼记录，所记包括祭祖、祭神、祈安、驱稻虫等祭礼的规则和祭文范文。汉文书。^①

《越南汉喃遗产书目提要》描述相同。^② 黎芳维指出此份文献是海阳(Hải Dương)黄族家谱。^③

前列各书系以汉文、汉喃文或喃文撰写。黎芳维另考察晚近以现代越语编撰的家礼著作。其中值得一提的是刊登于《南风杂志》(*Nam Phong*)讨论家礼的系列文章。包括有《婚礼》(第86号,1924年);《丧礼》(第90号,1924年);《丧礼Ⅱ》(第92号,1925年);《丧礼Ⅲ》(第98号,1925年);《冠婚丧祭》(第94号,1925年);《考证寿礼》(第124号,1927年);《普通仪式Ⅰ》(第146号,1930年);《普通仪式Ⅱ》(第147号,1930年);《普通仪式Ⅲ》(第148号,1930年);《普通仪式Ⅳ》(第149号,1930年);《普通仪式Ⅴ》(第150号,1930年)。^④

总结上述越南家礼书反映出几种现象,值得留意。首先是从各部著作的内容而言,虽然以偏重指导实用者居多,但也存在如《四礼集要》这类礼学知识性较强的家礼著作。因此,虽然统称“家礼”,但就功能而言,还可以区分为礼仪手册、礼学读本两类。这两类著作预设的读者属性与应用情形,尚需多加留意。其次,各部家礼著作记载丧、祭二礼为大宗,偶有涉及婚礼仪式。冠礼似乎少有述及。北宋司马光《书仪》有“冠礼之废久矣”之叹,^⑤当时已少见民间施行冠礼。如此看来,冠礼在中、越二地有类似的现象。第三,从各部礼书的引述与讨论情形,足见《寿梅家礼》《朱子家礼》对越南家礼书影响程度互有消长。所代表之意义云何,也必须加以探讨。

三、越南家礼学研究成果略述

(一) 中文研究成果

伴随《朱子家礼》南传入越,与越南传统家礼相结合,影响越南民间行礼科仪。以《朱子家礼》对越南民间影响为例,阮朝华侨郑怀德(1765—1825)编纂《嘉定通志》记载越南南方风俗习惯,《风俗志》记载《朱子家礼》与民间行礼的关系:“丧祭有能习《文公家礼》、丘氏《仪节》,行于其间”,^⑥《朱子家礼》与明代丘浚《文公家礼仪节》通行当时,对民间丧、祭二礼产生影响。除此之外,以汉、喃文编撰之越南家礼书,也值得关注。大陆学者刘玉琚综述越南汉喃古籍保存现况时,提及汉喃古籍的文献特色,若依传统四部分类而论,集中在史、子与集三部。其中史部尤以社会民俗史料能反映越南社会,价值特殊。刘以为当中“仪制类文献就是越南朝廷和民间各种社会仪式活动的书面记录和总结”。举例提到“昭如阮甫序于后黎景兴壬寅年(1782),静斋范甫编辑于明命八年(1827)的《仪礼集要》,此书记录了关于民间嫁娶、殡葬、祭祀的各种仪式,并抄录

① 刘春银、王小盾、陈义主编:《越南汉喃文献目录提要》,第76页。

② Trần Nghĩa, François Gros, *Di sản Hán Nôm Việt Nam thư mục đề yếu*第3册,第105页。

③ 黎芳维:《裴辉松〈四礼略集〉考察》,第26页。

④ 黎芳维:《裴辉松〈四礼略集〉考察》,第28页。

⑤ 司马光撰,彭林、严佐之编:《司马氏书仪》第2卷,北京:北京大学出版社,2012年,第1046页。

⑥ 郑怀德:《嘉定通志》,见戴可来、杨保筠校注:《岭南摭怪等史料三种》,郑州:中州古籍出版社,1991年,第174页。

相关的请帖、寿帖、祭文和挽联等”、“流传最广的是署胡嘉宾所撰的《寿梅家礼》。此书为从入棺至服满的丧礼仪制的记载,现存印本二十一种”。^①

除了立足文献学而展开的家礼与越南民间文化探讨之外,另有以《朱子家礼》为研究主体,关注其在东亚流传与影响情形。台湾文化大学韩国语文学系教授许怡龄近年对东亚《朱子家礼》的传播议题投入研究。她采取韩、越比较视野,关注《朱子家礼》在二地的传播差异。他指出韩国《朱子家礼》依凭《性礼大全》得以由官方深入民间。《寿梅家礼》有可能是《朱子家礼》在越南流传的媒介。^② 大陆学者彭卫民着眼历时层面,黎贵惇在后黎时期制作《黎贵惇家礼》促进《朱子家礼》在政府与民间的普及。明显例证,即后黎朝玄宗(Lê Huyền Tông, 1662—1671 在位)颁布之《教化四十七条》与后黎裕宗(Lê Dụ Tông, 1705—1729 在位)颁行之《教化十条》,都是根据《朱子家礼》“居家杂仪”而来。阮朝时期,嘉隆帝(Vua Gia Long, 1802—1820 在位)颁布《皇越律例》,可视为发挥《朱子家礼》五服制度的代表。民间社会则有胡嘉宾《寿梅家礼》的流行。从整体趋势而论,彭卫民指出越南家礼学发展特色在于:“相比于李氏朝鲜、日本江户幕府侧重于对《家礼》‘礼法与天理’的解读,越南朱子学者则更多地停留在仪文的整理以及运用于王朝的‘礼教政治’。”另外值得注意的是部分宗族谱训、或宗教科仪书籍,都反映了与《朱子家礼》的互动痕迹。这部分观察,也值得研究者多留意。^③

(二) 日、英文研究成果

日本关西大学教授吾妻重二推动东亚《朱子家礼》学系统性研究,首重日、韩二地,稍及越南家礼学发展。吾妻重二认为黎朝圣宗时代(Lê Thánh Tông, 1442—1497)有意向明朝学习,为越南家礼学提供兴起的条件。“在17世纪前半期,《胡尚书家礼》和《捷径家礼》得以刊行,而胡嘉宾于18世纪前半期,以汉文与喃文并用体书写的《寿梅家礼》一卷尤为重要,其内容以丧礼为中心”。并引述末成道男对《寿梅家礼》的描述,末成指出“该书是随着19世纪阮朝的儒学奖励政策,从而在乡村一级得以普及的类书中的畅销书。该书采用夹杂喃字的汉文书写,现在还出版了国语版”。吾妻重二对于越南家礼学的研究,采较宏观的视野,描述的现象较为粗疏。是以他提醒“关于越南接受《家礼》之状况的考察才刚刚发端,需要展开包括文献调查在内的进一步研究”。^④ 庆应义塾大学言语文化研究所嶋尾稔,针对越南通行率最高的《寿梅家礼》进行研究,其成果陆续发表在《庆应义塾大学言语文化研究所纪要》。^⑤ 碍于目前尚未取得此份资料,尚无法

① 以上引述皆见于刘玉珺:《越南汉喃古籍的文献学研究》,北京:中华书局,2007年,第241—242页。

② 相关研究成果,见科技部研究计划“东亚视域中的《朱子家礼》——以韩越传播特征与影响比较为中心”(https://is.gd/M1sRCV)。“东亚视域中的《朱子家礼》——以韩越《家礼或问》相关文献之比较为中心”(https://is.gd/XmXTmz)。

③ 彭卫民:《太山遍雨:明清时期东亚国家“家礼”文献的刊刻与影响》,《深圳大学学报》2019年第3期,第134—144页;彭卫民:《法与天理:朱熹〈家礼〉思想研究》,重庆:西南政法大学法学博士论文,2017年,第164—167页。

④ 吾妻重二:《爱敬与仪章:东亚视域中的〈朱子家礼〉》,吴震等译,上海:上海古籍出版社,2021年,第24—26页。吾妻重二在此对于越南家礼的论述,见氏著:《朱熹〈家礼〉实证研究》,吴震、郭海良译,上海:华东师范大学出版社,2011年,第19—20页。

⑤ 嶋尾稔「寿梅家礼に関する基礎的考察」、『慶応義塾大学言語文化研究所紀要』第37期、2006年3月、第141—158页;「寿梅家礼に関する基礎的考察(2)」、『慶応義塾大学言語文化研究所紀要』第38期、2007年3月、第123—143页;「寿梅家礼に関する基礎的考察(3)」、『慶応義塾大学言語文化研究所紀要』第39期、2008年3月、第215—231页;「寿梅家礼に関する基礎的考察(4)」、『慶応義塾大学言語文化研究所紀要』第40期、2009年3月、第247—257页。

加以评述。此外嶋尾稔也将《寿梅家礼》内容予以数位化,于网路公布。^①

英文学界的研究情形,笔者目前尚未见以专书、专文探讨越南家礼学的相关成果。哥伦比亚大学历史系 Alexander Woodside 在论及中、越的社会控制模式,提及中国与越南都是通过家庭达到社会控制,这点与日本不同。自唐末起,越南逐渐自中国势力脱离,但越南家庭组织运作则倾向模仿《朱子家礼》,以致加添给家族宗子特殊的职责。^②至于越南家礼如何规划、施行,达到社会控制的目的,则未有探讨。

(三) 越文研究成果

目前越南学界的家礼学研究,多采个案式研究,针对单一汉喃家礼著作进行探讨。整体式研究,则是关注版本刊刻与流通情形。唯碍于资料取得管道有限,目前多数资讯透过网路检索而来。所获得讯息部分有篇目而无全文。但为帮助读者对于越南家礼学研究现况多所了解,因此纳入介绍。以下介绍以各部家礼书研究概况为主。若研究者尚有其他相关成果,也一并说明。

1. 《胡尚书家礼》

武越鹏目前任职于越南社会科学院翰林院所属汉喃研究院。武越鹏以是书作为博士论文主题。并连带对传统越南家礼书进行一系列研究。以中文成果为例,如《越南喃文间有汉文书籍的研究:〈寿梅家礼〉及其刻书活动》,收入何华珍、阮俊强(Nguyễn Tuấn Cường)主编:《东亚汉籍与越南汉喃古辞书研究》,北京:中国社会科学出版社,2017年;《越南汉喃家礼书籍研究:版本与特征》,《现代儒学(第七辑):礼学研究专辑》,北京:商务印书馆,2021年。越文成果则有:

(1) 《嶋尾稔教授〈越南儒家家族礼仪与民间文化〉研究成果中的越南家礼文献》,《汉喃学通报 2012 年》,河内:世界出版社,第 88—93 页。

Kết quả nghiên cứu về tư liệu gia lễ Việt Nam của Giáo sư Shimao Minoru trong bài viết Confucian Family Ritual and Popular Culture in Vietnam, *Thông báo Hán Nôm học năm 2012*, Nxb Thế giới, tr. 88-93.

(2) 《越南家礼资料研究:从五服图到服制》,《汉喃杂志》2013 年第 6 期,第 66—78 页。^③

Nghiên cứu tư liệu gia lễ Việt Nam: từ sơ đồ ngũ phục đến phục chế, *Tạp chí Hán Nôm* (6), tr. 66-78.

(3) 《越南国家图书馆藏家礼或问文本介绍》,《2014 年汉喃学通报》,河内:世界出版社,第 97—102 页。

Giới thiệu văn bản Gia lễ hoặc vấn lưu trữ tại Thư viện Quốc gia Việt Nam, *Thông báo Hán Nôm học năm 2014*, Nxb Thế giới, Hà Nội, tr. 97-102.

(4) 《生平研究:汉喃资料中的胡士扬事业》,《2015 年汉喃学通报》,河内:世界出版社,第 61—77 页。

① 网址:<http://user.keio.ac.jp/~shimao/TMGL060318.pdf>.

② Alexander Barton Woodside, *Vietnam and the Chinese Model: A Comparative Study of Vietnamese and Chinese Government in the First Half of the Nineteenth Century*, Cambridge, Massachusetts: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1988 年,第 41 页。中研院中国文哲研究所钟彩钧以专文介绍此书,具参考价值。见钟彩钧:《越南与中国模型》,载《东亚视域中的越南》,台北:中研院中国文哲研究所,2015 年,第 283—338 页。

③ <http://www.hannom.org.vn/detail.asp?param=2304&Catid=950>.

Nghiên cứu thân thể, sự nghiệp Hồ Sĩ Dương qua tư liệu Hán Nôm, *Thông báo Hán Nôm, học năm 2015*, Nxb Thế giới, Hà Nội, tr. 61-77.

(5) 《〈南风〉杂志上的家礼研究成就》,《2017年汉喃研究》,河内:世界出版社,第185—200页。

Thành tựu nghiên cứu gia lễ trên Tạp chí Nam Phong, *Nghiên cứu Hán Nôm năm 2017*, Nxb Thế giới, tr. 185-200.

(6) 《总述二十世纪初至今越南家礼研究》,《汉喃杂志》2017年第6期,第18—33页。

Tổng thuật nghiên cứu gia lễ Việt Nam từ đầu thế kỷ XX đến nay, *Tạp chí Hán Nôm* (6), tr. 18-33.

(7) 《汉喃资料中的胡士扬(I)》,《义安文化》第355期(2017年12月),第15—19页。

Hồ Sĩ Dương qua tư liệu Hán Nôm (I), *Văn hóa Nghệ An*(355), tr. 15-19.

(8) 《汉喃资料中的胡士扬(II)》,《义安文化》第356期(2018年1月),第12—18页。

Hồ Sĩ Dương qua tư liệu Hán Nôm (II), *Văn hóa Nghệ An*(356), tr. 12-18.

(9) 《从文献学视角研究寿梅家礼版本刻印》,《汉喃杂志》2018年第5期,第49—62页。

Nghiên cứu văn bản khắc in Thọ Mai gia lễ từ góc nhìn văn bản học, *Tạp chí Hán Nôm* (5), tr. 49-62.

(10) 《书坊刻印版本研究:从家礼版本进行观察》,《2018年汉喃研究》,河内;世界出版社,第182—199页。

Nghiên cứu văn bản khắc in thư phường (nhìn từ văn bản Gia lễ), *Nghiên cứu Hán Nôm năm 2018*, Nxb Thế giới, tr. 182-199.

武越鹏《胡尚书家礼研究》(*Nghiên cứu tác phẩm “Hồ Thượng Thư Gia Lễ”*)是2019年越南河内国家大学所属人文社会科学大学(Đại Học Quốc Gia Hà Nội Trường Đại Học khoa Học Xã Hội và Nhân Văn)汉喃博士论文。^①全文以《胡尚书家礼》为对象,针对作者生平、编撰缘由、成书经过……等面相进行讨论。全书除前言、结论,正文共分四章。并有附录两篇。各章探讨议题如下。

第一章“题目相关研究情形概述”。讨论重点包括:“家礼”观念;越南家礼研究现况;现代越语翻译汉喃家礼作品;胡尚书家礼相关研究与评论介绍。

第二章“《胡尚书家礼》文本与作者研究”。讨论重点包括:作者胡士扬生平事迹介绍;针对胡士扬相关评论;《胡尚书家礼》成书过程;《胡尚书家礼》题名;《胡尚书家礼》版本。

第三章“越南家礼书形成中的《胡尚书家礼》”。讨论重点包括:越南家礼书系统;《胡尚书家礼》内容介绍;《胡尚书家礼》的继承与开创性。

第四章“越南儒家家礼演变之中的《胡尚书家礼》”。包括20世纪之前《胡尚书家礼》与家礼施行;从《家礼国语》看儒家家礼演变;从《家礼问答》看儒家家礼演变。

附录1:《胡尚书家礼》出现的术语。

① 相关介绍请参考:<https://is.gd/j8gj1L>。

附录2:汉喃研究院藏编号 AB. 592 版《胡尚书家礼》。翻译注解版发表在郑克孟(Trịnh Khắc Mạnh)主编的《越南家礼》,[越南]社会科学出版社,2017年。

武越鹏论文中指出:《朱子家礼》尚未传入越南前,“家礼”与越南自身的祭祖信仰或多神信仰关系密切。属明时期(thời thuộc Minh, 1414-1427)《朱子家礼》传入,越南儒者才开始接近以冠婚丧祭为内容的家礼。从实践面来说,李、陈朝时期(thời Lý-Trần, 1009-1400)是佛教家礼,主要由僧侣指引实行,所依据的是佛教科仪书。黎初朝(Nhà Lê sơ, 1428-1527)独尊儒教,但势力尚不足以突破改变原状,以致家礼施行处于一种佛、儒过渡与拉扯的不明状态。直到17世纪末,越南儒教已有足够条件,促使越南家礼转变为儒家家礼。《胡尚书家礼》在这当中居核心地位。阮朝(thời Nguyễn, 1802-1945)佛教与民间文化交融的势力有复兴的机会,致使儒家家礼一定程度与佛教与民间文化产生融合。

越南家礼书存在多样态,有官方刊印、自行刊印、宗族流行。另一方面,引导行礼的成员身份也不同,或由儒士、宗族内的僧侣。越南儒家家礼既有正统性,亦有区域性。既有家族性,亦有宗教性。致使家礼丰富多样。

胡士扬(1622—1682)历经黎神宗、玄宗、嘉宗、熙宗。曾任尚书。胡士扬自1638年至1676年完成《胡尚书家礼》初稿。全书分为上下两卷,上卷题名为《家礼国语》(Gia lễ Quốc ngữ),下卷《家礼问答》(Gia lễ vấn đáp)。上卷《家礼国语》以喃字书写,用以指引丧礼施行。下卷《家礼问答》则以中文书写,讨论与丧、祭礼有关的43条问题。1739年朱伯瑄(Chu Bá Đương)有鉴于此书对礼学发展颇富价值,因而雇工刻印并命此书名为《胡尚书家礼国语问答》(Hỏi Thương thư gia lễ Quốc ngữ vấn đáp),简称为《胡尚书家礼》。此书被援引时又有不同名称,如《家礼问答》《胡尚书》《胡尚书问答》《胡尚书问答礼》《国语问答家礼》《国音问答家礼》《胡尚公家礼》《尚书礼》《尚书家礼》《问答家礼》《问答礼》。

从刊行的情形而言,18世纪是国家对于书籍刊印管制严密的时期,但《胡尚书家礼》具有移风易俗的目的,在此时准许私人印行,并且很快地受到社会大众接受。《胡尚书家礼》由私人刊印时,将版面刻印成简易大字版,正文与注解也无特别区分。18世纪由私人刊行《胡尚书家礼》的这种现象,尽管与政府移风易俗的目的有关,却也显示出这阶段国家对于刊刻的管理政策已经发生改变。其意义有二:既显示刊刻社会化必须得发展在全社会需求出现之前。此外,此事也为其后的越南家礼发展提供条件与动力。

从内容而论,《家礼国语》以喃字说明70项与丧祭有关的仪节,展现孝道精神,引导社会平民阶层行礼。《家礼问答》是循儒家传统思辨方法,以43道与礼义、丧祭仪文有关的议题,目的在证明《家礼国语》仪节具有合礼合时的性质。

当17世纪末君主使用丧服与家礼制度,藉以提高道德、儒教刑律,推动儒教在社会上的地位时,越南家礼书系统得以出现。《胡尚书家礼》在系统中扮演承先启后的角色。《胡尚书家礼》虽是从儒家经学出发,但目的是转化经典礼仪,使其更接近民间。它也拓展尔后越南家礼书的范围,使家礼书的功能由指示行礼深化至学理层次,使家礼书的传播由针对社会大众刊印发展至各宗族内部流行。^①

① 武越鹏:《〈胡尚书家礼〉研究》,第74、147—149页。

2. 《寿梅家礼》

《寿梅家礼》是目前探讨越南家礼学较受到关注的一部。研究者关注此书之普及与影响。此书深入民间,其影响程度从连带产生的系列著作可见一斑。如《寿梅家礼祭卷》。《京族古籍书目提要》记载:

这是一本道教经书,是教法师(道师)度亡的同时,传教“寿梅家礼祭仪”,即立丧主,立相礼扶丧则。内容与《三教度亡全卷》大同小异,有淋浴饭含等各类家礼祭仪,还有九族五服制服等规定,全书用喃字刻印,约27300字。^①

黎芳维也举出数部翻译成现代越语的《寿梅家礼》相关著作,包括:1927年出版《寿梅家礼演义》(*Thọ Mai gia lễ diễn nghĩa*)、1961年出版《文公寿梅家礼》(*Văn Công Thọ Mai gia lễ*)、1972年出版《寿梅家礼注解》(*Thọ Mai gia lễ dẫn giải*)。^②这都能印证《寿梅家礼》广受越南社会接受。不过此书评价褒贬不一,越南著名历史小说家黄国海(Hoàng Quốc Hải, 1938-)便指出:《寿梅家礼》为历朝礼部接受,俨然具有全国习惯法(*luật tục*)的意义。其目的不只在在于引导行礼,也能以此书推动全国改变风俗,至少对全国京族人而言,这样的说法是成立的。一旦违反此书,也意味着抵触风俗,将受到社会谴责。^③由此可见此书也被视为传统封建制度下的陋俗,而遭受检视。

3. 《四礼略集》

黎芳维目前任教于越南河内国家大学下属人文与社会科学大学文学系汉喃部门。以越南经学与儒家思想,尤其是《春秋》学为研究重心。^④ 博士论文《春秋管见:版本问题与吴时任的儒学思想》。2009年发表《越南儒家的礼观念:黎文敌〈礼经主仁〉考察》(*Quan niệm về Lễ của Nho gia Việt Nam Qua khảo sát tác phẩm Lễ kinh chủ nhân của Lê Văn Ngữ*)。^⑤ 2012年完成硕士论文《裴辉松〈四礼略集〉考察》。黎芳维的越南家礼学研究成果,另有:

《认识家礼内在结构》,《2012年汉喃学通报》,河内:世界出版社,第173—176页。^⑥

“Tìm hiểu cấu trúc nội tại của Gia lễ”, *Thông báo Hán Nôm học năm 2012*, Nxb Thế giới, tr. 173-176.

作者先将古礼分为两类:第一类是《昏义》提到的八礼,第二种则是《周礼》五礼说。作者指出五礼中吉礼即是祭礼、凶礼为丧礼,嘉礼之中包括冠昏二礼。相对于八礼,五礼说成为后世历朝、各礼学家编修礼书、礼典的依据。家礼又称四礼,四礼一词大约出现于隋朝,可见于王通《中说》所言“正家以四礼,冠昏丧祭”。自朱子编撰《家礼》,将家礼内容固定后,“四礼”成为往后家礼著作的模式。作者引述彭美玲教授的研究,结合自身对越南家礼书的观察,指出“家礼”的结构以冠婚丧祭四礼为主,部分家礼书也比照朱子《家礼》,在四礼之外加入“通礼”,如越南裴辉松

① 苏维芳、苏凯:《京族古籍书目提要》,《田野与文献》2009年第56期,第20页。

② 黎芳维:《裴辉松〈四礼略集〉考察》,第27—28页。2012年越南河内国家大学人文社会科学大学汉喃硕士论文, <https://is.gd/OaZScd>。感谢黎芳维惠赐文稿。

③ 黄国海:《风俗文化》(*Văn Hóa Phong Tục*),河内:妇女出版社,2005年,第30—36页。

④ <https://is.gd/6DYx6W>。

⑤ 《汉喃学通报2009》,第268—279页, <https://is.gd/3km4vB>。

⑥ <http://www.hannom.org.vn/detail.asp?param=2402&Catid=830>。

《四礼略集》。另有以三礼为主者,如《寿梅家礼》《三礼集要》。更多情形是虽题为家礼,但内容仅涉及一或二礼者,如越南《丧礼备记》《文公家礼存真》。这种情形多半是以丧礼,或结合祭礼为主。此外,作者提醒探讨家礼,除了关注礼典仪式之外,也不应忽视家礼与家训、家规的关联。家礼、家训与家规都属于儒家礼学范畴,目的都在塑造模范以约束行为,分别尊卑、维系门风道德。它们的内容多使用交错混杂、容易明白的命令言语。作者举出一些例证说明古代家训、家规内容与家礼学、礼俗学多有关联,属于越南的例子包括有《清慎家礼大全》《四礼略集》《阮氏家训》。最后,作者特别提及并分析越南家礼规划祝寿礼(Hạ Thọ Lễ)之现象与成因。

黎芳维的硕士论文《裴辉松〈四礼略集〉考察》全文除前言、结论之外,正文共三章。并有附录二篇。各章讨论要点如下:

第一章“总观家礼”。此章分别探讨家礼的源流与涵义、家礼的内在结构、中国家礼学(四礼学)发展形成略史、考察越南家礼文献系统。

第二章“作者裴辉松与作品《四礼略集》”。此章探讨重点包括裴辉松生平与其礼学观点、《四礼略集》版本介绍、分析成书的主客观因素、全书篇章布局、统计分类所参考的援引文献。

第三章“《四礼略集》内容考察”。本章分节依序讨论通礼及其内涵,祝寿礼,冠礼的仪式与祝辞,婚礼的仪节与对陋俗的批评,丧礼的仪式、服纪与谥法追封,祭礼的对象与内容,以及家规。

附录一 音译译注《四礼略集》节要。

附录二 《四礼略集》文本。

黎芳维研究指出:裴辉松《四礼略集》约成书在阮朝明命二十年(1839)左右,东作阮文理(Đông Tác Nguyễn Văn Lý, 1795-1868)于绍治朝初(1841)读此书并作序文。嗣德十五年(1862),该书由裴辉松长子裴辉瑄之友人抄录。目前汉喃研究院藏两种版本。此书共5卷,790页,内容涉及通礼、祝寿礼、冠礼、婚礼、家规、丧礼与祭礼。此书是越南现存家礼书之中篇幅最大、结构最完整的一部作品。作者裴辉松热爱并推崇古礼,对于古礼他抱持着信而好古、述而不作的精神,这态度也对《四礼略集》的编撰产生影响。与其他越南家礼书着重在说明仪节,倾向简化礼节不同,《四礼略集》是以追考古礼起源沿革、使人领会圣人制礼心意、保存并恢复古礼、改正世俗歪风为目的。为此,裴辉松沉潜古礼,大量使用各种原始资料,运用多元方法诸如考证、诠释、训诂、文献学等在他的考据工作之中。是以此书不只是一部说明行礼仪节的著作,更是具有相当价值的礼学专著。裴辉松崇古复古的精神,无碍于他同时注重礼“从宜、从俗”的一面。他在书中保留一些通行民间的俗礼,并且根据社会实际需求,及“称情”“达礼”的原则,斟酌改易古礼。^①

总结上述研究成果,可知越南学者针对家礼学,已展开逐步、系统式的研究。其特征关注作品的形成、流传与影响。能结合传统文献目录学,与当代学界强调的出版文化研究视野,并有意意识建构越南家礼学发展史。中文研究者受限于语言隔阂与资料取得不易,多沿用东亚汉学研究视野,借用中、日、韩家礼学的研究取径与经验,针对越南家礼展开初步研究。这点与日本研究现状接近。反观英文学界,着意文化模式的建立,部分研究虽涉及越南礼仪的讨论,但主旨在探究近代转型,^②由于与本文无直接关系,故不纳入介绍。

① 黎芳维:《裴辉松〈四礼略集〉考察》,第104—105页。

② Oscar Salemink: *Embodying the Nation: Mediumship, Ritual, and the National Imagination*, *Journal of Vietnamese Studies*, No. 3, Vol. 3, Autumn 2008, pp. 261-290; Michael DiGregorio and Oscar Salemink: *Living with the Dead: The Politics of Ritual and Remembrance in Contemporary Vietnam*, *Journal of Southeast Asian Studies*, No. 3, Vol. 38, October 2007, pp. 433-440.

四、越南家礼与礼教边际:以《清慎家礼大全》为例

诚如文章开始提及,探讨越南家礼学,具有加深反思儒家礼教的条件、范围与边界的意义。以下举《清慎家礼大全》为例说明之。据前述可知《清慎家礼大全》成书与《黎贵惇家礼》关系密切。按所处时间来说,已是在后黎朝晚期之后,当时儒家学说已获得官方肯定与推动。如此环境下,《清慎家礼大全》仍有两项特征,与代表儒家礼教正统的《朱子家礼》、明丘浚《文公家礼仪节》不同。

(一) 亲族细致化规划

《清慎家礼大全》以汉文、喃文参杂写成。以介绍丧礼仪节为主,兼含祭祀礼节。依内容性质区分,全书涉及行礼节次说明、祝祭文帖式、礼旨礼意介绍。关于行礼节次与礼旨礼意的内容,多以汉文写成。喃文因偏向民间口语,便于平民理解。祭文兼用汉文、喃文,常先以汉文写成一式,随后又用喃文写一式,标记“又体”“国音”。此书性质能兼顾礼学传授、执行礼仪的双重需求,切合教化与实用目的。归纳《清慎家礼大全》祭文涉及的亲族对象,相较《朱子家礼》等内容,明显可见系统化安排。这些祭文大致分类如下:

子祭父母、孙祭祖、祭内祖、祭外祖、老翁祭家先。

婿子祭岳父母、外孙祭外祖、内外诸侄兼祭伯叔舅母姑娘、侄祭亲姨。

夫祭妇、夫君祭侧室、祭前妻。

妻祭夫、祭前夫前妾、妻祭夫人。

亲兄亲弟祭文、伯叔兄弟或姑舅兄弟祭文。

道学朋友祭文。

为人后祭本生父母、祭所后、祭有生而又养。

义子祭同居继父、祭不同居继父、祭从继母嫁父。

义子祭嫡母、祭继母、祭慈母、祭养母、祭出母、祭嫁母、祭庶母、祭乳母。

弟子祭严师、祭师之父母及岳父母、祭师之兄弟伯叔族属等、祭师妻有子、祭师妻之姪。

子孙祭老翁、本社祭老翁文、祭上寿文。^①

从祭文的安排,显示编者有意详明各种可能存在的亲族关系。祭文系统化的规划,可能具有几重意义:一来是基于普及实用的考量,扩展可应用的情境。其次,编者刻意落实经典当中提到的亲族关系。这点可从为人后祭文、义子祭三父、八母这类细致化的安排得到呼应。第三,从弟子祭师父,甚而将师父亲属纳入祭文的规划,看出在继承儒家礼教之余,编者更有意扩展亲族结构的涵盖幅度。综合上述,《清慎家礼大全》既有援用儒家经典的一面,亦有属于独自创发的表现。

从上述文献层面的现象,引发的思考点是:如此安排有多大程度符合社会实情?整体而言,《清慎家礼大全》扩充、深化人伦关系,甚而超越儒家礼经、《朱子家礼》的规划。这种表现,究竟是本于认同儒家礼教,所衍伸出仿效、甚而是竞逐文化正统的意识?或是按其文化传统便会自然

^① 《清慎家礼大全》,自编页码第42、60、70、74、86、87、91、93、95、113、115、123、130、132、134、136—141、144—149、152—175、193—195页。

形成的趋势?这是有待进一步探讨的议题。

(二) 儒礼、法术并存

《清慎家礼大全》特别标记四“法”——卷一“招呼法”“剪发法”,卷二“题主法”“入棺法”。这四法与安顿死者魂魄,解煞术数有关。“招呼法”,记载初终时进行的招魂之法。^①“剪发法”,描述四日成服之际,丧家依“密教”“除十二辰之法”剪发,藉此仪式而除殃。^②卷二“题主法”。《清慎家礼大全》言“临葬之辰,魂魄彷徨不知所归,苟不练魂入主,则主自主,木自木耳,魂魄何以知此之可依哉”。^③中国传统家礼书对于“题主”之法多有述及,如《朱子家礼·丧礼》记载设桌、置砚笔墨、盥盆帨巾。使善书者题主。题毕,祝奉置灵座。^④明代丘浚《文公家礼仪节》更增立“仪节”“题主式”“祝文”三项。^⑤《清慎家礼大全》记载的题主法共有两则:

其法:先择日。用善书者,先题陷中及两旁,次题粉面。只留主字一头点、神字头一点。临题时,正题人呼召咒诀,以求魂于天,求魄于地,归于神主也。

其法:以青绢四尺五寸象四时五行也为印手巾。题人左手执巾,以木主置中上仰天,右手执笔指天。咒曰:“神笔灵灵,得气三星。五行合会,变化形腾。急急如律令。”咒毕,左手别决乾坤艮巽八笔毕,下笔,取墨。再咒曰:“呼召某公字某三魂七魄,来入神主。”其别亡人本命决三遍,然后下笔点之。务使笔头破碎,以免齿啮。若齿啮则为失礼。^⑥

第一种题主法与《朱子家礼》《文公家礼仪节》记载接近,但增加咒诀。第二种方法结合大量术数,带有宗教色彩。“入棺法”是《清慎家礼大全》第四法,目的在化解遭逢重丧、连丧诸凶。作者论及此法时特别强调“不可执泥于古礼而遗后患也。予尝见有人纯用家礼,以至亡人不得超脱,而兴妖孽。子孙常被疾病也”。^⑦作者列举几种物品,包括以“河图、洛书、诸符药,以除凶气”,“以黄柏木作函,长七寸,阔二寸。以黄纸朱书神符一道,结人形置入内函。又用截路十叶朱书,每叶二字,书了又以五色纸缚叶三重,并药共入函内。谨阖函版。再以截路,腾并叶朱书,十叶四字,缚外函。十重谨密,置入棺内、上尸。大除凶秘法也”。旁附有神符一道,黄纸朱书。^⑧这四套法术中唯有招呼法与《朱子家礼》描述的招魂仪文相似,法术色彩较少,其余三法都未见于《朱子家礼》或是《寿梅家礼》,应是编者为了提供消灾解厄之道而增补添入。

《清慎家礼大全》以儒礼、法术并存,一方面体现即便是在官方推崇儒家的背景下,道法信仰持续影响家礼规划。虽说并存的文化格局、折中的态度,本是生活实像,^⑨但这间接反映纯儒式的丧祭,即便有安顿亡者魂魄、供奉先人灵魂等仪式,但整体仍着重在身份确立与关系维系,而不在于处理灵魂与他界事务。儒式丧祭宗教功能的弱化,可以借用叶国良先生对于“祝”在古礼中执掌的演变,得到间接印证。礼经中“祝”原本的任务是循正常礼仪沟通神鬼,以祈福避祸。但这

① 《清慎家礼大全》,自编页码第8—9页。

② 《清慎家礼大全》,自编页码第49—50页。

③ 《清慎家礼大全》,自编页码第176—180页。

④ 朱熹撰,王燕钧等校点:《朱子家礼》,北京:北京大学出版社,2012年,第1201—1202页。

⑤ 丘浚辑:《文公家礼仪节》第5卷,《四库全书存目丛书·礼类》第114册,台南:庄严文化事业有限公司,1997年,第35b—37a页(总页第551—552页)。

⑥ 《清慎家礼大全》,自编页码第177—178页。

⑦ 《清慎家礼大全》,自编页码第180—185页。

⑧ 《清慎家礼大全》,自编页码第181—182页。

⑨ 刘永华:《礼仪下乡:明代以降闽西四保的礼仪变革与社会转型》,北京:三联书店,2019年,第314页。

样的宗教任务在后世逐渐削减,使祝转为赞相礼仪的礼生。“巫”相对于祝,他们吸收祝原本的宗教任务,职责逐渐多样复杂化,甚而与术数结合。^①无论是巫祝的职责变化,或是《清慎家礼大全》儒礼与法术并行的模式,这些现象都指向:儒家丧祭必须回应人们对于死亡、来生这些未知的普遍焦虑。而这是礼教走向通俗、实用化之际,必须处理的问题。

值得注意的是,传统礼学论述论及礼俗互动、化民成俗,往往看重儒家经典产生的推动力。这股力量,不只是诉诸教育,从思想的改变,达到一道德以同俗的改良。另外也透过经典对仪式的重新界定,产生净化的效果,使俗礼得以转化成正礼。类似的现象可以从唐代官方将供奉老子的太清宫荐献礼、九宫贵神祭祀划入国家正式祭典的过程,得到印证。^②官方使用儒家经典,净化民间俗礼,进而收编成为国家正礼。儒家经典发挥净化俗礼的作用,亦呈现在乡里自发的礼俗规整工作。清初通行于闽台,由漳州吕子振编纂之《酬世锦囊正家礼大成》,同样引用经说义理,重新解释初丧“搬铺”“同心结”;祭祖“拜杆设斋”等仪节。背后依循的思维,仍是诉诸儒家经典的净化作用,拉近“俗”与“礼”的距离。^③但经典的净化作用,却未表现在《清慎家礼大全》。这不禁使人对于《清慎家礼大全》编者引述《朱子家礼》、儒家经典的动机感到好奇。我们当追问的是:编者引述的目的何在?自《朱子家礼》获得国家赋予的正典地位后,中国各地家礼书对于《朱子家礼》的仿效、挪用,带来国家与民间社会的连结。^④但我们是否也能用同样的立场,理解《清慎家礼大全》引用《朱子家礼》、儒家经典的行为?它同样是在正统化、标准化(standardization)驱动下,产生的影响与反应?亦或是出于编者(民间)自发选择、主动迎合的共谋(accomplice)考量?^⑤

扩大而论,从这里举出《清慎家礼大全》的现象,甚而是越南家礼书整体,都足以帮助我们反思:“何谓礼教?”礼教的形构(与异化),若只是化约成文化、政治权威主宰下的结果,势必沦于片面式的误解。厘清国家、士人、宗族,在礼教运作过程当中所扮演的角色,有助于廓清“礼教”的本质。

五、结 论

本文旨在介绍越南家礼学相关资源,与目前研究成果进展。碍于语言与资料取得不易,重以近年因疫情致使国际交流中断,是以仅能透过网路平台,概述笔者管见所及。经本次查找比对,得知越南至少保存有17种以汉文、汉喃文写成的家礼著作。多数内容集中在丧、祭二礼,与《朱子家礼》四礼的架构不同。这些越南家礼内容,既有参考《朱子家礼》而来,亦有沿袭越人宗教丧祭科仪的成分。反映出明显的家礼在地化特色。目前针对越南家礼学的研究,尚处于开创阶段。归纳学界的研究取径,大致分为中、日、韩以东亚儒学的研究视野展开,越南学者倾向以文献目录、出版传播等角度,逐步进行研究。并且已有意识建构越南家礼学史发展脉络。然而碍于语言

① 叶国良:《古礼书中之祝与巫》,见《礼学研究的诸面向续集》,新竹:国立清华大学出版社,2017年,第236—252页。

② 刘柏宏:《唐礼运用三〈礼〉的礼教意义探析》,台北:政治大学中国文学系博士论文,2016年,第126—156页。

③ 刘柏宏:《清代〈酬世锦囊正家礼大成〉的礼学教育与礼教意义》,宣读于ASU International Conference on Culture and Power in China's History, Tempe: Arizona State University, 2019年3月29—30日。

④ 科大卫(David Faure):《祠堂与家庙:从宋末到明中叶宗族礼仪的演变》,曾宪冠译,见《明清社会和礼仪》,香港:中华书局,2019年,第319—341页。

⑤ 本文在此受到张珣对举James Watson的“标准化”观念与Helen F. Siu的“国家与地方的共谋”启发。张珣:《妈祖造像、挪用现象与“标准化”问题讨论》,《考古人类学刊》(台北)第82期,2015年6月,第5—26页。

隔阂,若非越南籍学者愿意主动以中文发表,否则,中文使用者很难针对越南家礼学有比较深刻的关注。因此,翻译引介工作,会是接下来欲进行越南家礼学研究者的工作之一。

越南接受以《朱子家礼》为代表的中国儒家式家礼过程,并不顺利与全面。即便接受也必须专注与既有丧祭科仪的调和。在此传播环境下,反而成为研究者观察儒家礼教效力与局限难得的场域。本文试举《清慎家礼大全》为例,分析内容中的特殊表现。从所收录祭文帖式,涉及的亲族对象多样,反映出人伦秩序网络的建构,是中、越文化的共通之处。《清慎家礼大全》祭文帖式细致化区分人伦亲属的关系种类,不仅涵盖儒家礼经、家礼的内容,甚而有所扩充。反映的是一种基于认同儒家,连带出与中国竞争文化正统的意识;还是本于越南文化传统,势必衍伸出的结果?其他越南家礼著作之中是否有类似现象?这些都是值得留意的问题。而《清慎家礼大全》收录四种运用于丧葬时化灾解厄的法术,呈现儒礼与法术并存的结构。此隐然呼应中国儒家丧祭礼仪逐渐丧失宗教功能的历史发展。如何回应人类对于死亡的普遍焦虑,这是礼教实践过程中必须面对的问题。

通过此案例也提醒我们:当成员改变、视角调整,“何谓礼教?”这个问题再次具有意义。“域外礼教”的提出,意在透过地域空间、文化脉络的抽换,帮助研究者省视礼教究竟承载哪些普世价值?礼教的局限何在?学者曾就古代朝鲜对中国婚礼“亲迎礼”的接受情形进行研究。该研究的学术关怀是在追问:“古礼在古韩国传播中的局限”“中国古礼在朝鲜本土的适用性如何”。研究结果得出朝鲜社会不同阶层,对中国古礼接受程度不一的看法。这种接受不一的现象,决定中国古礼在朝鲜由“礼仪”走向“礼义”的发展。^①对比于古代中国与日、韩文化的亲合性,当礼教传入地处东南亚,长期受到汉族与南亚文化熏染的越南场域,哪些观念得以保留?哪些观念遭到舍弃?无论是仪式的去取,观念的延续或抽换,通过文化脉络的差异,使我们对于礼教能有重新、不同的认识。令长期处于以儒家为主流文化的研究者,看见礼教在(空间、理论)边缘的变化。这也正是越南家礼学研究更深刻的意义所在!

致谢:撰写过程,得蒙越南胡志明市人文暨社会科学大学武氏青簪教授,与河内国家大学下属人文与社会科学大学黎芳维教授慷慨协助。无论是资料检索、取得,都仰赖两位先生大力帮忙。并于中研院中国文哲研究所主办之“经学的国际化:从国际视野看经学的当代性”会议宣读时,承蒙台湾大学中国文学系曹美秀教授提供建议。谨致谢忱!

(责任编辑:王丰年)

^① 卢鸣东:《国典与家规——从亲迎礼看朝鲜时期中国古礼传播的局限性》,见林庆彰、苏费翔主编:《正统与流派:历代儒家经典之转变》,台北:万卷楼图书股份有限公司,2013年,第343—358页。

琉球儒家经典《图治要传》校点

方 的

摘 要:琉球(现日本冲绳)历史上的重要政治家、思想家蔡温著有《图治要传》一卷,主要阐述治理国家需要注意的问题,对当时琉球社会中的君、臣各色人等都提出了相应的要求,反映了儒家“修身治国”思想,是中华文化影响琉球社会的鲜明例证。迄今为止,中文世界尚无对《图治要传》进行专门研究的论著,也没有一个经过整理的版本可以利用。以明治三十六年梅公氏写本为底本,崎滨秀明编《蔡温全集》本作为互校本,参以美国夏威夷大学 Manoa 分校图书馆藏写本,将《图治要传》施以现代标点,形成现代整理本,能够为学者进一步研究此书提供可靠的文本保证。

关键词:蔡温; 琉球; 儒家经典

作者简介:方的,上海师范大学学前教育学院(上海 200234)

《图治要传》一卷,蔡温撰。蔡温(1682—1761)是琉球(现日本冲绳)历史上最重要的政治家、思想家。《图治要传》主要阐述治理国家需要注意的问题,对当时琉球社会中的君、臣各色人等都提出了相应的要求,反映了儒家“修身治国”思想,书中熟练地引用中国经典。蔡温受过良好的儒学教育,中文写作娴熟。^①在1879年日本吞并琉球之前,琉球是一个独立的国家,明清时期一直向中国进贡,使用中国年号,中华文化影响到琉球社会的方方面面。

迄今为止,中文世界尚无对《图治要传》进行专门研究的论著,也没有一个经过整理的版本可以利用。因此,将《图治要传》加以现代标点,同时利用各种版本进行校勘,为将来学者研究提供一个可以信赖的文本,就显得很有必要。

《图治要传》一书,笔者目前找到三个版本:1. [日本]崎滨秀明编:《蔡温全集》(东京:本邦书籍株式会社,1984年)所收《图治要传》本(以冲绳乡土协会发行本为底本,以下简称“全集本”)2. 日本冲绳县石垣市立图书馆藏梅公氏癸卯年(1903,明治三十六年)写本(以下简称“梅公氏本”)3. 高津孝、陈捷主编《琉球王国汉文文献集成》(上海:复旦大学出版社,2013年)第19册所收影印本(据美国夏威夷大学 Manoa 分校图书馆藏写本影印,年代不详,以下简称“集成本”)。其中,梅公氏本与集成本都是写本,文字差异较小,全集本是现代印刷本,有简单的日式句读,并附有日文翻译,编者崎滨秀明还用夏威夷大学所藏宝玲文库本做了比对,异文部分有

^① 相关研究如 Gregory Smits, *The Intersection of Politics and Thought in Ryukyuan Confucianism: SAI On's Uses of Quan*, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 56(2), December, 1996, pp. 443-477; Smits, Gregory, Chapter 4. *Making Destiny in the Kingdom of Ryukyu*, C. C. Huang and J. A. Tucker eds., *Dao Companion to Japanese Confucian Philosophy*, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2014, pp. 109-140. 方瑾:《琉球王国三司官蔡温思想研究》,福建师范大学硕士学位论文,2015年;陈威璠:《琉球儒者蔡温儒学归属再探》,《中国文哲研究通讯》2017年第4期,第5—22页;方旭东:《朱子学在琉球的落地生根——蔡温“攻气操心”工夫论辩证》,《哲学动态》2020年第5期,第43—51页。

标注。

作者的整理以梅公氏本为底本,以全集本作为互校本,异文之处,则参以集成本,校勘记以脚注标示。分段为原文所有,编号为笔者后加。

1. 天地间最紧要者,君德臣道也。德不之修,道不之学,虽有聪明才辨,皆系^①例务之小计,而非社稷之大谋也。

2. 学例职之法也易,故中下之人甚众;学图治之道也难,故上等人之人极寡。虽然,君与辅臣,专有国家之责,故其学必以图治之道为务。所谓图治之道者,国家万福之大源也。若图治之道不之学,则聪明才辨虽胜他人,而于兴发安危之境也惛然如夜行,唯“幸而免”也已。果值倾覆将至,则无谋可运,无力可施。千悔万懊,何及之有。君一人也,臣万人也。万人之意,唯其身之营,而不虑社稷盛衰安危者众矣。故舜诰禹曰“人心惟危”,但为君者,悟其所然,必先磨攻客气,坚守君德本分,则万人中必有志士,务学臣道本分,辅世正俗,明法安民,而受盛治之庆也必矣。

3. 攻除客气,是修身治国之大基也。人之为人,^②无上无下,必为客气所蔽,而自不觉之。盖圣经万言,其本旨要使学者攻除客气而已矣。若客气不之除,则左也正、右也邪,前也是、后也非,而生涯之路,恐不离于薄冰深渊之危矣。

4. 人君有国家之责,其重如泰山;为辅臣者,左右厥辟以^③治国家,其责亦重,是上下本分之大事也。上下各务本分,而心不为客气所惑,是谓之泰安之世。若上下为气所惑,各忘其责,君以亿兆之奉为庆,臣以爵禄之足为荣。则所谓庆者或变为忧,所谓荣者或变为辱,是上下之所可深畏慎也。

5. 居于上者劳其心,居于下者劳其力,是天理当然之道也。是故,农工商等,各尽其力,孜孜弗懈,则父母妻子永得安其居。为君为臣者克务国治之道,孜孜弗懈,则社稷苍生永得受其庆。夫勤劳乃招庆福之媒,怠逸乃招忧灾之媒也。^④故自天子以至庶人,^⑤甘受其劳,谓之顺天。

6. 众生之为生,各怀私意,各挟私见,驰恶也易,就善也难。是故,上行十善,则下行一善;上行一恶,则下行十恶。古人曰:“败之易,成之难”,盖此故也。为君上者畏其所然,战战兢兢,先乎国人,务攻我气,务除我弊,则国俗渐化,社稷必安矣。不惟君上为然,辅佐之臣皆莫不然。

7. 明君之治国也,视国人如一体。盖人君如头,臣庶如手,兆民如足。夫头与手与足,分而视之,则尊卑不同;合而视之,则一全体也。是故,善治国者,必以一视同爱之虑,广施仁政,永致盛治之庆。

8. 所谓一视同爱之虑者,必在于去私就公,舍虚循实矣。苟为人君者,实能去私就公,舍虚循实,则义理自明,言行自正,而一视同爱之德,于是显矣。果能如此,则臣庶大小皆归其化,而国家必致盛治之庆。若公私混杂,虚实反覆,则臣庶大小皆失其的,而国家必招衰废之病矣。

9. 臣庶者,治国之才器,固非农工商之可较。然而,臣庶才器必有大小可辨焉。能学图治之道,兼达例务者,谓之社稷才器;能学例务职之法,而善其事者,谓之例务才器。夫有例务才器者,再励心志,能学图治之道,则得社稷才器也,如白昼求物;若舍其道,欲得社稷才器,则如暗夜舍烛

① “系”,集成本同,全集本阙。

② “人”字后,梅公氏本误衍“觉者”二字,据全集本、集成本删。

③ “以”,集成本同,全集本误作“似”。

④ “也”,集成本同,全集本误作“他”。

⑤ “人”,集成本同,全集本误作“民”。按:“庶人”典出《大学》:“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。”

求物矣。

10. 国俗驰公正,又驰私邪,一盛一衰,反覆不定者,皆有所由而然也。譬之水焉,居于上者,如水有源;居于下者,如水有流。源清,则使流由清;源浊,则使流由浊,皆有所由而然也。故孔子曰“民可使由之”云尔。

11. 君臣会遇,大概有二样焉。君待臣以礼,臣事君以忠,而意气相投,是谓之明良之会,乃社稷之所由兴也。君待臣以矜,臣事君以谀,而意气相投,是谓之暗谀之会,乃社稷之所由废也。

12. 为人君者,左右前后之人,当能慎辩焉。大概柔谀易制者,奸巧而可使者,不惟无箴规之益,于言为动静之间,其人自不之觉,而暗地损败君德,其弊匪轻。夫奸巧之人,无贵无贱,其奸巧似才而非正才。夫才者,天性之才,即^①所谓良能也。奸巧之人,安得养良能乎?柔谀之人,无贵无贱,其柔谀似诚而非真诚。夫诚者,天性之诚,即所谓懿德也。柔谀之人,安得养懿德乎?

13. 严和二字,乃人君修德之絜矩也。虽然,严有余而和不足,则臣庶畏避,而上下之情必离。和有余而严不足,则臣庶喜狎,而上下之分必乱。夫乱与离,严和之所失中正也。是故,欲修君德者悟其所然,^②务要严和,共得中正矣。

14. 居于上者,专好德义,则威必重,有益于国俗。专好艺术,则威必^③轻,有损于国俗。是故,为君者以德胜义为要,以艺胜德为病。故《泰誓》曰:“断断兮无他技”。

15. 自古以来,明良之世,由礼用酒,非礼莫用,是为国家风俗而然也。大概上之所为便是风矣,下之所效便是俗矣。^④呜呼!为上者敢不慎乎?敢不^⑤戒乎?

16. 夫酒者,当饮醉时,虽聪敏通达之人,变乎重义思耻之德,而招乎轻义忘耻之病。呜呼!^⑥酒之为性如此。若为上者好酒不止,则其风泛流,其俗深染,国人各抱其病,自不之觉。是故,轻义忘耻之俗既兴,则廉节之人亦为俗习所惑。动伤百姓,是轻义故也,动犯府库,是忘耻故也。夫如是,则虽丰肥之国,必就瘦矣。重义思耻之俗既兴,则贪欲之辈亦为俗习所戒。不伤百姓,是重义故也。不犯府库,是思耻故也。夫如是,则虽衰瘦之国,必就肥矣。夫肥与瘦,出于风俗。故善治国者必正风俗为先务。

17. 臣庶皆治国之器用也。为君者,能守君德,可泛爱之。虽然,其气其质,皆非一样之人,但有益于国俗者,心深爱之;无益于国俗者,暂示优容而待之;若损国俗者,乃社稷之罪人也。

18. 忠良与佞谀,当能辨焉。专为身虑者,乃佞谀之属也;专为国虑者,乃忠良之属也。是故,为君者常以忠良为辅佐,则国必致盛。常以佞谀为辅佐,则国必招衰。夫衰与盛,出于忠佞正邪之间而已矣。

19. 忠佞正邪,皆君之所使也。大抵凡夫之情,见佞谀之受宠荣,则心窃羨之;见忠贤之被疏忌,则心窃惧之,遂舍忠义而效佞谀者,争先不止。又见忠贤之受宠荣,佞谀之被疏退,则舍佞谀而效忠义者,指弗胜屈。然则,忠佞正邪,皆非君之所使而何哉?

20. 为上者,值毛发许事,忽喜忽怒,是因^⑦量狭而然也。量狭如此,则是贼德败事之端也。

① “即”,集成本同,全成本作“则”。

② “悟其所然”,集成本同,全成本误作“其悟所然”。

③ “必”,梅公氏本误作“心”,据全成本、集成本改正。

④ “矣”字前,梅公氏本误入一“不”字,据全成本、集成本删。

⑤ “不”,梅公氏本阙,据全成本、集成本补。

⑥ “呜呼”,梅公氏本、集成本皆作“吁噫”,此据全成本改正。

⑦ “因”,集成本同,全成本误作“国”。

但为上者,日攻客气,用工养量,必以容^①忍为务。是修德济事之要务也。

21. 大概居于上者,有骄矜^②之病,自不觉之。是故,胜己者忌之,从己者爱之,是为客气所惑,而碌碌小人之态,必有害于国政矣。

22. 君虽一人,其力胜万人矣。君就邪道,则万人之力不能使君向正顺也。君守正顺,则万人之力不能使君向邪逆也。国家兴废,唯在君一人而已矣。

23. 君者,上之最上,而人民俱所仰瞻,不可不慎务也。至于臣庶,则公卿居于上,官员吏士居于中,农工商居于下。而风俗美恶,必自上而始焉。如农工商,下之最下者,易美而易恶,唯随公卿官员吏士而已矣。

24. 不惟风俗为然,一国兴发亦在于兹。夫居于上者非其人,则居于中者必不信服;居于中者非其人,则居于下者必不信服。夫如是,则法令不明,政道不顺,而国必为之废矣。居于上者得其人,则居于中者必能信服;居于中者得其人,则居于下者必能信服。夫如是,则法令自明,政道自顺,而国必为之兴矣。

25. 如明君之徒,必能磨攻客气,而其心常以邦家为己任。是日与辅臣讲论图治之道,孜孜弗懈,是乃人君自修德而国祚之所由盛也。如庸君之徒,动为客气所惑,唯乐戏谈,其心常以奢矜为务,而其所虑皆非图治之道,是乃人君自贼德,而国祚之所由衰也。古往今来,其辙一也。

26. 往古以来,自修德者叫贤君,自贼德者叫暴君,皆自为也,固非天之所使焉。是故,自贼德者,虽有圣贤之臣,动被疏忌,无疏可施;自修德者,虽有佞邪之臣,缩首畏悔,无术可尽。是兴废存亡之所由分也。

27. 臣庶之中,有正人有邪人。正人指邪人为邪,邪人指正人为邪,皆各正颜饰躬,人君辨之甚难。虽然,为君者常以君德本分辨之察之,彼焉廋哉?

28. 奸邪之人,自以为才器具有余而不觉我身为奸邪也。平日谈笑、正颜饰躬,虽似忠良之人,其实^③则狡险忌刻,而与忠良之人天地悬隔。且其才器,巧于眼前之才辨,而拙于社稷之大谋。故如庸君之徒,屡为奸邪所误,而招社稷之忧者,史书载之多矣。

29. 夫处世者,无上无下,宜知暗地损益。何谓暗益?曰:一言一为,似损而有益,是谓暗益。何谓暗损?曰:一言一为,似益而有损,是谓暗损。大概临事接物,此事最多,当能静心察焉。

30. 吾见凡夫所为,非实则虚,非虚则实。唯出入于虚实之间而自不觉焉。大抵好而无益,即虚也;动而无益,即虚也;学而无益,即虚也。当推此类以知其余最要。

31. 大概凡夫之情,我所好我所欲,虽知其为非而强为之。为上者如此,则流为国俗,竟害政事也必矣。

32. 国以风俗为要,如臣士之人,则无贵无贱,好恶言为,只宜为风俗虑而能务之。若好恶言为,^④增乎风俗之病,则社稷之罪人也。

33. 公卿之职无他,上格君心、下正风俗。其为职极重,为爵极高,若忘其职,专为己虑,便是败国之斧斨也。

34. 农工商唯有例职之务尔。如臣士,则例职之外,大有筹虑之可务,便是图治之要务也。

① “容”字前,梅公氏本衍一“容”字,据全集本、集成本删。

② “矜”,梅公氏本、集成本皆误作“务”,据全集本改正。

③ “其实”前,梅公氏本误衍“天地”二字,据全集本、集成本删。

④ “好恶言为”,梅公氏本作“言为好恶”,据全集本、集成本改正。

奈何世俗之人唯知例职之可以尽力而不知筹虑之为紧要，是盛衰安危之所系也。

35. 治国之道，则百条千绪中，必使农业尽法为先务，是诸国之所必同也。诸国政务，各随其国虑之考之，择其最紧^①要者，必先修理其事。所谓紧要者，是诸国之所不必同也。除此条外，所有百条千绪，此皆系国事，而有先后急缓之可辨焉，是治国之次序^②也。不悟其要旨者，虽才辨之人，或以先为后，或以后为先，或以急为缓，或以缓为急，而社稷之忧，其殆难免矣。^③

36. 治国政者，以得时为要。时不至矣，不可强而为之。但事业万般内，必择乎合时者而能数^④之。虽然，政务之方必有急缓先后之可虑。是故，为君相者，临国察机，深虑详考，其最紧要而不可后、不可缓者，时虽不至，只须广量治体，或先或急，而能行之，是社稷兴废之所系也。

37. 夫治国者，必有经权之可虑。大凡照例行之，是谓之经。应变行之，是谓之权。是故，与国政者，则应变之虑不可不先得之心也。夫国者，善恶吉凶响应八方而无障碍者，谓之泰安之国。若例职是务而无响应之虑，则毫厘之差，恐致千里之误，而悔无及。

38. 善治国者，辨盛衰于未萌，决安危于未至，是所谓远虑，亦所谓无形之谋也。

39. 远虑即属无形之谋，而有益于久远。眼前才辨即系有形之谋，而有损于久远。

40. 国家政务有许多条绪。若法令有始不见其终，则人心疑惑，无道可由，无力可用，国家必致衰废。所谓政务者，随处随时，筹虑得当，然后出令敷法，激励士民，使他由道用力而已矣。使他由道之方，则例务之外，其筹虑在于无形处，而先后急缓，是诸国之所不必同也。

41. 兴废存亡，虽系命运，其实由人不由天也。是故，圣人因人力胜天之理而垂教于万世，岂徒言哉。

42. 大抵人情无上无下，各抱病根，自不觉之。夫欲受生涯之庆者，当能除病根焉。何谓上病？曰：为上者财力常有余，暗地抱乎奢纵之念，是病根也。夫奢纵之念既积，则慢游之病必兴。夫慢游者，贼德倾国之媒也。故舜诰禹^⑤曰“罔好慢游”云尔。何谓下病？曰：为下者财力常不足，暗地抱乎利欲之念，是病根也。夫利欲之念既积，则枉求之病必兴。夫枉求者，败名倾^⑥家之媒也。故《曲礼》曰“临财毋苟得”，其戒严矣。是故，上下各攻客气，能除病根，则受生涯之庆，而国家亦为之盛矣。

43. 为君为相^⑦者，淡然可无所好，恬然可无所忌。若有所好所忌，则奸邪佞谀之辈因其所好所忌而尽行奸邪佞谀之术，窥^⑧其隙，窃贼其德，而政为之败，国为之倾矣。

44. 奸邪佞谀之辈，无贵无贱，必有才辨机巧，而非愚钝之人，唯为客气所惑，而其心不在焉耳。故愿主君之受庆福，而其所言其所为却使主君贼德增过，而貽^⑨讥笑于后世。甚者，至乎使主君受倾覆之忧矣。古往今来，其害一也。

① “紧”字，梅公氏本误作“贤”，据全集本、集成本改正。

② “次序”，集成本同，全集本作“次第”。

③ “矣”字后，梅公氏本、集成本皆衍一“夫”字，据全集本删。

④ “数”，集成本同，全集本误作“敷”。

⑤ “舜诰禹”，集成本同，全集本误作“禹诰舜”。

⑥ “倾”，梅公氏本误作“價”，据全集本、集成本改正。

⑦ “相”，集成本同，全集本作“臣”。

⑧ “窥”字前，全集本衍一“窃”字。集成本无“窃”字。

⑨ “貽”，集成本同，全集本阙。

45. 为人君者,为客^①气所惑,^②疏忠良,亲佞谀,虽有奢纵之过,深悔既往之非,远虑将来之忧,日与辅臣讲论图治之道,则善行日著,国俗归美,而受社稷之庆也必矣。虽天质英俊之君,奢纵是好,不悟其为非,则佞谀之人得时以尽机巧,忠良之人失时以被疏忌,社稷必为之倾矣。

46. 国瘦不足忧。财之聚散,必在于人,不在于物。国弱不足忧。国强弱必在于人,不在于地。是故,国瘦则以道肥之,国弱则以道强之。故知治国之大道者,于国无忧,唯忧君相不谐^③而已矣。

47. 大概国瘦而百姓不安、府库不足,则日算财用、日省杂费,是有形之小计,何足^④言焉。如百姓不安、府库不足,则随处随时筹虑得当,然后出令敷^⑤法,先使臣庶重义思耻。臣庶重义思耻,^⑥则百姓自安、府库自足,而国家之庆诚莫大焉,是无形之大谋,而图治之要务也。

48. 大率一事一物必有成败。所谓成败者,是人也,非天也。克考成败之所由,则事物成败之机必得之心,而有益于政务之道矣。

49. 好善不深者,知义必浅。忧国不深者,慕君必浅。是故,能知义者必能好善,能慕君者必能忧国。此古今之所必同也。

50. 忠良节义之人,必为社稷深尽筹虑,大有^⑦益于久远,所谓远虑也。世俗之人,平日暗夹私见,不思久远之有损益,是俗之常,固不足忧。但奸邪之人,有才辨机巧,而其一言足以惑世俗、败政道,是社稷之大忧,诚莫先焉。孔子虽大圣,为邪人少正卯所隔,而政道不能行焉。呜呼!圣人尚且如此,况他人也。

51. 当官者,身既抱弊,则虽令而人不服。身先除弊,则不令而人必服。若不服,是妄人也。

52. 政法坚立不替,则举国人民必重其法,而不敢违。政法屡替不定,则举国人民必轻其法,而不肯服。往古而来,如庸君庸相之徒,屡替屡革,如桀、纣、幽、厉之徒,躬立政法而自犯^⑧之,其焉得保社稷乎?

53. 为官吏者,凡事以正心之计济之,则属^⑨公多,故于国也,益多而无损。凡事以客气之计济之,则属^⑩私多,故于国也,损多^⑪而无益。呜呼!客气之为害也,小则失义贼身,大则败俗倾国。官吏之慎,诚莫大焉。

54. 凡人知为身虑,而不知为国虑。是故,治国之方,^⑫必能出令施法,坚禁其为身营计而损国事矣。为身营计不虑国事者,是凡夫愚情之常也。

55. 夫国者,或大或小,或肥或瘦,或有邻国可赖,或无邻国可亲,或有守经之安,或有应变之危,而诸国之虑各样不同,其机昧亦可以^⑬言说之。但学图治之道,深得之心,随时筹虑得当,而

① “客”,集成本同,全集本阙。

② “惑”,集成本同,全集本误作“感”。

③ “谐”,集成本同,全集本误作“柔和”。

④ “足”,集成本同,全集本误作“是”。

⑤ “敷”,集成本同,全集本阙。

⑥ “臣庶重义思耻”,集成本同,全集本阙此六字。

⑦ “有”,梅公氏本、集成本皆误作“者”,据全集本改正。

⑧ “犯”,梅公氏本误作“把”,据全集本改正。集成本不误。

⑨ “属”,梅公氏本误作“屦”,据全集本改正。集成本不误。

⑩ “属”,梅公氏本误作“屦”,据全集本改正。集成本不误。

⑪ “多”,梅公氏本阙,据全集本补。集成本不阙。

⑫ “方”字前,梅公氏本误衍一“法”字,据全集本删。集成本不误。

⑬ “可以”,全集本作“不可以”。集成本亦作“可以”。从文意推之,“不可以”似于义为长。

后国祚长昌，^①大致皞皞之治矣。是君臣第一之要务，而盛衰兴废之所由分^②也。

56. 夫治国者，必察时势为要。昔一时，今一时也。昔如彼而得宜，今如此而得当。故孟子曰“彼一时此一时”云尔。

57. 士家之务，吾说之多。夫农工商，其务无他。农人之务，^③在于尽力治农而生国财。工人之务，在于能调其事而备国用。商人之务，在于开店涉海而通国财。皆要重义思耻，以治其职而已。若义不之重，耻不之思，则虽尽力务事，而啮脐之忧或起于墙壁之间。是故，善执国政者，必使四民向义思耻为务，是古今通道也。

58. 夫用舍授夺间，尽怀偏见而离^④于中正之义者，之谓辟病。大抵世俗之人各怀偏见，自不觉之，^⑤是贼德坏事之端也。当官者，稍怀偏见，则于政事必有害焉。

59. 人性即理也。故虽蠢愚，其心如镜，善恶正邪无不悉照。然则，内外远近均是臣民也，必可以一视待之，不可以厚薄视之，是治众之机关，所谓一视同仁之道也。

60. 百姓盛衰，即邦家之盛衰也。邦家盛衰，即主君之盛衰也。是故，深慕主君者，^⑥往治外郡，则为其郡，能运筹虑，激劝百姓，朝夕弗懈，终致盛治之庆，之谓正臣。不深慕主君者，往治外郡，则唯其身之营，而倦为郡尽心之劳，反视百姓如草芥，之谓邪臣。夫正与邪，其功其罪，天地悬隔。为臣士者，当推此类以知其余，是诚人臣节义之要务也。

61. 臣士之家，虽有贵贱之可辨，只须为官择人，决勿为人授官。如例务之职，则用例务^⑦之才可也。^⑧ 如图治之职，则必可择图治之才举之。^⑨ 此诚治国之要务，而盛衰兴废全系于兹。

62. 疑人嫉人，怨人谤人，不啻量狭而然，抑^⑩抱私欲故也。世俗之人，知责他人而不知责己，其安得全人道之正义乎？当官者如此，必害政事，其弊匪轻。

63. 世俗之人，尽抱虚惑者，十有八九。当官者，只须能舍虚惑而行实事。若与世俗共抱虚惑，则不惟有损于政道，必也加^⑪增俗^⑫病，而无形之罪不可胜言焉。

64. 戏谈，小人之所好，君子之所戒也。正谈，君子之所喜，小人之所忌也。为臣士者，当喜正谈，毋好戏谈。

65. 人之处世也，无上无下，各有实用之可勤，又有虚^⑬用之可勤。苟舍虚用而勤实用，是谓实勤。苟舍实用而勤虚用，是谓虚勤。夫一勤中，有实有虚，^⑭有损有益，^⑮固不可不察焉。

① “长昌”，集成本同，全集本误作“久”。

② “分”，梅公氏本、集成本皆误作“公”，据全集本改正。

③ “务”，全集本、集成本皆作“国务”。据下文“工人之务”、“商人之务”可知，“国”字为衍文。

④ “离”，集成本同，全集本作“失”。

⑤ “觉之”，集成本同，全集本作“之觉”。

⑥ “者”，集成本同，全集本阙。

⑦ “例务”，梅公氏本、集成本皆作“例”，全集本作“例务”。由文意可知，此处应为“例务”。

⑧ “也”，集成本同，全集本作“成”。“也”字于义为长。

⑨ “如图治之职，则必可择图治之才举之”，全集本如此，而梅公氏本、集成本皆作“如图治之才举之”。由文意可知，梅公氏本、集成本脱“图治之职则必可择”数字，全集本是。

⑩ “抑”，梅公氏本误作“柳”，据全集本、集成本改正。

⑪ “加”，梅公氏本误作“如”，据全集本、集成本改正。

⑫ “俗”，梅公氏本、集成本皆脱此字，据全集本补。

⑬ “虚”，集成本同，全集本作“戏”。由上下文可知，当为“虚”，“戏”字误。

⑭ “有实有虚”，集成本同，全集本作“有实有益”。

⑮ “有损有益”，集成本同，全集本作“有虚有损”。

66. 下之谄上也,其害小;上之谄下也,其害大。下之好酒也,其害小;上之好酒也,其害大。下之失本分也,其害小;上之失本分也,其害大。察之思之。

67. 国之为国,必有随处随力^①之宜。故孔子曰“素夷狄行乎夷狄”。

68. 夫国者,外既无畏,内必生忧;外既有畏,内必无忧。

69. 政体云者,张而不弛,则民情倦之就怠;弛而不张,则民情乐之就怠。怠者,招衰之毒药也。勤者,招盛之良药也。是故,^②张而弛之,弛而张之,各能得宜,则民情悦^③服而忘劳就勤,是亦无形之治也。故孔子曰:“一张一弛,文武之道也。”

70. 夫国者,费用无限,或吉礼,或凶礼,或兴造,或饥岁,除此条外,许多费用,不可胜数也。若无预贮之虑,何以防焉?是故,善治国者先足百姓,次足库藏,然后许多费用随时应之,些^④无障碍,是古今通道也。

71. 政务紧要,莫先于农。农者,国之本也。爱农民,即爱国也;侮农民,即侮国也;伤农民,即伤国也。

72. 百姓专得农力为要。若法烦令繁,使百姓常失农力,则节候业法无力可尽,百姓逐年加疲乏,而国就衰矣。于法令之间,^⑤除繁去烦,使百姓常得农力,则争先恐后尽力治农,百姓逐年加丰饶,而国就盛矣。

73. 百姓,蠢愚也,或受虚诞之惑,妄好舍施之费;或乘丰饶之庆,妄好逸乐之费,此二者,愚民之通病也。但治百姓者,叮咛示之,叮咛教之,宜除二病之弊焉。若不然,百姓虽受丰饶之庆,亦复变为贫穷也必矣。不惟百姓抱二病,恐世俗之人,能免二病者,其殆鲜^⑥矣夫。

74. 司农官吏,其要务,但在于恤百姓如手足,教农法如子弟。^⑦若不然,则百姓疑惑,必致农业之病矣。

75. 农官宜教百姓尽法治农。农地肥瘦在于勤怠。夫勤与怠,系乎国家盛衰,而其根源^⑧也,在于政法正偏与农官智愚。

76. 农地不广,则民情必守农法,尽力致勤;农地甚广,则民情必离农法,好逸致怠,是民情之常也,而其弊多生于意外矣。

77. 凡夫之情,见财有余,则奢以用之,不知俭贮之为要,是义仓之所不可无者也。

78. 义仓乃百姓之命也。凶年饥岁,乃家事吉凶,许多费用,非义仓不能防也,必以二条要法叮咛示教百姓,以备生计。一曰农务,一曰俭贮。但官吏欲治百姓者,平日示之教之,而后民俗渐变渐化,竟致丰裕之庆矣,是古今通道也。

79. 百谷之类,众生争用,则农民得其利,愈励其力;众生不用,则农民倦其劳,必废其务。土产之物,莫不皆然,是酒面等物之所不可禁也。

80. 凶年饥岁,天灾也,普天之下,谁能免焉?须能常教百姓,在丰年间预谋为贮而防之,是

① “力”,集成本同,全集本作“时”。

② “故”,集成本、全集本皆同,梅公氏本脱此字。

③ “悦”,梅公氏本误作“脱”,据全集本、集成本改正。

④ “些”,集成本同,全集本误作“此”。

⑤ “之间”,集成本、全集本皆作“间”。

⑥ “鲜”,集成本同,全集本作“少”。

⑦ “子弟”,集成本同,全集本作“兄弟”。“子弟”于义为长。

⑧ “源”,集成本同,全集本误作“岩”。

护庇^①百姓之术也。若不然，百姓昏愚也，当丰年时^②奢侈是好，必无预贮^③之谋，凶年饥岁悔之无及。

81. 地有余而人不足，则农民就怠慢，终致衰瘦。人有余而地不足，则农民就勤劳，终致丰肥。此民情之常而人事所必然也。富家子弟，其财有余，故就怠慢，终变为贫；贫家子弟，其财不足，故就勤劳，终变为富，其机味一也。

82. 欲知一国肥瘦，须见国人勤恳如何。鸡鸣皆起盥栉，各务其事，是谓之勤。天曙未起，日出犹未盥栉，是谓之怠。欲知世俗勤恳，须见其晓起迟速如何，则可知也已。

83. 大概有勤念者，必惜日力，孜孜弗懈。有怠念者，屡舍日力，乃有言曰：“有明日，又有明日，何惜日力为哉？”呜呼！岁月如急流，白发易至，岁已老矣，悔之何益！

84. 百姓虽昏愚，而天性灵妙之心在于胸次，故察损益、辨得失，如镜照物。若侮百姓，妄加严责，妄增税敛，不中其节，则百姓生^④变，其忧匪轻。

85. 钱^⑤多物少，则价必属贵；物多钱少，则价必就贱，是商买之常也。

86. 吏士务事，其员役多，则怠念必生；其员役少，则勤念必起，是人情之所必然也。

87. 大凡吏士之徒，皆治国之才^⑥器也，常可以节义励之，不可以疑心制之。若以疑心制之，则机巧愈深，贪念愈增，而招国家之忧矣。^⑦

88. 土地，主君之土地也。人民，主君之人民也。或受采地，而土地人民皆为已有，是为俗习所惑，而所失臣职也。

89. 库藏，主君之大用也。犯库藏，即犯主君也，罪莫甚焉。

90. 国财^⑧量入为出，其法虽多，只宜随国随时年年节俭，常存余赢而能贮之，必勿以有余而轻费焉。

91. 诸国皆虽国也，而分力各异，但治国者须能随国先考分力，而后行政道。若不然，则大小强弱之虑必失其宜，而国为之衰矣。

92. 工匠织纺之类，不论何色，皆国用不可缺^⑨者也。是故，治国者激之劝之，使拙者能^⑩用工夫而增其美为要。是亦政法之大用也。

93. 夫荣^⑪与利，凡情之所大欲，而贤者之所不顾也。是故，激劝^⑫凡情之术，必以荣利为饵，古今通道也。若不以其术激之劝之，则不啻其人倦怠，必也使余人生倦怠之病矣。

94. 国之为国也，容貌言语、衣服礼节等类，各能随处取宜，或小异大同，或大异小同，而诸国之所不齐也，必欲齐之，愚之^⑬至也。

① “庇”，集成本同，全集本作“疵”，盖形近而误。

② “时”，集成本同，全集本作“之时”，“之”字当为衍文。

③ “贮”，集成本同，全集本脱此字。

④ “生”，全集本同，集成本脱此字。

⑤ “钱”，全集本、集成本皆有此字，梅公氏本脱。又，此条全集本与集成本皆另起一段，梅公氏本误属上一条。

⑥ “才”，集成本同，全集本误作“方”。

⑦ “矣”，集成本同，全集本作“也”。

⑧ “财”，集成本同，全集本误作“则”。

⑨ “缺”，据集成本隶定，全集本作“欠”。

⑩ “能”字前，梅公氏本、集成本皆衍一“治”字，据全集本删。

⑪ “荣”，集成本同，全集本衍一“与”字。

⑫ “劝”，集成本同，全集本误作“勤”。

⑬ “之”，集成本同，全集本脱此字。

95. 万般艺术,皆虽人世不可缺者,而诸国各有用舍之可辨焉。窃谓:艺之为艺也,在于彼国则不可舍,谓之实艺;在于此国则不足用,谓之虚艺。若从我所欲而好虚艺,则不惟为国无益,抑其身为客户所惑,妄劳心力,妄费资财而已。

96. 司狱官吏,其要务但在于舍私随公,明辨是非,以治其事。若不然,则众生疑惑,而其弊匪轻。

97. 有功,虽疏,必赏以劝之;有罪,虽亲,必罚以惩之,古今通道也。若功^①罪不明、赏罚不公,则行^②私于国人也。且功^③有大小、罪有轻重,必不可不^④以明辨之。若以大为小、以小为大,以重为轻、以轻为重,则失信于国人也。夫临国政者,行私失信,则天人共怒,其罪十倍于^⑤罪人矣。故曰:狡刻之巧不若诚实之拙,云云。

98. 夫功与罪,不可苟忽。所谓功者,或似大属小者,或似小属大者;所谓罪者,或似重属轻者,或似轻属重者,若不明辨明决,以加赏罚,则赏罚之法不中其节,而国家必生病矣。

99. 夫赏与罚,乃国人劝惩之机关也,宜以公明为务,勿以喜忌为累。择才艺、议功劳,亦莫不然。凡系劝惩者,当推此类以尽其余。若赏之不劝、罚之不惩者,乃喜忌之病混杂其^⑥间而公明不切^⑦故也。

100. 往古来今,冠婚丧祭,虽曰人道大礼,而诸国之礼或小异大同,或大异小同,判然不相齐者,则由国俗之所系,而分力之所当然也,只宜随分行之,切勿过^⑧分为之。

101. 礼虽有例定之理,又有应变之宜,若执着例定而失应变之宜,则所行之礼却非礼也。

102. 安居乐业,众生之所大欲也。所谓政道者,惟济众生之所大欲而已矣。^⑨ 济乎众生之所大欲者,之谓民之父母;损乎众生之所大欲者,之谓民之寇敌。虽然,众生知眼前之利,而不知日后之利;知眼前之乐,而不知日后之乐。是故,政道要务只要使众生由日后之利与乐矣。

103. 山林乃材^⑩木之所出,而国用不可缺^⑪者也。其材美且大者,经年已久而后足用,固非农产之可较。苟欲致盛治者,毋^⑫招牛山之^⑬忧,是亦^⑭所谓远虑也。

104. 前圣所^⑮教,古今之通道也。凡夫所计,一时之才辨也。一时之^⑯才辨,有损于日后。古今之^⑰通道,有益于日后。夫益与损,国家盛衰之所系也。惜^⑱世俗之人以古今通道为迂阔,

① “功”,梅公氏本、集成本皆误作“切”,据全集本改正。

② “行”,梅公氏本、集成本皆阙,据全集本补。

③ “功”,梅公氏本、集成本皆误作“切”,据全集本改正。

④ “不”,集成本同,全集本脱此字。

⑤ “于”,集成本同,全集本误作“千”。

⑥ “其”字前,梅公氏本误衍一“罚”字,据全集本、集成本删。

⑦ “切”,集成本同,全集本误作“功”。

⑧ “过”,集成本同,全集本误作“遇”。

⑨ “惟济众生之所大欲而已矣”,梅公氏本、集成本皆作“惟济众生之所大欲者”,盖脱“而已矣”,济乎众生之所大欲”数字,据全集本补。

⑩ “材”,梅公氏本作“林”,据全集本、集成本改正。

⑪ “缺”,集成本同,全集本作“欠”。

⑫ “毋”,集成本同,全集本误作“母”。

⑬ “之”,集成本同,全集本脱此字。

⑭ “亦”,集成本同,全集本脱此字。

⑮ “所”,集成本同,全集本作“之所”,“之”字为衍文。

⑯ “之”,集成本、全集本皆无此字。据前文“一时之才辨”可知,“之”字不当省。

⑰ “之”,诸本皆无,然前文云“古今之通道”,则“之”字保留为佳,故补之。

⑱ “惜”,集成本同,全集本误作“凡情”。

而不肯学；以一时才辨为机术，而不苟疑。损弊既发，而后觉之，何益之有？

105. 陶冶，小事也，尚且从师学^①之，而善其事，况夫治国之道，固非陶冶之可比，岂可舍其道而求盛治乎？世俗才艺之人，皆自谓曰：“吾有才辨，何患国事之难谋哉？”果值^②难谋之事，则畏首畏尾，无谋可施。或于运为之间，亦值无形之机，则冥冥如夜行，其弊既著，而后悔之。呜呼！治国之道岂其然乎？

106. 臣庶万人中，岂无贤佐之人乎？所谓贤佐者，无贵无贱，深得治国之道者，之谓贤佐。但为君者，于臣庶之中辨之择之，得其贤佐数人，则虽难治之国，终致皞皞之庆。往古而来，得贤佐者必盛，失贤佐者必衰。夫得与失，在于人君贤否而已矣。

107. 人情可耻者，其属虽多，而人君之可最耻者，莫耻于离君德；人臣之可最耻者，莫耻于离臣道。^③唯人君能守君德本分，人臣能守臣道本分，则社稷之洪福、苍生之大庆，皆自此中涌出得来，而终身无耻矣。若不然，则万病并发，万忧互兴，而悔之无及。

108. 为君为相者，必学图治之道，深得之心，然后可谓君君臣臣矣。若不然，则冥冥如夜行，邦家之危^④固莫大焉。

109. 国自侮，然后^⑤人侮之。若不自侮，谁能侮之？国自伐，然后^⑥人伐之。若不自伐，谁能伐之？

110. 治国之道，皆人事也，固非攀云升天之类。但世俗之人，平常为身深虑，故为客气所蔽，而天性之正才藏闭不发。若能励^⑦志，平常为国深虑，则天性之正才随处随事发现如涌。况学图治之道而养其正才，何患今人不^⑧古若哉？

111. 曾子曰：“士任重而道远。”何谓任重？曰：为臣士者，必学治国之大道，是所谓任重也。何谓道远？曰：为臣士者，岁至耄期，犹不忘社稷安危，是所谓道远也。

112. 自汉而来，世俗之人妄信虚诞之说，妄好舍施之费，而终身弗醒者，是乃俗习深染，而不辨世间虚实故也。若能辨之，以解疑惑，则所谓虚诞之说，恍如薄冰之当烈火。

113. 国家之庆，在于臣庶重义思耻、农民随法^⑨致勤矣。国家之忧，在于臣庶轻义忘耻、农民倦法致怠矣。

114. 士农勤怠，系国家盛衰，而世俗之所不易量也。何谓士勤？曰：能修臣道是也。何谓士怠？曰：不学臣道是也。何谓农勤？曰：能尽农法是也。何谓农怠？曰：不学农法是也。

115. 夫国者，亿兆之众也，各怀私欲，虽似难治，而图治之道闻之必^⑩切、思之必精，克用工夫，深得之心，则虽难治之国，随地随时应变应机，施令敷^⑪法必得其宜，而国莫不治矣。

① “学”，梅公氏本误作“与”，据全集本、集成本改正。

② “值”，集成本同，全集本误作“位”。

③ “莫耻于离臣道”，全集本、集成本皆然，而梅公氏本作“莫耻于离君德。人臣之可最耻者，莫耻于离臣道”，其中“莫耻于离君德人臣之可最耻者”数字显系衍文。

④ “危”，全集本同，集成本误作“色”。

⑤ “然后”，集成本同，全集本作“而”。

⑥ “然后”，集成本同，全集本作“而后”。

⑦ “励”，集成本同，全集本作“厉”。

⑧ “不”，集成本同，全集本误作“之”。

⑨ “法”，全集本同，集成本作“治”。由下文“倦法致怠”可知，“法”字于义为上。

⑩ “必”，梅公氏本误作“心”，据全集本、集成本改正。

⑪ “敷”，集成本同，全集本误作“教”。

116. 政^①道者,正道也,是则舍邪执正,而社稷庆福之所生也。然害正道、防庆福者,有二焉。巫覡之属,谈虚事,惑世俗,是一也。麴蘖之性,激客气,乱世俗,是一也。其乱其惑,相习^②为常,其焉得致盛治之庆乎?

117. 政务之^③法,能中其的,则国必致盛。其法不中其的,则国必致衰。故古人曰:临政御众,如朽索驰六马。

118. 真知,天性之灵光也。意识,天性之余光也。不惟人有意识,鸟兽虫鱼亦有意识。然人之为人,^④其意识适应万事,鸟兽虫鱼其意识不能适应,是人、物之所以大异者也。夫意识者,^⑤自赤子及老岁,或逐^⑥岁月而增,或随事物而增,如聪敏之人增之尤多,如愚钝之人增之尤少,纷纷^⑦世俗之习,如此而已矣。但真知则不然。夫真知者,虽聪敏之人不学不露(为君为臣者,学于修身治国之道,深得之心,即真知之所露也)。是故,圣人虑其所然,而遗经书于后世也矣,惜后世之人大概以意识为才知,而不知我性之有真知。所谓意识者,客气混杂,而顺逆不常、正邪不定,故舜谓之“危”,孔子谓“幸而免”。冀夫有心志者,务学修身治国之道,以真知为本,以意识为末,绝无客气混杂之弊,则筹虑得当,经权得宜,而社稷必泰、万姓必安矣。

119. 为臣者,务学修身治国之道,深得之心,以俟命于天而已矣。若遇明良之会,则随时随处尽我所学,死然^⑧后止。若失会遇,而被疏退,则乐我所学,不怨天、不尤人,泰然恬然,而无^⑨疑焉。是臣道本分之要务也。

120. 岁月干^⑩支,五伦四民,及万般事业,皆治国之道,而天之所教也。唯天不言,圣人代天教之而已。是故,有国者顺道临国,则受盛治之庆;违道临国,则招倾覆之忧,是古今必然之理也。

(责任编辑:张涛)

① “政”,集成本同,全集本误作“正”。

② “习”,集成本同,全集本误作“贤”。

③ “之”,集成本同,全集本作“の”。

④ “人”,梅公氏本、集成本皆脱此字,据全集本补。

⑤ “者”,集成本同,全集本无此字。

⑥ “逐”,集成本同,全集本误作“遂”。

⑦ “纷纷”,集成本同,全集本误作“粉粉”。

⑧ “然”,集成本同,全集本作“而”。

⑨ “而无”,集成本同,全集本作“而”,显是脱一“无”字。

⑩ “干支”的“干”,全集本写作“千”,梅公氏本、集成本皆写作“于”,是皆形近而误。

· 书评 ·

儒家哲学研究的新方向

——李晨阳教授《比较的时代》评介

韩书安

摘要: 李晨阳教授《比较的时代》一书具有研究方法的自觉、价值考量的深化、问题意识的凸显三个方面的典型特征。相较于以往的中西比较哲学研究论著,李著实现了两个方面的重大转变,即在学术立场上实现了从“以西释中”向“中西互释”的转变,在问题视域上实现了从“宏大叙事”向“微观论证”的转变。在“做中国哲学”成为一种普遍的时代之思的情况下,这或可为中国哲学的未来发展指明一条前进的道路。

关键词: 李晨阳;《比较的时代》;比较哲学;儒家哲学;研究范式

作者简介: 韩书安,浙江大学哲学学院(杭州 310058)

儒家哲学如何在现代化的进程中实现更新与复兴,是当代中国哲学研究中一个不可回避的重要议题。作为在英语世界中研究和推广中国哲学的著名学者——新加坡南洋理工大学李晨阳教授长期坚持以比较哲学的方法研究儒家哲学,尤其致力于以儒家哲学为思想资源来回应全球化时代中人类社会面临的经济、政治、社会、宗教等各方面问题并取得了丰硕的学术成果。从早年的《道与西方的相遇:中西比较哲学重要问题研究》^①到新近的《比较的时代:中西视野中的儒家哲学前沿问题》^②,我们可以看出李教授在比较哲学方法论上的更加成熟思考以及对于儒家哲学现代价值的更加积极弘扬。因此,以《比较的时代》一书的评价为契机,我们探讨比较哲学的方法论意义,分析传统文化的价值组合配置,反思儒学面临的现实挑战,对于中国哲学的未来发展不无裨益。

一、研究方法的自觉

《比较的时代》一书最为显著的特点是开宗明义地提出以比较哲学的方法研究儒家哲学。与先秦儒学和宋明理学尚处于中国局域性的发展阶段不同,“第三期儒学”或者当代儒学所处的环境是一个全球化的时代。李教授指出,“这个时代的一个根本特点是不同文化传统、不同哲学

① Chenyang Li, *The Tao Encounters the West: Explorations in Comparative Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1999; 中译本为李晨阳:《道与西方的相遇:中西比较哲学重要问题研究》,北京:中国人民大学出版社,2005年。

② 李晨阳:《比较的时代:中西视野中的儒家哲学前沿问题》,北京:中国社会科学出版社,2019年。下文简称《比较的时代》。

思潮的交汇、碰撞和融合。在这样的世界背景下,儒学的研究已经不可能、也不应该像过去两千年那样,作为一个受地域限制的学术传统,独立地发展”。^①因此,比较哲学的研究方法,既是时代变迁的必然要求,也是儒学创新的内在动力。

关于比较哲学的定义,海内外学者有不少的讨论。在李教授看来,比较哲学主要指跨文化的思想传统的哲学研究。他既不认可对比较哲学做宽泛意义上的理解,也反对将之局限于单一文化传统内的研究。他强调比较哲学的研究应该包括两个方面:第一,比较哲学是跨文化(transcultural)的诠释和理解。这无疑是要求研究者超越以往的文化际(intercultural)的研究思路。第二,比较哲学是通过比较研究而发展哲学思想和哲学传统。这显然是告诫研究者不能仅满足于比较不同哲学体系的异同之处。由此,他认为“比较哲学的特点,是通过对比而加深对自身和他者的理解,包括同情的理解,与此同时,帮助我们对自身的传统哲学思想加以整合和创新”。^②简言之,比较哲学不是简单的罗列对比,而是细密的哲学分析。它实质上是以世界哲学的宏大视域来激发中国哲学的生机与活力。

当然,需要指出的是,20世纪以来,以梁漱溟、方东美、唐君毅、牟宗三为代表的新儒家群体已经置身于比较哲学的实践之中。对此,李教授高度评价了中西比较的文化广度在他们建构哲学体系中所起的重要作用。但他同时不无遗憾地表示,20世纪对中国哲学的比较研究是相对粗糙而肤浅的。原因可以归结为三点:首先,他们多为“大写意”式的文化论述,缺乏细致入微的哲学分析;其次,他们虽然对中国文化十分稔熟,但对西方文化没有系统的研究;最后,他们仅限于中西方的比较,尚不具备多元化的特征。由是,李教授期待“未来儒学的比较研究应该是初级的到相对高级的转变。这种转变是由粗糙的到精细的,从表面的到深入的,从偏颇的到相对中允的,从以西方元理论为主体到以多元的元理论为主体的研究”。^③在比较哲学的研究上,如何发展出以儒学为主体的元理论来克服依赖以西方为主体的元理论之现状,无疑是该书所希冀达成的一个核心宗旨。

二、价值考量的深化

就根本层面而言,儒学所面临的一个重要课题是如何应对西方思想的挑战以及如何回答自我更新的问题。李教授反对盲目利用西方思想改造儒家传统的做法,他认为积极的出路是儒学要在“文化的价值组合配置”(cultural configurations of values)上有自己的观点。基于协调文化价值多样性的现实思考,李教授发展出了一套立足跨文化实践的以儒学为主体的元理论。

在价值考量的问题上,他认为主要包括以下四个要点:(1)在世界的各种文化中,人类的基本价值是相似的,甚至相同的。(2)人类的各种基本价值之间不但有互相促进的关系,也有相互矛盾、相互竞争、相互冲突的关系。(3)一种文化类型是对相互冲突的价值的一种处理方式。不同的文化形成其各自的价值组合与配置。这种价值的配置与其社会环境相适应,且是其文化的核心部分。文化差异性的一个重要方面就是,尽管所有文化共有这些基本价值,但是它们会给予这些价值不同的权重,形成不同的价值配置形式。(4)有时在同一个社会里,会存在若干“亚文

^① 李晨阳:《比较的时代》,第1页。

^② 李晨阳:《比较的时代》,第4页。

^③ 李晨阳:《比较的时代》,第8页。

化”,且“亚文化”之间会有不同的价值配置。随着时间的推移,文化和社会都会有所改变。但是不同的文化传统在价值配置普世化上可能永远无法达成一致。李教授坦言他这套“文化的价值组合配置”方案,既可以支持一种温和的价值普世论,也可以支持一种温和的价值相对论。换言之,他的目标是想在文化的普遍主义和特殊主义之间创造一个多元论的“重叠共识”。

不难看出,李教授的“文化的价值组合配置”有借鉴伯林(Isaiah Berlin)价值多元论的思想,但是他的方案显然是基源于儒家立场的价值考量,并且也克服了伯林论题的内在矛盾。伯林以“消极自由”(negative liberty)为基点,试图在自由主义与价值多元论之间实现平衡,但却陷入进退两难的悖论而备受争议。^①中国近代的启蒙思想家严复在翻译约翰·穆勒(John Stuart Mill)《自由论》时,便隐约注意到自由主义与价值多元论之间的张力。他出于《大学》“絮矩之道”的考虑,最后将书名改定为《群己权界论》。^②相较于伯林和严复,李教授的“文化的价值组合配置”则是对于儒家“和”哲学的一种跨文化的具体应用。他在《儒家“和”哲学》(*The Confucian Philosophy of Harmony*)^③一书中曾指出,儒家“和”哲学的内涵是各种元素通过相互协调而不断融合的动态过程,它是在文化价值多样性和差异性的前提下来实现有序的和谐统一。因此,李教授的“文化的价值组合配置”可以为世界不同文化的和谐共存提供一套基源于儒家哲学的实践方案。

三、问题意识的凸显

在世界现代化浪潮的强烈冲击下,儒学所面临的挑战无疑是多方面的。李教授一针见血地指出,儒学在当代社会主要面临着五个挑战,分别是科学、民主、女性主义、环境保护主义以及儒家传统自身生存的挑战。儒学能否应对这些挑战并找到解决途径,是21世纪中国文化发展过程中的最大问题。《比较的时代》一书的主要内容便是围绕这五个问题展开的论述。

笔者在此简要总结一下李教授在上述五个问题上的观点。首先,在科学的问题上,他认为仅证明儒家接纳或者不排斥科学是不够的,我们更要表达和发展好儒学的科学哲学观。从孔子“君子不器”的观念出发,合理处理好科学与道德在人类知识中的关系,儒学对于现代科技伦理问题可以提供有益借鉴。其次,关于儒学与民主的关系,与以往的文化复古主义、全盘西化论或者综合创新说等观点不同,他提出了第四种类型的看法,即“民主的形式和儒家的内容”。因为儒家和民主本质上是两个不同的价值体系,它们不可融为一体,但却可以提出一种各自独立又互相制约的文化模式,也就是民主的政治机制和儒家的价值理念相结合。再次,女性主义也是李教授关注的重点。他指出儒家传统尽管对妇女存在着歧视和压迫现象,但是还是为妇女的道德发展和社会参与提供了一定的空间。儒家仁学思想可以与当代女性主义关爱伦理学对话,它们在核心概念、道德方法和道德气质上有极大的相似性。复次,在环境哲学上,他强调《易经》“三才”说比起“天人合一”更能表达出儒家的生态和谐思想。并且,相较于大地伦理学(Land Ethics)与深层生态学(Deep Ecology)等西方的整体性环境哲学,儒家的环境哲学赋予人类在宇宙间以一个更崇高的地位。最后,儒学的未来走向是否如列文森(Joseph R. Levenson)比喻的那样成为

① 刘擎:《面对多元价值冲突的困境——伯林论题的再思考》,《华东师范大学学报》2005年第6期。

② 严复:《群己权界论·译凡例》,见《严复全集》第3卷,福州:福建教育出版社,2014年,第254页。

③ Chenyang Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, New York: Routledge, 2014.

“没有围墙的博物馆的陈列品”,^①这是李教授所关注的最后一个也是最严重的一个挑战。他认为问题的关键取决于两点:一是当今中国对中国哲学的文化意义是否能维持下去,二是中国哲学是否能成功晋升为世界哲学。作为旅居海外的华人学者,他显然更为看重第二点。因此,与传统汉学以及哲学建构的研究方式不同,他积极倡导分析和比较的研究方式,希望将中国哲学推向世界哲学的舞台,加强同西方哲学的对话和交流。

综上所述,李教授对于儒学在当代社会所遭遇的困境,不仅有鞭辟入里的理论分析,而且还在积极寻求化解之道。跨文化的生活经验以及元哲学的问题思考,使得他对于儒学面临的挑战有着更为全局性和根本性的洞察。当然,他所提供的解决方案是否完全可行也是可以商榷的。比如,尽管他已声明“民主的形式和儒家的内容”与“中体西用”模式的不同之处,但是既然民主只是一种机制而非价值观,那么它是否可以完全涵化于儒学之内呢?即便它能独立于儒学之外,其背后所反映的价值观是否会和儒学造成冲突?又如,即使我们承认“天人合一”是汉代以后儒家才正式提出的,^②但是孔子“天生德于予”、孟子“上下与天地同流”的说法是否已暗含“天人合一”的观念呢?“天人合一”是否可以在更广阔的意义涵盖“三才”说?这些问题都是可以进一步深入辨析的。

四、结 语

总体说来,《比较的时代》一书,立意宏远、观点鲜明、视角独特、论述严谨。作者在研究方法上的自觉、价值考量上的深化以及问题意识上的凸显,无不具有前瞻性和示范性的重大价值。笔者认为,李教授此书相较于以往的中西比较哲学研究论著实现了两个方面的重大转变:第一,尽管他主张以分析和比较的方法研究中国哲学,但是超越了“以西释中”的学术前见,认为中国哲学有其自身独特价值,反对将之进行西化的全盘改造。第二,与以往学者多从整体性的视角进行中西比较哲学的研究不同,他更加侧重于对具体问题的分析论证,如女性主义、生态环境等,莫不与现实生活有着紧密的关联。概而言之,他在学术立场上实现了从“以西释中”向“中西互释”的转变,在问题视域上实现了从“宏大叙事”向“微观论证”的转变。当前,在“做中国哲学”成为一种普遍的时代之思的情况下,如何突破已有的研究范式,推进中国哲学的深入发展,无疑是每个中国哲学研究者都关注的焦点话题。李教授《比较的时代》一书所呈现的比较哲学的研究范式,或可为中国哲学的未来发展指明一条前进的道路。

(责任编辑:温方方)

^① 列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华、任菁译,北京:中国社会科学出版社,2000年,第382页。

^② 刘笑敢:《天人合一:学术、学说和信仰——再论中国哲学之身份及研究取向的不同》,《南京大学学报》2011年第6期。

探索宋明理学研究的新范式

——评何俊教授《从经学到理学》

黄永其

摘要:在《从经学到理学》中,何俊教授集中刻画了理学从经学转出的过程。其要点在于,通过“分析的、批判的”方法,理学家摆脱了传统注疏系统的限制,强调立足经典的整体语脉以求其背后的“大义”。从这一角度切入,何俊教授对理学史考察一方面照顾到了历史性,覆盖了由中唐至于清代的理学之兴起、发展的全过程;另一方面又涵盖了整个儒家的经典系统,对理学具体议题同每一部经典的联系皆有论述。理学的精神主流也可在此基础上得到进一步的理解。

关键词:何俊;《从经学到理学》;经学;理学

作者简介:黄永其,清华大学人文学院哲学系(北京 100084)

《从经学到理学》集中展现了何俊教授近十几年来从经学角度探索宋明理学的成果。除“引言”外,全书共分为三部:“序曲:前提与路径”“正篇:从经学到理学”以及“尾声:清学与理学”。从本书的题名来看,“从”与“到”表明了经学与理学之间的源流关系。因此,是书探讨的核心问题可以概括为:理学家如何通过经学诠释发展出理学这一新的学术形态。本文试从理学的方法、发展线索、现实关怀与精神主流三方面对此书进行评述。

一、分析的、批判的方法

《从经学到理学》的问题意识可谓来源于对现有理学研究范式的反思。现有理学研究大多以人物为叙述脉络,以理气、心性、工夫等概念为论域,而地域、学派、分系等视角则大多是这一范式的延伸。其主要目的都是在既定框架内刻画理学史的运作轨迹,或者具体理学家的思想逻辑。然而,一个显见而又常常为人忽视的历史事实是,理学家的自我期许始终是理解与解释儒家的传统经典。在此意义上,诚如何俊教授所说,现有研究“对于宋明理学的认识存在着聚焦于流而忽略于源,进而流与源相分的偏颇”,而“要充分认识与阐明宋明理学,似应返以‘六经’为源,细审宋明诸儒对这一源头的抉发与阐明,并延及宋明理学确立起来的新经典‘四书’所展开的论证与诠释”。^①

何俊教授提纲挈领地指出,“分析的、批判的”哲学方法在经学阐释中的引入,是理学脱胎于经学的关键:

^① 何俊:《从经学到理学》,上海:上海人民出版社,2021年,第2页。

在某种意义上讲,宋明理学之所以能够对唐宋变革的重大社会转型作出有效的回应,并且引导此后近世中国的前行,正是因为宋明理学在汉唐经学的知识传统中引入了哲学的分析与批判思维,使得传统中国的知识系统获得本质上的创新。^①

按笔者的理解,“分析的”方法意指理学家并不聚焦于一字一句来解释经典的表层文意,而是立足于其整体语脉以求其背后的“大义”。由此形成的诠释风格是重视对关键概念与命题的剖析辩证;“批判的”方法则指并不将注疏乃至经传本身视为不可怀疑的,强调诠释对象需要经过理性的检验与批判。“分析的、批判的”方法可谓一种哲学的方法。而新的思想议题的形成,正是以此经学方法的突破为前提的。

皮锡瑞在描述两汉今文经学时指出:“汉人最重师法。师之所传,弟之所受,一字母敢出入;背师说即不用。师法之严如此。”^②今文经学的诠释模式是严守师法家法。而其后的古文经学则以文献为中心,通过对经文的相互牵引构建一套知识系统。这两种方法都迥异于理学依循个人理性的诠释模式。可见,理学“分析的、批判的”方法既非经典解释的唯一路径,亦非先天地存在,而是经历了漫长的历史探索才产生的。

这便意味着,应当从“方法”的角度对理学的兴起进行一番溯源工作。现有研究大多将理学先驱上溯至中唐的韩愈、李翱,着眼的是二人对于“道统”“排佛”“性情”等论域的开拓。而何俊教授则措意于另一条线索:“宋代儒学的开启,是以‘原本六经’为起点的。但是,韩愈掀起的古文运动与他推尊原本六经,终究离经学本身隔了一层,要从经学的视角来探讨理学的转出,必须聚焦于啖助新《春秋》学。”^③

啖助新《春秋》学对理学的开启大体可以归为两个方面:首先是知识方法,即将“分析的、批判的”方法引入《春秋》学。啖助认为三传对《春秋》的诠释是“诡辞迂说,附会本学。鳞杂米聚,难见易滞。益令后人不识宗本,因注迷经,因疏迷注,党于所习,其俗若此”。^④而解决方法则是从破碎繁琐的注疏中超拔出来,超越具体的历史表象,运用分析的方法直接探求《春秋》本义。这便从第二个方面即知识内容开启了理学。何俊教授认为,新方法引入《春秋》学而形成的思想成果可以概括为“理必然矣”“以权辅正”“原情为本”。

二、理学的发展线索

《从经学到理学》分为“序曲”“正篇”“尾声”三个部分。其中,“正篇”七章分论《春秋》《书》《易》《礼》《诗》《孝经》与“四书”,是此书的主体。而理学从经学中转出,在不同阶段有不同的问题意识,因而侧重的经典亦各不相同。这样,理学史演进线索便呈现为核心经典的不断更迭。

大体而论,本书对理学的发展似乎概括出了两条线索:一是理论建构,二是现实关怀。这两个方面在啖助新《春秋》学处皆已有端绪。新《春秋》学是在安史之乱及藩镇割据的具体的历史背景下产生的。但其应对危机的方式则是超越历史表象以寻求背后的理据。这便突破了具体的

① 何俊:《从经学到理学》,第8页。

② 皮锡瑞:《经学历史》,北京:中华书局,1959年,第77页。

③ 何俊:《从经学到理学》,第77页。

④ 陆淳:《春秋集传纂例》卷一,见《景印文渊阁四库全书》第146册,台北:台湾商务印书馆,1983年,第382页。

历史语境,走上了对形而上之“理”的探求。与此相伴,《易》也就必然随着理学兴起成为核心经典。

《易》学如何为理学提供哲学架构?何俊教授对此问题的探讨始于《伊川易传》。按程颐的理解,《易》有“辞”“变”“象”“占”四种传释模式。“辞”指向普遍的、永恒的、现象背后的认识;而“象”与“变”则指向感性的、变动的现象本身;“占”则验于人事。在对《易》的诠释中,程颐自觉选取了以“辞”为主进而统合“象”“变”“占”的诠释模式,由此形成的《易》学特点是超越现象表层、探求背后普遍的永恒之“理”。这就为转出哲学形态的“理学”提供了方法指导和理论框架。

理学同心学、事功学等不同学派之间的关系也可以在这一思路中得到理解。就理学向心学转化而言,前贤对此问题的考察大多立足于人物、谱系、思想。而本书则聚焦于王宗传《童溪易传》,从经典解释的角度揭示理学向心学转化的内在逻辑。按何俊教授的理解,“理”虽然自身是客观的,然其呈现却有赖于人的主观择取。尽管程颐确立了“辞”的优先地位,但“辞”毕竟不能脱离“象”“变”“占”而独立存在。这种张力意味着,理学在形成之初便蕴含着心与事的推进方向。王宗传虽然大体仍然遵循程颐的释《易》路径,强调“理”的客观性,但另一方面也已开始凸显《易》中人心的作用,强调“理”的呈现“其本在我”,这便为理学滑向心学打开了缺口。

此外,面对程颐易学中理性与感性、本质与现象的紧张,叶适易学重在“还理于象”,杨简《慈湖易传》将重心转移至“象”与“变”,杨万里《诚斋易传》则重视“占”,由此分别形成事功学、心学、史学。这样,理学、心学、事功学、史学的分合源流便可以追溯至《易》学的四种阐释模式。理学的发展及不同派别的对峙与交融,正是《易》学解释空间被打开之后的结果。此可谓理学由经学转出的一个典型案例。

《从经学到理学》对敖继公《仪礼集说》的讨论则是反过来探索成熟形态的理学笼罩下的经学的特点。清人褚寅亮以降至于现代的礼学研究,大多认为敖氏此书旨在刻意与郑玄立异。但事实上,敖继公治礼的目的是恢复古礼的原貌,从而与古人“揖让周旋于其间焉”。他并不计较这种复原有抑或无用,遑论汉与宋的门户之争。敖氏此书在知识探求上有自身的独特方法,并非如清儒所说的那样呈现为不可靠的空疏风格。何俊教授指出:“理学固然是具有强烈思想诉求的哲学,但理学的方法却有着超越于具体思想内容的知识逻辑性质,而敖继公对《仪礼》的复原,极大程度上便是这一理学方法的运用。”^①这正是理学将“分析的、批判的”方法引入经学诠释的又一案例。

事实上,尽管清儒标举礼学复兴而对理学有猛烈的抨击,但其研治礼学的路径反倒更近于宋学而非汉学。就理学与礼学的关系而言,清代尚有数条线索及分析对象可为补充。例如,清初的几部大型礼书都远效朱子《仪礼经传通解》的结构。而戴震以降至于程瑶田、凌廷堪等人的礼学都以义理学的重建为先导,于心性问题多有措意,讨论的都是个体的身心修养而非功能性的制度架构。他们同朱子学的歧异毋宁说是内部的。又清儒常以汉学尤其是郑学自我标榜,以彰显其重名物制度、实事求是的学术风格的正统性,但汉唐的经典注疏之学的特点是基于经典自身的权威对经文进行笺合,绝非意在经文背后的制度。在此意义上,清代实证性质的制度之学反倒同敖继公的《仪礼》复原工作是类似的,区别仅在于具体的阐释而已。

^① 何俊:《从经学到理学》,第215页。

三、现实关怀与精神主流

关于理学的发展线索,如果说以上从新《春秋》学入手并延及《易》与《礼》的分析侧重于理论层面,那么《从经学到理学》对于“明体达用”及“以礼合理”的关注则意在现实关怀。对此,既有研究大多采取政治史、思想史的进路,重在描述理学家在现实历史世界中的具体行为。而何俊教授则力图从经典诠释的角度揭示理学家的行动模式。

宋代士大夫的共同关怀是“重建秩序”,其方略则是“说经”以“推明治道”。对此,何俊教授首先注意到的历史事实是:作为“说经”以“推明治道”的典型,胡瑗《洪范口义》自觉追求学术与政治的结合,但是,这样一种教法一旦实现自身的目标即升为官学后,便马上因政治力量的介入而消失,同时在原先的地方也失去了其活力。这就充分展现学术与政治权力之关系的复杂性,使其后的理学不得不对此问题予以回答。

这一问题不仅涉及理学家在现实中的行事出处,更涉及理学通经致用的方式。苏季明尝向二程问学,谓“治经为传道居业之实,居常讲习,只是空言无益”,^①这意味着北宋政治已越出经学的范围。而诸儒“说经”以“推明治道”则是力图重新建立政治与经学的关系。对此,如果说胡瑗是自觉寻求经学与政治的重新结合的话,那么理学家则重在保持经学的独立性,以迂回的方式解决政治问题。例如,程颐在《明道先生墓表》中曾区分“圣人之道”与“圣人之学”,并以传承后者自任。其实质是将道学从政统中剥离以自成一统,同权力保持既可以结合又可以分离的方式。惟其如此,理学家才会形成居庙堂则得君行道、处地方则泽及细民的行动模式。

在第六章“礼与理以及知识考古”中,何俊教授指出,前贤大多认为新学重制度,理学重修身、哲学。但实际上,新学的政治变革同样以《周礼》学为哲学基础,而理学亦非忽视礼乐的作用。二者的差别并非各执“礼”与“理”一端,而是有不同的礼理结构。从另一个角度来说,“言礼而求理、将社会秩序建立在理性与人文的基础上才是宋学论学行道的真精神”。^②唐宋转型的思想成果是“以礼合理”,而非“由礼转理”。

按《从经学到理学》的刻画,天理、人事、人心三者的张力既是理学演进的动因,也是理解理学之精神主流的关键。理学在其发展过程中始终着力保持“天理”同经典之间的紧密关系,避免“天理”同仁义、仁政、王道等传统的经典价值相割裂而成为孤悬的“死理”。因此,理学的精神主流可以理解为:

由知识上的创新而引发的追求事理、挺立人心、关怀人间。^③

总之,在理学研究范式已相当成熟、经学研究开展并不充分的情况下,《从经学到理学》能够以敏锐的问题意识、广阔的叙述视野,从纵、横两个方向对“理学从经学中转出”的问题进行全面考察,是极富启发意义的。细节或有未备,但对于理学的发展线索、理学具体议题同经典之间的关系等问题,是书皆有方向性的论述,为进一步研究指明了路径。

(责任编辑:温方方 张涛)

^① 程颢、程颐:《河南程氏遗书》,见《二程集》,北京:中华书局,2004年,第2页。

^② 何俊:《从经学到理学》,第201页。

^③ 何俊:《从经学到理学》,第11页。

ABSTRACTS AND KEYWORDS

Revisiting the Issue of the Value Proposition of Ordinary Life: Supplement to the History of the Evolution of Confucianism

Feng Dawen

Abstract: Confucius gave instructions, anywhere, anytime, on “the way of being humane (human)” (*wei ren (ren) zhi dao* 为仁(人)之道) that was established on the idea of the “unadorned human” (*yuan ren* 原人) and “innate sentiment” (*yuan qing* 原情). Confucius and Confucian scholars are not oblivious to the vicissitudes of evil in the world, but they were committed to seeking and discovering the beautiful things in our life. They are the affection between parents and children and the feeling of commiseration for others, which refers to “the innate sentiment” that is naturally possessed by each individual human being. By “giving instructions, anywhere, anytime” (*suishisuichu zhidian* 随时随处指点) is meant to arouse and awaken this “innate sentiment.” If everyone deals with “affairs” (*shi* 事) in accordance with “the innate sentiment,” then the “original affairs” (*yuan shi* 原事) will arise; and if one were to be a “human” in this way, he will be an “unadorned human.” It was the expectation of Confucius and Confucian scholars that everyone will return to one’s self with tenderness and compassion. As long as every individual resumes one’s self and becomes a humane person, the world will become a beautiful place.

Keywords: Pre-Qin Confucianism; Han-Tang cosmology; Song-Ming Neo-Confucian ontology; reason and faith; sentiment as substance

My Humble Opinion on “How to Read the *Great Learning*”

Chen Yi

Abstract: Only by first understanding the old version of the *Great Learning* (*Daxue* 大学), and then once more carefully parsing the revised version of the *Daxue* by Zhu Xi 朱熹 and others, while at the same time researching the grounds for the emphasis on the old version by Wang Yangming 王阳明 and others, can one truly come to a realization of the strengths and weaknesses of Zhu’s and Wang’s views about the *Daxue*. These former two improperly formulated the division of the *Daxue* in the classic and its commentary, with the formulation of the “three guiding principles” (*san gang ling* 三纲领) not being accurate enough, and that of “attainment through investigation as supplemental to the commentary” (*ge zhi bu zhuan* 格致补传) inviting great controversy. But from the perspective of the logical structure of the chapters, the “old version” (*guben* 古本) should indeed be revised, but one of the principles of this revision is that as few characters as possible should be added to the revised version, and only an appropriate reconstruction ought to be undertaken. In order to better show the logical structure of the *Daxue*, we can use the views of previous scholars as reference, integrating the individual insights of their readings, and propose a new “recommended revised version” (*jianyi gaiben* 建议改本) of the *Daxue*, so as to make its content more easy to read and grasp for people today.

Keywords: The Great Learning; old version; recommended revised version; to know

The Meaning of Rites and the Confucian View of the Body: Clarifying the Old Interpretation of “Rite Means the Body”

Guan Changlong

Abstract: “Self-cultivation oriented” (*xiu shen wei ben* 修身为本) is an important consensus in

Confucian thought. The contemplation and recognition of the relationship between form and spirit, body and mind, and mind and nature has also become an issue that has been given a lot of attention in the history of Confucianism. The result of this contemplation and recognition must be “embodied” (*ti* 体) in the activities of people’s lives in order to achieve the purpose of self-cultivation, thus forming the unique bodily perspective of Confucianism. As far as its influence is concerned, rites are also regarded as the Chinese way of life and a fundamental feature of Chinese traditional society—a state of rites. There are many records in the literature of the pre-Qin and Han dynasties in which “rite” (*li* 礼) is explained by way of “body” (*ti* 体). The embodiment of rites is not only a necessary condition for human beings to change from children to adults, but also forms the fundamental difference between human and animal behavior. The way the words “body” and “rite” in modern dictionaries lack meaningfulness undoubtedly has an adverse impact on the understanding and research of traditional culture, especially Confucianism.

Keywords: rite; body; view of life; becoming an adult; the distinction between man and animal

The Embodied Meaning of “Disease” in the *Analects* and an Interpretation of Life Governance

Du Haitao

Abstract: The tension between “body” and “life” has always been the core theme of Chinese philosophy. However, from the perspective of “disease”, we can see a view of harmony between body and life in the *Analects* of Confucius. The embodiment of disease is also a topic of concern in Western embodied philosophy. Confucius reflected on the religious attribution of disease in ancient times, and advocated the goodness of body and life in the pursuit of good life. This is a non constructive body view with body presence, which reflects Confucius’ view of the reality of life. Confucius also advocated the pursuit of life safety in disease in ethical life and individual cultivation, and the integration of body and life in the spiritual transcendence of disease limitation. This is the side of “self governance” of disease, which reflects the philosophical connection between ancient theory of self-cultivation and disease. In terms of “social governance” of diseases, Confucius highlighted the sociality of diseases in the humanistic sense, and advocated the special settlement of “peace in disease” in human relations, which also reflected the ancient ethical social governance of diseases, which overemphasized the medical system today.

Keywords: body life governance; philosophy of disease; philosophy of life; embodiment

The Erotic Disorders in Chinese Traditional Medicine and the Confucian Problem of Unmarried Men and Women

Zhong Xinzi

Abstract: The psychological disorders or sexual deviations which, because of their repression of sexual desires, single or widowed men and women suffer from, are called *Huachi* (sex-related dementia) or *Huadian* (sex-related hysteria) in traditional China. This problem was often raised by two professions: one was doctors, who were concerned about individual health; and the other was Confucian scholars who were concerned about social harmony. Starting from Cangong, traditional Chinese medicine became clearer and clearer in understanding the physical and psychological diseases related to the personal experiences of “desiring for men (women) but failing to get one”. Those doctors noticed that the patients with erotic disorders or the so-called *Huadian* frequently dream of coitus and lost their shame, and they came to develop a kind of psychological therapy in the Song and Yuan Dynasties. In order to solve the problem of the lack of sex in unmarried men and women,

Confucians advocated “marriages in time” to deal with the erotic problem of men and women. At the same time, they are not absolutely against being single. Timely marriage is more of a Confucian requirement for the rulers, that is to say, politics has to meet the needs of the people, keeping or creating conditions for a peaceful society in which everyone, rich or poor, is able to get married and to enjoy their sexual life.

Keywords: Traditional Chinese Medicine; erotic disorder; marriage; Neo-Confucianism; Zhu Xi

Talking about Benevolence and Achieving It: The Core of Confucius’s Education by Way of the Book of Songs; Starting from Zixia’s Discussion of Poetry and “Does Etiquette Come After?”

Wang Zhenzhen, Shi Chunhua

Abstract: At the end of the Spring and Autumn period the moral degeneration of society was getting worse, and the teaching of the *Book of Songs* began to gradually transition from the education of royal officials to the “education of plain clothed commoners” (*bu yi zhi xue* 布衣之学). At this stage, Confucius used the *Book of Songs* as his teaching material to instruct his disciples, aiming to restore the rituals of the Zhou dynasty, pass on the inherited rituals and music, and cultivate “talents” (*shi* 士) who are capable of being inwardly virtuous and externally politically talented, and can “administer affairs to the benefit of people’s employment” (*jing shi ji yong* 经世济用). This set the stage as the precedent for “education by way of the *Book of Songs*” (*shi jiao* 诗教) of later generations. The core of Confucian *shi jiao* is “benevolence” (*ren* 仁). Confucius understood and taught the *Book of Songs* from the comprehensive perspective of benevolence, and used the *Book of Songs* as a textbook to train his disciples with the goal of making them become benevolent persons. Benevolence in Confucian poetic education not only inherited the content of the moral education of the Western Zhou dynasty, but also expanded and sublimated its connotation of the personal virtue of “being good” (*du shan qi shen* 独善其身) to “helping the world to be good” (*jian ji tian xia* 兼济天下).

Keywords: Confucius; the *Book of Songs*; benevolence; poetic education

The Confucian Classical Hermeneutics Foundation of Zhang Zai’s Philosophy of Qi

Mao Zhaohui

Abstract: There are four views about the Confucian classical hermeneutical (*jingxue* 经学) foundation of Zhang Zai’s 张载 philosophy of *Qi* 气. The first view locates the *jingxue* foundation of Zhang Zai’s Neo-Confucian philosophy in the *Commentary on the Changes* (*Yizhuan* 易传) and the *Doctrine of the Mean* (*Zhongyong* 中庸); the second, in the *Three Rites* (*San Li* 三礼); the third, in the *Four Books* (*Si Shu* 四书); and the last, in both the *Four Books* and the *Six Classics* (*Liu Jing* 六经). This paper generally agrees with the last view, but proposes that this view should be revised in order to make it more accurate. To be exact, the pursuit of Zhang Zai’s philosophy *Qi* means “learning to be a sage” (*xue sheng ren* 学圣人). He recognizes the *Analects* (*Lunyu* 论语) and the *Mencius* (*Mengzi* 孟子) as the vivid records of sages, and the *Yizhuan*, *Zhongyong* and *San Li* as the Way of sages. Learning to be a sage should start at and confirm with the illuminations in the *Analects* and the *Mencius*, while the *Yi Commentary*, the *Doctrine of Mean* and the *Three Rites* are the systematic instructions of the Way of the sages. Among these, the *Yizhuan* and the *Zhongyong* are systematic instructions on the ontology of the Way, while the *Zhongyong* and the *San Li* are systematic instructions on the praxeology of the Way. We can see that the *Zhongyong* has two functions here. The first is to bridge Zhang Zai’s ontology and praxeology; the second is to outline Zhang Zai’s praxeology.

Keywords: Zhang Zai; philosophy of *Qi*; Confucian classical hermeneutics; foundation

**The Gains and Losses of Zhu Xi's Theory of Mind from the Perspective of Trichotomy——
Interpretation of Zhu Xi's Theory of Mind by Confucian *Shengsheng* Ethics** Yang Zebo

Abstract: “Mind commands human nature and feelings” (*xin tong xing qing* 心统性情) is the basic structure of Zhu Xi's theory, in which mind is the pivotal point. Zhu Xi's mind is mind of moral cognition. In addition to general learning and cognition, an important task of mind of moral cognition is to re-understand “known principles” (*yi zhi zhi li* 已知之理) in the mind. To express it with the help of Confucian *shengsheng* ethics, it is to use *zhixing* to philosophically question *renxing* in order to understand its origin, character, property, and to adjust and improve it when necessary. In the history of the development of Confucianism, this principle was put forward for the first time by Zhu Xi, and its significance is extremely meaningful. Unfortunately, because there is no trichotomy, Zhu Xi has never been able to really explain this principle clearly and it is difficult for later generations to grasp the significance of this thought. Zhu Xi also does not understand that the way of thinking of *renxing* is intuition, and is opposed to “using mind to cognize mind” (*yi xin shi xin* 以心识心), the focus of his theory is entirely on *zhixing*, which constitutes the biggest deficiency of his theory of mind.

Keywords: Zhu Xi; trichotomy; *renxing*; *zhixing*; Confucian *shengsheng* ethics

**A New Interpretation of Wang Yangming's Proposition “Knowledge Is the Initiation of Action
and Action is the Manifestation of Knowledge”** Gao Haibo

Abstract: “The unity of knowledge and action” (*zhi xing he yi* 知行合一) is a subject which causes much discussion in research of Yangming learning. The key point lies in how the two concepts of “initiation” (*shi* 始) and “manifestation” (*cheng* 成) in Yangming's proposition that “knowledge is the initiation of action and the action is the manifestation of knowledge” (*zhi shi xing zhi shi, xing shi zhi zhi cheng* 知是行之始,行是知之成) should be understood. Most scholars think they should be interpreted as “beginning” and “completion,” and that accordingly, there should exist an extremely short time gap between knowledge and action. This paper argues that this kind of understanding of these two concepts is problematic. In comparison to this, I agree with Sato Issai 佐藤一斋, who insists that the two words mentioned above should be interpreted as “initiation” (*fangshi* 方始) and “manifestation” (*biaoxian* 表现). In this understanding, knowledge and action are two synchronic aspects of a single process, or put differently, they can be taken as substance and function. Furthermore, this paper points out that the two terms “initiation” and “manifestation” are adopted from the *Book of Changes* (*Yizhuan* 易传), thus Yangming's thought on the unity of knowledge and action is deeply connected with his thought on the *Changes*. Within his understanding of the *Changes*, *Qian* (乾) and *Kun* (坤) are substance and function. From this, we can confirm that knowledge and action are substance and function and that they are synchronic, without any time gap between them.

Keywords: The unity of knowledge and action; initiation; manifestation; substance and function; *Qian* and *Kun*

**Hoyt Cleveland Tillman's Reconstruction and Interpretation of the Intellectual History of the
Song Dynasty** Lian Fan

Abstract: In his reconstruction of the intellectual history of the Song dynasty, Hoyt Tillman first investigates the external factors affecting the development of *Daoxue* (道学) in the Song dynasty, such

as socio-economic and cultural policies, and then, starting from the interactive relationship between academic thought and the political environment, clarifies the four stages in the development of *Daoxue*, from a diverse appearance toward orthodoxy. In his interpretation of the intellectual history of the Song dynasty, Tillman points out that the intellectual negotiation of *Daoxue* was carried out around the three levels of Confucian theory: philosophical speculation (noumenon), practical political theory (effect) and cultural value (literature). From this point of view, he investigates the discussion of theoretical and practical issues within *Daoxue*, and the conflict between *Daoxue* groups and the government in terms of policy and moral standards. In terms of his intellectual position, Tillman tends to be pluralistic and inclusive, and tries to conduct calm and objective research from the standpoint of bystanders. Tillman's mode of research starts from a detailed and in-depth combing of the literature, with a broad academic vision that pays attention to the interactive influence of philosophical thought and political culture, which results in the integration of the diverse paths of intellectual history, social history and cultural history.

Keywords: Hoyt Cleveland Tillman; *Daoxue*; intellectual history; social history; cultural history

An Exploration of “A Natural and Unrestrained Atmosphere” and the Poetic Purport of Zhu Xi's *The Spring*

Wang Gang

Abstract: *The Spring* (*Chunri* 春日) was a work from Zhu Xi's 朱熹 adolescent years and the result of entering a new frontier of thought after traveling with Li Tong 李侗. As the vehicle for a “natural and unrestrained atmosphere” (*saluo qixiang* 洒落气象), its aim is “to know the mood of sages and worthies” (*Shide shengxian qixiang* 识得圣贤气象) and ultimately to realize the “heavenly principles” (*tian li* 天理). Taking “reading the words of the sages and worthies” (*kan shengxian yanyu* 看圣贤言语) as its starting point, it unfolds a vivid explanation through the metaphor of “knowing the eastern wind” (*Shide dong fengmian* 识得东风面), up to “observing nature” (*cha hu tian di* 察乎天地) in the midst of “universality and particularity” (*li yi fen shu* 理一分殊), which leads to the actualized state of “many thousands of flowers” (*wan zi qian hong* 万紫千红). Its imagery comes directly from Li Tong's teachings and falls in the same strain as Zhou Dunyi's 周敦颐 “a clean breeze and clear moon” (*guang feng ji yue* 光风霁月). From within the “calm selflessness” (*kuo ran da gong* 廓然大公) of “the happiness of Confucius and Yan Hui” (*Kong Yan zhi le* 孔颜之乐), “Zeng Dian's mood” (*Zeng Dian qixiang* 曾点气象) and the Daoist and Buddhist mirror image of “the empty mountain” (*kong shan* 空山) become demarcated, revealing the “natural and unrestrained atmosphere” of “reason and heart being one” (*li yu xin wei yi* 理与心为一).

Keywords: Zhu Xi; “a natural and unrestrained atmosphere”; *The Spring*; poetic purport; Li Tong

Some Views on the Research Status and Significance of Traditional Vietnamese Family Rituals

Liu Bohong

Abstract: Vietnam is located in Southeast Asia. Vietnamese culture was heavily influenced by Chinese culture and South Asian Champa culture. Vietnamese ritual studies is different from Japanese and Korean ritual studies, and deserves the attention of scholars. Traditional Vietnamese family ritual studies has its own history of development, which is closely related to *Zhu Xi's Family Rituals* (*Zhuzi Jiali* 朱子家礼). Take the seventeen volume *Han-Nan Family Ritual Documents* (*Han Nan Jiali wenxian* 汉喃家礼文献) that are still in existence as an example, most of these books are used as family ritual guides, with relatively little on the study of ritual. In addition to *Zhu Xi's Family Rituals*,

Thọ Mai gia lễ also has a great influence on these books. But now sinology researcher are hindered by language, not paying enough attention to Vietnamese Traditional Family Ritual. For example, compared to *Zhu Xi's Family Rituals*, the *Thanh thận gia lễ đại toàn* (*Qingshen Jiali daquan* 清慎家礼大全) attempts to systematize and expand the notion of kinship, and combines Confucian etiquette and magic (*fangshu* 方术). These features are helpful for analyzing the nature and limitations of Confucianism.

Keywords: Vietnam; family rituals; *Zhu Xi's Family Rituals*; Confucianism

Collation of the Ryokan Confucian Classic *Biography of Trying to Govern the Country* Fang Di

Abstract: Sai On 蔡温, an important statesman and thinker in Ryukyu (present-day Okinawa in Japan), wrote a volume titled *Biography of Trying to Govern the Country* (*Tuzhi Yaozhuàn* 图治要传), which mainly expounds on issues of governance that should be paid attention to, and puts forward corresponding requirements for the Monarch and his ministers in Ryokan society at that time. It reflects the Confucian idea of “self-cultivation and governance” (*xiu shen zhi guo* 修身治国), which is a clear example of the impact of Chinese culture on Ryokan society.

Keywords: Sai On; Ryukyu; Confucian Classics

A New Direction in the Study of Confucian Philosophy: Comments on Chenyang Li's *Confucian Philosophy in A Comparative Age* Han Shu'an

Abstract: Professor Chenyang Li's 李晨阳 book *Confucian Philosophy in A Comparative Age* (*Bijiao de shidai* 比较的时代) has three typical characteristics: a consciousness of research methods; the deepening of value considerations; and the highlighting of problem consciousness. Compared with previous works on comparative philosophy of China and the West, Li's work has achieved two changes, that is, from the academic standpoint of “interpreting China with the West” (*yi xi shi zhong* 以西释中) to that of the “mutual interpretation between China and the West” (*zhong xi hushi* 中西互释), and in its problem horizon from a “grand narrative” (*hongda xushi* 宏大叙事) to a “micro demonstration” (*weiguan lunzheng* 微观论证). Under the condition that “doing Chinese philosophy” (*zuo Zhongguozhexue* 做中国哲学) becomes a kind of common epochal thinking, this may point out a way forward for the future development of Chinese philosophy.

Keywords: Chenyang Li; comparative philosophy; Confucian philosophy; research paradigm

Exploring the New Paradigm of Neo-Confucianism: Comments on Jun He's *From Confucian Classical Studies to Neo-Confucianism* Huang Yongqi

Abstract: In *From Confucian Classical studies to Neo-Confucianism* (*cong jingxue dao lixue* 从经学到理学), Professor Jun He 何俊 focuses on how Neo-Confucianism transitioned away from Confucian classical studies. By introducing the “analytical and critical” (*fexide, pipande* 分析的、批判的) method to the interpretation of the Classics, Neo-Confucians criticized and got rid of the limitations of the traditional annotation system of the Han and Tang dynasties, and emphasized the “great righteousness” (*da yi* 大义) behind the whole context of the Classics. From this angle, the scope of investigation covers the whole process of the rise and development of Neo-Confucianism. And it covers the whole Confucian system of the Classic. On this basis, the spiritual mainstream of Neo-Confucianism can also be summarized.

Keywords: Jun He; the Confucian Classics; Neo-Confucianism

(英文编辑:袁艾)

《清华大学学报》(哲学社会科学版)2022年第4期目录

■ 法律与政治

立契为约与立宪契约:中国传统契约的现代转进

任剑涛

推动构建周边命运共同体:理论、现实与人文交流的路径探索

许利平

■ 艺术与艺术史研究

艺术中的女性气质与凝视

——以法国女艺术家维热-勒布朗为个案

周 宪

重述:中国古典戏曲的本体存在

朱夏君

■ 文学研究

“孔子,圣之时者也”重诂

——兼释《庄子》所谓“时女”

解志熙

中国古代散曲史研究中的几个重要问题考论

赵义山 李 滔

西域作家对元代文风的影响

邱江宁

日据前期台湾女性汉诗综论

——以《汉文台湾日日新报》为中心

郑珊珊

■ 中共党史研究

镜子里的影子:瞿秋白和他的世界

黄道炫

开会:华北抗日根据地的基层政治

宋 弘

■ 历史研究

胡入中华:“中华”一词的产生及开放性特点

——东晋南北朝至隋唐胡汉融合与“中华”词义嬗变

石 硕

宋金时代两次汴京战役中的抛石之战

安国楼 宋彦松

朝鲜王朝《西北界图》考

——兼论与清朝舆图、志书的关系

李花子

内阁政制与北京政变后的北洋政权代谢

周海建

■ 哲学研究

“合力”非动力论:恩格斯“合力”说再认识

李学智

从解经学走向诠释学

——儒家经学现代转化的哲学诠释

景海峰

■ 经济与社会

党组织建设引领农村公共服务供给创新的逻辑

——基于“市场—科层”机制的效力分析

陆自荣 张 颖

由死亡范式演进看中国安宁疗护问题

刘 谦 申林灵 秦 苑