

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 張岏之

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

□ 儒学讲堂

儒家经典的体系、内容及其当代价值 舒大刚讲授 任蕴奇整理(1)

□ 专题研究

李泽厚学术思想研究

中国哲学的情感进路

——从李泽厚“情本论”谈起 黄玉顺(14)

怀念李泽厚先生 梁 涛(20)

“积淀说”的传承与革新

——纪念李泽厚先生 杨泽波(27)

走他自己的路

——世界与中国的李泽厚 刘悦笛(30)

□ 儒学通论

儒家仁道的演化系谱 黄光国(38)

宋代理学“格物致知”意蕴的历史生成及其流变 王培友(53)

明代心学的流变与衰落因由直探 魏厚宾(71)

□ 古典儒学研究

《大学》对孔子教育思想的理论建构 王齐洲(80)

双向超越:论孔子思想的超越性 常会营(90)

论正常之恶:郭店竹书《鲁穆公问子思》的哲学分析 李若晖(99)

清代才女王贞仪独尊儒学思想探析 肖亚男(103)

□ 海外儒学研究

越南孝文化传统的当下演变与传播 王琛发(112)

□ 儒学与社会生活

宋代士大夫的精神结构与社会转型

——以赵抃崇佛为视点的考察 王瑞来(122)

家训的儒学意蕴及文学因缘

——以清代成都刘氏家训为例 马旭(134)

明末清初儒学化功过格的教化作用

——以陈锡嘏《汇纂功过格》为例 李娅杰(142)

□ 书评

纬书思想呈现的多彩世界

——评任蜜林《纬书的思想世界》 吕宗力(153)

“书”类文献的政治哲学新解读

——从葛觉智《中国早期政治合法性的调解》谈起 夏虞南(158)

接续传统的文化寻根之作

——读方铭《天下为公:社会主义核心价值观的中华传统

文化基础考源》 谢君(163)

□ 资讯

清华大学“乡射礼”复原成果在瑞士展出 封二、封三

CONTENTS

The System, Content and Contemporary Value of the Confucian Classics	Shu Dagang, Ren Yunqi (ed.) (1)
Reflection on the Emotional Approach of Chinese Philosophy: A Discussion of Li Zehou's “Emotional Ontology”	Huang Yushun (14)
In Memory of Mr. Li Zehou	Liang Tao (20)
The Inheritance and Innovation of “Accumulation Theory”: In Memory of Mr. Li Zehou	Yang Zebo (27)
Going His Own Way: The Word's and China's Li Zehou	Liu Yuedi (30)
Evolutionary Pedigree for Confucian Way of Benevolence	Huang Guangguo (38)
On the Formation and Evolution of “Acquiring Knowledge through Investigating Things”	Wang Peiyou (53)
The Cause of the Change and Decline of the Theory of Mind in the Ming Dynasty ...	Wei Houbin (71)
The Theoretical Construction of Confucian Educational Thought in the <i>Daxue</i>	Wang Qizhou (80)
Double Transcendence: On the Transcendence of Confucius's Thought	Chang Huiying (90)
On Normalizing Evil: A Philosophical Analysis of the Guodian Bamboo Book <i>Lu Mugong</i> <i>Wen Zisi</i>	Li Ruohui (99)
An Analysis of Wang Zhenyi's Exclusive Reverence of Confucianism	Xiao Yanan (103)
The Current Evolution and Dissemination of Traditional Vietnamese Culture of Filial Piety	Wang Chenfa (Ong Seng Huat) (112)
The Spiritual World and Social Transformation of the Song Dynasty Scholar: A Case Study of Zhao Bian's Reverence for Buddhism	Wang Ruilai (122)
The Confucian Meaning and Literary Effects of Family Instructions: Using the Qing Dynasty Family Instructions of the Liu Clan from Chengdu as Example	Ma Xu (134)
The Social Educational Function of Confucian Ledgers of Merit and Demerit in the Late Ming and Early Qing Dynasties: A Case Study of the <i>Huizuan Gongguoge</i> Compiled by Chen Xigu	Li Yajie (142)
The Presentation of a Diverse and Colorful World in the Thought of the Apocryphal Classical Texts: Reviewing Ren Milin's <i>The World of Thought of the Apocryphal Classical Texts</i>	Lü Zongli (153)
A New Interpretation of <i>Shu</i> -type Texts from the Perspective of Political Philosophy: An Instance of Grebnev's <i>Mediation of Legitimacy in Early China</i>	Xia Yunan (158)
A Work of Cultural Root-Seeking That Tries to Continue the Tradition: A Review of Fang Ming's <i>The World Is for All: Textual Research of the Traditional Chinese Cultural Foundation of</i> <i>Socialist Core Values</i>	Xie Jun (163)

· 儒学讲堂 ·

儒家经典的体系、内容及其当代价值

舒大刚讲授 任蕴奇整理

摘要: 儒家经典体系经历了由四经、六经、七经而至九经、十三经的历史形成过程。就内涵来说,我们可以说六经皆史,六经皆文,六经皆道,六经皆治。儒家经典不仅记载了上古的历史,也启迪了后世的智慧,揭示了人类社会许多根本性的问题,有的命题具有超时代意义,因此对后世影响深远,始终是中华思想智慧的源头活水。“经典”铸造了中华民族特有的精神气质、文化基因和基本走向,是中华文化的根本、源头和魂魄所在。复兴中华优秀传统文化,应当从经典与经学开始。

关键词: 经典; 儒学; 经学; 经典的当代价值

作者简介: 舒大刚,四川大学国际儒学研究院(四川成都 610064);任蕴奇,四川大学历史文化学院(四川成都 610064)

同学们好!我们又见面了,很高兴!

去年9月,我们游学曲阜时,曾在“尼山大讲堂”讲过相关话题,当时由于是大会发言,没有展开。现在作为“面向世界的儒学”的第五讲,可以多讲一点。

我们大家都知道,一个优秀的民族和一种悠久的历史文化,都有自己的经典和圣人。圣人是具有德行高尚、知识丰富、预见能力强的人格,他们是先知先觉、精神导师;“经典”是指具有根源性、典范性、权威性和经久不衰价值的文献,经典是全智全能、智慧源泉。经典或者是经过历史淘汰优胜出来被证明是“最有价值的”文献,或者是某个民族、某个专业最精粹最精髓的作品;或者是一个时期最具代表性、最完美的成果。“经典”的历史选择尤其偏爱那些具有重大原创性、历史奠基性的著作。

经过历史的长期演绎、融化和创新,经典就成了后世历史的根、文化的源和民族的魂,是人们从事生产生活、文明再造的精神食粮和心灵家园。认识经典的内容和价值,研习和传承好文化经典,是一个民族实现文化传承、文化自信和文化自强的重要途径。熟读和阐释经典,是实现传统文化创造性转化和创新性发展的重要途径,也是我们研究其他一切学术传承创新、进入化境的方便门径。

宣传和阐释好本民族经典,还是一个民族与其他民族交流对话的重要实力和特有资源,更是这个民族走向世界、融入世界的宝贵财富和靓丽名片。

本次讲座共分四个方面,第一是何谓“经典”,讲讲经典的本义以及世界各民族的主要经典;第二是儒家经典的体系(因为儒家经典范式在整个传承过程中是不断体系化,不断形成,不断演化的);第三,经典的内涵,即哪些是经典最基本的内容;第四讲经典当代价值,即这些古老的经典对当下有什么作用,是否已经过时,能否需要转化,是否具有现代性。以上这些问题,我们都需要作出回答。

一、何谓“经典”？

从汉字本身意义上讲,古时的“经典”和我们今天所讲的经典的意义是十分相关的。许慎在《说文解字》中通过字形解释,认为“经,织纵丝也”;那么“纬”呢?“纬,织衡丝也”。^①凡从“丵”的字都有主干、主轴的意思,“经”字从“丝”这个偏旁,形旁与声旁合起来的意义是织布时候从头拉到底的经线。刘熙的《释名》从语音角度解释文字,认为“经,径也,常典也。如径路无所不通,可常用也”。^②径即干道的意思。“常”是长久不变、永恒不衰的意思。到了南北朝时期,刘勰的《文心雕龙》认为:“经也者,恒久之至道,不刊之鸿教也。”^③“经”宣扬一种长久的、伟大的真理,具有两个特征:贯穿古今和具有永恒性、涵盖包容性。先秦时期有根本的经典,后又发展到各个行业的经典,《管子》有“四经”“经言”,《墨子》有“经说”,《国语》有“兵经”,医家有“医经”,术数家有“星经”。这些都是各个领域、各个专业最具代表性、影响力、根源性的文献。

“典”,《说文解字》释曰:“五帝之书也。从册在丌上,尊阁之也。”册是用竹简工整装帧,摆在几案上,尊藏起来。《说文解字》又引庄都说:“典,大册也。”^④汉代根据文本的不同内容和地位,典册的长短形制是不一样的。经典、法典等重要文献是二尺四寸,《论语》“谦半之”是一尺二寸,《孝经》八寸“又谦焉”。在古代,最珍贵的文献是用长简进行书写。在当今的考古发掘中是有印证的。现在保留历史上的“典”有《尚书》的《尧典》《舜典》。《周书》周公训告多士:“惟殷先人,有册有典,殷革夏命。”^⑤后在甲骨文中发现“册”字,也证明当时有简册这样的书。《左传·昭公十二年》记载:“是能读‘三坟’‘五典’‘八索’‘九丘’。”^⑥汉人解释说:“三坟”是三皇时期的书,“五典”是五帝时期的书,“八索”是八卦之书,“九丘”是九州之书,这说明除了“经”之外,还有其他重要的文献“典”,后来就将“经典”连言,用来指称儒家经过孔子整理的文献。

《汉书·孙宝传》:“宝曰:‘周公上圣,召公大贤,尚犹有不相悦,著于经典,两不相损。’”^⑦召公在外听闻流言,说周公执政将“不利于成王”,故周、召“犹有不相悦”,这件事按历史直笔实录的方式记录在经典中,但是并不影响周公、召公的形象。《后汉书·邓皇后纪》:“六岁能史书(周太史籀所作文字),十二通《诗》《论语》。诸兄每读经传,辄下意难问,志在典籍,不问居家之事。母常非之曰:‘汝不习女工,以供衣服,乃更务学,宁当举博士邪?’后重违母言,昼修妇业,暮诵经典。家人号曰‘诸生’。”^⑧邓皇后幼年时读儒家经典,此时“经典”连言。唐代陆德明《经典释文》是对经典著作的文字、读音、异义、异体字做出系统的梳理。被陆德明解释的经典有五经与《孝

① 许慎著,段玉裁注:《说文解字注》一三篇上,上海:上海古籍出版社,1981年,第644页。

② 刘熙著,王先谦疏:《释名疏证补》卷六,上海:上海古籍出版社影印光绪刻本,1984年,第309页。

③ 刘勰著,赵仲邑译注:《文心雕龙·宗经》,南宁:漓江出版社,1983年,第31页。

④ 许慎著,段玉裁注:《说文解字注》五篇上,第200页。

⑤ 《尚书·周书·多士》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第220页。

⑥ 《左传·昭公十二年》:“是能读《三坟》《五典》《八索》《九丘》。”杜预注:“皆古书名。”(阮元校刻:《十三经注疏》,第2064页)。又旧传汉孔安国《尚书序》:“伏羲、神农、黄帝之书,谓之《三坟》,言大道也。少昊、颛顼、高辛、唐、虞之书,谓之《五典》,言常道也”;“八卦之说,谓之《八索》,求其义也。九州之志,谓之《九丘》,丘,聚也,言九州所有、土地所生、风气所宜,皆聚此书也。”(《尚书正义》卷首,阮元校刻:《十三经注疏》,第113页)

⑦ 班固:《汉书》卷七七《孙宝传》,北京:中华书局,1962年,第3257页。

⑧ 范晔:《后汉书》卷一〇上《邓皇后传》,北京:中华书局,1965年,第418页。

经》《论语》,以及《老子》《庄子》《尔雅》等。在陆德明心中,“经典”包括了老庄之作,是受魏晋六朝的玄学影响。此后,各家对经典的说辞不一,儒家讲经典是孔子删定、围绕六经形成的文献,道家、佛教同样有自己的经典。

我们总结经典在文化史、学术史上的作用。从人类发展史上来看,经典是文明的门槛,它包括生产、生活、技术、制度、习惯、风俗。经过经典打造,人类进入了系统的文明状态。经典是学术文化的源头,它记录了哲学、宗教、教育、价值观、管理方法等;经典是道德的教条,它包括伦理、道德、理想、追求、人己关系、物我关系;经典是价值的尺度,它包括是非、美丑、对错、得失、利弊等权衡和判断;经典是行为的准绳,它包括规范、礼仪、举止、修养、言谈等教诲;经典是精神的家园,它是一种高雅的产品,包括艺术、博雅、情趣、境界和梦想等,把人引向向善、向上、向好的追求,可以提高我们的人生境界和规划目标;经典是信仰的鸿宝,它包括了终极关怀、临终关怀、现实关怀;经典是民族的灵魂,所谓民族,是文化的符号,要保持民族的存在感,一定要注重经典里的智慧结晶、历史沉淀、美好象征、最后裁判;经典是历史传承的根脉,是学术文化的源头,是民族精神的魂魄,总之,经典是民族的根、源、魂。

在人类世界范围内,经典不仅存在于中国,还存在其他民族和地区,如古希腊、古印度、阿拉伯世界、基督教世界。西方世界的经典《圣经》,又称《新旧约全书》。“旧约”是犹太教主要经籍《塔纳赫》,从传说中的摩西带领以色列人走出埃及时开始撰写,直到耶稣降生前大约 500 年完成,前后经历约 1000 年左右。古代犹太民族是一个多灾多难的民族,之所以经历了磨难还没有消失,就是因为经典的存在,教给他们信仰与价值,合力与团结,坚强的生存。《圣经》文献包括史书、传奇、律法、诗歌、论述、书函等,内容包括历史、哲学、文学、信仰、道德、礼仪等,记录了犹太教和基督教的起源及早期的发展,也为以色列民族史提供了重要的资料,被认为具有神的启示和旨意,被奉为教义和神学的根本依据。

在古印度,《薄伽梵歌》《奥义书》和《吠陀经》合称为“印度三大圣典”。《吠陀经》是婆罗门和现代印度教最重要和最根本的经典。“吠陀”是知识和启示的意思。《吠陀经》为非常重要的文献,因为它们几个世纪里所涌现的众多印度教哲学流派的灵感源泉,是被印度教徒尊奉为表达了恒定不变自我,依其业行可以在肉体之间转移思想的第一批文献典籍。《奥义书》,原指“坐近来”,义含师、徒对坐秘密传授之意,也被称为秘密书、哲学书,内容丰富,思想幽玄,有 108 部,中译有《五十奥义书》。《奥义书》是古印度婆罗门教的根本经典,汇集了韦檀多时代(前 7—前 6 世纪)的许多派别的思想,记述了古代印度的祭祀活动和修行生活,反映着当时的种姓阶级制度以及教育文化、民间风俗等种种社会生活,同时,还着重探讨了人生与宇宙的根源和关系。《薄伽梵歌》是印度教圣经之一,为古今印度社会中家喻户晓的梵文宗教诗。此诗原为大史诗《摩诃婆罗多》第六篇中的一部分,成书年代大约在公元前 1000 年,到公元后 400 年之间,对印度思想界有莫大影响,而且是近世印度思想家的精神支柱。佛教经典是受古经典的影响产生的一套体系。以上经典就是古印度灭而不亡的原因。

在古希腊,《荷马史诗》,作于公元前 8 世纪,由两部长篇《伊利亚特》《奥德赛》组成,主题是特洛伊战争,也是古代希腊从氏族社会过渡到奴隶制时的社会史、风俗史,具有历史、地理、考古学和民俗学方面的价值。《荷马史诗》虽是人类童年的艺术创作,在思想上、艺术上不免带有局限,但却表现了人文主义的思想,有超时代的价值,肯定了人的尊严、价值和力量,与中世纪以神为本,形成鲜明的对照。欧洲文艺复兴便是受古希腊经典的影响。

阿拉伯的《古兰经》。据载,公元610年伊斯兰历9月(斋月)夜,安拉命天使向穆罕默德开始传达古兰启示,直至公元632年穆罕默德逝世中止。《古兰经》是阿拉伯有史以来第一部用阿拉伯文书写的文化典籍,是安拉神圣的预言,是真主传达给人类的永久性法典,是伊斯兰教信仰和教义的最高准则,是伊斯兰教法的渊源和立法的首要依据,是穆斯林社会生活、宗教生活和道德行为的准绳,也是伊斯兰教各学科和各派别学说赖以建立的理论基础。阿拉伯世界是邦国林立、互不统摄的,自从有了《古兰经》,就把广大领域中不同部落、不同民族用统一语言、统一信仰、统一的文学形式进行整合,然后向世界各地传播,遍布亚、非、欧。

中国佛教的经典。有禅宗七经、净土五经、密宗经以及多种版本的《大藏经》。汉语系统的《大藏经》,在北宋开宝年间,成都刻印了13万片。藏传佛教、蒙古文、满文中也有《大藏经》。道家则有《道藏》《续道藏》。

以上事例说明,是经典记录了特定民族的历史,启迪了各自民族的智慧,规范了各个地区的文化,影响了各自信众的思维,凝聚了教民的族群,再造了信众世界的文明。经典就是所属民族的文明范式和行动指南。在近代社会,也是这些经典,伴随着资本的流动、主人的脚步,甚至坚船与利炮、胡萝卜与大棒,走遍世界每个角落,最终征服了欧洲、美洲、澳洲、中亚、南亚和非洲。可以说,正是这些经典,不仅拯救了经典创造者自己,也征服了经典接受者的世界。相反,假如一个民族没有经典,即使在历史上强盛一时,地跨欧亚非,如日中天,也会逐渐衰微,例如早先的奥斯曼帝国和蒙古帝国。只有将经济、武力和经典结合起来,才会构筑永久的共同体。

二、儒家经典体系

随着文化的复兴,中华经典中出现了“泛经典”现象。童蒙经典有《孝经》《弟子规》《三字经》《百家姓》《千家诗》《千字文》等。中级经典有《大学》《中庸》《论语》《孟子》。高级经典有《诗》《书》《易》《礼》《春秋》,以及汇集在《儒藏》中三藏二十四目中的其他典籍。文学经典有《文选》《文萃》《古文观止》《三百首》等。史学经典有前四史、两鉴、十通等。子学经典有《老子》《庄子》《墨子》《列子》《管子》《晏子》《商君书》《韩非子》等。这些书目作为整个的大文化,可以统称为经典。

经典有一个逐渐发展的过程,开始只有儒家孔子修订的六经称为经典,后来六经有关的传与记称为经,子书《孟子》也称为经。文学、史学著作在历史发展中逐渐被称为经典,但是从历史的先后顺序、影响力、对中华文化的传递来说,无法与儒家经典相比。值得注意的是,“经典”有核心、一围、二围、三围等。

儒家经典体系本身也有自己的形成过程,最早的是四经:《诗》《书》《礼》《乐》,甚至当时还不带“经”字,只是一个泛称。在《管子·内言·戒》中:“泽其四经而诵学。”唐人注:“四经,谓《诗》《书》《礼》《乐》。”^①《礼记·王制》载:“乐正崇四术,立四教,顺先王《诗》《书》《礼》《乐》以造士,春秋教以《礼》《乐》,冬夏教以《诗》《书》。王太子、王子、群后之太子、卿大夫元士之适子、国之俊选,皆造焉。凡入学以齿。”^②乐正要负责四种技艺、专业的教导,来培养人才,这种教学是

① 《管子》卷一〇《内言·戒》,北京:中华书局,1954年,第156页。

② 《礼记·王制》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1342页。

分阶层地位的。从周代以来形成了这四种教化和四种书。孔子在四经的基础上扩展成“六经”。《庄子·天运》:孔子谓老聃曰:“丘治《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经,自以为久矣,孰知其故矣;以奸者七十二君,论先王之道而明周、召之迹,一君无所钩用。其矣夫!人之难说也,道之难明邪?”^①又《天下》:“古之道术”“其在于《诗》《书》《礼》《乐》者,邹鲁之士、搢绅先生多能明之。《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。”^②前者四经是官学中传授,后来的六经是孔子私学时所授。《史记》说孔子“论次《诗》《书》,修起《礼》《乐》,赞《易》,作《春秋》”。^③即孔子因《诗》《书》散乱,重新编订《诗》《书》;礼坏乐崩,又修起《礼》《乐》;又作《易传》以解释《周易》;根据鲁国史书作《春秋》,表达其价值观,形成“六经”,又称“六艺”。这些是儒家登上历史舞台的重要标志,孔子对六经进行整理、解释,形成了系统的思想理论,又运用这些书籍教育学生,拥有传授群体。之前只有“儒”这一官职,但是没有成“家”,有了经典、理论、群体才能形成“家”与“派”。

在六经的基础上整合出现“七经”“九经”“十三经”。汉景帝时期,蜀地郡守文翁推崇儒学。《三国志》秦宓曰:“文翁遣相如(张叔)东受‘七经’,还教吏民。”^④七经是《诗》《书》《礼》《易》《春秋》《论语》《孝经》。在中央教学的是专经加上《论语》《孝经》。这个体系对蜀学的形成影响很大。史书记载蜀中学人学习七经,中原的大儒只是兼通五经,如贾逵、许慎。东汉以后,七经概念也为中原接受。《后汉书》引七家后汉书:“赵典学孔子七经、《河图》、《洛书》内外艺术,靡不贯综。”^⑤又傅咸有《七经诗》,隋樊深有《七经义纲》《七经论》。成都新出土东汉《裴君碑》:“孔修畔学,恢兴七艺。”皆其证也。

在唐代,儒家经典的总体印象是九部经典,时人于是呼群经为“九经”,并以“九经”一名概指群经。《旧唐书·柳仲郢传》说郢曾手钞“《九经》《三史》”;^⑥又《儒学传上》载谷那律“淹识群书”,被褚遂良称为“九经库”;^⑦《儒学传下》说韦表微“著《九经师授谱》”;^⑧《王友贞传》称友贞“读《九经》,皆百遍”^⑨等。所谓“九经”皆群经。《唐会要》:“贞元二年七月,秘书监刘太真上言:‘请择儒者详校《九经》于秘书省。’”^⑩也是如此。又太和七年,其年十二月,于国子监讲堂两廊,创立石壁“九经”,并《孝经》《论语》《尔雅》,共159卷,《字样》49卷。九经为《易》《书》《诗》《周礼》《仪礼》《礼记》《春秋左传》《春秋公羊传》《春秋穀梁传》。

五代时期,成都有前蜀、后蜀两个政权,相对安定,重视文教。唐中后期开始,蜀地就发明推广雕版印刷术,出版业发达。后蜀宰相毋昭裔主持刊刻石经,后来形成的《周易》《尚书》《毛诗》《周礼》《仪礼》《礼记》《春秋左传》《春秋公羊》《春秋穀梁》《论语》《孝经》《孟子》《尔雅》十三经体系,即肇始于此。赵希弁《读书附志》:“以上石室十三经,该孟昶时所镌。”儒家十三经从此开始。宋儒将《大学》《中庸》《论语》《孟子》选出形成《四书》,以为士子读经初阶;行有余力则学习

① 《庄子·天运》,郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,北京:中华书局,1961年,第531页。

② 《庄子·天下》,郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第1067页。

③ 司马迁:《史记》卷一二一《儒林列传》,北京:中华书局,2013年,第3115页。

④ 陈寿:《三国志》卷三八《秦宓传》,北京:中华书局,1965年,第973页。

⑤ 范曄:《后汉书》卷二七《赵典传》,北京:中华书局,1982年,第947页。

⑥ 刘昫:《旧唐书》卷一六五《柳仲郢传》,北京:中华书局,1975年,第4307页。

⑦ 刘昫:《旧唐书》卷一八九《儒学传上》,第4952页。

⑧ 刘昫:《旧唐书》卷一八九《儒学传下》,第4979页。

⑨ 刘昫:《旧唐书》卷一九二《王友贞传》,第5118页。

⑩ 王溥:《唐会要》卷六五,上海:上海古籍出版社,2006年,第1329页。

《周易》《尚书》《诗经》《礼记》《春秋左传》五经。

经典的规模:《周易》字数 24 207 字;《尚书》25 800 字(去古文为 17 925)字;《毛诗》39 224 字;《周礼》45 806 字;《仪礼》56 115 字;《礼记》99 020 字;《左传》196 845 字(春秋经 18 000)字;《公羊》44 075 字;《穀梁》41 512 字;《论语》13 700 字;《孝经》1 800 字;《尔雅》13 113 字;《孟子》34 685 字。专经“十三经”共 635 902 字;普经“四书”53 706 字(其中《大学》1 753 字、《中庸》3 568 字)。王艮学派主张,将“常典”《大学》《孝经》《论语》读懂,就能理解儒家的主要意义。《大学》将古代读书人的目标与阶梯划定。《孝经》相传是孔子所作,是统领六经的纲领性文献,包含“五孝”各个阶层。《论语》是孔子及其弟子的言行汇编,反映了六经的精神和儒家重要的概念。故马一浮先生提出“六艺之道,散在《论语》,总在《孝经》”。

三、儒家经典的“内涵”

首先“六经皆史”。经典记录了民族的历史。《庄子·天运》载老子曰:“幸矣,子之不遇治世之君也。夫《六经》,先王之陈迹也,岂其所以迹哉!今子之所言,犹迹也。夫迹,履之所出,而迹岂履哉?”^①此以六经为先王时期的历史。又《庄子·天下》说,“古之道术”,“其明而在历数者,旧法世传之史尚多有之;其在于《诗》《书》《礼》《乐》者,邹鲁之士、搢绅先生多能明之”。^②可见经典具有研究历史的价值。

我们要了解我国固有的文化,明了我国古代学术思想的渊源,便不得不知道所谓“经”的大要,便不能不知道历史上“经学”的概貌。我们想了解从尧舜以来的中国上古历史各个方面,除了依据这几部经书而外,在考古学尚未发达的过去几乎没有任何途径可走。即使是考古学已经有相当成就的今天,这几部经书也是考古学家认识考古资料、解决古史谜团的弥足珍贵的史料。司马迁的《史记》就算不全部是六经的翻版,至少其中的五帝、夏、商、周本纪之本于《尚书》,东周以下《世家》《列传》之本于《春秋左传》,也是毫无问题的。即使我们不去改写中国上古史,要读懂《史记》也得对六经有所了解。况且六经中的《春秋左传》在历史编纂学上,也是中国史学的开山经典呢!

自隋朝王通始,至于晚清以来,学人畅谈“六经皆史”,而以章学诚集其大成。不过我觉得王阳明也讲得不错!《王文成公全书》卷一:“爰曰:‘先儒论六经,以《春秋》为史。史专记事,恐与五经事体终或稍异。’先生曰:‘以事言谓之史,以道言谓之经。事即道,道即事。《春秋》亦经,五经亦史。《易》是包牺氏之史,《书》是尧舜以下史,《礼》《乐》是三代史。其事同,其道同,安有所谓异?’”又曰:“五经亦只是史。史以明善恶,示训戒。善可为训者,特存其迹以示法;恶可为戒者,存其戒而削其事以杜奸。”^③

金景芳先生《经学与史学》一文论证更全面,认为经学可以帮助解决以下问题。第一,解决中国原始社会与奴隶社会分期问题。例如《礼记·礼运》中阐述大同和小康的概念,根据马克思主义历史唯物主义的观点和近代民俗学研究资料显示,实际上是中国上古历史原始共产主义和奴隶社会及其分界的真实写照。

① 《庄子·天运》,郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第 532 页。

② 《庄子·天下》,郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》:第 1067 页。

③ 王守仁:《王文成公全书》卷一,北京:中华书局,2015 年,第 12 页。

第二,解决中国奴隶社会内部的阶段问题,不可不研究经学。《论语·季氏》:“孔子曰:天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。”^①实际上是在周平王东迁之际划了一个分界线。东迁以前,为礼乐征伐自天子出的时期;东迁以后,为礼乐征伐自诸侯出的时期。礼乐征伐代表最高政治权力,这种政治权力是由天子来掌握还是由诸侯来掌握,恰恰反映中国奴隶社会是在上升时期还是在走下坡路。孔子的这句话可以作为中国奴隶社会内部分段的依据。关于夏、商、周三代文化特征的不同点,我们也可以从孔子的论述中找到。《礼记·表记》:“子曰:‘夏道尊命,事鬼敬神而远之……殷人尊神,率民以事神……周人尊礼尚施,事鬼敬神而远之。’”^②这是孔子研究了夏、殷、周三代社会后在意识形态方面的精辟概括。有的哲学史家笼统地说,奴隶制的哲学上层建筑是宗教哲学,实际上并不符合夏代和周代的实际。

第三,解决宗法问题,不可不研究经学。宗法是奴隶社会和封建社会以血缘来制定权力和财产继承的制度,宗法在中国奴隶社会尤为发达,被认为是中国奴隶社会的三大特征之一(宗法制、分封制、井田制),而这些具体资料都大量保存于儒家经典之中,如《仪礼》《礼记》等。如什么是祖、祧、不祧之宗、大宗、小宗、别子、宗子,都在儒经中有具体的运用和说明。在古代是否熟知宗法制,还是维护权力、财富平稳移交,维护家族内部稳定的重要保证。又如《史记·梁孝王世家》载,窦太后对景帝说:“殷道亲亲,周道尊尊,其义一也。安车大驾,将以孝王为寄。”^③当时景帝不得其解,袁盎说:“殷道亲亲者立弟,周道尊尊者立子……周道,太子死,立嫡孙;殷道,太子死,立其弟。”这依据在哪里?即在儒经之中,《礼记·表记》:“母道亲而不尊,父道尊而不亲。”^④所谓殷道亲亲,即是重母统,兄终弟及;所谓周道尊尊,即重父统,父死子继。汉景帝运用周道的尊尊成功地捍卫了权力向儿子景帝的移交。

第四,解决“井田”问题,不可不研究经学。井田制与宗法制一样,都是中国奴隶社会时期的必然现象。宗法制是以血缘团体为基础的社会向完全以地区团体为基础过渡的中间环节,井田制度也是土地公有制向土地私有制过渡的中间环节。否定井田制的存在,就是否定中国奴隶社会的存在。井田制度的具体情形,即较完整地保留在《孟子》《周礼》之中。《孟子》:“请野九一而助,国中什一使自赋。卿以下必有圭田,圭田五十亩。余夫二十五亩。死徙无出乡,乡田同井,出入相友,守望相助,疾病相扶持,则百姓亲睦。方里而井,井九百亩,其中为公田,八家皆私百亩,同养公田。公事毕,然后敢治私事。所以别野人也。”^⑤即是形象说明。

第五,解决中国哲学史中“天”的问题,不可不研究经学。中国古代哲学中有许多“天”的概念,如天子、天道、天命、天讨、天罚等,究竟怎样理解?成了如何撰写中国哲学史上的关键问题。金老认为:“要想从根本上解决这个问题,不可不研究经学。”《尚书·尧典》中大谈“钦若昊天”,孔子称赞尧:“唯天为大,唯尧则之。”讲的就是尧法天制历的故事。《论语》又尧传位舜说:“天之历数在尔躬,允执厥中。”^⑥舜传禹时,也重复了这句话。这些记载说明是尧首先则天制历,而尧、舜、禹相传的法宝不是别的,乃是法天而制的历法。应该说,关于天的认识,以尧时代最早。那么,中华民族是最早将天作为一个客观的自然体进行认识、效法,指导生产生活的一个民族。关

① 《论语·季氏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2521页。

② 《礼记·表记》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1641页。

③ 司马迁:《史记》卷五八《梁孝王世家》,北京:中华书局,2013年,第2091页。

④ 《礼记·表记》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1641页。

⑤ 《孟子·滕文公上》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2702页。

⑥ 《论语·尧曰》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2535页。

于“天”的概念,最早就是天象,所谓天道就是天体运行之道,所谓天子就是能够法天制历的“长子”,所谓天命,实际就是天道的必然趋势,天讨、天罚不过是违背自然运行规律而遭到的大自然报复。这样解释,中国哲学史其实是一部崇尚自然的历史。

第六,解决中国古代官制、礼制、兵制、学制等问题,不可不研究经学。经学讨论的内容非常广泛,且多属于历史上的重大问题。这些问题有官制、礼制、兵制、学制等等。有的甚至事关人类进化史问题,如《礼记·昏义》:“男女有别,而后夫妇有义;夫妇有义,而后父子有亲;父子有亲,而后君臣有正。故曰:昏礼者,礼之本也。”^①又《郊特牲》:“男女有别,然后父子有亲;父子有亲,然后义生;义生然后礼作;礼作然后万物安。”^②《周易·序卦传》:“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错。”^③所谓“礼义”即是阶级关系,阶级关系的确立是伴随着个体婚制的确立而实现的。这是历史学经过若干年发展之后,直到马克思主义的唯物史观出现后,才得以证实的,恩格斯说:“个体婚制是文明社会的细胞形态,根据这种形态,我们可以研究文明社会内部充分发展着的对立和矛盾的本来性质。”^④儒家经典对人类历史从原始社会向阶级社会过渡的婚姻形态的揭示,是非常真实的,也是非常精辟的。在中国古代文献中,除了儒家文献外,其他文献没有这样揭示过。

其次六经皆文。至于六经对于文学的价值,人们不必多加思考就可以举出《诗经》来,其实非仅此也,其他五经对文学的影响也是非常深远的。刘勰《文心雕龙·宗经》有言:“论、说、解、序,则《易》统其首。诏、策、章、奏,则《书》发其源。赋、颂、歌、赞,则《诗》立其本。铭、诔、箴、祝,则《礼》总其端。纪、传、移、檄,则《春秋》为其根。”^⑤故其讨论文学创作的专著《文心雕龙》开首几篇就是《原道》《征圣》《宗经》《正纬》《辨骚》《明诗》《乐府》等等。《明道》说:“文之为德也大矣,与天地并生!”又说:“人文之元,肇自太极。幽赞神明,《易》象惟先。庖牺画其始,仲尼翼其终。而乾坤两位,独制文明。”^⑥《颜氏家训》就认为文章出于五经。中国历史上真正的主流文学家,无不承认六经的文学价值,也自觉地接受六经的文学影响。如唐代韩愈《进学解》曰:“周《诰》殷《盘》,佶屈聱牙。《易》奇而法,《诗》正而葩,《春秋》谨严,《左氏》浮夸。下逮《庄》《骚》,太史所录,子云、相如,同工异曲。先生之于文,可谓因其中而肆其外矣。”^⑦

柳宗元亦曰:“本之《书》以求其质,本之《诗》以求其恒,本之《礼》以求其宜,本之《春秋》以求其断,本之《易》以求其动。此吾所以取道之原也。参之《穀梁氏》以厉其气。参之《孟》《荀》以畅其支,参之《庄》《老》以肆其端。参之《国语》以博其趣,参之《离骚》以致其幽,参之《太史》以著其洁。此吾所以旁推交通而以为之文也。”^⑧

其三“六经皆道”。当然也许有人会说,我研究中国古代哲学,不是还有诸子百家吗?干嘛非得研究经书不可呀?殊不知诸子百家也是在经典影响下产生的,前人有“诸子皆六经籍之支

① 《礼记·昏义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1681页。

② 《礼记·郊特牲》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1456页。

③ 《周易·序卦》,阮元校刻:《十三经注疏》,第96页。

④ 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯全集》第21卷,北京:人民出版社,1965年,第78页。

⑤ 刘勰著,黄叔琳注,李详补注,杨明照校注:《增订文心雕龙校注》卷一,北京:中华书局,2012年,第27页。

⑥ 刘勰著,黄叔琳注,李详补注,杨明照校注:《增订文心雕龙校注》卷一,第1页。

⑦ 韩愈著,魏仲举集注:《五百家注韩昌黎集》卷一二,北京:中华书局,2019年,第714页。

⑧ 柳宗元:《柳宗元集》卷三四《答韦中立论师道书》,北京:中华书局,1979年,第873页。

与流裔”之说,因为孔子以前没有全民教育,只有官方教育,无法产生诸子,只有孔子用六经教学,才能产生诸子,诸子的思想实受六经影响。若要探本溯源,明白系统,就非从研究经典入手不可了。

即使是胡适写《中国哲学史大纲》,也非得从六经写起不可。不仅诸子百家,而且释老二教(释,这里主要指“中国佛教”),都是六经的传演与分化。班固《汉书·艺文志·诸子略》小序:“诸子十家,其可观者九家而已。皆起于王道既微,诸侯力政,时君世主,好恶殊方,是以九家之术蜂出并作,各引一端,崇其所善,以此驰说,取合诸侯。其言虽殊,辟犹水火,相灭亦相生也。仁之与义,敬之与和,相反而皆相成也。《易》曰:‘天下同归而殊涂,一致而百虑。’今异家者各推所长,穷知究虑,以明其指,虽有蔽短,合其要归,亦六经之支与流裔。”^①

其四“六经皆治”。在汉代经学繁盛的情况下,六经的观念是执政的重要理念。当时的循吏都是以儒术和六经治理社会的。《礼记·经解》:“入其国,其教可知也:其为人也,温柔敦厚,《诗》教也;疏通知远,《书》教也;广博易良,《乐》教也;絜静精微,《易》教也;恭俭庄敬,《礼》教也;属辞比事,《春秋》教也。”^②各种经的教化反映到士大夫的性情和民风民情中,如此之深。《史记·滑稽列传序》孔子:“六艺于治一也。《礼》以节人,《乐》以发和,《书》以道事,《诗》以达意,《易》以神化,《春秋》以道义。”^③也讲了六经的治世作用。《隋书·经籍志序》甚至说:“夫经籍也者,机神之妙旨,圣哲之能事,所以经天地,纬阴阳,正纪纲,弘道德,显仁足以利物,藏用足以独善。学之者将殖焉,不学者将落焉;大业崇之则成钦明之德,匹夫克念则有王公之重,其王者之所以树风声,流显号,美教化,移风俗,何莫由乎斯道!”^④只有用六经才能成就美名和事业。

经典是历史之库、大道之源、知识之府能够化民成俗,具有流传万世的永恒价值。从历史的眼光出发,我们会发现,不仅孔子以前 2500 年历史主要通过经典得到传承和明晰,而且后世的历史也是在经典的影响下得以运行的。

秦汉的大统一得益于《春秋》“大一统”思想,“书同文,车同轨”来自《中庸》的启示,两汉经学、历代史学得益于对儒家经典的研究和模仿,历代礼仪等制度建设受启于儒家《礼经》的典范,中华诗国风雅得益于《诗经》教化,宋明理学得益于四书的讲明,中华孝悌忠信等道德伦理得益于《孝经》的垂范,中国哲学的阴阳、五行、三才、时中、常变、经权等观念,得益于《周易》《尚书》的启迪,似此之类,不一而足。

从思想学术讲,中国是一个讲明“经学”的国度;从社会治理讲,中国是一个崇尚“文治”(以经术文饰吏事)的国度。我们无论是研究历史、文化、文字、语言、思想、学术,还是要讲明道德、伦理、政治、经济,等等,都离不开经典。这样看来,六经不仅仅是一家一派的经典,六经也不会随着时移世易而失去价值。我们之于六经,只有觉悟和不觉悟、明白和不明白之分,没有过时和不过时、需要和不需要的问题。

① 班固:《汉书》卷三〇《艺文志》,北京:中华书局,1962年,第1746页。

② 《礼记·经解》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1609页。

③ 司马迁:《史记》卷六六《滑稽列传》,第3197页。

④ 魏征:《隋书》卷三二《经籍志》,北京:中华书局,1973年,第903页。

四、“经典”的当代价值

经典适应了改善社会现实的需要。习近平总书记在2013年11月23、25日山东讲话中认为,在经济社会快速发展的进程中,我们也遇到了一些“成长的烦恼”,其中就包括一些社会道德严重失范问题,必须引起高度重视。道德建设,知之不难、行之不易,重要的是要激发人们形成善良的道德意愿、道德情感,培育正确的道德判断和道德责任,提高道德实践能力尤其是自觉践行能力。在强调个人修身养性、注重激发公民增强自身思想道德素质的自主性、自律性的基础上,家庭、学校、单位、社会都要承担好自己的责任。

习近平总书记《在孔子诞辰2565周年庆典上的讲话》提炼出中华优秀传统文化有利于解决人类现实问题的十五条经验说:关于道法自然、天人合一的思想,关于天下为公、大同世界的思想,关于自强不息、厚德载物的思想,关于以民为本、安民富民乐民的思想,关于为政以德、政者正也的思想,关于苟日新日日新又日新、革故鼎新、与时俱进的思想,关于脚踏实地、实事求是的思想,关于经世致用、知行合一、躬行实践的思想,关于集思广益、博施众利、群策群力的思想,关于仁者爱人、以德立人的思想,关于以诚待人、讲信修睦的思想,关于清廉从政、勤勉奉公的思想,关于俭约自守、力戒奢华的思想,关于中和、泰和、求同存异、和而不同、和谐相处的思想,关于安不忘危、存不忘亡、治不忘乱、居安思危的思想,等等。

大家请注意,这十五条先进经验,除了“道法自然”见于《老子》外,其他都见于儒家经典。

又比如2017年中共中央办公厅、国务院办公厅《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》指出:文化是民族的血脉,是人民的精神家园。文化自信是更基本、更深层、更持久的力量。如何增强文化自信?

首先,要坚持核心思想理念。中华民族和中国人民在修齐治平、尊时守位、知常达变、开物成务、建功立业过程中培育和形成的基本思想理念,如革故鼎新、与时俱进的思想,脚踏实地、实事求是的思想,惠民利民、安民富民的思想,道法自然、天人合一的思想等,可以为人们认识和改造世界提供有益启迪,可以为治国理政提供有益借鉴。传承发展中华优秀传统文化,就要大力弘扬讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同等核心思想理念。

其次,要发扬中华传统美德。中华优秀传统文化蕴含着丰富的道德理念和规范,如天下兴亡、匹夫有责的担当意识,精忠报国、振兴中华的爱国情怀,崇德向善、见贤思齐的社会风尚,孝悌忠信、礼义廉耻的荣辱观念,体现着评判是非曲直的价值标准,潜移默化地影响着中国人的行为方式。传承发展中华优秀传统文化,就要大力弘扬自强不息、敬业乐群、扶危济困、见义勇为、孝老爱亲等中华传统美德。

第三,要传承中华人文精神。中华优秀传统文化积淀着多样、珍贵的精神财富,如求同存异、和而不同的处世方法,文以载道、以文化人的教化思想,形神兼备、情景交融的美学追求,俭约自守、中和泰和的生活理念等,是中国人民思想观念、风俗习惯、生活方式、情感样式的集中表达,滋养了独特丰富的文学艺术、科学技术、人文学术,至今仍然具有深刻影响。传承发展中华优秀传统文化,就要大力弘扬有利于促进社会和谐、鼓励人们向上向善的思想文化内容。

最后,要深入阐发文化精髓,着力构建有中国底蕴、中国特色的思想体系、学术体系和话语体系。

优秀传统文化资源来自哪里?来自经典。《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》中所举诸核心价值观念,多出自经典文献。如“修齐治平”^①出自《大学》;“尊时守位”“知常达变”“开物成务”“革故鼎新”“与时俱进”^②出自《周易》;“脚踏实地”虽是俗语,但宋儒李过注《周易》履卦九二“履道坦坦”即“所谓脚踏实地也”,^③可见也是《易》义之一。“实事求是”^④出自《汉书》;“惠民利民、安民富民”^⑤出自《左传》;“道法自然”出自《老子》;“天人合一”正式见于张载《正蒙》,但张氏明确说是“《易》所谓‘不遗’‘不流’‘不过’者也。”^⑥至于“讲仁爱”明见于《论语》“仁者爱人”;^⑦“重民本”出自《尚书》“民为邦本,本固邦宁”;^⑧“守诚信”本于《论语》《中庸》;^⑨“崇正义”^⑩取自《论语》;“尚和合”^⑪出于《周易》《国语》;“求大同”^⑫正见《礼运》。

还有,“天下兴亡、匹夫有责”^⑬是梁启超对顾炎武《日知录·正始》的提炼。“精忠报国”^⑭(又作“尽忠报国”),见于《周书·颜之仪传》《宋史·岳飞传》;“从德”^⑮(又作“据德”)出于《国

- ① 《礼记·大学》:“古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身……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。”(阮元校刻:《十三经注疏》,第1673页)
- ② 按“尊时守位”,即《周易·乾卦·象传》:“六位时成,时乘六龙以御天。”《乾文言》:“故居上位而不骄,在下位而不忧,乾乾因其时而惕。”“知常达变”,即《乾文言》:“子曰:上下无常,非为邪也;进退无恒,非离群也。君子进德修业,欲及时也,故无咎。”又《系辞上》:“易穷则变,变则通,通则久。”“变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适”。“开物成务”,《系辞传上》:“子曰:夫《易》何为者也?夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。”“革故鼎新”,《序卦传》:“井道不可不革,故受之以革;革物者莫若鼎,故受之以鼎。”王弼注“井久则浊秽,宜革易其故”。《杂卦传》:“革,去故也;鼎,取新也。”“与时俱进”,见《乾文言》“与时偕行”“与时偕极”(阮元校刻:《十三经注疏》,第14、16、16、86、89—90、81、96、96、16页);又见《遯卦》《损卦》象传。
- ③ 李过:《西溪易传》卷二《履卦》,《景印文渊阁四库全书》第17册,上海:上海古籍出版社,1987年,第662页。
- ④ 班固《汉书》卷五三《景十三王传》:“河间献王德,以孝景前二年立,修学好古,实事求是。”(第2410页)
- ⑤ 《左传》桓公六年:“所谓道,忠于民而信于神也,上思利民,忠也;祝史正辞,信也。”又文公十三年:“邾子曰:‘苟利于民,孤之利也。天生民而树之君,以利之也。民既利矣,孤必与焉。’左右曰:‘命可长也。君何弗为?’邾子曰:‘命在养民,死之短长,时也。民苟利矣,迁也,吉莫如之。’”(《十三经注疏》,第1749、1853页)
- ⑥ 张载:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第65页。
- ⑦ 《论语·颜渊》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2504页。
- ⑧ 《尚书·五子之歌》,阮元校刻:《十三经注疏》,第156页。
- ⑨ 《论语·为政》:“子曰:人而无信,不知其可也。”又《颜渊》:“子贡问政,子曰:‘足食,足兵,民信之矣。’子贡曰:‘必不得已而去,于斯三者何先?’曰:‘去兵。’子贡曰:‘必不得已而去,于斯二者何先?’曰:‘去食。自古皆有死,民无信不立。’”《礼记·檀弓上》:“子曰:丧三日而殓。凡附于身者,必诚必信,勿之有悔焉耳矣。”又《檀弓下》:“孔子曰:其身正,不令而行;其身不正,虽令不从。苟无礼义、忠信、诚惠之心以莅之,虽固结之,民其不解乎?”又《祭统》:“是故贤者之祭也,致其诚信与其忠敬。”(阮元校刻:《十三经注疏》,第2463、1275、1313、1602页)
- ⑩ 《论语·学而》:“子曰:‘君子之于天下也,无适也,无莫也,义之与比。’”又《卫灵公》:“君子义以为质。”又《微子》:“君子之仕也,行其义也。”(阮元校刻:《十三经注疏》,第2471、2471、2518、2529页)
- ⑪ 《周易·乾文言》:“保合大和,乃利贞。”(阮元校刻:《十三经注疏》,第14页)《国语·郑语第十六》:“和实生物,同则不继。以他平他谓之和……合十数以训百体。”(左丘明撰,徐元诰集解,王树民等点校:《国语集解》,北京:中华书局,2002年,第470页)
- ⑫ 《礼记·礼运》:“大道之行也,天下为公……是谓大同。”(阮元校刻:《十三经注疏》,第1414页)
- ⑬ 顾炎武:《日知录》卷一三《正始》:“保国者,其君其臣,肉食者谋之;保天下者,匹夫之贱与有责焉耳矣。”(成都:四川人民出版社,《续诸子集成》第18册,1998年影印清道光十四年嘉定黄氏西溪草堂刊本,第378页)
- ⑭ 《周书》卷四〇《宇文孝伯传》:“公等备受朝恩,当思尽忠报国。”(令狐德棻等撰,上海:上海古籍出版社,1986年,第2648页上)《宋史》卷三六五《岳飞传》“初命何铸鞠之,(岳)飞裂裳以背示铸,有‘尽忠报国’四大字,深入肤理。”(脱脱等撰,北京:中华书局,1985年,第11393页)
- ⑮ 《国语·晋语四》:“重耳敢有惰心?敢不从德?”(左丘明撰,徐元诰集解,王树民等点校:《国语集解》,第340页)《论语·颜渊》:“子张问崇德、辨惑。子曰:‘主忠信,徙义,崇德也。’”又:“樊迟从游于舞雩之下,曰:‘敢问崇德、修慝、辨惑。’子曰:‘善哉问!先事后得,非崇德与?’”(阮元校刻:《十三经注疏》,第2503、2504页)

语》《论语》；“向善”^①见于《周易》；“见贤思齐”^②见《论语》；“孝悌忠信”^③见《孟子》；“礼义廉耻”^④见《管子》；“自强不息”^⑤见《周易》；“敬业乐群”^⑥见《礼记·学记》；“扶危济困”^⑦意蕴见于《尚书》《论语》；“见义勇为”^⑧见于《论语》；“孝老爱亲”^⑨见于《孝经》；“求同存异”^⑩见于《左传》《晏子春秋》的“和同”之辨；“和而不同”^⑪见于《论语》；“文以载道”是韩愈等人提出的创作理念；“以文化人”^⑫化用《周易》“人文化成”；“形神兼备、情景交融”是王维、苏轼等人的艺术造诣；“俭约自守”意蕴取于《周易》；“中和泰和”亦是出自《周易》。

可见《意见》提出的30余条值得传承发展的基本内涵，都是从经典及古文献中提炼出来的，其中除个别(道法自然等)见诸子史文献外，其余绝大多数出于儒家经典，其中又以《周易》《左传》《论语》《孟子》等文献最多。这毋宁明白告诉我们，中华优秀传统文化的诸多精髓，其实就在经典(特别是儒家经典)之中。

结 语

儒家经典不仅记载了上古的历史，也启迪了后世的智慧，其中许多思想，揭示了人类社会许多带根本性的问题，有的命题具有超时代意义，因此对后世影响极深，始终是中华思想智慧的源头活水。经典所记载的“天道”与“天命”信仰，“阴阳”与“鬼神”关怀，“仁义”与“礼乐”文明，都对后世产生了极大影响，即是在进入科学时代的当今社会，也不无研究和吸取价值。我们可以由此寻得古代学术思想的源泉，借以了解固有文化之最重要的部分。

“经”是经久不易之书，“典”是规范神圣的大册。“经典”具有根源性、典范性、权威性和永恒性，曾经对人类产生过深远的、定型的、启迪性影响。

作为历史悠久、文化璀璨的中华民族，其所拥有的系统全面的古老经典(比如儒家经典)，在

- ① 《周易·乾文言》：“元者善之长也。”又《系辞上》：“继之者善也，成之者性也。”(阮元校刻：《十三经注疏》，第78页)
- ② 《论语·里仁》：“子曰：‘见贤思齐焉，见不贤而内自省也。’”(阮元校刻：《十三经注疏》，第2471页)
- ③ 《孟子·梁惠王上》：“壮者以暇日，修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上。”(阮元校刻：《十三经注疏》，第2667页)
- ④ 《管子·立政》卷一《首宪》：“凡孝弟忠信、贤良隽材，若在长家子弟、臣妾、属役、宾客，则什伍以复于游宗。”又《牧民·四维》：“国有四维，一维绝则倾，二维绝则危，三维绝则覆，四维绝则灭。倾可正也，危可安也，覆可起也，灭不可复错也。何谓四维？一曰礼，二曰义，三曰廉，四曰耻。”又卷二一《立政九败解》：“然则礼义廉耻不立，人君无以自守也。”(颜昌烧：《管子校释》，长沙：岳麓书社，1996年，第32、3、508页)
- ⑤ 《周易·乾·大象》：“天行健，君子以自强不息。”(阮元校刻：《十三经注疏》，第14页)
- ⑥ 《礼记正义·学记》：“一年视离经辨志，三年视敬业乐群。”(阮元校刻：《十三经注疏》，第1521页)
- ⑦ 《尚书·说命下》：“一夫不获，则曰：‘时予之辜。’”《礼记·礼运》：“矜寡孤独、废疾者，皆有所养。”《论语·雍也》：“子贡曰：‘如有博施于民，而能济众，何如？可谓仁乎？’子曰：‘何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸。’”(阮元校刻：《十三经注疏》，第176、1414、2479页)
- ⑧ 《论语·为政》：“子曰：‘见义不为，无勇也。’”(阮元校刻：《十三经注疏》，第2463页)
- ⑨ 《孝经》：“夫孝，德之本孔子，教之所由生也。”“夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。”“爱亲者不敢恶于人，敬亲者不敢慢于人。”《孟子·梁惠王上》：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可运于掌。”(阮元校刻：《十三经注疏》，第2545、2670页)
- ⑩ 《左传·昭公二十年》：“君臣亦然。君所谓可，而有否焉，也臣献其否，以成其可。君所谓否，而有可焉，臣献其可，以去其否，是以政平而不干，民无争心。”(阮元校刻：《十三经注疏》，第2093页)
- ⑪ 《论语·子路》：“君子和而不同，小人同而不和。”(阮元校刻：《十三经注疏》，第2508页)
- ⑫ 《周易·贲卦·象传》：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”(阮元校刻：《十三经注疏》，第37页)

漫长传承的历史长河中,培植了中华历史的根,思想之源,信仰之魂,经典著作毋宁就是中国文化的根本、源头和魂魄所在。经典是特定民族和国家的历史承载、文化典型,或者是文明范式、智慧启迪,具有源头活水、精神家园的价值,体现了信仰体系和价值标准。

我们提倡文化自信,这些经典记忆是首先应该被唤醒的;我们提倡学术创新,对经典进行新的阐释是非常必要的;我们提倡文化交流,中华经典的积极意义和普遍价值更应该得到充分的展示和宣传。比如,如果讲好中华经典中“天人合一”“道法自然”等观念,就可以与国际范围内的“生态文明”建设很好接轨;讲“和而不同”“己所不欲,勿施于人”,就有助于消除国家对立、文明冲突和民族敌视;讲好“诗书礼乐”,就可以为构建文明社会、和谐世界提供范本;讲好何为“小康”社会、“大同”理想,就会为实现世界大同、人类和平贡献力量;讲好“孝悌忠信”“爱老敬亲”,就会为改善老龄社会的代际矛盾、生命冷漠现象提供参考。

虽然我们现在不必像科举时代那样去死读经书,明经进士,以博取科名,也不必皓首穷经,撰写八股,为圣人立言,但是“经”和“经学”的精髓依旧活在民族精神中,只是百姓日用而不知。今天,我们要唤醒它,宣扬它,推广它,所以要把经与经学讲清楚。因为我们的历史在经典中,我们的思想在经典中,我们的知识体系在经典中,我们的灵魂也在经典中。不了解经典,就不足以了解中华历史文化;不了解经典,就不能很好地实现传统文化的传承发展。

中国文化的方方面面都受经学影响,了解经学对其他学科的研究也有裨益。因此张之洞《书目答问》示人读书法说:“由经学入史学者,其史学可信;由经学、史学入理学者,其理学可信;以经学、史学兼词章者,其词章有用;以经学、史学兼经济者,其经济成就远大。”^①经学是治理其他学术的一个基础、本领、钥匙、快刀。曾经钱学森和温家宝对话,谈到中国的高等教育,为什么当下很难培养出类似民国时期的大师?大师要有经典著作、系统理论、高尚人格和广泛的亲和力,其思想还不过时,影响一代又一代。因为民国时期的大师幼年时学习经学,无论是从事哪一方面的研究,例如哲学大师冯友兰、张岱年,史学大师金景芳、顾颉刚,都对经学著作非常熟悉。只有这样,治其他学术才能得心应手。所以,我们可以得出一个“经典+”的模式,经典+西方学术则成为西学大师,经典+现代科学则成现代科学大师,经典+哲学则为哲学大师,经典+史学则为史学大师……所以,希望各位同学对经学和经典要有足够的修养,成为“经学+”的大师。

此文据尼山世界儒学中心联合研究生院、中国人民大学哲学院主办“面向世界的儒学”讲堂第五讲的演讲内容整理。

(责任编辑:李梅)

^① 张之洞撰,范希增补正,孙文泐增订:《增订书目答问补正》,北京:中华书局,2011年,第570页。

· 专题研究 ·

· 李泽厚学术思想研究 ·

中国哲学的情感进路

——从李泽厚“情本论”谈起^①

黄玉顺

摘要: 在情感问题上,中国哲学,特别是儒家哲学,大致可以分为三大历史形态:先秦儒家哲学;宋明理学;转型时代儒家情感哲学的复兴。这种复兴伴随着中国社会和中国思想的“走向现代性”,大致可以分为三期:一是帝国后期中国哲学的情感进路;二是民国时期中国哲学的情感进路;三是改革开放以来中国哲学的情感进路。李泽厚和蒙培元是中国哲学情感进路当代复兴的先驱,而两者的差异是:李泽厚的思想是历史唯物论的,而蒙培元的思想则是儒学的。当前的情感哲学复兴存在着三个方面需要反思的问题:一是情感的存在者化问题;二是情感的价值中性问题;三是情感的超越问题。

关键词: 中国哲学; 情感进路; 李泽厚“情本论”; 蒙培元“情感儒学”; 反思

作者简介: 黄玉顺,山东大学儒学高等研究院(济南 250100)

毫无疑问,李泽厚是中国 20 世纪 80 年代最重要的思想家之一。事实上,许多人,包括我本人,都在 20 世纪 80 年代受到过他的思想启蒙。李泽厚的思想学术贡献是多方面的,“情感本体论”是其中最具有一般哲学意义的部分。而情感问题,乃是中国哲学中的一个基础性问题。

我主要谈三点:一是简要地勾勒中国哲学的情感进路的历史;二是谈谈李泽厚“情本论”的历史定位;三是中国哲学情感进路的现状反思。

一、中国哲学情感进路的历史回顾

就情感问题而论,中国哲学,特别是儒家哲学,大致可以分为三大历史形态:

(一) 先秦儒家哲学的情感特征

自从《郭店楚简》发现以后,学界才普遍意识到:先秦儒家哲学原来并非宋明道学家所描述的那种“性本体论”,而是“情本体论”或者叫“情本源论”。最典型的文献,莫过于属于思孟学派的《性自命出》。^② 由此也可见,《中庸》这个文本也需要重新给予情感哲学的诠释。

我这里要强调指出一个事实:李泽厚的情感论述,同时还有我的导师蒙培元的“情感儒学”,

^① 本文是笔者 2022 年 6 月 29 日在第 22 届国际中国哲学大会“中西视域下的李泽厚哲学思想”专场会议的发言,原题为《李泽厚与中国哲学的情感进路》。

^② 《性自命出》,见荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998 年,第 59—66 页。

实际上早于《郭店楚简》的出土和出版。^①因此,对于中国哲学情感进路的当代复兴来说,他们是先驱性的人物。

(二) 从唐代李翱到整个宋明理学的情感压抑

第二期儒学由韩愈、李翱开启,而形成整个宏大的宋明理学。这个儒学形态的基本特征,在情感观念的问题上,就是“性本情末”“性体情用”,甚至“性善情恶”。^②这个儒学形态的时代背景,是帝制时代;因此,这个儒学形态基本上是“帝制儒学”。^③

帝制儒学对情感的压抑,是一个值得深究的问题。情感是个体性的,而个体性正是现代性的一个根本特征。因此,帝制儒学作为前现代的皇权时代的儒学形态,对个体情感的压抑是必然的。这恰恰就表明,对于儒学的现代转型来说,个体情感观念的复兴和弘扬是一个关键问题、核心课题。

这样一来,就合乎逻辑地蕴含着对宋明理学的“性—情”观念架构的解构与颠覆,并进而恢复和弘扬先秦儒学的“情—性”观念架构。于是就有了转型时代的儒家情感哲学的复兴,这显然是儒家哲学的历史发展逻辑的必然。

(三) 转型时代的中国情感哲学复兴

其实,在宋明理学的晚期,至迟在明清之际,儒家哲学内部就开始了自我反思,而中国哲学的情感进路也随之开始复兴。

我们甚至可以说,阳明心学也具有情感哲学的色彩。例如他讲“良知”：“知是心之本体,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。”^④这里的“孝”“悌”,尤其是“恻隐”,都是情感(朱熹明确说过:恻隐是情,而不是性^⑤)。

最典型的当然是戴震的哲学,他将程朱理学所谓的“天理”或“性理”视为情欲本身的“条理”,即只是“情之不爽失”,他说:“理也者,情之不爽失也,未有情不得而理得者也”;“今以情之不爽失为理,是理者存乎欲者也。”^⑥

中国哲学情理进路的复兴,其背景是中国社会的“内生现代性”或者叫“内源现代性”,指向人的解放和对人欲的肯定。这个问题,我有专文论述:

目前学界、包括儒学界充斥着对儒学的种种误读,其中之一就是将儒学与现代性对立起来,以至用所谓“儒家传统”来抗拒现代文明价值。其实,儒学本然地蕴涵着现代性。儒学的现代性不仅源于中国社会的现代转型,而且基于儒学自身的基本原理,即“仁→义→礼”

① 黄玉顺:《情感儒学:当代哲学家蒙培元的情感哲学》,《孔子研究》2020年第4期。文章指出:“蒙培元的情感儒学早在20世纪80年代就形成了,最初提出‘情感哲学’概念是写作于1986年、发表于1987年的论文《李退溪的情感哲学》。比较而言,中国古代文献中的强调情感、从而与蒙培元‘情感哲学’形成呼应的《性自命出》在几年之后的1993年10月才出土,而《郭店楚墓竹简》更是十年之后的1998年5月才出版。”

② 黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),成都:四川人民出版社,2017年,第51—60页;黄玉顺:《面向生活本身的儒学——“生活儒学”问答》,见《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》,成都:四川大学出版社,2006年,第53—91页。

③ 黄玉顺:《儒学为生活变革而自我变革》,《衡水学院学报》2020年第6期;黄玉顺:《孟荀整合与中国社会现代化问题》,《文史哲》(英文版)2020年第6卷第1期。

④ 王守仁:《传习录上》,见吴光、钱明、董平等编校:《王阳明全集》,杭州:浙江古籍出版社,2010年,第7页。

⑤ 朱熹:《孟子集注·公孙丑章句上》,见《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第238页。原文:“恻隐、羞恶、辞让、是非,情也。仁、义、礼、智,性也。”

⑥ 戴震:《孟子字义疏证·理》,北京:中华书局,1961年,第1、8页。

的理论建构。这个原理要求根据正义原则(义),包括超越差等之爱而追求一体之仁的正当性原则、顺应特定时代的基本生活方式的适宜性原则,来“损益”即变革社会规范及其制度(礼)。因此,在现代性的生活方式下,儒学原理要求儒学自身现代化。儒学的现代化进程,就是儒学的现代性的展开过程。儒学的现代化已经不仅是一种理论设想,而是一种历史事实;但同时,这个历史进程尚未结束,而且往往误入迷途而陷入原教旨主义,这是值得高度警惕的。^①

二、李泽厚“情本论”的历史定位

上述情理进路的复兴,伴随着中国社会和中国思想的“走向现代性”,一直延续到今天,大致可以分为三期:一是帝国后期中国哲学的情感进路,前面已经谈过了;二是民国时期中国哲学的情感进路,最典型的如朱谦之的“唯情论”、袁家骅的“唯情哲学”等,特别是梁漱溟先生的“新孔学”;三是改革开放以来中国哲学的情感进路。^②

(一) 李泽厚“情本论”的定性

李泽厚的“情本论”和蒙培元的“情感儒学”,即属于上述第三期情感进路的代表。因此,必须充分肯定:李泽厚为中国思想的现代转化和发展、为中国哲学情感进路的复兴作出了巨大的贡献。

不过,在我看来,李泽厚的“情本论”固然属于中国哲学的情感进路,却不属于儒家哲学的情感进路。关于李泽厚的“情本论”,我曾做过这样的定性:它是“出自美学思考,其思想立足点是20世纪80年代马克思主义哲学的‘实践本体论’,把一切建立‘在人类实践基础上’,属于历史唯物论性质的‘人类学历史本体论’”。^③

我紧接着特别指出:它并非儒学。当然,这是可以讨论的。

(二) 李泽厚“情本论”与蒙培元“情感儒学”的比较

如上所说,20世纪80年代以来的中国哲学情感进路的当代复兴,实际上有两位哲学家是代表性、开创性的,一位是李泽厚,另一位则是蒙培元。

他们都将情感视为本体,然而却是两种截然不同的理解。李泽厚思想的定性,我刚才已谈过了;而蒙培元的思想,则无疑是儒家的,所以学界才称之为“情感儒学”。^④

蒙培元的情感哲学是通过对中国传统哲学的研究、叙述与诠释而呈现出来的。他的学术生涯始于宋明理学研究,代表作是广为引用的《理学的演变——从朱熹到王夫之戴震》(1984)和《理学范畴系统》(1989)。然后,他对整个中国哲学史进行了贯通的研究。他的哲学思想有“主体”“心灵”“超越”“境界”与“自然”这几个最重要的关键词,并由“情感”贯通起来,由此呈现出独具一格的“情感儒学”(他自己称之为“情感哲学”)。

① 黄玉顺:《论儒学的现代性》,《社会科学研究》2016年第6期。

② 黄玉顺:《儒家的情感观念》,《江西社会科学》2014年第5期。

③ 黄玉顺:《儒家的情感观念》,《江西社会科学》2014年第5期。

④ 崔发展:《儒家形而上学的颠覆——评蒙培元的“情感儒学”》,见黄玉顺等主编:《情与理:“情感儒学”与“新理学”研究——蒙培元先生70寿辰学术研讨集》,北京:中央文献出版社,2008年,第148—157页。

在蒙培元的“情感儒学”看来,“情可上下其说”^①(这不是牟宗三的“心可上下其说”^②):往下说,“情”是作为自然情感的“真情实感”,谓之“诚”;往上说,“情”是“理性情感”(这是蒙先生独创的概念,而与戴震的思想一致),谓之“仁”,这是形而下的道德情感;以至达到最高境界、超越情理对立的、天人合一的情感,谓之“乐”,这是形而上的超越情感,乃是真善美的统一。这正是孔子所说的“下学而上达”。^③

(三) 李泽厚与蒙培元的影响

从20世纪80年代到今天,越来越多的儒家学者加入了情感进路复兴的行列,其中包括我本人,也包括刘悦笛。刘悦笛的“生活美学”,是“接着讲”李泽厚的“情本论”“情感美学”,当然属于情感进路;我本人的“生活儒学”也属于情感进路,是“接着讲”蒙培元的“情感儒学”,进而把“生活感悟”中的“生活情感”视为一切存在者、包括形而上存在者的大本大源。

仅就蒙培元的“情感儒学”而论,我本人就组织过几次全国学术研讨会,由此出版了几本学者文集:2008年出版的《情与理:“情感儒学”与“新理学”研究》;同年出版的《儒学中的情感与理性》;2018年出版的《人是情感的存在》;^④同年出版的《“情感儒学”研究》。^⑤许多知名学者都表达了对蒙培元“情感儒学”的肯定,而表现出复兴中国哲学情感进路的趋向。

而对于李泽厚的“情本论”,学界这些年也表现出越来越浓厚的兴趣,发表了不少相关论文。安乐哲(Roger Ames)于2016年在夏威夷举办过李泽厚哲学思想的国际学术研讨会(我当时因为有事而未能与会)。^⑥这届国际中国哲学大会又举办李泽厚专场,这些都助于拓展李泽厚“情本论”的影响。

三、中国哲学情感进路的现状反思

目前为止,中国哲学情感进路的当代复兴,一方面具有拨乱反正,既回归儒学本真、又与现代性接榫的意义;但另一方也存在一些问题,亟需加以反思,以求进一步拓展与深化。

(一) 情感的存在者化问题

严格来说,将情感视为本体,这是一种很成问题的观念。根本的问题是将情感“存在者化”了,因为本体是一种存在者,即形而上的存在者。这就无法应对20世纪以来哲学思想前沿的基本问题:存在者何以可能?本体何以可能?形而上者何以可能?

这里顺便说说:很多学界朋友都将我的生活儒学所讲的“生活”理解为一种本体、形而上者,

① 蒙培元:《换一个视角看中国传统文化》,见亚文编辑委员会:《亚文——东亚文化与21世纪》第1辑,北京:中国社会科学出版社,1996年,第297—313页;蒙培元:《心灵超越与境界》,北京:人民出版社,1998年,第45页;蒙培元:《情感与理性》,北京:中国社会科学出版社,2002年,第19—21页。

② 牟宗三:《中国哲学十九讲》,上海:上海古籍出版社,1997年,第108页。“‘心’可以上下其讲。上提而为超越的本心,则是断然‘理义悦心,心亦悦理义’。但是下落而为私欲之心、私欲之情,则理义不必悦心,而心亦不必悦理义,不但不悦,而且十分讨厌它,如是心与理义成了两隔。”另可参见蒙培元:《我的学术历程》,见黄玉顺、任文利、杨永明主编:《儒学中的情感与理性》,北京:教育科学出版社,2008年,第29—36页。

③ 《论语·宪问》,见阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2513页。

④ 黄玉顺等主编:《人是情感的存在——蒙培元先生80寿辰学术研讨集》,北京:北京大学出版社,2018年。

⑤ 黄玉顺主编:《“情感儒学”研究——蒙培元先生八十寿辰全国学术研讨会实录》,成都:四川人民出版社,2018年。

⑥ 黄玉顺:《关于“情感儒学”与“情本论”的一段公案》,见杨永明主编:《当代儒学》第12辑,桂林:广西师范大学出版社,2017年,第173—177页。

这是误解。生活不是本体、形而上者,而是一个前本体、前形而上学、为本体奠基的观念;生活不是任何存在者(any being),而是前存在者的存在(Being)。^①

关于李泽厚的情感本体论,我曾说过:

这种本体论仍然是传统形而上学的思维模式,所以李泽厚批评海德格尔:“岂能一味斥责传统只专注于存在者而遗忘了存在?岂能一味否定价值、排斥伦理和形而上学?回归古典,重提本体,此其时矣。”^②

李泽厚的这个批评,恰恰表明了他与20世纪以来的思想前沿之间的隔膜,即未能走出传统本体论的视域。

在儒家哲学中,情感在两种意义上均非本体:一是在宋明理学中,本体是“性”,而不是“情”;二是在孔孟原始儒学中,“情”是前存在者的存在,即是先于“性—情”这种存在者化的东西的存在,即并不是“本体”,而是“本源”。我严格区分“本体”和“本源”:本体是形而上的“存在者”,而本源则是前存在者的“存在”或曰“生活”及其情感显现。^③

(二)情感的价值中性问题

作为本源的前存在者的情感,并非道德情感,而是价值中性的,所以才需要“发乎情”之后“止乎礼义”。^④由情感而意欲、意志,由意志而行动、行为,这才进入道德层面、价值层面。

这恰恰说明,单纯的情感本体论或情感主义,其实是一把双刃剑。这就犹如海德格尔,他还还原到前存在者的生存,即回溯到原始的价值中性的存在状态,这虽然能够解构旧的形而上学、从而有助于建构新的形而上学,但并不能保证必然导向“可欲”的价值(所以他才会与纳粹合作)。“可欲”指孟子所说“可欲之谓善”。^⑤

鉴于海德格尔与纳粹的关系,有人在微信群里提出一个老生常谈的问题:“海德格尔的思想和行为之间是否一致?”这显然意在为海德格尔思想辩护。我的回答是:“‘海德格尔的思想和行为之间是否一致’这个问法,已经蕴含了对他的思想的否定,因为只有两种可能:一致,意味着他的思想有问题;不一致,同样意味着他的思想有问题,即不是‘生命的学问’。没人怀疑海德格尔的思想能力。然而结果如何?这就表明:存在着某种比思想能力更根本、更要紧、更要害的事情。”

且以儒家的“仁爱”情感来看,其中的“差等之爱”的情感必然导致利益冲突;解决这种冲突的情感路径只能是超越“差等之爱”而走向“一体之仁”,^⑥即韩愈讲的“博爱”。^⑦这里至少有两个环节:正义感(义)与社会规范和制度(礼)。

海德格尔及存在主义者所关注的那些负面情感,特别是“他人即地狱”那样的情感体验,并不能导向可欲的价值规范及其制度。

所以,戴震并不仅仅简单地肯定“情欲”,因为情欲并不是“理”;他进一步强调“情之不爽

① 黄玉顺:《本体与超越——生活儒学的本体论问题》,《河北大学学报》2022年第2期。

② 李泽厚:《人类学历史本体论》,天津:天津社会科学院出版社,2010年,第139页;黄玉顺:《儒家的情感观念》,《江西社会科学》2014年第5期。

③ 黄玉顺:《“生活儒学”导论》,见陈明主编:《原道》第10辑,北京:北京大学出版社,2005年,第95—112页。

④ 毛亨:《诗大序》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第272页。

⑤ 《孟子·尽心下》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第2777页。

⑥ 黄玉顺:《中国正义论纲要》,《四川大学学报》2009年第5期。

⑦ 韩愈:《原道》,见韩愈撰,马其昶校注:《韩昌黎文集校注》,上海:上海古籍出版社,1986年,第13页。

失”,这才是“理”。这就是蒙培元所讲的“理性情感”(reasonable emotion)。

例如“自由”问题,真正彻底的自由观念,是意识到“他者的自由”;否则,势必导致“自我的自由”的否定。

这就是正义感,它会导出“主体间性”(inter-subjectivity),进而导向“公共理性”(public rationality)。

(三)情感的超越问题

蒙培元特别注重情感的超越问题,他的情感存在论,其实是情感境界论,境界的提升就是情感的自我超越。前面说过,他所说的“情可上下其说”,就是在讲情感的“下学而上达”。

但是,需要注意区分两种不同含义的超越(transcendence):^①

一种是人的超验性(transcendental)(或译“先验”)。按照中国哲学情感进路的理解,而非西方哲学、康德哲学的理解,那么,这并不是在讲理性的超验性,而是情感本身的超验性。从生理心理的、经验的自然情感,到理性的情感、道德情感,乃至超越情理对立的情感,这就是情感的超验性。

另一种则是“天”或“帝”的超凡性(transcendent)。“人”的内在超验性(所谓“内在超越”)指向“天”的外在超凡性(所谓“外在超越”),这就是孟子讲的由“尽心”而“知性”、由“知性”而“知天”,其宗旨是“事天”,而非“僭天”。^②

这两种主体,即人与天的超越之间的连接,作为中国哲学“天人之际”问题的终极解决,就是“敬畏”的情感,即孔子所说的“畏天命”。^③

在这方面,马克斯·舍勒的情感现象学值得参考,尽管他所讲的不是中国的“天”或“帝”之爱,而是基督教的“God”之爱。^④

综上所述,在情感问题上,中国哲学,特别是儒家哲学,大致可以分为三大历史形态:先秦儒家哲学;宋明理学;转型时代儒家情感哲学的复兴。这种复兴伴随着中国社会和中国思想的“走向现代性”,大致可以分为三期:一是帝国后期中国哲学的情感进路;二是民国时期中国哲学的情感进路;三是改革开放以来中国哲学的情感进路。李泽厚和蒙培元是中国哲学情感进路当代复兴的先驱,而两者的差异是:李泽厚的思想是历史唯物论的,而蒙培元的思想则是儒学的。当前的情感哲学复兴存在着三个方面需要反思的问题:一是情感的存在者化问题;二是情感的价值中性问题;三是情感的超越问题。

(责任编辑:郝鑫)

① 黄玉顺:《“超验”还是“超凡”——儒家超越观念省思》,《探索与争鸣》2021年第5期。

② 《孟子·尽心上》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第2764页。黄玉顺:《“事天”还是“僭天”——儒家超越观念的两种范式》,《南京大学学报》2021年第5期。

③ 《论语·季氏》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第2522页。蒙培元:《蒙培元讲孔子》,北京:北京大学出版社,2005年,第51—55页;蒙培元:《论朱熹敬的学说》,《天水师范学院学报》2011年第4期。

④ 黄玉顺:《论“仁”与“爱”——儒学与情感现象学比较研究》,《东岳论丛》2007年第6期;黄玉顺:《论“恻隐”与“同情”——儒学与情感现象学比较研究》,《中国社会科学院研究生院学报》2007年第3期;黄玉顺:《论“一体之仁”与“爱的共同体”——儒学与情感现象学比较研究》,《社会科学研究》2007年第6期。

怀念李泽厚先生

梁 涛

摘要: 李泽厚是我国著名哲学家、思想家,他在 20 世纪 80 年代提出的“西体中用”,为改革开放、实现四个现代化提供了理论根据。他所写的中国思想史三论,极大地推动了中国思想史学科的发展。20 世纪 90 年代郭店竹简公布后,他对竹简的思想定位及学派性质的看法,受到学界的广泛关注。他晚年提出“举孟旗,行荀学”,引起学界热烈讨论,推动了荀学的研究。本文作者回忆了与李泽厚的交往,以及所受李先生的影响,对先生的去世表示深切的哀悼。

关键词: 李泽厚; 西体中用; 牟宗三; 思孟学派; 荀子; 兼祧孟荀

作者简介: 梁涛,中国人民大学国学院(北京 100086)

一

2021 年 11 月 2 日,李泽厚以 91 岁高龄在美国去世,官方讣告称其为“我国著名哲学家”,我想多数人可能更愿意把他看作是思想家,是 20 世纪 80 年代开风气之先的启蒙者。李先生一生影响了很多人,但对我的影响则是具体的,当年我就是因为读了李先生的著作而走向了思想史研究。今天他离我们而去,悲痛万分,撰此小文以示哀悼。

我是 20 世纪 80 年代中期进入大学的,当时“文革”遗留下来的思想枷锁已被打破,但大学课堂上所教仍是教条化的内容,是李先生的著作打开了一个窗户,使我对传统文化尤其是儒学有了亲近感,他的《中国古代思想史论》是我当时反复阅读的著作,其中的《孔子再评价》奠定了我对儒学的初步理解。后来文学黑马激烈批评李先生对传统的温情态度,一时竟对我造成很大的冲击,甚至一度对李先生的观点产生过怀疑,这可以说是我本科阶段最重要的思想事件。但也就是从那时起,我决定要将思想史作为我毕生的研究方向。

1990 年,我考入西北大学中国思想文化研究所攻读研究生,专业就是思想史。那一年所里正好举办一个思想史的国际学术会议,当时不像现在,学术会议很少,自然备受瞩目,而且我得到一个令我兴奋不已的消息:李泽厚将来赴会。于是我又翻出《中国古代思想史论》,准备着当面向李先生请益。然而一直到会议结束,李先生都没有出现。听所里老师说,李先生是想来赴会的,但是由于种种原因没能成行。这样我就错过了与李先生见面的机会,后来我听说李先生去了美国。不知为什么,我当时有一个想法:李先生到了美国,与国际学术界交流后,思想一定会有一个大的突破和发展,给我们带来更具震动性的作品。我的这个想法产生得非常自然,而且十分坚定。

我真正见到李先生要到 1999 年了,那年纪念孔子诞辰 2550 年大会在北京举行,这是国际儒

联举办的会议，每五年一次，会议规模较大，与会学者可能有二三百人，均是国内外研究儒学的名家，其中包括李泽厚。我当时在中国社会科学院历史研究所做博士后，也得以参加了这次盛会。会议期间，我与干春松约定，一起去拜访李先生。李先生已经在房间休息，听说我们要来，还是热情接待了我们。我自我介绍说，我硕士、博士都是在西北大学中国思想文化研究所读的，现在中国社会科学院历史研究所思想史研究室做博士后，这两个地方都是侯外庐先生建立的，所以我算是出自侯门了。李先生说：“侯外庐先生是马克思学者中最具有原创力的，至今不过时。”我说您对我的影响更大，我本科阶段主要读您的书，硕士阶段才认真读侯先生的书，所以我研究思想史是受您的影响。李先生发出爽朗的笑声，但他接着问了一个问题：“你们年轻学者对我是怎么看啊？还读我的书吗？”对李先生的著作，我当然是一直重视的，但主要限于思想史方面，尤其是他的《中国古代思想史论》，直到今天写文章还会引用。但我读博士时，兴趣已经转移到港台新儒家，更多时间是在读牟宗三、徐复观等人的著作，李先生从生活实践、情感积淀解读传统，与新儒家高扬心性主体、贯通天道性命是两个完全不同的路子，但当时更吸引我的已是徐、牟了，而且他们的著作更为系统，更注重传统思想的内在逻辑。李先生由于比较早地形成了自己的哲学体系，这套体系并不是从研究中国哲学或思想中得出的，而是他从外部借鉴来的，所以如何用他的情本体、吃饭哲学合理地解读传统思想还是有待探索和完善的。所以我说：“您的著作我们当然是非常重视的，但港台新儒家牟宗三、徐复观等人影响也很大，像我们这个年龄的学者也受到他们的影响。”我接着问：“您对牟宗三先生如何评价呢？”李先生斩钉截铁地回答：“高水平！很有造诣！”说明李先生对牟先生是十分肯定的。

李先生和牟先生都是对我学术成长产生深远影响的前辈学者，而且他们二人都关注康德，通过康德建构自己的哲学体系，进而研究中国哲学尤其是儒学，但他们一个往下拉，一个往上升，价值取向是很不一样的。

李先生把康德拉向形而下，用他的话说，是变先验为经验。他真正重视的还是来自马克思的工具本体，指人能使用工具进行生产实践，他之所以主张“西体中用”，就是因为近代科学包括科技发明主要是来自西方，这是我们必须接受的。而不同民族在生产实践中形成不同的心理积淀、不同的文化传统，这个不必唯西方马首是瞻，所以又要“中用”。所以李先生的哲学思考，首先是关注中国的现代化，同时又肯定文化传统的价值，这与80年代激烈的反传统风气有所不同，文学黑马《选择的批判——与李泽厚对话》之所以对李先生展开批评，原因就在这里。

牟先生则是利用康德哲学把儒家的心性之学纯粹化、精神化，通过赋予人“智的直觉”这一属于上帝的天资，贯通天道与性命，建构起儒家的道德形上学，并试图超越康德的道德神学。牟先生的这一努力，如学者所说，主要是在儒家客观存在的社会教化体系被一扫而空之后，必须通过一种孤悬于天地之间的精神去论证儒家依然具有合法性意义，进而承担起儒家精神在特殊历史关头存亡绝续的使命，具有很深的悲情意识和豪迈情怀。

两位先生所处的时代不同，面对的问题不同，哲学的选择也不同。尽管今天我对儒学的认识和理解已经与他们有所不同，甚至存在根本分歧，但我是在他们的影响下一步步走过来的，这就是学术的薪火相传吧！

李先生的著作使我这个生活在十三朝古都、周秦汉唐故地的年轻人，在追求个性解放、思想自由的同时，开始关注并思考另一个问题：我们古老的文化还有没有生命力？能否继续焕发出打动人心的力量？能否依然为我们这个民族提供一个精神上的信仰力量？“人能弘道，非道弘

人。”如何回答这些问题,实际取决于我们。传统或许并不能决定我们,但我们的选择则决定了传统的未来。

那次会议上,有一件事情给我留下很深的印象。一天会议结束后,李泽厚与几位学者进入餐厅就近入座。这时有位服务员过来说:“先生,请往里面坐,这张桌子有预留了。”没有想到李先生突然激动起来,他大声问道:“我不能坐在这里吗?不允许坐这里吗?”他站起身来对在座的人说道:“来来来,我们就坐这里,大家动筷子。”说着拿起一瓶啤酒往桌子上使劲一顿,啤酒沫顿时从瓶中溅了出来。过了一会,李先生冷静下来,他不好意思地说:“我是不是有点失礼啊?”李先生的老朋友,也是我的师伯何兆武先生解围说:“没有。他赶我们不对,是他们失礼。”那天我正好在场,目睹了这一幕。我知道那位服务员并没有恶意,这种会议规模较大,人数众多,除学者外还有不少工作人员,会议一般会安排学者在餐厅里面就坐,门口的几桌往往是留给工作人员的。但他的直率表达,却刺激到了李先生。这也使我意识到,虽然离开国内多年,但李先生的心中还有一股郁闷之气,这或许与他的遭遇和经历有关,只是我们外人无从了解罢了。

二

我1998年到中国社会科学院历史研究所做博士后,那年郭店竹简正式公布,引起国内外学术界的极大关注,一时成为显学,我的博士后报告也定为《郭店竹简与思孟学派》。李泽厚虽然不是出土文献研究的专家,但由于他的影响力,他的看法还是受到学界关注,他撰写的《初读郭店竹简印象记》成为被广泛引用的重要文献。在这篇文章里,李先生以他敏锐的观察力对当时学术界将郭店儒简定位于“孔孟之间”,归于思孟学派的做法提出质疑,认为“总起来看,竹简各篇年代不一,内容兼容并包,参差不齐,并不完全一致”,“虽有《缁衣》《五行》《鲁穆公问子思》诸篇,却并未显出所谓‘思孟学派’的特色(究竟何谓‘思孟学派’,其特色为何,并不清楚)”。相反,竹简给我的总体印象,毋宁更接近《礼记》及荀子”。我知道侯外庐主编的《中国思想通史》第一卷曾专列一章讨论思孟学派问题,后来任继愈主编的《中国哲学发展史·先秦卷》也有一节“思孟学派考辨”,但观点与侯外庐相反,否认思孟学派的存在。

我印象中李泽厚曾参与了任继愈主编的白皮本《中国哲学史》的编写,或许他的观点受到任继愈的影响。当时我已经写了一篇《思孟学派考述》,发表在《中国哲学史》上,看到李先生的观点后,便一直想做出回应。后来在哈佛燕京学社“思孟工作坊”上,也有一位学者指出我那篇文章有疏漏,于是我决定把那篇文章重新写一遍。那时已经有了数据库,我用“四库全书”软件将“思孟”“子思孟子”“子思”等关键词逐一做了检索,然后按图索骥,将索引到的文字仔细阅读,梳理出基本的线索,又在原作的基础上补充了宋明时期思孟学派的材料。由于是第一次使用E考据,加之资料繁多,这一稿前后又花了近一个月的时间,后来收入《郭店竹简与思孟学派》中的实际是这一稿。2008年中旬拙作出版,大概下半年的一天早上,还在沉睡的我被电话吵醒。我拿起电话,里面传来李先生的声音:“你是梁涛先生吗?我是李泽厚。你的大作我拜读了,思孟学派的问题,你讲清楚了,这个问题我被你说服了。不过还有一些问题,我的看法与你不同。”之后的一段时间,李先生不时从美国打来电话,往往是他读了一两章便与我来讨论,或赞同或质疑。由于时差的原因,李先生打电话的晚上,是我这里的早上。大约过了半个月吧,李先生终于将拙作看完了。我最后一章是“回到子思去——儒家道统论的检讨与重构”,实际是提出统合孟荀的

问题,李先生评论说很有意思。

那些年李泽厚每年秋天都要回北京住一段时间,2009年他回北京前与我联系,约定见面详聊。李先生原来住在皂君庙中国社会科学院家属院,与庞朴、黄宣民一个院子,后来搬到国家美术馆附近的一个家属院里。那天我带了两位研究生,打车来到李先生所给的地址,我们在寻找楼门时,遇到一位女士,她说:“你们是来找李泽厚的吧?昨天傍晚我在院子里看到李泽厚和他老伴了。”看来李先生还是被大家惦念着,只要他回来,拜访的人仍是络绎不绝。见到李先生,我将这件事告诉他,李先生摆摆手说:“我都是悄悄来,悄悄走,你们是我今年见的第一批客人。”李先生的房子好像只有一室一厅,客厅大概只有十平方米左右,但很整洁,墙边摆了一个明式茶几,上面挂着冯友兰书写的一幅对联:“西学为体,中学为用;刚日读史,柔日读经。”皂君庙庞朴、黄宣民的家我经常去,李先生的房子应该与其相似,与那里相比,这里是小了不少。李先生解释说,他是 space for distance,这里虽然面积小,但环境好,从窗户望去就能看到美术馆,每年回来可以去看展览,会见朋友也方便。

我来见李先生前就想到要请他去人大做一次报告,李先生离开大陆多年,仍笔耕不辍,不断有著作问世,且能产生一定的影响。人大国学院开设有《《论语》研读》的课程,他的《〈论语〉今读》就是重要的参考书。可是当我提出邀请时,李先生却说:“你不知道我的‘三不’吗?不接受采访、不参加会议、不发表演讲,所以恕不接受邀请。”我真不知李先生还有这样一个“三不”规定,但不好勉强,只好说改天来人大国学馆坐坐,我邀请几位研究思想史、儒学的年轻学者,大家一起聊聊天,不算是会议,也不算是演讲,这样如何呢?李先生勉强答应了,但等我后来联系他时,他总是以各种理由推脱,所以计划中的人大聚会最终还是没有成行。

李先生问我最近做什么?我说写完思孟学派后,我转而研究荀子了。李先生听后兴奋地说:“荀子重要啊!我一直是重视荀子的。孟子也重要,但荀子的影响和作用更大。”我知道李先生不是从儒学史来讲的,从儒学的发展来看,孟子后来被尊为亚圣,其著作也完成由子入经的转变,而荀子后来不仅未能列入道统,甚至被罢黜孔庙。今天我们游览曲阜孔庙,不仅大成殿四配、十二贤中见不到荀子的身影,东西两庑 156 位儒家先贤也未有荀子的牌位,荀子的处境不可谓不悲惨,其地位当然不可以与居于大成殿四配之中的孟子相提并论。但李先生说的是历史中的实际影响,他认为从这一点看,荀子的影响显然更大,也更为重要,这与谭嗣同等人的看法实际是一致的。我说自己申请了一个国家社会科学基金项目“出土文献与荀子哲学”,想利用新材料在荀子研究上有所突破。李先生问:“有这方面的出土材料吗?”我说:“直接相关的材料似乎还没有,但我同意您的判断,不应该将郭店儒简笼统归为思孟学派,里面也有与荀子相关的内容。另外,子思的思想也不是如我们以前认为的,只影响了孟子而与荀子无关,实际情况是子思既影响了孟子,也影响到以后的荀子。这点我在那本书中已有详细论述,学界也已认可。我想沿着这个思路继续探讨,而且据我所知,还有一些竹简会陆续公布,希望会发现与荀子相关的材料吧。”李先生说:“这个课题很有价值,值得探讨。”

由于李先生有很严重的失眠,昨天刚回到国内,今天中午因为我们要来,没有休息好。李先生说:“我左等你们不来,右等你们不来,一中午就在等待中过去了。”其实我们本来可以早点到的,就是想着李先生可能要午休,所以有意晚到了一会,没有想到却给李先生造成了困扰。于是我们起身告辞,李先生送我们到门口,临别时说道:“我很欣赏你书中的一句话。”我停下脚步,想知道是哪句话。“也许在今日选择自我放逐,明日才会被历史记住。”李先生念出的是我书中后

记的最后一句话。我看到他伸出大拇指对我的学生说：“你们老师，这样的！”

从李先生家里出来，我多少有些感慨。我知道李先生与我的后记产生共鸣，多少有些“夫子自道”的意味，但这样的共鸣其实是不恰当的。我说的“自我放逐”是感慨于学术界的考核体系，明显不利于年轻学者的成长。所以有时步子慢一点，职称评晚一点，从长远来看未尝不是好事。但李先生是成名已久的学者，甚至已过了学术的高峰期，有什么必要自我放逐呢？如果他把“三不”看作是一种自我放逐的话，我完全看不出有什么实际的意义。在回来的路上我对学生说：“李泽厚先生应该更积极一些，不要人为地将自己与学术界隔离起来。如果能多参加一些学术活动，对他自己如何暂且不论，对学术界肯定是大有裨益的。”当然，这只是我个人的看法，李先生怎么考虑，我就不得而知了。

三

以后的几年，我与李先生一直保持联系，李先生回到国内也会约我去聊聊。我最后一次见到李先生应该是2014年首届“致敬国学”的启动仪式，那次活动来了不少著名学者，也有不少媒体记者。活动开始前，组织者安排学者在一个客厅里休息，很多记者顺便进来采访。这时有人喊了一声：“李泽厚先生来了！”只见陈明兄陪着李先生阔步走进休息室，在场的记者哗啦一下围了上去，将正在接受采访的学者晾在了一旁。我就看到一位著名学者面露尴尬之色，但也不由感叹，时隔这么多年，李先生的影响仍是无人能及。但李先生似乎还在坚守他的“三不”规定，不接受采访，他只客套地说了一句：“祝贺致敬国学大典顺利召开。”然后就不愿多说了。我与李先生聊了几句，送给他一本我新出版的《儒家道统论新探》。李先生参加完剪彩仪式后，便在陈明的陪同下离去了。之后李先生回来的次数逐渐少了，听说他最后一次回北京是2017年，我没有去打搅他，也没有与他见面。

虽然我与李先生见面次数少了，但一直保持邮件联系，后来又加了微信，联系更方便了。李先生来信往往会问及最近又公布了哪些出土材料？我的荀子研究进展如何了？我去信如实汇报，荀子研究有了新的发现，也首先将论文寄给他，请他批评指正。我的《荀子人性论辨正》一文对荀子人性论提出新的解读，认为荀子实际是性恶、心善论者，而非传统所理解的性恶论，以此解决荀子的主体性问题，反驳“大本已坏”的误评。根据是荀子所说“其善者伪”的“伪”并非以往学者所理解的人为，而是指心的思虑活动，其本字应该是郭店简中的“恣”（上为下心）。我认为这篇文章是一个很重要的突破，便寄给了李先生，想听听他的意见。我给李先生去信是2015年5月25日，5月27日，李先生用电邮回复了我。

梁涛，你好！

文因目力不济，未及读毕，因近月事烦，先说几句：释“伪”为心为甚好，但与人为并非水火，因人为也必须有心为。要害在于心为（思）何以即善？心也可为恶。我以为心之所以能善并不在先天，不在本就是道德心。如此，则与孟相近（不过孟以情，荀以理即以思、以心而已），而在于学（学礼）。心由学而知礼义才有道德，所以“劝学”乃首务。孟是先验论，荀是经验论，孟是由内而外，荀是由外而内，即由礼而理（心）而道德。尊作于此似不明朗或有矛盾。当然这只是我一孔之见。我于荀子并无研究，仅供参考。

李

李先生的回信实际包括以下几点：

(一)赞同用“心为”(恻)而不是“人为”理解荀子的伪。研究过荀子的都知道,传统上人们是用人为理解荀子所说的伪,这样荀子的重要主张“人之性恶,其善者伪”便被理解为:人的性是恶的,善是人为的结果。但这个解读其实是经不住追问的,人为有很多,有善的人为,有恶的人为,还有与善恶无关的人为,也就是中性的人为,人为何以能必然能导致善呢?而且一个人性恶,他为什么不听从本性为非作歹,从事恶的人为,反而要通过人为成就善呢?人为的解释没有回答善的动因和根据的问题,是不完备的,这点李先生与我的看法一致。

(二)荀子的心是否具有善的动力,能否称为心善?这点李先生的看法与我有分歧。学界传统的看法是荀子虽然也重视心,但其心主要是认知心,能学、能习,但不能做道德判断,尤其不能做道德创造,最多是一种聪明才智。但这种说法同样是经不起追问的,一个人性恶,又有聪明才智,他应该更坏才对,怎么可能化性起伪,学习礼义,努力把自己塑造成圣人呢?这是讲不通的。其实荀子的心并非一般的认知心,而是道德智虑心,好善、知善、行善,具有道德判断的能力。这也是荀子反复陈述和强调的,如“人之所恶何也?曰:污漫、争夺、贪利是也。人之所好者何也?曰:礼义、辞让、忠信是也。”(《荀子·强国》)这里虽然没有点出心字,但所好所恶者显然指心,即所谓“体恭敬而心忠信”(《修身》)。荀子又说:“人之所以为人者,何已也?曰:以其有辨也。”(《非相》)这里的“辨”就是辨是非善恶,显然也是心的能力。荀子还说:“人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也。”(《王制》)这里的“义”是生而具有的,西方学者将其翻译为 the sense of justice,它是人的族类规定性,是人所独有而禽兽不具有的。正是因为荀子的心能辨、好义,所以即使性恶,依然能追求善、实践善。

(三)如果将荀子称为心善,那如何与孟子相区别?这是李先生的疑问。李先生说孟子是先验论,荀子是经验论,某种程度上是成立的,这也是学界固有的看法,不过还可以做进一步的分疏。我认为荀子的心也有先天的成分,不过只是一种能力,而不是具体的内容,这点他与孟子确有不同。孟子的心是“实心”,是有具体内容的,即他所说的四端之心,可以由内而外直接表现为道德行为。荀子的心则是“虚心”,虽然能辨、好义,但只是一种能力,没有具体内容,辨和义的内容需要在后天获得。从这一点看,心善更像是语言的能力,人虽然生而具有使用语言的能力(先验的),但使用语言则需要经过后天的学习过程(经验的),心能够善也是如此。另外,李先生说荀子的心可以善,也可以恶,所以不好说心善。其实这也是孟子的特点,孟子说:“心之官则思,思则得之,不思则不得也。”(《孟子·告子上》)可见孟子的心也存在思和不思的问题,如果不思,一样可以为不善。

有学者提出,孟子的心可以分作两层来看,一是日常经验心,可善可恶;二是道德本心,这个是本善的。荀子的心一样可以做这样的区分,可善可恶的是经验心,可以为善的则是道德智虑心。

以上内容我写入《统合孟荀,创新儒学》一文,算是对李先生的回应吧。

我知道,李先生虽然在荀子的问题上仍持传统观点,但他实际是非常重视荀学一脉的,并想将其纳入儒学的谱系中,这一点我们是相同的。2017年,李先生发表了《举孟旗,行荀学》一文,提出“兼祧孟荀”,与我主张的“统合孟荀”不谋而合。于是我在人大国学院组织了“重估道统与统合孟荀”学术研讨会,专门围绕李先生的文章展开讨论。李先生当时在美国,无法赴会,但做了书面发言,委托刘悦笛宣读。与会的杜维明回顾了他与李泽厚的交往,肯定李先生《孔子再评

价》在当时起到的积极作用,同时也提出自己疑惑:既然举孟旗了,为何又要行荀学?既然要行荀学,为何又要举孟旗?我后来看到李先生在华东师大的一个会议上说,他的观点在人大国学院受到批判。其实是误解,大家还是非常肯定李先生高屋建瓴的卓见的,只是在具体论证上有不同看法而已。

李先生一直关注我的荀学研究,尤其想知道我如何用出土文献研究荀子,这其实也一直是困扰我的问题。直到两年前,我因为清华简《命训》等篇的发现,注意到《逸周书》其实是子夏学派为配合魏文侯的变法活动而编订,其中前三篇《度训》《命训》《常训》作为全书的总纲,与荀子思想存在密切联系,填补了孔荀之间儒学发展的空白。以往受道统论的影响,人们只注意到孔子—曾子—子思—孟子的谱系,而忽略了孔子—子夏—子弓—荀子的线索,后者其实是同样值得重视和研究的。围绕这一发现,我先后写了两篇文章,后一篇《孔荀之间——以清华简〈命训〉与〈逸周书〉“三训”为中心》完成后,与以往一样,我将它寄给了李先生。

我的电邮如下:

李先生:您好!

我最近写了一篇文章:《孔荀之间》,是利用清华简讨论孔子到荀子思想发展的,知道您非常关注荀学的研究,发给您,请批评指正。谢谢!

祝好!

后学 梁涛即日敬上

我发这封邮件是10月26日,但一周过去了,却一直没有收到回复。这让我多少感到一丝不安,按照李先生的习惯,他收到信后,一般都会简单回复一句。11月3日中午,我下课回到办公室,打开微信,准备给李先生发个问候,一则信息突然跃入眼帘:李泽厚先生2日在美国去世。我这才知道李先生已于昨日离我们而去了。听刘悦笛讲,李先生最后几天是在医院度过的,那么我的电邮应该是一直静静地躺在李先生的邮箱里,而且将永远躺在那里了。

11月7日于九州溪雅苑;11月28日删改

(责任编辑:郝鑫)

“积淀说”的传承与革新

——纪念李泽厚先生

杨泽波

摘要:受李泽厚“积淀说”的启发,我提出了自己“结晶说”,但二者又不完全相同。“积淀说”的重点是分析中国文化的深层结构,从实用理性和乐感文化的角度概括中国文化的特征;“结晶说”则主要是以“生长倾向”和“伦理心境”对孟子性善论进行理论的说明。这一差别决定了我与李泽厚对一些重大问题的看法也颇为不同。李泽厚提出“情本体”,目的是要打掉本体,我则强调仁性作为道德本体,其本质是伦理心境,伦理心境必然包含情感,从而力保道德本体不失。李泽厚提出“举孟旗,行荀学”的口号,思想偏向了荀子一边,而我坚守三分法,强调仁性和智性都是道德根据,不再偏向哪一个方面,不再分判正宗与旁出。

关键词:“积淀说”;“结晶说”;李泽厚;“三分法”

作者简介:杨泽波,山东大学易学与中国古代哲学研究中心(济南 250100)、复旦大学哲学学院(上海 200433)

每个年代都有每个年代的特征,与这个特征相对应,在思想界都有领军人物,他们肩抗大旗冲在前面,引领着千军万马,代表着那个年代,代表着那段精神。在中国哲学史界,20世纪20年代的胡适,40年代的冯友兰,60年代的侯外庐,皆是其例。上述人物的地位或有争议,但说李泽厚是20世纪80年代的代表人物,相信很少有不同意见。

20世纪80年代是一个不平凡的时代,一个令人特别怀念的时代。当时改革开放刚刚开始,国门刚刚打开,外面缤纷多彩的世界打开了人们的眼界,撕破了禁锢在人们心灵上的那张沉重的网,人心一下子就活了,就有血色了。思想界也是一样,人们开始总结历史教训,开始检讨旧的范式,开始探讨新的方法,精神高度亢奋,姿态极为积极,蕴藏在内心的巨大能量像火山一样爆发了,喷薄而出,源源不绝。

我那时还在部队工作,刚刚有机会以同等学历报考了复旦大学的研究生,跟随潘富恩学习。读研碰到的最大困难不是外语问题,不是材料问题,而是方法问题。通行了几十年的旧方法不行了,但新的方法是什么,心里又不清楚,十分迷茫。那个时候最大的好处是开始有机会广泛接触海外新儒家的著作,钱穆、唐君毅、牟宗三、徐复观为我打开了一个完全不同的世界,我终于明白,之前走的路全错了,中国哲学原来是可以这样做的,我很快投入到了现代新儒家的怀抱。但不久,我又发现他们的方法也有问题,仍然没有摆脱西方哲学的套路。什么是好的方法?自己应该选择什么方法?这个问题一直深深困扰着自己。

这时,李泽厚对我起到了引领作用,而契机是他在《中国社会科学》1980年第2期发表的那篇著名文章《孔子再评价》。这篇文章的特殊之处,是从文化—心理结构的角度研究孔子,认为孔子以

仁释礼,将社会外在的规范化为个体的内在自觉,为汉民族的文化—心理结构奠定了根基,而仁包含血缘基础、心理原则、人道主义、个体人格四个层面,这四个层面相互制约,构成一个有机整体,其精神特征就是实用理性。这篇文章打破了人们习以为常的固有套路,方法新颖,读来耳目一新。

李泽厚这篇文章能够有此功力,完全得益于他在美学研究中创建的“积淀说”。李泽厚认为,不是个人的情感、意识、思想、意志创造了美,而是人类总体的社会实践活动创造了美,人类制造和使用工具的生产活动才是美的真正根源,美是历史的积淀。在将研究的重点扩展到中国哲学后,他将这种方法也移植了过来,着重从人类总体社会实践的角度研究儒家的思想,提出了文化—心理结构这一核心概念。李泽厚对此有清楚的自觉意识,将用于美学研究的方法称为“狭义积淀说”,而将用于中国文化研究的方法称为“广义积淀说”。

李泽厚这篇文章深深启发了我:既然可以用“积淀说”研究中国文化,为什么不能仿照这个思路解说孟子之良心呢?我从事儒学研究的第一个项目是孟子。性善论是孟子的伟大创造,按照他的讲法,人之所以有善性是因为人有良心,而良心“我固有之”,是“天之所与我者”。孟子这个说法延续了两千多年,很少有人提出怀疑。而按照我的理解,人之所以有良心,首先是因为人天生具有一种“生长倾向”,这种倾向就相当于孟子说的“才”。因为“生长倾向”是天生的,在一定意义上可以说是“天之所与我者”。就此而言,孟子是对的。但“生长倾向”只是良心的底子,良心的主体部分来自社会生活和智性思维对内心的影响,是这种影响在内心的一种结晶物,我将这种结晶物称为“伦理心境”。孟子建立性善论,受时代条件的限制只看到了前者,没有看到后者。我们作为后来人理应将后者补上,而这也正是我几十年来不断努力的方向。我坚持认为,要对良心加以说明,一个是“生长倾向”,一个是“伦理心境”,二者缺一不可。“伦理心境”必须建立在“生长倾向”的基础之上,而“生长倾向”在社会生活中也一定会发展为“伦理心境”。二者不能分离,只是一本,不是二本。

明眼人一望即知,我的孟子研究明显受到了“积淀说”的影响,但我与李泽厚又有不同。“积淀说”的重点在于分析中国文化的深层结构,以说明中国文化何以如此不同,而我则主要是对性善论加以理论的诠释,以说明人为什么有良心,有善性。我没有像李泽厚那样讨论中国人的文化—心理结构,从实用理性和乐感文化的角度概括中国文化的特征,李泽厚也没有像我这样从生长倾向和伦理心境两个方面对孟子的性善论进行系统的理论说明。为了彰显这种不同,我将自己的这种做法叫做“结晶说”,以区别于李泽厚的“积淀说”。

因为“结晶说”脱胎于“积淀说”,而学界很多人并不理解李泽厚的思想,“结晶说”也受到了诸多质疑。其中一个重要理据,便是批评我是经验主义,哲学起点偏低。为此,我曾撰文《经验抑或先验:儒家生生伦理学的一个自我辩护》(《社会科学战线》2019年第2期)为自己申辩,强调我的立场不是经验主义。因为我解说良心首先讲一个“生长倾向”,这不是出于经验的概括,而是源于缜密的哲学分析。我的思想的逻辑起点是“内觉”,是“我觉故我在”,而不是经验。“生长倾向”是通过“内觉”发现自己的良心后,借助智性一点点推出来的,不是源于经验的归纳。更为重要的是,“伦理心境”虽然来自于经验,但作为道德根据,它并不是经验本身,而是社会生活和智性思维在内心的一种结晶物,这种结晶物在处理伦理道德问题之前已经存在了,有着明显的先在性。这就是我所说的“后天而先在”。这个问题之所以特别重要,是因为它涉及如何看待经验和先验的关系问题。李泽厚晚年将自己的理论概括为三句话:“由历史建成的理性,由经验变成的先验,由心理形成的本体。”这其中“由经验变成的先验”最为重要,“后天而先在”即与此相关,它

告诉我们,经验可以变为先验,后天可以变为先在。然而,不少人固守于传统的模式,不了解这个道理,无法将经验与先验沟通起来,乃至指责李泽厚缺少对西方哲学的基本了解。其实,这些批评者不明白,李泽厚这样做并不是缺乏这方面的常识,而是他的方法太超前了。批评者远远落在了他的后面,难望其项背,自然无法了解他的思想,只能对其加以指责了。

因为李泽厚对我有重要影响,所以我一直比较关注其思想后来的走向。非常可惜,我发现,李泽厚后来的思想与我的差异越来越大。比如,李泽厚特别重视情,强调在其历史本体论中,“情理结构”是一个关键问题。在这一“情理结构”中,情与理以特殊的方式、比例、关系、韵律而相关联、渗透、交叉、重叠,相关的理论即为“情本论”。重视情的问题,固然有其合理处,但李泽厚建立“情本体”的根本目的是要打掉本体,不要本体。这是我万万不能接受的。又如,李泽厚不赞成牟宗三定朱子为旁出,认为孟子、阳明才是“别子为宗”。这种看法我也不赞成。我在《仍是一偏:评李泽厚的新旁出说——我与李泽厚的分别之二》(《探索与争鸣》2017年第7期)中讲过,多年来我一直坚持认为,自孔子建立儒学以来,其思想内部与道德根据相关的一直有两个因素,一个是礼,一个是仁。孟子和荀子分别顺着仁的路线和礼的路线发展,都有自己的根据,但谁也不能代表正宗,指责别人是旁出。李泽厚提出“举孟旗,行荀学”的主张,表面看两个方面都讲了,但重心实是偏向荀子一边,对孟子一系的理解不够到位。

由此说来,我与李泽厚的区别说到底还是思想方法不同。多年来,我依据孔子的思想特点,提出了一种新的方法,这就是三分法,并把它作为我近来建构的儒家生生伦理学(详见杨泽波:《儒家生生伦理学引论》,北京:商务印书馆,2020年)的核心。按照这种方法,孔子思想内部共有智性、仁性、欲性三个部分,其中除欲性外,智性和仁性都是道德的根据。有了三分法,我们很容易明白,儒家特别重视情的问题,根本原因就在于仁性包含着丰富的情感。因此,情未必要归于感性,即使是“新感性”,而强调情的重要也未必一定要打掉本体。另外,有了三分法,我们也可以明白,无论是孟子还是荀子,都是对于孔子思想的继承和发展,孟子一系发展了仁性,荀子一系发展了智性,这两系都有各自的贡献,也都有各自的问题,不应分什么正宗与旁出。如果一定要分正宗的话,那么这个正宗只有一个,它就是孔子,其他人物,都有缺失,都是一偏。在孔子思想架构上综合孟子与荀子,是题中应有之义,大势所趋,不必事前为争正宗与旁出而大费周张。

尽管我的方法与李泽厚有这些不同,但我的思想受益于李泽厚,“结晶说”由“积淀说”脱胎而来,这一点是必须公开承认的。《“积淀说”与“结晶说”之同异——李泽厚对我的影响及我与李泽厚的不同》(《文史哲》2019年第5期)一文中有这样一段话很好地表达了我的这一用心:“我三十多年来坚持以伦理心境解读性善论最初就是受到了李泽厚的影响。平心而论,环顾四周,在中国哲学范围内,迄今为止,我可能是唯一沿着这个方向努力并具有自觉意识的学者了。”学界注意到一个有趣的现象:李泽厚学生很多,弟子很少,意思是说,他带过的研究生很多,但能够真正跟上他思路的非常少。据与李泽厚交往密切的陈明讲,李泽厚对此似乎也颇为无奈,乃至有“你们按照我的路子走可以走得很远,但你们偏不,迟早会后悔”的感叹。因为我的经历比较特殊,出道大大晚于我的同龄人,与李泽厚没有直接的交往,只是在一些会议上见过面而已。但我的“结晶说”脱胎于李泽厚的“积淀说”,沿着这个路子走,将李泽厚的这一思想传承下来,发扬光大,则是我深切希望的。在李泽厚逝去的特殊日子,讲述这个背景,理清这个关系,算是对李泽厚的一种纪念吧。

(责任编辑:郝鑫李梅)

走他自己的路

——世界与中国的李泽厚

刘悦笛

摘要: 李泽厚是一位“走自己的路”的哲学思想家。纪念李泽厚先生,重要意义在于“思想启蒙”与“文化守创”的双重开启。李泽厚于大学时代开始研究谭嗣同、康有为思想,20 世纪 50 年代初参与“美学大讨论”,1979 年出版康德哲学新论《批判哲学的批判》,然后是《美的历程》风靡一时,近代、古代与现代三大“思想史论”的完工,以及“人类学历史本体论”步步为营的建构,进而是“情本体”的哲学新构,最后到晚年对“伦理学”研究的聚焦,由李泽厚整个思想发展历程来看,他思想的流变,始终都是与这个时代变化同步的,也因此,他成为一位知行合一的哲学家、体用不二的思想家。

关键词: 李泽厚; “情本体”; “思想启蒙”; “文化守创”

作者简介: 刘悦笛,中国社会科学院哲学研究所(北京 100032)

李泽厚仙逝之后,其在国内曾经工作过的中国社会科学院哲学研究所发布讣告:“我国著名哲学家、中国社会科学院哲学研究所研究员李泽厚先生,因病医治无效,于当地时间 2021 年 11 月 2 日晨 7 时在美国科罗拉多逝世,享年 91 岁。谨此讣告。”

一、仙逝与身后:李泽厚的纪念活动

对李泽厚第一次纪念活动是 11 月 3 日晚七点,澎湃新闻所做的视频直播,本来名为“一个时代的美学”落幕,被我要求改成“一个时代的思想和美学”落幕。因为李先生刚去世时的即时报道,很多身份都是标明学者李泽厚、美学家李泽厚,这是远远不够的,应该是当代中国哲学家、思想家李泽厚,李先生自己也很讨厌别人说他是美学家,晚年他说自己还是位伦理学家,而且私下还早就肯定过,说:“我才是儒家,真真正正的儒家!” 91 岁那年,则又宣称“我不是一位马克思主义者”,这个消息当初通过笔者的公众号发布后,几小时内就有十多万阅读量,李先生就让我把这则微信删除了。

此后,我们一直希望能为李泽厚举办一个追思会,一个在中国学术史上留得住的讨论会,并能成为李泽厚思想研究的坐标之一。在 2005 年北京第二外国语学院举办了“实践美学的反思与展望”国际研讨会之后,2011 年北京大学和 2015 年在夏威夷大学又举办了两次李泽厚先生思想研讨会,其中,北京大学那次是由北大高等人文研究院主办,夏威夷的那次是由世界儒家文化研究联合会和美国东西方研究中心联合举办的,前者的主题是“80 年代中国思想的创造性:以李泽厚哲学为例”,后者的主题则是“李泽厚与儒家哲学”,都没有观照到李泽厚思想的全貌。

还有一次因为疫情而非常遗憾地没有举办成功的国际研讨会。这次研讨会计划于2020年12月3日至5日在欧洲举办,以庆祝李泽厚教授九十岁生日,会议主题为“李泽厚伦理学与世界哲学”。这次会议邀请函里面谈道:“李泽厚教授被公认为中国最具独创性的哲学家之一,他创造性地借鉴了儒家、康德主义、马克思主义等思想,建立了自己的伦理学理论,提出了许多创新性的概念,为世界哲学作出了贡献。会议欢迎广泛讨论李泽厚的伦理学理论及其与中国和世界哲学的关系。”尽管由于疫情,这个研讨会最终没有开成,但其邀请函所述更注重李泽厚晚期伦理学的创构,进一步将其哲学思想置于世界哲学的视域之内。

有趣的是,从2005年、2011年、2015年到2020年这四次研讨会的主题,分别是“实践美学”“八十年代思想”“儒家哲学”和“伦理学”,这四个话题恰恰可以折射出李泽厚的思想流变过程,分别显示出李泽厚生前影响较大的思想发展脉络。

2022年6月29日,受到第22届国际中国哲学大会主委会的特别邀请,由笔者发起举办了一次“中西哲学视域中的李泽厚哲学思想”专题会议。我们邀请了18位海内外学者参与,他们在上半场的发言分别为:

1. 杨国荣:当代中国思想史中的李泽厚
2. 姚新中:李泽厚之后——中国哲学普世性的难题
3. 林安梧:“一个世界论”或是“两个世界论”——关于中国哲学的究极问题之一
4. 尤西林:作为第一哲学的美学——李泽厚重建宇宙论的念头
5. 杨泽波:“积淀说”的传承——纪念李泽厚先生
6. 郭沂:从西体中用到情本体——谈李泽厚晚年变法
7. 梁涛:统合孟荀与儒学创新
8. 聂敏里:历史本体论及其内在价值向度的缺失
9. 丁子江:三维哲学与东西方对话——李泽厚人文思想再审视

下半场的发言分别为:

1. 倪培民:今读李泽厚的《论语今读》
2. 李秋零:李泽厚的康德研究的解放意义
3. 黄玉顺:李泽厚与中国哲学的情感进路
4. 赵法生:李泽厚与孔子再评价
5. 罗亚娜:“走自己的路”的李泽厚
6. 孙海燕:李泽厚的哲学探索与心灵世界
7. 陆宽宽:李泽厚伦理思想的“转换性创造”
8. 刘悦笛:从“情本伦理学”观当代道德情感主义——论李泽厚对论迈克尔·斯洛特的批判
9. 邓晓芒:从“西体中用”到“情本体”——略评李泽厚的中西哲学观

2022年6月16—20日,欧洲斯洛文尼亚的卢布尔雅那大学,还举办了“李泽厚与当代中国哲学”的暑期班,共有24位学者与学生参与其中。其中,开场发言为罗亚娜(Jana S. Rošker)的《在全球危机时代李泽厚伦理学的意义》,后来的课程分别为:德国特里尔大学教授卜松山(Karl-Heinz Pohl)的《“西体中用”:李泽厚的论传统与现代性的思想》(“Western learning for

Substance, Chinese Learning for Application'—Li Zehou's Thought on Tradition and Modernity”)和《中国美学与李泽厚的主要贡献》(Chinese Aesthetics and Li Zehou's Major Contributions: “The Path of Beauty” and “The Chinese Aesthetic Tradition”)、华东师范大学哲学系副教授德安博(Paul J. D'Ambrosio)的《和谐高于正义》(Harmony is Higher than Justice)、香港中文大学卡莱奥(Robert A. Carleo)的《李泽厚的积淀论、道德与理性》(Li Zehou's Theory of Sedimentation, Morals, and Reason)、牛津大学哲学系研究员拉法尔·班卡(Rafal Banka)的《在当代与跨学科美学研究中的李泽厚美学》(Li's Aesthetics in Contemporary and Interdisciplinary Aesthetics Research)。此外,近两年也有几本研究李泽厚的英文专著出版,它们分别是:罗亚娜的《成人:李泽厚的伦理学》(Becoming Human: Li Zehou's Ethics),由布里尔出版社2020年出版;魏柳英(Flora Liuying Wei)的《李泽厚与教育成熟的美学:跨文化的解读》(Zehou Li and the Aesthetics of Educational Maturity: A Transcultural Reading [New Directions in the Philosophy of Education]),由劳德里奇出版社2022年出版;拉法尔·班卡的《认知与实践:李泽厚的哲学美学》(Cognition and Practice: Li Zehou's Philosophical Aesthetics),由纽约州立大学出版社2022年出版。

二、是非与有无:破除对李泽厚的误解

现在一谈到李泽厚,大家总是说他是“过去完成时”了,但他的《美的历程》居然持续热销40载,又有哪一位敢站出来说:我的书40年后还会大卖?李先生有这个自信,他宣称:自己的书是写给五十年之后的读者的,西方读者真正要看懂东方那还得等一百年!每每看到《美的历程》入选“东亚学术经典”“三十年30本书”的时候,就常常为他鸣不平,因为他在20世纪80年代的近代与古代思想史论其实分量更重,《华夏美学》也远比《美的历程》深刻,无奈这是大众的选择,他自己也并不喜欢别人总称他为“美学家”,因为他是一位地地道道的大哲学家。

现在一谈到李泽厚,大家总是将他当成“批判的靶子”,身边的学人大多无法得罪,但是李先生却可以任意批驳,就像二十多岁的李先生当年批判朱光潜一样。李先生从来不怕别人批他,还曾建议编辑一本李泽厚思想批判集,估计能收入七八百篇文字吧?但批评者却难以与他身处同等的“哲学平台”上与他对话,批来又判去,反倒让他的思想终于成了中国的标杆,而在这些哲学思想的领域后继者又很难望其项背,这就使得李先生的思想独具高格。也只有在与李先生的当面对谈当中,才可以“肆无忌惮”地享受思想海阔天空的愉悦。师从李先生,就是从聊天开始到聊天结束,那种对话后的酣畅淋漓令人深感幸福。

现在一谈到李泽厚,大家总是认定他的思想与美学已经终结了,他的离世,代表了“一个时代的思想和美学落幕”。这也是澎湃新闻对李先生去世进行直播活动时我给修订的一个题目。当时只想叫“一个时代的美学落幕”,我说这样是远远不够的。说一个时代落幕了,只对了一半,李先生的思想和哲学乃是指向未来的,其实并没有什么时代超越了哲人,只有哲学思想是否与时代匹配的问题,而很多思想在未来才能更发挥出伟大的力量,李先生晚年所提的“情本体”思想就属于此类。

现在一谈到李泽厚,大家总是认为他“老了也不甘寂寞”,他更多是20世纪80年代的“思想导师”,而心态仍停留在过去。但指摘者却并不知道,凤凰卫视与中央电视台的编导曾通过我找

过他,甚至不用访谈只要同到南方游览他们跟拍就成,但是,李先生托我带过去的原话是:韩日国家级电视台也都曾找过他,他之所以不“触电”亦不演讲,那是因为,其一“面目可憎”,其二“言同嚼蜡”,而吃饭加聊天他却最欢喜了。真正使他欣慰的是,他的书面前还围绕着那么多的“静悄悄的读者”。

2011年夏,北京大学高等人文研究院在北京大学临湖轩举办了“80年代中国思想的创造性:以李泽厚哲学为例”的国际研讨会,在那次会上,笔者再次提出了——“李泽厚究竟像谁?”的问题:李泽厚这个人,从思想比较的角度到底像谁?如果从思想的“总体性”上来看,他像西方马克思主义创始者卢卡奇;如果从80年代“思想导师”的地位上说,他更像法国存在主义思想家萨特;如果从哲学的“实用理性”角度来看,他则更像杜威;还有人说他像中世纪的一个思想导师阿伯拉尔,是思想寥落时代的孤星!在国外也有类似的说法,海外学者顾明栋就认为,李泽厚的哲学美学思想颇像英国文化思想家雷蒙德·威廉斯和法国的著名社会思想家萨特。

当今西方世界最权威的文艺理论选集《诺顿文学理论与批评选集》,是一部从柏拉图选到当代2500年间的、包括全面定义理论与批评这两个文论类型的148人文选,该书将李泽厚的《美学四讲》的选文纳入其中。最初待选的刘勰之《文心雕龙》四篇、陆机之《文赋》和叶燮之《原诗》,供编委会选择时,皆因文化差异概念与观点需要详注、偏重感悟式评点且难有深入探讨等原因而被拒绝。

当选择者的目光投向现代文论,并将李泽厚推介给编委会时,一位西方评委认为,李泽厚的美学思想与同时期的法国社会理论家皮埃尔·布尔迪厄是近似的。巧合的是,两人同一年出生,在大致相同的时期成名,又都深受马克思和其他西方思想家的影响,在同一时期就美学的核心问题发表了看法,而李泽厚主要运用人类学和历史心理学的方法,探讨了“人类如何可能”和“审美意识如何可能”等问题,得出的却是“文化积淀”的独特理论。所以,与李泽厚交流时,我们都觉得最终选定了《美学四讲》英文版的第八章“形式层与原始积淀”部分的确是慧眼独具。

李泽厚确实是“走自己的路”的哲学思想家,恰恰是思想的原创性使他最终得以入选,并成为了汉语作者入选的第一人,但从哲学的原创性上来看,我毋宁认为,李泽厚更像是“中国的杜威”。也许国内学者并不赞同这种说法,但是与汉学家安乐哲的交流当中,他基本认同我的这个想法,有趣的是,杜威在中国被曾因其成就而称为“孔子第二”。实际上,杜威与李泽厚的思想在经验、社会、实践和符号四个方面观点都非常接近,尽管在“实践观”“积淀说”和“情本体”三方面,又存在着根本性的差异,而这些恰恰就是李先生的哲学原创。

记得在那次由杜维明发起的80年代思想研讨会上,笔者在发言前曾说过这样一段开场白:2007年秋,就在这个临湖轩为杜维明举办“儒学第三期三十年”研讨会,当时李先生打电话让我陪他过去一趟,目的就是为了让自己的“儒学四期”的主张来明确反击“三期说”;而四年后的今天,杜先生居然又在同一地方以李泽厚哲学为中心开研讨会,杜先生作为儒家的那种“儒雅”,与李先生所自认的庄禅之“狷而不狂”,性格竟然是如此不同!相同的是,那次儒家会议,杜先生因有家事飞回美国,本应该“在场”而却不在,而李先生今天本应该来“听会”,但他却也不在场。

吊诡的是,也正是这种迥异常人的大胆无忌性格,打开了李泽厚哲学思想的创造性!当我们穿越了李泽厚的哲学思想之后,我们不禁还要追问,在20世纪80年代的思想界原创力枯竭之后,中国思想界还能为我们留下什么呢?这便是李泽厚的思想原创性所带来的巨大魅力。这种

影响力哪怕在李先生所谓“思想家淡出,学问家凸显”的时代延续 30 年后,仍然闪耀着璀璨的光芒,因为思想的原创与原创的思想之价值,并不会因为时光的流逝而被湮没。

2015 年 10 月,世界儒家文化研究联合会和美国东西方研究中心在夏威夷大学举办了一场“李泽厚与儒家哲学”的国际研讨会,开始集中关注李先生在儒家思想方面的巨大贡献,其实正如李先生自己所承认的那样——“我就是一位儒家,而且我才是真真正正的儒家!”这是因为李先生的思想始终是“知行合一”的,而且也是“体用不二”的,在这个意义上他还真是接续了儒家的传统,难怪他自己也非常认同梁漱溟这种“我一辈子是拼命干”的行动派。

如今,终于真的到了盘点李泽厚哲学和思想的时候了。

三、早熟与晚成:李泽厚的学术历程

从李泽厚整个思想发展历程来看,从大学时代做谭嗣同、康有为思想研究开始,到 20 世纪 50 年代初参与“美学大讨论”,再到 1979 年出版《批判哲学的批判》康德哲学新论,然后是《美的历程》风靡一时,直到近代、古代与现代三大“思想史论”的完工,“人类学历史本体论”步步为营的建构,进而是“情本体”的哲学新构,最后到晚年对“伦理学”研究的聚焦,李泽厚思想的流变,始终都是与这个时代变化同步的,他由此成为一位知行合一的哲学家、体用不二的思想家。

再补充一句:李先生的最后一本著作是 2021 年出版的《伦理学新说》,是先生跟我说想要将所有的伦理学著述集成一大本书,但为了李先生“一字不改”的原则,也与出版社协商了多次。10 月 22 日我还把封面发给李先生看,这本书还在邮寄到美国的路上,可惜李先生没有将样书拿到手里,就已经天人两隔,令人唏嘘不已!

在李先生的思想历程里,我想特别提出两个思想节点,一个说的是李先生思想的“早熟”,另一个则是说李先生思想的“晚成”——“大器晚成”!

第一是《六零年代残稿》,李先生原本称之为《积淀论手稿》,后来我整理完成后坚持叫前一个名字。这个《李泽厚 60 年代残稿》之所以重要,我个人认为,乃是标志着他哲学思想的初步成立,可以从 70 年代末 80 年代初再向前追溯将近 20 年。在手稿中,李泽厚说“实践论是人类学的唯物主义”,这就开启了他后来的人类学历史本体论;手稿大量使用“实践理性”这个词,这也是他后来提出“实用理性”的先河;手稿还第一次提出了“积淀”的新概念,并在括弧里标明了“积淀”乃积累与沉淀的聚合词,这些充分证明了李泽厚思想的“早熟”。

还有一件极为遗憾的事,在李先生美国寓所他曾给我看过《美的历程》与《中国近代思想史论》的书稿及其资料集成,前者里面有大量考察敦煌的笔记,后者里面还有大学时代抄录清廷奏折的纸条,原书标题竟然是《中国近代思想史纲要》,本想是采用史纲的体例而不是以点带面的写法,两本都是密密麻麻贴了整本大书。当时就想“抢救”下来,可惜后来李先生特意告诉我:将书稿与所有信札都付之一炬了,他不愿意出全集,说看一个人的选集就够了。

另一个思想节点说的是“大器晚成”,我想应该就是李泽厚“情本体”思想的宏阔建构。我个人将李先生思想分为早期与晚期,李泽厚自己并不赞同。我曾跟李先生解释说:只有伟大的哲学家海德格尔与维特根斯坦才有早晚期之分殊,但李先生却回我说这种分期太过西化了,中国哲人是一道贯之的,尤其是他从 20 世纪 50 年代至今始终没变。

当然,从《实用理性到乐感文化》《哲学纲要》到《人类学历史本体论》一系列的哲学原论当

中，“情本体”思想越来越位居主导。还有《论语今读》也可以说是以“我注六经”的方式，来表达李泽厚的“六经注我”之“情本”思想。那么，有个问题就是：“情本体”思想，最早起源于哪里呢？最初公开的说法是，“情本体”最初是来自1987年《华夏美学》结语部分高呼“情感万岁”。后来他又跟我说，1979年的《孔子再评价》当中讲“文化心理结构”就已有情本思想了。再后来，又改为以1955年《光明日报》那篇《关于中国古代抒情诗中的人民性问题》为起点，但无论如何吧，先生早期侧重“实践人化”与晚期重在“情本立命”还是有内在变化的，他的整体思想可以概括为——以“情本体”为核心的“人类学历史本体论”。

2021年初，在与已过鲐背之年的李泽厚的对谈中，我们聊出了对他毕生学术和思想的整体概括，大概可用四个“三”来加以概观，我说是——哲学三纲要，思想史三论，伦理学三说，美学三书，再外加一外一中：《批判哲学的批判》和《论语今读》。再过几天，与李先生再交流这番归纳之时，他又说这个思想概观的顺序不对，需调整为“思想史三论”，“美学三书”，“哲学三纲”，“伦理三说”，附加那中外两书以外，他的各种《对话集》其实还可以整理出另一本书来。那么，如此看来，《康德书》《论语解》与《对话集》恰恰也是三本大书，这也可算是对李泽厚思想大要的概观了吧，一共五个“三”也，这也算一种“圆满”吧！

纪念李泽厚，重要意义在于——“思想启蒙”与“文化守创”的双重开启——因为思想启蒙是20世纪80年代、文化守成是90年代以后的主题，李泽厚则与这两个思潮都息息相关。但是却不能仅以文化守成来加以定位，因为李泽厚更重思想与哲学的原创，所以可以改为“文化守创”。因为守是守不住的，只有“创”才能守下去，这才是返本开新之意，也就是李泽厚所说的“转换性创造”，而我坚定认为，李先生的思想和哲学，特别是情本体的思想原创，乃是指向中国与世界的未来的。

四、人性与人化：李泽厚的哲学概貌

我认为，从高屋建瓴的层面来看，李泽厚哲学基本上就是两个维度——“人性”与“人化”，内在的是“人性”，外在的是“人化”，而这两个方面都需要充分加以展开。如果一定说李泽厚也是一位“后新儒家”的话，那么，他的人性观根源于“仁”论，而人化论则来源于“礼”学。在这个意义上说，李泽厚的哲学思想，其实真的尚未完结。正如李先生本人写过的一篇英文文章的标题 Human Nature and Human Future 所示，他极少用英文写作，人的本性问题的根本解决直接关系到人类的未来命运。

李泽厚哲学与中国传统思想之间的“打通”之处，李泽厚就是这样一位试图“化传统”同时又为“传统化”的当代中国思想家，其中既有马克思主义也有中国智慧融汇在李泽厚早期哲学构建当中。早期李泽厚阐发了马克思的实践观念，更多是深受青年马克思《1944年经济学—哲学手稿》的启发。他曾借阅给我这部“巴黎手稿”的英文版（李泽厚在国际书店购得的莫斯科版本），其中做了大量批注，我发现，李泽厚“人化”的各种观念（无论是外在自然人化还是内在自然人化）都来自于对这本著作的研读与阐发。

最被广为接受的“自然的人化”与“人的自然化”的观念，既被作者视为是对马克思主义关于人化学说的“自觉继承”，也被看作是对中国传统思想的“综合与发展”。其中，“人的自然化”成为李泽厚更具创造力的思想，李泽厚不仅要自觉地认同于外在的自然，从而强调了人类实践的儒

家根源,更要回复到人的内在的自然状态,这就直接通向了庄禅的境界。于是,李泽厚的思想本身也具有“儒道互补”的特质,甚至就是“外儒内道”与“儒显道隐”的,而这儒道兼修对李泽厚所谓“生存—生命—生活”而言就犹如阴阳互动的两端,从而合成为人的存在的整体图景。

李泽厚先生在20世纪60年代所形成的“实践论”的思想核心基础上,延续了80年代的“启蒙救亡”“主体哲学”“西体中用”“创造转化”与“儒学四期”的诸多说法,但是,思想境界却在此后逐步走向了本体论的层面,从而形成了“工具本体”“心理本体”“度本体”“情本体”的多重本体论,有研究者认为这构成了所谓的“本体差序论”。其实,李泽厚并没有在西学的ontology意义上使用本体的意义,他所用的本体更多取其“根本”之义,因而,他的众多本体就形成了相互区分又彼此勾连的错综关联,构成了既有空间层次差别又有时间先后次序的复杂结构。

从整体来看,“工具本体”与“心理本体”基本上形成了李泽厚本体思想的两个序列:属于前者的有实践本体、工具本体与度本体,属于后者的则有心理本体与情本体,前者是第一本体序列,后者则是第二本体序列。这种区分可以说是目前对李泽厚“多本体论”之合理性最有力的辩护,凸显了第一本体序列针对第二本体序列的本源关系。但我们还可以继续追问,“度本体”是否可以归于第一类尚可商榷,“度”更多指向了“本体性”,而且,度似乎并不能作为本体而存在。从实践的一元本体再到“工具—心理”双本体,“度”可以说都是作为它们的广义方法论而存在的。

“情本体”是李泽厚先生晚期的最重要的思想,也是他所认定的“应中国哲学登场了”里面的中国化哲学。在此,就像对待维特根斯坦与海德格尔的经典思想分期一样,我们不妨将李泽厚的哲学也分为早期与晚期两种:早期李泽厚关注实践、人化与主体,晚期李泽厚关注立命、心理与情本。或者我们可以这样说,李泽厚整个哲学思想历程,就是从“人化实践”的启蒙哲学走向了“人性情本”的立命哲学,这又构成了另一种“启蒙与立命”的双重变奏。

从2002年的《历史本体论》、2008年的《人类学历史本体论》、2011年的《哲学纲要》、2016年的《人类学历史本体论》,再扩充到2019年三卷本的《人类学历史本体论》的《伦理学纲要》《认识论纲要》和《存在论纲要》,通过数次结集,李泽厚让自己的哲学体系得到不同程度的总结,这是他步入耄耋之年所做的核心工作。2011年《哲学纲要》的封底就明言:这本书是“李泽厚告别人生、谢幕学术、留作纪念的一部集大成之作”,实际上哪次结集不是集成呢?三卷本的《人类学历史本体论》似乎更配得上“集大成”的称号,而《哲学纲要》的结构则更为明晰,无论是看繁本还是读简本,读者从中都可以窥见其思想大貌。

李泽厚关注的是其自己哲学架构的构建,更具整体感的《人类学历史本体论》由《伦理学纲要》《认识论纲要》《存在论纲要》组成,从而形成了三位一体,它们分别对应着善、真、美的问题,这看似是一种古典的三分法的结构,但是,李泽厚真正的哲学思想的逻辑架构则是“美—善—真—美”,或者说由美出发、到美而终,这使得他的哲学形成了圆圈结构。

当然,伦理学、认识论与存在论三者其实并不平衡,认识论作为中间部分相对较弱,主要是强调了“度”本体、“秩序感”以及给“阴阳五行”之类古典学说以“现代性”的阐释,所言说主要是作为认识论的“方法论”,当然,这种新创的“主体性”哲学认识论所指明的方向与西方模式的取向大相径庭。相对而言,还是伦理学及其存在论部分更为丰满,这可以参照其直到2019年新出的《伦理学新说述要》等一系列相关著述,这些著作在他最后一本《伦理学新说》当中被一网打尽。

在三卷本人类学历史本体论之《存在论纲要》的开篇处,李泽厚又新增了如下新文字:“中国本无存在论(即本体论ontology),此《纲要》……将拙著作中有关‘人活着’及其某些宗教—美学议论摘取汇编,与前二《纲要》合成三位一体,为本无形而上学存在论传统的中国‘哲学’,顺理成

章地开出一条普适性的‘后哲学’之路。”由此可见,李泽厚乃是入乎哲学之内,又试图超乎哲学之外,此即中国智慧。

近期有论者批判李泽厚这种“中国哲学的出场”,说关于情的哲学西方从休谟始就早已重视,经验变先验本不可能,历史与理性也无法结合,但此类批驳,则是“削足适履”地用西方的哲学来说中国的事,恰恰没有体悟到:中国思想乃是可以超出“哲学”之外的,李泽厚本人私下也明确表示中国并无西方意义上的“哲学”。这种“溢出”哲学之外,才是中国智慧精髓所在。

李泽厚的哲学恰恰由此作为中国哲学的一种形态而登场。这种哲学,更全面的表述应该是——中国传统“情本体”的“人类学历史本体论”哲学。这一表述综合了李泽厚早期形成的“主体性哲学”“人类学本体论”与晚期凸显的“情本体”思想,当然历史主义在其中是始终贯通的。这个表述已终成“定论”,也就是成为对李泽厚哲学思想的基本“定位”!

李泽厚探究作为“生存的智慧”的中国哲学的优长待传和缺失待补以及如何传和如何补等问题,实现了从创造性的转换到“转换性创造”之转化,这个思想立场确实是适当的。然而,必须反问的是,认为中国实用理性忽视逻辑和思辨而待自行改善可能否?可行否?即使转向逻辑与思辨又如何?是否就会丧失原本的东西?始终诉求为“人类而活”而建构的李泽厚哲学到底该如何深入建树?这些都是要深入反思的,但这都不妨碍李泽厚的哲学境界的原创性。

在李泽厚的哲学思想架构里,无论是“乐感文化”(与西方“罪感文化”相对)、“审美形而上学”(与牟宗三“道德形上学”对峙)、“人与宇宙的和谐共在”(与冯友兰“天地境界”接近),还是“审美代宗教”(来自蔡元培“美育代宗教”)、“和谐高于正义”(与罗尔斯的“正义论”相对),都是强调中国哲学智慧最高级的那层境界,最具新意的说法,还是“美学作为第一哲学”(与列维纳斯“伦理学作为第一哲学”相对而出),这也许就是李泽厚要走的所谓“后哲学”之路。

李泽厚宣称他的哲学——要用孔子来消化康德、马克思、海德格尔!此前,李泽厚只是私下说过,他的《论语今读》就是以孔子来消化海德格尔,他的“情本体”的确是深受海德格尔启迪才提出的,尽管晚年李泽厚却说越来越远离并厌恶海德格尔,但后来的表述则将中西马一网打尽了。李泽厚的以孔子化马克思——“实用理性”与生产实践(历史理性)的互证,以孔子化康德——“经验变先验”,但以“历史建理性”来阐发之,以孔子化海德格尔——“情本体”,最终才落实了“心理成本体”,这恰恰是该登场的中国哲学或中国哲学之一种。李泽厚的哲学思想进程,始于以孔子化马克思,然后以孔子化康德,再以孔子化海德格尔,从而成就了自己的哲学之路。

有趣的是,笔者求教李泽厚,他说“哲学也无所谓‘终结’”,并希望以此句作为一篇论述李先生文字的结束语。的确,哲学尚未终结。但在《哲学纲要》里面,李泽厚却试图要为我们提供一条普世性的——所谓“后哲学”之路。他总是强调,要为人而思,他的思想是 towards a global view,由此进一步的推论似乎在于:中国思想最终可以成为“普世化”的。然而,究竟何谓“后哲学”?莫非“后哲学”就是 meta-philosophy(元哲学)?还是不可能现身的 meta-metaphysics(后形而上学)?还是后现代意义上作为过渡性的 post(哲学之后)?如果真是过渡的话,那么,哲学之后该过渡到何处?这似乎又关乎到中国哲学的“合法性”,也关系到李泽厚思想的“合理性”,需要后人继续加以逡巡反思!

但李泽厚毕竟还是李泽厚,具有“大胆”“高才”“深识”“伟力”的他,始终走的,就是他“自己的路”,不过这条路,既是本土之路,更是世界之路!

(责任编辑:李梅)

· 儒学通论 ·

儒家仁道的演化系谱

黄光国

摘要: 传承儒家的科学进路,应以现代科学哲学作为基础,建构普世性的“自我”与“关系”的理论模型;然后以之作为参考架构,分析作为先秦儒家经典的《四书》。依照这种分析文化系统的知识论策略,儒家所主张的“仁道”,包含孔子最早提倡的“仁、义、礼”伦理体系;孟子依此提出“四端之心”,作为“仁、义、礼、智”的心理基础;汉代的董仲舒将之扩展成“五常”,使其成为支撑华人社会运作的“先验形式架构”。儒学第二期最重要的发展是宋儒朱熹的成果,他以《周易》的宇宙观作为背景视域,说明儒家的“仁道”是跟“天道”相通的。但他继承儒家的“宇宙论进路”并不容易为世人所理解;依照科学进路,则可以清楚看出:儒家的“五常”是支撑华人社会的“潜意识”结构;孔子主张的“忠恕”之道,是主导华人社会互动的“意识”结构;《大学》主张的“絮矩之道”,则可以开出华人社会生活的“自由”。

关键词: 仁道; 先验性形式架构; 意识结构; 四端之心; 五常; 絮矩之道

作者简介: 黄光国,台湾大学文化中国研究中心、心理学系(台北 10617)

朱子有一名言:“穷理者,欲知事物之所以然,与其所当然者而已。知其所以然故志不惑,知其所当然故行不谬。”^①此所谈的“穷理”,是以《易》理作为基础的事事物物之“理”。但笔者正在撰写的《宋明理学的科学诠释》一书,则会从两个方向对“理”加以疏解:先完成《物理:“关系”与“自我”的形式性理论》,是以西方的科学哲学为基础,建构出一系列理论,说明“自我”与“关系”互动之“所以然”的“物理”,其目的在于“志(知)不惑”;复从另一个面向切入,说明“自我”与“关系”互动之“所当然”的“义理”,其宗旨则是在“行不谬”,达到儒家“知行合一”的理想。后者便是本文的目的。

因此,本文先从朱熹编注《四书》的历史事件指出:孔子以“即事言理”的方式,行教多年,《中庸》第二十章“哀公问政”厘清他想要说清楚的“理”。再以《物理:“关系”与“自我”的形式性理论》一文的论模型作为架构,分析儒家的“仁道”(“仁、义、礼”伦理体系),以及孟子所谓“四端”之心的意义;接着整合董仲舒的相关论述,说明何谓“五常模式”。再从朱子理学的角度说明:“仁义礼智”的“四德”和“天理”之间的关系。

最后,我将以“人类学”和“心理学”的两种结构主义,分别说明“仁、义、礼”伦理体系和“恕道”的作用,藉以说明:以“五常”作为基础的“絮矩之道”,不仅是支撑华人社会的先验形式架构,而且可以说明儒家文化中的自由和“政统”。

^① 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷六四《答或人》,朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本),上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2010年,第3136—3147页。

一、《四书》与“哀公问政”章

法国哲学家于连(Francois Jullien)认为中国文化传统中的儒、释、道思想是一种生命的“智慧”，而不是西方意义中的“哲学”。^① 这种说法是可以接受的。然而，黑格尔在其《哲学史演讲录》第一卷中，严格批判孔子的训诲，认为《论语》只是讲常识的道德，“在他那里没有一点思辨的哲学”，^②则是极大的误解。事实上，孔子的教训是“即事言理”，《论语》中记载的孔子言论，都蕴涵有儒家之“理”，可是，从本书的角度来看，这种“理”是源自河图洛书“数、气、象、理”的“存在之理”，并不是西方传统中以“二元对立”作为基础的哲学思辨。

(一)《四书》的结构

我一直强调，朱子所作的学术工作中，对后世影响最大者，是将《大学》和《中庸》从《礼记》中取出，使其独立成书，并将《孟子》从经史子集的子部取出，和《论语》一起编成《四书章句集注》，并加以注释，后来元仁宗订之为科举考试的指定读物，直至清末废科举为止。我们要了解朱熹的理学思想，必须先了解《四书》四位作者之间思想的传承关系，以及《中庸》的特殊结构。

孔子“有教无类”，门下弟子三千，贤者七十，得其真传者“颜曾思孟”四人而已。曾参是孔子年纪最小的学生之一。他的父亲曾皙，也是孔子的学生。曾子比孔子小46岁，孔子逝世时，他才27岁，但他却是传扬孔子“一贯之道”的人。孔子晚年作《易传文言》与《春秋》，曾子“随事省察”，得其真传，作《大学》，并将《易传》中的思想传给子思。子思名孔伋，是孔鲤之子，孔子之孙，他“直达天德”，作《中庸》一书。在该书的“序言”里，朱熹引用程子的说法：“不偏之谓中，不易之谓庸。中者天下之正道，庸者天下之定理”；^③所谓“中庸”，就是以不偏不倚的心理状态笃行正道，实践天下不容变易的客观定理。这是孔子传授给门下弟子的心法，子思担心传之久远后，发生偏差，所以笔之于书，授予孟子。《中庸》内容共32章，其结构分为两部分；前半部20章，第一章“天命之谓性”破题，提出儒家“致中和”的文化理想；其余各章均为子思记载孔子所说有关“中庸”之言。第二部分12章，均为子思之言，针对第二十章所提“诚者，天之道；诚之者，人之道”的命题，反复阐明，希望以“诚”勾连天人关系。

(二)“哀公问政章”的结构

《中庸》第二十章“哀公问政”记载孔子和鲁哀公之间的对话，不仅体例非常特殊，跟《论语》各章篇中孔子与弟子的对话完全不同，而且其长度也异乎寻常，孔子几乎是把他一生中思想的菁华融会成几条精要的原则，倾囊相授。鲁哀公虽然是国君，但鲁国政权却是掌握在“三桓大夫”的权臣手中。哀公本人谦逊好学，而且能够礼贤下士，照顾孔子晚年的生活；孔子本人经过14年奔波跌宕，回归故国，正是他思想最为成熟的时刻，所以知无不言，言无不尽，对鲁国国君坦诚以告，而由子思记载并整理成著名的“哀公问政章”。因此，我们有充分的理由，可以《中庸》第二十章的内容为基础，说明孔子所要阐明的儒家之理。

“哀公问政章”的内容可分为三大部分，“天下之达道五，所以行之者三”，说明孔子“修养论”的总体结构；“天下之达道五”是指儒家最重视的五种伦理关系，“好学、力行、知耻”，则是达

① 弗朗索瓦·于连：《圣人无意——或哲学的他者》，闫素伟译，北京：商务印书馆，2004年。

② G. W. F. Hegel, *Philosophy of History*, trans. J. Sibree, New York: Dover, 1956, pp. 111-112.

③ 朱熹：《论语集注》卷三，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第91页。

成“知、仁、勇”三种品德,必须要有的“修养”。“凡为天下国家有九经”是孔子认为国家领导人应有的修养,是其“修养论”的应用,是孔子对哀公问政的回答,在此可以略而不论。其他部分则是孔子对其“修养论”的阐述。在“哀公问政章”中,孔子说:

天下之达道五,所以行之者三:曰:君臣也,父子也,夫妇也,昆弟也,朋友之交也。五者,天下之达道也。知、仁、勇三者,天下之达德也,所以行之者一也。

(三)“道”与“德”

《道德经》的“道”有多重涵意,其中跟道德有直接关联的是第五十一章所说的:

道生之,德畜之,物形之,势成之;是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。

在老子原先的论述里,“道”和“德”是两个不同的概念,“道”是指一种可以滋生出万物的“场域”,“德”则是一种“力量”。孔子转而借之,认为这五种关系是五种人际互动的“场域”,孔子认为:每一种人际关系都应当用“智、仁、勇”三种德性来加以培养。至于“所以行之者一也”,则应当是孔子认为与“天道”的“仁道”。

儒家最重要的主张是“仁道”,其核心价值为孔子在《中庸·第二十章》所讲的“仁、义、礼”,以及“忠恕”的一贯之道。儒家所讲的“道统”为尧、舜、禹三代相传的十六字心法:“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”。“道统”和“仁道”两者之间,应当存有某种关联;然而,由于孔子是个实用主义者,平日“罕言”形而上学的观念,或甚至完全“不语”,必须等待后继儒门诸贤继续予以阐述。到了宋代,儒学第二期的重大发展是;朱子以其理学思想注释《四书》,将之打造成为内容自洽、前后一贯的文化系统。在中、西文化不断交汇的今日,本文的主要任务是梳理儒家核心价值的演化系谱,说清楚儒家主张的义理,完成牟宗三所谓儒家人文主义道统、学统、政统、三统并建的理想。^①

二、仁道与仁、义、礼伦理体系

在“哀公问政章”里,孔子告诉哀公“为政在人,取人以身”的道理之后,提出“修身以道,修道以仁”的大原则,说明儒家修养的总体方向。接着又说:“仁者,人也;亲亲为大。义者,宜也;尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼之所生也。”(《中庸·第二十章》)儒家主张个人和其他人交往时,都应以“亲疏”和“尊卑”两个社会认知向度(social cognitive dimensions)来衡量彼此之间的角色关系:前者是指彼此关系的亲疏远近,后者是指双方地位的尊卑上下。做完评定之后,“亲其所当亲”,是仁;“尊其所当尊”,是义;依照“亲亲之杀,尊贤之等”做出的差序性反应,则是礼。

(一)先验性形式架构

儒家的“庶人伦理”可以用西方的“正义理论”来加以解释。后者将人类社会中的“正义”分为两大类:“程序正义”是指群体中的成员认为应当用何种程序来决定分配资源的方式;“分配正

^① 牟宗三:《儒家学术之发展及其使命》,《道德的理想主义》,台北:台湾学生书局,1982年,第1—12页。

义”则是指群体中的成员认为应当用何种方式分配资源。^① 依照儒家的观点,在人际互动的场合,应当先根据“尊尊”的原则,解决“程序正义”的问题,决定谁是“资源支配者”,有权选择资源分配或交易的方式;然后再由他根据“亲亲”的原则,决定资源分配或交易的方式。

儒家的“庶人伦理”和我所建构的“人情与面子”的理论模型^②具有一种“同构”(isomorphic)的关系。当请托者要求资源分配者将他掌握的资源作有利于请托者的分配时,资源分配者分别以需求法则、人情法则和公平法则来和对方进行互动。在资源分配者的心理过程中,关系、交换法则,以及外显行动三者和儒家“庶人伦理”的“仁、义、礼”伦理体系是互相对应的;关系对应于仁,交换法则对应于义,外显行动则必须合乎于礼(见图1)。

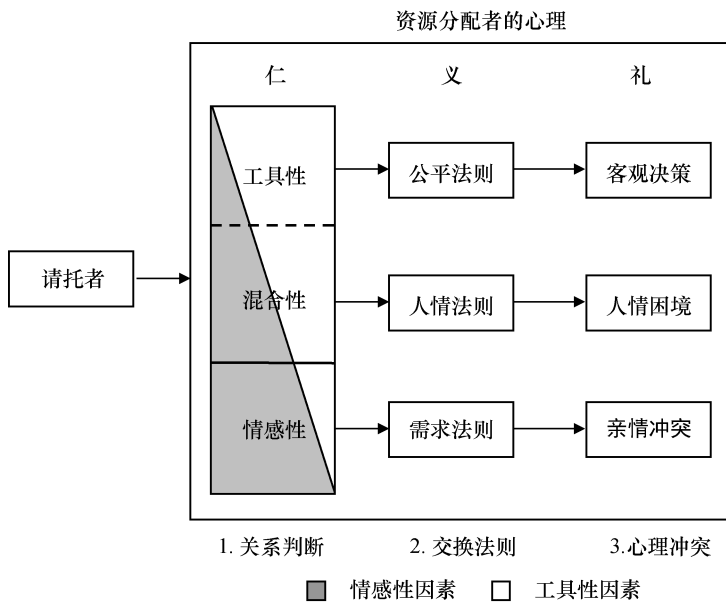


图1 儒家庶人伦理中的“仁—义—礼”伦理体系

正因为“仁、义、礼”伦理体系和普世性的“人情与面子”理论模型之间有这种同构关系,因此它成为支持住华人生活的先验性形式架构(transcendental formal structure),具有十分强韧的特性,并不会随时间而改变。

(二)“实质性伦理”

孔子认为:君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友是社会中最重要五种伦理关系,孔子称之为“天下之达道五”,五伦中每一对角色关系的互动,都应当建立在普世性的“仁、义、礼”的基础之上。然而,他并没有为这五种关系界定任何的实质性价值。孟子却认为:五伦的角色关系各不相同,他们之间应当强调的价值理念也有所差异:“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有

① G. S. Leventhal, Fairness in Social Relationships, J. Thibaut, J. T. Spence, & R. T. Carson eds., *Contemporary Topics in Social Psychology*, Morristown, NJ: General Learning Press, 1976, pp. 221-239; The Distribution of Reward and Resources in Groups and Organizations, L. Berkowitz ed., *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 9, New York: Academic Press, 1976, pp. 91-131; What Should Be Done with Equality Theory? K. J. Gergen, M. S. Greenberg & R. H. Willis eds., *Social Exchange: Advance in Theory and Research*, NY: Plenum Press, 1980, pp. 27-55.

② K. K. Hwang, Face and Favor: The Chinese Power Game, *American Journal of Sociology*, No. 92, 1987.

信。”(《孟子·滕文公上》)

像孟子所说的亲、义、别、序、信,都是适用于某种特定“双人关系”的实质性伦理,它们跟“仁、义、礼”伦理体系之间存有一种“不即不离”的特殊关系:任何一种“实质性伦理”,必然包含有“仁、义、礼”,但“仁、义、礼”并不等于任何一种“实质性伦理”。这种特殊关系蕴涵的意义是:“实质性伦理”可能随着时代的变迁而发生变化,但“先验性形式架构”则是以人际关系的深层结构作为基础,具有普遍性和强韧性,不太可能随着外在条件的变化而发生改变。比方说:《孟子》所说的五伦到了《礼记》,就变成:“何谓人义?父慈,子孝;兄良,弟悌;夫义,妇听;长惠,幼顺;君仁,臣忠,十者谓之人义”。(《礼记·礼运篇》)更清楚地说,先秦儒家以“仁、义、礼”伦理体系的先验性形式架构作为基础,对个人生命中的五种角色关系,分别提出不同的实质伦理要求,而形成一种“相互伦理”(reciprocal ethics),希望每一个人在五种重要的人际关系中善尽自己的义务,这就是所谓的“脉落化的普遍主义”(contextualized universalism)。^①

(三)“程序正义”:尊尊原则

“五伦”中儒家最重视的是亲子关系中的“父慈/子孝”,这样的伦理安排跟儒家的生命观有紧密的关联。儒家在反思自我生命的起源时,并不像基督教那样,设想出一位独立于世界之外的造物主,相反地,他们从自己的宇宙观出发,认识到一个简单而且明确的事实:自己的生命是父母亲肉体生命的延续。儒家有关“孝道”的观念,都是从这个不容置辩的事实衍生出来的。

《礼记》一书中,混杂有许多汉代的作品。“十义”中所谓的“父慈/子孝”“兄良/弟悌”“夫义/妇听”“长惠/幼顺”“君仁/臣忠”,跟《孟子》所强调的“五伦”并不相同,其间最大差别是《孟子》只为五种关系分别界定一种“实质性伦理”,《礼记》的“十义”却蕴涵有“上/下”“尊/卑”的纵向差序关系。它将朋友一伦排除在外,而代之以“长/幼”特别强调:这五种角色关系的互动都必须遵循“尊尊法则”。根据儒家所主张的“十义”,扮演父、兄、夫、长、君等角色的人,应当分别按照慈、良、义、惠、仁的原则做出决策;而扮演子、弟、妇、幼、臣等角色的人,则应当依照孝、悌、听、顺、忠的原则,善尽自己的义务。

(四)“分配正义”:亲亲原则

考量互动双方之角色关系在“地位尊卑”上的差距之后,“资源支配者”下一步的工作,便是要根据“亲亲”的原则,选择最恰当的资源分配或交换法则。在图1中,资源支配者的心理历程以一条对角线将和“仁”对应的长方型分为两部分,阴影部分称为“情感性因素”,空白部分称为“工具性因素”,这意思是说:儒家所主张的“仁”,是有差序性的“亲亲”,而不是普遍性的对任何人都“一视同仁”。同时,笔者又以一条实线和一条虚线将代表“关系”的长方形切割成三部分,并依其“情感性因素”的多寡,分别称之为“情感性关系”“混合性关系”和“工具性关系”。在代表家人间的“情感性关系”和家庭外的“混合性关系”之间,以一条实线隔开,这意思是说:儒家认为,家人和外人之间存有一种难以穿透的心理界线(psychological boundary),应当根据不同的“分配正义”或“交换法则”来进行社会互动。

^① 林端:《全球化下的儒家伦理:社会学观点的考察》,见黄俊杰编:《传统中华文化与现代价值的激荡》,北京:社会科学文献出版社,2003年,第92—126页。

三、“仁、义、礼”伦理体系的运作

用“人情与面子”的理论模式来看,父子、夫妇、兄弟三伦是属于“情感性关系”,个人应当以“需求法则”和他们进行交往,尽力获取各种资源,来满足对方的不同需要。朋友一伦属于“混合性关系”,应当以“人情法则”和对方互动。至于君王,一般庶民很少有与之直接互动的机会,对于统治者的旨意,他们大概只有唯命是从的份儿。此处值得注意的是:对于不属于“五伦”的众多陌生人,儒家并没有订立明确的伦理准则。当个人必须与之建立“工具性关系”,并交换资源时,他比较可能根据“公平法则”,用“精打细算”的方式,和对方进行交易。

(一) 由亲及疏

我们可以从儒家典籍中找到不少证据来支持以上各项论述,如:

樊迟问仁。子曰:“爱人。”(《论语·颜渊》)

子贡曰:“如有博施于民,而能济众,何如? 可谓仁乎?”子曰:“何事于仁? 必也圣乎! 尧舜其犹病诸! 夫仁者,己欲达而达人,能近取譬,可谓仁之方也已。”(《论语·雍也》)

一个人要将“爱人”的精神推广到每一个人身上,做到“仁者无所不爱”,并不容易。在社会互动情境中,个人为了表示他对别人的“仁”或“爱”,往往必须将他拥有的某些资源施予别人。这时候,他便面临了现实的限制:个人的资源有限,他如何能够无止境地施“仁”于他人? 孔子平常不肯以“仁”许人,有人问他:“某人仁乎?”他的回答不是“不知其仁也”,便是“未知,焉得仁?”主要原因之一,便是一个人很难做到“无所不爱”。因此,子贡问他:“有人能够‘博施于民,而能济众’,能不能称之为‘仁’?”孔子回答:“这岂止是仁! 简直可以说是‘圣人’了。尧舜恐怕都还做不到呢!”因此,孔子认为:“仁德”的实践,应当“能近取譬”,从“事亲”做起,由亲及疏,一步步往外推。在尽到“事亲”的义务之后,再由近及远,向外实践“仁道”:“子曰:‘弟子入则孝,出则弟,谨而信,泛爱众,而亲仁,行有余力,则以学文。’”(《论语·学而》)孔子所说的“入则孝,出则弟,谨而信,泛爱众,而亲仁”,已经蕴涵了“践仁”的顺序。儒家认为家庭中的“孝弟”是“仁之本”,一个人要实践“仁”的德性,应当从“务本”做起,先讲求“孝弟”“笃于亲”,再论及其他。

(二) 居仁由义

孟子也有类似的看法。在先秦儒家诸子中,孟子对义的讨论,最为详尽。他认为:个人对于义或不义的判断,应当以仁为基础,这就是所谓的“居仁由义”。他经常仁、义并举,认为“仁,人心也;义,人路也”“仁,人之安宅也;义,人之正路也”,不过他也同意:实践仁、义,应当从家庭中做起:

孟子曰:“仁之实,事亲是也。”(《孟子·离娄上》)

孟子曰:“未有仁而遗其亲者也。”(《孟子·梁惠王上》)

孟子曰:“孩提之童,无不知爱其亲者;及其长也,无不知敬其兄也。亲亲,仁也;敬长,义也,无他,达之天下也。”(《孟子·尽心上》)

和孟子同一时代的杨朱提倡“为我”,主张“拔一毛以利天下而不为”;墨翟鼓吹“兼爱”,主张“爱人之父如己之父”,孟子痛骂他们“杨氏为我,是无君也;墨氏兼爱,是无父也。无父无君,是禽兽也”(《孟子·滕文公下》)。其主要原因即在于杨、墨的主张违反了儒家“以仁居心”“爱

有差等”的原则。

(三) 交接以礼

不管“资源支配者”选择用何种“交易法则”和对方交往,依照儒家的主张,他在衡量双方交易的利害得失,并作出适当反应的时候,都应当注意“以礼节之”。在西周时期,礼本来是指宗教仪节,贵族在礼制中可以使用的“名”和“器”都有详细的明文规定;到了东周初期,礼的宗教功能逐渐丧失,各种形式的礼转变成为维持政治和社会秩序的工具。^①

孔子看到当时礼崩乐坏,诸侯相互攻伐兼并,有些诸侯弑君犯上,虽然保有礼乐的形式,却失掉礼乐应有的内涵。因此他喟然慨叹:

礼云,礼云,玉帛云乎哉?乐云,乐云,钟鼓云乎哉?(《论语·阳货》)

人而不仁,如礼何?人而不仁,如义何?(《论语·八佾》)

君子义以为质,礼以行之,逊以出之,信以成之,君子哉。(《论语·卫灵公》)

“质”是质干的意思。孔子认为:君子应当“以仁居心”,“义以为质”,“礼以行之”,“逊以出之,信以成之”,如果缺少了“仁心”,“人而不仁”,即使勉强维持礼乐的形式也没有什么意义。

在商周之前,礼仪具有外在的强制性和约束力。孔子将礼、仁、义相提并论,把外在的礼仪改造成一种“文化心理”结构,希望个人能够以“仁心”的道德本体作为基础,在各种不同的社会情境中考虑互动双方的关系,作出合乎义的道德判断,其外显行为则应当符合礼的原则,“仁、义、礼”三者合而为一,成为儒家伦理最明显的特色。

四、“四端之心”与“五常”

用“人情与面子”的理论模型作为基础,分析《中庸·哀公问政章》中的“理”,结果显示:孔子“即事言理”所要彰显的“理”,有相当大的一部分是跟“仁、义、礼”伦理体系相通的“存在之理”,而不是西方科学哲学想要阐明的“形构之理”。然而,藉由西方的科学哲学将儒家的“仁、义、礼”伦理体系建构完成之后,我们又可以用它作为基础,进一步说明儒家思想在历史上的演变,这就是我所谓的“科学的进路”。

(一) “智”与孟子的“四端之心”

孟子承袭了孔子“仁道”的理念,并据此而发展出他“四端之心”的著名主张:

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。由是观之,无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。有是四端而自谓不能者,自贼者也;谓其君不能者,贼其君者也。凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟

^① 徐复观:《中国人性论史:先秦篇》第3章《以礼为中心的人文世纪之出现及宗教的人文化:春秋时代》,台中:东海大学,1963年,第36—62页。

不充之，不足以事父母。（《孟子·公孙丑上》）

这一段论述以“不忍人之心”诠释孔子最为重视的“仁”，再以“恻隐之心”作为切入点，采用正面表述的方式，讨论他所主张的“四端之心”。然而，以之与“仁、义、礼”伦理体系相互比较，我们不难发现：我们还需要建构一个“自我”的理论模型，来说明孟子所理解的“智”。

在“自我的曼陀罗”模型中（图2），“智慧”就是孟子“仁、义、礼、智”四端之心中的“智”：^①

孟子曰：“天下之言性也，则故而已矣。故者以利为本。所恶于智者，为其凿也。如智者若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其所无事也。如智者亦行其所无事，则智亦大矣。天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。”（《孟子·离娄下》）

依照朱熹注释，“故者”是指其“已然之迹”，“利”“犹顺也”“故者以利为本”是指事物的发生通常都是顺势而行。“凿”是“穿凿”之意。以机巧之“智”，穿凿附会，图谋一己之利，这是儒家所反对的。相反的如果是像大禹治水那样，用顺其自然的方法，不逆势而行，“行其所无事”，则是儒家所称许的“智亦大矣”。因为这样做的话，社会中的秩序，就像“天之高”或“星辰之远”，不管时代怎么变，都是可预测的。

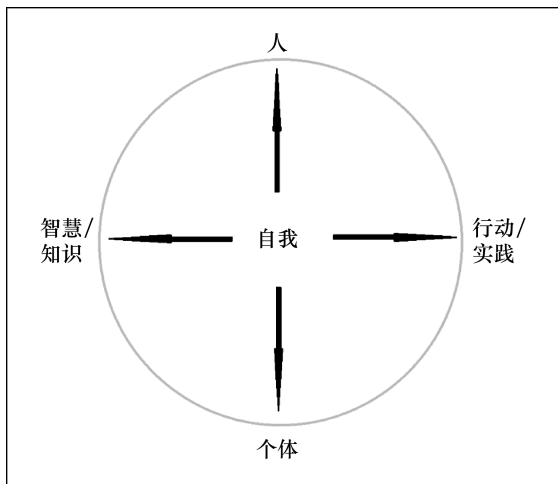


图2 自我的曼陀罗模型

我们可以看出：孟子很敏锐地觉察到：在他所主张的“四端”之心中，“智”和“仁、义、礼”并不相同。智是一种独立的心理功能，它可以穿凿附会，也可以“行其所无事”。我们必须建构“含摄文化的理论”来说明这两者之间的差异。“自我的曼陀罗”模型，正可以做到这一点。

（二）第一序道德

肯尼思·格根(K. Gergen)在其著作《关系的存有》中，曾经将道德区分为两类：第一序的道德(first-order morality)或伦理包含构成任何长久存在之关系型态的价值，它在“某种生活方式中有意义”，但却与善、恶无关。它是隐晦而无所不在的。^②个人可以藉此整合“为人之道”的各种不同观念，形成他的“自我认同”，也可以在某一个特定的社会团体里，形成他的“社会认同”。

经由自我觉察的反思，第一序的道德可能由隐晦变为清晰，并可以用一组规则将之加以陈

^① K. K. Hwang, *The Mandala Model of Self*, *Psychological Studies*, 56(4), 2011.

^② K. Gergen, *Relational Being: Beyond Self and Community*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

述,而形成第二序的道德(second-order morality)。^①这种情况通常发生在两个文化群体相互遭遇并在信仰、价值或实践等方面发生冲突的时候。用肯尼思·格根的概念来说,“智”是“第一序道德”,自我可以随机应变,灵活地将它展现在个人与他人的互动过程之中。“智”对这三者的反思,则可能成为“仁、义、礼”的“第二序道德”,是可以规范、原则、或律则表现出来的道德。这四个概念,并不是同一层次的东西,先秦儒家却从道德情绪的考量将之并列为“四端”,传统儒家以及人文学者不论从哪一个角度来加以诠释,都不容易说清楚。

所谓“第一序道德”和“第二序道德”,是西方社会科学常作的一种区分。譬如社会学家徐志(Alfred Schutz)主张的社会现象学(social phenomenology)区分“一度诠释”(first-degree interpretation)和“二度诠释”(second-degree interpretation):前者是指行动者对于自身行动所作的诠释;后者是旁观者基于某种特殊立场,对于行动者之行动所作的诠释。例如:《论语》记载孔子与其弟子的对话,是孔子视其弟子当时的处境,依自己的“智慧”,所作的回答。这是儒门所谓的“因事言理”,是“一度的诠释”。《中庸·哀公问政章》记载孔子跟鲁哀公的对话则不然,这是孔子对于自己平日的主张,经过反思整理之后,所呈现出来的论述,是徐志所谓的“二度的诠释”。

五、“五常模式”

我在对先秦儒家思想作文化分析时,用以诠释的文本是以孔子和孟子为主的先秦儒家思想。这种“共时性分析”的目的旨在说明儒家的“文化型态”(morphosasis)。^②事实上,中国在秦、汉之后的漫长历史上,儒家思想还有非常复杂的发展,而且对于中国人社会行动有所影响的,也不只是儒家思想而已。在儒家思想史上,第一个提出“五常”概念的人,是董仲舒。我曾指出:先秦诸子百家的思想,构成了道、儒、法、兵一脉相承的继承关系,跟西方哲学断裂式的辩证关系并不相同。^③董仲舒生于春秋战国之后,为了协助汉朝巩固大一统的帝国,他进一步综合诸子百家思想,提出“三纲五常”之说。

(一)三纲五常

董仲舒引用法家思想,提出三纲之说,主张君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲,将先秦儒家要求自己的“相互义务”(reciprocal obligation)转变成要求下对上单方面服从的“绝对义务”,对中国历史发展造成了非常恶劣的影响。三纲之说跟本文主题没有直接关系,在此略而不谈,只谈“五常”。孔子经常谈到“信”的重要性,甚至说:“君子义以为质,礼以行之,逊以出之,信以成之,君子哉!”(《论语·卫灵公篇》)但他并未对这一点细加深论。从文献资料来看,最先将仁、义、礼、智、信连提并论的是董仲舒。董仲舒在对汉武帝的策问中说:“夫仁谊礼信五常之道,王者所当修饬也;五者修饬,故受天之祐,而享鬼神之灵,德施于方外,延及群生也。”^④在董仲舒所讲的“五常”中,仁处于核心地位,它的基本内容是“爱人”。董仲舒继承了孔子仁学“爱人”的前提“仁者,所以爱人类也”,他主张调控个人的情感欲望,进一步充实“仁”的内涵:“仁者,憯怛爱人,

① A. Schulz, *The Phenomenology of the Social World*, Evanston: Northwestern University Press, 1967.

② 亚契儿有关文化形态的讨论,见 M. S. Archer, *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995.

③ 黄光国:《知识与行动:中华文化传统的社会心理诠释》,台北:心理出版社,1995年。

④ 班固:《汉书》卷五六《董仲舒传》,北京:中华书局,1962年,第2505页。

谨翕不争，好恶敦伦，无伤恶之心，无隐忌之志，无嫉妒之气，无感愁之欲，无险诋之事，无辟违之行。故其心舒，其志平，其欲节，其事易，其行道。故能平易和理而无争也。如此者谓之仁。”^①

(二)“智”与“信”

值得注意的是，除了仁、义之间的关系以外，董仲舒也特别关注仁和智之间的关系。董仲舒所讲的“智”，是“先言而后当”，其功能在于预测人的行为结果、规整人的行为方向。董仲舒认为，“智者，所以除其害也”，“其动中伦，其言当务，如是者谓之智”。^②在祸福来临之前运用“智”，可以知晓利害，并能够做到“物动而知其化，事兴而知其归，见始而知其终”。个人对其所言所行，要“以其智先规而后为之。其规是者，其所为得；其所事当，其行遂”。

董仲舒所讲的“信”，一方面是指普世性的“诚实”，一方面则是指实践儒家道德的“信义”。他说：“著其情所以为信也”，“竭愚写情，不饰其过，所以为信也”，^③“《春秋》之意，贵信而贱诈。诈人而胜之，虽有功，君子弗为也”。^④是指普世性的“诚实”。他说：“伐丧无义，叛盟无信。无信无义，故大恶之。”^⑤是指“信义”，是实践儒家道德原则时，个人感受到的精神境界。除此之外，他还多次提到“敬事而信”“礼而信”，则兼具信义和诚实两者之意。

(三)“天理”

这里最值得吾人注意的是：从朱子理学的角度来看，“仁义礼智”的“四端”，之心是和“天理”相通的，但“四端”之心并不包括“五常”中的“信”：^⑥

元亨利贞，乾之四德；仁义礼智，人之四德。

“仁”字须兼义理智看，方看得出。仁者，仁之本体；礼者，仁之节文；义者，仁之断制；知者，仁之分别。犹春夏秋冬虽不同，而同出于春：春则生意之生也，夏则生意之长也，秋则生意之成，冬则生意之藏也。自四而两，两而一，则统之有宗，会之有元，故曰：“五行一阴阳，阴阳一太极。”

“元亨利贞，乾之四德”，同时也是“天”之四德，上述引文的第一句话，说明儒家“天地合德”的基本观点。第二段引文表明，朱子非常了解儒家文化传统中的“仁义礼智”四个字必须并在一起看，不能拆开来，犹如天时春夏秋冬四季之“生、长、成、藏”的生意。在此，朱子也努力地想要说明“仁义礼智”之间的复杂关系。

本文则是以一系列的理论模型阐明这四者之间的关系：在图1的“关系判断”中，“情感性因素”代表人际关系中的“阳”，“工具性因素”代表人际关系中的“阴”，两者构成“太极”中的“阴/阳”两点，这就是朱子所说的“仁者，仁之本体”。“关系判断”后，对于“交换法则”的选择，是“义者见其自太极来，仁者之断制”；“心理冲突”后所作出的合宜行动，则是“礼者，仁之节文”。“五常”中的“信”，不在这四者之中，它是双方依“仁义礼智”互动的结果，这五者之间的关系，可以用“天理的互信模式”（图3）来表示。

① 董仲舒：《春秋繁露·必仁且智》，上海：上海书店出版社，2012年，第155页。

② 董仲舒：《春秋繁露·必仁且智》，第156页。

③ 董仲舒：《春秋繁露·天地之行》，第192页。

④ 董仲舒：《春秋繁露·对胶西大王越大夫不得为仁》，第158页。

⑤ 董仲舒：《春秋繁露·竹林》，第126页。

⑥ 黎靖德编：《朱子语类》卷六八《易四·乾上》，北京：中华书局，1986年，第1691页；卷六《性理三·仁义礼智等名义》，第109页。

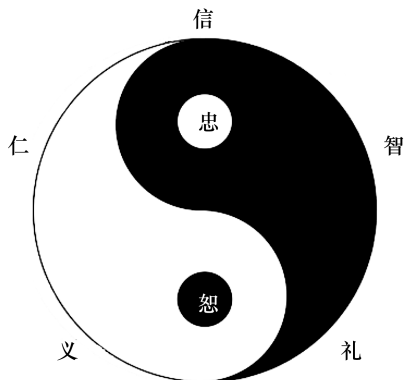


图3 天理的互信模式

(四)“恕道”

《论语》中记载孔子跟弟子的对话,绝大多数是由弟子问,孔子回答。只有少数几次,是由孔子主动向学生提示,最能够反映出儒家的核心价值:有一次孔子主动向曾子强调说:“吾道一以贯之。”曾子说:“是。”孔子离开后,其他的弟子问曾子:老师所说的一贯之道究竟是什么?曾子的回答是:夫子之道,就是有“忠”跟“恕”两个字罢了!

这是理解孔子思想非常重要的一段对话。更清楚地说:在孔子平日对弟子所讲述的“仁道”中,只有“忠”跟“恕”两个字可以“一以贯之”,对待任何人都适用的普遍性伦理原则。朱熹对这两个字的解释是:“尽己之谓忠,推己及人之谓恕”。用“天理的互信模式”来看,“太极”的“阴/阳”两鱼代表互动的双方,鱼眼中的忠、恕两字代表:双方互动时,一方若能“尽己”,另一方也比较会“推己及人”,双方互动的方式如何能符合“仁义礼智”的要求,则彼此便会产生“互信”,构成儒家所谓的“五常”。用西方伦理学的角度来看,在这个语境中的“恕”,是所谓的“积极义务”(positive duty),是个人在这种社会互动脉络中应有的积极作为。

除此之外,“恕”还有另外一层涵义。子贡有一次问孔子:“有一言而可以终身行之者乎?”孔子的回答是:“其恕乎!己所不欲,勿施于人。”这是孔子对于“恕”的消极解释,是西方伦理学中所谓的“消极义务”(negative duty)。不论是具有“己所不欲,勿施于人”之语意的“恕”,或是可以作为儒家“一贯之道”的“忠恕”,都是以“心”作为基础,是儒家心性之学的核心,通常为西方心理学所忽略,却是本文析论的重点,请予特别留意。

六、两种结构主义

要说明“五常”中“仁、义、礼”伦理体系和“恕道”在华人日常生活中的运作,我们必须先了解列维-斯特劳斯主张的人类学的结构主义以及皮亚杰所主张的心理学的结构主义,并且区分皮亚杰和列维-斯特劳斯两人结构观的明显不同。^①

(一)共时性或历时性

对列维-斯特劳斯而言,结构是一个完整的整体,它虽然由许多元素所组成,但这些元素却是

^① 关于二人的主张,见 C. Lévi-Strauss. *Structural Anthropology*, M. Layton trans., New York: Basic Books, 1976 (克洛德·莱维-斯特劳斯:《结构人类学》,谢维扬、俞宣孟译,上海:上海译文出版社,1995年); J. Piaget, *Le Structuralisme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1968 (皮亚杰:《结构主义》,倪连生、王琳译,北京:商务印书馆,1984年)。

紧密地相互制约,其中任何一个都无法独自发生变化。列维-斯特劳斯所强调的,是结构诸元素间关系的不变性和固定性。在一个结构中,任何一个元素的变化都受到其他元素的限制。在这种情况下,任何一个元素都无法独立地发生变化;当一个结构的所有元素都发生变化时,这个结构也就变成了另一个新的结构。所以,要么是整个结构同时变成另一个新的结构,要么整个结构的诸元素都保持不变。换言之,列维-斯特劳斯所谈的“结构”是共时性的(synchronic),它是由超经验的元素所组成的,它们预先在结构中排列好了应有的顺序和位置。一个结构系列就像模子那样,一旦形成,就不会再演变。

这种观点和皮亚杰的结构观可说是大异其趣。对皮亚杰而言,结构主义既不是一种哲学,也不是一种理论,而是一种方法论。“结构”并不是固定不变的,不论研究任何东西,认识的进步总是简单到复杂,益形增多的事实,迫使人不得不去找寻它们之间彼此的依存关系和整体系统。换言之,皮亚杰所谈的“结构”是历时性的(diachronic),结构本身无法从事实中观察得到,必须从抽象的形式中再抽象出来,因此,结构主义者应当具有开放的精神,不应当拘泥于某种僵化的模型。

(二) 潜意识或意识

列维-斯特劳斯认为结构是理性在潜意识中所创造的,他观察到原始人和文明社会中的人,均具有“基本上相同的风俗和习惯”,接着才试图去发现“构成每种风俗或每种习惯的潜意识结构”;因此,他强调要找出文化的结构,必须靠天赋理性与直觉,并不重视被研究者的主体性。

对列维-斯特劳斯而言,结构是永恒的,它是人脑中先天结构形式的反映。人类的关系,也是人脑中先天存在之“模式”的产物,这些结构就像永恒不变的“模型”一样,成为人们在现实生活中各种关系的“样板”。既然社会是人脑中结构“模式”的外化,而“模式”又是永恒不变的,所以社会也就不存在“历史”。换句话说,社会无所谓发展,无所谓变化。人们所看到的各种社会变化,都不过是人脑中同一模式的不同变形罢了。

皮亚杰完全反对这种观点。他认为:结构是个体与环境互动后,经由“反思和抽象”所提供的材料逐渐形成的。结构是人们有意识地建构出来的,它既不是预先存在客体里面,也不是突然涌现出来的。皮亚杰所说的“智慧”(intelligence),并不是一般心理学者所说的“心智”(mind),而是个别主体进行种种认知运算的普通形式。针对这一点,皮亚杰在其发生认识论中提出了“阶段”的观念。在不同的阶段与阶段之间,智慧的功能并不是“量”的差异,而是“质”的不同。所谓“智慧发展的阶段”,是运算系统复杂性不同的阶段,它们各自包含了一些不同水平的整体性结构。由一个阶段到另一个阶段的演变,既要个体成熟的因素,又需要来自环境的刺激。先前已有的结构,是后来新结构的出发点。在某一特定的阶段,智慧包含了一些整体性的结构,较低水平的结构会以子结构的地位,整合到较高层次的结构之中。

(三) 固定结构或辩证发展

皮亚杰的心理学研究,便是希望阐明“交互论”的这种基本立场。因此,他特别强调“辩证”对结构发展的重要性。他认为,一个结构一旦形成,人们就会否定结构所表现的本质。例如对于有交换律的古典代数,从哈密尔顿(W. R. Hamilton)开始,就有人创造出一种无交换率的代数学;欧氏几何学又和非欧氏几何学针锋相对。在数理逻辑的领域里,这几乎已经成为一种常规;有了一个已知的结构,人们就企图用否定的方式,建造出另一个互补的体系,然后再把它们汇集成一个复杂的整体结构。换言之,结构含有动态转换的性质,并非永恒不变。经由辩证的发展,会使体系更趋于复杂,层次更高、统摄性更大。

列维-斯特劳指出:原始社会的成员生活在最自然、最原始的“无历史社会”之中,所以,他们的思维最接近人类先天结构的模式。就这个意义而言,原始人的思维方式反而比现代人的思维更深刻、更真实。皮亚杰却不作如是观,他提问:如果人类的精神自身永远相同,我们为什么要把精神看做是一种开放的、连续不断的自动构造过程,其结果更受人尊重?他指出:列维-斯特劳在谈到“推论思维的初始形式”时,说“初始”其实就是意味着还有“后续”。这么说来,我们怎么能说原始人的思维活动比现代人的思维更深刻、更真实?在皮亚杰看来,这是一种倒错。他不认为人类的思维有永恒不变的“模式”或“结构”;在他看来,人的精神或智慧是演进的,原始人的思维活动不会比文明人更深刻、更真实。

在结构与主体的关系方面,皮亚杰反对“有结构就没有主体”的论点。他将主体区分为“认识论的主体”和“个别的主体”:就前者而言,同一时代认识水平所公认的科学真理,它是同一时代所有主体共同认知的核心,并不会因为个别主体的认识而成立或不成立。因为个别主体在开始认识世界的时候,总是会有自我中心的现象,个别主体在其认识层次上要掌握结构,必须经过不断地去除中心的作用;只有逐步地去掉自我中心的认知,了解相反的事实,其认知在同化和顺化的过程中,才能进行协调,才能获得较具普遍性的结构。这样一个过程,是永远处于不断地构造和再构造之中的历程。

(四)“仁、义、礼”伦理体系的结构

未刊拙文《物理:“关系”与“自我”的形式性理论》尝试指出:“人情与面子”的理论模型是以人类社会行为的深层结构为基础所建构而成的,它代表了人类社会互动的创生性机制(generative mechanism),可以用来解释任何一个社会中的人际互动。这样的机制是恒久不变的,可以用列维-斯特劳主张的人类学的结构主义来加以理解。

本文的析论又复指出:儒家的“仁、义、礼”伦理体系跟“人情与面子”的理论模型之间,具有一种“同构的”(isomorphic)关系,因此,“仁、义、礼”伦理体系也必须用人类学的结构主义来加以理解。更清楚地说,这是一种亘古不变的共时性结构,透过日常语言的使用,而储藏在华人的“集体潜意识”中,所以会影响人们的社会互动,但一般人却不会觉察到有什么“结构”存在。

用美国社会学家加芬克尔(H. Garfikel)所主张的“常民方法论”(ethnomethodology)来说,^①它是支撑住华人生活世界的一种“先验性形式架构”,如果大家都依此而行,便可以彼此相安无事。这就是孟子所说的:“行之而不著焉,习矣而不察焉,终身由之而不知其道者,众也!”(《孟子·尽心上》)可是,如果有人违反了这套伦理架构,旁人就会感觉到不对劲,认为他“失礼”“悖礼犯义”“无情无义”“不仁不义”等等。华人平日所说“我对你仁至义尽”,便是在指责对方的行动,违反了应有的伦理。

(五)“恕道”与“絜矩之道”

与“仁、义、礼”伦理体系相较之下,儒家的“恕道”,必须用皮亚杰式的心理学结构主义来加以理解。它是个人意识得到的一种“历时性”结构,会随着个人生命经验的成长而不断变化,并储存在“个人潜意识”中,成为其“知识”的一部分。《大学》第十章有云:“所恶于上,毋以使下;所恶于上,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。”这可以说是曾子对于“恕道”所作的的二度诠释。“絜”本为

^① H. Garfikel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N. J. : Prentice Hall, 1967.

名词,指绳或带一类的东西,是量度用的,如裁缝师所用的软尺。《大学》“絜矩”连用,名词当动词,成为工具名词,是以絜可训为“度”,儒家主张推己及人,有诸己而后求诸人,这就是“絜矩之道”。“絜矩之道”与“恕道”一样,谈的都是修身的问题。杜维明在讨论儒家的自我观时,也有一段相当精辟的说法:

儒家的“己欲立而立人,己欲达而达人”的格言,就不单是一种利他主义的思想,而且也是对转化中的自我的描述……但是,自我不能归结为其他的社会角色。承担着各种社会角色的现代人舞台形象,肯定不是儒家的东西。相对于父亲我扮演的儿子的角色,同时相对儿子我又扮演另外分立出来的父亲的角色。这种观念即使不令人反感,也是很不自然的。根据我自己的经验,在我的记忆中,我一直在学做儿子。从我的儿子出世以来,我又一直在学做父亲,并且学做儿子由于我自己成为了父亲而获得了新的意义。不仅如此,我之作为儿子和作为父亲,也是通过我作为学生、老师、丈夫、同事、朋友和相识者而使其内容丰富起来的。这些对我来说都是学做人的途径。^①

这可以说是杜氏对于儒家“恕道”或“絜矩之道”所作的现代诠释。更清楚地讲,儒家所说的“恕道”或“絜矩之道”是在日常生活人际互动中不断成长的一种“意识的结构”,跟“仁、义、礼”伦理体系为“潜意识的结构”并不相同。

(六)“恕道”与自由

“以一人之力,译出一代思潮”的严复,一向主张翻译三大条件为“信、雅、达”,但他在翻译英国哲学家穆勒(John S. Mill)的名著《论自由》(On Liberty)时,却刻意将之译为《群己权界论》,藉以阐明自由并不是指可以“为所欲为”,而必须“以他人的自由为界”。他在该书序言中说:

中文自由,常含放诞、恣睢、无忌惮诸劣义。然此自是后起附属之诂,与初义无涉。初义但云不为外物拘牵而已,无胜义亦无劣义也……有人独居世外,其自由界域,岂有限制……但自入群而后,我自由者人亦自由,使无限制约束,便入强权世界,而相冲突。故曰人得自由,而必以他人之自由为界……穆勒此书,即为人分别何者必宜自由,何者不可自由也。^②

后来郭志嵩翻译穆勒的两本著作合成《论自由及论代议政治》一书,毛子水为他作序,讲了一段十分重要的话:“我以为自由的道理,原本于忠恕。懂得忠恕的人,才能够懂得自由。就我生平所见而言,能有“絜矩之道”的君子,没有一个不尊重自由的道理而会侵害别人的自由的。凡要侵害别人正当的自由的人,不是愚蠢,便是狂妄。”^③毛子水的说法将穆勒所讲的“自由”等同于儒家所主张的“忠恕”和“絜矩之道”,在我看来,这才是“中西会通”真正可以“举起地球”的“阿基米德点”!值得大家深思!

(七)中国的自由主义

徐复观在1979年出版的论文集中提到:

自由主义者从传统和社会解放出来,并不是根本否定了传统和社会,而是要对传统和社

① 杜维明:《儒家思想:以创造转化为自我认同》,台北:东大图书公司,1997年,第60页。

② 严复:《译凡例》,见穆勒:《群己权界论》,严复译,上海:商务印书馆,1930年,第1—2页。

③ 毛子水:《序》,见穆勒:《论自由及论代议政治》,郭志嵩译,台北:协志工业丛书,1987年,序。

会,作一番新的估价,将既成的概念与事象,加以澄清洗炼,而赋予以新的内容,并创造更合理更丰富的传统社会。自由主义者依然要生活在传统与社会的大流之中,但他不是被动的、消极生活着;而是主动的、积极的、向传统与社会不断发挥创造改进的力量,使传统与社会,不复是一股盲目的冲力,而是照耀于人类良心理性之下,逐渐成为人类良心的生产产品。^①

徐是湖北浠水人,早岁从政,曾经在中国国民党军事委员会委员长侍从室当幕僚,国民党撤守台湾后,他对政治彻底失望,决心脱离,从事学术研究。他的学术路线虽然常被归类为新儒家,但却极富批判精神,和纯学者型的港台新儒家并不相同。这篇文章中说“自由主义者”“生活在传统与社会的大流之中”,其实就是奉行儒家所说的“絜矩之道”或“仁道”,所以能“主动的、积极的、向传统与社会不断发挥创造改进的力量”。

结语:“形而中学”

徐复观研究中国思想史,晚年提倡“心的哲学”,认为:中国文化是“心”的文化,只能称为“形而中学”,而不应当讲成“形而上学”。^②《易传·系辞上》第十二章说:“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,其中“形而上”一词的英文翻译为 *metaphysic*;“形而下”为 *physic*;至于“形而中”一词,则是徐氏独创,英文中根本没有对应的字眼。然而,从儒学发展的大方向来看,徐氏所谓的“形而中学”可以具有几层重要的意涵:

第一,它是指宋明理学发展的大方向,是由先秦儒学讲“形而上”之“道”,转向宋明儒者讲“形而中”的“理”。更清楚地说,儒学第二期发展的方向是朝向理性化,并追求知识的客观化。

第二,正是因为儒学发展的大方向,是朝向理性化、客观化,本章旨在以西方的科学哲学为基础,建构“含摄文化的理论”,阐明“仁道”的演化系谱,完成朱子未了之心愿,希望能说明何谓儒家的“自由主义”,并藉以建立儒家人文主义的“学术传统”。即使如此,这也只能达到牟宗三所谓“三统并建”的第二步,即建立“学统”。

第三,“形而中学”的“中”,同时也指《中庸·第一章》所谓“喜怒哀乐之未发,谓之中”的“中”。这是朱子治学的起点,也是本人另一项相关研究“性理的探索”所要讨论的核心议题。唯有这个问题交代清楚,我们才能说明下面一点:

第四,“形而中学”的“中”,也是“允执厥中”的“中”。《书经·大禹谟》有一句名言:“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中。”《论语·尧曰篇》提到:“咨,尔舜!天之历数在尔躬。允执厥中。四海困穷,天禄永终。”学术界大多视“允执厥中”为儒家的“道统”,并从不同的视角来加以解释,认为:“圣人之道,终而已矣。尧、舜、禹三人为万世法,一‘允执厥中’也”。

根据以上析论,我们可以看出:“允执厥中”可以说是儒家理想中的“圣王”施政时,必须奉行的“絜矩之道”。在帝制中国,以民为本是开明专制的文化基础;在现代中国,“道统”与“政统”合而为一,则可以开出“中国式的民主”。这一点,必须留待今后将“允执厥中”一词放置在本文设想的论述脉络中作整体诠释后,才能作进一步的析论。

(责任编辑:张涛)

① 徐复观:《为什么要反对自由主义》,《儒家政治思想与民主自由人权》,台北:八十年代出版社,1979年,第284—290页。

② 徐复观:《心的文化》,《中国思想史论集》,台北:学生书局,1988年,第242—249页。

宋代理学“格物致知”意蕴的历史生成及其流变

王培友

摘要:宋代理学家对于《大学》“格物”与“致知”范畴的义理探讨呈现出复杂的多向性。二程对于“格物”“致知”的阐释,促进了“格物致知”话语的生成。杨时继承师说,以“格物致知”而缩合“格物”“致知”,并与其“万物一理”“理一分殊”等思想相联系而自开新义。张栻、朱熹、陆九渊、叶适及其后学对“格物致知”话语的阐释,有承继有变化有创新,可谓各有面貌而精彩纷呈。“格物致知”由之而具备了认识论、实践论和价值论等属性特征。宋代理学家在对“格物”“致知”及“格物致知”进行阐释时,往往把原始儒学及理学的若干重要话语与之建立联系,这在客观上提升了“格物”“致知”及“格物致知”话语的理学地位。经过二程、杨时、谢良佐、胡安国、胡宏、张栻、朱熹、黄榦、陈淳、真德秀、魏了翁、王柏等人的递相阐释,“格物致知”成为了朱熹理学体系“义理之网”的枢纽或纲领之一。

关键词:宋代; 儒学; 理学; 格物致知; 话语关联; 话语体系

基金项目:国家社会科学基金重点项目“元代理学诗文献集成与研究”(21AZW009);北京语言大学校级科研重大专项项目(中央高校基本科研业务专项资金 20ZDJ02)

作者简介:王培友,北京语言大学文学院(北京 100083)

“格物”与“致知”,是“三纲八目”的重要理论根基或逻辑起点,也是宋明理学“求道”的基本路径或方法之一。宋代理学家在对“格物”“致知”及“格物致知”等话语进行阐释时,往往把它同原始儒学及理学的其他话语相联系,这在客观上提升了“格物”“致知”及“格物致知”等话语在儒学及理学体系中的地位。^①可能基于这一原因,前贤时哲对其多有探讨。明末刘宗周已言历代对“格物”的阐释达72家之多,^②而清代则有孙奇逢、黄宗羲、陆世仪、张履祥、顾炎武、王夫之、汤斌、陆陇其、魏象枢、施润章、毛奇龄、熊赐履等论及“格物”“致知”或“格物致知”。^③自民国至今,国内外学术界亦对理学之“格物致知”多有关注,章太炎、牟宗三、饶宗颐、李存山、蒙培元、陈来、蔡方鹿、乐爱国等提出过不少精辟的观点。前贤时哲的辛勤探索,为我们“接着说”提供了必要的理论基础和学理依据。

考察相关研究成果可知,宋代理学“格物致知”话语仍然存在若干可供研究的空间:

① 王培友:《两宋理学“发明”话语流变及其典型形态考论》,《北方论丛》2022年第1期;王培友:《两宋理学“心性存养”涵蕴及其主题诗歌书写》,《南开学报》2021年第3期。

② 钱穆:《中国近三百年学术史》,北京:商务印书馆,1997年,第53页。

③ 徐世昌等编纂,沈芝盈、梁运华点校:《清儒学案》,北京:中华书局,2008年;龚书铎主编:《清代理学史》,广州:广东教育出版社,2007年。

其一,长期以来,学术界对于宋代“格物致知”问题的研讨,往往选取数个理学代表人物的相关论述进行考察,而对宋代“格物致知”义理发展链条的系统性研究有限,颇有把复杂问题作简单化处理之虞。因此,应予补充、完善宋代“格物致知”话语意蕴的历史逻辑发展链条。

其二,作为“八目”之二目的“格物”与“致知”,如何发展为宋代理学体系中整体性的“格物致知”话语且占据了程朱理学体系的核心地位?它与其他原始儒学及理学诸话语是如何建立紧密关联的?

其三,宋代理学“格物致知”话语是如何从认识论、实践论属性发展为兼备价值论属性的?为何朱熹学派后学把“格物致知”视作自周公、孔子至朱熹一脉相承的“道统”枢纽?

其四,自南宋“乾淳诸贤”时代开始,“格物致知”被理学家普遍认为是程朱学派的重要思想理论体系的特色和表征,那么,宋代理学其他学派如胡宏、张栻等为代表的湖湘学,陆九渊、杨简等为代表的心学,吕祖谦为代表的婺学,陈傅良、叶适等为代表的金华学等,其思想理论体系与“格物致知”有无关联?如果有的话,与程朱学派之“格物致知”的异同是什么?

上述问题,向来被认为是探讨宋代理学“格物致知”的难点所在,自然也应是我們继续从事此项研究的重心和方向。限于篇幅,本文主要对第一个问题进行探讨,而兼及其他。

一、“格物致知”的历史文化渊源与前理学时代之“格物”“致知”

“格物致知”,首见于《大学》,包括“格物”与“致知”。《大学》以“格物”“致知”为其“八目”之二,是实现其“三纲”的具体途径或方法。“格物”之“格”,可能源于早期先民的祭祀活动。“格”指因祭祀所献牺牲,故天帝、先祖等“至”或“来”以福佑献祭之人。《尔雅·释诂》释云:“格,至也。”《尔雅·释言》亦云:“格、怀,来也。”^①《书·说命下》亦有句:“佑我烈祖,格于皇天。”^②意谓伊尹辅佐商王武丁的先祖成汤,受到天帝嘉许。这一用法,后世文献仍可见之。如南朝梁裴子野《宋略乐志叙》即云:“先王作乐崇德,以格神人。”^③作乐之目的乃在于“来神”,此正可见“格”之古义。而“致知”之“致”,其早期义为“至”。《玉篇》:“致,至也。”《庄子·外物》:“天地非不广且大也,人之所用容足耳,然则厕足而垫之致黄泉,人尚有用乎?”陆德明释文:“致,至也。本亦作至。”^④显见其“致”为“至”“来”等义。

先民因祭祀牺牲之“物”而“格”得天帝、先祖等“至”“来”以庇佑献祭之人,故会逐渐积淀而为其集体无意识认知或思维方式。对此,早期典籍多有记载。如《周易·坤》初六:“履霜,坚冰至。”^⑤先民因秋霜始降,而认识到季冬就要来临。而《关雎》以“关雎”起兴而言男女之情,孔颖达疏:“毛以为关关然声音和美者,是雉也……以兴情至,性行和谐者,是后妃也。”^⑥诗作因雉鸣和悦之声,而认识到“和悦”之于两性感情的重要性,已属可贵。由此而言,早期先民不自觉使用的“格物”而“致知”的认知或思维方式,其“知”较之原始儒家所言之“道”或“德”等要广泛得多,大约等同于自然、万物、人之属性或特征。《大学》自“正心”“诚意”而“格物”“致知”,显然是

① 李学勤主编:《尔雅注疏》,北京:北京大学出版社,1999年,第11、57页。

② 李学勤主编:《尚书正义》,北京:北京大学出版社,1999年,第254页。

③ 汉语大字典编辑委员会:《汉语大字典》,武汉:湖北辞书出版社,成都:四川辞书出版社,1992年,第506页。

④ 汉语大字典编辑委员会:《汉语大字典》,第1174页。

⑤ 李镜池:《周易通义》,北京:中华书局,1981年,第6页。

⑥ 李学勤主编:《毛诗正义》,北京:北京大学出版社,1999年,第23页。

这一认知或思维方式的表征。当然,《大学》因“正心”而“格”得其“知”,由心性而明其“德”等,亦与战国至汉代诸儒探寻“性”“命”等文化思潮紧密相关。李学勤推定同属子思学派的郭店楚简《性自命出》,^①以及王充《论衡·本性篇》所列周人世硕、孟子、告子、荀子、陆贾、董仲舒之言性,均可见其时儒者自觉不自觉地以“格物”而“致知”认知或思维方式来表述其思想观点。正是从此一基点出发,我们才可以进而谈及“格物”以“致知”的历史进路。

《大学》从“物有本末”谈起,把“格物”看作是实现“诚意”而“正心”直至实现“明明德”的“大学之道”的目次和途径之一。从其关系而言,“格物”与“致知”是作为“八目”之层次而存在的,故其在逻辑上是平等的,在关系上是递进的。唐孔颖达即云:“此《大学》之篇,论学成之事,能治其国,章明其德于天下,却本明德所由,先从诚意为始。”而《大学》原文已经指出:“欲诚其意者,先致其知。致知在格物。”^②《大学》“格物”之目的是“致知”,而“致知”之目的乃是“诚意”,只有“意诚”才能“正心修身”,以至于“明明德”于天下。显然,在原始儒家代表性人物所设计的“大学之道”进阶层次中,“格物”与“致知”距离“亲民”“明德”和“止于至善”之“道”尚远。一言以蔽之,原始儒学的“格物”与“致知”只是“求道”的初步环节或层次而已。不过,原始儒家以“格物”为“三纲八目”之“明德”或“求道”之基础,而以“知”为“德”或“道”,虽属窄化了先民“格物”而“致知”之认知或思维的应用范围,但亦表征出自觉的理论建构意识。

现存文献中,最早解释《大学》“格物”的是东汉时期的郑玄。他把“致知在格物”释为:“格,来也。物,犹事也。其知于善深则来善物,其知于恶深则来恶物,言事缘人所好来也。此‘致’或为‘至’。”^③郑玄以“事”为“物”,而以“格”为“来”,又认为“致”或为“至”,皆本其古义。除郑玄外,汉人对“格物”“致知”没有给予格外注意。曹魏时期的和洽在论“尚俭节”时说:“俭素过中,自以处身则可,以此节格物,所失或多。”^④“格”为“拒止”“捍御”等义。《晋书》卷七七亦载:“(陆玩)加性通雅,不以名位格物。”^⑤清人严可均辑《全晋文》卷五〇亦有:“邴原性刚直,清议以格物。”^⑥上述两文之“格物”均为“拒止外物”义。可见魏晋时期人们或不取郑注。而从汉、魏、晋文献来看,人们对于“格物”之“物”的理解没有显著变化,这里的“物”,为独立于实践主体的外在之事或者物,包括自然之物、社会活动之事,以及个人名声、社会地位之“物”等。为后世理学家所重视的实践主体内向之“物”,如心、性、情、欲等尚没有被纳入“物”的范围。自汉、魏、晋以至于南北朝,在现存文献中并没有出现使用“致知”的痕迹。这说明,此际人们对于《大学》“格物”与“致知”话语并没有给予重视。

入唐后,孔颖达把“欲诚其意者,先致其知”释为:“言欲精诚其己意,先须招致其所知之事,言初始必须学习,然后乃能有所知晓其成败。”^⑦孔颖达以“为学”为“格致”之“工夫”。其疏释“致知在格物”则强调:“言若能学习招致所知。格,来也。已有所知,则能在于来物。若知善深则来善物,知恶深则来恶物。言善事随人行善而来应之,恶事随人行恶亦来应之。言善恶之来缘人所好也。”以知“善恶”为“致知”之目的。其疏释“物格而后知至”为:“物既来,则知其善恶所

① 李学勤:《周易溯源》,成都:巴蜀书社,2006年,第1页。

② 李学勤主编:《礼记正义》,北京:北京大学出版社,1999年,第1592页。

③ 李学勤主编:《礼记正义》,第1592页。

④ 陈寿撰,裴松之注:《三国志》,北京:中华书局,1977年,第655页。

⑤ 房玄龄等:《晋书》,北京:中华书局,1977年,第2026页。

⑥ 严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1958年,第1744页。

⑦ 李学勤主编:《礼记正义》,第1595页。

至。善事来,则知其至于善;若恶事来,则知其至于恶。既能知至,则行善不行恶也。”^①其“致知”乃是“明善恶”。可见,孔颖达之“格物”与“致知”思想虽承自郑玄,但在义理层面有所发展,这就为后世学者以“致知”乃为“明善”奠定了理论基础。稍后,中唐李翱在其《复性中》,提出了他对“致知在格物”的认识:“物者,万物也。格者,来也,至也。物至之时,其心昭昭然明辨焉,而不应于物者,是致知也,是知之至也。”^②李翱虽仍释“物”为“万物”,释“格”为“来也,至也”,此亦承继于郑玄,但李翱以“物来明辨之”为“格物”,而以“心”之不为“物”所动为“致知”,这就把“格物”与“致知”与孟子强调的“尽心复性”相结合,为理学诸贤探讨“格物”与“致知”或“格物致知”兼备“心”“性”之体用等理论发展路径,奠定了基石。由此,“格物”与“致知”始从逻辑学意义上的“八目”之二“目”的地位,具有了兼备、共有其他“目”次属性的可能性。

北宋中期理学登上文化舞台之前或与其同时,学者对于“格物”与“致知”的探讨,较之唐代有所变化。如胡瑗门人徐中行,“其为教,必自洒扫、应对、格物、致知,达于治国、平天下,俾不失其性、不越其序而已”。^③徐氏坚守“格物”与“致知”作为《大学》“八目”的进阶次序,并不以“格物”与“致知”具备兼有其他“目”的特性。司马光在元丰六年(1083)所作之《格物在致知论》中,表述其“格物”观点:“格,犹扞也,御也。能扞御外物,然后能知至道矣。郑氏以‘格’为‘来’,或者犹未尽古人之意乎。”^④司马光以“扞”“御”为“格”,显受魏晋人影响。他又分“心性”与“物”为两事,这就遮蔽了“心”在“格物”过程中应保有之“诚”“明”“定”等体或用。显而易见,司马光的“格物”观点较之唐代李翱,趋于保守。他批评郑玄注“未尽古人之意”,可算是颠倒了历史事实。故而,司马光“格物”观念受到后世不少理学家的批评。彼时范祖禹亦强调:“圣人先得于诚而后有明者也,贤人先得于明而后至诚者也……夫所谓知者何也?致其知也……知然后好恶形焉,有知而后有好恶也……此君子小人之所以分也。夫明者,有善未尝不知焉,有不善未尝不知焉……昭昭乎知所以为善,所以为不善,此所谓明也,此所谓致知也,是知之至也。”^⑤范氏以“诚”“明”“知”为圣人、贤人、君子之境界之分野,这就突出了“格物”与“致知”之地位。稍后,苏轼亦言及“格物”:“夫欲兴德行,在于君人者修身以格物,审好恶以表俗……若欲设科立名以取之,则是教天下相率而为伪也。”^⑥苏轼以“审好恶”承接“格物”而言,当亦是对“格物”的理解。他以“审”释“格”,而以“好”“恶”来分“物”之情,其观点与郑玄、孔颖达、李翱、欧阳修等均有差异。他把“物”虚化为“事”,以之引出主体情志因摇荡而生出的“情”,此论在宋人中可算是异类。

总结而言,自汉代直至北宋中期理学家登上文化舞台之前或其同时,学者对于“格物”“致知”意蕴的阐释,主流仍以郑玄注为准。彼时学者虽对“格物”“致知”有所“发明”,但其阐释视角大多仍基于《大学》义理。而北宋理学家登上文化舞台之后,他们把“格物”“致知”或“格物致知”与儒学及理学诸话语联系起来,这在很大程度上拓展了其意蕴和功用,提升了“格物”“致知”或“格物致知”在宋明理学理论体系中的地位。

① 李学勤主编:《礼记正义》,第1595页。

② 李翱:《李文公集》卷二,《景印文渊阁四库全书》第1078册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第109页。

③ 黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷一,北京:中华书局,1986年,第47页。

④ 曾枣庄等主编:《全宋文》第56册,上海:上海辞书出版社,2006年,第155页。

⑤ 黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷一三,第540页。

⑥ 苏轼撰,孔凡礼点校:《苏轼文集》卷二五,北京:中华书局,1986年,第724页。

二、早期理学家之“格物”与“致知”思想及其阐释重心

理学早期代表人物邵雍、张载没有直接论及“格物”与“致知”，但其说与二程之“格物”“致知”思想相近。邵雍提出：“以道观道，以性观性，以心观心，以身观身，以物观物，则虽欲相伤，其可得乎！”^①他强调实践主体在认识、体验事物时，应做到物我不分，虚空其心。其说与程颐所强调的“格物”应“反身而诚”“定止其心”，进而“穷理”“明善”等“工夫”路径相近。张载则云：“万物皆有理，若不能穷理，如梦过一生。”其“穷理”已关涉“格物”与“致知”。他又认为：“穷理亦当有渐……尽人之性，尽物之性。”^②张载之“穷理”，与二程之由“观物”而“明理”所标识的“格物”与“致知”认识路径是一致的。可见，邵雍、张载之相关主张与二程之“格物”“致知”思想已经相当接近。从其“工夫”而言，邵雍之“观物”与张载之“穷理”，可以视为具备“格物”之功用。

程颢、程颐对于“格物”与“致知”的论述，内容丰富而影响深远。“格物”以“穷理”，“致知”为“明理”“明德”，是二程“格物”与“致知”思想的重心所在。二程之“格物”与“致知”思想虽有一定差异，但更多的是具有一致性。程颢认为，“识仁”居于“下工夫”之先。明人刘宗周已经认识到：“程子首言识仁，不是教人悬空参悟，正就学者随事精察力行之中，先与识个大头脑所在，便好容易下工夫也。”他点明程颢强调先有“识”以立定主见而“下工夫”。清人黄宗羲对此有更为显豁的阐述：“明道之学，以识仁为主，浑然太和元气之流行，其披拂于人也，亦无所不入，庶乎‘所过者化’矣……说‘诚敬存之’便说‘不须防检，不须穷索’，说‘执事须敬’便说‘不可矜持太过’，惟恐稍有留滞，则与天不相似。”^③黄氏指明程颢强调保持诚敬之心而识仁，可谓见识精卓。二程之“格物”与“致知”，相同之处颇多。二程均认为，“格物”即为“穷理”。程颢讲：“‘致知在格物’，格者，至也。穷理而至于物，则物理尽。”^④而程颐亦云：“格犹穷也；物犹理也。犹曰穷其理而已矣。穷其理，然后足以致之，不穷则不能致也。格物者适道之始，欲思格物，则固已近道矣。是何也？以收其心而不放也。”^⑤程颐进而指明，“穷理”之“理”为“我固有之”理：“致知在格物，非由外铄我也，我固有之也。因物而迁，迷而不悟，则天理灭矣，故圣人欲格之。”^⑥故“格物”乃为“格”得“天理”。

比较而言，程颢少言“致知”，而程颐则对之有深入阐述。程颐认为：“闻见之知非德性之知，物交物则知之，非内也，今之所谓‘博物多能’者是也。德性之知，不假见闻。”^⑦可见，程颐之“格物”所明之“理”即是“致知”，指向的是实践主体固有之“心性”“仁”“五典”“三纲”等道德理性、伦理理性等先验性的“理”。程颐又言：“随事观理，而天下之理得矣。天下之理得，然后可以至于圣人。君子之学，将以反躬而已矣。反躬在致知，致知在格物。”^⑧他以“随时观理”为“学”以“至于圣人”之路径，而以“反躬”为“格物”与“致知”的方法，这就沟通了作为修养论的“克己”与

① 邵雍著，郭彧整理：《邵雍集》，北京：中华书局，2010年，第180页。

② 张载著，张锡琛点校：《张载集》，北京：中华书局，1978年，第321、235页。

③ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷一三，第541、542页。

④ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷一四，第559页。

⑤ 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第316页。

⑥ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷一五，第605页。

⑦ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷一五，第601页。

⑧ 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第316页。

作为认识方法论的“格物”与“致知”之关系。至于“格物”与“致知”之“物”，二程亦有多处论及。如：“凡遇事皆物也。”“物不必谓事物然后谓之物也，自一身之中，至万物之理，但理会得多，相次自然豁然有觉处”。^①这样，二程“格物”与“致知”之“物”，就指向了实践主体探究、推求的一切对象，举凡自然界、道德界与社会界的一切供实践主体认知之对象，均是“物”。显而易见，较之前人，二程所“格”之“物”的范围或种类得到了较大拓展。

二程亦对“格物”与“致知”的实施条件、目的、作用、方法和层次等有所论述。程颢主张：“正己以格物。”^②又强调：“‘致知在格物’……然致知在所养，养知莫过于‘寡欲’二字。”^③程颐则讲：“入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。”通观此三条文献可知，程颢、程颐以“正己”“寡欲”“敬”等为“格物”与“致知”之条件或者前提。对此，明人刘宗周认为：“（程颢）《易》言敬义，此却代以致知，皆是不孤之学。此程门口诀。”这里的“不孤”，强调的是程颢所主张的“敬”与“格物”及“致知”具有伴生性特征，程颢言“格物”与“致知”必兼“敬”。而程颐则认为，“格物”与“致知”之目的，在于“明善”，而“明善在乎格物穷理。”如此一来，二程之“致知”，其重心就指向了道德伦理之“善”而非客观事物之本体、规律等外在的客观之“理”。二程亦对“格物”之方法、层次等有所探讨。程颐强调：“穷理亦多端，或读书讲明义理，或论古今人物，别其是非，或应接事物而处其当然，皆穷理也。”在程颐看来，读书、论古今人物、应接事物等，皆为“格物”，实际上这已经包含了从读书到社会生活实践的方方面面，亦即强调于实践主体的“日常日用”中来实践“格物”。不过，作为实践主体的认知与实践活动，“格物”不免会受到主体情感、志气等影响，为此，程颐又强调“意诚”“心正”：“致知在格物，物来则知起。物各付物，不役其知，则意诚。不动意，诚自定，则心正。始学之事也。”^④程颐之“意诚”“心正”，其目的无非是在于保证实践主体“格物”之际的客观性和准确性。必须指出，程颐对于“格物”与“致知”的性质的认识是有矛盾的。一方面，二程认为，“格物”与“致知”包含有认知与实践的内容，强调从“读书”“论古今人物”“应接事物”等途径、方法来“穷理”；另一方面，他们又特别强调：“格，至也，物者，凡遇事皆物也，欲以穷至物理也。穷至物理无他，唯思而已矣。”^⑤又把“格物”视作认识论范畴。在多数情况下，程颐还是把这一话语视作认识论范畴。

二程门人杨时、谢良佐、尹焞、游酢、吕大临等人，继承二程之“格物”与“致知”思想，而又有所发展。而杨时、侯仲良综合二程之“格物”与“致知”而成“格物致知”，是其最早的话语出处。杨时继承了程颐的“明善在乎格物穷理”^⑥思想，又吸收了孟子的“反身而诚”思想，提出“反身而诚，则举天下之物在我”，故“凡形色具于吾身者，无非物也，而各有则焉……由是而通天下之志，类万物之情，参天地之化，其则不远矣！”经此转换，故“格物穷理”的目的无非是反求己身，故能类情而参化。这与程颢的“识仁”居于“下工夫之先”是有差异的，亦与程颐之“格”得“我固有”之“理”有所不同。程颐强调“格物”要保持“意诚”“心正”，但并没有明确强调“吾身”之“形色”。杨时又把二程之“穷理”向前推进了一步，从“万物一理”“理一分殊”的角度来发掘其意蕴：“夫精义入神，乃可以致用；利用安身，乃所以崇德。此合内外之道也。天下之物，理一而分

① 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第372、181页。

② 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷一四，第576页。

③ 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第365页。

④ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷一五，第601、607、606、635页。

⑤ 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第372页。

⑥ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷一五，第606页。

殊。知其理一，所以为仁；知其分殊，所以为义。”^①杨时之“格物”以“穷理”或“明理”，就潜在具有了“格”得“事理”“物理”等可能。而其“格物”在于“格”得“万物一理”或“理一万殊”思想，受到张栻、朱熹、吕祖谦、陆九渊、叶适等人的高度重视，并为朱熹所发挥，以之为建构其理学思想体系的重点话语。此外，杨时又提出了“格物”在“诚”而“致知”在“其至处”的观点：“致知必先于格物，物格而后知至，知至斯知止矣，此其序也。盖格物所以致知，格物而至于物格，则知之者至矣。所谓止者，乃其至处也。自修身推而至于平天下，莫不有道焉，而皆以诚意为主……盖天下国家之大，未有不诚而能动者也。然而非格物致知，乌足以知其道哉！《大学》所论诚意、正心、修身、治天下国家之道，其原乃在乎物格，推之而已。”^②杨时指明“致知”在“其至处”，而“其至处”是以“诚意为主”。二程之“格物”乃为“穷”实践主体“固有”之“理”，其“理”为“天理”“德性之知”与“物理”。而杨时之“格物”在于“反求”吾身之“形色”，明“理一而分殊”，而以“诚意”为主，可谓继承二程观点而又有新的发展。

谢良佐则继承了二程以“天理”释“格物”的理路，而以孟子之“四端”来说明“格物”之涵义：“所谓有知识，须是穷物理……所谓格物穷理，须认得天理，始得。所谓天理者，自然底道理，无毫发杜撰……天理与人欲相对……欲才肆，天理灭矣。任私用意，杜撰做事，所谓人欲肆矣……所谓天者，理而已……天命有德，便五服五章，天讨有罪，便五刑五用，浑不是杜撰做作来。”如果说，二程以“穷理”训释“格物”有认识论的成分的话，那么，谢良佐径以与“人欲”相对的“天理”来作为“格物”之目的，且与孟子所言为“仁”之“四端”及“自然底道理”相联系，这就把“二程”关于“格物”兼摄“见闻之知”与“德性之知”的特性完全揭示出来。谢良佐又把“格物”与“穷天理”“无我”建立了关联：“学者且须是穷理。物物皆有理。穷理则能知人之所为，知天之所为，则与天为一。与天为一，无往而非理也……穷理之至，自然不勉而中，不思而得，从容中道。”^③由此，理学之“格物”，就通过与“知天”“无我”“理便是我”等联系，从而实现了天人合一、物我一体，以至于“致中和”的德性完足境界，也就标志着“格物”与“致知”最终实现了兼备德性之知、见闻之知的合方法与目的的属性特征。“格物”与“致知”的这一和合属性，虽然在二程的相关讨论中已见端倪，但要论及立论实在且高妙，还是应算谢良佐的功劳。谢良佐虽然没有使用“格物致知”话语，但其论“格物”与“致知”有其新义，其观点为之后的程朱学者所重视。

杨时、谢良佐之外，其他门人高弟亦对其“格物”与“致知”思想有所发扬。如许景衡《论学诗》：“惟古善教，有伦有要。其学维何？致知格物。反身而诚，物我为一。”^④许氏以“格物致知”为“学”之本，而以实现“反身而诚，物我为一”之目的，把《大学》同孟子思想相结合，见解高明通达。而彼时尹焞则专以“敬”字做工夫，而对“格物致知”有所忽略，为后来的朱熹、黄宗羲等人所不满。^⑤此外，二程门人侯仲良的观点，亦为后世理学家所重视：“博我以文，致知格物也。约我以礼，克己复礼也。”^⑥侯氏以“博学以文”为“格物致知”，则“格物”之对象窄化为“文”，也就是“物理”。这可能对叶适学派学者如陈傅良、叶适、戴栩、陈耆卿等，以及宋末陈著、黄震、王应麟、

① 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷二五，第994、953页。

② 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷二五，第953页。

③ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷二四，第918、922页。

④ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷三二，第1136页。

⑤ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷二七，第1006页。

⑥ 朱熹集注：《四书章句集注》，长沙：岳麓书社，1987年，第160页。

金履祥等人重事功、重史学、重考据词章等治学理路有一定影响。二程及其门人对于“格物致知”的多方阐释,为其后理学家的理论探索,以及程朱学派的最终确立提供了坚实的理论基础。

需要提及的是,胡安国、胡宏、张栻、彭龟年等湖湘学派之理学一脉,继承了二程之“格物”与“致知”思想,并部分地吸取了杨时、谢良佐等人的“格物致知”或“格物”与“致知”的观点,而又有新发展。胡安国强调:“心者,身之本也。正心之道,先致其知而诚意。故人主不可不学也。盖戡定祸乱,虽急于戎务,必本于方寸。不学以致知,则方寸乱矣,何以成帝王之业乎?”^①胡安国继承了二程把“致知”与“正心”相联系的做法,又把“正心”与“戡定祸乱”等“外王”事业相结合,这就与二程所推崇的“致知”在于“明善”有明显差异。二程之“致知”是以心性定止为实践“格物”与“致知”的条件,而胡安国则把“正心”作为“致知”的目的,认为如此则可求“外王”事业。与胡安国“格物”与“致知”思想有所不同,胡宏以“致知”为“大学之方”,认为“致知”为“修身”之关键:“致知在格物。物不格则知不至。知不至则意不诚。意不诚则心不正。心不正而身修者,未之有也。是故学为君子者,莫大于致知。”^②胡宏继承了二程观点而提升了“致知”在“修身”中的地位,但却没有如二程一样,以“格物”与“致知”居于“修身”与“治国”“平天下”之“枢纽”,说明其对于“格物”与“致知”的价值、功用的认识,较之二程有所降低。

三、“乾淳诸老”理学代表人物及其后学对“格物致知”意蕴的多向拓展

南宋孝宗乾道元年(1165)至淳熙末年(1189)时期,“时儒生迭兴,辞章雅正,号乾淳体”,^③理学代表人物张栻、朱熹、陆九渊、吕祖谦等因此而被南宋晚期人视为“乾淳诸老”理学代表人物。他们在承继前人观点的基础上,对“格物致知”话语展开了深入的探讨,取得了巨大的成就。张栻、朱熹继承、发挥了二程的“格物”“致知”思想,并对杨时、谢良佐、胡宏等人的相关观点有所批判、吸收,最终形成了其影响极为深远的“格物致知”论。而陆九渊、吕祖谦以及稍后的叶适等人,则与朱学相反相成,互相激扬,共同表征为宋代理学的巍峨高峰。

与胡宏有所不同,胡宏门人张栻使用了“格物致知”这一话语,他强调以践行“工夫”来使“格物致知”落到实处:“格,至也;格物者,至极其理也。此正学者下工夫处……虽然,格物有道,其惟敬乎!是以古人之教,有小学,有大学,自洒扫应对而上,使之循循而理,而所谓格物致知者,可以由是而施焉。故格物者,乃《大学》之要也。”^④张栻以“敬”为“格物”之途径,又以渐进“工夫”为“格物”之方法,显示出他对“格物”的高度重视。而在“格物”之“工夫”方面,张栻在继承二程之重视“敬”的基础上又拈出“集义”,具有极高见识:“居敬、集义,工夫并进,相须而相成也。若只要能敬,不知集义,则所谓敬者,亦块然无所能为而已,乌得心体周流哉?集,义训积。事事物物莫不有义,而著乎人心,正要一事一件上集。”^⑤张栻承接二程之“格物”思想而又吸收了孟子之“集义”,显见其“格物”强调礼义道德之客观性及其规律之“义”了。值得注意的是,彭龟年与其师张栻曾就《大学》“格物”与“致知”一节无“条析”有所探讨。彭龟年认为:“《大学》格物致

① 曾枣庄等主编:《全宋文》第146册,第126页。

② 胡宏:《胡子知言》,北京:中华书局,1991年,第321页。

③ 刘琳等点校:《宋会要辑稿》,上海:上海古籍出版社,2014年,第5340页。

④ 张栻著,杨世文校点:《张栻集》,北京:中华书局,2015年,第1161页。

⑤ 黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷五〇,第1617页。

知之外,非别有所谓诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下之道。”^①彭氏认为《大学》“八目”之“道”皆为“格物致知”。而张栻则认为:“自诚意、正心以至平天下,固无非格物致知事也,然疑格物致知一段解说,自须有阙文。”张栻师徒之探讨,提升了“格物致知”的地位,可能对朱熹及之后的理学家有所启发。张栻师弟之讨论表明,自二程对“格物”与“致知”多方阐释之后,复经杨时、谢良佐等人的开拓,“格物致知”已经为时所广泛关注,这就为彼时代代表性理学家深入探讨其奥义提供了时代际缘。

朱熹之“格物致知”与其“理一分殊”“道问学”“已发未发”“反身而诚”等理学话语,共同构成其博大精深的理论体系。朱熹之“格物致知”,从其生前开始,已被张栻、陆九渊、黄榦直至清人黄宗羲等认为是其学说的特色或标志性话语。朱熹继承了二程尤其是程颐以“格物”为“穷理”的思想,而把《大学》原文分为“经”与“传”两部分,并取程颐之言而“补之”以为《大学》“格物”与“致知”之“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……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显见其认同程颐“格物”与“致知”思想,赞同以“格物”而彰明“心”之体用的理论进路。朱熹认为,“致知”为“力行”之起端,这就内在地会通了“知”与“行”,从而,作为认识论范畴的“格物致知”就兼有了实践论特性:“考圣人之教,固不越乎致知、力行之端,患在人不知所用力尔。”这说明,朱熹对“格物致知”的实践论属性是非常重视的。朱熹谈“致知”必以“力行”相伴:“为学当以存主为先,而致知、力行亦不可以偏废。纵使已有一长,未可遽恃以轻彼,而长其骄吝克伐之私。况其有无之实,又初未可定乎!”强调两者不可偏废,此正与张栻、吕祖谦等相同,可视作他们相与切磋而形成的思想共识。朱熹又讲:“帝王之学,必先格物致知,以极夫事物之变,使义理所存,纤悉毕照,则自然意诚心正,而可以应天下之务。”^③朱熹以“格物致知”而“极夫事物之变”的思想,与胡安国“格物”与“致知”观点相一致,均重视其实践性。但朱熹又强调,“格物致知”因其能“使义理之所存”,而可实现“意诚心正”,则兼摄有杨时之“格物致知”思想。朱熹在承继二程、杨时等“格物致知”思想的同时,他又进而强调“穷理”之“欲其极处无不到”,这就拓展了“格物”的种类与范围,其“致知”也就兼有了“德性之知”与“见闻之知”。较之二程、杨时之“格物致知”,朱熹的这一论证理路显得更为精密。

朱熹把“格物致知”与“万物一理”“理一万殊”相联系,丰富和完善了张载、程颐、杨时等人的“理一分殊”思想:“窃谓‘理一而分殊’,此一句言理之本然如此,全在性分之内,本体未发时看。合而言之,则莫非此理,然其中无一物之不该,便自有许多差别,虽散殊错糅,不可名状,而纤微之间,同异毕显,所谓‘理一而分殊’也。”^④朱熹把二程之“明理”、杨时之所“明”之“理一分殊”“万物一理”等更往前推进一步,强调于“格物致知”之中明“一理”与“分殊”,且与“已发”“未发”之际相结合,殊为难得。他在回答刘刚中问“张子《西铭》与墨子兼爱何以异”时也讲到:“异以理一分殊。一者一本,殊者万殊。脉络流通,真从乾坤父母源头上联贯出来,其后支分派

① 黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷七一,第2373页。

② 朱熹集注:《四书章句集注》,第11页。

③ 黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷四八,第1496页。

④ 黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷三九,第1281页。

别,井井有条,隐然子思‘尽其性’‘尽人性’‘尽物性’,孟子‘亲亲而仁民,仁民而爱物’微旨,非如夷之‘爱无差等’。且理一,体也;分殊,用也。”^①朱熹是从“体”“用”来谈“理一分殊”的。把“格物致知”与“理一分殊”相联系,是对二程、杨时等人之“格物”以“穷理”“明德”等思想的进一步发展与完善。

由上可见,朱熹的“格物致知”论兼备了认识方法论、价值论的属性特征,并已有向理学实践论、道德论和境界论相迈进的倾向。需要说明的是,朱熹的“格物致知”思想是非常丰富的。前贤及近现代、当代学者对此有非常丰富的研究成果。如蒙培元就指出,朱熹的“格物致知”思想类型尚有“豁然贯通”说、“格物”与“致知”互为依存说、“反身而诚”不分内外说等。^②蒙先生所举朱熹的“格物致知”思想类型,往往与二程及杨时、谢良佐、罗从彦等人的“格物致知”思想比较接近,有的本身就是上述理学家“格物致知”思想的具体展开,故不能算是朱熹“格物致知”思想的特色或创举。张立文则把朱熹的“格物致知”视作认识论,认为朱熹的“格物致知”之“格”,是“尽”“至”,就是穷尽事物之理,而且要穷尽“十分”。其所“格”之“物”指的是“事”与“物”,亦即人们认识的对象,包括自然界、社会界或者精神界之事物、事件乃至思维活动。他讲的“物理”,也不仅仅指外界事物的道理或者规律,亦指人们应怎样践行三纲五常。“格物”之后是“致知”,也就是推致先在固有的知识。这里的“致知”,朱熹主要从类推的方法来言说的。张先生所论大致公允,但简略了一些。乐爱国则认为,朱熹之“格物致知”的理论内涵有“即物而穷其理”“格物所以致知”“物格而后致知”“物格至知入于‘圣贤之域’”等。^③乐先生所论虽详,但似亦未区分朱熹与张载、二程、杨时、胡安国、胡宏、张栻等人之“格物”“致知”或“格物致知”思想的异同之处,且乐先生对于朱子之“格物致知”内涵的考察,似有扩大其边际界限之嫌。

朱熹门人黄榦、陈淳、陈埴,以及其后学丘葵、真德秀、何基、王柏等人,承继了朱熹的“格物致知”说而又有新的发挥,从而,奠定了程朱学派在“格物致知”论上的核心地位。其中,黄榦把“格物致知”视作儒家“道统”一脉承传的核心内容,这就极大地提升了“格物致知”在儒家理论体系中的地位。他在历述尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公、孔子之“道统”之后,以“格物致知”等为孔子之“道统”要旨:

(孔子之道)其著之《大学》,曰格物致知,诚意正心,修身齐家,治国平天下,亦无非数圣人制心制事之意焉,此又孔子得统于周公者也。颜子得于博文约礼、克己复礼之言,曾子得之《大学》之义,故其亲受道统之传者如此。至于子思,则先之以戒惧谨独,次之以知仁勇,而终之以诚。至于孟子,则先之以求放心,而次之以集义,终之以扩充,此又孟子得统于子思者然也。及至周子,则以诚为本,以欲为戒,此又周子继孔、孟不传之绪者也。至二程子则曰:“涵养须用敬,进学则在致治。”……此二程得统于周子者也。先师文公之学,见之《四书》,而其要则尤以《大学》为入道之序……此又先师之得其统于二程者也……居敬以立其本,穷理以致其知,克己以灭其私,存诚以致其实,以是四者而存诸心,则千圣万贤所以传道而教人者,不越乎此矣。^④

① 黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷一八,第775页。

② 蒙培元:《理学范畴系统》,北京:人民出版社,1989年,第342—350页。

③ 乐爱国:《朱子格物致知论研究》,长沙:岳麓书社,2010年,第128—182页。

④ 黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷六三,第2023页。

黄榦认为，孔子之道，为颜回、子思、孟子、周敦颐、二程、朱熹递相传承，“道统”于是乎在。分析黄榦之“道统”谱系内容，可知：其一，黄榦认为古之先贤所传之“道统”，因人而异，可以有不同的表述方式；其二，黄榦认为，包括“格物致知”在内的儒家之“道统”，虽然文辞表达有所不同，但其实质有共同的宗旨，那就是“居敬以立其本，穷理以致其知，克己以灭其私，存诚以致其实”，而统摄此四者的要义则是“心”。在黄榦看来，儒家之“道统”乃是根源于“心”而表征为先贤各自之“道统”。这是因为，自二程到朱熹皆以“穷理”为“格物”，故“穷理以致其知”即为“格物致知”。除了以“格物致知”为儒家“道统”之重要组成部分外，黄榦还把“格物致知”放置于儒家的理论体系中，使之成为与“太极”“性外无物”“尊德性”“道问学”等密切相关的范畴：“‘万物统体一太极，此天下无性外之物’，属乎天者也。‘一物各具一太极，此性无不在’，属乎人者也。”“尊德性，所以存心而极乎道体之大；道问学，所以致知而尽乎道体之细。自性观之，万物只是一样。自道观之，一物各是一样……惟其各是一样，故须穷理致知，而万物之理方始贯通。以此推之，圣贤言语，更相发明，只是一义，岂不自博而反约哉！”可见，黄榦之“格物致知”说已经具备了理学核心范畴之功用。黄榦又云：“致知乃入道之方，而致知非易事，要须默认实体，方见端的……莫若一切将就自身体著，许多义理名字就自身体见得是如何，则统之有宗，不至于支离外驰也。”^①这里，黄榦把“致知”视作“入道”之路径，但又强调“致知”须“身体力行”，正是二程、张栻、朱熹、吕祖谦等人的共识。概而言之，从其内容、方法、作用来看，除了把“格物致知”视作儒学一脉相承之“道统”之外，黄榦之“格物致知”并不出朱熹思想之范围。只不过，朱熹“格物致知”之目的兼备“德性之知”和“见闻之知”，而黄榦更为重视“德性之知”，而略于“见闻之知”。

与黄榦把“格物致知”视为圣贤一脉相传的“道统”要义有所不同，朱熹其他门人高弟之“格物致知”，大致承继于朱熹而立论平实。他们对“格物致知”的探讨，主要集中于“格物致知”之地位、“格物”与“力行”之关系，以及藉由“格物致知”而判朱、陆之别等。如陈淳论“致知”“力行”与“守敬”之关系：“其知者，所以明万理于心而使之无所疑也。力者，勉焉而不敢怠之谓。力其行者，所以复万善于己而使之无不备也。知不至，则真是真非无以辨，其行将何所适从……行不力，则虽精义入神，亦徒为空言，而盛德至善竟何有于我哉……故知之明，则行愈速，而行之力，则所知又益精矣。其所以为致知力行之地者，必以敬为主……能敬，则中有涵养，而大本清明。由是而致知，则心与理相涵，而无顽冥之患矣！由是而力行，则身与事相安，而不复有扞格之病矣！”以“守敬”而贯通于“致知”与“力行”，又强调“心与理相涵”，这显然是对二程、朱熹之说的承继与发挥。此外，陈淳往往从“格物致知”入手而批判陆学、佛学，亦显示出以“格物致知”为朱学核心的判断：“圣门工夫，自有次序，非如释氏妄以一超直入之说，欺愚惑众。须从下学，方可上达，格物致知，然后动容周旋无阻。陆学厌繁就简，忽下趋高，阴窃释氏之旨，阳托圣人之传，最是大病。”^②以“格物致知”之“工夫”来批判佛学与陆学之空疏，显示出朱熹、陈淳一脉学问重践履、重次序等特征。再如朱熹门人陈埴把“格物致知”与“正心诚意”连为一体来探讨：“如致知须用敬，亦是先侵了正心诚意地位，不是于格物致知之先，更有一级工夫在上，只是欲立个主人翁耳。但常得此心有在，物可从此格，知可从此致。”^③陈埴这一观点，显然较之二程、朱熹等人更为贴近《大学》“八目”的注疏传统。而朱熹另一门人刘刚中则强调：“主敬则心静，致知则理明，心

① 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷六三，第2025、2029、2033页。

② 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷六三，第2224、2230页。

③ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷六五，第2100页。

静理明,知以涵养而益深沉。”^①把致知、主敬、理明相联系,使程朱之“格物致知”精义涣然而明。

朱熹后学真德秀、王柏等之“格物致知”,亦承继朱熹及其门人高弟的思想而有所发展。真德秀以“理”与“器”不可分,强调“格物致知”应即物求理,算是对朱熹“格物致知”之“即物求理”说的补充:“盖凡天下之物,有形有象者,皆器也,其理便在其中……天下未尝有无理之器,无器之理。即器以求之,而理在其中……若舍器而求理,未有不蹈于空虚之见,非吾儒之实学也。所以《大学》教人以格物致知,盖即物而理在焉,庶几学者有著实用力之地,不致驰心于虚无之境也。”^②真德秀以“即物求理”为论,而联系“理”与“器”来展开,以此为明辨儒、释关键所在,是朱熹“即物求理”思想的深化和发展。但真德秀之“格物致知”论已有驳杂不纯的特征。他以“敬”为“格物致知”前提,强调本心之“主宰”：“穷理以此心为主,必须以敬自持,使心有主宰,无私意邪念之纷扰,然后有以为穷理之基。本心既有所主宰矣,又须事事物物各穷其理,然后能致尽心之功。欲穷理而不知持敬以养心,则思虑纷纭,精神昏乱,于义理必无所得。知以养心矣,而不知穷理,则此心虽清明虚静,又只是个空荡荡底物事,而无许多义理以为之主,其于应事接物,必不能皆当,释氏禅学,正是如此。故必以敬涵养,而又博学、审问、慎思、明辨以致其知,则于清明虚静之中,而众理悉备,其静则湛然寂然,而有未发之中,其动则泛应曲当,而为中节之和,天下义理,学者工夫,无以加于此者。”^③重“穷理”而又强调“养心”,显示出真德秀在承继二程观点的基础上,受到了陆氏心学的影响。他引入佛教“清明虚静”“湛然寂然”来说明“心”体,显见义理驳杂不纯。而黄榦之再传王柏,则对“格物”之“理”与“气”关系有所探讨:“原其继善成性之初,理与气未尝相离也。推其极本穷源之义,理与气不可相杂也。于不可相杂之中,要见未尝相离之实;于未尝相离之中,要知其不可相杂之意,方谓纯粹峻洁,不悖厥旨……故气有时而变,理则一定而不可易。学者当循其常而安其变,秉其彝而御其气,使理常为主,而气常听命焉,虽富贵贫贱夭寿之不同,而仁义礼智之在我者皆不得而泯,此自昔圣贤教人之要法。”^④这是对程朱学派“格物”即“穷理”说的补充、完善。这就为后世理学家以“理”兼“气”论事物之“常”态与“非常”态,奠定了基础。由此,程朱学派“格物致知”说不能完全笼盖的一些“物”及其“格”得之不合常理之“知”,也就有了安顿。

上述列举出程朱学派及其后学之“格物致知”思想的主要方面。实际上,其时陆九渊及其门人后学之“格物致知”,也有不少值得重视的思想。陆九渊亦重“格物致知”：“欲明明德于天下,是《大学》标的。格物致知,是下手处。《中庸》言博学、审问、慎思、明辨,是格物之方。”陆九渊之“格物致知”,综合了《大学》《中庸》相关理论,而强调其工夫论属性。他认为“格致”即为“明理”,而“理”乃“本天所以与我,非由外铄。明得此理,即是主宰。真能为主,则外物不能移,邪说不能惑”。他又把《孟子》“存其心”与“明理”相结合,指明“心”即是“理”：“盖心,一心也;理,一理也。至当归一,精义无二。此心此理,实不容有二……仁即此心也,此理也。求则得之,得此理也。先知者,知此理也;先觉者,觉此理也。爱其亲者,此理也。敬其兄者,此理也……故曰:‘万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉。’此吾之本心也。”^⑤由此,陆九渊就把“格物致知”所明之

① 黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷六九,第2266页。

② 黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷八一,第2698页。

③ 黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷八一,第2697页。

④ 黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷八二,第2732页。

⑤ 陆九渊:《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第263、4、5页。

“理”，转化为“明心”。在“格物致知”的方法上，陆九渊强调，“格物致知”不必事事而穷，物物而求，他认为“格物致知”当由顿悟而直至本心。他所推崇的“减担”也好，“反思”也好，都是基于其“心即理”的义理基础。^① 陆九渊门人杨简，继承了陆九渊的主张而又有新的发展。他推崇“克己”乃是“欲于意念所起处将来克去”，强调“发明道心”，推崇“一日觉之，此心无体，清明无际，本于天地同范围，无内外”，^②正是对陆九渊“格物致知”思想的发挥。陆九渊其他门人高弟如袁燮、危稹、喻仲可、包扬，及包扬门人包恢等，皆继承了陆九渊、杨简上述思想。陆氏后学对于“格物致知”的认识，总的取向是逐渐淡化作为“工夫”的“格物”，而以“明心”为“致知”，故其流弊乃如陈淳讥为“全用禅家意旨，使人终日默坐以求本心，更不读书穷理”。^③ 概而言之，陆九渊心学之“格物致知”，近于程朱学派“德性之知”，而缺失了“见闻之知”。

与杨时、谢良佐、朱熹等程朱学派代表人物及其后学之“格物致知”探索路径有很大不同，薛季宣、陈傅良、叶适、陈耆卿、吴子良等人之“格物致知”，要么承继二程之“格物致知”，要么侧重经世之学，虽其学术路径引人注目，但实则在义理层面上普遍缺少深度。如薛季宣为程颐之高弟袁溉的门人，其说被朱熹学派目之为“功利之学”。与二程有所不同，薛季宣强化了“格物”在“八目”之“治平”的地位：“君子之道，本诸身，加乎天下，莫不以修身为本也。修身本乎诚敬，所谓笃恭也。笃恭而天下平，修道之教也……百辟刑之，惟至诚之。格物如此，民心悦而诚服，天下有不平乎！”可见，关注事功与“治平”，是其“格物致知”思想的重心所在。薛氏把“格物致知”与“诚”相结合，颇近于二程以“敬”言“格物致知”，但其思想较之二程更为深刻、精密。他认为：“天道之神所以能体物者，诚一之至，未始离于物也。至诚与天道相似，故神。神而明之，所谓格物也。格物而至明，则善不善之将然者，无所潜于隐伏矣。”^④薛季宣认为实践主体的“诚”是“格物”的前提。他又讲：“诚者物之终始，不诚无物，是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也，性之德也，合外内之道也。故时措之宜也。”其又以“诚”为“成物”的根本，也就是实践主体保有心体之“诚”，才能按照事物本来面目体察“物”之真实情况或者属性、规律等。程颐主张“无妄之谓诚”“主一之谓敬，无适之谓一”，^⑤其“诚”即如薛季宣所云“合外内之道”。而薛季宣门人陈傅良，则鄙弃彼时理学家恪于“格物致知”的做法，认为理学家之“彼其曰治国，平天下，物有先后也，致知格物云也，笃恭而天下平也”之论，乃“无实可议，无证可考”。^⑥ 二程理学之要义，乃在于存养心性以“明明德”，由此而致“天下平”。陈傅良此论，实际上否定了二程学说的学理基础。随后，叶适步武其式，干脆否定二程之“格物”说：“此篇以致知格物见《大学》之要，在诚意正心之先，最合审辨。《乐记》言‘知诱于外’‘好恶无节于内’‘物至而人化’，知与物皆天理之害也。予固以为非。此篇言诚意必先致知，则知者心意之师，非害也。若是则物宜何从？以为物欲而害道，宜格而绝之邪？以为物备而助道，宜格而通之邪？然则物之是非固未可定，而虽见《大学》之书者亦不能明也。”叶适强调“格物”不当在“诚意正心”之先，又认为“知与物”皆“天理之害”，认为“格物”之说于义理欠明通。在此观点下，叶适进而批判二程“格物致知”理论：“程氏言：‘格物者，穷理也。’案：此篇心未正当正，意未诚当诚，知未至当致，而

① 蒙培元：《理学范畴系统》，第351页。

② 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷七四，第2475—2478页。

③ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷七七，第2606页。

④ 薛季宣：《浪语集》卷二九，影印《文渊阁四库全书》，上海：上海古籍出版社，2003年，第605、596页。

⑤ 陈淳：《北溪字义》，北京：中华书局，1983年，第32、35页。

⑥ 陈傅良：《止斋集》卷四三，影印《文渊阁四库全书》，第439页。

君臣父子之道,各有所止,是亦入德之门耳,未至于能穷理也。”^①于薛季宣而言,肯定“格物致知”而更重“治平”,而陈傅良则怀疑“格物致知”,到了叶适,则完全否定“格物致知”的合理性存在了!于此可知,浙东事功派之陈亮、陈耆卿、戴栩、吴子良等人,疏离或否定“格物致知”,多重实学、史学或文学,而以博学多才闻达于世,其思想源头可以溯及薛季宣、陈傅良、叶适之对“格物致知”的认识。

除了上述理学诸贤对“格物致知”有所探讨之外,吕祖谦、吕祖俭、刘清之、杨万里、周必大等人之“格物致知”,亦奥义纷呈,各有所重。吕祖谦把“致知”与“力行”相并提:“致知、力行,本交相发。学者若有实心,则讲贯玩索,固为进德之要。亦有一等后生,推求言语工夫常多,点检日用工夫常少,虽便略见仿佛,然终非实有诸己也。”又讲:“论致知则见不可偏,论力行则进当有序。并味此两言,则无笼统零碎之病。”^②其提及“格物致知”,必以“力行”相补充,这就实现了“知”与“行”的相统一。吕氏此说与张栻、朱熹相近,可视为诸贤相与商榷而得来的共同认识。而刘清之“格物致知”说则多固守传统:“若致知之事,则正须友朋讲学之助,庶有发明。不知今者见读何书?作如何玩索?与何人辩论?惟毋欲速,毋蓄疑,先后疾徐,适当其可,则功日进而不穷矣。”^③其论“格物致知”平实简易,重视践行之“工夫”,正可见其学问渊源。刘清之从学其兄刘靖之,而靖之之学多得于精思自修。周必大则云:“在人之至为知,在物之至为道。以吾之知,极物之道,如两物相抵,故谓之格。夫物万不同,道一而已……及其物格,则自视无我,何有于物!是谓知至。”^④周必大以“格物致知”为“格”得其“道”,发前人所未发,可算是“乾淳诸贤”代表人物之中颇为重要的观点了。

上述考察表明:在程颢、程颐给予“格物”“致知”崭新阐释之后,在杨时、张九成、陈渊、罗从彦、胡宏、朱熹、黄榦、陈淳、真德秀、王柏等人递相传承和不断完善的历史进程中,“格物致知”具有了丰富的理论意义和方法论价值,而逐渐成为程朱学派理论体系最为核心的范畴和鲜明的学派理论标识。亦因如此,其他理学学派自然也会试图通过对“格物致知”的相异性阐释、批判甚至否定,来彰显其学说的独有理论特性。到了南宋末年,程朱学派后学也因为对于“格物致知”的不同理解及其他原因,才催生出如王应麟、黄震等人注重“史学”“词学”等学术理路。可见,藉由对宋代理学“格物致知”话语发展历程的细致考察,可以深入把握彼时理学诸学派的学术重心和学术理路,辨别其理论之同异与境界之高低。

四、宋代理学“格物致知”话语的语义关联方式及其历史进程

原始儒学与宋明理学的密切关联性,久为学人所注意。如牟宗三、蒙培元、李存山、张立文、陈来、蔡方鹿等对原始儒学、经学与理学之关联问题皆有所考察。不过,从已有研究成果来看,学界对于宋明理学某些核心话语如何在其发展的历程中,以一种类似“滚雪球”式的意蕴团聚或语义纠缠方式而成为理学的核心话语的生成机制、演变形态和发展历程等,尚乏必要研究。

在北宋中期理学家登上文化舞台之前或同时,除了理学家之外的北宋“宋学”学者,并没有

① 黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷五四,第1752、1078页。

② 黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷五一,第1666、1672页。

③ 黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷五九,第1944页。

④ 周必大:《周益文忠公集》卷六三,影印《文渊阁四库全书》,第1038页。

对“格物”“致知”给予充分关注，他们对于“格物”“致知”的理解，大致仍遵从《大学》郑玄注、孔颖达疏。彼时绝大多数“宋学”学者尚缺乏自觉的理论建构意识，尚没有把“格物”“致知”同儒学重要话语如“道”“德”“性”“诚”“敬”“知止”“觉”“教”等范畴相联系。范仲淹、孙复、胡瑗、石介、欧阳修、王安石、司马光、李翱、刘敞、陈襄等皆如此。二程始把“格物”“致知”与儒学及理学话语相联系而阐释，从而赋予“格物”“致知”或“格物致知”话语以新义，后世理学家踵继其式，“格物致知”遂成为理学重要话语并被理学家所广泛关注。以其历史发展线路为线索，可把“格物致知”的语义关联方式及其演进历程分为三个发展阶段。

其一，二程及杨时、胡安国等对于“格物”与“致知”的阐释，可视作“格物致知”话语意蕴生成与发展的第一阶段。其中，二程之“格物”与“致知”思想，虽有一定差异，但其与儒学及理学话语的关联，却是显示出近似性。从程颢《识仁篇》《定性书》以及顾宪成、刘宗周、黄宗羲、黄百家等人对之所进行的分析可见，程颢之“格物”与“致知”理学思想，主要来自于《大学》《中庸》《论语》《孟子》《尚书》与《周易》。程颢把“识仁”而“格物”与天地之道、万物之理、阴阳、质文、天理、生生不已、观天地生物气象、涵养、体贴、君道等相结合。而其中之观天地生物气象、体贴、涵养、质文等是其承继周敦颐思想，而又有所发展，并成为了后世理学家的重要理学思想及话语来源。如其言：“天地之大德曰生。天地絪縕，万物化醇。生之谓性。万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。人与天地一物也。”^①以“识仁”而综合《周易·乾》爻辞、《中庸》之“性”与《周易·系辞》之“大德”“生生”等。比较而言，程颢之“识仁”思想是其理学思想的核心和标识，“格物”与“致知”是其先立定“识仁”之“大本”之后的求道“工夫”，且其“格物”与“致知”所指向的一定是“德性”，如“善”“仁”等。较之程颢，程颐之“格物”与“致知”思想，与原始儒学经典发生联系的层面更广泛一些。程颐之“格物”与“致知”的目的在于“穷理”或“明善”，但以“穷理”为重要。除了同样受到《周易》《论语》《中庸》《孟子》《尚书》诸话语的影响之外，程颐把“格物”与“致知”话语，同《仪礼》《礼记》、张载《正蒙》、王安石“新说”、周敦颐《太极图说》、邵雍《观物内篇》等相关话语相联系。如其《颜子所好何学论》因颜子之“四勿”、孔子称述颜回“得一善，则拳拳服膺而弗失”“不迁怒，不贰过”等德性，而联系《论语》之“七十而从心所欲”、孟子之“大”“圣”“神”及“反身而诚”等思想、周敦颐《太极图说》由天性而人性之论，以及《中庸》之“中正”“自明诚”等学说，故“格”得颜子之“所独好者”，为“学以至圣人之道”。至于程颐之《程氏易传》，多因卦爻辞等而“格”得其心性之“理”，更是为人所熟知。再如程颐对人对安石之“尽人道谓之仁，尽天道谓之圣”而解答云：“道一也，未有尽人而不尽天者也……岂有同天地而不通人？”^②显见其说与安石说相异。总的来说，二程把“格物”与“致知”和儒学及理学话语相联系而阐释，有助于提升“格物”“致知”的儒学地位，为朱熹等“格物致知”论的生成提供了理论准备。

二程的这一努力，为其门人高弟所继承。杨时把“格物致知”同孟子的“反身而诚”“明善”，《中庸》的“自诚明”“自明诚”“九经”及“天命”“天德”“诚”“善”“明”“德”“性”“已发未发”，《周易》的“参赞天地”，以及理学的“敬”“诚”“仁”等相联系，因此而丰富和发展了二程尤其是“格物”与“致知”思想。如杨时把“诚”同《中庸》之“国家有九经”相联系，认为“行之者一”即“诚”，而“诚”是实践“格物致知”的前提，由此，作为方法论、认识论的“格物致知”就同本体论、

① 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷一三，第555页。

② 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第1170页。

道德论、心性论的“诚”实现了贯通或关联：“盖格物所以致知，格物而至于物格，则知之者至矣。所谓止者，乃其至处也。自修身推而至于平天下，莫不有道焉，而皆以诚意为主。苟无诚意，虽有其道，不能行。《中庸》论天下国家有九经，而卒曰‘所以行之者一’，一者何？诚而已……然而非格物致知，乌足以知其道哉！”^①杨时的这一阐释“格物致知”路径，显然受到了二程的启迪，并对其后学及胡安国等产生了影响。其中，胡安国与谢良佐、杨时、游酢等多有交游，受其影响，亦拓展了“格物致知”与儒学及理学话语的关联。胡安国把“格物致知”与《孟子》之“求放心”“尽心知性”“存心养性”“四端”“五典”“良知”“良能”等建立关联，这就提升了“格物致知”的涵蕴及其儒学境界。如其言：“穷理尽性，乃圣门事业。物物而察，知之始也；一以贯之，知之至也。来书以五典、四端每事扩充，亦未免物物致察，非一以贯之之要，是欲不举足而登泰山也。四端固有，非外铄；五典天叙，不可违。充四端，悖五典，则性成而伦尽矣。”^②这里，胡安国以“格物致知”贯通了孟子之“四端”“五典”“尽性”等。胡安国的这一阐释路径，对朱熹、张栻、陆九渊等可能有一定影响。胡安国之后，其子胡宏《知言》则以“穷理”为纲领，探讨儒、释之别，又认为“天理”“人欲”为“同体而异用”，反对二程把“天理”“人欲”二分，从而把“格物致知”同佛教相关话语、二程“格物”论等相联系，亦在一定程度上拓展了“格物”的意蕴。

其二，张栻、吕祖谦、朱熹、陆九渊等对“格物致知”意蕴的探讨，可算是“格物致知”话语意蕴生成与发展的第二阶段。在此阶段，张栻、朱熹、陆九渊等在承继二程、杨时等人某些理学思想的同时，把“格物致知”与原始儒学《大学》之“三纲八目”之“三纲”与其他六目，孟子的“存心养性”“尽心知性”，以及“理一分殊”“道在日用”等话语相联系，并赋予了这些话语以鲜明的理学色彩，从而丰富或拓展了“格物致知”话语的意蕴，提升了其理学地位。比较而言，张栻、吕祖谦、朱熹、陆九渊等人对于“格物致知”的探讨，要以朱熹最为全面和深入。朱熹把“格物致知”首先视作求道的“工夫”，故而，“格物致知”就在“工夫”层面上，与原始儒学及理学诸话语发生了联系：“惟精惟一，则居其正而审其差者也，拙其异而反其同者也。能如是，则信执其中而无过不及之偏矣……夫谓操而存者……心而自操则亡者存，舍而不操则存者亡耳……若尽心云者，则格物穷理，廓然贯通而有以极夫心之所具之理也；存心云者，则敬以直内，义以方外，若前所谓精一操存之道也。故尽其心而可以知性知天，以其体之不蔽而有以究夫理之自然也；存心而可以养性事天，以其体之不失而有以顺夫理之自然也。”^③可见，朱熹之“格物致知”与《中庸》之“存养”“存心”，《孟子》之“敬以直内”“义以方外”“知性”“养性”“知天”，以及张载和二程之“穷理”等发生了联系。朱熹非常重视绍合《孟子》之“存心养性”“尽心知性”等与《大学》之“八目”的联系。在《知言疑义》中，朱熹指出：“孟子既言尽心知性，又言存心养性，盖欲此体常存而即事即物各用其极，无有不尽云尔。以《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。”^④朱熹联系孟子“尽心知性”与“存心养性”，而对“格物致知”之目的、功用等进行探讨。值得注意的是，朱熹基于“此心”或“一理”而以“格物致知”统摄或贯通于若干儒学及理学话语，这样，就把张载、二程之“理”统摄了《大学》之“八目”：“治国、平天下，与诚意、正心、修身、齐家，只

① 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷二五，第953页。

② 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷三四，第1172页。

③ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷四八，第1509、1510页。

④ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷四二，第1370页。

是一理。所谓格物致知，亦曰如此而已矣。”^①不仅如此，朱熹又以“理”贯穿于“四非”“求放心”“存心养性”等，由此，也就把《论语》《孟子》以及二程相关思想同“格物致知”相联系：“圣贤言语……未始不贯。只如夫子言非礼勿视听言动……到孟子又说求放心，存心养性。《太学》（《大学》）则又有所谓格物致知，正心诚意。至程先生又专一发明一个敬字……其实只一理。”如此一来，“格物致知”因“理”而成为“圣人言语”的一种表征，都是“求道”的具体“工夫”。再如其又云：“大抵学问须是警省……如《中庸》说‘天命之谓性’，即此心也；‘率性之谓道’，亦此心也；‘修道之谓教’，亦此心也。以至于致中和，赞化育，亦只此心也。致知即心致也，格物即心格也，克己即心克也……今且须就心上做得主定，方验得圣贤之言有归着，自然有契……正要本原上加功，须是持敬，以静为主。”^②朱熹认为，“格物致知”是即心上“格”，因此而与《大学》“克己自讼”，孟子“求放心”，《中庸》“率性”“修道”“尊德性”“致广大”“极高明”等若干话语就发生了联系。这是因为，“克己自讼”“求放心”等也要落实到实践主体的心性上来。宋代理学家大都承认，实践主体的“求道”或“明理”，一定要在其“本原”即“心性”上用功，因此，实践主体必以“持敬”“守‘静’”等来实现心体的澄净定止。如此行“工夫”，作为认识论的“格物致知”自然也就内在地兼备了道德论、价值论和实践论的属性特征。总的来看，朱熹重视以“格物致知”而绍合《大学》《中庸》《论语》《孟子》，以及张载、二程等人的相关思想。

陆九渊、杨简之“格物致知”，基本沿着程颢、胡安国等人的义理探索之路而前行。当然，陆九渊、杨简、袁燮等人对“格物致知”意蕴的探讨，是比不上朱熹及其门人高弟之相关思想的深邃和精密程度的。或者说，除了前文所提到的把“格物致知”与《孟子》相关思想相联系之外，陆九渊及其门人并没有把“格物致知”同其他儒学及理学范畴相联系而贯通。如杨简更为注重的是把“格物致知”与“良知”“良能”等所谓的“心”体相联系：“诚遂己，则不学之良能，不虑之良知，我所自有也；仁义礼智，我所自有也，万善自备也，百非自绝也，意必固我无自而生也，虽尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子何以异于是！”^③杨简所论，显示出陆氏后学之“格物致知”以“良知”“良能”为“格物致知”之目的，这是陆氏学说之“格物致知”与程朱学派之“格物致知”的根本性不同。

其三，以黄榦、陈淳、真德秀、魏了翁、何基、王柏等为代表的朱熹门人高弟及其后学，他们或把“格物致知”视作儒家“道统”之纲领和核心之一，或以“格物致知”与《六经》相联系，而探讨其与儒学及理学诸话语的关联，可谓宋代“格物致知”与儒学及理学诸范畴发生紧密联系的第三阶段。在此阶段，黄榦所言之“居敬以立其本，穷理以致其知，克己以灭其私，存诚以致其实，以是四者而存诸心，则千圣万贤所以传道而教人者”，明确把“格物致知”视为“道统”之“存诸心”之“工夫”，以之与周公、孔子、颜子、子思、孟子、二程、朱熹等之“道”相联系，从而确定了“格物致知”为“道统”之核心四种“工夫”的重要地位。而魏了翁则把“仁”“诚”“性命”“天道”等“《六经》所传”视为“格物致知之要”：“《六经》所传，如仁义中诚、性命天道、鬼神变化，此致知格物之要也。今往往善柔为仁，果敢为义，依违以为中，钝鲁以为诚，气质以为性，六物以为命，玄虚以为天道，冥漠以为鬼神，虚无以为变化。甚则以察为知，以荡为情，以贪为欲，以反经为权，以捷给为

① 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷四九，第1558页。

② 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷四八，第1544、1545、1535页。

③ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷七四，第2473页。

才,以譎诈为术,流弊乃尔。”^①魏了翁指出“格物致知”与《六经》要义之关联,并以“格物致知”要义来明辨儒、道、释之别,抨击世人之苛察、情欲之沦丧、学风之反常,思想精粹而深刻,这是在朱熹、黄榦、陈淳等之后,理学代表人物对于“格物致知”精义的再一次深入探讨。而真德秀则把“格物致知”与“颜子工夫”等相联系,从工夫论的角度拓展其意蕴:“颜子工夫,乃是从博文约礼上用力。博文者,言于天下之理,无不穷究,而用功之广也。约礼者,言以礼检束其身,而用功之要也。博文者,格物致知之事也。约礼者,克己复礼之事也。内外精粗,二者并进,则此身此心皆与理为一,从容游泳于天理之中,虽箪瓢陋巷不知其为贫,万锺九鼎不知其为富,此乃颜子之乐也。”朱熹之后,经由真德秀、魏了翁等人的多方阐释,“格物致知”得以与“孔颜乐处”“玩物从容”等发生了紧密关联,这是其义理发展的重要突破。再如,真德秀倡导以“格物致知”而正“君心”,并对“人君格物致知之要”进行界定:“盖明道术,辨人才,审治体,察民情者,人君格物致知之要也(明道术之目有四:曰天性人心之善,曰天理人伦之正,曰吾道异端之分,曰王道霸术之异。辨人材之目亦有四:曰圣贤观人之法,曰帝王知人之事,曰奸雄窃国之术,曰儉邪罔上之情。审治体之目有二:曰德刑先后之分,曰义利重轻之别。察民情之目亦有二:曰生灵向背之由,曰田里休戚之实)。”^②真德秀所论,拓展了“人君”之“格物致知”的奥义,对于提升理学之学术和政统之地位作用巨大。而宋末史蒙卿亦倡导“既知所以穷理矣,则必以其所穷之理,反之于身,以践其实”以去“人欲之私”,“穷理”就与去“私欲”实现了统一。值得提及的是,黄榦以“格物致知”为“道统”要旨等主张,为其门人后学何基、王柏、金履祥等人所接受,并由饶鲁、赵复、许衡等发扬于蒙元,由此而进一步确立了朱子之学作为儒学正统的历史地位。

本文研究表明:两宋理学“格物致知”话语是逐渐发展、演变的过程,在其历时性、共时性的发展历程或者发展形态上,具备复杂性、多义性和纠缠性等特征。自二程拈出“格物致知”而赋予其新义之后,杨时较早地使用了“格物致知”话语,张栻、朱熹、吕祖谦、陆九渊等踵武其式,精研奥义而加以丰富。黄榦、陈淳、真德秀、魏了翁、王柏等人递相拓展,而不断丰富其意蕴。由此,“格物致知”在理学体系中的地位得到提升,并逐渐成为涵摄和提领朱子学派众多理学范畴或命题的纲领性话语之一,而逐渐兼备了认知性、实践性、目的性和价值性等属性特征。与此同时,伴随着“格物致知”话语意蕴的不断丰富和发展,宋代理学各派逐渐以之与原始儒学、理学若干话语相联系,最终使“格物致知”同诸多儒学及理学话语相结合,而生成了近古时期儒学及理学的“义理之网”。而“格物致知”这一重要理学话语,无疑居于此“义理之网”的枢纽和关键地位。依此而言,探讨“格物致知”的话语生成、意蕴展开等问题,是我们考察近古儒学及理学的重要路径或视角之一,其学术价值值得重视。

(责任编辑:元 膺)

① 黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷八〇,第2665页。

② 黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷八一,第2701、2706页。

明代心学的流变与衰落因由直探

魏厚宾

摘要:明代心学是由江门心学过渡到姚江心学,最后由阳明后学推向极致。江门心学因为前后宗旨不一,导致江门后学因流入姚江心学而衰落。姚江心学是由王阳明创立的以“致良知”为宗旨的学派,但阳明后学对阳明学说理解的不同而导致阳明学内部的分裂,在晚明社会矛盾大爆发时期,阳明后学又不能把心学用于解决社会问题上,而使阳明心学空疏禅化。由于心学内部分化、不守师说、流于虚浮,又遭到官方打压、理学非难,再加上改朝换代等因素,最终心学为实学所替代。

关键词: 江门心学; 姚江心学; 阳明后学; 心学衰落原因

作者简介: 魏厚宾,中国社会科学院社会学研究所(北京 100032)

明代心学大盛,成为与程朱理学相抗衡的显学。明代心学的兴起有其思想基础,除了宋代陆九渊心学的影响外,明初思想家如宋濂、曹端等儒者在对朱学的“体认”中,与朱学往往不能合辙,有的甚至对朱学是“得其半而失其半”,因此“在明代前期的理学中,由宋濂、曹端到薛瑄、吴与弼,所出现的这些思想变化,致使程朱理学的思想体系,被弄得‘支离破碎’”,^①这就为心学的产生和反动提供了理论上的罅隙。

程朱理学作为官学,对当时人们的个性和思想产生了莫大的束缚。心学尤其是阳明心学的产生,社会风气为之一变。在心学的催化作用下,人们的思想得到解放,逐渐由保守走向追求个性独立。阳明心学及其后学的发展,给有明一代的思想、学术、文艺以及社会生活带来了莫大活力,这是其积极的一面。但同时心学也使社会中产生了一股逃禅和清谈的风气,使人们流于虚浮而缺乏务实,这成为明末遗民反思明王朝之所以覆亡的鹤的。因此,对心学的发展脉络和历史演变进行阐发,能够让我们对心学作更整体的把握,以及对其衰落原因作更深入的探讨。

一、江门心学

在王阳明姚江心学盛行前,以陈献章、湛若水为代表的江门心学为之做了前驱,黄宗羲对此有过评价:“有明之学,至白沙始入精微。”^②又说:“有明学术,白沙开其端,至姚江而始大明。”^③说明江门心学在程朱理学到阳明心学的转变过程中,起到了承上启下的过渡作用,是不可或缺的

① 侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》,北京:人民出版社,1987年,第6页。

② 黄宗羲著,沈之盈点校:《明儒学案》卷五《白沙学案序》,北京:中华书局,2008年,第79页。

③ 黄宗羲:《移史馆论不宜立理学传书》,《黄宗羲全集》第19册,杭州:浙江古籍出版社,2012年,第193页。

中间环节。陈献章首先打破程朱理学沉闷和僵化的模式,创立江门心学,形成岭南学派,提出“天地我立,万化我出,宇宙在我”的心学原理和“静坐中养出端倪”的心学方法,成为明代心学的先驱。承江门统绪的湛若水与王阳明一见如故,交往甚笃,多有论辩。《明史》对此有过总结:“守仁以致良知为宗,若水似随处体验天理为宗;守仁言若水之学为求之于外,若水亦谓守仁格物之说不可信者四。”^①二人的不一样之处是,王以“致良知”为宗旨,湛以“随处体验天理”为宗旨;王责湛之学是向心外而不是向心内求的,湛却以王“格物之说”为非。湛若水也对此做过明确说明:“盖阳明与吾看心不同,吾之所谓心者,体万物而不遗者也,故无内外;阳明之所谓心者,指腔子里而为言者也。故以吾之说为外。”^②二人学问的最大不同之处是:一个向“方寸”中求,是向内的;一个“体万物而不遗”,是内外兼有的。由此,阳明心学和湛若水心学才判若两分,“心学”也才有了明确分晓,二人得以“王湛”并称。

即便两家各有特色,再加上湛若水比王阳明年长且多活了31年,著述丰硕也非王阳明可比拟,但江门心学依然不如姚江心学门庭兴旺。究其原因,有以下几点:其一,陈献章、湛若水等江门学派的人物,在个人魅力上不如王阳明。王阳明先后做了四件于朝廷有益的“立功”事业:剿灭江西、福建、山东三省百姓叛乱,平定宁王朱宸濠叛乱,平定广西田州、思恩土司叛乱,剿灭广西八寨造反土匪。在生涯履历上,陈、湛二人显然不如王,而王阳明在平乱期间还讲学不断,颇有谢安“淝水之战”之风,真可以说“谈笑间,檣櫓灰飞烟灭”,这是“立言”;再加上他“龙场悟道”创立心学,跻身于孔孟、程朱之列,成为圣人,这是“立德”。集立功、立德、立言于一身,也就是说王阳明是“三不朽”的完人,其个人魅力不容置疑。其二,江门心学宗旨前后不能一贯。如陈献章提出从“静中养出端倪”的理论,而湛若水却一直宣扬“随处体认天理”,对乃师的“端倪”论不仅不继承,还进行了批评:“古之论学,未有以静坐为言者;而程氏言之,非其定论,乃欲补小学之缺,急时弊也。后之儒者,遂以静坐求之,过矣!古之论学未有以静为言者,以静为言者皆禅也。”^③认为说静是禅家语,非圣人所看重。这就导致了江门心学思想前后的不一致,致使后学不能从一而终。相比之下,王阳明所提出的“致良知”“心即理”,虽然其门人后学对此的理解各有不同,但他们都毫无疑问地继承并宣扬了这一学说。其三,江门一系的心学特色不够鲜明,其理论具有明显地调和朱陆的倾向。湛若水认为“吾所谓天理者,体认于心,即心学也”。^④天理是程朱的思想,在心上体认天理就是心学。其对格物的解释也与此一致:“格物云者,体认天理而存之也。”^⑤存天理于心就是格物,将“天理”和“心”贯通到一处,有着明显的混合朱陆的痕迹:强调统一和批判支离;在格物论上也“贯动静”“兼知行”“一内外”。这种会和朱陆的观点在明代所确立的定程朱于一尊的意识形态高压下,虽然有新意,但对于学者的吸引力,相较于王阳明标榜的“心即理”“格物”即“正心”来说,自然大打折扣。从混合朱陆的角度来看,认为江门心学是程朱理学向姚江心学转变的中间环节,是有其合理性的。

正是以上三点,导致江门心学的承继与发扬比较薄弱,所以在湛若水去世后,江门后学就逐渐与姚江心学合流,史载:“湛氏门人最著者,永丰吕怀,德安何迁,婺源洪垣,归安唐枢。怀之言

① 张廷玉:《明史》卷二八二《儒林二》,北京:中华书局,1974年,第7267页。

② 湛若水:《甘泉先生文集》内编卷一七《答杨少默》,明嘉靖十五年增刻本,第16页b。

③ 湛若水:《甘泉先生文集》内编卷一六《答余督学》,第10页b—第11页a。

④ 黄宗羲著,沈之盈点校:《明儒学案》卷三七《甘泉文案一》,第901页。

⑤ 黄宗羲著,沈之盈点校:《明儒学案》卷三七《甘泉文案一》,第882页。

变化气质，迁之言知止，枢之言求真心，大约出入王、湛两家之间，而别为一义，垣则主于调停两家，而互救其失，皆不尽守师说也。”^①湛氏的四位门人不是“出入”两家，便是“调停”两家，对乃师的学统并没有很好的承其统绪、发其宗旨，可以想见，江门心学的不振和衰落自是难免了。《明史·儒林传序》言“宗献章者曰江门之学，孤行独诣，其传不远”，^②说的正是这种情况。

二、阳明心学

除了上述江门心学的前驱作用，姚江心学的兴起，亦有其时代的背景和理学发展的历史必然性。首先是明朝初期对理学的推崇，将理学渗透到生活的方方面面，制定森严的等级秩序，进行过度的意识形态宣传，如打压《孟子》中“民贵君轻”等思想，使人们的精神长期受到压抑，因而渴望解放思想、解除束缚。其次是程朱理学逐渐知识化、支离化。明廷对科举实行八股取士政策，除程朱所注的四书五经之外，其他东西一概不让学习，其结果是“文辞增而事实废”，所考之人“十人之中，其八九皆为白徒”，^③如同《儒林外史》中所描述的专职考生范进一般。王阳明对此进行过尖锐的批评：“然自科举之业盛，士皆驰鹜于记诵辞章，而功利得丧分惑其心，于是师之所教，弟子之所学者，遂不复知有明伦之意矣”。^④考生们只为功利的记诵、考试，而不知所学之业是可以明天理人伦的。与此同时，明朝前期的一些理学家如宋濂、曹端、薛瑄、吴与弼等为了宣扬己说又将程朱之学分解的支离散乱，致使理学沉闷而无生机，所以“人人崇用朱传，而不知反验之身心，口之所能言、笔之所能书，顾茫然也”。^⑤第三点就是程朱之学已经流于口号，变得虚伪化。“功利之徒”“外假仁义之名，而内以行其自私自利之实，诡辞以阿俗，矫行以干誉，揜人之善而袭以为己长，计人之私而窃以为己直，忿以相胜而犹谓之殉义，险以相倾而犹谓之疾恶，妒贤忌能而犹自以为公是非，悉情纵欲而犹自以为同好恶，相陵相贼”。^⑥他们诡辞、矫行，掩人善、计人私，妒贤忌能、相互倾轧，打着程朱仁义道德的旗号，却做着“自私自利”的事情，“满口的仁义道德，一肚子男盗女娼”，即使“虽有忠信之质，亦且迷溺其间，不自知觉”。^⑦程朱之学彻底沦为士大夫博取功名利禄和统治者奴化人民的工具。在这样一个支离、虚伪、死气沉沉的理学高压背景下，“天下事势如沉疴积痼”，^⑧阳明心学则如暗夜的骑士般破空而出，“雷霆启寐，烈耀破迷”。^⑨

阳明心学产生之初就是为了救治朱学所衍生的种种流弊。因为在王阳明看来，“政治、经济的动荡是由于道德沦丧；道德沦丧是由于学术不明；而学术不明是由于朱学的流弊所造成的”。^⑩为此，王阳明创“心即理”之论，践“知行合一”之说，揭“致良知”之教，又笺注被朱学淹没的古本《大学》，编纂《朱子晚年定论》，正朱学之弊端，救“病革临绝之时”，是阳明心学贯穿始终的基本

① 张廷玉：《明史》卷二八二《儒林二》，第7267页。

② 张廷玉：《明史》卷二八二《儒林一》，第7222页。

③ 顾炎武著，黄汝成集释，栾保群、吕宗力校点：《日知录集释》卷一六《经义论策》，上海：上海古籍出版社，2006年，第940页。

④ 王守仁：《王阳明全集》卷七《文录四·万松书院记》，上海：上海古籍出版社，1992年，第253页。

⑤ 王守仁：《王阳明全集》卷四〇《静心录》之九《明儒王子阳明先生传》，第1559页。

⑥ 王守仁：《王阳明全集》卷二《语录二·答聂文蔚》，第80页。

⑦ 王守仁：《王阳明全集》卷六《文录三·寄邹谦之》，第205页。

⑧ 王守仁：《王阳明全集》卷六《文录三·与黄宗贤书》，第220页。

⑨ 黄宗羲著，沈之盈点校：《明儒学案》卷一〇《姚江学案》，第6页。

⑩ 侯外庐、邱汉生、张岂之主编：《宋明理学史》，第201页。

精神。胡宗宪《重刊阳明先生文录序》中说“明兴百有余年,文教虽盛而流弊亦浸以滋,先生亦不得已而揭‘致良知’一语以示人,所以挽流弊而救正之”。^①

不过阳明心学的产生自有一番坎坷和转变。王阳明早年“泛滥于词章”“循序格物”,21岁依朱熹之说,对着竹子格了七天七夜,却大病一场,并没有得到所谓的“天理”,“顾物理、吾心终判为二,无所入”,因而弃朱向禅,“出入佛老者久之”。后因冒犯大太监刘瑾而被贬谪贵州龙场,中途险遭杀害。在龙场阳明洞顿悟“格物致知”之理,始得“心外无理”之旨。由泛滥词章、循序格物到“出入佛老”,再到“龙场悟道”,这是阳明“学凡三变而始得其门”^②的过程。此后,便彻底与朱学分道扬镳。

针对朱熹向外求的格物,王阳明提出向内求的格物,他认为格是“正”的意思,格物就是“正其不正以归于正”。对于物,他的解释是“心之所发便是‘意’,意之本体便是‘知’,意之所在便是‘物’”,^③物在心上,这样格物就成“正心”“正念头”了。在此基础上,针对朱熹“先知后行”的知行观在实践上所造成的“终身不行,亦遂终身不知”的流弊,他又提出了“知行合一”。王阳明认为知和行是本体合一、不能分为“两截”,因为“知是行的主意,行是知之功夫。知是行之始,行是知的成”,二者始终一体,互为表里,所以“一念发动处,便即是行了”。^④正是这种知行合一的理念,让他在平叛之时犹能不废讲学。为了让“简易工夫终久大”,他于切身实践中提出“致良知”这一工夫本体论。他将格物、致知、天理统归于“致良知”之中:“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。”^⑤“良知”即“心之本体”,是天理;“致”即格物工夫,是致知;“致良知”即是致心之本体,是达天理。这样“格物致知”就是“致良知”,“致良知”就是“格物致知”。工夫在本体中,本体在工夫中,是一种“即工夫即本体”的状态,所以他说“体即良知之体,用即良知之用,宁复有超然于体用之外者乎”,^⑥工夫、本体皆在“致良知”之中,与其“知行”观是相一致的。

但王阳明的“致良知”落到实处时却与朱熹是一致的,都是为了“存天理,灭人欲”,其言“静时念念去人欲、存天理,动时念念去人欲、存天理”,^⑦为的是让“此心纯乎天理,而无一毫人欲之私”。^⑧天理的内容就是封建伦理纲常,存天理,存的就是封建伦理纲常。所以其根本目的与朱熹无异,即为统治者维护现有的社会秩序。从这一点上来说,心学虽然是对“理学”的反动,其主观唯心主义思想能够使人们解脱某种程度的束缚,但我们也不能不看到,他这种说教无非是把人们的思想禁锢在封建道德规范之中,使人们安于现状而不敢起来抗争,因此具有极大的欺骗性”。^⑨

① 王守仁:《王阳明全集》卷四一《序说·序跋·重刊阳明先生文录序》,第1594页。

② 黄宗羲著,沈之盈点校:《明儒学案》卷一〇《姚江学案》,第180页。

③ 黄宗羲著,沈之盈点校:《明儒学案》卷一〇《姚江学案》,第200—201页。

④ 王守仁:《王阳明全集》卷一《语录》一,第4页。

⑤ 王守仁:《王阳明全集》卷二《语录》二《答顾东桥书》,第45页。

⑥ 王守仁:《王阳明全集》卷二《语录》二,《答陆原静》,第63页。

⑦ 王守仁:《王阳明全集》卷一《语录》一,第13页。

⑧ 王守仁:《王阳明全集》卷二《语录》二《答陆原静》,第66页。

⑨ 侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》,第229页。

三、阳明后学

孔子死后，儒分为八。与此相类，王阳明去世后，心学则分为七派。黄宗羲在《明儒学案》中根据地理位置将其分为浙中王学、江右王学、南中王学、楚中王学、北方王学、粤闽王学、泰州王学七派，其中以浙中王学、江右王学、泰州王学三派最为有名。近人钱明则根据各家主张，将姚江心学分为五大流派，以王畿为代表“虚无派”，以王艮为代表的“日用派”，以邹守益、刘邦采、王时槐为代表的“主敬派”，以聂豹、罗洪先为代表的“主静派”，以钱德洪、张元忬、欧阳德为代表的“主事派”。^①从当时的影响力上来说，以“虚无派”为最，“日用派”次之，“主敬派”再次之，不过这三家依然不出浙中、江右、泰州三派；但从对后世的影响来说，“主敬派”又是影响最长远的。

王畿的“虚无派”特别强调求“真”，其言：“千古圣学，只从一念灵明识取，只此便是入圣真脉路。”^②他所求的“真”是“一念灵明”，具有浓厚的禅家色彩，因此王畿在解释姚江心学的某些概念时，常常赋予新的意义。当求“真”到极致，自然会流于虚无，故而他敢公然向其师发起挑战，谓“天下之公学，非先师所得而私也”。^③这就让王畿的思想一方面能够赋予阳明心学新的意义，另一方面又拥有按照自己意思解释的权利。这种二重性“使王学因翻新而加固，又使王学固有的藩篱因突破而崩溃”。^④其言“良知即是独知，独知即是天理”，^⑤将“良知”“天理”解为“独知”，已经与其师的理解大异旨趣。由此发展，王畿瓦解乃师所维护的“天理良知”也是早晚的事情。这种叛逆，自然会得到“异端之尤”李贽的赞美，谓其为“圣代儒宗，人天法眼；白玉无瑕，黄金百炼”；^⑥也自然会遭到理学正宗的批判，刘宗周说：“阳明不幸而有龙溪，犹之象山不幸而有慈湖。”^⑦把王畿对阳明心学的叛逆，比作杨简对陆九渊的禅化改造。黄宗羲的批评更为严厉，斥王畿“直把良知作佛性看，悬空期个悟，终成玩弄光景，虽谓之操戈入室可也！”^⑧称王畿之说对于阳明之学是“操戈入室”，语虽激切，却不得不说有切中要害处。王畿之后有周汝登，声称“举所谓秉彝者而抹杀之”，^⑨周汝登之后有管志道“以仁义为桎梏，以礼法为土苴”，^⑩管志道之后有陶望龄“重富贵而轻名节”，^⑪让王畿这一脉心学在反名教、入禅流的道路上越走越远。

泰州学派由王艮创立，又被称为“王门左派”，其立学宗旨是“百姓日用即道”，所以被称作“日用派”。王艮重在阐述“人人君子”“满街都是圣人”“庶人非下，侯王非高”等思想，道出了底层人民的心声，所以很受欢迎，其门人多是社会底层人士，如樵夫、农夫、灶丁、陶匠等。“日用派”虽然出自阳明，但在诠释“格物”上，却有着很鲜明的王艮特色，所以被称为“淮南格物”。“淮南格物”提出了一个很重要的人生哲学概念——“安身立本”，其言“格物，知本也；立本，安身

① 钱明：《王学流派的演变及其异同》，《孔子研究》1987年第4期。

② 王畿：《龙溪王先生全集》卷一六《水西别言》，明万历四十三年张汝霖校刻本，第10页a。

③ 王畿：《龙溪王先生全集》卷八《大学首章解义》，第6页b。

④ 侯外庐、邱汉生、张岂之主编：《宋明理学史》，第274页。

⑤ 黄宗羲著，沈之盈点校：《明儒学案》卷一〇《姚江学案》，第260页。

⑥ 李贽撰，张建业、张岱注：《李贽全集注·焚书注》，北京：社会科学文献出版社，2010年，第335页。

⑦ 刘宗周撰，吴光主编：《刘宗周全集》第三册，杭州：浙江古籍出版社，2007年，第359—360页。

⑧ 黄宗羲著，沈之盈点校：《明儒学案》卷一〇《姚江学案》，第180页。

⑨ 黄宗羲著，沈之盈点校：《明儒学案》卷三六《泰州学案五》，第864页。

⑩ 黄宗羲著，沈之盈点校：《明儒学案》卷一七《东林学案一》，第1391页。

⑪ 黄宗羲著，沈之盈点校：《明儒学案》卷三六《泰州学案五》，第869页。

也。安身以安家而家齐,安身以安国而国治,安身以安天下而天下平也”。格物是为了知本,知本就是安身,安身所以能够修齐治平,乃在于“人有困于贫而冻馁其身者,则亦失其本而非学也”,^①只要吃不饱、穿不暖,就“失其本”,就不算安身。这其中包蕴着强烈平等思想,和作为人的尊严的生存权利,与其“百姓日用即道”一道构成了泰州学派所独有的特色,这是黄宗羲《明儒学案》将泰州学派单独列于王门之外而成《泰州学案》的重要原因。泰州学派因为反对程朱理学,蔑视封建礼教,所以被斥为“异端”,其打破了封建统治阶级和士大夫阶层对文化学术的垄断,让儒学更加平民化,具有进步意义。泰州门下有朱恕、颜钧、王襞、罗汝芳、何心隐、李贽、焦竑等传人,其中最有名且影响最大的是公然以“异端”自居的李贽,他毕生以反对礼教、抨击道学为己任。黄宗羲总结王艮一脉,说道:“泰州之后,其人多能以赤手搏龙蛇,传至颜山农、何心隐一派,遂复非名教之所能羁络矣。”泰州后学个性尽显,多艺多能,视名教为无物正与其不受羁绊的思想有关,所以“诸公掀翻天地,前不见有古人,后不见有来者”,^②成为理学史上的一枝奇葩。这在正统理学家眼里,自然是极其叛逆和破坏礼教的,黄宗羲在《明儒学案》中就尖锐地指责泰州学派违背“姚江心学”的“良知”宗旨,而使“末流衍蔓,浸为小人之无忌惮”。^③这种批评虽然不留一点情面,但不妨碍我们从侧面看到“掀翻天地”“以赤手搏龙蛇”的背后是与封建礼教顽强不屈的斗争。由于与正统思想不容,这一脉心学的衰落也是自然的了。

而在阳明后学中影响最为深远的则是以邹守益为代表的江右学派,即“主敬派”。虽然阳明去世后,风头都在“二王”,即浙中学派和泰州学派中,但因为邹守益谨遵师训,一本师说,旨在通过“主敬克己”以达到“良知本体”,所以能够得“王学之正传”,成为姚江心学的重要支脉。阳明先生对这位学生有很高的期许,将其比作孔子的门人颜回;^④同为王门后学的罗洪先谓邹守益“能守其师传而不疑,能述其师说而不杂”;^⑤黄宗羲也称“先生之格物,不堕支离,发明阳明宗旨”,^⑥都说明邹守益所代表的江右学派是恪守阳明宗旨的。虽然其继承了姚江心学的“正传”,但是也对其师的理论观点有所补充。其在释良知时,特别强调“戒慎恐惧”,因为“戒慎恐惧,是致良知的工夫”。^⑦“戒慎恐惧”的义旨是“修己以敬”“自强不息”,并强调“戒慎恐惧”和“慎独”之“慎”“皆本之于敬”。这就等于把朱熹关于“学者工夫,唯在居敬、穷理”^⑧的观点引入了王学,是对王学“致良知”说“遗了格物工夫”的补充修正,“具有以王学和会程、朱、陆、王的学术异同的意义”。^⑨主“敬”的思想,对后世影响较为深远,顾宪成、刘宗周、黄宗羲等明末大儒都直接或间接地受益于这一派。其中刘宗周赖以开创蕺山学派的“慎独”宗旨,正是源于江右学派所强调的“戒慎恐惧”。刘宗周师事许孚远,许孚远“笃信良知,而恶夫援良知以入佛者”,为王阳明正传,

① 黄宗羲著,沈之盈点校:《明儒学案》卷三二《泰州学案一》,第712页。

② 黄宗羲著,沈之盈点校:《明儒学案》卷三二《泰州学案一》,第703页。

③ 黄宗羲著,沈之盈点校:《明儒学案·师说·罗洪先赵贞吉等》,第12页。

④ 王艮曾寓书守益,谓“昔文成称先生几颜子,所期者远也”(耿定向著,傅秋涛点校:《耿定向集》卷一四《东廓邹先生传》,上海:华东师范大学出版社,2015年,第564页)。

⑤ 徐阶:《世经堂集》卷一九《明故南京国子监祭酒赠礼部右侍郎谥文庄邹公神道碑铭》,明万历徐氏刻本,第52页a。

⑥ 黄宗羲著,沈之盈点校:《明儒学案》卷一七《江右王门学案二》,第359页。

⑦ 王守仁:《王阳明全集》卷一《语录三》,第123页。

⑧ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九《学三》,北京:中华书局,1985年,第150页。

⑨ 侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》,第303页。

曾作《九谛》以“文成宗旨，原与圣门不异，以性无不善，故知无不良”，^①申朱、王不异之旨，来批判王门后学流于佛老的弊风。虽然这一脉影响深远，后继者也有着较强的心学色彩，但终究是经过改造的思想，已不复最初模样。

主事派和主静派影响力远不及这三派。主事派的钱德洪是与王畿一起的“天泉证道”当事人，二人为王门四句教是“四有”还是“四无”争论不休，王阳明则判二人所悟可为不同根器接引，王畿的“四无”可接引上等根器之人，钱德洪的“四有”可接引中下等根器之人，谓二者是良知的两面，具不能废。因其继承了王阳明从“事上磨炼”之论，所以称其为“主事派”。王畿、钱德洪都继承了良知之说，不过在见解上各不相同，二人都强调“见在”，但王畿强调的是本体的“见在”，所以他反对“守其空知而遗照”，其认为在事上应“纯信本心”，以便“从见在悟其变动不居之体”；钱德洪强调的是工夫的“见在”，所以他反对“离已发而求未发”，^②认为应在事上以“实心磨炼”“行著习察”，以达到“见在”的工夫。由此，主事派认为“离却天地人物，则无所谓视听思虑、感应酬酢之日履，亦无所谓良知者矣”。^③主事派的理论为“阳明心学转为经世致用学，奠定了哲学认识论的基础”。^④主静派是以王阳明早年的弟子聂豹、罗洪先等为代表。阳明在龙场是以静功悟道，所以其刚开始教授时特别强调“静”的工夫，这为其早年的弟子所继承。聂豹认为“良知本寂”“夫无时不寂、无时不感者，心之体也”。^⑤心体本寂，致良知就是致心体本然之寂，即归寂。所以主静派也称“归寂派”。罗洪先的“守静”说与聂豹的“归寂”论整体上是一致的，不过侧重点不同，聂所强调的是寂之体，而罗则重在静之工夫，他曾在江西石莲洞静坐三年，就是为了体验“主静立极”的境界。“主静派”由于强调静功，而导致脱离社会，处于半出世状态，这就违背了阳明“致良知”的入世本质，而“主静归寂”本就是佛老的东西，所以这一派自然也难以久传。

四、心学的衰落

由于王门后学的见解思想并不统一，彼此又相互问难，到明朝后期各种危机爆发时，姚江心学的衰落在所难免。究其原因，可以分为内因和外因两大方面。

首先是内因。其一是内部分化。阳明辞世后，粗分为七派，思想主旨不统一，且相互之间多有攻讦发难，在未受外力冲击前，内部倒先分裂。由于黄宗羲所划分的七派是根据地域划分的，所以七派中不同人物的主张又有不同，像浙中学派中王畿和钱德洪对王阳明的“四句教”就有四有、四无的大分歧，二人在阳明生前就为此争论不休，而王畿、王良的主张又倾向于禅化，自然又会受到像邹守益等恪守王学的批评。其二是违反师说。除了邹守益代表的“主敬派”比较恪守阳明宗旨外，其他学派对王阳明的“致良知”“格物”等概念进行自己的诠释，所以才有了“虚无派”“日用派”“主静派”“主事派”的区别。其中改造特别过分的当属影响最大的“虚无派”和“日用派”，黄宗羲针对这两派做过专门批判：“阳明先生之学，有泰州、龙溪而风行天下，亦因泰州、

① 张廷玉：《明史》卷二八三《儒林二》，第7286页。

② 黄宗羲著，沈之盈点校：《明儒学案》卷一一《浙中王门学案一》，第225页。

③ 罗钦顺著，阎韬点校：《困知记》附录《论学书信·答罗整庵先生寄〈困知记〉》，北京：中华书局，2013年，第228页。

④ 钱明：《王学流派的演变及其异同》，《孔子研究》1987年第4期，第70页。

⑤ 黄宗羲著，沈之盈点校：《明儒学案》卷一七《江右王门学案二》，第373页。

龙溪而渐失其传。泰州、龙溪时时不满其师说,益启瞿昙之秘而归之师,盖跻阳明而为禅矣。”^①阳明学说能够风行天下,“虚无派”和“日用派”的主张居功甚大,但是由于其改造过大,跻而为禅,也导致心学的本来面貌被掩盖,所以说王艮和王畿又是阳明心学的罪人。其三,流于空疏。明末社会危机四伏,经济衰退,战事频起,大厦将倾之际,社会呼唤的是能改革弊政、上马杀敌、整治社会的实干型人物,而王门后学大都流为虚浮的口上说教。王阳明对此也早有预感,其言:“某于良知之说,从百死千难中得来,非是容易见得到此。此本是学者究竟话头,可惜此理论埋已久。学者苦于闻见障蔽,无人头处,不得已与人一口说尽。但恐学者得之容易,只把作一种光景玩弄,孤负此知耳。”^②王学的命运不幸被其言中,在其去世后,王学也逐渐趋于空疏,不再作修持上的功夫,只是“想象”,也忘了乃师四平叛乱的壮举。对于王学的空疏之风,顾炎武对此做了激烈批评:“以一人而易天下,其流风至于百有余年之久者,古有之矣。王夷甫之清谈,王介甫之新说,其在于今,则王伯安之良知是也。”^③他将王阳明比作晋之王导、宋之王安石,认为明朝的灭亡,就是王阳明所开启的“新说”导致的。将国家的覆亡归结为一百多年前的某个人,不免失之简单武断,但也从侧面说明阳明心学的流弊波及深远。阳明心学本质上是“知行合一”的实践哲学,正如牟钟鉴所说:“阳明心学不是书斋哲学,不单纯是逻辑推演的产物,也是他个人对社会人生痛苦体验后有深切解悟的产物。王学是生活和实践的哲学,这对于准确把握王学的内在精神十分必要。”^④

其次是外因。其一官方的打压。姚江心学作为新兴的学说,由于对官方所宣扬的朱学形成了挑战,对政权的稳定具有潜在威胁,自然会遭到打压。嘉靖皇帝直斥阳明学说为“叛经背道之书”,专门下诏“自今教人取士一依程朱之言”来巩固正统官学的地位。^⑤阳明心学“致良知”所推行的“内圣”之学,把个体从礼教束缚中解放了出来,使人们更为注重个体的体验,因此受到朝廷中反对势力的打击报复,被冠以“邪说”“反叛”“异学”“异端”等称呼。虽然王学在隆庆元年(1567)被统治阶级认可,但其门人却遭到政敌的报复打压,导致一大批为官的王学后学被贬黜或下狱,如浙中学派的钱德洪被弹劾入狱,自其出狱后到去世的30年间,都再无一官一职;王畿被斥为“伪学小人”,他主动辞归隐逸达40年;彭季山二度被贬后便罢官归家;罗念庵因为直谏被贬为民等等。在这样的打压下,王学的影响力日益减弱。其二是理学家的非难。顾宪成批判王阳明的“无善无恶”是以善为恶,以恶为善,“在吾儒则阴坏实教也”,是对礼教法制的败坏;又否定“心即理”的普遍意义,认为“心即理”只有圣人能做到,普通人用之“其势必至自专自用,凭恃聪明,轻侮先圣,注脚六经,无复忌惮”,^⑥顾宪成作为欧阳德的再传人,以东林党领袖的身份批判王阳明,可以说对心学打击甚大。东林党人的另一领袖高攀龙与顾宪成一唱一和地对王学进行批评,认为“无善无恶心之体”破坏名教,是“大乱之道也”,^⑦并批判王阳明的“龙场悟道”,悟的是佛老之旨,不是儒家格致之旨,这就从根本上否定了王学。顾、高对王阳明的批判,成为明末清初学者对王学批判、清算、发难的始作俑者。其后有张杨园、陆稼书、张武承、黄宗羲、陆桴亭、

① 黄宗羲著,沈之盈点校:《明儒学案》卷三二《泰州学案一》,第703页。

② 王守仁:《王阳明全集》卷四一《序说、序跋·重刊阳明先生文录序》,第1575页。

③ 顾炎武著,黄汝成集释,栾保群、吕宗力校点:《日知录集释》卷一八《朱子晚年定论》,第1068页。

④ 张祥浩《王守仁评传》,南京:南京大学出版社,2006年,第90页。

⑤ 吕中:《明宝训·大明世宗肃皇帝宝训卷之五》,明万历三十年秣陵周氏大有堂刻本,第37b—38a页。

⑥ 黄宗羲著,沈之盈点校:《明儒学案》卷五八《东林学案一》,第1396、1395页。

⑦ 黄宗羲著,沈之盈点校:《明儒学案》卷一七《东林学案一》,第1423页。

顾炎武、张伯行、王夫之等一批继任者对王学进行了不同程度的批判与反思。至清初的颜元,更是提出惊人的“以学术杀天下”的论断以非难王学,这对王学无异于是釜底抽薪。其三,实学思潮的兴起。如果说阳明心学的兴起是为了救治程朱理学支离、没有生机的弊端,那“实学”的兴起就是为了救治阳明心学空疏、虚无的弊端。面对内忧外患的晚明政治,“亡天下”的危机催逼出一批呼吁经世致用的学者,代表人物为黄宗羲、顾炎武、方以智、王夫之。他们强调“学以致用”,反对空谈心性,批判“束书不观,游谈无根”之气,提倡“务实”之风。虽然是对王学的一种修正,但也变相地加速了王学的衰落。其四是改朝换代。清朝统治者认为程朱理学所构建的天理所代表的封建礼教体系更能够维护自己的统治,因而大力宣扬和表彰程朱理学。康熙毫不吝惜地赞美朱子:“宋儒朱子注释群经,阐发道理。凡所著作及编纂之书皆明白精确,归于大中至正,经今五百年,学者无敢疵议。朕以为孔孟之后有裨斯文者,朱子之功最为弘巨。”^①其亲自指导编写的《性理精义》,以及重新刊刻的《性理大全》,成为钳制人们思想的工具。不仅如此,清朝统治者还大兴文字狱,消灭个性,泯灭掉心学生存的土壤。与此相反,阳明心学被庵桂悟禅师带到日本,在日本得到了充分的传播和发展,成为明治维新的思想根基。

阳明心学作为影响中晚明一百多年的学说,就其对人思想的解放来说,它促进了明朝后期诗词、绘画、戏剧、小说、音乐等艺术的井喷式创新。阳明心学作为一种思潮,其门人后学所阐发的许多理论,不仅促进了个体性的觉醒,也成为明末清初民主思想产生的重要源头,具有启蒙作用;同时,阳明不排斥佛老的倾向,又成为明末三教合一思想的滥觞。然而,由于官方的打压,阳明后学对阳明学说支离破碎的继承以及改朝换代等原因,导致阳明心学最终盛极而衰。不过这仍无损于心学在中国思想史上的重要位置,明末四大高僧之一的蕅益智旭对王阳明“致良知”的学说推崇备至,认为“王阳明奋二千年后,居夷三载,顿悟良知,一洗汉宋诸儒陋习,直接孔颜心学之传”。^② 阳明心学才是对孔子和颜回学说的真正接续。

(责任编辑:李梅)

^① 林铁钧、史松:《清史编年》第三卷,北京:中国人民大学出版社,1988年,第382页。

^② 智旭:《灵峰宗论·示李剖藩》,《蕅益大师全集》第十五册,成都:巴蜀书社,2014年,第146页。

· 古典儒学研究 ·

《大学》对孔子教育思想的理论建构

王齐洲

摘要:朱熹承袭程颢、程颐的思想,认为《大学》是古代大学教人之法,其中经一章为孔子之言而曾子述之,传十章则曾子之意而门人记之;古本有错字、错简和阙文。于是将“亲民”改为“新民”,对传文做了调整和补充,并为之章句,作为《四书集注》的首篇,产生了巨大影响。王阳明不同意朱熹的意见,认为《大学》古本既无错误,亦无阙文,“明明德”“亲民”“止于至善”等都是孔子的思想,指示了为学的进路。尽管程、朱理学与阳明心学对《大学》的理解分歧明显,为学路径大不相同,但都以为《大学》阐发了孔子的教育思想。通过对儒学文献的比较研究,可以看出,《大学》所针对的教育层次与孔子学校教育层次相同,“三纲领”与孔子的“有教无类”思想契合,学为“圣人”与学为“君子儒”方向一致,“亲民”思想来自孔子,“八条目”也源自孔子的“为己之学”。参考出土文献和传世《曾子》十篇,可以得出结论:《大学》是曾参及其弟子对孔子教育思想的理论建构。

关键词:《大学》; 孔子; 教育思想; 理论建构

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

《大学》为《礼记》之一篇,唐前并未引起学者们的特别注意。中唐韩愈作《原道》引用过《大学》,产生了一定影响。自北宋著名理学家程颢、程颐表彰《大学》之后,南宋朱熹编订《四书》,将其列为首书,并撰写章句,其影响迅速扩大。元明以降,朱熹《四书集注》作为科举考试的官方指定教材,《大学》成为士子必读之书,不仅制约着时人的思想观念,塑造着社会的意识形态,也影响着中华民族文化教育的发展。1905年清廷废除科举之后,《大学》地位骤降,人们对它的热情迅速消退。民国以后,除了少数学者在书斋里有些讨论,社会上几乎无人问津。近年来中国传统文化复兴,《大学》又受到学校教育的重视,一些小学生甚至也被要求背诵《大学》,成为新时期学校教育的一道景观。然而,《大学》究竟是一部什么样的书,其主要思想是否为孔子所述,对今天的学校教育是否有积极作用,我们该如何继承和弘扬这份文化遗产,这些问题,实有深入探讨之必要。故笔者不揣简陋,略述己见,请大家批评。

—

《大学》是一部什么样的书,究竟有何价值?北宋理学家程颢说:“《大学》乃孔氏遗书,需从

此学则不差。”^①程颐说：“修身，当学《大学》之序。《大学》，圣人之完书也。”^②又说：“入德之门，无如《大学》。”^③二程将《大学》作为孔子遗书，认为它指示了个人修身之道，是儒学入德之门，可以视为“圣人之完书”，全面评价和高度肯定了《大学》。

南宋朱熹继承了二程的思想，也参考了二程对《大学》文本结构次序的调整，甚至补写了“格物致知之义”一章，以阐释他对《大学》的理解。不过，他对《大学》究竟为何书的认知与二程略有差异，他认为：“《大学》之书，古之大学所以教人之法也。盖自天降生民，则既莫不与之以仁义礼智之性矣，然其气质之禀或不能齐，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聪明睿智能尽其性者出于其间，则天必命之以为亿兆之君师，使之治而教之，以复其性。此伏羲、神农、黄帝、尧、舜所以继天立极，而司徒之职、典乐之官所由设也。”^④即是说，朱熹认为《大学》是关于古代大学教育原则和方法的书。为了说明这一观点，他还进行了具体论证，他说：“三代之隆，其法寔备，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（嫡）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。夫以学校之设，其广如此，教之之术，其次第节目之详又如此，而其所以为教，则又皆本之人君躬行心得之余，不待求之民生日用彝伦之外，是以当世之人无不学。其学焉者，无不有以知其性分之所固有，职分之所当为，而各俛焉以尽其力。此古昔盛时所以治隆于上，俗美于下，而非后世之所能及也！及周之衰，贤圣之君不作，学校之政不修，教化陵夷，风俗颓败，时则有若孔子之圣，而不得君师之位以行其政教，于是独取先王之法，诵而传之以诏后世。若《曲礼》《少仪》《内则》《弟子职》诸篇，固小学之支流余裔，而此篇者，则因小学之成功，以著大学之明法，外有以极其规模之大，而内有以尽其节目之详者也。三千之徒，盖莫不闻其说，而曾氏之传独得其宗，于是作为传义，以发其意。”^⑤按照朱熹的理解，《大学》是孔子所传述的古代先王“大学教人之法”，建立于成功的小学教育基础之上。就其文本而言，有经和传两部分：“经一章，盖孔子之言，而曾子述之。其传十章，则曾子之意而门人记之也。”^⑥朱熹的这一理解，得到当时部分学者的支持，如汪晫编辑《曾子全书》，就将《大学》作为内篇《明明德第二》，并在首章加“曾子曰子曰”五字，在第二章加“曾子曰”三字，以表明首章为曾子转述孔子之言，第二章以后各章为曾子弟子记曾子之解说。

朱熹对《大学》的认识，元明以来被视为圭臬，虽有个别学者质疑，终究不能动摇其权威。近代以来，学者们多从思想观念（某些核心概念）的演进规律来推断《大学》的产生年代，得出了各自不同的结论。如郭沫若《十批判书》、唐君毅《中国哲学原论》、劳榘《大学出于孟学说》皆认为《大学》属于孟子学派著作，冯友兰《中国哲学史》认为《大学》为荀子后学所著，傅斯年《诗经讲义稿》认为《大学》作于桑弘羊登用之后、汉武帝下轮台诏之前，徐复观《中国人性论史（先秦篇）》认为《大学》是秦统一天下以后、西汉政权成立以前的作品，蒋伯潜《诸子通考》、张岂之《中

① 程颢、程颐：《二程集》上册《河南程氏遗书》卷第二上《二先生语二上》，《荆楚文库》本，武汉：湖北人民出版社，2017年，第13页。

② 程颢、程颐：《二程集》上册《河南程氏遗书》卷第二四《伊川先生语十》，《荆楚文库》本，第246页。

③ 程颢、程颐：《二程集》上册《河南程氏遗书》卷第二二上《伊川先生语八上》，《荆楚文库》本，第218页。

④ 朱熹：《四书章句集注》之《大学章句·大学章句序》，北京：中华书局，2012年，第1页。

⑤ 朱熹：《四书章句集注》之《大学章句·大学章句序》，第1—2页。

⑥ 朱熹：《四书章句集注》之《大学章句》首章按语，第4页。

国儒学思想史》等则认为《大学》成书于汉代,说各有据,又都难以周洽。近年来,由于大量出土文献面世,如荆门郭店竹简《性自命出》《五行》《六德》《成之闻之》《唐虞之道》、上海博物馆藏战国楚竹书《内礼》《性情论》《缙衣》《从政》等篇,与《大戴礼记》所载《曾子》十篇的思想有明显关联,不仅填补了中国思想史上的许多空白,而且证明了《曾子》十篇不是伪作,^①使得孔子至孟子之间的思想缺环被补上,人们对朱熹之说有了同情之理解。如李学勤便认为,《大学》中经的部分“一定是曾子所述孔子之言”。^② 尽管如此,要完全证明朱熹的论断,也仍然存在困难,因为毕竟没有直接的证据。而那些不同意朱熹的新说,靠主观臆测和逻辑推论下判断,问题就更多了,这也是利用思想观念溯源来确定《大学》产生年代何以会有许多不同意见的原因。

我们认为,朱熹意见的基本思路是正确的,只是其具体结论需要略作修正。

周代学校确有大学、小学之分,而《大学》所论实为大学教人之法,而非小学教人之法。据《大戴礼记·保傅》载:“古者年八岁而出就外舍,学小艺焉,履小节焉。束发而就大学,学大艺焉,履大节焉。”北周卢辩注云:“小学谓虎门师保之学也。大学,王宫之东者。束发谓成童。《白虎通》曰‘八岁入小学,十五入大学’是也。此太子之礼。《尚书大传》曰:‘公卿之太子、大夫元士嫡子,年十三始入小学,见小节而践小义。年二十入大学,见大节而践大义。’此世子入学之期也。又曰‘十五入小学,十八入大学’者,谓诸子姓(性)晚成者,至十五入小学,其早成者十八入大学。《内则》曰‘十年出就外傅,寄宿于外,学书计’者,谓公卿已(以)下教子于家也。”孔广森补注云:“《王制》曰:‘小学在公宫南之左,大学在郊。’郊,西郊也。辟雍在西郊,故《诗》言‘西雍’。公宫南之左,则师保之学也。此天子诸侯同之。旧说天子小学在外,大学在内,似不然。卢注亦沿误。”^③虽然孔广森与卢辩对小学、大学所在地点有不同理解,但对天子和诸侯均设有小学和大学的看法却是一致的。^④ 据传世文献记载和出土文献佐证,周代官学教育存在小学和大学两个办学层次,招收不同年龄段的贵族子弟,小学“学书计”“学幼仪”“学乐诵诗”,大学“始学礼”“惇行孝弟”。^⑤ 贵族子弟入学时间不尽相同,太子入学要早于其他贵族子弟,而同阶层子弟也因性格成熟早晚不同而有入学时间的差异,并不如朱熹所云“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(嫡)子,与凡民之俊秀,皆入大学”。至于说大学“教之以穷理、正心、修己、治人之道”,尚无文献可以印证。

需要强调指出的是,将《大学》分为经与传两部分,不仅与《礼记》所收均为释经文献的体例不合,也没有可靠证据作为支撑。如果朱熹所认定的经一章是孔子所述先王之言,就应该从孔子之前的文献中寻找证据,但他事实上没有提供这方面的证据。如果认为经一章是孔子自己的话,孔子“述而不作”,他解释经典的话也是论、传或记,在先秦两汉儒家学者那里是不被称为经的。且《大学》一篇首尾完整,首章为论点,后面为论证,不必以经与传来区分,韩愈《原道》引《大学》首章便直称为“传”。且《大学》首章并无“子曰”标识,反而后面有两章引有“子曰”,标明是孔子

① 刘光胜:《出土文献与曾子十篇比较研究》,上海:上海古籍出版社,2016年。

② 李学勤:《荆门郭店楚简中的子思子》,《中国哲学》第20辑,沈阳:辽宁教育出版社,1999年,第78页。

③ 孔广森:《大戴礼记补注》卷三《保傅第四十八》,北京:中华书局,2013年,第75页。

④ 其实,卢辩和孔广森之说都有根据。事实上,西周学校办学地点是有变化的,周初大学、小学都设在王宫中的明堂周围,后来明堂迁至西郊,大学也随之迁移,而小学仍在王宫中。阮元《明堂论》和王国维《明堂庙寝通考》均有解说,可参看。

⑤ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷二八《内则》,《十三经注疏》本,北京:中华书局,1980年,第1471页。书计,原作书记,据阮元校勘记改。

之言。因此,朱熹说《大学》“经一章,盖孔子之言,而曾子述之。其传十章,则曾子之意,而门人记之也”,并非十分妥帖,不如直接认证为:《大学》是曾子弟子记录的曾子所述孔子教育理论。

我们说《大学》是曾子弟子记录的曾子所述孔子教育理论,是有充分的历史依据和文献依据的。

首先,孔子私人所办学校是大学,而他又以复兴西周礼乐文化和学校教育为己任,^①大学教育理论由孔子所传述理所当然。说孔子学校是大学的主要证据是:孔子以“《诗》《书》《礼》《乐》教弟子”,这与《礼记·王制》所云“乐正崇四术,立四教,顺先王《诗》《书》《礼》《乐》以造士”^②的官办大学教育是一致的,而传世文献中未闻孔子与弟子讨论“学书计”“学幼仪”等小学教育科目;《论语·宪问》载孔子与子路讨论“成人”之事,也说明孔子教育为成人教育;孔门弟子在学习期间能够参与社会政治活动,并可随时出仕,这自然是大学教育而不是小学教育的结果;^③《论语》记载有孔子关于教育的言论,许多与《大学》思想相关,也印证了《大学》所述是孔子教育思想(详见后文)。

其次,曾子是孔子弟子,也是著名思想家、教育家,孔子病重时守护在旁,孔子逝世后庐墓三年,他一生主要从事教育,为赡养父母曾经短暂出仕,后来谢绝诸侯聘请,专心授徒讲学,培养了孔伋(子思)、乐正子春、子襄、公明高、公明宣、公明仪、阳肤、沈犹行、单居离、吴起等一大批著名学生,撰写了十八篇著作,^④成为孔子弟子中最有思想理论建树的弟子之一,在孔庙“四配”中排颜渊之后,列名第二,被称为“宗圣”。^⑤《论语·里仁》载:“子曰:‘参乎!吾道一以贯之。’曾子曰:‘唯。’子出,门人问曰:‘何谓也?’曾子曰:‘夫子之道,忠恕而已矣。’”^⑥这说明曾参对孔子思想的理解超过许多同门弟子。他对教育的认识也是独到的,他说:“吾不见好学盛而不衰者矣,吾不见好教如食疾子者矣,吾不见日省而月考之其友者矣,吾不见孜孜而与来而改者矣”;^⑦“三十、四十之间而无艺,即无艺矣;五十而不以善闻,则无闻矣;七十而无德,虽有微过,亦可以勉矣。其少不讽诵,其壮不论议,其老不教诲,亦可谓无业之人矣”。^⑧其弟子子思及再传弟子孟子也是儒学发展的核心人物,由曾参弟子记录曾子所阐释的孔子大学教育理论,也是顺理成章之事。

当然,我们这样说,还只是一种逻辑推论,只有将《大学》与孔子的教育思想和办学实践联系起来考察,才能真正证明以上的结论。

二

《大学》记录的是曾子所述孔子教育理论,或者说是曾子及其弟子建构的孔子教育理论。要证明这一结论,必须先了解《大学》究竟阐释了怎样的教育思想,这些思想是否源自于孔子。

① 王齐洲:《孔子对周代学校教育的守正和出新》,《澳门理工学报》2021年第2期。

② 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷一三《冠义》,《十三经注疏》本,第1342页。

③ 王齐洲:《关于孔子教育的几个基本问题》,《暨南学报》2018年第2期。

④ 《汉书·艺文志》诸子略儒家类著录《曾子》一八篇,多于《大戴礼记》所载十篇。

⑤ 孔子“四配”指其配享的四个弟子,即复圣颜渊、宗圣曾参、述圣孔伋(子思)、亚圣孟轲。

⑥ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷四《里仁》,《十三经注疏》本,第2471页。下引本书只注篇名,不注页码,以省篇幅。

⑦ 孔广森:《大戴礼记补注》卷五《曾子疾病第五十七》,第108页。

⑧ 孔广森:《大戴礼记补注》卷四《曾子立事第四十九》,第89页。

《大学》开篇云：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”这是人们常说的“三纲领”，是《大学》的核心思想，也是大学教育的总纲。东汉郑玄注解《大学》纲领云：“明明德，谓显明其至德也。止，犹自处也。”唐孔颖达疏云：“在明明德者，言大学之道在于章明己之光明之德，谓身有明德而更张显之。此其一也。在亲民者，言大学之道在于亲爱于民，是其二也。在止于至善者，言大学之道在止处于至善之行。此其三也。言大学之道在于此三事矣。”^①按照他们的注疏，大学之道是对求学者提出的三项基本要求，也可以说是三大培养目标，即要求学者“章明己之光明之德”“亲爱于民”“止处于至善之行”。而这三项要求或三大目标相互间是什么关系，他们并没有详细解说。

程颢、程颐认为《大学》文本有错简、有衍文，于是进行整理，各作有《改正大学》。二程的改正本排序不尽相同，证明他们对《大学》的理解并不完全一致；而就“三纲领”而言，二程皆以为“亲民”当作“新民”，^②又说明他们对《大学》纲领的基本理解大体一致。程颢说：“《大学》‘在明明德’，先明此道；‘在新民’者，使人用此道以自新；‘在止于至善’者，见知所止。”^③程颐说：“《大学》之道，明德新民不分物我，成德之事也。”^④又说：“‘新民’，以明德新民。”^⑤朱熹在二程的基础上进一步解释说：“明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。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，言既自明其明德，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。”^⑥在程、朱看来，所谓“明德”，就是“人之所得乎天”的“道”或“理”，也可以称为“道心”“性命”“天德”“天理”，因言说语境不同而称谓有异。因为“德”有吉凶美丑之分，所以吉德、美德可称为“天德”“明德”，也即“天理”。“天理”散在万事万物之中，“天地生物，各无不足之理”，^⑦“不为尧存，不为桀亡。人得之者，故大行不加，穷居不损”，^⑧“人之所以为人者，以有天理也。天理之不存，则与禽兽何异矣？”^⑨因此，人人皆具“天理”，人人皆有“明德”，“人皆可以为尧、舜”。^⑩然而，人常为私欲所蔽，致使“明德”不明，故不能成为圣贤。大学教育就是要让学者“明”其“明德”，为学习圣贤扫除蔽障，这也是人们需要学校教育的重要理由。这一学习过程，被程、朱理学家们概括为“存天理，灭人欲”。

至于大学之道“在新民”，程、朱实际上有“自新”和“他新”两种解说。不过，在他们眼里，“自新”和“他新”是一回事，所谓“明德新民不分物我，成德之事也”。因为“明明德”能够让人明白“天理”，知道物与我皆是一理，新我必须新人，新人亦即新我，于是“推己及人”，在“自新”的

① 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷六〇《大学》，《十三经注疏》本，第1673页。

② “亲”与“新”，古籍常常混用。例如，荆门郭店楚简《六德》有“民之父母新民易，使民相新难”，“义者君德也，非我血气之新，畜我如其子弟”，文中“新”均应读作“亲”。

③ 程颢、程颐：《二程集》上册《河南程氏遗书》卷第二上《二先生语二上》，第16页。

④ 程颢、程颐：《二程集》下册《河南程氏粹言》卷一《论书篇》，第1006页。

⑤ 程颢、程颐：《二程集》上册《河南程氏遗书》卷第一九《伊川先生语五》，第194页。

⑥ 朱熹：《四书章句集注》之《大学章句》，第3页。

⑦ 程颢、程颐：《二程集》上册《河南程氏遗书》卷第一《二先生语一》，第2页。

⑧ 程颢、程颐：《二程集》上册《河南程氏遗书》卷第二上《二先生语二上》，第22页。

⑨ 程颢、程颐：《二程集》下册《河南程氏粹言》卷二《人物篇》，第1060页。

⑩ 程颢、程颐：《二程集》上册《河南程氏遗书》卷第二上《二先生语二上》，第29页。

同时也使周边的人乃至整个社会“自新”。这样看来,大学之道“在明明德”和“在新民”并非两事,而是一事,“明明德”是就个体修养德性而言,“新民”是就个体与群体关系建构而言,而这是同时发生的,并非先“明明德”之后再“新民”,因为个体生活在群体之中,不“新民”就不可能真正“明明德”。不过,“明明德”与“新民”毕竟是两个不同层面、不同方向之事,所以不能相混,必须做两层来说,或者分为两项来处理,这也是它们各为一纲领的主要原因。明白了这一点,就知道大学之道“在止于至善”也同样不是另外一事,而是对“明明德”和“新民”所提出的价值标准和进德路径,同样是重要的,因为没有这一标准和路径,“明明德”和“新民”就没有了着落,学者也将不知如何下手,难免会踟躇彷徨、迷失方向。因此,“止于至善”也就成为大学教育的又一条重要纲领。并且这条纲领还是领起“八条目”的一个枢纽,所以《大学》接着说:“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。”①“知止”之“止”即“止于至善”。所谓“止于至善”,意为必至于“事理当然之极”而不动摇。例如,学为圣人,就应该以尧、舜、禹、汤、文、武、周公为榜样。至于如何才能“知止”,程、朱皆以为在“格物致知”,而《大学》没有解说“格物致知”,疑有阙文,朱熹取程子之意补充为:“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这段补传突出和强化了程、朱理学“即物穷理”的基本为学理路。

当然,也有学者不同意程、朱等人对《大学》的理解,明人方孝儒便主张恢复古本。王阳明更是复古派的杰出代表,他以为“世之所传《〈四书〉集注》《〈四书〉或问》之类,乃其(指朱熹——引者)中年未定之说”,③而“大学古本,乃孔门相传旧本耳。朱子疑其有所脱误,而改正补缉之。在某则谓其本无脱误,悉从其旧而已矣。失在于过信孔子则有之,非故去朱子之分章而削其传也。夫学贵得之心。求之于心而非也,虽其言之出于孔子,不敢以为是也,而况其未及孔子者乎!求之于心而是也,虽其言之出于庸常,不敢以为非也,而况其出于孔子者乎!”(《答罗整庵少宰书》)他在《大学古本序》中指出:“大学之要,诚意而已矣。诚意之功,格物而已矣。诚意之极,止至善而已矣。止至善之则,致知而已矣。正心,复其体也;修身,著其用也。以言乎己,谓之明德;以言乎人,谓之亲民;以言乎天地之间,则备矣。是故至善也者,心之本体也,动而后有不善,而本体之知,未尝不知也。意者,其动也;物者,其事也。致其本体之知,而动无不善。然非即其事而格之,则亦无以致其知。故致知者,诚意之本也。格物者,致知之实也。物格则知致意诚,而有以复其本体,是之谓止至善。”(《大学古本序》)王阳明以为《大学》的要害不是“即物穷理”,而是“正心诚意”。他批评朱熹说:“晦庵谓人之所以为学者,心与理而已,心虽主乎一身,而实管乎天下之理,理虽散在万事,而实不外乎一人之心,是其一分一合之间,而未免已启学者心理为二之弊。此后世所以有专求本心,遂遗物理之患,正由不知心即理耳。”(《答顾东桥书》)他认为:“吾心之良知,即所谓天理也,致吾心之天理于事事物物,则事事物物皆得其理矣。故曰致吾心之良

① 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷六〇《大学》,《十三经注疏》本,第1673页。

② 朱熹:《四书章句集注》之《大学章句》,第7页。

③ 王守仁原著,施邦曜辑评:《阳明先生集要》理学编卷四《朱子晚年定论序》,北京:中华书局,2008年,第327页。下引本书仅随文夹注篇名。

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。”(《答顾东桥书》)在王阳明看来,“身之主宰便是心,心之所发便是意,意之本体便是知,意之所在便是物……所以某说无心外之理,无心外之物。《中庸》言‘不诚无物’,《大学》‘明明德’之功,只是个诚意。诚意之功,只是个格物”;“知是心之本体,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。若良知之发,更无私意障碍,即所谓充其恻隐之心,而仁不可胜用矣。然在常人不能无私意障碍,所以须用致知格物之功,胜私复理。即心之良知更无障碍,得以充塞流行,便是致其知。知致则意诚”(《传习录一》)。“《易》言‘知至至之’。知至者,知也;至之者,致也。致知云者,非若后儒所谓充广其知识之谓也,致吾心之良知焉耳。良知者,孟子所谓是非之心,人皆有之者也。是非之心,不待虑而知,不待学而能,是故谓之良知,是乃天命之性,吾心之本体,自然灵昭明觉者也”(《大学问》)。他在《咏良知四首示诸生》中说:“个个人心有仲尼,自将闻见苦遮迷。而今指与真头面,只是良知更莫疑……无声无臭独知时,此是乾坤万有基。抛却自家无尽藏,沿门持钵效贫儿。”(《咏良知四首示诸生》)他要弟子们不要相信心外有“天理”,而要相信本心有“良知”,《大学》的“明明德”就是要“致良知”,“‘致良知’是学问大头脑,是圣人教人第一义”(《答欧阳崇一书》)。

对于程、朱的“新民”说,王阳明也表示反对。他认为,此说在《大学》后文中没有照应,“下面治国平天下处,皆于‘新’字无发明。如云‘君子贤其贤而亲其亲,小人乐其乐而利其利’、‘如保赤子’、‘民之所好好之,民之所恶恶之,此之谓民之父母’之类,皆是‘亲’字意。‘亲民’,犹孟子‘亲亲仁民’之谓,亲之即仁之也,百姓不亲,舜使契为司徒,敬敷五教,所以亲之也。《尧典》‘克明峻德’便是‘明明德’;‘以亲九族’至‘平章’‘协和’,便是‘亲民’,便是‘明明德于天下’”(《传习录一》),因此,应该遵从古本,仍作“亲民”。

对于“止于至善”,王阳明的理解也与程、朱不同,他说:“至善者性也,性元无一毫之恶,故曰至善。止之,是复其本然而已”(《传习录一》);“盖天地万物与人原是一体,其发窍之最精处,是人心一点灵明。风雨露雷,日月星辰,禽兽草木,山川土石,与人原只一体。故五谷禽兽之类,皆可以养人;药石之类,皆可以疗疾。只为同此一气,故能相通耳”(《语录》);“大抵《中庸》工夫,只是诚身,诚身之极,便是至诚。《大学》工夫,只是诚意,诚意之极,便是至善。工夫总是一般”(《传习录三》)。而“良知良能,愚夫愚妇与圣人同,但惟圣人能致其良知,而愚夫愚妇不能致。此圣愚之所由分也”(《答顾东桥书》);“诸公在此,务要立个必为圣人之心,时时刻刻须是一棒一条痕,一捆一掌血,方能听吾说话,句句得力”(《语录》);“虽凡人而肯为学,使此心纯乎天理,则亦可为圣人。犹一两之金比之万镒,分两虽悬绝,而其到足色处可以无愧。故曰‘人皆可以为尧、舜’者以此”。(《传习录三》)

程、朱理学与阳明心学对《大学》的理解虽然分歧明显,为学路径大不相同,^①但都以为《大学》是教育人成为圣人,或者说是以圣人的标准教育人,其主体要求是去人欲以存天理,基本方法是格物致知、止于至善。他们所论虽然主要针对儒家学者如何为学,而事实上也影响着学校教育的发展。尤其是朱熹的《大学章句》在元以后为科举蓝本,更加强了《大学》对学校教育的影

① 王阳明《答徐成之书》云:“夫晦庵折衷群儒之说,以发明《六经》《语》《孟》之旨于天下,其嘉惠后学之心,真有不可得而议者。而象山辨义利之分,立大本,求放心,以示后学笃实为己之道,其功亦宁得而尽诬之!”(王守仁原著,施邦曜辑评:《阳明先生集要》理学编卷四,第265页)王阳明心学正来源于陆象山(九渊),其所揭示的朱、陆分歧正是理学与心学的分歧。

响,王阳明心学的影响也从明中叶一直延续到清末。著名哲学家熊十力对于他们的贡献给予了很高评价,他说:“《大学》一篇,总括六经之旨,而开端直曰‘明明德’。又申之曰,自明也。呜乎!此六经之心印也。汉、唐诸儒,守文而已,知不及此。程、朱诸师特表章此篇,列为四子书之一。朱子以‘虚灵不昧’释明德,则已直指心地,异乎康成之空泛无着落。此圣学之绝而复续也。然程、朱犹有未彻处。要至阳明,而后义解两无碍矣。启群迷而延圣慧,烈智炬以烛昏城,此恩讷可忘哉?”^①对于《大学》,熊氏认为程、朱有揭橥开发之功,而至阳明才解说完善,他显然对阳明的解说更为服膺。这里涉及理学与心学的评价问题,超出本文论题范围,可以不辨。然而,对于熊氏提到的《大学》与六经的联系,尤其是与孔子儒学教育的联系,确有必要讨论清楚。

三

通过上面的简要梳理,我们能够发现,无论是二程、朱熹,还是王阳明,他们对《大学》的解析,都是从儒家思想出发的。即是说,他们都认为,《大学》阐发了孔子的儒学思想。当然,阐发孔子的儒学思想,并不一定就是孔子的思想,因为儒家后学可以创造性地发展孔子的思想。而实际上,《大学》的思想主要是有关大学教育的思想,其教育思想与孔子教育思想联系紧密,或者说就是对孔子教育思想的理论建构,这是可以通过与《论语》比对而得到的结论。

首先,孔子所办学校为大学,实行“有教无类”(《论语·卫灵公》),这与《大学》的教育理念完全相同。“有教无类”其实包括两层涵义:一是不管个人出身如何,人人都有接受学校教育的权利;二是不管个人天资如何,人人都能接受学校教育。孔子之前的大学均为贵族学校,庶民子弟没有资格入学,而孔子的学校主要招收的是平民和庶民子弟,没有身份限制,这是中国教育史上的伟大创举,开创了中国平民教育的新时代。^②孔子说过:“自行束脩以上,吾未尝无诲也。”(《论语·述而》)“束脩”本义是十条干肉,借指当时亲朋好友间相互馈赠的薄礼,而厚礼则用玉帛。孔子的意思是说,只要弟子自愿缴纳一定的学费,诚心向学,他都愿意招收为弟子,给予正式的教育。《大学》的“三纲领”同样没有对求学者做出身份和资质的区分,反而提出了“明明德”“亲民”“止于至善”的统一要求,其中也暗含有只要诚心向学,人人都可进入学校学习,都有达到大学教育目标的潜力。这种教育思想和教学理念是十分进步的。正是这种教育思想和教学理念,保证了中国传统教育对全社会的开放性,为社会的阶级和阶层流动提供了源源不断的动力。

其次,孔子学校的培养目标是“君子儒”,与《大学》以学为圣人为“止于至善”的理想追求相一致。孔子曾对子夏说:“女(汝)为君子儒,无为小人儒。”(《论语·雍也》)明确要求弟子成为“君子儒”。虽然“为君子儒”还不是以成为圣人为目标,却也隐含着成为圣人的价值追求。孔子说:“圣人,吾不得而见之矣;得见君子者,斯可矣。”(《论语·述而》)“君子”自然是比“圣人”低的层次,孔子也没有要求弟子成为圣人,但要成为圣人必须首先成为君子则是肯定的,因此,“为君子儒”其实已经指示着成为圣人的方向。《论语·子罕》载:“太宰问于子贡曰:‘夫子圣者与(欤)?何其多能也。’子贡曰:‘固天纵之将圣,又多能也。’”《论语·述而》载:“子曰:‘若圣与

① 熊十力:《读经示要》第一讲《经为常道不可不读》,北京:中国人民大学出版社,2006年,第55页。

② 王齐洲:《孔子对周代学校教育的守正与出新》,《澳门理工学报》2021年第2期。

仁,则吾岂敢?抑为之不厌,诲人不倦,则可谓云尔已矣。’公西华曰:‘正唯弟子不能学也。’”弟子们实际上是将孔子作为圣人看待的。颜渊便说过:“仰之弥高,钻之弥坚。瞻之在前,忽焉在后。夫子循循然善诱人,博我以文,约我以礼,欲罢不能。既竭吾才,如有所立卓尔。虽欲从之,末由也已。”(《论语·子罕》)他们以孔子为榜样,也正是以圣人为榜样,以成为圣人为价值目标。因此,《大学》的“止于至善”的教育思想的确是源自孔子。

其三,《大学》所述“明明德”“亲民”等思想,同样可以从孔子的思想中找到源头。“德”在孔子那儿与《大学》“明德”义同,如孔子说:“君子怀德,小人怀土”;“德不孤,必有邻”(《论语·里仁》);“中庸之为德也,其至矣乎!”(《论语·雍也》)他在被桓魋围困时说:“天生德于予,桓魋其如予何?”(《论语·述而》)他教育弟子:“志于道,据于德,依于仁,游于艺。”(《论语·述而》)而孔子的所谓“德”,其核心是“仁”,如孔子说:“唯仁者能好人,能恶人”;“苟志于仁矣,无恶也”;“君子去仁,恶乎成名?君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是”(《论语·雍也》)。在孔子那里,仁是可以通向圣的,仁人即是圣人。《论语·雍也》载:“子贡曰:‘如有博施于民而能济众,何如?可谓仁乎?’子曰:‘何事于仁,必也圣乎!尧、舜其犹病诸!夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人,能近取譬,可谓仁之方也已。’”《大学》的“明德”,二程、朱熹理解为“天理”,王阳明理解为本心之“良知”,均是与生俱来的。这一思想,其实也源自孔子。孔子说:“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》);“为仁由己,而由人乎哉?”(《论语·颜渊》)“我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》),将仁视为人人具备的美德,这是孔子教育成就人才的前提,也成为《大学》认为“人皆可以为尧、舜”的思想基础。

其四,对于“亲民”,孔子同样有许多论述,如说:“道(导)千乘之国,敬事而信,节用而爱人,使民以时”(《论语·学而》);“举直错(措)诸枉,则民服;举枉错(措)诸直,则民不服”(《论语·为政》);“出门如见大宾,使民如承大祭。己所不欲,勿施于人。在邦无怨,在家无怨”(《论语·颜渊》)。孔子的“亲民”思想是一贯的,他认为,政治的好坏,不是由统治者说了算,而是由人民说了算。“子谓子产,有君子之道四焉:其行己也恭,其事上也敬,其养民也惠,其使民也义”(《论语·公冶长》);而“齐景公有马千驷,死之日,民无得而称焉。伯夷、叔齐饿于首阳之下,民到于今称之,其斯之谓与(欤)”(《论语·季氏》)。这种“亲民”思想,无疑是《大学》认为大学教育“在亲民”的思想来源,也是中国教育中最可宝贵的理论资源。所有王阳明说:“孔子言‘修己以安百姓’,‘修己’便是‘明明德’,‘安百姓’便是‘亲民’,说‘亲民’便是兼教养意,说‘新民’便觉偏了。”(《传习录一》)

其五,至于《大学》中的“八条目”——“致知”“格物”“诚意”“正心”“修身”“齐家”“治国”“平天下”,这些施行“三纲领”的进路,其实也源自孔子的“为己之学”。孔子说:“古之学者为己,今之学者为人。”(《论语·宪问》)“为己”不是只顾自己,不管他人。孔安国解释说:“为己,履而行之;为人,徒能言之。”范晔则进一步说明:“为人者凭誉以显物,为己者因心以会道也。”^①即是说,“为己之学”是为了提高自身的德行修养,真正从内心信仰儒家之道,并且身体力行;而“为人之学”则是夸夸其谈,用“手电筒”去照别人,或者想从他人的赞誉中来凸显自己。“为己之学”是孔子赞成的为学之道,而“为人之学”则为孔子所鄙弃。关于“为己之学”,孔子有许多论述,如说:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”(《论语·颜

^① 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷一四《宪问》注引,《十三经注疏》本,第2512页。

渊)》“不患人不己知,患不知人也”(《论语·学而》);“不患无位,患所以立。不患莫己知,求为可知也”(《论语·里仁》);“行己有耻,使于四方,不辱君命,可谓士矣”(《论语·子路》)。《论语》记曾参语云:“吾日三省吾身:为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?”(《论语·学而》)说明曾参深明此理。《大学》“八条目”中的“致知”“格物”“诚意”“正心”“修身”五目全部指向自己,而“修身”既是前四目的总结,又是后三目(“齐家”“治国”“平天下”)的基础,其论证后的结论是:“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。”这实际上是对“为己之学”的通俗解说。而天子和庶民都要接受教育,“以修身为本”,这在理论上证明了教育的普适性和公平性,无疑是具有进步意义的。所以程颐说:“学也者,使人求于内也。不求于内而求于外,非圣人之学也。”^①

其六,《大学》并不止于“修身”,而是要“齐家”“治国”“平天下”,而这同样是孔子的教育思想。《论语·宪问》载:“子路问君子。子曰:‘修己以敬。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安人。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安百姓。修己以安百姓,尧舜其犹病诸。’”“为己之学”不是及身而止,只强调“修身”,而是要“推己及人”:“修己以安人”“修己以安百姓”。或者说要从“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》)到“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》)。孔子的“为己之学”,是以“修身”为枢纽,“修身”必须“正心”“诚意”“致知”,而“致知在格物”,“盖《大学》格物之说,自与《系辞》穷理大旨虽同,而微有分辨。穷理者,兼格、致、诚、正而为功也。故言穷理,则格、致、诚、正之功皆在其中;言格物,则必兼举致知、诚意、正心,而后其功始备而密”;“以是而言,可以知致知之必在于行,而不行之不可以为致知也明矣。知行合一之体,不益较然矣乎?”(《答顾东桥书》)子夏所谓“贤贤易色,事父母能竭其力,事君能治其身,与朋友交言而有信,虽曰未学,吾必谓之学矣”(《论语·学而》),正是深得孔子思想精髓。因此,“修身”既强调了个体修养的重要性,又实际上排除了个人主义和唯心主义倾向,其最终落脚点是现实的家国天下,这正是孔子开创的儒学教育的鲜明特色,也最终铸就了中华民族的文化性格。因此,《大学》才说:“古之欲明明德于天下者,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。”^②由格致诚正而达致修身,由修身而齐家治国平天下,与孔子提倡的“修己以敬”到“修己以安人”“修己以安百姓”的为学路径显然是一致的,因此,说《大学》是对孔子思想的理论建构完全能够成立。

虽然我们可以将《大学》的“八条目”与《论语》所载孔子思想进行更细致比较,但以上六点,已经足以证明,《大学》的教育思想源自孔子,或者说是对孔子教育思想的理论建构,孔子教育弟子只是随事点拨,并没有这样系统地讲说,其理论建构应该归功于曾子。《大戴礼记》留下的《曾子》十篇以及出土文献中的曾子著作,证明了曾子既有此思想,也有此水平,后人让其配享孔庙是实至名归的。至于今人如何批判地继承这份教育理论遗产,非三言两语可以说清,一时也难有统一意见,只有留待大家来讨论了。

(责任编辑:温方方)

① 程颢、程颐:《二程集》上册《河南程氏遗书》卷第二五《伊川先生语十一》,第253页。

② 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷六〇《大学》,《十三经注疏》本,第1673页。

双向超越:论孔子思想的超越性

常会营

摘要:儒家创始人孔子非常重视天人关系,《论语》中之天命、鬼神观念源于周代以来神圣之天,具有较强的外在超越性。孔子神圣之天包含了道德性、惩戒性与神秘性,且其天命思想具有丰富的内涵如道命、国命和人命等。这种天命、鬼神的外在超越,可与西方宗教神学外在超越相参照。孔子之道(天道)思想源于春秋以来重视的自然之天,具有超越性,同时它又通过德、仁内在于人之身心、道德实践和政治文明。就此意义上而言,孔子之道(天道)既是超越的,又是内在的,故可称之为内在超越,可与近现代西方哲学之内在超越相参照。孔子思想中既有天命、鬼神之外在超越,亦有有道(天道)之内在超越,二者通过“德”一体贯通、紧密结合、不可偏废,并最终开辟出“仁”之人文新境,可称为“双向超越”。

关键词: 孔子; 超越性; 内在超越; 外在超越; 双向超越

作者简介: 常会营,中国社会科学院世界宗教研究所儒教研究中心(北京 100732)

儒家不仅是一套伦理学说,更有天人之际的终极关切,具有安身立命的功能,这已经成为学界共识。但是,儒家的超越(transcendence)思想具有怎样的内涵与形态?与其他轴心文明的超越思想有何不同?牟宗三提出的内在超越(immanent transcendence)说^①是否足以概括儒家超越思想的特色?儒家是否具有“外在超越”(external transcendence)思想?今天的儒家应该如何重建其终极关怀?近年来逐渐成为学界讨论热点。^②

许多学者对于现代新儒家的内在超越说提出批评商榷。^③余英时先生在继承内在超越说基础上亦有所变化,他认为:“儒家的内向超越并不自孟子始,而必须上溯至孔子……孔子创建‘仁礼一体’的新说是内向超越在中国思想史上破天荒之举,他将作为价值之源的超越世界第一次从外在的‘天’移入人的内心并取得高度的成功。”^④黄玉顺认为原始儒家(孔子)的超越是一种神圣外在性超越,^⑤赵法生提出孔子的超越是一种包含了外在向度的中道超越,与所谓内在超越具有重大差异。^⑥学界对原始儒家特别是孔子思想超越性的认定问题日益凸显。

① 牟宗三:《中国哲学的特质》,上海:上海古籍出版社,2007年,第20页。

② 常会营:《“中西会通视域下的儒家超越性问题”学术研讨会综述》,《当代儒学》2021年总第19辑。

③ 安乐哲:《自我的圆成:中西互镜下的古典儒学与道家》,石家庄:河北人民出版社,2006年,第43—48页;任剑涛:《内在超越与外在超越:宗教信仰、道德信念与秩序问题》,《中国社会科学》2012年第7期;李泽厚:《由巫到礼,释礼归仁》,北京:三联书店,2015年,第133页;张汝伦:《论“内在超越”》,《哲学研究》2018年第3期;黄玉顺:《中国哲学“内在超越”的两个教条——关于人本主义的反思》,《学术界》2020年第2期;任剑涛:《内外在超越之外:儒家内在超越论及其诱发结果》,《上海大学学报》2021年第1期。

④ 余英时:《论天人之际:中国古代思想起源试探》,北京:中华书局,2014年,第205—206页。

⑤ 黄玉顺:《生活儒学的内在转向:神圣外在超越的重建》,《东岳论丛》2020年第3期。

⑥ 赵法生:《论孔子的中道超越》,《哲学研究》2020年第4期。

时至今日,多数学者仍认为孔子思想缺乏超越性,这一观点应该得到纠正。儒家创始人孔子是非常重视天人关系、天命鬼神的,其思想中并不乏外在超越。关于此点,赵法生、黄玉顺尤重视之,并有相关著述予以论证。^①那么,孔子思想中这种宗教神学意义上的外在超越是如何具体体现的?除了外在超越之外,其思想中是否还有如《中庸》《孟子》之哲学意义上的内在超越?或者说儒家内在超越究竟是学者们普遍认为的由子思、孟子发端的,还是由孔子所开启的呢?这亦是本文所力求解决的一个理论难点。笔者认为,在孔子思想中,既有宗教意义上的外在超越,亦有哲学意义上的内在超越,二者是同时并存、紧密结合、不可偏废的。因此,孔子思想之超越性可称为“双向超越”。^②通过《论语》中的相关篇章及学者论述,我们可以对此予以体认。

一、神圣之外在超越：孔子论天命、鬼神

双向超越首先便是外在超越,即宗教神学意义上的超越。这一超越形式在西方原始宗教以及犹太教、基督教、伊斯兰教信仰中普遍存在,主要意谓神圣世界对世俗世界、上帝对凡人的超越。当然,在古希腊,还存在一种哲学意义上的外在超越,如柏拉图的“理型”说等,是指理念世界对感官世界、本体世界对现象世界的超越。此处主要就前者而言。那么,在中华文明发展历史中,在孔子的思想中,是否同样存在宗教神学意义上的外在超越?又是如何具体体现的?

自古以来,天人关系是中国哲人极为关注的一个课题。外在超越之天命、鬼神观念由来已久,延续至夏商周三代。孔子曰:“夏道尊命,事鬼敬神而远之,近人而忠焉,先禄而后威,先赏而后罚,亲而不尊;其民之敝:蠢而愚,乔而野,朴而不文。殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼,先罚而后赏,尊而不亲;其民之敝:荡而不静,胜而无耻。周人尊礼尚施,事鬼敬神而远之,近人而忠焉,其赏罚用爵列,亲而不尊;其民之敝:利而巧,文而不惭,贼而蔽。”(《礼记·表记》)如陈来所言:“西周文化又是三代文化漫长演进的产物,经历了巫覡文化、祭祀文化而发展为礼乐文化,从原始宗教到自然宗教,又发展为伦理宗教,形成了孔子和早期儒家思想产生的深厚根基。”^③陈来之论述,对周代文化的宗教历史背景,及其对孔子和早期儒家思想之奠基,做出了精要概括。《论语》中孔子的天命、鬼神观念亦与之息息相关。

据笔者统计,《论语》中孔子论天命、鬼神及与之相关的所有章节,总计39章,占总章数498章(朱熹《论语集注》)的近十分之一,亦不算少。其中的天至少有自然之天、神圣之天两种。^④自然之天,例如“唯天为大,唯尧则之”(《泰伯》)“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉”

① 赵法生:《儒家超越思想的起源》,北京:中国社会科学出版社,2019年;黄玉顺:《重建外向超越的神圣之域——科技价值危机引起的儒家反省》,《当代儒学》2020年第1期;黄玉顺:《生活儒学的内在转向:神圣外在超越的重建》,《东岳论丛》2020年第3期。

② “双向超越”一词是2021年梁涛与赵法生探讨孔子“中道超越”说之定义、内涵及特质时所提出,对笔者颇有启发,在此对二位先生表示诚挚谢意!

③ 陈来:《中华文明的核心价值:国学流变与传统价值观》,北京:三联书店,2015年,第40页。

④ 冯友兰认为中国古典的“天”至少有五种意义,即“物质之天”、“主宰之天”或“意志之天”、“命运之天”、“自然之天”和“义理之天”或“道德之天”。参见冯友兰:《中国哲学史新编》(上卷),北京:人民出版社,1998年,第103页。郭沫若倾向于孔子之天是自然之天;日本学者狩野直喜认为孔子之所谓天、天命、天道,皆是宗教的意义;徐复观则认为孔子之天命为人文主义道德性之天命。参见赵法生:《孔子的天命观与超越形态》,《清华大学学报》2011年第6期。其实物质之天与自然之天差别不大,主宰之天(意志之天)和命运之天(包括宗教意义之天)亦可归于神圣之天,神圣之天是包含主宰性的;道德之天(义理之天)亦被赋予了神圣意义,可归于神圣之天。

(《阳货》)①“犹天之不可阶而升也”(《子张》)几章,说明了春秋时代之天显然有自然之天的意蕴。而这样的自然之天并不具有超越性。② 黄玉顺认为:“孔子那里只有一个天,那是一个外在而神圣的超越者。”③从《论语》所载来看,孔子重视神圣之天,亦重视自然之天这一向度。

那么,《论语》中这一神圣之天又是如何体现的?有什么样的文化特色?

首先,神圣之天具有道德性色彩。子曰:“获罪于天,无所祷也”(《八佾》),这里的天是有神圣性和道德性在里面的,它会根据人之所作所为予以奖赏和惩罚。而仪封人言“天将以夫子为木铎”(《八佾》),亦是神圣之天所为,不以人之意志为转移。但是,在此处仪封人所言,似乎有某种天启的味道在里面,也即天之所为,有一定道德标准,若人能按此道德标准言行,则会为天选之木铎(传令人)。

在周游列国过程中,在宋国面对司马向魑的迫害,孔子毫无惧色,曰“天生德于予,桓魋其如予何?”(《述而》)朱熹注曰:“魑欲害孔子,孔子言天既赋我以如是之德,则桓魋其奈我何?言必不能违天害己。”(《论语集注》)孔子所言颇有上天代言人之色彩,即认为自己是天选之人,上天一定会保佑自己,祸难不会及于己身。孔子与弟子被匡人围困,生命堪忧。孔子亦曰:“文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何?”(《子罕》)在这里,斯文(礼乐制度)同上面所言之“德”皆神圣之天所降,有着内在的一致性,非人力所能及之。

其次,神圣之天具有惩戒性与神秘性。

神圣之天具有惩戒性。孔子见南子,子路不悦,故他以“天厌之”(《雍也》)赌咒,此处的天有神圣之意味,可对人之所作所为予以惩戒。为天所厌弃,若天选之人因为恶而遭驱逐,被排除于入选之列。而“迅雷风烈,必变”(《乡党》),亦足见孔子对神圣之天之敬畏,所谓“敬天之怒”(《论语集注》)。对于神圣之天的敬畏,亦体现出孔子担心所作所为有所亏欠于心,而遭受天之惩戒,如《诗经·小雅·小旻》所言:“战战兢兢,如临深渊,如履薄冰。”

神圣之天亦具有神秘性。颜回作为孔门四科德行科之首,“好学,不迁怒,不贰过”,却英年早逝,“不幸短命死矣”(《雍也》),孔子为之恸哭,曰:“天丧予!天丧予!”(《先进》)天命似乎并不必然是“德福一致”的,体现出神圣之天的神秘性。德行科第三位弟子——冉伯牛之遭遇亦是如此。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!”(《雍也》)如子夏所闻言“死生有命,富贵在天”(《颜渊》),其认为人之死生,人间富贵荣华皆由天命所主宰,并非由人所能决定,体现了神圣之天的神秘性。“德福不尽一致”的理论困境,是中西哲人所共同面临的时代难题,孔子将其归为天命。《庄子·人间世》载孔子之言“知其不可奈何而安之若命,德之至也”,亦是此旨。④

① 黄玉顺认为:“其实,天‘无言’并不意味着没有人格,正如孔子说他自己‘予欲无言’并不意味着孔子没有人格。”见黄玉顺:《生活儒学的内在转向:神圣外在超越的重建》,《东岳论丛》2020年第3期。但是,其实正如大多数学者所认可的,孔子此处的“天”理解为自然之天更佳,它虽然无言,但四时依然按照自然规律运行,万物自然生长发育。春秋时期有这种自然之天的观念亦并不稀奇。

② 李祥俊:《儒家内在超越的信念基础与现实意义辨析》,《南京大学学报》2019年第5期。

③ 黄玉顺:《生活儒学的内在转向:神圣外在超越的重建》,《东岳论丛》2020年第3期。

④ 赵法生总结认为,孔子心目中的天是政权转移和文明的兴衰的决定者;是个人德性与智慧的赋予者,又是人生个体命运的决定者;是一切自然现象的决定力量;天不可欺。参见赵法生:《论孔子的信仰》,《世界宗教研究》2010年第4期。

第三,神圣天命具有内涵的丰富性。《论语》讨论天命的章句,另如“五十而知天命”^①(《为政》)、“子罕言利与命与仁”(《子罕》)、“凤鸟不至,河不出图,吾已矣夫!”(《子罕》)、“回也其庶乎,屡空。赐不受命,而货殖焉,亿则屡中”(《颜渊》)、“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。小人不知天命而不畏也,狎大人,侮圣人之言”(《季氏》)、“不知命,无以为君子也”(《尧曰》)等。天命,其实即天之所命,在《论语》中具有外在超越之神圣色彩,它除了包括天地万物之命,还包括道命、国命、人命等。

(一)道命。孔子曰:“道之将行也与?命也。道之将废也与?命也。公伯寮其如命何”(《宪问》)此处是言道之天命的,虽然孔子未如此称谓,我们可推知,道之将行或废弛,亦有天命在其中起作用,即道亦有命,故谓之道命。结合《论语》相关篇章,孔子此处所言的“道”,应是有子所言的“先王之道”(《学而》),子贡则称之为“文武之道”(《子张》)。子曰:“齐一变,至于鲁;鲁一变,至于道。”朱熹注曰:“孔子之时,齐俗急功利,喜夸诈,乃霸政之余习。鲁则重礼教,崇信义,犹有先王之遗风焉,但人亡政息,不能无废坠尔。道,则先王之道也。言二国之政俗有美恶,故其变而之道有难易。”(《论语集注》)可知朱子认为此处的“道”便是先王之道。在《论语》中,孔子还会用“文”“斯文”来代指先王之道或文武之道。例如子畏于匡。曰:“文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何?”(《子罕》)朱熹注曰:“道之显者谓之文,盖礼乐制度之谓。不曰道而曰文,亦谦辞也。兹,此也,孔子自谓。”(《论语集注》)朱子之注解亦颇合此旨。他认为文是“道之显者”,其实亦即文武之道之显者,礼乐制度是其具体内容。赵法生先生以“文明的兴衰”来解读“天欲丧斯文”,^②亦深得其旨。道命是天命之一种表现形式,因天命具有神圣性,故其亦具外在超越性。

(二)国命。讨论国命的章句,例如孔子曰:“天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出,盖十世希不失矣;自大夫出,五世希不失矣;陪臣执国命,三世希不失矣。天下有道,则政不在大夫。天下有道,则庶人不议。”(《论语·季氏》)国命,实际上是指一个国家的发展兴衰,亦是天命之一种,具一定的外在超越色彩。孔子所言的国命是跟国家政令结合在一起的,而国家政令由谁来执掌发出,也同时决定了一个国家的存亡延续时间。而国家政令由谁来执掌发出,亦是有天命所系的,如尧曰:“咨!尔舜!天之历数在尔躬。允执其中。四海困穷,天禄永终。”(《尧曰》)尧认为帝王相继之次第,在大舜,犹如岁时气节之先后,此是有天命所在的,但还是需要靠诚信执中才堪任之。不然,四海人民困穷,天禄亦会断绝,天命亦会变革。

(三)人命。讨论人命的章句,例如“有颜回者好学,不迁怒,不贰过。不幸短命死矣”“亡之,命矣夫!斯人也而有斯疾也!斯人也而有斯疾也”(《雍也》)、“有颜回者好学,不幸短命死矣!今也则亡”(《先进》)、“富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之。如不可求,从吾所好”(《述而》)、“死生有命,富贵在天”(《颜渊》)等。人命,一方面是指人的寿命长短、生死疾病,另一方面,也包含了富贵、贫贱、穷通等,而其根源则来源于天。“命矣夫”,朱熹注曰:“命,谓天命。言此人不应有此疾,而今乃有之,是乃天之所命也。然则非其不能谨疾而有以致之,亦可见矣。”(《论语集

① 余英时认为:“轴心突破以后,‘天命’的性质发生了根本的变化,从集体本位扩展到个人本位……他‘五十而知’的也是他个人所独得的‘天命’,与以前周王朝的集体‘天命’毫无共同之处。”见余英时:《论天人之际:中国古代思想起源试探》,第37页。

② 赵法生:《孔子的天命观与超越形态》,《清华大学学报》2011年第6期。

注》)朱子直言人之寿命长短、生死疾病亦是天命。孔子之哀叹弟子颜回短命而死与冉伯牛身染恶疾,饱含此深深的无奈,正如孟子所言:“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也。”(《孟子·万章上》)“死生有命,富贵在天”,这里的天和命,更倾向于此神圣之天命,是不以人之意志为转移的,故具外在超越性。

下面,我们再来看一下《论语》中孔子所重祭礼中鬼神之外在超越性。^①黄玉顺认为:“不少学者以为孔子的‘鬼神’观念是很淡漠的,这是一种误解。”^②确是如此。如果我们深入分析便会发现,孔子并未完全否定鬼神之存在,而只是将重心放在了人事上,而对于鬼神,则是存而不论、敬而远之。

与之相应,《论语》中孔子论及的祭礼中包含的鬼神,皆带有这种外在超越性。例如“非其鬼而祭之,谄也”(《为政》),孔子认为如果并非其祖先之神灵而祭祀,那么就是一种谄媚。这应是古代祭祀祖先神的一贯宗旨,是殷周宗法制社会之特色,孔子继承之。“子不语怪,力,乱,神”(《述而》),孔子从来不谈怪异、勇力、悖乱以及神之事。《中庸》中孔子亦曰:“素隐行怪,后世有述焉,吾弗为之矣。”孔子对于这种深求隐僻之理,过为诡异之行之举,认为其是在欺世盗名,虽然后世有人称述,但因为其不择善而行,不能行中庸之道,故为孔子所不取。同时,他也不崇尚勇力和悖乱之事,故不言。宋代大儒谢良佐曰:“圣人语常而不语怪,语德而不语力,语治而不语乱,语人而不语神。”(《论语集注》)可谓深得其旨。与祖先之神灵相对,则是外在诸神,如天神、地祇等,孔子是奉持“敬鬼神而远之”(《雍也》)的,故亦不语。子路问他鬼和死之事,他也说“未能事人,焉能事鬼”“未知生,焉知死”(《先进》)。如《庄子·齐物论》所言,儒家是“六合之外,存而不论”的。既然“存”,说明儒家并未否认鬼神之存在,只是采取了“不论”的态度和方式。

“禹,吾无间然矣。菲饮食,而致孝乎鬼神”(《泰伯》),孔子认为大禹之功德无以非议,其中第一项便是他淡薄自己的饮食,却对鬼神之祭祀特别重视,必丰必洁必诚必敬。“乡人雩,朝服而立于阼阶”(《乡党》),当乡里人进行驱逐疫鬼的仪式时,孔子便穿上朝服立于东阶一侧,以示其诚敬。“有民人焉,有社稷焉”(《先进》),子路认为有民众可以役使,有社稷之神可以祭祀,就可以为政了,这也体现了当时在国家行政范围内,祭祀社稷之神亦是一项重要任务。《左传·成公十三年》曰:“国之大事,在祀与戎。祀有执燔,戎有受脤,神之大事也。”^③春秋时期,祭祀与征伐乃国家头等大事,无论祭祀与征伐,皆与神灵有密切联系。

即便是春秋时代礼坏乐崩,这种祭祀依然还在维持,例如《论语·八佾》中,鲁大夫孟孙、叔孙、季孙奏天子祭祀之乐《雍》收其俎,执政大臣季氏行祭祀泰山之礼,鲁国君臣行祭天之禘礼。尽管孔子视之为僭越,对之颇为愤慨,但至少说明这些祭祀之礼还在勉强维持,亦说明当时君臣及时人眼中鬼神观念还是较为浓厚的。因此,孔子所论天命和鬼神,具有较强的神圣色彩,它构成了孔子思想观念中外在超越之重要维度。

① 如朱俊艺所言:“孔子的鬼神观也是学术界经过了多年的讨论和争论,至今无法达成共识的议题之一。从目前学术界的研究成果来看,大多数学者都主张孔子对鬼神是持怀疑态度,甚至是不信鬼神的。但也有少数学者认为,孔子信仰鬼神,并且态度十分虔诚。探讨与争论的主要问题集中于:孔子是否相信鬼神存在?孔子重视祭祀,是当做政治的工具,还是体现了对鬼神的信仰?”参见朱俊艺:《孔子天命鬼神思想研究》,北京:中华书局,2015年,第148页。

② 黄玉顺:《生活儒学的内在转向:神圣外在超越的重建》,《东岳论丛》2020年第3期。

③ 黄朴民认为:“从本质上讲,这八个字乃是了解中国先秦历史及特色的一把钥匙,因为其简洁扼要地道出了古代社会生活的两个根本要义:巫觋系统与政事系统的各司其职,相辅相成。”见黄朴民:《从神职与政事的分合看先秦史演进》,《光明日报》,2021年6月19日第11版。

二、哲学之内在超越：孔子论道、德、仁

内在超越亦是“双向超越”的重要维度，即形上哲学意义上的超越。^①那么，在《论语》中，孔子除了保留天命、鬼神之外在超越，是否还存有哲学意义上的内在超越？若存在，它又是如何得以体现的？下面，我们通过孔子论道、德、仁诸章对此予以探讨，并藉此探讨其哲学意义上的超越性。

《论语》中有很多关于道、德、仁等的论述，比如“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《述而》），“本立而道生”“就有道而正”（《学而》），“朝闻道，夕死可矣”“吾道一以贯之”（《里仁》），“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也”（《公冶长》），“子罕言利与命与仁”（《子罕》）等。《论语》中之道、德、仁，包括不同的含义和所指。道除了前面所言的先王之道（文武之道），至少还包括仁道、孝道、乡射之道、富贵贫贱之道、天道（中庸之道）、忠恕之道、君子之道、善道等。其中，天道（中庸之道）处于孔子哲学思想体系之最顶端，其余诸道（包括忠恕之道和《大学》中的絜矩之道）则是其在人间社会之体现和落实。^②德则有民德、政德、善德、中庸之德（天德）、仁德、至德、德行、君子之德、小人之德、恩德、文德、大德、小德等，其中最高之德亦应是中庸之德（天德），其余诸德亦为其所统摄。孔子所论之“仁”，实际上有两种，一曰总名之仁，一曰具体之仁。总名之仁，即德性之全称，亦可称全德之仁。而具体之仁，则是指仁所包含之具体德性，例如智、敬、忠、“温、良、恭、俭、让”（《学而》）、“恭、宽、信、敏、惠”（《阳货》）等。笔者此处主要就天道予以考察，并结合道（天道）、德、仁之发展历史及《论语》相关篇章，探究它们三者之间有何内在关系？其超越性又如何？

首先，笔者认为，“天道”多出春秋战国之际，其义大都为自然之天道，并无宗教意味。

对于内在超越说，学界多采牟宗三《中国哲学的特质》之表述。其中，牟宗三认为天道兼具宗教与道德的意味，宗教重超越义，而道德重内在义。^③然而其所述背景是西周时期（《诗·周颂·维天之命》），此时并无“天道”一词。查阅《十三经》及《左传》《国语》《荀子》，“天道”一词大都不载，仅有27处文字可见（加上“天之道”20处，则有47处）。通观以上经典原文可知，“天道”多出春秋战国之际，其义大都为自然之天道，并无宗教意味。且从孔子之前鲁国大夫季文子所言“礼以顺天，天之道也”（《左传》文公十五年），及其所尊重的同时代郑国执政大夫子产之“天道远，人道迩”（《左传》昭公十八年）、齐国大夫晏婴之“天道不悖，不贰其命，若之何禳之”

① 如黄玉顺所言：“西方哲学在近代发生了所谓‘认识论转向’（the epistemological turn），本质上乃是主体性转向（the subjective turn），即其超越性的终极奠基者从外在的‘本体’（noumenon）转变为内在的主体，‘哲学研究从外向的对存在的探究，转为内向的对人之自身意识或精神、心灵的探究’。这种内在超越的进路分为两条路线，即理性主义和经验主义。”黄先生列举了笛卡尔、培根、休谟、康德、胡塞尔等近代以来内在超越的代表人物，并将西方哲学的这种内在超越追溯到古希腊哲学，如巴门尼德、苏格拉底、普罗泰戈拉等。参见黄玉顺：《中国哲学“内在超越”的两个教条——关于人本主义的反思》，《学术界》2020年第2期。

② 中庸之道是孔子最先提出，子曰：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”（《论语·雍也》）。中庸之道是天道，同时下贯为人道，即天道即人道，此一论证主要在子思《中庸》一书中具体展开。而在《论语》中庸之道主要体现为忠恕之道，在《大学》中则体现为絜矩之道，絜矩之道是一为政之道，主要体现了忠恕之道中之恕道。参见常会营：《中庸之道、忠恕之道与絜矩之道——儒家“三道”内涵研究》，《齐鲁文化研究》2010年总第9辑。

③ 牟宗三：《中国哲学的特质》，第20页。

(《左传》昭公二十六年)可知,春秋时期虽然君主大臣祈禳之风仍存,但随着科技发展、理性觉醒,各国之贤大夫已经用自然客观规律来解天道,并在政治上践行之,同时认为礼亦是天道之体现,这亦为孔子所吸收并发展。

其次,从德、仁之历史发展来看,孔子之前这两个概念已经出现,并呈现出内在化的趋势。

“仁”这个概念并非孔子首创。据陈来《原仁上第二》考察,仁之说在西周已开其端。《国语》里面提到仁的地方很多,其中“仁,文之爱也”“爱人能仁”,说明西周已经开始以爱言仁,确立了慈爱的基本意义。不管甲骨文、金文有没有仁字,确定的“仁”的观念始自春秋时代。^①与之相应,西周神圣外在超越之天—德,到春秋时期天之神圣性已然逐渐衰落,而(天)德亦逐步内在化(内向化),^②并开始重仁。例如“仲尼曰:‘古也有志:克己复礼,仁也。’”(《左传》昭公十二年)杨伯峻认为,“克己复礼为仁”是孔子用前人的话赋予新的含义。^③而且,与孔子同时代的人似乎也喜欢用“仁”这个字,除了孔子弟子,再比如鲁国大夫孟武伯问孔子:“子路仁乎?”(《论语·公冶长》)阳货问孔子:“怀其宝而迷其邦,可谓仁乎?”(《阳货》)等。下面,我们来探讨一下道(天道)、德、仁三者之间的内在关系。

第三,孔子论道、德、仁及其超越性。

子曰:“志于道,据于德,依于仁,游于艺。”《述而》

魏晋之际何晏的《论语集解》与南宋朱熹《论语集注》在注解此章之道、德、仁时,既有一定的相似性,同时又存在诸多不同之处。在两者看来,所谓道都具有形上之色彩,如《集解》曰“道不可体,故志之而已”,《集注》曰“道,则人伦日用之间所当行者是也”“道者,事物当然之理”。同时,它们皆认为道是“无穷尽、无方体”的。《集解》认为,其他的譬如德、仁等,是道在万物和人身上的落实,如《集解》认为“德有成形,故可据”,道无形体,而德和仁则有形质,另如“文,行,忠,信”(《述而》)等亦是有形质的,它们亦可以说是形上之道在人身上的一种落实和体现。《集注》不同于《集解》,它所言的“德”同于“得”,得其道于心而不失,得的便不是成形的东西,其实即是理而已。《集解》与《集注》注解之相同点是都将仁作为道的下一个层次,也就是说两者皆认为形上之道应该是居于最顶端,而仁则是道之体现(之一)。同时,他们对仁理解又很不相同,《集解》似乎更多的是将仁作为一种外在的功业来看待的,而《集注》则更多将仁看作一种内在的德性,当然在程朱看来,道还包括义、礼、智在内的。^④

孔子之仁与心之高度自觉自省自律道德意识(moral consciousness)密切相关。孟子更曰:“仁,人心也。”(《孟子·告子上》)余英时认为:“孔子寻找‘礼’之本,不走巫文化外求之于‘天’的老路,而另辟内求于‘心’的新途,就此点说,他确是为中国轴心突破揭开序幕的第一位哲

① 陈来:《仁学本体论》,北京:三联书店,2014年,第101页。

② 余英时考察指出:“大致从公元前七世纪中叶起,即在孔子出生前一世纪左右,一个新的精神运动在卿大夫阶层间悄然兴起并一直延续到后世,而与‘轴心突破’相衔接。这一运动可以名之为‘修德’。但这时‘德’的涵义已发生了很大的变化,西周时期与王朝‘天命’相联系的集体和外在的‘德’,逐渐转为个人化、内在化的‘德’……概括言之,春秋各国统治阶层对于君主或执政卿大夫所‘修’之‘德’发生了很深的信仰,他们认为这一内在于人的‘德’具有极大的潜力,远比任何外在力量更能保证国家的安全或解救其危机。”见余英时:《论天人之际:中国古代思想起源试探》,第212页。

③ 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980年,第123页。

④ 常会营:《〈论语集解〉与〈论语集注〉的比较研究》,北京:北京燕山出版社,2010年,第207—210页。

人。”^①余英时所言甚是，孔子以“仁”为“礼之本”，不走巫文化追求外在超越之天的路线，另辟内求于心之新路，这亦是其内在超越思想之重要体现。子曰：“回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣。”（《雍也》）颜回能够做到“其心三月不违仁”，这充分说明仁与心是息息相通的，甚至在一定程度上说，如果没有心之高度自觉自省自律道德意识，那么就很难做到仁。确如牟宗三所言，孔子为代表的儒家进一步“开辟价值之源，挺立道德主体”。^②就此而言，朱熹《论语集注》将“仁”理解为“私欲尽去而心德之全”自然有其道理。孔子之仁亦包含外在实践之维度，例如其曰“克己复礼为仁”（《颜渊》）、“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁！”（《宪问》），曾子曰“仁以为己任，不亦重乎？”（《泰伯》）等。故何晏《论语集解》将仁视为外在功业亦有其道理。

从更高的哲学体系层面而言，笔者以为，孔子之思想不但有“上达”（道、天道）之路径，亦有“下贯”之路径，也即“道”（天道）乃是其思想体系之顶端，具形上超越性，而道（天道）绝非如柏拉图之“理型”（“idea”或“form”）一样，始终与形而下之感官现象世界隔绝，作为存有和价值之源完全在人性之外。^③孔子之“道”（天道）与之相反，它并非静止不变的，而是一直在变化运行的，这种变化运行亦有其客观规律性。而且，孔子之“道”（天道）是一定要下贯于形而下之感官现象世界的，这种下贯的路径有学者认为是“道”→“德”→“仁”→“艺”。^④当然，由《论语集解》与《论语集注》来看，德、仁亦可并列而言，即孔子所谓“据于德，依于仁”。

孔子思想受春秋晚期自然之天道观影响，日益由传统的外在神圣超越之天命向自然天道转变。即便其言“五十而知天命”（《为政》），亦绝非如西周时期神圣超越之天命般强烈，因其主要是通过十五志学、三十而立、四十不惑而达致的，是通过客观的学习来洞察了悟天命，而非盲目的迷信崇拜，此时之天命已经带有一定的客观规律性。后面的六十耳顺、七十从心所欲不逾矩，亦是通过长期的学习、了悟、践行而达到的与道（天道）随顺通达、知行合一、圆融无碍。道（天道）是超越的，而又下贯为人之身心（德、仁）、道德实践和政治文明，具有内在性，故道（天道）既超越又内在，可称之为哲学意义上的内在超越。

三、双向超越：孔子外在超越、内在超越及其贯通

在前面，笔者已经论证了孔子的思想中，既包含了天命、鬼神之神圣外在超越，又包含了哲学意义上道（天道）之内在超越。就此而言，早在儒家创始人孔子那里，已经同时具备了外在超越和内在超越，可称之为“双向超越”。

神圣之外在超越思想有着悠久的发展历史，人格神之天以及鬼神思想观念，在生产力极其落后的原始社会可能已经出现。伴随着原始宗教的产生，这一人格神之天以及鬼神观念得到进一步加强。经历巫觋时代之原始宗教，祭祀时代（夏商）之自然宗教，并逐步走向宗教、政权和宗法制三位一体的周代伦理宗教。孔子之外在超越，正是继承了夏商周三代特别是周代的伦理宗教思想，这其中包含了神圣之天、天命、鬼神和民本、德、礼乐。这已经隐涵了天人之际的分野，既有

① 余英时：《论天人之际：中国古代思想起源试探》，第53页。

② 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海：上海古籍出版社，1997年，第59—60页。

③ 余英时：《论天人之际：中国古代思想起源试探》，第199页。

④ 高书文：《由“艺”而“仁”而“德”而“道”——孔子成德思想逻辑进路之推定》，《孔子研究》2013年第3期。

外在超越之神圣,如天、天命、鬼神,又有人文精神(内在主体性)之萌芽,如周代君臣对民本、德和礼乐文化之重视。只是,西周文明的转型是不完全的,人文精神伊始还仅仅局限于贵族阶层。^①此时,德尚未与人心建立起直接和普遍的联系,主要倾向于一种天命之德,内在主体性仍不太显著。

孔子继承了周代天、天命、鬼神之外在超越思想,当然,他所言的天随时代之发展亦包含自然之天之义,这是需要特别予以区别和注意的。他没有完全趋向周代天、天命、鬼神之外在超越,随着西周后期至春秋时期人们对天命、鬼神之怀疑,在春秋晚期时代背景影响下孔子亦认为天具有自然色彩,道、天道即由自然之天发展而来,具有客观规律性。孔子之道(天道)具有形上之超越性,与之相应,周代具外在超越性之(天)德,在春秋时期愈来愈内在化,并发展为人们衡评政治人物及国家兴衰的重要标准。^②在春秋时期,仁亦日益受到重视,同德一样,成为人们评价政治人物的道德标准。孔子在此基础上赋予仁以新的时代义涵。孔子之仁包括总名之仁和具体之仁,总名之仁统摄一切具体德性,并将之一体贯穿起来,今日学者所言孔子仁礼一体、以仁统礼、释礼归仁,亦正是在此基础上而言。

总之,孔子最终实现了道(天道)—德—仁之理论转化,道(天道)具有形上超越性,德、仁乃道(天道)之具体体现,又内在于人之身心、伦理实践和政治文明,故道(天道)既超越,又内在,可称为内在超越。需要特别指出的是,尽管孔子实现了道(天道)—德—仁之理论转化,但并未完全抛弃西周时期形成的神圣外在超越之天(天命)—德思想,以及天命、鬼神思想。即内在超越、外在超越这两种超越在孔子那里是并行不悖的,是既矛盾又统一的,并通过德联系在一起,最终又开出了孔子之核心思想——“仁”。此交叉并非十字交叉,而是类似于“Y”形交叉。外在超越之天(天命)—德与内在超越之道(天道)—德—仁最终在春秋晚期交汇于“德”,并通过春秋晚期天、天命、天道之自然化,最终走向人文道德之“仁”。

由此来看,孔子思想中既有天命、鬼神之外在超越,亦有道、天道之内在超越,可称之为“双向超越”,而且二者是通过“德”一体贯通、紧密结合、不可偏废的,并最终开辟出“仁”之人文新境。牟宗三指出:“象山说:‘夫子以仁发明斯道,其言浑然无罅缝。孟子十字打开,更无隐遁。’所谓‘十字打开’者即是将此‘成德之教’之弘规全部展开也。”^③也即孔子以仁发明道(天道),其所言圆融无碍;而到了孟子那里,便将孔子道(天道)—德—仁之哲学思想体系充分展开、显豁明朗,如“尽心知性知天”“存心养性事天”“夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也”(《孟子·尽心上》),将成德之教全部展开。^④孔子之超越思想便如一个蓄水池,一方面接纳了夏商周三代特别是周代以来的天命、鬼神之外在超越,同时又接纳了春秋晚期以来流行的自然人文性的道(天道)之内在超越,建立了道(天道)、德、仁一体贯穿的哲学思想体系,开启了中华文明道德理性之门。

(责任编辑:温方方)

① 赵法生:《儒家超越思想的起源》(代序),北京:中国社会科学出版社,2019年,第5页。

② 晁福林:《先秦时期“德”观念的起源及其发展》,《中国社会科学》2005年第4期。另可参何发魁:《〈说文解字〉“惠”“德”辨析》,《北京师范大学学报》2008年第3期;姜志勇:《前孔子时代之“德”观念——中华民族“德”观之起源与演变》,《原道》2009年第16辑;梁涛:《郭店简〈成之闻之〉新探》,《孔子研究》2021年第4期。

③ 牟宗三:《心体与性体》上,上海:上海古籍出版社,1999年,第6页。

④ 牟宗三:《心体与性体》上,第258—259页。

论正常之恶： 郭店竹书《鲁穆公问子思》的哲学分析

李若晖

摘要：郭店竹书《鲁穆公问子思》之“极称”应为以远远超出正常状态的极限性批判方式对君主进行谏诤。在大儒子思看来，忠臣就应该“极称其君之恶”。鲁穆公对子思的忠臣观“不悦”，并“揖而退之”的做法本身就是“君之恶”。这就形成了一种认知矛盾和逻辑矛盾——恶不自认为恶，普遍认知和个人认知存在矛盾。不以恶为恶的原因在于，心理定势的日积月累所造成的“正常”构成了对“恶”的辩护，并由此形成“正常之恶”。

关键词：子思；极称；正常之恶；单向性伦理

作者简介：李若晖，中国人民大学国学院(北京 100872)

郭店竹书《鲁穆公问子思》曰：

鲁穆公问于子思曰：“何如而可谓忠臣？”子思曰：“极称其君之恶者，可谓忠臣矣。”公不悦，揖而退之。成孙弋见，公曰：“向者吾问忠臣于子思，子思曰：‘极称其君之恶者可谓忠臣矣。’寡人惑焉，而未之得也。”成孙弋曰：“噫，善哉，言乎！夫为其君之故杀其身者，尝有之矣。极称其君之恶，未之有也。夫为其君之故杀其身者，效禄爵者也。极称其君之恶者，远禄爵者也。为义而远禄爵，非子思，吾恶闻之矣。”^①

其中“极称”一语，荆门市博物馆整理的《郭店楚墓竹简》释为“恒称”，^②陈伟《郭店竹书别释》认为应读作“亟称”。先秦古书有“亟称”“亟言”的用例，似不见“恒称”之例。简文“亟称”似有“屡次称述”和“急切指出”两种可能，以后者的可能性更大。^③黄人二进而认为：“‘亟称’指‘极言直谏’。”^④廖名春等以黄说“更为准确，但词义还未说透”，“极称”实即“极言”。《吕氏春秋·先识》“极言之士”，高诱注：“极，尽。”可见“极言”就是“尽言”，就是规劝诤谏，毫无保留，毫不顾忌，言无不尽。在这一意义上，“极言”就是“直言”，“极称”也就是“直称”。^⑤

从语言学意义来说，廖文将“极称”“极言”理解为“毫无保留，毫不顾忌，言无不尽”是有根

① 陈伟、彭浩主编：《楚地出土战国简册合集》(一)《郭店楚墓竹书》，北京：文物出版社，2011年，图版第31页，释文第40页。

② 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年，第141页。

③ 陈伟：《郭店竹书别释》，武汉：湖北教育出版社，2003年，第45页。

④ 黄人二：《郭店楚简〈鲁穆公问子思〉考释》，见张以仁先生七秩寿庆论文集编辑委员会编：《张以仁先生七秩寿庆论文集》上册，台北：台湾学生书局，1999年，第398页。

⑤ 廖名春、杨可：《郭店简〈鲁穆公〉篇“恒称”新证》，《中华文史论丛》2016年第2期，第219—227页。

据的。廖文进而将“极称”“极言”解释为“尽言”“直谏”，如此，则鲁穆公的器量极其狭隘，成孙弋且言“非子思，吾恶闻之矣”，恐非一般的直言谏诤。《逸周书·宝典》：“极言不度，其谋乃费。”黄怀信注：“极言，犹甚言。”译为：“极度地言说而没有节度，他的计谋就会报废。”^①廖名春等不同意见黄说，认为“这里的‘极言’，即‘直言’。照直而言，率性而言，‘不度’，不加考虑，故云‘其谋乃费(废)’”。^②但不加考虑又如何成其为“谋”？应以黄说为是，“极言”即甚其辞，“极言不度，其谋乃费”乃指极力夸大自己谋略的效果，言过其实，结果适得其反，致其谋被废弃。

甚其辞的谏诤究竟是怎样的样貌？《春秋经》文公十三年(前614)：“大室屋坏。”《穀梁传》：“大室屋坏者，有坏道也。讥不脩也。大室犹世室也。周公曰大庙，伯禽曰大室，群公曰宫。礼，宗庙之事，君亲割，夫人亲舂，敬之至也。为社稷之主而先君之庙坏，极称之，志不敬也。”范宁注：“极称，言屋坏，不复依违其文。”杨士勋疏：“高者有崩道，下者有坏道，既言有坏道，而书之者，讥不脩也。言鲁若缮脩之，岂有败坏之理，故书以讥不敬也。”^③从“极称”的角度来说，《穀梁传》并未将其“极”之所在表述清楚。史载：“前堂曰太庙，中央曰太室；屋，其上重屋尊高者也，像鲁自是陵夷，将堕周公之祀也。”师古曰：“堕，毁也，音火规反。”^④可见，“极称”“极言”之谏诤，其过甚之“度”，即在于其谏诤之言，对于君主过失所造成的后果，超出了事情本身一般可见的直接后果，而是无限拔高，上升到倾国家、覆社稷的高度，对君主进行批判。一般来说，君主只要有正常心智，犯了错也有自知之明，对于正常的批评也能够承受。但如果无限拔高，超出其正常承受范围太多，自然就会觉得太过分，形成抵触心理。

我们可以举《晏子春秋·内篇·谏》，也就是《晏子春秋》全书开篇的第一、二两章为例。《庄公矜勇力不顾行义晏子谏第一》：“庄公奋乎勇力，不顾于行义。勇力之士，无忌于国，贵戚不荐善，逼迕不引过，故晏子见公。公曰：‘古者亦有徒以勇力立于世者乎？’晏子对曰：‘婴闻之，轻死以行礼谓之勇，诛暴不避强谓之力。故勇力之立也，以行其礼义也。汤武用兵而不为逆，并国而不为贪，仁义之理也。诛暴不避强，替罪不避众，勇力之行也。古之为勇力者，行礼义也；今上无仁义之理，下无替罪诛暴之行，而徒以勇力立于世，则诸侯行之以国危，匹夫行之以家残。昔夏之衰也，有推侈、大戏；殷之衰也，有费仲、恶来：足走千里，手裂兕虎，任之以力，凌轹天下，威戮无罪，崇尚勇力，不顾义理，是以桀纣以灭，殷夏以衰。今公自奋乎勇力，不顾于行义，勇力之士，无忌于国，身立威强，行本淫暴，贵戚不荐善，逼迕不引过，反圣王之德，而循灭君之行，用此存者，婴未闻有也。’”^⑤照常理来说，君主有一些嗜好本也无可厚非，齐庄公好勇力似乎也不是什么特别怪异的癖好。在晏子口中，则比之于桀纣，从国灭身死的高度来进行批判，这就是甚其辞的“极称”“极言”了。《景公饮酒酣愿诸大夫无为礼晏子谏第二》：“景公饮酒酣，曰：‘今日愿与诸大夫为乐饮，请无为礼。’晏子蹴然改容曰：‘君之言过矣！群臣固欲君之无礼也。力多足以胜其长，勇多足以弑君，而礼不使也。禽兽以力为政，强者犯弱，故日易主。今君去礼，则是禽兽也。群臣以力为政，强者犯弱，而日易主，君将安立矣！凡人之所以贵于禽兽者，以有礼也；故诗曰，人而无

① 黄怀信：《逸周书校补注译》，西安：三秦出版社，2006年修订版，第142页。

② 廖名春、杨可：《郭店简〈鲁穆公〉篇“恒称”新证》，《中华文史论丛》2016年第2期，第224页。

③ 范宁注，杨士勋疏：《春秋穀梁传注疏》，见阮元校刊：《十三经注疏》第7册，台北：艺文印书馆，2007年，第109页。

④ 班固：《汉书》第5册，北京：中华书局，1962年，第1375页。

⑤ 吴则虞：《晏子春秋集释》上册，北京：中华书局，1962年，第1—2页。

礼,胡不遄死。礼不可无也。’公洒而不听。”^①齐景公所希望的,不过是在酒酣耳热之际,让大家更放松一些,俗语所谓“酒桌之上无大小”罢了。晏子则从国家安危的高度来进行批判,甚且上升到无礼是为禽兽,简直可以说是当众辱骂国君了。这样大跨度地超越日常性事情的正常后果,论其事则亡国破家,衡其人则等同禽兽,君主当然无法接受。这也就难怪鲁穆公要“不悦”了。但是,在大儒子思看来,这种甚其辞的“极称”谏诤,才是忠臣真正应该做的。

子思对于鲁穆公关于“忠臣”的提问给出了“极称其君之恶者”的回答,然而接下来“公不悦,揖而退之”,鲁穆公打断了子思的话,子思没有能够对“忠臣”进行进一步的阐发。鲁穆公“揖而退之”的行为说明他非常不赞同子思的观点,从而反映了子思的回答极大地背离了鲁穆公的心理预期,鲁穆公出乎预料地不能接受,认为其是违背常理的回答。

心理预期是个体经验对于自我的建构,就是思想中的经验自我。个体经验在社会环境的人际交往中形成。这种心理定势是头脑中设定的自我,包含行为模式、性格处世等,没有明确的意识,更多的是潜意识,却是更为本真的自我。对心理预期的违背即是对经验自我的侵犯、摧毁和消解。个体经验在交往双方的互动当中形成。鲁穆公的心理预期,即对君臣关系的定式,是在君臣互动中形成的。子思的观点与君臣共同形成的行为模式有极大的差异,鲁穆公“揖而退之”的做法是一种自我保护,是受到冒犯的应激反应。

“揖而退之”的做法本身就是“君之恶”。在子思看来,“君之恶”无疑应当是君臣共同以之为恶。鲁穆公之所以敢于为“君之恶”,其原因即在于他不以之为恶。这就形成了一种认知矛盾和逻辑矛盾——恶不自认为恶,普遍认知和个人认知存在矛盾。

权力不以恶为恶的原因在于,心理定势的日积月累所造成的“正常”构成了对“恶”的辩护,并由此形成“正常之恶”。“恶”是对事实进行的价值判断,是一种价值体系。不以恶为恶取决于自我的认知标准,即善恶价值体系,其性质是自我评价。价值判断是心理经验长期形成的心理定势,是经验的积累。

一个人在心理定势中所认为的道德取决于自己的个别行为是否可以模式化成为一种行为方式。心理定势就是个别行为在个体自身中的可普遍化,即个体性的可普遍性。

鲁穆公作为国君,其意志不受阻碍,可加于任何人,因而其行为具有个体性的可普遍性,这是一种虚假的普遍性,是不道德的。亦即,只能实现“君主对所有臣民”,而没有与之相应的“所有臣民对君主”的单向性行为是不道德的。

使单向性成为可能必须基于权力,权力的介入导致其单向性。权力能够被打扮成道德的原因在于,使权力持有者的行为可普遍化。对鲁穆公来说,所行无非道德,君主即道德之所在,因而行为无恶。权力构成的个体性的可普遍性,形成了对君主个人行为的道德论证。

在君主对所有臣民这种道德的单向性下,道德的双向性并没有消失,其存在于臣民之间的来往互动中。臣民交往不可能全部为单向性,因而单向性不可在所有人之中真实地普遍化,臣民从而得以感受到君主单向性道德的不合理性。单向性只能停留在君主个体性的普遍化,不能做到所有人的普遍性,因而臣民得以认为单向性是不道德的,即单向性是恶。

^① 吴则虞:《晏子春秋集释》上册,第6页。

儒学中,“君”首先是责任而不是权力。最大的君之恶,就是将君主的个体行为普遍化,以单向性对待全体臣民,使君不再是责任体系中的一环,而是纯粹的权力。

真正的道德要求忠臣“极称其君之恶”,即知君之恶,指出其恶,进行劝谏,以道德对抗权力。劝谏者认为单向性是不道德的,双向性是道德的,为双向性道德献身,追求并维护双向性道德,限制并最终取消单向性道德,指出君主的权力边界,打破其个体行为的普遍化,使其对道德的伪装破灭,戳破其道德假象,揭露其伪道德,使君主的权力统治失去道德伪装,成为暴力统治。君主的个体行为无法施行于劝谏之人,因而劝谏者一人之行为即使得君主单向性行为的普遍性破灭。

忠臣不是忠于君主个人,而是忠于君主所代表的道德,指出君主单向性道德的虚伪性,“极称其君之恶”。成孙弋认为忠于君主个人是为了爵禄,即文中所说的“为其君之故杀其身者”。然而,“为其君之故杀其身者”是为了爵禄名利的说法,实际上降低了其自身思想的深刻性,是不恰当的。仅仅为求爵禄之人不会献出自己的生命。“为其君之故杀其身者”是把经过伪装的单向性道德当作了真正的道德,被伪道德所欺骗,从这种意义上来说其实也是“忠臣”。君恩过大,以死相报是能够回报的最大限度,但无法对等性报答。他们以对道德的彻底奉献来成就道德,出于对君之道德的认同和感动,为其付出最大限度的回报。“为其君之故杀其身者”体现了伪道德的无边界性,是一种绝对的普遍性,单向性道德被认为是最高道德,是纯道德。在这种价值体系中,也就意味着比双向性道德的知恩图报高尚得多和纯粹得多,“为其君之故杀其身”比“极称君之恶”更为道德。

在君权的包装下,单向性道德成为了比双向性道德更高的道德,使君主的统治中只有道德,没有权力,贯彻非暴力原则。论证其不道德需要从结构入手:君主对所有人的单向性,实质上是一种垄断性,而不是真实的普遍性,它基于权力结构,而不是道德结构。权力和道德在结构上是相反的——权力结构是垄断性的,道德结构是普遍性的。权力如果是非垄断的,最终将导致自身的毁灭。君主以单向性道德对所有臣民,自认为达到了普遍性,其实是一种虚假的普遍性。“所有人对所有人”才是真实的普遍性,而“一个人对(其他)所有人”是一种虚假的普遍性——即不允许存在所有人对所有人的普遍性。而这种不允许,恰恰是以权力对于道德的垄断性为基础的。权力对于道德的垄断性,又必须以权力对于自身的垄断性为前提。

儒学中对“圣王”的要求提出,君主真实的道德是使天下每个人成为有道德的人。如果君主认为“施恩不图报”是最高道德,那么,就要使每个人履行施恩不图报的道德,亦即允许臣民中有人向其他臣民施行“施恩不图报”。但是这正是韩非所痛绝的“上下同德”,而将这种道德禁止垄断起来,垄断性就意味着只允许君主施恩,不允许臣民中有人向其他臣民施恩。垄断性的道德,实质上是权力,而非道德,其背后以垄断性权力做基础,是对权力的装饰和对权力暴力性的掩盖,不是真实的道德和真实的普遍性。君王禁止和垄断的行为是为了防止臣民抢了君主的恩德,具有君主的德性,从而威胁君主的权力。

(责任编辑:王丰年)

清代才女王贞仪独尊儒学思想探析

肖亚男

摘要:与大多数亲近佛老的清代才女不同,王贞仪在其别集《德风亭初集》中表明了她们摒弃佛道、独尊儒学的坚定立场,表现为秉持正统史学观与文学观、认同女德女训、力辟佛道等。对王贞仪影响极大的祖父王者辅是一位典型的儒家官吏;与王者辅关系深厚的桑调元、蓝鼎元、陈宏谋等人均为大儒,要么建功立业,要么讲学立说,对贞仪有间接影响。这是王贞仪秉持儒家立场的原因之一。此外,深入阅读儒家经典,是王贞仪坚守纯儒立场的另一个重要成因;而时代环境,也是值得纳入考量的重要因素。

关键词:王贞仪; 尊儒; 排佛; 王者辅

基金项目:国家社会科学基金重大项目“语录类文献整理与儒家话语体系建构及传承的研究”(20&ZD265)

作者简介:肖亚男,北京师范大学图书馆(北京 100875)

清代才女王贞仪(1769—1797),字德卿,祖籍安徽天长,生于南京,有《德风亭初集》十三卷存世。^①在才女辈出的清代,王贞仪名气不算显赫。但《德风亭初集》有几个特点,足以使贞仪显得特出。

首先,《德风亭初集》中文章比重大于诗词。清代女性别集所收作品往往以诗词为主,美国学者曼素恩(Mann Susan)在研究18世纪及其前后的中国妇女时,发现“差不多所有的女性作者都作诗填词”,她对胡文楷《历代妇女著作考》之条目进行考察统计,指出:“在其作品可考的三三五六位女性作家中,可知的只有五十位有诗作之外的其他类型的作品。”^②折算而言,中国古代有著作传世的妇女中,留下诗词之外的其他类型作品者,不到千分之十五。王贞仪就属于那千分之十五。《德风亭初集》收文九卷,诗词则分别为三卷和一卷。其文篇目达七十余篇,字数近七万字,所涉文体有序、传、记、书、辩、论、解、跋、祭文、铭、赋等十余种。就笔者目验的六百多种清代女性别集而言,《德风亭初集》所收文章卷帙之富、数量之多、体裁之丰,庶可傲视同侪;且其文笔形成了自己的特色。史学家钱仪吉称王贞仪“诗文皆质实,说事理,不为藻采”,且称赞其才学为“班惠姬之后,一人而已”。^③

第二,《德风亭初集》中有数量不菲的文章专门论证天文、历法、气象、地理、算术等科学领域的具体问题,共计十六篇,三万余字。此外还有一些篇章涉及医学的理论与实践,另一些篇章斥责风水迷信等。这些总计超过《德风亭初集》三分之一字数的文章,展示了王贞仪迥高于同时代

① 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》,北京:中华书局,2020年。

② 曼素恩:《缀珍录》,定宜庄等译,南京:江苏人民出版社,2002年,第151页。

③ 钱仪吉:《术算简存序》,见王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》附录一,第260页。

普通人的科学素养和科学精神。事实上,著名史学家钱仪吉记载王贞仪撰写的科学著作达十种(惜均亡佚),这在古代妇女中属于凤毛麟角的现象。贞仪的科学成就使她名列《畴人传三编》。

第三,《德风亭初集》中有大量言论捍卫儒家先贤之道,反对其他学说,尤其排斥佛道。据笔者整理《清代闺秀集丛刊》及续编所见,^①佛道思想对大部分清代才女而言,即便不成为个人精神的主要寄托,也是频频出现于诗词中的概念。席佩兰、归懋仪等著名才女的诗集都记录了进香拜佛之事,以及“浮世原知幻,诸魔未易平”^②之类的佛语体悟。一些研究者关注到清代才女热衷佛道,发表了相关论文。^③王贞仪则力辟佛老,独尊儒学,这是她异于同时代才女的第三个方面。本文希望阐明王贞仪独尊儒学这一现象,并对其成因加以探析。

一、王贞仪独尊儒学的表现

(一) 秉持正统史观

《德风亭初集》卷一《读史偶序》是一篇洋洋四千言的史学专论,乃王贞仪阅读正史及杂史之心得,集中体现了她的史学观点。该文开篇即言:“上之所以为教,下之所以为学,经之外,厥维史。”^④指出史籍具有类似经典的教化功能。那么史书是如何实施教化的呢?王贞仪阐释道:“史者,一代因之以稽治乱之迹,万世准之以观人事之公。一有不当,后人皆能起而论断之。”^⑤“史之有褒贬,谓作史者据直书事,而非以判”。^⑥即史书可以帮助我们考查一个朝代的治乱轨迹、每个时代的人事曲直。史书所记录的事实,自然而然地蕴含了是非褒贬。不合理不正当的行为,会受到后世读史人的评判。这种评判犹如明镜,对读史之人有垂训警示作用。所以贞仪强调:“儒士之读史,即莫非格物穷理之学,要尚其择精语详,岂泛焉涉猎以夸靡斗博?”^⑦读史的过程即是明理的过程。

尔后,王贞仪强调史笔的重要性:“笔者,史之主宰,其张名教,植纲常,严分位,皆默系之”“忠孝节义,奸佞淫邪,直榜样耳。成败善恶,理乱兴亡,直梗概耳”“一字之笔,关系存焉,邪正分焉,奸善见焉,是非出焉”。^⑧希望读者能够“观各家秉笔之意”,对得失了然于心。

在该文中,王贞仪还以大量篇幅对《史记》以来的二十余种正史和数十种史学杂著加以评述。总体而言,她推崇正史:“不读正史,不知杂史之庞错;不观杂史,且无以知正史之整严。唯正史则其宗也。”^⑨在她看来,读杂史的目的是为了验证正史的整密严明。

① 肖亚男编:《清代闺秀集丛刊》,北京:国家图书馆出版社,2014年;肖亚男编:《清代闺秀集丛刊续编》,北京:国家图书馆出版社,2018年。

② 归懋仪:《绣余小草》之《感怀》,见肖亚男编:《清代闺秀集丛刊续编》第12册,第402页。

③ 乔玉钰:《一生几许伤心事,不向空门何处消——明清才女的皈依佛道之风》,《古典文学知识》2006年第2期;程君:《论清代女诗人的佛道之风及其文学影响》,《北京理工大学学报》2011年第6期;于淑娟:《佛教空间与明清江南妇女生活》第二章第三节《清代苏州女性诗文中的佛教空间》,硕士学位论文,复旦大学,2014年。

④ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷一,第2页。

⑤ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷一,第2—3页。

⑥ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷一,第3页。

⑦ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷一,第9页。

⑧ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷一,第8—9页。

⑨ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷一,第7页。

一般认为,儒家史学形成了三大基本理论:正统论、书法(笔法)论和资治论。^①司马光有言:“教化,国家之急务也。”^②教化关系到国家长治久安,史学的教化功能即资治功能。王贞仪《读史偶序》中的史学观点,基本符合这三大理论。因此,王贞仪的史学观是非常正统的儒家史观。

除从读者角度阐释自己的史学见解,王贞仪还通过撰史来践行自己的史学观。《德风亭初集》中的五篇传记,显示了王贞仪对史家笔法的运用。五篇传记依次为《姚母张太夫人传》《孙节妇传》《两贞女传》《昌邑两义士传》《韩园公传》,为两位贞妇、两位烈女、两位管鲍之交的忠义之士以及一位有古仁人君子风的老园丁立碑树传。除《昌邑两义士传》,其他四篇末尾均仿照司马迁的“太史公曰”而作“女史氏曰”,对传主予以直接评论,颂其美德,明其风范,达到砥砺习俗、有利教化的资治目的。

(二)秉持正统文学观

《德风亭初集》有多篇文章传达王贞仪的诗学观和文学观。总体来看,她论诗不出“诗言志”“诗道性情”“温柔敦厚”等传统论点,且无论诗与文,在她看来都要“载道”。

在《答许燕珍夫人》中,她针对许燕珍所言“法三百篇”以及“古不汉魏非古,律不盛唐非律”,提出自己的观点:“余则以为,三百篇者,三百篇人之性情也;汉魏者,汉魏人之性情也;盛唐者,盛唐人之性情也。此所谓诗以言志也。”^③在《与复生乐山论诗书》中,她再次强调:“诗必出之以性情”,并指出作诗需“唯读三百篇以端其性情。”^④阅读《诗经》可使性情端正,那什么样的性情可谓之端正呢?她在《陈宛玉女史吟香楼诗集序》中有所说明:“《关雎》之美后妃,《葛覃》《卷耳》之作于后妃,其他诸侯之夫人、大夫之妻以及闾阎之闺闼咸有篇什,迄今读其诗,犹然想见其政教之隆兴,出乎风化之贞淳,并有以见性情之温柔敦厚焉。”^⑤即温柔敦厚也。“温柔敦厚”是儒家传统诗教,语出《礼记·经解》:“孔子曰:入其国,其教可知也。其为人也,温柔敦厚,诗教也……温柔敦厚而不愚,则深于《诗》者也。”^⑥“诗言志”首见于儒家经典《今文尚书·尧典》,一般认为其大意是诗歌要表现作者的思想感情。^⑦“诗道性情”是明末大儒王夫之在统合前人对“性”与“情”的不同观点基础上提出来的:“诗源情,理源性,斯二者,岂分辕反驾者哉?”^⑧“诗以道性情,道性之情也。”^⑨清人论诗往往踵其论,贞仪亦踵之。

诗文应“载道”,此类表述在《德风亭初集》中数次出现。如《宛玉以古文近作寄质于予欣为点定并答以诗》:“载道统所尊,无分彼与此。”^⑩《答方夫人第一书》:“盖文章一道,断不可无故而作……必有道以寓乎其中。”“其为文也,或忠烈,或节义,出吾生平学问见识以附之,使读之可歌可泣,起敬起畏。虽历久而不可磨灭,昭然在人口耳。于是其所为之文章亦遂附事而不朽,此所

① 中国孔子基金会编:《中国儒学百科全书》,北京:中国大百科全书出版社,1997年,第228页。

② 司马光等:《资治通鉴》卷六八《汉纪六十》,北京:中华书局,2011年,第2217页。

③ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷四,第67页。

④ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷四,第85页。

⑤ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷一,第15页。

⑥ 汪涌豪、骆玉明主编:《中国诗学》,北京:东方出版中心,2018年,第277页。

⑦ 汪涌豪、骆玉明主编:《中国诗学》,第268页。

⑧ 王夫之:《古诗评选》卷二,上海:上海古籍出版社,2011年,第89页。

⑨ 王夫之:《明诗评选》卷五,上海:上海古籍出版社,2011年,第219页。

⑩ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷一二,第218页。

谓文以载道也”。^①《答白夫人》：“夫人非君子之人，文非载道之文，果亦可不朽乎？”^②在贞仪看来，载道之诗文可随德行而不朽，非载道者则不然。

王贞仪的诗文创作观与其史学观一样，并无深刻的发明创见，全然遵循儒家传统概念与表述。可注意的是，讨论诗歌时她将“志”与“性情”理解为一物，又将“性情”限定为“温柔敦厚”。这些原本内蕴丰富的概念在王贞仪的诗学思想中融合为一，反映了一定程度上的简单化、抽象化的思维倾向与教化至上的写作宗旨，凸显出她对纲常伦理的终极追求。

(三) 认同女德女训

《德风亭初集》表现了王贞仪对妇女气节才智的颂扬，对女性能力和品质的自信，对女子全方面学习的重视和坚持。其《自箴》诗有言：“人生学何穷，当知寸阴宝……男女非相殊，彝德各宜保”，^③《题女中丈夫图》则直言自己“尝拟雄心胜丈夫”，^④似乎具有一定的男女平权思想。但是不能不看到，《德风亭初集》也展示了王贞仪维护女德、认同女训的儒家立场。

首先，王贞仪高扬贞节思想，认同妇女守节和贞烈行为。她专门为两位未嫁而殉夫的女子立传，“钦其守志之烈”。针对有人质疑二贞女的行为逾于常礼，她引经据典指出，她们的贞烈“实合乎礼”。^⑤其立场即便在当时也是极端化的。此外她还在《姚母张太夫人传》《孙节妇传》《刘药畦夫人遗诗序》《送白夫人归大兴序》等文章中，^⑥对这些女性的守节行为着力揄扬，大加表彰。

第二，贞仪承认女德为本，才智次之：“昔曹大家撰《女诫》，首之以四德三贞，次之以女工文字，其敬戒相承，合之太夫人所教者，二而一之已。”^⑦

第三，贞仪认同女性谨言慎行等日常行为规范。她赞美周夫人“庄静恭默”、陈宛玉“性情庄静”“毫不以才藻自矜”、二妹静仪“平生慎言笑，守矩怀先型”，也表示自己“虽喜耽翰墨，而从不轻易出以示人。不敢谓勤慎内修也，亦非自以为是也。其所以甘于隐秘者，唯守内言不出之训，以存女子之道耳”。^⑧

以上大可证明王贞仪对女德的理解是符合儒家伦理范式的。

(四) 力辟佛道，欲正人心

王贞仪大张旗鼓地反对佛教，常以严词厉斥信佛事佛者。在《答白夫人》信札中，有某男士托白夫人向贞仪求序。贞仪得知该人信佛，乃严正拒绝：“今某某何如人，名列庠序，乃公然外圣贤之正道，而从事释氏，又公然不自知悔，一务乎空寂之语，而乐为名教中之罪人。呜呼，是尚得为圣贤之徒，而尊之齿之哉……论其人品不足序之，论其所学不足序之。”^⑨另一女士方夫人请贞仪为其抄写的《心经》作序，贞仪亦严词以拒，尖锐指出：“若夫佛经者，叛道离理者也”，“其言语

① 王贞仪著，肖亚男点校：《德风亭初集》卷四，第79页。

② 王贞仪著，肖亚男点校：《德风亭初集》卷四，第68页。

③ 王贞仪著，肖亚男点校：《德风亭初集》卷一〇，第163页。

④ 王贞仪著，肖亚男点校：《德风亭初集》卷一二，第235页。

⑤ 王贞仪著，肖亚男点校：《德风亭初集》卷二《两贞女传》，第33—34页。

⑥ 王贞仪著，肖亚男点校：《德风亭初集》卷二，第30页；卷一，第17、20页。

⑦ 王贞仪著，肖亚男点校：《德风亭初集》卷四《上太太夫人书》，第65页。

⑧ 王贞仪著，肖亚男点校：《德风亭初集》卷一《周夫人诗集序》，第13页；卷一《陈宛玉女史吟香楼诗集序》，第15页；卷一二《见仲妹静仪遗字感赋》，第232页；卷四《答白夫人》，第68页。

⑨ 王贞仪著，肖亚男点校：《德风亭初集》卷四《答白夫人》，第68页。

荒唐,其词义空晦”,不值得自己为之写序,不愿“徒劳心费思于无益之笔墨”。^①后来方夫人又来信“动之以报应之说、罪过之征”,贞仪则再次“负怒而辟之”:

即如佛老之教,今世盛矣。其害惑人心,毁灭伦理者,老氏稍次之,而释氏为尤炽。天下之陷溺于佛氏之教者,上自名公巨卿,下及愚夫愚妇,庸蚩之辈,推而至于深山穷谷中人,皆敬信若狂,真有淪肌浹髓、牢不可破者。^②

此段文字在批判佛教的同时,顺道批判了道家,指出二者皆为“毁灭伦理”者。其表伯某“近日虔于守斋,又将鬻产以营佛事,又亲书佛经若干部,施各寺院”,^③贞仪替父给表伯写信时,亦将佛道合称为“二氏”,阐述二教兴起的历史原由以及造成的后果:

自周、文、孔、孟而后,圣道不传,又暴于秦火之厄,汉魏晋宋以降,佛老之徒遂大炽于天下。当其时,学士大人嗜好虚无,喜谈清逸,以至二氏之教卓然与圣贤之道相鼎足,而小人之无忌惮者乃强合圣贤之道而三分为教,于是儒释道之名以起。其后承讹袭谬,忘其本原,争尚诡异,至于学士大夫之失其本心者且交口啧啧,夸佛事为广大,赞道门为玄妙,不亦懵乎?且夫佛老之道何如者,恃寂灭清静之论,息天地生育之理,失五伦之体,行不近人情之事,不耕凿,不勤劳,食人之粮,居人之庐,背圣贤之言,逆圣贤之行。其本不可为教,而强以为教;本不可为道,而强以为道……^④

在《读史偶序》中,她又着重从社会心理角度分析佛道两家兴起的原由:

世俗好奇嗜异,阁束经史而喜博览二氏释道之言,以炫其高,沉溺既深甚,至流害道德。极之言语文字,尽成空寂之宗。^⑤

贞仪认定二家兴起的原因是儒教不传、人心不正,乃自觉担负起端正人心、弘扬圣贤之教的义务,与她认为的异端邪说勇敢斗争,以期恢复儒家理想的社会秩序。如前所述,贞仪撰文就史学、文学发表见解,即为其弘扬儒教之实践。这或许也解释了贞仪《德风亭初集》异于同时代女性别集的第一个特点,即其文章数量远多于同时代女性:写作对贞仪而言,不止于像大多数闺秀诗人那样纾解春愁秋闷,感时伤逝,而是肩负着面向外界沟通说理、弘扬儒教的重任。而一般说来,想要顺畅达意地说理论辩,用诗词远不如用散文。就传播效果而言,说理的散文也往往比说理的诗词流传深广。诗艺精湛如韩愈,其深入人心的说理作品《师说》是文章,而非诗歌。

进而言之,《德风亭初集》异于同时代女性别集的第二个特点,即其中存在大量科学探索类文章,也和王贞仪的弘儒追求有内在而深刻的联系。鉴于历代历算天文之学存在种种舛误,她特撰文澄清一些具体问题,如《岁差日至辨疑》一文综述前人对岁差的研究成果,加以自己的研究,证明时人对岁差的认识多不可靠。她指出人们在历算问题上犯错误的原因:

历算之学今虽多,而精妙考核者甚少。又或多出新意,不按一定之法。一则或视以为艰深而难之,一则或因以为隐秘而故密之,一则或目以为迂远而屏之,不知儒者固当通夫三才,

① 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷四《答方夫人第一书》,第79页。

② 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷四《再答方夫人书》,第80页。

③ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷四《答表伯某》,第71页。

④ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷四《答表伯某》,第72页。

⑤ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷一,第3页。

而古之妇女且能知三星之在,农圃者流犹能按龙见之时。或曰:“天文之道,在所禁例,而不可以论。”然此非禁人之知其推求研测之法也,此禁夫私创臆造者之惑象而乱真也。^①

在这段话里她显然以儒者自居,提出“儒者固当通三才”,即儒者要精通天、地、人的学问。对于官方禁止民间私习天文,她作出了比较到位的理解:官方并非禁止人们进行真正的测算研究,而是禁止臆造天象,惑乱人心。联想到贞仪批评佛老之学“害惑人心”,可以认为她对天文历算“推求研测”,与她正人心、崇正道的弘教之举是相互吻合的。

二、王贞仪独尊儒学之原因

如上所述,《德风亭初集》异于清代绝大多数女性别集的三个特点,都与王贞仪的儒者定位有着或明或暗的关系。令人好奇的是,王贞仪为何会自居儒者?本文尝试从其独特的家世背景和人生经历中找到线索。

(一) 儒学门第有典则

王贞仪在古体诗《勉弟辈》中,点明了自家的儒学传统:“吾家有隐德,儒习常相持。”据文献,贞仪祖上之业儒可追溯至其曾祖王颖哲。颖哲“以家贫弃举子业,而青箱世守,不欲中废,仍以诗书教授于闾里”。^②颖哲生四子,有一子名者辅,另一子名者相。^③辅、相,均为辅佐之意,与“王者”结合,寓意非常明显,可见王颖哲对子辈期望之高。“王者辅”之名尤有典故——《春秋繁露》《尚书讲义》《毛诗说》等儒家典籍中均有“王者辅之”之文。者辅自幼随父读书,不负父望,勤学不怠,进入县学,三十余岁从天长学子中脱颖而出,被安徽学政孙嘉淦推举。晋京引见后,实授海丰知县,步入仕途。官至直隶宣化府知府。

王者辅即贞仪祖父。从《德风亭初集》可看出,祖父对贞仪影响巨大。在《德风亭初集自序》中她写道:“稿而系以德风亭,则仍乎先人旧居之名,而不敢忘也。”^④表明自己对先人的尊重与怀念。这里的“先人”,应主要指其祖父,因德风亭是祖父亲自设计、主持修建的园林的一部分:“初,大父罢官归,择家园之隙地二十亩……东造桥,西制亭。”^⑤“德风”二字典出《论语》“君子之德风,小人之德草,草上之风必偃”,王家的家风,于亭名可管窥之。

王者辅性情刚毅耿直,气象胜人。^⑥一生屡遭诬陷、谪贬,而“读书谈笑,不改其乐”。晚年被发配到吉林荒寒之地,亦能活到米寿。其仕宦生涯虽然曲折,时间也不长,却颇有功绩,无论在知县还是知州、知府任上,均勤政廉政,安民惠民,主持修建的基础工程相当多,不乏至今犹存并被评为省市级文物保护单位者。^⑦

祖父是贞仪的科学启蒙老师:“贞仪幼随侍先大父惺斋公,公细训以诸算法。”^⑧一个“细”

① 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷五《岁差日至辨疑》,第95页。

② 张宗泰:《(嘉庆)备修天长县志稿》卷八,民国铅印本,北京师范大学图书馆藏,第23—26页。

③ 张宗泰:《(嘉庆)备修天长县志稿》卷八,第26页:“今居天长者,皆其弟者相之后”。

④ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭自序》,《德风亭初集》,第2页。

⑤ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷三,第49页。

⑥ 关于王者辅的气象,卢文昭《赠别王明府丈者辅》有言:“尝与我师论人豪,纷纷满前皆不数。迟之又久一指下,云是江南王者辅……我初一见萧寺中,容貌洵匪常人同……”,见《卢文昭全集》第10册,杭州:浙江大学出版社,2017年,第56页。

⑦ 肖亚男:《王者辅事迹编年》,《国学学刊》2021年第3期。

⑧ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷五《岁差日至辨疑》,第95页。

字,凸显出祖父对贞仪的耐心、关注和厚望。祖父也是贞仪的道德启蒙老师。《德风亭初集》里有一篇《舫寄记》,记祖父与来客交谈,贞仪侍于旁,默然记下祖父与客人所谈内容。正是这种耳濡目染,使贞仪受祖父影响之深,超过其他孙辈。她自述“禀性坚白,虽一女子,雅知克己,而一皆以道自守。凡目前之意,所抵牾者,辄必攻辩。执玉碎之见而暗瓦全之情,抱独醒之痴而悖啜醢之沉”,^①似也折射出祖父的影子。

王贞仪的祖母董氏知书达理,能授贞仪读写。“九岁,家祖母命之学诗。十二,教工文章。”董氏晚年曾作三次长途旅行,^②其胆识、体力与意志力均非同凡响,不让须眉。祖母为贞仪树立了自强坚韧的人格典型,而共同的性别属性、切近的生活接触,使贞仪对祖母的效仿成为自然而然之事。

王贞仪的父亲王锡琛对贞仪亦有影响。贞仪之辟佛,就和他父亲密切相关。其表伯某佞佛,王锡琛反对,“命仪代裁尺一,以呈复之”,^③可见父女二人观点完全一致。

(二) 祖父友执多名儒

祖父不仅通过自己的引导授业直接影响贞仪,他的交游也对贞仪有间接但深刻的影响。由于王者辅的著作基本亡佚,笔者对其交游情况的了解很不全面。从中国第一历史档案馆找到的档案资料可知,张廷玉、孙嘉淦是王者辅仕途中的提携者。^④此二人是康乾盛世著名儒臣,前者贤良方正,后者直言敢谏,均享誉朝野。此外,笔者从别集资料发现,桑调元、蓝鼎元、陈宏谋等儒者和王者辅交谊颇深。

桑调元(1695—1771),字弢甫,号五岳诗人等,浙江钱塘人。雍正十一年进士,授工部屯田司主事。乾隆四年引疾归,历主九江濂溪、嘉兴鸳湖、溁源书院讲席,精于史学与性理之学,为江南大儒。编有《大梁书院学规》《道山书院学规》《江西瀛溪书院》与《溁源书院学规》等。另有诗文集数十卷,《论语说》《躬身实践录》《桑孝子旌门录》等。桑调元与王者辅相识于雍正五年,“同车上京华,倾写赤胸臆。”^⑤从此结为至交。桑调元的弟子兼女婿卢文弨有七言古诗《赠别王明府丈者辅》,转述了桑调元对王者辅的评价:“尝与我师论人豪,纷纷满前皆不数。迟之又久一指下,云是江南王者辅。”^⑥“我师”即桑调元。桑调元的别集中共有12首诗作是赠与王者辅的,写于各个时期,包括王者辅第一次发配吉林期间,足见其相知之深、交情之挚。

通过桑调元《清苑奉怀旧令赵晓村皋兼寄近颜者辅》自注“晓村,汶上人,乾隆初特恩起复为令,予因近颜与订交”,^⑦可知王者辅还有一位知交为赵皋。赵皋亦是一位个性突出的中下层官员。雍正十一年他在唐山县令任上拆毁庙宇,改建义学,被劾褫职,乾隆初年起复为清苑县令。赵皋以拆毁庙宇、兴办学校闻名,王者辅所到之处亦积极创办书院。二人可谓同调。

蓝鼎元(1680—1733),字玉霖,号鹿洲,福建漳浦人。康熙末年,蓝鼎元赴台湾,担任其族兄、南澳总兵蓝廷珍的幕僚,对台湾地理情形有深入考察,在《东征集》《平台纪略》中提出了诸多

① 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷四《上卜太夫人书》,第63页。

② 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》前言,第63页。

③ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷四《答表伯某》,第71页。

④ 张廷玉:《题为遵议直督请以王者辅署理直隶南路同知事》,档号02-01-03-03590-015;孙嘉淦:《奏请以董怡曾调补保定府知府王者辅补授宣化府知府事》,档号04-01-13-0109-028。

⑤ 桑调元:《弢甫集》卷八《赠别王近颜》,见林旭文点校:《桑调元集》第1册,杭州:浙江古籍出版社,2016年,第88页。

⑥ 卢文弨:《卢文弨全集》第10册,杭州:浙江大学出版社,2017年,第56页。

⑦ 桑调元:《弢甫集》卷八《赠别王近颜》,见林旭文点校:《桑调元集》第1册,第88页。

开发、治理台湾的创见,被誉为“筹台之宗匠”“经世之良才”,所提意见被朝廷采纳。蓝鼎元被认为是儒学道南学派在清初的代表人物。他崇尚程朱之学,训导门人“学者不崇尚程朱,则邹鲁之戾人也”“诸生入吾门者,皆必以濂洛关闽为宗”,^①对孔孟学说和程朱理学之外的思想学派均视为异端,加以否定:“古之异端有杨墨,而老庄申韩之杂说,皆足为圣道之害”,尤其摒斥佛氏:“诸生入吾门者……倘语言文字之间染及佛经禅语,则余与诸同人且将鸣鼓而攻,以异类目之矣。”^②他提倡女学,鉴于“齐家之道当自妇人始”,乃亲自“采辑经史、诸子百家及《列女传》《女诫》诸书,依《周礼》妇学之法”,编成一部“女学专书”,^③即《女学》六卷。蓝鼎元与王者辅初见于雍正六年春,因二人均在粤东知县任上奋发有为,意气相投,遂成知己。不久两人均遭祸去官,乃得闲往来谈晏。《东征集》《平台纪略》存世最早版本均为雍正十年刻本,卷端均署“漳浦蓝鼎元玉霖著 天长王者辅近颜评”,且卷前均有王者辅序。王者辅的《读书纪事》一书也由蓝鼎元校订。蓝鼎元还曾为王者辅撰《怪尹记》,记其所历仕途波折,相与勉励。

陈宏谋(1696—1771),字汝咨,临桂(今广西桂林)人。原名弘谋,因避乾隆帝名讳而改宏谋。雍正进士。官至东阁大学士兼工部尚书,为乾隆朝名臣。陈宏谋是清代理学名臣。他治程朱理学,强调明体达用、知行合一。编纂《养正遗规》《教女遗规》《训俗遗规》《从政遗规》和《在官法戒录》,总称《五种遗规》,为时人所重。乾隆四年,陈宏谋致书王者辅有言:“居尝谓天下之大,得百自了汉,不如得一热肠人。自了汉止知有己,不知有人,而斯世斯民何所依赖?热肠者,随时随地必期于世有益,有此热肠,然后可以言措施、言利济,于一己之得失反无足介意也。”^④己未为乾隆四年,当时陈宏谋在天津分巡河道任上,负责治理河道。王者辅该年从固安县知县升任顺天府南路同知。这封信札显示陈宏谋将王者辅视为同类——二人均属陈宏谋所言愿意做事、期于益世的“热肠人”,亦即纯正儒者。《清史稿》称“宏谋学尤醇,所至惓惓民生风俗,古所谓大儒之效也”。^⑤

王者辅与这些名臣名儒的交谊,或许会通过他自己的讲述被贞仪知悉,也可能通过董氏传递给贞仪。《德风亭初集》中就提到了蓝鼎元。^⑥可想而知,这些人的德行与勋业,会增强王贞仪的儒者认同,形塑和巩固其纯儒立场。

(三)足行万里书万卷

“足行万里书万卷,尝拟雄心胜丈夫”,是王贞仪去世前一年所作古体长诗《题女中丈夫图》中的名句。^⑦阅读与游历结合,对王贞仪形成君子人格、秉持儒家立场有深刻影响。

较之很多才女,王贞仪开始接受文化熏陶的年龄较小。而她25岁才赋于归,待字闺中的时间也相对较长。不同于婚后主中馈、操井臼,忧米价,^⑧于归前的生活更利于专心攻读。祖父祖母作为贞仪的启蒙老师将她引上问学之路,尔后则主要靠她读书自学,以前贤为师。《德风亭初集》中提及的书名超过两百种,可窥王贞仪阅读量之一斑。所涉书籍包括正经正史、子部各家、

① 蓝鼎元:《棉阳学准》卷一,见《鹿洲全集》,厦门:厦门大学出版社,1995年,第463页。

② 蓝鼎元:《棉阳学准》卷一,见《鹿洲全集》,第464页。

③ 蓝鼎元:《女学自序》,见《鹿洲全集》,第505页。

④ 陈宏谋:《培远堂手札》,转引自黄永有:《培远堂手札节要校注》,硕士学位论文,广西大学,2008年。

⑤ 赵尔巽等纂:《清史稿》卷三〇七《陈宏谋传》,北京:中华书局,1977年,第10564页。

⑥ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷八《敬书先大父惺斋公读书记事》,第128页。

⑦ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷一二,第235页。

⑧ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷一二《甲寅初秋苦雨》,第231页。

历朝别集,而她始终以经典、正史为经纬,对杂史杂家持批判性阅读。王贞仪认为:“经史文章,圣贤之心法昭焉,而三纲五常之理所由寄,千万世之道统所由系。”“未有能读圣贤之书之女子,而不能忠孝礼义廉耻名节之自尽者”。^①长期阅读圣贤经典,夯实了王贞仪的儒者立场。

贞仪还有丰富的游历经历,这也是大多数古代女性难以企及的。根据《德风亭初集》诗文内容,王贞仪至少到过江苏、山东、京畿、辽宁、吉林、河北、山西、陕西、四川、湖北、湖南、广东、江西、浙江这些省份,翻越过泰山、华山等名岳,横渡过黄河、长江、珠江等大川。她一生约有三次跨越多省的长途旅行:第一次是11岁时随祖母董氏赴吉林探望流放中的祖父;第二次是14岁时祖父去世,随家人奔丧吉林,扶柩回归金陵时,她已16岁;第三次远行,是回到金陵不久,又侍祖母董氏北上,至京师逗留,西折关中,南过荆楚,至粤地居留数月。天南地北、跋山涉水的远游,不仅拓展了贞仪的视野、增长了她的见识,更重要的是磨炼了她的意志,并使她对先儒君子念兹在兹的“天下”有了地理性的感受,以致于“天下”一词在《德风亭初集》中出现数十次,这在其他女性别集中是较难见到的。

三、余 论

王贞仪独尊儒学的立场与表现,在清代才女中是颇为稀见的。这和她独特的家世背景及游学经历有关。但结合清中期的社会思想、文化环境而言,她身上也体现了时代共性。一方面,清政府统治稳固后,经济得到发展,自上而下大兴文教,形成地方文化、家族文化昌盛的局面。女性受教育比例和程度也随之提高,像王贞仪一样有别集流传的女子,据胡文楷搜罗整理,就有三千多位。她们中很多人接受的文化教育,和当时士阶层少年男子所受的并无二致(只是增加了女德内容)。另一方面,官方大力提倡程朱理学,儒家意识形态居于绝对正统地位。清代儒学普遍重视经世致用,高度强调纲常伦理的道德规范。在文字表达上,主张言之有物,反对晦涩玄虚。王贞仪的尊儒立场与表现,以及“其诗文皆质实,说事理,不为藻采”的特点,^②都是清中期主流文化的正常表达。

贞仪的特出之处或许只在于,她所受的教育和她所怀抱的“尝拟雄心胜丈夫”之“雄心”,^③遮蔽了真实存在的性别鸿沟。她高度代入了男性精英角色,令自己的文章成为同时代主流士大夫思想的传声筒。

(责任编辑:石 伟 张 涛)

① 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷三《虚室记》,第53—54页。

② 钱仪吉:《术算简存序》,见王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》附录一,第260页。

③ 王贞仪著,肖亚男点校:《德风亭初集》卷一二《题女中丈夫图》,第235页。

· 海外儒学研究 ·

越南孝文化传统的当下演变与传播

王琛发

摘要: 越南各族人民共同重视的孝道思想,可说是越南儒学的最大文化遗产,自古至今传播于民众日常生活之中,尤其是体现为越南民族文化特色的节日和习俗活动的内容,表达在越南民众汲取儒家文明养分以后的本土继承、转化与发展,以慎终追远、崇德报功维系了民族传统价值观的精神面貌,也潜移默化着民众的道德修养。特别是越南在近千年来,长期经历过面向中国乃至环海不同区域的儒家内部对话,近代也经历过艰苦的反侵略反殖民斗争,自胡志明提出“孝于民”的实践观,彰显孝道是真诚的家国情怀的本源,越南传统孝道文化本具的维护民族主体性、包容性与开放性的核心内涵,也就更能获得民众有意识的主动学习,落实在现今的各种精神文明建设中。

关键词: 越南;《孝经》;儒学;本土;孝文化;孝于民;胡志明

作者简介: [马来西亚]王琛发(Ong Seng Huat),福建闽南师范大学“闽江学者”讲座教授(福建漳州 363000)、英国欧亚高等研究院—马来西亚道理书院(马来西亚槟城 11600)

一、因由儒学传统方能衍生的“孝道”观念与文化体现

西方学者当中,韦伯在撰写《儒教与道教》的时候,是在原文把“孝”作为书中第6章一个小题目,并直接以德文拼音“Hiao”作音译,由此将“Hiao”的讨论,结合着他本身承前启后的论述,陈述他认知中的儒教社会观念和社会影响。由此或可反映,在韦伯的思想中,他本身也察觉到,“孝”作为儒教的重要观念,又是东亚民众受着儒家影响最深的观念之一,这整个词汇的内涵,其背后历史文化脉络,还有群众对其认知和实践的概念,是不可能以其他渊源于德国文化的词汇所能完整代替。^① 可是,另一方面,当“孝道”在儒家影响所及的地区,是潜移默化着民众日常生活,成为大众应对亲子关系和判断是非的标准,往往被英文翻译为 filial piety,却正如其他欧文翻译,词不达意,不一定是“Hiao”。正如同样这本书的英文翻译本,当书的名称翻译成《中国的宗教》,书中便是把族内孝道翻译成“family piety”(家庭内的顺从),又说这种“顺从”是建基于“Spirit”(死灵)的信仰。^② 这样的翻译,当然也会构成英文盛行国家的许多“识字者”,对“孝”的别有认识,不一定等于中、韩、日、越南等国相互接近的认知,而且也可能因此出现根据翻译名词对照西方“死者灵魂不灭”理论的倾向,把孝文化侧重在视为膜拜鬼神的信俗,因此较忽略这其中包含

① [德] 马克斯·韦伯:《儒教与道教》,洪天富译,南京:江苏人民出版社,1997年,第183页。

② Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, Hans H. Gerth trans. and ed., Glencoe, Illinois: The Free Press, 1951, p. 236.

着东亚文化共同体处理慎终追远价值体系的义理观念与长期共识。这种由翻译到诠释演变出的认知上的差距问题,不单关系着人们至今是如何从其他文化语言认识“孝道”这个概念,以及如何定位秉持孝文化的实践主体,认识他们祖辈流传的传统的道德价值和生活方式;还意味着传播“孝”的观念,就可能牵涉的自我对外解释,至今是一种牵涉着文化主体的话语主权的挑战。换言之,“孝”的概念,包含个人或群体在生活中表达的“孝道”,以至体现其存在的各种表述“孝文化”的文化形式,都是能印证儒学影响,而不是为其他相关亲子关系的思维/观念模式提供根据。

可是,在亚洲儒家文化有过深远影响的地区,包括中国、日本、韩国,还有越南等,“孝文化”的观念,源于儒学传承,既是属于整套儒学文化内在的义理脉络,也是一种在个人或社会生活的体现形式,其重点当然不是体现在实践者的宗教信仰,或者说生者是否信仰死者有死后世界,而是建立为人处世,是否能以包括触动“祭如在”的心情境界,表达本性可达到不忘初心和至死不渝,由此从确认每个人生最初人际关系是父母与儿女之间无条件的相相爱,而后人能以无论生死不改初心的感恩回馈,印证此一观念真实不虚。因着最初亲子关系而体验的仁爱,本是有感觉也有感情的内在确知和真实体验,才可能推己及人,达到“己所不欲,勿施于人”的公义。所以,在《孝经·开宗明义章第一》说明“孝”观念,首先就是重视“孝”是人心本具而随时能人生实践,发出即是社会最大效益,而定论在“夫孝,德之本也,教之所由生也”;再到《天子章第二》,其首句便因此是可以和《书经》“一人有庆,兆民赖之”的概念,相互阐释,说明要判断由天子以至庶民的善恶,乃至个人处世智慧,标准是在“爱亲者,不敢恶于人;敬亲者,不敢慢于人”。

由《孝经》上述内容,对比现在东盟各国,或可印证,越南在东盟各国之间,不止较诸其他国家更能明显展现其国内各民族历史上共同接触过儒教熏陶,而且越南也是东盟诸国之间最主动关注与推动“孝”观念在当代发展的国家。并且,越南对于源自儒教的孝文化,亦是从继承中有所发展,是结合着现实社会治理乃至建国理想,继续落实于民众之间。这首先是表现在越南国内各族的文化遗产以及非文化遗产的内容,包括其各族民众逢年过节秉承的传统文化生活。在越南,以京族为主体的各民族,每逢新春、清明、端午、中元等节日,从家庭到村社集体多有组织祭祀祖先的聚会,都可以发现当地孝道文化的民俗化与普及化,是发乎于人的内心,而互相在印证人性本善,足以形成民众相互凝聚共同的认同感、道德观与社会意识的基础。其次,越南对孝道文化的重视,更是表现为继承革命先驱遗志的特点,特别展现在胡志明从《孝经》一脉相承的观念,被他发展为强调“忠于国,孝于民”的建设越南新社会传统。在越南本国,“孝文化”表现为各种社会文化现象,既是承载一般民众对“孝”的普遍共识,又是较明确的表达越南公共意识是偏向于公认“孝”的存在是存在于人心对待公私两领域“一体不二”的境界——个人的孝道,在于因着自小有关于亲子关系的真实体验,所以能同时抱持着相同情怀去对待自己、家庭、乡里到整个社会,承认小孝是家庭之道,大孝是祖国之义,遍及一切先贤先烈。^①

而追溯越南近代儒学对于“孝”的重视,除了注意越南和东亚诸国的儒学交流,或更应从越南本土去思索。越南黎民百姓本来就有重视孝道的传统。中国元代汪大渊《岛夷志略》的“安南”条,可以说明越南儒学本土发展的一处线索记载过越南本土儒学所以能持续的重要缘由:

^① [越南]阮玉诗:《越南南部文化中的国家伦常观念之变迁》,见潘朝阳编:《跨文化视域下的儒家伦常(上)》,台北:师范大学出版中心,2012年,第302页。

“凡民间俊秀子弟,八岁入小学,十五入大学,其诵诗读书、谈性理、为文章,皆与中国同,惟言语差异耳。”^①由是越南朝野本具共同理念,重视儒学和孝道,因此近代越南学者的忧国忧民,会从民众本具的共同传统认知,将彼等之忧患意识投射在关于“孝道”和家国关系的义理阐释,转化出应对时局的理论,也就是预料中的事情。延续至近代,这其中,阮朝圣祖仁皇帝第三十七皇子阮绵寯(1827—1907),于1871年撰写完成《孝经立本》,可谓是其中最具代表性的作品之一,也是影响较远的。《孝经立本》写作前后,越南国势,正值法国殖民者侵略之际,作者面对西风压紧,风雨飘摇,回头向着涣散的人心,重谈性理,维系民气。

阮绵寯的思想,注意到后儒谈论“仁”,注重远近亲疏、由家庭至社会而各安其位,形式化礼制,就可造成人的隔绝与分类;他的理论则是侧重回归到《孝经》,而称“夫天地之大德曰生,而孝为德本;故为生人之本,皆在是矣。盖仰事父母得安其老寿之天年,是孝者固已为孝也;而俯育妻子仍各得遂其生长之至理,是和慈者亦皆为孝也”。由此而言,即是认为,人性道德皆由于孝心能扩大充盈,孝是一切道德品行之所以称得上仁德的基础与发端,是出发也是目标,须臾不离立身修德;如此,人性人情也都不可能异化,不会有摆布人的礼制或尊卑观念,而只能由每个人自身做给他人。现代越南民间盛行“孝”,基本上还是有阮绵寯的影响痕迹。再经由胡志明重视孝道本义在民本民命的理论发展,就是把孝德视为家族中各种关系的根本,又结论在人人必须“孝于民”。当社会重视个体主动向父老乡亲“全孝”,越南人看自己的儒家观念,核心也就建立在日常如何为孝。越南学者陈文饶观察越南儒家的结论以为:越南儒者少谈天命而重视自力更生能力,对待“三纲”的“忠”是要把所有社会关系放在一起,要求君臣关系能与国家、民族全体利益同步,才算统一在“忠”;对待“五常”则偏重于“义”而以自身的“勇”追求“大义”;还有就是重视实在生活如何做好“修身、齐家、化乡、治国”的义务,不侧重在理想的“平天下”。^②

要说从现代越南寻找越南“孝于民”孝道精神近年实践的重要范证,就在2019年越南全国民众“纪念胡志明主席遗嘱践行50周年”的活动。2019年8月7日,越南《人民军队报》发表了越共中央委员、中央军委委员、越南人民军总政治局副主任阮仲义上将的文章,题目就是《我军落实胡志明主席遗嘱“忠于国、忠于党、孝于民”》,重申“孝于民”是革命道德基本内容,具体实现此中的大忠大孝就在于“以民为本,关心照料人民的生活、心思和愿望,随时保卫和服务人民”。^③同一年,总理阮春福、国会主席阮氏金银等党和国家领导,为了贯彻纪念胡志明主席遗嘱践行50周年,在8月18日,一同前往河内市巴维县胡志明祠堂,向胡志明铜像上香和敬献花篮,阮春福和阮氏金银也在活动上向巴维县16个乡的学生颁发16份助学金。^④翌日,国会主席阮氏金银,国会副主席汪周刘、冯国显和国会办公厅领导,又前往胡志明主席遗迹区,在胡志明当年去世时居住着的故居67号房,向遗照敬香。^⑤此等领导者集体以身作则,对革命先辈虔诚焚香的“敬如在”,并以对后辈奖励助学为实践,可谓诚心诚意贯彻“忠于国,孝于民”遗嘱,是强调领导以身作则确使“教之所由生也”的一种越南国内孝文化的体现模式。

理解当代越南民众主流的“孝”的概念,以及理解他们日常受着怎样的定义去实践生活,才

① 汪大渊撰,苏继庠校释:《岛夷志略校释》,北京:中华书局,1981年,第50页。

② Tran Van Giau, A Treatise on Vietnamese Confucianism, *Confucianism in Vietnam*, Ho Chi Minh City: VNU-HCMC Publishing House, 2002, pp. 101-102.

③ 越南《人民军队报》,2019年8月7日。

④ 越南《人民军队报》,2019年8月19日。

⑤ 越南《越南之声广播电台—对外部》文告,2019年8月19日。

能明白当地 2019 年动员全军全民学习胡志明遗嘱,为何是要求大街小巷民众集体牢记这道理,反复不离“孝于民”。而这种孝道,显然是要建立在对于共同先贤的感恩,也体念先贤其实也是后人的集体祖先,所以其感恩和行孝,也就落实在对先贤的纪念,对周围的民胞物与。正如越南国家的越南通讯社报道,太平省兴河县进德乡陈祠庙会,2019 年 2 月 17 日(即农历正月十三)举行“开庙”仪式,也是国家和政党媒体重视纷纷转载,这可以理解;从越南原来的传统孝道观念,还有贯彻“孝于民”的主张,各地政府和民众重视各处祠堂“开庙”的背景,实则是把“孝敬祖先”与“孝于民”视为一件事的两个面向,而能互相推动;由此便是媒体以“孝于民”为宗旨,报道陈祠活动的理由;供奉陈朝开国元勋陈兴道,以及陈朝历代皇亲国戚,成千上万人上香,是朝着鼓励民众以纪念先辈作为自觉义务的方向,都可视为有益教化全国的事。^①在 2019 年全年间,越南通讯社报道这类讯息不止一二处,其中就包括宣布清化省艺术建筑遗迹黎桓祠堂 4 月 12 日举行颁发国家特别遗迹证书仪式,行文也是从“值此八月革命 74 周年和执行胡志明主席遗嘱 50 周年之际”去说,^②表明其重大,纪念先辈而学习祖辈精神,做出来就是对得起祠堂先辈,也是“忠于国,孝于民”。

二、本土情境演变发展的民族文化与价值观传承

国内有些固化的外间看法,谈论及越南儒学,总是以为纯粹是中国历朝的影响,那其实、是一种信息极度不对称的情况,才会制造出表面印象。如果能根据更多具体例证,或应说,即使越南在北属时期,其域内的儒学传统也不是单元的本土演变,而是一方面不断向中国历代王朝汲取养分,一方面从未停止过其他国家的儒学交流。单以 18 世纪的河仙为例,在那汉喃文字通用于诗文应酬的年代,越南南方那时是因为明遗民郑玖率部在河仙开港,开始前所未有的文教建设,成为国际汉学交流中心;《清朝文献通考》卷二九七《四裔考五·港口考》留下的记载便是说,这个以儒教为依归,忠于阮王朝的多民族属邦,当年全盛时候是:“宫室婚姻吉凶之制,略与中国同,而建文庙设义学,俾国人皆知弦诵。”^③可是,据阮朝武世营 1818 年撰写的《河仙镇叶镇郑氏家谱》,郑玖越南妻子生下的儿子郑天赐继任后,郑天赐“建招英阁,以奉先圣,又厚币以招贤才”的儒门气象,正如他是向日本、琉球、南洋各地招商贸易,也是得到“自清朝及诸海表俊秀之士,闻风来会焉”,所以可知武世营说 18 世纪越南“东南文教肇兴自公始”,在开始时便是个重视汉文古典也重视汉喃书写的多元源头的地方儒学建构。^④不过,一直到清代,如梁章钜的《巧对续录》等笔记实录,也会出现诸如以下记载:“咸丰丁巳,越南国陪臣邓廷诚,奉其国王命来粤东采买书籍,余遇之友人座上。”^⑤而在另一方面,我们只要翻阅《大越史记全书》,或可领会,越南的历代朝廷,在接触着涉及“中国”或“华夷”的概念时,其处理中越关系,往往会借鉴跟随儒学传统的“诸夏”的概念。所以后来学者如阅 17 世纪到 19 世纪的许多越南典籍,应当注意其中的“华”

① 越南《越南共产党电子报》,2019 年 2 月 15 日;越南《人民报》,2019 年 2 月 19 日。

② 越南《西贡解放报》《人民报》,2019 年 4 月 13 日。

③ 清高宗敕撰:《清朝文献通考》,上海:商务印书馆,1936 年,第 7463 页。

④ [越南阮朝]武世营撰,陈荆和注释:《河仙镇叶镇郑氏家谱注释》,台湾大学文学院《文史哲学报》第 7 期,1955 年,第 92—93 页。

⑤ 梁章钜:《巧对续录》,《楹联丛话全编》,北京:北京出版社,1996 年,第 441 页。

“汉”不一定是指称明人或清人,而是指京族为主体的越南主要人口族群。^① 这包括武世营撰写的《河仙镇叶镇郑氏家谱》,也是如此。^②

更往前追本溯源,现在一般提及越南儒学兴盛,主流论述毫无疑问都会把最早起点确定在越南历代王朝最早出现孔庙和开科取士的年代,由此定论当在李圣宗时期(1054年至1072年)。李圣宗在1070年下令建造文庙,是按照北朝规制,主祀孔子和附颜渊、曾子子思、孟子,以及从祀七十二贤;此外,他除了规范王子公卿在四季祭孔,也规定他们进入国子监做学问的义务(《大越史记全书·本纪·李朝纪》第三卷)。上述史料,毫无疑问在说明,李朝当时已经参照中国历代王朝的建制,力图以本土朝廷体制汲取儒学的养分,转化融入本土,成就朝野共同价值观体系。不过,从另一个角度看,自李仁宗继位,在1075年举办“明经博士”和“儒学三场”的考试,越南历朝科举正如中国历代王朝科举,也是为了选择明辨对策、通经致用的人才,因此整个过程也就不能说实应该视为儒学本土发展的历程。在这历程中,越南历代王朝,乃至儒学、读书人,都是会面临着儒学如何处境化的议题,以应对越南本土情境,解决当下与未来的越南民情风俗乃至内政外交。从李朝乙卯年(1075)举行首次科试,一直到阮朝戊午年(1918)越南历史上最后一次科试,越南在长达843年时间出现过大批读书人出身的举子,其中2335人及第进士(太学生);^③不妨说,这个长时间的历史进程,也就是越南儒学出现自家人物、思想、学问、作品,提出或回应自家本土议题的过程。

若说越南儒学长期开放汲取他处养分,到因此拥有自身主体的儒学实践,延伸在其朝野的孝道观念与孝文化实践,这种表现态势由发展到成熟,应不会迟于黎朝正式成立(1428)之际。朱元璋亲自撰写的《皇明祖训》,原文曾经讨论与告诫子孙,安南是他列名十五个“不征之国”之一。^④在明成祖军队从占领越南到放弃撤退以后,新兴的黎朝,其经营越南本土的发展,却不是因为先前的关系,采取和华夏文化隔绝的姿态,反而更加倾向努力呈现一种与其他政权“诸夏”并立的立场,和明朝也是长期相互演变与调整着彼此关系。而甲寅年(1434)黎太宗颁发的诏书,是很清楚的说明“太祖寡刚建国,先开学堂,以大礼祭孔子,非常崇儒拜道”(《大越史记全书·本纪实录·黎朝纪》第十一卷)。这落实在黎朝先太祖黎利(1428—1433)的具体实践,是派遣臣子分别到各处祭祀或册封山丘、湖泊、寺庙、陵寝等地的神灵,彰显儒家《礼记》《诗经》《尚书》所叙述的祭祀和封神的意义,以及其中所能表达的天命、国朝、神灵、君臣关系。祭祀和封神,也表述了本朝领土的界限,是覆盖在这些山川神灵以及圣贤先烈所能庇佑的领域范围;更由于这些神明很多是他人在越南境外所不共有的山川或先贤神道,申诉本朝在境内据有道统与政统的地位。根据这种神道设教的论述,围绕君臣、父子、夫妻关系的三纲五常,忠孝仁义,便是因朝廷天命乃至其百姓的安身立命在这片土地的合法合情合理,得以开展。而人们的读书知理,也因此有了效忠朝廷、孝敬祖先的根据。以后黎朝翰林院校理陶举在洪德十五年(1848)撰写《光顺四年癸未(1463)科进士题名碑记》,给延续朝廷儒学传播的太宗仁宗的评价,则是说:“太宗文皇帝、绍恢

① 金雨雁:《十九世纪越南史籍中的“华、汉”含义的考证》,见中山大学东南亚历史研究所编:《东南亚历史论文集》,广州:中山大学,1984年,第29—37页。

② [越南阮朝]武世营撰,陈荆和注释:《河仙镇叶镇郑氏家谱注释》,台湾大学文学院《文史哲学报》第7期,1955年,第84页。

③ 越南社会科学委员会:《越南文学史》第1集,河内:社会科学出版社,1980年,第181页。

④ 朱元璋:《皇明祖训》,见朱元璋:《明朝开国文献》,台北:台湾学生书局,1967年,第1588—1591页。

式廓、总揽英雄、说科目以取人、进真儒而辅治、巍巍乎其有成功也”“仁宗皇帝、重规袭矩、承烈显谟；以儒术而飭治平、以仁厚而培国脉；取士之法、祇率旧章”。正如碑文的表率，从“诸夏”可以并存共荣的立场，各国共同推崇儒学不是问题，问题在本国要有“真儒”，以及能“以儒术而飭治平、以仁厚而培国脉”，因此儒家强调由家庭开始、由孝道做起的“亲亲，仁也”不能不是国策的提倡。

由此太祖、太宗、仁宗的传统，尚可以发现，越南黎朝一路到了圣宗重视开科取士，也是朝廷君王热心传播宋明理学的时代。而黎圣宗最注重推动宋朝理学和开科取士，是一种基于祖先之道的子承父业、承先继后。黎圣宗特别关注了“道”和“理”这两个观念，并且曾经作诗两首，阐明两者之间的互为关系，解释何以“道”是理所当然之事，明了易懂，“理”是发生事物的理由，难以捉摸，还在出征作战途中，与臣子探讨这些义理课题（《大越史记全书·本纪实录·黎朝纪》第十二卷）。这也说明，越南儒学并不一定如前人以为只是阐述中国传来的思想，是有自身的思想发展的。另一方面，圣宗要维护“道理”能在其治理下彰显，现实中就得重视如何实践，于是儒家理学重视“三纲五常”如何落实在日常生活，一样是黎圣宗的关怀，是他重视探讨其中义理和价值观念的课题，构成越南朝廷推动老百姓日常实践人际关系的规范，圣宗特别关注推动民众实践家庭的“孝”和人际的“礼”，至今常被越南老百姓引用在各种评价好人好事的说法，渗入以后的越南人生活思维中。

无论如何，越南历代朝廷虽然自黎朝起，长期持续不断注重借鉴宋明理学、明清礼制，教读儒经、祭孔、册封官员父母。可是其目标毕竟是要借助唐宋明清各种学问和经验，以期越南本身能有丰富而多元的文化渊源，处理和改善越南本土情境问题。这亦符合儒家一贯重视灵活解决理、礼、俗三者关系的理想，《礼记·王制》提到说“凡居民材，必因天地寒暖燥湿，广谷大川异制，民生其间者异谷，刚柔轻重，迟速异齐，五味异和，器械异制，衣服异宜”，而主张的：“修其教，不易其俗；齐其政，不易其宜”。因此，因着儒学影响在越南本土的影响，成全的不是抄袭外来的成果，而是自身的文化精神。很多时候，大凡儒学观念在中国影响着的各种文化现象，一旦不符合越南地理气候，或与风土人情有所矛盾，往往就是既与中国儒学文化相通，而又是承其理而变其礼俗，呈现出越南自家演变的文化面貌。

这其中，阮朝遇到的最具体例子，就在朝廷要如何对待每年举行的国朝祭祀。这个日子牵涉着从君王到臣民尽孝祭祖的义务。明命帝时代发生的具体事件，就是阮朝礼部官员上奏，建议阮朝应如明清两朝的礼制，以长至节（冬至）举行国朝祭祀，取代越南本身重视端阳节；越南君臣考虑如何处理礼制，其实就表现出他们如何对待本国国情，如何发展自身的文化抉择。^①《大南实录》记载明命帝不主张仿效明清两朝的立场，显然不在他否定明清儒者冬至祭祀的义理根据。他提出说，根据越南本土不同中国地理气候的现实状况，应有更合乎义理的理由。明命帝说：“因北朝地气极寒，等行冬至礼生出阳气。我朝在南方世代过端阳节的风俗，不能改变。”^②而越南民间至今流行传说“每逢五月端阳节，知恩越裳国母功”，可谓是继续生活在明命帝昔日坚持的结果之中。从那时保全下来的礼俗，发展至今的越南端午民俗，其内容的重点就是越南人每逢端午节都联系着家庭孝道和国家大孝的特点，以“越裳国母功”提醒大众不忘先民感恩的人文始

① [日]竹田龙儿：《越南阮朝初期与清朝的文化往来——文物制度的移植》，陈奉林译，《东南亚纵横》1991年第3期，第31页。

② [越]阮朝国史馆：《大南实录》第二纪“明命朝实录”卷七〇，明命十一年十一月，日本庆应大学，1971年影印版。

祖瓯姬国母,同时也提醒大众每逢佳节必思亲,以相同的心情,兼及其他对历史贡献过的先民,首先不能忘记纪念自己家族祖先。而越南民间,也是根据当地气候,称这一天“杀虫节”,表明节日风俗后边的环境因素,其实就是家家户户为了应付天气换季,都得从拜谢祖先学会珍惜自己,记得配合着喝甜酒、吃李子或其他酸果、带艾草包、用香草泡水洗身等节日习俗,保健先父母生我养我的身体,一定要注重除病杀虫。

直到20世纪,越南孝道文化的许多现象,还是在继续演变。其中最值得关注的是越南民间过中元节。越南也如中国,民间广泛流传佛教化的《目连救母》等故事,过节以佛教盂兰盆祭之说,结合原来中元秋收祭祀,祈求祖先与一切先人冥福,以此寄托民众慎终追远的心意;而20世纪后,因着这个节日几乎年年重叠在1945年8月革命纪念时段,节日也因而变得更有意义,有了依据传统尽大孝祭祀先烈的需要,符合“孝于民”的意义;若观察近年来越南通讯社在中元节的报道,可以发现其作为国家之喉舌,也在推动国际认识越南这个传统孝文化节日;近几年的节日期间,有时会发稿提起“目连救母”,很多时候或强调“盂兰节是越南文化中的报孝节”。^①2019年,越南通讯社一样是延续过去传统,向各国传播,说越南民众过盂兰节除了赴寺庙为长辈祈福,以及祭祖超亡。这年的报道有一值得关注之处,是说明越南中元节自1960年代演变出一种新的内容,是大众为着响应一位僧人的倡导,逐渐形成风俗,以玫瑰代表高贵与爱,每逢中元节,那些父母健在的人胸前别一朵红玫瑰,父母去世的人则戴一朵白玫瑰;如此便是相互提醒,年年紧记盂兰节就是“孝顺父母”和“饮水思源”的体现,有幸还能在胸前别红玫瑰要谨记对父母尽孝道,戴白玫瑰则永远都不能忘记父母之恩,努力维护家规,和睦兄弟。^②如此新兴习俗能流行起来,其实足以证明越南传统源于儒家的文化基因,演变为民众生活中的孝文化,并未式微。反而,因为全民过节日,有了新旧习俗作为载体,便趋向由民众年复一年互相自发的表达全民共识。

而越南人传统上基本以乡村为单位,其实也有利文化习俗与其义理叙述,提供了更频密在民间传播的机遇。原本,传统的社会,是每个村都保留完整的祖亭、乡约、族规,基本上也是促使孝文化能长期延续的理由。即使在当代的社会,大家受着传统观念的熏陶,每逢佳节,只要时间一到,还是有很多乡镇的在外子弟是尽可能回家,一起侍奉长辈一起过节,甚至跨村联镇相互支持动员。越南历代以来文人学者,包括胡志明等人在长期革命期间,也多见闻这种在地经验。所以,如此一来,大家对“孝”一再做出的义理阐释,都侧重在讨论着现实:既然大众在私领域,包括“家庭”乃至人口数以千计村社“宗族”,已经是自觉把这整个价值体系视为公众道德标准;同样的观念,其实也在许多人内心,早就转移成为公领域的公共自觉,“孝于民”成为就没有血缘或非拟血缘的公众相互推己及人的社会规范。

其实,越南政府一再宣布各处祭祀或纪念场所的文化遗产地位,或者支持既有的祠堂举办“开庙”仪式,推动大众对黎、陈朝等各朝代有功人物和事迹慎终追远,还有支持民众为许多现代人物立祠,也是有利“孝于民”的事半功倍。再以2019年为例,政府副总理王庭惠一行人在2019年3月15日到高平省调研,也去了当地河广县北坡国家级特殊历史遗迹区,向当地的胡志明祠上香,并且看望了金童历史遗迹区,缅怀解放前的越南救国队儿童队首任队长。^③而更早在2012年,胡志明故乡又安省南坛县金莲乡,动工兴建胡志明亲生父母和亲兄弟姐妹的祠堂,当时的国

① 越南《平阳日报》,2016年8月17日;越南《越南之声广播电台——对外部》文告,2019年8月25日。

② 越南《越南画报》文告,2019年8月15日。

③ 越南《越南之声广播电台——对外部》文告,2019年3月15日;越南《越南共产党电子报》,2019年3月16日。

会主席阮生雄出席动工礼说,兴建阮氏宗祠钟山祠,向胡伯伯家属表示缅怀和知恩,很符合越南民族“饮水思源”的传统思想。^①2020年胡志明诞辰130周年,现任越南总理阮春福5月16日出席阮氏宗祠钟山祠正式揭幕,强调在胡志明度过的童年地方,从此有了祭祀胡伯伯父母与家中兄弟姐妹的肃穆地点,历史文化意义就在胡伯伯家人的深情和牺牲,大众要表达虔诚铭恩情怀。^②这一来,在越南,可以看出,是由于有了“孝于民”这种普及而具有高度的说法,又能贴近原来民心共同价值观,因此便保证着其所包含的传统孝道文化,在各地延续。

这许多地区,都有具体的场所,推动人们学习先辈事迹,在儒家而言,即是“崇德报功”和“慎终追远”的实现。如此便是一再感动人心的途径,由“孝于民”思想起家人亲友,从亲子孝道又推己及人思考大孝;鼓励表达对先人感恩,得以转出体现在关心少儿青年的同理同情,维持了慎终追远的传承。

三、多民族共进的孝文化传承

不能否认,在儒家文明影响之外,其他文明对待亲子关系的思维方式,不一定会是等同于“孝道”的概念。但他们对待亲子关系,乃至祖先,也从源自于各自文明本源或者文化体系的认知,各有说法,从而解说亲子关系何以存在和必须重视。而在越南,儒家曾经影响历朝朝野主流意识的共识,以及延伸出人们重视孝道的价值观,乃至形成由节日等各种习俗活动显示出以尊重祖先、先贤、长辈,爱护亲子关系为主题的本土孝道文化,其中一个原因,不能不说,也是由于各民族长期共同接受过同样儒家文明养分,彼此密切交流共进的后果。根据越南54个民族组成,京族加上三个讲汉语的族群,华族(Hoa)、艾族(Ngai)、山瑶族(San Diu),传统以来一直可以构成越南民族同胞的大多数。这几个文化渊源相同,而且长期交流,对于维系当地孝文化传承,演变出适合当地民众生活的本土孝文化内涵与体现,带来先天的优势。

历史上,除了京族,当地华人后裔,不论原是明朝遗民的“明乡人”,或他们与其他族群通婚融合的后裔,还有更大数目清代陆续播迁于越南各地的,即使朝廷政治认同有别,文化认同毕竟相同。所以,越南华人成为儒家文化的传承者,家庭生活秉承孝道思想,也是越南少数民族群之中表现最明显的。特别是明乡人与他们的后裔,他们自17世纪,便是生活上维系祖先文化,也参与越南历朝科举和出任官职,是建构近现代越南文化传统的参与者。现在广南省会安市“萃先堂”,正殿左侧那块越南“维新”二年(1908)的碑文记载着:“明命初元建前贤祠,额曰萃先堂”,便知原先在明命帝元年(1820),此地原来是明遗民后裔合祀各姓入越先祖的祠堂。而胡志明市第五郡陈兴道大道,称为“嘉盛堂”的明乡会馆,正殿两柱对联写着“明圣先王越国亦闻声教,乡党宗族亚洲同此冠裳”,对照《重修旧宦科缘碑记》记载着嘉定明乡社1839年以前的各科人才名单,^③便可知对联上的说法有根有据。

20世纪越南受外来侵略,全国未能统一以前,越南华人其实是依靠他们会馆、祠堂祭祀神明祖先的传统,以及由信俗活动收集经费办学,支撑着文化传承。1950年代初,越南北方华校45

① 越南《人民报》,2012年6月12日。

② 越南《人民报》《西贡解放报》,2020年5月17日。

③ [澳]李塔娜、[越]阮锦翠:《胡志明市华人会馆汉文碑铭集》,河内:越南社会科学出版社,1999年,第469—470页。

所,学生5000人;^①而在华人较集中的南方,1956年时共有华校228所,学生超过5.4万人。^②基于南北方华人人口差距,越南各村也普遍设立私塾,各族都有学习汉文字和喃文的传统,从这样背景较容易理解,何以越南最早华文学堂都在南方最大港口。在西贡堤岸,先是有闽南谢妈廷等人在霞漳会馆创办“闽漳两等小学堂”,然后是1910年广东人会馆取消大众供奉天后为集体“阿婆”的每年巡游经费,把“婆祖”保护港市子孙的方式转为创办与维持穗城学校。可是,到了1965年,前南越政权首先推行越化政策,要求华校改名以及换成越南文学校,其中更趋于推行美式的基督教观念教学,而越南北方华校,在同时间也因美机不停轰炸,一再随军民损伤转移,20世纪70年代初取消民国时代校名,也以改制应付更多各族学童教育需要,如河内中华中学更名“黎鸿峰第三级学校”,以纪念革命先辈的名义而继续保持“第三级”(高中)资格,除了汉语课外,其他科目全部采用越南语课本和越语授课,但比之南方,至少还能因胡志明思想的传播,重视维护传统价值。

而现在的情况,是得益于越南统一以后逐步改革开放。越南统一后,在此前,在越华双语中学以外,1990年起,各地申办的许多“华文中心”,可谓是种特殊存在;其建制都是附属于普通中小学,由学校校长兼任中心校长,教学上大多采用半日制,让孩子每天上午上完学校,又到中心学华文课,并附加音体美等副科。20世纪末到21世纪初,越南人就是借助着这种形式,最快恢复华人祖先用祠堂开办的教育。如西贡颍川华文中心,更是在宗祠以前的私塾课室地方办起,分上下午班。大家于是就在朝着现代教育体制前进的路上,逐渐重新结合中文学习《三字经》到“孝于民”的传统。而且,他们不是孤立的,他们年年会得到在澳洲、法国和美洲等地的校友捐款。

再到1992年4月15日,结合着越南社会主义体制改革开放的成就,国家通过新的宪法,显然更能确保原来华人的会馆、祠堂、学校,继续其传承。宪法第五条规定明确提出:“各民族有权使用自己的民族语言和文字,维护民族本色和发展本民族美好的风俗、习惯、传统和文化。”^③

以现在越南南部的漓臻省永州县为例,这片土地现在京族人口25%、柬族人口50%。而华族人口25%,而当地华人群众又是以潮州人为主,所以原来在这片土地的市区,是京族与华族通行潮州方言的集中区。当地人除了是以同一批理事,共同管理着供奉玄天上帝清明古庙,以及供奉海神林默娘的天后古庙,也分别历年以前者作为远近善信元宵庙会地点,在后者范围内中元秋祭先人的集体活动,并由此收集捐献粮食,分发给家境贫寒的老人;^④以后,当地民众在1926年便是以集体力量,在清明古庙东厢办起国华小学,接着在1940年又在庙旁买地建校,一直到1959年才因南越前政府不准学校带有“华”字,而改名“培青”,1961年最终是面临排华政策而被旧政权没收土地。再到1980年,该校开始由办夜校逐步复校,至2015年在天后古庙后面重建起“珠洋培青中学”,其建校的说法是“为祈炎黄文化有继承”。^⑤

在胡志明市,穗城学校的例子,也足以说明何为华人重视“慎终追远”“饮水思源”,就会支持

① 李白茵:《越南华侨与华人》,桂林:广西师范大学出版社,1990年,第41页。

② 余以平:《越南华侨华人教育的兴衰及前景》,见暨南大学华侨研究所:《华侨华人研究》第2辑,越南漓臻省珠洋市:民立培青学校、广州:暨南大学出版社,1991年,第195页。

③ National Assembly of Socialist Republic of Vietnam(adopted), Constitution of the Socialist Republic of Vietnam, 1992.

④ 杨钦楷:《我所知道的珠洋团体》,见朱学光编:《珠洋民立培青学校新校落成特刊》,越南漓臻省珠洋市:民立培青学校,2015年,第14页。

⑤ 赵广章:《珠洋培青学校沿革》,见朱学光编:《珠洋民立培青学校新校落成特刊》,第15—16页。

“孝于民”。这间学校当年是接续着“穗城中学”在广州关闭以后,由部分师生在越南重现历史使命;南越吴廷琰逼迫其接受改造时,学校则一边接受压力一边可刻意改名“越秀”,以广州“越秀山”的双关喻义暗报祖先源头。而学校 20 世纪末复办,改名“麦剑雄国民中学”及“麦剑雄华文中心”,则是以本会馆 1974 年逝世的前理事长命名,纪念他在战乱时秘密参与抗美解放战争,同时艰苦维持着会馆与学校,会馆也为他立了墓碑,在清明、重阳也与其他在广肇义祠的先烈同受拜祭。^① 2019 年,越南麦剑雄(穗城、越秀)校友会于 2 月 13 日,趁着农历大年初九,举办己亥年校友新春团拜与敬老聚会,^②而此时,该校在美国、澳洲、中国香港、德国等地校友会,秉持着自上世纪校训教诲“礼义廉耻”四字,也如越南其他华校,彼此之间声气相通,一再支持越南,并分别在当年 3 月 18 日与 10 月 7 日,组团访问母校聚会。^③ 而澳洲的校友会,21 世纪初办起了当地穗城学校,还是延续着原来的校歌;后期是鉴于澳洲公立学校陆续开设中文课程,理事会才在 2015 年底接受会员大会提案,暂时停办学校。

从孝文化的角度切入,重新理解各族群因着传统思想的思维模式,在各社区由此沿续的社群会馆、教育与人际互动,就不只有助看到各处学校的教育发展历史,也能由此看到越南各族共有的传统价值体系,尤其是“孝”道观念,作为他们彼此家国情怀的发端,是如何凝聚着各族群的社会意识和多元共存的民族理念。也由此可以发现,越南各族民众,是如何可以通过对孝道观念的继承,推己及人,包括最后走向胡志明倡议“孝于民”的高度,自历朝至今,持续在不同领域可以同理同情成就公共事业的实践,贯穿每处不论大小的地方历史。

(责任编辑:袁 艾)

① 《富民族艺术特色的建筑群体》,见黎文景主编:《穗城会馆天后庙》,越南胡志明市:穗城会馆天后庙,2000 年,第 87 页。

② 越南《西贡解放报》,2019 年 2 月 14 日。

③ 越南《西贡解放报》,2019 年 3 月 20 日。

· 儒学与社会生活 ·

宋代士大夫的精神结构与社会转型

——以赵抃崇佛为视点的考察

王瑞来

摘要:北宋名臣赵抃有着大量的崇尚佛学的言行,《五灯会元》等一些佛教文献甚至把赵抃视为佛教中人,称作在家修行的居士。然而,赵抃家族世代业儒,赵抃也由儒学登科,走上仕途,是一个货真价实的儒士。如何看待赵抃的崇佛,南宋的道学宗主朱熹也曾有过困惑。不过,如果我们利用赵抃文集的文献以及搜集到的赵抃散佚诗文,结合时代背景,考察赵抃的生平行历,来加以分析思考,还是可以对这一问题梳理出较为清晰的脉络的。从赵抃这一典型个案,不仅可以回答佛教在宋代有没有边缘化的问题,概观宋代士大夫的精神结构,更可以透视到在时代因素的作用下,从理学到道学的儒学演化过程中三教合一的趋势,以及社会转型的潜流。

关键词: 赵抃; 儒学; 佛教; 道教; 三教合一

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

活跃于北宋前中期的名臣赵抃,在当世有“铁面御史”之称,与包拯齐名。关于思想倾向,很多人都知道,赵抃崇尚佛学。金朝的文人赵秉文也喜佛,所以他说“吾前生是赵抃阅道”。^①的确,赵抃的言行中有着大量的崇佛事实。作为儒学中人崇佛,如何看待?对于这样的问题,学界尚少有关关注。检寻之下,仅有近年邱志诚《三教融合与儒学重振之间:北宋名臣赵抃的佛道思想》一文。^②邱文较为宏观地梳理了赵抃的思想倾向以及与佛道两界的交往,是一篇相当扎实的考察,填补了赵抃佛道思想的研究空白。然而,横看成岭侧成峰,本文则是以赵抃文集的文献以及搜集到的赵抃散佚诗文为主,着重对赵抃崇佛进行的探讨。虑及使用文献史料与宏观论旨多与邱文有所不同,本文所论或可与邱文聊成互补,因不揣门外隔膜,略作申论。从更为广阔的视野看,在宋代佛教究竟有没有被儒学边缘化?近年来美国学者何复平(Mark Halperin)直接将佛教被儒学边缘化作为认识前提,探讨了宋代文人的精神世界。^③这样的问题意识,究竟是惑于表面现象的想当然,还是合乎历史的实际状况?本文对赵抃崇佛的考察本身,也是一种从个案出发的回答。期待通过考察,窥一斑以见全豹,对宋代知识人游走于儒释道这一普遍现象所显现的精神结构有所展示,并由此延伸,对北宋酝酿积蓄的观念变化与社会转型的潜在因素略加探索。

① 刘祁著,崔文印点校:《归潜志》卷九,北京:中华书局,1983年,第106页。

② 邱志诚:《三教融合与儒学重振之间:北宋名臣赵抃的佛道思想》,《中原文化研究》2021年第2期。

③ 何复平:《宋代文人的精神生活(960—1279)》,叶树勋、单虹译,南京:江苏人民出版社,2022年。

一、朱熹的困惑

《五灯会元》卷一六专辟《蒋山泉禅师法嗣·清献赵抃居士》一章，来讲赵抃“系心宗教”。^①佛教徒也颇以显官名臣的赵抃崇佛为自豪，常常津津乐道。^②联系到赵抃与不少僧人的交往唱和，似乎赵抃在中年以后依皈了佛教。这其实是一种误解。然而，对于赵抃显现出来的思想倾向，就连南宋的道学大家朱熹也感到困惑不解，曾发问道，赵抃为什么会沉浸于佛学呢？^③

看来，赵抃与佛教的密切关联实在是一个难以回避的问题。南宋末年的陈仁玉对这个问题有所回答。他讲道，有人说赵抃的学问渊源来自佛教，跟周敦颐后来为同僚，本应有所变化，但最终也没有改变。针对这样的议论，陈仁玉说，赵抃的坚忍自律和离俗绝欲，跟佛教偶然相合，但他的发言处事和立朝治郡都是中规中矩，有坚守，有变通，却不是佛教徒的作为。这跟周敦颐的言行并没有区别。在周敦颐的理学大盛之前，士大夫由于习性相近而从佛学那里汲取了很多东西，不应当用这一点来断定赵抃就是崇尚佛教。^④

陈仁玉的反驳，首先是把赵抃的入世作为与出世的个人修养区分开来观察的。其次，从时代因素上说，在理学大盛之前，佛学的确是士大夫的一个精神资源。分析之后，他认为不能以此下结论，就说赵抃是佛教徒。

清人罗以智在《赵清献公年谱》中也为赵抃辩解说，赵抃的学问广泛涉猎佛教、道教，并没有成为他的缺点，不必避讳这一事实，况且赵抃也并没有沉溺于其中。^⑤

陈仁玉的反驳和罗以智的辩解，都很有道理。不过，在我看来，还是赵抃本人的“夫子自道”更为有力。

在第一次知杭州期间，赵抃应邀为道观写下《奉真道院碑铭》。存世的赵抃文字，已散佚不全，文集所收以诗篇与奏议为多，能够直接反映赵抃思想的文字很难见到。这篇仅有一千字左右的集外佚文是了解赵抃思想的很重要的文献。鉴此，移录如下：

天下之所以常治无弊者，盖必有教焉以主之，使众心知所归；亦必有三教焉以鼎峙之，使群伦决所属。故羲图既画，遂泄混沌之奇，由是而书契也，礼乐也，皆日就夫文明，而吾儒之学于以寔昌。迨其后而释氏又以其秘密真宗，东流震旦，如三乘、四教、临济、汾仰、云门、曹洞诸大法门，咸识参微妙，名振当时，帝王卿相，莫不崇而奉之。猗与盛哉！乃穷搜道藏所谓

① 普济著，苏渊雷点校：《五灯会元》卷一六，北京：中华书局，1984年，第1059页。

② 朱熹《晦庵先生朱文公文集》卷八四《书先吏部与净悟书后》云：“净悟，建阳后山人，晚自尊胜退居南山云际院，一室翛然。禅定之余，礼佛以百万计。年过八十，目光炯然，非常僧也。常为余道富文忠、赵清献学佛事。”见郭齐、尹波编注：《朱熹文集编年评注》，福州：福建人民出版社，2019年，第4009页。

③ 朱熹《晦庵先生朱文公文集》卷八三《跋赵清献公家问及文富帖跋语后》云：“公于佛学盖没身焉，何邪？因览此卷，为之叹息云。”见郭齐、尹波编注：《朱熹文集编年评注》，第3960页。

④ 陈仁玉《赵清献公文集序》云：“或曰：公之学多出佛，及得濂溪为僚，而有闻焉，宜于是焉变矣，而卒不变。仁玉谓公之坚清超卓，可以离尘绝欲者，偶与佛氏合；至其发言制事，立朝治郡之迹，皆中度合则，守常达变，非蔽于佛者之为也。尝试考濂溪措诸用者观之，有以异乎？盖自濂洛教法未大彰明以前，诸公往往以其性之所近而有得于佛者固多矣，不当以是议公也，因并著之。”见陆心源著，许静波点校：《皕宋楼藏书志》卷七四，杭州：浙江古籍出版社，2016年，第1321页。

⑤ 罗以智《赵清献公年谱》“庆历八年”云：“公之自甘淡泊，本于性，成其学。博涉释老，不足为公累，亦不必为公讳。公固非惑溺于二氏者也。《传灯录》因以公为蒋山泉禅师法嗣，殆不可信。”见吴洪泽、尹波主编：《宋人年谱丛刊》第2册，成都：四川大学出版社，2003年，第1300页。

开劫度人者,其天书符策,皆文章诡怪,世所不识,然推厥大旨,盖亦归于仁爱清静,积而修习,渐致长生,自然神化,与儒更相表里。自上古黄帝、帝喾、夏禹之俦,并遇神人,受道策。第三代以还,漆书竹简,靡所存证。至周时,李伯阳为柱下史,孔子造而问礼,乃有“犹龙”之叹。赧王九年,始飞升昆仑,而《道德》五千言悉举灵文奥典,宣布人间。汉时诸子道书之流,至三十有七家。嗣是而陶弘景、寇谦之之徒相继鼎盛,天子为筑坛于南郊,每帝即位,必登坛受策,以为盛事。唐开元中,列其书为藏目,曰《三洞琼纲》。宋兴以来,再遣官校定,尝求其书,得七千余卷,命徐铉等校讎,去其重复。真庙大中祥符中,命王钦若依旧目刊补,合为新录,凡四千三百五十九卷,撰篇目上献,赐名曰《宝文统录》。圣眷之隆,盖罔有间也。抃以大行皇帝宾天之年,蒙今上简擢以为参知政事,奉职无状,出知杭州,惟凛凛覆悚是惧。间从公退之暇,寓目珠庭兰若间。忽一日,有苍颜鹤发、黄冠羽衣揖余而前,若有所请。听其言,娓娓见道云:“自髻髻皈依明师,及长为洞真宫提点。杭故繁华地,城市喧阗,非栖真养性之所。尝过吴江之笠泽,乐其风土,而又况乎麻湖、泖水经其南,洞庭、具区亘其北,东连吴会,西接两浙,实吴中一大胜境也。年来社有学,大雄有寺,独灵宫秘宇无闻焉,良亦三教中之缺典。愿卜居于此,使真风广被,庶有裨于十方耳。明公其盍请诸朝?”余欣然唯唯,以其情上闻。天王圣明,不以小臣纰缪,赐额“奉真道院”,即令提点洞真宫、道士沉子守元住持。守元遂殫力劝募,鳩工而庀事焉。今且轮奂一新,琅函具备,巍然为宇内一大法幢。其绳绳无艾,固未可量;但恐世远人湮,参稽无绪,再乞余言寿诸石。余不敏,愧不能文,特嘉沉子能以其教翼天下,欲以持世,而非以诬世也;矧天语煌煌,又非私倡而私和也哉,是可铭也已。

铭曰:粤稽元始,肇自无垠。神人体之,福兹兆民。爰有笠泽,神禹之迹。天目青苍,于焉是适。玄风陆沉,民生不辰。吴兴之子,眷怀实殷。矢志开创,以指迷津。庆源之旁,卜云维吉。锡名奉真,永祈安宅。抃也德凉,莫之敢专。载在珉石,垂斯万年。

熙宁四年岁在辛亥冬十一月。^①

在《奉真道院碑铭》中,赵抃认为,天下之所以能够得到长久的好治理而不发生问题,一定要有作为意识形态的主导思想,成为所有人的精神支柱;也一定要有三教三足鼎立,使人们的信仰有所归属。由此赵抃讲到儒学的起源,讲到佛教的东流,然后重点说到度人劫难的道教,认为道教大旨也是仁爱,跟儒学互为表里。从孔子拜访老子问礼开始,叙述道教历史,讲述道教在宋代受到的重视。最后具体讲到他应道士要求,向皇帝为道观请赐额“奉真道院”,又应邀写下这篇作为刻石之用的《奉真道院碑铭》。宋朝的皇帝拥有道教情结,不光后来宋徽宗称为“道君皇帝”,文章中也讲到宋真宗下令让王钦若增补道藏,赐名为《宝文统录》。赵抃还在文章中把皇帝称为“天王”。赵抃在文章中屡屡提到“三教”,显示了他对三教合一的赞同倾向。

基于这种认识,赵抃与僧道两界都有着广泛的交往。特别是他跟高僧辩才交谊很深,曾经写下过《辨(辩)才大师真赞》。^②苏辙就称赵抃与辩才是“世外友”。^③这样的称呼就表明,二人虽有很深的交往,毕竟不属于一个世界的人。黄庭坚还记载赵抃跟另一位高僧圆明大师也有交往。

① 曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第41册,上海:上海辞书出版社、合肥:安徽教育出版社,2006年,第284—286页。
② 赵抃《辨(辩)才大师真赞》:“师去天竺,山空鬼哭。天竺师归,道场光辉。大士大悲,实师焉依。师乎真乎,真金琉璃。教宗智者,法嗣绍师。须弥有坏,至道无为。稽首慈相,仰之赞之。皆无妙幻,岂胜言思。”见潜说友编纂:《咸淳临安志》卷七八,见《宋元方志丛刊》影印本,北京:中华书局,1990年,第4068页。
③ 陈宏天、高秀芳点校:《苏辙集》,北京:中华书局,1990年,第1143页。

赵抃请圆明大师讲《楞严经》，听得如痴如醉。其实，三教的界限在宋代并非是不可逾越的鸿沟，彼此都有交流。据黄庭坚讲，这个圆明大师又“从诸儒讲学，于书无所不观，于文无所不能”，并且还喜欢道家葛洪的《内篇》。^①南宋的周必大写在赵抃手迹上的题跋也说，儒书和佛典虽然不同，但在让人寻求安心和回归本真这一点却是一致的。^②

二、赵抃的顿悟

有一天，公务之余，担任青州知州的赵抃正在房间静坐，忽然间，霹雳一声，惊雷大作。惊心动魄之余，竟让赵抃对人生有了顿悟。他用一首诗来表述了自己的感悟：

退食公堂自凭几，不动不摇心似水。霹雳一声透顶门，惊起从前自家底。

举头苍苍喜复喜，刹刹尘尘无不是。中下之人不得闻，妙用神通而已矣。

最早记录这首诗的南宋初年的僧人晓莹，称这首诗为偈语。在这首诗之后，他还转录了赵抃在第二年写给富弼的一封信，可以看作是对这首诗的阐释。信中讲到，佛教让人领悟的方法，不是为智力低下的人设置的。智力上乘的人可以顿悟，而愚蠢的人无论如何也理解不了。这其中是千差万别的。佛与禅宗祖师都是通过以心传心来教人领悟的，出于不得已才采用语言文字等各种方式。我去年在青州有所感悟，知道自己的本性已经没有欠缺，古人讲的安乐法门，真实不假。

赵抃的这种认识，从其《定业禅院请慧觉长老住持开堂疏》的如是表述也可概见：“夫如来法无异同，众生根有利钝。上焉者纯一不杂，下焉者余二非真。太慈则舍实从权，顿悟则离凡即圣。”^③一声惊雷，像是中医理论说的打通了任督二脉，让赵抃人生经验的积累豁然贯通。

追溯起来，赵抃与佛教的渊源很早。赵抃晚年曾自述，温州的法明院忠讲师是位高僧，当年赵抃在尚未科举及第时，便与来到衢州的忠讲师相识。^④并且，登第前应试读书学习，赵抃也跟他同时代的范仲淹一样，曾住在佛寺中。^⑤与僧人接触和居住佛寺，无疑都对赵抃这个儒生后来倾心佛学产生了影响。

赵抃之所以给富弼写那封信，是由于富弼向赵抃索求禅宗语录。赵抃把《景德传灯录》三卷

① 黄庭坚《圆明大师塔铭》云：“清献赵公始请师登法席，师于《楞严》了义指掌，极谈席下。道俗如饮醇酒，无不心醉；如肉贯串，处处同其韵味。”见黄庭坚：《山谷集》卷二四，影印《四库全书》文渊阁本第1113册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第252页。

② 周必大《平园续稿》卷九《题赵清献公帖》云：“儒书释书虽异，而欲人求放心、复本性则同，皆因其所固有，谆谆然命之，非强以外铄也。赵清献公习与性成，庶几由仁义行，宜乎造次必于是，观其与弟侄家问可知矣。庆元庚申十二月日，平园老叟周某书而归之季路汪氏。”见王瑞来：《周必大集校证》，上海：上海古籍出版社，2020年，第470页。

③ 赵抃：《清献集》卷一〇《定业禅院请慧觉长老住持开堂疏》，影印《四库全书》文渊阁本第1094册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第900页。

④ 赵抃《宋故明州延庆寺法智大师行业碑》云：“元丰三年冬十月，余谢事经岁，自衢抵温，有法明院忠讲师，其行解俱高者，顿尝游衢，乃余未第时与之接者也。”知礼：《十不二门指要钞校释》附录，北京：中华书局，2021年，第739页。

⑤ 《开化县志》：“宋赵抃，字阅道，谥清献，西安人，尝教授生徒于余仁合家，又常读书于招福院之萃清阁。”见朱朝藩修，汪庆百纂：《开化县志》卷五《人物志》，崇祯刻本，第4页。

节本送给富弼之后,又把尚未送去的七卷请人送去,并写了这封信。富弼留心禅宗语录,让赵抃很欣慰。他说富弼富贵、道德、福寿和闲逸都具备了,未能留意的就是佛教了。现在所求书籍,一定是真性有所觉悟,值得庆贺。^①

从这封信看,赵抃对佛教,特别是对禅宗的确有很深入的探讨。应当说,儒学以外,佛教等各种思想资源都丰富了赵抃的精神世界。原始儒学关注社会,积极入世,把目光凝视在外部世界。佛教,特别是中国化的禅宗,更关注人的内心宇宙。宋儒从北宋理学到南宋道学,吸收了佛学中的这一因素,便使宋代以后的新儒学有了更为丰富和完整的内涵。然而,这种吸收并不是当时的思想家一两个人的操作,而是在时代因素和知识发展的背景下,多数人不约而同的追求。赵抃无疑也是其中之一。而他的作为,又有形无形地对周围对后世产生了影响。

自从青州闻雷顿悟之后,赵抃对仕途的名利已经看得很轻。这与赵抃个人所经历的人生悲喜也有关系。治平二年(1065),知成都府时,长子赵岷病逝。^②熙宁五年(1072)再度知成都府,次子赵岷中进士第。^③这是一喜一悲。而在这次知成都府期间,夫人又去世了。^④这种亲身遭遇的人生无常,无疑也使赵抃贴近能够获得精神安慰的宗教。赵抃跟僧人、道友都有交往,并且探讨佛道的要旨,都是跟他被激发出的出世的一面相契合,但并不能指认赵抃已经归宗佛教或道教。精神上的包容,让赵抃不拒绝一切能够充实心灵的思想。

虽说闻雷或许会产生顿悟,但思想的演变无疑是有一个渐进的过程。还差一年就到知天命之年的赵抃,业已走过的人生历程,已经让他有了深刻的生命感悟,所以给自己起了一个“知非子”的名号。^⑤《淮南子·原道》通常认为是道家典籍,以这一典籍中“蘧伯玉行年五十,而知四十九年之非”的典故为自己命号,也反映了赵抃思想结构的构成丰富和复杂。

49岁到任睦州知州,赵抃已届知天命之年。对着镜子,看到头上生出的银丝,他在诗中写道:“云边旧念青山隐,鉴里新逢白发生。”^⑥不过,此时的赵抃依然是壮志不减,豪情满怀。在另一首诗中,他如此诉说:“逢时自可青云致,喜老休将白发轻。垂世功名期力到,上方求治急材

① 释晓莹《罗湖野录》载:“赵清献公平居以北京天钵元禅师为方外友,而咨决心法。暨牧青州日,闻雷有省,即说偈曰:‘退食公堂自凭几,不动不摇心似水。霹雳一声透顶门,惊起从前自家底。举头苍苍喜喜喜,刹刹尘尘无不是。中下之人不得闻,妙用神通而已矣。’已而答富郑公书,略曰:‘近者旋附节本《传灯》三卷,当已通呈,今承制宋威去,余七轴上纳。抃伏思西方圣人教外别传之法,不为中下根机之所设也。上智则顿悟而入,一得永得;愚者则迷而不复,千差万别。惟佛与祖,以心传心。其利生接物而不得已者,遂有棒喝拳指、扬眉瞬目、拈椎竖拂、语言文字,种种方便。去圣逾远,诸方学徒忘本逐末,弃源随波,滔滔皆是,斯所谓可怜悯者矣。抃不佞,去年秋初在青州,因有所感,既已稍知本性无欠无余,古人谓安乐法门,信不诬也。比蒙太傅侍中俾求禅录,抃素出恩纪,闻之喜快,不觉手舞而足蹈之也。伏惟执事,富贵如是之极,道德如是之盛,福寿康宁如是之备,退休闲逸如是之高。其所未甚留意者,如来一大事因缘而已。今兹又复于真性有所悟入,抃敢为贺于门下也。’”见夏广兴整理:《罗湖野录》卷一,郑州:大象出版社,2019年,第247—248页。

② 文同:《丹渊集》卷三八《试秘书省校书郎赵君墓志铭》,影印《四库全书》文渊阁本第1096册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第777页。

③ 龚延明、祖慧编著:《宋代登科总录》卷六,桂林:广西师范大学出版社,2014年,第1105页。

④ 苏轼《赵清献公神道碑》载:“公娶徐氏,东头供奉官度之女,封东平郡夫人,先公十年卒。”见孔凡礼点校:《苏轼文集》卷一七,北京:中华书局,1986年,第522页。

⑤ 清人罗以智《赵清献公年谱》将这件事系于59岁那年是不对的。“知非子”的典故来源,是出自《淮南子·原道》所云“蘧伯玉行年五十,而知四十九年之非”之语。苏轼《赵阅道高斋》一诗写赵抃“公年四十已得道”(孔凡礼点校:《苏轼诗集》卷一九,北京:中华书局,1982年,第992页),也可以旁证赵抃“知非子”命号当在50岁之前。

⑥ 赵抃:《清献集》卷三《次韵石温之都官见赠》,第769页。

英。”^①古人“立德、立功、立言”三不朽与士大夫政治所赋予的使命感，同多数读书人一样，把赵抃积极入世的那一面极大地激发出来，渴望功名垂世。由此可见，在赵抃的思想意识中，毫无疑问儒学依然是其他精神形态所难以撼动的潮流。其实，出身于业儒世家的赵抃，为了对应科举考试的帖经、墨义，在登第前的习举业的过程中，就已经把儒学经典背诵得滚瓜烂熟，儒学思想自然也熔铸于意识深层。

赵抃的儒学思想也贯穿于他的施政之中。赵抃治蜀，新皇帝英宗很欣赏，他对即将派往成都担任转运使的荣諲说：“赵某为成都，中和之政也。”意思是说，赵抃治理成都，施行的是中正平和的方针。

“中和之政”，这是一个很高的评价。中和，既是儒学主张中庸的内核，又是宽猛适当的行政手段。《礼记·中庸》就讲，喜怒哀乐的情绪没有表现出来叫做中；喜怒哀乐的情绪适度地表现出来叫做和。中是天下最大的根本；和是天下要达到的终极方式。人如果能做到中和，天地都会赋予他应有的位置，万物也会得到很好的养育。^②《论语》也记录孔子说，中庸作为道德标准，应当是最高的了。^③儒学经典主要从道德的层面主张中和，而儒法兼济的荀子，则从行政的角度讲解了中和。他说，中和是听政者为政的准绳。注释这句话的古人说，中和就是宽猛适中。^④英宗说赵抃在成都实施的是中和之政，应当是两种意思兼而有之。

在担任益州路转运使时，赵抃重建以兴学重教闻名的汉代太守文翁祠。当再次来到成都担任知州，赵抃不仅整修了郫县犀浦镇文宣王庙，^⑤还为府学的诸生写下劝学诗：

学初心勿动华纷，须念文翁昔日勤。事业直教名不朽，声猷堪畏世无闻。

平居乡党终传道，得位朝廷必致君。为语诸生期远到，天衢亨处有青云。^⑥

诗中教诲士子初学时要潜心静气，不要歆慕浮华，应当学习文翁的勤奋。“平居乡党终传道，得位朝廷必致君”，是说用学到的知识，居乡则传道教化，升朝则致君行道。这两句诗正是北宋以来理学家重新从儒学经典发掘出的“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的具体化，体现了士大夫政治背景下读书人的政治理想。同时，赵抃还以儒学历来所提倡的“荣名以为宝”的重名意识，来激励士子，诗中“事业直教名不朽，声猷堪畏世无闻”和“为语诸生期远到，天衢亨处有青云”，都表达的是这样的意识。

毫无疑问，赵抃除了儒学之外，对佛道的理论造诣也达到了相当深的程度。熙宁七年，在调任命下达前的一个月，赵抃曾为成都府西楼西北角供奉观世音的圆通庵写下六首《圆通颂》：

常现宰官身，肉眼何曾识。刀头剑刃上，运出慈悲力。

① 赵抃：《清献集》卷三《和范都官述怀》，第768页。

② 《礼记·中庸》云：“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。”见王文锦：《礼记译解》，北京：中华书局，2001年，第798页。

③ 《论语·雍也》云：“中庸之为德也，其至矣乎。”见金良年：《论语译注》，上海：上海古籍出版社，1995年，第65页。

④ 《荀子·王制》云：“公平者职之衡也，中和者听之绳也。”杨惊注：“中和谓宽猛得中也。”王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第151页。

⑤ 王赏《郫县犀浦镇修文宣王庙记》载：“朝廷自庆历中诏郡国皆立学，学必有孔子庙。犀浦旧为县，隸成治平间，府尹清献赵公始葺而新之，县令冯接为记。”见袁说友等编，赵晓兰整理：《成都文类》卷三一，北京：中华书局，2011年，第613页。

⑥ 赵抃：《清献集》卷四《劝成都府学诸生》，第783页。

妙音观世音，不可以识识。量等大千界，始见圆通力。
 唐相造华林，亲逢善知识。虎退提数珠，念彼观音力。
 问对联者谁？祖师云不识。大士已渡江，劳他志公力。
 世间何为苦？众生有业识。闻声悉解脱，方便神通力。
 凡夫具足法，迷误随六识。一入自在门，不费纤毫力。^①

这六首《圆通颂》，体现了赵抃对儒学治国平天下入世精神以外层面的人生探究。

赵抃晚年知越州，在离任前两个月，赵抃题赠化城院山主诗云：

不用湖山半日程，化城非是閼婆城。无情说法人闻否，风里松篁管送迎。

这首诗未收录于赵抃文集，今人编《全宋诗》也漏收，是一首佚诗。见于南宋周必大的《思陵录》。是当时周必大护送宋高宗灵柩去绍兴时，在寺院亲眼所见，并记录下来的。除了诗本身，还记有明确时间，为熙宁十年三月十日。^② 由此可知，此诗为赵抃所作的真实性无疑。“閼婆城”是梵语“捷閼婆城”(gandharva-nagara)的简称，相传是捷閼婆神于空中所化现之城郭。科学的解释就是海上、沙漠及热带原野中，空气之密度产生差异时，由于光线折射所出现之海市蜃楼。经典常以捷閼婆城比喻不实之法。由此观之，赵抃说“化城非是閼婆城”，则是讲相比虚幻的捷閼婆城，绍兴化城院是实实在在的存在。从可以运用这样的典故看，赵抃的佛学造诣的确已经相当深厚。

赵抃跟僧人交往还有一件轶事。由于赵抃尊礼方外之士，所以有僧人来访，一般都让门房放进来。有一天一个士人来访，把自己的文章给赵抃看，大概文章的内容与王安石变法有关。赵抃就板着脸对士人说，朝廷设有学校，开科取士，为什么不好好学习，来跟一个从朝廷退下来的人说东道西？那个士人听了赵抃的话，极惶诚恐地告辞了。以后再度来访的时候，门房就不给他通报了。这个士人问道，为什么参政只是那么敬重和尚？门房说，平常来访的和尚，也不过是平常人，相公说只是看重他那身和尚袈裟。士人听后笑道，这么说我这身白衣服士人服就不值钱了？门房说，也是半看佛面。士人对答，那也要稍稍看孔夫子面啊。这段轶事，人们传为笑谈。^③ 中也透露出赵抃与僧人频繁交往的事实。

① 赵抃《西园圆通颂》前尚有序云：“成都府西楼之西北隅，有庵曰圆通，中奉观音大士之像，乃治平初今史馆相韩公之所建也。庵左右前后，寒泉曲沼，终日潺湲，佳木修篁，四时潇洒。予再守蜀之明年，以其庵庐编竹覆茅，岁凡一葺完，不能久，屡为风雨所挫，于是命工用椽栊瓦甍易而新之，又增饰其像而尊安之。作《圆通颂》六首，得和者一十八篇，因刻石于其右。甲寅五月一日序。”见袁说友等编，赵晓兰整理：《成都文类》卷四八，第948页。按，此颂与序，今本赵抃文集均失载。

② 周必大《思陵录》卷下载：“寺有资政殿大学士、知越州赵抃赠山主绝句云：‘不用湖山半日程，化城非是閼婆城。无情说法人闻否，风里松篁管送迎。’亦熙宁丁巳三月十日也。”见王瑞来：《周必大集校证》，第2667页。

③ 佚名《道山清话》载：“赵阅道罢政闲居，每见僧至，接之甚有礼。一日，一士人以书贽见，公读之终卷，正色谓士人曰：‘朝廷有学校，有科举，何不勉以卒业，却与闲退之人，说他朝廷利害。’士人惶恐而退。后再往，门下人不为通。士人谓閼者曰：‘参政便直得如此敬重和尚？’閼者曰：‘寻常来相见者，僧亦只是平常人，但相公道只是重他袈裟。’士人者笑曰：‘我这领白襦，直是不直钱财？’閼者曰：‘也半看佛面。’士人曰：‘便那辍不得些少来看孔夫子面。’人传以为笑。”见赵维国整理：《道山清话》，郑州：大象出版社，2019年，第86页。

三、三教趋合一

人们为了摆脱现实生活中的烦恼,追求完美的幸福境界,往往寄托于宗教。各种宗教或思想都各有其长处。因此,人们便会取其所长,加以吸收。流行于中国社会各个阶层的儒释道,尽管在各个时代都有独自的发展,同时也有互相融合。北魏画像石棺上既有儒学的孝道,又有道教的长生升天,还有佛教的往生天堂。^①由此可见,儒释道融合实在是由来已久,是一个长期存在的社会现象。

到了宋代,佛教已经历了长期的中国化过程,中国的土著宗教道教在佛、儒的刺激下也有了长足的发展,而儒学则经历了汉学、玄学,进入到宋学阶段。儒释道都不同程度地深深浸润到社会的各个阶层之中。三种思想资源的互相吸收融合,让三教合一的社会现象在宋代显得分外突出。

在宋代的士大夫中,还存在崇佛与排佛之争,也有人沉溺于道教。不过,三教合一的趋势已经显现。赵抃的认识,应当说是比较包容的,相当早地认同三教合一。当然这并不是赵抃个人思想认识的灵光显现,而是有着时代因素的影响。北宋开始兴起的理学,其实就吸收了佛教和道教中的一些思想要素和思辨方法。赵抃交往唱和的,不仅仅是僧人,也有道士。

赵抃所处的时代,正是理学兴起的时代。宋初三先生石介、孙复、胡瑗,以及张载、李觏都活跃于这一时期。在他们稍后,又有后来成为理学宗主的周敦颐进入仕途。前几人都受到过范仲淹的提携,跟欧阳脩也多有交往。宋朝在真宗朝基本完成了政权建设之后,进入仁宗朝,开始了道德重建的理论建设时期。其背景则是士大夫政治对理论基础建树的需求。在范仲淹、欧阳脩等人的倡导下,政治上有庆历新政,文学上有古文运动,理学的发展也引人注目。焕然一新的时代,让日本学者称之为中国的文艺复兴时期。^②

中国化的佛教禅宗的兴起,让原本强调出世的佛教有了入世的转向。这就让同样是主张入世的儒学中人,极大地减少了抵触感。而佛教又试图借助强大儒学加以推广。北宋天台高僧智圆便直接这样说:“夫非仲尼之教,则国无以治,家无以宁,身无以安。国不治,家不宁,身不安,释氏之道何由而行哉?”^③相互的需求便走向了接近。对于北宋以来的三教合一,陈寅恪曾敏锐地观察到:“凡新儒家之学说,几无不有道教,或与道教有关之佛教为之先导。如天台宗,佛教宗派中道教意义最富之一宗也。其宗徒梁敬之(肃,753—793)与李习之(翱)之关系,实启新儒家开创之动机。北宋智圆提倡《中庸》。甚至以僧徒而号中庸子,并自为传以述其义。其年代犹在司马君实《中庸广义》之前,似亦北宋新儒家之先觉。”^④

与上述众多理学家颇有交往的同时代赵抃,早在庆历初年担任广西宜州通判时,便为士人讲

① 贺西林:《道德于信仰:明尼阿波利斯美术馆藏北纬画像石棺相关问题的再探讨》,《美术研究》2020年第4期。
② 宫崎市定:《宫崎市定亚洲史论考》上卷《东洋的近世》,张学锋、马云超等译,上海:上海古籍出版社,2017年,第259页。
③ 石峻等编:《中国佛教思想资料选编(宋元明清卷)》,北京:中华书局,2014年,第125页。
④ 陈寅恪:《冯友兰中国哲学史下册审查报告》,见氏著:《金明馆丛稿二编》,北京:三联书店,2001年,第283—284页。

授身心性命之学。^①这种带有时代印记的举动,不仅反映了赵抃紧随时代潮流的思想敏锐,与时俱进,更是表明了他作为士大夫的儒学立场。

被称为是“真正开拓新儒学之视野并决定其导向者”的周敦颐,^②则与赵抃成为同僚,并有很深的交往。赵抃跟胡瑗也有交往,^③并让长子赵岷师从胡瑗,^④自然彼此也在理学思想方面互有交流。因此,可以这样说,尽管对佛教、道教包容和有所接受,赵抃的立场还是站在儒学上的。这一点,从他在《奉真道院碑铭》中自称“吾儒之学”便可清楚。

赵抃的儒学信仰还体现在他的政治活动的言行之中。比如,他作为殿中侍御史弹劾宰相陈执中就说,家庭安定才能让天下安定。陈执中既不能正家,又伤害无辜。有这样的行为而担任宰相,陛下您依赖他,指望他能治理安定天下,就像想前进而退着走一样,怎么可能呢?^⑤北宋后期,伴随着理学的兴起,《大学》中的“八条目”被重新发掘归纳出来,即“格物,致知,诚意,正心,修身,齐家,治国,平天下”。由外到内,再由内到外,成为从那个时代开始的士大夫的理想追求。早于这个归纳几十年,赵抃的奏疏中就已经隐含了“修身,齐家,治国,平天下”。

原本对赵抃晚年倾心佛学困惑不解的朱熹,后来也对赵抃有了一定的宽容的理解。朱熹说,赵抃晚年学佛,自己认为很有收获,也勉励兄弟和亲属学习。教导他的侄子要没有邪念,于公于私都谨畏小心,就是践行基本的佛事了。并用古人引用的“三业清净,即佛出世”的话,说这就是直接为人的方式了。对此,朱熹评论道,赵抃这样的说法与现在口说大话却言行不一的学佛者完全不一样。如果从礼失而求诸野的角度看,赵抃的说法也是值得肯定的。^⑥

尽管朱熹对赵抃学佛勉为理解,似乎终究有些心有戚戚然。其实,赵抃说的“不失正念,要使纯一不杂”,与儒学八条目所讲“正心诚意”并没有本质区别。而“三业清净”,也可以看作是赵抃以清自律的思想源泉之一。

无论佛教还是道教,抑或是其他思想资源,都会被赵抃有选择地吸收,与作为学养根底的儒学共同成为充实精神世界的养分。不光是充实精神世界,这些思想资源还成为赵抃行为的指导。苏象先在记录他的跟赵抃同时稍后的祖父宰相苏颂的言论时写道:“赵清献平生留意释氏,常参圆照,所至以宽慈为治。”^⑦“圆照”作为一个佛教术语,其内涵是妙悟。就说是,经过自己的思考,慈悲为怀的思想也让赵抃在为政之际变得宽厚仁慈。

长期担任地方官的赵抃处处留下让人缅怀的善政,行善政的驱动力,除了儒学的重民思想,

① 《庆远府志》载:“赵抃字阅道,衢州兰溪人。庆历中为宜州别驾,爱民如子,尤加意士类。暇则集诸生于香山寺,讲身心性命之学,士习为之丕变。”见李文琰修,何天祥纂:《庆远府志》卷六,乾隆十九年(1754)刻本,第51页。

② 陈荣捷:《中国哲学文献选编》,杨儒宾等译,南京:江苏教育出版社,2006年,第390、397页。

③ 赵抃:《清献集》卷八《乞留胡瑗状》,第870页。

④ 文同《试秘书省校书郎赵君墓志铭》载:“游太学,事先生胡瑗,授诸经。钩探撻抉,造诣深隐,纂撰辞语,精简浑重,瑗独常称之。”见文同:《丹渊集》卷三八,第778页。

⑤ 赵抃:《清献集》卷六《论宰臣陈执中家杖杀女使状》,第835页。

⑥ 朱熹《晦庵先生朱文公文集》卷八四《跋赵清献公家书》:“赵清献公之为人,公忠孝慈,表里洞彻,固所谓无间然者。然其晚岁学浮屠法,自谓有得,故于兄弟族姻之间无不以是勉之。前后见其家间手帖多矣,如此卷称其弟心已明莹,见性复元,教其侄以不失正念,要使纯一不杂,又教以公私谨畏,践履不失,便是初心佛事,且引古人‘三业清净,即佛出世’之语,以为此亦直截为人处,则与今之学佛者大言滔天而身心颠倒、不堪着眼者盖有间矣。呜呼!圣学不传,其失而求诸野者若此,尚为有可观也。予是以表而出之。庆元丁巳十月十一日庚辰,朱熹记。”见郭齐、尹波编注:《朱熹文集编年评注》,第3998页。

⑦ 苏象先撰,储玲玲整理:《丞相魏公谭训》卷五《前言·政事》,郑州:大象出版社,2019年,第211页。

肯定还有来自佛教慈悲为怀的意识。普通人的佛教信仰多是为了自己的来世而修，而像赵抃这样士大夫的崇佛，则较常人有了超越。慈悲为怀，普施善行，便把佛教的这一面与儒学“正心，诚意，修身，齐家，治国，平天下”的政治理想融为一体，构筑为胸怀广阔的社会抱负。

在赵抃致仕之际，苏轼曾写过一篇《贺赵大资少保致仕启》，其中在展望赵抃归田后的未来时，既讲到会深入到佛教的不二法门，也讲到会独游于道教的无何之乡。既说可追遂佛教禅宗第三代祖师僧粲及第二代祖师慧可，又讲可以达到道家传说中王子乔和赤松子的高寿。^①显然，同样深谙佛理的儒学士大夫苏轼，并没有把赵抃仅仅划归佛门，而是将赵抃作为儒士，在释道之间找到了平衡。

在元丰二年(1079)二月，赵抃在接到获准致仕批文后，曾游杭州南山，在龙井佛祠住过。时隔六年后，在元丰七年六月初一再访龙井佛祠，方外老友辩才高僧登上龙泓亭，亲自烹贡茶小龙茶来欢迎赵抃的到来。赵抃口占一绝云：

湖山深处梵王家，半纪重来两鬓华。珍重老师迎意厚，龙泓亭上点龙茶。

才思敏捷的辩才酬和道：

南极星临释子家，杳然十里祝青华。公年自尔增仙籍，几度龙泓诗贡茶。^②

与辩才的酬唱，不仅是赵抃与佛门交游的佳话，从中还折射出一定的思想倾向。一般认为，赵抃深入佛学。其实，当时无论是士大夫，还是僧道徒，构成他们的知识结构的，可以说儒释道是难分彼此。章太炎就曾这样指出过：“纯佛法不足以维风教。雷次宗、周续之皆兼儒释，故风操可观；杨亿、赵抃、赵贞吉皆兼儒释，故谋国忠而诚节著。学佛不能破死生之见，又蔑视儒术者，则与王夷甫清谈无异。”^③

儒释道互补，由社会到个人，由外部天地到内心宇宙，便构成了恢弘的精神世界。我们看，辩才作为佛门高僧，在诗中运用的“南极星”和“增仙籍”，都是道家的术语。对赵抃，也当如是观。

再游杭州，赵抃到访的不仅是佛寺，还有道观。在六月访龙井佛祠之后，八月又冒着酷暑，来到了道教圣地洞霄宫。赵抃访问洞霄宫，是由于做过一个梦。在梦中出现一些巍峨的宫阙楼阁，又有一些道士相迎，就问这是什么地方，回答说是洞霄宫。赵抃醒来之后想，两次知杭州，还没去过洞霄宫。于是这次再游杭州，赵抃决心圆了这个梦，所以有了这次来访。到了实地，赵抃觉得跟梦中所见居然没有两样，便认为自己与仙圣有缘，为此赵抃特地题诗留念：

龙穴藏身稳，泉源抚掌清。红尘人久隔，白日世长生。

① 苏轼《贺赵大资少保致仕启》云：“伏审抗章得谢，奉册言还。搢绅耸观，闾里相庆。窃谓富贵不为至乐，功名非有甚难。乐莫乐于还故乡，难莫难于全大节。历数当今之卿相，或寓他邦；究观自古之忠贤，少有完传。锦衣而夜行者多矣，狐裘而羔袖者有之。至若百行浑圆，五福纯备。当世所美，非公而谁。恭惟致政大资少保，道心精微，德望宏远。无施不可，尤高台谏之风；所临有声，最宜吴蜀之政。才不究于大用，命乃系于生民。与时偕行，不可则止。见故人而一笑，绰有余欢；念平生之百为，绝无可恨。方将深入不二，独游无何。默追槩可之风，坐致乔松之寿。轼荷知有素，贪禄忘归。慕鸾鹤之高翔，眷樊笼而永叹。倾颂之素，数写莫穷。”孔凡礼点校：《苏轼文集》卷四七，第1346页。

② 《咸淳临安志》：“赵清献公诗并序：予元丰己未仲春甲寅以守杭得请归田，出游南山，宿龙井佛祠。今岁甲子六月朔旦复来，六年于兹矣。老僧辩才登龙泓亭烹小龙茶以迓，予因作四句云：湖山深处梵王家，半纪重来两鬓华。珍重老师迎意厚，龙泓亭上点龙茶。辩才次云：南极星临释子家，杳然十里祝青华。公年自尔增仙籍，几度龙泓诗贡茶。”见潜说友编纂：《咸淳临安志》卷七八，《宋元方志丛刊》影印本，第4069页。

③ 章太炎：《蓟汉三言》经言三，见虞云国、马勇整理：《章太炎全集》，上海：上海人民出版社，2015年，第102页。

我分谪冲寂,谁能顾利名。梦中休指笑,又作洞霄行。

这首诗,赵抃的文集以及今人所编的《全宋诗》都没有收录,是首佚诗。连同上述轶事,都收录在宋元之际的邓牧所编的《洞霄图志》中。^① 所述时间、史实与赵抃的行历正合,对其真实性可以认定。由此可见,儒士的赵抃同样也游走于释道之间。

致仕归乡后,赵抃在他高斋的左廊,又题有一篇《信安侯墓表铭》:

桓桓陈侯,以功诏爵。名勒旗常,声光赫爚。缅昔西征,王师于铄。钲鼓雷轰,旌旗电越。爰整虎旅,用遏乱略。狂峻授首,余孽扑削。太末之西,高坟斧若。千古英灵,星辰河岳。元丰二年七月既望,书于高斋左庑。^②

信安侯为西晋陈弘,因战功被晋武帝司马炎封为信安侯,食邑三百户。陈弘因此定居在衢州,死后也葬在衢州。赵抃这篇《信安侯墓表铭》是对衢州乡贤的颂扬,但把文章题写在高斋,也还是表达了赵抃对信安侯立功的憧憬与敬佩。

从没有地域意识的先贤崇拜,到有意识地挖掘乡贤。这种在北宋已开始的社会变化的潜流,到了南宋,政治重心与经济重心、文化重心合一的特殊时势之下,士人回归地方的趋势愈发显著。于是,潜流成为显在的洪流,推动着宋元社会变革转型。从赵抃写《信安侯墓表铭》,我们正可以如此显微透视。并且,从文章的表述看,古人期待的三不朽,在赵抃那里一直没有泯灭。其实,赵抃回顾自己的仕宦经历,也还是充满自豪的。他写给诸弟侄子孙的诗中有这样一首:

三岁尝叨贰国钧,两经吴蜀拥车轮。寻思政府归休日,八百科中止一人。^③

“三岁尝叨贰国钧”是自述曾经担任三年参知政事;“两经吴蜀拥车轮”,赵抃自己注释说:“成都、吴越,俱忝两任。”就是说两知成都和杭州;“八百科中止一人”,赵抃自注说:“景祐初榜,制云:今岁殿廷登科者逾八百人。”后两句是讲,担任过参知政事的,在当年登科的八百人中只有我一个人。其中流露出颇为自豪之意。士大夫的思想多数像赵抃这样,纵横于儒释道,左右逢源,精神世界充实而丰富,构成完整而健康的人格。

进而思忖,为何进入宋代以后的理学乃至道学会取代传统经学,成为儒学的新形态,不能说与其充分吸收了释道元素完全没有关系。释道元素让儒学士人的“格物致知”,不仅面向外部世界,还转向对内心世界的探索。而慈悲、清静与仁爱相契合,也对士大夫的政治行为产生了积极的影响。“以佛修心,以道养生,以儒治世”,南宋孝宗在《三教论》中对儒释道的定位,其实正是对赵抃等宋代士大夫一直奉行准则的明确归纳。^④

① 《应梦游诗》载:“宋元丰己未,赵清献公抃再帅钱塘,抗章告老。岁甲子八月,忽来游山。谓道士沈日益曰:近梦入真境,宫阙巍峨,有数道士相迳。询之,曰此洞霄宫。既觉思之,两典是郡,未尝至此,故冒暑来。今观泉石楼观,与梦中所见无异,岂仙圣有缘邪?留诗曰:龙穴藏身稳,泉源抚掌清。红尘人久隔,白日世长生。我分谪冲寂,谁能顾利名。梦中休指笑,又作洞霄行。”见邓牧:《洞霄图志》卷四,《丛书集成初编》本,北京:中华书局,1985年,第35页。

② 姚宝燮修,范崇楷纂:《西安县志》卷四五,见《中国方志丛书》景印民国六年衢州重刊本,台北:成文出版社,1970年,第1页。

③ 赵抃:《清献集》卷五《己未岁除言怀示诸弟侄子孙二首》之二,第816页。

④ 李心传撰,徐规点校:《建炎以来朝野杂记》乙集卷三《原道辨易名三教论》,北京:中华书局,2000年,第544页。

结 语

以上考察了以儒学起家的士大夫赵抃与佛道关联的众多事实。其实,任何时代的任何人,其信仰尽管有主次之分,但精神构成无疑是一个复杂的综合体,以儒释道来泾渭分明地明确划分,都会顾此失彼,流之偏颇。就赵抃来说,除了儒释道以外,他还热衷于烧天香,^①这一行为则折射出原始的自然天地崇拜,也成为其为官立身的重要的精神支柱之一。

从时代背景观察,北宋肇始的科举规模扩大,不仅造成了士大夫政治,为读书人提供了一个向上流动的通路,还促进了知识普及,礼下庶人,模糊了精英与凡庶的界限,让社会趋向平民化,各种信仰之间也没有截然分明不可逾越的鸿沟。日常生活的信仰浸透,对生活于其中的士人也产生着有形与无形的影响。这种北宋萌生的新的社会变化要素,到了南宋,政治与经济乃至文化重心合一,便成为宋元变革的重要推手。

生当北宋的赵抃,无疑是开三教合一先声者之一。在时代风气浸染之下,同时代的王安石、程颐等儒学领袖也都不约而同地援佛引道入儒。我们看王安石《拟寒山拾得》写得多有理趣:“风吹瓦堕屋,正打破我头。瓦亦自破碎,岂但我血流。我终不嗔渠,此瓦不自由。众生造众恶,亦有一机抽。渠不知此机,故自认愆尤。此但可哀怜,劝令真正修。岂可自迷闷,与渠作冤仇。”^②

在赵抃之后,更有很多士大夫致力于三教合一,寻求儒释道之间的共通点。比如北宋后期的岑象求就讲:“老子言清净无为,则是与佛之圆通无著,同其大旨也。佛之言圆通无著,则是与孔子之寂然不动,感而遂通天下之故,同其大旨也。”^③

在宋代,看上去似乎被主流儒学形态的理学乃至道学边缘化的佛教、道教,不仅努力吸收儒学的新因素,也以其强大的精神魅力和阶层广泛的受众影响和丰富了新儒学,水乳交融般地深入到社会生活之中,成为从庶民到士大夫的生活日常,儒释道无高无低,没有边缘、中心之别,不分庙堂与江湖,对社会的各个层面都产生了广泛而深刻的影响。然而美国学者何复平《宋代文人的精神生活》把佛教被儒学边缘化作为立论前提,则似乎是建立在惑于表面现象的主观认识,与历史的实际状况具有一定的偏差。赵抃的思想构成便是回答这一问题的现成个案。儒释道相互交融的痕迹,在儒学士大夫赵抃身上有着鲜明的具现。赵抃的言行,正是对三教合一的践行。走向三教合一的儒学,更有人间烟火气,更为贴近民众,于是,从理学到道学,在以文化下移为特征的宋元社会转型进程中,自然而然地走上了以道化俗的平民路线。儒学在北宋的潜行渐变,赵抃无疑也是众多的推手之一。

(责任编辑:元 膺)

① 叶梦得《石林燕语》载:“赵清献公每夜常烧天香,必擎炉默告,若有所秘祝者然。客有疑而问公,公曰:‘无他,吾自少昼日所为,夜必裛敛,奏知上帝。’已而复曰:‘苍苍渺冥,吾一夫,区区之诚,安知必能尽达?姑亦自防检,使不可奏者如有所畏,不敢为耳。’”见叶梦得撰,侯忠义点校:《石林燕语》卷一〇,北京:中华书局,1984年,第150页。关于宋代士大夫官僚阶层烧天香的论述,参见范荧:《笔记语境下的宋代信仰风俗》,郑州:大象出版社,2020年,第14页。

② 王安石:《王安石文集》卷三《拟寒山拾得二十首》其四,北京:中华书局,2021年,第37—38页。

③ 陆心源:《宋史翼》卷四《岑象求传》,北京:中华书局,1991年,第39页。

家训的儒学意蕴及文学因缘

——以清代成都刘氏家训为例

马 旭

摘要:家训是家族得以发展与维系的重要伦理行为和礼仪规范准则,是家族成员的精神徽记。我国的传统家训与儒家思想有密切的联系,家训文献是历朝历代士大夫家风建设实践的成果,它汲取儒家经典之精华,又结合本家族特点,对和睦家庭、保存家风家学、稳定社会起到了十分重要的作用。宋元明清是家训文献发展的成熟时期,在内容和形式上都达到全盛,家训也成为了文学的一种表现形式。以刘沅、刘咸炘为代表的清代成都刘氏家族,不仅学术成就显著,而且家族子弟品德高洁,形成了具有特色的家风家教,对传承家学与传统文化做出了重要贡献。以《豫诚堂家训》《蒙训》为代表的刘氏家训,蕴含着丰富的儒学思想,彰显了家训在子弟教育方面的训示作用。刘氏家族成员以此为思想基础,又将家训思想融入到文学创作中,巩固了文学世家地位。

关键词: 刘氏家训; 家风; 家学; 文化世家; 儒学; 家族文学

作者简介: 马旭,中国社会科学院文学研究所(北京 100732)

我国的传统家训与儒家思想有密切的联系,家训文献是历朝历代士大夫家风建设实践的成果,它汲取儒家经典之精华,又结合本家族特点,对和睦家庭、保存家风家学、稳定社会起到了十分重要的作用。早在先秦时期,《尚书》中的《无逸》《康诰》诸篇就是训示子弟的文献。到魏晋时期,家训文献发展迅速,出现了被誉为家训鼻祖的《颜氏家训》,《颜氏家训》不仅是颜氏历代先祖家风建设的体现,还是儒家经典释意的反映,更是魏晋时期文学自觉的表现。这一时期,家训文献逐渐进入了文学的视角。从体裁上来看,有专论、家书、诗歌、遗命、专著等形式。从内容上来看,除了阐发治家做人的道理外,还有文化观念和学术内涵的反映。宋元明清是家训文献发展的成熟时期,在内容和形式上都达到全盛,家训也成为了文学的一种表现形式。今以清代成都刘氏家族家训为例,分析家训内容中所蕴涵的儒家思想,进而揭示作为家族文学表现形式的家训作品在文学范畴中的意义。

一、刘氏家训创作背景

先秦时期是家训萌芽期,经过秦汉时期的缓慢发展,家训在魏晋南北朝时期得到空前繁盛,而到唐宋时期家训已经发展成熟,明清之际达到高峰,至清末,家训日渐式微。刘氏家训创作时期正是清嘉庆年间,属于家训创作高峰期。明清家训的繁荣发展,一方面得益于历代家训成果的奠基和启发,另一方面则与文化家族兴盛有关。

明清之际,在各个地域都出现了文化世家,这些文化世家是家训的主要著述群体,成都双流

刘氏家族即是其中之一。成都刘氏家族是指以刘沅、刘咸忻为代表的文化家族，从清朝嘉庆年间至民国初期延绵一百多年间，刘氏家族有授进士二人、举人四人，产生了以刘濯（1766—1837）、刘沅（1768—1855）、刘枏文（1842—1914）、刘松文（1827—？）、刘咸荣（1857—1949）、刘咸燁（1876—1947）、刘咸焄（1870—1935）、刘咸忻（1896—1932）等为代表的一批文人学者，其中尤以刘沅、刘咸忻的学术成就最为显著。1973年，王云五主持编修《续修四库全书总目提要》，收录了刘沅《四书恒解》《古本大学质言》《书经恒解》《诗经恒解》《春秋恒解》《孝经恒解》六种经学著作提要；2003年，上海古籍出版社出版《续修四库全书总目提要》，收录了刘沅全部经学著作提要十种。刘咸忻所著《推十书》，是其所撰哲学纲旨、诸子学、史志学、文艺学、校讎目录学及其他杂著之总集，共二百三十一卷。刘咸荣有诗集《静娱园诗草》《静娱楼咏古》《静娱楼咏史诗》，其诗作以七言绝句和七言律诗为主，诗歌内容主要是写景抒怀诗和咏物诗，诗风清逸，格调清超，有杜甫咏物写景诗之貌。刘咸焄有诗文集《读好书斋诗文钞》，其诗文创作具有家族文化意义，诗文题材大都与家族、家庭有关，具有较为典型的家族文学特征。刘氏文化家族的持续兴盛与家风、家学的传承有重要关系，而家学传承是家训文献出现的主要原因。

刘氏家族经过长期的积累与发展，已经形成了相对稳定的家风，这种家风需要由具体的文献来书写，以《豫诚堂家训》《蒙训》为代表的家训文献由此产生，刘氏后人正是在家训的教导下，继续传承家风，振兴家族。而以传承家风的述祖德、传家训诗文也在家族文学中广泛流行开来。

二、《豫诚堂家训》《蒙训》的儒学意蕴

家训创作往往以家族子弟的道德化育和人格培养为主要内容，在形式上呈现多样化、以小事讲道理、多用诗体等特点。若作为家族子弟行为规范准则，教育子弟如何修身立德、居官奉公、为人处世等，则多以散文的形式体现。刘氏家族有《豫诚堂家训》，为刘沅所作，具体内容如下：

天理良心，人之所以为人。宽仁厚德，覆载所以长久。昧良悖理，不得为人。褊心小量，安能合天。得天理以为人，天地故为父母。父母才有我身，父母故同天地。欺堂上父母易，欺头上父母难。一念欺天，即为不孝，一念欺亲，得罪于天。修道以谕亲，尊父母如天地也，尽性而参赞，事天地如父母也。孝在修德，德在修心。移孝可以作忠，只为不欺不肆。静存始能动察，必须毋怠毋荒。犯了邪淫，便是禽兽，喜欢势利，定成鄙夫。保养作善，即守身诚身之义，知非改过，为希贤希圣之门。人生如梦，修善修福方长。大道难逢，父教师教为本。自心抱愧，说甚夫纲父纲。作事不真，怎样为臣为子。治天下无多术，养教周全。学圣贤有何难，恕道便好。勤职业，修心术，何患饥寒，贪财色，乱人伦，必戕身命。弟兄以仁让为主，正家以夫妇为先。饱暖平安，是为清福，温良恭俭，到处春风。读书要读好书，凡事必宗孔孟，做人要做好人，时刻敬畏神天。善为子孙积财，不如积德。多行巧诈害己，安能害人。先代格言甚多，在乎身体，圣人事业何在，必先正心。私欲去而聪明始开，致知故先格物，念头好而是非分明，实践乃为诚意。养心养气，小效亦可延年，成己成人，功夫全在大学。道须深造，功在返求。在上不正其趋，人才从何而出。伦常本于心性，故曰一以贯之。学业鹜于浮

华,所以万事堕矣。戒之勉之,庶乎不替祖训。^①

刘氏家训运用儒家思想对子孙后代作出训诫,在具体内容上显示出明显的儒学烙印。尤其是儒家的仁、义、孝、悌等思想,成为世家大族训示后世子孙的基本遵循,并随着家训的普及而逐渐渗透至社会基层。具体来看,刘氏家训对传统儒学观念的继承主要体现在以下几方面。

(一) 在教子立身方面注重个人品德修养的锤炼

“修身、齐家、治国、平天下”是传统儒学的基本思想,这也是明清家训文学的中心思想。作为家训作者刘沅自身有深厚的儒学修养,他著《十三经恒解》是秉承了宋代理学思想,以义理来阐释经典,他是明清之际四川能治通经的重要人物之一。在教谕后代时,刘沅将修身放在首位,注重对子孙品德修养的培养,《豫诚堂家训》开篇即指出做人准则是天地良心,宽仁厚德,这正是孔孟之道的精髓。在刘沅看来,人是得天之理以为人,所谓天就是自然界,所谓天理就是自然界的根本道理,即是宽仁厚德。在刘沅的学术体系中,易学是其主要组成部分。刘氏家族家传易学。其祖父刘汉鼎,字君谟,幼年丧父,“至孝,喜读《易》,习文武事,于是遂为瞿上望族”。刘沅记述说,祖父“日以读《易》为事……一作《易蕴发明》一书”。^②至刘沅父亲刘汝钦时,刘氏家学已表现出重视《易》学天道性命之理,以先天后天之学会通《四书》《五经》。《国史馆本传》云:“父汝钦,精易学,洞彻性理,谓:‘河出《图》,洛出《书》,圣人则之,实天启圣人以明道化,不仅在数术也。伏羲主乾南坤北,文王主离南坎北,即先天后天所由分。且《连山》首艮,《归藏》首坤,艮止坤藏之义,即《大学》止至善、《中庸》致中和之学,文王之缉熙敬止、成王之基命有密,胥不外此。’”^③刘氏家族成员秉承家传易学,认为圣学皆由易学而来,《周易》的阴阳中道贯穿于学术始终。

从《家训》开篇来看,德育是训子的第一步。而“气”“性”“理”都会导致道德判断与认知发生偏差,因此对于个人来说,德育的价值在于它能改变人“气”,德育对后人从修身养性到处事立身都有重要价值。

(二) 在睦亲治家方面注重家庭伦理秩序的建立

睦亲治家是我国传统家训中另一个重要内容。在达到“治人”的目的后,“治家”是维持家族兴盛的重要步骤。所谓睦亲,是指如何处理好家庭成员之间的关系,从而建立起和谐、有序的家庭伦理秩序。家庭伦理秩序的建立离不开“孝亲”。“孝”在中国文化中占据重要地位,在多部儒家经典中都宣扬“孝亲”思想,到战国末年更是出现了以《孝经》命名的专门著作,对儒家孝文化进行了系统阐释。在《豫诚堂家训》中,第一孝道就是谕亲,孝敬父母,有父母才有子女,尊父母如天地,“孝在修德,德在修心”。“悌”是“孝”的延伸,指敬爱兄长,多指家庭内部平辈之间相互友爱。《豫诚堂家训》指出兄弟要以仁让为主,兄弟之间同声共气才能有利于家族和睦关系的维持。在家庭关系维系中,孝悌主要是指血缘关系,而由血缘关系推衍至非血缘关系的夫妻关系,也是维系家庭关系的重要一环。《豫诚堂家训》提出正家以夫妇为先,夫妇和顺是夫妻关系的准则。儒家思想认为“夫妇人伦之始,王化之端”,“夫妇之道,所谓顺也”。^④在表达了“孝悌为本”“夫妇和顺”的中心思想后,刘沅又作《忠孝说》,将“孝”与“忠”并举:“忠孝人人知之,而鲜能之

① 刘沅:《槐轩杂著·豫诚堂家训》,见氏著:《槐轩全书》(增补本),成都:巴蜀书社,2006年,第3473页。

② 刘沅:《刘氏族谱·君谟公讳汉鼎》,清道光廿七年丁未(1847)孟夏刻本,第54页。

③ 刘沅:《国史馆本传》,见氏著:《槐轩全书》(增补本),第1页。

④ 范晔:《后汉书》卷六二,北京:中华书局,1965年,第2052、2053页。

者，何哉。天理良心，养之者无素，行之者不力，而守之者不坚也。易曰穷理尽性，以至于命，命者天理，性者良心，故曰天命之谓性，而忠孝则其本根。”^①把“忠孝”作为士之立身的根本，其目的是希望后人能拥有“忠孝”的品德，从而显亲扬名。

（三）在子孙教育方面注重读书方法的培养

教育是儒家思想较为重要的领域，儒家经典中有多篇关于教育的论述。作为以授徒讲学为业的刘氏家族，自然重视教育的作用，刘沅撰写《蒙训》即是对刘氏子孙的启蒙教育。

《蒙训》序言曰：“童子初识字，俗沿教以《三字经》，亦为简明，但惟导以求名，殊非圣人养正之道。因书此以训儿曹，不敢告天下也。道光甲辰春月，止唐书，时年七十有七。大清道光廿四年（1844）。”^②可见，《蒙训》即为《三字经》一般的儿童读物。在刘沅看来，《三字经》虽为简明，但主要目的是以求名，难免舍本求末，与圣人养正之道有别，因此，刘沅作《蒙训》，在《三字经》的基础上进一步讲圣人之道，其内涵比《三字经》更丰富。

《蒙训》内容基本涵盖儿童读物的五大类，有基本数字认读，“一二三四五，六七八九十，百千万亿名，数目从斯列”；自然现象的认识，“天地日月星，风云雷雨雪，霜露冰电霞，造化之功烈”；古人的五行认知，“水火木金土，五行须当识。相生生不穷，相克克不竭”；传统的道德规范，“仁义礼智信，为人当体贴。慎之在一心，言行当修饬”；德智体的全面发展，“却病又延年，才好立功业。功业要从心，静存当洞察。静养未发中，动循天理则。正心乃修身，齐家而治国”；民为本的重要思想，“民命系天心，时时要做惕。从古多圣人，万民都关切”；儒家经典的赏读，“读《书》《易》《春秋》，孔子所删辑。三礼首《周官》，《礼记》多残缺。《仪礼》汉人编，与圣多不协。能知圣人心，才解圣人籍”；以及历史演变的总结，“尧舜禹汤文，武王同一辙，二帝与三王，万古之圭臬。夏以妹喜亡，商以妲己灭，周家八百年，秦皇袭基业”等等。《蒙训》中还提及对后辈文学才能的培养：“培养尚可风，文武多贤杰。表表文文山，从容全大节。近人重词章，词章何可蔑。忠孝为本源，文章光日月。诗以道性情，天籁岂容闭。”^③这是刘沅总结出的诗文之法，对后世家族成员的文学创作有一定指导作用。在文章的结尾，刘沅阐述学习之法：“多见与多闻，是非当择别。必有圣贤师，人材始超轶。四子并六经，义理多详晰，此外广见闻，其中多谬说。若不辨瑕瑜，人心反滋戚。为此告童蒙，戒之宜勉力。”后辈为学应做到博学、审问、慎思、明辨，取其精华、去其糟粕，可谓言之谆谆，情之切切。

《蒙训》不仅内容充实，而且韵律和谐，方便儿童背诵和学习。《蒙训》使用的大都是仄声韵脚，如上引文中“十、列、雪、烈、识、竭、贴、饬”均为古入声字，而古入声字现已归入阴平、阳平中，在成都话中，多把古入声字读为阳平，因此如果用成都话来读《蒙训》，更能清楚地掌握它的韵脚，这也是一篇具有地域特色的儿童启蒙读物。同时我们可以看到用入声字押韵，难度较大，但刘沅在《蒙训》一文中却处理得非常好，能充分体现方言的音乐美，这为儿童掌握基础知识提供了极大的便利和趣味。

除了《蒙训》，刘沅又著《示门人诸子杂书》七十七则，主要讲修身之法。刘沅曰：“寡过修身非一时之事，终身制事也。特患不得入手功夫，既闻其法，即至诚永矢，常常偷闲静坐，坐时一念不起，存想虚无景象。或有当言、当行。当应酬之事，须审慎而为，顺理而言，言无后悔；顺理而

① 刘沅：《槐轩约言·忠孝说》，见氏著：《槐轩全书》（增补本），第3699页。

② 刘沅：《蒙训》，见氏著：《槐轩全书》（增补本），第4019页。

③ 刘沅：《蒙训》，见氏著：《槐轩全书》（增补本），第4020、4021、4022、4024、4026页。

行,行无疚心,事过即丢开,勿放在心间缠绵不释。常念人生在世,大道难逢,光阴有限,今幸得入到修身之法,何等缘分,心常欢喜。又想我前世今生少修功果,今受穷苦又愚蒙,将来不知如何结局,今幸修身有径,从此日日寡过,苦心为善,天假之年,必不至死于饥寒。此大概修心法也,行之即佳。”^①刘沅所言修心法即是修身法,他在文中具体阐释了修身之法,概括起来有以下几点:1. 静养心性。刘沅曰:“圣贤之学,静养心性,实践伦常而已。心为万事之主,而非至静至明则不能为善去恶。静养之功以至虚至静为主,然平生罪孽不除,现在日用言行一有不慎,则心放而气不静,故集义始能生气。此理至微而入手,功夫又觉甚浅,所以贤知过,而愚不肖不及也。尔当刻刻省身,勤勤改过,多为善以培阴功,善诱人以广德行,不可苟且草率尝之,道远难以笔罄,要在至诚笃信而已。”^②其要义是静心养性,净化自己的思想,以德广行,至诚笃信,时刻反省自我,心存善念。2. 读书养性。刘沅曰:“读书非止为功名,世事尽在于书,考古乃能知今,明其礼义,以行其正道,不与世俗浮沉,方可为一好人,传家教子,而功名亦在其中矣。”^③读书不完全是为了出仕,而是在于修身养性,世间万事即在书中,明其礼,行其正是读书之法。3. 言行一致。刘沅曰:“‘言忠信,行笃敬’二句,实心力行,不特欺肆日少,即福德日增矣。今人只把圣贤言语作文,不身体力行,所以得志亦无功业,废学去作农商,更难觅衣食之足。不知圣言天口,践圣人之言,便合了天理,只要真心长久,天岂有不栽培者。”^④其要义是言行一致方可立功业。

如果将《蒙训》作为刘沅训子的知识启蒙读物,那么《示门人诸子杂书》则是训子的思想启蒙读物。从以上归纳的修身方法来看,刘沅对门人的指导思想依然以理学为主,从这些修身思想上可以发现较强的思辨色彩,这与刘沅所倡导的心性论有关,同时亦可看出传统家训发展到清中叶,已经具备了较完整的思想理论体系。

在《豫诚堂家训》中,刘沅劝诫子弟要“读好书”,这里的“好书”是指读儒家经典,读书目的是为了“做好人”,这里的“好人”是指要宗孔孟、畏神天。刘沅认为学习的目的是为了做人,“学者,学为人而已”。读书对于刘氏家族子弟来说具有两层意义:一是通过读书传承家学,二是通过读书修身。刘沅著《豫诚堂家训》后,又作《家言》,其序曰:“因儿辈稚鲁,寻常示以浅近语,积久亦遂成编。愚老矣,若辈尚有未解语者,聊存之,以俟其日后览记。止唐书,时年七十有七。”^⑤可见,《家言》亦可作为家训,为子孙后代所学习,并且《家言》用浅近语,浅显易懂,有利于后辈接受。《家言·职业》篇曰:“第一好事是读书,但需读有用之书,四子五经,天理人情物理,无不全备。一一讲明,体诸身心,无不可成之功业。若质性鲁钝,止熟读四子,字字力行,不可作纸上陈言观,已可卓然立于圣贤之林矣。”^⑥在刘沅看来,儒家经典即为有用之书,刘沅讲“职业”,亦是让子孙走出仕之路,同时,刘沅以儒家经典作为治学之道,还在于让子孙从儒家经典之中习得礼法道德规范。

《豫诚堂家训》与以往载入族谱的家训相比,其文学性明显增强,突出表现在语言和情感上。一般家训文以四言为主,短小精悍,便于子孙牢记。而《豫诚堂家训》以四六言为主,从体式上看,构成了骈文的体式,四六句的形式可增加家训内容,使说理更充分,更具有可操作性。同时,

① 刘沅:《槐轩杂著外编》,刘咸炘整理本,1925年,第159页。

② 刘沅:《槐轩杂著外编》,第160页。

③ 刘沅:《槐轩杂著外编》,第160页。

④ 刘沅:《槐轩杂著外编》,第160页。

⑤ 刘沅:《家言·序》,见氏著:《槐轩全书》(增补本),第3654页。

⑥ 刘沅:《家言·职业》,见氏著:《槐轩全书》(增补本),第3655页。

四六言要求押韵,更体现了刘沅的骈文功底。从情感上来看,一般家训多是长辈训诫晚辈,语言多为语录体,具有威压性。而《豫诚堂家训》以骈文体的形式开始,这样的文体更易包孕情感于其中,体现了刘沅对子孙殷切希望之情。事实上,刘氏家训对于刘氏后代子孙影响非常大,刘咸忻在尚友书塾任教时反复强调《豫诚堂家训》的重要性,并从家训中总结出具体的个人修养之道:“遵经训条目,自有专书,先哲嘉言,择览以资警省。各记功过综核表,分存养、省察、伦常、利济、职业、世务六目。责功讼过,务在不欺。尤须先守浮、躁、夸、佻四戒,避恶习,省交游。”直至今日刘氏家训都依然发挥作用。^①

三、刘氏家训对刘氏家族文学的影响

刘氏家训不仅在训子教育方面具有显著效果,而且在家族文学创作中,家训成为了文学创作题材之一,由此而来的述祖德诗文也与家训有一定关系。述祖德类作品出现很早,《离骚》开篇“帝高阳之苗裔兮,朕皇考曰伯庸”,即是对祖德的叙述。魏晋之时,述祖德名篇屡见不鲜,蔡邕《祖德赋》、潘岳《家风诗》、陆机《祖德赋》、谢灵运《述德诗》等,这一时期是述祖德文学创作的第一个高峰阶段。这与魏晋门阀制度有关。此后,世人的家族门风观念越来越强,唐以后述祖德的题材创作经久不衰。从形式上看,述祖德作品可分为两类,一是专门述祖德的诗文,二是主题虽非述祖德,但夹杂了大量述祖德内容的诗文。述祖德作品主要是再现先辈德业,以此勉训后辈,述祖德的内容也是家训的体现。在刘氏家族文学中亦有这样的文学作品,刘咸忻的募捐文《井研建刘止唐先生祠募捐启》:

自昔大师名儒,明道传学,其弟子门人相聚讲习之地,每为建祠,盖以显师范,便友会,不必其生长居游过化之地也。双流刘止唐先生教泽遍全川,井研之人亦早及其门,迄今百年,再传三传,日以加多。而千佛场王氏父子兄弟,皆学于先生。先生第六子子维先生,则王氏婿也。今王氏子孙与同人觅地于场侧大乘山,议建祠宇祀先生,配以子维先生及王竹坡先生,兼书兴建议举,亦先生之教也。惟是县地瘠隘,财力不充用,敢具册敬募四方同道之朋,捐金助成,广先生之教泽,结一方之善举。想同道所乐为也。^②

这篇文章虽然是一篇募捐文,但在文中不仅陈述止唐公之德行和造诣,还宣扬了外家王氏的善德,具有扬振家风之用。刘咸忻另作诗《闺谭》,向妻子吴氏述祖德:

刘咸忻有妇五月矣,策以承亲,喻以偕隐,虑久而缓,歌以永之。

皇皇吾三祖,穆穆吾严亲。煦煦吾两母,蝉焉到吾身。恒恐外来者,漓我真气淳。昊天善成就,与卿为婚姻。忆昔却扇时,垦歎属天伦。答言夙所学,勿用烦谆谆。询卿何嘉名?

① 刘佩瑛,刘咸荣之孙,早年毕业于四川大学农学院园艺系,1947年—1949年毕业于美国密执安大学研究生部,回国后到西南农业大学园艺系工作,其《刘佩瑛文集》记载:“我练字和作业都是在屋檐下小方桌和小竹凳上进行,面对的就是《家训》石碑。石碑家训为高祖亲笔所写雕刻而成,其内容体现了高祖的思想和做人的基础,也是教育和要求后代做人的准则。因此,除人手一本外,还天天面读,至今还能背诵最前面最重要的几句,如‘天理良心,人之所以为人;宽仁厚德,覆载所以长久;褊心小量,安能合天……’后面还有如何对待父母、兄弟、邻里等‘温、良、恭、俭、让’的儒家传统……当时因年幼对高曾祖所写的这些带哲理的《家训》内容难以理解,可是以后我一直不忘这些祖训,遵循‘做人要有天理良心,待人要宽仁厚德’,几十年来饱经风霜,历尽坎坷,仍能泰然度过。”见刘佩瑛:《刘佩瑛文集》,北京:中国大地出版社,2006年,第10页。

② 刘咸忻:《推十文》,见氏著:《推十书》(增补全本)戊辑二,上海:上海科学技术文献出版社,2009年,第588页。

四五觐缕陈。独喜承与顺,佳讖当共珍。斯言果不卫,趋跽警昏晨。得欢每自幸,分谊知齐均。我生愧不孝,怠忽增亲嗔。补过定何日,所望无他人。我母谓汝温,惹我生駸。我兄勖我和,同汝书鞶绅。吾家仗先德,入门有良因。我母学祖母,闾内亦传薪。欢心要遥接,精意永明礼。古言学舅姑,况有道可遵。缘信卿所知,何必吾断断。勖卿勿白小,我想飞高辰。高志非外铄,真隐古何希。儿女委琐情,绊之不得飞。中垒传列女,莱惠先表微。岂必姜与子,《衡门》爰乐饥。《北门》忧殷殷,入室遭摧讥。一样巾帕流,芳臭何相违。我生骨不媚,自分终柴扉。幸无藩间羞,怕结千生靴。遇汝有灵根,知我甘遁肥。胜彼考槃者,弗告徒翹希。嚶鸣在闺闼,风雨长相依。卿知我喜否,怀哉共所归。生小受祖训。稍长诵孔书。戴记昏义篇,三复口为瘡。常怪眼中人,闺闼何妹妹。爱则畏若虎,恶则贱若奴。不敬何以别,将毋似狸狐。诉合在同志,匪为形荣枯。兄弟譬其恩,朋友譬其孚。由礼爱不慢,写素敬不疏。大任须共肩,有佛亦有喻。我知我不言,欲言复嗫嚅。知者厌我聒,昧者笑我迂。喜卿诵先典,好恶亮不殊。可言不与言,欲向谁言乎?我言增嗟吁,鲁国无多儒。

此模龚似矣。词腴笔健,紧而不涩,是进境,意亦善。^①

诗题《闺谭》,“谭”当通“谈”,是刘咸炘新婚之后与妻子的一次交谈,在诗歌中刘咸炘介绍了自己家世,讲到个人性格,诗后刘咸炘自注是模仿龚自珍的诗歌而来。诗歌开头述祖德,刘咸炘言“皇皇吾三祖”应是指从曾祖父刘汝钦、祖父刘沅、父亲刘枬文三代。曾祖父刘汝钦尚《易》,祖父刘沅继之,并进一步发展先天后天之说,父亲刘枬文传其家学,宣扬刘沅学术。其次讲母教,刘咸炘言“煦煦吾两母”即是指生母吴氏和养母王氏,刘咸炘与养母王氏感情挚深,王氏去世,刘咸炘作《先妣行述》悼念亡母,言传母教实际是希望吴氏向母亲学习。“我母学祖母,闾内亦传薪”更是说明刘氏家族姻亲关系和睦,刘咸炘希望妻子也能继承家教。“我兄勖我和,同汝书鞶绅”是对刘氏家族兄弟情的概括,刘咸炘与刘咸荣、刘咸焮、刘咸燿有很深厚的兄弟情,在他们的诗文集中有相互唱和的诗歌和传文,记载了他们的兄弟情。最后刘咸炘向妻子讲述了个人性格和喜好。这首诗歌不仅是述祖德,更是刘氏家族家风的宣扬,刘咸炘之所以要将家风家训讲给妻子听,是希望妻子也能有好的品德,能与自己志同道合,风雨相依。诗歌创作完毕后,刘咸炘自我点评为“词腴笔健,紧而不涩,是进境,意亦善”,刘咸炘对这首诗作颇为满意,认为在用词方面丰腴,笔力刚健,诗歌叙述内容紧凑而不拖沓,意境精进,诗意完善。

刘咸荣有《述祖德诗并序》:

《礼》云:显扬先祖,所以崇孝。(荣)实不孝,而祖德不可忘,著诗六章用以追远。先祖常言道在伦常,圣人尽人可为。

今我言述祖,健行取诸乾。诞生云栖里,双江水回旋。抗心孔孟后,稽古商周前。粹然称儒者,钻仰穷高坚。文章丽日月,造化参入天。兹事诚体大,岂曰空谈玄。大道在伦纪,家训言孔宣。无知语神怪,诬蔑孰甚焉。

先祖性至孝,春闈不第,归而事亲,授湖北天门县知县,不仕,合刊先伯祖芳皋公诗为《坝麓集》,祖祠树碑,刻《豫诚堂家训》,有一念欺亲得罪于天之语。^②

① 刘咸炘:《推十诗》,见氏著:《推十书》(增补全本)戊辑二,第637页。

② 刘咸荣:《娱园随笔》,光绪十三年(1887)双流刘氏成都自刻本,第4页。

这是一首较为典型的述祖德诗，前有序后有跋，序文引《礼记·祭统》之言说明写诗意图，即是显扬先祖。诗歌开头四句报家事渊源，后面部分主要叙述先祖不仅习儒，而且学问精湛，以道为伦纪，编写《家训》宣扬孔孟之言。跋文则记载刘沅下第归来侍母之事，并记录了刘沅与刘濯编撰《坝簏集》之事。刘咸荣又有《先祖列国史馆儒林传》一诗：

高文照藜阁，渊源思汉都。国史儒林传，黼黻光皇图。洪惟我先祖，天人执其枢。著书八旬外，精神安以舒。动静观物变，理气探元初。礼仪勤耕种，今训为蓄畬。博览惧庞杂，冥索愁空疏。独述千秋业，旁及四库书。群言任淆乱，为圣其衷诸。纵目营八表，咋舌笑小儒，名山垂日月，天许留嘉谟。^①

刘沅被列入国史馆《儒林传》是刘氏家族成员引以为豪的事，家族成员写诗颂扬此事。述祖德诗文一方面是为了宣扬祖德，另一方面则是为了勉励后代子孙。在刘咸焄的诗歌创作中，有些以教育子女为主题的诗多谈到祖训、家法，这类诗作则是通过颂祖德来勉励子女。

刘咸焄诗《看鸽偶成以示诸儿》：

儿曹饲鸽性淫，堕落为禽便如此。祖训煌煌存几希，偶然饲鸽供游戏。茂育堂前春意多，本为作育仁材地。家塾开，叔父旨，先意要承方可取，毋荒而嬉，毋作而止，教之以正当如是，嘻饲鸽之乐已极矣。祖训遥承读好书，书田无税自耕锄。同科兄弟深培植，还忆当年复性初。我之弟子尔之师，抗礼应殊北面时。尔若为师还似此，我于求友敢先施。槐荫当阶家训悬，遗经一篋展连篇。杏坛以岂为探重，且喜春光到眼前。世变频经得瓦全，豫诚家法训蒙篇。读书稽古真吾事，甲子重周百廿年。^②

《题柳诚悬贴付但儿用前付两儿贴原韵》：

学书须识正心难，物蔽都因耳目官。七月之无根夙慧，一生固有广诸端。阿兄渐长非元季，乃父将衰敢鲍桓。家法集贤人品重，金銮曾向殿中看。^③

前一首诗以儿辈饲鸽起兴，教训儿辈要继承祖训读好书，做“好人”，更要延续科举之业，不能因喜乐而荒淫。后一首诗为儿辈讲明学习之法，强调学书路径中家法的重要性。

综上所述，家训作为一种特殊应用文体，在中国古代有着深厚根基和悠久历史，儒家思想一直贯穿于家训始终。就刘氏家训而言，体现出儒家“仁义礼智信”的核心道德教育观，在强化个人品德、家庭美德、社会道德等方面确实起到了训示的作用。而作为文化世家的刘氏家族又将家训与文学联系起来，延伸出相关的述祖德诗文，不仅强化了家训的作用，还对文化家族的延续起到了重要作用。

（责任编辑：元 膺）

① 刘咸荣：《娱园随笔》，第5页。

② 刘咸焄：《读好书斋诗文钞》，民国十六年（1927）成都扶经堂刻本，第14页。

③ 刘咸焄：《读好书斋诗文钞》，第15页。

明末清初儒学化功过格的教化作用

——以陈锡嘏《汇纂功过格》为例

李娅杰

摘要: 功过格原本是一种道教戒律文献,以因果观、承负观、功过相抵观等思想为主要依托,这些显然是与儒家思想背道而驰的。但在明末清初,大量儒者开始奉行、改造、并编纂功过格,形成了一批具有儒学色彩的功过格文本,陈锡嘏编纂的《汇纂功过格》便是其中最具有代表性的作品之一。《汇纂功过格》中的具体条目,体现了功过格为善恶行为赋值背后蕴含的儒家思想,由此可进一步探究明清之际的儒者利用、改造功过格的历史现象,以及儒学化的功过格在明末清初所发挥的独特社会教化作用。

关键词: 功过格; 儒学化; 《汇纂功过格》; 惜福; 社会教化

基金项目: 2021年中国博士后科学基金第69批面上资助“基于关怀式道德教育的儿童哲学研究”(2021M691841)

作者简介: 李娅杰,复旦大学历史学系(上海 200433)

明末清初善书^①在民间广泛传播,其中功过格最为流行。功过格原本是一种道教戒律文献,^②是道士在修炼时用来记录自身功过的小册子。后来演变为逐日记录善恶行为,以祈获得福报的格簿。其以上帝观、因果观、承负观、功过相抵观等思想为依托,将善恶行为量化打分,让奉持者更加容易使用执行。同时,功过格还依靠“神明鉴临”的方式来监察奉持者的日常行为,将现世乃至后代的福祸命运与其日常的善恶行为直接关联。^③这对身处动荡不安、变化剧烈的明末社会中的百姓产生了巨大的吸引力,人们纷纷开始奉行功过格,企图以此来掌控自己的命运。此时处于“内忧外患”^④的儒者看到了功过格巨大的社会教化潜力,希冀利用功过格来维护社会秩序、教化百姓。由此,大量儒者开始改造、编纂功过格,形成了一批儒学化的功过格文本。

① 善书,泛指劝人为善的书。服部宇之吉将康济录、太上感应篇、阴鹭文、功过格、关于急救疗法、关于饮食而专门写的从功德上应该注意的读物等等,都列为善书。在酒井忠夫的研究中,善书也涉及宗教性质的道情、宝卷等文献,因此善书的范围还可以扩展到具有教化意义的文献。参见酒井忠夫:《中国善书研究》,刘岳兵、何英莺译,南京:江苏人民出版社,2010年。陈霞将善书分为四种类型,即说理型、惩恶型、操作型、说理与记事结合型。参见陈霞:《道教劝善书研究》,成都:巴蜀书社,1999年。就善书传播来看,应是上起宋元,明清鼎盛,一直延绵至今。当代的中国台湾、香港民间还持续印发劝善的小册子,由此可见善书影响之深。

② 现存最早的功过格是1171年成书的《太微仙君功过格》,收录于《道藏》洞真部戒律类。

③ 功过格分为“功格”和“过格”来记录奉持者的善恶行为,皆以数字来记录,使用者对照自己相关的行为,每日记录分数。一月或一年结算一次,功过分数相抵,就能知道自己的功过祸福。

④ 明末王学内部产生分化,引发长期纷争,王学末流自身空虚的弊病,加之来自佛道的竞争,使儒学逐渐失去了民间教化的主导权,无法吸引百姓的注意力。

目前学界对于功过格的研究主要集中于社会史、宗教史两个领域，^①涉及功过格与儒学交融的研究^②并不丰富。本文通过对《汇纂功过格》的内容、体例及其中具体条目的分析，来讨论儒者编纂的功过格对善恶行为的赋值，及其背后所体现的儒家思想，进一步探究明清之际的儒者利用功过格进行社会教化的历史现象。

一、《汇纂功过格》的内容与体例

《汇纂功过格》(下称《汇纂》)是现存最完整的儒学化功过格文本之一，具有较高的文本价值。^③ 编纂者陈锡嘏是明清时期的著名儒者，以经学闻名。陈锡嘏(1634—1687)字介眉，号怡庭，人称怡庭先生，鄞县人(今宁波)。生于明崇祯七年(1634)，康熙丙辰年(1676)中进士，官为翰林院编修，授庶吉士，参与编修《皇舆表》《鉴古辑览》两书。在京为官三年，后以父年老为由告假还乡，以开馆授课为生。卒于清康熙二十六年(1687)，时年54岁。^④ 陈锡嘏受业于黄宗羲，是其甬上诸弟子之一，有“刘宗周一黄宗羲—陈锡嘏”一脉的师承关系。因此陈锡嘏兼具黄宗羲的经世之学，与刘宗周重躬行的实践之学，提倡经世致用。晚年回乡的陈锡嘏致力于《汇纂》的编纂与推行，教化百姓，也体现了其注重躬行实践的为学特点。陈锡嘏所著作品大都已经佚散，今存《兼山堂集》《西堂诗集》《汇纂》三种。

陈锡嘏在编纂功过格时，借鉴了当时诸多流行的功过格文本内容，故以“汇纂”为名。在凡例中，陈锡嘏简述了《汇纂》的成书过程，“《太微仙君原格》第载大略，听人以类旁推。传世既久，经先贤广为参订，条例详悉，令人益易遵行……并汇考诸集，细加研择，肌分而缕析之。期于无一挂漏，无一复叠。而复循效《感应篇》刻法，加以引证注释，而功过格之流行于斯集大成矣”。^⑤ 由此可见，《汇纂》所依据的基础文本仍然是《太微仙君功过格》《感应篇》，同时又“汇考诸集，细加研择”，逐条分析以免有遗漏或重复，然后再“加以引证注释”。这都展现出其编纂之用心，可以说《汇纂》是一部集大成式的作品。^⑥

① 相关研究参见酒井忠夫：《中国善书研究》，刘岳兵、何英莺译，南京：江苏人民出版社，2010年；包筠雅：《功过格——明清社会的道德秩序》，杜正贞、张林译，赵世瑜校，杭州：浙江人民出版社，1999年；游子安：《劝化金箴：清代善书研究》，天津：天津人民出版社，1999年；游子安：《善与人同——明清以来的慈善与教化》，北京：中华书局，2005年；游子安：《善书与中国宗教：游子安自选集》，台北：博扬文化事业有限公司，2012年。宗教史面向的研究参见清水泰次上「明代宗教融合中的功过格」，《史潮》第号、1936年；秋月觀瑛主编《道教と宗教文化》，平河出版社、1987年；蔡懋堂：《台湾现行的善书(佛道等教劝善之书)》，《台湾风物》1974年第4期；郑志明：《中国善书与宗教》，台北：台湾学生书局，1988年。

② 功过格与儒学交涉的研究主要有王汎森：《晚明清初思想十论》，上海：复旦大学出版社，2004年；吴震：《明末清初劝善运动思想研究》(修订版)，上海：上海人民出版社，2016年。

③ 《汇纂功过格》有诸多版本存留。据笔者查验，目前所存有国家图书馆藏道光八年(1828)刻本，以及康熙介邑刘氏刻本；清华大学图书馆藏十二卷本；山西图书馆藏嘉庆十一年(1806)刻本，及道光八年刻本；嘉兴图书馆藏同治六年(1867)吴门章雨田刻本；常州图书馆藏光绪十年(1884)刻本；萍乡图书馆藏嘉庆二十三年韵香亭刻本；吉林省图书馆藏十二卷附一卷本；台湾大学图书馆藏清康熙四十九年(1710)刘氏广隅堂据好德堂本重刊本；日本国立公文书馆藏本等十一种版本。本文所据版本是台南裕和出版社1999年出版的《汇纂功过格》(上中下三册)，为台湾大学藏康熙重刊本的影印本。

④ 钱维乔修，钱大昕纂：(乾隆)《鄞县志》卷一七《人物六》，见《续修四库全书》第706册，上海：上海古籍出版社，2002年，第369页。

⑤ 陈锡嘏：《汇纂功过格·凡例》，台南：和裕出版社，1999年，第1页。

⑥ 酒井忠夫：《中国善书研究》，第397页。

(一)《汇纂功过格》的内容

《汇纂》除卷首与卷末外,正文条目共十二卷,八个格目,分别为尽伦格、修身格、与人格、爱物格、技术行功格、费钱行功格、闺门格、居官格等,内容涵盖日常生活的诸多面向,极其丰富。卷首为李承煦于同治六年(1867)所撰写的重刊序言《重镌汇纂功过格序》,其次是陈锡嘏的序言,而后是凡例、汇纂功过格目次。目录之后,在正文之前,编者加入了《太上感应篇》《文昌帝君阴骘文》两文,此后便是正文的功过格条目部分,共十二卷。卷末亦罗列了一些与善书、功过格相关的文献:依次为姚文然的《感应篇颂言》、袁黄的《训子立命说》、罗祯的《俞净意公遇灶神记》、杨复所的《决科要语》、程大骏的《双生始同终异录》、姚龙怀的《因果三世说》、颜茂猷的《因果七辨》等,最后一篇为陈锡嘏的《功过格绪言》。在功过格的开头或结尾附上阴骘文、感应篇等其他的善书篇目是明清编纂功过格的一种常见策略,可见早期功过格文本的影响深远。凡例中大略介绍了《汇纂》的内容与结构。

条例分门,有纲有目。由人伦而日用,故首以尽伦,继以修身。由身而及民物,故次以与人,终以爱物。此四者,纲之叙次也……尽伦、修身、与人、爱物四条,此士庶通行格也。外又附以技术行功、费钱行功二条,亦于士庶通行之中,而特为提出,取其豁然醒目,实非另为一格也。若闺门格、居官格,则划然各有专主。由是内外无阙,出处皆备,无人不受范围,无地不有规则。盖从来诸刻,无有若斯之完善者。^①

首先,我们可从《汇纂》八个格目的先后顺序中看出陈锡嘏如此安排的深意,见表1。从修身至爱物,是类似于儒家由修身、齐家,再至平天下的递进式的外推,依照了儒家式的循序渐进。其次,陈锡嘏编纂《汇纂》时所预设的读者是无所不包的。尽伦格、修身格、与人格、爱物格与技术、费钱行功格为“士庶通行”,而之后的闺门、居官两格目也都“各有专主”,目的是为了达到“无人不受范围,无地不有规则”的目的。

表1 《汇纂功过格》格目内容

格目	卷次	内容
尽伦格	卷一、卷二	父母、伯叔、兄弟、妻妾、子女、亲友、婢仆,及“附仆事主”
修身格	卷三、卷四、卷五	致知、存心、行谊、言语、色欲、财货、事神、惜福
与人格	卷六、卷七	交接、救济、劝化
爱物格	卷八	自然万物(动物)
技术行功格	卷八	医士、相者
费钱行功格	卷八	贫者、富者
闺门格	卷九	妇人的言行(妇德、妇言、妇容、妇功)
居官格	卷一〇、卷一一、卷一二	事使、操持、兴革、教化、刑狱、赋税

表1列出了八个格目所包含的内容,不论是卷次排序的意涵,亦或是条目中具体内容所传达出的伦常秩序,都印证了《汇纂》利用儒家思想进行教化的目的。细读文本我们可以发现,《汇纂》中并没有列举极恶的行为,如纵欲灭伦、决水放火、劫财害命、破人婚姻等恶行。因为陈锡嘏

^① 陈锡嘏:《汇纂功过格·凡例》,第1页。

认为这是“禽兽盗贼之行，不得谓之过失矣”。^① 此种行为已是极恶之行，不属于“过”的范畴，故而无法依靠功过格来约束，更不可能用善恶相抵的逻辑来消弭。

(二)《汇纂功过格》的编纂体例

《汇纂》的体例是最不同于以往功过格之处，由六部分组成。“其名有六：一曰总论，二曰增注，三曰广义，四曰发明，五曰征事，六曰附录”。为了方便读者的阅读体验，书中对于不同部分的字体进行了区分。功过格的条目“悉用白文大字”，原文间有注者，则用微粗字体以与正文区别。总论、增注、广义、发明、征事、附录等名称的字体为阴刻，作为段落开始的提示，内容为双行小字。功过条目有特例时，亦用加粗字体，加以突出。如“照事记功外，另加十功”。^② 原文中提及人物姓名时，则用黑线标出。李承煦撰的《重镌汇纂功过格序》除了介绍《汇纂》的大致内容外，也提及了书中总论、增注、广义、发明、征事、附录部分的功用。“首尽伦终居官，则迩父远君之准也。内修身外与人，则兴观群怨之资也。至其征事必摭拾史编，发明率取裁语录，诚足增学识、长见闻、检身心、达事理”。^③ 序言称，征事多是收集类似史编、故事，发明则是采圣人之语，与此条相互发明，以增长读者学识。六部分各司其职，共同完成对功过格条目的注释。表2以“修身格”为例，来分析《汇纂》的注疏体例的特点。

表2 “修身格”体例

体例	“修身格”条目	特点
总论	“致知，修身之一”。总论：修身本于诚正，而诚正必先致知。以知之未真者，必不能为行之极至也。但致知之功，有其要焉……	总括之词，有纲领性作用。
增注	“假公遂私，意隐然自喜”。增注：虽与众出力，名则为自知之。此宜若有功矣，而论过竟不轻者，以其为己之心重与为人，且反得虚名矣也。若为地方除一大恶，兴一大利，公私兼济，与众共喜。则此念仍是为人，不可为过。	对功过条目解释说明，剖析异同。此处解释了为何明明做了善事却还会受到“十过”的惩罚，因为为善的动机不纯。若虽抱有私人，但为地方行了极大的善事，则可免除处罚。
广义	“读书穷理，循循深造，克成明通博达，应问不穷”。广义：胡敬斋曰：“穷理不周遍，则不能约要，故先博而后约。博是零碎处，约是总会处。穷理而至于融会贯通，则约矣。”	启发读者，触类旁通。此处以明代崇仁学派理学大师胡居仁先生之言来解释条目，提示读者何谓穷理、修身之道。
发明	“喜看嘉言善行，记诵勿忘”。发明：易曰：“君子多识。”前川曰：“人之蕴蓄，由学而大，在多闻前古圣贤之言与行，考迹以观其用。”	常引用圣贤、经籍之语。此处采《易经》《近思录》之言。
征事	“借讲学以邀名，实无意于穷理真得”。增注：庐山之麓有老儒杜了翁者，或劝之从阳明先生讲道。了翁曰：“吾闻圣人之道在《论语》……君子之所以动天地也，若外言行而讲道，某不愿闻也。”	征集事例、故事，以告诫、激励为主。此处以老儒杜了翁之故事来表明抛却虚名、内自穷理的重要性。
附录	“遇淫书屏不敢窥”。附录李盱江曰：“文之化人也深矣，虽五声八音，或雅或郑，纳诸听闻，而沦入心窍，不是过也。”	补充未言尽之事，多以故事、名言为补充。此处以北宋名儒李觏之言为补充。

从内容上看，《汇纂》引用了大量的儒家经典与儒者的作品、故事等，来解释功过条目。从体例上看，《汇纂》有类似于儒家经典文本的体例特点。陈锡嘏认为儒家化的功过格与儒家经典一

① 陈锡嘏：《汇纂功过格·凡例》，第1页。

② 陈锡嘏：《汇纂功过格》卷一《尽伦格》，第8页。

③ 李承煦：《重镌汇纂功过格序》，见陈锡嘏：《汇纂功过格》卷首，第1页。

样具有教化功能,并把儒学化的功过格抬高到一种类似儒家经典文本的高度。李承煦《重镌汇纂功过格序》中曾言,“其于恻隐、羞恶、辞让、是非,因端穷绪,灿若列星,了如指掌,洵彻上彻下之师资也。苟循是而造焉,自可到名儒名臣地位”。^①《汇纂》可以帮助读者贯通上下,读此书亦可达到“名儒名臣”的地位。陈锡嘏使用儒家常用的为经典文本作注疏的方式,为功过格的各项条目作出细致的分析、注解、举例等,又罗列民间故事、圣人伟迹、礼仪礼义等知识进行补充,使得百姓在奉行功过格的同时,亦能有机会理解所以然的道理。而以往的功过格仅列出了功过条目,并未解释为何如此,百姓只需遵守奉行,并不会明白,也不需要理解其背后的意涵。而《汇纂》更像是一本教化全书,一本日常生活指南。与此同时,也正因为这种儒家化的注疏格式,使得《汇纂》变得卷帙浩繁,多达十二卷,与先前可以放置在床头的小册子完全不同,这也成为了阻碍儒学化功过格向下发展,争取庶民奉持者的原因之一。

二、《汇纂功过格》“惜福”条目例析

陈锡嘏对功过格的改造,并没有消除其中的因果报应观念,而是在尽量保证百姓奉行功过格热情的前提下,争取对功过格条目进行儒家化的阐释。具体表现为,内容上不废因果报应之说,并增补诸多儒家经典典籍、先贤故事名言等。编纂形式上模仿学者惯用的体例,为各个阶层的读者提供了一套行事指南。下文以修身格中的“惜福”条目为例,来具体分析《汇纂》所罗列的具体善恶行为,探讨功过格是如何为善恶行为赋值的,以及体现了何种儒家思想内涵。

“惜福”条目属于修身格第八。总论首先论述了积福对于修身的重要性,遵循了福分可承负的观点,可以继承祖先的福祉,也可以为子孙积福。“现在之福,积自祖宗者,不可不惜。将来之福,贻于子孙者,不可不培。又曰,现在之福如点灯,随点则随竭。将来之福,如添油,愈添则愈润”。^②强调人生福分各有限制,应在饮食、衣服等方面多多惜福,这样才可以将福分绵延至天年。表3和表4中摘录了《汇纂》“惜福”条目中不同分值的功过条目,以及在总论、增注、广义、发明、征事、附录中所援引的儒者、儒者故事、儒家经典语录、作品等,以及佛、道等宗教鬼神相关的内容。除此之外,为了吸引庶民的注意力,鼓励百姓行善积德,文中还有大量具有地方特色的民间故事,和历代帝王将相的行善故事。此类内容繁多,在此暂不详述。

表3 “惜福”功格

赋值	条目	援引儒家人物、经典	援引佛道内容
一功	在在敬惜有用之物,不敢轻忽委弃。一日一功。遇荒年,虽衣食有余,思悯贫乏,加意抑损口腹。一日一功。日间见遗粒遗字,辄拾。	《闻钟集》、五经、杨襄毅公、胡文定公、张横渠	慧远上人、季元衡
三功	秽中拾谷粒,淘净食之。秽中拾一字纸,洗浴焚化。	《尚书》、王沂公	
十功	富贵人留意施济,自奉安淡惜福。满一月为十功。供养贫僧拾路遗字。经一月为十功。	伏湛、史玉涵、杜正献、窦禹钧、陈几亭	

① 李承煦:《重镌汇纂功过格序》,见陈锡嘏:《汇纂功过格》卷首,第1、2页。

② 陈锡嘏:《汇纂功过格》卷五《修身格》,第82、83页。

(续表 3)

赋值	条目	援引儒家人物、经典	援引佛道内容
二十功	诚心持短斋一年。	徐庄裕	佛
五十功	终身不御无益珍玩。 化全家永守惜字五戒。	宋史、管子、吕叔简	神明
百功	终身无口腹之欲。 一切作事，惟务中礼，不随俗糜费。就终身言。	《孝经》《尚书》、子思、苏东坡、席啸滨、贾谊、尧、《袁氏世范》、冯元至、徐伯同	

表 4 “惜福”过格

赋值	条目	援引儒家人物、经典	援引佛道内容
百过	性喜豪华，轻忽物用。经一年为百过。	《尚书》、司马文正、胡师苏、沈尚仁、唐荆川、郭文麓、高忠宪公、许文穆公、管子、曾子	
五十过	作事不务循礼，自恃得为，纵恣逾节。一事为五十过。	明道先生	
三十过	平时为己取乐，延养一歌舞者。一年为三十过。	孟子、薛文清、枫山先生	志公和尚
二十过	富贵家遇荒年，不节省繁费。 贫人行吉凶宾嘉之礼，不自量力，勉为繁费。 容任室人取一字纸书作针闲包裹。 容任家人狼藉米粒，不严加诫谕。	陈良谟、袁太菱、张仪方	上帝、家堂神
十过	士庶人居居厌弃恶衣服。	武王、汪介人、方弘静、范尧夫	
五过	有钱不施济贫乏，置一无益器皿。 为自己生辰召客宴会……加倍。	王文正公、吕文靖公、吕叔简、苏东坡、孙子麟	老子
三过	一服饰过奢，违时王制。于非礼剪裁，本过外又加三过。 污秽书籍。圣贤经传加倍。	《颜氏家训》、五经、范忠宣公、司马温公	
一过	一日鲜衣美食享用过丰。若处荒年不改，逐日以三过论。 修饰屋宇，故为雕刻彩画。费工匠一工，即记一过。 无端纠一饮食会。费百钱为一过。 非礼剪裁。 相知偶聚过三品。 狼藉米粒。 或戏或怒毁坏一物件。毁他人物件者为五过。 吝惜一食物不分人，致其败坏。 一日猫犬过厚，暴殄人食。 一日不爱惜水浆，过用无度。 冬春行野，践履菜麦之田，无心谨慎。 春日任意折损花枝，无所爱惜。 圆果未可食，漫常弃地。 污秽一字纸。 一不可留字迹，不为烧化，扯裂粉碎。 烧化字纸灰，不置炉另贮，同杂秽入秽处。 见童仆扫堂，不诫谕细检字纸。 见遗字不顾。 见乡村字纸糊窗，漠不为念。	陆文定公、薛文清公、高忠宪公、范文正公(4)、胡新繁、仇泰然、杜正献、张文节公、苏东坡(2)、蔡龙阳、王道崑、周茂叔、朱文公、张简肃公、司马温公、罗念庵、明道先生、李文靖公、司马文正公、张邑翼	李义范(2)、冥曹主、刘元真、上帝、山神、王天君、文昌帝君

首先,从“援引儒家人物、经典”与“援引佛道内容”两栏对比中,我们可以直观看出《汇纂》的儒学倾向。文中出现了大量的圣贤、四书五经等带有明显儒家色彩的词语,引用的名言、人物、故事、书籍大都是儒家范畴。虽然其中并没有完全摒除天神、鬼神、报应等词汇,但佛、道内容在《汇纂》中出现的频次明显减少。书中所述故事中,善行的福报多为中举、生子、疾病痊愈、长寿、丰收、逢凶化吉、富足等等,都是百姓所希望追求的福报。《汇纂》中许诺的这些福报足以吸引百姓,且书中对于功过行为的表述通俗易懂,便于百姓奉行,这也印证了儒家化功过格在争取庶民奉持者方面的努力。在所有的功过分值中,时间与分数成正比,即时间越长,功过的分数就越高。有些难以完成的事情做一次便可积累百功,如救人一命。而有些则需要长时段的坚持,如“供养贫僧拾路遗字,经一月为十功”。也有需要经一年的时间,甚至有的需要坚持终生,“终身无口腹之欲”等等。

其次,我们亦可以根据不同行为分值的多寡,来判断儒者对于哪些方面较为重视,以及意欲建立何种道德标准。在分值最高的百功与百过中,如“一切作事,惟务中礼,不随俗糜费。就终身言”^①都是与礼制、礼仪相关的内容,尤其强调对于礼制的遵守。“明礼制以定尊卑。异车服以彰有德,虽有其财而无其尊”^②不得违制,不可违礼。在“惜福”条目中与“礼”相关的内容有八条之多,涉及服饰、住宅、装饰、吉凶宾嘉礼、礼制等等内容。同时,“惜福”条目也表达了礼制对于社会和谐稳定的重要性,以及编者希望以礼制规范社会秩序的愿望。

古冠婚丧祭,车服器用,差等分别,莫敢逾僭。故财用易给,而民有常心。今礼制未修,奢靡相尚,卿大夫之家莫能中礼,而商贩之类或拟王公。礼制不足以检教人情,名数不足以旌别贵贱。人人求厌其欲而后矣,此大乱之道也。^③

陈锡嘏表达了对于社会中礼制失序的担忧,礼制和名数的混乱会导致“大乱之道”。再次明确了礼制以定尊卑,不可逾礼,各安其分的主张。可见儒者对于礼的重视,以及希望通过功过格来进行礼制教化,稳定社会秩序的用心。《汇纂》不仅可以劝善止恶,亦能规范百姓的日常生活礼仪。

儒者对于字纸也极为重视。虽每条的分数不高,但敬惜字纸出现的频率最高,足足有十余条。因为文字、字纸在民间有种类似于神圣的力量,识字之人往往在乡里有着较高的社会地位。在惜福条目中,敬惜字纸的劝善故事总是会与科举有关。如在“秽中拾一字纸,洗浴焚化”条下的征事一栏中的举例,王沂公平日极其敬惜字纸,每在污秽中拾得字纸一定要在掺着香料的水中洗干净,然后埋在洁净的土里。一日梦见上帝宣谕之,他因敬惜字纸之勤,从而积累了很多功德。但王沂公年事已高,没有什么可以成就他的事情了,就让曾参转世投胎到他家,生子为曾为,后来成为了宰相。这则劝善故事中蕴含了很多层次的信息,首先是承认因果报应的存在,长久地行善终会得到福报;其次是福报即使不兑现在自己身上,也会传递到子孙后代,这就是功过格中所谓的承负观。陈锡嘏在功过格的编写中,将珍惜粮食与敬惜字纸排在相同重要的位置。如在“日间见遗粒遗字辄拾”一条中这样解释:

谷粒之为功大矣,字纸则与并重焉者。盖人而不有夫字,则一壁之隔不能相达,越宿之事易以遗忘。况能通问万里外,周知千载前哉?此其便人之功,已难量矣,而圣贤所以明理,

① 陈锡嘏:《汇纂功过格》卷三《修身格》,第90页。

② 陈锡嘏:《汇纂功过格》卷三《修身格》,第90页。

③ 陈锡嘏:《汇纂功过格》卷三《修身格》,第94页。

王者所以定制，亦惟赖此文字以传之。则谷粒有养人之功，而文字实有成人之功。宜其二者相并，非天地间之最尊贵者乎。^①

珍惜粮食除了体现在对每一粒粮食的不浪费之外，还有节制自己的口腹之欲，不要过于奢靡。陈锡嘏化用《孔丛子·居卫篇》语句进行阐释，“食不过充腹，以身取节，则知足矣。苟知足，则不累其志矣”。^②同时，强调不要故意损害庄稼秧苗等问题，非常切合下层百姓的日常生活。

最后，在儒家化的功过格中，行善与改过的重要性是不同的。“未论行善，先须改过”，我们可以从表3与表4的对比中看出，惜福条目中对于何者为“过”的界定、条目远远多于对“功”的条目。《汇纂》其他条目中名列“过”的部分也远远多于“功”的部分，足以说明即使是面对庶民，儒者仍是更加在意省过、改过，这与明清时期儒者的修身省过思潮是紧密相关的。^③

陈锡嘏站在教化百姓的角度改造功过格，在大量加入儒家伦理规范的基础上，不排斥因果观、报应观的使用。为吸引大多数庶民的注意，功过格中引用了大量的佛教、道教以及民间经典的经典语录与事例，但大都是为了佐证或服务于儒家规范、教化的目的。故在儒学化的功过格中，一方面展现了对报应的容忍，一方面也展现出了其儒学教化的特质。《汇纂》中对于不同条目的不同赋值、打分，也反映了儒家对于基层伦理道德的多层级建构。至于《汇纂》的条目繁复、内容庞杂，陈锡嘏称不必望而生畏，“奉行是格者，只检取一二条吃紧做去，自能事事贯通，慎勿视为科条繁密，即生畏念”。^④只需在一两处用心体察，便可贯通于诸事之中。此处是陈锡嘏对于朱熹“理一分殊”的体认，也体现出陈锡嘏的理学倾向。朱熹认为理一分殊，万物一理，这个理可以在万事万物中得到体现，知道一个理便可以推及万事万物，犹如“月映万川”。

三、《汇纂功过格》的教化特色

儒者编纂功过格的直接目的就是社会教化。他们希冀通过功过格的奉行，“循循善诱”百姓遵行礼仪、孝顺父母、和睦邻里，使社会各安其分。

（一）维护社会稳定

1. 修身以处世

“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”。^⑤《大学》中上至尊天子下至贫贱庶民，都应以修身为本，身修而后家齐，家齐而后国治，是一个循序渐进的过程。《汇纂》中“修身格”占据三卷的篇幅，^⑥在总论中陈锡嘏按语“修身之功，总不外乎言行，而见于外者，必本诸内”。^⑦一切外现于自身的品质、言行都本于内在。“万善皆备于吾身，修身者知之真而守之笃，而其能知能行者要在志立。气奋始以勇猛精进，终以贞确不移。则虽愚而必明，虽柔而必强”。^⑧只有修身者知道世间万事万善都为我所具备，且可以立志坚持。那些未修身致知，而竞相逐末之功者，是不

① 陈锡嘏：《汇纂功过格》卷三《修身格》，第85页。

② 陈锡嘏：《汇纂功过格》卷三《修身格》，第89页。

③ 王璐：《明代儒家省过工夫的发展脉络——以儒家修身日记为中心的考察》，《史学月刊》2020年第6期。

④ 陈锡嘏：《汇纂功过格·绪言》，第22、23页。

⑤ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第4页。

⑥ 按，参上文所言，修身格中包括致知、存心、行谊、言语、色欲、货财、事神、惜福等八个条目。

⑦ 陈锡嘏：《汇纂功过格》卷三《修身格》，第1页。

⑧ 陈锡嘏：《汇纂功过格》卷三《修身格》，第1页。

得其道的。“修身格”中以读书、明理、心正、善念等内容为主。在最高数值的三百功、千功、三百过、百过的条目中,多出现无私、寡欲、积功、圣贤书等词汇,倡导奉持者修身以处世。

三百功:一生坦然无私。终身恬淡寡欲。

千 功:透彻圣贤理道,直下承当为功后学。

百 过:生平未尝积功德,自负不犹人。

三百过:授徒传业于圣贤经传,不能精明确实,徒为袭取应人,蔽固学者天姿。^①

修身条目是传统的宗教性质功过格中所没有的内容,儒学化功过格从儒学的视角出发进行了尝试。修身格中以致知为首,继以存心、行谊。修身的最后落脚点是“见诸外”的行谊。“行谊”二字包含甚广,“只就起居作息、进退周旋处言之。大要处身以勤、持己以恭、毋涉浮夸、毋忽细微。循循于为己,而终身不敢暇逸”。^②修身之功不仅体现在内在修行,更会见诸外在的言行、交际等诸多方面。《汇纂》中的修身格以致知为发端,以教化为主的行谊为目的,修己达人。在儒者看来,维系社会的稳定,第一步便是修身。

2. 人际关系和谐

《汇纂》中涉及了多种多样的角色关系、职业、阶层,其涉及的种类与数量非常全面。陈锡嘏企图要涵括社会中所有的人,为他们设计行为规范,使其行为与角色、地位相符。儒学化功过格的编纂者的眼光不再局限于个人祸福,而是扩大至全社会的稳定。在《汇纂》中,尽伦格、与人格两个部分专门讲述人与人之间的关系问题,共有四卷,篇幅占据了《汇纂》三分之一。尽伦格讲述的是家庭之内的人际关系,强调伦理关系的经营。与人格将其推而广之,讨论涉及与不同人的交往。与人格中的“交接”条目篇幅最长,内容最为丰富,主要是日常生活中与人交接所要注意的事项。其余各卷虽不是直接涉及人际交往,但也有诸多条目讲述人与人之间的相处问题,如修身格中的“行谊”“言语”,闺门格中则多是讲述妇人与夫主、舅姑、子女之间如何相处,居官格也是主要讲述官员如何与百姓相处的规范等等。可见陈锡嘏对社会中人际关系稳定、和谐的重视。表5中列举了《汇纂》所提及的阶层、角色、职业与人物关系的主要种类。

表5 《汇纂功过格》人物角色关系

阶层	贵族、乡绅、士人、庶民(农、工、商)、奴仆
关系	祖父母、父母、伯叔、兄弟、妻妾、兄嫂、叔侄、妯娌、子女、亲友、师生、族人、朋党、主佃、主仆、舅姑、邻居、仇人、官民
角色	妇人、富者、贫者、考生、善人、病人、残疾人、孩童、老者
职业	官员、医士、相者、工匠、商贾、农民、士人、塾师、仆人、娼妓、道士、僧侣

明末清初社会中所流传的功过格,一般都遵循分类的原则。如罗列各阶层、职业、角色的行为规范,并一一数量化、分量化。儒者们这样做的目的是显而易见的:只要每个人各司其职,做好自己角色的要求,那么人际之间、职业之间、阶层之间的关系便会稳固。通过缓解社会等级之间的矛盾,建立各阶层之间相互依赖以及互惠的和谐关系,便可以建立一个稳定的社会。

(二) 礼仪教化规范

在《汇纂》各条目的疏解中,一方面可以在行文中看出陈锡嘏对世风衰微、礼法混乱的忧虑,

① 陈锡嘏:《汇纂功过格》卷三《修身格》,第42、44、13、14页。

② 陈锡嘏:《汇纂功过格》卷三《修身格》,第1页。

另一方面也可以感受到陈锡嘏希望利用儒学化功过格来整顿礼法的愿望。如事神条目下：

今人谓谄媚鬼神，即获阴祐。礼诵经忏，使得消灾。平时纵心违礼，毫无顾忌之心，至死不革。彼其所恃，惟有经文数卷、佛号千声、瓣香一炷、醮坛一疏而已……彼不知自修，而以邀媚之事，冀免罪戾，只益其愆耳，夫复而益，人亦可以反矣。^①

此段引文批评的是世风浇漓、礼制混乱的现象。人们往往追求的是“阴祐”，平日纵任心意，违犯礼制，而以佛道相伴，儒家礼仪失去了其主导地位。有鉴于此，儒者们更加迫切地希望可以设计出一套符合儒家礼仪规范的、简单易行的礼仪制度，教化百姓生活，重获教化、礼仪的主导权。

礼仪规范的教导在不同场域中重点不同。如在家庭中，《汇纂》尤其突出“孝”的重要性，将孝与礼仪相结合。陈锡嘏将尽伦格设在修身格之前，并不是因为修身的重要性次于尽伦，而是体现了他对家庭伦常维系与践行孝道的重视。儒化功过格提倡形成一个以“家”为核心的礼仪教化场所，因而重视孝的观念。儒者失望于君行道后，便从觉民行道出发，希望从家庭入手来恢复礼制。一个个家庭是社会的缩影，稳定的家庭关系是社会稳定的基础。《汇纂》中列举了许多在家庭场域中的礼仪实践，如事神格中的祭祀之礼，尽伦格中的尽伦之礼，闺门格中的夫妻之礼等等。“晨昏出入，仪节不谨。《曲礼》曰：凡为人子之礼，冬温而夏清，昏定而晨省。出入必告，反必面”。^②《曲礼》是儒家经典，倡导子女侍奉父母要按照礼制。但同时又细致地指出在事亲中不能做表面功夫，只是遵循虚文而内心不体认，结果不但无功反而追过。“事亲只循虚文，于凡饥饱寒暖，劳逸痛痒，不能曲意，体悉调和”。^③这表现出了儒家伦理的细腻之处，儒者所追求的不是表面虚文，而是奉持者内心真正的体认。

丧礼是儒家礼仪体系中最重要仪式之一。儒者对丧礼的遵守也极其严格，不仅要守丧三年，在丧期也有诸多要求。这在《汇纂》中得到了充足的体现，也是儒者改造功过格使之儒家化的最有力的例证之一。“居丧未禫违礼。如易服听乐，饮酒茹荤之类，一事为十过。若大违礼度，如娶妻、纳妾、生子、匿丧赴试之类，一事为百过”。^④在居丧期间若行娶妻、生子等违礼之事，轻则一事十过，重则百过。在“征事”一栏中，陈锡嘏举出了嘉靖庚子秋，湖广通道县庠生郑文献之事来警醒世人，劝诫行善。郑文献在母丧未关之时，前去应试，先是遭到亲家宋尚恩的退婚，中途被术者劝阻仍坚持赴试，后在船上遭遇雷击而死。此则故事后附有颜茂猷的评论，居丧应试是“忘亲欺君，伤本根者大矣！此等人皆不知功名自有分定”。^⑤后来有人试图从中调和居丧与应试两者之间的矛盾，言“其父母暗中必喜他赴试”，陈锡嘏怒骂之，“此真所谓邪说暴行，无父无君者也！”^⑥这体现出了儒学化功过格的最重要特征，即在可调和之处，儒者会尽力把儒家伦理思想与佛道思想相融合，但在退无可退之处，儒者还是坚守儒家立场，捍卫最后的底线。

《汇纂》中所涉及的礼仪教化包括了父母、兄弟、叔伯、妻妾等角色之间的礼仪规范。在上文罗列的“惜福”条目中，最高功与最大过都是与礼制、礼仪相关的内容。闺门格中引用了诸多家礼范围内的专为女子设计的礼仪指导书，如《女训》《内训》等等。《汇纂》在发明、广义中也常常

① 陈锡嘏：《汇纂功过格》卷五《修身格》，第72页。

② 陈锡嘏：《汇纂功过格》卷五《尽伦格》，第52页。

③ 陈锡嘏：《汇纂功过格》卷五《尽伦格》，第51页。

④ 陈锡嘏：《汇纂功过格》卷五《尽伦格》，第44页。

⑤ 陈锡嘏：《汇纂功过格》卷五《尽伦格》，第46页。

⑥ 陈锡嘏：《汇纂功过格》卷五《尽伦格》，第46页。

引用《曲礼》《文公家礼》《涑水家仪》《袁氏世范》等礼仪指导书籍,这足以说明陈锡嘏改良的儒学化功过格对于礼仪教化的重视。

结 语

儒学化功过格编纂者的眼光不再局限于个人的祸福,而是扩大至对于全社会的教化。陈锡嘏企图将《汇纂》的奉持者扩展到社会中所有的人,为他们设计行为规范,使他们的行为与其角色、地位相符。同时,儒学化的功过格重视修身、人际关系以及礼仪教化,从而达到教化百姓、稳定社会的目的。但功过格的儒学化改造并不是一帆风顺的过程,其中充满了挣扎与妥协。儒者们以“旧瓶装新酒”的方式,儒学化改造功过格,删除或弱化其中的鬼神观、报应观、宗教律例等内容,添入正统的儒学伦理思想,使得儒学化功过格在鼓励百姓积累福报的同时,也达到了约束和教化百姓、美化风俗、稳定社会等目的。这种改造更像是一场精密的外科手术,儒者利用了功过格的“外壳”,但其中的“骨骼”“血肉”已经全部改换成了具有儒家色彩的内容。这是儒学化功过格的独特之处,但同样也成为了其局限之处。功过格的儒学化在一定程度上破坏了功过格原本的体系,功过格中所增添的修身改过等条目,难以真正吸引庶民奉行,难以真正向下兼容。同时,儒学化的功过格卷帙浩渺,不易日常翻阅使用,对于识字水平较低的庶民更是困难重重。乾嘉之学兴起后,儒者更加注重朴学的研究,注重字词、名物的考据以及典章制度的辨析。在这样的趋势下,作为实践之学的儒学化功过格便不再受到主流学者的重视了。

(责任编辑:元 膺)

· 书评 ·

纬书思想呈现的多彩世界

——评任蜜林《纬书的思想世界》

吕宗力

摘要: 纬书思想是两汉魏晋南北朝隋唐时期政治文化史、自然科技史、思想史、经学史、宗教史、术数史不可或缺的学术资源,也是当时文学创作的宝库之一。然而由于纬书文献的长期佚失及后世辑佚文本的碎片化,宏观而细致的梳理和论述长期缺位。《纬书的思想世界》对今存纬书中所见宇宙论、阴阳五行说、天人关系说、礼乐刑德观、伦理观、历史观、圣人观等观念形态精细辨析,考证源流,可以说是迄今为止第一部完整、系统地梳理并考察纬书思想源流的专著,其广度和深度值得称道。

关键词: 纬书; 宇宙论; 阴阳五行说; 历史观; 圣人观

基金项目: 国家社会科学基金重大项目“纬书文献的综合整理与研究”(20&ZD226)

作者简介: 吕宗力,香港科技大学人文学部、南京大学(香港 999077)

任蜜林曾出版《汉代内学:纬书思想通论》,^①《纬书的思想世界》^②即其增订版。

纬书本是汉人以阴阳五行、天人感应为框架,杂糅先秦以来的儒、道、诸子、方伎、术数、地理、神话、俗信等话语和观念,编纂而成的一系列文献。正如本书第十章第三节“纬书的评价”所引述,刘师培对纬书价值作了系统论述。他在《谶纬论》中指出,谶纬有“补史”“考地”“测天”“考文”“征礼”等方面的价值。^③据任蜜林的论述,王莽时期对社会上流传的谶纬文本进行过一次编定,可以认为是对谶纬的第一次结集。东汉光武帝中元元年(56)“宣布图谶于天下”,颁布官方编定的纬书81篇,是谶纬的第二次结集。谶纬从此成为东汉、三国时期官方认可的主流意识形态。正如任蜜林所指出,纬书是汉代比较独特的文化现象,对当时的社会、政治、文化有着巨大影响,不但影响当时的政策制定、官吏任免、封禅祭祀等国家大事,而且也影响知识分子和平民百姓的思想和信仰。如果不了解谶纬,就不可能对两汉思想有真正深入的认识。

其实何止研究两汉思想需要了解纬书。纬书是研究先秦两汉魏晋南北朝隋唐经学史、思想史、宗教史不可或缺的学术资源,也是两汉魏晋南北朝隋唐文学创作的宝库之一。一些纬书片段本身就可视为文学作品。纬书文献曾是东汉三国时期人文知识和自然知识的百科全书。其内容包含许多从先民流传下来的神话和上古史的传说,先秦至南北朝的种种政治传奇,天文、地理、医药等术数科技,以及社会生活习俗。对于关注政治文化、上古史、神话史、知识史、民俗史的学者来说,纬书文献是极珍贵的史料。

① 任蜜林:《汉代内学:纬书思想通论》,成都:巴蜀书社,2011年。

② 任蜜林:《纬书的思想世界》,北京:中国社会科学出版社,2022年。

③ 刘师培:《刘申叔遗书》,南京:江苏古籍出版社,1997年,第347页。

魏晋以后纬书屡遭官方禁毁和主流思想文化界的边缘化,原生态的纬书文献逐渐散佚。近现代治魏晋南北朝时期思想史、文化史的学者,多半只论及玄学、佛学、道家,或当时的唯物论、无神论,罕及经学,遑论纬学。即使涉及,也往往认为“魏晋思想的主流是从汉末今文经学对社会腐败政治的批判以及古文经学对讖纬儒学的批判开始勃兴的”。^① 即如葛兆光《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界:中国思想史》(第1卷),将观察重点放在“一般思想”的著作中,对两晋南北朝思想的描述仍然着眼在玄、佛、道三家,不谈纬学和图讖。^② 然而据笔者的观察,讖纬文献所承载的观念、话语和知识体系,其实在其后的近两千年中持续发生影响,近年也愈来愈受到中国政治史、社会史、文化史、经学史、文学史、艺术史、科学史、宗教史中生代研究者的关注。值此学术范式转移、研究视野扩展之际,《纬书的思想世界》之出版值得学术界的关注。

纬书思想是讖纬研究的一个重要领域,也是传统中国尤其是两汉魏晋南北朝隋唐时期思想、政治、文化研究不可或缺的一环。然而由于纬书文献的长期佚失及后世辑佚文本的碎片化,从特定视角出发对纬书思想的微观考察和大而化之的概括性综论间或有之,宏观而细致的梳理和论述却长期缺位。从这个意义上说,《纬书的思想世界》对今存纬书中所见宇宙论、阴阳五行说、天人关系说、礼乐刑德观、伦理观、历史观、圣人观等观念形态精细辨析,考证源流,可以说是迄今为止第一部完整、系统地研究纬书思想的专著。

《纬书的思想世界》第一章在汉代政治文化史和思想史的框架下探讨纬书的源流、作者、时代及篇题。作者指出,纬书内容包罗万象,有天文学、神话、神仙方术、阴阳五行、地理学、医学等方面的内容,其复杂性说明其源流的多样性。纬书文本应该非一时一人之作,许多素材、观念在汉代以前就已存在,但如果没有某种政治和思想上的需要,这些素材只是一堆散乱的东西,不能形成百科全书式的有体系的纬书。所以讨论纬书的源流和形成,不能局限于有限的素材,而必须放在当时的政治、文化环境中去考察。秦汉之际是一个思想转型时期,如阴阳五行观念对汉代多数思想家的影响很大,它在纬书思想的形成过程中不可能缺席。今文经学的盛行是纬书形成的另一个原因,汉代的天文学、医学以及神仙术数思想的流行也对纬书形成有着重要影响。当时政治文化的语境,如帝王们对天人感应、神仙方术、图讖之迷信,对符命等论证统治正当性的论据之迫切需求,也激发了纬书的盛行。

体系化纬书文献的成书年代,历来众说纷纭,仅近代以来就有十多种说法,多缺乏实证。任蜜林以王莽时期颁布的《符命》42篇为纬书的第一次结集,东汉光武帝“宣布图讖于天下”为纬书81篇的基本定型,言之有据。纬书篇目多以三字为题,王利器先生引庄子和后世道书篇题为例,以为源自三楚文化。任蜜林则引董仲舒《春秋繁露》篇题,认为今文经学的影响也不可忽视。

第二章就纬书形成的政治、文化背景延伸讨论。顾颉刚先生曾说:“讖纬书的出现,大约负有三种使命。其一,是把西汉二百年中的术数思想作一次总整理,使得它系统化。其二,是发挥王莽、刘歆们所倡导的新古史和新祀典的学说,使得它益发有证有据。其三,是把所有的学问、所有的神话都归纳到‘六经’的旗帜之下,使得孔子真成个教主,‘六经’真成个天书,借此维持皇帝的位子。在两汉之际‘民神杂糅’的社会中,自然该有这种东西大批的出现。”^③任蜜林认为纬书

① 辛旗:《中国思想通史·魏晋南北朝隋唐卷》,武汉:武汉大学出版社,2011年,第1页。

② 葛兆光:《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界:中国思想史》第1卷,上海:复旦大学出版社,2004年,第413—615页。

③ 顾颉刚:《秦汉的方士与儒生》,上海:上海古籍出版社,2005年,第94页。

还应该有一个重要作用,即论证汉代政权的正当性。与以前的王朝建立不同,刘邦以一介平民的身份取得政权,这在中国历史上是破天荒的事情。“夫布衣匹夫安能无故而起王天下乎?”(《史记·三代世表》)纬书思想中的五德终始论循环史观赋予汉家统治的天命认可,对刘汉皇室意义重大。

汉代思想文化的一个特色是“有一个强大的调和折中的趋势”,^①如企图融合各派而含括百家的《吕氏春秋》《淮南子》。陆贾、贾谊、董仲舒等人的著作也无不融合各家思想。另一个特色是阴阳五行思想成为“这一阶段最流行最时髦的思想,所以各家都引为己有,以抬高身价。”^②《管子》《黄帝内经》《吕氏春秋》《淮南子》董仲舒等无不受其影响。阴阳五行思想其实是一种“相关性宇宙论”,^③即“天人感应”观念。这种观念非常关注自然现象的变化及其与人类行为的关系和互动。随着秦汉时期经济活动尤其是农业生产的活跃,与自然和自然科学关系密切的物候、天文、律历、测量、地理、医药等经验知识被纳入融合百家的阴阳五行思维框架,逐渐形成纬书中的“自然科学”论述,并在“随后的中国‘自然科学’的全部发展过程中留下永久的印记。”^④当时与上述“自然科学”难以截然区隔的占卜术、神仙方术,也得以保存在纬书中。这些思想观念不仅影响到皇帝、官僚士大夫的思维方式,而且弥漫在当时社会的各个角落,成为当时人们思考问题的“前见”。

第三章至第九章,从宇宙元气论、阴阳五行说、天人关系、礼乐刑德思想、伦理观、历史观、圣人观等不同侧面对纬书思想的源流和特色作出系统性的考察,是本书的重点。

古人对自然现象尤其是对天象的关注,促进了宇宙论的形成和发展。战国时期的《庄子》外、杂篇,《吕氏春秋》,《管子》等书对于宇宙论问题皆有论述,著名的《天问》展示了战国大文豪对宇宙万象的浓厚好奇心。数十年来出土的地下文献,从马王堆帛书《黄帝四经》到郭店竹简《太一生水》,再到楚竹书《恒先》,无不闪烁着先哲在宇宙论方面的智慧。这一思想潮流延续到汉代,《淮南子》、扬雄的论述、纬书中的宇宙论都是此种风气影响下的产物,但有其独特的创见。纬书之宇宙构成论或宇宙生成论,以《易传》宇宙论思想为基本构架,吸取了道家“有生于无”的思想,从而形成了一套比较独特的宇宙论学说。《易纬》接下来对宇宙生成过程做了更为详细的论述。纬书以《易传》宇宙论为基本构架,融合道家思想,形成了自己独特的宇宙论思想。

元气在纬书中占有重要地位,不但是宇宙万物的根源,而且是宇宙万物构成的基本材料,如风、雾、云、雹等自然现象是由于阴阳之气的相互作用而形成的,山川河流、鸟兽虫鱼甚至人类都是由阴阳五行之气构成的。元气观念虽然在春秋战国时期的哲学、史学论说中已出现,但纬书的元气观念明显受到《淮南子》特别是董仲舒公羊说的影响。任蜜林认为,纬书的宇宙论正是经由元气论走向了(太一)神创论。

汉代思想文化的又一特色是注重儒家经典的经学。纬书之《易纬》,与西汉的孟喜、京房《易》学有密切关系,《尚书纬》颇受《尚书大传》《洪范五行传》的影响,齐《诗》对于《诗纬》的形成有着重要作用,《礼记》的明堂阴阳、祥瑞等思想与《礼纬》关系密切。蜜林认为,《春秋公羊传》《春秋繁露》对纬书影响最大。

① 冯友兰:《中国哲学简史》,北京:北京大学出版社,1996年,第158页。

② 韦政通:《中国思想史》(上册),长春:吉林出版集团有限责任公司,2009年,第272页。

③ 史华兹:《古代中国的思想世界》,程钢译,南京:江苏人民出版社,2008年,第471页。

④ 史华兹:《古代中国的思想世界》,第471页。

纬书以阴阳五行为思维框架,观察万象万物万事,以阴阳五行及由此衍生的神秘数字解释宇宙间的一切现象,包括人的性情、体格、伦常,以及星宿气象、四时五方。不同于西方的命定占星学,纬书中的天文气象占是一种天象与人事之间相互作用的政治感应说或道德感应说,上天因应人间尤其是君主为人行事之善恶而垂示祥瑞或降下灾祸。此外如分野说、人副天数说、卦气说、爻辰说等,都是试图在自然事物和社会事物之间建立一种“转换系统”或对应关系,天上事物的变化会引起人间的祸福,人间的祸福也会影响天象的变化。

正如任蜜林的观察,汉代的历史哲学思想颇为兴盛,源出道家和儒家的皇帝王霸说、五德说、三统说、三世说等都曾流行。纬书继承和发挥了道家、儒家思想,系统地提出皇、帝、王、霸的历史观。由于纬书非一时一人所作,所以对于皇、帝、王、霸的论述难免不一,但有一点是相同的,即认为皇、帝、王、霸的过程是不断退化的。这四者中,以王、霸最受重视。纬书还对三皇、五帝以来的历史作了论述。把天地开辟至鲁哀公十四年(前481)获麟二百二十七万六百年,分为十纪。此十纪依次是九头纪、五龙纪、摄提纪、合洛纪、连通纪、序命纪、循蜚纪、因提纪、禅通纪和疏仡纪。司马迁写《史记》时,从黄帝开始叙述,盖因黄帝之前窈茫而不可知。纬书的古史叙述,可能渺茫无稽,但反映了当时人们对传说时代历史的推测和认知。纬书中出现多种有关三皇五帝的具体描述,对后世的古史论述、神话溯源影响深远。尤其值得注意的是源自星神信仰的五帝座星,在纬书中与古史传说之五帝及战国以来流行的五方帝信仰相融合,构建出五感生帝说,结合三统、三世、文质等循环史观,形成了五德终始循环史观。这是纬书思想中最具特色且对当时乃至后世中国政治文化影响至深的观念形态,汉魏两晋南北朝隋唐朝代更迭“禅让”模式的核心话语。至女真建立金朝,仍袭用其符号体系。

任蜜林指出,圣人是儒家所追求的最高人格理想。在孔子那里,圣人是一种可慕而难及的境界。到了孔子弟子的时候,孔子已经升至圣人的地位。孟子对于圣人有着更为详细的界定。孔子是“圣之时者”,并且在四者之中地位最高,所以其称孔子是“集大成”。到了汉代,董仲舒把圣人同天、元等联系起来,圣人与天合德,故为世法。而纬书的圣人观,承袭先儒而更富神秘主义色彩。如“圣之时者”的观念,在纬书中演绎为孔子身为黑帝精裔,生不逢时,遂为素王,代天为汉制法。

在纬书中,圣人皆无父,必感天而生。至于圣王,必依五德相生次序,轮流感五天帝而生。如尧为火德,故感赤龙而生;商为水德,故感黑帝而生;周为木德,故感苍精而生等。刘邦虽出身平民,然其母感赤龙而生刘邦,故汉为火德。

圣人必生具异相,故“禹耳三漏”,称作“大通”,其表示兴利除害,疏通江河。“皋陶鸟喙”,称作“至诚”,表示秉公执法,体察人情。“汤臂三肘”,称作“柳翼”,表示除去不义,万民休息。“文王四乳”,称作“至仁”,表示万民所望,天下所归。“武王望羊”,称作“摄扬”,表示张目陈兵,天下富有。周公驼背,称作“强俊”,表示辅助成王,成就周道。圣人异相并非纬书的发明,如《荀子·非相》曰:“周公之状,身如断灾。皋陶之状,色如削瓜。閔天之状,面不见肤。傅说之状,身如植鳍。伊尹之状,面无须麋。禹跳汤偏。尧、舜参牟子。”在《淮南子》《春秋繁露》中,也能看到更为详细的论述。只是纬书中的圣人异相之描述更稀奇古怪也更神秘。

圣人王天下,还须领受与其统治德运相契合的受命之符,证明其受命于天。契合德运的符应,是以三统、五德次序为准则。纬书所记符应,以《河图》《洛书》最重要,纬书认为《河图》就是记录帝王存亡替代之期的。

纬书所建构的这一系列感生、异相、受命的神秘符号,适时地为西汉皇室贡献了统治正当性的有力论证,满足了被统治者的“同意”意愿和仪式感,也为当时位居意识形态领域主流的儒家神化孔子提供了“有德无位”的合理解释。任蜜林认为,纬书思想是对以董仲舒为代表的汉代儒家思想的进一步发展,试图把儒家宗教化。虽然这种努力最终以失败而告终,但并不能否认其对儒家思想推进的努力。因此还应将其归到儒家思想范围之内来看待,只不过属于儒家中神秘主义一派。

简而言之,《纬书的思想世界》对纬书观念体系作出全面梳理,对其思想源流进行了系统考察,其广度和深度应该是迄今为止相关研究中最值得称道的。当然,纬书思想体系庞杂,包罗万象,值得深入探讨的空间还很大。例如本书第十章第二节“纬书的影响”中,已提到纬书思想对汉代及其后的文字学、文学、道教、佛教、数学、自然科学等都有着巨大影响。在我看来,“儒家中神秘主义一派”尚不足以概括汉代及其后纬书思想的内涵和本质。纬书思想的研究,还有许多话题可以论说。

纬书思想研究最大的难点,在于纬书素材大多散佚殆尽。目前学界对纬书的研究基本上立足于明清以来的辑佚成果。就凭这些支离破碎的佚文,恐怕很难勾勒、梳理纬书思想的完整体系。更何况迄今为止的辑佚文本,在出典、版本、史源、辨析上仍存在着不少缺陷。笔者近年对《河图》《洛书》佚文逐条查核出典、校勘版本、追寻史源,发现传统辑本所录佚文及其归属篇目存在许多问题。黄奭《通纬》依据不注出处的《古微书》等旧辑本和传承可疑的佚书《清河郡本》,补辑不少不明来历的“佚文”,多为近世辑本吸收,已遭到不少学者的质疑。除此之外,误辑、漏辑、误植篇目、版本缺乏考究等文献性谬误不胜枚举,从史学、语言学和思想史角度可研判为东汉以后增衍入纬书的佚文也触目皆是。如果精细辑佚、校勘、辨析的纬书文本缺位,期待进一步的纬书思想研究只能是空想。好在任蜜林已加入“纬书文献的综合整理与研究”团队,还主持最核心的“纬书文献集成”子课题。精辑、精校、详注的《纬书文献集成》完成以后,任蜜林及其他学界同好一定能更进一步地推动全球化视野下的跨学科、多角度、全方位的更具广度和深度的纬书思想研究。

(责任编辑:张 涛)

“书”类文献的政治哲学新解读

——从葛觉智《中国早期政治合法性的调解》谈起

夏虞南

摘要: 在《中国早期政治合法性的调解》一书中,葛觉智(Yegor Grebnev)揭示了对《逸周书》等早期中国文献的最新研究成果,呈现了以其为代表的海外学者,从文化记忆理论出发对《逸周书》的成书过程、文本分类、内容分析、思想来源等全方面研究的过程。结合传世与新出“书”类和太公文献,通过多学科综合分析和知识史学的视角,重新认识《逸周书》的成书过程和文本来源。在逐层分析不同的篇章和阐释不同文献之间关系的过程中,挖掘《逸周书》主体文本和道家文本之间的关联,认为《逸周书》文本呈现了不同时代的政治权威和众多学派的知识体系。

关键词: 葛觉智;《逸周书》;太公;海外汉学;政治权威

作者简介: 夏虞南,中国社会科学院古代史研究所(北京 100101)

经书难读,《书》经尤难。《尚书》自古以文意古奥著称,《逸周书》更是佶屈聱牙。地不爱宝、材料层出,自出土文献研究迭起,对“书”类文献(*Shū-type texts*)的界定和具体研究也不断新增。清华简的面世,推动了对“书”类文献的研究进程。清华简中除今传本《尚书》与《逸周书》的篇章外,还存有超出“百篇”范畴的文本,这意味着先秦时期似乎还流传着更多的“书”类文献。研究“书”类文献的一个重要议题,毫无疑问当属文本研究。作为权威经典的《尚书》和未正式立于学官的《逸周书》文本中都体现着“立言”传统。无论是出自“盟府”的史官之言,亦或是先秦社会中各阶层的人的言说,都是热衷于“立言”的体现。“立言”意味着当时的政治文明不断向文化与理论层面的成熟迈进。目前,葛觉智(Yegor Grebnev)《中国早期政治合法性的调解》(*Mediation of Legitimacy in Early China: A Study of the Neglected Zhou Scriptures and the Grand Duke Traditions*)^①一书是海外学者对《逸周书》的成书过程、文本分类、内容分析、思想来源等全方面研究的代表性著作,更是从“立言”传统出发重新理解《逸周书》文本结构、文献来源,以及重要历史事件和关键人物的综合研究。

一、“书”类文献与政治权威

“书”在西周时期的含义本是文书,其中有君王任命的册命之命书,颂神祷告的祭祀之书,记录工程行役的劳役之书等,这些文书本身是作为档案留存的。从甲骨、金文看,“作册”的传统与

^① Yegor Grebnev, *Mediation of Legitimacy in Early China: A Study of the “Neglected Zhou Scriptures” and the Grand Duke Traditions*, New York: Columbia University Press, 2022, 下引此书,随文标注页码。

史官的职能密不可分。史官的主要职能就是“记言”“记事”，所涉内容包括政治、宗教、军事、社会等各种活动，对君王行事发布的诰、誓、号、令等“记言”文本则包含在“书”之中。葛觉智的新书主要从君王的地位以及政治合法性的角度理解《逸周书》文本，涉及对其中“记言”篇章的重点讨论。这一视角可以作为阅读该书的一条线索。

葛觉智一直致力于对中国早期经典的研究，特别是“书”类文献的相关研究。他主要从形式考证法(Form Criticism)出发作文本分析，认为在传统学术中被称为“伪造”的经典(如《逸周书》这类在后人看来可疑的文本)，在战国时代的形成和传播过程是至关重要的。这种见解与国内对于“书”类文献的研究和理解不谋而合。但葛觉智分析这些文本的方式与传统研究略有区别，他认为这些“可疑”文本的结构以及在其中反复出现的套语(Formulaic Phrases)，反映了它们与重要经典之间的遗传生成和关联，这并不能简单地解释为对权威经典(Canonical)模式的借用或套用。通过仔细研究这些被忽视的文本来源、形式特征，他试图探索文本的形成原因，包括这种文本的出现是否与当时君主的统治权威和政治合法性密切相关。由此，更进一步分析早期中国，特别是战国时期的多元知识系统是如何被创造的。这种研究视角无疑是相对新颖的，传统研究多从字词的解释、内容的理解出发。该书首先梳理《逸周书》的结构和形成过程，重新理解中国早期经典的形成，并在此基础上分辨各篇章段落的分层、来源以及形成的原因，这对《逸周书》的研究具有深远的意义。这种分析虽也常见于近年来国内学者们对《逸周书》的综合研究，^①但主要侧重于对《逸周书》单篇或若干篇章的字词考辨和文献研究。相较而言，葛氏的研究对文献的举证和字词分析偏少，而长于理论、模型的构建。这种研究方法更加宏观，更加关注《逸周书》作为一个流动的文集形成的过程，以及其中的“记言”文本与政治权威或者说统治合法性的关系(p. 178)。“书”类文献的出现是史官“记言”的必然结果，并逐渐影响战国各阶层特别是知识阶层形成“立言”传统，即为先王、先公和政治统治者建立语言和文字意义上的权威，并且存档，甚至冀望久于金石。这些文本的大量出现，促进了权威性经典文献系统的形成，最终促成官学的建立和基于某些统一文本的学术流派的出现。立于学官的经典成为了国家选拔机制进行制度教化的基础，而未立于学官的文献则逐渐被忽视。是否能够称“经”，恐怕还与文献本身与是否能树立当时认为的统治合法性和政治权威性有关。

葛觉智的学术研究背景与本书的写作有非常重要的关联。西方汉学界传统的“书”类文献研究，基本上是对《尚书》的研究，^②但大多延续着清代朴学或古史辨史学研究的传统，并没有具备特别的“异域视野”。从柯马丁(Martin Kern)和麦笛(Dirk Meyer)开始，将“书”类文献放置于

① 黄沛荣：《周书研究》，博士学位论文，台湾大学，1976年；周玉秀：《〈逸周书〉的语言特点及其文献学价值》，北京：中华书局，2005年；罗家湘：《〈逸周书〉研究》，上海：上海古籍出版社，2006年；王连龙：《〈逸周书〉研究》，北京：社会科学文献出版社，2010年；林文华：《〈逸周书〉研究》，高雄：丽文文化出版社，2010年；张怀通：《〈逸周书〉新研》，北京：中华书局，2013年；章宁：《〈逸周书〉若干篇章成篇时代研究》，博士学位论文，北京师范大学，2019年；夏虞南：《〈逸周书〉文本与成书新论》，博士学位论文，清华大学，2022年。

② 西方《尚书》学肇端于1770年，法国汉学家德金(Joseph de Guignes, 1721-1800)出版了传教士宋君荣(Antoine Gaubil, 1689-1759)所翻译的法文《尚书》。1846年，英国传教士麦都思(Walter Henry Medhurst, 1796-1857)出版了《尚书》第一部英文译本。随后，汉学家理雅各(James Legge, 1815-1897)、欧尔德(Walter Gorn Old, 1864-1929)分别于1865年和1904年陆续出版《尚书》英译本。1897年顾赛芬(Séraphin Couvreur, 1835-1919)出版了法文译本。20世纪中期，瑞典汉学家高本汉(Klas Bernhard Johannes Karlgren, 1889-1978)对《尚书》的研究是西方汉学界的最高峰。近年来，柯马丁(Martin Kern)、麦笛(Dirk Meyer)、戴梅可(Micheal Nylan)、夏含夷(Edward L. Shaughnessy)、艾兰(Sarah Allan)等学者均致力于《尚书》研究。

对比研究的视域中,研究中西早期文明的异同,这也影响到对《逸周书》文本性质和内容的判断。葛氏的研究多少受到这种研究方式的影响,^①他曾尝试进行过一项对早期西周时期的文献和美索不达米亚皇家铭文的对比研究,还有对中国古代文献和巴利文经典中的“数纪”文本的对比以及知识谱系的梳理。这类研究的视角宽阔,并且力求消弭早期中国文本的混杂现象,重现其文本形成过程。尽管它们有不可替代的独特特性,但与人类其他的早期经典也有着许多共同之处,而用于彰显统治权威和君王政治的合法性是这些经典共同的作用。

“常事不书”,“书”类文献作为被保存的档案文书,记载了周王朝治国理政的重要事件,象征着君王统治的合法性。《逸周书》绝大部分“记言”篇章中的内容和主旨与《尚书》“记言”篇章是一脉相承的。葛氏还注意到《逸周书》中的“记言”篇章前后的套语,多用于介绍文本“记载”的历史事件发生的时间、地点、人物等信息,更像是史家之笔的记录。这种记录能够体现出一种“真实性”,为凸显文本的权威和表达思想的重要性提供了帮助。这些篇章的中间段落则更偏向于某些政治思想的阐述。葛氏相对明显地将这类文本分成了两个来源,近似二元分析法。针对《逸周书》文本的分层,国内学者的研究已深入到对单篇分层的多元研究。《逸周书》文本的混杂程度从文字、句式、音韵、语法等角度都能充分体现,而且受到各家思想的影响,并不能单以二元论划分。君王的语言往往稍纵即逝,同时代史官和后世整理者都需要以更加固化的形式加以记录,通过“述”和“作”,无论镂于金石还是作册传书,都是追求国家政治的合法性、君王统治的权威性与时间抗衡的能力。

二、经典与边缘

“书”类文献被立于学官的过程虽有迹可循,但经典的塑造本身是流动而复杂的。《汉书·艺文志》所载的《尚书》无疑是权威经典,其流传有序,传注众多。而《艺文志》所称《周书》则置于许商《五行传记》之后,《奏议四十二篇》之前。其地位不言而喻,当与《尚书》传注相近。在孔晁之前和之后很长一段时间,《逸周书》未见系统注本,遑论疏证,直至明儒、清人治经才逐渐重视。这是《逸周书》长期位处边缘的体现。

从葛觉智新作看,无论是国内学者还是汉学家们,都能够在《逸周书》文本的成书和编纂性质上基本达成一致。但与国内外绝大多数《逸周书》研究相比,葛氏认为《逸周书》的“逸”是侧重于这本文集中的文本是“被忽视”(Neglected)的(p. 1),而非“亡逸”的。《逸周书》尽管在流传中不断保存,但却被摒弃了很长一段时间,长期处于被遗忘的边缘。这与近来研究《逸周书》的学者观点类似,譬如李学勤、黄怀信、张怀通诸先生。^②事实上,“被忽视”还不足以完全解释《逸周书》长期无人注疏的根本原因,“逸”不应该解释为“被忽视”,而应解释为并非正经,未立于学官,而一直蒙尘。“逸”之一字,为正确理解这类文献在两汉及以后的地位提供了重要线索。长期以来,作为权威经典的《尚书》和处于边缘的《逸周书》之间的地位悬殊,究其原因,不能以《尚

① 《中国政治哲学之源:〈尚书〉编纂及其思想研究》(*Origins of Chinese Political Philosophy: Studies in the Composition and Thought of the Shangshu [Classic of Documents]*)一书于2017年5月由博睿(BRILL)出版社出版。该论文集由柯马丁(Martin Kern)和麦笛(Dirk Meyer)主编,是西方汉学界《尚书》研究的最新成果,其中收录了葛觉智《记言文本:以〈逸周书〉〈尚书〉为例》(*The Yi Zhoushu and the Shangshu: The Case of Texts with Speeches*)一文,该文为葛氏新书的第3、4章的主体内容提供了基础。

② 见黄怀信:《〈逸周书〉源流考辨》,西安:西北大学出版社,1992年;李学勤:《清华简与〈尚书〉、〈逸周书〉的研究》,《史学史研究》2011年第2期,第104—109页;张怀通:《〈逸周书〉新研》,北京:中华书局,2013年。

书》篇章更加古老可靠，而《逸周书》的篇章相对晚出，不足为信来解释。此书给出了逐层的分析，形成一套完整而自洽的解释。

在写作过程中，除了对问题意识的把握外，形式关怀也需要通过叙述来实现。叙述方式不同，与作者所关注的重点密切相关。葛氏新书由6章构成，层层递进，丝丝相扣，但拆开看亦是单独独立的专题研究。开篇介绍了《逸周书》的学术现状。第1章概述了《逸周书》的文本生成历史。第2—3章解释了《书》的定义并讨论了与《逸周书》文本相关的部分《尚书》篇章。第4章是对《逸周书》最具特色的章节的形式分析。第5章在前文分析的结论之上，推论这些章节与早期道家文献的关系，并从太公形象的塑造过程中推测，中古之后太公作为道家圣人地位逐渐变化的原因。第6章作为总结进行概括，《逸周书》中的“记言”篇章是一系列具有神秘力量的“传家宝”（Heirloom Treasures），在确立统治者的合法性方面发挥了关键作用。葛氏认为若没有人类学的理论基础，这一点很难解释。这种写作方式体现了作者的逻辑推敲和理论构建能力，且逐层推进。前4章的论述都围绕处于边缘地位的《逸周书》与权威经典《尚书》之间的关系展开，两书中的“记言”篇章看似相同，却有不同可信度。

早在2017年，葛觉智已经重新审视了《逸周书》与《尚书》之间的关系，宏观上对相关文本进行类型的归纳，也注重从微观出发对文本进行定义厘清、类型归纳、结构分析、修辞手法研究等等。其目的仍旧是重新分析《尚书》《逸周书》以及清华简中相关“书”类文献的情况。这是葛氏对《逸周书》文本初步的研究成果。他并不满意当时学者们对于“书”类文献概念的界定，以“形式考证法”辨识出《尚书》《逸周书》中形式接近的篇章，鉴定出这些文本在模式上的历时性发展特征，并提出了一些用于判断两书材料相关性的标准。该书的研究始于葛觉智在莫斯科国立大学的本科学习，一直持续到葛氏在牛津大学的博士阶段。在海外汉学学术交流的过程中，葛氏不断地积累众多汉学家对《逸周书》和“书”类文献的研究成果，^①并在该书中旁征博引，这无疑为了解汉学界对“书”类文献的最新研究提供了便利。

尽管这类研究尚存在一些不尽之处，对问题本身的论证和依托文本的解释力度尚存空间。但将“书”类文献视作流动的文集，其单篇的文本分层，多篇之间的差异，《逸周书》及其篇章的主旨目的，“记言”篇章体现的“表演”（Performance）特征等问题，也确实值得做更深入研究。

三、“君王与贤臣”新视域下的太公形象论

中国的传统君臣关系是历史研究的母题。“君权至上”的政治结构形态中，不同历史阶段君王如何与臣子相处和交流也有所不同，值得被历史学家们不断讨论。战国时代的文献无疑为了解当时和更早时代的君臣关系提供了依据。《逸周书》文本中也记载了大量周公、召公等贤臣与周初统治者之间的政治结构。

此书不仅关注《逸周书》还关注太公文献。在《七略》中被分割到道家 and 兵家两类的《太公》书，在《汉书·艺文志》中被班固统归到道家类，且太公被誉为“本有道者”。基于近来对出土文献所涉太公文献的研究，以及对今传本《六韬》的探讨，葛觉智对太公相关的文献进行了版本源流的梳理（pp. 132-133），并对其文本结构进行了分析（pp. 137-138），指出其中与《逸周书》篇章相似的地方。葛觉智注意到敦煌写本伯3454号《六韬·周志廿八国》，与今传本《逸周书·史记》篇的重合（pp. 141-142），并由此出发引申出对太公相关文献性质的思考。经过和《逸周书》

^① 关于葛觉智研究背景和海外汉学学术交流的回溯，可详见该书的致谢部分。

文本的对比,葛氏认为不能将太公文献定义为兵书、军事类文献,其中大量的文本的开篇与《逸周书》中“记言”文本相近。太公成为君王(周文王)的主要问政对象,在周初的政治统治中发挥了重要的作用。这种君王问政于贤臣的模式与《逸周书》中君王问政于周公、召公的情况完全一致。这些文本无论是在篇题还是在开篇的文本结构上看都非常相近。但在以《六韬》为代表的太公文献中,太公的权威甚至是完全凌驾于王权之上的,特别是文王对太公的倚重,如《明传》篇。葛氏认为这种似乎有些“荒谬”的君臣模式,事实上与《逸周书》中的周初君王与周公的模式不同,周公是周王的血缘宗亲,并且在《尚书·金縢》篇中还能看见太公、召公对周公权力的制衡。

《逸周书》文本和道家文献、流派的关系,以及早期道家起源的讨论是此书的一大亮点。学界早已注意到《逸周书》与《六韬》在文本上的联系,但因不同版本文本的脱讹、残断,深入研究的确存在一定困难。在“君主与贤臣”的新视域下,葛觉智以“记言”文本的主角,即太公入手,梳理出与《逸周书》篇章相近的叙述模式,并从目录排序和文献思想的角度指出太公是在周初政治统治中最早拥有“道”的人(p. 158),是典型的道德权威(p. 168)。若有可能,非常期待此书后续还能继续纵深论述,这种无论是看似“荒谬”的对太公智慧的崇拜,以及对太公典型的道德权威的塑造过程,是否受到了战国知识分子的修饰和改造。

对早期中国“书”类文献与两河流域上古历史相关文献的研究,^①促使葛觉智开始注意到几个尚未受到学界重视的共同特征,其中包括:1. 早期历史文献不仅描述了过去,并且提供了类似于“剧本”(Drama)的模仿案例,使后代所记述的君臣关系重演文献中的行为模式;2. 文献中反映一种特殊的权威分配和调试,即“君王与贤臣”的关系是不平等但互补的。特殊情况在于某些大臣的智慧似乎远高于君王的智慧。葛觉智认为这类文献代表了先秦时期精英群体通过历史书写获得更高、更稳定的社会地位的尝试。而太公、周公无论在出身、年资、作为等各方面都足以符合这种想象,在战国时人的想象中,“贤臣”对上古时代的“圣王”是不可或缺的。这种历史理想不仅体现在《史记》等文献中,而且对汉代以后的官人文化和宗教文化产生了深远的影响。

总体而言,此书受到文化记忆理论的影响。作者擅长通过语言特征、文体结构模型,尤其是文本的思想和内涵进行分析,并讨论《逸周书》及其篇章编纂的时代性与目的性,还强调文本的表演性特征,注意从仪式功能角度去讨论文本。在文化记忆理论上处理“书”类文献,呈现出众多的新观点,但也难以避免受到一些理论框架的限制。葛觉智在书中拒绝“现代主义”的推论和判断,也拒绝中、西方“中心主义”的话语研究,试图回到历史文献本身的语境,以打通文献、哲学与历史学的方式解读《逸周书》。因此,这是一本值得具有比较研究意识的文献学家和历史学家阅读的著作,也是一本把综合性与专题性相结合以研究《逸周书》的学术专著,还是一部有益于在方法、叙事等方面进一步探索的书。

古书形态的变化、流传地域和方式渠道的转变,以及经典的诞生,不是各类简牍的简单拼合或汇集,而是跟时代变迁、政治形态、文化革新,以及新的知识体系和社会群体的出现息息相关。进一步而言,我们应该更加关注古书及其篇章形成背后的深层原因。

(责任编辑:袁 艾)

^① 见葛觉智:《论两河流域与古代中国历史想象的几个共同点》,“亚洲文明论坛·青年学者论坛(2021年)”,2021年5月15—16日。

接续传统的文化寻根之作

——读方铭《天下为公:社会主义核心价值观的
中华传统文化基础考源》

谢 君

摘 要:方铭《天下为公:社会主义核心价值观的中华传统文化基础考源》以中国固有学术话语来阐释社会主义核心价值观的内涵,以孔子及儒家思想为价值旨归,体现出强烈的中国文化本位立场与儒家情怀,同时又能从世界文明的总体坐标中去考察社会主义核心价值观,体现出开阔的学术视野。作者意欲接续传统,贯通中西,既为社会主义核心价值观寻找到中华传统文化的根,又证明社会主义核心价值观与人类文明方向相一致。该著对社会主义核心价值观的十二个关键词做了正本清源的考辨与论述,材料扎实,观点深刻,发人深省,是作者对传统文化长期深入思考的结果。通过对社会主义核心价值观的中华传统文化基础的考源,作者为我们揭示了这些价值观念丰富而深刻的内涵,对我们深入理解和正确把握社会主义核心价值观具有重要的参考意义。

关键词:方铭; 社会主义核心价值观; 中华传统文化; 考源

作者简介:谢君,中国人民公安大学马克思主义学院(北京 100038)

如何理解社会主义核心价值观,这些价值观的文化根源在哪,以及如何处理社会主义核心价值观与西方价值观的关系,是我们培育和践行社会主义核心价值观需要首先解决的问题。方铭大作《天下为公:社会主义核心价值观的中华传统文化基础考源》^①正是为了回答这些问题而作。此著立场坚定,视野宏大,用意深远,情怀深厚,观点鲜明而深刻,极具启发意义,是目前少见的关于社会主义核心价值观有学术分量的论著。总的来说,该著至少有以下三个方面的突出特点:

一、以孔子及儒家思想为价值旨归,凸显中国文化本位立场

近代以来,中国的落后导致国人对中国传统文化失去信心,开始全面向西方学习。西学东渐在中国现代化过程中发挥了重要作用,但同时也导致了一切以西方为中心的观念,造成中国传统文化的价值被遮蔽、中国固有的学术体系被肢解、中国文化在世界文化语境中失语等窘况。作者十分警惕这种西方中心论影响下产生的民族虚无主义历史观,多年来一直致力于通过对中国传统文化的现代阐释来解决中国现实理论问题,倡导回到中国文化本位立场,建立起能体现中国固有学术特色的理论话语体系,《考源》一书只是牛刀小试。

^① 方铭:《天下为公:社会主义核心价值观的中华传统文化基础考源》,北京:人民出版社,2021年。以下简称《考源》,随文夹注页码。

读者可以看到,在《考源》一书中,作者采用的是传统论证方法和传统学术话语,从中国传统经典中寻找资源,深入开掘传统文化中相关语汇的意义与价值观念,逐一阐释社会主义核心价值观 12 个词的传统价值基础,尽量避免了以西方学术话语阐释中国传统观念时出现的偏误与隔阂,使人备感亲近与贴切。

比如,作者在阐释“富强”价值观时,先从中国早期的经典中寻找到了有关“富强”的释义,然后再梳理先秦法家与原始儒家关于富强的论述,最后指出我们今天应该树立怎样的富强观。在这个过程中,读者可以发现,作者是坚定地站在孔子及儒家的立场来立论的。无论是对富强价值观的释义还是对中国古代思想家关于富强的不同观点的批判,作者都是以孔子及儒家的立场为依据。比如,作者指出,“法家把‘富强’与君主的‘独尊’牢牢捆绑在一起,其目的是通过富国强兵之术,实现中央集权、君主专制的目标。而在孔子与儒家思想体系中,富强不仅仅是国富兵强,实际还包括‘国富民富’‘国强民强’‘民富国强’‘国富民强’诸多意义”(第 34 页)、“我们今天对富强的渴望,绝不仅仅止于国富兵强,而是应该体现孔子和儒家思想家所倡导的国富民富、国强民强、民富国强,国富民强的价值追求”(第 42 页)。作者对其他 11 个价值观内涵的阐释也无不以孔子及儒家思想为价值旨归,体现出强烈的儒家情怀。

事实上,作者对中华传统文化的内涵及特征的认识就整个建立在孔子及儒家立场之上。作者认为“中华传统文化就其本义而言,只应该是中国‘传承道统’的文化,也就是那些传自轴心时代而体现人类文明方向的核心价值,是‘载道’的文化”(“绪论”,第 10 页)。并认为必须“树立‘道统之传’自于孔子这个基本常识,如果在孔子之外寻求‘道统’,显然是舍本逐末”(“绪论”,第 9 页)。可见,无论是对传统文化的整体认识还是对社会主义核心价值观的具体阐释,作者都站在孔子及儒家的立场上。

孔子是中国古代文化的集大成者,是中国文化的象征;儒家思想是中国文化的主流思想,是传统中国最广泛的精神信仰,抓住了孔子及儒家思想也就抓住了中国文化的内核,孔子及儒家立场才是中国文化本位立场的关键所在。要想复兴中国传统文化,回到中国文化本位立场,就必须尊崇和弘扬孔子及儒家思想。《考源》以孔子及儒家思想为价值旨归,是对中国传统价值观念的回归,这本身就是中国文化本位立场的表现。

二、在世界文明坐标中考察社会主义核心价值观

回归传统价值观念与中国文化本位立场并非要成为闭目塞听、敝帚自珍、唯我独尊的狭隘的民粹主义者和排外主义者。恰恰相反,作者并没有受限于孔子及儒家思想,也绝不仅局限于中国固有之学术视野,而是具有世界眼光,充分吸收西方学者的观点为参照,阐释了以孔子及儒家思想为核心的中华传统文化与人类文明成果的内在统一性。作者既警惕民族虚无主义也警惕民粹主义,严厉批判了那种为了标榜自己而将中华传统文化和人类文明的普遍成果对立起来的错误观点。作者试图在打通古今、接续传统的同时,兼顾中西,将社会主义核心价值观放在人类文明的整体坐标中去考察。作者认为:“中华传统文化与人类普遍价值的联系,是中国人走向现代化、走向世界的基础,也是中国人参与人类命运共同体建设的基础。长期以来,中国文化是独立发展的,有自身的发展特点,但就中国文化最为核心的部分——中华传统文化而言,它本身就是人类文明的重要成果,也体现了人类文明的普遍价值,这也是我们今天可以和世界人民共存共荣

的前提。”（第304页）

《考源》对社会主义核心价值观的具体阐释处处体现出作者在强调中国文化的独立性与特殊性的基础上打通中华优秀传统文化与人类文明内在联系的努力。比如，通过对“民主”价值观的考源，作者从尧舜时期的政治治理与孔子及儒家思想中寻找到了中华优秀传统文化中的民主观念，认为孔子及儒家的民主观念与马克思、恩格斯的观点相一致。而在对“文明”价值观的论述中，作者强调“文明作为社会主义核心价值观中国家层面的重要目标，指的是建设符合人类文明发展方向的社会秩序和价值观，建立人与人的友好关系。”（第92页）又如，在阐释自由价值观者，作者先从西方的自由观入手，引述了英国哲学家约翰·密尔《论自由》关于自由的论述、法国大革命《人权宣言》中关于自由的论述以及马克思主义中的自由观，然后梳理了孔子及原始儒家的自由思想、庄子的自由思想以及历代中国人争取自由的进程，论证了中华优秀传统文化中确实存在与西方相通的自由思想与价值追求。

可见，一方面，《考源》站在中国文化本位立场，以孔子及儒家的思想为价值依据，从中华优秀传统文化中为社会主义核心价值观找到了坚实的文化根基，做到了打通古今，接续传统；另一方面《考源》又极具世界眼光，能从世界文明的坐标中来考察社会主义核心价值观，贯通了中华优秀传统文化与世界文明，论证了建立在中华优秀传统文化基础上的社会主义核心价值观与人类文明方向的一致性。《考源》的中国文化本位立场与世界眼光体现出作者既有传统儒家的深广情怀，又有现代学者的宏大学术视野。

三、以正本清源之功发引人深省之论

近些年来，传统文化成为一个热词，似乎人人都在谈，但何为传统文化，又言人人殊。没有对传统文化较清晰的定位，就无法准确地把握传统文化的内涵与价值，学习传统文化便无从下手，继承和发扬的工作更是无从谈起。所以，必须对传统文化有所界定，《考源》首先解决的就是这个大问题。在该书的绪论中，作者对“传统”的本义做了深入考察，发现“传统”一词本是指政统传承的纯粹性和系统性。在此基础上，作者认为中华优秀传统文化既然以“传统”为标榜，则意味着中华优秀传统文化的内涵并不是一个可以随意定义的，或者具有无限包容性的，而是应该也明确体现出原初性、纯粹性和传承性的特点，并进而指出“中华优秀传统文化就其本义而言，只应该是中国‘传承道统’的文化，也就是那些传自轴心时代而体现人类文明方向的核心价值，是‘载道’的文化。”（“绪论”，第6、10页）作者还认为中华优秀传统文化的特征是强调爱人为本，具有天下情怀，强调底线意识且一心向善；中华优秀传统文化应该同时具备萌芽和生长于中国、被中国人长期坚守、符合人道主义原则、符合人类文明方向、可以作为建构未来的文化等五个要素。此论于纷乱中抓住了关键与主线，对传统文化的概念起到了正本清源的作用，令人豁然开朗。如此一来，中华优秀传统文化就有了清晰的范围，中华优秀传统文化的核心价值与根本特征也都一目了然，再谈学习、继承与发扬的问题也就有了抓手和重点。

有了对中华优秀传统文化的基本认识之后，《考源》要做的就是接续传统，为社会主义核心价值观找到坚实的传统根基。围绕着社会主义核心价值观的12个关键词，《考源》逐一做了正本清源的考辨。作者立足于五经与儒家经典，又广涉诸子百家著作与历代史学论著，旁征博引，囊括了中国古代最重要的传世典籍，并充分利用郭店楚简、清华简等出土文献，采用二重证据法来创

根问底,真正将“考源”的功夫落到了实处。通过考源,作者纠正和批判了以往对传统文化中这些概念的误读与误解,揭示了它们的真正内涵与价值。

如在论述“民主”价值观时,作者经过考源后为中国古代的“民主”观念正名,批判了当代学者认为中国古代文献中的“民主”一词是反民主的、中国古代政治文化中缺少民主传统的观点,认为这种观点是由于缺乏对中国传统政治文化演变轨迹的基本了解而产生的;并深刻地指出:“否定中国有民主政治文化的观点与20世纪中期以后中国学者受西方中心论等的影响而产生的民族虚无主义历史观有关。主张中国继承专制统治,抛弃民主政治观点的人则完全倒退到慈禧太后的语境中,慈禧太后提出民主不适合中国国情是由于她想继续满清的专制统治,而当代有些人再持这种观点,如果不是为了一己之私的话,也是别有用心、误国误民的谬论。”(第71页)此论一针见血,令人警醒。又如,通过对中国传统自由观的正本清源,作者深刻地指出“很少有人能认识到在孔子及其后学及中国传统思想中,实际存在着追求自由的人文精神,并且这种精神是孔子及其后学思想的最高理想和最后追求。也正因此,当代政治家和研究中国文化或西方文化的人,也往往以为中国或东方的传统是专制主义,自由或自由主义观念只存在于西方”(第123页)。此论犹如醍醐灌顶,令人清醒。又如通过对“平等”价值观的考源,作者认为,“平等既是近代西方文明的重要成果,更是中华文明的结晶,体现了中国人几千年的价值追求”(第159页),并指出,“就强调‘平等’权利而言,中国传统价值观显然走在了世界前面。法国大革命以‘自由、平等、博爱’为革命目标,而孔子提倡的忠恕、均平、仁义观念,与自由、平等、博爱相对应,而其内涵则更为丰富而深刻。”(第148页)此论打破了不少人关于中国古代只有等级秩序没有平等观念的认识局限,发人深省。再如,作者通过对传统文化中“爱国”观念的正本清源后,深刻地指出:“只有和正义结合的爱国,才是真正的爱国。爱国者必须是把全体人民的利益放在第一位,要和危害人民的反动统治者进行彻底而坚决的斗争;爱国者在实践自己的爱国主张的时候,不能用功利主义原则取代人类正义,其行为方式首先应该是维护社会正义,而不是相反;爱国者必须不违背国际主义原则,不能为了维护自己国家的利益,而损害其他国家,特别是弱小国家的利益。爱国者与帝国主义、狭隘民族主义、大国沙文主义、专制主义、种族主义、贪婪的私有制是天然的敌人。”(第228—229页)此论振聋发聩,掷地有声,对我们正确理解与对待“爱国”价值观与“爱国主义”精神起到重要的指导作用,提醒我们警惕被少数人利用的“爱国主义”,具有重要的现实意义。

诸如此类的精彩论点在书中随处可见。表面看来,这些观点新人耳目,实则都是渊源有自。作者只是做了正本清源的工作,把被遮蔽了的真义再度揭示开来,呈现给读者,让人在恍然大悟的同时不得不心悦诚服。这充分体现出了作者扎实的学术功底与独到的学术见识。

综上,《考源》一书有立场有情怀有观点有功夫,是一部站在中国文化本位立场又兼具世界眼光,深入开掘中华传统文化资源又广泛吸收世界文明成果来解决中国现实理论问题的有为之作,对我们准确地把握社会主义核心价值观的内涵,正确地认识和对待中华传统文化具有重要的指导价值。

(责任编辑:张涛)

ABSTRACTS AND KEYWORDS

The System, Content and Contemporary Value of the Confucian Classics

Shu Dagang, Ren Yunqi (ed.)

Abstract: This article is a recent lecture by Professor Shu Dagang. First, it explains the original meaning of “classics” and the “classics” of various countries in the world. Second, it discusses the developmental history of the Confucian classics system. Third, it demonstrates the connotations of the Confucian classics and their significance to academic research. And finally, connecting it to our reality, it analyzes the practical significance and contemporary value of the “classics.” Through this lecture, the audience can succinctly understand the body of knowledge about the “classics.” The “classics” have forged the unique spiritual temperament, cultural genes and fundamental direction of the Chinese nation, and forms the basis, source and soul of Chinese culture. To revive the excellent traditional Chinese culture, we should start from the classics and the study of it.

Keywords: classics; Confucianism; contemporary values

Reflection on the Emotional Approach of Chinese Philosophy: A Discussion of Li Zehou’s “Emotional Ontology”

Huang Yushun

Abstract: In terms of emotion, Chinese philosophy, especially Confucian philosophy, can be roughly divided into three historical forms: pre-Qin Confucian philosophy; the Neo-Confucianism of the Song and Ming dynasties; and the revival of Confucian emotional philosophy in the transitional era. Being accompanied by the “move towards modernity” (*zouxiangxiandaixing* 走向现代性) of Chinese society and Chinese thought, this revival can be roughly divided into three stages: the first being the emotional approach of Chinese philosophy in the late imperial period; the second being the emotional approach of Chinese philosophy in the republican period; and the third being the emotional approach of Chinese philosophy since the period of reform-and-opening-up. Li Zehou and Meng Peiyuan are the pioneers of the contemporary revival of the emotional approach of Chinese philosophy. The difference between them is that Li Zehou’s thought is based on historical materialism, while Meng Peiyuan’s thought belongs to Confucianism. At present, there are three problems with the revival of emotional philosophy that need to be reflected on: firstly, emotion is regarded as a kind of being; secondly, the value neutrality of emotion; and thirdly, the transcendence of emotion.

Keywords: Chinese philosophy; emotional approach; Li Zehou’s “emotional ontology”; Meng Peiyuan’s “Emotional Confucianism”; reflection

In Memory of Mr. Li Zehou

Liang Tao

Abstract: Li Zehou was one of China’s most famous philosophers and intellectuals. His theory of “Western values aided by Chinese ideas” (*xi ti zhong yong* 西体中用) formulated the theoretical foundation of China’s reform and opening-up era, as well as the Four Modernizations. His three volumes of *Discussion of the History of Chinese Thought* (*Zhongguo sixiangshilun* 中国思想史论) gave a significant influence to the development of the history of Chinese thought as a discipline. After the publication of the *Guodian Bamboo Slips* (*Guodian zhujuan* 郭店竹简) in the 1990s, his views on the

intellectual orientation of the bamboo slips and the characteristics of its school of thought, were broadly followed in academic circles. When toward the end of his life he proposed “raising Mencius’s flag while proceeding with the study of Xunzi (*ju Meng qi, xing Xun xue* 举孟旗,行荀学), this also led to wide discussions in the academic world, facilitating the research of Xunzi’s thought. Deeply mourning Li’s passing, the author of this article memorizes the friendship they had, as well as the influence he received from him.

Keywords: Li Zehou; Western values aided by Chinese ideas; Mou Zongsan; Zisi-Mencius school of thought; Xunzi; Inheritance from Mencius and Xunzi

The Inheritance and Innovation of “Accumulation Theory”: In Memory of Mr. Li Zehou

Yang Zebo

Abstract: Inspired by Li Zehou’s “accumulation theory” (*jidianshuo* 积淀说), I propose my own “crystallization theory” (*jiejingshuo* 结晶说), although there are differences between the two. Accumulation theory focuses on the deep structure of Chinese culture and summarizes the characteristics of Chinese culture from the perspectives of practical reason and hedonic culture. Crystallization theory, on the other hand, uses “developmental tendency” (*shengzhang qingxiang* 生长倾向) and “ethical mentality” (*lunli xinjing* 伦理心境) to provide further theoretical explanation for Mencius’s theory of the good of human nature. This difference determines that my views on some major issues are quite different from those of Li Zehou. Li Zehou proposes “emotional ontology” (*qingbenti* 情本体) with the aim of discarding ontology, while I emphasize the essence of “*renxing* 仁性” is an ethical mentality, which necessarily contains emotions and strives to keep the moral ontology intact. Li Zehou’s slogan “Raising the flag of Mencius, while practicing the Xunzi’s learning” (*ju Meng qi, xing Xun xue* 举孟旗,行荀学), is biased in favor of Xunzi, while I insist on a trichotomy, emphasizing that both “*renxing*” and “*zhixing*” are the basis of morality, no longer favoring one side or the other, and no longer distinguishing between orthodoxy and heterodoxy.

Keywords: accumulation theory; crystallization theory; Li Zehou; trichotomy

Going His Own Way: The Word’s and China’s Li Zehou

Liu Yuedi

Abstract: Li Zehou was a philosophical thinker who went his own way. He began to study Tan Sitong’s and Kang Youwei’s thought when he was in university. In the early 1950s, he participated in the “major debate on aesthetics” (*meixue dataolun* 美学大讨论). In 1979, he published a new interpretation of Kant’s philosophy: *The Critique of Critical Philosophy* (*Pipanzhexue de pipan* 批判哲学的批判), and subsequently his book *The History of Beauty* (*Mei de licheng* 美的历程) became popular. He then put forward the novel philosophical construction of “emotional ontology” (*qingbenti* 情本体), to finally focus on the study of “ethics” (*lunlixue* 伦理学) in his later years. From the whole process of the development of Li Zehou’s thought, it can be seen that the evolution of his thought always kept pace with changes of the times. As such, he became a philosopher who could integrate knowledge and practice, and a thinker who could integrate substance and function.

Keywords: Li Zehou; emotional noumenon; ideological enlightenment; inheritance and innovation of culture

Evolutionary Pedigree for Confucian Way of Benevolence

Huang Guangguo

Abstract: This article is a chapter taken from the author's book *A Scientific Interpretation of Neo-Confucianism in the Song-Ming Dynasties*, to be published in 2023. It argues that a scientific approach for inheriting Confucian cultural heritage must first construct universal models of "self" (*ziwo* 自我) and "social interaction" (*guanxi* 关系), and then use those models as frameworks to analyze the content of pre-Qin Confucian classics and the *Four Books* (*Sishu* 四书) in particular. Following such an epistemological strategy for analyzing the Confucian cultural system, the Confucian "Way of Benevolence" (*rendao* 仁道) is shown to consist of the ethical system of "Benevolence-Righteousness-Propriety" first advocated by Confucius (551–479 BCE). Mencius (372–289 BCE) traced their psychological foundations, as well as that of "wisdom" which were labelled as the "four origins of the mind" (*si duan zhi xin* 四端之心). In the Han dynasty, Dong Zhongshu (179–104 BCE) extended these to the "five virtues" (*wu chang* 五常) that became the formal transcendental structure for sustaining the operation of Chinese society. The most significant progress of Confucianism in its second stage of development happened in the Song dynasty, when Zhu Xi (1130–1200) attempted to elaborate on how the Confucian "Way of Benevolence" corresponds to the "Way of Heaven" (*tian dao* 天道), with "*Yijing* cosmology" (*Yijing yuzhouguan* 易经宇宙观). It is very difficult for most people to understand Zhu Xi's "cosmological approach" (*yuzhoulun jinlu* 宇宙论进路) as inheriting Confucian heritage. Nevertheless, it is relatively easy for my scientific approach to demonstrate that the Confucian "five virtues" are an "unconscious" (*qianyishi* 潜意识) structure sustaining Chinese society. The Confucian Way of "loyalty and consideration" (*zhongru* 忠恕) is a "conscious" (*yishi* 意识) structure for regulating Chinese social interaction. The Confucian "Way of correction by the measuring square" (*xieju zhi dao* 絮矩之道) as advocated in the *Great Learning* (*Daxue* 大学) may be used to understand the concept of liberty in Chinese social life.

Keywords: Way of Benevolence; the four origins of mind; five virtues; formal transcendental structure; conscious structure; unconscious structure; the Way of correction by the measuring square

On the Formation and Evolution of "Acquiring Knowledge through Investigating Things"

Wang Peiyou

Abstract: Neo-Confucian scholars in the Song dynasty approached "investigating things" (*gewu* 格物) and "acquiring knowledge" (*zhizhi* 致知), two core concepts in the *Great Learning* (*Daxue* 大学), from various perspectives. The brothers Cheng Hao and Cheng Yi expounded on the two concepts and facilitated the formation of the term "acquiring knowledge through investigating things" (*gewu zhizhi* 格物致知). Yang Shi, following his teacher Cheng Hao's lead, formulated the dictum: "The extension of knowledge consists in the investigation of things," connecting "investigating things" with "acquiring knowledge." He also ingeniously combined the dictum with the oneness of "principle" (*li* 理) and the multiplicity of this *li*'s manifestations. Zhang Shi, Zhu Xi, Lu Jiuyuan, Ye Shi and later scholars elaborated on the idea of *gewu zhizhi*, adding their own insights. The dictum thus developed epistemological, practical and axiological properties. Neo-Confucian scholars in the Song dynasty usually associated *gewu*, *zhizhi* and *gewuzhizhi* with Confucianism and other Neo-Confucian concepts, which added weight to these three terms in Neo-Confucianism. *Gewuzhizhi* was formed and interpreted through the lineage of the Cheng brothers, Yang Shi, Xie liangzuo, Hu Anguo, Hu Hong, Zhang Shi, Zhu Xi, Huang Gan, Chen Chun, Zhen Dexiu, Wei Liaoweng and Wang Bai, and has become a pivotal concept in Zhu Xi's philosophy.

Keywords: Song dynasty; Neo-Confucianism; *gewu zhizhi*; interconnected terms

The Cause of the Change and Decline of the Theory of Mind in the Ming Dynasty Wei Houbin

Abstract: In the Ming dynasty, *xinxue* 心学 was transmitted from Jiangmen 江门 *xinxue* to Yaojiang 姚江 *xinxue*, and finally pushed to its extreme by Later Yangming 阳明 *xinxue*. Because of the inconsistency in the tenets of Jiangmen *xinxue* beforehand and afterwards, this led to the decline of Later Jiangmen *xinxue*, due to the inflow of Yaojiang *xinxue*. The Yaojiang *xinxue* school was founded by Wang Yangming for the purpose of “attaining conscience” (*zhi liangzhi* 致良知), but differences in the understanding of Yangming theory caused internal divisions in the Yangming school. In the period of the outbreak of social conflicts in the late Ming dynasty, the Yangming school could not use the theory of mind to solve social problems, which made Yangming *xinxue* empty and transformed it into a kind of Zen Buddhism. Due to the internal divisions of *xinxue*; the failure to follow their teacher’s theory; its futility; the official suppression of it; its criticism by Neo-Confucianism; dynastic change; and other factors, *xinxue* was eventually replaced by Practical Learning (*shixue* 实学).

Keywords: Jiangmen *xinxue*; Yaojiang *xinxue*; later Yangming *xinxue*; reasons for decline

The Theoretical Construction of Confucian Educational Thought in the Daxue Wang Qizhou

Abstract: Zhu Xi inherited the thought of Cheng Hao and Cheng Yi, and believed that the *Daxue* is the model for educating people at the ancient university. One chapter of its “Classic” (*Jing* 经) are the words of Confucius as narrated by Zengzi. The ten chapters of its “Commentary” (*Zhuan* 传) are Zengzi’s thoughts as memorized by his disciples. Therefore, “being close to the people” (*qinmin* 亲民) was changed to “renewing the people” (*xinmin* 新民); the *Zhuan* was adjusted and supplemented; and it was made into chapters and sentences, becoming the first chapter of the *Collected Commentaries on the Four Books* (*Sishu jizhu* 四书集注). These changes had a huge impact on the world. Wang Yangming disagreed with Zhu Xi’s views, and believed that the ancient version of the *Daxue* had neither errors nor missing text. “Illustrating illustrious virtue” (*ming mingde* 明明德); “being close to the people”; and “striving for the best” (*zhi yu zhi shan* 止于至善) are all Confucius’s own ideas, pointed out the way of learning. Although Cheng-Zhu Neo-Confucianism and Yangming *xinxue* had obvious differences in their understanding of the *Daxue*, and their paths for learning were quite different, they all believed that the *Daxue* explained Confucius’s educational thought. Through a comparative study of Confucian literature, it can be seen that the education level aimed for by the *Daxue* is the same as that of Confucian schools; that the “three guidelines” (*san gangling* 三纲领) are in line with Confucius’s idea of “education without discrimination” (*you jiao wu lei* 有教无类); that learning to be a “sage” (*shengren* 圣人) has the same orientation as learning to be a “gentleman Confucian” (*junzi Ru* 君子儒); that the idea of “being close to the people” comes from Confucius; and that the “eight items” (*ba tiao mu* 八条目) also come from Confucius’s “learning for oneself” (*wei ji zhi xue* 为己之学). Referring to the unearthed documents and the ten chapters of the *Zengzi*, it can be concluded that the *Daxue* is a theoretical construction of Zeng Shen and his disciples following Confucius’s educational thought.

Keywords: *Daxue*; Confucius; educational thought; theoretical construction

Double Transcendence: On the Transcendence of Confucius’s Thought Chang Huiying

Abstract: Confucius, the founder of Confucianism, attached great importance to the relationship between heaven and man. The concepts of destiny, ghosts and gods in the *Analects* originated in the sacred status of Heaven since the Zhou dynasty, and has a strong external transcendence. Confucius’s divine heaven contains morality, discipline and mystery, and his conception of heaven’s destiny has rich connotations, such as *Dao*’s 道 destiny, national destiny, and human destiny. This kind of external transcendence of destiny, ghosts and gods can be in accordance with the external

transcendence of Western religious theology. Confucius's *Dao* (Heaven's Way) originates from heaven-as-nature, which has been considered important since the Spring and Autumn period, and has transcendence. At the same time, it also lies in the human body and mind, moral practice and political civilization, through virtue and benevolence. In this sense, the *Dao* of Confucius is both transcendental and internal, so it can be called internal transcendence, which can be compared with the internal transcendence of modern Western philosophy. In Confucius's thought, there is not only the transcendence of fate, ghosts and gods, but also the internal transcendence of *Dao* (the Heavenly Way). Both of them are integrated through "virtue" (*de* 德), are intimately combined, and cannot be neglected. Finally, they open up a new humanistic realm of "benevolence" (*ren* 仁), which can be called "double transcendence" (*shuangxiang chaoyue* 双向超越).

Keywords: Confucius; transcendence; internal transcendence; external transcendence; double transcendence

On Normalizing Evil: A Philosophical Analysis of the Guodian Bamboo Book *Lu Mugong Wen Zisi*

Li Ruohui

Abstract: The "extreme naming" of the Guodian bamboo book *Lu Mugong Wen Zisi* should be on account of admonishing the ruler in a critical way that far exceeds normal conditions. In the view of the great Confucian Zisi, loyal ministers should "extremely name the evils of their ruler" (*ji cheng qi jun zhi e* 极称其君之恶). Duke Mu of Lu was "displeased" (*bu yue* 不悦) with Zisi's views on loyal ministers, and the practice of "bowing and retiring" (*yi er tui zhi* 揖而退之) is itself an "evil of the ruler" (*jun zhi e* 君之恶). This forms both a cognitive and a logical contradiction: evil does not consider itself evil; and there is a contradiction between general perception and personal perception. The reason for not treating evil as evil is that the "normalization" (*zhengchang* 正常) created by the accumulation of mental attitudes constitutes a defense of "evil" (*e* 恶), and thus forming a "normalized evil" (*zhengchang zhi e* 正常之恶).

Keywords: Zisi; extreme naming; normalized evil; one-way ethics

An Analysis of Wang Zhenyi's Exclusive Reverence of Confucianism

Xiao Yanan

Abstract: Unlike most of the talented women of the Qing dynasty who were close to Buddhism or Taoism, Wang Zhenyi was a staunch Confucian. She adhered to the orthodox view of history and literature, identified with feminine virtue and discipline, and vigorously rejected Buddhism and Taoism. Wang Zhenyi's grandfather Wang Zhefu, who had a tremendous influence on her, was a typical Confucian official, and men like Sang Tiaoyuan, Lan Dingyuan and Chen Hongmou, all of whom were great Confucians who had achieved success in their careers or teachings, and had warm and deep relations with Wang Zhefu, indirectly influencing Wang Zhenyi. This is one of the reasons for Wang Zhenyi to adhere to Confucian standpoints. Besides this, an immersive reading of the Confucian classics was another factor that made Wang Zhenyi stick to a purely Confucian position, and the contemporary environment is also worth taking into account as a factor.

Keywords: Wang Zhenyi; *Preliminary Collection of the Virtuous Wind Pavilion*; reverence of Confucianism; rejection of Buddhism; Wang Zhefu

The Current Evolution and Dissemination of Traditional Vietnamese Culture of Filial Piety

Wang Chenfa (Ong Seng Huat)

Abstract: The idea of the way of filial piety that is valued by people of all ethnic groups in Vietnam, can be considered as the greatest cultural heritage of Confucianism in Vietnam. Since ancient times until the present, it has spread into the people's daily lives, especially influencing the content of

festivals and customs that embody the characteristics of Vietnamese national culture. The culture of filial piety is expressed in the local inheritance, transformation and development of the nutrients of Confucian civilization that the Vietnamese people have drawn from to pursue the future with caution, and respect morality and repay meritorious deeds, while maintaining the spiritual outlook of traditional national values of the people and subtly influencing their moral cultivation. After the Vietnamese experienced over a thousand years of internal dialogue among the different schools of Confucianism within the Asian region, as well as arduous anti-colonialist struggle, such a historical background also serves as a basic for the conservation, sustaining and development of the Vietnamese culture of filial piety. From Ho Chi Minh proposal of a practical outlook of “filiality toward the people” (*xiao yu min* 孝于民), it is clear that filial piety is the origin of the sincere feelings of family and national relationships, as well as the core substance for the protection of the people’s autonomy, inclusiveness, and openness that are the basic properties of the traditional Vietnamese culture of the way of filia piety. He has gotten the people to consciously and voluntarily learn and practice it, implementing it as a foundation for various spiritual civilizational developments.

Keywords: *Xiaojing*; Confucianism; local; culture of filial piety; filiality toward the people; Ho Chi Minh

The Spiritual World and Social Transformation of the Song Dynasty Scholar: A Case Study of Zhao Bian’s Reverence for Buddhism

Wang Ruilai

Abstract: Zhao Bian, a famous official of the Northern Song dynasty, had said and done a lot to advocate for Buddhism. Some Buddhist works, such as the *Wudeng huiyuan* 五灯会元, even regard him as a Buddhist and call him a householder who practiced at home. However, Zhao Bian’s family had been engaged with Confucianism for generations, and Zhao Bian was a genuinely Confucian scholar who also had an official career through Confucianism. Even Zhu Xi, the patriarch of *Daoxue* of the Southern Song dynasty, was confused about how to treat the issue of Zhao Bian’s reverence for Buddhism. However, if we make use of the materials of Zhao Bian’s works, the collection of his anonymous poems, and the contemporary historical context, we can still sort out a clearer picture of this problem. Moreover, with such a typical case as Zhao Bian’s, it is not only possible to answer the question of whether Buddhism was marginalized in the Song dynasty, but also to survey the spiritual structure of the scholars of the Song dynasty, and to see through the changing trend of Confucianism from Neo-Confuciansim to Taoism, and the undercurrent of social transformation under the influence of the times.

Keywords: Zhao Bian; Confucianism; Buddhism; Taoism; integration of Confucianism, Buddhism and Taoism

The Confucian Meaning and Literary Effects of Family Instructions: Using the Qing Dynasty Family Instructions of the Liu Clan from Chengdu as Example

Ma Xu

Abstract: The Liu family from Chengdu in the Qing dynasty refers to the family represented by Liu Yuan and Liu Xianxin. The Liu family had a traditional family style of tutoring, inheriting the family learning and achieving remarkable achievements, with the children of the family being of high moral character. The Confucian ideas contained in the Liu clan family instructions highlight the instructive effect of family instructions on the education of children, and the members of the Liu family use this as a philosophical foundation, integrating the ideas of the family instructions into the creation of literature and consolidating their status as a literary family.

Keywords: family instructions; family style; family learning; literary family; Confucianism; family literature

The Social Educational Function of Confucian Ledgers of Merit and Demerit in the Late Ming and Early Qing Dynasties: A Case Study of the *Huizuan Gongguoge* Compiled by Chen Xigu

Li Yajie

Abstract: A “ledger of merit and demerit” (*gongguoge* 功过格) is a kind of document that records deeds, and was used by Taoist priests as a tool for their self-cultivation. With a conception of cause and effect, good and evil, and merit and demerit balancing each other as its main ideas, it obviously runs counter to Confucian ideas. However, in the late Ming and early Qing dynasty, a large number of Confucians began to apply, revise and compile *gongguoge*, forming *gongguoge* texts with a distinct Confucian character. Based on an analysis of the specific items in the *Digest of Ledgers of Merit and Demerit* (*Huizuan Gongguoge* 汇纂功过格), this paper discusses the Confucian thought behind the *gongguoge*, so as to explore the historical phenomenon of Confucianism’s utilization and transformation of them during the Ming and Qing dynasties, as well as their social educational function at that time.

Keywords: ledgers of merit and demerit; Confucianism; *Huizuan Gongguoge*; cherishing blessings; social education

The Presentation of a Diverse and Colorful World in the Thought of the Apocryphal Classical Texts: Reviewing Ren Milin’s *The World of Thought of the Apocryphal Classical Texts* Lü Zongli

Abstract: The thought of apocryphal classical texts (*weishu* 纬书) is an indispensable intellectual resource for the study of the history of the political culture, science and technology, philosophy, classical learning, religion and mantic arts from early to medieval China, as well as a goldmine of literary writings from that period. However, there has long been an absence of macroscopic and careful review and discussion of it, perhaps due to the fragmentation of the texts. In this sense, Ren Milin’s *The World of Thought of the Apocryphal Classical Texts* (*Weishu de sixiangshijie* 纬书的思想世界) should be commended for being the first monograph that reviews and explores the ideas in the *weishu* of the Han dynasty historically, comprehensively and systematically.

Keywords: apocryphal classical texts; cosmology; *Yinyang* and five phases theory; conception of history; conception of sagehood

A New Interpretation of *Shu*-type Texts from the Perspective of Political Philosophy: An Instance of Grebnev’s *Mediation of Legitimacy in Early China*

Xia Yunan

Abstract: In the book *Mediation of Legitimacy in Early China: A Study of the Yizhoushu and the Grand Duke Traditions*, Yegor Grebnev reveals the latest research results on early Chinese literature such as the *Yizhoushu*. The work reflects the research process of overseas scholars, represented by Grebnev, from the perspective of cultural memory theory with regards to all aspects of the book formation process, text classification, content analysis, and ideological sources of the *Yizhoushu*. Combined with handed down and newly unearthed *Shu* 书-type texts and the “Taigong 太公” documents, and through multidisciplinary comprehensive analysis and the perspective of historical theories of knowledge, we can reassess the compilation process and textual source of the *Yizhoushu*. In the process of the layer-by-layer-analysis of different chapters and the interpretation of the relationship between different documents, mining the relationship between the main text of the *Yizhoushu* and Daoist texts, it is believed that the text of the *Yizhoushu* presents us with political authorities of different time periods and the knowledge systems of many schools.

Keywords: *Yizhoushu*; Taigong; overseas sinology; political authority

A Work of Cultural Root-Seeking That Tries to Continue the Tradition: A Review of Fang Ming's *The World Is for All: Textual Research of the Traditional Chinese Cultural Foundation of Socialist Core Values*
Xie Jun

Abstract: Fang Ming's *The World Is for All: Textual Research of the Traditional Chinese Cultural Foundation of Socialist Core Values* (*Tianxia wei gong: Shehuizhuyi hexinjiaguan de Zhonghua chuantong wenhua jichu kaoyuan* 天下为公:社会主义核心价值观的中华优秀传统文化基础考源) explains the connotations of socialist core values by using China's inherent academic discourse, with Confucius and Confucianism as its value orientation, reflecting a strong Chinese culture-based position and a Confucian sentiment. At the same time, it is able to examine the socialist core values from the global coordinates of world civilization, reflecting a broad scholarly vision. The author intends to continue tradition and link up China and the West, which not only searches for the root of socialist core values in traditional Chinese culture, but also proves that the socialist core values are consistent with the direction of human civilization. The book makes a thorough study and discussion of the twelve keywords of socialist core values, with solid materials and profound views that are thought-provoking, reflecting the author's deep understanding of traditional Chinese culture. Through the examination of the traditional Chinese cultural foundation of socialist core values, the author reveals the rich and profound connotations of these values, which has important reference value for us to deeply understand and correctly grasp the socialist core values.

Keywords: socialist core values; traditional Chinese culture; textual research

(英文编辑:袁 艾)