

# 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

我们对孔子的爱与恨 ..... 顾 涛( 1 )

## □ 儒学通论

从“新五经”到“新十三经”

——21 世纪中华经典课程和教材体系建设研究 ..... 祝安顺( 17 )

自律与智慧之源

——论中国儒家的“听文化” ..... 韩博韬( 27 )

被主流遮蔽的儒家经学特质:西学与郑玄的启示

..... 叶纯芳 桥本秀美著 张乐之译( 39 )

儒家“中道论”与当代中国道路的传统文化底蕴 ..... 徐克谦( 48 )

## □ 古典儒学研究

孔子读《易》的态度与方法 ..... 邓立光 谢向荣( 58 )

六朝的儒学 ..... 臧 明( 68 )

嘉道常州诸子与清代公羊学叙述的定型 ..... 辛智慧( 82 )

## □ 近现代儒学研究

神秘主义与儒学的现代开展:以熊十力与梁漱溟为中心

..... 楼庭坚(91)

梁启超《论私德》《论公德》思想史背景新探

——思想语境与文明互鉴影响伦理观念之考察 ..... 王水涣(100)

梁启超与内藤湖南对进化论、文明史观的接受与改造 ..... 王妍(112)

论杨祖汉教授对牟宗三圆善思想的理解 ..... 杨泽波(123)

## □ 专题研究

语录类文献与儒家话语体系

主持人语 ..... 于雪棠(140)

以三为纪:《论语》表述单元的形态、思维、逻辑和结构 ..... 李炳海(140)

明珠与火光:朱子晚年明德论思想的跃动

——以《朱子语类》相关语录为中心的讨论 ..... 翟奎凤(153)

“语录不文”与中国古代“语录”观的形成 ..... 熊湘(163)

## CONTENTS

The Worshipped and Demonized Confucius .....	Gu Tao ( 1 )
From the “New Five Classics” to the “New Thirteen Classics” ——Problems and Solutions in the Selection of Chinese Classics (Teachers) Curriculum Content .....	Zhu Anshun ( 17 )
The Source of Self-discipline and Wisdom——A Study of Chinese Confucian <i>Listening Culture</i> .....	Han Botao ( 27 )
A Characteristic Obscured by Mainstream Confucian Classics Study: The Enlightenment of Western Learning and Zheng Xuan .....	Ye Chunfang, Hashimoto Hidemi; Zhang Lezhi trans. ( 39 )
Confucian <i>Zhongdaology</i> and the Traditional Cultural Deposits of Contemporary Chinese Road .....	Xu Keqian ( 48 )
Confucius’ Attitude and Method of Studying the <i>Book of Changes</i> .....	Tang Lap Kwong, Tse Heung Wing ( 58 )
Confucianism in the Six Dynasties .....	Zang Ming ( 68 )
The Scholars of Changzhou in Jiadao Era and the Finalization of Gongyang Studies in Qing Dynasty .....	Xin Zhihui ( 82 )
Mysticism and the Modern Development of Confucianism: Centered on Xiong Shili and Liang Shuming .....	Lou Tingjian ( 91 )
New Exploration of the Intellectual Historical Background in Liang Qichao’s <i>On Private Virtue</i> and <i>On Public Virtue</i> ——An Examination of the Influence of Ideological Context and Mutual Learning with Other Civilizations on Ethical Concepts .....	Wang Shuihuan ( 100 )
Liang Qichao and Naito Hunan’s Acceptance and Transformation of the Theory of Evolution and the Outlook on the History of Civilization .....	Wang Yan ( 112 )
On Yang Zuhan’s Understanding of Mou Zongsan’s Thought of the Highest Good .....	Yang Zebo ( 123 )
Take Three as the Principle: The Form, Thinking, Logic, and Structure of the Expression Unit in the <i>Analects</i> .....	Li Binghai ( 140 )
The Bright Pearl and the Firelight: The Dynamic of the Later Zhu Xi’s Theory of Illustrious Virtue——A Discussion Focused on Quotations from the <i>Zhuzi Yulei</i> .....	Zhai Kuifeng ( 153 )
<i>Quotations Are not Literary</i> and the Formation of the View of Quotations in Ancient China .....	Xiong Xiang ( 163 )

## · 儒学讲堂 ·

# 我们对孔子的爱与恨

顾 涛

**摘要:**中国历史上没有任何一个人物的评价,有如孔子这般复杂、争讼、扑朔迷离、难以调和。一千个人心目中有一千个孔子,每一个孔子都不一样,从顶礼膜拜直到猛烈攻击,形成针锋相对的两极。孔子问题,是中国文化传统中最难攻克的第一等学术难题。就孔子所倡导的孝道,曾经塑造了中国人的价值观和制度准则,也在落地的过程中发生了各种异化,甚至走到极端,走向对下一代的身心摧残,迸发出了鲁迅“救救孩子”的呼声。然而,鲁迅对觉醒的父母提出的“义务的”“利他的”“牺牲的”诉求,其实回归到了孔子“修己以安人”的终极指向,而这背后是育儿、幼教、家庭、婚姻、男女、养老等一系列复杂的社会问题的应运而生。所有这一切中国智慧、中国方案的提出,均有赖于永葆创新的精神,深耕文明传统,激活优秀传统文化的生命力。

**关键词:**儒家思想; 孔子问题; 文化传统; 五四精神; 孝道

**作者简介:**顾涛,清华大学人文学院历史系(北京 100084)

很高兴能有机会跟求真书院的各位同学和来自线上的朋友们做一些交流。今天,我们要来谈中国历史上最具声名、影响力最大的一个人物——孔子。我相信,在座的每一位至少从小学就已经听说过孔子了,大家对孔子抱着各种各样的情感,或是爱,或是恨,有的同学觉得我可以跟孔子撇得干干净净,我告诉你这是不可能的。不管是仁义,还是忠孝,是与朋友交往,还是默而识之,就说各位之所以能出类拔萃来到求真书院,就是十多年来践行孔子“敏而好学”理念结出的硕果。

首先,我将和同学们一起开启一场对孔子的“求真”之旅。

在清华园里,你见过孔子吗?

## 一、“求真”之旅

清华园里,荷塘岛上,绿荫之间,有一尊孔子的石像,是1996年香港方润华基金会捐赠给清华的,至今已有27个年头了。大家看这尊孔子塑像(见图1),颧骨隆起,眼窝深陷,耳垂宽大,胡须浓密,目光显得平和、凝重。身形直立,呈拱手之姿,体格偏瘦,身着宽衣。这样一副孔子的相貌,看不出有什么特异之处,而且与同学们日常生活起居、上课下课所经之地,保持着相当的距离,如果不是刻意去荷塘小岛闲步,不太会引起同学们的注意,更是难以引发大家的情感。

前年下了一场雪,正好那时候学校里人很少,孔子像身上落了厚厚的一层积雪,没人打理。不想到了第二天,孔子头顶、身上的白雪已经被人掸得一干二净。不知哪位同学不光是掸干净了



图1 清华园内孔子塑像



图2 孔子塑像捧冰

孔子身上的残雪,还将一块河面的大冰块搬上了岸,并且把它搬到了孔子的手中,正好卡在孔子拱手、臂弯和鼻梁之间,见到这一幕的人一定会为之窃笑(见图2)。这么一来,这尊塑像就和清



华的同学发生了密切的关系,它就与你我有了来往,有了互动,有了交流。我特别想知道,是什么动因促使这位同学做了这一系列的事?先要掸拭积雪,再要去池中破冰、打捞,然后搬过来,踮着脚跟小心翼翼地把冰块放在孔子臂弯之中,找到一个角度刚好卡住,不会掉落下来。但凡稍有不慎,冰块就会磕破、摔碎,那是不是又要重新去池子里打捞一番。这样的事,我猜一般独来独往的人是不太会去做的,至少得有两个人你说我笑,彼此哄抬着才会去做,那么他们两人在这个过程中又是怎样的会心默契,怎样的谈笑风生呢?

黄雀捕蝉,螳螂在后。孔子捧冰的这副模样,竟然被我这个不速之客拍了下来,于是成为永久的回忆。可惜我到的时候,孔子塑像周边已经阒然无声。我盯着这副模样端详,那个大冰块卡在孔子的鼻梁底下,与这尊肃然的石像实在有些不相称。这不相称,直指向孔子的相貌,那副端庄而让人敬而远之的模样。孔子难道真的就长成这个样子吗?如果把这尊塑像底下竖着的标牌“孔子”二字取走,大家会认定他就是孔子吗?

我的脑海里瞬间浮现出那副所谓孔子的“标准像”,他和清华的这尊石像大不相同,如果两像放在一起,绝不会被认定为是同一个人的。“标准像”也叫《孔子燕居像》(见图3),他的脸部,颧骨突出、眼窝深陷的特征全无,而是脸型宽大方正,额上皱纹密布,双眉长垂,脸上还有一个酒窝。看样子标准像的年龄比较大,但浓密的胡子却又全是黑色,头发、眉毛也全是黑色,这与画像



图3 孔子燕居像

的皱纹、堤眉显得不太相称。尤其引人注目的是,标准像的衣袖更为宽大,将双手盖住,看不到是否持拱手之姿,但画像却故意从衣袖中露出一根手指来,这根手指的指甲比较长。这是要彰显“身体发肤,受之父母,不敢毁伤”呢,还是要给“四体不勤,五谷不分”留个注脚?只是这么长的指甲,必定是一位秀气的文士的特征,与那山东大汉的脸型、魁梧硕大的身形颇有些不搭。想来这位画家必定是一个读书人了,他肯定没有如孔子般颠沛列国,“干七十余君莫能用”的劳苦经历。

这些塑像、画像是孔子真实的相貌吗?

既然抱着“求真”的目标,我们自然就要溯游而上。曲阜孔庙收藏的标准像,是一幅明人的画像,他的依据很可能是那幅相传出自唐代画师吴道子的《先师孔子行教像》(见图4)。可惜艺术史上的吴道子,并没有留下确凿的传世画作,标了“唐吴道子”字样,基本上都是后世的伪托之作。另一幅标了出自宋代画家马远之手的孔子像,就和吴道子这幅,在形象上同样是判若两人(见图5)。我们不谈画作的艺术效果,就孔子的长相来看,吴道子画像中的孔子是典型的国字脸,和今天大家心目中的“山东大汉”印象颇能照应,马远这一幅孔子就类似南极仙翁的样态了,那额头的饱满隆起足以成为标志,没有人会认为这两个画家画的是同一个人。从古至今孔子的画像、塑像不计其数,各不相同,竟然每一幅都有自己的特点,各有各的区别性特征。当我看到尊孔的人们,朝向一幅幅孔子像大行释奠之礼的时候,不免为横亘在中间的画师、雕塑师们别出心



图4 传为吴道子《先师孔子行教像》



图5 马远孔子像



裁的刻意发挥，哑然失笑。难怪欧洲物理学家利希滕贝格（Georg Christoph Lichtenberg）要说，“世上最值得玩味的表面乃是人的脸”。可是这样一来，对于我们抱着“求真”的目标的人来说，想要寻找一幅最接近孔子的像，就显得困难重重了。

究竟最早的孔子像出现在什么时候？现在能看到的最早的孔子像是什么时候的？唐代以前虽然少有笔墨的画像流传，但是有石刻、壁画等图像存世。尤其是汉代的画像石，堪称艺术史上的杰作，其中就有孔子和老子相见的图像。台湾历史学家邢义田先生对此做过专门的研究，他从20世纪90年代就开始收集各地留存的孔子见老子汉画像石图片，前后近三十年奔赴中国大陆的山东、河南、江苏，以及日本、德国、瑞典等地，亲眼寓目了30多幅画像（包括拓片），写出专著《画外之意：汉代孔子见老子画像研究》。我们看其中几幅较为清晰的图像（见图6、图7），图像中一人在左面站立，一人在右面站立，有的中间还有一个小童（据《战国策》等可推知名为项橐）。有些画像配有文字说明，在一边刻上“老子也”三字，一边刻上“孔子也”三字，个别的还有颜回等一众弟子随在孔子身后。如今能见到汉代的孔子画像，实属不易，这也是距离真实的孔子最近的模样了。可是问题在于，这些画像石对人物脸部的描绘并不清晰，只能看到整体的脸型和大致轮廓。倒是孔子所持拜见老子的站姿给人留下深刻的印象——身体向前略倾，腰往后略弓，持拱手之状，这是古书上记载的磬折之礼，与奏乐的石磬鼓、股两边的弯度相仿。李零先生在其《丧家狗》一书中说，“和背手撅肚子趾高气扬的样子正好相反，是表示温良恭俭让”。



图6 孔子见老子画像(一)



图7 孔子见老子画像(二)

孔子的长相，依靠图像终究无法取得确凿的证据。那么另外一条路，就是走入文献记载的汪洋。很多古书对孔子的形象是有所记载的，比如最为大家所熟知的《史记》有一篇《孔子世家》，一开头就记载说，孔子“生而首上圩顶，故因名曰丘云”。也就是说，孔子的头顶应当是中间洼下去、四周高起来，像一个盆地的样子。《论衡》里面说“孔子反羽”，也是这个意思。大家看到，刚才的画像都不是这个样子；但司马迁确凿无疑地说，孔丘就是因此而得名的，不知后来的画师何以不相信司马迁。比司马迁更早记载到孔子长相的是荀子。《荀子·非相》篇称“仲尼之状，面如蒙俱”，所谓蒙俱，是祭祀活动中用于驱厉鬼的一种面具，其形象往往比较丑陋、狰狞。也就是说，孔子的长相其实比较丑，并非儒雅端庄的样貌。要是取信荀子的描摹，从古至今的各类图像

都是刻意美化的结果,甚至整个与荀子的说法颠倒过来。

后世更是出现了大量描述孔子奇异长相的记载。比如《太平御览》引用汉代的各种纬书,其中有称“孔子海口”“仲尼斗唇”“夫子骈齿”“仲尼龟脊”等说法不一而足。南宋罗泌《路史·后纪》引《世本》把各种奇形汇总到了一起,说:“仲尼圩顶,反首张面。四十有九表,堤眉谷窍,参臂骈胁,腰大十围,长九尺六寸,时谓长人。”1684年,康熙皇帝来到曲阜,面对众多孔子像,问孔子的六十七代孙孔毓圻:“何像最真?”我们求真书院的同学在丘成桐院长的带领下,今年也去曲阜朝圣,丘先生的回答是:“没有一幅画像是真的。”其实不仅没有一幅画像是真的,文献中所记载的各种“奇形”,又哪里就是孔子的真容?就说最早记载到孔子长相的荀子,出生在公元前313年,距离孔子逝世的公元前479年,已有166年之久。

我们都带着当年司马迁的感情,“虽不能至,然心乡往之”,“读孔氏书,想见其为人”,想要一睹“至圣”的容颜;可惜这个“真孔子”,已随着鲁哀公十六年四月己丑日的逝去,永远地消散在历史的云雾之中了。

## 二、“两极”之困

孔子的容貌,无法求真,这是古代画像、摄像的技术尚未发达的结果。但是代表着孔子地位身份的服饰,理应尽可能地贴近真实,这是观众们能容忍的底线,就像古装剧中的人物,如果装扮、服饰与其饰演的那个时代、与人物的身份大不相称,网民们必会群起而喷之。

在曲阜孔庙的大成殿正中,所供奉的那尊孔子塑像,高坐在殿中,头戴十二旒冠冕,身穿十二章王服,手握镇圭,跟古代天子、诸侯的服制无异。众所周知,孔子没有当过天子、诸侯王,在鲁国最高职务是司寇,《史记世家》说孔子曾“由大司寇行摄相事”,可见总揽过鲁国的政务,但是仅仅“与闻国政三月”,就离开了鲁国,开启了周游列国的征程。大概孔子是在鲁国政治斗争严酷中不堪压力,被迫辞了职。可是我们的塑像师、孔庙的设计者,却偏偏要用这套人间最高规格的服制来形塑孔子,是什么力量给他们这么做撑腰呢?

其实早在唐朝,唐玄宗就追赠孔子为文宣王,此后宋真宗加谥孔子为至圣文宣王,宋仁宗改封孔子后嗣为衍圣公,元武宗加封孔子为大成至圣文宣王,清顺治皇帝虽改称孔子为大成至圣文宣先师,不再称王,但到了咸丰皇帝,又将祭孔礼典升格为大祀,行三跪九叩之礼,跟朝见天子的仪节相当。难怪鲁迅在《在现代中国的孔夫子》要说,孔子早就有了“文宣王”这个“阔得可怕的头衔”,从这个意义上讲,孔庙大成殿的布置与设计,与“王”的地位匹配得很好,不可以说与历史的真实不相符呀。要说做得出格,那是唐玄宗,他在开元二十七年(739),专门遣尚书左丞相裴耀卿,到国子庙册赠孔子为文宣王,由此事实上给予了孔子可以被南向朝拜的权威资格。唐玄宗这么做为了什么目的,我们且不追究,但是他的做法并非空穴来风,此前北魏孝文帝就曾尊奉孔子为文圣尼父,汉代的王莽已把孔子追封为褒成宣尼公,可见在唐代以前已有远的历史铺垫。在王莽之前,刻意将孔子的地位大幅抬升的当数汉高祖刘邦,他在登基皇帝之位后,于汉十二年(前195)11月,专程去曲阜参拜了孔子,从长安一路颠簸到山东,以太牢之礼祭拜孔子。礼学家陈戍国先生在《中国礼制史·秦汉卷》指出:“身为皇帝而亲自祭孔子,刘邦是第一人。”可见皇帝的尊孔,刘邦是始作俑者。

刘邦难道真的如司马迁般,对孔子“高山仰止”吗?我们从《史记》中对刘邦的描写来看,似

乎不见得如此。刘邦不仅对以孔子为首的儒家不那么敬重，甚至嗤之以鼻、不屑一顾，经常骂为“腐儒”“竖儒”。我们来看《史记·郦生陆贾列传》记载的说客郦食其，希望借助刘邦手下一位骑士，求见刘邦：

骑士曰：“沛公不好儒，诸客冠儒冠来者，沛公辄解其冠，溲溺其中。与人言，常大骂。未可以儒生说也。”郦生曰：“弟言之。”

此事发生在公元前207年，是刘邦被立为汉王的前一年，距刘邦登皇帝位还有5年，故而司马迁称刘邦为“沛公”。从刘邦麾下的骑士嘴里，可知刘邦对儒生极为不屑，见了儒生，竟将其所戴冠帽解下，撒尿在其中，厌恶到如此地步。在郦食其的强硬要求下，骑士将他介绍给了刘邦：

郦生至，入谒，沛公方偃床使两女子洗足，而见郦生。郦生入，则长揖不拜，曰：“足下欲助秦攻诸侯乎？且欲率诸侯破秦也？”沛公骂曰：“竖儒！夫天下同苦秦久矣，故诸侯相率而攻秦，何谓助秦攻诸侯乎？”郦生曰：“必聚徒合义兵诛无道秦，不宜偃见长者。”于是沛公辍洗，起摄衣，延郦生上坐，谢之。郦生因言六国从横时。

郦食其拜见刘邦时，刘邦正让两个女子给他洗脚，可以说是完全没有把郦食其放在眼里。当郦生开口时，刘邦大骂之为“竖儒”，所谓竖儒，颜师古注“言其贱劣无智，若童竖也”（《汉书·高帝纪》），可见其鄙夷轻蔑。后来是郦食其转而分析秦楚之际的军国大势，才将刘邦吸引过去。恰恰是这么一位完全不把儒生放在心上，自己的道德品行也与仁义、忠孝几乎背道而驰的人物，在登基皇帝之后，竟像模像样地专程来到孔子的故里，祭拜了孔子。这究竟是何原因？

按照刘邦的脾气，他要是抱定了“为天下安用腐儒”（《史记·黥布列传》）的治国理念，那是绝不会跑去曲阜亲祭孔子的。刘邦对孔子态度的大转折，若是简单地归结为他意识到了可以居马上得天下，而难以居马上治天下，也不是不可以。然而这个问题的背后，将牵连出一系列的问题，比如孔子的主张怎么到了汉以后就越来越有用了，历代皇帝要不断加封孔子究竟出于什么考虑。为什么在孔子生前，鲁国国君不用他的主张，周游列国时，孔子多么希望有一个国君能够用他的治国理念，可是却处处碰壁，落魄流离，沦落到“天下莫能容夫子”“累累若丧家之狗”（《史记·孔子世家》）的境地，最后在极度失意中灰头土脸地回到他的故乡，在郁郁不得志的孤苦伶仃中死去。这个生前无人理睬的孔子，身后竟然被如此推崇备至，始作俑者竟是这个大半辈子对儒生轻蔑厌恶之极的汉高祖。这些问题如果没有解决，我们就读不懂孔子的历史意义，读不懂中国的社会、中国人的思想。

死去的这个孔子，曾被捧上了天，但也曾被打倒在地。当我们将孔子何以会被尊奉到要三跪九叩，还没来得及搞清楚时，另一座思想史上的大山，观念上一片难以逾越的崇山峻岭，向着试图理解孔子的我们直逼过来。那就是五四以来的中国知识分子，又回到了当年的“沛公”，对孔子嗤之以鼻，孔子从那个“大成至圣文宣王”一下子又跌落成了“孔老二”。在反礼教的急先锋吴虞的《吃人与礼教》中说道，“孔二先生的礼教讲到极点，就非杀人吃人不成功，真是惨酷极了”。“打倒孔家店”的健将钱玄同，更是在其《中国今后之文字问题》大声疾呼：“欲祛除三纲五伦之奴隶道德，当然以废孔学为惟一之办法。欲废孔学，欲剿灭道教，惟有将中国书籍一概束之高阁之一法。”钱玄同所说的“道”，是孔子之道，是道学先生的道。当年刘邦手底下的众人，力挺《诗》《书》、礼乐，让刘邦在儒家之道的面前折下了腰、低下了头。而五四的这批仁人志士，却硬生生地将行用了两千多年的儒家之道废弃、剿灭，在他们看来，儒家道德、礼仪、制度不废除，中国



便没有发展的希望。

与“孔子”势不两立,已经是刻在五四反孔“总司令”陈独秀骨髓里的观念。《新青年》1916年第2卷第3号刊发陈独秀《宪法与孔教》一文,文中的态度是如此地决绝:

吾人倘以为中国之法,孔子之道,足以组织吾之国家,支配吾之社会,使适于今日竞争世界之生存,则不徒共和宪法为可废,凡十余年来之变法维新,流血革命,设国会,改法律(民国以前所行之大清律,无一条非孔子之道),及一切新政治,新教育,无一非多事,且无一非谬误,应悉废罢!……对于与此新社会新国家新信仰不可相容之孔教,不可不有彻底之觉悟,猛勇之决心,否则不塞不流,不止不行!

在陈独秀看来,我们要建设新社会、新国家、新政治、新教育,就必须同“孔子之道”一刀两断,同渗透着孔子学说的清代以前的一切制度、道德、法律斩断联系,割席而居,因为两者“不可相容”,有你无我。

对孔子与儒家的猛烈抨击,并不是五四时代的专属,也不是五四以来的新鲜事物。在清代康乾盛世之时,已有《儒林外史》这部辛辣讽刺儒生的文学杰作诞生。宗白华在《论〈世说新语〉和晋人的美》认为,魏晋弥漫一时的反礼教思潮,早已撑起了一个“极自由、极解放”的时代。这个倒向另一极端——批判孔子的根,早已扎在老子《道德经》的肥沃土壤之中。“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄,而乱之首”,这是孕育着中国思想史另一片天地的伟大经典,而在中国政治史、社会史的丰富实践中有着同样精彩的呈现。

所以说,孔子在中国历史上是曾经被尊奉到顶点,对之行三跪九叩的大礼,可见其学说对于治国有莫大的助益;同样也因其学说曾走向毁灭人性,蔑视生命,走向“吃人”的惨酷,而被贬抑到要打倒、废弃的极端。孔子,就像历史学家朱维铮先生在《历史的孔子与孔子的历史》中所说的,“他的身价随时涨落,人格上下浮动,封号屡次改变,作用代有异说”。中国人对孔子有爱到极致的,也有恨到极致的。孔子在中国历史上的评价,呈现出完全相反的两极,中国历史上没有任何一个人物的评价,有如孔子这般复杂、争讼、扑朔迷离、难以调和。

这种两极的评价,一直延续到今天。2011年,著名雕塑家吴为山先生雕塑了一尊孔子青铜像,总高9.5米,宏伟庄严,气势磅礴,置于新建成的国家博物馆北门广场,一时引发了社会各界的热议与争执。支持者认为,这是为复兴传统文化拉开了帷幕;反对者说这是对五四精神与现代性的悖反。大概在一百天之后,迫于各方意见的极度不统一,这尊孔子雕像被移入到国家博物馆的内庭院。我曾带着同学们去国家博物馆参观古代文明的国宝展,同时也去寻访、瞻仰这尊当代最高最大的孔子像,透过展馆的玻璃落地窗,从一个侧面我们远远地还能看到置于国博内庭院的这尊青铜像,安静地伫立在这个角落,无人能正面、近距离瞻仰其容颜,如果不是专门去寻觅,已不可能进入观众们眼帘。从这一事件也就不难看出,距离五四时代已经过去近百年,中国知识界显然还不能给予孔子最恰如其分的评判,我们还不能清晰地定义这位在我们的文化传统中居于最高位置的历史人物。

近些年,倡导复兴中国传统文化的学者越来越多,倡导保护孔庙、恢复祭孔的呼声越来越强烈,每年各地都开始举行轰轰烈烈的祭孔大典,形式多样,仪制不一。然而两极之间的鸿沟似乎依然显赫地展露在我们面前,崇儒者不乐意理会五四,现代派不屑于观摩古礼。难怪梁启超当年就曾说过,董仲舒有董仲舒的孔子,何休有何休的孔子,韩愈有韩愈的孔子,朱熹有朱熹的孔子,

那么当然，我有我的孔子，你有你的孔子，我们在座的每一个同学，心中都会有一个属于自己的孔子。一千个人有一千个哈姆雷特，一千个人也有一千个孔子，每个孔子还都不一样，甚至是完全相反、针锋相对的孔子。

孔子如果被包裹上了“重重‘笋壳’”（朱维铮语），还是可以耐心地剥掉的，孔子如果被涂上了“种种的白粉”（鲁迅语），那是刮擦都刮擦不干净的。计算机系的姜伟峰同学，选修了我开设的“孔子研读”课，一学期下来难奈内心的激动，如刘邦一般专程跑到曲阜去参拜孔子，但是他的心境与刘邦大不相同。他大概本来是颇存着崇敬孔子的心，经历了一学期风谲云诡、惊涛骇浪的冲击，又经历了在曲阜的实地调研，亲眼目睹，实在按捺不住，特意书写了一幅卷轴寄送给我，我打开一看——“救出孔夫子”五个大字赫然在目。

“救出孔夫子”，这是一个观念自我博弈的痛定思痛的结果。我们的同学已经认识到，如果只是简单地拥护或是反对式的站队，怀揣着朴素的爱恨情仇，只会将“孔夫子”搅得更加乌烟瘴气，自己的能量越大，制造的迷雾越浓厚。急于寻求“孔子的本相”、孔子的真面目，初衷固然可嘉，可是寻求到的，不过是一千个孔子之外的又一个孔子的玩偶而已。我们必须回到孔夫子的历史，回到这个我们与孔子之间相隔的两千五百余年的历史的重重迷雾中，一层层、一团团地驱散雾团，扫清路障。这是一个充满了荆棘与挑战的重大历史学研究课题，没有捷径可走，没有弯道可超，需要扎扎实实地去考察孔子的思想在这两千五百年间，如何发生九九八十一一般变化，如何变得面目全非，如何变成那个吃人的血盆大口。在这瞬息“万变”之中，在这遥隔的“两极”之间，有没有什么不变的细胞核。这个不变的，才是我们要“救出”的。

### 三、“孝”的异化

我们的思路从求真转向了历史，从盲目冲动地要寻找“真孔子”，转向脚踏实地地辨别一个个“假孔子”。就让我们以孔子思想最具代表性的“孝”开始，来观察历史上“孝”的各种变体，看“孝”是如何演变成五四时代剧烈的“非孝”的。

孔子在《论语》里赋予“孝”极高的地位，称“其为人之本”，可见在孔子的伦理思想中，孝既是起点，也是核心。孝道奠定了中华传统道德的底蕴，孝道在国家层面的运用，就是孝治。日本学者桑原隲藏在《中国之孝道》说，“自三千五百年前之古代以迄今日，中国人对孝道之尊重，正与斯巴达人之爱自由，罗马人之爱祖国如出一辙”，可见要理解中华文明的核心精神，孝道绝不可以绕过。孝的观念固然在历代被传颂，也曾被极力反对，由此构成观察孔夫子“两极”的一个绝佳的变量。

孔子对孝的各种倡导，诸如“生，事之以礼，死，葬之以礼，祭之以礼”，“三年无改于父之道，可谓孝矣”之类，大家很熟悉，这里不再赘言。后来，孔子的弟子曾子把孝推扩到了极致：

曾子曰：……居处不庄，非孝也。事君不忠，非孝也。莅官不敬，非孝也。朋友不信，非孝也。战陈无勇，非孝也。五者不遂，灾及于亲，敢不敬乎？亨、孰、臠、芎，尝而荐之，非孝也，养也。君子之所谓孝也者，国人称愿然，曰：“幸哉，有子如此！”所谓孝也已。众之本教曰孝，其行曰养，养可能也，敬为难；敬可能也，安为难；安可能也，卒为难；父母既没，慎行其身，不遗父母恶名，可谓能终矣。仁者，仁此者也，礼者，履此者也。（《礼记·祭义》）



曾子把孔子对于父子之间的孝推扩开来,从道德可以类推的角度出发,认为平日居家不庄敬、对君主对国家不忠诚、任官莅事不虔敬、与朋友交往不诚信,甚至临战出征无勇力,都是不孝的表现。孝已远远超出赡养父母这一层,延展到齐家、交游、治国、平天下。再从时间长度而言,赡养父母比较容易,难的在于敬重父母,遵从他们的意见;做到表面上尊重还不够,要做到内心深处的心安与服膺;做到一事或是几事的心安还不够,要父母在世时能够始终如一,一辈子不改我心;即使父母去世了,也要慎行终生,不能因自己的过失使父母在天之灵不得安息。孝是一种品质,一种克己修身之道,一日克己复礼,便将终身践行不殆,这才是曾子心目中的仁者。

曾子是对孔子孝道的重要开拓者,是将孝从一种事亲之“德”提升到一切天地之“道”的关键性人物。秦汉以后出现《孝经》,与曾子的铺垫密切相关。《孝经》里面正是借用孔子与曾子的对话,给予孝道以理论上的提升,称“夫孝,始于事亲,忠于事君,终于立身”“孝之大,天之经也,地之义也,民之行也”。也就是说,孝从侍奉父母出发,延伸为天经地义的道德准则,构成中国整个道德伦理的基石。孔子所倡导的一种伦理规范,被曾子往上逐渐提拔,直到《孝经》的出现,用一部经典的方式凝固下来。这种精神在汉代以后被不断拔高、不断倡导,以至于成为一种治国的标准。后来唐玄宗专门为《孝经》作注,称“孝者,德之至、道之要也”,是道德、教化的“至要之义”。由此,我们便可以理解唐玄宗为什么要追赠孔子为文宣王了,他借此要推动的,是《孝经》(包括他的注释)的广颁于天下及国子学,在价值观上确立一种国家的导向。

汉唐之间,是孝道作为一种治国的标准逐渐凝定的过程,围绕着这一标准,形成了不少典范与样板,进入到历史的书写之中。《孝子传》在汉代即已出现,至梁代沈约编撰的《宋书》,便堂而皇之地进入正史列传的行列。《宋书·孝义列传》《南齐书·孝义列传》《梁书·孝行列传》《陈书·孝行列传》《晋书·孝友列传》……一路而下,对孝子的推崇,成为官修正史的道德标杆。我们选取成书于唐初的《梁书·孝行列传》为例,看一看究竟是怎样一种孝的精神与孝的楷模,成为史官取样的标准。

《梁书·孝行列传》一开始就说:“经云:‘夫孝,德之本也。’”这个“经”,当然指的就是《孝经》。接着说:“此生民之为大,有国之所先欤!高祖创业开基,伤躬化俗,浇弊之风以革,孝治之术斯著。每发丝纶,远加旌表。而淳和比屋,罕要诡俗之誉,潜晦成风,俯列逾群之迹,彰于视听,盖无几焉。”也就是说,孝是德之本,如果一个人做不到孝顺的品德,他的其他方面也不可信,这是立国之所先。因此,孝的道德模范乃国家治理所系,必须高度倡导,予以旌表。倡导孝道,自然要把在践行孝的路径上做到极致的人物,确立为标杆进行颂扬,因此《梁书·孝行列传》共采择了14位典型的孝子,他们分别是滕县恭、沈崇德、荀匠、庾黔娄、吉玠、甄恬、韩怀明、刘昙净、何炯、庾沙弥、江紾、刘霁、褚修、谢藺。梁代立国共56年,揭出孝子仅14位,平均每四年出一位,可见其选择的标准非常严苛,堪称万里挑一。可是我们还是时间有限,只能从中再挑出两位来一看究竟。先看荀匠:

荀匠,字文师,颍阴人,……父法超,齐中兴末为安复令,卒于官。凶问至,匠号恸气绝,身体皆冷,至夜乃苏。既而奔丧,每宿江渚,商旅皆不忍闻其哭声。服未阕,兄斐起家为郁林太守,征徼贼,为流矢所中,死于阵。丧还,匠迎于豫章,望舟投水,傍人赴救,仅而得全。既至,家贫不得时葬。居父忧并兄服,历四年不出庐户。自括发后,不复栉沐,发皆秃落。哭无时,声尽则系之以泣,目眦皆烂,形体枯悴,皮骨裁连,虽家人不复识。郡县以状言,高祖诏遣中书舍人为其除服,擢为豫章王国左常侍。匠虽即吉,毁悴逾甚。外祖孙谦诚之曰:“主上

以孝治天下，汝行过古人，故发明诏，擢汝此职。非唯君父之命难拒，故亦扬名后世，所显岂独汝身哉！”匠于是乃拜。竟以毁卒于家，时年二十一。

正值南朝齐梁易代之际，时任安复（今江西吉安）县令的荀法超去世，讣告传回老家颍阴（今河南许昌），他的年仅17岁的儿子荀匠听闻之后，一时悲恸之极，晕厥过去，身体皆冷，直到夜里才醒转过来。荀匠为尽孝，即刻从老家启程前往江西奔丧。每天夜里稍事歇息的时候便哭泣不止，商旅游客都不忍听闻其哀哭。守丧三年还没有结束，他的兄长荀斐出任郁林（今广西）太守，竟在征伐当地土贼之际被敌方箭矢射死。当兄长的灵柩被运回，荀匠得见，悲上加悲，忍不住跳河自尽。旁边的人把他救上了岸，才免于一死。虽然父、兄皆为官，但荀家仍然清贫，灵柩未能按时下葬。荀匠守父丧三年，又迭加了兄丧，前后服丧持续四年。

荀匠是《梁书》所挑选、书写的服丧尽孝的典范。自服丧开始，行括发之礼——也就是脱下冠帽，不再梳妆，用一块麻布在额上扎一下，荀匠自后便不梳头、不沐浴。因为古人是蓄长发的，正常时每天都要梳妆打理，盘系好头发，荀匠自括发之后不梳头，时间一长，头发脱落得差不多了。守丧期间，荀匠一想起父兄与自己相处的日子，便哭泣不可抑，哭到最后眼角都溃烂开来，身体枯槁，瘦得皮包骨头，不成人样，家里面人几乎都认不出来。《梁书》要塑造的显然是孝道的极致、理想道德的标杆。这样的孝子，乡里传为美谈，由县到郡，荀匠的事迹级级上传，一直传到了梁武帝萧衍的耳中。皇帝专门派中书舍人来到荀家，令他除服，也就是服丧完毕，而且下旨将他提拔任官，这是魏晋南北朝以来举孝廉直接征辟，也就是倡导以孝治天下的制度设计。哪知荀匠的孝思乃出自真心，他并未因脱去丧服、任官在即而褪去悲伤，反而一想起父兄均在为官的任上去世，更禁不住内心的悲感。虽然外祖父孙谦来开导、劝诫了一通，但荀匠最终还是因哀毁过度，不幸病死家中，时年21岁。

荀匠作为尽孝的极致，千古无人能及，所以被《梁书》记载下来。但是像这样一个因为守孝到极点，年纪轻轻在正可大展宏图的年龄即亡故的案例，显然已缺乏了可资效仿的意义。

我们再来看《梁书·孝行列传》记载的另一个大孝子庾黔娄：

黔娄少好学，多讲诵《孝经》，未尝失色于人，南阳高士刘虬、宗测并叹异之。起家本州主簿，迁平西行参军。出为编令，治有异绩。……齐永元初，除孱陵令，到县未旬，[父]易在家遘疾，黔娄忽然心惊，举身流汗，即日弃官归家，家人悉惊其忽至。时易疾始二日，医云：“欲知差剧，但尝粪甜苦。”易泄痢，黔娄辄取尝之，味转甜滑，心逾忧苦。至夕，每稽颡北辰，求以身代。俄闻空中有声曰：“征君寿命尽，不复可延，汝诚祷既至，止得申至月末。”及晦而易亡，黔娄居丧过礼，庐于冢侧。和帝即位，将起之，镇军萧颖胄手书敦譬，黔娄固辞。服阕，除西台尚书仪曹郎。

庾黔娄平日讲诵《孝经》，对孝有很深刻的理解，所以早在乡里闻名遐迩，同样曾由举孝廉的选官通道，先后被提拔担任新野主簿、平西行参军、孱陵县令等职。

庾黔娄在湖北做县令的时候，有一天突然心惊，浑身汗流浹背，他预感到河南老家一定出事，竟断然作出弃官回家的决定。可见在那个时代，孝的道德意义，远远超过忠，《梁书》的书写是信奉了孝心可以感天地，可发生神异的力量。果然在他回到老家时，看见父亲庾易重病在床，已有两日。当时没有医学化验，医生告知，想要知道病情程度，可取病人粪便尝一尝味道以作判断。这在常人当然无法做到，但是庾黔娄是个大孝子呀，他当即从父亲拉稀的秽物中取过来尝了一

下,发现味道有一点发甜,按医生的说法,知道病情不容乐观,于是心中更加忧苦。他甚至夜里去祭祀跪拜北极星,希望护佑父亲安好,由他自己来代替父亲受苦。果然上天为庾黔娄的孝心所感,将他父亲的寿命延续到了月末。在父亲过世后,庾黔娄同样居丧尽孝,在墓旁搭了一间茅草棚,睡在茅草上,恪守丧期,在仪节上一点不亚于荀匠。

庾黔娄的守孝,当然要比荀匠理性得多,在他结束服丧、回归正常之后,南齐宗室看重其孝的品德,征辟他出任西台尚书仪曹郎。此后,《梁书》又记载了在梁代建立后,庾黔娄因其忠孝过人,声名远扬,先后升迁为府长史、巴西梓潼二郡太守、蜀郡太守、尚书金部郎、中军表记室参军。后来更是因梁武帝的垂青,伴皇太子侍读,为皇太子讲经,最后一直升迁到散骑侍郎、荆州大中正。庾黔娄的案例,则是因恪尽孝道,从地方上的一名普通的读书人,赢得了权力场的声望,继而平步青云,扶摇直上,直至升迁到中央担任五品高官。

我们从这两个案例中能够发现,在《孝经》成为儒家经典之后,是否具备孝的品德,在国家的人才选拔中发挥着很大的作用。孝作为一种品德,如何进入政治权力和国家治理?其主要的机制是,因孝而能在社会上赢得美誉和声望;有了很大的声望,就能够逐级地升迁,这就是唐代以前举孝廉的基本规则。察举的过程,最关键的一步当然是孝子的孝心,要能为人所知,不仅为人所知,而且声名远播,甚至直达天听。所以起关键作用的是如何打开信息传播的渠道。自己出身高贵,依托贵族与门第,自然容易受人关注、被人高抬,一般家庭的读书人就没这么容易了,非得他的孝行确有过人之处,而且超过常人一大截,做到极致,否则如何博得乡里豪贵们的垂注,如何打开传播的链条?上面说到的荀匠,就是典型的例子。在荀匠这个案例中,死而复生,自杀得救,残身毁容,拒不出仕等头号传播素材汇集到了一人身上。可是这样一来,一旦没有把控好,就会失度,像荀匠一般,因为过度哀毁,伤及自身,竟至病死。荀匠的这一守孝过度的模式,并非特例、孤例,《梁书·孝行列传》所记载的14人,就有8人(沈崇德、荀匠、刘昙净、何炯、江稣、刘霁、褚修、谢蒟)都没有能够走出三年的丧期。

有的人性格与此相异,不太容易遁入极度的悲恸难以自拔,但他为了获得隆高的口碑,为了声名远扬成为一个出名的大孝子,就会大肆渲染这些孝子模范的形式化部分。就像庾黔娄般的“居丧过礼”,便是孝子的标配,如果不过礼,便不足以博人眼球。因为常态化的孝,构不成立牌坊的高度,因其量大面广,自然也就无法案例化地书写。而这“过礼”,恰恰就是孔子所说的“文胜于质”,是形式大于内容的。如果从这一点上来说,《梁书·孝行列传》所记载的14例,均大大超过了文质彬彬的程度,无一例外均属于“过礼”之列。

我们从《梁书·孝行列传》大致可以看出孝道在落地、在践行的过程中,出现了两条常见路径,一是如荀匠般的守孝而毁卒,二是如庾黔娄般的尽孝而擢升。两条路径有其共性,即孝的形式化,形式远大于内容,以致脱离了孔子之孝的本意和本旨,我称之为“孝的异化”。被记载到正史中的孝子们,各有各的特点,各有各的能耐,今天我们限于时间只看了两个案例,如果做通盘而深入的归纳与分析,应当可以将孝道落地的路径揭示得更为明晰,异化的模式也就会彰显得更为丰富多元。

孝道的推广与异化,直到元代“二十四孝”的出现,达到了顶点。元人郭居敬有《二十四孝诗》,把古来二十四则孝的最高境界汇集到了一起。就像第1则虞舜的孝感动天,可见于《史记》,第2则汉文帝亲尝汤药,被录于《汉书》。这样的案例还在可以理解、符合人性的范畴之内。“二十四孝”中的有一些案例,则几于将孝子神化到无以复加。就像第14则杨香搯虎救父。晋



代的杨香年仅14岁，跟随着父亲到田间，他的父亲被一只老虎抓了去。当时杨香手无寸铁，但是孝心感动，唯知有父而不知有身，踊跃的冲过去掐住老虎的脖子，竟然将这只老虎当场掐死。一定是杨香内心的孝，让他猛然间迸发出过人的体力，或者是一股巧劲击中了老虎的命门，但稍有常识便可知我们一般人是绝不可能做到的。又如第12则王祥卧冰求鲤。话说晋代有一个叫王祥的人母亲去世，父亲娶了一个继母，他的继母不喜欢他，在他父亲面前排挤他。虽然得不到父母的爱，但王祥照样以一丝不苟的孝道侍奉父母。母亲要吃鲜鱼，当时天寒地冻，王祥就把衣服脱了，跪在冰上求鱼。果然孝心打动了天地，结果冰面突然化开，两条鲤鱼蹦出来，王祥捧回去一解父母馋嘴之瘾。这同样只能说是孝道感化了神明，才会出现这种神异的现象，一般的小孩子自然也是知道，任凭自己冻成冰柱，也不见得会有鲤鱼蹦出水面。

更让人匪夷所思的是第17则老莱子戏彩娱亲。说周代有一个叫老莱子的，本人都70岁了，他的父母两个老寿星都还健在，这在当今不难想见，但在古代是极少见的。老莱子只要父母在就永远不敢称老，在父母面前还要穿着五彩斑斓的童子衣服，拿着拨浪鼓为婴儿戏，逗乐自己的父母。父母看惯了，不觉得可笑了，他就端着一盆水，一走一摔跤，装作婴儿的啼哭，目的就是能娱乐自己的父母。这样的孝行倒不是模仿不来，但是发生在一个70岁的老人身上，委实让人担心真要这么摔一跤，会不会有个什么好歹。原文中说老莱子是“诈跌”，原来不是真跌，是假装的，那又让人肉麻得生出一身鸡皮疙瘩来。鲁迅在《二十四孝图》中说，“招我反感的便是‘诈跌’，无论忤逆，无论孝顺，小孩子多不愿意‘诈’作，听故事也不喜欢是谣言，这是凡有稍稍留心儿童心理的都知道的”，我们的古人还在为找到一个万里挑一的孝子自鸣得意的时候，孩子们一看就已生出反感的心理了。

最让人大跌眼镜的莫过于第13则郭巨为母埋儿。汉人郭巨家里贫困到难以糊口，有限的食物让孩子吃了，年老的母亲就吃不到，反之亦然。郭巨为了奉养父母，只能舍弃孩子，于是就准备挖坑活埋。没想到就在噙着泪水挖坑的时候，孝感动天，挖出了黄金一釜，这一下家境彻底改观。这个故事自然是容不得品味的，也容不得假设如果挖不到黄金一釜怎么办之类的反问，由此成为一种对孝的信仰。只有相信了纯孝一定能感天地，确立了这样的信念，才敢去挖这个活埋的坑。鲁迅却偏偏要为这个故事填充进略去的场景：

玩着“摇咕咚”的郭巨的儿子，却实在值得同情。他被抱在他母亲的臂膊上，高高兴兴地笑着；他的父亲却正在掘窟窿，要将他埋掉了……我最初实在替这孩子捏一把汗，待到掘出黄金一釜，这才觉得轻松。然而我已经不但自己不敢再想做孝子，并且怕我父亲去做孝子了。家境正在坏下去，常听到父母愁柴米；祖母又老了，倘使我的父亲竟学了郭巨，那么，该埋的不正是我么？如果一丝不走样，也掘出一釜黄金来，那自然是如天之福，但是，那时我虽然年纪小，似乎也明白天下未必有这样的巧事。

同样是孝的极端，荀匠的自毁其身已然不值得效仿，郭巨则有谋杀亲子的嫌疑了。这些案例，不仅构成了孝的异化的标本，而且将孝推入了不正常状态，成为家庭关系矛盾的焦点。在郭巨的家庭中，鲁迅分析了郭巨之子的心理，其实郭巨之妻的内心更是无法言说的，郭巨挖出了那个活埋的坑，就注定了她今后无法面对她的婆婆，无法面对郭巨，这个家庭关系的分裂已经注定难以回天。这样的对孝的书写，带来的是孝的干涸，孝的可怖。所以鲁迅说，“讲完了二十四个故事之后，才知道‘孝’有如此之难，对于先前痴心妄想，想做孝子的计划，完全绝望了”。

孝道的倡导走到极端,走向了对下一代身心的摧残,如荀匠,如郭巨之子。中国人在所谓的践行孔子之道的过程中,出现了大量的偏差,甚至走样,甚至颠倒,甚至非分与无理,这就是五四时代“非孝”论产生的温床。请看其论述的逻辑。1922年健民在《非孝》中说:“孝,是中国人一个天经地义的信条,也是中国人唯一要紧的事件,在数千年以来,已经成了一个根深蒂固的学说了。近来有些觉悟的人,对于‘孝’字,多生怀疑的心理;可是,因为环境的压迫,人间的咒骂,能够把他根本推翻的,实在不可多见。我,是个没有顾忌的人;我曾经将孝的内容,详详细细的解剖清楚。”讲到这里,我们就能略微的理解五四为什么要反对孔子,他反对的不是孔子本身,而是反对孔子的学说在历史上所导致的各种荒谬。

我所激赏的五四一代知识分子,他们所思考的深度更有超过上面这个逻辑的。他们发现,在孝的异化的过程中,孝逐渐变为父母的一种权力,从而出现了对孩子的各种非分的要求。不是吗?1922年罗敦伟在《中国思想上之产儿制限反抗运动》中说:“后来更冬天里可以吃活鲤鱼,为子的应该去卧冰;想笋子吃,为子的应该哭竹。一言以蔽之,父母如有儿子,要如何便如何,要什么就要有什么,而且‘天公’还要帮他儿子的忙去满足他的欲望。世界上享权力最大的,哪有如父母者!这是关于物质上的;如果精神上,那父母的威权,更不容易形容了!”当孝作为一种根深蒂固的学说深入了人心,不这样做的话就被指斥为不道德,不这样做就被乡里乡外所鄙弃,不这样做就在社会上没有发展的空间。所谓的孝子,就成为一个被泥塑的对象,成为泯灭个性、逆来顺受的代名词。

当孝成为了一种权力,就彻底与孔子之道背道而驰了。因为孔子的孝,是指向克己、忠诚的品质,是一种自我修身的法门。当颜渊问如何成就仁道,孔子的回答是:“克己复礼为仁。……为仁由己,而由人乎哉?”宋儒程颐解释说:“非礼处便是私意。既是私意,如何得仁?须是克尽己私,皆归于礼,方始是仁。”程门弟子谢良佐更是揭出了其中致命的一环:“克己,须从性偏难克处克将去。”(朱熹《论语集注》卷六)之所以说荀匠、庾黔娄的做法“过礼”,就是“非礼处便是私意”,就是任着自己的性子不知约束,而且走向了极端,大失孔子“为仁”之初心。而当孝成为父母对子女的权力,忠则是国君对子民的权力,均是在上者对在下者提的戒条,便彻底走向了“克己”的反面。克己是要向自己的“性偏难克处克将去”,而非以犀利的目光去行使高高在上者对在下者的权力。当这一指向一旦调转了头,就从正极转向了负极,使的力越大,反转的幅度就越猛,反感之心就越盛,反弹得也就越强烈。

由此,我们也就理解了鲁迅的《狂人日记》是怎样诞生的,“救救孩子”的呼声正是要将一个“荀匠”救出来,防止一个个“郭巨”事件的再现。然而面对这样一套自汉唐以来逐渐加固的伦理道德系统,当你试图要打开一扇窗,就会有一群人过来指责你的离经叛道,于是连自己都开始怀疑起自己的正当性来。因此需要怒吼,需要飓风,需要地震,“否则不塞不流,不止不行”(陈独秀语)。那一场大家联起手来进行的轰轰烈烈的运动,正是要在这单方面的、禁锢人性的、走向极端的伦理“铁屋子”中,凿开一扇天窗来。

当然这么做的结果是,天窗的裂缝被捅破了,这整个的“铁屋子”也行将破毁,但是地基一旦被掘松,眼看着周边一座座的墙垣都将有坍塌下来的危险。

#### 四、一摊事务

问题似乎并没有因五四的激烈反孔而达到快刀斩乱麻的效果,在“打倒孔家店”的浪潮中,



人们很快就意识到我们可能走向了把孩子和洗澡水一起泼掉的窘境。

连同孩子一起泼掉的经典言论,莫过于美国著名历史学家列文森(Joseph R. Levenson),他在《儒教中国及其现代命运》中说,“干脆让孔子光荣退休,回到博物馆中沉默不语”,也就是让儒家的伦理博物馆化。就像大家看到的博物馆中的展品,它们与现实不再发生关系,人们不再使用它们,它们对今日的生活不发生意义,它们完全属于过去的历史。让孔子进入博物馆,也就意味着孔子不再跟今天的中国发生联系,孔子只是历史上的孔子,孔子所倡导的孝、忠、仁、义、礼、乐……要从今天中国人的头脑中剥离出去。那么,剥离出去之后,植入中国人观念层面的,无非就是西方的自由主义价值观,以及以自由为内核的西方民主体系、制度结构、社会模式等等。

可是在中国这片大地上,人们又很快就发现,西方的各种价值观念、制度规则在移植到中国时,生发出很大的排异反映,大多因变质、走样而适用性迅速减弱,其变异、变质的程度可能不亚于、甚至还远超过“孝的异化”。同时,我们也发现孔子所倡导的价值观,在现代中国人的身上根本挥之不去,仍然主导着中国人的日常生活,甚至今天中国出现了一系列社会问题,在相当程度上也跟我们对孔子、对传统的态度息息相关。要让孔子“博物馆化”,有些太过一厢情愿了;中国的现代化,根还是扎在中国传统的土壤中。

其实,我们认真阅读鲁迅,问题的解决之道已然呼之欲出。1919年,鲁迅在《我们现在怎样做父亲》一文的最后,苦口婆心地提出告诫:“总而言之,觉醒的父母,完全应该是义务的,利他的,牺牲的,很不易做;而在中国尤不易做。”“这是一件极伟大的要紧的事,也是一件极困苦艰难的事。”鲁迅的“救救孩子”,就是要让孩子获得孩子的权力,孩子的自由,孩子的天性,获得属于他们本该拥有的一切。这也就是父母的职责。所谓“义务的”“利他的”“牺牲的”,不就是孔子所谓的“君子成人之美”吗?不就是樊迟问仁,孔子以两个字回答他“爱人”(《论语·颜渊》)吗?这就是“克己复礼”的终极指向。为什么很不易做,因为“克己,须从性偏难克处克将去”,而不是通过“克己”来博得美名,更不是让别人“克己”来获得自己的实利。孔子是站在父母这一边,对自己提要求,倡导“修己”;鲁迅则是站在孩子这一边,对父母提要求,倡导“义务”,换了一个立场而已,指向其实一致。

“救救孩子”这个命题一旦延展下去,将有一系列复杂的问题接踵而至。鲁迅当年在《二十四孝图》中已经有感于中国废弃了“二十四孝”的图画书,却只有“一本粗拙的《儿童世界》之类,另想起别国的儿童用书的精美,自然要觉得中国儿童的可怜”,如何“来满足他幼稚的爱美的天性”,让“他们的眼睛里还闪出苏醒和欢喜的光辉来”,这是打破了“铁屋子”的当下,立刻需要填补的巨大空白。如今一百年过去了,中国的儿童所能读到的图画书,是否能让鲁迅满意呢?中国的孩子们,是否沐浴在无忧无虑的童年时光中了?中国的幼儿教育,是否已经在全世界拥有一席之地?就我的观察范围所及,我敢说一百年后的父亲们、母亲们,仍然离鲁迅所说的“义务的,利他的,牺牲的”标准,还有很长的路要走,离孔子所说的“修己以敬”“修己以安人”“修己以安百姓”(《论语·宪问》),更是道路阻且长。我们对儿童的关注,对幼教的投入,依然如此的微薄,精美童书、绘本的来源,主要还是仰赖于从国外的引进和翻译。

且不说图画书的精美和对幼教的投入,我们当今的父亲、母亲们,哪里还有这么多心思来管得孩子们眼睛里有没有“闪出苏醒和欢喜的光辉”,首要的任务是要自保,保住这打破了父母之命、媒妁之言换来的自由恋爱,所结出的果实——两情相悦的婚姻,不会轻易地破裂。近年来离婚率不断提升,再怎么解释都会给婚姻的双方,给彼此的父母,给自己的孩子带来不小的心理冲

击,而对孩子的负面影响尤大。我们的新家庭关系,是否在打破了“孝道”的硬约束之后,需要形成一种新的伦理价值,否则遭殃的仍然是我们的孩子?彻底自由的婚恋,如果连接的纽带只剩下性欲的本能,那么婚姻与家庭只能成为一种负担,这个趋向的终点,将朝着一婚一妻制的破灭而去,这似乎不是人类希冀的美好未来。而且,当孝的被打破,一路退回到连“今之孝者,是谓能养”都做不到,那么在孔子看来就连“犬马”都不及了。而如今的养老问题,确实已经成为社会学研究的棘手课题,我们的养老机构又都爱叫作“敬老院”,可见孔子的倡导“至于犬马,皆能有养,不敬,何以别乎”(《论语·为政》)的理念,在中国人的心目中仍然是根深蒂固的。

由此我们明白了,“孝道”的背后,是牵连不断的育儿、幼教、家庭、婚姻、男女、养老等一系列复杂的社会问题。五四的“非孝”,不过是将那极端的、形式化的、死硬的、干涸的外层铲掉了,却带来了全新的一摊事务。这一摊事务依然都在孔子“修己以安人”的母题之下,当然也都是鲁迅“救救孩子”的题中之义,难怪鲁迅心感“觉醒的父母”,更有一番“极困苦艰难的事”在等待着他们。孔子和鲁迅,文化传统与五四精神,合则双美,离则两伤。激活优秀传统文化的生命力,靠的就是注入活泼泼的五四精神,保持“任重而道远”的干劲,向着这一摊新事务披荆斩棘而去。

我们生活在历史传统和现代精神之间,文化传统意味着古典,现代精神意味着时尚。孔子不是复古的代表,而是创新的先锋。孔子在他活着的时候,实在是当时最时尚、最新潮的人,孟子称他为“圣之时者”,鲁迅在《在现代中国的孔夫子》一文中把他翻译为“摩登圣人”,美国哲学家芬格莱特(Herbert Fingarette)慧眼如炬,在《孔子:即凡而圣》中说我们必须“把孔子看做一个伟大的文化革新者”。正是这个根本原因,铸就了孔子思想的太过超前,在世时的郁郁不得志;沉淀了数百年后,竟是那个大半辈子厌恶儒生的刘邦,意识到孔子思想的伟大。

创新的资源,当然孕育在深厚的传统之中,就像孔子当年,“周监于二代,郁郁乎文哉”(《论语·八佾》)。五四的“破”之后,如贺麟《五伦观念的新检讨》所说“现在的问题是如何从旧礼教的破瓦颓垣里,去寻找出不可毁灭的永恒的基石。在这基石上,重新建立起新人生、新社会的行为规范和准则”。三十年前,费孝通先生来到曲阜,在《孔林片思》高声呼吁“我希望经过努力,在我们的新一代中出现几个懂得当‘孔子’的人”,又说,“我急切盼望新时代的孔子的早日出现”。创新需要两头着力,学术的一端要向着博大的文明传统挺进,把历史上的各种“孔子问题”弄懂弄透,这是费先生说的前一项;学术的另一端则要朝着建设现代化强国努力,提出中国主张,亮出中国智慧,拿出中国方案,这是费先生说的后一项。后一项依托于前一项,前一项的探究时至今日还是如此的稀薄,费先生所期待的“新孔子”,当然还只能寄希望于未来。所以,我今天主要跟大家一起讨论的,还是前一项,然而我的希望,却是跟费先生一样的。

附记:本文初稿是笔者2023年3月19日在清华大学求真书院所作的演讲,由刘子正同学整理成文,笔者在此基础上作了大幅修改,定稿于5月4日青年节。

(责任编辑:郝鑫)

## · 儒学通论 ·

# 从“新五经”到“新十三经”

## ——21世纪中华经典课程和教材体系建设研究

祝安顺

**摘要:**中华传世经典众多,遴选哪些经典?经典课程如何有效实施?这是中华经典教育迫切需要解决的重大问题。以儒释道经典为主体的中华经典,在面向大中小学师生时,选定儒家经典为核心内容,这是历史和现实等多重因素之下遴选经典的底线和共识。以《周易》和“四书”为主的“新五经”是遴选结果之一,但为了有效落地实践,还需要增加“四大名著”和四卷本《毛泽东选集》扩充为“新十三经”。其缘由:一是在课时竞夺中能用于经典教学的课时设置要尽可能少而精准,二是需要从繁多的经典体系中精心遴选必备而必要的传世经典,三是要突破整个20世纪的时代局限,在教育实践中将传统文化经典与革命文化经典、先进文化经典贯通。

**关键词:**儒家经典; 经典遴选; “新五经”; 课时竞夺; “新十三经”

**基金项目:**国家社会科学基金重大项目“中国传统文化教育资源的开发利用研究”(16ZDA230)

**作者简介:**祝安顺,深圳大学饶宗颐文化研究院(深圳 518060)

晚清教育改革中,儒家经典被归入“读经讲经科”,“读经”成了近现代中国教育界对儒家经典教育的通俗提法。20世纪20年代以后,“读经立国论”“读经修身论”“读经救国论”“读经存文论”等说法不断出现。“读经问题是民国初年废除读经之后围绕恢复读经和反对读经而产生的一系列论争,是我国教育现代化过程中抛给世人的一个世纪难题”。<sup>①</sup>进入20世纪80年代之后,约瑟夫·列文森所说儒家经典“博物馆说”,<sup>②</sup>余英时的“游魂说”<sup>③</sup>传入,影响至今仍在。20世纪90年代以来的儿童读经运动,席卷了海内外华人学术界、教育界、文化界,引起了各界的高度关注和异常激烈争论,社会各方人士积极参与,形成了一个“读经现象”。<sup>④</sup>此现象有力推动了儒家经典教育从活动课到校本课程、地方课程的转化,引起了海内外华人学者的思考,深化了全社会对儒家经典教育的理论和实践认知。但中华传世经典众多,遴选哪些经典?经典教育如何有效落地?这仍然是中华优秀传统文化教育尤其是儒家经典教育发展过程中迫切需要解决的两个重大问题。

① 洪明:《读经争论的百年回眸》,《教育学报》2012年第1期。

② 列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华、任菁译,北京:中国社会科学出版社,2000年。

③ 余英时:《现代儒学的回顾与展望——从明清思想基调的转换看儒学的现代发展》,《中国文化》1995年第1期:“尽管旧建制崩溃了,儒学已变成游魂,但这个游魂,由于有两千多年的凭借,取精用宏,一时是不会散尽的。它一直在中国大地上游荡。”

④ 胡晓明:《读经:启蒙还是蒙昧?——来自民间的声音》,上海:华东师范大学出版社,2006年。

## 一、儒家经典是经典遴选的最大公约数

中华文明具有自身的独特性和完整性,以儒释道经典为主体的中华经典是其中极其重要的一部分,但在面向大中小学师生的当代中国教育体制下,中华经典教育的课程内容选择,必然受到历史和时代的因素制约。第一,从当代全世界教育制度下的课程内容来看,禁止宗教经典进入课程是大多数国家的要求,所以佛教、道教的经典不适合选入。第二,从高等教育、中等教育和初等教育的一贯性和积极育人的要求来说,一部分带有偏颇性意向和消极思想的学说经典也不会被选择。第三,从历史传承来说,自西汉以来,儒家经典逐步成为国家意识形态的核心思想和知识供给,儒家经典的经学化、制度化和权威化,上至国家制度、法令,下至节日民俗和百姓生活,都受其影响。从这个角度来说,儒家经典教育的本质是一种全面渗透到中国传统社会的人文教化,它不仅是中国传统社会各类教育的必读书目,也是学术研究的核心文本,更是中华优秀传统文化教育的核心内容,它的创造性传承和创新性发展对构建中华优秀传统文化课程和教材体系至关重要。由此,当下如果要构建 21 世纪中华经典课程和教材体系,传统经典的选择以儒家经典为主是合乎历史和时代发展要求的。

就中华经典的当代学习者而言,如果学习者是步入社会的成人或者是大学生,具有自学能力和自我判断力,就可以自由选择各类经典,但都无法脱离儒家经典的客观存在。因为儒家经学是传统学术的核心,具有笼罩性、渗透性的影响,儒家子学的思想也是中华思想中的大流派,其他流派常常与其产生交集,史部和集部的经典作品中的儒家思想也比比皆是;如果学习者是接受中等教育的青少年,由于其价值观不稳定,无法做出清晰的判断并独立承担相应的后果,在教学中还是以强调责任、积极上进的儒家经典为主,可涉及其他思想流派的经典内容,但须在教师或家长的辅导下有序开展为佳;如果学习者是接受初等教育的少年儿童,由于其世界观、社会观和人生观都还处在待确立阶段,无论古今中外的教育,都以确立榜样、树立正确的观念思想为主,此时需要以儒家经典为主,传统的蒙学教育如此,现代的经典教育也理应如此。所以从四个层面的最大公约数考虑,为了夯实基础教育的经典基础,儒家经典作为中华经典教育的核心文本是底线和共识。

## 二、经典遴选与课时竞夺

经史子集,经典繁多,汗牛充栋,仅经学元典就有“四书五经”和“十三经”两个系列,古人皓首穷经也未必能将重要经典穷通。在当下,知识生产极大丰富,信息快速传播,效率至上,必须从严、从紧、合理选择有限的、具有内在一致性的经典作为文化传承发展的文本。

历史上就发生过精简儒家经典课程的变革,从重视“五经”向注重“四书”是宋元交替时期的一次成功转换。晚清教育变革也是一次转换,但它与宋元教育变革完全不一样,从教育目的、教育制度到课程、教法、课时和评价手段等都发生了巨大的转变,其中儒家经典课程的废除是随着共和政体的接替而快速完成。大多数人认为是由于时势造就的激进行动,但冷静思考,只要东西方教育内容产生接触,需要相互借鉴和融合的时候,课时竞夺就无可避免发生,不管这种对课时的竞夺是出于自发还是被迫。所谓课时竞夺就是有限的教学时间与近乎无限的学科课程内容之



间的无法匹配,之后所产生的一种课程内容与课时多少、课程开设与否之间的课程竞争状态。这一竞夺状态从近代中国教育转型开始,就被敏锐的传统知识分子捕捉到了,甚至在面对民族、国家遇到生死存亡的焦虑时主动提出了让儒家经典从课程课时中主动削减、退让的动议,这以参与晚清学制改革而去日本考察教育的吴汝纶为典型。1902年,桐城派殿军人物吴汝纶受命东渡日本考察学制。吴氏一行赴日本3月后,9月10日吴汝纶在给张百熙的信中说:“欲教育之得实效,非大减功课不可。”<sup>①</sup>早在同年的8月16日,身在日本的吴汝纶也在《答贺松坡》中说:“新旧二学恐难两存”,日本各界对如何保存“中学”的意见大不同,“此邦有识者,或劝暂依西人公学,数年之后再复古学;或谓若废本国之学,必至国种两绝;或谓宜以渐改,不可骤革,急则必败”。<sup>②</sup>吴汝纶在即将离开日本回国之际更是说:“鄙心所疑者,在中学科目太多,时刻太少,程度太浅,余则似无可议。”<sup>③</sup>这一课时竞夺导致课程变化的“不得已”,其实在晚清民初的《四书》课程设置变化中也体现出来。清末民初《四书》课程化经历了“全存”(“中学为体,西学为用”)、“点存”(存古学堂)、“珍存”(保存国粹)、“废止”(废止读经讲经)、“尊存”(尊孔读经)、“删除”(删除“读经”)等六个主要阶段。1916年后,《四书》课程被新的修身课、公民课取代。<sup>④</sup>虽然这种设置过程中涉及思想立场的不同,但课时紧张却是无形的大手在后面紧紧控制着课程设置的发展进程。

在当代中国教育中,课时竞夺也是非常严重。随着信息社会的到来,社会进步加速,一个学生要学习的内容越来越多,全球化时代又对外语学习提出了必要的诉求,导致很多课程都要从娃娃抓起,但青少年除去正常的生活、成长需要的时间之后,能有效学习的时间其实不多。另外随着中国当代教育课程不同程度的完善,校本课程、地方课程和国家课程逐步立体丰富起来,也导致了课时竞夺越来越分层,越来越细化,越来越激烈。但从人类整体发展历程来看,人类发展中一些基本不变而普遍存在的问题还是需要教育来传承和发展,需要在教育中养成人类的基本共识和普遍价值,比如生死问题、生命价值和意义问题、人类身心健康问题、人与他人的共生合作问题、群体与群体的交流合作问题、人与大自然的平衡问题。而且,每个民族在其发展历程中都形成了各自的文化传统,都具有其自身的特质,生态多样性与文化多元性的共存共生发展是人类全球化时代良性发展的前提和保障。所以,儒家经典教育在当代尤其是未来中国教育中的回归,终究要完成其不可或缺的历史使命。

### 三、“新五经”的遴选

1995年以来的经典诵读热得以让经典重新回归学生的阅读生活中,但就经典教育的教学内容遴选来说,核心经典的选取就是相对重要而难以抉择的问题。2014年3月教育部在《完善中

① 吴汝纶:《与张冶秋尚书(选录)》,见璩鑫圭、唐良炎编:《中国近代教育史资料汇编·学制演变》,上海:上海教育出版社,1991年,第131—132页。

② 吴汝纶:《答贺松坡》,见璩鑫圭、童富勇编:《中国近代教育史资料汇编·教育思想》,上海:上海教育出版社,2007年,第429页。

③ 吴汝纶:《答大学堂执事诸君饯别时条陈应查事宜》,见璩鑫圭、童富勇编:《中国近代教育史资料汇编·教育思想》,第425页。

④ 祝安顺:《“西学未兴,吾学先亡”的进程、成因及演变——以清末民初中小学〈四书〉课程化为例》,《全球教育展望》2021年第9期。



《中华优秀传统文化教育指导纲要》中针对传统文化教育的完善时强调,“教育内容的系统性、整体性还明显不足”。<sup>①</sup> 2019年3月教育部在《关于加强和改进中小学中华优秀传统文化教育工作方案》中又强调说:“一是内容安排系统性不够,存在碎片化倾向。”时代积累的问题需要系统化解决经典遴选问题。

“新五经”作为中华经典课程核心内容遴选的尝试。2022年,山东省大中小学优秀传统文化传承发展工程委托专家团队研发了一套以《大学章句》《论语集注》《孟子集注》《中庸章句》《周易本义》五部经典文本为核心的“中小学经典教师读本系列”,简称“新五经”系列,就是对重建经典课程这一时代要求的有力回应。<sup>②</sup>

选择这五部经典并称之为“新五经”,从前辈学者牟宗三到杨儒宾已有这个提法。杨儒宾说:“‘四书’加上理学版的《易经》,笔者杜撰名曰:‘新五经’。‘新五经’当然不是已建立的通称,而是方便的称呼。但宋明理学的经典依据当以这五本书为主,前儒已有是说,牟宗三言之尤为苛刻。所以就内容而言,‘新五经’之说并非自我作古,而是不折不扣的接着讲。”并认为,从“五经”到“新五经”的典范转移是中国文化史的一大事因缘,也可说是一场宁静而影响深远的精神革命。理学各学派依赖的经典依据各不相同,但几乎都从这五本经典汲取精华,以立宗旨。“新五经”的成立意味着儒家体用论诠释模式正式确立,儒家的文化关怀和性命之学的追求在此新的文本上合而为一。<sup>③</sup>

这套读本吸收和借鉴了中国台湾地区和新加坡的经典教育的经验和教训,也是对山东省经典教育的进一步凝练。台湾地区从1968年到2009年在高中阶段开展以“四书”为核心内容的《中国文化基本教材》教育实践,成效较为明显。新加坡在20世纪80年代按照儒家伦理思想主题编撰的《儒家伦理》教育实践,主题清晰、内容简略、针对性强,但失去经典文本的系统支持,这套名家集体编创的教材虽有所实施,不到十年就不再持续。历史的正反经验说明,不依托儒家经典文本的主题教学,很难成为经典传承的有效方式。山东省教育厅从2008年开始就设立了传统文化地方选修教材,2017年又审核指定了九套贯穿小学到高中阶段的传统文化地方必修教材,将传统文化地方必修教材的建设和发展推到了一个新的高度,这套以儒家经典为主要内容的《中华优秀传统文化》地方必修教材开始进入课堂,实现了百年读经的再出发。

#### 四、“新十三经”的扩充

中华经典课程体系建设不仅是一个系统建设,更是一个系统操作,为了更好地将“新五经”落实到教育实践中,我们需要实现两个目标:一是构建中华经典尤其是儒家经典的母课程与教材系列。在未来十年内,逐步构建一套针对中小学教师以及有关儒家经典传承者的经典课程体系,以此作为母课程逐步演化为各级各类学校以及社会细分行业的经典子课程。二是在未来十年内逐步研发有针对性的儒家经典课程,出版系列的儒家经典教材和读本。

就第一个目标来说,儒家经典母课程可以由中华经典常识课、中华经典基础课和中华经典提高课三类课程组成,它既要以传统的“新五经”为基础,同时又要面向近现代的文化发展,吸收其

① 中华人民共和国教育部:《完善中华优秀传统文化教育指导纲要》,《中国教育报》2014年4月2日,第3版。

② 祝安顺:《新五经重塑经典课程》,《中华读书报》2022年12月7日,第15版。

③ 杨儒宾:《从〈五经〉到〈新五经〉》序言和封底,上海:上海古籍出版社,2019年。

优秀成果,拓展经典的历史延伸发展。第一,中华经典常识课,也就是中华经典概要介绍,它应该讲清楚如下问题:亲近经典的缘由,中华文化的核心范畴,中华文化的特质和核心思想,中华经典的特征,中华民族特有的思维方式,中华文化的人格养成,中华思想文化的实践性,遴选中华经典教学书目的内容和理由。第二,中华经典基础课,它包括两个模块,第一模块是“四大名著”与家国天下,它着重讲清楚如下主题:《西游记》与修身之道,《红楼梦》与齐家之道,《水浒传》与治国之道,《三国演义》与天下之道。第二模块是《四书》研读与合理人生,它应该讲清楚如下主题:《大学章句》与人生规划,《论语集注》与乐学人生,《孟子集注》与勇义人生,《中庸章句》与诚信人生。第三,中华经典提高课,也包含两个模块,第一模块是《周易》研读与思维训练,它应该引导学习者快速踏进《周易》之门,要让学习者体验易,读懂易,读懂卦,读懂爻,读懂象,读懂数,懂占断;要重点讲解《乾》《坤》二卦以及《文言传》,也就是天地之道和龙马精神;要将《周易》中包含的精气思想、阴阳思想、五行思想等核心思想进行讲解;重点传授《周易》中蕴含的象思维、整体思维、变易思维等中华民族特有的核心思维;并结合《屯》《蒙》《咸》《恒》四卦的学习,以此来指导学习者的创业、教育、爱情、家庭等人生实践。第二模块是毛泽东思想与文化融合,主要讲解以下主题:《毛泽东选集》选读研读、马克思主义中国化、毛泽东与孔夫子、毛泽东思想与未来中国文化。

就第二个目标来说,我们希望形成一个从实践到理论总结、从教师读本到学生读物、从系列读本到系统教材的编撰和出版规划,但这些教材只是作为课程的母教材,针对不同的学习者,其内容选择还要有所侧重,所以以读本命名比较恰当。第一类,综述性读本,如《中华经典教育概论》;第二类,积累性读本,如《中华经典常识教师读本》;第三类,导入类读本,如《四大名著文化评注本》;第四类,基础类读本,如《四书教育读本》;第五类,提高类读本,如《周易教育读本》;第六类,传承类读本,如《革命经典研读》;第七类,教学法类读本,如《经典研读与思维训练》《经典研读与价值取向》《经典研读与人格养成》。如此以来,21世纪儒家经典课程建设中的内容就从传统儒家经典的“新五经”拓展到“新十三经”,其目的就是为了将中华优秀传统文化与社会主义革命文化乃至先进文化贯通,在经典研读中通过思维训练、价值取向和人格养成实现“人文化成”的人文经典教育效果。

## 五、实践发展的需要

**第一,综述性读本的必要性:回顾百年经典教育发展历程与未来展望。**《中华经典教育概论》主要对中华经典教育的内涵和外延、教育思潮、历史发展、经验总结、基本问题和未来趋势等理论与实践做一个较为全面的概述,只有如此我们才能了解中华经典教育的过去、现在和未来,才能明晰中华经典教育的历史责任和使命担当,从过去经典教育实践的成败中汲取智慧,为中华经典教育的稳步发展做好基础工作。

**第二,常识性读本的必要性:尽可能站在传统文化知识体系内部传承发展传统文化。**“新五经”组合系列是建基在初具规模的现实聚合支撑系统之上,需要编写一本《中华经典常识教师读本》,它是特定时代也就是在现代性对传统经典进行了彻底批判之后,儒家经典已经从神坛跌下,大多数中国民众与传统经典出现断绝之后,为了再次对儒家经典有一个真正的理解,对与儒家经典紧密有关的部分进行恢复性、积累性的必要学习,如经学常识、理学常识、礼学常识,还有

与儒家经典教育直接相关的传统“小学”常识,也就是中国古代的文字学、音韵学和训诂学,而作为儒家学术人物思想表达密切相关的诗词则也需要有所了解。为了保证这些在传统上是知识文化人必备的基础知识和基本技能,避免以近现代人的“后见”替代“前见”,不能以今人之心理解古人之思,避免错位理解,我们借鉴民初读书人的理解,他们即便使用和借鉴了外来的知识和理论,但有相当一部分还无法跳出传统的限制,其理解古人之思的可信度相比现代人可能高一点,如民国学人徐敬修编撰的《国学常识》。

第三,导入类读本的必要性:把“四大名著”从“奇书”转为“正书”读。新旧经典替换是古今中外思想发展、变更的普遍现象,在民国新文化运动开展以来,随着白话文代替文言文,白话小说中的经典著作就被置于替换传统经典尤其是《四书》的位置,其中以《西游记》《红楼梦》《水浒传》《三国演义》《聊斋志异》等最为显著,在20世纪五六十年代,逐步形成了以《西游记》《红楼梦》《水浒传》《三国演义》为系列的“四大名著”,但主要是从文学角度也就是传统的集部来定性的。据季风的研究,1949年之前,中国还没有“四大名著”之说,只有冯梦龙所说的“四大奇书”。真正以“四大名著”的名义出版这几部小说是在20世纪90年代以后。<sup>①</sup>对此,有学者说:“‘四大奇书’这一术语,是比照‘四书’而来的,《大学》《论语》《孟子》《中庸》是‘四大正书’,《三国志演义》《水浒传》《西游记》《金瓶梅》(著者注:后被《红楼梦》替代)则是‘四大奇书’,‘正书’代表的是大传统,‘奇书’代表的是小传统。”<sup>②</sup>从这个历史发展的角度,当今我们既要尊重历史发展过程中形成的文化成果,又要明白其替换转变的内在脉络,在当下,我们除了认可和继续按照文学性来对“四大名著”进行教学之外,更要从文化遗产的角度,把“奇书”与“正书”做一个很好的对接,将历史文化的大传统和小传统有效融汇而不是对立分割。甘阳在“‘文化:中国与世界’新论·缘起”丛书序言中就以胡适的近现代读法与和尚道士秀才的传统读法做过比较。他说:“在文学方面,胡适力图引进西方科学实证方法强调对文本的考证诚然有其贡献,但却也常常把中国古典文学的研究引入死胡同中,尤其胡适顽固反对以中国传统儒道佛的观点来解读中国古典文学的立场更是大错。例如他说‘《西游记》被三四百年来的无数道士和尚秀才弄坏了’,认为儒道佛的‘这些解说都是《西游记》的大敌’,但正如《西游记》英译者余国藩教授所指出,胡适排斥儒道佛现在恰恰成了反讽,因为欧美日本中国现在对《西游记》的所有研究成果可以概观地视为对胡适观点的驳斥,事实上,‘和尚道士和秀才对《西游记》的了解,也许比胡适之博士更透彻,更深刻!’”<sup>③</sup>

笔者对“四大名著”作为儒家经典教育的切入读本,从文本价值阐释和思维方式训练的角度,提出新的论证。首先,“四大名著”是从中华传统文化这条大河中历经长时段生成的文化结晶,不可能脱离传统文化尤其是儒家思想的深刻影响和制约,一定或多或少具有儒家经典的内在价值诉求。本此,笔者站在传承发展的角度而不是批判解构的角度,认为《西游记》其实就是通过神魔小说的形式在讲述一个人的修身之道,唐僧既是身体也是心的形象,孙悟空就是天地赋予人的心之形象,猪八戒就是人生而有之情欲之形象,沙僧就是人性之形象,白龙马就是人人为人处世时体现出的意志之形象,一个人的修身用五个人物塑造的形象表现,非常生动也非常贴切;

① 季风:《季风讲四大名著里的故事》,广州:广东旅游出版社,2019年,第3、4、6页。

② 陈文新:《中国文化视野中的“四大名著”》,《文化软实力研究》2019年第2期。

③ 甘阳:《“文化:中国与世界”新论·缘起》,见丁耘:《儒家与启蒙:哲学会通视野下的当前中国思想》,北京:三联书店,2020年,第4页。



如此类推,《红楼梦》与“齐家之道”,《水浒传》与“治国之道”,《三国演义》与“天下之道”,其实都有较为明显的内容关联度。季风认为阅读“四大名著”文化获益之处很多:“通过读《三国演义》,我们可以了解天下为公的思想理论,明白无论何时都不要以一己私利而抛弃天下公义;通过读《水浒传》,我们知道了让老百姓‘宽心’,遏制腐败才能实现国家的长治久安;通过读《西游记》,我们可以不再被迷茫所困,因为脚踏实地的探索往往比一步取得‘真经’更加受用;通过读《红楼梦》,我们不再相信命运,这部看似带着‘宿命论’色彩的小说,其实是在告诫人们,命运其实就是一点一滴积累起来的行为,行善行德必会幸福圆满,而不劳而获、信神信鬼终将走向衰败。”<sup>①</sup>其次,“四大名著”的人物形象、故事现象和文化现象,充满了四部书稿的方方面面,正是启迪学习者理解中华民族思维特有的本源性思维——“象思维”非常合适的内容。如果我们一定要追问为什么不能丢失孔子,不能不传承儒家经典,一个合适的答案就是“孔子的学术不但给了我们基本的价值观,还给了我们科学的思维方式”。<sup>②</sup>那么中华民族特有的思维方式是什么呢?王南湜研究后指出,中西思维方式的差异是客观存在的,也是实质性的差异,<sup>③</sup>西方和中国传统思维方式可以分别命名为“概念思维”和“象思维”。<sup>④</sup>王树人近二十多年来关于中国思维方式是“象思维”而西方思维方式是“概念思维”的对比研究,成果丰硕。<sup>⑤</sup>刘长林提出“中国象科学观”。<sup>⑥</sup>刘家和提出了中西思维的差异在于思维结构不同,中国注重历史思维,西方注重逻辑思维,历史思维关注在变动的历史长河中寻找不变的常道。<sup>⑦</sup>其实,象思维训练,与当代中国人特别熟悉而切近的就是“四大名著”,就是在理解名著文本中的回目标题、诗词、事物形象、人物形象和故事现象中,从而通过阅读、理解“四大名著”的各类物象,理解其文化中的意象,从而知道作为当下的自己,在面临类似的问题时,自己如何去选择,如何去践行,从而获得一个相对圆满的人生。因此,要对“四大名著”文本中的文化现象、文化典故、文化事件等显性、隐性词汇进行全面认真解读,并突出其对《四书》的标出性,其实正是相反相成,特别是对修身、齐家、治国、平天下的相关性,以配合“四大名著与家国天下”课程的开展,研发和编撰《四大名著文化评析本》。

**第四,基础类读本的重要性:合理规划人生,学会为人处世。**在当代,《四书》教育与现代教育的差异明显,<sup>⑧</sup>有学者认为“四书五经”不是优质的传统文化资源,它只具有历史价值。<sup>⑨</sup>但也

① 季风:《季风讲四大名著里的故事》,前言第2—3页。

② 朱杰人:《经学与中国的学术思维方式》,《文汇报》2005年11月27日,第6版。

③ 王南湜:《中西思维方式的差异与哲学创新的可能空间》,《光明日报》2009年11月10日,第11版。

④ 王南湜:《重估毛泽东辩证法中的中国传统元素——从中西思维方式比较视角考察》,《中国社会科学》2010年第3期。

⑤ 王树人、喻柏林:《论“象”与“象思维”》,《中国社会科学》1998年第4期;王树人:《“象思维”与原创性论纲》,《哲学研究》2005年第3期;王树人:《中国象思维与西方概念思维之比较》,《学术研究》2004年第10期。王树人:《回归原创之思:“象思维”视野下的中国智慧》,南京:江苏人民出版社,2012年。

⑥ 刘长林:《中国象科学观》,北京:社会科学文献出版社,2007年。

⑦ 刘家和:《理性的结构:比较中西思维的根本异同》,《北京师范大学学报》2020年第3期。

⑧ 汪福仙:《简议〈四书〉经典与现代教育的差异》,《文教资料》2015年第9期,总结道:《四书》以“孝”开篇,现代教育以识字为任务;《四书》以“知”为基础,现代教育以尊重个性为基础;《四书》以反省自己为进步条件,现代教育以表扬、奖励为激发进步的手段;《四书》以求学问为目的,现代教育以学知识为目的;《四书》教育目的在“得”,现代教育口号是“德为先”。虽然有学者认为文科大学生没有必要研读“四书五经”,只要掌握一些相关知识便足够了。

⑨ 张鸿:《不应将“四书五经”列为大学生通识教育必修课——从是否应当设置“国学一级学科”的教育行政政策之争谈起》,《历史教学(下半月刊)》2010年第9期。

有学者强烈呼吁《四书》应该进中学课堂。为什么儒家经典课程中要开设《四书》研读呢?第一,《四书》具有经典课程的先天优势。杜成宪等学者通过从识字量、知识点、课程设置三方面的探究发现:童子在读完“三百千”后便基本克服了学习《四书》的文字障碍,“三百千”与《四书》知识点的重合在30处以上,两个轮次的《四书》课程设置分别规定了以克服文字障碍为主和以理解思想旨趣为主的分层课程目标,这就为古时童子识字启蒙后即学习《四书》创造了条件。从识字量的角度看,当今的小学生在四年级时所掌握的单字量显著高于古时童子学毕“三百千”时,应当基本可以胜任阅读《四书》。如果考虑到知识阅历方面的因素,迟一些,到第三学段即五六年级时,学生就更加具备阅读乃至理解《四书》的能力了。当今中小學生按照《大学》《论语》《孟子》《中庸》这样的学习次序学习《四书》仍是合理的。<sup>①</sup>第二,中国台湾地区以《四书》为主要内容的《中华文化基本教材》的成功实施。第三,国内学者的强烈呼吁。2008年郭齐勇撰文《“四书”应该进中学课堂》,认为《四书》不仅保存了儒家先哲的思想和智慧,也体现出早期儒学的嬗递轨迹。它蕴含了儒家思想的核心内容,也是儒学认识论和方法论的集中体现。今天,卸下历史给予四书的种种负累,回到四书的原典,我们仍然可以从中汲取古人的智慧,用它来营养我们的思想。“培养一个对社会、国家、民族有用的栋梁之材,不管他将来做什么事业,根子要扎正,特别是做人的教育,人文的教育,道德的教育应视为根本。这正是‘四书’进中学课堂的重要理由”。<sup>②</sup>他还撰文分享了在武汉大学开设两门《四书》课程的经验。<sup>③</sup>对于郭齐勇的建议,支持者表示:“他建议将‘四书’作为国民教育的基本内容。我完全赞同。将‘四书’作为国民教育的基本内容,这是避免中国传统文化‘博物馆化’的需要。”<sup>④</sup>当代教育学者刘良华就推崇唐文治的课程设计:“小学应以诵念《四书》为主,初中巩固《四书》,同时初涉《六经》简选本,使诵念和讲解适当结合。高中《四书》《六经》之外,应兼及庄老诸子。都是简读、选读,并不复杂,也无须花太多的时间……主要是经典的熏习,且以不影响其他学科和现代知识的吸取为条件。”<sup>⑤</sup>第四,《四书》为主的课程在大陆中学不断推进。2013年9月,两岸高中中华传统文化教育交流研讨会广州专场在华南师范大学附属中学举行,内容以儒家经典《四书》为主。其中试点学校深圳科学中学的副校长赵爱军介绍,新引进教材共计选入《论语》168章、《孟子》50章、《大学》4章以及《中庸》4章。上海有三所高中成为该教材的试点学校,其中复旦附中语文特级教师黄玉峰称,他早在1997年就开始四书教育,且教学效果良好。第五,大学通识教育的核心经典读本。2005年,中山大学甘阳在北京主持召开了数十所大学参加的“中国大学的人文教育”会议,由此为起点,《四书》成为大学通识教育的核心课程。成都大学就较为成功实践过。<sup>⑥</sup>2011年,中山大学人文高等研究院和清华大学国学研究院在广州联合举办“两岸三地高校《四书》教学研讨会”,探讨作为通识教育的四书教学在当今的大学人文教育体系中所面临的现实与挑战。<sup>⑦</sup>《四书》作为重要的大中小学教育内容则是一个不可回避的现实。我们提出的《四书教育读本》设想主要是将朱

① 杜成宪、阴崔雪、孙鹏鹏:《童子凭什么读“四书”?——古代“〈小学〉终,至‘四书’”的课程设计探由》,《全球教育展望》2018年第10期。

② 郭齐勇:《“四书”应该进中学课堂》,《光明日报》2008年4月14日,第12版。

③ 郭齐勇:《我开的两类“四书”课程——作为通识教育与作为专业训练的国学经典课》,《中国大学教学》2012年第9期。

④ 陈文新:《“四书”进中学课堂确有必要》,《成才之路》2008年第25期。

⑤ 刘良华:《关于读经教育的建议》,《上海教育科研》2016年第10期。

⑥ 郑昭艳:《近年来〈四书〉研究与教育述评》,《亚太教育》2016年第7期。

⑦ 李纯一:《四书究竟应该怎么教》,《文汇报》2011年12月12日,第11版。



熹《四书章句集注》中的有关理学和教育的文字选录,附上民国时人的依据朱熹注释文字的译解,以此增进我们对《四书章句集注》的全面了解。配备《四书自修读本》,主要是让教师直接对《四书》白文进行句读,增进文本的熟悉程度,可以根据教师的教学需要分成初级、中级和高级三个等级。

**第五,提高类读本的必要性:训练以象思维为主的民族思维方式的最佳教科书。**比较早重视挖掘《周易》教育思想的学者当推黄寿祺,他指出,自来论述孔子教育思想的人,多取材于《论语》而对《易传》中所含有的孔子教育思想,则较少有人注意。研究孔子教育思想,应当将《易传》与《论语》同样重视。<sup>①</sup>《周易》是将人的生命与天地人之道整体挂钩,周易之道最终是为人的生命服务的。“《周易》将整个宇宙视为一个有机的生命体,在阴阳交互作用中这一生命体一直处于‘生生不息’的状态”。<sup>②</sup>生命的成长本身就是教育的最主要内容,柯小刚根据《周易》深挖其教育思想。“《易经》体现了一种孕育—教化模式的万物创生图景,这从根本上决定了中国教育思想的本源是立足于生命成长的关切”。“‘发现中国教育的文化逻辑’,可以说是当代教育基本理论研究的时代任务。在这个时代任务中,通过《易经》去发现中国教育思想的本源,成为不可或缺的重要步骤,因为《易经》不仅是中国经典和中国文化逻辑的开端,而且是富有教育思想内核的原点”。柯小刚认为,“《易经》作为教育思想”是说《易经》根本上就是一部教育学的经典。这不是在教育科学的意义上说的,而是在更加根本的层面上说的。根本到万物创生模式的程度。<sup>③</sup>张其成从中医文化的角度提出,以《周易》为代表的取象思维方法,就是在思维过程中以“象”为工具,以认识、领悟、模拟客体为目的的方法。取“象”是为了归类或类比,它的理论基础是视世界万物为有机的整体。“象”思维方法是和“象”思维模型分不开的。“象”实际上就是一种思维“模型”。<sup>④</sup>张其成重点强调,易学象数思维方式是中华传统思维方式的元点和代表,正是这种思维方式决定了中华传统文化的面貌、特性和走向,决定了中华民族特有的价值观念、行为方式、审美意识及风俗习惯。<sup>⑤</sup>《周易》具有极为深刻的积极人格心理学思想,集中体现在对君子人格素养的概括及其形成途径的探讨。在《周易》中,君子的人格素养主要有10项:仁爱、正义、知礼、知几、自强、谨慎、谦虚、诚信、持之以恒、勇敢。君子人格素养的形成途径以“感应万物”为前提,以“反身修己”为根本。具体的培养方法有五种:进行心性修养、坚持知识学习、加强情绪管理、磨砺坚强意志、养成良好习惯。《周易》强调“自我决定”的重要性与积极心理学的主张不谋而合;它将君子人格的形成置于“天人合一”框架之下的主张具有中国传统的文化特色,对本土的积极人格教育有一定的启发和借鉴作用。<sup>⑥</sup>《大象传》由自然之象和卦象引申出如此复杂的君子教育内容,包含了德行、管理、司法和教育等等各个方面。<sup>⑦</sup>我们提出的《周易教育读本》主要是以朱熹《周易本义》的基本注释和译文为主,以配合课程的开展。配备《周易自修读本》,主要是让教师直接对《周易》白文进行句读,增进文本的熟悉程度,可以根据教师的教学需要分成初级、中级和高级三个等级。

① 黄寿祺:《从〈易传〉看孔子的教育思想(节选)》,《齐鲁学刊》1984年第6期。

② 张文智:《试论〈周易〉中的生命哲学》,《周易研究》2007年第3期。

③ 柯小刚:《孕育教化与生命成长:通过〈易经〉发现中国教育思想的本源》,《教育研究》2020年第4期。

④ 张其成:《“象”模型:易医会通的交点:兼论中医学的本质及其未来发展》,《周易研究》2002年第2期。

⑤ 张其成:《象数思维方式的特征及其影响》,《安徽教育学院学报》2001年第1期。

⑥ 黄雨田、汪凤炎:《〈周易〉论君子的人格素养及其形成途径》,《心理学探新》2013年第2期。

⑦ 孙劲松:《〈易传〉中君子人格的养育》,《西南民族大学学报》2007年第6期。

**第六,传承类读本的必要性:活化经典的当代典范。**以《毛泽东选集》四卷本为主要研读对象,结合具体的革命历史时期的重大问题,分析毛泽东是如何一方面以马克思主义思想为指导,一方面活化中华传统文化的概念、思维和价值取向的,并结合当代的重大问题进行解读。这是本系列读本的创新性地方所在。毛泽东思想是中国共产党在社会主义革命时期和建设时期凝聚成的深度融汇西方马克思主义和中华传统文化,而又与中国革命和建设紧密结合的时代结晶,是将传统文化、革命文化和先进文化贯通起来的作品典范,对其进行研读,展开理解,就是找到这把融汇贯通中华文化过去和现在的金钥匙,是我们建设 21 世纪儒家经典课程的不可或缺的宝库。当然,当代政治界、思想家、科学家、教育家等重要文本内容也可以适度吸收,比如钱学森提出的“大成智慧”。<sup>①</sup>

**第七,教学法类读本的必要性:探索中国经典教育学的教育之道。**理论指导下的实操性著作,主要是从象思维、价值取向、人格养成等方面探讨其在《周易》、《四书》、“四大名著”、《毛泽东选集》以及当代经典文本中的呈现,以及如何借助经典来训练学习者的象思维方式、确立其价值取向和塑造人格理想等。比如通过语文教材的名篇、诗文中的文化意象、歇后语以及《周易·大象传》来呈现象思维方式,让学习者感受到象思维的灵动魅力,以及训练学习者思维上的创新。

## 总结:21 世纪中华经典课程内容建设的依据

从“新五经”扩充到“新十三经”,是经典教育实践的需要,是传统文化传承发展的需要,是理论联系实际的需要。其目标是吸收和借鉴了中国台湾地区和新加坡的经典教育正反经验,是中国大陆最近三十年经典教育实践的经验总结,是对当前时期经典教育实践问题的有效回应,特别是建基在初具规模的现实聚合支撑系统之上。它以传统“小学”、传统经典为基础,以“四大名著”为辅助,融入近百年来的社会主义革命和现代化建设中形成先进思想,可以支撑经典教育汇聚中西、融汇古今。

中华文化发展的每一个阶段都丰富多彩,但又有其内在一致性,它深刻地体现源自先秦的“一体多用”思想中,两宋时期的“理一分殊”学说中。为了培养“有中国心的世界公民”,必须本着为基础教育阶段的师生减轻知识学习负担着想,训练其本民族的思维方式可能是一条有效的转化路径。“四大名著”的人物形象正好可以作为象思维方式训练的典型物象,《四书集注》的合理性思考可以作为象思维方式训练的典型意象,《周易》以其《大象传》最为典型的以天道推导人道的法象思维正好可以被激活。上述儒家经典课程建设设想能有效化解时代难题,向着未来儒家经典课程迈进。它遴选出的核心经典文本取自常见、常用、常新的经典文本,在文化脉络上具有传承发展的系统性,遵循现代化社会的高效率追求和简洁风格。

(责任编辑:郝 鑫)

<sup>①</sup> 戴汝为:《系统科学与思维科学交叉发展的硕果——大成智慧工程》,《系统工程理论与实践》2002 年第 5 期。

# 自律与智慧之源

## ——论中国儒家的“听文化”

韩博韬

**摘要:**《乐记》是中国先秦儒家“听文化”最高峰的侧面之一,另一侧面是“孔门儒学”。儒家“听文化”具有双重历史效果,一是构造权威,二是引起争鸣。科举制与“前科举制”的重要区别在于对“听文化”的态度,中古儒家选材从“综合考察”到“试卷定音”是一大转变。考察《说文解字》“耳部”“目部”“言部”字及音乐三要素对人的影响分别可从文化学、心理学角度说明“听文化”的本质是理性。音乐是一门可使人更智慧的学问,但由于“礼学”的显赫、“音乐思维”在我国历史上并未得到像近代西方那样的市民化、音乐训练本身的高成本、绘画艺术的竞争,儒家乐学在历史上始终难成气候。当代儒学教育应当更加注重“儒学哲学教育”。信息的获取主要来自“听”,自律是人在面对外在复杂信息时,进行内在情智秩序合理化调整的道德实践。中国的“圣”(智慧)，“目”并不在其中,所以应当理解为自律的信息接收(耳)与自律的信息输出(口)。

**关键词:** 听文化; 先秦儒门经典; 中古儒家选材; 儒家乐学; 当代中国儒学哲学教育

**基金项目:** 国家社会科学基金重大项目“多卷本《20世纪中国史学通史》”(17ZDA196)

**作者简介:** 韩博韬,山东大学儒学高等研究院(济南 250100)

“听觉文化”研究在中国,是21世纪的一个新问题。“20世纪后半叶以来,在西方文化的研究领域出现了从‘视觉文化’‘图像文化’向‘听觉文化’‘声音文化’转移的潮流。声音文化研究的展开,与20世纪80年代后半叶对于‘视觉中心主义’和‘视觉霸权’的批判反思密切相关”。<sup>①</sup>声音景观研究和听觉文化研究构成了广义“听觉文化”研究的主要内容,民俗学、管理学、建筑学、文艺学等学科的研究者主要关注前者,而音乐学、心理学、文化学、文学等学科的研究者则主要关注后者。在听觉文化研究领域,傅修延是人文学科中最具代表性的学者。傅修延最迟于2013年开始,在中西叙事学比较研究中挖掘出了“中国听文化”这一脉独特的研究课题。傅修延及其团队已经有十余篇专题论文发表于《中国社会科学》《文学评论》等杂志。“听是唯一与人生命相始终的感觉”“诉诸听觉的讲故事行为本是人类最早从事的文学活动”“叙事是一种生产听觉空间的行为”“听与万物互联”,其团队对“听觉叙事研究的意义”“倾听的类型”“叙事中偷听的类型”“闻声之作的境界”等问题进行了探讨。<sup>②</sup>《听觉叙事初探》一文认为:“听觉叙事研究的

① 张聪:《“听觉”抑或“声音”——声音文化研究中的“技术”及“文化”问题》,《文化研究》2019年第1期,第76页。

② 傅修延:《释“听”——关于“我听故我在”与“我被听故我在”》,《天津社会科学》2015年第6期,第11页;《论聆察》,《文艺理论研究》2016年第1期,第26页;《叙事与听觉空间的生产》,《北京师范大学学报》2020年第4期,第89页;《物感与“万物自生听”》,《中国社会科学》2020年第6期,第37—47页。

意义,在于通过阐扬听觉的艺术价值,针砭文学研究的‘失聪’痼疾。”<sup>①</sup>《为什么麦克卢汉说中国人是“听觉人”——中国文化的听觉传统及其对叙事的影响》的贡献在于提及了“听”在汉语中往往指全身心反应,并提出听觉传统作用下的中国古代叙事的表述特征:“尚简”“贵无”“趋晦”“从散”。<sup>②</sup>傅先生主要是从传播学和叙事学角度探讨“中国听觉文化”。“听”包括“听觉”和“听力”。目前学界从思想史和哲学角度对中国“听文化”的探讨尚显不足。

“仁、义、礼、智、信”为儒家五常,可以说,其中任何一个字的观念史研究,学界均已有一定规模的积累。还有另一种“五行”,即“仁、义、礼、智、圣”,“圣”与“听”相通。本文主要通过爬梳和总结“听”在先秦儒门经典中出现的条目探讨文本里中国“听文化”的主要内涵与核心精神,分析和揭示中国中古选材制度中“前科举制”与科举制的重大区别及其与中国儒家“听文化”的关系,解释中国儒家乐学始终难成气候的原因,结合解释“为什么哲学在中国中学不如在欧洲发达国家中学那样受欢迎”“中国何以没有产生出近现代科学”“中国国文考试何以没有听力考试”等问题提出当代中国儒学教育更应当注重“儒学哲学教育”,以阐释中国儒家“听觉文化”的当代价值。

## 一、先秦儒门五经及其“听文化”的最高峰

“听”与“闻”不同。《说文》载“听,聆也”“聆,听也”“闻,知闻也”。<sup>③</sup>“听”“聆”的说解虽为互训,但“闻”的解释足以说明许慎认为倘要诠定“闻”,需用“知”的知识性。《说文·耳部》有“圣”“聪”二字,也一定程度反映出我国“听觉文化”的某种高级境界的存在。阴阳五行思想是中国古典哲学的一副骨架,与儒家道统不可分离。新时期伊始,即有学者提出“五行”不必“水、火、木、金、土”。1979年,庞朴先生于《文史》发表《思孟五行新考》一文,提出“五行”不必为“水、火、木、金、土”,“五行”(德行)也不必是“仁、义、礼、智、信”,根据马王堆帛书《老子》后附思孟学派无题佚书,思孟五行为“仁、义、礼、智、圣”。<sup>④</sup>“圣”与“信”的区别可以为本文所论述的“听文化”提供重要提示,“信”观念在中国文化中的地位十分显赫,所以“圣”代替作为传统意义上的“五常”之一的“信”这种材料的出现在思想史上的意义自不言而喻。1984年,庞先生在《儒家辩证法研究》一书中还指出了“圣智有别”,“圣”字本义无非指“出于口而入于耳”,侧重“耳”的则是“听”。《说文》讲“圣,通也”,表示人高度的智慧,而“大体上说,春秋以前典籍中所谓‘圣’字,都是这种原始意义”。<sup>⑤</sup>孟子对立了圣智,从“诚”观念出发,推出“大而化之之谓圣,圣而不可知之谓神”(《孟子·尽心下》),“在儒学中,起了不少消极作用”。而实际上,听、圣方才相通,在庞先生看来,“儒家把圣的要求大大提高了,同时也更加人文主义化了”。<sup>⑥</sup>

儒门五经中保存了怎样的“听觉文化”面貌呢?<sup>⑦</sup>《周易》《春秋》经文不见“听”字。《尚书》

① 傅修延:《听觉叙事初探》,《江西社会科学》2013年第2期,第220页。

② 傅修延:《为什么麦克卢汉说中国人是“听觉人”——中国文化的听觉传统及其对叙事的影响》,《文学评论》2016年第1期,第135页。

③ 许慎撰,徐铉校定:《说文解字》,北京:中华书局,2013年,第250页。

④ 庞朴:《思孟五行新考》,《文史》1979年第7辑。

⑤ 庞朴:《儒家辩证法研究》,北京:中华书局,1984年,第65页。

⑥ 庞朴:《儒家辩证法研究》,第66—67页。

⑦ 傅修延:《为什么麦克卢汉说中国人是“听觉人”——中国文化的听觉传统及其对叙事的影响》一文从文字学角度分析“听、聆、闻、圣、职、臆”的内涵用以来说明中国文化听觉系统的存在,这确为一种学者习用的实证方法,但相对严苛地看,部件组合的分析和字义引据的说解不外乎是说明“听觉文化”对于人感知能力的重要性,无法反映“听觉文化”的历史变迁。是故,本文采取详列“听”字在《尚书》《诗经》《仪礼》《论语》中出现的条目、并归纳总结其词义的办法。



经文带有“听”字的条目如有：“格尔众庶，悉听朕言”（《汤誓》）、“各长于厥居，勉出乃力，听予一人之作猷。明听朕言，无荒失朕命”（《盘庚上》）、“民有不若德，不听罪”（《高宗彤日》）、“五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿”（《洪范》）。<sup>①</sup> 前四条的“听”指一种意见的接受，而《洪范》中的“五事”是仅次于五行之下的重要范畴，“听”属其一，已说明《洪范》作者对“听”的重视。

《诗经》经文带有“听”字的条目有：“矧伊人矣，不求友生？神之听之，终和且平”（《小雅·伐木》）、“凡百君子，莫肯用讯。听言则答，谏言则退”（《小雅·雨无正》）、“哀哉为犹，匪先民是程，匪大猷是经。维迓言是听，维迓言是争”（《小雅·小旻》）、“寺人孟子，作为此诗。凡百君子，敬而听之”（《小雅·巷伯》）、“靖共尔位，正直是与。神之听之，式穀以女……神之听之，介尔景福”（《小雅·小明》）、“我虽异事，及尔同僚。我即尔谋，听我器器”（《大雅·板》）、“匪上帝不时，殷不用旧。虽无老成人，尚有典刑。曾是莫听，大命以倾”（《大雅·荡》）、“视尔梦梦，我心惨惨。诲尔谆谆，听我藐藐”“于乎小子，告尔旧止，听用我谋，庶无大悔”（《大雅·抑》）、“大风有隧，贪人败类。听言则对，诵言如醉”（《大雅·桑柔》）、“喤喤厥声，肃雍和鸣，先祖是听”（《周颂·有瞽》）。<sup>②</sup> “听”字未见《风》篇，主要出现在宴饮诗及祭祀颂诗，“听”以上诗句中的词义与《尚书》中的词义基本一致，有“神之听”“先祖之听”“听典”“君子之听”“听与争”，可以反映出商周之际神人权威的易位。

《仪礼》经文带有“听”字的条目有：“对曰：‘某既前受命矣，唯命是听。’曰：‘某命某听命于吾子。’对曰：‘某固唯命是听。’”（《士昏礼》）、“命之曰：‘敬恭听宗尔父母之言，夙夜无愆，视诸衿鞶。’”（《士昏礼》）、“献公曰：‘臣敢奏爵以听命。’”（《燕礼》）、“太史俟于所设中之西，东面以听政”（《大射》）、“宾北面听命，还，少退，再拜稽首受币”（《聘礼》）、“乃右肉袒于庙门之东，乃入门右，北面立，告听事”（《覲礼》）、“主人去杖，不哭，由左听命”（《既夕礼》）、“主人坐，左执角，受祭祭之，祭酒，啐酒，进听嘏”（《特牲馈食礼》）。<sup>③</sup> 以上条目是《仪礼》所载的指令的步骤，也可归结为意见的接受。

遍检《论语》全书，带有“听”字的条目有：“子曰：‘始吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行。于予与改是。’”（《公冶长》）、“颜渊问仁。子曰：‘克己复礼曰仁。’……颜渊曰：‘请问其目。’子曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’”（《颜渊》）、“子曰：‘听讼，吾犹人也，必也使无讼乎？’”（《颜渊》）、“子曰：‘君薨，百官总己以听于冢宰三年。’”（《宪问》）、“孔子曰：‘君子有九思：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思散，疑思问，怠思难，见得思义。’”（《季氏》）、“子曰：‘道听途说，德之弃也。’”（《阳货》）、“子夏曰：‘君子有三变：望之俨然，即之也温，听其言也厉。’”（《子张》）。<sup>④</sup> “听”在以上各条中的词义与“书诗礼”所见条基本一致。同时可以发现，这些带“听”的条目都可以视为形成了一种典故。虽然《论语》每章均具有微言大义，但“听其言观其行”“听讼”“听思聪”“道听途说”“听其言也厉”足以说明《论语》具有一种不同于“书诗礼”、内容远为丰富、更具世俗性的“听觉文化”。其中，孔子将“非礼勿视”置于“非礼勿听”之前，而《洪范》中的“听曰聪”最接近“思曰睿”，反映出两者对“视”“听”文

① 阮元校刻：《十三经注疏（清嘉庆刊本）》，北京：中华书局，2009年，第338、360、373、400页。

② 阮元校刻：《十三经注疏（清嘉庆刊本）》，第877、960、963、979、997、1183、1193、1199、1207、1282—1283页。

③ 阮元校刻：《十三经注疏（清嘉庆刊本）》，第2098、2099、2216、2237、2268、2361、2502、2567页。

④ 阮元校刻：《十三经注疏（清嘉庆刊本）》，第5373、5436、5439、5460、5479、5486、5501—5502页。

化的观察角度和认识态度的不同。

“听”字也不独见于儒家经典,如《老子》即载有“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微。此三者不可致诘,故混而为一”“道之出口,淡乎其无味,视之不足见,听之不足闻,用之不足既”。实际上,“听文化”作为科学研究的范畴大于“乐文化”。传统的“六经”与“六艺”均与之有关。新世纪以来,虽然有学者认为“先秦实止五经而无《乐经》”,不存在《乐经》失传与否的问题,<sup>①</sup>但这并不足以影响我国“乐文化”的体量与重要性。

“音”是儒家进行教化的重要手段,“听”是对“音”的接受。音大致可分为“自然界音”“语音”与“乐音”。自然界音的教化作用小些,故儒家不太注意,但也并非全不利用,道家相对谈得多些。“语音”是语言的载体与表现,语言是教化的最重要手段。《大戴礼记·文王官人》认为语音是人性的表现,所以通过语音的发音来考察人的性格品质,正是儒家选拔人才担任职务的方法。而“乐音”用处更大,娱乐情绪、变化性情、培养道德、利用其节奏规范礼仪动作、辅助仪式程序。这些在《仪礼》的乡饮、乡射、燕、大射、特牲、少牢各篇中都有具体的例子,《周礼·大司乐》等篇更有各种礼仪的用乐规定。“乐”与礼,同是以教化为目的的,用乐的目的就是让人“听”,“听”产生的效果就是直接或间接受其感染而改变气质。

《乐记》理论性很强,是“听文化”的一种总结,代表儒家偏重“心性之学”的学术创新,可以视为中国先秦“听文化”最高峰的侧面之一。其作者问题是学术界一个长盛不衰的话题。<sup>②</sup>本文采《乐记》文本“非成于一人一时,但成熟于秦前”的意见。<sup>③</sup>《乐记》所使用的“听—音乐—心性—社会”这一逻辑线索反映出我国音乐思想的早熟。“人心生音”“乐通伦理”“性欲之别”“礼异乐同”“乐中礼外”“作圣述明”“乐和礼序”“乐天礼地”“乐之类型”“君子从乐”“乐不可伪”等智力贡献使其成为体量虽小却足以匹配“礼文化”构筑中国“礼乐文明”的思想基础。笔者以为,这些智力贡献的突出之处在于“礼异乐同”,乐的本质在求同,操作性更难,因为放眼更高的哲学要求,找到相同点远大于找到不同点。回归到以上诸多条目中“听”的词义,即如《广雅》所载:“听,聆,从也。”“意见的接受”与“实践的服从”应当并行不悖。中国先秦“听文化”最高峰的另一侧面是“孔门儒学”。<sup>④</sup>在“书诗礼”的“听文化”中,可以视为一种柔顺的包容性文化。而“听”具有双重历史效果,第一是构造权威,第二是引起争鸣。不仅是《论语》所载文本,孔门儒学整体上亦非“绝对权威”的文化,换句话说,孔子“吾从周”的周文化,“尚中”的周文化,不是“绝对服从”的文化,而是提倡“讨论”的文化。孔子周游列国为战国诸子的文化交流提供了路径示范,我国先秦历史也证明,战国诸国的学宫广立为“听文化”提供了充分发展的学术环境,战国时期的大家频出亦说明了崇尚“探讨”之文化的历史价值。

## 二、“听文化”与中古儒家选材

自科举制形成以来,如何划定“人才”的标准、“士”的标准、“官”的标准,儒家经典对其具有绝对性的解释力。周知的是,迄于汉政权的建国,中国历史的选材便由儒家观念主导了。那么,

① 邓安生认为:“第一,《乐记》未言及《乐经》;第二,先秦史书与诸子无一言及《乐经》之书;第三,秦汉之际的学者无人提及《乐经》。”见氏著:《论“六艺”与“六经”》,《南开学报》2000年第2期,第1—4页。

② 梁茂春、项筱刚、李岩等著:《中国音乐论辩》,南昌:百花洲文艺出版社,2007年,第452—479页。

③ 刘心明:《〈礼记·乐记〉作于公孙尼之说辨误》,《山东大学学报》2002年第1期,第76—79页。

④ 刘泽华也说:“自先秦以来的整个发展过程中,除庄子主张自然之乐、嵇康有《声无哀乐论》、李贽有主情说以外,绝大多数学者的乐论,没有超出孔子和《乐记》所奠定的礼乐思想。”见刘泽华、刘丰:《论乐的等级思想及其社会功能》,《兰州大学学报》2004年第1期,第4页。

先秦时期是否有别样的选材方式呢？《尚书》中尧考察舜的记载，反映的是一种综合的人才选拔。舜在“父顽、母嚚、象傲”的情况下仍能“克谐以孝，烝烝乂，不格奸”，尧于是将两个女儿嫁给舜来观察其德行。舜行使权力时，《尧典》记载“慎徽五典，五典克从。纳于百揆，百揆时叙。宾于四门，四门穆穆。纳于大麓，烈风雷雨弗迷”。在主管政治、外交、山林方面均能够胜任；经过三年的考察，尧让位于舜。普通百姓可以上升为职业贵族僚属，开始正式出现于春秋战国之际；战国时，秦国客卿制度被视为秦强大的制度原因，但实际上客卿制是战国时期的普遍情形。<sup>①</sup>而这一时期游说、引荐、自荐是“为政致仕”的几种基本途径。

秦汉的察举制和魏晋九品中正制都是采用推荐的方式。科举制确立后，试卷才得以形成，人才选拔方式的机械性由此增加。新中国成立以来，学界关于察举制的研究，基本在于此项制度的内容及得失评价。<sup>②</sup>于魏晋九品中正制而言，代表性成果如胡宝国《魏西晋时代的九品中正制》、王晓毅《曹魏九品中正制的历史真相》，前者重点论述了中正制度的演变和作用，<sup>③</sup>后者探讨了任职资格并非由中正所垄断、西晋“资品”“官品”级差的来源问题。<sup>④</sup>而于科举制，学界除对具体朝代的相应形态多有论述发微外，探讨其制度本身的利弊成为一个热题，甚或形成一门“科举学”。<sup>⑤</sup>学界关注的角度主要有三：一种是从政治哲学角度，将科举制与西方文官制度进行参照论述，如有论者提出科举制是中国的“第五大发明”，是西方文官制度的借鉴对象，“公务员制是科举制的回归和升华”。<sup>⑥</sup>再如秦晖《科举官僚制的技术、制度与政治哲学涵义——兼论科举制与现代文官制度的根本差异》。<sup>⑦</sup>另一种是通过探讨科举之废对清末社会的影响来考察近代知识分子的状况，如罗志田《清季科举制改革的社会影响》<sup>⑧</sup>《科举制废除在乡村中的社会后果》。<sup>⑨</sup>再者，即从科举对中国古代教育的影响。有论者认为“搞自然科学的不能进入仕途，这导致了中国自然科学的落后及这方面人才的匮乏。科举制使知识分子热心从政而不关心自然科学，在一定程度上使中国教育畸形发展，阻碍了中国古代教育的发展”。<sup>⑩</sup>赵俪生等主编的《中国通史史论辞典》是新中国以来能够展示1949年后史学界对中国通史中重大制度问题争鸣讨论的高水准集成之作。从学术史的角度，此书即能反映出1949年后史学界对于中国古代人才选拔机制的治学取向。“秦国客卿述论”“两晋南北朝官员致仕制度”“曹操唯才是举评价”“科举制始于何时”“进士科的地位”“宋代官员致仕制度评价”等，<sup>⑪</sup>其遴选出的代表作品基本都是仅将人才选拔与政治制度缠绕论述，从考察形式（由综合考察到试卷的演变）的角度却极为少见。

“听文化”并不排斥“个性”，秦晖便认为“科举存在对个性的禁锢”。<sup>⑫</sup>“听文化”更不排斥

① 黄留珠：《秦客卿制度简论》，《史学集刊》1984年第3期，第17—18页。

② 如赖华明：《汉代察举制的内容及其功过》，《西南民族大学学报》2003年第11期，第204—207页。

③ 胡宝国：《魏西晋时代的九品中正制》，《北京大学学报》1987年第1期。

④ 王晓毅：《曹魏九品中正制的历史真相》，《文史哲》2007年第6期。

⑤ 何忠礼：《二十世纪的中国科举制度史研究》，《历史研究》2000年第6期。

⑥ 刘海峰：《科举制——中国的“第五大发明”》，《探索与争鸣》1995年第8期，第41—43页。

⑦ 秦晖：《科举官僚制的技术、制度与政治哲学涵义——兼论科举制与现代文官制度的根本差异》，《战略与管理》1996年第6期。

⑧ 罗志田：《清季科举制改革的社会影响》，《中国社会科学》1998年第4期。

⑨ 罗志田：《科举制废除在乡村中的社会后果》，《中国社会科学》2006年第1期。

⑩ 吴莉：《科举制对中国古代教育的影响》，《西南民族大学学报》2005年第5期，第352页。

⑪ 赵俪生、郑宝琦主编：《中国通史史论辞典》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1992年。

⑫ 秦晖：《科举官僚制的技术、制度与政治哲学涵义——兼论科举制与现代文官制度的根本差异》，《战略与管理》1996年第6期，第63—65页。



“真理”,在干春松看来,儒家的科举选材通过控制“真理”,以致科举日益技术化悖离了传道功能,因为“德性”无法通过一种形式来测量。<sup>①</sup>“听文化”恰恰非常尊重“德性”。察举制的“孝廉”“贤良”“茂才”“异科”体现出对“个性”“德性”的尊重。当然,察举制亦仅为一个时代的产物,东汉末年桓帝时即有“举秀才,不知书;举孝廉,父别居。寒素清白浊如泥,高第良将怯如鸡”这类讽刺察举制的童谣。至于九品中正制,虽有“上品无寒门,下品无势族”此类“官僚垄断”,但必须指出,曹魏时期的《人物志》在中国人才选拔制度史上作出了极大的贡献,对中国现代人才管理,也具有极大的借鉴价值。<sup>②</sup>《人物志》中的人才综合考察方法便是建立在对人体貌、言谈、行为等方面,<sup>③</sup>可以视为中古儒家“听文化”的一种创新。不过随着曹魏政权被司马氏夺取,《人物志》一书及其思想资源的历史命运也可想而知;从后世对中古经典的接受来看,整个魏晋,以狂态和妙语著称的、被《人物志》成就了的《世说新语》成了最具代表性的文化典籍。“文选滥,秀才半”这一名言的作者大约已难考证确凿,流行的原因在于指出了“科举取士”的核心标准,传递给复习的举子们一种实用的读书经验,同时,在笔者看来,也戳中了“笔试作答”给作为“儒家选材”科举制度带来的硬伤。虽然不能回避和忽略科举制度中也有实际综合考察人才的方法,但这归根结底无法弥补“试卷一锤定音”带给“科举人”听说系统的困难和问题。不得不提的是,于贯通的中国古代历史而言,科举制与“前科举制”的主要区别在于,前者在一定程度上实现了古代社会阶层之间的流动,这是后者并不具备的。反向来分析,科举制也正是由于在社会操作层面简化了人才选拔的认定标准,才能提高了本身作为社会制度的工作效率,然而,效率的提升也意味着告别了“前科举制”的“综合选材”。

### 三、“听文化”与中国儒家乐学

列举带有“听”字的儒家元典文献是一番必要的梳理和说明,从“听文化”视角来认识“前科举制”与科举制的区别亦符合“反直观式”学术研究的标准和要求。而睽诸更全面的“听力”文化,《说文·耳部》字能给我们更多启发。从感官的概括来讲,“听”比“闻”具有更大的涵盖力。<sup>④</sup>除带有对耳朵具体形态的描述字(聃、聃)、因刑罚或自然原因导致的耳病描述字(聃、聃),再有即因“听”感不同而产生的形容词,聃(《诗·卫风·氓》“士之聃兮,犹可说也”)、聃(《诗·邶风·柏舟》“耿耿不寐,如有隐忧”)等。这些例证集中反映出中国先贤深察“听”对于一个人情智塑造的重要性。中国贯以“视听”连用,纯粹以部首属字的数目而言,与“目”部字相比,“听”文化则显得相形见绌,但从实际意义上看,《说文》“目”部字多义涵眼睛大小、深浅、病理或神情上的状态,此类“目”字未必能集成一种“视文化”。

从部首角度看,“视”属“心”,并不属“目”;此处用“观察思考”来综合论定“视”义更易于与“听”作比较论证。纯粹“用眼看”的观察并非是一种严格的理性判断,存在感性判断的成分;然而正常人的观察往往伴随着“听”的举动,所以《论语》“视”文化在儒家思维中占有很重要的位置,

① 干春松:《科举制的衰落和制度化儒家的解体》,《中国社会科学》2002年第2期,第107—117页。

② 王晓毅:《“主德”与“偏材”:〈人物志〉理论主题新探》,《天津社会科学》2012年第6期,第120—125、139页。

③ 王晓毅:《中国古代人才鉴识术——〈人物志〉译注与研究》,长春:吉林文史出版社,1994年。

④ 《周易》《春秋》《尚书》《诗经》《仪礼》《论语》带有“闻”字条目也仅有“予惟闻汝众言,夏氏有罪,予畏上帝,不敢不正”(《尚书·汤誓》)“矧予之德,言足听闻”(《尚书·仲虺之诰》)。



显例如孔子说：“视其所以，观其所由，察其所安，人焉廋哉？人焉廋哉？”（《论语·为政》）在艺术学领域，我国书法艺术中的篆隶行楷都讲究运笔的节奏，书法作品的章法要兼顾整体与部分的局势，高级的书法欣赏者是从“内心的节奏”来“听”书法作品作者其人的精神气质和审美境界。“听”与“视”应当说是很难一刀切开的，两种文化也彼此交融，现代英语口语中最为常见的例子能有趣地说明这个问题，如“I see”意为“我懂了”，而“this is not sound to me”在意见沟通时意为“我没懂”，可见同样作为反映意见搭桥成功与否的标识词，“看 see”和“声音 sound”均可使用。

“听”分“听人”与“听己”，听别人说话固然是获取信息的主要渠道，但自我对话，即“我的判断”与“他人的判断”在“我的头脑”中较量的“心语”才是构成思想交流、意见沟通的最终方式。“听”的内容包罗万象，“听”的技巧则需要求诸《说文·言部》字，“听”的注意重点与“说”的行动策略需要一一匹配，常用字如言、语、论、谒、诺、识、讽、读、训、谕、讯、诰、谏、课、詠、讥、诬等等，全部字几乎可以视为一部中国古代语言哲学的小百科。例如“语”可视为偏重小声说，但往往是事情的关键或者隐情，“言”则往往是公开性的，要公平开放给听众。这种以“听”看“说”的训练，实际上是认识世间不同人性、不同物性的基本实践之一，而当把语言艺术化和个性化时，就超过了简单的应用语言阶段，这时与学术语言是并行的，因为学术语言本身具有哲学化、思辨的性质。在知行方面，孔子名言如“三思而行”“君子欲讷于言而敏于行”都包含了潜在的“多听”指向。

“听”看起来是感性，但本质是理性，其最终通向的是“生命的律动”。多个角度理解“听”的本质于我们对“听文化”的发覆具有极为重要的作用。首先，在婴儿不识字之前，“声音”比“文字”更早塑造了人的心理。其次，音乐可以使人更有节度和更为勇敢，音乐中的音符是一种无形的文字，音乐的三要素节奏、旋律与和声对于人的心理有着微妙的影响。可以说，三者对于人心理方面的知识、情感与意志有着复杂综合的塑造作用，但通常而言且客观地看，主要是影响情感与意志，所以，音乐对人知识理性系统的改造容易被人忽视；于纯粹的记忆性条目知识而言，音乐的作用很小，但所谓的“视唱练耳”，不仅能训练人听出音调的变化，而且能改善人对于声音的综合捕捉能力，不仅如此，具有“音乐”色彩的外国语对一个与之相应的母语使用者的学习也有“视唱练耳”的功能，杨绛先生在《我们仨》中谈到对于外语有极高修养的钱钟书和钱瑗在1962年下馆子吃饭时对于其他桌上的食客主客关系、是否吵架、谁最爱说废话等问题一清二楚。<sup>①</sup> 恰恰以知识维度为视角，音乐具有“知识之母”的作用——即批判思维，几乎不言而喻，丰富的情感和坚定的意志对于人批判理性的培养具有多么重要的价值。和声的作用则不必过多解释，与本文第一部分论“听文化”具有的包容性、塑造和谐环境相一致。

至为关键的是，音乐具有使人智慧的作用。关于解答什么是“中国智慧”，徐复观谓中国文化的深层特质为“忧患意识”，<sup>②</sup>李泽厚谓中国智慧为“实用理性与乐感文化”，<sup>③</sup>庞朴则谓之“忧乐圆融”。<sup>④</sup> 在李氏这里，“乐”读作“快乐”的“乐”，<sup>⑤</sup>而非“音乐”的“乐”。庞氏的“忧乐圆融”说可以说是早

① 杨绛：《我们仨》，北京：三联书店，2018年，第140页。

② 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，见《徐复观全集》，北京：九州出版社，2014年，第19页。

③ 李泽厚：《中国古代思想史论》，北京：三联书店，2008年，第325页。

④ 庞朴：《庞朴文集》第3卷，济南：山东大学出版社，2005年，第236—241页。

⑤ 陈来认为，自两宋周敦颐、二程，即把“寻孔颜乐处”作为一个精神生活中具有首要意义的课题，而到王阳明，“通过改造把乐规定为心之本体”。见陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京：人民出版社，1991年，第78页。

在1980年生发的“一分为三”观念延续中形成的,而在1980年的《“中庸”平议》文中,庞先生就是在儒家经典的成语中寻找规律为其佐证儒家的中庸智慧。<sup>①</sup>“中庸”有四种形式,“A而B”如“宽而栗,柔而立,愿而恭,乱而敬,扰而毅,直而温,简而廉,刚而塞,强而义”(《尚书·皋陶谟》);“A而不A”如“直而不倨,曲而不屈”(《左传·襄公二十九年》);“不A不B”如“无偏无党,王道荡荡;无党无偏,王道平平”(《尚书·洪范》);“亦A亦B”如“天下有道则见,无道则隐”(《论语·泰伯》)、“可以仕则仕,可以止则止;可以久则久,可以速则速”(《孟子·公孙丑上》)。庞先生的研究方法极具启发意义,<sup>②</sup>以“成语”这个切入口,我们可以发现我国乐学与先秦经典亦有关系,汉语中的成语是世界语言文化中的独特现象,古汉语中的词类活用与单字成词,使我国的成语站在了“句”与“词”两条船上。于古而言,成语既多有源自古典诗歌中的“单句”;现在来看,也可作为“词汇”来研究。我国成语多为四字格,作为过去可以歌咏的《诗经》、多载先王“演讲”的《尚书》及留存“古歌”<sup>③</sup>痕迹的《周易》均是常用成语的重要来源,而这三部书恰恰又为五经中最为原始、珍贵的三部,足证我国乐学的源头之早、地位之高、价值之大。

钱穆说:“礼乐,即人心。”中国的礼学能很好地揭示儒家中庸的这一特点,但与礼学相比,中国的儒家乐学不成气候,且有相当大的成立难度。究其原因,第一是乐学的经典文献远无“三礼”那样显赫,乐谱也是以艺术课文的角色为人们所看待,第二是“音乐思维”在我国历史长河中并未得到像近代西方那样的市民化。日本学者冈田晓声所著《极简音乐史》载有一项很有价值的论断,西方18世纪以来的音乐市民化潮流在19世纪得到加速发展,由贵族和教会的私有物变为普通市民也能享有的爱好,“在歌剧院中拥有包厢,定期听管弦乐团的音乐会,买钢琴让女儿学习,对新时代的市民来说成了触手可及的事。有音乐的生活是经过努力就可以达到的更高层次生活的象征”,在19世纪,“音乐”这个品牌有了此前难以想象的广泛听众。<sup>④</sup>而这种“普及”之所以能形成,不仅与当时社会经济发展需求有关,与国民对音乐的认可恐有更重要的关联,直到现在,会弹奏钢琴被视为西方中产阶级的标志之一,足以反映“音乐”对西方现代文明的形成及二战后社会相对稳定、经济较为繁荣的作用。第三即“音乐训练”的高成本,这在我国可以算是一个共识。我国著名文献学家、礼学家刘晓东先生称,古代不宜过度以“黄金时代”“文明社会”来理解,《诗经》首篇《关雎》即有“君子有琴瑟”之说,如今我尚且没有,何况古代社会呢?第四是在艺术门类的较量层面,绘画比音乐更易入门,更容易成为一种生活方式;于展示难度而言,绘画也低于音乐,前者可以在长时间内打磨,后者则必须在较短的时间内完成。当然,这里并非有矮化绘画大师的意旨。相较之下,音乐实际上比绘画更能训练人的思维和感情,无论是花费时间的性价比,抑或是所谓“修身养性”的深度和精度。在当代,“听歌”成了一种最廉价的艺术享

① 庞朴:《“中庸”平议》,《中国社会科学》1980年第1期,第85页。

② 商务印书馆辞书研究中心编《新华成语词典》中所载成语是我国成语中的精华,基于它来考察我国成语思维与中国智慧的关系,是一个“解剖麻雀,以见森林”的新尝试。经笔者的可靠统计,《新华成语词典》中所载成语源自先秦典籍名称与个数如下:《左传》131、《孟子》114、《论语》110、《庄子》108、《礼记》85、《诗经》72、《战国策》72、《尚书》56、《韩非子》38、《荀子》35、《周易》28、《易传》28、《老子》23、《吕氏春秋》21、《楚辞》20、《国语》19、《管子》17、《孙子兵法》14、《晏子春秋》9、《列子》9、《穀梁传》7、《公羊传》6、《墨子》5、《商君书》5、《文子》4、《山海经》3、《歇冠子》3、《孔丛子》3、《六韬》3、《逸周书》2、《吴子》2、《尉缭子》2、《鬼谷子》1、《尸子》1、《邓析子》1、《关尹子》1、《慎子》1、《周礼》1、《内经》1。《竹书纪年》《春秋》《仪礼》无。参见商务印书馆辞书研究中心编:《新华成语词典》,北京:商务印书馆,2002年。

③ 黄玉顺:《易经古歌考释》,成都:巴蜀书社,1995年,第7页。

④ 冈田晓生:《极简音乐史》,尹宁译,海口:海南出版社,2017年,第125—126页。

受,毕竟音乐可以直通人心、使人迅速共情;现实地看,与画家相比,歌星也更易成为富翁,而在过去,画作由于其物质载体可以长久存世、孤本传播,经济上升值的因素也抢走了不易获利、难定作者之乐曲在艺术市场上的顾客。

#### 四、“听文化”与当代中国儒学哲学教育

这里提供一种跨学科的知识学习与教学实践的案例。笔者曾于澳大利亚阿德莱德大学孔子学院教授国画、书法等课程。用一门并不能操作自如的第二外语进行教学,必须进行语码转换,与此同时必须兼顾艺术教学的到位、教学效果的保证,哲学化的英文输出成为关键。作一个比较教育的合理推测,同一个教师教授,分别用中文与英文为年龄基本相同、情智水平相近的英语国家学生与中国学生,在课堂环境相近的条件下,讲授内容相同的中国绘画课,英语国家学生的画作应当远不如中国学生。笔者按照这种前提进行了一项对比教育实验,实验结果与上述合理推测恰恰相反(见图1、图2)。



图1 笔者讲授、外国中学生画作



图2 笔者讲授、中国中学生画作

除教学秩序的严肃性等因素外,作为母语教学,笔者没有进行哲学精简化的语言输出成为教学失误的要害所在。作为学生,会有哲学思维水平的差别;作为教师,输出较高水平的哲学化语言有利于学生的信息接受。但是,在一个教师哲学化语言输出水平较低时,哲学思维水平较高的学生也可以高效概括信息。这项对比实验能够说明“哲学训练”在学校教育中的重要性。

“哲学训练”对于学生的直接作用在于思辨能力的提高,思辨能力的提高在感官能力上的益处之一是“听力”的提高,“听力”提高的现实效果是人与人沟通方面,可能出现“意见更容易被接受”,也可能出现“不接受意见而质疑、反驳”。“哲学训练”与目前学界三个重要领域中的经典问题或重要现实问题有关。第一,“哲学课”为什么在中国中学不像在欧洲发达国家中学那样受欢迎?这是比较教育学中的经典问题之一,而过去中国中学的“应试教育”是解答这一问题的直接答案。而在“应试教育”背后,有教育资源区域不均衡的因素,也有中国传统“和文化”的因素。



以跨文化交际为例,一个人到异域文化“入乡随俗”,接受不同的异域礼节,听到不同的异域音乐,能够在心理不排斥异域文化,“礼异乐同”,甚至能够接受异域文化,此可谓正态的“和文化”。但是,同样以跨文化交际为例,面对差异和问题,缺少“探讨”的意愿和机制,这种情况并非中国传统推崇鼓励的“和文化”。承前所论,先秦“听文化”最高峰的一个侧面,《论语》中重视“探讨”的“听文化”与正态“和文化”相符,与虚假的“和文化”相悖。

“知出乎争”,讨论儒家“听文化”可能为第二个问题“中国为什么没有产生出近现代科学”提供一种答案思路。科技哲学史家吴国盛说:“中国之所以没有产生近代科学,因为中国不具备欧洲产生近代科学的所有决定性条件。例如,中国缺乏足够强大的资本主义势力,因为封建传统过于雄厚;中国缺乏足够强大的数理自然观,知识界流行的是有机自然观;中国的理论科学(自然哲学)与应用科学(技术)缺乏密切的联系,士大夫阶层与工匠阶层有一道很难跨越的鸿沟等等……为什么中国科学在近代发展变慢了呢?因为其依附于封建社会结构的实用性本质特性使然。”<sup>①</sup>可以说,技术是一种服从性文化,而自然哲学绝对是“讨论性”文化,甚至是“挑战性”文化。自然哲学可以“拓展真理”,而科举制很大程度上“控制了真理”。具有“讨论性”的文化,未必一定会孕育出欧洲那样的近代科学,但缺少“探讨性”这样因子的文化,恐怕无法在近代科技革命之前的黎明“破茧成蝶”。社会学家郑也夫《吾国教育病理》一书的一个重要主张就是“重视职业教育”,在下篇“放权”的首页便提出“毛泽东做的多说的少”,<sup>②</sup>其中他引用了毛泽东“教员要少讲,要让学生多看”的观点。“说的少”并不能证明“听文化”的微不足道,恰恰证明“少说”“说到关键”的重要性。只有良好的哲学训练才得以实现“少说”且“说到关键”,郑氏引毛“让学生多看”并不是字面意义的用眼睛“看”,而是“心语”上去理解典籍作者的意思。

第三,目前中国语文考试中没有“听力试题”,而英文考试及测试外国人汉语水平的“HSK 考试”中存在“听力试题”。在当代中国,英语课程需要考察听力,为什么国文考试并没有考察汉语学习者的中国学生的“听力”呢?汉语为母语就意味着中国人一定具备“良好的听力”吗?这里并不指生理听力上的正常与否或好坏之别,而是指“听”背后心语理解的哲学修养。汉语为母语的言语使用者看待 HSK 考试的听力题,大致与英语为母语的言语使用者看待英语在非英语国家的英语听力考试题有一样的轻松心态,因为任何一门语言面向其他语言作为母语的使用者进行听力考察时,哲学的考察恐怕都没有能力涉及。原因其一在语言传播的工具功能考虑,其二在于哲学对于任何一种文化基本都可以视为最具深度的构成。中国国文教育不考察汉语“听力”,原因其一在“听文化”的“失语”,其二在于汉语作为母语语言教学的“听力题”对于命题人是一种极难的哲学考察,换言之,有难度的“听力题”较难设计。行文至此,一个问题必须说明,即英语作为母语语言的使用者会考察其尚在学习者的“听力”吗?西方的考试并不是很重视试卷考试,其教学课程多采用一种沉浸式的重听教学法;于是,在教育与教学过程中,其“听文化”传统就已经得到很好的保护。是故,试卷及应试教育也不必流行,老师愿意“听”学生的“心语”,学生也愿意“听”老师的“心语”,哲学课在中学也受到学生的欢迎。这恰好反向解释了第一个问题。

此外,当代传播学大师麦克卢汉关于中国“听文化”的观点也有必要于此参引。被认为是继弗洛伊德和爱因斯坦之后最伟大思想家的麦克卢汉认为中国人是“听觉人”,这可以视为海外学

① 吴国盛:《科学的历程》(第2版),北京:北京大学出版社,2002年,第162页。

② 郑也夫:《吾国教育病理》,北京:中信出版社,2013年,第137页。



者对中国“听文化”独特性的真知灼见。《理解媒介——论人的延伸》一书的译者何道宽先生借用麦氏的话说：“书面媒介影响视觉，使人的感知成线状结构；视听媒介影响触觉，使人的感知成三维结构。”《书面语——以眼睛代替耳朵》一节集中说明了我国汉字书面语体系遮蔽了听说系统的困难和问题。为什么这个问题在今天异常凸显？麦氏说：“电力技术使我们的中枢神经系统得以延伸，它似乎偏好包容性和参与性的口语词，而不喜欢书面词。”追溯起历史文化传统上的成因，在麦看来，“唯有使用拼音文字的文化，才掌握了作为心理和社会组织普遍形式的、连续性的线性序列……巴比伦文化、玛雅文化、中国文化中所使用的象形文字和圣书文字代表一种视觉的延伸，它们用于贮存人的经验，便于提取人的经验。所有这些形态的文字，都给口语的意义赋予图形的表现”。<sup>①</sup>

最后作简短总结，此节的针对之一是当前“儒学教育”让小学生穿汉服读经的现象。这种儒学教育本身并无问题，但并不能成为“儒学教育”的全部，是故笔者认为应当增加“儒学哲学教育”的比重，即增加“探讨”“争论”的比重，概括起来即为“哲学训练”的比重。回到“自律与智慧之源”的问题，周知的是，学习哲学是增加智慧的主要途径。至于“自律之源”，我们可从三方面来理解。第一，儒家的“三纲领，八条目”，一个起点或者合心力在于“自律”。而“自律”是中西方文化接触与交融时“公德私德之争”的关键，但不管怎样，这种道德是现代文明社会的属性之一。第二，而从“字源”来看，“律”便最早与“音乐”相关。信息的获取主要来自“听”，自律是人在面对外在复杂信息时，进行内在情智秩序合理化调整的道德实践。第三，在这种实践之前，就是人的“自决”，即施展判断力进行自我决定的思考、推理阶段，中国俗语虽称“眼见为实，耳听为虚”，但看到的事实和听到的信息，都是人思考、推理的必要内容，二者缺一不可。中国的“圣”（智慧），“目”并不在其中，所以亦当理解为自律的信息接收（耳）与自律的信息输出（口）。

## 余 论

本文第一节的传统语言文字学、概念史论证层面上，传世经典文献的梳理工作并不能提出颠覆性的认识，其作用在于对先秦文化从“听”这一入口提供客观的文献依据。第三节文化学、艺术心理学、思想史论证层面上，在“礼学”与“乐学”的较量视域中，礼学文献的体量远大于乐学文献，这并不是否定和质疑中国“礼文化”的价值，尤其在当代，由于西方音乐的迅猛发展，中国传统音乐发展受到较大的影响，是故社会多方面呼唤的“重建礼乐”也需要“礼学”与“乐学”的彼此支持。科学技术史上的重要问题“中国何以没有产生出近现代科学”、比较教育学中的重要问题“为什么哲学在中国中学不如在欧洲发达国家中学那样受欢迎”等分析视角，既属“听文化”研究的必要延伸，亦基于目前中国“新文科”建设趋势的考虑。这些视角分属不同学科，也具有鲜明的现实考虑，而“新文科”的两大重要特点在于“以问题整合学科，而非以学科切割问题”“兼顾学术与现实”。<sup>②</sup> 而在中国本土历史经验中，学科意义上的“管理学”的经验是极为丰富的，科举制中的人才选拔、中学课程的哲学课程、国文课程中的听力试题，这些均与教育管理有关，此亦本文第四节设计“听文化”与当代儒学哲学教育的出发点与落脚点。

① 马歇尔·麦克卢汉：《理解媒介——论人的延伸》，何道宽译，北京：商务印书馆，2000年，第2、118、123—125页。

② 王学典：《何谓“新文科”？》，《中华读书报》2020年6月3日，第5版。

此外,宋明理学中的“听文化”是中国儒家乐学研究中不可或缺的部分,此处需作补充。宋明理学是中国儒学史上的高峰,涉及宋明时代的心理学、音乐心理学史稿的文本亦较为充盈。新时期以来,1985年首版的《中国心理学史》谈及张载、王安石、二程、朱熹、王守仁、王廷相、李贽、方以智、王夫之的心理学思想,如在王夫之的智能心理思想中,留意到其所说“天与之耳力,必竭而后聪焉”。<sup>①</sup> 音乐学学科在我国60年代开始开设,而与“听文化”最为紧密的《音乐心理学》于1989年才得以问世。<sup>②</sup> 北宋哲学家代表人物周敦颐,基本继承了儒家强调的音乐教化功能,而更突出为封建伦理服务的作用;撰写《琴史》的朱长文与作有《送杨旼序》《书梅圣俞稿后》的欧阳修,反倒并非后世公认的严格意义上的宋明理学家。朱熹继承嵇康“殊方异俗,歌哭不同”的音乐地域差异说,进一步提出地域环境对音乐特征及人类理性性格的影响极具理论价值。<sup>③</sup> 不过,最近出版的《中国古代音乐心理学思想的构建与发展》一书对各个时代音乐心理学思想及其文化联系的分析,主要着眼于各个时代文化的总体特征,但就具体某一音乐心理学思想及其文化观的分析、同一时期不同音乐心理学思想及其文化观的比较较为薄弱。<sup>④</sup>

如果说“听文化”在魏晋玄学中主要表现为“辩”,那么在宋明理学中更多表现为时儒援佛的“禅”。二程、朱熹的道问学极为博杂,如朱熹自述:“某年十五六时,亦尝留心于禅。”(《朱子语类》卷一〇四)“据考朱熹参禅于大慧宗杲正相当于此时。及年长以后朱熹也潜心于佛”。<sup>⑤</sup> 张载《西铭》谈的是人和自然的关系,最后两句话说:“存,吾顺事;没,吾宁也。”宁,即休息,休息的奥义实际上可以理解为“无丝竹之乱耳,无案牍之劳形”,关键在于“听的自由,心语的自由”。

所以最后尤其需要解释“听”与“自律与智慧”的关系。冯友兰说:“智,不是别的,就是对于仁、义、礼的理解和自觉。”<sup>⑥</sup>这里的“对于仁、义、礼的理解”即为“心之听”,“对于仁、义、礼的自觉”即表现为“自律”。颜元对宋明理学“听文化”批判道:“耳达四境之声,正以大吾耳性之用……故礼乐缤纷,极耳目之娱而非欲也。”(《存人编·唤迷途》)儒门经典虽然已经基本确定不变,但儒学哲学却需要与日常新。儒生心性是中国文化积淀为中国公民“文化——心理结构”的必要组成部分,而教育制度与选材制度却在人的培养历程与实践前的把关层面发挥着关键作用,它又反向形塑着当代儒生心性。并且,在儒门经典、儒家选材、儒家乐学、儒学哲学教育之后,本应有儒学践履一节,而“儒学践履”应当为政治哲学或伦理儒学的案例,与本文传统语言文字学、历史哲学、艺术心理学和教育学的路径尚有一定界限,需组新篇另撰。此外,以新的视角诠释儒家文化,“听”还远远不够,《儒家“x”文化研究》等新内容则需要结合其他视角及其特定的历史经验和现实考虑。

刘晓东教授、张富祥教授、何振科博士、李梅副教授、李长银研究员为此文的修改提供了宝贵意见,特致谢忱!

(责任编辑:温方方)

① 高觉敷主编:《中国心理学史》,北京:人民出版社,2009年,第343页。

② 赵宋光:《音乐心理学·序》,见罗小平、黄虹:《音乐心理学》,海口:三环出版社,1989年,第1页。

③ 吴亚娟主编:《中国古代音乐心理学思想的构建与发展》,长春:吉林人民出版社,2021年,第93—99页。

④ 吴亚娟主编:《中国古代音乐心理学思想的构建与发展》,第27页。

⑤ 中国哲学史学会、浙江省社会科学研究编:《论宋明理学》,杭州:浙江人民出版社,1983年,第183页。

⑥ 中国哲学史学会、浙江省社会科学研究编:《论宋明理学》,第47页。

# 被主流遮蔽的儒家经学特质： 西学与郑玄的启示

叶纯芳 桥本秀美著 张乐之译

**摘要：**有两种现象可以解释儒家经学的本质特征：其一为西学在晚清经学解读中的运用，另一则是郑玄的经典解释的独特性。清末西学进入中国，出现了以西学比附经学的现象。尽管现在对此评价不高，但这种现象说明经书本身就具有易于以西学附会的特质，正是由于有这种特质，才会有后来将西方思想和制度的概念继续引入中国经学解读中的做法。郑玄的注释一直倍受学者重视，但他的解经理念与后世存在重大不同；后世学者以经书为材料，重要的是理解背后现实的思想体制；郑玄则专注研究经学文本，而非社会现实。郑玄从字里行间解读经文的终点是后世学者重建现实理论体系的起点，这也是郑注虽被公认权威、却屡遭误解忽视的原因。在郑玄与晚清经学之间，中国传统的主流经学是由对政治和现实有着浓厚兴趣的官僚知识分子来承载的。郑玄专注经书文本与晚清经学运用西学，这是两个存在于主流经学之外特例，但却能从侧面揭示中国经学的本质特征。

**关键词：**经学； 经世致用； 西学冲击； 晚清思想； 郑玄

**基金项目：**教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“郑玄与汉唐经学传统研究”  
(22JJD770007)

**作者简介：**叶纯芳，独立学者；桥本秀美，青山学院大学国际政治经济学部（日本东京150-0002）

**译者简介：**张乐之，北京外国语大学外国文学研究所（北京 100089）

在牛津大学圣安妮学院东亚文化研究中心（Research Center for East Asian Cultures）的主持下，第一届东亚文化国际研讨会于2021年8月20日至22日召开。承蒙中心主席及主任罗伯特·恰德（Robert Chard）博士盛情邀请，我们得以参与此次极富意义的会议。也许因为这是首次会议，会议主题涵盖非常广阔的研究领域：“何为东亚文明？——历史、社会、政治、经济、教育、道德”。受新冠疫情影响，包括我们在内的大多数参与者都线上参会。尽管如此，我们还是从诸位与会者的报告中收获良多。在此感谢恰德先生同所有相关人员的努力。

我们的研究方向是中国经学史，所作报告旨在解释中国经学的本质特征。第一部分讨论清末引进西方政治、社会思想的解经著作昙花一现的现象，这在目前关于经学史的论述中常常被忽视，但事实上，它应当被视为传统主流经学的必然的、自然的发展。晚清孙诒让撰《周礼政要》，主要关注的是如何应对西方冲击这一最紧迫的问题，这与北宋王安石注《周礼》主要关注的是自己的变法理想，本质上并无不同。第二部分以东汉末年郑玄对经书的注释为中心，认为郑玄虽被认为是传统经学的代表人物，但他对经学的解释与后世的经学有根本上的不同：他关注的是经学

文本,而非社会问题与现实。因此,我们认为,从郑玄之后(郑玄并不在内),直到清末西方观念的传入,中国传统经学的主流是由对政治和现实有着浓厚兴趣的实际或潜在官僚知识分子来承载的。这两个案例都显示出中国经学被主流遮蔽的某些特质。

## 一、西学在中国经学解读中的运用

清末,近代西学进入中国,对中国传统知识分子造成极大冲击。有人倡导西学,有人坚守中学,也有人主张折中中学与西学。张之洞在光绪二十四年(1898)所著《劝学篇》中提出了一种折中的方案,即“中体西用”。“中体西用”之说消弭了许多传统知识分子心中的矛盾,影响巨大。

光绪二十七年(1901),清廷重议更制,在此之前还曾两度下诏,通令各大臣参酌古今中西政治,对朝章国故、文教科举、吏治军制诸端,各抒所见。由于中国传统知识分子认为对儒家经典的诠释与实际政治有着直接的关联,因此,在这个时期出现了许多参照西方制度和学说来解读经学的著作。这些作者包括一些近代学者,如康有为、廖平、梁启超、孙诒让、刘师培、章太炎等人,他们在中国学术史上占据重要地位,故此现象自然不容忽视。即使是最不喜以此方法解释中国古籍的梁启超,也在不知不觉间泥足深陷,在其《古议院考》被严复指为附会不当时,即申辩说:“生平最恶人引中国古事以证西政,谓彼之所长皆我所有,此实吾国虚懦之陋习,初不欲蹈之,然在报中为中等人说法,又往往不免。”<sup>①</sup>可见以西学比附中学的方式,几乎成了这个时期的潮流。

这种以西学比附经学的现象在晚清盛极一时,饶有趣味,值得对此一方式的主要倡导者进行调查。于此可以展示一些具有代表性的例子,但由于时间有限,在此之前,我们将放眼整体,总结这些著作中可以看到的发展趋势。

首先,不同于繁征博引的传统注经,这些著作几乎都是言简意赅,惜字如金。究其原因,主要是作者必须在中国经典中寻找接近西学的内容,而这样的段落实际上相当有限;而且,他们或许同意张之洞的观点,张之洞在《劝学篇》中指出,在国家存亡攸关的危机时刻,不应沉溺于与当前问题无关的冗长讨论。

其次,这些评注所涉及的经典主要限于《尚书》《论语》《孟子》《中庸》和《周礼》,《尚书》《论语》《孟子》和《中庸》中多政治讨论,让西学易于引申比附。以西学释经的学者许多属于公羊学派。公羊学派称,他们认识到圣贤的政治判断支撑着经学,也利用了这一点来倡导政治改革,因此积极引入新西学。这一解释也颇有说服力。

最后,为对抗公羊学派,他们的对手不得不视《周礼》为重中之重,并以西学释之。《周礼》对周朝的行政和官僚制度作了详细的记载,因此很容易比附西学。

下面我们将举例说明。

与严复不同,晚清经学家皆是在中国传统学术环境下成长的学者,他们对西学的理解存在诸多不当之处。这些经学家常常从西学里断章取义,或撷取其中几个观念,便在解释经文时发挥比附。其中,政治理论与政治体制两个领域的概念更能激起经学家们的兴趣,且易于附会。

第一个与政治理论相关的例子是社会达尔文主义。众所周知,严复的《天演论》对现代知识界影响巨大。康有为也接受了严复的观点,并在《论语注》中运用“进化”的概念来阐述他的论

<sup>①</sup> 梁启超:《与严幼陵先生书》,《饮冰室文集类编》,台北:华正书局,1974年,第108页。



点。例如，在《论语》的“君子无所争，必也射乎”中，康有为这样写道：

然进化之道，全赖人心之竞，乃臻文明；御侮之道，尤赖人心之竞，乃能图自存。不然，则人道退化，反于野蛮，或不能自存而并于强者。圣人立教虽仁，亦必先存己而后存人……孔子制《礼》十七篇，皆寓无穷之意，但于射礼见之。凡人道当御侮图存之地，皆当用之。今各国皆立议院，一国之御侮决于是，一国之图存决于是，万国之比较文明定于是，两党之胜负迭进立于是。以争，而国治日进而不敢退；以争，而人才日进而不敢退。<sup>①</sup>

在《论语》本段中，孔子强调“不争”，而康有为在讨论人类进化时，着眼于“争”字上，认为竞争是至关重要的，并说这是“真孔子意”。

与政治理论有关的第二个例子是卢梭的《社会契约论》。梁启超这样写道：

十八世纪之学说，其所以开拓胸襟，震撼社会，造成今日政界新现象者有两大义，一曰平等，二曰自由，吾夙受其说而心醉焉，曰其庶几以此大义移植于我祖国，以苏我数千年之憔悴乎！<sup>②</sup>

梁启超在此提到的“十八世纪之学说”指的便是卢梭的《社会契约论》。而刘师培讨论《社会契约论》时采取了与梁启超迥然不同的立场。他在《中国民约精义》中写道：

吾国学子知有“民约”二字者，三年耳。大率据杨氏廷栋所译和本卢骚《民约论》以为言。顾卢氏《民约论》，于前世纪欧洲政界为有力之著作，吾国得此，乃仅仅于学界增一新名词，他者无有。而竺旧顽老，且以邪说目之，若以为吾国圣贤从未有倡斯义者。<sup>③</sup>

《中国民约精义》借中国经典强调民主思想。刘师培认为《尚书》中“民惟邦本，本固邦宁”（《五子之歌》）反映了民本思想，与《社会契约论》中政府的定义是相同的：

三代之时为君民共主之时代，故《尚书》所载以民为国家之主体，以君为国家之客体，盖国家之建立，由国民凝结而成。赵太后谓：不有民，何有君？是君为民立，在战国之时且知之，而谓古圣独不知之乎？《民约论》之言曰：“所谓政府者，非使人民奔走于政府之下，而使政府奔走于人民之中也。”吾尝谓中国君权之伸，非一朝一夕之故……故观《尚书》一经，可以覘君权专制之进化。然而君权益伸，民权益屈……后世以降，人民称朝廷为国家，以君为国家之主体，以民为国家之客体……君民共主之世，遂一变而为君权专制之世矣。夫岂《尚书》之旨？<sup>④</sup>

这些解释为“西学中源说”提供了一个表面上有力的证据，因此在当时的社会中产生了不小的回响。

在政治体制方面，议会制度值得一提。随着有识之士逐渐认清洋务运动必然失败，体制改革在所难免这一观念蔓延开来，许多知识分子认为议会制将是协调君臣观点的有效方式。光绪二十七年，义和团运动爆发，清廷发布“变法上谕”。大约在此时，孙诒让草成《变法条约》，以《周礼》与西方的政治制度相互印证，随后以修订后的《周礼政要》出版。他在《周礼政要序》中说：

① 康有为撰，楼宇烈整理：《论语注·八佾第三》，北京：中华书局，1984年，第34页。

② 梁启超：《中国专制进化史论》，《新民丛报》1902年9月1日，第17号。

③ 刘师培：《中国民约精义·序》，《刘申叔先生遗书》第1册，台北：大新书局，1965年，第1页。

④ 刘师培：《中国民约精义》卷一《书》，《刘申叔先生遗书》第1册，第2—3页。

“中国开化四千年,而文明之盛,莫尚于周,故《周礼》一经,政法之精详,与今泰东西诸国所以致富强者,若合符契。”<sup>①</sup>

在《周礼政要》中,孙诒让举出《周礼》中的大量段落,来说明中国古代与西方相同,下情能够上达无阻。孙诒让认为,这意味着,尽管在古代中国并无与“议院”(parliament)相对应的词,但实际上议会的功能已然存在。据孙氏所言,《周礼》中描述小司寇职责的“一曰询国危,二曰询国迁,三曰询立君”即是议院的典型。<sup>②</sup>

刘师培在《中国民约精义》的《周礼》卷中也提出议会制度是在中国周朝早就存在的。

梁启超也在中国典籍中收集与议会制度相似的内容,因而撰写了《古议院考》,如:

其在《易》曰:上下交泰,上下不交否。其在《书》曰:询谋佥同。又曰:谋及卿士,谋及庶人。其在《周官》曰:询事之朝,小司寇掌其政,以致万人而询焉。一曰询国危,二曰询国迁,三曰询立君,以众辅志而蔽谋。其在《记》曰:与国人交止于信。又曰:民之所好,好之;民之所恶,恶之,此之谓民之父母。好民之所恶,恶民之所好,是谓拂人之性,灾必逮乎身。其在《孟子》曰:国人皆曰贤,然后察之。国人皆曰不可,然后察之。国人皆曰可杀,然后杀之。<sup>③</sup>

梁启超认为,《尚书》中的“谋及卿士,谋及庶人”与《孟子》中“诸大夫”和“国人”的含义相同,与西方的议会上议院和下议院相对应。梁启超甚至举了一些中国古代实行议会制的例子:“滕文公欲行三年之丧,而父兄百官皆不悦,此上议院之公案也;周厉无道,国人流之于彘,此下议院之公案也。”<sup>④</sup>不过,中国既然早已有议院制度之实,那么晚清为什么不实行议院制度呢?梁启超的解释是,议会制度只有在合适的社会条件下才能实施。他认为必须从广设学校、提高人民受教育水平开始。

诚如梁启超所说,仅是偶见经书中某字某句与西学字义略相近,便谓此制为中国所固有,确为荒谬。那么,应该如何理解这种论断风靡一时的现象呢?

应当指出,经书本身就具有易于以西学附会的特质。如语录体的《论语》很早就被认为与玄学和佛教有共通之处,也容易用西学比附;又如《周礼》中包含三百多个职官,各有执掌,所系职事又繁多,因此要从中以西学比附,较之他经更为容易。

晚清社会所面临的问题,无论如何也无法通过儒家道德或人格修为来解决。梁启超后来在《清代学术概论》中说,其师康有为为解经附会西学的做法对于理解经书没有任何益处。

尽管今时今日以西学比附经学的研究所获评价不高,但对于以为国献策为己任的晚清经学家来说,应对西方冲击是他们不可推卸的义务,也正因如此,在短时期内出现了众多不同寻常的经学著作。此外,这些著作成为致力于经世致用的经学家的最后作品。科举制度废除后,经学与从政的关系彻底断绝。

在后世的经学研究中,胡适、顾颉刚以民俗学观念研究《诗经》,闻一多则以弗洛伊德之性心理学研究《诗经》,郭明昆以社会学理论应用在《仪礼·丧服》的研究,吴承仕、郭沫若、高亨等人

① 孙诒让:《周礼政要》,《四库未收书辑刊》第4辑第5册,北京:北京出版社,2000年,第24页。

② 孙诒让:《周礼政要》,第41页。

③ 梁启超:《古议院考》,《饮冰室文集类编》,第478页。

④ 梁启超:《古议院考》,《饮冰室文集类编》,第478页。

则以马克思的学说研究经书。在某种意义上,这些努力或许可以被视为康有为、廖平、梁启超、孙诒让、刘师培、章太炎等人在晚清时期将西方思想和制度的概念引入中国经学解读的延伸。因此,晚清的这种特殊注经方式,在各个方面都是值得注意的。

## 二、郑玄在经学史上的独特性

与朱熹相似,郑玄是中国经学史上最重要、最有影响的人物。郑玄所注《诗经》和“三礼”——《周礼》《仪礼》《礼记》已沿用一千多年,为最权威的标准版本。因此,郑玄的理论值得进一步探讨。而相较于对郑玄的研究成果锦上添花,本文更想指出前人研究中忽略的更为重要的东西,即郑玄注经的独特性。

首先我们来看一个例子。表1引录了《檀弓》中的一章,左边是原文,右边是理雅各的翻译:

表1 《檀弓》“鲁庄公及宋人战于乘丘”原文及英译

《礼记·檀弓上》	The Than Kung
鲁庄公及宋人战于乘丘。县贲父御,卜国为右。马惊,败绩。公队,佐车授绥。公曰:“未之卜也。”县贲父曰“他日不败绩而今败绩,是无勇也”,遂死之。圉人浴马,有流矢在白肉。公曰“非其罪也”,遂谥之。	17. Duke Kwang of Lû fought a battle with the men of Sung at Shǎng-khiû. Hsien Pǎn-fû was driving, and Pû Kwo was spearman on the right. The horses got frightened, and the carriage was broken, so that the duke fell down. They handed the strap of a relief chariot (that drove up) to him, when he said, “I did not consult the tortoise-shell (about the movement).” Hsien Pǎn-fû said, “On no other occasion did such a disaster occur; that it has occurred today is owing to my want of courage.” Forthwith he died (in the fight). When the groom was bathing the horses, a random arrow was found (in one of them), sticking in the flesh under the flank; and (on learning this), the duke said, “It was not his fault;” and he conferred on him an honorary name. ①

理雅各从一般意义的字面上翻译了“未之卜也”的意思,即:我没有向龟甲占卜(这场战斗)。而郑玄在此章的注释略显奇怪。对经文“公曰:‘未之卜也’”,郑玄注道“未之犹微哉。言卜国无勇”。这意味着在郑玄看来,庄公对卜国评价道“卜国何其弱也”,这一解读为清代学者所反对。

古代战争用龟甲占卜决定御者(驾车者)和车右(坐在右端的长矛手)。清朝钦定义疏将“未之”解为“无也”,整句意为“(关于这次出兵)我没有事先占卜”,这与理雅各所译相同。

方苞也是钦定义疏编者之一,他对“未”字的解释稍有不同,但也赞成“卜”为“占卜”,这与郑玄将“卜”解释为名为卜国的车右迥然不同。

正如清代学者所称,依占卜结果任命御者和车右是当时的常规做法,这可以在《左传》中看到。再者,方苞指出,叫人只叫姓未免古怪,君称臣通常仅呼其名,而非其姓。郑注将“未之”释为“微(软弱)”也不恰当,“未之‘犹’微哉”的说法则更是牵强。由于上述种种原因,现在很少有学者会支持郑玄的解释。

然而,倘若认为郑玄不知卜御右之法,那便太过荒谬。他针对《周礼·筮人》“掌三易以辨九筮之名……八曰(巫)[筮]参”句,注道:“参谓筮御与右也。”义疏中记载了郑玄的弟子向郑玄提出的问题,其中指出了《左传》与《周礼》在定御右上的矛盾——一曰卜,一曰筮,义疏中也记录了

① James Legge, *The Li Ki, The Sacred Books of the East*, F. Max Muller ed., Vol. XXVII, Oxford: Clarendon Press, 1885, pp. 127-128. 译者注:第二处“县贲父”译名(Hsien Pǎn-fû)原误“Hsien Pǎn-fû”,径改。

郑玄的回答。<sup>①</sup> 这些记载显然表明郑玄对春秋时期卜御右之法是完全了解的。

即便如此,郑玄也不愿将“卜”解释为“占卜”,而是有意选择不合理的解释,即“末之”作“微”解,并认为是庄公是在叫车右卜国的名字。这是为什么呢?

原因在于经书有“卜国为右”之语。“县贲父御,卜国为右”两句,学者们或许认为文义了然,并无问题,但确有值得商榷之处。让我们再来看看理雅各的译文。故事的主要情节是:“马中箭受惊,致使庄公从车上跌落。御者县贲父自责不已,向敌人挑战,与之搏斗而死,事后才知道是因为那支流箭。”这就是整个故事。要素仅为御者、马和流箭,而车右卜国在此故事中形同虚设。这正是郑玄所面临的问题。

若故事如此,那么这篇经文中“卜国为右”四字就完全没有意义了。经文的文字不具有意义,这是郑玄不能接受的。这也正是他惜强解的原因,好让“卜国为右”四字获得充分意义与必要性。此外,他还不厌其烦地给“遂死之”加注,云“二人赴敌而死”,而非理雅各翻译的那样——“他(在战斗中)死了”。在郑玄看来,这个故事一定是关乎两人的,而不应仅为一人之事。只有通过郑玄这样的解释,才可以肯定经文中“卜国为右”四字存在的意义。

郑玄的上述思想,想必尚未有人解释。我们是第一次提出这种解释的读书人,也是第一次将之公开讲演的人。不过,我们大概并未曲解郑玄如此解注此段的缘由,因为还可以找到许多类似的例子,尽管目前很少有学者关注。

郑玄过世后的一千八百多年来,其注释一直倍受学者重视,相关研究也不计其数。尽管如此,郑玄如此解经的原因还是有诸多地方未被解释清楚。为什么会如此呢?这是因为后世多数学者的兴趣与郑玄不同。

后世学者通过经书学习圣贤教诲、研究古代体制,这些皆可从经书内容中得知,重要的是经文背后的思想和制度。如何正确理解圣贤教诲和古代体制乃问题所在,而经文提供了线索。若想得圣贤教诲之本意,必需用理性、系统之思想;若想通晓古代体制,则要求其真实,与史实相符。任何不符合这些条件的释经都是不成功的;且无论如何释经,倘若前提不合,就不得不对这些经文本身提出质疑。从宋至清的经学解释史主流正是这种情况的体现(见图1)。宋代的理学注重圣人的思想,而清代的考据学强调古代体制的历史真实性,二者皆以经书为材料。由于经书仅作为材料,其内容时而受质疑,时而被否定。附于经文之后的郑注,就常常被视为是错误的,因而被忽略。



图1 从宋至清的主流经学学者的思维模式

<sup>①</sup> 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》卷二四,见阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,2009年,第1739页。



清代许多学者主张“汉学”，尊崇郑玄也很盛行，但这仅仅表明他们反对理学的教条化解经。清代学者做学问与汉代大相径庭，对他们来说，郑注只是参考工具。因此，他们虽然不赞成郑玄的许多解经方法，但并不去考虑郑玄为何采用这种方法。

与后世学者不同，郑玄主要研究经书与文本本身。他相信经书本身是神圣而珍贵的。然而，经书所用字词为人人所用，故单独的字词并无神圣之处。经书之神圣不在于其文字，而在于文字的排布方式。换言之，字词之间、句子之间、段落之间、篇章之间的关系，是必须慎思明辨的（见图2）。在前述例子中，“末之卜也”的意思可通过翻查春秋历史、探究当时的用词方法来确定。如果仅读历史文献，“卜”为以龟甲占卜便或许没什么争议。但《礼记》既为经书，“末之卜也”这句话就不能孤立地讨论。相反，我们必须考虑到这句前还有“卜国为右”四个字，不能将其解释为可有可无。

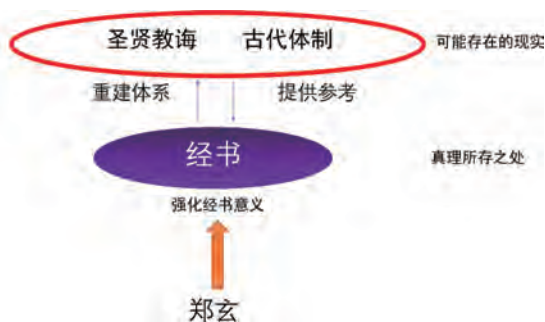


图2 郑玄的思维模式

讨论经书的研究被称为经学。然而，真正研究经书的只有郑玄，而他之后的学者则利用经书来研究圣人思想和古代体制。对郑玄来说，真理仅存于经文当中，别无他处可寻。而在其他学者看来，真理本身就是圣人思想和古代体制，这是真正的历史，而经书只是它的痕迹。这就是郑玄的独特之处，也是他在后世的一千八百年里屡遭误解忽视、却仍在表面上受人尊崇的原因。

自清中期以来，与“汉学”相对立的“宋学”概念开始流行，其影响一直延续至今。尽管如此，清代学者不了解郑玄也不足为奇，因为清人的学术在基本精神上是直接继承宋人的。例如，被认为是清代“汉学”代表作的王引之所著《经义述闻》中的许多观点，便暗含了对宋代学者的追随。

需要指出的是，那些作疏者据说虔诚地研究了郑玄的学说，其所作疏也号称“疏不破注”，实际上却曲解忽视了郑玄。

另一个例子是《檀弓》中的另一章。表2同样列有原文和理雅各的译文。这里，郑注解了惠伯、懿伯和敬叔三人的亲属关系。懿伯为惠伯的叔父，原因很明显，惠伯说“叔父之私”应与前句“懿伯之忌”所指相同。后世学者对此并无争议。然而，在对“叔父之私”这句话的注释中，郑玄写道“敬叔于昭穆，以懿伯为叔父（论辈分，敬叔可称懿伯为叔父）”。前注指出懿伯为惠伯的叔父，现在又云懿伯为敬叔的叔父。后世学者对此百思不得其解，干脆不予理会。事实上，郑玄的想法很容易解释。此处惠伯说的是“叔父之私”，但经文只指出“叔父”，却没有提及“我的（叔父）”。惠伯在与敬叔对话时，言叔父不言吾叔，这意味着虽然懿伯首先是惠伯的叔父，在某种意义上他也是敬叔的叔父。于是郑玄解释说，从辈分上讲，懿伯是敬叔的叔父。由此可见，郑玄对

经书措辞的分析何其认真细致。

表 2 《檀弓》“滕成公之丧”原文及英译

《礼记·檀弓下》	The Than Kung
<p>滕成公之丧,使子叔敬叔吊,进书。子服惠伯为介。及郊,为懿伯之忌不入。惠伯曰:政也,不可以叔父之私不将公事。遂入。</p>	<p>26. At the mourning rites for duke Khǎng of Thǎng, 3ze-shù King-shù was sent (from Lû) on a mission of condolence, and to present a letter (from duke Âi), 3ze-fû Hui-po being assistant-commissioner. When they arrived at the suburbs (of the capital of Thǎng), because it was the anniversary of the death of Î-po, (Hui-po's uncle), King-shù hesitated to enter the city. Hui-po, however, said, 'We are on government business, and should not for the private affair of my uncle's (death) neglect the duke's affairs.' They forthwith entered. ①</p>

不出意料,孔颖达对此段的注疏并未提及郑注之严谨分析,而令人惊讶的是,孔疏称此注释中有一转写讹误。② 他认定“敬叔于昭穆,以懿伯为叔父”中的“懿伯”为流传当中的讹误,郑注本应为“敬叔于昭穆,以惠伯为叔父”。这样的推断事实上是完全不可能的。若真如孔所说,郑注为“敬叔于昭穆,以惠伯为叔父”,那么这意味着什么?这等同于惠伯自称为敬叔的“叔父”,而“叔父”一词用于自称是相当不自然的。除此之外,如果“叔父”是惠伯的自称,那么懿伯与其余两人的关系便也无从得知。孔颖达也承认懿伯是惠伯的叔父,而除了“叔父之私”一句,便再无其他根据表明懿伯是惠伯的叔父。因此,在孔颖达的观点中,不仅郑注不可解释,孔氏的理解亦自相矛盾。那么为何孔颖达要认定转写讹误一说?这是基于《世本》所记载的人物亲属关系的“事实”判断(见图3):

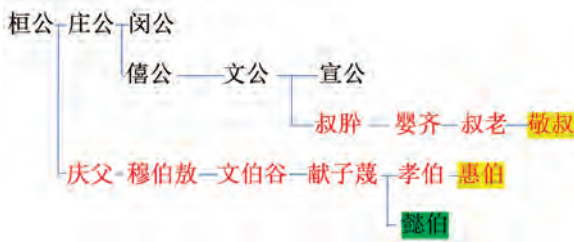


图 3 《世本》所记惠伯等人亲属关系解读之一

如图3所示,家谱中红色的部分,是孔疏所引《世本》中所述世系。原来,敬叔与惠伯是远亲,并且从辈分上看,惠伯年长一辈。如果懿伯是惠伯的叔父,那么对敬叔来说,懿伯乃其祖辈。此处,孔颖达把文中人物亲属关系的史实作为无可辩驳的绝对真理。因此,他不得不断定郑注为误。但是,根据“疏不破注”的原则,他认为郑玄并没有犯错,而是流传过程中文字改变了。对孔颖达来说,《世本》所证明的史实比经书或经注更为可靠。本文想强调的是,这一宗旨与郑玄全然不同。郑玄仅于经书中寻求真理。对郑玄而言,事实就是此处惠伯对敬叔说的是“叔父”而非“吾叔”,这意味着懿伯在某种意义上也是敬叔的叔父。当然,郑玄并不会完全忽视史实,但史实不应重于经书文本。况且,并不能保证《世本》是对史实的准确表述。即使我们假定《世本》记载准确,也不一定与郑注相矛盾。这是因为人物间的亲属关系也可能是图4这样的:

① James Legge, *The Li Ki, The Sacred Books of the East*, F. Max Muller ed., p. 187.

② 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》卷一〇,见阮元校刻:《十三经注疏》,第2840页。

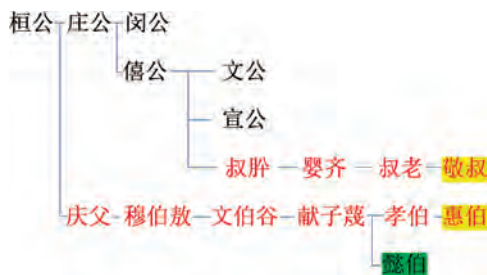


图4 《世本》所记惠伯等人亲属关系解读之二

鲁宣公通常被认为是文公之子,但经书中并无明确证据,汉代的一些学者认为宣公是文公的兄弟。倘若如后者所言,那么即便我们接受《世本》中孔颖达所引部分的所有关系,惠伯和敬叔也为同辈,所以对他们二人来说,懿伯均可被称为叔父。郑玄是如何理解他们的血缘关系的,目前还不清楚,也有可能他对他们的血缘关系并没有详细的了解。对郑玄而言,没有经书依据的血缘关系是不重要的,真理在于可从经书文本中获取的意义。

在孔颖达之前,许多支持相信郑玄学说的学者都发表了诸多论著,但他们研究郑玄学说的主要目的是了解圣人思想和古代体制。因此,他们对郑玄的注释说了什么很感兴趣,而对为什么会这样注释兴趣寥寥。郑玄力求从经文的字词关系、句子关系、段落关系、篇章关系中解读经文的隐含意义,并以注释的形式阐述结果。对于后世学者来说,郑玄的终点就是他们的起点。因此,注释是已成立的理论,其目的是将理论重建为一个详尽的体系。当时,郑玄如何分析经书文本来撰写这些注释,这并不是他们关心的主要问题。后来,在隋代刘炫、唐初孔颖达之后,从文献资料中确认史实的方法已经成熟,他们开始相信“事实”就是无可置疑的真理。此时,郑玄全心投入的经书文本分析根本不受重视。于是,出现了这样一种情况:许多学者表面上尊重郑玄,承认郑注的权威性,并以各种方式考察研究其理论,但从未考虑过他在想什么、为什么要这样写。这种情况持续到清朝乃至现在。

总而言之,郑玄力图赋予经文最充分的意义。这样的追求在后来的学者中并不常见,甚至包括郑玄理论的支持者。因此,郑玄在中国经学史上是独一无二的,他的目的和兴趣与其他学者完全不同。郑玄之后的学者对圣人思想和古代体制更感兴趣,而对经书的文本则兴味索然。从清朝中期开始,对经书文字的研究也兴盛起来,但这种研究是从经书中提取文字、并与其他古代文本相较,与郑玄通过分析文本语境来寻找经书深层含义的研究方法截然相反。

最后,本文想分享一下作者的感想。作者对中国圣人思想和古代体制不感兴趣,因此,对作者而言,郑玄之后的学者讨论吸引力不大,相反,郑玄分析经文所作的注释妙趣横生,耐人寻味。如此有趣的著作在一千八百年来一直被误读、曲解、忽视,这是十分引人深思的。

以上就是我们的报告,感谢大家垂听。

本文原为作者参加牛津大学圣安学院东亚文化研究中心“何为东亚文明?——历史、社会、政治、经济、教育、道德”第一届东亚文化国际研讨会线上会议时的发言,英文稿刊发于日本『青山国际政经论集』第108号(*The Aoyama Journal of International Politics, Economics and Communication*, No. 108, May 2022),中译文经作者审阅。

(责任编辑:张涛)

# 儒家“中道论” 与当代中国道路的传统文化底蕴

徐克谦

**摘要:**儒家哲学思维方法最突出的特色就是“中道论”。从早期儒学经典和历史文献中可以看出“中道论”的悠久历史文化渊源。“中道”思维或“中道”逻辑贯穿于儒家全部社会伦理政治学说之中,形成了“执中”“用中”“中庸”“中和”“中正”“时中”等一系列哲学观念,并广泛影响了中国传统文化的诸多方面。“中道论”代表了一种与西方形而上学“本体论”形成鲜明对比的辩证思维方式和实践理性精神,体现了富有中国文化特色的“中道”智慧。这种“中道”思维和“中道”智慧在当代中国仍然发挥着潜在的文化功能,构成了当代中国道路的传统思想文化底蕴。

**关键词:**儒家; 中; 中道; 中道论; 中国智慧; 中国道路

**作者简介:**徐克谦,三江学院文学与新闻传播学院(南京 210012);南京师范大学文学院(南京 210097)

当代中国走过的中国式现代化道路是有悠久的中国传统文化作为其深厚底蕴的。就哲学思维层面而言,传统儒家的“中道”思维在当代中国的道路的选择过程中发挥了潜在的重要作用。儒家哲学有许多跟“中”相关的概念,如“执中”“用中”“中庸”“中和”“中正”“时中”等,可以说“中道”精神贯穿了儒家学说的各个方面,“中道论”是儒家的“元哲学”,是儒家学说的灵魂,并对中国文化产生了深远影响。当代中国社会文化政治经济外交等许多方面的现象,也可以用“中道”逻辑加以合理的解释。本文试对儒家“中道论”的历史源流、文化意蕴和当代价值做一简要论述。<sup>①</sup>

## 一、中国哲学智慧的特色是“中道论”

过去几十年,中国在经济建设、社会发展、教育科技、政治外交、国防军事、文化艺术等各方面,都取得了突飞猛进、举世瞩目、超出世人想象的成就。国内外学术界都有不少学者在探讨“中国奇迹”“中国崛起”背后的历史渊源和文化根基。毫无疑问,中国之所以能在当今世界走出一条独特的中国式现代化道路并取得突出成就,除了得益于所处时代提供的特定历史条件和发展机遇外,更与中国数千年深厚的历史文化根基有关。正如有学者指出的:“中华传统文化是中

<sup>①</sup> 本文原为笔者在“2022年儒家典籍与历史文化学术研讨会暨中国历史文献研究会第43届年会”上所作的大会主题报告,部分观点详见拙著《儒家中道哲学的历史渊源与当代价值》,北京:光明日报出版社,2021年。提交本刊时作了修订与补充。



国道路的历史渊源和现实基础。”<sup>①</sup>

当代中国的发展背后,有着数千年中华传统文化自身的历史逻辑和哲学原理,也就是有其“道”;而当代中国之“道”是中国传统文化之“道”的延伸与拓展。中国人的“道”在哪里呢?就在我们几千年的历史里,就在古人留下的汗牛充栋的历史文献中。中国传统文化不太痴迷于上帝、神灵、彼岸世界,或者所谓绝对精神、形而上学的理念等等超越现实的东西,但却对历史保持敬畏,留下了世界上任何民族都无法比拟的丰富的历史文献。作为中国传统哲学最高范畴的“道”,语源上也可以理解为就是历史上一代代人走出来的路。孔子虽然敬鬼神而远之,敬畏天命,但儒家之道,却是“祖述尧舜,宪章文武”,<sup>②</sup>来源于历史。墨家之道以大禹为榜样,尽管墨子尊天事鬼,但当他谈论道理的三条标准即所谓“三表法”时,首要的还是“上本之于古者圣王之事”,<sup>③</sup>以历史为重要依据。而道家者流则是“出于史官”,崇黄帝作为其思想始祖,通过“历记成败存亡祸福”来探究“古今之道”。<sup>④</sup> 中国古人留下了世界上任何民族都无法比拟的丰富的历史文献。所谓“六经皆史”,也可以理解为我们的圣经就是我们的历史,或者说我们的历史文献就是我们的圣经。因为我们的文化之“道”就在历史文献之中。

“道”有大有小,有天道与人道、总体的道与具体的道、宏观的道与微观的道。其中最根本的是作为思想方法思维逻辑的哲学之道。我认为中国文化中最具特色的哲学之道就是儒家的“中道”。近年来有不少学者都指出“中道”思维、“中道”哲学在中国传统文化中的重要地位。“中道”即“中正之道”“守中之道”“中庸之道”“中和之道”等的总称,这是中国传统思维方式中最具特色的方面,中国哲学与中国文化的许多现象,都可以用“中道”原理来加以解释。因此可以说“中道论”是中国哲学特别是儒家哲学的核心和灵魂。

西方文化从源头上就坚信鬼神、灵魂的存在,把他们文化中最高的精神悬系于宗教、悬系于上帝。脱胎于这种文化的西方传统哲学也以形而上学本体论为特色,以坚信绝对的真理、永恒不变的理念的存在为前提,从某种意义上也可以说是一种呈现为理性形态的精致神学。这种形而上学本体论思维对于探究自然规律,构建认识客观事物的各种自然科学体系很有必要,并起到了积极推动作用,但当它运用于人文、社会领域,也往往会导致固执极端、僵化偏颇、不知变通、不够圆融等弊端。

深受西方传统哲学形而上学本体论影响的人往往会说中国古代没有西方意义上的“本体论”,甚至没有“哲学”。因为西方所谓“本体论”(ontology)概念源于古希腊语中作为判断词的“是”,是探究万事万物永恒绝对之“是”的学问。而中国上古汉语中基本上就没有作为判断词的“是”,上古汉语中“是”只是个指称当下此时此物的指示代词。怎么可能产生西方意义上的“本体论”或“是论”呢?没有“本体论”哪有什么“哲学”呢?

当然,这也许是一种以西方为标准的偏见。中国古人自有对于万事万物的“本末”“体用”“终始”等范畴和问题的一套哲学,换句话说也就是有自己的一套“本体论”或“形上学”,尽管所论的“本”“体”与西方哲学意义上的“本体”也许并不完全一样,而中国古人所谓形上之道也往往并不是可以与形下之器相脱离的精神“实体”。但是,中国古人,特别是古代儒家,的确对那些

① 欧阳康:《中华传统文化是中国道路的历史渊源和现实基础》,《理论导报》2015年第7期,第63页。

② 《礼记·中庸》,朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1988年,第37页。

③ 《墨子·非命上》,孙诒让:《墨子间诂》,北京:中华书局,2001年,第266页。

④ 《汉书·艺文志》,班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第1732页。

代表绝对永恒之“是(存在)”的理念和精神采取一种敬而远之、存而不论的态度,而把致思的重点放在现实的历史与社会,专注于在人类社会的伦理道德和社会政治实践中求“中”求“用”。因此可以说:西方传统哲学的特色是以“是”为核心词的“本体论”(ontology),而中国古代哲学则是以“中”为核心词的“中道论”(zhongdaology)。<sup>①</sup>“中道论”而非“本体论”才是最能体现中国智慧的哲学。

## 二、儒家“中道论”的历史文化渊源

“中道论”思想的传统在传世的儒家经典以及一些出土文献中,都可以找到证明。《论语》《尚书》皆记载,尧、舜、禹以“允执厥中”“允执其中”相传授。这个传统甚至还可以向上追溯到传说中的“五帝”。《史记·五帝本纪》就说:“帝誉溉执中而遍天下。”<sup>②</sup>《中庸》以“中”为“天下之大本”,并说舜“执其两端,用其中于民”。《孟子》说“汤执中,立贤无方”。<sup>③</sup>现存的殷商甲骨文献中有不少“王立中”的记载。<sup>④</sup>《尚书·盘庚》载殷王盘庚要求其臣属“各设中于乃心”。《尚书·洪范》论王道曰“无偏无陂”“无党无偏”。《逸周书》曰:“人道尚中”;<sup>⑤</sup>“明本末以立中”。<sup>⑥</sup>“清华简”周文王遗嘱《保训》篇以“求中”“得中”“归中”的历史经验作为对周武王的临终政治交代。可见,不论是对客观历史的记录,还是出于早期儒家有意识的历史建构,在早期古籍文献中明显存在着一个古代圣王以“中道”代代相传的历史叙事。这正是后来儒家“中庸之道”“中和之道”的历史文化根基。

至于从语源学上来考察,这个“中”最初到底是指什么,学者有不同看法:或认为“中”原本指氏族社会中之徽帜,引申为中央之义。<sup>⑦</sup>或认为“中”是测量日影以定节气、或测量风向风速以观气象的仪器,<sup>⑧</sup>或为测量和标志“地中”的土圭和旗表等等,<sup>⑨</sup>引申指客观的标准。或认为“中”指

① “Zhongdaology”一词用来表示“中道论”或“中道学”“中道逻辑”等。笔者第一次使用这个词是在提交给2013年雅典第23届世界哲学大会的英文论文中,论文题目是“Zhongdaology: A Confucian Way of Philosophical Thinking and Moral Life.”该论文被大会接受并在由成中英先生主持的分组会议上宣讲。2018年本人再次向在北京举行的第24届世界哲学大会提交题为“Zhongdaological Way of Thinking: The Confucian Practical Rational Wisdom”并在分组会上宣讲。此外本人已在多篇正式发表的英文论文中使用了这个词,例如: Xu Keqian, Ren Xing: Mencian Understanding of Human Being and Human Becoming, *Dialogue and Universalism*, Vol. 25, No. 2(2015):29-39; Xu Keqian, The Priority of “Liberty” or “Ping An”: Two Different Cultural Value Priorities and Their Impacts, *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 10, No. 4(December 2015): 579-600; Xu Keqian, Confucian Philosophy of Zhongdaology and Its Practical Significance in Resolving Conflicts, *Dialogue and Universalism*, Vol. 26, No. 4(2016):187-199; Xu Keqian & Wang Guoming, Confucianism: The Question of Its Religiousness and Its Role in Constructing Chinese Secular Ideology, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Vol. 17, No. 50 (Summer 2018): 79-95. Xu Keqian, Zhongdaology: How Should Chinese Philosophy Engage with African Philosophy, *Aumaruka: Journal of Conversational Thinking*, Vol. 2, No. 1, 2022, pp. 61-98. 等。这个词是可以被说英语的哲学研究者接受和理解的。

② 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》,北京:中华书局,2014年,第16—17页。

③ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,北京:北京大学出版社,2000年,第265页。

④ 徐中舒:《甲骨文字典》,成都:四川辞书出版社,1989年,第40页。

⑤ 《逸周书·武顺》,黄怀信:《逸周书校补注译》,西安:西北大学出版社,1996年,第162页。

⑥ 《逸周书·度训》,黄怀信:《逸周书校补注译》,第1—6页。

⑦ 唐兰:《殷墟文字记》,北京:中华书局,1981年,第53—54页。

⑧ 于省吾主编:《甲骨文字诂林》,北京:中华书局,1999年,第2940—2943页。

⑨ 李零:《说清华楚简〈保训〉篇的“中”字》,《中国文物报》,2009年5月20日。梁涛:《清华简〈保训〉与儒家道统说再检讨》,见孙熙国、李翔海主编:《北大中国文化研究》第2辑,北京:社会科学文献出版社,2012年,第111—112页。

官方的图籍簿书等文献,<sup>①</sup>等等。然而,无论将“中道”之“中”的含义坐实为上述诸义中的哪一义,皆不足以与其在“中道论”里的思想内涵和分量相称。

例如说“中”指测日中、地中,《周礼》确有大司徒“以土圭之法测土深,正日景,以求地中”“乃建王国焉”的记载。<sup>②</sup>上古或有借土圭日影以测“日中”、定“地中”之事,但其目的显然还是在于选择宜居之地安邦治国,并为封疆立政、设礼施教提供某种依据,也就是所谓“其自时中义,万邦咸休”“尚皆以时中义万国”。<sup>③</sup>汉儒荀爽就曾指出:“昔者圣人建天地之中,而谓之礼。礼者,所以兴福祥之本,而止祸乱之源也。”<sup>④</sup>可见,古代王者“立中”“建中”“执中”,皆出于社会政治目的,是为构建现实社会政治秩序确立中心与标准。

然而,即使在先秦时期,已经有哲人明白,天地之间,其实并不存在一个绝对客观的、永恒不变的“中”,无论是“日中”还是“地中”。因为“日方中方睨”;“我知天下之中央,燕之北、越之南是也”。<sup>⑤</sup>现代科学更是告诉人们,地球是圆的,球面上没有所谓永恒绝对的“地中”;整个宇宙在大尺度上是均匀的,没有边界,也没有中心。天地自然并没有为人类社会提供一个绝对不变的“中”,只是为人类求中、建中、立中提供了一些客观条件或参照而已。但王者又必须“建中于民”“允执厥中”。然则“中”从何来?“中”在哪里?“中”就不是一个客观实在的固定的点,而是一个与人类生存实践需求相关的适宜恰当之处。

或又谓“中”有内心之意。“中”在古汉语文本中的确经常也用来指“内心”。《清华简(八)》有篇曰:“心是谓中。”<sup>⑥</sup>《大戴礼记》也记载孔子曾说“内思毕心曰知中”。<sup>⑦</sup>然而仅以主观内心为“中”,则人各有其“中”,千万人有千万“中”,等于无“中”。因此,作为“中道”之“中”也不可能仅指内心,“允执厥中”也不可能仅仅意味着固执一己之心。固执一己之心也有悖于孔子“毋意,毋必,毋固,毋我”<sup>⑧</sup>的思想方法。

笔者认为,正像在西方哲学形而上学本体论中,作为本体的“存在”(Being)概念,其实是由判断词“是(to be)”聚集了“是”“在”“有”等多重语义演变而成的;儒家“中道论”哲学的“中”概念,也是聚集了自然语言词语“中”的多重语义而形成的。“中”作为名词,聚集了“中心”“内心”“内在”之义;作为动词,聚集了“击中”“中节”“切合”之义,作为形容词又有“中等”“平均”“适度”“恰当”之义,衍生又包含“公正”“公平”“正直”“正确”等义。作为自然语言里常用词语的“中”字的多重语义,已经先在地聚集在了这个成为抽象概念的“中”的哲学意蕴里。<sup>⑨</sup>正是这种原初语义的聚集,赋予了作为哲学概念之“中”以及“中道”以丰富而深刻的内涵,把“中”发展成为一个复杂而深刻的哲学概念。

① 章炳麟:《文始》七,《章太炎全集》第六册,上海:上海人民出版社,2014年,第401—402页。

② 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》,北京:北京大学出版社,2000年,第295—298、490页。

③ 黄怀信:《逸周书校补注译》,第369页。

④ 范晔:《后汉书》,北京:中华书局,1965年,第2054页。

⑤ 《庄子·天下》,郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局,1982年,第1102页。

⑥ “清华简”有《心是谓中》一篇,谓“心,中。处身之中以君之,目、耳、口、肢四者为相,心是为中”。李学勤主编:《清华大学藏战国竹简(八)》,上海:中西书局,2018年,第149页。

⑦ 王聘珍:《大戴礼记解诂》,北京:中华书局,1983年,第208页。

⑧ 《论语·子罕》,朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1988年,第109页。

⑨ Keqian Xu, Zhong and the Language of Clustered Meanings: A Synthetic Exploration of the Way of Zhong in Early Confucian Philosophy, Yao Xinzhong ed., *Reconceptualizing Confucian Philosophy in the 21st Century*, Singapore: Springer Nature Singapore Pte Ltd. and Higher Education Press, 2017, pp. 177-190.

《中庸》里说：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”<sup>①</sup>在“中道论”里，所谓“中”，既不在天，也不在人，而在“天人之际”；既不在主观，也不在客观，而在主客之交。何谓主客之交？“喜怒哀乐之未发”是主观，“发而皆中节”便是主客相交。能致中和，赞天地之化育，则“中”莫大焉。“中”既不在我，也不在彼，而在人己之间、在众人的主体之间(Intersubjectivity)。“三十辐共一毂”，“中”由四方辐辏而成；“执其两端，用其中于民”，“中”依两端制衡而立。“中”不是主观随意的，而是有待的；特其所待者处于变动之中，故“中”也不是一成不变的，而是与时俱进，随时而中，故曰“时中”。

总之，“中道论”哲学思维聚焦于天与人、精神与物质、主观和客观、个人意志和现实条件、自我与他人、普遍性与特殊性、统一性与多样性等等矛盾对立关系之间的动态关联以及在特定时空下恰到好处的“度”，对这种关联和“度”持一种辩证的、发展的、平衡的观点。这就是“中道论”哲学思维的特征，也是中国传统文化精神的一个特色。

### 三、“中道论”与中国传统文化

这样一个“中”被孔子发展为“中庸”哲学，被《中庸》赋予了“天下之大本”<sup>②</sup>的哲学地位。“中庸”即“中”之大用，或“中道”之用。儒家的“仁”“义”“礼”皆贯穿着中道的精神。“仁”以“忠恕”“絜矩”之道在人与人之间求中，“义”则是在社会人群诸事中求适中之“宜”。又以“礼”的形式为普通人制定“中”的标准，“礼乎礼，夫礼所以制中也。”<sup>③</sup>

孔子之后，历代大儒对“中道”哲学原理不断加以补充与完善，并极赞“中道”在儒家学说中的地位与作用。孟子称赞孔子为“圣之时者”，并对“中道”的“时中”“中权”之义做了精辟的阐发。<sup>④</sup>荀子对“中道”的哲学原理及其实践意义有透彻的领会和阐发，并且将“中道”精神贯彻在其整个学说体系中。<sup>⑤</sup>“孔子之后，真正全面继承‘中’的传统的主要是荀子”；“荀子对中道做了系统论述，成为中道思想的集大成者”。<sup>⑥</sup>董仲舒把“中”提升到天道的高度：“中者，天地之所始终也；而和者，天地之所生成也。夫德莫大于和，而道莫正于中，中者，天地之美达理也，圣人之所以保守也”；“中者，天地之太极也”。<sup>⑦</sup>宋代理学家把“中”上升到“天理”的高度，“斯天理；中而已”；“中即道也”；“中之理，至矣”；“天下之理，莫善于中”；<sup>⑧</sup>“中者，天下之正道”。<sup>⑨</sup>

其实不仅是儒家，在中国古代其他主要思想流派如道家、法家等的思维模式和哲学方法论

① 朱熹：《四书章句集注》，第18页。

② 朱熹：《中庸章句》，《四书章句集注》，第17页。

③ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》，北京：北京大学出版社，2000年，第1613—1615页。

④ 《孟子·万章下》称赞孔子为“圣之时者”，并以射箭中的为喻，说明孔子与伯夷、伊尹、柳下惠之不同。朱熹曰：“此复以射之巧力，发明智、圣二字之义。见孔子巧力俱全，而圣智兼备，三子则力有余而巧不足，是以一节虽至于圣，而智不足以乎时中也。”又《尽心下》论“执中无权，犹执一也”，阐明了“中”与“权”之间的辩证关系。

⑤ 徐克谦：《论荀子的“中道”哲学》，《中国哲学史》2011年第1期，第49—55页。

⑥ 梁涛：《清华简〈保训〉与儒家道统说再检讨》，见孙熙国、李翔海主编：《北大中国文化研究》第2辑，第119、122页。

⑦ 董仲舒《春秋繁露·循天之道》，苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第444—447页。

⑧ 董根洪：《“天下之理，莫善于中”——论二程的中和哲学》，《中州学刊》1999年第1期，第45页。

⑨ 朱熹：《四书章句集注》，第17页。



中,其实也可以找到不同程度、不同表现形式的“中道”原理。例如,庄子既不入世又不离世、“无入而藏,无出而阳,柴立其中央”,<sup>①</sup>“缘督以为经”、<sup>②</sup>“处乎材与不材之间”<sup>③</sup>的人生哲学;法家因时制宜、与时俱进、“论世之事,因为之备”<sup>④</sup>的主张;墨家以“本”“原”“用”三个参数来检验言谈正确性的“三表法”。这些,其实都在不同程度上与“中道”思维模式相关。甚至在传入中国并中国化了的佛教、伊斯兰教思想中,也都有“中道”思维的表现。如唐代以龙树菩萨为代表大乘佛教“中观”学派,以不落入空有两边为“中道”,实际上也就是说世界上的一切,只不过是一个无常的、暂时的“中”。宋代僧人释智圆给自己取号就叫“中庸子”,认为儒与释虽然有“外典”与“内典”之别,但实际上“言异而理贯”。<sup>⑤</sup>晚明佛教学者蕅益大师作《四书蕅益解》,谓“惟圆人知一切法,即心自性,无非中道”,<sup>⑥</sup>在他看来,“中道”不仅就是“真理”,而且简直就是“佛性”的体现。中国伊斯兰教学者在翻译《古兰经》中“وسطا”一语时,往往将其翻译为“中庸”“中道”,认为它具有中庸、适度、公平、中正、不轻不重、不枉不纵、不偏不倚、无过无不及、正确的路等内涵,并认为“中道”思想也是伊斯兰教的重要思想。<sup>⑦</sup>

可见“中道”思想不仅一以贯之呈现在儒家传统经典中,而且也是中华民族不同思想流派、宗教流派所共有和公认的思维特征和文化品性。“中道论”可以说是一种孕育在中国悠久历史文化肥沃土壤中的哲学思维方式,代表了一种有别于西方传统哲学形而上学本体论思维方式的东方智慧,同时也具有人类共同理性可以接受的普遍性。实际上在非洲哲学思想资源中也有类似“中道”的思维模式。非洲哲学家强纳森·乞马柯南就曾从非洲伊博语中提炼出一个叫做“Ezumezu”(可翻译为“力之和”)观念,并认为它与儒家“中道”相通。<sup>⑧</sup>

总的来说,“中道”思想体现了中国传统文化中的辩证思维、变通观念、包容品格和实践理性精神。“中道”的辩证思维认为矛盾对立的两端、看似对立的两极,其实是互相依存、互相补充的,而所谓“中”以“两端”“两极”甚至“多端”“多极”的存在为前提,是借助“端”与“极”之间的矛盾对立和张力维持的一个平衡适当的“度”。所谓“两端”“两极”可以呈现在许多方面,例如“天”与“人”、宗教与世俗、唯心与唯物、主观与客观、自我与他人、个人与群体等等,皆为“两端”“两极”。而“中道”思维就是在两者之间不采取非此即彼的立场,而是采用亦此亦彼的兼容态度,如既不唯“天”也不唯“人”,而是在天人之际求“中”;既不排斥宗教也不脱离世俗,而是在两者之间游刃有余。“中道”的变通观突出表现于“时中”“中权”的观念,“中”不是一个形而上学的不变的概念,不是一个固定不变的先验教条或精神“实体”(entity),也不是一个半斤对八两的简单折中,而是一种有经有权、因时制宜、综合平衡、实事求是、与时俱进的智慧。“中道”的包容品格体现在“和而不同”的理念,虽然有自己的价值观和信念,但不排斥异质的存在;虽然尊

① 《庄子·达生》,郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局,1982年,第647页。

② 《庄子·养生主》,郭庆藩:《庄子集释》,第115页。

③ 《庄子·山木》,郭庆藩:《庄子集释》,第668页。

④ 《韩非子·五蠹》,陈奇猷:《韩非子集释》,上海:上海古籍出版社,2000年,第1085页。

⑤ 释智圆:《中庸子传(上)》,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第15册,上海:上海辞书出版社,2006年,第304—305、304—308页。

⑥ 释蕅益:《四书蕅益解》,北京:中国水利水电出版社,2012年,第25页。

⑦ 穆卫宾:《伊斯兰教中道思想探究》,《中国穆斯林》2020年第6期。

⑧ Jonathan O. Chimakonam: *Ezumezu: A System of Logic for African Philosophy and Studies*, Switzerland: Springer, 2019. 另见徐克谦:《全球文明倡议下中非哲学会话比较的若干思考》,《西亚非洲》2023年第3期,第39—43页。

重历史与传统,但不拒绝接受新鲜事物;虽然有自己的立场与初心,但又善于与他者寻求“共存”和“共赢”。“中道”的实践理性精神表现在面对现实、面向事实,不沉迷于以超出人类经验的永恒定律、绝对真理、普世原则来作为解决社会现实问题的终极方案,而是承认人类存在的历史性、时间性、现实性、相对性、有限性,就现实客观条件和人类已有的经验和能力来寻求当下最切合实际的方案。

中道论提供了一种独特的儒家哲学视角来考察人与天、自我与他人、主观与客观、一体与多元、原则性与灵活性等等之间的辩证统一关系。它指明伦理道德和社会公平正义的原则不是某种先验的真理范畴,而应该是“合外内之道”的结果,也即建立在主体内在之“中”在现实世界里“发而中节”的基础之上;所谓正确、正当、完善只意味着在现实和实践中发挥了恰如其分、恰到好处的作用。这绝不是某种先验的、抽象的、绝对的“理念”或“精神”在现实中的自我显现,而只能是主客观条件和各种因素在特定的时空和语境中的机缘遇合,也就是“中”。这种“中”通常的确具有无过不及、不偏不倚、恰到好处的特征。但所谓“中”也并不仅仅是一个固定的一半对一半的中间。在特定的情况下“中”本身即包含因事制宜、因时制宜的灵活性和变通性。中道哲学还指出,政治权力中心的正当性在于其执中、持正,而执中、持正其实也就意味着公平、正义、平等、均衡、兼顾与包容。这些内涵使中道论成为具有典型儒家语用特征的一般哲学方法论。它为中国古代伦理规范、社会正义和政治原则的确立提供了辩证的、实践理性的哲学基础。它也深刻地影响了中国传统文化观念的许多方面,例如“天人合一”“实事求是”“与时俱进”“和而不同”等等。<sup>①</sup>

#### 四、“中道论”与当代中国道路

这种“中道”精神与当代中国道路有什么关系呢?可以说,当代中国所取得的成就有多方面的原因,但就文化底蕴层面而言,儒家思想传统中的“中道”精神的确在无形中起到了重要作用。中道论不仅是一种具有悠久历史的儒家哲学思维方式,也是一个对中国人和中华民族国民性产生了深远影响的思想文化基因。虽然近现代以来,中国的社会现实、中国人的生活、以及中国人的思想观念等等,都发生了许多引人注目的变化,但传统儒家思想的精神遗产作为一种深厚的文化沉积,对中国人的思维方式和行为方式仍有重要影响。中道哲学观正是这种儒家精神遗产的一个重要方面。

近现代中国经历了千年未有之大变局,走过了艰难曲折的道路。回顾一百多年来中国所走过的发展道路,在各种外来文化思潮的影响下,许多极端的诉求乃至偏颇的倾向,也曾在中国先后出现。然而,儒家“中道”精神的悠久文化底蕴并没有丧失其功能,总是能或间接或直接、或迅疾或滞后地发挥其文化作用,使得中国在其现代化的道路上即使出现了偏颇,也能在不久之后纠偏归中、拨乱反正,最终重新走上“中道”。而凡是能纠正极端偏向、回归“中道”理性的时期,往往就是中国发展得比较好、取得较大进步的时期。

在社会文化观念的选择上,近代以来就一直存在保守主义和激进主义两极之争。保守主义强调对文化传统的守护与继承,激进主义提倡剧烈的改革和革命。通常,前者对外来的西方文化

<sup>①</sup> 徐克谦:《儒家中道哲学的历史渊源与当代价值》第四章,第147—165页。

持排斥和抵触的态度,而后者则更倾向于热情拥抱和全盘接受西方文化。但在经历了一轮又一轮的文化论辩之后,主流意识形态最终还是回归“中道”:大抵总是倾向于既要保留传统也要拥抱现代化,主张把中国古代传统文化与新引进的西方文化的优秀精华结合起来,尽管这些主张会呈现为含义略有不同的表述,如所谓“中体西用”“西体中用”“古为今用”“洋为中用”“继往开来”“综合创新”等等。这其实也正是中道哲学观在发挥着作用。从“中道论”的逻辑来看,传统与现代、继承与创新,是矛盾对立的,也是辩证统一的。历史与传统可以为当前的改革创新提供借鉴和指导;而改革和创新可以赋予我们的历史和传统以新的生命。吸收西方文化的营养,可以使中国文化焕发出新的活力;而在接受现代性的同时,也不一定全盘否定传统。文化传统本来就是在不断的因革损益中生生不息、不断发展的。因此“中道论”的社会文化发展观,既不故步自封,也不盲目排外;既要继承传统、汲取精华,又要弃其糟粕、与时俱进;对传统的东西推陈出新,对外来的东西洋为中用;“不忘本来,吸收外来,面向未来”。<sup>①</sup>

在政治模式的选择上,近现代中国既有过极端自由主义乃至无政府主义的主张,也有过独裁者大权独揽、实行专制,甚至试图恢复帝制的情况。但经过反复实践探索之后,当代中国最终形成了符合“中道”的“民主集中制”。“民主集中制”或“人民民主专政”在一些西方人看来,也许是一个自相矛盾、不可理解的概念。因为按照西方而上学思维模式,并以西式宪政民主作为唯一标准的民主理念,则所谓“集中”就等同于“专制”或“独裁”,与“民主”是绝对矛盾对立、不相兼容的。然而,从“中道论”的观点来看,“民主”与“集中”的关系却并非水火不相容。“民主”和“集中”,就像任何一对矛盾对立的两个方面一样,是相互依存、相互促进的。充分的民主有助于形成真正合法的、有威信的政治权力执行中心;而强大的中央集权也能为国家广泛深入的民主化提供政治保障。基层由民主选举产生的村委会等也通常具有更高的权威和行政执行能力。当代中国社会民主化的许多步骤,恰恰是由中央顶层设计,并向下推动的。中央的绝对权威也为及时纠正民主化进程中出现的作弊、贿选、裙带关系、利益集团非法游说等等弊端提供了政治保证。广泛的民主协商和决策机制可以让人民的意愿和利益得到更真实的体现,使得政府能够更准确、更及时地响应人民的诉求,从而提高其执政措施的针对性和有效性。当代中国实行共产党一党执政的政治制度,而在这个制度之下也包含了民主党派参政议政、多党合作、协商民主、投票选举、民主生活会等等民主元素。尽管在具体实践中有时做得还不够好,但这些民主元素并不只是一种摆设,是有实际意义的。随着“民主集中制”的逐渐完善,作为现代社会基础的基本人权和民主实践也不断得到强化和扩展,同时中央集权的优势和举国体制的效率却并未丧失,避免了西式自由民主体制下常见的那种党派对立、利益集团争斗内耗、炒作议题撕裂社会,政府低效、政策缺乏长期稳定性等等弊端。“民主集中制”可以说是一种基于“中道”逻辑的中国特色政治制度创造,尽管这种制度并不是完美无缺的,也未必具有普世推广价值,但在这种制度下中国在过去几十年取得的巨大发展成就,足以说明这种制度对处于现代化特定历史阶段的当代中国来说是有效的、“中用”的、恰到好处的。

在经济发展方面,曾经有过效仿苏联计划经济模式、排斥市场经济的阶段;改革开放后也有过“姓社姓资”的争论,有过完全转向西方资本主义自由市场经济的主张。但最终还是摸着石头

<sup>①</sup> 习近平:《在哲学社会科学工作座谈会上的讲话》(2016年5月17日),《中国哲学年鉴2016》,北京:哲学研究杂志社,2016年,第9页。

过河,根据中国国情,摸出了符合“中道”的中国特色社会主义市场经济模式。这种模式既吸收了西方资本主义市场经济的长处,又保留了社会主义国有经济占主导地位的优势。无论“社会主义”还是“资本主义”,其实都是来自西方的概念,是西方政治经济理论中一直存在的“两端”。按照以前教科书中的说法,计划经济是社会主义的基本特征,而自由市场经济则是资本主义的基本特征。从习惯于二元对立思维的西方人的观点来看,社会主义与资本主义是对立的,市场经济与计划经济也是对立的,二者不可兼容。但在今天的中国,所有这些似乎都交织在一起,道并行而不悖。中华人民共和国成立之初,国家一穷二白,工业基础特别是重工业基础非常薄弱。在这种情况下,国家控制的计划经济对于实现集中全国有限的资源、优先发展基础工业的国家发展目标来说,显然更加有利、更加有效。因此,计划经济在中华人民共和国头三十年的贡献应该得到充分的肯定。正是由于前三十年在国家统一计划布局之下,中国形成了自己的工业化基本体系,为后来改革开放大发展奠定了一个坚实的基础。然而,计划经济体制的缺陷也是毋庸置疑的,随着国家经济的进一步发展,计划经济对社会经济活力的阻碍和负面影响也越来越显著。特别是在“文化大革命”期间,中国经济发展几乎陷于停顿。因此,“文革”结束后,“改革开放”便拉开了序幕,中国经济开始走向市场经济。但在僵化的教条主义思想的束缚下,许多人认为市场经济是资本主义的本质特征,因此这一进程开始时并不顺利。“姓社姓资”的争论曾一度影响了改革开放实践的进展。然而,中国传统的中道哲学智慧,最终克服了这一源自西方形而上学思维方式的教条主义禁锢。从中道哲学的角度来看,在实践中探寻对当时的社会经济条件和形势来说最适合的经济发展模式,也即探寻当下的“时中”之道,要远比在理论上坚持形而上学的或本质主义的“社会主义”的概念更为重要。最终,根源于中国儒家中道论哲学的实用主义和实践理性精神发挥了作用,使中国人突破了源自于自西方哲学形而上学思维模式的姓社姓资的二元对立,催生出富有创意的中国特色社会主义市场经济体制。

在国际关系和外交方面,有学者指出“以儒家思想为核心的中国传统文化是中国和平发展外交思想的重要理论渊源。中国和平发展外交思想与中国传统文化核心理念具有本质的内在统一性。”<sup>①</sup>而在这其中“中道论”哲学思维的影响是非常重要的一个方面。新中国曾经是以苏联为首的“社会主义阵营”的一员,也曾一度信奉来自西方的某种历史必然规律说,积极支持一些国家内部的“革命”。但最终“中道”思维的文化传统还是发挥了作用,逐渐形成了当代中国所坚持的独立自主、开放和平的外交政策。具体表现首先是坚持中立不倚、群而不党、周而不比,不加入任何军事联盟,独立自主决定自己的外交政策。而当其他国家或集团发生冲突时,中国通常采取中立和不偏不倚的立场,鼓励冲突双方通过对话谈判解决问题,反对诉诸武力。这是因为根据中道论的原理,解决冲突的最佳方式,就是平衡双方或各方的诉求和利益,寻求妥协与折中的方案。正义或公平不是基于抽象的原则,而是基于妥善处理有关各方正当关切和合理利益。

中国以“和而不同”的态度与不同社会制度、不同文化传统的国家和平共处,以“己所不欲,勿施于人”的态度与大小国家平等相待,礼尚往来。中国愿意在和平共处五项原则的基础上与世界上任何国家交朋友,而不论其社会政治制度的差异和意识形态的不同。这种态度实际上也是基于中道哲学“中和”与“时中”的原理。“中”不是一种排他性的绝对,而是一种包容性的恰

<sup>①</sup> 王易、黄刚:《中国和平发展外交思想与传统文化核心理念》,《中国人民大学学报》2009年第3期,第137页。



当,也就是说,不同事物的多元共存是“中和”的前提。就国际关系而言,它意味着不同的社会制度可以和平共处,相互合作。“中”具有“正确”的含义,但任何的“正确”都是在一定的时间和空间条件下才“正确”的。就不同社会制度而言,并没有哪一种制度是绝对、抽象的“正确”。什么样的制度对一个国家来说是“正确”的,取决于这个国家特定历史时期具体社会经济文化发展的状况,应该由这个国家的人民来自己决定,而不是由外人来指示或强加。

中道论的另一重要观点就是不要总是把自己的利益放在第一位,而是提倡更多地关注自己和他人的共同利益。基于这样一种理念形成了“合作共赢”“人类命运共同体”等外交思想。中国国家主席习近平近年来多次强调要倡导“人类命运共同体”意识,树立相互依存的国际权力观、共同利益观、可持续发展观和全球治理观。2014年他在联合国教科文组织总部发表演讲时,就曾引用早期儒家经典《左传》中记载的春秋时期思想家晏婴关于“和而不同”思想的论述,来说明“人类命运共同体”的理念。<sup>①</sup>

## 五、结 语

儒家“中道论”以“中”为大本,以“和”为达道,“中和”的理念内在地包含了宽容、适中、调和、公正、平衡等等思想内涵。中道论的思维方式要求主体“毋意,毋必,毋固,毋我”,不把他者臆想为敌人,不预设某种必然性,不固执己见,不封闭于自我中心的狭隘视野。“时中”的观念强调因时制宜、与时俱进、灵活变通。“中道论”思维已经渗透于中国文化的许多方面,形成了中华民族特有的“中道”精神。这种“中道”的精神使得中国文化的发展在整体上既不会陷于泥古不化、抱残守缺的保守主义困境,也不会沉溺于崇洋迷外、丧失自我的洋奴主义迷思;既不会一直迷信某种自称是先验绝对真理的理论教条,也不会拒绝借鉴任何新鲜理论的参考价值。总体上都会以中国人的基本价值观和当代中国人民的根本需求为内在之“中”,以实事求是、发而中节,契合当下历史阶段的具体客观条件为度,选择无过不及、恰到好处的发展路径。这正是“中道”精神的现实表现,也是当代中国道路中蕴含的传统文化奥秘。

正是由于有这样一种中道精神,使得我们这个民族和我们的文化,从最初形成于华夏中原地区相对单一的源头,不断吸纳外来文化因素,也不断向外扩展外延,最终形成今天我们这个既包含了相对文化多样性,又具有较强的文化凝聚力和统一性的伟大中华民族,更使得我们能在今天走出一条独特的中国式现代化道路。我们相信这种中道精神在当今世界仍然可以为构建人类命运共同体、谋求世界的和平、发展、繁荣,做出其应有的贡献。

(责任编辑:张 涛)

<sup>①</sup> 习近平:《文明因交流而多彩,文明因互鉴而丰富》,《习近平谈治国理政》第1卷,北京:外文出版社,2014年,第261页。

· 古典儒学研究 ·

# 孔子读《易》的态度与方法

邓立光 谢向荣

**摘要:** 孔子曾深入研究《易经》,并因自身的生活阅历而领会到《易》所蕴藏的忧患意识,发现《易》的主要价值在于修身立德。孔子认为以修德替代占筮,同样可有“其要无咎”的效果,遂以“赞德占义”的解卦方法,察照不同《易》卦的修身意义。孔子是从成德的角度来审视《易经》的,其《易》说总是紧扣修德与成德并言。孔子的研《易》态度,改易传统史、巫的占筮形式而阐发德义,体现了中国传统文化中的道德精神,具有深切的忧患之情,开辟出后世义理《易》学的大道。

**关键词:** 孔子;《易》;义理《易》学;儒学;三陈九卦

**作者简介:** 邓立光,香港教育大学国学中心(香港 999077);谢向荣,香港能仁专上学院文学院(香港 999077)

当今学术界研究孔子的《易》学,多集中在孔子与《易传》的关系,以及孔子《易》说的内容。至于孔子如何研究《易》,即方法论的问题,则较少触及。孔子曾经研《易》与说《易》,这是无可否认的;深入分析、体味孔子研究《易》的态度与方法,由此对孔子的思想感情以至于义理《易》学的特点,都将会有更深的了解。在本文中,我们将以帛书本《易传》为主要资料,对孔子研《易》的态度与方法作进一步考察,由此对孔子的思想感情乃至义理《易》学的特点形成更深的了解,进而探讨孔子与儒学的真正精神。

在古代典籍中,《易》可概称为《易经》或《周易》,孔子则多简称作《易》。为了方便理解,我们在本文中通用“易”“易经”与“周易”这几个名称。至于文中所引帛书本《易传》,则以宽式释文为主,避免繁琐。

## 一、以“赞德占义”的方式体会《易》卦的道德义蕴

孔子研究《易》卦,主要是以忧患意识为基调,以提升德性为研究态度,以卦爻辞作道德原则来推衍应然的言行。基调是根本方针,态度是具体表现,指导原则为导向,三位一体,巧妙自然。

综合传世本与帛书本《易传》来看,其中有大量孔子说《易》的资料可供我们研究。《文言》是孔子说《乾》《坤》二卦的结集,《系辞》则记载了孔子对若干卦爻的理解。这些资料,足以判定孔子研究《易》的态度和方向,乃在于修德与成德,体现中国文化传统中的尚德精神。

孔颖达《周易正义》曰:“伏羲制卦,文王系辞,孔子作十翼。”<sup>①</sup>文王忍辱拘而演《周易》,孔子

<sup>①</sup> 孔颖达:《周易正义》,清嘉庆二十年(1815)南昌府学重刊宋本《十三经注疏》,台北:艺文印书馆,1973年,第6页。本文所引传世本《周易》及《易传》繁多,俱出此书,不再详注出处。

作十翼以阐明其理，两者一脉相承。传世本《系辞》中有“作《易》者，其有忧患乎”“当文王与纣之事邪”的说法，帛书本《要》更言：“纣乃无道，文王作，讳而避咎，然后《易》始兴也。”<sup>①</sup>由此可知文王作《易》的背景。

综观孔子一生，颠沛流离，屡遭大厄：畏于匡、拔树于宋、厄于陈蔡，生命曾悬于一线。由于自身历经艰困，孔子深切体会到文王“恐以守功，敬以承事，知以避患”<sup>②</sup>的忧患，由是领会到《易》为文王所重视的主因，乃在于卦爻辞中蕴含着深厚的道德内容。

孔子之深入研究《易》，已经是他再回鲁国的68岁高龄之后了。此时孔子的生活趋于安定，较能专心致志，因而领会到《易》所蕴含的道德价值。孔子视《易》为言德之书，而视卦爻辞为道德原则，所以孔子说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”（《论语·述而》）孔子认为，《易》的价值在于启发人修身立德而变化气质，故云：“《易》之道……冈（刚）者使知瞿（惧），柔者使知冈（刚），愚人为而不忘（妄），傲（谗）人为而去诈。”<sup>③</sup>通过修身立德，君子践行《易》“惧以终始”的精神，不需依靠占筮，亦同样可有《系辞》所谓“其要无咎”的效果。

《汉书·艺文志》曰：“及秦燔书，而《易》为筮卜之事，传者不绝。”<sup>④</sup>由此可见，先秦以《易》卜筮之风相当流行，论者亦多据此视《易》为卜筮之书。然而，孔子因自身忧患的人生阅历而领会到《易》所蕴藏的忧患意识，肯定《易》理可与自己弘扬道德的理想互相发明，并能更有深度地阐述修身的原则。孔子自觉其以德义说《易》的方向，有别于传统的占筮之道，因此当子贡问道：“夫子亦信其筮乎？”孔子即回应：“我后其卜祝矣，我观其德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达乎德，又仁〔守〕者而义行之耳。赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，乡之而未也，好之而非也”；“吾求其德而已，吾与史、巫同涂而殊归者也。”<sup>⑤</sup>强调自己与一般只以卜筮为用的卜祝、史巫不同，读《易》旨在发挥其修德义理，不过为“观其德义”“求其德”而已。

在孔子与子贡的对谈中，孔子自言“百占而七十当”，<sup>⑥</sup>占了一百次而有七十次算中，可见其丰富的占筮经验，对占筮有深入的了解，故能判定史、巫的层次，并非无根之论。孔子在此基础上，更进一步探寻卦爻本身所蕴含的道德原则，提出要“幽赞而达乎数，明数而达乎德”，强调要以仁守而义行，这正是孔子异于史、巫用《易》的所在。

“幽赞”是巫师用蓍草起卦以暗助神灵的过程与结果，《说卦》所云“幽赞于神明而生蓍”即是此意。“明数”指历数之明用，以天象干支占人事本为传统历数的特色，故《左传》《国语》多有史官以历数占测人事的记载，如《左传》载：“史墨曰：‘六年及此月也，吴其入郢乎？终亦弗克。入郢必以庚辰……庚午之日，日始有谪，火胜金，故弗克。’”（《左传·昭公三十一年》）即为史、巫用《易》之例。

史官能依天象预测吉凶，而未必能由之内修自省。孔子研《易》是先言卦德而后断之以义，这与史、巫分析卦爻辞以断吉凶的形式一致，故说与史、巫同涂。孔子曾说：“知及之，仁能守之，庄以莅之，动之不以礼，未善也。”（《论语·卫灵公》）仁守而义行，义行即所谓动之以礼，这就是

① 廖名春：《帛书〈要〉释文》，《帛书〈周易〉论集》，上海：上海古籍出版社，2008年，第388页。

② 廖名春：《帛书〈衷〉释文》，《帛书〈周易〉论集》，第383页。

③ 廖名春：《帛书〈要〉释文》，《帛书〈周易〉论集》，第388页。

④ 班固撰，颜师古注：《汉书》，北京：中华书局，1962年，第1704页。

⑤ 廖名春：《帛书〈要〉释文》，《帛书〈周易〉论集》，第389页。

⑥ 廖名春：《帛书〈要〉释文》，《帛书〈周易〉论集》，第389页。

孔子研《易》的基本态度,亦是与史、巫殊归之处。

有如此修德成德的态度,自然会以德义来审视卦爻辞,而视卦爻辞为道德原则。要体会卦爻辞深厚的道德义蕴,说《易》者必须为修德之君子,所以孔子说:“无德则不能知《易》。”<sup>①</sup>没有道德自觉的人,是无法明白《易》的精神价值的。又说:“赞以德而占以义。”<sup>②</sup>“无德而占,则《易》亦不当。”<sup>③</sup>指出占用要以德义为本,如果占者道德水平低劣,《易》的功用就无法正常发挥。这是孔子研《易》的总原则,也是义理《易》学的大义。

## 二、以“三陈九卦”为例说明“赞德占义”的解《易》原则

以德说卦是孔子《易》说的主要特点,如帛书本《二三子》载其解《艮》“艮其辅”云:“塞人之美,阳(扬)人之过,可谓无德,其凶亦宜矣。”解《豫》“盱豫,悔”云:“此言鼓乐而不戒患也。”<sup>④</sup>解《同人》“同人于野”云:“此言大德之好远也。”解《谦》云:“夫不伐德者,君子也。”<sup>⑤</sup>

至于“三陈九卦”则是孔子以德说卦的典型。所谓“三陈九卦”,指孔子对九个《易》卦进行三层解释,每一层皆以德义为据,层层递进,一脉相承。在通行本《系辞》中,此九个卦分别为《履》《谦》《复》《恒》《损》《益》《困》《井》《巽》。帛书本《系辞》未见相关记载,惟在《衷》中,则有三陈《履》《谦》《复》《恒》《损》《益》《困》《井》《涣》等九卦之德。<sup>⑥</sup>帛书本最后陈义的是《涣》卦,通行本则作《巽》卦,两者行文亦略有不同。综观而言,其释义当以帛书本为胜,以下谨据之为论。

在帛书本《衷》中,孔子先言“上卦九者,赞以德而占以义者也”,<sup>⑦</sup>继述“《履》也者,德之基也”等九卦之德,显示出第一陈是以赞德的角度而言。所谓“赞以德”是就卦辞或卦名立义,以表达德性的某一面内容。此处“德之X”是孔子评价人物德性的典型句式,可用于正面,亦可用于负面,如“乡原,德之贼也”“道听而涂说,德之弃也”(《论语·阳货》)即是。《大戴礼记》亦有与“德之X”句式相同的赞德例子,如其《卫将军文子》篇曰:“孔子曰:‘孝,德之始也;弟,德之序也;信,德之厚也;忠,德之正也。’”<sup>⑧</sup>

再接第二陈“是故占曰:履,和而至”等九卦占语,继“赞以德”后,复以“占以义”角度而论。所谓“占以义”,“占”有推说的意思,概指就一卦之德推说其所蕴含的意义,是就言行之所宜说一卦的德性,以“XX而XX”为句式。

最后第三陈,继论述一卦“赞德”与“占义”之特点后,再就其义言与之对应的道德行为及其效果,其句式为“以XX”。

① 廖名春:《帛书〈要〉释文》,《帛书〈周易〉论集》,第388页。

② 廖名春:《帛书〈衷〉释文》,《帛书〈周易〉论集》,第385页。

③ 廖名春:《帛书〈衷〉释文》,《帛书〈周易〉论集》,第386页。

④ 案:考廖名春、陈松长联名发表于《道家文化研究》第3辑(上海:上海古籍出版社,1993年)之释文,此句原作“此言鼓乐而不忘德也”,后改“忘德”作“戒患”,今谨从修订版释文。惟此句不论作“忘德”或“戒患”,均可证成孔子以德说卦之特点。

⑤ 上引诸卦释义,俱引自帛书本《二三子》,见廖名春:《帛书〈二三子〉释文》,《帛书〈周易〉论集》,第373—374页。

⑥ 《衷》,原名《易之义》,又名《子曰》《易赞》等。详参廖名春:《试论帛书〈衷〉的篇名和字数》,《帛书〈周易〉论集》,第208—219页。

⑦ 廖名春:《帛书〈衷〉释文》,《帛书〈周易〉论集》,第385页。

⑧ 王聘珍:《大戴礼记解诂》,北京:中华书局,1983年,第110页。



由“三陈九卦”的体例,可见孔子以道德说《易》的三个层次,第一层是赞德,第二层是占义,第三层是道德实践。三陈之间文义清晰,层次井然。<sup>①</sup>

为方便阅览,谨以表列方式标示帛书本“三陈九卦”的句型(见表1),并逐一论述孔子说卦的态度与方法如表1所示:

表1 孔子以“三陈九卦”说《易》

上卦九者,赞以德而占以义者也。	是故占曰:	是故:
一陈	二陈	三陈
《履》也者,德之基也	《履》,和而至	《履》以果行也
《谦》也者,德之枋也	《谦》,奠(尊)而光	《谦》以制礼也
《复》也者,德之本也	《复》,少(小)而辩(辨)于物	《复》以自知也
《恒》也者,德之固也	《恒》,久而弗厌	《恒》以一德也
《损》也者,德之修也	《损》,先难而后易	《损》以远害也
《益》也者,德之誉也	《益》,长裕而与	《益》以与(兴)礼也
《困》也者,德之欲也	《困》,穷而达	《困》以辟(避)咎也
《井》(也)者,德之地也	《井》,居其所而迁	《井》以辩(辨)义也
《涣》也者,德(之)制也	[《涣》,称]而救	《涣》以行权也

### 1. 《履》

《履》义为践履。卦体☱上乾下兑,五阳一阴,六三爻为用神所在,以柔履刚,然失位有危,因五阳爻所依而无咎,故卦辞云:“履虎尾,不咥人,亨。”行走极度小心谨慎,以喻修德者如临深渊,如履薄冰的畏谨之情,故本卦一陈曰:“《履》也者,德之基也。”说明《履》卦带出的意义是修德的基础。

本卦的精神在于尊卑不相陵越,诚如《中庸》所云:“在上位不陵下,在下位不援上。”(《礼记·中庸》)《大象传》云:“上天下泽,履。君子以辩上下,定民志。”从卦象上下分明,合乎自然规律而言,君子当体悟到上下有序,如君臣、父子等,使百姓知所从事。孝悌忠信礼义廉耻之前提皆为体认上下尊卑之有序,而安守本分,与此相应者如“不在其位,不谋其政”(《论语·泰伯》),与“素其位而行,不愿乎其外”(《礼记·中庸》),意即做其份位所当为之事,而不欲有所逾越。各安其位,不相逾越,故由此而推出二陈“《履》,和而至”的意义。和者,即“君子和而不同”的意思(《论语·子路》),由和而往,则其结果是坚定不移的果断行为,故三陈曰:“《履》以果行也。”

### 2. 《谦》

《谦》义为谦虚。卦体☷上坤下艮,坤为地,艮为山,高山置于大地之下,象征谦虚。满盈与谦相反,故《虞书》云:“满招损,谦受益。”谦则不自满,有而不居。此一谦德,乃君子终身修德之大者,故卦辞曰:“亨,君子有终。”传世本《系辞》曰:“《谦》,德之柄。”帛书本“枋”亦作柄解,段玉裁《说文解字注》:“枋,枋木。可作车。《礼》、《周官》皆以‘枋’为‘柄’。”<sup>②</sup>可证。君子修德以成始成终,而贯通终始的则为谦德,故谦德为修德所不可或缺,而为修德者所执持不舍者,故本卦一

① 通行本的三段大义平行排列,彼此的连系便不容易看出,这是略去赞德占义的关键文句所导致的结果。见通行本《系辞下》第七章。

② 段玉裁:《说文解字注》,南京:凤凰出版社,2007年,第431页。

陈曰：“《谦(谦)》也者，德之柄(柄)也。”谓谦德犹如修德之柄也。

《说卦传》：“坤为地……为柄。”可见象征“德之柄”之谦德，以卦中坤体宽广和顺的精神为旨。《彖传》曰：“谦，亨，天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”谓本卦时义亨通，犹如天道施诸万物光明而不损，地道处下方而奋发上扬。因此《谦》卦之德乃高而能下和卑而能上，但不论处于何位，皆能不损自身之德，并善导他人向善。此一精神，合乎天地常道，处处通行无阻。就天道言，日中则昃，月盈则食；就地道言，高山陵夷，深谷为丘；就鬼神言，于人间必福善而祸淫；就人道言，骄矜遭厌恶而谦逊受欣赏。由此可见，谦德乃天地鬼神所持守者，人能行谦，即行天德而能成就君子之道。故本卦二陈曰“尊而光”，说明由谦卑所表现出来的人格，反而是尊贵而光被四表的。

又本卦一陈云“德之柄”者，“柄”亦有“权柄”之执法含意。谦谦君子，恭而有礼，光被四表，可以谦德引领民众向善，故三陈曰：“《谦》以制礼也。”强调以谦制礼的意义。《大象传》云：“君子以裒多益寡，称物平施。”正明言为官德者要以德治为本，使百姓生活趋于均平。这是对人作为价值主体的尊重，而均平思想是古代政治思想的重要内容，是闪耀生辉的民本思想。

### 3. 《复》

《复》义为反本归源。卦体䷗上坤下震，与上艮下坤䷋的《剥》互为覆卦，意义相连。《剥》上九坚守不屈，便转入《复》。《复》一阳从纯阴而生，出现亨通之象，故卦辞作：“亨。出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复，利有攸往。”系之以“亨”“无咎”“利有攸往”诸吉辞。

剥复循环，反映了天道(天行)情状，人事物理皆然。《复》卦生气勃勃(刚长)，显示了天地的最大德性，是在于生长发育万物。我们古人对此总怀着感激之情。因此，《彖传》说：“复，其见天地之心乎！”赞叹天地循环往复的德性。《复》卦反映天道反本归源的特质，而就人道言，归本有如人的内省，是迁过向善的基础，故本卦一陈云：“《复》也者，德之本也。”言《复》卦反本内省的意义，乃修德的根本。由于内省是修心的工夫，隐微不显，故言小，然为善为恶必自知，故本卦二陈云“少(小)而辨于物”。意念是言行的根本，慎独(内省)为修德的根本，故内省之用，在于自知自明，如三陈言“《复》以自知也”。古人以其敬畏天道的纯真心灵，效法天地之道，行其所当行、所能行，使阴阳之气得到正常的开展，道德有所提升，这是一种高尚的思想和行为。

### 4. 《恒》

《恒》义为久。卦体䷟上震下巽，震为雷，巽为风；雷有警策之意，风有教化之义，故《大象传》曰：“雷风，恒。君子以立不易方。”以雷风为喻，谓君子应当秉持原则，确立方向而不移易。

《彖传》亦以天道为说，以雷风相与之象，强调恒久之德，其文曰：“天地之道，恒久而不已也。利有攸往，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成，观其所恒而天地万物之情可见矣！”言天恒久不变而后有日月更迭，四时恒常更替而形成不变的四季，圣人效法天道，知其须长时间居位行道，才能移风易俗。由此观之，天地万物的存在，原因不在于瞬息万变，而在于恒久不息。天道如此，人道亦然。故《序卦》又云：“有男女然后有夫妇；夫妇之道，不可以不久也，故受之以《恒》；《恒》者，久也。”夫妇相合，后代得以繁衍，人类所以能生生不息，而恒久之义即见于此。

本卦时义在执定目标，持之以恒，即所谓有志者事竟成之理，故一陈云：“《恒》也者，德之固

也。”强调修德宜持之以恒，坚定不易。相反，左摇右摆，三心两意，决无成事之理，故二陈云：“《恒》，久而弗厌。”三陈又曰：“《恒》以一德也。”谓坚定处事而不改初衷，则德性必贞固齐一而后可。

### 5. 《损》

《损》义为减损、寡少。卦体䷨上艮下兑，艮为山，兑为泽，《大象传》曰：“山下有泽，损。君子以惩忿窒欲。”以挺拔之山而下有柔软之泽，联系到为官者须“惩忿窒欲”。愤怒表现为极度排斥，而欲求表现为非常贪婪，因此要努力克制自己的情绪和窒塞一己的私欲。为官者不忿不贪，便能心平气和，处理政事自可不偏不倚，治道便上轨道了。惩忿窒欲，修德治乱，皆以寡欲为要，故本卦一陈云：“《损》也者，德之修也。”直以《损》为修德之基。

又《损》卦辞云：“损，有孚，元吉，无咎可贞，利有攸往。曷之用，二簋可用享。”据周朝制度，天子享用九鼎八簋，诸侯七鼎六簋，士大夫五鼎四簋。《损》卦辞言“二簋可用享”是苟简失礼。故《彖传》言：“二簋应有时，损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行。”说明损益礼文应该在特殊情况下才许可，不能视为常态。正如盈虚皆有其时，因此损益之道是配合“时”的表现，如饥荒之年祭礼尚俭，用兵之时丧礼从简，先苦后甜，先难后易。与此相类，本卦一陈强调之“修德”意义，以节制欲望为要，同样先难后易，久而成自然，故二陈云：“《损》，先难而后易。”君子修德而寡欲，欲不纵则不争，不争则伤害之事可免，故三陈总结曰：“《损》以远害也。”

### 6. 《益》

《益》义为增多、帮助。卦体䷗上巽下震，巽为风，震为雷，《大象传》曰：“风雷，益。君子以见善则迁，有过则改。”所谓“风雷益”，诚如孔颖达所释：“言必须雷动于前，风散于后，然后万物皆益。如二月启蛰之后，风以长物；八月收声之后，风以残物。风之为益，其在雷后，故曰风雷益也。”①《益》卦《大象传》以风起雷行，体会成为官者“见善则迁，有过则改”的精进态度。其义与孔子所说“三人行必有我师焉，择其善者而从之，其不善者而改之”（《论语·述而》）的意义相同。对比于《损》卦《大象传》从对治个人气性而言“惩忿窒欲”，本卦《大象传》则是以外在的善恶以警惕自己。

君子观摩《益》象，力求上进，精益求精，而“益”在本卦的意义不但指增益，而且指出处高位而行德政，犹如天地提供一生存空间予万物，所以《彖传》云“天施地生，其益无方”；但这种全方位的增益不是随意妄行的，“凡益之道，与时偕行”即指出在恰当时候才会施行增益之道，这与《损》卦所强调用二簋的简约之事同理，故《损》卦《彖传》云：“损刚益柔有时；损益盈虚，与时偕行。”

这种损上益下、己立立人、己达达人的精神，乃君子美善品德之发用，故本卦一陈曰：“《益》也者，德之誉也。”《彖传》云：“损上益下，民说（悦）无疆；自上下下，其道大光。”正表达了这种体恤民情的传统仁政思想。“天听自我民听，天视自我民视”（《尚书·泰誓》）、“民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母”（《礼记·大学》）都是这种思想的表现。

此一推己及人，施惠于下，得益而不私有的恕道精神，乃道德善性充盈的表现，故本卦二陈曰：“《益》，长裕而与。”其所强调立人达人之义，与《老子》所云“圣人不积。既以为人，己愈有；

① 孔颖达：《周易正义》，第96页。

既以与人,己愈多”<sup>①</sup>之意近同。圣人行益德则人受其化,礼得以兴,故三陈曰:“《益》以与(兴)礼也。”

### 7. 《困》

《困》义为困难。卦体☱上兑下坎,兑为泽,坎为水,《大象传》曰:“泽无水,困。君子以致命遂志。”以水在泽下而言“泽无水”,如此自然陷入困境;为官者此时所应为者是“致命遂志”,牺牲一己以保存维护应然的价值和理想,这是孟子所说舍生取义的精神。

君子身处困境,未必总要自我牺牲,舍生取义,但至少应恪守道德,坚定心志,力求上进以走出困境,不会坐以待毙。总体而言,本卦虽然处困,然内容却不为处境所困。卦辞云:“亨,贞大人吉;无咎,有言不信。”明言全卦具有亨通之义,有德者居之则吉。何以如此?盖因修德君子能知行合一,言行一致,纵然身处逆境,也可心有所通;若然言行不一,徒腾口说,有言不信,则难以服人。《论语》载孔子说“刚毅木讷,近仁”(《论语·子路》)、“君子耻其言而过其行”(《论语·宪问》)、“君子欲讷于言而敏于行”(《论语·里仁》),即如是故,可以并观。

因此,本卦为君子之卦,主旨不在强调困境的艰难,而是如何在逆境中坚守道德,努力向前,得以跨越困境。孔子谓“困而学之”乃知之次者(《论语·季氏》),欲解困则须学,而求学为欲的表现,故本卦一陈曰:“《困》也者,德之欲也。”由进学而渐有所得,才有力走出穷途,终于通达,故二陈曰:“《困》,穷而达。”因学而知之,得以避免重蹈覆辙,故三陈云:“《困》以辟(避)咎也。”

### 8. 《井》

《井》义为水井,卦体☱上坎下巽,坎水在上,下巽为顺,水源源而出,故取名为井。本卦以井的功能及存在特征说一卦之义。掘地及水而成井,有水则有聚落村邑,故《彖传》言“巽乎水而上水”,表示水源不绝,人得以汲水以养命也。巽亦为木,故《大象传》曰:“木上有水,井。君子以劳民劝相。”本卦木上有水之象,乃借自然界植物由根部吸水送至叶面蒸发之吸水情状,以喻打井水的过程。为官者因水井养民的功能而“劳民劝相”,意即慰劳(探访问候)百姓,并鼓励百姓互相帮助,同样以德治为旨。

水井深入地下,不可移易,故卦辞言“改邑不改井”。本卦一陈曰:“《井》(也)者,德之地也。”此以水井不可移易的特点比喻人的德性,诚如所谓“道也者不可须臾离也,可离非道也”(《礼记·中庸》)。水井不可移易,惟村邑可以搬迁;民众迁徙他方,则在他方掘地取水。井不專屬,任何人皆可汲而用之。此喻做人原则不可改易,然生活环境不断变化,处变而不易根本原则,即二陈云“《井》居其所而迁”的意思。三陈云:“《井》以辩(辨)义也。”盖承前述变中自有不变并存之理,故需要有辨义的工夫,亦即是《中庸》言慎思明辨的意思。

### 9. 《涣》

《涣》义为散。卦体☴上巽下坎,巽为风,坎为水,《大象传》云:“风行水上,涣。先王以享于帝立庙。”“风行水上”者,其景象初则水波荡漾,继而江水滔滔,终则河流滚滚,以此表达“涣”的水流散貌。水荡漾不止,拟诸族裔,则开枝散叶,源远流长,故须统之有宗,会之有元,由此言“先王以享于帝立庙”。先王建立宗庙,历代祖先,按昭穆排位,岁时祭祀,以为追远之意,并摄聚众多之族裔。《大象传》这一章表现了重视家族繁衍的中华古老传统。

<sup>①</sup> 楼宇烈:《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2008年,第192页。



《涣》象征水流散之貌，引申而有涣散、歧出义，故须有所裁断。本卦一陈云：“《涣》也者，德（之）制也。”《说文》曰：“制，裁也。”<sup>①</sup>所谓“德之制”，旨在强调《涣》有裁断之德。由涣散而制乱，因制乱而得救，故二陈曰：“《涣》，[称]而救。”旨为阐释《涣》有制乱、施救之义。因涣散而施救，即是行权，行权乃因歧出而加以裁制也，故三陈云：“《涣》以行权也。”由第一陈至第三陈，意义层层递进，一脉相承。通行本《系辞》“三陈九卦”之末卦作《巽》，惟《巽》义为顺、入，与制义不协，当以帛书本作《涣》为是。

帛书本《涣》卦第三陈后还有“子曰：‘涣而不救则比矣。’”<sup>②</sup>语，耐人寻味。案：《周易》有物极必反的思想，即如上述《涣》卦三陈之理，“涣”本指涣散，散而不止则愈，故又由散乱引申出止乱之义。“涣而不救”者，“救”犹表制止、禁止，与本卦一陈“德（之）制也”与二陈“[称]而救”之理相通。《论语·八佾》曰：“女弗能救。”何晏《集解》引马融注云：“救，犹止也。”<sup>③</sup>又郑玄注《周礼·地官·序官》“司救”云：“救，犹禁也。以礼防禁人之过也。”<sup>④</sup>皆可为证。同理，“比”义为亲附，惟由反训角度言，亲附引申而有背离、放纵之意，如郑玄注《仪礼·聘礼》“禽羞俶献比”云：“比，放也。”<sup>⑤</sup>《玉篇》曰：“放，散也。”<sup>⑥</sup>是“比”表放纵，亦有“散”义，与《涣》卦的涣散意思一致，故孔子总论曰“涣而不救则比”，说明学《易》务须重德，如果人心涣散而不加制约，便会流于放荡，不能救治。

孔子这种“赞德占义”的方法，是义理《易》学的大宗。除上述“三陈九卦”诸例外，帛书本《衷》中还有不少句式相同的解卦例子，<sup>⑦</sup>谨简列如表 2：

表 2 帛书《衷》解卦句式

用“德之 X”句式	用“占以义”句式	用第三陈句式
《讼》者，得之疑也。	《无妄》之卦：有罪而死，无功而赏……	
《师》者，得之戕（迷）也。	《豫》之卦：归而强，士净也。	
《比》者，得[之]鲜也。	《大壮》：小肿（动）而大从。	《大壮》：以卑阴也。
《小畜》者，[得]之未雨也。	《大畜》：兑而悔[也]。	《归妹》：以正女也。
《艮》者，得之代阱也。	《随》之卦：相而能戒也。	
《家[人]》者，得[之]处也。	《姤》之卦：足而知余。	
《井》者，得之彻也。	《观》之卦：盈而能乎（虚）。	

表 2 诸卦的“得”，皆应通作“德”，反映孔子以德说卦之理。例如《讼》之卦义为争，诚信未畅，则有疑不信，所以说“德之疑”。《师》之卦义为众，“德之戕”之“戕”，当通作“迷”，义为聚合，谓有德而能聚众成师也。《家人》卦言“德[之]处”，因其卦义以家庭为基础，父子、夫妇、兄弟都在一家之内，故为德性交接之处所。《井》卦言“德之彻”，盖因井道由地面直通地下，故以此言通彻。

① 段玉裁：《说文解字注》，第 322 页。

② 廖名春：《帛书〈衷〉释文》，《帛书〈周易〉论集》，第 386 页。

③ 邢昺等：《论语注疏》，见清嘉庆二十年（1815）南昌府学重刊宋本《十三经注疏》，台北：艺文印书馆，1973 年，第 26 页。

④ 贾公彦等：《周礼注疏》，见清嘉庆二十年（1815）南昌府学重刊宋本《十三经注疏》，第 141 页。

⑤ 贾公彦等：《仪礼注疏》，见清嘉庆二十年（1815）南昌府学重刊宋本《十三经注疏》，第 289 页。

⑥ 顾野王：《宋本玉篇》，北京：中国书店，1983 年，第 334 页。

⑦ 廖名春：《帛书〈衷〉释文》，《帛书〈周易〉论集》，第 381—382 页。

此外,《吕氏春秋·慎行·论壹行》载孔子卜筮得《贲》,其文曰:

孔子卜,得《贲》。孔子曰:“不吉。”子贡曰:“夫《贲》亦好矣,何谓不吉乎?”孔子曰:“夫白而白,黑而黑。夫《贲》又何好乎?”<sup>①</sup>

此一占例,又载于《说苑·反质》,唯受说者易子贡为子张,而内容加详,此传闻异辞所致,其文曰:

孔子卦得《贲》,喟然仰而叹息,意不平。子张进,举手而问曰:“师闻《贲》者吉卦,而叹之乎?”孔子曰:“‘贲’,非正色也,是以叹之。吾思夫质素,白当正白,黑当正黑。夫‘质’又何也?吾亦闻之,丹漆不文,白玉不雕,宝珠不饰,何也?质有余者,不受饰也。”<sup>②</sup>

《贲》卦的卦辞属吉,而孔子反说不吉,乃因《贲》义为修饰,而修饰则有协调浑融的意思,此义用于色则为间色,用于德则公私夹杂。孔子认为“质有余者不受饰”,人如以仁义充身,则不饰而有文,故言《贲》卦不吉。

综合上述,帛书《易传》及传世古籍所见,孔子说《易》的态度,一贯强调修德思想,体现其忧患意识下所察照的《易》卦含义。孔子所开“赞德占义”的治《易》方法,是孔子改易史、巫的占筮形式而阐发德义的结果。“赞德”相当于所占之卦,“占义”相当于就卦辞断吉凶,而三陈之意相当于趋吉避凶,同样可有“其要无咎”的效果。

### 三、结 论

学术界研究孔子的《易》学,多集中在孔子与《易传》的关系,以及孔子《易》说的内容。至于孔子研究《易》的态度,则较少论及。有鉴于此,本文尝对孔子研《易》的态度与方法作一考察,由此对孔子的思想感情,以至于义理《易》学的特点,作更深入的了解。

纵观孔子的一生,是流离颠沛的一生。他这一生厄运不绝,有时候生命悬于一线。但正由于有这样的生活阅历,孔子由自身的忧患而领会到《易》所蕴藏的忧患意识,发现《易》的主要价值在于修身立德,故谓《易》能“冈(刚)者使知瞿(惧),柔者使用知冈(刚),愚人为而不忘(妄),傲(谗)人为而去诈”,并身体力行“观其德义”,“赞以德而占以义”。

孔子认为,践行《易》的精神即在“惧以终始”,而以修德替代占筮,同样可有“其要无咎”的效果,故孔子说“不占而已矣”(《论语·子路》)、“仁义焉求吉,故卜筮而希(稀)也”,<sup>③</sup>一再强调《易》占与修德的关系。由孔子所开出的这种研《易》态度,改易传统史、巫的占筮形式而阐发德义,体现了中国传统文化中的道德精神,具有深切的忧患之情。孔子很清楚自己研《易》的划时代意义,但亦明白以道德价值取代《周易》的占筮传统并不容易,并可能会招致误解,所以说:“后世之士疑丘者,或以《易》乎?吾求其德而已,吾与史、巫同涂(途)而殊归者也。”<sup>④</sup>

孔子以其修德成德的生命,照见《易》为言德之书,并以德义说《易》,视卦爻辞为道德原则,

① 陈奇猷:《吕氏春秋校释》,上海:学林出版社,1995年,第1505页。

② 赵善诒:《说苑疏证》,上海:华东师范大学出版社,1985年,第597页。

③ 廖名春:《帛书〈要〉释文》,《帛书〈周易〉论集》,第389页。

④ 廖名春:《帛书〈要〉释文》,《帛书〈周易〉论集》,第389页。

而对其中的义蕴多所发挥。相关观点,主要体现在传世本与帛本《易传》中,例如“三陈九卦”及其他《易》说。这些资料,足以肯定孔子曾深入研究《易经》,并由此反映孔子是从成德的角度来审视《易经》的,其《易》说总紧扣修德与成德并言。就“知”而言,是赞以德而占以义;就“行”而言,是仁守而义行。孔子研《易》的方法,反映其处事的态度,显示其生命的特质,一贯以明达德义为旨。正是孔子圣者的生命形态,才把原为筮书的《易》学义理与道德价值发掘出来,使《周易》终于成为群经之首,开辟了后世义理《易》学的大道,影响一代又一代儒者,其功大矣!

附识:邓立光博士为笔者授《易》恩师,其身教言教,不只传予我《周易》和中国哲学的专业知识,更让我得知古书中的“君子”“圣贤”原来确实存在,从此确定人生目标和方向,立志传承中华优秀传统文化,努力成为一个问心无愧的人。

恩师生前为道忘身,将心力全落于弘扬中华传统精神,忠诚为国家、为社会贡献己力,为实现民族复兴、重振文化自信之伟大事业,不辞劳苦,鞠躬尽瘁。可惜,文星陨落,恩师不幸于2022年7月因病逝世。为纪念其人其德,笔者遂助冯燊均国学基金会编订恩师生平传略及论著目录等,收入《立身行道 谦尊而光:邓立光博士纪念集》中。此外,恩师临终前曾拟发表一篇《易》学论文,初稿已具,但恩师当时病情已甚严重,未及全部完成,而噩耗突然传来。今蒙友人相助,笔者竟获委任补订邓师遗稿,自是义不容辞,并以联名方式发表,更饶有纪念意义。谨此对诸位默默出力的同道,敬致最衷心的谢意。惟碍于识见浅陋,深惧拙见不慎玷污恩师令名,诚惶诚恐。为此,笔者根据邓师过往所授《易》理,并参考其《易》学论著观点,尝尽力补订其遗稿,终于勉强完成本文。其中如有论述不当者,责任俱在笔者,敬祈诸家海涵,并不吝赐正。

受业谢向荣谨记

(责任编辑:张 涛)

# 六朝的儒学

臧明

**摘要:**六朝之时,儒学是否失去了学术的话语权?民者为六、教者为三,面对释道的冲击,儒学自身也在变革、图新。在经历了贵无、竹林七贤、崇有等阶段后,儒家将道家的“自然”“无为”等概念植入到内圣外王之道,构建起了“内儒外道”的新理论体系。与此同时,儒学又将自身的道德伦理标准与佛教的“因果报应”“转世轮回”等学说相契合,既使佛教置于名教之篱,又使儒学凭添了些许对于生报、后报的憧憬。道之玄德辅以佛之玄妙,儒学的信仰世界初见端倪,而国家、家族对于礼治的热衷,士大夫们先天的儒学底色,又确保了儒家的信仰空间既能用于治道,又能抚慰心灵,拓宽了董仲舒等人开辟的从此岸人生到彼岸意义世界的通道。经过二三百年的淬炼,人道与天道、人生与政事、心性与道德律令间的会通已渐入佳境,“性与天道”渐渐成为了儒学的核心话题。

**关键词:**六朝; 儒学; 释道; 信仰

**基金项目:**国家社会科学基金重大项目“董仲舒传世文献考辨与历代注疏研究”(19ZDA027)

**作者简介:**臧明,河北大学马克思主义学院(保定 071000)

自汉武帝纳董仲舒之言“独尊儒术”,到汉成帝取消传记博士的建置,只设五经博士,儒学终实现一统,<sup>①</sup>并打造了以《春秋》大义为价值标准的信仰世界。<sup>②</sup>但释道的博兴却打破了这一局面,“六朝”之时,社会格局的转型和文化形态的嬗变,促使一些新思维、新机制在萌发在成长。<sup>③</sup>然而“作为支撑汉朝帝国的意识形态的儒教由于帝国的崩坏而一下子失去了可以依据的基础,紧接其后的六朝则作为思想上的无政府状态的时代而揭幕了,还有至少儒教是从绝对价值低落到相对价值了”。<sup>④</sup>即便是东晋皇室依旧重视儒学,使其在六朝实现了短暂的复兴,但仍无法扭转儒学的失势。<sup>⑤</sup>不仅如此,“随着士大夫们内心思想之解放,章句之支离破碎,已无法满足他们的精神追求,更无法安顿心灵之归宿”。<sup>⑥</sup>个体的精神解放,导致笺注之学已不能满足士大夫们对于人生归宿、世界本源等问题的追问,加之“佛教大输入;外来文化的吸收,大有为日不足之势,一时思想界的豪杰,群趋于这新佛教,汉族固有的思想,差不多无人顾及”。<sup>⑦</sup>即便出现过王肃、范宁等儒者,但其往往局限于注经;即便出现过刘渊、拓跋珪等崇儒的君王,但也仅重视典礼,

① 王葆玟:《西汉经学源流》引论,台北:东大图书公司,1994年,第13—14页。

② 姜生:《汉帝国的遗产:汉鬼考》,北京:科学出版社,2016年,第518—520、527页。

③ 贺云翱:《六朝文化:考古与发现》,北京:生活·读书·新知三联书店,2013年,第8页。

④ 吉川忠夫:《六朝精神史》,王启发译,南京:江苏人民出版社,2012年,第354页。

⑤ 闫春新:《儒学在东晋的复兴及其挑战——以儒家经传的传承与变异为考察中心》,《齐鲁学刊》2018年第6期。

⑥ 余英时:《士与中国文化》,上海:上海人民出版社,1987年,第363页。

⑦ 渡边秀方:《中国哲学史概论》,刘侃译,郑州:河南人民出版社,2016年,第418页。



儒学已无法与释道抗衡,进而出现了“儒教尽矣”“三德六艺,其废久矣”“儒教沦歇”<sup>①</sup>的局面。

政治、社会、学术的根基业已垮塌,儒学在六朝的衰落,似乎已不可避免。<sup>②</sup>在两汉的四百余年间,儒学涵养了中华民族“国而忘家”“以天下为己任”的民族性格,上承先秦之士风,下开宋明儒者之襟抱。<sup>③</sup>更为重要的是,儒学还渗透到国家生活的诸多层面,“东汉的选举以儒家的伦理道德为最终标准。儒学所倡导的伦理秩序为由内向外,由亲及疏的扩展,从个人推及乡党”。<sup>④</sup>从家庭到国家,再由社会到个人,儒学与汉帝国之间形成了良性的互动,而儒学此种内圣外王的余波甚至波及了六朝,非儒之人“都是根据儒家以外的理论针对着名教加以批判、分析、辩护以至纠正。整个的问题就是像东汉所倡导的那种名教是否还有用,甚至是否有存在的必要。假使答案是否定的,那么应该怎样维持统治者的秩序”。<sup>⑤</sup>事实上,六朝的国家仍然用儒学指导着自己的施政。儒学的天命、祥瑞和灾异观念,仍然是统治合理性的精神支柱。儒学的礼乐教化思想,仍然是指导统治者治理国家的基本方针。<sup>⑥</sup>如“西晋标榜儒家名教,中正以‘品’取人,品指‘行性’,即是用儒学来维系名教秩序”。<sup>⑦</sup>六朝的制度、思想、文化皆被儒学所笼罩。

除此之外,六朝出现了一种注释儒经的新方式——音义体,这是汉魏以来经师深研音韵、训诂中音义互证的必然结果,英国伦敦不列颠图书馆所藏 S. 10《毛诗郑笺》与法国巴黎国家图书馆所藏 P. 2669《毛诗诂训传郑氏笺》,在难字之处的纸卷背面标注了字音与训语,此为音义的早期形态,“卷背的音注,则称‘音义隐’,成为了独立单行的书音”。<sup>⑧</sup>儒者们希望通过“音义体”来对儒家典籍中“隐微”不彰的文辞意旨,力求做到“发隐表微”,以阐明其微言大义。<sup>⑨</sup>而且“韦编三绝”中“韦”的含义已由“编绳”演化为“鞣皮”,这虽然预示着书册简已逐渐退出历史舞台,但却是六朝孔子神格化的另一种体现。<sup>⑩</sup>

但道教的兴起、佛教的东传的确给儒学带来了前所未有的挑战,与从西方传来的佛教,还有与佛教一样具有教义、礼仪、教团组织等方面作为中国人自己的宗教而形成的道教这三者之间进行着相互渗透、或者是反复地相互对立和反驳的时代。这样一来,儒教失去了如同在汉代那样的

① 沈约:《宋书》,北京:中华书局,1974年,第1553页;姚思廉:《梁书》,北京:中华书局,1973年,第661页;姚思廉:《陈书》,北京:中华书局,1972年,第433页。

② 思想史、哲学史的相关著作、论文一般都认为,儒学的独尊局面在六朝已被打破,佛教、道教强势来袭。参见葛兆光:《中国思想史》第1卷,上海:复旦大学出版社,2004年,第318—324页;张岂之:《中国思想史》,西安:西北大学出版社,1993年,第169—171页;张立文主编,向世陵著:《中国学术通史——魏晋南北朝卷》,北京:人民出版社,2004年,第1—7页。张祥浩更是指出:魏晋南北朝时期,在两汉居于统治地位的儒学衰落不堪,理论创建远远落后佛道。参见张祥浩:《论魏晋南北朝时期儒学的衰落》,《南京理工大学学报》2005年第4期。但有的学者却提出了反对意见,如董恩林认为:魏晋南北朝时,儒学的主导地位没有改变,其主要表现在:其一,国家以儒学取士;其二,谱牒文献的大量出现;其三,国家普修《五礼》。参见董恩林:《论六朝儒学的主导地位》,《华中师范大学学报》2013年第3期。田照军认为:儒学的主体地位还体现在礼法交融等特点上。参见田照军:《魏晋南北朝儒学刍议》,《理论界》2007年第4期。姜广辉则认为:玄学没有脱离名教的束缚,佛教虽对儒学进行了浸染,但并没有改变儒学的主体地位。参见姜广辉:《中国经学思想史》第2卷,北京:中国社会科学出版社,2003年,第670—723页。

③ 余英时:《士与中国文化》,第295页。

④ 唐长孺:《魏晋南北朝史论丛》,北京:商务印书馆,2016年,第84页。

⑤ 唐长孺:《魏晋南北朝史论丛》,第31页。

⑥ 李申:《简明儒学史》,北京:中国人民大学出版社,2009年,第171页。

⑦ 陈寅恪:《魏晋南北朝史讲演录》,贵阳:贵州人民出版社,2012年,第19页。

⑧ 于亭:《论“音义体”及其流变》,《中国典籍与文化》2009年第3期。

⑨ 郑阿财:《论敦煌文献展现的六朝隋唐注经学——以《毛诗音隐》为例》,《敦煌学辑刊》2005年第4期。

⑩ 富谷至:《文书行政的汉帝国》,刘恒武、孔李波译,南京:江苏人民出版社,2013年,第20页。

绝对性价值,这一情况必然带来儒教面貌的改变”。<sup>①</sup>那么,该如何去改变?“儒学未能对宇宙与人的形而上的思路探幽寻微,而是过多的关注现实的伦理问题,以及社会群体价值,缺乏终极的立足点。”<sup>②</sup>儒学依靠礼乐制度来节制人的情感与行为,将自身的理论建构在阴阳五行学说的基础之上,用天道来映射人事、用宇宙结构论来指导政事,如何去安放六朝人心骚动的心灵,成为了儒学亟待解决的问题。

“遵儒者之教,履道家之言,故以玄默冲虚为名”。<sup>③</sup>儒学为体、道家为用,两者可和而用之。“周、孔即佛,佛即周、孔,盖外内名之耳”。<sup>④</sup>儒佛名异而实同,两者实为一体。可见,在六朝之时,用宗教的观念来看历史,儒学的生存空间已被释道挤压殆尽;但从历史的观念来看宗教,释道仍旧浸染在儒学的藩篱之中。<sup>⑤</sup>所以,儒释道三家虽不断博弈,但殊途而同归。“在魏晋,尤其是晋室南渡以后,在礼文不完备和条例的解释不统一的双重困难下,礼学家只能随时制订新礼,或赋予旧礼以新的意义”。<sup>⑥</sup>儒学之所以能在逆境中力挽狂澜,除了自身所固有的道德准则、“和而不同”的文化观之外,“穷则变、变则通、通则久”的方法论起到了决定性的作用。<sup>⑦</sup>更为重要的是,“儒家虽然坚守着自己的权威,但儒家的权威是可以被普遍地适用于人类的一切文化以及权威发挥作用的所有生活境遇之中”。<sup>⑧</sup>这样,儒学与释道之间就有了交集,儒家信仰世界的构建也就顺理成章。

## 一、儒道互融

儒学在六朝的存在方式有三:其一,礼仪制度——国家层面(世家大族);其二,学术底色——个人层面(钟会、阮籍);其三,社会思潮<sup>⑨</sup>——学术层面(三教合流),而“学术层面”则是儒学主要的存在方式,从两汉的“一经”“通儒”再到六朝的“通人”,由儒入玄,儒玄结合,甚至是儒道结合,儒佛结合,或三者兼有,这成为了魏晋南北朝儒学发展的主流。<sup>⑩</sup>

党锢以后下迄曹魏,政权崩析,当时社会上最具势力之士大夫已不以国家社会为重,而更加关注自身之发展、私生活之领域。<sup>⑪</sup>而老庄之学清静无为、恬静无欲,是一个开放的、无限的、包容的概念。<sup>⑫</sup>这无疑为士大夫们提供了一个可以自由驰骋的精神世界,“宗自然而返真我,外与

① 吉川忠夫:《六朝精神史》,第436页。

② 葛兆光:《中国思想史》第1卷,第319页。

③ 陈寿:《三国志》,北京:中华书局,2012年,第745页。

④ 僧祐编纂,刘立夫、胡勇译注:《弘明集》卷三,北京:中华书局,2011年,第80页。

⑤ 王铭铭:《经验与心态——历史、世界想象与社会》,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第18—19页。

⑥ 余英时:《士与中国文化》,第432页。

⑦ 牟钟鉴:《社会德教——儒家的过去和未来》,《孔子研究》2014年第1期。

⑧ 赫伯特·芬格莱特:《孔子——即凡而圣》,彭国翔、张华译,南京:江苏人民出版社,2010年,第141—142页。

⑨ 何为社会思潮?社会思潮主要是指一个历史时期思想领域内的主要倾向,在春秋战国时期,主要表现为诸子之学;在汉代,主要表现为经学;在魏晋时期则为玄学;隋唐时期主要是佛教的传入和佛教的中国化;宋以后是理学;清代是考据学,近代则是西学。侯外庐学派认为,思想史的研究对象有三:逻辑思想、哲学思想、社会思潮,而社会思潮则是重点,通过对社会思潮的挖掘,把隐含在社会史中的思想史揭示出来。张岂之:《儒学·理学·实学·新学》,西安:陕西人民出版社,1991年,第404—413页。

⑩ 张天来:《魏晋南北朝儒学、家学与家族观念》,《江海学刊》1997年第2期。

⑪ 余英时:《士与中国文化》,第370—371页。

⑫ 张立文:《玄学思潮的人文语境》,《中州学刊》2013年第9期。

物以俱化，内适性而逍遥”，才智之士皆趋之若鹜，不能自拔。<sup>①</sup> 所以，当时的话题也由具体的天象和世间的道德转向玄虚的“道”和“无”，在这一思想史的转折之中，儒家追问的终点转变为道家追问的起点，经学家的偶然疏漏却成就了玄学家的发挥。<sup>②</sup> “阴阳五行为主干的宇宙时空，并不是一切存在的依据，只有‘道’或‘无’这种永恒的而又超越的本原，才可以充当一切的依据。这样，宇宙的本原与终极的依据就成了中心话题，而‘有’与‘无’，‘言’与‘意’就成了思想史的关键性词语”。<sup>③</sup> 董仲舒用阴阳五行学说来重新阐释儒学，以便儒学在大一统政权下发挥儒学的政治批判功能。<sup>④</sup> 而六朝之时，政权更迭频繁，儒学除了发挥礼治、教化等功能外，如何解决世人的信仰问题迫在眉睫，“有无”“言意”“自然、名教”“本末”逐渐成为了探究的热点。

玄学的属性究竟为何？援儒释道、以道解儒，还是儒道合流。“曹魏以名法之术治天下，而司马氏乃地方豪族，服膺儒教，魏晋的兴亡递嬗，不是简单的政权更迭，而是儒家豪族与非儒家的寒族的兴废问题”。<sup>⑤</sup> 但是，道家的自然已经提了出来，并对名教有诸多的批判，于是在名教存废的问题上，首先要阐述名教存立的理由，并将自然与名教统一起来。<sup>⑥</sup> 所以，玄学的出现，并不是简单的儒道合流，而是儒学为了汲取道家思想的养分，以便构建“内儒外道”思想体系的必然结果，而此种构建既建立在经学的基础之上，又经历了诸多的阶段。

汉学寓天道于物理，魏晋玄学黜天道而究本体，以寡御众，而归于玄极，于是脱离汉代宇宙之论而留连于存存本本之真。<sup>⑦</sup> 玄学虽与汉学有异，“但讖纬之学提出了宇宙生成之理论，却没有解答，而玄学以本体论释之”。<sup>⑧</sup> 可见，老庄清谈之学乃自汉代清谈中学术思想之谈论逐步演变而来，所谓“千里来龙，至此结穴者是也”。<sup>⑨</sup> 加之，玄学家们大都具有儒家的立场。<sup>⑩</sup> 所以，玄学并没有跳出儒学的藩篱，“玄学的理论是对东汉政治理论的继承与批判，其最终目的在于修正东汉的名教之治，构建更加合理的统治秩序”。<sup>⑪</sup>

儒学之重心在人伦日用，不能对“统之有宗，会之有无”等宇宙万物之最高原理进行解答。<sup>⑫</sup> 儒学虽重视实用，但对于“性与天道”并非避而不谈，孟子主张“尽心、知性、知天”，意在通过对心性的探讨来贯通天道与人道，来实现以天下为己任的人生价值。然而，除了日常之用，儒学已不能满足人们对于世界本原、人生归宿等问题的追问，对于老庄玄远、玄德之学的借鉴已不可避免。<sup>⑬</sup> 可是这种借鉴并没有失去儒学的正统，“在实际生活中调节人际关系并建构社会秩序的，却不是这种‘自然’‘无为’的‘道’而是儒学的‘名教’，即一套在历史与社会中形成的法律、制度、习俗以及在传统与现实形成的，维系秩序运作的自觉或不自觉的正义、合理、公平的观

① 余英时：《士与中国文化》，第377页。

② 葛兆光：《中国思想史》第1卷，第323页。

③ 葛兆光：《中国思想史》第1卷，第324页。

④ 韦政通：《董仲舒》，台北：东大图书股份有限公司，1987年，第233页。

⑤ 陈寅恪：《魏晋南北朝史讲演录》，第2—5页。

⑥ 唐长孺：《魏晋南北朝史论丛》，第320页。

⑦ 汤用彤：《儒学·佛学·玄学》，南京：江苏文艺出版社，2009年，第293页。

⑧ 张岂之：《中国思想史》，第138页。

⑨ 余英时：《士与中国文化》，第326页。

⑩ 李申：《简明儒学史》，第135—141页。

⑪ 唐长孺：《魏晋南北朝史论丛》，第284页。

⑫ 余英时：《士与中国文化》，第371页。

⑬ 汤用彤：《儒学·佛学·玄学》，第213—215页。

念”。<sup>①</sup>长幼之别、社会秩序、政治伦理,儒学的功用是其他学说所无法替代的,“无论玄学的属性如何,玄学中的经学是始终存在的,这不仅表现在何晏《论语集解》和王弼《周易注》这样的经学名著的出现;也反映在当时思想学术界争论的热点问题,如圣人性情、名教与自然、言意之辨等等,魏晋名士们或许在道家经典注述或一般性哲学论文中讨论这一问题,但无疑它们源于经学问题”。<sup>②</sup>所以,玄学的话语体系仍是经学。<sup>③</sup>

“玄学家多是贵族子弟,故大多皆经礼教之熏陶。当时之教育材料,自以经为主,而以诸子为辅,故玄学家大多皆自认为儒家之徒”。<sup>④</sup>新的儒学体系,也是通过这些“玄学家”一步一步建构起来的。“社会系统的合理建构表明,系统和环境互相经验着——作为同时存在的、相互关联的,而且即使在体验或者行动意向上和主题上致力于或隶属于系统本身或隶属于其环境时也是如此”。<sup>⑤</sup>玄学家们始终笼罩在六朝“自由”“不羁”“无序”“放达”的社会环境之中,矛盾与冲突迫使他们或儒或道,在系统与环境之间寻求平衡,新的儒学体系被深深打上了“内儒外道”的烙印。

早期的玄学家夏侯玄、何晏首倡“自然”“无为”等概念,试图在名教与自然之间找到新的契合点,特别是何晏,其深受汉学之影响,“汉人谓万物为五行之联合,五行出于阴阳。在阴阳未分时为太素,为元气。此从宇宙论说也。何晏道论中说,万物有黑有白,而道无黑白,却为黑白所从出。此说与汉人无大差别”。<sup>⑥</sup>何晏所言之道看似为世界的本原,然实同儒家仁、礼等观念相一致,何晏在注释“孝弟也者,其为仁之本欤”时言:“孝弟之人必恭顺,好欲犯其上者少也。先能事父兄,然后仁道可大成。”<sup>⑦</sup>孝为仁之本,此处的仁是道,孝悌则是人的自然之性,而何晏在注释“能以礼让为国乎,何有”时言:“何有者,言不难。”注释“不能以礼让为国如礼何”时言:“如礼何者,言不能用礼。”<sup>⑧</sup>以礼治国,国家便能昌明,此时道又变成了礼,无为成为了礼之用。

在此基础之上,何晏还试图沟通人道与天道,其在注释“君子有三畏,畏天命、畏大人、畏圣人之言”时言:“顺吉逆凶,天之命也。大人即圣人,与天地合其德。”<sup>⑨</sup>圣人可以尊天命,使天道与人道合二为一。那么,圣人应具备何种德行呢?何晏在注释“天生德于予”时又言:“教我以圣性,德合天地,吉无不利。”<sup>⑩</sup>圣人乃是天德与人德的集合体,可见,何晏以儒家的“圣人”来贯通道家的天道与儒家的人道,而“自然”“无为”也就成为了儒家的现实之用,经过何晏等人的改造,“自然”成为了六朝儒学的重要理论基石,“天道是人道的范例,人道本于天道,是儒学的一贯原

① 葛兆光:《中国思想史》第1卷,第331—332页。

② 姜广辉:《中国经学思想史》第2卷,北京:中国社会科学出版社,2003年,第670页。

③ 据《世说新语·文学类》载:“钟会撰《四本论》始毕,甚欲使嵇公一见,置怀中,既定,畏其难,怀不敢出,于户外遥掷,便回急走。《魏志》曰:‘会论才性同异,传于世。’《四本》者,言才性同,才性异,才性合,才性离也。尚书傅假论同,中书令李丰论异,侍郎钟会论合,屯骑校尉王广论离。”见徐震堃:《世说新语校笺》,北京:中华书局,1984年,第106页。才即才能,性即操守,主才性同、合者,体现了以道德为本,以法术为末的儒学传统,从同、异、合、离的争论可以看出,儒学在六朝的发展并非一帆风顺。

④ 汤用彤:《儒学·佛学·玄学》,第221页。

⑤ 卢曼:《宗教教义与社会演化》,刘锋、李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2009年,第160页。

⑥ 汤用彤:《儒学·佛学·玄学》,第228页。

⑦ 中华书局编辑部:《汉魏古注十三经》下,北京:中华书局,1998年,第7页。

⑧ 中华书局编辑部:《汉魏古注十三经》下,第20页。

⑨ 中华书局编辑部:《汉魏古注十三经》下,第73页。

⑩ 中华书局编辑部:《汉魏古注十三经》下,第33页。



则。天道既然是自然的,那么,人道也就应该是自然的。这就是魏晋儒学坚持自然原则的根据”。<sup>①</sup> 儒学将自身所遵循的道德准则上升为天的意志,通过天的权威来使此种道德律令行天下。<sup>②</sup> 但在六朝,传统的道德之天已无法满足人们对于终极信仰的追求,“自然”就成为了儒家改造道德之天的必然手段。

如果说,夏侯玄、何晏只是简单的概念植入,那么,王弼则真正把“自然”“无名”等统一了起来,对“内儒外道”的儒学体系进行了构建。王弼言:“圣人体无,无又不可以训,故言必及有;老、庄未免于有,恒训其所不足。”<sup>③</sup>老、庄执于有,孔子是真正的圣人,在确定了儒家的正统论后,王弼又对汉儒的注经方式进行了改造。如:在注解《易经》时,其提出了“得意忘象”“得象忘言”<sup>④</sup>的注易方式,言指语言;象指《周易》的卦象;意指卦象所代表的意义,<sup>⑤</sup>王弼在解释坤卦的卦辞时言:“坤贞之所利,利于牝马也。马,在下而行者也,而又牝焉,顺之至也。至顺而后乃亨,故唯利于牝马之贞。”<sup>⑥</sup>牝马为象,牝马在下至顺而亨为意,依据这一方式,王弼不去研究卦象之间的关系,也就不会把卦象之间的关系搞得复杂而繁琐,<sup>⑦</sup>使得注经更加的简洁、畅达。“王弼以儒家之瓶装道家之酒。言象本可以代表意,但不能执著言象,须存意,得意可忘言。言有其用,用以指体,然不能以指为体也。儒家名言之教,在教人得到体也。盖王弼以为体用一如,体即在用中,体用不二。故儒道虽二方面,一讲人事,一讲天道,然实为一个东西”。<sup>⑧</sup> 摆脱言象的困扰,就可以直达本意。道家的思维方式被用来解读儒家的经典,这样就“解决了儒家经书与新思想的矛盾,使圣人之意和自然之道相沟通,把人的认识纳入到对‘无’的玄想之中”。<sup>⑨</sup>

王弼言:“天下之物,皆以有为生。有之所始,以无为本。将欲全有,必反于无也。”<sup>⑩</sup>此处的“无”看似为道家之本体,但王弼又言:“有为则有所失,故无为乃无所不为也。”<sup>⑪</sup>无为的无不为需要有为的有所失来映衬,所以,王弼之“无”,“其本义只是相对于感官可及的有。而它的实际意义,则是希望人们在实施有形的礼乐教化措施时,不要流于表面文章,而要‘各任其贞,事用其成’,使仁义礼制不致虚伪,不致流于形式”。<sup>⑫</sup> 无为也好,有为也罢,在王弼看来,它们都在效法自然,“法自然者,在方而法方,在圆而法圆,于自然无所违也”。<sup>⑬</sup> 有为与无为均有各自的属性,二者虽有不同,但都不违背自然之性,“自然者,无称之言,穷极之辞也。用智不及无知,而形魄不及精象,精象不及无形,有义不及无义,故转相法也”。<sup>⑭</sup> 此时的自然又有了规律之蕴意,既然有为的名教不违自然,而自然又有相应运行法则,那么,有为就战胜了无为,成为自然之道的表现形式,“整个宇宙运行不是‘妄然’,而是‘必由其理’。我们不妨探讨一下,这个‘必由其理’的

① 李申:《简明儒学史》,第137页。

② 张岂之:《中国思想史》,第5页。

③ 徐震堦:《世说新语校笺·文学类》,北京:中华书局,1984年,第107页。

④ 中华书局编辑部:《汉魏古注十三经》上,北京:中华书局,1998年,第4页。

⑤ 张岂之:《中国思想史》,第178页。

⑥ 楼宇烈:《王弼集校释·周易注》,北京:中华书局,1980年,第225页。

⑦ 李申:《简明儒学史》,第154—155页。

⑧ 汤用彤:《儒学·佛学·玄学》,第222页。

⑨ 张岂之:《中国思想史》,第178页。

⑩ 楼宇烈:《王弼集校释·老子道德经注》,北京:中华书局,1980年,第110页。

⑪ 楼宇烈:《王弼集校释·老子道德经注》,第128页。

⑫ 李申:《简明儒学史》,第135—136页。

⑬ 楼宇烈:《王弼集校释·老子道德经注》,第65页。

⑭ 楼宇烈:《王弼集校释·老子道德经注》,第66页。

‘理’是何意?理就是条理,即社会人事方面的道德秩序。王弼认为此种秩序是本之自然的,人世的一切变化均需遵守。所以,自然虽获得崇高的地位,但却被名教俘虏了”。<sup>①</sup>可见,有为虽然隶属于自然,但经过王弼的改造,名教已成为自然得以存续的社会基础。

玄学发展到了中朝名士阶段,儒学内圣层面的论证已告一段落,外王之道的建构迫在眉睫。郭象在《庄子注原序》中言:“通天地之统,序万物之性,达生死之变,而明内圣外王之道,上知造化无物,下知有物之自造也。”<sup>②</sup>可见,向秀、郭象认为,《庄子》的主旨在于明万物之性,序天地之秩,以成内圣外王之道,“向秀、郭象的《庄子注》……都以儒道相融的观点进行注释,以便证明《庄子》与六经、自然与名教、儒家与道家的不可分割”。<sup>③</sup>除了注释上的崇儒,向、郭更是用“有物之自造”来论证名教之治是“天理自然”。

郭象言:“无即无矣,则不能生有;有之未生,又不能为生。然则生生者谁哉?块然自生耳。”<sup>④</sup>世间万物从何而来?自生也。如果一切都是自生,那么,人的贵贱、智愚也是与生俱来,不可抗拒的。“天性所受,各有本分,不可逃,亦不可加。”<sup>⑤</sup>社会地位既已确定就难以改变,“性分各自为者,皆在至理中来,故不可免也”。<sup>⑥</sup>这是由“至理”(即“自然”)决定的。如此,自然与名教之间的矛盾,就荡然无存。在向秀、郭象的调和之下,“名教与自然之争,也就是礼制和礼意之争,是有无本末之辨。在这个争论中,自然,也成为儒学的一个基本原则。”<sup>⑦</sup>在此基础上,向秀、郭象又开始论证君王的存在是“自为”之理,郭象言:“千人聚,不以一人为主,不乱则散,故多贤不可以多君,无贤不可以无君,此天人之道,必至之宜。”<sup>⑧</sup>君王是天下稳定的基础,而“君臣上下,手足内外,乃天理自然”。<sup>⑨</sup>不仅如此,就连君王治世的手段也是自生、自为的,郭象言:“刑者,治之体,非我为;礼者,世之所以自行耳,非我制;知者,时之动,非我唱;德者,目彼所循,非我作。”<sup>⑩</sup>礼制、刑法都不是人为的,而是自然、自定的。这样,向秀、郭象就为名教之治找到了理论依据,“向郭以为庄周之学能‘经国体致’,所讲‘无为’并不是不尊崇名教、不守礼法,其实其学乃讲名教之根本,乃讲名教之体也。自然为本,名教为用。老庄所说的为体,儒家所行的为用”。<sup>⑪</sup>向秀、郭象促成了儒道的统一,“求道于言意之表”,立儒家之言“以齐之”,<sup>⑫</sup>“内儒外道”的理论体系构建完成,儒学成为了社会思潮的主导者。

“东晋以后名教与自然已经汇集到一处,在学术上出现了礼玄双修的倾向,士大夫们利用礼制来巩固家族基础,以玄学证明其所享受的特权来源于自然”。<sup>⑬</sup>可见,经过何晏、夏侯玄、王弼、郭象、向秀、王坦之等人的努力,“自然”“无为”等概念已被儒学所俘获,“由六朝士大夫们建立的门阀贵族制社会,其多层性的阶层秩序本身在通过‘自然’概念加以说明的时候,应该说作为曾

① 唐长孺:《魏晋南北朝史论丛》,第321页。

② 邱庭澍、何思钧:《钦定四库全书·子部十四·庄子注》,上海:上海古籍出版社,1987年,第1页。

③ 张岂之:《中国思想史》,第183页。

④ 邱庭澍、何思钧:《钦定四库全书·子部十四·庄子注》,第19页。

⑤ 邱庭澍、何思钧:《钦定四库全书·子部十四·庄子注》,第8页。

⑥ 邱庭澍、何思钧:《钦定四库全书·子部十四·庄子注》,第5页。

⑦ 李申:《简明儒学史》,第136页。

⑧ 邱庭澍、何思钧:《钦定四库全书·子部十四·庄子注》,第11页。

⑨ 邱庭澍、何思钧:《钦定四库全书·子部十四·庄子注》,第17页。

⑩ 邱庭澍、何思钧:《钦定四库全书·子部十四·庄子注》,第21页。

⑪ 汤用彤:《儒学·佛学·玄学》,第263页。

⑫ 冯契:《中国古代哲学的逻辑发展》,上海:东方出版社,2009年,第417页。

⑬ 唐长孺:《魏晋南北朝史论丛》,第333页。

经否定名教性体制的原理本身,同样在外部的保护构造之下,则变成了维持体制的角色”。<sup>①</sup>名教更是成为了人人需要遵守的自然之理,儒学悄悄地隐藏在了道家的背后,经过阵痛,<sup>②</sup>完成了华丽的转身。“魏晋玄学有时‘贵无’,有时‘崇有’,一般以魏晋玄学家皆崇尚虚无,实属误会。王弼何晏、嵇康阮籍、张湛道安皆贵无,‘无’即本体;向秀郭象均崇有,‘有’即本体。虽向郭与王何,一为崇有,一为贵无,其实甚接近,都以‘体用如一’论之”。<sup>③</sup>儒学之用,它说无法替代,崇有、贵无皆以其为本,“不论是主张越名教,还是主张用自然补充名教,或是主张名教就是自然,其共同点,都是要用内心的真诚去实行仁义礼乐的原则”。<sup>④</sup>仁义礼乐践行了儒家之用,确保了政治秩序的稳定,社会秩序的合理,所以,“内儒外道”的儒学体系,既能够善导政事,又能够探微人生,不仅增加了儒学的理论深度,使其从汉代经学的束缚中解脱了出来,还对以道释儒、儒道互会进行了尝试,开宋明理学之先河,<sup>⑤</sup>并为儒释之间展开平等对话做好了准备。

## 二、儒佛互黜

从格义<sup>⑥</sup>到佛玄再到鸠摩罗什之后的大乘空宗倡兴,<sup>⑦</sup>佛教的到来,“实际上是对向秀、郭象以来老庄玄学的发展,继续着中国古代思想世界对于宇宙与人生的思考”。<sup>⑧</sup>不断地拓展着国人传统的思维方式,<sup>⑨</sup>更为饱受战乱的六朝人提供了深度迷惑的、超现实的、独具魅力的精神家园。但从5世纪至7世纪的历史发展来看,佛教并没有征服中国,在佛教教团与世俗政权、佛教戒律与社会道德伦理、佛教精神与民族立场三方面,佛教都在发生着立场挪移。他们只能在固有传统的范围内调整佛教的伦理规则,在中国汉民族本位立场的笼罩下寻找佛教与中国的因缘,到了7世纪的中国,其实佛教已经成为了中国思想史的一部分。<sup>⑩</sup>无论是典籍还是石窟的窟形、佛像的

① 吉川忠夫:《六朝精神史》,第26页。

② 鲁迅先生认为,“孝”等名教理念,只是曹操、司马懿等人清除异己的手段。鲁迅:《魏晋风度及文章与药及酒的关系》,《鲁迅全集·第3卷·而已集》,北京:人民文学出版社,2005年,第523—553页。礼教在六朝一直被诟病,如:竹林七贤对名教进行过激烈的抨击,但有的学者提出了不同的观点,唐长孺认为:“嵇康、阮籍并不反对儒家的伦理道德,只是反对虚伪的名教,强调伦理道德本之自然,不需用虚伪的名教来表现。”见唐长孺:《魏晋南北朝史论丛》,第324页。余英时认为:“嵇康、阮籍等人虽宗自然,但未忘名教,虽注重个体之自由,但不废群体之纲纪。”见余英时:《士与中国文化》,第387页。汤用彤则认为:“嵇康、阮籍只是把汉人之思想进行了浪漫化的装饰,是元气说的变种,并无精密之思考。”汤用彤:《儒学·佛学·玄学》,第238页。探寻名教的真谛也好,承袭汉学之旧制也罢,阮籍、嵇康等人由于出身仕宦贵族,难以逃脱儒礼之熏陶,放达只是外表,恪守礼制才是本真,儒学即便被批判,但其现实之用是无法被替代的。

③ 汤用彤:《儒学·佛学·玄学》,第259页。

④ 李申:《简明儒学史》,第139页。

⑤ 张岂之:《中国儒学思想史》,西安:陕西人民出版社,1990年,第276页。

⑥ 据《高僧传·卷四》载:“雅乃与康法郎等,以经中事数,拟配外书,为生解之例,谓之格义。”此为关于“格义”的最早记载,格为“比配”“度量”之意,义为“名称”“项目”或“概念”之意,“格义”使佛教教义的全体被缩减为一些要素,通过与已有的中国观念和实践或真实或假想的结合,这些要素易于同化和融入,道安、鸠摩罗什均以“格义”之法教授学生。汤用彤:《儒学·佛学·玄学》,第136页;葛兆光:《中国思想史》第2卷,第394页;许理和:《佛教征服中国——佛教在中国中古早期的传播与适应》,李四龙、裴勇译,南京:江苏人民出版社,2017年,第2、3、15页。但“格义”“于理多违”,难解佛教之深意,后被“言意之辨”所代替。

⑦ 吕澂:《中国佛学源流略讲》,北京:中华书局,1979年,第44页。

⑧ 葛兆光:《中国思想史》第1卷,第396页。

⑨ 蒋维乔:《中国佛教史》,上海:上海古籍出版社,2011年,第12页。

⑩ 葛兆光:《中国思想史》第1卷,第450页。

造型都受到了当时华夏文化的影响。<sup>①</sup>

中国人的世界观重家庭与家庭责任,重礼仪规范,提倡经济上的谨慎,相信人是有限存在,与此相反,佛教主张僧伽生活,提倡慷慨乐施,相信轮回。<sup>②</sup> 儒释之间的分歧成为了华夷冲突的主旋律,“中国佛教形成了一个极端的例子:它增加及融合了同期中国思想的主流,即对中国人来说以‘玄学’著称的儒家学说和不可知论及对本体的思索。这适合于有教养的僧人和上层在家信徒。另一方面,中国知识阶层对于佛教的拒斥,促使护教者去主动挖掘护教的理据,这加剧了佛教融合的进程”。<sup>③</sup> 可见,儒学成为了佛教必须跨越的鸿沟。

谢灵运言:“华民易于见理,难于受教;夷人易于受教,难于见理。”<sup>④</sup>此处的“理”是指超越了宗教戒律和仪式、方法、技术系统的哲理。<sup>⑤</sup> 在儒释的冲突中,“政治家同样力图证明自己是在阐释某种被传统神圣化了的、含义明晰的世界观,是在支持某种除了政治和道德之外还有不少宗教因素的意识形态”。<sup>⑥</sup> 可见,唯有儒家之“理”才兼具宗教、道德、礼仪、历法之含义。“儒教虽衰微,但汉武帝以来历朝奖励,其思想在上流社会,还占优势,礼仪典章方面尚存基础。并且其教理,因纯为伦理的,内容和佛道二教不同,自然超立于这二教之外,少争端”。<sup>⑦</sup> 即使佛教信仰得到了古代中国思想世界的确认,<sup>⑧</sup>但它的合理性依据却被挪到了古代中国的道德伦理的基石上。佛教在解构、融会儒家之“理”的过程中,“敢以折中自许,窃谓新论为然”。<sup>⑨</sup> 因果报应、转世轮回与儒家的道德救赎“潜相影响”,儒释都平添了新论。

“格义”之时,汉代以来,阴阳五行之说盛行,故汉魏佛教徒将其与“五阴”相契合。<sup>⑩</sup> “格义”之法更是可追溯到西汉的董仲舒。<sup>⑪</sup> 到了佛玄时期,佛教依傍玄学大兴,道安、竺道生与王弼相契;支迁、郗超与向秀相合,但七宗与玄学一样,以尊崇孔老为务,如:心无宗言圣人之心,既为虚寂之本体,又为能知之良事,儒释道皆在其中。所以,儒释虽相黜,但会通之势愈发明显,“佛经所明,凡有二科,一者处俗弘教,二者出家修道。处俗则奉上之礼,尊亲之敬,忠孝之义,表于经文。在三之训,彰于圣典。斯与王制同命,有若符契……出家则是方外之宾……内乘天属之重而不违其孝,外阙奉主之恭,而不失其敬……如今一夫全德则道洽六亲,泽流天下”。<sup>⑫</sup> 慧远认为出家与在家一样,均尽孝、敬主、尊国,儒释实为同理,且出家之德可以泽被万民。刘勰更是认为:“夫孝理至极,道俗同贯。虽内外迹殊,而神用一揆……故知瞬息尽养,则无济幽灵;学道拔亲,

① 中国社会科学院考古研究所:《中国考古学·三国两晋南北朝卷·绪论》,北京:中国社会科学出版社,2018年,第25页。

② 赖蕴慧:《剑桥中国哲学导论》,刘梁剑译,北京:世界图书出版公司,2013年,第251页。

③ 许理和:《佛教征服中国——佛教在中国中古早期的传播与适应》,第4页。

④ 沈凤辉、何思钧:《钦定四库全书·子部·广弘明集》,上海:上海古籍出版社,1987年,第22页。

⑤ 葛兆光:《中国思想史》第1卷,第425页。

⑥ 许理和:《佛教征服中国——佛教在中国中古早期的传播与适应》,第374页。

⑦ 渡边秀方:《中国哲学史概论》,第613页。

⑧ 由于能够直达心性之旨,六朝士大夫们都大都醉心于佛学,宗炳、谢灵运、范泰等认为,儒家的六经在于治世,而佛经则可以探寻灵性的真谛。参见吉川忠夫:《六朝精神史》,第13—29页;蒋维乔:《中国佛教史》,第13—41页。

⑨ 沈凤辉、何思钧:《钦定四库全书·子部·广弘明集》,第13页。

⑩ 汤用彤:《儒学·佛学·玄学》,第245页。

⑪ 牟钟鉴、潘桂明:《中国宗教纵览》,南京:江苏文艺出版社,1992年,第60—62页。

⑫ 邱庭澍、沈颺:《钦定四库全书·子部·弘明集》,第30页。



则冥苦永灭。”<sup>①</sup>佛教的出世间之孝比儒家伦理的世间之孝觉悟更高。所以，“佛教徒并不能直接否定古代中国世俗道德，只能采取迂回的方式，承认两者都具有合理性，甚至不惜引用古代中国传统圣贤的语录来确认佛教信仰”。<sup>②</sup>如：《尸迦罗越六方礼经》《佛说善生子经》《孟兰盆经》等均以孝道为重，儒学的影响，使得佛教徒开始认同并遵从儒家的伦理道德，注疏儒家经典。<sup>③</sup>

道安生于儒学世家，慧远在许昌、洛阳研习过儒家典籍，昙徽、僧济也曾学习诗礼。<sup>④</sup>儒学在浸染佛教的同时，佛教也在染变着儒学，“原夫《易》理难穷，虽复玄之又玄，至于垂范作则，便是有而教有，若论住内住外之空，就能就所之说，斯乃义涉于释氏。非为教于孔门也。既背其本，又违于注”。<sup>⑤</sup>《易》理虽难穷尽，但以“空”释之，就违背了儒学之本义，而皇侃在注释《论语》时，更是将佛教的相关理论灌注到儒经之中，其在解释“季路问鬼神之事”时言：“外教无三世之义，见乎此句也。周孔之教，唯说现在，不明过去、未来。而子路此问事鬼神，政言鬼神在幽冥之中，其法云何也？此是问过去也。”<sup>⑥</sup>皇侃运用佛教“过去、现在、未来”的三世理论对季路的问题进行了解答，认为儒学只关注现在，而忽略过去与未来，与佛教相比略显单薄，皇氏为南朝著名的经学家，尤善《三礼》，专治《孝经》，其却将儒学称为“外教”，儒释已形成了一种对立性的互补。

经学与佛典之间的会通仅是儒释互黜的影像，但却为“中国佛教因果报应说”的形成提供了契机。“因果报应”强调个人的善恶行为会给自己的命运带来影响，“若一意识流积聚了许多恶果，便会受到惩罚，使人在现世受报而遭遇不幸，或者在来世受报而转生为一种低于人的存在”。<sup>⑦</sup>其与中国传统的报应说在“天命观”“受业主体”等方面都存在差异，但最大的不同还在于“三世之说”。王谧认为：“夫神道设教，诚难以言辩，意以为大设灵奇，示以报应，此最影响之实理，佛教之根要。今若谓三世为虚诞，罪福为畏惧，则释迦之所明，殆将无寄矣。”<sup>⑧</sup>在王谧看来，“因果报应”是佛教的根本要义，而“三世”之说最为儒道所诟病。“业有三报，一曰现报，二曰生报，三曰后报。现报者，善恶始于此身，即此身受。生报者，来生便受。后报者，或经二生、三生、百生、千生，然后乃受。受之无主，必由于心。心无定司，感事而应。应有迟速，故报有先后”。<sup>⑨</sup>慧远认为，形骸会消亡，现报、生报、后报是通过心来受报的，因为心具有驿动的特性，所以报应也有先后、轻重的差别。佛教虽以三世为务，但实乃以心贯之，此与儒学殊途而同归。

中国佛教者深受儒家思想的熏陶和影响，重视对于个人本性的探讨，认为“心性本觉”，人们只要向内心追求，显示固有的觉悟，就成为佛。<sup>⑩</sup>和佛教一样，“心”在儒学中同样为绝对的主体，具有整体性特征，包括知性、情感、意志、意向等等于一体。<sup>⑪</sup>佛教主张发明本心，而儒学认为，需

① 僧祐编纂，刘立夫、胡勇译注：《弘明集》，第276页。

② 葛兆光：《中国思想史》第1卷，第435页。

③ 焦桂美：《论南北朝时期佛教与经学的相互渗透》，《北方论丛》2007年第3期。

④ 释慧皎撰，汤用彤校注，汤一玄整理：《高僧传》，北京：中华书局，1992年，第177—178、211—212页。

⑤ 中华书局编辑部：《唐宋注疏十三经·周易注疏》，北京：中华书局，1998年，第3页。

⑥ 皇侃撰，高尚榘点校：《论语义疏》，北京：中华书局，2013年，第273页。

⑦ 赖蕴慧：《剑桥中国哲学导论》，第248页。

⑧ 邱庭澍、沈颺：《钦定四库全书·子部·弘明集》，第23页。

⑨ 僧祐编纂，刘立夫、胡勇译注：《弘明集》卷三，第100页。

⑩ 方立天：《佛教哲学》，北京：中国人民大学出版社，1986年，第7页。

⑪ 蒙培元：《心灵超越与境界》，北京：人民出版社，1998年，第5页。

在自我修养上下功夫,进而使自身的仁性、良知或德性萌发出来。<sup>①</sup> 所以,佛教重视本心,重视行为动机的纯正,是与儒家的“慎独”观念相同的。<sup>②</sup>

“《易》曰:‘游魂为变,是以知鬼神之情状。’既情且状,其无形乎?《诗》云:‘三后在天,王配于京。’升灵上旻,岂曰灭乎?《礼》云:‘夏尊命,事鬼敬神。’大禹所祗,宁虚诞乎?《书》称周公代武,云能事鬼神。姬旦祷亲,可虚罔乎?苟亡而有灵,则三世如镜,变化轮回,孰知其极?”<sup>③</sup>僧祐借儒学之经典来论证三世的存在,进而说明佛儒在鬼神信仰上的一致性,鬼神观体现了儒佛的“所以迹”——具体样式的不同,而二者的“迹”——根本之理是相同的。但是,援引儒经难以解决“因果报应”的倡行问题,在中国,所有宗教行为都会被纳入到社会的伦理规范中,个人的解脱与救赎无济于事,而是需要面对家庭、家族、社会、国家的思想与行为。<sup>④</sup> 可见,积极参与社会秩序的重建,成为了“因果报应”之说冲和中国文化的必由之路。康僧会言:“周孔所言,略示近迹,至于释教,则备极幽微。”<sup>⑤</sup> 儒学是显迹的、是社会的,而佛教则是幽深的、独化的。但是,随着佛教从小乘发展到大乘,中国的佛教学者构建起了庞大完整的缘起论思想体系,其不是对宇宙观察的结果,而是从观察人生历程,人的生命活动,尤其是心理现象而得出的一种看法,随着与中国本土文化的不断融会,缘起论强调,道德上的善恶行为成为了转变人生现象的根本原因。<sup>⑥</sup> 佛教的本心需要儒家的道德来涵养、萌发,要求因果报应论强调道德在生命转化长流中的作用,恶因结恶果,善因生善果,道德成为了自我塑造未来生命素质的决定因素。<sup>⑦</sup> 可见,经过六朝三百多年的建设,虽然蒙着佛教面目,其实已是中国化的佛教,在学风上、态度上、内容问题上,都与印度本来的佛教完全不同。<sup>⑧</sup> 儒学道德律已然成为了因果转化的决定性因素,而因果报应论也开始产生独特的社会效应,“中国佛教因果报应说”最终形成。

在六朝时代,所谓“善”是指孝顺忠诚、重视亲情等等,所谓“恶”是指不忠不孝、犯上作乱、荒淫奢奢等等。如果说“善”与“恶”的伦理原则是由儒家来规定的,那么,佛教的“因果报应”则成为了实现这一伦理原则的重要手段。但是,印度佛教依靠神异力量“他力救赎”的取向在中国逐渐消解,取而代之的是依靠自身的宗教信仰与道德行为的“自力救赎”取向,但围绕着个人拯救的宗教行为渐渐退居次席,而为着家庭、家族、社会、国家的宗教行为成了公众宗教活动的主流,所以,个人的解脱需要依赖社会认同的“道德救赎”。<sup>⑨</sup> 佛教需要儒学的道德伦理来使“因果报应”思想倡行于世,而儒学则需要佛教的“因果报应”理论来使自身的道德律成为人人遵守的准则,从先秦的孟子再到秦汉的董仲舒,儒学通过天人之间的互动来保障道德法则的实施,佛教的到来却打破了这一局面,三世说为儒学提供了广阔的想象空间,行善不仅可以确保今生的善果,还可以荫庇子孙、昌达往生,而且,人们不再忌惮“天”的神秘,而是开始自觉地信奉儒家的道德律令,更为重要的是,通过与“因果报应”学说的会通,儒家构建起了自己的信仰世界。尽管佛教

① 蒙培元:《心灵超越与境界》,第7页。

② 方立天:《中国佛教的因果报应论》,《中国文化》1992年第2期。

③ 僧祐编纂,刘立夫、胡勇译注:《弘明集》卷三,第337页。

④ 葛兆光:《中国思想史》第1卷,第388—389页。

⑤ 释慧皎撰,汤用彤校注,汤一玄整理:《高僧传·魏洛阳昙柯迦罗》卷一,北京:中华书局,1992年,第17页。

⑥ 方立天:《佛教哲学》,第154页。

⑦ 方立天:《中国佛教的因果报应论》。

⑧ 常乃惠:《中国的文化与思想》,北京:中华书局,2012年,第229—230页。

⑨ 葛兆光:《中国思想史》第1卷,第389—390页。

对儒学产生这样或那样的影响,但就实际作用来说却只是名教的羽翼,名教不仅化解了危机还获得了更大的发展空间。

### 三、信仰世界的建构

元嘉十五年(438),宋文帝创“四学馆”,使“儒玄文史”成为了六朝“官学”。<sup>①</sup>而儒学既没有悲观消极之情绪,也不主张分割民户,有利于王朝一统化的建设。宋文帝言:孔子“德表生民,功被百代”,道武帝、梁武帝设立五经博士,周武帝更是“以儒教为先,道教次之,佛教为后”。与帝王的推崇相比,在信仰世界,儒学如何去与佛道抗衡?“内外两教,本为一体,渐积为异,深浅不同。内典初门,设五种禁;外典仁义礼智信,皆与之符……因民之性,不可卒除,就为之节,使不淫滥尔。归周、孔而背释宗,何其迷也”。<sup>②</sup>颜氏一门以《周礼》《左传》传家,颜之推广涉史学、文学,批判腐儒,主张“经世致用”,要求官员去奢存实,高扬重民主义,认为盛才之士应该以源于经的各类诗文体裁撰写著述,通过“修学”在乱世之中履行职守、保全自身。<sup>③</sup>即便如此,从《归心》篇中不难看出,颜之推不仅将五戒与五常相迁衍,对佛教更是倾心有佳,儒学在佛教面前似乎丧失了主导地位。

中国古代宗教的核心并非佛教、道教,而是宗法性的宗教,其以敬天、祭祖为核心内容。宗法制涵养了儒学,“礼学”和“仁学”产生的基础就是以血缘关系为纽带的宗法结构,<sup>④</sup>所以,礼——孝悌成为了宗法性宗教具体表现形式。<sup>⑤</sup>可见,以礼为教起到了与宗教同样的作用,而不同于宗教的形式,它主要是伦理学或道德哲学,并将伦理、政治二者密切结合。<sup>⑥</sup>比如:作为祇洹寺大檀越的范泰,在“踞食论争”中抨击僧团引入的印度式饮食做法,捍卫了儒家之礼。所以,儒家的礼法观念在六朝的上层社会仍占据一定的地位,经学的研究不曾中断。礼法观念始终与国家的根本利益紧密相联,“任何一个王朝总要设立太学、国子学、讨论经义,制订‘新礼’,以便维护国家的长治久安”。<sup>⑦</sup>六朝之时的制礼者更是多达一百余位。<sup>⑧</sup>而且这一时期的儒学理论水平大大提升,出现了《周易》王弼注、《穀梁传》范宁集解、《左传》杜预注、《尔雅》郭璞注等经典注述,特别是崇儒政策的推行、宽松的学术环境加之新的注经方法的运用,使得《论语》注训会通儒玄、出入释儒,《论语》学的发展远远超过汉代,<sup>⑨</sup>这些不仅丰富了儒家的信仰世界,还使儒礼得到了真正的践行。

魏晋南北朝时期,政权更替频繁,多种文化激励碰撞,但儒学在社会生活、文化各领域所发挥的主导作用是毋庸置疑的,儒家的反佛也从社会经济、王道政治和伦理纲常上升到了哲学层

① 唐虎兵:《试析南朝时期儒学教育的变迁和影响》,《昭通学院学报》2018年第6期。

② 王利器:《颜氏家训集解》,北京:中华书局,1993年,第368页。

③ 包弼德:《斯文——唐宋思想的转型》,刘宁译,南京:江苏人民出版社,2017年,第13页。

④ 张天来:《魏晋南北朝儒学、家学与家族观念》,《江海学刊》1997年第2期。

⑤ 武内义雄:《中国哲学思想史》,汪馥泉译,上海:商务印书馆,1939年,第12—24页。

⑥ 蔡尚思:《中国礼教思想史》,上海:上海古籍出版社,2006年,第1页。

⑦ 侯外庐:《中国思想史纲》上,北京:中国青年出版社,1963年,第204—205页。

⑧ 杜佑著,王文锦点校:《通典·礼典·礼序》,北京:中华书局,1988年,第1122—1123页。

⑨ 唐明贵:《魏晋南北朝时期〈论语〉学的发展及其原因》,《齐鲁学刊》2006年第5期。

面。<sup>①</sup>除了政府对儒学的倡导外,私学之风大兴,宋人周续之在京师开馆讲学、齐人吴苞以《三礼》教学、梁人卢广不类北人,言论清雅,这使得礼学理论得到迅速发展。仅《隋书·经籍志》所载六朝人仪注类著作就有近五十种,遍及政治、法律、教育、道德、军事、史学、文学,<sup>②</sup>持续挤压着佛道的信仰空间。“六朝人礼学极精,唐以前士大夫重门阀,虽异于古之宗法,然尚与古不相远,史传中所载多礼家精粹之言。至明则士大夫皆出草野,议论与古绝不相似矣!古人于亲亲之中寓贵贵之意,宗法与封建相维。诸侯世国,则有封建,大夫世家,则有宗法”。<sup>③</sup>可见,在国家层面,虽有东晋之贺循、梁之贺瑒、宋之王准之参与制礼,以及宇文泰通过《周礼》治国,但魏晋时期的君臣与父子两伦被看作是全部秩序的基础,而且父子之伦超越了君臣之伦,成为基础的基础,礼学的重点已从大一统的政治秩序转到高门华胄的家族伦理方面来了。<sup>④</sup>所以,礼学不仅是作为与朝廷的制度典礼、门阀的轨仪有关的实学而发挥作用,而且在维持门阀之作为门阀的秩序,强化门阀成员之作为同族的意识上,亦即作为使门阀之所以成立的原则,礼学也可以是有有效的。<sup>⑤</sup>

在两汉的征辟制度下,以仁孝礼让著称于乡里,是入仕的途径。取士与仁孝礼让或者说与德的结合,遂使儒学成为了豪门的标志,<sup>⑥</sup>汉代还把礼乐教化作为治国的基本手段。礼乐在朝廷就是修明堂、辟雍之类。而明堂、辟雍教化的核心,又是使人行孝。而行孝最重要的标志,基本上是丧礼。<sup>⑦</sup>虽政权更迭频繁,但贵族精神尚存,世家大族犹在,“宗法盖仅贵族有之,以贵族食于人,可以聚族而居。平民食人,必逐田亩散处。贵族治人,其团结不容涣散。平民治于人,于统系无所知”。<sup>⑧</sup>所以,六朝的礼学大体承袭汉之旧制。而且,汉社既屋,儒学失去了原有的社会效用,况且儒家性命之学未弘,唯有齐家之儒学成为了时代的主题,忠德已失去号召力,孝道自然成为了维系士大夫群体纲纪的准绳。<sup>⑨</sup>加之门阀制度的确立,孝道在经济上与政治上的作用愈发巨大,《孝经》更是成为了宗教性的典籍,广泛的普及于民间。与两汉相比,六朝人尤精丧服礼,后世所莫逮。<sup>⑩</sup>可见,六朝之礼以忠孝为核心,以丧服礼为具体之形式,并成为了社会的共识。

“齐高帝践阼,召驩入华林园谈话,问以政道。答曰:‘政在《孝经》。宋氏所以亡,陛下所以得之是也。’帝咨嗟曰:‘儒者之言,可宝万世。’”<sup>⑪</sup>不仅国家层面重视孝道,除了《晋书》之外,宋、齐、梁、陈的正史中也均设《忠义传》《孝友传》,儒礼几乎涉及社会生活的方方面面,“使门阀所以成立之原则的礼学,是以门阀之渊源所自的祖先祭祀和门阀内部各成员的丧服为主要对象展开的。如果认为前者是注意时间上的纵的方面的话,那么处理门阀各成员之间相互亲疏关系的丧服,则是注意空间上的横的方面的”。<sup>⑫</sup>所以,除了作为衣冠之族成立之要件,搞清楚士族内部之

① 季羨林、汤一介主编,洪修平等著:《中华佛教史——隋唐五代佛教史卷》,太原:山西教育出版社,2013年,第5页。

② 蔡尚思:《中国礼教思想史》,第2页。

③ 沈垚:《落帆楼文集》卷八,上海:上海古籍出版社,2002年,第463页。

④ 余英时:《士与中国文化》,第403—404、408页。

⑤ 吉川忠夫:《六朝精神史》,第109页。

⑥ 陈寅恪:《魏晋南北朝史讲演录》,第8页。

⑦ 李中:《简明儒学史》,第130页。

⑧ 吕思勉:《中国社会史》,上海:上海古籍出版社,2010年,第243页。

⑨ 余英时:《士与中国文化》,第399页。

⑩ 皮锡瑞著,周予同注释:《经学历史·经学分立时代》,北京:中华书局,2004年,第118页。

⑪ 李延寿:《南史》,北京:中华书局,1975年,第732页。

⑫ 吉川忠夫:《六朝精神史》,第15—16页。



间的亲疏关系也是丧服礼昌兴的重要原因，“魏氏立九品，置中正；尊世胄，卑寒士，权归右姓已。其州大中正主簿，郡中正功曹，皆取诸姓士族为之，以定门胄，品藻人物。晋、宋因之，始尚姓已。然其别贵贱，分士庶，不可易也。于时有司选举，必稽谱而考其真伪。故官有世胄，谱有世官”。<sup>①</sup> 儒学礼仪标识之作用在六朝愈发彰显。

魏晋之时，门阀制度鼎盛，家族间之亲疏关系，端赖丧服资识别，故丧服乃维系门第制度一要项。<sup>②</sup> 更重要的是，儒礼在六朝得到了真正的践行，梁朝重臣王茂之子贞秀因“居丧无礼，为有司奏，徙越州”。<sup>③</sup> 陈之蔡征“七岁，丁母忧，居丧如成人礼”，而后“授左民尚书，与仆射江总知撰五礼事”。<sup>④</sup> “在六朝社会，存在着与具体体现公共性秩序的王法相分别的私人性秩序，这两者未必是相互矛盾，相互对立地存在的；相反，倒不如说是处于后者支撑着前者，而且使其成立的关系”。<sup>⑤</sup> 所以，儒礼不仅维系着社会的稳定，其还保证了国家政治生活的正常运转，两种秩序的互补、互助使得儒学成为了六朝信仰世界中不可或缺的力量，儒、释、道互融的价值观最终形成。

#### 四、结 语

六朝虽是南北文化、中外文化及不同地域文化交流的黄金时期，但儒学的主体地位却并未改变。<sup>⑥</sup> “魏晋南北朝新思潮的发展，使名教一合于老庄的自然，再合于佛教的济俗之务，不但没有破坏名教原有的理论基础，反而使其不断扩大，并最终形成了调和三教而以名教为骨干的宋代理学”。<sup>⑦</sup> 儒学经过六朝的发展，义疏逐渐取代了笺注，注经开始遵循“详正无剩义”的原则，<sup>⑧</sup> 以道德统摄释“道”的全新模式最终形成，并成为了理学形成的关键一环。而且“对于传统君主制国家来说，有一个关键的问题是，面临急速的社会和经济变化的需要……应该如何去保持独立和全国性统一体制”。<sup>⑨</sup> 大一统与分裂、汉族与异族，儒学既维护了君王的权威，又站在了道德的制高点，尽管践行的程度不同，但却是公认的正统思想，学术之意义、政治之功能，在儒学色彩斑斓的应景之中，信仰更成为了一抹亮丽的红色。与汉代不同，由于佛教的东来，儒家的信仰空间虽被挤压，但却丰富了董仲舒等人以《春秋》大义构建的彼岸世界，使《春秋》的“王道”“天道”“人性”等成为了后世儒者所探讨的核心话题。<sup>⑩</sup> 这似乎向我们预示着一种以学问取士的官僚社会的到来，此后，在文官制度或在学者的等级之中，惟有道德上与知识上的优异才被认作是真正的价值。<sup>⑪</sup> 儒学的信仰世界不再局限于文教，实现了在有无之境间的穿梭。

（责任编辑：王丰年）

① 吕思勉：《中国社会史》，第109页。

② 钱穆：《中国学术思想史论丛》三，台北：东大图书有限公司，1981年，第139页。

③ 姚思廉：《梁书》，第177页。

④ 姚思廉：《陈书》，第392页。

⑤ 吉川忠夫：《六朝精神史》，第113页。

⑥ 丁爱博：《六朝文明》，李梅田译，北京：社会科学文献出版社，2021年，第702页。

⑦ 唐长孺：《魏晋南北朝史论丛》，第344页。

⑧ 姜广辉：《中国经学思想史》第3卷（上），北京：中国社会科学出版社，2010年，第5—6页。

⑨ 亨廷顿：《变动社会的政治秩序》，张岱云等译，上海：上海译文出版社，1989年，第167页。

⑩ 金春峰：《汉代思想史》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第178—179页。

⑪ 狄百瑞：《东亚文明——五个阶段的对话》，何兆武、何冰译，南京：江苏人民出版社，2012年，第4页。

# 嘉道常州诸子 与清代公羊学叙述的定型

辛智慧

**摘要:**作为清代公羊学的开创者,庄存与在其生活的时代声光甚暗,但在其过世后的五十年中,随着家人的揄扬,尤其是围绕着其著作的刊刻,他的学问逐渐得到部分常州年轻学人以及这些学人周边的友朋的关注。更借着为庄存与撰写碑传及为刊刻其著作撰写序言的契机,形成了首次对庄氏学问成规模的总结与论述。此次总结,直接形塑了后世对庄存与公羊学的理解。由于嘉道时代衰微,经世意识高涨,年轻学人多从庄存与为学的关怀,而非庄氏学术本身的言说出发,推求发掘庄存与治学的精神意趣,并以此突出他与汉学家的差别,借以批判周遭的汉学家务为琐碎,于世无补。经过此番论述,铺平了后世公羊学的发展之路,使公羊学成为晚清最有经世关怀的学问之一,但同时也存在有意无意间抹平了庄存与同其后学之间的诸多差别,遮蔽了庄存与的学术本相,影响了后人对清代公羊学的全面认识。

**关键词:**庄存与; 公羊学; 常州; 经世

**基金项目:**国家社会科学基金后期资助项目“庄存与《尚书既见》《尚书说》《毛诗说》校注”(18FZS001)

**作者简介:**辛智慧,山东大学儒学高等研究院(济南 250100)

晚清以来,常州公羊学蔚为一时显学,发扬者众。在众多对公羊学的描述中,发挥微言大义,具有经世关怀,与乾嘉埋首训诂考据的汉学家截然有别,是公认的公羊学最为核心的特征。<sup>①</sup>这一看法影响甚巨,几乎已经成为当前我们对清代公羊学的基本结论。实际上,清代公羊学内部,在早期与后期之间,有一明显转折之迹,尤其是在清代公羊学开山庄存与同其后学之间,存在着明显的对公羊学义理的不同偏重。庄存与对公羊学义法有着全面的复兴,但更强调孟子、董仲舒、司马迁一系的“王道礼秩”,而其后学从刘逢禄开始,则更突出何休以三科九旨为核心的改制革命之义。但上揭对公羊学的公认看法,却没有对此间的断裂予以足够重视。以往学界多以为这一认识的形成,是受梁启超等先辈学术史的影响,而忽略了梁氏学术史叙述亦承袭有自。本文即欲解读这一公羊学叙述的形成过程中,嘉道常州诸子的重要作用。此一问题,尚未见专门讨论,本文略陈端倪,敬请方家指正。

<sup>①</sup> 梁启超:《清代学术概论》,北京:东方出版社,1996年,第67页;朱维铮编:《周予同经学史论著选集》(增订本),上海:上海人民出版社,1996年,第19页。

## 一、庄氏学的浮现与嘉道诸子的贡献

作为清代复兴公羊学的第一人,庄存与(1719—1788)个性严介,慎取予,寡交游,<sup>①</sup>除解经文字之外,基本没有留下其他作品(其个人四卷文稿《味经斋文稿》并未刊刻,已经遗失),让我们对他个人的生平行事有更多了解。作为朝廷卿贰,他屡任上书房、南书房行走,并多次出主文衡,任多地学政,<sup>②</sup>在乾隆朝圣主在上、文化大一统的时代,出生于累世簪缨之族的庄存与,政治敏感性也略胜一筹,似乎有意韬光敛迹,不愿以文字自炫。乾隆朝汉学兴盛,学者云集,但居京为官多年的庄存与,却鲜有记录留在同代人的文字中,即使古人常见的文人雅集、诗酒唱和、序跋题赠等活动中,也少见庄存与的身影。这在另一方面也彰显出庄存与的个人性格。

乾隆五十一年(1786),庄存与致仕归田,他原本有整理出版个人著作的计划,这也许是他少有的不那么韬光养晦的时刻。<sup>③</sup>然而他的著作,全部为解读六经和四子之作,而且大多是他教导皇子的教本,<sup>④</sup>且多零章碎义,整理尚需时日。可是他的身体又并不康强,68岁时的致仕就是因为“年力就衰”,<sup>⑤</sup>两年后随即因病逝世。整理自己著作的愿望,没有能够实现。这也是其学问与著作,并不为当世人所知的原因之一。

后人整理递刻庄存与著作,主要有两次,一次是道光七年(1827)其孙庄绶甲刊刻了庄存与著作六种,然而第二年年底绶甲即赍志以歿,剩下的著作没有来得及继续刊刻,<sup>⑥</sup>后由李兆洛完成亡友遗愿,于道光十八年(1838)将剩下的七种著作整理刊刻完成。前后刊刻的十三种著作,即为我们目前所能见到的庄存与著作总集《味经斋遗书》的全部内容。<sup>⑦</sup>

如上所示,庄存与过世于乾隆五十三年(1788),而其著作却刊刻于其身后的五十年之中。这五十年,恰是清代盛极而衰的关键岁月,士人的学风也随之丕变,由汉学的隆隆崛起,过渡到经世之风的逐渐恢张。正在此时,原本应该由庄存与及其同代人完成的对其学术的论述,也落在了为庄存与刊刻著作的孙辈人肩上。这也是庄存与学术脱离晦暗而为世人逐渐所知的时刻。

庄存与过世之后,其学术主要通过两条路线散播,一是在家族内部,其学问得到了侄子庄述祖、外孙刘逢禄、从外孙宋翔凤、孙子庄绶甲等人的传承,尤其是刘逢禄在公羊学上的造诣,令庄存与的学问开始受到外人关注。二是围绕着庄存与著作的刊刻,通过刘逢禄、庄绶甲等庄氏孙辈的绍扬,聚集在刘逢禄等人周边的一群年轻人逐渐开始阅读庄存与的著作,并对其学术进行了第一轮称得上为之定型的描述,这些人包括龚自珍、魏源、阮元、董士锡、李兆洛。

① 臧庸:《礼部侍郎少宗伯庄公小传》称:“[庄存与]治家严而有法,不苟言笑。于世俗声华玩好之属,澹然无所嗜。性清介,严取予,谨然诺。饮食衣服,刻苦自持。”见《拜经堂文集》卷五,《续修四库全书》第1491册,上海:上海古籍出版社,2003年,第600页。

② 对庄存与的生平经历,汤志钧编有《庄存与年谱》,见汤志均:《清代经今文学的复兴:庄存与和经今文》,北京:中国人民大学出版社,2014年。

③ 鲁九皋:《祭庄座主文》,《鲁山木先生文集》卷一二,《清代诗文集汇编》第378册,上海:上海古籍出版社,2009年,第197页。

④ 刘桂生:《从庄存与生平看清初公羊学之起因》,周绍良等编:《周一良先生八十生日纪念文集》,北京:中国社会科学出版社,1993年,第430页。

⑤ 王钟翰点校:《清史列传》卷二四《庄存与》,北京:中华书局,1987年,第1799页。

⑥ 李兆洛:《附监生考取州吏目庄君行状》,《养一斋文集》卷一四,《清代诗文集汇编》第493册,第236页。

⑦ 关于《味经斋遗书》诸版本情况及各序跋的写作时间,见辛智慧:《〈味经斋遗书〉诸版本考略》,《中国经学》第16辑,桂林:广西师范大学出版社,2015年。

其中,龚自珍、魏源,受学于刘逢禄。<sup>①</sup>道光六年(1826),龚自珍与魏源会试,刘逢禄与同僚作为同考官搜遗卷时,得二考卷,刘逢禄认为必为龚自珍与魏源之卷,作《题浙江、湖南遗卷》诗,为之揄扬,以为必中。其相互关系可见一斑。<sup>②</sup>另外,庄绶甲曾受龚丽正(龚自珍之父)之邀,在其家坐馆,从学者虽未必是龚自珍,但二人相互熟稔是必然的。<sup>③</sup>而龚自珍与宋翔凤亦交好,宋翔凤曾为其推测庄存与之志向,以帮助他完成庄存与神道碑的撰写。<sup>④</sup>阮元与庄存与之孙雋甲同举于乡,而且刘逢禄曾于1811年坐馆于阮元的京师宅邸,其时“公[庄存与]之从外孙宋翔凤亦时来讲学”,<sup>⑤</sup>阮元与庄氏子孙的来往关系亦可大致考见。董士锡、李兆洛皆为常州名士,董士锡是张惠言的外甥兼女婿,传其阳湖词学与易学;李兆洛在骈文、輿地、经史方面皆深有造诣,尝以“二通”(《资治通鉴》《文献通考》)教人,声名藉甚。作为常州同乡,此二人与庄绶甲、刘逢禄、宋翔凤的交往密切而深重,经常出现在彼此的诗文中,李兆洛尤其对庄氏一门的著作刊刻、学问绍扬出力较多。

在生活的时代几近无人知晓的庄存与,从1820年代开始,在孙辈这里才开始得到第一次真正的揄扬。龚自珍撰有《资政大夫礼部侍郎武进庄公神道碑铭》,魏源、阮元、董士锡、李兆洛同时为庄存与遗著撰序,并且魏源、李兆洛还通过为庄氏其他子孙撰传及序书的机会,继续揄扬包括庄存与在内的庄氏一门之学。<sup>⑥</sup>其中魏源、阮元、董士锡的序,与《味经斋遗书》一起刊刻,凡读庄书者,未有不先见其序者,其影响自然随之扩散。而龚自珍和李兆洛,又凭借个人的文采风流、学术声望,使得他们的作品,也逐渐在士林中广为人知。<sup>⑦</sup>可以说,正是这批年轻才人的努力,才使得庄存与之学大白于天下。而他们此时对庄存与学行的看法和描述,也在有意无意间形塑了后人对庄存与的理解。

归纳而言,上述五人对庄氏学问的看法,有一重要的共同点,即五人皆是在与汉学对比,甚至是与汉学对立的基调下,来论述庄氏之学的。如龚自珍为庄存与不分辨《尚书》今古文真伪辩护,认为庄存与是从教育帝胄天孙出发,因伪《书》中留有“尤痾痒关后世”的内容,故不愿尽去。并借庄存与之口称“辨古籍真伪,为术浅且近者也”,意在对阎若璩为代表的汉学派进行讥讽。魏源更是在援引《韩诗外传》《春秋繁露》《汉书艺文志》《中论》批评治学不求大体、务为琐碎之后,直接将庄氏学术与汉学对比,称庄存与“未尝支离瓠析如韩、董、班、徐四子所讥,是以世之为汉学者罕称道之”。<sup>⑧</sup>而在另一篇文章中,魏源更将“世之为汉学者”,作了点名道姓的批评:“苏

① 龚自珍《己亥杂诗》第五十九首自注:“年二十有八,始从武进刘申受受《公羊春秋》。”(刘逸生注:《龚自珍己亥杂诗注》,北京:中华书局,1980年,第81页)魏源长子魏耆撰《邵阳魏府君事略》,称魏源21岁入都,“学《公羊》于刘申受先生逢禄”。(《魏源全集》第20册,长沙:岳麓书社,2004年,第619页)

② 刘逢禄:《刘礼部集》卷一一,《清代诗文集汇编》第517册,第287页。

③ 龚自珍称:“嘉庆戊寅,庄君绶甲馆予家。”(龚自珍:《资政大夫礼部侍郎武进庄公神道碑铭》,《龚自珍全集》,上海:上海人民出版社,1975年,第143页)而庄绶甲《题沪城秋兴图并序》称:“丁丑秋,为龚闾斋观察招至上海”(庄绶甲:《拾遗补艺斋诗钞》,《清代诗文集汇编》第512册,第426页),可知绶甲在龚家坐馆,乃出于龚自珍父龚丽正(号闾斋)之邀。

④ 龚自珍:《资政大夫礼部侍郎武进庄公神道碑铭》,《龚自珍全集》,第143页。

⑤ 阮元:《庄方耕宗伯经说序》,庄存与:《味经斋遗书》卷首,道光十八年宝砚堂本。

⑥ 如魏源除撰有《武进庄少宗伯遗书序》之外,尚撰有《刘礼部遗书序》(见《魏源全集》第12册);李兆洛撰有《附监生考取州吏目庄君行状》《庄珍艺先生传》《礼部刘君传》,以及《庄方耕先生尚书既见序》《庄方耕先生周官记序》《庄珍艺先生遗书序》《庄卿珊拾遗补艺斋遗书序》,绍扬包括庄存与、庄述祖、刘逢禄、庄绶甲在内的庄氏一门之学。(参见《养一斋文集》)

⑦ 如李慈铭在读到庄存与《尚书既见》之前,即已读过龚自珍所撰之庄氏神道碑,见《越缦堂读书记》(上),北京:中华书局,2006年,第109页。

⑧ 魏源:《武进庄少宗伯遗书序》,庄存与:《味经斋遗书》卷首。



州惠氏、江氏，常州臧氏、孙氏，嘉定钱氏，金坛段氏，高邮王氏，徽州戴氏、程氏，争治诂训音声，瓜剖瓠析，“徊天下聪明智慧，使尽出于无用之一途”，并进而再次有意凸显庄存与“其学能通于经之大谊”的面向。<sup>①</sup> 阮元同样强调庄存与“不专专为汉宋笺注之学，而独得先圣微言大义于语言文字之外”，“所学与当时讲论或枘凿不相入”。<sup>②</sup> 董士锡指出乾隆朝的经师皆由《说文》《尔雅》而入，门户自守，不知庄存与之学“不为空言而实学恣肆如是者哉”。<sup>③</sup> 李兆洛不但在整理刊刻庄存与著作时，命其弟子薛子衡、宋景昌、蒋彤等撰写序跋，<sup>④</sup>为庄氏之学提要钩玄以利阐扬，而且亲自上阵，为庄存与撰写序言，称庄存与“实能探制作之本，明天道以合人事，然后缀学之徒，钩稽文词，吹索细碎，沿传讹谬之说，一切可以尽废”，<sup>⑤</sup>所谓缀学之徒、吹索细碎，显然同样是意在暗讽汉学家。

显然，这一与汉学对立的论述策略，无非意在凸显汉学家群趋琐碎无用之一途，而强调庄存与之学明达大体，有经世意识。用我们今日的语言表述，当是庄存与为学不是为了学问而学问，他有“关怀”。不论这种关怀是龚自珍具体表述的为了教育皇子明白治世之要，还是魏源、李兆洛等人宽泛言之的通经之大谊以措诸用。

正如上文所言，这五位后辈对庄存与学术的描述，是一贯举世无闻的庄氏学术由隐之显的关键一笔。他们表现出如此统一的描述笔调，对后世的影响即可想而知。晚清以来，对清代学术进行的重要梳理，且对该领域影响甚巨的章太炎、梁任公、刘师培，无不是按照此一模式来叙述庄存与的。如，1902年，章太炎撰《清儒》，以“文士”和“经儒”派分包括庄存与在内的“常州今文学”和以戴震为代表的“古文学”。<sup>⑥</sup> 1907年，刘师培论清代学术，称包括庄存与在内的常州之学为“虚诬派”，称其“大抵以空言相演，继以博辨”，而“运之于虚而不能证之以实”，<sup>⑦</sup>即在暗讽庄存与同汉学家的差别，只不过将上揭庄氏后辈诸人的表彰一变而为批判。1920年，梁任公在《清代学术概论》中，更直接称庄存与：“专求所谓‘微言大义’者，与戴、段一派所取途径，全然不同。”<sup>⑧</sup> 流风所及，及至目前，此一认识已几近成为清代学术史的常识，如周予同、李源澄、艾尔曼、蔡长林、黄开国、陈其泰等先生，皆有类似论说。<sup>⑨</sup>

① 魏源：《李申耆先生传》，《魏源全集》第12册，第283—285页。

② 阮元：《庄方耕宗伯经说序》，庄存与：《味经斋遗书》卷首。

③ 董士锡：《易说序》，庄存与：《味经斋遗书》卷首。

④ 薛子衡、宋景昌、蒋彤皆为李兆洛弟子，道光十八年（1838）李兆洛刊刻《味经斋遗书》7种本（含《象传论》《象象论》《系辞传论》《八卦观象解》《卦气解》《乐说》《四书说》），曾命诸人撰写序跋以提要钩玄，如宋景昌《八卦观象解跋》称：“方耕先生[庄存与]遗书大半多已刊行，是书则吾师申耆先生[李兆洛]今岁校刊也。剞劂既就，以景昌习于天官家言，命疏其所以，故述其略例如右。”薛子衡《八卦观象解跋》称：“先生[庄存与]经说多已刊布，是书则今岁吾师申耆先生始刊行之。余又得先生之孙经饶先生写本校正焉。”蒋彤所作《书庄方耕先生四书说后》，应当亦如上例。以上三篇跋文，俱见《味经斋遗书》7种本，道光十八年李兆洛刊。

⑤ 李兆洛：《庄方耕先生周官记序》，《养一斋文集》卷二，《续修四库全书》第1495册，第25页。

⑥ 章太炎：《清儒》，徐亮工编：《中国近三百年学术史论》，上海：上海古籍出版社，2006年，第7—8页。

⑦ 刘师培：《近代汉学变迁论》，徐亮工编：《中国近三百年学术史论》，第167页。

⑧ 梁启超：《清代学术概论》，上海：上海古籍出版社，1998年，第74—75页。

⑨ 周予同先生即云：“至于复兴今文学的首倡者，当推庄存与。他和戴震同时，但治学的方向完全和震不同。他著《春秋正辞》一书，不讲汉学家所研究的名物训诂，而专讲所谓‘微言大义’，可以说是清代今文学的第一部著作。”见朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（增订本），第19页。蔡长林先生甚至认为庄存与“学术之假想敌，是掌握学术话语权的汉学家”。蔡长林：《从文士到经生——考据学风潮下的常州学派》，台北：中研院文哲所，2010年，第14—27页。另陈其泰、黄开国等先生亦强调庄存与同汉学的异趋问题，参见陈其泰：《清代公羊学》，北京：东方出版社，1997年，第61页；黄开国：《公羊学发展史》，北京：人民出版社，2013年，第463—464页。

然而我们不禁要问,距离庄存与过世四五十年之后,且在世风士风丕变的情形下,其孙辈之人按照自己的理解,来叙述的庄存与,是否果然与庄存与学术的本相匹合无间?他们有没有像庄存与一样,在学术论说中夹杂他们自己的问题意识和切身关怀?显然,我们每个研究者都不能脱离时代,他们的叙述也就不可能不受时代风气的濡染与牢笼。况且此辈诸人皆未与庄存与有过亲身接触,他们对庄存与的印象,十分仰赖庄氏孙辈家人的推毂与介绍,其叙述话语就更值得重新掂量。

## 二、庄氏之学的本来面貌

实际上,孙辈之人的叙述,与庄存与学术本相在关键的几点上有离有合。首先,在汉学背景上来突出庄存与学问的特异,显然是此一世风下的新见,不过诸人所强调的庄氏之学的经世关怀,却也切中了庄氏学问可大可久的真正本怀;其次,后世学者受他们叙述的影响,将常州公羊学一体对待,而不分别庄存与同其后学的差别,也是并没有真正把握住庄存与之学的体现。以下则逐一辨析之。

庄存与同汉学对立,显然是孙辈之人对当世学风不满而凸出的论述策略,用在庄存与身上,并不正确。就目前所见而言,我们查考到的其作者皆与庄存与有过亲身接触,且写作时间更早的四篇文献中,不但找不到任何庄存与同汉学对立的描述,甚至透露出庄存与对乾嘉汉学的诸多学问门类皆有钻研。如乾隆五十三年(1788)庄存与谢世不久,门弟子邵晋涵即作《庄养恬先生祭文》,称庄存与“象纬历算,咸得统宗。敷绎鸿编,囊括大典。康成而后,经神载见”,<sup>①</sup>表彰庄存与为郑玄之后仅见的“经神”。显然,在乾嘉“家家许郑”的时代氛围里,邵晋涵的此类论说,并不以为庄存与同郑玄异趣。乾隆乙卯仲春(1795),庄存与族弟庄勇成撰《少宗伯养恬兄传》,是现存庄氏亲族为庄存与所作的唯一一家传,称其“天文、地舆、算法、乐律、诸子百家靡不浏览”,<sup>②</sup>后文并提到庄存与年轻时因精研《数理精蕴》一书而致眩晕疾一事。以当时且最为典型的汉学家戴震为例,其学问领域即为“凡天文、历算、推步之法,测望之方,宫室衣服之制,鸟兽、虫鱼、草木之名状,音和、声限古今之殊,山川、疆域、州镇、郡县相沿改革之由,少广、旁要之率,钟实、管律之术,靡不悉心讨索”。<sup>③</sup>两相比较,似乎说明庄存与不但对当世的汉学没有多少排斥之情,甚至还有用力钻研之实。这也与上揭邵晋涵所云之“象纬历算,咸得统宗”相符。嘉庆五年十一月(1800年12月),臧庸撰《少宗伯庄公小传》,是目前所见写作时间第二早的庄氏传记。臧庸自称此篇小传的材料来自于庄家人所作的庄存与《行述》,<sup>④</sup>称庄存与“若天文、舆地、河渠、水利、律吕、算数之学,莫不覃思殚究,口吟手披,率至夜分始就寝”。<sup>⑤</sup>所论与庄勇成如出一辙。嘉庆六年(1801),朱珪作《春秋正辞序》,不但称赞庄存与“洵当代之儒宗,士林之师表”,并赞《春秋正辞》是“近日说经之文,此为卓绝”。朱珪与庄存与曾“同官禁近”,是后来深得嘉庆帝信任的馆

① 邵晋涵:《南江文钞》卷一〇,《续修四库全书》第1463册,第514页。

② 庄鲁舛等编:《武进庄氏增修族谱》卷二六《谱传》,道光十八年刻本,第30页b。

③ 洪榜:《戴先生行状》,《戴震全书》第七册,合肥:黄山书社,2010年,第7页。

④ 此篇“行述”,似应为存与长子庄逢原(字汇川)所作。据庄贵甲等《先考汇川府君行述》中“先世详府君述先大父行状中”一语,可知逢原曾为庄存与做“行状”,现已佚。见庄怡孙等编:《毘陵庄氏增修族谱》卷二〇下《事迹》,光绪元年(1875)刊本。

⑤ 臧庸:《拜经堂文集》卷五,《续修四库全书》第1491册,第600页。

阁重臣，平生好奖掖士林，对汉学人才的提拔做出过重要贡献，<sup>①</sup>是与阮元同时稍早的“汉学护法”之一。得到此人如此赞誉“洵当代之儒宗”、“近日说经之文，此为卓绝”，说明庄存与的学风不但并不与“当代”“近日”之学风有多少违逆，甚且是个中翘楚。

以上诸文，显然是比庄存与孙辈之人的叙述更早的一批材料，作者皆与庄存与有过亲身接触，因而可信度当更高。其共同特点是没有将庄存与安置在与汉学对比（或对立）的框架下来认识，而是不同程度强调了庄存与对汉学的钻研与吸收。<sup>②</sup>由此可见，突出庄存与同汉学家的差异，确是1820年代的新风气，有着叙述者自身的学术关怀，可能与庄氏学术并不完全契合。

但是孙辈之人之所以能突出庄存与和汉学家的差别，也并非空穴来风，而是有恰切理由的。这就是他们更关注庄存与学术的问题意识与关怀，而没有把更多的力气放在探求庄存与与学问本身的言说之上。他们注意到，庄存与论学上法西汉，重微言大义，讲求经世致用，在乾嘉长于求是而短于风议的时代里，这显然是具有个人特色的。也正是从这一点上，他们着力突出庄存与的学术关怀，而排斥身为汉学家的琐屑无用。作为朝廷屡次出主文衡，且负责教育贵胄天孙的皇朝文化教育官员，庄存与的学问当然不纯粹是为了学术而学术。但是过分强调他的学问意识，而不关注他学问本身所呈现出来的言说与旨归，显然也会带来以偏概全的不足，这是当时诸人所不能顾及也不愿顾及的。

而突出与汉学家的差别，强调经世关怀，还在有意无意间，遮蔽了庄存与同其后学如刘逢禄等人在公羊学上的重要差别。原本庄氏说经，注重继承董仲舒、司马迁一系对《春秋》的理解，强调奉天、尊尊、亲亲、贤贤、谨男女之别、严夷夏大防、责秕政惜民命等内容，纳天道、政治、社会、人伦于其中，意在维护君君、臣臣、父父、子子，乃至男女有别、夷夏有防的礼制秩序，或曰“王道礼秩”。<sup>③</sup>因此庄存与虽然对历代以来的两条公羊学主线无所偏至，但重点发挥的还是更加强调“礼义大宗”的王道礼秩一义，而对于更强调改制革命的“三科九旨”之义，则但述师说，不做任何发挥，有着很强的分寸感。这当然与其生在主张文教大一统的乾隆朝有密切关系，担心僭越诛绝之罪，不敢越雷池一步。<sup>④</sup>而从刘逢禄开始，则将这一学术旨趣做了彻底扭转，对王道礼秩不再属意，而对讲求变革的三科九旨之义，则大肆发挥。这一转折，直接开启了晚清公羊学潮流，也在一定程度上决定了后人对公羊学的认识。毫无疑问，在一个日趋衰落的王朝中，强调革新比凸出秩序更能摄人心魄。这也是为什么后来康梁会在刘逢禄的基础上，踵事增华，掀起时代巨浪的原因。而在这样的时代氛围中，所谓公羊经世，所继承的实际上是庄存与立言之衷悃，而非所立之言。即更加看重庄存与为何这样说经，而非其所说之经为何。这当然可看作是更高级别的善继善述，但是在一定程度上也掩盖了庄存与同其后学的差别。再加上庄存与素称魁儒，文辞奥衍，更增加了后人辨析其学问与其后学差别的难度，这是造成今日我们对清代公羊学种种误解的核心缘由。

① 《清史稿》称其“取士重经策，锐意求才。嘉庆四年典会试，阮元佐之，一时名流搜拔殆尽，为士林宗仰者数十年。”又，该年所搜拔殆尽之“名流”，实多为汉学人才：“嘉庆四年，朱珪、阮元总裁会试，所拔取多朴学知名士。”赵尔巽等：《清史稿》卷三四〇《朱珪传》、卷四八六《莫与俦传》，北京：中华书局，1977年，第11094、13409页。

② 直到1827年存与孙绶甲整理刊刻乃祖著作，所作的《味经斋遗书总跋》（未完成稿）依旧称：庄存与“最初治《礼经》，次《诗》《书》，次《春秋》，次《周易》，次《乐律》。其间说《论语》《中庸》《大学》《孟子》，为圣言释指。旁及天文、舆地、星历、河渠、水利、医、算之学，无所不窥。”（庄绶甲：《拾遗补艺斋文钞》，《清代诗文集汇编》第512册，第404页）

③ 关于庄存与《春秋正辞》一书的旨趣问题，参见辛智慧：《庄存与〈春秋正辞〉旨趣辨释》，《中国典籍与文化论丛》第21辑，南京：凤凰出版社，2020年。

④ 辛智慧：《庄存与和公羊家法》，《中国哲学史》2020年第2期。



### 三、嘉道常州诸子的经世风习

如上所述,孙辈人对庄存与的描述,自然不能脱离这一辈人的时代环境和思想意识。因此,这一代人的生活境遇就值得我们格外关注。明清以来,常州家室富足,人文鼎盛,科举世家层出不穷。举其落落大者,即有庄氏、钱氏、孙氏、刘氏、恽氏、赵氏、杨氏、盛氏等数十家,各家人物辈出,著名者如庄存与、钱维城、刘纶、孙星衍、恽寿平、赵翼、杨椿、盛宣怀等等。<sup>①</sup>甚至有学者慨言,清人的诗文史,大概有四五分之一在常州。<sup>②</sup>其文风之盛可见一斑。如果我们把时代聚焦到庄存与以下,常州知名的文人团体,即有恽敬、张惠言、李兆洛为代表的阳湖文派,张惠言、周济为代表的常州词派,洪亮吉、孙星衍、赵怀玉、黄景仁为代表的毗陵七子,以及祝百十、祝百五、陆继辂等人代表的爱日草堂诸子。这些年轻人不但广通声气,诗酒征逐,而且由于坊里相望,室庐相接,且大多相互之间存有姻亲关系,<sup>③</sup>从而形成了一个密切的互相学习、互相切磋的地方文化团体。他们为学大致有两个基本特点,一是在文学艺术方面的造诣较高,尤其是在诗词书画方面,是当时具有全国影响力的文人流派;二是在文艺创作的同时,兼治经学,往往一人兼文士与经生两种身份,这一特点也得到后世诸多学者的关注,如章太炎称“太湖之滨,苏、常、松江、太仓诸邑,其民佚丽。自晚明以来,意为文辞比兴”,又称“文士既已熙荡自喜,又耻不习经典,于是有常州今文之学,务为瑰意眇辞,以便文士”,虽然太炎是以一种批评的语气出之,但他对常州学术特点的描述是十分准确的。其中尤为杰出者,当推庄存与、张惠言、洪亮吉、宋翔凤、孙星衍等人。与后辈相比,庄存与一生并不见诗酒高会、嚶鸣友声式的文人征逐,他更多的还是一位践履笃实的粹然儒宗,但其在文辞方面的造诣却也毫不逊色。<sup>④</sup>而庄存与同乡子侄辈的张惠言、宋翔凤等人,则开始身兼文士与经生两种身份,更是将这种风气推广开来,受到后辈年轻人的效法。

常州一地的风习之所以文学与经学并重,当与常州从明代以来形成的学术风气有关。因为科举的成功,常州人士很早就注重文章的写作,并在这一点上广有收获,清代出自常州的一榜鼎甲,即代不乏人。<sup>⑤</sup>这无形中激发了常州士人诗文创作的热情和在文辞上刻意求工的动力。而随着清代经学复兴,庄存与作为乾嘉经学大师,虽然其在经学上的造诣在其时代声光甚暗,但由于其学问在家族内部的流传,以及家族成员如庄述祖等又多有在家乡坐馆的经历,<sup>⑥</sup>一定程度上使得其学问对家乡人士而言,并不陌生。

① 朱炳国主编:《常州名门望族》,南京:南京大学出版社,2015年。

② 蒋寅等:《一个期待关注的学术领域——明清诗文研究三人谈》,《文学遗产》1999年第4期,第12页。

③ 对于常州士人交游及姻娅关系的初步研究,见叶舟:《清代常州城市与文化:江南地方文献的发掘及其再阐释》第四章《城市文人与城市文化》,复旦大学博士学位论文,2007年。

④ 如,李慈铭即称其“文辞奥衍”;谭献称其“文事深醇古厚”“閎深博大”“深美閎约”;刘师培称其“深美閎约,雅近《淮南》”;章太炎称其“渊逸”。分别见李慈铭:《越缦堂读书记》“味经斋遗书”条,上海:上海书店出版社,2000年,第799页;范旭仑、牟晓朋整理:《谭献日记》,北京:中华书局,2013年,第6、41、143页;刘师培:《南北学派不同论·南北考证学不同论》,徐亮工编校:《中国近三百年学术史论》,上海:上海古籍出版社,2006年,第204页;马勇整理:《章太炎书信集》(上),上海:上海人民出版社,2017年,第11页。

⑤ 据《增续毗陵科第考》的不完整统计,清代常州共出状元4位,榜眼6位,探花4位。见杨欣、朱煜点校:《常州科举史料三种》,南京:凤凰出版社,2015年,第156—158页。

⑥ 洪饴孙行状称其“年十六,负笈从庄宝琛先生游。先生名述祖,为里中硕儒,于门徒数十人中,最重兄(洪饴孙)”,可推知庄述祖曾于家乡坐馆。见洪符孙:《教授文林郎湖北东湖县知县先伯兄行略》,《青埂山人诗》附录,《清代诗文集汇编》第508册,第444页。



而这些年轻人生活的时代,恰是对庄存与学问进行首次描述起到重要作用的龚自珍、魏源、阮元、董士锡、李兆洛,以及庄氏家人刘逢禄、宋翔凤、庄绶甲生活的时代。他们相互之间或为好友,或为姻亲,广通声气,往来热络。常在诗文中彼此赠答致怀,如在今人并不陌生的《常州高材篇送丁若士》一诗中,龚自珍提到的常州友朋即有臧庸、顾明、恽敬、孙星衍、赵怀玉、张惠言、洪飴孙、管绳莱、庄绶甲、张琦、周仪诤、董佑诚、李兆洛、陆继辂、刘逢禄、丁履恒。<sup>①</sup>而陆耀遹的《怀人绝句二十六首》中,所怀者计有祝百十、张惠言、张琦、庄曾仪、丁履恒、庄绶甲、刘逢禄、周仪诤、祝百五、庄轸、洪飴孙、恽秉怡、李兆洛、黄载华、黄乙生、钱季重、魏襄、戴维崐。<sup>②</sup>另外陆继辂的《百衲琴谱序》《潼关同知庄君墓志铭》、<sup>③</sup>李兆洛的《江阴顺三坊祝君年六十五行状》、<sup>④</sup>刘逢禄的《岁暮怀人诗小序》、<sup>⑤</sup>洪飴孙的《春雨怀人诗五十首》、<sup>⑥</sup>宋翔凤的《秋日怀人诗》<sup>⑦</sup>等诗文中,除了上述诸人之外,还能见到如钱伯垆、孙让、鹿庆来、赵学彭、左辅、周济、吴德旋等更多的常州籍士人。以上诸人年岁或有参差,辈分容有先后,但不碍当年同声相应,密迩过从。而龚自珍、魏源、阮元、包世臣等人,虽然不是常州人,但他们与常州籍士人的往来同样密切,亦可以同道视之。

嘉道之际世运就衰,敏感的心灵无不为之呼号呐喊。龚、魏的经世论说与风裁,自不必多言,前人论之已详。而洪亮吉《乞假将归留别成亲王极言时政启》更是极论时弊,声动朝野,最终招来从宽免死、遣戍伊犁的结局。这可以看作是当时常州诸子及其友朋心忧天下,不顾一己安危的典型代表。现存于各人文集中的此类文字所在多有,可以充分说明此一问题。我们此处仅拈吴德旋的几则文字以为佐证,其赠周济之序称:“夫所贵乎士者,为其能明天地事物之理、古今得失之迹、圣贤修己治人之道,才足以利济天下、泽及当世,非谓其能诵说之多、辞章之赡,博取富贵为身家之计也。”<sup>⑧</sup>几乎与上揭魏源所作庄存与遗书序同一声口。在吴德旋为恽秉怡所作的传记中,称秉怡年轻时慕陆陇其为人,“务讲求经世之学”。<sup>⑨</sup>而他笔下的钱伯垆又是“少负逸才,尝慨然思欲有用于世。今虽老,不得志,而奇气不可抑塞。”<sup>⑩</sup>在更大范围里,这一心怀天下,讲求经世的状况也并没有不同。陆宝千先生对爱日草堂诸子,即周仪诤、张惠言、张琦、祝百十、祝百五、陆继辂、陆耀遹、庄绶甲、刘逢禄、洪飴孙、丁履恒、李兆洛的出色研究亦表明,诸人彼此敦品励行,怀经世之志,抱经世之学,且因大多数人皆曾为亲民官,故所学所行多关乎民瘼世道,与空言有别。如其经世主张,“可分两层言之。首曰时务,乃当时所需迫切待解者。一为财政,一为治安”,“第二层为县政之更化,乃诸子理想之所寄”。<sup>⑪</sup>关心世道民生,发奋有为之情跃然纸上,有兴趣的读者可参看陆文,兹不具。

另一方面,嘉道之际汉学衰相已呈,即使是汉学内部的学者,亦多有批评之声。常州年轻人诗文加经学的学术取向,原本即与汉学家有所出入。在世运转移的情形下,诸人的治学不但更难为汉学所牢笼,甚至会因为其强烈的经世意识,而萌生出汉学“锢天下聪明智慧,使尽出于无用

① 王佩诤点校:《龚自珍全集》,上海:上海人民出版社,1975年,第494—495页。

② 陆耀遹:《双白燕堂诗集》卷一,《清代诗文集汇编》第500册,第5—7页。

③ 陆继辂:《崇百药斋续集》卷三,《崇百药斋文集》卷一七,《清代诗文集汇编》第506册,第263、212页。

④ 李兆洛:《养一斋文集》卷一四,《清代诗文集汇编》第493册,第234页。

⑤ 刘逢禄:《刘礼部集》卷一〇,《清代诗文集汇编》第517册,第263页。

⑥ 洪飴孙:《青埭山人诗》卷六,《清代诗文集汇编》第508册,第408—412页。

⑦ 宋翔凤:《忆山堂诗录》卷四,《清代诗文集汇编》第513册,第125—127页。

⑧ 吴德旋:《赠周保绪教授淮安序》,《初月楼文钞》卷三,《清代诗文集汇编》第486册,第29页。

⑨ 吴德旋:《初月楼文续钞》卷七,《清代诗文集汇编》第486册,第165页。

⑩ 吴德旋:《初月楼文钞》卷三,《清代诗文集汇编》第486册,第28页。

⑪ 陆宝千:《爱日草堂诸子——常州学派之萌坼》,《中央研究院近代史研究所集刊》(台北)第16期,1987年6月。

之一途”的观感,寻求突破汉学学术藩篱,而谋求时代问题的解决,或即为常州士人的集体无意识。而常州诸子密切的交往关系,无疑又会增加这种认识的散布与协同机会。

庄存与恰好是在这一时代语境之下,因为其家人的绍扬,尤其是其孙庄绶甲谋求刊刻其著作,邀请诸人题写序跋碑传的举动中,出现在了诸子的视野之中。更因为诸子的绍扬,而变得逐渐广为人知。其诸多学术面向当中,效法西汉、通经致用的一面,无疑契合了嘉道诸子的学术旨趣,也成为他们找到的与乾隆朝汉学同时却可以相对化汉学的学术资源,这必然会是他们批评自身周遭汉学风潮的有力武器。李慈铭对当时学风有如下观察:

自道光以来,经学之书充栋,诸儒考订之密,无以复加。于是一二心思才智之士,苦其繁富,穷年莫殚,又自知必不能过之,乃创为西汉之说。谓微言大义,汨于东京以后。张皇幽眇,恣意妄言,攻击康成,土苴冲远,力诋乾隆诸大儒,以为章句短钉,名物繁碎,蔽精神于无用,甚至谓内外祸乱,酿成于汉学。<sup>①</sup>

李氏虽然是站在汉学的立场上有过甚诋讥之处,但当时此辈年轻人意气昂扬,奋发有为的精神状态,突破汉学、关心世运的经济追求,依旧可以仿佛想见。

可以说,正是因为他们的努力,使得后人眼中的庄氏公羊学具备了特别的面貌,此一面貌下开康梁,对晚清的政局、思潮皆带来重要影响。但与此同时,有为之言,必然会有所见有所不见,由于过分强调庄氏之学的经世意识和与汉学家的差别,也使得庄氏之学的本来面目在一定程度上被混淆在了后辈的身影中,造成公羊学喧腾一时,而庄存与却无人问津的局面。这是我们今日研究庄存与之学,辨析此间离合异同的意义之一。

## 四、结 语

庄存与虽然是清代复兴公羊学的第一位学者,但由于乾隆朝的时代风气,以及其个人的家世、性格等因素,造成他的学问在其生活的时代并不为外人所知。嘉道之后,时代衰相逐渐呈露,而汉学也逐渐遭人诟病,庄存与的著作恰于此时逐渐得到刊刻。由于其家族孙辈的揄扬,其著作在常州年轻学人以及这些学人周边的友朋中间得到关注。更借着为刊刻著作撰写序言,以及为庄存与撰写碑传的机会,对庄氏学问形成了首次成规模的总结与论述。此次总结,直接形塑了后世对庄存与公羊学的理解。年轻学人多从庄存与为学的关怀,而不是庄氏学术本身的言说出发,推求发掘庄存与治学的精神意趣,并以此突出他与汉学家的差别,借以批判汉学家务为琐碎,无助于时代问题的解决。在一定程度上,此辈年轻学人既注意到了庄存与治学务求微言大义,不为琐屑考据,在乾嘉学人中有其个人特点,但同时又夸大了庄存与同汉学家的差别,甚至模糊了清代公羊学从庄存与到刘逢禄的转折。其功劳在于铺平了后世公羊学的发展之路,其不足是抹掉了这期间诸多的学术褶皱与真相。他们的论述,也在一定程度上形塑了后人对清代公羊学的认识。常州年轻学人之所以如此看待庄存与的学问,自然与其自身所面对的时代问题相关,同时也与常州一地的经世学风、学术传统、文人交游等密切相关。可以说,正是通过年轻人的掘发,才使得常州学派与汉学家有了截然的差别,获得了独立发展的契机,影响了晚清思想风潮的走向。

(责任编辑:张 涛)

<sup>①</sup> 李慈铭:《越缦堂读书记》,第869页。

· 近现代儒学研究 ·

# 神秘主义与儒学的现代开展： 以熊十力与梁漱溟为中心

楼庭坚

**摘要：**熊十力与梁漱溟是新儒家里并峙的高峰。他们于“唯科学主义”思潮中，以个体英雄主义式的气概，提倡体认生命本体，达到万物一体的境界，使现代儒学在“神秘主义”传统中开展。熊十力强调体用不二，为学要识大本。当吾人以“性智”内证，于日用践履之中涵养功夫，则本体明了，仁心显现。梁漱溟早期盛赞儒家随感而应的态度亦即“直觉”，以之为“仁”，后期以人伦情理发展出的“理性”范畴代“直觉”，直指自觉的无私情感，希望吾人反观自身生命，向上创造，使宇宙大生命充满生气。

**关键词：**神秘主义； 直觉； 科学； 新儒学； 梁漱溟； 熊十力

**作者简介：**楼庭坚，浙江大学哲学学院（杭州 330009）

## 引言

如果援用康德的经典定义：“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。”<sup>①</sup>可以说，中国近代史是一段不连续的民众自觉运用理智的历程。理智离不开事实陈述的真实、自我表达的真诚、援用的正确，<sup>②</sup>天然地与注重在事实与逻辑基础上推演与证明的“科学”相关联。科学在近代中国也成了不言自明的理念，被赋予万能的力量并呈现出“技治主义”的形式。<sup>③</sup>对此，郭颖颐描述道：“就科学的全面应用来说，在20世纪前半叶，中国的各种条件是令人沮丧的，但却激发了思想界对科学的激赏，对此，我们可称之为‘唯科学主义’（scientism）。简言之，唯科学主义认为宇宙万物的所有方面都可通过科学方法来认识。”<sup>④</sup>

对于“唯科学主义”而言，科学意味着理性、进步、效率、文明，科学的追求与自由、民主等价

① 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，天津：天津人民出版社，2014年，第22页。

② 詹姆士·施密特编：《启蒙运动与现代性：18世纪与20世纪的对话》，徐向东、卢华萍译，上海：上海人民出版社，2005年，第2页。

③ 约翰·齐曼：《元科学导论》，刘珺珺、张平、孟建伟译，长沙：湖南人民出版社，1988年，第269页。

④ 郭颖颐：《中国现代思想中的唯科学主义》，雷颐译，南京：江苏人民出版社，1989年，第1页。

值相合。<sup>①</sup>在这种现代性目光的审视下,宗教常被视为迷信、落后、作伪、愚昧,位列科学的对立面。典型的例子是禅宗在近代的遭遇。这个在任何禅师眼中都具备超越时空、语言与文化传统的力量的宗教,被尊奉“科学的人生观”的史家胡适认为“百分之九十,甚或百分之九十五,都是一团胡说、伪造、诈骗、矫饰和装腔作势”。<sup>②</sup>禅内部没有可以传授的公共性规范的神秘体验,也被要求经受理智的批评:“赫胥黎(Huxley)说得好:“如果我对于解剖学上或生理学上的一个小小困难,必须要严格的不信任一切没有充分证据的东西,方才可望有成绩,那么,我对于人生的神秘的解决,难道就可以不用这样严格的条件吗?”<sup>③</sup>然则既云“神秘体验”,它天然地是一种难以用逻辑、科学的方式表述的个体经验。

如果我们去考察“神秘主义”(mysticism)一词在希腊语动词“myein”中的本义,会发现它是指“闭上(眼睛)”,不受外在干扰,返回自我,以期通过心灵的静观获得真理。它广泛见于中西方的宗教传统,《牛津基督教会辞典》谓:“神秘主义是一种广泛的体验,不仅在基督教中有,而且在其他许多非基督教的宗教中也有,例如,佛教、道教、印度教和伊斯兰教。”<sup>④</sup>实际上,非唯中国的佛教、道教,儒家亦莫能外,其传统多存“万物一体”的体验。<sup>⑤</sup>而三教在近代转型时,亦皆未在“唯科学主义”思潮中舍弃神秘主义主张,且尤重“秘而不宣”、直觉与体悟方面的感受。此在熊十力(1885—1968)与梁漱溟(1893—1988)处甚彰。

熊、梁是“现代新儒学”中并峙的高峰。二氏融会儒释,自成颇具原创性的体系,素为今日学院派所重。不过在当时,他们均是以自学或问学于内学院之途径成材,也曾大学授业,也曾学院讲学,终其一生,逸于主流之外。<sup>⑥</sup>他们在西方思潮冲击,道德意识危机,旧辙已迷,新轸未遥的情形中,所发的探寻宇宙人生大本大源的“愿力”,也颇带一种转圆石于千仞之山的悲壮之感。可以说,相较于声势显赫的“科学派”,二氏实乃当时思想界的“潜流”。就其“直觉”主张,眼下已有不少论述,惜乎未备。笔者希望在前贤的基础上,以二氏的著述为中心,讨论神秘主义与儒学的现代开展,并阐明二氏立论之旨。以熊氏在前,梁氏在后,则纯是为叙述方便。

## 一、熊十力对“性智”的论述及其理路

熊十力学说中的神秘主义,主要见于其“量论”,这又需从其整体论学的思路中理解。熊氏少以“先天下之忧而忧”为座右铭,养成了强烈的文化意识与民族情感。世变日剧,欧风东渐,他尝对牟宗三感慨:“今当衰危之运,欧化侵袭,吾固有精神荡然泯绝,人习于自卑、自暴、自弃,一切向外剽窃而无以自树。”<sup>⑦</sup>他指出今人治西学之弊:“治新学者多迷信西说,以辞理之分析为能事,其结果,分析虽精而了无生气。此非卓识不能道也。”<sup>⑧</sup>并觉察到如赫胥黎、叔本华、杜威、罗

① 杨国荣:《科学的形上之维——中国近代科学主义的形成与衍化》,上海:上海人民出版社,1999年,第4—5页。

② 唐德刚:《胡适口述自传》,见季美林主编:《胡适全集》第18卷,合肥:安徽人民出版社,2003年,第422页。

③ 胡适:《我们对于西洋近代文明的态度》,见季美林主编:《胡适全集》第3卷,第7页。

④ F. L. Cross, E. A. Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, London: Oxford University Press, 1974, p. 935.

⑤ 冯友兰:《三松堂学术文集》,北京:北京大学出版社,1984年,第49页。

⑥ 龚鹏程:《龚鹏程讲儒》下,北京:东方出版社,2015年,第373页。

⑦ 熊十力:《略论新论要旨(答牟宗三)》,见《熊十力全集》第5卷,武汉:湖北教育出版社,2001年,第8—9页。

⑧ 熊十力:《答谢幼伟》,见《熊十力全集》第4卷,第335页。



素等诸西哲的著述不仅在中国无甚影响，且多似是而非，即便有人提倡，应者却是以逐臭的态度对待：“中国人喜逐臭，而不肯竭其才以实事求是，喜逐臭，而不肯竭其才以分途并进，喜逐臭，而不肯竭其才以人弃我取，如是陋习不祛，而欲谈中国本位文化建设，而欲谈新哲学产生，其前途阔阔，曷由而至哉？”<sup>①</sup>

此语之背景乃是彼时十教授的《中国本位的文化建设宣言》引发“中国文化出路”论战，熊氏之意亦在倡反于传统，而不徇于外有。他认为西洋哲学、科学虽其知日驰，然“体神化不测之妙，于人伦日用之间”方是“哲学最高之境”，“西学必归宿于是，乃无支离之病”。<sup>②</sup> 他承认“胡适之提倡科学方法，用意固善”，同时强调：“学者尚不知涵养敏锐之观察力，不知理道无穷，随在独悟，惟恃吾人活泼无碍之灵感。则虽与之谈科学方法，又恶能运用此方法乎？吾国人早失灵感，急宜有哲学修养以复苏之。”<sup>③</sup> 这个“哲学修养”非为西人哲学，正是“重体认”的中国哲学。是故他说：“但自西洋科学思想输入中国以后，中国人皆倾向科学。一切信赖客观的方法，只知向外求理而不知吾生与天地万物所本具之理元来无外。”<sup>④</sup> “西洋人始终不由中哲反己一路，即终不得实证天地万物一体之真，终不识自性，外驰而不反”。<sup>⑤</sup> 其愿景显现无遗：“惩前毖后，今欲移植西洋科学于中国，必于中国固有哲学，若儒家正统思想及晚周诸子，宋明诸子乃至西洋哲学，印度哲学，参稽互究，舍短融长。”<sup>⑥</sup>

那西洋学术与中国文化如何两相结合，互救偏弊呢？《印行十力丛书记》说，治学的究极目的在于识得一本，学不究此，则万化无源，人生无归，道德无根，知识无本。<sup>⑦</sup> 熊氏作新唯识论，问题意识正是在此。他说：“哲学上的根本问题，就是本体与现象，此在《新论》即名之为体用。”<sup>⑧</sup> 在他看来，佛学乃至西方哲学以本体为恒常之物，不变之本体为变化之现象所依，如此体用“自成两片”，<sup>⑨</sup> 然按其沉潜所得，“即体即用，即流行即主宰，即现象即真实，即变即不变，即动即不动，即生灭即不生灭。是故即体而言，用在体；即用而言，体在用”。<sup>⑩</sup> 熊氏的意思是，体与用不过是随义而异名。这个体是无为而不为的，因其无形无相无有意造作，所以无为；又因其不是空无，而是生生不息，大化流行，所以是无不为。这个生化流行即是用，体用不相离，非自成一格。体，就如深蓄着的大海水；用，就如不住起灭的浸渍海水之沓。海水全体现作沓，又不能在沓外另寻海水，故沓与海水不二，此即体用不二。体与用的随义之差，又在于二：“一由冥证义故。心行路绝，至此而绝也。语言道断。云何得范畴可说？二由权宜施設故，即依本体之流行假设言诠，亦得有范畴可说。”<sup>⑪</sup> 前者借“心行处灭，言语道断”（《大智度论》卷二）之说，云此只可内证，难以言传；后者是说言本体仅是方便显示。而认识它所能倚仗的正是“性智”。

“性智”是熊十力别出心裁的“量论”中的一环。熊氏之新唯识论，虽仅有部甲境论，部乙量

① 熊十力：《文化与哲学》，《中国文化建设协会山西分会月刊》第1卷第5/6期，1935年，第11页。

② 熊十力：《读经示要》，见《熊十力全集》第3卷，第628页。

③ 熊十力：《中国哲学与西洋科学》，见《熊十力全集》第4卷，第563页。

④ 熊十力：《答马格里尼》，见《熊十力全集》第4卷，第202页。

⑤ 熊十力：《答某生》，见《熊十力全集》第5卷，第62页。

⑥ 熊十力：《中国哲学与西洋科学》，见《熊十力全集》第4卷，第560页。

⑦ 熊十力：《印行十力丛书记》，见《熊十力全集》第4卷，第5页。

⑧ 熊十力：《卷中后记》，见《熊十力全集》第3卷，第276页。

⑨ 熊十力：《略论新论要旨（答牟宗三）》，见《熊十力全集》第5卷，第13页。

⑩ 熊十力：《讲词》，见《熊十力全集》第4卷，第79页。

⑪ 熊十力：《讲词》，见《熊十力全集》第4卷，第142—143页。

论阙如,然其在晚年作《原儒》时还是构画了量论之图景。他说:“量论早有端绪,原拟为二篇:曰比量篇,曰证量篇。”<sup>①</sup>比量是指依据理智,通过比度、简择等方式获取知识。“比量篇”分上下篇,上篇讲“辨物正辞”,即亲身感摄实物,坚实证据,不臆测推演;下篇讲“穷神知化”,即穷尽变化不测、无固定相之物事,这包括数量、同异、有无、空时、因果五对范畴。证量是“涵养性智”,即自然明了无染的本心,也就是“默然内证”。在此,熊氏拈出了重要的“量智”与“性智”概念。“量智”就是理智,是思维、概念发展之所依,“性智”是“人初出母胎堕地一号,隐然呈露其乍接宇宙万象之灵感”。<sup>②</sup>以“性智”内证,神明内敛,不虑外缘,默然自了,即是“证量”。

熊氏分判“性智”与“量智”,与其对“玄学真理”与“科学真理”的界定相关。他说:“吾确信玄学上之真理决不是知识的,即不是凭理智可以相应的,然虽如此,玄学决不可反对理智,而必由理智的走到超理智的境地。”<sup>③</sup>玄学真理之所以既需理智又非仅凭理智可臻,是因玄学所致力者非唯思辨层面,“而于人生日用践履之中涵养功夫,尤为重要”。<sup>④</sup>也就是说,玄学凭借“性智”探求本体,不离功夫实践。是故熊氏云:“无功夫而言本体,只是想象卜度而已,非可实证本体也。唯真切下过工夫者,方实证得本体即自本心,无待外索。”这个本体乃宇宙万化之本源,亦是心之本体,一如熊氏所言:“本心亦云性智。是吾人与万物所同具之本性。”故功夫所证之本体,实即作为价值之源的“仁”:“仁者本心也,即吾人与天地万物所同具之本体也。”<sup>⑤</sup>

要之,熊十力在欧风动渐,西知日驰之势下,敏锐地捕捉到西学长于分析而支离之特征,忧心国人就此外求科学而不识自性,希望能在移植西洋科学于中国的情况下,发扬本土哲学。其以治学目的在识大本,佛学与西学都将体与用析成“二片”,实则体用不二。当吾人以“性智”内证,于日用践履之中涵养功夫,则本体明了,仁心显现。其说落脚点也正在这个“仁”:“圣人言治,必根于仁,易言之,即仁是治之体也。本仁以立治体,则宏天地万物一体之量,可以节物竞之私,游互助之宇。塞利害之门,建中和之极。”<sup>⑥</sup>

## 二、梁漱溟对直觉的论述及其理路

梁漱溟学说中带有神秘主义意味的,主要在其直觉论,这亦是梁氏思想体系中的枢纽。梁氏其学的重要观念是“生命”。其在1932年至1935年与学生的朝会讲话合集《朝话》的《中西学术之不同》一文道:“在我思想中的根本观念是‘生命’、‘自然’,看宇宙是活的,一切以自然为宗,仿佛有点看重自然,不看重人为。这个路数是中国的路数。”<sup>⑦</sup>沿此思路,他点出西方与东方分别走科学与玄学的路,东方学术尤其是儒家要求用全副力量了解自己。在《东方学术之根本》中,他更表明“中国印度的学术,是要使生命成为智慧的,此意甚重要”,<sup>⑧</sup>而西洋学术却使智慧外用,以科学方法分析观察外物。这也是梁氏自己反复引用的《中国民族自救运动之最后觉悟》中的

① 熊十力:《新唯识论(语体文本)》,见《熊十力全集》第3卷,第329页。

② 熊十力:《原儒》,见《熊十力全集》第6卷,第324页。

③ 熊十力:《答唐君毅》,见《熊十力全集》第4卷,第187页。

④ 熊十力:《十力语要初编》,见《熊十力全集》第5卷,第13页。

⑤ 熊十力:《新唯识论(语体文本)》,见《熊十力全集》第3卷,第397、374—375、397页。

⑥ 熊十力:《读经示要》,见《熊十力全集》第3卷,第581页。

⑦ 梁漱溟:《朝话》,见《梁漱溟全集》第2卷,济南:山东人民出版社,2005年,第125页。

⑧ 梁漱溟:《朝话》,见《梁漱溟全集》第2卷,第132页。

一个意思：中印文化的根本特点即在智慧非唯外用，而返自家生命，使生命智慧。

梁漱溟特别界定过“生活”与“生命”概念，把“生命”泛化到人伦日常中，以“生活”为向上创造，“生命”为对之的延续，即无目的地不停向上创造。<sup>①</sup>他认为，生活的两大基本问题是个体生存与种族繁衍，若以之为人生的目的方法，便将浸失生命本性，但若不拘于此，努力奋发，则“巍然为宇宙大生命之顶峰”。<sup>②</sup>他发挥了前儒反复论说的宇宙是生意盎然的本源大体之意，以宇宙本是一个大生命，“从生物的进化史，一直到人类社会的进化史，一脉下来，都是这个大生命无尽无已的创造”，<sup>③</sup>这个大生命的核心是人，最活的是人心。<sup>④</sup>他还曾描绘一幅大化流行、万物生生不息之图景：“吾每当春日，阳光和暖，忽睹柳色舒青，草木向荣，辄为感奋兴发莫名所为，辄不胜感奋兴发而莫名所为……”<sup>⑤</sup>而此正是儒家所常咏叹者：“孔家没有别的，就是顺着自然道理，顶活泼顶流畅的去生发。他以为宇宙总是向前生发的，万物欲生，即任其生，不加造作必能与宇宙契合，使全宇宙充满了生意春气。”<sup>⑥</sup>

孔子的这种生活态度，被梁漱溟称作“一任直觉”。<sup>⑦</sup>按梁氏在《东西文化及其哲学》的表述，孔子身上很重要的态度便是不认定是非、不计算利害，并不以理智对道理进行推论。孔氏全凭直觉，随感而应，自然能走最妥当的路，是即“天命之谓性，率性之谓道”，亦是孟子所言不虑而知之良知、不学而能之良能。这种感觉本来敏锐，活动自如，故又名“仁”。梁氏还顺着明儒王心斋的路子，谓“去人欲”为去除理智下的一切安排、计算，而由直觉去随感而应，“若能顺理得中，生机活泼，更非常之好的；所怕理智出来分别一个物我，而打量、计较，以致直觉退位，成了不仁”。<sup>⑧</sup>梁氏又补充，儒家也并非纯任直觉，还有理智的反省活动，孔家同时走“一任直觉的”与“兼用理智的”两条路，二者调和平衡。这正是梁氏“中国生活是理智运用直觉的”这个关键观点的意涵。

梁漱溟还引入了“现量”“比量”与“非量”范畴以更好说明直觉。“现量”是感觉，是对“有影有质”的“性境”的认知，其所得为零碎影像；“比量”指理智，是对“有影无质”的“独影境”的分析与综合，所得是私心自用的概念；“非量”是直觉，位列“现量”与“比量”之间，“凡直觉所认识的只是一种意味精神、趋势和倾向”。<sup>⑨</sup>他以书法为例，谓我们看某人书法，或能得其兴味，然难以形之于言语，这时闭门思考，其意乃跃然纸上，此时尚未分析综合，是为直觉之用。梁氏将直觉与“非量”等同：

所以直觉就是“非量”，因为现象对于本质是不增不减的；比量亦是将如此种种的感觉加以简、综的作用而不增不减得出的抽象的意义，故此二者所得皆真，虽有时错，然非其本性；唯直觉横增于其上则本性既妄，故为非量。<sup>⑩</sup>

① 梁漱溟：《朝话》，见《梁漱溟全集》第2卷，第93页。

② 梁漱溟：《人心与人生》，见《梁漱溟全集》第3卷，第570页。

③ 梁漱溟：《朝话》，见《梁漱溟全集》第2卷，第94页。

④ 梁漱溟：《勉仁斋读书录》，见《梁漱溟全集》第7卷，第686页。

⑤ 梁漱溟：《我的人生观如是》，见《梁漱溟全集》第2卷，第758页。

⑥ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，见《梁漱溟全集》第1卷，第448页。

⑦ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，见《梁漱溟全集》第1卷，第452页。

⑧ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，见《梁漱溟全集》第1卷，第454—455页。

⑨ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，见《梁漱溟全集》第1卷，第400页。

⑩ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，见《梁漱溟全集》第1卷，第401页。

这是说“现量”与“比量”的认知对象都是表层的,未能于本体有所增减,唯“非量”能直达本体。他又觉“非量”之语过消极,表现不出一特殊心理作用,故以直觉代之,“要认识本体非感觉理智所能办,必方生活的直觉才行”。<sup>①</sup>此直觉分两种,其一附于感觉,如闻声而得妙趣,其二附于理智,如读书而得妙趣,此趣关乎生命理解,凭理智之直觉方可得之。在梁氏处,心是不求自至的当下直觉,是主宰,理智则是心之用,用在分析综合对象。<sup>②</sup>直觉能体证心体存在的意义,生发活意,呈现生命流行的宇宙。他描绘研究者的三层次:“先着眼研究者在外界物质,其所用的是理智;次则着眼研究者在内界生命,其所用的是直觉;再其次则着眼研究者在无生本体,其所用的是现量。”<sup>③</sup>生命本体位列“外界物质”与“无生本体”之间,直觉是识之的唯一途径。

耐人寻味的是,梁氏晚年称其在《东西哲学与文化》以敏锐的直觉为仁,现在感到错了,英文中直觉为 intuition,本能为 instinct,两者虽然接近,但并不相同。<sup>④</sup>这是说他当初未辨本能与直觉,俱以为“仁”。实则 20 世纪 30 年代往后,他便开始使用“理性”概念来代替直觉。在《中国文化要义》(1949)中,梁氏谓中国是伦理本位社会,中国人从伦理生活中得到趣味,以道德代宗教,又因缺乏宗教,理性开发甚早,而此理性“实为人类的特征,同时亦是中国文化特征之所寄”。<sup>⑤</sup>及《中国——理性之国》(1970),其复谓“中国人趋向散漫自由的根源,如上所说在吾人以理性自觉取代宗教教诫,这不过其一面。应当更指出古中国人所透露的理性,颇与近代所盛见于西洋人者大不相同,乃为其根源之又一面”,<sup>⑥</sup>中国人之理性是自觉于人伦情理。在此,建立在人伦基础上的理性成了中国文化特征。

到了《人心与人生》(1975),梁氏又明确界定了本能与理智:本能是与生俱来的生活能力,有特定用途,理智虽亦是本能,然为“后起之一种反乎本能的倾向”,<sup>⑦</sup>有善泛之用。理智外又有一理性,代表人之情意方面,是一种不失清明自觉的无私情感,使生命不致与宇宙大化有隔。及此,可以说梁氏的“理性”近于 reasonableness 而非侧重逻辑清晰的 rationality,是合乎情理,而非工具理性。其虽摒弃直觉而用“理智”,所求者仍是吾人生命与宇宙大生命一体,这与早期并无二致。如果我们从反观己身,体认万物一体之境界,在此过程中物我两忘、身心愉悦的角度理解神秘体验,一如史华慈(Benjamin I. Schwartz)称颜回其人带有神秘主义色彩,“似乎最接近于既能对‘潜在的统一性’有着直觉性的把握,又能达到仁的境界”,<sup>⑧</sup>完全可以说这种直觉或曰理性是为神秘主义。

要之,梁漱溟以东西方各走玄学与科学的路,中国文化的特点是返观自身,使生命智慧,宇宙是一大生命,万物使之充满生气。儒家身上这种随感而应的态度就“直觉”,敏锐的直觉是为“仁”。直觉又即是“现量”与“比量”之间的“非量”,其对象是动态的、深层的、整体的生命本体。20 世纪 30 年代后梁漱溟舍“直觉”用“理性”。从人伦情理发展出来的理性成了中国文化特征,它指向使生命不与宇宙有隔的自觉的无私情感,这未易“直觉”其趣。梁氏认为孔氏把握得人类

① 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,见《梁漱溟全集》第 1 卷,第 406 页。

② 梁漱溟:《思索领域辑录》,见《梁漱溟全集》第 8 卷,第 12—19 页。

③ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,见《梁漱溟全集》第 1 卷,第 504 页。

④ 艾凯:《最后的儒家:梁漱溟与中国现代化的两难》,王宗昱、冀建中译,南京:江苏人民出版社,1995 年,第 350 页。

⑤ 梁漱溟:《中国文化要义》,见《梁漱溟全集》第 3 卷,第 122 页。

⑥ 梁漱溟:《中国——理性之国》,见《梁漱溟全集》第 4 卷,第 334 页。

⑦ 梁漱溟:《人心与人生》,见《梁漱溟全集》第 4 卷,第 563 页。

⑧ 本杰明·史华慈:《古代中国的思想世界》,程钢译,刘东校,南京:江苏人民出版社,2004 年,第 129 页。



生命深处，开出无穷前途，虽误了科学之产生，然文化精神在西方之上。而“一民族真生命之所寄，寄于其根本精神”，故“只有发挥自己特长，站在自家原来立脚地上以奋斗，离开不得这里一步”。<sup>①</sup>

### 三、梁漱溟与熊十力对科学的看法及其文化理念

梁、熊二氏在科学崇拜的浪潮下，别具一格地拈出“性智”“直觉”概念，不过，二氏神秘主义主张并非全然一致，其对科学的态度，尤待更细致的分析。近代西风所至，带来的不仅是作为富国强兵之技的科学，亦包含“求真”的信念。它被认为是西方强大之原因所在，一如严复所言：“敬扼要而谈，不外于学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公而已。”<sup>②</sup>就此，梁氏在《东西文化及其哲学》中表达了其思考。他敏锐地指出，中国从炼钢打铁到修房铸桥，各种制作工艺主要靠心心传授，而西方一切依据科学，即“用一种方法把许多零碎的经验，不全的知识，经营成学问，往前探讨”，<sup>③</sup>比如在医学上，西医开药无大出入，而中医开药各不相同。这是说西人技艺之传承有一套不同于中国的、规范齐整之流程，也就是科学的“求公例”原则。在此，梁氏理解的科学是可经验的、可证伪的、可传授的、可重复证实的知识符号体系，“科学之成就盖非徒赖人们生活经验之自然累积也，尤在有意识的去取得经验，即所谓科学实验者”。<sup>④</sup>

按梁氏之意，是否有科学精神，正是东西文化的一个分野。其谓东方轻客观之准则，充满玄学精神，西方重视科学“公例”，其知由论理而来，“科学方法要变更现状，打碎、分析来观察”。<sup>⑤</sup>那中国为何未能产生科学呢？梁氏认为是因为中国文化成熟太早，不待走完西方所走的个性伸张、论理发达、“意欲向前”的第一条路，就走上了好用直觉、“意欲调和持中”的第二条路。他又用极尽回环之笔调，表示对于西方文化，需“全盘接受，而根本改过，就是对其态度要改一改”。<sup>⑥</sup>在《中国文化要义》中，梁氏复谓中国文化为人类早熟文化，是由理性出发的，处理人对人这第二问题；而非从身体出发，处理人对物的第一问题。是故未能产生科学，“既理性早启；冷静不足，展转相引，乃愈来愈长于理性，愈短于理智”。<sup>⑦</sup>他甚至宣称，中国较之西洋，乃是过之而后不及，“凡以为中国未进于科学者，昧矣！中国已不能进与科学。凡以中国为未进于科学者，昧矣！谬矣！中国已不能进于科学”。<sup>⑧</sup>

及《中国——理性之国》，梁氏进一步发挥了科学与中西文化问题。按其意，古代中国未能产生科学，然长于启发人之理性，此理性与近代西洋人之理性不同：它教人远离宗教迷信与武断，并培养了人伦情感，重视情理。其根源是中国社会的特殊性：国民秉性偏好和谐折衷，伦理习俗以对方为重，组织结构则是集体本位与个人本位之间的伦理本位社会。虽然理性早启带来的礼教经过三千年流变，化作生命之桎梏，这也是五四运动所欲解脱者。然中华民族生命之欲复兴，

① 梁漱溟：《中国民族自救运动之最后觉悟》，见《梁漱溟全集》第5卷，第109—110页。

② 王杖主编：《严复集》第1册，北京：中华书局，1986年，第2页。

③ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，见《梁漱溟全集》第1卷，第354页。

④ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，见《梁漱溟全集》第1卷，第586页。

⑤ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，见《梁漱溟全集》第1卷，第382页。

⑥ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，见《梁漱溟全集》第1卷，第528页。

⑦ 梁漱溟：《中国文化要义》，见《梁漱溟全集》第3卷，第276页。

⑧ 梁漱溟：《中国民族自救运动之最后觉悟》，见《梁漱溟全集》第5卷，第102页。

“仍必在重振此早启之理性精神焉”。<sup>①</sup>

对于梁氏的中国文化早熟故无科学之论,熊十力颇有一点看法。他在1950年与梁氏就此问题往复书信讨论。虽然今仅存熊氏去函四封,仍可窥熊氏之旨。首先,熊氏是认为中国古代有科学的,他说不能以现代科学之进步否认古代科学,如古代药物、机械、医术等皆可谓“初步的科学”。<sup>②</sup>其次,他亦不认可中国文化早熟,“中国文化虽开得太早而确未早熟,尤不当谓秦以后二千年为早熟期”。<sup>③</sup>在他看来,《易》之“曲成万物”,较西人征服自然宏大,百家科学思想亦发达,然则这并非是一个完成的状态。并且,古代有民有、民享,却不足言民治。古代有民有、民享,而不足言民治。他尤不赞同梁氏的中国为伦理本位说,认为正是中国大家庭组织之存在,造就秦后两千多年中国社会之丑局;伦理在后世发展中,带来无国家观念、无公共观念等种种家庭本位之弊。

梁氏的中国文化早熟之辞,背后不无“他人之物,我早有之”的微妙心理,在是否学习西方科学上,也颇为暧昧。熊氏则更直接地流露出对科学的重视之情。他认为认识现象所依的量智,亦即“思量和推度,或明辨事物之理则,及于所行所历,简择得失等等的作用”,虽不能达万化之原,然“于物理世界必多所发明,即可由此以发展科学”。<sup>④</sup>科学何谓也?熊氏指出了六个特点:设定了客观存在之事物即经验界;此理之发现必依经验而有证据;此理之获得必由客观方法;此理自身必有不变性即可重复证明;此理有非绝对无变易性;此理不离主观色彩。它与玄学不可偏废,没有玄学真理,科学真理将无所依附,而玄学也需顺着科学方法,落实于经验世界的具体物事。两种真理当共求本体,“科学不应反对玄学,哲学家更不宜置本体而不究,除去本体论亦无哲学立足地”。<sup>⑤</sup>

对于与科学关联甚密的《量论》未成,熊氏一直耿耿于怀:“《新论》刊行之一部分只是谈体,但此书孤行,读者总多隔阂,诚如来函,须完成《量论》为佳。”<sup>⑥</sup>在《原儒》中,他曾阐明立《量论》之用意:“一、中国先哲如孔子与道家及自印度来之佛家,其学皆归本证量,但诸家虽同主证量,而义旨各有不同,余欲明其所言异,而辨其得失,不得不有此篇。二、余平生之学不主张反对理智或知识,而亦深感哲学当于向外求之余,更有凝神息虑,默然自识之一境。”<sup>⑦</sup>可以看到两点:熊氏不反对理智与科学之态度,只是炯然自识的“证量”为其更重者;中印各家哲学皆有“证量”,不过中国孔子之道为熊氏的依归。然此道汉后失传,微言唯可见于《易》《春秋》诸经。<sup>⑧</sup>

沿此思路,熊十力极具特色地提出“科学思想,源出哲学”的观点。<sup>⑨</sup>如是,秦后儒学既亡,科学亦无从发达。熊氏对科学问题的探讨,就此落在文化观念上:中国哲学以《大易》为纲,其要在于不易、变易中识得体用;西方科学以实测为根基,研究外在世界而不易本体。西方科学向外精进求索之精神与细致之思辨可供取益,然“晚世科学猛进,技术益精。杀人利器供侵略者之用,大有人类自毁之忧”,其带来的过于严密乃至机械化的社会政治组织亦可能造就极权之祸端,

① 梁漱溟:《中国——理性之国》,见《梁漱溟全集》第4卷,第340页。

② 熊十力:《熊十力论文书札》,见《熊十力全集》第8卷,第649页。

③ 熊十力:《熊十力论文书札》,见《熊十力全集》第8卷,第650页。

④ 熊十力:《新唯识论(语体文本)》,见《熊十力全集》第3卷,第485页。

⑤ 熊十力:《科学真理与玄学真理(答唐君毅)》,见《熊十力全集》第8卷,第144页。

⑥ 熊十力:《科学真理与玄学真理(答唐君毅)》,见《熊十力全集》第8卷,第144页。

⑦ 熊十力:《原儒》,见《熊十力全集》第6卷,第325—326页。

⑧ 熊十力:《原儒》,见《熊十力全集》第6卷,第327页。

⑨ 熊十力:《中国哲学与西洋科学》,见《熊十力全集》第4卷,第559页。

“若希特勒之所为是其征也”。故宜以“更高之学术”即儒家之《大易》运用科学，使“不易之常道”仁体自然流行，并依据玄学上“群龙无首”之宇宙观，辅以自主、自治思想，建构《大易》社会政治理想。如是儒家易学思想“对于西洋颇有补偏救弊之处”，而学不可无宗主，“西洋、印度，博采旁收，自不待论。惟儒家哲学之在中国，元在正统派”，<sup>①</sup>世界学术之未来，还当以中国传统为本。

综观之，熊、梁二氏皆是从求现象之真的角度理解科学，并将以工具崇拜、技术主义为核心的科学理念置于玄学的反面。科学主义与神秘主义的二元对立，正体现了西方的工具理性与东方的价值理性的张力，二氏对科学与直觉的思考，其要也在探索中西文化问题。梁氏认为中国文化太早熟，故未有科学，而“西洋戏法，中国人是要不上来的”，<sup>②</sup>抛却自家精神而外求西方科学之路难通，应当重启本民族理性精神，以伦理为本位，从“内地农村社会中慢慢地酝酿”力量，<sup>③</sup>最终“改造我们的社会，创造人类新文化”。<sup>④</sup>熊氏则认为中国先秦已有初步之科学，惜乎汉后此道不存焉，今日需在儒家易学基础上，以西洋科学补其不足，建立以“仁”为宗旨的礼治社会，“礼让之治，高矣美矣，人类如蕲向太平大同，舍礼让其奚由哉？”<sup>⑤</sup>

## 结 语

自近代国门洞开，世变日亟，气运式微，民众处倒悬之急，社稷存累卵之危。识者进“变夷之义”，西方科技、政制、文化次第输入，国家因走上现代化正轨，民族精神则趋凌夷。虽有章太炎对公理、进化、唯物、自然孤明先发的质疑<sup>⑥</sup>与梁启超欧游后对进化论的省思，科学万能论仍被视为颠扑不破之理。当此浪潮，现代新儒家以一种个体英雄主义式的气概，挺身高举传统旗帜。熊十力谓：“吾国人今日急需要者，世谐独立，学术独立，精神独立，一切依自不依他。”<sup>⑦</sup>梁漱溟云：“我愿终身为民族社会尽力；并愿使自己成为社会所永久信赖的一个人。”<sup>⑧</sup>

熊、梁二氏之外，再如冯友兰（1895—1990）有“正底方法”与“负底方法”之分，“正底方法”只能进行形式分析，对于“无知之知”，还需斥诸直觉亦即“负底方法”。<sup>⑨</sup>贺麟（1902—1992）亦重视直觉，认为“形式的分析与推论、矛盾思辨法、直觉三者实为任何哲学家所不可缺一”。<sup>⑩</sup>诸人皆能于科学之外，尝试以一种直觉式的方式识得自家生命本体，显现仁心，达到万物一体的境界。在近代的思想光谱中，他们常被视为具有时代残党意味的“文化保守主义”者，但在某种程度上，这反而彰显了其虽千万人吾往矣的“孤往精神”。无论如何，其独特的声音已是现代多元哲学中的一环，现代儒学也在其神秘主义主张中开展。

（责任编辑：温方方）

① 熊十力：《中国哲学与西洋科学》，见《熊十力全集》第4卷，第577、578页。

② 梁漱溟：《主编本刊（〈村治〉）之自白》，见《梁漱溟全集》第5卷，第14页。

③ 梁漱溟：《朝话》，见《梁漱溟全集》第2卷，第97页。

④ 梁漱溟：《乡村建设理论》，见《梁漱溟全集》第2卷，第332页。

⑤ 熊十力：《读经示要》，见《熊十力全集》第3卷，第598页。

⑥ 章太炎：《四惑论》，《民报》1908年第22号，第1—22页。

⑦ 熊十力：《纪念北京大学五十年并为林宰平祝嘏》，见《熊十力全集》第5卷，第25页。

⑧ 梁漱溟：《言志》，见《梁漱溟全集》第2卷，第46页。

⑨ 冯友兰：《新知言》，见《三松堂全集》第5卷，郑州：河南人民出版社，2001年，第219—229页。

⑩ 贺麟：《贺麟选集》，长春：吉林人民出版社，2005年，第64页。

# 梁启超《论私德》《论公德》 思想史背景新探

——思想语境与文明互鉴影响伦理观念之考察

王水涣

**摘要:**梁启超1902年发表《论公德》,其写作与发表的时空背景相对明确,他于1903年秋季到1904年春季分三次发表的《论私德》长文,结合中国道德演化历史及当时社会现象作实证分析,内容宏富而地位重要。分析梁氏撰述《论私德》之具体时空背景和思想资源、生活事件刺激等因素,可知梁氏强调私德与1903年他赴北美为保皇会招股时,备受来自本会内部和革命党方面之误解挤压乃至威胁攻击有关。梁启超在北美共和体制下耳闻目睹部分华侨私德不良现象,加重了其道德忧虑;梁氏回归王学强调德育,与其前期学术积累和当时日本学界风气刺激相关,也与他访美所见文明图景比较反思有关联。由此可窥见该时期梁氏伦理思想变迁之内外脉络和文明互鉴、文化交错之复杂思想史背景,并为其思想价值之当代比较与阐发提供佐证依据。

**关键词:**梁启超;《论私德》;道德堕落史;保皇会;公德

**项目信息:**教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“伦理视域下中西政治文明比较研究”(17JJD720007)

**作者简介:**王水涣,北方工业大学马克思主义学院(北京 100144)

梁启超1902年二月发表在《新民丛报》第三号的《论公德》一文,虽只有三千三百余字,却思路明晰、论断精要,久为学界重视。陈来教授2013年曾撰文总结:研究梁启超现有的国内外论著,都是讨论《新民说》前期“论公德”的思想,把“论公德”作为梁启超道德伦理思想走向近代和批评传统思想道德的证明,而很少有学者顾及《新民说》后期所写的内容。<sup>①</sup>相形之下,梁氏从1903年到1904年5月初分三次发表长文《论私德》,<sup>②</sup>提出“私德外推”可为公德的观点,除发表初期曾引起重视外,长期隐没不彰,即使近十年来《论私德》重新引起学界注意,此论点受到一些现代学人的“倒退”批评。这一形式与特定历史时代的政治学术空气有关,如在中国知网检索探讨清末民初“公德”“私德”相关主题文献可发现,讨论“公德”的文章篇目数量是“私德”的十倍以上;“公德”多与当时社会主义思潮传播主题联系,具体到研究梁启超“公德—私德”问题上,不

① 陈来:《梁启超的“私德”论及其儒学特质》,《清华大学学报》2013年第1期。

② 关于《论私德》在《新民丛报》分三次不连续发表的情况,目前多数学者采纳李国俊《梁启超著述系年》(上海:复旦大学出版社,1986年)第77页的说法,认为发表日期如刊物封面所载,《论私德》最后一部分发表时间在西历1904年2月14日;实际上梁启超从1903年2月下旬即离开日本赴北美经办保皇会业务并游历考察,当年12月回到横滨后患病修养数日,不久即赶往香港参加保皇大会,《论私德》第二、三部分实际发表见刊都在1904年初,第三部分完结全稿并发表更迟至1904年5月初,详见本文第二部分讨论。



少论文也只是从《论公德》中摘取讨论私德的语句,而未对梁氏专门论述私德问题的“论私德”做引述讨论,<sup>①</sup>其缘由或许正如前引陈来教授文中所称:“在一般学者看来,梁启超论公德的思想才最有意义,事实上在当时社会中造成巨大影响的确实是其论公德思想。”该文对梁启超《论私德》做了全面引述和分析,并与梁氏在此后编撰的《节本明儒学案》和《德育鉴》主旨联系起来,肯定梁氏为近代新儒家奠定的思想立场和思考方向。文中又提及,“《新民说》中对私德的讨论,并不是书斋中的申论,而是梁启超在这一年多中对政治领域所见所闻的心得引发的,即政治活动带来的他对道德问题的重新思考”。<sup>②</sup>陈先生提醒读者注意梁启超在《论私德》相对较长的写作发表周期中所经历的“思想事件”,为本文重要出发点之一。

对于《论私德》这篇一万六千余字的长文而言,第一部分“公德私德之关系”仅作八百余字之简要说明;第二部分“私德堕落之原因”近六千字,且配有三幅图表加以形象说明,可说是作者用心所在,多有感叹强调之语,并且这种感情延续到第三部分“私德之必要”的相关讨论,成为第三部分很多论点的论据。尤其值得注意的是,与《论公德》一文中充满热情而气势连贯的“演绎”风格不同,《论私德》一文除在第二部分大量引述中国政治文化变迁史事外,在“私德之必要”部分更大量列举明显带有个人经验痕迹的事实,通过归纳总结出有指向性的呼吁,而非简单介绍伦理意见、传播道德知识。要准确理解《论私德》的主旨和意义,笔者拟结合梁氏这段时间的生活经历和书信交往材料,对这两部分明显的“针对性叙述”进行疏证解读,并探究梁氏当时个人生活情境遭遇对其道德哲学观点的影响。

## 一、梁启超撰写发表《论公德》时空背景略考

在中国近代伦理思想史上,梁任公首先区分公德、私德,为学界所公认,<sup>③</sup>1902年3月梁启超在《新民丛报》第三号上发表的《论公德》一文明确提出公德私德概念对比:“人人独善其身者谓之私德,人人相善其群者谓之公德,二者皆人生所不可缺之具也。”<sup>④</sup>学界一般认为,这种区分来自于法国思想家卢梭的“个体道德”与“社会道德”,梁启超在光绪二十七年(1901)曾撰述“卢梭学案”,对此早已熟悉。据后来标称是西历1903年10月发表的第一部分的《论私德》中,则称“私德与公德,非对待之名词,而相属之名词也……夫所谓公德云者,就其本体言之,谓一团体中人公共之德性也;就其构成此本体之作用言之,谓个人对于本团体公共观念所发之德性也”。<sup>⑤</sup>据石川祯浩等学者研究,梁启超这种区分公德私德的方法曾受到日本著名学者福泽谕吉(1835—1901)和井上哲次郎(1855—1944)影响,但也明显加入了梁氏个人对这两种概念综合理

① 如吴宁宁:《梁启超由“公德”到“私德”的思想矛盾困境解读》,《东南大学学报》2011年第3期。

② 陈来:《梁启超的“私德”论及其儒学特质》,《清华大学学报》2013年第1期。

③ 如李学明:《公德私德化——解决“公德”与“私德”问题的切入点》,《求实》2009年第8期;陈乔见:《公德与私德辩证》,《社会科学》2011年第2期;赵景阳2014年发表的《自由主义改良派论“公德”与“私德”——以康有为、梁启超、李泽厚为线索》一文,认为康有为可能比梁启超更早或者是同时提出了“公德”概念,但其所列举之康氏思想材料中“私德”一词,系印度种姓制度“喀私德”(Caste)音译,并非与“公德”对举之“私德”。可以认为康氏提出“公德”甚早,明确提出二者区分,仍以梁启超为先。赵景阳论文发现“公德”并非梁氏首创,也注意到学术与时代背景差异,但因为讨论了康有为、梁启超、李泽厚三个人物和多条思想线索,对于梁氏《论私德》一文的主旨反倒阐发不多。

④ 梁启超:《论公德》,《饮冰室合集》专集第三册,北京:中华书局,2015年,第12页。

⑤ 梁启超:《论公德》,《饮冰室合集》专集第三册,第119页。

解后做出“创新性组合”的因素。<sup>①</sup>

《论公德》首次发表于1902年初刚创办的《新民丛报》第三号,据这一期杂志封面所载印刷发行时间为“光绪二十八年二月一日 明治三十五年三月十日”,据《梁任公先生年谱长编(初稿)》(以下简称《年谱长编(初稿)》)1902年纪事可知,“是年正二月间先生居箱根塔之泽环翠楼”,说明《论公德》是在任公先生旅居距离东京约九十公里的箱根地区时撰写的;而且该年纪事摘录了《饮冰室诗话》中因咏雪而回顾自己从己亥(1899)冬游夏威夷,其后返上海、香港、槟榔屿、锡兰,遂游遍澳洲全境的经历。<sup>②</sup>从正月间梁氏发表的名篇《保教非所以尊孔论》中所持立场,可以推测这时他的“往事经验”,主要是上一次长途海外旅行期间所经历的事件和所遇到的人物,其中最重要的经验记忆,莫过于他所属的政治组织保皇会倾注大量资金与人力而发动的“庚子勤王”运动及相关善后工作(例如弥补保皇会政治活动挪用广智书局利润结余而出现的资金漏洞),<sup>③</sup>这一事业牵涉面极广,对梁氏的影响也很大,被《年谱长编(初稿)》编者认为是康梁学派分家的重要契机。<sup>④</sup>

要注意的是:尽管《论公德》撰写和发表前,梁启超已经有了接近一年半的海外游历经验,但由于他到夏威夷时正赶上当地起初因鼠疫流行而限制集会和旅行,后来美国政府又以防疫为借口阻止亚洲人从檀香山前往美国本土,<sup>⑤</sup>美国疫情政策的阻挠极大地限制了梁氏考察活动范围,加上他大量精力用于筹款和写信发电报,密切关注并策划调度保皇会的“庚子勤王”事业,大约半年他都住在华侨梁任南家里,<sup>⑥</sup>没有多少机会深入了解美国社会政治经济体制,这从《夏威夷游记》和《新大陆游记》的内容详略对比中可得佐证。<sup>⑦</sup>而他从1900年十月到1901年四月在澳大利亚沿海各埠游历半年,所经城市虽多,主要时间精力却都放在针对华侨保皇会员的演说和筹款上,可见于1901年四月十七日他写给康有为的信中所言“今日千言万语,皆以款为归宿,而此间款竭情状,前已屡书具陈”之概括及细述。<sup>⑧</sup>

正是由于《论公德》写作前的经验主要针对包括普通保皇会员在内的海外中下层华侨民众,而这些民众又时常对公共政治活动不太热心,于是主要面向下层民众的“呼唤公德”便成为此文的重要基调。狭间直树教授在讨论《新民说》思想背景的文章中,已经提出该书前期与后期文章

① 参见石川禎浩:《梁启超与文明的视点》,见狭间直树编:《梁启超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告(修订版)》,北京:社会科学文献出版社,2012年,第92—97页。全定旺:《儒学私德论的起源及意义——基于东亚视阈的考察》,《道德与文明》2023年第1期。

② 丁文江、赵丰田编,欧阳哲生整理:《梁任公先生年谱长编(初稿)》,北京:中华书局,2010年,第138页。蔡少卿:《梁启超访问澳洲述论》,《江苏社会科学》2018年第2期。

③ 有关这一时期保皇会动员全党海内外资源投入“庚子勤王”运动的情形,《梁任公先生年谱长编(初稿)》编者十分重视,用了40页篇幅(见上引中华书局2010年版第91—130页)数万字,摘录梁启超与各方来往书信27封,旁及第三方旁证资料如徐勤、狄楚青、王照等人书信与回忆,比较充分地展示了梁启超这一时期的活动与心境。但目前研究《论公德》诸论文中,很少有系统发掘利用此“思想史背景材料”者。利用上述材料而系统分析保皇会活动事实及影响的论著中,首推桑兵专著《庚子勤王与晚清政局》(北京:北京大学出版社,2015年),尤其是第十一、十二、十三这三章的集中论述。

④ 丁文江、赵丰田编,欧阳哲生整理:《梁任公先生年谱长编(初稿)》,第140—141页。

⑤ 梁启超撰,钟叔河校点:《新大陆游记及其他》,“走向世界丛书”第十册,长沙:岳麓书社,2008年,第604、607页。此事郭世佑《梁启超庚子滞留檀香山之谜》考证甚详,《浙江学刊》2002年第2期。

⑥ 梁启超撰,钟叔河校点:《新大陆游记及其他》,长沙:岳麓书社,2008年,第611页。

⑦ 梁启超撰,钟叔河校点:《新大陆游记及其他》,第396页。

⑧ 丁文江、赵丰田编,欧阳哲生整理:《梁任公先生年谱长编(初稿)》,第131—132页。

呼吁对象有明显区别；<sup>①</sup>该文也指出梁氏和保皇会骨干企图以夏威夷和澳洲华侨为基础开展的政治实践之失败，是他发表包括《论公德》在内的国家主义教育系列文章的重要动机。《论公德》末尾说“本节但论公德之急务，而实行此公德之方法，则别著于下方”，<sup>②</sup>说明这是一篇谈论“公德之必要”的总纲性文献，未针对公德具体条目展开，也就使得它和深入访美后所撰写的经验材料丰富、史论兼备的《论私德》风格有明显区别。

## 二、《论私德》分三次发表之曲折历程及思想特征简述

相对于《论公德》相对明确集中的写作时间和空间信息，从抽象思维概念上容易联想为“同类主题论文”的《论私德》，写作和发表的情况却要复杂得多。最早登载《论私德》从开篇引语到“中国历代民德升降原因表（附）”这部分内容的刊物，是标示出版发行日期为“光绪二十九年八月十四日 明治三十六年十月四日”的《新民丛报》第三十八、三十九号合本，<sup>③</sup>但查《梁任公先生年谱长编（初稿）》1903年记事可知，当年阴历八月初五到十月十二日之间，梁启超正在美国西海岸和加拿大温哥华等地为保皇会奔波筹款，期间诸多繁杂事务耗费了他很多精力；<sup>④</sup>似乎不大可能再另开专题撰写长文，因此狭间直树教授直接将《论私德》这篇万余字长文分三次发表的时间推定在1904年2月到5月之间，<sup>⑤</sup>即认为三部分都是梁启超从北美回到日本后才发表的。

但据笔者统计，《论私德》首先发表出来的两小节“私德与公德之关系”不到800字、“私德堕落之原因”约5600字（不含文末所附两张表格内的文字），按照梁启超在《新民丛报》初创时期的日均五千的文字产量，可以赶在一两天之内写出。而且《新民丛报》第四十、四十一号合本封二刊登了向订户催缴订阅费的“本社紧要告白”，<sup>⑥</sup>说明编辑部当时是有“本社已按时出刊寄送读者诸君”底气的。由此可推测，梁启超是在北美筹款途中稍得安顿的间隙，<sup>⑦</sup>匆匆写出了包含前述两小节的《论私德》第一部分，或是通过海上邮路将稿件寄往横滨《新民丛报》社排印；<sup>⑧</sup>此点有一例证，即《论私德》第二部分讨论私德堕落原因时所举例证，与《新大陆游记》中谈及旧金山华人社区陋习时诸评论语往往互为表里。

① 狭间直树编：《梁启超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告（修订版）》，北京：社会科学文献出版社，2012年，第79—80页。

② 梁启超：《论公德》，《饮冰室合集》专集第三册，第16页。

③ 见《新民丛报》第38、39号合本封面，北京：中华书局，2008年影印本，第7册，总第5401页。

④ 丁文江、赵丰田编，欧阳哲生整理：《梁任公先生年谱长编（初稿）》，第168—170页。

⑤ 狭间直树：《〈新民说〉概论》，收入狭间直树编：《梁启超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告（修订版）》，第79页。

⑥ 见《新民丛报》第40、41号合本封二，北京：中华书局，2008年影印本，第7册，总第5666页。

⑦ 例如据梁启超《新大陆游记》所载行程，1903年阴历四月十六日由加拿大蒙特利尔到美国纽约后曾居住近两月，期间又曾以纽约为中心到访波士顿、哈佛、费城，“而皆复返于纽约”，实际在纽约居住约一个月；阴历八月初五由波特兰（钵仑）到旧金山后，也曾居住一月。在居所稳定、每日生活日程安排相对固定的上述两时段内，梁启超是有时间完成总计六千多字的撰稿任务的。见梁启超撰，钟叔河校点：《新大陆游记及其他》，第437、539页。

⑧ 关于梁启超从海外邮寄稿件到横滨或上海报刊发表的案例，前述《梁任公先生年谱长编（初稿）》提到1904年阴历二月末梁氏在上海参与筹办《时报》一事时，曾引用罗孝高（罗普）所撰《任公轶事》中的回忆：“而《时报》初办时所登论说，亦多系任公从横滨寄稿来者”，可证明当时保皇会内部梁启超等骨干已熟悉此操作方法，即利用现代轮船铁路搭建的邮政网络来实现刊物稿件跨国传送，以尽量保证如《新民丛报》这种固定周期刊物出版连续性。丁文江、赵丰田编，欧阳哲生整理：《梁任公先生年谱长编（初稿）》，第173页。



《论私德》剩下两部分是梁启超当年阴历十月下旬回到横滨后陆续写成,发表则晚到1904年春季,因1903年阴历十二月初梁启超曾患寒症数日,按理此时已不能维持日均五千字以上的写作产量。<sup>①</sup>1904年正月,梁启超从日本赶往香港参加保皇大会,中间二月末还曾由香港秘密返回上海,在虹口日本旅馆与罗普、狄楚青商议开办《时报》事宜。《年谱长编(初稿)》在1904年纪事中提到,“五月,癸卯年份《新民丛报》出毕。同月续出第三年份”。<sup>②</sup>这一延期出刊的情形,可从《新民丛报》第四十、四一两期合本的封面上看到,尽管发行日期标注为“光绪二十九年九月十四日 明治三十六年十一月二日”,同时也标明“光绪三十年正月初一日补印出版”。<sup>③</sup>这一期合本中开篇第一到十一页刊登了《论私德》续篇,仍标注“未完”,也就是说到1904年阴历正月初一(西历1904年2月16日)为止,《论私德》仍然没有刊登完全文。此后《新民丛报》第四二、四三两期合本中并未刊登《论私德》后续篇,第四四、四五两期合本中“论说”部分安排了当时讨论时事热点日俄战争的内容,也没有刊登《论私德》续篇。不过在上述四四、四五两期合本的封二位置有一则“《新民丛报》第四十六、七、八号合本要目豫告”,其中开列的第一篇文章就是“论私德(新民说第廿三、续稿完)”,<sup>④</sup>也就是说此时梁启超已经决定完结这篇框架宏大、史论融合的长文。直到当年五月初,《新民丛报》第四十六、七、八号合本刊登了“本社告白”,说明“本社癸卯年分报出至本号即已期满,甲辰年第一号准期五月十五日出版”,同时也就读者来信询问为何壬寅(1902)年报所登的系列稿件未曾继续连载等问题集中回应:

又本报去年以总撰述出游,出报因而迟缓,实深歉仄,以故壬寅年未完之稿亦为之中辍。近承各处惠函,多有以此事相诘问者。兹特登报布告,凡属壬年本社总撰述所著未完之稿,及癸年各记者未完之稿,皆拟于本年第一号以后以次续成。<sup>⑤</sup>

在随后的“兹将各目略列于下”中所列的十八篇待完稿中,共有十二篇归属“中国之新民”即梁启超名下,其中就包括属于“新民议”栏目第廿三号的“续论私德”。这一期终于刊登出《论私德》第三部分(约五千二百字),使得这篇一万六千余字的长篇论文终告收束。按照常理推测,梁启超在五月初应该是先完成了本应在1902年(壬年)和1903年(癸年)的系列稿件,以满足已经交付了这两年《新民丛报》刊物订金的读者订户需求,偿还了此前的“文债”。同时又预计按照自己的工作效率,可以保证在1904年五月十五日之前推出该年第一号新刊。这样既可以回应各地读者“诘问”,也有助于维持刊物信誉并留住老订户。综上所述,笔者将《论私德》的最终完稿见刊时间定在1904年五月初。

在该文开头,梁氏明确提到了私德可“外推”为公德:“公德者,私德之推也。知私德而不知公德,所缺者只在一推;蔑私德而谬托公德,则并所以推之具而不存也。”<sup>⑥</sup>关于这种简单的“私德外推论”,当代学者多有批评,如程立涛、苏建勇批评“私德外推即为公德”观点,指出在私德系统

① 梁启超1902年阴历十月写给康有为的信中提到:“此间自开《新民丛报》后,每日属文以五千言为率,因此窘甚。”丁文江、赵丰田编,欧阳哲生整理:《梁任公先生年谱长编(初稿)》,第137页。

② 丁文江、赵丰田编,欧阳哲生整理:《梁任公先生年谱长编(初稿)》,第172页。

③ 《新民丛报》第40、41号合本封面,北京:中华书局,2008年影印本,第7册,总第5665页。

④ 《新民丛报》第44、45号合本封面,北京:中华书局,2008年影印本,第7册,总第6190页。

⑤ 《新民丛报》第46、47、48号合本封二,北京:中华书局,2008年影印本,第8册,总第6447页。

⑥ 梁启超:《论私德》,《饮冰室合集》专集第三册,北京:中华书局,2015年,第119页。



完善的背景下,社会公德养成仍需要专门培育引导,并非由私德“自然外溢”即可形成,<sup>①</sup>其实通过教育国民而养成公德,恰是《论私德》的论述重点。

《论私德》除了篇幅是《论公德》的近五倍之外,论述风格也有很大不同,《论公德》只在开头简单引用亚里士多德名言“人是天生的政治动物”,此后有对中国古代典籍《论语》《孟子》《尚书》等的剖析;在《论私德》中,除在文中几次引用斯宾塞(1820—1903)针对公德与私德问题的具体论述外,重点对中国民众私德堕落的历史进行了详尽分析,在“私德之必要”部分,更是明确指出:“今欲以一新道德易国民,必非徒以区区泰西之学说所能为力也,即尽读梭格拉底、柏拉图、康德、黑智儿之书,谓其有‘新道德学’也则可,谓其有‘新道德’也则不可。何也?道德者行也,而非言也,苟欲言道德也,则其本原出于良心之自由,无古无今无中无外,无不同一,是可有新旧之可云也。”<sup>②</sup>即使掌握大量有关新道德的知识,也不能必然推出道德状况一定改善,而是要在具体的历史文化实践环境中磨练砥砺,而这种磨练又往往依赖于和社会历史环境相符合的制度,所以尤其困难。从“私德堕落之原因”部分所列举的五大原因来看,即使掌握了正确的道德知识,实际道德行为仍可能在专制政体陶铸、雄霸君主摧残、屡次战败挫沮、生计憔悴逼迫、学术匡救无力等条件下堕落退化。

那么在未出现上述可能导致道德堕落的不利情况时,是否就可以如同《论公德》一文结尾所呼吁的那样,“急急斟酌古今中外,发明一种新道德者而提倡之”,实行“道德革命”,就可以收道德更新之功呢?这里面仍然牵涉社会性质差异和移植过程中的适应困难问题。“苟欲行道德也,则因于社会性质之不同,而各有所受,其先哲之微言,祖宗之芳躅,随此冥然之躯壳,以遗传于我躬,斯乃一社会之所以为养也。一旦突然欲以他社会之所养者养我,谈何容易耶?”<sup>③</sup>如果没有西方社会那样的宗教制裁、法律制裁、社会名誉制裁制度土壤,就着急号召“欲以新道德易国民”,其前景就如同禅宗讽刺的“磨砖为镜、炊沙求饭”一样,空费心力而难以成功。梁启超给想以西方新道德补救中国社会弊病的急切者开出的可行药方,是要等国民教育大兴、民众素质普遍提高以后,“此必俟诸国民教育大兴之后,而断非一朝一夕所能获,而在今日青黄不接之顷,则虽日日闻人说食,而已终不能饱也”。教育在当时新学制已立、旧科举将废“青黄不接”的背景下,难以指望,而唯一能使人们免除绝望的就是固有之旧道德,“然则今日所恃以维持吾社会于一线者何在乎?亦曰:吾祖宗遗传固有之旧道德而已。”前文既然分析当时中国社会之私德堕落腐败如彼,此处又寄希望于其维持社会,看起来似显悖谬,梁启超随即也给出了解释,就是自己前面所描述的有缺点、已堕落的状态只是伦理形式,而不是具有普遍性的道德本体。私德堕落与具体伦理制度形式相关,道德本体则不受影响:

道德与伦理异,道德可以包伦理,伦理不可以尽道德。伦理者或因于时势而稍变其解释,道德则放诸四海而皆准,俟诸百世而不惑者也。如要君之为有罪,多妻之非不德,此伦理之不宜于今者也;若夫忠之德,爱之德,则通古今中西而为一者也。诸如此类,不可枚举。故谓中国言伦理有缺点则可,谓中国言道德有缺点则不可。<sup>④</sup>

① 程立涛、苏建勇:《“私德外推即为公德”吗?——兼论梁启超的公德私德观》,《河北师范大学学报》2007年第2期。

② 梁启超:《论私德》,《饮冰室合集》专集第三册,第131页。

③ 梁启超:《论私德》,《饮冰室合集》专集第三册,第132页。

④ 梁启超:《论私德》,《饮冰室合集》专集第三册,第132页。

此种区分,表面上看与黑格尔区分伦理和道德类似(不过二者结构位置相反),实际上梁氏在公德与私德区分之上,提出一个更具普遍性和基础性的规范,强调“通古今中西而为一”的忠爱之德;这可能如研究者李春成所论:梁启超会赞同当代美国哲学家托马斯·内格尔(Thomas Nagel, 1937-)的观点:公共道德和私人道德都不是终极性的,不是由一方推出另一方,而是享有一个共同的道德基础,“当它用于生成迥然不同的私人 and 公共生活环境的行动原则时,便产生各不相同的结果”。<sup>①</sup> 不过梁启超并不是从与内格尔的英美分析哲学抽象演绎出发,而是基于中国历史和清末政治实践中的道德经验,得出了相近的结论。

### 三、内争外迫:历史与现实中的道德言行分离

梁启超在《论私德》中列举了英美革命的先驱克伦威尔、华盛顿之后,也称赞了日本明治维新时期的“大儒”如吉田松阴、西乡南洲等道德高尚纯粹,与之相对应的是中国历史上某些人物道德言论与其行为冲突矛盾的事实:

王莽何尝不称伊、周,曹丕何尝不法禹、舜,亦视其人何如耳?大抵论人者必于其心术之微。其人而小人也,不能以其与吾宗旨偶同也,而谓之君子。如韩侂胄之主伐金论,我辈所最赞者,然赞其论不能赞其人也。其人而君子也,不能以其与吾宗旨偶梧也,而竟斥为小人。王猛之辅苻秦,我辈所最鄙者,然鄙其事不能抹煞其人也。尚论者如略心术而以为无关重轻也,夫亦谁能尼之,但使其言而见重于社会也,吾不知于社会全体之心术,所影响何如耳。<sup>②</sup>

对王莽和曹丕这样口头上效法贤相圣王,实际上却处心积虑谋求扩张个人权力,直至逼迫前朝君主让位,自己取而代之的“篡弑之臣”,中国传统的政治主流话语中有绵延不绝的批判,本来无须重复;然而梁任公在此处列举王莽、曹丕后,又以历史上评价褒贬不一的南宋权相韩侂胄和前秦谋臣王猛为例,说明当时的某些“尚论者”所持的“效果导向主义”(“略心术而以为无关重轻”的潜台词是“只要结果有利于国富兵强,动机不良心术不正亦可原谅”),实际上会对社会全体之心术产生负面导向,故下文又结合曹操“忽略私德只重才干能力”造成后来中原大乱、文明沉沦的先例加以分析阐发:

昔曹操下教,求不仁不孝而有治国用兵之术者。彼其意,岂不亦曰吾以救一时云尔。而不知疾风所播,遂使典午以降,廉耻道丧,五胡迭侵,元魏凭陵,黄帝子孙势力之坠地,即自兹始。此中消息,殆如铜山西崩,洛钟东应,感召之机,铄黍靡忒。呜呼,可不深惧耶!可不深惧耶!其父攫金,其子必将杀人,京中高髻,四方必高一尺。今以一国最少数之先觉,号称为得风气之先者,后进英豪,具尔瞻焉,苟所以为提倡者一误其途,吾恐功之万不足以偿其罪也。

任公先生此处所担心的,正是当时主张“正当目的优先”的“破坏主义”者。与《论私德》撰

① 李春成:《公共道德与私人道德的关系问题》,《现代哲学》2002年第1期。

② 李春成:《公共道德与私人道德的关系问题》,第133页。

写时间接近的《新大陆游记》在论及“吾中国人之缺点”时，分“一曰有民族资格而无市民资格”<sup>①</sup>“二曰有村落思想而无国家思想”“三曰只能受专制不能享自由”“四曰无高尚之目的”论述，其中第三项篇幅最大。此处不是像上文那样以中国历史上虚伪政客和道德教训为论据，而是列举了旧金山华人社区的市容凌乱和内讪无序等现象，并提到当地华人相关证言，说明旧金山华人在当地警察吏员“严缉之而重罚之”严管之下，会被迫收敛其失德劣行，一旦严苛管理者离任，则“携刃寻仇”“聚众滋事”“游手闲行”等无德恶行又会出现。叙述此事实后，梁任公对华人社区管理形式上模仿美国当地社团共和自治条例而实际作为完全背离的现象有专门评述：

吾见其各会馆之规条，大率皆仿西人党会之例，甚文明，甚缜密。及观其所行，则无一不与规条相反悖。即如中华会馆者，其犹全市之总政府也。而每次议事，其所谓各会馆之主席及董事，到者不及十之一。百事废弛，莫之或问。或以小小意见，而各会馆抗不纳中华会馆之经费，中华无如何也。<sup>②</sup>

他发现即使在 20 世纪初期已完全采用共和民主制度的美国加州地区，华人社区的公共治理水平和华侨个体道德素质，并没有在共和体制下“迅速接受启蒙”而成为合格公民。甚至已立国一百余年的美国，其国民最急者仍为“宜脱去村落思想”，梁氏称这一信息来源于时任总统西奥多·罗斯福（梁氏记为“卢斯福”）的演说。<sup>③</sup>从《新大陆游记》中摘录的几处有关罗斯福演说内容报道来看，<sup>④</sup>任公已经注意到罗斯福激励美国民众关心国家大事和世界事务时暗含的扩张意图，而在美国之华侨缺乏参与现代政治之资格与能力，尤其让他心怀耿耿，乃至在评论华人缺点时，首先想到的就是罗斯福的类似告诫。

如果说以上的道德案例或者来源于中国古史，或者发生在美国本土，对于清末中国的社会情境来说都有一定距离。而当时现实政治活动中对梁启超刺激最大的事件，则为革命党人吴稚晖涉嫌告密卖友一事，此事系亲近友人蒋观云于 1903 年 6 月写信告诉尚在北美的梁氏，梁启超在《致蒋观云先生书》中详述了自己受此事刺激后的心理转变，《年谱长编（初稿）》编者或亦认为此事相当重要，故将相关内容摘抄采入：

公最后之函所论吴某事，弟初睹甚骇怵，然不怡于中者累日，然犹冀其中之或有他种曲折，欲为吴解免也。今得滨中来书，并抄寄枚叔狱中书，乃知其鬼域手段乃至此极！呜呼！不敢复相天下士矣！似此事而可为，则更何事不可为耶？似此人而可为此事，则又何人而可信耶？念之痛哭。中国之亡，不亡于顽固，而亡于新党，悲夫！悲夫！<sup>⑤</sup>

此处“吴某事”即 1903 年夏季《苏报》案中吴稚晖涉嫌告密出卖章太炎一事，在当时其实有诸多证据痕迹，虽有学人曾撰文为吴开脱，但章太炎被捕而吴某得以从容逃脱，其人缺乏同志一体、患难与共之责任担当已属失德。进入民国后，吴氏还曾以告密揭发出卖友人陈独秀之子陈延

① 梁启超在《论私德》之后发表于《新民丛报》上作为“新民说”专栏第 19 节的《论政治能力》，也提到当时中国人“有族民资格，而无市民资格”，可见北美游历考察期间形成的政治印象，在此后一段时间里持续影响着他的思考和写作。狭间直树先生在其“《新民说》略论”中已经注意到了这种相似性。参见狭间直树编：《梁启超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告（修订版）》，第 83 页。

② 梁启超撰，钟叔河校点：《新大陆游记及其他》，第 557 页。

③ 梁启超撰，钟叔河校点：《新大陆游记及其他》，第 556 页。

④ 梁启超撰，钟叔河校点：《新大陆游记及其他》，第 429—433、487—488 页。

⑤ 丁文江、赵丰田编，欧阳哲生整理：《梁任公先生年谱长编（初稿）》，第 167 页。

年、直接导致其被害而落下恶名。其人格投机虚伪不足多辨,然而此人善用两面派手法,此前曾在报刊上撰文斥责慈禧专权,也曾与清朝驻日公使蔡钧当面力争留学生权益,并有与蔡元培等合作成立“爱国学社”等正面活动,梁启超本来对他还有些好感,并曾为吴氏开展活动提供援助;但吴稚晖告密揭发革命同事(尤其是学养深厚、富有人望的章太炎)这种卖友自保行为,对梁氏的认知冲击显然很大,因此他接连采用了多个叹词来表达自己的伤心失望。桑兵在《庚子勤王与晚清政局》第十二章论及梁启超1903年夏季对革命派态度转变时,也认为传闻中的吴稚晖告密事件,与此前吴氏与梁合作成立的爱国学社内讧解体等,共同促成了梁对革命派人格的怀疑乃至失望。<sup>①</sup>

梁启超对革命党阵营的警惕,还有清政府派来离间康梁与孙中山关系的投机政客刘学询的破坏,精明的刘学询在日本政府朝野两界积极活动,要求引渡尚在日本的梁氏,甚至还试图劝说与自己有旧交的孙中山派党人刺杀康梁;<sup>②</sup>为了自我保护和防止清廷海外势力拉拢孙黄成功,梁氏也多次写信给康有为和徐勤,请求派人除掉“为我阻力极大”的“刘豚”。<sup>③</sup>梁氏两度在美国活动宣传,确实拉动了大量原属兴中会阵营的华侨转投保皇会。孙中山1903年12月上旬返回檀香山后,有感于支持革命的华侨数量大减,接连写了两封信函和一封公开发表的《敬告同乡书》,指控梁氏在北美期间所发表支持革命言论为伪装,斥责“梁酋之计狡矣”“康、梁同一鼻孔出气者也”;<sup>④</sup>后来孙氏在檀香山公开发表的报刊攻击言论,可能也通过当地保皇会会员反馈给了梁启超。由此可知来自革命党的外部攻击压迫和误解,也是《论私德》的思想语境要素。

桑兵也指出梁氏态度转变与保皇会内部变化有关,并且列举了1903年秋季徐勤到上海和横滨两地督查会务时,从保皇会各地支部所搜集到的攻梁言论作为证据。<sup>⑤</sup>实际上若以1903年夏秋时节作为保皇会内部成员攻击梁启超的时间起点,而以1904年正月在香港召开的保皇大会为大致终点,这正好是《论私德》的撰稿时间段;而在这一时期矛盾激化的九月底,梁启超写给康有为的自辩信件中,曾有“故弟子往往清夜自思,恨不得速求一死所,轰轰烈烈做一鬼雄”的愤激之语,<sup>⑥</sup>可见来自保皇会内部的报刊诟骂和“各埠之同志”的诽谤议论,已经让梁启超感到十分痛苦。作为自称“内热”而常常将感情诉诸笔端的饮冰室主人,这种情绪必然会直接或间接反映在他这一时期所写的各类文论著中,尤其是集中讨论私人道德的《论私德》。下文将尝试结合该文中的有关具体表述,证之以当时保皇会相关人物和事件,分析梁氏是怎样做到“有为而发”“有感而发”的。

#### 四、1903年梁启超私德观念转变的语境背景再考

关于1903年梁启超政治思想转变的背景,邓杰《1903年前后梁启超政治思想转变原因探析》分析较全面,并对《梁任公先生年谱长编》涉及的梁氏由于厌恶吴稚晖而不信革命党人等事

① 桑兵:《庚子勤王与晚清政局》,北京:北京大学出版社,2015年,第472—473页。

② 李吉奎:《孙中山与刘学询》,见中山大学学报编辑部编:《孙中山研究论丛》第5集,1987年。

③ 丁文江、赵丰田编,欧阳哲生整理:《梁任公先生年谱长编(初稿)》,第108、118页。

④ 桑兵主编,於梅舫、陈欣著:《孙中山史事编年》第一卷,北京:中华书局,2017年,第391—392页。

⑤ 桑兵:《庚子勤王与晚清政局》,第474页。

⑥ 丁文江、赵丰田编,欧阳哲生整理:《梁任公先生年谱长编(初稿)》,第169页。



件进行了查证分析；<sup>①</sup>但也未具体考证梁氏《论私德》最后三段中提到的大量似有所指的“所见所历者”究竟指涉何事何人。此节笔者尝试结合《梁任公先生年谱长编（初稿）》《饮冰室合集》《康有为往来书信集》《康梁与保皇会》及2018年新版《梁启超全集》所补辑信件等文献，查考这一时期与梁直接相关的“私德堕落”之人和事，以期为引发梁氏道德判断变化的具体语境提供材料，虽未必能准确对应，却可提供部分思考线索。如《论私德》“私德之必要”部分在论及曾国藩事迹后，即谈到康门弟子内部纷争：

盖倡破坏者，自其始断未有立意欲自破坏焉者也，然其势之所趋多若是。此不徒在异党派有然也，同党派亦然。此其何故欤？窃尝论之。共学之与共事，其道每相反，此有志合群者所不可不兢兢也……始而相规，继而相争，继而相怨，终而相仇者，往往然矣。<sup>②</sup>

同党派之人从最初“共学共事”到后来“相怨相仇”，涉及史事或指1903年初梁启超与黄慧之、鲍焯等人到加拿大、美国为译书局和公学等招商时，保皇会香港分会的罗璪云等人致信康有为，攻击梁启超等挪用公款、招股私用、截留报栈股份，并威胁说如果梁启超等不能按时打款给香港商会，就要“一拍两散”。<sup>③</sup>关于罗璪云其人来历，现存资料主要是1902年六月三日康有为从印度大吉岭发往保皇会香港总局的《致罗璪云书》，<sup>④</sup>以及《年谱长编（初稿）》中引用的徐勤、黄慧之两封书信及梁氏本人致徐勤长信，<sup>⑤</sup>另有香港总局何廷光写给北美华侨叶惠伯、李福基谈论开办香港报栈租用办公楼宇业务的信可为旁证。<sup>⑥</sup>

经过上述多方证据回溯比对，可以推测罗璪云本是广东华侨，曾在海外南美洲游历经商，期间结识徐勤并获得初步信任，回到香港后即以徐勤委托名义索款租屋（称徐勤派其回港开展业务，并许诺付给他每年薪水三百元），此举受到横滨保皇分会质疑后，罗璪云并曾于1902年三月向远在印度的康有为写信以求取支持。关于徐勤在北美时兼收并蓄广招人才，甚至宣布可以接受“自立”（即有条件省份以武力背离清政府而独立）等革命派认可的斗争形式，则可从他1902年四月后写给康有为的信件中获得佐证；<sup>⑦</sup>此信中谈到康门弟子欧榘甲（1870—1911）因倡导革命被驱逐，对此深表惋惜。而与之同类的是梁启超在《论私德》中所言：

彼此道德之感情深者，可以有责善而无分离……请悬之以待足下实际任事之日。<sup>⑧</sup>

梁任公此语在《论私德》下文以曾国藩与王璞山、李次青（李元度）交往史事为证，实际上或隐指自己与徐勤等因担任保皇会具体业务而发生纷争，但终于因为“彼此道德之感情深”而和解；《论私德》在此观点后又饱含感情地总结：

夫今之志士，必非可以个个分离孤立，而能救此濒危之国明也。其必协同运动，组成一分业精密、团结巩固之机体，庶几有济。吾思之，吾重思之！此机体之所以成立，舍道德之感情，将奚以哉！将奚以哉！且任事者，最易漓泪人之德性，而破坏之事，又其尤甚者也。当今

① 邓杰：《1903年前后梁启超政治思想转变原因探析》，《四川师范大学学报》2003年第2期。

② 梁启超：《论私德》，《饮冰室合集》专集第三册，第134页。

③ 丁文江、赵丰田编，欧阳哲生整理：《梁任公先生年谱长编（初稿）》，第158—159页。

④ 上海市文物保管委员会编：《康有为与保皇会》，上海：上海人民出版社，1982年，第158—160页。

⑤ 丁文江、赵丰田编，欧阳哲生整理：《梁任公先生年谱长编（初稿）》，第158—161页。

⑥ 上海市文物保管委员会编：《康有为与保皇会》，上海：上海人民出版社，1982年，第211—212页。

⑦ 《徐勤致康有为》，载张荣华编校：《康有为往来书信集》，北京：中国人民大学出版社，2012年，第453页。

⑧ 梁启超：《论私德》，《饮冰室合集》专集第三册，第135页。

日人心腐败达于极点之时,机变之巧,迭出相尝,太行孟门,岂云巉绝!<sup>①</sup>

此后梁氏又引用曾国藩家书中反省自己做官后阅历世途、参用机权“倒把自家学坏了”事例,一方面总结出“故在学堂里讲道德尚易,在世途上讲道德最难”,另一方面更是证之以自身所见人物是如何在世事历练中“学坏”:

故破坏家之地位之性质,尝与道德最不能相容者也。是以躬亲其役者,在初时或本为一极朴实极光明之人,而因其所处之地位、所习之性质,不知不觉,而渐与之俱化,不一二年,而变为刻薄寡恩、机械百出之人者有焉矣,此实最可畏之试验场也。<sup>②</sup>

此处所指称在一二年间,由朴实光明之人变化为刻薄寡恩、心机深沉之小人者实有其人,或是指前文所述告密卖友之革命党人吴稚晖,或是本节所述为揽权争利而造谣中伤、威胁梁氏之保皇会员罗璋云。

在私人书信和公开论文中,任公先生连用多个感叹短句描述其心情,也可见此类昔日同志友人之道德背叛对他刺激之深,因此在《论私德》第三部分“私德之必要”结尾处,他特意强调:

此非吾摭拾《宋元学案》上理窟之空谈,实则于事故上证以所见者所历者,而信其结果之必如是也。夫任事者修养道德之难既若彼,而任事必须道德之急又若此,然则当兹冲者,可不栗栗耶!可不孳孳耶!<sup>③</sup>

这段结语仍反复声明,自己在《论私德》中的相关论述,其实皆是针对“所见者所历者”引出的道德直觉之言,并非出于类似《宋元学案》中理学家单纯的理论推演,至此基本落实。

## 余论:“有为而发”与思想史事疏证的多层图景

后来成为梁启超清华研究院同事的陈寅恪先生,1948年12月曾在香港《星岛日报》发表《杨树达论语疏证序》一文,他针对中国古代儒家经典研究思路传统指出:

夫圣人之言,必有为而发,若不取事实以证之,则成无的之矢矣。圣言简奥,若不采意旨相同之语以参之,则为不解之谜矣。既广搜群籍,以参证圣言,其言之矛盾疑滞者,若不考订解释,折衷一是,则圣人之言行,终不可明矣。今先生汇集古籍中事实语言之与《论语》有关者,并间下己意,考订是非,解释疑滞,此司马君实李仁甫长编考异之法,乃自来诂释《论语》者所未有,诚可为治经者辟一新途径,树一新楷模也。<sup>④</sup>

陈先生这段名言,涉及他对研究中国古代经典如《论语》等文献的基本方法立场,也常为学者所称引。具体到本文讨论的《论公德》和《论私德》,笔者认为虽然梁任公先生所论诸端无须拔高为“圣人之言”,却也对此后百余年中国民道德演化变迁的一般路线做了较为准确的推测。他在上述“两论”中的很多推论,在写作时是均系“有为而发”,前文依据留存至今的梁撰同期论文、

① 梁启超:《论私德》,《饮冰室合集》专集第三册,第135页。

② 梁启超:《论私德》,《饮冰室合集》专集第三册,第135页。

③ 梁启超:《论私德》,《饮冰室合集》专集第三册,第135—136页。

④ 陈寅恪著,陈美延编:《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》之《杨树达论语疏证序》,北京:三联书店,2015年,第262页。

游记、书信、电文等资料，并结合与其交往密切（如康有为、徐勤、蒋观云）的周边人物参考当时他所经历的生活事件加以回溯还原，虽然未必全面准确，却有助于我们更为真切地接近和理解任公先生当时的心境。

法国学者巴斯蒂曾指出：1901年秋到1905年年初，梁任公对佛教的态度之所以呈现出明显变化，乃因梁氏估计海外华人可能提供的物质支持之菲薄有限，也衡量了欲使中国走向真正现代化的任务之艰难巨大，面对这一现实的梁氏痛感孤独“时受心灰意懒情绪的侵袭，对他的个人奋斗是否有用有意义感到怀疑”，<sup>①</sup>这种情绪以及该论文中谈到的梁氏对当时日本、欧洲、美国学者人生哲学观、宗教观的采择取舍，在时间上与本文所讨论的思想史背景有所重合，也可为此提供部分旁证。

本文另涉及一条思想线索，即梁启超在旅居日本期间以明治日本所翻译之西学书籍和各类思想报刊为中介，充分吸收并有所取舍综合与创新，这段可归入“文明互鉴”影响思想观念变化的经历，在前引狭间直树教授主编的《梁启超·明治日本·西方》共同研究报告中有集中呈现。本文虽曾涉及其中重要主题（如梁启超两次美国之行的不同思想刺激、明治时期日本学者对王阳明思想的发掘宣扬对梁氏之影响等），却限于主题篇幅未及细述。<sup>②</sup>

笔者意识到“文明互鉴”作为道德伦理问题更深刻广大的多元丰富图层背景之一，在梁任公先生公德私德观念变迁中，必然起着类似丸山真男教授所说“执拗的低音”之重要作用，<sup>③</sup>此任务有待在后续结合梁启超重要思想文献与其海外游记之对比疏证研究中继续展开。

（责任编辑：张 涛）

① 巴斯蒂：《梁启超与宗教问题》，此文1998年先发表于日本京都《东方学报》第70期，后于1999年和2001年分别收入狭间直树主编《梁启超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告》日文版和中文版，见前引该书修订版，第400页。

② 关于梁启超运用王学思想资源批判“破坏主义”，及其与当时日本思想界“阳明学再兴运动”之关系，可参考狭间直树“《新民说》略论”一文之分析，狭间直树编：《梁启超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告（修订版）》，第81—82页。

③ 王汎森、葛兆光：《寻找“执拗的低音”》，《东方早报·上海书评》2011年7月23日。

# 梁启超与内藤湖南 对进化论、文明史观的接受与改造

王妍

**摘要:** 进化论和文明史观发源于欧洲,19世纪末20世纪初借道日本而传入中国。中日都致力于将进化论思想融入到儒学与佛教的传统文化框架中进行解释,发展出“循环进化”的理论;同时,进化论在向东方世界传播的过程中,已发生了一定程度上的扭曲与变异,深受斯宾塞影响的日本学界继承着明治以来“文明”与“野蛮”的二元对立,将其绝对化并滑向了自我中心主义,而中国则逐渐摒弃其中的帝国主义倾向而走上独立自主的发展道路。在构建文明史学的过程中,中国以建立民族国家和确立自主性为宗旨,意在鼓舞民族自觉的发展以及国民精神的建设,并寻求中国在世界定位;日本则以构建本国优越性和排除“他者”为中心,以“天职”这一先验性的话语,设定了日本在亚洲的领导地位。梁启超与内藤湖南分别是中日不同思路的代表。两种各具特色的历史书写也影响了不同的国民性格与集体记忆,其中文化起到比政治更为深刻的作用。

**关键词:** 梁启超; 内藤湖南; 进化论; 文明史学; 民族认同

**作者简介:** 王妍,中国社会科学院大学历史理论系(北京 102488)

本尼迪克特·安德森(Benedict Anderson)将“民族”概括为“一种想象的政治共同体”。<sup>①</sup>杜赞奇(Prasenjit Duara)对此提出批评,他认为早在西方民族主义传入中国之前,中国在观念上就已经产生了抽象的“民族”想象,在阶段性发展的“他者化”(othering)过程中持续增强这种政治群体的观念。<sup>②</sup>直到近代以来,中国文化主义逐渐衰弱并向民族主义转变,“承异”的叙述结构应用于文化材料以改造群体界限,在现代民族国家的建构与整体性的历史叙述模式之间寻找平衡点,塑造出具有现代性的民族身份认同。中日两国属于典型的“东方民族主义”,其诞生于东方世界反殖民、反侵略的斗争之中。西方民族主义在发展与传播的过程中启发了东方民族的一批知识精英,逐渐形成了与西方类似的明确的民族主义意识。普拉莫纳兹(John Plamenatz)认为这种“东方民族主义”是对西方世界的模仿以及竞争,<sup>③</sup>也有学者认为是“涵化”过程的结果。<sup>④</sup>但笔者认为,中日的民族主义发展更多是民族自觉意识的发展,也可以说是一种“反弹式”的民

① 本尼迪克特·安德森:《想象的共同体——民族主义的起源与散布》,吴叡人译,上海:上海人民出版社,2016年,第6页。

② 杜赞奇:《从民族国家拯救历史——民族主义话语与中国现代史研究》,王宪明等译,南京:江苏人民出版社,2020年,第55页。

③ Marc Williams, *International Relations in the Twentieth Century: A Reader*, London: Macmillan Education, 1989, p. 43.

④ 彭树智:《东方民族主义思潮》,西安:西北大学出版社,1992年,第12—13页。



族主义。<sup>①</sup>

在 19 世纪末 20 世纪初的中日史学界,梁启超和内藤湖南是具有代表性的人物。两人面对西方帝国主义的强势局面,都站在文化民族主义的立场上维护本民族的文明与尊严,重视民族精神的培养与民族认同的构建。王晴佳认为,在东亚史学走向近代化的过程中,像福泽谕吉、田口卯吉以新闻报刊为媒介介绍新知、发表学术与政治观点的学者可称为“新闻史家”。<sup>②</sup> 观察梁启超与内藤湖南的经历,也可将之归到“新闻史家”一类,这类学者大多非学院派,涉足政、学两界。由于文化传统和政治立场预设的不同,中日所呈现的历史书写颇为不同,但中日学者都逐渐意识到,进化论与文明史学并非东亚社会自然选择的结果,其在中日近代学界树立起权威的同时也严重消解了中日史学的自主性,并逐渐产生话语暴力的倾向。因此,在中日近代史学的发展中,中日两国不仅吸收了西方进化论和文明史学的因素,同时也在试图抗拒与消除西方史学的影响,竭力重构民族认同并对自身文化寻求定位。

## 一、对进化论的接受与改造之比较

日本社会在对社会进化论接受的过程中,赋予了其社会现象与人类活动中的绝对普适性。斯宾塞的社会进化论思想并不是达尔文进化论在社会领域的简单应用,他比达尔文更早提出“进化”的观点,并创造了“适者生存”这一话语。<sup>③</sup> 在斯宾塞的哲学体系中,由于存在简单向复杂、低级向高级的前进法则,因此也产生了统治者与被统治者的分化。明治时期,日本学者对进化论的翻译纷繁不一,今天日本通用的“进化”一词首次被井上哲次郎使用,在被加藤弘之采用后逐渐流行起来。<sup>④</sup> 加藤弘之在 1882 年推出的《人权新说》中极力宣扬社会达尔文主义,认为人类社会与动物世界一样都是优胜劣汰与生存竞争的结果,由此加藤弘之从“天赋人权”转向了以社会达尔文主义为基础的国家有机体理论,将日本思想界导向了社会至上与国家主义的轨道。<sup>⑤</sup> 可以说,斯宾塞的社会进化论在明治日本思想界已成为普遍接受的理论,对于借道日本了解西方的梁启超来说也具有深刻的影响。

### (一)“循环进化”的历史发展观

进化论思想传入中国基本上是在甲午战争以后,1897 年严复在《国闻报》上发表《天演论》,首次将西方的进化论思想介绍到中国。通过严复与梁启超的书信往来,可知梁启超在赴日前已读过《天演论》。<sup>⑥</sup> 在《天演论》发表以前,中国就已经在西方书籍的影响下产生了朴素的进化论

① 所谓“反弹式”的民族主义,即在受到外部刺激时并非复制一般意义上的更高级的因素,而是在传统和现实因素的作用下,将“民族主义”改造为一种适合自身文明的内容。其中,外部因素只是起到催化剂的作用,自主性意识发挥更为基础的作用。

② 王晴佳:《论民族主义史学的兴起与缺失(上)——从全球比较史学的角度考察》,《河北学刊》2004 年第 4 期,第 131 页。

③ 欧内斯特·巴克:《英国政治思想——从赫伯特·斯宾塞到现代》,黄维新等译,北京:商务印书馆,1987 年,第 62 页;Peter J. Bowler『进化思想の歴史(下)』、铃木善次等译、朝日新聞社、1987 年、386 頁。

④ 葛奇蹊:《明治时期日本进化论思想研究》,北京:东方出版社,2016 年,第 70 页。著者在第一章第五节中统计了“与进化论有关的词汇在翻译上的演变过程”。

⑤ 郑匡民:《梁启超启蒙思想的东学背景》,成都:四川人民出版社,2020 年,第 276—284 页。

⑥ 梁启超:《致严复书》,汤志钧、汤仁译编:《梁启超全集》第 19 集,北京:中国人民大学出版社,2018 年,第 532—536 页。

观念,其中给予梁启超最直接影响的是其老师康有为。其“三世进化说”以进化史观取代循环史观与倒退史观,可以说是中国近代史学观转变之先河。除此之外,梁启超赴日后更是直接受到已在日本学界具有普适性的进化史观的影响。而从梁启超自身来说,其在接受现代新思想的同时又保留了中国传统的历史意识,从而在接受“进化”、“因果”等现代性观念的同时又能对其作出传统的解释,江涓将这套话语解释模式称为“梁启超主义”。<sup>①</sup> 梁启超指出,近代西方达尔文、斯宾塞等提倡的进化论学说皆不出“因果”之范围,区别不过一在于“法”,一在于“理”。<sup>②</sup> 梁启超将佛学思想中的发展因素与进化论相结合,认为民族特性是“生存竞争之总结果”,由“国民心理”所构成的“业力”对社会发展起到重要作用。同时,梁启超从儒家道德理想出发,力图调和个人主义与群体主义之间的矛盾,认为人类具有共通之精神“道”,应将“小我”投入“大我”而与“道”合一,成就“大我”的进化。<sup>③</sup> 在梁启超所论“新史学”中,批判了孟子提出的“一治一乱”的循环史观。按梁启超所论,历史的“进化”与人类世界和自然界一般有一定的次序,不断生长而未有终点,且这种发展并非直线前进的过程,而是有进有退、有涨有落,如同“螺线”一般。<sup>④</sup> 同时,在对历史活动、现象的因果讨论中,梁启超认为研究出某一历史活动的“总成绩”就是“果”,这个“果”必然是另一活动的“因”,“因果相续,如环无端”。<sup>⑤</sup> 由此,梁启超的进化论思想并非是直线式的,而是如“螺线”般因果相继而上升的,可以说这是基于“循环史观”而改造后的进化观。此外,历史之范围为“有生长、有发达、有进步者”,以叙述“人群进化之现象,而求得其公理公例者也”。<sup>⑥</sup> 可见梁启超已将进步史观融入到自己的思想观念中并成为其学术思想的重要基石,以此探寻救国之“公理公例”,期望以“新史学”来增进文明、培养新民而跻身于世界文明之国的行列。

进化论对内藤湖南的影响,是从青年时代开始的。<sup>⑦</sup> 笔者认为,明治时期日本学界,对进化论的看法可以大致分为两类:一类是以加藤弘之、福泽谕吉为代表,强调集团间的“优胜劣败”“适者生存”,即国家间进行弱肉强食的争夺;另一类则以内藤湖南为代表,强调日本民族的“固有性”,主张以义务、道德心为内容的“相助主义”,认为“相爱扶助”才能促进社会的繁荣,这也奠定了内藤“天职”理论的基础。由此来看,内藤的哲学理解并不以西方的输入物为根基,而是注重其中与儒家相契合的“普遍性”原理。同时,内藤也对社会进化论的弊端展开批判,认为“人的理想”因科学性而被抹杀,伦理之学也因进化论而被破坏。<sup>⑧</sup> 因此,在内藤的思想中,西方哲学思想归根结底只是起到了一个思想认识上的催化剂作用而已,它的思想基础依然深深地扎根于儒教与佛教思想的土壤之中。<sup>⑨</sup>

① 江涓:《“新史学”之“新”义——梁启超“人群进化之因果”观中的佛、儒思想因素》,瞿林东、葛志毅编:《史学批评与史学文化研究》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2009年,第434页。

② 梁启超:《论佛教与群治之关系》,汤志钧、汤仁泽编:《梁启超全集》第10集,第844页。

③ 梁启超:《余之生死观》,汤志钧、汤仁泽编:《梁启超全集》第4集,第525—526、530页。

④ 梁启超:《新史学》,汤志钧、汤仁泽编:《梁启超全集》第2集,第502页。

⑤ 梁启超:《中国历史研究法》,汤志钧、汤仁泽编:《梁启超全集》第11集,第259页。

⑥ 梁启超:《新史学》,汤志钧、汤仁泽编:《梁启超全集》第2集,第502、504页。

⑦ 黑川みどり「文明中心移動説の形成」、山田智等共編『内藤湖南とアジア認識——日本近代思想史からみる』、勉誠出版、2013年、26頁。

⑧ 黑川みどり「文明中心移動説の形成」、山田智等共編『内藤湖南とアジア認識——日本近代思想史からみる』、24-27頁。

⑨ 内藤耕次郎「关于人间湖南的断章 其一」、7-8頁。转引自傅佛果《内藤湖南——政治与汉学(1866—1934)》,陶德民、何英莺译,南京:江苏人民出版社,2013年,第49页。

内藤曾于青年时代系统地学习佛学,并熟读了井上圆了的《佛教活论序论》。<sup>①</sup>井上圆了从根本上对进化论的理论基础进行挑战。首先,他认为进化论是基于经验的学说,不能解释道德、宗教、心理等问题;其次,进化不是无限的,存在起点和终点;最后,井上认为宇宙不仅包含着进化的趋势,也存在退化的趋势,其以“大化”来概括进化与退化的概念。鹤浦裕将井上圆了的“大化论”看作是西洋的线性进化观与东洋的循环发展观的折衷,<sup>②</sup>并将佛教“盛者必衰”的无常观念融入了对世界规律的解释中。这在明治思想中独树一帜,内藤的“天运螺旋循环说”也与其相似。但应注意到,其论述“大化”之间的“因果关系”似又陷入到了直线进化观的窠臼之中。这种思想上的矛盾性,不仅是井上圆了,甚至在内藤湖南以及一批日本学人中普遍存在。

关于内藤湖南的历史发展观,三田村泰助将之概括为“天运螺旋形循环说”,池田诚则认为这种史观是进化的、辩证发展的。<sup>③</sup>内藤湖南“基于对历史预言性的确认而重视历史循环说”,<sup>④</sup>并将这种循环概括为“天运”,如螺旋一般无限发展。他认为,欧洲“国家主义流行更催进分裂的形势,此实无疑为大一统作准备”,好似中国由春秋战国进而为秦统一的历史情境。<sup>⑤</sup>由此来看,这种循环又并非起点到终点的简单往复运动,而是循环上升所产生的进步的变迁运动。内藤认为进化论发挥了从分裂到统一的过渡时期的作用,有学者将之概括为“以破坏的因子作为新文化再造的契机”。<sup>⑥</sup>

由此来看,虽然梁启超与内藤湖南都深受西方进化论思想的影响,但在中日近代化过程中,也致力于从传统框架中寻找与西方新思想相契合的内容进行解释。梁启超将进化论与儒家传统的“三世”说、佛教的“因果”论相联系,内藤湖南则以儒学的道德义务论为基础,吸收了井上圆了理论中将进化论与佛教“大化”论融会贯通的思想,由此两者将西方因素与儒家文化、佛教思想杂糅起来而发展出“循环进化”的理论。这与西方社会达尔文主义指导下的线性进化观不同,在承认历史文化呈现“进化”的总趋势的同时,将社会进程视为一种更为复杂和辩证的存在。此外,与梁启超致力于使中国融入世界历史发展潮流不同,内藤思想中的“相助主义”与进化论的结合,使得内藤的视野投射到更广阔的“东洋”范围,在对中国的“相助”与关怀背后隐藏着为日本帝国主义张目的意图,一度发展出所谓对中国进行“国际共管”的理论。<sup>⑦</sup>对于“扶植中国之论”,梁启超有言“凡一国之存亡,必由其国民之自存自亡,而非他国能存之、能亡之也。”<sup>⑧</sup>可以说,强行将自我意志强加于他民族之上是不可取的,必然要遭到他民族的反抗,反映出梁致力于自立、自省兼具的文化精神。

## (二) 社会达尔文主义在中日的“变异”

19世纪后半期进化论思想传入日本,“适者生存”“优胜劣汰”的思想对于面对殖民侵略的

① 傅佛果:《内藤湖南:政治与汉学(1866—1934)》,第52页。

② 鹤浦裕「明治时代における仏教と進化論——井上円了と清沢満之」、『北里大学教養部紀要』第23号、1989年3月、103頁。

③ 三田村泰助『内藤湖南』、中央公論社、1972年、174頁;池田誠「内藤史学にかんする私論」、『内藤湖南全集月報』11、1972年5月、4頁。

④ 三田村泰助『内藤湖南』、174頁。

⑤ 内藤湖南「學變臆説」、『内藤湖南全集』卷1、筑摩書房、1970年、351、353—355頁。

⑥ 何培齐:《内藤湖南的历史发展观及其时代》,《史学集刊》2008年第4期,第95页。

⑦ 内藤湖南「共同管理と支那の内紛」、内藤湖南研究會編『内藤湖南未収録文集』、河合文化教育研究所、2018年、524—525頁;内藤湖南「支那の國際管理」、内藤湖南研究會編『内藤湖南未収録文集』、577—580頁。

⑧ 梁启超:《论中国人种之将来》,汤志钧、汤仁泽编:《梁启超全集》第2集,第5页。



日本来说是极易引起共鸣的。在加藤弘之、德富苏峰、浮田和民等学者的大力倡导之下,“弱肉强食”“优胜劣汰”等概念在日本广泛传播。20世纪初,梁启超受到加藤弘之思想的影响,开始接受社会达尔文主义并将之发挥到极致。同时也应注意到,进化论在向东方世界传播的过程中,已发生了一定程度上的扭曲与变异,鼓吹自由主义、放任主义以及反对帝国主义的斯宾塞被污名化,成为强权主义与帝国主义的代名词,体现了明治时期日本右翼基于现实需要而对斯宾塞学说采取的日本式理解。<sup>①</sup>

加藤弘之的“强权”理论对梁启超影响深远,其在《论强权》中基本承袭了加藤弘之的观点,认为由“强弱优劣之差”而引发的“生存竞争”以及“优胜劣败”是“自然之势”。<sup>②</sup>此外,梁启超的文明史观深受福泽谕吉影响,据石川禎浩的研究,梁启超在戊戌前即可能涉猎过福泽谕吉的著作,到日本后又确实读过福泽谕吉的《文明论之概略》。<sup>③</sup>梁启超的“文明之精神”也正是福泽谕吉在《文明论之概略》中所大声疾呼的,二者都以文明为立论主线。在写作《文野三界之别》时,梁启超对日本学界划分“文明”和“野蛮”的做法一度表示认可,“此进化之公理,而世界人民所公认也”。<sup>④</sup>但由梁启超在流亡日本初期反复引用的《文明论之概略》一书到1900年却突然停止,作为翻版的《国民十大元气论》续篇也一直没有发表。对于这一现象,不同于石川禎浩所论“文明之精神”已被“社会进化”“国权主义”等内容所取代,<sup>⑤</sup>笔者推测这是由于梁启超已经意识到福泽谕吉文明论中所蕴含的对中国的帝国主义倾向。在福泽谕吉的文明论框架中,“文明”的标准是相对而言的,《文明论之概略》“是对日本所做的文明论意义上的国家设计”。<sup>⑥</sup>由此,福泽谕吉进一步在《脱亚论》中勾画了憧憬文明的“日本”像与停滞落后的“中国”像,实践着近代以来日本思想层面对中国的拒斥与排除的路径。因此,脱亚论便是要脱离东洋的专制与停滞,把日本国家的发展方向指向文明的欧洲,日本的对华战争也将成为“文明对野蛮的战争”。<sup>⑦</sup>至1902年,虽然梁启超还认同中国是“世界中濡滞不进之国”,<sup>⑧</sup>但此时梁在介绍达尔文进化学说时,已逐渐开始摆脱日本因素中“文明”与“野蛮”二元对立的桎梏,认为“竞争”会导向社会的发展以及文明的进步,所谓“竞争也,进化也,务为优强勿为劣弱也”,<sup>⑨</sup>梁所期望的是中华民族的觉醒,日本的侵略扩张倾向被梁逐渐摒弃,这也预示着中国与日本终将走上不同的“自主性发展道路”。

虽然内藤湖南怀抱“中日文化同一论”的信念,将中国古代文化置于一个极高的位置,并站在与福泽谕吉完全相反的“兴亚论”立场之上,但从内藤关于日本的“天职”与“使命”的阐发中,又蕴含着与福泽谕吉完全相同的社会达尔文主义的思想路径——“文明”与“野蛮”的二元对立,

① 高力克:《梁启超社会达尔文主义思想析论》,《天津社会科学》2018年第5期,第145页。

② 梁启超:《自由书·论强权》,汤志钧、汤仁译编:《梁启超全集》第2集,第78—79页。

③ 石川禎浩「梁啓超と文明の視座」、狭間直樹編『梁啓超:西洋近代思想受容と明治日本』、みすず書房、1999年、112-113頁。

④ 梁启超:《自由书·文野三界之别》,汤志钧、汤仁译编:《梁启超全集》第2集,第52页。有学者指出西方的文明观在东渐的过程中,从基佐到福泽谕吉再到梁启超,其中有一条清晰的承继脉络,见刘文明:《欧洲“文明”观念向日本、中国的传播及其本土化述评》,《历史研究》2011年第3期,第66—77、190页。

⑤ 石川禎浩「梁啓超と文明の視座」、狭間直樹編『梁啓超:西洋近代思想受容と明治日本』、114-115頁。

⑥ 韩东育:《福泽谕吉与“脱亚论”的理论与实践》,《古代文明》2008年第4期,第71页。

⑦ 福泽谕吉:《文明论概略》,北京编译社译,北京:商务印书馆,1992年,第16页;福泽谕吉「日清の戦争は文野の戦争なり」、『福沢諭吉全集』卷14、岩波書店、1961年、491-492頁。

⑧ 梁启超:《中国专制政治进化史论》,汤志钧、汤仁译编:《梁启超全集》第3集,第424页。

⑨ 梁启超:《天演学初祖达尔文之学说及其略传》,汤志钧、汤仁译编:《梁启超全集》第3集,第1页。



也可以说是“治者”与“被治者”的两个极端。在内藤的设想中,如此发达的中国社会必然是要走向共和制的,这也是内藤观念中的理想政治制度。但当中国革命遭受挫折,中国政治愈发纷繁复杂之时,内藤湖南逐渐对中国丧失信心,认为中国社会已经步入“老年”,并不具备吸收新文化以及不断更新的能力。<sup>①</sup> 虽然曾经的中国是东亚世界的“文明”中心,但随着文明中心的移动,日本已经取而代之,现阶段的中国与“文明”的日本相比则是落后与停滞的。在此过程中,甲午战争的胜利以及大力学习西方而进入“文明”阶段的日本,使内藤产生一种极端自负的文化心理,衍生出所谓日本对中国的“使命”。<sup>②</sup> 虽然内藤从未明确阐发过所谓“文明”的日本与“野蛮”的中国的内容,但其思想深处却继承了“文明”与“野蛮”二元对立的观点,并进一步在思想上滑向“治者”与“被治者”的极端。<sup>③</sup> 正是在这种观念的基础上,才赋予了日本侵略中国以及干涉中国内政的合理性。可以说,内藤湖南对中国文化的认可,有其自身情感的一面,但更多是为了确立所谓日本的“文明性”,终极目的更是为了论证近世中国相对于日本的落后——中国是“文化”的,但并非“文明”的。可以看出,其仍然是沿着福泽谕吉“变异”的进化论路径前进。

## 二、对文明史观的接受与改造之比较

法国历史学家基佐(Francois Pierre Guillaume Guizot)在《欧洲文明史》一书中,将“文明”概括为是“社会的进步和人性的进步”。<sup>④</sup> 以社会进化论为基础形成的“文明史观”,在欧洲变迁与扩张的背景下,着重强调自身的“文明”地位与东方世界的“停滞”和“野蛮”。欧洲文明史学家基本认为,当时西欧先进民族虽然还未迈入“文明之境界”,但已位于最领先的位置,他们的成果便是“文明”,他们的历史发展轨迹便是“文明”的普遍经验,自然欧洲民族便成为落后地区与民族的典范。甲午战争后,中日两国都清晰地认识到,中国已不是“天下”的中心,日本也从东亚的边缘地位向中心移动,引发了近代化过程中自我认同的变迁。19世纪后半期,日本逐渐掀起了一股翻译西洋史的“热潮”,不少欧洲文明史著作传入日本,巴克爾(Henry Thomas Buckle)的《英国开化史》和基佐的《欧洲文明史》影响最甚。面对明治学界汹涌澎湃的文明史潮流,梁启超于1899年所作的《东籍月旦》中介绍日本学术书籍时提到了大量文明史学著作,鲍绍霖甚至称梁启超为“明治遗产的嫡系传人”。<sup>⑤</sup>

### (一) 梁启超的文明史观——以建立民族国家和自主性确立为中心

流亡日本期间的梁启超对“文明”的关注,可从其《自由书》中窥见一斑,其中“文明”一词的使用频率颇高。在《文野三界之别》中梁启超将世界人类文明划分为三个阶段——野蛮、半开化与文明,<sup>⑥</sup>虽然还在用三世说附和文明的进化,但基本上他已经接受并承认了文明乃是世界人民所认同的公理。在对“文明史观”的接受上,福泽谕吉将西方从野蛮到文明的演进过程加以发

① 内藤湖南「支那論」、『内藤湖南全集』卷5、筑摩書房、1972年、328-329頁；内藤湖南「新支那論」、『内藤湖南全集』卷5、512-513頁。

② 内藤湖南「所謂日本の天職」、『内藤湖南全集』卷2、筑摩書房、1971年、127-135頁。

③ “日本,今天将成为东洋文化的中心……日本今天已成为远在支那之上的优秀的强国……日本与支那在政治上成了一个统一的国家的话,文化中心移至日本,那么,日本人在支那的政治、社会上再活跃,支那人也不会看得特别的不可思议。”内藤湖南「新支那論」、《内藤湖南全集》卷5、509頁。

④ 基佐:《欧洲文明史》,程洪遠、沅芷译,北京:商务印书馆,1998年,第11頁。

⑤ 鲍绍霖:《西方史学的东方回响》,北京:社会科学文献出版社,2001年,第47—78、66頁。

⑥ 梁启超:《自由书·文野三界之别》,汤志钧、汤仁译编:《梁启超全集》第2集,第52—53頁。

挥,特别强调“文明”与“野蛮”的对立概念,以及“文明”国家对“野蛮”国家的推动之力,这是福泽对西方文化接受而改造的结果,是明治时期国家主义的隐蔽表述。<sup>①</sup>这其中也存在一定的矛盾性,即对亚洲国家的歧视性以及西方文明的自卑性,既体现了日本进军大陆的扩张主义思想,又在客观上为作为“先进文明”的帝国主义国家提供了侵略的合理性。同样,结合梁启超对日本态度的转变,虽然其有可能已经意识到福泽谕吉思想中对中国的帝国主义倾向,<sup>②</sup>并转向强调“竞争”与“进化”,但受到时代的局限以及国际环境的影响,梁启超的文明观也是具有相对性的。在阐述西汉与匈奴的关系时,梁启超认为以历史进化所赋予的权利与责任便是以文明之国家统治未开化之地,以文明之人民开通落后之人民。<sup>③</sup>这是梁启超思想中存在的困境,时而表现出“民族帝国主义”<sup>④</sup>的倾向,以西方设定的“文明”的相对标准为依据,承认“文明国”对“野蛮国”的统治与权利,但在政治上又主张国家自立与民族解放。<sup>⑤</sup>

梁启超于1902年在《论中国学术思想变迁之大势》一文中最早提出“中华民族”这一概念,更于1903年公开发表“于小民族主义之外,更提倡大民族主义”,“合国内本部属部之诸族以对于国外之诸族是也”。<sup>⑥</sup>其关于“民族”的想象不可避免要通过历史叙事才能展开,基于此种民族想象而产生的民族认同可以说是梁启超“国民性”改造思想的重要环节。安东尼·科恩(Anthony Cohen)指出,一个族群只有在其他外力的压迫下达到“自我”的文化边界时,才会展开对自身文化的重新“发现”与评估。<sup>⑦</sup>对民族英雄的历史书写可以说是非常契合晚清知识分子对于振兴国魂的要求,“国民精神”与“民族英雄”实为一体之两面,是重塑现代国民性格的重要内容。通过对民族英雄的重新发现与阐释,以契合清末民族危机与文化认同危机的背景,从而激发国民深厚的民族情感,进而实现民族的进化,这可能是包括梁启超在内的晚清知识分子写作民族英雄史的初衷与愿景。故梁在《新史学》中有言,“夫所贵乎史者,贵其能叙一群人相交涉、相竞争、相团结之道,能述一群人所以休养生息、同体进化之状,使后之读者爱其群、善其群之心油然而生焉”。<sup>⑧</sup>同时,对于中国历史而言,“继续此文明,增长此文明,孳殖此文明”,是史家对后人应尽之义务。<sup>⑨</sup>

梁启超即从“历史”一门入手,引入西方的“文明观”与“社会达尔文主义”,欲以此来拯救传统史学之弊,进而养成新的“国民”性格。在对“民族”的边界进行划分的过程中,不仅是民族群

① 有学者指出,与其说福泽谕吉注重“文明”相对于“野蛮”而成立的论述结构,不如说他更注重这种相对主义的思维模式,“文明”即成为“文明化”的过程。参见丸山真男『〈文明論之概略〉を讀む(上)』、岩波書店、1986年、94頁。

② 面对日本的“亚洲主义”,梁启超曾一度强调中日之间“同文同种”的历史渊源,以期望共通抵御帝国主义侵略。但到20世纪初,梁启超逐渐开始对“日本门罗主义”产生警惕,并反对日本成为亚洲的“盟主”,只有中国才有资格成为亚洲的“宗主”。梁启超:《论学日本文之益》,汤志钧、汤仁译编:《梁启超全集》第1集,第705页;梁启超:《自由书·保全支那》,汤志钧、汤仁译编:《梁启超全集》第2集,第93页;梁启超:《中国地理大势论》,汤志钧、汤仁译编:《梁启超全集》第3集,第338页。

③ 梁启超:《张博望、班定远合传》,汤志钧、汤仁译编:《梁启超全集》第3集,第409页。

④ 梁启超:《论民族竞争之大势》,汤志钧、汤仁译编:《梁启超全集》第2集,第693页。

⑤ 梁启超:《国民十大元气论》,汤志钧、汤仁译编:《梁启超全集》第2集,第218—220页。

⑥ 梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说(二)》,汤志钧、汤仁译编:《梁启超全集》第4集,第214页。

⑦ Anthony Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, London and New York: Tavistock Publications, 1985, p. 69.

⑧ 梁启超:《新史学》,汤志钧、汤仁译编:《梁启超全集》第2集,第498页。

⑨ 梁启超:《新史学》,汤志钧、汤仁译编:《梁启超全集》第2集,第505页。

体的自我认同,同时,“过去”对一个民族来说至关重要,是“国民精神”的重要组成。<sup>①</sup>其中,“民族英雄”的历史书写对民族意识的觉醒具有重要意义。在梁启超所述民族交往、竞争的历史中,蕴含着文明进步与立足“中国”的意涵:赵武灵王以其“远大之政策”,避免了中原民族“被发左衽”的结果。若能有如赵武灵王一般的“一二英雄,以右武精神鼓舞而左右之”,中国必能于20世纪与列强争胜。<sup>②</sup>汉帝国抵御匈奴的行为是“民族主义之精神”,这种精神是国家在物竞天择的世界中拥有一定地位的基础。张骞更是开拓欧亚交通,“实世界史开幕一大伟人也”,张骞、班超两人之事业以及与外族相竞之精神,是中国在当时的现实情势下的绝好模范。<sup>③</sup>在世界各地竞相发展航海事业之时,“我泰东大帝国,与彼并时而兴者,有一海上之巨人郑和在”,足以视之为“国史之光”。<sup>④</sup>虽然梁启超的文明史论述一度带有“民族帝国主义”倾向,但在合各民族为“中华民族”的过程中,梁启超逐渐实现了对“民族帝国主义”的思想突破,其政治理想的指向是将中国作为民族国家纳入世界的现代性体系,这可从其将中国近世概括为“世界之中国”<sup>⑤</sup>中窥见端倪。因此,梁启超将“国民进步”与“宣扬国威”作为评判民族英雄的标准,并一度鼓吹效仿日本“武士道精神”而养成“进取之力”,<sup>⑥</sup>意在鼓舞民族自觉的发展以及国民精神的建设,并寻求中国在现代世界的定位。

## (二)内藤湖南的文明史观——以构建日本优越性和排除“他者”为中心<sup>⑦</sup>

1888年内藤湖南发表了一篇题为《小世界》的评论性文章,该文中提出的对中国问题的关注以及中日命运一体化的观点,也成为其学术与政治理论的基础。<sup>⑧</sup>内藤湖南还明确阐述了其所谓日本的“天职”,即让日本文明光被坤舆。<sup>⑨</sup>同时,内藤湖南主张弘扬日本的固有文化于世界,首先的对象即是中国。对内藤湖南来说,以“弱肉强食”来征服“未开化的国民”这一进化论理论,是反抗西方文明的基础,以“天职”——日本文明向中国传播的“使命”——这个先验性的话语,设定了日本的优越性地位以及领导地位。同时,内藤湖南认为中日两国的关系为唇齿相依之邦,在维护亚洲和平、抵御西方侵略的方向上具有一致性,因此进一步提出“坤舆文明”的概念。<sup>⑩</sup>内藤湖南将中国视为“守旧的代表”,而将日本看作是“东洋进步之先鞭”者,日本在亚洲的使命就是“警醒四亿生口,使之趋于进步”,<sup>⑪</sup>认为只有与中国拥有共同文化传统的日本才是真正可以指导中国改革的国家。

对于内藤史学来说,其基本立足点是“民族”,“民族”的根基则在于“文化”,他将民族、文化年龄的长短作为判断一个民族历史发展阶段的依据。<sup>⑫</sup>内藤湖南暗示中国文明虽然高度发达,

① Elie Kedourie, *Nationalism in Asia and Africa*, New York: The New American Library, 1970, p. 64.

② 梁启超:《黄帝以后第一伟人赵武灵王传》,汤志钧、汤仁泽编:《梁启超全集》第4集,第238—243页。

③ 梁启超:《张博望、班定远合传》,汤志钧、汤仁泽编:《梁启超全集》第3集,第409—423页。

④ 梁启超:《祖国大航海家郑和传》,汤志钧、汤仁泽编:《梁启超全集》第5集,第134—142页。

⑤ 梁启超:《中国史叙论》,汤志钧、汤仁泽编:《梁启超全集》第2集,第320页。

⑥ 梁启超:《中国之武士道》,汤志钧、汤仁泽编:《梁启超全集》第4集,第629页。

⑦ 本文因篇幅和内容所限,仅论述了日本在逻辑层面对“中国”地位的排除,此外“西方中心观”亦是日本在构建自身优越性的同时所需要突破的。具体内容见王妍:《对京都学派“一元论”文化史观的反思》,《汉学研究通讯》2022年第2期,第13—24页。

⑧ 傅佛果:《内藤湖南:政治与汉学(1866—1934)》,第58—59页。

⑨ 内藤湖南「所謂日本の天職」,『内藤湖南全集』卷2,135頁。

⑩ 内藤湖南「所謂日本の天職」,『内藤湖南全集』卷2,132頁。

⑪ 内藤湖南「所謂日本の天職」,『内藤湖南全集』卷2,132頁。

⑫ 内藤湖南「近代支那の文化生活」,『内藤湖南全集』卷8、筑摩書房、1969年、121頁。



却已日臻老境,不易接受新鲜事物和外来文明,致使元气受损;而日本正处于青壮年期,仍具有向外开拓以及不断吸收外部优秀文化的精神。因此,吸收了中国传统文化精髓以及欧洲新思想的日本,必将成为下一个生机勃勃的“文明中心”。<sup>①</sup> 内藤湖南认为,在以时势为经、以地域为纬,相互交错而形成的文化图景中,其目光所及灿烂辉煌之处即是“文化中心”。<sup>②</sup> 同时,文化中心并不是一成不变的,而是随着时势的发展向不同地域移动,其移动轨迹是“一条由一个中心点出发的主线,向三维的空间伸展,形成无数支流,缠绕着、螺旋型向前推移”。<sup>③</sup> 1894年,内藤湖南发表《地势臆说》一文,首次阐明了其关于“文化中心移动说”的理论,指出中国的文化中心经历了由洛阳向长安、燕京的转移。<sup>④</sup> 内藤湖南按照赵翼“地气说”所言,中国的文化中心历经洛阳、长安再到燕京,但因燕京人文未至,形成了中国势力在地域上的两分,文化中心与政治中心分离,文化中心自宋代以后不断向南移动,江南遂成为中国人文荟萃之地。内藤湖南进而指出文化中心如今已经移动到深受欧洲文明影响的广东,并将进一步转移到日本。<sup>⑤</sup>

此外,内藤湖南关于文化“中毒”与“解毒”的理论,实际上是在暗示中国已不具备自我更新和发展的能力,而只有作为周边异民族的日本才有资格为中国重新注入活力。<sup>⑥</sup> 内藤湖南批判了梁启超《历史上中华国民事业之成败及今后革进之机运》一文,认为不应将中国的势力中心、文化中心的移动限定在本国范围内,在中国文化与日本文化共同构成的文化圈内,吸收了西洋文化的日本理应成为文化中心,并带领中国人民共同建设新的中国文化。<sup>⑦</sup> 这在本质上仍然是隐晦的阐述日本文化的优越性,以及为日本插手中国事务甚至进军大陆寻找理论上的合理性,是内藤湖南文化民族主义立场的鲜明体现。更进一步,内藤湖南甚至提出日本学者的天职即是“发明新理论,创立新学说,以此来表现东方学术的特色”,从而取代西方文明成为新的文明中心。<sup>⑧</sup> 在此,内藤湖南积极建议日本应发挥主动性,成为世界文明的中心而实现腾飞。

日本接受西方文明史学的影响,相比中国早了近三十年。内藤湖南在由那珂通世开创的“东洋史”发展脉络中处于承上启下的位置,将“东洋史”与“西洋史”对抗的理念延伸,继承并发展了日本领导并凌驾于东亚各国的思想。梁启超在向国内输入“文明”的概念时,虽然一度直接承袭日本经过改造而具有帝国主义倾向的文明观,但在发展中逐渐突破这种思想困境,主张“大民族主义”以建立民族国家、实现民族进化。总的来说,相比于日本在构建自身优越性的同时在侵略扩张的道路上愈走愈远,中国在后进的发展中却进行着一定程度的理性反思,实现“文明”的责任是在竞争中走向进步,而不是违背他民族意愿走上帝国主义扩张的歧途。因而,在国民性改造与民族认同构建的过程中,中国相比于日本来说更具有“内向”“自省”的性格。

### (三) 国民性改造与民族认同的建构

文化在民族认同以及国民性塑造的过程中占有重要地位,并起到整合历史资源以修正“历史记忆”的作用。王明珂指出,英国人类学家古立佛(P. H. Gulliver)通过对具象族群的考察而

① 内藤湖南「日本の天職と學者」、『内藤湖南全集』卷1、128-133頁。

② 内藤湖南「近世文学史論・序論」、『内藤湖南全集』卷1、21頁。

③ 内藤湖南「學變臆說」、『内藤湖南全集』卷1、351頁。

④ 内藤湖南「地势臆說」、『内藤湖南全集』卷1、119-121頁。

⑤ 内藤湖南「新支那論」、『内藤湖南全集』卷5、509頁。

⑥ 内藤湖南「新支那論」、『内藤湖南全集』卷5、512、513頁。

⑦ 内藤湖南「支那人の觀たる支那將來觀と其の批評」、『内藤湖南全集』卷8、168頁。

⑧ 内藤湖南「日本の天職と學者」、『内藤湖南全集』卷1、131-132頁。



提出“结构性失忆”的理论,即通过对社会群体的祖先的选择性“失忆”以及虚构性“再发现”进行族群的重新整合,可以说社会中进行的某些集体活动在一定程度上是为了加强群体间的共同记忆以增进黏合力。<sup>①</sup>而社会组织提供的记忆架构,是经过重组的、被同质化的记忆,个体的记忆必须与社会记忆架构重合。因此,人类对于过去发生的事实的记忆是有可能被塑造的,记忆依赖于实体化的文献、图像保存,并潜移默化成为“集体记忆”,并再度通过某些集体活动而逐渐内化以保存、传递、重温甚至强化。以民族的历史起源为例,“起源”经常被遗忘、修正或重新诠释,以改变个体以及群体的认同,或重新界定现存的民族边界与关系。<sup>②</sup>

晚清的知识分子在进行近代民族想象的同时,为了构建符合“民族国家”认同的文化符号,对中国历史“族源”进行了“再发现”的探寻,从远古传说中寻觅出“黄帝”将之奉为中华民族的“始祖”。但在19世纪中期以前,黄帝作为古史中渺茫难稽的人物,还只是现实政治权威的象征以及“皇统”的要素之一,以传说故事的形式流传于民间。然而进入20世纪以后,关于黄帝的叙事则发生了巨大转变。在异质性文化的冲击下,以梁启超为代表的知识分子开始重新寻找自身的定位,并为中国无代表性的国名而惭愧。<sup>③</sup>由此来看,梁启超意在探寻超越王朝断限、能体现现代“国民精神”以凸显民族主体地位的“自我称谓”。在西方民族主义引入中国之初,种族民族主义曾一度盛行,在此观念之下黄帝作为中国民族血统终极指标的意义可谓完全凸显。对此,梁启超表示赞同,并指出“黄帝为我四万万同胞之初祖”,所谓“文明之胄、黄帝之子孙是也”。<sup>④</sup>以黄帝为核心构建的民族想象,不仅有其凝聚精神、塑造民族的作用,更是树立民族边界,排斥“非我族类”。此外,以黄帝为中心的认同符号是与“中国人种西来说”联系在一起的。从文明一元发生的观点出发,中国民族的祖先黄帝被推断为来自于西方,其中较为流行的说法是巴比伦起源说,梁启超曾一度赞成这种观点。<sup>⑤</sup>对此,沈松桥指出这种现象不仅与中国的现实形势对知识分子所造成的心理重压有关,亦与20世纪中国的现实政治和民族关系有关。<sup>⑥</sup>

对邻国日本来说,近代以来“被发明的历史”的支点是神化国体论。近代以来山鹿素行、本居宣长、吉田松阴、福泽谕吉等思想家,以《古事纪》《日本书纪》中的“日本神国论”和“八纮为宇”为基础阐发、发酵,形成蕴含于日本意识深处的所谓“皇国史观”。明治政府时期,公然宣扬“神道”,树立“神皇”的绝对权威,并确定了“布国威于四方”的远大目标。这一时期,“皇国史观”集中反应于福泽谕吉的“脱亚论”,对从西方引介的线性进化观和社会达尔文主义作出贴合日本需求的改造,将自古以来关系密切的中国、朝鲜视为野蛮未开化的文明落后之国家,主张脱亚入欧以抛弃乃至凌驾于亚洲诸国之上,甚至福泽谕吉将日本对朝鲜的战争美化为“为了人类的幸福、文明的进步而实行的合理的天职”。<sup>⑦</sup>随着文明论的影响不断扩大,“文明—野蛮”的二元对立在当时成为普遍认识,作为“文明论”延伸的“天职”和“使命”论也逐渐展开。内村鉴三、三宅雪岭、陆羯南、德富苏峰等人多有关于日本“天职”的论述,对日本对外侵略起到了推波

① 王明珂:《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,上海:上海人民出版社,2020年,第85—86页。

② 王明珂:《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,第128页。

③ 梁启超:《中国史叙论》,汤志钧、汤仁泽编:《梁启超全集》第2集,第311—312页。

④ 梁启超:《中国史叙论》,汤志钧、汤仁泽编:《梁启超全集》第2集,第317、314页。

⑤ 梁启超:《论中国学术思想变迁之大势》,汤志钧、汤仁泽编:《梁启超全集》第3集,第104页。

⑥ 沈松桥:《我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族构建》,《台湾社会研究季刊》第28期,1997年12月,第17页。

⑦ 福泽谕吉「世界の共有物を私せしむ可らず」,『福沢諭吉全集』卷14,444頁。

助澜的作用,因此内藤湖南在 19 世纪末所提出的“日本的天职论”已不再新鲜。<sup>①</sup> 与当时流行的几种“天职论”最大的不同之处,即在于内藤湖南将西方文明从日本的天职论框架中彻底剔除,将讨论范围局限在“东洋史”的范围内,日本不再作为东西文化的桥梁,重点在于日本文明成为未来的世界的中心,而天职的重要指向对象在中国。但同时,以内藤湖南为代表的“东洋史学”,也开拓了一个作为方法的“亚洲”,历史研究中亚洲视野成为与“欧洲”并行发展的地域。<sup>②</sup> 总的来看,以“神国论”为中心的“皇国史观”流毒甚远,成为日本对外侵略扩张的思想资源,深刻影响了近代以来日本的历史书写和民族认同建构,突出反映在二战后日本美化侵略历史的行为中。

### 三、余 论

大体可见,民族主义在近代的发展过程中呈现出色彩鲜明的两种不同倾向,一种是以维护本民族利益、构建自身的政治文化认同为中心,另一种则是在此基础上生发出力图排斥、蔑视他民族的狭隘民族主义。在东亚这一传统文化共同体的近代转型过程中,以中国和日本为中心发展为以上两种民族主义模式的突出代表,并形成了相应的历史书写模式。总的来看,梁启超与内藤湖南作为中日近代史学转型的典型人物,都体现出作为后进地域的自觉意识,积极吸纳西方文化以为己所用,并通过与传统因素的结合而建构出符合本国特色的历史书写。其中,由于日本比中国更早打开国门,故日本成为中国向西方学习的重要棱镜,在此过程中有些内容已融入日本特色而与原意发生偏移。同时,应该注意到,由于历史文化的遗泽,中日在接受与改造西方思想的过程中逐渐呈现出不同的逻辑进路,即日本在进化论与文明史学中选择了更能构建自身优越性以及排斥他民族的内容并加以突出,而中国则在向日本学习的过程中逐渐意识到这种帝国主义倾向而开始进行内省,更为理性的选择走上在独立自主中实现民族竞争与进化的道路。其中,历史书写在个体形成同质性的过程中发挥了重要作用,近代“民族主义”推动了“中国”概念的清晰,为“自我”的确立打下深刻烙印;而日本确立“自我”则是在对“他者”的排除中完成的,在逻辑层面上包括对“中国”的排除和对“西方”的排除。总之,相比于短期的政治力量,文化是中日“自我”塑造过程中更为深刻、基础的因素。对于中日文化最终走向不同的道路这一问题,值得我们进行更为深入的探讨。

(责任编辑:张 涛)

<sup>①</sup> 小野泰:《内藤湖南与同时代——围绕日本的天职论》,见内藤湖南研究会编著《内藤湖南的世界——亚洲再生的思想》,马彪等译,西安:三秦出版社,2005年,第73—107页。

<sup>②</sup> 王妍:《对京都学派“一元论”文化史观的反思》,第23页。

# 论杨祖汉教授 对牟宗三圆善思想的理解

杨泽波

**摘要:**要正确评价牟宗三的圆善思想,首先要对幸福概念有准确的理解。这里的重点不是保证幸福概念尽可能周延,而是界定康德与圆善相关的幸福的性质。康德设定上帝作为信念保证以解决圆善问题,其幸福是物质性的,不是精神性的。“诡谲的即”(“非分别说”)是牟宗三解决圆善问题的第一个步骤,由此达成的幸福大致相当于儒学传统讲的“孔颜乐处”,属于精神性的幸福,而非物质性的幸福,以此无法解决“康德意义”的圆善问题。“纵贯纵讲”是牟宗三解决圆善问题的第二个步骤,其核心是以存有论说明儒家意义幸福的生成原因。这里的“存有”与“存有论的圆”的“存有”所指不同,应加以区分,否则无法把握牟宗三“把圆满的善(圆善)套于无执的存有论中来处理”这一重要用心。以存有论说明幸福的生成原因可称为“赋予说”,这种理论难称究竟之法,“满足说”可能更为根本,更有合理。

**关键词:**牟宗三; 圆善论; 存有论的圆; 纵贯纵讲

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

圆善论是牟宗三后期思想<sup>①</sup>最重要的成果之一,学理深奥,环节曲折,问世以来一直伴有不同的理解。台湾“中央大学”杨祖汉教授近来发表了《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》一文,<sup>②</sup>对我的圆善论研究予以了积极肯定,也提出了诚恳批评,态度客观,言语平实。我真拜读了这篇大作,受到不少启发,也产生了一些不同的想法。本文仅就其中较为重要的三个问题谈谈我的理解,向祖汉兄求教。

## 一、如何理解康德圆善思想中的“幸福”概念

研究康德圆善思想,首先要准确理解其幸福概念的内涵。自我从事牟宗三儒学思想研究以

- ① 我将牟宗三思想区分早、中、后三期。早期思想主要指《认识心之批判》和“外王三书”。中期思想主要指《心体与性体》(包括之后的《从陆象山到刘蕺山》)。后期思想则以《智的直觉与中国哲学》《现象与物自身》为代表。这两部著作的一个共同点,是以智的直觉为核心对之前已有的存有论思想进行新的阐发。这一做法对其后的思想,如圆善论和合一论,产生了重大的影响。杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第1卷,上海:上海人民出版社,2014年,第12页。
- ② 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,《玄奘佛学研究》(新竹)2022年第37期。与此相近的还有杨祖汉:《〈圆善论〉中所涵的特别哲学见解》,见颜炳罡主编:《儒家文明论坛》,济南:山东大学出版社,2019年;《牟宗三先生的〈圆善论〉中所蕴含的安身立命之道》,见中国人民大学孔子研究院编、罗安宪主编:《儒学评论》第14辑,北京:社会科学文献出版社,2021年。

来,一直将康德与圆善相关的幸福界定为“物质幸福”。所谓物质幸福是指“物质生活愿望的满足所达成的幸福”,与这种幸福相应的为“物质意义的圆善”。<sup>①</sup> 祖汉兄不同意我的这种理解,这样写道:

康德所说的幸福,并非如他所说的为物质的幸福,康德是从幸福离不开自然,而自然的存在服从自然律,并不服从人实践道德而给出的自由,自由与自然不同,于是人所处的自然,并不能有必然的符合或相一致。固然幸福不能离开自然,但这里重点是在于自然与人的意志相符,如果人所处的自然或他的生活遭遇,与他的意志相符顺、无不如意,那就是幸福,这自然与人的意志相符而无不如意,并非只是物质方面的幸福,此一分辨在赖柯助的讨论中已经说明白。<sup>②</sup>

意思是说,道德属于自由,幸福属于自然。自由可以决定道德,但不能决定自然。于是,如何将道德与幸福、自由与自然符合一致,就成了一个问题。康德所说的幸福,不是“物质的幸福”,而是自然与人的意志的相符。“如果人所处的自然或他的生活遭遇,与他的意志相符顺、无不如意,那就是幸福”,这一句最为关键,清楚道出了祖汉兄对幸福的理解。

此段引文末尾处“此一分辨在赖柯助的讨论中已经说明白”之语,特指赖柯助 2018 年发表的论文《误解与澄清:论杨泽波诠释牟宗三之德行与幸福的合理性》。因为赖柯助同样不接受我将康德圆善中的幸福界定为物质幸福,所以祖汉兄引用其成果来支撑自己的观点。这个问题涉及整个讨论的基础是否牢固,有必要首先在这里一并澄清。赖柯助认为:“依照一般常识的理解,无论是知识的爱好、艺术的爱好或宗教的爱好都是经验中的事(离不开经验),我们会将其认为是精神上的爱好,或实现之为精神上的满足,而不会认为它们是物质意义的爱好(这类的爱好比较偏向是直接来自具体东西上所获得的满足,例如从最新的 3C 产品、名车、舒适的住所等),因此,仅从经验意义的爱好并非仅专指物质欲望。”赖柯助如此说,意在表明,除了物质的爱好外,还有知识的爱好,艺术的爱好,宗教的爱好,这些爱好属于精神的范围,不能归为物质幸福,“例如我们不会说阿基米德发现浮力时的愉悦是物质意义的,更不会说在获得新知时的满足是物质意义。”因此,“以‘物质幸福’诠释康德‘幸福’概念犯了‘以偏概全’的谬误”。<sup>③</sup>

物质可以给人带来愉悦,知识、艺术、宗教同样有这种功能,但显然不能将知识、艺术、宗教带来的愉悦说成是物质幸福。赖柯助提出的这个问题有一定道理,我不持异议。事实上,多年来我一直坚持主张有三种不同的幸福,即物欲幸福(又称为“食色之乐”)、认知幸福(又称为“事功之乐”)、道德幸福(又称为“道德之乐”)。<sup>④</sup> 物欲幸福属于典型的物质幸福,认知幸福和道德幸福则不能简单这样归类。但必须强调的是,这里讨论的不是幸福包含哪些内容,如何使幸福概念周延的问题,而是确定康德圆善思想中幸福性质的问题。如果是前者(讨论幸福包含哪些内容,如何使幸福概念周延),我们可以说知识、艺术、宗教活动都可以得到愉悦,都可归入幸福之列。如果是后者(确定康德圆善思想中幸福的性质),我们就必须将讨论严格限定在康德特定的思想脉络中。康德在进行实践理性批判的过程中注意到,道德必须出于自律,但如果人们依照自律原则

① 杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第 4 卷,第 92 页。

② 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第 12 页。

③ 赖柯助:《误解与澄清:论杨泽波诠释牟宗三之德行与幸福的合理性》,《当代儒学研究》(桃园)2018 年第 24 期,第 108、113 页。

④ 杨泽波:《孟子之乐的层级性质及其意义》,《云南大学学报》2003 年第 2 期。



而成德,生活却不美好,享受不到幸福,那毕竟不够圆满,对人们的心灵会造成损伤。为此他设定上帝作为信念保证,让人们相信有德者终将有福,而这种福不是泛指的,不是指知识的获得、艺术的享受、宗教的体验,而主要是指按照道德的比例得到实际物质生活的美满。

祖汉兄同样不接受我关于物质幸福的界定,对幸福做出了如下的解说:

如果圣、佛的境界可以心物一如,如如之智证如如之境,则是可以达到物随心转而无不如意之境,既然是无不如意,当然就是幸福,而且也不宜再有道德的幸福与物质的幸福的区分,只有能有心境一如、一切法随心而转的情况出现就可以了。<sup>①</sup>

圣、佛可以做到心物一如,一切随心而转,无不如意。“既然是无不如意,当然就是幸福”。在祖汉兄的陈述中,“如意”二字特别显眼,堪称其相关诠释的核心。<sup>②</sup>“如意”可作两种解释:一是道德可以使客观环境发生改变,使其满足人的要求,以实现圆善(如经过人的努力,物质条件变得丰盈,工作事业变得顺遂,使人心满意得);二是道德虽不能使客观环境发生改变,但可以改变人观察问题的视角,使人与客观环境相适应,以实现圆善(如借助某种观念重新看待生活中的苦,进而不觉得是苦,反而能够从中感受到愉悦)。前面讲过,祖汉兄承认,根据康德学理,道德归属自由,幸福归属自然,道德可以改变人,但不能决定自然。<sup>③</sup>既如此,“如意”只能作第二种理解,即人通过改变观察问题的角度,使自己与客观环境相符顺,康德讲的幸福即是此意。

祖汉兄这样诠释康德圆善思想的幸福概念,我不敢苟同。我在《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第4卷详细处理过这个问题。在那里,我分析了康德《实践理性批判》为解决圆善问题提出的一个新的二律背反:要么对幸福的追求产生出德行意向的某种根据,要么德行意向产生出幸福。前者是不可能的,因为以追求幸福作为准则不是真正的道德。后者也是不可能的,因为幸福取决于对自然规律的认知,不可能指望通过严格遵守道德律得到幸福。但这个二律背反同样可以消除:“这两个命题中的第一个命题,即对幸福的追求产生出德行意向的某种根据,是绝对错误的;但第二个命题,即德行意向必然产生出幸福,则不是绝对地错……”<sup>④</sup>意思是说,以幸福作为德行的根据是绝对错误的,但认为德行必然产生幸福,则不是绝对错误的。下面的论述值得细细品味:

所以,尽管实践理性与自身有这种表面的冲突,至善仍是一个被从道德上规定的意志的必然的最高目的,是实践理性的真正客体;因为它在实践上是可能的,而按其质料与此相关的那些意志准则都具有客观实在性,这种实在性最初由于在德性与幸福按照一条普遍法则结合时的二律背反而受到冲击,但这只是出于误解,因为人们把现象之间的关系看作了自在之身本身与这些现象的关系。<sup>⑤</sup>

道德的原因虽然不能直接引生幸福之结果,但可以借助某种理知的自然创造者的力量,间接地实

① 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第12页。

② “如意”这个说法原本来自牟宗三,出处很多,如:“一切存在之状态随心转,事事如意而无所谓不如意,这便是福。”牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷,第316页。

③ 这里不讨论有道德的人积极改造社会,构建合理的社会制度,实现“伦理共同体之圆善”,使人生活得更为美好的问题。因为即使建成了这样的理想社会,实现了“伦理共同体之圆善”,人能不能得到相应的福,仍然要受命的影响,要受客观条件的限制。杨泽波:《再议“圆善”》,《哲学分析》2023年第6期。

④ 康德:《实践理性批判》,邓晓芒译、杨祖陶校,北京:人民出版社,2005年,第157页。

⑤ 康德:《实践理性批判》,第158页。

现这种联系。尽管这里有矛盾,有冲突,但圆善仍是一个目的,仍有可能性。这里康德并没有将幸福限定在“如意”的范围,而是从质料的角度来谈论这个问题的。

牟宗三诸多行文可以证明上述理解无误。《中国哲学十九讲》谈到圆善时曾讲:“幸福必须寄托于现实世界与 physical body,而现实世界的一切并不是我们的道德所能掌握,只有上帝才能掌握。所以我们必须肯定上帝的存在,以保障德福之间的圆满关系。”<sup>①</sup>这里有“现实世界与 physical body”两个用语。它说明,在牟宗三心目中,康德所说的幸福是关于“现实世界”的,是关于“physical body”的。在《圆善论》中,牟宗三讲得更明确:“简单言之,幸福就是一个个体(一个人,一个理性的存有)之物理的自然与此个体之全部目的以及其意志之道德原则之相谐和。物理的自然有其自身之因果,此曰自然因果,亦曰机械的因果,用理学家的词语说,此是属于‘气’的。”<sup>②</sup>这里改换了用语,强调幸福是关于存在方面的事,这种存在是“现实的存在”,属于“物理的自然”,是属于“气”的。牟宗三诠释康德幸福概念反复使用“现实世界”“physical body”“现实的存在”“物理的自然”“气”这些用语,清楚说明了其心目中幸福的性质。<sup>③</sup>

这样理解康德与圆善相关的幸福概念并不突兀。康德是在经验主义意义上使用幸福这个概念的。康德建构自己道德学说的一个重要目的,是为了反对经验主义的幸福观。在他看来,经验主义意义上的幸福不具有普遍性,要建构一种具有普遍意义的道德学说,不能以此为基础。所以他坚决反对将经验主义的幸福作为道德学说的目的。如果将康德的幸福概念只界定为“如意”,特指心与物在精神上的相符顺,而不是物质条件发生实际的变化,以满足人们的要求,那么康德反对经验主义幸福观的深刻用心,就完全体现不出来了。将这个问题置于康德所处的宗教背景之下更有助于说明问题。宗教无一不是通过自己的方式(如死后进入天堂或进入极乐世界)保证信众可以享受到实实在在的幸福。在康德所处的时代,虽然理性精神有了很大发展,但基督教的影响并没有完全消退。康德在理论理性批判中规定上帝、自由、灵魂不朽为本体,只能思想,不能证明,将上帝逐出了人类认识的范围,在实践理性批判中又将其请了回来,就是因为他一方面看到了道德自律的意义,强调道德必须是纯粹的,另一方面又不得不考虑到基督教背景下现实生活中人们的感受。康德保留上帝以解决圆善问题,就是以上帝作为一种信念,让人们相信只要积极成德就可以配享到相应的幸福,使生活达至圆满。如果这种圆满像祖汉兄所说只是改变观察问题的角度,达到精神上的“如意”,那么康德为什么要费如此大的气力不怕被人诟病保留上帝呢?将康德圆善思想中的幸福概念理解为物质性的,而非精神性,属于物质幸福,而非精神幸福,有着充分的理据,在康德研究中本不是一个特别有争议的问题,过于纠缠这个问题并没有太强的意义。

① 牟宗三:《中国哲学十九讲》,见《牟宗三先生全集》第29卷,第329页。

② 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷,第225—226页。

③ 赖柯助为此辩解:“牟先生使用 physical body 只是为了说明:惟有身处现实世界而拥有 physical body 的行动者才有感性的生命,因此才有所谓的幸福不幸福,幸福是行动者实际生活中的事情。”(赖柯助:《误解与澄清:论杨泽波诠释牟宗三之德行与幸福的合理性》,第112页)这种说法的准确性似可商量。如果仅就单个用词来说,physical body 自然可以作多种诠释,但在《中国哲学十九讲》和《圆善论》中,这个用词是与“现实世界”“现实的存在”“物理的自然”“气”联合使用的,共同形成一个概念群,将这些用语贯通起来,其对象明显是我们身外的那个物质世界,是指有德者按照比例得到物质条件的满足,享受物质方面实实在在的幸福。

## 二、如何理解“诡谲的即”与“非分别说”

“诡谲”是牟宗三的重要说法，起源甚早，至少在《才性与玄理》(1974)中就有了：

圆教可自两方面说：一、自玄智之诡辞为用说，不滞一边，动寂双遣，自尔浑化，一时顿圆。二、自超越心体含摄一切说，一毁一切毁，一成一切成，无余无欠，一时顿圆。前者老庄玄智，本自具有。在佛教，则为般若破执，冥照实相。玄智，般若智，固相类也。<sup>①</sup>

这里由道家讲到佛家。道家有玄智，在其指导下，不滞一边，动寂双遣，一时顿圆。佛家有般若，在其指导下，一毁一切毁，一成一切成，亦可一时顿圆。玄智和般若属不同系统，但“固相类也”。这里讲到了“诡辞”，这个术语事实上已经包含后来的“诡谲”之义了。

《佛性与般若》(1977)梳理佛家圆教延续了这一思路。特别重要的是，该书的附录“分别说与非分别说”进一步划分了“分别说与非分别说”这两种不同的思维方式。他对《观察诸法行经》和《诸法无行经》进行比较时这样写道：

但《诸法无行经》则重在不分别说：“若有人分别贪欲瞋恚痴，是人去佛远，譬如天与地。”若《观察诸法行经》是决定何法当行，何法不当行，决定修习当行诸法之行，则《诸法无行经》即是从实相般若见诸法毕竟空，无所有，不可得之立场说“诸法无行”(诸法不转)也。此两经相连，一则分别地说诸恶莫作，众善奉行，“诸白法行，取而不厌”；一则诡谲地说诸法无所有，不可得，无可行，即是修“无”行，不可思议行，不断断之断行，佛所行，亦即是实相观，般若行，以不行行也。此正是两种精神，一种是分别地说法立教义，一种是不分别地荡相遗执，皆归实相，实相一相，即是无相。<sup>②</sup>

《观察诸法行经》局限于具体之相，强调诸恶莫作，众善奉行，《诸法无行经》则强调诸法无所有，不可得，无可行，重在修无行，不断断之断行。《观察诸法行经》的特点是“分别地说”，《诸法无行经》的特点是“诡谲”“不分别”。这里的“不分别地荡相遗执，皆归实相，实相一相，即是无相”就是“非分别说”。牟宗三将“诡谲”与“不分别”连在一起，明显是将二者同等看待的。

于1985年出版的《圆善论》进一步将上述思路用于解决康德的圆善问题：

此诡谲的必然亦可以说为是德福同体，依而复即，德当体即是福，福当体即是德；但此两“即”是诡谲的即，非分析的即，故前一即不成斯多噶，后一即不成伊壁鸠鲁。佛不坏九断九，即如在地狱，佛既就一切地狱法而成其德，则亦必就一切地狱法而成其福。因为佛毕竟是佛，他虽有惑业苦三相，然究非实地狱众生也。他就地狱法而成佛，此“就”是圆教下诡谲地必然地就；而地狱法之存在是圆教下性具之存有论的存在，故其存在有必然性，非暂时机感神通示现其存在，示现其存在之存在是偶然的，是一时之方便。就地狱法之必然的存在解心无染而成佛，则地狱法之存在处固成其德，同时亦成其福。<sup>③</sup>

圆善当由“德福同体，依而复即”而讲。德当体“即”是福，福当体“即”是德。这两个“即”“是诡

① 牟宗三：《才性与玄理》，见《牟宗三先生全集》第2卷，第265页。这则材料是徐波提供的，在此表示感谢。

② 牟宗三：《佛性与般若》，见《牟宗三先生全集》第4卷，第1194页。

③ 牟宗三：《圆善论》，见《牟宗三先生全集》第22卷，第272页。

“即”的即,非分析的即”。牟宗三以地狱法为例。“即如在地狱,佛既就一切地狱法而成其德,则亦必就一切地狱法而成其福。”“就一切地狱法”的“就”字就是“诡谲的即”的意思,旨在说明,即使是地狱法,德福一致亦有其存在的必然性。这里的奥妙不是分析关系能够讲明白的,所以才称其为“非分析的即”。“非分析的即”既有“非分析”(“非分别说”)的内容,又有“即”(“诡谲的即”)的内容,要解决圆善问题,离不“非分别说”,离不开“诡谲的即”。

由上可知,“诡谲的即”和“非分别说”是牟宗三解决圆善的两个重要概念。“诡谲的即”的渊源虽可追溯到道家,但更主要还是来自天台判教的启发。虽然相关思想佛教其他门派也有,但天台更加重视这个问题。不同于一般的“断烦恼证菩提”或者“迷即烦恼,悟即菩提”,天台重在一个“即”字,即所谓“诡谲的即”。“诡谲的即”内含两层意思。“第一层意思是‘即’。‘即’字的基本意义是二者靠近、接触而又不完全相合,也就是日常所说不即不离。第二层意思是‘诡谲’。‘诡谲’从字面看指奇异多变、离奇古怪,放在这里可以理解为一种奇妙、奇异、改变、转化”。<sup>①</sup>“非分别说”是由“诡谲的即”进一步发展而来的一个概念。将烦恼与菩提,生死与涅槃截然分割,彼此不同体,为“分别说”,反之,烦恼与菩提,生死与涅槃不截然分割,而是结合着讲,彼此互住,而无自住,为“非分别说”。由此不难看出,“诡谲的即”和“非分别说”在内容上紧密相关:“诡谲的即”可以理解为“‘诡谲的即’地说”,而“‘诡谲的即’地说”也就是“非分别说”;“诡谲的即”必然引申至“非分别说”,而“非分别说”也必然落实于“诡谲的即”。根据自己当初阅读的感觉,我以“诡谲的即”作为这两个概念的代表,<sup>②</sup>将其视为牟宗三解决圆善问题的第一个步骤(另一个步骤是“纵贯纵讲”)。

祖汉兄与我对于“诡谲的即”的理解有所不同,主要表现在以下三个问题上。第一,“诡谲的即”可不可以理解为“当下即是”?祖汉兄指出:

此段所说的如如智证如如境的境界,很能表达一切法随心而转或圣德圣心所对的外境,完全由主体的智所决定的意思。于是就可以证上文所说,有圣德者一切法随心而转之意。如果是讲这种境界,哪里需要把原来是苦境或对苦境的、不如意的感受,转化为顺心如意的感受呢?不必有这种牺牲或辩证的转变,而当下即是。<sup>③</sup>

意思是说,如果达到了“如如智证如如境”的境界,根本不需要做一切法随心而转的工作,不需要把原先的苦和罪转化为顺心如意的感受,苦和罪当下就是福,一切法随心而转,即所谓“当下即是”。

又说:

达到圣人、真人或佛境界的人,如上文所说,是不管遭遇到怎么样的情况,都完全当下成为顺心如意的情况,一切法由纯净的心灵所决定,即都成为与此心灵一致的顺心如意的状态,即是说物当下由主体的心所决定,心是如何,物就是如何,这里当然可以说“诡谲的即”,因为不离开所遭遇的任何情况,而顿时是顺心如意,但并不需要如泽波教授所说的,通过辩证的过程而使心灵产生与原初面对事物不同的感受:即当下就是顺心如意,而不必从不如意

① 杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第4卷,第56页。

② 我当时有这样的感觉,现在回想起来,可能是“诡谲”这一说法非常新鲜,很有挑战性。其他学者如认为“非分别说”更为重要,完全可以反过来,以“非分别说”来概括“诡谲的即”。两种做法可以并行不悖。

③ 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第8页。



或难受,转而为顺心如意,不需要有所谓辩证的发展,不需要翻转或改变,而是当下真正表现为事事如意之感。<sup>①</sup>

圣人、真人、佛与常人不同,不管遇到什么情况,都可以达到顺心如意的状态,心是如何,物即是如何。在这个意义上当然可以说“诡谲的即”,但祖汉兄认为,对于圣人、真人、佛而言,不需要如此劳神费力,不必从不如意转为如意,不需要辩证的发展,一句话,“不需要翻转或改变”“当下就是顺心如意”。

我不认可这种理解。在我看来,牟宗三为解决圆善问题提出“诡谲的即”是一个了不起的创建。这一观念告诉我们,天台之所以为圆教,就是因为有这个观念。在这一观念指导下,要保住一切法,实现圆善,不能脱离日常生活,必须就九法界来谈,不须“缘理断九”。九法界各有不同,其中地狱、饿鬼、畜生本身是苦,不是福。虽然经过转化,这种苦可以转化为福,但苦和福的界限必须首先划分清楚。佛(包括圣人、真人)的境界高,不同凡人,由苦转福的过程迅速而短暂,但转化的过程是不可少的。<sup>②</sup>换句话说,谈圆善首先要确定苦和乐、妄和真、染和净的分际,苦就是苦,妄就是妄,染就是染,虽然经过转化它们可以分别转为乐,转为真,转为净,但二者的界限要先确定下来,不存在不经过转化苦即成为乐,妄就成为真,染就成为净的情况。

祖汉兄认为,达到了圣人、真人或佛的境界,“不需要翻转或改变”,一切皆是当下即是,或许与他对“不转转”这一术语的理解有欠准确有关。他说:

由于即九法界众生而成佛,圆具一切法,一法不可少,那任何一法既然是可以不改其差别相、烦恼相,而当下是佛境界,则于佛或圣人他所遭遇的任何情况,就可以是福乐的所在,这种乐当然是顺心如意或一切法随心而转的(此所谓转,是即一切烦恼无明法不离开其差别相,而觉悟一切都是佛法,也可以说是“不转转”),由于有这存有论的圆具的说法,才能佛或圣人在其即于一切可能的存在情况,即于任何一法而实现福乐,可见此“存有论的圆具一切法”是很关键的理论,由于有存有论的圆具一切法,才可以保证佛或圣人遭遇到不管是人生哪一种情况,都可以成为常乐我净表现之处……<sup>③</sup>

从上下文看,祖汉兄似乎是把“不转转”理解为“不转”了。在佛教术语中,“不转转”与“不得得”“不行行”“不断断”含义相近。这些说法中后面的“转”“得”“行”“断”为字之本义,前而“转”“得”“行”“断”则是借义,特指不刻意,不执着。因此,“不转转”是没有执着心的“转”,破除相的“转”,是一种高级的“转”,而不是“不转”。以“不转转”证明“不转”,进而证明“当下即是”,学理根据有欠稳定。

第二,“诡谲的即”与“非分别说”是什么关系?因为祖汉兄特别重视“当下即是”,所以他不同意我对“诡谲的即”理解:

如果了解牟先生圆善论中所说的“诡谲的相即”,是非分别的说法,上述的质疑应该都

① 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第5页。

② 另外,特别强调圣人、真人和佛的作用,将实现圆善的希望寄托在他们身上,也不无商榷余地。这个问题我之前就与祖汉兄有过讨论,指出:“究竟什么是圣人?关于什么是圣人的问题,在历史上本来就争论不断。即使可以证明谁可以称为圣人,那这种圣人也是极少数。如果一种理论只能证明极少数人可以达到德福一致,那么这种理论因为缺乏普遍性,也就没有多少实际意义了。”杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第4卷,第104页。

③ 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第16—17页。

可以消除。即是说并非通过化苦为乐、去妄为真、转染为净的过程,才可以达到“福”的境界,而是如果是圣、佛与真人生命的呈现,则他所遇到的任何情境,不管表面是苦境或乐境、染境或净境、善境或恶境,皆全体是福……这两种表面相反的情况或感受,相即在一起,这是所谓诡谲的,于是虽然是诡谲的相即,但也就是当下是一,而没有转化的过程,或可说转化是“顿”的转化,即是就说没有转化的过程,没有想去转化现实的想法而当下顿现,而且这种顿现是可以保住一切法的不同情况的……①

祖汉兄认为,牟宗三讲“诡谲的即”意在强调在圆教境界下,没有必要刻意做化苦为乐,去妄为真,转染为净的工夫,苦就是乐,妄就是真,染就是净。先将苦和乐、妄和真、染和净分开来,再在此基础上讲“诡谲的即”,对于圣人、真人、佛而言,并无必要。在他们的境界中,苦和乐、妄和真、染和净没有转化的过程,即使说转化,也是“顿”的转,不是“渐”的转。

以此为据,祖汉兄批评我是“分别说”,尚未达到“非分别说”:

于是吾人可说精神的种种辩证、层层上升的过程,在此诡谲的相即之意义下已经过去,这是当下即是而没有翻转、改变可说。如果明白此意,则杨泽波所作的对牟先生圆善论的各种批评,其实并未彻底了解这一圆境,他还是处在分别说的层次来理解牟先生的说法。②

牟宗三圆善思想特别重视“非分别说”,强调在圣人境界中,当下即是,没有转化的过程,即使说转化也是“顿”的转化,因此没有翻转、改变可说。我未能把握牟宗三这一义理,着重强调翻转、改变,这其实仍然是“分别说”,而不是“非分别说”,尚未达到这一高度,十分遗憾。

祖汉兄这种看法不无商榷余地。前文讲过,牟宗三很早就有“诡谲”的思想了,在《佛性与般若》中进一步从“非分别说”的角度对其进行了解说。在他看来,将无明与法性截然分割,无明是无明,法性是法性,此为“分别说”;反之,将无明与法性统一起来,无明即法性,法性即无明,二者同体相即,各为互住,而无自住,此为“非分别说”。牟宗三在解说“非分别说”时曾指出它有三个特点,即:

(一)它是消化层,无所建立故;(二)它是诡谲的方式,非分解的方式故;(三)它圆具一切成就一切是般若之作用的圆具与成就(即不坏不舍弃),而却对于一切法并无根源的说明,因为它无所建立,无分解的或非分解的说明故,因而这般若之作用的圆具并非一存有论的圆具。③

这里分别从处于消化层,诡谲的方式,作用的圆具而非存有的圆具,来说明“非分别说”。细细分析,这三条同样适合“诡谲的即”：“诡谲的即”也是在消化层处理问题,其思想方式也是诡谲的,这种诡谲也只涉及作用的圆具,不涉及存有论的圆具。

这种理解在牟宗三那里可以得到的支撑并不少,又如下面一段:

它是非分解地,即诡谲地说的圆实教;它不与任何权教为对立,而是开决了亦即消化了一切权教而无说以说者,无立以立者。它固是一系统,然非分解说,故虽是系统(以是教

① 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第9—10页。

② 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第12页。

③ 牟宗三:《佛性与般若》,见《牟宗三先生全集》第4卷,第1210—1211页。

故),然无系统相,以是故,它亦是无诤法,因而它是绝对的圆实,非主观地各圆其圆者。<sup>①</sup>

这是对天台圆教的说明。天台圆教不同于开决了的各种权教。这些权教虽也属于无诤法,但并无所立,只是“非分解地,即诡谲地说的圆实教”。这里明确将“非分解”(即“非分别说”)与“诡谲地说”放在一起作为同义词来使用,已经清楚说明了“诡谲的即”与“非分别说”的关系。正因此,我坚持认为“诡谲的即”与“非分别说”是属于同一层次的概念,表达的是相同的思想,“非分别说”没有超出“诡谲的即”的内容,只是“诡谲的即”更为理论化的一种表述而已。祖汉兄批评我偏重于“诡谲的即”未能上升到“非分别说”的高度,或许是将“诡谲的即”与“非分别说”分割为二了,好像在“诡谲的即”之外另有一个“非分别说”似的,这是我难以认同的。<sup>②</sup>

第三,“诡谲的即”(“非分别说”)能否解决康德意义的圆善问题?不承认牟宗三解决了康德意义的圆善问题,是我研究牟宗三圆善思想的重要结论。祖汉兄提出疑问说:

牟先生这种说法其实是相当合理的,当然成佛是一个难以达到的理想,但也不是没有实现的可能,而假如佛境界是可以实现的,则按照佛即九法界众生而成佛的圆教理论,又按照佛境的表现处,必具有常乐我净的四德,于是就使有德者必有福,或圆满的善成为可能,怎么会如杨泽波所说牟先生的说法不能解决德福一致如何可能的问题呢?<sup>③</sup>

在祖汉兄看来,根据牟宗三所说,在“诡谲的即”的视域下,一方面是德,一方面是福,时时处处皆是常乐我净,有德者必有福,圆善由此而成,德福一致的问题就解决了。我却否认了牟宗三的巨大努力,断言“牟先生的说法不能解决德福一致如何可能的问题”,这是他无法接受的。

在这里需要做一个说明。我说牟宗三未能解决圆善问题不是否定牟宗三在这方面做出的努力,不是说牟宗三没有对德福一致做出新的说明,而是专就“康德意义”的圆善而言的。牟宗三下如此大的气力写作《圆善论》本是希望以中国哲学的智慧解决康德的这一难题。在他看来,康德提出圆善问题有很强的意义,只是设定上帝存在这种方式不行,才请出中国哲学的智慧。但在我看来,牟宗三借助中国哲学的智慧,以“诡谲的即”以及“纵贯纵讲”(详见下文)解决问题,只能得到“物随心转”“物边顺心”的结果。虽然这种结果有很高的价值,但只属于内心的满足,是精神幸福,与康德所要求的物质幸福性质有别。康德提出圆善问题有浓厚的西方基督教的背景,牟宗三解决这一问题的背景则是中国哲学特别是儒家文化。儒学不是宗教,与基督教的性质不同,这种不属于宗教背景的智慧不可能解决宗教背景下才可能遇到的圆善问题。“从儒家

① 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷,第270页。

② 《圆善论》“序言”有云:“非分别说又有属于‘无限智心之融通淘汰之作用(无)’者,又有属于‘存有论的法之存在’者(纵贯纵讲者与纵贯横讲者)。”(牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷序言,第15页)有人或据此认为,这里的两个“属于”不同,前一个“属于”(“属于‘无限智心之融通淘汰之作用(无)’者”)指的是诡谲的思维方式,后一个“属于”(“属于‘存有论的法之存在’者”)则涉及“存有论的法之存在”,这一内容不是“诡谲的即”所包含的,所以“非分别说”包含了“诡谲的即”没有的内容,二者不是同等的概念。这个问题较为复杂。照我的理解,后一个“属于”似应作“涉及”解,意思是说“非分别说”既关乎诡谲的思维方式,又涉及“存有论的法之存在”,而不宜理解为“包含”,好像“非分别说”已囊括了“存有论的法之存在”似的。在牟宗三的佛教研究中,佛性和般若两条基本线索,虽然二者不能完全分离,但毕竟是两个不同的系统。如果说般若已经“包含”了佛性,那么牟宗三就没有必要再讲一个“存有论的圆”,强调佛性之重要了。这有点像儒家学理既讲本体又讲方法,本体决定方法,方法也涉及本体,但这只是“涉及”关系,不是“包含”关系,本体与方法属于各自不同的领域,无法越俎代庖。

③ 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第17页。

的立场看,康德意义的圆善问题原本就是无解的,不仅现在解决不了,将来也不可能解决。”<sup>①</sup>

为说明问题再引一段材料。牟宗三在说明他为什么关注圆善问题时讲,其最初的动机始于研究天台圆教,由此想到康德的德福一致问题,进而又想到了孟子天爵和人爵的思想:

顺孟子基本义理前进,直至天爵、人爵之提出,此则可以接触圆善问题矣。孟子未视圆善为一问题而期解决之。视之为一问题则来自西方,正式解答之则始自康德。康德之解答是依据基督教传统而作,此并非是一圆满而真实之解决。吾今依圆教义理解决之,则期予以圆满而真实之解决。<sup>②</sup>

孟子虽然没有像康德那样正式将圆善视为一个问题以期解决之,但其划分天爵和人爵实际已涉及了这方面的内容。天爵是德,人爵为福。理想状态是既有天爵又有人爵。现实生活却很残酷,可能只有天爵而无人爵。这就成了一个问题。这其实就是康德所遇到的圆善问题,而康德想到的办法是以上帝作为一种信念,保证有天爵的人必然得到人爵。牟宗三基于中国文化的传统,不认可康德的路子,这本是有意义的,但他通过“诡谲的即”以及后面要讲的“纵贯纵讲”所能达到的只是“物随心转”“物边顺心”的福,只是内心的愉悦,只是“孔颜乐处”(详见下文),而不能保证有天爵必有人爵。

因为看到了牟宗三在这个关键环节上的失误,虽然我认可他的问题意识,赞赏他提出的解决方案更为阳刚,更为挺拔,更为合理,更为可信,但坚持认为他并没有能够真正解决“康德意义”(请注意“康德意义”这一限定词)的圆善问题,而只是对儒家义理的圆善做了自己的梳理。要而言之,康德有其圆善问题,儒家也有其圆善问题,二者学理背景差异很大,牟宗三只是借鉴天台智慧,重新诠释了儒家意义的圆善(暂且不论这一步工作是否有瑕疵),这种努力虽然极有开创性,甚至可以说开辟了一个新的学术方向,但不可能由此解决康德意义的圆善问题,“始得到圆善问题之圆满而真实的解决”<sup>③</sup>的断语并不准确。明确区分这两个不同的圆善问题,是整个讨论的基础,否则无法正确评价牟宗三圆善思想的功与过,进而滋生诸多误解。《圆善论》出版后争议不断,圆善问题事实上已成为牟宗三儒学思想中争议最多的问题之一,可为明证。<sup>④</sup>

### 三、如何理解“存有论的圆”与“纵贯纵讲”

佛家由“诡谲的即”(“非分别说”)所达成的还不是真正的圆教。牟宗三由此提到了一个重

① 杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第4卷,第220页。

② 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷序言,第13—14页。

③ 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷序言,第15页。

④ 更为复杂的是,前面讲牟宗三清楚看到康德圆善思想中的幸福是物质意义的,后面又说牟宗三通过“诡谲的即”和“纵贯纵讲”所能达到的只是精神的享受,不是康德所要求的那种幸福,既如此,牟宗三为什么要断言他已经“圆满而真实”地解决了圆善问题呢?在我看来,这才是牟宗三圆善论研究最为困难的地方。我曾长时间阻滞于此,痛苦不堪,“把脑袋砸了的心都有”,直到最后才找到了一种可能,那就是概念发生了滑转,意即牟宗三看到与康德圆善相应的幸福具有物自身的性质,而他证明了儒家通过无限智心得到的幸福同样属于“物自身层之自然”,于是便宣称他以无限智心的方式解决了康德未能解决的圆善问题。(杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第4卷,第146页)学界讨论牟宗三圆善思想,多不注意这个问题,十分可惜。



要概念,这就是“存有论的圆”:

因为它无所建立,无分解的或非分解的说明故,因而这般若之作用的圆具并非一存有论的圆具。然则负“大小乘为大小乘”之责者,负“一切法之根源的说明”之责者,乃至负“存有论的圆具”之责者,必是在般若外之另一系之概念中。此另一系之概念即悲愿与佛性是。<sup>①</sup>

这个问题是从《诸法无行经》说起的。上面讲过,《观察诸法行经》的特点是强调诸恶莫作,众善奉行,与此不同,《诸法无行经》重在“诡谲”“不分别”。虽然有此进步,但它仍然只是“作用的圆具”,而非“存有论的圆具”。“存有论的圆具”又称“存有论的圆”。这个问题之所以重要,是因为它涉及佛性问题。牟宗三尤为重视天台宗,是因为天台不仅重视“诡谲的即”,对佛性的理解亦有不同,属于“性具”的系统。因为天台两个方面都照顾到了,“以性具为经,以止观为纬,织成部帙,不与他同”,<sup>②</sup>所以牟宗三定其为圆教。

与佛家相比,儒家<sup>③</sup>在这方面更有自己的优势,因为儒家论道德根据总体上说都比较重视“性具”问题,这方面的问题不大。更为重要的是,儒家的道德根据不仅可以决定成德成善,而且有很强的创生性,可以赋予宇宙万物以意义,决定其存在。这一义理即为存有论,因为这种存有论是关乎道德的,亦可称为道德存有论。儒家的圆善必须从存有论的角度来谈,这方面的学理牟宗三称为“纵贯纵讲”,“纵贯纵讲”因此成了牟宗三解决儒家义理圆善问题的第二个步骤。“纵贯纵讲”这一说法是《圆善论》正式提出来的,与“纵贯横讲”相对。佛教为“纵贯横讲”。“纵贯横讲”有两层基本含义:其一,不讲创生,只是横讲,非为纵讲;其二,尽管不讲创生,但仍能说明并保住一切法的存在,故仍属纵贯。用牟宗三的话说,就是“‘纵者横讲’者不言创生义而仍能说明一切法之存在或最后终能保住一切法之存在之谓也”。<sup>④</sup>儒家则是“纵贯纵讲”:

纵贯者,照字面解,是“竖起来而竖直地直贯下来”的意思。什么东西能竖直地直贯下来?直贯下来贯至什么?落实说,这是预设一道德性的无限智心,此无限智心通过其创造性的意志之作用或通过其感通遍润性的仁之作用,而能肇始一切物而使之有存在者也。<sup>⑤</sup>

“纵贯”是“竖起来而竖直地直贯下来”的意思。儒家学理有一个“敬以直内,义以方外”的竖立宗骨,它是无限智心,有强烈的创生性和遍润性。这种创生性和遍润性“能肇始一切物而使之有存在”。儒家义理以这个竖立的宗骨为基础,以此讲仁心不容已,讲道德的创造,道德的润生。这个独特的义理系统即为“纵贯纵讲”。“纵贯纵讲”难度很大,不易把握,牟宗三亦曾明言“纵贯

① 牟宗三:《佛性与般若》,见《牟宗三先生全集》第4卷,第1211页。

② 牟宗三:《佛性与般若》,见《牟宗三先生全集》第4卷,第764页。徐波《“圆教”之“各美其美”:牟宗三哲学的范式转化及其开放意义》(《学术月刊》2022年第9期)一文对这个问题有详细的分疏,指出:“在牟氏看来,‘一心三观’等止观法门更多的是一种‘作用上的圆’,类似于般若共法之不偏不倚,但这只是构成圆教的一个必要条件,仅依靠‘作用上的圆’并不能成就圆教。‘作用上的圆’必须与所观之‘一念心即具十法界’‘性具善恶’之‘存有论上的圆’相结合,形成一种能够与存有论叙述相映衬的‘非分别说’,才能真正使圆教得以成立。”

③ 受篇幅所限,本文没有专门处理道家意义的圆善,有兴趣的读者可参见《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第4卷,第317—328页。

④ 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷,第319页。

⑤ 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷,第319页。

纵讲的圆教不甚好讲”。<sup>①</sup> 这里的关键在于“存有”这一概念。“存有”在牟宗三圆善思想中所指并不相同。

一是佛家意义的存有。上面讲了,牟宗三看到,佛教讲“诡谲的即”,讲“非分别说”固然有意义,但还不足以成为圆教,于是有了“存有论的圆”的观念。“存有论的圆具”与般若不同,般若只是“作用的圆具”,“存有论的圆具”则必须进一步说明一切法之根源:

此一系列之圆说皆是由三因佛性遍满常以及法之存在之说明而来者。至此圆说之法之存在,则十界法始能被稳定得住,此即佛教式的圆教之存有论。此圆教存有论,以非分别说故,故为真圆。真圆则无净。以此圆教之无净为经,织之以般若无净为纬,则圆实佛成,此是佛之究竟了义。<sup>②</sup>

圆教必须由三因佛性遍满常以及法之存在来说明,至此各个法界才能稳住,这就是“佛教式的圆教之存有论”。也就是说,佛教之圆教必须在“非分别说”的基础上再进一步,达到“圆教之存有论”的高度,以说明一切法之根源,法之存在,才可成立。这些论述说明,佛教意义的存有是特就佛性而言的。

另外还可参考《中国哲学十九讲》的规定:

所以成佛是即九法界的众生而成佛,没有任何一法可以去掉。如此,佛性即把一切法的存在保住了。可见不达到圆教,法的存在是无法保住的,而从保住法的存在这一点来看,我即给它规定一个名词,叫做“佛教式的存有论”(buddhistic ontology)。<sup>③</sup>

这仍然是以佛性说“佛教式的存有论”。佛性至关重要,要保住一切法的存在,保证众生即九法界而成佛,不能离开佛性的基础。牟宗三虽然重视天台“诡谲的即”的智慧,但严格说来,这种智慧并非只有天台才有,佛教很多门派都在一定程度上讲过,禅宗大盛后更是如此。要成为真正的圆教仅有这一步还远远不够,还必须结合佛性来讲。“诡谲的即”只是讲般若,虽然有意义,不可少,但如果不能即佛性,还只是“作用的圆具”,而不是“存有论的圆具”,不能对一切法作根源性的说明,不是真正的圆教。<sup>④</sup>

二是儒家意义的存有。《圆善论》附录“‘存有论’一词之附注”对此有专门说明:

西方的存有论大体是从动字“是”或“在”入手,环绕这个动字讲出一套道理来即名曰存有论。一物存在,存在是虚意字,其本身不是一物,如是,道理不能在动字存在处讲,但只能从存在着的“物”讲。一个存在着的物是如何构成的呢?有些什么特性、样相、或征象呢?这样追究,如是遂标举一些基本断词,由之以知一物之何所是,亚里士多德名之曰范畴。范畴者标识存在了的物之存在性之基本概念之谓也。存在了的物之存在性亦曰存有性或实有性。讲此存有性者即名曰存有论。<sup>⑤</sup>

西方哲学有一个 ontology 的观念,他们一般从“是”或“在”字入手,分析物如何存在,有什么样相

① 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷,第297页。

② 牟宗三:《佛性与般若》,见《牟宗三先生全集》第4卷,第1219页。

③ 牟宗三:《中国哲学十九讲》,见《牟宗三先生全集》第29卷,第365页。

④ 徐波:《“圆教”之“各美其美”:牟宗三哲学的范式转化及其开放意义》,《学术月刊》2022年第9期。

⑤ 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷,第327页。

特征,由此讲出一套道理来,以知一物之何所是,这就是存有论。中国哲学的重点不在就一物的存在分析其存在性,而在明一物所以存在的超越存在之理,这也是一种存有论。阳明“有心俱是实,无心俱是幻”的说法可以很好地说明这个道理。所谓“有心俱是实”是说,有了仁心的润泽和调适,一切均有了意义,成为真实,成为有;所谓“无心俱是幻”是说没有仁心的润泽和调适,一切均没有意义,成为虚幻,成为无。为此他还区分了两种不同的德,一是消极意义的德,一是积极意义的德。消极意义的德以佛家、道家为代表,因为它们只讲清静德、玄德。积极意义的德以儒家为代表,因为儒家讲道德创造。<sup>①</sup>只有积极性的德才有道德的创造性,才使万物有意义能生长。

牟宗三论儒家的圆善,其理论基础全在儒家意义的存有。依据这一义理,道德创造的宗骨可以创生存有,这种存有不仅可以赋予宇宙万物以道德的价值和意义,而且可以影响人们对于成就道德过程中所遇事情的看法,将在此过程中做出的牺牲转化为内心的愉悦,成为一种幸福。有了这个基础,人们一方面依心意知之天理而行,这是德,另一方面明觉感应为物,在明觉感应中,可以使“物随心转”,“物边顺心即是福”。既有德,又有福,德福一致,圆善乃成。在全面梳理牟宗三相关思想后,我将这种做法概括为“赋予说”。“所谓‘赋予说’就是将道德幸福视为道德之心在创生存有的过程中将对象赋予道德的色彩而产生出来的一种说法”。<sup>②</sup>存有论是“纵贯纵讲”的基础,“纵贯纵讲”的核心则是“赋予说”。

如果说祖汉兄对“诡谲的即”的理解与我多有不同的话,对“纵贯纵讲”的理解差异就更大了。祖汉兄不接受“赋予说”,不承认儒家意义的幸福是道德之心在创生存有的过程中赋予出来的,明确得出:

德福一致的福必须要有存有论的圆具作为根据,那是对于圣或佛境界中带出的幸福,是不管遭遇什么情况都有的,那是一个理论的根据或保证,而不是由存有论创生而给出了幸福,幸福之有或产生,是由于圣人之德使一切法随心而转,存有论的说明是要说明这种情况、这种福的产生是在任何的存在情况中都可以有的,而说天道超越而内在,人的道德心可以遍润一切法,呈现天道创生的意义,也是把本有的天道的创生再一次落在人的实践中呈现,可以说是畅通了原来有的存在的意义与价值,这是人通过理性的实践而去除生命的障蔽,恢复存在界的价值与意义,这就不能说是德性实践或天道生生赋予了德性的幸福。故德福一致之福,依牟先生,既不只是道德的幸福,也不是由道德心的活动而赋予的幸福,杨泽波之说可能犯了上述两处的谬误。<sup>③</sup>

这段引文的中心思想可归纳为一句话:儒家意义的幸福不是来自道德之心创生存有过程中的赋予。在祖汉兄看来,德福一致之福是圣或佛不管在任何情况下因为“存有论的圆”而形成的,而“不是由存有论创生而给出了幸福”。我不明白这个道理,连续犯了两个错误:第一,没有看到牟宗三所说的福不只是道德幸福;第二,幸福是原本就有的,不是道德之心赋予出来的。由此说来,我以“赋予说”作为道德幸福的原因是一个非常大的失误。

看到祖汉兄的这种指摘,深感有一个问题必须首先加以澄清:虽然我有“赋予说”的说法,但主张这一思想的不是我,而是牟宗三。也就是说,“赋予说”是我对牟宗三相关思想的概括,而不

① 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷,第318页。

② 杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第4卷,第110页。

③ 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第18—19页。

是我自己的主张。这个问题结合牟宗三思想发展的轨迹加以考查,可以看得非常清楚。存有论是牟宗三接续其师熊十力的新唯识论,一生都在努力发展的方向,经过《智的直觉与中国哲学》(1971)和《现象与物自身》(1975)的写作,达到了高峰。此后他又专心研究佛教问题,于1977年出版了《佛性与般若》。这部著作中虽然有“存有论的圆”的说法,但那只是偏就佛性而言,尚未想到以存有论解决康德的圆善问题。直到1985年出版的《圆善论》,以中国哲学智慧为基础解决康德的圆善难题,才直接以存有论来说明幸福的来源,解决圆善问题。

认清牟宗三这一心路历程非常重要,牟宗三下面一段文字须细细思量:

本书则讲圆教与圆善,故先以古人所理解的哲学——实践的智慧学、最高善论,标之于此序,以实践理性作开端,把圆满的善(圆善)套于无执的存有论中来处理,即从圆教看圆善,此将使无执的存有论更为真切,使一完整的系统之圆成更为真切。<sup>①</sup>

此段中“套于无执的存有论中来处理”的说法尤其值得关注。它道破了这一关键点:牟宗三是以存有论来解决圆善问题,是用存有论说明幸福来源的。“此将使无执的存有论更为真切,使一完整的系统之圆成更为真切”的说法进一步强调了上述思想,意思是说,借助存有论的特殊视角,圆善问题方可得到合理的解决,而无执存有论也将更为真切。《圆善论》梳理儒学圆教与圆善的末尾,在分别讲述贤位教、圣位教、神位教之后,牟宗三说:“圆圣者体现圆善于天下者也。此为人极之极则矣。哲学思考到此而止。中间余义详见《现象与物自身》。”<sup>②</sup>牟宗三讲儒家之圆善在强调神位教之重要外,为什么要补上一句“余义详见《现象与物自身》”?我们知道,《现象与物自身》是牟宗三阐发存有论的代表性著作。牟宗三此处强调,说明儒家之圆善需要参阅《现象与物自身》,正说明他是以存有论来说明圆善问题的。

通过上面的分析不难看出,祖汉兄在这个问题上存在着一个较大的疏漏:他不同意“赋予说”进而批评我,但“赋予说”只是我对牟宗三做法的概括,原本就不是我的看法,而是牟宗三的主张。自我从事牟宗三儒学思想研究以来,从未接受这种主张。《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第四卷第四章第二节专门设立了一个小节,名为“道德幸福主要是由存有论赋予的吗”。其中讲到,牟宗三看到康德设定上帝存在以保障圆善得以实现的思路不可行后,决定以儒家的无限智心代上帝来解决这一问题。这一工作分为“诡谲的即”和“纵贯纵讲”两个步骤,其中“纵贯纵讲”更为重要,因为“诡谲的即”佛家也讲,是共法,“纵贯纵讲”则是儒家的专利,是其所长。牟宗三以“纵贯纵讲”论圆善,就是以“存有论”论圆善,而以“存有论”论圆善,就是以“赋予说”论圆善。按照他的说明,在存有论的视野下,道德之心可以赋予宇宙万物以道德的价值和意义,更为重要的是,与此同时还可以改变人们对于成德过程中做出的牺牲的看法,出现“物随心转”而成福的情况。对于牟宗三的这种看法,我一直持怀疑态度,从没有放弃这种立场。

祖汉兄把牟宗三的主张当成了我的主张,张冠李戴,原因颇费思量。在反复摸排后,我发现这可能与其未能严格区分牟宗三两种不同意义的“存有”有关。上面讲过,牟宗三是在两个不同意义上使用这个概念的,《佛性与般若》使用这个概念,指的是佛性,以说明一切法的根源,乃至有“存有论的圆”这一说法。《圆善论》使用这个概念,指的是儒家的存有论,说明道德之心如何影响宇宙万物的存在。如果不划清这个界限,对牟宗三存有论了解不透,只从“存有论的圆”的

① 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷序言,第11页。

② 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷,第324页。



角度理解这个概念,将其限定在悲愿和佛性上,很容易忽视牟宗三借助无执存有论解决圆善问题的用心,不了解牟宗三以“纵贯纵讲”讲圆善的本质是以存有论讲圆善。<sup>①</sup>据我观察,这个问题在牟宗三圆善思想研究中普遍存在。在这个大背景下,祖汉兄有此失误就不难理解了。这个问题影响很大。上一节讲过,我不赞成牟宗三“始得到圆善问题之圆满而真实的解决”的自我评价,是因为即使不论其梳理儒家意义圆善的思路是否有瑕疵,从大的环节上看,他也错置了两种不同意义的圆善,以儒家意义的圆善代替了康德意义的圆善。在对“赋予说”有了进一步了解后,回过头来重新审视这个问题,可以清楚看到,以存有论解说道德幸福生成原因(即“赋予说”)的思路本身也不无问题。面对牟宗三的做法,读者完全有理由追问这样一个问题:道德之心可以创生存有,改变人们对很多事情的看法,但道德幸福是道德之心创生存有过程中赋予出来的吗?难道没有比存有论更为根本的说明道德幸福的途径吗?

因为对“赋予说”持怀疑态度,我对儒家意义幸福的原因做出了自己的说明,并将其概括为“满足说”。历史上关于什么是幸福有不同的解说,争议很多。在这方面康德“幸福是对我们的一切爱好的满足”<sup>②</sup>的说法尤为重要。如上所说,康德主要是在经验主义意义上使用幸福这个概念的,这里所说的“爱好”主要取其经验的意义。这种经验意义的“爱好”大致相当于我们今天所说的物质欲望。每个人都有物质欲望,物欲一旦得到了满足,内心就会有一种满足感,这种满足感就是幸福。人除了物欲要求之外,还有认知要求。物欲要求得到满足引发的是物欲幸福(食色之乐),认知要求得到满足引发的是认知幸福(事功之乐)。更为重要的是,根据儒家的性善理论,除此之外,人还有道德要求。发现仁,创立仁的学说,是孔子的一大贡献。孟子继承孔子的思想,进一步创立了性善论,提出了良心的学说。自此之后,仁和良心便成了儒家学理不可或缺的组成部分。关于仁和良心的研究历来不断,解说各异,而在我看来,孔子和孟子提出这一学说最重要的意义是宣示了人天生是一个道德的存在这个重要道理。这里说的道德的存在意在表明,道德是人生而具有的一种性向,人天生就有道德的性质。既然人是天生的道德存在,那么如同人是天生的物欲存在有物欲的要求,是天生的认知存在有认知的要求,满足了这些要求可以享受到物欲幸福和事功幸福一样,良心本心是自己原本就有的,它也有自己的要求,自己的欲望,满足了这种要求和欲望,同样可以得到内心的愉悦。孟子“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉”(《孟子·尽心上》)的著名论述,讲的就是这个道理。良心本心是道德的根据,人人都有,这就是“万物皆备于我”。但光有道德根据还不行,要成就道德还必须逆觉反求这个根据,这就是“反”。只做到反还不行,如果不老老实实听从它的指令,仍然不能成就道德,所以还要进一步做到

① 这里有一个佛教圆教与儒家圆教的差异问题。在牟宗三看来,佛教之圆教,既要由般若讲,又要从佛性讲。由般若讲,意在强调“烦恼即菩提”“生死与涅槃”,这是“诡谲的即”,是“非分别说”。由佛性讲,是“存有论的圆”,是对一切众生的存在给出根源的说明,证明佛性是如来藏恒沙佛法佛性,保证一切众生皆有佛性,皆可成佛。有了这两条才能称为圆教,才能有佛教意义的圆善。牟宗三强调,儒家学理有其特殊性,只讲“诡谲的即”和“存有论的圆”还不够,因为它有一个道德创造的宗骨,这一宗骨有强烈的创生性,这一点佛教并不具备,因此还必须再讲“纵贯纵讲”。由此可知,依据牟宗三的分疏,在圆教问题上,佛教只需要“诡谲的即”和“存有论的圆”这两步就够了。儒家则必须再讲一个“纵贯纵讲”。这是因为,佛家的“诡谲的即”相当于儒学讲的方法,“存有论的圆”相当于儒学讲的本体,儒家的特色是有一个创生的宗骨,它有强烈的创生性,由这种创生性而成的学理就叫“纵贯纵讲”。因此对于儒学之圆教来说,除“诡谲的即”和“存有论的圆”之外,还必须有第三步,这就是“纵贯纵讲”。虽然以“纵贯纵讲”说明道德幸福的路数不无问题(详见下文),但儒学意义的圆教,这一步是不能少的,否则无法彰显儒家学理的特色。

② 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,北京:人民出版社,2004年,第612页。

“诚”。果真如此,人们便会有一种精神的快乐和满足,就会体会到一种巨大的快乐,这就是“乐莫大焉”。<sup>①</sup>

特别有意义的是,在一般情况下,成就道德的愉悦得来比较直接,但在一些特殊情况下,必须经过艰难险阻,克服重重困难。这种幸福因为得来不易,十分珍贵,而这种幸福就是我们通常所说的“孔颜乐处”。“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣”(《论语·述而》)是对这个道理的很好说明。粗粮冷水,以臂作枕,不是人们希望的,但与“不义而富且贵”相比,还是它有利于德,所以这种苦就转变为一种乐,仁人君子乐在其中。颜回是一个典范。“颜子当乱世,居于陋巷,一簞食,一瓢饮;人不堪其忧,颜子不改其乐,孔子贤之”(《孟子·离娄下》)。住的不好,吃的不好,喝的不好,外人都说这是苦,颜回却不改其乐。孔颜乐处说明,恶劣的条件、坎坷的路途不是享受,但经过转折,也可以成为一种乐、一种幸福。因为这种幸福必须经过转折,绕个弯子才能得到,所以层面更高,价值更大。牟宗三写作《圆善论》,以“诡谲的即”说明儒家意义的幸福目的正在于此,而其核心说到底不过是孔颜乐处而已。以“满足说”解说孔颜乐处,以孔颜乐处解说儒家意义的道德幸福,是我研究牟宗三圆善思想的一个显著特色。

既有“赋予说”,又有“满足说”,二者相比,何者更为合理就成了一个问题。为此我从第一序还是第二序,直接还是间接,原有还是后来,简明还是曲折等四个方面作过比较,证明“满足说”较之“赋予说”更为基础,更为可取。<sup>②</sup> 祖汉兄不接受我的这种主张,提出了两个理由。其一,“满足说”概念不够清晰,容易与感性相混淆:

杨泽波把道德的幸福,理解为人在道德上的需要得到满足,按此说法也有问题。把道德视为人的一种需要,容易与人感性上的需要相混,感性上的需要让人不自由自主,很难摆脱,道德上的需要则是自由的表现,人自由自主的表现德性的意义,如按理所当然、无条件的律令而行,并非如天生的感性的需要,迫使人不得不为。用“需要”来说德性的要求恐怕很不恰当。<sup>③</sup>

这是说,“满足说”容易引生误解,因为我们一般是在物欲的意义上讲要求的,如食色是一种要求等等,如果讲道德也是一种要求,那就容易与物欲的要求相混淆。这种担心其实并无太强的必要。如上所说,人有三种不同的要求,一是物欲的要求,二是认知的要求,三是道德的要求。物欲要求得到满足可以得到物欲幸福,认知要求得到满足可以得到事功幸福,道德要求得到满足可以得到道德幸福。我们在现实生活中很容易区分物欲的要求和认知的要求,一般不会造成混淆。道德要求与物欲要求的区别就更加明显了,它们分别属于完全不同的层面,一个是大体、天爵,是“求则得之,舍则失之,是求有益于得也”,一个是小体、人爵,是“求之有道,得之有命,

① 赖柯助不同意我的这种理解。在他看来,“在道德行动完成的当下,基于该道德行动是他身为‘人’最基本而言‘应当’尽的本分,通常不会特别引生其它(例如愉悦或满足的)情感”。(赖柯助:《误解与澄清:论杨泽波诠释牟宗三之德行与幸福的合理性》,第117页)我完全不赞成这种看法。我们在日常生活中都做过善事,如做公益,做慈善,扶老携幼,救死扶伤,等等。对于中国人而言,我们这样做并非首先是考虑我们是自由的,必须服从理性为自己制定的道德律令,而是因为我们良心本心,良心本心遇事必然呈现,向我们提出要求,这种要求的力量大得不得了,迫使我们必须照它的要求去做。如果听从了它的要求,满足了它的要求,就可以成德成善,同时也可以享受内心巨大的愉悦,“乐莫大焉”。道德行为“通常不会特别引生其它(例如愉悦或满足的)情感”的说法,不客气地说,仍然是把儒学框死在康德的架构之中,是以西释中的表现。

② 杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第4卷,第118—119页。

③ 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第13页。

是求无益于得也”。担心造成混淆,从而反对将道德幸福理解为人满足自身道德要求的结果,并不可取。

其二,“满足说”只停留在主观层面,脱离了现实生活:

所谓的“孔颜乐处”,也不能够只从内心的对德性的悦乐来理解。孔子“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣”,他的乐是在疏食、饥水等的生活上表现,不能离开这些生活来说,才可以说是幸福。颜渊是“一箪食,一瓢饮,在陋巷。人不堪其忧,回也不改其乐”,他的乐,也是从一箪食、一瓢饮、居陋巷的情况上表现,这当然是圣贤修养才能表现的境界。但也要说,他们所处的环境,在这个时候成为他们享受的地方,离开了这些居住饮食的情况,也不能有这种愉悦与快乐。这就是一切法随心而转。而如果只就内心的悦乐,或只就自己的践德的满意,则不必涵物处顺心之意,也没有表达圣德或圣心对于外物的决定。<sup>①</sup>

相对于前者,这一条更重要。祖汉兄认为,如果仅讲孔颜乐处,那么它就只是内心的一种感受,脱离了现实生活。而牟宗三讲圆善,一定要涉及现实生活,我未考虑这一情况,有严重不足。其实这也是一个不小的误会。我以“满足说”论孔颜乐处进而阐发儒家圆善思想,从未抛开现实生活,只重个人内心的感受。现实生活包括个人的所有境遇,既有顺的,又有逆的(如箪食瓢饮居陋巷乃至牺牲个人的自然生命),而逆境的价值更高。顺的境遇加上逆的境遇,就是一切法。无论顺的境遇还是逆的境遇,有德之人人都可以感受到成德之后内心的愉悦,逆的境遇带来的愉悦甚至比顺的境遇带来的愉悦还要大。孔颜乐处不可能离开现实生活,它就是现实生活的一个组成部分,离开了现实生活不可能有孔颜乐处。因此,绝不能说孔颜乐处只关注内心的感受,脱离了现实生活。

综上所述,我不否认牟宗三圆善思想极具开创性,意义重大,这与杨祖汉教授无异,但对一些关键问题的理解与其又有较大的差异,尤其是我不能接受牟宗三关于《圆善论》“始得到圆善问题之圆满而真实的解决”这一自我评价。我持这种主张,综括言之,“一是因为‘诡譎的即’和‘纵贯纵讲’这两个步骤内部都有瑕疵,有待讨论,其中尤以‘纵贯纵讲’为甚,二是因为通过这两个步骤所能达成的只是道德幸福,只是儒学历史上讲的‘孔颜乐处’,而不是康德提出圆善问题所要求的物质幸福”。<sup>②</sup>因此,《圆善论》这部著作的学术地位可能是需要再议的,至少不像牟宗三自己期许的那样高。经过这么多年反复的争辩,<sup>③</sup>我相信,上述两个理据的若干细节当然还可以继续讨论,但关键环节已基本澄清,松动的余地即使有也不会太大了。

徐波看过本文初稿,提出了很好的意见,对全文的完善有重要帮助,在此表示感谢。

(责任编辑:郝鑫)

① 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第6页。

② 杨泽波:《再议“圆善”》,《哲学分析》2023年第6期。

③ 在牟宗三研究中,圆善论相对而言是争议较多的,本文已是我写的第三篇关于圆善的争辩文字了。前两篇分别为《我们应该如何研究〈圆善论〉》,《现代哲学》2011年第3期(另收入《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第4卷,第182—210页);《再议“圆善”》,《哲学分析》2023年第6期。敬请相互参阅。

## · 专题研究 ·

## · 语录类文献与儒家话语体系 ·

主持人语:语录和注疏是传承和建构儒家话语体系的两大类文献。本课题之所以选择“语录类”这一指称而没有用“语录体”,主要是因为项目组倾向于将“语录”视为著述形式,而非文体。熊湘老师的论文从“语录不文”的观念入手,详细考察语录入文集及其在古代目录中的著录情况,进而探讨古代的语录观及背后隐藏的学术立场和思想交锋,颇有新意。“语录”以思想表述为特质,研究语录中的思想是本课题的一项重要内容。翟奎凤老师的论文以《朱子语类》为中心,剖析了朱子晚年明珠、宝珠之喻蕴含的明德论思想,及其与《大学章句》对“明明德”解释的呼应。语录与注疏可相互发明,于此可见一斑。文中特别说明朱子文集中少有此喻,而《语类》就很多。语录有而注疏无,可以看出语录类文献在思想表达方面的特殊功能。从这个角度看问题,还有很大的研究空间。语录虽非文体之名,但语录类文献内部也有各种体式,从文章学角度进行研究仍然十分必要。业师李炳海先生的论文深入细致地分析了《论语》“以三为纪”的结构形态及其潜隐的思维模式和逻辑运演,将表层的形式结构与深层的意义结构之间的关联清晰地揭示出来,明确指出《论语》以三为纪的表述单元在中国古代文章发展史上具有里程碑意义。这就突破了对《论语》文学特征的一些泛泛之论,为从文章学角度切入语录提供了一种新的研究思路。希望本组文章能够提高学界同仁对儒家语录进行专门研究的兴趣,产生更多高质量的成果。

于雪棠(北京师范大学文学院)

# 以三为纪:《论语》表述单元的形态、思维、逻辑和结构

李炳海

**摘要:**《论语》以三为纪表述单元,以章为基本单位,每章三节。它的形态有纯粹型与错杂型之分,显豁型与隐晦型之别,整齐型与非均衡型之异,简约型与舒张型之变。其思维方式和逻辑运演,或是以三为度进行切分,或是以三为满单项叠加,或是去多选三,或是三与三相偶,或是叩其两端,允执其中。这种表述单元,有的形式结构呈平列状,而意义结构纵向延伸。有的形式结构顺承,而意义结构逆接。以三为纪表述单元是多种因素的有机结合,与《系辞》物相杂以成文的命题相合,有重要的文章价值。它的逻辑运演有规则可寻,体现出在有限表述空间中对方圆规矩的熟练调遣。

**关键词:**《论语》; 以三为纪; 思维; 逻辑; 结构

**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:**李炳海,中国人民大学文学院(北京 100872)



中国古代存在几种以数字作为名称的文体，早期出现的有七体、九体。七体，每篇文章由七段组成。九体，每篇文章由九段组成。至于明清时期的八股文，则是由八段组成。所谓的七、八、九，都是针对每篇文章的段落数量而言，可以说是对一篇文章的宏观审视。如果深入到每篇文章的具体段落，即进入中观层面，还会发现多种多样的结构模式，有的以三为纪，有的四句为一节，还有的六位成章，这是较为常见的几种。《论语》是语录体散文，通常把一个相对独立的表述单元称为一章，从古到今的《论语》注本基本如此。所谓的表述单元多数是一段完整的语录，还有的是对某个事件的文字书写。《论语》每个相对独立的表述单元称为章，许多章可以划为三节，这种结构模式属于以三为纪，即把三作为计量节数的基本单位。这种结构模式最初生成于《周易》本经。《周易》本经每个单卦三爻，有三条爻辞，六十四卦的许多爻辞是单卦三爻作为相对独立的结构单元，可视为中国古代文章以三为纪的滥觞。

《周易》是群经之首，而《论语》则是儒学的奠基之作。作为以语录体为主的《论语》，不但思想上对《周易》本经多有继承，而且在以三为纪的文章结构模式方面，亦与《周易》本经一脉相承。《论语》一书共 20 篇，除了《乡党》外，其余 19 篇都是以记载孔子及其弟子的语录为主，总计 485 章。据初步统计，其中出现以三为纪表述单元的 120 章左右，约占总章数的四分之一。也就是每四章就有一个以三为纪的表述单元，出现频率还是比较高的。因此，有必要对此深入探讨，用以揭示语录体文章以三为纪结构模式的特点，及其体现的带有普遍性的规律。

## 一、以三为纪表述单元的形态类型

《论语》以三为纪的表述单元，呈现出多种形态。从句子长度到句子数量，各个表述单元不是整齐一致，固定不变，而是变化多端，不拘一格，可以划分出多种类型。

### （一）纯粹型与错杂型

《论语》纯粹型以三为纪的表述单元，严格遵循三节成章的规则。或是三个单句相组合，或是三个复句相搭配，还有的兼用单句和复句。尽管存在这些差异，但是，每个表述单元出现的句子，都能分别归入三节之内，没有游离在三节以外者。如《为政》篇记载：“子曰：‘临之以庄，则敬；孝慈，则忠；举善而教不能，则劝。’”孔子是针对季康子的询问而作出回答，讲述的是治国理政之道。孔子语录由三个单句组成，构成并列关系的结构形态，是典型的以三为纪。再如：《颜渊》篇记载：“颜渊问仁，子曰：‘克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为礼由己，而由乎人哉！’”对此，宋人陆九渊称：“吾尝谓此三节，乃三鞭也。”<sup>①</sup>这是把孔子论仁的上述话语划分为三节，认为是从三个角度对颜渊加以鞭策，故称三鞭。孔子的上述话语明显分为三个层面，属于三节成章。除此之外，没有其他附加成分。

错杂型以三为纪表述单元则不同，它除了三节正文之外，还有其他附加、连带成分，它们或置于正文之前，或放在正文后边。《学而》篇记载：“子曰：‘道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。’”这段语录共四句，其中后三句是三节成章的结构模式，指出治国理政的基本方略。而首句则是针对后三句而言，限定后三句所涉及的范围，是在三节之外的附加成分。《学而》篇还有如下记载：“子曰：‘君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也

<sup>①</sup> 陆九渊：《象山语录》，上海：上海古籍出版社，2000年，第21页。

已。’”这则语录前三句是一个相对独立的单元,指出君子应遵循的三条准则,属于以三为纪的言说方式。而第四句则属于连带成分,邢昺称:“‘可谓好学也已’者,总结之也。言能行在上诸事,则可谓之为好学也。”<sup>①</sup>所下的断语是正确的,第四句对前三句确实是发挥总结作用,属于前三句的连带成分。综观《论语》一书以三为纪的表述单元,它的附加、连带成分所起的作用,或是提示领起,或是概括总结,还有的交待具体语境,均与三节正文存在密切关联。因为这类以三为纪的表述单元,在三节正文之外还有附加、连带成分,因此,在具体形态上就不再具有纯粹性,而是三节正文与其他成分错杂共存。

## (二) 显豁型与隐晦型

《论语》以三为纪的表述单元,有的明确地以三加以标示,属于显豁型的以三为纪。这种体例在《季氏》中多次出现,从第四章到第八章记载的孔子语录,开头依次如下:“益者三友,损者三友”“益者三乐,损者三乐”“侍于君子有三愆”“君子有三戒”“君子有三畏”。连续五章的开头语都用三加以标示,明显是以三为纪的表述单元。除此之外,《阳货》篇记载孔子提到“古之民有三疾”,《泰伯》篇曾子称“君子所贵乎道者三”。这些以三相标示的条目,属于显豁型的以三为纪表述单元,只要从首句的提示语就可以看得很清楚,可谓一目了然。

《论语》绝大多数以三为纪的表述单元,并没有以三相标示,再加上有些章的段落不是很分明,后人往往产生误读,从而使得这些章以三为纪的表述方式被遮掩,处于隐蔽状态。

《论语·子罕》首章如下:“子罕言利与命与仁。”这是常见的句读,把它作为一个单句加以处理,似乎与以三为纪的表述模式不存在关联。杨伯峻赞成并采用这种句读,同时又提到另一种方式的断句:

金人王若虚《谬误杂辨》、清人史绳祖《学斋占毕》都以为这句应如此读:“子罕言利,与命、与仁。”“与”,许也。意思是“孔子很少谈到利,却赞成命,赞成仁。”<sup>②</sup>

从《论语》所反映的孔子思想实际考察,王若虚、史绳祖所作的断句是正确的,合乎孔子思想的本来面目。这个条目由三个单句组成,第一个单句是主、谓、宾语俱全,后两个单句是无主句,系动宾结构短句。三个单句构成以三为纪的一章,第一句与后两句是转折关系。由于绝大数《论语》读本把这个条目作一句连读,遂使以三为纪的表述模式无法显现出来。

《论语·子罕》第十一章如下:

颜渊喟然叹曰:“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。”

颜渊的话语可划分为三层。首先是从总体上对孔子加以赞美,指出他的崇高伟大。第二节叙述孔子对自己的教诲,突出导师的循循善诱,诲人不倦。第三节则是抒发自己师从孔子的感受,表达的是孔子不可企及之感。整段话语一气呵成,前后贯通,如果不深入阅读,细心品味,很难发现这段话以三为纪的表述方式。程颢对该章有如下评论:

颜子曰:“仰之弥高,钻之弥坚”,则是深知道之无穷也;“瞻之在前,忽焉在后”,他人见

① 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,见阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2502页。

② 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980年,第86页。

孔子甚远，颜子瞻之，只在前后，但只未在中间尔。若孔子，乃在其中焉，此未达一间者也。<sup>①</sup>

程颢只是对颜渊大段话语的前四句加以解释发挥，涉及这个以三为纪表述单元的第一节，其余两节没有涉及。程颐也对颜渊的上述话语作出过解说：

问：“博我以文，约我以礼。”曰：“此是颜子称圣人最切当处。圣人教人，只是如此，既博之以文，而后约之以礼，所谓‘博学而详说之，将以反说约也’。博与约相对，圣人教人，只此两字。博是博学多识，多闻多见之谓。约只是使之知要也。”<sup>②</sup>

这是专门对“博我以文，约我以礼”加以解说，所涉内容系颜渊上述话语的第二节。程颢、程颐对颜渊上述以三为纪的话语单元均有阐释，并且颇为精当。但是，二程是在与弟子交谈过程中作出上述解说，而且分置两处，没有整合在一起。他们是对颜渊上述设语第一、二节进行阐释，未涉及第三节。因比，颜渊话语以三为纪的结构形态，很大程度上仍然处于隐蔽状态。

### （三）整齐型与非均衡型

《论语》以三为纪表述单元的形态，还存在整齐型与非均衡型的差异。所谓整齐型，指组成表述单元的句子，其长短相同或相近，进行有序排列，并且三节的句子分布大体相当。而非均衡型表述单元，所用句子长短不一，各节的长度往往有较大差异，甚至相差悬殊。

整齐型的以三为纪表述单元，许多是格言警句或经典性的命题。如《泰伯》篇的“兴于《诗》，立于礼，成于乐”，《子罕》篇的“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧”，以及《季氏》篇以三相标示的五个条目，都属于整齐型以三为纪的表述单元。格言警句、经典性的命题都是言简义深，易于记诵，由此而来，所用的句子也就比较整齐。格言警句、经典性的命题，通常多用短句。除此之外，有些不属于上述两类的以三为纪表述单元，不乏由长句排比进行组合，如《季氏》篇所载孔子如下语录：“恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅也，恶利口之覆邦家者。”三个句子指向三种批判对象，各句长度较大，并且基本一致，给人以整齐感。

《论语》非均衡型以三为纪表述单元，主要有两种形态。一是其一节系嵌套型结构，而其他两节并非如此，从而使得三节之间出现长短悬殊的现象。二是表述单元三节属于分与合的关系，也使各节句子的长度无法保持平衡。

《八佾》有如下记载：“子语鲁大师，曰：‘乐其可知也：始作，翕如也；从之，纯如也，皦如也，绎如也；以成。’”朱熹注：“成，乐之一终也。”<sup>③</sup>孔子把乐章的演奏划分为三个阶段，第一、二阶段依次用“始作”“从之”领起。“以成”是第三阶段，以，因而之义，用于表示结果。成，指一个乐章的结束、完成。这是以三为纪对乐章演奏阶段进行划分，而在三个阶段中，对第二阶段所作的描述最为充分，连续用“纯如”“皦如”“绎如”进行摹声拟态，也是以三为纪，是在整个以三为纪的表述单元之中，嵌套一个以三为纪的子系统，因此，第二节的句子长度超过一、三节的总和，呈现的是非均衡状态。

《论语》中以三为纪的表述单元，有的三节之间存在合与分的关联。《颜渊》篇记载，季康子问政于孔子，围绕是否采用杀戮手段的问题进行讨论，对此，孔子所作的回答如下：“子为政，焉

① 程颢、程颐：《二程遗书·明道先生语二》，上海：上海古籍出版社，2000年，第183页。

② 程颢、程颐：《二程遗书·伊川先生语四》，第259页。

③ 朱熹：《四书章句集注》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2001年，第79页。

用杀?子欲善而民善矣。君子之德风,小人之德草;草上之风,必偃。”这段话也是由三节组成。“子为政,焉用杀”是第一节,属于总论。后边两节是分论。“君子之德风”以下是第三节,计三个句子,而前两节各一个句子。通常情况下,以分合关系构成的以三为纪表述单元,合论简要概括而分论具体陈述,二者有繁简之分,因此,三节之间呈现非均衡状态。

#### (四) 简约型与舒张型

《论语》以三为纪的表述单元,在形态上还存在简约与舒张之别。所谓简约型,指每个表述单元由三节构成,每节一个单句,而且句子较短。那些带有哲理的格言警句,以及经典性的命题,都属于这种类型,数量颇多。所谓的舒张型,指每个表述单元的三节或是由复句构成,或是兼有单句和复句,并且句子长度较大。如《子罕》如下段落:

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?”

孔子的这段话由三节组成,每节都是一个假设关系的复句,包括两个单句。所作的表述以长句为主,最长的一句多达十字。这是一个舒张型的以三为纪表述单元,把孔子的情志表达得极其充分。而且由于第二、三节之间是转折关系,形成跌宕起伏的格调。《孟子》以充沛气势取胜的特点,在这里已经初见端倪。

就《论语》一书而言,从总体上看,孔子语录兼有简约和舒张两种类型。孔门弟子的语录,则以舒张型居多。子张、曾参、子夏、有若,都是孔门登堂入室的弟子,与孔子的年龄差均在40岁以上,属于两代人,乃至隔代人。《论语》的《子张》《泰伯》《颜渊》《学而》,收录了这四位孔门弟子的语录,基本上都是舒张型的以三为纪表述单元。这个事实表明,随着时间的推移,早期儒家以三为纪的语录体的形态,也在悄然发生变化,开始具有战国文风的特点。

## 二、以三为纪表述单元的思维和逻辑

人的语言表达受思维的统辖,并由思维模式而形成相应的逻辑运演规则。《论语》以三为纪的表述单元也是如此,有它本身的思维模式和逻辑运演规则。它的思维模式、逻辑运演规则不限于一种,而是多种多样,具有丰富性、包容性。

### (一) 以三为度的切分方式

《论语》以三为纪表述单元,在对同一个陈述对象进行切分时,采用的是三分法,即以三为度进行切分,把一个事物分成三部分。《为政》篇有如下记载:“子曰:‘殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也;其或继周者,虽百世可知也。’”这是对从夏代到未来百世的时间以三为度进行切分,划为三个阶段。“殷因于夏礼”,指的是过去。“周因于殷礼”,对孔子而言是当下、现在。至于所谓的继周者,指的则是未来。过去、现在、未来,是构成时间链条的三个环节。就此而论,孔子对时间采用三分切割的方式,运用的是除法,是按照除法的基本规则进行推演。这段语录可以说是演绎推理,由殷因于夏礼、周因于殷礼推导出百世之后继周者可知的结论。这段论述也可视为分析与综合相兼,分析在前,综合在后。对于礼的历史继承从个别到一般进行描述,最后得出带有普遍性的结论。

《论语·季氏》第七章如下:“孔子曰:‘君子有三戒:少之时,血气未定,戒之在色;及其壮也,



血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。”孔子根据人的自然生命力状况，把人的生命周期划分为三个阶段，分别指出应该加以警戒的行为。从人的生命历程考察，确实可以划分为少年、壮年、老年三个阶段，这种以三为度的切分方式，符合人的生理和心理实际。这种切分与把时间分为过去、现在、未来一样，实现了合规律性与合目的性的统一。

时间和空间密不可分，二者相互依存。《论语》以三为纪的表述单元所采用的三分法，有的章同时涉及时间和空间。《卫灵公》篇有如下记载：“师冕见，及阶，子曰：‘阶也。’及席，子曰：‘席也。’皆坐，子告之曰：‘某在斯，某在斯。’”师冕是盲人乐师，孔子为他做向导。上述叙事分三节，按照时间和空间顺序依次展开。从及阶到入坐，是整个时间流程，分为三个阶段。而所涉及的空间则有高出地面的台阶、铺在地面的席子，以及参与集会人员各自所处的位置。空间有三个维度，即长、宽、高，长、宽属于平面维度，高则是立体维度。这段叙事对平面和立体均有涉及，三节与空间的三个维度相对应，与时间的推移及孔子的话语相对应。随着时空的推移，展示出孔子仁爱之心留下的轨迹。

《论语》以三为纪表述单元对所涉对象采用三分法，除了针对时空顺序，还有的按照类别、层次进行划分，这类案例颇多。总之，以三为度进行切分，是《论语》以三为纪表述单元的思维模式之一，这种切分是以除法加以运演。

## （二）以三为满的单项叠加

《国语·周语上》有如下记载：“夫兽三为群，人三为众，女三为粦。”<sup>①</sup>这三个带有经典性的命题出自密康公母亲之口，密国姬姓，反映的是周族传统观念，即以三为多，以三为满，当单项叠加的数量达到三，就被视为盈满状态，已经是上限。周代的三揖三让之礼，乐章演奏的以三终为限，都是受这种思维方式的统辖。孔子是周代传统思想的继承者，所持的也是以三为满的思维方式。他对圆满状态所作的描述，往往采用三节相叠的结构。

《泰伯》篇记载孔子如下话语：“大哉尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其成功也，焕乎其有文章。”孔子对尧的赞扬分三个层面进行，三节依次以“巍巍乎”“荡荡乎”“巍巍乎”领起，意谓崇高伟大已经达到顶点，是位功德圆满的圣主。《泰伯》篇还记载孔子如下话语：“禹，吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黼冕，卑宫室而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣。”这里所谓的无间然，指的是尽善尽美，无可挑剔。孔子对禹的赞美，也是分三节进行。禹的衣、食、住都很节俭，却能够尊鬼神、修礼仪、兴水利，把三方面美德功劳的叠加视为圆满状态。

《论语》以三为纪表述单元，把单项叠加到三视为完美境界，逻辑运演采用的是加法。有些以三为纪表述单元，留下了这种单项叠加的运演轨迹。《子路》篇第八、九章，就是属于这种类型：

子谓卫公子荆善居室。始有，曰：“苟合矣。”少有，曰：“苟完矣。”富有，曰：“苟美矣。”

子适卫，冉有仆。子曰：“庶矣哉！”冉有曰：“既庶矣，又何加焉？”曰：“富之。”曰：“既富矣，又何加焉？”曰：“教之。”

第八章叙述孔子称赞卫公子荆善于料理居住场所，并且很节俭。先是有房可住，给人以舒适感，

<sup>①</sup> 韦昭注：《国语》，上海：上海古籍出版社，1998年，第8页。

合指适宜;然后是房屋配套,各种设施完备;最后是房屋美观,令人愉悦。这是采用单项叠加的方式进行演演,到第三项达到完美状态。第九章表达的是孔子治国理政方略,分三步进行:先是人口众多,其次是百姓富裕,第三步是实施教化。这也是把单项叠加至于三而作为圆满境界。这两个以三为纪的表述单元,前后节之间构成的是递进关系,呈现的是逐步盘升的态势。

### (三) 去多选三的支撑架构

根据几何学原理,最少需要三个点才能构成一个平面。根据力学原理,悬空物品至少有三根支柱才能牢固竖立。《论语》许多以三为纪的表述单元,其中出现的物类事象,就是以三项加以支撑,仿佛是三根支柱。以三相支撑而保持稳固,这种思维模式既体现在治学修身,也体现在治国理政等领域,覆盖面颇为广阔。

《子罕》篇记载:“子曰:‘知者不惑,仁者不忧,勇者不惧。’”儒家所认可的美德很多,经常提到的有仁、义、礼、智、信等。可是,孔子在这里只提到仁、知、勇三项。《宪问》篇亦有类似记载:“子曰:‘君子道者三,我无能焉:仁者不忧,知者不惑,勇者不惧。’”这里强调的也是仁、智、勇三项,只是三者排列的顺序与《子罕》篇稍有差异。对此,程颢,程颐作了如下解说:“凡名其德,千百皆然,但此三者,达道之大也。”<sup>①</sup>在他们看来,数量众多的美德之中,仁、智、勇是最根本的三项,明乎这三者就可以达于大道。王夫之亦称:“故知斯三者,则所以修身、治人、治天下国家以此矣。”<sup>②</sup>这也是充分肯定仁、智、勇在修身和治国理政方面的决定性作用,把它们视为人的安身立命的三根支柱。

《学而》篇记载:“子曰:‘道千乘之国,敬事而信,节用而爱人,使民以时。’”朱熹注引程氏说:“此言至浅,然当时诸侯果能此,亦足以治其国矣。圣人言虽至近,上下皆通。此三言者,若推其极,尧、舜之治亦不过此。”<sup>③</sup>治国理政需要众多的方略措施,而孔子只是简要地列出三项,把它们视为国家得以长治久安的三根政策支柱。

《季氏》篇有一系列以三相标示的条目。益者三友,是在众多可以成为朋友的人群中选择三类人。益者三乐,是在众多的人生欢乐中选择三种欢乐。至于君子三戒,则是在人生众多禁忌、畏惧之中选择三种言之。以上所选择的项目,都是作为人生的三根支柱看待,并且是多个类别各自的三根支柱。

从以上案例可以看出,《论语》以三为纪表述单元把事物的支柱确定为三项,是对众多同类因素进行筛选和过滤的结果,其操作方式是去除次要因素而保留三项起决定作用者,运用的是减法,可称为去多选三。类似做法在《颜渊》篇的下述记载中可以见到:

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。”

这是一个以三为纪的表述单元,由孔子和子贡的三轮对话组成。孔子把治国理政的关键归结为三项,即兵、食、信。如果迫不得已对项目类别进行削减,依次减掉的是食和兵,最后只剩下信,是一个递减的过程。《论语》以三为纪表述单元所确立的三根支柱,也是经过类似途径而得出的,

① 程颢、程颐:《二程遗书·二先生语一》,第52页。

② 王夫之:《船山思问录》,上海:上海古籍出版社,2000年,第32页。

③ 朱熹:《四书章句集注》,第57页。

只不过在语录中没有公开展示而已，作为潜话语而处于隐蔽状态。这种运演方式在筛选、过滤之后所保留的三项，是支撑事物得以牢固树立的基本架构，也成为以三为纪表述单元的结构框架。这种去多选三的运作方式，与以三为满的单项叠加呈现为相反的两规则，一是减法，一是加法。

#### （四）三与三相偶的二元组合

通常情况下，《论语》以三为纪表述单元出现的物类事象，每个单元基本是同一系列的事物，类别归属比较单一。除此之外，还有一种值得注意的情况，即同一个表述单元所出现的事物不是同类，而是相异的类别，并且属性相反。《雍也》篇第二十三章属于这种类型：“子曰：‘知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。’”这是一个以三为纪的表述单元，共三节，每节两句。而在每节两句中，都是知的系列与仁的系列相对应，知与仁相偶，动与静相偶，乐与寿相偶，构成的是三三相偶的格局，双方是相济互补的关系，都是作为孔子所肯定的对象出现。

三与三相偶的二元组合还有另外一种方式。《季氏》第四章如下：“孔子曰：‘益者三友，损者三友。友直，友谅，友多闻，益矣。友便辟，友善柔，友便佞，损矣。’”从总体上看，该章是一个以三为纪的表述单元，共三节，第一节是总论，第二、三节是分论。如果进一步进行层次划分，第二、三节又各是一个以三为纪的表述单元，每节三句，全章属于嵌套式结构的以三为纪表述单元，该章采用的也是二元组合的结构模式，是两个相反因素相偶，即益与损相偶。第一节总论把益与损作为对立的双方加以列举，第二、三节则是分别属于益和损的三类人相对应，直与便辟相对，谅与善柔相对，多闻与便佞相对。益的系列是创造性的，损的系列则是破坏性的，是两个属性相反系列的三与三相偶的二元组合。

《季氏》第八章记载：“孔子曰：‘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。’”这是由两个以三为纪结构单元组成的专章，与前引第四章两节相似。该章前后两个结构单元彼此相偶，意义指向相反，它与第四章同属相反因素的两个系列三与三相偶，双方是相互对立、彼此排斥的关系。

上述三章表明，孔子所作的表述在遵循以三为准则过程中，把它纳入了二元分立的思维模式，并且在这个框架之内进行逻辑运演，是以三为纪与二元分立两种思维的有机结合。至于表述中提到的知、仁及其相对的动与静、仁与寿，还有所谓的三友、三畏等，乃是经过筛选、过滤之后而留下的因素，它们被孔子视为人的安身立命之本。三与三相偶的二元相对，是在去多选三基础上进行两个系列的整合。这种三与三相偶的二元组合思维模式，其逻辑运演先是去多选三，用的是减法；而两个系列的三与三相偶，运用的则是加法或乘法。

#### （五）中庸、过犹不及与以三为纪的表述单元

《论语》记载，孔子提出了两个相互关联的经典命题：一是《雍也》篇的“中庸之为德也，其至矣乎”，一是《先进》篇的“过犹不及”之论。对于前者，朱熹注：“中者，无过无不及之名也。”<sup>①</sup>这两个命题表达的是持中、以中为用的理念，同时也是一种思维方式，是把持中作为判断是非善恶的标准。

崇尚中庸，是中国古代儒学的基本特征，在这方面与古希腊有相通之处。亚里士多德称：

<sup>①</sup> 朱熹：《四书章句集注》，第102页。

“人们都认为万事都是过犹不及,我们应该遵循两个极端之间的‘中庸之道’。”<sup>①</sup>就此而言,这与孔子把中庸视为至德如出一辙。这里需要指出的是,孔子以中为用的思维方式,直接派生出以三为纪的表述单元,这在古希腊哲学中是颇为罕见的。

《先进》篇第十六章如下:“子贡问:‘师与商也孰贤?’子曰:‘师也过,商也不及。’曰:‘然则商愈与?’子曰:‘过犹不及。’”该章叙述了“过犹不及”命题生成的具体语境,是孔子针对子贡提问而作出的回答。孔子在提出“过犹不及”命题之前,首先点明过和不及的践行者,分别是子张和子夏,采用的是先分论后总论的方式。分论可划为两节,每节一句,总论为一节,总共为三节。可以说是以三为纪表述单元的雏形。孔子在论述过犹不及的过程中,伴随生成了以三为纪的表述单元。

《卫灵公》第八章如下:“子曰:‘可与言而不与之言,失人;不可与言而与之言,失言。知者不失人,亦不失言。’”这段语录首先指出两种偏颇倾向:“可与言而不与之言”,属于不及;“不可言而与之言”,属于过,超过限度。二者造成的后果是失人、失言。语录第三节得出的结语属于持中之论,是对第一、二节所作的总结。这章语录采用的也是先分论后总论的方式,在纠正过、不及的偏向之后提出持中之论,是标准的以三为纪的表述单元。

《子路》第二十一章如下:“子曰:‘不得中行而与之,必也狂狷乎!狂者进取,狷者有所不为也。’”这里所说的中行,指践履中庸之道,狂指的是过、超过限度,狷指不及。该章采用先总论后分论的方式,也是由三节组成,是典型的以三为纪表述单元。

《雍也》篇第十八章如下:“子曰:‘质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。’”这是孔子提出的经典命题,围绕文和质的关系立论。如果从修饰的角度审视,史属于过,野属于不及。这段语录由三个相互关联的命题组成,前两个命题是分论,指出两种偏颇倾向,第三个命题是概括总结,正面提出自己的主张,而所谓的文质彬彬,指的是文质搭配适中。这段语录还是在阐述以中为用的过程中,自然而然生成以三为纪的表述方式,可以说是水到渠成,顺理成章。

综上所述,孔子对中庸思维方式的运用,采用的是叩其两端、允执其中的运演方式。所谓的叩其两端,就是纠正过与不及两种偏向,构成语录的分论。而所谓的允执其中,就是正而提出持中之论,作为语录的开头或总结。由此而来,由三节构成的表述单元而生成以三为纪的结构模式,也就具有必然性、合理性。

孔子主张中庸,认为过与不及都属于偏颇。所谓的中,指的是适中、适宜,对此,朱熹所作的解释颇为准确:“中,只是个恰好的道理。”<sup>②</sup>对于他所说的恰好,朱熹又作了具体阐述:“两端如厚薄轻重。‘执其两端,用其中于民’,非谓只于二者之间取中。当厚而厚,即厚上是中;当薄而薄,即薄上是中。轻重亦然。”<sup>③</sup>朱熹把道理讲得很透彻。所谓的中,不是在正反两端之内取其中间部位,不是把两端对折取其中线,而是寻找两端之间的最合适部位。由此看来,中庸,以中为用,与数学的黄金分割有相似之处。然而,黄金分割的最佳节点是固定的,而中庸所说的中则是因事因物而异,带有变动不居的性质。所谓的中指适宜,是对限度的准确把握。限度,又称尺度,黑格尔指出:“‘一’,尺度就本身而论是一彻头彻尾不确定的东西。”<sup>④</sup>事实的确如此,孔子所主

① 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1983年,第433页。

② 李道传编,徐时仪、潘牧天整理:《朱子语录》,上海:上海古籍出版社,2006年,第425页。

③ 李道传编,徐时仪、潘牧天整理:《朱子语录》,第124页。

④ 黑格尔:《耶拿体系,1804—1805:逻辑学和形而上学》,杨祖陶译,北京:人民出版社,2012年,第32—33页。



张的中庸，指的是一个标准，而不是具体的量化结果。正因为如此，《论语》在中庸思维方式统辖下而生成的以三为纪的表述单元，它所包含的对象具有多变性，中庸所呈现的形态也是多种多样。

### 三、以三为纪表述单元的形式结构、意义结构

探讨《论语》以三为纪表述单元的结构，古代就已经开始。《朱子语录》有如下记载：

问：“《学而》首章，把作始、中、终之序看时，如何？”先生曰：“道理也，是恁地，然也不消恁地说。而今且去看‘学而时习之’是如何，‘有朋自远方来’是如何。而今若只把始、中、终三个字括了时便是了，更读个什么！”<sup>①</sup>

提问的人是朱熹弟子陈安卿，他把《论语·学而》首章划分为始、中、终三节，实际上承认这是一个以三为纪的表述单元。朱熹不否定这种划分的合理性，同时又指出不能停留于简单的段落划分层面，而要深入探讨孔子语录的内涵，即深入到意义结构层面。这就涉及《论语》以三为纪表述单元形式结构与意义结构之间的关联。

#### （一）形式结构的平列与意义结构的纵向延伸

古代学人对《学而》首章予以特殊关注，固然由于它是《论语》的开篇之作，在全书处于显赫位置。同时也必须承认，这个以三为纪的表述单元，它的结构较为复杂，因此格外引人注目。

《学而》首章如下：“子曰：‘学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？’”从总体上看，这个表述单元共三节，呈现的是并列关系，所用句式大体相同，这是它的形式结构给人留下的直观印象，它们处在同一个平面上。可是，如果仔细加以推敲，深入到意义结构层面，就会发现整体的并列关系下面还有所包孕，并且三节不尽相同。第一、二节各两句，每节构成的是因果关系的复句，是在并列之下包孕因果关系。第三节也是一个因果关系复句，被并列关系所包孕，但是，第三节的首句“人不知而不愠”，与第一、二节的首句“学而时习之”“有朋自远方来”明显不同，存在复句与单句的差异。“人不知而不愠”是一个紧缩型的转折关系复句，意谓别人不了解我，而我并不怨恨。正因为第三节的结构方式与前两节不同，因此，表达的意义就与前两节存在差异。清人王夫之称：“时习而说，朋来而乐，动也。人不知而不愠，动之静也。”<sup>②</sup>王夫之从人的心灵状态动与静切入，指出第三节与前两节的差异。就《学而》全章而言，三节的句型和长度大体相似，三节的形式结构基本是并列状态。可是，如果深入到意义层面，就会发现它逐层包孕的纵向下伸，第一、二节两个层次，第三节三个层次。而第三节的第三层次，是形式结构和意义结构的最深层次，并且在这层次出现不同于前两节的微妙变化。

《泰伯》第八章如下：“子曰：‘兴于《诗》，立于礼，成于乐。’”这是一个简约型的以三为纪表述单元，孔子把人的成长所依托的对象归为三类，没有再作具体深入的论述。从形式结构考察，这是由三个单句组成的表述单元，每句三言，而且都是动词领起，名词缀后，形成整齐的平面排

① 李道传编，徐时仪、潘牧天整理：《朱子语录》，第424页。

② 王夫之：《船山思问录》，第33页。

列。可是,如果从意义层面进行考察,就不会对这三节同样看待。程颢、程颐对该章有如下评论:“‘兴于《诗》’,便须见著力处;‘立于礼’,便须见有得力处;‘成于乐’,便须见无所用力处。”<sup>①</sup>二程所说的著力、得力,无所用力,是人生的三种境界,彼此之间是依次盘升的关系,无所用力是最高境界。从著力、得力,再到无所用力,是从必然王国向自由王国的提升。由此看来,孔子的这则三句语录,表示的是递进盘升之义,三个单句不是平面并列的意义结构。对于孔子的这则语录,朱熹称:“则此三者,非小学传授之次,乃大学终身所得之难易、先后、浅深也。”<sup>②</sup>在朱熹看来,孔子这则语录提到的三项内容,不是指知识传授的次序,而是针对人格修养而言,三者存在难与易、先与后、浅与深方面的差异。朱熹所作的解释与前引二程之说有相通之义,都是从意义结构层面去理解孔子的这则语录。朱熹认为孔子提到的三项内容,构成的是前后承接的关系,同时,在承接过程所呈现的是逐步盘升的趋势。孔子这则语录也是形式结构层次给人的直观印象是平面并列,而意义结构层次则是前后承接而又依次盘升,有纵向延伸的内涵。

## (二) 形式结构的顺承与意义结构的逆接

《论语》同一个以三为纪表述单元,它的形式结构和意义结构还存在顺承与逆接的差异。《雍也》篇第二十三章如下:“子曰:‘知者乐水,仁者乐山;知者动,仁者静;知者乐,仁者寿。’”邢昺称:“此章初明知、仁之性,次明知、仁之用,三明知、仁之功。”<sup>③</sup>这是把该章分为三节,视作以三为纪的表述单元,并对各节的内容作了概括。该章三节,每节两句,每句或四言,或三言,在形式上呈现的是顺势承接的结构形态。邢昺对三节内容所作的概括是可取的,三节之间的意义关联,也属于顺势承接的结构,由智、仁之性而及用处,再到功效。如果再以节为单位,对意义结构作第二个层次的划分,就会发现各节前后两句之间不是顺接,而是异承或逆承。水与山异,动与静相反,乐与寿异。由此可以看出,该章的形式结构与第二层意义结构之间,存在顺接与逆承的差异。

《季氏》第四章如下:“孔子曰:‘益者三友,损者三友。友直,友谅,友多闻,益矣。友便辟,友善柔,友便佞,损矣。’”这个以三为纪表述单元共三节,首节是把益者与损者进行对比,意义指向相反。可是,对益者和损者所作的概括,用的是结构相同的句子。意义结构的逆接与形式结构的顺承在一节之内交织在一起。第二、三节各自属于子系统的以三为纪表述单元,两节的意义指向相反,所用的句型却完全相同,意义结构的逆接与形式结构的顺承,呈现的是二律背反的格局。《季氏》第五章、第八章,也属于这种类型。

《论语》以三为纪表述单元,往往出现形式结构与意义结构的分道扬镳,乃至背道而驰的现象。可是,由于后人在解读过程中产生的疏忽和误解,形式结构与意义结构的相悖有时被忽略或遮蔽,《学而》第十二章即是其例。该章如下:

有子曰:“礼之用,和为贵;先王之道,斯为美,小大由之。有所不行,知和而和,不以礼节之,亦不可行也。”

对于该章所作的句读,古今多有歧异,症结在于未能准确把握各节之间的意义关联。该章分为三节,第一节论述“礼之用,和多贵”,第二节论述“先王之道,斯为美”,第三节指出“知和而和,不以礼节之,亦不可行也”,是针对第一节“礼之用,和为贵”而言。这是一个以三为纪的表述单元,脉

① 程颢、程颐:《二程遗书·二先生语一》,策55页。

② 朱熹:《四书章句集注》,第121页。

③ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第2479页。

络是清晰的。

“礼之用，和为贵；先王之道，斯为美”，这两个句子的形式结构非常相似，通常作为顺承关系加以处理。杨伯峻所作的今译如下：“礼的作用，以遇事都做得恰当可贵。过去圣明君王治理国家，可贵的地方就在这里。”<sup>①</sup>按照这种今译进行理解，该章第一、二节的意义结构也是顺承关系，与形式结构是一致的。“斯”字被视为指示代词。可是，如果结合原文的语境仔细加以品味，会发现这种今译有失稳妥。在这两个句子中，“礼之用”与“先王之道”相应，“和为贵”与“斯为美”相对应。再进一步析分，和与斯相对，美与贵相对。其中的和，指调和、会合。至于文中的斯字，用的则是它的原始本义。《说文解字·斤部》：“斯，析也。从斤，其声。《诗》曰：‘斧以斯之。’”段玉裁注：“以叠韵为训。《陈风》曰：‘墓门有棘，斧以斯之。’传曰：‘斯，析也。’假借训为此，亦叠韵也。”<sup>②</sup>斯字的本义是用斧子劈物，使之解体，因此有析分之义。“先王之道，斯为美”，斯字所表示的正是析分之义。意谓先王之道在具体运用过程中要加以分析，才有可能取得美好的效果。原因在于运用先王之道所针对的事物不同，因此，对先王之道加以析分，就能“小大由之”，使事物的小大各得其所。由此看来，“礼之用，和为贵；先王之道，斯为美”，这两个单句的形式结构是顺承关系，意义结构则是属于逆接型。和，指会合、调和，是不同的因素聚集在一起；而斯则是进行析分，使之分开。二者的意义指向相反。以往由于人们按照思维惯性对这两句进行解读，遂使形式结构与意义结构之间的相悖关系被隐没。

#### 四、结 语

《论语》以三为纪的表述单元，绝大多数以专章的形态出现，相对于篇目而言，属于中观层面，每个表述单元体量不大，文字不多。对《论语》以三为纪表述单元所作的研究，带有解剖麻雀的性质，麻雀虽小，五脏俱全，《论语》以三为纪表述单元也是如此。它作为儒学的奠基之作和语录体散文的滥觞，在许多方面体现出中国古代散文的基本属性和民族特征，对当下的文章学研究亦有意义。

什么是文学，这是近代以来中外学者反复探讨的热点问题，给出的答案多种多样，众说纷纭。勒内·韦勒克(René Wellek)、奥斯汀·沃伦(Austin Warren)在对文学本质的众多说法进行梳理之后，得出如下结论：“一部文学作品，不是一件简单的东西，而是交织着多层意义和关联的极其复杂的组合体。”<sup>③</sup>这是强调文学作品是丰富性、多样性的组合，其中包括多层意义的关联，以及组合方式的复杂。其实，类似说法在中国古代早已有之。《国语·郑语》称“物一无文”，韦昭注：“五色杂，然后成文。”<sup>④</sup>这个论题出自西周朝廷任太史之职的史伯之口，当时是周幽王在位期间。史伯所说的“物一无文”，强调文是多种因素的组合，而不能成分单一。《周易·系辞下》称：“物相杂，故曰文。”高亨注：“阴阳两类爻相杂以成《易》卦之文，乃象阴阳两类物相杂以成自然界或社会之文，故《易》卦亦谓之文。”<sup>⑤</sup>《系辞》所说的“物相杂，故曰文”，史伯所说的“物一无文”，都是带有普遍意义的经典命题。其中所说的文，其覆盖面包括自然界和人类社会，而

① 杨伯峻：《论语译注》，第8页。

② 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第717页。

③ 勒内·韦勒克、奥斯汀·沃伦：《文学理论》，刘象愚、邢培明、陈圣生、李哲明译，南京：江苏教育出版社，2005年，第18页。

④ 韦昭注：《国语》，第518页。

⑤ 高亨：《周易大传今注》，济南：齐鲁书社，1998年，第443页。

作为中国古代文章学的文,就是从以上两个命题中衍生出来的,它所强调的是多种因素的组合。

《论语》以三为纪表述单元,正是多种因素的组合体。《论语》中这类表述单元多达 120 则左右,其内容涉及劝学、修身、处世、交友、治国理政等众多内容,确实是“交织着多层意义”,有极丰富的意蕴。《论语》以三为纪表述单元具有多种形态、多种思维模式和逻辑运演规则,形式结构与意义结构存在多种关联,确实是“极其复杂的组合体”。清人阮元作《文言说》,文中称:“孔子于《乾》《坤》之言,自名曰‘文’。此千古文章之祖也。”<sup>①</sup>阮元认为《乾》《坤》两卦的《文言》出自孔子之手,把它说成是千古文章之祖。《论语》以三为纪的表述单元,在中国古代文章发展史上同样具有里程碑意义。这种以三为纪表述单元的结构模式源于《周易》本经,《周易》六十四卦,其中二十卦的爻辞以单卦为相对独立的条块,所占比例颇为可观。不过,《周易》本经这类条块,限于按照时空顺序进行叙事的爻辞,结构方式限于单一。而《论语》以三为纪的表述单元,则是既有按照时空顺序的叙事,又有大量的议论,还有许多经典性的命题和哲理名言,表述方式丰富多彩。就此而论,《论语》以三为纪的表述单元,这种结构模式在诸子散文和语录体著作中开风气之先,并且使这种结构式在《周易》本经的基础上变得更加复杂,显示出它的丰富性。

《论语》以三为纪表述单元体量较小,文字量不多,回旋空间有限。《论语》作为语录体散文能够成功地运用这种结构模式,很大程度上得益于对数字的有效掌控。对于所谓的数,恩斯特·卡西尔(Ernst Cassirer)有如下论述:

数的本质永远是相对的,而不是绝对的,一个单一的数,只是处在一个一般系统秩序之中的一个单一地位而已!它并没有自己的存在,或者自己包含的存在。它的意义,为它在整个数的系统中占据的地位所界定……但我们在这里所发现的,乃是一种由于内在的逻辑原理所赋予的限制。所有的项都为一个共同的约束所系缚在一起。<sup>②</sup>

《论语》以三为纪的表述单元确实是一个有秩序的系统,有它内在的逻辑和限制,从而形成自身排列组合的方式和规则。在这种表述单元中,所有因素的共同约束就是以三为纪,把三作为进行计量的基本数字和最高限额,在这个框架之内对一、二、三这三个数字进行调遣,并形成相应的规则:有的以三为度进行切分,有的以三为满进行单项叠加,还有的是去多而选三,或是三与三相偶,或是叩其两端,允执其中。所有这些逻辑运演所使用的加、减、乘、除法,都服从于以三为纪表述单元的构建。根据现代汉语所作的语法划分,复句有单重复句与多重复句两种类型,而在单重复句中,又有联合复句与偏正复句两个系列,每个系列都包含多种关系的复句。《论语》以三为纪表述单元出现的复句,其类型覆盖现代汉语语法理论提到的上述各项,除此之外,还有并未纳入现代汉语体系的分合型、回环反复型等复句。所谓的复句,是按照各种逻辑关系进行组合的结果。《论语》以三为纪表述单元对各类复句的运用,使得它对一、二、三这几个数字的调遣有了语句上的依托,使得所涉数字有了它的实际意义和存在价值。数字调遣、复句配置,都在以三为纪框架内有序进行,遵循既定的规则。而对于文章而言,秩序、规则乃是不可或缺的骨架、脉络。《论语》以三为纪表述单元的文章学价值,很大程度上得益于此。

(责任编辑:元 膺)

<sup>①</sup> 阮元撰,邓经元点校:《擘经室集》三集卷二,北京:中华书局,1993年,第605页。

<sup>②</sup> 恩斯特·卡西尔:《论人:人类文化哲学导论》,刘述先译,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第301页。



# 明珠与火光： 朱子晚年明德论思想的跃动

——以《朱子语类》相关语录为中心的讨论

翟奎凤

**摘要：**受晚唐禅师宗密的影响，晚年朱子以虚灵不昧、明珠、宝珠论明德与性理乃至本心之光明。理在气中，性德在人，就像宝珠在水中，水清则珠光朗现，水浊在珠光昏暗。水就相当于气质，有清浊厚薄之分。本体之明是先天的、永恒不息的，但会受到气禀的拘束，物欲的遮蔽，因此至善光明不能再完全朗现。尽管如此，即便是至恶之人，其善性光明本体并未泯灭，而且也会在有些情景下透出些许善的光辉。佛书中大量论及的明珠、宝珠实际上是一种有神奇法力摩尼珠，此宝珠能让其所处的浊水变清，这一点更加彰显了本体之明的能动性一面。朱子晚年用火光来比喻性理、明德，火光之喻也展现出本体之明“未尝息”的能动性。朱子的这些表述集中在《朱子语类》中，多为60岁后晚年所说，此类思想主张与陆王之说有相通之处。

**关键词：**明珠；宝珠；火光；明德；朱子

**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：**翟奎凤，山东大学哲学与社会发展学院（济南 250100）

朱子晚年解释《大学》“明明德”说，“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”。<sup>①</sup>明德，可谓本心与性理的贯通、统一，与以“虚灵不昧”解明德相呼应，晚年朱子也常以明珠、宝珠、火光比喻性理、明德本体之明。佛教典籍常以明珠、宝珠比喻佛性，晚唐高僧宗密在《圆觉经道场修证仪》中说到“虚灵不昧似明珠”，朱子晚年以“虚灵不昧”“明珠”论明德性理，乃是受到宗密的影响。<sup>②</sup>

中国哲学有着悠久的以“镜”喻“心”的传统，早在《庄子·应帝王》中就说“至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤”。在宋明时期，程朱、阳明也常以镜论心。<sup>③</sup>在朱子与门人的讨论中，常以“镜”“鉴”比喻心本体、明德，“明明德”犹如磨镜：“所谓‘明明德’者，求所以

① 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第6册《大学章句》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年，第16页。

② 翟奎凤：《虚灵不昧与朱子晚年明德论思想跃动的禅学背景》，《哲学研究》2020年第10期。

③ 陈立胜：《宋明儒学中的“镜喻”》，《孔子研究》2009年第1期。

明之也。譬如镜焉:本是个明底物,缘为尘昏,故不能照;须是磨去尘垢,然后镜复明也。”<sup>①</sup>但在晚年他对“镜”“鉴”之喻有所反思,如说“镜犹磨而后明。若人之明德,则未尝不明。虽其昏蔽之极,而其善端之发,终不可绝。但当于其所发之端,而接续光明之,令其不昧,则其全体大用可以尽明”,<sup>②</sup>此条为沈僴录于戊午(1198,朱子69岁)以后。当学生郭友仁以“磨镜”来比喻“明明德”之学问进修工夫时,朱子说“公说甚善。但此理不比磨镜之法”,《朱子语类》接着记载,说到朱子配合肢体语言进行讲说:“先生略抬身,露开两手,如闪出之状,曰:‘忽然闪出这光明来,不待磨而后现,但人不自察耳。如孺子将入于井,不拘君子小人,皆有怵惕、惻隐之心,便可见。’”<sup>③</sup>此条为郭友仁录于1198年,朱子69岁时。这里“露开两手,如闪出之状”非常形象,“忽然闪出这光明来,不待磨而后现”,<sup>④</sup>非常鲜明体现了晚年朱子对“本体之明未尝息”的肯定、肯认!这两条文献都是在朱子去世的前两年内所说,强调了明德本体本有之明,反思镜喻之不足,即镜子需要磨才会明,而明德本体是常明常新的,只不过人们在日常生活中没有体认到这一点。为了突显本体的这种能动性、自足性,晚年朱子常以明珠、宝珠来比喻性理、明德和本心,目前学界关于这方面的讨论还较少。

## 一、明珠与天理、明德

相对,“镜”“鉴”之喻,朱子晚年似更喜欢以明珠、宝珠来比喻性理和心本体。在朱子书信、著作中,很少有用“明珠”“宝珠”来喻性理的语句,但是在《朱子语类》这种用法非常多。

朱子说:“理在气中,如一个明珠在水里。理在清底气中,如珠在那清底水里面,透底都明;理在浊底气中,如珠在那浊底水里面,外面更不见光明处。”<sup>⑤</sup>此条为胡泳所记,时在戊午(1198),朱子69岁。此理气通人物禽兽而论,相对来说,禽兽禀气浊,人禀气清,从根本上来说,所含之理一样,但因禀气有清浊,理的呈现及其功能表现也就有很大差别。这段语录后面还接着一句话,“问:‘物之塞得甚者,虽有那珠,如在深泥里面,更取不出。’曰:‘也是如此。’”朱子的这个说法有点类似于黑格尔,贺麟曾以黑格尔的绝对理念比作朱子所说太极,贺麟认为在黑格尔“太极堕入形气界就是自然。自然就是太极的外在存在(aussichsein),或太极的沉睡,或不自觉的理。换言之,自然、物质,或朱子所谓气,就是顽冥化的理智(versteinerte intelligenz)”。<sup>⑥</sup>对于朱子理气、珠水之喻,后世的讨论,多认为朱子此比喻有理气二元,理为实体化的倾向,田智忠认为“强调‘理在气中,如一个明珠在水里’,这还是强调理是理、气是气,二者决定是二物,不相混合。在此

① 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册《朱子语类》卷一四,第440页。此条是廖德明所录,约在1186年(57岁)。从这里我们可以看出,朱熹仍然重视孟子的“良知良能”之说及其与《大学》“明德”之间的思想关联。参见朱汉民、周之翔:《朱熹〈大学〉“明明德”诠释的理学意蕴》,《哲学研究》2012年第7期。

② 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册《朱子语类》卷一四,第434页。引文黑体为引者所加,下文同。

③ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册《朱子语类》卷一七,第578页。

④ 禅宗里关于“古镜不磨”“照天照地”的公案颇多,朱子“不待磨而后现”之语可能也受此影响,南宋比朱子稍前的释师一(1107—1176)禅师就有一诗说道“古镜不磨还自照,淡烟和露湿秋光”(法应集,普会续集:《禅宗颂古联珠通集》第一七,见《续藏经》第65册,石家庄:河北省佛教协会,2006年,第579页上栏)。

⑤ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册《朱子语类》卷四,第203页。

⑥ 贺麟:《黑格尔哲学讲演集》,上海:上海人民出版社,2011年,第597页。

角度看，理必然是实体形式的存在”。<sup>①</sup> 比喻有其形象处，也必有其不恰当处，应该说朱子无意把理实体化，但珠水之喻中，就容易给人以理气二元、理为独立存在实体的认知倾向。

《朱子语类》卷一一七载朱子论如何化解私欲时说：

盖天理在人，亘万古而不泯，任其如何蔽锢，而天理常自若，无时不自私意中发出，但人不自觉。正如明珠大贝，混杂沙砾中，零零星星逐时出来。但只于这个道理发见处，当下认取，簇合零星，渐成片段。到得自家好底意思日长月益，则天理自然纯固。向之所谓私欲者，自然消磨退散，久之不复萌动矣。若专务克治私欲，而不能充长善端，则吾心所谓私欲者日相斗敌，纵一时按伏得下，又当复作矣。初不道隔去私意后，别寻一个道理主执而行，才如此，又只是自家私意。只如一件事，见得如此为是，如此为非，便从是处行将去，不可只恁休。误了一事，必须知悔，只这知悔处便是天理。<sup>②</sup>

此条未系记载者，是针对周濂的提问作的回答。周濂约在朱子 50 岁时来学，此后跟朱子过从甚密。朱子这段话的大意是，要从根本、正面解决问题，不能盯着私欲，私欲是末的问题，要从正面立其大本，明其明德，久而久之，自然私欲消退。从这里来看，天理作为本体有能动性，天理是未尝息的本体之明，天理如太阳光，私意如乌云，“无时不自私意中发出”可以有两种理解，一是太阳光从乌云的缝隙中闪现照射进来，二是即使是乌云密布，太阳光也可以从乌云中透出微光，使得白天不会像黑夜那样完全漆黑。换句话说，私意中有天理之善的因素在里面，把一隙之光、微弱之光不断扩充放大，就是“簇合零星，渐成片段”的意思，这样天理纯固就是朗朗乾坤、光天化日之景象。

朱子上面这段话实际上与陆九渊所尊奉的孟子所说“先立乎其大者，则其小者弗能夺也”（《孟子·告子上》）的思想主张是相通的。类似“先立乎其大”的思想，朱子还说：

今来朋友相聚，都未见得大底道理。还且漫恁地逐段看，还要直截尽理会许多道理，教身上没些子亏欠。若只恁地逐段看，不理睬大底道理，依前不济事。这大底道理，如旷阔地基址，须是开垦得这个了，方始架造安排，有顿放处。见得大底道理，方有立脚安顿处。若不见得大底道理，如人无个居着，趁得百十钱归来，也无顿放处；况得明珠至宝，安顿在那里？自家一身都是许多道理。人人有许多道理，盖自天降衷，万理皆具，仁义礼智，君臣父子兄弟朋友夫妇，自家一身都担在这里。须是理会了，体认教一周足，略欠缺些子不得。须要缓心，直要理会教尽。须是大作规模，阔开其基，广阔其地，少间到处，即看逐处都有顿放处。日用之间，只在这许多道理里面转，吃饭也在上面，上床也在上面，下床也在上面，脱衣服也在上面，更无些子空闲处。尧、舜、禹、汤也只是这道理。如人刺绣花草，不要看他绣得好，须看他下针处；如人写字好，不要看他写得好，只看他把笔处。<sup>③</sup>

此条为叶贺孙所记，在辛亥以后（1191），即朱子 62 岁后。“大底道理”可以说即是天理本体、公共而根本的善。这里“明珠至宝”也可以理解为“自天降衷”的“仁义礼智”。

《朱子语类》卷一五载：

① 田智忠：《简论陈淳与“去实体化”路向趋势的开启》，见朱人求、乐爱国主编：《百年东亚朱子学》，北京：商务印书馆，2015年，第315页。

② 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第18册《朱子语类》卷一一七，第3678页。

③ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第18册《朱子语类》卷一一一，第3822—3823页。

问：“《大学》之书，不过明德、新民二者而已。其自致知、格物以至平天下，乃推广二者，为之条目以发其意，而传意则又以发明其为条目者。要之，不过此心之体不可不明，而致知、格物、诚意、正心，乃其明之之工夫耳。”

曰：“若论了得时，只消‘明明德’一句便了，不用下面许多。圣人为学者难晓，故推说许多节目。今且以明德、新民互言之，则明明德者，所以自新也；新民者，所以使人各明其明德也。然则虽有彼此之间，其为欲明之德，则彼此无不同也。譬之明德却是材料，格物、致知、诚意、正心、修身，却是下工夫以明其明德耳。于格物、致知、诚意、正心、修身之际，要得常见一个明德隐然流行于五者之间，方分明。明德如明珠，常自光明，但要时加拂拭耳。若为物欲所蔽，即是珠为泥浣，然光明之性依旧自在。”大雅。<sup>①</sup>

朱子看来，《大学》最根本的就是“明明德”，“格物、致知、诚意、正心、修身”都是明明德的具体工夫条目。明德就像明珠，本自光明，为物欲遮蔽就像污泥覆盖明珠。然而，即便被污泥覆盖，其光明之性并不会因此而泯灭。此条为余大雅所记，约在朱子 59 岁。明珠常自光明，与镜子光明依靠外在之光不同，明珠是“自光明”，自己本身就能发光。明德为物欲遮蔽，就像明珠被泥水污染，但是即便被污染，这也是外在的表面的，内在的光明之性依然自在。

## 二、宝珠与性理、本心

朱子以“明珠”喻性理大概是在 59 岁之后，粗略来说 60 岁后的朱子喜以“明珠”比喻性理。相比“明珠”，“宝珠”之喻在《朱子语类》中出现的频率更高，而且这些材料多是朱子 65 岁以后所说。朱子把“性理”比作宝珠：

问：“或问‘气之正且通者为人，气之偏且塞者为物’，如何？”曰：“物之生，必因气之聚而后有形，得其清者为人，得其浊者为物。假如大炉熔铁，其好者在一处，其渣滓又在一处。”又问：“气则有清浊，而理则一同，如何？”曰：“固是如此。理者，如一宝珠。在圣贤，则如置在清水中，其辉光自然发见；在愚不肖者，如置在浊水中，须是澄去泥沙，则光方可见。今人所以不见理，合澄去泥沙，此所以须要克治也。至如万物亦有此理。天何尝不将此理与他？只为气昏塞，如置宝珠于浊泥中，不复可见。然物类中亦有知君臣母子、知祭知时者，亦是其中有一线明处。然而不能如人者，只为他不能克治耳。且蚤、虱亦有知，如饥则噬人之类是也。”<sup>②</sup>

此条为曾祖道所记，在朱子 68 岁。朱子这里实际上表达了理一气异的思想，万物的差别在于气禀的不同，其根本之理是一样的。清者、好者为人，浊者、渣滓为物。圣贤、愚不肖、万物之差别，如宝珠在清水、浊水、浊泥中。圣人气质清爽，性理辉光自然发露在外，而愚不肖者，气质比较浑浊，就像宝珠在浑浊的水中，需要把泥沙清洗掉，珠光才能发见于外。而清洗泥沙，就相当于克治、变化气质的修养工夫。万物昏塞，如宝珠被浊泥完全遮蔽，虽然一些动物身上也偶尔流露一些善性的光辉，但也只是一线光明，而且动物没有反思、反省、克治的理性能力，无法自我扩充其德性之善的光辉。

① 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第 14 册《朱子语类》卷一五，第 491—492 页。

② 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第 14 册《朱子语类》卷一七，第 575 页。



类似的，朱子还说：

有是理而后有是气，有是气则必有是理。但禀气之清者，为圣为贤，如宝珠在清冷水中；禀气之浊者，为愚为不肖，如珠在浊水中。所谓“明明德”者，是就浊水中揩拭此珠也。物亦有是理，又如宝珠落在至污浊处，然其所禀亦间有些明处，就上面便自不昧。如虎狼之父子，蜂蚁之君臣，豺獭之报本，雉鸠之有别，曰“仁兽”，曰“义兽”是也。<sup>①</sup>

此条为李儒用所记，在朱子70岁。此条与上条曾祖道所记是一致的，“有是理而后有是气，有是气则必有是理”强调理气不离。虽理气不可分离，但理所在之气有清浊不同而表现为万物在知觉、德性与智慧上的千差万别。在朱子看来，明明德，就是在浊水中把明珠清洗干净；实际上应该是说把浊水变清、变化气质，让明珠辉光自然显露。

朱子又说：

孔子所谓“克己复礼”，《中庸》所谓“致中和”“尊德性”“道问学”，《大学》所谓“明明德”，《书》曰“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲。天理明，自不消讲学。人性本明，如宝珠沉溷水中，明不可见；去了溷水，则宝珠依旧自明。自家若得知是人欲蔽了，便是明处。只是这上便紧紧着力主定，一面格物。今日格一物，明日格一物，正如游兵攻围拔守，人欲自消铄去。所以程先生说“敬”字，只是谓我自有一个明底物事在这里。把个“敬”字抵敌，常常存个敬在这里，则人欲自然来不得。夫子曰：“为仁由己，而由人乎哉！”紧要处正在这里。<sup>②</sup>

此条为董铢所记，在朱子67岁或之后。朱子认为，圣贤苦口婆心，说了很多道理，无非就是让人明天理。明了天理，自然不需要讲学。这里他说“人性本明，如宝珠沉溷水中，明不可见”，以宝珠来比喻人性，显然此性即是人所禀受的天理。人一旦认识到欲望习气遮蔽了本性光明，这种认识能力本身就是光明本性的流露，这样通过格物的工夫，销铄欲望之遮蔽，本性光明自然就能不断扩充。

朱子论孟子“夜气”时也把“心”比作明珠：

问“夜气”一章。曰：“气只是这个气，日里也生，夜间也生。只是日间生底，为物欲梏之，随手又耗散了。夜间生底，则聚得在那里，不曾耗散，所以养得那良心。且如日间目视耳听、口里说话、手足运动，若不曾操存得，无非是耗散底时节。夜间则停留得在那里，如水之流，夜间则闸得许多水住在这里，这一池水便满。次日又放干了，到夜里又聚得些小。若从平旦起时，便接续操存而不放，则此气常生而不已。若日间不存得此心，夜间虽聚得些小，又不足以胜其旦昼之梏亡，少间这气都干耗了，便不足以存其仁义之心。如个船搁在干燥处，转动不得了。心如个宝珠，气如水。若水清，则宝珠在那里也莹彻光明；若水浊，则和那宝珠也昏浊了。”又曰：“‘夜气不足以存’，非如公说心不存与气不存，是此气不足以存其仁义之心。伊川云：‘夜气所存，良知良能也。’这‘存’字是个保养护卫底意。”又曰：“此段专是主仁义之心说，所以‘此岂山之性也哉’下便接云：‘虽存乎人者，岂无仁义之心哉？’”又曰：

① 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第14册《朱子语类》卷四，第203页。

② 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第14册《朱子语类》卷一二，第367页。

“此章不消论其他,紧要处只在‘操则存’上。”<sup>①</sup>

此条为沈僩所记,在朱子 69 岁以后。总体上来看,这段话是强调气的重要性,如果没有气,仁义之心也就干瘪了,无从展现,气类似能量,仁义之心、性理是机能,没有能量,机能、功能没法运转。当然,这种气,主要来讲是说清明之气,存养主要是存养此清明之气。清气是“正能量”,浊气可谓是“负能量”。“心如个宝珠,气如水”,与前面以性理为宝珠是一个道理,这里的“心”指的是仁义之心、本心,此心与性为一、与理为一。这段话实际上是强调了气与养气的重要性。而在一定意义上,气由心生,特别是白天,操存修养根本上来说还是“集义”、从思想上明理,进而调整意识、心理和情绪进入一种中和状态,这样清明之气、浩然之气可以“油然而生”。

在朱子,根本上来说,性理作为形上之道,有空无虚灵特点,并非形下实体性存在,而且理气是不可分离的一个存在,把一个存在划分形而上下、理与气,这是人的理性对存在的一种解析,但是把性理比作宝珠,把气质比喻为水,就容易造成性理宝珠为独立实体性存在的误解。当朱子说“性如宝珠,气质如水。水有清有污,故珠或全见,或半见,或不见”时,学生就问“先生尝说性是理,本无是物。若譬之宝珠,则却有是物”,朱子就说“譬喻无十分亲切底”。<sup>②</sup> 这条材料为龚盖卿记于朱子 65 岁时。既然是比喻,就不可能完全恰当。明珠、宝珠之喻主要是强调人人皆有来自上天的光明之性,而且此光明本性生生不息。此光明本性之所以不能显现,主要是因为气质之性的遮蔽。

### 三、佛教语境下的宝珠之喻

以“明珠”“宝珠”比喻佛性真如本心,佛经禅典中屡屡言及,朱子对此是很清楚的:“敬则常在屋中住得,不要出外,久之亦是主人。既是主人,自是出去时少也。佛经中贫子宝珠之喻亦当”。<sup>③</sup> “贫子宝珠”的故事见于《妙法莲华经卷第四·五百弟子受记品第八》:“譬如贫穷人,往至亲友家,其家甚大富,具设诸肴膳,以无价宝珠,系着内衣里,默与而舍去,时卧不觉知。是人既已起,游行诣他国,求衣食自济,资生甚艰难,得少便为足,更不愿好者。不觉内衣里,有无价宝珠。与珠之亲友,后见此贫人,苦切责之已,示以所系珠。贫人见此珠,其心大欢喜。”<sup>④</sup> 此无价宝珠比喻人人本具的光明本性、常清静的佛性,人人皆有此无尽宝藏,但很多人对此没有意识,甚至不自信,还像穷人一样到处乞讨生活。这个譬喻故事,广为流传,影响很大。《二程遗书》卷六就载有“贫子宝珠”四字,但没有具体评论,应该说程子、朱子对此故事背后所表达的义理是肯定欣赏的。此宝珠在理学话语中,可以比喻为性理、明德。朱子还说“天之所赋于我者,如光明宝藏,不会收得;却上他人门教化一两钱,岂不哀哉!只看圣人所说,无不是这个大本”,<sup>⑤</sup> 这显然也是化用了佛教“贫子宝珠”的故事。类似的,56 岁在《答陈同甫》信中,朱子也说“今乃无故必欲舍弃自家光明宝藏而奔走道路,向铁炉边查矿中拨取零金,不亦误乎?”<sup>⑥</sup>

佛经中还常说一种清明光亮、法力无边摩尼珠或如意珠,鸠摩罗什所译《佛说华手经》中说

① 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第 16 册《朱子语类》卷五九,第 1900—1901 页。

② 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第 16 册《朱子语类》卷七四,第 2525 页。

③ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第 15 册《朱子语类》卷三一,第 1115 页。

④ 鸠摩罗什译:《妙法莲华经》第四,见《大正藏》第 9 册,石家庄:河北省佛教协会,2005 年,第 29 页中栏。

⑤ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第 18 册《朱子语类》卷一二一,第 3836 页。

⑥ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第 21 册《文集》卷三六,第 1591 页。

“譬如无价宝摩尼珠，能除一切众生衰恼，得安隐乐”。<sup>①</sup> 唐佛陀多罗译《圆觉经》中说“譬如清净摩尼宝珠，映于五色，随方各现，诸愚痴者，见彼摩尼，实有五色”，对此，释延寿在其《宗镜录》中有引述，宗密在其多部著作中更是有深入阐发。如在《圆觉经道场修证仪》中，宗密对此解说曰“如意宝珠明又净，映于外物现青黄，愚者执为真实色，因兹争短或争长”。<sup>②</sup> 在《圆觉经大疏》中，宗密又有进一步解说“摩尼体性莹净绝瑕，都无色相，由性净故一切众色对则现，中青黄赤白黑五色，各各随方而现”，“摩尼喻圆成实性，即前所显之理也。现色喻佗起性，即前幻也。愚人见定是青黄，喻遍计所执性，即前尘垢也”，“无计执之人，即此珠种种色，一一清净，一一同体，悉是圆珠妙用应现，无体可破”，又说“然前之镜喻但一面明，又云因磨而现，表二空之理破执方显，对执得名。今摩尼珠本净本明，十方俱照，故以显后法界之宗也”。<sup>③</sup> 唐代澄观认为“摩尼珠体空净喻理，所现众色喻事也”。<sup>④</sup> 显然，在佛书中，明珠、宝珠即是指这种比喻真如法性的摩尼珠，宗密实际上也指出了佛经中镜喻的不究竟，不如宝珠之喻圆妙。镜、珠二喻在佛书中均有大量出现，西蜀仁王钦禅师云“‘灵光洞照。迥脱根尘。体露真常。不拘文字。心性无染。本自圆成。但离妄缘。即如如佛。’<sup>⑤</sup>且要他从这里趣入。便有没意智汉。才闻恁么说话。便向自己色身内髑髅前认个昭昭灵灵底。隐隐地似一面古镜，如一颗明珠，亘古亘今，照天照地”。<sup>⑥</sup> 朱子对佛书相当熟悉，特别是宗密的这些表述，显然对他晚年的思想有影响。对此，鲍永玲也有指出：“宗密在《圆觉经大疏钞》中以‘摩尼宝珠’说心体：‘其珠之光明，即衣里透彻，常自照暇。对物不对物，明无增减。此明坚实莹净，内外无瑕，纵影像有无，种种变易，明亦不变，常自坚净，即喻心之寂体也。’此段文字突出‘灵知’的普遍性、恒照性，而后朱熹亦常用宝珠喻‘明德’或‘性体’。”<sup>⑦</sup> 鲍永玲还认为西方哲学中也有类似的想法，“如康德谓：‘这个好意志也还是像宝珠似的，会自己发光，还是个自身具有全部价值的东西。它的有用或是无结果，对于这个价值既不能增加分毫，也不能减少分毫。’”<sup>⑧</sup> 吴展良也认为“儒家主性善，相信人皆可以为尧舜，佛教则认为人皆有佛性，人人皆可成佛。两家说法皆肯定人心本然的光明，而朱子性如宝珠之说，实深受佛教‘摩尼宝珠’说的影响。基督教则认为人有原罪，必需遵循天启律法并信靠上帝才能得救。伊斯兰教认为人软弱无知，有赖真主、先知与律法的引导，否则必将犯罪。双方对于人性的看法不同，然而基督教与伊斯兰教对于爱人、无私、公义、光明、合理等德性的看重，实与儒、佛两家相通”。<sup>⑨</sup> 可见，本体、德性的光明之喻在中西思想史上有着普遍性。

在佛学语境下，摩尼宝珠还有一种神奇的能力，那就是能使浊水变清，就是说宝珠能使其所处的浊水环境变清，此化浊为清的法力，也表明道、本体、明德有其自身的能动性，所以在一定意义上可以说，人能弘道，道亦能弘人。

① 鸠摩罗什译：《佛说华手经》第一，见《大正藏》第16册，第131页上栏。

② 宗密述：《圆觉经道场修证仪》第七，见《续藏经》第74册，第418页下栏。

③ 宗密述：《圆觉经大疏》中卷之一，见《续藏经》第9册，第360页下栏。

④ 别行疏，宗密随疏钞：《华严经行愿品疏钞》第二，见《续藏经》第5册，第251页上栏。

⑤ 此句为古灵神赞禅师语，参见宋道元辑，朱俊红点校：《景德传灯录》（上），海口：海南出版社，2011年，第230页。

⑥ 正受编：《嘉泰普灯录》第二五，见《续藏经》第79册，第440页中栏。

⑦ 鲍永玲：《“种子”与“灵光”：王阳明心学喻象体系通论》，上海：上海书店出版社，2012年，第83页。

⑧ 鲍永玲：《“种子”与“灵光”：王阳明心学喻象体系通论》，第83页。

⑨ 吴展良：《圣人之书与天理的恒常性：朱子的经典诠释之前提假设》，见姜哲、郭西安主编：《比较经学：中国经学诠释传统与西方诠释学传统的对话》，上海：上海人民出版社，2018年，第409页。

## 四、火光之喻与明德、仁德

除了明镜、明珠、宝珠之喻,朱子有时也把明德比喻为“火”,他说:

问:“或谓‘虚灵不昧’,是精灵底物事;‘具众理’,是精灵中有许多条理;‘应万事’,是那条理发见出来底。”

曰:“不消如此解说。但要识得这明德是甚物事,便切身做工夫,去其气禀物欲之蔽。能存得自家个虚灵不昧之心,足以具众理,可以应万事,便是明得自家明德了。若只是解说‘虚灵不昧’是如何,‘具众理’是如何,‘应万事’又是如何,却济得甚事!”

又问:“明之之功,莫须读书为要否?”

曰:“固是要读书。然书上有底,便可就书理会;若书上无底,便著就事上理会;若古时无底,便著就而今理会。盖所谓明德者,只是一个光明底物事。如人与我一把火,将此火照物,则无不烛。自家若灭息着,便是暗了明德;能吹得着时,又是明其明德。所谓明之者,致知、格物、诚意、正心、修身,皆明之之事,五者不可阙一。若阙一,则德有所不明。盖致知、格物,是要知得分明;诚意、正心、修身,是要行得分明。然既明其明德,又要功夫无间断,使无时而不明,方得。若知有一之不尽,物有一之未穷,意有顷刻之不诚,心有顷刻之不正,身有顷刻之不修,则明德又暗了。惟知无不尽,物无不格,意无不诚,心无不正,身无不修,即是尽明明德之功夫也。”<sup>①</sup>

此条为吕焘记于朱子 70 岁时,即是朱子去世前一年说的话。从这里看出,朱子愈到晚年越强调实际践履,不尚知解空谈,只要切实做为善去恶的工夫,去除气禀、物欲的遮蔽,把固有的虚灵不昧之心豁显出来,就能够“具众理”,可以“应万事”,这就是明明德。“明”的工夫可以包括“就书理会”“事上理会”“就而今理会”。朱子强调“明德”是“一个光明底物事”,就像“一把火”,用来照物的话,就能看清外物。如果自己的这把火熄灭了,就是暗了明德;把火吹着,继续明亮,又是明其明德。朱子认为,八条目中的格物、致知、诚意、正心、修身,说的都是明明德的工夫,相应地,“齐家、治国、平天下”,这三条是新民的工夫。

朱子还说“人性如一团火,煨在灰里,拨开便明”,<sup>②</sup>这里所说“性”是“天命之性”,是明德,“灰”比喻气质欲望、烦恼习气。朱子晚年反复强调此如火一般的本体之明“未尝息”,如说“明德未尝息,时时发见于日用之间。如见非义而羞恶,见孺子入井而恻隐,见尊贤而恭敬,见善事而叹慕,皆明德之发见也。如此推之,极多。但当因其所发而推广之”。<sup>③</sup>平常人在日常生活中都有善的辉光显现,这种善的辉光就来自明德,把善心善行扩充开来,就是明其明德。

有学生问:“‘明明德’,是于静中本心发见,学者因其发见处从而穷究之否?”朱子说:

不特是静,虽动中亦发见。孟子将孺子将入井处来明这道理。盖赤子入井,人所共见,能于此发端处推明,便是明。盖人心至灵,有什么事不知,有什么事不晓,有什么道理不具在

① 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第 14 册《朱子语类》卷一四,第 438 页。

② 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第 14 册《朱子语类》卷四,第 206 页。此条为魏椿在朱子 59 岁时所记。

③ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第 14 册《朱子语类》卷一四,第 434 页。



这里。何缘有不明？为是气禀之偏，又为物欲所乱。如目之于色，耳之于声。口之于味，鼻之于臭，四肢之于安佚，所以不明。然而其德本是至明物事，终是遮不得，必有时发见。便教至恶之人，亦时乎有善念之发。学者便当因其明处下工夫，一向明将去。致知、格物，皆是事也。且如今人做得一件事不是，有时都不知，便是昏处；然有时知得不是，这个便是明处。孟子发明赤子入井。盖赤子入井出于仓猝，人都主张不得，见之者莫不有怵惕恻隐之心。

人心之灵莫不有知，所以不知者，但气禀有偏，故知之有不能尽。所谓致知者，只是教他展开使尽。<sup>①</sup>

人心最为灵妙，可以知晓任何事情和道理，但为气禀所拘、物欲所乱、蔽于感官，明德就昏暗了。但明德终究是光明的，气禀物欲无法完全障蔽其明，因此，即便是最恶的人，也会有善念流露，这就是明德透出的一隙之光。人做错了事，浑然不觉，这就是明德昏了，而一旦认识悔悟到错误，这就是明德之光的显现。格物、致知都是明明德、拓展本体之明的工夫。

钱穆认为此条“与阳明言致良知大意相似。惟朱子着意在明明德之前一明字上，王学后人张皇明德，遂有现成良知之谓”。<sup>②</sup>而杨祖汉认为“朱子虽有这些说法，但并不能把朱子理解为与陆王同调，朱子虽然肯定明德在心中随时可发现，但并不主张心即理”，“朱子此说并不同于陆王言‘心即理’及‘致良知’，钱先生认为朱子此条与阳明之说相似，并不正确”。<sup>③</sup>我们认为，朱子关于明德、人心之灵的说法确与阳明良知之说有相通之处。当然，朱子更多还是说性即理，警惕心即理之说，后人常批评阳明学中有混情识为良知的流弊，朱子似早有鉴于此。性即理与心即理，心与性并非截然对立，性、心、理有着内在贯通性，其中差别非常微妙。在朱子的论说中，明德是性理，也是本心。

朱子还常强调人心本自光明，如说：

学者常用提省此心，使如日之升，则群邪自息。他本自光明广大，自家只着些子力去提省照管他，便了。不要苦着力，着力则反不是。<sup>④</sup>

盖心地本自光明，只被利欲昏了……且如人心何尝不光明。见他人做得是，便道是；做得不是，便知不是，何尝不光明。然只是才明便昏了。<sup>⑤</sup>

盖天之所以与我，便是明命；我之所得以为性者，便是明德。命与德皆以明为言，是这个物本自光明，显然在里，我却去昏蔽了他，须用日新。<sup>⑥</sup>

这些语录多出自朱子晚年，如果将其放到阳明《传习录》中也不会觉得太突兀。可见，朱子学与阳明学是有相通之处的，特别是朱子晚年的很多语句，甚至可以看作是阳明学的先声。

朱子还说“天地生物之心固未尝息”，<sup>⑦</sup>由此，明德与生生之仁德也是贯通的。朱子也常以镜喻心与仁，如说：

仁与心本是一物。被私欲一隔，心便违仁去，却为二物。若私欲既无，则心与仁便不相违，

① 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第14册《朱子语类》卷一四，第436—437页。

② 钱穆：《朱子新学案》第2册，北京：九州出版社，2011年，第509页。

③ 杨祖汉：《朱子与康德敬论的比较》，《杭州师范大学学报》2018年第4期，第2页。

④ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第14册《朱子语类》卷一二，第360页。

⑤ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第14册《朱子语类》卷一二，第379—370页。

⑥ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第14册《朱子语类》卷一六，第505页。

⑦ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第16册《朱子语类》卷七一，第2393页。

合成一物。心犹镜,仁犹镜之明。镜本来明,被尘垢一蔽,遂不明。若尘垢一去,则镜明矣。<sup>①</sup>

仁即是心。心如镜相似,仁便是个镜之明。镜从来自明,只为有少间隔,便不明。<sup>②</sup>

公犹无尘也,人犹镜也,仁则犹镜之光明也。镜无纤尘则光明,人能无一毫之私欲则仁。然镜之明,非自外求也,只是镜元来自有这光明,今不为尘所昏尔。人之仁,亦非自外得也,只是人心元来自有这仁,今不为私欲所蔽尔。故无私欲,则心之体用广大流行,而无时不仁,所以能爱能怒。<sup>③</sup>

这些话也多出自朱子60岁以后的晚年,可见,朱子晚年虽然多用明珠、宝珠来讲明德性理乃至本心,但是在论及仁与心时,他仍然沿用镜喻,以镜之光明来比喻仁德。仁是性理,这里说“仁与心本是一物”“仁即是心”,显然,这些与陆王“心即理”之说有相通处,性理与心是一体贯通的,之所以不“一”,主要是因为私欲的间隔。

## 结 语

明德、仁德本自光明,之所以不明,朱子多强调这是由于气禀、物欲、私欲遮蔽了本有光明之性。气禀清浊是先天的气质之性,物欲、私欲主要是出于感官欲望,实际上还应包括思想观念。回过头来再看朱子《大学章句》所说“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”。<sup>④</sup>“复其初”就是让本有光明完全豁显,就是回归本体。西方有些哲学家也强调哲学的根本努力就是回归本体。这一点应该说在佛老那里体现得尤为明显。本体有先天性,回归本体,应该说即是回归先天。就儒家而言,这是片面的。孟荀可以视为孔子思想之两个向度,相对来说,孟子强调先天本有,而荀子强调后天礼法教育的重要性。总体上来看,宋明理学无论是程朱还是陆王,都是过于强调先天,只不过在这一点上陆王体现得更为明显。强调先天、本体,有个体性,后天人文教化,注重社会性。实际上,社会环境,文化教育,对人的成长非常重要。人完全离开社会、语言文化、教育,甚至会堕落为狼孩、虎孩。孔子、荀子非常强调人作为类、群的存在的重要性,注重学习教育。对儒学而言,先天、后天都是重要的,两者要中和起来。人类创造的所有文化,相对自然来说似是后天的,相对每个个体来说,又有先天性,所有有意义、有价值的思想文化也可以看作“道”“本体之明”在人类思想观念中的自我表现。当然,在现实世界中,人们的心灵世界汨没于感官经验与固执的观念世界,以基于身体的形下世界为存在的基础性甚至唯一意义,不承认神圣与超越维度,因而在变幻无常的现实世界中就容易感到生命是无意义的荒原,这样来说,古典世界中对光明本体灵动性的论述,<sup>⑤</sup>在今天唯形下之“物”为真的思想观念中也有着非常重要的现实意义。

(责任编辑:元 膺)

① 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第15册《朱子语类》卷三一,第1109页。

② 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第15册《朱子语类》卷三一,第1116页。

③ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第17册《朱子语类》卷九五,第3226页。

④ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第6册《大学章句》,第16页。

⑤ 光明意象在儒佛道乃至在不少宗教中是普遍存在的,老庄相关讨论,参见邓联合《老庄哲学中的光明意象释义》(《哲学研究》2021年第12期),作者认为老庄光明之说是对其儒家明德论的批判,此则未必。

# “语录不文” 与中国古代“语录”观的形成

熊 湘

**摘要:**宋代流行着记录师长、上司或其他名人言行的著述行为,语录著作由此得以发展,而禅门和理学语录的盛行使得南宋以后论者的语录观得以类化与聚焦。从位于文集的附录、卷末,到卷首,语录入集的过程代表文集所具备的全书性质得到突显,却并未消除语录与诗文等篇章之文的界限。在古人眼中,语录非文章之体,故未能在以篇章之文为基础的文体架构中占据一席之地。禅门与儒家语录的盛行也限制了语录上升为层次更高的、囊括力更广的文体学术语。在缺乏客观中立的文体学视角的情况下,古人对语录体制的溯源暗含着各种主观动机,由此可揭示汉学与宋学、儒学与禅门、古学与今学之间思想和话语的对立及观念嬗变。

**关键词:** 语录; 语录体; 著述; 篇章; 溯源

**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:** 熊湘,江南大学人文学院(无锡 214122)

语录是中国古代颇为特别的著述形式,其渊源可追溯至《论语》,经佛家和理学门徒的推动而盛行开来。语录著作当然是客观的存在,但是在人们认识、理解语录的过程中,身份立场、思想观念等都会以不同的方式发挥作用。今人对“语录史”的描述、书写和评价也不可避免地带有某种文学史识或文学史观的潜在影响。以理推之,古代语录的发展历史,必定伴随着语录观念的形成与嬗变。南宋魏了翁曾转述谯仲午之语:“语录,一时门弟子所传抄,非文也。”<sup>①</sup>这一断语所蕴含的“语录不文”思想在宋以后得到不断阐述,可以说是观察古人“语录观”“文章观”的一个有意思的窗口。如果不拘泥于这一断语本身的意涵,将“文”的层次变丰富一些,那语录与文集、文体、文章、文辞之关系,都可以说是“语录不文”说法的多层面投射。换言之,自语录这一著述形式盛行之后,其目录学归属、文体性质和渊源追溯,以及语录中的文学观表述无一不蕴含着它与文的复杂关联。因此本文从“语录不文”这个话题切入,在关注语录言辞俚俗的问题之外,希望从更广泛的层面来探讨“语录”与“文”的关系问题,以期深入揭示古人的“语录”观。

<sup>①</sup> 魏了翁:《隆州教授通直郎致仕谯君墓志铭》,见曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第311册,上海:上海辞书出版社、合肥:安徽教育出版社,2006年,第200页。

## 一、语录著作的发展及“语录类”观念的形成

古人对语录的认识建立在大量语录著作基础上,古人的语录观也就伴随着语录著作的产生、发展而逐步成型。是以在概念分析和文体界定之前,须用一种还原的眼光去观察语录著作的产生历程,已有研究者做过这方面的工作,<sup>①</sup>本文首先在前人基础上,进一步作出梳理。

著述和文章的体式需立足于大量具体的文本才能成立,语录亦是如此。史志中最早著录的语录著作是孔思尚《宋齐语录》,刘知几《史通》云:

国史之任,记事记言,视听不该,必有遗逸。于是好奇之士,补其所亡,若和峤《汲冢纪年》、葛洪《西京杂记》、顾协《琐语》、谢绰《拾遗》。此之谓逸事者也。街谈巷议,时有可观,小说卮言,犹贤于已。故好事君子,无所弃诸。若刘义庆《世说》、裴荣期《语林》、孔思尚《语录》、阳松玠《谈藪》。此之谓琐言者也。<sup>②</sup>

很明显,在刘知几看来,孔思尚《宋齐语录》与刘义庆《世说新语》一样,以记言为主,文本性质属于史。从《太平御览》所引《宋齐语录》的内容可以看出,《宋齐语录》是言行并录的。夏德靠据此指出:“‘语录’应是‘语’体的别称。”<sup>③</sup>但我们并不认为孔思尚对“语录体”有所认识。将记言的作品以“语”命名,是自先秦而来的常见现象。魏晋六朝,人们对“语”体有了较为一致的认识(以记言为主,兼及记事),而孔思尚《语录》所体现的即是先秦以来的“语”体观念。就像“语林”“谈藪”一样,“语录”只是一种取名方式,而远未上升到文体意识的层面。在《宋齐语录》后没有立即兴起与《宋齐语录》相类的语录创作潮流,也能说明,彼时的语录尚未上升到文体层面,尚未被视为“语”体的别称。但我们可以说,彼时的语录是“语”体之下的一种著作取名方式。与《语林》之“林”,《谈藪》之“藪”不同的是,“录”乃是一种著述行为,甚而也被视为一种文体。如《文心雕龙·书记》便有“录”之一体,尽管其意与“语录”之“录”不尽相同,但说明“录”作为著述形式或文体形式,受到了关注。记录一个时代的琐言,具有“史”的性质,是以《旧唐书·经籍志》《新唐书·艺文志》均将其置于“史部·杂史”类。

以“语录”作为“语”体著作的名称,在宋代变得越来越常见。不过,情况又有所变化,“语录”中没有了像《宋齐语录》那样记录一代之语的作品。因事而录、因人而录成为最常见的现象。《四库全书总目》之《重明节馆伴语录》提要云:“考宋制,凡奉使伴使皆例进语录于朝。马永卿《懒真子》记苏洵与二子同读《富郑公使北语录》,则自北宋已然。”<sup>④</sup>宋代文献有不少因奉使之事而编著、进呈语录的记载,如苏辙《二论北朝政事大略》:“臣等近奏敕差充北朝皇帝生辰国信使,寻已具语录进呈讫,然于北朝所见事体,亦有语录不能尽者,恐朝廷不可不知。”<sup>⑤</sup>郑樵《通志·艺文志》、晁公武《郡斋读书志》、陈振孙《直斋书录解題》均有著录。或置于杂史,或置于地理,或置于传记,所重视的均是此类语录的“纪实”(即“史”)的性质。就历代目录的著录来看,此类奉使

① 任竞泽:《宋代文体学研究论稿》第八章《语录体》,北京:商务印书馆,2011年;陈立胜:《入圣之机:王阳明致良之工夫论研究》第一章《语录体与理学家》,北京:三联书店,2019年。

② 刘知几:《史通》卷一〇《杂述第三十四》,上海:上海古籍出版社,2008年,第193—194页。

③ 夏德靠:《〈论语〉文体的生成及结构模式》,《四川师范大学学报》2013年第1期,第113页。

④ 永瑢等:《四库全书总目》卷五二,北京:中华书局,1965年,第471页。

⑤ 苏辙:《栞城集》卷四二,见陈宏天、高秀芳点校:《苏辙集》,北京:中华书局,1990年,第748页。



出行的语录作品在宋代之后便很少见到了。主要原因当不在于后来的奉使或出行者缺乏记言记事的自觉,而在于一旦没有了例进语录的制度和惯例,“语录”之名与出行记录之间的关联便被隔断,对于记录者(编撰者)来说,“录”比之于“语录”少了一层记言的负担。因此,将此类著作称为“语录”的必要性就降低了。

宋代大量出现的更引人瞩目的是以人为焦点的语录。这方面,关注者颇多。一般认为开此风气者乃禅宗语录,而后风气渐及理学门徒,最终形成中国古代语录的两大门类。有足够的文献支撑这一看法,如郑樵《通志·艺文略》于“释家”之下专列“语录”一类,并罗列“语录”著作五十六部,如《漳州罗汉琛和尚法要》《祖堂集》《百丈广语》《龙济和尚语要》《裴休拾遗问》等等。之后赵希弁《郡斋读书附志》所列“语录”一类,则专收儒家语录,如《河南程氏遗书》《横渠先生语录》《延平先生问答》《师海》《勉斋先生讲义》等。值得注意的是,郑樵、赵希弁所列“语录”门类之下的著作未必都以“语录”为名,这说明“语录”在南宋已经由单一的书名上升到了有一定囊括性的著述门类。尽管后来的目录学著作大多没有沿袭这一做法,单列“语录”一类,但北宋以来大量禅宗和儒家语录的出现,促发人们对“语录”这一著述形式形成共性认识,则是无可异议的。不过,倘若认为禅门和儒家提供了宋代个人性语录滋生的全部土壤,或未为的论。为师长、上司记录言行的风气一旦盛行开来,其影响和辐射力应当更为广泛、细微,而不仅仅及于禅门弟子和理学门徒。晁公武《郡斋读书志》“传记类”著录有《张忠定公语录》四卷,并云:“皇朝张忠定公咏守蜀,有善政,其门人李攸纪其语论可以垂世者。”此外,《郡斋读书志》“传记类”著录《韩魏公家传》,乃韩忠彦“录其父琦平生行事”,《魏国忠献公别录三卷》乃韩琦“门人王岩叟(王彦霖)记其言论事实”。<sup>①</sup>陈振孙《直斋书录解题》“传记类”作《魏公别录》四卷,另有《魏公语录》一卷,解题云:“与《别录》小异而实同。《别录》分四卷,此总为一编。先后次第亦不同,而末一则《别录》所无,姑并存之。”<sup>②</sup>可见,《韩魏公家传》偏向于记录行事,《魏公别录》《魏公语录》偏向于记录言论。记录他人的行事、言论在宋代应该是普遍现象,晁公武就说过:“近时多有家传、语录之类行于世。”<sup>③</sup>陈振孙《直斋书录解题》“传记类”还列有“《杜祁公语录》一卷,不知何人作”。“《杜公谈录》一卷,雷泽杜师益等录其父务滋之言,王广渊作序”。“《道乡语录》一卷,不知作者,记邹浩志完语”。<sup>④</sup>此类著述未被列入儒家和释氏类,说明他们不同于理学和禅门语录。

于是我们可以得出结论,宋代流行着记录师长、上司或其他名人言行的著述行为,进而产生了大量记言类作品,其中包括不少以“语录”为名的著作。记言的内容可能与为政相关,如《张忠定公语录》《魏公语录》;也有可能与诗文相关,如《钟山语录(王安石)》《唐子西语录(唐庚)》《三山老人语录(胡舜陟)》;也可能是禅门或儒家讲学之语。语录的内容视具体记载对象的身份、经历而定。很多语录篇幅都不长,大概也未获得与文集同等重要的地位,一旦未收入文集,便极易散佚,最后只有在目录著作或前人的摘录中留下些许线索。而禅门语录和理学语录因有师承传授和学脉的加持,被当作传播禅宗思想和理学观念的重要载体,因而愈发丰富和引人重视,形成北宋以后语录发展的两大主流。语录著作的涵盖面从普泛性、多领域缩小到禅门和理学,南宋以后的论者对“语录”之观念也随之类化与聚焦。

① 晁公武著,孙猛校证:《郡斋读书志校证》卷九,上海:上海古籍出版社,1990年,第377、386、378页。

② 陈振孙:《直斋书录解题》卷七,上海:上海古籍出版社,1987年,第208页。

③ 晁公武著,孙猛校证:《郡斋读书志校证》卷九,第386页。

④ 陈振孙:《直斋书录解题》卷七,第208、209页。

## 二、语录入集视角下的语录观

一旦语录在古人的思想中成为具有某种共性的著述门类,那为之编辑、归类则会潜涵着此种值得重视的共性认识。在语录盛行的宋代,图书的四部分类已经确立,别集编撰规模也远逾前代。在传统学术观念中,集部可以说是“文章”渊府,是“文”的集中呈现。因此,“语录”与“文”的关系可以调整成“语录”与“集”的关系。语录入集有两层含义,一是语录是否及能否被收入个人文集,二是语录著作是否及能否被列入集部。对于这两个问题,我们的目的不在于寻求标准答案,而在于通过对上述两个问题的梳理,揭示语录编辑和著录背后的观念。

古人编辑别集时收入语录的行为在宋代就已经出现,晁公武《郡斋读书志》“别集类”著录张咏《张乖崖集》十卷,解题中说道:“钱易所撰墓志,李旼所纂语录附于后。”<sup>①</sup>后来陈振孙所著录的《乖崖集》则增加为十二卷附录一卷,语录不再居于附录,而是位于第十二卷。<sup>②</sup>邹浩《道乡集》最初由其子整理刊行,李纲序其集,云:“其子柄、栩集公平生所为文,得古律、诗赋、表章、四六、杂著、传记、序述及紫微制草合为四十卷。”<sup>③</sup>查明成化六年邹量刻本《道乡先生邹忠公文集》,语录正在杂著部分,盖宋本便是如此。从作为文集附录,到位于末卷,再到置于杂著之中,这或能说明语录从文集边缘进入文集内部的过程,但同时也反映出语录不能划归于文集已有的文体分类当中,实现无缝融合。<sup>④</sup>

从目录学上看,比之于传统的经传注疏,儒家语录更具有独立性,基本等同于被记录者的个人著述。即便如此,宋人对儒家语录的目录学归属,也不是完全统一。南宋末赵希弁《郡斋读书附志》在晁公武《郡斋读书志》四卷基础上,增补了大量儒家语录文献。不过他没有将其归置到子部儒家类,而是在集部别集类之后,总集类之前,增列“语录”一类。<sup>⑤</sup>赵希弁没有对此安排予以说明,故不好下定论。以意度之,大概语录有存一家之语的功能,其意近于别集(存一人之文),故附于别集之后。赵希弁的《郡斋读书附志》不乏凌乱、敷衍之弊,但其有意将儒家语录置于集部,或能说明宋人对儒家语录文本性质和目录归属的认定还存在模糊不定之处。明晁璠《晁氏宝文堂书目》“文集类”列有《龟山语录》《朱子语类大全》《朱子语录》,也是这一思路的延续。不过,整体而言,赵希弁的归类方法是目录著作中少见的,没有得到广泛的认可和接受。更为常见的做法是,将因事而作的语录,个人为政语录置于史部,将禅宗、儒家语录分别置于子部释家、儒学类,将论诗文的语录(如《唐子西语录》)置于诗文评类。<sup>⑥</sup>宋代郑樵《通志·艺文略》、晁公武《郡斋读书志》、尤袤《遂初堂书目》、陈振孙《直斋书录解题》大略如此,宋以后的目录著作中,也基本延续这一归类法则。

质言之,将儒家语录视为子部著述,是宋代以来的主流意见。这说明宋人对语录与文集差别

① 晁公武著,孙猛校证:《郡斋读书志校证》卷一九,第968页。

② 国家图书馆藏宋咸淳五年(1269)伊赓崇阳县斋刻本《乖崖先生文集》便是如此。

③ 李纲:《道乡集序》,见邹浩:《道乡先生邹忠公文集》,明成化六年邹量刻本,第3页a-b。

④ 所谓杂著,即用于安置那些不能归入文集已有文体分类的作品。明吴讷说:“文之有体者,既各随体裒集;其所录弗尽者,则总归之杂著也。”见吴讷著,凌郁之疏证:《文章辨体序题疏证》,北京:人民文学出版社,2016年,第187页。

⑤ 《郡斋读书志》的集部分类中只有楚辞、别集、总集、文说,无语录。

⑥ 古代目录著作的部类设置和语录著录情况不尽相同,这里只是大略而言。诗话类著作,有的目录置于文史类,有的置于诗文评类。再如明代的一些目录著作将理学(性理)上升为经,相关语录就被改置于经部。

的认识大体清楚且一致。<sup>①</sup>不论是在文集中的位置,还是在图书目录中的归属,语录都被视为与文集具有较大距离、隔阂的作品。前者是零散段落的汇集性著述,其形态与诗话、笔记更为接近,<sup>②</sup>后者主要以收罗诗赋等篇章之文为标志。尽管一些理学家的语录在宋代已单独刊行,其文集也就没有重复收录的必要,<sup>③</sup>但语录入集的进程在宋代已开始。自中唐以来,子书入集的现象逐渐蔓延,到了明清,别集的学术化、著述化性质愈发明显,<sup>④</sup>与这一过程相伴的是古人对文集的认识从汇集诗文等篇章之文逐步发展到汇集作者的所有作品,进而带有“全集”“全书”的意味。语录入集即是子书入集的漫长发展过程中的一条脉络、一个侧面。宋代之后的文集编撰也有把语录置于附录、末卷、杂著的情况,但随着文集性质及编撰意图的演变,语录从文集边缘进入文集中心的情况越来越多见。有时还位于文集前几卷。如明刻元许衡《鲁斋遗书》八卷,首二卷为语录,末四卷为诗文。王守仁《王文成全书》,前三卷为《传习录》。冯从吾《冯少墟集》二十二卷,前十二卷均为语录。对于此类作者来说,语录比诗文更能体现其思想文化地位和影响。

语录入集的过程代表“文集”所具备的“全书”性质得到突显,却不意味着古人已经将语录与诗文等篇章之文同等看待。《郡斋读书附志》将儒家语录归为集部的做法没有得到后人的广泛接受。原因除了语录是表达一家之言的著述形态,宜入子部的传统判断外,还因为语录不同于集部的篇章之文,在形态上够不成集部的核心内容。作为古代目录的集大成著作,《四库全书总目》在这方面极具典型性。在语录入集的问题上,它所展现的明确态度正可代表古人对该问题的主流认识。以下围绕《四库全书总目》作一分析。

与大多数目录著作一样,《四库全书总目》中独立成书的语录类著作主要著录于经、史、子当中,其中以儒家语录最多。因而,经部和子部儒家类的语录最为集中。对儒家语录文献的著录情况作一梳理,能够发现,独立成书的儒家语录未被列入别集。即便是书名以“集”命名,实际上为“语录”的著作,亦不入别集。如宋陈埴撰《木钟集》,《提要》云:“虽以集为名,而实则所作语录。”<sup>⑤</sup>清刘鸣珂《砭身集》“虽以集名,实则语录”。<sup>⑥</sup>这两部著作均被置于子部儒家类。另,清张时为《张界轩集》提要云:“首序传《目录》一卷,次《为学约言》四卷,次《读近思录纪言》一卷,次《六一寤言》一卷,次《丧礼去非》一卷,次《读左言》一卷,次《语录》一卷,次诗文六卷,故总以集名。然《读左言》、《语录》、诗文皆未刻,刻者皆讲学之书,仍以集名,非其实也。”<sup>⑦</sup>四库馆臣之所以不将其纳入集部,核心原因正在于《张界轩集》中本当有的六卷诗文未能刊刻。由此观之,纳入集部的作品一定要有诗文,成为《四库全书总目》最显见的标准。

那么,对于既含有语录,又含有诗文的著作,到底是归入子部儒家,还是归入别集呢?对此《四库全书总目》没有明确的说明。此类著作有的依旧被排斥在集部之外,如明刘阳撰《刘两峰

① 即便是《郡斋读书附志》,也是将语录单列一类置于别集之后,而未将其与别集混同。

② 这里暂不考虑篇章形式较为明确的问答体作品。

③ 如杨时的《龟山语录》最初便是单独刊行的,赵希弁《郡斋读书附志》、尤袤《遂初堂书目》、陈振孙《直斋书录解題》均有著录。而宋编刊的杨时文集,不包括《龟山语录》,宋黄去疾《龟山年谱序》云:“龟山先生之书,其《文集》《经说》《论语解》《语录》已刊于延平郡斋。”(曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第353册,第76页)知其文集不包括语录。直至万历十九年(1591)林熙春刻本《龟山先生集》,才将《龟山语录》收入其中。

④ 王芊:《唐宋“子书入文集”考论》,《学术研究》2021年第8期;何诗海:《明清别集的著述化》,《华南师范大学学报》2021年第2期。

⑤ 永瑢等:《四库全书总目》卷九二,第784页。

⑥ 永瑢等:《四库全书总目》卷九八,第834页。

⑦ 永瑢等:《四库全书总目》卷九七,第822页。



集》,包括《论学要语》一卷,《洞语》一卷,《接善编》一卷,《人伦外史》一卷,前三者基本是语录形态,而《人伦外史》包含墓志、传状、诗咏。殿本《四库全书总目》云:“虽总为一集,实未可著录于集部,故仍以语录为主,隶之儒家类焉。”<sup>①</sup>而浙本则将著录书名改为“《论学要语》一卷、《洞语》一卷、《接善编》一卷、《人伦外史》一卷”,并云:“旧总题曰《刘两峰集》,然实非诗文之属,未可著录于集部。故分列其目,隶之儒家类焉。”如此归类,大概是四库馆臣认为前三卷乃《刘两峰集》的主体。再如明钱德洪撰《绪山会语》,提要云:“前四卷为会语讲义,五、六两卷为诗,七卷以下为杂文,第二十五卷则附录墓表志铭。虽其诗文全集,而大致皆讲学之语,故仍总名曰《会语》。今亦著录于儒家焉。”<sup>②</sup>按理而论,二十五卷《绪山会语》中,会语讲义仅占四卷,比例并不高,提要为何判定其“大致皆讲学之语”,因未见原书,不能细论了。

更为常见的情况是,将包含诗文、语录的著作纳入别集,如宋杨时《龟山集》四十二卷,有《语录》四卷;元许衡《鲁斋遗书》八卷,有语录二卷;明杨爵《杨忠介集》十三卷,有语录一卷;清潘天成《铁庐集》三卷,有语录两卷。值得留意的还有,别集中有的著作语录比例过高,如明湛若水《甘泉集》三十二卷,绝大部分是语录,提要也说:“盖语录居十之九,诗文其余赘耳。”<sup>③</sup>但依旧未将其从别集移出,置于子部儒家类。殊不可解。可见,对于兼具诗文和语录的作品,目录学上如何归置,《四库全书总目》没有一个明确的标准。即便如此,我们也能在上述分析基础上作出如下判断:在别集突破篇章之文的编撰传统之后,篇章之文依旧被视为集部的核心要素。无篇章之文,即便以“集”为名(再如旧题宋王逵《蠡海集》、明张位《问奇集》),不会被置于集部,纯语录著作自然也不能入集。<sup>④</sup>入集的作品必须有篇章之文,但有篇章之文的著作未必能入集。质言之,著作中有篇章之文是入集的必要非充分条件。

此外还需关注的是佛家语录,四库馆臣对儒家语录和佛家语录的态度有所不同。古人的文集编撰,作品的顺序体现着编者的著述思想或价值观念。四库馆臣认为杨杰《无为集》、杨士奇《东里集》、倪谦《文僖集》均将与佛、道相关的文章单独成卷,置于文集末尾,即是为了保证文集主体部分思想的纯正。但四库馆臣不认可此举,以韩愈、胡寅、真德秀等名家大儒为例,以说明文集中都有与佛道相关的文章,传统如此,没必要强为分别。并说道:“盖文章一道,随事立言,与训诂经义,排纂语录,其例小殊。”<sup>⑤</sup>这句话颇可玩味,在四库馆臣看来,文章与经义训诂、语录不同,前者随事立言,可不用拘泥于是否与佛道相关,言下之意,经义训诂、语录乃是专门阐述思想的文本。文章不用拘泥,但经义训诂、语录却要根据其表达的思想区别对待。在思想的集中度和影响力上,佛家语录必然远甚于一般的篇章之文。古人编撰文集时有内外集之分,一般来说,内集重要性大于外集。对于僧人的文集,内集往往是阐说佛家思想的作品,外集则是诗文。如宋释道璨《柳塘外集》,提要云:“所著别有《语录》,故此以《外集》为名。释氏以佛典为内学,以儒书为外学也。”<sup>⑥</sup>明僧宗泐《全室外集》,提要云:“是编题曰‘外集’,盖释氏以佛经为内学,故以诗文

① 永瑢等:《钦定四库全书总目》卷九六,《景印文渊阁四库全书》第3册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第95页。

② 永瑢等:《四库全书总目》卷九六,第810、812页。

③ 永瑢等:《四库全书总目》卷一七六,第1568页。

④ 需要指出的是,四库馆臣认为“奏议皆关国政,宜与诏令并为一类,不宜列之于集”(永瑢等:《四库全书总目》卷一七三,第1530页),将余缙《大观堂文集》入史部。另外,《龙溪语录》虽名为“语录”,实则包含了文章,故《四库全书总目》认为此书就是王畿的文集,从而将其置于“别集”类。

⑤ 永瑢等:《四库全书总目》卷一六九,第1465页。

⑥ 永瑢等:《四库全书总目》卷一六五,第1411页。



为外。犹宋释道璨《柳塘外集》例也。”<sup>①</sup>清释敏膺《香域内外集》，提要云：“《外集》诗文凡七卷，《内集》五卷，皆语录、偈语，盖释家以释为内学，儒为外学耳。”<sup>②</sup>将这几条材料合而观之，不难判断，僧人的语录正是佛家内学。由此我们再来看，《四库全书总目》中的集部别集类相当于一个大的诗文集。从文体上讲，诗文集一定要收罗诗文作品；从思想立场上讲，则要大体保持儒家思想的纯正性。儒家语录（以及其他儒家著述）虽然非诗文，但不害其思想之醇正；涉及佛道的单篇文章，因随事立言，不会被排除出去。<sup>③</sup>但是佛家语录就不一样了，需予以警惕。元释大圭《梦观集》本二十四卷，前三卷《梦法》《梦偈》《梦事》是语录，后二十一卷为诗文，正好符合僧家文集的内外之分。四库馆臣则坚决删除前三卷，并一同删掉具有释家本色的杂文，将剩下的古今体诗编为五卷。提要明言：“《梦法》《梦偈》《梦事》者，皆宗门语录，不当列之集中。”<sup>④</sup>《四库全书》中收录的僧人别集，均未有成卷的语录。<sup>⑤</sup>

《四库全书总目》虽是个案，但在反映古人的“语录”观，及其对集部认识方面颇具代表性。文集在收录篇章之文的同时，也收录以表达思想为主的著述，即便后者的分量越来越大，诗歌及篇章之文依然被当作“集”之为“集”的核心要素。这一观念在清代虽遭到冲击，但似未被完全颠覆。由此体现的语录与篇章之文的差异性，或可作为“语录不文”的一个层面的解读。此外，语录一旦被视作记录思想的文本，对思想的审察会介入、影响古人对文本性质和文本归属的判断，《四库全书总目》别集部分斥佛家语录而不避儒家语录即为一例。佛家语录与儒家语录之关系，也会因这层思想审察的介入而带来某些主观建构的色彩，这一点后文论及。

### 三、篇章之体与著述之体：对“语录体”的双维审视

语录入集的问题折射出古人对语录与篇章之文的差异的认识，这种差异首先立足于文本体式。是以从古代文体分类的视角入手，自然能更清晰地看到语录与篇章之文的差别，更重要的是，在我们把“语录体”理所当然地看作文体的情况下，这一视角提醒我们重新审视以下问题：语录是否以及在何种程度上被古人当作一种“体”。

谭家健《先秦散文艺术新探》简要归纳出语录发展的三个阶段：“一是以先秦的《论语》《孟子》为代表的早期语录，二是汉唐时期《法言》《中说》一类的拟语录；三是宋明时期理学家的新语录。”并言语录“业已成为一种专门的文章体裁”。<sup>⑥</sup>其他研究者未必完全同意谭先生的归纳，但把语录视为一种文体，则是共同的倾向，“语录体”一词的出现加深了此一认识。文体的产生、发展，文体形式的稳定，文体意识的形成、变化（或调适）是一个漫长且复杂的过程。用已经提炼或抽象出来的“语录体”概念去界定和归纳古代作品，进而梳理文体发展脉络，自是必要之举，同时

① 永瑢等：《四库全书总目》卷一七〇，第1479页。

② 永瑢等：《四库全书总目》卷一八五，第1680页。

③ 四库馆臣对宋儒文集中杂有佛老二氏之作，也持有形究实严的态度。参见何宗美：《〈四库全书总目〉明人别集提要考辨——以〈宋景濂未刻集提要〉为例》，《文艺研究》2012年第2期。

④ 永瑢等：《四库全书总目》卷一六七，第1450页。

⑤ 尽管部分别集可能包含具有语录性质的篇章，但整体而言无伤大雅。如《石门文字禅》有“记语”一类，有点像“语录”，但数量少，且篇章形态较浓。另外，释敏膺《香域内外集》内集为语录、偈语，外集为诗文，仍旧被四库馆臣置于集部。大概因为此书仅是存目，故四库馆臣便没有像对待《梦观集》那样严苛。

⑥ 谭家健：《先秦散文艺术新探》，北京：首都师范大学出版社，1995年，第19—20页。

我们也要清楚,此种归纳可被视为语录这一文体意识清晰之后进行的文体溯源和文体清理,且一定程度上是现代学术研究的产物。“语录”与“语录体”不完全是两回事,就笔者所见,古代似没有明确提出“语录体”这一概念。在宋代以后,由于大量语录的出现,人们对语录这一著述形态的共性有所认识,但这是否意味着他们已经从“文体”和文体学的高度和立场来审察语录及语录体,尚不可轻断。

古代的文论(特别是文话)著作中讨论文体,进行文体分类的内容很多,但几乎没有涉及语录。不论从“语录”一词的来源,还是语录著述的体式性质,语录都无可异议地属于“语”体。语体的范围颇广,且起源甚早,《毛传》云:“直言曰言,论难曰语。”<sup>①</sup>此类分别“言”“语”含义的论述在先秦两汉有不少,但也有学者指出,先秦典籍中,“语”“言”有时也可通用。<sup>②</sup>不过在古人的文体分类中,专门提及“语”体的并不多。其中有两个例子颇可留意。明谭浚《言文》下专门论列各类文体,他秉持文体原出于五经之观念,认为“论、说、序、词,宗于《易》”,并指出“说、难、言、语、问、对,说之流也”。<sup>③</sup>对于“语”,其罗列的代表作品是《论语》《国语》《新语》。清吴曾祺《文体刍言》论辨类有“设论”“难”“对问”“言”“语”诸门类。其中论及“语”则云:“古人著书多以语为名,《论语》以外,如《国语》《家语》之类,而文体中无此称,唐宋以来偶见之。”<sup>④</sup>这几句话准确揭示了一个道理,即“语”时常被当作著述的名称,文辞篇章很少以“语”为名。在古代文体分类中,文体名称被用作篇名,是该文体名称得以命名的重要标志,如赋、七体、论、序、表等等,而“语”极少冠于篇章之文的名称上。宋代以来,在以文章学为基础的文体分类中,自然难以见到语体的身影。语录是语体下一类著述的通称,跟语体一样,难以纳入文体分类框架。就像文体分类中我们也见不到诸如“笔记”“诗话”的身影一样。

需要注意的是,与语体、语录密切相关的两类文体却时常在文体分类中出现,通过比较分析,更能清楚语体、语录未被纳入文体分类的原因。首先,语体当然是后人追溯“语”这一创作传统时的文体命名,笔者认为,在先秦“语”本身似没有非常明确的文体意识,而更多的是某种著述或某种文献记录的类名。著述之类名与文体之类名尚不可一概而论。已有学者指出,中国古代的文体生成往往与文本的行为性质直接相关。<sup>⑤</sup>“语”对行为性质的规定太过笼统宽泛。文章内容的丰富、著述行为的丰富必然使得“语言文辞”所囊括的不同行为性质的文本发生分化,从而演化出不同的文体。如上之告下曰“命”,下向上进言曰“奏”,以至于“制”“诏”“典”“谟”“训”“诰”“誓”“命”“教”“令”等等,都根据具体的行为性质,形成逐步细化的文体分类。<sup>⑥</sup>而具有统称性质的“语”在文章文体的分类中自然失去了优势。

其次,格言和问答是语体(包括语录)文献的基本组成元素。可以说,问答确实具有典型的语体特征。设为问答以作成文章,这是先秦两汉就已出现的情况。萧统《文选》便有“对问”“设论”两类,《文心雕龙·杂文》也论述了“对问”一体。“对问”(有的叫做“问对”)一体在后来的文体分类中基本都会出现。明吴讷《文章辨体》云:“问对体者,载昔人一时问答之辞,或设客难,

① 郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗注疏》卷一七,上海:上海古籍出版社,2013年,第1614页。

② 参见傅刚:《略说先秦的语体与语书》,《中山大学学报》2013年第5期,第2页。

③ 谭浚:《言文》卷上《源流》,见王水照:《历代文话》第3册,上海:复旦大学出版社,2020年,第2327页。

④ 吴曾祺:《涵芬楼文谈附录·文体刍言》,见王水照:《历代文话》第7册,第6635页。

⑤ 参见赵辉:《行为性质与中国古代文体的确立》,《文学遗产》2015年第4期。

⑥ 张表臣《珊瑚珀诗话》对每一种文体所蕴含的行为性质有简要的罗列,参见何文煊:《历代诗话》,北京:中华书局,2004年,第476页。

以著其意者也。”<sup>①</sup>明徐师曾说道：“问对者，文人假设之词也……古者君臣朋友口相问对，其词详见于《左传》《史》《汉》诸书。后人仿之，乃设词以见志，于是有问对之文。”同时也指出“词有对问，名入别体”<sup>②</sup>的现象。清吴曾祺《涵芬楼文谈》在介绍了“设问”一体之后说道：“至于宋以来之学案，则有置问语于前，列答辞于后，得数十条，或百余条，而因成一编者，此则不在作文之例，而其意固未始不相符也。”<sup>③</sup>可以看出，古人从未将语录视为文体，在以篇章为基础的文体架构中，没有语录的位置。所谓“语录不文”也可以从这个角度来理解。

在古人眼中，语录非文章之体，而是著述之体。因其非文章之体，故未能在以篇章之文为基础的文体架构中占据一席之地。有时候，古人对文体的论述也会兼顾著述与文章。但即便如此，语录也未像现代学术语境中的“语录”那样获得文体学意义上的类名。比如宋陈骙《文则》所论主要是先秦典籍，其论“载言之文”部分未提及语录二字，分析《论语》《家语》，也只言“夫子与当时公卿大夫及群弟子答问之文”，<sup>④</sup>并未用“语录”一词囊括《论语》《家语》类著作，尽管彼时禅宗语录和儒家语录已经极为流行。元陈绎曾《文章欧冶》“古文谱五”之“文体”：分叙事、议论、辞令三大类，叙事类有“录”，有“述”，把《孔子家语》归入“述”（述先人之行）。议论类无“语”，但有“对”，云“答问之解，《左传》，对策，对问，孟子”，并将《家语》纳入其中。<sup>⑤</sup>再如明胡直《论文二篇答瞿睿夫》言古今文不一体，秉持“篇章著述之体原出于儒家经典”之传统观念，在“五经”之外，将四书也纳入文章著述之源头。其中说道：“《论语》变为《法言》《中说》，为后之语录不一体。”<sup>⑥</sup>此种溯源的方式已较为接近今人的文体分析。然即便如此，上述几例依旧反映出，古人对语录“类”的认识主要还是局限于禅门和宋儒语录。在文体辨析及源流分析中，语录之渊源即便被逆推至《论语》，“语录”一词仍旧未上升到囊括《论语》在内的所有同类著作的文体术语，更未形成一种建构此类著述体制框架的统一认识。直至近代，情况似没有太大变化。比如，来裕恂《汉文典·文章典》所论之文包括“撰著之文”与“集录之文”，其文体分类既考虑了隶属于“集录之文”的诗赋篇章，也考虑了撰著之文。该书文体部分列有“问答”“答问”等体，他于“问答”下云：“问答者，一问一答。其体古书中甚多，东坡有《问答录》一卷。”“答问”下云：“答问者，就所问而答之，用之于师弟授受者为多。”以今人眼光视之，《问答录》可被视为语录，而“师弟授受”一语则直接让人联想到师门传授的语录。然而，来裕恂秉持了自宋而来的惯例，没有将“答问”改为“语录”或“语录体”，也没有在文体分类中另列“语录”一类。而是在《种类篇》之《属于通俗之种类》中列出“语录之文”一类。在《属于通俗之种类》的开头，作者对这类著述也以“文体”称之，但随即说它们鄙俚褻秽，虽流行于社会，但“不足以与于古作者之林”。<sup>⑦</sup>很明显，人们围绕语录形成观念依然难以摆脱禅门和理学著作的阴影。

总之，语录始终没有成为一种文体名称，在古人以篇章之文为基础建构的文体框架中占据一席之地。相反，同样具备语体性质的对问，因容易以篇章形态出现，得到古代文体论的持续关注。以古代文体或文章体裁的角度来认识和界定“语录体”一词，也就缺乏历史依据。把语录当成宋

① 吴讷著，凌郁之疏证：《文章辨体序题疏证》，第220页。

② 徐师曾：《文体明辨序说》，见王水照：《历代文话》第2册，第2105页。

③ 吴曾祺：《涵芬楼文谈》，见王水照：《历代文话》第7册，第6619页。

④ 陈骙：《文则》，见王水照：《历代文话》第1册，第161页。

⑤ 陈绎曾：《文章欧冶》，见王水照：《历代文话》第2册，第1257页。

⑥ 胡直：《胡直集》卷一四《论文二篇答瞿睿夫》，上海：上海古籍出版社，2015年，第281页。

⑦ 来裕恂：《汉文典·文章典》，见王水照：《历代文话》第9册，第8649、8683页。



代以后某一类著述的通称,进而认为古人通过大量的语录著作达成了对语录这一著述形态的共性认识,当然是没问题的。但也要清楚,禅门语录与儒家语录的盛行,带来了古人对语录“类”的认识,同时也在一定程度上限制了语录上升为层次更高的、囊括力更广的文体学术语。已有学者指出“语录”与“语录体”不是一回事,认为“‘语录体’兼具‘语录实体’‘语录文体’‘语录语体’‘语录风格’‘语录体语篇’的概念意义”,<sup>①</sup>所言极为全面。然而,今人的分析难免有概念先行的弊病。语录体的意涵直接源于人们的语录观,语录观又建立于大量语录文本的感受和观察之上。将《论语》作为感受语录体的文本,与将禅门著述作为感受语录体的文本,其最终效果很可能是不一样的。如果我们将古人所说的“某某有语录之体”“某某似语录”等视为“语录体”的另一种表述的话,那必须清楚,语录体的内涵离不开具体的历史文化语境,甚至在古今之间也经历了某些值得注意的嬗变。

#### 四、远传统与近传统:体式溯源背后的观念驱使

语录既具有“语”的文体共性,也具有“录”的行为性质。后人对语录的认识很大程度建立在禅宗语录和儒家语录基础上,故在语体的基本形式(包括格言、问答等元素)之外,“门弟子记录老师的言行”成为体现“语录”行为性质的重要元素。对上述共性的把握必然带动古人对“语录”著述传统的溯源。首先要承认,此种溯源依据的语录行为性质和文本共性都是客观真实的。不过,客观真实的结论背后未必是像今人文体学研究那样平允中立的立场和纯学术的动机,在缺少文体学视角的情况下,古人对语录体制溯源背后的思想观念是需要特别留意的。

今人提及“语录”,必然想到《论语》。古人也是如此,依所见文献,较早将语录编著行为与《论语》相联系的是朱熹。程颐、尹焞都曾表达过语录乃他人所录,未必可靠,看伊川语录不如看其自著的《易传》。朱熹对此持不同意见:“孔子删《诗》定《书》,系《周易》,作《春秋》,而其徒又述其言,以为《论语》,其言反复证明,相为表里,未闻其以此而废彼也。”“如是则孔氏之门亦可以专治《春秋》,而遂废《论语》矣,而可乎?”<sup>②</sup>朱熹引入《论语》的目的虽在于批驳“语录不可用”之观念,但内中却潜存一种心思,即将二程语录(以至于理学家语录)视为远绍儒家经典《论语》的重要文本。《朱子语类门目》云:“周程,所以上继孔孟也。”时人还有将明道比颜子,伊川比孟子之说法。道统论自韩愈倡导之后,成为儒者树立权威、标榜自身的一种手段。宋代理学家对韩愈之道多有批评,对汉儒的训诂学问也有所不满,于是除了强调思想内容继承孔孟之外,在某些著述方式上远绍孔孟,也是理学门徒突显继承儒家道统的重要方面。由此建立的儒家语录与《论语》的渊源关系便带有一种颇为主观的道统建构意图。宋蔡杭《徽州刊朱子语类后序》(1252)起首便云:“《论语》一书,乃圣门高弟所集,以记夫子之嘉言善行,垂训后世。《朱子语类》之编,其亦效是意而为之者也。”<sup>③</sup>

在儒家语录产生之前,效《论语》而成书的,尚有扬雄《法言》、王通《中说》等,其与《论语》及儒家语录的相似性也容易被论者抓住,成为探讨语录著述渊源的一条线索,前述胡直《论文二篇

① 祝克懿:《“语录体”的源起、分化与融合考论》,《当代修辞学》2020年第4期,第65页。

② 朱熹:《尹和静手笔辨》,见朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第24册,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002年,第3459页。

③ 黎靖德:《朱子语类》第1册,北京:中华书局,1986年,第30、10页。



答瞿睿夫便是如此。不过,在理学家运用和推崇语录的语境下,《法言》《中说》这条语录传承的线索并不为其所强调。远绍孔孟依然是提高语录身价的主要手段。如元何异孙《十一经问对》采朱熹“或问”之体,设为问答,形式上与语录相近,其中有一条曰:

问:孔子在时,弟子门人已记录之否?对曰:孔子没,门人以平日所辑而录之,如今之语录。此书虽成于曾氏之门人,其门人亦必采于诸子之门弟子,以成其篇帙。<sup>①</sup>

再如清李颙《四书反身录》乃门人所记语录,《论语》部分首句便云:“《论语》一书,夫子之语录也。”其后又云:“其实一部《论语》,正言处皆是法语,婉导处皆是巽语。即《六经》《学》《庸》《孟子》,先儒语录,千言万说,莫非法语、巽语。”<sup>②</sup>对语录的推崇和重视,“《论语》一书,夫子之语录也”一语已然揭示得非常清楚了。另外,强调语录的正面价值是儒家语录序的惯常写作方式,这种吹捧式的写作思路虽不免应酬、客套的嫌疑,但却可以代表理学家对儒家语录之地位、意义的集中思考和表达。宋儒语录的兴盛,很大程度上源于宋儒师门讲学风气的流行,《论语》正是圣人讲学的经典文本,明代讲学风气亦不减两宋。于是讲学之风便被当作远承圣人学脉的重要表征,进而成为建构突显宋儒和明儒地位的道统的一条线索。明冯从吾《吕泾野先生语录序》便采取了这一方式,其开篇云:“夫讲学创自孔子,至孟子没而失传。中兴于宋,而禁于宋。宋之不竞,奚惑焉。洪惟我二祖开基,崇儒重道,以讲学为令甲,举宋儒所讲者一一见之行事。”<sup>③</sup>以讲学为线索,既勾连了自孔子而来的儒学传统,又推重了语录的价值意义。再如清初刘榛《我庵语略序》着重从“引人以入道之心”“尊师重道之心”两方面强调宋以来的儒家语录与《论语》的一脉相承,并特意批评《法言》《中说》“徒摹其言者,不足以邀人信从”。<sup>④</sup>清俞长城《二程摘要序》在叙述孔子、颜子、曾子、周敦颐、二程的儒学统序后,直言:“语录之传,始于孔子。”<sup>⑤</sup>并将《二程摘要》类比《论语》流传中的“鲁论”,以程门比附孔门的意图充分突显出来,语录也在这种比附中获得了不容置疑的儒学价值。

当然,如何看待宋儒语录,主要取决于论者所持立场。将宋儒语录之渊源推至《论语》,具有为语录正名、抬高语录身价的效果,背后还可能潜藏着对宋学的推崇。汉学与宋学之优劣乃学术领域重要思想论争,清人对语录的认识往往与汉、宋之争挂上钩,由此而来的文体溯源随之带上学术立场。四库馆臣虽对汉、宋的优长各有评鹭,但并不讳言宋学(特别是道学)之弊端。《四库全书总目》多次言及语录,但从未将《论语》与语录直接挂钩,也未有李颙“《论语》一书,夫子之语录也”这样的提法。朱熹的孙子朱鉴将《朱子语类》中论《易》之语汇编成《朱文公易说》,《总目》对该书的提要云:“昔郑玄笺注诸经,其孙魏侍中小同复哀其门人问答之词为《郑志》十一卷。鉴之编辑绪言,亦犹此例也。”<sup>⑥</sup>《性理大全书》的提要云:“考自汉以来,弟子录其师说者,始于《郑记》《郑志》,是即后世之语录。”<sup>⑦</sup>《四库全书总目》不特意强调宋儒语录与《论语》的渊源,而将其与汉学中的《郑志》并列而论,打破了理学家借助宋儒语录对《论语》的传承超越汉儒而以道

① 何异孙:《十一经问对》,见《景印文渊阁四库全书》第184册,第346—347页。

② 李颙:《四书反身录》,见《续修四库全书》第165册,上海:上海古籍出版社,2002年,第257、293页。

③ 冯从吾:《冯少墟集》卷一三,见《明别集丛刊》第4辑第49册,合肥:黄山书社,2016年,第263页。

④ 刘榛:《虚直堂文集》卷二,见《四库未收书辑刊》第7辑第25册,北京:北京出版社,2000年,第23页。

⑤ 俞长城:《俞宁世文集》卷三,见《四库未收书辑刊》第9辑第21册,第76页。

⑥ 永瑢等:《四库全书总目》卷三,第18页。

⑦ 永瑢等:《四库全书总目》卷九三,第790页。

统自高的意图,有将汉学与宋学置于同传儒学的对等位置,不主观拔高宋学的意味。并且,四库馆臣对某些理学家将宋儒语录类比《论语》,将周程诸子类比圣人的做法颇为不满。效仿《论语》,不免被视为自拟为圣人的僭经行为,《法言》《中说》因此被《总目》批评。《续孟子》的提要云:“昔扬雄作《太玄》以拟《易》,王通作《中说》以拟《论语》,儒者皆有僭经之讥,蔡沈作《洪范九畴数》,《御纂性理精义》亦以其僭经,斥之不录。”《中说》之提要云:“摹拟圣人之语言自扬雄始,犹未敢冒其名。摹拟圣人之事迹则自通始,乃并其名而僭之。后来聚徒讲学,酿为朋党,以至祸延宗社者,通实为之先驱。”宋儒语录建立在讲学基础上,实有树立新的儒家人格标杆的效果,以上两段文字虽未明言,实际上隐约地批判了将宋儒语录远绍《论语》的观念。进而言之,前引《中说》提要的最后一句有暗指宋学之意图,宋儒通过讲学私相标榜、自立门户之风气引起四库馆臣的不满,《四库全书总目》“儒家类一”末尾的案语云:“以上诸儒,皆在濂、洛未出以前。其学在于修己治人,无所谓理气心性之微妙也。其说不过诵法圣人,未尝别尊一先生,号召天下也。中惟王通师弟,私相标榜,而亦尚无门户相攻之事。今并录之,以见儒家之初轨,与其渐变之萌蘖焉。”<sup>①</sup>在“别尊一先生,号召天下”的过程中,宋儒语录的贡献实在不小。从僭越圣人、带动讲学之风这个角度来看,《四库全书总目》反倒是拉近了宋儒语录与王通《中说》的距离。

《四库全书总目》除了不强调《论语》与宋儒语录的渊源关系外,还时常流露出对语录言辞俚俗的不满。批评宋学及宋儒语录的现象当然不始于《四库全书总目》,站在批判的立场下,即便论者承认在行为性质等客观元素方面,宋儒语录与《论语》有相通之处,但也会更加强调二者之间的差别。在文辞上,《论语》是文质相符的代表,语录则因俚俗而被打上“不文”的标签。这是批评者攻击宋儒语录的一个重点,也是部分理学家反思语录弊病的重要方面。在这一点上,论者时常将宋儒语录与禅门语录并列而谈。如果承认禅门语录对宋儒语录产生了影响,那其影响主要体现在以下三方面:一是行为性质(门人弟子记录师长的言行)的示范;二是语言形式的示范;三是禅宗思想的渗透。奇怪的是,论者大多不会从师门讲学记录的角度深挖宋儒语录与禅门语录的关联,而禅宗思想的渗透有更广泛的社会基础和文化背景,并非只体现在语录上面。总之,在宋儒语录与禅门语录的近源关系中,语言形式最受关注。然而,在基于语言文字的客观考察背后,将宋儒语录溯源于禅门语录是否也有某种观念的推动呢?庆元党禁中,朱熹等人被韩侂胄一派视为伪学、逆党。朱熹死后,四方奔讦者甚众,施康年上奏疏,大批朱氏之学,其中说道:“观其文,则对偶偏枯,亦如道家之科仪;语言险怪,亦如释氏之语录。”并建议“惟不得涉于道家之科仪,释氏之语录,与其他怪僻之语出于伪徒之口者,场屋所当悉禁,市肆不得复鬻其文”。<sup>②</sup>施康年评论朱氏之文时,将其与“道家之科仪,释氏之语录”相并列,真正目的不在于客观追溯其文风来源,而在于指明朱氏之学与道家、释家一样属于异端,不容于正统思想。这再次说明文体溯源背后的观念推动值得注意。

明代杨慎对语录之无文颇为反感:“至宋时,僧徒陋劣,乃作语录,始有喝捧咄咦之粗态,屎厥狗子之鄙谈。今以宋僧语录上比罗什之经论,不啻玉石。宋之儒者亦学僧家,作语录,正犹以俚音市语,而变易乎正音。”<sup>③</sup>禅门语录用语与传统雅言的差别不只在能否真正达到“辞达”的

① 永瑢等:《四库全书总目》卷九一,第775、774、776页。

② 李心传:《道命录》卷七下《言者论伪徒会送伪师朱某之葬乞严行约束》,见《续修四库全书》第517册,第545页。

③ 杨慎:《丹铅续录》卷七“活泼泼地”条,见《景印文渊阁四库全书》第855册,第199页。

效果,更显示出语体的正邪与其价值的高下之别。再如,明梅守箕云:“程门弟子求竞于世,而别立道学于文学之外,效禅家语录,而以不成文之言,笔之为书。”<sup>①</sup>钱大昕云:“释子之语录,始于唐,儒家之语录,始于宋。儒其行而释其言,非所以垂教也。”<sup>②</sup>江藩云:“儒生辟佛,其来久矣,至宋儒,辟之尤力。然禅门有语录,宋儒亦有语录,禅门语录用委巷语,宋儒语录亦用委巷语。夫既辟之而又效之,何也?盖宋儒言心性,禅门亦言心性,其言相似,易于混同,儒者亦不自知而流入彼法矣。”<sup>③</sup>以上论述都抓住了“禅门语录与儒家语录都用俚俗之语”这一不争的事实,然而,这一不争的事实也无可异议地隐含着一种主观的价值判断。禅门语录在前,儒家语录在后,是以儒家语录对俚俗言语行为的效仿,难免不被视为儒者流入禅的一个标签。明刘绘就认为宋儒语录之俚俗是因“宋儒之学多杂二氏,玩其辞而不自觉”。<sup>④</sup>在很多论者看来,这就是理学放弃儒家正统话语的表现。明杨巍《嘲儒》:“尼父不言静,后儒何怪哉。纷纷诸语录,皆自五灯来。”<sup>⑤</sup>不仿前圣,而仿释家,与持正统观念(特别是辟佛)的儒者看来,宋儒是学坏了。清初韩荧颇推崇宋儒,但也不讳言宋儒语录之弊端。他专门写了一篇《诸儒语录论》(这是目前见到的唯一一篇专论语录的文章),就把宋儒语录之俚俗无文归结到受禅宗语录影响,说道“自朱子而后,诸儒之语录盛行,与佛书交杂,其言之无文同,其书之义例同,要为以儒而入于释之渐,不可不慎也”。<sup>⑥</sup>

可以说,《论语》与禅门语录分别成为宋儒语录的远传统与近传统,这种传统一方面有客观基础,但也不能否认古人不同立场下的建构之力。古人通过对远传统和近传统的强调,搭建了对宋儒语录的批评场域。以儒者眼光来看,《论语》居于上位,禅门语录居于下位。论者或是拉近宋儒语录与《论语》的关系以推崇之,或是强调宋儒语录与禅门语录的渊源而批判之,都不免受到儒学导向下主观价值判断的驱使。因语录未被视为文章体裁,故未能在古代文体分类的论述中得到如“原始以表末,释名以章义,选文以定篇,敷理以举统”(《文心雕龙·序志》)般客观、科学的分析,是以古人对语录体制的溯源因主观价值的介入而夹杂某种立场偏向和主观色彩。或许有论者会问,宋儒语录学禅门语录而带有言辞俚俗之病,不是有大量文本的依据么?古人只是据实批评,而未必能说古人有价值偏向。此言差矣,因为以言辞俚俗为病,本就带有了价值偏见。传统观念下,俗语比之雅言,终究要低一个档次。只有到了清末打破雅言一尊的地位,强调言文一致,重视白话文的时候,情况就会发生变化。王葆心论及言文合一,便说“宋人已开此境”,<sup>⑦</sup>并以宋代的语录为代表之一。胡适《国语文学史》推崇禅宗白话语录,说:“语录的白话散文,由禅宗侵入儒家,到南宋时,更发达了。”<sup>⑧</sup>古人眼中宋儒语录学习禅门语录的“堕落”行为,在胡适等人看来,似乎成了突显语录文学价值的“向上一路”。总之,透过前人的语录体制的溯源,我们看到的是汉学与宋学、儒学与禅门、古学与今学之间思想和话语的对立及观念嬗变。

(责任编辑:元 膺)

- ① 梅守箕:《梅季豹居诸二集》卷九《汤嘉宾集序》,见《四库未收书辑刊》第6辑第24册,第551页。  
 ② 钱大昕:《十驾斋养新录》卷一八“语录”条,南京:江苏古籍出版社,2000年,第382—383页。  
 ③ 江藩:《国朝汉学师承记 附国朝经师经义目录 国朝宋学渊源记》,北京:中华书局,1983年,第190页。  
 ④ 刘绘:《与王翰林槐野论文书》,见黄宗羲:《明文海》卷一五二,《景印文渊阁四库全书》第1454册,第600页。  
 ⑤ 杨巍:《存家诗稿》卷六《嘲儒》,见《景印文渊阁四库全书》第1285册,第529页。  
 ⑥ 韩荧:《诸儒语录论》,见陈廷敬等:《皇清文类》卷八,《景印文渊阁四库全书》第1449册,第537—538页。  
 ⑦ 王葆心:《古文辞通义》,见王水照:《历代文话》第8册,第7168页。  
 ⑧ 胡适:《白话文学史》附录《国语文学史》,天津:百花文艺出版社,2002年,第299页。

## ABSTRACTS AND KEYWORDS

### The Worshipped and Demonized Confucius

Gu Tao

**Abstract:** No figure in Chinese history has been evaluated as complex, contentious, confusing, and difficult to reconcile as Confucius. There are a thousand Confucius in the minds of a thousand people, and each Confucius is different, from the top worship until the fierce attack, forming two opposing groups. The Confucius conundrum is the first-class academic problem in the Chinese cultural heritage that is the most difficult to overcome. The filial piety advocated by Confucius, which once shaped Chinese values and institutional norms, has also undergone various alienations in the implementation process, even to the next generation, leading to Lu Xun's cry of "saving the children". Lu Xun's expectation of duty, altruism, and sacrifice for awakened parents was actually a return to Confucius' ultimate point of "cultivating oneself to appease others", which was behind a series of complex social issues such as child-rearing, early childhood education, family, marriage, gender issues, and elderly care. All these proposals of Chinese wisdom and schemes rely on the spirit of innovation, deep cultivation of civilizational traditions, and activation of the vitality of the excellent traditional culture.

**Keywords:** history of Confucianism; Confucius conundrum; Chinese cultural traditions; May Fourth spirit; filial piety

### From the "New Five Classics" to the "New Thirteen Classics" ——Problems and Solutions in the Selection of Chinese Classics (Teachers) Curriculum Content

Zhu Anshun

**Abstract:** There are many Chinese classics handed down from generation to generation. Which classics should I choose? How can classic courses be effectively implemented? This is a major issue that needs to be urgently addressed in Chinese classical education. The selection of Confucian classics as the core content of Chinese classics, with Confucianism, Buddhism, and Taoism as the main body, is the bottom line and consensus for selecting classics under multiple factors such as history and reality. The "New Five Classics", which focuses on the *Book of Changes* and *Four Books*, is one of the selection results. However, if current Chinese classic education practices are to be carried out, the selection of the core content of the 21st-century Chinese classic curriculum needs to be further enriched; on the basis of the "New Five Classics", the "Four Famous Classics" and the four volume *Selected Works of Mao Zedong* should be added to advance the selection scope of the "New Thirteen Classics". The reasons for this are: first, the setting of class hours that can be used for classic teaching in the competition for class hours should be as small and accurate as possible; second, the need to carefully select the necessary and necessary handed down classics from a wide range of classic systems; and third, the need to break through the limitations of the entire 20th century and integrate traditional cultural classics with revolutionary cultural classics and advanced cultural classics in educational practice.

**Keywords:** Confucian classics; Curriculum construction; New Five Classics; Competition for class hours; New Thirteen Classics



**The Source of Self-discipline and Wisdom—A Study of Chinese Confucian *Listening Culture***

Han Botao

**Abstract:** *Yueji* is one side of the highest peaks of the *listening culture* of pre-Qin Confucianism in China, and the other is Confucianism. Listening has a double historical effect, one is the source of authority, and the other is the source of contention. Confucian material selection is a major change from comprehensive inspection to test paper finalization. Examining the influence of the three elements of ear, head, word and music in *Shuowen Jiezi* on humans can explain the essence of *listening culture* from the perspective of culture and psychology. Music is the knowledge that can make people more intelligent. However, due to the prestigious ritual studies and music thinking in our country's history, it has not been as civilized as the modern West, the high cost of music training itself, and competition, the art of painting. Confucian music studies have always been difficult to achieve in history. The important difference between the imperial examination system and the former imperial examination system lies in the attitude towards listening to culture. Contemporary Confucianism education should pay more attention to Confucianism and philosophy education. The acquisition of information mainly comes from listening. Self-discipline is the moral practice of rationalizing the order of internal emotions and intelligence when facing complex external information. The sage wisdom of China does not include the eye, so it should be understood as the self-disciplined information reception (ear) and self-disciplined information output (mouth).

**Keywords:** listen; Five Classics of Confucianism in the Pre-Qin Dynasty; selection of medieval Confucianism; Confucian music; contemporary Chinese Confucianism and philosophy education

**A Characteristic Obscured by Mainstream Confucian Classics Study: The Enlightenment of Western Learning and Zheng Xuan**

Ye Chunfang, Hashimoto Hidemi; Zhang Lezhi trans.

**Abstract:** Two phenomena can explain the essential characteristic of Confucian classics: one is the application of Western learning in interpreting Chinese classics in the late Qing Dynasty, and the other is the uniqueness of Zheng Xuan's exegesis. The introduction of Western scholarship to China in the late Qing led to the phenomenon of adducing Western concepts to explain Chinese classics. Although it is not highly regarded at present, this phenomenon suggests that the Confucian classics themselves possessed qualities suited to discussing commonalities with Western concepts, and it was these qualities that led to the later practice of continuously introducing concepts of Western thought and institutions into the interpretation of Chinese classics. Zheng Xuan's exegesis has always been valued by scholars, but his philosophy of classics interpretation differs significantly from that of later scholars: whereas later scholars used the classics as material and attached more importance to the real thoughts and institutions behind the classics, Zheng Xuan concentrated on the study of the classics texts rather than the social reality. The endpoint of Zheng Xuan's interpretation from the lines was the starting point for later scholars to reconstruct a theoretical system of reality, which is also the reason why Zheng's exegesis, although recognized as an authoritative version, was repeatedly misunderstood and ignored. From the time after Zheng Xuan until the late Qing Dynasty when Western concepts were introduced, the mainstream of traditional Chinese classics studies was carried by bureaucratic intellectuals with a keen interest in politics and reality. Zheng Xuan's focus on the text of the classics and the application of Western learning in late-Qing exegesis are two exceptions that exist outside of mainstream classics studies. Still, they shed light on the essential characteristic of Chinese classics studies.

**Keywords:** Chinese classics studies; pragmatism and statecraft; the impact of Western learning; late-Qing ideology; Zheng Xuan

## Confucian *Zhongdaology* and the Traditional Cultural Deposits of Contemporary Chinese Road

Xu Keqian

**Abstract:** The most prominent feature of the Confucian philosophical thinking method is the *Zhongdaology*. From the early Confucian classics and historical documents, we can see the long historical and cultural origin of *Zhongdaology* or the way of *Zhong*. This philosophical way of thinking runs through all the social, ethical and political theories of Confucianism, forming a series of philosophical concepts centred with the concept of *zhong* which means middle, neutral, mean, hit, appropriate, etc., which have extensively influenced many aspects of traditional Chinese culture. *Zhongdaology* represents a dialectical thinking mode and practical, rational spirit in sharp contrast to the Western metaphysical ontology and embodies the *zhongdaological* wisdom rich in Chinese cultural characteristics. This kind of wisdom still plays a substantial cultural function in contemporary China and constitutes the traditional ideological and cultural deposits of contemporary Chinese roads.

**Keywords:** Confucian; *Zhong*; *Zhongdaology*; Chinese wisdom; Chinese roads

### Confucius' Attitude and Method of Studying the *Book of Changes*

Tang Lap Kwong, Tse Heung Wing

**Abstract:** Confucius delved profoundly into the study of the *Book of Changes* (*Yijing*) and throughout his own life experiences, he realized the sense of crisis that the *Yijing* contains, discovering that its primary value lies in cultivating oneself and establishing one's moral character. Confucius believed that replacing divination with moral cultivation could achieve the same effect of avoiding disasters, thus employing the method of applying moral principles to interpret divination to examine the significance of self-cultivation in different hexagrams of the *Yijing*. Confucius viewed the *Yijing* from the perspective of attaining moral excellence and always connected its teachings to cultivating moral characters. His approach to studying the *Yijing* involved transforming the traditional forms of divination used by historians and shamans, interpreting its moral principles, embodying the moral spirit of traditional Chinese culture, as well as showcasing a deep sense of crisis, resulting in paving the way for later generations of *Yijing* scholars to explore its moral teachings.

**Keywords:** Confucius; *the Book of Changes*; *Yijing*; the moral principles in the *Yijing*; Confucianism; interpreting the nine hexagrams by virtue for three times

### Confucianism in the Six Dynasties

Zang Ming

**Abstract:** During the Six Dynasties, did Confucianism lose its academic discourse power? In the Six Dynasties, the civilian class had six kinds of people, and religion had three, facing the impact of Buddhism, Taoism, and Confucianism changed itself. Through the stage of Gui Wu, the Seven Sages of the Bamboo Grove, Chong You, Confucianism absorbed the nature thoughts of Daoists into the inside saints and external kings' thoughts, building up the new theory system of inside Confucianism, external Daoism. At the same time, Confucianism connected its moral and ethical standards with Buddhism karma and reincarnation theories. Although Buddhism was ruled out of the Confucian Norm theory, it helped Confucianism add some longings for life. Confucianism belief world was beginning; meanwhile, the governors and the official families' enthusiasm for the rule of courtesy, and scholar-officials the background of Confucianism ensured the Confucian beliefs could be used to govern the country and soothe the soul, the passage from life on this shore to the meaningful world on the other

side opened up by Dong Zhongshu and others has been broadened. After two or three hundred years of tempering, the harmony between humanity and the way of heaven, life and government, heart nature and moral law has gradually reached a sound stage, and nature and the way of heaven have gradually become the core topic of Confucianism.

**Keywords:** the Six Dynasties; the Confucianism; Buddhism; Daoism; belief

**The Scholars of Changzhou in Jiadao Era and the Finalization of Gongyang Studies in Qing Dynasty**

Xin Zhihui

**Abstract:** As the pioneer of Gongyang Studies in the Qing Dynasty, Zhuang Cunyu's studies was unknown to outsiders in the age of his life. But in the fifty years after his death, with the praise of his family, especially around the publication of his works, his studies gradually attracted the attention of some young scholars and their friends in Changzhou. With the opportunity of writing tablet biographies and prefaces for Zhuang Cunyu's works, it is the first time to summarize and discuss Zhuang Cunyu's learning. This summary directly shaped the understanding of Zhuang Cunyu and Gongyang in later generations. Because of the decline of the Jiadao era and the rise of the consciousness of statecraft, young scholars mostly concern what the purpose of Zhuang Cunyu's learning, rather than the words what he wrote down, to explore the spiritual interest of Zhuang Cunyu's learning, and to highlight the difference between him and Sinologists, to criticize the peripheral Sinologist affairs as trivial, which is of no help to the world. After this round of discussion, it paved the way for the development of Gongyang Studies in later generations, making Gongyang Studies one of the most practical and caring learning in the late-Qing Dynasty. Still, at the same time, it also wiped out many differences between Zhuang Cunyu and his successors, obscured Zhuang Cunyu's academic truth and affected the comprehensive understanding of Gongyang Studies in the late-Qing Dynasty.

**Keywords:** Zhuang Cunyu; Gongyang Studies; Changzhou; practical and caring learning

**Mysticism and the Modern Development of Confucianism: Centered on Xiong Shili and Liang Shuming**

Lou Tingjian

**Abstract:** Xiong Shili and Liang Shuming are the peaks of Modern Neo-Confucianism. In the scientism trend of thought, they advocated the recognition of life noumenon with the spirit of individual heroism to achieve the realm of unity of all things so that modern Confucianism developed in the tradition of mysticism. Xiong Shili emphasizes that syncretism of essence and appearance. In order to learn, we should know the essence. When we use human intelligence as internal evidence, he will understand himself and show his benevolence in daily practice. In his early days, Liang Shuming praised the Confucianists' attitude of responding to their feelings, namely intuition, and took it as benevolence. In his later years, he replaced intuition with the reasonableness category of human relations and haircuts, pointing directly to the selfless feelings of consciousness. He hoped we could reflect on our lives, create upward, and make the universe full of vitality.

**Keywords:** mysticism; intuition; Neo-Confucianism; Liang Shuming; Xiong Shili

## New Exploration of the Intellectual Historical Background in Liang Qichao's *On Private Virtue* and *On Public Virtue*—An Examination of the Influence of Ideological Context and Mutual Learning with Other Civilizations on Ethical Concepts

Wang Shuihuan

**Abstract:** Liang Qichao's *On Public Virtue*, published in 1902, was written and published in a relatively clear context of time and space. Liang produced a protracted piece of writing entitled *On Private Virtue* between the autumn 1903 and the spring of 1904. The work, which draws from an empirical analysis of the evolution of Chinese morality and contemporary social phenomena, boasts a wealth of content and is of notable significance.

This paper analyzes the specific historical and intellectual contexts, as well as life events that inspired Liang's "On Private Virtues". It argues that Liang emphasized the importance of private morals due to the misunderstandings, pressure, and threats he faced from both within the Royalist Society and from the revolutionary faction during his trip to North America to attract investors for the society in 1903. Liang Qichao's moral worries were heightened by what he heard and witnessed regarding the poor private morality of Chinese immigrants in Canada and the United States. His renewed focus on moral education, as embodied in Wang Yangming's studies, was influenced by his previous academic accumulation, the stimulation of the Japanese academic climate at the time, and his reflections on the civilization he observed during his visit to the United States. It reveals the complex intellectual historical background of exchanges and mutual learning with other civilizations and cultural interleaving, as well as the internal and external connections of the change in Liang's ethical thought during this period. It provides evidence for the contemporary comparison and interpretation of his ideological value.

**Keywords:** Liang Qichao; *On Private Virtue*; history of moral degeneration; public virtue

## Liang Qichao and Naito Hunan's Acceptance and Transformation of the Theory of Evolution and the Outlook on the History of Civilization

Wang Yan

**Abstract:** The theory of evolution and the outlook on the history of civilization originated in Europe, and was introduced into China through Japan in the late 19th century and early 20th century. This paper starts with the above content, with Liang Qichao and Naito Hunan as the center to explore the acceptance and transformation of Western factors between China and Japan under the background of Sino-Japanese relation's great change. First, both China and Japan explain the theory of evolution by integrating the new Western ideas into the traditional cultural framework of Confucianism and Buddhism and developed the theory of circular evolution. At the same time, the theory of evolution has been distorted and mutated to a certain extent in the process of spreading to the Eastern world. The Japanese academic circle, deeply influenced by Spencer, inherited the binary opposition of civilization and barbarism since the Meiji period and made it absolute and slid into egotism. While China gradually abandoned the imperialist tendency and stepped on the road of independent development. Secondly, in the process of constructing the outlook on the history of civilization, Liang Qichao took the establishment of the nation-state and the establishment of autonomy as the purpose, intended to encourage the development of the national consciousness and the construction of the national spirit, and sought the positioning of China in the world. Naito Hunan set Japan's leading position in Asia with the transcendental discourse of the duty of heaven centered on constructing Japan's superiority and exclusion of others. Thus, the two distinctive historical writings have influenced national characters and



collective memory, with culture playing a more profound role than politics.

**Keywords:** Liang Qichao; Naito human; theory of evolution; outlook on the history of civilization; national identity

### **On Yang Zuhan's Understanding of Mou Zongsan's Thought of the Highest Good** Yang Zebo

**Abstract:** In order to properly evaluate Mou Zongsan's thought of the highest good, it is first necessary to have an accurate understanding of the concept of happiness. The point here is not to ensure that the concept of happiness extends as far as possible, but to define the nature of Kant's happiness as it relates to the highest good. Kant sets God as a guarantee of faith to solve the problem of the highest good, and his happiness is material, not spiritual. The *Guijuedeji* (Undiscriminating Speech) is Mou's first step in solving the problem of the highest good, and the happiness thus achieved is roughly equivalent to the Confucian traditional "the happiness of Confucius and Yan Hui", which is spiritual happiness rather than material happiness, and thus cannot solve the problem of the highest good in Kant's sense. Vertical Interpretation of Vertical Relationships is the second step in Mou Zongsan's solution to the problem of the highest good, and its core is to use ontology to explain the cause of happiness in the Confucian sense. The term ontology here differs from the term ontological in the ontological perfection and should be distinguished. Otherwise, it is impossible to grasp Mou Zongsan's important intention of putting the highest good in the non-attached ontology for processing. The theory of ontology as the cause of happiness can be called the endowment theory, but this theory is hardly a real solution to the problem, and the satisfaction theory is probably more fundamental and reasonable.

**Keywords:** Mou Zongsan; the highest good; ontological perfection; vertical interpretation of vertical relationships

### **Take Three as the Principle: The Form, Thinking, Logic, and Structure of the Expression Unit in the *Analects*** Li Binghai

**Abstract:** In the *Analects*, three is the basic unit of expression, that is, chapter is the basic unit and each chapter has three sections. These writing structures can be distinguished as pure type and mixed type, obvious type and obscure type, neat type and unbalanced type, simple type and extensive type. The mode of thinking and logic shown by the structures is either to divide the sentence-group composed of multiple sentences into three units or to combine many short sentences with a group of three sentences as a complete mode, or to remove the superfluous expression items and choose three of them or to match the three items with the other three items or to sincerely adhere to the golden mean and deliberate on the two extreme states. Some of the formal structures of this kind of expression units are parallel while their meaning structures are longitudinal extensions. Some formal structures are sequential, while the meaning structures are reversed. The expression unit based on three is an organic combination of various factors, which is consistent with the proposition in Hsi Tzu, the documents explaining the *Book of Change* that is, a variety of things are mixed to form a beautiful texture so it has important literary value. The rules of its logical operation can be found, which reflects people's skilful manipulation of syntactic rules in the limited expression space.

**Keywords:** the *Analects*; Confucius; taking three as the Unit; thinking; logic; structure

## The Bright Pearl and the Firelight: The Dynamic of the Later Zhu Xi's Theory of Illustrious Virtue—A Discussion Focused on Quotations from the *Zhuzi Yulei* Zhai Kuifeng

**Abstract:** Influenced by Zen master Zong Mi in the late Tang Dynasty, Zhu Xi in his later years, discussed the illustrious virtue, human nature and li, and even the light of the conscience with the spirit of the void mind, the bright pearl, and the precious pearl. Li is in the qi, and the virtue of nature is in the person, just as the precious pearl is in the water; when the water is clear, the pearl's light appears clearly, and when the water is turbid, the pearl's light is dim. Water is equivalent to qi, which is clear or turbid, thick or thin. The light of the noumenon is innate and eternal, but it can be constrained by qi and obscured by material desires so that the highest good light can no longer be fully revealed. Nevertheless, even the most evil person does not lose their goodness; in some cases, they will show some good light. The bright pearl and precious pearl, which is much discussed in Buddhist books, is in fact a kind of magical cinta-mani that can clear the murky water in which it is placed, which further highlights the initiative of the light of the noumenon. In his later years, Zhu Xi also used firelight as a metaphor for human nature and li and illustrious virtue. The metaphor of firelight also shows the initiative of the light of noumenon, which never stops. These expressions of Zhu Xi are concentrated in the *Zhuzi Yulei*, mostly after the age of sixty, and these claims have something in common with the theory of Lu Jiuyuan and Wang Yangming.

**Keywords:** bright pearl; precious pearl; firelight; illustrious virtue; Zhu Xi

## *Quotations Are not Literary and the Formation of the View of Quotations in Ancient China* Xiong Xiang

**Abstract:** In Song Dynasty, it was popular to record the words and deeds of teachers, superiors or other celebrities. Thus, quotations works were developed. The prevalence of Zen and Neo Confucianism quotations made the view of quotations of scholars after the Southern Song Dynasty similar and focused. From the appendix, the end of the volume, to the beginning of the volume, the process of entering quotations into the collection represents that the collection's attributes as complete works have been highlighted, but it does not eliminate the boundary between quotations and poems or articles. In the eyes of the ancients, quotations were not the style of articles, so they failed to occupy a place in the stylistic framework based on poems and articles. The prevalence of Zen and Confucian quotations also prevents quotations from becoming higher-level and more inclusive stylistic terms. In the absence of an objective and neutral stylistic perspective, the ancients' tracing back to the style of quotations implies various subjective motives, which can reveal the opposition of ideas and discourse and the evolution of ideas between Sinology and Song studies, Confucianism and Zen, and ancient and modern studies.

**Keywords:** quotations; quotations style; writings; articles; traceability

(英文编辑:袁 艾)