

國際儒學

中英文

(季刊)

特别顾问：刘延东 福田康夫[日]

顾问：(按汉语拼音排序)

安乐哲[美] 戴逸 马斯洛夫[俄] 滕文生

王蒙 叶嘉莹[加] 袁行霈 张岂之

编辑委员会

主任：陈来

委员：(按汉语拼音排序)

陈来	崔英辰[韩]	丁四新	黄勇
李晨阳[美]	李存山	彭刚	舒大刚
万俊人	王念宁	王学典	吾妻重二[日]
杨朝明	姚新中[英]	张学智	仲伟民
朱汉民			

主编：仲伟民

□ 儒学讲堂

当代儒学情感转向的十大问题…………… 黄玉顺(1)

□ 儒学通论

南孔文化的内涵及其基本精神…………… 张宏敏(8)

明代闽南儒学的历史面相

——以薛天华《明善斋集》为中心 …………… 杨园章 吴心怡(18)

天下无无父母之国:古典儒学视域下的一种家国关系…………… 张 辉(27)

□ 古典儒学研究

从《礼记·儒行》看先秦儒、士关系…………… 王 锸(36)

荀子哲学中道德规范的性质…………… 艾文贺 著 王海岩 译(46)

从“别有一物”到“自有安宅”

——重思朱子“中和旧说”的发展…………… 魏鹤立(55)

以功夫哲学诠释朱子敬论…………… 聂 威(65)

方以智对晚明清初学风的批判:以《易余》为中心…………… 高海波(76)

□ 海外儒学研究

儒学日本化的人伦向度与本土契合性逻辑

——以伊藤仁斋“道理之辨”为例…………… 张士杰(85)

作为伦理宗教的“儒教”

——以加地伸行的生命伦理思想为中心…………… 葛诗嫣(100)

Early Confucian Philosophy on Aging and Intergenerational

Responsibility Geir Sigurðsson (112)

□ 儒学与社会

《春秋》历史叙事与孔子的文化关怀

——《左传·郑伯克段于鄆》笺记 孙尚勇(125)

明代孔府祭田的形成、管理与钱粮差徭 胡杰文 吴佩林(136)

□ 书评

重写汉代之哲学

——《中国哲学通史》(秦汉卷)的哲学突破 温海明 袁传志(149)

美德认识论与中国哲学之间的首次系统性对话

——评黄勇编《当索萨遭遇中国哲学:跨文化视野下的

美德认识论》 胡湘农(160)

从制度儒学到国家的观念史

——评千春松的两本新著 孙铁根(169)

□ 学术资讯

“返归六经:新材料、新观念、新方法暨马一浮先生诞辰140周年

学术研讨会”会议综述 杨 玲(174)

CONTENTS

- The Top Ten Issues in the Emotional Turn of Contemporary Confucianism Huang Yushun (1)
- Connotation and Basic Spirit of Southern Confucian Culture Zhang Hongmin (8)
- Historical Studies of Ming Dyuarly Confuciansim in Southern China Centered on Xue
Tianhua's *Ming Shan Zhai Ji* Yang Yuanzhang, Wu Xinyi (18)
- There is No Country Without Parents; A Kind of Relationship between Family and Country from
the Perspective of Classical Confucianism Zhang Hui (27)
- Viewing the Relationship between Confucians and Scholars in the Pre-Qin Dynasty from the
"Ru Xing" of the *Rites* Wang E (36)
- The Nature of Moral Norms in Xunzi's Philosophy
..... Philip J. Ivanhoe; Wang Haiyan trans. (46)
- From "Bie Your Yi Wu" to "Zi You An Zhai": The Development in Zhu Xi's Old Theory
about *Zhonghe* Wei Heli (55)
- Interpreting Zhu Xi's Theory of Respectfulness with *Gongfu* Philosophy Nie Wei (65)
- Fang Yizhi's Criticism on the Learning of the Late Ming and Early Qing Dynasties; Focusing
on the Book of *Yi Yu* Gao Haibo (76)
- Humanistic Ethical Dimension and Logic of Indigenous Compatibility of the Japanization
of Confucianism; A Case Study of Ito Jinsai's Distinguishment of Dao and Li
..... Zhang Shijie (85)
- Confucianism as an Ethical Religion; Centered around the Life Ethics Thoughts of Kaji Nobuyuki
..... Ge Shiyan (100)
- Early Confucian Philosophy on Aging and Intergenerational Responsibility ... Geir Sigurðsson (112)
- The Cultural Care of Confucius's *Spring and Autumn* and Related Texts; Notes on "Duke Zheng
Defeated Duan at the Place of Yan" Sun Shangyong (125)
- The Formation, Management and Taxes and Corvee of the Confucius Mansion in the Ming
Dynasty Hu Jiewen, Wu Peilin (136)
- Rewriting the Philosophy of the Han Dynasty; The Philosophical Breakthrough of *The History
of Chinese Philosophy (Volume of the Qin and Han Dynasties)*
..... Wen Haiming, Yuan Chuanzhi (149)
- The First Systematic Dialogue Between Virtue Epistemology and Chinese Philosophy—Review of
Yong Huang's *Ernest Sosa Encountering Chinese Philosophy: A Cross-Cultural Approach
to Virtue Epistemology* Hu Xiangnong (160)
- From Institutionalized Confucianism to the History of the Idea of the State; An Overview of Two
Approaches and Methodologies in the History of Political Thought Sun Tiegen (169)
- The Conference Summary of "Returning to the Six Classics; New Materials, New Ideas, New
Methods and the Academic Seminar on the 140th Anniversary of Ma Yifu's Birth"
..... Yang Ling (174)

《国际儒学(中英文)》2023年总目录

(括号内数字依次为期数,页码)

儒家经典的体系、内容及其当代价值

……………舒大刚讲授 任蕴奇整理(1,1)

中国哲学的情感进路

——从李泽厚“情本论”谈起……………黄玉顺(1,14)

怀念李泽厚先生……………梁涛(1,20)

“积淀说”的传承与革新

——纪念李泽厚先生……………杨泽波(1,27)

走他自己的路

——世界与中国的李泽厚……………刘悦笛(1,30)

儒家仁道的演化系谱……………黄光国(1,38)

宋代理学“格物致知”意蕴的历史生成及其流变

……………王培友(1,53)

明代心学的流变与衰落因由直探……………魏厚宾(1,71)

《大学》对孔子教育思想的理论建构……………王齐洲(1,80)

双向超越:论孔子思想的超越性……………常会营(1,90)

论正常之恶:郭店竹书《鲁穆公问子思》的哲学分析

……………李若晖(1,99)

清代才女王贞仪独尊儒学思想探析……………肖亚男(1,103)

越南孝文化传统的当下演变与传播

……………王琛发(1,112)

宋代士大夫的精神结构与社会转型

——以赵抃崇佛为视点的考察

……………王瑞来(1,122)

家训的儒学意蕴及文学因缘

——以清代成都刘氏家训为例

……………马旭(1,134)

明末清初儒学化功过格的教化作用

——以陈锡嘏《汇纂功过格》为例

……………李娅杰(1,142)

纬书思想呈现的多彩世界

——评任蜜林《纬书的思想世界》

……………吕宗力(1,153)

“书”类文献的政治哲学新解读

——从葛觉智《中国早期政治合法性

的调解》谈起……………夏虞南(1,158)

接续传统的文化寻根之作

——读方铭《天下为公:社会主义核心价值观

的中华传统文化基础考源》……………谢君(1,163)

清华大学“乡射礼”复原成果在瑞士展出

……………封二、封三(1,1)

崇闾斯文 光前裕后

——陈来学术思想侧记……………许家星(2,1)

罗尔斯之后政治哲学的儒家之声

——陈来政治哲学思想述要……………方旭东(2,13)

孔夫子与现代中国:陈来的现代中国哲学研究

……………千春松(2,24)

多元普遍性理论的提出与价值……………叶方舟(2,34)

主持人语……………李梅(2,46)

“女性儒学”:儒家女性伦理之思……………王堃(2,47)

成人而已,何分男女?

——与王堃儒家“诗性伦理”商榷

……………胡骄健(2,59)

儒学“女性正名”的有效性评估与儒家女性伦理学前途展望

——评王堃的《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》

……………李海超(2,68)

诗性言说何以为女性正名?

——评《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》

……………郭萍(2,76)

建构、解构与重构

——跨文化视域下《周易》阴阳与性别和谐

……………张丽丽(2,84)

利用《通典》进行礼制研究有广阔空间

……………吴丽媛(2,93)

从本土概念到本土理论:儒学对社会学中国化的影响

——翟学伟访谈录

……………翟学伟 周丹丹 张涛(2,97)

何谓“大一统”

——《“天命”如何转移:清朝“大一统”观的

形成与实践》读书访谈录

……………杨念群 王安琪等(2,110)

《汉书·艺文志·诗赋略》前三种赋分类考论

……………连凡(2,120)

郭璞的《诗》学面貌及成因

——以其诗文引《诗》用《诗》为中心的考察

……………曹琳(2,131)

“道义”与“事功”之辩:论《沈小霞相会出师表》

与明清易代前后忠臣观的改变 … 张思静(2,144)

汉学过时了吗?

——巴黎“汉学与人文社会科学:方法论

座谈会”述要

…… 华东师范大学文明互鉴研究中心(2,154)

李泽厚与当代中国思想暑期学校纪要

…… 柯玛雅(Maja Maria Kosec)著

应文显译(2,165)

身心观视域下的阳明心学

——评李洪卫著《王阳明身心哲学研究》

…… 赵法生(2,170)

儒家道统的重建:可能抑或文化乡愁

——《现代新儒学与中国现代化》述评及思考

…… 李闫如玉(2,174)

中华优秀传统文化中蕴含的全人类共同价值

研究论坛综述 …… 郝鑫(2,181)

我们对孔子的爱与恨 …… 顾涛(3,1)

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(3,17)

自律与智慧之源

——论中国儒家的“听文化” …… 韩博韬(3,27)

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(3,39)

儒家“中道论”与当代中国道路的传统文化底蕴

…… 徐克谦(3,48)

孔子读《易》的态度与方法 … 邓立光 谢向荣(3,58)

六朝的儒学 …… 臧明(3,68)

嘉道常州诸子与清代公羊学叙述的定型

…… 辛智慧(3,82)

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(3,91)

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(3,100)

梁启超与内藤湖南对进化论、文明史观的接受与改造

…… 王妍(3,112)

论杨祖汉教授对牟宗三圆善思想的理解

…… 杨泽波(3,123)

主持人语 …… 于雪棠(3,140)

以三为纪:《论语》表述单元的形态、思维、逻辑和结构

…… 李炳海(3,140)

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(3,153)

“语录不文”与中国古代“语录”观的形成

…… 熊湘(3,163)

当代儒学情感转向的十大问题 …… 黄玉顺(4,1)

南孔文化的内涵及其基本精神 …… 张宏敏(4,8)

明代闽南儒学的历史面相

——以薛天华《明善斋集》为中心

…… 杨园章 吴心怡(4,18)

天下无无父母之国:古典儒学视域下的一种家国关系

…… 张辉(4,27)

从《礼记·儒行》看先秦儒、士关系 … 王铎(4,36)

荀子哲学中道德规范的性质

…… 艾文贺 著 王海岩 译(4,46)

从“别有一物”到“自有安宅”

——重思朱子“中和旧说”的发展

…… 魏鹤立(4,55)

以功夫哲学诠释朱子敬论 …… 聂威(4,65)

方以智对晚明清初学风的批判:以《易余》为中心

…… 高海波(4,76)

儒学日本化的人伦向度与本土契合性逻辑

——以伊藤仁斋“道理之辨”为例

…… 张士杰(4,85)

作为伦理宗教的“儒教”

——以加地伸行的生命伦理思想为中心

…… 葛诗嫣(4,100)

Early Confucian Philosophy on Aging and Intergenerational

Responsibility …… Geir Sigurðsson(4,112)

《春秋》历史叙事与孔子的文化关怀

——《左传·郑伯克段于鄢》笺记

…… 孙尚勇(4,125)

重写汉代之哲学

——《中国哲学通史》(秦汉卷)的哲学突破

…… 温海明 袁传志(4,149)

美德认识论与中国哲学之间的首次系统性对话

——评黄勇编《当索萨遭遇中国哲学:跨文化

视野下的美德认识论》 …… 胡湘农(4,160)

从制度儒学到国家的观念史

——评于春松的两本著作 …… 孙铁根(4,169)

“返归六经:新材料、新观念、新方法暨马一浮先生诞辰

140周年学术研讨会”会议综述

…… 杨羚(4,174)

· 儒学讲堂 ·

当代儒学情感转向的十大问题

黄玉顺

摘要:当代儒学理论已经形成一股明显的情感转向趋势,其中尤以“情理学派”为代表。目前亟需通过反思其中暴露出来的十大理论问题,推动当代儒学情感转向的进一步发展与深化。这十大问题包括:情感与存在的问题,即怎样阐明情感是一个“前存在者”“前主体性”的观念;情感与心灵的问题,即怎样阐明主体的心灵亦是由情感所给出的;情感与理性的问题,即怎样阐明理性并非情感之外的东西,而是情感本身的“情理”;情感与知识的问题,即怎样阐明认知活动本质上也是情感活动;情感与意志的问题,即怎样阐明意志亦是情感的一种继起形式;情感与自由的问题,即怎样阐明自由问题终究是“情感自由”的问题;情感与道德或者伦理的问题,即怎样保证前存在者的价值中性的情感也能导向正面的伦理道德建构;情感与审美的问题,即怎样阐明情与美并不是并列于知与真、意与善的观念,而是后者的起源;情感与超越的问题,即怎样阐明外在超凡者也是由情感所给出的;情感与诠释的问题,即怎样阐明一切诠释活动都是“情感诠释”。

关键词:当代儒学; 儒学情感转向; 情理学派; 理论反思

作者简介:黄玉顺,山东大学儒学高等研究院(济南 250100)

毫无疑问,当代儒学发生了“情感转向”;^①同样毫无疑问的是,在这个转向的发生和发展中发挥了主导作用的思想学术群体,主要是蒙培元先生以来的“情理学派”,^②其中也有在座各位努力工作的成果。随着研究的深入,这个情感转向也逐渐暴露出若干深刻的理论问题。今天举行这个会议,就是旨在探讨这些问题,以便推动“情感转向”和“情理学派”的更进一步发展。为此,我来谈谈自己的一些思考。这些思考谈不上“解决问题”,而只是“提出问题”而已。这些问题与今年刚出版的集体成果之间具有某种对应关系,这个成果就是集体著作《情感儒学与生活儒学的思想拓展》;^③但是,在我看来,这个集体成果并没有真正解决这些问题,所以还需要继续深入讨论。我谈以下十大问题:

一、情感与存在的问题

这也包括“情感与事情”“情感与生活”的问题。

- ① 郭萍:《儒学现代转型中的情感转向》,《光明日报》2018年4月7日;何刚刚:《当代儒学的情感转向——兼对一桩学术公案的澄清》,《周易研究》2021年第1期。
- ② 胡骄健:《现代中国哲学的情理学派》《生活儒学在现代中国哲学“情理学派”中的地位》,《当代儒学》第16辑(2019年);黄玉顺:《研究冯友兰新理学的意义——冯友兰新理学研讨会致辞》,《当代儒学》第20辑(2021年);崔罡、郭萍主编:《当代中国哲学的情理学派》,济南:山东大学出版社,2021年。
- ③ 杨虎、赵嘉霖主编:《情感儒学与生活儒学的思想拓展》,济南:齐鲁书社,2023年。

在流俗的用法中,当我们谈到“情感”的时候,这个词语并不涵盖“事情”,而是指人的情感。然而,唯有作为“事情”的“情感”观念,才可能是“前存在者”(pre-being)、“前主体性”(pre-subjectivity)的观念,才足以充当一切存在者的本源。^①为此,我曾专文讨论过“儒家的情感观念”,指出在先秦儒家的“情”观念中,情感与事情是不分的。^②杨虎对这个问题有深入的思考,他将情感与事情的不分概括为“情境不二”。^③

不仅如此,这里的“事情”还必须是一个前存在者的观念。大家知道,杨国荣教授近年来提出“具体的形上学”,^④后来又称为“事的形上学”。^⑤然而,我们讨论的“事情”并不属于形上学的范畴,即“事”并非“形而上者”(the Metaphysical One)——不仅不是形而上的存在者,而且不是任何意义的存在者,而是一个前存在者的观念。在生活儒学中,这样的“事情”观念就是“存在”的观念、“生活”的观念。

我曾比较深入地讨论过“事情”的问题,见专著《爱与思——生活儒学的观念》,主要是通过诠释庄子对“人之情”和“事之情”的区分,来揭示“事情”的本源意义:“人之情”指主体性的情感;而“事之情”则指前主体性、前存在者的情感,同时也指作为生活(Life)、存在(Being)的“事情”(Affair, Situation)。^⑥

问题在于:怎样才能阐明情感就是前存在者的事情、生活、存在?由于这样的观念与中国哲学和西方哲学的存在者化的传统观念格格不入,我们一不小心就会落入传统观念的窠臼。因此,这里还有许多有待阐发的思想理论空间。

二、情感与心灵的问题

大家知道,蒙培元先生的“情感儒学”(Emotional Confucianism)或“情感哲学”,也可以叫作“心灵哲学”。^⑦近年来,李海超可谓“接着讲”,致力于建构“心灵儒学”,^⑧特别强调心灵的“开放性”,^⑨这是很好的尝试。

这里主要涉及两层问题:

1. 不论是宋明理学的“心统性情”,^⑩还是西方哲学的“知情意”三分法,都不足以揭明真正

- ① 黄玉顺:《如何获得新生?——再论“前主体性”概念》,《吉林师范大学学报(人文社会科学版)》2021年第2期。
- ② 黄玉顺:《儒家的情感观念》,《江西社会科学》2014年第5期。
- ③ 杨虎:《情感与存在——情感儒学与生活儒学的一种阐释》,《国学论衡》第13辑(2023年)。
- ④ 杨国荣“具体形上学四书”包括《道论》《伦理与存在——道德哲学研究》《成己与成物——意义世界的生成》和《人类行动与实践智慧》(北京:北京大学出版社,2020年)。
- ⑤ 杨国荣:《人与世界:以事观之》,北京:三联书店,2021年;沈顺福:《事实与现实——事的形而上学之辨》,《思想与文化》第30辑(2023年)。
- ⑥ 黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),成都:四川人民出版社,2017年,第63—72页。
- ⑦ 参见蒙培元:《心灵与境界——朱熹哲学再探讨》,《中国社会科学院研究生院学报》1993年第1期;《中国的心灵哲学与超越问题》,《学术论丛》1994年第1期;《从心灵问题看中西哲学的区别》,《学术月刊》1994年第10期;《心灵与境界——访蒙培元研究员》,《哲学动态》1995年第3期;《主体·心灵·境界——我的中国哲学研究》,《今日中国哲学》,南宁:广西人民出版社,1996年,第841—859页;《李退溪的心灵哲学》,《当代韩国》1998年冬季号;《试论儒家的心灵哲学》,《蒙培元全集》第14卷,成都:四川人民出版社,2021年,第327—341页;《心灵超越与境界》,北京:人民出版社,1998年。
- ⑧ 李海超:《心灵的修养:一种情感本源的心灵儒学》,成都:四川人民出版社,2020年;《情感与心灵——情感儒学与生活儒学的“心灵哲学”贡献及其拓展》,《国学论衡》第13辑(2023年)。
- ⑨ 蒙培元:《心灵的开放与开放的心灵》,《哲学研究》1995年第10期。
- ⑩ 张载:《性理拾遗》,章锡琛点校:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第374页。

的情感本源论,因为情感不是被视为所谓“性之所发”,就是被理解为与认知和意志相并列的心理范畴。例如谢文郁教授的“情感认识论”,^①至多只是强调认识离不开情感。问题在于:怎样才能阐明认知与意志都不是情感之外的事情,而是隶属于情感的,即认识是情感性的认识、意志情感性的意志?

2. 在流俗的认知中,心灵总是主体的心灵。康德那里也是如此。^②问题在于:如果心灵总是主体的心灵,那就意味着主体性是心灵的前提,从而也是情感的前提,这就取消了情感的本源性,如此,怎样才能阐明主体及其心灵本身都是由情感所给出的?王堃的“诗情儒学”及其“诗性伦理”,^③都是探讨这个问题的;吴多键目前通过阐发《诗经》的“他者”(the other)观念,从而揭示孔子的“兴于诗”的前主体性意义,也是这样的探索。^④

这里的要害在于传统儒学将主体心灵视为先天的或先验的、不变的“心性本体”“良知”之类。这其实已经遭到了王船山的解构,这是众所周知的,他反对一成不变的先天人性或心灵,而主张“性日生而日成”。^⑤我赞同王船山的看法:唯有承认主体心灵乃是在生活情感、生活情境中改变着的,才能真正理解主体心灵;那么,对于生活情境中所生成的新的主体性、新的心灵来说,生活情感或生活情境才是本源性的事情。这种关系可以这样表示:旧的心灵→生活情境→新的心灵。

三、情感与理性的问题

这个问题看起来与上个问题密切相关,即涉及“情感与认知的关系”问题。这是蒙培元先生集中讨论过的一个基本问题,尤其是他的专著《情感与理性》。^⑥胡骄键有一个研究计划,意在由存在论层级的“情理哲学”推出形而下的“情义伦理学”,进而最终推出指向实践的“新礼教”建构。^⑦我们这个“情理学派”(Emotional Rationality School)的标签,就是他提出来的。^⑧同时,刘宏也关注和思考这个问题,即“情”与“理”的问题。^⑨

实际上,这个问题不同于“情感与认知”的问题,因为这里的“理性”并不仅仅指人的理性,还指作为形而上者的理性,也就是宋明理学之所谓“理”。按其“理一分殊”之说,形上的“天理”乃是“理一”之理,而人的心灵的理性只是其“分殊”之理。

问题在于:怎样才能阐明不仅形下之理,而且形上之理都是由情感所给出的?我们知道,戴震将“理”理解为情欲的条理:“理也者,情之不爽失也,未有情不得而理得者也”;“今以情之不爽

① 谢文郁:《情感分析与偶态形而上学》,《河北学刊》2020年第4期。

② 海德格尔:《康德和形而上学问题》,孙周兴选编:《海德格尔选集》,上海:上海三联书店,1996年,第97页。

③ 王堃:《诗情儒学:孔子思想的诗性文化特质》,《美与时代》2011年第3期;《“诗性伦理”导论——儒家伦理的重建》,《社会科学研究》2016年第5期。

④ 吴多键:《“他者”意识的重建——解决“他者”问题的儒学方案》,《周易研究》2023年第3期。

⑤ 王夫之:《尚书引义·太甲二》,《船山全书》第2册,长沙:岳麓书社,1988年,第299页。

⑥ 蒙培元:《情感与理性》,北京:中国社会科学出版社,2002年。

⑦ 胡骄键:《生活儒学的“新礼教”蕴涵——中国正义论的“情义伦理”思想》,《东岳论丛》2020年第3期。

⑧ 胡骄键:《儒学现代转型的情理进路——以冯友兰、蒙培元、黄玉顺为对象》,《学习与实践》2019年第4期;张小星:《当代中国哲学情理学派的新开展——“情理哲学运动”述评》,《当代儒学》第20辑(2020年)。

⑨ 刘宏:《与胡君骄键论情理书》,《皖美中哲》公众号2023年6月30日。

失为理,是理者存乎欲者也”。^①在这个意义上,他的讲法不同于程朱理学的“性即理”、^②阳明心学的“心即理”,^③而是“情即理”;或者更准确地说,是“情有其理”,而且这不同于舍勒(Max Scheler)所谓“心有其理”(Le coeur a ses raisons)。^④不过,这里的机制还需更进一步加以揭示。

四、情感与知识的问题

这也可以说是“情感与认识”的问题。何刚刚和赵嘉霖都关注这个问题,而侧重点有所不同:赵嘉霖关注的是“超越”问题,意在建构一种“超越性认识论”(transcendence epistemology);^⑤而何刚刚关注的虽然也是儒家知识论的建构,却更直接地关联于“科学”。^⑥

后者也是我近来所思考的一个问题,即情感与科学技术的关系问题。这个问题看起来与上述的“情感与认识”“情感与理性”问题类同,其实不然,它所关涉的乃是当前的一个哲学热点问题,即我所说的“攸关技术”(TCH:the technologies concerning humanity)问题,尤其是AI技术所涉及的所谓“科技伦理”问题,乃至关涉“人是什么”的问题。^⑦

那么,对于当代儒学的情感转向来说,情感与认识或情感与知识的关系问题,根本上是:如果说知识是认知的产物,那么,怎样阐明认知活动本质上是情感活动?这不同于休谟(David Hume)以及后来的分析哲学的观点,他们是把知识的认知根源和伦理的情感根源分开的,唯有伦理才是情感的事情。

五、情感与意志的问题

这是一个重要问题,即“情”与“欲”的关系问题,因为意志(will)是意欲(desire)的范畴。郑建钟思考这个问题,其出发点是他的“实践儒学”。^⑧

如果按传统的“知情意”的划分,情感与意志是分离而并列的。然而,古代儒学却是“情”“欲”不分的,例如《礼记》的“七情”之说,即“喜怒哀惧爱恶欲”,^⑨就把“欲”归之于“情”;朱熹《诗集传》在谈到情感时,也与《礼记》一脉相承,即这样讲:“人生而静,天之性也;感于物而动,性之欲也。物至知知,然后好恶形焉。”^⑩在戴震那里,如上所述,同样是“情”“欲”不分的。今天看来,即便分开,意欲也是继情而起的;这与康德那样的理性主义的意志观念截然不同。

① 戴震撰,何文光整理:《孟子字义疏证》卷上“理”,北京:中华书局,1982年,第8页。

② 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷二二上,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第292页;黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九七,北京:中华书局,1986年,第2483—2484页。

③ 王守仁:《传习录上》,吴光等编校:《王阳明全集》卷一,杭州:浙江古籍出版社,2010年,第2、3页。

④ 舍勒著,刘小枫选编:《舍勒选集》(下),上海:上海三联书店,1999年,第757页。

⑤ 赵嘉霖:《情感与认识——“超越性认识论”之思》,杨虎、赵嘉霖主编:《情感儒学与生活儒学的思想拓展》,第102—121页。

⑥ 何刚刚:《情感与科学——“情感”对科学认识的介入何以可能》,杨虎、赵嘉霖主编:《情感儒学与生活儒学的思想拓展》,第269—292页。

⑦ 黄玉顺:《人是什么——孔子面对“攸关技术”的回答》,《孔子研究》2021年第4期。

⑧ 郑建钟:《“实践儒学”的出场——从生活儒学的“实践”观念出发》,胡骄健、张小星主编:《生活儒学:研究·评论·拓展——第三届“生活儒学”全国学术研讨会论文集》,成都:四川人民出版社,2020年,第291—321页。

⑨ 《礼记·礼运》,《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1422页。

⑩ 《礼记·乐记》,《十三经注疏》,第1529页;朱熹:《诗集传·序》,上海:上海古籍出版社,1980年,第1页。

这里的问题在于：意欲或意志究竟是尽管继情而起，然而毕竟不同于情的东西，还是情感本身的内容，或者说是情感的一种表现形式？这是一个有待阐明的问題。

六、情感与自由的问题

这个问题与上述“意志”问题密切相关，因为自由问题的核心就是“自由意志”问题。这里明显的逻辑就是：如果说意志与情感不可分割，或者说意志不过是情感的延伸，乃至就是情感的一种形式，那么，自由意志必定就是某种情感倾向的函项。

这是郭萍一直关注的问题，参见她在其著作和一系列论文中呈现出来的“自由儒学”。^① 问题在于：怎样阐明自由问题追本溯源就是情感问题？

这里涉及儒家的人性论。郭萍曾谈到过：人性既非善，亦非恶；人性就是倾向自由。^② 那么，我们也可以说：如果说“人是情感的存在”，^③ 那么，显而易见，人的自由就是“情感自由”（emotional freedom）。

这就是说：人天然爱自由。这里的“爱”，可以从荀子、孟子的“仁爱”观念那里得到一种说明：最首要的仁爱是“自爱”；^④ 自爱正是自由的天性的表现；唯有从“自爱”才能“推扩”出对于“他者”的“博爱”。^⑤

七、情感与道德的问题

这个问题也可以说是“情感与伦理”的问题，亦或说“情”与“礼”的问题。胡骄键所建构的“新礼教”（Neo Normative Education），与此密切相关。^⑥ 赵立庆的学术追求也与此相关，我不知道是否可以称之为“情感政治学”（Emotional Politics）的构想。

这个问题可以说是一个非常严峻的问题，因为：既然情感是前存在者的存在，即尚未进入存在者化的伦理道德范畴，而是前伦理、前道德的事情，即价值中性的事情，那么，问题在于：怎样才能保证在情感本源上建构起来的伦理道德的正面价值？这一点，我们可以从海德格尔的道德表现和政治表现上得到一种警示。

这个问题的解决看起来似乎可以依赖于一种区分：海德格尔的情感观念一开始就是负面情绪，诸如“烦”“畏”之类；而儒家的情感观念一开始就是正面情绪，尤其是“仁爱”的情感。但是，问题在于：他们的思想，为什么一开始就有不同的情感取向？难道在前存在者的情感之前，就已

① 郭萍：《“自由儒学”纲要——现代自由诉求的儒家表达》，《兰州学刊》2017年第7期；《“自由儒学”导论》，《孔子研究》2018年第1期。

② 郭萍：《超越与自由——儒家超越观念的自由人性意蕴》，《探索与争鸣》2021年第12期。

③ 蒙培元：《人是情感的存在——儒家哲学再阐释》，《社会科学战线》2003年第2期。

④ 王先谦：《荀子集解·子道篇》，北京：中华书局，1988年，第533页；黄玉顺：《荀子的社会正义理论》，《社会科学研究》2012年第3期；《荀子：孔子之后最彻底的儒家——论荀子的仁爱观念及社会正义观念》，《社会科学家》2015年第4期。

⑤ 黄玉顺：《意志自由与社会正义：孟子“可欲之谓善”命题阐释》，《江苏社会科学》2023年第4期。

⑥ 胡骄键：《生活儒学的“新礼教”蕴涵——中国正义论的“情义伦理”思》，《东岳论丛》2020年第3期；《新礼教：新文化运动的一个观念蕴涵》，《江汉论坛》2020年第12期；《儒家礼教的现代转化》，《中州学刊》2021年第12期。

经持有某种价值选择标准?若是如此,情感就不再具有前存在者、前主体性的本源地位。显然,这是一个重大的理论难题。

八、情感与审美的问题

这也可以说是情感与美学的问题,尽管美学(aesthetics)和审美(appreciation)不在一个层级上,美学是对审美的反思。^①吴多键所研究的课题与此相关,因为《诗经》作为一种语言艺术作品,也是审美、美学的范畴;这里问题的实质乃是:“他者”(the other)作为主体性的存在者,是怎样由情感给出的。^②同时,这也是王一川所关注的问题,他尝试建构一种“情操美学”(sentimental aesthetics),^③其实就是“情感美学”,这里的“情操”即“sentiment”,其实是情感或情绪的意思。

这样一来,似乎就与来自西方的“美学”概念划清了界限,因为西语“美学”这个词语的原文是“aesthetics”,意思是“感性学”;而“感性”(perceptual)这个概念通常被划归认知范畴,而非情感范畴。

不过,问题在于:情感究竟是否感性的范畴?我最近有一种思考。我在《爱与思》里对情感作出了层级划分,即感触、情绪和感情。^④其中的“感触”是最原初的、尚未分化的,即:既是认知的起源,也是情感的起源。这里的“感触”可翻译为“feeling”,这个英文词语的含义既是认知的,也是情感的。

这就是说,当我们说“情感是本源性的”时候,严格来说应当是“感触是本源性的”,即感触不仅是意向性(intentionality)方面的情绪、感情和意欲的本源,而且是认知性(cognitiveness)方面的知性与理性的本源;不仅如此,对于新的心灵的生成来说,感触还是新的主体性的本源,即存在者的本源。近来学界讨论较多的“感”的问题,应当从这个角度去理解。

此外,前面讨论了“知情意”的问题;按照流俗的理解,这种划分是与“真善美”的划分——对应的。由此,如果说“知情意”的并列是错误的,那么,同理,“真善美”的并列同样是错误的。因此,深刻的问题在于美与善的关系、美与真的关系问题:究竟是“善,所以美”,还是“美,所以善”?究竟是“真,所以美”,还是“美,所以真”?解决这个问题的思路在于:这里的提问方式仍然基于“真善美”的划分与并列;然而,如果“情”并不是与“知”“意”并列的,而是后者的本源,那么,“美”是否可以设想为并不是与“真”“善”并列的,而是后者的本源?

当然,这已经不是现有美学的“美”的观念,即不是“主体审美”的观念,而是:审美活动怎样生成了主体,包括他的认知主体性和意向主体性?

九、情感与超越的问题

乐晓旭和赵嘉霖都关注“超越”(transcendence)问题,但是取向不同:乐晓旭通过《周易》的经传转换来揭示中国“超越”观念的“轴心转向”;^⑤赵嘉霖则尝试提出“超越性认识论”或“超越知识论”。^⑥作为情理学派的探索,这里的共同议题显然是儒家的超越观念与儒家的情感观念之

① 黄玉顺:《由善而美:中国美学意识的萌芽——汉字“美”的字源学考察》,《江海学刊》2022年第5期。

② 吴多键:《“他者”意识的重建——解决“他者”问题的儒学方案》,《周易研究》2023年第3期。

③ 王一川:《情感与艺术——“情操美学”之思》,杨虎、赵嘉霖主编:《情感儒学与生活儒学的思想拓展》,第293—350页。

④ 黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),第76—94页。

⑤ 乐晓旭:《周易经传超越观念的轴心转向》,《周易研究》2022年第4期。

⑥ 赵嘉霖:《生活儒学与“超越知识论”建构》,《当代儒学》第19辑(2021年)。

间的关系问题。

这里的问题在于：怎样阐明超越的观念是由情感给出的？针对“儒家超越观念的两种范式”，^①可以采取两种不同的理论策略：针对宋明理学的“内在超越”范式，只需颠覆“性即理”“心即理”的命题，而置换为“情即理”的命题，前面已经有所讨论；然而针对孔孟儒学的超越范式，问题就要复杂得多。

这里核心的问题在于：怎样才能阐明“天”或“帝”那样的外在的超凡者（the Transcendent）竟是由情感所给出的？我自己将这个问题归结为“生活儒学的内在转向”，^②即：“天帝”那样的形而上的存在者，其实是由“敬畏”的情感给出的，而“敬畏”情感是一种生活情感；唯其如此，生活方式的时代转换才会导致形而上的超凡者观念的时代转换，这才需要建构一种现代性的超凡者。

当然，这里存在着一个区分：以上是从“观念生成”的维度来看的，敬畏的情感乃是天帝观念的前提，然而从“观念奠基”的维度看，天帝的存在乃是敬畏情感的前提。

十、情感与诠释的问题

这是张小星所关注的问题，他尝试建构“哲学训诂学”（Philosophical Exegetics），以应对伽达默尔的“哲学诠释学”（Philosophical Hermeneutics）。^③他最强调的是“情境”（situation）的概念，意在利用这个概念来涵括“情感”与“事情”的统一或同一，但他目前这个“情境”概念主要是面向“文本”（text）的“语境”（context），例如他所研究的《左传》“赋诗断章”的情境。^④据我所知，他目前已有进一步的思考，就是把针对文本的“哲学训诂学”视为更一般的“情感诠释学”（Emotional Hermeneutics）或“情境诠释学”（Situational Hermeneutics）的一个特殊的次级理论。这无疑是一种独创的深刻的思考。

那么，我想，这里的问题在于：怎样才能阐明“一切诠释都是情感诠释”（emotional interpretation），即一切诠释活动都是情感性的活动？

与此同时，我想，上述能涵盖“情感”与“事情”的“情境”的概念不应该被放弃，而应当加以更透彻的阐释。

这里我想强调：这个问题其实不仅是张小星的课题，也是我们所有人都必须思考的问题，因为无论如何，毕竟我们关于“情感转向”的言说都是某种诠释。

以上十个问题，是我的一些初步思考，只是抛砖引玉而已：希望我抛出的这些“砖”，能够引出诸君之“玉”。谢谢诸位！

此文系作者在“当代儒学情感转向问题反思”工作坊上的主旨发言。

（责任编辑：孙念）

① 黄玉顺：《“事天”还是“僭天”——儒家超越观念的两种范式》，《南京大学学报》2021年第5期。

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

③ 张小星：《从西方“哲学诠释学”到中国“哲学训诂学”建构》，《浙江社会科学》2020年第12期；《生活儒学与“哲学训诂学”建构》，《吉林师范大学学报》2021年第3期。

④ 张小星：《〈左传〉“赋诗断章”的存在论诠释学研究》，博士学位论文，山东大学，2022年。

· 儒学通论 ·

南孔文化的内涵及其基本精神

张宏敏

摘要:浙江衢州素有“东南阙里、南孔圣地”之美誉,是南孔文化的重要发源地。南孔北孔,同宗同源,南孔文化无疑是传统儒家文化的重要组成部分。通过对孔氏南宗发展演变史及南孔文化中思想观念、人文精神、道德规范的梳理,我们可以用“自强不息、忠贞爱国、谦和仁爱、勤勉肯干、崇儒重道、求真务实、浙泗同源、开放包容”来提炼与总结南孔文化的内涵及其基本精神。新的历史时期,传承发展南孔文化、推动南孔文化的创造性转化和创新性发展,对于坚守中华文化立场、弘扬儒家道德人文精神,具有重大的学术价值与理论意义。

关键词:孔氏南宗; 衢州; 南孔文化; 基本精神

基金项目:浙江省哲学社会科学规划重大课题暨浙江省哲学社会科学领军人才培育专项课题“浙学的创造性转化和创新性发展研究”(21QNYC02ZD)

作者简介:张宏敏,浙江省社会科学院哲学所(杭州 310007)

浙江衢州作为孔氏南宗祖庭,史称“东南阙里”。2005年9月,时任浙江省委书记习近平同志第五次到衢州调研时,对挖掘弘扬南孔文化做出指示:“衢州历史悠久,是南孔圣地,孔子文化值得很好挖掘、大力弘扬,这一‘子’要重重地落下去。”^①2006年9月,习近平同志在“致中国·衢州国际孔子文化节和中国·衢州国际儒学论坛的贺信”中,对开展南孔文化研究又有重要指示:“儒学思想作为人类文化的瑰宝,源远流长,博大精深,是中国传统文化的象征,对人类文明的发展产生了深远影响……衢州素有‘东南阙里、南孔圣地’之美誉,是南孔文化的重要发源地,在浙江的历史文脉传承中具有独特优势。对于这一珍贵历史文化遗产一定要倍加珍惜、发扬光大。”^②那么,作为传统“浙学”乃至中华传统文化重要组成部分的“南孔文化”,其思想观念、人文精神、道德规范应该如何总结与提炼,抑或南孔文化的丰富内涵及其基本精神是什么,则是一个亟需探讨的学术议题。

一、自强不息的创业精神

“天行健,君子以自强不息;地势坤,君子以厚德载物”。自南宋赐家衢州至今,孔氏南宗已有八百多年的历史。沧海桑田、风云变幻,承受离祖丧家之苦的孔氏南宗,始终秉持诗礼传家的

① 本书编写组:《干在实处 勇立潮头:习近平浙江足迹》,杭州:浙江人民出版社、北京:人民出版社,2022年,第235页。

② 《致中国·衢州国际孔子文化节和中国·衢州国际儒学论坛的贺信》,《衢州日报》2006年9月28日,第1版。

家族精神,以衢州孔氏家庙为物质依托,以圣裔所独有的衍圣、弘道使命为精神寄托,衍续至今。孔氏南宗的发家生存史,就是一部具有传奇色彩的家族创业史。

(一)“大宗南渡”不是一帆风顺,而是历经磨难

靖康之变,高宗禅位。建炎二年(1128),宋高宗于扬州行宫郊祀,孔子48世孙、衍圣公孔端友与其叔父、孔子47世孙、族长孔传奉诏陪祀。建炎三年,金兵占山东、下徐州,直逼扬州,宋高宗率僚属南奔。同时,金兵围攻曲阜,孔府、孔庙、孔林及孔氏族裔的安全受到威胁,在族长孔传的支持下,孔端友奉端木子贡手摹“至圣孔子及亓官夫人楷木像”及唐吴道子手绘“先圣遗像”,率近支族人南渡,史称“大宗南渡”。高宗驻蹕临安(杭州),百官入见,孔端友、孔传诣阙上疏,“叙家门旧典及离祖丧家之苦”。^①金兵北撤,高宗定都临安,赐孔传、孔端友定居衢州,是为“孔氏南宗”。

孔传、孔端友率族南下途中,在镇江被金兵追上,孔端友只能怀揣楷木圣像,驾船逃奔,誓与先圣遗像共存亡。此时,又刮起狂风,危机时刻,有三神人托住船只;上岸后,孔端友见天上有篆写“鲁阜山神”四字,由此推知:这是家乡曲阜山神前来护卫圣像。^②清乾隆年间,冯世科有笔记小说《鲁阜山神祠记》载:“衍圣公端友负楷木圣像,扈蹕来南,夜泊镇江。奉像舟覆,风浪中有三神人拥像,逆流而上,得于江滨。公焚香祷谢,烟篆‘鲁阜山神’四字。公后赐家于衢,因建祠祀焉。”^③尽管这只是传说,也足以说明孔端友一行背井离乡的苦楚与仓皇南渡的艰辛。

“祭神如神在”,至圣孔子及亓官夫人楷木像珍藏于衢州家庙,南孔家族视之为孔子化身,八百多年来保护完好,直至1959年被曲阜文管会借去。同时,孔端友、孔传立碑镌刻的吴道子画“先圣遗像”,也完好如初地得到保存。楷木像、先圣遗像碑保存至今,既是南孔文化自强不息精神的生动写照,也是“中华民族顽强生存、中国儒学持续发展的实物见证”。^④

(二)孔氏南宗在衢州等地的发家过程,是一部自力更生的创业诗史

清康熙年间,孔氏67世孙、衍圣公孔毓圻说:“孔子之道一日不息,则孔子之后一日不绝。”南孔世系从南宋建炎三年48世孙、衍圣公孔端友南渡算起,诗礼传家,贤才辈出,至今76世孙、现任衢州孔氏南宋家庙管理委员会主任孔令立,已历29代890余年。南孔世系以衢州为中心,先后在浙江、江西、江苏、福建、安徽、湖北等地发出众多支脉。在衢州城内,又有庙前、乌桥、巷内、南门、河下等支,邻近的有龙游、江山、常山、开化等支。

南迁的孔裔支脉,生活在异地他乡,所经历的艰辛与承受的痛苦也是一言难尽。对此,可以从孔传《祖庭杂记》一书易名为《东家杂记》来寻找答案。孔传南渡前在曲阜时就编有记载先圣孔子杂事旧迹的《祖庭杂记》,南渡后因感慨时艰,尤其是面对还乡阙里无望的时局,遂将“祖庭杂记”易名“东家杂记”。清人钱大昕跋宋刻本《东家杂记》有云:“世文(孔传)于宣和六年尝撰《祖庭杂记》,及从思陵(宋高宗)南渡,别撰此书,改‘祖庭’为‘东家’者,殆痛祖庭之沦陷而不忍质言之欤?”^⑤

孔洙让“衍圣公”爵位于北宗后,南宗一度中衰,致使南孔圣裔“猥同氓庶”;直到明正德元年

① 衢州市文化广电新闻出版局编:《东南阙里:衢州孔氏南宗家庙》,北京:商务印书馆,2016年,第7页。

② 衢州市文化广电新闻出版局编:《东南阙里:衢州孔氏南宗家庙》,第15页。

③ 衢州市文化广电新闻出版局编:《东南阙里:衢州孔氏南宗家庙》,第151页。

④ 鲁衢:《子贡手刻孔子夫妇楷木像考略》,见涂可国主编:《社会儒学论丛》第1辑,济南:山东人民出版社,2017年,第600页。

⑤ 钱大昕著,陈文和主编:《嘉定钱大昕全集》第11册,南京:凤凰出版社,2016年,第210页。

(1506),在时任衢州知府沈杰的努力下,朝廷才册封孔子59世孙、孔洙6世孙孔彦绳为翰林院五经博士,子孙世袭。^①对于孔氏南渡以来的艰辛,清代诗人张际亮在拜谒衢州孔氏家庙后有这样的诗句:“感念丧乱日,万族遭艰屯。礼乐付灰烬,衣冠成钳髡。大运往必复,盛衰相为根。自从南渡来,更历兵戈繁。”^②

二、忠贞不渝的爱国精神

爱国主义作为一种崇高的品德与追求,是历经千百年固定下来的对祖国的一种深厚的感情,是为世间最深层、最持久的情感,是一个人立德之源、立功之本。在孔氏南宗家族史上,就曾涌现出不少的爱国者和民族英雄,他们舍身成仁的爱国献身精神,至今仍具有精神感召力,是新时代进行爱国主义教育的好素材。

(一) 孔传、孔端友“扈跸南渡”的爱国之举

南宋建炎三年,孔传、孔端友为追随赵宋王朝而背井离乡,扈跸南渡之举所体现的民族主义情结和忠君爱国的精神,足以证实孔子世家对祖国忠贞不渝的深厚情感。而一同扈跸南渡的孔端朝,曾任徽州黟县令、秘书郎、著作郎,经考证,“孔端朝是南宋初期文官中为数不多的主战派”。^③也正是因为孔传、孔端友“扈跸南渡”之举,所体现在对国“忠诚”与对家“奉像”(孔子及亓官夫人楷木像)之功,方被赐家衢州。

明弘治年间,罗璟在《重修孔氏家庙记》中写道:“抑(孔)端友之从高宗而南,可谓忠矣。高宗为之立庙赐田,助其为孝也。君臣之间,可谓两尽。”^④南孔文化中所体现的爱国主义精神,也正如论者所云:南孔家庙在仪门上悬“东南阙里”,大成殿上挂“泗浙同源”匾,且“后为堂曰‘思鲁’,俾合族讲学”,“以志不忘阙里之旧也”,充分反映了当年“扈跸南渡”、反抗女真贵族南下掠夺,以及渴望祖国统一的爱国主义精神。^⑤

(二) 家国危亡之时,南孔后裔的“舍生取义”之举

“忠义”作为孔孟儒学核心价值观之一,要求士人“以道事君”,忠于祖国,见义勇为。国家危难之际,南孔圣裔多能以担当和忠诚来践行至圣孔子提倡的忠义精神。比如,明末崇祯朝首辅、孔传之子孔端隐的后代、孔子63世孙孔贞运,在明清易代之际誓死忠于明朝。罢官还家后,得知“甲申国变”,痛哭不已;亲友前来慰问,辄述“主上圣明,诸臣误国”事,嗣后绝食;崇祯吊死煤山的消息传来,拖着病体前往哭祭,以致恸绝而卒。《明史》本传记:“(崇祯)十七年五月,庄烈帝哀诏至。(孔)贞运哭临,恸绝不能起。昇归,得疾遽卒。”^⑥南明福王感念孔贞运的忠贞,赐谥“文忠”。

孔子68世孙孔传曾忠于清王室,太平军攻下衢州后,威武不屈,舍身成仁。对此,《孔氏南宗考略》载:“咸丰八年(1858)三月,太平军至其乡。妻周氏、妾王氏、子妇徐氏、三弟妇余氏、女孙凤兰,俱投水完节。传曾以侍母未死。未几,太平军再至,传曾被太平军掳去,翌晨逸归,见母

① 刘小成编著:《孔氏南宗人物传略》,杭州:浙江古籍出版社,2019年,第52—56页。

② 张际亮著,王颺标点:《思伯子堂诗文集》,上海:上海古籍出版社,2007年,第1190页。

③ 吴锡标、刘小成:《孔氏南宗》,杭州:浙江大学出版社,2016年,第38页。

④ 崔铭先编纂:《孔氏南宗志》,北京:中国文史出版社,2018年,第296页。

⑤ 衢州市文化广电新闻出版局编:《东南阙里:衢州孔氏南宗家庙》,第11页。

⑥ 张廷玉等:《明史》,北京:中华书局,2000年,第4369页。

陈氏已自缢死。藁葬毕,传曾告门人曰:‘母死何恋?且身为贼缚,岂可再辱!’乃为文识其始末,浴其衣冠,亦自经。”^①咸丰八年,太平军陷武义,时任武义教谕、孔子70世孙孔广升(字允升,号旭楼)在城池失守时,衣冠穿戴整齐向北礼后,自缢于先圣大成殿侧。^②因敬仰孔广升忠义许国的英勇气概,时人郑永禧赋诗《怀昔人·忠烈门·孔旭楼孝廉》:“尼山一瓣奉馨香,忍见邱虚作战场。碧血满腔无处洒,衣冠留得傍宫墙。”^③孔孟儒家倡导的“杀身成仁”的忠义精神在孔广升身上得以充分诠释。

三、谦让和谐的人文精神

仁爱、礼让、谦逊、和谐,系儒家文化的基本精神。这一儒家道德人文精神,在南孔后裔身上也有淋漓尽致的体现。

(一) 孔洙“宁违荣而不违道”的“让爵”之举

元世祖忽必烈统一中国后,北宗“衍圣公”孔洙因冒姓被夺爵,至于由谁来袭封“衍圣公”,历经廷议,确认“寓衢(州)者乃宗子”。至元十九年(1282),诏南孔第53代嫡长孙孔洙入觐,令携家北迁,载爵奉祀孔庙。孔洙进京向元世祖陈述自己的“两难心境”:衢州已有五世先祖之墓,若遵诏北迁则要离弃先祖坟墓,若不离弃则有违圣意。再加上有老母要侍养,孔洙表示愿将“衍圣公”爵位让给曲阜族弟孔治。元世祖大喜,称赞孔洙:“宁违荣而不违道,真圣人后也!”这样,由于南宗孔洙的礼让,曲阜孔治获元朝“衍圣公”世袭爵位。^④南宗之罢封,亦自此始。

孔洙让爵一事,《元史》《续资治通鉴》具载。孔洙“让爵”之举,既体现了儒家的尊亲、孝道理念,又践行了“礼之用,和为贵”的君子谦让风范。也正如当代儒学研究大家吴光所言:“南宗孔洙的礼让,是让爵、让政统,不是让嫡、让血统。孔洙以后,衍圣公的爵号就归北宗了,但这并没有改变南宗仍然是孔氏大宗、宗子的地位。所以明末大儒刘宗周还是称南宗为大宗。南宗的‘让爵’体现了‘违荣不违道’、以大局为重、以和为贵的精神,这是儒家文化的真精神。”^⑤

(二) 孔氏南宗在处理孔子夫妇楷木像归还一事上的“礼让”态度

自孔端友偕孔子夫妇楷木像居家衢州,楷木像便一直珍藏在南宗孔庙“思鲁阁”,这也成了孔氏南宗最有代表性的家传信物。顾名思义,“思鲁阁”的命名,有南迁孔裔不忘故乡曲阜(阙里)之意,寄托着他们无时无刻不思念家乡、思念先祖和骨肉兄弟的真挚感情。宋元明清各朝帝王,以及辛亥革命以后的民国政府都尊重孔氏南宗的这种感情。

原本属于衢州孔氏家庙“思鲁阁”的楷木像,在1950年代被曲阜文管会“借去展览”,至今不还。于情于理,楷木像应回归南孔家庙;但是,衢州孔庙管委会主任、孔子75世孙孔祥楷的态度则有别于常人,表现出一种“反正也都在老祖宗家里”的谦让态度。也正如曾任衢州市市长郭学焕的评述:“孔氏南宗家族后裔和衢州不少有识之士都有一个企盼,孔子夫妇的楷木圣像能回归

① 庄月江:《想起了全家殉节的孔传曾先生》,《衢州日报》2016年9月12日,第6版。

② 衢州市文化广电新闻出版局编:《东南阙里:衢州孔氏南宗家庙》,第148页。

③ 崔铭先编纂:《孔氏南宗志》,第547页。

④ 刘小成编著:《孔氏南宗人物传略》,第29—40页。

⑤ 巫少飞、陈霞:《“南孔不仅在文化史上有重要地位,在当代也具有价值”:吴光教授做客首期“南孔大讲堂”精彩实录》,《衢州日报》2018年9月10日,第3版。

南宗……记得有一次我(引者注:郭学焕)向孔祥楷建议,开始他觉得有道理,欲一试。可后来,我再问及时,他叹了一口气,说‘反正也都在老祖宗家里’。言下之意,也就任其去吧。他短短的一句话,我不禁联想起了当年53代孙孔洙让爵之举,倒让我再次体会到孔氏南宗子孙们那种包容和博大的胸怀,真不愧为圣人之后也!”^①

四、勤勉肯干的敬业精神

事实证明,举凡在仕宦政绩上有所作为的南孔后裔,皆能秉持孔子“修己治人”“修己以安百姓”的祖训,恪尽职守、勤勉肯干,为民请命、为官清廉,从而受人尊敬。兹举数例以证之。

(一) 孔传:“操行介洁,不为利诱势怵”

孔传南渡前即任职于北宋朝,元祐四年(1089)任仙源县主簿,八年升县尉,政和五年(1115)任京东路转运司管勾文字;徽宗宣和初年,出知陕西邠州,任上“锄强扶贫,吏民畏服”。南渡衢州后,“操行介洁,不为利诱势怵”;建炎四年(1130)出知峡州,绍兴三年(1133)以平寇有功,出知抚州军州事;绍兴四年七月,与抚州相邻的建昌军叛乱,此时,年届七十的孔传,临危受命,“单车往谕,叛兵以平”。对此,《孔氏族谱》载:“建昌军卒叛变,屡招降,不受,必欲见(孔)传为信。(孔)传单车往谕,叛兵以平。”^②因平叛有功,孔传擢升提举江南西路常平盐茶公事。因年事已高,致仕回衢,以著书讲学终老。^③从孔传的履历中,足见圣裔后人珍惜荣誉、恪尽职守而受人敬仰。

(二) 孔繁豪:为保护“圣人楷木像”而客死异乡

1939年5月,迁都重庆的国民政府为确保衢州圣人楷木像安全,使其免遭日寇掠夺,电令浙江省政府,速令南宗奉祀官孔繁豪,护送楷木像离衢择地供奉。龙泉县为抗日大后方,浙江省政府即电令龙泉县政府择地供奉孔繁豪落脚。6月,孔繁豪携楷木像到龙泉,供奉于八都镇李家祠堂内。^④由于日寇逼近,1940年冬,浙江省政府又电令孔繁豪保护圣像转移到庆元县。1941年9月,庆元县孔庙隆重举办“秋祭大典”,将楷木像供奉于大成殿,孔繁豪亲自主祭。1942、1944年,衢州两次被日寇沦陷,孔氏家庙及大批文物遭毁,孔氏族属也流落四方;孔繁豪闻讯,忧愤成疾,于1944年10月咯血暴亡,年仅54岁。^⑤

(三) 孔墉:“一生清贫、为官清正”的典范

南孔宁海支69世孙、为国捐躯的抗日将领孔墉,也是南孔后裔中“一生清贫、为官清正”的典范。孔墉为人正直,处理政务更是不徇私情。1925年任浙江陆军第一师军法处处长驻军徐州时,曾奉命查办萧县巨案,由于断案公正、雪冤惩奸而赢得民心;部队离开徐州时,当地民众夹道拈香相送。孔墉经常吟诵宁海广为流传的“十山九无头,清官不久留。家无三代富,溪水反弓流”,来教育子女。吟诵到“家无三代富”时,一边摆动两手表示自己的两袖清风,一边说:“这是老子做官,留给你们的。”^⑥赵福莲撰文《守土殉国的孔墉》,在介绍孔墉英勇事迹后,特意指出:

① 郭学焕:《孔子后裔在浙江》,杭州:浙江人民出版社,2013年,第116页。

② 刘小成编著:《孔氏南宗人物传略》,第126页。

③ 衢州市文化广电新闻出版局编:《东南阙里:衢州孔氏南宗家庙》,第134—135页。

④ 刘小成编著:《孔氏南宗人物传略》,第106—107页。

⑤ 衢州市文化广电新闻出版局编:《东南阙里:衢州孔氏南宗家庙》,第149页。

⑥ 郭学焕:《孔子后裔在浙江》,第273、284页。

“孔墉一生清贫，纤尘不染，虽寄身政界军旅二十余载，身后所遗，唯180元存款而已。”^①南孔后裔的吏干才能以及为官清廉、为民请命的事迹也代代流传，后世历代官修《西安县志》《衢州府志》皆有记载。

五、崇儒重道的文教精神

孔子是伟大的思想家、教育家与儒家学派的创始人，作为圣裔的孔氏南宗响应封建王朝“崇儒重道”的国家政策，或著书立说，传承发展儒家学说；或修撰家谱，衍续“孔子世家”的荣耀。他们还践行孔子的“平民教育”理念，致力于开展平民教育，或为学官、或为山长，这就为南宋以降“圣人之学”及儒家礼乐文明在江南大地的传播做出了重要贡献。

（一）孔氏南宗家塾对“兴学”“崇学”“好学”家风的代代传承

孔氏南宗的家塾，萌芽于南宋初年孔传创办的“私学”，滥觞于南宋后期的“思鲁堂”。南宋后期的菱湖家庙中特辟“思鲁堂”，作为南孔后裔的讲学之地，以传承孔子世家的“诗礼传家”理念及“崇学”“兴学”的优良家风。明嘉靖年间，孔氏南宗家塾在时任衢州推官刘起宗的支持下得以重办，“其塾舍在郡城南隅，于正堂外为东序以迪成人，西序以训幼稚”。嘉靖二十年（1541），阳明学者邹守益受邀至衢麓讲舍讲学，南孔家塾有童生四十余人焉；应孔氏族人之邀，邹守益作《新建孔氏家塾记》。^②记文中，对“孔氏童子四十余人，歌《鹿鸣》《伐木》之章，恍然若游洙泗，聆丝竹也”的受教场景，^③记载甚详。

南孔家塾的“学训”是“好学”，出自《论语》：“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”^④受过南孔家塾教育的圣裔大多是“崇学”的典范，比如孔传之孙孔行可，“性嗜经史，至老犹手不释卷”。南孔50世孙孔元龙也是好学上进的典范，从政致仕后即以“教书为业”，“年至九十仍手不释卷”；^⑤为了彰显《论语》“学”的地位与价值，孔元龙还与胞弟从龙效仿张南轩辑录《洙泗言仁》的做法，把《论语》中涉“学”语录辑编成《鲁论言学》一书，南宋大儒真德秀亲自作序称颂之。

南孔53世孙孔演在元初任柯山书院山长，尔后升任嘉兴路教授，任上则竭力兴学：倡建义学八斋，小学颐讲之堂。南孔71世孙孔昭峻，嗜好读书，清同治九年（1870）优贡，因祖母与生母年老，不忍远游，遂就教职，以娱亲课子为乐；浙江学政瞿鸿禨寻访他，有“品学两优，不愧为圣人后裔”之赞。^⑥这从一个侧面也说明了南孔后裔在家族、家塾教育中提倡并力行“崇学”“好学”“兴学”的优良家风。

（二）孔氏南宗名贤以出任学官、讲学弘道的方式传播圣人之学

孔氏作为“中国第一世家”，诗礼传家，贤才辈出。南孔后裔中被封学官，成为教授、学正、教

① 罗剑华编：《孔墉诗文集·附录》，杭州：西泠印社，1999年，第138页。

② 张卫红：《邹守益年谱》，北京：北京大学出版社，2013年，第233页。

③ 董平编校整理：《邹守益集》，南京：凤凰出版社，2007年，第378页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第178页。

⑤ 衢州市文化广电新闻出版局编：《东南阙里：衢州孔氏南宗家庙》，第136、137页。

⑥ 衢州市文化广电新闻出版局编：《东南阙里：衢州孔氏南宗家庙》，第140、148页。

谕、山长者比比皆是。以元代为例,因孔氏南宗罢封,这一时期的南孔名贤,出仕学官最多。徐映璞《孔氏南宗考略》记载了元代孔氏南宗 34 位名贤的小传,其中多达 26 人有担任学官的经历。^①比如,53 世孙、衍圣公孔洙在让爵后,即官拜国子祭酒兼提举浙东学校;嗣后,又提举福建道儒学。54 世孙孔思俊,历任庆元路鄞山书院院长、湘潭州教授,又在同安县尹任上创办大同书院。

说到担任学官,最为显赫的是明清以来由孔氏南宗派员主持的杭州万松书院祭祀事。据《孔氏南宗考略》载:“弘治十一年(1498),浙江右参政周木因寺旧址改建万松书院。自书院落成,乃奉圣像于此,而徵衢州南宗圣裔 58 代孙公衢、公绩昆季来供祠祀,给山地五顷,故亦称孔家山。”从 1498 年算起,至 1949 年 5 月杭州解放,孔氏南宗委派族人来主祀万松书院长达 450 多年。

总之,元代以后,随着衍圣公孔洙让爵,正宗罢封,大批南宗有学之士走出家门,以“化民成俗”为己任,出任各地学官,足迹不仅遍及浙、闽、赣、皖、苏、粤、湘、鄂等江南诸省,甚至远至甘肃、山东诸省。^②

六、求真务实的理性精神

南孔文化中也有“求真务实”的理性精神,集中体现在南宗北宗合力勘定“阙里谱系”,和衢州南孔为婺州榉溪南孔“辩诬”这两件事上。

(一) 孔氏南宗北宗合力勘定“阙里谱系”

南宋以降,孔端友扈蹕南渡而成衢州“孔氏南宗”,滞留曲阜的孔氏族人则为“孔氏北宗”;由于宋金对峙以及“孔洙让爵”事件的影响,再加上南北交通不畅,南北二宗在续修孔子世家“阙里谱系”一事上,难免有歧。为使续纂的“阙里谱系”合乎史实,南宗定期派人北上与北宗一起勘定《南北宗图》,订正谱系中失实失考的记载,审定“何事为真,何事为伪”“阙者补之,讹者正之”。

兹举明洪武年间南北二宗合谱事为证。洪武十二年(1379),南宗 54 世孙、西安县学教谕孔思模持《南宗家谱》赴曲阜祭拜孔林、孔庙,与北宗 56 世孙、衍圣公孔希学等一起参究碑刻,编序宗次,考订宗谱;对于南孔子孙在“阙里谱系”中未载及事功缺略者悉数补齐,讹误者则一一勘正。孔思模“唯实求是”的工作作风也赢得北宗族人及衍圣公的赞许。^③此外,嘉靖三年,南孔 62 世孙孔承美重修“南宗家谱”时,秉持先圣孔子的“春秋笔法”,对于圣裔诸事“有善必录,有过必惩”,真正实现了“编订宗谱以明世派,以正行名”的初衷。

(二) 衢州南孔为婺州榉溪南孔“辩诬”

南渡孔裔孔若钧、孔端躬父子至婺州榉溪(榉川)定居,南宋宝祐二年(1254),宋理宗依衢州孔氏家庙恩例,在榉溪南岸杏坛园前赐建家庙,御赐“万世师表”金匾并下旨:孔端躬子孙照例,免赋税劳役;白身最长者,可荐朝录用。然而,榉溪孔氏的与世无争、默默无闻,也承载了太多的辛酸与苦楚。因为在榉溪孔氏近九百年的历史长河中,有三百多年被诬指“冒认孔裔”。这又是怎么回事呢?

原来在明朝万历年间,永康邑人应希圣、俞柏在编修《永康县志》时,不加考证,诬指榉溪孔

① 衢州市文化广电新闻出版局编:《东南阙里:衢州孔氏南宗家庙》,第 59 页。

② 衢州市文化广电新闻出版局编:《东南阙里:衢州孔氏南宗家庙》,第 128 页。

③ 衢州市文化广电新闻出版局编:《东南阙里:衢州孔氏南宗家庙》,第 127 页。

端躬后人冒认圣裔,还撰刻《禁诬冒圣裔碑记》立于永康县明伦堂右侧。自此,榉溪圣裔被无端蒙冤。^①清光绪十七年(1891),永康县重修《永康县志》,邀请榉溪圣裔孔宪成与焉。在万历《永康县志》中,孔宪成发现其中有“鬼溪冒认圣裔”云云;永康方言中“榉”和“鬼”同音,《县志》把“榉溪”诬为“鬼溪”。对此,孔宪成颇为气愤,当即聚集榉溪族人商议此事;并派人携榉溪《孔氏宗谱》前往衢州,向时任五经博士孔庆仪申诉,要求协助平反。孔庆仪作为南孔宗子,得知事情原委后,当即移文永康县衙,要求为榉溪孔裔“平反”。光绪十八年,时任永康知县郭文翘收到孔庆仪移文后,立即会同永康县志局人员剔除原志稿中“鬼溪冒认圣裔”云云。

榉溪孔氏族人又在明代《学志》和《禁诬冒圣裔碑记》中发现“鬼溪”“冒认圣裔”字样。孔庆仪得知此事,感到事态严重,遂冒着酷暑越数百里,携带《孔氏南宗族谱》到永康,约见知县和儒学教谕、教授两师,共同议定“鬼溪冒认圣裔”事。在对照南北二孔合修《宗谱》和榉溪《族谱》后,一致认为:两族同出一宗,榉溪孔氏确系宋室南渡时的隐居圣裔。为正视听,孔庆仪撰《辩诬冒认圣裔碑记》,^②立于永康县学明伦堂旧立《禁诬冒圣裔碑记》侧。至此,榉溪孔氏被诬冒认圣裔三百年之冤,终被洗白。^③从衢州南孔为榉溪南孔“辩诬”这件事中,既可以看出衢州南孔秉持“南孔是一家”的家族理念、主持公道的正义之举,也充分体现了孔氏南宗“求真务实”的理性精神。

七、“浙泗同源”的南北一家精神

南宋初年,南渡圣裔在衢州安家;绍兴二年,衍圣公孔端友卒后,南宋册封孔端友之子孔玠为衍圣公。^④金天眷三年即南宋绍兴十年,与南宋对峙的金熙宗册封孔端友在曲阜的留守之弟孔端操之子孔璠为“衍圣公”,主持曲阜祀事。自此,孔子世家内部形成了两个“宗子”、两个“衍圣公”的局面,直至蒙元统一中国,南宗让爵于北孔。

(一) 南孔家庙“思鲁阁”就是“不忘初心”的实物象征

自唐朝后,全国各地皆设孔庙,但家庙仅有两座,一座在山东曲阜,另一座在浙江衢州。南宋后期,孔氏南宗在衢州城东建菱湖家庙,庙中特辟“思鲁阁”,^⑤阁上供奉孔子及亓官夫人楷木像,阁下立孔传、孔端友勒石据吴道子稿本摹刻的“先圣遗像碑”。阁楼之所以取名“思鲁”,即有思念鲁地、思念故乡、思念先祖孔庙(含孔府、孔林)、思念阙里宗亲之寓意。

几千年前,山东人把家叫“阙里”,后世便借用孔子家在曲阜的“阙里”之名,将衢州孔氏家庙称为“东南阙里”。“东南阙里”的称谓,也是南北两孔“同根、同宗、同源”的体现。明正德年间重建的“新桥街家庙”,大成门上悬“东南阙里”匾额,就体现了衢州作为孔氏南宗族人故乡的社会地位;大成殿则悬“泗淙(浙)同源”匾额,意为“两孔一家亲”,有孔氏南宗北宗“同根同源、共同发展”的深刻寓意。

(二) 南北两宗合力续修“阙里谱系”

谱牒,即家谱、族谱、宗谱,是记述氏族或宗族世系的重要文本。据考证,孔子46世孙孔宗翰

① 郭学煊:《孔子后裔在浙江》,第297页。

② 刘小成编著:《孔氏南宗人物传略》,第102—103页。

③ 郭学煊:《孔子后裔在浙江》,第298页。

④ 刘小成编著:《孔氏南宗人物传略》,第17—20页。

⑤ 衢州市文化广电新闻出版局编:《东南阙里:衢州孔氏南宗家庙》,第35页。

于北宋元丰年间编《孔氏旧谱》，主要收录直系长子长孙。嗣后，南宗 48 世孙孔端朝于南宋绍兴初年撰《续阙里世系》，51 世孙孔应得于南宋景定年间重修《续阙里谱系》。元明以降，随着孔氏南宗宗族制度的逐步完善，为维护孔子世家殊荣，联合北宗续修“阙里谱系”，成为一项重要的家族事务。比如，元大德四年(1300)，南宗 53 世孙、遂昌县尹孔津与北宗 53 世孙、秘书省著作郎孔淑参订《南北宗图》。天历二年(1329)，53 世孙、平江路吴江州判孔涛，至曲阜拜谒孔庙，与北宗 54 世孙、衍圣公孔思晦考订南北各宗支，合力续纂《阙里谱系》。^①

前文提到，洪武十二年南宗 54 世孙孔思模赴曲阜与北宗 56 世孙、衍圣公孔希学，考订宗谱。南还之日，孔希学赋诗《送五十四代孙孔思模西安教谕南还》，对“南北一脉”的真挚情感有充沛的渲染：“派出仙源本一宗，余枝如绍固难同。三衢岁久成家业，千里心诚谒圣容。夜饮醉归槐市月，春衣香惹杏坛风。愿期南北贤诸族，与道绵绵万古隆。”^②“南北一脉”“两孔一家亲”的精神也流传至今，1994 年 1 月，孔子 75 世孙、时任曲阜文管会主任孔祥林来访衢州孔氏家庙，即题辞“南北一脉”。2006 年 7 月，孔祥林在赠送浙江友人的一首《南宗中兴歌》中，有云：“创业艰难守更难，析薪还赖子负荷。北南一脉情切切，我唱南宗中兴歌。”^③这也充分体现了南北孔氏后裔代代传承的“浙泗同源”之谊。

八、开放包容的创新精神

《周易·乾·文言》有“终日乾乾，与时偕行”云云，这是“与时俱进”的经典出处。在漫长的社会演变过程中，尤其是在社会生产、文化教育方面，孔氏南宗一直奉行并实践着与时俱进、开放包容的变革创新精神，与时代同发展、共进步。

(一) 孔氏南宗“开风气之先”，接轨现代西方教育

清末民初，受近代西方文明的熏陶，孔氏南宗中有不少青年才俊出国留学，学习新知。比如，光绪二十七年，南孔 71 世孙孔昭仁与同县刘泰钦膺选到日本留学，毕业于早稻田大学博物科；当时衢州出国留学者甚少，他们“剪发易服”的举动更是“开风气之先”。^④南宗奉祀官孔繁豪，早年也是日本早稻田大学师范科毕业。孔昭仁、孔繁豪学成归国后，秉持锐意进取的理念，引领维新潮流，为浙江乃至江南近代社会的重大转型作出了表率。

孔氏南宗家塾的演进也与近代教育的变革同频共振。光绪二十九年废科举，南孔 73 世孙、五经博士孔庆仪“慨旧学之不足，力与维新”，遂把孔氏南宗的“承启家塾”改建为“孔氏中学堂”，宣统二年(1910)又易名为“两等小学堂”，民国初年改称为“孔氏完全小学校”。缘此，孔庆仪被誉为“得风气之先”的新派人物。^⑤1937 年，南宗奉祀官孔繁豪顺应时代的教育改革，把“孔氏完全小学校”改建为“衢县尼山小学”。至此，南孔家族教育走出庙府、走向社会，在生源上既收受孔氏裔孙，也接受邑人学童；到 1945 年，全校有 12 个班级 600 余名学生，其中孔姓学生不足 10%，与一般公立小学无异。1950 年易名“衢县人民小学”，1992 年又复名“尼山小学”。^⑥孔氏

① 衢州市文化广电新闻出版局编：《东南阙里：衢州孔氏南宗家庙》，第 126—127 页。

② 衢州市文化广电新闻出版局编：《东南阙里：衢州孔氏南宗家庙》，第 180 页。

③ 郭学煊：《孔子后裔在浙江》，第 130 页。

④ 刘小成编著：《孔氏南宗人物传略》，第 346 页。

⑤ 刘小成编著：《孔氏南宗人物传略》，第 94—95 页。

⑥ 衢州市文化广电新闻出版局编：《东南阙里：衢州孔氏南宗家庙》，第 124—125 页。

南宗家塾在近现代的数次易名,及其由私塾家学演变成公办学校的历程,完全可以视作一种开放图强的进取精神。

(二)衢州南孔家庙倡导的“当代人祭祀孔夫子”

孔子在后世被尊称为“万世师表”“至圣先师”,而“祭孔”则是历代帝王、士民众表达对孔子崇敬之意的重大社会活动。孔氏南宗亦将祭孔活动置于重要的地位,世代传承,并且秉持“礼,时为大”的与时俱进精神,不断创新形式、丰富内容,结合时代特色而赋予新的内涵与文化特质。

2004年9月28日,孔子诞辰2555周年纪念日,衢州市举行了1949年以来的首次祭祀大典。南孔祭祀大典的定位是“当今社会各界祭祀孔子,不沿袭仿古的祭祀形式”,即“当代人祭祀孔夫子”。比如,“献五谷”代替了“供太牢”,银杏叶和古柏叶系以黄丝带代替了贵宾佩戴的鲜花,着现代正装的市民代替了着古代服装的“演员”,改佾舞为朗诵《论语》章句,全场合唱歌词是《礼运·大同篇》的《大同颂》。整个活动既有民族特色,又有时代气息。此外,还把孔氏家庙孔子牌位上“大成至圣先师之神位”的“神”字拿掉,改成了“大成至圣先师之位”,“因为孔子他是人,不是神。”^①从2008年开始,每年还邀请世界各地孔子学院的师生代表来衢州参加祭孔典礼。截至2023年9月28日,南孔的“当代人祭祀孔夫子”典礼已成功举办了20次,真可谓是“弦歌二十载”,在“当代人祭孔”理念中创新前行。

结 语

南孔北孔,同宗同源。作为传统儒学的重要一脉,融“与国咸休”的政治文化、乡邦弁冕的宗族文化、根植一方的地方文化、互动演进的思想文化于一体的南孔文化,^②无疑是儒家文化的重要组成部分。千百年来,孔氏南宗在推动儒家文化传播、提升人文教化、改良民风习俗等方面发挥了积极的建设性作用,对浙中乃至江南地区的政治、经济、文化和社会进步产生了重要而深远的影响。

不忘初心,方得始终。在新的历史时期,梳理并发掘源远流长的南孔文化中所蕴含的思想观念、人文精神、道德规范,传承“自强不息、忠贞爱国、谦和仁爱、勤勉肯干、崇儒重道、求真务实、浙泗同源、开放包容”的南孔文化内涵及其基本精神,这对于推动南孔文化的创造性转化和创新性发展,坚守中华文化立场、弘扬儒家道德人文精神,无疑具有重大的学术价值与理论意义。

(责任编辑:郝鑫)

^① 郭学煊:《孔子后裔在浙江》,第133—141页。

^② 吴锡标、刘小成编著:《儒风浩荡:孔子南宗与江南社会文化》,北京:商务印书馆,2016年,第185—198页。

明代闽南儒学的历史面相

——以薛天华《明善斋集》为中心

杨园章 吴心怡

摘要:经考辨,原题江以达著《明善斋集》实为泉州籍进士薛天华文集。薛天华的治学历程展示了明中期福建学术、文化嬗变的一个面相。少年时代与俞大猷、邓城等人结会研习的经历使薛天华于儒学、文章和兵法等领域皆有涉猎,推崇秦汉古文。登第之初,年届不惑的薛天华也和许多新晋俊彦一样,醉心于诗词歌赋,渴望在文坛上标新立异。淹滞南京期间,薛天华受到心学学人的影响,治学旨趣有了明显变化,成为心学门徒。在明确受到王慎中、唐顺之、洪朝选等人影响的情况下,薛天华基本上保持了早年对秦汉古风的推崇,并未改旗易帜,投入唐宋派阵营。薛天华重庆知府任上兴革利弊的诸款措施,为我们了解嘉靖后期四川、湖广和贵州交界地带的社会状况提供了翔实的资料。

关键词:薛天华;《明善斋集》;闽南;儒学

基金项目:中国社会科学院民族学与人类学研究所青年学者资助计划“丁自申《三陵集》整理与研究”(2023MZSQNZ004)

作者简介:杨园章,中国社会科学院民族学与人类学研究所(北京 100081);吴心怡,伦敦大学亚非学院

明代嘉靖至万历年间福建学术、文化的嬗变是福建朱子学、文学发展史研究的重点。^①然而,由于明代以降不同立场的理学史叙述的遮蔽,^②该阶段的变化被有意无意地消解,一旦深入其中,“首先遇到的是文献上的莫大困难”,^③发掘闽籍作家原始文献成为此项研究的前提。翻阅《明别集丛刊》时,笔者发现题江以达(江西贵溪人)《明善斋集》实为明嘉靖二十九年(1550)泉州籍进士薛天华(1511—约1569)所著。薛天华,晋江人,官至布政使,“讲学历行,仕以清白称,

① 高令印、陈其芳指出,随着阳明学说的盛行,朱子学一时低落,其深度和广度均与明前期有很大的不同;陈庆元归纳了明代福建地方文学的四个特点,点明其在福建文学发展史上承前启后的作用。参见高令印、陈其芳:《福建朱子学》,福州:福建人民出版社,1986年,第288页;陈庆元:《福建文学发展史》,福州:福建教育出版社,1996年,第277—280页。

② 小島毅提示我们,《明儒学案》的书写带有明显的地域性的阳明学立场,其重心在江浙地区。同时,王一樵、刘勇和 Courtney R. Fu 的考察表明以李清馥《闽中理学渊源考》为代表的强调福建学术“宗朱”传统的叙述,实际上是经过数代人不断建构的结果,而非不证自明的历史事实,传统构建的背后是不同群体间的互动和竞争。参见小島毅「地域かのら思想史」、溝口雄三編『アジアから考える』1『交错するアジア』、東京大学出版会、1993年、33—51頁;王一樵:《从“吾闽有学”到“吾学在闽”——十五至十八世纪福建朱子学思想系谱的形成及实践》,硕士学位论文,台北:台湾师范大学,2006年;刘勇:《中晚明理学学说的互动与地域性理学传统的系谱化进程——以“闽学”为中心》,《新史学》(台北)2010年第2期;Courtney R. Fu, Literati and the Construction of the “Local”: The Quanzhou Community of Learning in Late Imperial China, Ph. D. diss., State College: Pennsylvania State University, 2017。

③ 郑礼炬:《明代福建文学结聚与文化研究》,北京:人民文学出版社,2015年,第6页。

文学欧、曾”，^①少时与名将俞大猷、邓城等同学，^②是继王慎中之后新一代闽南作家群体中的重要成员。不过，因 20 世纪整理人员的失误，张冠李戴，致使学界长期忽视薛氏的存在和价值。有鉴于此，本文拟对薛天华《明善斋集》的内容加以梳理，以期弥补前贤若干错误，或于晚明福建学术、文化嬗变以及闽南士绅群体研究有所裨益。

一、《明善斋集》作者勘误

今本《明善斋集》为《明别集丛刊》影印台北“国家图书馆”（原“国立中央图书馆”）藏明隆庆三年（1569）纪振东刻本，题江以达著。该信息为后续相关著作援引，尚未得到更正，故本文先厘清此事始末。

首先，台湾方面著录的《明善斋集》版本信息。1967 年编订《国立中央图书馆善本书目》时即有“《明善斋集》十四卷四册，明江以达撰，明隆庆己巳（三年）纪振东刊本”，在江以达《午坡文集》之后；前引书增订二版同。^③ 笔者推测，此讹误或源于早先南京时代中央图书馆的登记信息：《明代版刻综录》引《南京图书馆善本书草目》载：“《明善斋集》十四卷，明江以达撰，明隆庆二年纪振东刊。江以达，字子顺，号午坡，贵溪县人，嘉靖进士。”^④至于该书具体版本信息，详见《国家图书馆善本书志初稿》，内云：“版匡高 19.8 公分，宽 14.1 公分。四周单边。每半叶十一行，行二十一字……此本凡十四卷，其中又分首十二卷与末二卷……书中钤有‘刘承幹字贞一号翰怡’白文方印、‘吴兴刘氏嘉业堂藏书印’朱文方印、‘国立中央图书馆考藏’朱文方印。”^⑤据此可窥是书版式、内容和收藏经过之一斑。

其次，前述信息为相关著作援引。如《中国古籍版刻辞典》内“纪振东”条：“明隆庆间人。刻印过江以达《明善斋集》14 卷。”^⑥又，《明代刊工姓名全录》全文转录《国家图书馆善本书志初稿》内容。^⑦又，《明史文苑传笺证》云：“以达有《午坡文集》四卷，《千顷堂书目》《续文献通考》《传是楼书目》《四库全书总目》等著录，今存嘉靖刻本，《四库全书存目丛书》收录。以达又有《明善斋集》，今存。”^⑧另一方面，《桂林历史人物录》内许应元、谢少南传记资料出处标注有“薛天华《明善斋集》”云云，^⑨表明已有学者注意到了该问题且予以更正。

再次，《明善斋集》作者非江以达而为薛天华的几方面证据。第一，李义壮《南塘先生文集序》提供了直接证据。按，前引《国家图书馆善本书志初稿》已注意到“南塘先生文集”即指“明

① 何炯：《清源文献·姓氏》，《四库全书存目丛书》集部第 332 册，济南：齐鲁书社，1997 年，第 222 页。
 ② 俞大猷：《正气堂余集》卷二《明赠某官直庵薛公墓表》，见廖渊泉、张吉昌整理点校：《正气堂全集》，福州：福建人民出版社，2007 年，第 710—712 页；李清馥撰，徐公喜等点校：《闽中理学渊源考》卷六七《参政王遵岩先生慎中学派·将军邓寒松先生城》，南京：凤凰出版社，2011 年，第 707 页。
 ③ “国立中央图书馆”特藏组：《国立中央图书馆善本书目》（增订二版），台北：“国立中央图书馆”，1986 年，第 1059 页。
 ④ 杜信孚：《明代版刻综录》卷三，扬州：江苏广陵古籍刻印社，1983 年，第 41 页 b。
 ⑤ “国家图书馆”特藏组：《国家图书馆善本书志初稿·集部》第 2 册，台北：“国家图书馆”，1999 年，第 351—352 页。
 ⑥ 瞿冕良：《中国古籍版刻辞典》，苏州：苏州大学出版社，2009 年，第 285 页。
 ⑦ 李国庆编：《明代刊工姓名全录》，上海：上海古籍出版社，2014 年，第 555 页。
 ⑧ 杨惠玲、赵春宁：《明史文苑传笺证》下册，南京：凤凰出版社，2012 年，第 162 页。
 ⑨ 张益桂、张阳江：《桂林历史人物录》，桂林：广西师范大学出版社，2013 年，第 287、421 页。

善斋集”,^①却回避了江以达号午坡而非南塘的事实。第二,《明善斋集》卷一〇《祭文》内有《祭江午坡先生》一文,^②据此亦能断言此书绝非江以达所著。第三,《明善斋集》卷九中有几篇传记介绍作者家世,直接表明作者即薛天华,详见后文。第四,《明善斋集》中若干篇目同现存其他确指为薛天华作品者皆可对应,如《明文海》所收《海樵先生全集序》一篇,《清源文献》所收《贺立中宫表》《守官右箴》《居乡左戒》《原性辨》《赠薛方山督学两浙序》《覆鱼记》等六篇。^③

又次,著录失误的原因推测。李义壮序言:“余在仪部,时得□比部午坡江公□□□玮人也,已乃出为闽中宪学,三年归,应潇湘宪学之命,会余于信州。余问闽得士乎□公屈指数人,亟以先生为称首”,^④恐是当时工作人员著录该书信息时一晃而过,径直以江以达为断,无视后文“公”与“先生”明明白白分指二人。

最后,薛天华文集的其他线索。除台湾地区藏本外,薛天华文集曾于20世纪40年代出现在泉州,1946年晋江县文献委员会成立周年庆典上展出书刊百余种,其中即有薛天华著作;^⑤又按庄为玘的说法,其本人曾寓目薛氏文集,“《薛天华遗稿》,有手抄本、木刻本。薛系嘉靖进士,载《清源文献》,有嘉靖抗倭文移”。^⑥然20世纪70年代编写《泉州地方文献联合目录(初篇)》时已查无此书,^⑦恐或散入私家,或毁于浩劫。

二、薛天华的治学历程

学术、文化的嬗变最终落实到人群的互动上,本文结合薛天华不同人生阶段订交的友人信息,分析其治学历程与学术观点。

薛天华家族简史及其亲属。薛掌为天华高祖,被定为薛氏家族三世祖,世居晋江二十四都南塘村,“为诸生学问,少通《毛诗》,嗣于五经无不习研味咀嚼,各极其趣”,补邑博士弟子员,徙泉州城会通里。永乐二年(1404),薛掌以善楷书被举荐至京师,寻登顺天乙酉(1405)乡书,后历官浙江崇德教谕、广西永福县令,至杭州府通判。薛天华叔祖薛恭,“少习《毛诗》”,因累科不第,于景泰五年(1454)以岁贡试中省元,入南京国子监读书,三年后返乡,闭门读书。薛天华祖、父辈则未以文名显,如薛琛“愿谅朴樛,终年不出门”,薛时通“稍长,以贫故不能卒业”,然后者似于佛学有所涉猎,颇能讲论。^⑧又,薛天华称嘉靖八年进士张志选(1498—1560)为“表兄”,张氏之母即为薛氏,故薛天华于张志选为姑表兄弟。^⑨薛天华乡居期间诸行止大为泉州缙绅如黄光昇、张

① “国家图书馆”特藏组:《国家图书馆善本书志初稿·集部》第2册,第352页。

② 薛天华:《明善斋集》卷一〇《祭江午坡先生文》,《明别集丛刊》第2辑第47册,合肥:黄山书社,2013年,第179页。

③ 黄宗羲:《明文海》卷二四八,《景印文渊阁四库全书》第455册,台北:台湾商务印书馆股份有限公司,1986年,第762—763页;何炯:《清源文献》,《四库全书存目丛书》集部第332册,第308、353、362—363、392、508、555页。

④ 李义壮:《南塘先生文集序》,见薛天华:《明善斋集》,《明别集丛刊》第2辑第47册,第85页。

⑤ 陈文革:《泉州藏书史》,长春:吉林文史出版社,2012年,第167页。

⑥ 庄为玘:《泉州地方志论集》,泉州:泉州市历史研究会编印,1982年,第93页。

⑦ 泉州市历史研究会:《泉州地方文献联合目录(初编)》,泉州:泉州市历史研究会编印,1979年。

⑧ 薛天华:《明善斋集》卷九《高大父默斋公家传》《大学生劣庵公家传》《先大夫直庵公家传》,《明别集丛刊》第2辑第47册,第171—175页。

⑨ 薛天华:《明善斋集》卷七《复洪芳洲学究书》,《明别集丛刊》第2辑第47册,第162页;张志选:《行吾先生摘稿》附录,南京图书馆藏明嘉靖四十五年刻本,第1页a。

志选所肯定，张氏曾致书加以褒奖，薛氏回信与之讨论士绅在乡里的表率作用。^①薛天华么弟天申，“向业儒，补弟子员，后以不能为进士业，遂弃去学武”，与泉籍将领俞大猷、欧阳深共事，殁于战阵。^②

嘉靖初年，薛天华、俞大猷、邓城、史朝宜等十人同研学。“仆与诸丈登乡榜者六七人焉”，嘉靖十六年榜泉州、晋江学举人计有章日闇、林一新、史朝宜等13人，目前肯定为薛天华同学者仅章日闇和史朝宜。^③在这批同学中，薛天华同俞大猷、邓城最善，俞大猷与薛天华“日以尧舜周孔之道相磨砢，而以先秦两汉之文相后先”，又和邓城论古今兵法、骑射功夫，“盖久之，予于俞君与邓君论者日稍有闻，而邓君于俞君之得于予者寻亦有所得也”，^④三人出入于儒学、文章和兵法诸领域。彼时，薛天华大有视时文为草芥，睥睨一切之感。如其云：“予少时气壮意盛过，不虞其力之弗任，凡读书为文，皆不敢师当世，而引圣独肆，妄意古始焉。”又云：“天华性少弩钝，虽习为进士业，独不喜时好，于凡百氏名家之书、诸史环奇之文，嗜之不厌，至失寝餐。”^⑤

薛天华好学老庄之说、班马之文，为晋江知县钱榭所赏识。在钱榭离任后，出于对儒学理解的深入和乡试的现实压力，薛天华的治学风格有所调整，并于嘉靖十六年中举；此后十余年间三上春官不第，心态又有所变化，“时勉而从事于有司场屋之间，朴然而若拙，默然而若无所于知”。^⑥在乡试同年中，薛天华与洪朝选来往最多。洪朝选与薛天华年纪相仿，又早薛氏九年登第，不仅是理学家林希元门人、侄女婿，更是文学家王慎中心目中最理想的接班人。^⑦薛天华致洪朝选，“去岁腊月中，石申卿至，知兄动止矣，慰甚！慰甚！又申卿每道兄省中好学不倦，晨昏如一，仆闻之即不独为故人慰，亦反以重不肖者之惧也”，^⑧往来论学。同时，在科场挣扎的这二十年间，薛天华也逐渐形成自己关于儒学的系统性认识，“所治经术务究大原，读《大学》独信孔颖达古本，读《易》玩先天诸图，读《春秋》四传常以己意推寻当日事，即合注疏与否弗论也，其精诣类如此”。^⑨

嘉靖二十九年薛天华登第，是榜泉籍进士有田杨、傅夏器、王三接等17人，其间往来如薛天华往南京时，南安人傅夏器作赠别序，又如薛天华为惠安人李慎作赠别序，为晋江人丁自申父母

① 薛天华：《明善斋集》卷七《与张行吾太守书》，《明别集丛刊》第2辑第47册，第163页。

② 薛天华：《明善斋集》卷七《上谭二华巡抚书》，《明别集丛刊》第2辑第47册，第159页。

③ 参见俞大猷：《正气堂余集》卷二《明赠某官直庵薛公墓表》，见廖渊泉、张吉昌整理点校：《正气堂全集》，第712页；李清馥撰，徐公喜等点校：《闽中理学渊源考》卷六七《参政王遵岩先生慎中学派·将军邓寒松先生城》，第707页；薛天华：《明善斋集》卷六《与俞参将》，《明别集丛刊》第2辑第47册，第156页；邵捷春、邵明伟：《闽省贤书》卷四“嘉靖丁酉科”，中国国家图书馆藏康熙刻本，第58页a—60页a；乾隆《泉州府志》卷五五《人物·向学》，《中国地方志集成·福建府县辑》第24册，上海：上海书店出版社，2000年，第130页。

④ 薛天华：《明善斋集》卷四《寿邓君尊堂权太夫人七十序》，《明别集丛刊》第2辑第47册，第139页。

⑤ 薛天华：《明善斋集》卷一《高大夫急流勇退诗后序》，《明别集丛刊》第2辑第47册，第93页；《明善斋集》卷七《谢李尚书书》，《明别集丛刊》第2辑第47册，第165页。

⑥ 薛天华：《明善斋集》卷三《送王君归闽中序》，《明别集丛刊》第2辑第47册，第112—113页。

⑦ 参见李清馥撰，徐公喜等点校：《闽中理学渊源考》卷六三《金事林次崖先生学派·巡抚洪芳洲先生朝选》，第680—681页；林士章：《通议大夫刑部左侍郎静庵先生洪公朝选志铭》，见焦竑：《焦大史编辑国朝献征录》卷四七《刑部·侍郎》，《续修四库全书》第527册，上海：上海古籍出版社，2002年，第446页；林虹：《王慎中研究》，北京：中国文联出版社，2015年，第201—205页。

⑧ 薛天华：《明善斋集》卷七《寄方洲洪选部书》，《明别集丛刊》第2辑第47册，第151页。

⑨ 《万历重修泉州府志》卷二〇《人物志》，《中国史学丛书》第3编第4辑，台北：台湾学生书局，1987年，第1576页。

作寿序,等等。^①同省同年中,薛天华与漳州人朱天球一道为杨继盛收敛尸骸,操办后事,被誉为“四君子”。^②《明善斋集》内存有若干薛天华为外省同年所作序,如河南人马斯臧、山东人王用康、浙江人金立爱、金立敬兄弟,等等。^③登第之初,薛天华的精力集中在与同年、文友诗文唱和。按薛氏自述:“初余登第与同年宗子相辈十数人为文赋会……日夜相过从,盖希志古始,意气甚盛,自以联藉文圃、蜚艺词林为足,极吾生吾力之所至矣。寻之,谒选天曹,补南比部尚书郎,与诸君别者久之,乃窅然闻吾至学之所在,于是又以深谢文字声偶之业为亟,而惟恐足以动吾之内。”薛天华初登第时与同年宗臣等为文会,立志在文学领域建功立业,到南京任职后虽有所改变,但实际上未彻底与旧习决裂,“余在留都业八年,自山人游金陵者,未尝不相过”。^④

薛天华因为杨继盛收尸而得罪严嵩,淹滞南京数年,其间,薛氏重新思考圣人之学,主张以静坐涵泳为心法,直接古贤。据其自述:“一自南都以来,颇觉此病,惟力于文字、篇章之间夸奇斗艳之意都求减去,退省闭门,静坐涵泳,庶几欲障澄开以待真机之自悟也。”^⑤薛天华其治学旨趣的转变极有可能是受到当时作为心学重镇的南京的学风的熏染所致。例如,薛天华致阳明弟子季本的书信表明两人早已订交,且后者曾赠著述若干,与薛氏研讨切磋。^⑥又如,薛天华从王慎中好友唐顺之处获益良多,“年来道旆数抵金陵郊寺,某幸得从诸公奉侍左右,每听一言接一论,真如洗去泥滓而浴以清波也。其间妙域深旨,虽未能以语言文字致诘,然退窃领略一二,以为心性学问之益亦既多矣”,而唐顺之是王学中人。^⑦又如何迁,“往先生在留都时,荐赐教诲,感悟弘益,何可云喻。比天华考课入京,则承勤勤接引,不啻再四”,何迁出自湛若水门下,“先生之学,以知止为要。止者,此心感应之几,其明不假思,而其则不可乱。非止,则退藏不密,藏不密,则真几不生,天则不见。此与江右主静归寂之旨,大略相同”。^⑧两相比较,可知薛天华“退省闭门,静坐涵泳”云云实际上是受到心学影响。

三、薛天华的学术观点

自南京任职之后,薛天华基本上投入心学门下。随着严嵩的倒台,薛天华出任重庆知府,晋云南提学副使,为诸生作《诚意解》;^⑨又晋浙江参政,在从云南赴浙江任上,薛氏便道返乡,写下

① 傅夏器:《锦泉先生文集》卷一《赠薛南塘授南刑部主政序》,《四库未收书辑刊》第5辑第21册,北京:北京出版社,2000年,第369—370页;薛天华:《明善斋集》卷三《送户部李君之南都序》,《明别集丛刊》第2辑第47册,第116—117页;《明善斋集》卷四《赠封大夫丁公及张夫人同寿序》,《明别集丛刊》第2辑第47册,第132—133页。

② 《明神宗实录》卷四六六,万历三十八年正月己酉,台北:中研院历史语言研究所校印,1962—1968年,第8788页。

③ 薛天华:《明善斋集》卷二《赠侍御马公还朝序》,《明别集丛刊》第2辑第47册,第101页;《明善斋集》卷二《送王君令内江序》,第109—110页;《明善斋集》卷一《昼锦春晖卷序》,第93页。

④ 薛天华:《明善斋集》卷一《海樵山人集序》,《明别集丛刊》第2辑第47册,第92页。

⑤ 薛天华:《明善斋集》卷七《与仪曹王东台书》,《明别集丛刊》第2辑第47册,第164页。

⑥ 薛天华:《明善斋集》卷七《复季彭山先生书》,《明别集丛刊》第2辑第47册,第161—162页。

⑦ 薛天华:《明善斋集》卷六《与唐荆川先生书》,《明别集丛刊》第2辑第47册,第152页;黄宗羲:《明儒学案》卷二六《南中王门学案·襄文唐荆川先生顺治》,北京:中华书局,2008年,第597—598页。

⑧ 薛天华:《明善斋集》卷六《谢何吉阳先生书》,《明别集丛刊》第2辑第47册,第154页;黄宗羲:《明儒学案》卷三八《甘泉学案·侍郎何吉阳先生迁》,第921页。

⑨ 《万历重修泉州府志》卷二〇《人物志》,《中国史学丛书》第3编第4辑,第1577页。

《明善斋记》。在此二文内，薛天华系统阐述了关于儒学的认识。

《诚意解》共计2300余字，前半部分层层递进说明《大学》“诚意”之义，“《大学》于‘诚意’以下皆有传以著其义，独‘格致’之义阙焉，此可以意会，不可以言了也，曾子之旨微矣”，判定“诚意”是圣人之学的关键所在。在他看来，“由心之感名曰物，由心之灵名曰知，由心之萌名曰意”，三者为一，是后人不明圣人之意割裂为三。基于此，薛天华一番论证后谈道：“尽物之理而无余欠之谓格，尽知之理而无余欠之谓至，尽意之理而无余欠之谓诚。故格物非他也，格吾知之物也，格吾意之物也。致知非他也，致吾物之知也，致吾意之知也。诚意非他也，诚吾物之意也，诚吾知之意也。”从根本上讲，就是孟子所谓“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”。就工夫而言，核心在于“谨”，“独谨则物格知至而意诚矣……程子得千载不传之学者，其言曰‘王道本于诚意’，又曰‘有天德便可语王道，其要只在谨独得之矣’”。后半部分通过五个辩难对答完善之前的论证，例如“《大学》之书其功八，如子说则一诚意足矣，何以有是八者之名也”，薛天华从《大学》内在逻辑出发，指出“八者其名殊，其功一也”。^①《明善斋记》乃薛天华返泉州时为其新斋所作，从解释用“明善”命名入手，发挥明善之意。薛天华指出，根据《大学》“在明明德，在新民，在止于至善”，“是善合人已明善，则明德、新民兼之”，子思领悟圣人之训，“独言明善者非一人之私言也”，而后世却“以明善为择善，诚身为固执”，割裂了先儒完整的意义链条。他认为，“人之一身天地之性具焉，继之者善，诚之源也，身之理也……故身不诚，非不诚之罪也，善不明之害也……是故圣人之明善，合择善、固执而为言者也”。在薛氏的描述里，“明善”的状态是“不以目视为明，不以耳听为聪……其为体也，必使无一意之蔽焉，然而非灭乎意也；其为用也，必使无一境之累焉，然而非离乎境也……昭乎为日月之为明，天地之为察，斯善之所谓明也”。^②

在《诚意解》里，薛天华明显相信古本《大学》，这与其《刻大学古本二程考定篇小跋》相贯通，“虽二程所考定者均为得其粹美，窃意竟不若古本之为并包而圆融也”，^③众所周知，王学学人便是古本《大学》坚定的拥护者。至于薛天华关于“明善”的发挥，严格意义上讲，并未超出阳明藩篱，“博学、审问、慎思、明辨、笃行，皆所以明善而为诚身之功也，非明善之外别有所谓诚身之功也。格物致知之外又岂别有所谓诚意之功乎”。^④

整体而言，薛天华追求直接与古圣先贤对话，力图以一心统诸说。薛天华在《读经质言》自序中提出，圣人之经深奥难解，虽然是发自圣人之心，诉诸圣人之笔而成书，“然犹有未尽之趣，怀难见之疑”，后世之人就更难体会。如果只一味墨守文字，“彼什经者皆尽得圣人之志，锱铢毛发不出尺寸”，结果自然偏离正道更远。而薛天华本人则“窃不自信”“一惟以得圣人之意为准，其有能合乎儒先之论，与其不合，皆不禁也”。^⑤明代泉州理学首推蔡清，“先生平生精力，尽用之《易》、《四书》蒙引”，“茧丝牛毛，不足喻其细也。盖从训诂而窥见大体”，^⑥薛天华这种以己意判断诸经的做法，较蔡氏重训诂的解经路径已有明显不同。

另外，在文学创作方面，薛天华也较前辈王慎中等唐宋派有所区别。王慎中、唐顺之等人都

① 薛天华：《明善斋集》卷一二《诚意解》，《明别集丛刊》第2辑第47册，第200—203页。

② 薛天华：《明善斋集》卷一二《明善斋记》，《明别集丛刊》第2辑第47册，第198—199页。

③ 薛天华：《明善斋集》卷一一《刻大学古本二程考定篇小跋》，《明别集丛刊》第2辑第47册，第185页。

④ 黄宗羲：《明儒学案》卷一〇《姚江学派·文成王阳明先生守仁》，第186页。

⑤ 薛天华：《明善斋集》卷一《读经质言小序》，《明别集丛刊》第2辑第47册，第90页。

⑥ 黄宗羲：《明儒学案》卷四六《诸儒学案·司成蔡虚斋先生清》，第1094页。

经历了从追随秦汉派到加以否定,推崇韩愈、欧阳修和曾巩等唐宋文豪的阶段。^①薛天华早年即与俞大猷“以先秦两汉之文相后先”,^②又“研黄老庄列之旨,搜马卿班史之编”,^③于秦汉古风不可谓用力不深。何炯《清源文献》谓薛氏“文学欧、曾”,^④加之前述其与王慎中、唐顺之等人皆有往来,且受其学术旨趣之影响,似乎提示我们注意薛氏在南京时期重复了前辈的转向。不过,根据《明善斋集》刊刻者纪振东的说法,薛天华“以雅谟为上乘,以秦汉为三昧”,^⑤与唐宋派并不同路。鉴于薛天华本人无明确文字表达其立场,综合考虑,或许采信纪振东的说法更为妥当。

四、薛天华的施政举措与为官之道

薛氏登第后,先于大理寺观政,后任职吏部,继而出任南京刑部主事。嘉靖三十四年,薛天华考满入京,因得罪严嵩,仍回南京旧任,迁延七年才调为重庆知府,时在嘉靖四十年。一任知府后,薛天华被擢为云南提学副使,嘉靖四十四年晋浙江左参政,后晋广东按察使,隆庆二年正月升为广东布政右使,大约在隆庆三年转左使,以疾卒。^⑥

薛天华登第之年,俺答汗兵临北京,史称“庚戌之变”。次年,薛天华上《条陈备虏议》,内分五款:其一,练土兵,撤客兵;其二,精简兵力,削减开支;其三,恢复屯耕;其四,斟酌京畿各地重要性,谨慎设置新官职;其五,得人为要。^⑦薛天华自少年时代即与俞大猷、邓城等武将往来,于行伍韬略自有相当之见地。在笔者看来,《条陈备虏议》最值得关注的是第二、四款,前者直言“以草卒之法教老怯之兵,大抵十人不能当一人,是沿边七八十万之兵常不当七万,以不能当七万之兵而常费七八十万人之食”,建议仿岳飞背嵬军故事,精选士兵,以原先二人之食养一人,不仅可得精劲之卒,更可省八人之费。后者则提醒朝廷,为拱卫京师而增设的官缺,势必造成对地方民力的消耗,“向不习大官供亿,百司给应,一旦创见,百端征需以滇弥费”,有肘腋之患。在京师直面炮火之际,主张裁兵减员,缓设新官,确实较为少见,甚至可以说极为大胆。

在南京刑部任职期间,薛天华留有《狱议》一篇,“每讞比必细察直枉,主以哀矜”。^⑧真正展示其治理能力者,当数重庆知府任内《守重庆兴革议》。“重庆近号难治,借口士夫者多,吏胥更众……公欲行善政,当知所法,而知所惩”,俞大猷向薛天华建议要亲近重庆士绅中的贤者,警惕胥吏和劣绅,^⑨由此可知,首次担任临民官的薛天华与旧友曾围绕地方治理问题展开讨论。结合薛天华与时任四川巡抚黄光昇的书信看,^⑩《守重庆兴革议》的对话对象应是巡抚等地方大员。

① 林虹:《王慎中研究》,第37—47页。

② 薛天华:《明善斋集》卷四《寿邓君尊堂权太夫人七十序》,《明别集丛刊》第2辑第47册,第139页。

③ 薛天华:《明善斋集》卷三《送王君归闽中序》,《明别集丛刊》第2辑第47册,第113页。

④ 何炯:《清源文献·姓氏》,《四库全书存目丛书》集部第332册,第222页。

⑤ 纪振东:《明善斋集后序》,见薛天华:《明善斋集》,《明别集丛刊》第2辑第47册,第222页。

⑥ 傅夏器:《锦泉先生文集》卷一《赠薛南塘授南刑部主政序》,《四库未收书辑刊》第5辑第21册,第370页;《万历重修泉州府志》卷二〇《人物志》,《中国史学丛书》第3编第4辑,第1576页;嘉庆《四川通志》卷七七《学校志》,清嘉庆二十一年刻本,第14页b;康熙《杭州府志》卷一八《会治各宪》,清康熙三十三年增刻本,第31页b;《明穆宗实录》卷一六,隆庆二年正月己巳,台北:中研院历史语言研究所校印,1962—1968年,第438—439页;万历《广东通志》卷一〇《藩省志》,明万历三十年刻本,第40页a。

⑦ 薛天华:《明善斋集》议卷二《条陈备虏议》,《明别集丛刊》第2辑第47册,第216—217页。

⑧ 《万历重修泉州府志》卷二〇《人物志》,《中国史学丛书》第3编第4辑,第1576页。

⑨ 俞大猷:《正气堂集》卷一二《与薛南塘书》,见廖渊泉、张吉昌整理点校:《正气堂全集》,第305—306页。

⑩ 薛天华:《明善斋集》卷六《上黄葵峰巡抚》,《明别集丛刊》第2辑第47册,第154—155页。

该文共计 17 款,具体来说,第一款针对里甲体系崩坏,民人频年逋负,逃窜入夷的问题。薛天华主张由州县正官总计各州县丁粮,派定每户应交各名色数额,并总算每石该折价多少,通户共需缴银若干,“注定簿籍,填给各由一纸,随时立限比收,俱要花户亲自上纳,不许排年、保户包揽,收头在县秤收,不许辄入私家浪费,收毕即于由帖印注领照,不许排年隐匿”云云。第二款针对巴县内部赋役不均的问题。巴县上四乡“自雍垭里以至伏安里,田窄而粮重下”,下四乡“自卧石马里以至江北里,田广而粮轻”,编审徭役时因循旧规,加剧了社会矛盾。薛天华主张,“照依上年丁石多寡,以下四乡酌量易之,如丁粮不足者,则以朋户益之”,尽量消减二者的差距。第三款针对府县学校教官而发,望其砥砺士分,用心养士。诸生方面,“须为置会,每会以二十人为率,会不拘多少,仍令会长于作文讲解之暇,规戒过失,检束身心,力行孝悌”。第四、五款意欲陶冶民风,其中专门谈到重庆“以弱男配强媳”的风俗,及由此产生的系列社会问题。第六款针对重庆与真、播二州接壤,流民横行,剽掠地方的问题,薛氏力主施行保甲之法。第七款是要精简民兵,教练地方武装。第八款针对流贼假托场务赶集而作乱的问题,对此,薛天华的态度较为强硬,“今后合于各州县通衢场务一应革去,只就人家居住货卖”。第九款针对綦江、南川、武隆、彭水、黔江一带山区关隘、堡寨戍守问题,薛天华回顾明初以来该区域的防守历史和现状,主张仍由黔江千户所照旧修葺关堡,昼隄夜防。第十款是建议按照分水驿事例,将涪州藺市驿改迁铁山公馆,从而均平夫马役。第十一款至第十四款关注重庆周边数省交界的土司辖区,逐一分析各地形势,及应对办法。第十五款针对的是嘉靖朝采办大木之役,迫于皇权高压,薛天华只能委婉表达,希望此役早些结束,让老百姓“以赎余生之幸”。第十六款是申诉四川民俗好讼,奸吏捏词诬陷革新弊政官长。第十七款认为重庆府新设抚苗通判,所用非人,不仅于地方无益,反成滥员,建议“令通判坐理播州,守备坐镇龙泉”,明确分工。^①

晋云南提学副使后,薛天华又有《督云南学议》,计 13 款,内容不外乎劝士人立志向学,遵守朝廷法度,不可偏离正道,以及乡贤、名宦祠祀,忠臣、烈士、孝子、顺孙、义夫、节妇等人旌表,乡饮宾等与其职责攸关的方面。^② 整体而言,薛氏所列诸款在有明一代并不出彩。又晋浙江参政、广东按察使、广东右布政使,有廉吏之称,“适巨寇充斥,与左方伯熊汝达夙夜规画,调输师饷惟期”,^③ 颇见干才。

薛天华的为官之道集中体现在其《居乡左戒》《守官右箴》,诸如“毋通要路书以务养节,则俯仰不渎”“遇暴上,思以礼柔之,则不可犯”云云。^④ 这两篇文字颇为世人所重,除前述《清源文献》收录外,《闽书》薛氏小传全文收录,^⑤ 谈迁《枣林杂俎》亦有“薛天华左戒右箴”专条转引。^⑥ 薛天华居乡有贤名,“向来教谓得黄葵峰先生道弟居乡志节,此何足置贤者齿口间耶? 恐亦听之过也。张行吾表兄近书至,亦谬谓弟卓然树立,靡少移就”,^⑦ 为黄光昇、张志选和洪朝选等乡里前辈所推重。张瀚《荐举方面官员疏》内开:“右布政使薛天华守介志端,文学烨然出众,心平政练,器度绰乎有容。论事唯谔不轻自,从容而得体,蓄德沉潜不露。岂浮湛以趋时雅,有才华尤墩

① 薛天华:《明善斋集》议卷一《守重庆兴革议》,《明别集丛刊》第 2 辑第 47 册,第 204—212 页。

② 薛天华:《明善斋集》议卷二《督云南学议》,《明别集丛刊》第 2 辑第 47 册,第 212—216 页。

③ 《万历重修泉州府志》卷二〇《人物志》,《中国史学丛书》第 3 编第 4 辑,第 1577—1578 页。

④ 薛天华:《明善斋集》卷一一《居乡左戒》《守官右箴》,《明别集丛刊》第 2 辑第 47 册,第 186 页。

⑤ 何乔远:《闽书》卷八六《英旧志》,福州:福建人民出版社,1995 年,第 2584 页。

⑥ 谈迁:《枣林杂俎》和集《丛赘》“薛天华左戒右箴”条,北京:中华书局,2006 年,第 555—556 页。

⑦ 薛天华:《明善斋集》卷七《复洪芳洲学究书》,《明别集丛刊》第 2 辑第 47 册,第 162 页。

义气。”^①初入仕途的薛天华因杨继盛事件遭严嵩打击,反而使其长期置身于清流之列,放外任后,风评亦佳,确实践行了其自立戒、箴。

五、结 语

学术研究的推进有赖于新史料的发掘,通过考辨,明确原题江以达著《明善斋集》实为泉州籍进士薛天华文集,由此更新了闽籍作家著述名录,为进一步研究提供史料基础。

纵观薛天华一生,大体可窥彼时闽南士大夫行止之一斑:出身寒门,少年时代即与俞大猷、邓城等人结会研习,煎熬二十年方崭露头角;正值春风得意之际,却因杨继盛事件得罪严嵩,淹滞南京近十年;真正担任临民官的时间并不长,但着实用心于地方事务,提供了翔实的考察报告和应对办法;其《居乡左戒》《守官右箴》更是为时人所推崇。薛天华的作为一定程度上反映了当时闽南士大夫的政治理念和操守。

薛天华的治学历程展示了明中期福建学术、文化嬗变的一个面相。虽然薛家祖上有过《诗经》家学传承,但至天华祖、父辈已寂寂无闻,并未给予其治学理路以直接影响,真正发挥作用的是少年时代与俞大猷、邓城等人结会研习的经历。而徘徊于科场的二十年光景,一方面迫使薛天华做出改变,另一方面却也提供了令其省思人生意义和学术追求的契机。薛天华在登第之初也和许多新晋俊彦一样,醉心于诗词歌赋,渴望在文坛上标新立异,但这种激情在遭严嵩打压之后迅速消退。南京期间,薛天华受到心学学人的影响,治学旨趣有了明显的变化,主张静坐涵泳,体认本心。自此,薛天华成为心学门徒,再未更改。相反,在明确受到王慎中、唐顺之、洪朝选等人影响的情况下,薛天华基本上保持了早年对秦汉古风的推崇,并未改旗易帜,投入唐宋派阵营。

李清馥曾感慨,“嘉、隆以后,大抵风气一变,多与程、朱有违言者矣”,^②固然指出了彼时泉州学术从朱子学到阳明学的转向,然而,一种学说的落地生根,转为地域性学术风尚,显然是同“地方民风之契合与地方经济之盛衰大有关涉”,^③因此,如果仅停留于理学史叙述,便不足以真正理解“风气一变”的意义。目前,本文只是初步厘清嘉靖中后期薛天华一代人较前辈如蔡清、王慎中等人的若干变化,仍有许多未解问题,留待日后发掘新的材料,尝试从区域社会史的视角做出新的分析。

(责任编辑:元 膺)

① 张瀚:《台省疏稿》卷八“荐举方面官员疏”,《续修四库全书》第478册,第167页。

② 李清馥撰,徐公喜等点校:《闽中理学渊源考》卷六九《嘉隆以后诸先生学派》,第725页。

③ 严耕望:《严耕望史学论文选集》,北京:中华书局,2006年,第522页。

天下无无父母之国： 古典儒学视域下的一种家国关系

张 辉

摘要：学界以往常以“家国同构”或“家国一体”来描述儒学对家国关系的理解，这一理解模式无法解释家、国之间实际存在的断裂与二者间的冲突。在古典儒学思想中，家和国并不完全一致，甚至还存在明显冲突。在面临二者的冲突时，孔孟都主张将家庭伦理置于政治责任之上，优先考虑维护伦理亲情，在尽可能减少对国伤害的前提下保全家庭的完整。在古典儒学观念中，家庭更具有先在性和原初性，家庭中的血缘亲情具有必然性，是道德原则的本源，也是构建社会伦理和国家政治秩序的基础，而国家并不是一个必然的存在。古典儒学对家国关系的这一理解在后世的政治实践中不时出场，不断提醒人们国家存在的根本目的，一定程度上限制了国家的权威对家庭利益的任意侵犯。

关键词：古典儒学； 家国关系； 家国同构； 家庭优先； 血缘亲情

作者简介：张辉，河南财经政法大学经济伦理研究中心（郑州 450046）

家国关系问题是政治领域中的重要议题，关乎伦理与政治，公与私的关系。人类自进入文明形态以后，既天然从属于主要由血缘关系构成的家庭，同时也不可避免地被纳入公共组织的国家之中。这种实然的家、国存在及其关系很早就被纳入了儒学观察思考的领域。《大学》中广为熟知的“身家国天下”这一序列清楚地表明古典儒学对这一问题的关注。以往论者常以“家国同构”或“家国一体”来描述儒学对家国关系的理解，视国为扩大了的家，家为缩小了的国，这一理解注意到了儒学论述中家和国的一致性，但同时也遮蔽了儒学内部家国关系的复杂性，忽视了家、国内涵不同的一面。本文即主要立足于家、国的区别，揭示一种存在古典儒学中的不同于“家国同构”的家国模式，以丰富和深化对儒家家国关系的认知。

一、“家”“国”的内涵

在讨论家国关系之前，要说明的是我们这里讨论的是古典儒学在观念层面上的理解，而不涉及实然情况和后世的实践层面，即不去处理家、国在现实中究竟是何种关系。当然观念和现实并不是截然分开的，观念的产生必然受到现实的影响，同时，观念也会对现实中家国关系的建构产生影响，尤其是在儒学作为意识形态的后世。

“家”与“国”二字在汉语中出现很早，这也说明先民对这两种基本的人类组织形态很早就有了自觉。“家”字在甲骨文和金文中已见，原初义是指空间上的居所，后来更指代夫妇子女组成的血缘关系群体，在早期文献《诗经》中也常见“家室”一说，可证家为包括夫妇和有血缘关系的

人共同居住的群体。先秦时期,大夫之采邑也称为家,“大夫皆富,政将在家”(《左传·襄公二十九年》)。在以宗法制为基础的分封制下,大夫所分封之家与血缘紧密结合在一起。也有将家理解为祭祀的团体,^①这种祭祀团体面向共同的祖先,正是以血缘为纽带的。春秋战国时期,随着社会结构的转变,宗法制的崩解,家的型态呈现出以小家庭为主,故孟子中有“数口之家”“八口之家”一说。不论将家理解为男女共同居住之所,大夫封地还是祭祀团体,家的核心内涵主要是指以血缘为基础的组织。

“国”字出现晚于“家”。“国”与封邑有关,主要指城池,与之相对的是住在郊外的“野”。在早期文献中,有“四国”“邑国”之称,“国”具有城池,是与权力和防御相关的政治共同体。到东周以降,政治局势和社会结构发生巨大变化,周天子共主的地位有名无实,仅剩象征意义,分封制在列国的兼并争霸中逐渐走向崩溃。春秋期间,以往依靠血缘关系分封的政治秩序演变成赤裸裸的强力争斗,篡位者有之,灭国者有之。通过兼并争斗,国变得越来越大,超越了单纯分封制下的血缘关系,获得了更高的普遍性,演变为以地域为基础的政治组织。

由上可见,先秦时期,家不论是指小家庭还是大夫封地,都是指以夫妇、父子的个人伦理关系为基础的血缘团体,而国主要是指以君臣、上下的等级权力关系为基础的政治组织,这尽管与现代的以小家庭为核心的家、主权为重的民族国家的形态不同,但在家为血缘团体、国为政治组织这一实质上并无二致。以上对家国内涵的这一追溯意在说明不至于因古今家、国形态的差别而引起讨论的误解。

二、“家国同构”解释的效力

家与国作为人类社会最主要的两种组织,在儒家文献中很早就并称或连用,《尚书》中主要是以邦代国,邦家对举或连用。家邦连用亦常见于《诗经》。《论语》中亦见“家、国”“邦、家”之称。战国时期,家、国连用已习以为常,《孟子》《大学》《中庸》中屡见。

对中国传统家国关系问题的讨论,以往在观念和实然层面上普遍以“家国同构”或“家国一体”来描述。这一观点认为在传统的社会结构和思想观念下,家和国二者在性质上是同一的,结构上是同质的,运行和治理原理也一致,正像有学者所言:“在儒家传统家国一体同构的伦理结构中,家是缩小了的国,国是扩大了的家;家庭是一个小社会,社会就是一个大家庭”,^②先秦儒家认为“家与国没有本质区别,只是规模大小不同,家是小国,国是大家”。^③冯友兰在《新事论·说家国》中谓:“旧日所谓国者,实则还是家。皇帝之皇家,即是国,国即是皇帝之皇家,所谓家天下者是也。”^④俞可平则通过考察具体的“丁忧”制度,来说明制度上对家国同构的社会结构的保障,认为“孔子及儒家试图通过‘孝忠一体’或‘忠孝一体’,来消除家与国、私与公、孝与忠之间的内在矛盾”。^⑤

一些西方著名的思想家在观察中国社会结构和思想传统时亦持同调。伏尔泰认为“中国是

① 甘怀真:《中国中古时期“国家”的形态》,《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,上海:华东师范大学出版社,2008年,第152页。

② 孙金邦:《儒家家庭伦理的公共性问题》,《道德与文明》2020年第6期。

③ 谈火生:《中西政治思想中的家国观比较》,《政治学研究》2017年第6期。

④ 冯友兰:《贞元六书》上,北京:中华书局,2014年,第287页。

⑤ 俞可平:《忠孝一体与家国同构》,《天津社会科学》2021年第5期。

唯一把一切都建立在父权的基础上的国家”，^①黑格尔讲道：“中国纯粹建筑在这一种道德的结合上，国家的特性便是客观的家庭孝敬，中国人把自己看作是属于他们家庭的，而同时又是国家的儿女”，把皇帝视为大家长，国家视为家庭的放大。^②这与古希腊哲学家强调家国分离，将家庭纯粹限制在私人领域，而将自由平等的公民德性的养成作为国家目的的理念形成了明显的对比。这种认识可以说已成学界主流，几成常识。

“家国同构”的主流叙述模式，具体到先秦儒学中，是否是唯一的家国关系模式，是否合乎先秦儒家关于家国关系认识的整体面貌？对此，近来一些学者注意到家国关系的复杂性，意识到了以“家国同构”来概括显得过于简单化。陈壁生从家国结构讨论孝的公共性时指出周代封建宗法制和秦汉以来郡县制下家国关系存在不同，前者是比较典型的家国同构的制度，后者国则超越家庭具有公共性。^③吴天宇在考察先秦儒家沟通君父思想展开过程中观察到家与国属两种不同性质的组织，“家国一体并非儒家由来有自的传统”，早期儒家家本位的立场与战国儒家沟通君父的思想不同，先秦儒家家国观念呈现出多元的诠释路径。^④刘九勇在考察儒家家国观后，认为儒家家国观从先秦至秦汉呈现出三个层次：西周春秋最初家国同构理念、春秋战国立国为家的观念以及在更高层次上基于“天下一家”立场的化国为家的主张。^⑤这些论述提醒我们注意到先秦儒家论述家国关系的复杂性以及采用“家国同构”来描述的有效性。

让我们回到历史本身来考察。在现实层面上，分封制下的家、国样态和关系与后世存在明显区别。在周代的分封制下，“天子建国，诸侯立家”（《左传·桓公二年》），家与国确实有很大的同构性。孔子所言“千乘之国”“百乘之家”，《孟子》开篇中王与大夫对应之国、家都具有同构性，二者之主要区别在大小。在家国同构的模式下，国家像同心圆的波纹一样一圈圈按血缘关系的亲疏远近推出去而建立，这样的解释模式在西周的宗法分封制下不成多大问题，通过分封建立起来的国是以血缘关系的家为基础。但是在分封制崩解的情况下，这种解释显得效力不足。毕竟从血缘团体过渡到政治组织存在难以弥合的鸿沟，任何一个以血缘为基础的家无论如何放大也不可能成为国，即便是公卿、帝王之家也不行，更不用说普通的家庭了。国家必然是超越了血缘关系局限的政治存在，体现出强烈的公共性特征，从家到国的跨越绝对不是简单的直接放大而已，二者之间的利益和治理规则也绝非完全相同。不管是一体还是同构的描述都无法对从家到国之间的这一跨越做出合理的解释。

这种家与国、君与父之间的明显区别在古典儒学中很早就注意到了。子曰“迩之事父，远之事君”（《论语·阳货》），事父与事君并不一致，一则以近，一则以远，分属于两个不同的领域。郭店简《六德》篇区分了门内之父亲和门外之君臣：“内立父、子、夫也，外立君、臣、妇也……门内之治恩掩义，门外之治义断恩。”^⑥其中后两句亦见《礼记·丧服四制》。战国齐人景子称“内则父子，外则君臣”（《孟子·公孙丑》），内与外，一为父子，一为君臣，一属家，一属国，二者分别适用于不同的治理原则，家庭关系维系依赖于亲情，即所谓“恩掩义”，而君臣关系的存续则依赖于道

① 伏尔泰：《哲学辞典》，王燕生译，北京：商务印书馆，2011年，第340页。

② 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海书店出版社，2006年，第114页。

③ 陈壁生：《从家国结构论孝的公共性》，《船山学刊》2021年第2期。

④ 吴天宇：《论先秦儒家沟通君父思想的展开及其学理依据》，《中国史研究》2021年第3期。

⑤ 刘九勇：《儒家家国观的三个层次》，《哲学研究》2021年第6期。

⑥ 李零：《郭店楚简校读记》，北京：中国人民大学出版社，2007年，第171页。

义,即“义断恩”,二者显然存在不同。值得注意的是在《六德》篇中夫妇分属于内外,这与通常将夫妇关系理解为家庭关系不同,这或许是由于夫妇没有血缘关系的原因。

家和国、君与父之间不仅不同,甚至还存在严重冲突。孔子与叶公在关于“其父攘羊”、儿子该当何为的不同态度中就明显体现了家与国的分歧(《论语·子路》),这一分歧在《韩非子》的一段发挥中有充分的体现:

“楚之有直躬,其父窃羊而谒之吏。令尹曰:‘杀之!’以为直于君而曲于父,报而罪之。以是观之,夫君之直臣,父之暴子也。鲁人从君战,三战三北。仲尼问其故,对曰:‘吾有老父,身死,莫之养也。’仲尼以为孝,举而上之。以是观之,夫父之孝子,君之背臣也。故令尹诛而楚奸不上闻,仲尼赏而鲁民易降北。”^①

“君之直臣”与“父之暴子”,“父之孝子”与“君之背臣”二者严重对立,家与国的非同质性和直接冲突暴露无遗。孟子在“窃负而逃”的案例中同样设想了家国之间严重冲突的极端困境。从孔孟的态度中明显可以看到家庭伦理亲情和国家法律制度之间的矛盾。家国间的不同和巨大的分歧正说明用“同构”或“一体”来解释儒家家国关系存在有效性不足的问题。

三、家优先于国

上面说到家和国、内和外不仅存在不同,而且还存在显著的冲突,我们接着对这一冲突的处理态度来考察古典儒学对家国关系的认识。先看《论语·子路》中“亲亲相隐”:

叶公语孔子曰:“吾党有直躬者,其父攘羊,而子证之。”孔子曰:“吾党之直者异于是。父为子隐,子为父隐,直在其中矣。”^②

“直躬证父”这一故事亦见《庄子·盗跖》《韩非子·五蠹》《吕氏春秋·当务》《淮南子·泛论》等先秦、秦汉间文献的记载,可见为当时思想界普遍关注的一重要问题。近些年学界对这一问题进行了大量讨论以至争辩,同情儒家、批判儒家和试图超越立场之争者都参与其中。这里我们暂先搁置对“直”和“隐”内涵的具体争议以及个人立场的纠缠,不难看出其实质反映的是家庭伦理亲情和国家法规间的紧张,诚如温海明所指出这类伦理困境的根本问题在于家与国的冲突。^③

在父亲攘羊^④的事例中,作为儿子的“直躬”(“躬”通“弓”,人名,因直而名,故称“直躬”^⑤)检举告发(证之)父亲得到了同乡叶公的认可,誉之以“直”。^⑥孔子对此表达了不同的立场,以为“直”当体现在父子亲人之间不称扬过失之中。直躬是父之子,也是王之民,前者属于家庭成

① 王先慎:《韩非子集解·五蠹》,北京:中华书局,2013年,第446—447页。

② 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第146页。

③ 温海明:《从亲亲互隐看儒家的家国关系》,《中国人民大学学报》2014年第2期。

④ 攘羊,盗羊也。今有学者引孔颖达疏“言因羊来入己家,父即取之,而子言于失羊之主,证父之盗”来说明攘羊只是将误入己家之羊在别人不知情的情况下占为己有,是小过错,见温海明:《从亲亲互隐看儒家的家国关系》,《中国人民大学学报》2014年第2期。实无此曲折解释、刻意回护的必要。

⑤ 程树德:《论语集释》,北京:中华书局,1990年,第923页。

⑥ 叶公所谓的“直”可理解成“信”,为“诚实、诚信”义。《庄子·盗跖》:“直躬证父,尾生溺死,信患也。”《吕氏春秋·当务》:“父窃羊而谒之,不亦信乎?”

员,后者则从属于国家成员,在面对父亲触犯国法的行为,他选择了维护国家的公共权威,因而得到了叶公的称赞。这种牺牲家庭亲情而维护国法的做法孔子并不赞同,在他看来父子互隐,维系亲情,保全家庭的完整才是正当合理的。相比于服从国法,家庭伦理的保全则摆在首要考虑的位置,或者说,至少不能危害家庭伦理,破坏家庭的完整性,否则国家的正当性是要打折扣的。

与孔子类似的态度也在《孟子·尽心上》“窃负而逃”的事件中可以看到:

桃应问曰:“舜为天子,皋陶为士,瞽瞍杀人,则如之何?”孟子曰:“执之而已矣。”“然则舜不禁与?”曰:“夫舜恶得禁之?夫有所受之也。”“然则舜如之何?”曰:“舜视弃天下,犹弃敝屣也。窃负而逃,遵海滨而处,终身欣然,乐而忘天下。”^①

在桃应设想的这一极端事例中,舜确实陷于两难之境,选择让皋陶执法,不加干涉,维护了国的权威,但同时也牺牲了父子感情;或是通过干预,舜完全可以做到徇私枉法免除父亲罪责,保全家庭完整,如此则又伤害到国家的正义与公平。作为天子,舜象征着国,作为儿子,舜是家庭的成员,家国的冲突在舜这里得到了集中体现。一边是家庭亲情,一边是国家责任,在这样的两难困境下,孟子给出的方案是在抛弃天子地位、放弃对国家职责的前提下与瞽瞍逃至没有国家的地方(孟子肯定了没有国家的存在状态,这种状态既可能是天下状态也可能是自然状态。),维护家庭和父子之情的完整。这一处理方案既挽救了瞽瞍(尽管在孟子的描述中并不是一个慈爱称职的父亲)性命,维护了家庭伦理亲情,也没有主动去破坏国家法规,把对国的伤害尽可能降到了最低。与破坏伦理之情或有意徇私枉法相比,这一的解决方案在孟子看来无疑是近乎两全。

这样的困境和处理态度亦见于《礼记·檀弓》:

晋献公将杀其世子申生,公子重耳谓之曰:“子盍言子之志于公乎?”世子曰:“不可。君安骊姬,是我伤公之心也。”曰:“然则盍行乎?”世子曰:“不可。君谓我欲弑君也。天下岂有无父之国哉?吾何行如之?”^②

申生受到父亲晋献公宠妃骊姬的诬陷,以至于父亲要杀害自己。面临这一危险,他选择告诉父亲自己的委屈,则会伤害父亲之心,选择逃走又会让父亲怀疑要谋杀他。作为儿子,申生不愿背负弑父的罪名,在他看来,父子一伦无可逃避,实为人之本,即便将来有可能继位,也无法自立于世。“天下岂有无父之国哉”,比起得国,保全父子名分更为重要。

申生“岂有无父之国”和孟子放弃天子职位来保全家庭的观念甚至到了明朝嘉靖年间的“大礼议”之争中也被议礼派人物引用,用来强调家是立国之本,不应以国的名义破坏以父子关系为基础的家庭伦理。“大礼议”中主张嘉靖帝尊崇本生父母的议礼派代表人物张璁批评“为人后为人子”的看法不顾私亲,发出了“天下岂有无父母之国哉”的质疑,^③另一重要人物方献夫则以“若朝廷令曰:尔百官弃而父母,将与而官爵,百官将弃父母而取官爵乎?”^④的反问来说明父母重于天下,不可为了国而置家于不顾。议礼派的霍韬、黄宗明等皆引用《孟子》中舜“窃负而逃”

① 朱熹:《四书章句集注》,第359页。

② 孙希旦:《礼记集解》,北京:中华书局,1989年,第174页。

③ 张廷玉:《明史》,北京:中华书局,1974年,第5173页。

④ 《四库全书存目丛书》集部第59册,济南:齐鲁书社,1997年,第111—112页。

的做法来强调维系父子孝情是为人之本,^①是一切政治伦理秩序的基础,不能因身为天子而置家于不顾,如果以国的名义损害家庭亲情,国存在的正当性就值得怀疑。

特别说明的是,古典儒学在面对家国冲突时虽然强调了保全家庭的优先和亲情的完整,但并不是没有限度地维护亲情,完全不顾国家的公共性,而是尽量将对国的侵害降到最低。不论是孔子限定在父子范围内的互隐,孟子放弃天子职务的做法,还是申生最后选择自杀的行为都没有主动去破坏公共利益,而是被动地逃避国家的惩罚。从这一点上看,那种认为儒家维护亲情是导致腐败主要原因的论调可以休矣。整体上看,古典儒学在处理家国关系时,在保全家庭伦理优先的前提下尽可能减少对国的负面影响,努力维护二者间平衡。看《韩诗外传》中的记载:

曾子有过,曾皙引杖击之。仆地,有间乃苏,起曰:“先生得无病乎?”鲁人贤曾子,以告夫子。夫子告门人:“参来勿内也。”曾子自以为无罪,使人谢夫子。夫子曰:“汝不闻昔者舜为人子乎?小棰则待,大杖则逃。索而使之,未尝不在侧,索而杀之,未尝可得。今汝委身以待暴怒,拱立不去。汝非王者之民邪?杀王者之民,其罪何如?”^②

面对父亲的杖击,孔子并不认同曾子无条件承受父亲鞭打的做法,他给出的建议是效法大舜,小的惩罚则接受,大的惩罚则逃跑,这样既听顺父亲,伸张父子之情,也不至于违反国法,陷父亲于杀人之罪名。曾子为人之子,要考虑维系父子之情;为王者之民,则要避免父亲有杀人之罪。孔子的建议避免了亲情无限伸张而触犯国法,也避免违逆父亲不顾亲情的指责,可谓努力在亲情和国法之间小心翼翼地寻找平衡。

在上面情景中,我们清楚看到家和国之间出现了明显的裂隙,家、国既非同构、亦非一体,而且还存在严重的冲突。在家、国的轻重取舍中,孔孟都视家庭亲情为至高的伦理原则,国家法规处于次等地位,家重于国,家庭的完整是孔孟优先考虑的问题。这一观念在郭店简《六德》篇中表达得更加激进:“为君绝父,不为父绝君”,明确认为在父子关系与君臣关系发生冲突情况下,保全前者而舍弃后者,“为父可以离君,不可为君而离父”。^③ 尽管学者们讨论指出这里讲的是丧服之礼,认为“父丧重于君丧”,^④在丧服的规格上父重于君,但也承认背后反映的是“父子关系重于君臣关系”,^⑤“实质上是家(族)重于国”。^⑥《韩诗外传》也同样以为君丧“殆不若父重……凡事君,以为亲也”。^⑦ 由上可知,在古典儒学的视野中,家的优先性是毋庸置疑的。

与孔孟强调家的优先性不同,处于战国末年的荀子更重视君的重要性。在论述三年之丧时,孔子突出此为对父母应尽之义务(《论语·阳货》),荀子则将其转入为对君王之义务(《荀子·礼论》)。法家则更进一步,在家国关系上强调国家至上,无条件维护国家权威,认为所谓的家庭亲情不过是自私算计的结果,“故父母之于子也,犹用计算之心以相待也,而况无父子之泽乎?”

① 张廷玉:《明史》,第5208、5217页。

② 许维遹:《韩诗外传集释》,北京:中华书局,1980年,第296页。《韩诗外传》虽为汉初作品,其所记载曾子一事与孔子的回答未必实有,但其反映的态度与古典儒家观念一脉相承。

③ 李存山:《“为父绝君”并非古代丧服之“通则”》,《中国哲学》第25辑,沈阳:辽宁教育出版社,2004年,第167页。

④ 彭林:《再论郭店简〈六德〉“为父绝君”及相关问题》,《中国哲学史》2001年第2期。

⑤ 刘乐贤:《郭店楚简〈六德〉初探》,载《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,武汉:湖北人民出版社,2000年,第386页。

⑥ 秦晖:《杨近墨远与为父绝君:古儒的国家观及其演变》,《人文杂志》2006年第5期。

⑦ 许维遹:《韩诗外传集释》,第237页。

(《韩非子·六反》),而且亲亲之道无助于治国,还会导致国家社会的混乱,“亲亲则别,爱私则险。民众而以别险为务,则民乱”(《商君书·开塞》)。在家国冲突情况下,法家毫不犹豫排斥家庭而追求国家利益最大化,与古典儒学中的家国关系形成了明显的对立。

四、以家为先的原因

在家国冲突的解决中,孔孟都主张将家庭伦理放在政治责任之上,在尽可能减少伤害国的基础上优先维系家庭伦理的完整。这一以家为先的家国关系模式的形成与古典儒学对家、国的认知和强调家庭伦理的作用直接相关。

从发生学上讲,家庭相对于国家而言更具有先在性,国是后起的,先有家后有国。《易传·序卦》中讲道:“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼仪有所错”。^① 夫妇、父子家庭关系在时间上先在于君臣、上下的政治关系,逻辑上同样也如此,有了夫妇家庭,才有文明,在此基础上才可能组织成国家。在古典儒学那里,人的存在样态中可以没有国家,但不可想象没有家庭。孟子所言的“海滨而处”便是一个没有国家的存在状态。这与亚里士多德将国家视为人实现最高的善的必然归宿和普遍样态不同,“凡人由于本性或由于偶然而不归属于任何城邦的,他如果不是一个鄙夫,那就是一位超人”,^②当然也与庄子所描述的人与禽兽同居没有国家的至德之世不同。古典儒学这里,国家不是人存在的原初状态,也不是最终归宿,并不具备存在的必然性,而且在国家之上,还有一个更高的超越国家的政治共同体——天下。甚至可以说,这种天下秩序才是儒者所向往追求的理想状态。

在古典儒学的语境下,家庭不止具有先在性,而且具有必然性,每个人都必然属于家庭的成员,家庭中的血缘亲情在构建伦理原则中具有基础性和根源性作用。每个人都天然存在于家庭之中,“虽天子必有父……虽诸侯必有兄”(《礼记·祭义》),所谓“父子之道,天性也”(《孝经·圣治章》)。父子血缘关系无所逃于天地之间,每个人天生都处在这一绝对关系之中,无法逃脱,具有必然性。儒家伦理原则正是在以血缘关系为基础的亲亲之情上建立起来的。《论语·学而》:“有子曰:‘孝悌也者,其为仁之本与’”。此言虽出自有若之口,实为儒家一贯之道。家庭中的亲亲之情是践行仁德的根本。《中庸》中引孔子话:“仁者人也,亲亲为大。”仁“先亲己亲”,以亲亲之情为基点。孟子同样视家庭中的亲亲之情为伦理的起点:“亲亲,仁也”(《孟子·尽心上》);“仁之实,事亲是也”(《孟子·离娄上》)。孔子说“立爱自亲始”(《礼记·祭义》)。亲亲之情作为人最自然、最本能的情感,人皆有之,孟子称之为天生具有的良知良能:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童,无不知爱其亲者;及其长也,无不知敬其兄也”(《孟子·尽心上》)。儒家在此基础上向外推扩,建立起了伦理道德原则。孟子批判墨子“兼爱”的根本理由就在于它无视情感的差异原则,抹杀了亲亲之情的基础作用,抽掉了伦理道德的根源。

家庭伦理关系具有先在性和必然性,相较之下,政治领域中的君臣关系则是后发的,有条件

① 黄寿祺、张善文:《周易译注》,上海:上海古籍出版社,2007年,第450页。

② 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,第5页。

的,不具必然性,甚至还存在孟子所谓没有政治关系存在的“海滨”之地。郭店简《语丛三》:“(君)所以异于父,君臣不相戴也,则可已;不悦,可去也;不义而加诸己,弗受也。”《语丛一》:“君臣、朋友,其择者也。”^①君与父不同,个人与君的关系是互相选择的结果,二者之间关系的产生以一定条件(义,有道)为前提,一旦条件不在,则可“弗受”、“可去”,所谓“天下有道则见,无道则隐”(《论语·泰伯》),“君使臣以礼,臣事君以忠”(《论语·八佾》)。相比于父子之道为天性,君臣之交则以义合,古典儒学中的这一观念在汉晋间还常为人所坚持,西汉文帝时人枚乘曾言:“父子之道,天性也。”^②西晋人庞札:“父子天性,爰由自然。君臣之交,出自义合。”^③只不过到了宋明君臣关系完全绝对化了,甚至凌驾于父子关系之上,伊川曾说:“就孝上说,故言父子天性,若君臣、兄弟、宾主、朋友之类,亦岂不是天性。”^④

孟子论述了君臣间关系的相对性,以为一旦维系二者间关系的“义”不复存在,这种关系就会瓦解:“君之视臣如手足,则臣视君如腹心;君之视臣如犬马,则臣视君如国人;君之视臣如土芥,则臣视君如寇仇”(《孟子·离娄下》),因而孟子论述人伦次第先是“父子有亲”,之后才是“君臣有义”(《孟子·滕文公上》),所言之君子三乐中第一则是“父母俱存,兄弟无故”,“而王天下不与存焉”(《孟子·尽心上》),将对父母、兄弟的感情置于公共政治责任之先,这与后世所论的君臣关系处于绝对性,君臣高于父子有很大差别。回到孔孟这里,不论“亲亲相隐”还是“窃负而逃”,都维护了亲亲这种血缘伦理的优先性,这也是儒家重视家庭的依据。

在持家国同构的学者看来,国是放大的家,是按照家组织起来的,这恰恰也说明了家之于国的基础性地位。在古典儒学这里,家是国的起点,家庭伦理也构成了社会伦理和政治秩序的基础。儒家伦理在亲亲之情上推扩出去,从爱亲人爱家人到爱一切人甚至天地万物,从而形成了亲亲—仁民—爱物这一社会政治秩序。家庭伦理是社会和政治规范的基础,家庭伦理正,则才有可能实现国家善治。孔子认为一个人遵守家庭伦理就会服从公共规则,“其为人也孝弟而好犯上者,鲜矣;不好犯上而好作乱者,未之有也”(《论语·学而》),孟子进一步将家庭伦理抬升为治国之本:“尧舜之道,孝悌而已”(《孟子·告子下》),“人人亲其亲,长其长而天下平”(《孟子·离娄上》)。儒家看来,家庭作为社会、国家的基本单位,是社会政治秩序的起始,即“君子之道,造端乎夫妇”(《中庸》),最终也关乎公共治理效果的实现:“父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇,而家道正,正家而天下定矣”(《周易·家人·彖》)。二程在解释《家人》卦中详细阐发了家道在国治中的基础作用:“有诸身者则能施于家,行于家者则能施于国,至于天下治。治天下之道,盖治家之道也……父子兄弟夫妇各得其道,则家道正矣。推一家之道,可以及天下,故家道正则天下定矣。”^⑤可见,保全家庭的完整既是维护家庭伦理的需要,也是维护社会政治秩序的基石。

五、结 语

家、国一属血缘组织,一属政治组织,二者之间既有关联,也存在对立,这提醒我们要注意家

① 李零:《郭店楚简校读记》,第192、209页。

② 班固:《汉书·枚乘传》,北京:中华书局,1962年,第2359页。

③ 房玄龄:《晋书·庾纯传》,北京:中华书局,1974年,第1400页。

④ 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第247页。

⑤ 程颢、程颐:《二程集》,第884—885页。

国关系复杂性，因而当我们用家国一体、家国同构这样的术语来描述时就需要格外谨慎。在古典儒学的传统中，始终存在着一条线索，这就是家优先于国，重视家的地位，强调对国最小伤害前提下保全家的重要性，这是不同于家国同构的一种叙述模式。

秦汉以下，大一统中央集权制国家建立，国家力量空前强大，家以一种弱势地位存在，先国后家，移孝作忠，“不以家事辞王事”成为主流叙述。国之君臣与家之父子角色发生冲突时，“忠处于优先的地位”，“君臣优先于父子”，^①“破家为国”“忧国忘家”得到了权力的认可和表彰，成为意识形态。即便如此，古典儒学对家国关系的立场在后世的政治理念和实践中也不时出场，在家国冲突的情况下，以维护家的利益来对抗国对家的私意侵蚀和伤害，舍国保家也在一定程度上得到了默许。史载曹丕为太子时，曾设想了一个家国冲突的两难境遇：“君父各有笃疾，有药一丸，可救一人，当救君耶？父耶？”众人议论纷纷，唯有邴原默不作声，曹丕问之，“原悖然对曰：‘父也！’太子亦不复难之。”^②甚至魏晋南北朝特殊的门阀士族社会背景下，在忠孝先后问题的讨论中，“孝逐渐超过了忠”，^③家庭伦理超过了国家责任，这无疑沿袭了古典儒学中对家国关系的认识。

古典儒学强调家对于国的优先性，在一定意义上凸显了伦理道德原则的至上性，也就是说道德原则高于国家权力和政治权威，这就把权力置于了道德之下，赋予了国家以强烈的伦理品格。这一理念在后世或幽或显地一直发挥着作用，提醒人们注意国家力量介入家庭的限度，一定程度上限制了国家的权威对家庭利益的任意侵犯，这在国家力量膨胀的背景下是有积极意义的。当然，如果完全只顾家庭私情而牺牲国的公共利益，则会走向另一个反面。诚如嘉靖打着孝亲的名义无限度扩大私情，遭到了早先支持他的一些人的反对即是明证。

近代以来政治实践中，强调政治与道德的分离，国家摆脱了伦理的束缚，成为超道德的利维坦，相应家的地位则被大大弱化。倘若任由国家权威膨胀而不受道德的规制，凌驾于一切伦理和价值之上，打着国家名义来肆意侵害个人与家庭利益，走向极端国家主义，势必会带来政治上的灾难。重温古典儒学中“无无父母之国”这一古老的观念，对于我们全面合理理解家国关系不无启发。

（责任编辑：张 涛）

① 尾形勇：《中国古代的家与国》，张鹤泉译，北京：中华书局，2010年，第147—149页。

② 陈寿：《三国志》卷一一《邴原传》注引《原别传》，北京：中华书局，1959年，第353—354页。

③ 唐长孺：《魏晋南北朝的君父先后论》，《魏晋南北朝史论拾遗》，北京：中华书局，1983年，第247页。

· 古典儒学研究 ·

从《礼记·儒行》看先秦儒、士关系

王 锸

摘要:《儒行》是《礼记》第四十一篇。孔子所言之儒,包括君子儒、士,即《周礼》“以道得民”者。先秦时期,儒以教授为业,士以从政为主,后之“士大夫”,今之“文人”“读书人”“知识分子”,与孔子所言之儒、士有相似之处,但不完全相同。儒、士者,正心明德,博学笃行,志于道义,崇尚气节。有学问、无志节者,不可谓之儒、士;通古今、无志节者,实为小人。读书人效法圣贤,正心修身是第一要务,强学厉行,追求道义,止于至善,是终极目标。《儒行》所倡导的澡身浴德、博学笃行、守道不阿、刚毅不屈的君子儒和士之精神,值得发扬光大。

关键词:《礼记》;《儒行》;儒;士;儒士关系

作者简介:王锸,南京师范大学文学院(南京 210097)

《礼记》是儒家《五经》之一,在中国传统文化中,始终处于核心位置。《礼记·大学》《中庸》在宋代与《论语》《孟子》合编为《四书》,《四书》《五经》是儒家文化的基本经典,人们一提到儒家文化,谈到中华文明,必然会想到《四书》《五经》,可见《礼记》之重要性。其实,除《大学》《中庸》之外,《礼记》中的其他篇章,对中华文化的影响也不可小觑,如第十二篇《内则》、第十八篇《学记》、第十九篇《乐记》、第四十一篇《儒行》等,皆是《礼记》中之名篇,中国人常说的“士可杀而不可辱”之名言,即出自《儒行》篇。《儒行》主要讲什么内容?《儒行》所言之儒与先秦之“士”有何关系?《儒行》对中华文化有何影响?就以上问题,略作述论。^①

一、《儒行》的内容

自鲁定公十三年至鲁哀公十一年(前497—前484),孔子离开鲁国在外流亡十四年,希望实现仁政德治的理想,到处碰壁以后,结束流浪生涯,回到鲁国,时年68岁。《孔子家语·儒行解》曰:

孔子在卫,冉求言于季孙曰:“国有圣人而不能用,欲以求治,是犹却步而欲求及前人,不可得已。今孔子在卫,卫将用之。己有才而以资邻国,难以言智也。请以重币延之。”季孙以告哀公,公从之。孔子既至,舍哀公馆焉。公自阼阶,孔子宾阶,升堂立侍。^②

^① 笔者《春秋末期儒者德行和〈儒行〉的成篇年代》(《中国典籍与文化》2006年第4期)一文和《〈礼记〉成书考》(北京:中华书局,2007年,第45—52页)对以上问题略有涉及,可参看。

^② 高尚举、张滨郑、张燕校注:《孔子家语校注》,北京:中华书局,2021年,第42—43页。

鲁哀公三年(前492),鲁国季桓子病死,懊悔未能重用孔子,临死前,嘱咐儿子季康子召回孔子相鲁,季康子改用孔子弟子冉求。鲁哀公十一年(前484)春天,齐国攻打鲁国,冉求率领左师与齐军战于鲁郊,大获全胜。当季康子问冉求为何能带兵打仗时,冉求说是老师孔子所教,并推荐孔子于季康子说:“国家有圣人不能重用,想要治理好国家,就好像是退缩不前而求助于前人,是办不到的。老师孔子在卫国,将被重用,鲁国有贤才不被重用,不是智慧之举,请以重币厚礼迎接孔子回到鲁国。”季康子请示鲁哀公,鲁哀公同意,故以重币迎孔子回到鲁国。

孔子回到鲁国后,鲁哀公设馆,以礼相待。两人见面后,鲁哀公问孔子:“夫子您穿的衣服是‘儒服’吗?”孔子回答说:“我孔丘少年时居住在鲁国,穿着袖子宽大的衣服;成年时期居住在宋国,戴着章甫之冠。我听说,君子学问广博,穿衣入乡随俗,不知道儒服是什么样子。”鲁哀公又问:“请问儒者的行为如何?”孔子回答说:“急忙回答说不清楚,仔细讲述需要一些时间,更换相礼之仆人也可能讲不完。”鲁哀公一听,命令为孔子铺席,恭听孔子谈论儒者之行。孔子说儒者有十六种品行:

(一)儒者能够讲述尧舜美善之道等待诸侯聘用,早晚努力学习等待别人请教,心怀忠信等待别人举荐,身体力行等待别人重用,儒者自立有如此者。

(二)儒者衣冠适中,做事谨慎,在让国等大事情上谦让,让人觉得有些傲慢,在揖让行礼等小事情上谦让,让人觉得有些虚伪,处理大事如履薄冰,处理小事惭愧慎重,做事难进易退,柔弱谦恭,好像无能,儒者容貌有如此者。

(三)儒者斋庄防备,坐起恭敬,以信为先,行为中正,道路行走,不争难易,寒冬酷暑,不争暖凉,爱惜生命,等待时机,保养身体,待机而动,儒者防患未然有如此者。

(四)儒者轻视金玉,宝贝忠信,不求土地,追求道义,不积财富,博学多识,非时不见,难得易禄,非义不合,难以蓄养,儒者接人待物有如此者。

(五)儒者用钱财贿赂,声色犬马引诱,不见利害义,众人胁迫,兵器恐吓,临死不变操守,遭到鸷鸟猛兽攻击,挺身搏斗,不称武勇,牵引重鼎,不量体力,已做之事,从不后悔,未做之事,也不豫备,错话不说,流言不问,保持威仪,遇事则谋,不先筹划,儒者特立有如此者。

(六)儒者可亲而不可威胁,可近而不可强迫,可杀而不可侮辱,居处不华丽,饮食不丰厚,有过失可委婉劝谏但不可当面指责,儒者刚毅有如此者。

(七)儒者以忠信为铠甲头盔,以礼义为盾牌,遵行仁道,义不离身,面对暴政,不更其所,儒者自立有如此者。

(八)儒者居住一亩见方宅院,有四面一堵高居室,圭形柴门,蓬户瓦牖,家人之间,更衣而出,二三日分吃一日之食,君王重用,仕官尽忠,君王不用,绝不谄媚,儒者仕宦有如此者。

(九)儒者言行效法前代君子,行为做事,后世奉为楷模,生不逢时,上不重用,下不推荐,谗谄之人结党陷害,如此可残害身体,不能剥夺志向,身处险境,起居不忘志向,挂念百姓疾苦,儒者忧患民生有如此者。

(十)儒者广博学习而不停止,专心力行而不倦怠,隐居独处而不放纵,仕宦于君而不困穷,行礼以和为贵,褒美忠信,效法和柔,见贤思齐,泛爱众人,毁屈方正,亲近众人,儒者德行宽裕有如此者。

(十一)儒者举荐人才,内不避亲,外不避讎,程效其功,积累其事,能力超群,推荐上达,不求回报,辅助国君,得其志意,于国有利,不求富贵,儒者举荐贤能有如此者。

(十二)儒者于贤能之士,闻善相告,见善相示,爵位相先,患难相死,朋友久居下位,待机推选,朋友远不得意,招致共仕,儒者任举人才有如此者。

(十三)儒者洁身自好,修养品行,陈述己言,伏听君命,进退守正,国君不知,微言劝谏,不操之过急,不故为高贵,不加少为多,治世不自轻,乱世不沮丧,政见相同,不结党营私,政见相异,不诽谤诋毁,儒者特立独行有如此者。

(十四)儒者上不臣天子,下不事诸侯,谨慎安详,崇尚宽和,刚强坚毅,善与人交,广博学问,服膺前贤,读圣贤书,磨练品格,封国为侯,轻如镗铍,不轻为人臣,不贪求仕官,儒者规范行为有如此者。

(十五)儒者交友,志意相合,方法一致,经营道艺,学术相同,聚处并立,敬业乐群,递相卑下,互不厌贱,久不相见,不信流言,同则相交,异则远离,儒者交友有如此者。

(十六)温良是仁的根本,敬慎是仁的大地,宽裕是仁的发扬,逊接是仁的功能,礼节是仁的外表,言谈是仁的文采,歌乐是仁的和谐,分散是仁的施行,儒者兼具以上美德,不敢自谓合仁,其谦让有如此者。

孔子从自立、容貌、备豫、近人、特立、刚毅、又自立、仕、忧思、宽裕、举贤援能、任举、特立独行、规为、交友、尊让等方面,讲述了儒者的十六种品行。

孔子所讲儒者品行,可概括为六大特点:一是澡身浴德,二是仁义忠信,三是博学笃行,四是特立独行,五是举贤援能,六是可杀不可辱。儒者重德,修养身性,心怀仁义,夙夜强学,笃行不倦,特立独行,矢志不渝。程功积事,唯才是举,温良宽裕,可亲可敬,富贵不淫,贫贱不移,威武不屈,可杀而不可辱,孟子所谓“大丈夫”,有儒者之部分品行。故郑玄说《儒行》“以其记有道德之所行”。^①

《儒行》是孔子的著作,成篇于春秋末期战国前期。^②

二、儒与士之关系

什么是“儒”?先秦文献如何评价“儒”?“儒”与“士”有何关系?《说文解字》:“儒,柔也,术士之偁,从人,需声。”段玉裁注曰:“术,邑中也,因以为道之偁。《周礼》‘儒以道得民’注曰:‘儒有六艺以教民者。’《大司徒》‘以本俗六安万民,四曰联师儒’注云:‘师儒,乡里教以道艺者。’按:六艺者,礼、乐、射、御、书、数也。《周礼》谓六德、六行、六艺曰德行道艺。自真儒不见,而以儒相诟病矣。”^③

郑玄曰:“儒之言优也,和也,言能安人,能服人也。”“儒者濡也,以先王之道能濡其身。”^④

许慎、郑玄谓儒有优、柔、濡、和之义,优、柔、濡皆有弱义。

濡者,渍也,润也,浸渍也。《集韵》曰:“濡,柔忍也。”“濡,柔也。”^⑤柔忍,或谓之濡忍,即隐忍、克制。《史记·刺客列传》曰:“非独政能也,乃其姊亦烈女也。乡使政诚知其姊无濡忍之志,

① 郑玄注,王锷点校:《礼记注》下册,北京:中华书局,2021年,第774页。

② 王锷:《〈礼记〉成书考》,第48页。郑玄曰:“《儒行》之作,盖孔子自卫初返鲁之时也。”郑玄注,王锷点校:《礼记注》下册,第774页。

③ 许慎撰,清段玉裁注,许慎整理:《说文解字注》上册,南京:凤凰出版社,2007年,第642页。

④ 郑玄注,孔颖达正义,吕友仁整理:《礼记正义》下册,上海:上海古籍出版社,2008年,第2215页。

⑤ 丁度等编:宋刻《集韵》,北京:中华书局,2005年,第77页上栏、第111页上栏。

不重暴骸之难，必绝险千里以列其名，姊弟俱僇于韩市者，亦未必敢以身许严仲子也。严仲子亦可谓知人能得士矣！”司马贞《索隐》曰：“濡，润也。人性湿润则能含忍，故云‘濡忍’也。若勇躁则必轻死也。”^①此言聂政之姊有“濡忍之志”。濡通软，《庄子·天下》“以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实”^②之“濡弱”，即柔弱之义。

郑玄注《周礼·春官·大司乐》“以乐德教国子，中、和、祗、庸、孝、友”曰：“和，刚柔适也。”^③杨树达《论语疏证》“和为贵”按曰：“事之中节者皆谓之和，不独喜乐哀乐之发一事也。乐调谓之龢，味调谓之盪，事之调适者谓之和，其义一也。和今言适合，言恰当，言恰到好处。”^④

儒之本义为柔，秉性柔和，故许慎谓“儒”为“术士之偁”。章太炎《〈儒行〉大意》谓“柔”是驯扰之义，周初未必与此同义，“儒”是有道术之通称。^⑤杨向奎在章太炎《原儒》、胡适《说儒》基础上指出，原始的儒是术士，从事巫祝活动，起源于殷商，擅长相礼。章太炎谈到儒家起源，谓儒有达名、类名、私名三科，达名之儒，即术士也，天文历法、地形占候、谱牒诗文，无不通晓；类名为儒，指以六艺教民者；私名为儒，盖儒家者流。儒者由达名儒走向类名儒、私名儒，逐渐放弃巫术工作，小人儒变成君子儒了。胡适谓从“需”之字，皆有柔弱、濡滞之义。最古之儒，逢衣、博带、高冠、搢笏，表现出文弱迂缓的神气，虽名“儒”，实际是指迂阔之儒，即为“求衣食”之俗儒、小人儒。所以，当鲁哀公问孔子所穿是不是“儒服”之时，孔子谓是故国殷商民族的“乡服”，不是儒者特有的“儒服”。^⑥

《论语·雍也》篇孔子对子夏说：“女为君子儒，无为小人儒。”^⑦何晏《论语集解》引马融曰：“君子为儒，将以明其道；小人为儒，则矜其名也。”梁皇侃《论语义疏》曰：“儒者，濡也。夫习学事久，则濡润身中，故谓久习者为儒也。但君子所习者道，道是君子儒也。小人所习者矜夸，矜夸是小人儒也。孔子语子夏曰：‘当为君子儒，不得习为小人儒也。’”^⑧贾公彦《周礼疏》曰：“儒亦有道德之称也。”^⑨朱熹《论语集注》曰：“儒，学者之称。”^⑩刘宝楠《论语正义》曰：“儒为教民者之称。”^⑪君子儒是明道者，即孔子《儒行》所言之儒者，郑玄谓“能安人、能服人者”。“小人儒”是矜夸其名之人，即《荀子》所谓之“俗儒”“贱儒”，“偷儒惮事，无廉耻而嗜饮食”者。杨向奎说：

在春秋战国之间，已有这种俗儒，大概就是孔子说的“小人儒”。从这种描写上，可以看出他们的生活有几个要点：第一，他们很贫穷，往往“陷于饥寒，危于冻馁”；这是因为他们不务农，不作务，是一种不耕而食的人。第二，他们受人们的轻视和嘲笑，因为他们的衣食靠贵族供给，而且他们还有一种倨傲的作风。第三，他们的职业是一种宗教职业；他们熟悉礼乐，

① 司马迁撰，顾颉刚等点校，赵生群等修订：《史记》，北京：中华书局，2014年，第3065—3066页。

② 曹础基：《庄子浅注》，北京：中华书局，2002年，第499页。

③ 阮元校刻，方向东点校：《十三经注疏》第8册，北京：中华书局，2021年，第943页。

④ 杨树达：《论语疏证》，上海：上海古籍出版社，2007年，第28页。

⑤ 章太炎讲演，诸祖耿、王骞、王乘六等记录：《章太炎国学讲演录》，北京：中华书局，2013年，第22页。

⑥ 杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》，北京：人民出版社，1997年，第442—448页。

⑦ 孙钦善：《论语新注》，北京：中华书局，2018年，第117页。

⑧ 何晏集解，皇侃义疏：《论语集解义疏》卷三，《景印文渊阁四库全书》第195册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第389页下栏。

⑨ 阮元校刻，方向东点校：《十三经注疏》第7册，第79页。

⑩ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第88页。

⑪ 刘宝楠撰，高流水点校：《论语正义》上册，北京，中华书局，1990年，第228页。吕友仁：《〈礼记〉讲读》，上海：华东师范大学出版社，2009年，第214—215页。

人家丧葬大事,都得他们相礼。这些话都是实情,我们还可以做一些补充。荀子之所谓“俗儒”,是联系“雅儒”和“大儒”言,主要区别在思想体系之不同,不完全是在职业上的区别,孔子也从事相礼。结合到《荀子·非十二子篇》,“俗儒”是指思、孟一派的儒家,而这一派早已不从事相礼的职业了。《非十二子篇》有云:他们是“略法先王而不知其统”的人,这“略法先王”和“法先王”是有根本区别的,“法先王”是大儒,“略法先王”是俗儒,因为他们并不真正了解“先王”,而只是“略法”。“刚柔相济,才是君子儒的作风”。^①

杨向奎进一步指出,孔子提倡君子儒,君子儒属于君子,君子“尊德性而道问学”,其极至是“至圣”,追求中庸之道。中庸即“中正”或“正中”之义,发挥“中庸”之道,以广君子儒之德,“后来的君子儒成为王者师,而小人儒奔走于衣食。不过儒与巫祝分开后,进入战国,百家争鸣,儒虽大家,不是一尊,秦统一以后,转为经师,再为人师。儒在中古时代虽不如佛道之显赫,但为人师,有肥沃的土壤,有广大的群众,中国传统的礼乐文明之所以不絕如线者,赖有此耳”。^②

《儒行》中孔子所讲之儒者,显然是君子儒,即《荀子·儒效》所谓之“大儒”,大儒是“法先王,统礼义,一制度,以浅持博,以古持今,以一持万,苟仁义之类也”,^③所以,孔子说:“儒者不因贫贱而陨获失志,不因富贵而欢喜失节,不因君王侮辱而违道,不因卿大夫掣肘而失志,不因同僚困迫而失常,所以才叫儒。当今众人所言之‘儒’,有名无实,同于常人,因此人们常用‘儒’相互辱骂。”鲁哀公听完说:“听先生一席话,我会相信儒者,尊敬儒者,今生再也不敢和儒者开玩笑了。”

儒又称儒士、儒生。《墨子·非儒下》曰:“今孔某之行如此,儒士则可以疑矣。”^④《史记·刘敬叔孙通列传》:“叔孙通之降汉,从儒生弟子百余人。”^⑤王充《论衡·超奇》:“若夫能说一经者为儒生,博览古今者为通人。”^⑥

士本指主断刑狱之官。《周礼·地官·大司徒》:“凡万民之不服教而有狱讼者,与有地治者听而断之,其附于刑者归于士。”郑玄注:“士,司寇、士师之属。郑司农云:‘士,谓主断刑之官。’”^⑦士又指在朝廷从事各种职事之人,位在卿大夫以下,有上士、中士、下士之别,是贵族之最低层,也是卿大夫之通称,《礼记·曲礼上》:“地广大,荒而不治,此亦士之辱也。”郑玄曰:“辱其亲民不能安。”^⑧周代教育以礼、乐、射、御、书、数六艺为主,擅长六艺者称为儒、术士、士,他们可以出任官职,出仕相礼,做更多“事”,故《说文解字》曰:“士,事也。”^⑨《礼记·王制》曰:“命乡论秀士,升之司徒,曰选士。司徒论选士之秀者而升之学,曰俊士。升于司徒者不征于卿,升于学者不征于司徒,曰造士。乐正崇四术,立四教,顺先王《诗》《书》《礼》《乐》以造士。大乐正论造士之秀者以告于王,而升诸司马,曰进士。”郑玄曰:“秀士,乡大夫所考有德行道艺者。可使习礼者。造,成也。能习礼则为成士。顺此四术而教,以成是士也。”^⑩士虽有秀士、选士、俊士、造士、进士之别,然有“德行道艺”“能习礼”是其优点,进士可“进受爵禄”,出仕为官。

① 杨向奎:《宗周社会与礼乐文明》,第440、448页。

② 杨向奎:《宗周社会与礼乐文明》,第449页。

③ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》上册,北京:中华书局,1992年,第140页。

④ 孙以楷、甄长松译注:《墨子全译》,成都:巴蜀书社,2000年,第380页。

⑤ 司马迁撰,顾颉刚等点校,赵生群等修订:《史记》,第3295页。

⑥ 刘盼遂:《论衡集解》,北京:古籍出版社,1957年,第280页。

⑦ 阮元校刻,方向东点校:《十三经注疏》第7册,第456页。

⑧ 郑玄注,王锴点校:《礼记注》上册,第33页。

⑨ 余英时:《士与中国文化》,上海:上海人民出版社,2006年,第599页。

⑩ 郑玄注,王锴点校:《礼记注》上册,第172—173页。

先秦时期，士的身份在不断变化，成为“四民”之首，故《穀梁传·成公元年》曰：“古者有四民：有士民，有商民，有农民，有工民。”范宁注：“学习道艺者。”杨士勋疏曰：“何休云：‘德能居位曰士。’”^①刘向《说苑·修文》曰：“辨然否，通古今之道，谓之士。”^②可见，汉晋学者认为士有三个特点：一是学习道艺者，二是德能居位者，三是通古今之道者。

《论语》中，孔子及其弟子，多次讨论士。孔子及其弟子心目中的士是什么样的人？《论语·子路》：“子贡问曰：‘何如斯可谓之士矣？’子曰：‘行己有耻，使于四方，不辱君命，可谓士矣。’曰：‘敢问其次。’曰：‘宗族称孝焉，乡党称弟焉。’曰：‘敢问其次。’曰：‘言必信，行必果，硁硁然小人哉！抑亦可以为次矣。’曰：‘今之从政者何如？’子曰：‘噫！斗筲之人，何足算也？’”子贡请教孔子如何做才能叫士？孔子回答说：士有三等，第一等的士有羞耻之心，出使外国，不辱使命者；第二等的士是宗族称赞他孝顺，乡党表扬他尊敬兄长者；第三等的士是言必行，行必果，浅薄固执者。当时执政者多数是气量狭小之人。子路问曰：“何如斯可谓之士矣？”子曰：“切切偲偲，怡怡如也，可谓士矣。”子路请教何为士？孔子回答说：相互监督、和睦相处就是士。《颜渊》：“子张问：‘士何如斯可谓之达矣？’子曰：‘何哉，尔所谓达者？’子张对曰：‘在邦必闻，在家必闻。’子曰：‘是闻也，非达也。夫达也者，质直而好义，察言而观色，虑以下人。在邦必达，在家必达。夫闻也者，色取仁而行违，居之不疑。在邦必闻，在家必闻。’”^③子张请教士怎样做就能通达？孔子说：品质正直，喜好道义，察言观色，考虑他人，定能通达。

《里仁》：“子曰：‘士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。’”《宪问》：“子曰：‘士而怀居，不足以为士矣。’”《卫灵公》：“子曰：‘志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。’”“子贡问为仁。子曰：‘工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。’”孔子认为，士当立志求道，如果嫌弃恶衣粗食，难与共谋大事！士整日想着居住宽敞，生活安逸，就不能叫士了！有志之士，不为求生损害仁义，可杀身成仁。要与仁义之士交友。《微子》篇列出周初八士：伯达、伯适、仲突、仲忽、叔夜、叔夏、季随、季騮(guā)。^④

《泰伯》：“曾子曰：‘士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？’”《子张》：“子张曰：‘士见危致命，见得思义，祭思敬，丧思哀，其可已矣。’”^⑤曾子认为，士志向远大，意志刚毅，任重道远，践行仁德，死而后已。子张认为，士见危授命，见得思义，祭祀以敬，丧事主哀。

鲁哀公问孔子曰：“何如则可谓之士矣？”孔子曰：“所谓士者，虽不能尽道术，必有所由焉。虽不能尽善尽美，必有所处焉。是故知不务多，而务审其所知；行不务多，而务审其所由；言不务多，而务审其所谓。知既知之，行既由之，言既顺之，若夫性命肌肤之不可易也。富贵不足以益，贫贱不足以损，若此，则可谓士矣。”^⑥士为人处世，有所由、有所处、有所知，若非正道，不合仁义，绝不为之，富贵不淫，贫贱不移，与《论语·为政》孔子所言“视其所以，观其所由，察其所安”相似。

孔子及其弟子曾子、子张所言之士，与《儒行》所言之“儒”，即“君子儒”“大儒”，何其相似乃尔！墨子称孔子及其弟子为“儒士”，是有一定道理的。可见，在孔子所处的时代，儒、君子、士在

① 阮元校刻，方向东点校：《十三经注疏》第22册，第341页。

② 刘向撰，向宗鲁校证：《说苑校证》，北京：中华书局，2000年，第479页。

③ 孙钦善：《论语新注》，第299、306、281页。

④ 孙钦善：《论语新注》，第70、309、351页。

⑤ 孙钦善：《论语新注》，第169、426页。

⑥ 方向东：《大戴礼记汇校集解》上册，北京：中华书局，2008年，第52—53页。

很大程度上是指同一类型之人,注重品德修养,学习六艺,通古今之道,是其共性。战国以降,或曰儒,或曰士,或谓之儒士、儒生。有为官者多称“士”,或称儒士,儒士主仕;有教授者多谓“儒”,或称儒生,儒生主教。今人统称“知识分子”,“知识分子”与孔子等人所言之“士”“儒”不完全相同,相同者是都有知识,不同者是士不仅有知识,有文化,有理想,追求道,“士依于德,游于艺”,^①“士先志”,^②“士志于道”。

那么,“士志于道”之“道”指什么?《礼记·中庸》云:“道也者,不可须臾离也,可离非道也。”朱熹曰:“道者,日用事物当行之理,皆性之德而具于心,无物不有,无时不然,所以不可须臾离也。若其可离,则为外物而非道也。”道是“日用事物当行之理,皆性之德而具于心”,道不离人,故孔子曰:“道不远人。人之为道而远人,不可以为道。”《孟子》曰:“道在迩而求诸远。”^③余英时认为求道者必先正心修身,修身的关键是静心、虚心,只有这样,才能得“道”,保证“道”的庄严和纯一。^④

“士志于道”之“道”,即“大学之道”。《礼记·大学》曰:“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。”^⑤求道步骤有三:一是明德,二是亲民,三是止于至善。通过明德、亲民、止于至善,知晓事物本末,万事万物先后,就接近“道”了。明德是修身养性,亲民是善与人交,为人以礼。明德亲民,要做到什么程度?没有最好,只有更好,止于至善。这样的目标,正是士或君子儒之志,也是他们追求之道。孟子云:“故士穷不失义,达不离道。穷不失义,故士得己焉;远不离道,故民不失望焉。古之人得志,泽加于民;不得志,修身见于世。穷则独善其身,达则兼善天下。”^⑥士无论贫穷富贵,一不离道,二不失义,穷则独善其身,达则兼善天下。

三、《儒行》的影响

在《礼记》四十六篇之中,对中国读书人思想影响最大者,除《大学》《中庸》之外,就算《儒行》了。

先秦时期,诸子百家重要篇章,有学者专门解读,《韩非子·解老》《喻老》专门解释《老子》,《孔子家语·本命解》解读《大戴礼记·本命》,《儒行解》解说《礼记·儒行》,皆属于此类。

宋代,皇帝、学术界看重《儒行》。宋吕大临云:

儒者之行,一出于义理,皆吾性分之所当为,非以自多求胜于天下也。此篇之说,有矜大胜人之气,少雍容深厚之风,似与不知者力争于一旦,窃意末世儒者将以自尊其教,有道者不为也。虽然,其言儒者之行,不合于义理者殊寡,学者果践其言,亦不愧于为儒矣,此先儒所以存于篇,今日讲解所以不敢废也。^⑦

吕大临虽然怀疑《儒行》非孔子之言,但谓“其言儒者之行,不合于义理者殊寡,学者果践其言,亦不愧于为儒矣”,“今日讲解所以不敢废也”。

① 郑玄注,王锷点校:《礼记注》下册,第458页。

② 郑玄注,王锷点校:《礼记注》下册,第474页。

③ 朱熹:《四书章句集注》,第17、23、281页。

④ 余英时:《士与中国文化》,第613—619页。

⑤ 郑玄注,王锷点校:《礼记注》下册,第783页。

⑥ 朱熹:《四书章句集注》,第351页。

⑦ 卫湜:《礼记集说》卷一四七,《中华再造善本》影印宋嘉熙四年(1240)新定郡斋刻本。

从宋太宗开始，政府刻印《儒行》，赏赐新及第进士、举人、近臣和地方官员。《宋史·选举一》曰：“淳化三年，诸道贡士凡万七千余人。既廷试，帝谕多士曰：‘尔等各负志业，效官之外，更励精文采，无坠前功也。’诏刻《礼记·儒行》篇赐之。”^①《宋会要辑稿·选举二》云：“淳化三年三月初九日，赐新及第进士御制诗、《儒行箴》各一首。十五日，诏新及第进士及诸科贡举人《儒行》篇各一轴，令至所著于壁，以代座右之戒。”^②宋太宗不仅赏赐新及第进士、举人《儒行》篇一轴，且要求挂于家壁，作为座右铭。《宋史·张洎传》：“时，上令以《儒行》篇刻于版，印赐近臣及新第举人。洎得之，上表称谢，上览而嘉之。”宋太宗因张洎上表“援引古今，甚不可得”，^③擢拜中书舍人，充翰林学士。《宋史·职官八》：“大中祥符元年，真宗又以《礼记·儒行》赐亲民厘务文臣。其幕职州县官使臣赐敕戒砺，令崇文院刻板模印，送合门，辞日，分给之。”宋真宗敕戒文官要清心、奉公、修德、责实、明察、劝课、革弊，武官要修身、守职、公平、训习、简阅、存恤、威严，^④同时命令崇文院刻板印刷《儒行》，分送地方官员，其心可鉴！此后，《儒行》与《大学》《中庸》交替送及第进士。《宋史·高阅传》：“高阅，绍兴元年，以上舍选赐进士第。执政荐之，召为秘书省正字。时将赐新进士《儒行》《中庸》篇，阅奏《儒行》词说不醇，请止赐《中庸》，庶几学者得知圣学渊源而不惑于他说。从之。”^⑤南宋高宗年间，因高阅奏《儒行》不醇，惟赐《中庸》。

除注解《礼记》著作之外，有专门将《儒行》析出而注释者，宋李觏《读儒行》一篇，南宋苏总龟《儒行解》一卷，明黄道周《儒行集传》二卷，黄道周曰：

古未有称儒者，鲁之称儒，有道艺之臣，伏而未仕者也。其首行曰待聘、待问、待举、待取，待者，需也，故儒之为言需也。《易》曰：‘云上于天，需。’天下所待，其膏雨也。而失者以为柔濡，故天下无知儒者也。天下无儒臣，则道义不光，礼乐不作，乱贼恒有。天下无儒学，则骄慢上陈，贪鄙下行，寇攘穿窬，据于高位，而贤人之德业皆熄矣。仲尼故举十七种以明之，^⑥先于学问，衷于忠信，而归之于仁。故仁者，儒之实也。天子既知儒之实，不疑于名，因而求之，得其数种，皆足以为治。其无当于是，虽习章句，被文绣，皆小人之儒也。仲尼恐后世不学，不知先王之道存于儒者，儒者之学存于德行，故备举以明之，使后之天子，循名考实，知人善任，为天下得人，不以爵禄为宵小侥幸，不以黜黜骄于士大夫，故其愚鉴甚定，取舍甚辨，则备取诸此也。^⑦

黄道周谓儒者学问忠信，身怀仁德，传先王之道，光大道义，故孔子备举明之，希望后之王者“循名考实，知人善任，为天下得人”。黄氏将《大戴礼记·哀公问五义》讨论“吾国之士”之文附于《儒行》篇，可见孔子所言之士与儒具有相似品行。

章太炎《〈儒行〉大意》曰：

《儒行》所说十五儒，大抵坚苦卓绝、奋厉慷慨之士，与“儒柔”之训正反。“儒专守柔”，

① 脱脱等：《宋史》，北京：中华书局，1997年，第3608页。

② 徐松：《宋会要辑稿》，北京：中华书局，1957年，第4246页。

③ 脱脱等：《宋史》，第9213页。

④ 脱脱等：《宋史》，第4008页。

⑤ 脱脱等：《宋史》，第12857页。

⑥ 黄道周将《儒行》分为十八章，第一章为“儒服”，第十八章为“命儒”，下附《大戴礼记·哀公问五义》（又见《荀子·哀公》《孔子家语·五仪解》《新序·杂事》）鲁哀公与孔子讨论庸人、士人、君子、贤人、圣人五义之行的文字，前十六品行加“命儒”则为“十七种”。

⑦ 黄道周：《儒行集传》，《景印文渊阁四库全书》第122册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第1121页上栏。

即生许多弊病。然此非孔子意也。奇节伟行之提倡,《儒行》一篇,触处皆是。是则有学而无志节者,亦未得袭取“儒”名也。

人性本刚,一经教化,便尔驯扰。窃以为与其提倡墨子,不如提倡《儒行》。《儒行》讲解明白,养成惯习,六国任侠之风,两汉高尚之操,不难见之于今。

宋人多反对《儒行》,前所云高闾,其代表也。宋人柔退,与《儒行》本非同道。至于近人,以文字上之关系,斥《儒行》为伪,谓非孔子之言。其理由:谓鲁昭公讳“宋”,凡“宋”皆代以“商”,《儒行》孔子对哀公:“丘少居鲁,长居宋。”孔子不应在哀公前称“宋”。殊不知《儒行》一篇,非孔子自著,由于弟子笔录。当时孔子言“宋”言“商”,无蓄音机留以为证,笔记之人,容有出入,安可据以为非?常人读《论语》子路初见孔子,孔子有“君子有勇无义为乱,小人有勇无义为盗”一语,以为孔子不尚武力,以此致疑《儒行》“鸷虫攫搏不程勇者,引重鼎不程其力”二语。又不知卞庄子刺虎,孔子亦称其勇;而弟子中有澹台灭明者,曾有斩蛟之举。不过孔子不为而已。盖儒者本有此一类型人,孔子并未加以轻视。十五儒中,有其一,即可尊贵,非谓十五儒个个须与孔子相类也。如此,吾人之疑可解,而但举“宋”字一端,固不足推倒《儒行》矣。

《儒行》十五儒中,亦有以和平为尚者,然不若坚苦卓绝、奋厉慷慨者之多。有一派表面似有可疑,如云“毁方而瓦合”。细绎其意,几与明哲保身、混世和光相同。然太史公传季布、栾布,二人性质相近,行义亦同,栾布拼命干去,季布卖身为奴。太史公称季布“摧刚为柔”,“摧刚为柔”,即“毁方瓦合”之意。

细读《儒行》一篇,坚苦慷慨之行,不外高隐、任侠二种。“上不臣天子,下不臣诸侯”,当孔子时,即有子臧、季札一流人物。及汉,更有严子陵、梁伯鸾等。汉人多让爵,此高隐一流也。至于任侠,在昔与儒似不相容,太史公《游侠列传》有“儒墨皆排摈不载”之语。然《周礼》“六行”孝、友、睦、姻、任、恤,“任”即任侠之任。可知任侠本不为儒家所非。《儒行》“合志同方,营道同术,久不相见,闻流言不信”,此即任侠之本。近世毁誉无常,一入政界,更为混彀。报纸所载,类皆不根之谈,于此轻加信从,小则朋友破裂,大则团体分散。人人敦任侠之行,庶朋友团体,均可保全。此今日之要务也。又有要者,《儒行》所谓“谄谀之民,有比党而危之者,身可危也,而志不可夺也”。又谓“劫之以众,临之以兵,见死不更其守”。此种守道不阿、强毅不屈之精神,今日急须提倡。诸君试思!当今之世,情况何似?何者为“谄谀之民”?何方欲“比党危之”?吾人鉴于今日情况,更觉《儒行》之言为有味矣!

试取《论语》与《儒行》相较,《论语》载“子路问成人。子曰:若臧武仲之知,公绰之不欲,卞庄子之勇,冉求之艺,文之以礼乐,亦可以为成人矣”。继而曰:“今之成人者何必然?见利思义,见危授命,久要不忘平生之言,亦可以为成人矣。”以今日通行之语言之,所谓“成人”,即人格完善之意。所谓“儒”者,亦即人格完善之谓。“闻流言不信”,非即“久要不忘平生之言”乎?“见死不更其守”,“身可危也而志不可夺也”,非即“见危授命”乎?《论语》《儒行》,本相符合,惟《论语》简约,《儒行》铺张,文字上稍有异趣,乌可以文害辞,谓为伪造?吾诚不知宋人何以排斥之也?

东汉人之行为,与《儒行》甚近,宋人去之便远。大概《儒行》一篇,无高深玄妙之语,其精华汉人均能做到,于今亦非提倡不可也。

前日讲《孝经》,昨日讲《大学》,诸君均已听过。鄙意若缺少刚气,即《孝经》《大学》所

说，全然做到，犹不足以自立。诸君于此诸书，皆曾读过，窃愿作一深长之思也。^①

太炎先生之意，“儒”者，《周礼》“以道得民”之“儒”，有学问有志节之谓。《儒行》一篇，是孔子之言，弟子笔录者，不容怀疑。《儒行》所言，“大抵艰苦卓绝、奋厉慷慨之士”，“奇节伟行之提倡，《儒行》一篇，触处皆是。”儒者也崇尚武力，“毁方瓦合”者，推刚为柔之义。《儒行》“身可危也，而志不可夺也”之“守道不阿、强毅不屈”之精神，尤需提倡！《论语》子路问“成人”，“成人”即“人格完善”之义，“儒者，亦人格完善之谓”。不读《儒行》，缺少刚气，难以自立。所言有理，值得弘扬。

《儒行》文辞茂美，寓意深厚，一些新词、成语皆源于此。吕友仁先生《〈礼记〉讲读》提炼出逢掖、笄门、陨获、充诎、诟病、更仆难数、环堵之室、蓬户瓮牖、澡身浴德、特立独行、砥砺廉隅等，^②还有强学、粥粥、鸷虫、攫搏、刚毅、馋谄、博学、笃行、幽居、优游、慕贤、举贤、营道、流言、歌乐、贫贱、富贵、长上、毁方瓦合、程功积事、可杀而不可辱等，亦皆源自《儒行》篇。

《儒行》“可杀而不可辱也”，后来演变为“士可杀而不可辱”，可见中华文化崇尚品行气节，儒、士之“可亲而不可劫、可近而不可迫、可杀而不可辱”之精神，早已渗入中国人之血液，无人不知！林则徐“苟利国家生死以，岂因祸福避趋之”的爱国情怀，盖亦源自于《儒行》篇。^③

社会进步，人才难得！《儒行》“内称不辟亲，外举不辟怨，程功积事，推贤而进达之，不望其报，君得其志，苟利国家，不求富贵”之举贤援能的思想，必须继承！澡身浴德、博学笃行、践行仁义、高尚节操、苟利国家、不求富贵者，即先秦之儒者、士，也是中华文化崇尚的贤能之人。

四、结 语

《儒行》是《礼记》第四十一篇，是孔子与鲁哀公讨论儒者之品行的名篇。孔子所言之儒，包括君子儒和士，即《周礼》“以道得民”者。“小人儒”矜夸其名，《荀子》称之为“俗儒”“贱儒”，无廉耻，嗜饮食，见利忘义，为人不齿。秦汉以降之“士大夫”，今之“文人”“读书人”“知识分子”，与孔子所言之儒、士有相似之处，但不完全相同。儒、士正心明德，博学笃行，志于道义，崇尚气节，有学问、无志节者，不可称为儒、士。儒以道得民，以传中道、授学业、解疑惑为主，重在教学；士以德居位，以辨然否、通古今、践仁德为志，要在为政。有学问、无志节者，即使博通古今，也是小人儒，实为小人，如若得势，抑或为政，即为祸国殃民之大贼。“读书志在圣贤，非徒科第”，读书人效法圣贤，正心修身是第一要务，强学厉行，追求道义，止于至善，是终极目标。《儒行》所倡导的澡身浴德、博学笃行、守道不阿、刚毅不屈的君子儒、士之精神，今日值得发扬光大。

（责任编辑：张 涛）

① 章太炎讲演，诸祖耿、王骞、王乘六等记录：《章太炎国学讲演录》，第22—26页。

② 吕友仁：《〈礼记〉讲读》，第215—217页。

③ 吕友仁：《〈礼记〉讲读》，第218—220页。

荀子哲学中道德规范的性质

艾文贺 著 王海岩 译

摘要: 在《荀子·王制》篇中,华兹生将“义”译作“责任感”。倪德卫意识到,如此,在荀子那里,人性本身就蕴含着成就道德的条件,人性可以使人感觉到自己应该承担的责任,这就将荀子关于人性论的思考等同于孟子。其提出了两种解决方案,他明确反对第一种,即将“义”理解为“一种卓越的智慧洞察力”;其次,他认为“义”确实有“责任感”的意义,但是这个“责任感”是“空”的,没有特定的、实质性的内容。倪德卫的质疑不谬,但是还有另一种分析及解决方法认为“义”是人类行为的社会规范,是人类发明和实验的结果,不是人类自然倾向的产物,即人性的自发特征;同时,“义”的这个意义是荀子不同于孟子的关键点。

关键词: 荀子; 义; 人性; 道德规范; 倪德卫

作者简介: 艾文贺,美国乔治敦大学东亚语言和文化系(美国华盛顿 20057)、韩国成均馆大学儒学与东方哲学学院(首尔 03073)

译者简介: 王海岩,清华大学人文学院(北京 100084)

一、引言

本文探讨荀子道德哲学中关于道德规范的性质与地位的问题。^① 我所说的道德规范广义上是指构成人类道德生活领域的德行、原则、期望和实践。荀子崇尚锲而不舍的德行,在官吏选拔中秉持公平择优的原则,在社会交往中期望文明与礼仪,以及经常性地践行大量的儒家礼节;这些分别是我所说的构成人类道德生活领域的德行、原则、期望和实践的例子。我将要重点讨论倪德卫明确提出的问题,^②即一系列与翻译、诠释和伦理学相关的问题。它最初是作为一个翻译问题出现的,即如何把《荀子》中一个重要的段落翻译成英语。正如倪德卫所指出的,这段话所有最好的英文翻译似乎都使荀子看起来和他的一个最著名的核心主张——“性恶论”相矛盾。很

① 怀着无限的感激之情,我将这篇文献给我的导师倪德卫(David S. Nivison)。感谢 Erin M. Cline、Eirik L. Harris、何艾克(Eric L. Hutton)、Eric Schwitzgebel、Michael R. Slater、Justin Tiwald 对论文初稿的评论和建议。感谢美国学术团体协会(ACLS)和蒋经国国际学术交流基金会于2012年7月6日至9日在犹他大学(University of Utah)举办的“Comparing Two Masters: Xunzi and Hume”研讨会的慷慨支持,我在会上宣读了这篇论文的初稿。特别感谢研讨会的与会者何艾克(Eric L. Hutton)、Sungmoon Kim、Al Martinich、Elizabeth Radcliff、Lisa Shapiro、Michael Slote 以及王灵康提出的非常有益的批评和建议。另,此文载于 Justin Tiwald 主编的 *Oxford Handbook of Chinese Philosophy* 一书,该书于2022年由牛津大学出版社出版。

② 即倪德卫在论文 Xunzi on “Human Nature” 中提出的问题,收录于 David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, Bryan W. Van Norden ed., La Salle, IL: Open Court Press, 1996。

容易看出这个翻译问题是如何直接地、明显地引起诠释问题的,在这里我指的是我们如何不仅理解这个或那个术语或短语,而且理解荀子更广泛的道德哲学。如果我们接受这个最好的英文翻译,就不得不接受荀子在一个对他的道德哲学至关重要的问题上自相矛盾。这可能会促使我们重新思考如何全面地理解他的哲学。它可以引导我们思考文本问题,例如,我们可能会质疑这是否是荀子的真迹,或者文本是否可以或者应该作为一个连续的整体来阅读。无论如何,诠释问题以及这些文本问题都可能会对我们如何看待荀子这个哲学家产生重大影响。最后,但同样重要的是,我们如何翻译和解读《荀子》这段话的关键部分,对当代道德哲学,尤其是对我们如何理解道德规范的性质和地位具有重要的启示。这种看到了文本、诠释和哲学问题生动互动的阅读中国古典哲学的方法,是倪德卫著作的特色,也是他的许多学生、那些直接在他手下学习的人以及那些深受他影响的人,非常钦佩并努力效仿的。

在《荀子论人性》一文中,倪德卫提出了这个问题的解决方法,并在和 James Behuniak 的简短交流中讨论了这个问题。^① 在简短的交流过程中,倪德卫注意到并且支持了一种完全不同的解决方法,我曾几次向他提出过这种解决方法,在这里将详细介绍。在转向我提出的解决方法之前,我首先想回到这一问题最初的起点——《荀子·王制》篇中的段落,并追溯导致我目前对这一重要段落理解的论点。^② 我希望这至少能够说服一些人,不仅关于如何诠释荀子的道德哲学这一方面,而且,更广泛地说,如果一个人对早期中国哲学诠释的目的是代表历史传统,同时也为当代道德哲学作出贡献,那么他应该为自己的诠释说明理由。^③

二、问题及倪德卫的最初解决方法

我们从华兹生(Burton Watson)有影响力且优雅的《荀子》译本开始,这也是倪德卫文章的基础:

水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义;人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也。力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也。人何以能群?曰:分。分何以能行?曰:义。故义以分则和,和则一,一则多力,多力则强,强则胜物;故宫室可得而居也。故序四时,裁万物,兼利天下,无它故焉,得之分义也。故人生不能无群,群而无分则争,争则乱,乱则离,离则弱,弱则不能胜物;故宫室不可得而居也,不可少顷舍礼义^④之谓也。(《荀子·王制》)

我们对于这个翻译也许会提出许多问题,但是倪德卫提出了一个引起我们主要关注的问题,即华兹生把“义”译作“责任感”(sense of duty),他在脚注中指出,“在其他地方,我把这个词译作

① James Behuniak, Nivison and the “Problem” in Xunzi’s Ethics, *Philosophy East and West*, Vol. 50, No. 1, 2000, pp. 97–110; James Behuniak, Reply to Nivison, *Philosophy East and West*, Vol. 50, No. 1, 2000, pp. 116–118; David S. Nivison, Response to James Behuniak, *Philosophy East and West*, Vol. 50, No. 1, 2000, pp. 110–115.

② 除非另有说明,否则我采用何艾克的精彩翻译,见 Eric Hutton trans., *Xunzi*, Princeton: Princeton University Press, 2014.

③ 在一篇文章中,我提出了更加完善的论点以及做到这一点的各种方法的例子,参见 Philip J. Ivanhoe, Understanding Traditional Chinese Philosophical Texts, *International Philosophical Quarterly*, Vol. 52, No. 3, 2012, pp. 303–314.

④ 我认为“礼义”翻译为“ritual and yi”更好,而不是译作“ritual principles”。

正义(righteousness)”,的确这是翻译这个汉字最常见的方式,但是问题正如倪德卫阐述的那样:

在于荀子选择义(责任感)作为人类区别于他物的属性。这实际上不是说,感觉到一个人应该履行自己的责任(或自己认为的责任)是人性吗?如果是这样的话,那么“性恶论”就不得不受到这样一个主要的限定条件的支配,简单的说,即如果我们在思考“人性”和道德规范之间的关系的的话,这种说法就会产生相当大的误导。^①

换言之,人们不能不矛盾地认为,人类的一个决定性特征是拥有道德感(moral sense),然而同时又坚持他们的本性是恶的。^②

倪德卫提出了两种化解矛盾的方法。第一种是他所反对的,即将“义”理解为一种卓越的智慧(a superior kind of intelligence),确切地说是一种可以排列组合在某种程度上满足欲望的各种可能性的能力,这种能力使人们看到,如果一个人的目标是使欲望满足最优化,那么道德规范是最好的选择。换句话说,荀子提供了“一个结果论的论证来支持义务论的道德立场”。

这个提议的问题是,为了让人们不仅看到“道”(Way)即道德生活(moral life)是最好的选择,也为了让其致力于此,我们必须把“义”不仅诠释为一种卓越的理性推理能力(a superior ability for rational calculation),而且是一种视某事为责任的能力。^③这就又让我们回到了之前提到的问题:如果人类有这种能力,那么它似乎支持孟子的道德观而非荀子的道德观。

为了解决这些问题,尤其是将荀子定位到他的对手孟子的道德立场的崩溃式的威胁,倪德卫提出了第二种解决方法:荀子确实相信人有“责任感”,但这种“责任感”是“空”(empty)的,没有任何特定的内容。换句话说,在这种情况下,荀子意味着把“义”看作一种视某事为责任的赤裸裸的能力。正如我们在讨论第一种解决方法的过程中所看到的那样,这是从考虑什么最符合个人利益转向承认道德责任所需要的。然而,这一提议的巧妙之处在于,它认为这种责任感是“空”的,没有特定内容,因为这种视某事为责任的“空”的能力,即使是在最强烈的意义上,也不能使某人认同并接受某事为自己的责任是道德的成为必然。这项提议的一个含义是,一种赤裸裸的、“空”的“责任感”可以让我们对无关道德的(amoral)或者不道德的(immoral)事情作出承诺。有鉴于此,荀子认为我们拥有这样一种能力,但是本性倾向于恶,二者并不矛盾。他所致力于的只是一种观念,即人类“能够道德地感觉和思考”,而不是以任何方式自然地倾向于这样做。

在荀子道德哲学的核心,倪德卫发现了一个深层次的问题,这也是西方哲学家一直致力于并继续努力解决的问题。在这方面,倪德卫的贡献是非常重要的,不仅是一个个案,而且是如何研究中国古典哲学的模范。当他第一次陈述他的观点时,他对这个问题的分析给我留下了深刻印象,起初我不仅相信它的重要性,而且相信它的正确性。然而,随着时间的推移,使他得出结论的

① 倪德卫将“性恶”译作“human nature is evil”,而我认为译作“human nature is bad”误导性更少。引文参见 David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, p. 126。

② 有人可能会说,人类拥有一种微弱的道德感,在其本性的更大范围内,道德感仍然使后者总体上是恶的。这不是荀子的观点,而且这个观点仍然面临着倪德卫指出的许多问题(因为荀子似乎说“道德感”足以引导我们走向善)。此外,这个建议使荀子的立场与孟子的立场几乎没有区别,但是荀子反复强调反对孟子的人性论。

③ 从万百安那篇精彩的、富有开拓性的论文开始,一些当代哲学家就孟子和荀子的哲学对这一问题进行了极为尖锐的和透彻的分析,参见 Bryan Van Norden, *Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency*, Reprint in T. C. Kline, III and Philip J. Ivanhoe eds., *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2000。

同样方法使我发现了一个完全不同的解决方法。正如我将要在下面解释的那样,我最初的怀疑是因为前文提到的《王制》篇中的那个段落的某些方面首先让我产生了问题,荀子的其他段落以及荀子思想其他众所周知的特征又强化了这些怀疑。最后,我看到了不同的描述,我相信这更符合荀子的哲学,而且在哲学上也同样有趣。

三、另一种分析及解决方法

《王制》篇中的那个段落似乎非常清楚地表明,无论“义”是什么,当被用作“等级划分”(hierarchical divisions)的基础时,它能够使人类社会秩序化,满足人类的需求和欲望,并将这些需求、欲望与大自然相协调,这促使我重新考虑倪德卫问题的解决方法。^① 这让我看到了“空的责任感”解决方法的两个挑战:第一,“空的责任感”不能保证上述的幸福结果,因为我们可以选择遵循无关道德的(amoral)或者不道德的(immoral)原则,或者把不正当的目标视作责任;第二,“义”与“分”和“礼”一起被归类为使我们能够看到、遵循和实践道德生活(即“道”)的东西,然而,“分”和“礼”在这里或者《荀子》中其他地方并不被用来表明“感觉”,而是儒家文化的独立部分。这两点共同促使我思考“义”“分”和“礼”在本质上相似的可能性,这种可能性至少体现在两方面:首先,它们是人类行为的规范;其次,他们不是人类自然倾向的产物,即人性的自发特征(spontaneous features of human nature),而是人类发明和实验的结果,即荀子所谓“伪”(deliberate effort)的结果。

这一思路也得到了《荀子》中其他一些著名段落的支持。例如,

人之所以为人者,何已也?曰:以其有辨也。饥而欲食,寒而欲暖,劳而欲息,好利而恶害,是人之所生而有也,是无待而然者也,是禹、桀之所同也。然则人之所以为人者,非特以二足而无毛也,以其有辨也。今夫犷犷形状亦二足而无毛也,然而君子啜其羹,食其馘。故人之所以为人者,非特以其二足而无毛也,以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲,有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨。辨莫大于分,分莫大于礼,礼莫大于圣王。(《荀子·非相》)

在这里,我们发现“分”和“礼”再次聚集在一起,并作为人类行为规范的决定性标准。^② 此外,这段话清楚地表明,在荀子心中有一套非常明确的“分”和“礼”,它们由历代圣王凭借优异的天赋制作而成。从历史上来看,许多不同类型的“分”和“礼”已经被开发、实践以及遵循,然而有些比另一些更好。荀子在这里明确指出,他仅对那些行之有效、经久不衰的类型感兴趣,而不是那些在构建人类社会秩序方面不那么成功的尝试。这段话解释说,人类之所以不仅在能力上而且在伦理上不同于并且优于其他物种,是因为他们持有并且恪守正确的文化规范、信念和实践。因此,荀子认为传统儒家社会文化是人类过上富足、和谐与人道生活的必由之路。未受控制的人

① 我认为何艾克将“分”译作“社会分工”(social divisions)更准确,从这一刻开始我将运用他的翻译,但是读者应该注意的是,华兹生有不同的翻译,即“等级划分”(hierarchical divisions)。

② 在这个段落中,荀子还提到了“辨”(distinctions)。我们应该注意,在这里和其他地方,荀子都对正确的“辨”“分”和“礼”感兴趣。他认识到有许多不同的既可用又可能的组合,但是,他想要我们关注并接受正确的组合——那些构成传统儒家文化的组合。Eirik L. Harris 以最具启发性的方式讨论了这一点和相关问题,参见 Eirik L. Harris, *Xunzi's Political Philosophy*, Eric L. Hutton ed., *Dao Companion to the Philosophy of Xunzi*, Dordrecht: Springer, 2016。

类欲望阻止我们追求这种生活,从这个意义上说,它们不仅在后果方面是坏的,即它们产生糟糕的结果,而且在道德方面也是坏的;它们剥夺了人类追求和享受一系列人类生活中最重要的商品的可能性。道德的来源和标准在人性中找不到,相反,它们存在于“伪”累积的最佳结果中。这一观点在《荀子》的其他重要段落也有体现,例如:

问者曰:“人之性恶,则礼义恶生?”应之曰:凡礼义者,是生于圣人之伪,非故生于人之性也。故陶人埴埴而为器,然则器生于陶人之伪,非故生于人之性也。故工人斫木而成器,然则器生于工人之伪,非故生于人之性也。圣人积思虑,习伪故,以生礼义而起法度,然则礼义法度者,是生于圣人之伪,非故生于人之性也。《荀子·性恶》)

这段文字充分说明,对于荀子来说,传统的儒家规范、信念和实践是珍贵的文化产品(cultural artifacts)。历代极具天赋的圣王通过漫长而艰难的尝试错误和反思,将这些不同的文化形式提升到完美状态,就像一个陶艺家学会了制作碗,发展和完善陶瓷艺术,并将自己最伟大的作品传递给后代一样。^① 荀子没有也永远不会把这种完美的继承文化中更清晰的道德方面与我们认为的它更美学的部分(例如,适合装饰真王的战车的各种装饰和徽章)区分开来,这两者都是圣王遗产的一部分,都有助于他的理想社会的良好秩序和人性。

我们可以通过一个论点来进一步支持这一总的解释路线,这个论点荀子虽然没有明确提出,但是通过关注“道”一词来强烈暗示。这个术语的准确来源是一个猜测的问题,但是每个人都同意它最早的核心含义是一条路(a path or road)。“道”作为“路”的意义,与“从这里到那里的方法”、“做事的方法”(最好的或恰当的做事方法)、“生活的方式(或形式)”等相关的意义一样,完美的融入到英语世界中。荀子可能也应该说的一件事是,儒家之道为我们提供了一条生存之路或者一种生存形式,就像那些为我们提供安全、高效、常常令人愉快的通道和更大的通往世界的通道一样,这些通道将我们彼此联系起来,并使独特的人类生活成为可能,这些通道是人类的构造。它们是不断“伪”的结果,它们不是世界的自然特征,或者我们本性的自然倾向的直接表达;随着时间的推移,它们是通过付出巨大的努力和代价从自然地形中雕刻和塑造出来的。尤其是我们的祖先为使他们和我们的生活方式得以存在已经付出了巨大努力,我们必须共同努力来维持它们。《荀子》中一段有名的段落清晰而有力的解释了这些观点。

水行者表深,表不明则陷。治民者表道,表不明则乱。礼者,表也。非礼,昏世也;昏世,大乱也。《荀子·天论》^②

道路或者更为复杂的道路系统构成的道,就像人类传统,即累积的洞察力和实验的结果。这有助于解释为什么荀子比孟子更强调传统的作用,这个问题我们将在下面讨论。如上所述,任何阻碍或者伤害道的东西都不仅仅是坏的,而是在一个特殊意义上是坏的:它威胁着一种独特的人类生活方式的可能性。

^① 倪德卫首先提出了这样一种观点,反复试验的过程是儒家礼仪规范权威性的基础,参见 Philip J. Ivanhoe ed., *Chinese Language, Thought, and Culture: Nivison and His Critics*, Chicago and La Salle, IL: Open Court, 1996;他进一步发展了这一思想,并指出,后来的儒家学者如戴震(1724—1777)和章学诚(1738—1801)以更为发达的和复杂的形式表达了这一思想,参见 David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*。

^② 感谢何艾克指出了这段话对于这一点的重要性。

四、结 论

综上所述，“义”的意思应该是“社会规范”（social norms），这个翻译接近但不同于其他标准翻译：“正义”或者“公正”（right or rightness）。^① 荀子在上述所有段落中的观点以及我们可以从文本中引用的更多观点均表明，道德行为和道德良好的社会依赖于“礼”（rituals）、“分”（social divisions）和“义”（social norms），这些都是通过长期的发展、实验和反思或者累积的“伪”的过程演变而来的。^② 它们不反映也不能以任何直接的方式追溯到人性中的特征和倾向。事实上，如果我们足够幸运地出生在一个实践这种文化形式的社会，并且我们自觉地融入其中，这种文化形式将会重塑或者改变我们倾向错误的本性。^③ 其结果就是一种道德上的知情和导向，使人们获得一种第二决定性的社会本性。因此，荀子提倡一种以文化为基础的美德伦理学，与孟子不同，荀子并不认为导致美好生活和良好社会的美德是我们本性中天赐倾向的善的发展表现。恰恰相反，美德是通过反思、实践反复灌输的倾向，是在文化发展过程中随着时间的推移形成的，旨在遏制和引导我们最坏的倾向，同时植入支撑道德生活方式的新信念和新欲望。

把“义”理解为“社会规范”，并把这些理解为创造出来的文化产品，这为我们提供了一种新的方式去理解我们一开始的那段话。让我们回到那段话，但是这次是通过何艾克的翻译。

水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物；故宫室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也。故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物；故宫室不可得而居也，不可少顷舍礼义之谓也。（《荀子·王制》）^④

这种翻译和诠释避免了倪德卫首先发现的问题，因为它清楚地表明，道德的来源和标准不是以任何直接或者实质性的方式在人性中找到的，人性在我上面描述的意义中是坏的。道德的来源和标准在我们个体或者集体本性之外，在孔子所保存、捍卫和提倡的文化传统中。正如我们所看到的，这样一种诠释与荀子道德哲学的其他重要特征是一致的，这也有助于我们理解荀子相较于孟子更强调礼、经典和老师在自己修养过程中的作用。

以这种方式阅读《荀子》可以使我们看到，早期理解和诠释这段文字的努力偏离了方向，因

① 关于对“义”一词的含义论述最细致的文本和哲学分析，见 Eric L. Hutton, *On the Meaning of Yi (义) for Xunzi*, Unpublished M. A. Thesis, Department of East Asian Languages and Civilizations, Harvard University, 1996; 另见 Eirik L. Harris, *Xunzi's Political Philosophy*.

② 这使得荀子的观点在重要方面与我们在 Blackburn (Simon Blackburn, *Realism and Variations, Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*, Oxford: Clarendon Press, 1984) 和 Mackie (J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Reprint, London: Penguin Books, 1990) 等当代思想家身上所发现的相似。

③ 这就是为什么荀子被认为提出了道德自我修养的“改革模式”（reformation model），而不是像孟子那样主张“发展模式”（development model）的思想家。关于这些观点，参见 Philip J. Ivanhoe, *Confucian Moral Self Cultivation*, Second Revised Edition, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2000。

④ 在这段话中，何艾克把“义”写作罗马拼音“yi”，但是我冒昧地全部用“社会规范”（social norms）代替了。

为他们认为这段文字描述了一种“灵魂的等级”(ladder of souls)。^① 从无生命但有能量的水和火开始,经过有生命但无意识的草和树,继续到有知觉的鸟和兽,最后到被认为“最为天下贵”的人类,这段文字似乎在每个阶段都在识别每个群体或者物种的最基本的特征,并用这些来解释他们在等级排列的巨大生命链中的位置。然而,正如荀子所言,人类的成功和荣耀不是由于他们的本性,而是因为他们拥有和珍视正确的文化。事实上,他认为拥有这样一种人为设计的文化是我们成为人的原因,这一点在上面引用的他对“人之所以为人者”问题的回答中表现的非常清楚。不是我们本性中的某些基本特征使我们成为地球上最强大、最高贵的生物,而是因为我们拥有儒家的“礼”“分”和“义”。我们能够把自己组织成一个人道的、合作的与和谐的社会,这能够使我们战胜和利用其他那些天生比我们更强大、更敏捷的动物,这不是因为我们在道德上本性善良,而是因为我们拥有正确的工具。^② 当我们不再把这段话看作“灵魂的等级”,而是作为对“尽管我们的自然能力很可怜,是什么使我们在与其他生物的竞争中脱颖而出”这个问题的回答的时候,答案显而易见:我们拥有正确的工具。就道德规范和社会组织而言,儒家传统提供了真正的正确工具。

现在有些人可能会因为各种各样的原因对荀子的道德哲学感到失望。其中一个原因可能是,他明确坚持只有一种正确的方法将人类改造成善良可靠的道德主体,并组织他们组成良好社会。荀子的现代诠释者可以想办法回应这种批评,既允许更大的文化多样性,又不打开一扇强烈的、不太完美的道德相对主义的大门,但我将把这项工作留给其他人,或者至少改天再做。最后,我想通过指出荀子的观点与一位现代自由主义思想家的观点非常相似,提议荀子关于人性和文化各自作用的明确观点,为人类道德,尤其是道德进步提供一个比这位最令人印象深刻的思想家提供的更好的理论视角。

如果试图用几句话来概括斯蒂芬·平克(Steven Pinker)那本复杂而刺激的著作(《人性中的善良天使:暴力为什么会减少》^③),那既不公平又愚蠢,而我在这里并不想这样做。相反,我只想强调他著作中核心假设的一些含义。正如这本书的标题所表明的那样,平克试图表明,与人类历史上的大多数时期相比,现代国家社会中几乎所有形式的暴力都不那么普遍。他收集了大量的具体数据材料来支持这一说法。他对这种幸福发展(happy development)原因的分析是清晰的,并且在总体结构上是让人信服的:既然人性本身在有记录的人类历史进程中没有改变,那么必须改变的是我们如何利用我们的天性所拥有的东西。他把人性描述为内在“恶魔”(inner demons)和“天使”(better angels)的结合体:前者使我们倾向于暴力,后者引导我们避免这种行为。在这里,我们已经看到他探索的问题,在儒家传统中已经有了极大的关注和深入的了解;抛开犹太教—基督教对这种二元性的表述,我认为这种二元性引入了一种关于不同人类倾向的彻底的、规

① Joseph Needham, *Science and Civilization in China, Volume 2, History of Scientific Thought*, Reprint, Taipei: Cave Books, 1985.

② 关于对荀子哲学这一方面进行相似解释的其他著作,参见 Eric L. Hutton, *On the Meaning of Yi (义) for Xunzi*; Eric L. Hutton, *Does Xunzi Have a Consistent Theory of Human Nature?* T. C. Kline, III and Philip J. Ivanhoe eds, *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2000; Eirik L. Harris, *Xunzi's Political Philosophy*.

③ Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York: Viking Penguin, 2011.

范的组合的扭曲内涵,在这里我们看到了同样对人性的普遍关切,不过区别于孟子和荀子人性论。^①

在他整个论点的下一步,平克清楚地表明,使我们能够成功克服内在的“魔鬼”,顺从本性中的“天使”,首先是国家的发展,最近以来是自由主义形式的政治、教育、贸易以及思想交流,这些鼓励和支持更少的暴力和更和谐的生活方式。他的观点充分表明,他在这里所认为的是,西方文明中高度的自由主义传统是暴力问题的现代解决办法。一个具有多元文化、全球意识、高学历、企业家精神的商人,西方学术文明的理想产物,是这个新世界秩序的典范和指南,以及暴力减少的根源和原因。

现在,所有这些都可能是真的,不管部分还是全部,但是我想就下一步的论证谈几点。首先,虽然平克倾向于将人性描述为善与恶的混合体(这一理论在中国哲学中以各种形式得到了明确的辩护),但他的数据显然支持了一种不那么乐观、更荀子式的人性描述。至少就其总体趋势而言,在几乎所有有记录的历史中,在各种不同的环境和条件下,人类始终表现出对各种疯狂暴力行为的偏好。^② 我们的本性不仅使我们倾向于不良行为,而且是阻碍我们发展享受各种商品所需要的能力的主要障碍,这种能力只能是那些成功地克服和重塑他们本性的那些人才能得到。此外,我们的本性极其抗拒这种改革,正如万百安所讲,成功的修养需要我们“投入到反抗我们欲望的道德战争中”。^③ 在所有这些方面,从本质上来说,我们往往是相当坏的,这是荀子在他的教导中所说的“性恶”(这并不是说它是邪恶的或像恶魔一样的)。^④ 第二,根据平克的说法,近来人类行为变得更好的根源和原因不是因为我们本性本身,而是正确文化的出现。当然,这正是荀子所说的。荀子和平克在这一点上唯一重要的区别是,前者相信传统的儒家文化为我们应对我们本性的挑战提供了唯一正确方法,然而平克强烈认为我们都应该拥抱现代西方自由主义文化。这引发了许多有趣的比较问题。例如,如果我们比较最近大规模自然灾害受害者的行为,现代西方自由主义文化的表现似乎要比当代日本(主要是儒学)或者东南亚(主要是伊斯兰教)文化要糟糕得多。与东南亚海啸或者福岛核事故发生之后相比,考虑一下人们在卡特里娜飓风过后的表现,我们会发现与前者相比,后者发生的暴力、抢劫和骚乱事件要多得多。当然,造成这些差异的原因有很多,但这种对比是鲜明的,也可能很有启发性。从荀子的角度来看,像这样的例子提供了初步的证据,证明某些文化在引导和重塑我们的一些不良自然倾向方面比其他文化更成功,并且我们能够以深刻、显著和持久的方式被重塑。^⑤

在这个问题的实证方面,平克很大程度上也许是正确的;然而,他为支持自己的论点所作的一些实证性的断言确实是错误的。例如,他声称“在人类历史的大部分时间里……征服是政府

① 有点令人惊讶的是,考虑到平克假设、依赖和赞许的跨文化视角,但在他的著作中没有提到这些早期中国哲学家中的任何一位。

② 平克提供了很好的证据和论据来支持这样的说法,即绝大多数这种暴力行为是由男性而不是女性实施的,同时女性对男性群体有显著的安抚作用。

③ Bryan Van Norden, Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency, Reprint in T. C. Kline, III and Philip J. Ivanhoe eds., *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, p. 127.

④ 虽然平克的主要理论是人性是善与恶的混合体,但有时他更像荀子那样描述人性。例如,他指出暴力的历史趋势问题“关系到我们对人性的看法……相信暴力已经减少,这表明我们一开始是肮脏的,文明的手段已经把我们推向了高尚”(Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, xxi-xxii)。这种观点似乎暗示了荀子式的主张,即通过自我修养进行转变的可能性,这是平克没有明确讨论过的。

⑤ 感谢 Erin M. Cline 提出这种比较并讨论其含义。

所做的事情”,这些国家的领导人因其军事和扩张主义成就而被认为是“伟大的”,而从未因其文化或科学成就而被认为是“伟大的”。^①然而,像中国和朝鲜这样的国家不能被描述为扩张主义国家。就前者而言,除了秦始皇被谴责为典型的暴君和某些蒙古皇帝代表着征服和占领文化之外,中国的皇帝都被视为文化的典范,而不是军事实力的象征。其中一个最显著的例子是宋徽宗。朝鲜也是如此,例如朝鲜王朝的第四位国王世宗,他是被称为“大王”的仅有的两位朝鲜国王之一,因其卓越的文化和政治成就而赢得了这个称号。像在许多地方一样,平克在这里把一种欧洲文化的人种志作为人类社会的普遍真理呈现出来。这突出了另一个方面,比较哲学将加强,甚至可以视为这类研究的必要条件。荀子的道德哲学为我们提供了一个更为准确的理论解释,即说明了平克推断的基本假设和机制的原因:人性恶,只有通过正确的文化才能使之变善;正确的文化开启了文明生活的可能性,并在一定程度上构成了这样的生活。^②如果这是正确的,并且在某种意义上我相信它是正确的,那么我们应该持有一种介于康德和伯克(Edmund Burke)之间的观点,关于我们个人理性力量和传统价值。^③一方面,康德倾向于低估传统所能提供的能力和 product,并且过于乐观地认为个体通过其理性力量能够独立成就自我;另一方面,伯克对传统过于不加批评和接受,对如果事情进展顺利,个人能够而且必须从传统获得多少理解又过于悲观。与伯克不同,虽然荀子也是传统的伟大捍卫者,但是他认为通过足够一致的研究和反思,最有禀赋的人就会理解道德规范和实践为什么如此的许多原因,甚至常人也可以辨别道德基础的重要部分,这似乎至少让他更接近休谟关于人们如何接受道德指令的观点。荀子进一步认为,明君至少可以利用这样的理解来修补他们所继承的传统。这不仅将荀子置于康德和伯克之间,而且当我们提及我们的个人理性力量和传统价值的时候,它还提出了扩展荀子观点的方法,并将其发展成为当代西方伦理学和政治哲学这两种强大趋势的更为合理的替代方案。^④

(责任编辑:元 膺)

① Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, pp. 161-162.

② 与荀子和平克似乎都说得相反,穿针引线的方法可能不止一种;也没有给我们提供任何理由去相信不可能有许多的、不同的但同样令人满意的方法来把人类组织成稳定的、人道的社会。

③ 总的来说,平克倾向于表达一种与康德非常接近的观点,尽管这个观点更意识到康德式生活形式的社会建构本质。关于平克对伯克的想法,参见 Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, pp. 184-185。感谢 Eric Schwitzgebel 就这一点和平克著作的其他方面进行的有益交流。

④ 举一个例子,我们可以如何发展荀子的观点,虽然荀子认为只需要对传统进行修补,但他的理论是基于证据的。因此,如果能够证明被接受传统的某些方面没有或不再实现它们的目的,那么无论必要的解决办法多么激进,荀子都将采纳和实施它。感谢 Eirik L. Harris 提出这一点。

从“别有一物”到“自有安宅”

——重思朱子“中和旧说”的发展

魏鹤立

摘要: 乾道丙戌与己丑的两次“中和之悟”被认为是理解朱子思想的关键节点,但是,朱子的思想如何从“旧说”一步步发展到“新说”,这中间的过程学界尚缺乏充分而完整的讨论。文章以“中和旧说四割”为核心文本,将其区分为三个主要的义理层次:对于“未发”的安顿,对于“已发”的描述,对于“主宰”的寻求。这三个层次就义理形态上来说有着各自的独立性,但是在“中和旧说”的系统中又存在着内在的逻辑关联。在此基础上,“中和旧说”的发展并非单线条、直线式的思想演进,而是朱子多重对比后的选择,由此可以显现出“中和旧说”的丰富性和复杂性,从而更加深入地理解“中和新说”产生的必然性。

关键词: 中和旧说; 已发未发; 别有一物; 体用; 安宅

作者简介: 魏鹤立,中国社会科学院大学哲学院(北京 102488)

朱子之学综罗百代,致广大而尽精微,如此庞大而绵密的理论体系,乃朱子禀颖敏之资、用辛苦之力耗时费力多年而成,由是,以动态的眼光去观察朱子学在“完成”之前是如何“发展”的亦成为一重要课题,其中朱子在“丙戌”“己丑”的两次中和之悟更是理论探究的重中之重。正因为朱子的两次中和之悟成为进入其学问门径乃至登堂入室的不二密钥,故历代朱子学者乃至现今学界都对其十分重视,亦展开了大量的讨论。朱子的第一次中和之悟发生在宋孝宗乾道丙戌(1166),^①第二次中和之悟发生在宋孝宗乾道五年己丑(1169),这段时间乃是朱子思想奠基、形塑的关键阶段,虽然学界对“中和旧说”与“中和新说”着墨已多,但更多的仍然偏重在“旧说”与“新说”完成的理论终点,而较少去描述和刻画朱子如何由“丙戌之悟”一步步走向了“己丑之悟”。朱子从37岁成长到40岁,这几年是他激扬思想,与各派学者往复论辩最为激烈的时候,在这个过程中他也表现出来了无比的彷徨、游移乃至忧虑,“丙戌”与“己丑”之间的理论突破绝非一蹴而就的,在其中可以看到朱子苦心极力地强探力索,最终方能自立其理。本文以“中和旧说

^① 关于朱子第一次中和之悟的时间截点,学界争议较大:清代王懋竑在《朱子年谱考异》中认为时间应在乾道戊子(1168),但后来在《朱子年谱考异正讹》中又认为应在乾道丙戌;近人钱穆、刘述先等皆认为朱子的第一次中和之悟不应发生在乾道丙戌,钱穆在《朱子新学案》中将第一次中和之悟断在乾道戊子,而刘述先在《朱子哲学思想的发展与完成》一书中则提供了此悟不应在丙戌的证据;陈来在《朱子哲学研究》《朱子书信编年考证》两书中通过考证,仍将第一次中和之悟的时间定在乾道丙戌年,本文采取此说,关于争议的焦点和各自的证据可详参以上诸书,兹不赘述。参见钱穆:《朱子新学案》,台北:联经出版事业有限公司,1998年;刘述先:《朱子哲学思想的发展与完成》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2015年。陈来:《朱子书信编年考证》,上海:上海人民出版社,1989年;《宋明理学》,沈阳:辽宁教育出版社,1991年;《朱子哲学研究》,上海:华东师范大学出版社,2000年。

四割”为主要的分析文献,旁参这三年中朱子与其他师友的通信,将“中和旧说”区分为三个主要的义理层次,并点明其中的逻辑关联。通过这种分疏,希望可以显现出“中和旧说”理论本身的丰富性和复杂性,从而更加深入地理解“中和新说”产生的必然性。

一、从“辜负此翁”到“奉质诸门”

朱子在悟出“中和新说”三年之后,为自叙其学问变化始末,于壬辰八月作《中和旧说序》,这一文本也成为了后世理解朱子两次开悟过程的核心依据,推测议论种种,大凡皆不能与此中所言相抵牾。朱子早年受学于李延平,延平以道南之旨相授,令朱子体验“喜怒哀乐未发时气象”,但彼时的朱子对于这一路数始终不甚契合,他“当时既不领略,后来又不深思,遂成蹉过”。学问未成,延平忽逝,此时的朱子“若穷人之无归”,“恹恹然如瞽之无目”,好不容易寻得的一点光明又忽明忽暗、若即若离,以致他觉得自己辜负延平教育之意,时而“愧汗沾衣”,发出“辜负此翁”之叹。^①正是在这样的背景之下,朱子听说张南轩得衡山胡氏之学,于是“往从而问”,由此开启了与南轩持续数年的论学过程,并在湖湘学的影响下而有“丙戌中和之悟”,其中最具有代表性的文献即是“中和旧说四割”。经过了“丙戌中和之悟”后,朱子觉得湖湘学颇为亲切,对于程子之言有不合者反倒认为是所传有误而难以取信。朱子的第二次“中和之悟”发生在乾道己丑,一般认为是肇始于友人蔡季通的问题,在辩难之际,朱子忽觉旧说之论尚有未体贴处,于是再取程子之书虚心平气而读,然后有此“己丑中和之悟”。既然旧说多与湖湘之学相类,为辨明义理、陈述新说,朱子便作《与湖南诸公论中和第一书》往寄湖湘学者,由此又开启了新一轮的往返论辩。悟得“中和新说”之后,纠缠朱子多年的问题才终于豁然开朗而一时明白起来,他也最终确认了自身学问中不可移易的理论基点,并在此基础上添砖加瓦,搭建起“心—性—情”三分架局的结构。此时的朱子认为自己终于在百转千回之后明白了其师延平的大义微言,自己的学问也终于回到了延平所传的统一统绪,所以“独恨不得奉而质诸李氏之门”。

从“辜负此翁”到“奉质诸门”,经过了两次中和之悟,表面上看起来似乎是朱子对延平之学的偏离与回归,且不论中和新说之后的朱子是否真的回到了延平的理论形态,^②就这个曲折而又漫长的过程本身而言也大有值得分疏之处。前辈学者在处理朱子中和之悟的问题上已经下过不少功夫:刘述先在《朱子哲学思想的发展与完成》中广引朱子同时期的相关书信,力图把这个过程较为全面的还原出来;陈来的《朱子哲学研究》在处理这一问题时不仅考证精确,把历来众说纷纭的中和旧说写作时间断定,而且把握住中和问题中的关键概念,深入分析了朱子在两次中和之悟中究竟发生了何种转变。^③总的来说,学者们在处理这一过程时多是“叩其两端”,“丙戌”

① 《答何叔京》《答林择之》,见朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(修订本)第22册,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2010年,第1800—1806、1979—1980页。下文仅随文夹注册数和页码。

② 刘述先以为朱子终其一生始终难以体贴延平,即使朱子最后说“独恨不得奉而质诸李氏之门”,他也认为这其实是建基于朱子的误读误解,朱子在“中和新说”之后其理论形态也并没有真正回到延平。刘述先:《朱子哲学思想的发展与完成》,第94—109页。李健芸在最近的研究中也指出,“中和新说”并不是对于延平之教的重复,他认为:“朱子对‘静’的状态——无论是生生变化中的‘静’,还是心灵活动中的‘静’——的重视,虽然一方面离不开始终徘徊在他心头的延平‘静中体验未发’之教的影响,但更多是朱子本人致思生生变化及其本原的思想旨趣的结果”,参见李健芸:《“中和旧说”与朱子早期思想的关系及其理论困境》,《中国哲学史》2022年第1期。

③ 陈来:《朱子哲学研究》,第157—193页。

与“己丑”实在是两个过于引人注目的焦点，所以执此两端以见异同似乎是把握朱子两次开悟内容的不二法门。这种方式可以快速把握住朱子在旧说与新说两个“点”上的理论形态，但对于朱子思想在“丙戌”与“己丑”之间的徘徊与游移则揭示的不够充分。

朱子所经历的两次中和之悟，“中和新说”把握起来较为容易，因为有确定的引发事件（蔡季通问辨与复取程氏书）与文本依据（《与湖南诸公论中和第一书》等），相比之下，要理解“中和旧说”则显得不那么容易。“中和旧说”的具体内容，学界一般认为较为集中的保存在朱子与南轩的通信之中，即“人自有生四书”或“中和旧说四劄”。这四封信虽然在书写时间上存在争议，但以《人自有生》为第一书当无疑义，“中和旧说”的内容之所以难以把握和总结，就在于仅仅是这四封信，也很难将其统合、归纳为一个自洽的理论系统，朱子的思想形态绝不是从《人自有生》直接就跨越到了《与湖南诸公论中和第一书》，这其中有许多往复曲折仍然需要去分疏、厘清。且看朱子自己的表态：

前书所禀寂然未发之旨，良心发见之端，自以为有小异于畴昔偏滞之见，但其间语病尚多，未为精切。比遣书后，累日潜玩，其于实体似益精明。因复取凡圣贤之书，以及近世诸老先生之遗语，读而验之，则又无一不合。盖平日所疑而未白者，今皆不待安排，往往自见洒落处。始窃自信，以为天下之理果在是，而致知格物、居敬精义之功，自是其有所施之矣。圣贤方策，岂欺我哉！（第21册，第1393页）。

前书所扣，正恐未得端的，所以求正。兹辱诲喻，乃知尚有认为两物之蔽，深所欲闻，幸甚幸甚。当时乍见此理，言之唯恐不亲切分明，故有指东画西，张皇走作之态（第21册，第1316页）。

诲喻曲折数条，始皆不能无疑，既而思之，则或疑或信而不能相通。近深思之，乃知只是一处不透，所以触处窒碍。虽或考索强通，终是不该贯（第21册，第1392页）。

“中和旧说四劄”的后三书，每封信的开头都是朱子对自己前论的或思或疑，这些表达绝非纯是书信往来间的客气自谦之语，而是确实表现出了他在相关问题中的徘徊与游移，可谓谨小慎微，一步一回头。“中和旧说四劄”的四封信中，朱子共有两次自注，一次是自注《人自有生》云：“此书非是，但存之以见议论本末耳”，一次是自注《前书所扣》云：“此书非是，所论尤乖戾，所疑《语录》皆非是，后自有辨说甚详”，第二次自注下语显然更为严厉，以朱子后来的思想观之，《前书所扣》的内容似乎更远的偏离了常轨大道。通过朱子的这些自述，大致可以感受到他在“中和旧说”中思想变化的轨迹，在这期间他不断地回旋反复、自我否定，仅仅是在“中和旧说四劄”之中，他的关注重点和义理结构也不尽相同，因此，以这四封信为主要的观察对象，对朱子这一阶段的思想进行再分疏是有必要的。

如果能厘清朱子思想在“丙戌”与“己丑”之间所经历的诸般变化，对于进一步理解“己丑之悟”的发生乃至“中和新说”的内容也是不无裨益的。“己丑之悟”的发生源于蔡季通问辨，这点乃是学界共识，无甚疑义，但是朱子与蔡季通问辨的具体内容现在已不可晓，在这种情形之下，如果能够明白朱子在“丙戌”与“己丑”间思想的复杂性，对于他所说的“余忽自疑”四字想必能够理解的更为深刻。前文提到，朱子的思想形态不是从《人自有生》直接就跨越到了《与湖南诸公论中和第一书》，下文即以“中和旧说四劄”的内容为主，分析朱子思想在这一阶段的关注重点和义理结构。

二、已发未发的纠缠

“中和”问题典出《中庸》，文本有言：“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。”在理学的叙述脉络中，这个问题表现为“心”“性”等概念与“未发”“已发”的关系问题：比如吕大临投入二程门下之后曾抛出“中即性也”的命题，程子当时就觉得此语极为未安而有《与吕大临论中书》，这个文献中所提出来的问题成为了日后朱子思考时的重要背景；^①另一方面，道南学派自杨龟山到李延平都尤其重视“体验未发”的修养实践，而这种工夫的践行自然也是建基于对心性问题的认识之上，正因如此，朱子的“中和之悟”可以说就是围绕着“心”“性”的“已发未发”来展开的。高海波曾指出，在“中和旧说”中，“朱子认为未发、已发是体用同时的关系，并提出了‘未发为性，已发为心’的观点”，^②顺着这一思路，可以继续思考：“未发”若然为“性”，那这样的“性”究竟是以何种方式而存在，其存在方式又与“已发之心”的关系为何；“心”若然全是“已发”，此处的“已发”二字究竟在意义上何指，又该如何去适当地理解“心”之“已发”的实际状态。这些问题既是在“丙戌”与“己丑”之间萦绕朱子心头的，也是在现代学术研究中想要理解“中和旧说”实质内容的困难所在。金春峰曾提到，“中和新说”实际上仍然坚持了旧说中的某些基本思路，朱子本人确实也曾说过“前日之说虽于心性之实未始有差”，而“已发未发顿放得未稳当”，^③那么，到底该如何理解“中和旧说”中朱子对于已发未发问题的思考呢，解铃还须系铃人，还是得从“中和旧说四劄”的文本说起。

《人自有生》为“中和旧说四劄”的第一劄，在此信中朱子一上来就抛出了自己的问题：就个人经验而言，人心在应事接物的过程中应该是“应接不暇”而“无顷刻停息”的，但是圣贤之言中又曾明确提到过有所谓的“未发之中”“寂然不动”者的存在，这是朱子所不能否认的，所以如何理解“未发之中”的存在方式就成为了《人自有生》的核心内容。“体验未发”的问题并不是在《人自有生》中才开始出现，朱子曾言：“李先生教人，大抵令于静中体认大本未发时气象分明，即处事应物自然中节，此乃龟山门下相传指诀”（第22册，第1802页）。朱子此前所认为的“未发”，乃是在“已发”之外的一种“暂而休息、不与事接”的心理状态，在道南学派的工夫实践中主要也就是指静坐。但是，朱子本人对于这种实践方式始终难以契入，^④这让他不得不重新思考所谓“未发”到底是以何种方式而存在。在日用之间反复琢磨以后，他最终确认所谓“未发”绝不是“别有一物”：

于是退而验之于日用之间，则凡感之而通，触之而觉，盖有浑然全体应物而不穷者，是乃天命流行、生生不已之机。虽一日之间，万起万灭，而其寂然之本体则未尝不寂然也。所谓

① 刘学智以为，朱子中和新说中“心分体用”的思想直接来源于程颐，程颐本来是认为“性为未发，心为已发”，但在与吕大临论“中”的过程中发现“心”有未发、已发的不同，并且以心之未发为“体”，以心之已发为用，在这种叙述模式中，朱子之所以能够完成“己丑中和之悟”实来源于关学的启发与推动。《与吕大临论中书》确实是朱子“己丑中和之悟”的重要思想背景，问题意识也高度相关，但其影响究竟有多大则尚需进一步的分疏，参见刘学智：《朱熹“中和新说”与关学关系探微》，《哲学研究》2015年第12期。

② 高海波：《朱子“中和旧说”探析》，《哲学研究》2018年第7期，第73页。

③ 金春峰：《中和新旧说剖析》，《中州学刊》1995年第5期，第64—65页。

④ 朱子在《与张钦夫》（人自有生）中描述这段经历时曾说：“尝试以此求之，则泯然无觉之中，邪暗郁塞，似非虚明应物之体；而几微之际，一有觉焉，则又便为已发，而非寂然之谓。盖愈求而愈不可见。”（第21册，第1315页）。

“未发”，如是而已，夫岂别有一物，限于一时，拘于一处，而可以谓之“中”哉？（第21册，第1315页）。

在此，朱子并不否认“寂然之本体”的存在，只是它的存在并不能完全独立于“万起万灭”的“已发”，人心念虑种种，处事应物不穷，但就在此种纷繁往复中可以寻得“未发”之迹，而不必另觅他途。所谓“未发”，并非“别有一物”，这是朱子在《人自有生》中最重要的思想突破，也是贯穿“中和旧说”的重要线索，他在《前书所禀》中再次重申“夫岂别有一物，拘于一时、限于一处而名之哉”，在《前书所扣》中怀疑“夫岂别有物可指而名之哉”，通过这种方式，朱子认为自己终于能够较为妥帖的安放“未发”的概念。

朱子在“中和旧说”中之所以要特别反对“别有一物”的说法，除了自己在进行工夫实践时难以体贴之外，也是对程颐与吕大临论“中”的遥相呼应。吕大临曾以“中者，道之所由出”一语请示程子，程子认为此语尚有罅隙，不如说个“中即道也”更好，因为“道出于中”仿佛“道”在“中”之外，自己可以“别为一物”。既然不可“别为一物”，又不能够“混为一事”，程子在接下来的论述中便引入了“体用”的概念：

所谓“论其所同，不容更有二名，别而言之，亦不可混为一事。”此语固无病。若谓性与道，大本与达道，可混而为一，即未安。在天曰命，在人曰性，循性曰道。性也，命也，道也，各有所当。大本言其体，达道言其用，体用自殊，安得不为二乎？^①

程子在此处用“体用”的范畴来说明“大本”与“达道”的关系，朱子所关注的“未发”与“已发”的问题虽然与此不尽相同，但也同样可以收束到“体用”的框架之内，所以朱子在破掉“别有一物”后马上立论：“然则天理本真，随处发见，不少停息者，其体用固如是。”对于这一点，陈来已经有过非常准确的观察，他在总结“丙戌之悟”时曾说：“实际上很明显，在中和旧说中朱熹实质上把‘未发’‘已发’当做与‘体’‘用’相当的一对范畴来处理心性论，这与《中庸》的作者从情感发作的前后定义‘未发’‘已发’的意义完全不同。这一次中和之悟的意义即在于对未发的追索和理解上，朱熹已从实践的体认工夫转向理论的心性哲学。”^②“未发”“已发”与“体用同时”的对应消除了《中庸》原作者所设定的时间向度，“随处发见，不少停息”的说法也弥合了“未发”“已发”的间隙，正如高海波所说，朱子此时所论的“未发”“已发”是浑然一体的，也就是“时间上不分先后，空间上不分彼此”。^③在《人自有生》中，朱子虽然已经对“未发”“已发”有了新的理解，但他此时所说的“浑然全体应物而不穷者”主要是从大化流行处着眼，还没有明确的把“心”“性”概念与之对应起来，到了《前书所禀》中，他才提出“据其已发者而指其未发者，则已发者人心，而凡未发者皆其性也”，这就是学界通常对“中和旧说”的表述：未发为性，已发为心。

既然“未发”究竟以何种方式存在的问题已经在《人自有生》中作出了一定程度的回答，在接下来的《前书所禀》与《前书所扣》两书中，朱子用了更多的篇幅说明“心”为什么都是“已发”的，并试图更为具体形象地描述这种“已发”状态，他说：

盖通天下只是一个天机活物，流行发用，无间容息（第21册，第1393页）。

① 《与吕大临论中书》，见《二程集》，北京：中华书局，2004年标点本，第606页。

② 陈来：《朱子哲学研究》，第165—166页。

③ 高海波：《朱子“中和旧说”探析》，《哲学研究》2018年第7期，第78页。

即夫日用之间,浑然全体,如川流之不息、天运之不穷耳。此所以体用、精粗、动静、本末洞然,无一毫之间,而鸢飞鱼跃,触处朗然也(第21册,第1394页)。

自今观之,只一念间已具此体用,发者方往而未发者方来,了无间断隔截处(第21册,第1316页)。

此岂有一息停住时耶?只是来得无穷,便常有个未发底耳。若无此物,则天命有已时,生物有尽处,气化断绝,有古无今久矣(第21册,第1317页)。

朱子强调“已发”为“心”,且此“心”时时发动,无须臾之停,“心”的这种“已发”状态朱子将其上溯至大化洪流之中,正是因为“天下”“大化”是一个“流行发用,无间容息”的天机活物,所以事物交来,人心也是念念迁革、从不停歇。针对张南轩所说的“未发之前,心妙乎性;既发,则性行乎心之用矣”一句,朱子认为“微有前后隔截气象”,不如说个“来得无穷”。从这些表述之中,可以看出朱子在这两书中极力想要说明宇宙大化和人心的不停发用:所谓“已发”,首先并不是强调阶段或时间上的先后;其次,“已发”也不仅仅是与“未发”相对的一种“发”的状态,而更加偏重于说明这种“发”是不停的,是无穷的,这实际上是要强调大化与人心都是无时不发的。在无时不发的模式下,类似南轩这种“心妙乎性”“性行乎心”的区分也是大可不必的,因为反而会破坏“未发”“已发”的整体感和一体性。

既然大化洪流与人心发动皆是“来得无穷”,在这种情况下,个人在做工夫时也就只需要顺着此大化洪流而行即可,如此则毫不费力,朱子在明白了这一层道理之后是无比自信得意的,他说:

从前是做多少安排,没顿着处。今觉得如水到船浮,解维正舵,而沿洄上下,惟意所适矣,岂不易哉!始信明道所谓“未尝致纤毫之力”者,真不浪语。而此一段事,程门先达惟上蔡谢公所见透彻,无隔碍处,自余虽不敢妄有指议,然味其言亦可见矣(第21册,第1394页)。

即使是“艤舫巨舰”,但只要有大化洪流无时无刻的推动,也可以沿洄上下、随意东西,所以是“向来枉费推移力,此日中流自在行”,这就是“来得无穷”的理论后果。这种修养工夫的进路,可以说得上是一个简易直截,所以在此书中朱子特别赞许了明道和上蔡,“程门先达惟上蔡谢公所见透彻,无隔碍处”,如此赞美上蔡之学,这在朱子成熟后的思想中是不多见的。

这种简易直截的理论进路如若再继续向前推进或发展,与心学的思路或有暗合之处。朱子通过重新理解“未发”的方式确立了天命流行之体的真实不虚,又通过“只一念间已具此体用”的方式说明了“体用同时”的可能性,如果再顺着这一思路推导下去,将未发已发、体用同时落实到心性层面,则似乎可以证成神妙不测的心体。正因如此,牟宗三尤其重视“中和旧说”中的类似面向,他认为“若顺此‘旧说’第一书发展下去,即可合于胡五峰,亦可契于陆象山”,他在引述完《答何叔京》第十一书后更感叹说“此书所言居然是一象山矣”。在牟先生的诠释中,朱子在这几封书信中所透露出来的对于天命流行之体的肯认,对于良心萌蘖的致察操存,以及“未尝致纤毫之力”的工夫进路都是值得肯定的。为了进一步证成此义,他还旁引了朱子在“中和旧说”时期答何叔京、罗参议、许顺之等人的书信,^①比如《答何叔京》第三书中说“若果见得分明,则天性人心,未发已发,浑然一致,更无别物”(第22册,第1803页),《答何叔京》第十三书中说“日用之间,观此流行之体初无间断,有下工夫处”(第22册,第1825页),这些书信确实可与《前书所

^① 牟宗三:《从陆象山到刘蕺山》,台北:台北联经出版事业有限公司,2003年,第84、83、87—91、82—87页。

稟》《前书所扣》对读,但也只能说明朱子此时对天性人心、未发已发的理解是一贯的,并不能由此而直接跨越到心体之说。进一步而言,朱子在《人自有生》一书前留有自注“此书非是”,在《前书所扣》前自注“此书所论尤乖戾”,可见他在思想成熟后对这两书中的说法较为警惕。牟先生虽然用了大量的篇幅想要去说明朱子以为的“非是”处未必非是,“乖戾”处也未必乖戾,但他的这种说明主要还是从自己的理解和立场出发,认为朱子后来所认为的“非是”只是因为这是他“凭北宋诸儒之阐述而来之一时之乍见,未能真妥帖于其生命中”,即朱子在这几封书信中所体现出来的理论路向是准确的,只是因为他自己不能真切体会,所以只见得一个模糊影象,乃至后来全盘舍弃而自成其“中和新说”,这反倒是走上了一条别路。^①牟先生对于“中和旧说”中相关书信的心学化解读具有一定的启发性,他展示了如果顺着《前书所稟》《前书所扣》的思路,推至极处,这种理论形态可能是什么样子。但是,这种解读还是过强的用五峰、象山的思路去观照朱子,未必符合朱子本身的问题意识和身心关切;另一方面,这种心学化的诠释和理论推演可能夸大了“中和旧说”中的某些面向,在某种程度上也忽视了朱子在这段时期内思想的丰富性和复杂性。^②

回到《前书所稟》《前书所扣》两书的文本来,建基于“来得无穷”上的“中流自行”虽然看似高妙,但其理论弊端也是明显的。首先,从为学的风格上来说,这种学问过于简易,从而给人一种“轻”“浮”之感,虽然在刹那间似乎能体会其风月无边,但其实质内核未免泛泛,对于朱子这样一个苦思力行之人而言,在学问形态上显然并非十分合宜。更为重要的是,中流虽然可行,但想要“自在”却谈何容易:大化洪流既然是“来得无穷”,即使是想下锚停船、稍作休息,它也会继续向前推动而无须臾之停;“沿洄上下,惟意所适”也是一种无比浪漫的文学化表达,实际上,身处此洪流之中,上下东西都不再由自己决定,这就相当于主体本身自觉地让渡出自我主宰权,其最终的结果必然是主体本身淹没于此浩浩大化之中。正因如此,朱子很快就发现“来得无穷”的理论进路可能会引发的问题,这就自然而然地转向他在《海谕曲折数条》中对于“安宅”的寻求。

三、自家主宰的确立

“中和旧说四割”的前三封信都出自于乾道二年丙戌的夏秋之时,上文已经详细分析了朱子从《人自有生》到《前书所稟》《前书所扣》间思想的深化过程,最后一割《海谕曲折数条》作于稍晚的乾道三年丁亥之春,在此书中朱子深刻反思此前的“来得无穷”之说,从而回归到自家的安身立命之处,他在总结前书的问题时说:

大抵日前所见累书所陈者,只是笼统地见得个“大本达道”底影象,便执以为是了,却于“致中和”一句全不曾入思议,所以累蒙教告以求仁之为急,而自觉殊无立脚下功夫处。盖只见得个直截根源倾湫倒海底气象,日间但觉为大化所驱,如在洪涛巨浪之中,不容少顷

^① 牟宗三:《从陆象山到刘蕺山》,第87、91页。

^② 在“中和旧说四割”中,牟先生尤其重视《人自有生》和《前书所扣》两书,一方面因为这两书前面都有朱子自注,可以确定无疑为“中和旧说”时期的思想,另一方面则因为这两书的文本内容最适合进行心学式阐发。牟先生虽然也对同一时期朱子的其他书信进行解读,他称之为“旧说下之浸润与议论”,但在义理方面还是以《人自有生》《前书所扣》为标准进行解读和评估,这在某种程度上反而降低了解读的开放性和丰富性,比如他对《答张敬夫》(海谕曲折数条)中“自有安宅”思路的怀疑和否定,并不是十分贴近原书中的问题和脉络,见牟宗三:《心体与性体》第3册,台北:联经出版事业有限公司,2003年,第107—112页。

停泊,盖其所见一向如是,以故应事接物处但觉粗厉勇果增倍于前,而宽裕雍容之气略无毫发(第21册,第1392页)。

前文已经分析过,朱子的“来得无穷”之说在某种程度上会导致主体自身主动性的丢失,在此基础上,一套修养工夫论的体系是难以搭建起来的,所以当他着手想要去“致中和”“求仁”的时候,才发现不知去何处“致”与“求”,并没有具体的入手处。在这种情况下,朱子就不再能够从容的“解维正舵”,而是要锚定此船,使其自行决定前进的方向和速度,这就转向了他对于“安宅”的寻求,他说:

而今而后,乃知浩浩大化之中,一家自有有一个安宅,正是自家安身立命、主宰知觉处,所以立大本、行达道之枢要。所谓体用一源,显微无间者,乃在于此。而前此方往方来之说,正是手忙足乱,无着身处。道迹求远,乃至于是,亦可笑矣(第21册,第1392页)。

在这段表述之中,“安宅”是对主体的重新突显,所以朱子非常强调在“浩浩大化”之中“自有”安宅、“自家”主宰,一切总归是要落实到主体自身处,在此基础上,修养工夫才能够得以顺利展开,“立大本”“行达道”也才有了切实可行的入手处。

除了对于主体的重新突显,“自有安宅”也会带来对“未发”“已发”的重新思考。在《前书所禀》《前书所扣》的叙述脉络里,“来得无穷”“方往方来”既是与大化洪流联系在一起,也是与人心发动联系在一起,朱子在“中和旧说”中所说的“已发为心”或“心无时不发”只有在这种逻辑下才能被真正理解。“自有安宅”的说法在理论进路上会自然而然地引出对“已发为心”的反思,如果“心”处于时时发动无须臾之停的状态之中,不可避免地就会陷入“手忙足乱”的纷繁复杂里,在这样的忙乱中,“心”很难寻得方向、成为主宰,而要想更加宽裕雍容,则需要寻一段驻足、缓冲工夫,如此则会自然而然地思考“心”是否可能存在“未发”的状态。

当然,这并不是说明朱子在《诲谕曲折数条》中就已经脱离了《人自有生》而提前完成了“中和新说”的转变,此处只是根据“自有安宅”中的叙述进行理论推演。^①在理论形态与逻辑结构上,“自有安宅”会带来对“心”“性”未发已发问题的反思,甚至可能会延伸出“心”有未发状态之意。牟宗三虽然认为朱子的“自有安宅”之说并不明澈,但也观察到顺着这一思路可以直接通向“中和新说”,他认为如果进一步明澈并强化“安宅”的观念,“则中和新说不必待四十岁时始成立,即今时已成立矣”。朱子认为自己在《诲谕曲折数条》中对《前书所禀》《前书所扣》的内容有所反省和批判,而牟先生则对朱子的批判进行了批判,他认为《诲谕曲折数条》的内容反不如前书,并没有贯彻前书中所开显出来的纵贯系统的可能性,反而是有走向静涵静摄系统的趋势。^②在这种趋势之下,天命流行之体被“拆散而为理气二分、心性情三分之格局,心体沉没”,心体沉没之后,“本心失去其为内在而固有的道德创生之源之义,道德成为一种他律道德而被减杀了力量”。^③牟先生的说法虽然有较强的判教意识,但这种分判也建立在这样的前提下,即《诲谕曲折

① 赵玫也很重视这一书在朱子由旧说向新说转变过程中的意义,她指出:“丁亥对于朱子中和新说的形成有着非常重要的意义,这一点不容忽视。作于丁亥春的《答张钦夫》第三十四书中已具中和新说胚模。中和新说的提出不是己丑的一场顿悟,而是在丁亥年便初具胚模并随后逐渐成形的过程。”参见赵玫:《朱子中和新旧说转向的再审视——从“方往方来之说”到“识仁”与“持敬”》,《管子学刊》2020年第2期。需要说明的是,《诲谕曲折数条》中虽然已经具备了新说的胚模,但朱子并非由此笃定无疑从而发展新说,丁亥到己丑之间,朱子的思想仍有反复。

② 牟宗三:《心体与性体》第3册,第110、111—112页。

③ 陈代湘:《牟宗三对朱子中和学说的阐释》,《湘潭大学社会科学学报》2001年第5期,第110页。

数条》所论已经与《前书所禀》《前书所扣》有所区别，至于这种区别如何理解与诠释，是进步还是退步，是正道还是别路，则是另外的问题。

四、重思“中和旧说”的发展

“中和旧说四割”是理解朱子“中和旧说”内容的主要文献，以往学者在分析“中和旧说”时多将其当成一个统一的整体，而且主要以“未发为性，已发为心”来概括其主要内容，实际上，这四封书信无论从内容偏重还是理论形态上来看都有值得进一步分疏之处。根据上文的分析，“中和旧说四割”大致上可以分为三个义理层次：《人自有生》的重点落在“未发”，通过反对“别有一物”、强调体用同时，从而来安顿“未发”的位置；《前书所禀》《前书所扣》两书的重点落在“已发”，通过大化流行来说明人心发动，用“方往方来”“来得无穷”等说明“心”的无时不发；《海谕曲折数条》的重点落在自家“安宅”，通过在浩浩大化之中寻找自家安身立命处，从而返归主体、确立主宰。从义理形态上来说，这三个层次是可以独立存在、发展出不同理论体系的：比如《人自有生》中对于“别有一物”的思考在朱子成熟后的思想中换了面目再次出现；而解维正舵、沿洄上下这样“未尝致纤毫之力”的思想实际上可能发展成心学的工夫论形态，所以很快被朱子自己否定了；最后，对于“安宅”和“主宰”的寻求在某种程度上来说已经埋下了“中和新说”的种子。但是，在“中和旧说四割”中，这三个层次之间明显存在着理论逻辑上的递进或转折关系，从中可以看出朱子在“中和旧说”时期的思考轨迹，由此，既能体会到“中和旧说”的层次性和复杂性，也更能理解朱子为何会有“中和新说”的理论突破，正是在这个意义上，可以认为“中和旧说”是一种发展。

实际上，问题可能更为复杂。崔海东指出，朱子的“中和旧说”关于本体与工夫的见解经历了五层发展，第四层发展他称之为“中和旧说”的定型，在此之后还有第五层发展，即因为工夫没有下手处，从而整体怀疑反思“旧说”。^① 崔海东的梳理较为关注朱子“中和旧说”定型前的内容，实际上，在“中和旧说”定型后，即他所谓的第四层到第五层发展之间，朱子的思想仍有徘徊反复。从文本上看，朱子在“中和旧说四割”的最后一书中虽然提点出了“安宅”与“主宰”，但他在稍后又对这种说法有所反思，比如他在乾道四年戊子的《答石子重书》中说：“‘大化之中，自有安宅’，此立语固有病，然当时之意却是要见自家主宰处。所谓大化，须就此识得，然后鸢飞鱼跃，触处洞然。若但泛然指天指地说个大化便是安宅，安宅便是大化，却恐颯颯笼统，非圣门求仁之学也。”（第22册，第1923页）“立语固有病”，虽非完全意义上的否定，但朱子自己也意识到“大化”与“安宅”之间既不可泛然混同，又难以截然两分，这其实也是由“中和旧说四割”中的论述所引申出来的问题。如果将讨论的范围稍为扩大，不仅局限于“中和旧说四割”而是旁参这几年中朱子与其他师友的通信，问题的复杂性会进一步突显。如前文所述，朱子在乾道三年丁亥之春的《海谕曲折数条》中已经对《前书所禀》《前书所扣》中的“方往方来”之说进行了反省，但是在乾道四年戊子所作的《答何叔京》第十三书中朱子又说“日用之间，观此流行之体初无间断，有下工夫处”，在同年所作的《答张敬夫》（所示彪丈书）中朱子又非常强调“无心外之法”（第21册，第1327—1328页），这些类似的论述似乎又并非顺承着《海谕曲折数条》中的理路而来，反倒

^① 崔海东：《朱子“中和旧说”发微——以“人自有生”四礼为中心》，《孔子研究》2015年第1期，第80页。

是更贴近《前书所禀》《前书所扣》中的义理形态。这些看似矛盾的说法揭示出这样一个问题,即如果说“中和旧说”是一种发展,那么到底该如何理解此处的“发展”二字?

朱子在37岁到40岁之间与师友的通信中确有矛盾处,之所以认为其矛盾是因为预设了这样一种对“发展”的想象,即“中和旧说”是一个统一严密的逻辑系统,朱子在此期间秉持“旧说”,然后在40岁时由蔡季通问辨引发反思,最终转向了“新说”,这种对“发展”的想象是一种直线式、递进式的发展。还有一种对“发展”的想象虽然也是直线式的,但却并不诠释为“递进”,而是“转折”,即认为“旧说”时期的朱子更能体会天命流行之体,到了“新说”后反倒是偏离了正路从而“别子为宗”,这种诠释最为典型的代表即是牟宗三。这两种对于“发展”的诠释其实都很难完全描述和反映朱子在“旧说”时期的思想变化,直线式的发展观想要追求思想的统一性和系统的完整性,从而将朱子在“旧说”时期的思考纳入到有所限定的框架之中,由此呈现出一条由“旧说”发展到“新说”的清晰轨迹。但是,这种直线式的“发展”诠释在一定程度上忽视了这一时期朱子思想的复杂性,对于朱子苦参中和过程中思想的曲折和反复,无法全面完整地进行呈现,最终也很难理解为什么朱子一定会从“旧说”转向“新说”。

结 语

朱子思想从“旧说”转向“新说”,或许并非是直线式的发展,而是对比后的选择。在这几年之中,朱子的思想未必是系统的、一贯的,这些论说中看似矛盾的地方,恰好可以看出他思考的过程和轨迹。在此期间,有些说法或许流露出所谓心学的影子,但同时也可以看到,朱子对于这些说法已经较为自觉地进行了反思。对于“中和旧说”的诠释之所以存在不同的方向和类型,原因就在于此时朱子思想的复杂和反复,似乎同时埋藏着不同义理形态的种子。只有在这样的背景下,才能够进一步理解朱子思想转向的意义所在,即他为什么会在多重对比、综合考量之后最终走向了“中和新说”,同时,也更能体会这种思想发展过程中的艰难性。当然,在这个过程中还有很多具体的问题需要去厘清和重解,本文仅是以“中和旧说四劄”的文本为主,也难以全面而完整地呈现其面貌,只是由此尝试提出另一种关于“中和旧说”发展的诠释路径。从“丙戌之悟”到“己丑之悟”,这中间的变化不是突然发生的,虽然触发点是蔡季通问辨这样一个偶然性事件,但相关的问题可以说是潜藏已久,其来有自。理论体系的建构环环相扣,思想突破的发生也往往是牵一发而动全身,^①从某种意义上来说,正是“中和之悟”这几年的思想探索决定了朱子学之所以为朱子学,对这个阶段的朱子思想进行深层爬梳和重新审思或许会发现朱子学中新的风景。

(责任编辑:温方方)

^① 一般而言,“中和新说”会被当成是朱子对心性与已发未发问题的结论,但这个结论与其说是终点,不如说是另外一段旅程的起点:朱子在己丑年只是确认了“未发涵养”阶段存在的必要性,但他对“未发涵养”的真正认识也是在后来十余年与友人的往返论辩中逐渐加深的,关于其间阶段次第,可参看清儒朱止泉的《朱子未发涵养辨》。

以功夫哲学诠释朱子敬论

聂 威

摘要: 功夫哲学不同于通常意义上把工夫论作为中国哲学里面的一个模块,功夫作为视角意味着不把文本看作是对真理的描述,而是从修炼的角度去审视哲学理论,探寻如何有效提高人生技艺。运用功夫视角去看待朱子所说的敬,就不仅是诠释文本,而是要关注敬之功夫的有效性、敬的运用方式、敬的功力体现,甚至要关注如何去践行是不敬,并看到朱子如何运用功夫把不敬纠正为敬。在功夫之知中可以包含命题之知与技能之知,如朱子说“敬是畏”与“敬似畏”,不是在对敬下定义,而是要学者去践行敬,在心性上修炼,在事情上运用。儒家思想中的功夫具有多样性、价值多元化、能量多重性的特点,以功夫哲学诠释朱子敬论也可谓能契合朱子哲学思想丰富性的特点。

关键词: 朱子; 敬; 功夫; 功夫哲学

作者简介: 聂威,中央民族大学哲学与宗教学学院(北京 100081)

用功夫视角来诠释中国哲学经典著作中的思想,是美国格兰谷州立大学教授倪培民在近些年提出的。以通常的哲学视角看待中国传统思想,中国的儒释道三家思想可以看做哲学;而从功夫的视角看中国传统思想,这些思想也可以看做是功夫体系。^① 中国哲学经典著作鲜有系统的著述,如《论语》《朱子语类》《传习录》等都是记录师者“采取简短的教导的方式”,体现的是“教学方法的确是典型的功夫师父教授徒弟的方法,而不是哲学教师教授学生的方法”。^② 在朱子哲学思想中,《朱子语类》记录的内容以及朱子与友人的往来书信,都能表明记录这些言行是“为后人留下修齐治平的功夫指导,而不是理论的构建”。^③ “功夫作为一种视角或取向,是指从修炼和践行的角度去审视哲学的各种观念、问题、理论、乃至传统,把它们当作修炼和践行的指导,作为对生活方式和行为方式的推荐,而不是把所有命题都看作是对实在的描述”。^④ 这也就说明判断功夫的标准是有效性,而不是真实性。这个视角对于哲学视角来说是一个新的视角,可以开发出哲学视角看不到的内容,但这也不是意味着把功夫视角作为唯一视角,替换其他所有视角的所见,而只是认为应当开辟这个视角,发掘中国哲学经典中的更多内涵,调动人们把知转化成行的能量。^⑤

一、功夫视角的引入

由于用西方哲学来解读中国传统思想存在缺陷,倪培民把不足之处总结为两点:一是西方哲

① 倪培民:《中国哲学的功夫哲学视角和功夫哲学视角下的世界哲学》,《周易研究》2015年第3期。

② 倪培民:《什么是对儒家学说进行功夫的诠释?》,《哲学分析》2013年第2期。

③ 倪培民:《什么是对儒家学说进行功夫的诠释?》。

④ 倪培民:《将“功夫”引入哲学》,《南京大学学报(哲学人文科学社会科学版)》2011年第6期。

⑤ 倪培民:《将“功夫”引入哲学》。

学重点关注的是关于真理的知识,中国传统思想重点关注的是生活方式,评价知识的标准是真伪,评价生活方式的标准是优劣,以西方哲学的标准评判中国传统思想就像是用尺子量重量,实际做起来就会觉得无从下手或互不相干;二是在于西方哲学偏重于个人的自由意志,不注重个人的主体修炼,而中国传统思想是把人当作是关系中的人,注重个人素质的提高和完善,是主体修炼的方式。^①因此,倪培民认为“无论是在当代学术的背景上重新用功夫来诠释儒家学说,还是从儒家功夫论出发去梳理西方哲学的学说和与之对话,都可以引导出很多新的、具有启发意义的成果”。^②

在以认知真理为主的哲学视角中,没有功夫这种能够把实践智慧、技艺和行为主体的精神境界融合一体的概念。^③因而在分析以生活之道为核心的中国传统思想时,功夫哲学视角更具有广阔的空间,更能契合中国传统思想的特点。功夫哲学也就是不同于通常意义上,把工夫论作为中国哲学里面的一个模块来研究。通常在分析中国思想家的哲学思想时,工夫论能够为中国哲学独有的修养方法开拓一个空间,在研究中可以把有关工夫修养的知识置入工夫论这个模块。而功夫视角与此不同,功夫视角着重从修炼的角度对文本记录的话语进行功能性解读,注重功夫的有效性而不仅仅停留在对文字的解读,在功夫视角中文本中有些看似矛盾之处也能得到较好的解决。

按照倪培民的对功夫的界定,功夫一词的含义范围大于工夫一词,工夫专指时间和人力,而功夫包含四项内容:一是工时,二是功力,三是功法,四是功效。^④工时表示做某事花费的时间,功力表示做某事所需要的能力与造诣,功法表示做事所用的方法,功效表示最后产生的效果。所以功夫能包括主体的修炼、主体的能力、主体践行,而且这是一个动态的过程,在修炼中提高能力、提升践行的效果,在有提高之后仍可继续修炼,注重的是主体转化。主体的修炼会提高主体的技能,对技能的掌握处于不同层次之时,做事之时就能体现出功夫的造诣深浅。这也就是“任何来自实践和修养达到一定境界的技能,如跳舞、绘画、烹饪、写作、表演、判断、待人接物、甚至治国等,都可以说是功夫”。^⑤这些技能的水平高低,也是以功夫来衡量。

在功夫哲学的视野下,对朱子敬论的诠释也必将重视主体转化、获得艺术人生的能力这一核心内容。在功夫视角下,把功夫的四个方面内涵收摄于主体转化这一核心内容,也就可以把朱子敬论诠释地清晰化、细致化、条理化、合理化,把中国传统思想中的智慧体现出来而不必拘泥于西方哲学的框架,为把中国哲学重实践的特点表达出来做出贡献,即是以功夫视角更好地体现中国哲学的实践特征。因此,在功夫视角下强调的是实践、运用、体会,而不是对朱子谈论敬的文本进行语言式解读。运用功夫视角去看待朱子所说的敬,就不仅是在诠释文本字义,而是要关注敬之功夫的有效性、敬的运用方式、敬的功力体现,甚至要关注如何去践行是不敬,并看到朱子如何运用功夫把不敬纠正为敬。

以功夫视角中是否有效的判断标准看待朱子敬论,就可以把哲学视角所看到的朱子敬论中非常重要的一句话——“敬则天理明”,表现的更为合理。虽然朱子哲学中的宇宙论、人性论等内容能说明“敬则能明天理”,但如果把“敬则天理明”当做真理式的命题来看待,仍然有很多种

① 倪培民:《将“功夫”引入哲学》。

② 倪培民:《什么是对儒家学说进行功夫的诠释?》。

③ 倪培民:《从功夫论到功夫哲学》,《哲学动态》2018年第7期。

④ 倪培民:《从功夫论到功夫哲学》。

⑤ 倪培民:《将“功夫”引入哲学》。

方法可以论证它是一个伪命题。例如：张三做了敬的工夫，但是对他来说，他没有体会到天理明，对张三来说就不是“敬则天理明”。而把“敬则天理明”作为功夫命题，所表达的含义就是：敬是一种经过前人修炼体悟出来的有效的、可学习、可实践的功夫，这种功夫可以知“道”，可以提高主体的功力，达到一个较高的造诣、境界。通过切身修炼敬的工夫，体会天理是否明朗，验证敬的功夫是否有效。张三不能体会到天理明，只能说明敬之功夫对其没有有效性，不以个体而否认整体的有效性，而在真理式的命题中，只要有一个例外即可否认这个命题。因此可以说，运用功夫哲学可以打通经典文本中的一些矛盾之处。

二、哲学的功夫化

对敬的知识性解构，以内容丰富程度而言，钱穆在《朱子新学案》中用了大约四十页来阐释朱子的敬，是目前较为丰富的研究成果。钱穆把朱子的敬解释为主要有六种意思：一是敬如畏字相似；二是敬是收敛其心不容一物；三是敬是随事专一，又叫作主一之谓敬；四是敬须随事检点；五是敬是常惺惺法；六是敬是整齐严肃。其他细碎的意思还有：一是敬与公与直；二是敬与和；三是敬与生意；四是敬与专与定；五是敬与笃厚；六是敬与恕；七是敬与活泼泼地。^① 钱穆把朱子言说敬的文献资料进了分类整理，对学者来说是一个非常好的参考资料。本文在用功夫视角看待朱子敬论时也将重点参考，并在此基础上体现功夫视角的特点。

在功夫视角下，敬畏是对专注、谨慎的锻炼。钱穆把以畏释敬放在朱子论敬部分最靠前的位置，可以说明畏是敬的一个重要含义，是敬的重要操持方法。此外还有金仁权、崔昌海认为敬畏是朱子敬之学说中最具特色的内容；^②蒙培元认为敬畏是朱子对敬的最本质的说明。^③ 这些都说明了用畏释敬是朱子敬论的一大特点，而在功夫视角中可以把畏的作用性更好地表现。朱子明确说敬是畏的表达有：

敬只是一个畏。^④

敬，只是一个“畏”字。^⑤

敬是畏底意思。又曰：若有事时，则此心便即专在这一事上；无事，则此心湛然。又曰：恭是谨，敬是畏，庄是严。^⑥

敬是畏，从两个视角看就有两层含义：一是哲学视角的理解，敬与畏的含义相同；二是功夫视角的理解，老师在指点学生时，对敬做的一个符合当时情境的解释。前两条记录当时所处的具体情境现在我们已经无从得知，第一条为端蒙所记，结合上下文，当时同在听课的其他人记载，此处畏的意思是不放肆，即敬是不放肆。然而当时主要是在讨论诚与敬，这就应该是针对与诚同样而

① 钱穆：《朱子新学案》第2册，北京：九州出版社，2011年，第399—439页。

② 金仁权，崔昌海：《二程与朱熹的主敬思想》，《东疆学刊》2000年第1期。

③ 蒙培元：《论朱熹敬的学说》，《天水师范学院学报》2011年第4期。

④ 黎靖德编：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第103页。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》，第211页。

⑥ 黎靖德编：《朱子语类》，第2471页。

言的敬而说,不放肆也只是心性工夫的不放肆,此处不涉及行为不放肆。而第二条的记录所在的上下文就略显杂乱,因此不勉强去解释。第三条对敬是畏的记录比较详细,要之,敬是心性的修炼,使心专一、平静、清明、纯净,以便于应接事物。

综上所述,朱子在讲敬是畏的时候要表达的是敬能让心体变得虚灵明觉,让心更好地发挥主宰作用、灵明功能,更好地待人接物。但是这也是一种不完善的对畏的阐释,只有心性修炼的一面,因而朱子还有讲敬与畏相似的表达。朱子模糊地说敬是以“似畏”的方式来表达:

然敬有甚物?只如“畏”字相似。^①

敬字要体得亲切,似得个畏字。(铢记。先生尝因诸生问敬宜何训,曰:是不得而训也。惟畏庶几近之。铢云:以畏训敬,平淡中有滋味。曰:然。)^②

尝谓敬字似甚字?恰似个畏字相似。^③

以上材料都出自于《朱子语类》,是学生对朱子教学内容的记载,从以上记录可知敬是畏应当是功夫哲学视角所看到的含义。如果不是从功夫的角度去看,那么朱子对以敬释畏的方式就显得很不严谨,既有敬是畏这种确定性的表达,又有敬似畏这种模糊性的表达。因此可以说畏并不只是在文字上解释敬,而是通过畏来指导敬的功夫。因而表达出了功夫之知具有模糊性的特点,^④说敬的时候又必然联系到敬的功夫如何践行的问题。

与畏相似这种表达明显不符合真理式命题,显然是从功夫视角解读敬。从第一条记录所在的文本来,此句接下来就是在说收敛身心、整齐纯一、不恣地放纵就是敬,也就意味着畏与这些意思相似,是要学生在行动上去做这些内容。其中收敛心、纯净心、心不放肆在敬是畏的解释中就已经讲了,此处把收敛身体的行为、整齐容貌加入了进来,目的就是为了让知识落空,使敬有具体的指向处、实践处。第二条则表示不能在命题之知的角度上以畏训敬,若是要以畏训敬其实是不得已而为之,因此就不能只关注于知识性的解释,需要去体会,而且要体会得亲切,体会出滋味。这种亲切滋味是正面的、积极的、有益的,是合于道德规范的,有体会也就说这不仅是在训解敬字,是借助训解的方法去体会敬的践行。训诂是对字义的解释、校正,借助训诂的方法去体会敬的含义、体会畏的心理,在体会的过程中对于不敬的情形进行修正,这种切身实践了的敬就有了滋味。第三条说敬与畏相似是承着敬是整齐收敛,身心不放纵,与第一条的涵义基本相同。

综上所述,说敬与畏相似能够把身与心、人与物(事)统一,同时也反映出朱子不仅是在阐释敬的敬畏义,也提醒弟子在理解敬畏的同时体会敬畏的滋味,指导做敬的功夫。

在敬畏的实际操运中,朱子也做了比较多的指点,这些都同样被学生记录下来。在功夫指导中,畏并不是带来负面情绪的害怕,而是带来正面情绪的专注、小心、谨慎、认真、负责、重视。朱子对敬畏的正面肯定有:

敬不是万事休置之谓,只是随事专一,畏谨,不放逸耳。^⑤

① 黎靖德编:《朱子语类》,第208页。

② 黎靖德编:《朱子语类》,第310页。

③ 黎靖德编:《朱子语类》,第2891页。

④ 倪培民、钱爽:《知“道”——中国哲学中的功夫认识论》,《文史哲》2019年第4期。

⑤ 黎靖德编:《朱子语类》,第211页。

敬非是塊然兀坐，耳无所闻，目无所见，心无所思，而后谓之敬。只是有所畏谨，不敢放纵。如此则身心收敛，如有所畏。常常如此，气象自别。^①

敬只是个收敛畏惧，不纵放。^②

只把做件事，小心畏谨，便是敬。^③

心小是畏敬之谓，文王小心翼翼，曾子战战兢兢，临深履薄是也。^④

功夫大师指点学生功夫时，不仅要正向指引功夫的践行，也要从反向纠正功夫操运的错误方式。朱子指出敬畏的错误运用有：

臣能陈善闭邪，便是敬；若有所畏惧，而不敢正君之失，便是过，便不是敬。^⑤

但是有不当处，亦合有几谏时。不可道畏敬之，便不可说著。若如此惟知畏敬，却是辟也。^⑥

这是站在臣子的角度说敬畏，如果因为惧怕皇权而不敢端正君主的过失，不敢进谏，这就是对敬畏的错误体会。当然这是对于所处位置的责任而言，是外在的行为修炼，并不具有普遍性。但是这也可以反映敬是要走向天理的中正、善的内涵，不论在什么情形下都要坚守天理正道。而且从为臣进谏的责任来看，也可以突出敬畏不是要表达害怕的负面思想，在实际运用中用害怕做不好事来逃避践行，这样就是辟、是偏、是过。

所以说在功夫视角中看朱子敬畏的思想，敬就不是在语言诠释上用畏来解释敬，而是在实际运用敬时，用畏来表达对天理的重视、专注、谨慎等正面的态度，强调实际践行，去体会敬畏的滋味。因为专注、谨慎的态度可以用来应对任何事物，因而可以说以畏释敬是朱子敬论中最重要的内容，这是对于应接事物而言。在不应接事物时，没有具体对象去专注面对，敬畏天理也是一项重要的活动，无事时可以修养自己的心性，因此心性修养方面的敬畏也很重要。在功夫之知中可以包含命题之知与技能之知，因此朱子说的“敬是畏”与“敬似畏”就能兼容并存，不至于产生矛盾。“敬是畏”与“敬似畏”都是要学者去践行敬：在心性上修炼，在事情上运用。

有敬畏之心，在言行上就会收敛。钱穆以收敛解释敬作为朱子论敬的第二个特点，收敛之敬主要是体现对心的收敛，收敛由内在心性而外化为行为收敛。在收敛时既有敬畏，也有精神专一的主一无适义。钱穆解释朱子论敬的第三个特点是随事主一无适，区别于第二点（收敛精神专一）之处在于：随事主一有具体的事物为对象。虽然钱穆自己说了“六说可相会通，强加分别，则转成拘碍”。^⑦但是他没有明确说明是在什么视角下会通，也就导致虽然分了六点在解释敬，但六点之间的区别与联系又是藕断丝连。这也就说明钱穆不是以命题之知在解释朱子敬论，他所说的会通应该是体会上的会通，而不是在认识上模糊知识的界限。明确运用功夫视角就不需要分为六点来理解，更不需要特意提醒学者不要强加分别，在功夫视角中这些内容可以会通起来理解。在功夫视角中，畏可以与收敛共同运用，专一精神也可以与收敛一起操练，并且收敛也不仅仅是心的收敛，也包含身体行为的收敛。因此在功夫视角中，就不分内在的心性收敛与外在的行

① 黎靖德编：《朱子语类》，第 211 页。

② 黎靖德编：《朱子语类》，第 2743 页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》，第 564 页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》，第 2451 页。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》，第 320 页。

⑥ 黎靖德编：《朱子语类》，第 356 页。

⑦ 钱穆：《朱子新学案》第 1 册，第 112 页。

为收敛,而是合到一起理解、运用。

功夫之知注重事物之间的相关联系,反映在敬上就是“只是有所畏谨,不敢放纵,如此则身心收敛,如有所畏”。^①身心收敛是由畏谨而来,身心能够收敛之后则不需要畏谨,在收敛中保持这种“如有所畏”的精神状态。因此可以说敬畏是非常重要的,敬畏能为收敛提供功夫的进路,并且收敛在功夫中也是重要的一项内容,因为收敛就能开出“如在”的主体精神境界。^②“如在”的境界中不关注存在的真实性,而是关注在这种体会中形成的精神状态,能够更好地生活。至于“如在”境界中畏是不是真正还在,就不需要特别关注,“如有所畏”则自然会收敛,此时畏并不是负面的情绪,并不影响生活的艺术能力。

朱子说:“敬莫把做一件事看,只是收拾自家精神专一在此。”^③这说明朱子在指导运用敬的功夫时,不把敬当做是一件独立的事情,不是专门去做一件叫做敬的事,而是把自己涣散的精神收敛回来,变得专注、专一,可以在任何具体的事情上表现出敬。但如果从命题之知的角度去理解这句话,就只能解读出朱子教人收拾自家精神专一,而不会把精神修炼融入具体的事情。功夫哲学不把敬当做一件事就是为了体现敬与事为一,把精神收拾为专一的状态就是为了应事,而不像命题之知把敬解释为精神修炼即可。敬在精神修炼上的专一还表现为:主一之谓敬。在说到心收敛不容一物时,朱子说“心主这一事,不为他事所乱,便是不容一物也”。^④这便也是心主一的意思,不落向他处,不会被其他事物扰乱,就是体现心的专一、无他物入心。“心无物然后能应物。如一量称物,固自得其平。若先自添者些物在上,而以之称物,则轻重悉差矣。心不可有一物,亦犹是也”。^⑤心以敬主一就是要收敛,只是专一在敬,就能如实反映出事物的本来状态。朱子认为“心须常令有所主。做一事未了,不要做别事”,^⑥这就是在应事主一上说的。

有主于一的敬虽然要常常保持,也并不是生硬地去操持敬、勉强主一,而应该达到“要闲,心却不闲,随物走了。不要闲,心却闲,有所主”。^⑦从命题之知看这句话,要解释起来颇为费力,要分别区分清楚各个“闲”所对应的主体及表示的意义。试着翻译当如此:人想要悠闲下来,但是心却没闲下来,逐物去了,这是不可取的;人不想悠闲,但是心却闲下来了,有主于一,这是可取的。但就是这样也没有把这句话的意思体现出来,需要继续分析。因为心逐物的对象是无限的事物,心就闲不下,所以人虽然看似闲了但实质上却没有闲。而心有主于一,只用保持专一的心态,自然就不像要追逐无穷多的事物一样,因此虽然没闲但也不累,人虽然看起来是在做功夫没有闲下来,但实际上是悠闲的。这也反映了中国哲学经典中确实也是存在有思辨色彩的文本,但是要用现代的分析方法才能体现出来,这是哲学视角的运用。但其实这句话可能本来不是要学者进行如此思辨分析,中国哲学中的智慧并不是以思辨见长。从功夫视角看,朱子最有可能让学者分别去体验两种做功夫的方法,在获得真切的感受之后能够自行选择哪种方式做功夫是最佳的方法。这就不同于在命题上先给予真假、对错的判断,然后再去学习这个知识。功夫视角中完全是以自我为主体进行实践,进行功夫的模仿,在实践中把获得的体悟转化为主体的能力,提升

① 黎靖德编:《朱子语类》,第 211 页。

② 倪培民:《儒学的精神性人文主义之模式:如在主义》,《南国学术》2016 年第 3 期。

③ 黎靖德编:《朱子语类》,第 215 页。

④ 黎靖德编:《朱子语类》,第 373 页。

⑤ 黎靖德编:《朱子语类》,第 345 页。

⑥ 黎靖德编:《朱子语类》,第 205 页。

⑦ 黎靖德编:《朱子语类》,第 205 页。

的是生活能力而不是思辨能力。

功夫视角中看敬,就自然可以把收敛内心的功夫透显在外,运用于生活,自然也需要在事上检点,外貌上整齐严肃,内外一齐体现功夫的效果,这才是修炼功夫的生活艺术。朱子在《答廖子晦》中讲:“夫方其无事而存主不懈者,固敬也。及其应物而酬酢不乱者,亦敬也。”^①这就是说无事时,心主于一是敬;到了有事时,身心专注一事不散乱也是敬。在逻辑关系上去看待这个问题,无事时主一并不一定能够保证有事时专一,因为两者是处于不相同的环境状态下。所以在命题之知中看,这不是一个真命题,只能说是应然而非必然。但在功夫之知中就不是如此看,无事与有事时虽然心的状态不同,面对的环境也不同,但是无事与有事之间有着联系,这个联系值得重视,无事与有事时在功夫上就可以打通。而功夫上的打通是由功夫大师切实做了功夫之后才说的,有打通的经验,这不一定是真理性的,但是具有实践性,可以体验。于此获得的功力不是知识的增多,而是功夫能力的提升,生活艺术能力的提升。说到主一则必然要去践行,对于主一与整齐严肃而言,朱子说“如主一处定是如此了,不用讲。只是便去下工夫。不要放肆,不要戏慢,整齐严肃,便是主一”。^②在功夫视角上看,此正是符合功夫实践中不鼓励学生问为什么,倪培民的观点是“有时儒家甚至不鼓励弟子们问为什么,因为没有努力经历体验那些知识,一种语言的回答容易误导学生以为自己仅仅从词句里就可以理解这个回答”。^③在实践中、在修炼中,整齐严肃就是体现的主一。这也就是“心无不敬,则四体自然收敛,不待十分着意安排,而四体自然舒适”。^④

根据朱子说的“敬有死敬,有活敬。若只守着主一之敬,遇事不济之以义,辨其是非,则不活”。^⑤在本文中以功夫哲学视角来看朱子的敬论,就不同于哲学的视角,因而也就是不同的理解方式。上文已经多处提到在朱子的话语中,收敛与主一、整齐严肃、随事检点有密切的关系,并且功夫在运用上是灵活的,所以不进行割裂式的分析处理。因此把钱穆所说的第三点(随事专一,又叫作主一之谓敬)、第四点(敬须随事检点)、第六点(敬是整齐严肃)整合,在功夫哲学视角中灵活融合,用以方便运用、方便做功夫、便于提升功夫能力,因而可以把这几点合起来归纳为持敬收敛身心。

保持敬的功夫不间断,还需要常惺惺法。敬除了要畏、要收敛身心,还应该注意不能只用畏、收敛、整齐严肃说敬,敬还有一个重要意思是常惺惺。朱子说:“惺惺,乃心不昏昧之谓,只此便是敬。今人说敬,却只以‘整齐严肃’言之,此固是敬。然心若昏昧,烛理不明,虽强把捉,岂得为敬!”^⑥说明朱子对于做到了整齐严肃但没有实质内涵的敬是批评的态度,而这只能是在功夫上判断,而不能在命题上判断。从知识定义上来说,一个外表整齐严肃的人不能说他是不敬。但是经过功夫修炼的大师就能很清楚地知道,有外在整齐严肃而心放肆的这种情形,功夫大师当然不会把这种情形称作敬。虽然功夫大师在语言上指点也需要用整齐严肃来提要求,但是并不是为了说明整齐严肃就是敬,而是要学者以整齐严肃来锻炼自己的心性、行为。只从命题之知来理解敬就僵化了,只是保持个整齐严肃,内心却不知收敛后该如何,也明不了天理。在常惺惺法之中就可以警醒学者,做持敬功夫与穷理是一起进行的,常惺惺是自我提醒、保持警觉的方法,但又不

① 顾宏义撰:《朱熹师友门人往还书札汇编》,上海:上海古籍出版社,2017年,第1403页。

② 黎靖德编:《朱子语类》,第2788页。

③ 倪培民:《什么是对儒家学说进行功夫的诠释?》。

④ 黎靖德编:《朱子语类》,第211—212页。

⑤ 黎靖德编:《朱子语类》,第216页。

⑥ 黎靖德编:《朱子语类》,第373页。

可以把常惺惺当做是理。朱子在《答游诚之》中说：“但不免有便以惺惺为仁之意，此则未稳当耳。穷理涵养，要当并进。盖非稍有所知，无以致知涵养之功；非深有所存，无以尽义理之奥。正当交相为用，而各致其功耳。”^①这也就是说，在功夫的操运过程中可以体会到理，但是功夫本身并不是理，这在功夫上说就是不稳当。在命题之知的角度看待一个命题，结果自然就是正确与错误，而不会使用不稳当这种表达方式。不稳当是表示在功夫上不适宜的操作方式，因此朱子就需要纠正这种做功夫的方式，而不是去否定整齐严肃。所以说在常惺惺的使用时，首先就要注意与穷理并进，不要错把常惺惺当作是理。

常惺惺与穷理可以互相促进，常惺惺对穷理的益处表现为能够驱除人的私欲、杂欲。朱子说的“常常存个敬在这里，则人欲自然来不得”，^②也就与主一无适保持心体虚灵明觉、不让人欲侵入心中是同样的功夫。常惺惺就进一步说明要保持敬的功夫不间断，把功夫变为自然，自然持敬则功夫与境界合一。钱穆对此说有云：“心明即天理明，心与理一，非属两事。有此境界，始有此工夫。亦以有此工夫，始到此境界。敬字在工夫方面，亦可谓境界方面。如云常惺惺，工夫在此，境界亦在此。”^③常惺惺可以唤醒心，“须是提撕，才见有私欲底意思来，便屏去”。^④并且是“吾儒唤醒此心，欲他照管许多道理”。^⑤所以说以功夫视角看朱子敬论，则必须要体现常惺惺的意思，唤醒昏昧的心。虽然说在理论上心都是光明透彻的，但是在实际的功夫运用中必然会遇到心昏昧的情形，因此就必然要提撕唤醒，保持常惺惺。这也可以解释在朱子的哲学体系中分析敬，不必过于强调常惺惺、畏等在功法上的意义，因为这些意义只有在功夫哲学视角中才能凸显出重要性。在功夫上则必须要强调敬的不间断，有学生问敬，朱子回答“一念不存，也是间断。一事有差，也是间断”。^⑥从文字上看，朱子好像是答非所问，学生问的是敬，而朱子却在回答间断的问题，因为在功夫上看其实间断了即是不敬。因此朱子是在教导学生：持敬并非是什么念头都不存于心，而是要保持警觉，常惺惺才能不间断。正如钱穆论敬时说的“心是活物，故须时时念念用功”。^⑦

再看朱子所说的：“人能存得敬，则吾心湛然，天理粲然”，^⑧这也是典型的不能从命题之知去理解的一句话，因为从这条路根本走不进去。在知识性的理解中，首先，这句话不具有必然性；其次，就算一个人肯定这句话的真实性，天理粲然对其而言也就是一个概念；最后，一个人肯定这句话的真实性，并且反复朗读、背诵、将文字理解了一百遍，他的心也不会湛然。人必定是在功夫修炼上真正存了敬，才会体会到天理明亮于心，做事时都是天理流行。作为功夫的敬就贯穿了无事主一、有事专一、随时检点、随事表现地整齐严肃。对整齐严肃而言，还要保持心的警觉，让心能够感知到理，常惺惺然，保持敬的工夫不间断，应接事物就不会有差错。因此说存敬于心，心就可以光莹明亮，把天理完全清楚地体现，常惺惺则心就常湛然，天理常粲然，敬的功夫就不能间断。这就是功夫哲学视角在理解这句话时体现出来的特点，功夫之敬的重点落在常惺惺。功夫

① 顾宏义撰：《朱熹师友门人往还书札汇编》，第3061页。

② 黎靖德编：《朱子语类》，第207页。

③ 钱穆：《朱子新学案》第2册，第419页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》，第402页。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》，第373页。

⑥ 黎靖德编：《朱子语类》，第211页。

⑦ 钱穆：《朱子新学案》第2册，第419页。

⑧ 黎靖德编：《朱子语类》，第210页。

哲学视角是把敬的践行作为核心，在践行中要心存敬畏、专注认真对待，要收敛身心、心主一、处事情主一，常惺惺保持功夫不间断。

三、功夫的哲学化

从倪培民对功夫哲学两个向度^①的诠释可知，功夫哲学并不是只是以功夫的视角去看中国传统思想，也包含了让功夫得到哲学理解和提升。把功夫哲学视角中看到的内容用文字诠释出来、对功夫进行理性反思、参考哲学的结构体系构建功夫哲学体系，这些都是功夫哲学化所需要做的。基于功夫哲学的两个向度，可以对功夫哲学视野中朱子敬论的特点进行逻辑归纳，做进一步反思的工作。倪培民把以功夫视角诠释儒家思想的特点作了归纳，主要有四点：一是把儒家思想作为功法指导而不是描述世界的系统知识；二是把功法指导的目的定位于提高人的能力，而不是作为道德规范；三是从语用的角度去解读文本；四是儒家思想中某些内容，一定要修身实践才能充分理解。^② 在这些特点下看朱子敬论，即是把功夫哲学化、系统化的一种体现。

通过对朱子留下来的著述分析可知，在功夫视角中对文本的解读都是功能性的，不是去解释文本的字义、词义、句义，而是去发掘这些文本能给人的生活带去什么改变。用法国汉学家于连的观点来解释就是：中国古代的语言运用经常不是清理作为证据的语言资料，而是要发动起各种能量。^③ 于连认为这不是在挖掘事物的表象特征以到达精神世界，而是在物质世界与精神世界的关联上建立对世界的看法。^④ 确实，记录中国传统思想的文本中，经常是要激发阅读者的能量。语言的作用从正面可以给予学者信心、提供行动的动力、坚定信念等无形的力量；反面可以对学者的错误进行批评、呵斥、抨击，直击痛处、留下深刻的坏印象，从而激发其羞恶之心，把过错转变为积极向上的动力，称之为能量也是恰当的。中国的思想家不从物理世界开出精神世界也是语言运用的一个特点，这与很多经典文本不是描述客观事实、解释客观世界有关，即不是从物质世界的基础上形成世界观，而是推荐一种世界观，进而形成个人的人生观、价值观。同样，朱子敬论中的相关言行也是不是为了解释敬这个字、敬这项功夫的语言文字内涵，而是指导学者在不同的时间、不同的环境，根据个人的特点，发挥自己的能量及借助周围的能量，进行功夫修炼，增强主体的艺术生活能力，开出具有积极意义的精神境界。

在中国哲学著作的文本中，对话体的记载比较常见，比较有代表性的有：孔子的《论语》、朱子的《朱子语类》、王阳明的《传习录》等。这些对话体的记录通常在回答问题的方式上并不严格，也就是说并不是以语言文字来解释问题，而是进行思考的点拨、践行的指引、反向的刺激等等。在朱子敬论上的体现就是：“持敬之说，不必多言。但熟味整齐严肃，严威俨恪，动容貌，整思虑，正衣冠，尊瞻视此等数语，而实加功焉，则所谓直内，所谓主一，自然不费安排，而身心肃然，表里如一矣。”^⑤敬并不需要多说，而是需要实际去操持功夫，有功夫则语言文字上的不同意思都可以一并体现，告诫学者不要去玩味文字，端正切实做功夫的态度。又如学生问：“上蔡说：‘敬

① 倪培民：《从功夫论到功夫哲学》。

② 倪培民：《什么是对儒家学说进行功夫的诠释？》。

③ 弗朗索瓦·于连：《迂回与进入》，杜小真译，北京：三联书店，2003年，第72页。

④ 弗朗索瓦·于连：《迂回与进入》，第384页。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》，第211页。

者,常惺惺法也。’此说极精切。”朱子回答说:“不如程子整齐严肃之说为好。盖人能如此,其心即在此,便惺惺。未有外面整齐严肃,而内不惺惺者。如人一时间外面整齐严肃,便一时惺惺;一时放宽了,便昏怠也。”^①朱子对于学生的提问,既没有肯定,也没有否定,只是让学生从常惺惺往整齐严肃方面去做。朱子对常惺惺法是肯定的,但是在功夫指点上又担心学者只以常惺惺来做敬的功夫,因此要强调整齐严肃,要在事上表现出敬。

功夫哲学的特点就是要突出语言的作用性,注重主体之人的艺术生活能力提高以及功夫的切实践行。在功夫哲学视野下看朱子的敬也是如此,敬本来就是一项功夫,朱子说敬并不是停留在语言上,而是要体现敬对人的提升作用。所以在功夫哲学视野下理解朱子敬论,显而易见的一个特点就是以语言文字的作用性来理解敬。此不同于获得语言文字的知识体系,语用的角度能够在文字中获得能量,读者就有了践行的动力,在践行中实际增长生活能力。

为了获得敬的艺术人生能力,就要求作为主体的人切实践行敬的功夫。有敬的能力之后再去看敬就是,“其实只一般。若是敬时,自然主一无适,自然整齐严肃,自然常惺惺,其心收敛不容一物”。^②此时也就不需要分别去理会主一无适、整齐严肃、常惺惺、收敛,这些都能在功夫上融贯,在敬中一齐呈现。而之所以会有敬的多个方面的解释,是出于不同情形中的指点需要,在不同的情形中优先采取哪个含义更为妥善,因而这就是功夫的有效性推荐,而不是直接的肯定或否定。

对于要获得敬的艺术生活能力而言,在生活中修炼就会面对各种不同的情形,功夫大师指导时也要因人而异、因地制宜,实行因材施教。在心放逸时,朱子会指点要收敛;在做事时,朱子会指点要主一无适、随事检点;在无事时,要进行心性修炼,保持敬畏感,时时保持心的警觉等。在敬的能力养成过程中,各种对修炼的指点就如同吃菜时面对的各种情形,如何能顺利吃上一道菜有不同的方法,功夫大师就会给出不同的指导建议,修炼的主体之人面对的是菜而不是对菜名的知识性储备。这些建议就如同是功夫的指点,可以从不同的情形中做出不同的指点,如有时是敬畏,有时是收敛,有时是常惺惺等。这些选择虽然各不相同,但都是为了获得敬的体会,为了增长敬的能力。所以说在功夫视角中,要面对的是菜而不是菜单,是要由菜名的概念实现为吃菜。在功夫的指导时,是要面向直接的践行、体会,而期间不利于体会的情形就要灵活地规避、补救、克服等,因而可以呈现同一项功夫中功夫的多样性。其目的是从功夫中获得功力,获得艺术生活的能力,有敬的能力从而能获得万理具在的体会。

在功夫哲学中对功夫进行评价,应当也是要选取功夫评价。通过把功夫评价与道德评价对比,有助于我们更清楚地了解功夫评价。倪培民说,功夫里的德是功法,这个德同时也可以道德规范。但是作为功法的德是不同于一般伦理规范的德,它们既有区别又有联系;功夫之德不是作为一种道德责任,但是功夫的指导可以以道德责任的形式出现,帮助那些道德不自觉地人进行自我修炼,或者对人的行为得到有效的规范,使之能够顺利地走上成己成人之道。^③功夫哲学中的功夫不是以外部的道德规范来制约人,而是对人能成人的教育方法、是受教者的主体修炼方法。功夫的修炼是个人主体的选择,以敬而言,在对敬的操持中主体可能面对不能体会到敬的情形,我们可以说是在功夫的选择上不具有有效性,或者说功夫做的不好。这是功夫上的评价,而不能用道德评价去评价一项功夫是否合于道德。诚然敬这项功夫有道德因素在内,但修不修敬

① 黎靖德编:《朱子语类》,第372页。

② 黎靖德编:《朱子语类》,第371页。

③ 倪培民:《将“功夫”引入哲学》。

并不能决定道德规范的养成,敬只是一种推荐性的道德规范养成方法。这就是如倪培民所说:“道德命令涉及的是责任,而功夫指导涉及的是优劣和明智与否。”^①功夫评价的标准由于不是真理性的标准,因而可以保持功夫的多样性,能够突出多重价值,在功夫评价中,持不持敬是取舍的问题而非真假、对错的问题。

一个人如果不遵照师傅的指导去练习敬,从而导致没有敬的功力,修敬有所成就的人会对他失望,但是不会对他的道德进行批评。例如对于陆九渊及其门人而言,他们就很少谈论、练习敬的功夫,但不能说陆九渊及其弟子是不道德的,只能说敬对陆九渊及其门人不具有有效性或者对他们而言认为敬不是一项有效的功夫。通过这个例子也可以说明,正是由于古人对思想的评价是在功夫评价的视角中,才能形成丰富的功法供学者选择,你不认同朱子持敬的功夫,你可以选择陆九渊的发明本心功夫,也可以选择道教、佛教的修身功夫。试想如果是以真理性的标准去看待各种功夫,势必导致中国传统思想中的多种功夫不能并存。所以说用哲学视角看中国传统思想有削足适履的缺点,用真理标准评价功夫也就有不能匹配的问题。对于修炼主体而言,哪项功夫对其有效与否才是评价的标准。对于不修炼的平常之人而言,自然是从业者的经验中去获得哪种功夫有效,这种有效就不是功夫上的有效性,而是语言文字上得到的“有效”这个概念。伦理学的核心在于道德,获取道德的真理是重要的,道德行为的实现也是重要的。与伦理学比较而言,功夫哲学的核心在于功夫,功夫也是要认识并践行,但是功夫不具有真理性的标准,可以根据对个人的有效性进行自由选择。朱子向人们推荐敬的功夫是他认为敬是最合适、最有效的得道之方法,所以可以理解朱子所说:“自秦汉以来,诸儒皆不识这‘敬’字,直至程子方说得亲切,学者知所用力。”^②这是从亲切的角度来说敬,是朱子认为有效的功夫,因此他对敬体会起来亲切,讲起来亲切,指导功夫时也是亲切。从这里也可以看出,功夫评价相对真理评价来说是包容的,不否定其他功夫,能够包容价值的多重性。在功夫视角中而言也是如此,功夫视角比哲学视角更具有包容性,能够发现事物之间的直接联系,也可以发现不具有真理性的联系、感应联系、不稳定联系等内容。

功夫视角作为一个宽广、长远的视角,能够包容对与错、是与非,既能肯定是与对,又能否定错与非。在功夫修炼过程中,利用对与是可以进行正向教导,利用错与非可以进行反向教导,以有效性、艺术性、亲切性等特点养成人生的能力。所以说以功夫视角看朱子敬论,丰富了敬的诠释维度,对敬进行功夫评价也是合适、合理的。

总而言之,功夫视角并不是对哲学视角的否定,而是以一个新的视角去理解朱子敬论中的内容。对于朱子敬论而言,功夫视角下的所见,既能包容哲学视角下的所见,并能把哲学视角所不能见的內容体现出来。功夫的视角不见长于语言文字的分析,而是要突出功夫的切身实践、语言的作用、敬论在生活中的功能性。功夫视角所看到的朱子敬论中的能量,虽然是散落在各处,但在功夫哲学化这个方向的格义中,仍然是有必要把这些内容分类整合、逻辑归纳。儒家思想中的功夫是多样性的、价值多元化的、能量多重性的,以功夫哲学看朱子敬论也可谓能契合朱子哲学思想丰富性的特点。

(责任编辑:温方方)

① 倪培民:《将“功夫”引入哲学》。

② 黎靖德编:《朱子语类》,第207页。

方以智对晚明清初学风的批判： 以《易余》为中心

高海波

摘要：晚明至清初，伴随商品经济的繁荣，出现了风俗夷陵、道德堕落的现象。与此相伴，儒佛二教都出现了“玄虚”之病。在阳明后学左派中，四无说大行其道，消解了阳明学的道德内涵，与禅学合流；在佛学内部，也出现了强调顿悟、不立文字、鄙弃经教的风潮。方以智在《易余》中对当时的世风和学风进行了猛烈的批判；他认为当时的世风已经到了廉耻丧尽的地步，根本原因是由当时虚无、混沌、高妙的学风造成的。阳明学的“现成良知”说、“无善无恶”说及禅宗中过分强调顿悟而轻修学的思想即是其具体表现。儒佛两家的这种学风导致了伦理秩序的虚无、社会秩序的失范以及佛教的衰落。方以智强调“格致交践”“阳统阴阳”“善统善恶”，重视礼乐，主张好学知耻、经世致用，在体用关系上强调体用交互等思想都与其对晚明清初学风、世风的矫正有关。

关键词：晚明清初；方以智；《易余》；学风；世风；虚无

作者简介：高海波，清华大学人文学院哲学系（北京 100084）

从晚明至清初，伴随商品经济的繁荣，出现了风俗夷陵、道德堕落的现象。与此相伴，儒佛二教都出现了“玄虚”之病。在阳明后学左派中，四无说大行其道，消解了阳明学的道德内涵，与禅学合流；在佛学内部，也出现了强调顿悟、不立文字、鄙弃经教的风潮。方以智在《易余》一书中对当时的世风和学风进行了猛烈的批判，了解这一点，有助于我们深入把握方以智的思想。

一、晚明清初的世风、学风

晚明清初在中国历史上可谓一大变局，商品经济的繁荣，同时伴随社会风气的败坏。沈越的《皇明嘉隆两朝闻见纪》卷六说：“嘉靖以来，浮华渐盛，竞相夸诩。”^①林兆恩《三教开迷归正演义》第五十七回中描写奸商道：“米中添糠放水，绸绫喷湿着汤（形），贩宝石的玳瑁类玉，鱼目混珠，何物无假。”^②何淡所撰《李充嗣墓志铭》曰：“前数十载，吾广士大夫多以富为讳，争自洒濯，以免公议。接世务以来，闻人仕，众必问曰：好衙门否？闻人退，众必问曰：有收拾否？且耀金珠

① 沈越：《皇明嘉隆两朝闻见纪》卷七，原国立北平图书馆甲库善本丛书，第185册，北京：国家图书馆出版社，2013年，第488页。

② 潘镜若：《三教开迷归正演义》（中），“古本小说集成”影印白门万卷楼刊本，上海：上海古籍出版社，1994年，第877页。

广田宅，以骄里闾者，世不以为过也。”^①由此也导致了民众道德失范，风俗夷陵。“风会之趋也，人情之返也，始未尝不朴茂，而后渐以漓，其变犹江河，其流殆益甚焉。大都薄骨肉而重交游，厌老成而尚轻锐。以宴游为佳致，以饮博为本业。家无担石而饮食服御拟于巨室，囊若垂罄而典妻鬻子以佞佛进香，甚则遗骸未收，即树幡叠鼓，崇朝云集。噫何心哉？德化陵迟，民风不竞”。^②

在思想界中，伴随阳明学的兴起和传播，讲学运动风起云涌，则出现了三教合流的现象，正统的朱子学甚至儒学都受到了极大的冲击。陆世仪在《高、顾两公语录大旨》中说：

至正嘉时，湛甘泉、王阳明诸先生出，而书院生徒乃遍天下。盖讲学于斯为烂漫矣。而阳明良知之学为尤盛。龙溪、心斋诸公继之渐流渐失，迄于隆万，此时天下几无日不讲学，无人不讲学，三教合一之说，昌言无忌，而学脉之紊乱于斯为极。不惟诮紫阳，几褫孔孟。吁！亦可畏哉！^③

在阳明学传播过程中，浙中王龙溪、泰州王心斋二人曾起了重大作用，但其学也流弊错出，有将阳明学禅学化的倾向。黄宗羲说：“阳明先生之学，有泰州、龙溪而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传。泰州、龙溪时时不满其师说，益启瞿昙之秘而归之师，盖跻阳明而为禅矣。”^④龙溪、泰州二派过分强调“现成良知”及不学不虑的“赤子之心”，有重本体、轻工夫的倾向。

由于二派某些后学缺乏艰苦着实的致良知工夫，所以出现了将良知学“玄虚化”“情识化”的倾向，刘宗周曾批评说：“今天下争言良知也，及其弊也，猖狂者参之以情识，而一是皆良；超洁者荡之以玄虚，而夷良于贼，亦是用知之过也。”^⑤也就是说，二派对良知学的发展日益呈现出去道德化甚至非道德化的倾向，良知的道德内涵被削弱，甚至将情欲混入其中。所以，刘宗周曾批评道：“而后之言良知者，或指理为障，几欲求心于理之外矣。夫既求心于理之外，则现成活变之弊，亦将何所不至？”^⑥冈田武彦也说：“现成派主张当下现成，尊奉心之自然，无视工夫，知解任情，终而导致蔑视道德、淆乱纲纪的恶果。现成思想不仅存在于儒学，而且流行于禅学，因两者合为一体而越发猖狂。”^⑦尤其是浙中王龙溪滥觞的“四无说”在中晚明流弊尤甚，“无善无恶”之说如水益深，如火益热，正迎合了晚明的情欲解放思潮，故受到晚明清初正统儒者的广泛批评。顾宪成说：

佛学三藏十二部，五千四百八十卷，一言以蔽之曰：“无善无恶”……辨四字於佛氏易，辨四字於阳明难。在佛自立空宗，在吾儒则阴坏实教也……王塘南曰：“心意知物，皆无善无恶。使学者以虚见为实悟，必依凭此语，如服鸩毒，未有不杀人者。”海内有号为超悟，而竟以破戒负不韪之名，正以中此毒而然也。^⑧

① 焦竑：《玉堂丛语》，北京：中华书局，1981年，第167页。

② 明万历《顺天府志·地理志·风俗》，《明代基本史料丛刊·地理卷·方志》第1辑第1卷，北京：线装书局，2017年，第76—77页。

③ 《惺亭先生文集》，清光绪二十五年刻本，《清代诗文集汇编》第36册，上海：上海古籍出版社，2010年，第14页。

④ 黄宗羲著，沈芝盈点校：《明儒学案》（修订本）卷三二，《泰州学案一》，北京：中华书局，2008年，第703页。

⑤ 吴光、戴璉璋主编：《刘宗周全集》第2册，杭州：浙江古籍出版社，2007年，第278页。

⑥ 吴光、戴璉璋主编：《刘宗周全集》第4册，第31页。

⑦ 冈田武彦：《王阳明与明末儒学》，吴光、钱明、屠承先译，上海：上海古籍出版社，2000年，第11页。

⑧ 黄宗羲著，沈芝盈点校：《明儒学案》（修订本）卷五八，《东林学案一》，北京：中华书局，2008年，第1396页。

宪成之弟也痛切言之：“朱子尝曰：‘孟子一生，费尽心力，只破得枉尺直寻四字。今日讲学家，只成就枉尺直寻四字。’愚亦曰：孟子一生，费尽心力，只破得无善无恶四字。今日讲学家，只成就无善无恶四字。”“无善无恶，本病只是一个空字，末病只是一个混字。故始也，见为无一之可有；究也，且无一不可有。始也等善于恶，究也且混恶于善，其至善也，乃其所以为至恶也”。^①总之，晚明清初的诸多思想家将都视“无善无恶”说为洪水猛兽，对其大加挞伐，认为它应该为当时的道德失范负责。这种情况下，在中晚明也兴起了一个阳明学修正的运动。稽文甫对此有一个很好的概括：

大概阳明以后，王学向左右两方分途发展。左派一直流而为狂禅派，右派则演变而为一种修正派。综观当时王学修正运动的发展，约略可分为三个阶段：最初右派学者如双江、念庵，归寂主静，以挽救左派猖狂之病，其重工夫，主收敛，虽开后来修正论的端绪，但大体上仍依傍阳明，未曾明白自立一理论体系，这算是第一阶段；及见罗出来，双提“止修”两字，以代替良知口诀，“修”以矫空想本体之病，“止”以矫在“枝叶”上在“念起念灭”上用功之病，机杼一新，确立了修正派的理论骨干，这算是第二个阶段；但见罗这种两头并举办法，虽然道破了修正派理论的实质而未免帮凑，有欠浑融，故自顾高诸子以降，迭加润色，至蕺山修正派的理论才融成一片了，这算是第三个阶段。蕺山所谓“独”，相当于见罗所谓“止”，而其“慎独”的工夫，亦正类乎见罗所谓“修”。但见罗须两头兼顾，而蕺山则单提直入，一了百当，这是他进步的地方。^②

这一修正运动有两个主要特点：第一，重视工夫修证，反对空谈本体，主张下学上达。第二，强调性善，重视儒学的严肃的道德内涵，以此来批评“无善无恶”说。有关其具体情况，学界多有相关论述，这里不再赘述。

在佛教方面，佛门中人也认为佛法进入了末法时代：

法当末运，魔风炽盛，人多懈怠，乐于放逸。营世缘，则百难而不厌；修正道，则三拜而犹烦。^③

湛然圆澄(1561—1626)在《慨古录》中对当时丛林的乱象说得更为痛切：

古之考试为僧，尚不能免其一二漏网，今之概无凭据，则漫不可究。故或为打劫事露而为僧者，或牢狱脱逃而为僧者，或悖逆父母而为僧者，或妻子斗气而为僧者，或负债无还而为僧者，或衣食所窘而为僧者。或妻为僧而夫戴发者，或夫为僧而妻戴发者，谓之双修；或夫妻皆削发而共住庵庙，称为住持者；或男女路遇而同住者；以至奸盗诈伪，技艺百工，皆有僧在焉。如此之辈，既不经于学问，则礼义廉耻，皆不之顾，惟于人前，装假善知识，说大妄语。^④

在义理上，则是“祖师禅”大盛，“如来禅”衰落，“语上而遗下”，机械变诈，无所不用其极，黄

① 黄宗羲著，沈芝盈点校：《明儒学案》（修订本）卷五八，《东林学案一》，第1471页。

② 稽文甫：《晚明思想史论》，民国丛书第二编，上海：上海书店，据开明书店1941年版影印，第74页。

③ 《永觉元贤禅师广录》，《卮续藏经》第125册，台北：新文丰出版公司，1983年，第512页。

④ 《慨古录》，《卮续藏经》第114册，第732页。

宗羲认为其害远过于洪水猛兽：

先生(赵大洲)谓“禅不足以害人”者，亦自有说：“朱子云：‘佛学至禅学大坏。’盖至于今，禅学至棒喝而又大坏。棒喝因付嘱源流，而又大坏。就禅教中分之为两：曰如来禅，曰祖师禅。如来禅者，先儒所谓语上而遗下，弥近理而大乱真者是也。祖师禅者，纵横捭阖，纯以机法小慧牢笼出没其间，不啻远理而失真矣。今之为释氏者，中分天下之人，非祖师禅勿贵，递相嘱咐，聚群不逞之徒，教之以机械变诈，皇皇求利，其害宁止於洪水猛兽哉！故吾见今之学禅而有得者，求一朴实自好之士而无有。假使达摩复来，必当折棒噤口，涂抹源流，而后佛道可兴。”^①

此时的参禅者多鄙视经教，主张不立文字，顿悟成佛，反对渐修。莲池祜宏对此提出了严厉的批评，主张教悟合一，参禅必须读经，否则就是“邪因”、“邪解”、邪路。

有自负参禅者，辄云达磨不立文字，见性则休；有自负念佛者，辄云止贵直下有入，何必经典。此二辈人有真得而作是语者，且不必论；亦有实无所得而漫言之者，大都不通教理而护惜其短者也。予一生崇尚念佛，然勤勤恳恳劝人看教。何以故？念佛之说，何自来乎？非金口所宣，明载简册，今日众生，何由而知十万亿刹之外有阿弥陀也？其参禅者，借口教外别传，不知离教而参，是邪因也；离教而悟，是邪解也。饶汝参而得悟，必须以教印证；不与教合，悉邪也。是故学儒者，必以六经四子为权衡；学佛者，必以三藏十二部为楷模。^②

憨山德清也说：

佛祖一心，教禅一致，宗门教外别传，非离心外，别有一法可传，教只是要人离却语言文字，单悟言外之旨耳。今参禅人动即呵教，不知教诠一心，乃禅之本也。但佛说一心，就迷悟两路，说透宗门直指一心不属迷悟，要人悟透其实究竟无二。^③

近世士大夫，多尚口耳、恣谈柄，都尊参禅为向上事，薄净土而不修，以致吾徒好名之辈，多习古德现成语句，以资口舌便利，以此相尚。遂致法门日衰，不但实行全无，且谤大乘经典为文字，不许亲近，世无明眼知识，卒莫能回其狂澜，大可惧也。大都不深于教乘，不知吾佛度生，方便多门，归源无二之旨耳。世人但知祖师门下，以悟为上。悟本心意，要出生死。念佛岂不是出生死法耶？^④

通过这些批评，可以看出，在晚明的佛教界也存在重顿悟、轻渐修，不立文字而轻视读经的现象。故莲池祜宏、憨山德清等人对此多有批评，提倡“禅教一致”“禅净一致”，重新提倡读佛经，以此来修正佛教界的“狂禅”现象，试图重新复兴佛学。

可以说，在晚明清初的思想界中，左派王学与禅学都出现了重本体轻工夫、重顿悟忽渐修的倾向，表现出“玄虚而荡”“情识而肆”的特点。由此，也出现了相应的修正运动。嵇文甫在《晚明

① 《明儒学案》卷三三，《泰州学案二》，第748页。

② 憨山德清：《竹窗随笔·经教》，《大藏经补编》第23册，台北：华宇出版社，1986年，第183页。

③ 《示径山堂主幻有海禅人》，《明清四大高僧文集·憨山老人梦游集》上，北京：北京图书馆出版社，2004年，第86页。

④ 《示西印净公专修净土》，《明清四大高僧文集·憨山老人梦游集》上，第130页。

思想史》中总结说：“由上数章所述，可以看出晚明思想界有几个明显的趋势：其一，从悟到修，这表现于东林各派的王学修正运动，以及云栖憨山的戒律，特唱净土。”^①方以智生于晚明清初，对这一时代的世风与学风有着相似的感受，在《易余》中，他对当时的学风进行了反复的批判，并试图从理论上给出自己的解决办法。

二、方以智对当时世风、学风的批判

在《易余·孝觉》中，方以智对当时礼俗败坏、人心偷薄、苟慕富贵、伦理失范的现象进行了痛切的陈述：

世禄鲜礼，习俗成风。父以富贵慕其子，子以富贵慕其父。王霸不免投来沮怍，右军犹曰良由汝等不及坦之，何怪搏街者之慨贫穷不子、妻不下纆哉！

高门大闾，后未有笑拙者；牛眠致富，骨且与陆生之宝剑同谋矣。亲戚朋友皆以富贵为善继述，妻妾仆御皆以寒暄为大愧耻。市怒室色，涂附相煎；赏盗富淫，肘履互慨。不得不以贪残偿其堂构之慕，以危亡偿其箕裘之名。^②

在《充类》篇中，方以智也批评当时“风俗挺捫，侮善荣恶，朱草伤飙，而市媠髡摇”，^③可谓善恶颠倒，廉耻尽丧。方以智对此只能深表叹息：“可太息者，称之曰善人也，衙为辱之，谓之某某恶人也，心窃喜之。人心遂至此乎？”^④“周末至今，邪异之浸淫，要未有甚于此时之此几者矣”。^⑤方以智认为当时已经快到了同类相食、“禽兽之不如”的地步：“骄长壮儿之荡，诟名诃教，以速驰声。鄙圣贤，以惊乱百姓之耳目；开别格，以左袒狂饮之锋。于是攫杀陷于豺狼，恣睢敢于桀纣，殆禽兽之不如矣。以禽兽犹不立此高言以纵毒也，不许野老之忧长替而叹飞霜耶？天崩矣。”^⑥常此下去，宇宙即将毁灭（“天崩矣”），根本原因就在于学术之不正，学者立言过高，由此生心害政，故流毒无穷。在《三冒五衍》中，方以智说：

执玄者痛厌槎桠，凡遇名字，一切芟夷，以自愉快，则匿于伪墨而已矣；帘窥影事者则匿于电拂而已矣。故无理无事之病较执理执事之病，悻悻更甚。即吞一昆（引者按，“昆”当为“混”）仑之如如太极，乃鬻髅耳。岂惟无用？将使天下后世不敢以正论折生心害政之彼遁。且曰不作世谛，正以疑人。彼畏学好高之人情，乐得互相怂恿以自为地。而原原本本之实学，既为放旷者之所鄙，又为守礼之拘科所麾。^⑦

也就是说，当时的学风有一种喜虚无、浑沦、圆融而恶分别的倾向。由于厌恶分别，所以无视甚至抹杀一切现实的名相，以图自便，用虚伪来掩饰自己的无知。或者对本体只有朦胧的认识，用当下即是顿悟来掩藏自己。总的来说，这些人都“故弄玄虚”，将世间的一切理事皆化为虚无，比之于拘执于理事而不知变通的人，为害更甚。他们执着于一个浑沦不分的太极作为最高本体，实

① 嵇文甫：《晚明思想史》，第115页。

② 方以智著，张昭炜整理：《易余》（外一种），上海：上海古籍出版社，2018年，第148页。

③ 方以智著，张昭炜整理：《易余》（外一种），第104页。

④ 方以智著，张昭炜整理：《易余》（外一种），第179页。

⑤ 方以智著，张昭炜整理：《易余》（外一种），第90页。

⑥ 方以智著，张昭炜整理：《易余》（外一种），第185页。

⑦ 方以智著，张昭炜整理：《易余》（外一种），第28页。

际上是他们所说的太极是一个没有生命的骷髅，不但没有用处，执此教人，还会生心害政，使得后世不敢批评他们的偏颇逃遁之学，正学则遭排拒。在方以智看来，畏惧艰苦为学、好高骛远是人情之当然，因此，他们乐于相互鼓动，自以为是。而真正的实学，则遭到放旷者、拘礼者所鄙弃。在《一有无》中，方以智也批评道：

矜高者闻此全末全本之说，喜匿于恢谲濛濛，偏而执之，则忌讳分别名实之昭苏比比然矣……彼知人之厌苛细而乐易直，故专以偏上为引药，为激药，即为平药而已矣。根山泽，荟蔚参天，是以穴爪牙而裂焚之，固一时之快哉！……不栽培其生以使民安生，而徒以生即无生雄其簧巧，夺五民之常膳，以供挂树之神钱乎？民不能以有即无之儵忽平其心，而先以有即无之宕佚肆其袄矣。圣人未尝不以此几致知，而未尝急口也。岂非急口鬻高，反足乱善世之教耶？^①

方以智认为，片面强调浑沦玄虚的本体而忌讳分别，正是适应了一般人厌恶细碎繁琐而喜欢简易直截的心理，所以用偏于形上本体的说法作为“引药”，作为激发之药，将一切形而下的分别一切扫荡，固然能够给人以鼓舞，但也弊病甚深。因为他们不考虑民众形而下的生命安顿，片面强调无的一面，民众并不能通过这种“有即无”的理论平息其贪生畏死之心，反而先会借此自我放纵。所以圣人虽然排斥这种方法，对此颇抱警惕，认为急于故作高深，反而会扰乱世教。

在《易余小引》中，方以智也开宗明义，点出自己所批评所针对的对象：

天下衢室，自有适得其当，岂在长抱屠戮无民之酷案，贪溺谩纵脱之羽旋，藏身电激，以专门稗贩黄叶乎？诡随旁睨，肆其残逞，箠挞天地，鞭笞帝王，遂令风竿相沿，悍然不顾，以善为讳，以恶为荣，毋乃假平泯以率兽食人乎？^②

由于追求玄虚的本体，故扫尽世间一切工夫理事，随波逐流、毫无是非分别，以当下顿悟为工夫。其结果可能是否定世间一切伦理价值、政治秩序，甚至藉口泯除一切分别、一切平等，颠倒是非，最终归于“率兽食人”。可见，当时的这种玄虚放荡的学风在现实中有极大的危害，其直接的结果是伦理价值与社会政治秩序的虚无化，甚至是价值秩序的颠覆。方以智认为，泛滥于晚明的“四无说”，尤其是“无善无恶”说，由于偏重于无的方面，容易将人引向善恶平等、是非不分的境地。

四无之不可专标以教世，断断然矣。又解之曰：何得以辟为功乎？朱子忧高明之乱真，高、顾、邹、冯极愿分之，《宗一圣论》再三申之，盖为此也。

愚叹之曰：……以充类周内酷人，以纵脱苟勉自慰，预防人之正论，而先以一簧塞之，将得计耶？吾惜承四无之响者已不知所以言四无之故矣。有知四无即四有者乎？知之矣，则何如标四有即四无，犹不悖直日之天地乎？^③

方以智指出，四无说可能会带来真妄不分的价值观混乱，东林诸人高攀龙、顾宪成、邹元标、冯从吾等人继承了朱子学严肃的道德立场，所以要汲汲于真妄之辨，批评四无说的危害。方以智的外

① 方以智著，张昭炜整理：《易余》（外一种），第69页。

② 方以智著，张昭炜整理：《易余》（外一种），第2页。

③ 方以智著，张昭炜整理：《易余》（外一种），第177页。

祖父吴应宾在《宗一圣论》中反复申论,也是出于对这种状况的忧虑。方以智认为,有些人会将四无说推到极端,消解一切善恶真妄之别,为自我放纵寻找借口,又借此堵塞君子的批评。这不禁让我们想起了前文中所引用的顾允成对此的批评,即无善无恶说,首先直接的结果会空掉“为善”的价值,其次则会混恶于善,导致真妄不分,善恶不辨,为恣情纵欲提供辩护。方以智认为,四无说的本意是要凸显超于相对的善恶的绝对至善,但由于一般人并不能了解其背后的用意,过分强调了“有即无”,从而倒向虚无的一面,对此,他认为不如强调“四有即四无”,反而可以对治这种玄虚的倾向,突出形上本体不离形而下作用,肯定善的终极存在价值。

谓之无善恶可言可也,善之至矣,不垢不净,净之至也;不落凡圣,圣之至矣;不落阴阳,阳之统矣。然圣人不锐标此极则者,教民善因,因其可行而教之,听其日用不知而由之。徒以无可言者发急矜高,纵人惑乱,岂足训乎?①

也就是说,无善无恶说从理论上并没有问题,只不过圣人出于教化的考虑,并不急于宣传这种玄虚高妙的理论,以扰乱世教,教民困惑而放纵解脱。可见,方以智对无善无恶说的流弊有深刻的警惕。

对于当时流行的“现成”说,方以智也进行了批评,且进行了转化:

盖天地之经义,皆先天之所以然寓于不得不然者,於穆不已,布于行曜,岁时明法,亘古不移,彝之则之,伦之常之,此正所谓一切现成者也。人反以经义为蛇足,而以淫杀为现成,岂不冤枉天地乎?天地时生一明经义、救淫杀之圣人,此天地所以享现成之福也。②

方以智认为阳明学现成良知派所强调的“一切现成”理论,因为肯定当下一切都可以是出于良知,一切都是道的体现,充类至尽,则会流为“以淫杀为现成”,放纵自己的感性情欲,危害他人和社会。这样实际上是误解了“一切现成”的说法。方以智认为,自然的运转有其规律、秩序,日用伦物有其不变的法则,这些都是“一切现成”的,应该从这一意义上理解“一切现成”,而不是当下善恶不分,一切皆肯定。

方以智身在佛门,对当时禅学的流变及其弊端也有非常清楚的认知:

惟其夺下情见,权立顿宗,愉快吹毛迅利,何有轨则。永明作《宗镜》时,已叹人废学河修,只要门风紧峭,但重遮遣,不达圆常。何况今日以为专门名家耶?《肇论》曰:以无所得为方便。今贪此无事人,仍是出世半边,仍是执一护痛。③

今之死浸者,乃苦总杀之药语者也;纵荡者,乃误恃总赦之快语者也;真赅者,亦偏真者也。④

今之坑穿贤路,专以崩雷掣电作巫覡牛鸣,炼人于暴虎冯河,眩其迅峭,能超生死者,皆弃灰刑,传之不敢问者也……然宁欲以迅峭争高而辱詈贤者,使万世藉口粪其中和修身之教哉?⑤

嵩少特为福田之陋,蕲经纶之镂影,以壁雪扫之时也。五宗设险以守其法,日卓月葺,标

① 方以智著,张昭炜整理:《易余》(外一种),第116页。

② 方以智著,张昭炜整理:《易余》(外一种),第173页。

③ 方以智著,张昭炜整理:《易余》(外一种),第34页。

④ 方以智著,张昭炜整理:《易余》(外一种),第34页。

⑤ 方以智著,张昭炜整理:《易余》(外一种),第133页。

无门之专科时也。然而谪权已甚，必待其人，僮僕有差，醍醐成毒，岂可以化瘡之确而焚《素问》乎？^①

在方以智看来，禅宗顿悟的方法，最初的目的是要消除人的世俗“情见”，因此，其方法直截迅利，令人当下悟道，但实际上却无“轨则”可循。永明禅师作《宗镜录》时，已经指出其流弊有“废学诃修”的倾向。这种方法只重遮诠，虽然雷厉风行，但因偏重否定的“总杀”一面，不能统世、出世而为一，“仍是出世半边”，可能流为枯禅。与“总杀”相反，最终也会倒向另外一个极端，即“总赦”，即一切肯定，无学无修，放纵无碍，甚至呵佛骂祖，否定圣贤，最终流毒社会，使得世人鄙弃修身淑世的中和之教。

与阳明学与禅学这种重本体轻工夫、重顿悟忽渐修的倾向相应，学界也普遍强调不思不虑，“诃学废修”。

又料天下后世无不溺情，无奈理何，垢秽自赧，孤陋自汗，乃为之驾其庇于天道本然，何苦好学为？市语即文章矣，何苦好修为？^②

当士曰：太轂不通者，道非其道，而为已甚之酷命所惑者也……大放不顺者，多方迸出而贪其受用，遂尔不顾帝王、不顾后世，此以无所得之麻沸为常餐者也。原于厌学，不知时义，故执一也。^③

景逸先生曰：今论患执，执善则拘，执无则荡。荡之于拘，倍蓰无算。有回荡者、宜荡者、孤荡者、□荡者，皆时义之不彰，而偏高似是之尊专门授以利器也。先禁鄙天下之学问，以易受其所愚……淫洒免于色，而且色乎缮身者，以为矫伪矣；婪秽免于嗜，而且可以嗜高洁者，为枉受黥劓矣。逞其大雄，黠能钳众，诃修讪学，足以巧媚世人。^④

因为很多人倡导无思无虑，且厌恶修为，轻视学问，故而固执一端而不能适应时义。且可以用此愚人自便，“巧媚世人”，以此排斥修身者、高洁自号者，故其弊不可胜言。方以智在《绝待并贯待》一篇中，特意编了一个寓言来表达自己的看法：有一个“不虑父”，有三个儿子，一个贤，一个不肖，还有一个是聋子。“不虑父”因听信了“隐公”“荡公”的建议，辞去了贤子的老师“理师”，最后导致长子废学在家，困郁无告；不肖子整日游惰，后因犯法而被捕；而聋子则日日责求衣食于父，无父子兄弟之伦，终于导致其家败亡。当然，此不虑父最后又因为重新重学而家道复振。在故事中，方以智借这位“不虑父”的口说道：“吾恃不虑而不学，又听本不待教之说，一以任之，误岂小哉？”^⑤方以智用这个寓言来讽刺强调不学不虑、排斥学问可能带来的后果。

实际上，因为厌学、讪学而轻视经义，在方以智看来是“儒佛同慨”：

印度之藏，内外五明；大智之规，后通语典。但恋遮遣，偏畏多闻，正属背觉合尘，遗金拾砾，悟同未悟之茗菴，永明、石门，何尝不早忧此耶？若正襟儒者鄙唾《六经》，《六经》一贱，则守臆藐视之，无忌惮者群起矣。今日久舞狡狴狎侮之戏，痛厌六瑟。六瑟之堂，若不注

① 方以智著，张昭炜整理：《易余》（外一种），第85—86页。

② 方以智著，张昭炜整理：《易余》（外一种），第52页。

③ 方以智著，张昭炜整理：《易余》（外一种），第88页。

④ 方以智著，张昭炜整理：《易余》（外一种），第89—90页。

⑤ 方以智著，张昭炜整理：《易余》（外一种），第117—119页。

“信述好学”之真我,专袭“六经注我”之抗说,乃瓜坑砥柱也。^①

方以智认为,蔑弃经义,不会对大道有真正的觉悟;鄙弃六经,也会使得无所忌惮的小人大量出现,实会对社会的核心价值造成毁灭性的打击。所以,“六经注我”的说法,实际上会瓦解社会的中流砥柱,故不可以为训。

三、小 结

可以看出,从晚明一直到清初,儒佛二教都出现了“玄虚”之病,究其原因则是因为过于重视形上本体,忽视真切的修为工夫,轻视学问,蔑弃经义。其病在于过高,过空,过玄,过虚。儒佛二家对不学不虑的本体的强调,因重视体悟而强调经典的相对价值,这些在历史上都曾经起到正面的作用,但却因药发病,导致两家学人好高骛远,由此带来了许多负面的效应。因为对于无的过分强调,导致伦理秩序的虚无化,善恶平等,真妄不分,甚至有人以此为藉口,恣情纵欲,大开方便之门,导致社会秩序失范,难怪方以智发出“天崩矣”的沉痛感叹。敢问路在何方?方以智在《新火》篇中说:“天下病实,救之以虚,天下病虚,救之以实。”^②“执太极之空笼,真第一障也”。^③他后来经常使用“实学”的字眼,就是针对晚明清初学风中的虚病而提倡一种经世致用之学。方以智“体为用本,用为体本”的体用交互的思想就表现出重用的倾向。他“一在二中”一分为三的方法论,也与其将体重新置于用中的思想密切相关。他在《易余·小引》中说:“不以有用之用废无用之用余,岂以无用之用废有用之余耶?”^④他对礼乐的强调,对好学知耻的强调,及其“格致交践”“阳统阴阳”“善统善恶”等思想都与此有关。借用方以智在《绝待》中的话说:“故以贯待并待醒之,不须弃足下之土石,乘千里马,寻远山之青又青也。”^⑤形而上的绝对本体就在形而下对待之中,理想就在现实中,因此不必脱离脚下的大地,好高骛远,去追求虚无缥缈的东西。这些都体现了方以智由虚返实,纳虚入实的哲学慧观和现实关怀。

(责任编辑:王丰年)

① 方以智著,张昭炜整理:《易余》(外一种),第137—138页。

② 方以智著,张昭炜整理:《易余》(外一种),第139页。

③ 方以智著,张昭炜整理:《易余》(外一种),第66页。

④ 方以智著,张昭炜整理:《易余》(外一种),第1页。

⑤ 方以智著,张昭炜整理:《易余》(外一种),第8页。

· 海外儒学研究 ·

儒学日本化的人伦向度 与本土契合性逻辑

——以伊藤仁斋“道理之辨”为例

张士杰

摘要: 儒学日本化,本质上是儒学普遍性意义之于日本的本土性转化与在地化阐释实践。在此一进程中,伊藤仁斋创立古义学,在反思朱子理学与澄明元典古义的学术张力中,聚焦于“孔子之道”的人本伦理意蕴,探寻《论语》在地化学理阐释路向。在此意义上,道理之辨既是古义学与朱熹理学之间的关键性分歧点,也是伊藤仁斋构建日本儒学的逻辑起点。具体而言,其道理之辨在三个层面上次第展开:其一,澄清字义,以解构朱熹理学之道理同一性,从而在形上本体命名意义上非“理”而是“道”;其二,聚焦人本性,将孔子之道的阐释重心复归于人伦之间,进而论定道与人之互为根据、互相涵括的哲学关系,并申说道之贤常公有且皆可由之的公共属性;其三,确证道之普遍性意义,通过有意误读与借题发挥而推演并阐发孔子之道之于日本的本土契合性。质而言之,伊藤仁斋道理之辨的内在逻辑是,在确证孔子之道超时空普遍性意义之基础上,作出汲古以向今、契合于本土的在地化阐释实践,从而藉由《论语》诠释而将源自中国的儒学思想智慧内在化于本土学术文化范畴。在中日儒学学术交流史意义上,伊藤仁斋道理之辨及其古义学,在事实上介入了“整体儒学”体系之形成,并且确证了儒家智慧之具有普适于原生地以及域外的内生性普遍意义。

关键词: 日本儒学; 古义学; 本土契合性; 整体儒学; 内生性普遍意义; 文明互鉴

基金项目: 国家社会科学基金重大项目“域外《论语》学研究”(16ZDA108)、国家社会科学基金一般项目“日本孔子书写的现代性重构研究”(20BWW018)、大连外国语大学学术骨干教师资助项目(2020YXGG08)

作者简介: 张士杰,大连外国语大学日语学院(大连 116041)

儒学的日本化,既可视为中国儒学之于日本的传播与接受,更可在本质意义上定性为儒学普遍性意义之于日本文化范畴中的在地化阐释实践。亦即,日本儒学者在研读与思考源自中国的儒学典籍及其重要注本的基础上,重新探究“在地化阐释路向,以发掘并阐发其主旨要义的可普遍化价值,将儒学内在化于本土学术范畴”。^① 在此一进程中,近世时期大儒伊藤仁斋(Ito Jinsai, 1627-1705)所创之古义学及其《论语》诠释即为如斯如实地一个典型范例。伊藤仁斋所

^① 张士杰:《〈论语〉诠释与本土契合性:儒学在近世日本的可普遍化路向与逻辑》,《文史哲》2023年第3期。

作“道、理之辨”，既是古义学与朱熹理学之间分歧^①的关键性节点，也是其致思于构建日本儒学的逻辑起点。在此意义上，伊藤仁斋道理之辨无疑具有中日儒学交流史和日本儒学演进史上的双重意义。

取径于斯，可以见出伊藤仁斋藉由反思朱学朱注与澄明元典古义而探寻《论语》在地化学理阐释路向之致思及其内在逻辑，可以见出近世日本儒学者以儒典在地化阐释为方法而构建具有本土契合性之日本儒学的尝试与阐释实践，亦可见出以《论语》及孔子学说为代表的儒学思想智慧之于日本而发生的价值确认与文化认同。

一、道理之辨及其实质

伊藤仁斋道理之辨的底层逻辑，是在反思朱学与澄明古义的学术张力中，寻思并选定《论语》的在地化阐释路向。朱熹认为“道者，事物当然之理”，^②主张“道即理也，以人所共由而言则谓之道，以其各有条理而言则谓之理”，^③又说“天道者，天理自然之本体，其实一理也”，^④从而在本体论意义上建立道理同一性。与之相对，伊藤仁斋主张“夫道者，人之所以为人之道也”，^⑤又强调：“道字本活字，所以形容其生化之妙也。若理字本死字……不足以形容天地生化之妙也。”^⑥显然，伊藤仁斋否定道理同一性，进而在形上本体之名的意义上非“理”而是“道”，并将“道”的阐释重心转向人伦。

(一) 非“理”

关于“理”，伊藤仁斋古义学与朱熹理学之间存在根本性分歧。朱熹以之为最高范畴，就宇宙论而言是为形上本体，就伦理学而言是为道德原则。但是，伊藤仁斋认为“理”字不具有作为形上本体之名的恰当性与合理性。

首先，伊藤仁斋以澄清字义为抓手，借助训诂方法，辨明理字的本义、引申义和适用范围，进而厘定理之为名的出处与哲学范畴。详论见于《语孟字义》“理”之一目，兹摘其要于次：

理字本死字，从玉，里声，谓玉石之文理，可以形容事物之条理。

道以所行言，活字也。理以所存言，死字也。

理义二字亦相近。理是有条而不紊之谓，义是有宜而相适之谓。河流派别，各有条理之谓理。水可舟，陆可车之谓义。

理字与道字相近，道以往来言，理以条理言。故圣人曰天道、曰人道，而未尝以理命之。《易》曰：“穷理，尽性，以至于命”。盖穷理以物言，尽性以人言，至命以天言。自物而人、而

① 关于伊藤仁斋对“理”“道”的批判与重构，参见吴震：《从伊藤仁斋“道论”的重构来看德川儒学“反朱子学”之特色》，《河北学刊》2015年第4期。

② 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第71页。

③ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷四九《答王子合》十二，见朱杰人等主编：《朱子全书》第22册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年，第2257页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，第79页。

⑤ 伊藤仁斋『論語古義』，六盟館、1909年、50—51頁。

⑥ 伊藤仁斋『語孟字義』，吉川幸次郎、清水茂校注『伊藤仁齋·伊藤東涯』（日本思想大系第33冊）、岩波書店、1971年、124頁。

天，其措词自有次第。可见以理字属之事物，而不系之天与人。^①

可见，伊藤仁斋澄清字义的方法与思路大致有三：一是训诂，藉以指明理字本义；二是辨义，藉由道理之辨、理义之辨，揭示理字的本来属性；三是就近取譬，藉以形象说解理字的适用对象。其结论较为明了，即理字本义为玉石文理，属性为“死字”“以存言”，表示静态，使用对象为事物，用于形容物事之条理。因之，此一理字既不适用于天之道、人之道，也不可用于形容具有动态属性的形上本体之道。亦即，伊藤仁斋厘清理、道之别，并将理字与天地之道、人之道作出明确切割，相当于在宇宙论和伦理学的双重意义上否定理字的适用合理性。

澄清字义之后，伊藤仁斋即着眼于学术源流，辨析理之出处、范畴。他从理字的涵义、用途入手，揭示理与老庄佛禅的关联，判定理与孔子之道并不具有确实的本质性学理关系，进而在理的范畴上廓清儒学与佛老之说的区别。《字义》中有论曰：

宋儒谓：“天专言则谓之理”，又曰：“天即理也”。其说落乎虚无，而非圣人所以论天道之本旨。

圣人每以道字为言，而及于理字者甚罕矣……以理为主，则必归于禅庄。盖道以所行言，活字也；理以所存言，死字也。圣人见道也实，故其说理也活；老氏见道也虚，故其说理也死。

盖圣人以天地为活物，故《易》曰：“复，其见天地之心乎”。老氏以虚无为道，视天地若死物然。故圣人曰天道，老子曰天理。言各有攸当，此吾道之所以与老佛自异，不可混而一之也。按：天理二字，屡见于《庄子》，而于吾圣人之书无之。《乐记》虽有“天理人欲”之言，然本出于老子，而非圣人之言。象山陆氏辨之明矣。

圣人每曰天道、曰天命，而未尝曰天理；曰人道、曰人性，而未尝曰人理。唯庄子屡言理字，不胜其多。彼盖以虚无为其道故也，所以措词自不能不如此。吾故曰：“后世儒学者以理为主者，为其本从老氏来也”。^②

可知，伊藤仁斋在学术源头意义上认定，理不属于孔子之道的范畴，而是出自老子之学的术语。而且，就字义、用处、指向而言，理的哲学意义契合于佛老之学，也必然最终走向禅庄。显然，在理的哲学范畴内，孔子之道与佛老之说是泾渭分明的。换言之，伊藤仁斋视理为孔子之道与佛老之说的一个分水岭，并由此判定宋儒之理在原生意义上并不属于孔子之道的范畴。就道统而言，这是对程朱理学作为孔孟儒学传承合理性的质疑。当然，宋学在佛老学说刺激下所作的哲学运思和贡献是无法否定的，但伊藤仁斋的着眼点并非否定朱学及其哲学成就，而是从理之一点廓清儒学与佛学、老庄的界限，从而在孔子之道的原生意义上排除佛老因素。

其次，在理气关系这一命题上，伊藤仁斋否定理之第一性，与朱熹存在本质性分歧。在朱熹哲学体系中，理先气后是至关重要的命题，而其“晚年定论是逻辑在先……在本质上，是以不同的形式确认理对于气的第一性地位”。^③ 与之相对，伊藤仁斋对理先气后的观点持否定意见。《字义》中有论曰：

① 伊藤仁斋『語孟字義』，124—126頁。

② 伊藤仁斋『語孟字義』，117、124—125、124、125頁。

③ 陈来：《朱子哲学研究》，北京：三联书店，2010年，第116页。

何以谓天地之间一元气而已耶……盖天地一大匣也。阴阳,匣中之气也;万物,白醜蛙蟬也。是气也,无所从而生,亦无所从而来。有匣则有气,无匣则无气。故知天地之间只是此一元气而已矣,可见非有理而后生斯气。所谓理者,反是气中之条理而已……大凡宋儒所谓有理而后有气,及未有天地之先毕竟先有此理等说,皆臆度之见。^①

从表面上看,伊藤仁斋在时间维度上否定理先气后。实质上,这一否定是在宇宙论意义上质疑理之作为宇宙本原的合理性。朱熹所主张的理先气后,与其说是时间概念上的早晚,莫若说是哲学意义上的优先性,亦即认定理为宇宙本原。伊藤仁斋也正是在宇宙论意义上,对朱熹的理先气后说作出回应。其所谓“天地之间,只是此一元气而已”,即是将宇宙本原认定为气;所谓“是气也,无所从而生,亦无所从而来”,即是阐论气之作为宇宙本原的本然品质;而且,所谓“一元气而已”具有唯一性和排他性,亦即认定气是唯一的宇宙本原。若依此,则气具有先于理的哲学意义。又且,所谓“理者,反是气中之理而已”,则又将理降格为“气中之理”,同时否定理之于气的逻辑优先性。结合伊藤仁斋关于理字字义的阐释,可知“气中之理”即是气之条理,或曰气之理。在此一逻辑意义上,气之理从属于气、依附于气,有气方有理,无气则亦无理可言。如此,伊藤仁斋在时间维度和逻辑意义上否定理先气后的观点,更在宇宙论哲学范畴中论定理之于气的依附性,从而否定理之于气的优先性。伊藤仁斋否定理之第一性,客观上形成对朱熹形上学理学核心范畴的解构,实质上则是质疑理作为宇宙本原和伦理法则的恰当性与合理性。

实质上,伊藤仁斋之澄清“理”字字义、来历,意在佐证其“不足以形容天地生生化化之妙”的主张,即否定“理”具有形上本体意义上的称名合理性。

(二)是“道”

关于形上本体的命名,伊藤仁斋否定朱子之“理”,而旨归于孔子之“道”。据《论语》所记,孔子颇多言道。朱熹继承二程,着重讲理,但也言道,并认为“道即理也,以人所共由而言则谓之道,以其各有条理而言则谓之理”,^②实质上是“强调‘道’、‘理’之间在本体论上的终极一致性”。^③伊藤仁斋作道、理之辨,在澄明字义的同时,解构朱子道理同一性,且特别强调道的运动性,以主张“道”具有命名“天地生生化化之妙”的恰当性与合理性。

首先,伊藤仁斋以澄清字义为逻辑起点,进而厘定内在化于其中的概念系统。伊藤仁斋利用就近取譬和形象描述的方法,辨明道的字义、所指。《字义》中有论曰:

道犹路也,人之所以往来通行也。故凡物之所以通行者,皆名之曰道。

道犹路也,人之所以往来也。故阴阳交运,谓之天道;刚柔相须,谓之地道;仁义相行,谓之人道。皆取往来之义也。又曰:道犹途也,由此则得行,不由此则不得行。所谓“何莫由斯道也”,及“道也者,不可须臾离也”,是也。盖取于由此则得行之义。惟其足以往来,故不得不由此而行矣。虽有二义,实一理也。又有以人之所行而言者,若“尧舜之道”,及“三子者不同道”等,是也。又有以方法言者,若“大学之道”,及“生乎今世,而反古之道”,是也。然皆因通行之义而假借之。^④

① 伊藤仁斋『語孟字義』,116頁。

② 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷四九《答王子合》十二,见朱杰人等主编:《朱子全书》第22册,第2257页。

③ 冯兵:《朱熹的“道”“理”之辨》,《中国社会科学报》2014年8月4日。

④ 伊藤仁斋『語孟字義』,115、121—122頁。

可见,首先辨明道字本义,即“人之所以往来”者。其意义构成有二,一是以人事为逻辑起点,二是以抽象义表示运行、运动之法则。引而申之,则将抽象义用于天、地之运行规律,以及人之伦常原则,即天道、地道、人道。其次,伊藤仁斋假借路、途而作形象说法。喻之以路,是就本质而言,所指为其所以往来之质性。喻之以途,是就方法而言,意指其可以往来之功用。亦即,藉由此一路径或曰方法,则存在达于明道的可能或曰可行性。与之相应,伊藤仁斋举出两组例子。“尧舜之道”“三子之道”是“以人之所行而言者”,应是就人伦之道的本质意义而言的。“大学之道”“古之道”是“以方法言者”,则为方法论的实例。不过,此一分类未免牵强之嫌。因为道之伦理义和方法论虽可在抽象观念上取得相对独立性,但作为具体实例却是无法强作分割的。实际上,无论是作为“所行者”的尧舜之道,抑或者以“方法而言”的大学之道,都是道之伦理义与方法论的统一体,兼摄伦理和方法论二种范畴。

此外,这段引文中隐含另一重要问题,即所当然。伊藤仁斋所言之第二义——“途”,细分之下仍有两种意义:一是可以往来、足以往来,二是理应由此而行,即其所谓“不得不由此而行”。这一隐而未发的第三义实际上也是题中应有之意,且已涵摄道德实践意义上的所当然。

实际上,无论是二义或者三义,伊藤仁斋澄清字义的逻辑落脚点都是“因通行之义而假借之”,即往来通行之运动属性。此一运动性,就某种意义而言正是伊藤仁斋主张道之为名的关键属性和理据所在。

其次,伊藤仁斋道、理之辨的关键节点,是二者的动静属性问题。伊藤仁斋着眼于“天地生化之妙”而强调道的运动性,从而在形上本体的本质属性意义上论证道之为名的合理性。关于此,《字义》开篇所设“天道”一项有论曰:

《易》曰:“天地之大德曰生”。言生生不已,即天地之道也。故天地之道,有生而无死,有聚而无散。死即生之终,散即聚之尽。天地之道,一于生故也。

其谓之天道者,以一阴一阳往来不已,故名之曰“天道”。《易》曰:“一阴一阳之谓道”。其各加“一”字于阴阳字上者,盖所以形容夫一阴而一阳、一阳而一阴,往来消长,运而不已之意也。盖天地之间,一元气而已。或为阴,或为阳。两者只管盈虚消长往来感应于两间,未尝止息。此即是天道之全体、自然之气机,万化从此而出,品汇由此而生。^①

可见,伊藤仁斋于天道上立论,阐释道的运动属性和方式。据《论语》所记,孔子颇言道,却罕言天道。朱熹认为“孔子之所以罕言之,是由于性与天道‘乃是此理之精微’,‘圣门教不躐等’”,^②又在《集注》中说“天道者,天理自然之本体”,^③显然是认为天道和天理具有本体意义上的同一性。或是针对于此,伊藤仁斋就《易》而发议论,其重心在于“生生不已”之运动性。

关于天道的运动属性,伊藤仁斋由现象而推论本质,认为生与死、聚与散并非彼此全无关联的孤立两极,而是运动进程中的不同状态。亦即,死和散虽然呈现静态,却非绝对的无和消失,而是生之终、聚之尽,是处于生和聚的运动链条上的特定阶段。如此,生死、聚散构成天道运动的不同阶段,以不同形态呈现天道的运动属性。

关于天道的运动方式,伊藤仁斋着眼于“一阴一阳往来不已”。在他看来,其中的两个“一”

① 伊藤仁斋《語孟字義》,116、115頁。

② 乐爱国:《朱熹对“夫子之言性与天道”的诠释及其现代价值》,《学术界》2018年第12期。

③ 朱熹:《四书章句集注》,第79页。

字至为关键,是对阴阳二气交替转化之动态的形象表述。亦即,阴阳之所以为道,关键并不在于阴和阳本身,而在于阴阳的交替运动与转化。显然,伊藤仁斋最为关注的,并非作为名词的道以及作为道之表现形式的阴与阳,而是往来循环生生不已的运动属性和运动方式。

此一观点应是承自程朱,但在阐释指向上存在重要不同。二程认为“一阴一阳循环往复的过程是由于在其内部有一种支配他如此运动的规律作为根据……朱熹同样主张,阴阳之气往来运动,其中有一种支配其如此往来运动的规律,规律作为一种内在力量,支配阴阳之气屈伸往来循环不已的运动过程”。^①亦即,程朱的命题核心在于作为运动根据和支配力量的规律。与之不同,伊藤仁斋的关注重点是运动方式和运动属性,用意在于强调天道的运动性。结合前文所引“死字”“活字”以及“以行言”“以存言”之类表述,则不难推知伊藤仁斋之所以强调运动性,应当是有意区别于静态之理。

而且伊藤仁斋由天道之运动性,进而阐论道之“生生不已”。其所谓“天地之道,一于生故也”,即表明他认为天道、地道均是道之体现,而在“生生不已”之道的意义上具有内在一致性。实际上,这已触及更为根本的哲学问题,即宇宙法则的内在依据或支配力量。在此一逻辑上,其所谓“此即是天道之全体、自然之气机”,即是认为道之“生生不已”是内在于天地之道的根本属性;所谓“万化从此而出,品汇由此而生”,即是将“生生不已”之道视为宇宙本原。伊藤仁斋认为,生生不已之道,即为天地之道所本之道,是天地之道的哲学根据所在,是宇宙法则之所以运行和作用的根本原则。显然,伊藤仁斋是在宇宙论和形上本体意义上,认定最高根本法则是道,而且是生生不已之道。

生生之道或生生之理,在北宋道学中是普遍共识,为程颢、张载所重视,更为程颐所细致阐论。伊藤仁斋强调道之生生不已,或以《易·系辞》之“生生之谓易”为远源,并且极有可能受到北宋道学的影响和启发。在道学的概念系统中,道即是理,生生之道在本质上等同于生生之理。但是,伊藤仁斋只讲生生之道,而否定生生之理的合理性。实际上,伊藤仁斋之所以强调道的运动性,其实是旨在解构道理同一性,从而否定理作为形上本体之名的合理性。当然,伊藤仁斋并非就此而彻底反对形而上学,而是致思于为形上本体作出其自认为更具合理性的命名。

实质上,伊藤仁斋以澄清字义为切入点,以“生生不已”之运动性为关键理据,作出颇具思辨性与逻辑自恰的道、理之辨,从而在形上本体意义上否定朱学之理,并用“道”命名“天地生生化化之妙”。显然,伊藤仁斋非但不反对形而上学,反而甚为用心于讨论形上本体的称名。此一哲学关注的核心课题,是在形而上学本体论意义上论定道和理之孰是孰非,即何者具备作为形上本体之名的合理性与恰当性。相对于孔子之“言性与天道,未可得而闻也”(《论语·公冶长》),伊藤仁斋对“道”作出明确的哲学追问和形上学意义上的思考与解释。显然,伊藤仁斋此一追问和解释的逻辑起点在于对朱熹形上学理学的反思与回应,但开启了与之不同的阐释路向。

(三) 道理之辨的实质

伊藤仁斋道理之辨在宇宙论意义上的核心课题,是形上本体的命名问题,即何者具有“足以形容天地生生化化之妙”的合理性与正当性。关于此,《字义》中有论曰:

或谓:“圣人何故以道字属之于天与人,而以理字属之事物?”曰:道字本活字,所以形容其生生化化之妙也。若理字本死字,从玉里声,谓玉石之文理,可以形容事物之条理,而不足

^① 陈来:《朱子哲学研究》,第174页。

以形容天地生生化化之妙也。^①

伊藤仁斋藉由道、理之辨，为“天地生生化化之妙”正名，从而在解构道理同一性的基础上，对宇宙最高法则之名作出哲学思考。

此处所言“活字”“死字”，并非事物存在意义上的生死有无之对，而是描述存在状态的动静之对。所谓“理字本死字”意在说明理字用以形容静止不动的状态或属性，同理，“道字本活字”的“活”意指运动着的状态和属性。亦即，理字适于形容静态，道字则用于形容动态。如此，本来静态之“理”则不具备形容“天地生生化化之妙”的合理性。相反，本来动态之“道”则正与之相匹配。因此，就“天地生生化化之妙”的运动性而言，名之以“道”是恰如其分的。

而且，从“形容”一词来看，伊藤仁斋是明确区别道之本体与称名的。其所谓“天地生生化化之妙”即相当于对道之本体的形象描述，而“形容”一词则规定了“道”作为称名的属性。可见，仁斋并未将道径直认作哲学意义上的本体或者宇宙本原，而是规定为能指，用以指称宇宙论意义上的最高法则。实质上，伊藤仁斋正是藉由澄清字义的手段，作出明晰的道理之辨，从而在形上本体意义上，批评朱学之理的失当，并明确阐释道之为名的合理性。

可见，伊藤仁斋通过道、理之辨，对二字涵义作出明晰的判别。道与理，同属于名，近于现代哲学话语中的能指。二字本义都是指具体物事，引申而用于抽象，但因本义有别、动静属性相反，其抽象义亦随之而异，所指及哲学意义也自然不同。道的所指为天地生生化化之妙，理的所指为事物之条理。显然，二者分属不同维度或曰层面。道字的抽象意义适用于天之道、人之道，上升而为形而上之道。理字的抽象意义转用于事物条理，仍属于形而下范畴，不可用作形上本体之名。

显然，在形上本体命名的问题上，伊藤仁斋与朱熹之间存在根本性分歧。伊藤仁斋从澄清字义、辨析源流、否定理之第一性、强调道之运动性等角度进行阐述，得出结论认为“理”字“不足以形容天地生生化化之妙”，而将形上本体定名为“道”。此一道理之辨的核心命题，即是在形上本体命名意义上，非朱熹之“理”，而是孔子之“道”。不过，伊藤仁斋之执着于道理之辨，其逻辑指向并非作为“天地生生化化之妙”的“道”，而是“形容天地生生化化之妙”的“道”字。亦即，伊藤仁斋道理之辨的真正指向并不在于形上本体本身，而在于形上本体之名。名之以“理”，则意味着遵循程朱道学之内在理路而致力于希贤希圣之理想人格追求。与之相对，名之以“道”，则可在澄明古义的逻辑上，追问“孔子之道”，以便于将阐释重心转向人伦。实际上，人伦向度正是伊藤仁斋藉由反思朱学与澄明古义而对《论语》进行在地化阐释的逻辑路向之所在。

二、道的人伦向度

儒学日本化具有选择性之显明特质。日本儒学者在正视本土儒学演进态势的前提下，寻思本土文化构建之学术路向，聚焦于人本伦理意蕴之接受与阐发而“呈现出超学派的总体性倾向，即在《论语》的人本性阐释向度上存在高度一致性”。^②其中，伊藤仁斋在反思朱学与回归元典的基础之上，着重发掘并阐论孔子之道的人本意蕴。^③

① 伊藤仁斋『語孟字義』，124—125頁。

② 张士杰：《〈论语〉诠释与本土契合性：儒学在近世日本的可普遍化路向与逻辑》。

③ 关于孔子思想之人本意蕴，参见李建：《论孔子“仁”学的人本意蕴》，《道德与文明》2009年第2期。

(一)道是人之道

伊藤仁斋反思朱学之“理”而追寻古义之“道”，其实质是主张将孔子之道的阐释重心复归于人之道，并将人本性作为其道论的核心范畴。朱熹提出“理从天出”的命题，“明确地把物质之天作为人性的直接来源”。^① 陈淳认为“一阴一阳之谓道”是孔子对道字来历根原所作的阐说，其意在于将天道作为人之道之根据，即在宇宙论意义上为性理之学建立学理根据。与之相对，伊藤仁斋认为“道者，人伦日用当行之路”“凡圣人所谓道者，皆以人道而言之”，^②从而将孔子之道的阐释范围限定为人之道。《字义》中有论曰：

北溪曰：《易》说：“一阴一阳之谓道”。孔子此处是就造化根原上论。大凡圣贤与人说道，多是就人事上说。惟此一句，乃是赞《易》时说来历根原。愚谓不然。谓天人一道，则可；谓道字来历根原，则不可。《易》语是说天道。如率性之谓道，及志于道、可与适道、道在途等类是说人道。说卦明说：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”，不可混而一之。其不可以阴阳为人之道，犹不可以仁义为天之道也。凡圣人所谓道者，皆以人道而言之。至于天道，则夫子之所罕言，而子贡之所以为不可得而闻也。其不可也必矣。^③

可见，伊藤仁斋在形而上学意义上对道、天之道、人之道作出明确厘定。其所言“天人一道”应有三层意涵：其一，道作为形上本体，具有统摄天之道、人之道之终极秩序的属性；其二，天之道和人之道，具有形上本体意义上的一致性；其三，作为道之于宇宙论和伦理学之不同范畴的相应体现，天之道和人之道是泾渭分明的。因此，既不可混同天之道与人之道，也不可将天道认作形上本体意义之道的“来历根原”。

而且，伊藤仁斋认为孔子所言之道皆是人之道。在他看来，《易》之“一阴一阳之谓道”是专就天道而言的，并非孔子阐说道的来历根原。另如，《古义》“一以贯之”节下有注：“圣人之道，不过彝伦纲常之间，而济人为大，故曾子以忠恕发挥夫子一以贯之之旨”。^④ 显然，此例也将孔子之道限定为人伦日用之道。伊藤仁斋此一阐说，实际上否定了陈淳以天道为宇宙论根原的主张，并且藉由澄清道与天之道、人之道在内涵意义上的一致性和不同，将孔子之道的阐释范围限定于人之道。

(二)人是道之人

伊藤仁斋在强调道是人之道的同时，也主张人是道之人，亦即认为人之所以为人的本质性依据在于道。《古义》“朝闻道，夕死可矣”章下有注道：

言人之不可不闻道，其急如此。

此为托老衰、或罹微恙而不肯学者发。夫道者，人之所以为人之道也。为人而不闻之，则虚生耳。非与鸡犬共伍，则草木同朽，可不悲哉？苟一旦得闻之，则得所以为人而终……或曰“朝闻夕死，不亦太急乎？”曰：“不然也。”人而不闻道，则虽生而无益。故夫子以朝闻夕死为可者，最示其不可不闻道之甚也。^⑤

① 郭齐：《性与天道：朱熹“理从天出”说辨析》，《四川大学学报》2004年第2期。

② 伊藤仁斋『語孟字義』、122、122頁。

③ 伊藤仁斋『語孟字義』、122頁。按：伊藤仁斋此处所引陈淳《北溪字义》，文向上虽有省略，而主旨与原文无异。

④ 伊藤仁斋『論語古義』、70頁。

⑤ 伊藤仁斋『論語古義』、66頁。

此段阐论的重心有二：其一，在人的本质意义上，强调闻道的必要性。此点与朱注呈现根本上的不同。朱熹在此章下注道：“道者，事物当然之理”，^①显然是在道理同一性架构中将道定义为事物之理。与之不同，伊藤仁斋在解构道理同一性的学理前提下，将道定义为“人之所以为人之道”。在伊藤仁斋的阐论逻辑上，人若不闻道，则如同草木鸡犬，相当于丧失了人之所以为人的依据，即人的本质。显然，伊藤仁斋视道为人的本质，将之作为评价人之所以为人的本质意义上的根据。其二，在工夫论层面上，强调闻道的重要性。此点与朱注相近，而语势之缓急轻重有所不同，亦折射出伊藤仁斋对道的特别强调之意。朱熹所注“苟得闻之，则生顺死安，无复遗恨矣”，^②语势显得平缓。伊藤仁斋则语势语意更为急切严重，其所谓“最示其不可不闻道之甚也”“可不悲哉”是强调闻道的必要性，所谓“不闻之，则虚生耳”“人而不闻道，则虽生而无益”之类则以否定假设命题凸显闻道的重要性。

最值得注意的，是伊藤仁斋主张“道者，人之所以为人之道也”，触及一个至为重要的命题，即在人的本质意义上论定道与人的关系。其中涵摄两方面意义：其一，将道的阐释空间限定于人的范畴。他主张道是人之所以为人之道，即是界定和限定道的意义范畴与阐释空间。亦即，道是人之道，既非动物植物之道，亦非宇宙天地之道。显然，这一主张是对孔子所言之道的继承和明确表述，同时也是对程朱理学将天理作为儒家伦理价值的宇宙论、本体论根据的否定。其二，将人的本质论定为道。这与朱熹观点是针锋相对的。朱熹主张“仁者，人之所以为人之理也”，^③即是说“人之理就是人的本质、本性”。^④伊藤仁斋则将人的本质论定为“道”，即道是人之所以为人的本体论根据。显然，在伊藤仁斋的道论体系中，道与人之间存在互为根据、相互涵括的哲学关系。简言之，道是人之道，人是道之人。质言之，人为道界定意义范畴，道为人提供本质性依据。

（三）道之公共性

伊藤仁斋申论道之人本性的另一重要面向，是贤常皆可的平等性和不因人设限的公共性。这一点是对孔子仁学之人本精神的演绎和阐释，也与朱学之严苛倾向存在负相关关系。朱熹重视工夫论，但“特于理欲之别，辨之过严”。^⑤这种过于苛刻的倾向与孔子思想原意并不相符，而且在某种意义上为理学修养论设置了高峻的理想化藩篱，客观上不利于儒学在一般民众间的广泛传播与有效接受，实际上亦有可能被挪用为桎梏人的思想和行为。与之不同，伊藤仁斋的主张较为平实，能够正视学者资质不同的现实情况，认为道具有贤常皆可由之的所能然意义上的平等性，肯定资质平常者经由道德实践而提升修养和境界的可能性。他在《古义》中就“莫不有文武之道焉”（《论语·子张》）而发议论道：

夫圣人之道，天地之常经、古今之通义。犹日月星辰之系于天，而万古不坠也。有智者皆可知，有志者皆可行。虽夫妇之愚不肖，莫不与知能行焉。此所以为圣人之道也。^⑥

又在《字义》中论道：

又曰：道犹途也，由此则得行，不由此则不得行。所谓“何莫由斯道也”及“道也者，不

① 朱熹：《四书章句集注》，第71页。

② 朱熹：《四书章句集注》，第71页。

③ 朱熹：《四书章句集注》，第367页。

④ 陈来：《“仁者人也”新解》，《道德与文明》2017年第1期。

⑤ 陈钟凡：《两宋思想述评》，北京：东方出版社，1996年，第247页。

⑥ 伊藤仁斋『論語古義』、382頁。

可须臾离也”，是也。盖取于由此则得行之义。惟其足以往来，故不得不由此而行矣。

孟子曰：“道若大路然”……上自王公大人，下至于贩夫马卒、跛聋瞽者，皆莫不由此而行……故曰“若大路然”，只在安焉与勉焉之别而已。吾儒与异端之真伪是非……只察于其可得而离与不可得而离，可矣。^①

可见，伊藤仁斋以形象譬喻的方式，说解道之贤常共有共由的方法论意义。其一，喻之以途，是说方法之可行。而且，所谓“由此则得行”显然是在强调方法的有效性，所谓“足以往来”则提示了修养成就的确然性。如此，伊藤仁斋在工夫论意义上明确阐释道的可然、能然、确然。其二，喻之以大路，是说方法的平等性、公共性。所谓“皆莫不由此而行”，即是强调不同阶层、身份、群体拥有道德实践的平等性，主张道具有不因人设限的公共性，并且暗示孔子之道具有普适于世的普遍性意义。显然，这两种譬喻不仅阐明了道作为方法的题中本有之义，并且揭示了虽未明言而题中应有之义。又且，伊藤仁斋的阐说应是符合于孔子原意的，同时也可视作对朱熹理学修养论之过苛倾向的一种拨转。

综上所述，伊藤仁斋积极继承孔子思想的人本意蕴，将孔子之道的阐释重心复归于人之道；进而主张道是“人之所以为人之道”，将道视为人的本质和存在根据，同时在人之所以然的维度上界定道的阐释空间；并且对朱学过苛倾向作出反思和拨转，强调道具有贤常皆可由之的平等性和不因人设限的公共性。

实质上，以上三点别有所指，亦即：道也是日本之所以为人之道，日本人也必须闻道，而且日本人之贤常智愚也皆可由道而进德。其实，伊藤仁斋作为一个怀有学术自觉和本土意识的儒学者，此一致思乃其《论语》在地化阐释的题中本有之义，也是其古义学的旨归所在。

三、道的本土契合性

儒学日本化，本质上是儒家伦理普遍性意义之于日本的特殊性转化或曰可普遍化呈现。在此一进程中，普遍性意义之确证与本土契合性之推演，无疑是必要课题和必由路径。伊藤仁斋藉由《论语》诠释而论证孔子之道具有超时空普遍性意义，乃至作出有意误读与强制阐释而将日本纳入儒学的可普遍化阐释范围。

(一) 道之超时空性

孔子之道之于日本的本土契合性，以其普遍性意义为逻辑前提。《字义》中有论曰：

道者，人伦日用当行之路……至于四方八隅，遐陬之陋，蛮貊之蠢，莫不自有君臣父子夫妇昆弟朋友之伦，亦莫不有亲义别叙信之道。万世之上若此，万世之下亦若此。故曰：道也者，不可须臾离也。^②

可知，伊藤仁斋认为道具有超越时间、空间的普遍性意义，并由此而建立孔子之道之于日本的在地化阐释可能。

首先，伊藤仁斋在时间意义上确证孔子之道的普遍性价值。例如，《古义》“卫灵公第十五”

① 伊藤仁斋『語孟字義』、121—122、122—123頁。

② 伊藤仁斋『語孟字義』、122頁。

之“斯民也，三代之所以直道而行也”章下有注曰：

此言古今之人不甚相远也。盖道无古今之异，故人亦无古今之别。^①

又如，“子张第十九”之“卫公孙朝问于子贡曰：‘仲尼焉学’”章下，伊藤仁斋就“文武之道”论道：

夫圣人之道，天地之常经，古今之通义。^②

可见，伊藤仁斋将“道无古今之异”作为“人亦无古今之别”的根据，认为“圣人之道”是“古今之通义”。不过，伊藤仁斋并未因此而怀有泥古思维，反而具有一种辩证精神。例如，《古义》中关于“先王之道，斯为美。小大由之，有所不行”的注释为：

若先王之道，固虽为美，然世有升降，时有隆注，悉由之而不改焉，则有所牴牾而不行矣。^③

显然，伊藤仁斋并不将先王之道奉为圭臬，并且反对机械地用古于今。而且，其所谓的道应当涵摄两个层面上的意义，即精神内涵及其适用形式，或曰普遍性价值及其特殊性呈现。因之亦可知，伊藤仁斋尊崇“无古今之异”的孔子之道，同时也积极思考其于不同世时的相应呈现。

实质上，伊藤仁斋之澄明古义，绝非单纯的复古，而是致思于发现和阐释古义之于当世的可普遍化价值。

其次，伊藤仁斋认为孔子之道具有空间意义上的可普遍化价值。例如，《古义》“乡党第十”之“可与共学”章下有论曰：

天下之所同然，之谓道；制一时之宜，之谓权。^④

由此，可以推察伊藤仁斋关于道之特质的观点。在他看来，道具有天下之所同然的属性，亦即具有超越地理空间的普遍性意义。

值得注意的是，此处所谓“天下”与《诗经》中“溥天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣”（《诗经·小雅·北山之什·北山》）的地理范围或许并不完全一致。在《诗经》时代，限于当时的地理认知，“天下”一词的指摄范围应为华夏民族的生息区域，而似难包括处于海外的日本列岛。然而，伊藤仁斋所谓“天下”则理应包括其所生活的日本列岛。而且，《字义》关于“天道”有论曰：“盖天地之间，一元气而已”，^⑤可知其将天道的范围设定为“天地之间”。显然，这一范围并不局限于华夏中国的地理区域。又且，前文所引《字义》“至于四方八隅，遐陬之陋，蛮貊之蠹”一节，也可佐证伊藤仁斋将“道”所涵摄的空间范围扩大至传统地理意义上的中国以外，而及于蛮貊之类的外族外邦。无疑，此一范围理应包括伊藤仁斋本人所处之日本。

（二）道之本土契合性

孔子之道的普遍性意义，既为本土契合性提供逻辑上的可能，也藉由本土契合性而得以延展其可普遍化范围。

基于时间、空间意义上的普遍性，伊藤仁斋积极阐发孔子之道之于日本的本土契合性。相较

① 伊藤仁斋『論語古義』，316頁。

② 伊藤仁斋『論語古義』，382頁。

③ 伊藤仁斋『論語古義』，13頁。

④ 伊藤仁斋『論語古義』，192頁。

⑤ 伊藤仁斋『語孟字義』，115頁。

于前文所引之“遐陬”“蛮貊”，《古义》关于“子欲居九夷”“乘桴浮于海”二章的注释和阐发，则更为明确地将日本纳入孔子之道的可普遍化范围。《古义》子罕第九“子欲居九夷”章下，伊藤仁斋释“九夷”道：

九夷，未详其种。徐、淮二夷见经传。若我日东，《后汉书》已立传，及扶桑、朝鲜等名，皆见于史传。夫子所谓九夷者，恐指此类而言。^①

伊藤仁斋似欲考据九夷的具体所指，实际上却是利用“未详”一词所具有的开放性注释空间而将日本纳入其中。其说之是否，另当别论，更为有趣的是伊藤仁斋见缝插针似地将日本列为“子欲居九夷”的备选地之一。所谓“欲居九夷”，应是孔子伤于礼崩乐坏之时势而发出的感叹，未必真有此意，更遑论迁居计划。不过，就此一注释而言，伊藤仁斋似乎有意将此一虚叹落到实处。又且，他在章下议论道：

九夷虽远，固不外乎天地，亦皆有秉彝之性。况朴则必忠，华则多伪。宜夫子之欲居之也。吾太祖开国元年，实丁周惠王十七年，到今君臣相传，绵绵不绝。尊之如天，敬之如神，实中国之所不及。夫子之欲去华而居夷，亦有由也。今去圣人既二千有余岁，吾日东国人，不问有学无学，皆能尊吾夫子之号，而宗吾夫子之道。则岂可不谓圣人之道包乎四海而不弃，又能先知千岁之后乎哉。^②

显然，伊藤仁斋有意渲染日本是孔子的宜居之地，并且条列三种理由：其一，道具有超越空间意义的普遍性，而九夷与华夏同在天地之内，且质朴而少伪，因而无碍于道，存在孔子之道的可普遍化前景。其二，日本君臣相传而有尊敬孔子的悠久历史，相较于中国更具备适合于阐扬孔子之道的政治文化环境。其三，日本国人有崇仰孔子的传统，并且孔子之道也未将日本排斥在承传范围之外。如此，伊藤仁斋在未来、现状、历史三个维度上，为孔子之道之行于日本作出明确的可行性论证，并且似乎理直气壮地认定孔子确实有意迁居日本，从而将孔子的虚叹坐实。对于此一假想，或可不必视之为错误与虚妄，而予以否定。实质上，其深层意义在于伊藤仁斋为孔子学说在日本的传播与接受，而努力在元典中挖掘和推演本土契合性。

伊藤仁斋不仅努力坐实“子欲居九夷”的“想法”，而且强调孔子怀有欲居日本的夙愿乃至计划。《古义》“公冶长第五”之“乘桴浮于海”章下有论道：

此与欲居九夷章同意，盖夫子之素志也。当时君昏臣骄，天下无所之往，故欲乘桴浮海，化岛夷之民，以为礼义之俗。圣人以四海为一家之心，于此可见矣。^③

可见，伊藤仁斋将此章与“子欲居九夷”章相印证，而将孔子浮海的虚言落实为东渡日本的“素志”。他铺垫以孔子所处政治环境之恶劣，强调浮海的必要性；展示教化岛民的前景，以使孔子的渡日之意与传道之志相契合；又揣摩孔子怀有四海一家之心，从而为渡日消弭心理上的阻隔。

《古义》关于此二章的注释，显然存在据己意而误解元典的痕迹，实质上是一种有意性误读。不过，相较于注释之正误，其于学术和文化交流维度上的意义更值得关注。一方面，孔子思想的

① 伊藤仁斋『論語古義』、182頁。

② 伊藤仁斋『論語古義』、182—183頁。

③ 伊藤仁斋『論語古義』、80頁。

普遍性意义为日本儒学者所确认与尊崇；另一方面，伊藤仁斋确信孔子之道具有普遍性意义，期待其于日本的可普遍化，并不惜以误读的方式尝试建立孔子之道与日本文化之间的本土契合性关联。

（三）一种特别的华夷观

《古义》中的此种误读误释，并非伊藤仁斋学识之失，而是其有意为之的。其中蕴涵着浓厚的慕华心理，同时也折射出较为明确的民族文化主体意识。慕华心理与民族意识交融一处，呈现为一种特别的华夷观。

前引“子欲居九夷”章的阐释中，显见伊藤仁斋怀有一种日本优越论，即日本较诸中国更适宜于孔子居之。实际上，这一优越论建立在“迎请”孔子的虚拟想象之上，其深层心理则是对中华文化的崇仰，尤其是对孔子之道的笃信。在此种内在情绪与心理状态之下，伊藤仁斋的华夷观呈现为一种特别的华夷之“变”：即“夷”一变而为“华”。如前所述，伊藤仁斋将日本附会为“九夷”之一。这说明在其认知体系以及原初认知中，日本是与“华”相对而言的“夷”。然而，在孔子之道的传承与发扬这一课题上，仁斋作出了文化身份意义上的中日置换或曰华夷反转。在这一文化身份置换中，日本与中国同为孔子之道的传承主体，而日本更为优胜，即认定“夷”之日本胜于“华”之中国。换言之，“夷”之日本一变而为“华”之日本，而且“华”之日本更优胜于“华”之中国。当然，这一华夷之变以及优胜之认定，是针对孔子之道的传播、接受与发扬而言的。此一日本优越论，本质上是一种文化接受观，而非纯粹的民族文化优劣之比较。

不过，其中所蕴蓄的民族主体意识甚为明确，民族文化自信亦较强烈。这一点较有可能成为近代某些日本汉学家所持的异变型日本文化优越论的远源。例如，内藤湖南提出“文化中心移动说”，宣示日本对“东洋文化”中心主体地位的继承；服部宇之吉鼓吹孔子教，主张在文化主体意义上以日本取代中国。如此之类，显然在根本上并不同于伊藤仁斋之文化接受优胜论，而在本质上沦为“包裹于学术外衣之下的文化民族主义情绪之极端化异变”。^① 此类异变型华夷观，在一定程度上可能诱发于伊藤仁斋华夷观的刺激与影响，又在内藤与服部等人的个体性文化阐释逻辑和时代性特殊文化语境中，发生了肆意放大和无序膨胀。但是，二者在本质上的不同亦应辨明。

伊藤仁斋所持华夷观本质上是一种文化接受环境优越论，映射出他对中华文化尤其是孔子学说的尊崇与信仰、对孔子之道大行于日本的确信与期望，实质是为孔子思想之于日本的传播、接受而作以文化上的研判与铺垫，深层逻辑是为孔子之道的本土契合性作出学理论证。当然，这一华夷观的逻辑前提是伊藤仁斋对孔子之道普遍性意义的认知与认同、对孔子思想之于日本的可普遍化的确信与期待。

实质上，伊藤仁斋所持文化接受优胜论正是其探寻儒学日本化路向的衍生物。中日之间在儒学演进意义上存在不同步性，日本作为儒学后进者与接受方而在慕华心态中萌生出一股近似于“影响的焦虑”之类的本土意识，进而在儒典在地化阐释实践中逐渐清晰化并凝结而成为一种表现为本土文化优胜观的文化偏见。不过，这种本土意识与文化偏见发生于日本儒学者对儒家伦理普遍性意义的价值确认及其本土契合性认同。

^① 张士杰：《日本汉学家“他者化”中国的路向与逻辑——以津田左右吉、内藤湖南、服部宇之吉为例》，《孔子研究》2022年第5期。

四、结语及申论:跨区域之整体儒学及其内生性普遍意义

中国儒学的历时性演进及其成就,共时性地铺陈在近世日本儒学者的学术视野之中。日本儒学者不仅将何晏《论语集解》、皇侃《论语义疏》、朱熹《论语集注》等重要注本作为研读《论语》的重要介质,更从中获得启发、汲取智慧,用以思考本国学术文化课题,并致思于探寻具有本土契合性的经典诠释路向,进而以《论语》诠释为取径,尝试并展开儒学普遍性意义之于日本的可普遍化阐释实践。在此一进程中,伊藤仁斋古义学及其道理之辨,既是一个重要的实践案例,也是可藉以为一斑之窥的精准缩影。

伊藤仁斋藉由道、理之辨,对朱熹理学的形上本体命名问题作出批判性反思与建设性回应。伊藤仁斋作道、理之辨,表现为字义之澄清,深层逻辑则在于揭示称名所内蕴的意义,并廓清由此而延展开来的概念体系。所谓“活字”“死字”“以行言”“以存言”之类,即是对道、理二物予以抽象,并厘定二字的原始义、引申义和价值义,指明二者所适于表述的状态与属性分别为运动和静止。以此作为关键性理据,则“一阴一阳之谓道”所衍生和包摄的宇宙法则、内在规律的命名问题亦随之迎刃而解。亦即,伊藤仁斋认为“理”字“不足以形容天地生化之妙”,主张将之正名为孔子所言之“道”。

但是,伊藤仁斋之论“道”,虽宣示为“孔子之道”,本质上却是汲古以向今、契合于本土的双向致思。

首先,伊藤仁斋之道呈现多元融合性特质。其论与孔学、朱学均有深刻而且复杂的学理关系。于孔学,既有继承,也有开新;于朱学,既有反思,也有吸收。

伊藤仁斋之“道”与朱熹之“理”,在宇宙论意义上近乎一类,而在伦理学维度上存在重大分歧。针对形上本体的命名、描述与解释,朱熹讲“理”,伊藤仁斋则论“道”。实质上,二者均是为儒家伦理价值寻求和提供本体论根据,具有形上哲学意义上的内在一致性。不过,二者在伦理学维度上呈现显然而且确实的分歧。朱熹在工夫论意义上主张持敬克己以臻于仁的境界,但其所言之“存天理,灭人欲”呈现道德理想主义倾向,客观上可能增加伦理实践的难度,也较易被话语权力掌控者作出有悖于本义的误读与强制阐释。伊藤仁斋强调“道”具有不因人而设限的公共性和贤常皆可由之的平等性,理论上具有拨转朱学过苛倾向的意义,实际上切中幕藩体制主导之下林家朱子学一元化的儒典诠释体系之肯綮,而且有益于推扩儒家伦理价值的接受群体和实践主体范围。

伊藤仁斋所唱“孔子之道”既植基于孔子学说,也具有显明特质。其主要表现有二:其一,强调道的运动性,从而解构道理同一性,将形上本体命名为“道”,进而厘清道与天之道、人之道之不同和内涵一致性,并在此一前提下为孔子之道树立宇宙论根据;其二,主张道是“人之所以为人之道”,在人的本质意义上论定道与人之互为根据、互相涵括的哲学关系,并在人之所以然、所应然、所能然的层面上申说道的人本性以及衍生于此的平等性、公共性,作出具有独自运思和一定思辨性的古义新诠。

其次,伊藤仁斋所唱古义之道具有当下性。其焦点主要有二:一是面对流行于当时当世的朱学朱注,二是指向《论语》之重新诠释。实际上,此二点亦可视为其《论语》诠释的逻辑起点。因由于此,伊藤仁斋回归元典,立足于“今”,而又面向日本,开启不同于朱熹理学的经典诠释路

向。实质上,伊藤仁斋之阐论孔子之道,并非单向性追古,而是旨在汲古以向今。因之,古义学亦被赋予了当下性。

再次,伊藤仁斋之“道”具有本土性。伊藤仁斋确认孔子之道具有超时空普遍性意义,确信其于日本的可普遍化价值,并藉由章句误读而建构本土契合性关联,乃至怀有一种特别的华夷观——日本之“夷”一变而为“华”,而且日本之“华”优胜于中华之“华”。当然,此一华夷之“变”,在本质上是一种文化接受环境优越论,映射出日本儒学者对孔子学说以及儒家思想智慧的高度认同。而且,此一本土文化心理也说明日本儒学者不惜误读元典并作出变异性阐释,以将源自中国的儒学纳入本土的学术文化范畴。

质而言之,伊藤仁斋的《论语》诠释,是在回归元典以澄明古义的名义下,展开与朱注朱学的深度对话,从而藉由经典的重新诠释,发现并阐释儒家伦理价值的内生性普遍意义,确认和阐发《论语》和孔子思想之于日本的可普遍化价值与本土契合性。

引而申之,伊藤仁斋的《论语》诠释确证了源自中国的儒学具有内生性的普遍意义,而日本儒学者亦在事实上藉由《论语》诠释而介入“整体儒学”之形成。此所谓之“整体儒学”,意指发生、发展、成熟于中国,而又超越其原生地域,延展并涵括日本等域外地区,乃至具有人类普适性元素的、具有内生性普遍意义的儒学体系。当然,此之所谓“整体儒学”在本质上等同于儒学,其实为一便宜称名,适于就儒学之跨区域传播及其普遍性意义作一学术考察和学理思考。

儒学发生于中国,且延伸至日本等国家和地区,从而获得了一种并不局限于其原生地域的普遍性意义。在此意义上,儒学作为人类智慧之一体系性呈现而拥有涵括中国、日本列岛、朝鲜半岛、越南、琉球群岛等地区的“整体儒学”之属性与身份。在此一框架中,儒学普遍性意义在上述地区实现了一定程度的在地化阐释与可普遍化呈现,因之而形成某一区域儒学体系。在此一逻辑上,中国儒学具有原生意义,而日本等地区儒学则具有衍生属性。在整体儒学的视域中,中国儒学先于跨区域之整体儒学而存在,但本质上无疑也是儒学普遍性之于中国的可普遍化呈现。日本儒学衍生自中国儒学,后进于中国儒学,但也以其儒典在地化阐释实践而在事实上介入了整体儒学之形成进程。在此意义上,儒学日本化既可视为中国儒学的延伸和衍生物,也是整体儒学之于日本的地化阐释与可普遍化呈现,而且日本儒学正是以儒学日本化之形式和取径,延展了儒学的可普遍化范围,确证了儒家伦理的内生性普遍意义。

(责任编辑:王丰年)

作为伦理宗教的“儒教”

——以加地伸行的生命伦理思想为中心

葛诗嫣

摘要: 儒学在日本往往被称为“儒教”。对于为什么是“儒教”,加地伸行从生命伦理的角度对其进行宗教的定位,认为宗教的本质是生死观,即论述死亡及死后的世界。东北亚人乐于现世,畏惧死亡,从而产生了具有宗教性质的思想体系,即“儒教”。儒教的宗教性与在此之上的儒教的道德性,以及两者结合的孝,这三者共同构成了儒教作为宗教的内在结构。随着儒教的发展,表面的礼教性与最初的宗教性分离,使儒教成为一种“沉默的宗教”。在这样的内在逻辑下,儒教的伦理体现出其连续性、共生性和现实性的特点,并使作为“伦理宗教”的儒教在具体的道德要求、理性转向与教化功用上彰显出“人间性”。儒教对于人的关心与肯定指引着人们不畏苦难、积极入世,发挥着人间关怀的作用。正因为如此,儒教在现代社会中仍将成为人们的精神寄托。

关键词: 儒教; 伦理宗教; 生命伦理; 加地伸行

基金项目: 爱知大学青年学者研究资助项目“庙学合一制的当代价值——从儒教空间的‘祭教一致’特性出发”

作者简介: 葛诗嫣,日本爱知大学(名古屋 453-8777)、首都师范大学历史学院(北京 100089)

“儒教”被界定为“宗教”常常充满争议,是一桩“聚讼不决”的“悬案”。在中国宗教思想的语境下,“教”最初被定义为“上所施,下所效也”,^①主要是指一种自上而下的教化,以伦理规范现世社会中人与人之间的关系,塑造和谐有序的社会,达成儒家政治理想。儒教的教化通过代代相传形成“集体记忆”,深深刻印在中国人的灵魂中,形成一种独特的文化形态。

儒教区别于一般意义的宗教,它的特征是宗教性与伦理性交织在一起,被认为是我国原生性的“伦理宗教”。例如,陈来认为,西周文化经历了从原始宗教、自然宗教到伦理宗教的过程,成为早期儒家的思想基础。可以说,生命伦理思想是“儒教”的底色。^②

马克斯·韦伯也看到了儒教的“入世理性主义”。正如新教的伦理价值促生了资本主义,儒教同样具有较强的理性观念,即适应此世社会的伦理。由于皇权可以等同于克里斯马观念,并且宇宙秩序和社会秩序一致,儒教影响下的中国人将人理想投射到通过人文教养而带来的社会地位的提升,并通过政治法则和礼仪规范的约束完成人生实践,从而无条件地顺应现世。^③ 在韦伯看来,儒教影响下的中国人既追求信仰,又需要在世界上生存下去,因此儒教表现出较强的伦理性。而在宗教社会学家的视野中,杨庆堃将儒教当作“一种社会政治教化”,通过将伦理体系

① 许慎撰,徐铉校订:《注音版说文解字》,北京:中华书局,2015年。第64页。

② 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,北京:北京大学出版社,2017年,第106页。

③ 韦伯:《中国的宗教 宗教与世界》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第220页。

和对超自然力的崇拜融为一体,使伦理制度在宗教的神圣性与敬畏性的基础上发挥社会作用,^①即“神道设教”。可见,“儒教”既是伦理的,又是宗教的。

牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅于1958年联合发表的《为中国文化敬告世界人士宣言》,从儒家思想的精神体现中,看到了儒家的“宗教性的超越情感及宗教精神”与“伦理道德精神”是“合一而不可分”的。中国人在人生道德伦理实践中所拥有的宗教性的超越情感,同时将宗教精神与政治伦理相结合,表现为天人合一的内在超越性和人生道德伦理实践上的“殉道”精神,这为儒教作为宗教提供了“宗教精神”上的理论依据:“在中国,则宗教本不与政治及伦理道德分离,亦非即无宗教。”^②也就是说,中国的宗教并非独立存在,而表现为与政治、伦理、道德等混为一体的形态。这是中国宗教的特点,也是儒教的独特表现。“中国文化能使天人交贯,一方使天由上彻下以内在于人,一方亦使人由下升上而上通于天”^③所体现出的“贯通性”,正是儒教的伦理性与宗教性合一的表达。

近代儒教问题的提出肇始自天主教来华传教活动对于儒家思想的解读及分歧。利玛窦将儒家(儒教)作为一个教派,同时又看到了儒教“信徒”自认为是为了国家利益的“学术团体”。^④他们虽然关注国家安定、家庭幸福,通过个人关系的有序实现,即“五伦”所规定的儒家身份与责任进行“宗教实践”,但在信仰层面的表现是模糊的,存在“三教合一”现象。可见,利玛窦的观点反映出了传教士眼中的“儒教”重视伦理,而在宗教的表达上既包容又朦胧,具有明显的功利性与入世性。

由上可见,在肯定儒教是宗教的观点中,多反映出对于世俗伦理的重视。儒教作为宗教的定位虽然暧昧甚至存疑,但这恰恰是入世性较强的东方宗教的独特表达形态。那么,在讨论“儒教”作为宗教之前,有必要回顾学界对于“宗教”的一般界定。

以基督教一神论的角度,将“神”作为宗教的核心观点,^⑤已经随着宗教学的诞生^⑥而被比较宗教学追求宗教本质的倾向所取代,“神”在宗教定义中的地位逐渐弱化。例如,麦克斯·缪勒(F. Max Muller)认为宗教是“领悟无限的主观才能”“精神本能”或“潜在机能”;^⑦宗教社会学家爱弥尔·涂尔干(Émile Durkheim)认为宗教是“一种既与众不同,又不可冒犯的神圣事物有关的信仰与仪轨所组成的统一体系,这些信仰与仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称之为‘教会’的道德共同体之内”;^⑧密尔顿·英格(J. M. Yinger)认为:“宗教可以定义为信仰和实践

① 杨庆堃:《中国社会中的宗教》,范丽珠译,上海:上海人民出版社,2006年,第265页。

② 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅:《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》,见林安梧:《牟宗三前后:当代新儒家哲学思想史论》附录,台北:台湾学生书局,2011年,第371页。

③ 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅:《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》,见林安梧:《牟宗三前后:当代新儒家哲学思想史论》附录,第372页。

④ 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记——传教士利玛窦神父的远征中国史》,何高济等译,桂林:广西师范大学出版社,2001年,第72页。

⑤ 爱德华·泰勒:《原始文化》,连树声译,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第347页。

⑥ 1870年,麦克斯·缪勒在英国皇家学会作了题为《宗教学导论》学术讲演,标志着“宗教学”的诞生。在《宗教的起源与发展》中,缪勒认为“各种宗教定义从其出现不久,立刻就会激起另一个断然否定它的定义。看来,世界上有多少宗教,就会有多少宗教的定义,而坚持不同宗教定义的人们之间的敌意,几乎不亚于信仰不同宗教的人们”(麦克斯·缪勒:《宗教的起源与发展》,金泽译,上海:上海人民出版社,1989年,第13页)。可见,不同宗教之间的差异造成了普适性宗教定义的困难。

⑦ 麦克斯·缪勒:《宗教学导论》第一讲,陈观胜、李培荣译,上海:上海人民出版社,1989年,第12页。

⑧ 爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,北京:商务印书馆,2011年,第43页。

的体系,根据这种体系,组成某种社会团体的人们与人类生活的最根本难题展开斗争”,^①日本的宗教学学者岸本英夫认为宗教是“弄清楚人类生活的终极性意义,与人类的问题之终极性解决有关,并且以使人们相信的行为作为中心的文化现象”。^②可见,诸宗教定义既有对于宗教结构的描述,也包含了起源性、功能性等不同角度的观点,都体现出解释宗教存在方式以概括其本质的倾向。

在这种探寻宗教本质的意义上,加地伸行从“生命论”的角度定位宗教。他认为“最宗教性的、宗教本质是生死观。是论述死亡及死后的世界。这种‘论述死亡及死后的世界’正是宗教的核心,其他的事情,即使与宗教无关也可以起作用”。^③加地伸行将生死观作为宗教的本质,并把“儒教”作为宗教来定位。而儒教所表现出的宗教性特征,正是以儒教的生死观作为基础,反映于现世伦理的建构与践行之中。

本文论述加地伸行从生死观的角度对于宗教本质的理解,以及生命论基础上的“儒教”观点,进而从生命伦理的角度分析儒教的内在结构及其特质,并概括其本质特征,同时阐述儒教作为“伦理宗教”在实践过程中的“人间性”表达及其“教”的多元意涵。

一、“儒教”的伦理基础:生死观

加地伸行将“死亡”作为宗教的根源与本质。而儒教的宗教性,建构在人对于现世伦理的肯定与对此世生活的迷恋之上。儒教认为现世的生活是快乐的,即“不亦乐乎”,因此不追求“彼岸世界”中的解脱,而是意图建构可靠的生死观,从而坦然面对潜在的死亡将会带来的畏惧。

(一)从生死观到宗教性

一方面,在比较宗教学的立场之上,加地伸行认为“宗教”中最不能剔除的部分就是生死观,即宗教的本质。由于人对死亡有着与生俱来的恐惧,因而追求对于死后世界的解释和寄托。基督教(以及伊斯兰教等西方一神教体系)和佛教等其他宗教构建了死后的世界,为信仰者提供精神寄托,^④而儒教乐于现世,于是借助魂魄分离与结合的魂灵论与祭祀制度的实施,^⑤弱化对死亡的恐惧与焦虑。另一方面,从宗教起源的角度而言,宗教正是产生于应对“畏惧死亡”的情感。在儒教的生死观建构中,对于“死”的观念决定了人的生存方式与生活模式。“一切宗教现象的起源都不仅仅基于认识的原因,而更多基于生活世界实践的需要和人的存在的焦虑,只要人对自己的行为后果和命运际会没有把握,宗教和巫术、卜筮就永远因此需要而存在”。^⑥儒教的经世伦理为人提供了基于“终极关切”的价值体系,意识到了死,因而经营此世生活,即无畏而坚韧地“向死而生”。荀子认为“礼者,谨于治生死者也。生,人之始也;死,人之终也;终始俱善,人道毕矣。故君子敬始而慎终”(《荀子·礼论》)。可见,在正视生死的前提之下构建人伦之道,是儒教礼文化的理论基础。以丧礼为基点的儒家礼仪体系既抚慰了人的情感,也满足了儒教对于世俗

① 密尔顿·英格:《宗教的科学研究》上册,金泽等译,北京:中国社会科学出版社,2009年,第9页。

② 岸本英夫主编《世界的宗教》,大明堂,1981年,2—3页。引文为作者翻译。

③ 加地伸行『沈黙の宗教——儒教』,築摩書房,1994年,102页。引文为作者翻译,下同。

④ 加地伸行『沈黙の宗教——儒教』,102页。

⑤ 儒教的生命论结合了原始宗教(以及萨满教、巫术)的魂灵论作为理论支持,认为人死后魂与魄分离,即“魂气归于天,形魄归于地”(《礼记·郊特牲》),通过祭祀祖先可以使魂魄短暂地再次结合,因此需要以后代祭祀的行为来延续生命,从而获得“永生”。

⑥ 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,第106页。

秩序的要求,体现了儒家文化乃至中国文化对于伦理的关注。

加地伸行认为,儒教通过对生命永恒的确证,来克服人将会死亡的恐惧。“首先,作为战胜死亡的恐怖之物,死后子孙会把游魂(浮游的自己死后的灵魂)叫回来,回到令人怀念的世界。这个招魂再生的祖先祭祀,告诉我们‘精神(灵魂)的永远’的可能性”。^①在儒教的灵魂观与祭祀思想中,人并非独立的个体,而是家族生命延续过程的一个阶段;此世的生命承载着对先人的责任和对后代的希冀,祖先祭祀使生命流动下去,并且接近于无限。

对于宗教本质的看法,新儒家的“超越性”观点中也有相似之处。对生死观的考量常常被作为不同宗教之间的共通性:“因死乃我的现实世界之不存在,故死恒为形上的宗教的思想之对象”,^②生死观是任何宗教都赋予解释空间的方面。而中国的“儒者之教”,以“义之绝对的信仰”作为生死观的基础,支持着人们的道德实践行为,表现为“气节之士”,杀身成仁、舍生取义,体现了“超越过个人之现实生命之道”,是中国的“宗教性之超越信仰”的“殉道者”现象。因此,他们肯定了“儒者之教”的信仰层面,也肯定了信仰对于人生行为实践的直接影响与引领作用。

生死观支撑着儒教的宗教性,同时也孕育了一种文化模式的人生观。“在当初像是无路可走的样子,走不下去——生活不下去——的样子,现在是替他开出路来,现在走得下去了。质言之,不外使一个人的生活得以维持而不致溃裂横决,这是一切宗教之通点。宗教盖由此而起,由此而得在人类文化中占很重要一个位置,这个我们可以说是宗教在人类生活上之所以必要”。^③生死观是儒教的伦理基础,也是儒家人生修养哲学的基点。儒教的生死观展开为丰富的儒家思想体系,进而形成了相应的生命观点,并表现出道德性、哲学性、人伦性等不同面向。

因此,宗教从死亡观的立场上构建出相应的意义系统,同时又为整个人生做出理性解释与价值建构。加地伸行认为,在“儒教”中,关于生死观的宗教性已经“沉默”,^④而外在“礼教性”则掩盖了最初的宗教渊源并广为人知,并且流传为如今人们所认知的学问形态。

(二) 宗教性与道德性

加地伸行将儒教的发展分为四个阶段:原儒时代、儒教创立时代、经学时代和儒教深化时代,并认为儒教在发展过程中由最初的宗教性和礼教性的结合走向了二者的分离。

在原儒时代,“儒”已经出现,承担丧礼、招魂等职能,儒教的宗教性与礼教性也结合在一起,共同为抵御死亡恐惧的“生命论”需求服务。到了儒教创立时代,宗教仪式的“史”与祭祀仪式的“事”分离,使儒教的礼教性与宗教性之间出现了分层:基于生死观的内在“宗教性”落入底层,而从丧礼发展出来的祭祀制度和孝道伦理形成的“礼教性”,则上升到表层。经学时代之后,礼教性跃升为儒教的主要表象,儒教的礼教性与宗教性分离,后儒更为儒教补充了宇宙论和形而上学,最终形成儒教的哲学体系。儒教在产生时所应需而生的宗教性本质则被隐藏起来,成为了“沉默的宗教”。

① 加地伸行『沈黙の宗教——儒教』、69頁。

② 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅:《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》,见林安梧:《牟宗三前后:当代新儒家哲学思想史论》附录,第372页。

③ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,北京:商务印书馆,2018年,第125页。

④ “儒家知识人(官僚是其代表)厌恶将巫者各种各样的祈祷活动即所谓‘淫祠邪教’与祖先祭祀相混淆,因而划了一条线区分二者,为了批判‘淫祠邪教’。因此,儒教(实际是礼教方面突出的儒教)在表面上更加强调了其知性、伦理道德性的性格”。引文为作者翻译,下同。加地伸行『儒教とは何か』、中央公論新社、2005年、152頁。

加地伸行认为,道德观念虽然在很多宗教中普遍存在,但并非宗教最本质的表达:

如果从佛教、基督教的法法和说教中删去道德内容的话,会留下什么呢。留下的是生死观。在佛教中,轮回周转世、三世(过去的世界、现在的世界、未来的世界)的观念、净土往生、即身成佛。在基督教方面,天国、永远的生命、奇迹、最后的审判。是的。最宗教性的、宗教本质是生死观。论述死亡及死后的世界。这种“论述死亡及死后的世界”正是宗教的核心,其他的事情,即使与宗教无关也可以起作用。道德论虽然不从佛教和基督教的立场来论述,但在其他领域如伦理学、社会学、人生论等的立场也可以说,不是宗教的占有物。

不,硬要说的话,佛教、基督教等诸宗教道德都说得太多了。对于信徒,难道不应该说更多的生死观吗?人们最渴望宗教的,就是这个。^①

可见,道德性不限于儒教,但也不限于宗教。作为一种多元体系,宗教往往具有教化的功能,体现为对于人伦道德的约束。但这并非宗教的本质所在。透过表层的道德性,怀以“生命论”的观念看待儒教体系,将生死观作为儒教的固有本质,才会避免儒教的宗教性继续“沉默”下去。

(三) 孝的连接

在儒教生死观的基础上,产生了“孝”的思想。以“孝”为内涵的祭祀行为将过去、现在、未来结合起来,即“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼”(《论语·为政》),本质上都是对抗死亡的潜在威胁。加地伸行认为,死是儒礼的基准。儒教的丧礼是一般人的礼的中心,而丧礼的基准是父母的丧礼。正是在丧礼的礼制基础上,儒教构建了丰富而细致的礼乐文化。^② 因此,相信灵魂的存在是儒教的根源,“重生畏死”的生死观产生了具有宗教性的“孝”,以及实践层面的“礼”,共同规范此世的生命实践。

后人为祖先举行丧礼,人的生命才会延续下去。因此,丧礼具有宗教的功能:“死亡是一个人的生命礼仪重要转机的一环,从根本上来说,人对死亡有畏惧的情感,在这种情感启示下产生不死的信仰,宗教即不死信仰的具体化”。^③ 在这个意义上,“孝”是确保后代对祖先的祭祀,并非一般意义上的顺从父母,而是生命前后相续的纽带,也是宗教性与礼教性之间的纽带,更是儒教生命论的核心。

在“孝”的连接下,儒教的内在结构呈现为“家庭伦理—社会伦理—政治论”的外向展开模式。虽然儒教的伦理道德和政治思想被更多论及,但宗教性是儒教内在结构的重心所在,而以孝为核心的儒家伦理则是其道德性的具体化。“中国古代最早也最突出的伦理规范应推‘孝’”,^④这种“孝”是宗教意义上对于伦理的要求。而儒教的生命论逻辑正是在这样的宗教性根源之上展开的。

另外,“孝”是亲缘结构之内的要求,凸显了儒教特有的家族性,并形成了以家族为基准的宗族社会伦理。与此相关的论述将在后文展开。

二、儒教之“教”的逻辑结构

由上可知,儒教的宗教性与道德性在孝的连接下形成了儒教的基本架构。“儒教的宗教性

① 加地伸行『沈黙の宗教——儒教』、102頁。

② 加地伸行『儒教とは何か』、71—72頁。

③ 王定安:《祭如在:明清之际西学观照下的儒家葬礼》,上海:复旦大学出版社,2021年,第151页。

④ 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,第350页。

和在此之上的儒教的道德性,以及两者结合的孝,这三者构成了儒教的构造。只是,宗教性和死亡的意识联系在一起,深深地沉入心底,所以人们没有注意到”。^① 在加地伸行看来,宗教性是儒教的底色,表现为表面的礼教性。孝是宗教性与礼教性的连接点,也是其他儒家伦理关系的基准。在儒教中,礼教性表现为道德,通过伦理规范确立人与人之间的具体性的关系,赋予人不同角色,从而在现世的共生中追求幸福。因此,儒教是有关伦理的宗教,外在礼教性的贯彻以生死观所引申出的宗教性为基础。有关“伦理宗教”,陈来认为:“由于周代文化不是从自然宗教走向一神教的伦理宗教,而周礼是从氏族习俗演化出来,礼俗的他律变为礼乐的他律,原生的氏族文化转变为再生的宗族文化,独特地发展为具有伦理宗教意义与功能的礼仪文化体系,在其内部,人文性发展得到了很大的空间,与西方式的文化发展道路终于分道扬镳。正是由于有这种礼文化的形成与发展作背景,才可能产生出春秋时代的中国哲学的主流。”^②儒教的伦理功能愈发壮大并成为儒家思想主流,正是人性的彰显,也是人面对死亡潜在的恐惧而不断超越的结果,在儒家丰富的礼文化中得到了印证。这是一种终极关切,也是一种人文关怀。正如梁漱溟所言:“宗教除与人一勸慰之外,实不作别的事。此即大家所谓得到一个安心立命之处是也。”^③

在宗教性与道德性和孝的整体结构下,加地伸行特别区分了“道德性的孝”与“宗教性的孝”:

所谓孝,大部分人都理解为孩子对父母绝对服从的道德。但是,那是孝的不充分理解。硬要说的话,是错误的。因为儒教绝对不会说那样的话。正如之前所述,中国人(乃至东北亚的人们)充分地运用五种感官在这个世界上生活着,因为觉得很快乐,所以对死亡感到不安,对于这种恐惧的心,儒教教授了死后的慰灵。通过招魂再生,可以再次回到令人怀念的世界。结合这种生死观而产生的观念就是孝。也就是与死亡观念相结合的“宗教性的孝”。这远远超过了一般人所理解的孝,即子女对父母的顺从等“道德性的孝”。

从道德性的孝到宗教性的孝——如果不切换头脑的话,就不能理解儒教。因为这种宗教的孝才是儒教的本质。^④

在儒教的宗教性与道德性的区分之下,“孝”也具有了二元性。这种多层次的伦理解读也可以从宗教的象征性角度去理解:“以礼文角度而言,有一整套的程序,从礼意角度而言,核心的是对魂魄(鬼神)的信仰,礼文与礼意共同构成象征符号的意义系统,表现出来即儒家的生死观。”^⑤宗教可以看作一种象征意义系统,而在加地伸行以生死观作为宗教本质的语境之下,儒教显著的礼教性表达反映出其宗教性根源,即以魂魄理论解读死亡。

在儒教的具体实施过程中,礼仪的举行通过象征的操作和重复,在入世的运作中构建出世的观念,从而形成国人根深蒂固的集体记忆。宗教社会学中,“纪念仪式和身体实践作为至关重要的传授行为”,^⑥儒礼的仪式性操演建构了社会记忆,形成了牢固的礼教观念。在宗教现象中,仪式发挥了象征的作用,使信徒在实践的过程中体会并表达信仰。^⑦丧礼与祭礼既是纪念性与象

① 加地伸行『沈黙の宗教——儒教』、192頁。

② 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,第314页。

③ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,第124—125页。

④ 加地伸行『沈黙の宗教——儒教』、61頁。

⑤ 王定安:《祭如在:明清之际西学观照下的儒家丧葬礼》,第152页。

⑥ 保罗·康纳顿:《社会如何记忆》,纳日碧力戈译,上海:上海人民出版社,2000年,第40页。

⑦ 莫里斯·哈布瓦赫:《论集体记忆》,毕然、郭金华译,上海:上海人民出版社,2002年,第297—298页。

征性的,又在亲身操演中得以体会身体行为所带来的相应的观念与信仰,形成共同记忆乃至惯习,是一种“体化实践”,既表达了自发的宗教情感,又将这种礼俗持续地留存在了社会记忆之中。

可见,儒教表层的礼教性通过礼仪制度潜移默化地影响人,这也就是教化的过程。儒教通过家族祭祀将人的生命从有限延长到无限,故而重视教育子孙、规范后代。现世的人要将生命延续的任务交接到后代,因而重视对子孙的培养。因此,儒教之“教”也是对于后代的教育之“教”,通过培育后代来确保自己在死后被祭祀从而回魂。儒教这种应对死亡的方式从原初的宗教性底色中衍生出教养的意味,也为礼教性的产生做出了血缘意义上的铺垫。可见,儒教的宗教性与礼教性都是“教”的多元表达,其宗教性与教育性相辅相成、合而为一,共同完成教化的过程,在实践中贯彻儒教的道德观念。因此,“教”的多重内涵也是“儒教”这一复合体系的特点之一。

三、生命论基础上的儒教伦理特点

在生死观所决定的生命伦理基础之上,伦理宗教是儒教思想的底色,^①也是儒教的礼教性表现。在加地伸行儒教论的“宗教性—礼教性”内在逻辑结构中,儒教伦理表现出以下特点。

(一) 连续性:此世是过去与未来的连接点

在儒教的生死观中,逝去的人仍然以魂的暂时分散状态“活着”。当逝者的后代祭祀时,由于后代与其血脉相连,逝者之魂感应并返回,与魄再次结合。在这样短暂的停留中,先人“复生”,其生命得以延续。因此,儒教“孝”的行为要求使过去的先祖与现在的自己以及未来的子孙联系在了一起,延长了有限的生命。

与其说是子孙,不如说是包含子孙在内的一族进行祖先祭祀,祖先是过去,子孙是未来。在连接过去和未来的中间有现在,现在由现实的父母和子女来表示。父母是将来的祖先,孩子是将来子孙的出发点。所以,孩子对父母的关系也是子孙对祖先的关系。于是,儒教把祭祀祖先、在现实家庭中孩子爱父母、尊敬父母、子孙家族的延续这三者合起来称为“孝”。^②

儒教的“孝”是一种连续性的确保,让家族中每个个体的存在接续起来,成为无限连接的“永恒”。加地伸行将儒教的这种特性的“孝”称作“生命连续的自觉”:

不可思议的是,我们不是作为个体而是作为一个生命,虽说是现在,但实际上是一直一起生活在过去,今后也会一起生活,这是一种共通命运的生物。而且,过去和未来都包含在现在。儒教是这样说的。也就是说,所谓“孝”,如果翻译成现代语言,就是指“生命的连续自觉”。换句话说,就是“永远的现在的自觉”。在这里,看到“死”之眼一下子逆转为看到“生”之眼。从死的意识逆转到广大的生的意识。这就是儒教的生死观。

这种儒教的生死观与现代生物学的重要概念——利己基因的想法偶然相似。^③

通过保持自己所继承的祖先基因并延续给后代,儒教“化死为生”,成功化解了人在死亡面前的无能为力。这种思想建构是一种“逆转死亡”的“利己”的模式。因此,儒教祭祀在追思先

① 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,第19页。

② 加地伸行『沈黙の宗教——儒教』、60—61頁。

③ 加地伸行『沈黙の宗教——儒教』、62頁。

人、怀念长辈的同时,也包含了对自身生命的认同和对生命连续的向往之情。

传教士利玛窦也看到了儒教的祭祖行为并不是基督教的“祷告”或“祈福”,而是为了活着的人,是一种有关孝的“教训”,^①即具有教化世人的意义。陈来也肯定了死后灵魂的存在,但他认为祖先的灵魂仍然可以享用祭品,祭祀祖先也具有祈福的性质。“乡、翌所以娱祖先,祭、禘所以享祖先,这是把人间精神和物质两方面的享受奉献给死去的祖先作为讨好的方式,这显然意味着,祖先在人间的生命结束之后,并没有消逝为无,而是仍然以某种形式(灵魂或其他)存在,他们不仅仍然保持着对人间种种享受的乐趣和能力,而且可以以直接或间接的方式对人世生活产生影响。基于这种信仰,人需向祖先献祭,以求得对在世生活的福佑”。^②这两种观点都印证了祭祖这种体现出宗教性质的行为具有现世层面的意义。从“生命连续的自觉”的角度来看,儒教的先辈、世人与后人都是连续体的环节之一,魂灵在祭祀时的短暂返回与停留是其理论基础,而教化功能的必要则确保了生命得以延续到未来。现世的人遵循一定的伦理规范,践行儒礼的要求,便会在面对死亡的问题上增强一番信心。

(二) 共生性:作为个体的社会属性

加地伸行认为,儒教不存在个人主义,每个人不是孤零零的“个人”,而是家族—宗族社会中的“个体”。儒教中的人们以个体为出发点追求幸福,这样的个体从自己出发,是与身边人之间的关系之总和,在息息相关的联系中彼此共存。同时,人的社会属性被概括为“共生”的表现,即在家庭和家族中意识到自身的存在,完成自身的伦理角色与社会身份,从而实现个体的价值。“比起个人道德,优先道德是家族社会、地域社会中的个体、人际关系中的个体道德。那不是个人的幸福论,而是追求自己和自己所属社会的幸福的社会幸福论”。^③可见,儒家的个体追求的是家庭、家族乃至地域、国家的幸福,即“修身、齐家、治国、平天下”^④所概括的进阶次第。

要在儒教的社会之中和谐“共生”并追求幸福,具体的实施方法是通过教育的手段。在儒家思想体系中,教育即向圣人学习:

人生活在被天地包围的世界里,是人、人和人的世界。当然,有人与人之间的规则(礼)。这是被称为圣人的优秀人物所创造的,向圣人学习是儒教的要求。不,不仅仅是礼仪。圣人收集了各种各样优秀的语言,也留下了自己的语言。学习这样的记录、文献,也就是古典,是儒教的要求。换言之,就是学习诗书(《诗经》《书经》等古典)礼乐。

那就是通过学习接触、吸收圣人的优秀的德性、知性、感性。如果从圣人的角度重新说这一学习,就是将人们教化、感化。正是这样接受教化、感化,即接受教育,才是最具人性的,儒教认为,达成人性才是幸福。这不仅限于自己,他们也期待着作为共生的社会性的幸福扩展到家族社会、地域社会。在这一点,与最优先考虑个人幸福的道教与佛教有决定性差异。^⑤

① 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记—传教士利玛窦神父远征中国史》,第71页。

② 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,第131页。

③ 加地伸行『沈黙の宗教——儒教』、193頁。

④ “儒教没有欧美近代思想的个人主义的想法。人不是站在个人的立场上,而是作为个体存在于家族—宗族这个社会。但是,这和从属家人的意思不同。人类意识到自己一个人是无法生存的,家人是社会,他们会根据家庭意识到自己的存在。两个人以上的话社会就成立。家人当然也是社会。意识到这样的家族社会,作为个体的自己共同为追求这个家族社会的幸福而努力。而且,当家庭的幸福成为可能时,更要把目光投向地域社会,寻求扩大幸福的可能性。正如“修身、齐家、治国、平天下”(《礼记·大学篇》)所言”。加地伸行『沈黙の宗教——儒教』、190—191頁。

⑤ 加地伸行『沈黙の宗教——儒教』、191頁。

通过接受教育,人们被圣人教化、感化,践行儒教的伦理规范,从而将血缘共同体的理想推向地缘共同体,进一步实现社会层面的“共生的幸福论”。“共生性”既是儒教礼教性的完成,又延续了宗教性的人本关怀,帮助人在社会中更好地生存下去。

(三) 现世性:“伦理宗教”的表现

“儒教是什么?是沉默的宗教,是共生的幸福论”。^①加地伸行将儒教的共生性价值概括为追求此世幸福,可见现世性是儒教的又一特征。在生命的连续中,过去由祖先决定,未来待后人完成,人能够决定的只有此世。因此,儒教建构了伦理体系规范人之间的关系,成为入世性较强的“伦理宗教”。正是在加地伸行所论述的“宗教性的孝”中,儒教重孝、亲人、贵民、崇德的特点集中表现为对于家庭及宗族的亲睦、依赖与责任感,在“亲族联带”中走向“积极的、社会性的”“热忱而人道的”价值取向。^②

儒教对于“现世性”的重视在儒家思想的发展过程中逐渐理性化。从巫术到祭祀,儒教不仅经历了祛魅,而且在礼乐的形成与完善中将人间性推至巅峰。同时,对德行的要求也将儒教包装为“伦理宗教”,并在政治的支持下形成了“礼教”的模式。这也是“儒教”宗教性褪色与道德性凸显的结果,即“教化之教”的功能实现。韦伯所谓的理性与祛魅,在儒教表现为对于现世人伦的观照和对教育的重视。但这种理性并没有完全割裂儒教早期萌生的宗教观念,而是将对死亡的恐惧转化为人之能动性的超越。不仅如此,致力于建构与践行人间的伦理规范与社会制度,在根本上也源自对于现世的热爱与不舍。可见,现世性是儒教的最终落实之处。

四、作为“伦理宗教”的儒教:人间性的凸显

儒教的宗教性沉默于底层,外在表现为“伦理宗教”,在生命连续性、共生性与现世性中彰显出鲜明的人间性特征。在儒教中,人间性(或人文性)表现为依靠人自身的力量,即一种“自律”将外在约束内化,^③从而在现实中抵抗对于死亡的恐惧。这种人间性的作用不仅是情感的安抚与化解,而且依靠人建构出伦理制度、理性认知、教育体制,是东方思想中的人性彰显。正如加地伸行所言,天地之间最重要的就是人,^④最能依靠的也是“人道”。而韦伯所强调的儒教的“此世性”,追求现世幸福,正是对人间性的观照,即“理想的理性主义”。^⑤

(一) 具体化的道德要求

儒教的道德具体地体现为对于人际关系的规范,即关于人与人之间关系的不同要求。正如“父

① 加地伸行『沈黙の宗教——儒教』、192頁。

② 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,第9页。

③ 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,第333页。

④ “万物各别,对于认为天与地之间只有人的东北亚人来说,论述人际关系论,才是论述道德时最有效的方法”。加地伸行『沈黙の宗教——儒教』、182頁。

⑤ “经验研究人员绝不能把各种宗教预言和提供的彼此不同的福祉仅仅理解为‘彼岸之物’,甚至在特殊情况下也不能这样理解。根本不是任何宗教或任何世界宗教都认为彼岸是特定的预言的天下。姑且撇开这一点不谈,除了基督宗教中仅仅在某些场合出现的例外和少数典型的禁欲教派,一切——古朴的与教化的、预言的与不预言的——宗教的福祉,首先都是纯粹此岸的;健康长寿、发财是中国、吠陀、琐罗亚斯德、古犹太、伊斯兰等宗教的预示,也是印度教和佛教给虔诚的俗人的预示。只有宗教造诣很高的人‘苦行僧、和尚、苏非派、托钵僧’才去追求某种——用那些最纯的此岸财宝来衡量——尘世以外的福祉。即使这种尘世之外的福祉也决非仅仅是彼岸的。就是在这种福祉本身不言而喻时,也决不是。从心理学的角度来看,眼前的、此岸的特征恰恰是与寻求解脱的人最有关的彼岸的东西”。见韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲等译,北京:三联书店,1987年,第16页。

子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信”（《孟子·滕文公上》）在具体伦理关系中的应用，二者之间明确而具体的相对关系是人际关系最基础的表现。在道德要求中，中国人最重视的是家庭道德。“中国人比起抽象的东西更追求具体的东西，所以对家庭道德也不重视一般论。例如，不是以家庭的责任、分寸、协调等为主题，而是追求家庭具体人际关系上的道德。也就是说，父子、母亲和孩子、丈夫和妻子、婆婆和媳妇、哥哥和弟弟、嫡（本妻之子）和庶（本妻以外的女性之子）……诸如此类，论述了各自在人际关系中的道德核心。这里有儒教道德的特色”。^① 这种具体人际关系要求，也可以看作是儒教需要人们根据一定的规范，在家庭中扮演不同的角色才能维持家庭平衡，而人际关系的失序则是儒家所极力避免的。

五伦中，虽然出现了仁、义等，但相对于“五常之仁”是一般性的东西，而“五伦之仁”则是例如“君之仁”即“主君之仁爱”这样个别具体性的东西。也就是说，“五伦”性的道德是人际关系中的。正是这样的人际关系论，对儒教文化圈的人们而言是最关心的事情。这种人际关系论被称为“人事”。也有“与人有关的事情”的意思。^②

可见，加地伸行将人际关系作为儒教最关心的内容，正是由于多种关系的确立构成了整体的人间秩序，从而形成了儒教文化圈。这种具体的人际关系伴随着儒教发展的历程，将儒家道德刻印在每个中国人的灵魂深处。^③

相对于“超越”“出世”而言，儒教对于“人事”的关注和在具体人际关系上的着力，体现为一种积极入世的态度。梁漱溟认为：“宗教者出世之谓也，方人类文化之萌，而宗教萌焉；方宗教之萌而出世之倾向萌焉。人类之求生活倾向为正，为主，同时此出世倾向为反，为客。一正一反相辅以维系生活而促进文化；生活走一步，文化进一步，而其生活中之问题与其人之情志知识所变现于其文化中之宗教亦进一步。”^④宗教的发展促进了人类文化的发展，而儒教则在现世伦理中具有更具体、更深入、更切实的表现，从而在世界诸宗教的生态环境中体现出特有的人间性。

（二）理性转向

儒教伦理的人间性源自对理性的肯定。“儒家注重文化教养，以求在道德上超离野蛮状态，强调控制情感、保持仪节风度、注重举止合宜，而排斥巫术，这样一种理性化的思想体系是中国文化史的漫长演进的结果。它是由夏以前的巫文化发展为祭祀文化，又由祭祀文化的殷商高峰而发展为周代的礼乐文化，才最终产生形成”。^⑤ 在儒教文化的演进中，人类不断超越自身的局限性，意识到用理性的武器抵抗对死亡的畏惧和心底的不安，从而变得强大起来，追求现世幸福。

儒教在血缘的延续中追求生命的永恒，这在本质上是诉诸人的力量，而非求助无限意义上

① 加地伸行『沈黙の宗教——儒教』、178頁。

② 加地伸行『沈黙の宗教——儒教』、181頁。

③ “儒教文化圈的人们，在知道十九世纪以后从欧美传来的现代道德之前，有着固有的儒教道德。带着基于人际关系论的具体性的道德——所谓“孝顺父母，兄弟友爱，夫妻和睦，信任朋友”的道德而实践着。那既不是自上强加的东西，也不是知识分子老师桌上的空话。长期冷静地看透人际关系，其结果所得到的，在儒教文化圈中一直保持了下去。而且，这其实是至今仍在人们心中生存的”。加地伸行『沈黙の宗教——儒教』、184—185頁。

④ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第147页。

⑤ 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，第13页。

的神。

整个中国的轴心时代,如果从公元前800年算起,并不是因为认识到自身的局限而转向超越的无限存在,理性的发展不是向神话的诸神进行伦理的反抗,更未导致唯一神论的信仰。在中国的这一过程里,更多的似乎是认识到神与神性的局限性,而更多地趋于此世和“人间性”,对于它来说,与其说是“超越的”突破,毋宁说是“人文的”转向。^①

儒教对于宗教超越性的完成并非寻求彼岸世界,而是将个人命运牢牢把握在自己的手中,避免外在的“神”可能会造成的不确定性。因此,这种人文性的选择基于理性自觉,是儒教的内在突破,转向更可靠的人自身。“君子求诸己,小人求诸人”(《论语·卫灵公》),儒教为人的能力树立起信心,激励着每一个个体在现世中积极解决问题并超越自身。

(三)教化功用

儒家对于现世的规范,一方面在于人际关系,另一方面是政治需求下的国家教化。加地伸行认为:“儒教是以道德教化人类的立场,所以道德和教育是分不开的。”^②儒教之“教”既是教育之“教”也是宗教之“教”。在宗教的基础上,这种教育展开为教化人、教化国民的形态。儒教中并未设立至上之神、命运之神,而是以圣人之“教”的教化功能来强大自身,从而面对人生的各种问题。因此,儒教之“教”既是宗教,也包含礼教,是道德教育,也是圣人教化,更是人类的自我教养。

儒教道德的基础是家族性的,人们最初是在家庭中意识到自己的社会性,并追求家庭的幸福。社会道德的基础是家庭道德,正如“宗族称孝焉,乡党称弟焉”(《论语·子路》),儒教将家庭伦理的模范作为更高级社会单位的价值标准,从而追求“共生幸福”的地域扩张。

另一方面,儒教的道德性也可以由家族推广到社会,通过国家的教育手段来实现,即“建国君民,教学为先”:

为了这种幸福论,儒教从成立之时开始,就把教育作为自己的方法……

如果儒教的宗教性基于东北亚人的感性和深层的死亡意识的话,儒教的道德性通过教育磨练东北亚人的才智,从个人(实际上是个体)的幸福到社会的幸福。这并不仅仅是一种追求自己幸福的态度,而是一种想要和家人、社会一起生活的“共生幸福论”。^③

这种教化的贯彻随着教育的推行,也将突破政治范畴,自发地改变个人的道德观念,从而在社会中形成一定规模的集体记忆,影响着一代又一代人,^④最终塑造为独特的中国宗教传统。

五、结语:儒教的人间关怀

涂尔干曾这样评论宗教的发展趋势:“人类在这个地球上自力更生,他只能依靠自己才能决

① 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,第5页。

② 加地伸行『沈黙の宗教——儒教』、182頁。

③ 加地伸行『沈黙の宗教——儒教』、192頁。

④ “像这样旁观着,总觉得经历了全体,随着成长,一般都会记住一些细节”。观摩性质的潜移默化也会融入成长记忆,成为社会建构的一部分。加地伸行『沈黙の宗教——儒教』、145頁。

定他自己的命运；像一个人会在历史过程中前进一样，这种观念在日趋稳固。我因此在想他将来是否会失去根基。首先，这一观点会使那些将自己看成超人的人感到不安，尽管如此，如果他成功地使自己确信人类独自能提供他所需要的一切帮助，难道不是因为这一前景有某种让人欣慰之处吗？因为他所渴望的这些资源近在咫尺，举手可得。”^①可见，即使在有神的宗教中，人们也在依靠自身的力量接近信仰，努力解决现世的苦难，从而坚强地生活下去。而儒教自诞生以来，便在生死观的基础上建构出伦理体系以适应现世，正是通过人自身的力量制礼作乐、教化世人，并不断地追求“共生幸福”。这种“伦理宗教”形态既是世俗的，又是神圣的，二者共存于儒教体系之中。“既然天是有伦理理性的可知的存在，人所要作的，就是集中在自己的道德行为上，人必须自己为自己负责，自己负责自己行为的后果，也即自己负责自己的命运”。^② 儒教关心“人”，并且在伦理实践中体现出了人间性的特点。“为仁由己，而由人乎哉”（《论语·颜渊》），儒教正是这样自力更生、自我负责、教化自身的表现形式。

回到本文的问题意识，儒教被认定为宗教的困难之处或许正在于其人间性较强。梁漱溟认为，宗教是“出世之务”“宗教者出世之谓也”。而儒教作为伦理性较强的结构体系，积极投身于世俗生活，追求家族幸福，在现世的超脱方面令人质疑则不足为奇。正如梁漱溟所言，“孔子之宗教”（儒教）的特质在于“凡宗教效用，他无不具有，而一般宗教荒谬不通种种毛病，他都没有，此其高明过人远矣”。而且“宗教多少必带出世意味，由此倾向总要有许多古怪神秘；而孔子由他的道理非反对这出世意味、古怪地方不可。孔子第一不要人胡思乱想，而一般宗教皆是胡思乱想”。^③ 因出世观念而入世，又在积极入世中表达出世，是儒教务实、自主、理性的智慧，也是作为“伦理宗教”而表现出的超越性与人性相互交织共存的特点。面对死亡威胁应需而生的儒教，一直在世扮演着人间关怀的角色，既慰藉人心，又鼓励经世，游走于出世和入世的边界。因此，儒教既是表现为伦理建构的宗教，也是具有宗教功用的伦理体系。在精神困境重重的现代社会，儒教仍会继续发挥人间性的作用，重构与时代共生的幸福，成为更多人的情感寄托。

（责任编辑：元 膺）

① 埃米尔·迪尔凯姆：《迪尔凯姆论宗教》，周秋良等译，北京：华夏出版社，2000年，第182页。

② 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，第230页。

③ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第127、180页。

Early Confucian Philosophy on Aging and Intergenerational Responsibility

Geir Sigurðsson

摘要: 本文基于“孝道”的概念探讨了早期儒学关于衰老和长寿的一些观点。论文认为,与西方古典哲学相比,早期儒学思想以高度统一和非常全面的视角来看待衰老的过程和状态,并认为长寿是一种追求,而长寿者理应在人类社会中承担依然重要,但却是崭新的角色。总体而言,早期儒学对衰老和长寿抱持积极态度,缘由之一或是潜藏于理论背景之中的时间观念和宇宙间万物互联的观念。有了这些观念,我们便能接受时间一去不返,同时也能找到对包括人类自身的所有现象的解释。论文还指出,孔子有关衰老和时间的观点与儒学中极其重要的教学理念和终身学习以及修身的理念密切相关。最后,论文还探讨了成年子女与年迈父母间非常棘手的关系问题,并借助知名学者的论述,尝试对子女的孝道提供更可行、更现实且更贴近时代的解释。作者也希望借此唤醒同道中人对我们这个社会里长辈的责任感。

关键词: 儒学; 衰老; 代际责任; 孝道; 修身; 终身学习

作者简介: Geir Sigurðsson, 冰岛大学人文学院语言与文化系(雷克雅未克 102)

Introduction

Aging, both as concept and a process, is currently receiving much attention inside and outside academia, mostly due to the predicted and to some extent already manifest demographic consequences in aging societies across the world. In this context, aging is largely approached instrumentally and regarded first and foremost as a “burden,” “problem” or “task” for contemporary societies to be encountered, tackled, and resolved, mostly by means of government intervention and/or social policy (Baars 2012, 82f.). As remarked in the ancient Daoist classic *Zhuangzi*, if the shoe fits, one forgets one’s foot (*Zhuangzi* 2006–2023, ch. 19). In a comparable fashion, aging is now becoming a much-discussed topic for the simple reason that it cannot be ignored any more—we cannot but pay attention to our foot because we feel that the shoe does not fit anymore.

However, though demographic analyses are bound to turn our present attention to aging, it is neither anything new nor has it only recently been discovered. On the contrary, aging has always been an inescapable part of human—and, for that matter, all biological—life. Despite its omnipresence, however—or perhaps precisely because of it—philosophers have not expressed much interest in the

subject, today even less so than in ancient times. At least some of the more eminent ancient Greek and Roman thinkers saw a justification to expend a word or two on the issue, though few of them seem to have felt compelled to treat it in much detail. Moreover, they generally had a difficult time finding anything praiseworthy or desirable about aging. For instance, while Plato and Aristotle admitted that a long life would certainly increase the chances of gaining wisdom through experience, they tended to be rather negative about aging and even about the representatives of the older generation. Apparently, Plato seemed to believe that the best aspect of aging was that [⋯]

[⋯] as the satisfactions of the body decay, in the same measure my desire for the pleasures of good talk and my delight in them increase. [⋯] For in very truth there comes to old age a great tranquility in such matters and a blessed release. (Plato 1961, 328d–329d)

In other words, what Plato—as well as many of his followers—perceived as the primary merit of old age is that it liberates us from the tyranny of sexuality and other bodily urges prone to mislead or corrupt the soul.

Plato's disciple Aristotle is even less generous in his assessment of senescence. He attributes not only physical but also moral maladies to old age, so that he conceives of old persons as being not only physically frail, but also morally weak, cowardly, distrusting, selfish, and miserly. Indeed, persons belonging to the older generation come across in Aristotle's discussion as being all but sociopathic (Aristotle 1941, 1389b – 1390b; Baars 2012, 100 – 103). Such negative attitude to the older generation appears to be rather widespread in ancient Greek and Roman philosophy. Notable exceptions are highly dualist considerations of old age as a liberation from bodily desires, as we have seen in the case of Plato, which enables us to concentrate more on the capacities of the mind and the soul and develop both wisdom and virtue. While probably first raised by Plato, it is reiterated in Cicero's well-known *Cato the Elder on Old Age* (*De Senectute*), which is an apology responding to the general negative attitudes to aging and the aged in ancient Rome. In this unique classic, Cicero certainly reflects more thoughtfully on the changes, both negative but also some positive, that take place with increasing age, rebuking quite a few and still today common prejudices about old age—or what we would nowadays subsume under the heading “agism.” He points out, for instance, which should be obvious but appears to be most often ignored, that the old man “is in a better condition than the young man, because what the youth hopes he has already obtained. The one wishes to live long; the other has lived long.” (Cicero 1884, XIX, 52) But despite this and many other wise and dead-on observations by Cicero in his valuable study, he largely refrains from exploring the issue from the point of view of intergenerational integration and does not seem to have much to offer in this regard.

As I will try to demonstrate in this essay, early Confucian philosophy is much more inclusive of the human aging process than can be found throughout the history of Western philosophy. While Western thinkers were either largely disinterested in the issue or tended to view it negatively as the final stages before one's demise, the early Confucian philosophy offers a perspective of aging that rather focuses on its integration in human life as a holistic process, thus calling for a conceptualization and

appreciation of continuity between generations. Advancement in years is seen as value-neutral in the sense that it is an integral phase of human living whereby new roles and responsibilities are assumed at each successive stage. In other words, the Confucian view offers a real inclusion of all generations in the broad age-spectrum of society, regarding each of them as fully meaningful and equally important to communal human living.

One likely underlying reason for Confucianism's greater acceptance of aging, and therefore its deeper treatment and integration than has been the case in mainstream Western philosophy, is that Chinese cosmological thinking takes temporality as a necessary feature of reality and assigns it a fundamental philosophical role. This view engenders an attitude to the flow of time as being inescapable and thus a conception of reality as "becoming" rather than "being." In early Western thinking, while Heraclitus certainly represented a comparable view, it was the Parmenidean model of eternal and static constancy that turned out to be victorious through Plato's clear preference, in his influential two-world theory, for the eternal realm of forms to the phenomenal world of flux. While he acknowledged the fact of constant temporal changes in phenomenal reality, he considered them first and foremost as a problematic and undesirable feature that ought to be overcome in an epistemological search for eternal truths transcending the continuously fluctuating experience in the world of sense-perception. Thus, Plato prepared a trajectory in Western thinking that tended to downplay the importance of changes and focus instead on abstract constants, which in later philosophical and scientific thinking would manifest itself in an almost exclusive quest and appreciation for absolute laws and principles.

Conversely, in Chinese philosophy there was no aspiration to an abstraction of selected strands of reality. Indeed, reality was considered a ceaseless process of change, an "uninterrupted cosmogony" (*ununterbrochene Kosmogonie*) as Gudula Linck (2001, 14) has intriguingly put it. A cosmological view of this kind has wide-ranging consequences, such as excluding, by definition, fixed principles, laws, or anything comparable to Platonic forms or ideas that transcend ephemeral reality. It is only change itself that does not change. Certainly, some level of regularity, continuity, and order in terms of repetition of comparable or similar occurrences can be discerned in the process, but this view would not give rise to a deterministic view of world operations. The focus, therefore, is on the here and now, and with regard to aging, it is simply considered a fully natural—and *a priori* neutral—process that must be taken into consideration no less than any other feature of the human condition.

A worldview of continuous change such as the early Chinese is unlikely to generate the tendency to understand things as clear-cut substances. Rather, it will be processual in nature and seek an order whereby things are approached relationally. "This idea of a structural, relational order is reflected in most classical Chinese philosophical works and disciplines." (Rošker 2021, 57) Similarly, Chen Lai 陈来 notes that "The classical Chinese perspective starts with organic holism. Everything in the cosmos is viewed as interrelated and interdependent. Each thing's own existence and value manifests only in its relations to other things." (Chen 2017a, 1) This relational tendency manifests itself in such a way in the ancient Confucian view of old age that it is not seen as a fixed category to which someone belongs by virtue of having reached a certain chronological age. On the contrary, it receives its meaning

through an always particular interdependent relationship between actual persons, in line of which we rather speak in a relational manner of “older” and “younger”. This particularity, moreover, is immersed in a process of continuous change. Naturally, those who are older than us will always remain older, but our interdependent status, conditions and responsibilities are bound to change in time.

In the following, I shall attempt to “map out” some of the more important insights into aging that early Confucian writings offer and introduce the main notions and viewpoints in this regard. As informed readers might expect the notion of *xiao* 孝 plays a central role in the discussion, but the vital and overarching educational dimension in Confucianism may turn out to be no less important.

1. *Xiao* and the Personal Cultivation of Human Emotions

The Confucian notion of *xiao* 孝 is traditionally rendered “filial piety” or “filiality,” but more recently “family reverence” (Rosemont and Ames 2009), or, which I find an even more fitting interpretation, “intergenerational reverence” (Ames 2011, 104). According to these more recent and updated renderings, *xiao* signifies Jr. and calls for respect and care between generations. Even more importantly, it assumes or provides meaningful roles to all ages, which also makes clear demands of each individual at each stage of life. The Confucian approach thus offers a view of human co-habitation which is both comprehensive and integrative, and in which no person is left out of the picture, no person can be considered useless, let alone simply for the sake of her age, whether young or old. On the contrary, each age plays an equally significant part in the colorful mosaic of life and human coexistence. It is indeed our communal task as socially constituted creatures to construct, protect and cultivate these roles.

On this Confucian view, being old is not something inherently negative; in fact, it is rather formulated as the achievement of “having reached old age” or “enjoying longevity,” which is seen as a good and desirable state, as it already says in the ancient *Classic of Documents*, the *Shangshu*. Elucidating what it calls the “Five fortunes 五福”:

The first is long life, the second wealth, the third health and tranquility, the fourth fondness of excellence, the fifth the fulfilment of one’s prospects.

五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。（*Shangshu* 尚书 2006—2023, “Great Plan” 洪范）.

A long life is here presented as the very first item, thus indicating a necessary or at least a very important condition for being able to enjoy the other four fortunes. Certainly, as will be discussed below, longevity is not a sufficient condition—it does not guarantee that the other fortunes will follow—but it would rather be an exception than the rule that they can be obtained without it.

If longevity is a desirable feature of human life, it follows that those who manage to reach it must be recognized as being both meaningful and valuable players in the community. While I will turn later to the issue of how to treat the older generation according to the Confucian teachings, let me begin by

discussing two vital pedagogical roles of the elders in society: first, they are affective role models, i. e. through their example, they enable young people to develop emotions of care and solicitude; secondly, they are understood as bringing about cultural continuity by facilitating a continuous educational renewal and resignification in the community.

In the very beginning of the *Analects*, *xiao* and fraternal deference to elders (*ti* 弟) are said to constitute the *root* of becoming *ren* 仁, a “person of associated humanity” or “consummate human being” (*Analects* 2006–2023, 1. 2). It is significant that this passage is found in Book 1 of the *Analects*, which is associated with a most fundamental element of Confucianism, namely learning.

Ren 仁 is the highest realistically attainable Confucian ideal. In earlier English translations of the Confucian classics, it has often been rendered as “benevolence” or “goodness,” which is both problematic because of its essentialist and atomist-psychological connotation but also and perhaps not least because it is simply insufficiently suggestive of what *ren* signifies in the Confucian philosophy. Other translators have suggested a number of different translations of *ren*, for example “humaneness,” “humanity” and “authoritativeness,” apart from those mentioned in the previous paragraph, but most translators also admit that none of these catches adequately the scope of *ren*. While there will be no presumption here of formulating once and for all what this intricate and subtle character means, there is no doubt that it suggests a social development of “humanization” toward becoming a “true” or “real” human being—to humanize oneself to the greatest possible extent. Chen Lai (2017b, 18) has shown that *ren* rests upon the love or care that one has for one’s parents or next of kin. This is precisely what is meant in the passage from the *Analects* alluded to above. In this context, “root” should not be understood ontologically but rather practically or pedagogically, referring to the first steps of the learning process toward becoming a *ren*—a “true” human being—during which we acquire the ability to love and care for others. This emotional ability is a learning process and requires training. But it is a learning process that is rooted in *xiao*: the feelings of love and affection that we develop for those who take care of us in the initial stages of our lives constitute the first steps in the cultivation of these feelings. They can be understood in the Mengzian sense as primordial inborn sprouts (*duan* 端) that need to be cultivated and extended in order to become genuine affective abilities (*Mengzi* 2006–2023: 2A6). Affection and care for others are therefore emotions that are entirely natural, but they need to be nurtured in the person, for otherwise they are likely to fail to develop and bloom as real abilities. As Xunzi points out metaphorically in the beginning of the work bearing his name, the colour blue is made from the indigo plant, but it is bluer than indigo; ice is made from water, but it is colder than water (*Xunzi* 2006–2023, 1. 1). Our natural sources must be worked on and improved, which can only take place during the social process of emulating those who already have done so. *Ren* 仁 is indicative of this process as it signifies, as Herbert Fingarette (1983, 217) poignantly remarked, that “unless there are at least two human beings, there can be no human being.”

This aspect is further emphasized in the *Xiaojing*, the *Classic of Filial Piety*—or *Classic of Family Reverence* as its English title has been rendered more recently. The act of showing respect and care for elders in one’s own family breeds and nurtures the sentiment of having respect as well as the ability to

care for all elders (Yao 2017, 13): “It is because [exemplary persons, *junzi* 君子] serve their elder brothers with deference that this same amiable feeling can be extended to all elders.” 事兄悌,故顺可移于长。(Xiaoqing 2006–2023, 14) Furthermore, exemplary persons’ “teaching of *xiao* is their way to show respect for every father under heaven; their teaching of fraternal deference (*ti* 悌) is their way to show respect for every elder brother under heaven.” 教以孝,所以敬天下之为人父者也。教以悌,所以敬天下之为人兄者也。(Xiaoqing 2006–2023, 13). Thus, again, the initial model on which we base ourselves in activating such an emotional mode is our attitude to and treatment of our parents or next of kin.

Traveling through life is and should be regarded as a constant learning process, and perhaps more importantly a learning process of social abilities. If we fail to show the proper care and deference to our own parents, we simultaneously miss the opportunity to develop such abilities vis-à-vis other (older) persons. In other words, to refer to the concentric model provided in the *Great Learning* (*Daxue* 大学), we fail to cultivate the ability to expand “our selves” beyond our immediate and narrow self-interests. This constitutes the main difference between, on the one hand, “exemplary persons” (*junzi* 君子), who have cultivated themselves—or expanded their selves—so that they are capable of empathizing with other persons, and on the other, “petty persons” (*xiaoren* 小人), who are stuck on a level at which they fail to understand that the world does not revolve around them: “Exemplary persons are clear about what is appropriate to do, petty persons are clear about their personal advantage.” 君子喻于义,小人喻于利。(Analects 2006–2023, 4. 16) In modern parlance, petty persons could be described as psychopaths in the sense that they are unable to empathize with other people. Early Confucians see such mental and emotional disability as being largely a consequence of failed socialization, a frustrated process of humanization(*ren*).

One may argue against this exposition that it does not assign a clear role to the *oldest* generations in the community, because the main responsibility seems to be with parents, who would seldom be old. But this would be to fail to take into consideration the continuity between generations that the Confucian intergenerational model entails. For not only is there an operating chain between the generations, such that the oldest are emulated by the cohort below, who in turn are emulated by the younger, but the oldest also serve as models for the youngest—they constitute the living link to the tradition to which we belong and which we are supposed to move forward. This becomes clearer when considering the ideal learning pattern in the Confucian philosophy of education.

2. Learning is Learning from Previous Generations

The Confucian philosophy of education emphasizes that we should defer to and learn from those who are older or, to be more exact, those who are more experienced than us. While it is important to mould this learning attitude in those who are younger, it is still an approach that should follow us through life, prompting us to maintain an open mind that enables us to absorb new understanding from people who are more knowledgeable or experienced than we are in certain areas, irrelevant of our age.

Learning is therefore a process taking place in all facets of life, far from being restricted to formal institutions of education, although these certainly constitute an important part of the overall scheme. This also entails that learning takes place here and now; we learn—or should learn—from any mundane activity, any interaction with other people. “Whenever in a company of three,” Confucius said, “I have teachers present.” 三人行,必有我师焉。(Analects 2006–2023, 7.22)

A crucial tool in Confucian cultivation is the notion of *li* 礼, often translated “ritual” or “propriety.” *Li* originally designated sacred rituals of a religious nature, but later came to refer to an extensive range of social or communal behavior trained and structured according to established tradition or convention. *Li* can therefore refer to the simplest of “rituals” such as social greetings, as well as to the most elaborate ceremonies, such as weddings or coronations. Its original sacredness gradually came to be attached to tradition itself and more immediately to the society within which it operates. The main function of *li* is to make social interactions efficacious and ease awkwardness (Fingarette 1972, 8–9). *Li* function as educational tools, not unlike the forms used in the practice of martial arts to cultivate a keen sense for one’s physical surroundings. They are largely physical actions and gestures, which embody in this sense the cultural tradition and its values. Their repetition and eventual mastery as interactive and social habits serve to train a parallel sense for one’s social environment, make one aware of its norms, how to adopt and adapt to them but later also how to change them—critique them, so to speak, through their modification.

Where and how do we acquire knowledge of the *li*-customs? Above all in interaction with our elders. As already remarked, they come as close as possible to embodying the “living tradition” in our surroundings. Confucius said that “Learning without reflection results in confusion, reflection without learning results in peril.” 学而不思则罔,思而不学则殆。(Analects 2006–2023, 2.15) An important aspect of what it means to learn is the appropriation and transmission of the cultural tradition, which is the dominant meaning of *xue* 学 in this passage. Considering only the second part of this claim, it entails that mere reflecting (here the functional equivalent of reasoning) without regard for the cultural tradition will have as a consequence that one fails to grasp the appropriate ways of dealing with situations and will therefore endanger oneself and/or others. Such dangerment consists in uncertainty or doubt, the inability to establish anything at all (Zhang 1997, 12). It could thus be understood as losing one’s foothold in reality, a reality that can only be adequately apprehended through the categories shared by one’s culture. It is a form of alienation lost in skepticism, a loss of meaning, a Durkheimian form of anomie.

The reliance on tradition and the emphasis on continuity produce a special sense of what it means to be creative. While creativity is often held to decline with advanced age (Ehni 2014, 175) this is because in modernity creativity has come to be confounded with originality—with whatever is new. In Confucianism, creativity rather means resignification, a continuous reapplication of the tradition to which we constantly need to refer for gaining a sense of meaning. Thus, as it says in the *Analects*, “those can be called real teachers who create new wisdom by appreciating the ancient.” 温故而知新,

可以为师矣。True creativity is based on established practice, a meaningful tradition that is continuously being revised and enriched. It therefore requires people with experience, knowledge and acquired skills. A kind of “creativity” not based on practice, valuation or understanding accessible to the minds of people will be a meaningless gesture, bound to fade into oblivion as soon as it appears. A sense of continuity from the past to the future requires the older generation.

However, there are also expectations and responsibilities associated with the aging process. While we cannot stop time and are bound to travel in it, we must also travel along with time, align ourselves with it as it proceeds. The time that makes us older is also the time we should use to improve ourselves. The young are venerated for their potentialities, for what they *can* become, but just getting older is not a sufficient condition for deserving others’ respect. This aspect of *xiao* is extremely important.

As it says in the *Analects* (2006–2023, 9.23):

The younger generation should be respected. How can we know that the future will not match up to the present? But if a man reaches forty or fifty and nothing has been heard from him, he is no longer worthy of respect.

后生可畏,焉知来者之不如今也?四十、五十而无闻焉,斯亦不足畏也已。

Similarly, Confucius criticizes the indolent Yuan Rang for having failed to make use of his life: “A youth who doesn’t respect his elders will achieve nothing when he grows up, and when old, refuses to die, this is a parasite.” 幼而不孙弟,长而无述焉,老而不死,是为贼! (*Analects* 2006–2023, 14.43) Here Confucius is of course blaming Yuan Rang in particular—just as Confucius tends not to generalize but to make concrete remarks aimed at certain persons of circumstances. It is significant that Book 14 in the *Analects* focuses in particular on the *junzi* 君子, the Confucian exemplary person, and Yuan Rang is clearly a negative example of the *junzi*.

3. How to Understand the “Obligation” to Respect Elders

The Confucian claim that the family is the source of a healthy development of positive emotions signifies that it begins in the relational interaction with one’s earliest caretakers. Thus, the family is the root, and as such plays a vital role as a starting point, but it should certainly not end there. These emotions must expand and embrace people outside of one’s immediate circle of loved ones. This is the core of the teaching found in the *Great Learning* (*Daxue*) 大学. Mengzi expresses this development succinctly: “Affection for one’s next one’s is *ren* 仁; loving respect for older people is *yi* 义.” 亲亲,仁也;敬长,义也。(*Mengzi* 2006–2023, 7A). The second part of his sentence is often understood in such a way that one has the “obligation” or “duty” to respect older people. However, while *yi* 义 may in certain contexts have such a connotation, we should avoid interpreting such obligation as an external command that one is expected to obey against one’s wishes (*Xiaojing* 2006–2023, ch. 15). Instead, we should see both claims that Mengzi makes as interdependent. The affection of children to their

parents (or caretakers) is the root. If this root matures in a healthy manner, the ability to show older people loving respect is bound to grow. Thus, given a successful childhood, the “appropriate” or “fitting” consequence is that one will respect the older generation, which in a certain sense can be seen as an expansion of one’s respect and love for one’s own parents.

Again, the dimension of learning or cultivation is always present. We are developing our moral abilities and feelings throughout life. Taking care of the aged, such as our own parents, is just as much a part of the cultivation process as any other interpersonal activity. As it says in the *Xiaojing*:

Affection grows at parents’ knees, and as parents are being taken care of, the feeling of veneration increases every day. The sages proceeded from the feeling of veneration to teach reverence, and from that affection they proceeded to teach love.

故亲生之膝下,以养父母日严。圣人因严以教敬,因亲以教爱。(Xiaojing 2006–2023, 9)

It is therefore not sufficient to simply provide the aged with physical needs, no matter how luxurious they might be; one must treat them with affection and love. As Confucius instructs his disciple Ziyou: “Nowadays those are considered reverent to their parents who are able to feed them. But even dogs and horses are being fed. Without respect, what is the difference?” 今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养;不敬,何以别乎? (*Analects* 2006–2023, 2. 7). Roger Ames has pointed out that “for Confucius, merely ‘going through the motions’ of meeting filial responsibilities, while perhaps necessary for social harmony, will nevertheless not conduce to one’s development as an exemplary person.” (Ames 2011, 26) The *Xiaojing* further says:

Filial children show their parents real respect when serving them every day; they provide them with joy while caring for their needs; they show real worry if the parents fall ill; they express sorrow when mourning for them; and they are reverent when sacrificing to them.

孝子之事亲也,居则致其敬,养则致其乐,病则致其忧,丧则致其哀,祭则致其严。(Xiaojing 2002–2023, ch. 10)

What is emphasized in these passages is that older people ought to be treated with affection. Obviously, affection cannot be commanded—it must proceed from the parental care that people enjoyed as children. This reciprocity is often misconstrued by analytical (and most often Western) thinkers as an obligation or debt that children *must* pay their parents. It is then argued that “requiring children’s responsibility ignores a basic asymmetry between parental and filial obligations.” (Fan 2010, 97) Wang Qingjie has challenged this argument by objecting that it fails to consider the social and communal nature of human life. Adult children’s filial responsibility to care for and respect their aged parents, he says, is an entirely different kind of moral duty than one based on being a free, rational, and autonomous moral agent who gives her or his informed consent. The Confucian filial duty, he continues, is “existential, communal, and historical.” (Wang 2002, 236) It rests precisely on the *feelings* that are nurtured, cultivated, and developed in the ongoing course of the relationship between children and parents since the beginning. But it is also constituted by a reciprocal relationship. As

Rosemont and Ames (2009, 50) have pointed out, “Overwhelmingly the beneficiary of one’s parents when young, we become their benefactors when they are aged and infirm.” Caring for the old is therefore in a sense a fulfilment of a reciprocal duty, since those who are now old have previously been our caretakers.

A certain asymmetry between these roles is nevertheless in place—an asymmetry, however, that sheds a further light on the filial duty. Because the two roles are not identical. While parents are assisting their children to grow and cultivate themselves into respectable human beings, this is obviously not the case when adult children care for the aged parents. As Philip J. Ivanhoe has pointed out, persuasively in my opinion: “At best one is doing something very different: helping them to face and pass through the dissolution of self that is an inevitable part of the human condition.” (Ivanhoe 2004, 193). What follows from this is that the common expression of filiality as “paying back” to one’s parents is inappropriate, because it is ultimately not possible to repay parents for what they have done for their progenies. “The only appropriate response is to keep in mind the nature of their love and, in the warmth of this light, to cultivate a reciprocal feeling for them.” (Ivanhoe 2004, 193) Again, the “obligation” revolves around reciprocating the feelings and emotions that the parents cultivated in the children during their upbringing.

What remains to be discussed, then, is how to deal with parents who failed to nourish such positive sentiments. This is a tricky question. Obviously, in some and perhaps most cases, it is bound to have a lasting and damaging impact on the individuals when they grow up to become adults. They might even be incapable of showing love and affection, which accords with the basic Confucian, especially Mengzian, position that while such emotions have a natural source, they still require social cultivation. Failure of such cultivation would be in line with Ruiping Fan’s observation that for “Confucians, if one does not have a sense of moral reciprocity for one’s parents, one is not only morally mistaken, but is also morally degraded.” (Fan 2010, 97) A dysfunctional relationship of this kind is probably best described as a human tragedy.

However, not all those who are neglected or even mistreated by their family turn out to be morally degraded. Mengzi could be making precisely that point with his striking example of the legendary sage ruler Shun, whose family treated him exceptionally badly while he still remained loyal to them (*Mengzi* 2006–2023, 5A. 2). It further squares with Mengzi’s insistence that anyone can become a Yao or Shun (6B.2) and that “the sage and I are of the same kind” (6A.7). It is chiefly a matter of preserving one’s originally kind heart-mind without letting circumstances, no matter how dire, corrupt it (6A.8). There are certainly people who have such moral and emotional strength.

What obligation do such children have to those who have failed in their parental roles? This is not easy to answer. Mengzi’s example of Shun appears to be presented as an extreme case of filial piety. It can hardly be considered realistic for normal people to emulate Shun, whose family members went so far as to attempt to murder him on more than one occasion, should they find themselves in a comparable situation. The tradition that evolved in China out of the early Confucian writings has tended

to insist on the absolute and unconditional loyalty to parents, but there is no need to understand Mengzi as making such demand. Rather, Ivanhoe (2004, 198) offers a much more reasonable interpretation:

Parents who are consistently and uniformly bad do not perform the kinds of acts that are the true basis of filial piety and so their children are under no obligation to show them this special form of gratitude, reverence, and care. However, even the children of bad parents—and Shun’s parents seem clearly to qualify as bad parents—may still elect to cultivate and show their parents at least some degree of filial piety.

Xiao is not just a moral duty to be fulfilled for its own sake as a virtue. It is a cultivating practice that contributes to the formation of one’s character and identity. As we have seen, Mengzi takes *yi* 义 as designating loving respect toward parents, which can be seen as an “appropriate” response in the “contextual and communal environments out of which an individual person reaches her identity, realization, and accomplishment.” (Wang 2002, 248) Wang then continues:

Confucians think that fulfilling one’s obligations, such as being a lovely parent and taking good care of one’s young children, and/or being a filial son/daughter by taking respectful care of his/her parents when the parents are old, is simply part of the way of self-realization and of self-accomplishment. Failure to do so will be called “*bu yi*” [不义] (Wang 2002, 248–249)

Thus, taking care of aged parents could also be seen as a continuity of the lifetime and never-ending task of personal cultivation. For as we grow older, we should also realize that just being advanced in years does not automatically or necessarily mean being wiser or more knowledgeable. The older person no less than the younger needs to maintain a comparable attitude of learning and growing.

4. Concluding Remarks

In the early Confucian tradition, aging is clearly understood as a process that takes place with all of us, irrelevant of our actual age, and we are, or should be, continuously preparing for each later stage of life and the roles and responsibilities that accompany it as time goes by. There seems to be a full awareness of the temporal continuity in which we are all necessarily embedded, which is also an awareness and anticipation of the roles and responsibilities that we are bound to assume as we reach certain stages in life. A Confucian, even a young one, ought to be cognizant of the fact that his or her obligations in life change with advancing age, making him or her prepared for the differing challenges met in life, depending on one’s age and stage in life. Aging comes through as a continuous and inevitable process applicable to all—not just the older part of society.

Classical Chinese philosophy, whether Confucian or other schools of thought, takes into consideration the incessant flow of time with all the inevitable changes taking place in one’s surroundings and relational configurations. Time is therefore conceptualized as an inescapable aspect or

penetration of space and things, which should make one vigilant of the continuous novelty in each situation. Consequently, aging is conceived as a general accumulation of experience as one goes through all the different configurations of life. It rather signifies growth than decline, though, certainly, it is readily acknowledged that also physical deterioration comes with advanced age.

The ancient Confucian veneration of youth rests upon its status as a generation of the future. It must be carefully nurtured, motivated, and instructed in order to be able to mature and develop successfully. Hence, youth is not venerated for its current qualities, but for the sort of qualities it is *potentially capable* of having later in life. The aspiration of the younger generation is rather to approach, reach or at best exceed the older one. However, this is not likely to happen before the younger actually become the older.

Therefore, early Confucianism is unlikely to promote and stimulate an anti-aging culture, which is so prevalent in our contemporary societies. As a matter of fact, the contrary is really the case, that it may encourage an anti-youth culture. This can certainly be—and in history without doubt has been—a problematic feature of Confucianism as an ideology. However, if managed and configured correctly, such a culture could be a stimulant for the young to cultivate themselves in such a manner to emulate older exemplary persons.

Finally, the Confucian philosophy provides a convincing and thoughtful framework for the obligation of younger generations to look after the older ones. Such framework does not place the responsibility merely on the younger, but emphasizes that mutual affection between generations rests largely on the performance of older people when looking after the younger ones during their childhood. In this respect, moreover, the relations between cohorts are presented as a continuum in which each necessarily depends on the other. Should it be possible to create an awareness of such mutual roles and responsibilities between generations, it would significantly reduce the perception of demographic changes in society as largely a technical “problem.”

References

- Ames, Roger T. 2011. *Confucian Role Ethics. A Vocabulary*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press.
- Analects 论语. 2006–2023. Chinese Text Project, Pre-Qin and Han, Confucianism, <https://ctext.org/analects> (Accessed: 22.01.2023).
- Aristotle. 1941. “Rhetoric,” trans. W. Rhys Roberts. In *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon. New York: Random House.
- Baars, Jan. 2012. *Aging and the Art of Living*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Chen Lai 陈来. 2017a. *The Core Values of Chinese Civilization*, trans. Paul J. D’Ambrosio, Robert Carleo III, Chad Meyers and Joanna Guzowska. Singapore: Springer.
- Chen Lai 陈来. 2017b. *Kongzi · Mengzi · Xunzi: Xianqin Ruxue Jianggao* 孔子 · 孟子 · 荀子: 先秦儒学讲稿. Beijing: Sanlian Shudian.
- Cicero. 1884. *De Senectute*, trans. Andrew P. Peabody. Boston: Little, Brown, and Company.
- Ehni, Hans-Jörg. 2014. *Ethik der Biogerontologie*. Wiesbaden: Springer.
- Fan, Ruiping. 2010. *Reconstructionist Confucianism. Rethinking Morality after the West*. Dordrecht: Springer.

- Fingarette, Herbert. 1972. *Confucius—The Secular as Sacred*. New York et al. : Harper & Row.
- Fingarette, Herbert. 1983. “The Music of Humanity in the Conversations of Confucius.” *Journal of Chinese Philosophy* 10 (4).
- Ivanhoe, Philip J. 2004. “Filial Piety as a Virtue.” In *Filial Piety in Chinese Thought and History*, ed. Alan K. L. Chan and Sor-hoon Tan. London and New York: RoutledgeCurzon; 189–202
- Linck, Gudula. 2001. *Yin und Yang. Die Suche nach Ganzheit im chinesischen Denken*. Munich; C. H. Beck.
- Mengzi 孟子. 2006–2023. Chinese Text Project, Pre-Qin and Han, Confucianism, <https://ctext.org/mengzi> (Accessed: 18.01.2023).
- Plato. 1961. “Republic,” trans. Paul Shorey. In *The Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton; Princeton University Press.
- Rosemont Jr., Henry and Roger T. Ames. 2009. *The Chinese Classic of Family Reverence. A Philosophical Translation of the Xiaojing*. Honolulu; University of Hawaii Press.
- Rošker, Jana S. 2021. *Interpreting Chinese Philosophy. A New Methodology*. London and New York: Bloomsbury Academic.
- Xiaojing 孝经. 2006–2023. Chinese Text Project, Pre-Qin and Han, Ancient Classics, <https://ctext.org/shang-shu> (Accessed 13.01.2023).
- Wang Qingjie 王庆节. 2002. “The Confucian Filial Obligation and Care for Aged Parents.” In *Confucian Bioethics*, ed. Ruiping Fan. New York, Dordrecht et al. : Kluwer Academic Publishers, 235–256.
- Xunzi 荀子. 2006–2023. Chinese Text Project, Pre-Qin and Han, Confucianism, <https://ctext.org/xunzi> (Accessed: 18.01.2023).
- Yao Zhongqiu 姚中秋. 2017. *Xiaojing dayi*. Beijing: Zhongguo Wenlian.
- Zhang Weizhong 张卫中 (annot.). 1997. *Lunyu zhijie 论语直解*. Hangzhou: Zhejiang Wenyi Chubanshe.
- Zhuangzi 庄子. 2006–2023. Chinese Text Project, Pre-Qin and Han, Ancient Classics, Daoism, <https://ctext.org/zhuangzi> (Accessed 28.01.2023).

(责任编辑:袁 艾)

· 儒学与社会 ·

《春秋》历史叙事与孔子的文化关怀

——《左传·郑伯克段于鄢》笺记

孙尚勇

摘要:《郑伯克段于鄢》是《左传》开篇的大手笔,它涵盖了庄公和叔段兄弟之间二十多年的矛盾以及武姜、庄公母子之间近四十年的对抗,连带涉及郑国建国的历史。叔段祖孙虽然破坏了周礼,但周礼却没有抛弃他们。这是一个有意义的值得进一步思考的现象。叔段事件,鲁史旧文和各国史书可能书作:“郑大叔段作乱,出奔共。”《春秋》易题曰“郑伯克段于鄢”,证明孔子既不以诸侯国国君为立场,亦不以“作乱”者的立场,他所秉持的是超越当时敌对各方的大文化的立场。其所批评者不惟庄公,母亲武姜亦难逃其咎。与《史记·郑世家》对读可知,《郑伯克段于鄢》亦有微言大义,其所关注的并非事实本身如何,而主要是历史事件所提供的借鉴和文化意义。清华简与春秋郑国相关的文本,具有较明显的小说家意味。《郑风》首四篇反映了郑国早期制礼作乐的事实,极可能是《郑伯克段于鄢》叙事的背景和文本渊源。

关键词:《左传》;《郑伯克段于鄢》;历史叙事;文化关怀;《郑风》

基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国古代音乐文学通史”(17ZDA241)

作者简介:孙尚勇,四川大学中国俗文化研究所(成都 610064)

《左传》与《诗》的关系问题可区别为两个分支问题:一是《左传》所载春秋时人赋诗、引诗及其与《诗》之序、传的关联,二是《左传》的历史叙事或其史料来源与《诗》之序、传的关联。前一问题讨论颇多,庸庸赘述;^①后一问题更为重要,但瞩目者无多。新近研究或以为“君子曰”与《毛传》存在共同的知识基础,^②或以为序、传是《左传》春秋早期史的史料来源。^③《诗》是西周王室和春秋诸侯制礼作乐的文化成果和文本呈现,其中各篇之使用场合和意义指向当时必有规定,其后逐渐约定俗成。《春秋》是孔子在鲁国编年史的基础之上撰写而成的一部寄托他个人理想和价值观念的书。战国秦汉人认为,孔子撰《春秋》以批判当代政治,客观上为将来的大一统政权创立了一套可资借鉴并且行之有效的基本制度;《左传》则是以孔子说《春秋》“口授弟子”的内容为基础编订而成。^④故孔子编订《春秋》并口授其义势必参考诸侯之《诗》,这一点大致可

① 《左传》人物赋诗引诗,较早的研究认为多用“旁义”,较近的研究则认为其中有共同的更早诗义渊源,又体现出了《诗》义的历史变迁。见胡朴安:《诗经学·春秋时之赋诗及群籍之引诗》,上海:商务印书馆,1930年,第81—87页;尚学锋:《〈左传〉引诗与〈诗经〉阐释》,《励耘学刊》(文学卷)2009年第1辑。

② 罗军凤:《〈左传〉君子曰“毛诗传、郑笺之文”辨正》,《文学遗产》2020年第2期。

③ 徐建委:《〈左传〉早期史料来源与〈风诗序〉之关系》,《文学遗产》2012年第2期;徐建委:《文本革命:刘向、〈汉书·艺文志〉与早期文本研究》第三章《〈风诗序〉与〈左传〉早期史料来源关系考》,北京:中国社会科学出版社,2017年,第146—180页。

④ 见《孟子·滕文公下》《离娄下》,《史记·十二诸侯年表》《孔子世家》,《汉书艺文志》六艺略春秋类序。

以肯定。

《郑伯克段于鄢》是《左传》开篇的大手笔,联系《郑风》首四篇始能明了,这篇文字以春秋前中期诸侯繁盛的制礼作乐活动为历史大背景,^①极力批判春秋各主要诸侯国对西周礼乐形式上的高度推崇和精神实质上的严重背离。其命篇立意体现出对春秋政治文化发展高屋建瓴式的审度,可见创作者思虑之深广。

一、叔段事件的背景和发展

《左传·郑伯克段于鄢》叙述时间跨度极大,所写事实并不都发生在隐公元年。

郑国始封国君桓公是周宣王母弟,周宣王二十二年(前 806)受封,始封地在今陕西华县一带。周幽王三年(晋文侯二年,前 779),郑桓公在晋文侯的帮助下,伐郟,都郑。^②幽王八年,郑桓公为幽王司徒。^③幽王十一年(前 771),桓公与幽王一道为犬戎所杀。周平王元年(前 770),郑武公与晋文侯、卫武公、秦襄公等保护平王东迁洛邑。平王三年,郑武公任王室司徒。平王四年,郑灭虢。平王六年,郑迁于溱洧。^④平王十四年,郑庄公生。十七年,大叔段生。郑庄公元年(前 743),武姜先为段请制,庄公曰:“制,岩邑也,虢叔死焉。佗邑唯命。”杜预注:“虢叔,东虢君也。恃制岩险而不修德,郑灭之。恐段复然,故开以佗邑。”^⑤可知庄公的回答,实际上回溯了二十四年前郑灭虢的历史。于是请京,庄公不得已,令弟段居京,谓之京城大叔。本年,郑庄公 15 岁,大叔段 12 岁。至郑庄公二十二年(鲁隐公元年,前 722),叔段袭郑,庄公伐叔段,叔段逃亡。本年庄公 36 岁,段 33 岁。克段一年多后,庄公阙地及泉,与武姜“遂为母子如初”。可见庄公和叔段兄弟之间的矛盾经历了二十多年,而武姜、庄公母子之间的对抗则持续了近四十年。

《左传·郑伯克段于鄢》所写主要事件前后大约经历了长达二十余年,亦连带涉及了庄公即位之前二十四年郑灭虢的一段历史。但我们读来,觉得这些事情似乎集中发生在数年之内。这便是《左传》叙事的技巧,它有意造成一种回望历史的紧迫感。

《左传·隐公元年》后文曰:“郑共叔之乱,公孙滑出奔卫。卫人为之伐郑,取廩延。”杜预注:“公孙滑,共叔段之子。”^⑥叔段的儿子滑出奔卫,这一年卫为公孙滑伐郑取廩延,此地即前文“大叔又收贰以为己邑,至于廩延”的廩延。这件事《左传·郑伯克段于鄢》中没有提。

叔段所出奔的共,在今河南辉县,后属卫。三年后,前 719 年春,卫州吁杀卫桓公自立。夏,州吁联络宋国、陈国和蔡国为叔段伐郑,^⑦“围其东门,五日而还”;秋,复伐郑,“取其禾而还”。^⑧九月,州吁被杀。《春秋》和《左传》都未将州吁和共叔段联系起来,《左传》称州吁伐郑只不过是和合卫国之众,免除篡位给他带来的不利影响,只有《史记》明确说州吁为叔段伐郑,但由隐

① 春秋诸侯制礼作乐,可参见孙尚勇《孔子论次〈诗〉考》,《文学评论》2022 年第 5 期。

② 方诗铭、王修龄:《古本竹书纪年辑证》,上海:上海古籍出版社,1981 年,第 66、258 页。

③ 方诗铭、王修龄:《古本竹书纪年辑证》,第 66、259 页。

④ 《今本竹书纪年》:“(平王)三年,齐人灭祝。王锡司徒郑伯命。”“(平王六年),郑迁于溱洧。”(方诗铭、王修龄:《古本竹书纪年辑证》,第 261、262 页)

⑤ 《春秋左传注疏》卷二,影印阮元校勘《十三经注疏》第六册,台北:艺文印书馆,2001 年,第 35 页。

⑥ 《春秋左传注疏》卷二,第 40 页。

⑦ 《史记·卫世家》,北京:中华书局,2013 年,第 1914 页。

⑧ 《左传·隐公四年》,《春秋左传注疏》卷三,第 56、57 页。

公元年叔段作乱、卫为叔段之子滑伐郑取廩延一事来看，州吁和叔段之间可能早有联络。他们都是国君的弟弟，不同的是：州吁是卫桓公的异母弟，叔段是郑庄公的同母弟，州吁是因为父亲卫庄公的宠爱作乱，取得了一度的成功；叔段受到母亲的宠爱，后袭击郑国，但未能取得成功。州吁和叔段的联合，可能代表了西周衰亡之后，春秋初期东方诸侯国谋求庶代嫡、弟代兄的两个典型，当然，他们是周礼的破坏者。

前712年，叔段逃亡十年后，郑庄公后悔说：“寡人有弟，不能和协，而使糊其口于四方。”^①《左传·庄公十六年》：“郑伯治与于雍纠之乱者，九月，杀公子阍，刖强钮。公父定叔出奔卫。三年而复之，曰：‘不可使共叔无后于郑。’”杜预注：“共叔段之孙。”^②鲁庄公十六年，当郑厉公后二年（前678）。本年，公父定叔由于厉公四年（前697）参与祭仲杀雍纠、逐厉公、立昭公一事，畏罪出奔卫。公父定叔的父亲可能就是叔段的儿子，出奔到卫的公孙滑。由此事可知，叔段的儿子公孙滑在隐公元年奔卫之后，复返回郑国，并长期留居在郑，叔段的孙子公父定叔亦在郑居官，他们都没有受到叔段作乱一事的影响。叔段祖孙虽然破坏了周礼，但周礼却没有抛弃他们。这是一个有意义的值得进一步思考的现象。

二、《春秋》的立场

为什么孔子要说“郑伯克段于鄢”？

服虔云：“公本欲养成其恶而加诛，使不得生出，此郑伯之志也。”^③

杜预注：“不称国讨而言郑伯，讥失教也。段不弟，故不言弟，明郑伯虽失教而段亦凶逆。以君讨臣而用二君之例者，言段强大僭杰，据大都以耦国，所谓得僭曰克也。”又：“传言夫子作《春秋》，改旧史以明义。不早为之所，而养成其恶，故曰失教。段实出奔，而以克为文，明郑伯志在必杀，难言其奔。”^④

《史记·郑世家》没有采纳《春秋》“郑伯克段”的说法。《卫世家》曰：“（卫桓公）十三年，郑伯弟段攻其兄，不胜，亡，而州吁求与之友。”《十二诸侯年表》于隐公元年下曰：“段作乱，奔。”《楚世家》：“（楚武王）十九年，郑伯弟段作乱。”^⑤上引《史记》各篇可能采自郑卫楚各国的史料，或可推测，当时鲁国的史记也跟郑卫楚相近，以段袭郑为“作乱”。更有意义的是，前面提到过的叔段出奔共之时，他的儿子公孙滑出奔卫，《左传》用了“郑共叔之乱”五个字，此处的“乱”字，与《春秋》“左传克段于鄢”显然是对立矛盾的。推测“郑共叔之乱”可能采自鲁史旧文，亦当代表了当时的主流看法，即叔段所为属于犯上作乱。有意味的是，《左传·郑伯克段于鄢》在叙述叔段事件时，并没有使用“乱”这个字来给叔段袭击郑国定性。更有意味的是，这段文字中说“五月辛丑大叔出奔共”，此处没有遵从《春秋》不言出奔的义例，亦与其之后讨论孔子为什么书“郑伯克段于鄢”一段文字中“不言出奔，难之也”自相违背。上述矛盾可能隐藏着某些有意义的信息。

① 《左传·隐公十一年》，《春秋左传注疏》卷四，第80页。

② 《左传·隐公十一年》，《春秋左传注疏》卷九，第157页。

③ 《春秋左传注疏》卷二孔疏引，第37页。

④ 《春秋左传注疏》卷二，第32、37页。

⑤ 《史记》，第1914、681、2033页。

杜预称孔子“改旧史以明义”，是一个很高明的论断。孔疏曰：“夫子未修之前应云：郑伯之弟段出奔共。”^①这个看法可能不完全正确。不妨将左氏、公羊和穀梁三家的解释放在一起讨论：

书曰：郑伯克段于鄆。段不弟，故不言弟；如二君，故曰克；称郑伯，讥失教也；谓之郑志。不言出奔，难之也。（《左传》）^②

克之者何？杀之也。杀之则曷为谓之克？大郑伯之恶也。曷为大郑伯之恶？母欲立之，已杀之，如勿与而已矣。（《公羊传》）^③

克者何？能也。何能也？能杀也。何以不言杀？见段之有徒众也。段，郑伯弟也。何以知其为弟也？杀世子、母弟，目君，以其目君，知其为弟也。段，弟也，而弗谓弟，公子也，而弗谓公子，贬之也。段失子弟之道矣。贱段而甚郑伯也。何甚乎郑伯？甚郑伯之处心积虑，成于杀也。于鄆，远也。犹曰取之其母之怀中而杀之云尔，甚之也。然则为郑伯者宜奈何？缓追逸贼，亲亲之道也。（《穀梁传》）^④

《左传》“书曰”云云显然将孔子《春秋》与鲁史旧文比较而言，由此可以判断：鲁史原文必有“弟”或“叔”字；没有“克”字；称“郑”而不称“郑伯”；有“出奔”字。《隐公元年》下文说“郑共叔段之乱”，故综合三传和《史记》的几处表述，可能当时鲁史旧文和各国史书是这样写的：“郑大叔段作乱，出奔共。”（或：“郑弟段作乱，出奔共。”）由此我们可以相信，孔子《春秋》必然常常“篡改”鲁史旧文，这些改动目的是以事实为基础而寄寓批判，表达一定的价值观。诚如皮锡瑞所云：“《春秋》借事明义之旨，止是借当时之事，做一样子，其事合与不合，备与不备，本所不计。”^⑤孔子既不是站在诸侯国国君的立场上，也不是站在“作乱”者的立场上，他所秉持的是超越当时历史事实，超越当时敌对各方的大文化的立场。

需要指出的是，《公羊》和《穀梁》所云的“杀”是据后来的结果和客观的效果而立论的，是事后的判断，并非实指杀死；服虔称“公本欲养成其恶而加诛”、杜预说“郑伯志在必杀”，据其始而论，似过于严苛。《左传》孔疏曰：

郑伯之于段也，以其母所钟爱，顺母私情，分之大邑，恣其荣宠，实其杀心。但大叔无义，恃宠骄盈，若微加裁贬，则恐伤母意，故祭仲欲早为之所，子封请往除之，公皆不许，是其无杀心也。言必自毙、厚将崩者，止谓自损其身，不言恶能害国。及其谋欲袭郑，祸将逼身，自念友爱之深，遂起初心之恨，由是志在必杀，难言出奔。此时始有杀心，往前则无杀意。^⑥

孔颖达的分析大多数都是有道理的，如“顺母私情”，如“恐伤母意”，如“自念友爱之深”，但其“由是志在必杀”“此时始有杀心”云云，亦可能误解了《竹书纪年》《公羊》和《穀梁》的本意。叔段作乱的行为是当时所不齿的，被迫出奔之后亦无所容身，等同于被杀。

将上面所提到的前712年郑庄公后悔让共叔“糊其口于四方”的自责，和前678年庄公的二儿子厉公所说“不可使共叔无后于郑”联系起来，可以明确，庄公当初可能未必一定要杀死叔段。

① 《春秋左传注疏》卷二，第36—37页。

② 《春秋左传注疏》卷二，第37页。

③ 《春秋公羊传注疏》卷一，影印阮元校勘《十三经注疏》第七册，台北：艺文印书馆，2001年，第13页。

④ 《春秋谷梁传注疏》卷一，影印阮元校勘《十三经注疏》第七册，台北：艺文印书馆，2001年，第10—11页。

⑤ 皮锡瑞：《经学通论·春秋》，北京：中华书局，1954年，第21页。

⑥ 《春秋左传注疏》卷二，第37页。

共叔段谋袭郑之举，对其子孙并无太大危害，对郑国亦未造成颠覆性的恶劣影响。诚如孔颖达所言，段之恶仅仅“自损其身”。

三、《左传》的叙事

庄公寤生跟母亲武姜之间的关系由母恶子（可能相应的是子畏母），到母子互相漠然，发展到互相仇视，终于决裂。因为颖考叔这一“纯孝”人物的出现，让这对将近四十年互相视作仇敌的母子，突然回复“遂为母子如初”的天伦和谐。这仿佛是人间的一出欢喜剧。然而公入而赋“大隧之中，其乐也融融”，姜出而赋“大隧之外，其乐也泄泄”，这一融融泄泄的和乐场景似乎又告诉我们，庄公“阙地及泉”，不过是为了解除“不及黄泉，无相见也”誓言的一个重大的典礼，故母子双方之“赋”也极可能是精心设计的节目，是配合这一仪式使用的作品。杨伯峻认为“此疑各人随口吟其自作辞句”，^①事实可能恰恰相反，庄公和武姜的赋诗，应当是在“阙地及泉”之先就设计好了。

庄公将武姜安置在城颖并发誓死不相见，但很快便后悔了。颖考叔了解这一情况之后，假借贡献礼物来给郑庄公出主意。也许我们会问，颖考叔为什么不直接向庄公说明自己的建议呢？颖考叔为什么要绕那么大的弯子，以自己对母亲的孝敬，让庄公主动“语之故，且告之悔”呢？

这样的情节安排，可以提出三点讨论：首先，“上以风化下，下以风刺上”，颖考叔的行为属于“风”，采取了“主文而谲谏”的委婉方式，这体现了周文化含蓄典雅的传统。其次，似可推测，颖考叔可能是个真正的“纯孝”之人，但更可能不是。因为儿子吃到好东西给母亲留一份，这算多大的孝呢？正常情况下，这是天下之通理，是不需要格外申明的正常行为。颖考叔的目的是要以此来刺激打动庄公，让庄公主动对他说起后悔将母亲安置在城颖一事。第三，武姜本来居住在郑国都城，庄公打败了弟弟段之后，《左传》称“遂寘姜氏于城颖”，这是委婉含蓄的说法，实质则如《史记》所载，是“迁其母武姜于城颖”，这是庄公对母亲武姜支持叔段袭郑的惩罚。这种以儿子的身份来惩罚母亲的行为，显然不尽符合周礼，有违当时上层阶级的伦理道德规范。真正让庄公后悔的可能恰恰是这件事，而不是“尔有母遗，繄我独无”。“阙地及泉，隧而相见”，其实质在于遵守与神之“誓”，同时维护庄公自己的尊严，与他是否孝敬母亲无关，也许他就没打算真正孝敬母亲。令庄公“悔之”的可能是逞一时之快，将母亲贬居到城颖这一行为给他自己带来的舆论和道德压力。

西鄙北鄙，杜预注以为是郑的西部和北部边境小城。廩延在郑国北部，是郑卫两国的交界处，此处可能就是叔段命令貳于己后来又收以为己邑的北鄙。西鄙是哪里呢？很可能就是颖谷，这是郑与东周王室的交界处，巧合的是建议庄公阙地及泉见母的颖考叔正是颖谷的守官。

我们不妨比照一下《史记·郑世家》的叙述：

武公十年，娶申侯女为夫人，曰武姜。生太子寤生，生之难，及生，夫人弗爱。后生少子叔段，段生易，夫人爱之。二十七年，武公疾。夫人请公，欲立段为太子，公弗听。是岁，武公卒，寤生立，是为庄公。

庄公元年，封弟段于京，号太叔。祭仲曰：“京大于国，非所以封庶也。”庄公曰：“武姜欲

^① 杨伯峻：《春秋左传注》（修订本），北京：中华书局，1990年，第15页。

之,我弗敢夺也。”段至京,缮治甲兵,与其母武姜谋袭郑。二十二年,段果袭郑,武姜为内应。庄公发兵伐段,段走。伐京,京人畔段,段出走鄆。鄆溃,段出奔共。于是庄公迁其母武姜于城颍,誓言曰:“不至黄泉,毋相见也。”居岁余,已悔思母。颍谷之考叔有献于公,公赐食。考叔曰:“臣有母,请君食赐臣母。”庄公曰:“我甚思母,恶负盟,奈何?”考叔曰:“穿地至黄泉,则相见矣。”于是遂从之,见母。^①

将司马迁的节略改写和《左传》叙事稍作对比,可以发现,《史记》更像史,而《左传》则更委婉,更近于文学。祭仲对庄公说的话强调了制度的重要性,庄公回答祭仲说“多行不义必自毙”、答子封说“不义不昵厚将崩”,都强调了礼义的重要性。这些内容,《史记》都忽略了。《郑世家》的叙事明确了动乱发生的时间和进程。在动乱发生之前,《左传》没有明确说武姜帮助叔段对抗庄公,注意为尊者讳;《郑世家》则明确说叔段与武姜谋画偷袭郑国,有意揭穿文字背后模糊和隐秘的事实。可见,《左传》更见感情投入、观念植入和价值坚持,《史记》则倾向于冷静陈述历史事实。皮锡瑞云:“《左氏》传事不传义,后人专习《左氏》,于《春秋》一经,多不得其解。”^②事实恐非。可以说,《春秋》有微言大义,《左传》也有微言大义。

《左传》记载叔段“将袭郑”,庄公听说叔段袭郑的时间,随即派子封伐京,率先发起攻击的似乎是庄公。《史记》则先说“谋袭郑”,再说“段果袭郑”,是段缮治甲兵的时间很长,终于发兵袭郑,之后庄公应战“伐段”,段逃回京,庄公继续“伐京”,京叛段,段离开京逃跑到鄆,鄆地当时应该已由叔段实际控制,庄公又伐鄆,“鄆溃”,段出奔共。故总体看,在庄公和叔段故事的叙述上,《左传》关注的并不是事实本身如何,其关注的主要是历史事件所提供的借鉴和对当下和未来文化的意义。《左传》将惊心动魄和剑拔弩张的历史凝结在人物的对话当中,行文中不动声色。《史记》虽注意明确交代事件发展的时间节点,无意间却忽略了事件发生当时的紧张感。《左传》中祭仲和子封与庄公的对话必有较长的时间间隔,祭仲的话反映了庄公一方的警觉和预判,子封“欲与大叔,臣请事之”的话则暗涵了当时情势的紧急。格外注重借鉴和意义,是《左传》叙事的一个重要特点。孔子曰:“我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也。”^③《左传》事实上发挥了孔子《春秋》的“行事”,使孔子所欲表达的观念更加清晰。就此来看,《左传》是合乎孔子思想的。故《史记》和《汉书》说《左传》与孔子有直接关系,即《左传》可能是孔子讲课的实录,这个看法有其合理之处。

我们不妨结合历史地理看看当时的情形。^④制,今河南荥阳市汜水镇,西北距黄河大约2公里。泗水关,又称虎牢关,就在制的西边,是为险要之地。其地西距洛阳约90公里,东南距新郑约100公里。京,今荥阳东南、新郑西北,距新郑不到60公里,距荥阳10多公里。廩延,今荥阳东偏北大约100公里处,黄河南岸,是郑国和卫国的边界。鄆,今鄆陵县北偏西20公里左右,在新郑东南大约60公里处。共,今河南辉县,在新郑北约130公里,后属卫。城颍,今临颍县西北,在新郑县南偏东大约70公里处。颍谷,颍水发源地,今登封县西,东距新郑约80多公里。

由西鄆北鄆的地理位置可知,叔段的势力在西北形成了对郑国国都的扇形压力。“段入于

① 《史记·郑世家》,第2111—2112页。

② 皮锡瑞:《经学历史》,北京:中华书局,1959年,第250页。

③ 《史记·太史公自序》,第3975页。

④ 谭其骧主编:《中国历史地图集》第一册,北京:地图出版社,1982年。韩益民:《“郑伯克段于鄆”地理考》,《北京师范大学学报》2006年第4期。

鄢”的鄢地当时应该也属于叔段的势力范围，也就是说，叔段掌握的京、西鄙、北鄙和鄢，几乎对郑国国都形成了一个包围圈。可以想见当时庄公所面临的危险处境和郑国所承受的巨大压力。了解这些历史地理的情况之后，我们对子封“欲与大叔，臣请事之”的话应当可以形成更具现场感的把握。因此，就对叔段事件的记述来看，《左传》对历史有较深层的揭示，无疑要比《史记》深刻许多，而且《左传》能做到含而不露，在不动声色中给人以启迪。

四、叔段事件与《郑风》

《郑伯克段于鄢》仅仅告诉读者庄公方面的活动，武姜和叔段的形象都较为模糊，他们似乎被有意隐藏在文本背后。

传文中与母亲武姜直接相关的情节有：第一，因为难产而讨厌长子庄公。这是后续事件的起因。第二，欲违背周礼，以小儿子叔段为武公继承人。第三，向武公请以叔段为继承人不成，遂以母亲的身份向长子庄公为叔段请求大的城邑，支持叔段发展自己的实力。可以猜测，武姜此举的目的是希望能够效仿殷商，兄终弟及，逼迫庄公以叔段为继承人。但二十年时间似乎消磨了武姜的耐心，于是有了第四，她做内应，打算以武力的方式让叔段取代庄公。第五，袭郑失败后，武姜被长子庄公迁于城颖。第六，在现实面前，武姜配合庄公，演出了融融泄泄的喜剧。

传文中直接描写叔段的文字更少，他只是一个顺产而招母亲疼爱，因而也被母亲所左右，缺乏主见，是个被宠坏了的小儿子。庄公“姜氏欲之”的话表明，在请求采邑这件事上，叔段没有自主能力，完全听从母亲的安排。祭仲称叔段为“君之宠弟”，可见他也颇受哥哥庄公的宠爱。“大叔命西鄙、北鄙贰于己”“大叔又收贰以为己邑”“大叔完、聚”“段入于鄢”“大叔出奔共”，以上传文表述让我们相信，从最初让郑国两处边邑同时听命于自己，直至正式将两处边邑收归己有，失败之后先是越过郑国国都逃到鄢，再越过郑国国都逃亡至卫国的边城共，都是叔段自主的行为。这些事件可能相连续，较为集中，都发生在叔段后期。

有意味的是，叔段在《郑风》中却有突出表现。在讨论叔段事件与《郑风》的关联之前，我们不妨了解一下看似可以补充这一事件相关史实的最新出土文献。

清华简有三种与郑国史事相关的文本，整理者分别题作《郑武夫人规孺子》《郑文公问太伯》《子产》。这批竹简2008年入藏清华大学，但来历不明，其真实度和可信性曾在疑是之间。《郑武夫人规孺子》一篇与武姜和郑庄公有关，整理者介绍简文内容说：“郑武公去世至下葬前后，郑武夫人即武姜等对嗣君庄公的规诫及庄公的表态。主要是武姜规劝庄公汲取先君武公的治国经验，守丧期间让权于大夫老臣，以及边父的两次规劝；首先规劝大夫慎办先君之葬，再次则受遣向沉默不言的嗣君表达大臣们的担忧。文末是庄公通过对边父的问答，劝导诸大夫敬畏先君，同时要求他们按照自己的意志行事。”^①《史记·郑世家》曰：“二十七年，武公疾。夫人请公，欲立段为太子，公弗听。是岁，武公卒，寤生立，是为庄公。庄公元年，封弟段于京，号太叔。”^②若简文可信，则可以补充郑武公去世到庄公元年封叔段于京中间这段历史的空白，弥足珍贵。《郑武夫人规孺子》文字如下：

① 李学勤主编：《清华大学藏战国竹简》（陆），上海：中西书局，2016年，第103页。

② 《史记》，第2111—2112页。

郑武公卒,既殓。

武夫人规孺子曰:“昔吾先君,如邦将有大事,必再三进大夫而与之偕图。既得图,乃为之毁,图所贤者焉。申之以龟筮。故君与大夫侑焉,不相得恶。区区郑邦望吾君,无不盈其志于吾君之群己也。使人劳问于邦,亦无大繇赋于万民。吾君陷于大难之中,处于卫三年,不见其邦,亦不见其室。如无有良臣,三年无君,邦家乱也。自卫与郑,若辟咻而谋。今是臣臣,其可不宝?吾先君之常心,其可不遂?今吾君即世,孺子汝毋知邦政,属之大夫;老妇亦将纠修宫中之政,门坎之外无敢有知焉。老妇亦不敢以兄弟婚姻之言以乱大夫之政。孺子亦毋以褻竖、嬖御、勤力、射驭、媚妬之臣,躬供其颜色,艳于其巧语,以乱大夫之政。孺子汝恭大夫,且以学焉。如及三岁,幸果善之,孺子其重得良臣,四邻以吾先君为能叙。如弗果善,死吾先君而孤孺子,其罪亦足数也。邦人既尽闻之,孺子或诞告,吾先君如物,孺子之志亦猷足。吾先君必将相孺子,以定郑邦之社稷。”

孺子拜,乃皆临。自是忌,以至葬日,孺子毋敢有知焉。属之大夫及百执事人,皆惧,各恭其事。边父规大夫曰:“君恭而不言,加重于大夫,如慎重君葬而久之,于上三月。”

小祥,大夫聚谋,乃使边父于君曰:“二三老使御寇也,布图于君。昔吾先君使二三臣,抑早前后之以言,使群臣得执焉,且毋效于死。今君定,恭而不言,二三臣事于邦茫茫焉,如宵错器于徙藏之中,无措手趾,殆于为败,胡宁君是有臣而为褻嬖?岂既臣之获罪,又辱吾先君,曰是其萃臣也。”君答边父曰:“二三大夫不尝晦然,二三大夫皆吾先君之所导子孙也。吾先君知二三子之不二心,用谦授之邦。不是然,又称起吾先君于大难之中?今二三大夫勸孤而作焉,几孤其足为勉,抑无如吾先君之忧何!”^①

研究者认为《郑武夫人规孺子》“很可能是完成于郑庄公初年的郑国历史实录”,^②然而简文开篇说“郑武公卒”,若为春秋郑国史官实录,似不大可能于简文开头便赘一“郑”字。

又简文记武姜曰:“吾君陷于大难之中,处于卫三年,不见其邦,亦不见其室。”武姜意以此来规谏庄公效仿武公,信任大臣。只是此处有两个重要疑问。

首先,《今本竹书纪年》:“(平王)元年辛未,王东徙洛邑。锡文侯命。晋侯会卫侯、郑伯、秦伯,以师从王入于成周。”^③据此,郑武公甫即位,即与晋文侯、卫武公和秦襄公等一道护送平王迁都洛邑,说他后来困居卫三年,难以理解。李学勤以为郑武公处卫当在其“嗣位之初”,在武公十年娶武姜之前。^④然简文中“不见其邦,亦不见其室”云云,显然是言语发出者武夫人亲历其事的语气。而且,《左传》明确说“郑武公娶于申”,《史记·郑世家》亦明确说“武公十年,娶申侯女为夫人”,知简文的“室”必指武姜。可能意识到上述问题,前引晁福林文推测郑武公居卫,是在“娶妻后的十一年到十三年间”。这一推测符合简文自身的逻辑。然《史记·十二诸侯年表》明确记载,武公十四年,庄公寤生出生。^⑤也就是说,按照《郑武夫人规孺子》简文自身的逻辑,武公十三年底或十四年初返回郑国,“见其室”,很快生下了庄公。这种可能性存在,但太凑巧了。

① 侯瑞华:《清华简〈郑武夫人规孺子〉集释与相关问题研究》,浙江大学2018年硕士论文,第166页。

② 李守奎:《〈郑武夫人规孺子〉中的丧礼用语与相关的礼制问题》,《中国史研究》2016年第1期。晁福林赞成这一说法,见《谈清华简〈郑武夫人规孺子〉的史料价值》,《清华大学学报》2017年第3期。

③ 王国维:《今本竹书纪年疏证》,方诗铭、王修龄:《古本竹书纪年辑证》,第261页。

④ 李学勤:《有关春秋史事的清华简五种综述》,《文物》2016年第3期。

⑤ 《史记》,第669页。

其次，《尚书·无逸》：“其在高宗，时旧劳于外，爰暨小人。作其即位，乃或亮阴，三年不言。”^①《礼记·丧服四制》以为武丁“慈良于丧”，^②《尚书》孔传以为这是表彰武丁的“孝行”。然《国语·楚语上》载楚灵王时白公曰：“昔殷武丁能耸其德，至于神明，以入于河。自河徂亳，于是乎三年默以思道。卿士患之，曰：‘王言以出令也，若不言，是无所禀令也。’武丁于是作书，曰：‘以余正四方，余恐德之不类，兹故不言。’”^③《论语·宪问》：“子张曰：《书》云：高宗谅阴，三年不言。何谓也？子曰：何必高宗，古之人皆然。君薨，百官总己以听于冢宰三年。”^④《吕氏春秋·重言》：“人主之言，不可不慎。高宗，天子也，即位谅闇，三年不言。卿大夫恐惧，患之。高宗乃言曰：‘以余一人正四方，余唯恐言之不类也，兹故不言。’古之天子，其重言如此，故言无遗者。”^⑤据《国语》和《吕氏春秋》，武丁三年不言是出于政治上的谨慎，而不是居丧之礼或孝行。^⑥清华简中郑武夫人规谏庄公放权于大臣三年，她举了郑武公居卫三年作为例证，显然不如举《尚书·无逸》所记殷武丁“三年不言”更见说服力。武丁即位之初三年不言，无论是出于政治考虑，还是为了遵从丧礼，作为殷室复兴的有为国君，他的事迹无疑更能打动人。

另外，清华简《郑文公问太伯》记文公去探望生病的大臣太伯，太伯对文公作了一番训诫，其中述及郑国创业之艰难。李学勤说：“至于庄公的武功，更是充分肯定，甚至连‘逐王于葛’都提出来赞扬。……这依古代伦理来说应该算是大逆不道的事，太伯却引以为荣，作为榜样。”^⑦周桓王十四年，周郑交恶，王以诸侯蔡卫陈伐郑，郑败王于繻葛。《左传·桓公五年》记曰：“祝聃射王中肩，王亦能军。祝聃请从之。公曰：‘君子不欲多上人，况陵天子乎。苟自救也，社稷无陨，多矣。’夜，郑伯使祭足劳王，且问左右。”^⑧清华简《郑文公问太伯》“逐王于葛”指的正是上引材料所说之事。

然周郑交战之地繻葛，今河南长葛，在新郑南。而当时另有一葛，地在今商丘西，时属宋国，故繻葛不能简称葛。可见，《郑文公问太伯》“逐王于葛”的说法显然有悖于历史地理。又由《左传》所记，知郑庄公虽打败了桓王，但并没有因此而得意，反而颇觉不安。这跟“多行不义”“不义不昵”等言论一样，可以证明郑庄公对周礼之义有充分的了解。故春秋郑人亦不太可能以繻葛之战为傲。由于上面所论，清华简与春秋郑国相关的文本，具有较明显的小说家意味，以之为可信的历史文献，当慎之又慎。

传世文献也可以补充《左传·郑伯克段于鄢》未能涉及的部分历史事实。这便是《郑风》中的《叔于田》和《大叔于田》。这两首诗之前有一篇《将仲子》，据序和传的说法，与《左传》祭仲建议庄公对武姜和叔段“早为之所，使得其所宜”，庄公请祭仲“姑待之”直接相关。

① 《尚书注疏》卷一六，影印阮元校勘《十三经注疏》第一册，台北：艺文印书馆，2001年，第240页。

② 《礼记注疏》卷六三，影印阮元校勘《十三经注疏》第五册，台北：艺文印书馆，2001年，第1034页。

③ 徐元诰：《国语集解》，北京：中华书局，2002年，第503页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2012年，第160页。

⑤ 许维遹：《吕氏春秋集释》，北京：中华书局，2009年，第477页。

⑥ 李民：《〈无逸〉“亮阴”、“祖甲”辨析》，《〈尚书〉与古史研究》（增订本），郑州：中州书画社，1983年，第225—232页。今见武丁早期甲骨，没有王占辞，直到武丁中后期，才出现王占辞（李学勤、彭裕商《殷墟甲骨分期研究》，上海：上海古籍出版社，1996年，第86页）。郭沫若据武丁卜辞“今夕王言”“今夕王乃言”以为，高宗亮阴是因为患了“失言症”（郭沫若：《驳“说儒”》，《青铜时代》，重庆：群益出版社，1946年，第121页）。

⑦ 李学勤：《有关春秋史事的清华简五种综述》，《文物》2016年第3期。

⑧ 《春秋左传注疏》卷六，第106—107页。

《将仲子》一诗,朱熹曰:“莆田郑氏曰:此淫奔之辞。”^①此后人们大多将这首作品视作抒写男女情感的诗,在淫奔说之外,又提出女子拒绝男子之说。^②王先谦曰:“诗人感于君国之事,托为男女之词。”^③这个说法很有道理。按照序传笺的阐释,《将仲子》说“父母之言”“诸兄之言”“人之多言”,均“亦可畏也”,表明庄公对大叔段没能“早为之所”,不仅仅是母命难违,可能武公去世之前也有遗命,要求他照顾善待弟弟;也可能有诸兄和国人的压力,因为处置母弟有违周礼亲亲之道。

《叔于田》一诗,朱熹曰:“言叔出而田,则所居之巷若无居人矣。非实无居人也,虽有而不如段之美且仁,是以若无人耳。或疑此民间男女相说之词也。”^④可知朱子认同序传,只是附带说“或疑此民间男女相说之词也”。后来学者既没有信从“民间男女相说之词”的说法,也没有相信序传之说。或认为此诗是“段的拥护者作此诗赞谏他”,^⑤或以为“这是一首赞美猎人的诗。毛序……将此诗具体指为描写郑庄公的弟弟太叔段,这是附会《左传》史事。从诗中的赞美甚至溢美之辞来看,毫无刺意。”^⑥

《大叔于田》一诗,朱熹大体信从序传,他说:“国人戒之曰:请叔无习此事,恐其或伤女也。盖叔多材好勇,而郑人爱之如此。”^⑦高亨同样认为“这是太叔段的拥护者赞谏段打猎的诗”。^⑧余冠英和程俊英认为这是一首赞美贵族猎人的诗。^⑨

从诗意看,《叔于田》《大叔于田》都是郑人歌颂叔段的诗,诗中的叔是内心有仁德,外貌英俊,孔武有力的阳光青年。前一首,郑笺曰:“叔往田,国人注心于叔,似如无人处。”后一首,毛传曰:“叔之从公田也。”可知《叔于田》写叔出田时国人瞩目的盛况,《大叔于田》则写叔田狩时“火烈具举”的具体情形,孔疏称“毛以为……叔于是褫去裼衣,空手搏虎,执之而献于公之处所。公见其如是,恐其更然,谓之曰:请叔无习此事。戒慎之,若复为之,其必伤汝矣”。^⑩庄公参加了这一次田猎,故他对这些诗篇的创制情况是了解的。这正是郑国的制礼作乐。《大叔于田》“献于公所”云云又见出庄公和段的友于之情,故就诗本身来看,很难看到首序所说“刺庄公”的意思。相反,续序“叔处于京,缮甲治兵,以出于田,国人说而归之”“多才而好勇,不义而得众”之说,跟诗意却颇为相合。将首序“刺庄公”与孔子在《春秋》中“郑伯克段于鄆”的判语相对照,会发现两处对待庄公的态度一为直接批评,一为微言大义式的委婉批评,其实质则完全相同。由此,似可推断首序“刺庄公”取信于孔子《春秋》,考虑到孔子对《诗》的整理,《叔于田》《大叔于田》二首首序“刺庄公”一语,或当出自孔子之手,他用这个评论来表达他对郑庄公和《郑风》的批评,以此来寄寓他的观念。孔子作为整理者、撰著者、讲述者,《诗》与《春秋》和《左传》势必存在某种相关性。

结合《左传》“君之宠弟”的说法来看,跟母亲武姜一样,庄公对弟弟段起初也是宠爱有加的。

① 朱熹:《诗集传》卷四,北京:中华书局,1958年,第48页。

② 陈子展:《诗三百解题》,上海:复旦大学出版社,2001年,第281页。

③ 王先谦:《诗三家义集疏》卷五,北京:中华书局,1987年,第337页。

④ 朱熹:《诗集传》卷四,第48页。

⑤ 高亨:《诗经今注》,上海:上海古籍出版社,1980年,第109页。

⑥ 程俊英:《诗经注析》,北京:中华书局,1991年,第224页。

⑦ 朱熹:《诗集传》卷四,第49页。

⑧ 高亨:《诗经今注》,第110页。

⑨ 余冠英:《诗经选》,北京:人民文学出版社,1979年,第81页。程俊英:《诗经注析》,第226页。

⑩ 《毛诗注疏》卷四之二,影印阮元校勘《十三经注疏》第二册,台北:艺文印书馆,2001年,第163页。

而“君之宠弟”说法的文本渊源当是《叔于田》和《大叔于田》两首诗。二诗的创制时间,可能在叔段居京之后数年,庄公创制这些诗篇(包括《将仲子》)的目的是为了向母亲武姜示孝,也可能希望母亲和弟弟(主要是母亲)主动放弃继承郑国国君位置的想法。但事与愿违,叔段最后还是在母亲武姜的策划之下,发动兵变。由此,孔子《春秋》书“郑伯克段于鄢”,表面看是要批评庄公没有很好地教育弟弟,任其发展,最终导致兄不兄弟不弟,君不君臣不臣;《左传》则有目的地增加了对孝道的宣扬和肯定。但两个文本背后的指向可能是批评任性妄为的母亲武姜,将孝道对儿子的要求,转向了对母亲的规谏。

庄公未必如我们一般理解的那样,有城府,老谋深算。他之于母亲不得不恪守形式上的孝敬,他之于母弟不得不遵从形式上的友于。周礼的核心是亲亲,但亲亲在亲亲中遭到破坏,能不让人扼腕叹息吗?于是,我们发现《左传》对郑伯和叔段故事的叙述,实际上说明了周礼在新的制度新的时代的必然衰落。

最后我们需要看一下《郑风》的第一篇《缁衣》。如前所述,郑武公为周司徒在平王三年,郑国迁于溱洧在平王六年,故照《诗序》“美其德,以明有国善善之功焉”的说法,《缁衣》当作于平王六年或稍后。《郑谱》曰:“武公又作卿士,国人宜之,郑之变风又作。”^①这段话表明,在郑玄看来,郑武公之时,是郑国“制礼作乐”之始。孔疏曰:“‘以明有国善善之功焉’,叙其作诗之意,于经无所当也。”^②郑玄和孔颖达对《郑风》,尤其是《缁衣》,总体上均持否定的态度。

《缁衣》序称郑桓公、武公“并为周司徒”,《左传·隐公三年》说“郑武公、庄公为平王卿士”,^③将这两处记载联系起来可知,郑国的前三位国君桓公、武公和庄公,祖孙三代相继担任王室司徒一职,而司徒又是掌管教化的卿士。杜预注曰:“卿士,王卿之执政者,言父子秉周之政。”李山:“以缁衣之敝,比喻已故的卿士与现任卿士为父子相继。借衣敝表意,含蓄而工巧。”^④很显然,作为执掌王室权力的司徒,庄公理当对周人的礼乐精神极其了解,^⑤而他偏偏以制礼作乐的方式来鼓励弟段“而使骄慢”,这种做法严重偏离并破坏了西周礼乐的雅正准则。故春秋郑国的制礼作乐,最具讽刺意味。在同一时间维度当中,东周王室在哀婉中反省宗周之颠覆,国君兼任东周王室司徒的郑国却正在歌颂“有国善善之功”。这充分显示了历史的残酷无情,亦蕴涵了历史的巨大张力。在这个意义上,我们相信,孔子“郑声淫”的批评,所针对的首要对象显然就是《郑诗》。

(责任编辑:张 涛)

① 《毛诗注疏》卷四之二,第160页。

② 《毛诗注疏》卷四之二,第160页。

③ 《春秋左传注疏》卷三,第51页。

④ 李山:《诗经选》,北京:商务印书馆,2015年,第122页。

⑤ 《左传·隐公十一年》载,郑伐许而释之,庄公曰:“王室既卑矣,周之子孙日失其序。夫许,大岳之胤也。天既厌周德矣,吾其能与许争乎?”传文接着说:“君子谓庄公于是乎有礼。……可谓知礼矣。”(《春秋左传注疏》卷四,第81页。

明代孔府祭田的形成、 管理与钱粮差徭

胡杰文 吴佩林

摘要:明初太祖给予孔府募佃开垦祭田的权利。在华北移民屯垦的浪潮下,孔府在郛城、巨野、曹州等县开垦祭田,最终形成以五屯为主、规模近2000顷的祭田。此外,朝廷拨赐500户佃户隶属孔府,是为“钦拨户”,其余参与祭田开垦的佃户则为孔府的“寄庄户”。屯户被编入排甲中,一体办纳屯粮,钦拨屯户还需应当府内差徭。基于对五屯祭田与钦拨屯户的领有而形成的一套征收屯粮、金派差徭的制度,即为孔府祭田制度。屯粮的负担与差徭金派的方式,是把握祭田制度的两个关键问题。万历六年,孔府对五屯役法进行均徭改革。天启年间,五屯祭田已经过条鞭改革。孔府祭田制度是“配户当差”体制在公爵系统中的表现,祭田制度仍遵循户籍登记、排甲轮役等基本形式,深受明代役法的影响。

关键词: 孔府祭田; 钦拨佃户; 排甲制; 均徭法; 一条鞭法

基金项目: 国家社会科学基金后期资助重点项目“明代《孔府档案》整理与研究”(21FZSA007)、国家社会科学基金中国历史研究院重大历史问题研究专项“中国历史上地方治理的实践及启示”(22VLS005)。

作者简介: 胡杰文,上海交通大学人文学院历史系(上海 200240);吴佩林,曲阜师范大学历史文化学院、孔府档案研究院(曲阜 273165)

帝制时代,优礼孔子后裔是一项政治制度,也是维系王朝意识形态的重要内容。北宋仁宗至和二年(1055),改封孔子后为衍圣公。明代,共有10位孔子嫡裔承袭爵位且实际任职。^① 圣裔群体的长期延续,除了依靠官方授予的世袭身份,也有赖于一套特殊的土地制度——孔府祭田制度。大中祥符元年(1008),宋真宗赐孔氏族众祭田百顷,金元两朝续赐祭田。^② 明代,朝廷给予孔府开垦祭田的权利,并拨赐500户佃户。终明一代,祭田发展为五屯、四厂、八官庄,以五屯为

① 吴佩林:《明代衍圣公爵位承袭考》,《孔子研究》2021年第6期。

② “北魏,赐田以养孔氏子孙。宋真宗大中祥符元年,赐田百顷。哲宗元祐元年,赐田一百大顷。至八年三月,奉敕将旧赐田一百顷均给族人,新赐田一百顷,拨二十顷庙学贍生员,二十顷充岁时祭祀,十顷置殿庭帘幔,其五十顷岁收出糶,修葺祠宇。本年,又添赐田一百顷……高宗绍兴八年,诏衢州于系官田内拨五顷,赐衍圣公孔玠主奉祀事……明昌元年,本庙言旧赐田二百大顷,因值兵革,除见在外,四十八大顷八十六亩不知下落,已申上司后承户部符,于丰县区村、张村、新村、潘村、李村募义六处,贴拨足数。计准今时官亩一百二十三顷二亩一分五厘七毫。五年,续给地六十余顷、房屋四百间。泰和元年,再拨庙东南地六十四亩一分一厘,助释奠费。元成宗大德五年,修庙成。衍圣公治遣其子曲阜,令思诚请碑,遂留为国子监丞。敕中书赐尚珍署田五十顷”。见陈镐纂修:《阙里志》卷一二《恩典志·给田》,济南:山东友谊书社,1989年,第559—561页。据笔者考证,原书作者有误,该版本《阙里志》的作者实为孔胤植。

主。清代,祭田发展为五屯、四厂、十八官庄。民国时期,祭田仍然存在。

在以往研究中,受孔府档案公开程度的限制以及研究范式的影响,未有学者对明代孔府祭田进行专题研究,而多是将明清时期孔府的祭田、学田、私田一并放入“大地主土地所有”理论中进行讨论。以杨向奎、何龄修、齐武为代表的学者,关注孔府土地集中的历史和特点,以及对佃户的租税剥削。他们指出,孔府所得五屯租银是王朝地稅的让予,但仍笼统地认为孔府田产是封建贵族土地制的代表。^① 赖惠敏认识到孔府田产在中国土地制度中具有特殊意义,但研究视角是将祭田放在土地租佃制度下讨论,认为孔府对钦赐的屯、厂和官庄收取租额较低的货币定额租。^②

作为明朝大规模赐田的一种,孔府祭田并非衍圣公的私田,而是用以维系公府衙门运转的公田。明代,朝廷还大规模赐予王府、贵戚、勋臣田产,并拨给佃户。^③ 这种授土、授人户的行为,是明代“配户当差”制度下的产物。^④ 在“配户当差”制度下,孔府对祭田与钦拨佃户的管理,受到明代户籍里甲制度与赋役制度的深刻影响。五屯祭田规模达上千顷,钦拨屯户隶属孔府,被编入排甲中向孔府纳粮当差,屯粮由孔府自行支销。五屯内形成了一套完整的征收钱粮与金派差徭的制度,在明后期也经历了均徭法与一条鞭法改革。祭田籽粒的性质,以及钦拨佃户的差徭金派方式,是把握明代孔府祭田制度最关键的两部分。

职是之故,本文依据明代孔府档案并结合其他史料,^⑤首先辨明祭田的开垦过程,厘清祭田的结构与数额,继而探讨五屯的屯户户籍、排甲组织与地权结构,最后着重分析五屯祭田钱粮征收与钦拨屯户差徭轮作的情况,以期揭示明代孔府祭田制度的逻辑与特点。

一、祭田的形成、结构与数额

在明初华北大规模移民屯垦的背景下,明太祖给予孔府募佃开垦祭田的权利。迟至正统年间(1436—1449),孔府祭田的规模已经确定,近2000顷。祭田由孔府自行管理,祭田籽粒由孔府支销。明后期,孔府又纳入若干规模很小的官庄。终明一代,孔府祭田主要分为五屯、四厂、八官庄,但无论就规模,还是土地与户籍制度而言,五屯祭田都决定了孔府祭田的性质。

① 杨向奎:《中国古代社会与古代思想研究》,上海:上海人民出版社,1962年;何龄修等:《封建贵族大地主的典型——孔府研究》,北京:中国社会科学出版社,1981年;齐武:《孔氏地主庄园》,北京:中国社会科学出版社,重庆:重庆出版社,1982年。

② 赖惠敏:《清代山东孔府庄田的研究》,见中研院近代史研究所编:《近代中国农村经济史论文集》,台北:中研院近代史研究所,1989年,第119—160页。其余相关研究参见姜修宪、成积春、孔德平:《60年来孔府档案研究述评》,《中国社会经济史研究》2015年第3期。

③ 学界关于明代王府庄田的研究成果主要如下:王毓铨:《明代的王府庄田》,见中国社会科学院科研局组织编选:《王毓铨集》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第86—224页;佐藤文俊:《关于明末就藩王府的大土地所有——以潞王府为例》,见明清史国际学术讨论会秘书处论文组编:《明清史国际学术讨论会论文集》,天津:天津人民出版社,1982年,第555—566页;郑克晟、傅同钦:《明代的秦王及其王府庄田》,《南开史学》1983年第2期;张海瀛:《明代的赐田与岁禄》,见中国社会科学院历史研究所明史研究室编:《明史研究论丛》第4辑,南京:江苏古籍出版社,1991年,第286—298页;李思成:《明代蜀府王庄的来源及管业模式探析》,《四川大学学报》2022年第4期。

④ 王毓铨:《纳粮也是当差》,《史学史研究》1989年第1期;王毓铨:《明朝的配户当差制》,《中国史研究》1991年第1期。

⑤ 现存明代孔府档案共有68卷、362件,其起始时间为嘉靖十三年(1534)。详见吴佩林:《明代〈孔府档案〉的起始时间与数量新论》,《齐鲁学刊》2022年第5期。

(一) 祭田的开垦

前文已述,宋至元代,孔府接受历代朝廷钦赐的祭田。在元明易代的战争中,孔府的祭田抛荒,佃户流失。明朝建立后,洪武七年(1374),朝廷给予孔府募佃开垦祭田的权利。

至洪武七年二月二十二日,礼部刘尚书、张员外郎等官于奉天门东板房奏。奉圣旨:您写出汉、唐、宋待孔氏子孙典故来,我就定夺将去。当月二十四日,本部刘尚书、张员外郎等官,于武英殿将汉、唐、宋待孔氏子孙典故奏准。钦依圣旨,内一款:凡历代拨赐贍庙、贍学田土,议得上顷田土,既称岁久荒闲,宜从山东省行移袭封衍圣公,从常设法,募佃开垦,相应拨给佃户承种、收打籽粒,以充本庙祭祀等项支费。钦此。^①

朝廷允许孔府依汉、唐、宋例,享有贍庙与贍学之田。孔府募佃开垦的荒闲田土,则转至其名下,成为祭田。其中“从常设法”一句,意味着孔府在垦殖与管理祭田过程中享有很大的自主性。这里的“募佃”之“佃”,并非一般意义上的“佃户”与“佃耕者”,而是附着于祭田上的人户。“收打籽粒”,其实是将朝廷对祭田的税收权转移给孔府。

《阙里志》载:“宣德间,户部踏勘地土,五屯佃户共存五百户、计二千丁。”^②此时孔府所垦殖的祭田已形成一定规模,户部对祭田进行踏勘,以划定孔府名下的佃户与祭田数额。就明前期赋役制度而言,控制人户较田产登记更为重要。此次踏勘意味着,朝廷既承认了洪武至宣德年间孔府所占垦的祭田及附着其上的佃户,又一定程度上限定了其规模。

正统四年,衍圣公孔彦缙向朝廷上报的祭田数额是1980顷。于此,《明英宗实录》有载:

袭封衍圣公孔彦缙奏:历代拨赐贍庙田土一千九百八十顷。洪武初,听募人佃种,共六百二十四户,已为定例。今有司复奏每户存二丁充佃,余令隶籍应当粮差。其实耕种不敷,差役重并,乞赐全免,以备供给修祀。奏下行在户部,请存五百全户,共丁二千耕种,余仍令应办粮役。从之。^③

孔彦缙将1980顷祭田的来源统称为历代拨赐,实际上这些祭田是明朝建立之后逐渐恢复、扩增的。此外,朝廷最终赐佃户500户,这些佃户籍隶孔府,向孔府办纳祭田籽粒,并应当孔府差徭,通称为“钦拨户”。其余佃户虽也继续耕种孔府祭田,向孔府办纳祭田籽粒,但规定被编入民户,承担州县里甲正役,无需应当孔府差徭。对于孔府来说,被编入民户的佃户即为“寄庄户”。

万历《兖州府志》将孔府祭田记载为单独的一类田产:“国朝钦赐祭田。续垦尼山周围地二十余顷,以贍三氏师生。佃户地二千顷,坐落郛城、巨野、曹州、东阿、滋阳、鱼台六州县地方,见在。”^④“佃户地”即孔府祭田,“二千顷”为明前中期孔府祭田的原额顷数。

孔胤植重纂的《阙里志》将明代孔府祭田的来源总结为:“明洪武元年,钦赐孔庙祭田五屯地,共计二千大顷。原开荒七百二十步成亩……计开:巨野屯、平阳屯、东阿屯、独山屯、郛城屯。”^⑤乾隆年间(1736—1795)孔继汾编纂的《阙里文献考》载:“明太祖洪武元年,赐祭田二千大

① 陈镐纂修:《阙里志》卷一二《恩典志·给田》,第562—563页。

② 陈镐纂修:《阙里志》卷一二《恩典志·佃户》,第585页。

③ 《明英宗实录》卷六一,正统四年十一月庚申,台北:中研院历史语言研究所,1962年校印本,第1163页。

④ 万历《兖州府志》卷一一《恩泽·孔氏给田》,明万历刻本,第23页b—第24页a。

⑤ 陈镐纂修:《阙里志》卷一二《恩典志·给田》,第561—562页。

顷,分为五屯、四厂、十八官庄。”^①这两份史料是综叙孔府历史的集成之作,因此引用这种说法的后世著述屡见不鲜。

《阙里志》为了强调2000顷祭田的合法性,将其来源全部追溯至“洪武元年钦赐”,对此已有学者质疑。^②以上梳理则可证明,明初太祖只是给予孔府“从常设法、募佃开垦”的权利,而非直接钦拨足数2000顷祭田。最迟至正统四年,2000顷祭田才大致形成。因此,明末清初孔府后人所述的“洪武元年钦赐祭田二千大顷”这一说法并不可靠。

(二) 祭田的结构

关于祭田的结构,《阙里志》只提及“五屯”,《阙里文献考》则有“五屯、四厂、十八官庄”之说。^③在天启三年(1623)的一件档案中,时任衍圣公孔胤植言“惟有五屯、八庄俱属钦赐,备供圣庙祭祀等项应用”。^④这表明,在明代最后一位衍圣公孔胤植的心目中,祭田主要分为五屯和八官庄。遍检现存明代孔府档案(以下简称档案),其中共出现了6个屯、4个厂与11个官庄,详见表1。孔府以屯、厂、官庄三种形式建置祭田是不争的事实,但关于屯、厂、官庄的数量则有分歧。

孔胤植提出的“五屯”,即郛城屯、巨野屯、平阳屯、东阿屯、独山屯,形成于明前期华北移民屯垦的浪潮中。明初,孔府招募青州一带狭乡的农民垦殖鲁西平原的荒田,使之成为孔府的祭田。^⑤正如洪武二年明太祖赐孔克坚的诗所述:“孔氏曾孙祭祖回,但言务农野荒开。”^⑥五屯分布在郛城、巨野、曹州、东阿、鱼台等州县,每屯内又分为若干庄。^⑦永乐五年(1407),朝廷又拨赐贍田四段,位于滋阳县与济宁州,共73顷,^⑧即洸河屯,规模远不及前五屯,因此并不包含在通常所谓的五屯之中。

厂附设于屯,应由牧马草厂转化而来。^⑨通常所谓的“四厂”,即《阙里文献考》提出的郛城

- ① 孔继汾撰,周海生点校:《阙里文献考》卷二六《户田第七》,上海:上海古籍出版社,2019年,第209页。
- ② 齐武从文献考据的角度论证此说法不足征信,官美蝶提出“强占而后奏请”说。详见齐武:《孔氏地主庄园》,第48—57页;官美蝶:《清代孔府屯地所有权试探》,见中国人民大学清史研究所编:《清史研究集》第5辑,北京:光明日报出版社,1986年,第173—193页。
- ③ 五屯为郛城屯、巨野屯、平阳屯、东阿屯、独山屯,四厂为郛城厂、巨野厂、平阳厂、独山厂,十八官庄为张羊庄、城西大庄、春亭庄、红庙庄、齐王庄、南池庄、安基庄、齐王坡、颜孟庄、马草坡、下地屯、胡二窑、西岩庄、安宁庄、魏庄、戈山厂、鲁源庄、黄家庄。孔继汾撰,周海生点校:《阙里文献考》卷二六《户田第七》,第209页。
- ④ 《衍圣公府为捐产资族事致曲阜县手本存本》,天启三年六月十三日,孔府档案10-1,孔子博物馆藏。本文直接引用的明代孔府档案均为孔子博物馆藏,后文对档案出处不再一一注明。档案卷宗号为此件档案在博物馆现藏卷宗号。如“2-10”中的“2-10”是指第2卷第10件。对于一页纸或一册记有两个或两个以上的档案,则在该档案号下分别记件,并添加“[T]”。如“24-6”档案里记有“手本”和“告示”两个文种,档案号则分别编为“[T]24-6-1”“[T]24-6-2”。
- ⑤ 何龄修等:《封建贵族大地主的典型——孔府研究》,第315页。
- ⑥ 《明太祖朱元璋遣孔氏裔孙代祀宣圣赐诗一首抄件》,日期缺,孔府档案[T]52-1-2。
- ⑦ 乾隆五十四年,孔府呈报的《孔庙原额祭田数目及座落地方清册》详细记载了五屯祭田的坐落位置。郛城屯、厂:坐落郛城肖皮口、沙岑坡、红船口、子房墓、潘家渡;巨野许家楼;寿张县狗塚河(即程头目庄);范县旧城南;汶上县野猪埝(西五等地方);郛邑西北、邹县李家庄;阳谷接壤徐家庄。巨野屯、厂:坐落巨野白境庵、黑火头洼、老达桥(即尤家桥)、平阳坡,自大佃户屯迤西至尹家集共四十庄。平阳屯、厂:坐落巨野平阳坡;曹州两河口、直道口;定陶县鹤儿坡、茶团社;郛城西界内;濮州红船口。东阿屯:坐落东阿县萧家屯、黄家屯、青龙口等处。独山屯、厂:坐落鱼台县彭家庄、赵家口、独山;邹县杨家庄。转引自齐武:《孔氏地主庄园》,第10页。
- ⑧ 陈镐纂修:《阙里志》卷一二《恩典志·给田》,第563—564页。
- ⑨ 王毓铨也持此种观点,认为在孔府钦赐庄田的登记办法中,“厂”大概是因为这部分庄田原是牧马草厂。参见王毓铨:《明代的军屯》,北京:中华书局,2009年,第193页。

厂、巨野厂、平阳厂、独山厂,应在明前中期已全部形成。^①五屯中只有东阿屯无厂附设,可能的原因是东阿屯的地理位置偏远且规模较小,无需设厂。档案中没有关于独山厂的记载,可能是明后期独山厂的祭田已逐渐流失。此外,档案中还出现了高平厂,是郓城厂管属下的小厂,^②管理制度与郓城厂类似。^③

明后期,五屯祭田大量流失,孔府以兴建官庄的方式扩置田产。^④官庄多设于曲阜县的村集、里社中,^⑤部分官庄在明末清初逐渐获得了祭田身份。孔胤植所说的“八官庄”具体为哪八个已不可得知,档案中出现的11个官庄在当时是否都为祭田官庄也无法确定。但可以肯定的是,迟至乾隆年间,获得祭田身份的“十八官庄”已稳定下来。为方便起见,本文参考孔胤植的说法,认为明代孔府祭田主要分为五屯、四厂、八官庄。^⑥

(三) 祭田的数额

结合屯、厂、官庄的形成过程,可知正统年间近2000顷的祭田主要分布在五屯,但各屯的具体规模已不可考。明代四厂的规模亦不可考。齐王庄等八个官庄的原额顷数,以及乾隆年间四厂的见在顷数,详见表1。清人孔继汾叙述各屯厂、官庄的原额为:郓城屯厂602顷、巨野屯厂509顷、平阳屯厂448顷、独山屯厂220顷43亩、东阿屯76顷、曲阜县内官庄64顷55亩、泗水县内官庄62顷80亩、邹县内官庄17顷21亩。^⑦不妨用孔继汾所述各屯厂的原额顷数减去乾隆年间四厂的见在顷数,得出明前期五屯顷数的估算值。

万历年间五屯的规模可根据档案复原。本文第三节将说明,万历十八年郓城屯、巨野屯、平阳屯、独山屯、东阿屯各有12、10、8、4与4排甲,假定每排甲均辖1620亩祭田,各屯规模详见表1,五屯共有61560亩(1620×38),即615.6顷祭田。比起明前期的近2000顷,明后期五屯祭田已流失大半。崇祯十年(1637),衍圣公孔胤植在给山东巡抚颜继祖的咨文中也感叹:“照得至圣庙祭田,原系国朝钦拨,向因管勾官缺,无人掌理,以致奸民侵吞,失额太半。”^⑧清代祭田又有所恢复,乾隆年间五屯、四厂、十八官庄祭田共存荒熟地1096.96顷。^⑨在明清两代,五屯始终是孔

① 齐武认为厂地是屯地之余扩张来的较好的土地。王毓铨指出明前中期牧马草厂被开垦成田的事例很多:“王府牧马草场是何时开始陆续开垦成田的,尚需探索,但孝宗初显然已成了普遍事实。因此,早年也不可排除这种垦种的可能,尤其是在洪武九年制定月给亲王郡王马匹草料之后。王府垦辟废墟河滩牧马草场为田,可以看作是王府藩国庄田最初的形成。”参见齐武:《孔氏地主庄园》,第46页;王毓铨:《明代的王府庄田》,《王毓铨集》,第104页。

② 何龄修等:《封建贵族大地主的典型——孔府研究》,第190页。

③ 《衍圣公府为管催查收郓城等厂地租事致李登、胡宝粟》,万历十八年七月二十五日,孔府档案[T]60-45。

④ 万历年间(1573—1620),春亭庄与城西庄由官买以学田名义捐给孔府。参见何龄修等:《封建贵族大地主的典型——孔府研究》,第107页。随着祭学田身份的模糊,这两个庄后来成为了祭田官庄。

⑤ 曲阜县有村集60余处,其中就有与孔府官庄同名的齐王坡、胡二窑村、春亭村、张阳村。曲阜县里社原额为3乡19社,其中就有春亭社、张阳社、鲁源社,后来鲁源社被分入邹县。孔府的齐王庄、胡二窑、春亭庄、张阳庄、鲁原庄,应该位于以上同名村集与里社中。参见崇祯《曲阜县志》卷一《土地志·疆域·村集》,明崇祯刻本,第27页b—第29页a;崇祯《曲阜县志》卷二《人民志·版籍·里社》,第50页a—b。

⑥ 齐武也执此观点:“说开始就有五屯、四厂、十八官庄,也是无稽之谈。据档案资料,十八官庄是陆续扩张来的。明万历年间,孔氏庄园收租派差的庄田,如后来所谓的官庄,那时经常见于记载的只有八处。到清康熙元年(1662),也只有十二处,还包括孔府历来不计入十八官庄之内的泗汶庄。甚至在雍正三年(1725),孔府的正式公文中还是说:‘皇庄历传有八’。”参见齐武:《孔氏地主庄园》,第53页。

⑦ 孔继汾撰,周海生点校:《阙里文献考》卷二六《户田第七》,第209页。所引数字取整到亩数。

⑧ 《衍圣公府为奸豪吞没祭田率众打死人命乞验尸拟罪事致山东巡抚颜继祖咨定稿及山东巡按洪启遵手本定稿》,崇祯十年五月二十八日,孔府档案35-2。

⑨ 孔继汾撰,周海生点校:《阙里文献考》卷二六《户田第七》,第209页。所引数字取整到亩数。

府祭田的主体。后文对孔府祭田制度的论述,亦围绕五屯展开。^①

表 1 明代孔府档案中的屯、厂、庄及其顷数

单位:顷

屯	明前期顷数(估)	明后期顷数(估)	附设厂	清代顷数	庄	原额顷数
郛城屯	547.28	194.40	郛城厂	54.72	张羊庄	9.07
巨野屯	478.70	162.00	巨野厂	30.30	春亭庄	4.44
平阳屯	435.93	129.60	平阳厂	12.07	齐王庄	7.58
独山屯	217.69	64.80	独山厂	2.74	南池庄	6.36
东阿屯	76	64.80	无	—	颜孟庄	5.48
洸河屯	73	—	无	—	下地屯	4.45
			高平厂	—	胡二窑	5.47
					西岩庄	—
					鲁原庄	—
					城西大庄	4.93
					埠南庄	—
总计	1 828.6	615.6		99.83		47.78

资料来源:清代顷数,即乾隆年间四厂见在顷数,据孔继汾撰,周海生点校:《阙里文献考》卷二六《户田第七》,第 209 页。八官庄原额顷数,转引自齐武:《孔氏地主庄园》,第 165 页。

注:以上数字取整到亩数,1 顷=100 亩。

二、屯户户籍与排甲组织

五屯是孔府祭田的主体,其土地制度与户籍制度最具代表性。在明初的赋役制度下,孔府除了享有屯粮外,还领有 500 户隶籍孔府的钦拨佃户,钦拨佃户主要是五屯屯户。屯户的户籍决定了其经济义务,钦拨屯户向孔府纳粮当差,寄庄屯户只向孔府纳粮而不执役。在“配户当差”制度下,钦拨屯户是孔府领有的役户,这是全面理解孔府祭田制度的起点。

(一) 钦拨屯户与寄庄屯户

本文已述及明初钦拨屯户与寄庄屯户的来历及其经济义务。明后期,屯户的户籍差别,在有关祭田纠纷的诉讼档案中展示得最为清晰。在屯户上告孔府的告状中,会有两造姓名、年龄与户籍等信息,这是我们获取屯户信息的重要来源。如崇祯三年,寄庄户陶君恩为李春方欺隐妖产事上启孔府,据启状可知原告“年四十岁,曹州民”,“在平阳屯居住”,以及被告李春方“系顺德府人”。^② 隶籍孔府的屯户则需表明所在的排甲信息。例如,崇祯三年刘光海上启刘光起等欺隐叛

^① 明清两代四厂与官庄的规模很小,现存明代孔府档案中留存的相关档案也较少。大体来说,明代四厂与八官庄是招佃承种纳租,租额的具体情况未知。参见《衍圣公府为管催查收郛城等厂地租事致李登、胡宝票》,万历十八年七月二十五日,孔府档案[T]60-45;《衍圣公府为征收张阳庄租麦事致张明票》,万历十九年四月十五日,孔府档案[T]60-106。因此,本文主要根据五屯祭田相关档案探讨以五屯为代表的明代孔府祭田制度。

^② 《曹州陶君恩为李春方妄捏诬害事致衍圣公孔胤植启状正本》,崇祯三年四月初一日,孔府档案 31-2。

产时,首先陈述自身“年三十二岁,巨野屯四排甲户人”。^①

钦拨屯户与寄庄屯户最大的差别在于是否需要应孔府的差徭。钦拨屯户实际上是孔府最主要的役户。王毓铨在《明朝的配户当差制》一文中首先列举 80 多种宫中与政府系统的役户,继而举以孔府的 30 种役户,说明王府和功臣贵族也有各种役户。王毓铨已指出孔府金派专业的原则和朝廷完全一样,“也是有一桩需要,就设置供应那桩需要的役户”。^②以种地为役的佃户是最主要的役户。本文第四节将说明,孔府金派钦拨屯户充应府内差徭的方式也与州县政府金派民户当差的方式相似。

钦拨屯户因是孔府的役户,则不需服州县徭役。在实际运作中,屯户若被地方有司金派杂差,可以执孔府批文免差。例如,三界湾张九皋等十二户屯户,“原系钦拨佃户,承种祭田,供办至圣庙祭祀钱粮”,却被徐州、沛县、滕州、峄县四县地方衙役妄行金派“河路徭夫”等种种差徭。十二户户头上报孔府此情,孔府确定其钦拨佃户身份,发给批文令其收执,许他们执孔府批文赴州县衙门验免差徭。^③

需要指出的是,在祭田买卖与地权结构上,钦拨屯户与寄庄屯户并没有实际的差别。明初祭田经由屯户垦荒而来,这使得无论钦拨屯户还是寄庄屯户,都拥有对所垦祭田的天然的权利,这为祭田地权结构的复杂性埋下伏笔。再者,屯户一律向孔府办纳屯粮,仅从对祭田的占有与使用来说,钦拨屯户与寄庄屯户应负的经济义务并无不同。明后期,祭田已经可以自由买卖,不论隶属孔府的佃户,亦或购买祭田的军民人户,均为其名下祭田的业主。

万历十九年,孔府清查巨野屯祭田,晓谕户头将本户原业地若干顷亩丈量明白,“或自种若干,卖与佃户、军民某人若干,俱要明白,开具结状投赴该屯屯长李炯”。^④此时五屯内已经形成了有田即有业主的局面。这种局面造成的结果之一是,在祭田流转过程中,孔府祭田与州县民田的身份逐渐混淆,祭田不免大量流失。崇祯三年,曹州人胡来臣揭陈平阳屯佃户曹杏“将佃户祭田盗卖,置买民庄二处,共地一顷八十余亩,在曹州下户,投应有司徭差”,即是一例。^⑤

(二) 排甲组织

屯户被纳入排甲组织中,以应当孔府粮差。现存档案中,万历年间的排甲数量得益于万历土地清丈,较为明确。早在万历七年六月,户部请清查南北直隶、山东、陕西各勋戚的庄田。万历八年,张居正推动全国性的土地清丈。^⑥万历十八年,郓城屯辖 12 排甲,巨野屯辖 10 排甲,平阳屯辖 8 排甲,^⑦东阿屯与独山屯各应辖 4 排甲。^⑧根据档案内容来看,明后期五屯各排甲的规模差

① 《巨野屯户人刘光海为刘光起等欺隐叛产事致衍圣公启状正本》,崇祯三年五月十六日,孔府档案 31-5。

② 王毓铨:《明朝的配户当差制》,《王毓铨集》,第 439—440 页。

③ 《衍圣公府为祭田例免杂差事行三界湾屯户张九皋等批草稿》,崇祯十一年十一月二十六日,孔府档案 20-3。

④ 《衍圣公府清查巨野屯祭田额数告示》,万历十九年闰三月初一日,孔府档案[T]60-90。

⑤ 《曹州胡来臣为曹杏盗卖祭田事致衍圣公孔胤植启正本》,崇祯三年七月,孔府档案 29-5。

⑥ 唐文基:《明代赋役制度史》,北京:中国社会科学出版社,1991 年,第 317—318 页。

⑦ 《衍圣公府为将甲首催办银作算夏粮置买进贡马匹事致郓城、巨野、平阳三屯屯长票》,万历十八年三月初三日,孔府档案[T]60-11。

⑧ 万历十八年,孔府分别向郓城屯、巨野屯、平阳屯、东阿屯、独山屯征收年例供用银两 87 两、66 两、66 两、26 两 8 钱、27 两 5 钱。已经郓城屯、巨野屯、平阳屯有 30 个排甲,那么各排甲平均需摊银 7.3 两。假设东阿屯与独山屯每排甲也需摊银 7.3 两,则东阿屯与独山屯均约辖 4 个排甲。参见《衍圣公府为征收年例供用银两事致五屯屯长票》,万历十八年十月二十五日,孔府档案[T]60-66。另有一证,万历十九年独山屯更换屯长时,有张东鲁、郭暹、张化鯤、王坤共四名甲首上交保状,则独山屯应该有 4 个排甲。参见《张东鲁等为王起元充膺独山屯屯长事所具保状正本》,万历十九年六月二十二日,孔府档案 14-3。

别不大。

遗憾的是,万历年间每排甲所辖祭田与屯户的数量已不可考。档案中仅存有两本祭田地亩粮银册,即《崇祯十五年孔庙平巨屯六甲、七甲祀田地亩粮银册》与《崇祯十五年孔庙平巨屯八甲、九甲祀田地亩粮银册》。根据这两本清册中的 868 组数据,得知此四甲每甲平均有 1 620 亩祭田与 217 户屯户,平均每户约有 7.47 亩祭田,详见表 2。不妨将万历十八年五屯的排甲数乘以崇祯十五年平均排甲所辖的祭田亩数(12×1 620、10×1 620、8×1 620、4×1 620、4×1 620),估算出明后期五屯祭田的大致规模,即表 1 中的数据。

表 2 崇祯十五年孔府平巨屯六至九甲祭田亩数与户数

排甲	祭田(亩)	业户(户)	最大户(亩)	最小户(亩)	平均每户(亩)
六甲	1 457.40	182	334.05	0.11	8.01
七甲	1 405.91	183	108.68	0.04	7.68
八甲	1 549.97	221	109.41	0.10	7.01
九甲	2 068.25	281	120.23	0.06	7.36
平均	1 620.38	217	—	—	7.47

资料来源:《崇祯十五年孔庙平巨屯六甲、七甲祀田地亩粮银册》,崇祯十五年六月二十九日,孔府档案 48;《崇祯十五年孔庙平巨屯八甲、九甲祀田地亩粮银册》,崇祯十五年六月二十九日,孔府档案 49。

注:祭田亩数均保留两位小数,四舍五入。

排甲是孔府管理祭田与屯户的基本单位,是孔府催粮派役、处理屯户纠纷、维持治安的基层组织。民屯仿地方里甲制度,以屯辖甲。^① 孔府每屯也有屯长一名,每排甲有甲首一名。甲首由钦拨屯户轮充,每年一换。甲首负责本排甲的大小事务,例如催征夏秋粮银、督催年例布花、催征年例供用银两、清查祭田土地、开具保举屯长的保状,以及拘解屯内犯人、锁拿伴当与禀报案情等。^② 甲首之下还有小甲。^③

屯户分为户头与贴户,^④一个户头带领若干贴户应当差徭。原本参与祭田开垦的屯户世代繁衍,再加上后来招募、投充来的屯户,到明后期五屯屯丁的规模应非常庞大。据上文,万历十八年五屯约有 38 个排甲,若每排甲均有 217 户屯户,每户均有屯丁两名,那么五屯约有屯丁 16 492 名。乾隆三十九年,孔府管勾的一件申文谈到平阳屯、巨野屯两屯“共佃户七千三百余丁”。^⑤

屯长由屯内大户充膺,驻守于屯内,是统筹管理本屯祭田与屯户的地方人役。屯长任期时限

① 李龙潜:《明代民屯制度初探》,《暨南学报》1984 年第 1 期。

② 《衍圣公府为催完五屯夏秋粮银事告示》,万历十八年五月初一日,孔府档案[T]60-22;《衍圣公府为督催巨野、平阳二屯佃户拖欠年例布花事致屯长李炯、王守恒等票》,万历十八年二月初八日,孔府档案[T]60-4;《衍圣公府为征收年例供用银两事致五屯屯长票》,万历十八年十月二十五日,孔府档案[T]60-66;《衍圣公府为查报祭田地亩实数事致伴当门节票》,万历十九年三月初五日,孔府档案[T]60-84;《衍圣公府为王起元充膺独山屯屯长事批草稿》,万历十九年六月二十二日,孔府档案 14-5;《衍圣公府为拘解盗卖官麦犯人事致平阳屯屯长王守恒票》,万历十八年正月十四日,孔府档案[T]60-2;《衍圣公府为拘究脱役伴当事致郟城屯屯长王仲才、佃甲曾登票》,日期缺,孔府档案[T]60-28;《衍圣公府为佃户陆廷爱不纳钱粮请代追比惩治事致兖州府手本》,万历十八年二月十二日,孔府档案[T]60-6。

③ 《衍圣公府为将违限并旷役伴当诸人火速解府查究事致屯长王守恒、王仲才票》,万历十八年五月初四日,孔府档案[T]60-19。

④ 《衍圣公府为拘解盗卖官麦犯人事致平阳屯屯长王守恒票》,万历十八年正月十四日,孔府档案[T]60-2。

⑤ 《管勾周士楷等为屯官废弛屯务清及时整顿事致衍圣公府申》,乾隆三十九年三月,孔府档案 3736-7。

很长,直到其年老有疾、不堪应役为止,且子孙可以继任。^①屯长最主要的职责为催粮派役,此外,还要处理屯户纠纷、维持屯内治安等。档案描述如下:“将本屯佃户一应粮差等项,查照旧例,遵限上紧督率各该甲首,催办完足,付府上纳。该屯佃户如犯重情,呈府定夺发落;若系小事,就彼从公处分。毋得徇私偏执,贻害良善,及怠缓误事,白取罪戾不便。”^②

屯长之上,还有孔府内部专管祭田事务的属官管勾。管勾由衍圣公保举,廩俸由孔府发给,“不入州县有司考察之例”。^③管勾往往有生员等功名。^④乾隆年间,孔府给山东按察司的咨文中,对管勾的权限进行了界定:屯户内有犯人命、盗案、奸拐、匪窃一切重大案件,及斗殴有伤者,皆归地方官办理,管勾不得干预;屯户内有赌博、土娼、打架等诸细事,若罪止枷责以下,应令管勾稽查审拟,详候孔府批夺;屯户内首报欺隐祭田,应令管勾据实查勘具详,如有干涉民人者,仍移会地方官查办……^⑤孔府屯粮的征收与差徭的委派,就是建立在管勾、屯长、甲首这一套组织制度之上。

三、祭田籽粒与佃户差徭

五屯的土地制度与户籍制度,决定了孔府从中汲取经济资源的方式:孔府向祭田业主征收屯粮,向钦拨屯户金派差徭。屯粮的负担,以及差徭的役目及金派方式,是把握祭田制度最关键的两个问题。前人已明确指出屯地“租银”是王朝政府拨给的地税,^⑥却将屯户差徭放入劳役租名目下论述。^⑦本节将根据“万历十八年至万历十九年衍圣公府处理公务稿簿”等档案着重分析明后期孔府的役法,以补前人研究之不足。

(一) 屯粮与年例银等

五屯祭田业主需要向孔府交纳夏秋二季钱粮,即屯粮。屯粮用以充“本府祭祀正项支用,外四氏学教官俸禄,生员科贡盘费,及属官子粒各役工食”,“余银圣公府自行支销”。^⑧万历十八年五月,屯长督率各排甲首遵照原限,将业主应纳籽粒折银征收,屯长催完钱粮后开具手本回报孔府,并带甲首一同赴府完纳。^⑨此时屯粮已经定额化并折银征收,五屯粮银这一大宗收入满足了孔府衙门的主要支出。

万历十八年三月,孔府票差巨野屯长、郟城屯长、平阳屯长“将本屯见年甲首每名下催办银六两,作算本分夏粮,依限预处完备,听候差人置买进贡马匹应用”。郟城屯 12 甲首共需交银

① 《张东鲁等为王起元充膺独山屯屯长事所具保状正本》,万历十九年六月二十二日,孔府档案 14-3;《衍圣公府为王起元充膺独山屯屯长事批定稿》,万历十九年六月二十二日,孔府档案 14-4。

② 《衍圣公府为王起元充膺独山屯屯长事批定稿》,万历十九年六月二十二日,孔府档案 14-4。

③ 《衍圣公府为将孔庙属官仍照旧例免入地方考察事致都察院咨定稿》,崇祯五年正月初六日,孔府档案 11-2。

④ 明中后期管勾的任职名单如下:正德朝,秦昉(单县人,官生),徐云凤(本县人,生员);嘉靖朝,马相(费县人,儒士);万历朝,任应选(东阿人,儒士);天启朝,孙发轫(丰县人,廩生);崇祯朝,吴大有(歙县人,廩生)。参见崇祯《曲阜县志》卷三《政事志·职官·圣庙官职》,第 80 页 a—b。

⑤ 《衍圣公府为拟议管勾与地方官分理屯户讼案职责划分事复臬司咨》,日期缺,孔府档案 3731-2。

⑥ 齐武:《孔氏地主庄园》,第 85 页。

⑦ 齐武:《孔氏地主庄园》,第 68—72 页。

⑧ 陈镐纂修:《阙里志》卷一二《恩典志·给田》,第 561 页。

⑨ 《衍圣公府为催完五屯夏秋粮银事告示》,万历十八年五月初一日,孔府档案[T]60-22。

72两,巨野屯10甲首共银60两,平阳屯8甲首共银48两。^①严格来说,此时的置买进贡马匹用银是从夏粮额度中扣除的。孔府舍人前往河南潼关、临濮买马时,三屯如遇舍人到屯,需要“查照旧规,各拨人夫四名,脚力二头,往回牵护马匹,一应盘缠,仍管顾草料”。^②

部分屯户还要交纳年例供用布花与年例供用银。万历十八年七月,孔府票差平阳屯长催收各排花户应纳布花,8个排甲中共有47名花户需要交纳,共需交布99匹、花198.5斤。每户摊布1匹、花0斤,至布7匹、花20斤不等,交纳数额的多寡依照户等而定。^③同年七月,孔府票差郛城屯长征收本屯年例冬布200匹,由各排甲首查照旧额收解,“其逃绝户人名下欠数,就于相应人户编补”。^④同年十月,郛城屯、巨野屯、平阳屯、东阿屯、独山屯分别摊年例银87两、66两、66两、26.8两、27.5两,由屯长并甲首向花户征收。^⑤

郛城屯与平阳屯还需准备“细布、花绒、香油等项及年例北行银两”,以供万寿节衍圣公进京朝贺期间的应用。万历十八年五月,孔府票差郛城屯长置办绵细24匹、生眼布40匹、平机布80匹、花绒200斤、香油200斤、北行银26两、支应银6两,限定七月初六日缴。上京应用物料各照原摊甲首分数出钱置买,由屯户依限运送至位于大运河与金堤、黄河交汇处的阳谷县张秋镇,这些物料最终将被运送至京城。^⑥衍圣公也将于七月二十五日卯时自曲阜县起马,至济宁州登舟,由水路赴京,^⑦直至十一月二十四日辰时自会同馆起马,由陆路回府。^⑧

(二) 差徭金派

明后期,五屯的粮银征收与差徭金派仍需要依靠排甲组织运作。见年甲首本身就是五屯役目中最关键的一项,其地位类似州县里甲正役。每年每排甲有一位见年甲首应役,由该排甲首户轮流充应。各排甲首一般于春夏时更换。万历十八年二月,平阳屯甲首为王金、尹当、王恺、卞思立、姚邦礼、李崇信、赵思、陈汝良、苗满、姚仁、邹宗付。^⑨至七月时,平阳屯甲首全班人马已换,变为许朝卿、张锦、陈伯万、王其、张嵩、邹琏、王大明、杨仲。^⑩由于甲首需要协办的屯务过多,甲首户也有逃役的情况。^⑪

为了满足孔府衙门的各项公务需求,钦拨屯户还需充应厅夫与工夫等差役。万历六年,孔府

① 《衍圣公府为将甲首催办银作算夏粮置买进贡马匹事致郛城、巨野、平阳三屯屯长票》,万历十八年三月初三日,孔府档案[T]60-11。

② 《衍圣公府为置买进贡马匹人员备办人夫脚力草料事致伴当苑珣等票》,万历十八年三月十六日,孔府档案[T]60-13。

③ 《衍圣公府为催征本年年例布花事致平阳屯管厂夏潭、屯长王守恒票》,万历十八年七月二十五日,孔府档案[T]60-47。

④ 《衍圣公府为收解年例冬布事致郛城屯屯长王仲才票》,万历十八年七月廿一日,孔府档案[T]60-43。

⑤ 《衍圣公府为征收年例供用银两事致五屯屯长票》,万历十八年十月二十五日,孔府档案[T]60-66。

⑥ 《衍圣公府为速备细布等项以备上京供用事致郛城屯屯长王仲才、佃甲曾登票》,万历十八年五月二十九日,孔府档案[T]60-26。

⑦ 《衍圣公府为合先预备赴京庆贺所需廩粮等项事致经临有司等衙门官吏牌头行传牌》,日期缺,孔府档案[T]60-39。

⑧ 《衍圣公府为合先预备回府所用夫皂等项事致经临有司等衙门牌》,日期缺,孔府档案[T]60-60。

⑨ 《衍圣公府为督催巨野、平阳二屯佃户拖欠年例布花事致屯长李炯、王守恒等票》,万历十八年二月初八日,孔府档案[T]60-4。

⑩ 《衍圣公府为催征本年年例布花事致平阳屯管厂夏潭、屯长王守恒票》,万历十八年七月二十五日,孔府档案[T]60-47。

⑪ 万历十八年五月,郛城屯有犯人徐暹、张恩、张勋、王观化、曾勤五名,躲奸不应甲首。参见《衍圣公府为查究徐暹等躲奸不应甲首事致郛城屯屯长王仲才、佃甲曾登票》,万历十八年五月二十九日,孔府档案[T]60-29。

行均徭法改革,调整了差役的佥派方式。^①目前学界通常认为的均徭法内容是:地方政府将所需佥派差役的项目、轻重等级和名额固定化,所有差役以户为单位编佥,由官府审定各户丁产状况编定各户应当差役,另编均徭文册将编定结果记录在案,按照里甲轮役,轮役周期因各州县人户多少与差役繁简而异。^②山东也推行了均徭法,于隆庆五年(1571)编制《经会录》。^③

关于工夫与厅夫,仅有两则相关档案留存:

为拖欠价,停役夫银事。查得郛城屯王默先领官马一匹,该价银二十两,延久不纳。原认工夫一名,自万历十年三月初十日起,至十九年十二月终止,共该一百二十一个月零二十日,每月一两,共该停役银一百二十一两八钱。拖欠不行解银,显是该屯管事人役通同作弊,情委可恶,拟合查追。为此,票仰屯长王仲才、佃甲曾登,并拘该户户头,速将王默、王鲸正身严拿解府,以凭追处。不许通同延缓,徇私故纵,取罪未便。须至票者。^④

为应补夫役事。票仰屯长王仲才、佃甲曾登即将发去由帖一张,即拘户头张玄、张科、李敏等。查照原编厅夫一名,每年工食银十二两,自万历十八年正月。着令见应役李迎春打讨,速取具原编补役认状,呈来查考。其应给工食,照月径自支給。敢有误事,定行有司拿究追治,决不轻恕。^⑤

第一则,郛城屯王默原认工夫一名,应役时间自万历十年三月初十日至万历十九年十二月,共121月20天。若王默不去亲身应役,则需缴纳停役银121两8钱。第二则,郛城屯张玄、张科、李敏三户共同被编厅夫役一名,应役时间自万历十八年正月。实际应此役的是李迎春。那么,张玄等三户缴纳的银两则归于实际应役的李迎春。结合此二例来看,孔府力差每月工食银一般为一两,被编佥人户应亲身应役,或交纳停役银后由孔府雇人应役。

除了以上固定化的差役,孔府的一些临时性公务,也需要屯户支应人力物力。例如万历十八年,孔府修理鲁桥官宅,即令独山屯长准备石灰1000斤、人夫4名、泥水匠2名前赴修理应用。^⑥

(三)一条鞭法

面对明后期赋役制度施行的困境,万历年间兖州府的东阿、鱼台、曹州等州县已实行一条鞭法改革。^⑦孔府五屯也进行了条鞭改革,但改革的具体年份未知。天启年间,经过改革的祭田制度发生了重大变化,这在一件信票中有体现,原文如下:

袭封衍圣公府为审编工食事。照得五屯丁粮已经拨给管勾征收,以[供祭]祀,及属官俸给、掌书等役籽粒、科贡、车价等项应用外,其余鞭徭银,本府征收,以备进贡表、马各项公费。但各役工食俱系万历六年审编,均徭佥派,至今年久。况佃户有见在逃亡,贫富不等。

① 《衍圣公府为派应郛城屯徭役丁粮事致李迎春信票正本》,天启四年五月十二日,孔府档案18-1。

② 刘志伟:《在国家与社会之间:明清广东地区里甲赋役制度与乡村社会》(增订版),北京:北京师范大学出版社,2021年,第116页。

③ 申斌:《明代徭役管理考:以地方财政册籍为中心》,硕士学位论文,中山大学历史学系,2012年,第33页。

④ 《衍圣公府为郛城屯王默拖欠官马价停其夫银事致屯长王仲才等票》,万历十九年闰三月十五日,孔府档案[T]60-92。

⑤ 《衍圣公府为编查应补夫役事致屯长王仲才、佃甲曾登票》,万历十八年五月十一日,孔府档案[T]60-23。

⑥ 《衍圣公府为修理鲁桥官宅应用事致独山屯屯长王守岩票》,日期缺,孔府档案[T]60-7。

⑦ 梁方仲:《明代一条鞭法年表(初稿)》,见氏著:《明代赋役制度》,北京:中华书局,2008年,第207—208页。

又经妖变之乱,恐失户人。今仰各屯屯长编派人丁已妥,不负钦拨之盛典。且祭田又经条鞭,以致各役工食不敷。今将佃户丁银暂分本役打□□如丁银不足,许屯长、甲首人等设处帮补,每年一共工食银□□两。为此,给付收照。此外,不许指称差遣等项多讨分毫。该屯亦不许分外多给。如违,从重追究,革役不恕。待审户后,另听编派施行。须至票者。^①

五屯条鞭改革也遵循合并征收、按地丁摊派的原则。信票中提及的“五屯丁粮”即丁银与粮银。粮银以祭田为课税客体,其前身为夏秋钱粮等。丁银以钦拨屯丁为课税客体。明末五屯丁银数已不可考,乾隆七年五屯实行摊丁入地,当时屯丁应纳丁银总额为329两6钱。^②粮银与丁银用来备供祭祀支出、属官俸给、掌书等役籽粒,以及科贡、车价等应用。此外,还有条鞭徭银一项,备供各项公费应用。万历六年行均徭法时审编的各项力差的工食银数额,应是确定条鞭徭银数额的重要参考。天启四年,原本额定征收的工食银不敷应用,于是挪用丁银。若丁银不足,则需屯长与甲首额外帮补。

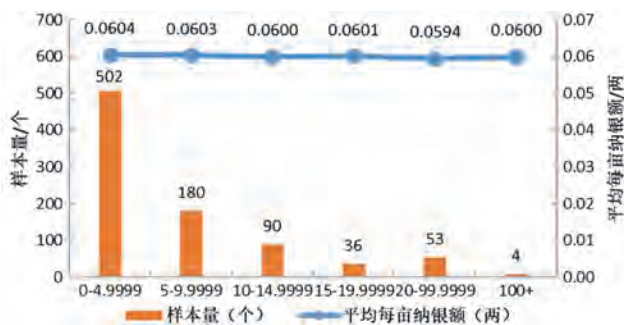


图1 崇祯十五年孔府平巨屯六甲至九甲每亩祭田纳粮额

资料来源:《崇祯十五年孔庙平巨屯六甲、七甲祀田地亩粮银册》,崇祯十五年六月二十九日,孔府档案48;《崇祯十五年孔庙平巨屯八甲、九甲祀田地亩粮银册》,崇祯十五年六月二十九日,孔府档案49。

关于粮银一项,根据崇祯十五年平巨屯六甲、七甲、八甲、九甲的祀田地亩粮银册,可知当时865位业主各自应纳的粮银数额。502位业主名下登记有不超过5亩的祭田,4位业主名下的祭田数额超过100亩。不论每位业主拥有多少亩祭田,孔府均向每亩祭田征银0.06两左右,这在当时已是制度化的规定,详见图1。从佃户负担的角度来看,一石小麦或粟米折银0.8两左右,^③0.06两白银可换0.075石小麦或粟米,相当于祭田每亩需纳粮0.075石。万历年间,兖州府有63103顷税粮地,需征夏税134884石、秋粮315431石,^④平均每亩税粮地纳粮0.071石。从这一点来说,孔府佃户的屯粮负担与兖州府民户的税粮负担差异不大。

上文估算明末五屯祭田约还有615.6顷,理论上孔府每年可征收的粮银有3693.6两。孔府祭田粮银与屯户丁银,是支撑孔府衙门运转的经济支柱。

① 《衍圣公府为派应郛城屯徭役丁粮事致李应春信票正本》,天启四年五月十二日,孔府档案18-1。

② 《衍圣公府为抗玩祀银反行刁诬事致山东抚院咨》,乾隆九年十月十七日,孔府档案4112-14。

③ “郛庄:白小麦二十石,每石出麦一斗五升,共麦二十三石零五升,银一两一石一斗三升,共银二十两零四钱”。此处白小麦20石相当于标准麦23.05石,标准麦1.13石值银1两,即1石标准麦值银0.885两。见《衍圣公府出售小麦杂粮价目账单》,嘉靖四十年九月,孔府档案44-1。

④ 万历《兖州府志》卷二四《田赋》,第10页b—第11页a。所引数字取整到顷数与石数。

结 语

通过对明代孔府祭田的开垦过程、五屯的土地制度与户籍制度、五屯屯粮负担与差徭金派方式的梳理,我们得以厘清孔府祭田制度的逻辑与特点。

与明朝的诸多藩王、勋戚一样,衍圣公也掌控一定数量的钦赐田产与钦拨佃户。明代孔府祭田由孔府招募的佃户开垦,通过屯垦形成的五屯祭田是孔府祭田的主体。五屯祭田的土地制度为屯田制度,屯户认种其开垦的祭田,并向孔府办纳屯粮。明后期,五屯祭田已经可以买卖,不论孔府佃户亦或军民人户,均可通过购买祭田成为祭田的业主,新的业主则须自动承担办纳屯粮的义务。五屯的户籍制度较为复杂,有钦拨屯户与寄庄屯户之分,前者隶籍孔府,向孔府纳粮当差,后者隶籍州县,仅向孔府办纳屯粮,而无需应当府内差徭。

孔府将五屯祭田与屯户编入排甲组织中,并设置管勾、屯长、甲首等属官与人役进行管理。明后期五屯约有38个排甲,每排甲大致辖217户屯户与1620亩祭田。每排甲有甲首一名,负责本排甲的一应事务。万历年间,祭田业主需向孔府交纳夏秋二季钱粮,屯户还要负担年例布花、年例银两、上京应用物料等,钦拨屯户需服孔府甲首、工夫、厅夫等差徭。明后期,五屯也经历了均徭法与一条鞭法改革,调整了征收屯粮与金派差徭的方式。基于五屯的土地制度与户籍制度而形成的这一套征收屯粮与金派差徭的制度,本文将之概括为“孔府祭田制度”。正是有祭田制度的支撑,孔府衙门才得以运行。

明代孔府占垦祭田,并形成以排甲制度和钱粮差徭制度为主的管业体制的这一过程显示出,明王朝默许了这种基于对祭田与钦拨佃户的占有而形成的汲取经济资源的体制。这一体制仍然遵循户籍登记、排甲轮役等明代赋役体制的基本形式,未曾超出王毓铨所归纳的“配户当差”的制度特征。作为明代赋役制度的一种特殊类型,“配户当差”形式在孔府具有特殊的生命力。同在“配户当差”制度下,孔府祭田虽是王朝的赐田,但并非孤立地存在,而是与州县民田产生了许多纠葛,这造成了孔府、兖州府与中央围绕赋役制度展开的诸多博弈。^①在明清之际“纳粮当差”向“完纳钱粮”的王朝赋役体制转型过程中,^②孔府的土地人户控制体制将面临更复杂的挑战,这也有待于此后的研究进一步讨论。

在本文修改过程中,幸得上海交通大学曹树基、赵思渊教授惠赐宝贵意见,谨致谢忱,唯文责自负。

(责任编辑:毛悦、温方方)

① 蒲凤莲、吴佩林:《清代孔府差徭优免与央地纠葛》,《中国经济史研究》2023年第1期。

② 刘志伟:《从“纳粮当差”到“完纳钱粮”——明清王朝国家转型之一大关键》,《史学月刊》2014年第7期。

· 书评 ·

重写汉代之哲学

——《中国哲学通史》(秦汉卷)的哲学突破

温海明 袁传志

摘要:对汉代哲学史进行哲学研究,本应是关于汉代哲学的基本研究方法,但因为历史的和学术的原因,在《中国哲学史》的写作中,汉代研究受到的范式、话语限制相对明显,汉代哲学史总是被处理得不够“哲学”。相比之下,丁四新、龚建平新著的《中国哲学通史》(秦汉卷)的哲学突破显得比较突出。在这部书中,他们提出了新的哲学史观,摆脱了旧的话语体系,不再受过去研究范式的束缚。其对汉代哲学的研究突出了“汉哲学”的思考方式;构建了新的研究范式,如将秦汉哲学的主题确立为政治哲学,并进行生命哲学、宗教哲学的讨论等;对汉代的易学研究切合易理,持论平正。总之,他们对汉代哲学的研究取得了明显的哲学突破。

关键词:汉哲学思维; 汉代哲学; 《中国哲学通史》(秦汉卷); 哲学突破

作者简介:温海明、袁传志,中国人民大学哲学院(北京 100872)

当代中国哲学的研究,正在从学术史和文献学研究方法,转向注重中国哲学本身的研究,也就相应地超越之前的中国哲学史研究范式。相对于部分《中国哲学史》专著或教材^①对汉代部分的哲学研究,郭齐勇主编、丁四新和龚建平著《中国哲学通史》(秦汉卷)^②对以往汉代哲学研究多有推进。^③丁四新、龚建平等对汉代哲学的研究,注重汉哲学思维本身,实现了哲学突破。可概括为三点:第一,《中国哲学通史》(秦汉卷)在书中突出了“汉思维”哲学思考方式,确定了基于阴阳五行的“天道观”作为汉哲学思维核心,抓住了汉哲学思维的主线,在宇宙论和形上学方面有所突破。第二,《中国哲学通史》(秦汉卷)结合学界既有的研究成果,扬弃旧的研究范式和话语体系,尝试构建新的哲学研究范式,如政治哲学、生命哲学、宗教哲学等。第三,《中国哲学通史》(秦汉卷)对汉代的易学哲学进行了深入研究,重视易学在汉代哲学中的重要地位,相比较前人的研究也有较大突破。总之,丁四新、龚建平所著《中国哲学通史》(秦汉卷)试图以汉代哲学史写作为基础,突破之前的汉代哲学研究范式。文章结合《中国哲学通史》(秦汉卷)一书的具

① 其他的《中国哲学史》教材包括但不限于:任继愈:《中国哲学发展史》(秦汉),北京:人民出版社,1985年。冯友兰:《中国哲学史新编》(上、中、下卷),北京:人民出版社,1998年;北京大学中国哲学教研室:《中国哲学史》(第2版),北京:北京大学出版社,2003年;冯达文、郭齐勇主编:《新编中国哲学史》,北京:人民出版社,2004年;张立文、罗安宪主编:《中国哲学史教程》,北京:中国人民大学出版社,2021年;郭齐勇编著:《中国哲学史》,北京:高等教育出版社,2006年;詹石窗主编:《新编中国哲学史》,北京:中国书店出版社,2002年等。

② 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),南京:江苏人民出版社,2021年。

③ 丁四新、冯鹏在《主体性的彰显:中国哲学史的新书写》(《孔子研究》2022年第2期,第24—26页)一文中已经进行了讨论,本文从读者的角度,认为还可进一步讨论。

体观点,着重从以上三个方面讨论丁四新、龚建平等对汉代哲学研究,尤其是对汉代易学研究的哲学突破。

一、突出“汉哲学”思考方式:以阴阳五行“天道观”为核心

近现代以来,救亡图存成为中国历史时代的主音,所以,很多知识分子攻击古代,几乎整体性地否定中国古代哲学思想,这种中国学术界对中国哲学的否定,几乎是对西方将中国哲学的思想归于“汉思维”的一种彻底否定。^①相应地,中国学界对“汉思维”方式的否定,也影响到西方汉学界,导致“汉学”的研究越来越没有哲学意味,造成了明显的负面影响。

其中对汉代哲学的批判可谓最为负面。似乎站在科学主义的立场,本着所谓的科学精神就应该把古代的非科学主义说成是“迷信”,其实这种科学主义的视角来自西方文明的强势影响,从笛卡尔开始的主客二分法,牛顿物理学的三维坐标,严格的因果律遍及常识世界,让人文研究充满科学主义精神,否则就是非科学的,汉代的科学萌芽不幸成为“前科学”或者“非科学”的攻击目标,甚至形成了标签化的倾向。^②《中国哲学通史》(秦汉卷)则“彻底抛弃了曾经长期笼罩在秦汉思想论述上的启蒙心态和买办心态”。^③从同情之了解的态度出发肯定了汉代的哲学精神与科学精神。

与对汉代哲学的负面批判倾向相比,《中国哲学通史》(秦汉卷)明显突出了“汉思维”的哲学思考方式,“汉思维”即是汉代哲学奠定的中国古代哲学的基本框架,具体表现就是基于阴阳五行的思维方式。由于各种原因,许多国人自己把阴阳五行相关的一切,如“中医”都打入冷宫。虽然汉代经学建立了理智之学(科学的前身),比如易纬卦气、纳甲理论都以古代的天文学作基础,体现出古人对宇宙规律加以把握的努力,开辟了智慧之学的系统,进而鼓励人们修德配天,把儒家的价值追求理念与科学探索结合起来。可是,这样的思维方式,因为与科学主义的世界观有距离,往往受到来自理性主义和科学主义立场的很多批判,甚至有“政治正确”的意味,似乎不批判本身就是一种错误的认识。

其实,无论如何批判,汉代哲学的特质并不会变质,也不会褪色。汉代宇宙论有图式化的倾向,由当时的儒生与方士所共有。先秦时代《周易》“推天道以明人事”的哲学精神,到汉代已经成为常识,认为天道与人事相互影响是非常自然的事。先秦阴阳家建构了一套宇宙观,到汉代时与象数易学融合,形成了一套丰富复杂的象数图式。阴阳的观念,配以五行、四方、四时、五音、十二月、十二律、十天干、十二地支等,形成了一套精妙对应,但繁复的宇宙象数图式。阴阳五行之学,先是了解释宇宙万物的变化,其后历法、音乐、医学、算术等无不援以立说,成为中国古代科学的基础。一直到西方科学传入之前,以阴阳五行为基础的象数图式构成了中国人现实生活的科学基础。

汉代经学是对先秦天人哲学的继承与发展,与孔子“五十而知天命”、荀子“制天命而用之”的自然之天,孟子“尽心知性知天”的义理之天相通。到了汉代,哲学家继续讲究顺天命,建立的

① 郝大维、安乐哲:《汉哲学思维的文化探源》,施忠连译,南京:江苏人民出版社,1999年。

② 相比于大量的批判先行的汉代哲学讨论,中国读者对于葛瑞汉《论道者》中关于汉代哲学思想的书写,就容易觉得耳目一新,其实最重要的关键,正是因为西方人对于汉代的学问有一种尊敬和同情的了解。葛瑞汉把汉人的思维方式称为关联性思维(correlative thinking),认为汉代人开启的中国思维方式与西方的分析方法,因果思维不同,虽然是前科学的,但不可被贬低。而且葛瑞汉认为西方人无法解决天人之间的张力,但汉代哲学通过天人感应、天人合一解决了。参见葛瑞汉:《论道者:中国古代哲学论辩》,张海晏译,北京:中国社会科学出版社,2003年。

③ 丁四新、冯鹏:《主体性的彰显:中国哲学史的新书写》。

哲学体系都是为了“通天之际”，运用的理论框架是阴阳五行。可以说，汉代经学丰富了中国哲学的话题，其中“天道观”无疑是汉哲学思维的核心。汉代哲学围绕“究天人之际”的主线，扩充关于人事和伦理的理念，并变成普遍性的、充塞宇宙的“天”观念。可以说，中国的哲学从人事进入宇宙和天地，建构起人与宇宙天地的沟通框架，在究天人之际的基础上，上升到天道法则的高度，汉代经学哲学作出了杰出的贡献。而从《中国哲学通史》(秦汉卷)的行文讨论中，我们看到了“汉思维”的哲学思考方式在本书中的回归。

关于《淮南子》的研究，特别能够说明论者是否同情中国古代哲人的思维方式，在这个问题上，可以看到一个非常吊诡的现象，诸多大陆研究《淮南子》的著作，以批判的态度居多，作为一本汲取了各家思想的著作，诸多研究试图希望能够将《淮南子》归宗一家，或道家、或儒家、或杂家，对其中的杂糅儒墨等家的成分也持批判态度。而西方的《淮南子》研究悬置这些争论，给出非常积极的评价，研究成果也令人耳目一新，如安乐哲认为此书“能够超越思想派别之纷争，融合各派思想之精义”^①是一本晚周以来的集大成之作。《中国哲学通史》(秦汉卷)的研究，展现了对《淮南子》充分的同情之理解，《中国哲学通史》(秦汉卷)悬置有关“归道归杂还是归儒”的思想史讨论，主要从宇宙论、自然论、性命论、道德论四个方面对《淮南子》的哲学思想进行了细致介绍，认为“从气本原、本体、本能所作的的不确定的本性、本质规约，以此天生塑造的自然神、自然物、自然人所得的确定的形象、形式说明，进而由社会人研判其历史、现实与精神凝结的情志及散发的灵感，以此人文质感，意志推证社会群体的道德、仁义与政治群体的利益、法度”。^②任继愈《中国哲学发展史》认为《淮南子》的宇宙论以“道”为核心，^③而丁四新认为以“气”为核心，多有创见。《中国哲学通史》(秦汉卷)专门讨论了《淮南子》对儒家思想的吸收，并讨论了儒道之间的互补性，进一步推动了对《淮南子》哲学的讨论和研究。

《中国哲学通史》(秦汉卷)第4章研究了董仲舒的天人感应哲学，任继愈《中国哲学发展史》将董仲舒的思想概括为“神学体系”。^④北京大学中国哲学教研室版本的《中国哲学史》也持这一观点，认为“天人感应”是“神学目的论”，^⑤天人感应确实具有其神秘性的一面。但是《中国哲学通史》(秦汉卷)着重发掘了“天人感应”所具有的宇宙论内涵，认为董仲舒充分吸收和发展古代阴阳五行观念，揭示了天人感应的宇宙秩序的“作用机制是五行阴阳合力作用于四时和以类相动的感应机制”。^⑥运用阴阳五行的思维观念解释天人感应的运行机制，体现了对汉思维的贯彻与回归。在此基础上，董仲舒提出了性三品说的人性论，深察名号的认识论，以及君权神授的政治哲学观点。^⑦《中国哲学通史》(秦汉卷)强调这一系列观点的最终哲学依据都来自于天人感应的宇宙论哲学，并始终贯彻着阴阳、五行的原理，如深察名号的认识论是道德实践的基础，而这一观念是“天人感应中天意在人间的社会投射”。^⑧对于董仲舒的研究展现了《中国哲学通史》(秦汉卷)以阴阳五行解释天道的汉哲学思维。

① 安乐哲：《中国古代的统治艺术——〈淮南子·主术〉研究》，滕复译，南京：江苏凤凰文艺出版社，2018年。

② 郭齐勇主编，丁四新、龚建平著：《中国哲学通史》(秦汉卷)，第191页。

③ 任继愈：《中国哲学发展史》(秦汉)，第253页。

④ 任继愈：《中国哲学发展史》(秦汉)，第321页。

⑤ 北京大学中国哲学教研室：《中国哲学史》(第2版)，第123页。

⑥ 郭齐勇主编，丁四新、龚建平著：《中国哲学通史》(秦汉卷)，第160页。

⑦ 郭齐勇主编，丁四新、龚建平著：《中国哲学通史》(秦汉卷)，第152—189页。

⑧ 郭齐勇主编，丁四新、龚建平著：《中国哲学通史》(秦汉卷)，第174页。

《中国哲学通史》(秦汉卷)第8、9章对刘向、刘歆、严遵、扬雄等的宇宙论研究多有新见。作者超越对文本基本涵义的解读,深入发掘基本观点背后所反映的宇宙论等思想。首先,不同于其他诸多版本,《中国哲学通史》(秦汉卷)将刘向刘歆二人加入讨论,展现了从阴阳观念向五行观念的转变,刘向刘歆二人是以“五行”论述灾异学说、德运观念的代表人物,刘歆构建了以太极元气为本体,以阴阳五行为生化法则的宇宙论,^①并且将“数”作为天道展开的基本规范,如九六之数、三统三正等,展现了对“以阴阳五行理解天道”的汉哲学思维的内在转变。其次,严遵通过区分形上界与形下界展开其宇宙生成论,认为“道”“德”“神明”“太和”贯通形上与形下,并提出了有生于无、实生于虚、气化分离、相因与因借、自生自化的生成法则。第三,扬雄之宇宙论以“玄”为中心,并以浑天说主导,辅以盖天说,以五畴九类的思维方式为关联天地万物的原理,等等。严遵、扬雄的阐发在形式上展现了与刘向刘歆的相似性,如对五行、九类等“数”的强调。《中国哲学通史》(秦汉卷)的叙述与阐发,既有历史的考据,更有哲学的反思,超越文本表面的基本意思而深入展现其中的哲学内涵。

《中国哲学通史》(秦汉卷)第10章讨论桓谭和张衡的哲学思想,其中对张衡哲学思想的讨论很有特色。张衡职为史官,在后世以发明“地动仪”闻名。作为一名研究天文历法的思想家,其思想中必然蕴含着对宇宙的认识,以及较为成熟的天道观念,但是鲜少有人注意到其文字背后的哲学思想。冯友兰在《中国哲学史新编》中讨论了张衡“反对讖纬”的思想、天文学与宇宙形成论,^②但以介绍为主,并未作过多分析。在此基础上,《中国哲学通史》(秦汉卷)则更加系统地介绍和梳理了张衡的思想内容和哲学内涵,从多方面总结了张衡“寻绪本原”的宇宙生成论、“八极之维”的宇宙结构,并进一步讨论了张衡“事依礼制”的政治哲学和“与仁义乎逍遥”的人生哲学。《中国哲学通史》(秦汉卷)认为张衡的宇宙论结构展现了哲学精神与科学精神的交相辉映,^③对于张衡的这一定位较准确,超越了冯友兰“科学的精神”^④的评价。

《中国哲学通史》(秦汉卷)第11章讨论《白虎通德论》的儒家理论系统和经学神学化的进一步加强。该书研究了《白虎通德论》产生背景,说明图讖之学有助于深奥的儒学义理世俗化,犹如今天的白话注解,现代新诠。在宇宙论哲学方面体现出“创造性和灵性”,将理论的思考落实到制度规范和具体行为。将宇宙论的抽象玄思落实于实践维度,颇有几分将天道、天意实化的意味。《中国哲学通史》(秦汉卷)认为《白虎通德论》承袭董仲舒天人感应论,将今文经学神秘化,讖纬神学法典化,其中关于社会伦理的“三纲”“六纪”的思想影响深远。《中国哲学通史》(秦汉卷)对《白虎通德论》的气论和五行的研究比较深入,根据五行的旺相休囚死提出“五行更王说”,从五行生克解释社会治乱变迁。《白虎通》发挥“阳尊阴卑”的思想,将“一阴一阳之谓道”落实到人伦关系中,将汉代宇宙观人伦化,为传统社会的人伦秩序提供理论依据。其理论特质是关系重于个体性,人的社会关系决定社会角色,亦决定其行事的伦理守则,人行事的自由意志是受其社会关系制约的。《中国哲学通史》(秦汉卷)深入检讨了五伦关系的得失,深刻揭示了三纲、五伦之于中国古代社会的重要性,如“维系着社会所需要的平衡”,^⑤同时也批判了其中的落后,如

① 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第322—342页。

② 冯友兰:《中国哲学史新编》(中卷),第328页。

③ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第433—450页。

④ 冯友兰:《中国哲学史新编》(中卷),第330页。

⑤ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第487页。

“男性中心论”^①《中国哲学通史》(秦汉卷)的评论并不一味的否定,也肯定其中的合理之处以及可同情之理解的内容,比较客观中肯。

《中国哲学通史》(秦汉卷)第12章研究王充的自然哲学。王充挑战讖纬神学的无稽之谈,以批判当时主导意识形态为己任。虽然他在哲学上并没有突破汉代形上学所达到的高度,持论也是破多立少,但其人卓有见地,其“疾虚妄”所彰显的独立不惧的著述气概独树一帜。王充认为“元气”是天地万物的基础,气是物质,没有意志。万物都在天地之中,是元气的变化形式。强调天既没有意志,也不跟人事发生感应,这是无神论思想。该书进而讨论其认识论和历史宿命论、自然命定论、人性论等哲学问题。该书对王充自然哲学的讨论,诸多看法较前人有所突破,如进一步论证了劳思光“‘天’词义甚为模糊”的观点,认为王充天道观杂糅了道家自然义与儒家道德义。^②又进一步发挥了劳思光认为王充“对‘价值根源问题’全无立场”的结论,认为王充将自然无为和道德仁义相表里,展现了其对世俗道德的批判倾向。^③同时,《中国哲学通史》(秦汉卷)较为深刻地指出了王充思想中的模糊立场和复杂性内容,并进行了细致梳理,并对其不足之处给出了中肯评价。

二、建构新的哲学研究范式:政治、生命、宗教哲学

随着哲学与哲学史观念的变化,对中国古代哲学研究视域的拓宽,新的研究范式、研究角度也在不断形成。这也是《中国哲学通史》(秦汉卷)要进行新的研究和写作的重要原因。在《中国哲学通史》(秦汉卷)中,对比前人的研究成果,我们可以发现其开拓了诸多新的秦汉哲学研究范式,如政治哲学、生命哲学、宗教哲学等等。汉代的哲学在历史上的最大特点就是离不开汉代纷繁复杂的宇宙图式,但他们更为深沉的情怀都是要追溯社会秩序和个体命运的终极根源,如此一来,从政治哲学(社会秩序)和生命哲学(个体生命)等角度将秦汉关于天道和人道两者的紧张推衍到极致,形成天人关系在公共政治、个体生命上的不同维度,或者合一,或者相分。此外,“宗教哲学”也在对道教的研究中不断展开深化。

既往的诸多哲学史版本,如任继愈《中国哲学发展史》并未明确提出秦汉时代的政治哲学等问题,只对一些人物的政治社会理想有所涉及,但不是明确的政治哲学或生命哲学分析。北京大学中国哲学教研室《中国哲学史》(第2版)、张立文《新编中国哲学史》、冯达文和郭齐勇合著《新编中国哲学史》等皆是如此,这些著作大都停留于对思想内容的梳理和介绍,没有明确提出政治哲学、生命哲学的观点,一方面是受限于篇幅,另一方面也说明当时对于汉代哲学研究尚未开拓至这一层维度。而在《中国哲学通史》(秦汉卷)中,秦汉思想的哲学维度得到了充分的揭示。《中国哲学通史》(秦汉卷)深入发掘秦汉哲学中的“政治哲学”“生命哲学”“宗教哲学”等维度,对于牟宗三“两汉经学之中较少哲学问题”^④的论断持反对态度。^⑤展现出了《中国哲学通史》(秦汉卷)构建新的汉代哲学研究范式的努力。

① 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第490—491页。

② 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第500页。

③ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第504页。

④ 牟宗三:《中国哲学十九讲》,上海:上海古籍出版社,1997年,第213页。

⑤ 丁四新、冯鹏:《主体性的彰显:中国哲学史的新书写》。

(一) 政治哲学

《中国哲学通史》(秦汉卷)几乎在对每个人物、著作的研究中,都强调了其思想的政治哲学维度,这是符合思想史与社会现实背景的。不仅秦汉时代,中国哲学史上每一个时代的哲学都与现实的政治与社会密切相关,这一点在秦汉时代体现尤为明显。且《中国哲学通史》(秦汉卷)强调这种政治哲学的展开都有其宇宙本体论依据,同时具有很强的现实关怀。《中国哲学通史》(秦汉卷)将有关天道本体的抽象思考和现实的政治关怀打通,使秦汉哲学的研究变得更加丰富全面。

在《中国哲学通史》(秦汉卷)导言部分,丁四新认为“法家哲学属于政治哲学”,^①《中国哲学通史》(秦汉卷)的第1章到第3章突出了秦朝的法家哲学。既往学者对中国哲学史的研究,对于秦朝的哲学往往一带而过,或作为战国尾声并入先秦研究,或作为汉代先声简要讨论,因此《中国哲学通史》(秦汉卷)提出秦代哲学的分段,使中国哲学史的“模糊地带”更加明确,具有开创性,并突出了秦朝法家哲学的特殊性。《中国哲学通史》(秦汉卷)通过深入解读《睡地虎秦简》等出土文献资料,讨论了秦代法治主义的强化,开创性的阐发了秦始皇的哲学思想。对于李斯后期提出具有极端法家倾向的“督责之术”,《中国哲学通史》(秦汉卷)也表达了同情之理解。

关于董仲舒政治哲学,该书抓住公羊学的核心,讨论春秋大一统、天地之常经、古今之通谊、天人感应等公羊学基本理念。《中国哲学通史》(秦汉卷)对董仲舒政治哲学的研究,讨论了董仲舒对“政治正当性根据与统治合法性原则”的观点。既往的研究成果也注意到了董仲舒的政治哲学思想,但是,主要集中于对其思想内容的介绍,《中国哲学通史》(秦汉卷)则上升到了哲学问题意识的高度,所以更具有哲学意味,这种研究哲学的角度,是其他版本哲学史所较少体现的。

《中国哲学通史》(秦汉卷)第13章研究王符、仲长统、徐干、崔寔的哲学思想并有所推进。一般而言,秦汉的思想家在政治上也具有一定的官职和身份,如具有汉武帝“帝师”角色的董仲舒,淮南王刘安主持编纂的《淮南子》等等,一直在做较为低级官吏的王充,基于其官吏的身份而提出有关政治的思想与哲学,可谓合情合理。但相对于其他人,王符、仲长统、徐干、崔寔“或终身不仕,或虽仕而时间并不长”,^②但他们的思想仍然具有强烈的现实关怀,远离政治却能够思考政治,这也体现了中国古代思想家的使命感和责任感。这几位思想家在其他版本的哲学史研究中,或没能注意到,或直接忽略,但是《中国哲学通史》(秦汉卷)能够充分发掘具有代表性的几人,呈现其政治哲学思想,进行细致梳理和介绍,并作出中肯评论。类似的政治哲学研究性突破还体现在对贾谊、《二三子问》、刘向、严遵、桓谭的讨论中。

(二) 生命哲学

汉代哲学家提出各种复杂的宇宙图式和天道观念,一方面落实于政治制度和社会秩序,另一方面也落实于个人的生命和存在,构成了秦汉时代天人观念的另一重要面向。《中国哲学通史》(秦汉卷)认为秦汉时代形成了“元气自然论和以精气神为中心的新生命哲学观念”^③并在具体的人物、著作分析中展开了对秦汉时代生命哲学的讨论。

《吕氏春秋》的生命哲学以“贵生和重己”为核心,《中国哲学通史》(秦汉卷)一方面论述了其生命哲学的主要内容,另一方面也分析了其生命哲学与政治哲学的关联,认为《吕氏春秋》“试图确立以生命为本,以己我为中的生命哲学观念,但是另一方面又将生命纳入政治哲

① 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第1页。

② 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第551页。

③ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第28页。

学中来讨论”。^①同时《吕氏春秋》中也内涵了政治哲学的观念,《中国哲学通史》(秦汉卷)对这两层维度都进行了深入分析。任继愈在《中国哲学发展史》中也讨论了《吕氏春秋》的生死观和养生之道以及社会政治理想,但并没有明确的生命哲学与政治哲学意识。任继愈侧重于思想史内容的梳理,丁四新、龚建平则侧重于哲学意识的分析,这是《中国哲学通史》(秦汉卷)哲学性更为厚重的体现。

《中国哲学通史》(秦汉卷)也重点分析了《淮南子》的生命哲学,淮南子的生命哲学以“性命之情”为核心,认为其“生命哲学的内蕴是宇宙自然之气,其表征是万物性命之情”。^②《中国哲学通史》(秦汉卷)关注当前生命哲学研究存在的问题,认为对《淮南子》生命哲学:“太多的解读游离此基本内涵及其表现,注入西学分科体系建构的认知模式来规范其本义与用意。”^③《中国哲学通史》(秦汉卷)则着力突破此种固化的认知模式。如冯友兰认为《淮南子》是“形神二元论”,^④但《中国哲学通史》(秦汉卷)认为“生命的基源看似‘道’而实为气,其机制本为‘气’而实为‘道’,构成似为三元(形气神)实为一元”。^⑤这一形气神三元实为一元的分析,显然超越了形神二元判断,也彰显了哲学思想本身的系统性和复杂性。

《中国哲学通史》(秦汉卷)推进了严遵《老子指归》的哲学研究,^⑥特别是对《老子指归》生命哲学^⑦的研究多有新意。《中国哲学通史》(秦汉卷)从形神论切入,认为“对于道家而言‘生命’或‘生命体’的问题也就是形神问题”。^⑧《中国哲学通史》(秦汉卷)认为《老子指归》回答了“生和生命来自何处”“如何是生”“何谓神明”等问题,并指出“解决人的生命性的根源,乃是道家生命哲学的核心问题之一”。^⑨这些具有深刻哲学性的分析,是其他哲学史著作没能注意到的。此外,《中国哲学通史》(秦汉卷)在对《白虎通德论》等章节分析中,也在不同维度上呈现了生命哲学的内容。

(三) 宗教哲学

《中国哲学通史》(秦汉卷)对宗教哲学的研究主要集中于对道教哲学的讨论,第16章研究了《太平经》和《老子想尔注》的哲学思想,并明确提出了两部经典的宗教哲学内涵,相比较前人著作,可谓一个新的突破。《太平经》成于西汉汉成帝年间,继承发展元气说、四时五行、旺相休囚死、一分为二、三和相通,提出太平世道要修行成仙,方法是守一和胎息等。《中国哲学通史》(秦汉卷)认为《太平经》处于从道家哲学到道教思想的过渡阶段,并分析了《太平经》宗教理论的哲学基础,相比较前人只梳理宗教理论更进一步。《老子想尔注》是五斗米道(符篆派)重要典籍,强调守一即守道,守一须守诚实,守诚可成仙,提出帝王行道。《中国哲学通史》(秦汉卷)认为《老子想尔注》通过解释《老子》而将其宗教化、神学化,并从道体、道气、道诚等方面系统梳理了其中的宗教思想。

① 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第81页。

② 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第207页。

③ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第207页。

④ 冯友兰:《中国哲学史新编》(中卷),第171页。

⑤ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第208页。

⑥ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第352页。

⑦ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第368页。

⑧ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第370页。

⑨ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第372页。

《中国哲学通史》(秦汉卷)指出,学界通常将《太平经》《老子想尔注》《周易参同契》并列为早期道教的三大经典,^①《中国哲学通史》(秦汉卷)最后一章对前两部进行了深入细致的研究,但却忽略了对《周易参同契》的研究,只在论述虞翻易学时略有提及,^②不能不说是一个遗憾。实际上,《周易参同契》的道教经典价值和哲学思想同样重要深刻,《周易参同契》在历史上被称为“万古丹经王”,但汉代哲学书写往往都不同情其中的哲学结构,反而因为此书与道教修炼有关系而认为是神秘主义。因此,想要彻底摆脱旧研究范式和话语体系,需要引入新的哲学观,才能说明《周易参同契》是有哲学思想的,但因为理解经文本身就很有难度,所以要先梳理经文。《周易参同契》是杂、通、合周易、儒理、炼丹功理等多家学说而成。该书以汉代象数易学为基础,融合天文律历图讖等宇宙论内容,以修炼内丹为指归、养生长寿为目的,通过阐发阴阳二气运行的理论,说明修炼的功理及功法。该书从不同维度丰富了汉代的宇宙观念和生命哲学。因此,研究汉代的道教哲学不可绕过《周易参同契》。^③此外,《中国哲学通史》(秦汉卷)还呈现了历史哲学、人生哲学、认识论等不同的研究范式,这些都展现了《中国哲学通史》(秦汉卷)从新的研究范式推进秦汉哲学研究的努力。

三、推进汉代易学哲学研究,论证易学思维的哲学特质

汉代宇宙论主要通过易学思想的解读来体现。汉代宇宙论的发展与阴阳家的灾异思想并行不悖,谈论宇宙模式的目的是为了预测人事的吉凶,从董仲舒、孟喜、京房到《易纬》都是如此。董仲舒将天拟人化,将阴阳家的思想与《春秋公羊传》的政治哲学相结合。孟喜、京房将卦气、八宫、纳甲、飞伏等象数易学体系发展完善,使易学图式化达到高峰。《易纬》则进一步将象数易学推广到对人事的解释上。

《中国哲学通史》(秦汉卷)第7章讨论《周易》哲学与讖纬思潮,这部分对过去易学宇宙论的研究有明显丰富和发展。过去易学宇宙论的研究往往不能把易学和哲学结合到位,本书可谓大有推进。如《中国哲学通史》(秦汉卷)认为,阴阳家讲阴阳灾异的盛行,易学家采用其话语体系提出自己的解释,同时也推动了易学本身的发展。丁四新注意到《周易》经学地位的变迁,^④认为《京氏易》立于学官,是《易》阴阳灾异说得到官方正式肯定的标志。在《周易》经学变迁的过程中,形成了师法和家法的不同流派,丁四新给出了较为客观的评价。同时,应当看到,丁四新对汉易的梳理和讲解,既突破了师法,也突破了家法,而形成了自己的“丁家”讲法。

西汉末年(王莽摄政至东汉光武、明、章三帝时期),用阴阳灾异之说来解释、演绎、附会经典的讖纬大行其道。《纬书》将儒家经典宗教化,把儒家经典推崇的帝王、圣人神秘化为超凡脱俗的神仙,如《尚书纬》认为《尚书》有代天立言的神秘意味,《春秋纬》把孔子说得神乎其神。经学神学化的特点是图讖化,河图在《尚书》《周易》《论语》中都有所体现,《易纬》进一步发挥乾坤、卦气、爻辰说,发挥易有三义:效(象)易、变易、不易,从而确立《易纬·乾凿度》的象数之学。^⑤

① 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第699页

② 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第658—659页。

③ 关于《周易参同契》哲学思想的专门研究,参见温海明:《新古本周易参同契明意》,上海:上海三联书店,2022年。

④ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第248—250页。

⑤ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第310—319页。

《中国哲学通史》(秦汉卷)在前人研究的基础上,特别发掘了《易纬》中的宇宙本体论。这部分研究深入细致,条理清楚,本着客观的学术态度,实事求是,没有强加价值判断,可以说是对讖纬哲学研究的一大推进。

易学是西汉时期哲学的重要组成部分。丁四新对易学哲学的研究,突破了很多早年的看法。以朱伯崑《易学哲学史》为对照,朱伯崑《易学哲学史》4卷共1910页,^①其中第3章《汉代的象数易学》共112页,^②占大概二十分之一的篇幅,可以说没有达到其论断“汉代是易学发展的一个重要阶段”^③的重视程度。相比之下,《中国哲学通史》(秦汉卷)与易学有关的第7、8、9章和第15章是丁四新撰稿,第14章关于荀悦的是龚建平撰稿,篇幅上达到235页,从数量上可见《中国哲学通史》(秦汉卷)在写作中对汉代易学较为重视。

对比朱伯崑和丁四新对汉代易学相关问题的研究。朱伯崑反对传统卦象与卦爻辞有逻辑关系的看法,同意近人认为卦爻辞本来就是筮辞,所以,筮辞跟卦象本身没有逻辑关系。^④朱伯崑重视郑玄的“五行说”,^⑤丁四新认为郑玄易学是“以乾坤爻辰说为中心的象数学”,^⑥定位更为准确。同样,朱伯崑书说荀爽易学是“乾升坤降说”,^⑦丁四新认为是“乾升坤降说和卦变说”,^⑧强调的卦变说起源于荀爽,而朱伯崑只在虞翻部分谈到卦变。^⑨丁四新注意到荀爽的卦变说,^⑩但朱伯崑认为卦变说是虞翻继承荀爽的刚柔升降说后,才将卦气说引向卦变说,^⑪相比之下,丁四新的说法更有道理。

关于卦变,高怀民认为荀爽的卦变说是不成熟的升降说,因为汉代只有两套卦变,一套是京房的八宫卦变,一套是虞翻卦变说。^⑫余敦康在《汉宋易学解读》中,从荀爽过渡到王弼,跳过了虞翻,并且对荀爽以阴阳相交、二气感应的解读多有批评。^⑬类似的,林忠军对虞翻卦变说多有批评,认为其体系“十分不严密,不科学”“毫无道理可言,纯属附会”“一爻动生出两卦之例反映出虞氏卦变所使用的概念混乱及其体系的不严密”“露出破绽,令人难以置信”等。^⑭朱伯崑在解释虞翻卦变说的时候,认为虞翻用卦变说来解释乾坤生六子,^⑮解释“十二消息卦变为杂卦”,^⑯解释旁通说,即六爻皆反。^⑰朱伯崑在以蛊卦卦变为例评价虞翻十二消息卦生其他卦的卦变说时说道:“此种卦变说,无非是以爻象的变易解释蛊卦卦辞和《象》文。此种解释,颇具匠心,实际

① 朱伯崑:《易学哲学史》,北京:华夏出版社,1995年,第1卷第402页;第2卷第598页;第3卷第514页;第4卷第396页,共1910页。

② 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,第113—245页。

③ 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,第113页。

④ 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,第11页。

⑤ 朱伯崑:《易学哲学史》,第1卷,第199页。

⑥ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第644页。

⑦ 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,第204页。

⑧ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第650页。

⑨ 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,第211页。

⑩ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第651—653页。

⑪ 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,第211页。

⑫ 高怀民:《两汉易学史》,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第139页。

⑬ 余敦康:《汉宋易学解读》,北京:华夏出版社,2006年,第101页。

⑭ 林忠军:《周易象数学史》,上海:上海古籍出版社,2022年,第474—481页;林忠军:《象数易学发展史》,济南:齐鲁书社,1994年,第200—203页。

⑮ 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,第211—212页。

⑯ 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,第212—217页。

⑰ 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,第217页。

上与原意无涉,成为一种象数游戏。”^①他进而说道:“此种解释,煞费苦心,同样,尽其牵强附会之能事,将汉易进一步引向了烦琐哲学的道路。这也是象数之学的一大特征。”^②这样,朱伯崑不仅否定了卦变说,而且在否定卦变说的基础上,否定了象数易学,凸显了他义理易学的立足点。

虽然朱伯崑也肯定了卦变说是一个历史进步,是辩证思维的表现,而且“宋明时期的易学家和哲学家,都不否认卦变说”,^③认为卦变说有一定的合理性。但相比之下,丁四新的评价更平实,更具有同情之了解,比如,他认为虞翻的卦变说“接着《彖传》和荀爽的卦变说来讲的,不过他的目的在于以乾坤为本根来推演八卦和六十四卦的生成,且在形式上变得更为规范、整齐和富于象数逻辑……关于六十四卦的生成,虞翻认为乾坤先生出十二消息卦,然后由十二消息卦再生出六十四卦”。^④对此丁四新的评价是:“虞翻的卦变说在本质上是基于其自身之阴阳逻辑的推演。由此看来,虞翻的卦变说在性质上是属于数理的,而不属于宇宙生成论的。后来,虞翻的卦变说成为宋人卦变说的基础。”^⑤可见,丁四新承认卦变说由《周易》自身阴阳逻辑的推演而出,有其内在的合理性。

关于取象,朱伯崑和丁四新都注意到汉代逸象的问题,朱伯崑认为取象是随意设定的,且越来越繁杂,比如《焦氏易林》取象极其广泛,虽然有人认为取象道破了《周易》的奥秘,但朱伯崑认为:“同虞翻一样,自主体系,自圆其说,同《周易》卦爻辞本身的含义,并无多大关系。”^⑥相比之下,丁四新的评论更加平正合理:

逸象的大量增加,固然为虞翻注解《周易》带来了极大的方便,但也突出了其注解的随意性。而这种悍然突破经典(《说卦传》)界限的做法,其实不但得不到其他经师的赞许,反而在很大程度上会招致人们的严厉批评。^⑦

丁四新注意到《说卦》是取象的根本,反对漫无根据地扩大逸象,同意运用卦变说解易,马恒君《周易正宗》^⑧就基本按照《说卦传》来取象,强调《说卦》的卦象在解经过程中具有密码本的核心地位,无法撼动。同时,朱伯崑强调王弼解易受老庄玄学的影响,^⑨这是比较外在化的视角,丁四新更注重象数到义理的过度有内在合理性。

对于月相纳甲说,朱伯崑认为其来源于京房易学和《易纬·乾凿度》^⑩而《中国哲学通史》(秦汉卷)则进行了进一步追溯,认为其源自于先秦的清华简《筮法》中《天干与卦》一节,京房的纳甲说亦源自于此。同时,基于月相纳甲说,《中国哲学通史》(秦汉卷)进一步分析了虞翻与魏伯阳《周易参同契》的密切联系。并指出“虞翻的月相纳甲说,是从魏氏月相纳甲说改作而来”。^⑪《中国哲学通史》(秦汉卷)的这种理解,可谓高屋建瓴,很有历史感和穿透力。

① 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,第216—217页。

② 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,第218页。

③ 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,第220页。

④ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第656—657页。

⑤ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第658页。

⑥ 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,第219页。

⑦ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第663页。

⑧ 马恒君:《周易正宗》,北京:华夏出版社,2019年。

⑨ 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,第245—249页。

⑩ 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,第233页。

⑪ 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第659页。

正是在这样的比较基础上,我们可以发现,《中国哲学通史》(秦汉卷)对汉末象数易学的评价较为平实中正,在一定程度上修正了过去对汉代象数易学的否定性成见:

从经学和哲学的角度看,汉末易学象数学^①最值得注意,其中以郑玄、荀爽、虞翻等为代表……从方法论来看,汉末易学有三大特点:其一,汉末易学以求“象”为宗,其中虞翻最为典型……其二,汉末易学不但注重象数方法的运用和发明,而且注重梳理和建构各象数方法之间的逻辑关系……汉末易学象数学具有明显的系统性和统一性……其三,汉末易学注重“天象”和“人道”。^②

丁四新对于汉代象数易学的持平之论看似平淡,但如果理解整个汉代象数易学在不懂易学的哲学研究者那边受到的忽视和误解,在懂易学的专家那边受到的无情批判和否定,我们就会理解,丁四新对于汉代易学的持平 and 公允之论是何其不易。

总的来说,丁四新突出了王弼义理之学之前的易学哲学的本相,比很多汉代哲学的易学研究部分都更接近易学本来的样貌,其诠释的分寸也拿捏得比较精准到位。汉代易学因其象数内容而极有难度,容易引发很多轻视和贬斥,殊不知,汉代象数易学其实是易学义理发挥的基础,对汉代象数易学,尤其是卦变易学,学者们仅研究还不够,还需要有能力合情合理地理解和解读,这不仅是汉代哲学思维特质的核心,也是中国哲学思维特质的集中体现。

结 论

本文通过比较既往《中国哲学史》研究的秦汉部分,认为郭齐勇主编、丁四新和龚建平著《中国哲学通史》(秦汉卷)在多方面取得了哲学突破。《中国哲学通史》(秦汉卷)突出了汉思维的思考方式,作为中国哲学独特的思维模式,这对于回到以中国哲学研究中国哲学史意义重大。《中国哲学通史》(秦汉卷)从政治哲学、生命哲学、宗教哲学等多个角度力图突破现有的中国哲学研究范式,且取得了一定的成功,开拓了中国哲学史研究的新视野。《中国哲学通史》(秦汉卷)重视易学哲学的研究,强调易学是秦汉哲学展开的思想基础,这些拓新都非常重要。

《中国哲学通史》(秦汉卷)的研究一方面贯彻了天人合一、阴阳五行的易学思维,另一方面对于易学哲学进行了深入而系统的研究,这在诸多哲学史研究著作中独具特色。《中国哲学通史》(秦汉卷)的研究说明了汉代哲学家如何从不同角度切入宇宙、人生与世界,构建中国古代形上学的高峰。《中国哲学通史》(秦汉卷)相对其他哲学教材来说,突出了汉代哲学的特点,尤其是宇宙论和形上学的维度,多方面实现了哲学突破。总之,该书的哲学性更强,论述更加客观公正,持平中和,让汉代哲学的哲学意味得到更好呈现。

(责任编辑:王丰年)

① 如林忠军《周易象数学史》(上海:上海古籍出版社,2023年),一改之前所用的“象数易学”(林忠军:《象数易学发展史》,济南:齐鲁书社,1994年)的提法。

② 郭齐勇主编,丁四新、龚建平著:《中国哲学通史》(秦汉卷),第18—19页。

美德认识论 与中国哲学之间的首次系统性对话

——评黄勇编《当索萨遭遇中国哲学：
跨文化视野下的美德认识论》

胡湘农

摘要: 在黄勇教授主编的《当索萨遭遇中国哲学:跨文化视野下的美德认识论》一书中,当代美德认识论学说的奠基者欧内斯特·索萨和从事中国哲学及中西比较哲学研究的共十一位学者之间围绕着与美德认识论相关的话题展开了深入讨论。这种跨文化、跨哲学传统的讨论一方面为以索萨为代表的西方认识论学者提供了了解和借鉴中国哲学的机会,另一方面也促使了中国哲学通过自我反思来建构和发展属于自身传统的美德认识论。由于中西方哲学在美德认识论的话题上一直缺乏富有成效且较为系统的对话,本书的出现填补了这一学术上的空白,进而也为两大哲学传统未来在相关领域更进一步的交流奠定了基础。

关键词: 美德认识论; 索萨; 黄勇; 中国哲学; 比较哲学

作者简介: 胡湘农,复旦大学哲学学院(上海 200433)

根据《斯坦福哲学百科》(*Stanford Encyclopedia of Philosophy*)中“美德认识论”(virtue epistemology)词条下的相关记载,美德认识论作为一种新兴的认识论学说具有两个典型特征。首先,不同于以往那些仅满足于阐明人类的认知结构和认知心理的认识论学说,美德认识论强调,一套成熟的认识理论还必须具备规范性(normativity),可以明确地告诉人们什么样的信念(belief)才有资格被称为知识(knowledge)。其二,正如美德伦理学(virtue ethics)把行为主体的道德品质当作判断行为是否正确的最终依据,美德认识论认为,认知过程的质量及其所产生的信念的恰当性也同样取决于认知主体的素质。这种素质一方面涉及各种认知官能的敏锐程度,另一方面也涉及主体所拥有的一些如审慎、马虎、虚心等可以反映其认知性格(epistemic character)的认知品德(epistemic virtues)。^①

美国罗格斯大学哲学系欧内斯特·索萨(Ernest Sosa)一般被公认为是美德认识论的奠基者,而且也是该领域内为数不多的(甚至可能是迄今为止唯一的)对中国哲学中的有关思想产生浓厚兴趣的英语世界哲学家。在其于2015年发表的文章《孔子谈知识》(Confucius on

^① Turri, John, Mark Alfano, and John Greco, "Virtue Epistemology," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2021 Edition. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-virtue/>.

Knowledge)中,^①索萨从美德认识论的角度对孔子的名言“知之为之,不知为不知,是知也”(《论语·为政》第十七章)作出了全新的解读,借此表明了他自己对知识的理解其实和孔子并无二致。该文在正式发表前曾被索萨以学术报告的形式分享在美国哲学协会举办的年会上,当时便引起了与会的诸多中国哲学学者如何艾克(Eric Hutton)、黄勇和米建国的讨论热情。以此契机并鉴于中西方哲学在美德认识论的话题上一直缺乏富有成效且较为系统的对话,黄勇在之后邀请包括其本人和索萨在内的共十二位学者合著了《当索萨遭遇中国哲学:跨文化视野下的美德认识论》(*Ernest Sosa Encountering Chinese Philosophy: A Cross-Cultural Approach to Virtue Epistemology*)一书(以下简称本书)。^②如黄勇在本书的导论中所言,本书的主要目的是通过将索萨的美德认识论置于中国哲学的语境下加以批判性的考察,挖掘和建构中国哲学中蕴含的美德认识论思想并探寻中西方哲学在美德认识论方面汇通的可能(第1—2页)。

一、索萨美德认识论中的核心概念

除第一章导论外,本书主体部分的十二个章节由十二篇在内容上彼此独立的论文组成。其中,第二至第十一章是从事中国哲学或中西比较哲学研究的学者们从不同的中国哲学文本出发、以不同的问题为切入点对索萨的美德认识论作出的批判性考察,而第十三章则是索萨本人针对这些问题与批评的回应。由于各章的讨论全部围绕着索萨的美德认识论展开,所以为了避免叙述上的重复和概念上的混淆,在开始简述各章内容以前,我们有必要先来厘清在其中反复出现的几组核心概念。^③

第一组概念涉及美德认识论的流派。美德认识论目前主要分为责任主义(responsibilism)和可靠主义(reliabilism)两种。按照索萨的说法,两者间的最大区别在于:“其中一种在认识论中找到了和亚里士多德列举的道德品质相对应的品德。这种具有责任主义特征的美德认识论将认知的规范性建立在主体所能负责任地体现出的认知性格上。而另外一种美德认识论[可靠主义美德认识论]在向亚里士多德的智性品德靠拢的同时更在意那些只属于如感觉、内省等基础认知官能的能力。”^④黄勇指出,索萨的美德认识论属于后者(索萨自己也承认这一点),因为在索萨看来,认知官能的敏锐程度或发达程度是影响认知的决定性因素之一,而各种反映主体认知性格的认知或智性品德在获得知识的过程中仅能起到辅助作用(第2页)。

第二组概念是索萨原创的“AAA”和“SSS”概念。“AAA”由准确性(accuracy)、熟练性(adroitness)和恰当性(aptness)的英文首字母组成,代表了索萨美德认识论中构成知识的三要素。索萨以弓箭手射箭为例对三者的含义作出如下解释:如果我们想要判断一名弓箭手是否足够优秀,我们需要在其某次射箭时首先根据“准确性”的要求来观察其是否命中了既定目标,然后根据“熟练性”的要求来评估是次射击是否充分体现了其箭术水平,最后在其确实命中了既定

① Sosa, Ernest, Confucius on Knowledge, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 14 (2015): 325–30.

② Yong, Huang ed., *Ernest Sosa Encountering Chinese Philosophy: A Cross-Cultural Approach to Virtue Epistemology*, London: Bloomsbury Academic, 2022. 下文出自本书的引文仅随文夹注页码。

③ 以下的厘清工作除参阅索萨的相关著作外,也主要参考了黄勇教授在本书的导论中对这些著作的分析和总结,见第2—8页。

④ Sosa, Ernest, *Epistemology*, Princeton: Princeton University Press, 2017, p. 140.

目标后再根据“恰当性”的要求来判断此结果是否是由其箭术水平高超而不是由“歪打正着”造成的。同理,一个信念能否成为知识也取决于其能否准确地反映客观事实(准确性)、充分地体现主体的认知能力(熟练性)并将主体的认知能力而非其他因素当作其准确性(在其确实是准确的情况下)的来源(恰当性)。^①“SSS”中的三个S分别代表基底(seat)、形态(shape)和情境(situation),是索萨美德认识论中决定主体的认知能力的三个条件。其中,基底指的是各认知官能或各参与认知的感官自身的发达程度;形态指的是主体的精神状态(如是否受到酒精和药物的支配、是否睡眠充足以及是否处于冷静状态等)对认知官能产生的影响;情境指的是主体身处的环境(如光线的强度和噪音的大小等)对认知官能产生的影响。^②

最后一组概念是“动物性知识”(animal knowledge)和“反思性知识”(reflective knowledge)。在索萨的语境中,动物性知识并不是指非人类动物所能获得的知识;相反,动物性和反思性知识都是人类的知识,都满足上述构成知识的三要素。但是,与动物性知识仅停留在满足知识的三要素上不同的是,反思性知识恰如起名,“需要在动物性知识的基础上更进一步……将[动物性知识]置于一个角度”来思考我们是否真的有充分的理由将其当作知识。^③换言之,反思性知识是“可以被充分证明是知识的动物性知识”;借用黄勇的话来说:“动物性知识在本质上是不能被证明是恰当的信念[满足知识三要素的信念],但反思性知识不仅是恰当的信念而且是可以被证明是恰当的信念”(第4页)。^④索萨认为,这种证明必须借助“SSS”来完成,即只有当产生动物性知识的认知官能够在“SSS”的框架下被认定为是正常的,动物性知识才可能升格为反思性知识。

二、从中国哲学的观点看责任主义和可靠主义美德认识论

中国古代的哲学家们会如何看待责任主义和可靠主义美德认识论之间的关系以及如何看待索萨那种注重认知官能本身的能力,同时仅把认知品德当作认知的辅助工具的可靠主义美德认识论?这是贯穿本书第二章至第六章的核心问题。在第二章中,庄锦章发现,荀子和索萨同样重视感知的准确性和外部环境对认知官能的影响,而庄子则与索萨不同,更注重“用心若镜”或“虚心”(open-mindedness)这样的认知品德。如果套用索萨的定义,我们似乎可以说荀子是一位可靠主义者,而庄子是一位责任主义者。但是,庄锦章认为,这种概念的套用很容易让我们忽视二者与索萨之间存在的一处重要思想差异,即在荀子和庄子的认识论中,构成知识的要素会受到来自社会、政治、思想等人文背景(context)的影响,并不是像索萨的“AAA”概念中设定的那样一成不变的(第22—23页)。在荀子那里,背景的内容是“通过认知能力和对自然规律的准确把握来维护儒家的社会秩序”,但在庄子那里,背景的内容则变成了“批判儒家的一元秩序对自然和人类多样性的否定”(第32页)。正因如此,前者才会认为知识的形成离不开良好的认知能力,而后者则把虚心这样的认知品德也看作是知识的重要组成部分。依庄教授,这不仅说明了在某

① Sosa, Ernest, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume 1*, Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 22–23.

② Sosa, Ernest, *Epistemology*, Princeton: Princeton University Press, 2017, pp. 191–192.

③ Sosa, Ernest, *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume 2*, Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 75.

④ Sosa, Ernest, *Judgement and Agency*, Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 111.

些特定的背景下,只在索萨美德认识论中起辅助作用的认知品德也会参与知识的形成,更说明了以索萨为代表的西方认识论学者因长期从“纯粹认知”的角度来理解知识,所以忽略了人文背景在知识的形成过程中所能起到的决定性作用(第32、35页)。

第三章的作者方克涛教授(Chris Fraser)也同样选择了透过荀子的认识论来审视索萨的相关理论。方克涛注意到,荀子在《解蔽》篇中曾数次强调主体的精神状态和其所处的外部环境对认知能力的影响,^①这其中便暗含了索萨在他的“SSS”概念中表达的思想:“认知能力的维度之一就是主体自身的认知官能在各种不同情境下的可靠度”(第45页)。但与此同时,方克涛也注意到,在认知能力较强的主体应该具有哪些品质这个问题上,荀子和索萨之间还是存在着不小的分歧。一方面,荀子认为,对认知能力较强的主体而言,动物性知识和反思性知识之间其实是不存在明显差别的。这是因为,在荀子处,“认知能力还包括主体‘通过主动地培养作为认知官能的心而使其可以良好运作’的能力。〔在此培养过程中〕,主体会同时提升自己的反思性判断能力(由‘虑’而来)和即时的、非反思性的区分能力”。因此,拥有较强认知能力的主体的动物性知识或非反思性知识本身也必然是恰当的;其恰当性无需经过进一步的刻意证明(第46页)。另一方面,由于对心的培养必须要通过遵循荀子语境下的“道”来完成,而这种道的核心在方克涛看来就是“责任主义美德认识论中诸如认真、审慎、坚持观察等认知品德,”所以荀子也不会像索萨那样严格区分责任主义和可靠主义而是会把前者所强调的认知品德当作是获得后者所看重的那种发达的认知官能的必要条件(第48—49页)。

德国汉学家格雷戈尔·保罗(Gregor Paul)在第四章中进一步借助荀子的认识论批评了索萨对责任主义和可靠主义作出的区分。保罗认为,责任主义和可靠主义之间并不存在索萨描述的那种非此即彼的关系;相反,如果我们想要建构一种比索萨的可靠主义(美德)认识论更为完善的认识论,我们就需要将责任主义当中有关认知品德的理论带入可靠主义,从而把二者有机地结合起来。按保罗所说,荀子在他的“责任主义式的可靠主义认识论”(responsibilist reliabilism)中就已经完成了这种结合并充分证明了责任主义和可靠主义本来就是两种“彼此兼容且彼此互补”的理论(第60—61页)。概言之,保罗将荀子的认识论看作是一种“全面的美德认识论”(comprehensive virtue epistemology);在其中,感官本身的素质、认知品德和仁、义等道德品质必须共同作用才能形成绝对可靠的知识(第54—55、58—61页)。^②

第五章的关注点转向了佛教禅宗的认识论。作者蒋韬在沿着索萨的思路梳理了近年来责任主义者和可靠主义者之间的论辩后提出,“一些重要的认知品德一直被责任主义者和可靠主义者共同排除在了讨论范围之外……禅宗的核心认知品德‘无执’(detachment)就无法适应责任主义和可靠主义的二元框架,因为它是一个具有责任主义和可靠主义双重特征的‘可靠主义性格品德’(reliabilist trait-virtue)”(第73页)。根据蒋韬的观点,包括禅宗在内的几乎所有大乘佛教宗派都将真正的知识看作是一种可以呈现万物本质(空)的“认知上的澄明”(cognitive transparency),而“无执”作为可以帮助认知主体破除“无知”(ignorance)和“执着”(attachment)

① 比如,荀子说:“冥冥而行者,见寝石以为伏虎也,见植林以为后人也;冥冥蔽其明也。醉者越百步之沟,以为颠步之涂也;俯而出城门,以为小之闾也;酒乱其神也。仄目而视者,视一为两;掩耳而听者,听漠漠而以为啁啾;孰乱其官也。故从山上望牛者若羊,而求羊者不下牵也;远蔽其大也。从山下望木者,十仞之木若箸,而求箸者不上折也;高蔽其长也”(《荀子·解蔽》)。《荀子》,方勇、李波译注,北京:中华书局,2015年。

② 对于最后一点,保罗将“仁义德行,常安之术也,然而未必不危也”(《荀子·荣辱》)中的“安”“危”与认识相联系,认为荀子在这里说明了道德品格是构成可靠知识的必要(但不充分)条件,见第61页。

的品德,是获得这种代表真知的澄明状态的必要条件(第75—78页)。如上文所述,责任主义所强调的认知品德在索萨看来仅具有辅助认知的功能,所以既然“无执”是认知的必要条件,那么按照索萨的标准其自然就应该是一种可靠主义而非责任主义品德,即一种反映认知官能的发达程度而非主体的认知性格的品德。但是,蒋韬通过分析《临济录》中的相关文本阐明,“无执”很显然又是一种必须要通过修炼才能获得、反映主体认知性格的品德(第78—83页)。这也就证实了:“在形成通往‘空’的那种真知这方面,‘无执’是一种可靠主义品德;但作为一种有关认知性格而无关认知官能的品德,‘无执’又同时是一种责任主义品德”(第83—84页)。

最后,在第六章中,黄翔让索萨的美德认识论与王阳明的道德形上学进行了一场“双向诠释”的对话。首先,黄翔借助索萨的“AAA”概念重释了王阳明对道德行为的看法。黄翔认为,索萨在“AAA”概念中提出的构成知识(恰当的信念)的三要素正是在王阳明的道德形上学中构成恰当的道德行为的三要素。对后者而言,“一个道德行为是准确的当且仅当它是由一个保有良知本心的行为者做出的;是熟练的当且仅当行为者有能力扩充自己的良知;是恰当的当且仅当它的准确性来源于行为者的能力,即来源于行为者扩充自己良知的道德实践能力”(第91页)。^①之后,黄翔又反过来借助王阳明“知行合一”的理念重新梳理了各种与认知相关的品德在认知过程中所扮演的角色。黄翔认为,正如王阳明曾将良知比作树根而将具体的道德行为比作由树根给予营养而自然生长出的枝叶,“AAA”的概念完全可以被看作是索萨美德认识论的“根”,而各种与认知相关的品德,不论是反映主体认知性格的责任主义品德还是反映认知官能发达程度的可靠主义品德,都可以被看作是引导认知的“枝叶”(第99—100页)。与上述诸位学者一样,黄翔也不认同索萨对责任主义和可靠主义所作的机械式区分。在黄翔看来,并不是所有的责任主义认知品德都只能对认知起到辅助作用,也不是所有的可靠主义官能品德都是获得知识的必要条件。对于“什么样的品德会在认知过程中扮演什么样的角色”这个问题,我们应该采取一种“情境主义的”(contextualist)态度,具体情况具体分析(第101—103页)。

三、索萨美德认识论中的其他问题

在充分讨论了有关责任主义和可靠主义之间关系的问题后,本书第七章至第十二章继续从中国哲学的角度考察了索萨在其美德认识论中谈及的其他概念和问题。在第七章中,宋晓竹(Winnie Sung)用荀子的相关理论支持了索萨对证言知识(testimonial knowledge)的看法。宋教授首先指出,索萨一方面认为,证言知识或“从他人的证言中获得的知识”和设备知识(instrumental knowledge),即从类似(功能正常的)GPS或温度计等设备中读取到的信息,在本质上是相同的。但另一方面,索萨又同时强调,“人类的证言和感官一样,都可以自动地为自己〔传递的信息的恰当性〕提供辩护。”因此,索萨在证言知识的问题上采取了一种介于还原主义(reductionism)和非还原主义(non-reductionism)之间的立场,既认为证言知识可以被还原为设备知识,又认为证言知识的恰当性由于可以以其特有的方式得到证明,所以不能被完全还原成设备

^① 黄教授认为这就是王阳明的“四句教”(“无善无恶心之体,有善有恶意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物”)中前三句的含义,见第91页。

知识(第107—108页)。在此基础上,宋通过分析《荀子·解蔽》中的相关文本证明了索萨这种看似矛盾的观点的合理性。依荀子,当作为认知官能的心准备把来自他人的一条信息接收成为知识的时候,心有可能(1)先把这条信息认定为是关于某件事物的证言(testimony),然后再根据证言概念本身自带的恰当性将这条信息认定成为知识;(2)没有意识到这条信息是关于某件事物的证言,但因为相信信息的提供方,所以在某种程度上把这条信息看作是来自一台可靠设备的信息,进而直接将这条信息认定成为知识。第一种方法指向了非还原主义,第二种方法则指向了还原主义,而无论采取何种方法,心最终都可以获得证言知识。在这个意义上,证言知识确如索萨所说,是既能又不能被还原为设备知识的(第108—115页)。

在第八章中,张锦青透过荀子“道的知识”(knowledge of Dao)的概念重新检视了索萨对动物性知识和反思性知识的区分。张锦青认为,索萨的动物性知识是一种外在主义的(externalist)知识,因为其作为知识的恰当性完全来自于认知官能的能力而不需要得到认知主体的任何证明。相反,索萨的反思性知识由于是“可以被充分证明是恰当的动物性知识”,其恰当性需要得到认知主体的进一步证明,所以是一种内在主义的(internalist)知识(第123页)。据此,张锦青指出,荀子的道的知识既不是动物性知识也不是反思性知识。概而言之,张锦青的论证过程如下:(1)道的知识“完全建基在内省反思的基础上,”只能由主体通过“虚一而静”的功夫获得,因此是内在主义的知识(第129页);(2)既然道的知识是内在主义的知识,那么道的知识就不可能是外在主义的动物性知识(第131页);(3)反思性知识是动物性知识的一种,所以既然道的知识不是动物性知识,那么即使它是内在主义的知识,也不可能是反思性知识(第131页)。在张锦青看来,如果索萨的美德认识论想要囊括荀子的道的知识,则索萨必须对反思性知识的定义做出修改,使反思性知识不再是一种动物性知识而仅是一种“可以被主体恰当地相信为是符合事实的真信念”(第131—132页)。

在第九章中,徐英瑾展示了儒家的“正名”理论如何能够妥善地解决困扰了包括索萨在内的诸多认识论学者的葛梯尔问题(Gettier Problem)。①徐英瑾发现,与西方分析哲学传统下的认识论仅关注“不同信念之间的关系”(inter-belief relations)而不关注这些信念的具体内容不同,儒家正名理论所蕴含的认识论思想关注的是“某一信念的主词和谓词之间的关系,且这种关系必须根据谓词自带的标准加以认定”(第136页)。换言之,儒家在正名理论中提出的认识论关注的是“某一信念‘内’的(主词和谓词之间)的关系”(intra-belief relations),因此是一种关注信念的具体内容的认识论。在面对葛梯尔问题时,徐英瑾认为,儒家的正名理论不会在意葛梯尔问题中出现的两个信念(“乔恩斯会得到工作,乔恩斯的衣袋中有十枚硬币”;“会得到工作的人的衣袋中有十枚硬币”)之间的逻辑关系,而是会将两个信念合并为一个信念(“乔恩斯,即那个会得到工作的人,他的衣袋中有十枚硬币”)并考察该信念的主词(“乔恩斯”)是否符合成为谓词所描述的那种事物(“会得到工作的人”)的标准,即主词是否能够被合理地命名为谓词或合理地被谓词所描述(第139—143页)。

在第十章中,冯耀明从庄子的认识论中汲取资源,帮助索萨更有效地反驳了以“缸中之脑”(brains in a vat)理论为代表的怀疑主义(skepticism)。简言之,怀疑主义是哲学上对客观世界是否存在、人类能否认知客观世界持怀疑态度的学说。由此学说衍生出的“缸中之脑”理论提出,

① 因篇幅限制,本文将不在此详述葛梯尔问题的具体内容,有关内容请详见本书第139—140页。

人类拥有的所有有关客观世界的知识很可能只是主观的臆想;人类的大脑实际上可能是被浸泡在了一个盛有营养液的缸中,一切对外部世界的所谓的认知其实全部都来自一台连接大脑的计算机对大脑产生的刺激。索萨对该理论回应是:以这种方式感知世界的人虽然可能在“信念与经验的连贯性和完整性”上与常人无异,但由于此连贯性和完整性只是主观的连贯性和完整性,不仅与认知能力无关也与客观世界完全脱节,所以自然不能被认定为是有关客观世界的知识(第163页)。冯耀明认为,索萨的回应至少存在两个问题:(1)“缸中之脑”其实并没有和客观世界脱节,只不过其接触客观世界的方式与常人不同;前者是通过可以传递客观世界讯息的计算机,后者是通过感官。(2)索萨的回应预设了常人的感官可以直接接触到客观世界,但却并没有解释客观世界如何能够直接对感官产生刺激以及通过这种刺激传递的信息是否真的可以反映客观世界的本来面目(第163—164页)。相比之下,冯耀明提出:“如果我们跟随庄子,将客观现实和人类所经历的现实看作是同一个世界的两种状态:一种被认知入侵以前的自然状态[‘未始有物、未始有封、未始有是非’的‘浑沌’状态]和一种被认知所感染的人为状态[有所‘亏’、有所‘成’的状态],怀疑主义便没有了生存空间。”这是因为对庄子而言,纯粹的客观世界或客观世界的自然状态本就无法成为人类的认知对象,而一切存在于客观世界的人为状态(同一个客观世界的另一种状态)中的事物又全部都在人类的认知范围之内(第171页)。

在第十一章中,陈汉生(Chad Hansen)注意到,索萨将知识定义为“恰当的信念、恰当的认知过程所产生的信念、可以反映信念者在获得真理时所展现的认知能力的信念”(第177页)。然而,这种遵循古希腊唯理论传统、将知识化约为信念或“命题性知识”(knowing-that)的定义与中国哲学对知识的看法是截然不同的。陈汉生以墨子和荀子为例说明,在中国的反唯理论(anti-intellectualist)哲学传统中,知识至少包含了三个方面:“使人区分‘道’与‘非道’的‘知道’能力(knowing-of),选择追随‘道’而不追随‘非道’的‘动力之知’(knowing-to),了解如何不偏离正道的‘能力之知’(knowing-how)”(第187页)。陈汉生强调,他本人无意证明哪一种哲学传统对知识的理解更加高明,但他相信,指出中西哲学传统之间的不同可以给双方提供“在另一方的哲学传统和概念框架下思考问题”的契机,进而使双方的理论都能得到进一步的发展(第193页)。

在第十二章中,黄勇将动力之知看作是独立于命题性知识和能力之知以外的第三种知识类型,并在此前提下着重探讨了王阳明哲学中有关动力之知的理论。黄勇认为,动力之知的概念不仅回答了索萨关注的“知识具有怎样的性质”以及“知识具有怎样的价值”这两个源自柏拉图的问题,也回答了索萨没有关注的第三个源自柏拉图的问题,即某人是否有可能在不遵守一条规范性准则的情况下声称自己拥有对该准则的知识。根据黄勇的判断,索萨会主张,即使一个人没有依照自己所拥有的某种知识行动也不会影响其拥有这种知识。但是,王阳明会反问:假如一个人知道应该去爱自己的父母但却不去爱自己的父母,我们难道可以说这个人真的知道应该去爱自己的父母、真的拥有“我应该爱我的父母”这种知识吗?在王阳明看来,知与行永远是合一的;没有人可以单纯地拥有知识但却不依照知识来行动;反之,不依照知识行动实际上等同于没有真的获得知识。以爱父母为例,王阳明会主张,一个真正知道爱自己父母的人不仅只是在理论上知道“我应该爱我的父母”还会由此“知道”而行,在行动上确实地去爱自己的父母。这种与行合一的

知即是黄教授所谓的动力之知。此外,由于动力之知同时既是一种信念(“我应该爱我的父母”)又是一种欲望(“我爱我的父母”),所以黄也将动力之知称为“信欲”(besire)。在此概念的基础上,黄断言,索萨认定的那种拥有知识的人其实并没有在真正意义上拥有知识/动力之知。^①

四、索萨的回应

本书的最后一章(第十三章)收录了索萨对以上学者提出的问题的回应。首先,针对本文第二节列举的关于责任主义和可靠主义美德认识论之间关系的问题,索萨的回应可以被大致总结为以下三点:(1)有关学者对可靠主义美德认识论的不满主要源自这些学者自身对可靠主义的误解。索萨强调,可靠主义虽然注重如感官等基础认知官能的能力,但这并不表示可靠主义只在乎那些直接由感官提供、不经过进一步反思和判断的动物性知识(第224页)。相反,“可靠主义美德认识论从没有宣称所有的知识都存在于动物性知识的层面。”如上文所述,动物性知识之上还存在反思性知识,而反思性知识的获得则有赖于运用更高级别的认知官能去证明动物性知识的恰当性(第228页)。(2)索萨承认,运用更高级别的认知官能牵涉到责任主义看重的认知品德,但这些品德“在认识论的历史上仅具有非常有限的意义”(第226页)。索萨在这里首先区分了认识论和智性伦理学(intellectualist ethics);前者的主要课题是回应上文提到的怀疑主义,后者则与商业伦理学、医学伦理学一样属于应用伦理学的一种。不同于智性伦理学会考虑知识的内容是否在道德上是恰当的,认识论仅关注知识本身是否是准确的。在此意义上,索萨不否认认知品德在智性伦理学中扮演着关键角色,但是在与伦理完全无关的“认识论的历史上”,认知品德有且仅有“非常有限的意义”(第229—230页)。(3)索萨以第六章中提到的“无执”为例说明,“无执”预设了人类的认知官能在“无执”的状态下具有完美的认知能力,所以作为认知品德的“无执”依然只是获得这种认知能力进而获得真知的手段(第233—234页)。这在一定程度上反证了索萨的观点,即“认知官能的敏锐程度或发达程度是影响认知的决定性因素,而各种认知品德在获得知识的过程中仅能起到辅助性的作用”。

其后,针对本文第三节中提到的问题,索萨作出如下回应:(一)索萨赞成宋晓竹将对证言知识的看法解读为“介于还原主义与非还原主义之间”并进一步澄清了自己的看法。依索萨,当一台设备或一名证人提供了一条信息时,接收者只有通过“采集”(gathering)的方式才能将此信息转化为证言知识。“采集”的核心是:(1)该信息必须能够反映客观事实;(2)接收者本人必须通过自身的认知能力来确保该信息被准确无误地接收;(3)信息的提供方(设备或证人)必须运转正常或可靠。但与设备信息不同的是,证人作为和接收者一样的“高度社会性的智性主体”,其传递的信息具有和接收者自身通过感官捕捉到的信息同等的效力(第223—224页)。(二)索萨不认同张锦青对反思性知识的定义作出的修改。在索萨看来,张的新定义(“可以被主体恰当地相信为符合事实的真信念”)将反思性知识还原成了动物性知识,因为动物性知识即是(未经证明为是恰当的)恰当的真信念(第239页)。(三)索萨没有对儒家的正名理论本身提出任何质疑,但却不赞同徐英瑾在运用此理论解决葛梯尔问题时作出的论断:“一个选言命题只有在其中

^① 本段文字译自黄教授在本书导论中对自己所撰写的章节的内容总结,见第17—18页。

一个选言支为真的情况下才能被证明为真”；索萨认为，“一个选言支为真”并非是证明选言命题本身是否为真的必要条件(第 239 页)。(四)针对冯耀明提出的“‘缸中之脑’其实并没有和客观世界脱节”的观点,索萨强调,他所谓的脱节指的是“缸中之脑”没有通过“正常的”方式与外界相连。在此意义上,“缸中之脑”确实是和客观世界脱节的(第 238 页)。(五)在总结了黄勇对动力之知以及信欲概念的讨论后,索萨承认,“假设某人相信自己应该去做某事但却缺少做此事的欲望,”那么此人确实在某些方面存在着问题。但索萨同时强调,此人的问题“不出在他的信念方面”;即使人们不按照自己的知识(恰当的信念)行动也不妨碍人们拥有相关知识(第 236 页)。总的来说,索萨似乎并没有将知识和行动看作是一体的两面而是将知识看作是行动的基础。在索萨看来,行动的适当性完全取决于知识的适当性,所以不论知识是否真的引发了行动,其作为知识的适当性都是作为判断行动适当性的依据而独立于行动的(第 237 页)。

五、结 语

诚如黄勇在本书导论的最后一节中写道,“索萨与中国哲学的遭遇无疑为双方搭建了一座双向的桥梁,”既帮助索萨更好地了解了中国哲学中与美德认识论有关的思想,也为中国哲学和中西比较哲学的研究者们提供了一个全新的考察中国哲学文本的视角(第 18 页)。本书的出现充分证明了中西方哲学在美德认识论的问题上可以进行富有成效的对话,从而也为两大哲学传统未来在相关领域更加深入的交流奠定了基础。本书评简要总结了本书各章的主要内容,虽无法做到面面俱到,但希望可以帮助读者把握本书的全貌并引起读者阅读本书的兴趣。

(责任编辑:袁 艾)

从制度儒学到国家的观念史

——评干春松的两本新著

孙铁根

摘要:如果说《儒学的近代转型》着眼于儒学在制度化儒家解体之后的现代命运问题,《理想的国度——近代中国思想中的国家观念》则是以儒家的政治哲学为本位思考近代国家制度建构问题。两部书共同构成了制度儒学的完整面貌。不过这两部书之间存在着思想史研究路径和方法上的差异。《理想的国度——近代中国思想中的国家观念》摆脱了知识社会学和历史社会学方法论的影响,完成了从“历史的思想史”到“思想的思想史”的回归,从而进一步揭示出了现代儒学研究的另一种可能。

关键词: 制度儒学; 干春松; 国家观念; 思想史; 《理想的国度——近代中国思想中的国家观念》; 《儒学的近代转型》

作者简介: 孙铁根,外交学院马克思主义学院(北京 100037)

干春松的《儒学的近代转型》^①和《理想的国度——近代中国思想中的国家观念》(以下简称“《理想的国度》”)^②于近日出版。这两部著作代表着干春松二十年来思考的阶段性的总结,不仅在其本人的学术生涯中占据重要的地位,而且对于中国政治思想史学界而言也是一份不期而遇的礼物。笔者下面尝试围绕思想史的研究方法来谈谈对这两部新作的阅读体会。

一、制度儒学与“历史的思想史”

《儒学的近代转型》中核心的问题意识是儒学的现代命运:在制度化儒家解体之后,儒学该如何发展?我们应该如何对待儒学这一门知识形态或学科:它可以被“国学”取代吗,抑或是可以栖身于哲学这一西方化学术建制之下?干春松说:“这是每一个关心中国文明未来的人都在探索的问题。”^③

建立在对对中国哲学合法性问题的反思和现代新儒家对儒学的“游魂”^④式处理的批评之上,干春松提出了“制度儒学”这一说法:“所谓制度儒学就是要讨论儒家是如何制度化,以及中国的传统的政治制度是如何逐渐儒家化的双向互动的过程。儒家的制度化就是统治者通过一系列的

① 干春松:《儒学的近代转型》,桂林:广西师范大学出版社,2022年。

② 干春松:《理想的国度——近代中国思想中的国家观念》,成都:四川人民出版社,2023年。

③ 干春松:《儒学的近代转型》序,第11页。

④ “当现代儒家失去政治、经济、法律、乡村社会等发挥作用的场域之后,儒家便气若游丝地飘荡在心性等问题上,成为‘游魂’”。干春松:《儒学的近代转型》,第113页。

制度设计来确保儒家的独尊地位……而制度的儒家化则是指社会政治架构和具体的政治法律制度按照儒家的价值观加以改进或重塑。”^①

制度儒学的研究借鉴了来自知识社会学和历史社会学的方法：“儒学在传统社会的制度化存在，需要我们从政治、历史、社会等多角度来综合考察，尤其是主张将知识的因素与特定的社会结构和社会环境相结合的知识社会学和从社会结构的变迁方式分析历史发展的历史社会学的方法值得我们关注。”制度儒学致力于知识与社会的互动，研究儒学在政治法律社会诸种制度和结构中的“效果”，由此大大拓宽了中国思想的丰富维度。^②

陈来曾经在《儒教研究的方法》一文中分析了中国思想史的研究方法。他指出，至少有四种对“思想史”的不同理解。第一种是“观念史”(history of ideas)，相当于哲学史，注重对思想本身的研究、理解和分析。第二种是“思想史”(history of thought)，主要研究思想家的思想以及思想自身的发展。第三种是“思想文化史”(intellectual history)，即“新社会史”，比较注重思想观念在实际的社会、历史中的文化表现。第四种是“新文化史”(new cultural history)，强调思想与社会的时间—空间维度上的关联，比如书院讲学与州县地方的关系、与地方宗族的关系等。前两者比较重视思想本身的研究，是一种哲学式研究思路，后两者重点在于社会、文化的表现，更多地是一种“效果史”。这样思想史的进路就可以分为“思想的”与“历史的”两种。^③按照陈来上述两种思想史的区别，制度儒学很明显属于“历史的思想史”。更加明确地说，制度儒学为新社会史研究方法所主导。

我们可以看出，干春松关于制度儒学的思考是伴随20世纪80、90年代国内社会史的复兴而孕育成长的。“新社会史”提到的“社会”不是研究与经济史、思想史或政治史相区分而且平行的其他领域，而是适用于所有类型的人类活动，这样社会史内在蕴含着整体史、总体史的意涵。“社会史与以往的经济史、政治史、文化史等专史不是一种并列平行的关系，而是处于一个更高的层次，在更高的平台上能够将各种专史加以整合，并且能够实现与其他社会科学门类的整合……社会史的复兴实质上是一种范式革命。”^④制度儒学诞生于这一范式转型时期，偏重于从儒学作为意识形态的社会机能这一“外部的”视角来认识它。这一研究路径的确丰富了儒学思想在政治、社会、思想等结构和制度上的映射和效果，在不同棱镜的透视下还原出儒学的多面而又鲜活的生命力，从而开辟出在心性儒学之外的另一条发展道路。但是这一路径也有逐渐偏离从内部来把握思想的逻辑发展之倾向，更进一步可能会导致对思想或知识自身自主性和超越性的消解。而在《理想的国度》中我们可以发现，作者通过对国家的观念史研究回归到了“思想的思想史”路径之中。^⑤

① 干春松：《儒学的近代转型》，第136页。

② 尤其可以看出福柯理论的影响，见《儒学的近代转型》第二部分第三章“制度儒学的运行规则：从科举制度看知识与权力之间的互动”。

③ 陈来：《从思想世界到历史世界》，北京：北京大学出版社，2015年，第241页。历史的思想史类型的两种方法可以分别对应于新社会史和新文化史两种研究范式。

④ 王学典、陈峰：《20世纪中国历史学》（修订版），北京：北京大学出版社，2023年，第318—319页。不过，王学典和陈峰此书并没有像陈来那样严格区分“新社会史”和“新文化史”。

⑤ 有趣的是，根据王汎森的说法，胡适经历了从哲学史到思想史转变的过程。见王汎森：《从哲学史到思想史——胡适的英文〈中国思想史大纲〉草稿》，《近代中国的史家与史学》，西安：陕西人民出版社，2022年，第287—312页。

二、《理想的国度》中的两条线索与“思想的思想史”

《理想的国度》主要集中于现代国家理念出现的思想时刻，其背后的时代背景是传统儒法国家向现代民族国家转型的政治时刻。在笔者看来，本书中作者自觉做出了观念维度与现实政治维度的区分。思想与现实并非一一对应，现代国家理念的出现并非能够及时转化为民族国家建构的意识形态权力，相反它可以构成或促进或批判的规范力量，从而成为衡量现实国家的理想性标准。这表明干春松关于思想史研究思路的进一步推进。他不再特别关注知识的社会史效应，而是回归到了更加传统的思想史或观念史的研究路径之中。在书中我们看到的是对康有为、章太炎、严复、梁启超、杨度、梁漱溟、孙中山等政治和社会精英政治思想的理论重构和义理剖析。本书围绕近代国家这一核心观念，通过重构和复原不同思想家在国家建构这一“根本性议程”或“建制议程”(constitutional agenda)上的争论，^①凸显了这些问题及其不同解决方案在根本上的“悬而未决”，并进一步揭示出它们具有的超出其所处历史和政治语境的普遍性、超越性意涵。这样，干春松就从“历史的思想史”转向了“思想的思想史”。

《理想的国度》并没有采用类似于历史社会学的研究方法。比如本书中没有出现对国家的定义，^②也没有任何对于历史模型的理想型建构，像有的学者那样将历史看成是人类为了权力的竞争那样。^③相反，本书尝试通过思想家对所处政治—历史情境的相关反思来展示现代国家建构的复杂面向。我们在书中看到的是，现代国家建构中领土(包括边疆)、主权、政权、民族/种族这些根本要素以及军事、财政和国家这些议题在康有为、章太炎、严复、杨度、梁启超、张謇等人思想争论中的具体理解和定位，以及他们的思考背后的民族主义、自由主义和社会主义等“主义之争”。因此本书围绕的是现代国家这一理念的二阶建构，而非一阶建构的问题，从而体现出传统思想史的研究方法和特色。

《理想的国度》揭示出近代思想家对现代国家建构中的领土、政权、种族/民族、政体等基本要素都给予了重要关注。比如，张謇的“保土救国”的主张可以对应现代国家建构中的领土(领土完整和主权独立)这一要素。在张謇看来，现代国家的建构必须满足一个重要目标，即国家的稳定和统一。干春松指出，“政体的选择和国家统一性的问题在张謇身上非常明显地体现出来，在张謇那里，国家的一统要优先于到底是实行君主立宪还是共和政体这样一个选择”。^④

就政权(治权)这一要素而言，康有为和杨度非常重视财政国家的建设问题。康有为提出超前的理财救国方案，“即使在今天，这套金融改革体系也并不能说过时了”。^⑤杨度的《金铁主义说》非常深刻地指出，万国竞争的国际秩序下经济和军事实力才是区分文明和野蛮的标准，由此我们要在与西方的经济竞争中提升自己的国际地位。这表明他们已经看到了现代国家的治理能力取决于其财政和军事实力。

① 孔飞力：《中国现代国家的起源》，陈兼、陈之宏译，北京：三联书店，2014年，第1—2页。

② 李怀印：《现代中国的形成》，桂林：广西师范大学出版社，2022年，导论。李怀印提出了地缘政治、财政军事实力和国家认同三位一体的分析框架。

③ 赵鼎新：《儒法国家：中国历史新论》，杭州：浙江大学出版社，2022年，第33—52页。赵鼎新提出了经济权力、军事权力、政治权力和意识形态权力四位一体的历史动力模型。

④ 干春松：《理想的国度：近代中国思想中的国家观念》，第257页。

⑤ 干春松：《理想的国度：近代中国思想中的国家观念》，第73页。

民族和种族问题构成了康有为、章太炎、梁启超、严复和杨度等人争论的焦点。严复将民族主义视为宗法社会的种族主义,认为其应该被军国民主义所取代。现代国家的建构是消解宗法意义上的种族主义的过程。这与革命派的主张相冲突,后者倡导种族革命是政治革命的必要步骤。在严复看来,革命派的种族革命并不是消除民族主义,反而是要建构民族主义。通过排满来恢复汉族的统治的种族革命,岂不还是在宗法社会的逻辑中打转?章太炎反驳严复的观点说,革命派的任务首先在于破除满族的统治地位,然后在化合不同民族,建构其平等的民族意识。因此“革命派的民族主义,不仅不是宗法主义,反而是宗法主义的解放者”。^①康有为运用公羊学中的“夷夏之辨”,指出中国历史中并没有种族意义上的民族主义,只有文化意义上的民族主义,满族事实上已经成为文化民族主义的一分子。章太炎则通过历史民族的观念,强调历史性的文化经验对于民族认同的重要性。梁启超和杨度对革命派的民族主义进行了批驳,民族主义容易造成各民族的相互对立,最终走向分裂,而无法完成建国。杨度进一步指出王朝与中国、政府与国家的区别:清朝国家仅仅是历史上的王朝而已,满族仅代表治权上的统治,与中国这一国家观念有着明显的区别,“惟其满洲非国,所以中国不亡”。^②这些思想家的思考和争论涉及种族主义、政治民族主义、文化民族主义、历史民族主义等等观念,不仅丰富了我们对于民族主义的理解,而且还具有非常强烈的现实意义。我们在阅读中国近现代思想家的相关讨论的时候,往往会带有西方理论的框架,不免有削足适履之感。《理想的国度》对这一问题的重构,为我们提供了一个非常恰当的视角来理解我们自己语境下的民族主义、民族国家这些观念。

就政体要素而言,不同政治派别围绕政体组织形式,就宪政、开国会、政党政治等问题也展开了激烈的争论。梁启超区分了君主专制、君主立宪和民主立宪三种政体类型,后来又提出开明专制的说法。杨度针锋相对地指出,中国之政体并非开明专制,而是不负责任之放任专制。立宪的关键在于加强政府的责任心和行政能力,提升国民素质和参政议政的参与意识。而要提高国民的公民素质和能力,首先需要破除的是家族主义。加强公民参政议政能力的重要措施就是开国会、组建政治团体等。在杨度这里,我们看到了他对公民参与的重视。而在章太炎看来,所谓宪政,只不过是封建制的变种,代议制并不能有效起到通上下之情,反而会形成一个新的统治阶层和食利集团:“名为国会,实为奸府,徒为有力者傅其羽翼,使得媵腊齐民,甚无谓也。”^③章太炎批评的不仅是立宪派,而且还有革命派,他指出了共和制度与民族主义和民生主义之间的内在矛盾。

上述围绕国家建构的思想争论实际上并未得到最终解决,它们处于悬而未决的状态。这意味着这些争论超出了其所处的历史—政治语境而有了更具普遍性、超越性的意义。更为关键的是,这些争论除了围绕国家建构这一“显性”脉络之外,还有一条以儒学为核心而重新书写近代思想史的“隐性”脉络。

如果从重构近代思想史这一“隐性”脉络出发,第三章“如何从历史和信仰来理解国家和民族:康有为和章太炎的分歧”就构成了全书的中心坐标。本书以康有为和章太炎的政治哲学为核心线索,为我们提供了一幅新的近代思想史图景:“我认为就近百年的中国思想而言,康有为和章太炎是最为值得关注的双峰。就思维的深刻性和对于全球时代的反思能力而言,无能出章

① 干春松:《理想的国度:近代中国思想中的国家观念》,第147页。

② 干春松:《理想的国度:近代中国思想中的国家观念》,第285页。

③ 干春松:《理想的国度——近代中国思想中的国家观念》,第147页。

太炎其右者。而就对儒学转折、新国家形态的复杂性的认知而言，康有为有其独到的卓识。他们或合或分，但都具有超越同时代人的类性的视角，并为我们描绘了平等、自由的未来世界图景。”^①如果以“超越同时代人的类性的视角”为根本尺度，近代思想家中的“理想国度”并不在上述那些具体的争论中，而在康有为的《大同书》和章太炎《五无论》《齐物论释》《俱分进化论》《国家论》中。在这一点上，二者具有很强的“一致性”。以此为线索，本书将严复、梁启超、杨度、熊十力、梁漱溟、孙中山、毛泽东等思想家的政治思想加以贯通，并揭示出了其与民族主义、宪政主义、自由主义、共和主义和社会主义诸种意识形态的预示性关联。在既有的中国近代政治思想史研究成果中，很少有像此书那样从更加普遍性、超越性的视角出发，致力于对不同思想家的国家观念进行融贯性的探讨和整合。

如果将上述“显性”和“隐性”的两条线索综合起来看，我们可以说，本书是一部围绕现代国家这一观念而展开的“思想的思想史”著作。如果说《儒学的近代转型》着眼于儒学在制度化儒家解体之后的现代命运问题，《理想的国度》则是以儒家的政治哲学为本位思考近代国家制度建构问题。两部书共同构成了制度儒学的完整面貌。

不过这两部书之间存在着思想史方法上的差异。《理想的国度》摆脱了知识社会学和历史社会学方法论的影响，回归到了传统的观念史路径之中。这种“思想的思想史”写作不同于“历史的思想史”。^②后者蕴含着彻底的历史主义，它预设了我们的当下经验已经“折叠”了被历史检验了的成功或失败的一切合理性或正当性，因此思想和知识形态因其时间上的后发而带有价值上的优先性。这样，哲学史也只不过诸多思想观念在历史长河中的偶然更替而已，哲学史就变成了纯粹的效果史，在它那里并不蕴含绝对一元的真理，而只有哲学家们多元、异质的权力意志。这种思想史研究最终与后现代历史哲学合流，从根本上取消了哲学之永恒性价值和意义。

干春松通过这部书而回归到了“思想的思想史”之中，从而告诉我们近现代思想家念兹在兹的是“理想的国度”，从未曾与任何一个现实世界实现最终的和解。儒家应该像康有为和章太炎那样，着眼于未来理想的政治和社会蓝图，在思想和观念中建构国家理念。这些理念的终极实现，并不表现为将理念转化为现时的意识形态，而是超越性地指向任何时代。

（责任编辑：张涛）

① 干春松：《理想的国度——近代中国思想中的国家观念》，第74页。

② 陈来提到的新文化史的思想史研究方法集中体现了后现代历史哲学的基本特色。见杨念群：“后现代思潮在中国”，载《昨日之我与今日之我：当代史学的反思与阐释》，成都：四川人民出版社，2020年，第75—119页。

· 学术资讯 ·

“返归六经：新材料、新观念、新方法 暨马一浮先生诞辰 140 周年 学术研讨会”会议综述

杨 羚

摘要：2023年5月27日，“返归六经：新材料、新观念、新方法暨马一浮先生诞辰140周年学术研讨会”在浙江大学顺利召开。与会学者的汇报涉及出土文献与经学、传统文本的经典化、经学文献的纂辑与流传、新技术对经学研究的影响和马一浮先生思想等研究领域，拓展了传统经学的研究视野，展望了经学研究未来的发展方向，体现了学者扎实的学术功底以及将主敬、穷理、博文、笃行的文化精神发扬光大的殷切期望。

关键词：马一浮； 经学研究； 新材料； 会议综述

作者简介：杨羚，浙江大学马一浮书院（杭州 310058）

2023年5月27日，适逢浙江大学建校126周年和马一浮先生诞辰140周年，为推动传统经学的探源性挖掘和原创性研究，缅怀马一浮先生在文史领域的精神引领作用，“返归六经：新材料、新观念、新方法暨马一浮先生诞辰140周年学术研讨会”在浙江大学顺利召开。此次会议由作为国际儒学联合会成员之一的浙江大学马一浮书院与国家图书馆古籍馆、国家古籍保护中心办公室、《文献》杂志社联合举办，来自北京大学、清华大学、北京师范大学、中国人民大学、首都师范大学、复旦大学、华东师范大学、南京大学、南京师范大学、武汉大学、山东大学等多所高等院校和科研院所的70多位专家学者出席了会议。

会议开幕式由浙江大学马一浮书院执行院长冯国栋教授主持。浙江大学副校长黄先海教授以及国家古籍保护中心办公室、国家图书馆古籍馆、《文献》杂志社先后致辞。开幕式结束后，著名学者杨国荣（华东师范大学）、彭林（清华大学）、桑兵（浙江大学）、王军（北京大学）分别就经典的意义、《乐记》的作者、马一浮与理学的命运、大规模经学文献智能分析系统的构建与应用发表了各自最新的研究心得。结合郭店简等相关出土文献分析《乐记》的作者，为公孙尼子作《乐记》说再添新证。对《论语》文本复用可视化平台及人工智能“朱子对话”的展示引起与会学者的浓厚兴趣。

大会发言后，专家学者围绕出土文献与经学、经学文本的经典化、经学文献的纂辑与流传、新技术对经学研究的影响和马一浮先生思想研究等专题展开讨论与交流。

不同文化、不同学科间的交流总能为传统经学研究提供新视野和新方法。李守力（浙江敦

和慈善基金会)充分利用模型论与公理化等新方法,综合当代考古发现的帛书《易》经传、集安八卦及彝族易学等新材料,探讨了《说卦传》的内在逻辑。李守力认为《说卦传》三至六章浓缩了从伏羲创立八卦,神农、黄帝、尧舜禹先后继承和发展的3500多年的易卦演化史。陶磊(浙江大学)、关长龙(浙江大学)结合相关理论为传统经学研究提供新的思考方向。陶磊从认知的角度区分了“易”与“易学”,认为易是早期中国南方女性发明的包含弱理性的描摹整体形式的符号载体,从量子理论角度观察,其尚未发生退相干。易学则是易在北方传播,基于北方已发生退相干意识形式,面向统一的共同体建构,发挥自身形式基础功能而衍生的知识现象。关长龙参考现代人工智能的结构设计,以《大学》“诚意”为出发点,分析了生命场域中“意”之存有和道德场域中“意”的功能,认为“意”字本义是终极本体寄寓于主体生命中的“心之识记”。具体言之,其在主体生命场域中的依托所在名为性,性之功能名为诚,性之所发介质是为意。

自然语言处理、人工智能等技术在经学研究的应用是跨学科交流的生动体现。徐永明(浙江大学)分享了“智慧古籍平台”的建构经验,介绍了“著述导览”“篇目导览”“关系图谱”等功能。其中“地域导览”的功能按照现行行政区划进行定位,对文旅研究有很大帮助。OCR即光学字符识别技术将古籍转化为可搜索的文本,对古籍整理具有重要意义。唐宸(安徽大学)指出三礼研究的数字化途径,一是要积极引入数字人文的文本分析、文本挖掘、文本标记、网络分析、可视化和地理信息系统等多样化技术手段,二是要加快构建具有文本呈现可靠性、扩展空间前瞻性和特殊文献兼容性的智能化专题数据库等一批高质量的基础设施。将计算机科学和数据科学的方法和技术应用于人文学科研究中,推动了传统人文学科的发展和

创新。

自从王国维先生提出“二重证据法”,通过“纸上之材料”与“地下之新材料”相互印证的方式重新探讨古代历史文化后,结合出土文献重新解读传统经典就成了学术研究的热门话题。程浩(清华大学)结合安大简《诗经》,认为《尚书·西伯戡黎》中“格人元龟”指用元龟占卜天帝的旨意,其“人”字很可能是入汉后,已经对六国文字比较陌生的儒者对所见底本中的战国文字“以”字的误读,这则讹误发生的时间大致在汉初或秦汉之际。赵敏俐(首都师范大学)综合二里头等相关考古材料,认为大禹时代有产生大一统观念的充分基础,《禹贡》不是信史,是中华早期历史的神话式书写,包含了中华先民对黄河与长江两大水系的深切认知,构建了一个以“九州”与“五服”相呼应的地理制度模式,为此后数千年王朝的大一统奠定了坚实的文化地理基础。刘光胜(孔子研究院)认为《孔子家语》《孔丛子》引《书》表明,孔壁古文面世之后,并没有动摇汉魏孔氏家学中《今文尚书》的主流地位,《古文尚书》的作伪者很可能是汉魏时期的“经学家”。而在清华简《尹诰》《傅说之命》等证伪《古文尚书》之后,汉魏孔氏家学的研究要开启由“证真”至“察伪”的转向。徐渊(同济大学)根据大小戴《礼记》及郭店简、上博简等相关篇目与《论语》的互涉关系,考察了《论语》的成书过程,他认为《论语》各篇的产生始于孔门诸弟子及其再传弟子从“孔门事语”类文献中辑录孔子及其弟子言行,依照特定的主题汇编成单篇《论语》类文献,经过一个时期的流传与定型,最终在西汉初年确立为《论语》这部经典。

对出土文献的专门研究为探索古代文化观念增添新活力。在清华简研究中,曹峰(中国人民大学)认为《五纪》通过从大乱到大治的历史观和从天道到人事的叙事模式,构建出非常严整的天人秩序,从超时空、大一统的意识出发,试图对天地人鬼作出整齐化的、格式化的想象和安

置,是不同于个性化诸子之学的王官之学。李若晖(中国人民大学)认为《系年》第一章所载“籍礼”体现了礼仪、宗教、政治三重意义,又内在包含了凡人与天神、敬天与保民、王者与百姓、王者与德性、王者与王位五种矛盾。李若晖指出,对于古典史学著作的研究不能仅仅停留在史实考订的层面,而应深入探讨其理性形式即认知逻辑。在铜器铭文研究方面,贾海生(浙江大学)将传世礼书与家伯束芻簋铭文合观,推断该器的器主人之皇祖是因故被废的太子。被废之后,其身份等同于公子,而所领之宗是器主人所在的大宗之统。对古文经的研究离不开出土文献,李守奎(清华大学)梳理了出土文献和传世文献中的古文与古文经,探讨了先秦经籍的面貌,分析了如“应重新思考‘六经’的形成过程”“文字的转写与地域文本的差异”等新材料视野下的新问题。

新发现的传世文献也能推动学术的繁荣。苏芑(南京师范大学)以新见《春秋经传集解》敦煌残卷为研究对象,比刊阮元校刻《十三经注疏》、日本宫内厅藏金泽文库旧藏《春秋经传集解》抄本对该残卷进行校录,深入考证该残卷与中村不折旧藏的关系,又结合昭公四年“皆召其徒”误字考证该写卷的年代。张丽娟(北京大学)探讨了日本足利学校藏南宋刘叔刚刻本《附释音春秋左传注疏》的版刻流传、文本源流与校勘价值,认为作为孔颖达《春秋正义》早期版本之一,刘叔刚本可与越刻八行本、日藏单疏抄本相互参证,取长补短,在《春秋左传注疏》校勘中发挥重要作用。吴仰湘(湖南师范大学)分析了哥伦比亚大学藏《新学伪经考》陈廷瑛批校稿,认为在连篇累牍的批校中,陈廷瑛反复揭斥康有为狂妄悖逆、痴呆不通、空疏无学,其中既有肆意引申、故入人罪的政治诬陷,也有洞若观火、切中症结的学术批驳,反映了历史剧变下中国经学“尊孔崇经”传统的痼弊。张凯(浙江大学)根据新发现康有为《周礼》礼记,探讨了康有为早期政学思想,在梳理康有为与廖平的交往过程的基础上重新分析了廖、康“学术公案”。

在关注新文献的同时,对传统经典文本的再诠释也是历久弥新的经典话题。陈赞(华东师范大学)分析了郑玄、孔颖达对《礼记·礼运》“大同”的实体化理解及其问题,认为“太一”是原初秩序经验的宇宙论刻画,“大同”是原初秩序经验的政治——伦理的刻画。“大同”是秩序思考的出发点而不是目的地,作为秩序的“礼”才是《礼运》的归宿。吴柱(山东大学)认为《表记》《论语》“中道而废”和《中庸》“半途而废”的本义是中道而毙、死而后已,是孔子关于生命价值和仁道理想积极一贯的表述。孔子关于仁道有向上,极言仁道的高远,树立旗帜以见儒学精神和向下,极言仁道的平易,劝诱初学,以见儒学的方法两种解释路径。杨华(武汉大学)认为《礼记》中包含着丰富的日常生活史内容,记载着古人一天的生活安排、一生的人生节律和一年的时令行事,是对一个人和一个族群日常生活的记忆,但现有中国古代日常生活史研究对“三礼”等经学材料关注不够。《礼记》中很多内容具有稳定性、重复性和连续性,甚至可以超越时代,而民俗学研究日常生活,与礼制研究有着天然的联系。石经是不容忽视的文献。虞万里(浙江大学)据蜀石经《周礼·考工记》残拓,分析了蜀石经、唐石经与太和旧本的关系以及蜀石经对后唐长兴本、宋景德本以下的影响,并认为蜀石经注文略可窥见唐代太和本以前的一些影子,但其校勘粗疏,留下不少讹误。

在经学文本经典化的研究中,景海峰(深圳大学)认为儒家经典积聚了远古时代的集体记忆,构成了族群最初共同体意识和历史文化。作为先王政治实践活动所依之典和培养贵族人才基本材料的上古文献,经过孔子的整理与诠释,既成为一个严谨的思想系统,也实现了文本自

身的经典化。毛瑞方(北京师范大学)从先秦时期学术下移、秦始皇焚书坑儒和西汉“表章六经”三个方面分析了“六经”由先秦诸子典籍跃升为官方正典的过程,从文献学史的角度对其中的内在逻辑予以揭示和阐述,为早期经学史研究增添了新视角。邓秉元(复旦大学)剖析了墨学与子路一系儒学的精神联系,认为子路的政事之学可以代表“旧法世传之史”在春秋晚期的现实形态,而超越汉宋儒学的基本视野,对子路之儒这一学术史上早已失踪的学派重新勾稽索隐,是还原孔门经学知识体系与精神结构的必要前提。

《十三经注疏》的形成过程是儒家文本经典化的缩影,对《十三经注疏》的整体研究也受到学者的关注。顾永新(北京大学)分析了儒家经典正经正注的形成,认为正经注疏是近古时代经学文献两大主干系统之一,也是整个经学文献的核心。无论正经还是正注都是历史的,不是一成不变的。方向东(南京师范大学)从阮刻《十三经注疏》的角度,揭示了经、注、疏和释文存在的问题,认为由于早期的版本今存有限及残缺,存在的问题尚难以彻底解决,有待新材料问世,方能还原《十三经注疏》的本来面目。王锴(南京师范大学)从宋代经书注疏的汇集,元明清《十三经注疏》的校刻和现代《十三经注疏》的三方面讨论了《十三经注疏》的汇集、校刻和整理过程,指出欲整理出超越或代替阮刻本《十三经注疏》,还需学界同仁共同努力。

经学史的研究关涉中国传统文化的核心部分。在汉代经学研究中,丁鼎(山东师范大学)认为齐鲁文化既是中国传统文化的主干也是两汉经学的基础或源头。而齐学、鲁学之争与两汉今、古文经学之争是汉代两个重要文化现象。徐兴无(南京大学)认为汉代经学的话语形式有“一端与连类”“经义与象类”两个方面。这种假经设谊,依托象类的说经形式也影响了汉代的辞赋批评。程苏东(北京大学)认为郑玄《洪范五行传》注通过考求异文、易字增字为训等训释方法,以及对五宫星官、“六天说”等谶纬、术数知识的适度援引,为《洪范五行传》建构起“失政—神怒—变异”的致灾机制和“改政—共御—神不怒—销祸”的禳救机制,体现出“结构取义”的解经思路。

对魏晋南北朝时出现的义疏学进行系统研究是经学史研究的重要环节。童岭(南京大学)叙述了相关日藏义疏学佚籍文献形态及其重现经纬,分析了六朝江南义疏学的学术特质,并呼吁应当重视义疏学佚籍在经学史、思想史上的价值。刘玉才(北京大学)讨论了皇侃《论语义疏》的传抄、刊本、回传过程及研究情况,论述了清代吴騫《皇氏论语义疏参订》的成书过程,并指出吴騫批校本《论语义疏》与《参订》的成书,《参订》初稿本与藤冢本、仓石本的关系,还尚有研究的空间。

在对宋以后的经学史研究中,张涛(清华大学)讨论了王安石“不解《考工记》”及相关辑佚问题,他认为清代《四库全书》辑本《周礼新义》所附《考工记解》是《永乐大典》载郑宗颜《周礼新讲义》中“王安石曰”的部分,可以认为是王安石本人的文字,清代以来怀疑此书非王安石所著的观点不能成立,但该书内容较为特殊,尚难据以否定前人“王安石‘不解《考工记》’”的记载。杨浩(北京大学)探讨欧阳德对“四书”的理解,分析了欧阳德的思想对明代其他学者的影响。杨浩认为欧阳德对“四书”的解释特别注重与良知学的结合,强调通过内省、实践和修养来实现良知的发展,是阳明后学对“四书”理解的缩影。

治学门径和治学方法是本次会议的特色话题。傅杰(浙江大学)回忆随沈文倬先生读书的往事,分享了当时所记的日记,谈论了沈文倬先生关于读书和做学问的心得。漆永祥(北京大学)回顾了自身治学经历,以“惠栋《周易述》诸书之间关系与《易大义》之所指”“袁枚与江藩的

关系”“江藩学凡三变之痕迹”等为例,提醒各位学者在新材料、新思想、新观念层出不穷的时代,文献考据仍是不可或缺的功夫。

马一浮先生思想研究是本次会议的焦点话题。董平(浙江大学)分析了马一浮先生“六艺论”产生的时代背景,认为马一浮先生之所以提出“六艺统摄西来一切学术”是为了凸显中国文化本身主体性的意义和价值。“心”是“六艺论”最根本的本原,重构了以六艺为代表的文明价值,突出了文本、思想、历史的统一。何俊(复旦大学)认为马一浮先生无论是在思想上,还是在意趣上,都是以朱子为宗。但深受阳明心学的影响,引心学于理学之中,既化解了理学与心学的冲突,又阐明了他的新思想。徐儒宗(浙江省社会科学院)从“现代的通儒和醇儒”“楷定国学名义”“六艺该摄文史诸子之学”和“六艺该摄古今中外一切学术”四个方面介绍了马一浮先生的思想,并指出在马一浮先生看来只有以中国固有的“六艺之学”作为全人类的指导思想,才能实现大同社会的最高理想。严寿澂(南洋理工大学)认为以“尽心”“识仁”“知要”“达常”为论学要义的马一浮先生秉承儒家传统,乃大同主义者,非国家或种族主义者。吴晓明(浙江大学)认为马一浮先生的用字原则是字典与法帖相结合,既尊重字源,又不拘泥于字源;既强调法帖的典范性又强调字源认知的重要性。这种用字原则体现了马一浮先生对用字中出现变异有一定宽容度的用字观念。陈谊(浙江省图书馆)展示了浙江图书馆珍藏的马一浮先生文献,如《复性书院讲录》和《避寇集》等,激发了在场学者的强烈兴趣。

本次会议以马一浮先生“复性明体,开物达用”的精神为依托,以新材料、新观点、新方法为主题,趋新求进,重在预流,反映了当前国内研究的最新动态,拓展了传统经学的研究视野,展望了经学研究未来的发展方向。会议现场讨论热烈,议题广泛,皆是有理有据的新见,体现了学者深厚的学术功底、广阔的视野以及将主敬、穷理、博文、笃行的文化精神发扬光大的殷切期望。

经学未来的发展离不开交流与合作。浙江大学马一浮书院自成立以来,与国家古籍保护中心等机构建立了长期的合作关系,并于2023年春成为国际儒学联合会团体会员,在人才汇聚、学科融合、学术交流和文化传播等方面取得了良好的成绩。本次会议的成功举办不仅彰显了马一浮书院推动现代经学发展的责任感,更寄托了书院研究、传习与弘扬中华优秀传统文化的美好愿景。

(责任编辑:张 涛)

ABSTRACTS AND KEYWORDS

The Top Ten Issues in the Emotional Turn of Contemporary Confucianism Huang Yushun

Abstract: Contemporary Confucian theory has formed a clear trend of emotional turn, especially represented by the “School of Emotional Reason”. At present, there is an urgent need to reflect on the exposed theoretical problems and promote the further development and deepening of the emotional turn of contemporary Confucianism. The top ten issues include: First, the issue of emotion and Being means how to clarify that emotion is a concept of “pre-being” and “pre-subjectivity”. Second, the issue of emotion and mind means how to clarify that the mind of the subject is also given by emotions. Third, the issue of emotion and reason means how to clarify that reason is not something beyond emotions, but the “reason of emotion” of emotions themselves. Fourth, the issue of emotion and knowledge means how to clarify that cognitive activities are essentially emotional activities. Fifth, the issue of emotion and will means how to clarify that will is also a form of emotional succession. Sixth, the issue of emotion and freedom means how to clarify that the issue of freedom is ultimately a matter of “emotional freedom”. Seventh, the issue of emotion and morality or ethics means how to ensure that the emotions of the pre-being and the value neutral can also lead to the construction of positive ethical morality. Eighth, the issue of emotion and aesthetic appreciation means how to clarify that emotion and beauty are not concepts that are juxtaposed with knowledge and truth or will and goodness, but rather the origin of the latter. Ninth, the issue of emotion and transcendence means how to clarify that the external Transcendent is also given by emotions. Tenth, the issue of emotion and interpretation means how to clarify that all interpretive activities are “emotional interpretations”.

Keywords: contemporary Confucianism; the emotional turn of Confucianism; school of emotional reason; theoretical reflection

Connotation and Basic Spirit of Southern Confucian Culture Zhang Hongmin

Abstract: Quzhou region of Zhejiang province, known as the sacred place of Southern Confucian culture, is a significant birthplace of Confucian tradition in southeast China. Kong family both in Southern China and Northern China can be traced back to the same root, genetically sharing the Confucius' family tree. Therefore, Southern Confucian culture makes up a very important component of traditional Confucianism culture. By analyzing the development of southern Kong family and sorting out its values, humanistic spirit and code of ethics, this paper defines the basic spirit of Southern Confucian culture as following: “self-discipline”, “patriotism”, “righteousness”, “diligence”, “pursuit of sagehood”, “pragmatism”, “worship for the Confucianism” and “open-mindedness”. In the new historical period, the inheritance and development of Southern Confucian culture, together with its creative transformation, are of important theoretical significance and research worthiness for taking a stand on Chinese culture and spreading the humanistic spirit of Confucian culture.

Keywords: Kong family in southern China; Southern Confucian culture; basic spirit

Historical Studies of Ming Dyuartly Confuciansim in Southern China Centered on Xue Tianhua's *Ming Shan Zhai Ji*

Yang Yuanzhang, Wu Xinyi

Abstract: Through examination, the original title Jiang Yida's *Ming Shan Zhai Ji* 明善斋集 is in fact, a personal collected work by Xue Tianhua. Xue Tianhua's academic history reveals a facet of the evolution of Fujian's academic and cultural changes in the mid-Ming Dynasty. In his youth, the experience of studying in a literati society with Yu Dayou, Deng Cheng and others allowed him to dabble in the fields of Confucianism, essays, and military tactics, while admiring the ancient literature of the Qin and Han Dynasties. When he first passed the imperial examination, Xue Tianhua, who was about forty, like much new talent, was fascinated with lyrics and poems, and longing to stand out in the literary world. Being held up in Nanjing, Xue Tianhua was influenced by the philosophy of the mind during this time, which notably changed his pursuit of scholarship, and later he became a disciple of Yangming Doctrine. Under the circumstances that he was clearly influenced by Wang Shenzhong, Tang Shunzhi, Hong Chaoxuan and others, Xue Tianhua basically maintained his early preference for the ancient literature of the Qin and Han Dynasties, and did not shift his ground to join the school of Tang and Song. During his tenure as prefect in Chongqing, Xue Tianhua proposed several policies of initiation and abolition, which provided us with detailed information about the social conditions in the border region of Sichuan, Huguang, and Guizhou in the late Jiajing Period.

Keywords: Xue Tianhua; *Ming Shan Zhai Ji*; southern Fujian; Confucianism

There is No Country Without Parents: A Kind of Relationship between Family and Country from the Perspective of Classical Confucianism

Zhang Hui

Abstract: In the usual way, "family and country are isomorphic" or "family and country are integrated" is used to describe Confucianism's understanding of the relationship between family and country. This explanation model noticed the consistency of family and country in Confucianism, but also obscures the complexity of the relationship between family and country in Confucianism, and cannot explain the actual fracture and conflict between family and country. In classical Confucianism, family and country are not completely consistent, and there are even obvious conflicts. In the face of these conflicts, both Confucius and Mencius advocated putting family ethics above political responsibility, giving priority to maintaining ethical relationship, preserving the integrity of the family under the premise of reducing the harm to the country as much as possible, and endowed the country with a strong ethical character. In the concept of classical Confucianism, the family is more pre-existing and original. This is because the blood relationship in the family are inevitable. It is the origin of moral principles and the foundatio for building social ethics and national political order. However, the country is not an inevitable existence, and there is a more universal world on it. This understanding of the relationship between the family and the country in classical Confucianism appeared from time to time in the later political practice, constantly reminding people of the fundamental purpose of the existence of the country and the limitations of the country, and restricted the arbitrary infringement of the authority of the country on the interests of the family.

Keywords: classical Confucianism; relationship between family and country; family priority; blood relationship

Viewing the Relationship between Confucians and Scholars in the Pre-Qin Dynasty from the “Ru Xing” of the *Rites*

Wang E

Abstract: “Ru Xing” is the forty-first chapter of the *Book of Rites*. In Confucius’s mind, Confucians and scholars were recorded in the *Zhou Rites* as “benefiting the people by virtue”. In the pre-Qin period, the Confucians took teaching as their profession, and the scholars took politics as their main occupation. The “scholar-officials” appeared later and “literati”, “reader”, “intellectuals” said today, are similar to the Confucians and scholars in Confucius’s mind, but with some differences. Confucians and scholars were equipped with the following qualities: honest heart and bright virtue, erudite and diligent, aspiring to morality, and advocating integrity. Those who have knowledge but no ambition and integrity cannot be described as Confucians and scholars. People who have been through the ages but with no ambition and integrity are actually base people. The learner learns sages; for them, the most important thing was through hard learning and decisive action to pursue moral, until they attained the highest degree of good. The Confucian spirit advocated in “Ru Xing”, such as keeping yourself clean and virtuous, learning and practising, keeping the way, resolute and unyielding, should be carried forward.

Keywords: the *Book of Rites*; Ru Xing; Confucianism; scholars

The Nature of Moral Norms in Xunzi’s Philosophy

Philip J. Ivanhoe; Wang Haiyan trans.

Abstract: In the chapter “Wang Zhi” of *Xunzi*, Burton Watson translated *yi* 义 into “a sense of duty”. Thus David S. Nivison thinks, in Xunzi’s view, human nature itself contains the conditions for achieving morality, and human nature can make people feel the responsibility they should bear, which equates Xunzi’s thinking on human nature with Mencius’s. He proposed two solutions, and he explicitly opposed the first, that is “a superior kind of intelligence”; the second solution is that Xunzi does believe human beings have “a sense of duty” but one that is “empty” of any particular content. Philip J. Ivanhoe agreed with Nivison doubts, but put forward his own ideas, he thinks that *yi* is the normative for human behavior, the result of human invention and experimentation, not the natural human inclinations, i. e. spontaneous features of human nature. At the same time, the meaning of “*yi*” is the key point that distinguishes Xunzi from Mencius.

Keywords: Xunzi, *yi*, Human Nature, Moral Norms, Tradition

From “Bie Your Yi Wu” to “Zi You An Zhai”: The Development in Zhu Xi’s Old Theory about *Zhonghe*

Wei Heli

Abstract: Theories about *zhonghe* from 1166 to 1169 are regarded as key points to understanding Zhu Xi’s thoughts. However, there is still a lack of complete discussion on the problem of how Zhu Xi’s thoughts developed from the old theory to the new theory. Zhu Xi posted four letters to Zhang Shi during that time, so we can understand his thoughts through analysing these letters. Focusing on these letters, this paper divides the old theory about *zhonghe* into three levels of interpretation: for the setting of the state of mind before feelings are aroused, for the description of the state of mind after feelings are aroused, and for the quest of the master. These three levels have their own independence in terms of semantics, but there are internal relations in the system of the old theory about *zhonghe*. Through this separation, this paper hopes to highlight the complexity of theories about *zhonghe*.

Keywords: the old theory about *zhonghe*; essence-function; master

Interpreting Zhu Xi's Theory of Respectfulness with *Gongfu* Philosophy

Nie Wei

Abstract: *Gongfu* philosophy is different from the general sense of taking cultivation as a module in Chinese philosophy. As a perspective, *gongfu* means not viewing book texts as descriptions of truth, but teaching people to practice philosophical theory from the perspective of *gongfu* and exploring how to effectively improve life skills. The *gongfu* perspective interprets Zhu Xi's theory of respect can not only see the lost content from the perspective of philosophy, but also resolve the contradiction between text records. Using the perspective of *gongfu* to view Zhu Xi's words of respect is not only to interpret the text, but also to pay attention to the effectiveness of *gongfu* perspective, the way respect is applied, the manifestation of respect's skill, and how to practice it as disrespect, and know how Zhu Xi uses *gongfu* to correct disrespect as respect. The perspective of *gongfu* philosophy can contain right and wrong, including whether it can be affirmative right, or negative wrong. In the knowledge of *gongfu*, it can include knowledge of propositions and knowledge of skills, we should know that in Zhu Xi's theory of respect, *gongfu* is diverse, with diverse values and multiple energies.

Keywords: Zhu Xi; respect; *gongfu* philosophy; cultivation

Fang Yizhi's Criticism on the Learning of the Late Ming and Early Qing Dynasties: Focusing on the Book of *Yi Yu*

Gao Haibo

Abstract: From the Late Ming to Early Qing, along with the prosperity of the commercial economy, the social customs and morality degraded. At the same time, Confucianism and Buddhism tended to become more abstract and void. In the left wing of the Yangming school, the theory of passing beyond the distinction of evil and good prevails, thus weakening the moral perspective of Yangming Learning, which gradually combined with the Chan Buddhism. Meanwhile, inside Buddhism, there appeared the trend of emphasizing sudden enlightenment, neglecting the efforts of cultivation and sutras. In the book of *Yi Yu*, Fang Yizhi fiercely criticised the social customs and academic atmosphere of that time; He thought the social customs of his age greatly degenerated because of the empty, obscure, and abstract learning which can be observed in Yangming School and Chan Buddhism. Fang Yizhi thought the learning of the two schools led to the nothingness of the moral order, the disorder of the society as well as the decline of Buddhism. He emphasized the importance of moral practices and rituals and music, focusing much on the importance of learning and its practical functions for society and so on which all related to correcting the social customs and learning of his age.

Keywords: the late Ming and early Qing Dynasty; *Yi Yu*; Fang Yizhi; academic atmosphere; social customs; nothingness

Humanistic Ethical Dimension and Logic of Indigenous Compatibility of the Japanization of Confucianism: A Case Study of Ito Jinsai's Distinguishment of Dao and Li

Zhang Shijie

Abstract: In essence, the Japanization of Confucianism is the local transformation and the interpretation of the universality of Confucianism in Japan. In this process, Ito Jinsai established the theory of Kogi (古义学). By reassessing Zhu Xi's Neo-Confucianism and clarifying the original meaning of the Confucian classics, he focused on the humanistic ethics of Confucius' Dao, and explored the direction of the localized interpretation of the Analects. In this sense, the distinguishment of Dao and Li, is an important disagreement between Zhu Xi's Neo-Confucianism and Ito Jinsai's Kogi

(古义学), and the logical starting point of Ito Jinsai's construction of Japanese Confucianism. Specifically, the distinguishment of Dao and Li was developed on the following three dimensions: Firstly, by clarifying the meaning of words, he deconstructed the identity of Dao and Li of Zhu Xi's neo-Confucianism, thereby negating Li and affirming Dao in the sense of naming metaphysical ontology. Secondly, focusing on the humanistic ethics, resetted the focus of the interpretation of Confucius' Dao to human relations, and then determined the philosophical relationship between Dao and human. Thirdly, he confirmed the universal significance of Confucius' Dao, then expounded the indigenous compatibility of Confucius' Dao in Japan by intentional misreading and overinterpretation. In essence, the inner logic of Ito Jinsai's Distinguishment of Dao and Li is that confirmed the universal significance of Confucius' Dao, and attempted localized interpretation with the current and local compatibility, then internalized Confucian wisdom in local academic and cultural categories. In the historical sense of Sino-Japanese Confucian academic exchanges, Ito Jinsai's theory of Kogi (古义学) and the distinguishment of Dao and Li involved in the formation of the Holistic Confucianism, and confirmed that Confucian wisdom has indigenous universal significance, which is generally applicable to the original place and outside the territory.

Keywords: Japanese Confucianism; the theory of Kogi; indigenous compatibility; holistic Confucianism; endogenous universal value; mutual learning

Confucianism as an Ethical Religion: Centered around the Life Ethics Thoughts of Kaji Nobuyuki

Ge Shiyuan

Abstract: Confucianism is often called "jyukyō" in Japan. As for why it is called religion, Kaji Nobuyuki defines it from the perspective of "life theory", and believe that the essence of religion is the concept of life and death, that is, to discuss death and the world after death. The people of Northeast Asia are willing to live in the world and afraid of death, resulting in a religious ideological system, namely "Confucianism". The religious nature of Confucianism and the moral nature of Confucianism above it, as well as the combination of filial piety, together constitute the internal structure of Confucianism as a religion. With the development of Confucianism, the apparent ethical nature and the initial religious nature are separated, making Confucianism a "silent religion". Under such internal logic, the ethics of Confucianism embodies its characteristics of continuity, symbiosis and realism, and makes Confucianism, as an ethical religion, show "human nature" in its specific moral requirements, rational turn and enlightenment function. The concern and affirmation of Confucianism for human beings guide people to be fearless of suffering, positively devote themselves, and play the role of humanity. Because of this, Confucianism will still become people's spiritual sustenance in modern society.

Keywords: Confucianism; ethical religion; life ethics; Kaji Nobuyuki

Early Confucian Philosophy on Aging and Intergenerational Responsibility

Geir Sigurðsson

Abstract: This paper explores some of the early Confucian views of aging and people of advanced age, in particular on the basis of the notion of filial piety (*xiao* 孝). It argues that in comparison with classical Western philosophical discussion of the topic, early Confucianism offers a highly integrative and holistic perspective of the process and status of aging, whereby both a long life is considered desirable and those who reach an advanced age are expected to assume new but no less important roles in human society. One reason for the largely positive view of aging and the aged in early Confucianism is the temporal and relational cosmology lurking in its background that engenders both an acceptance of

the inescapable flow of time and an approach to all phenomena—including humans—from a relational point of view. The paper also points out how the Confucian view of aging and time is closely associated with the important pedagogical element in the Confucian philosophy and its consistent teachings of lifelong learning and cultivation. Lastly, it addresses the problematic relationship between adult children and aged parents and attempts, with the help of some eminent authors, to provide a workable, realistic, and contemporary interpretation of children's filial responsibility to their parents, which should also be indicative of younger cohorts' obligation to elders in society.

Keywords: Confucianism; aging; intergenerational responsibility; filial piety; cultivation; lifelong learning

The Cultural Care of Confucius's *Spring and Autumn* and Related Texts: Notes on "Duke Zheng Defeated Duan at the Place of Yan"

Sun Shangyong

Abstract: "Duke Zheng defeated Duan at the place of Yan" is the grand opening work of *Zuo Zhuan*, which covers more than 20 years of conflicts between Duke Zhuang and his brother Shu Duan, as well as nearly 40 years of confrontation between Duke Zhuang and his mother Wu Jiang, and also involves the history of Zheng's founding. Although the three generations of Uncle Duan destroyed Rites of the Zhou, the latter did not abandon them. This is a meaningful phenomenon that deserves further consideration. The Uncle Duan Incident, the old writings in the chronicle of Lu, and historical books of various countries may have written: "Uncle Duan of Zheng rebelled and fled to the Gong." *Spring and Autumn* changed the title to "Duke Zheng defeated Duan at the place of Yan", proving that Confucius neither took the position of feudal lords or rulers, nor did he take the position of troublemakers. He upheld a position that transcended the culture of the hostile parties at that time. The criticism in "Duke Zheng defeated Duan at the place of Yan" is not only about Duke Zhuang, but also about his mother Wu Jiang. Compared to the reading of "Zheng Shijia" in *Records of the Grand Historian*, it can be seen that "Duke Zheng defeated Duan at the place of Yan" also has a subtle meaning. The focus of the article is not on the facts themselves, but mainly on the reference and cultural significance provided by historical events. The texts related to Zheng Guo in the *Tsinghua Jian* have a clear novelist flavour. The first four chapters of *Zheng Feng* reflect the fact that the early state of Zheng made rituals and music, which is likely the background and textual origin of the narrative of "Duke Zheng defeated Duan at the place of Yan".

Keywords: *Zuo Zhuan*; Zhengbo Ke Duan Yu Yan; historical narrative; cultural concerns; poems of Zheng

The Formation, Management and Taxes and Corvee of the Confucius Mansion in the Ming Dynasty

Hu Jiewen, Wu Peilin

Abstract: In the early Ming Dynasty, Taizu gave the Confucius Mansion the right to reclaim the sacrificial field by raising tenants. Under the wave of migrant reclamation in Northern China, the Confucius Mansion reclaimed the sacrificial field in the counties of Yuncheng, Juye and Caozhou, eventually forming a sacrificial field of nearly 2,000 hectares, mainly composed of Wu-Tun. In addition, the court granted 500 tenants to be affiliated with the Confucius Mansion, which was called "courtesy tenants", while the rest of the tenants who participated in the reclamation of the sacrificial field were the Confucius Mansion's "absentee tenants". Wu-Tun's tenants were assigned to Pai-Jia and were required to pay the land tax. The system of collecting tax and assigning corvée based on the

ownership of Wu-Tun and the courtesy tenants, was known as the Confucius Mansion's sacrificial field system. The burden of tax and the way of assigning corvée were the two key issues in grasping the system. In the sixth year of the Wanli period, the Confucian Mansion reformed Wu-Tun's rules of assigning corvée by equalizing it. During the reign of Tianqi, Wu-Tun's sacrificial field system was reformed by the whip. The Confucius Mansion's sacrificial field system was a manifestation of the rules of the Household Corvée System, and the sacrificial field system still followed the basic forms of household registration and the rules of Pai-Jia, and was deeply influenced by the rules of assigning corvée of the Ming Dynasty.

Keywords: the Confucius mansion's sacrificial field; courtesy tenants; Pai-Jia; equalization Law; one whip law

Rewriting the Philosophy of the Han Dynasty: The Philosophical Breakthrough of *The History of Chinese Philosophy* (Volume of the Qin and Han Dynasties)

Wen Haiming, Yuan Chuanzhi

Abstract: Philosophical investigation into the history of philosophy in the Han Dynasty should have been the basic research method. However, due to historical and academic constraints, the research of the Han Dynasty was relatively restricted by the paradigm and discourse in the writing of the history of Chinese philosophy. Consequently, the history of philosophy in the Han Dynasty was always interpreted as insufficiently "philosophical". In contrast, Ding Sixin and Gong Jianping's work, *the History of Chinese Philosophy (Volume of Qin and Han Dynasties)*, has made remarkable philosophical breakthroughs. In this book, they present fresh perspectives on philosophical history, breaking free from traditional discourse systems, and are no longer bound by past research paradigms. Their researches on the philosophy of the Han Dynasty shed new light on the distinctive modes of thought within "Han philosophy" and established a new research paradigm. For example, they focus on political philosophy as the central theme of Qin and Han philosophy, while also delving into life philosophy and religious philosophy. Furthermore, their examination of the philosophy of *the Book of Changes* during the Han Dynasty aligns closely with the core essence of the text, demonstrating precise and pertinent arguments. In summary, *The History of Chinese Philosophy (Volume of Qin and Han Dynasties)* represents a significant philosophical breakthrough in the study of Han Dynasty philosophy.

Keywords: Han philosophy; philosophy of the Han Dynasty; *The History of Chinese Philosophy (Volume of the Qin and Han Dynasties)*; philosophical breakthrough

The First Systematic Dialogue Between Virtue Epistemology and Chinese Philosophy—Review of Yong Huang's *Ernest Sosa Encountering Chinese Philosophy: A Cross-Cultural Approach to Virtue Epistemology*

Hu Xiangnong

Abstract: In the book entitled *Ernest Sosa Encountering Chinese Philosophy: A Cross-Cultural Approach to Virtue Epistemology* edited by Yong Huang, Ernest Sosa, the founder of contemporary virtue epistemology, had thorough discussions with eleven scholars working on Chinese philosophy and Chinese-Western comparative philosophy on various topics related to virtue epistemology. These cross-cultural discussions provide Western epistemologists such as Sosa the chance to approach and seek resources from Chinese philosophy on the one hand while pressing Chinese philosophy to develop its own theories of virtue epistemology through self-examination on the other. Since Chinese and Western philosophy has not formed any effective and systematic dialogue on virtue epistemology, the book fills this academic gap and

also lays the foundation for future Chinese-Western interchange of virtue epistemological insights.

Keywords: virtue epistemology; Sosa; Yong Huang; Chinese philosophy; comparative philosophy

From Institutionalized Confucianism to the History of the Idea of the State: An Overview of Two Approaches and Methodologies in the History of Political Thought

Sun Tiegen

Abstract: *The Modern Transformation of Confucianism* focuses on the question of the modern fate of Confucianism after the disintegration of its traditional institutionalized form. *The Ideal State: Ideas of Nation in Modern Chinese Thought* considers the question of the construction of the modern state in the light of the political philosophy of Confucianism. Together, the two books constitute a complete picture of institutionalized Confucianism. However, there are differences in the methods of history of thought between these two books. *The Ideal State* is free from the influence of the sociology of knowledge, and completes the return from the “*History of Thought*” to the “*History of Ideas*”, thus further revealing another possibility for the study of modern Confucianism.

Keywords: institutionalized Confucianism; history of the social; idea of the state; history of ideas; history of thought

The Conference Summary of “Returning to the Six Classics: New Materials, New Ideas, New Methods and the Academic Seminar on the 140th Anniversary of Ma Yifu’s Birth”

Yang Ling

Abstract: On May 27, 2023, the academic seminar “Returning to the Six Classics: New Materials, New Concepts, New Methods, and the 140th Anniversary of Ma Yifu’s Birth” was successfully held at Zhejiang University. The presentations by participating scholars covered research areas such as excavated documents and classical studies, the classicization of traditional texts, compilation and dissemination of classical literature, the impact of new technologies on the study of classics, and the thoughts of Ma Yifu. The seminar expanded the research perspectives of traditional classics, and envisioned the future directions of classical studies. Meanwhile, this conference demonstrated scholars’s solid academic foundation and their aspiration to promote the cultural spirit of reverence, profound understanding, broad knowledge, and sincere practice.

Keywords: the study of classics; new materials; seminar summary