

清华哲学文库

从历史世界到思想世界

赵金刚 著

清华大学出版社
北京

内 容 简 介

本书以“从历史世界到思想世界”为主题,关切价值原则、伦理原则在现实世界的展现,以及价值原则本身的发展。在思想的实际发生脉络中,“原理”与“历史”始终处于一种互动的关系之中。原理参与对世界的塑造,在世界的变化中,原理也实现了自我发展。同时,思想自身具有发展动力,这一动力内在于思想自身的张力。中国传统思想在当代的发展,同样兼具原理与历史两个向度,如何在新的历史世界中,使思想获得活力,是值得进一步思考的问题,也是本书的核心关切。

版权所有,侵权必究。举报:010-62782989, beiqinquan@tup.tsinghua.edu.cn。

图书在版编目(CIP)数据

从历史世界到思想世界/赵金刚著. —北京:清华大学出版社,2023.8
(清华哲学文库)
ISBN 978-7-302-63922-0

I. ①从… II. ①赵… III. ①哲学—研究—中国 IV. ①B2

中国国家版本馆 CIP 数据核字(2023)第 115963 号

责任编辑:梁 斐
封面设计:常雪影
责任校对:欧 洋
责任印制:丛怀宇

出版发行:清华大学出版社

网 址: <https://www.tup.com.cn>, <https://www.wqxuetang.com>
地 址:北京清华大学学研大厦 A 座 邮 编:100084
社 总 机:010-83470000 邮 购:010-62786544
投稿与读者服务:010-62776969, c-service@tup.tsinghua.edu.cn
质量反馈:010-62772015, zhiliang@tup.tsinghua.edu.cn

印 装 者:三河市东方印刷有限公司

经 销:全国新华书店

开 本:170mm×240mm 印 张:20.5

字 数:386 千字

版 次:2023 年 10 月第 1 版

印 次:2023 年 10 月第 1 次印刷

定 价:118.00 元

产品编号:100929-01

生命是永恒的共在

——谨以此书献给我的爷爷、奶奶、姥姥、姥爷

Foreword ●

序

金刚把这部书稿给我并嘱我作序已经快两年了。这是我第一次为人作序。迟迟未动笔的原因，除了忙于事务，更重要的是不知如何表达才能不辜负金刚的嘱托。

金刚这部书，结集了他在中国社会科学院哲学研究所和清华大学人文学院两个阶段的治学成果。金刚将这一时期的研究主题概括为“哲学动力学”研究。他对“哲学动力学”是这样定义的：

“思想是活的、观念是活的，活生生的人赋予了思想鲜活的动力，哲学家的焦虑和哲学思想的内部张力最终促进了哲学的发展。对于一个哲学史研究者来说，重要的就是发现‘动力’，并在动力的推动下促进哲学的前进。哲学或许没有终结，只要活生生的人还存在。”

我理解，他所说的哲学动力学，就是将哲学史研究视为激活哲学作为思想的活力的学术程序。哲学史的探寻让哲学重新活在当下、重新成为思想创造力的源泉。金刚的追求，本应该是哲学研究的本怀和使命。哲学本应该是一种人人具有的能力，一种与存在之整全发生应合的能力，一种从一切中发现一的智慧和激情。哲学不仅仅是一种特定的知识领域，更是一种激发创造的潜能。这种创造是所有伟大人物的标志。这些伟大人物不仅包括那些追求真理的天才，更有在道德创制中开辟大群事业的圣贤。金刚将哲学史作为哲学动力学，不仅恢复了哲学就是哲学史的本意，更为重要的是，也让哲学恢复了其应有的尊严。金刚的“哲学动力学”自觉，向我们展示的也正是他身上沛然莫之能御的知识创造和道德创造的激情。

金刚是我见过的最热诚的青年学者。他在工作上勇于任事、从不惜力，在学问上扎硬寨、下硬功，在生活中朋友遍天下，有求必应，就像一架永动机，时刻都奔涌着不竭的能量。支撑这种热诚的，我想正是他在“哲学动力学”中体现出来的不隔别、合内外的道德激情。学必求其应于身心，事必期其扩充胸怀，做人与做事、治学与应世，都是事上磨炼的为圣功夫。金刚的“哲学动力学”应该说也是他为人学精神的集中呈现。

金刚书中一个核心的学术意图,就是打通思想史和哲学史。这种打通,实际上在他提出“哲学动力学”概念之际就已经实现。海德格尔为西方哲学史返本开新的结论,就是恢复哲学作为思想的本真面貌。不过,这种思想,不仅仅是沉思,还是孟子所谓“思诚”。因此,思想是一个动词。真正的思想者都是在他的时代开显天地之德、进行文明创造、开辟历史新局的人,而能够实现这种创造的人,无疑都是能够体征“一即一切”智慧的人。哲学是思想之为思想的根本,哲学是思想的思想。

最后,衷心期望金刚能在“哲学动力学”的道路上,不断创造,不断取得新成果。我们热切地期待,金刚能以他的“哲学动力学”开辟出一片哲学新事业。

是为序。

张志强

2023年8月27日

Introduction ●

导言

—

晚近学界有所谓“哲学史”和“思想史”之争。从学科建制上讲，国内综合性大学往往有独立的哲学学科，而思想史研究则附属于历史或中文。如在大陆，很多研究思想史的学者在历史系，中国社会科学院历史研究所就有思想史研究室；而在台湾，对于中国古代思想的研究往往被放置于中文系的思想史当中——当然，这背后还涉及如何理解“中国哲学”，中国有没有哲学的问题，这不是我们讨论的重点。在国内学界，哲学史与思想史之争，往往产生在哲学出身从事哲学研究的人与有历史、中文背景的思想史学者之间。当然，海外学界的论争情况或许与我们有些不同。

其实，哲学史本身也属于思想史，与哲学史产生“争”的并不是思想史本身，而是“坏的思想史”，即用思想以外的内容解构了思想本身的所谓“思想史”研究。在这重意义上，“哲学史”更强调对思想概念本身的厘清、注重观念与观念之间的逻辑联系。但这样的哲学史也有可能导向“概念的游戏”，脱离作为概念、观念主体的活生生的思想者而“空转”。“好的思想史”应当注重思想本身而又能够用与思想密切相关的社会的其他要素丰富对思想的理解，“哲学史”也应当与“好的思想史”合作，更深层次地理解人的精神生活——或许哲学史研究本身就应该成为“好的思想史”其中的一个样板，既注重概念、观念的清晰化与逻辑性，又能在“背景”与“底色”中将概念、观念呈现出来，让读者透过这一呈现，把握活生生的人的精神世界。

当然，哲学史也应当与思想史形成某种互补关系。哲学史从其自身特点来讲，会更加侧重“大传统”，关注所谓大人物的思想，强调大人物对于历史与社会的意义。而思想史则有一路，能够关注“社会思想”“社会思潮”，试图挖掘普罗大众的思想形态。这就涉及“大传统”与“小传统”的关系，特别是二者的互动。当然，二者能

形成“良性互动”是需要条件的。

首先是材料的丰富性,特别是“小传统”的材料,越是早期思想,“小传统”的材料可能越不易得,而越是靠近现代,“小传统”的材料越是汗牛充栋,甚至让研究者“眼花缭乱”,不知道选什么好,仿佛随便抓一点儿东西,就可以对“小传统”进行“侧写”;而“大传统”一方,对材料的解读往往容易套路化,某些大人物已经被研究得很多,“捡漏”甚至都变得困难了,就使得某些“大传统”研究难见新意——对于“大传统”研究,或许有时需要更多的范式、视角转换,一旦换了视角,或许就能打开一片新的天地。

其次则是研究的深入性,研究者既需要对“大人物”有深刻的把握,也需要对“小传统”有细致的观察,而此两者往往不可得兼。或许这就需要哲学史学者与思想史学者能够“坐在一起”,对“共同问题”展开“对话”。这就需要打破学科壁垒,现代学术在祛除神圣性、将一切历史拉平为世俗历史的同时,也在不同领域之间树立了高高的壁垒,似乎越是专业化,壁垒就越高,越是专家就越带着警惕的目光,审视进入自身领域的“外来者”。史华兹曾把思想史或比较思想史看成不同的思想家就共同关切的“问题意识”(problematique)展开的跨时代或跨文化的对话。今天的“问题意识”很多,能否让不同学科的学者注意到“共同”,或许需要一些工夫。

最后,在“对话”的同时还需要避免“偏见”。有些“小传统”的研究者希望用“显微镜式”的研究解构“大传统”,特别是希望打掉大人物的神圣性,证明大人物的所谓创见,其实也没什么了不起,早有人说过类似的话,但殊不知“大传统”与“大人物”如何在历史当中沉淀下来,这本身就是一个问题,历史是有其选择机制的,而这一机制又往往不是“成王败寇”能解释得了的。其实,某些“大人物”也是后世“激活”的,但这些人何以能从“小人物”变成“大人物”,本身就是一个思想问题,并不是所有“小人物”都有被激活的可能性。与此同时,有些“大传统”研究者却又特别不在乎“小传统”,觉得那里并没有什么值得“观看”的东西。在我看来,“小传统”值不值得观看、哪些东西值得观看,可以讨论,但一旦不去“看”,就有可能丧失很多思想的趣味,将思想史、哲学史的故事讲得干瘪——对于我来讲,最担心的就是学者失去“讲故事”的能力,将学术仅仅变成学术术语的堆砌,此种学术生产很容易,但也容易成为死的学术。

要符合上述条件,先需要有人愿意尝试,而这在所谓现代学术中需要“打破”很多东西,特别是走出一般学术生产的舒适区。或许某一方有人可以先试图迈进一步,让大家看看,看看“之间”是否存在可能——好在很多人都已经迈出了这一步。

二

陈来先生认为：

我所使用的“思想史”概念，主要是在 History of Ideas 或 History of Thought 的意义上。在这个意义上的思想史，是和学习“如何思想”互为一体的。因此，思想史要研究我们的前人对于自然、社会、人生、人心、知识、信仰的理解，研究他们表达或构成这些理解的概念、命题、体验、论证，研究文化的经典、对于经典的诠释以及各代人经由与经典的对话而产生的思想，研究前人对理论、价值、信仰的建构方式及其对社会文化的作用，研究这些思想和认识如何前进和增长，以便使我们今人在进行“思想”的时候能够不是白手起家，而是站在前人思考的平台之上，在吸取前人思想的智慧和经验的基础上回应我们面临的挑战，并推进思想的进一步发展。不仅如此，研究这些思想内容才能帮助我们理解某一文化类型的理论思维特点，理解核心概念和价值对于文明的规范性作用，理解文明整体和文化传统的特质。^①

具体到哲学研究，我将陈来先生此种研究称为“动力学的哲学研究”，或者直接称为“哲学动力学”。即关注哲学是如何发展的：前代哲学家的思想有哪些张力，推动了哲学自身的前进？前代哲学有哪几片“乌云”，需要后代在清除乌云的过程中创造全新的蓝天？贯穿在哲学史的发展过程中，有哪些持续性的问题，促使一代又一代哲学家不断地思考？

列文森认为“思想史是人们思考的历史，而不是思想的历史”^②，在我看来，这一表述特别有哲学兴味——思想的历史本身应当是人们思考的历史，而不应把人从思想当中泯除。而只要看到是活生生的人在思考，而不是上帝在思考，那或许就不会有颠扑不破的、终结的哲学体系。思想者总有其不愿接受的东西，总有其焦虑，或者说思想者都是有性格的人，这样的人思考出的思想或哲学，就不会是全知全能形态的。但大的思想家是经受得住检验的，是可以促进人类对于本源问题的理解的，哪怕他们的理解后代认为有问题，也不能因为问题而否认他们的伟大。后代所谓的问题，有可能是后代没有理解伟大，也有可能是创造性的误读，还有可能是“制造问题”——后世大的哲学家往往是创造性的误读者和制造问题者，后世大的哲学家往往不会藐视、否定前代大的哲学家的伟大，或许嘴上会，但在心

① 陈来：《中国近世思想史研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年，“序”，第3页。

② [美]列文森著，季剑青译：《儒教中国及其现代命运·总序》，未出版。

底前代对后代可能构成“影响的焦虑”，而这也可能本身就成为动力。

正是在问题的基础上，哲学才进一步前进——问题是动力产生的起点。没有颠扑不破的、终结的哲学体系，才是哲学本身的魅力，哲学就是哲学史，需要从哲学发展的动力角度去理解。但从哲学史与思想史的互动的角度，还可以多说一句，促进哲学发展的问题，可能超越哲学本身，大哲学家的焦虑可能是全体社会共同的精神气质的反映。我总以为哲学家是内心敏感的人，而不是什么都不在乎的人，正因为敏感和在乎，才有问题。“人们思考”，人们总是带着自身及时代的问题不停地思考。能够让思考不停下来的，就是动力。

今天对于中国哲学来讲，对经典文本、重要哲学家的研究已经取得了很多丰硕的研究成果，这是当代中国学人面对粗糙的哲学史叙事展开学科的自我成长，对于回到中国哲学本身理解中国哲学问题具有重要意义。然而这还是“静力学”研究，是以静力应对简单粗暴的动力学的一种方式。今天的中国哲学界是国内最具活力的人文学科之一，这突出表现在哲学的建构上，自陈来先生提出“仁学本体论”之后，各种哲学努力不断涌现。但在哲学建构的同时，能否同时推动“动力学的哲学研究”呢？在静力学的最新成果的基础上、在哲学建构带来的哲学深入思考上，能否再次回归“哲学史”，看到中国哲学、中国思想内在的前进动力呢？其实无论是陈来先生的“仁学本体论”，还是丁耘教授的“道体学引论”，都潜藏着“动力学”，一种以“哲学”引领的动力学叙事。但或许在此之外，能够有更加“哲学史”的动力学研究，有结合了好的思想史的“哲学动力学”。张志强教授特别表彰章学诚“源流互质”的方法，他以为：

“源流互质”的方法论，就是历史性的、动态的把握历史的方法，它强调历史根源与历史发展之间的相互规定性，一方面历史发展不断深化我们对历史根源的认识，而另一方面对历史根源的认识又必须不断地将历史的发展统摄于自身的根源当中，使历史在根源与发展的互动当中赢得一种高度自觉的主体性，不断从根源中创造出新的主体状态和新的历史局面来。^①

以“哲学史”的“动力学”来看，对于前代的不断诠释、深入的理解，正是在前代哲学问题推动哲学本身发展的过程中产生的，而对于前代的诠释与理解需要对“历史绵延中的当下”的思想问题有足够的把握，这本身也构成了当代的哲学。“原理”塑造“哲学史”，“哲学史”也不断地丰富、敞开“原理”，只有活生生的人，才能把握并创造活生生的“哲学”。“哲学动力学”需要看到活生生的人拥有的活生生的问题，

^① 张志强：《当前时代，我们该如何看待中国哲学？》，《中国哲学史》2017年第4期，第8页。

能够欣赏问题,理解问题——或许称得上完美的只有动力本身,只有生生不息的哲学史本身。

三

“史”不离开“经典”,而将“经典”置于脉络当中,在哲学史/思想史脉络中定位、把握思想家及经典文本,理解思想家与文本的“特征”,理解问题的来龙去脉,理解思想展开的内在动力——斯所谓“哲学史”。对于中国哲学来讲,需要以史来“通古今之变”,以哲学来“究天人之际”,以自身学术训练来“成一家之言”。

我以为,贯穿中国哲学史的有四组问题,构成了中国哲学史发展的动力。

首先是孔佛或三教问题。这涉及中国哲学史上三个主要流派之间的争衡与融合。儒家以仁爱为核心,道家以自然为境界,佛家以平等为追求,儒释道三教深入塑造了中国文化的基本样态。但哲学史上,这三家究竟如何影响具体的哲学家,在中国哲学前进的过程中扮演了怎样的角色,这特别需要好的、精致的叙事将其讲明白。讲明白三教问题,或许也就有了一种新的哲学叙事——当然对于其他三个问题亦然。对于我来讲,在三教问题上,我更关注经学、佛学、理学的“倒三角”关系,即佛教对汉唐经学到底提出了哪些挑战,使得儒家不得不回应?理学是如何在保持儒家价值的基础上,应对佛教挑战的?理学究竟是如何有机融合佛教的?

其次是朱陆问题。这涉及价值主体与外在知识的关系。“尊德性而道问学”究竟如何平衡?对于现实的人来说,他自身往往容易偏向一边,而一个社会在不同的发展阶段,也往往容易在两者中间犹疑。章学诚以为,“宋儒有朱、陆,千古不可合之同异,亦千古不可无之同异也”,这一“千古”是包含当下的。

第三是汉宋问题。这涉及经典诠释与义理阐发的关系,而在今天的中国哲学界,其纷争不亚于历史时期,甚至构成了当下的热点问题。过分强调经典诠释,容易使得哲学变成某种技术活儿,而悬空的义理阐发又容易变成形式的正确。“礼义”与“人心”的平衡或许也在其中潜藏。

第四是经史问题。这涉及永恒原理与变动历史的关系,陈来先生以为,“哲学的主要目的是为人指出最好的生活方式和精神方向,历史则提供了应付各种冲突的有效方法”^①。强调经或哲学的人,往往对永恒原理有独特偏爱,而研究历史者,往往喜欢事件的流变。过分地关注变动的历史,极端则会有相对主义;过分地强调永恒原理,则有可能导向教条主义。二者之间的平衡,是我当下最大的思考焦

^① 陈来:《价值·权威·传统与中国哲学》,《哲学研究》1989年第10期,第30页。

虑,能否协调二者的关系,也是我作为一个研究者最关注的一个点。

这四组问题是我理解“中国哲学史”的切入,也是我试图理解中国哲学的哲学动力的着眼点。本书所收各篇文章,是我这时期以来“发散”的写作,但很多文章的根本关切都与这些问题以及我上面讲到的思考有关。本书题名为“从历史世界到思想世界”是对陈来先生《从思想世界到历史世界》书名的一个“颠倒”,书名的颠倒,并不意味着旨趣、方法的不同,只是在强调自己独特的兴味罢了,即我对中国文化、中国思想的兴趣首先发生在历史世界。但进入历史世界之后,变动的历史背后的偶然性又使得我不得不进入思想世界,试图对必然性有所把握;而即使进入哲学研究当中,我也无法摆脱历史的兴趣,特别是对活生生的历史人物的观照,更是对很多问题思考的立足点。而这二者的结合,使得我更在乎“之间”,对于哲学的动力学发展有特殊的兴趣。这也是我逐渐强调上述问题作为推动中国哲学史发展的动力的“心路历程”。

本书上篇题为“儒学与历史世界”,即是期待能在历史图景中理解儒学的原理。例如《义利之际:道德原则与历史判断》就特别关注经史问题,关注儒学原理在历史中的活生生样态;而《“父子相敬”与“父子相亲”》一文则从当代出发,关注儒学原理的现代命运。本书中篇题为“哲学与思想动力”,所收文章均含有“思想史”关切,关注思想史背景下的哲学诠释。如《“孔颜乐处”与宋明理学的展开》,特别关注上述经学、理学、佛学的关系问题;《作为工夫论的朱子学与阳明学的兴起》则关注朱陆问题,关注何以从朱子学而导向阳明学这样一种朱子学的反动。下篇“传统与现代世界”则特别关注传统文化的现代命运,现代中国哲学的基本研究,也即现代历史世界中的传统思想。如《列文森的“剃刀”》一文关注列文森对于儒教中国的理解,并试图回应列文森的普遍性质疑,后面三篇文章虽然写作在此文之前,但当初的问题意识,却与我对列文森的阅读感受密不可分。附录所收,则是一种“印记”,代表了我在这条路上一些不成熟的“言说”。

本书不可能对“哲学动力学”给出满意的回答,只是试图以我的写作将之呈现出来。或许未来会有更多从动力学角度做出的中国哲学史研究。

赵金刚

2023年8月21日

Contents

目录

上篇 儒学与历史世界

- 义利之际：道德原则与历史判断——以唐代维州事的评判为例 /3
- 儒学原理的具体化——读《〈春秋〉与“汉道”》 /15
- 从“有贬无褒”到“《春秋》尊王”——孙复《春秋尊王发微》的思想与注释手法 /23
- 程颐《春秋传序》疏解及朱子对其的理解 /39
- “父子相敬”与“父子相亲”——“哪吒”背后的古今人伦 /50
- 《左传》中的“仁” /60
- “明器”可能的义理诠释 /69

中篇 哲学与思想动力

- 体性与体用 /83
- “孔颜乐处”与宋明理学的展开 /92
- 《朱子语类》与朱子学 /103
- 作为工夫论的朱子学与阳明学的兴起 /118
- 从生死考验到道德觉悟 /135
- 万物一体与孔氏家——何心隐“友伦”诠释的哲学维度及其现代意义 /149
- 从庄子的“混沌与知”出发——冯友兰先生对道家思想诠释的一个视角 /159
- 张岱年先生的张载诠释 /169

下篇 传统与现代世界

- 列文森的“剃刀”——传统文化与普遍性 /181
- 儒家伦理与社会儒学——儒学义理与中国社会的互动 /195
- 从“文化心理”与“文化自觉”看儒家伦理的当代挑战 /207

元亨之际的文化思考——陈来先生与中华优秀传统文化的创造性转化与
创新性发展 /219

走向世界与未来的朱子学研究 /235

中国哲学史研究的深化与开拓——《中国哲学史》杂志与近四十年的中国
哲学研究 /255

附 录

从“赵氏孤儿”到“赵氏孤儿” /269

格物与天理——朱熹如何认识这个世界 /277

青年王阳明 /288

互联网时代的存在物——《机械复制时代的艺术作品》的现代重构 /293

后记 /308

上
篇

儒
学
与
历
史
世
界



义利之际：道德原则与历史判断

——以唐代维州事的评判为例

蒙文通先生有所谓“儒史相资”之说，认为“儒学的产生有资于先代治世的经验，是从具体历史经验中抽象出的思想与价值；而成为义理系统的儒学，又反过来参与塑造了其所处当下的历史，并成为以后历史走向的价值指导”^①。这“实际上便是把儒学思想自身的发展放置于历史状况的变动之中”，“在理论学说与现实历史之间、义理理想与制度创新之间便建立起一种相互支撑的辩证发展模式”^②。蒙先生的观点，揭示了儒学义理与历史发展的张力，此种态度与抽离历史看待中华文明原理的模式有着深刻差别。正如陈赟教授所讲，中华文明“通过历史过程的绵延获得经验，进而开启整合往古来今的历史大视野”，中国古典思想“是从‘质料’出发，在具体的‘行事’中展开历史的思考，理解历史的基本范畴乃是通过对于行事的系统化而获得”^③。中国古代哲人并非抽离历史，以一种空口谈义理的致思方式呈现在历史时空之中。相反，他们往往在参与历史中把握历史，使“原理”与“历史”始终处于一种互动的关系之中。原理的产生离不开思想家对历史经验以及历史逻辑的认识；而原理一旦产生，也必将进入实际的历史进程中，一方面影响着历史现实，另一方面也接受着实践的考验。

本文以“义利之际”为题，考察“义利之辨”这一儒学核心义理的一个断面在历史变迁中的“演绎”，即试图以具体的“行事”展现儒家某一原理的应用。张岱年先生认为，“义与利，是中国哲学中一个大问题。儒家尚义，以为作事只须问此行为应当作与不应当作，而不必顾虑个人的利害”^④。自孔子以降，诸多儒家思想家对“义利”之间的理论问题有着充分的论述，“义利”观念的哲学涵义得到充分的展开。然而，正如众多儒家哲学观念一样，“义利”不仅是理论问题，更是实践原则。因此，对

① 皮迷迷：《经史转型与“儒史相资”——以蒙文通的“禅让”研究为例》，《中国哲学史》2016年第2期，第56页。

② 张志强：《经、史、儒关系的重构与“批判儒学”之建立——以〈儒学五论〉为中心试论蒙文通“儒学”观念的特质》，《中国哲学史》2009年第1期，第102页。

③ 陈赟：《“见之于行事”与中华文明的历史意识》，《山西师范大学学报（社会科学版）》2021年1月，第16页。

④ 张岱年：《中国哲学大纲》，《张岱年全集》第二卷，石家庄：河北人民出版社，2007年，第414页。

义利的判别不仅需要在哲学上予以清晰的阐明,更需要在历史实践中检视——然而,在具体的“事态”之中,何种实践或言论是“义”,而何种实践或言论是“利”,往往不容易当下判别。“义利”往往交织在历史复杂的情态当中。当抽象的道德原则进入到具体的历史判断中,思想主体成为实践主体时,原则、原理也就面临着“事态”的考验——不考虑历史情态的复杂性,原理就可能孤悬为抽象的教条,道德批判也可能会变得不切实际。

本文以唐代维州事为例,讨论“义利之际”,关注的是“义利”作为道德原则的实践视野,特别关注“义利之辨”在实际的政治历史实践之中产生的分歧。之所以以维州事为例,是因为此事除“义利之辨”外,还交织着朋党、夷夏等问题。并且,由于此事对“牛李党争”颇为关键,又受到司马光的特别关注,因此在传统“经史”视域下讨论颇多,论述展开得十分丰富,甚至宋元之后的一些通俗词曲也多有提及;进入晚清后,更是成为“以史鉴今”之例。因此,维州事就颇能反映历代思想家在具体历史情境下的理论辨析。然而,在现代学术意识下,维州事反而不受重视,这在一定程度上也反映了古今学术关切的变化。

一、朋党与义利

维州是唐蕃交界处十分重要的战略区域,是双方的必争之地。维州曾长期归唐朝控制;但安史之乱后,吐蕃处心积虑、使用“诈计”,终于在唐代宗广德元年(763年)十二月攻陷维州^①,由此掌握了唐蕃南线战场的主动性;后来唐朝试图收复维州,但未成功。直到唐文宗大和五六年(831—832年)之际,李德裕为西川节度使,情况出现了变化。《旧唐书》载:

六年,吐蕃遣使论董勃义入朝修好,俄而西川节度李德裕奏,吐蕃维州守将悉怛谋以城降。德裕又上利害云:“若以生羌三千,出戎不意,烧十三桥,捣戎之腹心,可以得志矣。”上惑其事,下尚书省议,众状请如德裕之策。僧孺奏曰:“此议非也。吐蕃疆土,四面万里,失一维州,无损其势。况论董勃义才还,刘元鼎未到,比来修好,约罢戎兵。中国御戎,守信为上,应敌次之,今一朝失信,戎丑得以为词。闻赞普牧马茹川,俯于秦、陇。若东袭陇坂,径走回中,不三日抵咸阳桥,而发兵枝梧,骇动京国。事或及此,虽得百维州,亦何补也。”上曰:“然。”遂诏西川不内维州降将。僧孺素与李德裕仇怨,虽议边公体,而怙

^① 关于吐蕃攻陷维州,《旧唐书》的记述颇具戏剧性,认为吐蕃为获得维州,把一女子嫁给维州城守门人,20年后待其所生两子长大,里应外合攻陷维州。(见《旧唐书》列传第一百二十四《李德裕传》。)

德裕者以僧孺害其功，谤论沸然，帝亦以为不直。（《旧唐书》列传第一百二十二）

《新唐书》对此事记载与《旧唐书》基本相同。此时吐蕃维州守将悉怛谋在唐蕃修好的背景下归降唐朝，李德裕将此事上奏朝廷，文宗让朝臣讨论此事，最终在牛僧孺的意见下决定不纳降。李德裕对朝廷的言说主要从“利害”出发，即占据维州这一战略要地，有助于提升唐朝对吐蕃的战略优势，武宗朝李德裕追论维州事，也是主要从“国家利益”这一角度申说^①。而牛僧孺反对的理由主要有二：一是“势”，占据维州不会损伤吐蕃的实力，反而会招致吐蕃的军事报复；二是“信”，唐蕃刚刚修好，此时接纳吐蕃叛将，就是不守信，反而会使吐蕃发动新的战争“师出有名”。这里颇为核心的论点是“中国御戎，守信为上，应敌次之”，即对待周边戎狄，要恪守信义，军事手段并非优先选择。牛僧孺这一言论有其经义依据，《春秋繁露》讲，“《春秋》尊礼而重信”，“《春秋》之义，贵信而贱诈，诈人而胜之，虽有功，君子弗为也”^②。然而，对待“夷狄”是否还要如此坚守信义，在儒家内部存在争议^③，也成为后世评价牛僧孺言论的一个要点。

从言辞上来看，李德裕讲“利”，牛僧孺讲“义”。然而两唐书又同时揭露出此番义利言论背后的“立论之意”，即“僧孺素与德裕仇怨”，牛僧孺一番“大义”言论背后其实夹杂着“朋党”利益，他在朝廷公事上，依旧考虑“朋党”。若此，牛僧孺的“大义”是否能够完全成立就有待商榷。当然，此番决议的后果却是显而易见的：悉怛谋等降众被交换至吐蕃，吐蕃将其全部杀害，唐朝也从此彻底失去了维州这一战略要地。而之后，牛僧孺也因此失去了文宗的信任。“论维州事是李德裕与牛僧孺的第一次正面冲突，也影响大和后期李、牛二人的进退。”^④此事也成为之后“史论”的一个重要议题。

二、本朝与旧史

维州事真正成为史论“热点”，源自司马光《资治通鉴》对此事的评价。《资治通鉴》所记的维州事，经过与两唐书类似，但在一些细节上却发生了微妙变化。首先，司马光在牛僧孺言论上更加突出了“信”，《资治通鉴》记僧孺之言为：

① 参《旧唐书》列传第一百二十四，亦参《资治通鉴》卷二百四十七。

② [汉]董仲舒著，[清]苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第6、268页。

③ 如《公羊传》就强调即使对夷狄也要守信义，这体现在对宋襄公泓之战的评价上，而《左传》《谷梁传》均不同意。

④ 傅璇琮：《李德裕年谱》，北京：中华书局，2013年，第182页。

吐蕃之境，四面各万里，失一维州，未能损其势。比来修好，约罢戍兵，中国御戎，守信为上。彼若来责曰：“何事失信？”养马蔚茹川，上平凉阪，万骑缀回中，怒气直辞，不三日至咸阳桥。此时西南数千里外，得百维州何所用之！徒弃诚信，有害无利。此匹夫所不为，况天子乎！（《资治通鉴》卷二百四十四）

下画线之句取自与牛僧孺交好的杜牧为牛所作之墓志铭，而不为两唐书所取^①。此语突出“诚信”以为“利”，并强调自天子以至于匹夫，都要恪守“信”。

此外，《资治通鉴》删除了“僧孺素与德裕仇怨”等语，而加入事后“德裕由是怨僧孺益深”之语，“对于公私之判别，模糊已极”^②，明显回护牛僧孺，突出了牛的形象。由上可见，历史叙述过程中，史料的取舍安排，与作史者立场之间存在微妙关联。并且，宋人特别地将“史”视作“国家之典法”^③，其背后的历史意识就更值得注意。具体到维州事，还体现在司马光对此事所做的评语：

臣光曰：论者多疑维州之取舍，不能决牛、李之是非。臣以为昔荀吴围鼓，鼓人或请以城叛，吴弗许，曰：“或以吾城叛，吾所甚恶也，人以城来，吾独何好焉！吾不可以欲城而遂奸。”使鼓人杀叛者而缮守备。是时唐新与吐蕃修好而纳其维州，以利言之，则维州小而信大；以害言之，则维州缓而关中急。然则为唐计者，宜何先乎？悉怛谋在唐则为向化，在吐蕃不免为叛臣，其受诛也又何矜焉！且德裕所言者利也，僧孺所言者义也，匹夫徇利而忘义犹耻之，况天子乎！譬如邻人有牛，逸而入于家，或劝其兄归之，或劝其弟攘之。劝归者曰：“攘之不义也，且致讼。”劝攘者曰：“彼尝攘吾羊矣，何义之拘！牛大畜也，鬻之可以富家。”以是观之，牛、李之是非，端可见矣。（《资治通鉴》卷二百四十七）

在司马光看来，“利小信大”，因此在义利的取舍上，自然应该“取义”，这才是国家根本的“利”，也就是“国不以利为利，而以义为利”。司马光直认李德裕从利出发，而牛僧孺以义谋国，进而贬斥“徇利忘义”的行为，是牛而非李。从理论形态上来看，司马光的观点完全符合儒家正统论述，是把儒家一般的对义利的看法套用在对牛李二人的评判上。

为了增强自身观点的说服力，司马光更是引用《春秋》“荀吴围鼓”之事，并且以“攘羊”“攘牛”之喻来说明。“荀吴围鼓”事见《左传·昭公十五年》，“鼓”为夷狄之

① 傅璇琮：《李德裕年谱》，北京：中华书局，2013年，第185页。

② 岑仲勉：《隋唐史》，石家庄：河北教育出版社，2000年，第409页。

③ [宋]欧阳修：《欧阳修全集》，北京：中华书局，2001年，第1687页。

城，苟吴与夷狄交战而不纳叛，借以显“义”^①，而这正与李德裕为“利”纳降形成了对照。“攘羊”“攘牛”之利，特套用孔子“攘羊”、孟子“攘鸡”之喻，来讲不能因对方曾行不义而已就可趁机获利，认为行义在我，而不在对方的行为。然而司马光此处所引之事能否支持他对维州事的判断，则有待商榷：首先是“苟吴必其能获，故因以示义”（《左传正义》卷四十七），这就与唐之前欲取维州而不得形成对照^②；其次，“维州”作为战略要地，是否可与普通道德行动上的牛、羊相类比，这也成为问题，司马光未将国家政治行动与个人道德实践之间的分际区分明了。

这里需指出的是，司马光的态度是一贯的，《资治通鉴》始终强调对“夷狄”也要讲信义，这在其对“傅介子诱斩楼兰王”“唐太宗悔薛延陀之婚”等事的评价中都可以看出。他始终强调“信义”作为政治行动价值的绝对性，而为了彰显此种绝对，可以不顾任何历史情景。

司马光对牛李二人的态度，在北宋不乏同调，如苏辙在其《历代论·牛李》中就表达了同司马光一样的判断。他更为牛僧孺辩护道：“吐蕃自是不为边患，几终唐世，则僧孺之言非为私也。”^③当然，苏辙的辩护还不是牛僧孺的“私”成就了国家的“公”这种“理性的狡计”的模式，而是从目的上否定牛僧孺有“私”，这样其言说的“义”就更为明显。但是，苏辙明显搞错了一个事实，吐蕃之后不为边患不是被唐朝的大义感动，实是“力不逮”，无法继续威胁唐朝^④。

仅从“言辞”来看，司马光、苏辙对“义利”的分判以及对“义”的坚守无可驳难。但是，“言辞”背后有着复杂的历史情态，维州事对于司马光、苏辙而言，不是过去史，而是当代史、本朝史。胡三省在注《资治通鉴》时就指出，司马光对牛李争维州事等评价的背后，是“其忠愤感慨不能自己于言者”（《通鉴注释自序》，《宋元学案》卷八十五），司马光是牛而非李，“元祐之初，弃米脂等四寨以与西夏，盖当时国论大指如此”（《资治通鉴》卷二百四十七）。袁桷亦指出，“司马公坚欲弃横山之地，深恐生事之人，复启边隙故耳。维州牛李之事，是温公去取之本心”^⑤。司马光等对维

① 《左传正义》评价此事：“若不受其降，民皆一心事其本国，不敢怠惰以叛其主；今若受其降人，便是许其叛主，则是教我国人令其外叛，是虽获一邑而教民怠惰，不守死事君，是所得少所失多。”（《左传正义》卷四十七）

历史上对苟吴的做法也有批评者，如柳宗元在《非国语》中就认为要对行为作出具体分判，而不是不加分别地持某一抽象原则。见[唐]柳宗元撰，尹占华、韩文青校注：《柳宗元集校注》卷四十五《非国语下·围鼓》，北京：中华书局，2013年，第3249页。

② 清代尤侗同样认为维州事不能拿来与苟吴围鼓相比较，但他是从夷夏、国家之利的视角出发，这其义与王夫之更为类似。见[清]尤侗：《看鉴偶评》，北京：中华书局，1992年，第260页。

③ [宋]苏辙：《苏辙集》，北京：中华书局，1990年，第1008页。

④ 胡寅在《读史管见》中就指出了这一点。

⑤ 《书陆子履贺复熙和诗后》，[元]袁桷：《袁桷集校注》，北京：中华书局，2012年，第2000页。

州事的评价,因有其本朝史背景而含有“资治”的自觉意识^①,维州事也成了“活的历史”,被拿来证明“义利”作为政治原则的真理的普遍性。

在司马光等人的意识里,唐之维州即宋之边寨,李德裕以“利”为主的言论即王安石等“富国强兵”的主张,此时的新旧朋党置换了牛李朋党,司马光对历史上义利的分判夹杂了本朝的是非,赞同牛僧孺的主张实际上即是为司马光等人“弃地和戎”在理论上做出阐释,并试图以史为教。颇有意谓的是,《资治通鉴》中司马光为证成自己观点所举的“荀吴围鼓”的例子也出现在了元祐年间苏辙的奏议当中,而主张“贵义而不尚功,敦信而不求利”、驳斥“重利轻义”的言辞更是屡屡出现在当时旧党的奏议当中(《续资治通鉴长编》卷四百五十二,元祐五年庚午)。司马光等人始终主张,国家真正追求的是“义”,求“义”自然能带来“利”,而追求眼前的利可能导致不可胜言的“害”,这些都是先秦以降儒家普遍的观点。然而,一旦将逻辑正确的言论置于复杂的历史情景之中,抽象的“义利”具体化后,“义利”也就不像表面那么简单了。特别是,当义利、信义与夷夏等问题交织在一起时,不仅原理与历史间的复杂性得到凸显,原理与原理之间的张力也随之彰显。司马光等人认为唐朝守信放弃维州而换来唐蕃安宁,则宋朝坚持大义也可换来宋夏和平,但历史的真实走向却是西夏索取不断、宋夏进一步交恶^②，“夷狄”似乎并未被“中华”的信义感化。

当原则落实到地上,司马光等人否定掉的“利”是否就是他们认为的“功利”,他们主张的“义”是否就是真正的大义? 大义是否可以抽离历史绝对化? 具体历史中的“义利之际”似乎是比“逻辑正确”的“义利之辨”更为复杂的问题。

三、事理与时势

南宋以降,司马光的观点依旧有洪迈等人支持^③,但挑战者却越来越多,而这些挑战依旧与历史的“活化”有关。在对维州事的进一步评价中,“义利”被置于历史纵深,如何在活生生的历史中把握“义利”,也被进一步地逼显出来。

首先“发难”的是胡寅。在《读史管见》中,胡寅对司马光的批判,一方面还原维州事复杂的历史向度——这可以说是从具体的“势”出发;另一方面则在复杂的历史中具体分析何为信义、何为功利——这可以说是即“势”以明理。从“势”上,胡寅强调,维州“本唐之地,为吐蕃所侵”,牛僧孺“乃欲守区区之信”,是“举险要而弃

① 邓小南:《“忧患”与“资治”:司马光与他的时代》,《文史知识》2020年第2期,第10页。

② 参李华瑞:《宋夏关系史》,北京:中国人民大学出版社,2010年,第三章第四、第五节。

③ 《容斋随笔·续笔》卷五《崔常牛李》。

之”^①，更进一步讲，如若守信是绝对的，那么是否可以假设“吐蕃据秦州、下凤翔而来讲好，亦将守信而不取乎”？“夺吾之地，而约吾以盟”相当于“要盟”，在孔子看来，这不能称为“信”。

可见，在胡寅看来，信与不信不能脱离具体的历史情态空谈。从“势”则可进一步明理，“信近于义而后言可复，取我故地，乃义所当为”，这里的义就不再是言辞上的，而是从“宜”出发作出的判别；而判断“宜”与否，就要深入历史纵深，把握行动的合理性。胡寅对“义”与否的判别，不是谋义而带来“利”的自然之利的模式。他认为，某些看起来是追求“利”的行动，实质上是符合“义”的。因此，牛僧孺所言为“小信”，而李德裕所讲才为“大义”，这就颠倒了司马光的判断。

当然，不可否认，胡寅的判断依旧带有“当代史”的背景，他之所以不能接受“弃祖宗之土宇”这样的行为，与宋金和战的背景有关。但相对于司马光，胡寅对维州事的分析多了些“克制”，即其本朝政治的处境并没有使其对过去的思考逾越历史“时势”，而能够即“势”去显理，使理与势发生交互作用。

胡寅对维州事的态度，张栻、朱熹亦有讨论。朱熹因编纂《通鉴纲目》，与张栻就史事褒贬多有讨论，维州事即是其中之一。乾道八年（1172年），张栻为朱熹寄去《读史管见》，并谈及《通鉴纲目》编纂^②；淳熙元年（1174年），张栻与朱熹书信讨论对一些史事的评价，并直接询问“牛、李所争维州事，当如何处置？温公之说然否”^③。朱熹于淳熙二年（1175年）致书就此回答：

若维州事，则亦尝思之矣。唐与牛、李盖皆失之也。夫不知《春秋》之义而轻与戎盟，及其犯约攻围鲁州，又不能声罪致讨，绝其朝贡，至此乃欲效其失信叛盟之罪而受其叛臣，则其义有所不可矣。然还其地可也，缚送悉怛谋，使肆其残酷，则亦过矣。若论利害，则僧孺固为大言以恐文宗，如致堂之所论，而吐蕃卒不能因维州以为唐患，则德裕之计不行，亦未足为深恨也。计高明于此必有定论，幸并以见教。（牛论正而心则私，李计谲而心则正。）^④

朱熹此时对牛、李二人的做法都不完全认同，他援引“《春秋》之义”，认为对待夷狄不能轻易缔盟，即便已经缔盟，但其违约就应讨伐，而不能迁就。而唐朝这些方面均没有做到，反而在吐蕃屡屡侵犯的情况下与之“盟”，在此情势下纳叛，自然是“理”“势”皆失。从现实情势来讲，他同意胡寅的判断，但又要调和司马光与胡寅

① [宋]胡寅：《读史管见》，长沙：岳麓书社，2011年，第924页。

② 任仁仁、顾宏义：《张栻师友门人往还书札汇编》，北京：中华书局，2018年，第252页。

③ 《张栻师友门人往还书札汇编》，第297页。

④ 《张栻师友门人往还书札汇编》，第299页。

的说法,且其调和观点似与苏辙类似。这里特别值得注意的是,信末小字所讲“牛论正而心则私,李计谲而心则正”,此语当是化用《论语·宪问》“晋文公谲而不正,齐桓公正而不谲”而来。朱熹认为:从“话语”上来讲,牛僧孺符合正理,也就是符合儒家一般的原理,但动机却是“私”的;李德裕行动狡诈,但立心却无私而合正理。朱熹在理论上强调“以义为本”,注重行义而来的“自然之利”^①,因此会同意牛僧孺所“言”,但在分析具体历史问题上,朱熹又坚持“理势合一”^②,故他也未像司马光那样教条地对待道德原则,而强调对人物、事态的具体分析。按此,朱熹虽对二人皆采取批评的态度,但整体较倾向李德裕。更为重要的是,朱熹在具体事态中强调动机与话语的区分,认为判断一个行为不能只看表面话语正确与否,同时也要注重行动者的“动机”,这就颇有“原心定罪”的味道。但朱熹这里并没有进一步分析:以自私的动机高举正义会导致怎样的结果?内心无私而行动有缺陷是否完全不能接受?当然,朱熹更没有在此明确指出维州事到底如何处理才得宜。与胡寅相比,朱熹的看法“道德主义”味道更浓,因此会对牛李二人“双谴”,但朱熹的道德主义又不似司马光那样绝对且教条,其双谴也是从“理势合一”的角度做出的判断^③。

《朱子语类》亦有朱熹对于此事的看法:

或问:“维州事,温公以德裕所言为利,僧孺所言为义,如何?”曰:“德裕所言虽以利害言,然意却全在为国;僧孺所言虽义,然意却全济其己私。且德裕既受其降矣,虽义有未安,也须别做置处。乃缚送悉怛谋,使之恣其杀戮,果何为也!”(升卿。)^④

据《朱子语录姓氏》,此条为黄升卿辛亥年(1191年,61岁)所闻,这里朱熹所论与淳熙二年基本立场一致,但支持李德裕的态度更为明确,对牛僧孺的批评也更为直接——在李德裕已经受降的情况下,不能为一己之私打着正义的旗号,对归降者不做安排,而任其被杀戮。在他看来,义利并不在“所言”,而在“意”,而对“意”的“义利”的分判,则要看其最终的出发点是为国还是为私,不能像司马光那样只在乎言语表面的正义性。表面正义的言辞很有可能是为私利服务,“义”因而很可能成

① 参赵金刚:《朱熹的历史观》,北京:生活·读书·新知三联书店,2018年,第十一章。

② 参《朱熹的历史观》第八章。

③ 张栻回信对朱熹的说法基本认同,但未展开论述。《南轩先生集补遗》收《黄氏日抄》卷三十九张栻直接评论此事之语,似可代表张栻的观点:

维州事,李德裕初固不当受,牛僧孺后所处亦非。彼悉怛谋,乃慕义而来,当先与吐蕃约以金帛赎其罪,然后归之。致堂读史论维州本中国地,德裕受之是。([宋]张栻:《张栻集》,北京:中华书局,2015年,第1503页。)此论基本与朱熹相似,亦有倾向李德裕的味道。

④ [宋]黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第3249页。

为“利”的工具。《通鉴纲目》成，于维州事特将胡寅所论附于司马光评论之后，亦可见朱熹对此事的态度^①。

由于朱熹对道德绝对性的强调，他对李德裕还是持一定的保留态度，在理与势之间，他更强调“以理导势”，但因为他同时引入了“势”的复杂性，因而得以使其理避免沦为“空理”。这也彰显了理学家在性理与时势之间思考的张力——理学家坚守道德原则，却不是将原则抽离于历史世界，只关注道理逻辑上的正确。正是由于历史世界的真实存在，让理学家的论“理”与现实发生了真切的互动，使此“理”的复杂维度得以揭示：“理”一方面具有对时势的批判能力，另一方面也在时势之中得以具体化。

四、夷夏与信义

朱子之外，陆九渊、刘克庄、丘浚、吕柟、王廷相等均对维州事有所评论，然最具代表性的则属王夫之《读通鉴论》对此事的分析。王夫之的分析更具纵深，兼顾了义利、朋党、夷狄、君子小人等问题。

在牛李朋党的大背景下，王夫之对于维州事，并未简单地“是牛非李”或“是李非牛”。站在“国家大计”的角度上，他反对“坚持偏见”，认为即使是君子，如果有偏见，依旧会引起朋党，最终导致国家覆亡。在这个角度下，他将李德裕与司马光并举，认为他们的一些做法（废免役、维州事）都属于君子“敛怨”而“妨国家大计”的行为。这其实已将历史事件的“义利”与具体的君子小人区分开来。

具体到维州事，王夫之首先批评司马光“据一时之可否，定千秋之是非”，认为这是“立言之大病”^②，也即在王夫之看来，不能用特殊的当代处境来牵强历史原理，将一时的经验视作普遍的历史规律。其次，王夫之认为，司马光所强调的牛僧孺讲的“诚信”，实际上是“揭诚信以为标帜”，也就是在言辞上打着道德的旗号，站在道德制高点评判别人，这是“慑服天下之口而莫能辩”罢了，并不是诚信的本质。在此一问题上，王夫之认为诚信是“中国邦交之守”，也即是文明共同体内部的规则，并不适用于贻祸中国之时的夷狄，此时若对夷狄讲诚信，只是“养患”。当夷狄有功于中国时，可“以信绥之”，但夷狄“顺逆无恒”，终不能以信义感召。在王夫之那里，处夷狄始终是“大义”，而拘拘于对夷狄守信，则只是“匹夫之谅”。

① [宋]朱熹：《通鉴纲目》，朱杰人等主编：《朱子全书》第11册，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，第2933-2934页。

② [清]王夫之：《读通鉴论》，北京：中华书局，1975年，第790页。

王夫之也注重对“势”的分析,他详论历史形势,还原历史场景,在情景中讨论历史原理,而非抽象谈论某一问题。即使是谈论对夷狄应否守信,他也是从历史纵深观察中国与夷狄相处的总体情形。王夫之以为“夷狄聚则逆而散则顺,事理之必然者也”^①,此一“事理之必然”正是他从历史总体中分析出来的。他指出,此时吐蕃已经处于弱势,“畏唐而求安”,已经不可能像牛僧孺所讲的那样,以维州事为借口侵略唐朝腹地;但是,如果吐蕃处于强势,那么无论再怎么恪守信义,吐蕃都会侵扰唐朝。那么从国家大计的角度看,维州的得失就关系唐蕃形势的损益。王夫之特别注意唐朝采纳牛僧孺之言招致的后果,即吐蕃即使处于弱势,也不会归附唐朝,因为吐蕃人看到了唐朝对所谓信义的坚守带来的惨烈结果,“知唐之不足与”,如此“诚信”,最终会对国家造成伤害。这里其实可以看到,王夫之与朱熹一样,对政治行动最终属义与否的判断都不落于言辞,而是以“国”之“公”利为重要评判维度,那么小人一定是不顾根本原则,假借所谓“义”来行个人的“私”的人。当然,王夫之相较于朱熹等人,更加突出“夷夏之大防”,这是他分析维州事的基本立足点。在王夫之看来,如果像司马光那样不加分析地就从言语上判断“僧孺所言者义也”,那么“周公之兼夷狄,孔子之作《春秋》,必非义而后可矣”^②,而历史上那些背弃中国利益、侍奉夷狄的人(如石敬瑭)的行为也将被“允为君子”。

不能不说王夫之此论有感于明清之际独特的政治局势,相对于胡寅的“克制”,其激烈溢于言表。当他批评司马光“据一时之可否,定千秋之是非”时,他本人也或多或少陷入了类似的处境。只不过在当代史语境中,二人朝向了不同的基准点,并引出了完全不同的判断:司马光始终坚持信义的绝对性,而王夫之则坚持夷夏之大防的绝对性。而这两极的张力,恰恰展现了“义利之际”的复杂性。这使得我们在看待维州事的诸多评论者时,不能简单地“是此非彼”,在对历史事件进行评判时,也要防止简单的绝对化倾向。后世借维州事谈王夫之与司马光的差别时讲:

王船山《读通鉴论》与温公即有不合,亦时代为之耳。(观尚论古人者之言,亦宜先论其世,如唐代维州一事,李德裕以大义谋国事,牛僧孺用小信妨大计。温公乃以义利为辨,是牛非李,此殆惩章惇、种谔、徐禧等之开边构衅,冀以大义儆神宗,于当时事理实不合。凡若斯类,在读书者之心知其意。)^③

不同的时代意识导致船山与温公之异,但究竟如何在一时与千古之间保持平衡,仍需要历史主体保持某种“觉醒”,一方面要知人论世,另一方面也要“知己”。

① 《读通鉴论》,第792页。

② 《读通鉴论》,第792页。

③ [清]缪荃孙辑:《艺风堂杂钞》,北京:中华书局,2010年,第295页。

五、余 论

近代之前，维州事被提及时，往往与当时独特的夷夏、朋党处境有关，上论诸人如此，清朝康熙时卓尔堪《遗民诗》中有《维州冤》一首更能集中展现出这些“意识”：

无忧城，祖宗地。尺寸土，安可弃。唐宰相，便私计。宋史臣，持腐议。朋党祸患虽一时，万世是非何可废，宋代君臣终斯志。燕云十六州，委弃无复意。偏安和议为国累，金元终得乘其弊，谋国之误宁无自。^①

而当中国遭遇西方、进入近代，对维州事的看法则或多或少带上了“近代意识”。《全清散曲》收录有《感怀·从元人百种货郎旦格用长生殿弹词谱》：

割珠崖定策原非，阻内附维州还弃，赔香港援的是澳门旧例。^②

这就将维州事与清朝割让香港联系起来。类似的比附也出现在林传甲、鲁一同、姚永朴等近代人物的作品中，维州事成了中国从天下转变为民族国家过程当中活的当代史。只不过随着近代学术方式的转换，维州事的评论在夷夏问题转化为民族国家问题之后会以怎样的姿态出现，并没有得到充分展现的机会。在面对民族国家之间的冲突时，究竟如何判定行动主体行动的义利/正义性，在当代政治哲学中以不同于中国古代的形态呈现，但维州事所揭示的义利之际的分判在当今政治哲学中依然有效：正义是否等于意识形态上的宣称？所谓的正义背后是否有为“国家理由”附着的“言辞”？^③ 今天对义利之际的分判，可以克服夷夏、朋党等视域，但仍可借鉴维州事评论背后的“理势”维度，“即事以明理”。

历史上诸家对维州事的评论往往从不同的基准点出发，这就导致了评论的分歧，但这些分歧恰恰展现了“义利”问题的复杂性。从理论上我们往往容易细致地将义利之间的不同逻辑组合分析清楚，但一旦进入实际的历史事件中，具体的义利就难以分别，而历史行动主体背后的“历史意识”又会导致其对同样的事件做出完全不同的判断。这不得不使我们谨慎对待“义利之际”。更为复杂的是，行动主体对于自身的“历史意识”往往不自觉，而群体的历史意识又常会随着时势的转变而发生转化。这些在对维州事的评价上展现得较为充分。从“义利之辨”到“义利之际”，恰恰揭示了儒家原理与历史实践的复杂性关系。

① [清]卓尔堪编：《遗民诗》，上海：华东师范大学出版社，2013年，第580-581页。

② 谢伯阳、凌景埏编：《全清散曲》，济南：齐鲁书社，2006年，第1334页。

③ 参[日]丸山真男《福泽谕吉政治论的根基》第六节，收入丸山真男：《福泽谕吉与日本近代化》，北京：北京师范大学出版社，2017年；又参陈来：《儒家的政治思想与美德政治观》，《中国哲学史》2020年第1期。

董仲舒曾引孔子之言：“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”行事，即具体的历史情景。何谓空言？当把经义从历史中抽离，经义就可能成为无意义的正确，此之谓“空言”；当用经义不加分析地评判实践时，经义就成了教条，此亦是“空言”^①；同样，把一切历史都相对为经验，拒绝原理，也是“空言”。儒家原理具有一定的批判功能，但绝不是脱离“行事”的教条。今天，我们更不能把儒家变为某种浪漫主义、理想主义的批判性理论，要避免把儒家原理“抽空”，进而“孤绝”于历史情态。我们应当从新的历史实践出发，深入具体的历史事实，以“源流互质”的方法^②思索儒家思想的创造性转化与创新性发展，使儒家义理在当代“活化”。

① 魏源在谈论维州事时就特别批评“附会经义”“托于六艺”的做法，参[清]魏源：《魏源集》，北京：中华书局，2009年，第51页。

② 参张志强：《如何理解中国及其现代》，《文化纵横》2014年第1期。

儒学原理的具体化

——读《〈春秋〉与“汉道”》

陈苏镇《〈春秋〉与“汉道”：两汉政治与政治文化研究》是其研究汉代政治文化成果的集中展现。从本书的前身，即陈苏镇老师于2000年完成的博士论文，到2001年出版的《汉代政治与〈春秋〉学》，再到本书的出版，作者对汉代“政治文化”的研究可以说前后持续了十几年之久。作者的心血积淀在本书的每一个问题当中，其论证之严谨、史料之翔实，亦是与这些年的集中研究分不开的。关于前作《汉代政治与〈春秋〉学》（以下简称“前作”），《哲学门》总第十五辑已有李鹏所写的一篇书评为其做了详细的介绍^①，而关于本书的内容与思路，陈苏镇老师也在本书的《前言》和《结语》中做了概要性的说明。因此，本书评不再过多地介绍该书的具体细节，而是重点结合作者新增加的内容，论述笔者的一些感受和本书的一些特点。

—

阅读完本书，笔者的第一个感受是，作者是在“竭泽而渔”。

首先，在本书主题的指引下，作者可以说是“穷尽”了汉代历史研究的基本史料与文献。无论是传世文献还是出土文献，作者都加以重视。如作者本书第一章讨论“西汉再建帝业的道路——儒术兴起的历史背景”，其第三、第四两节讨论汉初的东方政策的补充和改动，主要利用的就是新出的《张家山汉墓竹简》。《张家山汉墓竹简》整理出版于2001年，在前作出版之后，可见作者在写作本书时，不仅扩充前作、添加东汉部分的论述，还对新近的材料做了较为深刻的研究，并在研究的基础上进行了一定的修改。在讨论“文帝前王国与汉法的关系”时，作者对《张家山汉墓竹简·秩律》所列近三百个县道地名逐一与《汉书·地理志》进行核对，可见其研究之细致。而本书的很多结论正是在这样细致的研究的基础上得出的。

其次，作者充分重视前人的研究成果、关注今人的相关研究。作者的研究不是“自说自话”式的逻辑的自我建构，而是在学术的继承与对话下展开的研究。对任

^① 参赵敦华主编：《哲学门》总第十五辑，北京：北京大学出版社，2007年，第336-342页。

何具体问题进行研究时,作者都会顾及这一问题的研究历史与研究现状,对不同的说法进行厘清,分析不同的说法可能面临的问题。对于已有深入研究的观点,作者尽量标示出其“著作权”。对于一些不太认同的观点,作者也都给出客观的说明,并谨慎地表达出自己的观点,进行详细的论述,做到“小心求证”,而后“大胆假设”。如在第五章中,作者讨论了讖纬对汉代政治文化的影响,当讨论到讖纬“五德终始”说与刘歆《世经》“五德终始”说的先后问题时,作者经过对相关文献的分析,认为“《世经》的‘五德终始’说是在讖纬‘五德终始’说的基础上稍加修改而成的”^①。但作者的论述并未止步于材料分析,而是紧接着又论述了历史上已有的几种关于该问题的代表观点,如康有为、崔适、顾颉刚、安居香山的说法,并对这些观点一一分析,进而再次表达自己的观点。显然,这种方式比起单纯的自我论述,更能展示出该问题在问题史上的位置,也可以为进一步的研究提供更高的起点。作者与当代学者的对话,比较明显地体现在作者对前作质疑的回应以及对自己观点的修正上。前作出版之后,对于作者的汉初东方王国“从俗而治”的观点,有学者提出书面或口头质疑。作者一一列举了他们的观点,予以回应,并“参考各位学者的意见在文字表述和分寸把握上做了调整”^②,在本书中将观点表述为“由于诸侯王拥有一定立法权,王国法律中的这些内容肯定会有各自的特点,会在某些事务上体现诸侯王的个人意志,在某些方面服从于并服务于各国的实际需要,也会在一定程度上受到当地士人和文化的影响”^③,比前作的表达更为严谨、清晰。

还有一点需要说明的是,作者虽然不是专业研究哲学史或观念史出身,但在相关问题上,作者材料解读的细腻性,阅读文献的广泛性、代表性,十分令人敬佩。如本书关于董仲舒思想的讨论,作者基本上都是从文献的细读出发,在文献逻辑细绎的基础上,参考众多思想史学者的观点,细致地分析董仲舒思想中“三教”“四法”等概念,进而讨论其与汉代政治的实际关联,而不是不加分析地、以某种“前见”直接谈论某种思想的实际政治影响。在这种研究态度之下,作者反而能指出既成的对思想史观点的错误理解,避免了在既成前见之下“构造”联系。如作者指出,董仲舒“天不变道亦不变”的观点,“所云‘天’与‘道’之‘不变’都是相对的、有条件的,并无天永远不变、道也永远不变的意思。将其夸大为普遍原理,并用以概括董仲舒的宇宙观和历史观,是对该命题原意的严重曲解”^④。类似这样的厘正在书中多有体现。无疑,这些厘正是建立在材料的细读与概念的细致分析的基础上的。

① 陈苏镇:《〈春秋〉与“汉道”:两汉政治与政治文化研究》,北京:中华书局,2011年,第444页。

② 《〈春秋〉与“汉道”》,第94页注③。

③ 《〈春秋〉与“汉道”》,第94页。

④ 《〈春秋〉与“汉道”》,第202页。

作者此种“竭泽而渔”的态度展现出一种细腻的学术研究“手艺”，使作者的论述仿佛“钝刀割肉、元气淋漓”。本书的论述虽然跨两汉近四百年的历史，却不是粗线条的概述，而是通过细腻的“手艺”，将问题集中在“政治文化”这一视角下，展示出材料细节处隐藏的“密码”。也正是这种态度，使本书区别于一般的“大叙述”，超越了某种“走马观花”“雾里看花”的粗鄙之文，使得两汉历史的这一面向变得“洞明”。或许“竭泽而渔”在学术研究的意义上并不是一个贬义词，而恰恰是一种应有的学术态度。在当下“快餐式”的出版与研究面前，作者的研究与研究态度更值得我们这些后生晚辈认真学习。

二

以上，笔者简要谈了对陈苏镇老师著述态度与方法的一点认识。下面，让我们着重分析本书的内容与思路。

作者在《引言》中指出，在汉代历史的演变过程中，“汉道”和《春秋》是两个重要概念。无论是儒生还是汉朝的统治者，都在持续不断地思考“汉道”的问题，而《春秋》学恰是汉朝统治者确定“汉道”的重要理论根据^①。本书关注的就是《春秋》与“汉道”这两个交互的概念关联和交叉而产生的相关问题。

作者指出，秦朝结束了战国的分裂，在政治上实现了统一，并希望把秦法推行到东方各国，完成文化统一，但是由于东西区域文化的差异，尤其是楚俗与秦法的冲突，秦帝国迅速瓦解，其文化统一的历史使命没有完成。汉朝在实现政治统一之后，同样面临“拨乱反正”、实现文化统一的历史使命。汉初继承秦朝法治，而黄老无为之术则被用来抵消或缓解秦朝法治传统的负面影响。但是，随着汉法向东方各国的推行，与秦帝国推行法治相似的矛盾再次出现，在这样的背景下，儒术的兴起为汉帝国实现文化统一提供了出路。而在儒家思想内部，有“以德化民”和“以礼为治”两种不同的政治主张，汉武帝独尊儒术，采取的是以《公羊》家为代表的、主张“以德化民”的那一派儒家。在朝廷的提倡下，儒生获得了参与和改善政治的机会，儒家思想开始纳入“汉道”之中，东西文化的对立和冲突开始缓解。汉朝在这一时期也形成了“霸王道杂之”的政治模式。儒生们希望汉朝能够按照他们的设想施政，但他们在这一时期只是起到“缘饰”法律的辅助作用，政治主张并没有得到真正实施。在武帝朝，朝廷的重心在于“开边拓土”，儒生们的主张没有得到实行。宣帝朝，《公羊》家受到排抑，《谷梁》家兴起。元帝朝以后，儒生们为了实现其主张，开启

^① 《〈春秋〉与“汉道”》，第2-3页。

一场托古改制运动,但由于外戚、宦官的干扰,以及今文经学固有的弱点,元帝朝的改制并没有深入进行。历史在这一时期发挥了其创造性,身为外戚加儒生的王莽登上历史舞台,而由于以《左氏》学为代表的古文经学可以为托古改制提供具体的施政方案,古文经学因此成为正统学说。王莽以古文经学为指引,开始“制礼作乐”,使托古改制运动进入高潮,并最终取代汉朝建立新朝。但是,王莽的改革也以惨败告终。刘秀再造帝业,吸取了西汉的教训,基本上否定了西汉末年以来的改制运动,在学术上尊谶纬和《公羊》学。东汉定都洛阳,跳出了西汉以关中为本位的政治格局,进一步摆脱了法治传统的束缚,士大夫按照《公羊》家“以德化民”的主张认真实行教化。但是,由于东汉豪族社会引发的吏治苛酷问题,以及外戚、宦官专权引发的政治腐败,“以德化民”说再次遭到挑战,民间太平道和五斗米道一度崛起。在这个时候,士大夫再次寻找儒家政治面对新的政治格局可能有的新的思路。由于东汉儒生今古文两派在注重忠孝等道德信条和实践这些信条上并无本质分歧,而古文经学相比于今文经学又有其优势,他们可以提供新王朝制礼作乐前如何具体教化人民的措施,可以弥补今文经学“以德化民”说最薄弱的一点,因此历史选择了古文经学。郑玄的政治思想正是在这一背景下产生的。

表面上看,本书可以分为两个部分,一部分关注西汉的“政治文化”,一部分关注东汉的“政治文化”,但是,“政治文化”这一议题又自然地把这两个历史时期连接在一起,使两个历史时期有机地结合起来,西汉末期的“托古改制”和王莽改革既是西汉政治文化运动的终点,也是东汉政治文化运动的起点。可以说,从政治文化的视角审视汉代政治的演进,是作者的主要思路 and 关注点。作者在这一点上具有一贯性^①。

作者认为,“中国古代政治和政治文化的发展,是个一环接一环逐步深入的过程,其中每一环都有一个为当时人们普遍关注和共同探讨的核心问题”^②。我们可以看到,在作者整个论述的思路与逻辑当中,政治思想与政治实践的互动始终是问题的核心,“政治文化”是作者的关注所在。通过对“政治文化”的关注,作者将思想的展开放置于历史的“形势”之下,摆脱了单纯的逻辑的孤悬或制度的冰冷。汉代哲学研究中,作者们往往更关心观念的分析,政治则成为某种背景性的东西,似乎可以被抽离,而不构成思想发展的有机环节。一般的政治史研究则把思想当成“点缀”,作者们更关心的是制度的实际运作与体系。祝总斌先生在前作的《序言》中已经指出了这些问题。本书的两条线索使其有一种“交错”感,政治史与政治思想史

① 关于这一部分对本书具体逻辑环节的概括,请参考本书《结语》部分,第615-617页。

② 《〈春秋〉与“汉道”》,第617页。

有机地穿插在一起：政治史面临的问题刺激、引发了当时知识分子思考，而这些思考又以某种形式进入到政治的实际进程之中。

作者的叙述看起来似乎存在一种“刺激—反应”的模式，有一种行文演绎的精巧，就像黑格尔在《历史哲学》中构造的那样，似乎赋予了历史很强的逻辑感。但是，这种精巧、这种表面上的模式与历史的逻辑感，并不是作者内心当中的“主观历史”构造出来的，也不是指向某个终极目标的单纯的哲学观念的演绎，而是作者回到当时的历史语境，还原当时的历史问题，从对材料的解读与分析中自然得到的一种“描述”。作者在叙述中并没有引入某种“目的论”，而是始终秉有一名历史研究者应有的“客观”，我们从第一部分的本书特点中也可以看出这一点。因此，在这个意义上，本书既不是“剪刀加浆糊”式的史料堆砌，也不是“六经注我”般的“拿历史说事儿”。作者是在用自己的史学素养，对有限的材料进行最大的挖掘，努力回到当时的历史语境中，在现在用“思想”重演过去。

三

面对这本书，总有一个“阴影”在笔者面前挥之不去，这就是余英时先生的《朱熹的历史世界》。之所以会如此，一方面是由于余先生的书掀起的轩然大波以及该书的巨大影响，一方面更是由于两书都采用了“政治文化”的研究视角。

作者将政治文化理解为“政治生活的软环境”，“一个民族在特定时期和特定环境中形成的群体政治心态”^①，这与余英时先生“欲通过对历史世界的叙述，凸显出朱熹的政治关切、政治主张、政治理想，……凸显朱熹的政治文化观念，进而呈现当时士大夫群体的政治文化”^②有相近之处。政治文化研究关注的是政治史与政治思想的互动，而并不仅仅是简单的两条线索。余英时先生在其《自序》中说，“本书是关于宋代文化史与政治史的综合研究，尤其注重二者之间的互动关系”，陈来先生指出，“文化史即指宋代理学的发展和变化，政治史则着重于权力世界的结构和运作，互动即二者的纠结关联”。这些换成本书关注的时代和问题，同样适用。我们可以看到，《〈春秋〉与“汉道”》一书，关注的恰是以《春秋》学为代表的汉代儒学与汉代政治的互动。本书讨论了《春秋》学内部不同流派的发展和变化，讨论了从秦到汉、从西汉到东汉的权力结构、运作，也深入探讨了两者之间的相互影响。事业

① 关于这一部分对本书具体逻辑环节的概括，请参考本书《引言》部分，第5页。

② 陈来：《从“思想世界”到“历史世界”——余英时〈朱熹的历史世界〉述评》，《二十一世纪》2003年10月号。

虽大,但始终以“政治文化”为中枢,整个著作的论述都不脱离这一事业,因此已经不是一般意义上的疏略的大叙事了。

还需要看到的是,余英时先生是“要把理学重新‘放回’宋代儒学的整体来理解,而不是把理学从儒学中‘抽离’出来,只研究其特色”^①。陈苏镇老师的书看似与余英时先生的书有所不同,因为作者“抽离”出汉代思想中《春秋》学这一重要内容,而不是关注汉代儒学的方方面面。但是,作者的“抽离”也不仅仅是为了研究汉代《春秋》学的特色,而是同样把思想置于运动的历史进程之中。作者指出,汉儒有“以德化民”和“以礼为治”两种政治主张,而“在汉代儒家经典中,《春秋》拥有特殊地位,可谓经典中的经典。《春秋》三传之争是汉儒两派之争的主要表现形式,三传的兴衰则每每与朝廷政策的重大转折相关联”^②。这样,作者的“抽离”就使问题更为集中,更能够清晰地展现两汉政治文化中政治思想与政治实践的互动,而不至于陷入“漫无边际”、泛泛而论的危险之中。在这个意义上,余著与陈著可以说有异曲同工之处。

人们一般把儒学分为“内圣”和“外王”两部分,“政治文化在传统儒学中不属于‘内圣’而属于‘外王’”^③,余英时先生主要关注“外王”,在其著作中对道学文献做了很多“政治解读”。我们在本书中也可以看到,作者同样有很多对文献的深刻的“政治解读”,如在新增内容中对郑玄政治思想的阐释。作者指出,关于郑玄是否对汉末经学政治理论的发展起了推动作用,学界存在截然不同的看法,而作者本人倾向于认为郑玄在注经中包含了他对现实政治的态度,而不仅仅是“纯学术”^④。在这个视角下,作者对《诗谱序》和郑玄礼学文献进行了相关分析,从文本自身出发,梳理出其中包含的政治思想。

然而,陈苏镇老师的著作不仅对汉代思想文献进行了政治解读;由于汉代思想研究本身的一些不足,作者进而深入“内圣”领域,对思想逻辑进行了整全的分析,并对相关思想史问题进行了专题探讨。前文已经指出,作者在讨论董仲舒的政治思想时,专门加入了讨论董仲舒“天道”思想的部分,厘清了关于董仲舒思想的一些误解。作者类似的分析和解释还有很多。正如对董仲舒的“天道”的解释所体现出来的,作者对思想文献的解读建立在文本细读的基础之上,因而是从文本内部说

① 陈来:《从“思想世界”到“历史世界”——余英时〈朱熹的历史世界〉述评》,《二十一世纪》2003年10月号。

② 参《〈春秋〉与“汉道”》之《引言》,第1、3页。

③ 陈来:《从“思想世界”到“历史世界”——余英时〈朱熹的历史世界〉述评》,《二十一世纪》2003年10月号。

④ 《〈春秋〉与“汉道”》,第595页。

话,而不是在文本的“外围”,“外在”地观察文本。陈苏镇老师的著作,在“内圣”领域,对一般的“政治文化”研究著作的超越是显而易见的。

在笔者看来,历史研究者如何进入思想文献的内在逻辑,与哲学研究者如何进入思想文献“活”的历史语境,是目前历史学研究者和哲学研究者需要共同探讨的一个问题,双方在某种意义上需要互相借鉴,而陈苏镇老师的这本书,在这方面是有积极意义的。该书不仅关注到了历史学领域所关注的问题,同时也对思想史内部概念的内在逻辑有深刻的把握。自前作出版以来,就有不少哲学界的学者对陈苏镇老师的研究产生了兴趣,并组织了一定的研读和讨论,可见本书的成果,不仅仅是单纯的历史学的对某一具体问题的“解决”,更是提供了一种思路和研究视野。

四

本书的第六章《豪族社会对东汉政治和政治文化的影响》的全部内容都是新增的。这一部分着力分析了东汉豪族与东汉吏治之间的关系,分析了以外戚为代表的豪族与皇权的互动,并进而叙述了世家大族的崛起和儒家经学的发展。这一章承接、延续政治文化的思路,叙述“政治生活的软环境”。但是这一部分,尤其是这一章的前两节,呈现出了与前文不太一致的“倾向”。其与纯思想的关系似乎没有前几章结合得那么紧密,尤其是经学与政治的关系、经学与世家大族——这一东汉代表性政治群体——的关系,也不像前面几章论述得那么具体,政治似乎仅仅构成了一个经学展开的背景,而不是参与者。这点似乎可以从郑玄与政治的距离当中看出来。作者在本章重点阐释的是东汉经学的代表——郑玄的思想,而没有选择具有双重身份——经学家与世家大族成员——的人物,例如东汉荀氏家族的成员,进行重点研究。前文所具有的独特的“张力”,在这一新增部分似乎有所减弱。

当然,考虑到郑玄的独特身份和影响,如果放在作者自己关心的问题视野之下,放在作者对于政治文化的理解之下,这点也不构成问题,因为这一章关注的是世家大族这一政治群体对于东汉政治以及相应政治思想的影响,而着力厘清“世家大族”身上的一些问题就可能成为研究的核心。

此外,作者在《引言》中特别强调,“‘政治学说’、‘政治思想’、‘政治哲学’等,属于学者或政治精英:‘政治文化’则属于‘群体’、‘社会’或‘民族’,其中不仅包括‘精英’,也包括‘大众’”^①。我们可以看到,本书重点刻画诸多“群体”的意识以及其在政治当中的表现,对谶纬和太平道的叙述,更是涉及了一般精英层以外的社会

^① 《〈春秋〉与“汉道”》,第5页。

群体的思想。但是,我们也不难看出,本书涉及的大部分政治思想还是属于学者和政治精英的“大传统”,而“大众”的“小传统”所占的比重则较少。这点我们不能苛责作者,因为现有史料留下的更多的是“大传统”的内容。在这点上,如何突破史料“瓶颈”,利用有限的史料更广泛地揭示群体心理、揭示群体与政治之间的互动,则成为一个新的挑战。或许“小传统”与政治制度、精英政治思想的互动可以成为政治文化研究当中的一个新热点。

最后,我们应该对陈苏镇老师有更多的期待,在本书的结尾,他重点阐释了郑玄的政治思想。但是,郑玄不仅属于汉代,正如作者指出的那样,郑玄不仅完成了某种思想总结,而且汉魏之际儒术发生的变化,也与郑玄礼学的影响有关,郑玄的思想更是为玄学的形成和发展预留了空间^①。我们有理由期待陈苏镇老师会沿着郑玄所留下的空间,在一个新的领域有所创见。

^① 《〈春秋〉与“汉道”》,第613页。

从“有贬无褒”到“《春秋》尊王” ——孙复《春秋尊王发微》的思想与注释手法

一、引言：从评价看《春秋尊王发微》之特点

胡瑗、孙复、石介在思想史上被称为“宋初三先生”，其思想对宋学的展开具有深刻意义。胡瑗的主要思想体现在《周易口义》当中，而孙复的主要思想则体现在其《春秋》学著作《春秋尊王发微》当中。

关于《春秋尊王发微》，后世评价褒贬不一，兹引几家典型评论，以作分析。

首先是孙复稍后的学者欧阳修的评价，欧阳修言：

先生治《春秋》，不惑传注，不为曲说以乱经。其言简易，明于诸侯大夫功罪，以考时之盛衰，而推见王道之治乱，得于经之本义为多。^①

在欧阳修看来，孙复的著作能够不被以往的《春秋》传注迷惑（这主要指“《春秋》三传”及其注疏），不似以往的著作那样曲说而破坏经书所要传达的原意，而是能够透过经文本本身来揭示圣人所要传达的“王道”。欧阳修的评价对孙复褒扬颇多，但也不是没有根据。首先，在“不惑传注”这点上，孙复本人有自己的解释和说明，孙复在《寄范天章书二》中言：

专主王弼、韩康伯之说而求于大《易》，吾未见其能尽于大易者也。专守《左氏》、《公羊》、《穀梁》、杜预、何休、范宁之说而求于《春秋》，吾未见其能尽于《春秋》者也。专守毛萇、郑康成之说而求于《诗》，吾未见其能尽于《诗》者也。专守孔安国之说而求于《书》，吾未见其能尽于书者也。彼数子之说既不能尽于圣人之经，而可藏于太学，行于天下哉，又后之作疏者，无所发明，但委曲踵于旧之注说而已。^②

可见在孙复看来，不仅要在《春秋》学上摆脱前人的束缚，在经学的方方面面都要如此，都要直接透过经文，直达圣人之意。在这点上，孙复直接继承唐代“啖赵学派”

① [清]黄宗羲原本，[清]全祖望补修：《宋元学案》第一册，北京：中华书局，1986年，第101页。

② [宋]孙复：《寄范天章书二》，《孙明复小集》，文渊阁四库全书本。

的方法,“尽弃三传”^①,依托经文展开思想叙述,皮锡瑞在《经学历史》当中对其有明确的说明^②。其次,欧阳修认为孙复著作的内容在于明诸侯大夫功罪、考时之盛衰、推见王道治乱,这也是符合《春秋尊王发微》一书的主旨的。至于“不为曲说乱经”“得于经之本义为多”这样的评论,宋人亦有不少类似的评价,例如朱子在评价孙复时言:

近时言《春秋》者,皆是计较利害,大义却不曾见。如唐之陆淳,本朝孙明复之徒,他虽未能深于圣经,然观其推言治道,凛凛然可畏,终是得圣人个意思。^③

在朱子看来,孙复的研究虽然算不上十分深入,但还是“终得圣人意思”,得到了经文的本义。

对于这样的评价,亦有不少反对者,其中尤以《四库提要》的评价为代表,《提要》言:

复之论,上祖陆淳,而下开胡安国,谓《春秋》有贬无褒,大抵以深刻为主。晁公武《读书志》载常秩之言曰:“明复为《春秋》,犹商鞅之法,弃灰于道者有刑,步过六尺者有诛。”盖笃论也。而宋代诸儒,喜为苛议,顾相与推之,沿波不返,遂使孔庭笔削变为罗织之经。夫知《春秋》者莫如孟子,不过曰“《春秋》成而乱臣贼子惧”耳。使二百四十二年中无人非乱臣贼子,则复之说当矣。如不尽乱臣贼子,则圣人亦必有所节取。亦何至由天王以及诸侯、大夫无一人一事不加诛绝者乎?过于深求而反失《春秋》之本旨者,实自复始。虽其间辨名分,别嫌疑,于兴亡治乱之机亦时有所发明。统而核之,究所谓功不补患者也。以后来说《春秋》者,深文锻炼之学大抵用此书为根柢,故特录存之,以著履霜之渐,而具论其得失如右。^④

《提要》的评价,整体上以否定为主,将其作为“反面教材”留在“四库”当中的。

① 在这里需要说明的是,孙复的尽弃三传,并不是要完全抛弃三传,而是不主三传的一家,对三传有所辨析,有些地方接受某一家之解释,有些地方则以己意做新的解释。如《春秋尊王发微》卷五“犹三望”注,孙复分析了各家不同的解释后,选择了《公羊》的解释,而卷六“宋人杀其大夫司马,宋司城来奔”注则认为各家解释“于义皆所未安”。林毓婷在《〈春秋尊王发微〉研究》指出,孙复“尽弃三传”,实际上打开了《春秋》解释新的可能(台北,《“国研所”集刊第四十七号》2003年6月,第298页)。孙复的“尽弃三传”还体现在他对经文的独特判断上,孙复并没有随意接受任意一家所提供的经文,在他看来,经文流传久远,有脱漏之处,这些影响了对经文的判断。如卷三孙复直言“此言‘我师败绩’者,羡文,盖后人传授妄有所增尔”。

② [清]皮锡瑞:《经学历史》,北京:中华书局,1959年,第250页。

③ [宋]黎靖德编:《朱子语类》第六册,北京:中华书局,1986年,第2174页。

④ [宋]孙复:《春秋尊王发微》、《提要》,摘藻堂《四库全书荟要》本。孙复《春秋尊王发微》流传版本较少,较为流行的是“四库”本,然而“四库”本对于该书删改较多,尤其是在“攘夷”的内容上。本文所采用的是摘藻堂《四库全书荟要》本,该本基本保留了孙复著作的基本面貌。

在“四库”馆臣看来,孙复之著作“过于深求”,反而失去了《春秋》的本旨。而这“过于深求”则体现在其注经“有贬无褒”的“深刻”态度上,孙复上至天子,下至诸侯大度,无一人无一事不加以“苛责”,其著作仿佛商鞅之法,使孔门“圣经”变为罗织罪名之书。

客观上讲,《提要》的评价还是抓住了《春秋尊王发微》的一些主要特点的。从注经手法来看,孙复的确可以看作“有贬无褒”,且“打击面”极广。孙复虽不是绝对地认为《春秋》全都是“贬”,但是所褒者少之又少,其使用“贬”“恶”“甚”“疾”要远远多于“进”“善”“与”,并且,很多“进”“善”“与”,也只是“几进”“几善”而已。即便有时候有“善”这样的评价,也伴随着另一面的“伤”“贬”。如卷七“冬十月楚人杀陈夏徵舒”注,孙复言:

此楚子杀陈夏徵舒也,其言楚人者,与楚讨也。陈夏徵舒弑其君,天子不能诛,诸侯不能讨,而楚人能之,故孔子与楚讨也。孔子与楚讨者,伤中国无人丧乱凌迟之甚也。^①

在这里,楚庄王杀夏徵舒,而《春秋》经文不言“楚子”而言“楚人”,在孙复看来,是孔子表彰楚庄王能够讨伐乱臣贼子。在这个意义上,孙复认为夷狄能按照礼乐行事则可以进之。但是,孔子表彰的同时却是伤感中国“丧乱凌迟”,讽刺天子与诸侯的失职。

“有贬无褒”之“深刻”的另一个体现是,孙复大量使用“交讥”“三讥”,即在一段注释中经常批评不同地位的对象,有时甚至批评事件当中出现的每一个人物。如卷二“宋人执郑祭仲,突归于郑,郑忽出奔卫”注言:

宋人,宋公也。宋公执人权臣,废嫡立庶,以乱于郑,故夺其爵。祭仲字者,天子命大夫也。突,忽庶弟。突不正,归于郑无恶文者,恶在祭仲,为郑大臣不能死难,听宋偪胁,逐忽立突,恶之大者。况是时忽位既定,以郑之众,宋虽无道,亦未能毕制命于郑,仲能竭其忠力以距于宋,则忽安有见逐失国之事哉?故《扬之水》闵忽之无忠臣良士,终以死亡者,谓此也。嗣子既葬称子,郑庄既葬,忽不称子者,恶忽不能嗣先君,未逾年失国也,故参讥之。^②

在此段当中,孙复讥宋公、祭仲、忽(郑昭公),突(郑厉公)也被直指“不正”,本来在这一事件当中最无辜之昭公,亦被孙复视为“不能嗣先君”而恶之。我们知道,《公羊传》在解释这一事件时谈到了“经权”问题,“经权”是《春秋》学乃至儒家的一

① 《春秋尊王发微》卷七。

② 《春秋尊王发微》卷二。

个重要问题，儒家强调“守经达权”，对经权之定义与适用多有讨论。而孙复则在此采取“废权”的态度，即取消了“权”的向度，完全从“经”的角度对人物事件进行臧否。此事件亦非其“废权”之孤证，《春秋尊王发微》中多有“废权”的体现^①。这也可以看作孙复“深刻”的一面。

孙复之“深刻”还体现在细枝末节之事亦诛，即本来一些无关紧要或很细微的事件，甚至一些经文中看起来没有明显态度的地方，孙复都要分析出“诛”的一面。如，卷三“夏公追戎于济西”注言：

案：僖二十六年，齐人侵我西鄙，公追齐师至于鄆，弗及，先言侵，而后言追。此不言侵伐者，明不觉其来，已去而追之也。书者，讥内无戒备。^②

前代多褒僖公，或不作注释，而孙复则“寻根溯源”更进一步，不放过“贬”的机会，把这场“胜利”解释为讥讽鲁国内无守备。

亦如《提要》所言，孙复注《春秋》往往就像判案，如卷九“晋栾盈复入于晋，入于曲沃”注言：

此栾盈以曲沃之甲入晋，败而奔曲沃也。经言“栾盈复入于晋，入于曲沃”者，栾盈复入于晋，犯君当诛，曲沃大夫不可纳也，入于曲沃，明曲沃大夫纳之，当坐。^③

孙复在这个地方甚至直接给出了判词，“当坐”，面对《春秋》多记录之历史事件，就像面对卷宗一样。

通过上述这些例子，我们可以看出孙复“有贬无褒”的“深刻”与“苛责”。在这个意义上，《四库提要》的把握还是比较到位的。《提要》对孙复的“有贬无褒”进行了反驳，这一反驳主要是引用《孟子》，并认为孙复“有贬无褒”若能成立，其前提是“二百四十二年中无人非乱臣贼子”。《提要》自然不能接受这一前提。

但问题在于孙复是否有这样一个前提，或者说，孙复是否认为经文中记述之内容都是“乱臣贼子”的行为。其实这也引申出另外一个问题，即孙复采用的“有贬无褒”的注释手法是否与他的思想内容有所关联，还是说，这一手法只是因其性格上喜“苛责”而采用？是否只是手法自手法、思想自思想？《提要》并没有对这点进行

^① 孙复之“废权”似亦有不一致的地方，如在《尧权论》（见《孙明复小集》）当中，强调尧让位于舜的过程中体现的“权”。但似乎也可以这样解释，在孙复看来并不是人人都有能力“行权”，只有圣人才能够把握好“权”，一般人对权的滥用，反倒会“坏经”。但是，关于孙复对“权”的总体看法，还需要进一步分析和讨论其含义。

^② 《春秋尊王发微》卷三。

^③ 《春秋尊王发微》卷九。

解释,褒扬孙复之欧阳修与朱子也没有进一步说明,笔者接触到的评价当中对这一问题有所涉及的是北宋的王得臣,王得臣评价孙复言:

泰山著《春秋尊王发微》,以为凡经所书,皆变古乱常则书,故曰“《春秋》无褒”,盖与谷梁子所谓“常事不书”之义同。^①

在王得臣看来,孙复之所以认为“有贬无褒”,恰恰是由于其对于经书所书的内容有一个基本判断,即经书所书均为“变古乱常”之事。在笔者看来,王得臣的理解是十分恰当的。那么,还有些问题有待我们解释,即孙复的这一基本判断以及他采用的基本解释手法,是否与《春秋尊王发微》的主旨“尊王”有关,以及孙复思想之整体,是否有“一以贯之”的主线贯穿。这有待于我们回到孙复的文本,对其思想进行细致的把握。如此,才有可能得到合适的答案。

二、“天下无王”:孙复对“春秋”时代之基本判断

王得臣已经提示我们,孙复使用“有贬无褒”的注释手法,是与其对经书所书的内容的判断相关联的。在《春秋尊王发微》当中,孙复对“春秋”这一特殊时代有着详细的分析和判断,也有着自己的独特说明。在他看来,春秋二百四十二年的一个首要特征就是“天下无王”,并且其一系列思想都以“天下无王”为出发点。

(一) 天下无王

在孙复那里,“天下无王”主要体现在三个方面,即无圣王、王不王、无王法。在全书之开篇,即“元年春王正月”的注释中,孙复就言道:

孔子之作《春秋》也,以“天下无王”而作也,非为隐公而作也。然则《春秋》之始于隐公者非他,以平王之所终也。何者?昔者幽王遇祸,平王东迁,平既不王,周道绝矣。观夫东迁之后,周室微弱,诸侯强大,朝觐之礼不修,贡赋之职不奉,号令之无所束,赏罚之无所加,坏法易纪者有之,变礼乱乐者有之,弑君戕父者有之,攘国窃号者有之,征伐四出,荡然莫禁,天下之政、中国之事皆诸侯分裂之。平王庸暗,历孝逾惠莫能中兴,播荡陵迟,逮隐而死。夫生犹有可待也,死则何所为哉?故《诗》自《黍离》而降,《书》自《文侯之命》而绝,《春秋》自隐公而始也。《诗》自《黍离》而降者,天下无复有《雅》也;《书》自《文侯之命》而绝者,天下无复有诰命也;《春秋》自隐公而始者,天下无复有王也。

^① 《宋元学案》第一册,第101页。

夫欲治其末者，必先端其本，严其终者，必先正其始。元年书王，所以端本也，正月，所以正始也。其本既端，其始既正，然后以“大中之法”从而诛赏之，故曰“元年春王正月”也。隐公曷为不书即位？正也。五等之制虽曰继世，而皆请于天子。隐公承惠，天子命也，故不书即位，以见正焉。^①

在孙复看来，孔子之所以要作《春秋》，其前提就是“天下无王”。孔子因之而作《春秋》，与他删述《诗经》《尚书》的基本精神是一致的，即描述这个“无雅”“无诰命”“无王”的特殊时代。为何说“春秋”时代“天下无王”呢？周天子不依然是名义上的天下共主吗？其实，在孙复看来，那个居于天子之位的周天子只是有其位而已，并没有按照“王道”振兴“周道”。因此，平王虽居于王位，却“不王”，此“不王”不是没有王位，而是“不能行王道”。天下无王首先就是居于王位之人不行王道，即“王不王”。《春秋尊王发微》直接叙述周天子不能按照礼乐行事而非礼的地方很多，这些地方都可以看作“王不王”的体现。

如，卷一“天王使宰咺来归惠公仲子之赙”注言：

天王使宰咺来归惠公仲子之赙，非礼也。^②

又如，卷六“天王使叔服来会葬”注言：

诸侯五月而葬，僖公薨至此三月，天王使叔服来会葬，非礼也。^③

而“王不王”在孙复看来就是王不行“王道”，进而春秋这个时代所表现出的天下无王的一个特征就是“无王法”。关于“无王法”，上引隐公“元年春王正月”之注体现得很明确，即“礼乐征伐自诸侯出”“自大夫出”“陪臣执国命”等乱象丛生，子弑父、臣弑君，礼乐不兴、刑法不中。在孙复看来，缺失的王法即“大中之法”，要想结束春秋之乱象，就要重新振兴“大中之法”，“端本正始”^④。而行“大中之法”，“端本正始”，依赖的则是“圣王”，但春秋这个时代，恰恰是“无圣王”的时代。孙复在多处强调春秋这个时代“无圣王”，如卷二“秋大水”注言：

春秋之世多灾异者，圣王不作故也。^⑤

在孙复看来，春秋这个时代之所以有如此之多的灾异，其原因恰恰是“无圣王”。

① 《春秋尊王发微》卷一。

② 《春秋尊王发微》卷一。

③ 《春秋尊王发微》卷六。

④ “大中之法”即孙复所强调之王法，其具体指向和内容，后文会论及。

⑤ 《春秋尊王发微》卷二。

又如，卷三“败蔡师于莘，以蔡侯献舞归”注言：

荆为中国患也久矣，自方叔薄伐之，后入春秋，肆祸复甚，圣王不作故也。^①

同时，“蛮夷猾夏”亦是由于“圣王不作”。

（二）尊王之实质

从孙复对“天下无王”的叙述中，我们可以看出孙复“春秋尊王”所要尊的“王”具体指什么。赵伯雄先生在《春秋学史》中认为：

孙复此书的主旨，实际上已经尽见于书名。“尊王”本来就是《春秋》的大义，汉人的著作中已经对此多有阐发，不过还没有把此义推到最重要的位置。孙复则把“尊王”突出到了《春秋》大义的首位，似乎《春秋》从头到尾每一字每一句都贯彻着尊王的精神，他所说的“尊王”，当然是指尊天子，用今天的话来说，应当就是对中央集权体制的强调与维护。^②

我们可以从《春秋尊王发微》中看到孙复对王以及王的权威的尊，尊王甚至连带着尊王后、王世子、王之大臣，以至于“王人”。但是，我们也应该看到，孙复虽然尊王，但是在批评诸侯的时候，也直接批评天王，把天王不能够按照礼乐行事看成是“天下无王”、天下混乱的重要原因。

孙复真正要尊的王，并不是空有其“位”的周天子，而是能够行“王道”、兴“王法”的圣王。虽然在君臣问题上，孙复多站在有位的王的立场上批评诸侯、大夫，但这一批评也是以“王法”规定的秩序为依据，而不是以单纯的“位”为依据的。有位的王若不能行“王道”，孙复亦是无情地予以批评，“讥”“恶”这样的字眼也常使用在天子身上。孙复的尊王并不能用一般的所谓专制主义尊君来解释。他的“尊王”所强调的是有一个有秩序的世界，尊王，是因为“王”这个“位”背后关涉的是“人道”。在卷二“十年春王正月”注中，孙复言：

此年书王者，王无十年不书也。十年无王，则人道灭矣。^③

孙复尊王，但他更强调这个王“位”背后的“道”，强调这个“位”关涉的职责。这点后文将详细论述。

① 《春秋尊王发微》卷三。

② 赵伯雄：《春秋学史》，济南：山东教育出版社，2004年，第427-428页。

③ 《春秋尊王发微》卷二。

（三）无王之后果

上述两个材料已经将我们引向另外一个问题，即孙复对春秋时代“天下无王”的后果的描述。在孙复看来，“天下无王”的后果体现在各个方面，而其所“讥”所“恶”常能体现出这些后果。

首先是内政上。这点又可分为政治行为与社会风俗德行两方面。上引“元年春王正月”注所言之乱象就是政治行为上无王之后果的体现。“天下无王”不仅导致政治上的混乱，还导致风俗的败坏、德行的缺失。如，孙复在卷一“三月公及邾仪父盟于蔑”注言：

盟者，乱世之事。故圣王在上，阒无闻焉。斯盖周道陵迟，众心离贰，忠信殆绝，谲诈交作，于是列国相与，始有歃血要言之事尔。凡书盟者，皆恶之也。^①

在孙复看来，圣王在上，则社会之风俗较厚。然而春秋时天下无王，因此导致天下德行败坏、风俗偷薄，正是由于没有忠信之德，才会有歃血为盟之事。

其次在外交上。前引材料已经体现出，孙复认为，圣王不作才导致“蛮夷猾夏”，乱华者不仅有荆楚，在孙复看来，“圣王不作，诸戎乱华”^②。

同时，在孙复看来，内政与外交上的乱象，随着春秋二百四十二年的历程，“每况愈下”，可以说“天下日乱，礼乐日坏”^③，“夷狄日炽，中国日微”^④。

“西狩获麟”的注释可以体现出孙复对这整个时代的理解，孙复言：

狩未有言其所获者，此言“西狩获麟”何也？伤之也，孔子伤麟之见获与？孔子伤圣王不作，圣道遂绝，非伤麟之见获也。然则曷为绝笔于此？前此犹可言也，后此不可言也。天子失政自东迁始，诸侯失政自会渙梁始，故自隐公至于渙梁之会，天下之政、中国之事皆诸侯分裂之。自渙梁之会至于申之会，天下之政、中国之事，皆大夫专执之。自申之会至于获麟，天下之政、会盟征伐，皆吴楚迭制之。圣王宪度、礼乐衣冠、遗风旧政，盖扫地矣。周道沦胥，逮此而尽。前此犹可言者，黄池之会晋鲁在焉。后此不可言者，诸侯泯泯，制命在吴，无复天子会盟征伐之事也。是故春秋尊天子、褒齐晋，褒齐晋所以贬吴楚也。尊天子所以黜诸侯也。尊天子、黜诸侯始于隐公是也。褒齐晋、贬吴楚终于获

① 《春秋尊王发微》卷一。

② 《春秋尊王发微》卷一。

③ 《春秋尊王发微》卷三作“天下日乱，婚礼日坏”，按照孙复的思想，“婚礼日坏”只是“礼乐日坏”的一个侧面，因此上文改作“礼乐日坏”以体现其整体观点。

④ 《春秋尊王发微》卷九。

麟是也。呜呼！其旨微哉！其旨微哉。^①

此段孙复按照自己的理解概括了春秋时代的历程与形式。在这种概括中，我们可以看到，在孙复看来，情况的确是“每况愈下”的。这一切都是由于“天下无王”。孙复在这里认为“西狩获麟”之后，已“不可言”，蛮夷已经完全主宰了中国，周道至此而绝，天下似乎已无可挽回之势^②。孔子恰是要透过这样的“历史事实”，体现其尊王攘夷、兴圣道之思想。

面对春秋这样一个衰乱的时代，孙复经常想到的是“古昔”的黄金时代。因此，孙复经常拿这个时代和“古昔”进行对比。孙复心中的“古昔”是一个有秩序的时代，而“春秋之世”则是秩序完全沦丧的时代。如，他在卷一“公子益师卒”注中言：

古者诸侯之大夫皆命于天子，周室既微，其制遂废。^③

在他看来，这样一个黄金时代美好秩序的失去，恰是由于王不王，自坏礼乐、滥用刑赏，导致无王法，而又无可以兴作的圣王。

（四）孔子之伤

我们上文所讨论的，都是孙复的判断与分析，但在孙复自己看来，这些并不是他的主观想法，他只是在叙述圣人之意，表达孔子想要传达的思想。在孙复看来，孔子对春秋这个时代充满了伤痛与感伤，正是怀着这样一种情绪，孔子作《春秋》以正王法。在上面所引的“元年春王正月”和“西狩获麟”的注中，都可以看到孙复对孔子之伤感的描述。孙复笔下的圣人怀着对时代巨大的忧虑之情。

在孙复看来，他对春秋时代的解释是符合孔子对于这个时代的解释的，他常引《论语》解释《春秋》，将《论语》作为对春秋时代的判断的参考。如卷一“郑人伐卫”注，孙复言：

孔子曰：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。”夫礼乐征伐者，天下国家之大经也，天子尸之，非诸侯可得专也。诸侯专之犹曰不可，况大夫乎？吾观隐桓之际，诸侯无小大，皆专而行之，宣成而下，大夫无内外，皆专而行之，其无王也甚矣。故孔子从而录之，正以王法，凡侵、伐、围、入、取、灭，皆

① 《春秋尊王发微》卷十二。

② 关于“西狩获麟”孙复的这段注释，杨立华老师在《中国儒学史·宋元卷》中有详细的解读，在他看来，这段话表现了孙复注解的“深婉动人”，推阐了圣人的心绪。参见陈来、杨立华、杨柱才、方旭东：《中国儒学史·宋元卷》，北京：北京大学出版社，2011年，第13-14页。

③ 《春秋尊王发微》卷一。

诛罪也。^①

在孙复看来,自己对于诛罪的判断,是符合孔子的意思的,自己对春秋时代每况愈下的解释,也是从孔子之意当中梳理出来的。在他看来,孔子恰是要从这一混乱的时代中,揭示出王法,揭示出理想的治理秩序。

三、再论“有贬无褒”与“深刻”

在第一部分,我们已经具体讨论了孙复“有贬无褒”带来的“深刻”问题。下面,让我们结合孙复对春秋时代的理解,再来看一下孙复的“有贬无褒”,并尝试回应我们在第一部分提出的第一个问题,即孙复的注释手法与其思想之间的关联。

在我们引用的王得臣的评价中,孙复的“有贬无褒”与其对《春秋》经的内容理解有关,即“常事不书”。这一提法是符合《春秋尊王发微》的相关内容的。这点从其“书”“言”与“不书”“不言”的解释中可见一斑。如上引“元年春王正月”注最后谈到隐公缘何不书“即位”时就言,“隐公曷为不书即位?正也。五等之制虽曰继世,而皆请于天子。隐公承惠,天子命也,故不书即位,以见正焉”。正是由于隐公即位是按照正常的秩序和王法,所以孔子才不在经文中写“公即位”。又如,卷一“庚戌天王崩”注,孙复言:“凡书葬者,非常也。”^②此外,我们还可以从《春秋尊王发微》中看见大量如下格式的注释:凡书……,恶/讥/甚之也。

可见,在孙复看来,凡是《春秋》经文所写下的,都是“变古乱常”之事,甚至用“变古乱常”似乎都不足以表达孙复对这些事件的憎恶和激愤之情。与其说这些事是“变古乱常”之事,不如说这些事都是“恶”事。即在孙复看来,《春秋》经文记载的几乎都是“恶”的行为,都是孔子怀着巨大的“伤”,根据事情的实情“从而录之”的。相反,《春秋》中有些没有按照常例记录下的事情,在孙复看来都是正常之事,都是符合礼法之事。这样,《春秋》就变成了一部孔子对“恶”的事件与逻辑充分揭示的著作。孔子用《春秋》把礼乐崩坏之恶充分展示了出来,把种种“恶”的事件与“恶”的可能,以及“恶”的逻辑的演绎都记录下来。而他记录下这些事的目的是,就是要“正王法”和揭示王法,从极端的“恶”与黑暗中反衬出治平的秩序与价值的意义。孙复的“深刻”中透着一种急切,他之所以认为《春秋》“有贬无褒”,之所以采取一种“深刻”的手法对待这二百四十二年的天子、诸侯、臣子,正是要强调王法与礼乐秩序。既然孔子所筛选和要记录下来的都是“天下无王”的“恶行”与“恶果”,那么经

① 《春秋尊王发微》卷一。

② 《春秋尊王发微》卷一。

文的记述自然是“有贬无褒”的。也就是说,孙复会接受《四库提要》所不能接受的那个前提,即“二百四十二年中无人非乱臣贼子”。只不过“四库”馆臣可能没有充分理解孙复的意思,孙复当然承认二百四十二年当中有不是乱臣贼子的人,如果都是乱臣贼子,那么孔子自然也要归于其中,而孙复当然不会这样认为。孙复承认的是,孔子在编写《春秋》时是有取舍的,正常的行为都没有记录下来,而记录下来的都是败坏纲常、礼坏乐崩之“恶”行,就《春秋》经文来说,经文体现的是这二百四十二年恶的行为与逻辑及其后果,其终极目的在于反衬出“王道”的价值。

在孙复看来,任何微小的恶性事件如果不及时纠正,最终都会导致秩序的沦丧,导致长时间的社会动乱,这也是他“废权”和细微之事都要诛罪的一个重要原因。“谨始”(防微杜渐)是《春秋》学的传统“大义”,孙复亦强调这一点。卷一“戊申卫州吁弑其君完”注,孙复言:

州吁不氏,未命也。《易》曰:“履霜 坚冰,阴始凝也,驯致其道,至坚冰也。”又曰:“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃。臣弑其君,子弑其父,非一朝一夕之故,其所由来者渐矣,由辨之不早辩也。”斯圣人教人君御臣子,防微杜渐之深戒也。盖以臣子之恶始于微而积于渐,久而不已,遂成于弑逆之祸,如履霜而至于坚冰也。若辨之不早,则鲜不及矣。故春秋之世,臣弑其君者有之,子弑其父者有之,弟弑其兄者有之,妇弑其夫者有之,是时纪纲既绝,荡然莫禁。孔子惧万世之下乱臣贼子交轨乎天下也,故以圣王之法从而诛之。^①

既然任何微小的恶性事件都可能导致极其恶劣的结果,那么就要“防微杜渐”,不能因为“恶”刚刚萌动而忽视,亦不能忽视任何一种可能导致王法败坏的逻辑可能。因此,对任何细微之事都要“辨”,都要用王法进行衡量。或许在孙复看来,他对细微之事的诛罪的注释与其他苛责,都是在阐释孔子在经文中灌注的“谨始”之意。“有贬无褒”可以看作孙复对圣人揭示的情势的理解的一种延伸,其基础是他对春秋之世与孔子之伤的理解。

四、“王法”

上一部分,我们已经揭示出,孙复的“有贬无褒”与其对春秋之世的基本理解、对圣人之伤的理解的逻辑关系。其实,我们亦可以看出,“有贬无褒”这种注释手法

^① 《春秋尊王发微》卷一。

与孙复所要表达的“尊王”的主旨的关系。可以说孙复“有贬无褒”的注释手法与其对经文所记均为“恶”事的理解，是“一而二，二而一”的有机整体。而从“天下无王”导致的结果中，我们也可以看出，在孙复看来，这些“恶”之所以能够显现，孔子之所以能记下这么多“礼坏乐崩”的行为，究其原因，都是“天下无王”造成的。既然无王导致了“礼坏乐崩”，导致孔子满怀忧伤地记录下如此之多需要“讥”“贬”“恶”的行为，那么要恢复秩序，就要“尊王”，即我们前文所讲的，用绝对的“恶”和黑暗衬托出王道的价值与意义。在孙复看来，只有尊王，才能够重建秩序。

前文我们已经解释了孙复“尊王”的具体含义，即孙复所尊的是与王这个“位”相连的“人道”“王道”与“王法”。在孙复那里，这些概念都不是抽象的，它们有很多具体内容，而这些具体内容，是孔子通过“反衬”的手法表现出来的。在《春秋尊王发微》当中，经常有这样的总结语，即“故孔子从而录之，正以王法”。如，卷五“冬，晋人执虞公”注言：

称人以执，恶晋侯也。五等之制，虽其国家、宫室、车旗、衣服、礼仪之有差，而天子命之。南面称孤皆诸侯也。其或有罪，方伯请于天子，命之执则执之，不得专执也。有罪犹不得专执，况无罪者乎？春秋之世，诸侯无小大，唯力是恃。力能相执则执之，无复请于天子。故孔子从而录之，正以王法。或则称侯以着其恶，或则称人以夺其爵。称侯以着其恶者，谓虽非王命，执得其罪，其罚轻，故但着其专执之恶。……称人以夺其爵者，谓既非王命又执不得其罪，其罚重，故夺其爵……^①

孙复揭示王法的手段，就是把“贬”的具体原因诉说出来，再用这些原因展示王法的具体内容。就像这条所展示的，孙复解释之所以此处称“晋人”，是为了揭示晋侯之恶，为何晋侯是恶的呢？因为诸侯不得专执。孔子因此把这件事记录下来，并由此展示王法之正。在《春秋尊王发微》中，孙复所揭示的原因，往往就是他强调的王法的内容。正因为有这些王法需要尊，正因为这些需要尊王法被孙复时时刻刻铭记在心中，所以其注起《春秋》来就像判案，也是可以理解的。

在《春秋尊王发微》当中，孙复除了用“王法”来“断案”外，还经常使用“非礼”这样的评判。其实在孙复那里，王法、周道、王道、礼乐都是同义词，礼乐恰恰是王法、周道、王道的所指。孙复与一般儒者一样，十分重视礼乐的价值，他甚至直接将“礼乐不兴”看成是儒者的耻辱。在《儒辱》中，孙复说：

礼曰：“四郊多垒，此卿大夫之辱也。”地广大荒而不治，此亦士之辱也。

^① 《春秋尊王发微》卷五。

噫，卿大夫以四郊多垒为辱，士以地广大荒而不治为辱，然则仁义不行、礼乐不作，儒者之辱欤？夫仁义礼乐，治世之本也，王道之所由兴，人伦之所由正，舍其本则何所为哉。^①

在孙复看来，“仁义礼乐”恰是王道之具体内容，也是《春秋》所要端的本。而强调以仁义礼乐为内容的王道，强调与王道相连的王位，其最终目的还是儒家一直强调的“保民”，在孙复看来，所有有“位”的人都有这一职责。如卷一“五年春，公观鱼于棠”注言：

观鱼非诸侯之事也。天子适诸侯，诸侯朝天子，无非事者，动必有为也。故孟子曰：“天子适诸侯曰巡狩，巡狩者，巡所守也；诸侯朝于天子曰述职，述职者，述所职也”。是故“春省耕而补不足，秋省敛而助不给”。隐公怠弃国政，春观鱼于棠，可谓非事者矣。^②

在孙复看来，礼乐规定了在位者的具体职能，而这些具体职能背后指向的都是与“保民”相关的政治。如何保民，这些已经在礼乐当中得到了规定。

还需要指出的一点是，孙复的“王法”与尊王相联系的有两项重要内容，即“黜霸”与“攘夷”，这可以说是孙复“尊王”思想的两翼，也是传统《春秋》学的重要内容。其中一段文字十分重要，即卷五“夏四月己巳晋侯齐师宋师秦师及楚人战于城濮楚师败绩”注：

晋文始见于经，孔子遽书爵者，与其攘外患、救中国之功不旋踵而建也。昔者齐桓既歿，楚人复张，猖狂不道，欲宗诸侯，与宋并争。会孟、战泓以窘宋者数矣，今又围之逾年，天下诸侯莫有能与伉者。晋文奋起，春征曹、卫，夏服强楚，讨逆诸乱，以绍桓烈，自是楚人远屏不犯中国者十五年。此攘夷狄、救中国之功，可谓不旋踵而建矣。噫！东迁之后，周室既微，四夷乘之以乱中国，盗据先王之土地，戕艾先王之民人，凭陵寇虐，四海汹汹，礼乐衣冠盖扫地矣！其所由来者，非四夷之罪也，中国失道故也。是故吴楚因之交僭大号，观其蛮夷之众，斥地数千里，驱驰宋郑陈蔡之郊，诸侯望风畏栗，唯其指顾，奔走之不暇，乡非齐桓晋文继起，盟屈完于召陵，败得臣于城濮，驱之逐之德之艾之，则中国几何不胥而夷狄矣，故召陵之盟、城濮之战，专与齐桓晋文也。孟子称“仲尼之徒无道桓文之事”，此言专与齐桓晋文者，其实伤之也。孔子伤周道之绝，与其攘夷狄救中国一时之功尔。召陵之盟、城濮之战，虽然迭胜强楚，不能绝其僭

① 《孙明复小集》。

② 《春秋尊王发微》卷一。

号以尊天子。使平惠以降,有能以王道兴起如宣王者,则是时,安有齐桓晋文之事哉!此孔子之深旨也。^①

这段文字中,“四库本”删去众多内容,然而这段话,尤其是“四库本”删去的内容,在《春秋尊王发微》当中的重要性是不言而喻的。首先,这段话呼应了我们前面引用的那些孙复对春秋之世的描述,尤其是“蛮夷猾夏”与诸侯攘夷的情况,可以算是孙复在这个主题上的重要总结。其次,这段话再次强调了“孔子之伤”以及所伤之内容,突出了孙复对于“圣人之意”的理解。第三,此段内容称赞了齐桓晋文攘夷之功,在孙复看来,能攘夷者与能进礼乐者一样,都是孔子所要称赞的。第四,这段话也表现了孙复“深刻”的一个侧面,即褒完又抑,表面上这段话赞扬霸的功业,实际上却是“尊王黜霸攘夷”。霸值得称赞,是因为霸能够攘夷,霸能发挥作用恰是在王道缺失之时,但即便如此,霸道还是比不上王道,霸道只能成就一时的攘夷狄之功,但终究还是抵挡不住夷狄的兴起。而王道确实能够长久保证中华之安宁,如果能有像宣王这样的人重兴王道,也就没有了霸者的事业。第五,孙复在这段话中还强调,夷狄之祸不是由于夷狄,而是由于中国失道,假若中国能够一直坚守王道,夷狄也就不能侵扰中国。孙复攘夷不是以消灭、占有夷狄为目的的,攘夷驱之逐之则可,灭则不可,攘夷的最终目的是中国的自我保存。

这段注释,从众多侧面展现出孙复的思想与内在逻辑。我们可以看到,在孙复那里,无时不尊王,无时不伤时,其对于春秋那个时代的判断,始终构成其思想逻辑展开的“底色”,成为其思想逻辑展开的起点。“有贬无褒”在孙复那里之所以是有效的,正是因为这一逻辑基础。也正是由于这一逻辑基础,由于“有贬无褒”所要反衬的那些内容,“尊王”看起来才那么急迫与重要。

五、结 语

以上,我们结合《春秋尊王发微》的文本,着重分析了孙复所采取的注释手法与孙复所要表达的思想之间的内在逻辑关系,以及孙复思想强调的一些重点。我们可以看到,在那样一种春秋情势下,孙复的“深刻”表现出的是一种“急迫”,我们能感觉到孙复对于王道急切的招望。

但还有一个问题有待解释,即为何不同的思想家对孙复的评价会产生如此大的分歧?《四库提要》言“宋代诸儒,喜为苛议,顾相与推之”,难道王得臣、欧阳修、朱子对于孙复较高的评价仅仅是由于性格上喜欢苛议吗?(当然我们也应看到,宋

^① 《春秋尊王发微》卷五。

人对于孙复也不都是褒扬,《四库提要》所引常秩的评价就更接近四库馆臣的意见。此外,叶梦得对于孙复的评价也比较低,认为其深刻且不通礼学、不达经义^①。)四库馆臣为何对《春秋尊王发微》的评价如此低,认为其仅有反面教材的意义呢?

对于这一问题,由于材料较少,我们不一定能给出最为确切的答案,但我们可以尝试从思想史的背景,从这些评价本身来寻求答案。

首先,我们或许可以从孙复所处的那个时代理解^②。孙复之时,宋兴“八十余祀”,距五代未远,时人对于五代的记忆与印象是深刻的。今存孙复著作似没有对于五代的详细论述,但是孙复对于宋朝兴起所带来的新气象的赞誉以及对于在宋代复兴儒道的殷切期望是溢于言表的。我想,在孙复眼中,在王得臣等人眼中,孙复对于春秋时代的描述转换成“五代”是同样适用的。面对一个可能与春秋一样,甚至更混乱的时代,孙复与宋人之“移情”是可以想见的。当然,这只是一种推测,并没有直接的证据可以说明。但是两宋“尊王”“攘夷”面临的历史情势,似乎可以作为一种旁证。另外,我们可以指出的是,宋人常喜欢用“五季”这一称呼来指称“五代”,用这个称呼把五代视为最混乱的历史时代,甚至认为没有比它更为衰乱的时期了。而这一称呼的发明人恰是孙复的弟子石介^③。可以想见,孙复在《春秋尊王发微》中表现出那种“急迫”与“忧虑”,是与其所处的那个时代分不开的,而宋人在面对孙复时,也许或多或少也带进了他们对于“当代”的忧虑。

其次,我们可以看到,欧阳修、朱子对孙复的评价,强调其得“圣人之意”。那么孙复所强调的“圣人之意”是什么呢?从以上分析中我们可以看出,“王法”是孙复所要表达的“圣人之意”,而“尊王攘夷”无疑是其中的重要内容。牟润孙先生指出,虽然两宋《春秋》学各有侧重,但“尊王攘夷”始终是其主旨^④。从欧阳修、朱子的著作中我们也可以看出,这点也是他们所要重点强调的。可见,宋人对于孙复的褒扬,是与两宋《春秋》学始终围绕“尊王攘夷”这一主旨展开相关的,而“尊王攘夷”无疑与两宋的时代主题切合。

最后,关于四库馆臣的评价,牟润孙先生认为,这与四库馆臣“不喜宋儒,治考据不通义理,不重知人论世、不了解孙复所处之历史环境”有关^⑤。在笔者看来,四库馆臣未见得“不通义理”,也未见得不了解孙复所处的历史环境,他们做出的评价

① 可以参考牟润孙先生《两宋〈春秋〉学之主流》一文的相关论述,在牟先生看来,对孙复的批评主要集中在过刻与不达经义两点,见氏著《注史斋丛稿》(增订本),北京:中华书局,2009年,第76页。

② 关于孙复所处之时代,林毓婷在《〈春秋尊王发微〉研究》一文中有详细介绍。

③ [宋]石介:《徂徕集》卷十九,《宋城县夫子庙记》,文渊阁四库全书本。

④ 《注史斋丛稿》,第70页。牟润孙先生亦提示出欧阳修、朱子在“深刻”上与孙复的相似性,即欧阳修《新五代史》颇有效法孙复之意,而朱子也认为《春秋》是个“严底文字”。参见《注史斋丛稿》,第76页。

⑤ 《注史斋丛稿》,第76页。

很有可能与其自身所处的历史环境有关。清朝满族入主中原,情势已与宋人抵御异族大不相同。这一情势反映到《春秋》学上的结果就是,清代《春秋》学多强调“大一统”,而不强调“攘夷”。在《四库全书》的编撰过程中,《春秋》学著作当中,“攘夷”和“夷夏之辨”的内容被大量删除,《春秋尊王发微》亦不能幸免。对比摘藻堂本和文渊阁本我们就可以发现这一点^①。由于历史情势的变化导致的《春秋》学主旨的不同,可能是学界对《春秋尊王发微》褒贬不一的重要原因吧。

^① 由于摘藻堂《四库全书荟要》与《四库全书》编撰目的不同,其主要是供皇帝御览,因此大量内容得以保存。

程颐《春秋传序》疏解及朱子对其的理解

按照牟润孙先生的理解,《易》学与《春秋》学是两宋经学的两大主流^①。程颐唯一的成书著作就是关于《周易》的《程氏易传》。对于《程氏易传》,哲学界给予的关注较多,有不少研究性文章和论文,其中唐纪宇的博士论文就是以《程氏易传》为对象展开的专门性研究。但是,关于程颐的《春秋》学,据笔者了解,在哲学界关注的人比较少。这一方面是由于程颐的《春秋传》没有最终成书,仅是一部未完成著作,而另一方面,或许也与“《春秋》学如何进入现代中国哲学”这一问题有关。在“《易》学哲学”方面,我们有很多成熟的研究成果,朱伯昆先生的《易学哲学史》更是其中的典范。但是,在《春秋》学方面,我们却没有“《春秋》学哲学”,也少有这一方面的专著。这关系到今天哲学领域是否需要关注《春秋》学的材料问题,也关系到《春秋》学如何在今天开展与时代学术结合的研究问题。

本文只是将这一问题提出,笔者目前还没有能力对这一问题进行解答。本文所要做的,是关注程颐的《春秋传序》,并对其进行文献疏解,同时,从朱子的角度,对这篇文献进行一些观察。

一、《春秋传序》疏解

程颐本人对于《春秋》学还是十分重视的。他曾经让自己的弟子刘绚作《春秋传》,但看过此《春秋传》后,伊川并不满意,认为还是需要自己重新作传。对于此事,《二程集》有如下记载:

春秋之书,待刘绚文字到,却用功亦不多也。^②

昔刘质夫作《春秋传》,未成,每有人问伊川,必对曰:“已令刘绚作之,自不须某费工夫也。”刘传既成,来呈伊川,门人请观。伊川曰:“却须着某亲作。”竟不以刘传示人,伊川没后,方得见今世传解至闰公者。^③

① 牟润孙:《注史斋丛稿》(增订本),北京:中华书局,2009年,第69页。

② 《二程遗书》卷十七,[宋]程颐、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第175页。

③ 《河南程氏外书》卷十二,《二程集》,第432-433页。

茅星来总结伊川作《春秋传》一事言道：

刘质夫传《春秋》，程子以为不尽本意，故欲更为之，而书未及竟，庄公后解释多残缺，今见《经说》中，序文则崇宁二年作也。^①

伊川本人所作的《春秋传》，在庄公以后多有残缺，并未最终完成，这其中有多种原因，本文对此不进行讨论。但是，《春秋传》有一篇首尾相贯的完整序文保存了下来，并收录于《二程集》中。特别是，朱子和吕祖谦在编订《近思录》的时候，还将这篇文章收了进去，可见，这篇文章在朱子和吕祖谦看来，应是能够反映他们所认为的伊川思想的某一部分的^②。《春秋传序》虽然只是一篇“序文”，却集中体现了伊川《春秋》学的一些基本思想。《春秋传序》全文如下：

天之生民，必有出类之才，起而君长之，治之而争夺息，导之而生养遂，教之而伦理明，然后人道立，天道成，地道平。二帝而上，圣贤世出，随时有作，顺乎风气之宜，不先天以开人，各因时而立政。暨乎三王迭兴，三重既备，子丑寅之建正，忠质文之更尚，人道备矣，天运周矣。圣王既不复作，有天下者，虽欲仿古之迹，亦私意妄为而已。事之谬，秦至以建亥为正；道之悖，汉专以智力持世；岂复知先王之道也？夫子当周之末，以圣人不复作也，顺天应时之治不复有也，于是作《春秋》为百王不易之大法。所谓“考诸三王而不谬，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑”者也。

先儒之《传》曰：“游、夏不能赞一辞。”辞不待赞也，言不能与于斯耳。斯道也，惟颜子尝闻之矣。“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞”，此其准的也。后世以史视《春秋》，谓褒善贬恶而已，至于经世之大法则不知也。《春秋》大义数十。其义虽大，炳如日星，乃易见也。惟其微辞隐义，时措从宜者为难知也。或抑或纵，或与或夺，或进或退，或微或显，而得乎义理之安，文质之中，宽猛之宜，是非之公，乃制事之权衡，揆道之模范也。

夫观百物，然后识化工之神；聚众材，然后知作室之用。于一事一义而欲窥圣人之用心，非上智不能也。故学《春秋》者，必优游涵泳，默识心通，然后能造其微也。后王知《春秋》之义，则虽德非禹、汤，尚可以法三代之治。自秦而下，其学不传。予悼夫圣人之志不明于后世也，故作传以明之，俾后之人通其文而求其义，得其意而法其用，则三代可复也。是传也，虽未能极圣人之蕴奥，庶几学者得其门而入矣。^③

① [宋]朱熹、吕祖谦纂，张京华辑校：《近思录集释》，长沙：岳麓书社，2010年，第385页。

② 见《近思录》卷三《致知》第61条。

③ 《二程集》，第583-584页。

下面让我们对这些思想进行逐一梳理。

首先是君主的产生和君主的社会功能问题。在伊川看来,圣贤之君的出现,是上天生民的必然结果,上天降生下不同于一般民众的出类拔萃之人而为之君长。而所现的圣贤之君,就是要用其“聪明”治理人民,成就“天道”与“人道”,息争夺、遂生养、明伦理。伊川在这里强调君主对于社会的重要作用,强调君主的必要性。但需要指出的是,伊川在这里所说的君主并不是单纯就“位”而言,他强调的更多是“君道”。若说伊川“尊君”,可以说伊川尊的“君”主要是能够按照“道”来成就生民的“君”。他对君主的强调不能被简单地化约为一般的“小忠君”式的“尊君”,也不能理解为一般意义的“君权神授”。

伊川此种说法可以说是渊源有自。《尚书·仲虺之诰》言:

惟天生民,有欲无主乃乱。惟天生聪明时义。

《泰誓》言:

天佑下民,作之君,作之师,惟其克相上帝,宠绥四方。

陈来先生在解释以《尚书》为代表的“民意论”的天命观时说:

在理论上、在价值上民意比起皇天授命的君主,更具有优先性,因为皇天授命君主的目的是代行天意来保护人民。在这样一种思想和信念中,在上天面前,人民与君主不是平等的,人民对君主具有本体论的和价值论的优先性和重要性。人民对君主并没有无条件服从和忍受压迫的义务,反而,可以皇天作为终极支持者,人民有权利要求君主实行德政;如果君主不行德政而施暴虐,则人民视君主为寇仇是正当的,作为正义的代表上天就会降罚给君主,或改变他对人间君主的任命。^①

笔者以为,这段话用在伊川对“天—君—民”的关系理解上同样适合。从《春秋传序》的全文来看,伊川强调君,言“君道”以及孔子强调的“《春秋》经世大法”,主要还是为了“保民”,恢复儒家认为的“三代”这一“黄金时代”。

同时也应看到,伊川的此种讲法也和同时代的其他思想家有所不同。如苏辙在《古史·五》当中说道:

生民之初,父子无义,君臣无礼,兄弟不相爱,夫妇不相保,天下纷然而淆乱,忿斗而相苦,文理不著而人伦不明,生不相养而死不相葬,天下之人举皆戚

^① 陈来:《中国早期政治哲学的三个主题》,《天津社会科学》2007年第2期,第48页。

然不宁于中，然后反而求其所安，属其父子而列其君臣，联其兄弟而正其夫妇。^①

在苏辙看来，人类历史秩序的建立，并不是依靠“天生神圣”，而是靠天下之人对于混乱的“自反”，是天下之人面对混乱的结果。在这一逻辑之下，君主并不具有天然的合法性，其合法性建立在天下之人的“反”上，君主在秩序的建立过程中缺位，也不是秩序的终极保证者。这与伊川对君主在历史源头重要作用的强调是完全不同的。

其次是伊川关于历史时期的划分问题。上面说到，伊川尊君是尊君道，借行君道来恢复三代这一黄金时代。这就涉及伊川对历史的划分。总体上来讲，伊川将历史分成两个阶段，一个是“道”“流行”、显现的黄金时代，另一个则是秦汉以降，“道”被遮蔽的时代，很显然是按照“道”的实现状况划分历史。细致来看，第一阶段包括二帝与三王（即夏商周三代）两个不同时期，二帝阶段圣贤世出，而三王阶段按照忠、质、文的更迭治理天下^②。无论是二帝“因时而立政”，还是三王迭兴，我们都可以看出，在伊川那里，没有一种一劳永逸的政治“治理模式”可以永久保证天下太平，政治治理方式是需要随着不同时代的不同状况与不同弊病而改变的。但是，只要能依照“道”来治理，终究会达到一种好的政治状态。需要指出的是，伊川这里其实隐藏着他对历史的基本判断，即历史的治乱循环，伊川在《程氏易传》中言“自古天下安治，未有久而不乱者”^③，这是与宇宙“动静无端、阴阳无始”的运行模式相契合的。但是，“自古治必因乱，乱则开治，理自然也”^④，只要能按照一定的方式，终究可以达到“治”。

伊川对于历史的理解与划分，也与之前以及同时代的一些思想家有些许差异。例如，伊川没有像邵雍那样把历史构造成为“皇王帝霸”的精巧模式，而只是按照大的阶段进行区分。这样虽然没有邵雍那样精巧，但也少了“精巧”带来的“困境”。在这种粗糙面前，“经世大法”的意义与作用更为突出，政治主体的积极性更为明

① [宋]苏辙：《古史》（宋刻元明递修本），中国基本古籍库。

② 三代迭用忠质文治理天下，最早由董仲舒提出。“三重”的说法本自《中庸》“王天下有三重焉”的讲法，郑玄说：“三重，谓三王之礼”。伊川本郑玄之说而结合董仲舒的讲法。伊川此说亦与苏辙有所不同，在苏辙看来，“余读诗、书，历观唐虞至于夏商，以为自生民以来天下未尝一日而不趋于文也。……夫自唐虞以至于商，渐而入于文，至周而文极于天下。当唐虞夏商之世，盖将求周之文而其势有所未至，非有所谓质与忠也。自周而下，天下习于文，非文则无以安天下之所不足，此其势然也。”（《古史·五》）苏辙认为，没有所谓忠与质，人们认为存在质与忠只是由于没有认识到他们只是不像周代那么“文”而已，夏商就其本质来讲，依旧体现的是“文”。

③ 《二程集》，第794页。

④ 《二程集》，第788页。

显。这一问题涉及对伊川与邵雍历史观的进一步对比,这里不详述。同样,伊川的历史观也与李觏、司马光有所不同,这涉及对于霸者的态度、对于三代与汉唐君主的态度等诸多问题,此处只是借此提出,也不进行展开。

伊川的历史观涉及一个问题,即为什么三代之后,黄金时代就丧失了呢?在伊川看来,这恰是因为君主不能按照“道”来治理天下,秦汉以降,只知逞私意、智力,而不知道“先王之道”。

这也就涉及第三个问题,即孔子作《春秋》的意义问题。在伊川看来,孔子之所以要作《春秋》,是要在这个衰世之下记录“先王之道”,为后世提供良好的政治治理方式。因此,《春秋》的内容为“经世之大法”,寄寓了孔子的“微言大义”。伊川反对把《春秋》当成史书来看待,认为它不仅仅褒贬善恶,还包含了丰富内容,需要后人用心体味。在伊川看来,孔子的弟子中只有颜回了解孔子的“大法”,孔子对颜回问“为邦”的回答就记述了这一大法的“准的”。伊川对《论语》此句意义的界定直接影响了其后胡安国对《春秋》的理解,胡安国就把这句话作为理解《春秋》的纲领之一。

第四是后世学《春秋》的作用。正是因为《春秋》蕴含了孔子所要表达的“经世大法”与微言大义,在伊川看来,后世学《春秋》也就有了极其重要的意义。伊川认为,《春秋》之学在后代不传,因此盛世也就没有再度出现,相反,如果人们能够用心于此,那么,理想的政治治理就可以即此而实现。“后王知《春秋》之义,则虽德非禹汤,尚可以法三代之治”,虽然达不到圣王的“德”的高度,但是“治”还是可以与三代齐同的。我们可以看到,伊川的此种态度与王安石将《春秋》视为“断烂朝报”的态度极为不同,可见虽然伊川与王安石都有恢复三代的政治理想,但在对经典的态度上却是完全不一样的。

以上四点,就是从伊川《春秋传序》中疏解出来的伊川的一些思想。当然,《春秋传序》中还包含着很多细致的《春秋》学思想与其他思想,但仅就上面揭示出来的内容来看,我们已经可以发现伊川思想的一些特点与针对性了。

伊川的这篇文献影响了后代诸多理学家的思想,或被他们继承,或被他们批判。下面,我们就以南宋朱子为对象,看一下朱子对伊川思想的理解。

二、朱子对《春秋传序》的理解

朱子对《春秋》学的态度较为复杂,他一方面承认《春秋》是孔子所作,有孔子寄托的“大义”在其中,另一方面又认为“《春秋》难晓”,有很多无法解释的地方。因此,朱子本人对《春秋》抱着一种谨慎的态度,也没有为《春秋》作传。晚年时,朱子甚至认为不研究《春秋》也没有关系,《文续集》卷一《答黄直卿》言:

《春秋》难看，尤非病后所宜。且读他经《论》《孟》之属，如不食马肝，亦未为不知味也。^①

朱子对《春秋》的此种态度是一贯的，但是对伊川《春秋传序》的一些基本思想也都认同。如关于君主是如何出现的问题，朱子在《大学章句序》中有着与伊川相同的说法，朱子言：

盖自天降生民，则既莫不与之以仁义礼智之性矣。然其气质之禀或不能齐，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聪明睿智能尽其性者出于其间，则天必命之以为亿兆之君师，使之治而教之，以复其性。此伏羲、神农、黄帝、尧、舜，所以继天立极，而司徒之职、典乐之官所由设也。^②

在朱子看来，现实中的每个人都具有“善的可能性”，然而表现在现实当中，由于气禀的差异，每个人并不能现成地表现出完整的“善”。与一般人不同，历史上之圣人则“聪明睿智能尽其性”，即可以完整地表现出自己的“道德本性”，那么如此的圣人也就承担着“新民”的使命，使民“自明明德”而“复其性”。可见，在基本观点上，朱子与伊川是一致的，只不过引用的思想资源不尽相同。

在历史阶段的划分上，朱子与伊川相同，标准也基本上承继伊川。在朱子看来，“三代”与“汉唐”是“质”上截然不同的两个历史阶段。朱子的这一观点和判断，直接反映在他与陈亮的“王霸义利”之辩上。对于三代内部的演进，朱子基本也承认伊川继承董仲舒所讲的忠质文的说法^③，只是朱子认为伊川在这里用其来解释《中庸》所说的“三重”是不恰当的。

但在一些细节上，朱子有不太认同伊川的地方，如，朱子承认《春秋》有“大义”，却否认其有“微言”。与伊川认为不应该把《春秋》当成史来看的观点不同，朱子有时认为要把《春秋》当作史书去阅读而把握其内容。《语类》载：

问：“春秋当如何看？”曰：“只如看史样看。”曰：“程子所谓‘以传考经之事迹，以经别传之真伪’，如何？”曰：“便是亦有不可考处。”曰：“其间不知是圣人果有褒贬否？”曰：“也见不得。”“如许世子止尝药之类如何？”曰：“圣人亦只因国史所载而立之耳。圣人光明正大，不应以一二字加褒贬于人。若如此屑

① 《晦庵先生朱文公续集》卷一，朱杰人等主编：《朱子全书》第二十五册，上海：上海古籍出版社，2002年，第4653页。

② [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第1页。

③ 《朱子语类》中有记载朱子对《孟子》中提出的“一治一乱”的历史观的一段议论，朱子讲：“圣贤遭时之变，各行其道。”

屑求之，恐非圣人之本意。”^①

朱子把《春秋》当作“史”，是和其把春秋定位为孔子根据鲁国旧史直书其事相关的，也是和朱子反对“一字褒贬”等观点相关的。在朱子看来，把《春秋》作“史”来看，有一分可考的就说一分话，有些不可考的地方就不需要强解，而不是“屑屑求之”，弄得如此琐碎。同时，我们也应该看到，朱子把《春秋》当作“史”看，并不是要降低《春秋》的地位。当作“史”看，是因为《春秋》有不可解的地方，需要有“义理”作为指引，而不是“独抱遗经”刻意求索。正是因为《春秋》难晓，缺乏参照，朱子才认为要以义理作为指引去看《春秋》，这是与他对待历史著作的观点相通的。同时，朱子认为，《春秋》是有“大义”的，这些大义是可以从孔子记载的事上直接看出来的，正所谓“义理自见”，而不需要我们刻意推求。我们可以说朱子承认“大义”，但反对“微言”。

以上是一些细节问题的同异，还没有关涉历史观的核心问题。朱子与伊川最关键的差异，在于朱子对伊川“后王知《春秋》之义，则虽德非禹汤，尚可以法三代之治”的说法十分不认同。这涉及朱子历史观的关键逻辑问题。《语类》卷八十三评价言：

“德非汤武，亦可以法三王之治。”如是，则无本者亦可以措之治乎？语有欠。^②

在伊川看来，孔子作《春秋》是为了使后王有所参照、有所标的，后王能够知道《春秋》的意义，认真研究传世的经典，则善恶自然分明，依照这些来执行，即使没有禹汤的德性，也可以达到三代的治理。而在朱子看来，此种说法忽视了政治和历史的根本，是一种“无本”的讲法。他认为，没有“本”就无法恢复“三代”之治。这个本是什么呢？在朱子看来，“本”就是人君的“心术”，是人君通过“正心诚意”的功夫最终达到的心灵状态。

淳熙十五年(1188年)戊申，朱子入朝奏事。《宋元学案·晦翁学案》记载：

是行也，有要之于路，以为正心诚意之论，上所厌闻，戒勿以为言。先生曰：“吾生平所学惟此四字，岂可隐默以欺吾君乎？”^③

就在这一次朱子所上的《戊申封事》中，朱子言：

① [宋]黎靖德：《朱子语类》第六册，北京：中华书局，1986年，第2148页。

② 《朱子语类》第六册，第2154页。

③ [清]黄宗羲原本，[清]全祖望补修：《宋元学案》第二册，北京：中华书局，1986年，第1498页。

盖天下之大本者，陛下之心也。……臣之辄以陛下之心为天下之大本者，何也？天下之事千变万化，其端无穷而无一不本于人主之心者，此自然之理也。故人主之心正，则天下之事无一不出于正；人主之心不正，则天下之事无一得由于正。盖不惟其赏之所劝、刑之所威，各随所向，势有不能已者，而其观感之间，风动神速，又有甚焉。^①

朱子在这篇封事中直接用正心诚意向皇帝表达自己的政治思想，并明确指出，他认为的政治根本是人君的心术。在朱子看来，如果君主不能够做“正心诚意”的功夫，使自己的心同于古代圣王的心，那么，即使君主有心想要恢复三代，也是无法实现的。在现实的实践过程中，很有可能出现君主的目的与最终的结果相背离的现象，甚至可能出现皇权被权臣窃取，“名为陛下之独断，而实此一二人者阴执其柄”^②的现象。如果君主“心正意诚”，那么在朱子看来，恢复三代之治就有了必要保证。如果君主在此基础上顺应时势，“以理导势”，任用贤臣，解决现实中的种种问题，则最终可以使天下太平。

朱子的这一思想是一贯的，其历次给皇帝上的封事，基本上都表达了这一思想内容，其给同时代政治人物的信中对此亦屡屡提及。同时，朱子本人的著述中也嵌入了其对这一问题的理解，并把这种理解诉诸历史，在历史中为其寻找证据。

在朱子看来，《周南》《召南》是文王教化的具体体现，在《周南》的题解中，朱子就把周的历史事实与“八条目”联系在一起，认为后世要“修身、齐家、治国、平天下”，需要从文王教化中取法^③，文王的教化具有“历史经验”的意义，因为这一教化本身就是“修齐治平”已然发生过的历史事实。在总结《周南》的内容时，朱子言：

按此篇首五诗皆言后妃之德。《关雎》举其全体而言也，《葛覃》、《卷耳》言其志行之在己，《樛木》、《螽斯》美其德惠之及人，皆指其一事而言也。其词虽主于后妃，然其实则皆所以著明文王身修家齐之效也。至于《桃夭》、《兔置》、《采芣苢》则家齐而国治之效。《汉广》、《汝坟》则以南国诗附焉，而见天下已有可平之渐也。若《麟之趾》则又王者之瑞，有非人力所致而自至者，故复以是终焉，而《序》者以为“《关雎》之应”也。夫其所以至此，后妃之德固不为无所助矣。然妻道无成，则亦岂得而专之哉？今言《诗》者，或乃专美后妃，而不本于文王，其亦误矣。^④

① 《朱子全书》第二十册，第590-591页。

② 《文集》卷十一，《庚子应诏封事》，《朱子全书》第二十册，第587页。

③ [宋]朱熹：《诗集传》，北京：中华书局，2011年，第2页。

④ 《诗集传》，第10页。

在朱子看来,《周南》实质上体现的不仅仅是“后妃之德”,它要着力表现的其实是后妃背后的文王。朱子直接将《周南》置于《大学》“八条目”的顺序当中,认为《诗经》篇章的顺序体现的是文王教化、治理过程中的每一个具体阶段的效验。《关雎》到《螽斯》是“身修家齐”的效验,《桃夭》《兔置》《采芣》则是“家齐国治”的效验,而《汉广》《汝坟》则可以看作“天下平”的前兆,《麟之趾》表现的“王者之瑞”则可以看作文王“始受天命”。可以说,在朱子那里,“八条目”的次序可以验之于历史事实,是逻辑顺序与历史顺序的统一,而且这一统一并不是偶然出现的。

对于《召南》的总结进一步体现了这一点,朱子言:

愚按:《鹊巢》至于《采蘋》,言夫人、大夫妻,以见当时国君、大夫被文王之化,而能修身以正其家也。《甘棠》以下,又见由方伯能布文王之化,而国君能修之家以及其国也。其词虽无及于文王者,然文王明德、新民之功,至是而其所施者溥矣。……程子曰:“天下之治,正家为先。天下之家正,则天下治矣。二《南》,正家之道也。陈后妃、夫人、大夫妻之德,推之士庶人之家,一也。故使邦国至于乡党皆用之,自朝廷至于委巷,莫不讴吟讽诵。所以风化天下。”^①

此段总结了《召南》以及“二南”的内容,更引用了程子的话直接对应于《大学》,强调文王明德、新民之功。

上述两段话明显提到了“修齐治平”,似乎没有“格致诚正”,这里需要交代的是,在朱子的《大学》注释中,修身可以含纳“格物、致知、诚意、正心”。不仅如此,朱子在《召南·驺虞》的注释中更是直接提到了“意诚心正”与文王之化的关系,朱子言:

文王之化,始于《关雎》而至于《麟趾》则其化之入人者深矣。形于《鹊巢》而及于《驺虞》则其泽之及物者广矣。盖意诚、心正之功,不息而久,则其薰蒸透彻,融液周遍,自有不能已者,非智力之私所能及也。故《序》以《驺虞》为《鹊巢》之应,而见王道之成。其必有所传矣。^②

这一论说引入了“意诚”“心正”,并与“智力之私”作对比。在这点上,朱子与伊川一样,都反对“智力之私”,但是朱子更强调“王道之成”之次序,而这正对应《大学》八条目的次序,文王能修齐治平,起点在于“格致诚正”,这是文王的“根本”。

可见,在朱子看来,历史上的圣王如文王,其之所以能够实现周代最后的盛世,就在于“修”其根本,而后代没有再度达到这一盛世,恰是因为根本的缺失。

① 《诗集传》,第17-18页。

② 《诗集传》,第17页。

这里需要指出的是,伊川并不是不重视“正心诚意”的功夫,朱子很多关于正心诚意的讲法恰是来自伊川,只不过伊川没有像朱子那么强烈地强调“正心诚意”对于历史的逻辑必然意义,而是更多地用“君—臣”模式去分析历史当中的治乱现象。在讨论伊川《周易程氏传》卦爻象征的“君臣关系”时,唐纪宇博士指出,“在中国实行君主世袭制之后,君主的产生已经不是依靠某种选贤与能式的选拔机制,所以君主是否贤明常常带有很大的偶然性,或者说在中国社会里中常之人为君似乎已经成为历史的常态,因此探讨六二、九五所代表的君臣关系可以说更具现实意义。其现实意义在于告诫儒者不论君主的才德高低与否都有推行儒家政治理想的可能,这实际上构成了对儒者积极参与政治活动的某种激励。……一方面,劝勉才智不甚高之君主,如果选贤任能依然可以成就一番不小的政治功业;另一方面,告诫有才德的儒者,如果能获得君主的信任和支持仍然可以实现儒家的政治理想和价值”^①。那么是否就可以说,朱子正是因为没有看到历史上中常之君和刚明之臣的组合达到治理的现象,才否定伊川的观点的呢?笔者认为不能这样看。朱子对于中国历史的情势是有着清楚的认识的,这点可以从他主持编撰的《资治通鉴纲目》中看出。既然如此,朱子和伊川之间为何会有如此差异,朱子为何不同意伊川的讲法呢?我想,这可能需要从南北宋的历史差异入手,进行分析。

三、历史差异中的“历史阐释”

刘子健先生在《中国转向内在》一书中指出了南北宋知识分子之间的差异,在他看来,“11世纪是文化在精英中传播的时代。它开辟新的方向,开启新的、充满希望的道路,乐观而生机勃勃。与之相比,在12世纪,精英文化将注意力转向巩固自身地位和在整个社会中扩大其影响。它变得前所未有的容易怀旧和内省,态度温和,语气审慎,有时甚至是悲观。一句话,北宋的特征是外向的,而南宋却在本质上趋向于内敛”^②。相较于北宋的知识分子,南宋的知识分子更加关注道德内省,而不像前者那样关注变革、外王这些方面。

关于南宋知识分子不注重“外王”的说法,余英时先生在《朱熹的历史世界》中给予了充分的回应,他向我们展示了以朱子为中心的南宋道学群体的政治生活以及其对“外王”的关注,这里不再赘述。但是,我们也应该看到,南宋知识分子,尤其是道学群体,的确如刘子健先生所言,更加关注“道德内省”。这一点体现在政治

^① 唐纪宇:《程颐〈周易程氏传〉研究》,北京大学博士论文,2006年,第234页。

^② [美]刘子健:《中国转向内在》,南京:江苏人民出版社,2002年,第7页。

上,则是更加关注君主的心术。在刘子健先生看来,南宋道学家普遍相信,治国的根基在于修身,只有教导皇帝正其心、诚其意,才能使他治理好国家。前述朱子和伊川的差异,也可以看作这点的一个注脚。而这点在程门高弟杨时那里就已经表现了出来。杨时言:

人臣之事君,岂可佐以刑名之说,如此是使人主失仁心也。人主无仁心则不足以得人,故人臣能使其君视民如伤,则王道行矣。

或曰特旨乃人君威福之权,不可无也。曰:不然。古者用刑,王三宥之,若案法定罪而不敢赦,则在有司。夫惟有司守法而不敢移,故人主得以养其仁心。今也法不应诛而人主必以特旨诛之,是有司之法不必守而使人主失仁心矣。^①

在杨时看来,人主能够“视民如伤”,就可以行“王道”,大臣要做的就是保证君主的仁心不失。杨时对君主心术作用的强调,似乎和朱子更为亲近。朱子的老师李侗也有这种倾向。笔者认为,朱子对于心术的强调,可以说是继承了“道南”学派的传统。

那么,为何会出现这种差异,为何南宋道学家会更关心“内在”对历史逻辑的影响呢?在笔者看来,这似乎与南北宋的历史差异有关,更与南北宋“皇权”的差异有关。需要指出的是,目前史学界对南北宋差异关注较少,而笔者也不是专业的宋史研究者。因此,笔者对此点的判断的支持,首先源于对伊川、朱子政治文献阅读的感受,其次来自刘子健先生的判断。刘子健先生在《略论南宋的重要性》一文中指出,通过不断回收代理权相的权力,南宋君权不断扩大,士大夫的发言权较北宋降低^②。随着皇权的扩大和代理权相的专权,加之不同于北宋的政治环境而导致的士大夫集团的分化,理学家不得不思考,在这种情势下如何“回复三代”,因为他们也很难改变当时的政治结构。那么,强调君主的心术,借以避免恶劣政治局势的出现,防止奸佞把持朝政,就成了理学家无奈、同时也是无力的一种选择。

我们知道,儒家的历史观在某种意义上指向“当代史”,他们的历史思考基于现实政治的历史思考。那么,由于政治局势与现实处境或政治思考点的不同而导致的历史观的不同,也就可以理解了。伊川与朱子的差异,在某种意义上,正是历史变动本身导致的历史观的差异的体现。

① [宋]杨时:《龟山集》,中国基本古籍库“清文渊阁四库全书补配清文津阁四库全书本”。

② [美]刘子健:《略论南宋的重要性》,见杭州市社会科学院南宋史研究中心编:《南宋史研究论丛》(上),杭州:杭州出版社,2008年,第3页。

“父子相敬”与“父子相亲” ——“哪吒”背后的古今人伦

2019 年上映的电影《哪吒之魔童降世》，票房屡创新高，并收获众多观众的眼泪。它的成功不仅是“传媒效应”的产物，也和电影故事叙事与大众“文化心理”的契合密切相关，特别是电影中涉及的“亲子”关系，更是成为讨论的热点。其实，从《封神演义》中的哪吒开始，“哪吒”这一“文化符号”就与父子等人伦问题密切相关。从《封神演义》中的“哪吒”到电影《哪吒之魔童降世》中的“哪吒”的转变，更是反映了人伦关系由传统向现代转化的一般特征。

一、天命与父子：家内家外的秩序

哪吒形象起自佛教，而定型于《封神演义》。《封神演义》艺术性不高，叙述粗糙，但反映了很多深刻的义理问题，如三教、忠孝、革命等，其中哪吒这一人物形象则展现出了对人伦问题的传统理解与张力。

《封神演义》为哪吒的出场提供了一个不可或缺的大政治背景，即“武王伐纣”。“武王伐纣”在《封神演义》中与“天命”“革命”有关，哪吒与李靖的诸多关系的展开均与此脱不开：哪吒的出生与辅佐周朝有关，哪吒的种种行为的后果受此天命影响，其父子矛盾的化解也依托于此一背景。

哪吒之出生充满“异象”，其母怀孕三年零六个月，梦遇道人送麟儿方才降生——孕是肉身的形成、送是灵魂的赋予，然而生下来的却只是一个肉球。哪吒在李靖一剑砍下后才变成真正的小孩，成为一个“好孩儿”。这其实意味着，生之亲还不能使人成为真正的人，三岁之后的“人的意识”的唤醒需要父亲力量的塑造，而“宝剑”其实代表的是父子关系当中的“敬”，象征着父的“严”。哪吒从肉球变成孩儿，依靠的不仅仅是“亲亲”，更依赖严父的塑造。当然，哪吒与父母的“亲”并不缺位，无论是李靖还是殷夫人，虽然在孩子出生前有种种“忧心”——这其实恰是每一对父母在孩子降生前或多或少会有的忧虑——但当亲眼见到生出的孩子后，却都

“恩爱不舍，各各忧喜”^①。

作为姜子牙先行官的哪吒，虽是灵珠子的化身，但因生在丑时，犯了杀劫，此为“命数”，然而哪吒对此却十分“无知”——当然，此一命数是内涵于汤武革命这个“天命”移转之中的。当哪吒出去玩耍时，并不知道自己要遭遇什么，也不知道他与父亲之间会发生什么。哪吒洗澡时完全不知道这里是“九湾河”，也不知道自己出生带来的法宝的威力。哪吒无意的“无知”之举，却带来了巨大的影响——被此种无知引发的一系列“无妄之灾”。法宝引起水晶宫晃动，才有了哪吒与龙王的一系列恩怨。

当哪吒杀死敖丙之后，首先想到的是“做一条龙筋绦与俺父亲束甲”^②，这正是由父母之爱所产生的“报”的心理的自然反应。有趣的是，这里哪吒报的首先不是“爱子之心重”的“母”，而是为国操劳的“父”。当龙王遭此无妄之灾，前来问罪时，李靖对儿子还是十分信任的；当哪吒将原委告知父亲之后，李靖的表现也很正常——是受“吓”，但并不是要处罚哪吒，而只是让他道歉。但哪吒却讲“不知者不坐罪”，因为在他看来，无心之失并不会惹来惩处。可龙王显然不如此想，他遭受这一切，自然要讨个说法。龙王想到的是向玉帝伸冤，而不是动用“私刑”——因为在“苦主”龙王看来，处理父子这样的“私”事，也要付诸正常的秩序，而不是马上行“血亲复仇”。面对要讨说法的龙王，李靖夫妇的表现是任何正常父母都会产生的“怨”，而不是要处罚自己的儿子以免灾，这里有浓厚的“亲”在。而“哪吒见父母哭泣，立身不安，双膝跪下”^③，表示要自己承担过失，这也是孝子的正常表现。

哪吒对此灾祸的化解方式是向“师”寻求帮助，而太乙真人将此理解为“天数”，并认为龙王不谙事体——太乙真人作为“师”，将天命、天数作为评价哪吒行为对错的准则，天命似乎也就成了化解哪吒众多无知之过的理由。哪吒被太乙真人画了隐身符，在宝德门前揍了龙王，并仗着“天命”觉得自己打得有理。而龙王遭受此番苦难之后，依旧是要向玉帝讨说法。而在天命面前，李靖的“恨”终究被“爱”压倒，在殷夫人同样的“爱”的作用下，哪吒并未受到李靖的惩罚。这里我们可以看出父母之别，殷夫人对待儿子始终以爱为主导，而李靖则爱、严交织。

哪吒闯下的第二祸依旧出自“无知”，为了当好先行官而用乾坤弓、震天箭练习，却射死了石矶娘娘的童子。石矶娘娘问罪，李靖先觉得此是“运蹇时乖”，后才觉得可能是哪吒闯祸。哪吒闯祸后，李靖表现的是“怒”，但也希望化解矛盾，而非

① [明]许仲琳：《封神演义》，北京：中华书局，2009年，第77页。

② 《封神演义》，第80页。

③ 《封神演义》，第81页。

直接对儿子痛下杀手。而此时哪吒展现的则是另一种“无知”：不仅是对命运的无知，更是某种自信带来的狂妄。哪吒企图对石矶娘娘先下手为强，却打不过她，只得再次向“师”寻求帮助，而太乙真人对待石矶依旧是晓以“天命”。当石矶不信此天命时，太乙真人则开杀劫，应了自己的“命数”。此时，太乙真人告知哪吒，龙王要来拿哪吒的父母问罪，哪吒“满眼垂泪”，讲“子作灾殃，遗累父母，其心何安”^①，孝心呈露无疑。为了救父母，哪吒“一人行事一人当”，“剖腹、剜肠、剔骨肉，还于父母”，而龙王也认为这一救父母的行为“有孝名”——其实这里我们可以看到中国古代诸多极端“孝行”的影子。龙王与哪吒父子的恩怨在这一极端做法后化解，可见龙王背后遵循的是“一命换一命”的原则以及对“孝”的尊重——这依旧可以看作龙王对“天条”秩序的遵守。

当哪吒“魂无所依，魄无所倚”时，要依靠母亲的力量为他造庙而再立于人间。在为哪吒造庙之事上，依旧可以看出父母之别：母纯是爱，父则有“责”。李靖并不因为父子之爱而忘却对哪吒的“责”，而母亲却可因为母子之爱而承担子的一切胡搅蛮缠。李靖因哪吒“生前扰害父母，死后愚弄百姓”而毁了哪吒庙，背后有父之“严”，也交织着李靖的家国意识——李靖之所以此时大怒，与国事密切相关，而这也是古代父子之伦的独特处：母子之亲与“国”的关系较浅，而父子之间则多了政治秩序的“干扰”。

李靖毁了庙，他与哪吒的冲突也因此升级。此前，父虽严，但子对父不曾有怨。而此时，哪吒认为“骨肉还于父母”，自己便与李靖没有了父子关系，父子关系既已斩断，那么他们之间便只是普通人的恩怨——这里我们可以看到，李靖并不因为哪吒已死，就认为哪吒不是自己的儿子，但哪吒则由此对此父子关系进行了否定。此时哪吒只得依靠“师”的力量重塑形体，而对待李靖与哪吒的关系，太乙真人似乎站在徒弟一边，甚至鼓励他寻仇，但其他人却不认为如此。首先出场的是木吒，在他看来，“子杀父，忤逆乱伦”，“天下无有不是的父母”^②——此种理解强调父子关系中“父”的绝对优先性和子对父的绝对服从。同时，木吒也不认为哪吒将肉身还于李靖后，父子关系就因此斩断。当其次出场的文殊广法天尊制服哪吒之后，太乙真人试图与之一起化解矛盾，此时他们都承认李靖与哪吒的父子关系。但哪吒并不领命，直至被燃灯道人的玲珑塔制服，在燃灯道人的逼迫下，哪吒重又承认与李靖的父子关系。

这里值得注意的是，此时的父子关系已经不再是纯粹天然的出于“生”而有的、

① [明]许仲琳：《封神演义》，北京：中华书局，2009年，第89页，

② 《封神演义》，第94页。

建立在“亲”基础上的关系。历经各种冲突,在多种社会关系的共同努力下,这一重新奠定的父子关系更具社会性。《封神演义》讲“道人原是太乙真人请到此间磨哪咤之性,以认父之情”^①,可见真正的父子之情并不能靠天性完全确立,需要子经过磨砺之后,才能重塑父子之情,此种父子之情是“爱敬”的合一。燃灯道人对父子关系的化解有两重。首先是将玲珑塔授予李靖,以玲珑塔压制哪吒。玲珑塔象征着超越“生”的社会性的对父子秩序的承认,也意味着父对子的严,子对父的敬,如是,父子就不能够仅仅用“亲”来理解。其次是用天命安顿父子,用政治关系统摄、调和父子关系,即父子齐心服务兴周伐纣的革命,父子同立功业。政治秩序与家内秩序,在这里形成一个微妙的关系。

这里特别需要注意的有两点:

首先是生带来的父子关系的绝对确定性。哪吒以为肉身还给父母之后,他与父母的人伦关系也就被斩断,但此种斩断不但不为父亲承认,也不被“社会”认可。也就是说,在《封神演义》的伦理世界当中,一旦生为父子,此种关系就超越了生死、超越了肉身,父子的人伦纽带是不可斩断的。此种认识并不孤立,如果我们看元杂剧《赵氏孤儿大复仇》,也会发现对“生”所带来的父子关系的强调:赵朔生了赵武,却没有养,他们是血缘上的父子关系;而屠岸贾是赵武的养父,可赵武却可为了给生父复仇而果断地杀掉养父。这两个故事背后的人伦认识值得我们思考。当然,此种认识部分符合儒家伦理,儒家伦理特别强调父子关系的确定性,儒家讲的“慎终追远”“祭如在”均与此有关,鬼神观也与此呼应,如谢良佐、朱熹强调“自家之精神便是祖考之精神”^②。只是,由于伦理关系的复杂性,儒家在维护“生”所带来的父子关系的确定性时,也要照顾“养”所带来的伦理价值。儒家伦理与世俗儒家伦理之间多少是有张力的,而此种确定的父子关系,同样也与以“罗马法”为代表的父子关系形成对照。在罗马法中,“家父”有权利转让孩子给他人领养,“法”奠定的亲子关系高于血缘关系,“血亲”并不具有至高地位,“生”不能保证“宗亲”关系的稳定。

其次是爱与敬带来的父子与政治的关系。传统儒家特重“亲亲”与“尊尊”,而父子关系不仅是“亲亲”,还有“尊尊”。吴飞教授指出,“父亲代表的是在爱之上还有一个‘敬’字。它不仅仅是彼此之间因为血缘和长时间地生活在一起,因为亲密等产生爱,爱是不能导致秩序的。爱必须要转化成敬,才能有秩序,才能有‘礼’的

① [明]许仲琳:《封神演义》,北京:中华书局,2009年,第97-98页。

② 赵金刚:《朱子思想中的“鬼神与祭祀”》,《世界宗教研究》2017年第6期。

产生,才会有种种文明形态。中国人是这样来理解这个问题的。”^①哪吒与李靖的关系就展示了父子关系的此种两重性。《封神演义》中揭露的是父子冲突,母子之间的“亲亲”并未展现出冲突的面向。恰恰是父子关系的两重性,使得它变得比母子关系更为复杂。当然,按照儒家的理解,家外的政治秩序是由父子的爱、敬推出来的,《封神演义》似乎也强调政治秩序对父子秩序的再塑造。当然,正如张晖所指出的,“在小说中,‘孝’的重要性不仅与武王‘革命’的理想世界有关,而且还与其在人伦中的特殊地位相关。当我们把黄飞虎、殷洪兄弟以及哪吒的故事联系在一起,便可以发现,当‘父慈子孝’的模式受到挑战时,必然有外在的力量来帮助修复父子关系。……改朝换代,只允许针对暴君,而不能破坏父子人伦。……‘革命’必须以‘孝’为底线,并且只有当其被纳入‘孝’的话语系统之时才能取得合法性”^②,父子之大伦始终是小说所要坚守的价值基石。

结合上述论述,可以看到,父子关系在中国古代世界具有重要意义。然而,也恰恰是这个父子关系,存在着巨大的“古今之辩”。

二、师与父：师的高扬和父的沉沦

1979年,上海美术电影制片厂根据《封神演义》中的哪吒故事出品动画《哪吒闹海》,此一动画形塑了当代中国人对哪吒的基本认识。虽然这一故事出自《封神演义》,但其叙事基调发生了重要转换。此片虽面向少年儿童,但有强烈的现代中国的思想政治观念表达,有着很强的现代思想叙事。此片叙事的核心由汤武革命转向了现代政治革命,在人伦关系上从父子关系转向了师徒关系。

首先发生重大改变的是龙王的“黑化”和“腐化”,龙王不再遵守天条秩序,成了对人民作威作福的压迫阶级的化身;与龙王成为邪恶化身相对应的则是哪吒彻底变身成了正义的化身,他天真无邪,不再无知、骄纵、需要磨炼才认识道理,而是关心普通百姓的疾苦、敢于牺牲。由此,龙王与哪吒之间的关系不再是由天命与无知交织而有的矛盾,而是正义与邪恶、压迫与反压迫的斗争。此外,母亲完全消失了,父亲则成了另一种负面的象征。与之对应的则是太乙真人作为老师的地位的上升。

影片一开始,李靖就对出生奇异的儿子充满了不信任,是老师的出现,让父亲

① 甘阳、张祥龙、吴飞：《家与人伦关系》，《读书》2017年第11期，第129页。

② 张晖：《忠孝观念与革命困境：〈封神演义〉中的忠孝与武王伐纣的合法性》，《复旦学报》2008年第5期，第120-121页。

多少接受了儿子，一定程度上化解了父子冲突。当人民遭遇大旱向龙王求雨时，作为陈塘关总兵的李靖是失语的，而龙王却不满足老百姓的“献祭”，而要更多的索取——“献祭”不等于“斗争”，说明此时群众面对压迫只能寻求统治者的“恩惠”，斗争意识还没有觉醒。影片中龙宫的每个人都成了剥削的象征，都站在了人民的对立面。龙王讨要童男童女，成了哪吒与其矛盾的展开点，“天真无邪”的哪吒自觉地与龙王作斗争，打掉了龙王的仆从与儿子。当龙王向李靖讨说法时，李靖正在抚琴，而此时人民群众则在水深火热之中，“抚琴”恰是李靖闲情逸致的体现。面对龙王，李靖毕恭毕敬，而对龙王的指控，他眼神左右游移，充满了对“儿子”的怀疑。李靖对儿子无一丝一毫的爱和理解，只是埋怨儿子伤害“天神龙种”，而不在乎儿子行为的正义性。哪吒处处占理，龙王时时威逼，李靖总是妥协——这些都与《封神演义》全然不同。

当龙王要告上天庭时，哪吒向师父寻求帮助。面对徒弟的斗争精神，太乙真人十分欣赏，在他看来哪吒这“祸闯得不错，有点儿道理”，而他自然站在道理这边，鼓励学生继续斗争。在他看来，龙王凶狠狡诈，而哪吒懂事明理，他给哪吒出谋划策，让哪吒制服了龙王。而面对被制服的龙王时，李靖依旧不理解儿子，认为打龙王是“以下犯上”“胆大包天”，因此要断绝与哪吒的父子关系。李靖讲的不是“理”，而是上下尊卑之序。更有甚者，父亲不但不理解儿子，反而剥夺了儿子的斗争武器，将儿子捆绑起来。这里父权完全服从于君权，父子之间无丝毫爱、敬可言，父亲成了儿子斗争的“枷锁”。在此可以看出，龙王代表了压迫阶级，哪吒代表了革命青年，父亲则是旧秩序的维护者。这就已经不是传统的伦理叙事，而是现代革命的政治叙事。革命青年要想打倒压迫者，就必然要冲破旧家庭的束缚。

当然，动画里的哪吒低估了龙王的狡诈，革命青年是需要斗争中成长的。龙王面对哪吒，寻求的并不是公理抑或天理，而是联合世界上各种恶势力反扑。他们要求父亲惩罚敢于挑战权威的儿子，而父亲也处处展现出妥协。四海龙王作威作福，这里颇有一种“胡汉三又回来了”的感觉。此处较有意谓的是，当哪吒生命受到威胁时，是压迫者的仆人放走了哪吒，父亲则要哪吒跪下认错，利用父权压制他，甚至要亲手杀了他。当李靖要动手时，又是仆人阻止了李靖。而哪吒选择自杀，并不是要保全父母——父子此时已全然无情义，李靖的做法更是完全斩断了哪吒心中的父子情。哪吒选择自杀，是看到苍生遭受苦难，希望用自己的死换来受灾群众的解脱，他此时内在的情感是对广大穷苦无告者的同情。哪吒挥剑自刎前背视父亲，呼唤的是“师父”。然而，哪吒的死只给群众换来暂时的解脱，李靖依旧要满足龙王的各项要求。

哪吒自杀后，父亲并未考虑儿子，也未为儿子收尸。至此父亲完全退场。真正

拯救哪吒的是“师父”。导师让青年获得了新生,并重新赋予青年斗争的武器。哪吒通过斗争与师父的重塑,得以“长大”。太乙真人作为“师”,成了哪吒精神上的“父”,并让哪吒冲破一切旧的束缚。动画中的师徒情完全替代了父子情。经过升华的哪吒打破了一切旧“牌匾”——砸碎“龙王庙”“水晶宫”这些行为,可以让我们做很多联想。面对有了“新的武器”的哪吒,四海龙王并不是对手。而在哪吒遇到危险时,师父也会以某种方式帮忙。哪吒最终完全战胜了龙王,大海重归平静,人民得以安居乐业。这时,被哪吒解救的人民和曾经给予哪吒帮助的仆人欢迎哪吒归来——这里没有父亲的位置,我们没有看到父子的和好、父亲的忏悔等表现,有的只是哪吒重新奔赴新的征程。

《哪吒闹海》的结构是十分清晰的,“闹”成了影片要展现的中心意涵,其二元斗争也是近代以来革命史观和革命文学叙事的重要展现。作为革命青年的哪吒与作为青年导师的太乙真人代替了原有的父子关系,打破压迫、追求更高的理想代替了汤武革命。“师”得到了高扬,“父”则彻底沉沦,成了吃人的礼教的象征。可以看到,哪吒的形象是近代无数文学作品中革命青年的化身,他们走出旧家庭,为了人民的疾苦而斗争,在斗争中成长,在革命导师的教导下获得提升。传统的父子完全不在,无论是爱还是敬,在这一叙事中都不占有任何位置。《哪吒闹海》成为近代以来人伦关系的一种形象的象征。

三、人伦化魔：敬的退位与亲的突出

哪吒的叙事随时代而变化,此种变化并未停留在《哪吒闹海》,父子人伦也并未始终处于“告别”状态——电影《哪吒之魔童降世》就让人伦重新成为叙事的核心。但是,随着时代的发展以及文化心理的变化,人伦形态与其内在思想的张力也发生了巨大变化,我们可以从中窥探出隐藏在传统名称下的现代人伦关系。

首先,“天命”转化为“定命”,“汤武革命”等政治因素虚化,而“定命”也遭遇挑战,善恶的天定被打破。武王伐纣这一事件仅仅成了故事的“引子”,抑或出于“母题”而不得不有的“背景”,完全不影响后续故事的展开。政治不再是故事讲述者关注的中心,无论哪种形态的古今政治,都可以从叙事中抽离。哪吒面对的是“定命”,但此种定命也没有终极的决定力量,是可以被后天的“教化”打破的。此外,善恶也不需要由“命”来保证,不再具有古典的形而上学基础。

其次,女性形象不再缺失或无力。《封神演义》中的殷夫人除了爱子之心别无表现,母亲对子女的塑造不具备决定性力量,而女性自身也完全局限在“家内”。《哪吒闹海》则完全将母亲“隐退”。在各个版本的哪吒故事中,母亲具有地位的是

TVB 版《封神榜》中的殷十娘,她学法于女娲,协助李靖征战沙场,同时以“母爱”守护并感化哪吒,使得最终塑造哪吒的不是“父”,而是“母”的牺牲。比起 TVB 版的殷十娘,《魔童降世》中的殷夫人则与李靖地位更加平等,不再是辅助性角色,她披挂上阵、斩妖除魔,能力不在李靖之下;性格则突破了前版殷十娘的“柔”,更加刚柔相济,在事业上更加积极主动,对待“魔童”则又充满了柔情。此外,她身上还多了事业与亲情的矛盾,为了事业,母亲不能时刻陪伴在孩子身旁,这也是以往版本所不具有的。新版中的母亲可以说是当代某种对女性形象“想象”的影视展现,至于这种“刻画”是否正确,则有待检验。

第三,“师”的作用完全发生了变化。比起《哪吒闹海》,“师”的形象在《魔童降世》中彻底反转,甚至“弱化”。太乙真人、申公豹都被娱乐化了。太乙真人像是一个“段子手”,不停地“讨好”学生,而无丝毫“权威”。同时,师的教化在哪吒和敖丙那里都不是决定性的力量。真正改变两人命运的都不是老师,老师没有在学生心灵当中留下有效的印记。老师在孩子命运面前是“辅助性”的,而非主导性,这与《封神演义》和《哪吒闹海》都不一样。这一变化根源上的原因在于叙事基调的差异,在价值基底上,《魔童降世》已经与之前版本分离,彻底地“去政治化”。其中的老师形象已经远离了古典的“东亚世界”,也远离了革命语境,而更接近好莱坞娱乐片,也更符合当下的某些情景。

第四,朋友一伦得到强化,但朋友的内涵与古典相比发生了变化。《魔童降世》中激发哪吒“魔性”的与其说是“命”,不如说是人们的“偏见”。哪吒渴求朋友,却得不到同龄人的理解,这激发出他的“叛逆”,而在拥有朋友之后,哪吒则换了面孔。故事中,敖丙不再仅仅是一个反派小角色,他与哪吒成了“朋友”,成了故事的另一主角,而朋友关系也深刻影响了二人的行动选择。面对“命”的不仅有哪吒,也有敖丙,朋友共同面对命运,也一同尝试“改命”。当然,此种朋友关系依旧是现代的,是两个“孤独”个体的相互吸引造就了友谊。这种友谊不是古典的“同志曰朋”,更非革命友谊。

第五,比起前面几种变化,更为深层的差异是“敬”的消失,“爱”完全替代了“敬”。在《魔童降世》中,“爱”和由爱产生的牺牲成了改变“命”的主导性力量。哪吒与父母只剩下了“爱”,而没有了“敬”,我们没有看到父亲以“敬”约束“顽童”,更看不到哪吒对父母的“敬”。而此种爱敬模式,也更符合当代家庭形态。当代核心家庭的“亲亲”性更强,爱更浓,同时“尊”的权力不会声张。没有一个父亲可以名正言顺地诉诸“敬”而要求其家内地位,此种要求也得不到社会性的支撑,只会带来父子间的冲突。父母对子女的“规训”只能以“爱的名义”,家内秩序只能建立在爱的基础上,而子女对父母也只有“爱”而非传统的“报”。由于“敬”的退场,父子关系的

实质也就发生了转化,进而政治秩序与家内秩序的关系也被斩断,因此,影片不需要一种政治关系作为情节支撑。当然,在敖丙那里,“敬”还有残存,但此种残存也并非以正面形象示人,反而成了一种“负担”。

由于以上种种变化,面对命运,起决定性力量的成了“亲”。此种“亲亲”的强化有着思想史的背景,我们可以看到,在晚明思想中,由于阳明学的兴起,“亲”的地位变得突出。但是,社会结构的变迁则是影片中反映出的亲亲压倒尊尊的根源性力量。当然,亲的力量在哪吒那里是正向的,而在敖丙那里则成了负担性的“家族”。为了一个背景性的“家族”,敖丙要做出自我牺牲,进而造成自己命运的改变。而哪吒则不具有此重负担,父母对他的要求相对简单,甚至这种要求最后完全可以化约为爱。而这也是哪吒与敖丙的“一体两面”。哪吒与敖丙的一体两面,表面上与“善恶”有关,其实与原生家庭密切相关。

对哪吒而言,对改变其命运起决定性作用的“亲”不仅有母亲,更有父亲。故事中的李靖以其实际行动“控诉”着当下社会中的“丧偶式抚养”。在革命中退场的父亲在“化魔”中回归。更为有趣的是,影片中,最后做出牺牲的模式并非一般想象的“母爱”付出,而是父亲主动要求牺牲。但由于“敬”的缺失,此种父爱其实已经“母爱化”了。拥有性别差异的父母在“亲”面前,对子女的爱没有实质性的差异。这其实是核心家庭的基本形态。有学者指出,为了叙事,电影中哪吒和敖丙均“独子化”了,而故事的逻辑也更符合此种独子化的核心家庭的人伦关系,这也是影片能打动很多当下观众的一个重要原因。在此种核心家庭中,父亲重获尊严,但不是依靠“尊”“敬”,而仅仅靠牺牲性的爱。当然,父的牺牲在哪吒与敖丙这里同样是“一体两面”的。龙王的牺牲并没有赢得尊严,而只是加重了敖丙的负担。影片似乎要求的是一种“纯粹的爱”与“纯粹的牺牲”,而不能夹杂任何多余的诉求。龙王的牺牲与敖丙的命运,其实留下了近代对家庭、家族批判的尾巴。但总的来说,在《魔童降世》中,礼教不再吃人了,因为礼教消失了。

四、小 结

在整部影片中,最让人感动的就是纯粹的爱对魔童的感化。其实魔童哪吒可以是无数现实版“魔童”的化身,他的“魔性”在不少孩子身上都存在,而不少父母则看不到此种魔性,或将魔性视为“天真”,乃至一定程度上在培养此种“魔性”。而在此种“魔性”面前,“纯粹的爱”也很容易转化为“溺爱”。这种爱在魔童面前就真的那么有效吗?影片对此种可能没有展开,但问题其实呼之欲出。当魔童的魔性显现时,不少人往往将之归为教育或者社会的“错”,而不会去思考“爱”是否有错。相

比而言,哪吒是幸运的,他的父母至少正视此种“魔”,并信任“师”。当然,故事的创作者应该坚信“爱的力量”,而不主张某种形式的“敬”的回归以建立秩序性的教化。

影片最终的理想主义诉求体现在哪吒讲的那句“我命由我不由天”上,但由于故事情节的展开,可以说这里的“我”已经不是魔童的“小我”了:在哪吒成长的过程中,不断有力量塑造这个我,改造这个我,养育这个我,关心这个我,有父母、老师、朋友共同作用于它,最后改变“我命”的其实是“大我”。这里的“小大之辩”或许还保有着传统因素,因之哪吒作为英雄也就有可能超越“个人主义”的英雄塑造。当然,在“天地君亲师”及背后的“礼”结构解体的背景下,如何进一步理解“我”,理解、反思亲子之爱与家庭关系,这一问题尚待展开,这或许也是《魔童降世》留给我们的课题。

《左传》中的“仁”

“仁”是儒家学说的核心观点之一。《论语》中的“仁”，是孔子及其弟子经常讨论的话题，也是最为重要的话题之一。《论语》中一共出现了一百零九处“仁”，分布在五十九章当中，即使排除被认为是“人”字的通假的地方，依旧有一百零五个“仁”分布于五十八章之中。这远远超过了孔子对于“礼”“义”“孝”的论述。“仁”的含义在孔子那里也极为丰富。然而，与《论语》《孟子》等先秦儒家文献相比，作为儒家十三经之一的《左传》谈“仁”却要弱许多，只有三十几处谈到“仁”^①，意义也较为单一，这似乎与其儒家化的经典身份不相符^②。但是，如果将《左传》看成一部记述春秋时代历史的史书，把其作为研究思想史发展的材料来看，那么在分析《左传》中的“仁”并将之与《论语》相对比时，就可以看出“仁”这一观念的变化和发展，并更好地审视孔子对于“仁”的创造性诠释。以往对春秋时代“仁”的观念的研究，多结合《左传》《国语》以及其他文献，以勾勒这一时期“仁”的“全貌”^③。这种以“仁”为核心的研究，有助于增强我们对于“仁”的理解，然而《左传》的“仁”的特殊性也会因此被忽略掉。本文以《左传》为核心讨论“仁”，即在《左传》的视域下讨论“仁”的问题，以解释前文所述的相关问题。

一、“仁”在《左传》中的发展脉络

西周后期，“仁”的观念就已经被提出，《逸周书·宝典解》就谈到了“仁”的问

① 据统计，《左传》中“仁”凡三十三见。参见葛荣晋：《“仁”范畴的历史演变》，见王中江主编：《中国观念史》，郑州：中州古籍出版社，2005年，第102页。笔者也检索了一下《左传》当中的“仁”，共有三十三个意义段落谈到“仁”，出现三十九个“仁”字。

② 这里所涉及的问题较为复杂，涉及文本的经典化问题以及经典的儒家化问题。当然，我们也不能因为《左传》谈“仁”较少而否定其“儒家化”的意义，《左传》对于“礼”的关注与记载，对于其他德目的关注也使其具有“儒家化”的气质。

③ 这方面的研究比较有代表性的是陈来先生的《古代思想文化的世界》（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），该书第九章第二节结合《左传》《国语》《逸周书》以及其他文献勾勒“仁”的发展历程以及特性。此外还有白奚先生的《从〈左传〉〈国语〉的“仁”观念看孔子对“仁”的价值提升》，《首都师范大学学报（社会科学版）》2007年第4期。

题,只是意义还不明确^①。《左传》出现三十几处“仁”,次数虽然不多,但是其中“仁”的意义相对于西周后期来说,还是相对比较清楚的。同时,《左传》当中的“仁”也有一定的发展脉络。

从频次上讲,隐、桓、庄、闵时期谈“仁”较少,而僖公之后,谈“仁”的次数明显增多。

《左传》中第一次谈到“仁”是在隐公六年,可见在春秋早期就已经出现了对仁的讨论。但是,僖公之前,“仁”凡两见,隐公六年一次,庄公二十二年一次,而且都比较简略。隐公六年《左传》记载“亲仁善邻,国之宝也”^②,只是提到“仁”与国家政治相关,是国家政治的一种考量,除此之外没有多余的意义空间。“仁”可以作为一种德目,但“善邻”可以作为一种品行,却不能说是某种德目。庄公二十二年的论述相比于隐公六年,有了较大的进步,《左传》载:“酒以成礼,不继以淫,义也;以君成礼,弗纳于淫,仁也。”^③此处以“礼”来言“仁”,仁、义、礼并言,具有较丰富的意义,但也可以看到,此处“礼”为核心,“仁”还没有获得独立的意义。

僖公之后,言“仁”的次数明显增多,虽然其意义仍相对集中,但是在某种集中的意义下具有了更多的可讨论空间和意义层次。如僖公三十三年载:“出门如宾,承事如祭,仁之则也。”^④就是针对“仁”的内在属性的讨论。这段话虽然还是在谈“仁”和“礼”的关系,但是相比庄公二十二年的记载,却有一个重要的不同。这里谈的“仁之则”,是指仁的内在的法则、内在的属性和意义,涉及“仁”作为一个哲学范畴的内涵。而上文说的“仁也”则较为宽泛,只是建立了仁和礼的关联,提示了其相关性,但没有揭示其具体的关联。

从《左传》中言“仁”的发展我们可以看出,在春秋早期,“仁”还没有得到足够的关注和讨论,而春秋中期之后,“仁”被逐渐重视,得到更为深入的讨论。《左传》反映的这一情况与其他文献类似。但是,《左传》谈“仁”还有一个明确的特点,那就是集中于“政治德性”。我们上面所引的三处结合上下文来看,基本上都在谈论政治问题,具体包括外交、君臣、人才三个层面,而《左传》其他谈到“仁”的地方也是如此,只有少数几处“仁”的意义超出了“政治德性”。

① 参见《古代思想文化的世界》,第248页。陈来先生还论述到,“周人德性论的叙述中有些地方已经提到仁德,但或意义不清,或强调不力。而在春秋各诸侯国,仁的意义渐渐明确,其地位也越来越重要”,但“在多数场合,‘仁’只是众德之一,地位并非突出于诸德之上”。参见上书,第256、269页。陈来先生的论述是结合众多文献得出的,具体到《左传》情况还有些许差异。

② 杨伯峻编著:《春秋左传注》,北京:中华书局,1981年,第50页。

③ 《春秋左传注》,第221页。

④ 《春秋左传注》,第502页。

二、作为政治德性的“仁”

如果我们考察《左传》当中这些对“仁”的论述,不难发现,“仁”是作为“政治德性”被讨论的,其主要意义都和政治有关。例如:

宋公疾,太子兹父固请曰:“目夷长且仁,君其立之!”公命子鱼。子鱼辞曰:“能以国让,仁孰大焉?臣不及也,且又不顺。”遂走而退。^①

这里的“仁”是和“让国”相关的,而且明显把“让国”当作“仁”之中较高的层次来考虑。

又如:

夫乐以安德,义以处之,礼以行之,信以守之,仁以厉之,而后可以殿邦国、同福禄、来远人,所谓乐也。^②

这里“仁”所要实现的目的依旧与国家的政治目标相关,是为了国家的政治利益。《左传》当中类似于这样排比德目、最后指出其政治意义的论述很多。

《左传》中谈到“仁”的地方与政治有关,而“不仁”作为“仁”的反面,依旧是政治领域的问题,例如:

仲尼曰:“臧文仲,其不仁者三,不知者三。下展禽,废六关,妾织蒲,三不仁也。作虚器,纵逆祀,祀爰居,三不知也。”^③

这里的“不仁”的三点,涉及人才、财用、民生几个方面,无疑还是和政治相关。这里引孔子的话谈到这一点,也值得我们关注。我们无法判断这句话是否真为孔子所说,但是,我们可以相信,在《左传》的作者看来,即使是孔子所谈的“仁”的问题,也依旧有政治指向,可以是“政治德性”。

以上只是我们举出的一些例子,我们就不再列举出每一处言“仁”的地方了。如果细致地分析这些涉及“仁”的地方,我们就不难发现,除了几个地方之外,《左传》当中的“仁”都可以归结为“政治德性”,这是《左传》言“仁”比较特殊的地方,不仅和《论语》有很大不同,即使和《国语》当中有关春秋时期的“仁”的论述相比,也比较特殊。

《国语》当中的“仁”也涉及政治德性,如《国语·晋语》记载:

① 《左传·僖公八年》,《春秋左传注》,第323页。

② 《左传·襄公十一年》,《春秋左传注》,第993-994页。

③ 《左传·文公二年》,《春秋左传注》,第525-526页。

优施教驺姬夜半而泣谓公曰：“吾闻申生甚好仁而强，甚宽惠而慈于民，皆有所行之。今谓君惑于我，必乱国，无乃以国故而行强于君。君未终命而不殒，君其若之何？盍杀我，无以一妾乱百姓。”公曰：“夫岂惠其民而不惠于其父乎？”驺姬曰：“妾亦惧矣。吾闻之外人之言曰：为仁与为国不同。为仁者，爱亲之谓仁；为国者，利国之谓仁。”^①

这段话讲“为国者，利国之谓仁”，就是作为一种政治德性谈“仁”。但是，我们也要注意，这段话还谈到“为仁者，爱亲之谓仁”，是从“爱亲”的角度谈“仁”。这样，《国语》的这处记载就涉及了家庭伦理和国家伦理两个方面。又，《国语·周语》中有“仁，文之爱也”，“爱人能仁”，《楚语》有“明之慈爱，以导之仁”，多有以“爱”言“仁”之处，而且谈到了“爱亲”与“仁”的关系。而以“爱”言“仁”、讲“仁”与爱亲的关系也是孔子之后儒家言“仁”的一大特色，《论语》当中多有这方面的记载。《论语》有：“樊迟问仁，子曰：‘爱人。’”^②又有：“有子曰：‘孝悌者，其为仁之本与。’”^③同时，在《论语》的逻辑当中，从政治意义上讲，“爱人”为“爱民”，以爱为仁，是从爱亲引申出的普遍的爱。郭沫若先生认为，古文字之中从身从心之字就是“仁”，此为郭店楚简当中六十七个“仁”字所证明^④；廖名春认为，“仁”的本字从“亻”从“心”，意味着心中爱人，“心中有入，也就是爱人”^⑤。《左传》当中的情况似乎并没有证明这一点，《左传》当中的“仁”多为政治德性，而且直接就在政治视域下讨论这一问题。当然，《左传》当中似乎不是没有以“爱”来言“仁”的地方，《左传》昭公二十年载：

无极曰：“奢之子材，若在吴，必忧楚国，盍以免其父召之。彼仁，必来。不然，将为患。”王使召之曰：“来，吾免而父。”棠君尚谓其弟员曰：“尔适吴，我将归死。吾知不逮，我能死，尔能报。闻免父之命，不可以莫之奔也；亲戚为戮，不可以莫之报也。奔死免父，孝也；度功而行，仁也；择任而往，知也；知死不辟，勇也。父不可弃，名不可废，尔其勉之！相从为愈。”伍尚归。奢闻员不来，曰：“楚君、大夫其盱食乎！”楚人皆杀之。^⑥

结合上下文看，此处的“仁”似乎和“爱亲”发生关联。但是，这一关联也只能是在推测的意义上得出。而且此段言“仁”又和“孝”并举，没有说二者的关系，二者又

① 上海师范大学古籍整理组：《国语》，上海：上海古籍出版社，1978年，第274-275页。

② 《论语·颜渊》。

③ 《论语·学而》。

④ 参见郭沫若：《郭沫若全集》第八卷，北京：科学出版社，1957年，第22页。

⑤ 廖名春：《“仁”字探原》，《中国学术》2001年第4期，第138页。

⑥ 《春秋左传注》，第1408-1409页。

分属不同的范畴。“仁”和“爱亲”的关系就更是微妙。

“爱亲”相对比较弱，“爱民”的意思却很明显，襄公二十五年载：

晋程郑卒，子产始知然明，问为政焉。对曰：“视民如子。见不仁者，诛之，如鹰鹯之逐鸟雀也。”子产喜，以语子大叔，且曰：“他日吾见蔑之面而已，今吾见其心矣。”^①

这里讲“不仁”，其反面的“仁”就是“爱民”，即“视民如子”。“仁”从爱民的意义上讲，意思较为明确，但是其中爱民和爱亲的逻辑关系还不是很明显，我们至多可以从“如子”这个类比的意义上认为它们有逻辑关系。

总之，我们仔细审视《左传》当中的“仁”，就会明显地感到这些“仁”属于政治德性，和“爱”“爱亲”的关系不甚明确。这与我们前文所引述的文献十分不同，也与一般对春秋时代“仁”之观念审视得出的结论不符合。那么，我们是否就可以从《左传》出发，否认“爱”作为“仁”的本义呢？实际上，《左传》当中的“仁”集中在政治德性上这一点，并不足以否认“仁”的“爱亲”的本义。我们必须注意到《左传》这一文本的特性，才能理解其谈“仁”集中在“政治德性”上的原因。

《左传》讲“国之大事，在祀与戎”^②。《左传》一书主要与“国之大事”有关，它记述了当时诸侯国之间的政治事件以及诸侯国内部的政治变动。政治可以说是《左传》的主旋律，《左传》对政治逻辑和政治事件的关注明显超过其他儒家经典^③。那么，在这种政治氛围笼罩下的对“仁”的论述，自然会和政治发生紧密的联系，而以“政治德性”的面目出现。

我们还可以从《国语·楚语上》的一段文字来看这一点：

问于申叔时，叔时曰：“教之《春秋》，而为之耸善而抑恶焉，以戒劝其心；教之《世》，而为之昭明德而废幽昏焉，以休惧其动；教之《诗》，而为之导广显德，以耀明其志；教之礼，使知上下之则；教之乐，以疏其秽而镇其浮；教之《令》，使访物官；教之《语》，使明其德，而知先王之务用明德于民也；教之《故

① 《春秋左传注》，第1108页。

② 《春秋左传注》，第861页。

③ 即使是与《公羊传》和《穀梁传》相比，《左传》的这一特色依旧十分明显。《公羊传》《穀梁传》言“义例”较多，讲求“春秋大义”，而《左传》更关注“事”。另一方面，即使是《春秋经》，也主要集中在政治事件上，据统计，经文所记的内容：征伐40%，会盟20%，朝聘20%，祭祀、婚丧10%，日月食、星变、地震、陨石、雨雪、水旱灾10%。从义理的角度看，《左传》与《公羊传》相比也更加突出政治逻辑的优先性，虽然《公羊传》也讲“君臣大义”“尊君”，但《公羊传》强调“大复仇”，其中一个重要内容就是“血亲复仇”，而《左传》则讲“大义灭亲”，这在“卫州吁之乱”这一事件的记载中体现得较为明显。

志》，使知废兴者而戒惧焉；教之《训典》，使知族类，行比义焉。”^①

这里的《春秋》可以说是《左传》一类的文本，或者可以看作《左传》的史料来源。我们可以看到，教授这一类文本的主要目的不是宣扬爱亲之类的德目，而是通过政治上的惩恶扬善劝诫太子之心，而德性的丰富性则主要在《世》《诗》《语》等文献中体现。因之，我们也可以理解《国语》对“仁”论述的丰富性的原因。可见，《左传》谈“仁”主要集中在政治德性这一特点，与其文本性质密切相关。

如果我们联系西周后期、春秋早期的文献，就可以看出，“仁”有明确的政治德性的意思^②，“政治德性”是“仁”的一个古老的向度，《左传》谈“仁”是对这一古老向度的延续。在“政治德性”的意义下，“仁”的各种政治意义被展开讨论。

在《左传》当中，“仁”的政治意义较为广泛，除了前面已经谈过的“爱民”层次的意义之外，还有选材、外交、行礼、君臣、德刑等诸多方面的含义。选材、外交、行礼、君臣这几方面我们在上述引文中可以看出来，而关于“德刑”，我们可以举一例来看，以丰富我们对作为政治德性的“仁”的理解。《左传》昭公三年载：

初，景公欲更晏子之宅，曰：“子之宅近市，湫隘嚣尘，不可以居，请更诸爽垲者。”辞曰：“君之先臣容焉，臣不足以嗣之，于臣侈矣。且小人近市，朝夕得所求，小人之利也，敢烦里旅？”公笑曰：“子近市，识贵贱乎？”对曰：“既利之，敢不识乎？”公曰：“何贵？何贱？”于是景公繁于刑，有鬻踊者，故对曰：“踊贵，屣贱。”既已告于君，故与叔向语而称之。景公为是省于刑。

君子曰：“仁人之言，其利博哉！晏子一言，而齐侯省刑。《诗》曰：‘君子如祉，乱庶遄已’，其是之谓乎！”^③

这处的“仁”出现在“君子曰”当中。“君子曰”是《左传》义理阐发的一个重要方式，而此处的“君子曰”就主要阐释了“仁人”之言的“利”，而其利就在于“省刑”。可见，仁作为一种政治德性，其反面就是“任刑”，仁政必然不是依赖于刑法的实施的。这也可以方便我们理解《论语》当中“道之以德”和“道之以刑”的区分。

三、仁与其他德目

《左传》当中言“仁”还有一个特点，即“仁”不是作为一个主德出现，而是往往与

① 《国语》，第528页。

② 如果我们看《逸周书·宝典解》就可以发现这一点，在《宝典解》当中，主要是从政治德性的角度思考问题，谈政治上仁的意义。具体可以参见《逸周书汇校集注》，上海：上海古籍出版社，1995年，第299-302页。

③ 《春秋左传注》，第1237-1238页。

其他德目并列出现,一同论述。事实上,这种论述在某种意义上丰富了“仁”的内容,虽然这种丰富性还无法和《论语》相比,深刻性也不及《论语》。

我们可以看到,与“仁”一起出现的德性有“信”“义”“忠”“敏”等,其中比较值得我们注意的有以下几种情况。

首先是“仁”与“礼”的关系。在《论语》中,“仁”与“礼”是相辅相成的两个概念范畴。而“仁”与“礼”的这种关联性在《左传》中就有体现,而且直接与《论语》相关。

我们先看一下《左传》当中出现“仁”和“礼”关系的几段话。

1. 出门如宾,承事如祭,仁之则也。^①

2. 夫乐以安德,义以处之,礼以行之,信以守之,仁以厉之,而后可以殿邦国、同福禄、来远人,所谓乐也。^②

3. 闲之以义,纠之以政,行之以礼,守之以信,奉之以仁;制为禄位,以劝其从;严断刑罚,以威其淫。^③

4. 仲尼曰:“古也有志:‘克己复礼,仁也。’信善哉!楚灵王若能如是,岂其辱于乾溪?”^④

我们可以看到,第3段材料之中,仁与礼、义、信等德性是并列的,都共同指向良好的治理。第2段与之类似,但是,最终指向的是“乐”,如果我们从广义来理解的话,“乐”可以看作包含礼乐的“礼”的一部分,或最终效果。那么,这里“仁以厉之”最终所指向的就是礼乐共同体的实现,仁成为礼乐最终效果实现的一个重要环节。第1、4段材料尤其值得注意,如果我们熟悉《论语》的话,一定会发现它们之间的亲缘关系。《论语·颜渊》载:“出门如见大宾,使民如承大祭。己所不欲,勿施于人。在邦无怨,在家无怨。”“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”^⑤与《论语》相比,《左传》直接把“出门如宾,承事如祭”称为“仁之则”,即以礼为行仁的准则,“克己复礼为仁”更是用“礼”来解释仁。可见,礼与仁的关系是十分古老的,《论语》之前的时代就已经用“礼”来规定“仁”了。以“克己复礼”讲仁是孔子之前对仁的了解。孔子之前,春秋时代人们最重视“礼”,“礼”与“非礼”是最重要的评价体系,“一切文教与制度,盖皆统于一礼之名下”,“春秋时人之言德行,恒环绕礼文之名而说”。^⑥“一切亲亲、尊尊、贵贵、贤贤,天子与诸侯,诸侯

① 《左传·僖公三十三年》,《春秋左传注》,第502页。

② 《左传·襄公十一年》,《春秋左传注》,第993-994页。

③ 《左传·昭公六年》,《春秋左传注》,第1274-1275页。

④ 《左传·昭公十二年》,《春秋左传注》,第1341页。

⑤ 《论语·颜渊》。

⑥ 唐君毅:《中国哲学原论·原道篇》,北京:中国社会科学出版社,2006年,《导言》第40页。

与诸侯及士大夫之相与之事,无不可以礼敬之意行之,皆可名之为礼。此礼遂于宗教、艺术、文学、人伦、政治之事,无所不贯;而人在种种为礼之事中,亦同时即可养成种种不同之德矣。”^①而在孔子处,“仁”的地位显然获得了提升。孔子指出这句古语,“克己”有其深意。礼更多关注行为,“克己”则从行为深入到内心层次,不是压抑内心,而是真正克服私欲。可见孔子不仅仅从礼乐文化来讲仁,还从内心来讲。《左传》的仁没有孔子所讲的深意,只是认为应在礼的框架下定义。我们可以看出孔子对春秋时代文化的继承和发展,也可以看到《左传》用“礼”来约束“仁”,说明“仁”在春秋时代还没有成为核心的哲学范畴。但是,《左传》的记述可以看作孔子的思想资源与问题针对。

其次是“三达德”在《左传》当中的出现。我们知道,“三达德”是《中庸》所提出的儒家重要的德性系统。《中庸》的表达可以说是渊源有自,《左传》当中就有类似的记载。僖公三十年有“因人之力而敝之,不仁;失其所与,不知;以乱易整,不武。吾其还也”^②。《中庸》里的“三达德”是“智仁勇”,而此处是“仁知武”,“武”和“勇”的意思是接近的,因此,《左传》的这处记载可以看作《中庸》“三达德”的原型。当然,我们也应注意,《左传》此处所讲的三种德性还只是政治德性,而非《中庸》里所谈的普遍德性,《左传》里的这三种德性是并列关系,我们无法判断其排序是否有深意,而《中庸》的“三达德”则更有深意。《左传》当中还有关于“仁”“武”和“知”相关的记载,我们也可以发现,无论在此处还是在其他几处记载中,“仁”都很难与其他德性分出等级,也就是说,“仁”还没有成为一种“主德”。

当然,《左传》当中也有一些地方的“仁”是具有优先地位的,如成公九年载“不背本,仁也;不忘旧,信也;无私,忠也;尊君,敏也。仁以接事,信以守之,忠以成之,敏以行之”^③。“仁”开始作为逻辑线条的起点出现,但依旧不是主德,没有像《论语》中的那样成为全德。在孔子之前的中国思想中,“文”涵盖很广,是“全德”,当时人解释各种德性时,常将其说成是“文”的某一个方面,如仁是“文之爱”。徐复观先生在《原人文》一文中讨论了周初“文”的含义,他认为,周初,姬昌谥号为“文”,被称为周文王,周公的谥号也是“文”,这说明“文”被赋予了较高的境界,在德行层次上较高^④;唐君毅先生也指出,西周种种德都围绕礼文来讲^⑤。《左传》当中“仁”的地位可以体现出这一点,而《左传》对“礼”的重视更体现了唐徐诸先生的观点。

① 《中国哲学原论·原道篇》,《导言》第40页。

② 《春秋左传注》,第482页。

③ 《春秋左传注》,第845页。

④ 徐复观:《中国思想史论集》,上海:上海书店出版社,2004年,第205页。

⑤ 《中国哲学原论·原道篇》,《导言》第40页。

但到了孔子那里,“仁”取代“文”成为全德,孔子未把仁视为单一德目,而是对其进行多角度的阐发,相比于《左传》对仁的阐释,有了极大的推进。

最后,是“四德”与“五常”的关联。在儒家思想当中,“四德”一般指《周易》乾卦的“元亨利贞”四种属性,五常则指“仁义礼智信”五种伦理道德德性。宋明儒者,如朱子,经常把“四德”和“五常”联系在一起,并赋予对应关系,这种对应关系其实在《左传》之中就有着古老的依据。襄公九年载:

是于《周易》曰:“‘《随》,元、亨、利、贞,无咎。’元,体之长也;亨,嘉之会也;利,义之和也;贞,事之干也。体仁足以长人,嘉会足以合礼,利物足以和义,贞固足以干事。然,故不可诬也,是以虽《随》无咎。今我妇人,而与于乱。固在下位,而有不仁,不可谓元。不靖国家,不可谓亨。作而害身,不可谓利。弃位而姤,不可谓贞。有四德者,《随》而无咎。我皆无之,岂《随》也哉?我则取恶,能无咎乎?必死于此,弗得出矣。”^①

这里讲《周易》就直接用“元”对应“仁”,其他几者也一一对应。可见,至少在襄公时代,“仁”就已经开始和易卦的属性发生关联。这种关联本身就丰富了“仁”的内容,同时,仁与元的关联也使原本作为卜筮之书的《周易》的属性开始扭转,占卜不只依靠“数”了,而且和占卜之人的“德性”发生关联,德在生活世界的地位开始突出。而仁对应元则可能为仁日后地位的突出提供更为丰富的解释空间,正如汉代、宋明儒者那样,把作为德性的“仁”与宇宙本体关联。

综上,《左传》中的“仁”具有自身的特点,主要与“政治德性”相关,且不作为“主德”出现,而往往与其他德目并列出现。从思想史发展的角度审视《左传》当中的“仁”,便不难发现,《左传》当中的论述是“轴心时代”哲学突破的重要基础,《左传》当中“仁”的讨论,更为日后儒家的讨论提供了丰富的材料和历史背景,有些甚至直接是后代儒家讨论的逻辑生发点。

^① 《春秋左传注》,第965-966页。

“明器”可能的义理诠释

“明器”作为一种器物，在先秦主要有两种：一种是周王分封诸侯时赏赐的宗庙重器，例如，《左传·昭公十五年》记载：“诸侯之封也，皆受明器于王室，以镇抚其社稷。”杜预注“明器”云：“谓明德之分器。”另一种指专为随葬而制作的器物，本文所讨论的“明器”即是这种意义上的器物。关于明器，既有考古学上的讨论，也有艺术史上的讨论，这两方面的研究都有助于我们理解明器，但是，受笔者的知识所限，本文将重点集中在义理层面，讨论古代典籍关于明器的记述中可能具有的义理诠释空间，并从儒家礼学角度出发，探讨明器这种礼器可能拥有的思想指向。

一、明器之为器

葬器意义上的明器，最早见于《仪礼·既夕礼》，该篇文献描述了葬日在祖庙举行的大遣奠仪式中陈放的一组器物：

陈明器于乘车之西。折，横覆之。抗木，横三缩二。加抗席三。加茵，用疏布，缁翦，有幅，亦缩二横三。器，西南上，綳。茵。苞二。筭三，黍、稷、麦。甕三，醯、醢、屑，幂用疏布。甗二，醴、酒，幂用功布。皆木桁，久之。用器：弓矢、耒耜、两敦、两杆、槃、匱。匱实于槃中，南流。无祭器。有燕乐器可也。役器，甲、冑、干、笮。燕器，杖、笠、屨。

郑玄注释此段话言：“明器，藏器也。”贾公彦疏云：“自筭以下，皆是藏器。”^①从这段话出发，巫鸿先生做出了四点分析：

1. 明器与祭器严格分开。
2. 明器中的几种容器均非铜器，而是以芦苇、菅草和陶土制造。
3. 明器并不专指为葬礼制造的器物，而是包括了死者生前的燕乐器、役器和燕器。

^① 《仪礼注疏》。

4. 记载的重点不在于器皿形态及其象征性,而在于它们盛放的食物和饮料。^①

关于明器与祭器的严格区分,还可以从《礼记·檀弓》中曾子的一段话中得到印证,《檀弓》记载:

夫明器,鬼器也。祭器,人器也。

明器非铜制也体现在《檀弓》的记载上,《檀弓》所记载的明器为竹制、木制或陶制。关于第三点和第四点,巫鸿先生指出,“把这些特点和《荀子》以及《礼记》中有关明器的文字加以比较,可以明显看出后者的两个重要发展,一是明器作为容器的实际功能转移到这些器物本身的象征意义,二是对明器进行哲理和道德的解释,结合其他类别的礼仪用具综合讨论,逐渐形成对一套丧葬用具的系统阐释。”^②确如巫鸿先生所说,《荀子》区分了“明器”和“生器”,对明器的意义加以诠释;《礼记·檀弓》则分析了明器与儒家一般义理的关系;而《仪礼·既夕礼》中关于明器的记载则仅此而已,可见真正对于明器的理论观察出现在《荀子》和《礼记》当中。综合《荀子》和《礼记》当中的记载,我们可以发现,明器作为一种葬器,除《仪礼》中所揭示出的两个特点(非祭器与非铜制)外,最主要的特点是“备物而不用”,如《檀弓》言:

孔子谓为明器者,知丧道矣,备物而不可用也。哀哉!死者而用生者之器也,不殆于用殉乎哉!其曰明器,神明之也。涂车、刍灵,自古有之,孔子谓为刍灵者善,谓为俑者不仁,殆于用人乎哉!

又言:

孔子曰:“之死而致死之,不仁而不可为也。之死而致生之,不知而不可为也。是故竹不成用,瓦不成味,木不成斫,琴瑟张而不平,筦笙备而不和,有钟磬而无簠簋。其曰明器,神明之也。”

《檀弓》反对那种以“用”的态度对待明器的方式,这点体现在曾子对宋襄公的批评上:

宋襄公葬其夫人,醯醢百瓮。曾子曰:“既曰明器矣,而又实之。”

关于明器为何“备物而不可用”,《礼记》《荀子》的解释都很简单,没有详细展开,后世对这个问题的讨论也不似对其他问题讨论得那么充分。现代一些学者给出了一

^① 参[美]巫鸿:《“明器”的理论和实践——战国时期礼仪美术中的观念化倾向》,《文物》2006年第6期,第77页。

^② 《“明器”的理论和实践——战国时期礼仪美术中的观念化倾向》,第77页。

些解释,例如,巫鸿先生认为:

在他(荀子)看来,丧礼的本质在于“以生者饰死者”,以表示生者对死者始终如一的态度。这个道理贯穿于丧礼的所有细节,从对死者沐浴更衣到为他(她)饭含设祭,从建造“象宫室”的墓穴棺槨到准备随葬器物,无一不是为了表达“象其生以送其死”的中心思想。和《仪礼》一致,荀子所记载的“荐器”只包括明器和生器而不含祭器。但与《仪礼》不同的是,他把明器和生器这两个词相提并列,作为两个相辅相成的概念使用。因此明器在这个新的解释系统里不再包括生器,而是指为丧礼所特别制造的器物。生器所指的仍是死者生前的衣饰、乐器和起居用具。但是荀子特别强调它们陈放方式必须显示出“明不用”的含义……综合起来看,荀子的侧重点不再是丧葬器物的具体用途,而是它们的“不可用”的意义。这种意义必须通过视觉形象表达出来,因此不管是“不成物”的陶器还是“无床第”的簟席,明器和生器都是“不完整”的,只有形式而无实际功能的器物。用荀子的话来说,就是“略而不尽,貌而不功”。……荀子抨击了墨家的薄葬主张和“杀生送死”的殉葬方式。其结论是:“大象其生以送其死,使死生终始莫不称宜而好善,是礼义之法式也,儒者是矣。”……荀子所强调的可以说是明器的象征含义:通过使用这种象征物,儒家的丧礼得以用“比喻”的方式传达生者对死者的感情,因此可以避免同是强调物质性的薄葬和杀殉这两个极端。^①

巫鸿先生对明器的理解很细致,指出了明器包含的象征意义及其指向。但是,这其中也有一些问题尚未得到说明,其中最重要的一点可能是这种象征意义背后的“机制”问题。即,为何要用“比喻”传达情感而不是用实物?为何这种象征、“比喻”可以达到传达感情的作用?何以实现避免薄葬和杀殉?这其中的机制到底是什么?古人什么样的信念保证了明器作为一种礼器具有如此作用?这些问题还隐而未发,因此值得我们通过进一步讨论,去揭示明器可能有的义理空间。

另一些现代学者从经济出发,结合当时的生产力水平,认为明器的使用主要是为了节约当时缺乏的资源。笔者认为这种观点有其合理性,但也面临与巫鸿先生的解释同样的问题。此外还有一个困难,即当时出现了宋襄公那类的人,为何儒家不能通过礼制上的安排,区分出不同阶层的不同明器,使国君一级的人可以使用珍惜的资源,其他阶层则不许使用?相反,儒者认为各个阶层都应怀有同样的态度,都要“备物而不可用”。那么在物质性考虑之外,儒家到底在强调什么呢?

^① 《“明器”的理论和实践——战国时期礼仪美术中的观念化倾向》,第77-78页。

此外,还有一派学者认为,古人不知道死者到底用不用这些器物,他们对此存疑,但由于他们对死者也具有感情,怕死者会用到这些器物,因此准备了明器。但是,这种解释面临两个质疑:第一,从逻辑上讲,既然不知道死者用不用,而感情上又担心死者没的用,为何不从最好的方面出发,准备好最齐全、最可用的东西,做最好的打算;第二,从当时的信仰角度出发,古人的确“知道”鬼神是不用这些器物的,鬼神是要用鬼神之道对待的(这点我们通过下文的分析会详细看到)。

如此,面对“备物而不可用”,我们似乎需要提出其他的解释,以打开明器所含有的义理空间。

二、明器之“明”

在讨论“明器”可能的义理空间的开始,笔者认为,我们或许应该“循名责实”,思索一下明器为什么叫“明”器,明器这一名称透露给我们哪些信息。

显而易见的是,明器与祭器相对应。祭器,顾名思义,就是指祭祀时所陈设的各种器具,“祭”之名就交代了它的实际用途。那么明器之“明”是否与之类似呢?

在笔者有限的阅读里,没有发现对明器之“明”的专门阐释。例如,《释名·释丧制》在解释明器时说:“送死之器曰明器,神明之器,异于人也。”这一定义基本上交代了明器的用途,以及明器的对象,即“神”,这种器具是与人所使用的器具不同的。那么,明器为什么在最初的命名上会使用“明”这一字眼呢?

卫湜的《礼记集说》中有一段话讨论了明器的命名问题:

长乐陈氏曰:不曰“神明之器”,特曰“明器”者,以神之幽不可不明故也。《周官》凡施于神者皆曰“明”,故水曰明水,火曰明火,以至明蠶、明烛、明窆者,皆神明之也。盖其有竹瓦木之所用,琴瑟筭笙钟磬之所乐者,明之也,所用非所用,所乐非所乐,神之也。宋襄公葬其夫人,醯醢百瓮,岂知此哉。^①

卫湜所引的陈祥道的这段话告诉我们几点信息。首先,明器在实质上应该是神明之器,之所以叫作“明器”,是为了强调神的隐秘不知、不被“明”。这里引用《周礼》上的器物强调明器是“施于神者”。其次,施于神的这种“明”是区别于人对器物的行为的(即一般人使用器具时把器具当成用具的“用”“乐”等行为),明器之“明”直接指向某种“神”之道。

其实这段话与《释名》的解释是相通的,它们都指出了明器的对象是“神”,且这

^① [宋]卫湜:《礼记集说》卷十八,文渊阁四库全书本。

种器物的使用区别于“人器”，这也回应了《檀弓》的记述。无独有偶，郑玄在解释《礼记·郊特牲》“明之也”时注言“明之者，神明之也”，陈澧《陈氏礼记集说》也言“谓之明器者，是以神明之道待之也”^①。可见，“明”最终都指向了“神”。但是，《檀弓》一方面说明器是“神明之”，一方面说明器是“鬼器”，上引两处都把明器的对象说成“神”，这里面是否有不相合的地方呢？其实，在笔者看来，《檀弓》《释名》《礼记集说》这些地方所说的“神”均是指“鬼”，而不是指神仙之神。郑玄的注释说得很清楚，他讲：“言神明，死者也。”^②先秦文献中单独谈“神”时，有时就是兼指“鬼神”；此外，先秦文献当中谈到的“神”很多就是指人死后的某种状态（有些人解释为“魂灵”），如《礼记·乐记》有“明则有礼乐，幽则有鬼神”，郑玄注言“圣人之精气谓之神”^③。此处把神解释为圣人死后的状态。又如《左传·昭公七年》记载“昔尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊，以入于羽渊，实为夏郊，三代祀之”，此处之神也是指人死去的状态^④。需要说明的是，作为明器对象的“神”不是指一般的死者，而是指丧礼中死去的丧主的父或母，这种神或者鬼是有特殊指向的。

通过以上论述，我们可以发现，明器在命名的层面上就是直接与死者关联在一起的，“明器”的“明”与“祭器”的“祭”在这个层面上具有相似的意涵。但是，我们可以发现，“祭器”的“祭”的意义是很明确的，那么，“明器”的“明”的具体含义是什么呢？区别于一般的“用”“乐”的这种“明”，是一种什么样的活动呢？

郑玄在注释“神明之”时言：“神明者，非人所知，故其器如此。”^⑤郑玄认为，神明的这种状态不是人可以知的，这似乎取消了我们探索“明”这种状态的可能性。但是，如果我们细致地细绎古代典籍文献，似乎可以为这种“明”的状态提供一种解释。

郑开先生指出，“神明”的用法不见于《论语》，《孟子》谈得也很少，只有《荀子》对“神明”情有独钟，他认为，“敬鬼神而远之”是儒家的思想倾向，其哲学话语罕言“神明”的事实表达了一种批判性的立场，即对古代宗教的扬弃^⑥。但是，我们可以发现，儒家的礼学文献中却很喜欢谈鬼神、神明的问题，那么能否说礼学当中对神

① [元]陈澧：《陈氏礼记集说》卷二，文渊阁四库全书本。

② 《礼记正义》。

③ 《礼记正义》。

④ 郑开先生指出，“毫无疑问，古籍中的‘神’和‘神明’（亦作明神）即鬼神，它们是古代宗教意识形态的特征性话语。”参见氏著：《道家形而上学研究》，北京：宗教文化出版社，2003年，第124-125页。郑德坤先生也指出，“古代中国人神鬼魂是闹不清的”，即神鬼二字并未十分严格区分，他举出了先秦两汉典籍中的大量例子，参见氏著《中国明器》，上海：上海文艺出版社，1998年，第2页。

⑤ 《礼记正义》。

⑥ 《道家形而上学研究》，第135页。

明的态度表达了对古代宗教的继承呢？笔者认为是可以的，这点我们下文还要具体分析。

在古代宗教的思维中，鬼神观念预设了鬼神“知道”一切的前提，这点可以从古代卜筮问吉凶这一活动中体现出来。而鬼神知道的方式即是“明”，《管子·内业》说“神明”可以“照知乎万物”，《淮南子·兵略训》更进一步说“见人所不见谓之明，知人之所不知谓之神”。最为明显的要数《墨子·耕柱》的记述，“鬼神之明智之于圣人，犹聪耳明目之于聋瞽也”，明确地把“明”和鬼神的“智”联系起来，而区分其与圣人的“智”。可见，鬼神的“明”的状态与鬼神的认知能力相关^①。儒家文献也强调神明有“明”和“知”的能力，《左传》《国语》和《礼记》中这点体现得相对明显，例如《中庸》讲“故君子之道：本诸身，征诸庶民，考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑”^②。而较为突出的是，儒家将鬼神的种种能力与“德”联系在一起，而不是单纯对其进行物质性的祭祀，《尚书·君陈》言：“至治馨香，感于神明。黍稷非馨，明德惟馨。”《左传》《国语》这方面也多有记述，我们可以先看《礼记·祭统》的一段论述，然后回到我们关于“明器”的讨论中。《祭统》言：

是以君子非有大事也，非有恭敬也，则不齐。不齐则于物无防也，嗜欲无止也。及其将齐也，防其邪物，讫其嗜欲，耳不听乐，故《记》曰“齐者不乐”，言不敢散其志也。心不苟虑，必依于道。手足不苟动，必依于礼。是故君子之齐也，专致其精明之德也，故散齐七日以定之，致齐三日以齐之。定之之谓齐，齐者，精明之至也，然后可以交于神明也。

可见，在祭祀这一问题上，交于神明最重要的还是“德”，还是要靠君子自身的修身，而不是要靠物质性的东西。《礼记》中谈到与神明打交道也多强调“德”的作用，当然，需要指出的是，这种德包含着生者对死者的真挚感情，特别是儒家所强调的“诚敬”。

以上，我们得到两点结论：第一，“明”是与鬼神的某种认知能力有关的；第二，鬼神的这种能力的效验是与“德”有关的。如果带着这些认识回到我们关于明器的论述，尤其是“备物而不用”的论述中，是否可以得到一种解释，即明器强调“备物而不用”是与明器的“使用”对象“鬼神”有关，而鬼神对人所奉献的器物的使用不是靠物质性的东西，而是靠奉献者的“德”。“备物”所表达的不是“物”，而是“备”背后所

^① 关于这一点的详细论述可参考郑开先生《道家形而上学研究》第二章之“神明辞例考”，笔者观点多参考这一部分的论述，故不再赘述。

^② 此处的解释不考虑宋儒，如朱子，将鬼神理解为“造化之迹”的说法。

代表的生者对死者的“德”，尤其是生者对死者的“诚敬”，而“不用”则体现出古人所有的特定的鬼神观，即死者不似生者那样“使用”物品，死者是“不用”“不乐”那些物品的，正如郑玄所说，“神与人异道”^①，所以对待死者要“以神明之道待之”。

卫湜《礼记集说》言：

马氏曰：君子之事亲无所不用诚信，而至于明器则备物而不可用者，亦可以以为诚信乎？盖之死而致死之，不仁而不可为也，之死而致生之不知，而不可为也。明器之用，仁知之道，诚信之至者也。知此则可以无悔也。^②

此段话强调明器“备物而不用”所体现的是孝子对父母一贯的“诚信”之德。

如此，则“备物”体现的是“仁”的向度，而“不用”体现的是“知”的向度，这两种向度背后都包含了古人对于生死理解。更为深刻的是，明器背后所体现出的信仰的内涵，表现了儒家对于“死亡”的安顿，这点又超越了单纯的宗教信仰，表现出对生死的深刻的理性认识。明器种种观念背后所牵涉的是儒家一整套对于生死的考虑。

三、明器背后的生死世界

以上，我们从对“明”的分析开始，打开了一扇通向死者、通向鬼神世界的大门。明器之“备物而不可用”不是一个简单的器物使用问题，其背后的机制可能牵引出儒家的众多问题。

首先，再让我们把视角转回到“神”。上文谈到，郑玄在讲到神明时讲“非人所知”，但是文献的细节却透露给我们这样一种信息，即古人对“神明”还是多少有些了解的，而且古代宗教也讲“通于神明”的问题，神并不是完全不可知的。完全的不可知会导致一个问题，即既然不可知，为什么还可证明它的存在。古人对神的表现处在知与不知之间。古人对神有多种解释，儒家也并没有抛弃神明这样一个向度，“神道设教”也是儒家的重要内容之一。但是，除了对神进行诸多哲学化的解释之外，儒家也继承了古宗教的一些内容。为什么儒家要继承古宗教的内容呢？在笔者看来，一个重要的原因是，儒家所建构的思想体系不是一种纯粹的哲学理论体系，而是一个生活的世界，并且，儒家不单单关注知识分子的生活，而且更要关注这个世界最大多数的人——“愚夫愚妇”的心灵世界，安顿他们现世的生活。因此，所以对古宗教观念进行保存，尤其是在关涉到日常生活的“礼”中保存古宗教的信

① 《礼记正义》。

② 《礼记集说》卷十五。

仰成分,是为了通过人人可接受的信仰,安顿大多数人的心灵。这种信仰不是“拔地而起”的凭空创造,而是对以往信仰的继承,但是,这种继承又体现出儒家对古宗教理智的扬弃——不是全盘接受古宗教的内容,而是对古宗教的内容加以改造。回到与“明器”主题相关的鬼神问题上,我们可以看出,儒家承认鬼神的存在,也强调鬼神的作用,在强调鬼神不可知的成分时,也给出了我们可以把握的鬼神的可知的内容。第一,鬼神也是要“吃喝”的,但是,鬼神吃喝的方式与人不同,鬼神是“歆享”,即享用的是祭品的香气,而不是像人一样吃实实在在的物品;第二,神灵“歆享”与否不是靠贡品的丰盛与否,而是靠祭祀者之“德性”,这点我们上文已经交代出,我们所熟知的“曹刿论战”这一故事中,曹刿对鲁庄公的话也体现出这点。鬼神知道一切,我们对于鬼神的了解却有限,唯一可以把握的是“德”^①。

从此出发,我们再看“明器”就会发现,明器之“虚”的“知”可能建立在这种对鬼神的“知”上,即鬼神是真的不会用和吃我们活人所使用的东西的,鬼神是否享用祭品也是要靠我们的德性,看我们是否能够尽其至诚。而“备物”——准备好各种器物,恰恰是体现我们的德,体现我们对死者的感情的行为。

通过以上的分析,我们似乎可以从另一个向度看曾子对宋襄公的批评,即那种以实用化的态度对待明器的方式,虽然可以体现生者对死者的感情,却是“不知”的。如此,那种从经济的角度观察明器的路径似乎也有了着落,即“明器”可以完成其节约资源的作用,但所依靠的是明器背后的信仰的内容。我们也可由此知道,为何要用象征,而不是用实物表达我们的情感。

我们还可以解释另外一个问题,即与明器问题相关的“杀殉”与“始作俑者”的问题。正是因为鬼神所歆享的是德,而杀殉和用俑是不仁的事情^②,所以,我们在对待鬼神的时候不能杀殉和用俑。正是因为让死者用生者的器具近于殉,所以采用明器这样一种“备物而不可用”的形式是可以接受的,因为明器不同于生者之器。“神明之”,正是在明此器之德。

这里存在一个问题有待解决,即为何“备物”可以体现出“德”呢?既然我们对鬼神有如此一种“知”,我们为何不用任何物品呢?荀子所要制止的“薄葬”如何落实?这就关涉到儒家的生死观的问题。

让我们先看我们熟知的两句话:

① 关于对鬼神的“知”的问题,《檀弓》有一段话很微妙,《檀弓》言:“奠以素器,以生者有哀素之心也。唯祭祀之礼,主人自尽焉尔,岂知神之所飨?亦以主人有齐敬之心也。”这段话似乎在告诉我们,讨论鬼神知与否这一问题背后,真正关键的是“德”。

② 用俑之不仁可以参见朱子在《孟子集注》中的解释,朱子讲,“古之葬者,束草为人以为从卫,谓之刍灵,略似人形而已。中古易之以俑,则有面目机发,而大似人矣。故孔子恶其不仁,而言其必无后也”。

季路问事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼？”敢问死。曰：“未知生，焉知死？”^①

践其位，行其礼，奏其乐，敬其所，爱其所亲，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。^②

一般现代人对这两句话往往理解为儒家强调活着的世界，而将死后的世界则置于次要的地位。但是，如果我们回到古代生活世界，回到古人的解释中，却可以发现不同的解释。朱子在注释《先进》那句话时说：

问事鬼神，盖求所以奉祭祀之意。而死者人之所必有，不可不知，皆切问也。然非诚敬足以事人，则必不能事神；非原始而知所以生，则必不能反终而知所以死。盖幽明始终，初无二理，但学之有序，不可躐等，故夫子告之如此。程子曰：“昼夜者，死生之道也。知生之道，则知死之道；尽事人之道，则尽事鬼之道。死生人鬼，一而二，二而一者也。或言夫子不告子路，不知此乃所以深告之也。”^③

在朱子看来，死亡是人所必有之事，不可以不知道，而祭祀、事鬼神也是十分重要的。孔子对子路的回答含有很深的含义，即孔子是在说，只有深刻地体察了生之道，才可以理解死之道，生和死并不是异质的，对待死者和对待生者的态度不是完全不同的，我们不能把死生人鬼完全割裂开来。事鬼就要按照他活着那样侍奉，知道了活着的世界也就知道了死去的世界。

前文我们讲到，儒家的确认为神之道与人之道是不同的，但是，我们也可以看到，这种不同并不意味着“异质”，即完全的、彻底的不同。同时，死后虽然不和活着完全异质，但也不是绝对的相同。这种非异质下的不同不是设立一种人与鬼神的绝对鸿沟，而是以“德”为中介，沟通这两个世界。我们可以看到，儒家文献，乃至先秦文献，在讲到死的问题时会讲到人对于死亡的厌恶与恐惧，这也是我们一般人可能拥有的真实感情，而这种感情恰恰建立在某种“异质性”的认识之上。《荀子》和《檀弓》都讲到了这一问题^④。正是因为我们会把死和生当成是异质的，才会对死产生厌恶和恐惧，而这一恐惧和厌恶也会导致我们对生的恐惧和厌恶，会使生者失

① 《论语·先进》。

② 《中庸》第十九章。

③ [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第125页。

④ 如《檀弓》讲“尸未设饰，故帷堂，小敛而彻帷”这一问题，一种解释是遮蔽对死的厌恶。又如卫湜《礼记集说》言：“严陵方氏曰：人死斯恶之矣，以未设饰，故帷堂，盖以防人之所恶也。小敛则既设饰矣，故彻帷焉。若是则帷堂之礼为死者尔，岂为生者哉？而仲梁子以为夫妇方乱故帷堂，则失礼之意远矣。”（《礼记集说》卷十八）

去对于生存的希望。但是,如果我们通过某种信念消弭这种异质性,就会避免人的恐惧和厌恶,使生存具有某种希望。同时,《荀子》和《檀弓》也表达得很清楚,异质性所带来的厌恶会减弱生者对死者的感情,我们对于死者的感情,会因为意识到某种“异质”而减弱。在一种异质面前,生者的感情是很难表达的。在笔者看来,儒家的生死观正是在努力地消解掉这种异质性,借以建立生活的希望,维系生者对于死者的感情。但在消弭这种异质性的同时,儒家也看到了完全的同质性可能带来的问题,即“绝地天通”前出现的那种状态,因此,儒家又为死、鬼神设立了“不可知”的部分,把可以把握的规定为“德”。我们可以认为,儒家的这种努力即是儒家所说的“神道设教”的一种体现,而这种努力在“礼”上体现得很明确,如《礼记·祭义》言“因物之精,制为之极,明命鬼神,以为黔首则,百众以畏,万民以服”。鬼神可以说是现世伦理的重要保证。

儒家似乎把死与生的关系理解为在“异质”与“同质”之间,而这点也在“明器”问题上体现得很明显。回到《檀弓》“之死而致死之,不仁而不可为也。之死而致生之,不知而不可为也”这句话,我们似乎可以做出如下解释:

首先,“之死而致死之”是把死者完全当成异质性的存在,割裂死与生的关系,这可以说是一种极端的“知”的表现,但是,这种对待死者的态度,一方面,可能存在一种导向,即加剧人对死亡的恐惧,浇灭生者生存的希望,其逻辑的极端可能就是人与人之间的冷漠,人与人之间失去情感的纽带。另一方面,在信仰的意义上,此种做法失去了对死者的“诚信”,不是以德去完成对死者的歆享。因此,这种态度是“不仁”的,是不能做的。“备物”的意义正在于此,它是为了消弭生与死的异质而存在的。生者以备物的形式表现出对死者的感情,“备”即是“丧尽礼”“祭尽诚”之“尽”的另一种表达,通过“备”,生者传达了对待死者的“诚信”。

其次,“之死而致生之”是把死者当成了完全的同质性的存在,而忽视了死者与生者的不同。其实,比起生与死的同质性,生和死的异质性是显而易见的,也是不能完全否认的,这点也是儒者所不否认的。这种忽视生与死差异的行为是“不知”的,在儒家看来,这种观点所不知道的不仅仅是生与死的不同,更是不知道我们需要用德、而不是用物,表达我们对死者的感情。“不用”所不用的是实物,它背后所强调的是对德的用。

因此,在“德”的意义上,我们不仅不能“实物”,还不能完全不用“物”。这种解释也可以用来理解荀子消解“薄葬”的“机制”问题。儒家反对彻底的“薄葬”,《孟子》在面对墨家薄葬这一问题时,把薄葬的逻辑推到了极端,孟子言:

孟子曰:“盖上世尝有不葬其亲者。其亲死,则举而委之于壑。他日过

之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之。其颡有泚，睨而不视。夫泚也，非为人泚，中心达于面目。盖归反藁裡而掩之。掩之诚是也，则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣。”徐子以告夷子。夷子忤然为闲曰：“命之矣。”^①

在儒家看来，薄葬是“人情”所不允许的，薄葬会导致人情之淡泊。而在“明器”背后所揭示的逻辑下，“薄葬”而不“备物”是“不仁”的表现。不薄葬而又不走向过分的厚葬，则是靠“不知”与“不用”的逻辑关系。

综上分析，在笔者看来，明器“备物而不可用”这一特征背后所体现的，是儒家对生死，以及对生死所带来的一系列现实问题的安顿。儒家生死观中“仁”与“知”两个向度体现在对明器的应用上，而这种“仁”与“知”则依靠对鬼神的信仰和对鬼神的“知”得以保证。最后这一切又汇聚到“德”这一枢纽上——儒家引入了鬼神信仰，但是在面对鬼神信仰时又转回到对“德”的关照。儒家的生死观以及儒家对鬼神的态度，是明器背后所传达出来的意义，只有理解了这两点，我们才能进一步理解巫鸿先生等的论述，理解“明器”众多阐释背后的机制问题。

明器与情感的关联是显而易见的，关键是其背后的机制，什么样的机制使其可能在情感上被人接受，什么样的机制保证人的情感的落实，而又使这种情感的落实不至于走向另一种极端。这种机制可能就是上文所看到的“鬼神”与“德”的微妙平衡，可能也就是儒家所讲的“极高明而道中庸”吧。

明器的问题不仅仅是知识精英对生死、对鬼神的理解的问题，其所真正传达的是儒家对一般人的生死与情感的安顿，是对现世生活希望的安顿。《檀弓》对知识精英的“愈情”多有批评，此正是儒家对“礼”的一种理解的体现，即礼要能够普遍化。“夫礼，为可传也，为可继也”^②，“明器”的使用所传达也正是这种“可传”“可继”。“明器”之所以引入“神明之”这一鬼神的向度，正是为了安顿一般人的生死，维系大众之间的感情。“信仰”可以说是“明器”所面临的诸多问题的“润滑剂”。正是通过对古代信仰的继承与改造，明器在解决“杀殉”“薄葬”问题上才起到切实的社会作用。而这也体现了儒家对现实世界大多数人的真正的“理性”的关怀态度，这种“理性”不是冷漠孤傲的，而是带有可普遍化的温存。

① 《孟子·滕文公上》。

② 《礼记·檀弓》。

中篇

哲学与思想动力



体性与体用

张岱年先生将“体用”视作最重要、最具有中国特色的十六对哲学范畴之一^①，此一范畴由于其“哲学”与“文化”的双重意谓^②，在当代哲学研究中颇受学者重视。从中国哲学史的角度来看，“体用”首先与中国哲学的“本体论突破”问题密切相关^③；其次还涉及儒释道三家思想的相互关系，特别是玄学与佛学、佛学与理学的“影响史”^④；最后，“体用”还关系着中国哲学与西方哲学的异同^⑤。

当然，讨论体用问题需要从“体用”思维、“体用”范畴与体用思维的联系两方面入手。早期中国哲学家并未使用“体用”这一范畴讨论哲学问题，但这并不意味着他们没有“体用”思维。即使使用“体用”这一范畴，不同时期的不同哲学家对其界定的内涵也可能不同，尤其是不同于今天参照西方哲学对这一范畴的一般性理解。张岱年先生以为，“‘体用’是唐宋以至明清的哲学著作中常用的范畴，其渊源亦在先秦时代。与‘体用’意义相同或相近的观念有‘本用’、‘质用’”，“‘体用’似乎是由‘本用’观念衍化而来的”^⑥。其实汤用彤先生更多地是从“本末”这一观念来讨论玄学的“体用”思维的。可以说，宋明道学确立了我们今天一般的对“体用”范畴的理解，并将“体用”范畴与“体用”思维的关系相对固定了下来，“本末”“本用”“质用”

① 张岱年：《中国古代哲学概念范畴要论》，《张岱年全集》第四卷，石家庄：河北人民出版社，1996年，第465页。

② 其中的“文化意谓”主要指近现代思想史当中的“中西”“体用”之争。

③ 汤用彤先生以为，“魏晋玄学者，乃本体之学也”（汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，《汤用彤全集》第一卷，石家庄：河北人民出版社，1999年，第188页），他认为魏晋玄学有所谓“本体论突破”，王弼之前的主要思维模式是宇宙论的，王弼则将之转为“本体论”（参汤用彤：《魏晋玄学论稿及其他》，北京：北京大学出版社，2010年，第45-46页），他将此一转向视为中国思想在玄理上接引佛教的契机（参《汤用彤全集》第七卷，第365页）。张岱年先生则认为“有些哲学史论著说‘理’是韩非首先提出的，体用、本末是王弼首先提出的，其实都不符合历史事实”（《张岱年全集》第四卷，第457页），早在《中国哲学大纲》中他就在“本根论”中讨论“体用”问题，并认为早在先秦中国就有此思维。

④ 顾亭林与李二曲关于此问题的争论颇能说明此一方面，顾李之争论还影响清代汉学对宋学的评价，关于这些争论，具体可参考钱钟书《管锥编》之《周易正义》第二则的相关讨论（钱钟书：《管锥编》第一册，北京：中华书局，1979年，第8-11页）。白辉洪博士认为，汤用彤先生对玄学“本体”问题之研究，实承顾李争论之余序，背后关注的依旧是“体用”与儒释道思想的关系（参白辉洪：《物之终始》第四章第一、二节的相关论述，北京大学博士论文，2018年）。

⑤ 张岱年先生早在《中国哲学大纲》中就关注了这一问题，并进行了详细讨论。

⑥ 《张岱年全集》第四卷，第515页。

等则可视作走向“体用”的过渡形态^①。关注哲学家对这些“过渡形态”的使用,或许有助于我们厘清“体用”思维的发生与演进,进而探讨与之相关的哲学史问题。

在以往的哲学史研究中,学者对“本末”“本用”“质用”等范畴都有较多的关注,然而尚有不少范畴未走入研究者的视野当中,其中颇为有趣的是隋代萧吉在《五行大义》一书中专门讨论的“体性”问题,其含义与后代较为成熟的“体用”用法十分接近。萧吉(约525—约606),字文休,祖父为梁武帝之兄,“江陵陷,归于魏”,后入隋,约略在公元594年向隋文帝上书《五行大义》^②。《五行大义》成书之前,“体用”使用已较为广泛,尤为受佛教学者青睐;《五行大义》成书之后,“体用”更是被普遍使用。然而在唐代一些经学著作中,“体性”却未被完全淘汰,我们依旧可以发现这一范畴的踪迹。关注“体性”这一“体用”之“过渡形态”,或许有助于我们进一步理解中国哲学史中的“体用”问题。

一、体形、性用

“体性”之用在萧吉之前已有之,但不十分系统,关注也不多,含义较难确定。《国语·楚语上》言:“且夫制城邑,若体性焉,有首领股肱,至于手拇毛脉,大能掉小,故变而不勤。”《国语集解》引高注《吕氏春秋》言“性,犹体也”^③,将“体性”视为“体”,然《吕氏春秋》中讲“牛之性”“羊之性”,并无“体性”,略去“性”而认为此处含义为“身体”,似可通,但身体“大能掉小”的动态运用之意则丧失。《商君书·错法》言:“夫圣人之存体性,不可以易人。”高亨解此“体性”为“才能”^④,又有解为“禀性”者^⑤,“才能”与“禀性”差别实较大,然古今注家似对此概念颇不注意。《文心雕龙》有“体性”篇,此“体”指文体,“性”指人的“气性”,“体性”篇讨论的是人的气性、才性与文体的关系。这些都尚未明确具备我们关注的“体用”的思维问题。而《五行大义》则明确地用“体性”指“体用”。

① 方克立先生认为,“在中国哲学中,体用观念的萌芽,可以说早就见于先秦诸子(不只是儒家)书中。这种萌芽并不限于言及‘体’、‘用’二字者,有的以‘本’、‘物’并举,或以‘本’、‘用’相对,实质上都以萌芽形态表达了后来体用范畴的基本涵义或部分涵义。先秦已有体用并举的提法(如《荀子》),但还是个别的、偶然的,尚未形成一对有确定涵义的哲学范畴。这种情况在两汉时期并无根本改变,不过‘有体有用’的观念已经运用到较为广泛的领域罢了。直到魏晋时期,‘体’和‘用’才成为一对重要范畴、有了明确的哲学涵义”(方克立:《论中国哲学中的体用范畴》,《中国社会科学》1984年第5期,第188页)。

② 钱杭:《萧吉与〈五行大义〉》,《史林》1999年第2期。

③ 徐元诰:《国语集解》,北京:中华书局,2002年,第499页。

④ 高亨:《商君书注译》,北京:中华书局,1974年,第236页。

⑤ 石磊:《商君书》,北京:中华书局,2009年,第98页。

《五行大义·释名第一·第一释五行名》言：

夫万物自有体质，圣人象类而制其名。故曰“名以定体”。无名乃天地之始，有名则万物之母。以其因功涉用，故立称谓。《礼》云：“子生三月，咳而名之。”及其未生，本无名字。五行为万物之先，形用资于造化。岂不先立其名，然后明其体用？^①

这里讨论“名”“称谓”与万物“体质”“功用”的关系。确立“名”才能明“体用”，“体”指“体质”，“用”则是“功用”。这里并未出现“体性”，而是直言“体用”。需要注意的是，萧吉以为“名”指称“体”，而“称谓”与“功用”有关。在王弼那里，“名”不能指称无形的“本体”，“名”据“形”而定，“称谓”则用来刻画无形无象的“本体”。这里还涉及五行之“形用”，也就是五行的形体与功用，可以说此处“形用”即“体用”。《五行大义》以“体”表示“形”“体质”十分常见，如“树体”“身体”等。《五行大义》的“体”还不是“本体”。

《辨体性第二》则直接使用“体性”表示“体用”，并详细讨论了五行的“体性”：

体者，以形质为名；性者，以功用为义。以五行体性，资益万物，故合而辨之。^②

“体”依旧是“形质”，而用“性”指称“功用”，“为名”“为义”即“名”与“称谓”之别。《五行大义》是按照“气—阴阳—五行—万物”的逻辑来讨论天地事物的。本篇讨论“五行体性”，万物凭借其生长发育。五行与万物对举，从《五行大义》的讨论来看，相对于更加有形有象的万物，五行之“体”的“形质”性则没有那么明确。当然，对比上文，我们可以说五行有五行之体性，万物有万物之体性（体用），“体性”并不仅仅是天地万物之本体与发用这一个层级的关系。更何况无论是五行之“体”，还是万物之“体”，都不是“总体”“统体”“一体”的“体”，而是“分体”，在萧吉那里，“无”“气”才具有总体性的意谓，当然，“无”要更加根本。并且，《五行大义》的“无”与王弼的“无”含义并不能等同，而是更接近汉代元气论的“无”，《明数第三·起大衍论易动静数》讲：

凡万物之始，莫不始于无，而复有。是故易有太极，是生两仪，两仪生四序。四序，生之所生也。有万物滋繁，然后万物生成也，皆由阴阳二气，鼓舞陶铸，互相交感。故孤阳不能独生，单阴不能独成，必须配合以炉冶，尔乃万物化

① [隋]萧吉撰，[日]中村璋八校注：《五行大义校注》，东京：汲古书院，1998年，第7页。

② 《五行大义校注》，第13页。

通。是则天有其象，精气下流，地道含化，以资形始，阴阳消长，生杀用成。^①

“有”始于“无”，万物的生成均为“阴阳”二气的相互作用。这里还有“象”与“形”的区分，在天成“象”，天道、地道配合才有了“形”。这里没有明确讲“象”有没有“性”“用”，但从“阴阳消长，生杀用成”判断，“用”似乎是在五行、万物这两个阶段才有，无和阴阳没有“体性”，体性是到了有一定“形质”后才有的。可以说，体性/体用是与“形质”密不可分的一对范畴。当然，五行与万物的体、性，根源上都是因为阴阳的作用而有，在天之象若有一“用”对应，则应是大化流行“炉冶”“化通”之“用”。就《五行大义》自身概念范畴的使用而言，“体性”当在有“形”之后。

二、五行体性

《辨体性》言五行之体性：

木居少阳之位，春气和，煦温柔弱，火伏其中。故木以温柔为体，曲直为性。

火居大阳之位，炎炽赫烈，故火以明热为体，炎上为性。

土在四时之中，处季夏之末，阳衰阴长，居位之中，总于四行，积尘成实。积则有间，有间故含容，成实故能持。故土以含散持实为体，稼穡为性。

金居少阴之位，西方成物之所。物成则凝强，少阴则清冷。故金以强冷为体，从革为性。

水以寒虚为体，润下为性。

《洪范》云“木曰曲直，火曰炎上，土曰稼穡，金曰从革，水曰润下”，是其性也。

《淮南子》云：“天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。”积阴之寒气，反者为水；积阳之热气，反者为火。水虽阴物，阳在其内，故水体内明。火虽阳物，阴在其内，故火体内暗。木为少阳，其体亦含阴气，故内空虚，外有花叶，敷荣可观。金为少阴，其体刚利，杀性在外，内亦光明可照。土苞四德，故其体能兼虚实。^②

结合上引《明数》可见，此以阴阳来解释五行之“体性”，五行有不同的“体”与“性”，与其阴阳构成相关。这里值得注意的是，《五行大义》引《洪范》“曲直”“炎上”

① 《五行大义校注》，第17-18页。

② 《五行大义校注》，第13-14页。

“稼穡”“从革”“润下”等五行“自然之常性”^①，并言其“体”，此与“体”对言的“性”，就不是“本性”“本质”，而是功能、功用、“性能”。《洪范传》言“木可揉使曲直”“金可以改更”“土可以种、可以敛”^②，其实也强调“曲直”“从革”等是五行的一种能力。这里的“性”之功能还未到具体的“使用”“运用”“作用”层面，而是有某种“使用”的可能。当然，五行有此“性”、有此可能，是根源于五行之气的，“性”与“形气”是不可分割的，如火是“气极上，故曰炎上”^③。《五行大义》讲“阳性升，阴性降”，此阴阳升降之性，构成五行、万物性能之基础。

而这里言的“体”的含义则较为复杂。首先讲五行有阴阳构成的“气”体，这是从结构说。其次以“温柔”“明热”等言“体”，如此则“体”类似性质或性相。这样来看，“体”就不仅包含了物质性的构成，而且包含了构成后具有的性质、属性。也即在《五行大义》中，现成的物质性以及由之而来的性质属于“体”，而此形体可以发挥的功能是“性”，也就是说，“体性”并不表达形体和运用的关系，而是表征形体及其性质与由之而有的可能性。如讲脏腑时，《五行大义》言：

脏府者，由五行、六气而成也。脏则有五，禀自五行，为“五性”；府则有六，因乎六气，是曰“六情”。^④

这里就是从禀受的角度言形质以及其“性”“情”。

此“性”并非具体的“使用”，还体现在“气顺如性”的种种描述中。如王者“明则顺火气，火气顺则如其性，如其性，则成熟，顺人士之用。用之则起，舍之则止”^⑤，其他四行同样如此。我们可以看到，在《五行大义》看来，气顺“性”才能实现自己，其功用才能得到发挥，而现实世界气顺与否，则依人主作为。这里“主明”“气顺”“如性”“民用”构成一个链条，一般的应用、使用处于链条的最末端。

《五行大义》中的“体”非“本体”，还体现在“五行相杂”：

凡五行均布，遍在万有，不可定守一途。今先论五行体杂，但其气周流，随事而用。若言不杂，水只应一，何故谓五而为六？火、金、木、土，并尔。当知生数为本，成数为杂。既有杂，故一行当体，即有五义。^⑥

一行之中并有四行，五行遍在万物而非固定不变。这里与体用有关的是，随着气的

① [汉]孔安国传，[唐]孔颖达疏：《尚书正义》，北京：北京大学出版社，2000年，第357页。

② 《尚书正义》，第357页。

③ 《五行大义校注》，第15页。

④ 《五行大义校注》，第101-102页。

⑤ 《五行大义校注》，第15页。

⑥ 《五行大义校注》，第61页。

周流,在不同的情形之下,“用”会不同。某一行只是某一方面性相占主导,但它其实也同时兼具五行之义。如此可见,对具体事物来讲,体用并非一成不变。

三、五常体用

《五行大义》对体用描述的复杂性,还体现在五常体用、性情本末等问题上。《五行大义》以为,稟气而后有性理^①。“诚于中”必会“形于外”,“五常之色动于五脏,而见于外”^②,对人来讲,五常之性与形体是相互关联的,“人情不可隐也”^③。

《论五常》言:

夫五常之义,仁者以恻隐为体,博施以为用;礼者以分别为体,践法以为用;智者以了智为体,明睿以为用;义者以合义为体,裁断以为用;信者以不欺为体,附实以为用。^④

一般认为五常为“性”,《五行大义》有“体性”之“性”,也有五常之“性”,还有其他种种对“性”的使用,“性”的含义在书中颇为多样,较为复杂。这里作为五常的仁、义、礼、智、信也有“体用”可分。以“仁”为例,在后世理学的话语体系中,仁作为“性”是“体”,恻隐为“情”是“用”,“博施”是外在事业、“做处”;旧疏则以恻隐为“端本”,仁“本起于此”。此处以“恻隐”为体,“博施”为用,“用”可较为明确地确定为“功用”(解为仁者能博施、礼者能践法似可),“体”的含义则不甚明确,若结合《五行大义》一贯将“体”与形体联系起来的倾向,这里的“体”似不能解为“本质”之“本体”,而偏向“端本”,但又更强调仁之“形象”可琢磨把握处^⑤。

当然,《五行大义》特别讲究五行、五常与万事万物的配比,在解释五常体用时,还将之与五行之属性联系起来:

其于五行:则木有覆冒滋繁,是其恻隐博施也;火有灭暗昭明,是其分别践法也;水有含润流通,是其了智明睿也;金有坚刚利刃,是其合义裁断也;土有持载含容,以时生万物,是其附实不欺也。^⑥

① 《汉书·艺文志》言“五行者,五常之形气也”,其实也把五行和五常联系起来讲。

② 《五行大义校注》,第89页。

③ 《五行大义校注》,第89页。

④ 《五行大义校注》,第117-118页。

⑤ 张岱年先生曾举西晋袁准“质用”之例讨论体用问题,认为“质指内在的本性,用指外在的表现”(《张岱年全集》第四卷,第517页),这似乎可以和此处讲五常之体用相比较呼应。同时,袁准讲性言“曲直者,木之性”,而此性为质,对应“才”“用”,这样的讨论放在一起,颇可观察这些范畴早期的使用形态。

⑥ 《五行大义校注》,第118页。

五常对应五行,五常的体用是由五行的本质倾向带来的。对人来讲,禀此五行之气,就有五常之体用。在《五行大义》的系统中,“性”与“气”是不可分离的,前言脏腑性情与五行、六气就是一例,人性、物性是由气性而有,而气性又是其体之“性”。在这个意义上,我们似可理解《五行大义》何以言“体性”,又言“五常之性”,各种性之统一在“气体”。

在言性情关系时,《五行大义》并未使用“体用”或“体性”范畴来讲,而是一方面继承汉代以来的传统,以阴阳言性情,另一方面以本末、动静讲性情:

《左传》子产云“则天之明”,天有三光,故曰明也;“因地之性”,性,生也,生万物,故因其所生而用之;“生其六气,用其五行”,五行者,为五性也,六气者,通六情也。翼奉云:“五行在人为性,六律在人为情。”性者,仁、义、礼、智、信也;情者,喜、怒、哀、乐、好、恶也。五性处内御阳,喻收五藏;六情处外御阴,喻收六体。故情胜性则乱,性胜情则治。性自内出,情从外来。情性之交,闲不容系。《说文》曰:“情,人之阴气,有欲嗜也。性,人之阳气,善者也。”《孝经援神契》云:“性者,人之质,人所禀受产。情者,阴之数,内传着流,通于五藏。”故性为本,情为末;性主安静,恬然守常;情则主动,触境而变。动静相交,故闲微密也。^①

五性居本,六情在末。情因性有,性而由情,情性相因。^②

这里引经典言性情关系,以五行对性、六气对情。其以生训“地之性”,讲“因其所生而用之”,具体的使用在生性之后,这就与前文所讲之体性较为契合。性为阳而善,情为阴则可恶,性内在于人,而情则受外在作用影响。因阳本阴末,故性本情末。但在一般的理解中,阳动阴静,这里却讲情动性静,这主要还是从内外的角度,以及内在与外物的交互作用来说。这些说法都较为古老。《五行大义》还未用体用这样的范畴讨论心、性、情问题,这或许与其言体与“气体”“形体”有关。哲学史上,真正的以体用讲心性情,还是要看佛教和理学^③。《五行大义》对本末的运用也当与“体用”有一定区分,也即我们似乎不能直接将言本末的用例一概视作其在讨论“体用问题”。《五行大义》对这些范畴的使用提醒我们注意,现在一般理解的体用思维与体用、本末这样的用例的关系到底如何,是否可以直接以为言本末就是言体用,或者古人使用体用是否就同于我们今人的一般理解。

① 《五行大义校注》,第154-155页。此段涉及引文,断句有费思量处。

② 《五行大义校注》,第159页。

③ 梁武帝《立神明成佛义记》及沈绩注以“本用”“体用”讨论心的问题。

四、余 论

《五行大义》以“体性”表达“体用”的含义，这一使用在思想史上较为独特，可以视作体用范畴发展的一个过渡形态。其“体性”“体用”含义颇能代表早期“体用”这一范畴的基本意涵。张岱年先生认为崔憬（唐，生平不详，大概在孔颖达之后）的《周易探玄》对“体用”的阐释在中国古代哲学史上较为重要，我们可对崔憬之论再作一分析，并与《五行大义》作一比较：

凡天地万物，皆有形质。就形质之中，有体有用。体者，即形质也。用者，即形质上之妙用也。言有妙理之用，以扶其体，则是道也。其体比用，若器之于物。则是体为形之下，谓之为器也。假令天地圆盖方軫，为体为器，以万物资始资生，为用为道。动物以形躯为体为器，以灵识为用为道。植物以枝干为器为体，以生性为道为用。^①

崔憬此段实是用来解释《周易》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的，故言体用亦在此背景下。张岱年先生指出，此段“体指形质而言，用指形质的作用而言”^②，这与《五行大义》颇为一致。在早期非佛教用例中，以形体、形质言“体”似乎更为普遍。但崔憬将“体—器—形下”“用—道—形上”联系起来，似乎更突出“用”的地位，尤其是讲“妙用之理”起着“扶其体”的作用。崔憬的这一讲法既不离“有”讲体用，然又强调了“用”的重要，与王弼既有不同（不同于王弼倡“无”），又有继承（继承王弼对“用”的突出）。比诸《五行大义》，我们则可看到，同样是从“形体”上讲体用，其重点和模式亦可有差别，《五行大义》更重形体的基础性地位，强调“性”“用”依赖于“体”，更注重阴阳之气对万物性质、作用的影响。在这个意义上，《五行大义》的讲法似乎更“唯物主义”。

《五行大义》从形体上讲“体用”与当时非佛教的讲法具有一致性，其特异处，在于将此体用系统与五行复杂系统联系起来，也在于使用“体性”来言“体用”。《五行大义》以“体性”言“体用”在思想史上似乎“昙花一现”，其对“体性”的独特使用，后世很少见到，能寻到的“体性”踪迹，多在《五经正义》系统，然其对此论述则颇不详细，含义也较难确定。兹举两例。《周易正义·系辞》有：

“乾以易知，坤以简能”，论乾坤之体性也。“易则易知，简则易从”者，此论

① 李道平：《周易集解纂疏》，北京：中华书局，1994年，第611页。

② 《张岱年全集》第四卷，第518页。

乾坤即有此性，人则易可仿效也。“易知则有亲”者，性意易知，心无险难，则相和亲，故云“易知则有亲”也。“易从则有功”者，于事易从，不有繁劳，其功易就，故曰“易从则有功”。此二句论圣人法此乾坤易简，则有所益也。^①

《周易正义》解释乾卦时讲“天者定体之名，干者体用之称，……天之体以健为用”^②，以体用分别天的形体与作用，认为乾之一名该体用，而此段则讲“体性”，且后论乾坤“性”之功用较多。“易”“简”是乾坤之“性”，“知”“能”则是对此性的运用。“天阳之气”“地阴之形”似乎是乾坤之“体”。这些只是从《周易正义》的上下文中推测而来，本文并无特别明确的界定。然若可成立，则可见此处对“体性”的使用与《五行大义》颇具一致之处，尤其是既讲“体用”，又讲“体性”。

《尚书正义·洪范》有：

正义曰：此以下箕子所演陈禹所第畴名于上，条列说以成之。此章所演，文有三重，第一言其名次，第二言其体性，第三言其气味，言五者性异而味别，各为人之用。《书传》云：“水火者百姓之所饮食也，金木者百姓之所兴作也，土者万物之所资生也，是为人用。”“五行”即五材也，襄二十七年《左传》云“天生五材，民并用之”，言五者各有材干也。谓之行者，若在天则五气流行，在地世所行用也。^③

《洪范》言“五行”，《洪范》之注疏，在一定程度上可以和《五行大义》参考来看。这里言箕子讨论五行之“体性”，但未明确界定何为“体性”。从《正义》上下文，我们似乎可以大胆地推测，“体”当指五行之气与材干，“性”指“曲直”“炎上”等，“用”则指具体的被人应用、使用，也就是说《洪范正义》此处依旧同《五行大义》一样区分了体、性、用，其使用“体性”当与《五行大义》有一致之处。

结合上述这些用例以及我们对《五行大义》的讨论可知，我们在处理汉唐注疏和其他著述时，似乎需要关注其“体”“性”“用”等概念的具体含义，对其作细致梳理。在处理“本末”等问题时，也需要结合哲学史作更为细致的辨析。这有助于我们进一步探索“体用”范畴、“体用”思维的发展演进脉络，进而理解这一范畴在佛学与理学中的独特性。

① [魏]王弼注，[唐]孔颖达疏：《周易正义》，北京：北京大学出版社，2000年，第305页。

② 《周易正义》，第1页。

③ 《尚书正义》，第357页。

“孔颜乐处”与宋明理学的展开

“宋明理学最初的动机是对佛道哲学,特别是对佛教挑战的一种回应”^①,但在讲到理学回应佛教时,仍需讲清楚,佛教是在哪些具体问题上对儒学造成了挑战。而这就需要将汉唐经学、佛教、理学置于一个三角关系中进行思考。因为直接面对佛学挑战的儒学形态是汉唐经学,那么我们就需要理解,它究竟在哪些点上,面对当时的问题所给出的答案,相较佛教来讲是不充分的。而理学又是如何在儒家原有资源的基础上进一步发展儒学,以解答这些问题的。在这样的脉络中,我们可以更加清晰地理解理学的发生以及理学特有的思想命题。向世陵先生指出,“从儒学发展的内在性看,是唐宋经学在自身的变革中走向了理学;在外在性方面,就是佛老的助缘;最终促使经学由章句注疏为主走向义理思辨为主,理学也因此形成”^②。要处理好这一命题,我们需要深入地对很多具体问题展开研究,而“孔颜乐处”这一问题,可以为我们提供一个切入视角。“孔颜乐处”这一问题在理学的发生中具有首出性,更具有贯穿性,重要的理学家都对此问题有所发挥。循着“孔颜乐处”在理学发展的线索以及背后的原因进行探究,或可丰富对理学回应佛教、理学的发生的理解。

一、“孔颜乐处”与理学的展开

《二程遗书》卷二上有言:

昔受学于周茂叔,每令寻颜子、仲尼乐处,所乐何事。^③

“周程授受”是理学史的一个重要问题^④,周敦颐作为“道学宗主”^⑤,一方面以

本文为国家社科基金项目“朱熹理学中‘气’的思想研究”(18CZX028)阶段性成果。

① 陈来:《陈来讲谈录》,北京:九州出版社,2014年,第92页。

② 向世陵:《理学、儒学、经学与阳明学》,《复旦学报(社会科学版)》2018年第3期,第13页。

③ [宋]程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第17页。

④ 吾妻重二先生对“周程授受”问题有着较为全面的审视。参[日]吾妻重二:《朱子学的新研究——近世士大夫思想的展开》,傅锡洪译,北京:商务印书馆,2017年,第31-35页。

⑤ 关于周敦颐在道学中的地位,杨柱才先生有着较为详细的讨论,参杨柱才:《道学宗主》,北京:人民出版社,2004年,第九章《周敦颐在宋明理学中的地位》。

《太极图》和《太极图说》开创了理学的形上学建构,一方面以“孔颜乐处”这一命题打开了理学的境界论。《太极图》及《图说》对二程的影响,二程未明言^①,但二程却直接点明了在“孔颜乐处”这一命题上对周敦颐的直接继承。

其实,“乐”的问题在宋代新儒学的先驱处就有所涉及,如范仲淹就十分关注“乐”的问题^②,他在劝导张载时就讲“儒者自有名教可乐,何事于兵?”,他的诗文也较为明确地提出“颜子之乐”,如《睢阳学舍书怀》(《范文正公集》卷三):

白云无赖帝乡遥,汉苑谁人奏洞箫。
多难未应歌凤鸟,薄才犹可赋鹤鹤。
瓢思颜子心还乐,琴遇钟君恨即销。
但使斯文天未丧,涧松何必怨山苗。

范仲淹对此“乐”的关注有两点值得注意,一是此“乐”与宋初“困穷苦学”之学者经历的映照。宋代新儒学的先驱,无论是范仲淹还是“三先生”,均有“困穷苦学”的经历^③,而在此经历中能思颜子之乐,在一定意义上将此乐所面对的现实境遇凸显了出来。二是,范仲淹对张载讲“名教可乐”,其实也揭示出来:“乐”这一问题在儒学史上是一个老问题,这一老问题在新的时代又再次被点出来^④。只不过范仲淹和“三先生”等人还没有对这一问题提出新解释,真正给予其创新性解释的还是周敦颐、二程以降的理学家,他们普遍地将这一问题与理学家所追寻的“道”“天理”联系在一起。

关于“孔颜乐处”,周敦颐《通书》讲:

颜子“一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,而不改其乐”。夫富贵,人所爱也。颜子不爱不求,而乐乎贫者,独何心哉?天地间有至贵至爱可求,而异乎彼者,见其大、而忘其小焉尔。见其大则心泰,心泰则无不足。无不足则富贵贫贱处之一也。处之一则能化而齐。故颜子亚圣。^⑤

在周敦颐看来,颜子内心追求的东西超过了一般的世俗意义的富贵,颜子的乐或者不乐,不依靠于现实的对象化的贫富,他所追求的是“天地间”的“至贵至爱”

① 李存山:《〈太极图说〉与朱子理学》,《中共宁波市委党校学报》2016年第1期,第41页。

② 关于这一问题,参考王琳琳:《范仲淹与“孔颜乐处”》,《沈阳教育学院学报》第9卷第4期,2007年8月。

③ 关于此“穷困苦学”参照陈来《宋明理学》第一章第二节的相关论述。

④ 关于这一“老问题”下文还会涉及。

⑤ [宋]周敦颐:《周敦颐集》,北京:中华书局,2009年,第34页。

者^①。周敦颐这里所点出的“天地间”是值得注意的，颜子追求的是“天地间”的“大”者，此“大”与“小”的对举也不是一般现象意义的大小，追求此大、实现此大之后有一种独特的心灵状态，能够“心泰而无不足”。“无不足”这一表达很重要，它突出了颜子内在化的一种感受。在周敦颐看来，颜子能达到亚圣（仅次于孔子），与这种“乐”密不可分。

朱子认为：

所谓“至贵至富、可爱可求”者。即周子之教程子，“每令寻仲尼颜子乐处，所乐何事”者也。然学者当深思而实体之，不可但以言语解会而已。^②

二程的确沿着周敦颐的教授方向，对此一问题有所思考。

《程氏外书》卷七有：

鲜于侁问伊川曰：“颜子何以能不改其乐？”正叔曰：“颜子所乐者何事？”侁对曰：“乐道而已。”伊川曰：“使颜子而乐道，不为颜子矣。”侁未达，以告邹浩。浩曰：“夫人所造如是之深，吾今日始识伊川面。”[胡文定公集记此事云：安国尝见邹至完，论近世人物，因问程明道如何？至完曰：“此人得志，使万物各得其所。”又问伊川如何？曰：“却不得比明道。”又问何以不得比？曰：“为有不通处。”又问侍郎，先生言伊川不通处，必有言行可证，愿闻之。至完色动，徐曰：“有一二事，恐门人或失其传。”后来在长沙，再论河南二先生学术。至完却曰：“伊川见处极高。”因问何以言之？曰：“昔鲜于侁曾问：‘颜子在陋巷，不改其乐，不知所乐者何事？’伊川却问曰：‘寻常说颜子所乐者何？’侁曰：‘不过是说颜子所乐者道。’伊川曰：‘若说有道可乐，便不是颜子。’以此见伊川见处极高。”又曰：“浩昔在颍昌，有赵均国者，自洛中来。浩问：‘曾见先生，有何语？’均国曰：‘先生语学者曰：“除却神祠庙宇，人始知为善。古人观象作服，便是为善之具。”’”又震泽语录云：伊川问学者，颜子所乐者何事？或曰：“乐道。”伊川曰：“若说颜子乐道，孤负颜子。”邹至完曰：“吾虽未识伊川面，已识伊川心。何其所造之深也！”^③]

陈来先生解释此条时讲，“‘道’并不是乐的对象，乐是达到与道为一的境界所自然享有的境界的和乐”^④。上述引文小字所讲其实颇为有趣，涉及对伊川的评价：孔颜乐处的发挥直接与“伊川见处”联系在一起，这一揭示成了伊川“见处极高”“所造之深”的重要佐证。可见对这一问题的揭示，在二程后人看来，有着独特的思想位置。

^① 在周敦颐看来，君子并不在乎现实中的富贵，而是“以道充为贵，身安为富，故常泰无不足”（《周敦颐集》，第41页）。这里依旧强调“无不足”，这种满足仍然是精神上的满足，而不是财富的获得。

^② 《通书解》，《周敦颐集》，第34页。

^③ 《二程集》，第396-397页。

^④ 陈来：《宋明理学》，上海：华东师范大学出版社，2004年，第36页。

陈来先生在《宋明理学》一书中指出,“‘孔颜乐处’是一个人生理想,也是一个理想境界的问题”,“学颜子之所学是指像颜子一样去追求圣人的精神境界”,是内圣问题^①。经过周敦颐与程子的诠释,“乐”不再仅仅作为“喜怒哀乐”意义上的感性的“快乐”,而是获得了一种提升,成为“一种高级的精神享受”,这是理学家对这一问题的独特揭示。当然,按照理学家的讲法,要达到这种境界,就需要“功夫”,能够“造道”,实体会到此种乐处,而不是仅仅靠言说。这就把“孔颜乐处”与理学所讲的宇宙本体、现实功夫结合起来,进而形成本体、功夫、境界的完整链条^②。

二、“孔颜乐处”与理学的深化

“周程授受”以及理学的深入,使“孔颜乐处”在理学中变成了一个重要的话题。我们会发现,由周敦颐所揭示、二程所阐释的“孔颜乐处”在理学的发展史中具有很强的“贯穿性”,几乎所有重要的理学家都对这一问题有所阐发。如朱子讲:

别纸所论敬为求仁之要,此论甚善。所谓“心无私欲即是仁之全体”,亦是也。但须识得此处便有本来生意,融融泄泄气象,乃为得之耳。颜子不改其乐,是它功夫到后自有乐处,与贫富贵贱了不相关,自是改它不得。^③

“人于天地间并无窒碍,大小大快活!”此便是颜子乐处。这道理在天地间,须是直穷到底,至纤至悉,十分透彻,无有不尽,则于万物为一无所窒碍,胸中泰然,岂有不乐!^④

朱子将颜子之乐视为功夫到后的境界与气象,认为只要实做求仁的功夫,“循理”就可以获得超越世俗的“乐”。当然,还需注意的是,朱子对将“乐”的境界讲得过高是有所警觉的,《朱子语类》记载:

或问:“程先生不取乐道之说,恐是以道为乐,犹与道为二物否?”曰:“不

^① 《宋明理学》,第34、35页。

^② 明道《秋日偶成》诗颇能展现此一问题与理学家追求的精神境界、达此境界需要的努力以及从此出发对世俗一些问题的看法:

闲来无事不从容,睡觉东窗日已红。
万物静观皆自得,四时佳兴与人同。
道通天地有形外,思入风云变态中。
富贵不淫贫贱乐,男儿到此是英雄。

^③ 《答林德久》,[宋]朱熹:《晦庵先生朱文公文集》,见朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第二十三册,上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2002年,第2946页。

^④ [宋]黎靖德编:《朱子语类》第三册,北京:中华书局,1999年,第795-796页。

消如此说。且说不是乐道,是乐个甚底?说他不是,又未可为十分不是。但只是他语拙,说得来头撞。公更添说与道为二物,愈不好了。而今且只存得这意思,须是更子细看,自理会得,方得。”(煮。)(去伪录云:“谓非以道为乐,到底所乐只是道。非道与我为二物,但熟后便乐也。”)①

问:“伊川谓‘使颜子而乐道,不足为颜子’,如何?”曰:“乐道之言不失,只是说得不精切,故如此告之。今便以为无道可乐,走作了。”问:“邹侍郎闻此,谓‘吾今始识伊川面’,已入禅去。”曰:“大抵多被如此看。”……(可学。)^②

朱子并不认为“乐道”的讲法完全不对,只是认为需要讲得更精准。否定乐与道的关联,就可能“入禅”,所以朱子强调功夫之“熟”与得此乐的关系。可以说,朱子面对“孔颜乐处”,将其定义为功夫所至的境界,而警惕认为此种境界能为人轻易获得的想法,防止学者仅仅把乐作为“话头”。

然而,朱子“警觉”的“乐”的简易直截的倾向在明代变成了现实。随着明代心学的展开,“孔颜乐处”的论述变得更加“密集”,“乐”的地位也更加突出。朱子从功夫到后的境界、气象讲“乐”,阳明则从本体层面讲“乐”,“乐”与“道”最终为一:

乐是心之本体。仁人之心,以天地万物为一体,欣合和畅,厚无间隔。来书谓“人之生理,本自和畅,本无不乐,但为客气物欲搅此和畅之气,始有间断不乐”是也。时习者,求复此心之本体也。悦则本体渐复矣。朋来则本体之欣合和畅,充周无间。本体之欣合和畅,本来如是,初未尝有所增也。就使无朋来而天下莫我知焉,亦未尝有所减也。^③

朱子也强调“乐”能达到与万物为一,但这是穷尽道理后的内在感受。而阳明则直接将此乐视为“心之本体”,人心本来与万物为一体,有此一体,就有此一体之乐,功夫就是复其本体,本体即复,乐亦自来。这种本体之乐,超越现实情绪,如阳明所讲,“不喜不怒不哀时,此真乐也”,同时,现实中的各种情绪得当地发挥出来,才能有此真乐:

问:“乐是心之本体,不知遇大故,于哀哭时此乐还在否?”先生曰:“须是大哭一番了方乐,不哭便不乐矣。虽哭,此心安处是乐也。本体未尝有动。”^④

作为本体的乐并不离开现实的喜怒哀乐等情绪,即使痛哭,如若是“心安”,那

① 《朱子语类》,第800-801页。

② 《朱子语类》,第801页。

③ [明]王阳明:《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第194页。

④ 《王阳明全集》,第112页。

也就是此本体的正常展现,本体之乐并不会因此苦而丧失。

阳明后学论“乐”颇多,王畿、王艮、罗汝芳等多沿阳明论述的方向讨论此本体之乐。如王艮讲:

人心本自乐,自将私欲缚。私欲一萌时,良知还自觉。一觉便消除,人心依旧乐。^①

天下之学,惟有圣人之学好学,不费些子气力,有无边快乐。若费些子气力,便不是圣人之学,便不乐。^②

这里值得注意的是,王艮讲此乐“不费些子气力”,如果费了气力,那就不会有这种本体之乐,这就与朱子讲的循理、下功夫后得此乐有所不同。甚至王艮的儿子王襞在讲乐时已经去了“学”,将“学”视为多余^③,乐的获得变得简易直截。申祖胜博士指出,“王阳明之前,理学家有关‘乐’的论说大致可分为两系,一系以周敦颐、程颢及陈献章等人为代表;另一系以程颐、朱熹及胡居仁等人为代表。这两系的差别,一重体证,一重修持”,而阳明学的观点更强调“体证”^④。到了王艮、王襞这里,似有体证压倒修持的味道。

这里需要思考的是,为何在明代,对“乐”的论述会比之前更为密集?“乐”缘何会成为“心之本体”?为何体证的一面会如此突出?对这些问题的解答,当有两方面。一是从哲学上来看,阳明学强调的“乐”与其对良知、致良知的叙述一脉相承。正是由于阳明学主张“心即理”,强调从心上一悟本体,那么此种原本作为境界的“乐”就可以收归于本体,变成本体固有的特质,可以有所谓本体即境界,境界即本体。另一方面,也需要从非哲学的角度关注,深入思想的发生背景来看相关问题。

相较于宋代理学,学者们在研究明代心学特别是泰州学派时指出,“个体存在的发现”与“情本主义的彰显”成为当时学术思想的一个特征^⑤。晚明的个体存在与情本主义还不能等同于西方启蒙意义上的思考,他们仍旧在万物一体的儒学框架下进行思考。但这两者的彰显,的确反映了当时思想界的变化。张志强先生指出,晚明“欲望的解放”成为时代的精神主题,随着经济的发展以及玉米等农作物的引入,社会形态也逐渐变为“庶民社会”。“社会流动性的增强,社会身份等级的松

① [清]黄宗羲:《明儒学案》,北京:中华书局,1985年,第718页。

② 《明儒学案》,第714页。

③ 参李煌明:《“孔颜之乐”——宋明理学中的理想境界》,《中州学刊》2003年第6期,第155页。

④ 申祖胜:《宋明理学中的“乐学”思想考察——以王阳明为中心》,《商丘师范学院学报》2018年第1期,第35页。

⑤ 参张再林:《身的挺立:泰州学派的思想主旨及其理论的现代效应》,《江苏社会科学》2020年第2期,第129、132页。

动,民众力量的上升,功利化、欲望的解放导致的社会风尚的奢靡化、道德的沉沦感和人情之澆薄”,“在庶民社会的形成中,已有的社会与人心秩序逐渐崩坏,个体的欲望被重新激发,但在这个复杂的世界里却得不到恰当的安排。原有的社会秩序和价值秩序再无法安顿个体生命并赋予其意义”^①,阳明学则尝试为虚无个体重塑伦理生活,把孤绝的个体再次编入伦理秩序当中。

在这样一种思想背景下,阳明学面对的乐的主体,其个体性更强。在这样一个社会当中,对个体而言,“纵乐”成为一种可能,也成为一种追求,欲望意义上的“乐”少了制约,也变得更加容易实现。阳明学在面对“纵乐的困惑”的同时,则为主体提供一种易得的、更高层次的“乐”^②。

阳明学对“乐”的重视的思想背景,其实还可引申出更根源的思考:“孔颜乐处”这一话题为何在理学发生的过程中具有如此“先行”地位?只有置于一种大的思想与哲学背景中,我们才能更深刻地理解“孔颜乐处”这一命题对理学的意义。其实,“孔颜乐处”不仅与经典诠释性有关,更与理学所面临的根源性问题相关。

三、应对佛教:“孔颜乐处”与生存境遇

“孔颜乐处”这一问题由理学阐发,而在儒学中变得重要起来,但这并不意味着前代儒者没有关注“乐”的问题。孔孟等儒学奠基者都谈到过“乐”的问题,理学家的讨论更是以此为资源进行阐述^③。但需要指出的是,在理学产生之前,这一问题在儒学内部显然没有这么重要。其中较为显见的是,汉唐儒者并未着重发挥先前儒学经典中对“乐”的这些论述。

理学兴起之前,儒者在诠释孔子与颜子的“乐”时,直接解为“乐道”。“贫而乐”在他们看来就是“乐道”,如:

① 张志强:《“良知”的发现是具有文明史意义的事件》,《文化纵横》2017年第4期,第57、59页。

② 《纵乐的困惑》[加]卜正民,桂林:广西师范大学出版社,2016年)和《雪隐鹭鹭》(格非,南京:译林出版社,2014年)二书可以为阳明学面临的思想背景提供史学与文学分析上的支撑。《纵乐的困惑》描述了晚明商业发展导致的社会文化变化,同时描写了各类人群的“社会世相”;《雪隐鹭鹭》从文学分析出发,分析了阳明学诞生的时代,个体与欲望之间的纠缠。

③ 如《论语》开篇《学而》就讲到了“学之乐”:

子曰:“学而时习之,不亦悦乎?有朋自远方来,不亦乐乎?人不知,而不愠,不亦君子乎?”

关于孔子和颜回的“乐”,《论语》讲:

子曰:“饭疏食、饮水、曲肱而枕之,乐亦在其中矣!不义而富且贵,于我如浮云。”(《述而》)

子曰:“贤哉,回也!一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回不改其乐。贤哉,回也!”(《雍也》)

《孟子·尽心上》讲“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉”,这成为宋明儒者论述一体之乐的重要来源。

“君子食无求饱，居无求安”者，言学者之志，乐道忘饥，故不暇求其安饱也。^①

孔曰：“能贫而乐道，富而好礼者，能自切磋琢磨。”^②

孔曰：“颜渊乐道，虽簞食在陋巷，不改其所乐。”^③

言回居处又在隘陋之巷，他人见之不任其忧，唯回也不改其乐道之志，不以贫为忧苦也。^④

这里均用“乐道”诠释《论语》当中的“乐”。颜回居陋巷之乐，针对的依旧是外在的贫富，颜回有“乐道之志”，因此不忧。但是，究竟何为乐道？颜回如何做到乐道？这些注疏并未言明。尤其是对比宋明儒者的诠释，可以看出二者中“乐”的地位的差异：注疏当中的“乐”依旧未脱离具体的情绪。从这些注释中，我们更可以看到伊川与鲜于侁谈孔颜乐处的针对性：其实鲜于侁答“乐道而已”正是引旧注为说，而伊川恰恰与此理解不同，他顺承周敦颐的讲法，直接提升了“乐”的地位。从注释上讲，宋儒的解释扬弃了“乐道”，而从哲学上来说，这一超越又带来了全新的思想空间。

宋儒何以要提出此种理性之乐？为何能提出此种乐？这当与儒学面对的佛道二教的挑战有关。儒学本有“内圣外王”两个面向，然汉唐儒更注重发挥儒学外王的一面，专注于典章制度一面。但是人在现实生存境遇中，不仅需要面对共同体，面对人伦中的他者，同样需要面对个体的心灵。尤其是这内外两个面向往往交互作用：社会的种种在个体心灵中造成各种“情绪性”的反馈，而这些反馈，往往需要个体独自面对。

庄子《人间世》揭示出“无所逃于天地之间”的种种现实苦闷，是人时时需要面对的。尤其在礼坏乐崩的乱世，人更是要独立面对种种不幸。汉唐儒对此种境地下的个体心灵关注远不如佛道。《世说新语》载：

王平子、胡毋彦国诸人，皆以任放为达，或有裸体者。乐广笑曰：“名教中自有乐地，何为乃尔也？”^⑤

乐广这里讲“名教乐处”，然而名教如何可乐，魏晋之儒给予的诠释似乎比不上玄学“旷达”“自然”之“乐”。唐代柳泽在《上睿宗书》讲“名教之乐”则言：“臣又闻

① [魏]何晏注，[宋]邢昺疏：《论语注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，第13页。

② 《论语注疏》，第13页。

③ 《论语注疏》，第83页。

④ 《论语注疏》，第83页。

⑤ 徐震堦：《世说新语校笺》，北京：中华书局，1984年，第14页。

驰骋田猎，令人发狂。名教之中，自有乐地。承前贵戚，鲜克由礼。或打毬击鼓，比周伎艺；或飞鹰奔犬，盘游薮泽。此甚为不道，非进德修业之本也。”^①这里与“名教乐地”对应的是现实中世俗的田猎、游戏之乐，而要达到名教之乐，则需要“由礼”“进德”。这样的“名教之乐”其实是在某种礼乐结构中的“乐”，还未超脱情绪性的快乐而转为“境界”。何以由礼、为何由礼而可得乐，此乐究竟有何重大意义，这里并未明言。

相较老庄之学，佛教给儒家带来的挑战更大。佛教“四圣谛”首揭“苦”，认为众生皆苦，无论是八苦还是十六苦，都描述了人生在世所能面对的诸多不如意。《佛说太子瑞应本起经》言：“三界皆苦，何可得乐？”郗超《奉法要》释此“苦”：

若夫深于苦者谓之见谛，达有心则有滞，有滞则苦存。虽贵极人天，地兼崇高。所乘愈重，矜着弥深。情之所乐，于理愈苦。故经云：“三界皆苦。无可乐者。”又云：“五道众生。共在一大狱中。”苟心系乎有。则罪福同贯。故总谓三界为一大狱。^②

此种现实的苦，不因人的地位而有差别，现实的现象界，如同一大狱。而只有按照佛教所讲的智慧方法，才可在此苦中获得解脱，达到极乐。《续高僧传》卷十六讲：“三界皆苦，谁而得安？经曰：‘有求皆苦，无求乃乐也。’”苦是因为有所求、求不得，只有放弃现象界的种种“求”，才能“乐”，这里的“求”已经偏向内心的状态。但佛教强调的却是出世寻找快乐，《智度论》二十七讲：“大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦。”要用佛教的“大慈悲”才能“拔苦为乐”。而相较于佛教理论，“名教之乐”只是世间法，无法和佛教讲的出世间、世出世间相抗衡。

“苦”是佛教的理论前提，也是现实世界中人容易感知的真实存在状态。尤其在动荡的乱世中，佛教讲的“苦”，更有直指人心之力。唐代李节《钱潭州疏言禅师诣太原求藏经诗序》讲：

夫释氏之教，以清净恬虚为禅定，以柔谦退让为忍辱，故怨争可得而息也；以菲薄勤苦为修行，以穷达寿夭为因果，故贱陋可得而安也。故其喻云，必烦恼乃见佛性，则其本衰代之风激之也。夫衰代之风，举无可乐者也。不有释氏以救之，尚安所寄其心乎？论者不责衰代之俗，而尤释氏之盛，则是抱疾之夫，而责其医祷攻疗者也。徒知释因衰代而生，不知衰代须释氏之救也。^③

① [清]董诰等编：《全唐文》，北京：中华书局，1983年，第2615页。

② [梁]僧祐：《弘明集》卷十三，第88页b，《大藏经》第五十二册。

③ 《全唐文》，第8249页。

李节沿用儒家历史观,将中国的时代分为三代与三代之后,认为不能将三代以后的衰弊归因于佛教,恰恰相反,此衰弊的时代恰需要佛教来救苦。在李节看来,三代之后这样的时代,断无可乐的地方——此“无可乐”是指世俗的“乐”——而只有待佛教救世之后,世人才可安心得解脱之乐。

李节仅是一小吏,但其观点颇具代表性。佛教在唐代以降,有“庶民化”倾向,此种倾向与佛教对人的生存处境的安顿密不可分。佛教“拔苦为乐”,此“苦”“乐”泯除了一切身份、阶级的差异,使得面对等级森严、贫富不均而倍感痛苦的下层民众得到了心灵上的安慰,并循此获得希望。正因为此,佛教在唐代的庶民化具有内生的动力和必然性,其在唐代得到普及,影响不仅在士大夫阶层,更广泛深入民间。

这种普遍性亦可从净土的普及看出。净土将现实世界视为“秽土”,充满了各种痛苦,而认为人应该通过念诵阿弥陀佛等简易直截的方式往生极乐世界,摆脱身心忧苦,得到清净喜乐。

可以看到,佛教的苦既是理论,更直指人的现实生存处境。佛教不仅指出了这种苦,更提供了摆脱苦的一套方法,尤其是净土,给普通老百姓提供了具体可操作的方法。佛教之所以形成对儒家的挑战,不仅在于其有形上学理论的冲击,更加在于佛教直指人的生存处境,安顿面对现世诸多苦难的个体。当然,佛教的方式是“出世”的,是超越人伦的,这就对儒家造成了挑战。儒家要回应佛教的挑战,必须面对佛教提出来的这些问题,但同时也需要吸纳佛教提供的理论资源。陈来先生特别指出,“佛老对儒家的挑战,从根本上说,不在于对待伦理关系,而在于面对人的生存情景及深度感受方面的问题提供给人以安心立命的答案。而这就给北宋以来的新儒家带来一个两难,如果不深入到人的生存结构就无法真正回应佛道的挑战,而回应这一挑战必然要对佛老有所吸收,以致冒着被攻击为佛教化的危险”^①。如此,就可以理解为何周敦颐等理学家如此重视孔颜乐处这一话题了,因为这一话题在当时具有普遍的针对性。儒家面对现世诸多烦恼,也必须要从儒家义理出发,为人提供心灵安顿,尤其是提供一个可以跟佛教出世之乐相较的现世之乐。林永胜先生指出,“汉晋儒者心中的孔子,是一玄圣素王形象,……宋代兴起的理学,为了能在内教领域与佛教争胜,开始对孔子的形象进行改造,通过寻孔颜乐处、观圣贤气象,以及四书的建构等方式,将孔子的形象由传统的玄圣素王,转变为无入而

^① 陈来:《有无之境——王阳明哲学的精神》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第273-274页。

不自得的乐道者”^①。刘子健先生在《中国转向内在》中强调,宋代中国学问有内向化的趋势,中国思想家比起之前的关注外在制度,更关注内心^②。此一转向,其实是需要历史契机的。此外,从经学到理学有所谓“周孔”到“孔颜”“孔孟”的转化(在孟子“升格”之前,最早以“孔颜”并称并替代“周孔”),这种称谓的转化,其实意味着学术形态和问题意识的转化。“颜”代替“周”恰是转向内在的结果,也是转向内在的“接入点”。颜回在《论语》当中的形象,被理学家特别发挥出来,并升华为一种境界学说。

可以说,理学从汉唐经注当中脱转出来,绝不简单是知识形态的转化,而是与人的根本生存境遇所面临的诸多问题相关的。当然,宋代理学家对孔颜乐处的发挥更重境界,此种境界更契合士大夫阶层的内心需求,宋代理学在孔颜乐处这一问题上同样具有精英化的倾向。人的生存处境的改变不会一蹴而就,其面临的问题甚至可能会随着历史的演进而变得更加突出。在明代这个“欲望解放”的“庶民社会”,理学不仅要面对精英的内在精神需求,更需要面对普通人安顿内心的需求。要“觉民行道”,就需要满足“民”的内外需求。在这个意义上,明代理学更加庶民化,“乐”直接变成了心之本体,乐的获得方式也比宋代更加简易。这就契合了社会的需求。

理学的发生与展开,既有观念上的逻辑演进,也有思想史上的根源性问题的推动。孔颜乐处直面现世人的生存处境,尝试给予世人现世的“乐”,此“乐”不离人伦日用又直指人心。当然,我们或许还要追问,此种“乐”在实然的社会层面是否发挥了有效的实际作用,这或许就要从世俗儒家的实际方面去研究了。

当然,循此思路亦可思考当代面临的人生境况:“苦”的问题尚未解决,个体却更加孤独;我们既需要面对资本主义带来的现代性,也需要面对一神教带来的“罪”的问题。儒家是否有足够的资源回应现代挑战,在当代儒家思想创造性转化与创新性发展中至关重要。理学家对孔颜乐处思考的背景与处理方式,值得我们深思。

① 林永胜:《作为乐道者的孔子——论理学家对孔子形象的建构及其思想史意义》,《清华中文学报》第十三期,2015年6月,第5页。林永胜文中还指出了孔颜异同,这不是本文的论述重点,可参见该文第25页论述。

② [美]刘子健:《中国转向内在》,南京:江苏人民出版社,2002年,第8页。

《朱子语类》与朱子学

朱子学的发展,既包括哲学思想的阐发,也包含思想文献的整理。但是应该看到,优秀的文献整理者也一定对思想有着深刻的把握,并能在文献的整理过程中寓“作”于“述”,通过文献传递思想。《朱子语类》(以下简称《语类》)并不是朱熹手书而成的著作,而是学生记录的“语录”,是朱子与门人等讨论问题的“语音”的文字转换。在我们研究朱子思想的过程中,《语类》有着十分重要的位置,透过《语类》,我们可以了解朱子晚年思想的发展,没有《语类》而只依靠《朱子文集》《四书章句集注》等著作的话,很多哲学问题的丰富性就无法展开^①。但学者对《语类》的使用仅仅是“材料”性质的,对《语类》本身的研究也主要体现在文献学和语言学^②。可以说,关于《语类》本身的思想性研究还未充分展开,特别是《语录》《语类》的编纂与朱子学的关系,尚未得到重视。其实,《语类》以文献编纂的形式“述朱”,此一“述”的过程就包含了“作”,体现了编纂者对朱子学思想逻辑的理解,体现了一种知识秩序空间的建立。

本文尝试将《语类》本身作为研究中心,将研究从文献扩展到思想。本文从《语录》《语类》的编纂出发,特别关注“类编”背后的知识秩序问题,试图揭示《语类》本身所反映的朱子学阐发问题,尤其是朱子后学对朱子思想逻辑的理解。同时,本文将讨论以文献编纂为“述朱”的形态中“作”的问题,以期将《语类》与朱子学、朱子门人的研究更紧密地联系起来。

① 关于《语类》的重要性,历史上有各种争论,参邓艾民《朱熹与朱子语类》第二部分,收入[宋]黎靖德编:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年。清代学者朱沅泽(止泉)如此评价《语类》:

《语类》一书,晚年精要语甚多,五十以前,门人未盛,录者仅三四家。自南康、浙东归,来学者甚众,诲谕极详,凡文词不能畅达者,讲说之间,滔滔滚滚,尽言尽意。义理之精微,工力之曲折,无不畅明厥旨。诵读之下,謦咳如生,片脔愚精神,洋溢纸上……是安可不细心审思而概以门人记录之不确定而忽之耶?(转引自《朱子语类》,第9-10页。)

这个评价充分肯定了《语类》对于了解朱子思想的重要意义。

② 近些年,关于《语类》有很多文献学上的新成果,如徐时仪先生等在九州大学图书馆藏古写徽州本《朱子语类》(以下简称“徽州本”)的基础上整理出版了《朱子语类汇校》,以宋刻《晦庵先生朱文公语录》及明刻《晦庵先生朱文公语录》合编而成《朱子语录》,胡秀娟博士则出版了《朝鲜古写徽州本朱子语类》一书,专门对“徽州本”进行了系统研究。这些研究主要是从文献的角度入手,为研究《朱子语类》和朱子学提供了新材料。除此之外的《语类》的研究则集中在语言学,特别关注《语类》里保存的南宋语料。

一、从“语录”到“语类”

在以汉唐经学为主导的时代，“语录”并未成为儒家思想的重要载体，其光大与禅宗的兴起有密切关系。理学语录体的流行无疑受了佛教的影响，而理学采用“语录”体，与其思想内容，特别是对“心性”的诠释、发挥，亦有着较为密切的关系。“语录”在理学中“大行其道”，《河南程氏遗书》《横渠先生语录》《龟山先生语录》《上蔡先生语录》《朱子语类》《传习录》等重要理学著作，均为语录。语录甚至成为某些理学家流传下来的主要“著述”^①。

然而，关于“语录”能否准确地把握言说者的思想，“语录”是否会因为记录者的“记忆偏差”“思想取向”而不同于言说者思想的原貌，这在理学“语录”形成的初期就有争论。《朱子语录》卷九十七中的一条记载了程颐对于语录的态度，以及朱熹的看法：

或问：“尹和靖言看语录，伊川云：‘某在，何必看此？’此语如何？”曰：“伊川在，便不必看；伊川不在了，如何不看！（盖卿录云：‘若伊川不在，则何可不读！’）只是门人所编，各随所见浅深，却要自家分别它是非。前辈有言不必观语录，只看《易传》等书自好。天下亦无恁地道理，如此，则只当读六经，不当看《论》《孟》矣！……”先生又言：“语录是杂载。只如闲说一件话，偶然引上经史上，便把来编了；明日人又随上面去看。直是有学力，方能分晓。”（谦。）^②

当弟子将记录的“语录”拿给程颐看时，程颐表达出了一种谨慎的态度，他担心弟子仅仅停留在言语的揣摩之中，而忽视了对其思想意指的体贴。然而在朱熹看来，虽然伊川有此态度，但读其“语录”对了解二程思想却必不可少，如果能够以恰当的方式去读“语录”，就可以顺着“语录”把握“先生之心”。伊川生前因为亲在，自可以当面讨论，但伊川先生不在了，那就必须通过阅读“语录”去理解伊川的思想。门人编撰的语录自然因为记者的记忆、见识存在偏差，而不同于言说者思想的原貌，但“语录”还是有其独特的价值，需要读者认真分辨、选择、下功夫，通过自己的“学力”去理解言说者的本意。从这个意义上讲，朱熹并不否认语录的价值，反而强调了语录的重要性。

① 关于理学与语录的关系，特别是语录兴起的原因、语录的功过，可参考陈立胜：《理学家与语录体》，《社会科学》2015年第1期。

② 《朱子语类》，第2479页。关于此一问题，亦可参[宋]朱熹：《程氏遗书后序》，见[宋]程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，2004年，《目录》，第6页。及[宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷七十五，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第24册，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第3624-3625页。

当然,因为“记者”的问题,朱熹的“语录”也难免上述问题,李性传《饶州刊朱子语续录后序》讲:

池录之行也,文肃黄公直卿既为之序,其后书与伯兄,乃殊不满意,且谓不可以随时应答之语易平生著述之书。性传谓记者易差,自昔而然。《河南遗书》以“李端伯师说”为首,盖端伯所记,伊川先生尝称其最得明道先生之旨故也。至论浩气一条,所谓“以直养而无害”云者,伊川乃深不谓然。端伯犹尔,况于其他,直卿之云真是也。然尝闻和靖先生称伊川之语曰:“某在,何必观此书?”而文公先生之言则曰:“伊川在,何必观?伊川亡,则不可以不观矣。”盖亦在乎学者审之而已。^①

这里的李性传就指出了黄榦对“池录”的不满,但他依旧以朱熹对于语录的态度为自己辩护。当然,仅仅辩护是不够的,如何能够在最大程度上消解记忆偏差,使读者更易“审”之,就成为一个问题。由上可见,“语录”既打开了理学思想阐发的空间,丰富了理学的思想文献,也带来了思想理解上的新问题,即如何保证“语录”思想传达的准确性,使其更好地传递“述者”的思想。

在本文看来,“语类”的出现,为增强“语录”的可信性、透过“语录”了解言说者“本意”提供了契机。

朱熹弟子在从学之时,多有记录师说笔记者,这自然与朱熹对“语录”的积极态度有关。朱熹生前一些记录已互相传阅,朱熹对此亦有手定(辅广所录)。在朱熹“语录”和“语类”的形成、流传史上有所谓“五录三类”之说(参表1)。可以看到,在

表1 “五录三类”与“语类”进化史

年 代	录	类
嘉定八年(1215年)	李道传于池州刊刻《池录》	
嘉定十二年(1219年)		黄士毅于眉州刊刻《蜀类》
嘉熙二年(1238年)	李性传于饶州刊刻《饶录》	
嘉熙淳祐年间	王伋于徽州刊刻《婺录》	
淳祐九年(1249年)	蔡抗于饶州刊刻《饶后录》	
淳祐九年至十二年 (1249—1252年)		魏克愚等在《蜀类》基础上增补饶录九家,为《徽类》
咸淳元年(1265年)	呈坚于建安刊印《建别录》	
景定四年(1263年)、咸 淳六年(1270年)		黎靖德根据黄士毅所订类目,糅合诸家而成《语类大全》

^① 《朱子语类》,第3页。

朱熹“语录”的发展史中,“语录”的搜集与“语类”的编纂有一交替发展的过程,当某些“语录”搜集刊刻完成后,就有弟子按照“类”的原则对之进行编纂。

“语录”和“语类”都是广义的“语录”,但二者的区别也是十分明显的。池本等“语录”的编纂明显依从朱熹编定《二程遗书》等的方法,分人为录。如《池录》是现今唯一传存的“朱子语录”,收录廖德明、辅广等三十三位朱熹弟子所记语录,以记录时间为序进行排列,黎靖德已经指出此点:

昔朱子尝次程子之书矣,著记录者主名,而稍第其所闻岁月,且以“精择审取”戒后之学者。李公道传之刊池录也,盖用此法。^①

“语录”按记录者排序,更多的是“实录”,保留朱熹与弟子讨论的“原貌”;而按人编排,弟子从学年代相对可考,较容易把握朱熹思想发展脉络。

与之相较,“语类”则以思想分类为优先,“类”优先于“记者”,“思想汇聚”优先于从学先后。如黄士毅在《池录》的基础上,又搜集了三十八家朱熹弟子所记语录,按照讲学内容分为二十六类,这就打破了原有的以记录弟子为“单元”的排列方式。

那么黄士毅为何要打破以“记者”为主而采取的“类编”模式呢?“类编”的初衷何在?黄士毅在《朱子语类后序》讲:

或病诸家所记互有重复,乃类分而考之。盖有一时之所同闻,退各抄录,见有等差,则领其意者斯有详略。或能尽得于言,而首尾该贯;或不能尽得于言,而语脉间断;或就其中粗得一二言而止。今惟存一家之最详者,而它皆附于下。至于一条之内无一字之不同者,必抄录之际,尝相参校,不则非其闻而得于传录,则亦惟存一家,而注与某人同尔。^②

在黄士毅看来,“记者”因为资质等差异,会导致记录出现偏差,而以类聚、类编弥补某个人对某个问题记录的“主观化”倾向,可以起到“参验”的作用,这在一定程度上消解了记录者的偏差所带来的一些问题,也使得材料的可信度大大提升。虽然打破了以“记者”为中心的旧有格式,但“语类”对同一类中的相关问题尽可能多地收录不同弟子的记录,并且几乎每条语录最后都标记出了记录者姓名,详细比对了不同弟子记录的异同,这就使当时朱子言说相关问题的场景得到了尽可能的还原。同时,由于每一问题之下有不同弟子、不同时间的相关记录,这又使得读者能够“参验”、综合地看待材料,从尽可能多的视角思考相关问题。同时,“语类”所附的《朱子语录姓氏》标示了弟子从学年代等情况,所收条目自宋孝宗乾道六年(1170年)

^① 《朱子语类》,《目录》,第24页。

^② 《朱子语类》,第6页。

到宋宁宗庆元五年(1199年)朱子逝世前为止,横跨三十年之久,在一定程度上也为展示朱子的思想历程提供了便利。

本文认为,“类编”的出现首先是为了增强“语录”可信度,通过类聚达到“参验”的效果,尽可能地消除语录记录者的记忆偏差。这在理学“语录”发展史中具有重要意义。但弥补“语录”的记忆偏差仅是反映在最表层的“语类”编纂意图,“语类”的编纂,尤其是其分类的原则,更能体现编纂者对朱熹思想逻辑的理解,反映了“朱子后学”对朱熹思想的不同把握。

二、“类编”与知识秩序

“类聚”可以还原某条记录的客观场景,但如何分“类”本身则含有对思想的主观性理解。可以说,“类分”是按照对思想体系的理解而整理材料。章学诚在《文史通义》中讲:“物相杂而为之文,事得比而有其类。知事物名义之杂出而比处也。非文不足以达之,非类不足以通之。”^①在他看来,不按照一定的“类”的原则就无法把握事物的秩序。当代西方哲学家福柯也有所谓“分类”与“知识型”问题,《词与物》以一部中国百科全书的异质性分类学开始,展示思想与“符号组合顺序”的关系,在福柯看来,分类是知识型的基础,不同知识型背后展现的是不同的“知识的秩序空间的构建”,他所要探究的则是“知识依据哪个秩序空间被构建起来”^②。当然,福柯的“知识考古学”有其关于知识与权力的特殊思考,但他对知识分类的关注,至少给当下重新审视“类编”的意义提供了一个视角。

其实,探究分类与编排背后的思想意义在中国古代思想史上是较为常见的现象,如《论语》《孟子》的注释者,都曾试图揭示二书篇章结构背后的思想逻辑^③;朱熹与吕祖谦编纂《近思录》,将北宋四子的思想按照道体、为学、致知等分为十四类,也反映了他们对北宋理学思想逻辑的理解。这点在张栻重编《河南程氏粹言》时亦有明确表达:

① [清]章学诚:《文史通义校注》,北京:中华书局,1985年,第18页。

② [法]福柯:《词与物——人文科学的考古学》,上海:上海三联书店,2016年,第5页。可参考李超民:《福柯与章学诚的知识分类思想考察》,《图书馆杂志》2014年第9期;亦参[德]曼弗雷德·弗兰克:《论福柯的话语概念》,收入汪民安、陈永国、马海良主编:《福柯的面孔》,北京:文化艺术出版社,2001年,第90-94页。

③ 邢昺《论语注疏》每篇开篇都着力阐发该篇的主题,并讨论此一篇章主题与前后主题的思想逻辑。这一现象也早就出现在赵岐对《孟子》的注释当中,赵岐逐篇揭示“篇旨”,并对前后关系进行说明。按照今人的观点,《孟子》七篇仅取篇章开头文字作为篇题,可在赵岐看来并不如此,他认为,这样选取的篇题也是有其内容划分依据的,同时篇章与篇章之间有着清晰的逻辑结构。其实,是否承认赵岐、邢昺的做法本身,就已经反映了不同的“知识秩序”,反映了对文本的理解态度。

……余始见之，卷次不分，编类不别，因离为十篇，篇标以目，欲其统而要，非求效夫语、孟之书也。……^①

按照张栻叙述，《程氏粹言》本身没有“编类”，他按照自己的理解对其进行重新编排，这样就能方便掌握二程思想的要旨。根据理解，他将《粹言》分为论道篇、论学篇、论书篇、论政篇、论事篇、天地篇、圣贤篇、君臣篇、心性篇、人物篇，同样是整理北宋理学思想，但这与《近思录》的原则和逻辑就已经不尽相同。张栻言“非求效夫语、孟之书也”，也表达了他对《论语》《孟子》篇章逻辑的态度。

回到《朱子语类》。《语类》以“类”为编排的首要原则，黄士毅按照他或某一些朱熹弟子对朱子学的理解，对朱熹思想作了分类处理，“类”的选取和排序就包含了编定者对朱熹思想的理解，他们在此秩序空间下构建了朱子的思想秩序。黄士毅定下二十六个门目，并为黎靖德所继承，这些门目为：

理气，鬼神，性理
学
大学，论语，孟子，中庸
易，书，诗，孝经，春秋，礼，乐
孔孟周程张邵朱子
吕伯恭，陈叶，陆氏
老氏，释氏
本朝，历代
战国汉唐诸子
杂类
作文

在相关门目下，黄士毅标明门目里所收语录的具体内容。如在“鬼神”下讲：

其别有三：在天之鬼神，阴阳造化是也；在人之鬼神，人死为鬼是也；祭祀之鬼神，神示、祖考是也。三者虽异，其所以为鬼神者则同。知其异，又知其同，斯可以语鬼神之道矣，故合为一卷。^②

这就交待了他对鬼神问题的理解，以及在这一门目下对鬼神问题所作的分类。

^① 《二程集》，第1167页。

^② 《朱子语类》，《门目》，第28页。

黄士毅在《朱子语类后序》中讲：

既以类分，遂可缮写，而略为义例，以为后先之次第。有太极然后有天地，有天地然后有人物，有人物然后有性命之名，而仁义礼智之理则人物所以为性命者也。所谓学者，求得夫此理而已。故以太极天地为始，乃及于人物性命之原，与夫古学之定序。次之以群经，所以明此理者也。次之以孔孟周程朱子，所以传此理者也。乃继之以斥异端，异端所以蔽此理，而斥之者，任道统之责也。然后自我朝及历代君臣、法度、人物、议论，亦略具焉。此即理之行于天地设位之后，而著于治乱兴衰者也。凡不可以类分者，则杂次之，而以作文终焉。盖文以载道，理明意达，则辞自成文。……^①

然始焉妄易分类之意，惟欲考其重复。及今而观之，则夫理一而名殊，问同而答异者，浅深详略，一目在前，互相发明，思已过半。……^②

可以看到，黄士毅的“类分”背后还有所谓“义例”，也就是“类”的划分原则以及类与类之间的排布逻辑。以“理气”“鬼神”“性理”为先，也即以今天所关注的哲学问题为理解朱熹思想的切入。按照理学话语，“理气”“鬼神”“性理”这三个门目都与“道体”问题有关，说明这一系统是从“道体”切入朱子思想的。“学”则讲为学之方，通过为己之学去把握道体。以下按朱子理解的治四书的顺序排列四书，继之以六经，这是讲朱熹对儒家经典的理解，也是要学的具体对象。“孔孟周程张邵朱子”则与“道统”有关，是“学”的传承谱系；吕伯恭、陈叶、陆氏，皆为同时代人物，或为学友，或为论辩对手；老氏、释氏则为异端；本朝、历代则是对历史问题的讨论；战国汉唐诸子则论历史人物；杂类收录不易归类的内容；作文则与今天的文学有关。可以说，黄士毅、黎靖德就是按照这一由“一理”张为“万目”的方式来把握、理解朱熹思想的。

蔡杭在《徽州刊朱子语类后序》中讲：

《论语》一书，乃圣门高第所集，以记夫子之嘉言善行，垂训后世。《朱子语类》之编，其亦效是意而为之者也。或曰：“语必以类相从，岂《论语》意欤？”曰：“《学而》一篇所记多务本之意，《里仁》七章所记皆为仁之方；若《八佾》之论礼乐，《乡党》之记言行，《公冶长》辨人物之贤否。《微子》载圣贤之出处，亦何尝不以类哉！天下之理，‘同归而殊途，一致而百虑’，非有以会而通之，则只见其异耳。《大传》曰：‘触类而长之，天下之能事毕矣。’而伊川之诲学者亦必

① 《朱子语类》，第6-7页。

② 《朱子语类》，第7页。

曰：‘将圣贤言仁处类聚观之。’然则《语类》之集，其有功于学者多矣！”^①

这其实是蔡杭引用《论语》篇章分类的做法以及《周易》、伊川之言，对《语类》以“类”编纂朱子“语录”的合理性的一种辩护，从中亦可反映出“类分”对于理解朱熹思想逻辑的意义。当然，这一思想逻辑的理解未必尽合朱熹本意，但它体现出了朱子后学的一种观念，一种朱子学的知识图景。

本文认为，黄士毅等人采取“类编”的编纂形式对朱熹文献进行整理，使得朱熹文献的编纂本身具有了“思想”意义。朱子后学在文献编纂过程中“寓作于述”，其“类”的选取与前后逻辑排布，体现的是他们对朱熹思想体系的理解。因此，朱熹文献的编纂一定程度上体现了朱子学本身的发展。

三、类分与知识图景的差异

当然，黄士毅等所选择的“类分”方法在朱子后学那里并不是唯一的，朱子门人弟子以及再传，对朱子学的思想逻辑结构、知识图景有着不同的理解。从这些不同“类分”中，我们可以看出朱子学在朱熹身后不同的诠释方向与发展动向，看到朱子后学对朱子思想系统的不同阐发。

现存的“语类”除了黄士毅奠定的分类系统外，还有《晦庵先生语录大纲领》（以下简称《语录大纲领》）及《朱子语略》《晦庵先生语录类要》等书值得关注。《语录大纲领》编纂者不详，其分类、卷次如下：

- 卷一 心性情才
- 卷二 命
- 卷三 道德、道、德、诚敬
- 卷四 礼乐仁智
- 卷五 礼乐、忠恕、忠信
- 卷六 中庸、中和、言行、志意、忿欲、喜怒、善恶、吉凶
- 卷七 贤者功用
- 卷八 圣者功用、一致之理、经权、信顺
- 卷九 明经
- 卷十 尚论圣贤、阴阳造化、鬼神^②

^① 《朱子语类》，第10页。

^② 《晦庵先生语录大纲领》，中国国家图书馆藏宋刻本。

可以明显看出,这十卷的结构与黄士毅所分门目有着较大差异。差异较为明显的是,黄士毅的分类中,经学明显占了重要篇幅,《语录大纲领》则没有对经学特别强调。此外,黄士毅的分类系统更强调理气论的统领意义,《语录大纲领》则更突出心性论。如果参考朱子后学的其他著述,就会发现《语录大纲领》与陈淳的《北溪字义》以及程端蒙的《性理字训》有着高度相似的分类和思想逻辑安排。《北溪字义》卷次分类如下:

卷上:命、性、心、性、情、才、志、意、仁义礼智信、忠信、忠恕、一贯、诚、敬、恭敬

卷下:道、理、德、太极、皇极、中和、中庸、礼乐、经权、义利、鬼神、佛老

关于《性理字训》,《四库提要》讲:“考淳同时有程端蒙者,亦撰《性理字训》一卷,其大旨亦与淳同。”^①认为《北溪字义》的宗旨与《性理字训》相同。朱熹生前曾见过《性理字训》,并称其为“一部大尔雅”^②。《性理字训》解字方式如“天理流行赋予万物是之谓命”,“人所禀受莫非至善是之谓性”,并按照命、性、心、情、才、志、仁、义、礼、道、德、诚、信、忠、恕、中、和、敬、一、孝、弟、天理、人欲、谊、利、善、恶、公、私的顺序展开。比较来看,《北溪字义》《语录大纲领》与之高度相似,当是承继其分类与逻辑原则。这样的逻辑结构突出了性情论、道德修养论的逻辑优先性,与《语类》突出理气论不尽相同^③。

叶士龙编纂的《晦庵先生语录类要》的分类与上述又不尽相同。其卷次如下:

卷一 太极 命
卷二 心性情 气
卷三 总论四端 仁
卷四 义 仁义 礼 智 敬义 敬
卷五 诚 道 忠恕 中心
卷六 阴阳造化 五行气运
卷七 鬼神
卷八 古今人物
卷九 君道 礼制
卷十 祭祀 昏礼 丧葬 官制

① 见[宋]陈淳:《北溪字义》,北京:中华书局,1983年,第96页。

② 《晦庵先生朱文公文集》卷五十,《朱子全书》第22册,第2330页。

③ 关于《北溪字义》的编纂逻辑以及与《语类》的比较,参看邓庆平:《朱子门人与朱子学》,北京:中国社会科学出版社,2017年,第74-75页。邓庆平博士对《北溪字义》的安排逻辑有着十分详细的研究。

卷十一 古今事类

卷十二 政术

卷十三 科举 刑法 处变 仪刑 警戒 出处

卷十四 学术

卷十五 持养 为学工夫

卷十六 论经传子史古今文集

卷十七 读书法

卷十八 议论 疑难 字训义 论异端之学 杂说^①

这一分类以“太极”为先，与《语类》系统类似，但在之后的思想安排上，则与《语录大纲领》等类似，强调心性论的地位。但比之其他，此一系统“经世致用”的比重明显较高，特别突出了朱子学实践的向度，这就与前述更集中于思想表达有所不同。

此外，《朱子语略》虽然也按类进行分类，但现存本并未标出各类的具体内容，这就不利于详细厘清其脉络^②。

上面其实已经指出，《语录大纲领》的知识图景可以说是编纂者与程端蒙、陈淳等人的共识，黄士毅的分类则是其与黎靖德等人的共识。不同的朱子后学，对朱子思想系统的理解不尽相同，并将之呈现在文献编纂之中。

那么还需要进一步探讨黄士毅的分类是否自己的独创吗？

如果比照黄榦的《朱子行状》与其他相关文献，我们会发现，黄士毅的分类与思想逻辑叙述，与黄榦对朱子思想逻辑的理解有高度契合之处。《朱子行状》在叙述朱子思想时讲：

其为道也，有太极而阴阳分，有阴阳而五行具，禀阴阳五行之气以生，则太极之理各具于其中。天所赋为命，人所受为性，感于物为情，统性情为心。根于性，则为仁、义、礼、智之德；发于情，则为恻隐、羞恶、辞逊、是非之端；形于身，则为手足、耳目、口鼻之用；见于事，则为君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之常；求诸人，则人之理不异于己；参诸物，则物之理不异于人。贯彻古今，充塞宇宙，无一息之间断、无一毫之空阙，莫不析之极其精而不乱，然后合之尽其大而无余。^③

谓圣贤道统之传，散在方册，圣经之旨不明，则道统之传始晦，于是竭其精

^① [宋]叶士龙编：《晦庵先生语录类要》，镇江：江苏大学出版社，2018年，明成化六年本。

^② 关于《朱子语略》的每卷内容与可能分类，可参考傅雪《〈朱子语略〉研究》，上海师范大学硕士论文。

^③ 黄榦：《朝奉大夫华文阁待制赠宝谟阁直学士通议大夫谥文朱先生行状》，《朱子全书》第27册，第560页。

力,以研究圣贤之经训:于《大学》《中庸》,……;于《论语》《孟子》,……;于《易》与《诗》,……。于《书》,……;于《春秋》,……;于《礼》,……;于《乐》,……。若历代史记,……。周、程、张、邵之书,……。程、张门人,……。南轩张公、东莱吕公同出其时,……。至若求道而过者,病传注诵习之烦,以为不立文字,可以识心见性;不假修为,可以造道入德;守虚灵之识而昧天理之真,借儒者之言以文老佛之说。学者利其简便,诋訾圣贤,捐弃经典,猖狂叫呶,侧僻固陋,自以为悟;立论愈下者,则又崇奖汉、唐,比附三代,以便其计功谋利之私。……^①

这一叙述与黄士毅《朱子语类后序》的描述以及《朱子语类门目》几乎一致。并且,黄榦在《行状》中对朱子经学注疏有专门说明,对朱子与当时思想家的关系亦有充分的介绍,这些几乎完全体现在黄士毅的描述与分类当中^②。根据邓庆平博士考证,《朱子行状》的具体写作过程是:1207年前后受朱熹之子朱在的嘱托,黄榦先用了一两年的时间准备,然后开始动笔,并求证于四方朋友,如是十年;1216年草成,1217年年初定稿后,又不断修改,再藏之四年;最后到了1221年,黄榦才将之公开示众^③。“蜀类”刻于1219年,在黄榦公示《形状》于众前,而在其草成之后。黄榦一直关注着朱熹“语录”的编纂^④,他在《复李贯之兵部》一书中专门提及黄士毅。不排除黄榦在写作《行状》时,其间某个版本曾被黄士毅看到的可能性,也可能黄士毅对《语类》的分类标准参考过黄榦对朱熹思想的理解。更何况,黄士毅选择类编,本身就是为了应对“语录”所遭受的种种质疑,特别是“记忆偏差”问题,而这是黄榦特别提出和警惕的现象。黄士毅本人还类编过《朱子文集》,今不得见。此外,《语类》中黄士毅对朱子的提问,多偏向心性问题,这就与《语类》强调“理气”的统领性有不完全一致的地方。本文以为,一个合理的解释是,黄士毅的类编并不依从自己的私人兴趣,而是采取了某种对朱子思想的公共理解。有理由推测,黄士毅在分类的过程中参考了黄榦《行状》对朱子思想的定性描述与逻辑结构,并将之融入《语类》的编纂之中。当然,这里还需要讨论《朱子语类》的编纂与《近思录》的分类的逻辑顺序的关系。《朱子语类》的分类排序与《近思录》有很强的相似性,从上面对《朱子语

① 黄榦:《朝奉大夫华文阁待制赠宝谟阁直学士通议大夫谥文朱先生行状》,《朱子全书》第27册,第562-563页。

② 黄榦《圣贤道统传授总叙说》对理学思想的逻辑叙述与《行状》亦高度一致,与《朱子语类后序》的叙述的相似性也较高。此外,《语类》对经学的重视当与这一系统“语类”的参与者魏了翁、魏克愚、黄士毅、黎靖德等的“蜀人”学风有关。有蜀地标识的朱子后学,对经学往往特别强调。

③ 《朱子门人与朱子学》,第227页。

④ 关于黄榦与《朱子语类》的关系,参看《朱子门人与朱子学》第二章第二节《朱子门人与〈朱子语类〉的编纂过程》。

类后序》的分析中即可看出。但《近思录》没有给经学专门的位置,而在《朱子语类》当中,经学占了十分重要的比重,二者此处就不能一一对照起来了。《朱子行状》反而给了“经学”相对独立的叙述,其整体与《朱子语类》的安排更加呼应。因此,在本文看来,黄士毅编纂“语类”受黄榦《朱子行状》的影响可能更大。

四、黎靖德的贡献:“类”分的深化

现通行本《朱子语类》成于黎靖德之手。黎靖德继承了黄士毅大的分类,但在材料编排上更加精细,并加进了自己的理解,使类目内部更具思想逻辑性。这也体现了黎靖德对朱子思想逻辑的理解。要之,黎靖德对《语类》的贡献主要体现在以下三个方面:

一是“细目”的创设。

黄士毅创设了《语类》大的分类原则,但从目前保留的徽州本来看,他并没有在大类下系统地进行再分类,而是只在鬼神部分做了三项具体分类,在少数地方对材料谈论的问题进行标注。而黎靖德则几乎在每一大类下又做了“细目”,如《语类》第一部分《理气》又细分为:天地、气质、气、阴阳五行、坎离、四时、暗虚、历、数、地理。这些细目也是按照一定的逻辑展开的。如《太极天地》分为几部分,先言“太极为造化之枢纽”、理在逻辑上先于气(“理气先后”问题),而到了陈淳所录“徐问”条,再落实到具体的天地分判与理的关系上,由此引出“天地”问题。但在具体的讨论中先谈“天地之心”,这不能不说含有对朱熹哲学的深刻理解,因为“天地之心”这一概念在朱熹思想逻辑中具有枢纽性的“承上启下”的作用,是形上连接形下的转折,连接着存有论与伦理学,同时也是从对世界进行存有论的分析转入实存性一体性阐述的关键。而在哲学上,“天地之心”这一概念体现着理对气的主宰,在某种意义上也是理生气的一种表达;在仁论上,朱熹更是将仁与天地生物之心直接联系起来。在讨论完“天地之心”后,黎靖德又从天的概念的多义性与统一性开始讨论现象世界的形成与结构。《理气上》对此问题的讨论主要集中在宇宙之形成、形体样态、阴阳五行与世界结构等,是从大的方面总体论述“法象”,而《理气下:天地下》则集中讨论各种具体问题,包括天文、地理、气象等。从这些细致的转合排列中,可以体会到黎靖德对朱子思想的把握。

这样的安排几乎体现在每一门目当中。由此,本文可以做一大胆推测,黄士毅设立了《语类》大的门目,而包括他在内的黎靖德之前的编纂者面对不同版本的“语录”,仅是把材料打散放置在这一门目当中,新增的收集到的“语录”,也很可能被打散,排在大的类之中;而黎靖德则在前人的基础之上,对每一大类收录的材料做了

进一步细致整理,并再次分类编排,这一分类过程包含着黎靖德对朱熹思想的思考。通过细致比较黎靖德本与徽州本的异同,或可认为细目问题不应是刊刻、传抄导致的,而应该归结为黎靖德更为细致的编纂,或进一步归结为黎靖德对相关问题的逻辑理解。

二是将不同细目归属不同门目、大类,重新建立思想的点、线、面联系。

黎靖德将“魂魄”这一小类置于卷三《鬼神》之中,而在徽州本中,则被置于卷五《性理二·性情心意等名义》之中。将“魂魄”放在“鬼神”这一类中探讨,是基于“魂魄”作为“在人之鬼神”这一向度的,其与人的生命构造的关系是这一安排的基准;而将其置于“性情心意等名义”这一类中,则关注“魂魄”与人的心性的关系,特别是魂魄与心的功能的关联。其实,“魂魄”这一小类安置的不同,恰恰展现了朱熹思想中魂魄问题的两个基本方向。这就体现出了不同分类者对于材料属性的不同理解。

三是一个类目下材料顺序的调整、优化。

如,相比于徽州本,黎靖德本《语类》卷一自“帝是理为主。(淳。)”这一条目起,顺序等变化颇多。黎靖德本先言“帝是理之主宰”的含义,再言“苍苍之天”的含义以及其与理为主宰的关系,再言“苍苍之天何以成立”等与天地有关的问题,逻辑上更为通顺。又如卷二黎靖德本于徽州本条目顺序变化极大,徽州本先言“星”的问题,黎靖德本则先讨论“天行”问题,从天行讨论到日月星辰之行,再讨论日月,再言五星等,再言“气象”(属天),再言历法,再言地理。徽州本涉及土圭之法的大量条目,被黎靖德本置于讨论《周礼》的相关部分中,可见黎靖德更注重论述内容的相关性、清晰性。汇校本土圭之法接有关日月的讨论,而黎靖德本则接“数”条,以之开始讨论地理。徽州本在讨论完气象后讨论历法。又如在卷三“鬼神”部分,直接与经典语句问答有关的条目,黎靖德大多放入《语类》相关经典的门类那里讨论,相对来说使得讨论哲学问题的这几卷更简洁。再如,关于“读书法”的几卷,黎靖德完全做了重新编排,使其意指更加明确,并且循序渐进。而徽州本只是将材料汇集,少数地方标明细目,但无整体逻辑。

从这一条目顺序的调整中,可以看到一卷之内,黎靖德本逻辑线索更为清晰,材料归属的原则较为一致,材料与材料之间具有明显的起承转合关系。当然,材料顺序的调整、优化等也带来了对思想言说重点表达的不同,这点汤元宋博士曾以《朱子语类》卷一二二《吕伯恭》为例,具体分析了黎靖德本此卷49条语录与黄士毅本33条语录之间,在语录选择、编排、增删三方面的细微差别,指出黎靖德在此卷中较之黄士毅更具道统立场的编纂风格^①。

^① 参汤元宋:《语类编纂与“朱吕公案”:以〈朱子语类〉为中心的再考察》,《中国哲学史》2017年第1期。

本文以为,黎靖德在前人的基础上对材料进行了大尺度的调整,进一步优化了《语类》的结构,使材料所要呈现的思想内涵更为清晰,为进一步消除语录记录者的记忆性偏差提供了支撑。当然,不容否认的是,这一再编纂也加入了黎靖德对朱熹思想脉络的理解,在“述”的过程中进一步体现了“作”,这是在使用《语类》时要注意的一点。

五、结论:类编背后的“寓作于述”

陈荣捷先生指出:

《朱子语类》首列太极、理、气、性诸卷,使人印象以为凡此乃朱子之主要者。此一印象,在程朱学派之继续发展中,着重理性,更为加强,因而博得性理学之名。实则在朱子,不止于形而上学也。朱子从不忘孔子“下学(日用寻常)而上达(如天、性、命)”之教。^①

《性理大全》之辑纂者乃以卷二十六至卷三十七属于形而上学者,置于卷四十三至卷五十二属于形而下者之前。此即显示诸辑纂者并不珍视朱子之新方法。但在《朱子全书》此一次第,乃大为改变。^②

从陈荣捷先生的判断中可以看出,分类以及分类顺序,会影响读者对朱子思想“秩序空间”的判断,《性理全书》遵从了《朱子语类》的基调——强调形而上学,而这一基调随着清代朱子学的发展发生了变化,这体现在《御纂朱子全书》的编纂当中。《御纂朱子全书·凡例》言:

惟《语类》一编,系门弟子记录,中间不无讹误,冗复杂而未理;《文集》一部则是其平生议论、问答、应酬、杂著,以至奏牍公移皆具焉,精粗杂载,细大兼收,令览者苦其烦多,迷于指趣,学人病焉。今合此二书,撮取精要,芟削繁文,以类相次,裒为全书以便学者。

《语类》及《性理大全》诸书,篇目往往以太极、阴阳、理气、鬼神诸类为弁首,颇失下学上达之序……

故今篇目首以论学,次四书,次六经,而性命、道德、天地、阴阳、鬼神之说继焉。

《语类》及《性理大全》篇目,其部分次第亦多未当者。如有天度日月星辰

① 陈荣捷:《〈性理精义〉与十七世纪之程朱学派》,《朱学论集》,上海:华东师范大学出版社,2007年,第261页。

② 《〈性理精义〉与十七世纪之程朱学派》,第263页。

然后有历法,不应以历法在天度日月星辰之先;阴阳五行四时即气也,不应不次于理气之后;雷电风雨之属非天文也,不应附于天文;主敬主静即存养也,不应别于存养;道统列周程张朱似已而,程门末派其人颇杂而不分;治道诸目不以九官六典为之次第,前后其事颇乱而无序。若此之类皆关系义理不可不正。^①

《御纂朱子全书》的编纂者并不满意《语类》对朱子思想的逻辑理解,他们重新对《语类》和《文集》进行分类整理,其类目排序更突出“下学”而非“上达”,一改《语类》的形而上学倾向。这里需要指出的是,所谓次第未当,未必是黎靖德等对朱子思想逻辑的理解真的有问题。《御纂朱子全书》的编纂者之所以如此评价黎靖德等,其实是因为诠释系统发生了变化,是前者按照清初对朱子学强调的重点、理解的方式,通过分类对其进行了“再诠释”。这些是今天面对各种朱子学文献时要特别自觉的。当然,今人按照哲学的方式对朱子思想进行研究,同样也是一种范式转化。

从上面的叙述中,我们可以清晰地看到,朱熹“语类”的编纂表面上看是“文献”工作,其实背后体现的是编纂者对于朱熹思想的理解。每一个朱熹文献的编纂者,都可能他们有他们对朱熹思想的独特理解。不同的“语类”以及《性理大全》《御纂朱子全书》,以文献编纂的形式“述朱”,但其中的“作者”之义需要今人揭示并探讨。

本文以为,不同的“述朱”形式背后,由于“述朱”者自身的知识结构、思想意识的差异,反而有可能出现“寓作于述”的现象,朱子学当中的文献编纂即体现着这一现象。此点或许需要在今后对历代朱子学的研究中得到关注,进而丰富朱子学、朱子后学的研究,甚至可以从此出发,发展出“语类学”。

^① 《御纂朱子全书》,长春:吉林人民出版社,2005年,摘藻堂四库全书本,第7-8页。

作为工夫论的朱子学与阳明学的兴起

章学诚在《文史通义·朱陆》中讲,“宋儒有朱、陆,千古不可合之同异,亦千古不可无之同异也”^①,强调朱陆问题在中国思想史中的“贯穿性”意义。需要说明的是,“朱陆”的凸显,一定意义上得益于“朱(熹)王(阳明)”的争衡,恰是明代阳明学的兴起,使得朱陆之争的内涵得以凸显。南宋朱子学集理学之大成,后成为官学,对元以后的知识分子产生了持续、普遍的影响;而陆学的影响则更多地是地方性的。正是由于王阳明对心学的再光大,才使得滥觞于陆九渊的心学,可以成为与朱子学分庭抗礼的思想形态,也因为阳明学,“朱陆”问题才愈发深入。但是,如果我们回顾阳明学的产生过程,不禁要问,阳明学是从陆学直接产生的吗?我们将“陆王”并称,却很难说王阳明是在自觉继承陆九渊的意识下发展出其自身的心学系统的。杜维明先生指出:

阳明对象山的敬仰不需要更多的理由,为了弄清象山对阳明的影响,却应该做一个重要的澄清:虽然在大悟之后阳明思想所表现的形态使人们想起象山,但在阳明的成长年代,象山对阳明思想成熟过程的影响是非常有限的。就我们所知,阳明在早期著作中很少提到象山。《年谱》第一次提到象山是在1509年,那时阳明三十八岁,是提学使席书提出了阳明与象山的比较问题。即使在这个时候,阳明也显示出对这个问题没有什么兴趣。^②

“青年王阳明”并不是面向陆学而思的,他的问题意识更多地来源于朱子,从阳明早年的成学历程来看,朱子一直构成了对阳明的“影响的焦虑”,这点既在《年谱》中有着充分的表现,也可以从《传习录》中阳明与徐爱关于众多问题的讨论看出。陈来先生也认为,“阳明一开始的时候也并没有继承象山的自觉意识”^③。阳明反而是在学习朱子的过程中,走向了“反朱子”,进而再“发现”象山。朱王之间有着断裂的继承,而陆王之间的“继承”则更多地是“后视”“建构”的。从“发生学”的角度

① [清]章学诚撰,叶瑛校注:《文史通义校注》,北京:中华书局,1985年,第262页。

② [美]杜维明:《青年王阳明:行动中的儒家思想》第四章《意义》,北京:生活·读书·新知三联书店,2013年,第188页。

③ 陈来:《有无之境——王阳明哲学的精神》第二章《心与理》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第24页。

来看,我们不仅应该观察陆学到王学的发展,也应该观察朱子学本身,看其中是否具有一些思想史上的契机,使得阳明的“大悟”得以发生。

本文尝试从“工夫”的角度切入,认为朱子学的“工夫论”与“工夫论化”的朱子学,是朱子学内部走向分化的契机,正是学者按照朱子指引的工夫路向实践,才产生了被客观化的理论与“主体/个体”感受(体验)上的分歧,进而促成了阳明学的兴起。本文尝试以思想史、哲学史相结合的方式,揭示这一过程,进而展示阳明学发生的一个视角。

一、工夫与本体、心性

“工夫论”是中国哲学的独特特征,近些年的工夫论研究逐渐脱离以往从属于“认识论”“知识论”的范式,而获得了学者越来越多的关注。但一般的中国哲学叙事,往往从本体论(形而上层面)切入,认为哲学家的本体论“规定”了其“人性论”(心性论)、工夫论、境界论。单从静态的理论形态讲,这一叙述模式并没有什么问题,但是,一旦我们转入对哲学家思想系统形成过程的探讨,关注哲学家生命历程,就会产生这样的疑问:到底是纯思的本体论决定了哲学家的工夫论,还是哲学家是由工夫以验本体、工夫与本体处在动态的双向促成中?这一问题在我们研究宋明理学家时尤为重要。如果我们把关注点转向理学家们的生命历程,就会发现理学家的哲学形态并非纯粹的知识性的哲学理论建构,其学问是“生命的学问”,工夫实践对于推动理学家本体理论的形成,发挥着重要作用^①。这点在朱子的两次“中和之悟”中有着显著的体现,工夫体验是促成两次“中和之悟”的重要因素。

朱子在《中和旧说序》中回顾其中和旧说的形成历程,他讲自己跟随李延平学习,延平告之以体验未发,但直到延平去世,他都并未对此有独特的体会。延平去世后,通过与张栻的学问探讨,他获得了“体悟”:

闻张钦夫得衡山胡氏学,则往从而问焉。钦夫告余以所闻,余亦未之省也,退而沉思,殆忘寝食。一日,喟然叹曰:“人自婴儿以至老死,虽语默动静之不同,然其大体,莫非已发,特其未发者为未尝发尔。”自此不复有疑,以为

^① 蒙默在《贯通四部 圆融三教——蒙默先生谈国学大师蒙文通先生的学术思想》一文中回忆蒙文通对理学的理解:“下工夫主要还不是指文献上的工夫,他说要在事上磨炼,在心上磨炼,要身体力行。理学主要是供人实践的,不是用来讲学的。”(《蜀学》第六辑,成都:巴蜀书社,2011年,第323页。)也就是在蒙文通看来,理学并不是像一般人理解的纯粹思辨的哲学形态,工夫实践在理学中反而占有某种主导性的地位,甚至表现了理学的基本特征。这点对揭示工夫论对于宋明理学的意义十分有启发。

《中庸》之旨果不外乎此矣。^①

张栻以所闻告朱子,朱子并未马上有得,而是通过“思”的工夫,进而体悟到中和旧说中对于已发、未发的理解。当然,这里“思”的工夫,更多地偏向认知形态(认识论意义上的“工夫”),范围比起含有身心体验的工夫来说较狭窄,但我们也不能将之从“工夫”中剔除。没有这一“思”的工夫过程,朱子是断不能将张栻的“所闻”化为自己的“实得”的。

朱子与张栻讨论中和问题的书信,有所谓“中和旧说四札”,在这些书信中,朱子屡次谈及工夫体验对自己确信当时他所信奉的中和理论的重要意义,如《与张钦夫(人自有生)》中讲,“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”^②。正是按照理论在日用中做工夫,并由此获得了“实感”,朱子才进而“实信”其说。而也正是按照旧说的理论做工夫,逐渐产生了问题,朱子才对“中和旧说”有所怀疑。“中和旧说第四札”《答张敬夫(海喻曲折数条)》言:

大抵日前所见、累书所陈者,只是侏侗地见得个大本达道底影象,便执认以为足了,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,而自觉殊无立脚下工夫处。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。虽窃病之,而不知其所自来也。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。^③

此处,见“道”之影象而不全和“无立脚下工夫处”形成一种互证关系。朱子按照旧说的理论做察识的工夫,在日用中感到“不容少顷停泊”,气象上则表现为“宽裕雍容之气略无毫发”,而正是此种工夫体验,促使朱子思考旧说的理论是否正确。可见,任何对于本体、心性的理论,不仅需要逻辑的检验,还需要工夫的效验。朱子走向中和新说,跟此时面临的工夫实践困境密切相关。李健芸博士指出:

对于“中和旧说”中存在的工夫难题,朱子也在日后的反思中有所论及。

① 《朱子文集》卷七十五《中和旧说序》,见朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第24册,上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2002年,第3634页。

② 《朱子文集》卷三十,《朱子全书》第21册,第1315页。

③ 《朱子文集》卷三十二,《朱子全书》第21册,第1392页。

大体而言,反思指向的都是在不息的变化之流中试图把握一念、瞬间带来了困难。较为集中的表述出现在朱子乾道五年己丑“中和新说”确立之后。^①

旧说导致了工夫实践缺失了“平日涵养一段”,这点被朱子屡屡提及^②,而新说则可容纳察识与涵养,朱子认为这在工夫上更加受用与无病。中和新说之后,朱子确定了“心统性情”的思想,强调“心具理”,这就为新的工夫理论奠定了心性论基础。

关于朱子思想的本体与工夫,清代学者朱泽沅指出,“从来道体不虚空,只在寻常日用中”^③,对于理学家来说,形上的理论必须能够融贯进入日用的工夫实践过程中,两者不能脱离,离开了寻常日用的“道体”就不是“实理”。对于朱子的生命历程,朱泽沅不特关注两次中和之悟,他认为,两次中和之悟只是朱子工夫历程中较为明显的节点,朱子终其一生都在“做工夫”,并随着工夫实践的深入,理论愈发精微,正所谓“自此(己丑之悟)以往,涵养之功日深,所见愈精,本领愈亲”^④。

而关于己丑之后朱子学的工夫目标,朱泽沅则指出,“朱子格物之学,心理合一,无内非外,无外非内,可谓显明矣”^⑤。也即是,做工夫最终需要达到“心与理一”的状态。朱泽沅此说可以获得朱子本人思想材料的支撑。如《大学或问》讲:

人之所以为学,心与理而已矣。心虽主乎一身,而其体之虚灵,足以管乎天下之理;理虽散在万物,而其用之微妙,实不外乎一人之心,初不可以内外精粗而论也。然或不知此心之灵,而无以存之,则昏昧杂扰,而无以穷众理之妙。不知众理之妙,而无以穷之,则偏狭固滞,而无以尽此心之全。……是以圣人设教,使人默识此心之灵,而存之于端庄静一之中,以为穷理之本;使人

① 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,第51页。

② 如《与湖南诸公论中和第一书》言:“向来讲论思索,直以心为已发,而日用工夫,亦止以察识端倪为最初下手处,以故阙却平日涵养一段工夫,使人胸中扰扰,无深潜纯一之味,而其发之言语事为之处,亦常急迫浮露,无复雍容深厚之风。盖所见一差,其害乃至于此,不可以不审也。”(《朱子文集》卷六十四,《朱子全书》第23册,第3131页。)《已发未发说》言:“向来讲论思索,直以心为已发,而所论致知格物,亦以察识端倪为初下手处,以故阙却平日涵养一段功夫。其日用意趣,常偏于动,无复深潜纯一之味,而其发之言语事为之间,亦常躁迫浮露,无古圣贤气象,由所见之偏而然尔。”(《朱子文集》卷六十七,《朱子全书》第23册,第3268页。)

这些正可呼应前引“中和旧说第四札”。“直以心为已发”的理论导致“涵养”的缺失,而要弥补这一工夫缺失,必然要对原有理论进行修正。这正是工夫对于理论的直接意义。

③ [清]朱泽沅:《朱止泉先生文集》卷1,《四库全书存目丛书》集部233,济南:齐鲁书社,1997年,第686页。

④ 《朱止泉先生文集》卷8,第787页。

⑤ 《朱止泉先生文集》卷7,第769页。

知有众理之妙，而穷之于学问思辨之际，以致尽心之功。^①

这里将“心”与“理”作为为学的两个基本立足点，强调心和理对于人的修养的独特意义，认为要以此心之灵穷众理之妙，知众理之妙而尽此心之全，这可以说是朱子学意义上的“心理合一”。《答郑子上》更是言：

儒释之异，正为吾以心与理为一，而彼以心与理为二耳。然近世一种学问，虽说心与理为一，而不察乎气禀物欲之私。故其发亦不合理，却与释氏同病，又不可不察。^②

朱子认为，能否实现“心与理一”，是儒释区分的一个标准。朱子甚至认为，陆学虽讲“心即理”，却不是真正的“心与理一”，因为陆学忽略了气禀对于人现实的影响，可能导致工夫的缺失。在朱子看来，“心与理一”并不是无条件的，而是需要实做工夫。这样的心、理关系，是朱子学的一个基准。正是强调工夫的重要性，朱子虽不讲“心即理”，反而在现实工夫上赋予“心”独特的地位，认为“理无心，则无着处”^③，“心是做工夫处”^④。心是工夫发生的“场域”，也是体验“理”的“实处”，也是最终达到“心与理一”的主体。从“工夫”的角度，我们可以看到“心”的突出位置。而也正是强调心的工夫论意义，强调“心是做工夫处”，才使得朱子之后的学者在从事工夫实践的过程中，重视心灵体验，追求达到“心与理一”。

这里可以补充一点的是，阳明主张“心外无理”，此说在陆九渊处寻不到踪迹^⑤，然而朱子学的工夫论要求却可以导出这一命题。朱子后学胡炳文，从“心与理一”的工夫论意义上，提出了“心外无理”。《四书通》言：

《大学》前分事与物言，若物自物事自事。此独言物，物犹事也，大抵有一事必有一理，理本非空虚无用之物，《大学》教人即事以穷理，亦唯恐人为空虚无用之学。世之学者论事则支离，而不根于理；言理则空虚而不贯于事，未免歧理与事而二之。所以《章句》释“明明德”则兼事与理，释“至善”亦曰事理，释

① [宋]朱熹：《四书或问》，《朱子全书》第6册，第528页。

② 《朱子文集》卷五十六，《朱子全书》第23册，第2689页。

③ [宋]黎靖德编：《朱子语类》卷五，北京：中华书局，1999年，第85页。

④ 《朱子语类》卷五，第94页。吴震先生指出：

在朱熹，“心”的问题不是本体论问题而是工夫论问题，这一点由其所言“心是做工夫处”不难窥见。朱熹这句话不可轻忽，其意盖谓心是工夫的对象而非工夫的主脑。显然，这个说法与陆王心学的立场正相反，充分表明了朱熹哲学的一种立场，亦即：他绝不能认同与性或理具有同等地位的心，也不能认同心是什么抽象的形上本体。（吴震：《朱子思想再读》，北京：生活·读书·新知三联书店，2019年，第105页。）

朱子虽不认同心的形上地位，但在形下的工夫入手处赋予了“心”独特的位置。

⑤ 陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，上海：华东师范大学出版社，2009年，第17-18页。

“格物”亦曰穷至事物之理，心外无理，理外无事，即事以穷理，“明明德”第一功夫也。^①

胡炳文主张心、理、事贯通，要“即事以穷理”，此理并不悬空，而是具在现实的人的心中、体现在现实的实践当中的，因此人要用有理的心去从事现实的事。胡炳文从心具理出发，进而从工夫论的意义上指出“心外无理”。此说收入至《四书大全》的《大学》部分^②，而为明代科举士子之基本参考，阳明很有可能读到过这一文字。当然，阳明的“心外无理”已经不是“心具理”意涵上的了，也并不是单纯“即事穷理”的工夫上的言说，而是从“心即理”出发，具有了本体的意涵。但我们依旧可以推测胡炳文此说对阳明可能产生的影响。而这一影响若可能，则必然是以“工夫”为媒介发生的。

二、“工夫化”的朱子学

朱子于“伪学”中去世，然其身后，朱子学却逐渐从“伪学”变为“官学”。元仁宗延佑二年(1315年)恢复的科举，第一次将朱子学学者的注解纳入科举科目范围当中，从而实现了朱子学官学的制度化。葛兆光指出，“宋代形成的理学便在元代与政治权力开始结合，不仅成了有权力的知识话语，而且成了有知识的权力话语”^③。而明代《四书大全》《五经大全》的编纂则更进一步地确立了朱子学官学的地位。

官学化、权威化的朱子学对于“儒教中国”的众多读书人而言，成了“进身之路”，但对于有志于圣学的很多儒者而言，朱子的“成功”无疑使他成为了一个成圣的榜样与参照，他们要按照朱子的讲法、朱子指点的道路去成圣成贤。在这重意义上来讲，朱子学不仅仅意谓着一般知识意义的“学”，还意谓着“工夫”的路径与目标。元明很多朱子学的代表人物，都有“工夫化”的倾向。

如薛瑄评价许衡，“鲁斋，在后学固莫能窥测，窃尝思之，盖真知实践者也”，“鲁斋力行之意多”^④。许衡理论上的创见，远不如其“力行”影响大。元代与许衡并称“南吴北许”的吴澄，也十分重视工夫修养，更为特别的是，他在工夫上特别强调“以

① [元]胡炳文：《四书通》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2005年，第15页。

② [明]胡广、杨荣、金幼孜等纂修，周群、王玉琴校注：《四书大全校注》，武汉：武汉大学出版社，2009年，第31页。

③ 葛兆光：《中国思想史》第二卷，上海：复旦大学出版社，2001年，第284页。

④ [明]薛瑄：《读书录》，南京：凤凰出版社，2018年，第10、43页。

心为学”，这可以说是对朱子“心是做工夫处”的发挥^①。吴澄强调，“迎接酬酢，千变万化，无一而非本心之发见，于此而见天理之当然，是之谓不失其本心，非专离去事物寂然不动以固守其心而已也”^②，在心上为学，就不能离开日用实践，所有的日用实践都可以看作心的展现。人们要在事上去存心，“心之体”就在“于其用处，各当其理”^③，这追求的依旧是现实实践上的“心与理一”。吴澄强调工夫，因之重视“实行”与“实学”，强调“就身上实学”^④，重视切己体验，以及在实处对文字所讲之理的“实验”。可以说，无论是许衡还是吴澄，都强调实做工夫对于理解朱子学的重要意义。而这一倾向到了明初，则获得更进一步的强化。

《明儒学案》评价明初学术言：

有明学术，盖从前习熟先儒之成说，未尝反身理会，推见至隐。所谓此亦一述朱耳，彼亦一述朱耳。^⑤

学者承此言，往往认为“述朱”不甚有意义，但若仔细观察明初朱子学的“述朱”，我们则要追问，明初朱子学者的“述朱”是否完全一致？何以有不一致？能否“寓作于述”？“述”中是否有新的动向？这些问题需要我们更加细致地研究明初朱子学才能得出答案，甚至需要我们转换研究思路与视角来进一步观察。本文只想指出，在这一“述朱”的思潮当中，朱子学愈发“工夫化”，工夫践履与生命体验影响了学者的思想形态，并有了从朱子学走出朱子学的可能。这突出表现在薛瑄与吴与弼的思想和生命样态上。

《重刊〈读书录〉跋》对薛瑄有如此描述：

文清公平生读书，以诚敬为主，本以关闽诸子为法绳，以古圣贤为归宿。故其《录》也，于心身为切要，词不枝蔓，意不幽秘，句不怪诞，明正简易，读者可

① 一般以为，吴澄强调“以心为学”是因为他本人受到陆学的影响，有会通朱陆的倾向。但如果我们从基本的哲学概念的定义出发，就会发现，吴澄看似是陆学的倾向，但根底上还是朱子的定义。如吴澄讲：

心也者，形之主宰，性之郭郭也。此一心也，尧舜禹汤文武周公传之，以至于孔子，其道同。道之为道，具于心，岂有外心而求道者哉！（吴澄：《吴澄集》，北京：中国社会科学出版社，2021年，第989页。）

此条为吴澄有心学倾向的常见“证据”，但若熟悉朱子学语脉就会知道，心为“性之郭郭”为朱子屡屡称引之邵雍的比喻，朱子学并不反对心是形的主宰。吴澄还未走到“心即理”，而是强调“心具理”。而“心即理”和“心具理”才是朱陆论心的关键。吴澄讲心，屡屡强调“具众理而应万事者”，这更是朱子学的标准定义。所以，不能看到某些朱子学者强调心的意义，就一味强调他们受到陆学影响，还是要回到基本的哲学概念，回到范畴之间的内在关系看问题。不能把言说心视为陆学的专利。吴澄讲“以心为学”，还是着眼于“心与理一”，是延续朱子在工夫上对心的强调。

② 《吴澄集》，第990页。

③ 《吴澄集》，第989页。

④ 《吴澄集》，第53页。

⑤ [清]黄宗羲：《明儒学案》，北京：中华书局，2008年，第179页。

索而玩味焉。雋永冲足,悠远整洁,如太羹钟镛,非嗜乐之真者弗取。^①

薛瑄的读书并非是为了科举的知识性学习,而是以宋代理学为参照,实做诚敬的工夫,追求成圣成贤,其思想与生命形态表现出了强烈的工夫取向。其《读书录》一书可以视作其工夫实录。张学智先生指出:“(《读书录》)全从细读精思程朱之书而来,只记自己体验所得,不作理论上的发挥。薛瑄认为理学之精蕴,朱熹已从理论上发挥殆尽,后人只须验之身心,着实躬行,不必另有发明。故《读书录》中所记,多为对理学重要概念及修养功夫的理解心得,非系统论说。”^②也就是说,对于朱子学,薛瑄并不在乎理论的创发,而是将朱子学看作一种理论完满的形态,学者面对其的重点在实做“工夫”。薛瑄整部《读书录》都强调用心读书、用心体验。在记述自己创作《读书录》的“识”中,薛瑄强调“读书以开心”:

横渠张子云:“心中有所开,即便剗记,不思则还塞之矣。”余读书至心有所开处,随即录之,盖以备不思而还塞也。若所见之是否,则俟正于后之君子云。^③

读书时心要有所开,就不能只靠知识性的读,还需要切己的工夫。“开心”之“开”含有工夫意谓。翻检《读书录》,常见其有读书后“吾自体验此心”等类似记载,处处强调“体认”,担心人欲“萌于心”。正是由于对工夫的重视,他才强调“有不善未尝不知易,知之未尝复行难”^④。薛瑄读朱子之书,以至于梦朱子之人,以梦中所告语提醒自己做工夫,并进一步有所得^⑤。

薛瑄如此,吴与弼(康斋)亦是,其学问也表现出极强的工夫形态、实践形态。《明儒学案》记吴与弼言:

八九岁已负气岸,十九岁(永乐己丑)觐亲于京师(金陵),从洗马杨文定(溥)学,读《伊洛渊源录》,慨然有志于道,谓“程伯淳见猎心喜,乃知圣贤犹夫

① 《读书录》,第374页。

② 张学智:《中国儒学史·明代卷》,北京:北京大学出版社,2011年,第85页。兹举一证,《读书录》言:《四书集章句》《或问》皆朱子萃群贤之言议而折中以义理之权衡,至广、至大、至密、至密,发挥先圣贤之心殆无余蕴。学者但当依朱子精思熟读循序渐进之法,潜心体认而力行之,自有所得。窃怪后人之于朱子之书之意尚不能遍观而尽识,或剿逞己见妄有疵议,或剿拾成说寓以新名,炫新奇而掠著述之功,多见其不知量也。《读书录》,第10-11页。

这里对朱子四书注释充满了赞叹之词,反对轻议朱子之言,而主张按照朱子所讲做身心工夫,体认而有所得。

③ 《读书录》,第1页。

④ 《读书录》,第4页。

⑤ 参《读书录》,第13页。

人也，孰云不可学而至哉！”遂弃去举子业，谢人事，独处小楼，玩《四书》、《五经》、诸儒语录，体贴于身心，不下楼者二年。气质偏于刚忿，至是觉之，随下克之之功。

居乡躬耕食力，弟子从游者甚众。先生谓娄谅确实，杨杰淳雅，周文勇迈。雨中被蓑笠，负耒耜，与诸生并耕，谈乾坤及坎、离、艮、震、兑、巽于所耕之耒耜可见。归则解犁，饭粝蔬豆共食。

先生上无所传，而闻道最早，身体力验，只在走趋语默之间，出作入息，刻刻不忘，久之自成片段，所谓“敬义夹持，诚明两进”者也。一切玄远之言，绝口不道。学者依之，真有途辙可循。^①

对于吴与弼来讲，朱子学奠定了其为学方向，即与科举相对的“志道”“成圣”之路。而“志道”的基本方式，则在于回归身心的修养方式，通过朱子揭示的工夫路径，对治自身的气质之病。从工夫形态来讲，吴与弼尤其重视“身体力验”，注重“儒学与生活成为一体”^②，与弟子在一起亲自从事日常劳动，努力在日常事物中发现“道”、体验“道”——这点对于青年王阳明的实践具有重要影响，我们在谈到阳明时会有申说。吴与弼对纯思的理论不甚致力，其思想重点全在工夫实践，并尤其重视朱子所讲的内容与自己日常身心体会的“参验”，以朱子所讲为客观“标准”，对照心中的感悟——在这重意义上，具于心的“理”就具有了一定的“外在化”、客观化的意涵，而身心工夫则具有了很强的主观向度。

与薛瑄《读书录》类似，吴与弼的《目录》也是其工夫修养的“实录”^③，其中多有“枕上思”之语，故刘宗周论其学讲：“先生之学，刻苦奋励，多从五更枕上汗流泪下得来。及夫得之而有以自乐，则又不知足之蹈之手之舞之。盖七十年如一日，愤乐相生，可谓独得圣贤之心精者。至于学之之道，大要在涵养性情，而以克己安贫为实地。此正孔、颜寻向上工夫，故不事著述而契道真，言动之间，悉归于平淡。”^④《目录》中大量记载其日常感受与圣贤所讲的对照，记载其具体的工夫做法，读理书之后的身心体验更是记述颇多，如言“观《近思录》，觉得精神收敛，身心检束，有歉然不敢少恣之意，有悚然奋拔向前之意”^⑤。《目录》下一段，更是详述其工夫历程，此段特别能代表吴与弼读理书、做工夫后的各种身心状态：

① 《明儒学案》，第15-17页。

② [日]岛田虔次：《中国近代思维的挫折》，甘万萍译，南京：江苏人民出版社，第8页。

③ 岛田虔次对此有着精彩的诠释，见《中国近代思维的挫折》第9页对《目录》意义的相关诠释。

④ 《明儒学案》，第4页。

⑤ [明]吴与弼：《康斋先生文集》卷11，《儒藏精华编》第251册，北京：北京大学出版社，2014年，第1289页。

与弼气质偏于刚忿，永乐庚寅，年二十，从洗马杨先生学，方始觉之。春季归自先生官舍，纡道访故人李原道于秦淮客馆，相与携手淮畔，共谈日新。与弼深以刚忿为言，始欲下克之之功。……厥后克之之功虽时有之，其如鲁莽灭裂何！十五六年之间，猖狂自恣，良心一发，愤恨无所容身。去冬今春，用功甚力，而日用之间觉得愈加辛苦，疑下愚终不可以希圣贤之万一，而小人之归无由可免矣。五六月来，觉气象渐好，于是益加苦功，遂日有进，心气稍稍和平。虽时当逆境，不免少动于中，寻即排遣，而终无大害也。二十日，又一逆事排遣不下，心愈不悦。盖平日但制而不行，未有拔去病根之意。反复观之，而后知吾近日之病，在于欲得心气和平而恶夫外物之逆以害吾中，此非也。心本太虚，七情不可有所。于物之相接，甘辛咸苦，万有不齐，而吾恶其逆我者，可乎？但当于万有不齐之中详审其理以应之，则善矣。于是中心洒然。此殆克己复礼之一端乎！盖制而不行者硬苦，以理处之则顺畅。因思心气和平，非绝于往日，但未如此八九日之无间断。又往日间和平多无事之时，今乃能于逆境摆脱。惧学之不继也，故特书于册，冀日新又新，读书穷理，从事于敬恕之间，渐进于克己复礼之地。此吾志也，效之迟速，非所敢知。^①

因为跟从老师学习，吴与弼发现自己“气质偏于刚忿”之病，进而想通过工夫克治。刚做工夫时，收获较少，但“良心”发显，则能对治“愤恨”——这一叙述我们其实可以在阳明致良知的结构中发现。在从事工夫的初始阶段，吴与弼深觉用功虽苦，收获很少，甚至对成圣成贤产生怀疑——青年王阳明亦有此感受。但随着工夫的深入，他逐渐有所进，心理体验也随之发生变化，心气有了平和之感。但此时“病根”犹在——熟悉阳明学话语，也会对这一“病根”的叙述异常敏感，特别是阳明多讲“拔去病根”——体验至此，康斋在工夫理论、心性理论上，也有了新的认识，认为不能喜内恶外、喜静厌动——这同样可以呼应阳明成熟后的工夫描述——关于“心”，他则认为“心本太虚，七情不可有所”，不能有所，是不能有滞碍，而不是不能有七情——这一叙述与阳明对良知本体的描述何其相似！随着工夫的深入，康斋“中心洒然”。因持续的工夫实践，而获得了自身的提升与气质转化。我们不敢确认阳明是否读过吴与弼此段叙述，但我们却可确定二者之间的呼应关系，只不过康斋更多地谈工夫体验，而阳明则是即本体即工夫。从思想史的角度，我们不能忽视康斋工夫实践中带来的内心体验对后世心学的可能影响。我们依旧要强调，这种

^① [明]吴与弼：《康斋先生文集》卷11，《儒藏精华编》第251册，北京：北京大学出版社，2014年，第1286-1287页。

可能的影响依然以工夫体验为中介。

薛瑄、吴与弼可以说是明初“工夫化”的朱子学的典型代表。通过以上分析我们可以看到：朱子所讲的天理，既是形上的根据，又是自家的理，这一理具于主体心中。朱子学的工夫论希望达到“心与理一”的程度，这就需要工夫主体去感知自家身心，并拿此种感受与朱子所讲进行印证。对于薛瑄、吴与弼来讲，朱子所讲之“理”是一完满的理论形态，这一态度将本具于心中之理进一步客观化、外在化。在他们的工夫实践中，原本具于心的理，更多地是朱子所讲的“理”、是册子上的“理”；而做工夫者自家的“心”则是时时可感知的主观“现成”，在工夫过程中，他们对心灵体验状态的记述、重视与强调随处可见，在做工夫处，“心”愈发凸显。按朱子所讲做工夫，将自家的工夫体验与朱子学所讲做对照，因为此理当下呈现为朱子在册子上的言说，如此，心与理很可能为二——心灵的感受不合于客观化的理的要求即为二。但对于薛瑄、吴与弼而言，“二”还没有凸显，或者说，对于他们来讲，“为二”是因为自家修养还不够，而不是理论有问题。但对于后来者，则可能不必如此，“为二”可能是因为这一理的呈现方式，本身就有问题。

三、做工夫与心的自觉

上文之所以特别重视对吴与弼的分析，直接原因在于吴与弼与明代心学的关键人物都有较为直接的关系。陈白沙曾从学于康斋，而娄谅为康斋高弟，阳明曾问学于康斋。在一定意义上，康斋的朱子学样态，可能与心学的发生有直接的关系。

我们首先来看康斋与陈白沙的交往。陈白沙二十七岁时到江西崇仁，跟随吴与弼学习。吴与弼教授给陈白沙的方法，完全是自己的工夫实践路径。《明儒学案》记载：

陈白沙自广来学，晨光才辨，先生手自簸谷。白沙未起，先生大声曰：“秀才若为懒惰，即他日何从到伊川门下，又何从到孟子门下！”^①

康斋之于白沙，教学方式完全同于自身“躬耕食力”“身体力验”的工夫方式。在这一过程中，康斋“朝夕与之讲究”^②，将自己所闻、所得亦告与白沙。对于白沙

① 《明儒学案》，第16页。

② 张翊：《白沙先生行状》，见[明]陈献章：《陈献章集》，北京：中华书局，1987年，第868页。

而言,康斋的主要意义在于确立他成圣之学的方向^①,但康斋的工夫方式对于白沙则难以切己。白沙《复赵提学佺宪》言:

仆才不逮人,年二十七,始发愤从江右吴聘君学。其于古圣贤垂训之书,盖无所不讲,然未知入处。比归白沙,杜门不出,专求所以用力之方,既无师友指引,日靠书册寻之,忘寝忘食,如是者累年,而卒未有得。所谓未得,谓吾此心与此理未有凑泊吻合处也。于是舍彼之繁,求吾之约,惟在静坐。久之,然后见吾此心之体隐然呈露,常若有物。日用间种种应酬,随吾所欲,如马之御銜勒也。体认物理,稽之圣训,各有头绪来历,如水之有源委也。于是涣然自信曰:“作圣之功,其在兹乎!”有学于仆者,辄教之静坐。^②

在白沙看来,康斋对他尽讲所学,但从康斋的讲授中,他并未获得成圣成贤的入手处。他之后按照康斋所讲,做读书穷理的工夫,但也没有收获。白沙所不满意之处就在于主体的内心感受跟客观的理不吻合,始终达不到所谓的“心与理一”。但不同于薛瑄、吴与弼从主观修养不足处寻求解决方案,白沙更信任工夫实处的“心”的感受。因此,他抛弃了康斋的工夫为学路径,直从心上入手——既然是要求身心受用、心上有所体验,何不相信此心?靠着静坐工夫,白沙最终有所得,看到了心体呈露之处。可见,白沙确立本体的方式,是典型的由工夫以成本体,工夫的受用在其奠定最终理论形态的过程中发挥了重要的作用。

荒木见悟指出,“理学之关键——理是具可眩耀的超越个人之权威的定理、天理。它就先验地限制了心。‘至物穷理’这一朱子的格物致知论因预想了这一先验的理之实在也就得以成立了”,“对朱子学来说,它不能斩断理与心之间的羁绊。由心自由裁夺而创造理的设想最终是不被朱子学所容许的”^③。朱子学始终要求主体感受的心要“服从于”天理,对于朱子后学而言,这一理更多的是朱子阐释出来的天理、册子上的理,也是荒木见悟指出的当时的“众人所共有的平均价值观”^④。但白沙却在这里做了“哥白尼式的颠倒”,他更信任心的体验、感受、裁夺,而不要求心服从于理,“所谓心学,心先立于理;所谓理学,理先立于心”^⑤。这一从工夫入手的

① 白沙《龙冈书院记》言:“予少无师友,学不得其方,汨没于声利,支离于秕糠者盖久之。年几三十,始尽弃举子业,从吴聘君游,然后益叹迷途其未远,觉今是而昨非。取向所汨没而支离者,洗之以长风,荡之以大波,惴惴焉惟恐其苗之复长也。”(《陈献章集》,第40页。)

亦可参《中国近代思维的挫折》,岛田虔次认为白沙还是从康斋处获得了学问的热情。(《中国近代思维的挫折》,第10页。)我们可以说,这种热情就是朝向圣人的热情,也是实下工夫的热情。

② 《陈献章集》,第145页。

③ [日]荒木见悟:《心学与理学》,《复旦学报(社会科学版)》1998年第5期,第79页。

④ 《心学与理学》,第79页。

⑤ 《心学与理学》,第80页。

颠倒,恰恰刺激了明代心学的发生。从心上做工夫,最终使心的意义超越工夫而达到了本体。

白沙如此,阳明的成学历程同样如此——由做朱子学的工夫入手,最终实现了对朱子学的反动。但对于阳明来说,其对朱子学的理解,以康斋之弟子娄谅为重要的中介。这里需要指出,我们今天研究朱子学可以一定程度上“舍弃”朱子后学,直奔今天能看到的众多的朱子本人的文献,进而探索一个“本来朱子思想”。但对于历史上的学者而言,其能看到的文献丰富程度或许远不如我们,康斋当时得到《朱子语类》亦费波折^①。当时学者认识朱子学的途径首先是科举文献,其次是他们能力与机缘巧合下所能得到的文献,再次是当时朱子学学者的传承与讲授。所以今天研究朱子学史,要特别注意当时的朱子学者是透过哪些文献理解朱子的,在理解朱子的过程中受到了哪些中介人物的影响。从思想史的角度,尤其要注意历史上“在场的朱子学”。对于阳明来讲,他所对话的朱子,其实是经过了中介转译的朱子学,而这一朱子学就是工夫论化的朱子学,其最为直接的体现就是娄谅。

因为一些原因,娄谅的著作今不得见,但透过《明儒学案》的记载以及他与康斋的关系,我们可以看出娄谅思想的一些特点:

凡康斋不语以门人者,于先生无所不尽。

一斋严毅豪迈,慨然以师道自任,尝谓先生(潘润)曰:“致礼以治躬,外貌斯须不庄不敬,而慢易之心入之矣。致乐以治心,中心斯须和不乐,而鄙诈之心入之矣。此礼乐之本,身心之学也。”

一日,康斋治地,召先生往视,云:“学者须亲细务。”先生素豪迈,由此折节,虽扫除之事,必躬自为之,不责童仆。

又言:“克贞见搬木之人得法,便说他是道,此与运水搬柴相似,指知觉运动为性,故如此说。道固无所不在,必其合乎义理而无私,乃可为道,岂搬木者所能?”盖搬木之人,故不可谓之知道;搬木得法,便是合乎义理,不可谓之非道,但行不著,习不察耳。先生之言,未尝非也。^②

娄谅是康斋思想的直接传人,强调“儒学与生活成为一体”,为学完全本着康斋从眼前日用入手的路径,在乎“身心之学”和“细务”,并以之为工夫。所引前三条的记述,和《明儒学案》对康斋的记载呼应性极强。冈田武彦以“搬木之人为道”一例,指出娄谅可以成为“陆王心学”中介的线索^③。此条的确可以做心学化、禅宗化的

① 杨艳:《黎靖德与〈朱子语类〉》,《社会科学》2018年第3期,第190页。

② 《明儒学案》,第1119页。

③ [日]冈田武彦:《王阳明与明末儒学》,上海:上海古籍出版社,第37页。

解释,但如果站在康斋之学的立场,并非不能给予朱子学式的解释。搬木是搬木之人的日用常行,以日用常行为工夫,在日用常行中“得法”,也即符合其分位内的“定理”,按照其“所当然”去实践,这自然是其道的展示。阳明学兴起之后,我们看到娄谅的材料,会认为他与心学具有高度相似性,而这恰恰是其思想史“中介”意义的呈现。而娄谅传授给阳明的朱子学内容,很有可能具有这样的特征——从当下、目前入手做工夫。

阳明自少年就确立以“立志成圣”为“人生第一等事”,而其成圣的学习目标,首先就是朱子。陈来先生指出,“从弘治二年己酉谒娄谅为格物之学,至正德三年戊辰龙场之悟,青年阳明的心路历程一直为心与理的问题所困扰。他按照宋儒的指示到事事物物上去求理,而在事物上又求不到理”^①。我们需要指出的是,这里按照宋儒的指示,既包含阳明自己读理学书籍获得的理解,也包含他受当时在场的朱子学的影响所获得的体会。

按《王阳明年谱》所记,阳明十八岁“以诸夫人归,舟至广信,谒娄一斋谅,语宋儒格物之学,谓‘圣人必可学而至’,遂深契之”^②,娄谅传授给阳明的朱子学,应侧重从细务入手做工夫,进而获得身心的体验^③。《年谱》又载,阳明十九岁行事:

明年龙山公以外艰归姚,命从弟冕、阶、宫及妹婿牧,相与先生讲析经义。先生日则随众课业,夜则搜取诸经子史读之,多至夜分。四子见其文字日进,尝愧不及,后知之曰:“彼已游心举业外矣,吾何及也!”先生接人故和易善谑,一日悔之,遂端坐省言。四子未信,先生正色曰:“吾昔放逸,今知过矣。”自后四子亦渐敛容。^④

“讲析经义”可以对应“读书穷理”,阳明此时的确按照朱子学的方式,重视读书工夫。但不特如此,他还能以书中的理反观自身,对自己的日常行动有所检讨,改正了自己善谑、放逸的弊病。阳明的“知过”不能说受到所读理学之影响。如果我们这里隐去阳明的姓名,就会发现,这一记载与薛瑄《读书录》、吴与弼《日记》的体验性记载何其相似。不能不说,这时的阳明,从事的是工夫论化的朱子学。

“格竹之困”是阳明成学过程当中的“事件”。《年谱》将之附于二十一岁,陈来先生则认为应在十七岁之前^⑤。我们可以姑且“搁置”此一事件发生的实际时间,

① 陈来:《有无之境——王阳明哲学的精神》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第24页。

② [明]王守仁:《王文成公全书》,北京:中华书局,2015年,第1389页。

③ 岛田虔次认为,娄谅传授给阳明的“已经不是单纯的陈旧套语,而是从心到心的如同火花一样的东西。于是乎阳明被朱子的格物说打开了眼界”。(《中国近代思维的挫折》,第10页。)

④ 《王文成公全书》,第1389页。

⑤ 《有无之境》,第149,382-384页。

而探求《年谱》编纂者的“作者意识”，即为何年谱的编纂者认为此一事件发生在这一时期更为合乎他们的理解逻辑。《年谱》载“格竹之困”言：

是年为宋儒格物之学。先生始待龙山公于京师，遍求考亭遗书读之。一日思先儒谓“众物必有表里精粗，一草一木，皆涵至理”，官署中多竹，即取竹格之；沉思其理不得，遂遇疾。先生自委圣贤有分，乃随世就辞章之学。^①

“遍求考亭遗书读之”依旧为从事朱子学读书穷理的工夫，将朱子册子上所载之理作为为学标准。而之后的“格竹”的记载，则可以“链接”娄谅“搬木之人”之说。《年谱》记“格竹”在见娄谅之后，或许是想突出阳明“格竹之困”发生的思想史“契机”。官署中的竹子就是目前事物，是生活中的事物，如能在这样的细务、眼前事中“得法”，按照康斋、娄谅的方式，似乎可以从中“体道”。但和白沙从事康斋之学一样，阳明从事娄谅之学，同样未有所得。我们可以说，阳明对朱子格物说的误读，恰恰是经由康斋、娄谅才有发生的可能的。《传习录》关于此事的记载，可以深化我们的理解：

先生曰：众人只说格物要依晦翁，何曾把他的说去用？我着实曾用来。初年与钱友同论做圣贤要格天下之物，如今安得这等大的力量：因指亭前竹子，令去格看。钱子早夜去穷格竹子的道理，竭其心思至于三日，便致劳神成疾。当初说他这是精力不足，某因自去穷格，早夜不得其理，到七日，亦以劳思致疾，遂相与叹圣贤是做不得的，无他大力量去格物了。^②

无论是在《年谱》还是在《传习录》中，阳明都不把成圣作为“理论”问题，而是将其作为“工夫”实践问题，实下工夫，而实下的方式就是从眼前细务入手。这里值得注意的是“沉思”“劳神”“劳思”，也就是做工夫时的心灵感受。也就是说，阳明在按照工夫论化的朱子学做工夫时，内心并未得到切实的体会，此心与那理始终处于“二”的分离状态，很难由此而“心与理为一”。由是，阳明第一次放弃了由朱子学而成圣的路径。上述分析白沙的内容，同样适合于阳明。

《年谱》载阳明二十七岁再次按照朱子学的路径尝试成圣之学：

一日读晦翁上宋光宗疏，有曰：“居敬持志，为读书之本，循序致精，为读书之法。”乃悔前日探讨虽博，而未尝循序以致精，宜无所得；又循其序，思得渐渍浚浚，然物理吾心终若判而为二也。沉郁既久，旧疾复作，益委圣贤

① 《王文成公全书》，第1390页。

② 《王文成公全书》，第148页。

有分。^①

这个时候阳明强调循序渐进,按照朱子学所讲当为重视“下学”工夫。《年谱》未详细记载阳明的具体工夫,但可见阳明所为止不止读书,当有一定的日常身心工夫在,但在“思”上、“心”上,阳明始终未获得“满足”。这里的“物理吾心终若判而为二”,即为白沙的“此心与此理未有凑泊吻合处”,依旧存在朱子与册子上的理和主观心灵感受的巨大分歧。“沉郁既久”表达出阳明对于主体心灵感受的重视。《年谱》载阳明回归儒学后,三十四岁在京师讲学,特别在乎“身心之学”^②,依旧可以看出阳明与当时工夫论化朱子学的呼应,这时的“身心之学”还不具有后续其思想独立后的意义^③。这一年的另一重要事件为阳明与甘泉的定交,甘泉为白沙高弟,而这时阳明也可能获得了新的思想道路的契机。白沙对当时朱子学的反转、或至少应对尝试过朱子学道路的阳明的“反朱子学”提供了催化的可能。但阳明走出朱子学,根源还应是自己的切己体验。我们也可以说,康斋开出的两条反朱子学的道路,于此刻交汇。

阳明后续的成学历程与白沙一样,同样将主体心灵的感受优先于理,进而区别于当时的朱子学者,走出了一条全新的哲学道路。这也是龙场悟道那一场大悟的主要内容,阳明在“龙场大悟”中彻底解决了学习朱子学时“物理吾心终若判而为二”的困扰。正如陈立胜教授所指出的,龙场悟道虽然是阳明艰难漫长体道的起点,是刹那的顿悟,但“圣人之道,吾性自足,向之求理于事物者误也”也是阳明工夫的用力处、得力处^④,之前漫长的工夫尝试,是阳明大悟得以成立的前提与契机。

综上,我们可以进一步指出,朱子学对于阳明来说,首先是工夫问题,其次才是理论问题。恰恰是按照朱子学所讲,实下工夫,才有了明代心学诞生的契机,因此我们不能仅从“理论”形态理解阳明对朱子的反动,而要从工夫效验去看待这一问题。成圣的工夫与自家的体验,是学问分化的契机;而朱子学本身对“心是做工夫处”的强调,则提供了转向“心”的理论可能。心由做工夫处上升为本体,可能就在做工夫者的实践中的一转。心具理的理,由于朱子学的官学化与权威化,加之工夫论化的朱子学者对于其完满性的强调,反而外在地化为心外的理、外在地化为某种标准而脱离心自身。这时理向心的回归,可能就要求超越“心具理”而转为“心即理”。这样,在乎身心体验的做工夫者才可能消解自身的“苦恼”,但“心与理一”的

① 《王文成公全书》,第1391页。

② 《年谱》弘治十八年条,《王文成公全书》,第1393页。

③ 参《中国近代思维的挫折》第12页注释②。

④ 陈立胜:《入圣之机:王阳明致良知工夫论研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,2019年,第108页。

方式也由此发生了根本的变化。

工夫要治学者气质之病,但学者的气质、病根不同,最终导致工夫的实际效验也不同——一旦转向了工夫,就带有了极强的主观性、个体性、体验性,进而产生了对心性、本体问题的再思索。某种意义上,白沙、阳明将朱子走过的路再走了一遍,但不同于工夫论化的朱子学者,他们走出了不同的结果,并最终连路也一起改变了。