



第七届尼山世界文明论坛

论文集

(三)



第七届 尼山世界文明论坛

The Seventh Nishan Forum on World Civilizations

中国·曲阜



# 第七届 尼山世界文明论坛

The Seventh Nishan Forum on World Civilizations

## 论文集 (三)

中国·曲阜  
2021年9月



## 前 言

本论文集为学者参加第七届尼山世界文明论坛提交论文。第七届尼山世界文明论坛共收到论文131篇。其中主论坛94篇；青年论坛34篇，中医药论坛3篇。论文集（一）（二）为主论坛论文；论文集（三）为中医药论坛和青年论坛论文。

这些论文围绕着“文明对话与全球合作”这一主题展开，分别对“全球抗疫中的文化力量”“文明多样性与世界融合发展”“全人类共同价值与构建人类命运共同体”等进行了不同视野、多个层面的深入探讨，具有较强的时代性和前瞻性。学者们从不同的文明视野，梳理不同文明的特质及优势，为人类命运共同体建设献计献策，意义重大。

由于疫情原因，第七届尼山世界文明论坛采用线上、线下结合的方式进行，线上的视频部分无法收录论文集中，也使本论文集不能集聚本次论坛的全部成果。会后，我们将再行全面整理汇总。特此说明。



# 目 录

(按姓氏音序排列)

## 中医药论坛

- 儒家仁爱思想对中医医德养成的伦理价值 ..... 陈晓霞/1061
- “儒医” 源澄 ..... 卢祥之/1072
- 勾勒姆与浑沌——瘟疫背景下中西医学的通约可能 ..... 张树剑/1077

## 青年论坛

- 以孝立教：儒家教化思想的人性根基 ..... 蔡 杰/1089
- 和同新辨：共享所愿与抗拒
- 以电视剧《山河令》戏里戏外之情境为例 ..... 陈秋旻/1102
- 孔曾思孟之间：儒家慎独之学的形成与突破 ..... 崔 翔/1107
- 近代经学的时代使命
- 以廖平为中心 ..... 刁春辉/1119
- 宋明理学中的宇宙论与形而上学 ..... 段重阳/1135
- 伊藤东涯“卦变说”索隐 ..... 丰子翔/1152
- 教育出口：孔子周游列国的文化本质与历史效果
- 从李振宏先生“四十不惑”章伪作说的误读谈起 ..... 韩博韬/1162
- 阳明对比朱子“知”论——基于知行关系的分析 ..... 胡振夏/1176
- 方潜“神理心性合一”说及其论学始末
- 晚清理学复兴下的心性之辨 ..... 黄 湛/1187

|                                     |          |
|-------------------------------------|----------|
| 知识分子在人类命运共同体中的责任担当 .....            | 康泽宇/1197 |
| 荀子论社会和国家的起源和根源 .....                | 孔维鑫/1209 |
| 试论“超越”何以可能 .....                    | 乐晓旭/1219 |
| 儒家文明为世界文明发展贡献智慧 .....               | 李春蕾/1228 |
| 后疫情时代的全球文明反思                        |          |
| ——阿尔贝特·施韦泽敬畏生命伦理学的启示 .....          | 李雅萍/1240 |
| 人工智能异化对儒家君子人格的影响及其原因分析 .....        | 李转亭/1251 |
| 由性善到存养                              |          |
| ——《孟子》“天下之言性也”章新解 .....             | 李宗宜/1261 |
| 中国灾难抉择中的儒学关怀 .....                  | 梁 诚/1273 |
| 三世说如何范围万世——康有为人伦观申论 .....           | 刘 斌/1281 |
| 实学家朴世堂和其仁学                          |          |
| ——以《论语思辨录》为中心 .....                 | 柳旻定/1293 |
| 陈白沙思想的佛学通贯与书法开显 .....               | 曲 斌/1302 |
| 抗疫精神的中华优秀传统文化底蕴 .....               | 曲晓萌/1311 |
| 道德与认知——由荀子对孟子的批评说起 .....            | 谈 天/1314 |
| 比较湛若水和王守仁格物论中事的面向 .....             | 佟雨恒/1332 |
| 三教归一与文明互鉴                           |          |
| ——宗炳《明佛论》心识观研究 .....                | 汪柔竹/1342 |
| 近七十年先秦“禅让”学术史研究 .....               | 王露晗/1349 |
| 湛甘泉的万物一体思想                          |          |
| ——兼论万物一体的两种理论形态 .....               | 魏鹤立/1362 |
| 中国共产党人“无我”论对中国传统哲学的继承与创新 .....      | 杨玉婷/1372 |
| 易学视域下的《大学》絜矩之道 .....                | 姚莺歌/1384 |
| 后疫情时代的身体：人类文明三种身体观及修身方法的比较研究* ..... | 张道奎/1394 |
| “天人合一”与理学的哲学使命 .....                | 张 恒/1405 |

|                              |           |
|------------------------------|-----------|
| 理学视域下《诗经》“其仪一兮，心如结兮”的诠释····· | 张唐宁/1419  |
| 殷民、君子与学者                     |           |
| ——作新民之行为主体演变及其内涵·····        | 张  兴/1427 |
| 人类命运共同体的两种治理方案               |           |
| ——以《老子》和《系辞》为视角·····         | 张翊轩/1440  |
| 孟子仁政思想的普遍价值·····             | 赵瑞军/1452  |







# 第七届 尼山世界文明论坛

The Seventh Nishan Forum on World Civilizations

## 论文集

(中医药论坛)

中国·曲阜  
2021年9月



## 儒家仁爱思想对中医医德养成的伦理价值

陈晓霞

中医学的发展与儒家思想密切相关,儒家思想对中医学厚德载物、有容乃大、博采众长、创新发展理论体系建构和发展产生了重要影响。儒家仁爱思想就是仁者爱人、忠恕之道、恻隐之心、民胞物与、克己复礼为仁。医儒同道,孝亲从医,医者仁心,中医医德与儒家“仁爱”思想具有天然一致性,儒家仁爱思想对中医从业者的医德养成具有重要伦理价值,促使医务人员树立正确的人生观、价值观和道德观,“融于同道”,关爱患者,正确处理“利”“义”关系,热爱本职工作。

### 1、儒家仁爱思想的内涵

儒家仁爱思想内涵非常丰富。孔子在《论语》中提出“仁者爱人”的主张,将“爱人”作为处理人伦关系的道德原则,强调人与人之间要相互友爱、关心、帮助。“人而不仁,如礼何?”,孔子认为没有仁,也就谈不上礼。仁者爱人、忠恕之道、恻隐之心、民胞物与、克己复礼为仁,这些“仁爱”思想对人们的道德观念、行为方式等都产生了重要影响,是维护人与人之间关系的桥梁和纽带。

#### 1.1 仁者爱人

“仁”的主要内容就是爱人,“仁爱”思想有三个层次的要求:一是“亲亲”之爱。孔子曰:“仁者,人也,亲亲为大”,“亲亲”之爱,换言之,即是“孝”,孔子将“爱亲”这种血缘亲情之爱当作爱的开始。“君子务本,本立而道生。孝亲也者,其为仁之本与。”<sup>1</sup>在他看来礼是一个人的立世处事之本。孔子在《论语·为政》中曾经说:“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼。”百善孝为先,对父母的爱要表现在生活中的方方面面,并以礼来规范和约束尽孝的过程。“弟子,入则孝,出则悌。”(《论语·学而》)“孝悌”是爱亲的基础,在爱父母方面是“孝”,在爱平辈之间是“悌”,这样才能形成和睦的大家庭。二是“泛众”之爱。孔子主张“谨而信,泛爱众,而亲仁。”(《论语·学而》),

1 李殿元.圣人哲学:孔子的智慧[M].成都:四川教育出版社,1996.

主张一个人在爱父母兄弟姐妹的同时,要将爱推延,去爱周边其他的人。孟子发展了孔子的“仁爱”思想,提出“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”。可见,“仁爱”思想起源于家庭亲情,由对自己亲人的爱推恩到他人身上,提倡人要有“恻隐”之心,这就超越了家庭亲情,最终去爱整个社会。三是“爱物”之爱。孔子主张“钓而不纲,弋不射宿。”(《论语·述而》)这是孔子仁爱思想扩张至万物的真实写照。孟子提出“仁民而爱物。”(《孟子·尽心上》),主张一个有仁爱思想的人须有爱物之心。北宋理学家张载提出“民吾同胞,物吾与也”,强调人与自然万物本是息息相关的,是不可分割的有机整体,人与人之间既要真诚相爱,又要把仁爱之情扩展到天地万物,爱护自然界各种生物,与他们和睦相处。儒家“仁爱”思想主张由“亲亲”之爱推至“泛爱众”,这种推己及人“博施于民而能济众”的爱人之心,是超越血亲之爱的大爱,是爱人伦理思想的升华。

## 1.2 忠恕之道

“仁爱”是道德情感的内在意蕴,其外在表现形式是爱人的具体行为。《论语·里仁》中记载,孔子对曾参说:“吾道一以贯之。”曾参对其他同学讲:“夫子之道,忠恕而已矣。”“忠恕之道”贯穿孔子的整个思想体系,“忠恕”是儒家“仁爱”思想在社会实践中的具体运用。孔子认为想修行“仁”术,须遵守“忠恕之道”,尽己则为“忠”,推己则为“恕”,对待别人要将心比心,推己及人。“忠恕之道”包含四个方面的内容:一是己所不欲,勿施于人。凡是自己不愿意做的事情或不想要的东西,不要以自己的意愿强加给别人,应充分考虑和尊重别人的感受,就每个个体来讲,面对别人强加给自己的东西谁都是从内心不愿意接受。所以,与人相处要尊重和体谅别人。二是己欲立而立人,己欲达而达人。自己想好首先要让别人好。自己想要拥有、达到,也要积极地为他人谋划和争取,让他人也能拥有和达到。这样才能美人之美,美美与共。三是恭、宽、信、敏、惠。《论语阳货》中记载,子张问仁于孔子,孔子曰:“能行五者于天下为仁矣”。这“五者”即“恭,宽,信,敏,惠”,并指出:“恭则不悔,恭则不侮,宽则得众,信则人任焉,敏则有功,惠则足以使人。”即只有尊重别人才能得到别人的尊重,只有待人宽厚才会得到大家的拥护,只有诚信才会得到别人的信任,只有勤敏才能提高办事效率,只有施人恩惠才能得到别人的帮助,言简意赅的五个字,却体现了儒家处理人际关系高尚的道德情操。四是体现公平公正。公平公正是通过“仁”来体现,有了“仁”就有“忠”“恕”。正如程颐所言:“仁之道,要之只消道一公字。公只是仁之理,不可将公便唤做仁。公而以人体之,故为仁。只为公,则物我兼照,故仁,所以能恕,所以能爱,恕则仁之施,爱则仁之用也。”<sup>2</sup>程颐经常以“公”释仁,认为己欲立而立人,是孔子解释仁的最为彻底的说法,也可以概括为“公”。可见,要实施“仁爱”思想,必须要践行“忠恕之道”,要践行“忠恕之道”需出于公心,为人处世做到公平公正。

2 程颐:《遗书》卷15,《二程集》,第153页。

### 1.3 恻隐之心

在儒家看来恻隐之心人皆有之。孟子指出：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”（《孟子·公孙丑上》）在他看来，这四端就犹如同一个人的四肢一样，是一个人能成为一个健全之人的基本要素。其中恻隐之心，被他称为仁之始端。作为一个人要发自内心地去关心关爱他人，他人遭遇痛苦时要深表同情并积极主动地提供帮助，使其尽早脱离痛苦境地。一个没有“恻隐之心”的人是不具备仁爱之心的，对他人遭遇的痛苦无动于衷，这样的人连禽兽都不如。按程颢的说法，仁是以天地万物为一体的，“仁”具有一种形而上的意味，因为有“仁爱”之心，就有了“仁体”之源，必然视万物为一体，而博施济众、恻隐之心等都是“仁体”的“功用”。具体就表现为“同情”“关爱”和“博施”等行为方式。孟子曰：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”（《孟子·公孙丑上》）他认为每个人都应有不忍人之心，即使是一国之王也应有不忍人之心，一国之君要想治理好国家，就善于体恤老百姓。要没有功利思想，发自内心地去关心关爱他人，这种恻隐之心，并不是形式上的，不是某个外界的客观要求和强迫制约，而是对处于困境中痛苦挣扎的人发自内心地施以帮助，帮他们从中困境中解脱出来。孟子谈到这么一个小故事：“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心；非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”（《孟子·公孙丑上》）孟子认为对小孩将要掉进井里而想加以援手，并不是想结交孩子的父母，获得大家称赞，而是发自内心的对孩子的处境遭遇感同身受，动了“恻隐之心”，是内心“善”的本质自然流露。孟子认为“善”的本质分为恻隐、羞恶、辞让、是非之心，是为“四端”。“端”是起点的意思，孟子认为扩充四端，可立足道德实践，可成就一个人的德性。当医生看到病人在遭遇病痛折磨时，第一反映是同情、感同深受，并想尽力去抢救，这就是医生“恻隐之心”的具体体现。如同我们看到老人倒在地上，绝大多数人会出于“恻隐之心”，将老人扶起来，这就是仁爱之心、恻隐之情的具体表达。至于现在社会上所出现的一些老人碰瓷、老人讹人事件就是一种在消费人们爱心的行为，在这里不再赘述<sup>3</sup>，这只是个别现象，并没有普遍意义，当人们遇到别人处于危难之时，“恻隐之心”会促使人们施以援手。

### 1.4 民胞物与

“仁”作为儒家思想的核心内容，可以从“爱人”、“爱物”，进而推扩为将人与自然万物视为共性的生命有机体来看待。这里的物指的是牛羊六畜，因为他们可以养人，所以要爱之，爱物则是为了人。仅爱人还不足以为“仁”，须要将仁爱扩大至鸟兽昆虫等生物，儒家将“仁”扩展至自然界的天地万物，提倡尊重生命，爱人爱物，将对人的爱与对自然生态的爱统一起来，这样才算做到“仁”。在儒家伦理道德中，类似于恻隐之心，还有一

3 龚智敏. 商务英语专业人才培养模式研究[J]. 江苏技术师范学院学报, 2013, 1 (32) .

种“无伤之仁”。孟子曰：“无伤也，是乃仁术也。”（《孟子·梁惠王上》）。这在《孟子》一书中还记载着一个小故事。有一次，齐宣王坐在大堂上，有人牵着牛从堂下经过，齐宣王见状，就问：“把牛牵到哪里？”牵牛的人回答道：“这牛是用来祭祀的”。齐宣王见牛一直在害怕哆嗦，就让牵牛的人把牛放了。后来，孟子还就此事，对齐宣王表扬了一番。孟子曰：“是心足以王矣。百姓皆以王为爱也，臣固知王的不忍也。”（《孟子·梁惠王上》）可见，孟子注重对生命的怜爱，在生命遭遇危难时乐于援助。汉代董仲舒认为“质于爱民，以下至于鸟兽昆虫莫不爱，不爱，奚足以为仁？”<sup>4</sup>由此可见，这种“见生不忍见死，闻声不忍食肉”的“无伤之仁”是“仁者爱人”的真实体现，将爱人与爱物有机统一起来。陆九渊说：“一人之仁，不若一家之仁之为美；一家之仁，不若邻焉皆仁之为美；其邻之仁，不若里焉皆仁之为美也”<sup>5</sup>。在他看来，仁体具有向外推广的能力，内在的道德动力会将爱的精神推广延伸，追求一种人与物共同的感知即民胞物与。无论是张载的“生物之本”乃“天地之心”，朱熹的“仁”意即“生生”和“仁是天地之生气”，都传递出“生就是仁，仁就是生”的天地生生之意<sup>6</sup>。儒家仁爱观念内涵丰富，“仁”不仅仅是爱人，还兼爱自然万物和一切生命体，这样才能成就大仁大贤，“民胞物与”“万物一体”作为儒家“仁爱”思想的重要内容，也是儒家修己安人思想的逻辑终点。

### 1.5 克己复礼为仁

儒家主张在做每件事的时候要约束自己，凡事应归于“礼”。《论语·颜渊》中记载：“颜渊问仁。子曰：‘克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉！为仁由己，而由人乎哉？’”。若人人都能做到“克己”，那么“天下归仁”才得以实现。孔子将克己复礼称之为仁，在他看来一个遵循心性修养道德原则的人，才能克制自己，严格遵守社会的法律制度，有效解决各种社会矛盾，不断提升自身道德修养，才能达到“天下归仁”。俗话说：“无规矩不成方圆”。“仁”，是孔子思想的核心，能够充分展示“仁”的就是“礼”和“乐”。刘宝楠《论语正义》：“《儒行》云：‘礼节者，仁之貌也；歌乐者，仁之和也。’礼乐所以饰仁，故惟仁者能行礼乐”。深刻表达了礼乐与仁的关系，即：“仁”是礼乐的精神实质，礼乐是“仁”的表现形式。《礼记·曲礼》中谈到：“礼者，所以定亲疏；觉嫌疑，别异同，明是非也。”，孔子将礼作为一种道德规范，通过对人行为上的制约达到社会稳定和谐。作为儒家文化的集大成者，孔子尤为重视对礼的把握。“道之以政，齐之以刑，民免而无耻，道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》），这是从国家治理层面来讲“仁”和“礼”的关系。提倡对百姓施以仁政，以道德引导百姓，用礼制来同化他们。在个人道德修养上，孔子告诫弟子要注重礼。子曰：“恭而无礼则劳，慎而无礼则蕙，勇

4 唐凯麟. 重释传统:儒家思想的现代价值评估[M]. 上海:华东师范大学出版社, 2000:200.

5 陆九渊:《拾遗》,《陆九渊集》,第377—378页。

6 薛勇民, 马兰. 论儒家仁爱思想的生态伦理意蕴及其当代意义[J]. 学习与探索, 2015 (03) .



而无礼则乱，直而无礼则绞。”（《论语·泰伯》）孔子认为一味恭敬而不知礼法就会很辛劳；一味谨慎而不知礼法就会胆小怕事；一味勇敢而不懂礼法就会闯祸作乱；心直口快而不知礼法就会尖刻伤人。告诉人们实施“仁爱”，要注重“礼”的作用。在日常生活中，孔子依然看重“礼”。林放问什么是“礼”的根本，孔子明确解答了“礼”的根本问题要体现“仁”的内涵，礼节仪式作为表达“礼”的一种形式，不能只停留在表面仪式上，要从内心和感情上体悟礼的根本，明辨“礼”与“仁”的关系。孔子正是引导人们从点滴做起，把“礼”作为维护整个社会秩序的规范，人们交往的行为准则。“儒家思想最初是坚守礼仪、进退自如，从自己内心来究极正义根据，寻找至诚，也主张根据情况随机应变来判断进退。”<sup>7</sup>因为“仁爱”之心，首先要爱自己，然后才能爱别人，这就形成了“差等之爱”，一些矛盾冲突就会形成。孔子提出的“克己复礼”是用礼来调节因差等之爱而形成的各种矛盾，用仁恕的理念去超越差等之爱，达到“天下归仁”的目标，使之成为调节人们日常生活矛盾及社会群体之间矛盾冲突的有效方法。正所谓“礼者，断长续短，损有余，益不足，达爱敬之文，而滋成行义之美者也。”（《礼论》）。实践证明，“克己复礼为仁”已成为解决一些社会矛盾的有效方法和途径。

## 2、儒家“仁爱”思想与中医医德

儒家“仁爱”思想，内容丰富而又鲜明，对医学人文精神的影响是深远的。医儒同道，孝亲从医，医者仁心，体现了儒学与中医学内在天然的关联性。《中国医师道德准则》中很多内容与“仁爱”思想所倡议的伦理道德是一致的，儒家“仁爱”思想对中医道德规范，道德伦理，医德医风等医德建设具有重要价值。

### 2.1 医儒同道

中国古代就有“医儒同道”的说法。“仁”是儒家伦理道德观的核心内容，济世利天下是其最高理想，忠孝为其最高道德规范。医儒同道是和孔子开创的仁知统一传统紧密相关的。孔子讲“仁者爱人”，而医学作为除疾患、利世人、行孝悌的手段，被儒家称为“仁术”，儒家看重医学是因为医学以治病救人为宗旨，这与儒家爱人之仁德是相吻合的，儒家的忠孝观、仁义济世观与中医学的性质及社会作用是相一致的。张仲景主张医生应当“上以疗君亲之疾，下以救贫贱之厄”。这体现出与儒家的“仁者一体”“仁者爱人”是相一致的。孙思邈在《大医精诚》中首先强调医学乃“至精至微之事”，故“学者必须博极医源，精勤不倦。”作为一个医生，若无精良的医术，即使仁心厚重，有解救别人的爱心，也是毫无用处的，不能救病人于危难之中，医德再好也是虚无的。唐代杜光庭在《玉函经》序中说：“能通天地人三才之谓儒，则亦能通天地人三才之谓医”我国历代医家都十分重视把“精

7 安庆杰. 孟子仁政论及当代应用价值研究[D]. 河北大学, 2019:12.



术”作为“立德”的根本，有精湛的医术为基础，再加上儒家良好的伦理道德，中医就成了科学技术（知）和伦理道德（仁）有机结合的科学，行医方能通天地人三才，并践行仁知勇合一。儒医（宋会要辑稿）：“伏观朝廷兴建医学，教界士类，使习儒术，通黄素，明诊疗而施于疾病，谓之儒医。”可见，“知儒悟医”“知儒通远”不仅是中医人才知识结构的典型特征，而且医儒相通也成为中医学的显著特点。宋代著名大儒范仲淹自谓“不为良相，便为良医”，他把良相和良医看作儒生人生选择的进退之道。主张士人如果成不了国家的栋梁之才，那就要学习医学知识，力争使自身成为良医。这种伦理道德观念促使许多儒士在攻读儒家经典的同时，通读“性理大全”，学习《灵枢》《素问》《本草纲目》等，问道从医并逐渐成为深受百姓欢迎的儒医。大量儒士进入中医学领域，对中医的发展起到积极的促进作用，提升了从医人员的综合素质，增强了中医医生的伦理道德，促进了中医知识的传承普及，提高了中医的社会地位。如张介宾、李时珍、王肯堂等都是通晓儒学而投身医学的大儒名医，这些名家都有很深的儒学造诣。“有大儒才有大医”成为一种最显著的历史现象，儒学特别是儒家仁爱思想对中医理论研究和临床医学水平提升都产生了积极而深远的影响。

## 2.2 孝亲从医

儒家思想以“人”为中心。“仁”是儒家思想体系的核心和精髓，“仁者爱人”是儒家思想的重要论断，“仁者”就是饱含慈爱孝心之人，他们拥有智慧才华和善良品德，充满对世间人物的爱。“仁者人也。”（《礼记·中庸》）“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”（《论语·雍也》）：“仁者爱人。”（《孟子·离娄下》），可见，儒家思想“仁”在古代社会，已成人们处理社会关系最高的道德伦理，具有了“仁爱”之心的人，能做到与他人的互帮互助，对有需要的人伸出援助之手。忠恕、孝悌被儒家认为是“天之经也，地之义也，人之行也。”（《孝经》）《孝经·圣治》中说：“天地之性人为贵。”《尚书·泰誓》中说：“惟人万物之灵”。“天覆地载，万物备悉，莫贵于人。”（《黄帝内经》）由此可见，儒家思想和医学人文精神都注重对“人”的重视，这一点自古就有之，而且思想是一脉相承的，所体现的“仁爱”思想是一致的。在儒士们心目中，掌握医术是践行“仁爱”思想，实现道德理想的一种手段，同时也是履行人生价值和义务的有效途径。聂尚恒在《活动心法》中曾说：“医者仁术，圣人以之赞助造化之不及，所贵者，扶危救困，起死回生耳。”掌握了一定的医学知识，才能在别人遭遇病痛折磨的时候，解除其痛苦，挽救其生命。在古代的医学典籍中可以见到孝和医有着内在的联系，《礼记·曲礼》中说：“君有疾饮药，臣先尝之，亲有疾饮药，子先尝之。”为了践行“孝”，拯救自己的至亲，不仅对父母悉心照顾，而且苦心专研中医知识，最终成为大儒大医的人有不少。《比事摘录·医孝》中记载：“北齐李元忠限老多病。元忠专心医道……隋许道幼亦因母疾患，遍览经方以究极，世号名医，诚诸子曰：人子世视膳药，不知方术，岂为孝乎？……唐有王涛亦因母病学医……

宋高若亦因母病，逐通医书……”。医与孝是相通的，既可“以医为孝”，也可“以孝为医”。明代薛立斋指出：“不忘其亲之谓孝，不私其有之谓仁，孝则仁，仁则公，公则薄。”《孝经》：“夫孝，始于事亲。”张从正在《儒门事亲》中说：“为人子者，不可不知医也。”孙思邈则说：“君亲有疾，不能疗之者，非忠孝也。”由此可见，作为儒士，要时刻想着孝亲仁爱，立爱自亲始，作为人子，不能不懂医，要时时想着怎样照料孝敬父母，特别是当父母身患疾病时，怎样用自己掌握的医学知识帮父母摆脱疾患的折磨。

### 2.3 医者仁心

儒学的伦理思想对中医的影响是多方面的，它促进了怜病助弱、尊老爱幼的社会公德和救死扶伤医疗道德的形成，并使一些人走上学医从医的道路。“上是天，下是地，人居其间，须是做得人，方不枉。”<sup>8</sup>人作为天地人三才之一，需有仁爱之心和良好的道德修养，方能成为一个真正意义上的人。正如象山所言：“道塞宇宙……在人曰仁义。故仁义者，人之本心也。”<sup>9</sup>“仁，人心也。心之在人，是人之所以为人而与禽兽草木异焉者。”<sup>10</sup>人的本质就在于人有“仁爱”“仁义”之心，这是人有别于禽兽的主要原因，“人之本心”使人有“仁爱之心”，并立志做天地间有作为的大人的志向，这是人治学从医的关键，也是克己复礼的前提与基础。儒家思想关注人的价值，主张以仁治天下，提倡“以人为本”，而践行“仁”是要有所遵循的。孟子在提倡经过“恕”道来践行仁爱时提出：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼……言举斯心，加诸彼而已，故推恩足以保四海…”（《孟子梁惠王上》）一个孝敬自己父母，关爱自身儿女的人，才能将爱推广开来，主动去关爱周外的人。王阳明说道：“大人者以天地万物为一体…大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是其与天地万物为一也。”（《大学问》）。在他看来“天人合一”是“仁爱”的最高境界，要达到这种境界需将“忠”和“恕”有机结合，方能成之为“仁”，作为一名从医者，要善于践行“忠恕之道”。“仁”被古代医师奉为道德修养的伦理准则，并在从医的过程中将“仁”的思想精髓渗透到实践中去。程颢说：“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？”<sup>11</sup>而宋明理学家程明道也曾说：“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者以天地万物为一体，莫非己也……如手足不仁，气已不贯，皆不属己。”（《河南程氏遗书》）<sup>12</sup>他们都是通过对手足麻痹症状的描写谈自身对“忠恕之道”的感悟，他们对病人感同深受，将儒家的仁爱之心推及到医者对患者的爱心，这真正体现了医者仁心。明代的裴一中在《言医·序》中说：“学不贯今古，识不通天人，才不近仙，心不近佛者，宁耕田织布取衣食耳，断不可作医以误世！

8 《陆九渊集》，北京：中华书局2010年版。

9 《陆九渊集》，北京：中华书局2010年版。

10 《陆九渊集》，北京：中华书局2010年版。

11 程颢：《遗书》卷2上，《二程集》，第15页。

12 龚智敏. 商务英语专业人才培养模式研究[J]. 江苏技术师范学院学报, 2013, 1 (32) .

医,故神圣之业,非后世读书未成,生计未就,择术而居之具也。是必慧有夙因,念有专习,穷致天人之理,精思竭虑于古今之书,而后可言医。”仙在这里比喻才华出众,慧有夙因指一个人天资聪颖,表明一个人虽才华出众,如果没有佛心,不心怀慈悲之心,这样的人宁可以种田织布维持生计,也不可将医生作为自己的职业,以防从医后贻误他人生命。

### 3、“仁爱”思想对中医医德养成的伦理价值

“仁爱”是儒家思想的核心,是我国传统价值观的精华。中医医德是在“仁爱”思想熏陶和影响下形成的医学道德体系。“仁爱”思想的道德精髓可以引导医护人员的行为规范,使医护人员树立正确的医德观,在医疗行业重塑医务人员医德医风,规范医疗服务,提升医护服务质量,构建和谐医患关系。

#### 3.1 使医务人员“融于同道”

俗话说:“儒医同道。”在儒家看来,一个行医者品德的高低直接影响其医德。“无恒德者,不可以作医”(宋林通《省心录·论医》)。按照儒家“仁爱”思想,人与人之间相处应相互关心、关怀,形成相互关爱的良性互动。一个人只有具有高尚的品德,才会去爱自己爱亲人,并推己及人,关爱他人。唐代孙思邈曾说:“从医者有承担‘行医济世’的责任。”“医人不得恃己所长,专心经略财物,但作救苦之心”。行医者要懂得尊重他人,具有高尚的品德,积极担当起“行医济世”的责任,才能成为当之无愧的“儒医”。贾谊曾说:“古之至人,不居朝廷,必隐于医卜。”儒家“仁爱”思想和中医医德关系密切,儒家思想对中医学人文精神的影响延续至今。曾子曰:“夫子之道,忠恕而已矣。”(《论语·里仁》)“忠恕”和“克己复礼”是实施儒家“仁爱”思想的有效方法和路径。“己欲立而立人,己欲达而达人。”(《论语·雍也》)“己所不欲,勿施于人。”(《论语·颜渊》),这些儒家文化的精髓,对医务人员用换位思考的方式,设身处地为患者着想,一心一意为患者服务具有积极的引导和促进作用。可使医护人员相互尊重,谦虚谨慎,戒骄戒躁,正确处理同行、同事间的工作关系,互相配合、取长补短,共同进步。儒家“仁爱”思想还强调“克己复礼”“非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动。”(《论语·颜渊》)要求人们时时提警自己要以礼来约束自己,不做失礼的事,在日常生活中按照行为规范与人和睦相处。清代医家吴瑭曾说:“天下万事莫不成于才,莫不统于德。无才固不足以成德,无德以统才,则才为跋扈之才,实则以败,断无可成。”医务人员若能在实践中践行儒家“仁爱”伦理道德,就能做到“融于同道”,这既是我国古代儒士们的伦理道德规范,中医医德的基本准则,也是现代医学发展对医务人员医德的客观与必然要求。儒家“仁爱”思想所倡导的“仁者爱人”和“泛爱众”,让医务人员“融于同道”,不仅使他们工作中团结协作,互帮互助,促进中医科学进步发展,而且让他们有意愿和能力实施“大爱”,保障

人民的生命健康。

### 3.2 促进医务人员关爱患者

儒家思想中德育教育资源非常丰富，将儒家的仁爱思想融入医务人员职业道德教育，可提升医务人员的人文素养，使他们在医学科研和从医实践中，实现医学科学和人文道德的有机结合。儒家认为医学是践行“仁者爱人”的理想方法和途径。掌握精湛医术，可以“上以治民，下以治身，使百姓无病，上下和亲，德泽下流。”（《黄帝内经》）儒家的“爱”是指从自然血缘亲情的爱向外延伸，形成对他人的爱、对社会的爱和对大自然万物的爱。儒家的“仁爱”思想是建立在个人价值基础上的伦理之爱，认为所有人的生命都要被尊重，要对大自然尊崇和敬畏。对儒家“仁爱”思想有了深刻理解认识，医务人员就会认识到生命的可贵、价值、平等及意义，思想深处就有了求“仁”的渴望和行动的自觉，对自身所肩负的为病患解除痛苦的责任和使命会更加明确。医务人员在日常诊疗工作中，会满怀“仁爱”之心，尊重生命、关心患者、以人为本、公平待人、一视同仁、力行于仁，对患者坚持不懈、竭尽全力进行救护。医务人员在与患者接触与交往中，会怀有恻隐之心，将儒家的“忠恕之道”运用于从医实践，将心比心、推己及人，像对待亲人一样关心关怀关爱病患者，对患者的痛苦与欢乐产生共鸣，与患者进行良好的沟通，给予病患者人性关怀和爱护，做到在治疗的同时，及时有效地帮助患者，给予他们精神上的安慰，在“济世救人”的实践中践行“仁爱”，达到医患关系融洽而和谐的目的。民国时期宋国宾在《医业伦理学》中说：“医乃仁术，惟医者能为爱人，盖仁者能近取譬，人之有疾，若已有之，此种美德，医者不仅藏之于心，且能发于动静云为。”他还将仁爱之心分为三种：“爱有数种，曰怜爱，谓医者当具恻隐之心，怜惜之意，使病者觉医师能痛其所痛，而得精神上之安慰；曰和爱，谓医者当举止温和，不可粗暴，尤于贫苦病人为然；曰博爱，谓爱人之心当始终如一，不因好恶而变更，宜博施济众，不因贫富而轩轻。”可见，“医者仁心”对医护人员来说，要有怜爱、和爱、博爱之心，“以患者为中心”作为服务理念，将患者视作与自身平等的独立的个体，是有血有肉有思想的人，他们需要尊重、关爱、理解、包容，对患者要坚持包容宽容、换位思考的原则，时时以患者为工作中心，在关注患者病痛的同时，营造良好的医疗氛围，通过有效的医患沟通，来抚慰病患者的心理创伤。儒家“仁爱”思想使医护人员追求“天生德于予，桓魋其如予何？”（《论语·述而》）的精神境界，在从医实践中形成高尚的人格和良好的职业道德。

### 3.3 促进医务人员热爱本职工作

社会属性是人的根本属性，一个人的生存和发展离不开社会。儒家“仁爱”思想既包括对父母亲人和他人的爱，还包括对集体、社会和对祖国的爱，这种博爱体现了儒家“天下为公”的奉献精神，要以国家、民族的利益为重，正是这种爱使许多志士仁人无私奉献，精忠报国，体现了人间的大爱。在古代“医”被称为“仁术”。《孟子·梁惠王上》记载：“无



伤也，是乃仁术也。”行医之人是要救人免于伤害的，因而“医”是“仁术”。医学人文精神强调“人”在医疗中的重要性，关注的是人的生命价值与需求，其核心是围绕人的生命而展开的尊重生命、敬畏生命、热爱生命、挽救生命、发展生命等一系列活动，这与儒家“仁爱”思想的核心要义是一致的。儒家的“仁爱”，是建立在“自爱”基础上实施“他爱”的一种道德规范，“仁者自爱”“仁者爱人”是统一的，“自爱”是关爱他人的前提条件，一个自暴自弃、没有自信心和责任感，不热爱生活的人是不会对关爱他人的。“自爱”是通过学习提升、自我完善、提高素质，形成对自己的感性认识和理性认识的充分肯定，是人实现自身价值、回馈社会的不断发展与提高的全过程。按照儒家“仁爱”思想，医者首先应为仁者，“医者仁心”是医务人员的天职，从医的过程中遵循“仁”道，要医治、关爱他人，首先重视和珍惜自己的生命价值做到自爱；其次通过认真的学习和持续的实践不断提生自身业务素质和科学研究能力；第三，保持生之尊严和乐趣，以“泛爱众”和“忠恕”思想，处理好各种复杂的人际关系，提升人际交往能力，真诚对待病患者；第四严守人生底线，有“自知之明”，对自己要有理性的认识，由自知做到自信，并坚持拼搏、达到“自强”。天津中医药大学第二附属医院外科张朝晖说：“一朝为医，便肩负起生命之重，患者性命所托，我必倾尽所能。”这就是他多年坚守的从医信念。拥有“仁爱”之心的人，具有良好素质而又追求心境“内和”，他不仅能勇敢面对医学科研工作中的艰难与挫折，应对医疗活动中的问题和困难，而且将集体利益和国家利益放在首位，增强社会责任感和使命感，掌握精湛的医疗技术，以良好的医德和人文素养为患者服务，更好地完成自己的职业使命。

### 3.4 使医务人员正确处理“利”“义”关系

“君子爱财，取之以道。”儒家认为，追求利益是人的本性，“仁者”要正确处理正义与金钱之间的关系，谈“义”但不否定“利”的合理性和必要性，要善于使两者达到有机统一，不应该见义忘利，惟利是图。“怀仁”的君子有追求金钱和物质的权利，但必须运用正当的手段、符合一定的标准和准则，即体现公平和正义的“道”。儒家“仁爱”思想早已渗透在医学人文精神之中，除了“仁爱”之外，医学人文精神对中国传统文化的接受还表现在儒家的“义利观”方面，“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）

“见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。”（《论语·宪问》）“君子义以为上，君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗。”（《论语·阳货》），由此可见，儒家的“义利观”强调的是重义轻利。孔子经常教育学生，要见利思义，即在获得利益时要先去思寻利益的来源是否正当，是否违背道德良心。按照儒家这一思想，医务人员“谋利”是正常的，但其不能为了追求经济利益而置患者及其家属的利益于不顾，不能为了追求金钱而去过度诊疗，甚至向患者家属收取“回扣”或索取“红包”。人们对医术高明的行医之人也总是用“仁心仁术”来称赞，“医者仁心”“医者大德”，一些医务人员善于处理“义”

与“利”的关系，他们在实现个人价值、获得应得利益的基础上，要有更高的理想追求和人生目标，努力为我国的医学科学繁荣与发展贡献力量。《推求师意·序》：“医乃仁术也，笔之于书，欲天下同归于仁也。今若刻布以广其传，则天下病者有所益，而天下医者有所补，其仁惠及于天下大矣！”<sup>13</sup>只有心怀“仁爱”之心，践行“忠恕之道”，仁爱惠天下。由此可见，医学人文精神接受了儒家的“仁爱”思想和儒家的“义利观”。刘纯说：“良方录传，不惟及于一家一国，且遍于天下而传于后世，岂不愈于身亲为之者耶”<sup>14</sup>“仁爱”思想在医学人文精神中占有重要地位，在医学人文精神中，对“义”与“利”的取舍同样是考验行医者品德的一大标准。南朝学者杨泉在《物理论》中曾说：“夫医者，非仁爱之士不可托也，非聪明理达不可任也，非廉洁淳良不可信也，其德能仁恕博爱，其智能宣畅曲解。”儒家“仁爱”思想早已渗透在医学人文精神之中，没有仁爱之心和良好的道德品质，是很难成为受人尊重，患者信赖的白衣天使的。正如著名医学家裘法祖所言：“医术不论高低，医德最是要紧”；“要当好一名医生……想病人所想、急病人所急、痛病人所痛”。他通过多年的从医实践中对儒家“仁爱”思想有着深刻感悟，他认为“德不近佛者不可以为医，才不近仙者不可以为医”，从医者不仅要业务素质高，医德医风好，而且树立正确的“义利观”，正确处理好“利”与“义”的关系。

总之，儒家仁爱思想作为儒家文化的精髓和灵魂，是以“亲亲”“仁民”“爱物”为逻辑展开的理念体系。弘扬儒家“仁爱”思想，可为当代中医学发展补充精神营养，培养中医从业者的人文素养及医德。医者仁心，作为医护人员要善于推己及人、仁爱待人、为仁由己、见利思义，增强社会责任感和使命感，掌握精湛的医疗技术，以良好的医德和人文素养为患者服务，更好地完成自己的职业使命，为我国中医学不断发展做出积极的贡献。

作者姓名：陈晓霞

性别：女

职务 / 职称：副院长 研究员

所属单位：尼山世界儒学中心孔子研究院

通信地址：山东省曲阜市大成路9号孔子研究院

邮政编码：273100

联系电话：15562293025

Email 地址：chen7898@126.com

2021年9月

13 [明]戴思恭《推求师意·序》

14 [明]刘纯《杂病治例》

## “儒医”源澄

卢祥之

（世界中医药学会联合会儒医文化研究专业委员会）

“儒医”这一社会现象的产生，对中国中医医学的发展起了十分积极的作用。徐松（1781—1848年），字星伯，其利用编纂《全唐文》之便，从《永乐大典》中辑出《宋会要辑稿》，曰：“政和七年……朝廷兴建医学，教养士类，使习儒术者通黄素，明诊疗，而施与疾病，谓之儒医。”政和是宋徽宗赵佶的年号，年代是公元1111—1118年。

南宋·吴曾著《能改斋漫录》卷十三说：“范文正公微时，尝诣灵祠求祷，曰：‘他时得位相乎？’不许。复祷之曰：‘不然，愿为良医。’亦不许。既而叹曰：‘夫不能利泽生民，非大丈夫平生之志。’有一天，有人谓公曰：‘大丈夫之志于相，理则当然。良医之技，君何愿焉？无乃失于卑耶？’公曰：‘嗟乎，岂为是哉。’占人有云：‘常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。且大丈夫之于学也，固欲遇神圣之君，得行其道。思天下匹夫匹妇有不被其泽者，若已推而内之沟中。能及小大生民者，固惟相为然。既不可得矣，夫能行救人利物之心者，莫如良医。果能为良医也，上以疗君亲之疾，下以救贫民之厄，中以保身长年。在下而能及小大生民者，舍夫良医，则未之有也。’这段话，是较阐释“儒医”精神的文献记载。学习中医者，应当一生追求做良医、大医、圣医。“良医”讲求高超技术；“大医”注重高尚医德；“圣医”讲求博识，追求玄达。良医、大医、圣医就是儒医。

### 一、中国儒医文明历史，肇自于宋

中国中医在秦汉时期奠基，在隋唐时期猛进，显著发展标志是孙思邈的两《金》方书和《新修本草》问世。孙思邈集唐代以前医方之大成，对方剂学的发展起了很大促进作用。但中国是一个儒学一统的社会。儒家思想是中国文明史经历了夏、商、周的近1700年之后，由春秋末期思想家孔子重新梳理，是在总结、概括和继承了夏、商、周三代传统文化的基础上形成的一个完整的政治思想社会体系。儒学与医学的联系，究竟起自何时，学术史上颇存争议。

有学者谓“儒医”在宋朝之前儒者通医之人就已甚多。譬如汉代《史记》中记载了许多早期的儒家医学思想。《史记》中的《扁鹊仓公列传》为中医儒家在正史中争得一席，也为后世文史著作撰写医学家传记做出了示范。如唐代大医孙思邈博涉经史百家学术，熟

通佛典。著《千金》两方，题名为孙思邈的著作有近 70 种，据考证其中近三十种左右肯定为孙氏所著。明代王肯堂和清代张璐都认为继张仲景之后，唯有孙思邈的《千金方》可与仲景诸书颉颃上下。还有著名儒医王冰等，他们对医学理论具有独到见解，许多理论亦为历代医家所遵奉。

但儒学是从宋代以后，与医学开始产生联系的。宋以前谈儒，谈医者也有，但非常明确、确切的儒医同谓，还是在宋朝。当时在上层儒士阶层，对医学仍有不屑的认识，如唐代吏部侍郎，京兆尹兼御史大夫，中国“唐宋八大家”之首的韩愈就说过：“巫、医、乐师，百工之人君子不耻。”（《师说》）在宋以前，大医多称为“道医”；自宋朝以后，才转而认为道医是观察事物，总结规律，亦多创造性的；“儒医”是遵经论道，以解释学问为宗，为新经验找理论根据，又进而发展、发挥出新理论。

公元 960 年，赵匡胤废除了后周恭帝，建立宋朝，以汴梁（今开封）为都城，中原统一，虽与北辽、西夏对峙，两宋国祚 319 年，开始了“天水一朝”。（陈寅恪语）宋代科技文化空前发展，是中国文化历史中的最丰盛时期之一，史尧弼在《策问》中说：“惟吾宋二百余年，文物之盛跨绝百代。”陆游在《吕居仁集序》中说：“宋兴，诸儒相望，有出汉唐之上者。”二程、朱熹、欧阳修、苏轼、司马光及“金元四大家”等皆出于斯。

宋朝开辟了中国一个新的文化鼎盛的时代。在这新的时代背景下，需要重建天人合一的知识系统，全面弘扬和提升从医者的道德修为和职业素养，同时社会也要求以一种新的眼光来审视医药卫生学，把医学升华为一种宽厚、仁义、圣智的行为，实现医者全面发展。

儒医产生宋代，其内在的历史原因绝非偶然，它和当时的思想文化背景、社会政治因素、经济科学条件及本身发展需要都有着密切关系。无可否认，宋以前确有儒士开始行医，并取得辉煌成就。但是在宋代就大为不同呈现井喷的形态，整个社会上形成了一个儒医阶层。北宋政和七年，儒医之名正式开始流行。儒而知医成为一种时尚，“以至于无儒不通医，凡医皆能述儒”。

元代著名学者傅若金，著《傅与砺诗文集》，其序中说：“儒者通六籍之义，明万物之故，其于百家之言，勿事则已，事之必探其本始，常其蕴奥，极其变故，勿异夫庸众勿止焉……里人严存性，年少而力字，博涉经史，旁及医药百家之言，方将以儒术取进士，第以见用于世，而科举度矣，于是益取医家之书而读之，求尽其术以游四方而行其志焉…往年余留京师，闻京师之人多称之。今年余还乡，又闻乡里之人多德之，及与之语，出入百家，征以六籍，于是知存性果儒者而为医也，其为医果异大康众者也。”（《傅与砺诗文集》）这里，真实描述了一位弃儒从医而成为儒医大家的人物，儒学医学两精，为士林称颂，由此可见，儒医在元代也是很受尊重的。

明代以后，儒医的社会地位更高，明太祖所遣琉球使胡翰，曾授衢州教授，预修过《元史》。他在《择术》中说：“儒者之医，趋人之急不规其利；推吾之仁不矜其技；呻吟痛苦，



视彼犹己，恒平其施。行于洲理，贫贱不苟拒，姻友不苟取，曳裾公卿之间，不知爵禄之为荣、而势利之可慕，非儒者畴臻是乎！”（《胡仲子集》卷三）意思是为儒者往往难以做到的事，医者却能做到；儒医的道德是儒家最高尚的道德。这正是范文正公的“不为良相，即为良医”的本意。

《孟子·滕文公》上说：“上有好者，下必有甚焉者矣。”宋代范晔在《后汉书·党锢列传》中说：“夫上好则下必甚，矫枉故直必过，其理然矣。”这是中国历代皇朝的一个特点，宋代，因皇帝偏好医学，也使儒教的正统地位更加巩固，加上儒士本身的价值取向，社会便被认为从医是实现仕途的理想路径。

其内在原因，主要是由于宋代统治者夺取政权以后，推行“崇文抑武”的国策，文人具有优越的社会地位和经济地位，其中许多人都是社会的主体，这些人，受儒家济世救人的思想影响，最高统治者又重视医学，屡次颁布医学诏令，大力普及医学教育，吸收有文化素养的儒生学医，多次组织医学家和文官大臣编修方书和本草著作。这一系列的举措营造了社会浓厚的重医风气，同时也大大提高了从医者的社会地位。

另外，宋朝的几代皇帝大都自身爱好医学，也对世人们学医起了一定的引导和示范作用。正所谓“上之所好，下必甚焉”。这样，“不为良相，则为良医”成为旷世流风，儒士箴言。儒医的道德传统开始形成。

南宋时期的宗正寺主簿吴曾，写过一本笔记类的书，《能改斋漫录》，书中说到：“范文正公微时，尝诣灵祠求祷。曰：他时得为相乎？不许。复祷之曰：不然，愿为良医。亦不许。既而叹曰：夫不能利泽生民，非大丈夫平生之志。他日有人谓之曰：大丈夫之志于相，理则当然。良医之技，君何愿焉？无乃失于卑耶？公曰：嗟乎，岂为是哉！古人有云：常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。且大丈夫之于学也，固欲遇神圣之君得行其道，思天下匹夫匹妇有不被其泽者，若已推而内之沟中。能及小大生民者，固惟相为然。既不可得矣，夫能行较人利物之心者，莫如良医。果能为良医也，上以疗君亲之疾，下以教贫民之厄，中以保身长全。在下能及大小生民者，舍夫良医，则来之有也。”这里说的就是杰出的思想家、政治家的“范文正公”的范仲淹。

余嘉锡先生在《四库提要辨证》评述说：“先天下之忧而化，后天下之乐而乐”，这两句名言，为历代所传诵。良相、良医之论，这里完全是他政治伦理观的真诚理想箴言。历史上受此箴言鼓舞者很多。如《宋史》记载了一位名士，叫崔世明的人说：试有司连黜，每曰：‘不为宰相，则为良医。’遂究心岐黄之书，贫者疗之不受直。”又如左元丰在《风科集验名方》序中说：“达则愿为良相，不达愿为良医，自医固非良相比也，然任大责重，其有关于人之休戚则一一也。”

范仲淹所谓“良医”，实即“儒医”。林亿在《新校正黄帝针灸甲乙经序》中说：“通天地曰儒，通天地不通人曰技。斯医者，虽曰方技，其实儒之事乎！”《新校正黄帝针

灸甲乙经序》)基本说明,已启儒医之门。

宋太祖好医,第八代皇帝徽宗赵佶亦崇医,如崇宁二年(1103年)上诏:“今欲别置医学,教养上医。”这是最高统治者对医学教育的旨谕。就是说,要从国家层面建设高等学府,从事医学教育,相当于开办中央医科大学。于是,朝庭臣僚共议:“正在今日,所有医工,未有奖进之者,盖其流品不高,士人所耻。故无高识清流,习尚其事。今既别兴医学,教养上医,难以更隶太常寺,欲比三学,隶于国子监,仿三学之制,……仿三学立法,……诸学赐出身,以待清流,庶有激励……赐医学出身除七等,差遣上舍生高出伦辈之人,选充尚药局医师、医学博士、医学正录,或外州大藩医学教授、诸州军医学教授等”(《宋会要辑稿》)。

“盖其流品不高”,是说原来医学教育管理不严,水平不高,让医学脱离太常寺管理而到隶属于国子监,就是纳入国家正统的儒学教育体系,从根本上改变医学教育的性质,使“流品不高”的医生,逐渐增加儒学修养,成为“上医”。

宋徽宗眼里的“上医”,就是儒医。他在诏谕上还说:“建学之初,务欲广得儒医。朝廷兴建医学,教养士类,使习儒术者通黄素,明诊疗,而施于疾病者,谓之儒医,甚大惠也。”(《宋会要辑稿》)。能够达到上述要求的,朝庭视如儒生,这样的医者可以“入于清流”并套用武阶,医官的地位大大提高,儒医的地位得到确立。儒医不仅仅指良医,而且指习儒而通于医术的人。以儒而知医,儒而兼医,这种社会流风和朝庭不断提倡,影响甚广,同时,也给许多落魄儒士,指出了另一条出路。

## 二、“儒而知医”社会现象,推动了中医学术发展

宋朝许多士大夫不但不轻视医学,反而以不知医为耻。许多学问家亲自整理、收集验方、单验方或家藏方,而且编纂成册、刊行于世,如沈括、苏轼、陆游、朱熹、欧阳修、王安石、范仲淹、辛弃疾、司马光、黄庭坚、范成大、苏颂、洪迈、郑樵、蔡襄、文天祥、郭思、张载、文彦博等大儒,几乎到了“无儒不通医”的地步。

譬如大学士苏轼对中医药学就颇有研究,著有《苏学士方》,后人将其与沈括所著的《良方》合称作《苏沈良方》,流传至今。《宋史·艺文志》、《永乐大典》均载。“苏沈”的沈括,虽非以医为业,然其对于医药学有着浓厚的兴趣,晚年更是致力于医药学研究,他在《梦溪笔谈》里,对药学方面论述很多,从采药、用药到辨药、制药均有涉及。清代陆锡熊、纪昀在《钦定四库全书总目提要·苏沈良方提要》中就评道,“宋士大夫类通医理,而轼与括尤博洽多闻。其所征引,于病证治验,皆详著其状,确凿可据。”

又如丞相王安石,也十分推崇医道,爱读医书,《难经》、《素问》、《本草》诸书无所不读,他有两则名方流传后世,一是《苏沈良方》所载的“王荆公偏头痛方”,另一

方是叶天士《临证指南》所载的“王荆公妙香散”，均后世医家医案中屡用。另外，资政殿学士洪遵，进士出身，著有《洪氏集验方》，流传至今，影响也很深远。

中国历史上，“医为儒者之事”的观念一直很深，这种社会现状，到了1271年入元，忽必烈的狂风暴雨卷进中国，儒者地位才有所下降。元朝将职业的等级分十级：一官、二吏、三僧、四道、五医、六工、七匠、八娼、九儒、十丐。可见，当时儒士的地位还不如娼妓。但任何事物都是两面的。塞翁失马，焉知非福，那时的知识分子，在这种形势下，却获得意外发展。

他们政治失意，但在诗文、戏曲、小说、艺术、字画、园林堆造、医药、算数、历法、工程、水利、机械制造等艺术、文化领域，反而分途迈进。元代的使中国走上了一种社会变型。所幸元朝国祚不到百年，蒙古政权即崩溃，历史呼唤着中国汉民族重来恢复汉唐旧轨。虽然元代医儒地位都不高，但并未能驱减汉民族意识中医儒不分的观念。儒医重要人物、著述仍复迭出，“儒医”之称仍是从医者追求、向往的美誉称谓。

然而，宋代学风究不同于汉唐，它一反汉唐的训诂注疏的传统，强调“穷理”，提倡“格物致知”，形成了颇具革新意味的“义理之学”。理学家朱熹解释“格物致知”时说，穷究事物之理，而获取知识，提倡对自然界和人本身观察，注重对客观事物规律的探讨。在这一思潮的影响下，许多文人士大夫把“格物致知”的内容嫁接到了医学，从更广泛的范围探究医学原理及相关知识。“金元四大家”之一的朱丹溪，67岁时著撰《格致余论》一书。斯著是丹溪医论的专著，医论42篇，充分反映丹溪的学术思想，以《相火论》、《阳有余阴不足论》两篇立论，在中医思想史上首创“阳常有余，阴常不足”的论点，强调保护阴气的得要性，确立“滋阴降火”的治则，为后世倡导滋阴学说，打下牢固的基础。

另外，宋朝前后有许多著名的文人雅士，写了大量诗词，描述药学使用。譬如辛弃疾、苏轼，黄庭坚等。这些文豪涉猎医学，还借儒学研究医理，将仁义孝慈纳入医德规范，这样，“仁爱”、“修身”、“孝亲”、“利泽生民”等儒家思想深刻渗透到医学里面，从深层次的影响、熏染了医学队伍，不仅弘扬了“医乃仁术”的思想意识，而且大大提高了中国医药学队伍的人文境界。

作者简介：卢祥之，中国科学院编审，中国社会科学院客座研究员，中国中医科学院客座研究员，山西大学教授，世界中医药学会联合会儒医文化研究专业委员会会长，中国中医药信息学会儒医文化分会会长。

地址：北京市朝阳区小营路15号

电话：13552157207

E-mail: luxiangzhi@163.com.cn

# 勾勒姆与浑沌——瘟疫背景下中西医学的通约可能<sup>1</sup>

张树剑

(山东中医药大学中医文献与文化研究院, 济南, 250355)

## 摘要:

英国学者将现代医学比作有力而笨拙的勾勒姆, 中医学则像庄子笔下无知而友好的浑沌。在突发疫情中, 作为常规医学的勾勒姆医生遇到了“反常”, 而浑沌医生却施展了更多的救助手段。瘟疫之下, 对医学的科学类型与疗效评价需要重新思考。作者认为临床“真实世界研究”与博物学的科学传统或许是中西医学思想通约的有效径路。

**关键词:** 勾勒姆; 浑沌; 中西医; 瘟疫

Colem and Hundun: The Possibility of the Interoperability of Chinese and Western Medicine in the Perspective of Epidemic

ZHANG Shu-jian (Chinese Medical Literature and Culture Institute, Shandong University of TCM)

Abstract: British scholars compare modern medicine to that strong but clumsy Gollum, while Chinese medicine is like the ignorant and friendly “Hundun” (Chaos) in Zhuangzi's writing. In a sudden epidemic, Dr. Gollum in his conventional medical implementation encounters "anomalies", while Dr. Hundun performs more medical aid. The epidemic situation calls for the need to give a second thought to the scientific type of medicine and the evaluation of its efficacy. The author argues that clinical "real-world research" and the scientific tradition of Natural History may be an effective way to bridge the Eastern and Western medical thoughts.

Key words: Golem; Hundun; Chinese and Western medicine; epidemic

1 作者简介: 张树剑(1973- ), 医学博士, 教授, 山东章丘人, 研究方向: 中医学术史, Email: njrb@163.com。本文是国家社会科学基金重大项目“宋元以来中医知识的演变与现代‘中医’的形成研究”(18ZDA175)的阶段性成果。



新冠肺炎疫情的暴发，对于医学而言是一次重要的考验。从医学的参与来看，既有基础医学的科学研究，又有具体的技术手段，两者紧密协作与瘟疫赛跑。从中国的经验看，中医药的进场成为抗疫取得重大成效的重要因素。在官方通报以及一线抗疫的中西医药专家的访谈中都明确了中医药在新冠肺炎救治中的作用，有关中医药救治新冠肺炎的多篇临床研究也已发表，其中有个案研究，也有证据水平较高的随机对照试验（RCT）。

不过，回顾新冠疫情发生以来的相关通报、媒体报道以及网络信息，虽然从一开始就有专家呼吁中医药参与救治，然而，各地（包括境外）中医药的参与却是从无到有，步履艰难，即使到今天，在互联网上对中医药治疗新冠肺炎的态度仍然存在割裂。究其原因，并非出于中医药临床救治是否有“疗效”，而是对疗效的评价存在异议。当前疗效评价主要是以循证医学证据作为尺度，中医在这一尺度下基本上没有话语权；进而讨论，又回到“中医是否科学”这一老生常谈的问题，所以，无论是对学术范式的理解，还是对临床疗效的评价，中医与西医之间，还是存在有意无意的抵触。

如今，在全球重大疫情背景下，中西医结合救治新冠肺炎正在越来越被接受。这一趋势或许会成为中西医精诚合作，消除疑虑的重要时机。两者之间若要在学理上取得更为深入的共识，首先要对临床的评价标准引入新的思想资源，同时，启动对中西两种异质医学的科学本质的思考也在其时。

### 勾勒姆的一次“反常”

目前评判药物疗效的一个主流方法是随机对照试验（RCT）<sup>2</sup>。这个被称为金标准的方法是基于一个被设计的理想条件下的临床研究，严格的分组与条件设计保证了数据的可信度，这是笛卡尔主义的数理科学在医学方法中的表现。不过，这一方法不仅成本较高，更需要时间，当汹涌的疫情到来的时候，往往陷入远水难解近渴的窘境。所以，新冠疫情暴发早期，大量的病患涌入医院，而医生往往无药可用。这对于一直在不断成功的现代医学而言，可以说是一次“反常”。

反常是出于托马斯·库恩（Thomas S. Kuhn）<sup>3</sup>的科学革命理论。科学革命理论已经广为人知了，其基本理路为科学是一种范式，科学革命就是一种范式向另一种范式转变，而范式是一个科研共同体成员所共享的信仰、价值、技术等集合所构成的模式和范例，是从

2 随机对照试验是目前主流的临床研究的设计方法，按照循证医学的规范，临床证据的可采信度可分为五级，由高至低分别为：一级：按照特定病种度的特定疗法收集所有质量可靠的随机对照试验（randomized controlled trials RCT）后所作的系统评价或Meta分析，被认为是评价临床疗效的金标准；二级：单个的样本量足够的随机对照试验结果；三级：设有对照组但未用随机方法分组的研究；四级：无对照的容系列病例观察，其可靠性较上述两种降低；五级：专家意见（个人经验）。

3 （美）托马斯·库恩著，金吾伦、胡新和译：《科学革命的结构（第四版）》，北京大学出版社，2012年。

事某一科学的研究者群体所公认的工作框架和工作基础。科学的发展模式是：常规科学—反常—危机—科学革命—新的常规科学。其中，“反常”是革命的开端，所谓风起于青萍之末。回到当下的医学，我们对于现代常规医学很少怀疑，因为其无论是在基础科研还是临床应用，都是科学的医学，而科学不仅表示着主流，更有着正确与优先的意味。本次新冠疫情之下遭遇的反常却对现代医学的正确与优先提出了疑问。事实上，这样的反常每天都在发生，即使是普通的病毒性感冒，现代医学也未能提供出特效药，更多时候是建议休息与饮水。而休息与饮水是否可以作为标准的“治疗”？按照现代医学的标准，怕是至多算是一种支持。这其实就是医学的反常，只不过是我們习以为常罢了。当突发瘟疫，这种反常则被加倍地凸显出来。

事实上，对于医学的无能，SSK（科学知识社会学）学者早有论述。英国学者哈里·克林斯（Harry Collins）与特雷弗·平奇（Trevor Pinch）<sup>4</sup> 在他们的名著《勾勒姆医生——作为科学的医学与作为救助手段的医学》中将科学、技术与医学均比作勾勒姆，勾勒姆是犹太神话中由黏土与水制成的有生命的假人，他不了解自己的力量，也不知晓自己有多么无知，是一个孔武有力而又笨拙的怪物。作者在书中以安慰剂效应、冒牌医生、疫苗接种与父母权利等8个主题阐述了医学的复杂性、不确定性与可错性，在说明医学处于社会的复杂环境中，医学发展永远在大部分人的健康与小部分人的牺牲中寻求着平衡。疫情防控本身就是一个具体的实例，医学是疫情防控力量中的重要部分，其作用也仅仅是部分的。疫情需要公共卫生综合力量的合力才能有效防控，最为重要的还是国家对卫生资源的调控与管理，比如建立防疫医院、强制性保持社交距离、计划免疫实施、城市环境治理等。新冠疫情中，封城、全国医护人员增援、建设方舱医院、全民居家、国际互助等措施均是在国家干预下才能得以施行。不过，国家力量的顺利实施，也需要依据科学医学的成果，如大面积疫苗接种，没有科学研究的前提是不成立的，这也是现代科学在公共卫生方面的体现，在某种程度上掩盖了医学救助本身的缺陷，但是面对病患个体时，现代医学还是显现出力不从心。

### 作为拯救手段的浑沌

克林斯与平奇将医学分为两种模式：作为科学的医学与作为救助手段的医学。作为科学的医学，以追求生命原理，寻找疾病的最终解决方案为旨归，为人类谋求长远利益；而作为救助手段的医学，则需要当下给出应对，解决问题，着重于个体的短期利益。医学作

4 两位作者的“勾勒姆”系列有三本，中文版分别为潘非、何永刚译《人人应知的科学》，江苏人民出版社，2000年；周亮、李玉琴译《人人应知的技术》，江苏人民出版社，2000年；雷瑞鹏译《勾勒姆医生——作为科学的医学与作为救助手段的医学》，上海科技教育出版社，2009年。

为科学时与勾勒姆更加相似，作为救助手段时，则气质相对温和。科学医学求真，其研究未必会有现实功用，这也是科学的本来特性；救助医学求善，着力于解决现实的救助，那句著名的特鲁多格言“有时是治愈；常常是帮助；总是去安慰”，就是针对救助医学说的，是医生臻于至善的追求。多数时候，科学医学与救助医学并不矛盾，在新冠疫情中，我们听闻最多的话语之一就是依靠科学抗击瘟疫。所以，科学家夜以继日地研究，分离病毒基因，研发可靠的疫苗；临床医学家则在通过循证医学的方法来筛选药物。但是具体到某一个体而言，科学与救助手段却不会同步。疫情突发，无论是疫苗的研发，还是用 RCT 方法寻找药物短时间内完成，此时的医学救助只能依靠可能有效的药物以及对症治疗来应对。此时，正是中医学发挥所长的时刻，尤其值得期待。

中医与西医面对新的临床疾病，都是应用自己熟悉的手段，西医根据以往抗病毒治疗的经验，比如选取经过循证医学验证的对 SARS 有效的药物来治疗，或者采用吸氧、呼吸机、人工肺等支持疗法；中医则根据望、闻、问、切等诊断方式得到的资料，辨证应用中药与针灸等方法。以往作为救助手段的医学在科学医学的指导下工作，而在疫情之下，救助手段则走在了科学的前面，其中，中医药的手段更加丰富。资深的中医师在瘟疫现场的作用非常可靠，我采访过参与救治新冠肺炎的一线的中医医生，他们都是资深而且具备科学素养与专业精神的医生，无论是在方舱医院，还是在协和医院的重症病区，还是海外的中医师，他们给出的回答十分肯定。

相对于科学医学的勾勒姆，中医学的特点有点像中国文化中的浑沌。浑沌的故事来源多方，大家比较熟悉的是《庄子》中的记述，倏、忽与浑沌相聚，见浑沌没有眼耳口鼻等七窍，出于善意就为他日凿一窍，七天后七窍出，但浑沌却死了。浑沌对世界万物有自己的视听方式，与倏、忽不同，如果将倏、忽的标准强加给浑沌，则浑沌就远离了“浑沌”的持久存在，而变成了“倏忽”之一瞬。相对于科学医学的严格与清晰，浑沌的中医的面目有些模糊，但是充满善意。当科学医学的勾勒姆遇到危机，中医学的浑沌或许是一种解决方案，尤其是在疫情突发的现场。这有点类似于中医的“急则治标”，多管齐下，救人要紧。《史记扁鹊仓公列传》中有句话颇可解释：“人之所病，病疾多；医之所病，病道少”，是说人们担心患有的疾病多，而医生担心治疗病患的方法少。西医虽然对中医的经验有时不以为然，但有时候也会遵循“同情用药”的原则，在紧急情况下应用未获准上市的在研药物，这是医学作为救助手段从科学的禁锢中逃脱出来的一种方法。同情用药的原则一般是用于个别情况，不会大规模应用。而中医药不同，中医药在新冠肺炎的治疗中大量应用，这与中医药在中国的悠久传统有关，而且，中国的中医力量比较雄厚，面对疾病时，应用中西医结合的方法已经成为中国相当一部分医生的习惯。即使是西医，应用中成药也是常用的诊疗手段。

反常有可能引发革命。中医药进入之后，医学尤其是临床医学的评价能否引发一场范



式的改变呢？这一问题的根源是对中医药疗效的评价。按照库恩<sup>5</sup>的说法，范式是团体承诺的集合，推而言之，科学也不过是一个叫做科学的共同体所共享的信仰、价值、技术等集合所构成的模式和范例，是从事某一科学的研究者群体所公认的工作框架和工作基础。在常规科学医学范式下，临床疗效的评价当然要依据循证医学的证据系统，这是现代医学迄今为止仍然固守的一种信仰。事实上，无论是勾勒姆，还是浑沌，都有自己的标准。用勾勒姆的标准要求浑沌，浑沌可能就死了，比如一直以来红红火火而又备受争议的中医“证”的标准化、四诊标准化的研究，到现在也难以真正实现，而中医本身的重视个人经验与感知色彩的优势则面临危机。这也是为什么即使到了今天，中医学在新冠疫情中的贡献仍然没有得到应有的评价，媒体报道中对中医药救治新冠肺炎的作用讨论往往是犹抱琵琶半遮面。网络上关于中医药是否对疫情起作用观点尤其分裂。当然深层原因仍然还是那个延续百年的问题：中医是否科学？

不可通约性是范式改变的条件。然而，在医学临床的评价以及科学类型上，中西医之间是否那么泾渭分明呢，能否找到可以通约的途径呢？

## 从理想世界到真实世界

RCT 是基于理想世界的一种方法，这是在现代科学思想下形成的规则，这一思想从笛卡尔将世界数学化之后即已开启。医学思想中将人体作为机器，所有的药物的选择，疗效评价都借助了数学的方法。按照 RCT 的证据标准，中医药基于经验的数据充其量算是五级证据，采信程度较低，而且，以经验作为自己的重要方法的中医学，很难达到 RCT 这一理想世界的验证要求。由此，中医药一直以来被部分人斥之为不科学、疗效不可靠。可见科学与否的话语评判是基于某一标准，并非疗效事实。

事实又是如何呢？中医药治疗因人、因地、因时的灵活用药，时有加减的多味药组方，体察体表特异表现的针刺方法，以及形神兼顾的护理特点等，这恰恰是中医基于经验与自身逻辑而形成的一个诊疗体系，是其在遭遇到突发的瘟疫的时候能够从经验出发，制定出相应的对策的优势所在。在新冠疫情中，中医药在临床上止咳化痰，其效用相较于西医的支持手段并不逊色。所谓“医者意也”，具有传统中国神韵的中医学，天然地与追求精确定理的数理科学分属不同的世界。中医学判别疗效别有标准，主要是基于经验，更多的还是患者自身的感觉与每一个疾病发生时的复杂的“真实世界”。

或者，中西医在作为救助手段时，对疗效评价的标准之间存的某种“通约性”就在于

5 （美）托马斯·库恩著，金吾伦、胡新和译：《科学革命的结构（第四版）》，北京大学出版社，2012年，第152—157页。

真实世界,这可能是当前两种异质医学走向和解之道。事实上,近年来真实世界研究(RWS)<sup>6</sup>的方法作为与 RCT 相为互补的一种新的临床评价方法颇受关注。国外早在上世纪 60 年代就有研究者提出了“真实世界”,认为临床试验条件可能与真实环境不同,临床医生尝试开展临床试验时,应考虑被设计的实验条件远远没有医生所面对的条件复杂,从而提出临床试验应该在真实世界中考量<sup>7</sup>。虽然这一思想的提出较早,但直到 20 世纪初才有较多的真实世界研究的案例发表。2006 年《胸心外科杂志》的一篇评论中提出:RCT 不能反映真实,真实世界分析对治疗指南至关重要<sup>8</sup>。国内这一词汇较早应用在艺术与经济学领域,在医学领域最负盛名的一次真实世界研究是急性冠脉事件全球注册研究(global registry of acute coronary events, GRACE),这是一个来自 14 个国家,94 家医院参与的针对所有急性冠脉事件临床管理和患者结局的观察性研究,这项研究也引起了国内的关注,有学者作了回顾报道<sup>9</sup>。从此 RWS 进入了国内医学研究的视野,尤其是在中医药领域受到推崇,从目前的发表看,真实世界研究的案例主要集中于中医药领域。如前所述,中医临床本身就非常注重真实而复杂的临床环境,因人、因地、因时,善于对症状作综合分析,强调医患之间的互动与沟通等。中医临床的特点令其非常难以达到理想世界的要求,而与真实世界研究却有着很好的契合度。

RWS 为中医学提供了一个与科学对话的角度。从西学东渐以来,中医学就忙于自辩,自辩于自身的“科学”性,更为准确地说,是谋求自身符合于数理科学这一个类型的知识特征,这是被整个社会思潮所裹挟的结果。中医学的多数研究比如寻找经络的实体、中医脉诊的客观化、中医证的实质研究等等,均是一个思路,即解剖重塑中医药理论,令其符合数理科学的标准。经过数十年乃至上百年的努力,至今中医药仍然没有成为令人完全接受的“科学”,即便是取得了大量的实验室证据,并对理论作了多方面的改造,仍然与现代医学(数理科学)貌合神离,以至于在数理科学大行其道的今天,中医学的疗效经常受到质疑。而真实世界研究基于临床实践的所有信息,包括病历、各种理化检测记录、医嘱记录、住院记录等均可以纳入评价体系,倾向于在超大样本量与广泛受试人群的基础上开展长期评价,并注重有临床意义的结局指标,这一研究方法与中医药注重临床信息、长期

6 真实世界研究(RWS)是近年来兴起的相对于理想的科学试验模型而设计的一种基于真实世界证据,获取医学证据的研究。其特点为:(1)研究的实施地点以及干预条件为真实的临床实践环境;(2)受试者的选择一般没有特别的限制条件;(3)干预措施和临床实际一样,可由患者和医师进行交流而改变干预方法;(4)需要良好设计的数据库,并记录患者(相对)长期的随访结果。

7 Botts, RP; Edlavitch, SA. Clinical evaluation of methods of treatment[J]. Canadian Journal of Comparative Medicine and Veterinary Science,1967, 31 (2): 48-52.

8 Martin T.R. Grapow; Robert von Wattenwyl; Ulrich Guller, etc. Randomized controlled trials do not reflect reality: Real-world analyses are critical for treatment guidelines[J]. The Journal of Thoracic and Cardiovascular Surgery, 2006, 132 (1): 5-7.

9 霍勇:《伴随循证医学走入真实世界——GRACE研究给我们的提示》,《中华医学信息导报》2002年第11期,第12-13页。

的医案记录传统、对四诊信息的详细记录等具有博物学意义的临床模式有着一定的契合，所以被中医药领域迅速接纳。瘟疫本身就是一个真实世界。在这个真实世界里，中医药基于症状分析辨证施治，取得了令人欣喜的成果。事实上，在新冠疫情刚刚暴发不久，广州市第八人民医院的透解祛瘟颗粒申请医疗机构传统中药制剂，经广东省药监局审查并准予附条件备案，成为国内首个基于中药应用经验，依据真实世界临床数据进行审批的医疗机构制剂<sup>10</sup>。

值得提出的是，在真实世界研究中，症状的记录是一个核心的向度，这正是中医临床的优势所在。中医临床辨证最为传统的望闻问切四诊方法，较少依据实验室数据，医生分析四诊得到的数据，给出一个综合的判读，确定是某一种“证”，然后根据经验与理论处方用药，其中经验往往是个性化的。非标准化的用药也是中医区别于数理医学的一个表现。在疗效评价中，中医往往根据症状是否减轻来判断，虽然这一判别方式经常被诟病，但是症状是患者的直接反应，与疾病的康复关系很大，但是在以RCT标准下患者的自我感觉往往得不到充分考量。作为临床最为直观的疗效评判，患者说“我感觉好多了”这样的表述竟然或多或少地被忽视。所以在临床上经常会遇到一些尴尬的情形，就是实验室指标没有异常，医生对患者说“你是健康的”，但是患者自我感觉不适，亦或反之。健康与否的标准是什么？这也是真实世界研究所需要关注的。以症状为中心的经验判断作为疾病与健康主要标准在当前的临床评价中应该获得更大的权重。

真实世界研究是对基于理想世界的RCT研究的反动，也是对RCT遇到反常时的纠正与补充，体现出一种科学医学勾勒姆的自我反醒，同时，这一方式与中医学传统的评价有着异曲同工之处，可以说，真实世界研究在某种程度上是中西医学的一次通约。

## 重提博物学的科学传统

如果跳出疗效评价这一具体的方法，从认识论上考量中西医学，也是找到两者通约的一种可能。我们在评判中医学科学与否时，隐含了一层意义，即是现代医学代表科学，而科学是唯一正确的这一一元论色彩的评价。当我们讨论科学时，经常默认科学就是指的数理科学，这也是对于科学类型多元性的一种误解。

英国科学史家皮克斯通（John V. Pickstone）<sup>11</sup>基于对医学与科学、自然多样性的解读基础上，对笛卡尔主义的科学观提出了质疑，提出“更简单的理解的历史：论述很普遍的意义上的博物学，和论述意义”，认为中国人对医学的认识更加合理：“中国人被允许担心平衡和失调；我们却被要求以现代医学科学的病理学来思考，并且作为合格的笛卡尔

10 刘钊晖、罗玉冰、方维等：《透解祛瘟颗粒（肺炎1号方）应急审批创新研究》，《中国食品药品监管》，2020年第2期，第14-21页。

11 约翰·V·皮克斯通著，陈朝勇译：《认识方式——一种新的科学、技术和医学史》，上海科技教育出版社，2008年，第31-35页。

主义者，我们被要求将心与身分离”。皮氏主要叙述了三种科学的认识方式：博物学、分析与实验。如果从现代科学的角度看，博物学一度作为后者（数理科学）的对立面来对待。博物学（natural history）或者被称为博物志、自然史，是一种素朴的认识自然的方式，将自然万物进行描述、传记、分类和展示，这一方法无论是东方还是西方，都具有天然的合法性。西方的博物学传统可以追溯至亚里士多德与他的学生泰奥弗拉斯托斯，他们的著作《动物志》《植物志》等为西方科学史开创了博物学传统，乃至近代新的博物学兴起时，被看作是对亚里士多德的修正。近代博物学的成就卓然，尤其是在地质、生态、环境等学科，是这些学科兴起的重要知识与方法因素。19 世纪博物学发展出的最为闪耀的成果就是进化论理论。西文语境下，博物学（natural history）与自然哲学（natural philosophy）是相互对应的认识自然的方式，16—17 世纪欧洲科学革命之后，自然哲学逐渐为数理科学所代替。中国的博物学也是发生很早，孔子一门中讲求“博物多识”，《诗经》《尔雅》都可以说是博物学的奠基之作，及后的名物、训诂、本草、地理、书志等记录，流觞而下，千古不绝。虽然博物学在中国学问中表现在多个方面，但是并没有达到与西方自然哲学并列的高度。

回到本文的主题，医学认识人体与疾病的方法如果只仅仅局限于笛卡尔主义的数学基础，自然是偏狭的，如果接纳博物学的方法，意味着与中医学的另一条通约之路。博物学作为一种接近自然的认识方法，一直是中医学的重要方法，其理论与分析都是建立在博物基础上的。简要梳理一下中医学博物学方法：其一，人体博物学。《内经》中对人体的认识方法主要有两种：“度量而切循之”与“解剖而视之”，这两种方法是形成中医生理学，包括经络学说、腧穴学说的基础。虽然说一般认为后来的中医学不太重视解剖这一偏于“实验”的认识人体的方法，但《内经》中的确留下了大量的人体计量学的数据，这也形成了中医藏象生理学传统。当然，解剖学在不同的地域与时期，其科学意义并不相同，中世纪的解剖学，无论是宋代中国的解剖学还是西方的解剖都是对曾经理论的证明，而非一种探求真相的实验。16 世纪以后，解剖学渐渐成为实验室里的技术，但是从认识本质来看，无论古今，解剖都是一种博物求知的方法。其二，药物博物学或者本草博物志。从《尔雅》开始，中国的著书传统中就开始了动植物性状的记录，中医学关于本草药物的记录尤其详尽，汉代的本草名著《神农本草经》开始形成中医学对药物的记录方式，从本草药物分类、生长环境到形态、功能等均有记述。本草著作经过历代增修、图录，形成了本草博物学的传统，而且，古人医师药师不分，野外采集药物往往是医师博物记录的途径，这一传统至今不废。其三，疾病博物学。是关于疾病症状与治疗的记录，中医称之为医案，最早称之为“诊籍”。始载于西汉文帝时期淳于意的 25 则诊籍，记录了 25 则患者的姓名、职业、里籍、疾病症状、诊断、治疗方式和预后等。中医历代医工的医案记录不仅是疾病的博物记录，也是中医学理论分析的样本，与当前真实世界研究的思想也颇有相合之处。



科学不是只有一条道路，多方向多层面的自然认识方法都应被科学所涵盖。无论是从西方的科学传统还是中国知识传统来看，科学都应该是复数而非单数，博物学理应占据其中重要的位置。吴国盛<sup>12</sup>认为：“关注博物学传统，对于理解近代科学的起源和西方科学的发展主线是必要的补充，对于解构现代性的强权和应对现代性的危机也有重要的理论和现实意义。”

### 勾勒姆与浑沌的相互理解

克林斯与平奇的勾勒姆系列有三本，分别将勾勒姆比喻科学、技术与医学，两位 SSK 学者对科学技术与医学秉持了“弱科学主义”的倾向<sup>13</sup>，其旨意是对强势的科技医的反思，用了大量事例说明科技与医学的矛盾与复杂。其中，勾勒姆医生有强大的力量，也遵循规则，借助其严肃的力量，医学科学不断地进展，以谋求人类的群体利益与长远利益。但是在面对个体时，则无法实现细致与直接的关怀，这时候就显现出了他的笨拙。与科学与技术相比，医学本身就是与社会、人文交织的科目，其内容与精神并不能被数理科学所完全统摄，科学主义的理性化与力量性，亦不完全适应于医学的人本主义的临床救治。

然而，科学思维是 20 世纪以来最为强大的思想流域，百余年来，中国在追求科学的道路上亦步亦趋。在科学主义的话语下，中医学自 19 世纪下半叶以来，就开始了对自身合法性的追问与证明。因为其语言和理论与以数学为基础的现代科学格格不入，所以无法被纳入科学的范畴，导致中医与西医之间的差异就如浑沌与倏忽，仿佛存在于不同的时空。中医的传统学理借助于中国哲学，更多的是感性与模糊的，而中医学在技术层次，注重个人经验的记录，这一传统与中国传统文化中擅长记录与说理的传统密切相关。中国传统学问史志不分，注重于具体事物的记录与解释，但是对于事物的本质的探究不够，这是与对事物规律的探求相违背的，在本质上有一种经验主义的倾向。不过，从医学作为救助人的职能来看，医学与科学本身就有一定距离，更偏向于实用与经验，是一种富有关怀的技术，从这一角度看，经验主义的浑沌医生更符合医学的定义，与科学的分歧也更大。

为了解决这一矛盾，用另外一种科学传统，即博物学的传统来接纳中国医学，似乎可以将中医学与科学的距离拉近；同时，在证据评价方面，近年来提出的与循证医学相并行的另外一种基于真实世界的评价方式，则为中医学在临床评价方面与现代医学架起了桥梁。某种程度来说，这也是科学在面对具体的疾病时对科学解释权的部分让渡。真实世界研究的提出本质是上对自然科学所设定的一种理想世界的反叛。邓晓芒<sup>14</sup>评价现代科学自以为

12 吴国盛：《什么是科学》，广东人民出版社，2016年，第216页。

13 江晓原、刘兵：《勾勒姆：一种对科学、技术和医学的温和看法》，《中国图书评论》2016年第6期，第35—40页。

14 邓晓芒：《胡塞尔现象学导引》，《中州学刊》1996年第6期，第65页。

是自足的，绝对的，可以凭自己决定一切、规范一切，却没有意识到它自己首先是被定义与规范的，是由独断的假定所支配的。它从不对自己的前提和基础进行反思，却用自己的标准要求衡量哲学，甚至认为自己就是第一哲学。现代医学是继承了数理科学的一切特征，将其力量性发挥得十分充分，通常会取得成功，然而在突发瘟疫中却遇到了反常，此时中医学的思想资源却能与之互补，这也是博物学传统之于数理科学的一种纠偏。

当然，中医药也在吸纳数理科学的方法，相关的 RCT 研究近年以来也有很大的进展，但中医知识谱系中方药技法众多，尚未也不可能全部接受循证的检验。但没有经过循证检验的方法未必不是有效的救治手段，尤其是在个体性命攸关的瘟疫之中，这是救治医学的本分。近年来，对循证的专制色彩的批评也越来越被关注，在新冠疫情之后，医学界是否可能引入多元评价，值得期待，蕴含着大量技术经验与思想资源的中医学的传统药物与技术，或许会受到更多的关注。尤其是近年来兴起的真实世界研究，既是与 RCT 相互羽翼，又符合中医学的临床传统，更是有希望成为达成中西医临床评价共识的方法。同时，科学医学的成果不仅仅是服务于西医临床，同样也是中医临床的哺育者。古来医药不分，医者往往兼药师，现在医药分开，中医主要负责临床处方用药，中药则从传统的采集、种植、炮制等业务基础上发展到中药化学、分析乃至药物基因测序、药理毒理等一系列产业，变成了中医临床的上游，进入了科学医学的范畴，其成果自然可以被现代中医所利用。现在有一种说法，认为西医是主流医学，中医是非主流医学，甚至被称为替代医学。我不同意这一说法，医学作为救助手段，无所谓主流与非主流。进一步而言，当医学作为科学时，更不能存在主流与非主流之心，科学的进步往往都是从具体的发现与经验开始的。当前中医药救治新冠肺炎的事实与案例能够为科学家提供思路与素材，从而发现未知的世界，这本身就是科学的应有之义。如此，科学让步，经验进取，以往中西医的矛盾在瘟疫的现场或许可以得到和解，勾勒姆与浑沌也将会发现彼此。





# 第七届 尼山世界文明论坛

The Seventh Nishan Forum on World Civilizations

## 论文集

(青年论坛)

中国·曲阜  
2021年9月



## 以孝立教：儒家教化思想的人性根基

蔡 杰

（清华大学 哲学系，北京 100084）

### 【摘 要】

“本性立教”是儒家独特的教化理论，强调基于人的孝悌本性而确立与展开教化。人性在儒家教化思想中至少有三个层面的意义：一、人性蕴含着来自天命的人生目的，即为了成就孝悌美德；二、人性在经验层面的形态会随着教化的推进，日渐彰显与实现；三、人性在任何时刻都具有一个朝向至善目的的趋势，因而教化的实质是因性利导。由于儒家并不是将父子之道建立在私情或血缘的基础上，而是视为具有超越与普遍意义的人性之常，所以儒家教化能够以父子之道作为基础，将孝德推向他人乃至天下万物。其原理是父子之道与天人之道紧密结合，一切伦理关系都需要置于天人关系的视野下才能得到理解。总之，人性是教化的根基，教化是人性的实现，二者之间相互成就。

### 【关键词】教化；人性；孝德；目的；天人关系

晚明黄道周将《孝经》的宗旨总结为“五大义”或“五微义”，其中“五大义”的第一大义是“本性立教”，而“五微义”的第一微义也是“因性明教”。<sup>1</sup>就是说，孔子对其教化理论的确立与构建，是根据和因循人的本性的特征。如果我们承认教化是儒家学说的一个重要主题，那么需要思考的问题是，如何理解教化与人性之间的关系？或者说，儒家教化为什么强调以人性作为根基？对这一问题的回答，涉及到儒家的美德理论与人性思想。因此，本文将大致勾勒出儒家“本性立教”的理论框架，在此基础上，重点分析人性思想之于儒家教化学说的根基性意义，最后再呈现出儒家教化理论的展开形态。

### 一、“本性立教”模式与相关概念辨析

黄道周多次提出“本性立教”，作为圣门教化理论的第一要义。例如他提出：“本性立教，

1 [作者简介] 蔡杰（1992-），福建漳州人，清华大学哲学系博士生，研究方向为中国经学史、宋明理学。

黄道周：《孝经辨义》，《黄道周集》第4册，翟奎凤、郑晨寅、蔡杰整理，北京：中华书局，2017年，第1411页。

黄道周：《孝经集传》自序，许卉、蔡杰、翟奎凤点校，北京：中国社会科学出版社，2020年，第1页。

故言易立而行易行。”<sup>2</sup>又云：“性者，教之所自出也，因性立教，而后道德仁义从此出也。”<sup>3</sup>此说其实并非空穴来风，而是具有深厚的经典根据。《孝经·开宗明义章》记载孔子对“孝”的定义：“夫孝，德之本也，教之所由生也。”孔子这一表述是“本性立教”模式的直接来源。孔子从两个方面对“孝”进行定义，一是“德之本”，二是“教之所由生”。这就说明儒家“孝”的概念拥有美德与教化两个维度，而且两个维度之间又息息相关，前者可视为后者的理论前提。

吴澄引入一个比喻，对此作了精练的解释：“本，木之根，干枝所由以生也。孝为至德，故己之德，此为本；孝为要道，故教人之道，由此而生。”<sup>4</sup>“本”的本义就是树木的根，所对应的“末”则是树木的枝叶。吴澄回溯到“本”的本义，将“德”比作树木，将“孝”比作树木的根，将“教”比作树木的枝干。这就很形象地说明，教化是以孝德作为根基，而美德概念的范围则能够涵括孝德与教化，至少美德是连接或者贯通于孝德与教化的。并且，吴澄还将孝关联于《孝经·开宗明义章》所谓“至德要道”。就是说，孝作为至德，是就个人自身的美德而言，即自身的美德是以孝德为根本；而孝同时又作为要道，是就对他人的教化而言，即将自身美德推及他人的教化方式。所以教化他人的一个重要前提，是自身率先拥有美德，这也意味着“要道”须以“至德”作为前提，或者说“至德”在儒家教化理论中比“要道”具有更为根本的地位。

从美德的角度言孝时，需要进一步辨析的是，美德之所以能够影响他人，是因为美德拥有一个外在的维度，即一个人的德行能够影响到他人。这就意味着，美德同时拥有内在与外在两个维度，外在的维度是德行，而内在的维度则是德性。换言之，德行是就伦理行为层面而言，德性是就内在心性层面而言。如曹元弼所说“孝为百行之本、天性之善，是至德也”，就是从美德上言孝时，区分出德行与德性两个维度。<sup>5</sup>如果我们这一辨析能够成立的话，那么对《孝经》“夫孝，德之本也”的理解，也可以具有两个维度。一是德行的维度，例如郑玄注云：“人之行莫大于孝，故曰德之本也。”<sup>6</sup>这是从德行的维度解释孝作为德之本的原因，意思是说，孝行是一切德行中最为首要的伦理行为。另一个维度是德性的维度，德性的维度关乎宋明理学所格外重视的心性论，如朱鸿注云：“孝乃仁之本原，仁乃心之全德。”<sup>7</sup>吕维祺亦云：“孝统众善，为德之本，本犹根也。”<sup>8</sup>宋明以来，儒者主张仁作为心之全德、性之全体，而晚明朱鸿、吕维祺等人又根据儒家经典，将孝视作仁之本，这就是从德性的维度解释孝作为德之本的内涵。

2 黄道周：《孝经集传》，第97页。

3 黄道周：《孝经集传》，第197页。

4 吴澄：《孝经定本》，影印文渊阁《四库全书》本第182册，台北：中国台湾商务印书馆，1986年，第129页。

5 曹元弼：《孝经集注》，吴县王欣夫抱蜀庐传抄稿本。

6 皮锡瑞：《孝经郑注疏》，吴仰湘点校，北京：中华书局，2016年，第12页。

7 吕维祺：《孝经大全》，《续修四库全书》第151册，上海：上海古籍出版社，2002年，第377页。

8 吕维祺：《孝经大全》，《续修四库全书》第151册，第377页。

通过上述辨析，不难发现，“本性立教”是从德性上讲的。就是说，孝是儒家教化得以确立与开展的人性根基。黄道周在解释《孝经》“夫孝，德之本也，教之所由生也”时，指出：“本者，性也；教者，道也。本立则道生，道生则教立。先王以孝治天下，本诸身而征诸民，礼乐教化于是出焉。”<sup>9</sup>从德性的层面来解释“本”，显然要比德行更为深刻，更具有普遍意义与超越意义。儒家的教化理论正是以人的本性作为根基，从圣王自身的孝德开始，对天下民众开展教化工作，目的是使天下民众均能养成与践行孝德。所以说儒家教化是基于人的孝悌本性，而教化的过程则称为以孝治天下。

“本性立教”的教化模式，在先秦儒家典籍中其实并不鲜见。《论语·学而》记载有子之言“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”就是指出孝悌之本是儒家教化之道得以确立与展开的根基。《中庸》开篇亦云“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，更为详致地刻画出从天到性、到道、再到教的展开过程，而“本性立教”实际上就是对儒家这一教化过程的概括。

然而这里具有一个潜在的问题，有必要予以回应。从儒学史上看，宋代以来对上述有子之言的解释，有一种不同的观点，就是认为孝悌不是性中所有，原因是性中只有仁义礼智，而孝悌只是仁性发用（行仁）的第一件事。这一观点主要由程朱理学一派所持有，因而朱子后学董鼎在解释《孝经》“夫孝，德之本也，教之所由生也”时，提出：

本犹根也，行仁必自孝始，君子亲亲而仁民，仁民而爱物，一念之发，生生不穷，犹木之有根也。圣人以五常之道立教，本立则道生，移之以事君则忠矣，资之以事长则顺矣，施之于闺门则夫妇和矣，行之于乡党则朋友信矣，充拓得去，举天下之大，无一物而不在吾仁之中，无一事而不自吾孝中出，故曰教之所由生。<sup>10</sup>

董鼎沿袭朱子的思路，将孝视作行仁的第一件事，确立父子之道，再由父子之道推向君臣之道、长幼之道、夫妇之道、朋友之道等，亦即从行仁之孝这第一件事推向第二件事、第三件事、第四件事、第五件事等。这一系列行事均属于行仁的范畴，从心性层面上讲都是以仁性作为根基，而孝行只是行仁的开端，并不具备心性层面的意义。这实际上是从德行的维度理解孝德，而不是德性的维度。就此而言，仁德具有仁性与仁行两个维度，而孝德却只有孝行一个维度。可以看到，孝德概念的德性维度在程朱理学的叙述中是缺失的，因为孝德在儒家教化理论中的根源性地位，完全由仁德替代。因此，从这一视角看“本性立教”，实际上就是以仁立教，而不是以孝立教；并且，所谓“孝治天下”也会面临难题，因为从更为根本的心性层面上讲，应该表述为“仁治天下”。可以说，程朱理学的说法乃至董鼎对《孝经》的相关诠释，未能真正抓住孝作为儒家教化的人性根基。

论述至此，不得不面对的一个重要问题是，为什么必须将作为“德之本”的孝追溯到

9 黄道周：《孝经集传》，第1-2页。

10 董鼎：《孝经大义》，影印文渊阁《四库全书》本第182册，台北：中国台湾商务印书馆，1986年，第114页。

人性，而不只是停留于伦理行为上？首先，美德虽然具有德性的维度，但是“德”概念与“性”概念并不能完全等同，也就是说，美德与人性之间仍有一定的差距。关于美德与人性的关系，一言以蔽之，美德的善恶是由人性的至善性所决定的。在传统观念中，“德”概念并非是非纯善或者纯恶，除了常见的美善之德外，其实古代还有很多“凶德”“恶德”之类的表述。例如《孝经·圣治章》“不在于善，而皆在于凶德，虽得之，君子不贵也”；《左传·文公十八年》“孝敬、忠信为吉德，盗贼、藏奸为凶德”；《尚书·说命中》“爵罔及恶德，惟其贤”。这就说明，古代“德”概念本身并没有绝对的善恶属性。而反观孝德之所以能够成为中华传统美德，正是因为在这一传统的语境中，孝德的美善属性是由人性的至善性所决定和赋予的。因此，如果要为儒家教化学说寻找一个至善的根据，就必须追溯到人性。

由于人性的至善性源于天命，可以说儒家教化的终极根源是天命。因此，黄道周指出：“道德之本皆生于天，因天所命，以诱其民，非有强于民也。夫子见世之立教者不反其本，将以天治之。”<sup>11</sup>就是说，孔子所倡导的教化方式，并不是人为地制定一套道德规范或行为准则，用以约束民众，而是根据人人固有的天命之性，确立与展开教化的工作。如此教化方式，就不再是具有强制性地约束民众的行为，而是发掘与诱导民性中的可能性，将人们本性中的天赋使命实现出来。所以从本质上讲，这种教化方式属于“天治”，这意味着施教者只是辅助完成与实现天命之性而已。换言之，施教者并不需要钻研于政治上的御民术，如黄道周所言：“孝而可以化民，则严肃之治何所用乎？孝，教也，教以因道，道以因性，行其至顺，而先王无事焉。”<sup>12</sup>那么从某种程度上讲，儒家的政治理念就是教民上推崇因性而教，在御民上主张无为而治。

总之，儒家教化思想的框架可以概括为“本性立教”，即强调将教化理论建立在人性的基础上，施教者根据人人固有的天命之性，确立与开展教化工作。这种教化方式只是发掘与实现民性中的潜能，而无需制定任何约束民众的行为准则或者借助政治上的御民之术。故如黄道周所言：“圣人以孝教天下，本于人所自致而致之”；“因性明教，本其自然，而至善之用出焉”。<sup>13</sup>所以黄道周将“本性立教”视为《孝经》的第一大义，这实际上是将以人性作为理论根基的教化思想，当作传统儒家学说的首要内容：“本性立教，因心为治，令人知非孝无教、非性无道，为圣贤学问根本。”<sup>14</sup>

## 二、人性在儒家教化理论中的根基性意义

既然儒家教化思想的重点落在人性根基上，即黄道周所谓“教因性也”，“先王之教

11 黄道周：《孝经集传》，第1页。

12 黄道周：《孝经集传》，第61页。

13 黄道周：《孝经集传》，第197、141页。

14 黄道周：《孝经辨义》，《黄道周集》第4册，第1411页。



以人性为之根柢也”，那么在大致勾勒出“本性立教”的教化框架之后，就有必要着重分析儒家教化视野下的人性思想特征及其意义。<sup>15</sup>

如果参照麦金太尔（Alasdair MacIntyre）在解读亚里士多德《尼各马可伦理学》时提出的人性论的三重架构，我们或许可以更加深刻地认识到儒家“本性立教”模式中有待解释的问题。麦金太尔提出：“偶然所是的人（man-as-he-happens-to-be）（处于未受教化状态的人性）最初与伦理学的训诫相左，从而需要通过实践理性和经验的指导转变为实现其目的而可能所是的人性（man-as-he-could-be-if-he-realized-his-essential-nature）。这一架构的所有三个要素——未受教化的人性概念，理性伦理学的训诫，以及实现其目的而可能所是的人性概念——其地位和功能都必须相关乎另外两个要素才能理解。”<sup>16</sup> 根据这一叙述，儒学中所谓伦理学训诫主要就是礼乐教化，那么，我们可以作出如下假设：如果儒家的教化理论并没有以人性思想作为根基，一个人似乎同样可以借助实践理性和经验的指导，成为接受教化而与伦理学的训诫相合的人。而且，就儒家的传统而言，作为伦理学训诫的礼乐教化，最初也是由圣王本于天道而制作，这似乎也能得出，接受礼乐教化的人最终在伦理行为上是合于天道的。但是，为什么儒家教化思想非得强调以人性作为根基呢？人性在儒家的教化理论中又具有怎样的特殊意义呢？

首先，任何礼乐教化的形式落实到特定时代，都是具体的制度、仪式或规范，但是具体的礼乐形式在经验世界中，总是在施行一段时间之后，逐渐僵化而产生弊端。譬如周公所制作的极其完备的周礼，在施行数百年之后，至孔子时代已经日益僵化。所以，特定时代的礼乐虽然是由圣王根据天道而制作，但事实上并不具备普遍性与恒久性。这就意味着，任何时代的具体礼乐形式都必然存在隐藏的局限，亦即儒家教化学说不宜完全依赖于任何一套礼乐形式。

其次，作为伦理学训诫的礼乐教化在施行过程中，一般可分为面临两种情形，一是礼乐教化的形式对接受教化者而言，是一种强制性的行为约束与塑造；二是受教者具有能够形成自愿行为的内在回应机制，即能够自发地对这一套礼乐形式形成认同，并付诸伦理实践。毋庸置疑，儒家反对具有强制性的伦理学训诫，而之所以主张人性作为教化思想的根基，正是为了强调所有施教者与受教者均具有能够与儒家礼乐教化形式产生回应的内在机制。尤其是宋代以来，宋明儒者十分注重对内在心性的阐发与探讨，从某种意义上讲，是为了发掘与汉唐以来的礼乐教化形式相对应的内在机制。也就是说，在整个儒家教化体系中，礼乐教化作为伦理学的训诫自然是不可或缺的，然而更重要的是发明人性在儒家教化理论中的根基性意义。

要理解人性在儒家教化理论中的特殊意义，至少可以从三个层面进行。第一，人性蕴

15 黄道周：《孝经集传》，第198页。

16 麦金太尔：《追寻美德：道德理论研究》，宋继杰译，南京：译林出版社，2011年，第67页。

含着来自天命的人生目的。如果一个人在接受伦理学训诫的过程中，缺乏一个能够为之奋斗终生的人生目的，那么这个人始终都会十分被动地作为伦理学训诫的对象，其一生只需在遵循道德规范的前提下碌碌无为，即无需任何奋斗与努力。在这种教化体系之下，最终形成的是一个平庸化的社会。所以，人性之于教化的重要意义，在于为人们确立一个能够为之奋斗终生的人生目的。这一目的从根源上讲，是由天所命，即由天赋予人们的一项需要为之付出一生努力的人生使命。如此人生目的能够极大地调动人心的主动能力与活力，使人们不断地追求卓越，朝着这一目的前进。

反观麦金太尔提出的人性论的三重架构，其中所谓“实现其目的而可能所是的人性”其实就是天命之性，即蕴含着人生目的而有待以一生践行去实现的人性概念。而且他强调三重架构中的三个要素之间紧密关联，就是说，伦理学的训诫必须关联于包含目的的人性概念才能得到理解。因此，像黄道周所言：“不及孝而思孝，不及弟而思弟，人之性也。”<sup>17</sup>意思是说，人在初生时还不具备行孝行悌的能力，亦即孝悌美德并不是天生现成，然而所谓“思孝”“思弟”，说明人拥有朝向孝悌与试图成就孝悌美德的人生目的，这就是人之性。

而且，在儒家看来，天赋予人的使命就是成就孝悌美德。孔子在《孝经》中不厌其烦地对“五等之孝”进行一一阐述，实际上是指出身处不同的社会等级，均以成就孝德作为自始至终的人生目的，尽管不同的身份所对应的具体孝行不尽相同。包括在后世儒家群体中，流行以成圣成贤作为儒者的为学追求，其实质也是以成就孝德作为人生目的。故孟子云：“尧舜之道，孝弟而已矣。”（《孟子·告子下》）黄道周亦云“天之所命，道之所立，天下之所法，后世之所颂，畎亩而享南面，韦布而配上帝”，就是说，从尽性的本质上看，普通庶民与圣王帝王的天赋使命是一致的，都是成就孝德而已。<sup>18</sup>

孟子关于孝悌，有一个著名的良知良能说：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。”（《孟子·尽心上》）然而我们在现实经验中，所常见到的现象却是孩童也有恶慢其亲者，这是为什么呢？黄道周指出：“孩提之童有稍长而不知爱敬者，何也？曰：其习也，非性也，其所养之者非道也。”<sup>19</sup>意思是说，孩童在稍长之后出现恶慢其亲的现象，是因为孩童在成长过程中被不良习气所浸染，却没有得到应有的教化，或者说所接受的教化不得其道。这就说明，所谓包含目的的人性是指具有尚未实践与完成的人生使命。所以从经验层面来看，人在初生时由于尚未接受任何伦理学的训诫，亦即尚未养成美德，此时人性的形态就是麦金太尔所谓“处于未受教化状态的人性”。可以看到，麦金太尔提出的人性论的三重架构中三个要素之间是紧密关联的。

17 黄道周：《孝经集传》，第56页。

18 黄道周：《孝经集传》，第199页。

19 黄道周：《孝经集传》，第14页。

第二个层面，人性在经验层面的形态是日渐彰显与实现。上文已指出，人在初生时是处于尚未接受教化的状态，这就意味着人的良知良能并不是生来现成的，而是需要接受教化而逐渐培养。因为每个人并不是生来就是圣贤，而是在初生时即禀受天所赋予的可以成为圣贤的人生使命，作为人的一生为之奋斗、向其前进的人生目的。这就是所谓“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》），即人人都是可以最终成为圣贤，但并不是生来就是圣贤。所以从经验层面来看，一个人从初生时到他达成人生目的，是一个内在本性逐渐彰显与实现出来的过程。

借助孟子著名的“四端说”，可以更为深刻地阐明这一问题。孟子云：“人之有是四端也，犹其有是四体也。知皆扩而充之矣，若火之始燃，泉之始达。”（《孟子·公孙丑上》）赵岐注云：“凡有端在于我者，知皆廓而充大之，若水火之始微小，广大之则无所不至，以喻人之四端也。”<sup>20</sup>这就是说，人性之初只像端倪一样发见，是极其微弱的，因而需要通过教化不断地培养与扩充这一端倪，使之逐渐彰显与实现出来。显然，这是从经验层面所能见到人性显现的过程，即从微弱的状态到显著的状态的变化过程。孟子以水、火为喻，说明人性之初时如同水、火之初的微弱力量，隐而不彰，但是通过不断壮大则能形成滔天之水、燎原之火，这就是水之性、火之性中固有的无限可能性。所以黄道周指出：“天地之性，始微而终著，其托于臣子，犹父母之托体也，日鞠养之，冀其成长。”<sup>21</sup>王夫之亦云：“性者生理也，日生则日成也。”<sup>22</sup>这并不是说人在初生时不具备人性，随着时间推移而逐渐生成，而是指人所固有的人性随着时间的推移，逐渐彰显与实现出来。所以形而下层面来看，人在出生之后，其人性表面上看是从无到有，但实际上是从微到著。

那么，如何理解人在初生时人性的微弱状态？所谓微弱是经验视角下的一种表述，但需注意到，这种微弱状态的人性却蕴含着无限的可能性。就是说，虽然处于未受教化状态的人性是指尚未达成人生目的的人性，但是由于处于未受教化状态的人性已然包含了来自天命的人生目的，这就意味着其未来所有可能彰显与实现出来的功德，其实已然蕴含在最初的人性之中。朱子对上述孟子言论的诠释，就是从这一角度切入。朱子云：“四端在我，随处发见。知皆即此，推广而充满其本然之量，则其日新又新，将有不能自己者矣。”<sup>23</sup>说明人性中已然蕴含着可能扩充于全天下的“本然之量”，而教化的作用就是将人性中的“本然之量”逐渐释放出来。所以从形而上层面来看，人性之中原本就具备成圣成贤的所有可能；但从形而下层面来看，人性的显现却体现为从微到著、日新又新的过程。

第三个层面，由于教化的过程是达成人性之中的人生目的，所以人性自未受教化的

20 赵岐注、孙奭疏：《孟子注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，第114页。

21 黄道周：《孝经集传》，第200页。

22 王夫之：《尚书引义》，《船山全书》第2册，长沙：岳麓书社，2011年，第299页。

23 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第238页。

状态到接受教化而实现目的的过程，就具有一个朝向目的前进的固定方向，这一方向性表明人性在任何时刻都具有一个朝向目的的发展趋势，而且所朝向的目的是至善的。如孟子所言：

水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也，人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山，是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。（《孟子·告子上》）

孟子仍是以水为喻，水在任何时刻都具有向下流淌的趋势，由此说明人性具有向善前进的趋势。也就是说，不能将人性理解为毫无活力，因为人性在任何时刻都具有朝向至善的趋势。朱子诠释云：“性本善，故顺之而无不善；本无恶，故反之而后为恶，非本无定体而可以无所不为也。”<sup>24</sup>所谓能顺之或者反之，就意味着人性具有某种固定的趋势，因而才能使顺之或反之的行为得以成立。那么，人之所以接受教化，就是为了使自身的行为顺应人性固有的趋势，而不是无所作为或者无所不为。

需要强调的是，这种趋势来源于天命，而不是由其他因素造成。孟子注意到水虽然具有就下的趋势，但是我们在经验世界常常能见到水过颡、过山的现象，亦即违反了向下流淌的趋势，这是因为水受到了外在因素的作用。所以外在因素极容易就能够影响与破坏水的向下流淌的趋势，这说明人性固有的向善趋势相对于其他因素而言，是极其微弱的。在这种情况下，就更加突显出教化的重要性，因为教化就是为了保护与培养人性固有的向善趋势。儒家常举的一个历史案例，尧舜治下的民众多有美善之德，而当时域外的“苗民”却以恶德著称，但实际上尧舜治下的民众与“苗民”的本性都是至善的，只是因为“苗民”没有接受正确的教化，如《尚书·吕刑》所言“苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑，曰法”，因而“苗民”恶德的养成并不是本性使然，而是教化的环节出现问题，最终导致后天的其他因素影响与破坏了人性固有的向善趋势。

基于上述的人性特征，就不难理解儒家教化思想的确立与开展，实际上就是顺应人性固有的向善趋势。所以黄道周指出：“顺天下者，顺天下之性，因顺而利导之，犹水之就下也。”<sup>25</sup>教化天下民众如同治水，应当顺应水的向下趋势，即所谓因势利导，引导天下民众朝着其性中固有的目的前进。那么，这种教化意义上的因势利导，其实质就是因性利导，也就是“本性立教”的道理。至此，儒家“本性立教”的教化思想就可以得到更为深入的解释，黄道周云：

生而能之，生而知之，生之有爱敬，没之有哀戚，此非必有保傅之训诂、《诗》《书》之服习也，因性而利导焉耳。墟墓之间，早已施哀；宗社之中，早已施敬。哀敬固结，非一日之积也。故为人子者有无形之视，无声之听，无方之养，无制之哀。得其本则礼由此起，

24 朱熹：《四书章句集注》，第326页。

25 黄道周：《孝经集传》，第154页。



乐由此作；不得其本，则犹聚孩提之童，与之讲殷周之《誓诰》也。<sup>26</sup>

意思是说，人性来源于天命，是人在初生时就具备，并不需要通过教化以获得。析言之，人性具有源于天命的向善趋势，这就意味着人性的发用是一种原发性的冲动。虽然这种趋势或冲动是相对微弱的，但是在某些特定的情境中，会自发地显露，例如孝子在遇到父母之丧时的哀痛，在宗庙祭祀时的敬畏，都是出自本性的、无需借助任何教化形式的自然显露。所以教化所要发挥的作用，实际上只是保持、培养乃至扩充这种人性的显露，辅助源于天命的向善趋势的顺利开展，而不是为了向全天下展示一系列繁琐复杂或者宏大精细的典礼仪式。“本性立教”的核心要义就体现在这里，即围绕着民众的本性中固有的向善趋势，确立与开展教化工作，而不是依赖于繁琐冰冷的礼乐形式或者佶屈聱牙的古文典籍。

### 三、父母与天地：儒家教化开展的机理

通过上文对教化视野下的人性思想特征及意义的分析，我们可以进一步讨论儒家教化展开的机理。需注意到，如果只是将孝概念局限于事养父母的范围，即缺乏具有超越与普遍意义的人性维度，那么孝德就可能被理解为所谓私德。这种观念隐藏着一个解释上的困难，即所谓私德或者私人行为，如何推扩到家庭之外的领域，或者说从与父母的关系如何可能推到与君主、与朋友、与陌生人乃至与万物的关系？可以看到，如果将孝德仅仅局限于家庭内部，上述问题就难以得到合理的解释，原因就在于在缺乏超越与普遍维度的情况下，我们的伦理生活完全可以只关注切身的亲人与事物，并不需要而且也没有理由推及其他。

但是在儒家看来，上述难题其实并不存在，因为儒家观念下的孝德具有超越与普遍意义的人性维度，而且更重要的是，这一人性概念需要置于教化的视野下予以理解。《孝经·圣治章》记载孔子之言：“父子之道，天性也，君臣之义也。”朱子、吴澄都将此句视为对《开宗明义章》“夫孝，德之本也，教之所由生也”的传注。<sup>27</sup>钱时、董鼎则认为，此句是紧承上文“圣人之教不肃而成，其政不严而治，其所因者本也”一句而来。<sup>28</sup>两种观点虽然不同，但是均注意到了这句话是在关乎人性与教化的内容上进行申说的，并且与“本性立教”的思想紧密关联。关于“夫孝，德之本也，教之所由生也”的义理，上文已经作过分析；而“圣人之教不肃而成，其政不严而治，其所因者本也”一句，实

26 黄道周：《孝经集传》，第212页。

27 朱熹：《孝经刊误》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全书》第23册，朱杰人、严佐之、刘永翔主编，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第3208页。吴澄：《孝经定本》，影印文渊阁《四库全书》本第182册，第135页。

28 钱时：《融堂四书管见》，影印文渊阁《四库全书》本第183册，台北：中国台湾商务印书馆，1986年，第687页。董鼎：《孝经大义》，影印文渊阁《四库全书》本第182册，第121页。

际上也是强调教化应当因循人的本性，而不是依赖于严苛粗暴的政刑。所以朱子、吴澄与钱时、董鼎对《孝经》“父子之道，天性也，君臣之义也”一句，虽然在文本结构的认识上有所不同，但是对其义理思想的理解却是相同的。显然，这不是简单的巧合，而是深刻把握到了儒家教化思想的特质。那么，应该如何看待这句话所蕴含的人性与教化思想呢？黄道周解释云：

性者，道也；教者，义也。以养者，父子之道；日严者，君臣之义也。分爱于母，故母有父之亲；分敬于君，故父有君之尊。父母生之，君亲临之，禀于自然，实命于天，非圣人之所能为也。然而圣人不教，则天下失性；天下失性，则天失其命。故圣人教人事父以配天，事父以配君。<sup>29</sup>

黄道周作出区分，父子之道是就本性的层面而言，君臣之义是就教化的层面而言。这一区分具有重要意义。析言之，事养父母属于父子之道的范畴，如果事养父母是出于私情，那么父子之道无法推到君臣一伦或者其他入伦关系，原因在于私情难以涵括与自身无关或者关系不大的人或物。即使对此进行教化，也是一种强制性的措施，因为基于私情的推扩，始终是有限的。这种私情意义上的人伦范围，主要包括血缘关系，所以面对没有血缘关系的陌生人，实际上并不需要而且没有理由施以爱敬。但是，儒家并不是将父子之道建立在私情或血缘关系的基础上，而是将其视为人性之常。由于人性具备超越与普遍意义，所以以人性作为根基的教化，就是为了彰显与实现人性中的内容，从入伦的角度，就是从事养父母推向与君主、与朋友、与陌生人乃至与万物的关系。

就此而言，不单是父子之道，包括君臣之义、朋友之信乃至与陌生人、万物之爱都是出于人性。所以程颐说：“父子之爱，本是公，才着些心，做便是私也。……只为今人以私心看了，孔子曰‘父子之道，天性也’，此只是孝上说，故言父子天性，若君臣、兄弟、宾主、朋友之类，亦岂不是天性？只为今人小看，却不推其本所由来。”<sup>30</sup> 吴澄亦云：“父慈子孝，乃天性之本然；父尊子卑，又有君臣之义，亦天分之自然也。”<sup>31</sup> 需要注意的是，将父子之道推到君臣、朋友乃至与陌生人、万物等，并不是说以事亲之孝对待君主、朋友、陌生人或万物，而是说爱敬情感是从父子之道发源，并通过教化的方式不断地培养与扩充。可以看到，父子之道不是出于私情，而是具有超越与普被意义的、廓然大公的人性。

教化正是建立在人性的基础上，才是可能的。如果说人在初生时，人性处于仅能够知爱知敬的微弱状态，并且只是面向父母而已，这就意味着如果缺乏相应的教化，那么父子之道极有可能逐渐泯灭。如朱子所言：“父子之间或有不尽其道者，是岂为父而天性有不

29 黄道周：《孝经集传》，第94页。

30 程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，北京：中华书局，2004年，第234页。

31 吴澄：《孝经定本》，影印文渊阁《四库全书》本第182册，第135页。



尽于慈，亦岂为子而天性有不足于孝者哉？人心本明，天理素具，其但为物欲所昏、利害所蔽，故小则伤恩害义而不可开，大则灭天乱伦而不可救。”<sup>32</sup> 所以如果缺乏教化，人性就会变得毫无意义，亦即与不具备人性的状态是没有区别的，这就是缺乏教化所导致的“天下失性”的结果。可以说，人性是教化的根基，教化是人性的实现，从这一角度讲，人性与教化其实是相互成就的。

那么，教化的展开首先就是成就父子之道，其次是由父子之道推向与君主、与朋友、与陌生人乃至与万物的伦理关系。就此而言，教化可以分为两个部分，一是培养父子之道，二是推扩父子之道。前者的实质是培养孝子事亲的美德，只涉及父子一伦；而后者则是将培养起来的美德推扩出去，会涉及孝子与君主、与朋友、与陌生人乃至与万物的伦理关系。

在这里，有一个问题需要进一步解释：为什么是父子之道作为其他伦理关系的基础，而不是君臣之道、朋友之道等？父子一伦最为特殊之处，在于父子之间是以血缘关系作为纽带，从某种意义上讲，父子是同体的。其他伦理关系则不然，譬如君主、朋友、陌生人乃至万物，与我们自身并无血缘上的关联，那么这些伦理关系与父子一伦之间的相通性体现在哪里？一方面，这些伦理关系要置于天人关系的视野下，才能得到理解。孟子提出“仁民、爱物”，张载则进一步指出：“民吾同胞，物吾与也。”<sup>33</sup> 这实际上就是从天人关系的角度加以理解，因为我们自身与民众、万物一样都是天地所生，即天地是共同的“父母”，那么我们自身就可以与民众称为同胞，与万物称为一体。这是从普遍意义上的天人关系，解释我们与民众、万物之间的相关性。

另一方面，儒家常将父子之道关联于天人之道。孔子在《孝经》中就有“严父莫大于配天”的说法，张载更是明确提出：“乾称父，坤称母。”<sup>34</sup> 王夫之解释云：“从其大者而言之，则乾坤为父母，人物之胥生，生于天地之德也固然矣；从其切者而言之，则别无所谓乾，父即生我之乾，别无所谓坤，母即成我之坤，惟生我者其德统天以流形，故称之为曰父，惟成我者其德顺天而厚载，故称之为曰母。”<sup>35</sup> 这就是说，从普遍性的角度（“大者”）看，天地是万物的“父母”；从切身性的角度（“切者”）看，普遍意义上的天地生人，是落在父母生我的过程中实现的，所以父母是我的“天地”。那么从生生的意义上讲，天地与父母的性质是相同的，亦即父子之道与天人之道是一致的。这就决定了父子之道能够作为其他伦理关系的基础，其原理并不是父子之间拥有血缘关系或者是所有社会关系中最亲近者，而是因为父子之道与天人之道紧密结合，由此将普遍意义上的天人之道作为其他伦理关系的基础。

基于此，就不难理解黄道周作出如下评论：“鸟兽知母而不知父，众人知父而不知天，

32 朱熹：《甲寅拟上封事》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全书》第20册，第627-628页。

33 张载：《张载集》，章锡琛点校，北京：中华书局，1978年，第62页。

34 张载：《张载集》，第62页。

35 王夫之：《张子正蒙注》，《船山全书》第12册，第352页。

有知严父配天之说者，则通于圣人之道矣。”<sup>36</sup>这说明父子之道背后隐藏着天人之道的深刻义涵，而圣人教化则不仅仅是培养孝子事亲的美德，还在于将父子之道推向他人乃至天下万物。将父子之道与其他伦理关系追溯到天人关系的层面，也与“本性立教”的特征完全吻合，因为将教化追溯到人性的层面，其实就是从天人关系的角度加以理解的。

通过以上分析，可以看到孝的概念不仅仅局限于父子之间，从“本性立教”的模式来看，孝的真实范围广涉天地万物。《中庸》有言：“能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”由于我们自身、亲友乃至万物都是天地所生，都禀受共同的天命之性，所以天地万物从本质上讲是相通一体的。也就是说，从自身的身体发肤到家国天下，在本质上具有某种相通性，这种相通性源于唯一的天命本体。那么，如果说教化在于实现人性中的目的，其实质就是尽自身之性，进而尽他人之性，最后尽万物之性，这一过程就是从自身推扩到家、国、天下。这就说明，在教化过程中“成己”与“成物”两个向度是一致的。

当达到“尽物”的高度时，亦即其美德的推扩达到天下万物的层面，那么孝的范围就从自身扩大到天下万物。所以曾子说：“树木以时伐焉，禽兽以时杀焉，夫子曰：‘断一树、杀一兽不以其时，非孝也。’”（《礼记·祭义》）伐木、杀兽等原本是与自身孝行毫无关系的事情，但是如果达到圣王的孝行高度，那么万物的生息都与自己相关。例如《尚书·虞书·舜典》记载舜帝的顾虑：“畴若予上下草木鸟兽。”《尚书·商书·伊训》记载伊尹所述先王的德行：“暨鸟兽鱼鼈咸若。”这并不是说，处在君主的位置就应当关注与自身关系不大的远方事物，而是圣王将天下万物视为相通一体，这意味着树木、禽兽都是其身体发肤的一部分，所以同样是出于切身性的忧患，天下万物的生息也被纳入其自身的孝行范畴。故而黄道周指出：“尽人尽物之性，参赞天地，则亦庶乎此也。”<sup>37</sup>又云：“参天地而法日月，皆孝也。”<sup>38</sup>这就充分说明孝的广大，也就是广涉天地万物。

需要说明，普通人的德行往往达不到圣王的高度，所以具体而言，每一个人所能够践行的美德只是推扩到其力所能及的范围。以古代社会的五等阶层而言，天子推行孝德的范围广包天下，诸侯推行孝德的范围是其分封的诸侯国，卿大夫推行孝德的范围是其整个大宗族，而士、庶人践行孝德的范围是家庭，五等孝行的具体内容虽然因为社会等级不同而有差异，但其实质是相同的，均是基于自身固有的本性，而朝着各自的人生目的不断地前进。所以《孝经》所蕴含的“本性立教”思想，正是从普遍人性的层面确立教化的根基，使各个社会等级的人小则保其身体，大则保其天下。

总而言之，儒家教化是以人性作为根基而确立和展开的。教化的施行是顺应天下民众

36 黄道周：《孝经集传》，第91页。

37 黄道周：《孝经集传》，第10页。

38 黄道周：《孝经集传》，第111页。

固有的向善本性，对天下民众形成一种内在的召唤，因而天下民众能够自愿自发地接受与响应教化。而且，由于人性源于天命，所以从根源上说，圣人立教是一种顺应天命的行为。那么可以说，儒家“本性立教”模式实际上是圣人上承天命、下顺天下之性的教化思想。

## 和同新辨：共享所愿与抗拒

——以电视剧《山河令》戏里戏外之情境为例

陈秋旻

### 摘要

中国思想史上关于“和”与“同”的观念可以追溯到春秋时期，“和实生物，同则不继”“以他平他谓之和”“和而不同”等主张充斥着我们的耳朵。在文艺作品中，人们构想了许多共同和谐的乌托邦景象，例如万能青年旅店的歌曲《郊眠寺》中唱道：“共享富裕，共享恐惧”。本文结合当下发生的热点事件：电视剧《山河令》主演的惊爆新闻，分析功利与排他、良知与贪念，进而引出对命运共同体得以真正实施的见解。

**关键字** 和同之辩；共享；生存论；共同体；山河令；张哲瀚

### 一、“和同”观念简述

中国思想史上关于“和”与“同”的观念可以追溯到春秋宫廷诸官的“和同之辩”。最早的记载是《国语·周语》中周太史伯与郑桓公论政的言论，史伯称：“和实生物，同则不继”。可以看出，这是史伯对万事万物发展规律做出的论断，他看到了事物之间相互作用的必然性，差异和变化是事物生成的根本规律。随后他又谈到：“以他平他谓之和”，这是针对感官审美感受而言的。这一言论可以扩大到“和”的方法论层面——怎样是所谓的“和”呢？就是以“多”的组成关系达到一种相对的稳态平衡，你制约着我，我辅助着你，彼此之间形成一个均衡的“力矩”，这就是“和”的操作原理。

孔子继承了“和同之辩”的思想，将其发展为“和而不同”。《论语·子路》载：“君子和而不同，小人同而不和”。这一思想可以看到辩证的意义——君子之道与小人之道形成对立，“和”与“同”的两种方法论形成对立。“和”可以包含一切差异的因素，君子可以游刃有余在各种差异的要素之中，将其有效地统筹起来，此所谓“执两用中”；而“同”在本质上是是不可能的，小人之道是为了达到某种暂时的利益目的而刻意营造一种假象的“同”，这可以说是一种自欺欺人的厚黑之术。

世间万物彼此之间的特性可以叫做“绝对差异”，那么如何在纷繁复杂的差异世界之中寻求一条共同和谐的康庄大道，是自古以来心怀远方之人所不懈努力的共同目标。

## 二、歌词中的乌托邦畅想

在文艺作品中，人们构想了许多共同和谐的乌托邦景象，例如约翰·列侬在那首著名的《Imagine》中唱道：想象一下假如没有国家，也没有杀戮和死亡。试想如果没有宗教的纷争，人们没有私人财产，也没有贪婪和饥饿。人人像亲兄弟一样，分享着整个世界……

这看起来似乎是很天真的共产主义理想世界，列侬也知道这看起来很傻，他继续唱道：“你也许会说我在做梦，但我不是唯一这样想的人。希望有一天你会加入我们，那么世界就会真的变成这般。”这是他提出的实践方法——人人都试着抛除偏见和立场，为了共同的和谐迈出一小步。我们有理由相信，这些看上去天真幼稚的艺术家是发自本心的，而不是在呼喊伪善的口号。因为有许多与列侬齐名的艺术家因不能承受现实的黑暗而选择了结束生命。

如果说列侬的畅想还是略显空洞，那么万能青年旅店的歌曲《郊眠寺》则比较细致地刻画了理想生活的细节：“切断电缆，朝霞晚风，临时收入，临时生活。切断电缆，数字云烟，免费月光，免费惊险。月光熔铁星 铸我神与心。”这其中有许多有意思的细节：首先，工业社会之后我们的生活严重异化了，人与人的分工愈发精细，隔阂亦日渐凸显。我们过分依赖于精细的食品、五花八门的新发明，那些自然的馈赠好似都在生活中隐去了。那么如果切断电缆，是否就能重新享用免费的皎洁月光和朝霞晚风？不去机关算尽步步为营，是否能过上走走停停逍遥自在的“临时生活”？

歌曲紧接着刻画了更加细致的种种社会情境：“宗教医保，慈善股票。幻觉贸易，阶级电梯。高级魔术，高级发明。”这些语句中充满了对立的原素——宗教式的医保、慈善性质的股票，人们就像坐着电梯那样来去自如地穿梭在不同阶级中，各种光怪陆离的新事物就像高级魔术般炫目……许多原本被视为压迫和规训的东西成了慈善和仁爱的前缀，体现出一种杂糅和倒置。这是美好的祈盼还是高级调侃？亦或是犀利的讽刺？

歌曲的最后描绘了一种极端的理想画面：“街头嘈杂，公共聋哑。共享富裕，共享恐惧。”这也就是本文标题所借用的说辞——中华民族自古以来提倡和谐发展、美美与共，那么具体来讲怎样才算是真正意义上的“命运共同体”？

万能青年旅店是一支河北乐队，他们的许多作品都在反思：作为华北欠发达地区的青年人群，怎样才能寻得出路，除了北京，哪里还有可能是诗和远方？常言道，人可以共苦而不能同甘，这指的是一开始大家都是一穷二白的，而一旦某一方发迹了，嫉妒和攀比就此出现，以往的情谊被利益熏心轻易地压倒。真正意义上的命运共同体是否只是依靠制度公约的硬性规定来均衡一些利益、亦或是凭着一时的热血义气提携对方？

不是的，命运共同体的主张所站立的视角应当是高出这些的，它出发的基点是生存论意义上的“共同”——是很多时候明知不可为而为之，明知短期内或将折损自身而为之，



它面对的是宇宙自然、人类历史长河的所有可能。共享富裕是简单的，但共享恐惧是困难的，它需要直面生存根源之悲剧性的巨大勇气。现实中的生存者们从未体验过所谓的乌托邦，但人们仍致力于竭尽所能畅想它所有可能的面貌。这是人性中固有的神圣和良知。

### 三、电视剧《山河令》的戏里戏外

从文艺理想回到现实，我们来看一则现实中的事例是怎样操作的。以2021年火爆一时的一部电视剧《山河令》为例。这部剧讲述的是在风云诡谲、暗流汹涌、人人都想称当霸主的武林中，两名侠客一边击破重重阴谋拯救四方一边复仇的故事。剧中的两个主角周子舒和温客行亦正亦邪、满身故事，但二人相互扶持、相互救赎，胜似亲情、友情或是爱情。周子舒在拯救温客行之际道出了作品的主旨：“山河不足重，重在遇知己”。

家国大义、恩怨情仇是武侠剧常有的主题——所有人都知道“山河”是极其重要的，甚至于很多人为之倾尽一切、付出了万劫不复的代价。或许压倒他者、享有巨大的支配欲是动物的天性。在这个前提下，一个人的情怀品格能够胜过先天本能的占有欲和竞争欲，为了知己二三而放弃所谓的雄心壮志则显得愈发可贵。

（《山河令》剧照，来自网络）

《山河令》这部作品之所以能够在2021年的春天火爆“出圈<sup>1</sup>”并不是因为作品本身有什么过人之处，它的创作格局、思想品味以及技术指标等并未超出同类作品许多，充其量算是合格的快消影视剧。真正使观众动容的是两位主演在剧作之外形成的良性传播氛围。剧中周子舒的演员张哲瀚在告别演唱会上对温客行的演员龚俊许下承诺：“哥哥永远都在。”进而引得观众欢呼落泪。此乃内陆娱乐圈前所未有之大事迹，仿佛戏里戏外的二人都照着“重在遇知己”这句格言。

众所周知，娱乐圈是一块巨大的资本蛋糕，有许多影视作品在拍摄期间就产生了不同演员之间的粉圈大战，待到作品上映结束，演员团队快速提纯粉丝、虐粉固粉以及快速签约商业代言已经属于大家司空见惯的操作。因而许多观众在看惯了各种“战火硝烟”后，头一次见到巨大利益矗立于前而心不动、唯真情至上的制作班底时感动落泪，仿佛被虐待已久的幼儿头一次尝到了蛋糕的甜蜜。

（《山河令·生来知己》演唱会，来自网络）

1 作者注：指作品的热度超出了其固定受众群，影响到了本不关注这一领域的其他人群。

但没过多久，事情急转直下。观众们逐渐发现由张哲瀚团队设置的许多戏外“真切”“真诚”都是有剧本的，其目的不过是为了塑造人设以吸引更多的好感。这也倒罢了，人们在他身上发现了更多突破道德底线的黑料。八月中旬，一组张哲瀚与日本右翼政治名流聚会的图片引爆网络，紧接着网友们扒出他屡次“打卡”靖国神社的图片，进而引发众怒。随即，官方各部门跟进此事，主流媒体纷纷发声斥责，张哲瀚多个社交账号被封，参演作品下架。

（张哲瀚“打卡”靖国神社截图，来自网络）

这一事件造成的恶劣影响不仅仅在于公众人物带头无视历史的正义，同时在于其身后的粉丝效应。狂热粉丝为了“护主”已经到了无所不用其极的地步——他们绞尽脑汁想出刁钻的话术来应对偶像出现的所有漏洞，他们能够把不容争议的人伦底线问题弱化成一次小小的失误。可见盲目崇拜的特征在粉丝群体身上体现得淋漓尽致，他们眼中只有小的帮派互助而无善恶之大局。这种现象会对社会造成恶劣的影响。

至于演员张哲瀚何以这般亲日，目前我们是无法确凿论断的。但就其身后的商业网来看，其老板赵薇、马云、阿里系、日本软银等一组关键词浮出水面。真正的答案需要静待时间来揭开。从这个侧面来看，被资本过度包装了的流量明星同样可以算作是一种商业快消品，他们可以为了利益做出许多匪夷所思的举动，嘴上喊着仁义，心里都是生意。正如马克思在《资本论》中所言：资本的每一个毛孔都滴着血和肮脏的东西。

#### 四、和同新辨：直面生存论的本质——朝向时间的无限性

站在生存本能的角度来看，或许趋利性是所有生物不可避免的先天特征。但人类作为智慧的动物，应该具有高于天性的反思批判精神——究竟怎样的生存之道才是根本意义上的“趋利避害”？古人对“和同”的辨析已经比较充分了，但具体到实践层面，这一学说需要演化出具有当代特征的新话语。

从小的方面来看，人与人之间的纷争经常是关乎经济利益的，资本绞尽脑汁地发明着割韭菜的新办法，而“韭菜”们每天沉浸在个自的小世界里发愁着衣食住行，以及脆弱不堪的心灵如何安放。碰撞与撕裂无处不在，或许“他人即地狱<sup>2</sup>”在一定程度上确是一句真理。阶级团体意味着利益的小型共同体，同时意味着必然存在的压迫，这里面是一种无情的、机械式的力学关系。

从大的层面来看，小型利益共同体的致命缺陷就在于这个“小”字——它看上去是快捷有效的抱团行为，在利己排他的过程中不断冲向上游（中途纵使被人挤死也愿赌服输）。

2 见萨特戏剧《禁闭》。

实际上这样的思维是浅薄的，恶性竞争的结果是作为总体的人类（或者说整个世界）损耗掉了大部分有效的养分，最后存活下来的少数优胜者亦未必能够独善其身。譬如面对大型自然灾害，那些少数的精英能否顺利登上诺亚方舟？毕竟作为存在者的生存之道是朝向时间之无限性的。如前文所说，“共享富裕，共享恐惧”的提示非常很尖锐——不是人们自甘自愿地共享恐惧，而是生存的本质决定了这是一条避无可避的路。

真正的和谐是朝着大的命运共同体、朝向时间深处的，这需要宽广且深刻的视野。想要获得有效的良性发展，就务必要要求得群体内部的、群体之间的和谐发展，那么“英特纳雄耐尔就一定要实现<sup>3</sup>”。就当下的世界态势来看，许多理论上的美好主张只存在于书本上或口头上，随着工业化、信息化的快速发展，一些群体利用技术优势将排他性发挥得肆无忌惮，这显然是短视的。毛泽东在《湖南农民运动考察报告》中说道：“革命不是请客吃饭<sup>4</sup>”，现在看来这句话也不过时，反抗恶性竞争以及单边话语霸权需要勇敢的精神和坚定不屈的意志，勇于击退贪婪无度的意志才是和谐共生的理想得以真正实施的保障。

目前来看，我们需要多方参与，人人意识到生存问题的严峻性；我们应当提示暂时处于上峰者，不要以胜者为王的姿态高高在上地施舍一二，而要反观存在问题的深刻性。就像《西游记》中的孙猴子，纵使三头六臂一身本领，最终也翻不出如来的五指。这寓言着，良知与觉悟才是正道的光，如何寻求一条可行的共存之道是每个存在者都应该为之努力的事业。

### 参考文献：

- 1、（战国）左丘明著；（三国吴）韦昭注；胡文波校：《国语》，上海：上海古籍出版社，2015年。
- 2、（宋）朱熹集注；金良年、胡真编：《论语》，上海：上海世纪出版集团，2007年。
- 3、《毛泽东选集》（第一卷），北京：人民出版社，2009年。
- 4、（德）马克思：《资本论》（全三册），上海：上海三联书店，2009年。

3 见《国际歌》歌词。

4 见《毛泽东选集》（第一卷）□《湖南农民运动考察报告》，北京：人民出版社，2009年。

# 孔曾思孟之间：儒家慎独之学的形成与突破

崔翔

北京师范大学哲学学院

## 摘要：

慎独之学的形成与突破是早期儒家心性化内转与形上学建构的关键一环。曾子继承孔子一贯之道的精神所践行的“自反”与“守约”是“慎独”的先行观念，其后《大学》诚意章则从心灵固有的好恶倾向出发，以“自谦”体认“独”的意识根源，慎独之学初步形成。《五行》在分判天道、人道的基础上揭示“独”作为心灵之情感实存原初的自足性，并以慎独为达天德的根本途径；《中庸》则藉隐微之性体而将“独”上遂天道，使其真正成为内在而超越的本体论范畴。孟子所言“夜气”与“良知”是独体于人心的现时呈显，而《易传》提点出的“天地之心”则是独体在世间的根本朗现。

关键词：守约；慎独；《五行》；《大学》；《中庸》

## The Derivation and Breakthrough of Shendu in Early Confucianism Cuixiang (Beijing Normal University)

慎独是儒家重要的道德修养工夫之一，一般认为其基本涵义为“在无人觉察的闲居独处时，尤须谨慎地对待自己的行为，自觉遵循道德要求”<sup>1</sup>，而帛书、竹简《五行》的相继出土使得学者们开始重新反思“慎独”一词的本义。如丁四新以“独”为心君，“慎独”即是慎心。<sup>2</sup>梁涛援引郝懿行、王念孙，将“慎独”释为“诚独”，指内在的精神状态，并认为郑玄、朱熹误解了慎独。<sup>3</sup>廖名春从文字学角度入手，考察“慎”字本义为“珍重”，慎独就是不重外表只重内心。<sup>4</sup>诸家训解虽有不同，但大致都以“独”为心灵层面的观念，而不是具体伦理情境中的“独处”。

从宏观上看，孔子之后，儒家修身之学呈现出显著的心性化内转趋势，“慎独”观念

1 张岱年主编：《中国哲学大辞典》，上海：上海辞书出版社，2014年，第106页。

2 丁四新：《略论郭店楚简〈五行〉思想》，《孔子研究》，2000年第3期。

3 梁涛：《朱熹对“慎独”的误读及其在经学诠释中的意义》，《哲学研究》，2004年第3期。

4 廖名春：《“慎独”本义新证》，《学术月刊》，2004年第8期。

则是其中的重要一环。<sup>5</sup>与早期儒家学者对心灵诸要素的精细划分（如性、情、才、意等）相比，仅仅将慎独归属于“贵心”似乎稍显笼统，无法具体把握其独特内涵。因之，本文拟以孔、曾、思、孟之间的内转趋势为背景，重新思索慎独之学的开显历程，以期对其义理结构与思想旨趣有更深入的理解。

## 一、“守约”：“慎独”的先行观念

儒家慎独之学的形成无疑与曾子有着密切的联系。更确切地说，曾子即便不是慎独观念的直接提出者，也应是其先行者。据现有的文献来看，慎独的最早出处很可能是《大学》的诚意章。据朱子言，《大学》经文“盖孔子之言而曾子述之”，而传文则“曾子之意而门人记之”。<sup>6</sup>不过，即便不承认《大学》为曾子或其后学所作<sup>7</sup>，曾子与慎独观念的联系也无法轻易得到否认。因为曾子之学的核心理念——“守约”，完全可以视为慎独的先行观念。牟宗三先生曾指出：“慎独这个观念孔子没有讲，孟子也没讲。如果你要追溯这个观念的历史渊源，那当追溯到谁呢？当是曾子。……孟子曾经用两个字来说曾子，就是‘守约’这两个字。守约就是慎独的精神。所以，慎独这个观念是紧扣孔门下来的。”<sup>8</sup>当然，这并非出于严密的历史考证，而是义理上的判断。

何谓“守约”？《孟子·公孙丑上》载：

昔者曾子谓子襄曰：“子好勇乎？吾尝闻大勇于夫子矣：自反而不缩，虽褐宽博，吾不怵焉；自反而缩，虽千万人，吾往矣。”孟施舍之守气，又不如曾子之守约也。

赵歧注：“缩，义也。怵，惧也。”《释文》云：“缩，直也。”<sup>9</sup>“缩”就是正直、道义，“自反”即所谓反身自省。孟子此处在与弟子讨论勇敢，而他引用的是曾子得之于孔子的话：无论任何时候都不畏惧并非真正的勇敢，如若我有不义不直之心，便会感到心虚，此时即便只是面对平民百姓，我内心难道不会感到惴惴不安吗？如若真正意识到道义在我，即使是与天下人为敌，也坚决不会退却。在这里，孔子传授给曾子的“大勇”并非血气之勇，而是德义之勇。孟施舍凭借“无惧”所达到的“不动心”其实是以自身血气强行克制其本

5 李景林：《简帛文献与孔子后学思想之内转趋势》，见氏着：《孔孟大义今诠》，贵阳：孔学堂书局，2019年，第107页。

6 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2016年，第4页。

7 冯友兰先生曾以《大学》为秦汉之际儒者所作（见氏着：《中国哲学史》上，重庆：重庆出版社，2015年，第295页），后又以《大学》可能为西汉盐铁会议文人集团所作（见氏着：《中国哲学史新编》中，北京：人民出版社，2015年，第175页），其说法影响甚大。不过，随着简帛文献的大量出土，多数学者开始否定《大学》晚出的说法，重新承认《大学》与曾子的联系。（如李学勤：《从简帛佚籍〈五行〉谈到〈大学〉》，《中国哲学史》，1998年第3期；梁涛：《〈大学〉早出新证》，《中国哲学史》，2000年第3期。）

8 牟宗三：《中国哲学十九讲》，贵阳：贵州人民出版社，2020年，第70页。

9 焦循着，沈文倬点校：《孟子正义》，北京：中华书局，2017年，第159-160页。



能反应（如恐惧）以保证心灵的安宁，本质上仍然是一种“守气”。而曾子之守乃是通过提升心灵的主体地位，以道义为心灵活动的规定性根据，从而保持心灵不为一切外物干扰，因此是更“简约”的。当然，以“守约”概括曾子之学并不只是笼统地称赞其简约性，而是想要说明其把握到了更根本且更具有必然性的东西，因为只有真正从根本上具有必然性的方式才可能是最简约的。当孔子感慨“吾道一以贯之”之时，唯独曾子能够心会其意：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《论语·里仁》）且不论其所得是否为孔子之原意，“一以贯之”所内涵的“约”的精神的确为曾子所得。

从另一个角度看，“约”又有“约束”的意思，《论语》中多次提及的“约之以礼”，可以被视为孔门的基本教法。但“约之以礼”仍是用外在的、具体的礼仪规范去约束自己，偏向于道德他律，曾子之“守约”则更倾向于内在的自我操守、自我约束。《论语·学而》载曾子语：“吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”“三省吾身”的具体内容虽然是经验层面的，但该行为本身则是主体心灵纯然内在的自我反思，这是自我约束意义上的“守约”。牟宗三先生认为守约之确义在于“用心于内以清澈自己之生命而期吾无一事之非理”<sup>10</sup>，即是指“约”的此种剥落作用。“约”之两方面涵义的内在关联是：一方面，曾子所守之所以更简约、更根本，是因为其所守的恰恰就是那个“约”；另一方面，主体的自我约束、自我归约、自我剥落必然指向那个终极的、简约的目标，也即必然地指向那个“一”。而“独”最基本的涵义也恰恰是“一”——“独一、无二”。

不难发现，曾子由“自反”与“守约”而达到的“不动心”之中已然蕴含一种本心人格的坚守、一种独立而不改的自我意识与道德自觉，此即是慎独的基本内涵。因此，慎独之学即便不是曾子本人直接提出的，其精神也已经内化于他整个生命之中。曾子曰：“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也。君子人与？君子人也。”（《论语·泰伯》）又曰：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”（《论语·泰伯》）在此“弘毅”中，一种道德人格的独立性得到挺立，但这种临渊履薄的道德意识能否得到更本质的说明？譬如，“士”为什么不得不“弘毅”？“仁”为什么是“己任”？是外在天命的要求？还是心灵本来就乐于追求、甘于追求的东西？所谓乐于追求，是指一种真正出自内心情感的意向；所谓甘于追求，是说心灵能够于这种追求之中获得一种自我的满足感。在“慎独”最初形成的《大学》诚意章中，这两种向度得到了充分具体的展开。

## 二、“自欺”与“自慊”：“独”之体认

《大学》诚意章云：

10 牟宗三：《心体与性体》一，台北：联经出版事业股份有限公司，2003年，第271页。

所谓诚其意者，毋自欺也，如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦，故君子必慎其独也！小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，掩其不善，而着其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣！此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。曾子曰：“十目所视，十手所指，其严乎！”富润屋，德润身，心宽体胖，故君子必诚其意。<sup>11</sup>

此章直引曾子语，说明其作者对曾子严格的道德意识有着相当自觉的继承，朱子以之为“曾子之意而门人记之”，并非没有根据。对“独”的解释很多，但如果我们暂时搁置字义训解的争论而顺着文本的理路思考，一个不可否认的事实是，“独”与“诚”具有直接且密切的关联。“诚”可以指内心的真诚，如曾子守约而来的“自反而缩”，但当我们说内心的真诚时，我们究竟在表达什么？这种真诚又从何而来？在《大学》这里，“诚意”显然要更深入一层，而非笼统地说“诚心”。“诚意”的反面是“自欺”，但人如何能够自我欺骗？即常人所言“昧着良心”？在这种自我欺骗之中发生了什么？难道是一个我去欺骗另一个我？亦或是一颗心欺骗另一个心？无论是将“我”还是“心”分而为二，都会陷入一种“以心观心”的无限倒退。且在这种二分法中，欺骗本身变成了对象化的，又如何是“自欺”？一种可能的理解是，此是在良知本心被遮蔽的情况下，而这种遮蔽来自于更深层次的自欺，即一种自欺而不自知的状态，此即是沉沦。沉沦之人失去自身的独特性，沦为“单向度的人”，沦为“常人”。人生在世，对于外在礼仪规范的听从难免沦为一种习焉不察的机械重复，如此则个体之生活世界只在一片黑暗无别的朦胧之中，“毋自欺”即是要从此沉沦状态中超拔出来，面对真实的自我。这就需要反身体察本己最真实的情感实存，由此真实情感而发出的活动才具有澄明的意义。

什么是心灵的真实情感？“如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。”“谦”读为“慊”，“自慊”就是“以求快足于己”<sup>12</sup>，是本己的自我愉悦、自我满足。对好色与恶臭的好恶无疑是天理之内容，因为任何对自然情感禁欲主义式的排挤都是反人性的——“制欲非体仁”。但我们不能仅仅停留于此，而要从这种感官的好恶中领悟“意”的真实指向，此即是诚意。但此“意”并非广义的意识活动，而具有根本的指向性，其基本内容是好、恶两端。儒家讲“合外内之道”，但此种“合”是建立在严格的内别区别之上的。《性自命出》中说：“好恶，性也。所好所恶，物也。”<sup>13</sup>所好、所恶是外在之物，而好、恶则是心灵的固有倾向。尽管不同的人所好所恶之物有所不同，如每个人喜欢、讨厌吃的菜是不同的。但“意者，心之所存”<sup>14</sup>，这种“喜欢”与“讨厌”，作为心灵的固有倾向，则是非对象性的、必然的、持久的。以好恶为性并不等于否定性善论或者倾向于自然人性论，因为作为“性”的好恶并非对象性的，而毋宁说只是一种概念化的指向。既然所好、所恶都是外在之物，对具体

11 朱熹：《四书章句集注》，第7-8页。

12 朱熹：《四书章句集注》，第7页。

13 李零：《郭店楚简校读记》，北京：中国人民大学出版社，2007年，第136页。

14 刘宗周：《学言》，《刘宗周全集》第三册，杭州：浙江古籍出版社，2007年，第352页。

物的追求便不能属于现实心灵的固有内容。孟子所谓性命之别<sup>15</sup>即建立在这种内外的分别之上：真正的“性”是内在的、必然的、本己我属的——“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）；而一切“求之有道，得之有命”的都是外在的，“是求无益于得也，求在外者也”（《孟子·尽心上》）。更进一步说，经验层面的“心之所同然”其实并不具有永恒性，而“好善恶恶”则是儒家所谓真正的“心之所同然”，此即是好恶之真几。《大学》所谓“好人之所恶，恶人之所好，是谓拂人之性，菑必逮夫身”，《中庸》“同其好恶”，皆非指感官欲望，而是建立在好善恶恶的道义基础之上。因此，这种“自谦”不是感官的愉悦，而毋宁说是一种智性的愉悦，它标示着对自我精神生存状态的满足，“人不堪其忧，回也不改其乐”（《论语·雍也》）。

朱子以“独”为“人所不知而己所独知之地”，又以“慎独”为于独知之地“审其几”<sup>16</sup>，盖源于其对这种“自欺”或“自谦”的心理状态有着深刻的体会。不论是自我欺骗还是自我愉悦、自我满足，在本质上都是心灵所独自知道的内容。既然是独知，他人之好恶便不能作为我之好恶的根据，我必须反己体察内心最真实的好恶之意并持守之，使其不为外界所扰动，否则心灵便处于被动的状态，无法保有真正的主体性。但“独”的这种独立性并不意味着自我设限、自我封闭，也并不会走向“自大狂”，因为“人之视己，如见其肺肝然”。由于人与人之心灵具有共通性，即“心之所同然”，非言语式的心灵交流便成为可能。此外，“小人闲居为不善”之时虽然处于一种自欺而不自知的状态，但其“意”却必然仍是好善恶恶的，所以才会“掩其不善，而着其善”。对小人而言，这是一种道德他律，而于君子则是自律，二者的区别在于，能否体察到内心真实的好恶之几。为何人皆“好善恶恶”？为何在世人的沉沦过程中仍会有向上的力量？我们固然可以称之为“人性的光辉”，似乎如黑暗中的一点烛火。但儒家坚信，这种“烛火”，乃是人之所以为人最真实、最本真的意愿。可以说，《大学》诚意章正是从这种心灵固有的好恶倾向（意）出发，以“自谦”体认“独”的意识根源。

所谓“诚于中，形于外”，人之实存原本是身心、内外一体的，诚于中者必形于外，而内外的分离乃是一种异化的状态。“慎独”的意义即在于从人之内在情感与外部社会的疏离状态中绽露出来，但这种绽出之生存并不藉助于他者的监督，而取决于自我的觉醒。之所以用“独”而不用“己”或者“心”，乃是为了强调“独”的个体性、独立性与完满性——“独体”。“独”的本体化途径固然是与天命、天道相贯通，但我们不能将“独”视为“以把握天命自居的完全的封闭式的生存状态”，如此则不免沦为自大狂，而要“在

15 《孟子·尽心下》：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”值得一提的是，此句也被学者认为指涉仁义礼智圣“五行”。

16 朱熹：《四书章句集注》，第7页。

天命中理解慎独”<sup>17</sup>，，此即思孟学派对独体进行提摄的思路。

### 三、“舍体”与“率性”：“独”之上遂

相传为思孟学派作品的《五行》经、说与《中庸》都出现了“慎独”的概念，二者的共同特点是，将“独”与天道、天命、天德相贯通。<sup>18</sup>《五行》经部开篇即提出天道与人道的区别：“德之行五和谓之德，四行和谓之善。善，人道也；德，天道也。”“四行和”即仁义礼智之和谐，此是“善”，是人道。而“五和”则加入了“圣”，因此谓之“德”，谓之天道。《中庸》亦有类似的区分：“诚者，天之道。诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之也。”同样将“圣”与天道、“善”与人道相连。所谓人道，是“理性的处理人的社会关系的行为规范”；而所谓天道，是“悟性的安顿人与宇宙、人与人类、人与自我关系的以德为指归的精神规范”。<sup>19</sup>与天道相贯通，意味着慎独之学不再是局限于社会纲常的道德意识，而毋宁是即道德而超道德的。

《五行》经文云：

“〔鸣鸠在桑，其子七兮。〕淑人君子，其仪一兮。”能为一然后能为君子，〔君子〕慎其独也。<sup>20</sup>

此是引《诗经·曹风·鸣鸠》以言慎独，其意似有不同。《鸣鸠》之旨在刺不一，三家诗无异议。然而“一”者何也？齐诗云：“鸣鸠七子，均而不殆。”韩诗云：“七子均养者，鸣鸠之仁也。”毛传云：“鸣鸠之养其子，朝从上下，暮从下上，平均如一，言执义一则用心固。”<sup>21</sup>则“一”首先是平均如一之意，引申为君子应始终如一、行为一贯，如是则其心坚固不变，而此坚固不变恰是“独”的基本精神，故《五行》以《鸣鸠》言慎独。

《五行》说文解释“一”云：“能为一者，言能以多为一；以多为一者，言能以夫五为一也。”“以多为一”即是一种归约、统类的能力，犹如曾子“守约”，能以忠恕之道一以贯之。“以夫五为一”即是能统合仁义礼智圣此五行，因为此五者毕竟仍是具体的道德规范，有外在的行为与之对应。但此统合与“约”似乎又有不同。说文解释“四行之所和，和则同，同则善”时云：“和者，有犹五声之和也。同者，口约也，与心若一也，言舍夫四也，而四者同于善心也。同，善之至也。”作为一种社会道德、作为一种“善”，仁义礼智四

17 尚文华：《慎独与自欺——一种生存论分析的视角》，《中国哲学史》，2020年第3期。

18 郭店楚简《五行》有经无说，马王堆帛书本则有说。学界一般认为，《五行》经部与子思有关，而说部则与孟子有密切联系。陈来先生更直接断定帛书《五行》之经部为子思所作、说部为孟子所作。（陈来：《竹帛〈五行〉篇为子思、孟子所作论——兼论郭店楚简〈五行〉篇出土的历史意义》，《孔子研究》，2007年1期。）本文将其与《中庸》统一视为思孟学派之作品，以期发现其共同的思想倾向，至于其内部的具体差异，当另文讨论。

19 庞朴：《竹帛〈五行〉篇校注及研究》，引言第Ⅲ页。

20 庞朴：《竹帛〈五行〉篇校注及研究》，第38-39页。下引竹帛《五行》皆据此书，不再出注。

21 王先谦着，吴格点校：《诗三家义集疏》，北京：中华书局，1987年，第500页。



行或许可以通过外在规范的约束而达到，此即所谓“同于善心”，但这种由“约”达到的“同”只是一种“与心若一”，而不是本然的合一。五行和则应“以夫五为一”，此“德”是完全内在于本心的。因此说文又云：“慎其独也者，言舍夫五而慎其心之谓□。□〈独〉然后一，一也者，夫五〈夫〉为□心也，然后德〈得〉之。一也，乃德已。德犹天也，天乃德也。”慎独便是舍弃此五行而专守其心，但此舍弃并非完全抛弃，而是一种扬弃、一种超越，即超离具体的自然道德、社会道德，从而上升为身心安顿的天道。五行和合而谓之德，慎独即是达到此天德的途径，因为“独”而后能“一”，五行和合为一而后方有天德。

《说苑·反质》引《鸣鸠》之传云：

传曰：尸鸠之所以养七子者，一心也；君子之所以理万物者，一仪也。以一仪理物，天心也。五者不离，合而为一，谓之天心。在我能因自深结其意于一。故一心可以事百君，百心不可以事一君。是故诚不远矣。夫诚者，一也。一者，质也。君子虽有外文，必不离内质也。<sup>22</sup>

学界一般认为此传本之鲁诗。“五者不离，合而为一”或许与“以夫五为一”有相似之处，此统合之心并非日常经验之心，而是一种内在超越的“天心”，故其所为之事乃是“理万物”之天道。此论进一步引入“诚”与“文质”的范畴以说明天心天德，是更深入了。而《五行》紧接着也正是从文质关系的角度着手：

“〔燕燕于飞，差池其羽。之子于归，远送于野。〕瞻望弗及，泣涕如雨。”能差池其羽然后能至哀，君子慎其独也。

王先谦云：“左襄二十一年传‘而何敢差池’，杜注：‘差池，不齐一。’定姜及妇皆身丁忧厄，容饰不修，故以燕羽之差池为比，齐说所谓‘忧在不饰’也。”<sup>23</sup>所谓“差池其羽”，乃是以羽毛之不齐一喻内心伤悲、无心顾及衣容。故说文云：“差池者，言不在哀经；不在哀经，然后能至哀。夫丧，正经修领而哀杀矣，言至内者不在外也。”丧礼“不在哀经”，即不在乎丧服是否穿戴工整。如果丧服穿戴工整，那么哀伤也就减少了。所谓“至内者”，乃是最内在、最隐微的东西，即下文之“独”，此非一般地说“心”，而是指涉内心的情感实存。说文又云：“独也者，舍体也。”此“体”当指外在的礼文形式，而非身体。<sup>24</sup>所谓“君子虽有外文，必不离内质”，舍体即超离外在的礼仪形式，而回归人的内在质性。但此回归并非完全抛弃礼仪之文，如上文所言，人对于外在礼仪规范的听从难免沦为一种习焉不察的机械重复，此时质与文、内与外原初的一体性遭受了褫夺，因此“舍体”和“慎独”即是要从此浑浑噩噩中超拔出来，回归这种原初的一体性。之所以要强调“内”，是因为礼仪本是情感的外化，但既外化后便固化为一特定的外在形式，

22 向宗鲁：《说苑校证》，北京：中华书局，1987年，第513页。

23 王先谦着，吴格点校：《诗三家义集疏》，第139页。

24 李景林：《帛书〈五行〉慎独说小议》，《人文杂志》，2003年第6期。



从而与内心之情感实存对立起来。而之所以要强调“独”，是因为“至内者不在外也”，根本上的“内”或“质”是一切“外”与“文”的前提与基础，此即是“独”的根源性、独立性与自足性。《礼记·礼器》：“礼之以少为贵者，以其内心者也。德产之致也精微，观天下之物，无可以称其德者，如此则得不以少为贵乎？是故君子慎其独也。”礼之所以有以少为贵者，乃是因为外在之物产无论如何也无法与内心之德相称。从反面说，内心之德越完备，便越不需要有外在的礼仪，此所以“不动而敬，不言而信”（《中庸》）。在这一意义上，“独”乃是最高的、最完备之“德”，此即天德、天心。

《中庸》首章以天命率性开篇，以中和位育收束，极尽高明，而其落脚点却仍在慎独：“君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，莫见乎隐，莫显乎微，故君子必慎其独也。”程子说：“纯亦不矣，乃天德也。有天德，便可语王道，其要只在谨独。”<sup>25</sup> 谨独即是慎独，此同样是以慎独为达天德的根本途径。明人董澐更进一步说：“慎独而还其无声无臭之天，则万物一体而纯亦不已。”<sup>26</sup> 通过慎独这一内在自反的剥落工夫，而在不睹不闻这一看似混沌的黑暗之中挺拔出心灵主体的独立性与纯粹性，从而实现心体与“无声无臭”而“纯亦不已”之天的内在统一，如此则更复归于万物一体的本然状态。

关于《大学》《中庸》所言慎独之不同，刘宗周曾言：“独字是虚位，从性体看来，则曰莫见莫显，是思虑未起，鬼神莫知也；从心体看来，则曰十目十手，是思虑既起，吾心独知时也。然性体即在心体中看出。”<sup>27</sup> 上文提到，《大学》之慎独乃是从人心好恶的固有倾向中体悟独体，此是心体，而《中庸》则侧重于从性体的角度谈慎独。无论是“不睹”“不闻”还是“未发”，都是一种逆觉的指向，其归依在于“无声无臭”之天命的体认与倾听。朱子在“独”后添一“知”字，慎独则从伦理处境之独处转为心灵层面独知，这大大深化了慎独工夫的内在性与超越性，可谓大有功于圣学。但独知并非仅仅可以理解为对内在念虑的省察——这仍是心体层面的工夫，是《大学》理解的慎独。“独知”——独自知道，其更深层的意义指向某种必须依靠且只能依靠我自身才能“知-道”的东西，而且这“知”不可能是外在的或从外部获取的。“道也者不可须臾离”，这“不可”并非一种道德要求，而是不可能——道，作为天命之性，原本就内在于每一个个体的心灵之中，如果在现实中存在任何离开它的可能性，则它便不称其为道，或者说这可以离开的东西只是我们对道的错认。因此，在“莫见莫显”而思虑未起的未发之时，这种个体心灵与天命之间的对越无疑是一种“独知”。由于这种心灵层面对道的“独知”，天命之性又是极尽显见的，此所以“性体即在心体中看出”。《中庸》于慎独之后言“喜怒哀乐之未发”，亦是出于喜怒哀乐之情根源于好恶之几，而此好恶又根源于独体。喜

25 朱熹：《四书章句集注》，第114页。按：谨独即慎独，盖避宋孝宗赵昚讳。

26 黄宗羲着，沈芝盈点校：《明儒学案·浙中王门学案四》，北京：中华书局，2008年，第293页。

27 黄宗羲着，沈芝盈点校：《明儒学案·蕺山学案》，第1518页。

怒哀乐作为经验化的情感，乃是意向性的好 / 恶得到满足 / 未得到满足之后的体现。如人吃到喜欢的东西就开心（喜 / 乐），吃到不喜欢的东西就难过（哀 / 怒）。情感之发动指心而言，此亦是吾心之独知，非必发见于外而后谓之已发。已发之情感有正与不正之别，即所谓本然情感与非本然情感。心灵情感必定不是盲目受外在牵引的，其与人之内在本性有着深切的联系。船山以为喜怒哀乐之未发非空无所有，而“明有一喜怒哀乐，而特未发耳”<sup>28</sup>，其目的即在于寻求人心本然的情感实存。所谓“喜怒哀乐之未发”，即是在喜怒哀乐还没有对象化的时候，反躬人心之情感实存。此种情感实存，可从好恶之意中看出，也即内心真实无妄之诚；而所谓“独”，亦是在剥离外在事物之后对心之本然状态的复归。在这种复归的过程之中，我们或许可以看到几分与道家“离形去知，同于大通”相似的一面，但由于《大学》诚意论所具有的道德的先天定向以及孔门相传一贯的戒慎恐惧工夫所具有的严格的道德意识，思孟学派吸收道家资源所确立的独体意识仍然是以德性论为中心的，但此种德性论却是面向个体生存的，或者说是生存论层面的，它毋宁说是即道德而超道德的。在这个意义上，“喜怒哀乐未发”指涉的即是独，即是性，即是中，即是诚。由此，独体的双重意义即得到贯通，而人之情感实存与天命之性的原初统一也得到揭示，“独”真正成为一完善的本体论概念。

#### 四、“夜气”与“天心”：“独”之朗现

从训诂学上说，“独”作为名词似乎只能训“一”，将其解释为“独处”“独知”或者“心”在某种程度上都是引申后的诠释。《五行》篇出土后，多数学者认为传统的解释曲解或误解了慎独，然而事实果真如此？

上文提到，“独”更多的是一种指示内心独立性、自足性的概念，具有极强的本体论倾向，而“慎独”作为一种工夫则具有显著的超道德特征。诸如此类的诠释维度在汉唐经学“独处”的解释模式下是基本看不到的，但这并不表示“独处”的解释就一定是误解。作为一种本体，“独”当然是超越于见闻之外的，但中国哲学由用见体、全体大用的思维方式决定了它并不是出离于世间之外的。尽管子思之后很少有人再对慎独作如此细致的理论描述，但独体意识却长久地存在于儒者的精神世界之中。《孟子·尽心上》：“古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。”《易·干·文言》：“龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名，遯世无闷，不见是而无闷。乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”《礼记·儒行》：“儒有澡身而浴德，陈言而伏，静而正之，上弗知也；粗而翘之，又不急为也；不临深而为高，不加少而为多；世治不轻，世乱不沮；同弗与，异弗非也。其特立独行有如此者。”《九章·橘颂》：“深固难徙，更壹志兮”，

28 王夫之着，王孝鱼点校：《读四书大全说》，北京：中华书局，2011年，第80页。

“苏世独立，横而不流兮”。特立独行、艰苦卓绝，不与世俗同流合污，此正是儒者对自我人格之约束与期许，更是其内在德性的坚守。<sup>29</sup>

道德意识的自觉与内在主体性的挺立无疑得力于反身内敛的践履工夫。正是由于对外在世界的自我剥落，内心真正的独体才能够得到朗现，而“独处”显然为这种剥落与出离提供了合宜的场所。《孟子·告子上》：“其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反复，则其夜气不足以存；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。”孟子言平旦之气、夜气，同样落在好恶之几上，此是独体在心体层面之显现。朱子云：“平旦未与物接，其气清明之际，良心犹必有发见者。”<sup>30</sup>平旦即天刚亮之时，此时人经过了一夜的休息，精气充沛而清明在躬，良知本心亦易于此时得以发见。而一旦开始白日的活动，便会与物相刃相靡而莫之能止，良心容易役于物而受到遮蔽。“未与物接”一方面构筑了一个“独处”的伦理情境，另一方面则在一定程度上反映了本心良知原初的未受遮蔽的状态。而“夜气”则对外物有更深一步的剥落，因为人在万籁俱寂的夜间不仅仅是一种独处的状态，更是一种独知。曾子言“吾日三省吾身”，朱子以为当时省察、时时存养，而不能只是事后的反思，这自然是理学家对治杂念的洞见。但在更多的情况下，反省往往是事后的，且多在夜间，因为夜间人唯一可交流的对象只有自身。此时人往往会将自己白日或过去的经历、记忆如电影一般倒放，对所犯过错感到懊悔，并立志改正，此即是孟子所说“夜气”。而当下的网络流行语“立Flag”之所以多发生在夜间，亦是此“夜气”的作用。夜气中所存，自是良知本心，而良心亦即是吾心之独知，是独体的心体呈现。可见，孟子论“夜气”，虽未及一“独”字，却完全是慎独的精神；而“夜气”从根本上讲，即是独体在具体经验世界之中现时显现。

“独”既然是天德，自然有其在世朗现。阳明“无声无臭独知时，此是乾坤万有基”并非仅仅是用比喻或夸张的方式来原因良知的重要性，其更深层的内涵则在于指示了独体的存在论意义，此即是“天地之心”。《易·复》六四：“中行独复。”中道而行，则独可复。《彖》曰：“复，其见天地之心乎？”此种往复相转、复归本根的“天行”不正是天地之心的体现吗？所谓天地之心，便显现在阴阳消长、生生不息的天道之中。复卦一阳来复、贞下起元，于二十四节气中为冬至，故邵雍有《冬至吟》：“冬至子之半，天心无改移。一阳初起处，万物未生时。”冬至万物闭藏，但此时天心却仍是独立不改、周行不殆的。夜气之“未与物接”是人之独，而此“万物未生时”，则是天地之“独”。万物虽则未生，而寂感之几、生生之化却已蕴积其中。

天地之心未尝不流行，但却必于一阳来复之时可见，此是其境遇性。据《朱子语类》载：问：“天地之心，虽静未尝不流行，何为必于复乃见？”

29 陈来：《〈礼记·儒行〉篇的历史诠释与时代意义》，《山东大学学报（哲学社会科学版）》，2020年第2期。

30 朱熹：《四书章句集注》，第337页。

曰：“三阳之时，万物蕃新，只见物之盛大，天地之心却不可见。惟是一阳初复，万物未生，冷冷静静；而一阳既动，生物之心闯然而见，虽在积阴之中，自藏掩不得。此所以必于复见天地之心也。”<sup>31</sup>

从根本上说，“天地之心”即是宇宙之独体，是生生造化之本源，无时不有、无处不在。但春夏秋之时，万物盛大，生生之用遮蔽其本体，天地之心似隐而不见。唯独此一阳来复之时，万物未生、冷冷清清，则天地生物之心易于发见。因此，这种冷凄感乃是见独之通境，但此种“独”中却透显出一种力量。柳宗元有《江雪》云：“千山鸟飞绝，万径人踪灭。孤舟蓑笠翁，独钓寒江雪。”“绝”与“灭”意味着外在感官世界整体的剥落，天地之间似乎只是一片白茫茫的澄明，人最本真的生存境遇亦可由此得以敞开。此时天地之间唯一的存在便是那于“孤舟”之上“独钓”的老翁。然而，此种“孤独”却未有一分失落感或破败感，而是呈现为一种遗世独立、不与世俗同流合污的傲岸。宋末隐居诗人翁森有《四时读书乐·冬》，亦表达了同样的志趣：

木落水尽千崖枯，迥然吾亦见真吾。

坐对韦编灯动壁，高歌夜半雪压庐。

地炉茶鼎烹活水，一清足称读书子。

读书之乐何处寻，数点梅花天地心。<sup>32</sup>

“木落水尽千崖枯”，木叶凋零，江河干枯，群山寥落，同样是一种对世间的出离与剥落，而此时“真吾”却迥然可见，此是我之“独”。在这寒天雪地之中，那含苞待放的数点梅花，却是天地之心的在世朗现，亦是天地生生之独体的朗现。在这里，天地之“独”即是吾人之“独”，吾人之心亦是天地之心。人道与天道，得到了终极的同一与贯通。

### 结语

陈来先生曾指出：“疑古运动对史料的尖锐审查，其结果对思想史的影响同样深远……结果是，先秦儒家只能讲孔、孟、荀，先秦三百年繁盛的儒学史只成三人之历史，造成了先秦儒学研究的‘史料困境’，迄今仍难以超拔，这是很可令人慨叹的。”<sup>33</sup> 幸运的是，大量出土文献使得我们有机会且有信心重新反思先秦学术思想的盛况，以对其发展的具体脉络有更深入的了解。当然，本文无意于对孔孟之间儒家慎独思想之发展构建一线性的谱系，而毋宁是试图呈现一种多元的、开放的思想世界。

慎独之学的形成与突破无疑是早期儒家心性化内转与形上学建构的关键一环。从整体上看，慎独之学呈现出两个维度，即心体层面的好恶、独知与性体层面的天命、独一。独体的性体意义要落在心体之情感实存上，而心灵固有之好恶倾向又根源于性体。曾子继承

31 黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第1790页。

32 王梓材、冯云濠编撰，沈芝盈、梁运华点校：《宋元学案补遗》，北京：中华书局，2012年，第2895页。

33 陈来：《史料困境的突破与儒家系谱的重建》，见氏着：《竹帛五行与简帛研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第8页。

孔子一贯之道的精神所践行的“自反”与“守约”是“慎独”的先行观念，而“约”所具有的“简约”与“约束”的双重意涵则为慎独在两个维度的展开奠定基础。《大学》诚意章从心灵固有的好恶倾向出发，以“自谦”体认“独”的意识根源，慎独之学初步形成。《五行》在分判天道、人道的基础上，揭示了“独”作为“至内者”的独立性与自足性，而慎独也成为一种即道德而超道德的工夫。《中庸》藉隐微之性体而将“独”上遂天道，使其真正成为内在而超越的本体论范畴。当然，“独”的本体意义的揭示并不代表旧有诠释理路是一种误解，相反，“独处”或“独知”乃是独体显现之可能且必要的场域。譬如，孟子所言“夜气”与“良知”是独体于人心的现时呈显，而《易传》所言“天地之心”则是独体在天地之间的根本朗现。孔孟之间儒者将人心本然所具之独特性、自足性、自身同一性与绝对的自主性诸特征提点为“独”，并对其进行形上学建构，乃是出于最根本的哲学洞见。可以说，慎独之学的提出，是儒家心性之学乃至整个中国哲学的突破。梁漱溟先生以“儒家之学只是一个慎独”<sup>34</sup>，不亦宜乎？

34 梁漱溟：《人心与人生》，上海：上海人民出版社，2011年，第143页。



# 近代经学的时代使命

——以廖平为中心

刁春辉

近代是一个风云激荡、民族危亡的年代，对经学的功用性要求增加了。对于传统学术发展而言，则是一个经学上面临转折的年代。经过清人的努力，关于汉代经学的认识有了长足进展，清人对汉人经学成果的搜罗集佚成绩很大，同时朝廷对于宋学的提倡让宋人经学范式也完整流传。这个时候，汉学复兴成熟，宋学是主流的官方学术形态，同时西学也传入，各种思想意识交杂。这就给新经学的发明提出了几点要求，一是对经学史发展有个总结，如皮锡瑞写作《经学历史》就是一个体现；二、面对突变的时代，在以往经学史的基础上，综括之、批判之、继承之，进一步提出一个整体性经学框架；三、任何经学体系的建设都必然有其历史性功能，郑玄提供了一个经学上的三代沿革视角，朱熹的经学体系反映了宋朝士人恢复三代的努力，而在大变局的时代，如何认识几千年的中国文明发展史，也是经学理论体系建设的题中之义；第四，明了我们的历史是为了定位我们的现在，把向我们的未来。在这一意义上，经学的新的思想的出现，更重要的是回应我们当下的生存现实，所以，一个真正成功的经学思想体系，也必然包含着经学家本人对当下的认知，对未来的期许。

近代经学是整个经学史发展阶段中的一个极为特别而重要的阶段，是整个经学发展的一个总结性时期，也是不同于以往汉宋范式经学的新经学的创发时期。对这一时期经学的研究，是整个经学史研究的缩影。一般对近代经学的分期，是依据中国历史分期的做法认为近代经学从 1840 年算起，但就经学理论的创新性、丰富性而言，应以廖平生活并活跃的 1880 年代到 1910 年代的近 40 年，成果最为丰硕，也就是廖平及其同时代学人。就今文经学的传承而言，有王闿运、皮锡瑞、宋育仁、康有为、张尔田等人，古文经学有孙诒让、章太炎、曹元弼、刘师培、柯劭忞等人，宋学有唐文治、夏震武、姚永朴等人。

## 一、经学体系的主动建构

在经学史中，最具有影响力的经学家、能够成功建立一种经学研究范式的经师都必须面临一个任务，就是要通过对经学的解释将经学理论构成一个整体性有层次的理论体系。在经学史中，能够成功完成这个任务并且影响及于后世的是郑玄与朱熹。郑玄遍注群经，建立了礼学为纲的经学体系，朱熹确立了四书至于五经的经学体系。当然，他们两人也是

在吸收了几代人的智慧而创立了自己的学术体系。只有通过群经的普遍性解释，对经典问题进行全面性的说明，对根本的问题给予合乎逻辑和现实的解决，才能达到最大的解释力，进而获得最大的认同。所以郑玄的基本经学观才会主导了其后的礼学研究，朱子的理学主导中国思想主流意识达七八百年。

近代经学中，廖平之所以独树一帜，一个原因在于他始终坚持他研究经学的一个目标，经学大同。所谓经学大同，就是通过对经学中相互矛盾的地方进行解释、疏通，使得经学中的理论形成一个有机统一的可以在整体中进行理解的系统。以廖平一变时期为例，尽管今古文两者并行异途，但廖平将两者统一于孔子。廖平认为古文学是孔子壮年时期的主张，孔子壮年时期以周公为目标，力主从周，认为‘周监于二代，郁郁乎文哉’（《论语》语）。今文学则是孔子晚年之说，此时孔子伤于周弊，主于因革损益，参考四代，因此孔子独运圣心，制作《春秋》，改制救弊。因此今文学虽有差别，但统一于孔子的思想，其差别是孔子不同时段思想的差别，因此廖平是以孔子不同时段的思想差别来处理不同经学流派之间制度主张的不同。

二变时期，他就更鲜明的表达出他要以孔子为中心构建经学体系的学术理想。一个例子是，在这个时期，他曾经想以《王制》一书为六经的纲领，也就是说六经中的制度问题，全部以《王制》中的叙述为一个总纲，这就是他通过确立一个纲领性文献，实现对六经中纷繁复杂的制度问题的一个总体性说明。

这种经学体系的建设是廖平的主动选择，所以他在挑选理论对手时，就自觉以郑玄和朱熹为自己的理论对手。廖平对经学的诠释与郑玄相反相成，对朱子的四书体系，他也写作专著如《大学中庸演义》之类，把本是宋学核心义理的来源纳入到他自己的经学体系中。

在近代也有经学家能够构建较为全面成熟的经学体系，并且能够做到和廖平一样，既带有新的天下时代的特征，同时又能统合群经，构建出一套自洽的理论体系。像这样的经学家在古代都是非常少的，而能在已有的经学系统体系内进行理论再创新就已经是非常了不起的，像王肃、王阳明就属于这类的学者。而在近代如康有为、曹元弼这样的经学家也形成了自己的经学理论体系，只是对比于廖平，康有为主要是一个今文学家，有学者评价他是“清代今文经学的殿军”<sup>1</sup>，这是合适的，也反映康有为的理论体系建设主要是借用今文经学董仲舒、何休的理论资源，还是在今文经学的范畴之内，并带有极为显著的时代特点。同样，曹元弼则主要是发明郑玄之意，又有兼采宋学之举，王欣夫讲：“先生说经，一以高密郑氏为宗，亦兼采程朱二子。”<sup>2</sup>这和廖平后期经学的构建还是有明显区别的，廖平的后期经学是在一个反向、对立的意义上认识和汲取郑玄和朱熹的经学理论，这就

1 曾亦语。见曾亦：《经学的兴废与大陆新儒学的目标》，《天府新论》，2016年第1期。

2 王欣夫：《吴县曹先生行状》，转引自干春松、陈壁生主编《曹元弼的生平与学术·前言》，第2页，中国人民大学出版社。

表示廖平不仅是试图构建一个经学体系，而且是在充分认识汲取以往经学理论成绩的前提下，批判性地超越已有的经学理论而架构出一个不同于以往汉学、宋学范式的，又与汉代今文经学有所差异的新的经学理论范式，从这一点看来，在近代的经学家中，以廖平的经学超越于以往经学的最多，也在汉学、宋学的范式外提供了另一种可能。<sup>3</sup>

虽然说廖平经学已经是非今古经学的综合性学术体系，但在他学术的核心观念处采纳了今文学的看法，一个明显的特征就是他认为“天乃笃生孔子，作经垂教，以为万世师表。”<sup>4</sup>“作经”也就是六经是孔子制作，这六经其实主要是《仪礼》《春秋》《尚书》《诗经》和《易经》，《周礼》和《王制》则属于孔子弟子的传记作品。关于此，蒙文通先生哲嗣蒙默先生就断言“素王改制”是廖平学术思想的核心<sup>5</sup>，“素王”之义就包括六经为孔子制作之意。将六经的著作权系于孔子这一具有今文学色彩的认识，以廖平对于《周礼》的认知变化最为典型。我们以此为例来说明这一问题。

在第一变中，廖平承继传统今文家否定《周礼》为周公作的观点，认为此书是战国时期所作，其否定原因，主要仍然是基于《周礼》的制度内容是否与周制相合。廖平说：“（《周礼》）所言之制与《尚书》典礼不合，又与秦以前子书不同。”<sup>6</sup>也就是说，《周礼》制度与《尚书》中关于周代的制度记载还有先秦子书中对于周制的记述都不符合，即可确认他确实不可能是周公所著；而且《孟子》中也有说，春秋战国时期诸国诸侯因为周制对于自己统治的危害，对关于周代的书籍进行了焚毁，而如此《周礼》这样大篇幅的书籍能够流传下来，倘若他确实是周公旧制的话，就不能不令人生疑。但他也确实承认《周礼》之中周制较多，不过对于廖平来说或者对于经学来说，《周礼》什么时期、记载何种制度尚不是确定《周礼》性质的关键，其关键是《周礼》与孔子的关系。廖平并没有认为《周礼》的撰作和孔子无关。他说：

鲁为今学正宗，燕赵为古学正宗，其支流分派虽小有不同，然大旨一也。鲁乃孔子乡国，弟子多孔子晚年说，学者以为定论，故笃信遵守。初本以解《春秋》，习久不察，各是所长，遂以遍说群经。此鲁之今学为孔子同乡，宗晚年说以为宗派者也。燕赵弟子，未修《春秋》以前，辞而先反，惟闻孔子‘从周’之言，已后改制等说未经面领，因与前说相反，遂疑鲁弟子伪为此言依托孔子。故笃守前说，与鲁学相难。一时隐君子习闻周家故事，亦相与

3 廖平以今文经学的素王观念为核心，兼采今古文经学，而建构出一套天人经学的系统，对比于西汉今文经学，廖平利用的资源、面临的经学问题更多，西汉时期，虽然《左传》《周礼》学已有传承，但远未广泛传播，也就是西汉今文经学面临的经学问题尚不需要处理与古文经学的差异问题。这个问题的出现直到西汉末年刘歆及其弟子辈将古文经学的影响逐渐扩大，今古文经学整合的问题进而出现。就今古文经学的经学整合问题，在这一意义上，真正经学体系的出现可能到西汉末年才会成为现实的必要，这一可能性的实现到150多年后的郑玄。就包括今古文经学经典在内的整体性经学而言，以郑玄代表的汉学和以朱熹为代表的宋学确实是最具代表性的理论范式。

4 《廖平全集2》，第998页。

5 蒙默：《素王改制：廖季平先生经学思想的核心》，《国学》，2015年。

6 《廖平全集1·今古学考》，第74页。

佐证，不信今学而攻驳之，乃有《周礼》、《左传》、《毛诗》之作。自为朋党，树立异帜，以求合于孔子初年之说。此古学派为远于孔子兼采时制，流为别派者也。<sup>7</sup>

也就是说，纵然《周礼》的创作者已经无法确定是谁，但是《周礼》学说确实可以从属于孔子早年的“从周”学说的。从学说功用上说，《周礼》学说虽不是孔子晚年定论，但因为孔子晚年改制仍然是在周制基础上进行的，而且毕竟是修改处少，而因袭处多，所以对于解经，利用今学的同时，还可以依据《周礼》补充今学礼制的缺失之处。如果以孔子晚年传授来确定经学正宗的话，自然属于今文系统的经书是经学正统，而与今文系统相对的古文经学代表《周礼》并不享有孔子删述修订的正经位置，却仍然处于一个补充今文经典的“辅经”位置。由此可见，由于《周礼》学说具有孔门别派的性质，具有辅今文经说（孔子定论）的作用，《周礼》的经学性质并未因其非周公所作而消失，相反，反而因其与孔子的关系又得到了确认。

从第一变开始，廖平对于经典制度的性质判断就自觉地以孔子为中心进行他的分析，他以《王制》是孔子真正的改制之书。而与《王制》正相反的《周礼》依照传统观念自然而然地就被认为是孔子改制前的周制实录，但廖平却还要将此和孔子早年之说相联系，这其实表明廖平讲制始终关心的就是能够分辨孔子的制度是什么，而不是哪些才是历史长河中曾经实行过的制度。

二变时期是廖平对于《周礼》态度最为严厉的时期，他自己称这一段时期为“尊今抑古”，即认为古文家师说，“全出刘歆以后据《周礼》、《左氏》之推衍”<sup>8</sup>，而且相比于《左传》，这一时期廖平集中攻击古文经学的著述就是《周礼》<sup>9</sup>。他二变时期对于《周礼》的总体认识就是《周礼》乃是刘歆依据《佚礼》，又掺参加了自己的臆说而糅合成的一本书，并非在刘歆以前就有这本书存在。

不同于《礼经》处于经的身位，《逸礼》应该是属于传记，《礼经》是经过孔子删定，而《逸礼》“本为弟子润泽官职之言”，也就是说《逸礼》是属于孔子的弟子释经的作品。所以他主张删除《周礼》中与群经今学违背之处，还《逸礼》之旧，由此著成《周礼删刘》一书。《周礼》虽经刘歆伪窜，但并不代表其就无经学上的价值了。相反，经过他的一番努力，由原《周礼》删除伪窜后的《逸礼》可以和廖平最为重视的《王制》配合——《王制》因为篇幅短小，主要是宏纲巨目的阐述，在一些细节部分需要《逸礼》的补充，因此廖平认为“《佚礼》本为《王制》序，而全合六经百世不易之制”<sup>10</sup>。以《佚礼》为百世不易之制，是明白昭示《逸礼》制度是孔子弟子本于孔子意思，用于释读孔经的作品，这也是肯定了《逸礼》在经学体系中的地位，这一点和廖平一变时期并无差别。

7 舒大刚、杨世文主编：《廖平全集1·今古学考》，上海：上海古籍出版社，2016年，第60—61页。

8 《廖平全集2·经学六变记》，第886页。

9 “二变”时期，廖平认为《左传》为今学，从而将理论矛头集矢于《周礼》。

10 《廖平全集1·古学考》，第147页。《逸礼》与《佚礼》通用。



四变以后，廖平对《周礼》的经学性质的判断最终完成，他对于《周礼》的性质论定仍然是它属于传记一类，但不同之处是这种肯定相比二变时期的变化是整体的肯定，改变了二变时期认为经人羈伪的观点。这就比二变时期对于《周礼》的传记性质的肯定更进一步，达到了一个新的高度，在态度上也发生了巨大变化，“及刘歆发得《周礼》，请立学官，博士浅见，目为异端。”<sup>11</sup>这一转变的原因乃是他成功的从理论上实现了《周礼》和《尚书》之间制度的耦合。比如二变时期认为绝无佐证的《周礼》朝礼在《尚书》中找到了根据。他说：“《帝典》四方巡狩，即《大宗伯》朝覲宗遇。”<sup>12</sup>“《周礼·大宗伯》春朝，夏宗，秋覲，冬遇，此四方四朝，即《典》之四巡。”<sup>13</sup>《尚书·舜典》中记载：“（舜）岁二月东巡守，至于岱宗，柴。……五月南巡守，至于南岳，如岱礼。八月西巡守，至于西岳，如初。十有一月朔巡守，至于北岳，如西礼。”本来《周礼》所记乃是诸侯朝见天子之礼，而《尚书》所记是天子巡守之礼，两者本是两种不同的礼制。廖平在这里则将这两种礼制相结合，以二月的东向巡守为春朝，以五月的南向巡守为夏宗，以八月的西向巡守为秋覲，以十一月的北向巡守为东遇，也就是说天子在举行巡守之礼时，天子所巡守方向的诸侯此时需朝见天子，举行朝礼。通过类似这样的经典互释，廖平认为《周礼》实际上是诠释孔子经书《尚书》的传记作品。

实际上，不管是第一变、第二变还是四变之后，廖平对于《周礼》经学性质的论定的判断标准，始终聚焦于孔子晚年删定六经的行为，即六经的内容虽然是关于上古三代历史内容的记述，但是六经的经典性质及其弟子辈释经所形成的传记只能系于孔子。廖平讲：“《周官》……无论果否出于周公，但六艺折中于孔子，既经论定，统为经学而已。”<sup>14</sup>这也就是说，是否属于经学的最终论定，是要看他是否是孔子删修，是否是孔门弟子说经之传记，而非是否记载尧舜三代之史实。

廖平的这种认识在同时代也有类似者，就是廖平的同门宋育仁，他们都受教于张之洞、王闿运门下。宋育仁的对《周礼》的论述最能体现出过渡性的特点。他对《周礼》的性质如此判断：“《周官》为周公制作，经孔子修订。”<sup>15</sup>在《周礼》学史中，《周礼》的著作权都是围绕着周公展开的，而不涉及孔子，当然，在视《周礼》为经的儒家学者看来，孔子一生最大的志业就是继承周公，周公制作之典章自然也就是孔子所继承。“夫子生于东周，有德无位，惧先圣王法积道备，至于成周无以续且继者而至于沦失也，于是取周公之典章，所以体天人之撰而存治化之迹者，独与其徒相与申而明之。”<sup>16</sup>在他们看来，周

11 《廖平全集2·经学六变记》，第917页。

12 《廖平全集2·经学六变记》，第916页。

13 《廖平全集4·书经大统凡例》，第19页。

14 《廖平全集2·群经凡例》，第582页。

15 董凌锋选编：《宋育仁文集3》，北京：国家图书馆出版社，2016年，第48页。

16 【清】章学诚著，严杰、武秀成译注：《文史通义全译上》，贵阳：贵州人民出版社，1997年，第104页。



公之典章是“法积道备”的，孔子所做的工作是继承并阐明先王典章的意义。经典的最终依据自然是先王特别是周公，而非孔子。但宋育仁不同的是他继承了传统礼学认为《周礼》为周公制作的观念，同时他又补充了孔子修订的观点，这当然不是宋育仁随意的一个论断，这个观点看似普通，却被宋育仁在他的经学中进一步阐释，而隐秘地将《周礼》在经学体系中的意义转移到了孔子为后王制作的意义上，使得《周礼》之主人已隐然由周公转向孔子。

古人未言《周礼》经孔子修订，为什么宋育仁会认为《周礼》经过了孔子的修订呢？他主要是通过对于礼学完备性的需要来论证他这一论断的。宋育仁认为对于礼学来说，只有三礼通观，视为一体，才是建设秩序的整体安排。“三礼合并，乃成经世全书。”<sup>17</sup>而且在这一政治社会秩序中，《周礼》是其中最重要的一环，它处于一个总摄的地位，不管是《仪礼》还是《礼记》，都是在《周礼》所建构的秩序中才能找到自己的位置，发挥自己的作用，所以宋育仁强调三礼中，“《周官》为纲目，《仪礼》为仪注，《礼记》为传注也。”<sup>18</sup>在宋育仁看来，三礼统统都与孔子有密不可分的关系，孔子欲为后世制作，但是不能抛开历史经验而凭心撰作，正所谓“虽善无征，无征不信”，而且以一退养之人，若不假借三王之权威，仍然会陷入“不尊不信”的境地，所以宋育仁推断孔子制礼，是必然要借助于周公旧典的，这个旧典就是《周官》的原本。再由孔子加以修订，才能为后王法守。《论语》中屡次提到孔子“从周”，他最推崇的人就是周公，如果周公制典，孔子是不可能不赞一辞的，这既是由孔子的思想倾向决定的，也是由《周官》在三礼中所具有的统摄地位所决定的。跟《周官》比起来，《仪礼》只是记载具体的仪节行为，完全不涉国家的制度建设，而《礼记》则是汇集之书，颇为散乱，很难寻找一个统一的义理制度去进行一个统一。所以宋育仁之所以认为《周礼》经过孔子修订，是由孔子志业和《周礼》本经性质决定的。

同时宋育仁发现在《大戴礼记》中的《盛德》《朝事》诸篇所记与《周礼》若合符节，《盛德》篇所记冢宰之官、司徒之官、宗伯之官、司寇之官、司空之官与《周礼》六官完全一致；《朝事》所载大行人之职、朝聘之礼等也与《周礼》相合。这显示出三礼本是一贯，其理论和礼制体系的相互耦合、道一风同表明其必然是一人之手。

宋育仁的论证不仅注意《周礼》在三礼体系的理论中的作用，也在整体经学的框架下看待《周礼》的作用，进而佐证自己的判断。他认为《周礼》和《春秋》制度体系的相互补充，更能体现出孔子制作的周全完备。宋育仁发现，《大戴》礼制多与《周礼》相合，而《小戴》多与《春秋》相符，宋育仁认为这反映了孔子思想中对于世道变迁从乱到治再到郅治的理想，《春秋》是拨乱反正之书，而三礼则是天下走向大治的根本。“夫子既订

17 《宋育仁文集3》，第48页。

18 《宋育仁文集3》，第48页。

礼以章郅治之本，复修《春秋》以明拨乱之迹。”<sup>19</sup>同时《春秋》所记偏重于国家关系的指导，而《周礼》所载更偏重于中央政府治理的规定，“《周官》一部，即治王朝之宪；《王制》一篇，即治列邦之宪”<sup>20</sup>。这种侧重点的不同正是一种相互补充、相互支撑，是孔子经学体系的完备性体现。《春秋》毫无疑问是经过孔子删定，古代经学家皆视之为孔子制作，《春秋》与《周礼》制度之间的相互补充、相互支撑侧面反证《春秋》和《周礼》只有出于一人，才会有这种制度理论的不同而同的耦合性。

平心来看，宋育仁的论证仍然是以猜度性的推断证据为主，并没有坚实的令人完全信服的证据。但是他的这种推断又是极为重要的，在其他的经典中，《周易》《尚书》《仪礼》《诗经》《春秋》均有相对明确的文献记述证明孔子曾经对这几部书进行过研究、编辑或者再创作，唯有《周礼》与孔子的关系不明，先儒也未直接论说。而宋育仁一方面承继先儒关于周公制作《周礼》的判断，但同时又赋予《周礼》以孔子删修的身位，在他看来，孔子删修《周礼》是决定了《周礼》价值的关键，宋育仁说：“圣人制作，为后王法守，自与官书修纂不同，不能重复累杂，卷多难读，亦不能脱漏矛盾，无所适从，故本周公旧典，立以为经。”<sup>21</sup>也就是说虽然《周礼》是周公所制，但是真正赋予《周礼》以经地位的当是孔子，经过孔子的修订，《周礼》方可以与孔门其他经典，特别是《孝经》《春秋》《仪礼》《礼记》等相互补充、配合，形成完备的经世理论体系。就像他自己说的：“先王经世之书，经孔子修订，经纬宏深，体用尽善。”<sup>22</sup>此正与同时期今文家所谓“孔子不得位，无功业表见，晚定六经以教万世”<sup>23</sup>的观点有相通之处，不同的是宋育仁打破了今古文之间的壁垒，而力图以今文家尊崇孔子的观念来统领包括《周礼》在内的经典。

廖平和宋育仁都试图通过理论阐释来说明《周礼》是孔子思想的反映，这其中必然有宋育仁和廖平之间相互进行学术切磋的结果。宋育仁和廖平从青年时期就共同就学于尊经书院。宋育仁是四川富顺人，廖平是四川井研人，富顺、井研相隔120余公里，同属于四川境内，1874年，张之洞在废弃的试卷里将廖平选拔出来，并判之为秀才第一，同年，宋育仁也在富顺考取秀才，考试官同样是四川学政的张之洞。第二年，张之洞就成立尊经书院，后来又延聘王闿运主讲书院<sup>24</sup>。1876年，廖平与宋育仁、杨锐、吴之英等人被同时调至尊经书院学习。在学习期间，因为学习优秀，谭宗浚曾作《尊经书院十六少年歌并序》来吟咏其时书院中杰出的十六个学生，其中就有廖平和宋育仁。从书院肄业后，两人又多有交集。1898年，两人联合组织《蜀学会》，联合创办《蜀学报》，1916年以后，两人

19 《宋育仁文集3》，第57页。

20 王东杰、陈阳编：《中国近代思想家文库·宋育仁卷》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第288页。

21 《宋育仁文集3》，第48—49页。

22 《宋育仁文集3》，第71页。

23 皮锡瑞语，见《经学通论·自序》，北京：中华书局，2017年。

24 张之洞甫建书院，就延聘王闿运，但王氏未到任，到1878年，王闿运才来川，主讲尊经书院。

又同在四川国学学校任教。从早年到壮年再到晚年，两人都多有同学共事之时，相互学习，进行学术切磋是必然的。作为两个已经才形成学派的两个人，<sup>25</sup> 对《周礼》性质的研究，离不开两人的学术讨论。

经传之间的制度差异一直是经学史中难以解决的问题，许慎在《五经异义》中对此详列了不少今文说和古文说的不同之处，计有今《公羊说》、古《左传》说、古《周礼》说等数种，郑玄以《周礼》为核心遍注群经，确立了制度论中《周礼》的核心地位。廖平也由《五经异义》的启发提出辨分今古文的核心在于制度层面。宋育仁、廖平二人的《周礼》论中也创造性的试图解决这一问题。不同于郑玄的历史变迁论的解决办法。宋育仁、廖平二人均以孔子为中心解决这个问题，将《周礼》与《春秋》《王制》为代表的经传之间的差异解释为孔子经营天下的不同治法。宋育仁将此制度差异解释为内外差异，即《周礼》为王朝之法，《春秋》为列邦诸侯之法；廖平将此制度差异解释为大小差异，即《春秋》《王制》为治中国治法，《周礼》《尚书》为治全球之法。这种解释在继郑玄后的又两种经学层次的解决方法，而且如果将郑玄的历史性解决方法视为一种古文经学的基本解决方法的话，那么宋育仁和廖平在孔子删修基础上的解释方法则可视作为一种今文经学的解决方法。同时这种解决方法在精神基调上是以孔子为中心，“折中于孔子”，具有今文经学的气质，但同时有赋予《周礼》非常大的作用，可是为以今文学为主的兼采古文的经学综合尝试。总之，这种方式为经学经典问题的解决提供了新途径、新范式，对经学的发展有重要意义。

不过对《周礼》系于孔子的学术努力在古代无此认知，近代也不是主流认识，近现代后也只有熊十力继承了这种认识，可以说这只是《周礼》学研究中的一股潜流。同一时代，康有为认其为伪书，孙诒让以之为周公之书，都延续了以往对《周礼》的认识。对《周礼》的这种创新性认识正是廖平以今文学素王观念为统领，兼取今古文学，而建构新经学体系的一个努力型尝试。

## 二、经学独立性的看重与建设

讲廖平的经学有很高的独立性，可以从两方面去理解：第一个是将经学与史学相分别，第二个是将经学视作纲领，而子学是经学的延伸，从而将经学和子学的身位分辨清楚。

经学与史学的分别：据学者李长春的总结，廖平对于经史之间的分判，大致有以下几个方面：经有笔削，史为实录；经制文明，史事野蛮；经为空言，史为实事；经乃百代之书，史以断代为准；经皆孔子雅言，史为方言骈音。<sup>26</sup> 这些分别当中，最为关键重要的是第三点和第四点。这两点最鲜明的指出了经与史性质之间的不同。所谓“空言”，廖平解释：

25 宋育仁及其弟子被称为富顺学派，廖平及其弟子则是井研学派，这两个学派分别以宋育仁和廖平为中心。

26 参见李长春博士论文《经典与历史——廖平〈知圣篇〉研究》，第35页。

“六经空言非述旧，空文非古史，则以哲理说六经，所依托之帝王、周公，皆化为云烟，与子虚乌有成一例矣。”<sup>27</sup>“空言”表示六经所记都不是历史实录，六经中的帝王和周公都是孔子所依托之帝王和周公，他们的意义不在历史考据学，也不必在历史考证的意义上，他们的意义是哲理的意义，是圣人借事言理的意义，“空言”即是哲理。“经乃百代之书”表明经学常道意义的历久弥新，不因时代推移而变化。以廖平后期天人之学的人学立场看，经学表达了对人类整体的关怀，与此天下情怀始终的是经学中的制度理想，这一理想非一朝一夕能够达到，是要经过百代千代人类的努力。在廖平的这种对经的定义上，经的意义早就超越了民国国粹派对经典的国族定义，而成为关怀在于天下的普遍性理想<sup>28</sup>。于是，经与史的分别凸显出来。史是断代之书，注定其性质是一段时间内、一定地域范围的事件记录，有始有终，有边界有中心，其时空是确定有限的。经则与此相反，所谓“万世可师”“天下足法”（均为廖平语），一“万世”、一“天下”，括尽经传时空。

经学与子学的关系，一个是子学是经学师说，一个是诸子出于孔门四科。我们都以表示之。第一点我们以廖平后期为例，

|         | 人学                                  |                               | 天学                                                                   |            |
|---------|-------------------------------------|-------------------------------|----------------------------------------------------------------------|------------|
| 经典      | 小统<br>(王伯、小康)                       | 大统<br>(皇帝、大同)                 | 小统<br>(王伯)                                                           | 大统<br>(皇帝) |
|         | 《仪礼》<br>《王制》<br>《春秋》                | 《周礼》<br>《尚书》                  | 《乐》<br>《诗》                                                           | 《易》        |
| 诸子为经典师说 | 儒家为宗：<br>《孟子》<br>《荀子》<br>墨、刑名、法术、纵横 | 六合内之道家<br>(黄老)<br>阴阳家<br>(邹衍) | 《楚辞》<br>《山海经》<br>六合外之道家<br>(庄列)<br>《黄帝内经》<br>(内经也有人学部分)<br>阴阳家<br>释典 |            |

27 《廖平选集上·孔经哲学发微》，第305页。

28 这一理想在廖平经学天学中又进一步扩大，这里仅就其人学而言。



关于第二点，我们同样以表示之：

|      |              |     |                    |            |
|------|--------------|-----|--------------------|------------|
| 孔门四科 | 德行科          | 言语科 | 政事科                | 文学科        |
| 诸子   | 道家、<br>阴阳五行家 | 纵横家 | 名家、墨家、法<br>家、农家、杂家 | 儒家、<br>小说家 |

廖平通过此，就明确的将经学与史学、子学给分离开了，同时也把他们之间的关系进行了明确的确定。廖平的这种努力在近代并非没有意义。不管是在今文学领域，还是在古文学领域，或是在现代学术到来的前夜，廖平的努力都极富意义。

对于今文学而言，从康有为开始，辨伪风气更加风行。经学经过 2000 多年的演变发展，到了近代，经典体系中有《诗》《书》《仪礼》《周礼》《礼记》《易》《春秋公羊传》《春秋穀梁传》《左传》《论语》《孝经》《尔雅》《孟子》十三部书，其中《尔雅》作为训诂书暂且不论。孟子作为宋学确立的孔子道统传人，特别是朱熹《四书集注》将《孟子》列为《四书》之一，更提高了《孟子》的经典地位。除了这两部书，其他书在汉代就已经被列为经部，这十一部书中，除了《周礼》，其他书在经学的传授系统中都直接与孔子有关，孔子删《诗》《书》，定礼乐，序《易》，制作《春秋》，确立了经学的总体规模，又撰《孝经》为六经总汇<sup>29</sup>。孔子弟子又述孔子言行于《论语》，以此看，群经之中，唯有《周礼》与孔子关系不明，而古文学家只能以孔子从周释之。但这一周孔经典体系在近代面临着危机。这个危机的体现之一就是康有为式的今文经学进行的辨伪工作，在康有为的今文学中，《周礼》被视为刘歆伪造的伪书，其经典性质受到了极大质疑。即使作为今文经学家，其经学观点平实持中的皮锡瑞那里，《周礼》的价值也也备受怀疑，被认为“周时初未举行，亦难行于后世”“可行于封建，不可行于郡县”<sup>30</sup>，这就是在否定《周礼》作为经典为天下法的意义，实际仍是试图取消《周礼》的经学性质。经学研究的前提就是一个相对稳定完整的经学文本，如何这个基础都不存在，经学的持续研究自然也就是一个问题。廖平作为经师是认识到这个问题的，所以他特别强调经学在文本的完整性和义理上的自足性，而将《周礼》与孔子牵连，认为或经孔子修订，或为孔门释经传记，其背后反映出的重建经学体系的想法是突出孔子，弱化周公，强调六经包括《周礼》主要是在孔子的整理诠释中形成一和谐互补、有主有次、秩序井然、天人互释的整体性经典体系，这一体系容纳了在经学发展史中被广泛接受的经典，回应了以康有为等人为代表的非毁古文学经典的经学变革。

29 刘炫、邢昺以为《孝经》为孔子自撰。见《孝经注疏·孝经序·疏》，上海：上海古籍出版社，2009年，第1页。

30 皮锡瑞：《经学通论》，北京：中华书局，2017年，第324页、328页。



相对于古文学而言，章太炎以经为史的经学促成了后来经学的消亡。章太炎以系统的眼光，从古文经学出发，认为“六艺，史也”，这个史就是历史，他对孔子的认识也是把孔子看成是一个纪实的历史学家，让经学所具有的价值理想性质消解殆尽，为经学转变为现代史学提供了经学上说明。廖平就对这种趋向极为警惕，他严格区分经学和史学，就是在理论上反驳章太炎的理论，以此来维护经学区别于史学的特质。

另外，现代学术对于经学的研究除了习惯史学的方法研究外，在对经学的思想研究上也有以子学为主导的倾向。我们仍以《周礼》为例。现代学者对于《周礼》的研究路径是放在子学框架里去讨论的。彭林先生在《〈周礼〉主体思想与成书年代研究》一书中总结了现代学者研究《周礼》的几种方法：第一是利用文献互证的方法，用确切可信的存世西周史料对证《周礼》去判断；第二是利用金文材料研究《周礼》。金文是未经后人篡改的更确切史料，更能真实反映史实；第三是通过分析《周礼》书中的思想内容，找出《周礼》当中反映的思想流派和主体思想，然后将之放入思想史的序列之中，发现《周礼》思想的时代特征，进而推断《周礼》的思想性质。<sup>31</sup> 第一种和第二种即属于史学上的问题，第三种则试图判断《周礼》的子学性质是偏重于儒家还是法家之类。这可能是近代经师与现代学者的最大差异所在，宋、廖诸人不会将《周礼》这样的经部作品放置在子学视野中去观察，去考察他到底是儒家的还是法家的。这里面反映出的学术现实就是经学本身在现代学术里面的无处藏身，而不得不由史学或子学来判定原来属于经学的领域。

与现代学者依据判断《周礼》思想性质不同，经师们对于经与子之间的差别有清楚的认识，他们引证诸子多出于辅翼经学的考虑，而现代学者对于《周礼》从其总体思想特征进行判断，其方法最后是将《周礼》中的文字分割为儒家思想、法家思想或者阴阳家思想等，即将属于经书的内容放置在子学的内容中去判断。这一点在现代学者看来理所当然，但在经师看来，则大非如此，如果《周礼》属于经的话，不论他是周公还是孔子之作，他的属性都是先于子学属性的。子学出于周官和孔门，其出现是在经书之后，所以子学的内容可以为《周礼》和其他经典之传说，而不能以子学之内容判断经学之性质。这当然是出于经师们尊经的需要，也是古代的有序的学术内容的客观事实。

### 三、廖平经学对中国历史的积极性理解

廖平的经学中暗含对于中国历史的认识。他的小统、大统理论除了是一种经学理论，也是他对中国历史认识的一种看法。这个理论对于孔子之前的历史并不友好，因为廖平的

31 关于现代学者关于《周礼》的考证作品，请参考郭沫若《周官质疑》、钱穆《周官著作时代考》、杨向奎《〈周礼〉的内容分析及其成书年代》、顾颉刚《“周公制礼”的传说和〈周官〉一书的出现》、徐复观《〈周官〉成书之时代及其思想性格》、彭林《〈周礼〉主体思想与成书年代研究》等。

经学全以孔子为立论，孔子以前的历史对于廖平的理论并不重要，在廖平看来，孔子之前的历史伦常未行，与中国以外的西方文明是一致的，正是孔子将中国的文明提升了档次，为中国历史开了新景。在廖平看来，孔子之后的历史文化，深受孔子经学的沾溉，就制度而言，中国历史的制度形成就是孔子经制的影响，就伦常而言，中国文化正是孔子伦教所塑造。在这种意义上，中国自孔子以后的历史获得了极大的肯定。这种肯定背后当然是对中国制度与文化的肯定。同时廖平经学对于中国的历史和未来也有系统性的评断，像在孔子以后的历史，是一个由伯至王的小统阶段，这就对战国时期秦国进行的中国的统一事业给予了肯定评价，同时又肯定了汉唐明清等朝代对巩固中国统一性国家所作的历史贡献，高度评价了对中国做出的政治贡献，同时又对整个世界的发展提出了大统的期望，同时大统是小统的延伸，小统是大统的模型，其含义是中国小统，由伯至王的过程，中国不断巩固大一统的思想、制度和经济建设等为世界未来由王到帝、由帝到皇，实现大同提供了历史经验借鉴。在这一意义上，中国的历史和文化就具有特别的意义，对未来世界秩序的稳定和平提供理论和历史支撑。

而这一点与近代和现代的经学家非常不同，对于近代的保守经学家而言，他们的历史认识继承了传统经学家的历史认识，而对于具有现代意识的经学家而言，又以经学和历史的割裂来保证经学的理论正确。具有现代意识的经学家所解释的经学结构普遍有相同的特点，这一结构的特点是注意区分孔子之学与后儒之学，区分孔子之思想与后世历史的区分，否定中国历史文化所体现的价值取向，而肯定于历史无附存而空存理论理想之孔子。

采取这种方法结构是经学解释中的流行范式。近代经学中，以康有为的经学为例，康有为经学以继承西汉公羊学为特点，同时否定了古文经学和宋明理学，他认为古文经学依据经典是刘歆的伪造，从而攻击古文经学为伪学、新莽之学，对古文经学、古文经典进行了否定；对于宋明理学，他说：

宋儒生于董子千年之后，经刘歆灭绝今文真经之余，举世所服从者，皆刘歆之伪古文学也。……然朱子不知《春秋》至确矣，朱子谓《周礼》盛水不漏，非周公不能作，然则朱子之误遵从刘歆亦至确矣。……朱子之五经，于孔子五经皆失，惟日在刘歆字下盘旋奔走，归附后先而已。……今天下所言孔子者，皆非孔子之学，实朱子之学而已。而言朱子之学者，又非朱子之学，大半实刘歆之学而已。刘歆之学，只有据乱小康之学，而不知太平大同学者也。<sup>32</sup>

所以康有为虽然对宋明学术并不反感，肯定理学中激励人心，勇担道义的精神，但他认为宋明学术不周于世用，于当时时势并无助益，必须从根本上振起孔子之学，即孔子之太平大同之学可包容当时流行之“民主说”、“社会说”（皆康有为语）。此是康有为以西汉末为界，肯定西汉的今文学术，否定东汉及以后的经学之态度。对于孔子之前时代，

32 《康有为全集·第十一卷》，中国人民大学出版社，第346页，2007年。

特别是孔子推崇的尧舜，他说：“尧舜事迹，必已茫昧，故孔子、墨子得各托其义。”“尧舜三代之茫昧，无实在年代事迹可据依可见。”<sup>33</sup>则尧舜三代之确切事迹，康有为亦加以否定，他所肯定者唯是孔子学术及西汉的今文经学。并且在他公羊“三世说”的指导下，将孔子之后历史判定为据乱小康之世，在这样进步论的背景下对过往历史进行了否定。康有为的弟子陈焕章、伍宪子等也在经学理论上采取了康有为的方法。此经学理论导致的学术史结构和历史结构与熊十力如出一辙。尽管熊十力对康有为极尽讥呵之辞<sup>34</sup>，但康有为对熊十力在思想结构上的启发应该是肯定的。

不过伴随着清王朝的覆灭，君主制度进入历史，共和政体得以确立，经学科作为旧时代的象征从大学的分科中被扫除，经学作为一个独立学科成为历史，这也导致其后经学人才的凋零，这也表明在民国时代的思想界，经学其实已经没有地位，民国时代的新儒学也很大程度上成为一种儒家哲学的创造，是哲学对儒学的一种改造，经学的成分在其中已经微乎其微了，经学理论的构建在马一浮、熊十力这里基本划上了休止符。

改革开放后，金景芳先生焕发了学术青春，他的经学理论同样采取了与康有为、熊十力相似的学术史结构。金景芳先生的经学首在辨别孔子之学与孔子之后学，孔子之学为孔学，孔子之后学为儒学。他说：“今人习称孔学为儒学，往往把孔学与儒学并为一谈，我觉得这种做法不够恰当。因为今人所谓儒学，实际上包括汉儒之学和宋儒之学。据我看来，汉儒、宋儒虽然打的是孔子的旗号，实际上他们所传承的多半是孔子学说中的糟粕，至于精华部分，他们并没有传承，反而肆意加以歪曲和篡改。因此，今日应把真正孔子之学正名为孔学，以与汉儒之学、宋儒之学相区别。”<sup>35</sup>与熊十力相似，熊十力区分孔子早年与晚年之学，孔子早年之学流为后来的汉学与宋学，晚年之学则造篡改，实际在结构上仍是将孔子之后的儒学与孔子本身思想区别开来，也即金景芳所说孔学与儒学。而金景芳所说孔学与儒学的区分，在于孔子的世界观与人生观是正确的，是唯物的、辩证的。因为孔子把天地万物的发展看成是天地自身的变化，所谓“四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳货》），“有天地然后万物生焉”（《周易·序卦传》）等，都肯定天是自然之天，没有什么鬼神上帝的主宰，这是唯物的。而“阴与阳”“柔与刚”“仁与义”等皆两两相对，体现的是一种对立统一的辩证法思想。孔子的人生观、历史观也是进步的，如孔子说义，认为“理财、正辞、禁民为非曰义”（《周易·系辞传》），理财就是要做好经济工作，让人民有饭吃，有衣裳穿；“正辞”的“辞”是发号施令，而发号施令之人必须“正”，

33 《康有为全集·第三卷·孔子改制考》，第5页。

34 熊十力对于康有为学术不满的地方可以归为两点：一，形而上学上，即《易经》的诠释上，康有为关于《易经》的文字较少，其学术重点不在形而上学的重建上，而熊十力为他的外王经学找到了坚实的内圣学依据。二、在对于《周礼》的态度，两者大相径庭，康有为在大同社会的路径上倾向于另起炉灶，因而撰写《大同书》，而熊十力又似乎比康有为更为重视大同社会实现路径的经学依据，因此举出《周礼》。

35 金景芳著，舒星、彭丹选编，《金景芳儒学论集》，四川大学出版社，第610页，2010年。

人正辞正；“禁民为非”则是礼治与法治。这些即使现在也并不过时。孔子的历史观也是进步的，并不主张复古倒退，孔子说：“殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。”（《论语·为政》），由这句话金景芳认为孔子的历史观主张历史是发展的，历史有继承性，同时后代对前代要有损有益，有所更革。他说：“因、损、益与今日常语批判继承实无根本的不同。”<sup>36</sup>总起来说，金景芳以孔子之学与马克思主义的主张相比，认为马克思主义是可以吸收孔子的优秀思想成分的。对于汉儒、宋儒，金景芳说“郑玄释《易》简直是信口乱道，流毒很深”，“宋儒之学不能说是承传孔子的思想。”<sup>37</sup>则金景芳对汉宋之学的态度可知。

对于历史，作为历史学家，金景芳倒是平和很多，但仍对秦以后之历史肯定极少。他说：“自尧舜以来，历夏商周三代，中国有一段极其光辉灿烂的历史，惜至暴秦中断了。”<sup>38</sup>言外之意，自然是以为暴秦以后，中国不再光辉灿烂。

由此，廖平经学对于中国历史文化的认知就具有特殊意义，他利用他的独特的大统理论赋予了中国历史文化在未来世界秩序构建中一种象或曰“模型”的意义。相比于，传统的经学家简单的比附中国某些制度、文化与西方相似，或者粗暴地提出了一个大同理想，而不给予充分论证，他的经学反映了他应对新的天下时代到来的理论努力。相比于开启现代意识的经学家康有为，以及在现代性意义上接续康有为的熊十力、金景芳等人，廖平又给予中国历史以相当大程度的尊重，尽管这种尊重因为其理论特性可能仅仅限制于孔子以后的历史，但这种对于历史的尊重和敬意就像钱穆先生所提倡的那样，从经学、从价值的角度进行了说明，其理论性、系统性非常强，可以说在一定意义上开拓了对中国历史文化辩护的一条道路<sup>39</sup>。

#### 四、国家富强、民族独立的价值与天下主义的关怀

尽管廖平对经学的研究方式做了很大颠覆，同时对经学的研究也有很多不同于以往的经学认识。廖平处于传统经学家和现代经学家的中间地带，相比于现代经学家，他更加强调中国传统纲常的重要性，坚持经学在价值与文明塑造上的优越性，这与现代经学家利用对经学的改造而传达新的价值关怀，表达新的价值取向不同；而相比于传统经学家，廖平对于传统经学的改造又极为大胆深刻，他极大改变了传统经学的基本预设，提出了很多新论断、新思想，这又是与传统经学家不同的地方。可以说他是在用一个全新的具有革命性

36 《金景芳儒学论集》，第624页。

37 《金景芳儒学论集》，第615、617页。

38 《金景芳儒学论集》，第618页。

39 对中国历史文化的辩护，自民国以来，一直到当代，都以钱穆先生的这种民族史学为范本，像当代很多文化工程也都是从这一角度出发，比如对夏代实存的论证等。



的经学研究来传达中国文明的传统的价值观。

干春松先生将康有为视为是现代儒学的起点，“他是最早提倡民权、宪政的政治思想家，他是中国现代自由主义思潮的先驱；同样他对大同理想的新闻发，影响了毛泽东等一批致力于建立中国式社会主义的政治家，甚至是不平等的世界秩序的最早最系统的批评者。”<sup>40</sup>干春松先生所以将康有为视为现代儒学起点，还是因为康对于民权、平等、社会主义等一系列现代性价值的接受和弘扬。章太炎的民族革命和民主主义的主张也是一种现代性的革命方案。刘师培的政治主张有反复性，也反映出大激变时代，经师们在思想上和行动上的彷徨踌躇。与这些经学家不同，廖平在价值上一直确信中国的伦理纲常的优越性，这是他与现代经学家的不同之处，在政治伦理的思想层面，廖平更接近于一个传统经学家，蒙默先生认为廖平晚年曾有革命之语，此或未为无据，毕竟据《年谱》，1923年廖平确曾命其孙廖宗泽将《公羊补证》中有关于革命的文字录出，但《年谱》中又同时记述在这一年，“廖宗泽颇受新潮影响，先生谓其择术不正，恐其沉沦”，<sup>41</sup>所谓“新潮”，也无非一些革命民权之语。恐怕廖平让其孙整理《补证》的原因就是以经学的“革命”思想来校正廖宗泽接受的新潮的西式“革命”思想。经学的革命与西式革命不同的是经学的革命之后，仍要建立起纲常秩序，而近代革命的鼓吹者则正要打破这种被他们视为中国落后根源的“专制秩序”“家长秩序”，而建立起一种民主秩序，基于廖平始终对于民权之类的政治话语抱有的怀疑态度，他始终未在一种现代性的意义上去确立自己的经学价值，而是继承传统，通过对经学的新解释，旨在说明经学所代表的五伦三纲、礼俗文教具有永恒的价值。

尽管廖平的经学在根本价值上继承了传统经学，但廖平对经学方方面面的改造也引起了传统经学家的警觉，像他的老师张之洞就写书信给廖平，告诫他“风疾马良，去道愈远”，其暗含的意思是在提醒廖平，天资卓越之人面对世事复杂，更应该谨慎行事，否则一旦偏离正确的方向，会比普通人所犯的错误更严重。这就是警告廖平的学术会产生严重的不良的社会效应。他的老友王树枏虽然与廖平友情甚笃，对廖平的学术却有颇多訾议，甚至要政府对廖平采取强制措施<sup>42</sup>，可见他对廖平学术的不认可。

经学本身是主张一种天下政治的，类于一种普遍主义的政治主张，在晚清以后的危急时刻，经学的天下性质、普遍性质得到了一定克服，代之以一种民族主义性质的主张。传统经师就坚持经学的普适性，像曹元弼、唐文治都梦想未来中国的伦教能够传播于全球，但是这种缺乏更有力的理论支撑，他们更多是从形上学层面尝试说明中国教化符合普遍人

40 干春松：《康有为与儒学的新世》，华东师范大学出版社，第174页。

41 《廖平先生年谱长编》，第251—252页。

42 王树枏言：“廖平以《公羊》乱经，康有为以《公羊》乱国，今见后出之书，按律应以疯病禁之终身，免其出而害人。”参见王树枏：《陶庐老人随年录》，北京：中华书局，2007年，第94页。



性。廖平则建立了一套能够融合民族富强和天下大同双重目标的历史哲学，这一点与康有为是类似的。不过廖平在关于民族富强的实现路径和对天下大同的最终想象上都大相径庭。廖平是想通过加强中式纲常的宪制秩序实现国家团结，康有为则希望借鉴西方的君主立宪来实现政治秩序，进而发展国家，廖平的大同想象是一个广义的封建系统，有天子有诸侯，有君有民，有家庭，有伦理，康有为的大同想象则取消了国家限制、家庭限制，冲破一切藩篱，重塑一切道德，与廖平甚至可以说是完全相反的。

## 宋明理学中的宇宙论与形而上学

段重阳

### 【摘要】

在沃格林看来，中国思想从未完成对宇宙论的突破，因为伴随着这种突破的是对宇宙万物的超越，即宇宙分裂为一个去神化的外在世界和一个超越于世界之上的神。与之相反，在牟宗三的哲学史书写中，强调“即存有即活动”的宇宙本体论恰恰指向了对宇宙的超越。然而，在宋明理学中，作为体用论的宇宙论指向了我们生存于其中的实在之整体及其根据，“神性根基”被视为内在于宇宙以及每一个宇宙内的实在之物的，正是在指向根据这一点上，宇宙论是形而上学，但并非对宇宙的突破，因而不导向对开端的探问，也没有对超越之创造者的寻求。在朱子那里，天地之心的出现一方面否认了理直接生气的创世说，隔绝了太极与动静的体用关系，一方面以心之体用来统合理气，使体用论成为说明宇宙生成与秩序之根据的理论。对于阳明而言，“心即理”并不作为宇宙的创生之根据，而是心之理自身的能动和显现，“理气不二”是心学的宇宙论根基。道之体用所表达的“实在之过程”与以终末论为标志的“居间”有着差异，它并不凭借超出于每一物而赋予每一物以意义，道并不表明自身为某种作为“端点”的“本原”。

### 【关键词】宋明理学；体用论；宇宙论；本体论；沃格林

说明：本文即将刊载于《思想与文化》2021年下半年刊

### 引论 中国哲学中的宇宙论与超越问题——从沃格林和牟宗三谈起

埃里克·沃格林（Eric Voegelin）提出，“只有在以色列和希腊，宇宙论形式才因在存在中的飞跃（亦即各个灵性神显事件和理智性神显事件）而彻底瓦解，并让位于新的符号化表达——启示和哲学”<sup>1</sup>，而中国“拥有如此众多富有原创力、坚强有力、投身于灵性精神冒险和理智冒险的个人，这些冒险原本可能达成对于宇宙论秩序的彻底脱离，但最终还是未能摆脱困境，不得不屈服于占据主导地位的形式”<sup>2</sup>。在沃格林那里，无论是“灵

1 \* 段重阳（1993—），男，陕西耀州人，华东师范大学哲学系博士研究生，研究方向为宋明理学。

[美]沃格林：《天下时代》，叶颖译，南京：译林出版社，2018年，第387页。

2 沃格林：《天下时代》，第387页。

性冒险”还是“理智冒险”，指向的都是对宇宙论的突破，从而达到了“启示”和“哲学”。尽管沃格林所举的例子大多是西周和秦汉时期的文献，但是他的论断几乎涵盖了整部中国思想史。换言之，在沃格林看来，中国思想从未完成对宇宙论的突破，因为伴随着这种突破的是对宇宙万物的超越，即灵魂（精神）直接参与“神性本原”而无关于宇宙内实在，而这样一种经验对于中国思想来说是陌生的。与之相关的是牟宗三，他以“宇宙本体论”或者“本体宇宙论”为架构写出的中国哲学史就已经阐明了中国古典思想中“宇宙论”与“本体论”（形而上学）的紧密联系，以至于他将宇宙论与本体论分离的形态（朱子哲学）视作中国思想的歧出。

当然，若对二者的判定加以比较，那么显然，牟宗三肯定不会同意沃格林的看法。在沃格林那里，宇宙论有两种形态，即原始的紧凑形态的宇宙论和经过“精神突破”之后的宇宙起源论。“在紧凑的宇宙论模式下，所有的实在均被符号化为一个由宇宙内‘万物’构成的宇宙。生存着的万物变成这个由神塑造秩序的宇宙的同质组成部分，非生存的神性本原则被符号化为宇宙内众神。这个宇宙在很大程度上是内在于它所囊括的万物之中的，就像万物内在于这个宇宙之中一样。事实上，万物在很大程度上就是这个宇宙”。<sup>3</sup>与之不同，宇宙起源论关注的是宇宙的开端。开端问题之所以显现，则在于超越宇宙万物的神性本原的出现，“只有关于具有绝对创造力的超越的经验才能深入消解那种紧凑性，使得具有绝对创造力的开端得以显现”<sup>4</sup>，“如果要在超越方向上获得的有关神性实在的经验同有关开端的神话相关联，结果就将必定是一种从虚无中的创造”<sup>5</sup>。换言之，宇宙起源论对开端的讨论意味“神性本原”通过宇宙内的实在而显现，从而使得“超越”与“开端”保持着均衡，而开端之所以被重视，因为在开端时就存在的东西来自于超越的本原，如神圣的律法。因而，在沃格林看来，宇宙起源论是摆脱灵知主义的图景，因为“关于宇宙起源的神话将如宇宙一样永不消失，任何试图战胜或抛弃这种神话的努力均犹如魔法，由某种旨在摧毁宇宙本身的启示式欲望所推动”<sup>6</sup>，只要生活在宇宙之内的人保持着对万物之实在的信任，那么宇宙论便不能被摧毁。如果要作出分别的话，那么在沃格林看来，中国古典思想更接近于那种紧凑的宇宙论而非宇宙起源论。一个明显的旁证是，中国古典思想虽然有很多对宇宙原初状态及其演化的讨论，但是原初状态并不是从虚无中诞生的开端。然而牟宗三却不会认为这种宇宙论是缺少超越性的，“本体宇宙论”这个概念的使用就意味着在不否认这个实在的宇宙基础上对超越性的寻求，这与沃格林提出的“神性本原”在开端与超越两个方向上同时显现并经由宇宙起源论而达到均衡有着类似之处，而超越问题在沃格林那里和中国思想中的差异似乎也可以用“外在超越”与“内在超越”的区别来说明。

3 沃格林：《天下时代》，第136页。

4 沃格林：《天下时代》，第60页。

5 沃格林：《天下时代》，第106页。

6 沃格林：《天下时代》，第57页。

当然，这种类比是简单而粗略的，比如沃格林和牟宗三对“超越”的使用并不一致，基于灵性突破的“启示式欲望”也难以用“外在超越”来描述。对于沃格林而言，他的理论在面临中国文本时遭遇了困难，“不完全的突破”（the incomplete breakthrough）就说出了这点。对于牟宗三而言，他的理论背景是道德形而上学，超越性指向的是创造性实体，而此实体同时作为人的道德实践之超越根据便是主体，这也就是“即存有即活动”之本体。尽管在执的存有论中，现象界被视为“有而能无、无而能有”的，但是这并不是对宇宙之实在的否弃，恰恰相反，本体界被视为人之道徳实践所关涉的真实存在，而其中的物并不是区别于现象界中不同之物，而是“物在其自己”（物自体）。但是，在去除时空相之后的“物自体”便与“宇一宙”这个概念所指向的实在有所差异。因此，在某种意义上，沃格林的分析也适用于牟宗三：对超越之根据（超越的神性本原）的寻求导向的是对这个宇宙内实在的抽离根基，换言之，对宇宙之神性根基的寻求使得“宇宙分裂为一个去神化的外在世界和一个超越于世界之上的神”<sup>7</sup>。但是，这种超越并不导向对开端的探问，因为它从未使得灵魂（精神）与神性本原相联系时否弃这个实在的宇宙以至于需要通过开端来重回宇宙。与沃格林提到的灵魂（精神）概念相等同的是中国哲学中的“心性”，而在中国哲学中，心性论恰恰以这个宇宙（以及人之身体）的实在为前提，而不是某种只在灵魂中呈现自身的非宇宙的神性根基。

在中国思想中，彻底朗现宇宙与心性之关系的是宋明理学。在《中国天下》的结尾，沃格林提到，“在汉代，开始了各种运动和学派之间的斗争，为的是提供强权巨人所尴尬缺失的精神实质。对精神和权力进行的那种新式综合被人们找到，并经历了各种变化，直到在新儒学正统学说中稳定下来”<sup>8</sup>，“新儒学”这里指向的是汉代的儒学，而这种儒学并未达到对宇宙论的突破。其实，如果按照一种通行的哲学史诠释，沃格林的见解是可以被接受的，因为真正实现对宇宙论突破的是宋明理学，而魏晋玄学可以充当它的序曲——尽管沃格林并未将宋代的新儒学与汉代的新儒学区别开来。但是，如果按照沃格林的理论，这种突破恰恰要求的是对宇宙内实在的否弃，而我们在理学的开创者之一张载那里看到的首先是对宇宙之实在的肯认，而真正否弃宇宙的恰恰是作为他们理论对手的佛学。佛学对宇宙内实在的否弃并不是通过超越宇宙之本原，而是直接抽离宇宙内万物之确定性，从而使得宇宙本身为虚幻，这种虚幻本身是最“真实”的。因而，这种重回宇宙不是通过使得神性根基同时在开端与超越处显现而达成的，而是使得神性根基重回宇宙内万物而达成的。然而这种重回与汉代的宇宙论不同，对于根据的追问已经开启了一种形而上学，它所追问的是宇宙以及万物的生成和秩序的根基。通过这种追问，宋明理学重新回到了被佛教视为虚幻的这个实在之宇宙，因为神性根基被视为内在于宇宙以及每一个宇宙内的实在之物的。

7 沃格林：《天下时代》，第137页。

8 沃格林：《天下时代》，第403页。

因此，对宋明理学中宇宙论的研究需要显明的便是一种基于“不是分化事件的缺失，反倒是它们的存在”<sup>9</sup>的心性论秩序，而对根据的寻求所显明的形而上学同时必须被视为一种宇宙论，这意味着在沃格林和牟宗三所开启的论题中的前进。

## 一 气化宇宙论与根据问题

一般而言，我们会将气的化生论作为古典儒学宇宙论的基本形态，然而气论在儒学的演变过程中也有着变化。在通常的哲学史书写中，我们会将汉代的气论与宋明理学中的气论区别开来，前者是自然宇宙论，也就是追寻万物之本原（“始基”）的气论，而后者则是本体宇宙论，他是寻求万物之本体的气论。无论是本原还是本体，都是对根据的寻求。

这种对于根据的寻求，按照沃格林的说法，就是对于“处在生存中的万物的非生存本原”的寻求。沃格林在谈到对宇宙的原初经验时说：“它是由居下的地和位上的天构成的那个整体——天体及运行；季节的变化；动植物生命的生长节律；人的生活、出生和死亡；尤其是，正如泰勒斯一直知晓的那样，它是一个充满众神的宇宙”<sup>10</sup>。而众神，尤其是其中的最高神，便作为人之生存的根据，“神的意志通过统治者的行动或不行动，通过社会的有序或无序而得以显明。国王是宇宙秩序的中介者，宇宙秩序通过他而从神流到人”<sup>11</sup>。这种分析也适用于早期的中国，然而在沃格林在《天下时代》中所讨论的，就是对这种原初的宇宙论形态的突破，而“未完成的突破”也是指向了这里。对原初的宇宙论形态的突破意味着对根据（原因）的寻求：“并没有被生存着的万物在其自身之中携带，而是作为生存的某种母体与它们共在的这个神秘本原是什么”<sup>12</sup>，然而这种“本原”并不是生存着的，因而指向的就是虚无，“所以关于本原的问题便是虚幻的；如此这般，直到体验到的实在张力中的非生存一端消失在对其实存性的实体化否定为止”<sup>13</sup>，而这种否定就是对宇宙论的突破，这一过程表现为生存之非生存的根据在宇宙内的不断变动以至于超出宇宙本身。

那么，又如何理解汉代儒学宇宙论的特征？在沃格林看来，汉代儒学的出现是东周以来的紧凑宇宙论形式崩溃后的产物，“紧凑的宇宙论秩序分解为权力和精神”<sup>14</sup>，“在汉代，开始了各种学派之间的斗争，为的是提供强权巨人所尴尬缺失的精神实质”<sup>15</sup>，而对精神和权力的新的结合方式就是汉代的新儒学。这种新的结合方式也就是董仲舒哲学所提供的。具体而言，如果说“屈民而伸君”确认了人类社会的权力结构的话，那么“屈君而伸天”

9 沃格林：《天下时代》，第389页。

10 沃格林：《天下时代》，第127页。

11 沃格林：《天下时代》，第129页。

12 沃格林：《天下时代》，第134页。

13 沃格林：《天下时代》，第134页。

14 沃格林：《天下时代》，第400页。

15 沃格林：《天下时代》，第403页。



就意味着精神与权力之间关系的重塑，这也就是“天人感应”。权力意味着人类社会的政治秩序，若政治秩序缺乏精神性根基——比如“仁”，那么，它也就缺乏了宇宙论的支持，“不仁之人的统治将不会出现，这一告诫对于使普世统治来说至关重要的仁在宇宙秩序中具有了无可动摇的地位”<sup>16</sup>。同时，正如我们在“人副天数”、“天人感应”等学说中看到的，对（政治）生存之最终根据的寻求并非超越宇宙之上的创世神，也非宇宙内的神灵（尽管对“上帝”的祭祀仍旧是重要的），而是“天”。虽然有不少学者将“天”解释为人格神，将“天人感应”理解为“君权神授”，但是“天”的显现恰恰不是人格的。“天地人”构成了中国古人对宇宙之整体的划分，其中，日月往来、雷霆雨露、四季流转皆是“天”，而山川丘陵、江河湖海等为“地”，在“天人感应”中，生存着的人间权力的拥有者如果丧失了自身的精神——即“不仁”，那么，“天地”就会有对应的灾异发生。也就是说，天地作为宇宙中人之生存之外的区域而为人之生存的根据——“天地之符，阴阳之副，常设于身，身犹天也，数与之相参，故命与之相连也”<sup>17</sup>，从而不必设想一个人格化的天（神），因为“天人感应”所依赖者是气化之宇宙论，人间治乱与天地之间的感应并不是经由人格化的神灵来担保的——“人，下长万物，上参天地。故其治乱之故，动静顺逆之气，乃损益阴阳之化，而摇荡四海之内”，“是故常以治乱之气，与天地之化相殽而不治也。世治而民和，志平而气正，则天地之化精，而万物之美起。世乱而民乖，志僻而气逆，则天地之化伤，气生灾害起”<sup>18</sup>。因此，如果说汉代的气化宇宙论表现为一种气的生成论的话，那么这种宇宙论并不在于寻求一种原初状态，而且通过气来说明天人之间的感应的可能之根据以及基于此的人间秩序之根据，而这种非生存着的根据仍然是实在的，并朝向人的生存开放自身。

沃格林并未讨论宋明儒学与汉代儒学的差异，而在牟宗三那里，这种差异被刻画为纯粹的气化宇宙论与本体宇宙论之间的差异。本体宇宙论意味着对宇宙本身的突破，它要寻求的是气之化生的根据，这种根据被视为超越宇宙的，这点首先表现在对张载和二程哲学的诠释中。然而这种诠释是有问题的，根本的误区在于将在宋明理学中作为追问根据的体用论作为超越宇宙的本体论。诚然，在体用论中，这个气化的宇宙被视为用，但是作为根据之体却从未超出这个变动不居的宇宙。本体论指向的是超越于这个宇宙之上的根据，而体用论不能够越过宇宙论得到思考，尽管体用论的出现改变了之前的宇宙论形态。当然，作为体用论的宇宙论指向了我们生存于其中的实在之整体及其根据。正是在指向整体及其同一之根据这一点上，宇宙论是形而上学，并意味着宇宙论本身的转变。在汉代儒学中，气的流行本身成为根据，它显现出的天地之条理成为人之行为的根据，而气本身又成为人

16 沃格林：《天下时代》，第397页。

17 [汉]董仲舒著、[清]苏舆撰：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第356页。

18 《春秋繁露义证》，第466页。

与天之感应的中介（根据）。在体用论中，气的流行本身被视为用，而流行之根据则成为问题。这一发问本身当然可以被视为受到了佛教的刺激，而这种刺激恰恰不同于以色列人达到的“存在的飞跃”，而是“有无问题”。在佛教中，无论是空宗还是有宗，真如缘起还是法界缘起，其所留意着只是如何说明万物之空寂。归根结底，万物之空寂在于缺少自性，换言之，每一物自身缺少使自身成立者，此即缘起性空；而我们所执万物之实有皆为妄见，只是心识所现。于是，对于体用论而言，需要回应的便是如何说明万物之实有。佛教提出的理论挑战刺激了儒学，也参与塑造了理学问题意识的形成，但是佛教从未有超越宇宙之本体论，以“本体论焦虑”来说明理学之问题意识确为不谛，而有无问题虽然引导着理学之发问，但是对这一问题的回答是儒学的，那种“阳儒阴释”的见解亦是不审之辞。体用论对有无问题的回应首先要表明万物之实在的根据，以及人如何获得这种根据，而后一问题便是对佛教以心识起灭天地的驳斥。如果说“释氏虚，吾儒实”指向的是前者的话，那么“释氏本心，吾儒本天”就是后者。理学家对自身思想之问题指向有着明确意识，体用论所要维护的恰恰是这个宇宙本身。

我们首先可以在张载那里看到这种体用论。张载对气化宇宙之体用有明确的表述：“神，天德；化，天道。德，其体；道，其用。一于气而已”<sup>19</sup>，神 - 德作为气之体，表明的气之化的根据。<sup>20</sup> 在张载哲学中，神、德、体、性指向的都是气之相感，具体而言：“物所不能无感者谓性”<sup>21</sup>，“感者，性之神；性者，感之体（在天在人，其究一也）”<sup>22</sup>，“未尝无之谓体，体之谓性”<sup>23</sup>。所谓“不能无”、“未尝无”就意味着“实”，这也就是张载所说的“虚”：“无所不感者虚也，感即合也，咸也”<sup>24</sup>，“天德即是虚”<sup>25</sup>，“天地之道无非以至虚为实，人须于虚中求出实……凡有形之物即易坏，惟太虚无动摇，故为至实”<sup>26</sup>。体意味着物之性，而这种性无论在可见之气还是不可见之气中都是实在的，它同时就是生成万物之根据，而生成之过程便是由“神”来说明的，即合阴阳相感而为一：“一

19 《张载集》，北京：中华书局，1978年，第15页。

20 唐纪宇准确地看出，“一物两体是要为这个氤氲不息的世界提供某种根源性的解释”，“基于一物两体的神与化，并非是并立的关系，而是一种体用关系”，“这个氤氲不息的世界本质上就是作为最普遍的感应作用之神所鼓动的两体之间不已的相互作用所导致的连续不断的发展变化”，“天地之性本质上就是一物两体之气固有的一体本性”，见《一物两体——张载气本论中的“性”之观念探析》，《中国哲学史》2020年第4期。“一物两体”指向的就是“感”，而那种以“神”“虚”为超越之本体而试图演绎出本体宇宙论的诠释毋宁说是一种由未经审视的思维前见而对张载做出的根本性误解。

21 《张载集》，第22页。

22 《张载集》，第63页。

23 《张载集》，第61页。

24 《张载集》，第63页。

25 《张载集》，第269页。

26 《张载集》，第325页。

物两体，气也，一故神（两在故不测），两故化（推行于一），此天之所以参也”<sup>27</sup>，“气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神”<sup>28</sup>。可以看出，作为宇宙之整体的根据，恰恰内在于宇宙内每一物自身，而这一根据也不仅仅通过人的心而呈现。“成吾身者，天之神也。不知以性成身而自谓因身发智，贪天功为己力，吾不知其知也”<sup>29</sup>，人的身体同样是神 - 性的成就。同样的，“合性与知觉，有心之名”，心表现为通过相感（性）而对外物之知，既有对具体的物之知（见闻之知），也有对宇宙之整体的感知（德性所知、万物一体），但并不是对超越宇宙之上的本原 - 根据的感知，后者会导致对包括人身体在内的宇宙内实在的否弃，“灵魂”直接与“上帝”的直接关联意味着宇宙需要超出自身的根据，于是“气”被下降到“质料”的层面，这也正是我们在牟宗三的道德形而上学中所看到的——“太虚神体”被视为气化宇宙的超越之根据，此根据只有以纯粹意志呈现自身的“心”才能得以体证，而宇宙内万物之呈现时空相抑或为无相之物自身皆赖此“心”之运转，难免陷入张载所批评的“以心法起灭天地，以小缘大，以末缘本”<sup>30</sup>。张载有言：“体物体身，道之本也，身而体道，其为人也大矣”<sup>31</sup>，“以我视物则我大，以道体物我则道大。故君子之大也大于道，大于我者容不免狂而已”<sup>32</sup>，此其异也。无论是气化宇宙与其根据的分离，还是在心灵中实现的“存在之飞跃”，都不是理学家身处的那个宇宙。

然而，宇宙内之根据的最大问题在于其自身的不确定。沃格林在对人类早期的宇宙论秩序的研究中说到：“这种对相互类比的宇宙论式摆弄，无法建立在某个外在于自身的坚实基础上；它所能做到的仅仅是，生成一个特殊的实在区域（在这个例子里，就是历史中的社会及其秩序），该区域向关于生存（位于非生存的深渊之上的生存）的奥秘敞开”<sup>33</sup>，而这意味着“将生存与非生存压缩成宇宙内万物”<sup>34</sup>，进而言之，“对实在的原初经验之所以是对某个‘宇宙’的经验，仅仅是因为，通过这个天体意义上的宇宙和宇宙内众神，处在生存中的万物的非生存本原变成某个既非生存着的，亦非非生存着的实在的一部分。来自实在的这种张力已被吸收进那种作为整体、被称作宇宙的中间性实在。宇宙实在的居间将生存与非生存的本原之间的张力封闭在它的紧凑性之中”<sup>35</sup>。按照沃格林的看法，这种紧凑性必然面临着解体，即分化为一个去神化的宇宙和一个超越宇宙之上的神，因为将宇宙内某些物更高的地位也无法阻止这种瓦解。“对相互类比的宇宙论式摆弄”似乎可以

27 《张载集》，第10页。

28 《张载集》，第16页。

29 《张载集》，第25页。

30 《张载集》，第26页。

31 《张载集》，第25页。

32 《张载集》，第26页。

33 沃格林：《天下时代》，第131-132页。

34 沃格林：《天下时代》，第136页。

35 沃格林：《天下时代》，第137页。

对应于汉代儒学，但是若深究起来，汉代的宇宙论恰恰实现了不同于沃格林提出的早期的宇宙论秩序，而关键就在于“类比”。在沃格林那里，“类比”指的是“使他（引案：统治者）的地位得到天体意义上的宇宙和宇宙内众神”<sup>36</sup>，而从东周以来到汉代所实现的宇宙论变化，便是把“类比”从宇宙内的某个神灵置换成天地（宇宙内的非生存之实在区域）的变化及其条理本身。因此，一方面，对“神性本原”的追寻不会通过某种存在者等级的划分而朝向那个创造这个宇宙的最高存在者，如同在古希腊哲学和基督教神学中那样（这也是与存在论哲学的不同之处）；另一方面，天地变化及其条理的确定性使得向超出宇宙之外的确定性本原的寻求缺少了动力，换言之，《易》所言“变易”与“不易”便规定了儒学寻求确定性根基的运思路径。这种思路同样规定了宋明理学。

宋明理学的宇宙论已经摆脱了“类比”思路，对生存之根据的寻求不再通过对天地运行的类比而达成，因为后者作为具体的事件因其偶然性和类比的失效仍旧难以保证人间秩序的必然，而解决之道便是将天地运行之条理和人间秩序都视为同一根据的不同显现。但是，这种根据并不指向某种最高的存在者，这也正是“天理”所表达的。正因为理不能被视为某种最高的存在者，因此理并不是这个宇宙的创造者，即“无造作”，而宇宙万物的生成动力仍旧有赖于气。进而言之，物的生成被视为秩序实现的一个环节，而秩序本身无所谓生成，在这一点上，天理本身是超越的，并保证了万物运行的基于同一之确定性，所谓“道，一本也”，一者，不二也。当然，对这一点的指出有赖于二程和朱子，张载那里的“天理”根植于气之感而为“时义”，不会被视为超越的所以然者。但是，当理与气相分离时，一个明显的趋向就会产生：万物秩序之根据与变化中的万物之分离，而当这一根据同时也是万物生成之根据（所以然一所当然者）时，沃格林提到的开端与超越的问题便会出现，这一点在朱子对“太极动静”的讨论中尤为突出。但是，朱子对宇宙“动静无端、阴阳无始”的强调恰恰是为了否认“太极”能够作为超越宇宙的创造者，其中的纠缠会使得宋明理学的宇宙论特征更加凸显。

## 二 超越与开端：朱子论太极与动静

太极与动静问题是朱子宇宙论的核心，而太极标志的根据问题也指向了形而上学。朱子曾言，“谓太极含动静则可（以本体而言），谓太极有动静则可（以流行而言），若谓太极便是动静，则是形而上下者不可分，而‘易有太极’之言亦赘矣”<sup>37</sup>，太极与动静的区别便是理与气的区别，若混淆理气，则必然之根据会被动摇，而太极与动静之间的关系则可以分别以“太极含动静”和“太极有动静”来说明。“含”指向的是理本身，即所谓“以

36 沃格林：《天下时代》，第136页。

37 顾宏义：《朱熹师友门人往还书札汇编》，上海古籍出版社，2017年，第2981-2982页。



本体而言”，它意味着太极既是动之理，也是静之理，动之理不外于静之理，否则便不是理之一而有柏拉图分有说之困境。“有动静”指向是气之动静，即所谓“以流行而言”，“含动静之理”则“有动静”，即“有是理便有是气”<sup>38</sup>。正如在上节提出的，在宋明理学中，体用论是用来表达宇宙论中追问根据及其作用方式的，而朱子对太极与动静的关系说明有一个明确的表述：“熹向以太极为体、动静为用，其言固有病，后已改之曰‘太极者，本然之妙也；动静者，所乘之机也’”<sup>39</sup>，前后表述的差异对于理解朱子的宇宙论是关键性的。在上节提到的张载哲学中，气之感 - 性 - 神是气的流行之体，这意味着气自身的相感是它流行的动力因，即气自身的能生成，这是体用论的基础含义，即体能产生用。因此，若以太极与动静为体用关系，那就意味着太极作为超越宇宙者，直接产生了动静之气，此即虚无中的生成而有气之开端，而当朱子断绝太极与动静的体用关系时，也就阻止了这种可能的理解取向。

在对动静问题的阐发中，朱子区别了“动而生阳，静而生阴”和“动而后生阳，静而后生阴”，前者是作为动静之理的太极之动与太极之静，而后者则言气之动静。理之动静与气之动静不同，“阳动阴静，非太极动静，只是理有动静”<sup>40</sup>，“太极只是理，理不可以动静言”<sup>41</sup>。理是作为气之动静的所以然者而说动静，如果理自身能够有动静，那就意味着理（太极）通过自身的动静而生出了阴阳之气，那么，“动静无端、阴阳无始”便不能够成立，此流行之整体必有开端，而开端之上有太极之一物，此太极之动静便是宇宙之创生与开端，这样的图景是朱子所不能接受的，他一直强调“一静一动，便是一个辟阖。自其辟阖之大者推而上之，更无穷极，不可以本始言”<sup>42</sup>，宇宙无开端之时，“太极非是别为一物，即阴阳而在阴阳，即五行而在五行，即万物而在万物，只是一个理而已”，“才说太极，便带着阴阳；才说性，便带着气。不带着阴阳与气，太极与性那里收附？然要得分明，又不可不拆开说”<sup>43</sup>。因此，“动而后生阳，静而后生阴”便是气之动静阴阳，“动而静，静而动，辟阖往来，更无休息”。换言之，“动静之机”表明的是不同之时，而“本然之妙”则须以体用论释之。

体用之别指向的不是太极和众理（皆为理之一），也不是理和气（太极和动静之气），而是在流行中的理和象。朱子在给吕子约（吕祖俭）的信中借“道”和“行”分别了体用，前者是“所能”之理而后者是“能”之事，而混同事物与用之理（体），则难免陷入“谓当行之理为达道，而冲漠无朕为道之本原”<sup>44</sup>，体用之别是形而上、形而下之别，也是理

38 《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第2页。

39 顾宏义：《朱熹师友门人往还书札汇编》，第2981-2982页。

40 《朱子语类》，第2374页。

41 《朱子语类》，第2370页。

42 《朱子语类》，第2366页。

43 《朱子语类》，第2371页。

44 《朱子全书》第22册，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年，第2227页。



象之别。所谓“一源”指向的“体中有用”表明的就是作为用之理的体并不因为用未显而不存——“盖自理而言，则即体而用在其中，所谓一源也”<sup>45</sup>，“用在其中”者，体即用之理，非“用之理在其中”；“言理则先体而后用，盖举体而用之理已具，是所以为一源也”<sup>46</sup>，此言“用之理”即“体”也，而“先体而后用”，则先有“所能”而去“能”也，先有“道”而后“行道”也。又所言“自象而言，则即显而微不能外，所谓无间也”<sup>47</sup>，“事则先显而后微，盖即事而理之体可见，是所以为无间也”<sup>48</sup>，“微”者，理也，“理之体”非微之理外仍有体（即“非此理之外，别有一物冲漠无朕也”<sup>49</sup>），此理即为体也。于是，“理在动之中”，可以通过气之动而此见理之用，这是“显”，所谓“动”，便是万物在生成之中；“理在静之中”，虽然气未动而物未生，或者物已生但未有用处，但此理仍在，这是“微”。“太极之体”和“太极之用”的说法较易引起误解——太极之用，为气之流行；太极之体，即太极自身，为流行之理，“体是这个道理，用是他用处”<sup>50</sup>。

如果对体用的分析只是指明何者为体、何者为用的话，那么这种分析仍旧是静态的。正如同一直强调的，体用指向的是理象之间的关系而非理气，这是因为体用是在流行中而言的，只有在流行中才能以理为体、以气为用，这便是理与象，否则会将理当做能够造作之体，以“所能”为“能”，这是牟宗三哲学中才出现的“创生实体”<sup>51</sup>。然而，这里仍须进一步探究，在流行中，体如何达成用？朱子说，“自太极至万物化生，只是一个道理包括，非是先有此而后有彼。但统是一个大源，由体而达用，从微而至著耳”<sup>52</sup>，“非是先有此而后有彼”意味着此处之“太极”指的是气中之太极，也就是太极图的第二个圆，即《太极图说解》中的“诚通诚复”。所谓“一个大源”，便是体用一源、理气无间，而“由体而达用”之过程，也就是太极随气之流行而规定之以成万物的过程。朱子的解释是，体用似乎可以从两个角度谈：以理而言，冲漠无朕之理为体，而见于事物之迹者为用，即“发于事物之间者为之用”；以事物而言，它自身为体，而“理之发现者为用”。其实，就事物之自身而言体，朱子在其他地方也说过，比如目是体、视是用之类，尽管这种用法超出了理气动静的讨论，但是若与“道不能自行”联系起来，则意味着作为体的理不能自行，“所谓道也，当行之路也”，朱子提出道是“所能”而非“能”也是此义。在朱子对太极

45 《朱子全书》，第1307页。

46 《周敦颐集》，北京：中华书局，1990年，第10页。

47 《朱子全书》，第1307页。

48 《周敦颐集》，第10页。

49 《朱子全书》第22册，第2227页。

50 《朱子语类》，第101页。

51 藤井伦明提出：“以‘理’为本体，以‘气’为作用的这番见解是有其问题存在的。因为‘理’之作用并不是‘气’本身，而是形而下的各种现象”，见氏著《朱熹思想结构探索——以“理”为考察中心》，台北：台大出版中心，2011年，第181页。引文出自结语，具体分析可参考该书第三章《流行之“理”——朱子之“理”的再检讨》。

52 《朱子语类》，第2372页。

的论说中，“本然之妙”和“本体”是核心的用法，“本”若指向的是当然、本来如此的话，那么“妙”和“体”则与“用”相连。朱子会引用《通书》“动而无动、静而无静，神也”来形容太极，如“动而无动，静而无静，非不动不静，此言形而上之理也，理则神而莫测”<sup>53</sup>，“‘动而无静，静而无动，物也；动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。物则不通，神妙万物。‘动静者，所乘之机也’”<sup>54</sup>，“神”便是“妙”的指向。也就是说，“神”是理解朱子通过体用论展开对万物生成之说明的核心概念之一。但是，“神”并不是理或者体本身，又与单纯的气相区别。朱子说，“神是理之发用而乘气以出入者，故《易》曰：‘神也者，妙万物而为言者也’，来喻大概得之，但恐却将‘神’字全作气看，则又误耳”，<sup>55</sup>“物之聚散始终，无非二气之往来屈伸，是鬼神之神为物之体，而无物能遗之者也”<sup>56</sup>，“鬼神只是气之屈伸，其德则天命之实理，所谓诚也”<sup>57</sup>。可以看出，朱子对“神”的规定与“体物而不可遗”相关，它意味着生成万物之动力根据，与理不同（“理之发用”），但又区别于气（非完全不同于气，而是不能“全作气看”，“乘气以出入”）而有理为之根据（“德为之体”），因而，“神”可以理解为往来于宇宙内的能动之气，它的凝结和暂住便是万物。这将体用论推向了深化，并与“天地之心”相关。在《仁说》中，朱子谈到“天地之心之德”为“仁”：“天地以生物为心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。故语心之德，虽其总摄贯通，无所不备，然一言以蔽之，则曰仁而已矣”<sup>58</sup>，而天地之心的根本含义在于“主宰”，即在流行中使得气合于理，于是体用论就表现为心之体用，“如果没有天地之心来推动天地之理去执行其规定性，理的规定性就无法实现，因此，天地之心所承担的主宰功能，在宇宙创生的过程中具有不可抹煞的独特意义”，“天地之心作为一个超越的观念正是被用来统合理气之间的这种复杂关系的”<sup>59</sup>。于是，天地之心的出现一方面否认了理直接生气的创世说，即隔绝了理与气（太极与动静）的体用关系，一方面以心之体用来统合理气，使体用论成为说明宇宙生成与秩序之根据的理论，即以德为体（元亨利贞，统之曰仁）而有春夏秋冬之序，无所不通的春生之气也就是“鬼神之气”，鬼神之神就是心之德，即所谓仁体，而不外乎天地之心。而事物自身之体能为用也依赖于自身之心，也就是得天地之心以为己之心。于是，“天地无心而成化”，天地之心也；“圣人有心而无为”，人之心也。“成化”者，天心之体用；“无为”者，人心之体用。

53 《朱子语类》，第2403页。

54 《朱子语类》，第84页。此话是朱子学生所说，朱子回应到：“某向来分别得这般所在。今心力短，便是这般所在都说不到”，表示许可。

55 《朱子语类》，第131-132页。

56 顾宏义：《朱熹师友门人往还书札汇编》，第1880页。

57 顾宏义：《朱熹师友门人往还书札汇编》，第889页。

58 《朱子全书》，第3279页。

59 唐文明：《朱子论天地以生物为心》，《清华大学学报》（社会科学版）2019年第1期。

正是在体用论和太极动静之关系的复杂论说中，朱子阐明了自己的宇宙论和形而上学。从宇宙生成论来说，朱子否认了宇宙有所谓开端之时，作为根据之体并不是超越宇宙的创造者，而是内在于这个宇宙的根据，它仅仅表达为“有是理便有是气”、“太极含（有）动静”。因为理并不是具有自身动能的存在者，而是“所以然”和“所当然”，前者表现为后者，而它的实现有赖于天地之心。若去追问作为超越整体之气化宇宙的创生根据，那么朱子的答案恐怕只能是以“太极非离乎阴阳也”而否认这种可能，即形而上学并未突破宇宙论而演成本体论。换言之，宇宙生成与秩序之根据并不被理解为一个最高的存在者，生成之根据仅仅被理解为“必然如此”、“应当如此”，而不是此根据本身的“能生成”——“能”所标志的动力因被视为这个宇宙本身的动能，也就是鬼神之气，两者的结合便是内在于宇宙的“天地之心”。而牟宗三所阐发的本体宇宙论恰恰是将“心”脱离宇宙论而与“理”合一成就所谓“即存有即活动”之本体从而作为超越整体之“创生实体”。当然，牟宗三认为朱子析心与理为二，理只存有不活动（对这一点的指出的确独具慧眼，尽管解释路径与本文相异），因此只有本体论而无本体宇宙论，而王阳明的“心即理”才是真正的本体宇宙论。然而，对这一点的否认恰恰是理解作为宋明理学的阳明心学而非某种现代心学的引导线索。

### 三 “心即理”的宇宙论根基

沃格林在谈到“实在中的运动”时说到：“实在被阐述为两种存在模式，即无定模式和事物模式”，“这两种模式不是被体验为‘存在’这一大类下的两个不分轩輊的不同变体，而是被体验为以带有因果关系和张力的方式相互联系，其中一方是不受限定的 arche，即万物的起源和本原，另一方则具有限定之物的特征，它起源于无定，并回归于无定。因此，这两种存在模式的地位是有差异的：无定比万物‘更加真实’”，“这种整全意义上的实在被体验为进行着一种超越自身的运动，它以卓越的实在为方向”<sup>60</sup>，而整个实在也就在此过程中照亮自身。进一步，在沃格林看来，只有经过对宇宙内实在的超越，“神性本原”才能够彻底呈现自身，而柏拉图和亚里士多德的理智性洞见“在根本上是属于宇宙内的特征”，“这种古典分析抵达了神性起源（aition），作为位于实在中的秩序的源头；它对处于居间的生存的结构加以分化，但它并未涉及神性实在的结构，该实在处在创世和救赎的灵性深处”<sup>61</sup>，也就是说，“神性本原”在超越与开端的同时显现，只有这样，“本原”才是不朽的、时间之外的“神性持存”。在此过程中，才有了“历史”：“人性的历史维

60 沃格林：《天下时代》，第305页。

61 沃格林：《天下时代》，第408页。

度既不是世界一时间，也不是永恒，而是处于居间的显现之流”<sup>62</sup>，而“将其人性展现在这一显现之流中的人类是普遍人类。人类的普遍性是由处于居间的神性显现所建构的”<sup>63</sup>。可以看出，对沃格林而言，“普遍人性”之“普遍”需要通过“神性本原”自身的结构才得以成立，并且，很关键的，这种普遍来自于宇宙外的超越，而其之可能就在于灵魂的洞见与回应。当我们将王阳明的“心”或者“良知”理解为主体一本体的时候，其实也就是当作某种超越宇宙的确定性根基，从而比宇宙内的实在更加“真实”，以便赢获某种“普遍”。然而，这仍旧是经过诠释的现代心学。

在王阳明那里，“心即理”必须有着以理气关系为核心的宇宙论为根基，并在宇宙内寻求“不朽”——“通人物，达四海，塞天地，亘古今，无有乎弗具，无有乎弗同，无有乎或变者也，夫是之谓六经。六经者非他，吾心之常道也”<sup>64</sup>，换言之，“宇宙即吾心、吾心即宇宙”。

在气化宇宙论中，气的出现意味着宇宙内万物之实存的确立，而理意味着万物的根据——既是实存的根据，也是秩序的根据，此即“生生之理”和“太极”。而在王阳明那里，情况发生了变化。针对理气关系，王阳明提到，“‘精一’之‘精’以理言，‘精神’之‘精’以气言。理者气之条理，气者理之运用；无条理则不能运用，无运用则亦无以见其所为条理者矣。精则精，精则明，精则一，精则神，精则诚；一则精，一则明，一则神，一则诚。原非有二事也”<sup>65</sup>。“一”和“神”构成了理和气的区别，前者标志着万物之同一根据，如明道所言“道，一本也”，伊川言“天下之理一也”，而后者意味着万物的生成，如明道言“生生之用则神也”和朱子所言“鬼神之气”，而阳明则以“条理”和“运用”统合理气，二者不再是“所以然”者的关系，“原非有二事也”。更进一步，阳明说：

“夫良知一也，以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气，以其凝聚而言谓之精，安可以形象方所求哉”<sup>66</sup>，“妙用”和“流行”指向的便是气化流行，而良知之“一”便是“天理”。在程朱理学中，天理同时也是生生之理，即万物的生成之根据，而阳明同样谈到了“太极生生之理”：“太极生生之理，妙用无息，而常体不易。太极之生生，即阴阳之生生。就其生生之中，指其妙用无息者而谓之动，谓之阳之生，非谓动而后生阳也。就其生生之中，指其常体不易者而谓之静，谓之阴之生，非谓静而后生阴也”<sup>67</sup>。“太极”与“阴阳”意味着理气之别，但正如“条理”与“运用”之关系，太极的妙用无息也就是阴阳之生生，气之生生中的理便是常体之一。而太极生生之理的动，便是条理之流行运用，静便

62 沃格林：《天下时代》，第409页。

63 沃格林：《天下时代》，第409页。

64 《王文成公全书》，北京：中华书局，2015年，第309页。

65 《王文成公全书》，第76-77页。

66 《王文成公全书》，第77页。

67 《王文成公全书》，第79-80页。



是流行之条理。太极从“所以然”到“条理”的转变意味着生生之理被视为“主宰”，也便是“心”、“良知”，“天地气机，元无一息之停；然有个主宰，故不先不后，不急不缓，虽千变万化，而主宰常定，人得此而生”<sup>68</sup>。正如同朱子的天地之心的主宰在于合理气一样，阳明论心首先也是主宰之义，“理一而已。以其理之凝聚而言，则谓之性；以其凝聚之主宰而言，则谓之心”<sup>69</sup>。谈论主宰必在流行中，理必以气之条理而言，故可以言“凝聚”，性亦以气言，“生之谓性，生字即是气字，犹言气即是性也”，“若见得自性明白时，气即是性，性即是气，原无性气之可分也”<sup>70</sup>。换言之，理作为实存之根据的含义被取消了，只是作为秩序之根据，而秩序要能“运用”，必有主宰之心，“知是理之灵处，就其主宰处说，便谓之心”<sup>71</sup>，合而言之，心即理也，即给出秩序者。

心即理的宇宙论基础在于理气合一，而它的成立仍旧需要进一步阐明，换言之，心如何就是理，这牵涉对心（良知）之本质的理解。王阳明对此有相关的阐发：“所谓汝心，却是那能视听言动的，这个便是性，便是天理。有这性才能生，这性之生理便谓之仁。这性之生理，发在目便会视，发在耳便会听，发在口便会言，发在四肢便会动，都只是那天理发生，以其主宰一身，故谓之心。这心之本体，原只是个天理”<sup>72</sup>。所谓“能”，便是主宰，也就是“性”和“天理”，也就意味着“天理发生”。在朱子，天理的发生是需要心的，此即“能”与“所能”之别，而阳明论天理以“能”，故言心即理。正是以“能”言天理，而有良知之体用，亦是理一与众理之别。阳明有言：“心无体，以天地万物感应之是非为体”，“是非”即“天理”，而“感应”则意味着万物的生成。于此而言，心并不以“天地万物感应”为体，换言之，心体并非万物的生成，而是万物的秩序之“生成”，此即“良知之用”。因此，王阳明的如下话语可以得到理解：“我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深”<sup>73</sup>，“主宰”非创生，只是规定，而“仰他高”与“俯他深”意味着规定之显现。以“心即理”而言，那种试图将灵明之主宰理解为“任意”的是去天理而言心，而将理视为离心而独存者是去心而言理，前者丧其主宰而后者理无所显现。阳明关注理的“寂”与显现的区别：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂”<sup>74</sup>，“今看死的人，他这些精灵游散了，他的天地万物尚在何处”<sup>75</sup>。显寂之别也可以理解为某种意义上的“生”：“良知是造化的精灵。这些精灵，生天生地，成鬼成帝，皆从此出，真是与物无对”，“造化之精灵”便是气之动且灵处，即所谓主宰，

68 《王文成公全书》，第38页。

69 《王文成公全书》，第95页。

70 《王文成公全书》，第75页。

71 《王文成公全书》，第42页。

72 《王文成公全书》，第45页。

73 《王文成公全书》，第153-154页。

74 《王文成公全书》，第132页。

75 《王文成公全书》，第154页。



而天地的成形同时就意味着它对人的显现，即所谓“感应之几”、“不在心外”。因此，“可知充天塞地中间，只有这个灵明，人只为形体自间隔了。我的灵明，便是天地鬼神的主宰”<sup>76</sup>。灵明者，即主宰（能）即显现（觉），其实无非天理。良知作为对天理的觉察而有其体（在自身伦常价值的直接意识中有对理一之明证），天理必然显现为不同之理而有良知之用，此即良知之体用。在阳明看来，“人者，天地之心”首先指向的就是万物一体，而万物一体的明证性在于万物之理皆显现于我之心，这一显现过程也就是良知之用的展开。阳明说到：“天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此，便是一气流通的，如何与他间隔得”<sup>77</sup>，天地鬼神万物若无我的灵明则与我同为寂，而我的灵明若无天地鬼神亦无以显，这也就是“良知之昭明灵觉，圆融洞彻，廓然与太虚而同体”<sup>78</sup>之义。于是，“心即理”的理论背景在于理气合一，而其指向在于主宰与灵觉，“有流行之理，则必有流行之物，气也；有流行之理，则有此理之显，心也。虚无感动，理气不二也。清明炤哲，理心不二也”<sup>79</sup>。于天地而言，良知（心）为气之灵而有理之运用，此理必显于人心而证万物一体，故有理之一；于人而言，良知（心）为对理之觉察而主宰于一身，故良知为理之一而有体用。

因此，对于阳明心学而言，心并不作为宇宙的“本体”、“创生之根据”，而是“以天地万物感应之是非为体”、“与太虚同体”，那种将心与宇宙之根据联系起来的是现代版本的心学，也是沃格林提出的对宇宙论的超越。对于阳明而言，“心即理”所指出的无非是理自身的能动（“条理之运用”和“良知之体用”）和显现（“感应之几”与“显寂之别”），而此理作为气之条理无非是宇宙的秩序本身，并非有超越宇宙之“本原”以为根据。

## 余论 道与本原

在沃格林的理论中，“神性本原”是一个关键的概念，而在中国思想中相对应的概念则是“天”与“道”。正是在这种有着对应但是也有着重大区别的核心概念中，思想的差异才能得以彰显。在沃格林那里，“神性本原”（Divine Ground）是人类经验的符号化表达，而人的生存是朝向神性本原为目标的张力中的生存，即神与人的居间（In-Between），  
“它们之所以被体验为有意义的，是由于它们形成了时间之内的之前与之后，它指向某个完美状态，指向某个位于时间之外的终末（Eschaton）。历史不是一条由人们及其在时

76 《王文成公全书》，第153页。

77 《王文成公全书》，第154页。

78 《王文成公全书》，第255页。

79 丁耘：《道体学引论》，上海：华东师范大学出版社，2019年，第245页。

间中的活动构成了溪流，而是人参与一条以终末为方向的神性显现之流的过程”<sup>80</sup>。这个既在时间之外也在时间之内的开端与终结处的神性本原与“天”或者“道”的根本区别在于后者并不是仅仅某种作为“端点”的“本原”（Aition/Arche/ Ground）。对宇宙论的突破是存在者等级的不断拉大而导致的，只有某种能够创造宇宙的存在者的出现才能够与宇宙内不同等级的存在者彻底区别开从而有“超越”，而人的生存只有凭借着超出宇宙内变化的“神”才能够获得普遍而确定的意义，即“居间”中的普遍人性。正如同沃格林提出的那样，中国思想中也有对原初宇宙的突破，但是，这种突破并没有导向对宇宙的超越，因为作为对应概念的“天”并仅仅指向存在者等级中的最高者。虽然我们在商周的资料中可以看到，“天”作为与“帝”相等同的“符号化表达”，指向了宇宙内的最高神灵，但是恰恰是在东周以来的思想变动中，“天”越来越去人格化而成为了“天道”，这正是我们在汉代思想中看到的。及至宋代理学，“天，专言之则道也”<sup>81</sup>，而道的理化更是取消了寻求最高的存在者的寻求。这一差异可以进一步视为中国思想（道论）与存在论哲学的差异所在（牟宗三恰恰是以存在论规范道论），而道之体用所表达的“实在之过程”与以终末论为标志的“居间”也有着差异，它并不凭借超出于每一物而赋予每一物以意义。当然，对这一问题的展开非本文之任务，而沃格林与牟宗三所引发的论题也是根本性的——它要求我们不断地凭借思想文本而回返这一问题本身。

## Cosmology and Metaphysics in Neo-Confucianism

Duan Chongyang

Abstract: In Eric Voegelin's view, Chinese thought never achieved a breakthrough in cosmology, because the breakthrough was accompanied by the transcendence of the universe, where the universe split into a deified external world and a God who was above the world. On the contrary, in Mou Zongsan's philosophy, the cosmic ontology that emphasizes "being is activity" points to the transcendence of the universe. In neo-Confucianism, however, cosmology, as a theory of Ti-Yong (entity and function), points to the totality of reality in which we live and its foundation. The "Divine Ground" is inherent in the universe and in every physical thing within the universe. It is in this sense that cosmology is

80 沃格林：《天下时代》，第53页。

81 《二程集》，北京：中华书局，2004年，第2版，第695页。

metaphysics, but it is not a breakthrough into the universe, and therefore does not lead to the investigation of the beginning, nor to the search for the transcendental creator. In Zhu Zi's philosophy, the appearance of the heart of heaven, on the one hand, denied the creation theory that principles can produce Qi, and isolated the relationship between the entity (Ti) and function (Yong) of Tai Chi and qi. On the other hand, the entity (Ti) and function (Yong) of the mind-heart united the principle and qi, making the theory of entity (Ti) and function (Yong) become the basis of explaining the generation and order of the universe. For Wang Yangming, "the unity of mind and principle" is not the foundation for the creation of the universe, but the activity and manifestation of the principle of mind-heart itself, and "the unity of qi and principle" is the cosmological foundation of Wang Yangming's philosophy. The process of cosmic reality expressed by the entity (Ti) and function (Yong) of Tao is different from the "In-Between (Metaxy)" marked by the theory of eschatology. It does not give meaning to everything by going beyond everything, and Tao does not show itself as the "telos" or "ground".

Key words: Neo-Confucianism; Theory of entity (Ti) and function (Yong); Cosmology; Ontology; Eric Voegelin

## 伊藤东涯“卦变说”索隐

丰子翔

北京大学中文系博士研究生

### 摘要:

伊藤东涯是日本江户时代的著名易学家，他提出的卦变说，在他整个的易学体系中居于重要地位。根据《周易义例卦变考》，可考察出东涯卦变说的主要分析方法：先根据《周易》文本中“往来上下进”五个关键词来判定此句经传文是否可用卦变说进行解释，若可以，再从卦主、内外卦两个维度进行理论分析。东涯在晚年撰写《周易经翼通解》时，因为撰写目的不同，对关键词的限定有所放松，致使《周易经翼通解》中的卦变说的施用范围较《周易义例卦变考》有了调整。前人提及东涯，多称其在易学中能继承其父的学问，并将其发扬光大，但通过东涯提出的卦变说，可以发现相比于其父伊藤仁斋固守门户之见的“反朱子学”，东涯有兼综众说的学术倾向，这是东涯为古义学派注入的新风，应当加以重视。

**关键词：**伊藤东涯 卦变说 周易 日本汉学 古义学派

伊藤长胤(1670-1736)，字原藏，号东涯，日本京都人。东涯的父亲伊藤仁斋(1627-1705)是日本江户时期古义学派的创始人，东涯克荷其父之薪，尤其精通《周易》，其人被誉为江户时代易学领域的一座高峰，其代表作《周易经翼通解》也被称为江户时代的最佳易著<sup>1</sup>。

伊藤仁斋重视《周易》中的义理成分，淡化象数之学。与其父不同，东涯对象数易学则并不持消极态度。东涯撰写于宝永元年(1704)的《周易义例卦变考》是他专门针对象数中的卦变说所撰写的专著，东涯的长子伊藤善韶在为《周易经翼通解》(以下简称《通解》)作序时，特意强调卦变说是东涯抛弃宋儒旧说，发明经书“原旨”的特色之一<sup>2</sup>，足见卦变说在东涯易学体系中的重要性。

然而，据笔者目力所见，学界对东涯卦变说的研究皆不够深入，未能归纳出其学说要点；且或仅立足于《周易义例卦变考》进行研究<sup>3</sup>，或仅根据《通解》进行论述<sup>4</sup>，也未能研究

1 吴伟明 著，《易学对德川日本的影响》，香港：中文大学出版社，2009年，第32页。

2 伊藤东涯 著，《周易经翼通解》，《汉文大系》，东京：富山房，1913年，(序文)第3页。

3 王鑫 著，《日本近世易学研究》，北京：北京大学出版社，2017年，第76页。

4 陈威璠 著，中国台湾师范大学博士论文，《日本江户时代儒家〈易〉学研究》，第62页。URL: [https://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi/ccd=fPaZ0\\_/search?s=id=%22101NTNU5045023%22.&openfull=1&setcurrent=0](https://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi/ccd=fPaZ0_/search?s=id=%22101NTNU5045023%22.&openfull=1&setcurrent=0)

二书中卦变说的异同，以考察东涯对这一学说的发展。有鉴于此，笔者先以日本国立公文图书馆所藏钞本《周易义例卦变考》为研究对象<sup>5</sup>，尝试全面揭示出此书中的《周易》卦变学说。同时，《通解》是东涯晚年之作，其中的卦变说与《周易义例卦变考》不完全一致，故本文亦将此书纳入研究范畴，来考察东涯逐步发展卦变学说的过程。最后，相比于其父伊藤仁斋固守门户之见的“反朱子学”，东涯在卦变说中体现的兼综众说的学术倾向，正是东涯为古义学派注入新风的体现之一，为填补学术史的空白，本文对这一问题也进行了研究。

## 一、《周易义例卦变考》中的卦变说疏理

《周易义例卦变考》分为两部分，前者题为“周易义例考”，约占全书篇幅的五分之一，后者题为“周易卦变考”，约占五分之四。在“义例考”中，东涯通过解释程颐《易传》和朱熹《周易本义》中一些常用词汇，来对涉及象数的《周易》义例进行总结，这些词汇又多见于后面的“卦变考”。篇幅简短的“义例考”既是东涯对于程朱二人相关学说的择要总结，也相当于主体部分“卦变考”的用词凡例。

东涯卦变学说的纲领，正见于“义例考”中的“卦变”一条：“凡云卦变者，谓自他卦而来居于此卦也，《易》中二十许卦言之。程子谓（卦变）皆自乾坤而变，朱子谓六十四卦自相往来，予则谓反对中自相往来耳，详于下考。”概括而言，东涯认为虽然《周易》中只有一部分卦的经传文明确揭示了由反对而成卦变的理论，但“六十四卦自乾、坤至既济、未济，皆二卦反对相副以叙，六十四卦翻转则只是三十二卦”。

东涯在“卦变考”中依次列举了二十卦，来佐证上述论断。我们通过分析“卦变考”的内容，可以大致梳理出东涯卦变学说的两个要点。

### （一）以“往来”“上下”“进”五字为文本依据

东涯在解释泰、否二卦的卦变时说：

卦辞，泰则曰“小往大来”，否则曰“大往小来”，二卦迭而言之，可见二卦互相往来，其係辞尤明矣。然则诸卦言往来，亦当以此例推之。

东涯认为《周易》经传文中的往来二字，多指反对而言，所谓“往”即原本的内卦反转（即错综）后成为外卦，所谓“来”即原本的外卦反转后成为内卦。因为泰、否卦辞中出现了往来二字，所以可证否卦是因反对而成了泰卦，泰卦因反对而成了否卦，即所谓“二卦互相往来”。可见往来二字，成为了东涯眼中由卦与卦之间的反对而形成卦变的标志，其余卦的经传文中若出现了这样的关键词，便可“以此例推之”。

随后，东涯又将这个标志进行了扩大，他在解释随、蛊两卦为反对卦变时纳入了另一组关键词：“凡曰进、曰往者，自内卦而上外卦也。曰来、曰下者，自外卦而下内卦也。”

5 URL: <https://www.digital.archives.go.jp/img/1213791>



这就以往来为基础，将进下二字等同于往来，从而拓展了作为反对卦变说的关键词。

此外，东涯还将无妄《彖传》“刚自外来”和大畜《彖传》“刚上而尚贤”作对照，认为二卦《彖传》中外和上这两个字正是无妄、大畜二卦反对的标志，又在大畜卦后强调“凡卦变可以此推之云”。这样看来，上字也应当是反对卦变说的关键词。

东涯在“卦变考”中共计举出二十例来证明自己的卦变说，每一例皆是根据《周易》经传文中所出现的上述五个关键词来进行分析的，为便于观览，现列成一表：

| 序号 | 卦变前 | 卦变后 | 东涯论述所依据之《周易》经传文         | 关键词 |
|----|-----|-----|-------------------------|-----|
| 1  | 讼   | 需   | 需《彖传》：“往有功也。”           | 往   |
| 2  | 需   | 讼   | 讼《彖传》：“刚来而得中也。”         | 来   |
| 3  | 否   | 泰   | 泰卦辞：小往大来。               | 往、来 |
| 4  | 泰   | 否   | 否卦辞：大往小来。               | 往、来 |
| 5  | 蛊   | 随   | 随《彖传》：“刚来而下柔。”          | 来   |
| 6  | 随   | 蛊   | 蛊《彖传》：“刚上而柔下。”          | 上、下 |
| 7  | 贲   | 噬嗑  | 噬嗑《彖传》：“柔得中而上行。”        | 上   |
| 8  | 噬嗑  | 贲   | 贲《彖传》：“柔来而文刚……刚上而文柔。”   | 来、上 |
| 9  | 大畜  | 无妄  | 无妄《彖传》：“刚自外来而为主于内。”     | 来   |
| 10 | 无妄  | 大畜  | 大畜《彖传》：“刚上而尚贤。”         | 上   |
| 11 | 恒   | 咸   | 咸《彖传》：“柔上而刚下。”          | 上、下 |
| 12 | 咸   | 恒   | 恒《彖传》：“刚上而柔下。”          | 上、下 |
| 13 | 明夷  | 晋   | 晋《彖传》：“柔进而上行。”          | 进、上 |
| 14 | 家人  | 睽   | 睽《彖传》：“柔进而上行。”          | 进、上 |
| 15 | 解   | 蹇   | 蹇《彖传》：“往得中也。”           | 往   |
| 16 | 蹇   | 解   | 解《彖传》：“往得众也……往有功也。”     | 往   |
| 17 | 巽   | 鼎   | 鼎《彖传》：“柔进而上行。”          | 进、上 |
| 18 | 节   | 涣   | 涣《彖传》：“刚来而不穷，柔得位乎外而上同。” | 来、上 |
| 19 | 归妹  | 渐   | 渐《彖传》：“进得位，往有功也。”       | 进、往 |
| 20 | 渐   | 归妹  | 东涯：“以例推之，亦当为卦变。”        | *   |

需要额外说明的是，归妹卦的经传文没有上述五个关键词，东涯虽然认为归妹卦也应当是卦变，但没有额外引入新的关键词来强为之解，而是进行了义理上的推论。东涯认为

正是渐卦（䷴）之六二爻通过反对成为归妹卦（䷵）的六五爻，由位当之爻因反对而成为不当之爻，所以归妹的《彖传》才会说“位不当也”“柔乘刚也”之语。从上例亦可见，东涯对反对卦变说的关键词是极为看重的，不会为迁就已说而随意扩大其数量。

## （二）以“内外卦”与“成卦之爻”为分析维度

东涯在解释蛊卦的卦变时说：“凡言往来，皆反对二卦言之，且主成卦之爻而言也。”在解释泰卦的卦变时说：“诸卦一爻往来而泰否则三爻往来，故不言刚柔而言大小也。”

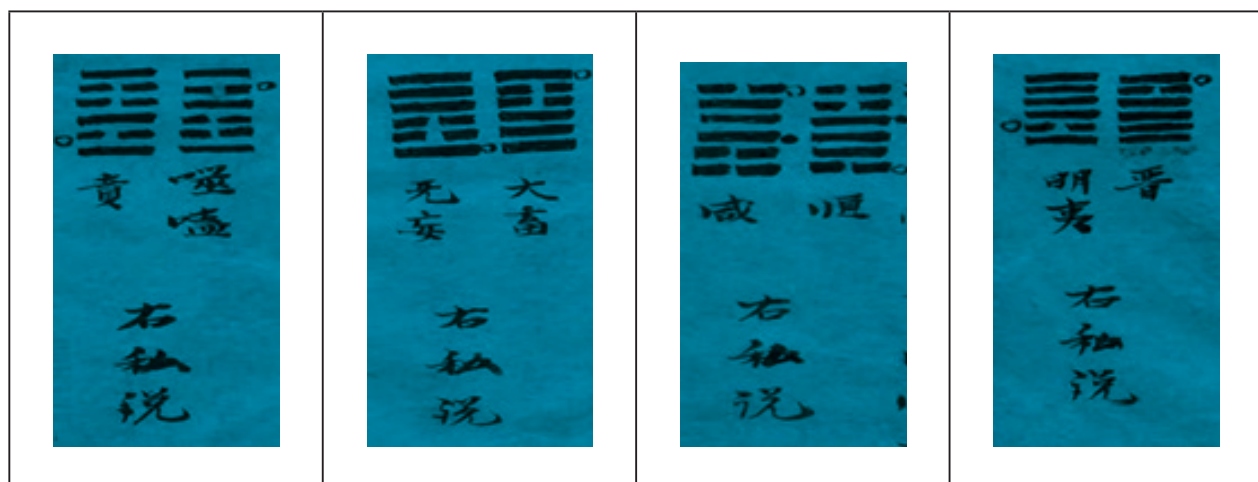
反对时，原卦的六爻皆有变动而成本卦。但据东涯上述两句可以推知，东涯认为《周易》经传文中揭示反对卦变的文句并非指全部六爻，如果《彖传》言刚柔的往来上下，多是指“成卦之爻”在反对前后的位置不同。

东涯在“义例考”中对“成卦之爻”一词已做如下解释：

凡言成卦之主者，除乾坤之外，就三画卦而言。震之初、坎之中、艮之上，是也。巽、离、兑，亦然。盖六子卦各得乾坤一爻而成卦，故卦中阴阳唯一爻者为主也。

可见，东涯将“成卦之爻”定为三画卦中独阳独阴的一爻。反对本是六爻全部变动位置，但东涯用“成卦之爻”的方法来解释反对，就相当于先将六爻的变动归纳为内外两卦的互易，再用内外两卦中独特的“成卦之爻”位置的改变来代表内外卦的互易。

事实上，内外卦和内外卦中的“成卦之爻”，正是东涯着重使用的两个分析维度。比如，东涯在分析解卦（䷧）是由蹇卦（䷦）反对变来时，就从内外卦和成卦之主两方面进行了分析：“蹇之外变而解之内，故云‘利西南’。而其所主在九二爻，故《彖》乃曰‘乃得中也’。”再比如上引东涯对于泰否二卦的分析，便是用大小的往来代指泰、否二卦各自内外卦的变动，而“卦变考”所附图解上在成卦之爻旁额外施加圈点（略举四例如下图所示），亦是东涯提示读者应从成卦之主入手理解反对卦变的体现。



## 二、《周易翼通解》对卦变说的调整

据《通解》正文前东涯自撰的《释例》可知，《通解》成书于享保十七年（1732），此时距《周易义例卦变考》问世已有二十八年。《通解》虽然也将反对卦变作为解释《周易》经传文的重要方法，但其使用卦变说的范围与“卦变考”并不相同。这一差异，是东涯撰写二书时的目的有别而导致的。

### （一）新增四卦

《通解》在解释谦、临、复、升四卦时，都使用了卦变说，这是“卦变考”所未及的。这四卦的具体情况并不相同，谦卦可以视作《通解》对于“卦变考”的继承，后三卦则应称之为发展。

《通解》曰：“（谦）卦变与豫卦相错，豫之九四来而为主于内，此天道下交，以刚济柔也。内卦上而为外卦，此地道卑顺，能上行也。”由此句可知，东涯认定谦卦中可用卦变法进行解经的原因，正来自其《彖传》“天道下济而光明，地道卑而上行”一句中的“上下”二字。同时，东涯以豫（䷏）九四爻为成卦之主<sup>6</sup>，并结合内外卦进行分析，都与“卦变考”所用的研究方法相同。

为便于论述，现将《通解》中涉及临（䷒）、复（䷗）、升（䷭）三卦卦变的材料胪列于下<sup>7</sup>：

临：卦变与观相错，临之二阳，在观则为五、上。浸长之阳，亦将消灭。观四阴在下，自五月一阴始生，数之至此，正是四阴，夏正八月建酉之月，故云“至于八月有凶”……临变为观则曰“至于八月有凶”，言刚消之不久也。此《易》之所以两卦比并，互相往来。

复：卦变与剥相错，剥之一阳尽于上而反生于下，阳道方亨。故名卦曰“复”而系之辞曰“亨”也。《彖传》“刚反”，刚谓初九。

升：卦变与萃相错，萃之内三阴升而居外，故名卦曰升。《彖传》“柔以时升”，柔谓上三阴自萃内卦而上。

观卦由临卦变成，而观卦在十二消息说中为夏历之八月，东涯因此认为临卦卦辞才会有“至于八月有凶”一句；复卦自剥卦而来，剥卦上九一爻反向移至初九成复卦，其“阳道”复来，东涯以为复卦正因此得名，而《彖传》亦因此才称“刚反”；东涯解释升卦时，词义更加显豁，兹不赘述。可见东涯在《通解》中寻找卦变的文本依据时，不再局限于经传文中是否出现了“往来上下进”这五个关键词，消息卦、卦名本身都可以灵活地使用反

6 《通解》在上述注解谦卦的引文下，又曰：“凡卦中阴阳唯一爻者，多以是为主。”足证其举豫卦九四爻，是用成卦之主的理论来进行分析的。见《通解》卷五，第1页。

7 分别见《通解》卷六，第1页；卷七，第5页；卷十二，第17页。

对卦变说进行解释。

## （二）删减三卦

需、渐、归妹三卦，在“卦变考”中东涯皆以卦变来解释其的《彖传》，但《通解》却并未继承此说。

就需卦而言，“卦变考”曰：“需之《彖》，《传》《义》俱不做卦变说。其曰‘往有功也’，则其为卦变可知矣。”可见，东涯在撰写“卦变考”时，尚且认为朱熹以“往有功”为圣人“（用）卦体及两象释卦辞”的解法并不准确<sup>8</sup>，应以反对卦变说为解。但在《通解》中的此句《彖传》下，东涯注曰“以卦象释卦辞”。可见，他在撰写《通解》时反而部分采用了朱熹的说法，抛弃了卦变说。

在渐卦中，东涯对之前说法的改易则体现的尤为明显。渐《彖传》“进得位，往有功”一句，是“卦变考”中认定此卦可以用卦变说来进行解释的重要依据，东涯甚至明确在“卦变考”的此卦下说：“凡《彖》曰进者，皆就卦变言。”但在《通解》中，东涯却明显的否定了前说：“卦义主进，故云‘进得位’，非卦变也。”

正如上文所揭，东涯在撰写“卦变考”时，以“依例推之”来认定归妹卦的《彖传》虽不含关键词，但亦可据卦变说为解。“卦变考”在归妹卦下曾云：“旧说以自二至五为位不当，以三五二爻为柔乘刚也，恐难分析。”但《通解》对于《彖传》“征凶，位不当；无攸利，柔乘刚”一句所作的解释却是：“二至五，皆不当位。柔谓三、五，刚谓二、四。”这正是被“卦变考”否定的“旧说”（“旧说”当指朱熹《本义》），可见《通解》对“卦变考”的结论并未全部继承。

## （三）《周易义例卦变考》与《通解》的关系探微

《周易义例卦变考》是《通解》重要的理论来源。“义例考”的内容大多为《通解·释例》所继承，而“卦变考”对于二十卦的解释，也基本纳入了《通解》的文本中。但是，因为东涯撰写“卦变考”与《通解》的目的并不同，所以东涯也在《通解》中顺势调整了卦变说的使用范围。

关于“卦变考”的撰写目的，东涯在“卦变考”的序言已明言：“读《易》之次，恍然有得……以此说（笔者按，指卦变说）问于家君，乃曰‘此说亦有理，熟复以成其说’，故今举二十卦彖辞以述管见。”就这段话看来，“卦变考”是东涯探索卦变说的最初成果，其目的是在整部《周易》经传文中寻找固定性、重复性的材料证据，来强调其卦变说具有较为广泛的解释力，能自立为一家之言。

《通解》是东涯在晚年撰写的、集其学术大成的著作，其目的是利用包括卦变说在内的多种解经方法，来疏通证明整部经书中的经传文。这样一来，东涯在解释一卦的卦辞与《彖传》时，还须照顾到卦下六爻的爻辞：若卦变说并不能较好地整合卦辞与爻辞的关系，

8 [宋]朱熹撰、廖名春点校，《周易本义》，北京：中华书局，2009年，第57页。

就算《彖传》中出现了关键词，东涯也不得不放弃卦变说，转用其他的解经方法；若卦变说比其他方法更有利于解释卦爻之间的关系，虽此卦中没有可以确认为反对卦变说的关键词，东涯也会“以例推之”，将卦变说运用到此卦中去。

以东涯明确指出不能用卦变说来解释的渐卦为例。《通解》特意强调《彖传》中的“进得位”的进字乃指渐卦卦义，这就相当于将卦名的渐字释为动词，训为前进之进。既然渐字训进，而六爻的爻辞又皆曰“鸿渐于某”，则可顺理成章地将渐卦的六爻解释为鸿鸟逐步攀升之意。如果仍以“卦变考”之说为解，则“进”字仅指归妹的九二爻进为渐卦的九五爻，而与渐卦的卦名“渐”字无涉，亦与爻辞中的“鸿渐”一词无关。“卦变考”这样的解释，显然在处理卦与六爻的关系时，不如前说圆融。同样，东涯无论是引入“八月”一词，以强调临观所由来的观卦之六爻皆处于十二消息卦的刚长之际；还是通过卦变说来解释复、升二卦的各爻皆有“阳复”、“上升”的时义；都意在利用卦变说来使这一卦的理路更加融通。

### 三、东涯卦变说的学术史意义

朱熹以《周易》为卜筮之书，东涯的父亲伊藤仁斋反对朱子学，所以也反对在《本义》中占有重要地位的象数易学。仁斋于《周易》只取义理解易之法，而于义理易一派中又只标举程颐一家，以至说出“区区象数之学，皆旁蹊邪出，祛之可矣，惟程《易》庶几焉耳”之语<sup>9</sup>。但学界早已发现，实际上“（仁斋）使用的概念，几乎都是朱子学的用语”<sup>10</sup>。

有趣的是，自称其学问“本于先子之绵蕞”的东涯对家学的叙述却与其父亲颇有不同，东涯在《通解·释例》中说：“先子讲易，大意从程子，义趣时依《本义》。此《解》述家庭所闻，出入二传，间附管见云。”东涯的这句话不仅道出了其父之学其实也有取自朱熹《本义》之处，更向我们展现了他自己包容众家的学术倾向。

东涯对于众家学说不分门户的吸收利用，正是他为古义学派带来的新风尚。而卦变说则正是一窥东涯这一学术主张的津梁。

#### （一）不分程朱门户

相较于以“反朱子学”立身的伊藤仁斋，东涯在“卦变考”中，时常对程、朱二家的说法平等视之，能以“持平之心”予以评价。

例如，涣卦（䷺）《彖传》“刚来而不穷，柔得位乎外而上同”之下，东涯引程颐《易传》曰：“涣之成涣，由九来居二，六上居四也。”又引《本义》：“其变则本自渐卦，九来居二而得中，六往居三得九之位而上同。”东涯评价道：“《彖》曰柔得位乎外，则

9 伊藤仁斋 著，《周易古义》，《日本儒林丛书》第五册，东京：风出版，1978年，第6页。

10 土田健次郎，《伊藤仁斋的易学——日本易学的一个侧面》，《国际儒学研究》（第八辑），1999，第80页。



就外卦巽体而言明矣，若主六三言，则不当言外也。程子之说可从也。”这是就其卦变说中内外卦的角度，肯定程子。

又如，渐卦(䷴)《彖传》之下，东涯曰：“《彖》曰‘进得位’，程《传》不由卦变，唯以在渐时而阴阳各得正位而言进耳。朱子则做卦变，就三、五二爻得位而言。凡《彖》曰‘进’者，皆就卦变言，则朱子说可从。”这是就其卦变说关键词的角度，肯定朱熹。

再如，睽卦(䷥)《彖传》“柔进而上行”之下，东涯先引程颐《易传》以柔指六五爻之说，又引《本义》“自离来者，柔进居三；自中孚来者，柔进居五；自家人来者，兼之”之说，最后加以按断曰：“程子知进之为六五，而不言其为卦变。朱子知进之为卦变，而不言柔之为六五。所以不得《彖》之本旨也。”这是就其卦变说的关键词和成卦之爻入手，对程朱二说皆有肯定，又认为其说有未尽之处。

东涯对于程朱二说态度的演变，亦应引起我们的注意。就渐卦而言，东涯在“卦变考”中认为主张义理的程颐，在对此句《彖传》的解释上，不如朱熹的象数之法，到了《通解》中，正如上文所揭，东涯则转而认为“卦义主进”，不能用象数中的卦变法来解释，这就又回到了程颐的观点中去。而就需、归妹二卦而言，东涯在《通解》中也重新采用了之前曾被摈弃的朱熹之说。

可见，在东涯心中，自有对《周易》经传文理解，他会以此为圭臬，去绳量程朱二说。虽然这一对程朱二学的“持平之论”源出于东涯自己的主观判断，但是比起一味否定朱子学，最终陷入理论困境的仁斋而言<sup>11</sup>，东涯的易说因宽容而更能自圆其说。从卦变说体现出的这一特色，正是东涯带给古义学派的发展。

## (二) 兼存众家之说

相对于仁斋在义理一派仅取程颐一家的主张，东涯则注重保留多家旧说，不徒程朱二学而已。

东涯虽然遵从其父之学，但核查《通解》全书，东涯在《周易》经传文之下，首先缀以王弼注解，此后才加自己的案语，其推重王弼易学可知。以贲卦为例，《彖传》“柔来文刚，故亨；分刚上而文柔，故小利有攸往”一句下，《通解》列王弼注曰：“坤之上六，来居二位，柔来文刚之义也……乾之九二，分居上位，分刚上而文柔之意。”据东涯对于贲卦卦辞“卦变与噬嗑相错”的注解，可知东涯并不认同王弼贲卦来自乾坤二卦的说法。但就算如此，东涯在王弼注下，也未加任何注解，仅存其旧说。

此外，在贲卦《彖传》“天文也”三字之下，东涯又补注曰：“郭氏本‘天文’上有‘刚柔交错’四字。予谓古文简奥，取达而止，不必相偶，不要补阙。”郭氏本，指郭京飞《周易举正》。反对卦变，东涯又称其为错综卦变，若从郭京飞之本，增‘刚柔交错’四字，无疑是东涯卦变说的又一有力证据。但东涯既不据后起之书妄改经文，又能存郭氏异说，

11 董灏智，《日本学者伊藤仁斋“反朱子学”的理论缺失》，《哲学研究》，2017年第4期，第73-79页。

东涯严谨且兼综的治学风格，可由此亦可见端绪。

“卦变考”序言曰：“阅朱《汉上易传》，唯无妄一卦与予说合，后货得明梁山来知德《易注》，尽与予说合。”而在《通解·释例》中，东涯对自己的这段学术经历又做了补充：

后阅明来知德《易解》，适与予说符，谓之“卦综”，取错综之义也。嗣得曹学佺《可说》、邹德溥《易会》，亦皆取来注。人之所见，或偶相会，固不分古今彼此也。

由此可见，东涯对于来知德的《易注》也颇为关注。而就《通解》新增的谦、临、复、升四卦来说，东涯对临、升两卦卦变说的解释，似乎正是受到了来知德的影响。

按来知德注临卦时曰：“临综观，二卦同体……言至建酉，则二阳又在上，阴又逼迫阳矣。‘至于八月’非临至观八个月也。”<sup>12</sup>此解与东涯“卦变与观相错，临之二阳，在观则为五、上。浸长之阳，亦将消灭”之语，大义相同。来知德注升卦时曰：“综萃卦，萃下卦之坤上升而为升之上卦，亦升之象也。”<sup>13</sup>此解又与东涯“卦变与萃相错，萃之内三阴升而居外，故名卦曰升”之说如出一辙。

诚如东涯所言，他提出的反对卦变说在学术史上并非首创<sup>14</sup>。但东涯“不分古今彼此”态度，正说明他能兼综众家之说的学术取向。考虑到东涯在撰写“卦变考”时虽已读过来氏《易注》而不取临、升两卦，而东涯在撰写《通解》时于临、升两卦之外又增有来氏未及的谦、复两卦，可见东涯对来知德的理论会有判断的进行吸收。

#### 四、结语

东涯在《周易义例卦变考》中以“往来上下进”五字为文本上的依据，从内外卦和卦主两方面进行分析，得出《周易》中共有二十卦的经传文能以反对卦变说进行解释的结论。在《通解》一书中，东涯将卦变法作为重要的解经方法，并在具体使用时，对“卦变考”中涉及的二十卦这一范围略有调整。从东涯卦变说入手，我们还可以看出东涯调整古义学派“反朱子学”又固守义理易学的学风的尝试。

当然，东涯的著作也有一些白璧微瑕之处。比如，“卦变考”在讼卦《彖传》一节对程颐《易传》的引用是：“九二以刚自外来而成讼，则二乃讼之主也。卦义不取成卦之由，则更不言所变之爻也。”自“卦义”以下十七字，十分突兀。核查程颐《易传》可知，“卦义”以上尚有“卦有更取成卦之由为义者，此是也”十四字，程颐原意盖指此卦《彖传》“刚

12 [明]来知德撰、郑灿订正，《周易来注图解》，成都：巴蜀书社，1991年，第207页。

13 [明]来知德撰、郑灿订正，《周易来注图解》，成都：巴蜀书社，1991年，第313页。

14 按《周易集解》，虞翻于观卦《彖传》“观，盥而不荐”一句下已注曰：“观反临也。”（[清]李道平撰，《周易集解纂疏》，北京：中华书局，1994年，第229页）又于《系辞传》“万物化生”一句下注曰：“损反成益。”（[清]李道平撰，《周易集解纂疏》，北京：中华书局，1994年，第653页）。可见，远1在来知德之前，虞翻就曾使用过反对卦变之说。

来而得中也”一句可用成卦之由（九二爻）作为卦义来解释，若一卦的卦义不是成卦之由，那自然也就不能用某一爻来解释经传文了。东涯对程颐《易传》的删节不当，使得上下文无法读通。或是东涯所据古本已有讹脱，或是后世传抄东涯著作有所脱漏，山川悬隔，岁月邈焉，此事固难详考。

不过，古义学派是中日文明交流融合的产物，东涯在解释卦变说时，无论是他将卦变说与十二消息相结合时的熟稔，还是对郭京飞《周易举证》、来知德《易注》的引用，东涯优秀的学问都令人景仰。就此意义而言，东涯不仅是日本江户时代的易学翘楚，更是体现中日文明交融的典范。

## 教育出口：孔子周游列国的文化本质与历史效果 ——从李振宏先生“四十不惑”章伪作说的误读谈起

韩博韬

### 摘要：

近十年我国“孔学”研究主要有四类面向，即孔子本身、孔子思想学说、孔门弟子及《论语》学的研究，学术界尚缺乏对孔子周游列国文化本质方面具有理论创建意义上的成果。李振宏教授论证“四十不惑”伪作的出发点是“仕途政绩”，但探讨此章必须出发和落脚于“教学影响”。孔子周游列国之所以开春秋“教育出口”风气之先，弭兵之会提供中原和平的局势是重要条件。孔子的“教育出口”由“融教于游”“寓教于学”和“施教于政”组成，堪称战国思想家的必修课。颜氏之儒受楚文化影响；商瞿一系属鲁文化影响楚文化；子夏一系是鲁、晋文化的交融；子游一系是鲁文化与吴越文化的交融；曾子后学受到了墨学影响，形成“东方之墨”；吴起从学曾子、子夏等人，融晋、齐、鲁文化于一体，荀子则是齐、楚、晋、鲁文化的集大成。晋学重法，楚学阴柔，齐学讲变，鲁学质朴，周游既需依靠区域性文化理论特质，同时又要充分发挥期本身的工具技术性，才能捆绑着“教育出口”实现社会活动影响诸侯国的政治制度和族群融合。

**关键词：**孔子周游列国；教育出口；“四十而不惑”；儒分为八；李振宏

孔子周游列国是我国春秋末年的重要文化史事件，李启谦先生《孔子周游列国论纲》一文发表于《学术月刊》1994年第3期，解释了孔子出走鲁国的原因、周游列国的目的，分析了孔子居陈、居卫问题及周游收获。<sup>1</sup>进入新世纪以来，也有学者重新解释了孔子周游仕途不遇的原因<sup>2</sup>，考证出孔子当年曾在武汉新洲问津等事实<sup>3</sup>，阐释了孔子周游列国作为教育活动的价值<sup>4</sup>。本文将通过分析近十年“孔学”研究的主要面向得出可以利用的学殖及目前研究的不足，并与李振宏教授提出的“四十而不惑，五十而知天命”是伪作进行

1 李启谦：《孔子周游列国论纲》，《学术月刊》1994年第3期，第38-43页。

2 吕华亮：《孔子周游列国不遇之原因新探》，《兰州学刊》2006年第10期。

3 韦志成：《孔子“周游”与“问津”的考辨》，《学习与实践》2012年第1期。

4 李如密：《游历教育与从游学习——孔子“周游列国”之教育活动及其价值再考察》，《当代教育与文化》2016年第9期。

商榷，进而结合弭兵之会这一大背景及战国文化发展趋势，从孔子的社会活动、孔门的势力扩展及“儒分为八”的文化再生产三个方面论述孔子周游列国的文化本质与历史效果。

## 一、近十年“孔学”研究的主要面向

近十年来，我国的“孔学”研究有了较为可观的新发展。首先是孔子本身的研究，尤其孔子被视为历史上政治或民间力量的文化资源，孔子形象研究为孔子本身的研究提供了新的方向。如张涛《孔子在美国：1849年以来孔子在美国报纸上的形象变迁》（2011）、林存光《历史上的孔子形象——政治与文化语境下的孔子和儒学》（2019）等著作。张著试图阐释“孔子在美国”的三重意义，即孔子之代表中国文化的民族符号意义、跨文化实用的话语工具意义和迥异原初时空的“美国属性”意义。<sup>5</sup>张涛认为，1849-1882年，1849年加利福尼亚淘金热吸引了成千上万的中国人移民至此，1882年美国通过《排斥华人法案》，在美国人肯定和否定孔子观两种态度中，以后者为主。1882-1920年，在美国排华措施日渐苛刻与美国进步主义思潮波及全国这双重因素下，美国的孔子观融贬斥中国落后、借孔子思想鞭策美国政治及同情声援中国于一体。1920-1950年，中国历经剧变，美国对于中国人在动荡年代是否坚持孔子信仰抱有浓厚的兴趣；同时由于经济萧条、战争因素造就的公民生活百无聊赖，孔子以多种方式进入美国日常生活消遣话语。1950-1972年，“本为中国文化象征的孔子被用作美国对华冷战的舆论武器……战后二十年，也是美国从繁荣与和谐转向萧条与社会矛盾的时期，孔子因此既是消费文化的参与者和推动者，亦为美国社会问题和个人发展的监督者”<sup>6</sup>。1972年至今，中美关系由敌对变为友好，又从朋友变为对手，“孔子因而被美国人用以衡量中美交流的频繁程度，映衬两国在国际影响方面的竞争态势，展示美国舆论对于中国新发展的评价。与此同时，美国国内的新保守主义重新抬头，道德与传统价值再受重视、注重如此两方面的孔子再次成为美国政治与社会评论的参照系”<sup>7</sup>。

其次是孔子思想学说的研究。林甘泉主编的《孔子与20世纪中国》<sup>8</sup>通过孔子透视了20世纪的政治局势变化，又围绕20世纪不同时期的社会环境特征揭示了孔子思想学说在各个时期的新意与功能。此书主要以新中国成立为分水岭，上半部谈孔子的被神化、封建末世的儒学危机、太平天国的批孔批儒、“中学”“西学”之争中的孔孟之道以及清末民国时期（戊戌变法、辛亥革命、民国初年的复辟闹剧、五四新文化运动、东西文化论争、第一次国共合作南京国民政府期间、抗日战争期间）知识界或国家层面相关孔子的态度变

5 张涛：《孔子在美国：1849年以来孔子在美国报纸上的形象变迁》，北京：北京大学出版社，2011年，第37-38页。

6 张涛：《孔子在美国：1849年以来孔子在美国报纸上的形象变迁》，北京：北京大学出版社，2011年，第39页。

7 张涛：《孔子在美国：1849年以来孔子在美国报纸上的形象变迁》，北京：北京大学出版社，2011年，第39页。

8 林甘泉主编：《孔子与20世纪中国》，北京：中国社会科学出版社，2008年。



迁、社会运动和学术研究。下半部指出，建国后十七年中，学术界在历史唯物论的指导下，对孔子的关注不再分散，“孔子与古史分期”“评判孔子及其思想的具体标准”“孔子的政治观念”“孔子思想的核心”“孔子的哲学思想和教育思想”“孔子思想遗产如何批判继承”。“文革”期间，孔子再次成为被批判的对象，国内对孔子的研究也陷入停滞。新时期以来，孔子及其思想的研究热潮尚未中断，随着思想解放运动的展开、学术机构的有序恢复、中外交流的重新搭桥、出土文献资料的大量增加及社会公民物质财富与文化精神需求的增长以及儒学重新找回在主流意识形态圣殿上的位置，“孔子研究”的深度、厚度与广度得到了空前的增加。

再有是孔门弟子的研究。著作如高培华《卜子夏考论》（2012年）、罗新慧《曾子研究：附〈大戴礼记〉“曾子”十篇注释》（2013年）、仲大军《子路传》<sup>9</sup>（2019）、魏衍华《原始儒学：早期中国的大成智慧——孔子思想与先秦社会互动研究》（2019）等。以上著作对传世经典、出土文献、地方志书及学界最新成果均有较好的消化，在孔门弟子研究方面超越了旧有成果。

最后是《论语》学的研究。新时期以来，政治学家、经济学家、管理学家、社会学家、历史学家、哲学家、文学家从《论语》中均可找到为自身专业学科所使用的材料，广义的《论语》学的规模已经极其庞大。就单纯人文学科的《论语》学研究而言，自新世纪至今，《论语》断代学研究已经呈现出愈益精细化趋向<sup>10</sup>。此外，也有学者考察了《论语》的海外影响，张士杰《学术思潮与日本近代论语学》（2015）以山路爱山、武内义雄、宫崎市定、津田左右吉、服部宇之吉的《论语》相关著作为研究对象，从学术文化思潮对《论语》学研究的影响切入，着重参考近代日本文化语境对《论语》研究的介入与《论语》研究对近代日本文化构建的介入，揭示了论语学在近代日本文化语境中的“态度之变”“目的之变”“方法之变”与“实质之变”。<sup>11</sup>尤其值得特别提出的是，杨义还原先秦经典，引起了学界的广泛关注，成为2015年中国人文学术十大热点之一。杨义《论语还原》出版后，

9 此书叙事灵动，但由于体例并未采取严格的注释，故个别说法稍失稳妥。参见仲大军：《子路传》，北京：中国文史出版社，2019年。

10 据不完全统计，新世纪起已有朱华忠《清代〈论语〉简论》（2002年华中师范大学博士学位论文）、唐明贵《〈论语〉学形成、发展与中衰——汉魏六朝隋唐〈论语〉学研究》（2004年南开大学博士学位论文）、柳宏《清代〈论语〉诠释史论》（2004年扬州大学博士学位论文）、宋钢《六朝论语学研究》（2006年南京师范大学博士学位论文）、蒋焕芹《〈论语〉及其在汉代的流传》（2006年东北师范大学硕士学位论文）、刘斌《民国〈论语〉学研究》（2008年山东大学博士学位论文）、李建胜《〈论语〉与现代中国》（2012年陕西师范大学博士学位论文）、李春强《明代〈论语〉诠释研究》（2014年扬州大学博士学位论文）、乔芳《北宋〈论语〉诠释史论》（2015年扬州大学博士学位论文）、申冰冰《北宋〈论语〉学研究》（2016年西北大学博士学位论文）、冯晓斌《清代扬州学派〈论语〉诠释研究》（2017年扬州大学博士学位论文）等《论语》学断代研究问世。

11 张士杰：《学术思潮与日本近代论语学》，北京：北京语言大学出版社，2015年。

学术界的评价褒贬不一<sup>12</sup>。

孔学是国学的最重要内容之一，陈炎说：“所谓‘新国学’，不仅是要在国学研究中拿出新的成果、得出新的结论，更重要的是要站在现代人的立场上，用现代人的方法和手段来重新审视、读解和破译传统文化，并用以指导现代人的生活。”<sup>13</sup>透过以上近十年国内“孔学”研究的四个面向，可以发现我国“孔学”研究在注重学术史书写、深受全球史观影响等学术潮流影响下的特征。依照陈炎先生“破译传统文化、指导现代生活”的标准，国内现有孔学研究在对孔子周游列国的文化本质的探讨，尚缺乏具有理论创建意义上的成果。2020年年初，李振宏先生于《清华大学学报》发表《〈论语〉“四十而不惑，五十而知天命”章是伪作》一文，提出“该章所言并非孔子之真实人生经历，甚至也并非孔子所作”<sup>14</sup>。笔者以为此章不一定为伪作，并且从解读李振宏先生的误区入手，可以为揭示孔子周游列国的文化本质提供重要参照。

## 二、“四十而不惑，五十而知天命”章伪作说的误区

李振宏教授质疑此章的逻辑起点非常明晰：第一，作为凡人，人都会有烦恼；有历史责任感的思想家、哲人则不会自负，而孔子的“不惑”“知天命”显然与之相悖。第二，人生或世事的明悟或对历史进程的顿悟都缘于重大社会变革或人生契机，孔子十年一个台阶、整齐划一、有规律的彻悟则不可能。<sup>15</sup>基于以上两个质疑起点，李先生的部分论述情动而辞严：

能在十七八岁就学成而闻名的人，可能是在15岁才志于学吗？<sup>16</sup>

在孔子30岁的时候，建立了什么呢？笼统地说他精通了礼的精神，掌握了‘五经’之精髓，这能用‘立’来表达吗？圣哲如孔子，说话能如此地没有逻辑？<sup>17</sup>

孔子30岁时，“孔子答齐景公对（秦穆公其霸小也），的确是见识卓越，但这又算什么建树呢？此不能为‘立’也。……从治国平天下的政治志向上说，30岁时的孔子，还是一事无成，他会说自己已经有所‘立’了吗？”<sup>18</sup>

12 肯定的声音如李昕：《杨义和他的学术创新》，《中华读书报》2016年8月10日第5版、周全根《〈论语〉学史上几个陈案与新知——兼论杨义先生的诸子还原学》，《湖北民族学院学报》2016年第5期。批评的声音如王长华《以创新方法推动历史还原——读杨义〈论语还原〉》，《中国语言文学研究》2016年第1期、李以建《杨义诸子还原评析——兼驳邵颖涛〈由一家之言引起的学术反思〉》，《中华读书报》2016年6月15日第9版。

13 陈炎：《积淀与突破·代序》，桂林：广西师范大学出版社，1997年，第4页。

14 李振宏：《〈论语〉“四十而不惑，五十而知天命”章是伪作》，《清华大学学报》2020年第1期，第17页。

15 李振宏：《〈论语〉“四十而不惑，五十而知天命”章是伪作》，《清华大学学报》2020年第1期，第19页。

16 李振宏：《〈论语〉“四十而不惑，五十而知天命”章是伪作》，《清华大学学报》2020年第1期，第20页。

17 李振宏：《〈论语〉“四十而不惑，五十而知天命”章是伪作》，《清华大学学报》2020年第1期，第21页。

18 李振宏：《〈论语〉“四十而不惑，五十而知天命”章是伪作》，《清华大学学报》2020年第1期，第22-23页。

40岁的孔子，既没有经历深重的灾难和曲折，也没有走上政坛经历政治的历练，更没有经历后来周游列国的流离颠沛，他凭什么就积累起丰富的人生经验而不再困惑了呢？……昭公二十九年，孔子39岁（反对晋国铸刑鼎），不及40岁，但即使再迂腐顽固之人，也不会因为这个时候的孔子离所说的不惑之年差一岁，而为之开脱吧？……40岁的孔子就没有了困惑，他还是个正常人吗？<sup>19</sup>

此章不一定伪，笔者以为李振宏教授误解此章的理由主要有五，其一，此章所载年岁并非绝对的确指，而是相对的概括。其二，几个阶段不便孤立解构，适于前后联系解读。其三，“阶段状态”是揭示某一阶段的主要特征。其四，每种概括并不均为激昂、自负的语气形态。其五，必须考虑孔子一生的主要社会活动及“发愤忘食、乐以忘忧”一章。

针对“十五志于学”，李氏指出孔子很年轻时就以学闻名，他说：“有志于学，应该是一种清醒的自觉的理性追求。不是一般的入学读书的问题，而是有明确的读书目的，为着肩负某种历史使命而求学。”<sup>20</sup>李教授对于“志”本身内涵的解释既通俗易懂又结合了孔子所处时代的历史语境，不过“志于学”虽固然要谈“志”，但“志”之所在终究是“学”。《论语》中一则记载非常关键，《述而》篇载：“叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：‘女奚不曰，其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云耳。’”<sup>21</sup>李教授所引钱穆曰“心所欲往学”就是此意。

针对“三十而立”，李氏指出孔子30岁前无大作为，他说：“孔子的最大情怀是救世，是挽乱世之狂澜，志于学的目的即在这里。”<sup>22</sup>倘以官职级别而论，30岁时的孔子的确还是“无名之辈”，而且历史地看，孔子的生平的确给人“欲挽狂澜于即倒”的印象，但李振宏教授判定孔子30岁时“而立”的“标准”就在“为官致仕”这里则有失武断。实际上，“志于学”最好与“三十而立”联系起来理解，因为此“立”基本就指“志于学”之后的“学成”，即正式出现在当时的政治舞台。30岁以后孔子还在用实践检验所学，据钱穆《孔子传》，孔子入鲁太庙当在其30岁稍前，授徒设教、答齐景公问、在齐闻《韶》、适齐观礼皆在其30岁以后。<sup>23</sup>

针对“四十不惑”，李氏指出40岁的孔子还没有实际政治经验，不仅如此，孔子40岁前反而有“糊涂的想法”。显例如晋国铸刑鼎，铸刑鼎一事在孔子看来就是“失度”，由于李振宏教授觉得“铸刑鼎，标示了历史的进步，是历史发展内在趋势的反映”<sup>24</sup>，所以认为孔子看待此事仍旧属于“迷惑”。孔子在当时的遭遇的确像是站在了历史潮流的对

19 李振宏：《〈论语〉“四十而不惑，五十而知天命”章是伪作》，《清华大学学报》2020年第1期，第24-25页。

20 李振宏：《〈论语〉“四十而不惑，五十而知天命”章是伪作》，《清华大学学报》2020年第1期，第20页。

21 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，第98页。

22 李振宏：《〈论语〉“四十而不惑，五十而知天命”章是伪作》，《清华大学学报》2020年第1期，第22页。

23 参见钱穆：《孔子传》，北京：九州出版社，2011年，第137-138页。

24 李振宏：《〈论语〉“四十而不惑，五十而知天命”章是伪作》，《清华大学学报》2020年第1期，第24页。

立面，而于铸刑鼎的看法而言，李振宏教授与孔子也恰恰互为对立面。此外，李振宏教授以孔子的“吾从周礼”来“挟持”孔子的进步主张，如提出创办私学违背“学在官府”、“有教无类”违背西周教育精神、“先有司，赦小过，举贤才”违背世卿世禄制下的用人原则、“泛爱众而亲仁”违背西周的等级精神<sup>25</sup>，确属有些僵化地理解了周文化。“四十不惑”当然是指孔子自己的“惑之解”，对“外界一切言论事变皆无可疑”这种理解稍显生硬，因为解释成对“外界的主要言论事变无可疑”也能讲通。“不惑”接续“三十而立”，应当指“学成”后基于一定现实实践而获得的经验自信。写到此处，可以说孔子可能在这前三个阶段还是十分自信，甚至有“自负”的意味。

针对“五十而知天命”，李氏直言：如果不能“不惑”，就更不可能“知天命”！<sup>26</sup>无论是万事万物的变化之理，还是历史给予孔子的使命，“知道”了“天命”这种东西便是一种高级的生命境界，倘以孔子政治方面的失意来评判，显然是一种“纯以成败论英雄”的思路。“四十而不惑，五十而知天命”更宜相互联系起来解释，三十而立之后的十年经历让孔子的学说有了自我肯定，而于孔子生平而言，孔子四十岁到五十岁之间的经历是较为模糊的；但51岁时为鲁中都宰的确是孔子政治生涯的顶点，直到54岁主张堕三都失败，这段时间应当视为一个整体，由“四十不惑”之自信到“五十而知天命”很可能是一种心气的反转——“治国并非与所想一致”，由此政治失意后周游列国，周游列国的孔子依然想从政，但十四年的游历于“政绩”而言基本为零分，却没有想到在“教育教学成绩”方面得到了“满分”，“失之东隅，收之桑榆”，此“知天命”或有失望与欣慰的双重含义。后面李振宏教授举出孔子罕言天命的例子，“子罕言利与命与仁”“子贡不可得闻夫子之天道”实际上也可以归结为孔子敬畏天命，而“敬畏天命”并非意味着孔子对于“天命”的“不知”。

针对“耳顺”和“从心所欲，不逾矩”，李振宏教授拿出了很多反例。与“知天命”相比，孔子“六十耳顺”的老年形象就比较明显了，倘若一定要找出一个“世事波及心境”的匹配事件，那么孔子60岁时于宋国遇险及63岁时绝粮于陈蔡之间两事会对孔子看待世人的看法造成较大的影响。“从心所欲，不逾矩”可能最具悲剧象征意义。此时孔子已经周游归鲁，三代弟子也已经出现，亦更非从政者，颜回和子路先于孔子去世，其实不必说孔子，任何古稀之年的老人都无法“想做什么做什么”，而对于这个年纪的人，在“心欲所及”的范围内过好生活最符合常态眼光看待他的生活观念，所以“七十”这句宜于理解为老年孔子对老年生活最真实的道白。李振宏教授认为此章“题旨是为世人或后人提供理想化的修养进阶模式”<sup>27</sup>，删《诗》阐《书》作《春秋》的孔子可能有

25 李振宏：《〈论语〉“四十而不惑，五十而知天命”章是伪作》，《清华大学学报》2020年第1期，第25页。

26 李振宏：《〈论语〉“四十而不惑，五十而知天命”章是伪作》，《清华大学学报》2020年第1期，第25页。

27 李振宏：《〈论语〉“四十而不惑，五十而知天命”章是伪作》，《清华大学学报》2020年第1期，第17页。



为后人提供借鉴的心意，是否自诩为“理想化”则未可知了。

李振宏先生全篇主要以政治作为来衡量孔子的成就，并根据孔子对晋国铸刑鼎、鲁国季氏按田亩征税的态度来奚落孔子，使“四十而不惑，五十而知天命”这一章读起来颇有“不靠谱”之感。随着新时期以来国内对先秦历史研究的推进，“铸刑鼎”早有被学者考证出并非“新法”，而是赵宣子 100 多年前就已经制定并在晋国推行的“夷蒐”之法，“‘董逋逃’就是督察追捕逃亡的奴隶”<sup>28</sup>。评判孔子的“知天命”“耳顺”“随心所欲”不宜用个别事例作“文献校对”式的否定，毕竟综观孔子一生，他本身是一个很权变的智者。如在文武的关系上，“六艺”有射、御两项内容，但《论语·卫灵公》载卫灵公问兵陈而孔子答“军旅之事，未之学也”<sup>29</sup>、《左传·哀公十一年》载孔文子将攻卫大叔，访于孔子，孔子答“胡簋之事，则尝学之矣；甲兵之事，未之闻也”<sup>30</sup>均显示了一个“不知武”的形象，但这些均为孔子意义上的“不义战”，《史记·孔子世家》载孔子的为政方略“有文事者必有武备，有武事者必有文备”<sup>31</sup>及《论语》中赞子产宽猛相济都说明孔子深知“军事、武备”的重要性，体现了孔子中庸权变的为智慧特征。

### 三、教育出口：孔子的社会活动与孔门的势力拓展

在“轴心时代”的论述中，德国历史学家雅思贝尔斯说：“（公元前 500 年左右）哲学家首次出现了。人们敢于作为个体依靠其自身。中国的隐者和云游思想家，印度的苦行僧，希腊的哲学家，以色列的先知们，他们尽管在信仰、内在状况上截然不同，但全都属于哲学家之列。”<sup>32</sup>雅思贝尔斯的贡献不仅在于找到了世界文明史上几大古老文明智慧之光的焦点，他更敏锐地察觉到与隐者不同的那部分中国先秦思想家的历史活动有着独特的空间移动性。孔子中晚年的周游列国历来被视为孔子生平中的重要事件，不过由于其游历的重要节点非常清晰而于诸侯国内的具体活动却十分模糊，所以孔子周游列国这一历史事件始终缺乏条件突破长久以来“孔子及其弟子研究”的诸多旧说，受到我国先秦思想史研究的“忽视”也不难理解。

公元前 579 年和公元前 546 年，弭兵之会的发生对于孔子的命运产生了极其重要的影响。春秋早期，齐桓公率先称霸，后来晋楚争霸多年造成周围小国之间亦有争端，弭兵之会在春秋早期的社会不安时局下产生，自此中原近百年无大战。孔子生时恰处两次弭兵之

28 钟肇鹏：《孔子研究》，北京：中国社会科学出版社，1990年，第49页。

29 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2012年，第162页。

30 [晋]杜预注、[唐]孔颖达等正义：《春秋左传正义》，上海：上海古籍出版社，1997年，第2167页。

31 [汉]司马迁撰、[宋]裴驷集解、[唐]司马贞索隐、[唐]张守节正义：《史记·孔子世家》，北京：中华书局，1982年，第1915页。

32 [德]雅思贝尔斯：《论历史的起源与目标》，上海：华东师范大学出版社，2018年，第10页。雅氏说：“这一世界史的轴心似乎是在公元前500年左右，是在公元前800年到公元前200年产生的精神过程。”第8页。



会期间，孔子周游列国就是发生于中原较为和平安定的历史背景之下。可以说，如果没有弭兵之会，孔子的周游很可能无法实现；其实也恰恰因为弭兵之会，中原诸国相对友好、没有战争、国内局势也不至大乱，孔子的文化主张才得以通过其弟子入仕完成实践检验。

据钱穆《孔子传》，我们看孔子 50 岁后的主要经历。51 岁，为鲁中都宰。54 岁，主张堕三都，弗克。55 岁，去鲁适卫。56 岁，去卫过匡而重返卫。57-59 岁，仕卫。60 岁，由卫适曹又适宋，后适陈，仕陈。63 岁，去陈，绝粮陈蔡之间，适蔡，见楚叶公。后自叶返陈，自陈返卫。64 岁，再适卫。68 岁，鲁季康子召孔子，孔子自卫返鲁。<sup>33</sup> 公元前 493 年，孔子欲西见赵简子，至于河而闻赵简子杀窦鸣犊、舜华，于是孔子返卫。绝粮陈蔡之时，时吴伐陈，孔子是为避兵乱出走。此类事情可能就是后来“惶惶若丧家之犬”之评价的依据，不过孔子周游列国期间的抉择的确说明孔子行道的权变之智，即使孔子有“文王既歿，文不在兹乎”的自信，也懂得“锋矢不长眼”的道理。

春秋时期各国政治经济独立，宗庙祭祀专享，抵御外侵方面也造有各式长城，由于各国地理条件和历史渊源不尽一致，文化样式也呈多元形态。我们后来虽都以“先秦”来统一看待各国历史的时间属性，但有必要将先秦诸国视为一个“国际”。孔子在 50 岁后主张削弱三桓却没有成功，在此前提下，孔子于鲁国内部的处境已经非常危险，政治理想和教育理想的实现都面临着巨大的难题，这是促成孔子周游列国的直接原因。据杨义推测，孔子 68 岁时能返回鲁国，与子贡和冉求的作为亦有关，孔子 61 岁时“季康子即位，召冉求”，孔子有“归乎归乎”之感叹，杨义说：“子贡知孔子思归鲁，嘱冉求得用后请季氏招孔子归鲁。”不久子贡也仕于季氏。

孔子的“教育出口”可以从三个方面来理解，一是“融教于游”，孔子凭借周游、言传身教、扩大影响，孔子第三代重要门人子夏、子游、子张等人均是在孔子周游期间拜并追随孔子师<sup>34</sup>。二是“寓教于学”，孔子及其弟子在周游过程中都掌握了新的学识。孔子六十岁学琴于师襄子，孔子过蒲与蒲人盟而释，“岁寒，然后知松柏之后凋也”“君子固穷，小人穷斯滥矣”等言论条目都诞生于孔子周游面临困难时孔子与弟子的沟通问答。三是“施教于政”，孔子的不少弟子在周游途中得到施展政治才华的机会。公元前 488 年，鲁哀公七年，孔子六十五岁。《史记·孔子世家》载“孔子弟子多仕于卫，卫君欲得孔子为政。”<sup>35</sup> 孔子周游列国在当时就有很大的影响力，子路治蒲、冉求为季氏宰、子贡仕季氏、子游武城弦歌皆可证明孔门已经不仅是一个学派，而且成为中原诸国中一支学出同源的政

33 钱穆：《孔子传》，北京：九州出版社，2011年，第138-139页。

34 少孔子6岁的颜无繇、少孔子9岁的子路、少孔子11岁的漆雕开、少孔子13岁的有若是孔子的第一代弟子。钱穆：《先秦诸子系年》，北京：商务印书馆，2005年，第89-93页。孔子弟子不为鲁人者：子路卞人，子夏温国人，子游吴人，子张陈国人，公冶长齐人。公皙哀齐人，高柴卫人，司马耕宋人，樊须齐人。氏著《先秦诸子系年》，第71-78页。

35 [汉]司马迁撰、[宋]裴驷集解、[唐]司马贞索隐、[唐]张守节正义：《史记·孔子世家》，北京：中华书局，1982年，第1933页。

治势力。<sup>36</sup> 不仅如此，倘约以孔子开始周游至孔伋去世这整个公元前五世纪，据钱穆《先秦诸子系年·通表第二》<sup>37</sup>：

前 478 年，墨子生于此前后。

前 469 年，子贡仕卫。

前 468 年，曾子居武城。

前 447 年，颛孙师卒。

前 446 年，子夏居河西。（子夏居河西授学可以视为近百年后稷下学宫兴盛的前身。）

前 443 年，子游卒。

前 436 年，曾参卒。（孔子第三代学生相继离世的时候，是墨子游楚仕宋之时。）

前 432 年，曾门弟子在曾子于公元前 432 年死后，曾经进行第三轮修改补充或编纂。（存疑）<sup>38</sup>

前 415 年，子思、墨子均在鲁。

前 412 年，吴起在鲁。

前 406 年，吴起守西河在此后。

前 405 年，子思为鲁穆公师。

前 402 年，子思卒至晚在此年。

孔子弟子及其后学进行着治理实践或“施教于政”或“融教于游”，孔子的学说显现出极强的文化生命力并发挥了巨大的历史作用。

综合来说，孔子依靠“六艺”游历于近鲁诸国，实践了有规模的“教育出口”这样一个东周文化事件。孔子周游列国的深远影响在于构筑了战国士大夫文化沟通的基本模式。墨子之游楚、鲁、宋、齐，孟子之游齐、宋、薛、鲁、滕、魏、燕诸国，荀子之游齐、楚、复齐游秦、赵。战国时期有重要贡献的思想家都是沿袭了孔子开辟的路径，可以说，直至韩非囚秦、李斯为相以及秦国实施统一六国的计划，孔子的“教育出口”堪称战国思想家的必修课。诚如钱穆先生所说：“盖自孔子身后，儒者之际遇，儒学之流衍，皆非孔子生前可比，而战国百家言遂亦以之竞起，其精神气运则皆自孔子启之也。”<sup>39</sup>

36 高培华先生考证搜罗出“子夏出任过卫国行人（外交官）……仲弓为季氏宰《论语·子路》，巫马期、宓子贱为单父宰（《吕氏春秋·察贤》），闵子骞被聘为费宰而不就，子游为武城宰（《论语·雍也》），有若入选夜袭吴王的三百勇士（《左传·哀公八年》），子羔被子路推荐为费宰（《论语·先进》）后又任卫之士师（《孔子家语·致思》）、鲁之邑宰（《礼记·檀弓下》），子贡曾为信阳令（《说苑·理政》）并仕于鲁、卫、齐（《史记·仲尼弟子列传》）”。氏著《卜子夏考论》，北京：社会科学文献出版社，2012年，第105-107、111-112页。

37 钱穆：《先秦诸子系年》，北京：商务印书馆，2005年，第605-621页。

38 杨义：《论语还原》，北京：中华书局，2015年，第947页。

39 钱穆：《孔子传》，北京：九州出版社，2011年，第136页。

#### 四、“儒分为八”的文化再生产

《韩非子·显学》载：“自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒。”<sup>40</sup>若以“某一氏”的代表人物来看，颜回、漆雕开、荀况三人偏重德行、任侠、隆礼，而子张、子思、孟子在《荀子》中也遭到了荀子明确的贬低，乐正氏则指曾子弟子乐正子春<sup>41</sup>，仲良氏依照《孟子》中“陈良”旧说<sup>42</sup>则较难服众。子张、子夏和子游生年十分相近，且《荀子·非十二子》中为数不多、集中地指出了这三人之所以为“贱儒”的理由。《汉书·艺文志》载“《漆雕子》十三篇。孔子弟子漆雕启后”<sup>43</sup>。在孔门弟子中，卫人子贡是一个善解人意而懂得经营的典型，擅长言语，不过在《论语》中我们可以看出子贡多是一个问道的形象，却非子夏、子游和曾参那样独有“言论条目”。推测论证韩非的思路，其师荀子对孔门弟子的看法非常重要，《荀子·子道》篇里子路、子贡和颜回被荀子视为下、中、上三个层次的看法曾被庞朴先生发微得出<sup>44</sup>，且子贡并不列于《荀子·非十二子》中的批评对象，是故子贡在韩非这里大概是一个“不褒不贬”的评价。此外子夏在孔门弟子中于“传经”意义方面贡献最多、影响最大，或许仲良氏为子贡或子夏后学，发展了子贡或子夏于孔门的所学。

《韩非子·显学》的中心思想是“民智不可用”，这也韩非学说的主要观点之一。刘光胜先生认为韩非的八派划分有明确的学术标准，可以概括为“与孔子之学有明显的距离”“不同派别之间取舍相反不同”“非常人所能，在当时影响巨大”<sup>45</sup>。“与真孔学有一定距离”或许为韩非的标准，但韩非将“儒”分为八派，重点应当是为说明像孔子的学说也竟发生了诸多分支服务，因为这里同时需要参考“墨离为三”，俞樾提出“相里、相夫、邓陵三家相传之本不同，后人合以成书，故一篇而有三”<sup>46</sup>就解释了“离”这一特别强调之处。“取舍相反不同”中“不同”可以理解，但“相反”这一形容稍显僵化且简略。“在当时影响非常巨大”这一推断也属合理，不过其实可以进一步推测，这八个代表更偏重某一“分支”的下限。原因在于韩非对于其近世及当世的情况更为熟悉，且各个分支往往有后学的新说后才使其分支“非常人所能，影响巨大”。这八个“分支”各自有独立的传承，商瞿、子贡、子夏、子游、曾参均未出现于这“八分”之中，追索这五个人在“八分”中的位置对于理解孔门当时的发展具有十分重要的意义。

40 梁启雄：《韩子浅解》，北京：中华书局，1960年，第491-492页。

41 梁涛：《乐正氏之儒的“泛考论”及与思孟学派的关系》，《孝感学院学报》2006年第1、2期。

42 梁启雄《韩子浅解》载，“任公曰：‘仲良氏无考，《孟子》称：“陈良，悦周公仲尼之道。”仲良岂陈良之字，如颜之渊称颜渊，冉子有称冉有耶？’”《韩子浅解》，北京：中华书局，1960年，第491-492页。

43 [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》，北京：中华书局，1962年，第1724页。

44 庞朴：《〈荀子〉发微》，载《庞朴全集》（第一卷），济南：山东大学出版社，2005年，第208-209页。

45 刘光胜：《“儒分为八”与早期儒家分化趋势的生成》，《清华大学学报》2015年第2期，第114页。

46 [清]余樾：《墨子间诂序》，《春在堂全书》第4册，南京：凤凰出版社，2010年，第631页。

据钱穆《先秦诸子系年》，鲁人商瞿少孔子 29 岁，卫人子贡少孔子 31 岁，温国人子夏少孔子 44 岁，吴人子游少孔子 45 岁，武城人曾参少孔子 46 岁。<sup>47</sup> 商瞿和子贡属孔子第二代弟子，后三者属孔子第三代弟子。

《史记·仲尼弟子列传》载“孔子传《易》于（商）瞿，瞿传楚人馯臂子弘，弘传江东人矫子庸疵，疵传燕人周子家竖子，竖传淳于人光子乘羽，羽传齐人田何”<sup>48</sup>。杨宽先生说：“长沙马王堆出土帛书《系辞传》是儒家《易》学传到楚国后，流传在楚的一种《易传》。……与《系辞传》同时出土的还有四种解释《易》的，如《要篇》《易之义篇》《繆和》《昭力》，说明楚曾长期成为传授儒家《易》学的中心，于此同时，楚又成为道家黄老学派流传的地方，因此《系辞传》本为儒家的一种《易传》，融合有道家黄老学派的学说。”<sup>49</sup>

子贡于孔子去世后先仕卫，《史记·儒林列传序》说孔子弟子子贡“终于齐”<sup>50</sup>，张富祥先生推测：“大概子贡也曾任齐国收徒讲学，然而未闻其弟子有以名儒著称于世的。”<sup>51</sup>

《荀子·大略》载“子夏贫，衣若悬鹑。人曰：‘子何不仕？’曰：‘诸侯之骄我者，吾不为臣；大夫之骄我者，吾不复见。’”<sup>52</sup> 今人高培华专门考证子夏与诗、书、礼、乐、易、春秋均有造诣及传承，而于先秦经典，子夏及其后学对于《左传》的流播贡献最大。

《左传》预见了三家分晋、田氏代齐，并非《公羊传》“附经立传，经所不书，传不妄起”式样的体例，在保存事实和历史信息方面具有真正的意义。周代史官有诸多异姓，如辛氏迁往晋国为董氏、尹氏有册封于晋国，有逃跑至楚国。<sup>53</sup> 其中“尹”与“左”均与手有关，《汉书·艺文志》载“左史记事，右史记言”，虽然于史无法得知左丘明的太多信息，但《左传》最初出自左丘明的说法已经非常可靠。《左传》文辞优美，而子夏于孔门中擅长文学，这是一层关系。而子夏对于孔门经典的弘扬不止如此。“子夏所了解的古《易》八卦系统，很可能就属于《归藏》，子夏对《归藏》应该是了解和掌握的。”<sup>54</sup> 而《左传》记事一大特点为“多预言”，这与子夏家世<sup>55</sup>有《易》学传统及于魏传易有关，这是第二层关系。

47 钱穆：《先秦诸子系年》，北京：商务印书馆，2005年，第72-89页。

48 [汉]司马迁撰、[宋]裴驷集解、[唐]司马贞索隐、[唐]张守节正义：《史记·仲尼弟子列传》，北京：中华书局，1982年，第2211页。

49 杨宽：《战国史》，上海：上海人民出版社，2016年，第543页。

50 [汉]司马迁撰、[宋]裴驷集解、[唐]司马贞索隐、[唐]张守节正义：《史记·儒林列传》，北京：中华书局，1982年，第3116页。

51 张富祥：《齐国的官学》，《山东师范大学学报》1999年第2期，第9页。

52 张觉：《荀子译注》，上海：上海古籍出版社，2012年，第425页。

53 胡新生：《异姓史官与周代文化》，《历史研究》1994年第3期，第44-50页。

54 参见刘彬：《子夏与〈归藏〉关系初探——兼及帛书〈易经〉卦序的来源》，《孔子研究》2007年第4期。

55 今人高培华指出何晏、皇侃、邢昺、朱熹、刘宝楠、刘逢禄、焦循、赵佑、焦袁熹、黄式三、余樾等古代十余家旧说，提出“都没有探讨孔子向孔子夏讲这两句话的具体原因，更没有留意其具体时间、地点”。程树德、郭沫若、钱穆、南怀瑾、顾立雅、杨伯峻、任继愈、张岱年、蒙培元、黄克剑、张秋升、李耀仙、杨朝明、李冬君等近人所论，除孔祥霖外，均未注意到子夏卜官后裔的身份。高培华：《卜子夏考论》，北京：社会科学文献出版社，2012年，第78、89页。



此外,《左传纪事本末》《纲鉴易知录》均受《左传》影响而呈现出一种“大国叙事”,于晋楚着墨最多,与子夏及后学为魏国鼎盛霸业作出贡献有关,这是第三层关系。徐中舒先生在1960年撰文提出《左传》的成书于子夏有关,“文革”已起之时,我国著名春秋史专家童书业先生撰就《春秋左传考证》,他认为吴起先师后学完成《左传》,“惟吴起之功为多耳”<sup>56</sup>。

子游与曾参都曾为子思老师。前者是吴人,后治理武城颇有业绩,当时鲁国与西邻诸国还属友好,但与东南的吴国却处于敌对关系,身为吴人的子游追随孔子周游并受教于鲁国,一定不希望吴鲁发生战争,所以他与温国人子夏在孔子去世后西行不同,而是选择了留在鲁国。

曾子以“孝”而显于后世,故其“气”论易被世人忽视。曾振宇先生1994年提出曾子认为阴阳二气为宇宙万物之根源,其“世界观建立在孝本体论上,用孝解释人类的一切活动,用孝作为人类社会的终极准则”建立起一种孝教。<sup>57</sup>李启谦先生1995年提出曾子有阴阳为万物之本的自然观和天人合一的社会观。<sup>58</sup>杨宽先生1997年提出,“曾子的阴阳二气化生天地万物说就是进一步修正医和等人的说法而成,曾子说阴阳二气是‘礼乐仁义之祖’,后来子思、孟轲一派后学,又进一步以五常配合五”<sup>59</sup>。罗新慧教授举《论语·宪问》的曾子曰和《易象传·艮》同载“君子思不出其位”并提出三种推测揭示了曾子一派与《易传》关系密切这一消息。<sup>60</sup>孔子弟子中能特别提出“气”论,唯独重视自然因素对人事伦理理论构建,这是曾子的一大特点。曾子未随从孔子周游列国,早年《说苑建本》称曾子早年“芸瓜而误斩其根”<sup>61</sup>,是孔门中确有耕作经验的弟子,而常于农事的人对天气变化和物候条件必须极为敏感,所以这应当是其“阴阳二气化生天地万物说”的经验来源。

任继愈主编《中国哲学发展史》认为:“子夏发展了孔子认识论注重经验的一面,子游发展了孔子注重内省体察的一面。”<sup>62</sup>姜广辉认为,子游-子思-孟子是“弘道派”,子夏-荀子是“传经派”,曾子-曾参、乐正子春是“践履派”。<sup>63</sup>对于钱穆认为孔子前后期弟子趋向不同,高培华先生认为应该是社会环境变化了,因为子夏、子游前期为官,后来却从教了。<sup>64</sup>这些说法均从儒家内部的统系中发表意见,笔者以为目前缺少一个从齐

56 童书业:《春秋左传研究》,北京:中华书局,2006年,第547页。

57 曾振宇:《曾子思想体系论纲》,《辽宁师范大学学报》1994年第3期,第70页。

58 李启谦:《曾子研究》,《烟台师范学院学报》1995年第1期,第16页。

59 杨宽:《战国史》,上海:上海人民出版社,2016年,第530页。与曾参早年间于农事有关  
227页

60 罗新慧:《曾子研究:附〈大戴礼记〉“曾子”十篇注释》,北京:商务印书馆,2013年,第226-227页。

61 [汉]刘向、向宗鲁校证:《说苑校证》,北京:中华书局,1987年,第61页

62 任继愈主编:《中国哲学发展史》,北京:人民出版社,1983年,第282页。

63 姜广辉:《郭店楚简与道统攸系》,载《郭店楚简与儒学研究》,辽宁教育出版社,2000年,第13-40页。

64 高培华:《卜子夏考论》,北京:社会科学文献出版社,2012年,第159-160页。



鲁晋楚大局着眼文化融合判断。英国社会学家吉登斯认为所有相关教育分化的关键性研究都涉及文化再生产。<sup>65</sup> 颜氏受庄子学派影响<sup>66</sup>，受到了楚文化的影响<sup>67</sup>。商瞿一系属鲁文化影响楚文化。子夏一系是鲁文化与晋文化的交融。子游一系是鲁文化与吴越<sup>68</sup>文化的交融。曾子后学受到了墨学影响，形成“东方之墨”。吴起从学曾子、子夏等人，能够于魏、楚之际造成巨大声势，擅长兵法可能是受到了齐文化的影响。荀子则是齐、楚、晋、鲁文化的集大成<sup>69</sup>。而这些代表及后学往往有重要作品传世，经典作为文化再生产的重要思想资源一般带有鲜明的派别倾向性和学说独特性，由此可以进一步与其他文化区域孳乳成文。1973年，河北定县（今定州）八角廊西汉中山怀王刘脩墓出土了一批竹简其中即有属于儒家的著作《论语》《儒家者言》《哀公问五义》《保傅传》等<sup>70</sup>。《哀公问五义》文字大致同于《荀子·哀公》前半，李学勤先生认为《荀子·哀公》属荀子一系学者所传述。<sup>71</sup> 彭华先生《燕国八百年》书中论述了“诗学”“易学”《论语》在燕国的传播和发展。<sup>72</sup>

## 五、余论

杜维明说：“科学精神在20世纪有莫大的影响力，是因为在技术的成长上有了突破。很多学者担忧的是：技术上的突破与影响力，基本上阻碍了科学的进一步发展，亦即，科学与技术之间有了很大的冲突。例如，在医学上的极精密的手术，可以达到治疗疼痛经验的功效。换言之，不是对人体的全面了解，也不是深厚的科学理论在引导医学发展，而是特殊的技术、仪器在宰制医学。尤其是这些技术商业化以后，其影响力更大了。”<sup>73</sup> 实际上，技术因商业化而提升的社会话语力量很大程度上能够影响社会的发展在我国先秦时期就能够印证。《周易》的卜筮，儒家的礼学，墨家的工程，兵家的军事，法家的刑法，纵横家的说辞，阴阳家的历史理论，周游捆绑着“教育出口”实现了社会活动影响诸侯国政治制度和族群融合。晋学重法，楚学阴柔，齐学讲变，鲁学质朴。孔子周游列国的开始实际上与“齐国三女至鲁”有紧密的关系，我们看孔门弟子及其后学，齐学鲁学的分歧似乎也始

65 [英]吉登斯、[英]萨顿，赵旭东等译：《社会学（第七版）》，北京：北京大学出版社，2015年，第833页。

66 宋立林：《颜氏之儒考述》，《齐鲁学刊》2013年第4期，第15-17页。

67 庄大钧：《〈庄子〉文学探源》，《管子学刊》2003年第4期，第61页。

68 王若诗：《再论子游及其“弦歌之治”》，载《第六届尼山世界文明论坛论文集（下）》，曲阜，2020年，第738页。作者在文中提出子游也可能是越人。

69 荀子祖上为赵国荀瑶，三为稷下学宫祭酒，曾经楚国春申君任兰陵令。

70 参见定县汉墓竹简整理组：《定县40号汉墓出土竹简简介》，《文物》1981年第8期；定县汉墓竹简整理组：《〈儒家者言〉释文》，《文物》1981年第8期；河北省文物研究所定州汉墓竹简整理小组：《论语》，北京：文物出版社，1997年。

71 李学勤：《八角廊汉简儒书小议》，《简帛佚籍与学术史》，南昌：江西教育出版社，2001年，第395-396页。

72 彭华：《燕国八百年》，北京：中华书局，2018年，第284-289页。

73 杜维明：《现代精神与儒家传统》，北京：三联书店，2013年，第506页。

终难以弥合。孔子维护周礼，其初衷应当是反“国际化”的，但他的周游却利用了“国际化”，实际上也促进了各诸侯国的沟通交流。孔子是圣人，大概还是在于“未有好学如丘者”“发愤忘食，乐以忘忧”甚至“知其不可而为之”，这是孔子周游列国馈赠给中华民族的巨大文化遗产。

## 阳明对比朱子“知”论——基于知行关系的分析

胡振夏<sup>1</sup>

复旦大学 哲学学院

### 摘要:

朱子之知的内涵主要为知觉功能。相关研究根据阳明知行论针对朱子而发,围绕朱子的知觉概念,发掘知觉具有的意向性结构,立足“意”解读阳明知行的内涵。该解读忽视阳明立足“知”的合一之论述,未能体察阳明立足“知”更为清晰地诠释“意-行”关系。事实上,阳明“知某某”的诠释展现知与意向内容、意向内容与行动之间的关系,展示意向内容具有本然的行动倾向。这一点表明“某某”处于自然灵明的展开中,昭示自身的内涵,呈现为相应的行动。“知”用以诠释这种灵昭明觉。有别于朱子凸显“知”为具有独立内涵的概念,“知某某”一类的“知”不能解释为反思性的认知,应就灵明这一内涵来理解。

**关键词:** 知; 心; 意; 知行论

**中图分类号:** B248.2 **文献标识码:** A

大凡关于阳明之知的研究,学者皆会同意其知为良知。不过阳明论“知”首先源自对朱子之知与知行关系的反思,不少研究据阳明“知行合一”之论针对朱子“知行相分”而发,故立足朱子的知行范畴,依认知进路来理解阳明的知。但从阳明立足“知某某”的论述诠释知行合一来看,这一理解值得反思。“某某”缩合“知”的论述体现其直接展开为相应的行动,知的含义须基于某某直接行动来理解。可见阳明“知”论有独特的内涵,然而这一点并未引起学界的重视。本文的关注点便是,阳明“知某某”的论述何以能够彰示这一点?知的含义为何?而以知为良知的研究也未细究阳明论“知”的逻辑与特色,未能清晰勾勒出知行合一之知转为良知在理解上是如何可能的。以上疑问皆有待进一步澄清。本文旨在探讨阳明“知”论与朱子相关论述的区别,揭示阳明论“知”的特色。

1 作者简介:胡振夏(1992-),男,湖北人,复旦大学哲学学院博士研究生。

## 一、朱子的知论与知行论

学界关于朱子之知已有大量研究。简要而言，朱子以知论心，所谓“心者人之知觉”。知的首要含义便指心的虚灵知觉。首先看朱子对“心”的定位。心关涉的问题主要在如何统括性情上。<sup>2</sup>“人多说性方说心，看来当先说心。古人制字，亦先制得‘心’字，‘性’与‘情’皆从‘心’。以人之生言之，固是先得这道理，然才生这许多道理却都具在心里。且如仁义自是性，孟子则曰‘仁义之心’；恻隐、羞恶自是情，孟子则曰‘恻隐之心，羞恶之心’。盖性即心之理，情即性之用。今先说一个心，便教人识得个情性底总脑，教人知得个道理存着处。”<sup>3</sup>心相对性情具有优先性在于其关涉“人之生”，也即体现人的性命活动，既展现情意等生发流行，又涉及性理的运用。“心须兼广大流行底意看，又须兼生意看。”（《朱子语类》卷第五，第85页）生意便源自心具有的性理。不过，这并非指心之生意为性理所在，而是指性理发挥作用，故心之生发呈现为生意流行。心并不承担对生意或生理等根源性内涵的说明，其含义主要为知觉。朱子凸显心的知觉之义，旨在基于心知觉于理，分析心如何把握理。

知觉首先指人的知觉能力，这一能力虚灵不昧，其运用神妙莫测，为心先天具有。心之生发便理解为知觉活动，从知觉的形式上看，可分为感觉感受、意识意向、认知思维等等。不过朱子凸显知的虚灵能力主要表明知觉“一定能够占有知识”。知识的对象既包括“物”（自然物、意识物）呈现的道理，还包括奠基事物存在的天理或理；尤其对于后者，这一占有表现为不断逼近理的真相（“觉于理”），也即理作为整全的知识明晰在认知中。<sup>4</sup>知的内涵在朱子的思想中侧重为认知道理。其知行关系下的知主要指促成相关行动的知识，行即是对所获知识的实行或完成，陈来总结到：“理学体系的‘知’，在一般意义上主要是指人的知识和求知过程；‘行’则是指已得的知识付之践行。”<sup>5</sup>简单而言，行的先决条件依靠知来获得，知关涉的过程与行关涉的行动分为两截，所谓知先行后。从阳明知行合一思想的起因来看，其弟子徐爱“今人尽有知得父当孝兄当弟者，却不能孝、不能弟，便是知与行分明是两件”<sup>6</sup>的质疑正是落脚于这一点。是故学者在看待这一问题时，大体

2 参见陈来：《中国近世思想研究》，北京：商务印书馆，2003年，第194页。

3 黎靖德编：《朱子语类》卷第五，北京：中华书局，1986年，第91页。下引该书，仅随文标注书名、卷数与页码。

4 参见向世陵：《闻见与德性——朱子、阳明“知”论辨析》，《复旦学报（社会科学版）》2019年第1期，第31-41页。

5 陈来：《有无之境：王阳明哲学的精神》，北京：北京大学出版社，2013年，第101页。相关学者进一步区别“成己”与“成物”领域的知行，指出前一知行的内涵为“自我提升”（通过钻研道理，提升自知，增强心灵能力）与“自我保持”（通过重复训练，维持心灵高度），作为“成物”领域的知行（“认识事物并谋定妥善处置方案”和“将之付诸实施”）的基础。李毅：《从“自我提升”到“真知的意味”——朱子知行论诸问题新探》，《中山大学学报（社会科学版）》2021年第2期，第126-134页。

6 王守仁：《传习录上》，吴光等编校《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，2018年，第四页。下引《传习录》原文，仅随文标注篇名与页码。

认为阳明的合一之说是将朱子先后之论的直接扭转，基于朱子知行范畴的内涵划定出适用于阳明合一之说的范围，也即给予合一的知行相应的适用范围，解读阳明在何种内涵上使用知行。

朱子知行的内涵具体为：因感而生的自然知觉、知之功用展开的相关活动（如认知活动）、认知所明的知识、基于认知纯化凝聚的意念、意向活动以及其的实行。阳明知行对应朱子知行范畴的哪部分内涵才能展现合一的关联？陈来认为阳明合一的知主要指纯粹主观性的知觉，包含意念、意识、意欲等知觉形式；与此一体的行便是知觉展开的活动，指不同知觉形式的生发或运用。<sup>7</sup>这一解读大体立足朱子之知的内涵证成阳明知行的合一，与“以其所知为行”<sup>8</sup>等批判所依据的理解范式并无两样。按朱子思路，“知”为具有独立内涵的范畴，无论知觉意识还是知觉活动皆属于知觉功能的内容；“行”作为有别于这一领域的范畴，指具体的实行、践行，有明确的目的指向。按照这一看法，处于不同领域的知、行无论如何也不可能在根源义上合一而论，是故为了有效地解读合一，我们可以限定阳明知行的内涵在朱子知行的某一范围内，正如上述认为阳明之行的内涵应扩大到知觉活动的领域。

不过，即使阳明知行关涉的合一可基于知觉来解读，此知觉的内涵也有别于朱子所论。据相关研究，阳明发掘知觉的某种俱起为一的能力，如郑宗义认为，1) 在认知时有一个求知的意欲与知俱起，前者作为意向性行动的发端，可以直接展开为相应的行动。可见知（认知）与行（意欲、意向性行动）俱起而为一。2) 当前一点所论运用到道德行动时，道德良知发见（知善恶是非）即是一道道德规范的意向性行动。<sup>9</sup>对比前文所论合一，此处表明合一源自知行关涉的内容具有俱起为一的结构。这一结构具体指什么？学者在分析阳明见好色（知）与好好色（行）的论述时，进一步指明：“心最初‘见好色’时，所见为‘好色’，必定已然蕴涵着喜好关系及感受，并且喜好之的行为模式也隐然形成。以此知觉为起点，‘好好色’之意向发动了。”<sup>10</sup>可见在知觉结构中，好（美好）色之知蕴涵喜好的意向，产生喜好此色的行为倾向。总之，基于这一结构或心之能力来论述的知与行，不能简单划归为朱子理解的知觉形式与知觉活动。换言之，阳明知行蕴涵的含义更为深刻，在定义上更为精确。如郑说之知蕴涵与意俱起为一的结构，高说之知的含义甚至涵括认识、情感、意向与行为倾向等等内容。此理解下的知并非朱子知觉的内涵可以定义。事实上，这两种解读揭示的知行一体的结构在朱子学中难以证成。显然，阳明是在更为深入地揭示知行内涵的基础上反思朱子所论。不过，值得进一步思考的是，郑与高的观点侧重直接考察心之知觉具有的合一结构，并不着意于阳明对“知”采取何种论述以彰显合一的思想。

7 参见陈来：《有无之境：王阳明哲学的精神》，第88页。

8 王夫之：《尚书引义》，北京：中华书局，2009年，第76页。

9 参见郑宗义：《再论王阳明的知行合一》，《学术月刊》2018年第8期，第5-19页。

10 高正乐：《王阳明“知行合一”命题的内涵与局限》，《中国哲学史》2020年第6期，第89-97页。



## 二、阳明知行合一立足“意”的论述

据上文简述，解读阳明知行合一的主要焦点在如何将行动放置在知觉中思考，“意”成为解答这一问题的关键。诸多学者基于阐释阳明所论“意”来解读其知乃至行。这点也源于阳明在反思朱子之知、知行关系时，立足意来论述。

（顾东桥）来书云：“然工夫次第不能无先后之差，如知食乃食，知汤乃饮，知衣乃服，知路乃行，未有不见是物，先有是事。”（阳明云：）“夫人必有欲食之心然后知食。欲食之心即是意，即是行之始矣。食味之美恶必待入口而后知，岂有不待入口而已先知食味之美恶者邪？必有欲行之心，然后知路。欲行之心即是意，即是行之始矣。路歧之险夷必待身亲履历而后知，岂有不待身亲履历而已先知路歧之险夷者邪？”（《传习录中》，第47页）

顾氏理解的知为见闻认知，知食、知路便指知晓食物美恶、道路方向之类。诸多弟子质疑的点在于“未知如何能行”，阳明也就直接着眼于“食、饮、服、行”等行动，通过思考行动本身的发生来回应这一质疑。在他看来，行动的发生源自“意”，意识具意向性，蕴涵行动倾向，诸如意欲、意念可以直接导致相应的行动，为行之始。并且，在饮食、行路等行动中，（食味）美恶、（路歧）险夷等呈现在意向性行动的认知构建中，作为认知的内容。阳明并不认为行动的发生以确定的知识为前提，反而认为确切的知识在行动中获得。事实上，他的探讨由朱子所关注的实践（行动）转到行动的发生上。在后者这一问题上，意与行动的动机、动力直接相关，这一概念成为论述的核心。理解知行合一说的关键一环便是意。<sup>11</sup>引文立足意诠释行以及认知，是否表明“意”取代“知”成为说明这一问题的关键？虽然认知义的知不作为行动的前提，未进入探讨这一问题的核心视域。然而意诚不诚的问题涉及阳明对知的讨论，并且阳明知行合一说并未放弃对“知”这一概念的使用。引文以意为行之始，对照“知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之成”（《传习录上》，第五页）之论，可见意与知在内涵上具有紧密的关联。再结合“意之本体便是知”的观点。那么如何理解与意在内涵上关联一体的知？进一步，意与知对于阳明的合一之论述，在诠释上何者更为重要，或者说阳明侧重立足何者展开诠释？

上文郑说与高说侧重于阳明立足意的论述，进而在解读时，基于阳明所论意的内涵来理解阳明的知。如高正乐指出“心之知觉包含了关系认识、情感感受与行为模式等要素，构成了意向的本然状态，并时刻照察着意向的发展过程”，主要基于意的情感感受、行为倾向来阐释合一，证成包括认知、情感以及行为倾向等综合的知觉，以此为知的内涵。据

11 关于这一点的理解，可参见郑泽绵：《从朱熹的“诚意”难题到王阳明的“知行合一”——重构从理学到心学的哲学史叙事》，《哲学动态》2021年第2期，第92-101页。

此，他认为阳明之知的内涵并不限于良知，可以说包括一切形态的知。<sup>12</sup> 不过，这一理解似乎并未侧重考察阳明立足“知”展开的一套论述。阳明虽然立足“意”诠释意为行之始，但并非未立足“知”更为清晰地揭示“意-行”关系。

《大学》指个真知行与人看，说“如好好色，如恶恶臭”。见好色属知，好好色属行。只见好色时已自好了，不是见了后又立个心去好……就如称他知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可称他知孝知弟，不成只是晓得说些孝弟的话，便可称为知孝弟？又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知饥，必已自饥了：知行如何分得开？此便是知行的本体，不曾有私意隔断的。（《传习录上》，第四页）

见好色、见父兄可以归于见闻认知理解，阳明以此为知，主要取知觉义。这一义是否为阳明关于知的论述所重视？实则，知与“孝悌”连用（“知孝悌”）有别于知与“父兄”连用（“见父兄”）指向的见闻认知。见闻之间自然生发好恶、爱敬，高氏以“知觉的本然要素”来解释，据此理解“知孝悌”之类的表述。这一解释的效力如何？阳明指出：“知为心之本体。心自然会知：见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知，不假外求。”（《传习录上》，第7页）阳明的目的在于凸显这一自然之知为良知，将这一本然要素以自然之知、良知标示。这一内涵确指的“知”归于知觉这一范畴笼统而论多少显得不贴切，并不一定能够彰显阳明知论的内蕴。并且高氏的解释反而引发相关误解，如其在论证知不仅仅指良知时，论及在某些情况下，心不一定知觉到“孝亲”。<sup>13</sup> 按阳明，“见父”与“知孝”为人心自然的关联，也即自然知孝为人心之天良，即使何人受父亲虐待，其良知虽然不一定呈现为爱父的情感感受，但必然会以其他相应的形式呈示，诸如谏父反而是现时的良知呈示。高氏侧重于立足相关特定的情感感受、行为倾向来理解知，致使将良知窄化为某种特定的道德意识。其解读固然能说明知行合一的问题，但并没有深入考量阳明立足知的合一之论述所彰显的思想，在诠释效力上可能并不尽合于阳明所论。

同时，以知为良知的说法，也并未充分发掘阳明论述知的特色。劳思光认为知主要指良知，判断意之是非善恶，决定意的价值取向，作为意之本体。知行合一体现在知与意关联一体的根源处，至于知主宰的意是否实行则关乎另一问题。<sup>14</sup> 这一诠释强调作为行之动力与意志的意的发生奠基于知。也即在阳明的思想中，意的发生可以基于“知”来诠释与展示。如何理解这一诠释？劳氏强调良知对意的道德判断之义。这点导致大部分研究分立道德哲学与认识论的考察，因为在他们看来，一个非道德的意欲、意向的发生机制显然不能以道德判断来说明。不过本文感兴趣的地方在于，一般意向的发生在阳明的论述中是否也能以良知一类的自然之知来阐释？实则这一问题更涉及如何理解良知。劳氏将知与意的

12 参见高正乐：《王阳明“知行合一”命题的内涵与局限》。

13 参见高正乐：《王阳明“知行合一”命题的内涵与局限》。

14 参见劳思光：《新编中国哲学史（三卷上）》，南宁：广西师范大学出版社，2005年，第331页。

关联限定在根源处源自良知判断之说，如何理解后者值得进一步思考。陈立胜认同劳氏的解读强调真切笃实的意（意之诚）与知的相关，不过更倾向通过前者来诠释后者。“知”主要指纯正真诚的意志力。他不满劳将“行之始”与“知之成”看作两件，造成“同质的时间差”，强调这种意志力盎然流行贯穿行动的始终。同时，他也凸显“知”本身彰显的明察力，指出行动的每一环节皆有始终如一的照察。<sup>15</sup> 不过，如何理解照察？明察力与意志力的关系为何？陈说更侧重意志力盎然流行这一点，其所论的知之明察尚可依据阳明关于知的论述作更为清晰的说明。

### 三、阳明知行合一立足“知”的论述

实则就上述引文来看，阳明区分三种内涵的知，a) 好色、恶臭本身知好、知恶，自然好好色、恶恶臭。好（美好）色呈示于人自然知好（“自喜好”）便可以“知好色”来论。这点可从知孝推导出来，下文将详细论及。b) 在好好色、恶恶臭的行动中，此色、臭的形色状貌等等随着意向活动构建出来，故基于好好色、恶恶臭而知色、知臭。c) 同时，引文又以“见好色、闻恶臭”属知。此处三个知的内涵并不同。“c”主要就知觉活动而言，“b”主要指知识，这两点并不作为阳明论述的核心。阳明特意区分“知孝知悌”与“晓得说些孝悌的话”（知识），显然聚焦到“知孝悌”等等的内涵上。实则，阳明在知的使用上有其侧重，主要以“知某某”一类的概念来论述。其论述知行合一，并不主要针对“知而不行”的问题，而是首先反思朱子式“知某某”的内涵，给出新的诠释。阳明批评“知得父当孝”为知的观点，基于行孝、好好色、自痛了等等重新定义“知孝”“知好色”“知痛”。陈来解释到：“阳明主张德性谓词‘孝的’或德性知识‘知孝’不是指意识对准则的知性了解，而指其在行为上能正确体现这些性质，因此这些心理谓词并非仅指心理特质，而是指心理特质发挥的行为方式。”<sup>16</sup> 首先可见，既然知这一概念综合孝、痛等形成的诠释表明后者直接展开为相应的行动，那么此诠释下的知必定具有确切的含义。阳明对知的论述显然有其侧重，这一侧重使得“知”具有独特的用法。虽然相关解读指出对于知行合一有认识论与道德哲学的考察，但考察阳明如何论述认知或道德行动等知觉活动的发生与阳明如何基于“知”来论述实属两个问题。无论何种考察，阳明关于“知”的论述并无区别，“知孝悌”“知恻隐”“知好恶”“知痛”“知寒”“知饥”等等为同一类表述便是这一反映。可见，我们在理解阳明知行的思想时，不能忽视这一论知的方式本来彰显的意义。那么阳明是如何基于“知某某”展现知行合一的思想的？

15 参见陈立胜：《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125-132页。

16 陈来：《有无之境：王阳明哲学的精神》，第108页。

既然“知某某”涉及知与相关内容（事物呈现的饥寒痛之类的道理、奠基事为之存在的孝悌之类的天理等）以及相关内容与行动的关联，那么阳明知论并不主要针对知行这两个概念在内涵上的相分，也即并非探讨纯粹的功能之知或知觉方式，而是对某一类知识的论述。前文指出朱子之知为独立的功能主体，区别于其关涉的对象，后者基于知之功用转化为知所觉的知识。同时，诸如食、路、孝悌等等之所以成为知识，主要是为了促成相应的行动，朱子知行命题主要关注知识与实践行动的关系。不过在阳明看来，知与孝等内容并不是知性关联，孝与孝行也并非命题性知识与实践的关联。相关学者指出阳明之所以不以“知得父当孝”理解“知孝”源于这一类知识不能直接驱使行动。反向思考，何种知识才能直接促使人作出相应的行动？黄勇提出“范导性知识”为阳明之知的内涵，指出这类知识本身具有规范性，也即具有相应的意向规定，伴随相应的行动倾向。<sup>17</sup>确切地说，这一分析亦是立足“意”展开的。实则，“意”在阳明便是具食、孝等意向内容的，即作为呈示食、孝等内涵的意向性行动，展开为相应的行为。显然，我们可以依据“意-行”的关联总结一套范导性知识。不过，既然阳明在立足知的合一之论述中，基于知孝诠释行孝，以行孝定义知孝，指明“知某某”的论述彰示食、孝等内涵铺陈为相应的行动，那么本文的关注点便是，阳明“知某某”的论述何以能够彰示这一点？进一步，此论述中的知的确切内涵为何？

不过值得注意的是，上述分析往往导向这样的理解：阳明“知某某”针对朱子“知某某”而发。故而学者多认为阳明关于知的反思直接针对朱子的认知，在理解阳明知论时，大体循着朱子认知的思路反向推导、论证阳明之知的内涵。简单来看，朱子认为意向内容首先依靠认知来知晓，进而才能落实为行动。学者站在阳明的立场反思时，指出意向内容为意向性行动所直接呈示或体现，由此认为：阳明合一之知既然非知晓意向内容的知性，那么只能基于展现意向内容的意识性结构来理解。因此学者往往以蕴涵这一结构的诸如本然意识、知觉或心等概念来注解阳明之知。这一推导虽然对“意”的阐释符合阳明所论，但以意推论知，不免舍近求远，未能直接立足阳明知论。实则，阳明“知某某”的诠释直面知与意向内容、意向内容与行动之间的关系，直接彰明意向内容具有本然的行动倾向，展开为相应的行动。那么，阳明之知为何种含义才能有此诠释效应呢？

阳明诠释知行合一有其核心的关注：孝悌、饥寒痛等内涵直接落实为行动的相应展开。可见在“知某某”的论述中，“某某”为诠释的中心词，知即是对“某某”直接展现为行动的刻画、描述、解读或说明。换言之，对“某某”直接展现为行动这一实存，阳明将其

17 参见黄勇：《论王阳明的良知概念：命题性知识，能力之知，抑或动力之知？》，《学术月刊》2016年第1期，第49-66页。



定位为心的自然之知。当阳明进一步诠释自然之知为心之良知、理之灵<sup>18</sup>、自然灵昭明觉者<sup>19</sup>等等时，就“知”以“良”“灵”“灵昭明觉”来诠释，我们或许可以把握到“知”的相应内涵。

#### 四、阳明“知”论

知某某尤其涉及知与理、理与行的问题。在阳明，知某某理一方面定义为良知，一方面指此理的内涵落实为意向性行动。如何看待这两种诠释？或者说，我们能否通过说明这一点来理解知的含义。

首先，阳明以心自然知孝、知悌论述孝悌之心，以此为人心的生意。“仁是造化生生不息之理，虽弥漫周遍，无处不是。然其流行发生，亦只有个渐，所以生生不息……惟有渐，所以便有个发端处；惟其有个发端处，所以生；惟其生，所以不息……父子兄弟之爱，便是人心生意发端处，如木之抽芽。自此而仁民，而爱物，便是发干生枝生叶。”（《传习录上》，第29-30页）阳明侧重理的生生之义，诠释理为造化流行的生意。同时，他认为孝悌之爱即是心之生意，作为生生之仁的具体展现。可见作为孝悌之心的知孝悌体现孝悌生理。阳明进一步诠释知孝悌为理之灵，不仅表明理处于灵明的展示中，而且指明理之灵明的内涵体现在心的自然生发上。事实上，他立足心之生发展开诠释，诠释“见父兄”时心自然的生发为知孝悌的，直接彰示孝悌的内涵，作为孝悌生理自然灵明的所在。这一自然生发便理解为良知、灵能，为展现理内涵的灵明。由此我们可以得出以下几点，1）理的内涵直接展现为心的自然生发。上述展现孝悌之理的意向性行动便据此理解。2）在阳明的诠释中，知孝悌定义为孝悌的自然灵明，“知某某理”表明理直接灵明的呈示。3）灵明展现在具体生发中，后者作为灵明的心之活动。4）阳明基于灵明的心之活动诠释良知，落实理的内涵。

当然，即使以上分析指出理之发端、施展在心之生发中，或者说基于展现理内涵的心之生发来诠释理的发见，质疑者也可能进一步追问灵明心知基于理之发见而可能？抑或前者作为后者的诠释？上文劳思光的分析侧重前一点，凸显良知之理对心之活动（意）的价值判断。这点更为清晰地反映在，牟宗三以灵明为良知之理照临心之活动而分辨后者的是非善恶。“‘意’可以说是经验层上的。然发动的或善或恶，此心之自体即其灵昭明觉之自己未尝不知之，此即所谓良知。如是，这良知即越在经验层上的意之上而照临之。意有

18 阳明言：“知是理之灵处。就其主宰处说，便谓之心；就其禀赋处说，便谓之性。孩提之童，无不知爱其亲，无不知敬其兄，只是这个灵能不为私欲遮隔，充拓得尽，便完；完是他本体，便与天地合德。”（《传习录上》，第39页）

19 阳明言：“是非之心，不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也。”（《大学问》，《王阳明全集》卷二十六，第1070页）



善恶两歧，而照临此意的良知则是绝对的纯一，故它是判断底标准。”<sup>20</sup> 引文倾向于区分良知自体与意之发动（心之生发）处于不同维度，在未明示良知自知的具体运作的情况下，给出良知照临意而自知善恶这一论断。这一理解往往指向良知对意之善恶的判断或明察，正如吴震指出的：“一旦意念发动起来，良知随之启动而进行监控督察，马上就会觉察意念的善与不善。”<sup>21</sup> 知善恶是非的“知”主要就明察、指导而言，既体现“知善知恶”的道德理性原则，又展现“好善恶恶”的道德行动倾向。<sup>22</sup> 不过也有学者质疑阳明凸显知的判断之义，并未明确道德判断、道德动力乃至执行的一体性。<sup>23</sup> 值得追问的是，基于“道德判断”理解阳明“知是非善恶”是否充分？

道德判断之说认为凡意念之发，良知无有不知其是非。这与“凡意念之发，吾心之良知无有不自知者”的论述存在区别。阳明言：“凡意念之发，吾心之良知无有不自知者。其善欤，惟吾心之良知自知之；其不善欤，亦惟吾心之良知自知之；是皆无所与于他人者也。”（《大学问》，第1070页）联系上文分析，阳明侧重就心的自然灵明来理解良知，所谓“吾心之良知自知之”表示心自然灵明，其或善或恶的生发自然呈示为善的明觉或恶的明觉。事实上，善恶自然呈示其自身便是明觉所在，自知主要指善恶自然明觉的呈示义，而非本体明察的功能义。审如是，自知之说是否指向意念生发本来是非自明？“尔那一点良知，是尔自家底准则。尔意念着处，他是便知是，非便知非，更瞒他一些不得。”（《传习录下》，第105页）“他”指意念生发，“他是便知是”表示是之意念自然昭明为是，作为是之呈示的展开。阳明言“是非只是一个好恶”，表明是之昭明体现在是之生发好其自身，落实为是其是的行动展开。其中，“知”便理解为意念自然的灵明，所谓“意之灵明处谓之知”（《传习录下》，第103页）。正如耿宁指出“知”为意念内在的灵明，作为意念自明的本然意识。<sup>24</sup> 由此可见，“知是知非”指生发活动自然是非明觉的展开。同时，生发活动既然自然灵明，作为是非自知的行动，那么就不能简单以朱子视域的知觉、意来说明，本身应就良知之发见来理解。

总之，知孝悌、知是非善恶主要指向一自然灵明的生发流行，自然灵明表示此生发流行直接展现理的内涵，或者说理内涵自知明觉，落实为相应规范性的行动。其中，“知”便用以诠释这种灵昭明觉。实则，“知某某理”一类的“知”不能解释为反思性的认知，应就明觉、灵明这一内涵来理解。有别于朱子凸显“知”为具有独立内涵的概念，阳明仅借助知所体现的明觉这一义诠释出“知某某理”的性理范畴。事实上，展现某某内涵的生

20 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2015年，第151页。

21 吴震：《〈传习录〉精读》，上海：复旦大学出版社，2011年，第112页。

22 参见陈来：《有无之境：王阳明哲学的精神》，第154-165页。

23 陈晓杰：《王阳明良知说的道德动力问题》，《现代哲学》2019年第6期，第138-144页。

24 参见耿宁：《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》，倪梁康等译，北京：商务印书馆，2012年，第179-180页。

发流行理解为某某自然明觉，阳明以“知某某”来指代。灵明之义的知便是对这一自然灵明的生发的诠释。换言之，对于某某直接明觉的生发，阳明将之定位为心之明觉、心之良知。

## 结语

“知”理解为灵明、明觉，“知某某理”解读为理自然是非明觉的生发展开。那么“知好色恶臭”“知饥寒痛”之类的表述是否也展现这一理解？具体来说，好色感触人心便自行呈示其好（喜好），在好（喜好）色这一存在展示上自明，这一点可以“知好（美好）色”来理解。实则，“知好色”便指好色昭明为好好色的行动，昭明之义的“知”意指相应的意向性行动。同样，诸如“知饥寒痛”指饥寒痛等生理反应直接灵明为相应的觉态，醒觉于人的意识而为相应的感受。知痛便是对痛觉的刻画。事实上，阳明立足“知”旨在解读一般行动或意向性行动的发生。诸如“见父”时，心因感呈现为孝内涵自然明觉的生发，表现为孝之意向的行动展开。知便是对孝内涵自然明觉的说明，表明孝内涵直接展现为相应的行动。这一“知孝”的内涵显然有别于“知晓孝相关的知识”，阳明据此不仅揭示理为良知之生理，而且指出生理的内涵由具体的生发流行自行昭明与落实。再者，诸如“见好色”时，好色自然明觉于心之意识，作为好好色的意向性行动。知便是对“好色”自行呈示其喜好的指涉，表明好色自然明觉好好色的内涵。此“知”并不可能归于见闻认知来理解，后者这一义并非阳明此处论述的侧重。另外，诸如“受刺激”时，饥寒痛等自然作为觉态，呈示自身而表现为相应的感觉或感受，如痛自行呈示自身为疼痛，展现为人的难受之感，激发人作出相应的止痛行动。阳明重视对“生发”本身的解读，当然在这一觉态上我们可以说，痛觉于意识呈现为痛感知觉。知痛既可作痛自然呈示自身来理解，也可简单指人感受到痛。不过，前者关涉“痛”之发生，作为后者的基础。阳明立足“知”的诠释显然整个地指明这一发生的结构，勾勒出心或意的发生，其意义不容忽视与掩盖。

总之，阳明与朱子对知的使用存在较大的区别。朱子之知为名词性概念，主要指人的知觉功能。阳明对知的使用则有其诠释意义。一方面，他是在动宾结构上使用知，给出诸如“知某某”这一类范畴。一方面，他主要结合知来揭示“某某”内涵本来灵明的一面，直接展现为相应意向性行动。

## Comparison of Zhu Zi's and Wang Yangming' s Doctrine of "Knowing" ——An Interpretation based on the Doctrine of Knowing and Acting

Abstract: The meaning of Zhu Xi's "knowing" is sentience. According to some scholars, Wang Yangming' s doctrine of the unity of knowing and acting is a

reflection on Zhu's thought, so Zhu's concept of sentience becomes the key to interpreting Wang' s doctrine. Therefore, their studies explore the intentionality of sentience, to interpret Wang' s knowing and acting based on "will". But this interpretation ignores Wang' s discussion of the unity based on "knowing". In fact, Wang' s interpretation of "knowing-something" shows the relationship between knowing and intentional content, intentional content and acting, and directly shows that intentional content has a natural tendency to act. This point shows that "something" is naturally clear and intelligent, revealing its own connotation and presenting itself as a corresponding acting. "Knowing" was used to interpret this intelligence. Different from Zhu's "knowing" as a concept with independent connotation, the "knowing" of "knowing-something" cannot be interpreted as cognition. It should be understood in terms of the connotation of clear intelligence.

Key words: Knowing; Mind; Will; The doctrine of knowing and acting

# 方潜“神理心性合一”说及其论学始末

——晚清理学复兴下的心性之辨

黄湛

嘉道以降，随着国势日衰，社会危机的加剧，读书人开始重拾失落已久的理学，以期匡正风俗道德，挽救世道人心。学者致力于刊刻理学经典，读理学书、践履修养工夫成为一时风气。同时，朝廷大力扶植表彰，同治一朝更是重用倭仁、李棠阶、吴廷栋等理学名儒。<sup>1</sup>理学自清初以降沉寂百年后，终得显赫一时。

以往论及晚清理学者，多关注理学经世和汉宋调和的问题。但是，之所以有“晚清理学”的说法，在于当时学者关心心性论、宇宙论、工夫论等传统理学问题。只不过在治理学的时候，往往也兼顾经学考证、礼学和经世之学。本文所讨论的安庆学人方潜(1809-1868)与吴廷栋(1793-1873)之间的论学，即是当时学者重视理学思辨的典型案例。相对于吴廷栋笃守朱子学说不越雷池，方潜治学则带有鲜明的个人特色。在与吴氏长达数年的论学过程中，方潜由最初主张三教合一的心宗思想，发展到阳明“良知”说，最后融汇程朱理学以及北宋理学有关“神”、“气”的观点，发明朱子的心性论，提出“神理心性合一不贰”的宗旨。本文将方、吴论学所涉及的五十余封书信为中心<sup>2</sup>，探讨方潜学说思想的同时，分析吴廷栋为代表的晚清朱子学思想特点。

## 一. 论学初始：明觉即心体

方潜，原名士超，同治初改名潜，字鲁生，号硕存，安庆桐城人。咸丰七年(1857)，太平天国乱及安庆，时年四十九岁的方潜此时正在山中避乱，后受山东濮州(今山东菏泽)知府方小岩聘任为馆师。启程就馆前，其友方宗诚(1818-1888)向他告知，大儒吴廷栋

1 方宗诚《吴竹如先生年谱》载：“(吴廷栋)与倭公艮峰、文园李公同朝。时倭公以大学士为师傅，李公以尚书掌军机，虽各有分位，未能越俎，而道义相契，可以密相赞襄，切磋德业，海内称为‘三大贤’。都中凡有志正学之士，皆以三公为依归焉。”吴廷栋：《拙修集·续编》，《清代诗文集汇编》第583册，上海：上海古籍出版社影印同治十年(1871)六安求我斋刊本，1995年，第581页。

2 《辨心性书》收录的最后一封通信，是吴廷栋在咸丰九年十一月十八日的复书。但这并不意味着两人论学的结束。直到方潜去世前夕，吴氏仍致书论辨。根据吴廷栋的叙述：他在“闻鲁生卧病危殆，急钞录此番议论寄去，而其家人竟匿不使见。”吴廷栋：《与方鲁生论〈毋不敬斋全集〉》，《拙修集》卷七，《清代诗文集汇编》第583册，第436页。

正在山东，建议其前去问学。<sup>3</sup> 吴廷栋，字彦甫，号竹如，安庆霍山人，时为山东布政使，并署巡抚职。道光年间，他曾与唐鉴、倭仁、窦垵、曾国藩等人在京师倡导理学，颇具名望。方潜初至山东，便致信吴氏请教，并奉上所著《心述》等书。对于笃信程朱理学的吴廷栋而言，方潜的思想明显属于佛老陆王的心宗体系。吴氏随即复书质难，从而开启了两人间长达数年的论学。

方潜于信中首先陈述了自己的治学经历：他早年如一般读书人一样从事举业，壮年遍读程朱陆王之书，尤嗜佛老。四十岁后，“苦索力践，乃知三家之教总归一心，而吾儒之宗独全斯理。”<sup>4</sup>可以说，方潜治学并无师承，其思想全是从读书心得体验中不断摸索而来。正因如此，他希望通过向大儒学者请教，来检验自己的学说。

《心述》一书是方潜这一阶段的代表作。<sup>5</sup>按照方潜的说法，《心述》是“直指心体”之作，他所要辨明的“心体”是指虚灵明觉之心：“心之虚灵也，贯古今，包天地，通有无，该人物，其大无外，其小无内，推之无始，究之无终。与太虚圆灵合为一体，而无毫发须臾之或有间断。”<sup>6</sup>心体是超越性的本体状态和精神境界，是宇宙的本体。虚灵之心对应宇宙论范畴下的“天”，心之明觉即宇宙之神妙。方潜根据《易经》“知变化之道者，其知神之所为乎？”“阴阳不测之谓神。”指出神作为“妙夫变化”者，是万化的根源。“宇宙之间千变万化，不外一心。”<sup>7</sup>人的主体精神贯通宇宙，吾心之“神”是宇宙的主宰。“是虚灵也，变化错综而有条不紊，是之谓理；是虚灵也，摩荡往来而流行不已，是之谓气。是虚灵也，是理也，是气也，三者浑而为一，而莫可致诘。”<sup>8</sup>理是万物生生变化的规律和准则，气是物质实体的呈现，理与气都是虚灵本体的作用。

方潜以人心的明觉为性，讲求明心见性的工夫，明显带有佛学思想。他又说：“宇宙之理，吾心无不具。”<sup>9</sup>理在这里只作为“气之条理”而存在，不是独立于心以外而存在的本体范畴。方潜认为，心体、觉性是第一性的，是超越的绝对的本体：“二五浑沦一太极全体，万善浑沦一觉性。全体分为二五，万善变化无穷，合之太极、觉性，浑然而已。”<sup>10</sup>二五之气、万善之理是心体作用下的分殊和呈现。所谓“浑沦”、“浑然”，与前文引及的“浑而为一”，同样都是说明觉、理、气三者的不可分割性。从本体上说，心是虚灵明觉；从心之

3 方宗诚，字存之，号柏堂，与方潜为同族及学友。方宗诚治学尊程朱理学，在方潜赴鲁前，两人共同避居鲁岱山，曾展开辩论，不能相下。这当是方宗诚建议方潜前去拜访吴廷栋的主要原因。方潜与吴廷栋论学期间，方宗诚也曾寄信陈说己见。咸丰九年（1859）三四月间，方宗诚至山东就吴廷栋馆，课其两孙，直接加入论学。

4 方潜：《寄竹如先生书（丁巳）》，《毋不敬斋全书》第一册卷一《辨心性书上》，中国国家图书馆藏光绪十五年（1889）刻本，第1a页。

5 今所见《毋不敬斋全书》收录之《心述》，是方潜在与吴廷栋论学后，修改的版本，已非最早的原貌。

6 方潜：《心述旧序（甲寅）》，《毋不敬斋全书》第十二册卷十八《顾庸集》，第4a-4b页。

7 方潜：《丙辰复存之书》，《毋不敬斋全书》第一册卷一《辨心性书上》，第14b页。

8 《心述旧序（甲寅）》，第4a页。

9 方潜：《三寄书》，《毋不敬斋全书》第一册卷一《辨心性书上》，第23b页。

10 同上。



全体上讲，则是理气与明觉之性浑然一体的存在状态。

就道德意识而言，方潜继承了阳明的“良知”论。他说：“智体正是明德，正是虚灵不昧觉体，正是阳明所指良知。”<sup>11</sup>良知是知觉的良能，就是智体。知觉痛痒即是仁，因此明觉也是仁体。孔孟所说的智、仁既然是性，又是明觉，这也就成为方潜心性论在儒家教义上的根据。他同样使用阳明的明镜之喻来形容良知灵觉：“心之性，明觉而已。事物之来自有条理，以明觉照之，而毫发不爽。如镜之鉴物，不得谓镜中先有众物之理也。”<sup>12</sup>明镜之喻针对的是朱熹主张的“格物穷理”工夫。朱熹认为，理具于心，也存在于万事万物之中。格物穷理是要增加见闻之知，更是完善自我道德的明善途径。<sup>13</sup>方潜批评说：“心之体只一个觉，觉故能辨理，不是预积些理，在遇外理来与之相应。”<sup>14</sup>格物穷理正如以所照之物求照物之镜，混淆了认知本体（心体）和认知对象（事物）。<sup>15</sup>心的本性只有明觉功能，而不具有先验的道德品质。

灵明觉体只能在知觉作用中体现。方潜讲：“即功夫即本体，此体用一原妙境。”<sup>16</sup>心虽自我超越的本体存在，但与气质相合，便不能避免受“私心”、“私意”蔽累。因此要通过变化气质的工夫，存心养性以明心体：“通天地一气，通天地一质，通天地一神。惟人得其气之清，质之纯，神之灵。苟全其神，何质不可纯？何气不可清？”<sup>17</sup>程朱格物穷理的途径舍弃心体上的直截工夫，不从“大本大原发出”，意图通过外在求索来变化气质，无疑是舍本逐末，“所行即件件合义，未免袭取之病。”<sup>18</sup>

吴廷栋站在程朱理学的立场，批评方潜认心为性，违背儒教，以心体贯通三教只不过是阳儒阴释的表现。儒家以“理”为最高范畴，佛教以“神”为最高范畴，“本原”存在分歧，“终难弥缝以强其合。”<sup>19</sup>吴廷栋分辨智与觉的区别，引《孟子》“是非之心，智之端也”，指出智是心所具之性，属于未发之体，是非之心是与性相对的已发之情。“合性与知觉而有心之名，其所具之理则为性，而气之灵则发为知觉。”<sup>20</sup>仁义礼智是性之理，是形而上者；虚灵明觉是心之神，是形而下者。心作为认知主体，只有出于仁义礼智之性的思虑和情感才具有道德意识。方潜认心为性错误的根源，就在于不知程朱“性即理”的涵义，因此不能对心性关系有妥当的安置。

11 同上。

12 方潜：《心述再序》，《毋不敬斋全书》第三册卷三《心述·前编》，第1a页。

13 关于朱熹“格物穷理”论，参见陈来：《朱熹哲学研究》，北京：中国社会科学出版社，1987年，第6页。

14 《三寄书》，第23a页。

15 《三寄书》，第24a页。

16 方潜：《乙卯复存之书》，《毋不敬斋全书》第一册卷一《辨心性书上》，第10a页。

17 方潜：《变化气质说》，《毋不敬斋全书》第一册卷一《辨心性书上》，第13a页。

18 《乙卯复存之书》，第10a页。

19 吴廷栋：《与方鲁生上舍论学书三》，《拙修集》卷七，第416页。

20 《与方鲁生上舍论学书三》，第418页。

## 二. 从心学到理学：“天理良心说”及对“性即理”的接受

吴廷栋的批评促使方潜重新审视“性即理”说，据现有材料看，方潜学术思想的转变最早体现在咸丰七年九月十二日所作第五函，此时距离六月十八日致第一函已相隔三个月。他在信中说：“潜于‘性即理也’四字，思之踰二十年。始信，既疑，继深信，复大疑。此程朱立教宗旨，是则全是，非则全非，终不容放下耳。”<sup>21</sup>可见“性即理”是一直困扰方潜的问题。

《天理良心说》是方潜思想转型初期的代表作，从中可以看出，他如何将“性即理”逐步吸纳到自己的心学体系中。其文曰：“天理者，天然之理也。良心者，本良之心也。天理即是良心，良心即是天理，非有二也。完此天理良心者，圣人也。复此天理良心，而克去人欲与私心者，贤人也。具此天理良心，而不免汨于人欲与私心者，众人也。然而众人之天理良心，其发现处，未始不与圣贤同。”<sup>22</sup>人人心中都有良心，以良心为天理，就是说人人心中都有至善的天理，不假外求，自觉体认本体之心便能达到心理合一、亦即天人合一的最高境界。这番论述完全继承了阳明心学的思想。但是按照方潜自己的说法，他并没有专宗某一家的学说，而是分别从程朱理学和陆王心学中拈出“天理”、“良心”，“专以四字为主脑”，“能摄一切说，不落一切偏”。<sup>23</sup>对比论学初期讳言“天理”，不难发现“天理良心说”实际上是方潜将“性即理”融入其心学体系的尝试。

他在这一阶段对于心的论述，重点是将心分疏为虚灵之心和道德良心两种不同内涵：虚灵明觉是心体；良心则是心所具之天理。面对吴廷栋指责他的“良心即是天理”是以虚灵心为天理，方潜辩解说：“必谓‘以心为理’，且谓‘巧自解说’，则实诬小子也。以虚灵为觉性，前次诚有是误。以虚灵为天理，向来并无是说。”<sup>24</sup>方潜不再主张明觉即性的说法，只以明觉为心之神，然后套入朱熹“心统性情”的说法：“虚灵不昧，而静涵众理，是之谓性；动应万几，是之谓情。”<sup>25</sup>性是心之体，情是心之用；心对性情具有统率管摄的主宰作用，这是依循朱子的说法。<sup>26</sup>在此基础上，方潜又提出：“存性发情，一心之神而已。”<sup>27</sup>神具有能“妙万物”的功能，是宇宙万物运动变化的内在潜能。所谓“一心之神”，即以心的明觉作为宇宙中的“神灵不测”之神。此时的方潜仍旧坚持把心当作最高范畴的宇宙本体和道德主体，吾心即是万物的主宰。

此后经过一个月的论辨，方潜又放弃了“天理良心”的宗旨，反省道：“前呈《天理

21 方潜：《五寄书》，《毋不敬斋全书》第一册卷一《辨心性书上》，第41a页。

22 方潜：《天理良心说》，《毋不敬斋全书》第一册卷一《辨心性书上》，第42a页。

23 《天理良心说》，第42b-44a页。

24 方潜：《九寄书》，《毋不敬斋全书》第一册卷一《辨心性书上》，第56b页。

25 方潜：《述朱》，《毋不敬斋全书》第一册卷一《辨心性书上》，第52b页。

26 有关朱熹“心统性情”思想的两种内涵，详见陈来《朱熹哲学研究》，第172-176页。

27 《述朱》，第49b页。

良心说》，诚不能尽脱旧见。然于‘天理’二字的实见得明白。”<sup>28</sup>从而完全转向了程朱理学。方潜把自己的转变形容为：“恍然如游子漂荡，二十年乃反故乡”<sup>29</sup>，“积痞尽行打去”。<sup>30</sup>这是他与佛学、阳明心学彻底划清界限的“宣言”。他对“性即理”、“心统性情”、“理一分殊”、“格物穷理”等理学观点的接受，主要体现在此阶段所作的《心述再序》、《性述》两文中。

虽然方潜声称自己已转入朱子理学，但他之后的思想却在很大程度上受到张载的影响，特别是对于宇宙论的认识。他说：“太虚即气，万理浑含，而实神灵不测也。”<sup>31</sup>神是宇宙运动变化的根源，理是宇宙运动变化的原则，二者都是太虚之气所固有的属性。这一观点完全来自张载以太虚为气，以及“气之性本虚而神，则神与性乃气所固有”的说法。<sup>32</sup>方潜借用程朱“性即理”的思想，将张载宇宙论中的“性”换做“理”字，把“性”作为人性论中的概念。而他所说的“理”并非超越太虚之气的绝对存在，而是张载所说的太虚之气具备的“湛一”之性，于人而言就是仁义礼智之性。

此外，方潜又吸收了周敦颐“太极元气”论和邵雍“心为太极”的思想，认为宇宙万物生生不穷，都是太极一气所演化。太极作为宇宙的最高本体，是包含理与神属性的浑然一体之气。“盖道神合一，天之极。心性合一，人之极。天人合一，是为太极。”<sup>33</sup>道即所以一阴一阳者，也就是理。道、性与神、心是对立统一的关系。他将邵雍“心为太极”解释为：“人心之至灵，即是太极之至灵。”<sup>34</sup>太极的神妙功能与心的知觉功能联系在一起：“心能明此理，原是与太极合为一体。”<sup>35</sup>以此反对将心说为形而下者。他又根据邵雍的“动静”论：“夫一动一静者，天地至妙也与？夫一动一静之间者，天地人之至妙至妙者与？”<sup>36</sup>认为太极本身无所谓动静，它是所以动静变化的根源。动静是就阴阳二气的作用而言，只是现象世界的表现。方潜不同意朱熹把动静之所以然说成是“理”，“理”作为自然和道德法则，应与“天之神”、“天地之心”代表的太极具有的神妙功能区分开来。

### 三．再辨心体：“心无生灭”与“心即神”

方潜将他与吴廷栋的论学主旨分为前后两期，前期围绕“性即理也”展开，后期围绕

28 《九寄书》，第56a页。

29 方潜：《八寄书》，《毋不敬斋全书》第一册卷一《辨心性书上》，第53a页。

30 《九寄书》，第55b页。

31 方潜：《十三寄书》，《毋不敬斋全书》第二册卷二《辨心性书下》，第5b页。

32 张载：《正蒙·太和篇》、《正蒙·乾称篇》，《张载集》，北京：中华书局，1978年，第7、63页。

33 方潜：《十九寄书》，《毋不敬斋全书》第二册卷二《辨心性书下》，第44b页。

34 《十九寄书》，第45a页。

35 同上。

36 邵雍：《邵雍集》，北京：中华书局，2010年，第21页。

“心无生灭”展开。以此为界，将《辨心性书》划分为上下两编。他最终的“神理心性，合一不贰”的学术宗旨，就是在后期辨析“心无生灭”问题时提出的。此说首见于咸丰八年（1858）六月初六所寄第十五函：“从古圣贤所谓见大立大，亦何尝不示人以神理心性、合一不贰之全体？”<sup>37</sup>于天而言，神理合一，于人而言，心性合一；从天人一贯的角度看，包含心即神、性即理的关系，神理合一又是心性合一的宇宙论前提。

“神理心性，合一不贰”融合了朱熹“性即理”和“心统性情”诸说，这是得到吴廷栋认可的部分。至于“心即神”的思想，则是两人论学后期争执不下的焦点问题。咸丰八年（1858）二、三月间，方潜曾到济南拜访吴廷栋，两人就尊朱达成默契。但是，分别后的四月下旬，吴氏便对方潜于汪绂（1692-1759）书后批注的“气有聚散，心无生灭”提出异议，由此引发了新一轮论辨。

汪绂《读困知记》谓：“心者，神明之官，秀灵之气也。”<sup>38</sup>方潜批注曰：“心者，气之灵，而究不得谓之气。气有聚散，而心无生灭。其生灭者，心之念头也。”<sup>39</sup>“心无生灭”借鉴了佛学以“生灭”讲心识法相的说法。但方潜的“无生灭”之心却不是佛教所说的“本觉真心”，把现实世界视为虚妄。他曾批评佛老不讲“天理”，由于不知性理是虚灵的实体存在，心便成为虚灵空壳。故其心体工夫“只落一虚无寂灭之境，自受用而已，未能通造化之全体大用。”<sup>40</sup>反过来他也批评理学家不重心体和神体，只一味强调“性即理”，做格物穷理的工夫。他认为：“未有离神与心，凭空有个理、性者。”<sup>41</sup>神与理是浑然一体的存在，“神非理无以宰，理非神无以妙而行。”<sup>42</sup>神与理共同构成万物生生变化的根源。从心性论的层面说，心具众理并不是说心像一个容器一样承载着理，心与性同神与理一样也是浑然一体的存在。方潜常用水作譬喻，他将水比作形气，“水之下”（往下流）比作性，“水之清”比作心，“水之下”、“水之清”都是水的属性特质，不能说“水之下”就是“水之清”。他又将太极比作海，尽水之全体就是由江河以达于海的境界，以此比作尽心性之全体以通太极宇宙之神理全体，“造化之全体大用”。<sup>43</sup>方潜所讲的“无生灭”的心，需要放在“神理心性，合一不贰”的整体哲学框架下理解。他说“心之神本通乎造化之全神”<sup>44</sup>，就是从“大本大原”的层面，把“无生灭”之心联系宇宙本体范畴的神来讲。

方潜关于神与心体的论述，还受到程朱理学“天命之性”、“气质之性”二分法的启发。二程说：“人生而静以上不容说，才说性时便已不是性。”按照朱熹的理解，“才说性”的“性”

37 方潜：《十五寄书》，《毋不敬斋全书》第二册卷二《辨心性书下》，第19a页。

38 汪绂：《读困知记》，中国国家图书馆藏清光绪二十三年（1897）刻本，第23a页。

39 吴廷栋：《与方鲁生上舍论学书九》，《拙修集》卷七，第422页。

40 方潜：《十六寄书》，《毋不敬斋全书》第二册卷二《辨心性书下》，第20a页。

41 《十五寄书》，第14b页。

42 《十五寄书》，第13a-b页。

43 方潜：《十四寄书》，《毋不敬斋全书》第二册卷二《辨心性书下》，第8a-b页。

44 《十五寄书》，第15b页。



是杂合气质和源于天地的本来之性（理）。“便已不是性”的“性”是指“本然之性”。<sup>45</sup>与形气结合后的理，会受到形气的“污染”，一切现实的直接人性都不再是性的本来面目。<sup>46</sup>按照此种逻辑，方潜提出：“盖就人而言，不但心之神有限，即性之理亦有尽。就天而言，不但性之理无穷，即心之神亦无方。”<sup>47</sup>心之于神和性之于理的逻辑关系是完全对应的。他将“心”区分为“天地之心”和“躯壳之心”，“人惟私此躯壳，则此心亦只是躯壳之心。苟毫无私意，此心广大高明，原是宇宙间公共之神。”<sup>48</sup>由此也就解释了心既然源自上天之神，为何还会出现“私心”、“私意”的问题——这同样是受到形气“污染”的缘故。性即理、心即神更严谨的表述方式应该是：性之本体即是理，心之本体即是神。这里所说的“本体”就是指性与心的本然状态。

吴廷栋反驳“心无生灭”的观点，认为知觉随着肉体而生灭，“随形气以为始终”<sup>49</sup>，自然也就不能说是“心无生灭”。对于方潜而言，吴氏所讲的有生灭之“心”只属于“人物之分受者”。从分受的层面讲，方潜也同意人的精神在肉体死亡后就会消散殆尽，形气之心不能不有聚散死生。但这并非他从大本大原上所讲的心体广阔、通乎神明的境界之心、功能之心。吴廷栋用知觉作用之心来规范方潜讲的本然之心，就好比以“气质之性”来理解“天命之性”，自然无法契合。

#### 四．主敬以存心：学理矛盾与工夫论的契合

方潜论析心体可以达到神的境界，有修正朱子后学“于心之全量每多未能透彻”<sup>50</sup>的明确指向。他所针对的特别是以陆陇其、张履祥、汪绂等人为代表的清初理学家。<sup>51</sup>方潜认为，他们只把心理解为知觉作用，却不知心之灵明可以达到穷神知化的宏大境界。吴廷栋实际上也延续了清初学人的传统。因此方潜批评他“信理而不敢信其心”，“于天人尚隔一膜。”<sup>52</sup>方潜还特别申明，他所希望吴氏重视的“心”，不是“任心自用”的感情思虑，也不是“从心所欲不逾矩”的精神境界，而是能够妙乎动静寂感、统性节情的虚灵明觉之心。

以吴廷栋为代表的道咸时期的朱子学者，重振理学的一条重要途径，是通过整理清初理学家文集，表彰理学家的学术，以接续程朱以降的道统脉络。（为人熟知的唐鉴《学案小识》即此类代表作）仅就方潜集中批评的陆陇其、张履祥、汪绂三人来说，陆、张二人

45 黎靖德编：《朱子语类》卷四，北京：中华书局，1986年，第71-72页。

46 关于“天命之性”、“气质之性”的讨论，参见陈来《朱熹哲学研究》，第142页。

47 方潜：《心性说》，《毋不敬斋全书》第二册卷二《辨心性书下》，第7b页。

48 《十三寄书》，第4a页。

49 吴廷栋：《与方鲁生上舍论学书十》，《拙修集》卷七，第424页。

50 方潜：《二十六寄书》，《毋不敬斋全书》第二册卷二《辨心性书下》，第61b页。

51 《十五寄书》，第13a页。

52 《十五寄书》，第17a页。



是继明儒薛瑄、罗钦顺后，在当时最受推崇的理学正宗。汪绂则因其出于朱子故里婺源的缘故，以及他在学术上兼顾博雅和义理的特点，而受到重视。相对于方潜批评三人学术未能尽善，吴廷栋对他们极为推许。如他评价陆陇其是朱子后学中，“真知心性之辨，而不惑于似是之非”的第一人。<sup>53</sup>对张履祥的重视，可通过他为自己的长孙定表字为“兆张”反映出来。“兆张”的“张”即指张履祥：“夫志之所尚在杨园，学杨园即以学程朱，且以学圣人也。”<sup>54</sup>即认为张履祥接续孔孟程朱以降的学术正统。吴廷栋对于汪绂的学术亦十分了解，如他曾效仿汪氏《读困知记》的体例，撰写《读刘直斋〈冷语〉记疑》。<sup>55</sup>这些在当时被公认为传承学术正脉的理学家，却被方潜说成欠缺心体工夫，有如“种树未培根，掘井未及泉”，在学术上只能算作“得其半而失其半”，不能尽复心性之全体。<sup>56</sup>这自然是积极从事清初道统建构的吴廷栋所无法接受的。

到了论学后期，吴廷栋发现他仍无法动摇方潜在心体论上的坚持，只得提议暂时搁置争议，与其空言心性，不如重视下学工夫。“彼此所见未合，必有毫厘之差。徒事竞辨，无由强合也。盍亦各求之于践履之际，庶有豁然贯通之一日乎？”<sup>57</sup>吴廷栋所说的“践履”也就是工夫，主要包括格物穷理和主敬存养。<sup>58</sup>他之所以有此提议，正是见到方潜和他在工夫论上可以达成共识。方潜谓：“圣人固生知，亦何尝不藉穷理？如包牺仰观俯察，近取远取，皆穷理事。其次则物格而后知至，精义乃能入神，一旦豁然，心之全体大用无不明。而更致其戒惧慎独之功，则可优入圣域矣。”<sup>59</sup>穷理和主敬虽然并行不落一偏，“不存心，无以致知。而存心者，又不可以不致知。”<sup>60</sup>但在为学次第上却有知先行后之分。他说：“夫明辨之后贵于笃行，笃行之功首在戒惧慎独。”<sup>61</sup>穷理是知的工夫，戒惧是行的工夫，但在致知的过程中也要做主敬存心的心体工夫。

《中庸》言：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微。故君子慎其独也。”戒惧恐惧是指在无所见闻、思虑意念未萌之时，提撕此心，保持警觉，以此涵养身心；慎独是在应事接物时，对自己的思虑意念加以省察，克治种种私欲。戒惧慎独是方潜在论学后期，从事主敬工夫的具体内容。他曾说自己与吴廷栋经年论辨的最大获益，便在“性即理”和主敬工夫二者。他还将自己

53 吴廷栋：《寄倭艮峰中堂书（壬戌）》，《拙修集》卷九，第469页。

54 吴廷栋：《长孙兆张字说》，《拙修集》卷十，第493页。

55 吴廷栋：《读刘直斋〈冷语〉记疑》，《拙修集》卷四，第356页。

56 《十三寄书》，第4b页。

57 吴廷栋：《与方鲁生上舍论学书十九》，《拙修集》卷七，第428页。

58 有关吴廷栋的工夫论，详见其《书倭艮峰先生日记后》的批注和说明，兹不赘论。《拙修集》卷六，第400-402页。

59 《十七寄书》，《毋不敬斋全书》第二册卷二《辨心性书下》，第39a页。

60 方潜：《毋不敬斋全书》第四册卷四《心述·中编》，第40b页。

61 方潜：《毋不敬斋辨心性书后序》，《毋不敬斋全书》第二册卷二《辨心性书下》，第2a页。

的书斋定名为“毋不敬斋”，文集名曰《毋不敬斋全书》，可见对主敬工夫的重视。对于以往理学家的主敬，方潜认为他们往往只在外在的举止形象上做到整齐严肃，缺乏闲邪克私的内在修养，不免给人一种“拘苦矫揉”的印象。他所讲的存心主敬的内在修养，重在未发时的静中涵养本心，但他强调敬不是静，不是要人一味处于静寂无为的状态。对于自己曾致力于佛、道的禅定、心斋等修行方法，方潜反省说：“小子出入二十年其间，不可胜悔未始非静与寂误之也。”<sup>62</sup>他指出：“静未必敬，敬无不静”，“敬则有主，偏于静寂而漠然无主。”<sup>63</sup>主敬自然会集中精神，使内心平静不受纷扰。静则容易流入虚寂的状态，或者被杂念充斥，不能对意念有所控制。

方潜对心体工夫的重视，应联系他的心性论来看。前文提及，方潜认为太极作为宇宙的最高本体，是包含理与神属性的浑然一体之气。人禀受理、气、神而为性、形质、心。天地之间，“理只是一理，则气只是一气，神只是一神。”<sup>64</sup>欲达到天人合一的境界，就是使己之性、气、神达到受命于天地的本然状态。针对理、气、神三者，也有各自不同的工夫：“圣贤教人克己复礼以变化气质，主敬以存心，穷理以尽性，所以为下学上达，尽人合天之程也。”<sup>65</sup>而三者之中，方潜最重视的还是主敬存心。在与吴廷栋的最后一封通信中（就《辨心性书》收录者而言），方潜就说：“嗣后惟做存省功夫，以期神明而默成，不复为刺刺之论矣。”<sup>66</sup>神明默成就是心与神通：“后儒徒言穷理，而不知穷神，亦岂能探理之奥而妙理之用乎？”<sup>67</sup>本然之心尽其妙用，是他通过主敬工夫所要达到的境界。

## 五. 结论

在晚清理学复兴的数十年中，学理论辨是理学家治学的重要途径。研究者往往认为道咸理学缺乏理论创造精神，当时理学家所讨论的内容大都只停留在朱陆之辨的陈旧话题。从方潜和吴廷栋的案例，不难发现这一论断的片面性。自咸丰七年论学以来，方潜从最初尊崇心宗，主张三教合一，转向陆王心学，提出“天理良心说”，最终接受“性即理”说，改以程朱理学为依归，工夫论上以主敬存心为主。其学术思想不仅涉及佛老、陆王心学、程朱理学的核心内容，还受到北宋理学家周敦颐、邵雍、张载的影响。方潜的学术几经转折，最终仍应被归为朱子学派。他的“神理心性合一”论主要是在性即理、心统性情的基础上，进一步发展了朱子哲学的心性论，以本心作为道德主体和认知主体，具有宇宙之神能妙万

62 方潜：《毋不敬斋全书总序》，《毋不敬斋全书》第一册卷一《辨心性书上》，第4a-b页。

63 《毋不敬斋全书总序》，第4b页。

64 《二十六寄书》，第64b页。

65 方潜：《毋不敬斋全书再序》《毋不敬斋全书》第一册卷一《辨心性书上》，第1a页。

66 方潜《三十寄书》，《毋不敬斋全书》第二册卷二《辨心性书下》，第71b页。

67 方潜：《毋不敬斋全书》第七册卷七《性述·中编》，第15a页。

物而无所不通的潜能。此说于传统的“神理合一”、“心性合一”、“性即理”概念外，发明“心即神”的哲学理论，丰富了儒家天人观的意涵。相对于方潜鲜明的理学个性，墨守朱子学的吴廷栋虽然在哲学思想上没有独特之处，但他致力于清代学术的研究，重视道统的重建，具有文献整理和学术史的研究价值，此一治学特点也是当时主流理学的呈现。

本文囿于篇幅所限，仅围绕方潜、吴廷栋的论学展开讨论。然而其中所涉及的如朱陆之辨、朱子学的义理诠释、清初理学评价等内容，都是晚清学者热衷讨论的议题，亦即晚清理学的重点，实有进一步探讨的必要。晚清理学体系庞杂，人物众多，学术界以往虽已有不少研究，但多是对理学家生平和学术主张的叙述，未能对理学思想做深入的探讨。<sup>68</sup>作为晚清学术转型时期传统学术的主力军，声势浩大的学术潮流（道咸同三朝尤其如此），晚清理学无论是在文集整理方面还是学术思想的研究上，都值得当代学者投入更多的心力，才能对其全貌有一准确的把握和了解。

68 晚清理学进入研究视野更常见的形式，是在汉宋调和论中的宋学家的主张，或是在讲经世思想时论及尊朱的态度，以此作为晚清理学家的“标签”。对晚清理学的专门研究中，以李细珠对倭仁的个案研究，以及史革新、张昭军对晚清理学的整体性论述最具参考价值。李细珠：《晚清保守思想的原型——倭仁研究》，北京：社会科学文献出版社，2000年。史革新：《晚清理学研究》，北京：商务印书局，2007年。张昭军：《晚清民初的理学与经学》，北京：商务印书局，2007年。专题性的单篇论文和学位论文成果较多，特别是近二十年来，研究对象不再仅围绕倭仁、曾国藩等个别理学家，选题趋于多样化，问题意识更加突出。例如，对民间宗教化儒家团体太谷学派的研究，有王汎森：《道咸年间民间性儒家学派——太谷学派的研究》，《新史学》第五卷第四期（1994年），第141-162页；许东：《儒学民间化与宗教化视域下的太谷学派研究》，山东师范大学博士论文，2010年。对理学家日记及修身工夫的考察，有彭勃：《道咸同三朝理学家日记互批研究》，《华南师范大学学报（社会科学版）》，2019年第1期，第182-188页。对晚清道统、学统建构的研究，有戚学民：《〈学案小识〉与〈儒林传稿〉》，《近代史研究》，2010年第1期，第82-96页；田富美：《清道咸时期京师理学社群建构的一个侧面——以刘廷诏〈理学宗传辨正〉为考察》，《世界第八届儒学大会学术论文文集》，第132-145页。尽管成果虽然较为可观，对比前后时期的清代学术史（乾嘉学术和清季新思想），以及同时期的其他学术（今文经学、经世学），晚清理学的研究仍属“冷门”。

## 知识分子在人类命运共同体中的责任担当

康泽宇

### 摘要：

人类命运共同体这一理念融汇了中国优秀传统文化精髓，其中的“天下情怀”具有丰厚的文化意蕴。本文通过解读“文化霸权”与“文化帝国主义”的概念，表明了受疫情影响加剧的单边主义，民粹主义的逆全球化国际形势的当下，社会中的知识分子群体在弘扬中华优秀传统文化，捍卫自身的“文化主权”方面起到至关重要的作用。人类命运共同体这一具有中国特色的治国理念不仅仅是中国对抗西方一贯推行的“文化帝国主义”的良策，也是后疫情时代中国争夺文化领导权，提升国际话语体系的重要战略。构建人类命运共同体，需要中国知识分子遵循“家国天下”的路径，对内强化国民教育，将优秀传统文化的价值内化于不同教育阶段当中，加强下一代对于优秀传统文化的认同，同时培育具备全球视野，以“天下”为己任的国际公民。同时，天下为己任并非意味着因公废私，四海一家亦并非一家独大。通过对外继续“讲好中国故事”，把中国的抗疫成果与经验同中华优秀传统文化相结合，在描绘中国正面形象的同时，也需要积极塑造集体中的个人事迹，深耕于个体身上具备的中华优秀传统文化美德，不断丰富人类命运共同体之中的中华优秀传统文化内涵。

### 总述：

人类命运共同体是习近平主席站在人类历史发展进程的高度，以大国领袖的责任担当，高瞻远瞩，融合中国智慧提出的治国理政方针理论。党的十八大以来，中国明确提出了构建人类命运共同体的目标，并在党的十九大报告中强调：“构建人类命运共同体就是各国人民同心协力，建设持久和平、普遍安全、共同繁荣、开放包容、清洁美丽的世界……要尊重世界文明多样性，以文明交流超越文明隔阂、文明互鉴超越文明冲突、文明共存超越文明优越。”自新冠肺炎疫情爆发至今，全人类本是一个共同体的现实越发明显，全球化带来的各国人员流动、文化教育交流、贸易往来也让新冠疫情成为了世界各国需要共同面对的一项安全问题。中国人民在中国共产党的领导下展现出了不屈不挠、团结一致抗疫精神，并在疫情控制方面取得了显著的成效。疫情暴发伊始，多国向中国伸出援助之手，中国积极回应世界各方关切，防止疫情向他国蔓延扩散。尽管如此，疫情还是很快在多国



出现，遍布世界五大洲 200 多个国家和地区（世界卫生组织，2021）。中国始终坚持在疫情面前，世界是相互连通的地球村，人类是相互依存的命运共同体，没有任何一个国家可以独善其身。为了向国际社会传达人类命运共同体的理念与关怀，一方面中国政府呼吁各国搁置偏见、合作抗疫，并且已经向 100 多个国家提供了超过 4.5 亿支疫苗，为抗击新冠疫情做出了巨大贡献。另一方面，以美国为首的个别西方国家依然我行我素，奉行单边主义与霸权主义，除了不遗余力利用政治、媒体的影响力抹黑中国国家战略与抗疫成果外，用其“普世价值”作为外衣，实则文化、道德与意识形态方面持续诋毁，攻击中国。在西方反华势力对中国抗疫不遗余力“污名化”的背后，是某些西方国家维护自身形象、推行其价值观而对其他国家政治文化“妖魔化”的霸权行为，是中国崛起的趋势以及西方某些国家处置疫情工作的不利窘境让“中国威胁论”“中国崩溃论”“东亚病夫”等话语在国际舆论中重新喧嚣尘上，成为西方国家维持其文化霸权，“祸水东引”的理论武器（曾向红 & 李琳琳，2020；陆洪磊 & 胡钰，2020）。针对西方的文化霸权，构建人类命运共同体作为一种竞争性话语体系既可以为中国塑造良好国际形象，彰显中国智慧，又能够为中国提供替代西方价值体系的创新性理论框架。本研究从解构安东尼奥葛兰西提出的“文化霸权”概念和赛义德“文化霸权主义”理论入手，强调社会中的知识分子在捍卫民族国家“文化主权”的关键作用。同时，中国传统儒家“家国天下”哲学思想也昭示着中国知识分子的基本精神，历史使命和社会责任。本文遵循着儒家“家国天下”思想的指引，需要将传统儒家精神融入到后疫情时代人类命运共同体的构建之中，在我国各阶段国民道德教育中培育以“天下”为己任的国际公民，把开放国际教育与传承中华优秀传统文化这两者放入人类命运共同体的话语构建当中，不断丰富人类命运共同体的文化内涵。另外，构建人类命运共同体需要取得国际社会的广泛认可，这意味着中国在国际社会中必须争取文化领导权与国际话语权。中国的知识分子，在学习西方的同时，继续讲好中国故事，在体现大国担当的同时，亦要注重塑造集体中的个人事迹，挖掘个体身上具备的中华优秀传统文化美德，要将优秀传统文化与中国抗疫精神和成果相结合，用生动的“中国故事”积极寻求与世界各国人民对话交流，传达人类命运共同体的价值内涵，在与其他文明交往中发挥积极作用。

### “文化霸权”与“文化帝国主义”：

本研究在此处区分文化霸权与文化帝国主义概念，并非是以西律中，盲目将西方的理论用于对中国政治文化的阐释研究中，而是通过回顾西方学者对于后殖民时代的统治形式以及西方文化帝国主义扩张的批判，强调知识分子群体在争夺“文化领导权，”捍卫国家的“文化主权”重要作用，并阐明人类命运共同体在本质上与西方的文化霸权主义或文化帝国主义是截然不同的。



## 知识分子在争夺“文化领导权”的作用

文化霸权和文化霸权主义概念是有很大的区别的；根据现存的文献表明，文化霸权 (Cultural hegemony) 概念是由安东尼奥葛兰西提出，很多学者将它译作文化领导权 (Cultural leadership)。葛兰西 (1971) 将资本主义社会的上层建筑分为“市民社会”和“政治社会”或国家。市民社会由政党、工会、教会、学校、学术文化团体和各种新闻媒介构成，而政治社会或国家则是由军队、监狱等暴力机构构成。葛兰西指出，西方资本主义社会，尤其是先进的具有较高民主程度的资本主义社会，其统治方式已不再是通过暴力，而是通过宣传，通过其在道德和精神方面的领导地位，说服市民社会的人民接受并配合他们一系列的法律制度或世界观来达到其统治的目的，这就是葛兰西所说的“文化霸权”。如果统治阶级要维系对整个国家的控制，首先要维系的就是其在市民社会当中的文化领导权，从而使得统治合法化 (Gramsci, 1971)。在这一过程中，葛兰西认为市民社会当中的“有机知识分子”在市民社会中占有主导权，他从更广义的角度解读知识分子的社会责任，所谓“有机知识分子”，就是指各社会阶级的有机组成部分，在国家生活中明确地表达他们的阶级在政治、经济、文化领域中的集体意愿。知识分子是具有阶级性与社会干预性，是实现思想文化领导权，即文化霸权的力量。不过，葛兰西所指的有机知识分子并非是资产阶级“御用”文人，仅仅起到传统的意识形态功能，而是通过体验人民群众的情感，跟人民的情感融为一体，推行“智识政治和道德领导”，引领社会风尚（王维先 & 王亚奇，2020）。

在文化霸权的理论框架中，为了超越资本主义社会传统知识分子的局限，有机知识分子的职能除了创造文化产品之外，还有传播先进的文化和思想；中国各领域的知识分子也是经过了由传统士大夫阶层向现代知识分子的转型过程（李泽厚，1999；许纪霖，2003；苏力，2003），固然，社会分工的不同与西方概念的引入，出现了专业知识份子与公共知识分子的区分，其基本精神，历史使命和社会责任却是一脉相承。比如：在中国传统家国天下的连续体当中，《孟子·离娄上》中提到的：“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”。即使嵌在家国天下之中的“个人”才是这个体系的核心部分，或者说“中国人心目中所有者，近则身家，远则天下，此外便多半轻忽了”（梁漱溟，1990），是没有现代“民族国家”这个观念的。然而在儒家主张的修（身）齐（家）治（国）平（天下）的框架当中，知识分子们需要不断地放开眼界，将视野延伸到遵从“天下，天道”这一最终价值秩序。所谓道不远人，这样持续不断的精神追求，表明了中国知识分子怀有的崇高理想，他们认为其自身必须严格遵循伦理主导的礼制秩序，由最早孔子提出的“文行忠信”到王阳明的“知行合一”，无不体现了历代儒家学者将自身的实践与认知有机结合。而实现“天下”这一理想的秩序最重要的就是体现在施行“教化”方面，并且在孟子的思想中，他们

（知识分子）有责任去规范统治阶级的行为，换句话说，对家国秩序的尊重，就是对天道的尊重，如果出现了逆天而行的暴君，可以遵循天命，起而“革命”，推翻王朝。正如顾炎武所言：“有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨，曰：易姓改号谓之亡国，仁义充塞而至於率兽食人，人将相食，谓之亡天下。”（《日知录·卷十三》）在进入二十一世纪后，随着冷战结束后西方对发展中国家不断施加的意识形态、价值观念以及生活方式上的压力，这样的趋势让发展中国家感到了文化安全的危机，它们捍卫自己独有的文化行为就是捍卫“文化主权”（王沪宁，1994）。然而，在实行改革开放后，一部分中国知识分子责任缺位，呈现出集体性迷失的状态，这表现在各行业知识分子被既得利益集团收买，成为其代言人；一些体制内的知识分子越来越职业化，丧失了独立的批判性和创造性，成为了追逐名誉的学院派；还有当代很多知识分子同广大群众脱节，在现代教育、科学文化制度结构中反对一般民众生活（许纪霖，2003；徐复观，2010；王永凤，2013）。前述问题的出现是社会转型期的必然现象，中国的传统知识分子固然秉承着优秀的士大夫精神，但在社会文化世俗化的当下，仅靠侃侃而谈是无法适应新时代的要求（苏力，2003），知识分子更应该最大程度的参与到社会流动与实际生活当中，更需要站在人民群众的立场上，创造贴近群众的文化产品引领新时代的格局与传承。习近平总书记也充分肯定了中国知识分子一脉相承的风骨，并在与北京大学师生座谈会上的讲话中指出：“在中国历史传统中，知识分子素有影响社会风气、社会文化的传统，具有胸怀家国、担当社会责任的情怀，讲格物致知、诚意正心、修身齐家、治国平天下。格物致知、诚意正心、修身是个人层面的要求，齐家是社会层面的要求，治国平天下是国家层面的要求。”（人民网，2014）可见，中国的知识分子对本民族政治文化的自觉和捍卫自古有之，党和国家也高度重视在国家建设中最大限度发挥知识分子的作用，尊重人才、培育人才的大局观念。

### **“文化帝国主义”与“人类命运共同体”影响下的知识分子：**

若要讨论中国知识分子在构建人类命运共同体的角色，必然要搞清楚日渐失序的世界秩序下老牌帝国主义国家暴露出的深层次问题。评析爱德华·赛义德的“东方主义”以及他对西方“文化帝国主义”的批判更能启发知识分子对于自身价值与使命的反思。从文化霸权（领导权）延伸出的“文化帝国主义”这个概念是基于西方传统“二元对立”的思维模式下对其主导的世界秩序同质化追寻。赛义德的“东方主义”首先指出了西方与东方在地理位置、政治、经济、乃至语言文化上的长期对立，第二便分析了处于强势地位的西方文化长期对于东方的主宰、重构和话语压迫的方式（赛义德，1979）。此类不平等的互动关系造成了东方与西方表现为影响与被影响、制约与受制约，由此造就了西方对东方“无知、猎奇、神秘、愚昧原始”的刻板印象；东方主义陈述了西方自从十九世纪长期以来

对于东方世界霸权的现实：不仅仅是经济发展与科学技术东方需要效仿西方，甚至连文化语言与艺术创造都要向西方标准看齐（王宁，1995）。紧接着，赛义德又继续以“他者”的眼光提出了对“文化帝国主义”的批判，他把批判的矛头直对美国，认为美国推行的“帝国主义”虽然不在远方的土地上执行殖民政策，却巧妙地持续作用于后殖民地的文化领域中，包括政治、意识形态、经济和社会活动方面（赛义德，1999）。随着各国的独立解放运动让帝国主义日渐衰微、难以为继，它的具体手法也由武装入侵变成了演讲、教育学术、出版刊物、文艺作品，诸如此类文化入侵用来赢得后殖民地的人民。西方的学术话语理论，如同其他许多西方理论一样，通过其特定的代言人，传播手段、政治、经济、文化、教育等手段和影响，主宰了国际学术的旨趣、观念、标准和方向，排挤其他文化的学术传统，消解人类通过多元对话实现学术创新的可能。即使学界批评赛义德仍然没有脱离第一世界话语的偏见和局限（Foucault 2000），赛义德仍然揭示了帝国主义一直以来的本质：强行向拥有独特文化的国家输出自己的价值观，首先破坏了世界文明的多样性；其次是帝国主义时刻威胁着各民族国家的文化认同和文化主权（张小平，2019）。帝国主义国家在东方国家维系其霸权的方式，便是利用“知识”作为理论武器，不断完善“东方主义”这个庞大理论体系；一些西方的知识分子，标榜自己是所谓“中国问题专家，”却不能以客观公正的角度来论证中国社会的变化，因为“东方主义”这样刻板偏见的思想已经形成百年已久，在西方知识分子的脑中根深蒂固，很难去除（欧阳康 & 杨孝明，2019）。

除了“东方主义”与“文化帝国主义”之外，西方知识界鼓吹的“均势秩序论、”“文明冲突论”“历史终结论”都是将不同文明底色、各国利益、不同意识形态彼此对立起来，以“西方中心主义”为出发点去与其他文明对话沟通（高奇琦，2015）。其实，每一个民族独有的文化，都是“一种精致的、高级的成分，是每一个社会中那些被认为是最优秀的东西的蓄积。”（赛义德，1999）。可悲的是，中国一部分知识分子成为了为西方中心主义摇旗呐喊的助手，失去了对中国文化的自信。一些中国的文化精英或多或少接受了“东方主义”的中文化帝国主义对中国的定义，即使文化帝国主义霸权不断地在全球范围衰落，他们的头脑仍然被西方统治着，甚至有些所谓的公知想要将中华优秀传统文化不断边缘化，一切向西方的标准看齐，并不断从内部诋毁、攻击中国文化，严重侵犯了我国的文化主权，威胁着中国的文化安全。近年来，随着党中央对于国家文化安全的重视，人民的文化安全意识逐渐提高，揭露了个别中国知识分子遭到西方的“文化渗透”，甚至接受了西方的资助用以在中国制造社会矛盾，同时美化西方形象（彭忠信 & 曹健华，2016）。特别是在涉及香港问题、新疆问题上，一些知识分子罔顾良知，抛弃原则，为西方构建的“东方主义”、“文化帝国主义”话语不断添砖加瓦，丰富素材，延续着西方构建起的虚伪谎言。不过，对本民族文化的自信并不意味着盲目自大，一味以对抗的姿态去反驳西方的话语体系无疑收效甚微，甚至是接受了西方的“二元对立”的文明冲突思维方式。比如，历史学

家程映红(2019)担忧中国的知识精英在急切希望中国改革的愿望会用强烈的社会达尔文主义和种族主义的语言来表达,类似的激进话语体系会使得别有用心的知识分子煽动社会舆论与种族对立。另外,仍有学者主张从“逆东方学”的观点去看待西方价值体系,最为典型的思维便是对“东方主义”的工具化,仅仅将这一理论作为控诉“西方”的一种工具,而忽视了赛义德的重要澄清:“东方学是一种阐释方式,只不过其阐释的对象正好是东方、东方的文化、民族和地域。”因此,赛义德所展现的并不仅仅是狭义的西方曲解东方,而是一种塑造霸权话语的普遍方法,尤其是关于文化或文明的霸权话语。最有代表性的著作当属陈小眉的《西方主义》(2014),其揭示了中国一些官方与非官方知识分子对西方“他者”的误读,并希望依据于此建立起制衡和对抗的话语体系。

但是,人类命运共同体的理念无疑超越了上述话语体系的桎梏,它既是具有中国特色、中国智慧的重要治国理念,有力地破除了文化帝国主义、捍卫了中国的文化主权;同时,它又超越了西方中心主义衍生出的以文明之间“二元对立”为基础的思维定式,成功的构建起了以“天下大同”、“和合”为基础符合全球后疫情时代各国共同利益的国际话语体系。正如习近平主席在第七十届联合国大会一般性辩论时的讲话中对人类命运共同体的阐释:我们要促进和而不同、兼收并蓄的文明交流……文明之间要对话,不要排斥;要交流,不要取代……我们要尊重各种文明,平等相待,互学互鉴,兼收并蓄,推动人类文明实现创造性发展。可见,构建人类命运共同体并非是在中国文化优于西方文化,东方文化对抗西方文化的基础上,而是尊重“物之不齐,物之情也”的世界文化多样性,发扬了“各美其美、美人之美、美美与共”的和谐文化生态(张立文,2018),秉承着“以世界为整体政治单位的共在秩序,从天下无外的原则去理解世界,天下之和将基于可行关系的普遍化而不是基于普遍同质化。”(赵汀阳,2019)依据诸多学者对人类命运共同体的见解(袁靖华,2017;张立文,2018;赵汀阳,2019;徐稳,2013):首先,人类命运共同体是中国回应全球性危机的伟大构想,在各民族国家陷入风险社会的当下,很多地区性的问题因为很容易造成全球性的影响世界。故一个休戚与共、相互依存的命运共同体应运而生,知识分子需要总览世界和我国发展格局,深刻把握时代变化。其次,人类命运共同体旗帜鲜明地反对文化帝国主义和文化霸权主义,主张人类文明的多样性,维护世界的多极化发展。再者,人类命运共同体蕴藏着深厚的中华优秀传统文化精髓,超越了传统西方“世界主义”的境界,同时具备更多的战略可行性。譬如:中国传统知识分子的“天下”观并没有明确的国家边界,所指更多的是知识精英的道德观、世界观,也是治国理政的重要政治哲学。“以天下为一家,中国为一人”(《礼记·礼器》),“四海之内皆兄弟也”(《论语》),“以天下观天下”、“抱一为天下式”(《老子》),诸如此的传统典籍体现了天下一家的广阔胸襟和崇高理想,这就要求知识分子必须坚持在党的领导下,发挥自己的理论优势、文化积淀,加强跨文化、跨历史、跨学科、跨语言的交叉合作研究,积极投身



到诸如一带一路倡议等人类命运共同体具体国际战略的建设当中，将中华话语研究的思想成果逐步、持久、全方位地推向国际学术论坛。其三，知识分子“天下”秩序中亦用“内圣外王”之道鞭策自我，“内圣外王”是圣人的人格追求，“内圣”是就其自身修养的成就说；“外王”是就其社会上的功用说，是对社会的功用和贡献（冯友兰，2014），这样由内而外的内涵式发展路径是在构建人类命运共同体过程中对于中国知识分子不断提高个人学术素养、基本素质的新要求，特别是中共中央办公厅、国务院办公厅在2019年颁布了《关于进一步弘扬科学家精神加强作风和学风建设的意见》，督促广大科技工作者要实事求是，破除“唯论文论，”在各领域用技术攻坚克难、用实际成果成就内圣外王之道，发挥更大作用。

### 知识分子在构建人类命运共同体中的作用：

如前所述，知识分子是市民社会中的领导力量，在捍卫文化安全和文化主权中扮演着重要的角色，特别是中国的传统知识分子以及有机知识分子们一脉相承的社会责任能让他们在构建人类命运共同体中发挥重要作用，并且人类命运共同体这一超越西方“二元对立”桎梏的思想体系也会不断激发全球各国知识分子们的批判性、创新性思维，不断通过丰富其内涵与理论深度来增加人类命运共同体的全球影响力。

在具体构建人类命运共同体话语体系的过程中，国家提出了诸如“一带一路”倡议等具备国际视野的战略，通过人才教育、促进贸易、开放交流等手段促进一带一路沿线国家的发展，更让人类命运共同体构建工作取得了一定的成效。不过，自新冠疫情爆发后，国际形势波云诡谲，西方反华势力更是加紧了对于我国文化和意识形态上的攻击与诋毁；在葛兰西文化领导权的框架中，有机知识分子的培养可以通过市民社会中的学校教育发挥正向作用（葛兰西，1971），我国香港2019年的“反修例”社会运动给予了我们一个重要启示，那就是各级教育机构是我们党意识形态工作的前沿阵地，某些思想观念和社会思潮的出现，生活方式的微小变化，往往首先会传导到校园，传递于学生之间（Zeng 2020）。在面对西方反华势力的渗透时，国民教育的缺失、文化安全的意识缺位就容易成为突破口，对我党的文化领导权产生威胁。2019年3月18日，习近平总书记在学校思想政治理论课教师座谈会上提出了“政治要强”“情怀要深”“思维要新”“视野要广”“自律要严”“人格要正”的新要求。除了国民教育、意识形态宣传以外，以人类命运共同体、一带一路为代表的国家“最近发展区”也必须成为国民教育和文化安全教育的重要资源。

针对于此，知识分子若要对构建人类命运共同体的工作有所贡献绝不能够“老生常谈”，只停留在新闻媒体宣传的阶段，要在根植于本土文化特色的基础上胸怀世界，融汇世界各国的优秀学术思想和理论思想，关照影响人类共同命运、共同生存的话题（施旭，



2021)。这就要求中国文化精英不仅将中华优秀传统文化内化于心，外化于行，一以贯之，以“天下”为己任贯彻自己的使命，更要注重培育德才兼备、具备全球视野的下一代。特别是在后疫情时代，国际话语中充斥着民族主义、民粹主义、单边主义、分离主义等逆全球化声音，人类命运共同体之下的新一代中国知识分子更应该要继承中华优秀传统文化，以广阔的“天下”观念激励自身的民族责任感、全球责任感，强化对于本民族文化的自信。习近平总书记指出：“一个民族最深沉的精神追求，一定要在其薪火相传的民族精神中来进行基因测序。”如何把中华民族优秀传统美德镌刻到人类命运共同体的构建中和培育下一代的工作中，需要沿着“家国天下”的路径，将教授传统美德与人类命运共同体内涵贯彻到我国教育各个阶段，特别是国民与道德教育之中。早在2017年，中共中央办公厅、国务院办公厅印发《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》重点任务部分中，强调把中国优秀传统文化贯穿到国民教育始终，把中华优秀传统文化全方位融入各领域教育当中。沿着“家国天下”的路径，学生们要被教导从社会公德、家风传承、热爱祖国的路径由私德到公德、由私域扩展到社会公域（后永义 & 母旭阳，2012），亦要倡导“先公后私、任公去私、追求公利”等源于儒家传统的良好公私观念（涂可国 & 孙秋英，2020）。与此同时，中国亦要持续开放扩大高等教育国际化的规模，通过不断地吸引国际人才来提升中国知识分子的国际视野与积极的交流心态，通过鼓励不同文明不断交流互鉴来提升中国文化的国际影响力；所以，构建人类命运共同体过程中的中国知识分子任重道远，在国民教育和思想教育当中要发挥有机知识分子的作用，为我党坚守好文化领导权阵地；亦要对“天下”有主人翁精神，做好“人类共同命运”的觉悟（袁维杰 & 刘娟平，2019）。正如世界卫生组织总干事高级顾问布鲁斯·艾尔沃德对于中国抗疫的评价：“最让我震撼的是，每一个中国人都有很强烈的责任担当和奉献精神，愿意为抗击疫情作出贡献”（人民日报，2020）。知识分子作为社会思潮的引领者，要发挥自身文化传播、技术攻关、理论构建等方面的优势，引领构筑起人类命运共同体中的家国天下共同理念。

不过，在主张中国知识分子发扬先公后私、四海一家、协和万邦等优秀传统美德时，并不意味着要因公废私、忽视个体，只顾整体利益而忽略个性发展。人类命运共同体作为一个国际性话语体系，有着极强的包容性和丰富的内涵，是能够应用于国际多领域的对话交流，特别是在国际学术界，人类命运共同体超越了单一的、二元对立的结构主义话语体系，各国各界知识分子可以充分发挥自己的辩证思维，将集体与个体、东方与西方、国家与社会、权威与自由统筹全面地进行研究分析，不会妄下论断，走向极端。构建这样的理论体系恰恰是后疫情时代全世界人民的共同诉求，因为构建人类命运共同体的关键在于中国不单单是代表东方文明同西方文明的交流，不单单是代表正在崛起的发展中国家同日渐衰微的西方发达国家的对话，而是代表广大中国人民向世界各国人民传达四海一家的真挚情感，协和万邦的博大胸襟，求同存异，大同世界的美好愿望。在结合中国抗击疫情的成

果丰富构建人类命运共同体的同时，也要深刻的认识到中国与西方的话语体系总体上存在差异，不论是“东方主义”还是“文化帝国主义”都对中华文化、东方文明存在片面的理解和刻板印象（徐占忱，2014）。然而，当中国就国际社会中的问题表达观点时，应该向西方文明寻求交流，向西方国家中拥有真正文化的人去传达中国的态度，找到与西方国家人民情感沟通的正确方式（马丁雅克，2021）。譬如：当世界各国的人民群众开始意识到，每个人都不是一座孤岛，如果没有彼此，他们将无法独立生存（Jungle, 1976）；正如心理学家卡尔荣格所言：从某种意义上说，每个人类自我都被认为是一种独特的、完全特殊的、不可比拟的特殊特质的组合。每个个体的普遍性和特殊性是相辅相成的，最终发展成为一种语境化的自我意识（ibid:1976）。不同于西方的关系主义，中国的知识分子群体是以角色为责任的逻辑起点，注重不同语境下自身角色意识（郑航，2018；余纪元，2009）；在不断地社会互动、人际交互当中逐渐完善自我的，所以这也并非是西方所谓的“中国集体主义、权威主义。”在抗击新冠疫情的斗争中，中国社会中各行各业的工作者用实际行动诠释了抗疫精神和中国的传统美德，在个人与国家宏大的叙事当中，抗疫精神中的文化内涵并非是“情本体”或是“理本体，”而是体现在不同社会语境下，个人角色责任影响下、真实生活经历当中的冲突与抉择。

所以，中国知识分子要学会借助大众传媒和新媒体“讲好中国故事”，特别要在选材与视角方面下功夫，既要笃行“仁者爱人”的个体人文关怀、又要“发乎情止于礼”，捍卫好文化主权和国家文化安全（左金磊 & 尹梦曦 2021）。在体现大国担当的同时，亦可以选择典型事件中的个体为切入点，注重塑造集体中的个人事迹，挖掘个体身上具备的中华优秀传统文化美德，要将优秀传统文化与中国抗疫精神和成果相结合，用生动的“中国故事”积极寻求与世界各国人民对话交流，传达人类命运共同体的价值内涵，在与其他文明交往中发挥积极作用。

## 结论：

构建人类命运共同体后疫情时代中国重要的治国理论，亦对建设中国特色国际话语体系起到关键作用。本文通过对文化帝国主义以及文化霸权（领导权）概念的解读，强调了中国知识分子在构建人类命运共同体过程中沿袭了传统“家国天下”的责任担当。首先，中国知识分子要对西方文化帝国主义加紧对华渗透与诋毁保持清醒；特别是新冠疫情爆发后，西方反华势力利用长久形成的对于东方的“刻板印象”妄图从文化战略上限制中国的发展，阻碍中国形成独特的话语体系。然而，中国社会中有机知识分子对于本民族优秀传统文化的自信和对文化主权的捍卫是一脉相承，并在中国共产党的领导下越发坚定，用“天下为己任”、“四海一家”、“协和万邦”的宽阔视野超越了西方“二元对立”的思维桎梏。

这样的观念可以激发出一种国际话语体系的新范式: 在整个国际社会呼吁合作的当下, 个人或某个国家的利益 / 独特性不仅仅是由个体的优点来衡量, 更需要放在更广阔的国际社会关系和具体贡献中来评价。构建人类命运共同体这项高瞻远瞩的伟大工程需要中国各界知识分子戮力同心, 既要用立足本土文化、培育国际公民, 提升国民道德素质的方式为构建人类命运共同体培养下一代的人才, 更要用更加国际化的宣传手段、融汇中国特色的传统文化、注重挖掘个人在全球抗疫中的中华传统美德, 以小见大, 见微知著, 讲好中国故事, 展现大国担当!

### 参考文献:

Cheng, Y. (2019). Racism and Its Agents in China. In *Discourses of Race and Rising China* (pp. 239-294). Springer International Publishing.

Foucault, M. . (2000). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Vintage Books.

Gramsci, A. 1971. *Prison notebook*, London: Lawrence and Wishart.

Jung, C. G. (1976). Symbols of transformation. In R. F. C. Hull (Ed.), *Collected works of C.G. Jung* (Vol. 5, p. 301, 402, 433). Princeton University Press.

Zeng J. (2020). Slogan of “Community of Shared Future for Mankind”. In: *Slogan Politics. Critical Studies of the Asia-Pacific*. Palgrave Macmillan, Singapore.

爱德华·W. 赛义德. (1999). *东方学*. 北京: 三联书店.

爱德华·W. 赛义德. (1979). *赛义德自选集*. 北京: 中国社会科学出版社.

曾向红 & 李琳琳. (2020). 新冠疫情跨国扩散背景下的西方对华污名化. *国际论坛* (05), 117-135+159-160.

陈小眉. 2014. *西方主义*, 南京大学出版社.

冯友兰. (2014). *中国哲学史*. 中华书局: 三松堂全集, 2014.

高奇琦. (2015). *全球共治: 中西方世界秩序观的差异及其调和*. 世界经济与政治.

何君安, 闫婷. 从“天下大同”到“人类命运共同体”——兼论中国世界主义政治哲学 [J]. *东南学术*, 2020(05): 10-19.

后永义 & 母旭阳. (2012). 公私域中的孔子直道思想探析. *江汉大学学报 (人文科学版)* (02), 52-56.

李泽厚. (1999). *中国思想史论 (下)*, 合肥: 安徽文艺出版社.

- 梁漱溟.(1990). 中国文化要义. 梁漱溟全集第 3 卷. 济南: 山东人民出版社.
- 陆洪磊 & 胡钰.(2020). 警惕西方文化霸权的话语陷阱——浅析四家美国媒体有关中国新冠肺炎疫情的报道. 新闻战线 (15),114-118.
- 马丁雅克.(2021). 马丁·雅克: 如何更好的与西方对话? 中国可以走“群众路线”. 观察者网.
- 欧阳康 & 杨孝明.(2019). 萨义德“东方主义”与当代中国文化建设——关于东西方文化定位与未来走向的对话. 文化软实力 (01),18-24.
- 彭忠信 & 曹健华.(2016). 文化精英在内化社会主义核心价值观中的作用与路径. 湖湘论坛 (06),20-23.
- 人民日报.(2020). 世界眼中的中国战“疫”. 求是网.
- 人民网.(2014). 习近平在北京大学师生座谈会上的讲话(全文).
- 施旭.(2021). 当代中国话语的文化研究范式. 当代外语研究 (02),32-43+63+2.
- 世界卫生组织.(2021). 新型冠状病毒肺炎疫情分布.
- 苏力.(2003). 中国当代公共知识分子的社会建构. 社会学研究 .Vol.2
- 涂可国 & 孙秋英.(2020). 传统儒家公私观及其对新时代公民道德建设的启示. 东岳论丛 (08),60-76.
- 王沪宁.(1994). 文化扩张与文化主权: 对主权观念的挑战. 复旦学报(社会科学版)(03),
- 王宁.(1995). 东方主义、后殖民主义和文化霸权主义批判——爱德华·赛义德的后殖民主义理论剖析. 北京大学学报(哲学社会科学版)(02).
- 王维先 & 王亚奇.(2020). 葛兰西有机知识分子理论及其现实意义. 湖南师范大学社会科学学报 (05),82-88.
- 王永凤.(2013). 当代中国知识分子的责任——以葛兰西有机知识分子理论为视角. 宜宾学院学报 (09),20-24.
- 徐复观.2010. 中国知识分子的责任. 福建论坛(社科教育版), (06):1.
- 徐稳.(2013). 全球化背景下当代中国文化传播的困境与出路. 山东大学学报(哲学社会科学版)(04).
- 徐占忱.(2014). 讲好中国故事的现实困难与破解之策. 社会主义研究 (03),20-26.
- 许纪霖.(2003). 中国知识分子十论, 上海: 复旦大学出版社.
- 余纪元.(2009). 德性之镜——孔子与亚里士多德的伦理学. 林航, 译. 北京: 中国人民大学出版社.
- 袁靖华.(2017). 中国的“新世界主义”: “人类命运共同体”议题的国际传播. 浙江社会科学 (05),105-113+158-159.
- 袁维杰 & 刘娟平.(2019). 孟子“仁政王道”思想在构建人类命运共同体中的意义. 中国社会科学报.

张立文 (2018). 中国传统文化与人类命运共同体. 中国人民大学出版社.

张小平.(2019). 当代文化帝国主义的新特征及批判. 马克思主义研究 (09),123-132+160.

赵汀阳.(2019). 天下观与新天下体系. 中央社会主义学院学报 (02),70-76.

郑航.(2018). 儒家德育传统：由关系主义向关系理性的超越. 华南师范大学学报（社会科学版）(01).

左金磊 & 尹梦曦.(2021). 生存、生命、生活——论李泽厚“情本体”的实践转向. 河北大学学报（哲学社会科学版）(01),35-40.



## 荀子论社会和国家的起源和根源

孔维鑫<sup>1</sup>

清华大学

### 【摘要】

在荀子，社会指人类所结成的具有一定结构和秩序的群体；国家指一种保障社会结构和秩序的实体。前者需要后者导向、规范和强制力的保障；后者则是以前者作为基础、土壤而建立、生长的。就存在基础论，国家起源于社会；就形成过程论，国家起源于圣人制作。社会主要根源于人类需要分工以互相持养；需要“胜物”、利用物以确保自己“最贵”的地位；需要持续存在。国家主要根源于人类需要通过规制以持养人的欲望；需要设定势位分别以达成上下相临相使的“维齐非齐”秩序；需要以外在客观的、保障强制的力量达成了秩序。进一步而言，国家的必要性体现为保障社会的秩序稳定与持续存在，实际上就是保障人类的持续存在。

### 【关键词】荀子；社会；国家；起源；根源

严格来说汉语中的“社会”与“国家”是近代以来才作为一对对应的术语出现的，但“社会”与“国家”所代表的两种实体在前现代时期就已经被一些思想家所论述过，荀子就是其中重要代表。荀子对社会和国家的起源与根源有精审的论述，这一点前人已多有论及，但多较为笼统，且常常将社会、国家混在一起。比如李涤生先生在总释《荀子·富国》时指出“（富国）第一段论社会国家之起源”<sup>2</sup>，但并没有对所谓“社会国家”做区分。廖名春先生在《荀子新探·群论》中指出“荀子……对有关社会国家的起源……提出了极为精辟的见解”<sup>3</sup>，在后文亦没有对社会、国家的区分。所以我们应首先以荀子思想去分别界定“社会”与“国家”，再分述社会的起源、根源和国家的起源、根源，并在最后论其汇通。

1 孔维鑫，清华大学人文学院在读博士研究生。

2 李涤生：《荀子集释》，台北：学生书局，2014，第195页。

3 廖名春：《荀子新探》，北京：中国人民大学出版社，2014，第93页。

## 一、荀子关于“社会”、“国家”之界定

《荀子》文本本身虽然有不少关于“国”“国家”的表述，但却没有“社会”一词。严复翻译斯宾塞的著作时曾借用荀子的“群”来翻译西方社会学中的“社会”，廖名春认为严复这样的翻译是“完全正确的”<sup>4</sup>。可以说荀子是以“群”来表述今天语境下的“社会”。

《荀子》中的“群”有依既往语言习惯的普通用法，如“群众”“群臣”“群天下豪杰”等，这里的“群”是指群体、众多、统合等意思；荀子之“群”也有他独特的用法，如

“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。”（《荀子·王制》）

李涤生注此处的“群”为“群居，社会”。荀子认为人类能使用牛马的原因或人类高于牛马之处在于人能群，牛马不能群，所以在这里人类之群和其他生物之群如牛群、马群性质不同。这里的“群”可理解为持续稳定社会，能持续稳定的“群”实际上就暗含着“群而分”的意思，而牛马之群体则无“群而分”这一层意思。所以这个“群”的意义中含有人类区别于其他生物的特性之义、甚至是人类之所以为人类之义。廖名春将荀子此论与亚里士多德及马克思所谓人是社会动物相对照，展现出人之“群”的独特性和重要性<sup>5</sup>；储昭华将荀子中“群”的涵义之一理解为“人所具有的能结成群体的群体性或社会性”<sup>6</sup>，这种理解方式即是偏重于“群”所体现的人类区别于其他生物群的特性之义，即人类之所以为人类之义。

综上，我们将本文要探讨的“社会”定为荀子所谓的“群”。

荀子关于国家的定义主要是

“国者，天下之利用也。”（《荀子·王霸》）

首先，这个定义是在“国”与“天下”相对待的格局中成立的，《正论》篇称

“国，小具也……天下者，大具也……国者，小人可以有之，然而未必不亡也；天下者，至大也，非圣人莫之能有也。”（《荀子·正论》）

则更明确指出“国”的地位或价值属性低于“天下”，“国”是天下的用具。林宏星先生指出，在荀子，“‘天下’概念多表现为一种文化或价值意味的概念，而‘国家’概念反倒是一种实体性的概念。”<sup>7</sup>在“王霸”篇后文荀子又称

“国者，巨用之则大，小用之则小。”（《荀子·王霸》）

这句意思是国家如果以大的方式去使用它，它就会成为大国，若以小的方式使用它，它就会成为小国。

4 廖名春：《荀子新探》，第93页。

5 廖名春：《荀子新探》，第94页。

6 储昭华：《明分之道——从荀子看儒家文化与民主政道》，北京：商务印书馆，第186页。

7 东方朔：《荀子伦理学的理论特色——从国家理由的视角说起》，《文史哲》，2020年第5期，第144页。

那么“群”和“国”的关系如何？前文说到荀子认为人类之所以为人类在于人能群，对于构成人类的人而言，关于人之所以为人，荀子说：

“人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也。夫禽兽有父子，而无父子之亲，有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨。”（《荀子·非相》）

这里明确说“人之所以为人”是因为有辨，但这个辨是“人道”之辨，辨的内容是“父子之亲”“男女之别”，是人伦关系。从这个角度讲，人之所以为人的辨无疑与人类之所以为人类的群紧密相联。所以荀子说：

“辨莫大于分，分莫大于礼，礼莫大于圣王。”（《荀子·非相》）

“人何以能群？曰：分。”（《荀子·王制》）

按前一句引文思路是圣王制礼定分以使得辨明，以确立人之所以为人，形成人伦（人道）秩序，进而可促进群的秩序；由“分”作为枢纽，联系后一句引文，则可推圣王制礼定分使得人能群，进而确立人类之所以为人类，形成群的秩序。而这两方面中，圣王（或君<sup>8</sup>）、礼显然已经涉及国家层面的事情，而群则是社会层面的事情，所以可见国家和社会的衔接点是“分”。群而分是有良好秩序的社会状态，要保障这种良好秩序就需要政治权威和礼仪法度等国家力量；当然另一面，国家的建立逻辑上是以社会为基础的，这一点留待后文详述。

以上对荀子中的社会和国家进行了界定。社会对应群，大体指人类所结成的群体；国家大致可以对应国或国家或礼义或圣王，是指一种保障社会秩序的实体。良好、稳定、可持续的社会一定是有分之群，而这需要国家的保障；同时逻辑上社会应当产生于国家之前，国家作为实体是以社会作为基础而建立起来的。下面还要对所谓“起源”和“根源”的区别进行简单说明。

陈来先生在探讨荀子礼义问题时区分了“根源”和“起源”，他指出：“说明礼义之所起的必要性和理由，这是属于根源的探讨。而礼义之发生的历史过程，是属于起源的讨论。”<sup>9</sup>林宏星先生则以“理论知识和理性根据”与“历史知识和生成原因”概括之<sup>10</sup>。所以本文要讨论的社会、国家的起源是指社会、国家产生的历史过程，严格来说这需要经验层面的实证论述才能保证其客观性，可是鉴于荀子有一小部分论述的确是在讨论社会、国家尤其国家产生的发生学过程，所以笔者也将对这部分的解读纳入本文。而社会、国家的根源则是指社会、国家产生的必要性和理性依据，这需要充分逻辑推论和哲学思辨才能具有说服力，这一部分也恰恰是荀子讨论社会、国家问题的核心，也会是本文接下来的讨论重点。

8 《君道》篇：“君者，何也？曰：能群也。”

9 陈来：《情性与礼义：荀子政治哲学的人性公理》，《中国社会科学辑刊》，2009年总第27期，第49页。

10 东方朔：《荀子伦理学的理论特色——从国家理由的视角说起》，第155页。

## 二、社会、国家的起源和根源

### 1、社会的起源和根源

上文已经辨明在荀子中，群即是社会的代称。荀子关于群的起源没有太多论述，根据荀子所谓“离居不相待则穷……人之生不能无群。”（《荀子·富国》）推论，既然至今人类还存在，至少说明人类从出现起尚未消亡过，因为如果人类完全消亡过又后来接续上，那么几乎无法证明后来接续上的所谓人类和之前的所谓人类是同一类，进而说明人类没有过离居不相待的状况。进一步的结论是群起源于人类的形成，或可谓人类起源于群的形成。这样就以逻辑的方式证成了经验领域人类始终群居的历史，虽然不属于经验实证，难以具有历史考古学带来的客观性，但至少在荀子理论内部可以自证成立。

荀子对群的根源或必要性的论述则十分精审。荀子称：

“故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物；故宫室不可得而居也，不可少顷舍礼义之谓也。”（《荀子·王制》）

“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物；故宫室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也。”（《荀子·王制》）

“故百技所成，所以养一人也。而能不能兼技，人不能兼官。离居不相待则穷，群居而无分则争；穷者患也，争者祸也，救患除祸，则莫若明分使群矣。

人之生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则穷矣。”（《荀子·富国》）

从人类需要持续存在角度上讲，群是必要的：人如果不群，则会走向穷尽，即不再存在了。从人类需要“胜物”、利用物以确保自己“最贵”的地位上讲，群是必要的：人若能群，则可以和一、多力、强、胜物，使得牛马为人所用，宫室为人所居，乃至裁用万物进而兼利天下。从每个人都需要依赖他人而生存或社会分工必要性的角度上讲，群是必要的：众多技艺所成就的东西才能养活一个人，而一个人却不能独自精通众多技艺，这就意味着社会分工合作的必要性，并隐含着社会分配的必需性，而这一切的前提即是群。故“人之生不能无群”。

不过在这里我们尤其要强调“群而分”，因为群而无分则会导致争、乱、离、弱、不胜物的后果，进而即是“穷”，所以群而无分最终的结果就是不群而穷。换言之，无分之群是无法维持的，持续的群即需要分。所以甚至可以进一步称，荀子中正面使用的“群”都暗含着“群而分”的意思。

对于荀子的“分”，廖名春认为“它就是人类社会的组织结构和组织原则”，并总结了“分”作为“礼义”具体体现的三方面内容：一是分工分职、二是伦理关系、三是封建

等级。<sup>11</sup>从廖氏总结第一个内容看，我们上面提到的分工问题也是分的一种，不过我们上面的提法是分工需要以群为前提，所以不涉及群与分的概念上的交错重叠。此外廖氏的讲法似乎另有一点问题，荀子称：“分何以能行？曰：义。”廖名春解为“‘义’是‘分’能实行的根据”<sup>12</sup>。按廖氏，分既指结构又指原则，而此处义又是分的根据，则义与分两个概念有了交错重叠，不妥。

与廖名春不同，陈大齐则将“分”明确理解为礼的一种作用，并强调它是“一种很重要的作用，其功能足以止乱致治”<sup>13</sup>。具体而言，陈大齐将荀子“分”内容分析为：“伦常的分别，社会地位的分别，才能的分别，社会上的分工分业，政治上的分职，以至自然现象的分类”<sup>14</sup>，而这些种种的分别均应得宜方能止乱致治，进而促成政府与人民、人民与人民之间和一<sup>15</sup>，即“群而分”下的和一。

李涤生的理解则更进一步，他注解“辨莫大于分，分莫大于礼”（《荀子·非相》）时认为“辨的作用，莫大于辨明上下、亲疏、贵贱、尊卑之名分……明分莫大于根据礼”<sup>16</sup>。注解“人何以群，曰：分。分何以能行？曰：义。”时指出：“分……分位，谓上下亲疏，尊卑贵贱之差。无分（权利、义务不清）则争……对事物能作合理的裁断，这就是义。”<sup>17</sup>所以可谓“分”为权利义务相对应的分位，具体说是一个人在社会中应处的地位、应有的名分、应享的权利、应负的责任，再具体些甚至可以扩展到职务工作层面。而“义”则是这种分类、分位背后的依据，是人对种种事物所做的合情合理的判断裁决。

由以上可见，讨论荀子的群势必要一并讨论“分”，我们上文提到过，群而分这种良好的社会状态需要国家层面的力量保障。而事实上，分本身就已经渗透着国家的痕迹了，荀子所谓“分莫大于礼”恰恰是对我们上面这一表述的印证。这样我们也就从“群”经由“分”过渡到了“礼”，即从社会过渡到了国家。

## 2、国家的起源和根源

### （1）为什么采用“礼（义）”、“圣王”来讨论“国家”问题

上文已经提及，在荀子，国家当被理解为保障社会秩序（群而分）的实体，术语上“国家”大致可以对应国或国家或礼义或圣王等。这里需要补充的是，荀子直接使用国、国家概念时，论述并不够深刻全面，难以仅仅依靠那些文本深入讨论国家根源问题。此外当荀子特别强调道德价值或文化意义时，他所使用的“天下”也会用来表征国家的某种特性；

11 廖名春：《荀子新探》，第94、97-99页。

12 廖名春：《荀子新探》，第95页。

13 陈大齐：《荀子学说》，台北：华冈出版社，1971，第145页。

14 陈大齐：《荀子学说》，第147页。

15 参见陈大齐：《荀子学说》，第148、149页。

16 李涤生：《荀子集释》，第80、81页。

17 李涤生：《荀子集释》，第181页。



而当荀子特别强调强制力或暴力功能时，“君上之势”等术语也可用来代指国家。但这两种用法都有角度上的偏重。

荀子解释“圣王”时指出“王也者，尽制者也”（《荀子·解蔽》），另外认为“君者，国之隆也”（《荀子·致士》），所以圣王或君是国家制度层面和运转过程中的最高权力角色，所以讨论国家问题一定会涉及圣王、君主问题。荀子说“国之命在礼”（《荀子·强国》），“治之经，礼与刑”（《荀子·成相》）韦政通先生认为：“（荀子的）礼在政治上有普遍的功效……可‘经国定分’……荀子正是要以礼为中心，建立一平等的理想社会。”<sup>18</sup>陈大齐将礼理解为“正国之具”，认为“诸般的治国规范都属于礼……国家的治乱遂亦决于礼的有无，决于政治措施之是否有合于礼。”<sup>19</sup>可见荀子讨论国家问题时把礼作为极其重要、根本的要素。林宏星先生指出荀子的礼是作为国家理由被给出的，它同时拥有权力和道德两个面向。<sup>20</sup>而在荀子，复合权力与道德的概念除了礼，还有圣王。“圣王”即“圣也者，尽伦者也”，“王也者，尽制者也”（《荀子·解蔽》），当然，礼也是由圣王创制的，荀子理想中的君主（即圣王）当是“治辨之主也，文理<sup>21</sup>之原也”（《荀子·礼论》）。所以综合荀子思想系统义，国家最终落在礼义上讲最为合适，在讨论国家来源和根源时，则可以转化为讨论礼义的来源与根源，也需要讨论作为礼义制作者的圣王。

可是在荀子，礼义和圣王都是正向价值的概念，而作为“巨用之则大，小用之则小”的国家实体应当来说是可正向可负向的。其实很多儒家学者向来有一套“成”的思维模式，即只有本质上是正向价值之物才可成，本质指向负向价值的最终将不成其为物。荀子关于国家讲道：

“无国而不有治法，无国而不有乱法；无国而不有贤士，无国而不有罢士；无国而不有愿民，无国而不有悍民；无国而不有美俗，无国而不有恶俗。两者并行而国在，上偏而国安，[在]下偏而国危；上一而王，下一而亡。”（《荀子·王霸》）

这样从两种性质的内容上看，单就国由礼所成的一面而论国似乎忽视了另一面，但荀子明言：“上偏而国安，[在]下偏而国危；上一而王，下一而亡”，偏向前者国安定，偏向后者国危殆，均是前者国可王天下（这是最理想状态），均是后者则国灭亡。所以国之所以成为国，根本在于后者，从性质或本质上而言，后者即是国由礼所成的一面。所以非礼义、无圣王之国最终将不成其为国，或说从本质上将就不是国。我们讨论荀子的国家问题，就是要讨论荀子理论中所认同的国家概念，也就是应当落在礼义或圣王上讨论。

还需要强调一点，讨论荀子国家概念落在礼义或圣王上展开，并不意味着忽视国家的强

18 韦政通：《荀子与古代哲学》，台北：中国台湾商务印书馆，1997，第190页。

19 陈大齐：《荀子学说》，第141页。

20 东方朔：《荀子伦理学的理论特色——从国家理由的视角说起》。

21 荀子中“文理”多为“礼”之代称，如“致隆高，綦文理”（《王制》）、“出于辞让，合于文理”（《性恶》）等。

制力或暴力功能。事实上荀子多次说道：违反礼义王公之子可以归于庶人<sup>22</sup>，对于礼义的施行辅以刑法的保障<sup>23</sup>。荀子还讲：“国无礼则不正。礼之所以正国也，譬之：犹衡之于轻重也，犹绳墨之于曲直也，犹规矩之于方圆也，既错之而人莫之能诬也。诗云：‘如霜雪之将将，如日月之光明，为之则存，不为则亡。’此之谓也。”（《王霸》）对此林宏星先生解释道：“当荀子将这种客观外在的标准比喻为‘如霜雪之将将，如日月之光明’时，已蕴含着荀子在突出礼的严正肃杀、公正无私的同时，也剥落了礼原本所具有的温情脉脉的面纱。”<sup>24</sup> 同时在荀子，圣王两大要义之一便是“尽制”，本质就是指制度或权势维度达到最高顶点者，这种表述本身便具有着自明的强制力。更不要说荀子常有“元恶不待教而诛”，“奸人之雄……圣王起，所以先诛也，然后盗贼次之。盗贼得变，此不得变也”等圣王极权式表达。应该说，在荀子当中，礼义和圣王作为同时兼具权力与道德两个面向的概念，是最适合用来深入讨论国家问题的术语。而“天下”则过于注重道德价值、文化意义的维度，“君上之势”等则过于注重权力、强制力的维度。

不过关于礼，荀子有时用其狭义，有时用其广义。比如荀子称“凡礼，事生，饰欢也……是百王之所同，古今之所一也，未有知其所由来者也。”（《荀子·礼论》）在这里的礼是指具体事生送死之礼数，对于这些礼，“未有知其所由来者也”，实际上无从论及其起源。但比如数篇出现的“隆礼尊贤而王”中的礼则是广义用法，涉及礼义（根据义）、礼制、法规、刑罚等，实际就是指国家整体制度，所谓“经国定分”者也（《荀子·非十二子》）。我们将国家起源和根源归约为礼的起源和根源时，用的当然是广义之礼。

## （2）国家的起源与根源

关于礼的起源，陈来先生引述荀子四处文本充分说明了荀子之所谓“礼”起源于圣人的制作。<sup>25</sup> 陈来先生也探讨了这种结论与礼之“三本”的关系，认为荀子所谓“三本”虽仍以天地为首，但荀子整体上对于礼义已经“不复重视自然法的论证，而更重视圣王的作用，这实际上是重视人类政治经验和政治理性在历史实践中的发现……这明显突出了政治权威和历史实践的作用”<sup>26</sup>。林宏星先生也指出：“荀子断然抛弃了《左传》中将‘礼’看作是‘天之经，地之义’的说法，礼义已不再是天地‘自然秩序’的一部分，而是圣王‘人为’的制作。天只是‘自然’而已，与人间秩序无涉；人间秩序不出于天之‘自然’，而出于‘人为’”<sup>27</sup>。作为国家命脉和根本的礼是“先王”或“古者圣人”制作而产生的，那么国家

22 《荀子·王制》：虽王公士大夫之子孙也，不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。

23 《荀子·性恶》：明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之。

24 东方朔：《荀子伦理学的理论特色——从国家理由的视角说起》，第152页。

25 详见陈来：《情性与礼义：荀子政治哲学的人性公理》，第49页。

26 同上

27 东方朔：《荀子伦理学的理论特色——从国家理由的视角说起》，第147页。

的起源也当推论为圣人制作。据陈来，国家本质上起源于人类理性在历史政治实践中意识到礼义是止息争乱的有效办法，而这所谓人类理性主要集中表现在政治权威身上<sup>28</sup>。这样以礼作为中介论国家起源时，若说“古者圣人”“为之立君上之势……明礼义……起法正……重刑罚”（《荀子·性恶》）则没问题；若说“先王”“制礼义”则需加留意，因为有“王”意味着已有国家，但可理解为不具礼的国家是未“成”之国，这种状态下所谓的国家摇摇欲坠，随时有乱穷灭亡的危险，所以“先王恶其乱”而“制礼义”以成就成型的国家。这样虽然也不是经验实证论述，但据荀子理论，国家起源于圣人制作可以说得通。

对国家起源再深问一步就是圣王如何创制礼，甚至圣王是如何发生的，对于这一点荀子给出的解释并不是单纯发生学描述，他的论述已经进入了根源或必要性的层面。下面我们先从圣人为何制礼义的角度探讨国家的根源或必要性问题。荀子论：

“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷于物，物必不屈于欲。两者相持而长，是礼之所起也。”（《荀子·礼论》）

荀子这段的讨论要点是对礼之根源或必要性的论述。人自然就会有欲，并因此有求，但求之无度无分，则会争夺，争夺就会动乱，动乱就会穷尽。人类若不想走到尽头，就必须由礼义来为人们划定分位，这样使得人们各自在各自的界限内得到应得到的部分，部分地满足欲望，使得物与欲能相持，使得人与人能不相争乱，进而使得人类得以持续性存在。

对于人为何相争，荀子还有两方面更精细的论述。一方面，荀子认为“凡人有所同一”（《荀子·荣辱》），人喜欢的和讨厌的东西往往都一样，这就意味着人们想要的和排斥的东西往往一致。“欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣”（《荀子·富国》）大家都想要一样的东西，但东西有限，有限就可能会争夺。加之没有礼义规定的度量分界让人各守其分防止人越界，那就一定会争夺。另一方面，

“分均则不偏，势齐则不壹，众齐则不使……夫两贵之不能相事，两贱之不能相使，是天数也。势位齐，而欲恶同，物不能澹则必争；争则必乱，乱则穷矣。”（《荀子·王制》）

“群众未县，则君臣未立也。无君以制臣，无上以制下，天下害生纵欲。”（《荀子·富国》）

荀子认为对人而言，双方权力地位相当，则往往互不服从，而无法良好合作互惠，这是自然而然的道理，这本身就不是良好的群的状态，而是潜藏着争乱的危险。权力地位相当又互不服从的情况下，一旦物不能充分地满足欲望，就必然引起争乱。如果众人没有上下等级分位，没有君限制臣，没有上级制约下级，那么天下之人就都彼此相害放纵自己了，也即引发争乱。

荀子引出礼起于因欲求无度又无分而争乱穷的逻辑后，更进一步拎出了人“欲恶同”且“欲多而物寡”和“势位齐”两方面诱发争乱穷的原因<sup>29</sup>。其中“欲恶同”“欲多而物寡”问题或欲望本身的问题是不可消除的，所谓“欲不可去”（《荀子·正名》），但却可化，化是“状变而实无别而为异者”，但对一般人而言，化性需要的是“注错习俗”（《荀子·儒效》），即需外在力量。而“势位齐”的问题则是可以加以改变的，即通过礼义“使有贫富贵贱之等，足以相兼临者”（《荀子·王制》），以达到“维齐非齐”的效果来止息争乱。前者是改变人性欲求的呈现或实现方式，使得它在一个合理的的不争的范围内满足自己；而后者则是使用外在规制的方式甚至强制的方式使得人即便欲争也不敢争、不能争。前者是人性会流于恶的前提下期待改善，让人性逐渐被化；后者则是在人性会流于恶条件下设定的轨道，让人性不能越轨。这两方面论述、两种解决问题的思路都透露出荀子对人性的最低估计，所以不能寄希望于人性自身达成秩序、防止争乱穷，而必须通过外在环境的积靡和政治等级的规制来使得人止息争乱，本质上是动用外在的、客观性和强制性的方式来达成这一目的。

而这两种解决问题的思路均统一于圣人之伪中，

“圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度”。（《荀子·性恶》）

圣人自主化性起伪，他所起之伪生成了礼义法度，这礼仪法度即规定了人与人的势位不齐和差等秩序。同时圣人所起之伪也成为普通人得以注错积靡的良好环境，进而促成普通人化性。而这一系列礼义法度、外在环境的形成本质上可以理解为国家成型的过程，圣人起伪生礼义的过程本质上可以理解为建立国家的过程。在此国家又可以被理解为人人得以化其性、安其位的外在统一场域，这统一场域最终促成了群而分状态的长期持续。

所以在剖析出欲求无度无分则争乱穷逻辑后，在拎出欲与势两大方面上争乱的根源后，则凸显出要想达成群而分、要想达成有秩序的社会状态，则必须依赖一种客观化体制化的、具有保障性质或强制性质的外在力量。而在人类政治的历史实践中，支撑这种外在力量的实体就是国家。至此，国家即被从必要性角度或根源处催生了出来。

如上文所说，荀子中探讨国家的起源和根源可化约为礼义甚至圣王的起源和根源，礼义的起源和根源上文以论及，那么所谓圣王的起源和根源是指什么？圣王制礼的原因或作用可以化解掉其根源或必要性的问题，但圣王的起源仍旧是个问题，亦可改问圣王何以发生？上文在探讨国家的起源时已经稍微提及了圣王如何创制礼，即化性起伪而生礼义。如果再深究一步，圣王在没有预先的外在礼义环境下化性何以可能？讨论这种问题势必要深入到道德哲学领域，超出了本文政治哲学的视角，本文暂不做进一步讨论。

29 陈来先生用“物 势”来总结荀子这种分判，详见陈来：《情性与礼义：荀子政治哲学的人性公理》。



### 三、结论

在《荀子》当中对社会的讨论应当落在“群”上进行；对国家的讨论应当落在“礼（义）”和“圣王”上进行。社会指人类所结成的具有一定结构和秩序的群体（有分之群）；国家指一种保障社会结构和秩序的实体，同时具有权力和道德两个维度。良好、稳定、可持续的社会一定是有分之群，而这需要国家导向、规范和强制力的保障；同时逻辑上社会应当产生于国家之前，国家应当是以社会作为基础、土壤而建立、生长起来的。

所以对于社会、国家二者而言，起源上应当推论社会先于国家。故就存在基础论，依逻辑推导，有人类即有社会，有社会后有国家，国家起源于社会；就形成过程论，按荀子，即前文结论，国家起源于圣人制作。

社会的根源或必要性主要在于人类需要分工以互相持养；人类需要“胜物”、利用物以确保自己“最贵”的地位；人类群体本能地需要持续存在。国家的根源或必要性主要在于通过规制以持养人的欲望；设定势位分别以达成上下相临相使的“维齐非齐”秩序；进而以外在客观的、保障强制的力量达成了秩序。其中国家和社会的形成都根源于人类需要持养人类自身、保障社会秩序存在，这方面的必要性对人类而言也是最根本的。实际上，由于国家是社会所需要的、国家是以社会为基础和土壤而建立和生长的，则社会的必要性也就是国家的必要性。除此之外，国家的必要性更表现为国家为社会提供的种种客观化、强制性力量，以上文广义的礼为主。这些保障性力量使得社会原本可能有秩序也可能无秩序、可能持续存在也可能一朝崩溃的状态转变为了有秩序的状态、能够持续存在的状态。所以国家的必要性可以进一步提炼出一点，即保障社会的秩序稳定与持续存在，实际上就是保障人类的持续存在。



## 试论“超越”何以可能

乐晓旭

山东 济南

### 摘要：

超越作为哲学与文化的一个根本问题，不能仅仅局限于对其进行基于主客对立下的存在者化的思考，超越还是一种前存在者化的“超越活动”，即生活情境的本源结构：在生活并且去生活。正是在这种不断的在生活 and 去生活的超越活动中，我们生成了形而上的外在超越与形而下学。

### 关键词：超越；超凡；超验；超越活动

超越 (transcendence) 问题一直以来都是宗教与哲学领域的核心问题。近年来学界对于超越问题的讨论十分热烈，学者们大都从不同的理论角度出发，基于中西比较哲学视角，阐明儒家超越概念的真实意涵，探寻儒家现代化转型的路径。<sup>1</sup> 本文从当前学界对于超越问题的争鸣入手，试图打破传统对于超越概念的理解，寻求超越何以可能的存在论根基，从而对于超越概念有一个全新的理论视角。

当今学界关于超越问题的争鸣

众所周知，近现代以来，随着西方文化的强势入侵，学界逐渐形成了一种中西文化对峙的局面，为与西方宗教哲学中作为神圣“外在超越” (external transcendence) 的“上帝” (God) 相对应，现代新儒家提出“内在超越” (immanent transcendence) 的概念，以凸显中国哲学的优越性和独特性。

在中国大陆哲学界，郑家栋最早对于“内在超越”的发展历程进行了系统梳理，并指出“80年代以来‘内在超越’一语的流行及相关问题的讨论，实际上关涉到中国（特别是儒家）思想文化在中西比较架构中的重新定位。”<sup>2</sup> 牟宗三最早对于“内在超越”概念进行论述，他在1963年出版的《中国哲学的特质》一书中讲到“天道高高在上，有超越的意义。天道贯注于人身之时，又内在于人而为人之性，这时天道又是内在的 (Immanent)。因此，

1 参见黄玉顺，任剑涛：《儒学反思：儒家·权力·超越》，《当代儒学》，2020年第2期；常会营，张洪斌：《“中西会通视域下的儒家超越性问题”学术讨论会综述》（“宗教哲学茶座”公众号，2020年9月16日）

2 郑家栋：《从“内在超越”说起》，《哲学动态》，1998年第2期。

我们可以康德喜用的字眼，说天道一方面是超越的 (Transcendent)，另一方面又是内在的 (Immanent 与 Transcendent 是相反字)。天道既超越又内在，此时可谓兼具宗教与道德的意味，宗教重超越义，而道德重内在义。”<sup>3</sup> 余英时认为，“（中国）走内在超越的路，和西方外在超越恰成一鲜明的对照。”<sup>4</sup> 随后他在《论天人之际：中国古代思想起源试探》一书中又将“内在超越”改为“内向超越” (inward transcendence)，认为“中国轴心突破的最后归宿于‘内向超越’”<sup>5</sup> 汤一介在《儒道释与内在超越》一书中指出“如果相比较地说，中国传统哲学是以内在超越为特征，而西方哲学（包括基督教哲学）是以外在超越为特征”<sup>6</sup> 简单来说，现代新儒家提出“内在超越”说的目的就在于“提升中国文化，对抗西方文化”<sup>7</sup> 这种将“内在超越”和“外在超越”视为中西哲学差异的观念在很长一段时间内影响了整个中国哲学的发展，并且成为了学界的普遍共识。

近年来，基于当下的生活情境，学界开始重思“超越”问题，并对牟宗三等一众现代新儒家所崇尚的“内在超越”与“外在超越”说进行反思。概括来说，当今超越问题的争鸣主要包含以下几个方面：

一是认为“内在超越”概念本身就是不成立的，涉及“内在超越”概念的合法性问题。李泽厚认为，“内在超越”的“内在”与“超越”乃是相互矛盾的。<sup>8</sup> 郝大维和安乐哲指出，“在孔子思想中，影响最深远的、一以贯之的预设是：不存在任何超越的存在或原则。这是一种强烈的内在论的先决设定。从严格意义上说，超越和内在的对立本身，是出于西方哲学的传统。”<sup>9</sup> 因此，牟宗三的“内在超越”之说实际上是把西方的“超越”观念强加于中国哲学，“超越的观念与中国古典典籍的解释无关”<sup>10</sup> 张汝伦则认为“内在超越”论实际上暴露出了以西释中的根本缺陷与问题，“‘内在超越’论不但根本误用了‘超越’这个西方哲学的基本概念，而且本身也讲不通。”<sup>11</sup> 二是在承认“内在超越”概念合理性的同时，对其概念本身进行反思。黄玉顺将现代新儒家以来将“内在超越”视为优越且独有的这一观点称作“内在超越的两个教条” (the two dogmas of the immanent transcendence)，认为“‘内在超越’并非中国哲学的独有特征，而是中西哲学共有的普遍特征；不论中西，‘内在超越’并不是比‘外在超越’更优越的思想进路，恰恰相反，

3 牟宗三：《中国哲学的特质》，台北：中国台湾学生书局，1974年，第30—31页。

4 余英时：《儒家伦理与商人精神》，《余英时文集》（第三卷），广西：广西师范大学出版社，2004年，第8页。

5 余英时：《论天人之际：中国古代思想起源试探》，台北：联经出版事业股份有限公司，2014年，第221页。

6 汤一介：《儒道释与内在超越问题》，江西：江西人民出版社，1991年，第2页。

7 黄玉顺：《中国哲学“内在超越”的两个教条——关于人本主义的反思》，《学术界》，2020年第2期。

8 参见李泽厚：《由巫到礼，释礼归仁》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年。

9 郝大维，安乐哲：《孔子哲学思微》，南京：江苏人民出版社，1996年，第5页。

10 安乐哲：《自我的圆成：中西互境下的古典儒学与道家》，石家庄：河北人民出版社，2006年，第39页。

11 张汝伦：《论“内在超越”》，《哲学研究》，2018年第3期。

它的人本主义背景存在着严重的问题。”<sup>12</sup> 任剑涛认为内外在超越说不足以界定中西文化，“说中国思想属于内在超越，无法处理中国文化中呈现的外在超越思想成分；断言中国文化具有外在超越理念，同样无法贯通说明强势的内在超越传统。”<sup>13</sup> 三是不再囿于现代新儒家所建构的“内在超越”概念，而是对于中国哲学的超越问题有更新的创建。蒙培元“情感儒学”<sup>14</sup> 创造性地提出了“情感超越”的概念，认为“中国哲学更多地是讲情感的超越”<sup>15</sup> 这种“情感的超越”并不是对于情感的超越，而是超越本身就是情感性的。赵法生提出了“中道超越”的概念，认为“中道超越是以体悟客观存有的天命和天道为前提，以主客观兼顾贯通为原则，以身心合一和仁礼双彰的人伦日用实践功夫为路径，以天地万物为一体为最高境界的超越形态。”<sup>16</sup> 黄玉顺提出“超越本体论”，并将其作为“生活儒学”（Life Confucianism）的“内在转向”（an internal turn），即由“变易本体论”转为“超越本体论”，解构中国传统哲学中“内在超越”的独有论和优越论，还原到中国前轴心期的神圣外在超越，最终建构一个顺应现代生活方式的、神圣的外在超越者。<sup>17</sup>

总的来说，超越概念的提出在很大程度上是近现代中西文化碰撞下儒学思想转型的一个重要的理论发展。当今学界对于超越问题的争鸣在很大程度上已经打破了现代新儒家以来对于“超越”的传统理论模式，但是，通过以上对于超越问题争鸣的梳理，我们也可以看到，当今学界对于超越概念的理解仍然局限于主客对立的立场之下，也就是说，他们仍然基于一种存在者化的思考之下对于“超越”概念进行阐释，如蒙培元的“情感超越”其根本则是主体哲学视角下的“心灵超越”。当然，黄玉顺所提出的基于其生活儒学体系下的“超越本体论”的建构蕴含着建构前存在者的超越概念的倾向，“按照生活儒学的思想视域，这种建构并非照搬古代的那个外在神圣超越……这与当时的生活方式及其社会转型即走向‘大一统’的历史趋势、时代背景密切相关；而是一种‘重建’，因为今天的生活方式已非昔日的宗法社会或家族社会的生活方式，而是现代性的生活方式。”<sup>18</sup> 可以说，这里的生活方式就是一种前存在者化的表现，这为我们重思超越概念提供了一个新的理论方向。

#### 超越概念的基本含义及其反思

在传统宗教和哲学中，超越概念被普遍视为是基于主客对立之下的理论建构，海德格

12 黄玉顺：《中国哲学“内在超越”的两个教条——关于人本主义的反思》，《学术界》，2020年第2期。

13 黄玉顺，任剑涛：《儒学反思：儒家·权力·超越》，《当代儒学》，2020年第18辑。

14 参见黄玉顺等主编：《情与理：“情感儒学”与“新理学”研究——蒙培元先生70寿辰学术研讨集》，中央文献出版社2008年版；《儒学中的情感与理性——蒙培元先生七十寿辰学术研讨会》，现代教育出版社2008年版；《人是情感的存在——蒙培元先生80寿辰学术研讨集》，北京大学出版社2018年版；《“情感儒学”研究——蒙培元先生八十寿辰全国学术研讨会实录》，四川人民出版社2018年版。

15 蒙培元：《心灵超越与境界》，北京：人民出版社，1998年，第81页。

16 赵法生：《论孔子的中道超越》，《哲学研究》，2020年第4期。

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

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

尔打破了传统知识论和宗教神学对于超越概念的理解,而将其视为一种归于此在的存在概念。

### (一) 超越概念及其汉译问题

20世纪80年代后半期,“超越”作为一种外来词汇自海外传入中国,因此,在中国哲学的话语体系下,对于超越概念的理解不可避免的涉及词性和翻译问题。因此,在对超越概念进行探讨前,首先需要厘清“超越”概念的具体含义。

作为词源的动词性的“超越”(transcend)指超出某种界限或范围,涉及“超越主体”以及“被超越对象”。这就决定了存在者层级上的“超越”概念总是在主客对立的基础之上的。名词的“超越”(transcendence)一般包含两个含义,“Transcendence, broadly, the property of rising out of or above other things (virtually always understood figuratively); in philosophy, the property of being, in some way, of a higher order. A being, such as a God, may be said to be transcendent in the sense of being not merely superior, to other things, in any sort of perfection. God's transcendence, or being outside or beyond the world, is also contrasted, and by some thinkers combined, with God's immanence, or existence within the world.”<sup>19</sup>即在哲学中,“超越”是指某种主体所具有的一种优越品质、能力或状态,即超出某种通常的界限;而在宗教学中,“超越”指“上帝”,即最高的神圣存在者。

形容词的“超越”,有transcendent和transcendental两种译法。最先对于两者进行区分的是康德,“In Kant's Critique of Pure Reason, principles that profess (wrongly) to take us beyond the limits of any possible experience are called transcendent; whereas anything belonging to non-empirical thought that establishes, and limits of experience may be called transcendental.”<sup>20</sup>康德在《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》中指出“(先验)这个词并不意味着超过一切经验的什么东西,而是指虽然是先于经验的(先天的),然而却仅仅是为了使经验知识成为可能的东西说的,如果这些概念超出经验的范围,它们的使用就叫做超越的使用,要把这种使用同内在的使用,即限制在经验范围之内的使用区别开来。”<sup>21</sup>即在康德哲学中,transcendent是指超越于经验之上的自由、灵魂和上帝;transcendental指内在于经验之中且独立于心灵的先天构造,如作为感性直观形式的时间与空间和知性层面的执行范畴。受此影响,在中国哲学的现代话语体系下,transcendent(这里译为“超凡”)即是现代新儒家所讲的“外在超越”,如果用“超越主体”以及“被超越对象”来对它进行定义,“超越主体”即作为神圣外在超越的至上神——上帝(God)或天(Tian),而“被超越对

19 The Cambridge Dictionary of Philosophy [Z]. New York: Cambridge University Press, 1999: 925.

20 The Cambridge Dictionary of Philosophy [Z]. New York: Cambridge University Press, 1999: 925

21 康德:《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》,庞景仁译,北京:商务印书馆,1982年,第172页。



象”则是我们生活的“世俗世界”。所谓的“transcendental”（这里译为“超验”）即是现代新儒家所讲的“内在超越”，如果同样用“超越主体”以及“被超越对象”来对它进行定义，“超越主体”即人，而“被超越对象”则是人的感性经验，即所谓的“超验”就是超越经验。<sup>22</sup>

通过对于“超越”概念分析，我们可以看到，不管是 transcend、transcendence、transcendent 还是 transcendental，它们从其根源上都是一种存在者化的思考，都是基于一种主客架构下的对于“超越”概念的认识，而这种基于主客架构下的“超越”概念必然会造成“存在论困境”，即“存在者何以可能？”的问题，也就是说，如果存在者不存在，那么“超越”概念是否还存在？“超越”概念是否是先于存在者而存在的？对于这个问题，海德格尔通过其存在论的建构对其进行了回答。

## （二）海德格尔对于超越概念的反思

海德格尔可以被视为对存在者化的超越概念进行反思的代表人物之一。在他之前，胡塞尔就曾对于康德哲学中的超越概念进行了反思，胡塞尔十分重视纯粹的自我和纯粹的意识，并将其视为“奇迹之中的奇迹”，对于胡塞尔来说，这种现象的惊奇是其哲学生活的重心和基本体验，它作为一种存在物意识到自己的存在而又意识到其他存在者的存在。因此，“在胡塞尔看来，知识的结构、理性的判断，乃至全部思维逻辑的基础，都必须要到纯粹意识的现象学分析中才能寻得。”<sup>23</sup>也就是说，胡塞尔的超越是一种存在者化的主体性的超越，他将其全部概念都包含在其纯粹先验意识的“意向活动”。海德格尔则与之不同，“超越与超越论问题在海德格尔那里，首要地和根本地是一个存在论和生存论问题……科学经验知识，乃至全部意向性意识如何可能的问题，只有在人类亲在的生存论—存在论分析的基础上才能得到真正的理解和把握。”<sup>24</sup>

海德格尔首先对于超越的基本含义进行了说明，指出“字面含义来自于 transcendere：超越、逾越、越向，因此，超越（Transcendenz）就意味着：被越过、逾越，而超越的东西（Transcendente）则用来标画那逾越之所向，那为了可以通达或便于理解而要求某种逾越的东西，彼岸的，对面的东西；最后，超越者（transzendierende）意味着：那实施逾越者。”<sup>25</sup>他认为不管是近代知识论意义上对于超越概念的理解，还是传统神学形而上学意义上的对于超越概念的理解，都是一种存在者层面的理解，也就是说他们仍然局限于主客架构的立场之下。海德格尔反对将超越存在者化的理解，他在《从莱布尼茨出发的逻辑学的形而上学始基》一书中对于将超越总结为以下几个方面：1. 主体

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

23 王庆节：《超越、超越论与海德格尔的〈存在与时间〉》，《同济大学学报》，2014年第1期。

24 王庆节：《超越、超越论与海德格尔的〈存在与时间〉》，《同济大学学报》，2014年第1期。

25 马丁·海德格尔：《从莱布尼茨出发的逻辑学的形而上学始基》，赵卫国译，陕西：西北大学出版社，2015年，第226页。



之主体性的原始状况。主体作为主体超越着，如果它不超越着，就不是主体。超越不是此在朝向其他存在者的（在其他可能的行为中）随便的某种可能的行为，而是期存在的基本状况，以之为基础，它首先才可能对存在者采取行动。2. 超越的意思并不是逾越将主体首先封闭在某个内在空间的界限，而是说，被逾越的是可能对主体公开的存在者本身，更确切地说，恰恰在其超越的基础之上。因此，被逾越的东西随着此在而存在，所以，不是此在的存在者被逾越，那种存在者作为那样的存在者，即以其本身而出现。超越恰恰就在于，此在存在于其中的或它本身所归属的这些存在者，被它所逾越。此在作为超越者超出自然之外，虽说作为实际的此在被自然所环抱。作为超越者，也就是说，作为自由存在者，此在对自然来说是某种陌生的东西。3. 作为主体的主体超越“之所向”。主体超越之所向，是我们称之为世界的东西。4. 此在之超越的基本现象：在一世界一之中一存在。<sup>26</sup> 因此，在海德格尔看来，超越乃是一种存在意义上的超越，“关于生存之超越的陈述，是一种生存论（存在论）的陈述。”<sup>27</sup> 超越并不仅仅是一种存在者意义上的超过、超出，而是“人之此在所特有的东西，是作为先于一切行为而发生的这个存在者的基本机制。”<sup>28</sup> 也就是说，超越是先于主体而存在的，“标志着主体的本质，乃是主体的基本结构”<sup>29</sup>。这就意味着，在海德格尔哲学中，存在着一个不可忽视的矛盾。尽管超越是先于主体而存在的，但却限于此在的范畴之下，在他看来，“超越问题取决于人们如何规定主体之主体性，也就是说，此在之基本状况。”<sup>30</sup> 此在的基本状况乃是“在世界之中存在”，因此，“超越就是在一世界一之中一存在”<sup>31</sup> 这种“被把握为‘在世界之中存在’的超越，是人之此在所具有的。”<sup>32</sup> 也就是说，海德格尔的超越就只能是此在的超越，而此在仍是作为一种存在者而存在，因此，海德格尔的存在仍然是一种存在者化的思考。

值得注意的是，针对海德格尔哲学中出现的问题与矛盾，黄玉顺的“超越本体论”为问题的解决提供了一个新的理论路径，他在反思“内在超越”的两个教条的同时，强调生活儒学的内在转向，即由“变异本体论”到“超越本体论”转变，解构“周秦之变”以来的传统的、所谓“内在超越”的旧的形上学本体论，重建新的顺应现代生活方式的、神圣的外在超越者。“超越本体”的建构属于其“观念奠基”的序列之中，但它仍是对形而上

26 参见马丁·海德格尔著《从莱布尼茨出发的逻辑学的形而上学始基》，赵卫国译，陕西：西北大学出版社，2015年。

27 马丁·海德格尔：《从莱布尼茨出发的逻辑学的形而上学始基》，赵卫国译，陕西：西北大学出版社，2015年，第238页。

28 马丁·海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2014年，第162页。

29 马丁·海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2014年，第162页。

30 马丁·海德格尔：《从莱布尼茨出发的逻辑学的形而上学始基》，赵卫国译，陕西：西北大学出版社，2015年，第227页。

31 马丁·海德格尔：《从莱布尼茨出发的逻辑学的形而上学始基》，赵卫国译，陕西：西北大学出版社，2015年，第239页。

32 马丁·海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2014年，第165页。

存在者层级“超越”概念的理解，而并未正面展开“生活—存在”层级的超越观念。本文即是围绕其尚未展开的“生活——存在”层级的超越观念，回归孔孟儒家传统，以探索超越何以可能的内在根源。

作为前存在者的“超越活动”

众所周知，基于主客对立基础之上的存在者化的“超越”概念必然面临“存在者何以可能”的存在论困境。在作者看来，存在者化的超越概念有一个共同的存在为其奠基，这就是存在论意义上的“超越”，可以称之为“超越活动”（transcending），所谓的“超越活动”是生活情境的本源结构：在生活并且去生活。正是在这种不断的在生活和去生活的超越活动中，我们生成了形而上的外在超越。

在先秦儒家哲学中，孟子开启了中国哲学的“内在超越”之路，即他存在以心性为主要特征的“内在超越”的萌芽，但是这并不意味着孟子哲学就是内在超越的，因为在其哲学中架构中，始终存在对于“外在超越”——“天”的建构，黄玉顺指出“孟子的超越观念并非‘内在超越’，而是继承了孔子‘外在超越’神圣之‘天’。”<sup>33</sup>

一方面，形而上的外在超越为形而下学<sup>34</sup>奠基。在孟子的哲学建构之中，尽管十分强调心性情的重要作用，但是孟子强调，它们乃是由天所赋予的，即作为神圣外在超越者的天则为超验的心性提供观念承诺。在他看来，“心”乃是人的主体性的标志，其有两层含义：一是形而下的感官知觉之心，心作为认识器官及其“知觉”“思虑”等认识功能及其作用，即所谓“知觉灵明”之心；二是形而上的道德本体之心，心是主体自身内在的道德本能或情感意识，其内在超越性主要体现在“性”和“情”的建构中，孟子讲到“恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”（《孟子·告子上》）他认为仁、义、礼、智作为道德本性乃是生而具有，而“四性”最终来自于恻隐、羞恶、辞让、是非等道德情感。“这四种情感是一切道德意识、道德观念的萌芽，也是一切道德意识、道德观念的基础，是心之所以为心者，而不是心的认识对象。”<sup>35</sup>也正是因为这四种经验心理层次的情感的存在才形成了仁义礼智四种道德性，即“四端”升华而形成“四性”。对于心性的重视，并不代表孟子哲学便全然是“内在超越”的。所谓“内在超越”其实是“‘搁置’了或者说吞没了外在世界（此即所谓‘不可知论’）、转向了内心世界，表现为理性主义哲学转向了内在的纯粹思维，（彻底的）经验主义哲学转向了内在的纯粹感知。”<sup>36</sup>这就意味着，人的某种内在属性或特质规定了外在的世界，包括超凡的世界和超凡的存在者。但在孟子哲学中，尽管心性的十分重要，但是在心性之上，孟子指出，心乃是天之所予，“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，

33 黄玉顺：《天吏：孟子超越观念及其政治关切——孟子思想的系统还原》，《文史哲》，2021年第3期。

34 这里的形而下学包含伦理学、知识论等内容。

35 蒙培元：《儒家精神哲学及其发展提要》，《鹤湖》，1990年1月号。

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

养其性，所以事天也。”（《孟子·尽心上》）通过“尽心”“知性”，我们可以对“天”有所了解，需要注意的是，在孟子看来，我们只能对“天”有所了解，却不能替代“天”而发挥作用。在先秦儒家中，天乃是“外在超越”的体现，即超越外在凡俗世界。所谓“外在超越”即外在于这个凡俗世界，“是在说上帝或天的超凡性，而不是在说人的超验性”<sup>37</sup>在孟子这里，天的人格神形象被弱化，“天以行与事示之”，天的神圣性主要体现在“天吏”“天民”“天爵”这三个概念之中，由于其具备天所赋予的神圣性，因而孟子认为，他们都是发挥着世俗权力的制约和监督的作用。<sup>38</sup>

另一方面，“超越活动”为形而上的外在超越奠基，即在不同的在生活并且去生活的过程中，在不同的生活方式下，人们对于神圣外在超越的建构亦有所不同。在周公那里，“天”被视为神圣的外在超越者，可以赏善罚恶，所以我们要敬天。但是“天”却不仅仅是“只可远观而不可亵玩焉”的敬畏对象，周公通过制礼作乐的方式，建立了一套“大宗套小宗”的宗法等级制度，在这种等级制度之下，祖先神可以直接与天进行沟通，而巫史则可以借助“祭祀”与“龟卜”的方式通过请托祖先神与天进行沟通。祖先神和巫史其实都是归属于世俗权力之下的，这就体现了作为至上神的天的地位被世俗权力所垄断，所谓的天意也不过是权力表达其意志的工具而已。周公之后，基于世俗权力对于神圣权力的垄断，孔子通过“天生”“天道”“天命”等天的多种显现样式概念论证作为外在超越的至上神天的神圣性，并强调“敬鬼神而远之”，以试图维持形而上的超凡存在者的神圣性；孟子则在继承周孔以来对于外在超越的“天”的重视的同时，在一定程度上弱化了“天”的人格性特征，通过“天爵”“天吏”“天民”等概念的设立，利用“天”的神圣超越性对于世俗权力进行规训。

总的来说，超越作为哲学与文化的一个根本问题，不能仅仅局限于对其进行基于主客对立下的存在者化的思考，超越还是一种前存在者化的“超越活动”，即生活情境的本源结构：在生活并且去生活。正是在这种不断的在生活 and 去生活的超越活动中，我们生成了形而上的外在超越与形而下学。在观念的奠基层级上，“超越活动”为形而上的超凡存在者奠基，形而上的超凡存在者又为形而下学奠基；而在观念的生成层级上，“超越活动”首先生成了形而下学，随后生成了形而上的超凡存在者。<sup>39</sup>也就是说，对于超越的前存在论理解包含以下三个方面：第一，神圣的超凡存在者的存在是必须的，它为超验存在者提供观念承诺，这就意味着超验存在者并不能取代超凡存在者，不能替代超凡存在者而发挥作用，即理性并不能代替信仰行使权利。第二，由本源“超越活动”所生成的超凡存在者是不断发生变化的，是随着本源生活情境的变化而发生改变。因此，我们一方面要回归中

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

38 参见黄玉顺：《天吏：孟子超越观念及其政治关切——孟子思想的系统还原》，《文史哲》，2021年第3期。

39 关于“观念奠基”和“观念生成”的相关论述，参见黄玉顺著：《爱与思：生活儒学的观念》（增补本），四川人民出版社2017年版。

国哲学的原点去寻求关于神圣超凡存在者的理论资源；另一方面，我们也应依据当前的生活情境而有所改变。第三，超凡存在者和超验的存在者并不是非此即彼的，而是可以互相存在的，即理性与信仰之间并不是矛盾的，而是可以共生共存的，发挥着彼此不同的效用，这就打破了现代新儒家以来将“外在超越”和“内在超越”视为矛盾对立的观点。

## 儒家文明为世界文明发展贡献智慧

李春蕾

中共中央党校（国家行政学院）在读博士

### 摘要：

当今世界文明发展面临两个主要问题，从古今的角度看，是文明发展的现代性问题，从中西的角度看，则是不同民族、国家间文明冲突问题。儒家文明因为具有区别于世界其他文明的三个独特性，即两面性、开放性、长久性，因而能够为世界文明的发展提供智慧。一方面，儒家文明具有两面性，因此儒家文明当中蕴藏着“知止”的态度。儒家“文明以止”的观念有助于解决现代文明因“不知止”而造成的人与人之间、民族与民族之间以及人自身的矛盾问题。另一方面，儒家文明具有开放性，因而对待不同文明，儒家文明采取和而不同、兼容并包的态度，这样的态度有利于化解文明冲突，有利于文明间的交流互鉴。尽管儒家文明能够为世界文明的发展提供智慧，但儒家文明自身面临着由传统向现代的转型。儒家文明需要在继承传统的基础上，去粗取精，实现创造性转化和创新性发展。对于世界文明来说，则要处理好文明发展的古今、中西问题。

### 关键词：文明；独特性；知止；和而不同；未来

谈及儒家文明与世界文明，首要的功夫是厘清文明的内涵。然而文明是一个意蕴及其错综复杂的概念。在不同的历史语境和背景之下，学者们对文明内涵的理解莫衷一是。笔者于是另辟蹊径，在综合前人研究成果的基础上，从儒家文明与世界文明的关系出发，来界定文明的内涵。

笔者认为文明的内涵有两个维度。一方面，文明与“野蛮”对立，是社会进步以及人类开化的标志。随着时间的推演和社会的不断进步，人类先后经历了古代文明、近代文明、现代文明。另一方面，文明是某一国家、民族、地域的物质和精神成果的总和。从第一个维度出发，儒家文明相对于当今的世界文明来说是传统的。这里的“传统”并不代表落后，也不代表儒家文明的发展是停滞的。而是与“现代”的概念相对应。可以说儒家文明与世界文明是一对古今范畴。从第二个维度出发，儒家文明是中华文明的主体，相对世界文明而言，儒家文明属于国家的、地域的、民族的文明。从这个角度看，儒家文明与世界文明是中西问题。此处的“西”，非特指西方欧美等资本主义国家，而是泛指中国之外的其他



民族国家。“中西问题”，指的是以儒家文明为代表的中国文明与世界上其他国家、民族文明之间的问题。

儒家文明与世界文明既有联系，又有区别。联系在于二者都是文明的范畴，因而都具有文明的共性。区别在于，和任何一个文明一样，儒家文明有着区别于其他世界文明的独特性。而儒家文明的独特性正是其为世界文明发展做出贡献的前提。

## 一、儒家文明的独特性

“‘儒家文明’的内涵很繁复，包括宗教、政治、伦理、教育、法律等制度文明、各种观念特别是价值观念的文明与风俗层面的文明，贯穿社会上层精英与下层民俗，包含儒家关于自然、社会、人生的理论与解释系统，即天之道、地之道、人之道、物之道等，也包含其实际的生活世界、日常行为与实践活动。在中国，它几乎是彻上彻下、彻里彻外的。”[1]儒家文明作为中华文明的主体，有着鲜明的特色，正是这些区别于世界文明的独特性，使得儒家文明为世界文明的发展提供智慧成为可能。

### （一）儒家文明的两面性

《周易系辞上》：“一阴一阳之谓道。”[2]上古时期，先民在观察日光向背的自然现象时，得出了关于阴阳概念的最初认识。其后，在《易经》当中，将一阴一阳的概念符号化，经三才之道，成象征着天、地、雷、火、水、风、山、泽的八卦。两两相叠，又成六十四卦。在这个过程当中，朴素的辩证法思想一直存在。“一阴一阳之谓道”的辩证思想在儒家文明当中占有重要地位。儒家的文明观，在最初诞生的时候，就预示了文明的两面性。

《周易》六十四卦当中，《离卦》象征文明。《离卦》上下两卦皆为“离”。从卦画上看，“离”上下为阳爻，中间一阴爻，恰似上下牙齿包裹着中间柔软的舌头，是一个嘴巴的形状。而《离卦》则是上下两张口。嘴巴除了进食，最重要的功能就是讲话，讲话就有意见、观点。文明就诞生于此。而《离卦》上下两张口，则代表了不同的观点相互激荡。相较于野蛮，文明固然是进步，但是口舌多，意见就多。意见多了，纷争与冲突自然而然随之而来。所以文明的存在是好事，但文明之间的相互冲突则是文明的另一面。文明的两面性就蕴藏在这一个小小的卦画上。

文明的两面性还体现在《离卦》与《坎卦》的关系上，离卦为重离，坎卦为习坎，二者互为错卦。错卦就是每一爻都相反的两卦，正预示着事物阴中有阳阳中有阴的一体两面。《离卦》为文明，《坎卦》为危险，二者互为错卦，预示着有文明存在的地方，必定有文明的危机伴随。更重要的是，《坎卦》卦辞为“习坎”，而《离卦》却不是“习离”，这是因为相比较文明，危机与危险处处皆是，更值得人们警惕。《离卦》六二爻一变，则为《大有卦》。六五爻一变，则为《同人卦》。《离卦》的互卦为《丰卦》、《贲卦》。同人、

大有、丰硕、文饰，都是文明发展的必经阶段，也是文明辉煌壮大的表现。然而若不能看出辉煌背后的坎险，则不免得咎。由此亦可见儒家文明的两面性。

正是因为儒家文明具有两面性，因此儒家文明当中蕴藏着“知止”的态度。当今的世界文明存在的一大困境就是文明的现代性问题，而现代性问题很大原因在于“不知止”，导致整个人类社会不得不面对知进而不知退带来的困境。

## （二）儒家文明的开放性

提到儒家文明的开放性，就不得不提及儒家文明与孔子创立的儒家学派之间的关系。笔者认为，儒家文明是一个以儒家学说为主，融合了多种文明的文明混合体。儒家文明的诞生要早于儒家学派的创立。

《汉书·艺文志》记载：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道最为高。……唐虞之隆，殷周之盛，仲尼之业，已试之效者也。”[3] 根据《汉书》的说法，儒家之流在唐虞之时已存在。中国目前能够得到出土文献证实的历史始自商代，因此这一观点暂存而不论。能够确定的是，在商代儒已作为一个阶层存在了。殷商时期鬼神观念极盛，殷民十分重视死生大事以及丧葬礼仪，因而诞生了专门办理丧葬事务的人员，那就是“儒”，也称术士，是早期的知识分子。到了周初，周公制礼作乐，形成了一套与分封制、宗法制相适应的礼乐文明，初步奠定了儒家文明乃至中华文明的基调。作为先秦儒家代表之一的荀子在其《儒效》中，亦将周公归于儒。由此可见，儒家文明并非起自孔子，而是在孔子之前就诞生了。儒家文明是要比儒家学派宏大得多的概念。当然，孔子创立儒家学派，对儒家文明的发展来说至关重要。因为孔子开启了儒家文明兼容包容的传统。孔子学说的创立，是在对三代文化损益的基础上实现的：“夏礼吾能言之，杞不足徵也；殷礼吾能言之，宋不足徵也。文献不足故也。足，则吾能徵之矣。”[4] 孔子是一个三代文化的继承者，他自称述而不作，删诗书、定礼乐、赞周易、修春秋，将传承斯文看做自己的使命。可以说，孔子既是一个继承者，又是一个创造者。这样的定位，便注定其学说一开始就带有兼容并包的气象。

儒家文明是一个开放的体系。这体现在儒家思想发展的各个阶段。从儒学自身发展的嬗变来看，汉代儒学与阴阳五行的观念相融合，开创了今文经学。儒学实现了经学化、神学化。魏晋时期玄风大畅，玄学形式上是对两汉经学的否定，但在内核上是儒家和道家思想的结合。这一阶段，儒学实现了玄学化。唐代儒释道三教合一，在三教的长期斗争与融合中，儒家学说吸收了佛教道教的本体论思想，将天道性命与礼乐刑政进行结合，创造了心性化、形上化的新儒学，也即宋明理学。儒学每一次发展，都建立在对其它学派思想的兼容并包之上，由此可见儒家文明的开放性。从儒学与其他文明的交往与融合来看，亦可见其开放性。儒家文明与佛教文明的融合，是儒家文明历史上第一次广泛地与外来文明相

融合，而宋明理学则是这融合中的里程碑式的成果。其结果是宋明理学成为封建社会后期的官方意识形态，影响中国几百年之久。清朝末年，西方文明传入中国。这是中国第二次面临大规模的文明传入。从最初的“中学为体，西学为用”，到20世纪30年代全盘西化浪潮下的新儒家，无论处于何种境地，儒家文明始终坚持开放的姿态，谋求儒家文明的现代化转型。

正是由于儒家文明具有开放性，所以儒家文明是包容的，能够实现对不同文明的兼收并蓄。“在宗教性质上，儒家文明是包容性的，事实上它不是一家文明，而是多家文明的混合体，不但儒释道浑然一体，即使是基督教徒和天主教徒，在中国首先都是一个‘儒民’。”[5]儒家文明的这种开放性与包容性，正为解决当今世界文明冲突越演越烈的问题提供路径。

### （三）儒家文明的长久性

文化与文明是一对联系非常紧密的概念，在许多场合当中，二者常常相互替代使用。但是二者仍存在差别。首先，文化的范围要大于文明。文化有积极、消极之分，而文明是文化当中积极的那一部分。其次，文化偏重于内在精神和思维范式，而文明偏重于物质和技术。内在精神和思维范式的变化相对缓慢，而物质和技术的变迁则相对迅疾。相比较儒家文明这个概念，中国人更习惯接受儒家文化这个提法。而文化比文明更加持久，这正是中华文明成为世界文明当中唯一没有中断、湮灭的文明，并一直发展到今天的原因所在。

从中国传统的文明观当中也可以看出儒家文明的“文化”倾向。文明一词最早出现在《尚书》当中，“浚哲文明”是对舜的评价。孔颖达解释“文”为“经纬天地”，“明”为“照临四方”。意思是舜有极高的文德，且这种德行如日月般影响四方百姓。这里的文明，文指的是文德、德行。明，指的是文德昭明，能引领群众。此处的文明，已包涵己正正人的教化之义。相对晚出的《周易·乾文言》中有“见龙在田，天下文明”的说法，同样含教化之义。直到近代，仍有学者将文明看作是教化，如陈独秀所言：“文明云者，异于蒙昧未开化者之称也。Civilisation，汉译为文明，开化，教化诸义。世界各国，无东西今古，但有教化之国，即不得谓之无文明。”[6]可见在传统中国人眼中，得到教化便是文明，未得到教化便是野蛮。以人的教化与否作为文明的标志，从文明与文化的分野来看，陈独秀所言虽为文明，实为文化。

可以说，儒家的文明观，一直是一种心性文明，而这本质上是偏向于文化的。直到近代以后，坚船利炮打开中国的大门，西方的文明观念传入，然后慢慢有了物质文明和精神文明的认识。但这种认识实在是发轫于近代的，所以中国古代，尤其是儒家，它的文明主要还是表现在精神、文化的层面。文化，其生命的长远正在于“化”这个字，我们常听人说大事化小、小事化了。化本身就意味着不明显的调整与改变。文化比文明的生命更长远，所以世界上大多文明都经历过断代，甚至有的文明已消失在历史的长河当

中，而儒家文明以及中华文明却能绵延千年之久。正是因为世界文明倾向于文明，而儒家文明倾向于文化，这样的差异性使得儒家文明这种偏向于文化的文明范式可以为世界文明的长久发展提供借鉴。

## 二、文明以止：儒家文明为解决世界文明的现代性问题提供智慧

“文明以止”一词出自《周易·贲卦》的彖辞：“刚柔交错，天文也；文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”[7]《贲卦》离下艮上，离代表文明，艮代表抑止。“文明以止”最初是对《贲卦》卦画的阐述。然而，“贲”代表文饰、文化，结合《贲卦》的象征义来看，文明以止则又可以引申为文饰、文化不应当无节制地发展下去，而是应当有所节制。

人们常常能够认识到文化具有积极的和消极的两种属性，但是对文明的负面作用却缺少关注。但文明具有两面性，这是毋庸置疑的。孙中山便提出：“文明有善果，也有恶果，须要取那善果，避那恶果。欧美各国，善果被富人享尽，贫民反食恶果，总由少数人把持文明幸福，故成此不平等世界。”[8]文明进步应当为人带来幸福，但是现实却事与愿违，少数人的幸福需要多数人来买单，这无疑是文明发展的另一面。杨度也提出：“今日有文明国而无文明世界，今世各国对于内则皆文明，对于外则皆野蛮。”[9]这些都是文明的恶果。

### （一）世界文明的现代性问题根源

之所以缺乏对文明消极后果的认识，是因为文明常常被看作是文化积极的一面。既然是积极的一面，自然文明越发达越好。秉持着这样的观念，西方文明飞速发展，实现了由传统文明向现代文明的转型。与此同时，现代性的文明病也随之而来。现代性问题发端于欧洲启蒙运动之后的一批西方资本主义国家，但是随着资本飞速向全球扩张以及世界各国不断推进工业化、现代化，现代性问题已经成为困扰全世界的问题。这些问题，从自然方面来看，体现在环境污染、能源紧张、极端气候事件频发、生物多样性丧失等；从社会方面来看，体现在经济危机、恐怖主义、局部动荡、贫富差距悬殊等；从人的个体层面来看，表现在人的异化、价值失落、道德沦丧等。

归根结底，现代性问题的根源在于缺乏“知止”的态度，物质文明极度发达，几乎到达了过亢的程度。“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧”[10]，这正是物质文明发展的真实写照。因为缺乏知止的态度，所以吃祖宗饭、断子孙路，提前消费后代子孙的资源搞建设，不惜以破坏环境为代价谋发展，因而造成人与自然的矛盾；因为缺乏知止的态度，所以不惜通过侵略、殖民等手段攫取资源，通过战争以及干涉别国主权的手段来争霸，因而造成了民族与民族之间的矛盾；因为缺乏知止的态度，所以资本对人进行无底线的压榨，人日益被资本物化，人失去了人本身存在的价值，只能接受资本



的灌输和操纵，因而造成了社会普遍的价值失落。物质文明极度发展的对立面是精神文明极度剥落。像是本来两条腿走路的人，失去了一条腿，强大的物质文明失去了方向和控制，开始滑向文明的消极一面。现在的人类文明已经到了一个必须懂得“知止”的时候了。

## （二）儒家文明知止的态度

中国人在很早就认识到了文明发展的两面性，因而儒家文明具有一种“知止”的态度。如《大学》曰：“为人君，止於仁；为人臣，止於敬；为人子，止於孝；为人父，止於慈；与国人交，止於信。”[11]又如与朋友交，当“忠告而善道之，不可则止，无自辱焉”等等。正所谓“知止而後有定”，人应当有所止。一是要止于敬，二是要止于时。

### 1、止于敬

儒家文明的敬反映了对自然的敬畏，对他人的尊敬，对自我修养的严格。这三个维度为人与自然之间的矛盾、人与社会的矛盾、人本身的矛盾提供解决之道。

止于敬，第一要敬畏自然。儒家文明认为天与人相即不离，因而在人与自然的关系上主张天人合一。出于对天的敬畏，儒家主张顺天。“至哉坤元！万物资生，乃顺承天。”[12]主张不违天时，按照自然的时节去做事。《礼记·月令》便规定要根据不同季节和时令做相应的事情，如春天以耕种为主，当禁止砍伐、杀戮、兵事。夏天万物生长，要大力生产，不可兴师动众。天气炎热，当节制欲望，平心静气。秋天是收获的季节，此时可以征讨不义，修习法度，从事收敛谷物、田猎等活动。冬天闭塞，当加固城郭，修理门闾。百姓蛰伏，减轻劳动。如果不按时令施政，例如在春天施行夏天、秋天、冬天的政令，则会严重阻碍生产生活，进而导致民不聊生，社会动荡。这些都是顺天的表现。与儒家天人合一的生态观念不同，现代生态危机的思想根源——人类中心主义，则将天与人的关系看成外在的关系。并主张人是自然的主宰，人类的利益高于非人类的利益。在这样的生态文明观之下，人类对自然无节制的索取，导致了资源枯竭、环境破坏等一系列问题。人与自然走到了对立面。而儒家文明天人合一的天人观，对裨补人类中心主义的自然观缺漏有重要作用。

止于敬，第二要对他人尊敬。“仁者爱人，有礼者敬人。爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之。”[13]儒家讲究“行有不得，反求诸己”。如果别人对自己不敬，应当反思是不是自己先存在不敬的行为。敬的态度，不仅止于人与人之间。国与国之间、民族与民族之间，乃至文明与文明之间的关系也当从敬出发。如不敬，则大国恃强凌弱、肆意侵略小国，小国力少不畏强，无礼侮大国。最终都会导致战争和冲突。“己所不欲，勿施于人”，这是人与人、国与国、文明与文明之间相处的金科玉律，知止的态度便蕴藏在这简单的八个字当中。

止于敬，第三要做到敬以修身。人的心中会存在各种各样的私欲，这种私欲没有止境，如不能遏制，则会导致人沦为欲望的奴隶。通过敬的功夫，可以抵御、消除内心的私欲和恶念。《论语》当中记载子路问孔子什么是君子，孔子回答“修己以敬”。程颐亦主张“涵



养须用敬”。《周易》六十四卦当中，“艮”代表止，其卦辞曰：“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人，无咎。”[14]“艮其背”就是止于其背部，是不使人看到邪欲为何物。不见其物，则心不乱、欲不动，不至于做出违礼的行为。艮其背，也即止邪于未萌。这些都体现了敬以修身、以止其邪的知止之道。当今社会人类道德沦丧、价值失落，原因就在于内心被物欲所充斥，良知、道德都被掩盖，不能做到敬以修身。儒家文明敬的态度有利于解决当代人自身的矛盾。

## 2、止于时

面对世界文明的现代性问题，儒家文明启示我们应当知止。文明固然不应当盲目地、无节制地向前发展，然而文明亦不能不发展，更不能倒退。止并非停滞不前，而是应当“时止则止，时行则行”。即一切以时间、地点、条件为转移，该前进的时候前进，该后退的时候后退。只有“动静不失其时”，方能实现“其道光明。”这便是“止于时”的意义。这正是儒家文明知止态度的高明之处，止，不是停滞，而是止其时、止其所当止。

## 三、和而不同：儒家文明为解决世界文明冲突提供智慧

21世纪是一个多元文明并存的时代。我们不能说文明冲突是当今世界文明发展的主流，但不可否认的是，文明冲突确实存在，并深刻地影响着地区和国家间的和平。自有文明诞生以来，文明冲突便随之而来。古往今来，有宗教文明之间的冲突，如十字军东征。亦有东西方文明的冲突，如西方列强对中国发动的侵略战争。随着现代化的到来，文明间的冲突越有突破地域、宗教的限制的倾向，朝着一个更加复杂的局面发展。

### （一）文明冲突的原因

文明多样性是世界文明的一大特征，而文明多样性导致的各民族的在政治、经济、文化诸方面的差异性同样是文明冲突的一大原因。除此之外，文明冲突还存在其他根源。首先是各文明之间存在隔阂。因为相互缺乏沟通交流，所以缺乏文明互信，进而导致文明误会与冲突。中国和西方资本主义国家之间的冲突是典型的例子。改革开放以来，中国经济持续高速增长，综合国力不断增强，一跃成为全球第二大经济体。随之而来的则是“中国威胁论”、中国强大之后会称霸等舆论。西方资本主义国家之所以对中国的崛起充满忧虑，很大一部分原因在于缺乏交流互信，对中华文明、儒家文明存在误解。中华民族自古以来就是爱好和平的民族。儒家文明更是颂扬王道政治，反对霸道。儒家主张通过文化示范和道德感化的方式来实现其王道政治的理想，“故远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。”[15]此外，儒家文明反对不义的战争，反对用战争手段侵害他国的利益。中国始终奉行独立自主的和平外交政策，始终不渝走和平发展道路。中国的崛起靠的是中国人民不懈的艰苦奋斗，而不是靠侵略其他民族国家。中国以前不会，以后也不会通过侵略、殖

民的手段来发展。但因为缺乏交流互鉴，西方某些国家只好以己度人，因此面对中国的崛起感到忧心忡忡。

其次，一些西方国家的文明优越感也是造成文明冲突的原因。实践证明，实现现代化有多种方式，西方化并不等同于现代化。民主与科学并非西方特有的价值，而是现代化的普世价值。但是西方一些国家却将普世的价值定义为自己民族独有的价值，加之近代以来一直是西方主导世界，全球文明的话语权仍在西方手中，因而导致了西方一些国家产生了文明优越感。在这种优越感之下，西方国家不断向全世界推广其文明。但是20年来阿富汗战争事件证明，强推民主改造只会自食恶果。“美国政客至今无法摆脱输出美式民主的冲动。他们有一种自以为是的‘文明优越感’，将民主视为美国的‘专利’。他们以为打着‘民主’的旗号，就可以仁义践踏国际规则，干涉他国内政，甚至发动战争，达到维护美国霸权的目的。”[16]这场文明冲突的爆发，本质上是文明优越感作祟。每个文明都有其独特性，文明是平等的，不存在高低之分。习近平总书记在指出：“认为自己的人种和文明高人一等，执意改造甚至取代其他文明，在认识上是愚蠢的，在做法上是灾难性的。”[17]

最后，文明冲突背后是国家、民族之间的利益冲突。国家利益是引起冲突的决定性因素。近代以来西方资本主义国家对亚非拉民族发动的侵略战争，本质上是西方国家为了谋取利益、争夺霸权所进行的殖民战争，而非纯粹文明之间的冲突。其背后是以国家利益为导向的。西方文明对亚非拉文明的入侵是伴随政治、经济、军事入侵而来的。实际上，当国家之间综合国力相差甚远的时候，争端多由利益驱动。只有当国家之间综合实力相当的时候，文明冲突才占据主动地位。只有国家间仍存在利益的冲突，文明冲突便不可避免。

## （二）儒家文明和而不同的和谐观念

面对当前文明冲突的现状，习近平总书记提出：“以文明交流超越文明隔阂、文明互鉴超越文明冲突、文明共存超越文明优越。”[18]儒家文明具有开放性和包容性，更有利于实现儒家文明与世界文明的交流、互鉴、共存。

儒家文明的开放性根源于儒家文化非实体性的思维方式。儒家认识世界并非从具体的对象入手，而是从对象与对象之间的关系入手。具体来说，相比个体的人与客体世界，儒家更关注人与自然的关系、人与人的关系、人与社会的关系。先秦时期的热门话题——天人关系、人禽之辨以及儒家所注重探讨的仁、义、礼、智、信、孝等德目恰好体现这一点。这种非实体性思维不独儒家所有，亦是整个中国哲学的特点。

正是因为重视主客体之间的关系，所以儒家非常注重“和”。《国语·郑语》记载桓公向史伯问政。当问到周王朝是否会衰败，史伯回答曰：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂，以成百物。”[19]在这里史伯提出了“和”与“同”的观念。周王抛弃那些德行昭明的人，

而喜爱阿谀谄媚之人。前者有德，故常常劝谏天子。后者无德，全然听凭天子，因而周朝即将要衰败了。前者是“和”，后者是“同”，这是和同最初的内涵。后来史伯对这对范畴进行了进一步哲学上的阐发，“和”是将不同的东西协调好使其和谐。“同”是相同的事物的叠加。“和实生物，同则不继。”和谐生成万物，相同则不能长久。

“和而不同”的和谐观念，是儒家文明乃至中华文明的一大精华。正是秉持着“和而不同”的观念，儒家文明能够平等、开放、包容地对待其他文明，擅长在相互交流当中实现兼收并蓄。正如习近平总书记所指出的：“中华文明是在同其他文明不断交流互鉴中形成的开放体系。从历史上的佛教东传、“伊儒会通”，到近代以来的“西学东渐”、新文化运动、马克思主义和社会主义思想传入中国，再到改革开放以来全方位对外开放，中华文明始终在兼收并蓄中历久弥新。”

世界文明的发展也是“和实生物，同则不继”。世界文明的多样性不应当仅仅是文明冲突的根源，更应当是人类文明进步的源泉。文明之进步，在于不断与其他文明相互交流、借鉴。笔者并不赞同完全抛却各民族文明独特性的普世文明的存在。若世界各民族文明不断趋向一致，乃至最终只有一个声音，其结果只能是“以同裨同，尽乃弃矣”。世界文明应当借鉴儒家文明和而不同的态度，一方面，在开放、包容的态度下进行文明交流互鉴，实现文明的和谐发展。另一方面，在文明交流互鉴的过程中，求同存异，保存自身文明的独特性，以抵御普世价值带来的飘零之感。

## 四、儒家文明与世界文明的未来

### （一）儒家文明的未来

儒家文明当中的文明以止、和而不同的观念固然能为世界文明发展提供智慧，但是对于现代文明来说，儒家文明仍是古典的、传统的。封建制度崩溃，失去制度土壤的儒家思想被喻为“游魂”、博物馆中的陈列品。由此可见近代以来儒学的落魄。五四以来学术界对儒家文明所进行的研究大多是批判性的研究。上世纪八九十年代爆发了国学热，儒学呈现一阳来复的态势，然而相较主流社会主义文明的欣欣向荣，儒家文明尚未实现由古典文明向现代文明的转身。

对于儒家文明，一方面要继承传统。儒家文明作为中华文明的主体，在中华大地上统治了上千年之久，近代以来不过两百年，儒家文明打在中国人骨子里的烙印仍未消退。此外，中国的现代化道路仍在不断探索当中，与其相适应的现代文明还很稚嫩，不可能也不可以完全抛弃传统。没有对传统的继承，就无法开出新的现代化。

在这里需要厘清一点对儒家文明的误解。近代反思中国落后的原因，从器物到制度再到文化，直指儒家文化是造成中国落后挨打的根本原因。这样的观点在当今仍被许多人接

受。实际上，中国的落后是多方面原因造成的，既有历史的，又有现实的，我们不能将中国的落后完全归结于儒家文明的落后。“20 世纪初的中国知识分子独立地得出了与韦伯类似的结论，把儒教看作是中国落后的根源。20 世纪末中国的政治领袖像西方的社会学家一样，赞美儒教是中国进步的根源。”[21] 软权力是建立在硬权力的基础之上的。近代中国是先有政治、经济、军事的落后，才导致了儒家文明在西方文明面前抬不起头。与之相对应的，当国家综合国力强盛的时候，其文明自然随着而然变得强盛。所以，不能将社会的落后完全归结于传统。对于传统，应当大胆地继承。

另一方面要有选择地继承传统，做到去粗取精。继承传统并不等于开历史的倒车。比如儒家的三纲五常观念，三纲显而易见不适应当代社会，而仁义礼智信等五常，在当代仍有着重要的价值。总之要想从传统转向现代，必须对传统有所损益，否则将无法实现传统文明的现代化。习近平总书记提出：“在去粗取精、去伪存真的基础上，坚持古为今用、推陈出新，努力实现中华传统美德的创造性转化、创新性发展，引导人们向往和追求讲道德、尊道德、守道德的生活，让 13 亿人的每一分子都成为传播中华美德、中华文化的主体。”儒家文明只有实现创造性转化和创新性发展，才能实现从古典文明到现代文明的转型，才能在此基础上参与世界文明的对话与交流，进而在文明互鉴中实现进一步的发展。

## （二）世界文明的未来

文明的现代性问题以及文明冲突是阻碍世界文明和谐发展的消极因素，想要处理好文明的古今、中西问题，首先需要实现物质文明和精神文明的协调发展。物质文明与精神文明是文明的一体两面，二者缺一不可。物质文明越发达，对精神文明的要求也就越高。然而当今世界物质文明极度昌明，但与之相对的则是精神文明的无限剥落。这导致了物质文明失去精神文明的束缚和导向，人类社会遭遇道德危机、价值危机、信任危机。文明的发展最终目的在于实现人的全面发展，使人过上幸福的、有尊严、有价值的生活。然而物质文明和精神文明的割裂却导致了人的不幸。表现在物质越发达，人们精神就越空虚。这无疑是本末倒置。不去发展精神文明却一味重视追求物质文明的大发展，最终结果不仅是缘木求鱼，还有可能造成更大的负面后果。这是当今世界文明需要警惕的。

其次要平衡好世界的普世文明与自身文明独特性。文明只有在交流中才能进步，各民族文化要在对话和互鉴当中积极融入世界的普世文明，这是世界各民族文明发展的前途所在。但是在融入普世文明的过程中，却面临许多需要克服的困境。一方面，世界的普世文明常常被强势文明所把持。文明的话语权不在世界，而在个别民族国家的手中。文明是平等的，这一点毋庸置疑。但是文明背后的政治、经济、军事等硬实力却是不平等的。文明与文化作为软实力，常常被民族和国家的利益所裹挟，为了争夺文明的话语权，综合国力强盛的国家常常将其文明包装成先进的、高级的，文明也就因此变成了不平等的。面对强势文明，一味顺从，则为孔子所耻的“小人同而不和”，抵抗则会导致纷争和冲突，这是文明对话



沟通的障碍所在。另一方面，如何在融入世界的普世文明中保留自身文明的独特性，是每个文明都需要思考的一个问题。儒家给出了“和而不同”、“和而不流”的态度。除此之外，中国构建核心价值观、增强文化自信、强调文化的创造性转化和创新性发展等社会主义文明建设的举措，也能够为平衡世界的普世文明与自身文明独特性提供有益借鉴。

最后，促进世界文明的发展，需要各民族从跳出民族国家的思维，树立一种文明大国的天下思维。因为前者是造成文明冲突的重要因素，后者则有利于促进文明求同存异，兼容并包。近代以前的儒家文明便具有这样一种文明大国的天下思维。中国共产党继承了儒家文明这一优良传统，正如习近平总书记所言：“大时代需要大格局，大格局呼唤大胸怀。从‘本国优先’的角度看，世界是狭小拥挤的，时时都是‘激烈竞争’。从命运与共的角度看，世界是宽广博大的，处处都有合作机遇。”[23] 不仅仅为本民族文明发展，更为世界文明的发展提供中国智慧。体现了大国的责任意识与担当意识。世界文明的未来需要各民族增强责任意识，破除民族狭隘、自私的观念，共同促进世界文明的和谐发展。

### 参考文献：

- [1] 郭齐勇. 儒家文明的教养的意义 [J]. 哲学分析, 2010, 1(01): 131-138.
- [2] 李学勤. 周易正义·十三经注疏 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1999, P268.
- [3] 班固. 汉书 [M]. 北京: 中华书局, 1999, P1368.
- [4] 朱熹. 四书章句集注 [M]. 北京: 中华书局, 2012, P63.
- [5] 杨光斌. 作为世界政治思维框架的文明范式 [J]. 社会科学文摘, 2020, (01): 29-32.
- [6] 陈独秀. 独秀文存 [M]. 合肥: 安徽人民出版社, 1988, P10.
- [7] 李学勤. 周易正义·十三经注疏 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1999, P105.
- [8] 孙中山. 孙中山选集 [M]. 北京: 人民出版社, 1981, P84-85.
- [9] 杨度. 杨度集 [M]. 长沙: 湖南人民出版社, 2008, P217-219.
- [10] 李学勤. 周易正义·十三经注疏 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1999, P23.
- [11] 朱熹. 四书章句集注 [M]. 北京: 中华书局, 2012, P5.
- [12] 李学勤. 周易正义·十三经注疏 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1999, P25.
- [13] 朱熹. 四书章句集注 [M]. 北京: 中华书局, 2012, P303.
- [14] 李学勤. 周易正义·十三经注疏 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1999, P213.
- [15] 朱熹. 四书章句集注 [M]. 北京: 中华书局, 2012, P171.
- [16] 钟声. 强推“民主改造”只会自食恶果 [N]. 人民日报, 2021-08-27.
- [17] 习近平. 在亚洲文明对话大会开幕式上的主旨演讲, 2019年5月15日.



- [18] 习近平. 在上海合作组织成员国元首理事会第十八次会议上的讲话, 2018 年 6 月 10 日.
- [19] 左丘明. 国语 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2015, P168.
- [20] 习近平. 在亚洲文明对话大会开幕式上的主旨演讲, 2019 年 5 月 15 日.
- [21] 塞缪尔·亨廷顿. 文明的冲突与世界秩序的重建 [M]. 北京: 新华出版社, 2010.
- [22] 习近平. 在中共中央政治局第十二次集体学习时指出, 2013 年 12 月 30 日.
- [23] 习近平. 在中国共产党与世界政党领导人峰会上的主旨讲话, 2021 年 7 月 6 日.

## 后疫情时代的全球文明反思 ——阿尔贝特·施韦泽敬畏生命伦理学的启示

李雅萍

湖州师范学院

### 摘要：

新型冠状病毒的出现促使人们重新审视现代文明带来的危机，随着科学和技术的进步，人们丧失对文化本质的认识，现代人相信的肯定世界和生命的世界观，实际上是没有伦理精神的。施韦泽在20世纪便察觉欧洲资本主义工业化迅猛发展带来的诸多问题，他反对流行实证主义的进步信念，强调文化的本质不是物质成就，而是伦理精神。乐观主义的世界观与伦理精神相结合，才能有效制止文化的衰落。对世界的认识转变为体验，才能真正肯定自身之外的所有生命，伦理的理念才能实现。面对疫情的艰难考验，反思人类与自然的关系是必要的，施韦泽的敬畏生命伦理学为我们提供很好的信念与理论意义。

**关键词：**施韦泽；敬畏生命；伦理学；后疫情时代；文明反思

### 前言

2019年底爆发的“新型冠状病毒肺炎（COVID-19）”<sup>1</sup>以极短的时间蔓延全球，至2021年9月3日全球确诊数已达218,946,836例，全球总死亡数4,539,723人。<sup>2</sup>迄今为止新型冠状病毒仍然不断变异，具有高传播性，不仅威胁人们的生命安全，也加深人们的焦虑。<sup>3</sup>由于病毒传播路径为飞沫传染和接触传染，因此各国纷纷采取封城、检疫、隔离等方式，以防堵疫情扩散，也影响了经贸格局，造成全球经济损失。人与人之间产生社交距离，工

1 世界卫生组织（WHO）在2020年2月11日公布以新型冠状病毒为原体的疾病称为COVID-19（Coronavirus Disease-2019），国际病毒学分类学会将此病毒学命名为SARS-CoV-2（Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus 2）。

2 数字由世界卫生组织WHO Coronavirus（COVID-19）Dashboard发布。

3 冠状病毒是一种在人类与动物之间存在的核糖核酸（Ribonucleic acid, RNA）病毒，目前已知存在人类世界的冠状病毒有七种，分别是：Alpha型冠状病毒（HCoV-229E, HCoV-NL63）和Beta型冠状病毒（HCoV-OC43, HCoV-HKU1, SARS-CoV, MERS-CoV, SARS-CoV-2），其中，严重急性呼吸综合征冠状病毒（SARS-CoV）、中东呼吸综合征冠状病毒（MERS-CoV）和新型冠状病毒（SARS-CoV-2）三类会引起致命性的呼吸性疾病。

作与会议改成线上视讯，避免近距离接触。无形病毒的不断传播，使人们之间互相猜疑、冷漠，彷徨无助。知识与文明的进步，物质成就带来生活条件的改变，但是，科技、制度与社会结构极致发展，以市场经济为核心的现代化，不仅没有带给人们幸福，反而导致生态环境失衡，地球生态圈无法负荷人类对资源的滥用，导致物种灭绝，气候变迁，疾病增加。人类面临生存危机，显示实证主义思潮“进步”信念的崩溃，使人反思“文化的本质究竟是什么？”阿尔贝特施韦泽在19世纪后半叶发现，现代化经济建设和科学技术的开发，不仅不是进步的征兆，反而导致人类精神与文化的衰落，造成人类世界的灾难，他的生态伦理与启蒙运动、理性主义背道而驰，他反对尼采“超人”的主人道德，赞同托尔斯泰质朴的人道思想，提出敬畏生命的伦理学。施韦泽的乐观主义和伦理观，肯定世界与生命，爱护地球及一切生物的道德思想，能为后疫情时代提供新的伦理思想。

## 一、文化批判

施韦泽于1923年发表的《文化哲学》，指出西方世界正处于文化衰落之中，引起这一现象的不是因为战争，相反，战争不过是文化衰落的具体表现，而文化之所以衰落，有其时代背景的因素，施韦泽强调这与“哲学的失职”有关。18世纪和19世纪初，在西方，哲学是人们精神的引导者，当时的哲学对时代、社会、民族、个人等问题，都在进行文化意义上的思考，引导公众舆论和文化热情，通过哲学引导的公众舆论，伦理的理想能够诉诸现实，并改变现实，此时，文化信念与现实状况有了同等进步。但是，到了19世纪末20世纪初，文化失去其动能。当时，欧洲资本主义工业化迅速发展，社会矛盾日益激化，启蒙运动和理性主义建构的乐观主义和伦理的世界观，其“天真的信条”经受不住人们的批判，加上康德、费希特和黑格尔等哲学家以思辨的方式论证伦理的世界观，终究敌不过强大的自然科学，因此，作为文化基础的伦理理想崩溃了，能描述现实的科学成了真理，哲学则成为整理自然科学和历史科学的学科，无思想，无创造性，无作为，不论证文化信念，只专注于自身学术活动和研究，企图从自然科学概括出一种世界观，伦理的理想不再诉诸现实。对此，施韦泽感到精神崩溃所带来的危机：

“理性主义就这样了结了。……理性主义所带来的世界、人类、社会及个人使命的乐观主义和伦理的基本信念也随之了结了。只是由于这些基本信念还没有完全丧失影响，人们也就没有充分认识到这种已经出现的灾难。”<sup>4</sup>

哲学还在为“经受住康德的批判”“和自然科学一起工作”感到自豪，尽管理智，却只能在学校中有些作用，无法履行于现实世界之中；尽管涉及许多知识，却成为自身知识的堆积，不研究人类和文化的基本问题，远离世界，偏离精神生活，无法论证文化理想。

4 （法）阿尔贝特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第49页。

除了文化衰落造成伦理的理想消失，现代社会的问题也导致精神和文化的衰败。首先，浮躁紧张的社会环境，使人习惯作为“劳动者”，而非作为“人”活着。过度劳动形成浮躁心态，浮躁心态使人精神涣散，精神涣散则无法享受内心宁静的对话，反而追求外在消遣，人类精神生活变得浅薄。其次，专业分工造成现代人的不完整性。在劳动组织中，通过专业化才能使个人高效率发挥作用，组织需要的往往是劳动者一部分的能力，这导致劳动者思想萎缩，思考与能力限制在某一范围之内。施韦泽举了一个例子：

“例如，当今手工业者对自己职业的理解，根本不同于他的前辈。先前的手工业者参与所有生产工序，但现在手工业者则不再掌握对木材、金属等原材料的加工手艺，因为别人和机器都已经为他准备好了。他的思考、观念和能力不为常新的方面所需要。现代手工业者的创造性和艺术性就这么萎缩了。原先，他在劳动中必须始终不断地投入其全部思考与个性，并会在这种劳动中产生正常的自我意识。现在，取而代之的则是这样一种自我满足：满足于局部完善了的能力，而在个别能力之外，对一般能力则视而不见。”<sup>5</sup>

知识和能力的扩张与成长使人局限于特定的专业领域，思考不够全面，文化能力随着降低。第三，公共关系的过度组织化阻碍文化发展。现代社会追求政治或经济共同体，法规、制度有序化，某个领域在组织化的过程中，每个人分工合作，资源被充分利用，一开始组织显得完善、有效率，但到了后期，组织的原创性与精神消失，人类就像一台相当完善的机器，丧失内在生活的多样性，精神生活消失在集体之中，失去自身存在性。施韦泽说：“组织化越是严密，它对创造和精神的阻碍也就越是严重。从来没有一个文化国家，它能够在经济上和精神上承受的了太落后的、过分集权的管理后果。”<sup>6</sup>集体影响个人思考，个人敬畏集体的意见，遵从组织的观点和信念，失去精神独立，成为共同体的附属品。人们放弃思想上的独立性，失去对社会和群众的判断力，随着个人对思想的放弃，同时也放弃了自己的道德判断。面对现代社会文化的衰落，哲学不督促现代人去思考，因此，随着科技和经济发展的进步，文化问题日益显现，第一次世界大战的爆发便是实例。

施韦泽特别强调思想的不自由是文化衰落的决定性因素，以及哲学在文化建设中承载重大使命，这同时反映出物质进步对精神文化的摧残。西方伦理信念的没落，在于物质发展过分超越精神发展，实际上，所有物质和知识的进步，必须通过精神上的相应进步来控制，否则会产生严重的后果：

“由于我们对自然力量的控制，我们也可以可怕的方式获得了对人的暴力手段。……什么也阻止不了我们共同毁于经济和物理的强力之中。……”<sup>7</sup>

“现在的事实是，人已经成了超人。人的超人性质在于，由于其知识和能力的成就，

5 （法）阿尔伯特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第55页。

6 （法）阿尔伯特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第57页。

7 （法）阿尔伯特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第328页。

人不仅支配着他身体内的物质力量，而且还支配着自然中的物质力量，并能利用这种力量。作为人，人能够利用自己的体力拉弓放箭，进行远距离杀伤。作为超人，人能够通过特制装备利用产生于混合化学材料迅速燃烧的能量。这使他能够使用威力巨大的炸弹，并把它投掷到很远的距离之外。”<sup>8</sup>

这涉及自主权与依赖性的问题，现代人依赖科学技术的革新与进步，放弃个人思想的自主权，面对当前全球环境变迁和疫情肆虐的历史阶段，我们需要形成一种新的道德观与世界观。物质成就并不是文化，现代社会过高地估量物质的重要性，被知识和科技的进步所迷惑，满足于物质科技的便利之中，忽视精神生活，不思考理性的理想，不改造现实，丧失对现实世界的影响力。面对日新月异的科技，我们应当要有智慧决定哪些是道德的，是可以接受的。以上，施韦泽敏锐地分析西方文化衰落的因素，那么，他如何界定“文化的伦理本质”？易言之，“什么是文化”？对他而言，“伦理的世界观究竟为何”？

## 二、文化复兴与重建世界观

施韦泽强调“精神的重大使命是创立世界观”<sup>9</sup>，世界观是思想的总和，这种思想促使人们思考世界的本质，以及思考人类在世界中的使命。而个人和社会所有的思想，最终都归于世界观。只有具备文化世界观，我们才具有文化的理念和行为。

西方世界观和伦理学经历过长时间的探寻。公元前7世纪，希腊不再把哲学的基本观念和宗教思想结合在一起，转而产生以认识和思想为主的世界观。在对存在的研究中，首先发展出自然哲学，后来因为自然哲学家不再满足于人与自然一般规律的思想，从而发展出对自然哲学的批判。公元前5世纪，智者派批判当时社会生活及个人行为的规范，其中，激进派认为所有道德、法律，都是社会为了自身利益创造出来的，主张应从这种约束中解放，并只追求自己的快乐，从而，形成西方的伦理和文化衰退的起端。苏格拉底反对这种思潮，他在西方思想必须对道德进行思考的关键时刻站出来，阻止怀疑主义。他主张“德性是真正的知识”，行为规范能够基于理性的思考得到论证，道德能够经由思想得到确定。对此，施韦泽肯定苏格拉底的道德信念，但也指出一些问题，他指出，苏格拉底仅仅“把道德归结为合乎理性的快乐”<sup>10</sup>，但并未“说明道德的在于理性之中的最普遍内容”<sup>11</sup>，理性思考得到的伦理快乐不能与现实相统一，理想中的快乐到头来只能否定自身，理性快乐的概念，不能使世界保持活力，导致苏格拉底期望的肯定生命的伦理学，变成否定生命的。

8 （法）阿尔伯特·施韦泽：《敬畏生命：五十年来的基本论述》，（德）汉斯·瓦尔特·贝尔编；陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第83页。

9 （法）阿尔伯特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第84页。

10 （法）阿尔伯特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第138页。

11 （法）阿尔伯特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第138-139页。



柏拉图放弃苏格拉底通过归纳来规定善的本质，而是通过逻辑 - 概念的形式规定善的本质，以“理念论”论证伦理学：我们不是通过思考与善的概念产生联系，而是心中早存有善的理念。善与伦理是无条件的、自足无待的，伦理是超越感官世界的，只有以非物质为目的的行为才具有伦理的特性。对此，施韦泽认为柏拉图对于善的探寻，是没有实质内容的伦理原则，让伦理原则超越感官世界并不适用于现实，具体伦理行为也发展不出来，导致现实世界不存在具有实现伦理价值的事物。相较于柏拉图，亚里士多德提出一种实用的，直面现实的伦理学。他将活动要素引进快乐概念，在伦理学中赋予行动，幸福是合乎德性的活动，理性的快乐在于体验伦理活动的完善性。但是，施韦泽发现，亚里士多德的伦理学不回答“什么使活动具有道德”<sup>12</sup>，他不探讨道德基本原则问题，不建构伦理学，而是提出一种德性论，也就是“活动伦理学”，这种伦理学不具备动力，是死的伦理学。亚里士多德列举各种德性，证明这些德性应当作为中道而被把握，例如：勇敢处于鲁莽和怯懦之间，节制处于放纵和冷漠之间…。施韦泽强调，这只不过是日常语言中被称作德性的自然品质，并非真正伦理意义上的德性，亚里士多德混淆了日常语言的德性与伦理意义上的德性，“例如：挥霍和吝啬之间的中间事物不是作为伦理德性的慷慨，而只是理性节约的品质。”<sup>13</sup>他以研究自然科学的方式思考伦理学，但自然科学与伦理学的研究进路不同，自然科学从事实出发论证一切，伦理学则从基本原则出发，事实再从基本原则中产生。

柏拉图与亚里士多德都不能赋予伦理以动能，也不具备改变世界的意志，无法使个人行动服务于社会。而晚期斯多葛主义提倡的伦理学否定古代的学说，提倡一种人对人的普遍之爱，所有人都是兄弟的人道信念，倡导直接的奉献行为。塞涅卡说：

“善待奴隶是值得称道的。即使他是你的‘人形动产’，你应该考虑的也不是他在多大程度上会忍耐不反抗，而应当考虑在何种限度之内允许你对他们加害，因为按照公平正义的原则，仁慈也应赐予俘虏和买来的奴隶。……尽管法律允许一个人随意处置他的奴隶，但是在对待人的时候，有一个限度：一切生灵所共同拥有的权利不允许造次。”<sup>14</sup>

晚期斯多葛学派的伦理学是一元论，即乐观主义的伦理学，这种乐观主义——伦理的世界观富有活力，但是，在希腊——罗马时代，它没有渗透到群众中去，他们的伦理学不能唤醒文化。尽管如此，施韦泽对塞涅卡、爱比克泰德和马克·奥勒留的人道主义给予了高度评价。

到了文艺复兴与后文艺复兴时代，人们普遍信奉肯定世界和生命的世界观，这是因为人们不断增长对自然科学的知识，认为通过知识获得力量是理所当然的，近代人们通过科学知识得到的控制世界的力量，使得人类自我成就感提高，产生积极、乐观主义的世界观，

12 （法）阿尔贝特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第146页。

13 （法）阿尔贝特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第147页。

14 （古罗马）塞涅卡：《强者的温柔：塞涅卡伦理文选》，包利民等译，北京：中国社会科学出版社，2017年，第171页。

加上斯多葛主义和基督教赋予伦理以活力，近代思想家发觉论证伦理本质的重要性，但他们考察伦理问题是关于个人对社会的行为的反思，与思考世界和生命的最终意义无关。通过反思个人对社会的行为，也就产生利己与利他的论证假设：第一，个人的利己转变为利他；第二，让利他在社会产生，再转变为个人信念；第三，利己与利他原本就共存与人类天性之中。<sup>15</sup> 可由于西方近代不能把保障个人权利和社会公益的行为结合起来，因此也就无法解释利己和利他的关系。“这种缺陷，到了康德的法的形而上学和道德形而上学的区分那里才得到解决。因此，后来的西方伦理学，个人伦理和制度伦理的区分就成了常态。”<sup>16</sup>

相较于近代思想家仅仅考虑个人对社会的反思，不考虑伦理与世界的关系，18 世纪的沙夫茨伯里则提出一种富有活力的，与伦理相关的自然哲学，他认为伦理的根源在于善的情感：“我们可以从前面已经说过的话里获得很多理由，说明这种忧惧或希冀都不可能成为我们称为善的情感的那一类情感，而善的情感却是所有真正善的行为的动力与来源。”<sup>17</sup> “和谐”主宰宇宙，善的情感与和谐的宇宙一致，人的使命是要体验这种和谐。他把伦理纳入真实的宇宙中，形成一种直接和普遍的伦理概念，对他而言，真正的伦理在于拥有善的观念并有所行动。沙夫茨伯里说：

“我们或许有良好的诗歌鉴别能力，自己却不一定就是一位好诗人，也不一定具备任何一丁点诗人气质。但我们不可能拥有最起码的善的观念而不能够行最起码的善举。”<sup>18</sup>

有了善的概念，必定有相应善的行为，沙夫茨伯里的伦理学是带有活力的，给时代提供新的思想，并鼓励时代把伦理和富有活力的世界观结合起来，为 18 世纪欧洲理性主义伦理奠定基础。

18 世纪欧洲理性主义时代的典型特征在于，不畏惧过去和现在的一切，认为现有的一切都是不完善的，必须以完善的东西取代之，有着趋向行动的进步精神，这种世界观受到施韦泽高度赞赏，他说：“基于一种来自信仰的、但被当作认识的世界观，18 世纪的人开始在一定程度上思考和实现文化理想，开辟了人类文化史上的最伟大时代。”<sup>19</sup> 宗教宽容，民族偏见不复存在，促进人类物质和道德进步的秘密会社的出现，18 世纪人们在理性和伦理层面拥有面对现实的前所未有的力量。但是，因为出现了阻碍改革的外在环境，加上理性主义世界观自身内部动摇，以及当时乐观主义的伦理世界观只是建立在对世界的简单解释之上，没有得到充分论证，乐观主义世界观意识到自身中的问题，由此产生康德哲学。

15 （法）阿尔伯特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第168-169页。

16 陈泽环：《西方世界观的悲剧——施韦泽的西方伦理史研究》，《上海师范大学学报》第5期，2011年，第27页。

17 沙夫茨伯里：《人、风俗、意见与时代之特征：沙夫茨伯里选集》，李斯译，武汉：武汉大学出版社，2010年，第169页。

18 沙夫茨伯里：《人、风俗、意见与时代之特征：沙夫茨伯里选集》，李斯译，武汉：武汉大学出版社，2010年，第25页。

19 （法）阿尔伯特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第184页。

康德意识到理性主义的乐观主义伦理学不够深刻，不够完善。对他而言，伦理是道德自我完善的最终根据，伦理行为产生于纯粹的内在需要，换句话说，道德只能是纯粹的目的，而不是用于目的的手段，当这个原则存在我们的意识之中时，道德的起源和崇高地位才能得到保证。他追求的是直接地要求义务的伦理，道德动力来源于超验世界，与自然世界的秩序毫无关系，伦理是一种意志，是我们心中的神秘事实。对此，施韦泽认为，康德对伦理的认识是有缺陷的，康德虽断言道德义务的绝对性，但没有赋予道德原则实质上的内容，只是不断增加道德基本原则的崇高性，把握了义务的绝对性，内容却没有得到论证。而且他将伦理领域限定在人对人的行为，不涉及人对所有生物的行为，因此，康德的伦理学无法发挥深刻的伦理概念，但不可否认的是，他激发了对伦理本质和伦理使命的反思。到了费希特，他意识到伦理义务和伦理行动的迫切性，主张人必须了解对宇宙世界的行动奉献在生命的本质中有其根据，因此，他赋予康德抽象的、义务的伦理以内容，也就是“把整个感性世界置于理性的统治之下”<sup>20</sup>，他把康德的思想发展成为一种肯定世界和生命的伦理世界观，这保存、强化了乐观主义和伦理的理性主义精神，并加强伦理和文化的推动。

黑格尔则是研究历史发展过程的规律，将此规律作为构思的基础，主张世界从存在概念中产生，属于宇宙论的历史哲学。他的世界观是超伦理的神秘主义，不把文化理解为伦理，伦理只是精神发展的一个阶段，这说明道德只是精神的一种现象。不存在个人伦理，也不探讨伦理的自我完善和对人的伦理问题，在涉及伦理的地方，黑格尔就去探讨社会和国家。现实社会改造人类文化精神，不是由我们精神中的理念改造。施韦泽说：

“这样，在黑格尔的世界观之中，近代的精神动能意志奠基其中的进步信仰和伦理的联盟解体了。而进步信仰和伦理都毁于这一分离。伦理枯萎了，独立的进步信仰则失去了精神和力量，因为它只是内在的进步信仰，而不再是热情的进步信仰了。”<sup>21</sup>

由于黑格尔，人们相信现实进步便是理想，而不再反思自己。施韦泽认为，西方哲学由思辨而建立的哲学体系，到了黑格尔，已经到了高峰，这一高峰被科学摧毁了，便很难重建。

回顾施韦泽对西方伦理世界观的评判，他推崇欧洲启蒙运动的理性主义伦理，但也同时批判欧洲近代伦理仅限于研究个人与社会范围内的伦理关系。伦理道德不是通过思辨哲学重建的，思辨哲学以“对世界本质的认识”进行论证的尝试失败了，而19世纪和20世纪之交，人们生活在对知识和物质的信赖之中，误以为这就是肯定世界和生命的世界观，实际上，这并不是基于对世界和生命深刻思考的伦理思想，而是物质和科技进步带给人的假象。物质发展超过精神发展，伦理没有力量，文化就会衰落，必须重建精神文化。精神文化的建设，不能依靠组织与制度的改造，它只涉及外在层面，不涉及精神革新，单纯改

20 （法）阿尔贝特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第213页。

21 （法）阿尔贝特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第229页。

造制度只能解决部分问题，施韦泽认为：“然而，经历了所有由他们创立的制度在精神上破产的我们，再也不能够以这种方式同时致力于制度改造和精神革新。制度改造对于精神革新的这种帮助作用，在我们这里不复存在了。”<sup>22</sup>以科学思维论证伦理学没有说服力，以制度改革革新精神文化是缘木求鱼。从而，19世纪末期西方伦理学处于不理想的状态之中。

对施韦泽而言，伦理的理想应当高于现实理念和民族理念，民族理念不过是罩着文化光环的现实理念，并非由伦理的理想在引导民族理念。只有伦理的理想才能引领世界走向正确的道路，改变人类现实命运的关键点在于信念，信念出于生命意志的内在必然性，这决定我们对世界的关系。而重建信念与世界观必须是一种对生命的体验，不能依靠“学术的形而上学”，他说：

“但是，无论是谨慎的学术的‘形而上学’，还是自负的幻想的‘形而上学’，都不可能真正地为我们提供世界观。达到世界观的道路必须经过‘形而上学’，这种观念是一个致命的错误，它在我们西方的思想中已经有了足够的表现。”<sup>23</sup>

学究式的对世界的认识并不能体会真正的生命意志，只有将“对世界的认识”转变为“对世界的体验”，才能真正理解这个世界，才能赋予自身生命和我周围所有生命意志以价值，并促使自身行动。这种世界观是乐观主义的世界观，只有肯定世界和生命的世界观，才是乐观主义的，而乐观主义的世界必须与伦理的信念相结合时，才能制止文化的衰落，达到富有活力的文化。原先，伦理本身与乐观主义、悲观主义无关，伦理是“人的致力于其个性的内在完善的行动”<sup>24</sup>，其最大的弱点在于，它不是直接与现实交锋，而只是偶然地或顺便地涉及现实，伦理学并不关注个人的体验，不涉及行动，因此，伦理只能无思想地说些空话。而当乐观主义的世界观与伦理进行对话时，伦理便会扩展为无限地对所有生命的责任，其行动领域也会相应拓宽。

### 三、敬畏生命伦理

综观西方探寻世界观的历程，施韦泽发现，迄今为止，西方包括宗教和哲学的伦理学，都不是直接与现实交锋，这些伦理学只是“顺便地”涉及事实，却不关心个人的体验，因此，无法对个人形成持久的影响，伦理规范成为一堆空话。他认为文化是以世界观为基础，它产生于人类的精神觉醒和伦理意志。伦理也是文化的建构性要素，只要伦理的动能重新改变现实，文化的衰落便会转变为兴起。因此，他放弃“在世界整体脉络下把握生命本质”

22 （法）阿尔伯特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第79页。

23 （法）阿尔伯特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第102页。

24 （法）阿尔伯特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第90页。



的做法，转而以一种“深刻思想”追求乐观主义伦理的世界观，改变只探讨人与人、人与社会关系的伦理思想，为敬畏生命的伦理思想提供文化动能：“伦理就是扩展为无限的对所有生命的责任。”<sup>25</sup> 奉献不能只限于人类社会，而应当拓展至宇宙一切生命、一切真实的存在，只涉及人对其同类行为的伦理是不完整的。

实际上，敬畏生命伦理的提出在当时西方世界是不被接受的，甚至被视为“异端”，在欧洲哲学，同情动物的行为与理性伦理相冲突，是无关紧要的多愁善感，举例来说，笛卡尔认为，动物就是机器，不需要同情。边沁则认为，对动物行善是为了对人类行善所作的练习。康德指出，伦理只与人对人的义务相关。施韦泽想改变这种陈旧的伦理思想，他说：

“尽管弗兰西斯科·冯·阿西斯（圣方济各，1182-1226）已经指出，人与动物建立兄弟关系是来自天国的福音，但由笛卡尔、边沁、康德所代表的近代欧洲哲学—伦理学传统，总是认为同情动物的行为是与理性伦理无关的多愁善感，因此可以说，敬畏生命伦理学迈出的这一步是决定性的。”<sup>26</sup>

施韦泽的伦理思想是超前的，在两千多年的西方伦理思想史中，是一种极具革命性的思想。敬畏生命伦理一提出，受到许多批评的声浪，比如：病毒和细菌如同人一样有价值？对待蚂蚁和对待人一样的尊重？如何解决人类生命和带有 HIV 病毒生命之间的冲突？面对这些批评，施韦泽坚持敬畏生命自然哲学的内涵。第一，敬畏宇宙自然，自然、世界和宇宙是自为自在的东西。第二，自然、世界和宇宙也是生命。第三，人类必须意识到宇宙所有生命是一个整体，最大的幸福就是拯救和促进生命，使人类与世界建立精神关系。第四，一切生命都是神圣的，没有高级、低级之分。

人类之所以拒绝同情和帮助动物，是因为他们认为“人是动物的主人”，能按自己的喜好随意对待，但只涉及人与人之间关系的伦理学是一种失败的观点，面对地球环境变迁，我们不能回避爱一切生命的伦理学，无界限的伦理学必然会得到承认。施韦泽说：

“通过对奉献问题的思考，我们已经扩大了伦理活动的范围。我们意识到伦理不仅与人，而且也与动物有关。动物和我们一样渴求幸福，承受痛苦和畏惧死亡。那些保持着敏锐感受性的人，都会发现同情所有动物的需要是自然的。这种思想就是承认，对动物的善良行为是伦理的天然要求。”<sup>27</sup>

面对自然环境，我们不应要求自然适应人类，不通过思辨和认识论来强制自然，而是通过人类自己的道德行为与自然宇宙建立一种精神关系，真正的伦理学应当明白一切生命都是神圣的。施韦泽发现，人对动物的责任在中国和印度思想中早已存在，他说：“属于

25 （法）阿尔伯特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第308页。

26 （法）阿尔伯特·施韦泽：《敬畏生命：五十年来的基本论述》（译者序），（德）汉斯·瓦尔特·贝尔编；陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第11页。

27 （法）阿尔伯特·施韦泽：《敬畏生命：五十年来的基本论述》，（德）汉斯·瓦尔特·贝尔编；陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第74页。



孔子学派的中国哲学家孟子，就以感人的语言表达了对动物的同情。老子学派的列子认为，动物心理和人类心理的差别并不很大，即没有像人们通常想象的那么大。杨朱反对动物只是为了人及其需要而存在的偏见，主张它们的生存具有独立的意义和价值。”<sup>28</sup> 中国传统思想重视人类与自然的关系，强调人与宇宙自然合一，人与宇宙万物合一，并努力实现人类和宇宙自然保持一致，和谐共处。要做到人与宇宙合一，必须通过伦理的行为才能做到与宇宙万物相一致的境界。

敬畏生命伦理的思想有很强的信念，但有一个问题，人类为了生存，需要依靠牺牲别的物种的生命来维持自身生命延续，这与敬畏生命的伦理学相抵触。对此，施韦泽强调，在遭遇具体情况和必然性的强制下，人类为了保存其他生命，他必须决定牺牲哪些生命，在这种决定中，人类必须意识到自己的主观性质，并承担被牺牲生命的责任。同时他也指出，人类应该尽可能摆脱牺牲其他生命来保存自己，为这种极其复杂的伦理制定规范，而这正是当代伦理学的使命。在敬畏生命伦理学中，善恶观念显得非常简单：

“敬畏生命把道德的基本原则赋予我。善就是保存、促进和提升生命，而毁灭、伤害和阻碍生命则是恶。只有当我把自己奉献给其他生命，才可能肯定生命，即肯定出现于我周围的生命意志。出于内在必然性，而不是去理解世界的意义，我才创造价值，并且在世界之中和对世界坚持伦理。”<sup>29</sup>

保存他人生命便是善，伤害他人生命便是恶，肯定生命的意志必须建立在为其他一切生命奉献的基础上，一旦产生为他人奉献的意识，便是肯定自身之外的生命。简单来说，只有奉献，才有肯定世界和生命的伦理观，也才能在世界坚持伦理的行为。完成敬畏生命伦理的关键在于先有行动的意愿，而后有行动，在这种意识面前，可以把行动效果所产生的一切问题搁置起来。

对于敬畏生命的思想，当代环境哲学家戴斯·贾丁斯在《环境伦理学：环境哲学导论》中，把敬畏生命伦理视为“生物中心伦理”，意指“所有生命均有内在价值”<sup>30</sup>，方法便是把道德身份的边界推到所有生命。<sup>31</sup> 他认为施韦泽并没有把敬畏生命当作一个伦理法则，敬畏生命是人类对世界采取的一种信念、一种态度。依笔者之见，施韦泽的敬畏生命伦理确实包含神秘主义和超验自然主义，他虽然缺少基于生态学和现代生物学的论证，但他的生态伦理是一种超越人类中心主义的道德哲学，他倾心于自然神秘的生命，和宇宙建立精神关系的哲学论证，对实现生态环境改善有着特殊启示。

28 (法)阿尔伯特·施韦泽：《敬畏生命：五十年来的基本论述》，(德)汉斯·瓦尔特·贝尔编；陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第61页。

29 (法)阿尔伯特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年，第107页。

30 戴斯·贾丁斯：《环境伦理学——环境哲学导论》，林官明、杨爱民译，北京大学出版社，2006年，第250页。

31 这是泰勒的观点，戴斯·贾丁斯将施韦泽的敬畏生命伦理与泰勒同样视为生物中心伦理，他们两个的区别在于泰勒的生物中心伦理是经过严密论证的，施韦泽则没有详细地为其哲学观点进行论证，施韦泽的伦理学比较像是一种信念、一种态度。

## 四、结语

现代工业社会使人类与宇宙自然的联系越来越淡薄，科学技术的提高和物质生活的进步为人类带来便捷的生存环境，世界看起来不断前进，不断革新，实际上，工业化社会和现代科学遵从物理和力学定律，将自然看作是无价值的、机械的力量，从而也就分别伦理与自然的联系。爱默生说：“社会永远不会进步的。它在某方面进步，就在另一方面退步。它持续不断地改变着；它是野蛮的，它是文明的，它是基督化的，它是科学化的；可是……每给一物，它就收回一物。”<sup>32</sup> 科学技术的革新使全球融合，相互联系，各国互相分享知识和技术，而当全球一体化加深，并且共同遭遇全球性问题时，人们才会考虑自身对地球的责任。核武器的出现、温室效应、臭氧空洞、新冠肺炎疾病的发生，人类对周遭自然的主宰性增强，到了足够毁灭自身的地步，现代文明为新冠疾病大流行创造一个有利条件，长途运输的便捷加快病原体的散播。人类世界看似整体一致，但面对问题时，对于该做什么却分歧严重，并且互相竞争，即便形势紧迫，也很难做到团结一致。症结点在于，我们在获得科学和技术力量的同时，没有获得同等相应的智慧，科学技术改变世界，但需要一定程度的审视。新冠肺炎疾病的出现，警醒人类文明正陷入危机之中。阿尔贝特·施韦泽敬畏生命的信念，值得现代人重新思考人类与自然世界的关系，提升精神文化是一个值得借鉴的提法，但究竟怎么做？需要清晰和严密的思考。我相信人类能够克服这个难关，但必须有所作为，任何的失败主义只会带来更多恐慌，应当要有积极的愿景，面对这一挑战。

## 参考文献

- [1] (法) 阿尔贝特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年。
- [2] (法) 阿尔贝特·施韦泽：《敬畏生命：五十年来的基本论述》，(德) 汉斯·瓦尔特·贝尔编；陈泽环译，上海：上海人民出版社，2017年。
- [3] (古罗马) 赛涅卡：《强者的温柔：塞涅卡伦理文选》，包利民等译，北京：中国社会科学出版社，2017年。
- [4] 沙夫茨伯里：《人、风俗、意见与时代之特征：沙夫茨伯里选集》，李斯译，武汉：武汉大学出版社，2010年。
- [5] 戴斯贾丁斯：《环境伦理学——环境哲学导论》，林官明、杨爱民译，北京大学出版社，2006年。

32 拉尔夫·沃尔多·爱默生 (Ralph Waldo Emerson, 1803-1882)，美国著名散文家及诗人。他一生主张接触自然。

# 人工智能异化对儒家君子人格的影响及其原因分析

李转亭

## 摘要：

与西方那种将人理解为抽象的概念属性相比，儒家将人看作是一种现实性的存在，其目标在于成就君子人格。但是作为现代社会的技术支撑，人工智能以其“智能技术范式”影响着社会 and 人的发展，人类在高速运转的社会系统中逐渐沦为机器的附庸和奴隶，存在被人工智能异化的风险，这对儒家君子人格的培养具有重大的影响。具体来说，智能机器人的出现和应用，造成人与机器之间界限的模糊，君子人格的道德主体地位被挑战；智能产品的便捷性和虚拟性改变了传统境遇化的沟通交往方式，不利于真实情感的流露及内在道德的培养；对人工智能技术的过度追求可能会导致人精神的固化和物质化，和儒家“君子不器”的思想相违背。究其原因，在智能技术范式下，人性容易被理解为一种同质的、可被计算和模拟的机器性，儒家君子人格的人性基础会被动摇，进而导致对君子人格价值认同的偏失。在儒家看来，要想培养君子人格，回归真实的人性，一方面要懂得“知止”的智慧，寻求技术发展的合理范围；另一方面要将重点放到人性及其情感实存，通过修养工夫建立起对君子人格价值的认同，恢复人类德性生命的整全性。

**关键字：**人工智能；君子；异化；价值认同；知止；儒家

人工智能作为一项新兴的技术，通过算法模拟人的某些思维过程和行为模式，制造出类似于人类智能的计算机，使计算机能实现更高层次的应用。自 1956 年诞生以来，人工智能经过 60 多年的飞速发展和广泛应用，对人们的生活方式和行为习惯产生了重大的影响与改变。智能产品被应用到教育、医疗、公共服务等各种行业，以前所未有的高效和便捷为人们的生活提供着便利，促进了社会的飞速发展，也促进了新的时代——人工智能时代的到来。但技术是一把双刃剑，人工智能在改变人们生活的同时也在重塑着人类自身。人工智能时代，社会高速化运转下，人被机器催促着向前走。为了保障整个社会系统的整体运作，人们调整自身的频率以适应社会的需求，会逐渐沦为机器的奴隶和附庸，成为工具性的存在；随着智能技术的仿真性、虚拟性不断强化，人们通过智能产品就能实现沟通，人与人之间面对面的沟通变得越来越少，情感就会变得越来越淡漠；人工智能模糊人机之间的界限，挑战人的主体地位，让人类面临“人是什么”“人机之间差别何在”的伦理难题。

人类主体有被异化的风险，这对儒家君子人格的培养也存在一定的冲击。儒家培养君子人格立足于其道德性的基础，于情感上展现其实际的存在，通过推己及人的修养工夫达至对自我的超越。人工智能对人的异化会对动摇儒家人格修养的道德基础，模糊人机差别，不利于儒家君子人格的培养。究其原因在于，一方面人工智能作为整个社会的技术支撑，以其“智能技术范式”影响着社会 and 人的发展。<sup>1</sup> 另一方面人在追求人工智能技术进步的时候，将人性认为是一种抽象的、可被计算和模拟的机器性，会导致对自我认同产生偏差，人会变得越来越像机器，从而丧失对儒家君子人格价值的认同。

人工智能所带来的影响，可以分析和解读的角度及立场有很多，但立足于儒家君子人格的立场上分析人工智能对人的异化问题，对理解人工智能对人异化的表现以及本质具有重要意义。从儒家的视角提供一些建议，对解决这一问题也有一定的参考价值。

## 一. 儒家对人类生命价值的独特认知

与西方那种将人理解为抽象的概念属性相比，儒家对人的生命价值具有独特的认知和理解。孔子困于匡地，曾感慨：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）朱子曰：“道之显者谓之文，盖礼乐制度之谓。”<sup>2</sup> 在儒家看来，人是人类文明发展的核心，是文化的有机载体、道的承担者，“子曰：人能弘道，非道弘人。”（《论语·卫灵公》），因此他们非常重视人的德性发展和生命的教养。孔子最早提出人的理想目标，即达到“仁”的境界，他说：“仁者，人也”（《中庸》引孔子语），仁是人之所以为人的本质，是人所应当追寻的理想人格。但孔子却没有从人性方面给出践仁、行仁的原因，孔子极少谈论人性，他只是说“性相近也，习相远也。”（《论语·阳货》）“相近”是从类的角度讲人之共性，“习相远”则是从人格修养的角度讲人与人之间的差别性。<sup>3</sup> 从人禽之辨的角度来看，人可因“习”而“相远”，禽兽却不能“相远”，就是因为人能够通过内在的功夫修养达至超越，动物只能因任本能而活动。之后孟子强调人禽之辨，就是通过类的视角完成了对人性内容论证，从而得出了人类本质在于其道德性的内涵。孟子说“凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。……口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”（《孟子·告子上》）孟子将人和圣人并举，意在说明人心之同然在于理义，并且在情感实存上真实地拥有。

1 孙伟平. 人工智能与人的“新异化”[J]. 中国社会科学, 2020(12):121.

2 朱熹. 四书章句集注, 第2版 [M]. 北京: 中华书局, 2012.

3 李景林. 教养的本原 哲学突破期的儒家心性论 [M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2009.



儒家非常重视人的情感，认为情感的好恶是人良知的体现。孟子将人的好恶之情与人的善端联系起来，认为这种善端是人性的显现，从而揭示了人即情显性的特点。孟子曰：“乃若其请，则可以善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”（《孟子·告子上》）孟子点明情可以显性善之义，这里的情就是指恻隐、羞恶、恭敬、是非四者，即四端，此四者乃心之所显，乃人性之所显。其后孟子用四端来论证了人性乃通过情来展现其实存之义，孟子说：“今人乍见孺子将入於井，皆有怵惕恻隐之心；非所以内交於孺子之父母也，非所以要誉於乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端於我者，知皆扩而充之矣。若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”（《孟子·公孙丑上》）朱子谓：“端者，绪也。”<sup>4</sup>四端之心乃人性之显现，其虽各有规定，但由恻隐统括四者而成为一生命贯通之整体，而恻隐之心，乃人当下一不假思索之行为表现，是一种本然的道德指向。可以说，人之本性体现于情感之上，情感之“好恶”的表现即为其“端”，这个“端”的显现，内在具有道德的判断和指向。

人的仁义礼智诸道德规定先天内在于人的情感实存，故人能够依据情感与人之间产生融通。孔子讲：“仁者，爱人”，孟子讲：“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》），都是通过以情应物的方式来达到与人与物的一体相通。对儒家来说，人格的完成并不是一种认知，而是一种功夫的历程，即通过忠恕之道来达至。孔子说“忠恕”为“行仁之方”，其实强调的是对道德的践履。在《论语·卫灵公》中“子贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人。’”《论语·雍也》“子贡曰：‘如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？’子曰：‘何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也矣。’”朱子说：“尽己之谓忠，推己之谓恕”<sup>5</sup>忠恕讲的是人与己之间的关系，“尽己”就是指尽到自己的本分，从己出发，尽心而为；“推己”则是以他人的视角，体会他人的立场，从而推己及人。人站在自身的立场，必须依据自身的真实情感将其扩充，才能体现自身的善端，才将自身的道德性展现出来。但需要强调的是“仁者，爱人”这个爱，不是“兼爱”之爱，而是“爱有差等”之爱。人生天地间，有自己个体存在的分位，其与周遭世界之关系，自有远近、

4 朱熹. 四书章句集注，第2版 [M]. 北京：中华书局，2012.

5 朱熹. 四书章句集注，第2版 [M]. 北京：中华书局，2012.



厚薄、次第之差别，人的情感表现，亦有天然的等差性。所以说忠恕这一功夫是在人之差异性原则下实行的沟通原则，人必本自内心之真诚性而显，对外有远近、次第之不同，在此基础上沟通才能真正实现推己及人，若不顾差别以“己之所欲，施之与人”则磨灭个体间的差别，不仅迫害人性，也为德之贼也。至此，儒家通过忠恕之切己功夫，达至人我、内外之一体的超越境界。孔子“仁者，爱人”，孟子“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》），曾子“修身、齐家、治国、平天下”（《礼记·大学》），张载“民吾同胞，物吾与也”都是对这一境界的描述。

儒家对人的生命价值具有整全性的理解，其立足于人的实存，将人的内在性发挥出来，并通过情感性的表现进行揭示，使人在修身的过程中逐步实现对自我价值的完善和认同，又通过推己及人的功夫修养，将自身的精神生命扩充到超越的境界，从而实现对生命的终极关怀。儒家对人生命价值的独特理解造就了独特的君子人格。

## 二. 人工智能异化对君子人格培养的影响

可以说，以孔孟为代表的儒家思想奠定了中华文明发展的方向，其重视君子人格的培养对中国人的价值观念和行为模式影响至今。但是，现代人工智能技术的发展与进步提高了社会各领域的效率以及人们的生活质量和标准，也因此而取得了更大的合理性，由此产生出一种“思维和行为的范式”，<sup>6</sup>人工智能的发展对人存在异化的风险。从儒家的视角来看，其不利于对君子人格的培养。

首先，智能机器人的出现和应用，造成人与机器之间界限的模糊，君子人格的道德主体地位被挑战，人的本质问题成为新的时代难题。儒家严格区分人禽之别，目的在于要把“人”作为一个在万物中的特殊存在序列而独立出来，实现人本身的自我立法，达成人本身的存在意义与价值。<sup>7</sup>但是随着智能机器人的出现，人的独特地位和价值正在受到挑战。2016年，谷歌开发的AlphaGO（阿尔法狗）在与世界冠军李世石九段的围棋对决中以4:1的绝对优势取胜；2021年，北京智源人工智能研究院等联合培养的拥有一定推理和情感交互能力智能机器人“华智冰”入读清华。可以说，智能机器人已经拥有了超越人的某些能力和一定的情感，开始具有像人一样的独立思考和决策的能力。著名物理学家霍金也曾说：“生物大脑和电脑所能达到的成就并没有本质的差异。因此，从理论上讲，电脑可以模拟人类智能，甚至可以超越人类。”<sup>8</sup>在具有自主意识和情感能力的智能机器人的出现之后，“人的独特性何在”就成为时代难题。“一旦技术发展，‘智能机器’发展出了‘自

6 [美]赫伯特·马尔库塞 著，刘继 译. 单向度的人 发达工业社会意识形态研究 [M]. 上海：上海译文出版社，2006.

7 董平. “人禽之辨”与“人机之辨”：基础与目的[J]. 船山学刊，2019(02):13-14.

8 转引自吴娜. 人工智能的伦理困境与出路[J]. 机器人产业，2020(03):86.

主意识’，并进而形成自主的价值观念，那么‘人禽之辨’提供给我们的分辨基础，可能就不足以支撑我们来进一步思考‘人机之辨’了。”<sup>9</sup>对儒家来说，培养君子人格的基础将会受到冲击和挑战。

其次，智能产品的便捷性和虚拟性改变了人们的沟通交往方式，情感机器人的出现为人们提供了新的情感关系，会造成现实中冷漠的人际关系，不利于人真实情感的流露以及内在道德的培养。在儒家看来，自然真实的情感是人性的具体显现，也是人与人之间实现沟通和产生共鸣的重要条件。情感机器人的出现代表了人类渴望创造出一个能够符合个人欲望和需求的人类模型，但是其所给我们提供的情感慰藉和关系却是非常具有争议的话题。比如特克尔（Turkle）认为这是一种道德欺骗，会导致“我们遗忘生而为人的特别之处，遗忘真实交谈的意义”<sup>10</sup>；当然也有学者认为这是一种非常的能力，能给那些需要的人鼓励和情感慰藉。英剧《Black Mirror》中就讲述过一个例子。Martha 男朋友因车祸去世，她十分伤心难过，于是朋友推荐她使用人工智能还原男朋友。她最开始不同意，因为她觉得人工智能不可能代替男朋友。但当她得知自己怀孕时，终于忍不住通过人工智能与男朋友对话。他们一起聊天、回忆，Martha 仿佛觉得男朋友又回到了自己的身边，于是她用男朋友的语言和视频，通过人工智能制作了男朋友的身体。但经过一段时间的相处，Martha 始终觉得人工智能不能代替自己的男友，它永远达不到她期望的一些结果，最终她陷入绝望，放弃了人工智能男友。这个故事就呈现了人工智能的两面，一方面它能够给我们带来一些情感上的慰藉，帮我们止住一些伤痛，带来美好的回忆；另一方面这个虚拟化的人物并不能真的像人一样，与我们共情。正如特克尔（Turkle）所说“这种辅助手段取得了交谈，反而侵蚀了我们的同理心”。<sup>11</sup>这种可以调动人的高情感电荷的拟人化的机器人，创造了一种“欺骗”性的“关系幻觉”，它威胁着人们远离“真实”的社会关系。<sup>12</sup>从而也阻碍着儒家通过情感的共通性提高自身道德修养的过程。

最后，智能时代社会的高速化运转会使人成为机器的奴隶和附庸，使人的精神生命被固化于外在事物之上，从而限制对主体道德性的追求，和“君子不器”的思想相违背。智能产品侵入到生活、工作的各个领域，改变着我们的社会结构和生产方式。我们工作和生活中用到的智能电脑、智能手机为我们高效的工作、生活带来了巨大的便利；商场和大型工业、企业的运作，无一不利用智能科技产品来代替基础劳动，提供高效便捷的方式。人工智能已经在不知不觉间成为我们工作、生活中不可或缺的工具和手段，也成为现代化社

9 孙向晨. 人禽之辨、人机之辨以及后人类文明的挑战[J]. 船山学刊, 2019(02): 7.

10 转引自何双百. “机器同伴”: 新型亲密关系下的“人机共情”现象思考[J]. 西南民族大学学报(人文社会科学版), 2021, 42(07): 187.

11 转引自何双百. “机器同伴”: 新型亲密关系下的“人机共情”现象思考[J]. 西南民族大学学报(人文社会科学版), 2021, 42(07): 188.

12 何双百. “机器同伴”: 新型亲密关系下的“人机共情”现象思考[J]. 西南民族大学学报(人文社会科学版), 2021, 42(07): 188.

会生产结构、劳动方式、规则秩序的一部分。以人工智能技术和设备为基础而发展的现代社会,正在以前所未有的速度向前发展。正如德国社会批判理论家哈特穆特罗萨提出的“加速社会”的概念,科技的加速、社会的加速将人也紧紧的捆绑在不断加速的社会化大生产之中,<sup>13</sup>人们不得不更加高效的工作、学习以适应社会的发展和需求。智能机器的协作和强大的逻辑结构操纵着社会的运转,人作为社会发展的目的逐渐被转变为实现社会整体运作的工具和手段,成为机器的附庸和奴隶。孔子曾强调“君子不器”(《论语·为政》),器指具体事物之器,何晏引包咸注曰:“器者各周其用,至于君子无所不施。”器是有专门作用的,而君子之德,则不像器物一般只守一用,要能够博学而无所不施。朱熹云:“器者,各适其用而不能相通。成德之士,体无不具,故用无不周,非特为一才一艺而已。”被称为器者,指的是掌握一技之长的专门化人才,而有德的君子则是不囿于一才一艺,追求人格的完备。孔子以“君子不器”暗示人不应将自己的生命价值固于器物之上,而应追求精神的融通和自由。对人工智能技术的过度追求可能会导致人精神的固化和物质化,这和儒家“君子不器”的思想相违背。

### 三. 智能技术范式下对君子人格认同的偏失

牟宗三先生曾指出:“科学之发展固是知识上之佳事,然人之心思为科学所吸住,转而为对于价值德性学问之忽视,则亦正是时代之大病。”<sup>14</sup>人工智能技术逐渐侵入我们的生活并占据主导地位,若对人工智能深度依赖将会让我们无法保持精神的独立性,人类将会面临被异化的风险,对儒家君子人格的培养而言,是一种巨大的冲击。究其原因主要在于两个方面:其一,人工智能本并非一纯粹的,毫无价值倾向的技术,它背后强大的算法基础、数理逻辑形成一种“人工智能范式”,这种范式对整个社会的发展和人们的生活都产生着巨大的影响。其二,人类在追求人工智能技术进步的同时,将人性认为是一种抽象的、可被计算和模拟的机器性,会导致对自我价值认同的偏失,人会变得越来越像机器,从而不利于对君子人格的培养。

早在工业革命时期,马克思就对技术进行了批判,他认为通过技术发明出来的机械,虽然极大的提高了生产力,但机械生产代替人的劳力造成劳动异化,机器成为劳动者的竞争对象,破坏了一切财富的来源——劳动者。海德格尔也曾指出“技术不仅仅是手段,技术是一种展现的方式。”<sup>15</sup>技术不再是没有价值的,中立的存在,而是作为一种新的力量,支配着人的生产生活。马尔库塞认为技术使人对人的统治通过对“事物客观秩序”的依赖

13 孙伟平.人工智能与人的“新异化”[J].中国社会科学,2020(12):123.

14 牟宗三.道德的理想主义[M].长春:吉林出版集团有限责任公司,2010.

15 转引自孙伟平.人工智能与人的“新异化”[J].中国社会科学,2020(12):121.

来实现，它看似带给我们更好的生活方式和环境，其实却使人产生了一种单向度的思维和行为模式，使人对现实生活失去了否定性和批判性。若这种技术的合理性逐渐上升到政治空间，将会导致新型的极权主义社会。在技术理性所导致的单向度的社会里，人类自身所具有的完整性将会被破坏，所具有的自由意志和思想也不再受自身所支配，人会成为被动的、蒙昧的，受支配的工具，进而丢失自身完整的人格。

可以说，随着时代的发展，人们对技术有了更加深入的认知，科技本身并非中性的，没有任何价值内涵的工具。人工智能作为现代最新兴的技术，拥有巨大的创造力和影响力。它通过算法，用数据模型对世界进行图像识别；通过模拟人类神经网络，构建深度学习网络模型。对数据的内在追求，导致人工智能直接催生出新的劳动关系，甲子光年《那些年人工智能背后的人工》描述了人工智能时代下，一批批用于“人脸识别”“自动驾驶”等的的数据，来源于一些学历不高、但能够操纵简单的数据标注的新生代农民、聋哑人、拥有职高学历的年轻人等等。他们操纵手里的鼠标，每天7、8个小时的工作就是坐在电脑前进行机械而又枯燥的数据标记。同时人工智能范式侵入到不同的领域，也对各行各业的发展产生着深刻的影响。以人工智能技术为代表的金融科技，在证券领域的应用虽然激发了证券市场的活力，但却使得监管出现真空地带，不得不转变金融监管的新范式；<sup>16</sup>在教育领域，随着“智能+”时代的到来，高等教育新范式也被提出，对高等教育的转型也产生了影响。人工智能以其强大的逻辑内涵影响着社会发展的方方面面，使人不知不觉就陷入对智能技术的依赖当中。“技术的逻辑”有时可能背离人们的初衷，偏离预设的轨道，挣脱人们的控制，导致公开的或隐蔽的反主体性效应。<sup>17</sup>

牟先生所说“人不能建其本，则科学之利正不能见其必多於其弊也。而飞扬跋扈所以震炫世人耳目者，亦正人类自娱於精神之拨弄，阳焰迷鹿，麻醉一己而已。”<sup>18</sup>“人工智能范式”使人专注于对外在事物的追求，和儒家追求道德人格的思想相违背，进而会导致对君子人格的价值认同产生偏失。

当前发展通用人工智能的方法通常有两种，一种是以神经科学为导向的，一种是以计算机科学为导向。随着图像处理、模式识别等一系列以智能为核心的应用加速兴起，传统的计算机越来越力不从心，这种情况下，类脑计算应运而生。<sup>19</sup>类脑智能的计算机研究重点在于通过模拟神经网络系统实现仿人智能。这实际上是将人看作是一种抽象的、可被计算和模拟的参照物，人类神经系统甚至包括人本身都是一套运作的机器，其内在的机理可通过数据化、信息化的模式进行构建。这种认知实际上是将人看作机器，长此以往，会影

16 朱晖,刘思昊.金融科技对金融领域的影响及监管范式转变——基于人工智能技术的视角[J].贵州大学学报(社会科学版),2020,38(06):61-68.

17 孙伟平.人工智能与人的“新异化”[J].中国社会科学,2020(12):122.

18 牟宗三.道德的理想主义[M].长春:吉林出版集团有限责任公司,2010.

19 李芳,祝翠琴.2020年仿人智能技术发展综述[J].无人系统技术,2021,4(02):8-13.



响对人类和人性的认识,形成认同偏差。对儒家而言,君子人格必是一种以个体内在的“独知”为前提的敞开性和互通性,而非一种共同性或同质性的认识。<sup>20</sup>这种将人看作是一种可以供人抽象认取的对象,必然导致人对自身认知的偏失。君子人格的体现,是一种经由个体内在的独知所敞开之“通”,而非是一种认知意义上的“同”。<sup>21</sup>若人由此认知人类自身,无法形成对自身道德价值的认同,必然不利于对君子人格的培养。

#### 四. 回归人类本性,重返精神家园

技术的发展是为人而服务的,文明的发展也必须以人为核心。人工智能技术并非好无价值倾向性,因此要探究其合理性的范围才不至于脱离其本质;人类更要将关注点放于人性本身,探究自身的独特价值,构建起对自身的价值认同,才不至于将机器之本性看作人性,从而完善道德生命的整全性。具体来说,要做以下两方面的努力

##### 明确智能技术合理性的范围

分化是人类历史发展的必要条件,现代社会尤以分化分工为前提,但文明的分化乃是以整合为前提,整合是文化的核心。整合要求在文化的发展过程中必须懂得自然的界限,不能文之太过。自然是人存在的界限,也是“文”之合理性的界限。如果超出自然界限的“文”过度扩张,就会导致对人类生存意义的否定。儒家强调“文”的发展应该有所“止”。<sup>22</sup>《易传》中讲“刚柔交错,天文也;文明以止,人文也。观乎天文,以察时变,观乎人文,以化成天下。”《大学》亦讲“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。”文明的发展必须有一定的范围和限度以保存人类原初的“精神的自然统一”,不然就会对人类本身带来灾难。

目前大多数的学者都能意识到技术理性所给人类带来的问题故对技术理性持批判性立场,但也有一部分学者持反对态度。譬如赵建军教授认为技术理性是一种追求合理性、规范性、有效性、功能性、理想性和条件性的人类智慧和能力。<sup>23</sup>但实际上,现代性问题究竟是技术理性产生的,还是技术理性的不可控产生的是一个值得思考的问题。学界对技术理性的讨论十分庞杂,对技术的合理性问题并没有一致性的论述。譬如肖峰教授将技术理性分为四个维度:技术的合理性与不合理性、技术合理性的合理性、技术合理性的不合理性、技术不合理性的不合理性问题。认为它们是分开的,不是一回事。技术理性的合理性是对某种技术崇拜的一种否定,其实技术崇拜有一定的合理性。<sup>24</sup>陈昌曙教授认为:“当今我

20 李景林,李转亭 旁通而上达:儒家实现终极关怀的教化途径[J].道德与文明,2021(09). (未见刊)

21 同上

22 李景林. 教养的本原 哲学突破期的儒家心性论[M]. 北京:北京师范大学出版社, 2009.

23 张明国,张恒力. 追问技术理性——技术哲学论坛研讨会综述[J]. 哲学动态,2006(05):71.

24 同上



国技术哲学界的头等重要的任务，恰恰是在理论上正确阐明技术合理性的程度，正确说明技术的两重性。”<sup>25</sup>

人工智能技术的发展对人们的生活具有很大的便利，其合理性也应该有一定的限度和范围，当前学界应重视对这一方面的讨论，以便指导技术在应用上的规范性和合理性，能够最大限度地发挥使用人工智能技术的便利性和优越性，同时也能够严格控制技术超出人类的界限和范围，对人的发展带来威胁。

## （二）通过功夫修养明确自身价值主体地位

智能技术对人造成的异化的关键原因还是在人，人若错把机器之性当成人性，而将人性赋予机器，就会和儒家对道德生命的追求相违背，从而对君子人格的价值认同产生偏差。人若想要重建对自身的价值认同，还是要回归到人性上来，注重对自我的人格培养。而儒家所要构建的是一种“成德以成人”的道德体系，这种道德是指如何通过自觉地道德实践呈现本心，以达到成圣成贤的境界，也就是“内圣之学”。这种境界就是孔子所说的“仁者”，亦即孟子所说的“大人”。如何成为“大人”？孟子说“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”（《孟子·尽心上》）孟子依据人本性为善的依据为人之成德提供了内在的依据，但是内在的本性有可能失去，是“求则得之，舍则失之”，必须要“尽其心”才能“知其性”。《中庸》是通过“诚”的方式来达至。“诚者，天之道也，思诚者，人之道也。”（《礼记·中庸》）人必须通过“思诚”“诚之”“明诚”的功夫才能达至人道。宋明理学家对这一功夫践履阐述的最为详细，比如明道讲“识仁”，他说：“学者须先识仁。仁者浑然与物同体，义礼智信皆仁也。”（《识仁篇》）他认为仁是学问之最高的境界，必须由此着手，才能将个体之“小我”与天地之“大我”联系起来。他认为“识仁”最主要的就是要做“诚敬”的功夫，“识得此理，以诚敬存之，不须防检，不须穷索。”（《识仁篇》）但明道的“敬”并非如伊川那般拘谨严肃，他主张的敬以和乐为主，“谓敬为和乐则不可，然敬须和乐。”伊川则从未发和已发两方面做功夫，未发之时要主敬涵养，以保证发而中节；同时也强调通过格物致知的功夫提高自身的自觉性，所以他说“涵养需用敬，进学则在致知”（《近思录》）。朱子继承和发展了小程子的思想，主张“主敬涵养”与“格物穷理”。心学家陆九渊继承了孟子“发明本心”的思想，认为“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”（《陆九渊集》），因此在功夫论上主张通过静坐以保养自己的本心。王阳明认为“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。”他认为物只是作为意的对象才有意义，因此物不能脱离意识结构来定义。意念是决定事物道德性的根源，因此意是决定事物的要素，物不过是意的结果。他认为格物就是格心，要人在心上做格物功夫，为此他提出“致良知”的修养方法。牟宗三先生将宋明理学之修养方法划分为两种功夫理论，一种是以明道阳明为代表的儒学大宗的逆觉体证之

25 陈昌曙. 陈昌曙技术哲学文集[M]. 沈阳. 东北大学出版社, 2002, 108.

圆顿功夫，一种是以伊川朱子为代表的格物致知之渐修功夫。这两种功夫论都是儒家学者为提升人的人格修养而提出的，其核心都在于人，主张最大限度的关注人以及将人性发挥出来。这正是我们当今面对人工智能的异化急需的修养和自觉。

## 参考文献

著作：

- [1] 朱熹. 四书章句集注. 第2版 [M]. 北京：中华书局，2012.
- [2] 牟宗三. 道德的理想主义 [M]. 长春：吉林出版集团有限责任公司，2010.
- [3] 李景林. 教养的本原 哲学突破期的儒家心性论 [M]. 北京：北京师范大学出版社，2009.
- [4] 陈昌曙. 陈昌曙技术哲学文集 [M]. 沈阳：东北大学出版社，2002, 108.
- [5] [美] 赫伯特·马尔库塞 著，刘继 译. 单向度的人 发达工业社会意识形态研究 [M]. 上海：上海译文出版社，2006.

期刊论文：

- [1] 孙伟平. 人工智能与人的“新异化” [J]. 中国社会科学, 2020(12).
- [2] 董平. “人禽之辨”与“人机之辨”：基础与目的 [J]. 船山学刊, 2019(02).
- [3] 孙向晨. 人禽之辨、人机之辨以及后人类文明的挑战 [J]. 船山学刊, 2019(02).
- [4] 何双百. “机器同伴”：新型亲密关系下的“人机共情”现象思考 [J]. 西南民族大学学报（人文社会科学版），2021, 42(07).
- [5] 吴娜. 人工智能的伦理困境与出路 [J]. 机器人产业, 2020(03).
- [6] 朱晖，刘思昊. 金融科技对金融领域的影响及监管范式转变——基于人工智能技术的视角 [J]. 贵州大学学报（社会科学版），2020, 38(06).
- [7] 李芳，祝翠琴. 2020 年仿人智能技术发展综述 [J]. 无人系统技术, 2021, 4(02).
- [8] 张明国，张恒力. 追问技术理性——技术哲学论坛研讨会综述 [J]. 哲学动态, 2006(05).

## 由性善到存养 ——《孟子》“天下之言性也”章新解

李宗宜

### 摘要：

近年来，围绕《孟子》“天下之言性也”章有许多新的研究成果，但大都没有关注到性善与存养的关系问题。“天下之言性也，则故而已矣”之“故”指对性的存养，与“有为（去声）”义同。言“性”必及于对性的存养（“故”），这是孟子及当时学者的言性方式。同时孟子强调存养必须顺利人性（“故者以利为本”），这是孟子与其他学者的区别所在。此章旨在说明两层道理：只有立性善之义，存养才可能是顺利人性的；同时因为人固有善性，存养只需顺利人性而不用任何矫揉造作。孟子这一思想一方面足以批判告子仁义戕贼人性的观点，一方面也与其性善论的理论及工夫相融洽。

**关键词：**《孟子》；天下之言性也；存养；性善论；告子

“天下之言性也”章在《孟子》中历来号称难解，时至今日也未能得到非常清晰而明确的解释。2019年，梁涛<sup>1</sup>将有关此章较为重要的古代注解与今人论文合编为《出土文献与〈孟子〉“天下之言性”章》<sup>2</sup>一书，可以说基本总结了历代直至2019年的成果。近两年来，丁四新与何益鑫又对这一问题撰文讨论<sup>3</sup>，是目前最新的进展。

此章涉及“性”、“故”、“智”、“利”种种问题，几乎每位学者都有自己的诠释理路，整体而言共识少、异议多，其中异议与问题主要集中于以下两个方面。

首先，就整体语脉而言，此章对“天下之言性也，则故而已矣”持肯定态度还是否定

1 因涉及学者较多，为阅读之便，本文于前贤及时贤皆省略“先生”，非不敬也。

2 梁涛编：《出土文献与〈孟子〉“天下之言性”章》，北京：人民出版社，2019年。

3 参见丁四新：《〈孟子〉“天下之言性也”章研究与检讨——从朱陆异解到〈性自命出〉“实性者故也”》，《现代哲学》2020年第3期。丁四新检讨了用出土文献来解读此章的做法，主张仍然以“本”来训“故”，此章是指天下言性都要从其本然而言善恶。何益鑫：《从“故而已矣”到“乃若其情”——〈孟子〉“天下之言性也”章的诠释及其衍生问题》，《复旦学报（社会科学版）》2021年第3期。何益鑫认为“故”指外在的表现，此章是指要在人有善有不善的现象中认取性善的实情。

态度？肯定派有赵岐、朱熹、焦循、杨伯峻、梁涛、林桂臻、丁四新等<sup>4</sup>，这种看法需要处理孟子何以会对与自己看法不尽相同的“天下之言性也”持肯定态度。否定派有陆九渊、毛奇龄、徐复观、黄彰健、裘锡圭、李锐、丁为祥、何益鑫等<sup>5</sup>，这种看法虽有一定道理，但却与后文“苟求其故”的文气不够融洽。

其次，就具体字词而言，主要集中于对“故”和“利”的解释。对“故”的解释众说纷芸：赵岐、林桂臻、丁四新等取“原本”义，裘锡圭、李锐、梁涛等取“有为（去声）”义，杨伯峻解释为“所以然”，朱熹、何益鑫解释为“已然之迹”。同时，无论对“故”取何解，都需要说明“天下之言性也”与“故”的关系。“利”主要有“利益”与“顺利”两种解释：陆九渊、毛奇龄、黄彰健、徐复观，裘锡圭等取“利益”义，赵岐、朱熹、杨伯峻、梁涛、林桂臻、丁四新等取“顺利”义。如果确定了“故”和“利”的含义，此章的大意也就确定了。

与这些成果相比，本文试图提出一种新的理解：孟子此章是对自己及当时学者言性方式的一个综论，从语脉的大方向上来说属肯定派。“天下之言性也，则故而已矣”之“故”取“有为”义，指对性的存养。“利”取“顺利”义，“故者，以利为本”指对性的存养应当顺利人性。唯有确立性善之义，存养才可能顺利人性，同时也不需要性矫揉造作。此章旨在讨论性善与存养的问题，与性善论之理论及工夫均有密切关联。以下将分别从语脉、字词以及文意的角度来对这一新解加以证明。

## 一、语脉的证明

语脉是理解此章的基础，具体字词的含意唯有在语脉疏通的前提下才能得到确证。此章本为一段，为便于理解，本文根据文意以数字标明为三个部分：

①孟子曰：“天下之言性也，则故而已矣。故者以利为本。②所恶于智者，为其凿也。如智者若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其所无事也。如智者亦行其所无事，则智亦大矣。③天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。”（8.26<sup>6</sup>）

不难看出，第一部分涉及“性”、“故”与“利”；第二部分涉及“智”；第三部分再次涉及“故”。其中第二部分紧承第一部分，可以看作是对其最后一句“故者以利为本”

4 从赵岐到林桂臻的观点均参见梁涛编：《出土文献与〈孟子〉“天下之言性”章》；丁四新的观点参见丁四新：《〈孟子〉“天下之言性也”章研究与检讨——从朱陆异解到〈性自命出〉“实性者故也”》，后同。此外，丁文的最后一部分也有对各种不同理解思路的总结与分析，本文此处的归纳与总结一方面得益于丁文，另一方面也根据本文的需要做了调整，并补充了丁四新和何益鑫的观点。

5 从陆九渊到丁为祥的观点均可参见梁涛编：《出土文献与〈孟子〉“天下之言性”章》，后同。

6 本文所引《孟子》章节编号均依据杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2010年。另，林桂臻也如此分段，参见林桂臻：《〈孟子〉“天下之言性也”章辨正》，见梁涛编：《出土文献与〈孟子〉“天下之言性”章》，第189页。

的进一步说明，我们不妨暂时将其拿掉，这样此章就变成“天下之言性也，则故而已矣。故者以利为本。天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也”。如果不存任何先入为主之见，很明显第一部分与第三部分文气一贯，都涉及“故”的问题。“苟求其故，千岁之日至，可坐而致也”无疑对“故”持肯定态度，那么由此回溯到第一部分，孟子对“天下之言性也，则故而已矣”也必然持肯定态度，否则一三部分的文气便会出现巨大的断裂。

反之，如果预先认为孟子对“天下之言性也，则故而已矣”持否定态度，便很难处理此章的文气，为此不得不做出一些特殊的解释，就本文所见相关材料，主要有以下两种途径。

一是认为一三部分的两类“故”字（“则故而已矣，故者以利为本”之“故”<sup>7</sup>与“苟求其故”之“故”）不同义，这样就无法从后者的肯定态度推出前者的肯定态度，如徐复观认为“两个‘故’字，亦不必为同义”<sup>8</sup>。但若如此，则一三部分便没有明显关联，因为这两部分所共同涉及的只有“故”。这样一来，本来文义一贯的一章势必会被分割成两个彼此之间没有明显关联的部分。而在前文我们暂时拿去了第二部分之后，会发现一三部分关系紧密，语脉通畅，本无必要强行拆分，而且孟子似乎也没有理由在同一章中用一个相同的字来表达不同的意思。徐复观如果预设第一部分是孟子对其它人性论的批评<sup>9</sup>，势必就很难解释第三部分，故而只能以两“故”字不同义割裂这两部分的密切关联。

二是以反诘语气来读“可坐而致也”，这样第三部分就变成否定态度，由此逆推第一部分也为否定态度，如陆象山认为最后一句的语气是“千岁之日至，可坐而致也？”这样一来孟子便是“言不可坐而致，以此明不可求其故也”<sup>10</sup>。但在古汉语中，句尾的“也”字并无表示反诘的功能，且就文气而言，也看不出孟子在此处必然有反诘的意味。就本文目前所见材料而言，以反诘语气来读此句者除陆象山外仅有任新民<sup>11</sup>，整体而言持此观点者寥寥无几，足见此观点说服力不强。这也从反面印证了如以陈述语气来读此句，则孟子很明显对“故”持肯定态度，否则陆象山也没必要以反诘语气来读此句，进而认为这是孟子对其它人性理论的批评。

综上，从语脉来看孟子对“天下之言性也，则故而已矣”持肯定态度。既然是“天下”，那么这就绝不仅仅是孟子一家之言，故而这一定不会是一个特称判断，不能说只是在讨论孟子自己的人性论点。不过这也未必就是一个严格意义上全称判断，即天下所有的学者都是如此来讨论性。这里的“天下”应当是说当时的绝大多数学者都是如此来讨论性。但众

7 第一部分“故者”紧承“则故”，虽有两“故”字，但很明显必然同义，可归为一类。

8 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，北京：九州出版社，2013年，第152页。

9 参见徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，第151页。

10 陆九渊：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第415页。

11 参见任新民：《〈孟子·离娄下〉“天下之言性也”章新探》，见梁涛编：《出土文献与〈孟子〉“天下之言性”章》，第127-137页。



所周知，孟子与他同时的众多人性理论并不完全一致，甚至可以说基本都在反对其它人性理论，何以孟子会对此持肯定态度呢？

在本文看来，孟子对“故”并不一概否定，故而他可以认可“天下之言性也，则故而已矣”，但孟子更加重视“故”是否“以利为本”。也即孟子此章强调的重点并不在“故”本身，而在于“故”是不是“以利为本”，所以孟子紧承“则故”之后要特别加上一句“故者以利为本”。换言之，虽然“天下之言性”皆与“故”相关，但唯有孟子之“故”是“以利为本”，这样孟子的人性论便可以与其他学者相区分。

紧接着第二部分反对肆意用“智”，强调用“智”应当像禹一样“行其所无事”，这是对“以利为本”的进一步阐释与说明，否则单独一、三两个部分文气已然一贯，就“故”而论“故”，不必再插出一段讨论“智”的问题。而且在战国的思想背景中，“故”与“智”常常偕同出现<sup>12</sup>，可见第二部分之所讨论“智”其实与“故”密切相关。所以，“故”是不是“以利为本”是孟子强调的重点，也是孟子与其他学者的区别所在。

由此再到第三部分对“故”的讨论，虽说天与星辰极其高远，“苟求其故，千岁之日至，可坐而致也”，但若是这里的“故”不能“以利为本”，恐怕“千岁之日至”，也很难“坐而致”了，唯有“以利为本”，才能“坐而致也”。

以这样的思路去阅读此章，会发现整章的三个部分思路一贯、语脉通畅、环环相扣而又互相发明。可见孟子一方面认同“天下之言性，则故而已矣”，这是孟子与其他学者的相同之处，一方面又强调“故者以利为本”，这是孟子与其他学者的相异之处。以上是对语脉的梳理。

## 二、字词的证明

下面我们就其中的具体字词以及涉及到的相关问题展开讨论。此章难解之字在“故”与“利”，历来莫衷一是。我们先分析“故”与“利”的具体含义，然后再疏通“则故而已矣”与“故者以利为本”。

“利”的问题较为简单，我们先行处理。结合前文语脉的证明，“利”当训为“顺利”而不能训为“利益”。孟子尤重“义利之辨”，如以“利益”训“利”，那么孟子对“故”的肯定态度就难以成立。况且，“本”在儒家的话语体系中是一种正面的价值取向，如《论语》中的“为仁之本”（《论语·学而》）、“礼之本”（《论语·八佾》），《大学》中的“知本”，《中庸》中的“大本”，《孟子》中的“反其本”（1.7）、“一本”（5.5）。可见，“本”并不会用于一个否定的语境中，由此“利”也不当训为“利益”。朱子认为“利，

12 具体参见本文第二部分字词证明中对“故”的分析。

犹顺也”<sup>13</sup>，丁四新对这一解法有更具体的论证<sup>14</sup>，本文在此不再赘述。同时，“利”取“顺利”义也能与后文的“行其所无事”相呼应，顺利本性即不需要额外的作为，故而“利”当取“顺利”义。

再来看对“故”的解释。本文认为“故”取“有为（去声）”义，即有目的的作为，特指对性后天的存养，理由有三。

首先是出土文献的证据。结合郭店竹简的研究，梁涛认为“故”当训为“有为”、“人为”等含义<sup>15</sup>，裘锡圭认为“‘故’主要应指合乎儒家思想的各种礼制和伦理道德规范，这些都是古人‘有为’而作的，所以可用‘有为也者’讲的‘故’来指称”<sup>16</sup>。本文大体赞同裘锡圭的见解，但又有一定不同。本文以为此处之“故”指对性有目的的作为，即对性的存养<sup>17</sup>。

其次是文本的内证。第二部分讲“禹之行水”，“行水”即是“治水”：“禹之治水，水之道也，是故禹以四海为壑”（12.11），“治水”很明显是对水有目的（要让河水不再泛滥）的作为（以四海为壑），这样第二部分的“行水”同样也是“有为”，是“故”。第三部分所讲当与“治历”相关<sup>18</sup>，如《尚书·尧典》中的“历象日月星辰，敬授民时”。所致者为“千岁之日至”，这很明显不是一个个别与偶然的推算，而是通过历法得到一个具体的日期<sup>19</sup>。“治历”同样也是对星辰有目的（推算其运行规律以确定时令）的作为（依象山的说法为“测候改法”<sup>20</sup>），这也属于“有为”的题中应有之义。这样，作为“有为”义的“故”可以很好地衔接此章的三个部分，分别对应于“治性”（即对性的存养）、“治水”与“治历”。

13 朱熹：《四书章句集注》，第302页。

14 参见丁四新：《〈孟子〉“天下之言性也”章研究与检讨——从朱陆异解到〈性自命出〉“实性者故也”》，第138-140页。丁四新认为“利”字的“顺利”义由“利益”义引申而来，合乎训释。虽然“利”字作“顺利”解在《孟子》中仅此一见，但某字之某一义项仅一见在《孟子》中并不罕见，故不足以反证“利”字不能取“顺利”义。

15 参见梁涛：《郭店竹简与思孟学派》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第369-371页。梁涛依据《性自命出》中的“有为也者之谓故”以及其它相关材料，认为“故”当取“有为”“人为”之义。但梁涛最后以积习来训“故”，这点本文并不认同，盖“积习”与“有为”并不完全相同，“积习”可以看作是“有为”的结果，但本身不可直接替代“有为”。

16 裘锡圭：《由郭店竹简〈性自命出〉的“室性者故也”说到〈孟子〉的‘天下之言性也’章》，见梁涛编：《出土文献与〈孟子〉“天下之言性”章》，第62页。

17 具体论证参加下一段文本的内证。

18 据毛奇龄说“行水治历”，转引自梁涛编：《出土文献与〈孟子〉“天下之言性”章》，第230页。

19 正如我们今天借助日历可以清晰地知道某年的冬至具体是哪一天。有了历法，“千岁之日至”自然可以“坐而致也”。如若不然，势必要就某年之冬至进行具体推算，如何可以说“可坐而致也”？

20 即“历本测候，常须改法”，参见陆九渊：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第415页。

最后，“故”的这一含义在先秦传世文献中也屡有出现，而不止于出土文献<sup>21</sup>。《庄子秋水》中有“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名”。这里“天”与“人”相对，“天”指天然、自然，“人”指“有为”、“人为”，显然“故”的含义与“人”大体相同，即“有为”、“人为”之义。特别是在与“智”连用时，“故”更多指向“有为”之义，如“去知与故，循天之理”（《庄子·刻意》），“恬愉无为，去智与故”（《管子·心术上》），“不设智故”（《淮南子·原道训》），这里所去之“故”指向的都是“有为”之义，即要去除有目的的作为而回归自然无为。综上，应当将“故”理解为有目的的作为，对“性”的“有为”则特指对性的存养。

下面我们来处理几种其它训释的意见。其中一种常见的解释是以“原本”义来训“故”，如赵岐训为“常”<sup>22</sup>，即“故常”之意，林桂臻训为“本”<sup>23</sup>，二者基本同义，都指向本性。不过这样一来后文“故者以利为本”从表述来看就有些重复，本者又如何“以利为本”？“以利为本”指以顺利事物的本性为根本原则，那么一定指向某种后天的东西，譬如说后天的存养要顺利本性，先天的本性顺利本性则颇难讲通。林桂臻多引《荀子》文本以证《孟子》此章之“故”当做“本”<sup>24</sup>，但“故”在《荀子》中也有作为“有为”、“人为”的用法，比如“圣人积思虑，习伪故，以生礼义而起法度”（《荀子·性恶》），这里的“故”很明显与“伪”同义，指“有为”、“人为”，而与“本”义无涉<sup>25</sup>。另外，林桂臻认为《孟子》中的“而夷子二本故也”（5.5）的“故”也指“原本”，“本故”为一词，似乎也可商榷。此处的“故”一般解为“原因”、“缘故”，似无解释为“本故”的必要。且在《孟子》成书的时代，基本还是单字为词，即便就词组而言，“本故”在先秦几乎很少连用，连用时是否为一词仍可以进一步讨论。故而，以“本”训“故”的观点可能还有进一步讨论的余地。

此外还有两种对“故”比较特殊的解法，一是杨伯峻的“所以然”<sup>26</sup>，译为白话则是“之所以这样的原因”，与“缘故”“原因”义相近。这一解法存在两个问题，一是在先秦作为“原因”

21 援引郭店竹简来分析孟子思想曾是学界研究的一大热点，不过近年来，也有学者对这一做法的必要性与有效性进行了反思。具体讨论可参见丁四新：《〈孟子〉“天下之言性也”章研究与检讨——从朱陆异解到〈性自命出〉“实性者故也”》，第133页。在本文看来，援引出土文献与援引先秦传世文献并无本质区别，都是以大体同一时期的文本之间互相印证。不过这种有效性并不能得的充分的保证，盖语言一方面有发展变化，一方面也有多样性（特别在“书同文”之前）；未必写于同一时期的两个文本用词含义上完全一致，也未必写于不同时期的文本用词含义就不一致。关键还是应当结合文本的内证。

22 参见焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，2015年，第638页。

23 参见林桂臻：《〈孟子〉“天下之言性也”章辨正》，见梁涛编：《出土文献与〈孟子〉“天下之言性”章》，第179页。

24 林桂臻：《〈孟子〉“天下之言性也”章辨正》，见梁涛编：《出土文献与〈孟子〉“天下之言性”章》，第180页。

25 林桂臻特别引证《荀子》中的“非故生于人之性也”之“故”当做“本”义，但应当注意，这里的“本”是副词，修饰“生”这一动词；而“习伪故”之“故”则为名词，指“有为”、“人为”，是所习的事物。而“则故而已矣”、“故者”、“苟求其故”之“故”很明显当为名词，故仍当取“有为”、“人为”之义。

26 杨伯峻：《孟子译注》，第181页。

之义的“故”似乎未见与“性”相提并论，而往往指向某一具体事件的原因，如“公语之故”（《左传·隐公元年》）。二是性之所以然或原因具体指什么？性可以指“生之所以然”（《荀子·正名》），性之所以然则不太好解释，似乎只能往天上推，但这并不是“天下之言性也”章所讨论的内容。即便以“生之所以然”来理解性，这也是荀子的理解，而不一定是孟子以及告子对性的理解，这无疑与“天下之言性也”相矛盾。

二是朱子的“已然之迹”<sup>27</sup>，即由性所表现的恻隐、羞恶等四端之心。何益鑫大体延续了这一解法，但认为“故”是性表现在现象中的善与不善<sup>28</sup>。我们不难看出，同是大体以“事迹”训“故”，但基于语脉的肯定与否定，对“事迹”的具体所指便大相径庭，而从前文语脉的分析来看，否定派已难成立。同时，“已然之迹”这种解法恐怕还需要更多训诂与文本上的证据。此外，性的“已然之迹”可以说有四端之心，亦可以说有善与不善，但告子的“生之谓性”以及“性无善无不善”很明显不是从性的外在表现而立论，故而这种解法不能很好地说明何以“天下之言性也”都与“已然之迹”相关。

下面来看“则故而已矣”，先看对“则”的解释。历代大部分学者都将此处的“则”理解为语气连词，本文亦持此说。林桂臻认为此处的“则”当理解为“效法”，与“惟尧则之”（5.4）之“则”义同<sup>29</sup>。不过考诸先秦文献，很少见到“则故”一说。如果说“天下之言性也”都是“则故”，但除《孟子》此句外却找到不到第二处相关表述，确实无法令人信服。本文以“有为”义训“故”，自然也谈不上对存养的效法。

再看对“而已”的解释。“而已”为语气词，表示“只有”“仅有”之义，可译为“也不过是”“不外乎”等，历来对此并没有什么分歧。有必要说明的一点是，在很多今人看来，“而已”多表示一种否定或不足的态度，这在《孟子》中也有体现，如“子诚齐人也，知管仲、晏子而已矣”（3.1）。不过《孟子》当中很多用到“而已”的地方，也可以表示十分肯定与积极的态度，如“王何必曰利，亦有仁义而已矣”（1.1），“二者法尧舜而已矣”（7.1）。故“而已”的语气取决于整个章节的语脉。

通过以上的讨论，我们认为“利”指“顺利”，“故”指对性后天的存养，“则”为语气连词，“而已”为语气词。“则故而已矣”是说“不外乎后天的存养”，“故者以利为本”是说存养要以顺利人性为根本原则。

这样一来，势必就会产生另一个问题：虽然孟子也强调对性后天的存养，但性中毕竟本有“仁义”，如何可以说性“不外乎后天的存养”呢？事实上，我们的这一疑问有一理解上的前提，即我们认为孟子所说的“天下之言性也，则故而已矣”是以“故”来界定“性”，而这一前提可能存在某些问题。在本文看来，孟子这里并非是以“故”来论“性”，而是

27 朱熹：《四书章句集注》，第302页。

28 参见何益鑫：《从“故而已矣”到“乃若其情”——〈孟子〉“天下之言性也”章的诠释及其衍生问题》，《复旦学报（社会科学版）》2021年第3期。

29 林桂臻：《〈孟子〉“天下之言性也”章辨正》，见梁涛编：《出土文献与〈孟子〉“天下之言性”章》，第187页。



指言“性”不外乎“故”，或者说言“性”必及于“故”，也即我们谈到性，就一定会谈到对性后天的存养。

下面我们来说明具体的理由。由句尾的“矣”字可知此句是一叙述句而非判断句，所谓叙述句是用以描述人或事物的行动变化，故被叙述的主语并不是“性”，而是“言性”。孟子并不是在说“性”怎么怎么样，而是在说“言性”怎么怎么样，其关键点在“言”而不在“性”上，所以“故”指向的是一种如何言说性、如何讨论性的方法问题。我们来看杨伯峻对这句话的翻译：“天下的讨论人性，只要能推求其所以然便行了”<sup>30</sup>，杨伯峻并没有用“天人讨论的人性”来译此句，整个句子的主语是“讨论人性”而不是“人性”，且后一句的“推求其所以然”指向的也是一种言说人性的方式而不是人性本身。故而问题就在于言说人性是否一定要说人性是什么，还是可以围绕人性讨论某些相关的问题？这便涉及我们如何理解“言”。

从“言”字来看，《孟子》当中多次出现的“言某”并非是在界定某，而是就某所涉及到的某些问题展开讨论，譬如孟子之“言乐”即是如此：

臣请为王言乐：“今王鼓乐于此，百姓闻王钟鼓之声，管钥之音，举疾首蹙頞而相告曰：‘吾王之好鼓乐，夫何使我至于此极也？父子不相见，兄弟妻子离散。’……此无他，不与民同乐也。”（2.8）

孟子之“言乐”并不是在说“乐”是什么，而是就其相关问题展开——君主如果不与民同乐，那么君主最后也没有办法独享快乐。同样，“言性”也未必要说明性是什么，完全可以就与性相关的问题比如存养展开讨论。由此，我们便需要说明“天下之言性也”与存养即“故”之间的关系。

从当时的思想背景来看，大多数学者讨论性也并非讨论性究竟是什么，可能就目前所见材料只有告子的“生之谓性”可以算是。学者们更多是讨论性之善恶，而对于儒家来说，性之善恶也并非终点，在此基础上还要讨论如何存养性。对于儒家来说，不管是性善还是性恶，其最终目的都是要在实际的生活中实现善，故而性之善恶只是一个前提，针对不同的前提会有不同的存养方法。由此，对性的各种存养方法就显得尤其重要，如《性自命出》：

凡性，或动之，或逆之，或交之，或厉之，或出之，或养之，或长之。

凡动性者，物也；逆性者，悦也；交性者，故也；厉性者，义也；出性者，势也；养性者，习也；长性者，道也。<sup>31</sup>

上述对“性”的讨论无疑是讨论对性的存养。《论衡·本性》上说“周人世硕以为：‘人性有善有恶。举人之善性养而致之则善长，恶性养而致之则恶长。’”这同样也是在讨论对性的存养。孟子虽独立性善之义，但其所言并不脱离后天的存养，《孟子》中大量可见“养性”之说。即使到了后来的荀子，其重点也在后天对性的存养而非仅仅停留于“性恶”

30 杨伯峻：《孟子译注》，第181页。

31 李零：《郭店楚简校读记》，北京：中国人民大学出版社，2007年，第136页。



本身，如何“化性”、如何“起伪”才是荀子关心的重点。而跳出儒家的圈子之外，庄子所论的“故”其实也指向对性的存养，只不过在庄子看来，很多学者所谓的存养其实是在戕害人性，为此他以治马与植木为喻：

马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，龀草饮水，翘足而陆。此马之真性也。虽有义台、路寝，无所用之。及至伯乐，曰：“我善治马。”烧之剔之，刻之雒之，连之以羁馽，编之以皁栈，马之死者十二三矣；饥之渴之，驰之骤之，整之齐之，前有橛饰之患，而后有鞭策之威，而马之死者已过半矣。陶者曰：“我善治埴，圆者中规，方者中矩。”匠人曰：“我善治木，曲者中钩，直者应绳。”夫埴、木之性，岂欲中规矩钩绳哉？然且世世称之曰：“伯乐善治马，而陶、匠善治埴木。”此亦治天下者之过也。（《庄子·马蹄》）

在庄子看来，后天的存养难免戕害人的真性，故而庄子在言性时力主“去故”，但这也同样也涉及到了“故”的问题。由此可见，这样的一种“言性”方式在先秦是普遍的，真可以说是“天下之言性也，则故而已矣”了。

综合上述语脉与字词的讨论，“天下之言性也，则故而已矣”是说天下学者在讨论人性时，都离不开对性后天存养的讨论，即言“性”必及于“故”，这是当时的思想背景，也是孟子与其他学者之所同。“故者以利为本”是说后天的存养要以顺利人性作为根本原则，这一点包含了孟子独特的思想创见，是孟子与其他学者之所异。

### 三、文意的证明

按照我们上述的理解，“故者以利为本”旨在说明两层道理：第一，既然后天的存养要顺利人性，那么势必会推出其理论前提——人性为善，否则存养就不再是顺利人性而是戕害人性了。在孟子看来，虽然都是讲“故”，但如果不承认自己有善性且全然是善性<sup>32</sup>，那么后天的存养<sup>33</sup>就无法做到顺利人性，即“以利为本”，而这正是孟子与其他学者的区别所在。

如果不立性善之义，一个很自然的结论就是存养是对人性的戕贼，存养的合理性无法得到确认，其所必然导向的理论归宿就是摒弃存养，特别是对仁义的存养<sup>34</sup>。而在当时，很多学者正因为不持性善之义，所以出现了各种歪理邪说。在孟子看来，自己的历史使命

32 如果不全然是善性还有恶性的话，那么后天的存养对恶性来说便是一种戕贼，从性的整体上来说也不再是顺利其性了。

33 或许有读者会质疑如果持性恶的立场，那么对恶性的存养是否就是将其“养而致之”（《论衡·本性》）？为此我们需要说明的一点是本文所讲的“存养”是一个广义的对性的培养过程，不可“以辞害意”，在儒家那里指向为善去恶，如荀子的“化性起伪”虽对性有所“矫饰”，但仍然属于本文存养的范围。依《论衡》所载世硕的观点，虽然善性恶性均可“养而致之”，但在工夫实践上必然要求养善性而不养恶性，此亦属于本文存养的范围。

34 对孟子而言，仁义虽然人所固有，但人在现实生活中实践仁义却离不开后天的存养，否则孟子亦不必讲种种“存心养性”的工夫了。

就在于彻底反驳这些邪说，挽救仁义：

杨墨之道不息，孔子之道不著，邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食。吾为此惧，闲先圣之道，距杨墨，放淫辞，邪说者不得作。作于其心，害于其事；作于其事，害于其政。圣人复起，不易吾言矣。（6.9）

而在与孟子辩论的学者中，认为仁义戕贼人性的主要代表就是告子<sup>35</sup>。为此，我们先来回顾下孟子与告子的著名辩论：

告子曰：“性，犹杞柳也；义，犹桮棬也。以人性为仁义，犹以杞柳为桮棬。”孟子曰：“子能顺杞柳之性而以为桮棬乎？将戕贼杞柳而后以为桮棬也？如将戕贼杞柳而以为桮棬，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！”（11.1）

细细品味孟子这里的反驳，孟子所强调的重点并不在于仁义是不是需要存养而成，而在于这种存养是否是一种类似于“顺杞柳之性”的行为。很明显，顺杞柳之性是不可能做成桮棬的，所以把杞柳做成桮棬一定会伤害杞柳的原有之性。仁义则不同，仁义有其内在基础，成就仁义固然离不开后天的存养，但同时也是顺其天性，这即是孟子所言的“故者以利为本”。告子恰恰没有看到这一点，正如朱子所言：“告子言人性本无仁义，必待矫柔而后成”<sup>36</sup>，矫揉造作，则难免戕贼人性，因此告子的理论势必会导向这样一个结论——仁义的存养是对人性的伤害。

这样的一种理论其危害性不可小觑，如果说仁义的存养是一种对人性的伤害，那么这种伤害人性的行为难道不应该被摒弃吗？故而孟子最后对告子的态度可以说非常激愤：“率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！”如果不能看到告子理论所隐藏的巨大社会危害性，我们往往会倾向于认为孟子完全是采用了一种辩论的技巧，只是从气势上压倒了告子——完全不给告子反驳的机会就说告子是在祸害仁义。但在我们看来，孟子以这种激愤的态度对待告子完全是理所当然，孟子对于一种言论所可能具有的社会影响力非常敏感，这即是“知言”：“诐辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷——生于其心，害于其政；发于其政，害于其事”（3.2）。关键就在于“生于其心，害于其政；发于其政，害于其事”。如果一个社会彻底否定了存养仁义的合理性，这个社会很难保证不会最终走向堕落与毁灭。由此看来，告子被孟子劈头盖脸一顿骂可以说一点儿也不冤枉。

如果我们从孟子性善的立场以及“故者，以利为本”的角度出发，后天的存养其实就是对人性的顺利，这也即是孟子所认可的“顺人之性而为仁义”。正因如此，仁义并不是对人性的戕贼，其存养其实不过是顺其自然倾向而已，正如孟子所言：“人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下”（11.3）。禹之行水的前提需要水之就下，如果水完全没有任何方向性，那么任何把水引向某一方向的行为都是对水原有之性的背离，

35 严格说起来，告子自己未必承认仁义就是对人性的戕贼，但其思想的最终归宿却必然如此，论证见后文。

36 朱熹：《四书章句集注》，第331页。

禹如何可能对水因势利导？性之存养的前提需要人性之善，如果人性不全然是善，那么存养就必然会伤害到人性。以上是第一层道理。

第二层道理：既然人天生就有善性，那么后天的存养并不需要什么“矫揉造作”，只要顺利人性即可，就好比大禹治水一样，顺应水的就下之性便可做到“行其所无事”。因为这完全是在顺从性的自然发展，就好像顺从水的自然流向一样，也不需要什么矫揉造作了<sup>37</sup>“矫揉造作”反而会伤害到人性，这即是孟子所说的“凿”。不少学者都把此处的“凿”理解为“穿凿附会”，在本文看来这里的“凿”完全可以从其本义来理解，如王夫之便认为“此‘凿’字自如字读，如凿石凿渠之凿。……加‘穿’字，则失之矣。”<sup>38</sup>不过，“穿凿”之本义亦非言论上的“穿凿附会”，《说文》：“凿，穿木也”，可见至少在汉代“穿”与“凿”都指向具体的行为，故以“穿凿附会”来训此处之“凿”可能还可以进一步讨论。在治水中，“凿”是不理会水的就下之性肆意开凿，在对性的存养中，“凿”是不理会人性固有之善而加以种种“矫揉造作”，比如“揠苗助长”：

宋人有闵其苗之不长而揠之者，芒芒然归。谓其人曰：“今日病矣，予助苗长矣。”其子趋而往视之，苗则槁矣。天下之不助苗长者寡矣。以为无益而舍之者，不耘苗者也；助之长者，揠苗者也。非徒无益，而又害之。（3.2）。

如果不讲“故”，不谈存养，那便是“不耘苗者”，这是孟子所反对的，所以孟子认可“天下之言性也，则故而已矣”；但若是不能做到“故者以利为本”，这便是“助之长者”，助长即是“凿”，而之所以会有“凿”，便是乱用智的结果，就像上述的宋人，他担心自己的庄稼长不好，为此自然少不了一番经营计算，结果却伤害了庄稼，这即是孟子说的“所恶于智者，为其凿也”。

第三部分同样是在借助“治历”讲存养的工夫。天之高与星辰之远象征圣人的境界，“千岁之日至”虽然看似很难把握到，就好像圣人对我们来说总是高高在上，很难企及，但我们只要顺利善性善加存养，那么成为像尧舜那样最理想的圣人并不是什么难事，也不需要额外再费什么工夫，这即是孟子所讲的“人皆可以为尧舜”（12.2），象山所说的“易简工夫”。到此，我们会发现此章与性善论的理论及工夫的关系都非常融洽且可以更好地帮助我们理解性善论。

#### 四、小结

37 有意思的是，如果我们对于一下孟子与荀子的存养工夫便会发现，孟子所讲的存养其实是非常简单易行的，无非是“存其心，养其性”（13.1），“求放心”（11.11）等等；荀子则不然，其强调“注错习俗”（《荀子·儒效》）与“心之所可”（《荀子·正名》），一方面我们要通过不断的积习，另一方面也要去认知那些道德法则，才能最终成善。如果在孟子看来（虽然从时间上来说不可能），荀子这一套存养工夫很显然是“凿”，“注错习俗”即是强行为性开出一条道路，让性按照某种设定的轨迹去发展，就好比开凿一条水道让水由此而流。

38 王夫之：《读四书大全说》，北京：中华书局，1975年，第639页。

综合上面语脉、字词、文意的证明，“天下之言性也”章的意思已十分清楚。第一部分是说天下学者在讨论人性时，都离不开对性后天存养的讨论，这是孟子与其他学者之所同。“故者，以利为本”是说后天的存养要顺利人性，如此则必须立性善之义，这是孟子与其他学者之所异。第二部分是说如果立性善之义，那么就无需用智穿凿。真正的大智就是顺利自己本有的善性。第三部分是说虽然圣人的境界极其高远，但只要顺应本有之善性善加存养，成为圣人也并非难事。这样，我们就对此章有了一个全新的解读，下面我们试将此章内容用白话翻译如下：

天下的讨论人性，不外乎要讨论到对性后天的存养。存养应该以顺利人性为根本原则。之所以厌恶智慧，是因为会有所穿凿。如果运用智慧的人能够像禹治水那样，也就无需厌恶智慧了。禹的治水，并没有什么多余的作为。如果有智慧的人能够避免多余的作为，那么他的智慧也很大了。苍天如此之高、星辰如此之远，如果能够（顺利其性）测候改法的话，一千年之后冬日的日期，就可以坐着推算出来了。

### 参考文献：

- 朱熹：《四书章句集注》北京：中华书局，2012年。
- 陆九渊：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年。
- 焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，2015年。
- 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，2012年。
- 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2010年。
- 李零：《郭店楚简校读记》，北京：中国人民大学出版社，2007年。
- 王夫之：《读四书大全说》，北京：中华书局，1975年。
- 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，北京：九州出版社，2013年。
- 梁涛：《出土文献与〈孟子〉“天下之言性”章》，北京：人民出版社，2019年。
- 梁涛：《郭店竹简与思孟学派》，北京：中国人民大学出版社，2010年。
- 丁四新：《〈孟子〉“天下之言性也”章研究与检讨——从朱陆异解到〈性自命出〉“实性者故也”》，《现代哲学》2020年第3期。
- 何益鑫：《从“故而已矣”到“乃若其情”——〈孟子〉“天下之言性也”章的诠释及其衍生问题》，《复旦学报（社会科学版）》2021年第3期。

# 中国灾难抉择中的儒学关怀

梁诚

清华大学

## 摘要：

灾难给中国带来了无法磨灭的伤痕，古代中国几乎无年不灾，中国历史上诞生的救灾著作都是无数百姓血汗乃至生命付出总结出的经验。本篇从治理措施的民本思想及灾难忧患意识两个视角关注灾难抉择的儒学关怀，讨论作为以民为本的治理政策对治灾赈灾的主导作用，以及群众忧患意识对救灾的推动作用，对灾难抉择下的道德行为做进一步思考。

**关键词：**灾难；民本；忧患

## 一、人类灾难研究

灾难人类历史上始终占据重要位置，无论从远古神话还是史书史料，随处可见灾难后的疮痍景象。而灾难学作为一门新兴学科，在当今的学术界已经有了一定范围的影响，包括但不限于灾难历史学、灾难社会学、灾难文化哲学、灾难管理学等领域，与多学科交叉融合发展。国外灾难学开展的稍早，自 20 世纪 70 年代起便有相关科学杂志问世，研究灾难的预防、应对以及灾后管理等；而在中国，灾难虽然在历史上被长期记载，但直到 20 世纪末，中国才以学科的视角关注灾难，这一领域在 21 世纪初中国遭遇强地震后的一段时间得到重视<sup>1</sup>。

中国自古便是多灾的国家，历史发展中的“灾”不仅有自然灾害，还有来自于人为灾难的“人祸”，以及自然 - 人为复合型的灾难，而通常这种复合型的灾害会带来更为严重的后果，而此“灾”便是本文所涉及的广义灾难。在科学技术并未得到充分发展的古代，西汉时期“灾异”理论便是对“灾”的形成原因的探索，此理论将水灾、旱灾等自然灾害（灾）和无法用常理解释的特殊现象（异），与政治行为、与政治领袖（国君）连接在一起，认为灾异的出现是上天对国君不当行为或德行的谴责，是“天人感应”理论的延伸发展。

1 1995 年《中国灾害研究丛书》由湖南人民出版社申请立项，这套丛书大部分是有关灾害社会科学方面的著作；2008-2011 年，灾难相关的研究学术文献成果突出，四川省出版社出版了涵摄灾难学、灾难政治学、灾难文化学、灾难社会学、灾难儿童心理学等内容的相关著作。



可追溯灾异理论的思想根源，可以发现其与早期儒家《春秋》体系、《尚书》“天人”关系有一定相关性，除此之外如《易》阴阳、五行说等思想也极大的影响“灾异”理论的形成，此理论深度融入数千年中国文化，虽屡经科学思想辨析，直到当代依旧未完全失去踪影。

在数千年的历史中，中国防灾治灾的经验逐渐丰富，以国家政策为核心、以各地官吏为主要实施者，以各行各业的群体为重要支撑载体，从而形成了较为完备的一套治理体系，虽经多年战乱，但核心对象并未发生改变。这与中国的政治制度有关，也与传承数千年的儒家思想有关，本文将围绕民本思想、忧患意识探索中国灾难中所体现的儒家关怀。

## 二、民本治理思想

“以民为本”的思想是儒家政治思想的核心之一，与“仁”的思想内核息息相关，这种思想在先秦时期已有萌芽，“民之所欲，天必从之”（《左传·襄公三十一年》引《泰誓》），即人民所希望得到的，上天必将顺从，值得注意的是这里的“天”是天命观的体现，并非政治层面的君权，即便如此同样可以看出，当时的统治者对人民需求的关注。将民本思想直接点明的则是孟子，“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》）“得其民，斯得天下矣”（《离娄上》），孟子的“民贵君轻”思想在历史上产生过极大影响，而先秦其他学派也有民本思想如《淮南子·主术训》：“食者，民之本也；民者，国之本也；国者，君之本也”。其后两汉以来的诸多政治家亦多见以民为本的思想，而直到明清之际民本思想经黄宗羲等人批评君主专制时达到另一高潮。

中国传统农耕文明极依赖自然环境，无论洪灾、旱灾、地震、蝗灾还是瘟疫，均会对土地及水资源造成破坏，因此一旦灾难发生，必对农业生产造成极大损失，若赈灾治灾不当，甚至可能出现民心不稳、动摇国本的情况，历朝历代均在探索赈灾的恰当方法。以唐代为例，无论是国家君主还是仕人群体，其应对灾难均以民为重。《贞观政要》为记载唐太宗年间重要政论思想的著作，其中《务农》篇更是昭著人民为国之本的思想，“凡事皆须务本。国以人为本，人以衣食为本”（《贞观政要·务农》）。人为国之本，穿衣及温饱是人民最基本的需求，因此农业是古代社会的根基，一旦农业被破坏，人民的基本温饱无法得到满足，便会动摇国本。唐代对“灾”的认知逐渐突破天降旨意，虽然依旧保持着对天的尊崇，随着对生存环境的掌握程度加深，对“灾”的认识也逐渐增强，在应对灾难的流程上，也逐渐形成了上报、核实、赈灾的较完备流程；而在赈灾一事上，唐代也较为合理的规划出灾前预防与灾后补救、官方赈灾与民间救灾的基本举措。

蝗灾是唐代常发的自然灾害，但当时的社会风俗认为蝗灾乃是天神降下的惩罚，不能通过人为治理，只能通过祭祀等方法期待蝗灾自然渡过，这对农业生产几乎是灭顶之灾，因此以人为本的统治者及官员采取积极的应对措施，将人民生产放置首位，这其中最引人

注目的是《贞观政要·务农》篇中对唐太宗的一段记载，

贞观二年，京师旱，蝗虫大起。太宗入苑视禾，见蝗虫，掇数枚而咒曰：“人以谷为命，而汝食之，是害于百姓。百姓有过，在予一人，尔其有灵，但当蚀我心，无害百姓。”将吞之，左右遽谏曰：“恐成疾，不可。”太宗曰：“所冀移灾朕躬，何疾之避？”遂吞之。自是蝗不复为灾。《贞观政要·务农》

此一段太宗吞食蝗虫的记载，成为一段佳话广为流传。此处太宗所作是为打破蝗灾的神异背景，旨为告诫天下蝗灾并非不可消灭，而一位君主对灭蝗的重视，更是可以带动整个朝廷、官吏系统运转起来快速灭蝗，其背后的民本思想是推动破除以往消极应对蝗灾的重要动力，当对民生的重视超过所谓“天遣成疾”，积极的赈灾措施便从上而下的得以实施。玄宗时期的姚崇更是直接将蝗灾下的人民平稳生活放在极其重要的地位，力荐积极灭蝗。

“开元四年，山东大蝗，民祭且拜，坐视食苗不敢捕。崇奏：“诗云：‘秉彼蠹贼，付畀炎火。’汉光武诏曰：‘勉顺时政，劝督农桑。去彼螟螣，以及蠹贼。’此除蝗谊也。且蝗畏人易驱，又田皆有主，使自救其地，必不惮勤。请夜设火，坎其旁，且焚且瘞，蝗乃可尽。古有讨除不胜者，特人不用命耳。”乃出御史为捕蝗使，分道杀蝗。……时议者喧哗，帝疑，复以问崇，对曰：“庸儒泥文不知变。事固有违经而合道，反道而适权者。……且河南、河北家无宿藏，一不获则流离，安危系之。且讨蝗纵不能尽，不愈于养以遗患乎？”帝然之。黄门监卢怀慎曰：“凡天灾安可以人力制也！且杀虫多，必戾和气。愿公思之。”崇曰：“昔楚王吞蛭而厥疾瘳，叔敖断蛇福乃降。今蝗幸可驱，若纵之，谷且尽，如百姓何？杀虫救人，祸归于崇，不以诿公也！”蝗害乞息。”（《新唐书·列传第四十九》）<sup>2</sup>

面对当时“以德治灾”、“民祭且拜”、“不可以人力制天灾”的消极治蝗倾向，姚崇不仅从《诗经》及前朝除蝗诏令为理论依据，认为即便是《诗经》以及光武帝都主张积极灭蝗，还提出强力的灭蝗措施，通过夜里设火，对蝗虫且焚烧且掩埋的举措彻底灭蝗；面对直接质疑，指出应引前朝魏、秦蝗灾为戒，应以民为本，不可弃百姓生活于不顾，若在蝗灾还小时不去治理，及酿成百姓流离失所、人相食的大祸，岂不是更伤国之安危，万不可坐视飞蝗始尽粮食、养蝗成患。此处姚崇“杀虫救人，祸归于崇”更是同太宗所发“所

2 《新唐书·列传第四十九》“开元四年，山东大蝗，民祭且拜，坐视食苗不敢捕。崇奏：“诗云：‘秉彼蠹贼，付畀炎火。’汉光武诏曰：‘勉顺时政，劝督农桑。去彼螟螣，以及蠹贼。’此除蝗谊也。且蝗畏人易驱，又田皆有主，使自救其地，必不惮勤。请夜设火，坎其旁，且焚且瘞，蝗乃可尽。古有讨除不胜者，特人不用命耳。”乃出御史为捕蝗使，分道杀蝗。汴州刺史倪若水上言：“除天灾者当以德，昔刘聪除蝗不克而害愈甚。”拒御史不应命。崇移书诮之曰：“聪伪主，德不胜祚，今祚不胜德。古者良守，蝗避其境，谓修德可免，彼将无德致然乎？今坐视食苗，忍而不救，因以无年，刺史其谓何？”若水惧，乃纵捕，得蝗十四万石。时议者喧哗，帝疑，复以问崇，对曰：“庸儒泥文不知变。事固有违经而合道，反道而适权者。昔魏世山东蝗，小忍不除，至人相食；后秦有蝗，草木皆尽，牛马至相噉毛。今飞蝗所在充满，加复蕃息。且河南、河北家无宿藏，一不获则流离，安危系之。且讨蝗纵不能尽，不愈于养以遗患乎？”帝然之。黄门监卢怀慎曰：“凡天灾安可以人力制也！且杀虫多，必戾和气。愿公思之。”崇曰：“昔楚王吞蛭而厥疾瘳，叔敖断蛇福乃降。今蝗幸可驱，若纵之，谷且尽，如百姓何？杀虫救人，祸归于崇，不以诿公也！”蝗害乞息。”

冀移灾朕躬，何疾之避？”内涵相同，即是对人力积极治蝗的力荐，也是对蝗灾可治意识的确立，是推动蝗灾可治可捕的观念深入民间。此种对蝗灾治理的正向引导，使得百姓不再抛家弃业、得以安稳生活，可见民本核心政策的主导推动力。

新中国建立以来，也曾爆发过蝗灾，但随着科学监测的发展、药剂防治的应用，中国的蝗灾在一定程度上得以控制。但药剂防治成本高，且对生态环境有一定破坏性，即便有效遏制蝗灾但却会带来极大负面效果，因此当代中国治蝗研究同样是急民所急、思民所思，向着节约成本、降低药剂对生态对人类的负面影响等方向发展，这其中的一项重要探索即是牧鸭、牧鸡治蝗，配合预防监测等手段，通过生物链解决小规模蝗灾，具有生态环保意义，是民本思想的重要践行。

### 三、灾难忧患意识

上节从灾难治理角度出发，着重从政策制定及下达的君主、朝臣为主体讨论其民本思想，可以看出这一部分的主体行为在应对灾难是的主导作用；本节则从忧患意识出发，讨论作为“民”的百姓群体在对灾难时的内心世界与行为趋向，百姓群体忧心家国，或许未能参与政策制定与实施，却并非旁观者，而将这种忧心民生、心系国家存亡的忧患意识通过诗文、行为等各种方式呈现出来，这一群体在应对灾难时同样发挥的不可或缺的推动作用，其行为中亦蕴含着民本思想。忧患意识不仅是对灾难下个体生命安全的担忧，还包含危难之际的民族存亡忧患，以及对稳定社会发展过程暗含的深层危机担忧，“古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。”（《孟子·尽心上》）在个体面临灾难之时，儒家从未苛求人采用超出能力范围之外的举措济世于民，但有余力则为民发声、为救灾谏言出力之人屡见不鲜。

杜甫之诗可谓是唐代社会由盛转衰的真实写照，其对农人遭遇旱涝灾害的恻隐之心，体现着其对灾难疮痍后的百姓生活的哀痛之情；对友人“邦以民为本”的殷殷嘱托，体现着其对国计民生的真切关注。

邦以民为本，鱼饥费香饵。

请哀疮痍深，告诉皇华使。

使臣精所择，进德知历试。

恻隐诛求情，固应贤愚异。

列士恶苟得，俊杰思自致。

赠子猛虎行，出郊载酸鼻。（《送顾八分文学适洪吉州》）

此处“鱼饥费香饵”是杜甫屡屡关注的战乱后百姓饥寒交迫、富户污吏却不珍惜粮食

之景象<sup>3</sup>，这引起了杜甫的极大愤慨，亦是催促他坚定兼济天下之理想。此例为民生之忧患。

战乱频繁的近代中国知识分子不仅饱含着对国家、民族存亡的忧患意识，还就传承数千年却恐将断绝的中国文化向世界发出宣告，中国文化是世界文化重要组成部分，东西方文化均有向对方学习之处。宣言开篇便指出，中国与西方之人士，必须以同情和敬意来研究中国文化，

“中国与世界人士研究中国学术文化者，须肯定承认中国文化之活的生命之存在。……过去之历史文化之本身，亦是无数代的人，以其生命心血，一页一页的写成的；……这中间有血，有汗，有泪，有笑，有一贯的理想与精神在贯注。……今日还有真实存在于此历史文化大流之中的有血有肉的人，正在努力使此客观的精神生命之表现，继续发展下去。”<sup>4</sup>。

民寄于文化，失却中国文化的国人恍若流浪者，并不具备作为中国人民的精神特质；除了安稳的社会环境，思想归属更是战乱之际人民的紧迫需求，唯有生活于活的中国文化中的人民才有思想归属，这一文化血脉是民本思想的根源。而中国的文化亦是一种忧患之文化“真正的智慧是从忧患中诞生并成长的；因为只有忧患这种意识或曰动力，才可以把我们的精神，从一种定型的生活中解放出来，以产生以超越而涵盖的胸襟，去看问题的表面与里面，来路与去路。”<sup>5</sup>忧患意识催促文化自觉的产生与发展，可以安顿人心，这使得“内圣”得以可能；这种文化忧患关系着每一位中国人对家国的凝聚力，中国文化是为战乱时期恍若浮萍中国人的牢固锚点。对此发出郑重宣告的学者从人民的思想根源出发，稳固了中国文化领域之动荡，正是以民为本思想在文化领域之体现。

当代中国也数次遭遇灾难，如1998年、2021年的洪水，1976年、2008年的地震，2003年、2020年的肺炎疫情，以及愈演愈烈的生态破坏现象，现今群众的普遍与主动参与救治是民本思想的集中体现。教育的普及、信息借助多媒体的快速传播，忧患意识已深植人心，此种忧患意识在“保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣”（《日知录》）的思想催动下，将奉献精神注入到力所能及的行动中。脱困后的人民主动投身救灾、听从科学的防疫政策、有一定专业知识的人员义务参与防灾治灾、乃至主动降低有害环境物品的使用，以“仁”参与灾难管理，救灾便是救己、尊重他人生命便是对自己的尊重<sup>6</sup>，对生命的一

3 杜甫多次尖锐的揭露“朱门酒肉臭，路有冻死骨”的社会现实，其诗文中有许多相近表达。参兰翠：《唐代孟学探赜》。

4 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《为中国文化敬告世界人士宣言》，1958年元旦。

5 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《为中国文化敬告世界人士宣言》，1958年元旦。徐复观先生认为忧患意识是解释中华民族五千余年生生不息的最佳答案之一，由于对人性善的信任而呈现出一种对世界各方面认识的乐观主义。在其《文化精神与军事精神》中，徐复观先生指出中国是人的忧患负责而形成发展的，所以是人本主义的文化。还可供参考的有徐复观：《古人在危机中的智慧》；丁明利：《政治哲学视域中的徐复观思想》等。

6 早在《礼记·礼运》篇中，儒家便对“大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己”的现象做出批评，其理想中的大同社会应“人独亲其亲，不独子其子”，即人不应限于亲疏，天下即为一家。这一社会构想不可否认是过于理想的，可在某些灾难危机下，这种天下一家的大同情景并非不能实现。可随着外部危机解除，人心中的“圣”被压制，“利”便再次成为主流。



视同仁使得社会形成了良好的循环，普通人民同样是灾难救治和管理的主体参与者。

#### 四、余论

灾难给中国带来了无法磨灭的伤痕，中国历史上诞生的救灾著作都是无数百姓血汗乃至生命付出总结出的经验。本篇从治理措施的民本思想及灾难忧患意识两个视角关注灾难抉择的儒学关怀，分析作为以民为本的治理政策对治灾赈灾的主导作用，以及群众忧患意识对救灾的推动作用。此两者却又不是截然分开的，以民为本的赈灾政策的制定和实施必然包括制定者对个人生命安全、国家民族危机、国计民生等的深切忧患；而群众的面对灾难的忧患意识亦是存亡时刻对家国百姓的深切关注，均可归于以“仁义”核心的儒家思想。

本文尚余一些话题未曾讨论。例如灾难到来时个人德行问题，我们赞扬美德，称颂危机时刻下的舍己为人，若你无力帮助他人，保全自身的行为不会遭到谴责；但这涉及到另外一个伦理问题，即你的社会角色是否要求你在灾难时刻必须以救助他人为先，此处的伦理根源又源于何处，是否受到道德或法律约束等。历来儒学强调由凡入圣的修养工夫，而当代模范或英雄人物同样具备“圣人性”的一面，除了道德修养外，如何使更多的人民树立圣人理想、在现实世界进行自觉的道德实践，仍是需要长久探索的问题。

儒家的理想人格将道德修养与政治结合的颇为深远，“内圣外王”亦被理学家常常提起，儒家对“圣人”的政治和道德界限并不明显，理想的王道君主必须具备“圣人”或者“君子”的品行，在“仁政”、“王道”的治理下，必然国家强盛、百姓生活安康。“修齐治平”看似提供了从个人到社会治理的阶段步骤，但个人同社会在任何方面上都是相互依存的。即便未能参政，个人的道德修养在儒家处也有政治意义，

“或谓孔子曰：子奚不为政？子曰：《书》云孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。是亦为政，奚其为为政？”（《论语·为政第二》）

个人的道德修养同样是政治治理的一部分，若百姓都将孝悌修身作为平日坚守，又何尝担心政治不清明、社会不稳定？前文也曾提过百姓在灾难到来时的忧患意识，众多百姓可能终身无法参与至治国，可在道德上的修身齐家同样极为重要，是对国家治理行为的参与。

即便儒学思想中的道德与政治存在无法分割的联系，但随着历史发展，道德与政治被区分成两个领域逐渐成为定论，徐复观先生曾指出道德与政治上的标准需分开，

“修己的，学术上的标准，总是将自然生命不断底向德性上提，决不在自然生命上立足，决不在自然生命的要求上安设人生的价值。治人的政治上的标准，当然还是承认德性的标准，但这只是居于第二的地位，而必以人民的自然生命的要求居于第一的地位。治人的政治上的价值，首先是安设在人民的自然生命的要求之上；其他价值，必附丽于此一价值而始有其价值……这种修己与治人之标准的不同，是了解中国先秦儒家思想的一大关键。但



这一关键，到后来便慢慢模糊了，常常把修己的德性，混淆為政治上对人民所要求的标准；是两汉以后，儒家於政治思想的精神脉络，除极少数人外，常隐没而不彰；程朱在这一点上也不知不觉的陷於此一错误。”（《修己与治人》）

而牟宗三先生也表达了类似的观点，即道德和政治领域的期待不同，“不能在政治上责令人民作圣人”，要对百姓教以基本人伦，而不是作过高要求<sup>7</sup>。

由此我们返回之前未讨论完毕的话题，倘若一人并无社会或政治角色，那么其在平日生活或危机时刻，只要未有侵害他人等非道德行为，都不会被谴责；而一旦此人承担了社会或政治角色，情况将会变得复杂。我们默认，一人承担某种社会角色时，是经过学习或考察的，进入该角色时，是明确其行为是对其自己及他人负责的；此人在平日无危机时的一切行为都符合个人道德、社会法则乃至职业道德，只是在危机时刻下，他的个人保全行为对其职业道德有所突破，其行为应在何种程度上被谴责或处罚？灾难下的道德是否应作为特殊情况被讨论，都是值得关注的问题。但无论这些问题结果如何，对事件或行为反思后的道德教育才是儒学及当代中国最需要关注的问题。

### 参考文献：

- 1.《孟子》
- 2.《左传》
- 3.[唐]吴兢：《贞观政要》
- 4.[北宋]欧阳修、宋祁等：《新唐书》
- 5.[清]王夫之：《日知录》
- 6.牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《为中国文化敬告世界人士宣言》，1958年。
- 7.牟宗三：《政道与治道》，长春：吉林出版集团有限公司，2010.4.
- 8.徐复观：《论知识分子》，《徐复观全集》，北京：九州出版社，2014.4.
- 9.[美]安靖如著，吴万伟译：《圣境：宋明理学的当代意义》，北京：中国社会科学出版社，2017.5
- 7.赫治清：《中国古代灾害史研究》，北京：中国社会科学出版社，2007.9.
- 8.复旦大学历史地理研究中心主编：《自然灾害与中国社会历史结构》，上海：复旦大学出版社，2001.6.

7 在其《政道与治道》中牟宗三先生对“德性之治道”及“理性之运用表现与架构表现”作细致分析，总结德治不足之处；同时还对圣贤、英雄及使命感做了相关论述，可参牟宗三：《政道与治道》，长春：吉林出版集团有限公司，2010.4.等。

10. 马宗晋、高庆华、张业成、高建国:《灾害学导论》,长沙:湖南人民出版社,1998.9.
11. 王子平:《灾害社会学》,长沙:湖南人民出版社,1998.9.
12. 张建民、宋俭:《灾害历史学》,长沙:湖南人民出版社,1998.9.
13. 吴青:《灾异与汉代社会》,《西北大学学报(哲学社会科学版)》,1995年第3期,第39-45页。
14. 卜风贤、王璋:《灾害史研究的学科归属》,《自然辩证法通讯》,2020年第4期,第74-78页。
15. 徐新民:《民本学说是人类社会的永恒课题——兼论〈苏轼民本学说简论〉》,《第二十四届中国苏轼学术研讨会论文集》,2021年6月,第8-17页。
16. 张齐:《美善“分别说”视域下的英雄世界——牟宗三的立场》,《孔子研究》,2018年第1期,第135-142页。
17. 郭齐勇:《论孟子的政治哲学——以王道仁政学说为中心》,《中原文化研究》,2015年第3期,第5-12页。
18. 田希:《牟宗三论德治及其不足——兼与〈春秋繁露〉德治思想比较》,《船山学刊》,2018年第3期,第85-93页。
19. 牟云娟:《灾难文化哲学研究》[D],四川省社会科学院,2018年。
20. 兰翠:《唐代孟学探赜》[D],山东大学,2012年。
21. 丁明利:《政治哲学视域中的徐复观思想》[D],华东师范大学,2017年。

## 三世说如何范围万世——康有为人伦观申论

刘斌

北京大学哲学系

### 摘要

康有为的大同说与人伦观之间存在张力，这种张力是由其人为天生说和性善说的内部张力所决定的。本文发现康有为对汉儒的三世说作了整体性改造，将汉儒所言太平/大同退为升平/小康，将汉儒所言升平/小康退为据乱，并用君主立宪、君主专制分别与之对应，而将太平/大同重新定义为民主共和，并将何休的复古和渐进的历史观、郑玄的退化和从周的历史观扭转为渐进的历史观。与之相应，汉儒认为三世五伦俱全，而康有为认为据乱世、升平世五伦俱全，太平世则人人平等自由，无人伦。然而，康有为的人为天生说和性善说的内部张力决定了太平大同世只能是遥不可及的理想，现实世界永远处于升平世之中。而且升平世文质递嬗，亲亲尊尊各有侧重，必有人伦。通过这种曲形路线，康有为为人伦的合法性重新奠基，从而确立了孔子之法为万世法。

**关键词** 康有为 三世说 人伦 大同

近代中国面临的一大问题是人伦问题<sup>1</sup>。康有为在《大同书》中提出一个天下大公、人人平等自由的理想世界。此书甫问世，即引起巨大争议，至今不绝。其中争议最激烈的莫过于大同世中的人伦问题<sup>2</sup>。此争议可以化归为三世说与人伦的关系问题。康有为对三世说的改造和构建涉及多方面的理论问题<sup>3</sup>，也随时势而有所权变<sup>4</sup>。本文以汉儒的三世说中的人伦观为背景，集中考察康有为的三世说与人伦观的关系，希望从人伦的角度厘清康有为三世说能否成为孔子的万世法。

### 一、康有为大同说与人伦观的内在张力

- 1 唐文明：《人伦理念的普世意义及其现代调适》，收入氏著：《彝伦攸斁——中西古今张力中的儒家思想》，北京，中国社会科学出版社，2019年版，第38页。
- 2 见吴飞：《论康有为对人伦的否定》，载《中国哲学史》2019年第1期；吴飞：《大同抑或人伦——现代中国文明理想的探索》，收入唐文明著：《彝伦攸斁——中西古今张力中的儒家思想》，第1-8页。
- 3 参曾亦、郭晓东：《〈公羊〉三世说及其重新阐释》，见氏著：《春秋公羊学史》，上海，华东师范大学出版社，2017年版，第1361-1442页；郭国祥、徐亚飞：《康有为对“三世说”的传承与发展》，载《云梦学刊》2021年第2期。
- 4 参茅海建：《戊戌时期康有为“大同三世说”思想的再确认——兼论康有一派在百日维新前后的政治策略》，载《社会科学战线》2019年第1期。

康有为大同说的最大内在张力是大同与人伦的张力。康有为曰：“家者，据乱世人道相扶必需之具，而太平世最阻碍相隔之大害也。”<sup>5</sup>梁启超论《大同书》曰：“其最要关键，在毁灭家族……若夫国家，则又随家族而消灭者也。”<sup>6</sup>《易传》曰：“有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣……”（《周易·序卦》）夫妇在家族伦理和政治伦理生成的第一步。因而，康有为对夫妇一伦的批判也最激烈，认为欲去家界、去私产、去国界、去种界、致大同，皆“在明男女平等、各自独立”，即一切社会变革，必须从去除夫妇一伦开始<sup>7</sup>。夫妇一伦的确立是为了确立父子一伦，正如康有为所说：“乱世之俗立夫妇以正父子之亲。”<sup>8</sup>“乱世男女无别，故父子不正；父子不正，则种乱而弱。”<sup>9</sup>因而男女有别是人伦生成的第一步。因而破除家庭就要从破除男女有别开始。康有为曰：“在据乱世之义，以重父子而繁人类，当男女有别，故负教戒。若升平之世，则男女渐平，则不以为嫌矣。至太平世，则女权一切与男子平，且皆为之人，同为执事，并无男女之异。”<sup>10</sup>据乱世有夫妇、父子、君臣之伦，太平世则所有人皆平等，而升平世则是由据乱世向太平世渐进的关键转折点，夫妇、父子、君臣三伦渐趋消亡。

《大同书》的“人类平等进化表”包含人类社会的多方面内容<sup>11</sup>，不过不难发现，此表包含人伦中的君臣、夫妇，却缺少至为重要的父子一伦。实际上，《大同书》虽欲极尽摧毁人伦，但对父子一伦却颇有肯定之辞，如他说：

夫父子之道，人类所以传种之至道也；父子之爱，人类所由繁孳之极理也；父子之私，人体所以长成之妙义也。不爱私，则人类绝；极爱极私，则人类昌。至矣！极矣！父子之道蔑以加矣！<sup>12</sup>

然而，《大同书》又主张设立人本院，试图用公共制度取代家庭的全部功能，那么父子一伦自然被取消之列。可见康有为关于大同世的父子之伦的态度上有游移。而且，康有为虽然戊戌前服膺西方自由平等之说，辛亥之后，他就对早年之言作了较大修正，

5 康有为：《大同书》第三，《康有为全集》第七集，北京，中国人民大学出版社，2007年版，第91页。康有为之所以用何休《解诂序》“据乱”一词，而不用何休《解诂》“衰乱”一词，大概是为了突出孔子的主体地位，因为“衰乱”一词含历史退化论的色彩，而“据乱”一词是说孔子生据乱世，志在太平，而作万世法，突出了孔子所立之法的进化色彩，这与康有为变“复古”为“托古”相符合。

6 梁启超：《清代学术概论》，收入朱维铮编：《梁启超论清学史二种》，上海，复旦大学出版社，1985年版，第67页。有学者反思了梁氏此说，注意到了《大同书》在家与孝的问题上的丰富复杂性。（范广欣：《康有为〈大同书〉论家与孝：对“毁灭家族”说的重估》，载《中国哲学史》2019年第1期）

7 康有为：《大同书》第六，《康有为全集》第七集，第163页。

8 康有为：《大同书》第二，《康有为全集》第七集，第77页。

9 康有为：《春秋笔削大义微言考》卷三，《康有为全集》第六集，第59页。

10 康有为：《春秋笔削大义微言考》卷六，《康有为全集》第六集，第170页。

11 康有为：《大同书》第二，《康有为全集》第七集，第48-49页。

12 康有为：《大同书》第三，《康有为全集》第七集，第82页。

昌言保存国粹，维护人伦<sup>13</sup>，其弟子陈焕章更将“存伦”作为儒教建设的一项重要内容<sup>14</sup>。这种由激进到保守的巨大转变，也反映了康有为在人伦问题上的游移。以上种种，说明背后隐藏者大同说与人伦观的内在张力。

康有为的大同说来源庞杂<sup>15</sup>，然其理论关键则建立在人为天生说、性善说之上<sup>16</sup>，以元气论为其本体论基础<sup>17</sup>。由于人为天生，一切人在天的面前都是独立平等的，故一切人伦都没有终极合法性。由于人性具有善的趋向，故可经过教育而使得人的本性得到充分发展。故大同之世，最基本的两点是人人独立，人人行善。康有为曰：“人人性善，尧舜亦不过性善，故尧舜与人人平等相同。此乃孟子明人人当自立、人人皆平等，乃太平大同之极。”<sup>18</sup>“欲至太平独立、性善之美，惟有去国而已，去家而已。”<sup>19</sup>在这里，康有为把性善与独立平等同等看待，认为人人性善即人人平等。由此，康有为将人为天生说和性善说统合为一，认为二者在大同世是合而为一的。

然而，大同说的最大问题也在人为天生说和性善说。与人为天生相对的是人为父母生，康有为从人非父母所生的角度论证了子女的独立地位，即“长幼平等”，他说：“人，天所生也，托藉父母生体而为人，非父母所得专也，人人直隶于天，无人能间制之。盖一人身有一人身之自立，无私属焉。”<sup>20</sup>为了实现子女与父母的平等，康有为设计了一系列制度保障，要之皆是由政府来承担以前由家族来承担的父子之间的责任，抹除父母与子女的自然情感。然而这种制度设计在理论上是否可靠，在操作上是否可行，则值得怀疑<sup>21</sup>。

以性善说作为大同世的另一个基础，也值得怀疑，因为现实之中的不可能人人皆行善、时时皆行善，以性善说为基础的大同世只能在理论上存在<sup>22</sup>。康有为的性善说不同于孟子所讲的性善说，实际上是结合孔子“性近习远”、告子“生之谓性”、董仲舒性

13 康有为：《拟中华民国宪法草案》，《康有为全集》第十集，第81页。

14 皮迷迷：《从“大同”到“存伦”——陈焕章对康有为的反思》，载《中国哲学史》2020年第3期。

15 刘星：《康有为“大同之世”的理论建构及其现代价值》，载《孔子研究》2020年第6期，第43页。

16 参张恒：《康有为人性论研究》，山东大学博士学位论文，2015年；干春松：《康有为政治哲学的人性论基础——以〈孟子微〉为中心》，载《人文杂志》2017年第4期；宫志翀：《“人为天生”：康有为大同思想的根基》，载《中国哲学史》2018年第2期；宫志翀：《儒家人性论的政治化处理——康有为的人性论与三世说》，载《哲学动态》2019年第5期；皮迷迷：《人性论：三世演进的内在依据》，《重建儒家的普遍主义：康有为的经学研究》，北京大学博士学位论文，2017年，第130-145页；皮迷迷：《从经学视角看康有为的人性理论》，载《中国哲学史》2018年第3期。

17 李泽厚：《论康有为的哲学思想》，载《哲学研究》1957年第1期。

18 康有为：《孟子微》卷一，《康有为全集》第五集，第417-418页。

19 康有为：《大同书》第三，《康有为全集》第七集，第91页。

20 康有为：《大同书》第一，《康有为全集》第七集，第36页。

21 宫志翀：《从“人本院”问题看康有为大同构想的脆弱性》，载《人文杂志》2020年第10期。

22 参皮迷迷：《从经学视角看康有为的人性理论》，封三。



三品说而提出<sup>23</sup>，并与三世说相对应，从据乱世向太平世的进化伴随着从性恶到性善的提升<sup>24</sup>，其关键则是中民之性经由圣人的教化（他称之为“圣人之善”）而使善端扩充而成善性<sup>25</sup>。这就是说只有在圣人教化存在的前提下，才有可能实现所有人的性善，此是后天的性善，而非先天的性善<sup>26</sup>。如果所有人之性先天就是“圣人之善”，那势必取消孔子作为立法者的超然地位。因而这种教化体制与所有人的独立平等有其矛盾之处，就是说康有为的人性说蕴含着与大同说的张力。

除了人为天生说和性善说各自在理论和现实之间的张力之外，人为天生说与性善说之间也有张力。人为天生说的本质是弱化甚至取代父母与子女之间的自然亲情，而按照儒家的传统观点，父母与子女之间的自然亲情是性之所以为善的出发点，是善的生发点，离开它，则性善无从落实而只能成为假设。康有为曰：

盖人道非天不生，非父母不生，三合而后生，本仁于父母而孝弟，本仁于天而仁民爱物，皆人性之次第也。父母兄弟之亲亲，乃不忍之起点。仁虽同而亲亲为大，仁虽普而孝弟为先。<sup>27</sup>

可知康有为亦认为亲子之爱乃是仁之起点，由此才能亲亲、仁民、爱物。不过，康有为将亲亲归于父母之仁，将仁民爱物归于天之仁，与他一贯倡导人为天生相符合。因而，人为天生说和性善说只能在假设中同时成立，在现实中则无法实现。这决定了大同世只能是一种美好但遥不可及的理想，而无法真正实现。

## 二、汉儒三世说下的人伦观

《公羊传》有三世异辞之说，董仲舒以鲁十二公分配三世，何休据之而倡张三世之说<sup>28</sup>。《礼运》有大同小康之说，汉儒经说中唯郑玄言之最详。二者成为康有三世说主要的经说源头。故本文先以何休、郑玄为主，简要论述汉儒的三世说及其人伦观。

首先看何休对三世与人伦的理解。何休称三世是衰乱、升平、大平<sup>29</sup>。《春秋》隐公元年，“春，王正月”，《公羊传》曰“王者孰谓？谓文王也”；哀公十四年“获麟”解诂曰：

尧、舜当古历象日月星辰，百兽率舞，凤皇来仪。《春秋》亦以王次春，上法天文，四时具然后为年，以敬授民时，崇德致麟，乃得称大平。道同者相称，德合者相友，故

23 干春松：《康有为政治哲学的人性论基础——以〈孟子微〉为中心》，第10页。

24 宫志翀：《儒家人性论的政治化处理——康有为的人性论与三世说》，第62-64页。

25 康有为著，楼宇烈整理：《春秋董氏学》，北京，中华书局，1990年版，第152页。

26 干春松：《康有为政治哲学的人性论基础——以〈孟子微〉为中心》，第8页。

27 康有为：《孟子微》卷一，《康有为全集》第五集，第418页。

28 曾亦、郭晓东：《春秋公羊学史》，第346页。还可参陈徽：《公羊“三世说”的演进过程及其思想意义》，《孔子研究》，2016年第2期；等等。

29 何休解诂，徐彦疏，刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》卷一，上海，上海古籍出版社，2014年版，第38页。

曰乐道尧舜之道。<sup>30</sup>

可知《春秋》始于以文王法拨乱，终于以尧舜之道反正，可知《春秋》二百四十二年虽被划为衰乱、升平、太平三世，实际皆属于升平，是孔子以文王法拨乱世，终致尧舜太平之世。故康有为曰：

孔子立三世，有拨乱，有升平，有太平。……孔子删《诗》首文王，删《书》首尧舜，作《春秋》以文王始，以尧舜终。<sup>31</sup>

此论即点明了升平法贯穿《春秋》始终，方致太平<sup>32</sup>。文王属三王，尧舜属五帝，《春秋》中隐含的五帝三王结构为康有为整合《礼运》、《春秋》二经提供了基础。整个《春秋》皆是升平之法，这就为康有为将大同世推至遥不可及的未来，从而将人类发展史永远定位在升平世奠定了基础。

何休认为从衰乱到太平是王化不断拓宽的过程，至太平世，即使夷狄也进入爵制体系，可知太平世有君臣之爵制。僖公元年《公羊传》“诸侯之义，不得专封也”，解诂曰：“此道太平制。”<sup>33</sup>哀公十四年《公羊传》“麟者，仁兽也，有王者则至”，解诂曰：“上有圣帝明王，天下太平，然后乃至。”<sup>34</sup>可知何休以为太平世有诸侯。大夫不世是《春秋》的一贯观点，《公羊传》“讥世卿”，何休注曰：“礼，公、卿、大夫、士皆选贤而用之。卿大夫任重职大，不当世。”<sup>35</sup>然则何休以为衰乱世大夫世袭，升平世大夫不世袭而诸侯世袭。至于太平世诸侯是否世袭，《春秋》对诸侯世袭无讥文，则太平世诸侯亦当世袭。太平世既有君臣，自然当有先于君臣而存在的夫妇、父子、兄弟诸伦，故何休认为太平世五伦俱全。兹将何休学说中的三世与夫妇、父子、君臣三伦的关系列表如下。

|    | 衰乱   | 升平   | 太平   |
|----|------|------|------|
| 夫妇 | +    | +    | +    |
| 父子 | +    | +    | +    |
| 君臣 | 大夫世袭 | 诸侯世袭 | 诸侯世袭 |

30
 何休解诂，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》卷二十八，第1200页。

31
 康有为：《孟子微》卷一，《康有为全集》第五集，第413-414页。

32
 虽然何休曰“《春秋》定、哀之间，文致太平”（何休解诂，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》卷二十六，第1088页），但是并不是说昭、定、哀皆已到达太平的状态，而应视为昭、定、哀仍在渐进，至获麟方最终致太平，昭公时不讥二名，定、哀时方讥二名即是一证。

33
 何休解诂，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》卷十，第368页。

34
 何休解诂，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》卷二十八，第1190页。

35
 何休解诂，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》卷二，第60 页。

再来看郑玄的“三世说”。《孝经援神契》有“《春秋》三世，以九九八十一为限”之说，郑玄据之，而取襄公十二年之后为所见之世，与董、何不同<sup>36</sup>。可知郑玄也有关于《春秋》的三世说，不过其详不得而知，其《春秋》三世的人伦观可能与何休大致相同。不过，郑玄的《礼运》注中也隐含三世的结构，与他的《春秋》三世说不同。《礼运》“大道之行也，与三代之英”，郑玄注云：“大道，谓五帝时也。”<sup>37</sup>可知郑玄在注《礼运》时，依据经文结构，将大同世对应五帝时期，将小康世对应三王时期。结合《论语》“十世可知”章郑注<sup>38</sup>、《礼运》大同小康章郑注<sup>39</sup>，可知在郑玄的历史观中，大同世已成为过去，周礼为三王制度损益之极，三王以后皆以周礼来拨乱致太平。因而，郑玄的历史观可以视为退化和从周的结合<sup>40</sup>。

大同世虽不可再实现，不过仍然具有重要的意义。据《礼运》郑玄注，可知小康世有君臣、父子、兄弟、夫妇之伦，毋庸置疑，问题是大同世是否有君臣、父子、兄弟、夫妇之伦。首先来看君臣。小康章“大人世及以为礼”，郑注云“大人，诸侯也”，此注至为关键，以往未引起足够重视。郑玄是说小康世严于礼义，故有诸侯世袭，故特别点出“大人”是指诸侯，而不包括天子。那么言外之意就是，大同世主忠信，诸侯不世袭，但是天子仍然世袭，与何休不同。郑注所谓“禅位授圣，不家之”，是说大同世天子有贤圣之人则禅位，无则传子，并非说天子一律不传子。且郑玄相信纬书，而据《春秋命历序》，三皇五帝多是传数世，而非以身相及<sup>41</sup>，可知三皇五帝虽皆禅让，然亦多传子。尧舜虽禅让，然是在子不肖的前提下才传贤，若丹朱、商均贤圣，自然得继承其父之位。因而可知，郑玄以为大同世，天子得世袭，子孙不肖则禅让授圣，这是郑玄所理解的“天下为公，选贤与能”。至于大同世是否有父子、夫妇之伦，由于经文明言“亲其亲”、“子其子”、“男有分女有归”，郑注云“孝慈之道”、“良奥之家”，可知大同世有父子、夫妇之伦。然则郑玄以为大同世五伦俱全<sup>42</sup>。

《礼运》大同、小康之下，即言及乱世，经所谓“胁君”、“乱国”、“君与臣同国”，

36 何休解诂，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》卷一，第4、5页。

37 郑玄注，孔颖达疏，龚抗云整理，王文锦审定：《礼记正义》卷二十一，北京，北京大学出版社，2000年版，第766页下。

38 王素：《唐写本论语郑氏注及其研究》，北京，文物出版社，1991年版，第14页。

39 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷二十一，第769页上、771页上。需注意，《礼运》“是谓大同”，郑玄注云：“同，犹和也，平也。”可知郑玄将大同释为与太平是近义词甚至同义词，这也是康有为能提出太平大同世的一个依据。不过，汉儒所谓太平并不等同于大同，三王时期亦有太平时期，如“周公致太平”云云。

40 参高瑞杰：《汉末经学家的历史意识——以何休与郑玄为中心的讨论》，收入唐文明编：《公共儒学》第1辑，上海，上海人民出版社，2019年版，第44页。

41 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷四十六，第1508页下。

42 吴飞说：“大同之世是礼制的最高境界，即不必制礼，而人人皆以礼行事。”（吴飞：《〈礼运〉首章再考辨》，载《中国儒学》第14辑，第278页）即是认为大同世有礼和人伦。

皆是言大夫为乱，即《论语》所谓“政在大夫”甚至“陪臣执国命”（《论语·季氏》），那么可以与郑玄所批驳的“世卿”相联系，即大夫世袭。当然，乱世中，天子、诸侯也为乱，即《礼运》所云“幽国”、“僭君”、“天子坏法乱纪”、“君臣为谗”，然乱世的主要标志还是大夫世袭。

兹将郑玄的《礼运》三世说与夫妇、父子、君臣三伦的关系列表如下。

|    | 乱世   | 小康   | 大同   |
|----|------|------|------|
| 夫妇 | +    | +    | +    |
| 父子 | +    | +    | +    |
| 君臣 | 大夫世袭 | 诸侯世袭 | 天子世袭 |

### 三、康有为对汉儒三世说的改造

康有为所说的“三世”与先儒不同，需要区别。由于郑玄将《礼运》大同世对应五帝时期，将小康世对应三王时期，且《公羊传》和何休将《春秋》之始“王正月”对应三王之文的文王，将《春秋》之终“获麟”对应五帝之二的尧舜太平世，二经的历史观有相似的结构，这为康有为统合二经而提出新的三世说提供了基础。

郑玄依据《礼运》，将大同、小康对应五帝三王时期，从大同世退化到小康世，又退化到乱世，是一个历史退化论的模式。郑玄将《礼运》“丘未之逮也，而有志焉”之“志”解释为“志，谓识古文”<sup>43</sup>，又将《论语》“所损益可知”解释为“据时篇目皆在，可校数也”<sup>44</sup>，从而取消了《礼运》经文本身所含有的孔子志在复归三代以前大同世之意，改为孔子校数五帝三王之文献，而以美备之周礼致太平。而何休的《春秋》三世说则兼具复古和渐进二义<sup>45</sup>，体现的是孔子据乱世而致太平之志，与《礼运》原意契合。

康有为正是从恢复《礼运》的经文原意出发，结合《春秋》三世说，而提出新的三世说，抹除五帝三王的历史退化论，一转而为孔子面向未来而提出的历史进化论。不过，康有为变复古为托古，集中突出渐进义，则与何休不同<sup>46</sup>。

康有为进而重新诠释了三世。他引入“公理”概念重新诠释《礼运》大同章的君臣、父子、夫妇、朋友，批判国界、家界、身界等所有界限，认为大同世“人人如一，平等公同，无所谓君，无所谓国，人人皆教养于公产”<sup>47</sup>。他又曰：“文王为君主之圣，尧舜为民主之圣。《春秋》始于据乱立君主，中于升平为立宪君民共主，终于太平为民主。”<sup>48</sup>

43 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷二十一，第766页下。

44 王素：《唐写本论语郑氏注及其研究》，北京，文物出版社，1991年版，第14页。

45 高瑞杰：《汉末经学家的历史意识——以何休与郑玄为中心的讨论》，第31页。

46 皮述迷：《重建儒家的普遍主义：康有为的经学研究》，第96页。

47 康有为：《孟子微 中庸注 礼运注》，第239-240页。

48 康有为：《春秋笔削大义微言考》卷十一，《康有为全集》第六集，第310页。

又曰：“据乱世尚君主，升平世尚君民共主，太平世尚民主。”<sup>49</sup> 又曰：“盖乱世之法，人王总揽事权；升平之世，人主垂拱无为；太平之世，一切平等，贬及天子，无王可言。”<sup>50</sup> 案《论语》：

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。（郑玄注：平王东迁，政始微弱。诸侯始专征伐。）自诸侯出，盖十世希不失矣；（注：亦谓幽王之后也。）自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫；天下有道，则庶人不议。<sup>51</sup>

郑玄此注与《礼运》注采取了相同的方式，即将经文所讲内容视为由有道向无道的历史退化过程。而康有为将“天下有道，则政不在大夫；天下有道，则庶人不议”改为“天下有道，则政在大夫；天下有道，则庶人议”，并注曰：

一统之君主专制，百世希不失。盖由乱世而至升平，则君主或为民主矣。大地各国略近，三千年皆大变，亦自然之数也。故孔子言继周百世可知，言百世之后如夏商周君主之治也。

政在大夫，盖君主立宪。有道，谓升平也。君主不负责任，故大夫任其政。

大同，天下为公，则政由国民公议。盖太平制，有道之至也。此章明三世之义，与《春秋》合。惟时各有宜，不能误用，误则生害；当其宜，皆为有道也。<sup>52</sup>

《论语》原本从历史退化的角度对政在大夫、庶人议政进行讥贬，但康有为则通过删改经文，将原本的历史退化转化为历史进化，认为从“礼乐征伐自天子出”向“庶人议”的转变是符合天之定数的必然。

面对清末民初“三千年未有之变局”，康有为欲因应时事世势而范围万国万世，不得不对《礼运》、《论语》等作新的解释，引入民主共和的理念来为大同世注入新的内涵。兹将康有为学说中的三世、人伦、政体的关系列表如下。

|    | 据乱   | 升平 / 小康 | 太平 / 大同 |
|----|------|---------|---------|
| 夫妇 | ++   | +       | —       |
| 父子 | ++   | +       | —       |
| 君臣 | ++   | +       | —       |
| 政体 | 君主专制 | 君主立宪    | 民主共和    |

康有为从根本上否定了世袭制度，但又从渐进的角度肯定了世袭制度，认为太平之前的世袭是不得已之法，他说：

49 康有为：《孟子微》卷四，《康有为全集》第五集，第464页。

50 康有为：《春秋笔削大义微言考》卷一，《康有为全集》第六集，第15页。

51 安作璋编：《郑玄集》，济南，齐鲁书社，1997年版，第609页。

52 康有为：《论语注》卷十六，《康有为全集》第六集，第512页。



据乱世先治大夫；升平世则治诸侯，诸侯不世；太平世则天下为公，选贤与能，天子亦不世。夫君长为民之牧，义在得人。世袭为君，未必皆贤，一有不肖残暴之人，民受其害。此盖太古之乱政。但治有次第，乃不得已之法。要之，世者皆非圣人所许也。<sup>53</sup>

又曰：“据乱诛大夫，升平退诸侯，太平贬天子。”<sup>54</sup>《礼运》“大道之行也，天下为公”，此“大道”对应《论语》所说的“天下有道”（《论语·季氏》），即太平世，而康有为将其退为升平世。通过这种转换，康有为把传统儒学所认为的太平世天子一统改为太平世万民公议，将《春秋》大一统之义改为民贵君轻之义。兹将何休、郑玄、康有为关于三世的君臣关系列表如下。

|       | 据乱   | 升平 / 小康 | 太平 / 大同   |
|-------|------|---------|-----------|
| 何休、郑玄 | 诛陪臣  | 诛大夫     | 退诸侯       |
|       | 大夫世袭 | 诸侯世袭    | 诸侯 / 天子世袭 |
|       | 政在大夫 | 政在诸侯    | 政在天子      |
| 康有为   | 诛大夫  | 退诸侯     | 贬天子       |
|       | 诸侯世袭 | 天子世袭    | 无世袭       |
|       | 政在诸侯 | 政在大夫    | 政在万民      |

由以上论述可知，康有为对汉儒的三世说作了整体性改造，将汉儒所谓太平 / 大同退为升平 / 小康，将汉儒所谓升平 / 小康退为据乱，并用君主立宪、君主专制分别与之对应，而将太平 / 大同重新定义为民主共和。汉儒认为太平 / 大同和升平 / 小康五伦俱全，在康有为的三世说中则是据乱世、升平世五伦俱全，而太平世人人平等自由，无人伦。相应地，康有为将何休的复古和渐进的历史观、郑玄的退化和从周的历史观扭转为渐进的历史观。兹将何、郑、康之三世说之关系列表如下。

|     |    |    |         |         |
|-----|----|----|---------|---------|
| 何休  | 衰乱 | 升平 | 太平      | ——      |
| 郑玄  | 乱世 | 小康 | 大同      | ——      |
| 康有为 | —— | 据乱 | 升平 / 小康 | 太平 / 大同 |

#### 四、三世说如何范围万世

康有为在《大同书》中描述了理想的人类社会形态，然他又一贯坚持只能渐进，不能躐等，当由据乱而升平，由升平而太平，他说：“凡君主专制、立宪、民主三法，必当一一循序行之。若紊其序，则必大乱，法国其已然者矣。”<sup>55</sup>《论语》“十世可知”章，

53 康有为：《春秋笔削大义微言考》卷四，《康有为全集》第六集，第105页。《礼运注》小康章所言与此相似，然释“大人世及以为礼”曰：“天子、诸侯、大夫，世之大人也。”（康有为：《孟子微 中庸注 礼运注》，第241页）

54 康有为：《中庸注》，《康有为全集》第五集，第386页。

55 康有为：《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》，《康有为全集》第六集，第314页。

康有为注曰：

然世有三重：有乱世中之升平、太平，有太平中之升平、据乱。……一世之中可分三世，三世可推为九世，九世可推为八十一世，八十一世可推为千万世，为无量世。太平大同之后，其进化尚多，其分等亦繁，岂止百世哉？<sup>56</sup>

可知在康有为的设想中，处在据乱世和太平世之间的升平世包括无量世，人类永远不知道自己何时会达到太平世，那么太平大同注定只是理想，不可能完全实现，这就决定了人类当永远处于升平世，而将太平世推至遥不可及的未来。《大同书》“大同合国三世表”将大同世又分为三世，即“大同始基之据乱世”、“大同渐行之升平世”、“大同成就之太平世”，即是由三世推为无量世的一个表现<sup>57</sup>。“大同成就之太平世”即是终极的太平世，此前皆可视为升平世。而表中“大同始基之据乱世”甚至“大同渐行之升平世”中皆有君主、帝王、世爵，可知终极的太平世之前皆有人伦。上文已论及，只有在终极的太平世，人为天生和性善才能完全实现，那么在升平世，人为天生与人为父母生必定同时存在，善与恶也必定同时存在。而善行的发端是亲子之爱，这就决定了在升平世，父子一伦必定存在，那么作为父子一伦的前提的夫妇一伦和作为父子一伦的衍生的君臣一伦也必定存在。通过这种方式，康有为为人伦在现实中的永恒存在论证了合法性，可谓苦心孤诣。从这个意义上来说，康有为不仅没有摧毁人伦，反而在现代以及后现代世界为人伦保留了一席之地。

《春秋繁露·三代改制质文》集中论述了董仲舒的文质观，康有为曰：

每一世中，皆有三统。此三统者，小康之时，升平之世也。太平之世别有三统，此篇略说，其详不可得闻也。<sup>58</sup>

可知康有为将《三代改制质文》中的三统和文质归于升平世，而认为太平世亦有三统和文质之变，并以此来统合经说异同。此“太平之世别有三统”实际仍属升平世之三统，因康有为又曰：

天下之道，文质尽之。然人智日开，日趋于文。三代之前，据乱而作质也；《春秋》改制，文也。故《春秋》始义法文王，则《春秋》实文统也，但文之中有质，质之中有文，其道递嬗耳……然皆升平世质家也。至太平世，乃大文耳。后有万年，可以孔子此道推之。<sup>59</sup>

可知康有为依据渐进义，认为从据乱世到太平世是由质而文的过程，文质递嬗贯穿其间，至太平世有文无质，此是终极意义上的太平世，此前皆可视为升平世。升平世文质递嬗，亲亲尊尊各有侧重，则必然有人伦，从而从文质说的角度为人伦保留了地

56 康有为：《论语注》卷二，《康有为全集》第六集，第393页。

57 康有为：《大同书》第五，《康有为全集》第七集，第144-153页。

58 康有为：《春秋董氏学》，第120页。

59 康有为：《春秋董氏学》，第121-122页。

位<sup>60</sup>。

再来看康有为的人为天生说、性善说与大同说的关系。上文已论及大同说与人伦有内在张力，实际上康有为已注意到这一点，他说：

盖天者，万物之大父。……若但父天，则众生诚为平等，必将以父母侪于万物，则义既不平，无厚薄远近之序，事必不行。若但父父，则身家诚宜自私，必将以民物置之度外，仁既不广，将启争杀之祸，道更不善。墨道施由亲始，已有差等。故以天为祖，立差等而行之，实圣人智通神明，仁至义尽也。<sup>61</sup>

类，为孔子一大义。……盖圣人之仁虽极广博，而亦有界限也。界限者，义也，不得已而立者也。<sup>62</sup>

可知康有为认识到绝对的平等和无差别的仁爱无法实现，必须在人为天生的维度上加入人为父生的维度，在天人关系之间加入父子关系，并用义来为仁划定界限，从而以天为祖而非以天为父，而立差等之义，如此才能使天下秩序的建立得以可能。因而康有为在提出大同说的同时，又强调人伦尤其是父子一伦的意义：

人人为天所生，人人皆为天之子。但圣人姑别其名称，独以王者为天之子，而庶人为母之子，其实人人皆为天之子也。孔子虑人以天为父则不事其父，故曰：“天者，万物之祖也。父者，子之天也。天者，父之天也。”则以天为祖矣，所以存父子之伦也。<sup>63</sup>

可知康有为将父子一伦视为孔子立法的大义之一，存父子之伦与人为天生并重，而不是非此即彼的排斥关系。既然存父子之伦，则君臣、夫妇、兄弟之伦亦当存之。存伦与平等这一对看似矛盾的原则，在三世说中得以各安其位，从据乱世到太平世，人伦渐黜而平等渐彰。

## 五、孔子立法与人伦的归趣

康有为曰：

仁莫先父子，故谓尧舜之道，孝弟而已。是以制三年丧，而作《孝经》。仁莫大于爱民，所谓“孝子不匮，永锡尔类”。是以制井田，而作《春秋》。《中庸》所谓“经天下之大经，（郑注：《春秋》也。）立天下之大本也。（郑注：《孝经》也。）”至山川草木，昆虫鸟兽，莫不一统。<sup>64</sup>

康有为强调父子一伦的重要性，以之为仁之发端践履处，故曰“仁莫先父子”，这是就人为父母生而言。然人又为天生，在此意义上来说，“仁莫大于爱民”。康有为引

60 何休用文质说取代三教说，以文质为历史运动的原理，升平世文质递嬗，太平世则文质兼备。（高瑞杰：《汉代三统论之演进——从董仲舒到何休》，载《哲学分析》2021年第3期，第103页）康有为大体与之同，所不同者，康有为认为太平世大文而无质。吴飞即在此质疑康氏。（吴飞：《论康有为对人伦的否定》，第103页）

61 康有为：《春秋董氏学》，第129页

62 康有为：《春秋董氏学》，第145页。

63 康有为：《春秋董氏学》，第129页。

64 康有为：《春秋董氏学》，第154页。

用《中庸》郑玄注，将“仁莫先父子”视为“立天下之大本”，将“仁莫大于爱民”视为“经天下之大经”，并分别与《孝经》、《春秋》二经对应，此即孔子所言“吾志在《春秋》，行在《孝经》”。《孝经》主人伦，《春秋》致太平，可见在孔子、郑玄、康有为那里，人伦与太平有密切关系，在时间上，人伦是致太平的必由之路；而在逻辑上，人伦最终必将让位于太平大同，正如康有为所言：“其志虽在大同，而其事只在小康也。”<sup>65</sup>由此，《孝经》和《春秋》在三世说中获得统一，是孔子所加之王心，而其终极义理则由《春秋》体现。

因而孔子改制立法就成为最重要的问题<sup>66</sup>。康有为曰：

《春秋》义分三世。与贤不与子，是太平世；若据乱世，则与正而不与贤。宣公在据乱世时，而行太平世之义，不中乎法，故孔子不取。所谓王法，即素王据乱世之法，《史记》谓“垂空文以断礼义，当一王之法”是也。<sup>67</sup>

这可视为康有为人伦观的简要概括。他认为太平世选贤举能而不世袭，即无父子君臣之伦，而据乱世则传子传嫡，道德和政治皆靠人伦来维系，此是孔子之大义微言。那么，升平世就是处于全靠人伦与全无人伦之间的阶段，即人伦与权利并立的阶段。最后，他将此归于孔子膺天命作素王、改制立法所立之“王法”，而使孔子的素王身份更加鲜明。

65 康有为：《孟子微 中庸注 礼运注》，第244页。

66 参朱雷：《获麟解：孔子的革命时刻》，收入乐黛云主编：《学衡》第1辑，北京，北京联合出版公司，2020年版，第78页。

67 康有为：《春秋董氏学》，第21页。

# 实学家朴世堂和其仁学

——以《论语思辨录》为中心

柳旻定

复旦大学哲学学院博士后

## （一）序论

“实学”是17-19世纪韩国出现的新的学术风气。<sup>1</sup>实学一词的词源是“实事求是”，指立足事实求学的态度。这学术风气的影响不仅限于一个学术分科，还涉及到社会政策、自然科学、训诂学、农学等社会全领域。经学中的实学是指摒弃以形而上学为中心的经文解释，通过历史等客观依据对经文进行解释的学风。

西溪朴世堂在经学领域被评价为实学的先驱者。实学是发展了现有程朱学的否定性、批判性性质，他的学问具有脱朱子学的性质，在经学研究领域取得了优秀的成就，主要体现在其经典注释书《思辨录》中。<sup>2</sup>思想领域认为，实学从“朴世堂”开始，到李瀼、丁若镛等。因此，要想研究韩国经学的实学性质，不得不从朴世堂开始。

尽管有这些重要性，但在中国本土，关于朴世堂的哲学思想的研究还是少之又少。只存在含有《毛诗》解说内容的《诗经思辨录》或有关道家研究书《新注道德经》和《南华经注解删补》的论文。当然，《诗经思辨录》也是重要资料，但作者身体情况突然恶化，未完成作品，从这一点来看他的著作，存在一定的局限性。另外，从朝鲜学者们大体上不钻研道家这一点来看，朴世堂的道家书解释具有独特性。但是他的学问以“儒学”为基本，因此他的《新注道德经》和《南华经注解删补》也难以说是代表他思想的著作。

《论语》是集中儒学主要思想的代表经典。同时，“仁”是儒学最重要的概念。因此，我认为对《论语》仁学的研究最适合直接或间接地掌握特定人的经学观。对此，本研究以《论语思辨录》为中心，旨在揭示朴世堂思想的特征，以及韩国实学思想的另一面。

- 1 实学是20世纪韩国学创案，公布全球学界的学术概念。在中国和日本的学术史和思想史上，不用“实学”的概念。实学不是与虚学对立的普通名词，而是指从17世纪中叶开始，到19世纪中后期开港下限的新学问倾向。
- 2 断线把握实学和性理学的关系，将实学作为性理学的对立项，全面否定性理学，或将实学视为性理学的短线延伸等，存在一些俗流性的实学研究。虽然实学虽然发展了对性理学的否定性、批判性性格，但在性理学的积累基础上得以开始。从这一点来看，只有灵活地重新吸收两者，才能真正掌握实学和性理学的延续和断绝的问题。参考：진재교, 〈실학과 실学派〉, 성균관대학교 대학원강의교재 (2011年)



## （二）学问思路和经学观

朴世堂（1629-1703），字季肯，潘南人，少号潜叟。显宗元年（1660），例授成均馆典籍，官至吏曹判书。其著作有《西溪先生集》、《稽经》、《四书思辨录》、《尚书思辨录》、《诗经思辨录》、《新注道德经》、《南华经注解删补》等。首先，将考察朴世堂的学术倾向。当时在朝鲜有六个思想——儒家、佛家、道家、天主教（西学）、阳明学。其中以程朱学（宋学）为中心的儒学是朝鲜理念的基础，起到了支配作用；佛教起到了民间宗教的作用。天主教和阳明学受到当代学者的排斥，道家也被正统朱子学者忽略。朴世堂没有专注于天主教或阳明学，对佛家也持批判立场。正如他的墓表中自己所述，朴世堂的学问由以程朱学为中心的儒学和道家思想构成。《西溪先生集》14卷〈西溪樵叟墓表〉载：“尝着通说，明诗书四子之指及注老庄二书以见意。盖深悦孟子之言，以为宁蹢躅凉凉无所合以八，终不肯低首下心于生斯世为斯世，善斯可矣者，此其志然也。”<sup>3</sup>

具有讽刺意味的是，他把这两个思想当作理想，当时引起了世人的否定评价。其理由是“正统性”的问题。与正统朱子学家不同，他钻研道家。他对经典的解释也与正统朱子学有着不同的路线。<sup>4</sup>特别是对他的经典解释方法在《肃宗实录》中经常被提及：

持平金裁启曰：“朴世堂诋毁朱子，诡乱经传之罪，已悉于馆儒之疏，该曹之启，所著册子，亦经睿览，诋遁邪淫之迹，莫逃于日月之明，特下削黜之命。圣上卫经辟邪之德，孰不钦诵？第念朱夫子经书笺注，建天地而不悖俟百世而不惑。苟或反背辞意，别立门户，则实为圣门之叛卒，斯文之乱贼，而世堂乃以颠倒错乱，予不得已等说，诋辱朱子，略无顾忌，人之悖乱，胡至于斯？……请朴世堂远窜。朴世堂毁经侮圣之罪，彰著无余，而进士李翼明等，称以为师申辨，肆然投疏，诬引先圣，捏合杜撰，至比世堂於洛、閩大贤、我朝名儒，以为眩乱天听之计，其放肆无忌憚之状，已极痛駭。至于显加丑辱于尊信朱子之大老，以馆学请讨之疏，归之于谗说殄行之科。阿好党私，侮辱清朝之罪，决难容贷，请进士李翼明定配。”答曰：“不允。”<sup>5</sup>

擢赞善权尚夏为户曹参判。是日，尚夏辞疏适至，为其师文正公宋时烈，辨破李厦成之诬。略曰：……且伏闻厦成之言，皆原於朴世堂所撰碑文。若世堂者，朱子之罪人也。朱子，孔子后一人，而犹不尊信，狎侮如彼，则诬辱臣师，无足怪也。愿明示好恶，使斯文世道，终幸焉。<sup>6</sup>

3 《西溪先生集》14卷〈西溪樵叟墓表〉

4 《肃宗实录》28卷，〈肃宗29年4月1日，壬辰第二条记录，1695年 清康熙34年〉“史臣曰：‘世堂，恬退数十年，绝意仕宦，可谓清苦之士也。然酷好庄氏之学，讥诋朱子《四书集注》，使其得志，其为世道之害，可胜言哉？尹趾完位在大臣，以当今第一人荐之，可谓谬矣，而世堂反诟骂荐己之人，无少顾惜，皆由于朝纲之不尊也，可慨也已。’”

5 《肃宗实录》38卷，〈肃宗29年4月27日，壬寅第二条记录，1703年 清康熙42年〉

6 《肃宗实录》38卷，〈肃宗29年6月29日，癸卯第三条记录，1703年 清康熙42年〉

第一篇引文是朴世堂因“反朱子学者”而被列入“流放者”名单的事例，第二篇引文是朴世堂被视为反朱子学者，在晋升中被降职的情况。当时在朝鲜，朱子的地位远远高于中国清朝，几乎成为神圣不可侵犯的。因此被称为“反朱子学者”是无法洗刷的政治污名。当时朱子学者们掌握着主导权，如果被归类为反朱子学者，就无法进行正常的政治活动。

也有评价称，朴世堂被赋予的“反朱子学者”的枷锁是党争牺牲的结果。但是，不管是否属实，他的学术倾向与当时的正统学者相比，确实有些怪异（grotesque）。因为从当时朝鲜的经典注释书来看，整理朱子的注释或加以敷衍的形态较多。而且，在当代被冠以“反朱子学者”污名的代表性的人物是朴世堂和尹休两人。<sup>7</sup>另外，“实录”无论如何都是胜者的记录，不能排除事实被润色或夸张的可能性。事实上，当时有《思辨录》的读者，从他的著述传承及保存至今的事实中，可以推测对他的经典解释也存在好评。

这里需要指出的是，与世人的评价不同，朴世堂自己表示自己的学问遵循朱子学。他在《思辨录》〈序〉中说：

六经之书，皆记尧舜以来群圣之言，其理精而其义备，其意深而其旨远……是以上自秦汉下逮隋唐，分门割户，断肢裂幅，卒以破毁乎大体者，不可胜数，其陷溺异端者多假借近似以饰其邪遁之辞，其抱持前籍者又胶滞迂僻全昧夫坦夷之涂，呜呼此岂圣贤所以勤勤恳恳为此书记此言以明乎此法而庶几有望于天下后世之意哉……故及宋之时，程朱两夫子兴，乃磨日月之镜，掉雷霆之鼓，声之所及者远，光之所被者普，六经之旨于是而烂然复明于世。<sup>8</sup>

在上文里朴世堂批评了一前的疏以前的注疏。首先，他以否定性的态度看待了中国唐代以前的训诂注疏。另外，当时宋时烈等人的学问态度，即警惕沿袭既有学说的态度。代表性的注疏是，收集中国当代朱子学家的《论语》说的柳长源（1724-1796）《论语赞注增补》和朝鲜当代朱子学家《论语》说的柳建休（1768-1834）《东儒论语解集评》等。

作为朱子学家，对唐朝以前的学风持批判态度可以说是普遍的。朱子学家虽然没有全面批评训诂学，但出发点在于，以汉代训诂为中心的经典解读具有批判性。但是，从当时朝鲜的局势来看，朴世堂批评盲目相信朱子的解释的态度多少有些罕见。从这一点来看，朴世堂当时被其他学派（老论）评价为“斯文乱贼”。这里的“斯文”不是指原始儒学，而是指“朱子学”的概念。

另外，尽管对现有的经典解释态度进行了总体批判，但是有注疏还是持肯定立场。这就是“程朱学”的注疏。儒学才得以重见天日，多亏了朱子，高度评价了他的功勋。更进

7 《（国译）思辨录》〈解题〉，李秉休讲：“白虎尹休和西溪朴世堂是当时实学派、反朱子学派的两巨擘。这两位……因对朱子的经典解读持反对态度，通过自流的歪理邪说解释经典，在政界学术界引起巨大争议，被打上了‘斯文乱贼’的烙印。”

8 《西溪全书》下《思辨录》1卷〈序〉

一步说，朱子的《集注》是所有注疏的典范。<sup>9</sup>由此可以看出，朴世堂并没有排斥程朱学，他的学问始终是基于程朱学的。他为撰写自己的经典注释书而参考的资料也是朱子的注疏。

尽管已经存在“注释书的标本”，但朴世堂也还是创作了《思辨录》这一单独注释书。他说：

然经之所言，其统虽一，而其绪千万，是所谓一致而百虑，同归而殊涂，故虽绝知独识，渊览玄造，犹有未能尽极其趣而无失细微，必待乎博集众长，不废小善，然后粗略无所遗，浅近无所漏，深远精备之体乃得以全，是以辄忘僭，汰概述其蠡测管窥之所得，裒以成编，名曰思辨录，倘于先儒牖世相民之意，不无有尘露之助，故非出于喜为异同，立此一说，若其狂率谬妄不揆疏短之罪，有不得以辞尔，后之观者，或以其意之无他而特垂恕焉，则斯亦幸矣。<sup>10</sup>

朴世堂的《思辨录》著述动机在于读者和解释的多样性。因为经典中记载的话有很多线索，通往经典本义的目的地还有多种途径。他还表示“并不是因为喜欢异论而想建立一个学说”，并再次明确表示，他的经典解释不是与当时主流学问朱子学分开的路线。由此可以看出，《思辨录》的著述动机是补充程朱子的注释，接近经典的本意。《思辨录》与其说是反对朱子解释的著述，不如定义为详细考察朱子的经典解释并对其不足之处进行批判性论证的著述。《思辨录》不是对朱子的解释持反对意见的著述，而是应该被定义为详细考察朱子注，对其不足之处进行批判性论证的著述。也就是说，这可以说是对朱子的“批判性”阅读。<sup>11</sup>

此外，朴世堂还说明与其他经典注释书不同的是自己的解释具有以下独创性：

传曰：“行远必自迩，此何谓也”，非所以提海昏蔽使其能自省悟乎……夫迩者易及浅者易测略者易得粗者易识，因其所及而稍远之，远之又远，可以极其远矣，因其所测而稍深之，深之又深，可以极其深矣，因其所得而渐加备，因其所识而渐加精，使精者益精备者益备，可以极其备极其精矣，又何有眩瞀迷乱沈溺颠蹶之患哉。<sup>12</sup>

在上面引文里，朴世堂设定了阶段性接近经典本意的规定。使用“从近到远，从浅到深”的代句，指要从容易的境界慢慢向难走的境界前进。近则意味着形而下，远则指形而上。这并不是批评形而上学的解释。朴世堂批评了不经过形而下学理解形而上学的姿态。

对《大学》传5章“格物致知”的解释是他批判形而上学中心解释的最具代表性的事例。另外，形以下的另一句话是“现实”，这是“实事求是”的“实事”。形而上学的高谈准论的基础是现实性，换句话说，具有现实性的高谈准论是肯定的。朴世堂采取了“实

9 《西溪全书》下《思辨录》1卷〈序〉“其近似者又不能以假之名而借之号，邪遁之煽诱遂绝，坦夷之准的有在，究其所以至此者，亦莫非操末探本沿流沂源以得之，则是于子思所言之指，真有深合而妙契者乎。”

10 《西溪全书》下《思辨录》1卷〈序〉

11 从这一点来看，韩国有人主张如下：朴世堂不是“反”朱子学者，而是“脱”朱子学者。

12 《西溪全书》下《思辨录》1卷〈序〉

事求是”地经典解释的态度。这就是朴世堂的解释态度所具有的创新性。

### （三）《论语思辨录》和其仁学

朴世堂在52岁那年(1680年),正是所谓的“庚申换局”让南人失权,西人得势的时候。身为男人的他,也因此得到了国王肃宗的指示。因此,他回到故乡,致力于著述和讲学。最具代表性的是,他潜心研究古典,著有《思辨录》。

庚申。○先生五十二岁。○先生既退闲居,遂专意加工于经书,沈潜累年融解贯通然后,始乃正其编简字句之错讹,辨其笺注解之误差,录而成书名曰通说,或称思辨录盖于四书尤致力焉。<sup>13</sup>

朴世堂在52岁的时候先后推出了《大学》的、52岁-60岁的时候推出了《中庸》的、61岁的时候推出了《论语》和《孟子》的注疏,之后还推出了《尚书》(63岁)和《毛诗》(65岁)的注释。以上六本经书的注解归纳为《思辨录》。只是从65岁开始健康恶化,《毛诗》的注解未完成。<sup>14</sup>《思辨录》分别被称为《大学思辨录》、《中庸思辨录》、《论语思辨录》、《孟子思辨录》、《尚书思辨录》、《诗经思辨录》。其中朴世堂在注释四书倾注了最大的心血。

在《思辨录》中,《大学思辨录》和《中庸思辨录》在当代学者中掀起了划时代的旋风。因为,对于朱子说提出了最多的异说。相反,《论语思辨录》被认为多少暴露了现有参选人对注疏的批评语气。但在朝鲜《论语》学史上,《论语思辨录》是值得提的注释书。因为在朱子《论语》学的批判上,比起历代任何的《论语》注释书,其批判更加鲜明、强烈。

李聆昊(2009)说:“追求论语经文的倾向不是朱子的注释,而是權得器(1570-1622)的《论语僭疑》和趙翼(1579-1655)的《论语淺說》打开了端倪,而朴世堂的《论语思辨录》则是代表这种倾向的《论语》注释书。朴世堂的这种解释可以说是展现实学派论语学最鲜明面貌的最初实例。”<sup>15</sup>他接着补充说:“17世纪朝鲜的论语学由西人老论的尤庵宋时烈学派主导,由此奠定了可以应对的实学派论语学的基础。”

朴世堂不是给《论语》的所有章节加注的。朴世堂在《论语》20篇498章中,只选择有必要解读的“208章”阐述自己对此的看法。请参考〈表格1〉:

13 《西溪全书》下《思辨录》1卷〈小序〉

14 《西溪全书》下《思辨录》22卷〈附录:年谱〉

15 이영호,〈조선 논어학의 형성과 전개양상〉,《동양철학연구》第59辑(2009年),第152页

表格 1 《论语思辨录》构成

|    | 篇名    | 《论语集注》 | 《论语思辨录》中章节                                                                 | 备注  |
|----|-------|--------|----------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1  | 〈学而〉  | 总16章   | 1, 3, 5, 6, 8, 10, 13, 14, 16                                              | 9章  |
| 2  | 〈为政〉  | 总24章   | 1, 2, 3, 4, 9, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24                  | 16章 |
| 3  | 〈八佾〉  | 总26章   | 3, 4, 7, 8, 11, 13, 21                                                     | 7章  |
| 4  | 〈里仁〉  | 总26章   | 1, 2, 3, 5, 6, 10, 11, 13, 15, 18, 22                                      | 11章 |
| 5  | 〈公冶长〉 | 总27章   | 1, 3, 4, 5, 8, 11, 12, 14, 15, 19, 20, 21, 22, 25                          | 14章 |
| 6  | 〈雍也〉  | 总28章   | 1, 2, 3, 5, 10, 11, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 27, 28                         | 14章 |
| 7  | 〈述而〉  | 总37章   | 2, 6, 10, 11, 18, 19, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37   | 19章 |
| 8  | 〈泰伯〉  | 总21章   | 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 13, 17, 18, 19, 20                            | 14章 |
| 9  | 〈子罕〉  | 总30章   | 4, 6, 7, 8, 10, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 26, 27, 28, 29, 30 | 20章 |
| 10 | 〈乡党〉  | 总17章   | 4, 5, 6, 8, 12, 16                                                         | 6章  |
| 11 | 〈先进〉  | 总25章   | 1, 7, 10, 11, 13, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 25                           | 13章 |
| 12 | 〈颜渊〉  | 总24章   | 2, 3, 4, 6, 7, 10, 13, 14, 18, 20, 21, 22, 23                              | 13章 |
| 13 | 〈子路〉  | 总30章   | 2, 3, 4, 8, 14, 15, 21, 22                                                 | 8章  |
| 14 | 〈宪问〉  | 总47章   | 4, 5, 7, 8, 11, 14, 28, 31, 34, 36, 44, 46, 47                             | 13章 |
| 15 | 〈卫灵公〉 | 总41章   | 1, 3, 4, 15, 20, 21, 22, 30, 31, 33, 36, 40                                | 12章 |
| 16 | 〈季氏〉  | 总14章   | 3, 7, 9, 12                                                                | 4章  |
| 17 | 〈阳货〉  | 总26章   | 4, 11, 19, 21, 22, 25, 26                                                  | 7章  |
| 18 | 〈微子〉  | 总11章   | 1, 7                                                                       | 2章  |
| 19 | 〈子张〉  | 总25章   | 3, 5, 8, 11, 17                                                            | 5章  |
| 20 | 〈尧曰〉  | 总3章    | 1                                                                          | 1章  |
| 总计 |       | 总498章  | 总208章                                                                      |     |



오룡원 (2004) 在《论语思辨录》中的解释立场大体上分为对程朱学的批判和赞同两种。<sup>16</sup> 根据他的分析, 批判性解释 94 次, 赞同性解释 28 次, 批判性解释中积极批判 72 次, 消极批判 22 次。下一章, 我将分析朴世堂对“仁”是如何加注释的, 并给出与程朱学特别不同的解释。

#### (四) 《论语思辨录》和仁学

关于“仁”的解释, 朴世堂在《论语思辨录》中表现出三个特点。首先, 将“仁”与具体的伦理行动结合起来进行说明。对于《雍也》篇第 28 章“‘子贡曰: 如有博施于民而能济众何如, 可谓仁乎?’ ‘子曰: 何事于仁? 必也圣乎! 尧舜, 其犹病诸。夫仁者, 己欲立而立人, 己欲达而达人。能近取譬, 可谓仁之方也已。’”, 朴世堂注:

必先自修而后可以化人, 必先自学而后可以教人。如此者, 皆正己以正人……仁者之事也。<sup>17</sup>

而且, 对于《颜渊》篇第 2 章“仲弓问仁, 子曰: ‘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。’ 仲弓曰: ‘雍虽不敏, 请事斯语矣。’”, 朴世堂讲:

内庄己, 外敬事, 又能推恕以及乎人, 则仁之为道不外乎是。<sup>18</sup>

朴世堂将“仁”与具体伦理行动联系起来的问题意识就是源自孔子的教诲, 他曾提出了以下看法:

又‘犹病’云者, 先儒皆作‘犹所不能’之义, 亦恐未是。‘犹病诸’, 如云: ‘犹患之’, 盖谓‘犹患其难能’也, 非谓‘尧、舜亦不能于此’也……然圣人未必为此务大之论耳……此为仁、恕之辨, 有不待多言而自明者矣。<sup>19</sup>

按照朴世堂的观点, 仁是落实到具体行为中去的, 但朱熹反而把这种“仁”放在非常高远抽象的境界上, 即“病, 心有所不足也。……程子曰: ‘……仁者, 以天地万物为一体, 莫非己也……仁至难言。’”<sup>20</sup> 朱熹把仁解释为“天地生万物之心”<sup>21</sup>, 他甚至以尧舜等圣人也不足以做到“仁”, 像“务大之论”一样展开。

16 오룡원, 〈박세당의 《论语思辨录》 연구〉, 《대동문화연구》第47辑(2004年), 第342页

17 《西溪全书》下《论语思辨录》

18 《西溪全书》下《论语思辨录》

19 《西溪全书》下《论语思辨录》

20 《论语集注》

21 《孟子集注》〈公孙丑章句上〉篇第7章注“仁者, 天地生物之心……所谓‘元者, 善之长’也。”; 《中庸章句》第20章注“仁者, 天地生物之心而人得以生者, 所谓‘元者, 善之长’也。”; 《朱子全书》第23册《晦庵先生朱文公文集》67卷〈仁说〉“盖仁之为道, 乃天地生物之心……此心何心也? 在天地则块然生物之心”; 《朱子全书》第24册《晦庵先生朱文公文集》74卷〈玉山讲义〉“仁字是个生底意思。”

第二，朴世堂灵活地规定了仁和其他品德之间的阶位。对于《学而》篇第3章“子曰：‘巧言令色，鲜矣仁。’”，朴世堂注：

忠、信，所以为仁。<sup>22</sup>

而且，于《八佾》篇第3章“子曰：‘人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？’”，他讲：

仁者，礼、乐之实。<sup>23</sup>

朴世堂说“仁，是德之大”<sup>24</sup>，这是儒家重视仁的普遍态度。但是，他对特别强调“仁”的形而上学特权化观点保持了一定的距离。另外，朱熹根据理气论的世界观赋予了“仁”特别的形而上学的意义，最终将这种仁扩大为形而上者的“理”和“本然的性”、“本然具备的善”以及“天理，”<sup>25</sup>乃至“各种善的源泉”和各种行为的根本。<sup>26</sup>当然，朴世堂的这种想法跟他在经典解读时所坚持的原则有关。他说：“然学者于圣人之言，必先求所以言之旨，虚心逊志，以深体之，然后方有所得……若先自立标准，尽驱经义纳于其中，恐未可也。”<sup>27</sup>

最后，朴世堂认识到“仁”的品德要通过“外面的实践行为”得以完成。对于，《述而》篇第6章“子曰：‘志于道，据于德，依于仁，游于艺’”，他讲：

孔子论仁，未有不就事而言者，《论语》所载，班班可见，安有所谓‘不到那事时，为仁工夫也’？……盖‘志于道’者，求之之谓也；‘据于德’者，执之之谓也；‘依于仁’者，行之之谓也。求之曰；‘道’，执之曰；‘德’，行之曰；‘仁’。”<sup>28</sup>

朴世堂主张“仁”是在具体事物的关联性下，通过外面的实践行为才得以成立的，而这些主要也是因为站在对朱熹观点进行批评的立场。朱熹讲：“仁，则私欲尽去而心德之全也”，“恕之事而仁之术也，于此勉焉，则有以胜其人欲之私而全其天理之公矣。”<sup>29</sup>

22 《西溪全书》下《论语思辨录》

23 《西溪全书》下《论语思辨录》

24 《西溪全书》下《论语思辨录》

25 《论语集注》〈里仁〉篇第11章注“怀德，谓‘存其固有之善’。”；《论语集注》〈述而〉篇第29章注“仁者，心之德，非在外也。”；《论语集注》〈述而〉篇第37章注“人之德性，本无不备。”；《论语集注》〈颜渊〉篇第1章注“盖心之全德，莫非天理。”；《大学章句》经1章注“明德者，人之所得乎天而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。”；《中庸章句》第20章注“谓之‘达德’者，天下古今所同得之理也。”；《中庸章句》第27章注“德性者，吾所受于天之正理。”

26 《朱子全书》第23册《晦庵先生朱文公文集》67卷〈仁说〉“盖仁之为道……则众善之源，百行之本，莫不在是。”

27 《西溪全书》下《论语思辨录》

28 《西溪全书》下《论语思辨录》

29 《论语集注》〈述而〉篇第6章注“仁，则私欲尽去而心德之全也。”；《论语集注》〈雍也〉篇第28章注“恕之事而仁之术也，于此勉焉，则有以胜其人欲之私而全其天理之公矣。”

即朱熹把仁限定了“心的状态”，即“心德”。<sup>30</sup>对此，朴世堂一方面说“朱子释‘依仁’，曰：‘……若不依于仁，则不到那事时，此心便没顿放处’，此章下《集注》中前后诸说，亦皆此意，而此一段尤为可疑，”<sup>31</sup>一方面批判朱熹把内在的心理修养放在第一位。

综上所述，朴世堂对“仁”的一系列说明，基本前提是同意朱熹在《论语集注》中所表达的立场，但同时也批评了朱熹的看法。

30 《论语集注》〈公冶长〉篇第18章注“愚闻之师，曰：‘当理而无私心，则仁矣。’”；《论语集注》〈雍也〉篇第5章注“仁者，心之德。”；《论语集注》〈述而〉篇第6章注“仁则私欲尽去而心德之全也。”；《论语集注》〈述而〉篇第29章注“仁者，心之德，非在外也。”；《论语集注》〈述而〉篇第33章注“仁则心德之全而人道之备也。”；《论语集注》〈泰伯〉篇第7章注“仁者，人心之全德。”；《论语集注》〈颜渊〉篇第1章注“仁者，本心之全德。”；《论语集注》〈卫灵公〉篇第9章注“仁以德言。”；《孟子集注》〈告子章句上〉篇第11章注“仁者，心之德。”；《孟子集注》〈告子章句下〉篇第6章注“仁者，无私心而合天理之谓。”

31 《西溪全书》下《论语思辨录》

## 陈白沙思想的佛学通贯与书法开显

曲斌

### 【摘要】

白沙的“一真一切真”与佛家的无尽藏、明心见性、一即一切有着意旨的通贯性和一致性。如果将“一真”换成白沙话语体系中的另一种表达，就是“理”、就是“性”。“一真”不是一个实体性的存在。对待“一真”这个大本源的态度应是不取也不舍。白沙是明代开风气的书法大家。这不仅仅在于他用特殊的“茅笔”濡染翰墨，更在于他从“一真”来濬发“性”的原初动能，由此“一真一切真”，挥运而成笔底波澜。

### 【关键词】白沙 佛学 书法

陈献章（1428—1500，字公甫，号石斋，世称白沙先生）是明代开风气的思想家、书法家。他的书法观念由其思想开显出来。白沙思想中跃动着与儒道佛三家思想的通贯。本文是从佛学的角度来关照。

白沙思想与佛家思想的关系，已有学者触及，<sup>1</sup>但较少专门剔发二者义理层面的通贯并由此进一步开掘、拓展到他的书法观念一脉。本文正是由此切入，从中国哲学的视角审视白沙的思想并进一步分说白沙由此渗透的书法观念。

白沙在其诗中多处言及他对佛学的涉读。对此，《二林居集》中有《白沙先生手书跋》一则，其载：“《睡起》诗云：‘无奈华胥留不得，起凭香几读《楞严》。’赠邹吏目云：‘天厓放逐浑闲事，消得《金刚》一卷经。’寄张廷实云：‘胸中一部《莲华经》，江云浩浩江泠泠。’非诚好而乐之者，何津津若是邪？”<sup>2</sup>白沙《晓枕》诗也说：“有如

1 从研究现状来看，在关涉白沙与佛教的通贯方面，主要有赵伟《陈献章与道教和佛教考》（《宗教学研究》）、盛邦和《陈白沙与明代心学》（《社会科学》）、方国根《论陈献章心学思想的理论意蕴和特色》（《孔子研究》）、孙兴彻《白沙陈献章静坐说考》（《湖南科技学院学报》）、张沛《陈献章“江门之学”的易学注解》（《中州学刊》）、朱瑞《陈献章心学思想研究》（山东大学硕士学位论文）、苟小泉《陈白沙哲学研究》（《中华书局》出版），但似乎仍有进一步论述的空间。也有学者着意于白沙思想与佛教的不同，如景海峰《陈白沙的“自得”与“近禅”》（《学术研究》）等。此外，陈志平《陈献章书迹研究》（文物出版社）在文献考据方面非常细致而出彩，但在陈献章思想与佛学的贯通方面，却着墨不多。

2 《清代诗文集汇编》编纂委员会编：《清代诗文集汇编·二林居集》，上海古籍出版社2010年版，第397册，第443页。

寿厓者，乃我之侪辈。”<sup>3</sup> 寿厓为一高僧，尝与濂溪游，白沙将他引为跨越时空的知己。<sup>4</sup>

但本文的意旨不在于纠缠辩论白沙到底属于佛家还是儒家。“宋明理学在修养方法上吸收了佛道的许多养分，此为学界共识。说某理学家类禅，此已无有分疏辩白的必要。”<sup>5</sup> 本文的意图在于审视白沙在义理层面与佛家思想的贯通。同时，书为心画的理论自汉代扬雄提出后便在中国书法理论中产生了广泛影响。作为书法史上的大家，白沙濡染翰墨，亲书友画。他的书法观念中跃显着他的哲学思想的精魂。

因此，溯求书法一脉的义理根柢不同于当下书法领域从形式构成的视角来关照白沙的书法。从白沙思想拓伸到他的书法领域，也可以活泼地展露他幽邃的义理。

### 一、一真一切真

白沙有“一真一切真，得其门而入者，无远弗届也”<sup>6</sup>的观念。关于白沙“一真一切真”的圆融无碍命题与佛学关系的分疏，这里分成三个方面论述。

第一，“一真”与“无尽藏”。白沙说：“此理干涉至大，无内外，无终始，无一处不到，无一息不运。会此则天地我立，万化我出，而宇宙在我矣。得此把柄入手，更有何事？往古来今，四方上下，都一齐穿纽，一齐收拾，随时随处，无不是这个充塞。色色信他本来，何用尔脚劳手攘？舞雩三三两两，正在勿忘勿助之间。曾点些儿活计，被孟子一口打并出来，便都是鸢飞鱼跃。若无孟子工夫，骤而语之，以曾点见趣，一似说梦。会得，虽尧舜事业，只如一点浮云过目，安事推乎？此理包罗上下，贯彻终始，滚作一片，都无分别，无尽藏故也。自兹已往，更有分殊处，合要理会。”<sup>7</sup>

白沙“一真”一意，与佛家崇奉的“无尽藏”在意义指向上有关。“无尽藏”在大乘佛学经典《维摩诘经》中就有出现。此外，仅《华严经》中就出现38次，《坛经》中也出现2次。《出三藏记集》等佛教经典也多有言及。“无尽藏”之意，多指佛法究竟可以含容一切、应化无穷。与此相关，白沙认为，佛家的“无尽藏”和他所证悟之“理”是一样的，从其本然来说，“此理包罗上下，贯彻终始，滚作一片，都无分别，无尽藏故也”，从其发用来说“此理干涉至大，无内外，无终始，无一处不到，无一息不运。”

第二，“一真”与自性。以上言及，白沙认为，佛家的“无尽藏”就是他的话语体系中的“理”。而这个“理”又与他的话语体系中的“性”相关。因此，对于“理”的论述，白沙还认为“性即理也，尽性至命”<sup>8</sup>。可见，在白沙那里，“性”是人的一种纯

3 [明]陈献章著，孙通海点校：《陈献章集》，中华书局1987年版，第309-310页。

4 除了彭绍升《二林居集》的记载，赵伟《陈献章与道教和佛教考》（《宗教学研究》）较为集中地考论了白沙与佛学的渊源。

5 张学智著：《中国儒学史·明代卷》，北京大学出版社2011年版，第114页。

6 [明]陈献章著，孙通海点校：《陈献章集》，中华书局1987年版，第203-204页。

7 [明]陈献章著，孙通海点校：《陈献章集》，中华书局1987年版，第217页。

8 [明]陈献章著，孙通海点校：《陈献章集》，中华书局1987年版，第278页。



粹的、性灵的本来状态，是一种至善的存在。<sup>9</sup>而这个至善不仅仅限定在道德伦理的层面。宋明理学中的这个用法，胡宏“性善不与恶对”的命题即是如此。在这个层面上的“性”，具有“本质”的意义。<sup>10</sup>

白沙的“性”具有本然性、本质性的意义。白沙自己说：“圣人之学，惟求尽性。”<sup>11</sup>白沙认为对于圣道的修习，是对“性”的穷了为归宗。而这个“性”，不是一个实体的、物质性的存在。因为白沙认为本性是“空”、“无一物”的，他说“性空彼我无差别，力大乾坤可跌交”，还说，“数年学道究重玄，山顶莲花水底天。今朝悟来无一物，不离本性即神仙。”<sup>12</sup>“空”、“无一物”，自然不是一无所有的意思，而是一种胸次空灵、明澈的状态，是一种不能实实在在把捉住的、但是又具有本源性的动力的状态。达到这个真性的状态，才能“收敛还真性，生成荷大钧”<sup>13</sup>。

白沙“筑一室曰阳春，日杜门端默其中，以明心为务”<sup>14</sup>，此处的“心”与私欲之“心”不同，而带有“性”的意味。正是在这个意义上，黄宗羲在《明儒学案白沙学案案语》说到：“缘文庄终身认心性为二，遂谓先生明心而不见性。此文庄之失，不关先生也。”<sup>15</sup>在佛家那里，以“明心见性”的证会作为修行的要务。仅对《坛经》的初步统计，其中对“性”的涉及就有两百余处。比如：

菩提自性，本来清净，但用此心，直了成佛。<sup>16</sup>

慧能认为，菩提（即：觉悟）的状态，是对自性的明觉，而这个自性，本来是清净、纯粹、无染的。明了了这个状态，则顿悟成佛。

无上菩提，须得言下识自本心，见自本性。不生不灭，于一切时中，念念自见，万法无滞，一真一切真，万境自如如。如如之心，即是真实。若如是见，即是无上菩萨之自性也。<sup>17</sup>

这段引文是《坛经》中五祖弘忍所说。此即是说，无上正等正觉的证悟，就是对本心、本性的察识与明见，即明心见性。了达这个境界，便会“一真一切真，万境自如如”。

高攀龙《论辛复元》说：“盖白沙于性地上穷研极究，以臻一旦豁然。”<sup>18</sup>白沙所

9 沈顺福就指出，实际上“性”是贯穿中国哲学的重要问题。他说：“以儒、释、道三家为主体的中国哲学，其研究对象或主题是‘性’，‘性’是中国哲学的基本问题。”而“性”是关乎生命的学问，“是一种生存哲学或生存论”。（参见沈顺福《“性”与中国哲学基本问题》J. 哲学研究，2013（07）：85。）

10 陈来著：《宋明理学》，生活·读书·新知三联书店2011年版，第15页。

11 [明]陈献章著，孙通海点校：《陈献章集》，中华书局1987年版，第278页。

12 [明]陈献章撰，黎业明编校：《陈献章全集》，上海古籍出版社2019年版，第994页。

13 [明]陈献章著，孙通海点校：《陈献章集》，中华书局1987年版，第506页。

14 [明]陈献章著，孙通海点校：《陈献章集》，中华书局1987年版，第888页。

15 [明]陈献章著，孙通海点校：《陈献章集》，中华书局1987年版，第866页。

16 赖永海主编，尚荣译注：《佛教十三经·坛经》，中华书局2010年版，第1页。

17 赖永海主编，尚荣译注：《佛教十三经·坛经》，中华书局2010年版，第15-16页。

18 [清]黄宗羲著，沈芝盈点校：《明儒学案》，中华书局1985年版，第1418页。

用功夫的落脚点，就在于性上。此性一旦豁然开显，则流出一派淳和之蕴，正所谓“一片淳和流本性”<sup>19</sup>。而这正与白沙强调的一真一切真相关，也与佛家的一即一切通贯。

第三，“一真一切真”与“一即一切”。“一真一切真”与佛学中“一即一切”的思路有密切关联。《楞严经》说：“一切众生从无始来，迷己为物，失于本心，为物所转，故于是中，观大观小。若能转物，则同如来，身心圆明，不动道场，于一毛端遍能含受十方国土。”<sup>20</sup>《坛经》说：“心量广大，遍周法界。用即了了分明，应用便知一切。一切即一，一即一切，去来自由，心体无滞，即是般若。”<sup>21</sup>慧能所说的这个心量，不是一般意义上的心，而是“自性”<sup>22</sup>，换成白沙的话来说，就是“理”，就是“性”。慧能弟子永嘉玄觉也说：“一性圆通一切性，一法遍含一切法。一月普现一切月，一切水月一切痕。”<sup>23</sup>

朱良志认为：“一即一切、一切即一的圆融无碍思想，禅宗、华严宗论述最为周备。然二家所持有重要差异：华严的一多互摄理论，建立在现象本体相融相即的理论之上，真如本体体现于一切现象中（舒现），一切现象体现真如本体（卷藏）。‘一’是本体，‘一切’是现象；‘一’为单一，‘万’为总体。自‘一’观‘万’，即是量的差异，一毛一切毛，一物一切物。南宗禅所破的正是这现象本体的分别智。同时，华严宗圆教理论强调，世界上存在着千千万万差别的事物，每一物都有其自性，故而显示出差异性，差别的事物中有共同的理。而禅宗则是彻底平等观，它认为事物的差别是人分别智所造成的，物的存在本身并无差别，也无量的区别。”<sup>24</sup>这个观念不管禅宗、华严宗那里有着怎样的区别，二者都是在强调“一”与“一切”的圆融无碍的观念。这在白沙那里的体现是“乃大悟广大高明，不离乎日用，一真万事真，本自圆成，不假人力”<sup>25</sup>。“一真一切真”或说“一真万事真”犹如大海与众沤不容分割，是圆融通达的。

白沙说：“天道不言，四时行，百物生，焉往而非诗之妙用？会而通之，一真自如。故能枢机造化，开阖万象，不离乎人伦日用而见鸢飞鱼跃之机。”<sup>26</sup>这是白沙论诗的话语。他认为证会天道则“一真自如”，由此可开显出诗之妙用。而这个诗之妙用，也是回环往复地归复于自我证会到的天道。白沙此处不仅论及诗，更进一步扩展到人伦日用，而这也自然包括了书法一脉。所以，庞霖跋白沙行草《种蓼麻》诗卷云：“心通造化，笔

19 [明]陈献章著，孙通海点校：《陈献章集》，中华书局1987年版，第965页。

20 赖永海主编，刘鹿鸣译注：《佛教十三经·楞严经》，中华书局2012年版，第40页。

21 赖永海主编，尚荣译注：《佛教十三经·坛经》，中华书局2010年版，第43页。

22 赖永海主编，尚荣译注：《佛教十三经·坛经》，中华书局2010年版，第45页。

23 石峻、楼宇烈等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，中华书局1983年版，第145页。

24 朱良志.论中国传统艺术哲学的“无量”观念J.北京大学学报(哲学社会科学版),2020,57(05):45-59.

25 [清]黄宗羲著，沈芝盈点校：《明儒学案》，中华书局1985年版，第98页。

26 [明]陈献章著，孙通海点校：《陈献章集》，中华书局1987年版，第12页。

妙天机。”<sup>27</sup>陈兰彬跋白沙行草五绝诗横幅(“击玉又敲金”):“白沙先生下笔纯任天机。”<sup>28</sup>证会天道之“一真”,则发显于诗、书法中。换言之,白沙于诗、书法中“能枢机造化,开阖万象,不离乎人伦日用而见鸢飞鱼跃之机”。“鸢飞鱼跃之机”就是白沙证会的天道,由诗、书圆融回环归复于天道,这与佛家的一切即一通贯。

## 二、泯两端:不取也不舍

白沙对不取也不舍的态度,是基于“一真”的思想。他不主张偏执地取与舍。才有取舍,便有执著、便会着相,就不是圆融境界。他有《寒菊》诗云:“菊花正开时,严霜满中野。从来少人知,谁是陶潜者。碧玉岁将穷,端居酒堪把。南山对面时,不取亦不舍。”<sup>29</sup>

甘泉教解此诗时认为:“南山对面喻见道”,又说,“天下后世欲知先生之学者,当于不取不舍之间求之也。”<sup>30</sup>可见,不取不舍在白沙的道学体系中占有举足轻重的地位。甘泉指出,白沙那里见道之究竟的状态是不取也不舍——不沾滞、固守于任何一端,所谓“不取不舍之间”。这是一种圆融无滞的境界。而关于不取不舍的境界,在佛家那里也多有言及,同时,这与白沙在意旨向度上是通贯的。

《五灯会元》载有马鸣菩萨一首偈语:

“隐显即本法,明暗元不二。今付悟了法,非取亦非离。”<sup>31</sup>

隐法与显法都是佛法究竟的投射。但是,若各执隐法或显法之一边,那都不是佛法的究竟。此外,隐法、显法不是截然二分的。明了佛法究竟之后,隐法、显法究竟通于一。悟了佛法究竟之后,既不是执著于隐法,也不是执著于显法,但同时又如如地游弋隐法显法。真谛俗谛原本不二。冯友兰认为:“中道宗(佛学中称三论宗)倡导真谛有两重,把佛教的道理分作供普通人受用的‘俗谛’(亦称‘世谛’)和更高意义的佛法即‘真谛’。由此更进一步,认为在二谛中还各分层次,因此,在俗谛中被认为是真谛的,从真谛看又被认为是俗谛。”<sup>32</sup>马鸣菩萨在《大乘起信论》中又说:“显示正义者,依一心法有二种门。云何为二?一者心真如门,二者心生灭门。是二种门皆各总摄一切法。此义云何?以是二门不相离故。”<sup>33</sup>一心开二门是《大乘起信论》的重要观点。如来藏真妙明心原是圆融明澈。真谛俗谛本不截然割裂。但真谛俗谛都不是如来藏真妙明心的究竟,所以不能执著于任何一方。唯有归复到如来藏真妙明心,才能“法性真如海,无量功德藏”<sup>34</sup>。

27 陈志平著:《陈献章书迹研究》,文物出版社2009年版,第335-336页。

28 陈志平著:《陈献章书迹研究》,文物出版社2009年版,第336页。

29 [明]陈献章著,孙通海点校:《陈献章集》,中华书局1987年版,第775页。

30 [明]陈献章著,孙通海点校:《陈献章集》,中华书局1987年版,第776页。

31 [宋]普济著,苏渊雷点校:《五灯会元》,中华书局1984年版,第21页。

32 冯友兰著,赵复三译:《中国哲学简史》,生活·读书·新知三联书店2013年版,第323页。

33 [梁]真谛译,高振农校释:《大乘起信论校释》,中华书局2016年版,第14页。

34 [梁]真谛译,高振农校释:《大乘起信论校释》,中华书局2016年版,第3页。

《五灯会元》又载罗睺罗多尊者的偈语：

于法实无证，不取亦不离。法非有无相，内外云何起？<sup>35</sup>

罗睺罗多尊者认为，佛法究竟不是实在确切的有和无。若落入任何一边就是有所偏执。

保唐无住禅师说的更为详细。《五灯会元》载无住禅师语录：

师曰：“……举要而言，识心即离念，见性即解脱。离识心见性外，更有法门证无上菩提者，无有是处。”

公曰：“何名识心见性？”

师曰：“一切学道人，随念流浪，盖为不识真心。真心者，念生亦不顺生，念灭亦不依寂。不来不去，不定不乱，不取不舍，不沈不浮。无为无相活鱗鱗，平常自在。此心体毕竟不可得，无可知觉。触目皆如，无非见性也。”<sup>36</sup>

无住禅师此言，与程颢的《定性书》在语言和意旨上也有合辙处。无住禅师认为，唯有明心见性才能证悟无上菩提。明心见性的状态，不会随妄念所流转。这个状态，没有随意妄作，也没有固定死板的相展示于外，一任平常心，自在活鱗鱗，不取也不舍。因为才有取舍就有偏执。这是一种大智慧运转的状态，具有心体圆融无碍，自然畅达，玲珑活泼的特点。——这与白沙见道时不取不舍的境界是一致的。

关于白沙见道的不取也不舍的意旨，《大乘起信论》中也有精详的论述：

所言空者，从昔以来一切染法不相应故，谓离一切法差别之相，以无虚妄心念故。当知真如自性，非有相，非无相，非非有相，非非无相，非有无俱相。非一相，非异相，非非一相，非非异相，非一异俱相。乃至总说。依一切众生以有妄心，念念分别，皆不相应，故说为空。若离妄心，实无可空故。<sup>37</sup>

真如自性，非有非无、非非有、非非无，亦非亦有亦无；非一非异、非非一、非非异，亦非亦一亦异。对于有无、一异的一系列否定，就是在说有无、一异是基于妄心所起的差别。这不是真如自性的本来面目。只有放下了这些妄想与分别，不再固守执着于有无、一异中的其中一端，才能证会空而灵妙的真如自性。

白沙说：“治心之学，不可把捉太紧，失了元初体段，愈寻道理不出；又不可太漫，漫则流于泛滥而无所归。”<sup>38</sup>白沙这里所说的“心”不是一般意义上的情欲偏私之心，而是具有心之本体的意味，换句话说，也可以理解为“性”。白沙“不取也不舍”的弃两端、不偏执的态度，落实到他的书法观中，则具体表现在他在论书法时泯除单纯的动和单纯的静的动静观。白沙从“性”上濬发原初的动能，由此濡染翰墨。下一部分专门

35 [宋]普济著，苏渊雷点校：《五灯会元》，中华书局1984年版，第25页。

36 [宋]普济著，苏渊雷点校：《五灯会元》，中华书局1984年版，第83页。

37 [梁]真谛译，高振农校释：《大乘起信论校释》，中华书局2016年版，第19页。

38 [明]陈献章撰，黎业明编校：《陈献章全集》，上海古籍出版社2019年版，第113页。



论述。

### 三、性与书：茅龙飞出右军窝

黄宗羲说：“迟迟至二十余年之久，乃大悟广大高明不离乎日用。一真万事，本自圆成，不假人力。无动静，无内外大小精粗。”<sup>39</sup>此即是说，广大高明的大道就在日用常行中显露。大道在万事万物中的显露，是圆融通达的。圆融通达之后，则消泯了动静、内外、大小、精粗的区别。

而这正是基于“性于天”：“具足于内者，无所待乎外；性于天者，无所事乎人。又非但事亲一事为然也，一以贯之。”<sup>40</sup>而只有性通于天的情况，才能“形于动静”，所以白沙说：“人各有所慕，……慕之至死而勿替，乃至形乎动静，接乎梦寐，通乎幽明，皆性之所发而为情，有莫知其然而然者。”<sup>41</sup>

关于“性”与传统艺术的关系，沈顺福认为：“性才是中国传统文艺美的终极性根据。好的文艺作品是人性的充实与圆满，这个过程是自然的。故而文艺之美即人性的自然圆满，也即天成。”<sup>42</sup>他在这里所说的“天成”，就是白沙说的“性于天”。

在白沙那里，在“性之所发”的基础上“形乎动静”。所以他基于自己的哲学思想，论及书法一脉说：

予书每于动上求静，放而不放，留而不留，此吾所以妙乎动也。得志弗惊，厄而不忧，此吾所以保乎静也。法而不囿，肆而不流，拙而愈巧，刚而能柔。形立而势奔焉，意足而奇溢焉。以正吾心，以陶吾情，以调吾性，吾所以游于艺也。<sup>43</sup>

白沙对待书法中的动与静、放与留、拙与巧、刚与柔，都不是固守于其中一方。否则，就不是“一弛一张皆自然”<sup>44</sup>、不沾不滞的境界了。与这个意旨相关，白沙《答蒋方伯》诗中有一联：“笔下横斜醉始多，茅龙飞出右军窝。”<sup>45</sup>“茅龙”指白沙自制的茅龙笔。此处他以“茅龙”指代他的书法。右军是指王羲之。对王羲之等古人书法的步步踵履就是固守，就是在刻意“表现”，就不是发于本然之“性”。而“茅龙飞出右军窝”却包含了两层意思，一是取法右军，二是不泥右军。

动静与“性”的层面有关，这时的动静带有形而上的意味。此外，从形而下的角度来说，动静则具有物理的动静的意蕴。但这样说不意味着此二者是截然分开的。后者可上达于前者。

39 [明]陈献章著，孙通海点校：《陈献章集》，中华书局1987年版，第866-867页。

40 [明]陈献章著，孙通海点校：《陈献章集》，中华书局1987年版，第48页。

41 [明]陈献章著，孙通海点校：《陈献章集》，中华书局1987年版，第45页。

42 沈顺福. 美与性：试论中国传统审美精神J. 安徽大学学报(哲学社会科学版)，2016，40(01)。

43 [明]陈献章著，孙通海点校：《陈献章集》，中华书局1987年版，第80页。

44 [明]陈献章著，孙通海点校：《陈献章集》，中华书局1987年版，第623页。

45 [明]陈献章著，孙通海点校：《陈献章集》，中华书局1987年版，第607页。



动与静，是书法作品书写时的状态，并由此呈现出不同的外在风貌。但归根到底是从心性上的流淌。白沙要“学者苟不但求之书而求诸吾心，察于动静有无之机”<sup>46</sup>。此处“吾心”即是“性”。翰逸神飞、腾挪跌宕之时须有自性统摄，否则就落入直率油滑；“兽跂鸟跂”<sup>47</sup>、“狡兔暴骇”<sup>48</sup>时须有自性驱遣，这样才能气力鼓荡。“心昏拟效之方，手迷挥运之理”<sup>49</sup>的窠臼并不受到书家的接纳。所以刘熙载说：“锺繇《笔法》曰：‘笔迹者，界也。流美者，人也。’右军《兰亭序》言‘因寄所託’，‘取诸怀抱’，似亦隐寓书旨。”<sup>50</sup>与此相关，宗白华说：“从这一画之笔迹，流出万象之美，也就是人心内之美。没有人，就感不到这美，没有人，也画不出、表不出这美。”<sup>51</sup>

白沙游弋于动静的书法倾向，也是对中国传统书法理论的承袭。欧阳询说：“最不可忙，忙则失势；次不可缓，缓则骨痴。”<sup>52</sup>孙过庭说：“留不常迟，遣不恒疾。”<sup>53</sup>苏轼说：“海岳平生篆隶真行草书，风樯阵马、沉着痛快，当与锺王并行，非但不愧而已。”<sup>54</sup>董其昌说：“作书之法，在能放纵，又能攒捉。每一字中失此两窍，便如昼夜独行，全是魔道矣。”<sup>55</sup>

白沙追求着“形立而势奔焉，意足而奇溢焉”的书法效果。对这句话的理解，不应仅仅停留在奔逸奇突的、皮相的视觉效果，如果这样，又会落入到当下风行的单纯的形式美感的道路。白沙自己点明落脚点：“以正吾心，以陶吾情，以调吾性，吾所以游于艺也。”他游于书法一道，关键在回归到自己的心性上去，矫正私心的偏颇，陶淑性灵的本然。

#### 四、结语

白沙说“一真一切真”。这个“一真”境界，白沙认为就是佛家的“无尽藏”，也是他的话语体系下的“理”。而这个“理”不是外在的，而是“性”，所以他才说：“性即理也，尽性至命。”<sup>56</sup>“性”是一个大本原。所以高攀龙《论辛复元》说：“盖白沙于性地上穷研极究，以臻一旦豁然。”<sup>57</sup>此性一旦豁然开显，则是一真一切真，也就是

46 [明]陈献章著，孙通海点校：《陈献章集》，中华书局1987年版，第20页。

47 上海书画出版社、华东师范大学古籍整理研究室选编点校：《历代书法论文选》，上海书画出版社2014年版，第16页。

48 上海书画出版社、华东师范大学古籍整理研究室选编点校：《历代书法论文选》，上海书画出版社2014年版，第16页。

49 上海书画出版社、华东师范大学古籍整理研究室选编点校：《历代书法论文选》，上海书画出版社2014年版，第125页。

50 上海书画出版社、华东师范大学古籍整理研究室选编点校：《历代书法论文选》，上海书画出版社2014年版，第715页。

51 宗白华著，林同华主编：《宗白华全集》第三卷，安徽教育出版社2008年版，第409页。

52 上海书画出版社、华东师范大学古籍整理研究室选编点校：《历代书法论文选》，上海书画出版社2014年版，第105页。

53 上海书画出版社、华东师范大学古籍整理研究室选编点校：《历代书法论文选》，上海书画出版社2014年版，第130页。

54 卢辅圣主编：《中国书画全书》第八册，上海书画出版社2009年版，第262页。

55 上海书画出版社、华东师范大学古籍整理研究室选编点校：《历代书法论文选》，上海书画出版社2014年版，第540页。

56 [明]陈献章著，孙通海点校：《陈献章集》，中华书局1987年版，第278页。

57 [清]黄宗羲著，沈芝盈点校：《明儒学案》，中华书局1985年版，第1418页。

佛家说的一即一切。

“性是古代文艺作品的审美主题。这些艺术之美植根于性，是性情的写照和表达。这种表达，不是人为的再现或‘表现’，而是一种自然的呈现。”<sup>58</sup> 所以，具体在白沙的书法观那里，他游弋于动静之间，没有执着，圆融一片。他在书法观中迹显他的哲学思想，圆融地归复到他圆融的境界。一切即一的思想由此显现。“一真”与“一切”是圆成而不假人力的。

中国书法艺术精神中潜藏着中国传统哲学思想影响的暗流。“用汉字书法艺术作品来象征形而上的抽象观念，是中国传统的符号象征主义或符号意象思维方式的一个重要类别。”<sup>59</sup> 此外，叶秀山《书法美学引论》从哲学观的角度对书法艺术进行了关照。丛文俊也在《书法史鉴——古人眼中的书法和我们的认识》中用了很大篇幅从宏观的角度来论述中国传统哲学意识影响下的传统书法观念。当我们把视角具体到陈白沙，他既是中国哲学史上的开风气的思想家，也是中国书法史上独领风骚的书法家。在古人那里，这两个方面应该是浑全一体、不可分割的。因此，把他的书法观融入到他的哲学思想中进行考察，从一个大背景的角度，可能更有利于揭示出他的书法观念的语义内涵，并由此向纵深的向度拓伸。同时，书法观念也是对哲学思想的一个体现与落实。

58 沈顺福. 美与性：试论中国传统审美精神J. 安徽大学学报(哲学社会科学版)，2016，40(01)。

59 蒙培元主编：《中国传统哲学思维方式》，浙江人民出版社1993年版，第258页。

## 抗疫精神的中华优秀传统文化底蕴

曲晓萌

新冠肺炎疫情暴发以来，我们党团结带领全国各族人民，取得抗击新冠肺炎疫情斗争重大战略成果。在这场同严重疫情的殊死较量中，中国人民铸就了生命至上、举国同心、舍生忘死、尊重科学、命运与共的伟大抗疫精神，充分展现了中国精神、中国力量、中国担当。伟大抗疫精神，同中华民族长期形成的特质禀赋和文化基因一脉相承，既为打赢这场疫情防控的人民战争提供了强大动力，又是中华优秀传统文化精神的又一次淬炼迸发，从中，我们深刻地感受到中华优秀传统文化强大的内在生命力。

民惟邦本，博施于民。古代的民本思想是抗疫精神的重要思想渊源。此次抗疫的胜利成果是在“生命至上”的指导思想下得到的。民心是最大的政治，《尚书·五子之歌》讲“民可近，不可下。民惟邦本，本固邦宁”，民众是国家的根本，稳固这个“根本”国家才能安宁。管仲说：“政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心。”（《管子·牧民》）儒家对之又作了升华，成为其“德治”、“仁政”的基本根据和施政纲领。孟子提出：“民为贵，社稷次之，君为轻。”《孟子·尽心下》）荀子表述为：“君者，舟也；庶人者，水也；水则载舟，水则覆舟”（《荀子·王制》），突出了“民为邦本”之意；而“本固”则在于得到民众的拥护。博施于民也是儒家重要的政治主张，《论语雍也》里讲，子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁？必也圣乎”，主张博施于民而能济众。中国共产党汲取“君子喻于义”的义利观，以人民的利益为最大的“义”。面对突如其来的严重疫情，党中央坚持把人民生命安全和身体健康放在第一位，组织大量医疗资源全力以赴救治患者，不遗漏一个感染者，不放弃每一位病患者，费用全部由国家承担，最大限度保护了人民生命安全和身体健康。生命至上，集中体现了中国共产党人以人民为中心的价值追求，也是中华优秀传统文化人命关天的道德观念的最好体现。

家国情怀，舍生取义。“家国情怀”和“舍生取义”的“大丈夫”气概是中华优秀传统文化中珍贵的精神资源，是举国同心、舍生忘死抗疫精神的思想来源。先秦儒家认为家和国是同构的，家与国是一个同心圆，家是微缩版的国，国是放大版的家，以“天下一体”为逻辑基础，以“忠孝一体”为价值导向，以经邦济世为社会实践方式，追求“修身、齐家、治国、平天下”的价值理想。《孟子·告子上》曰：“生亦我所欲也，义亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也。”人若树立了这样的人生价值观，“义”的价值

比生命更为需要，且“人皆有之”，就能“不为苟得”，不避患难，做到“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”（《孟子·滕文公下》），追以至“舍生而取义”。这种“大丈夫”气概，成为中华爱国主义精神中的重要部分。习近平总书记指出，中华民族历来重视家庭，“天下之本在国，国之本在家”。在这场抗疫斗争中，中国人民一方有难，八方支援，风雨同舟，众志成城，构筑起疫情防控的坚固防线。医务工作者舍小家为大家，白衣执甲，逆行出征，将家庭的前途命运同国家和民族的前途命运紧密相连，舍生忘死，勇于担当，甘于奉献。抗疫精神所体现的中国人民万众一心、众志成城的家国情怀和舍生忘死的气概是数千年中华优秀传统文化的永恒主题，是民族精神的最集中体现。

人定胜天，尽器求道。尊重科学，“尽器求道”，注重“制天命而用之”（《周易·系辞下》），是中华民族屡次在磨难中得以生生不息的原因之一。抗击疫情是一场艰苦卓绝的历史大考，是一场全民的英勇行动，也是一场离不开中华优秀传统文化影响的科学战役。中华优秀传统文化中有着丰富的人为与天命、人为与自然、人的主观能动性 with 客观规律性关系的论述。孔子虽相信天命，但又注重人为，既“畏天命”，又“知其不可而为之”（《论语·宪问》）。荀子提出要“明于天人之分”，天与人有不同的职分，但人能按自然规律以控制自然，“制天命而用之”（《荀子·天论》）。刘禹锡进一步以唯物主义观点提出“天与人交相胜”，强调“人定胜天”。王夫之等人的“道器”、“理事”观传统所蕴含的实事求是的辩证唯物主义命题既是中国哲学与马克思主义哲学的极佳结合点，也为抗疫提供了“尊重规律，战胜病毒”的文化自信。这场突如其来的疫情是建国以来的一场非常战役，我们秉持科学精神、科学态度，把遵循科学规律贯穿到决策指挥、病患治疗、技术攻关、社会治理各方面全过程，充分展现了具有英雄底色的中国人民人定胜天的斗争精神和实事求是的科学精神。

仁者爱人，天下大同。中国传统文化中的“仁者爱人”、“天下大同”、“老者安之，朋友信之，少者怀之”（《论语·公冶长》），是中华优秀传统文化提倡的人际交往的基本准则，可谓优秀传统文化中的瑰宝。习近平总书记提出的构建人类命运共同体的理念深刻地体现了这种终极人文关怀的中国文化理念。“仁者爱人”、与人为善是君子最高的德行，善中友外，方为友善，体现了对和谐友爱大同社会的向往。“礼之用，和为贵”（《论语·学而》），中国传统文化这种重和去同、和而不同的价值取向，是中华优秀传统文化的思想精髓和内在气蕴。在这场抗击疫情的斗争中，我们积极履行国际义务，倡导共同构建人类卫生健康共同体，发起了新中国成立以来援助时间最集中、涉及范围最广的紧急人道主义行动，以实际行动帮助挽救了全球成千上万人的生命，体现了中华民族“仁者爱人”的传统，彰显了中国推动构建人类命运共同体的真诚愿望。

习近平总书记指出，“中华文明绵延数千年，有其独特的价值体系。”回望历史，中华优秀传统文化是中华民族独特的精神标识。抗疫精神，亮出了中华民族的优秀价值

观，体现了优秀传统文化基因底蕴的影响。文化兴国运兴，文化强民族强，我们要深入挖掘抗疫精神背后的传统文化底蕴，弘扬中华优秀传统文化，助力构筑新时代中国特色社会主义现代化建设的精神“长城”，凝聚起中国精神的磅礴伟力，推动中华民族的伟大复兴之路。

（作者系山东省习近平新时代中国特色社会主义思想研究中心研究员）



## 道德与认知——由荀子对孟子的批评说起

谈天

复旦大学哲学学院2019级博士研究生

### 摘要：

本文从《荀子》文本出发，围绕荀子对孟子的批评，考察荀子非孟的理论脉络，尝试围绕“道德与认知”的主题，指出荀子对孟子进行理论批评的关键，在于孟子的道德主张“无辨合符验”、“起而不可设，张而不可施行”。具体来说，在孟子看来，道德是人的天性，人本有的良知良能是先于思虑的、主动反应的道德本能，人可以通过扩充四端，经由修养的方法成就道德人格。荀子则认为，人的天性是好利欲得的，须由后天的“伪”而成善，因此要通过后天的积虑习能，通过认知的方式获得系统的知识，在一系列明确的学习步骤中修身成德。在荀子看来，孟子对人性的看法不符合经验事实，性善的说法在知识上是不确当的，性善的主张落在实践中，不能达到理想的目的，因此孟子的道德理论是不可认知、不可实行的。而性恶论则符合客观事实，具有一套形式化的知识推论，能够为实现理论目的提供一套明确的、合理的、可操作的制度与规范，是可认知、可实行的，这是荀子批评孟子道德理论的关键理由。

**关键词：**认知 性恶论 礼义法度 辨合符验

《韩非子·显学》曰：“孔、墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反、不同，而皆自谓真孔、墨，孔、墨不可复生，将谁使定世之学乎？”战国时期，不仅存在诸子百家各持其说与不同学派之间相互攻讦的状况，各学派内部也因见解的差别或方法的不同而有着激烈的争辩。在儒学内部，荀子对孟子的批评即是一例。而荀子对孟子的批评用意为何，千年来学人聚讼纷纷、莫衷一是。《荀子》文本中有关孟子的评价，散见于《非十二子》、《解蔽》、《性恶》诸篇，其中《非十二子》和《性恶》的批评最为尖锐。本文将由荀子对孟子的批评说起，检讨荀子激烈言辞的背后，包含的问题意识与理论问题。

## 第一节 性善性恶之争的实质

### 1. 《非十二子》与问题的由来

一般来说，考察荀子对孟子的批评，往往由《非十二子》篇入手，因为在此篇荀子对包含思孟在内的先秦各家理论作了精要的批判。《非十二子》对先秦各家理论加以评论，而对于前代思想家及其思想的批判，必然要以某种理论为准绳。故荀子在《非十二子》中对先秦各家理论进行批判的同时，也向我们展现了其用以评判的理论标准。譬如评判它嚣、魏牟时，荀子便认为其“不足以合文通治，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众”，在评价子思、孟子时，荀子则称“略法先王而不知其统”。荀子所使用的理论标准，如“合文通治”、“知统”等，无疑展现出荀子在面对时代课题时的意识。故冯友兰先生认为，《非十二子》篇着重从政治的角度，批判当世各学派错误的危害性。<sup>1</sup>荀子所批评的学者之理论主张，都可称之为“邪说与‘奸言’”。在理论上一旦混淆是非，便会影响到社会的治乱。<sup>2</sup>故《非十二子》将所批评的十二子分为六派，宣称这六派的思想都是错误的，但是也承认他们都是“其持之有故，其言之成理”，正因如此，所以“足以欺惑愚众”。<sup>3</sup>由荀子对十二子的批判，可以明确荀子在他所处的时代，于“古今一大变革之会”时建立学说的理论目的，这也是学界通常对《非十二子》的看法。但具体到荀子对诸家学说的意见，尤其对子思、孟子的批评时，往往不能为后人所认同，譬如苏轼就认为荀子的批评只是“喜为异说而不让，敢为高论而不顾者”，欲示意其高才而诋毁子思孟轲以为事，而或如王应麟曰“荀卿《非十二子》，《韩诗外传》引之，止云十子，而无子思、孟子，盖其门人如韩非、李斯之流，拖其师说以毁圣贤，当以韩诗为正。”是藉由不充分的文献证据，来为世人怪罪荀子来开脱。开脱的根本理由，正是荀子主性恶而非孟子之性善，正如朱子所言：“不须理会荀卿，且理会孟子性善”，荀子所持性恶论及他对思孟一派尖锐的批评，使得后之学者视《非十二子》之论说为妄言。

逮及今日，学界了解荀子对孟子的批评，已逐渐褪去固有的成见，转而考虑其评论中所包含的理论问题，特别是《五行》篇出土后，对荀子非孟的理论研究得到拓展，如

1 冯友兰. 中国哲学史新编[M]. 人民出版社, 1998, P734.

2 冯友兰. 三松堂全集. 第七卷[M]. 河南人民出版社, 1985, P522.

3 楼宇烈则进一步指出：“（《非十二子》）从国家社会治理的角度，概述了当时‘假今之世’但又不足以为治的学说流派”，荀子以学说能否为治作为总的标准，对诸家学说进行了批判，楼宇烈进而将荀子列举的六说十二子依其评判内容分为了三类，其一是“纵情性”与“忍情性”的两类学说，其观点根本无法关切到社会治理；二是“不知壹天下、建国家之权称”的墨家与“尚法而无法”的法家，皆是不知礼义之统及其效用；三是知察辨的名家和不知先王之统的思孟学派，均是知而不统的代表。楼宇烈对荀子批判六说十二子的言论进行了清楚的划分，阐释了荀子在《非十二子》中关于社会治乱和知礼义之统的理论标准。（参见楼宇烈. 荀子新注[M]. 中华书局, 2018.）同样，李涤生也指出，《非十二子》言理想之君子能宗原应变，曲得其宜，又以“礼”、“道”、“统类”为准绳评判先秦诸子，这些概念“名虽不同，其实则一，所谓‘礼义之统’是也”。荀子便是以此“礼义之统”建立其学术系统，并以此概念为批判诸子的唯一标准。（李涤生. 荀子集释[M]. 中国台湾学生书局, 1979.）

陈来认为，思孟学派把圣智与仁义的混合并论，应是荀子批评思孟的重要理由，孟子强调仁义的重要性，凸显儒学的道德价值，这是强调理智德性的荀子所不满的地方。黄俊杰则在讨论荀子非孟的背景时点明，荀子的批评并非不同学派之间的攻伐，而是有其思想史的原因：一是思孟以道的内在化为基本理论线索，专注由内而外的道的修养，而荀子则更关心道的客观化；二是思孟论心为价值意识的创发者，而荀子则强调心对客观礼义文理的知解<sup>4</sup>。由此荀子斥责思孟“幽隐而无说”、“闭约而无解”可推而知之。

如果我们将荀子批评的对象，不局限于五行说，而深入到孟、荀思想内部，并紧紧抓住孟、荀道德理论的关键处展开分析，寻求荀子何以批评孟子的内在理由，那么我们可以结合庞朴先生所提出的问题来思考：“既然思孟五行只是仁义礼智圣，何以荀子斥为‘甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解’？荀子自己岂不也常说仁、道义、论礼、谈智圣，何僻违、幽隐、闭约之有？”<sup>5</sup>或如魏元珪所言，“（孟荀）之说虽有差异，但就其主旨而言，二者实皆同本孔门，以成圣为本，以善为人生最高之归趋，是乃彼等之所同处”<sup>6</sup>。如果孟荀皆对理想的道德人格与社会秩序有着共同的想法，那么其差异显然落在了对道德模式的想法上：什么是道德？道德的基础是什么？人的德性又应如何培养？接下来我们转入这些问题的探讨。

## 2. 孟子论道德与道德的基础

孟子《尽心上》曰：

尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。<sup>7</sup>

朱子在《四书章句集注》中解释道：“心者，人之神明，所以具众理而应万事者也。性则心之所具之理，而天又理之所从以出者也。人有是心，莫非全体，然不穷理，则有所蔽而无以尽乎此心之量。故能极其心之全体而无不尽者，必其能穷夫理而无不知者也。既知其理，则其所从出。亦不外是矣。”朱子又引程子之言曰：“心也、性也、天也，一理也。自理而言谓之天，自禀受而言谓之性，自存诸人而言谓之心。”诚如朱子所言，孟子知天之意，并非在现实世界之外，创造一个更高层级的道德世界，而是意图以“禀受”的方式，将道德领域移置于人的身上，正如牟宗三先生所说，人有“超越的真性的立场”<sup>8</sup>。是故孟子曰：

4 黄俊杰. 荀子非孟的思想史背景-思孟五行说的思想内涵[J]. 台大历史学报, 1990(15):21-38.

5 庞朴先生也曾为自己提出的疑问作了解答，他认为，荀子批评的理由，是仁义礼智圣并列谓之“五行”，其内容幽隐而体系闭约，使得世人不知其间过错。（参见庞朴. 帛书五行篇研究[M]. 齐鲁书社，1980：136.）但正如黄俊杰所指出的那样，这种解答未能充分理清荀子非孟的思想背景，其间诸多问题仍有待解答。

6 魏元珪. 荀子哲学思想[M]. 花木兰文化出版社，2009：85.

7 焦循. 孟子正义[M]. 中华书局，1987：877.

8 牟宗三：圆善论[M]. 联经出版事业公司，2003：22.

仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。<sup>9</sup>

这里的“固有”，即是说仁义礼智的禀赋乃人先天本有的(a priori)<sup>10</sup>，何淑静指出，“固有”是“道德进路所了解的道德行为(然)之所以可能的所以然(根据/根源)乃为人所内在本有之事实”，因此不就生而有来了了解。而人之为善，正是凭借先天本有的道德根据实现的，孟子曰：

乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。<sup>11</sup>

根据信广来的文本梳理，“情”所着重的是，作为一种事实的趋向，显现了该物的真实状况，而“性”着重的则是这种趋向属于该物的基本成分。一般来说，孟子那里情解作实或性。因此信广来认为，“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也”这里的“可以”不是纯粹的可能性，而是与能一样，依赖于人所具备的为善的趋向，即人的真实状态是已经有了为善的趋向，正因为人有此趋向，所以人可以为善。而孟子说人性有可以为善的趋向，而人的不善“非才之罪”，否定了人性中有不善的趋向<sup>12</sup>。

那么孟子是如何论证人之性善的呢？学者一般认为，孟子是以心的作用来言性善：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。<sup>13</sup>

在“孺子将入于井”的经典例证中，人选择援救孩童，而不加以任何利害的考量，实际说明的是，人于此展现的是是先于思虑的本能反应。是故“惻隐之心”的发动有着先于反思的特质。虽然孟子说“心之官则思，思则得之，不思则不得也”，强调心的理性机能，但是在孟子看来，道德的最终根据无疑不是思考，而是自发的倾向。《孟子》中多次出现的“弗思”可以说明：

仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。

拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以养之者。至于身，而不知所以养之者，岂爱身

9 焦循. 孟子正义[M]. 中华书局, 1987:757.

10 此处“固有”可以有两种理解，一是生而有、天生的(have innately)，二是先天的(a priori)。本文持第二种理解。

11 焦循. 孟子正义[M]. 中华书局, 1987:757.

12 通常的理解是，人的不善被归咎于陷溺其心。

13 焦循. 孟子正义[M]. 中华书局, 1987:232-233.



不若桐梓哉？弗思甚也。

欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳。

在孟子看来，我们践行仁义，就是如自然本能那样做，而不必进行反思而陷入困境之中。倪德卫认为，孟子一方面说心之官则思，另一方面说固有的四端心弗思，其实并不存在矛盾：孟子那里心是主动的、能够选择的，如果当下行动者所做的是与他当下产生欲望相反的事，那么心的功能便是支持心中的道德欲求并将之调整到正确的位置，由此可以说是“求则得之”。<sup>14</sup>我们可以进一步认识到，心的功能是在特殊的情形下，对人的不同的反应进行必要的权衡，因此心的思虑所具有的理性功能便能承担起情感所无法完成的任务，也就是经由认真思考而作出道德抉择。但无论如何，孟子那里道德的基础是恻隐之心所生发的情感，而非心的思虑功能。

简而言之，在孟子看来道德是由天性中推衍而来的，人皆有所不忍，由此推出“达之于其所忍，仁也”，于连认为，孟子那里将不忍人之心的自然反应扩展到所有那些我们依旧容忍而损及人心的事物上，这就是道德<sup>15</sup>。是故孟子常强调要培育端的，使之由隐而显，转变为现实的道德能力：

今夫粢麦，播种而耰之，其地同，树之时又同，淳然而生，至于日至之时，皆熟矣。虽有不同，则地有肥硠，雨露之养，人事之不齐也。故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。

五谷者，种之美者也；苟为不熟，不如萑稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。

种子破土、发芽、成熟为丰收的作物，需要良好的土地、合适的气候和人的悉心照料，这种譬喻恰恰对应着孟子的道德培养模式，人的四端心要到被培养和开发后才能转变为现实的道德能力。但正如黄百锐所说，孟子以种子为喻，告诉我们人的天性便如种子一般，包含了生根发芽的结构<sup>16</sup>。

### 3. 荀子论道德与道德的基础

在孟子看来，道德的根据，是人的自发倾向，人能够凭借天赋的良知良能进行道德实践。但问题在于，现实中人们往往做出不道德的行为，而又不能如理想般当机显露为善的倾向，根据罗哲海的看法，孟子以道德为人的天性，却忽视了事实与规范的区别<sup>17</sup>。在孟子那里，论性的核心归于先于思考的道德情感和判断，而在荀子看来，性只是自然的本能：

14 倪德卫. 儒家之道[M]. 江苏人民出版社, 2006.

15 弗朗索瓦·于连. 道德奠基: 孟子与启蒙哲人的对话[M]. 北京大学出版社, 2002.

16 参见Wong D B. Is there a distinction between reason and emotion in Mencius?[J]. Philosophy East and West, 1991, 41(1): 31-44.

17 罗哲海. 轴心时期的儒家伦理[M]. 大象出版社, 2009.



凡性者，天之就也，不可学，不可事。<sup>18</sup>

王先谦注曰：“事，为也……不可学、不可事，谓不学而能，不事而成也。”譬如人生而有眼耳鼻舌，故耳聪而目明，饥而欲饱寒而欲暖，这是人生而有的，不可变易的<sup>19</sup>。需要注意的是，《正名》篇里荀子给出的性的第二层定义：

性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。<sup>20</sup>

“精合感应”，杨倞注：“谓外物感心而来应也”<sup>21</sup>，李涤生注：“感官的精灵与外物相接触，主观上就引起反应。”<sup>22</sup>这是人与外界接触后的自然反应，譬如目好色、耳好声等。荀子论性的两层定义，区别在于是否借物，前者是人“本始材朴”的未接外物的性，一般指人的本能欲求，后者是接触外物后产生的种种自然反应，表现为各种生理和心理的欲望。由荀子对性的定义可知，人之性乃自然而成、自然而有的，清晰地区别于后天的人为之事。

与孟子相反，荀子视人之性为是天生的感官欲望，而人的自然欲望是贪得无厌的，这种自然欲望的冲动不加以控制，只会使人自私自利，任由天性发展，只能使人肆意妄为带来争乱困穷：

从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理，而归于暴。<sup>23</sup>

荀子认为，人的天性不具备建立道德的任何规范性基础，规范性本质与自然本能之间，存在着明确的界限：

陶人埴埴而为器，然则器生于陶人之伪，非故生于人之性也。故工人斲木而成器，然则器生于工人之伪，非故生于人之性也。圣人积思虑，习伪故，以生礼义而起法度，然则礼义法度者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。<sup>24</sup>

虑，北大本注曰：“考虑”，李涤生曰：“虑是心的理智活动”。荀子用虑，来强调人在面临现实生活时的谋思，经由人的思虑，在认知的基础上，加以比较权衡多种方案而进行判断、选择。是故荀子特别重视“欲恶取舍之权”，《不苟》曰：

欲恶取舍之权：见其可欲也，则必前后虑其可恶也者；见其可利也，则必前后虑其可害也者，而兼权之，孰计之，然后定其欲恶取舍。如是则常不失陷矣。<sup>25</sup>

同样《富国》篇也从另一个角度表达了同样的观点：

18 王先谦. 荀子集解[M]. 中华书局, 1988: 436.

19 《正名》曰：“生之所以然者谓之性”亦是此意，同为荀子对性的第一层定义。

20 王先谦. 荀子集解[M]. 中华书局, 1988: 412.

21 王先谦. 荀子集解[M]. 中华书局, 1988: 412.

22 李涤生. 荀子集释[M]. 中国台湾学生书局, 1979: 508.

23 王先谦. 荀子集解[M]. 中华书局, 1988: 437.

24 王先谦. 荀子集解[M]. 中华书局, 1988: 437.

25 王先谦. 荀子集解[M]. 中华书局, 1988: 51.

知者为之分也。<sup>26</sup>

“知者”，就是能够兼权、孰计的人，在这样开出的“道德”，是面对问题时寻找最优方案的结果，是利益的最优化、最大化。人通过理性能力，对事情的解决问题的方案，而后可称之为礼义法度。故《天论》曰：“水行者表深，表不明则陷。治民者表道，表不明则乱。礼者，表也”正是此意。

因此，荀子认为道德能力不是被内在能力“结构性的决定”<sup>27</sup>，人生下来就远离了原初的才朴。荀子反复强调的是，礼义法度的形成虽然跟人的原初的能力有关，但是礼义法度的结构与人的原初能力的结构并不具有相似性

由此可见，在荀子那里，道德来源于人为，人的理性能力是道德的基础。传统是先王、圣人理性思考的具体化产物，制度和习俗是历史上的人类理性努力、兼权孰计的结果。既然道德一直存在于人类社会的文化传统中，那么人需要通过后天专一的教养与学习，而不是依靠善的直觉，来掌握道德。所以道德的获得模式只能通过后天的认知、学习、反思而不是以自然天赋由内向外推广，必须经由具体的认识活动达到知识的积累，通过知虑，即理性的认识，把握道德的原则。在荀子看来，圣人就其自然天性来说与小人无别，“涂之人可以为禹”，圣人也是努力修养的结果，因此成就道德实际就是在思考与学习中完成的。在礼义法度形成的社会中，人们借助于机制，特别是师长定立的规矩来学习。这种有条理的学习过程能够得到接受，同样是因其符合理性。正如万百安所说，在荀子那里道德修养实际是自外而内的过程<sup>28</sup>，人们不能控制自己的本性，但可以通过道德教化来矫饰之，在这一基础上以思虑抉择来反复思考、践行的结果，帮助人们成就道德。

## 第二节 伪而成善与认知的必要

### 1. 伪与成善

在上节中，我们简单的归纳了孟荀对道德的看法，然而这不并足以为荀子批评孟子提供充分的理由，我们应当落在《荀子》文本中，详细讨论为善的可能和方法途径的问题，才能为考察荀子非孟提供更深入的理论视角。

学者一般同意，荀子“性恶”说不仅在论述顺人之性而为恶，同时也在论证如何达致成善，《性恶》开篇说：

人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；

26 王先谦. 荀子集解[M]. 中华书局, 1988: 177.

27 参见Chong K. Chapter Eleven. Xun Zi On Capacity, Ability And Constitutive Rules[M]//Searle's Philosophy and Chinese Philosophy. Brill, 2008: 295-310.

28 参见Van Norden B W. Mengzi and Xunzi: Two views of human agency[J]. International philosophical quarterly, 1992, 32(2): 161-184.

生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理，而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。<sup>29</sup>

《性恶》篇第一段的理路，可以理解为人之性生而好利、疾恶，若放任无度，则会导致争夺和混乱的后果，由此来看，纵人之情性必然在后果上会导致争乱的局面，即偏险悖乱，故可谓人之性恶。因此要以礼义师法作为教化和治理的手段，使人合乎辞让、文理，由是礼义师法便获得了手段上的正当性。第二段的理路相承第一段：

故枸木必将待櫟枲、烝矫然后直；钝金必将待砢厉然后利；今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治，今人无师法，则偏险而不正；无礼义，则悖乱而不治，古者圣王以人性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也，始皆出于治，合于道者也。今人之化师法，积文学，道礼义者为君子；纵性情，安恣睢，而违礼义者为小人。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。<sup>30</sup>

荀子以人性“偏险而不正，悖乱而不治”，故有先王制作而礼义起、法度生。务必使人皆出于治、合于道。由此第二段小结曰：“今人之化师法，积文学，道礼义者为君子；纵性情，安恣睢，而违礼义者为小人”。概以礼义为准绳，合于此则为进德之君子，反之则为小人。

虽然荀子在开篇言人之性恶，但在两段陈述后，藉由反驳孟子的人性说，给出了自己对人性的看法，即“凡性者，天之就也，不可学，不可事”，根据第一节我们的梳理，荀子谓人之性为自然而成、自然而有的，清晰地区别于后天的人为之事。《性恶》对伪也有着解说：“可学而能，可事而成之在人者，谓之伪。”<sup>31</sup>这是对照性之不可学不可事而言的，在《正名》篇，荀子对伪界定有两层含义：

情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪。<sup>32</sup>

北大本注：“心加以选择判断就叫做思虑。能，指人体官能……心考虑以后，人体官能照着去行动就叫做人为”<sup>33</sup>。李涤生注：“性感于物，有了如是之情（如饥而见物思食），而心为之别则可否，这叫做虑……心为别择之后，由能发动成为现实的行动，叫做伪”<sup>34</sup>。

虑积焉，能习焉，而后成谓之伪。<sup>35</sup>

29 王先谦. 荀子集解[M]. 中华书局, 1988: 434.

30 王先谦. 荀子集解[M]. 中华书局, 1988: 435.

31 王先谦. 荀子集解[M]. 中华书局, 1988: 435.

32 王先谦. 荀子集解[M]. 中华书局, 1988: 412.

33 北京大学《荀子》组. 荀子新注[M]. 中华书局, 1979: 368.

34 李涤生. 荀子集释[M]. 中国台湾学生书局, 1979: 508.

35 王先谦. 荀子集解[M]. 中华书局, 1988: 412.

杨倞注：“心虽能动，亦在积久习学，然后能矫其本性也”。物双松注：“‘虑积焉’云云，谓伪之成就也”。<sup>36</sup>李涤生曰：“谓积虑习能（人为）所养成的结果——即人格”<sup>37</sup>。

荀子对伪的两层定义，前者是伪发生的心理机制，指以思虑抉择为主要活动的能力。后者是起伪的过程及其结果，指思虑后经过积习过程而形成的思虑抉择的成果。荀子曰：“伪者、文理隆盛也”，“人之性恶，其善者伪也”，“凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也”，从荀子对“性”和“伪”的对比来看，“伪”是善的根据，特别是第二义的“伪”，指行为累积而成的道德人格<sup>38</sup>。但我们仍可追问：伪而成善是如何可能的？伪对于人来说是否是纯外在的吗？荀子云：

无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。性伪合，然后成圣人之名，一天下之功于是就也。

“无性则伪之无所加”表明，对于成善来说，人之性不是纯消极的负面因素，而伪也不是自足的，人之成善成德，是内外结合的产物。让我们考虑荀子对伪的第一层定义，即“情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪”，在荀子看来，心在面对种种情欲时作思虑选择之后，由“能”发动而成为现实的行动，此一意义的“伪”表明为思虑别择而发动的能力，是人先天具有的能力，从而区别于经过反复的思考锻炼和反复的学习实行而产生的行为结果义的“伪”。因此先天能力义的“伪”实则紧密关系到后天结果义的“伪”。

## 2. 认知的必要

善是“伪”而成，不过就个人成善成德的过程来说，“伪”能成善的必要条件是什么，则需要进一步讨论。

我们仍承接上一点论述，荀子论“伪”的第一层定义时，明确指出了心虑在“伪”的机制中起到的关键作用，根据陈大齐先生的梳理，荀子在《正名》篇中“性、情、虑、伪、事、行、知、能”的定义可理解为八种心理作用，这八种心理作用又可以分为性、知、能三个成分，陈大齐先生指出：“情即是性，欲属于情，故亦属于性。虑是知虑，故属于知。解作记忆的志，是知所遗留而储藏于心，故亦属于知。伪是‘情然’之上加以知虑的选择，而后由‘能’加以发动，故是性知能三者所合成的。”<sup>39</sup>由此可知，心的知虑功能，是人能“伪”的关键。“伪”能够成善，根本上是心的作用。

我们知道，心是认知的主体，《解蔽》曰：“心生而有知”，人之心天生就具有认识客观事物的能力，能够统合感官所获得的的感觉经验，并：

心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当

36 王天海. 荀子校释[M]. 上海古籍出版社, 2005: 886.

37 李涤生. 荀子集释[M]. 中国台湾学生书局, 1979: 508.

38 参见 陈大齐. 荀子学说[M]. 中国文化出版事业部, 1956: 34-35.

39 陈大齐. 荀子学说[M]. 中国文化出版事业部, 1956: 37.



簿其类，然后可也。五官簿之而不知，心征知而无说，则人莫不然谓之不知。

“征”，杨倞注：“召也，言心能召万物而知之”，“簿其类”，郭嵩焘曰：“簿，犹记录也……心征而知之，由耳目之记籍其名也”。在心的“征知”过程中，由耳目等感官生成的感觉感知的基础上，记录并对感觉印象进行分析、辨别和验证，显然，这种辨识的功能就需要心的理智作用来完成，通过感官接触各种事物，在感性认识的基础上得到理性认识。由心的认知功能可以得知，人能够通过心的主动提取，使感觉进入心灵形成知觉，并加以统合、辨别、记录形成知识。

同时，“心者，形之君也，而神明之主也，出令而无所受令。”心在人的诸多官能中占据主导地位，是故有自禁、自使、自夺、自取、自行、自止的自主特性，心能主宰人的形躯，把控人的意识，东方朔先生梳理心的品格，并归纳为三类：一是心为精神和肉体的主宰，二是心表现为意志的绝对自由，三是心之意志自由的迎拒辞受乃以知为基础<sup>40</sup>。《正名》曰：

心之所可中理，则欲虽多，奚伤于治？欲不及而动过之，心使之也。心之所可失理，则欲虽寡，奚止于乱？故治乱在于心之所可，亡于情之所欲。不求之其所在，而求之其所亡，虽曰我得之，失之矣。

李涤生注曰：“‘可’出于心知，它是理智的选择。欲望形成求的行为，是经过理智的选择认可的……‘中理’，合理”。<sup>41</sup>如果说心的“征知”是落在辨识和获得知识上，那么“可”便是心的决意和理性判断，前文说心出入无所受令，即是“心”的思虑与决断的作用，“是之则受，非之则辞”，“心”改变了意向，也并非外部因素直接作用在“心”上，而是“心”的“自取”、“自夺”的结果。

因此，在人的实践的过程中，心发挥了决定性的作用：

欲恶取舍之权：见其可欲也，则必前后虑其可恶也者；见其可利也，则必前后虑其有害也者，而兼权之，孰计之，然后定其欲恶取舍。如是则常不失陷矣。<sup>42</sup>

在道德实践中，人们要做到“定其欲恶取舍”，前提是“兼权”、“孰计”，即心对于所处的情形有一理性的认识，在思虑和辨识的基础上权衡判断，给出理性的选择，由此来看心知，便体现其必要的意义。

而在人的积伪成善的过程中，心知亦体现其必要性：

学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入。学至乎没而后止也。故学数有终，若其义则不可须臾舍也。为之人也，舍之禽兽也。

40 东方朔. 合理性之寻求：荀子思想研究论集[M]. 上海人民出版社，2017:163.

41 李涤生. 荀子集释[M]. 中国台湾学生书局，1979：528.

42 王先谦. 荀子集解[M]. 中华书局，1988：51.



《荀子》中以诵经学礼、师法之化等种种方式，描绘了学习的方法，点明学是人获得道德的最根本的方法，《儒效》曰：“我欲贱而贵，愚而智，贫而富，可乎？曰：其唯学乎”。通过学习，人能够改变自己的生存状态，由不知礼义的“涂之人”，变化气质为博学高雅的君子。而学习，在荀子那里即是对客观的礼义法度、师法之化，进行系统的认知。认知的必要性，就体现在人成就自己的道德生命而学习、反思的过程之中。

### 第三节 “辨合符验”蕴含的理论问题

在前两节中我们可知，在荀子看来人天生便表现出好利欲得的本能，但同样有知道德、行道德的能力，即知之质、能之具，通过正确的方法，在礼义法度的规范下，伏术为学、专心一志、积善不息，完全可以成为“体恭敬而心忠信，术礼义而情爱人”的君子因此在荀子那里成就道德必经由反复的学习、修养，而不是自发的道德直觉与情感。道德人格之所以能够养成，根本在于人所具有的“伪”，不仅关系到后天积习之结果，更指向人先天能知之能力。所以荀子论述道德的来源与德行的完成，关键落在人所具有的认知能力与社会文化的理论关系之上。在荀子看来道德来源于人为，人的理性能力是道德的基础，传统是先王、圣人理性思考的具体化产物。而性恶之人能够成就道德，是通过认知、辨析、反思的模式来进行的，经过积习修养，“心之所可”能够做出与自身私利相违背的决定。由此可见，荀子对道德和成德方式的看法异于孟子，而荀子对孟子的批评，也是由其思想系统而决定的，冯友兰先生曾就荀子非孟的原因有一整体的描述：“孟子乃软心的哲学家，其哲学有唯心论的倾向。荀子为硬心的哲学家，其哲学有唯物论的倾向。今所传《中庸》，未必全为子思所作。即孟子观之，如尽性则知天，及‘万物皆备于我’之言，由荀子之近于唯物论的观点视之，诚为‘僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解’也。”<sup>43</sup>正如第一节所言，在孟子看来，道德是人的天性，仁义礼智均是人所固有，道德的培养便是扩充人的善心/善性，这是荀子无法接受的。但《非十二子》里荀子对孟子的批评，仍未触及其非孟的根本原因，我们将在本节考察《性恶》里荀子对孟子批判的根本用意。

#### 1. 《性恶》的文献问题与荀子的理论目的

进入《性恶》当中，我们首先要回应的问题是，《性恶》三段引“孟子曰”，孟子所说的言论，均未见于今本《孟子》。故学者在探究荀子对孟子不满的原因时，往往当即生出疑虑，认为荀子并不熟悉孟子的学说，甚至以为荀子根本不曾读过《孟子》一书，譬如徐复观先生在《中国人性论史》中提出疑问：“荀子与孟子，大约相去三、四十年。

43 冯友兰. 中国哲学史[M]. 中华书局, 1961: p352.

我根本怀疑荀子不曾看到后来所流行的《孟子》一书，而只是在稷下时，从以阴阳家为主的稷下先生们的口中，听到有关孟子的传说；所以在《非十二子》篇对子思、孟子思想的叙述中，有‘案往旧造说，谓之五行’的话；在今日有关子思、孟子的文献中，无此种丝毫地形迹可寻，害得今人在这种地方，乱作附会。而他对于孟子人性论的内容，可说毫无理解。假定他看到了《孟子》一书，以他思想的精密，决不至一无理解至此。”<sup>44</sup>徐先生的疑问，是站在孟子人性论的立场而发，倘若荀子真的读过《孟子》，那么荀子就不会在《非十二子》和《性恶》中如此诘难孟子。韦政通在《荀子与古代哲学》中亦指出，荀子对孟子的批评，是令人无法理解的：“综观荀子评孟子语，除‘略法先王而不知其统’外，其他皆无甚意义。根据我们对孟荀两系统的了解，荀子似是察觉孟子内转之偏，而要向外开，朝外王方向转，但何以对孟子正面立说，若一无所知者？孟子又不是一默默无闻的小人物，何以荀子竟无一言中其说？《性恶》篇本针对孟子性善说而发，但细案荀子所传述孟子意，亦尽属误解。先秦儒家在孔子以后，唯孟荀两大儒，何以荀子对孟子竟如此疏隔？此诚难以索解矣。我怀疑，荀子一生，根本未见《孟子》一书，所述者或多据失实之传闻。但复可疑者，依据传闻而定人之罪，虽小智者，其诬妄亦不至此，荀子何独屑为？此亦不能索解者。”<sup>45</sup>两位学者对荀子的批评，核心的关切是，如果说荀子真的不了解孟子的学说，那么荀子的批评便是无效力的。

近来，何志华教授便承着前人的疑问，对孟荀文本上的相似作了考察：“可见荀卿引述《孟子》一书，又或二者论见如出一辙而义理相通者，荀卿虽未明言，例证其实甚多。荀卿所述皆与《孟子》原文相合，其所袭用《孟子》措辞用语，均未见误解之辞。韦、徐二家痛诋荀卿，以为未明孟子人性论说者，大抵专就《性恶篇》立说。”<sup>46</sup>何志华的研究从孟、荀立论表述方法、义理、设喻和用语等方面，基于《孟子》、《荀子》文本，作了相当充分的考证工作。何文认为，孟荀在文词义理上有着很多的重合例证，并不能视作文献的偶合，故韦政通、徐复观两位先生猜疑荀子未曾读过孟子的说法，并不能成立。相反，何志华的考证使我们相信，荀子对孟子的言论主张，应有着深入的了解。但何志华进而考察《性恶》的思想内容，认为《性恶》论证人之性恶来反对孟子的性善，不合于《荀子》的整体思想脉络，故《性恶》不应是荀子本人的作品，这便存在理解的偏颇。

何志华对《性恶》的了解，并没有考虑荀子于此的理论目的，而不了解《性恶》的理论目的，就不可能把握荀子对孟子批评的用心，比如王充《论衡》：“孙卿有反孟子，作《性恶》之篇，以为人性恶，其善者伪也。性恶者，以为人生皆得恶性也。伪者，长大之后，勉使为善也。”朱子云：“不须理会荀卿，且理会孟子性善。渠（荀子）分明

44 徐复观. 中国人性论史·先秦篇[M]. 三联书店, 2001, p208.

45 韦政通. 荀子与古代哲学[M]. 中国台湾商务印书馆, 1997: p280.

46 何志华. 《荀子》述《孟》考: 兼论《性恶篇》相关问题[J]. 中国文化研究所学报, 2015 (60): 13-14.

不识道理。如天下之物，有黑有白，此是黑，彼是白，又何须辨？荀扬不惟说性不是，从头到底皆不识。”以荀子《性恶》篇理论目的为论证人性恶而反对孟子，则很容易得出荀子在《性恶》篇论证失败的结论。有鉴于此，后世许多学者便产生质疑，甚至引出《性恶》为伪作的猜想。<sup>47</sup>

如果我们从考察荀子写作的动机和目的，便可以认识到，荀子在《性恶》篇实有其理论目的，在第一节讨论荀子《非十二子》内容时，我们便指出荀子是以“经国定分”、“一天下”等标准权衡十二子之学说，荀子也是由此确立其宏观的理论目的。而在《性恶》中，荀子具体的论述其理论的目的和实现目的的手段，而人性恶的说法，实是落在这一脉络之中。是故龙宇纯认为，学者对荀子的性恶说存在着误会，荀子的性恶说有其内在深意，从字义上虽和性善说相对，但荀子的出发点不在性本身，而是在论证礼义、圣王存在的必要。龙宇纯认为在荀子那里，性善、性恶其实是两种可以相容的说法，选择性恶为论，实是因性善说与现实中实现礼义、圣王的目的不相容<sup>48</sup>。

由荀子对性恶的论证我们可以看到，所谓人之性恶，实是一综合判断，即性与恶在内容上并不相等。恶的了解是偏险悖乱，是跟性本身没有必然关系。荀子意图以性恶作为其理论的必要预设，并通过对人之性、伪的区分，帮助证成其理论的目的，即以生于圣人之伪的礼义，矫饰人的情性，做化性起伪的工夫，来达到成德的目的，而纵情性的形势与欲多物寡的矛盾，则会导致偏险悖乱的局面，亦需要以礼义法度辅之以正，做合理的分配与分位的安排，达成秩序的建立。

## 2. 理论的辨合符验与施行

《性恶》曰：

故善言古者，必有节于今；善言天者，必有征于人。凡论者贵其有辨合，有符验。故坐而言之，起而可设，张而可施行。今孟子曰：“人之性善。”无辨合符验，坐而言之，

47 比如日本学者金谷治便从文献学和思想史的角度出发，认为刘向编排《荀子》的篇次，暗示《性恶》篇存在着异质性。且从荀子的思想系统来看，荀子虽然重视外在的礼义法度，但礼义是人所创制并要为君子所把握，那么性恶思想从以信接人的儒家的立场来说是难于接受的，如果荀子真的说人之性恶的话，那么便是对人的根本的不信任，故礼义法度的创制和运作就都不值得信赖了。由是金谷治得出结论，《性恶》与法家的思想有着不可分的关联，《性恶》篇可考虑为法家之后学所假托之作。按照金谷治的说法，荀子以人性为“本始材朴”，如果《性恶》篇出自荀子本身之手的话，那么便会与其以礼义为修身、治国的最高手段之理论目的相抵牾，因此《性恶》不可能是荀子自己的思想内容。金谷治考虑到荀子的根本性的理论目的，并辅之以文献上的考量，由此评判《性恶》及性恶说在思想上没有成立的可能。金谷治对《性恶》的考察，在文献之外，主要从两个方面进入，一是荀子的理论目的，即以礼义对个人进行道德上的教化，并以礼义作为治理国家的手段，由此来评价《性恶》的思想内容；二是荀子的创作动机，即荀子坚守儒家的立场，创作《性恶》篇是否可能。金谷治认为从上述两个方面来考察《性恶》的思想内涵，均不能得出《性恶》是荀子本人所著的结论。（参见金谷治，廖娟（译）.《荀子》的文献学方法研究[J]. 国学学刊，2018，000(001):5-16.）

48 龙宇纯. 荀子论集[M]. 中国台湾学生书局，1987:72-74.

起而不可设，张而不可施行，岂不过甚矣哉！故性善则去圣王，息礼义矣。性恶则与圣王，贵礼义矣。故槁枿之生，为枸木也；绳墨之起，为不直也；立君上，明礼义，为性恶也。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

杨倞曰：“辨，别也……符，以竹为之，亦相合之物。言论亦如别之合，如符之验，然可施行也。”<sup>49</sup>李涤生曰：“善于谈论古事的，必有征验于今事；善于谈论天道的，必有征验于人事，必须两相符合，这言论才可成立”<sup>50</sup>。一般来说，学者认为《性恶》此段是荀子三处非孟后建立自己理论的语段，比如冯友兰先生认为此处之意是，对于一种言论，必须从各方面考验，看其是否合于客观实际，考验的最后标准是“可施行”。<sup>51</sup>或认为荀子此处以经验的立场批评了孟子的理论没有现实的效力，如李涤生认为“孟子言性善，而现实中，人群所表现的却与所论恰相反。”以上说法均有着文本的根据，但落在荀子非孟的理论脉络上，我们可以看出，荀子此段的论说，有着更深刻的理论内涵和用心。固然，我们可以承认荀子于此的关切在于直接指向“圣王之治，礼义之化”及其所具有的现实效果上<sup>52</sup>。但考察荀子《性恶》篇的脉络，是由对三处“孟子曰”的批评推进至此段的，故认为此段包含荀子非孟的理论内涵和用意，是有文本的合理性。

从文本来看，“有节于今”、“有征于人”，是说在当今、在现实中有经验的根据，进一步来说，这种经验的根据必然是客观的、可被认知的。故下文“辨合符验”，杨倞注所说，似符之拼合，能够完整的对应，正是指言论、主张要契合现实。所以荀子之意，在于思想理论，必须能验证知识上的真假，即认知上理论要符合客观的经验事实，这就构成了荀子对反省孟子理论的前提。

如前文所述，在孟子看来，道德是人的天性，仁义礼智乃人之固有，因此只要人培育自己的四端之心，扩而充之，便有“火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海”的效果。孟子所说的良知、良能，是一种非生理性的道德本能，不须经过思虑而有的，“弗思耳矣”，是先于思虑的、主动反应的道德本能。而在荀子看来，孟子将道德视作人本有的，并不符合实际情形，荀子曰：

今人见长而不敢先食者，将有所让也；劳而不敢求息者，将有所代也。夫子之让乎父，弟之让乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反于性而悖于情也。

荀子认为，倘若道德是人的天性，那么人天生就会表现出辞让、仁爱的特征，但目之所及，人之生饥而欲饱、寒而欲暖，父子兄弟之辞让显然不合于对人性的经验的认识。

同样，孟子说仁义礼智为人所固有，也是令人无法把握的，荀子曰：

今人之性，目可以见，耳可以听；夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，目明

49 王先谦. 荀子集解[M]. 中华书局, 1988: 441.

50 李涤生. 荀子集释[M]. 中国台湾学生书局, 1979: 549.

51 冯友兰. 三松堂全集. 第七卷[M]. 河南人民出版社, 1985: 495

52 参见 东方朔. 合理性之寻求: 荀子思想研究论集[M]. 上海人民出版社, 2017:125.



而耳聪，不可学明矣。

倘若仁义礼智为人性固有，那么就应当如眼耳口鼻一般，能见、能听、能食、能嗅，生而可能、不事而成，但正如观察人天性所展现的经验事实那样，“妻子具而孝衰于亲，嗜欲得而信衰于友，爵禄盈而忠衰于君”，人天生表现出来的是好利欲得的本能，是与仁爱、辞让相悖的，如果我们信任人的天性，那结果只能是社会的混乱和秩序的破坏，“从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理，而归于暴”正是此意。

由上可知，从认知上考察孟子的性善说，不合于经验事实，所提供的知识便是不真的。故在认知上说，人性善是不可验证的，因此并不符合荀子“辨合符验”的标准。相较而言，对人性恶的描述则是基于经验事实，符合客观条件的：

凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也：是善恶之分也矣。<sup>53</sup>

荀子对善、恶的了解，即是基于客观的经验事实，社会的“正理平治”与“偏险悖乱”都是符合认识情况的恰当描述。人之性正如荀子所描述的那样，生而好利欲得、不知礼义，在没有客观规范约束的情况下，便会导致争、乱、穷的局面，因此人之生“偏险而不正，悖乱而不治”才是符合经验事实的描述。是故性恶论有其“辨合符验”，合于经验事实，提供的是正确的知识，也就能够建立其形式化的知识推论，这是性善论所不能完成的。

而“辨合符验”的标准，又紧密关系到“起而可设，张而可施行”。如果说“辨合符验”是检验理论标准的一端，那么“起而可设，张而可施行”就是检验理论的另一端，即理论的实践意义。在荀子看来，性善论在实践中无法达到成德、治国的目的。荀子曰：“性善则去圣王，息礼义”。这个判断同样是符合经验事实的：如果人生而就有为善的能力，那么就不需要客观规范的约束，因道德的规范已完整的建立在人身上，那么外在的教化也就没有存在的必要了。但实际上，没有圣王、礼义的社会，只会陷入混乱与黑暗之中，荀子曰：

今当试去君上之执，无礼义之化，去法正之治，无刑罚之禁，倚而观天下民人之相与也。若是，则夫强者害弱而夺之，众者暴寡而哗之，天下悖乱而相亡，不待顷矣。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也<sup>54</sup>。

一旦社会失去了客观规范的约束，那么人只会依循自己的天性行事，故强者霸凌弱者、众人欺压孤寡，只能够得到“偏险悖乱”的结果。由此观之，以性善论作为达到正理平治的手段是不正确的，性善论的结果与“正理平治”背道而驰，因此性善论是“起而不可设，张而不可施行”的。相较而言，性恶论的理论是能够用于指导实践的：

古者圣王以人性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也，始皆出于治，合于道者也。今人之化

53 王先谦. 荀子集解[M]. 中华书局, 1988: 440.

54 王先谦. 荀子集解[M]. 中华书局, 1988: 440.



师法，积文学，道礼义者为君子；纵性情，安恣睢，而违礼义者为小人<sup>55</sup>。

因人之性恶，故要以礼义法度来制约人的天性，调节人的情性，使得秩序能够建立，进而实现“正理平治”的目标。就个人修身成德而言，正因为性不知礼义，生而固小人，所以才需要通过后天的礼义、师法。而能够具体化、程式化、客观化的礼义法度，便可以为人所认知、积习。因此无论是社会的“正理平治”，还是个人的修身成德，都有符合经验事实的方法来指导完成，从而获得实践的确定性与合理性。

我们可以推知，一种符合“辨合符验”的理论，是可以被程序化为某种制度、法则、规范，从而成为一种达到目的的正确方法，由此也体现了知识的正确性，体现其可验证的特点<sup>56</sup>。由此可推断，荀子对孟子性善论的不满，在理论层面上，是因性善论作为达到成德与“正理平治”的手段，无法达成预期的目的，不能够被验证，而性恶论作为一种有“辨合符验”，“起而可设，张而可施行”的理论，能够实现达成秩序的时代课题，证成其自身。

## 结论

在荀子看来，人的天性不具备建立道德的规范性基础，规范性本质与自然本能之间，存在着明确的界限。因此孟子将道德的最终根据置于人的自发倾向，视道德为人的天性，是荀子不满并提出批评的根本原因。荀子认为，人性乃天之所就，不可学、不可事：饥而欲饱、寒而欲暖、好利欲得是人的天性，这是经验的事实，符合客观的认识。因此人必须通过后天的积虑习能，做化性起伪的工夫来完善自身，成就道德人格。因此就必须通过认知，经过认识、辨析、反思，获得系统的知识，在诵经读礼、效法师友、治气养心等一系列明确的学习步骤中修身成德。

荀子所处的时代，正体现了强暴弱、众暴寡、“天下悖乱而相亡”的特点，如何实现秩序，是荀子面临的时代问题。因此认知的正确性、确当性是首要的，所以荀子对孟子的具体批判上升到理论层面，便表现为理论标准的设立问题和理论的实践问题，即“辨合符验”、“起而可设，张而可施行”。一种道德理论的认知形态和经验事实不相符，理论和要达到的事实不相符合，由此便可推知，这种道德理论不可实行。而性恶论的主张，符合客观的经验事实，能够为达到实际目的提供具体的、可操作的制度与规范，能够为个人的修身成德与社会的“正理平治”，提供可明确认知、施行的手段，这恰是荀子的用心所在。

55 王先谦. 荀子集解[M]. 中华书局, 1988: 438.

56 在这个意义上，《非十二子》说：“僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解”，不止如学者所说是《五行》无说、无解，还可以理解为批评孟子道德修养理论在认知上不具有合理性、客观性，无法与经验事实相验证。

## 参考文献

- 北京大学《荀子》注释组.《荀子新注》.北京:中华书局,1979年版。
- 焦循.《孟子正义》.上海:上海书店,1986年版。
- 李涤生.《荀子集释》.台北:中国台湾学生书局.1979年版。
- 梁启雄.《荀子简释》.北京:古籍出版社,1956年版。
- 楼宇烈注.《荀子新注》.北京:中华书局,2018年版。
- 王天海.《荀子校释(修订本)》.上海:上海古籍出版社,2016年版。
- 王先谦.《荀子集解》.北京:中华书局,1986年版。
- 熊公哲.《荀子今注今译》.台北:中国台湾商务印书馆,1990年版。
- 杨伯峻译注.《孟子译注》.北京:中华书局,2012年版。
- 朱熹.《四书章句集注》.北京:中华书局,1983年版。
- 陈大齐.《荀子学说》.台北:中国文化出版事业部,1956年版。
- 东方朔.《差等秩序与公道世界——荀子思想研究》.上海:上海人民出版社,2016年版。
- 东方朔.《合理性之寻求:荀子思想研究论集》.上海:上海人民出版社,2017年版。
- 冯友兰.《三松堂全集》.郑州:河南人民出版社,1985年版。
- 冯友兰.《中国哲学史新编》.北京:人民出版社,1998年版。
- 冯友兰.《中国哲学史》.上海:华东师范大学出版社,2017年版。
- 弗朗索瓦·于连.《道德奠基:孟子与启蒙哲人的对话》.北京:北京大学出版社,2002年版。
- 何淑静.《孟荀道德实践理论之研究》.台北:文津出版社,1988年版。
- 黄俊杰.《中国孟学诠释史论》.北京:社会科学文献出版社,2004年版。
- 劳思光.《新编中国哲学史》.桂林:广西师范大学出版社,2005年版。
- 廖名春.《荀子新探》.北京:中国人民大学出版社,2014年版。
- 罗哲海.《轴心时期的儒家伦理》.郑州:大象出版社,2009年版。
- 牟宗三.《名家与荀子》.台北:学生书局,1979年版。
- 牟宗三.《圆善论》.台北:学生书局,1985年版。

倪德卫, 万白安. 《儒家之道》. 南京: 江苏人民出版社, 2006 年版。

庞朴. 《帛书五行篇研究》. 济南: 齐鲁书社, 1980 年版。

唐君毅. 《中国哲学原论·导论篇》. 北京: 中国社会科学出版社, 2005 年版。

唐君毅. 《中国哲学原论·原性篇》. 北京: 中国社会科学出版社, 2005 年版。

王庆光. 《荀子与齐道家的对比》. 台北: 大安出版社, 2014 年版。

韦政通. 《荀子与古代哲学》. 台北: 中国台湾商务印书馆, 1992 年版。

徐复观. 《先秦人性论史》. 上海: 上海三联书店, 2001 年版。

冯耀明.《荀子人性论新论——附〈荣辱〉篇 23 字衍之纠缪》. 载《政治大学哲学学报》, 2005 年第 14 期。

何志华. 《〈荀子〉述〈孟〉考: 兼论〈性恶篇〉相关问题》. 载《中国文化研究所学报》, 2015 年第 60 期。

Chong K. Chapter Eleven. Xun Zi On Capacity, Ability And Constitutive Rules[M]//Searle' s Philosophy and Chinese Philosophy. Brill, 2008

T.C.Kline III and Philip J. Ivanhoe eds. Virtue Nature and Moral Agency in Xunzi. Indianapolis: Hackett publishing company. Inc. 2000.

Wong D B. Is there a distinction between reason and emotion in Mencius?. Philosophy East and West, 1991, 41(1):

## 比较湛若水和王守仁格物论中事的面向

佟雨恒

### 【摘要】

“格物”是《大学》提出的重要的实践性观念，理学家由此出发所衍演出的认识论和工夫修养论亦存在诸多分歧与论辩。湛若水与王守仁均持心学立场，但为学宗旨不同。湛若水以“随处体认天理”为宗旨，提倡《古本大学》“以修身申格物”，认为“格物”须“以身至之”兼知行，将格物由八条目之首，转变为八条目之统领，将《大学》八条目统摄于以“格物”为规定下的一段工夫。阳明格物论经历了以“诚意”为本向以“致良知”为本的转化，晚年则认为致知格物即是“致吾心之良知于事事物物”，将“格”与“正”的对象由心转向物，更强调即物的一面，将良知“本觉”的自然条理，在实践活动中赋予事物以条理，使事物呈现出道德秩序。根据以上有关“格物”的概念与范畴，湛若水提出“心事合一”，王守仁提出“心外无事”，体现出个人道德修养与社会实践密切相关的儒家本位立场。

### 【关键词】湛若水；王守仁；阳明学；心事合一；心外无事；格物

《大学》本为《礼记》中的一篇，宋代理学家将其与《论语》、《孟子》放在相同的地位。“格物”即是《大学》提出的重要的实践性观念<sup>1</sup>，理学家的诸多分歧与论辩亦集中于由“格物”这个基本概念出发所衍演出的认识论和工夫修养论<sup>2</sup>。

《礼记正义》言：“物，犹事也”<sup>3</sup>，以事训物。相对于现代汉语语境下的“物”，《大学》中的“物”范围更广。朱熹认为，“一切可以被人们当作思维对象的都属于被格的‘物’的范围”，“物不仅指客观的物质实体，亦指人类的活动事为，还包括人的某些思维念虑在内”<sup>4</sup>，由于“物”的范畴十分广泛，格物的途径也是多样的。

与朱熹相比，陆九渊更强调发明本心，其学理阐发并不重视格物这一概念。直至明

1 陈来著. 宋明理学[M]. 北京：北京大学出版社，2020. 4. 第206页

2 “《大学》文本在成为理学经典之初就被赋予了变动不居的特性”。参见刘勇著. 变动不居的经典 明代改本研究[M]. 北京：生活·读书·新知三联书店，2016. 10. 第16页

3 李学勤主编（汉）郑玄注/（唐）孔颖达疏/龚抗云整理. 十三经注疏整理本12-15礼记正义[M]. 北京大学出版社，2000, 第1895页

4 陈来著. 朱子哲学研究, 华东师范大学出版社, 2000. 09, 第295页

王守仁以“格心”释“格物”始，格物在心学话语体系的阐释下，渐渐淡化了其认识论意义，而偏重伦理意义上的修养工夫。由于其“格心”的工夫论在理论上具有不断向内发掘的惯性，及至中晚明，阳明后学甚至产生了专内遗外的流弊。

与阳明同时期的持心学立场的大儒湛若水（1466-1560，字元明，广东增城人，世称甘泉先生），以“造道”、“至理”释格物<sup>5</sup>，与其格物思想相应的工夫论，涵摄朱子学“学问思辨”工夫，并提出“心事合一”的理论，不仅将君子品格作为道德修养的主要目的，更关切社会现实，重视社会角色的践履及社会功能的实现<sup>6</sup>，从学理根源上竭力救正王学所产生的专内遗外的流弊。

### 一、天理、良知与事物

《明儒学案》卷三十七《甘泉学案一》载：“先生与阳明分主教事，阳明宗旨致良知，先生宗旨随处体认天理。学者遂以良知（‘良知’备要本作‘王湛’）之学各立门户”<sup>7</sup>。湛若水和王守仁分别以“随处体认天理”和“致良知”为宗旨，其中天理、良知的内涵尚有“牛毛茧丝”之处可辨析。天理、良知与事物的关系，在宋明理学中经常以理与气、心与物的关系的形式讨论。

无论理学还是心学，在理气关系上二者存在共同承认的立场和前提。现实中，理气相即不离，理是气之理，气是理之气，即现实中不存在某一理与事物无关，也不存在无理的事物，此时，理指事物的客观规律。在心性论上不仅理学心学之间差异巨大，心学内部诸理论间亦存在差异。朱熹认为性禀自理，而心则因禀自气属经验层面，故朱熹坚持性即理，而反对心即理的说法。湛若水继承了宋儒理的观念，即理包含自然物理、价值伦理和社会规范等，但是需要注意的是，湛若水以“中正”界定理，认为“天理是吾心中正之体”，在工夫论方面更强调“中正”这一具有道德价值的伦理意义。虽在心学立场下，湛若水承认心即理，但因其肯定“宇宙一气”的自然发生论，使心的概念包含经验因素，这也是他必须加之以天理以为约束，而并不能如阳明一般自信其心原因。又因天理只是一种“中正”的德性，故在湛若水哲学中，天理并不具有如朱子哲学一样的第一序列概念的意义。

与甘泉以“中正”联系“理”与“心”不同，在阳明哲学中，理被看做心之活动的自然条理，良知的自然条理，所以理是心之理，心是理之灵<sup>8</sup>。相对于朱子学中的心理关系，阳明以本心良知规定理，这种的概念上的倒转将心的地位极大地提高，同时通过诸如“心即理”、“心外无理”这种强势的语言表达，将一切行为的道德判断收摄于本心

5 陈来著. 宋明理学[M]. 北京：北京大学出版社，2020. 4. 第326页-第329页

6 王文娟. 湛若水道德哲学中的情感之维[J]. 道德与文明, 2017, (第3期).

7 (清)黄宗羲著；沈芝盈点校. 明儒学案[M]. 北京：中华书局，2008. 1. 第876页

8 陈来著. 有无之境[M]. 北京：生活·读书·新知三联书店，2009. 12. 第87页



良知之中，表现出道德主体的高度自治。然而，作为本质的心之本体虽是第一序列的至善概念，其本身在现实中却是无法作为工夫对象的。而知是知非的良知，其本身“现象地存在于现成意识中”<sup>9</sup>，阳明所言之“格心”与“正念头”便是正以良知为是非标准，即其“四句理”中所谓“意之本体便是知”。而现成意识则是阳明学切实可用功之处，所谓“意之所在便是物”，作为意之所著的对象，此物并非外在的客观之物，而仅仅是意向性结构中的意向对象<sup>10</sup>。“知”与“物”在“意”的联结下建立起联系，而与之相应的工夫论则表现为“良知指导诚意，诚意落实在格物”<sup>11</sup>。陈来在《有无之境》中指出，“阳明格物论存在着由以‘诚意’为本转向以‘致知’为本的发展变化过程”<sup>12</sup>。故本文主要基于阳明居越后以“致良知”为宗旨的格物论，而不过多考察以“诚意”为本的格物思想的发展过程。

明嘉靖中，在与顾东桥论格致知行的书信中，阳明认为致知格物即是“致吾心之良知于事事物物”、“事事物物皆得其理者，格物也”。此时，阳明将“格”与“正”的对象由心转向物，更强调即物的一面。“致吾心之良知于事事物物”使“事事物物皆得其理”，是将良知“本觉”<sup>13</sup>的自然条理，在实践活动中赋予事物以条理，使事物呈现出道德秩序。

诚如王文娟在《湛甘泉哲学思想研究》中指出，王湛格物论分歧的本质在于“要不要把独立于个体意识之外的事物纳入格物的范围”<sup>14</sup>。阳明虽然没有明确否认物包括客观之物，但其工夫论的指向却完全偏向意识的对象，而非如山川草木一般的自然之物，亦非指向一切的人类活动，尤其不包括客观知识的研究，而单一地指向伦理领域，包括道德人格的修养，社会公序良俗的建立，进而在社会各个领域产生影响。确立“致良知”宗旨后，阳明早年提出的“正念头”的格物工夫则被替换为“致吾心之良知于事事物物”，而“正念头”则以对治习心的工夫贯穿于从诚意到格物的整个过程，作为其工夫论的一个方面。而湛若水所言之格物，其物的范围较之阳明更广泛，接近于朱子格物论中对物的界定，但其亦有所偏重。阳明通过“致吾良知于事事物物”的提法，突出了“即物”这一关键环节，扭转了把“物”解释为意之所在而造成的厌弃事物的影响，同时也解决了知行关系中的实践问题。而甘泉以“随处体认天理”为宗旨，格物即是在物上体认天理，其理论本身便直接包含即物的环节。而在其大心说的理论背景下，物并不在心外，故其格物论亦不能接受如朱子学一般的“求之于外”的批评。

9 陈来著. 有无之境[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2009. 12. 第88页

10 陈来著. 有无之境[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2009. 12. 第163页

11 陈来著. 有无之境[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2009. 12. 第176页

12 陈来著. 有无之境[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2009. 12. 第140页

13 阳明的知善知恶的良知，并非泛指知觉，也非认识意义上的能觉，而是道德意义上的本觉。

14 陈来著. 有无之境[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2009. 12. 第154页

阳明在使用心、性、良知等概念时，往往不注意分疏语词的多义性，在面对质疑时，亦未明确否定自己并非在此含义下使用该语词，而是转而努力申发其所取其一之含义，甚至进一步扩充自己所申发的含义。导致其后学尤其是初学时望文生义，并未完全依照阳明学对语词概念的界定而理解，甚至以该词的其他含义理解阳明之意。对其哲学体系核心概念界定的不明确，既是阳明后学诸多流派相互辩难的原因，也是部分阳明后学流向空疏、享乐等弊端的决定性因素。因此，在批判王学抑或是为阳明辩护时，湛若水都注重从理论上对核心概念进行分疏，尤其是针对阳明后学误解良知为知觉，甘泉的批判更是十分严厉。

冲尝与谦之诸友论事有应不去、处不下，还只打转心上，充拓其良知。知足以及之，则事无难处者矣。仲木云：“事有应不去、处不下底，多牵带了私，不能致一。”

良知者何？天理是也，到见得天理，乃是良知，若不见得天理，只是空知，又安得良？这个天理之知，譬如一把火在心上，又如一面明镜在手上，随事随处，即时能照。故颜子有不善未尝不知，知之未尝复行，不待应不去、处不得，乃回头求良知也。其有如此者，即是功夫疏脱处。所以吾每每劝诸君终日终身体认天理也，天理即是德性之知。（《新泉问辩录》《泉翁大全集》）

周冲（字道通，号静菴）与邹守益等学者讨论处事应事时，认为应当在心上做工夫，把良知扩充至极便没有处理不好的事情了。吕柟（1479—1542，字仲木，号泾野）认为，处事应事在于无“私”，有个人的私心杂念抑或是“私智”都会干扰本心良知的发用。相对于扩充良知和屏去自私，湛若水认为，处事应事的不得当最能体现工夫的疏脱，即在修养过程中未切实用功。天理良知在人如明镜在手，物来即照，物各付物，只在“感”与“应”之间，并无人为之“推”与“施”。良知即是天理，若此“知”此“觉”与体证天理无关，则此“知”必然不是良知，而仅是感官功能而已，湛若水称之为“空知”。儒学与佛学的区别亦在于，佛学所言之知与觉的内容和目的并非天理，湛若水说“空知，禅也”<sup>15</sup>，若以“空知”为“良知”则在理论上便已经流于禅宗。

由于湛若水对“物”与“事”的界定并不局限于意向对象，而是在万物一体的大心说的理论背景下，涵摄具体事物与客观规律，故保留了朱子学格物论中的认知层面。湛若水认为“学问思辨笃行，开其知也；笃行，恒其知也”<sup>16</sup>。人的“知”既需要“开”，也需要“恒”，而“开”的方式则是学问、思辨与笃行，并非阳明后学就善端之一线明处而进行存养扩充。“知”若只能间或有一“开”，亦是片面的，只有切实笃行，才能使知“恒”，才能始终保有此知。既通过学问、思辨、笃行的切实工夫避免了良知学“持之过高之蔽”；又介入了“行”的工夫，避免空谈“良知”。

15 《泉翁大全集》《新泉问辩录》

16 同上

## 二、格物致知

朱熹思想中，格物工夫的要点是“即物”、“穷理”、“至极”，而湛若水则更偏向于将“格物”解释为“体认天理”或“至其理”<sup>17</sup>。湛若水的学生发觉甘泉解格物与朱子不同，是从心上说。甘泉所主张的“至其理”是程颢解格物之语，而朱熹在做《补格物致知传》时，亦表示其思想直承程子。既然两种格物论均发端自程子，为何甘泉从心上说，而朱子从“穷理至极”上说呢？

凤问：“师尊明道解格物曰：‘格者，至也；物者，理也，至其理乃格物也。’是以格物从心上说，与晦菴先生解不同，诚是也。但晦菴当时释格致之义，亦曰：‘窃取程子之意以补之。’岂程子当时议论不同，有此两说欤？”

晦菴解“格物”为穷至事物之理，欲其极处无不到，此即程子“至其理”之说。其解格为至皆同，但程子以致知在所养，养知莫善于寡欲，以涵养寡欲为格至其理，则兼知行，而晦菴则只主知言之耳，所以不同也。（《新泉问辩续录》《泉翁大全集》）

在湛若水看来，朱熹所讲的“穷理至极”与“至其理”别无二致，“穷理”工夫达到“至极”的状态，便是“至其理”了，只是朱熹偏重知而言，对程子格物思想的把握并不全面。程子言“致知在所养，养知莫善于寡欲”，朱熹格物论的落脚点在穷理至极，仅仅停留在对理的认知，不但未直接体现出实有诸己的道德修养倾向，更未进一步发展到道德践履<sup>18</sup>。而湛若水格物论中的“至其理”既是方法原则，又是格物的过程，“格物即止至善也”直接指向至善，指向圣人品格，从理论建构上即已兼摄知行。

湛若水训“物”为理，并非“认物为理”或以物来规定理，更不存在客观之理与心中之知不能沟通的矛盾问题。在甘泉“合一”之学的包裹下，“物”、“理”、“心”本无内外之分<sup>19</sup>。

夫物也者，非他也，吾心所知之理，乃天然自有之中，而明德新民至善归一之地也。格也者非他，至其理也，盖知行并进乎！此实久蹈之，而非口耳之而已也。故格物则无事矣，则意心身之于国家天下举之矣。故礼言“不过乎物”，大学格物而其归以修身申

17 诸生用功须随处体认天理，即大学所谓格物，程子所谓至其理。将意、心、身、家、国、天下通作一段工夫，无有远近彼此，终日终身，只是体认这天理二字。《泉翁大全集》《大科书堂训》

18 “晦菴则只主知言之耳”是湛若水对朱熹哲学的误读。

参见陈来著：《朱子哲学研究》[M]。上海：华东师范大学出版社，2000.09。所穷之理是所以然之故与所当然之则，所以然之故指事物的本质、属性、规律及各种过程的机制，所当然之则主要指道德准则和礼节规范。在伦理学领域里，所当然之则和所以然之故是指一切道德准则及其究竟根源。朱熹虽所以然之故的强调不仅是要人去了解事物的本质与规律，更是认为人们应当从人是一切当然之则根源于天命的高度来提高主体的道德自觉。所以，“至其理”与朱熹的“穷理”在提高主体道德自觉的层面是完全一致的。此知隐含着行的动力，因此亦指向道德践履。

19 这种体认式的“格物”在一定境遇下进行，人与物、心与理的印合与互动只有寂感之别，而无推施之意，“只有生熟之分、而无物我彼此之别”，心与理在甘泉思想中是无内外的。此为甘泉“合一”之学所体现出的思想品格，亦通过对“心事合一”的阐释而申发。参见王文娟著：《湛甘泉哲学思想研究》[M]。成都：巴蜀书社，2012.12。第136页

格物，其意一也。（《新泉问辩续录》《泉翁大全集》）

物是“吾心所知之理”，此理既是吾心所能知、可知，更是吾心所应知。因心有知善知恶的明觉功能和为善去恶的道德动力，故此理可知。由于此理为“天然自有之中”，为人所先天具足，故此理能知。又因此理之“中”（中正无偏），故应知。“物”、“理”、“心”三者相互涵摄，互为规定，先天且自然地浑然一体。“明德新民至善归一之地”则强调《大学》三纲领在现实层面的统一是通过“物”来实现，人与物、心与理，均处于与物浑然一体的境遇下。因此，湛若水强调格物应“以身至之”，以修身申格物是湛若水格物论的特点之一。

且问格物是至其理，谁至他？至者，造诣之谓也，非知行并进，安能造诣？至之者乃意心身也，物者，意心身感应天下国家之理，意心家国天下事理都在格物上了了。（《新泉问辩录》《泉翁大全集》）

读书亲师友酬应，随时随处皆求体认天理而涵养之，无非造道之功。意、身、心一齐俱造，皆一段工夫，更无二事。下文诚正修功夫皆于格物上用了，其家国天下皆即此扩充，不是二段，此即所谓止至善。（《答阳明》《泉翁大全集》）

《大学》之八条目，格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下，格物为首，修身则联结个人与他人、社会。湛若水认为，程颢训格为至，训物为理，格物即是至“意、心、身”于“家、国、天下”之事理。

列诚意，所以欲其于意焉格之也。列正心，所以欲其于心焉格之也。列修身，所以欲其于身焉格之也。列齐家，所以欲其于家焉格之也。列治国，所以欲其于国焉格之也。列平天下，所以欲其于天下焉格之也。意心身之于家国天下之事，非二也，一以贯之也。（《圣学格物通大序》《泉翁大全集》）

与阳明以格心为格物不同，湛若水认为，正心即为格心，修身即为格身，齐家即为格家等等。所以，“物”不仅指物质，还包含诸如“知”、“心”、“意”、“身”的个人认知、心理状态、念虑，又包含诸如“家”、“国”、“天下”等社会礼制和伦理制度。进而，“格”既可以囊括一切修养工夫的名称，也可以是概括所有理想状态的总名词。这种独到的阐释方式，将格物由八条目之首，转变为八条目之统领，将《大学》八条目统摄于以“格物”为规定下的一段工夫，由此亦可窥见湛若水“合一”之学<sup>20</sup>的学理倾向。

其后自天子至于庶人一节末，古本有“此谓知本，此谓知之至也”二句，盖以修身申格物，见格物乃以身至之之义，而非闻见之知以为格物也。（《泗州两学讲章》《泉翁大全集》）

“以身至之”是格物的规定。与阳明自信《大学古本》以对抗朱子学不同，甘泉认

20 王文娟著：《湛甘泉哲学思想研究[M]》，成都：巴蜀书社，2012.12. 第337页-第392页



为《大学古本》“好处全在以修身释格物”<sup>21</sup>。借“以修身申格物”，湛若水对《大学》的格物思想进行重新阐释，不仅点破格物致知之“知”并非狭隘的闻见之知或口耳之学，更突显出人作为认知和践履的主体应当切身将“意、心、身”投入到“物”、“理”之中。由此，“至其理”之“至”不仅有“达到”之目的意义，更增加了“切身投入”<sup>22</sup>的含义，进而作为“格物”的方法和原则。弱化了朱子学格物论中所申发的知识取向，增加了“切身投入”的行的维度，将格物这一工夫完全收摄于德性伦理的范畴之内。使圣人品格这一格物的终极目标，不仅仅停留在个人的道德追求，更进一步必然体现在人参与家国天下的社会实践中，即个人美德应当自然地社会中体现为道德践履。

修身之于格物，既体现在“以身至之”所点明的工夫的起点与入手处，身修更是物格与否的目的和效验。湛若水二传唐伯元十分重视以修身释格物的思想，并从《大学古本》进一步转向伪石经《大学》，以修身统领大学全部修养纲目，借此与阳明后学之空谈性命之流弊抗衡。甘泉通过《大学古本》中“以修身申格物”的思想，与程颢以“至其理”训格物相联系，提出“以身之至”的修养方法和原则，后发展为“格物兼知行”的明确主张<sup>23</sup>，与程朱理学将格物致知归属于“知”的做法不同<sup>24</sup>。湛若水的格物论内涵广泛，不仅涵摄朱子学中学问思辨的知识向度，也包含阳明学所讲的内在意识的端正，更注重“行”的向度，强调知行并进。

### 三、知行工夫

与宋儒用来区分闻见之知与德性之知不同，湛甘泉将闻见之粗与知行之实对举，认为知行并进才是格物工夫的圆满完成。

夫以涵养寡欲言格物，则格物有知行之实，非但闻见之粗矣。然则何以至其理也？知止，知也；定静安虑，行也；知行并进，格物之功尽于此矣。（《圣学格物通大序》《泉翁大全集》）

甘泉所言之“闻见”较“闻见之知”所指的与“德性之知”相对的具体知识不同，“闻见”指一切知，既包含伦理理论也包含具体知识，从其将“闻见”与“知行”对举来看，“闻见”更偏指知而不能行的伦理理论。伦理理论不是口耳之学，而应当切身涵养之、力行之。甘泉虽以“随处体认天理”为宗旨，但是却反对只是于时时事事“说”个天理，而无“知行之实”，若所闻所见之“理”只停留在粗浅的“口耳”阶段，便割裂了知行，进而也

21 《泉翁大全集》《答黄孟善二條》

22 相较于朱熹格物论中的“即物”，“至其身”更强调人应当切身投入到事态发展的境遇中，而非仅仅是主客相对意义上的接触事物。

23 王文娟著. 湛甘泉哲学思想研究[M]. 成都：巴蜀书社，2012. 12. 第122页。古本《大学》的长处在于“以修身申格致”，虽然这是儒家修身践履的切己性的本质表现，但甘泉更着重强调“格物”所得不只是口耳闻见之知，而是“以身至之”，即应落实到践行层面，简要言之，即甘泉后来明确所说的“格物兼知行”。

24 王文娟著. 湛甘泉哲学思想研究[M]. 成都：巴蜀书社，2012. 12. 第173页



不能称之为格物。在《大学古本》以修身申格物的理论笼罩下，湛若水反对聂文蔚所言“格物”即是“事当于理”。

程子曰：“格者至也，物者理也，至其理乃格物也。”故大学古本以修身说格物，今云“格物者，事当于理之谓也”，不若云“随处体认天理”之尽也。体认兼知行也，当于理是格物后事，故曰：“物格而后知至。”云敬而后当于理，敬是格物工夫也。（《答聂文蔚御侍》《泉翁大全集》）

“事当于理”符合宋儒“知先行后”的知行观传统，是将认知与理进行贴合，使认知符合理的过程便是格物，格物后获得正确的认知，便是“物格而后知至”。湛若水以“随处体认天理”来解释格物，认为“体认”的过程兼具知行，则较聂文蔚涵盖范围更广。进而湛若水对“事当于理”进行修正，认为“敬而后当于理”。这与程子所言“敬以直内”的主敬思想有关。又言“敬是格物工夫”既吸收了程子“涵养须用敬”的修养方法，同时也是其“存心即行”思想在工夫论方面的具体体现。

盖孟子此章虽两段言之，其实一段工夫。即尽即存，非今日尽明日乃存也。即知即行，知行并进，非今日知明日行也。（《天泉书堂讲章》《泉翁大全集》）

“存心”这一概念出自《孟子》<sup>25</sup>，此一章中，孟子提出尽心-知性-知天和存心-养性-事天的结构。甘泉认为此两段实际是在讲知行工夫，虽话分两段而言，但究其根本则是指一段工夫。尽心与存心是当下合一的，所尽之处必定于当下即存，并非是“知先行后”，而是知行并进<sup>26</sup>。

谓“只存此心，不放僻杂扰便是行”，此说足以破后儒只以处事应物为行之说；若谓“精明不昧处便是知”，则又堕于近时以知觉之知为良知之弊矣，不可不仔细察识。盖知觉是心，必有所知觉之理，乃为真知也，如此涵养便是行，久而熟之，则圣域有不可到耶。（《新泉问辩录》《泉翁大全集》）

在甘泉看来，“行”的范畴不仅限于处事应物，能“存此心”亦可视为行，但“存心”的工夫与良知学所言之“精明不昧处便是知”在内容上有本质的区别。“存心”与处事应物相对，属于意识中的活动，而非物理活动，但因其以“天理”为其所知所觉的内容，此种知觉过程即是湛若水所言之“体认天理”，所谓“存心要矣，见理为实”<sup>27</sup>。作为德性之知的“天理”一旦为人所“体认”，进而“见得天理”，获得“真知”并涵养之，使之在现实中转化为人的道德品格，便可自然知“是非”，做出正确的道德判断，不会“放僻杂扰”。

25 孟子曰：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也”

26 亦见于《泉翁大全集》陈应期问尽心存心之异。甘泉子曰：“性也者，心之生理也，心尽而性见矣。存心也者，恒其所尽之心而已，其知行並進者乎！”

27 《泉翁大全集》《新泉问辩续录》

后世儒者就行字别了，皆以施为班布者为行，殊不知行在一念之间耳。自一念之存存，以至于事为之施布，皆行也，且事为施布岂非一念为之乎？所谓存心即行也。（《新泉问辩录》《泉翁大全集》）

甘泉亦讲“行在一念之间”，需要注意的是“行在一念之间”与“一念发动即是行”的区别，二者均表达了“念”与“行”之间的关系，即意识与实践行动之间的关系。前者强调与该实践活动相关的意识不仅在时间上先于此实践活动，而且此意识也是该实践活动发生的前提，与阳明所言之“知是行之主意”有异曲同工之妙。后者则认为意识活动即可视为行动的完成，且必然面临“一善念非一善行”的现实批判。所以，将甘泉“存心即行”的思想等同于“一念发动即是行”进行批评，本身即是有问题的。甘泉不仅反对以“念”代替“行”，更反对“遗事而语心”这种完全偏向内向主义的做法<sup>28</sup>，而主张心事合一之学。

心事合一，圣人一贯之学也；遗事而语心，二氏灭伦之学也。乃有甘心陷溺于其学者，岂足以为高明耶？（《新泉问辩录》，《泉翁大全集》）

湛甘泉的心事合一说，不仅与其“合一”思想相关，更根源于其大心说。他认为呢“心包天地万物而与之一体”，“天下之物，无不在内”，所以他并不排斥阳明所言之“心外无事”、“心外无物”。但是却无法认同“心即事”、“心即物”和“心即理”这样的表达，应该讲“即心而事物在”、“即事而理在”，如此，体认工夫则只有生熟之分，而无物我内外之别。

所言“心外无事、心外无物、心外无理”三句无病。又云“心即事、心即物、心即理”，似欠明。又云“一念事亲事君即为物，非若后儒指天下之物为物”，则又似以万物在心之外，是心外有物矣。不若大其心，包天地万物而与之一体，则夫一念之发，以至天下之物，无不在内。而以其浑沦，则理在天地万物；以其散殊，则理在事亲君之间，即心而事物在，即事而理在，乃为完全也。如是体认，不亦可乎！诚者、诚之者无不同条共贯，有生熟、无彼此。（《新泉问辩录》，《泉翁大全集》）

心事与内外是哲学需要解决的重要问题，不仅涉及人认识自身与认识世界，更表现为道德人格的成就和改造世界的道德实践。儒学与佛道的区别之一则是，二氏“遗事而语心”，而儒学之道德人格之“内圣”必然指向社会实践之“外王”。在阳明居越后的思想中，格物与心事内外的关系亦与之前以诚意为中心的格心说不同。在《答顾东桥书》中，阳明认为：

若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也，吾心之良知即所谓天理也。致吾心之良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心致良知者，致知也。事事物物皆得其理，格物也。是合心与理而为一者也。（《答顾东桥书》《王阳明全集》）

28 P354王文娟著：《湛甘泉哲学思想研究》[M]。成都：巴蜀书社，2012.12. 第354页。

相较于湛若水提出的心事合一之学，阳明认为格物是“合心与理为一”，这里的合一并不是心即理所言的本体层面，亦不是工夫上的将心与理合而为一，而是指以理去规范事物。吾心之良知即是人先天具有的无需思虑的道德意识，事事物物并不是自然之物，而是伦理之物。将此良知致于事事物物也不是以良知安排自然之物，裁制自然之物，而是将“道德意识贯彻于实际活动中，使这些活动和行为获得‘合法性’与‘道德性’，而不是仅仅纠正意念活动本身的不善而使归于善”<sup>29</sup>。若能在做事的过程中不被私意所蒙蔽，时时事事任良知心体发用，则是心与理一。但是，在现实的修养过程中，人往往能知良知是非，但面临着良知不能常行，间或有违背的情况。针对学者这一现实的修养困境，王畿发扬了阳明工夫论中“事上磨炼”的环节。“王畿认为，白沙提主静，是因为世人精神向外泼撒，所以假借静坐以收其心；而真正的为学宗旨应当是不分动静，从事上磨炼”<sup>30</sup>。

阳明的“事上磨炼”，是相对于静坐而言。是接续程颢《定性书》中，“静亦定”、“动亦定”的充实稳定的心理状态而言<sup>31</sup>，阳明认为追求这种境界不应仅靠静坐，应当通过在“事上磨炼”，在具体、复杂的行动、实践中锻炼自己的心理应付能力，这与阳明自言“良知之说从百死千难中得来”的经历是一致的。在中晚明时期王学的发展中，“事上磨炼”体现出阳明学工夫论整体上“总是更强调动的、行的方面”，突出了“改造社会实践”的儒家本位立场。既承担着排除接近佛教理论的良知异见，还承担着反驳批评王学近禅的任务，更是致良知学的工夫论和知行观上，不可或缺的一环。不仅是阳明哲学中重要的实践面向，更是对知行交进，知行合一的检验。

明中期，社会风气败坏、道德水平下降，王阳明和湛若水面对这一社会现象，均提出了以“合一”为特点的知行观，以期扭转日益颓丧的士风。现如今，王湛二家格物思想所体现的“知行观”依然可以提供丰富的思想资源。阳明学虽然可以将人的道德心从碎片化的知识体系中提炼出来，在社会公共道德伦理领域发挥自光明的作用。但其贬抑知识的倾向则与现代科学知识之间存在张力。而甘泉学说虽不如阳明学单提直指致良知一伦理领域更容易向深邃的理论发展，却能够的容纳经验知识与经典文化，既能尊重科学知识，又能约束自身道德，使德性之知与闻见之知，再次在现实的个人的生命中呈现出一体不二的状态，达到能力和道德的平衡。正如钟彩均所言：“随处体认天理不只是抽象的实践指导原则，而又有待于持续的工夫来维持与扩展。相较于致良知的直截与灵活，随处体认天理可说是一种绵密而慎重的工夫理论”<sup>32</sup>。

29 陈来著. 有无之境[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2009. 12. 第177页

30 陈来著. 宋元明哲学史教程[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2010. 01. 第333页

31 陈来著. 有无之境[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2009. 12. 第336页

32 钟彩均. 湛若水哲学思想研究[J]. 中国文哲研究集刊; 19期(2001/09/01), P345-405

## 三教归一与文明互鉴

——宗炳《明佛论》心识观研究

汪柔竹<sup>1</sup>

(北京大学 哲学系, 北京 100871)

### 摘要:

中国历史上儒释道三教求同存异、走向融合的过程,为当下世界文明的多元共存与良性发展提供了参照。六朝时期,随着佛经的大量翻译与广泛传播,逐步出现了三教争论、互动、互鉴、融合的现象。刘宋时期,精通各家学说的佛教居士宗炳别出心裁,撰写了《明佛论》,融会儒、释、道三教,引入“识”的概念来探讨“神不灭”的问题,主张借道家静心去欲的“日损之学”去澄清神识,使心复归清净“法性”,以臻儒家所言“颜子屡空”的境界。受般若学的影响,宗炳《明佛论》以佛教“缘起性空”为本旨,但是在心性修养上多借鉴吸收儒、道两家,反映了三教之间互动、互鉴、互补的特征。

**关键词:**《明佛论》; 神不灭; 心识; 三教; 文明互鉴

在当今世界文化多元发展的趋势下,文明的互鉴与交流尤为重要。习近平总书记在2019年亚洲文明对话大会开幕式的演讲中强调:“文明因多样而交流,因交流而互鉴,因互鉴而发展。”世界文化的影响与激励,对中国文化自身独特的品格塑造与良性发展亦有重大的意义。针对处理不同文明、文化关系的问题,费孝通先生曾提出:“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同。”<sup>2</sup>主张以包容、平等、开放、积极的心态接纳世界文明,最终实现儒家“天下大同”的理想。在中国历史上,儒释道三教求同存异、互相借鉴、走向融合的过程,为我们应对当下世界文明的多元共存的局面提供了很好的参照。

早在六朝时期,三教之间的差异、碰撞与争执已经突显,既有站在正统儒家的立场上批评、抵制佛教者,也有援佛入儒、护教弘法者,以及融会贯通、三教兼宗者,各家各派在争议与交流中不断发现儒、释、道三教的共通之处,寻求中国文化的新发展。正如李中华先生所指出的:“在中国历史上,儒、释、道三家虽也有差异、矛盾,但总是能够在相互批评、相互借鉴和相互调和中走向融合,始终存在着‘和而不同’、‘存异

1 汪柔竹,北京大学哲学系博士研究生。

2 费孝通:《缺席的对话——人的研究在中国——个人的经历》,《读书》1990年第10期。



求同’、‘互补共存’和‘三教归一’的历史事实。”<sup>3</sup>

刘宋时期，宗炳的《明佛论》即是一篇儒佛兼宗、观点鲜明的万言论文，其写作起因是刘宋文帝时期释慧琳作《白黑论》，贬抑佛教，聚讼纷纭，何承天赞同慧琳的见解，并将该论送呈宗炳，二人往复辩论，“炳因著《明佛论》以广其宗”。<sup>4</sup>宗炳出于护教弘法的目的，以佛教心识观解释世界，主观上将佛教整体置于儒、道二教之上，又在心性论上寻求三教之间的契合点：一方面，从“缘起性空”、“心为法本”等基本预设出发，主张一切事物皆依众缘而生住，不具有自性；另一方面，在阐发“形尽神不灭”的观点时引入“识”的范畴，将其作为联结形神二者的中介，并指出“识能澄不灭之本”，参照儒家“颜子屡空”的境界，以道家渐除欲望的“日损之学”作为体证空性、获得涅槃的心性修养方式。

自东汉牟子始，关于“神随形灭”与“形尽神不灭”的辩论大抵围绕“神”的定义以及形神关系展开。久保田量远先生指出：“灵魂问题是一个超理论的、由信仰而产生的问题。”<sup>5</sup>的确，神灭与不灭之争首先是信仰问题，中国传统以烛火喻形神的论证呈现出朴素的特点。而《明佛论》则在般若学、涅槃学的影响下，结合三世轮回、因果报应以及法身、佛性等义，以“识”连接清净法身之“神”与轮回主体之“神”，从理论层面面对形神问题作了更为深入的考察，且在概念运用上体现了三教之间的互动互补。

关于《明佛论》中的形神问题已有较多研究，然而学者对“识”的概念鲜有关注。为何宗炳在探讨形神关系时特别强调“识”的作用？轮回主体的神、识、形，与法身之“神”到底是何种关系？神本至虚，而能作为自体常住，这是否体现出宗炳对佛教义学中“性空”与“妙有”的特殊理解？如何才能“灭除心患”，渐次通过损情、歇识、息心证悟涅槃之理？在以“识”澄本（“神”）的心性修养方式上，三教之间存在怎样的差别与联系？本文试结合上述问题探讨《明佛论》的心识观，揭示六朝时期三教交融、互鉴、互补的特点。

## 一、识附于神

《明佛论》由“神”的随缘迁流引入“识”的概念：“然群生之神，其极虽齐，而随缘迁流，成粗妙之识，而与本不灭矣。”<sup>6</sup>认为众生之“神”在究极处是齐一的，但由于因缘造化之殊，在与物相接的过程中形成了或粗或妙之“识”。此“识”依附于不灭之“神”，即便形体消散殆尽，仍然不会消灭：

甚矣！伪有之蔽神也，今有明镜于斯，纷秽集之，微则其照蔼然，积则其照眊然，

3 李中华：《论六朝时期的三教关系与世界宗教大同理想》，《中国哲学史》2012年第3期。

4 刘立夫等译注：《弘明集（下）》，北京：中华书局，2013年，第715页。

5 久保田量远著，胡恩厚译：《中国儒道佛交涉史》，兰州：金城书屋，1986年，第47页。

6 刘立夫等译注：《弘明集（上）》，北京：中华书局，2013年，第98页。



弥厚则照而昧矣。质其本明，故加秽犹照，虽从藹至昧，要随镜不灭。以辩之物，必随秽弥失，而过谬成焉。人之神理，有类于此。伪有累神，成精粗之识。识附于神，故虽死不灭。渐之以空，必将习渐至尽，而穷本神矣，泥洹之谓也。<sup>7</sup>

宗炳以明镜为喻，指出“伪有”会遮蔽“神”之清净自体。一旦拘执于这种因缘所生的假有，人的认识必然出现错谬。值得注意的是，以镜喻心始于道家，《老子》曰：“涤除玄览”，高亨注：“鉴者镜也，玄鉴者，内心之光明，为形上之镜，能照察事物，故谓之玄鉴。”<sup>8</sup>又，《庄子·应帝王》曰：“至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏。”<sup>9</sup>皆借镜喻描摹了心灵开放、澄明的状态，强调不应为偏情所累。而印度佛教多用镜子来比喻世界的空虚和无限，有“宝镜无限”之说。<sup>10</sup>在洞察“毕竟空”的基础上，宗炳借“明镜于斯，纷秽集之”的比拟既阐明“神”的本然状态（明镜）与“世俗有”（纷秽）之间的关系，也道出“识附于神”的原因——神为假有所累，按其遮蔽程度的不同，形成了或精或粗的识。而识的精粗又直接构成愚圣悬殊的原因：

夫至治则天，大乱滔天，其要心神之为也。尧无理不照，无欲不尽，其神精也。桀无恶不肆，其神悖也。桀非不知尧之善，知己之恶，恶己亡也。体之所欲，悖其神也。而知尧、恶亡之识，常含于神矣。<sup>11</sup>

宗炳认为善恶与治乱都是由心神决定。圣人之神含“恶亡之识”，不会使本心放失，恶人则与之相悖。汤用彤先生析之曰：“因神之本体，原无而二致，故曰妙万物而为言也。又因随缘接粗，乃令愚圣悠分。”<sup>12</sup>的确，在宗炳看来，众生之神本无高下轩轻，完全因为后天所生“识”的不同而有区分。

须注意的是，宗炳对“神”的理解来自《周易》“阴阳不测之谓神”，又谓严君平所释《老子》“一生二”为神明。<sup>13</sup>“神”主要对应儒、道二教所谓“不测”与“生生”的妙用，并非形上本体。然而，当中土人士论及“神不灭”时，作为轮回主体的“神”往往被视为独立的自体，甚至有被实体化的倾向。潘桂明先生指出：“宗炳通过‘神妙形粗’之说，将现实妙用看作‘神’的‘极灵’，坚持了体用关系的一元性思维，即抽象的‘神’

7 同上注，第113页。

8 陈鼓应：《老子注译及评介》，北京：中华书局，2009年，第93、95页。

9 [清]郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2012年，第307页。

10 参见乐黛云：《中西诗学中的镜子隐喻》，《文艺研究》1991年第5期。

11 刘立夫等译注：《弘明集（上）》，第103-104页。

12 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京：商务印书馆，2015年，第341页。

13 参见刘立夫等译注：《弘明集（上）》，第98页。

概念必须落实于现象界，所以仍然无法避免精神的实体化。”<sup>14</sup> 这一观点值得商榷：神不灭是否意味着“神”的实有？将“神”的清静状态等同于“法身”，这种“格义”的方式是否偏离了佛教本旨？就此而言，宗炳引入“识”的概念是十分必要的。在原始佛教中，轮回报应的主体即指十二因缘中的“识”，“行缘识”表示由业生识，“识缘名色”表示由识执受诸根而得流转。而汉译直接以“神”释轮回主体，“神”被赋予了较为宽泛的外延，使魂、灵、精神、法身等概念混为一谈。《明佛论》将“神”和“识”区分开来，“识”因缘而生，依附于有染污的“神”，虽死不灭，只有“渐之以空”，才能使其断除。这样一来，在有为法的层面，与“神”相依的“识”不仅充当轮回业报的主体，而且合理解释业果相续的问题；而在无为法的层面，涅槃后的“神”不再受“识”的扰乱，本自无生，乃是空性。“神”的超越性与绝对性从而得到保证。

## 二、心用乃识

宗炳关于神、识的论述都建立在对“空性”的理解之上，《明佛论》曰：“若不明神本于无生，空众性以照极者，复以何为大道乎？”<sup>15</sup> 又融会儒道云：“夫常无者，道也，唯佛则以神法道。”<sup>16</sup> 认为“神”的本然状态是“无生”（不生不灭），佛教即以“神”效法常无之道，返本复原。这些论述都强调本体纯粹之“空”或“无”，是针对中土的“和合论”而发。慧琳《白黑论》曰：“今析豪空树，无□垂荫之茂；离材虚室，不损轮奂之美。”<sup>17</sup> 认为表象之“有”与本质之“无”可以和谐并存。对此，宗炳在《答何承天书难白黑论》中反驳道：“佛经所谓本无者，非谓众缘和合者皆空也。垂荫、轮奂，处物自可有耳，故谓之‘有谛’；性本无矣，故谓之‘无谛’。”<sup>18</sup> 他显然受到二谛论的影响，在俗谛上承认“假有”，而在真谛上强调“性空”，以此解释诸法假名与诸法空性的关系。中国传统的认识方式尝试调和对立，寻求中道与综合，而《明佛论》从佛教的“缘起性空”论出发，超越有、无的范畴，阐扬“毕竟空”义——即便是不灭的“神”或“法身”，归根结底亦是“空性”。既然一切事物皆无自性，那么人对外境假有的执着缘何产生？宗炳提出了“心用乃识”的观点

请又述而明之：夫圣神玄照，而无思营之识者，由心与物绝，唯神而已。故虚明之本，终始常住，不可雕矣。今心与物交，不一于神。虽以颜子之微微，而必乾乾钻仰，好仁乐山，庶乎屡空。皆心用乃识，必用用妙接，识识妙续，如火之炎炎，相即而成焰耳。今以悟

14 潘桂明：《中国佛教思想史稿·第一卷》，南京：江苏人民出版社，2009年，第415页。

15 刘立夫等译注：《弘明集（上）》，第124页。

16 同上注，第132页。

17 《宋书》卷九十七《天竺伽毗黎传》。

18 刘立夫等译注：《弘明集（上）》，第190页。

空息心，心用止而情识歇，则神明全矣。<sup>19</sup>

宗炳将“识”的范畴放入心物关系中去讨论。当心与外物相接时，必然会产生思虑；而当人的本心被外物缠绕，难免衍生出各种各样纷乱的情识。所谓“心用乃识，必用用妙接，识识妙续”，正是强调由心所生的各种“识”是相续不断的。《杂阿含经》卷十云：“此生故彼生，此灭故彼灭；此有故彼有，此无故彼无。”<sup>20</sup>一切事物皆不离识，它们并非本来自有，而是依赖外缘才能生起和暂住。在宗炳看来，圣人的精神之所以能够烛照万化，是因为心与物绝，再无思营之“识”，只余清净的“神”。他以颜子“庶乎屡空”的境界为典范，认为颜回“处有若无，抚实若虚，不见有范而不校也”，深知世间“虚无”而不计较与他人相处的得失。该典故出自《论语·先进》：“子曰：回也其庶乎，屡空。”<sup>21</sup>本是形容儒者安贫乐道的境界，宗炳则将其解释为“悟空息心”，止息一切“心用”，使精神复归澄明的状态。

须注意的是，“心用乃识”的说法与“心为法本”密切相关，《明佛论》曰：

夫《洪范》庶征休咎之应，皆由心来。逮白虹贯日，太白入昴，寒谷生黍，崩城陨霜之类，皆发自人情。而远形天事，固相为形影矣。夫形无无影，声无无响，则亦情无无报矣，岂直贯日陨霜之类哉？皆莫不随情曲应，物无遁形。……故佛经云：“一切诸法，从意生形。”又云：“心为法本，心作天堂，心作地狱。”义由此也。……虽然，夫亿等之情，皆相缘成识，识感成形，其性实无也。自有津悟以来，孤声豁然，灭除心患，未有斯之至也。<sup>22</sup>

这段论述解释了世间的异象，包括《尚书·洪范》所载“休徵”和“咎徵”等。从业惑缘起论的角度看，一切现象与报应皆由心生起，《增一阿含经》卷五十一云：“心为法本，心尊心使”，而由心引发的身心活动必然招致当下或将来的苦乐之报，故又云：“心之念恶，即行即施，于彼受苦，轮转于辙。……心之念善，即行即为，受其善报，如影随形。”<sup>23</sup>在阐明“报应”的基础上，宗炳进一步指出“识感成形，其性实无”，众生本无自性，但因“识”的存在而寄托于不同的形体。“识”是流转的，不会因为形体的消散而断灭。只有灭除心患、渐之以空，才能超脱于经验世界的种种束缚。可知，宗炳所言“识”与“心”是密切不分的。心不仅是一切现象产生的根本，而且包含人的精神、意识活动，是由神、识所构成的整体。

19 刘立夫等译注：《弘明集（上）》，第112-113页。

20 《杂阿含经》卷10，《大正藏》，第2册，第67页上。

21 [梁]皇侃撰，高尚榘校点：《论语义疏》，北京：中华书局，2013年，第279页。

22 刘立夫等译注：《弘明集（上）》，第110-111页。

23 《增一阿含经》卷51，《大正藏》，第2册，第827页中。

### 三、识能澄本

那么，应当如何灭除心患，获得涅槃？《明佛论》曰：

识能澄不灭之本，禀日损之学，损之又损，必至无为，无欲欲情，唯神独映，则无当于生矣。无生则无身，无身而有神，法身之谓也。

契阔人理，崎岖六情，何获于我，而求累于神？诚自剪绝，则日损所情，实渐于道。<sup>24</sup>

宗炳将澄清精神的方式概括为“识能澄不灭之本”。他认为道家的“日损之学”是断绝妄情、获得涅槃的途径，其“损”的主体是“识”，内容是“欲情”。总体而言，宗炳对“泥洹”的理解停留在“无欲无情”的层面，将涅槃佛性说与道家学说融为一炉，认为虚静无为之心接近于清静“佛性”。他在论证过程中并未完全遵循般若学的原则，而是受到中国传统心性观的影响。在形神之争中，中土人士往往把成佛看作“冥神”，如慧远《沙门不敬王者论》曰：“冥神绝境，故谓之涅槃。”<sup>25</sup>所谓“神”，不仅是生命流转的主体，也是回归法性的载体。这种观点事实上承认“我”的存在，所以将“神”冥绝才能达到涅槃。宗炳的看法与之略有差异，他将“识”作为澄清精神的中介与条件，认为众生的心性本来清静，因有染污的“识”而被外部客尘所扰，所以只要断除“识”，就可以回复到“神”的清静状态，不生不灭。<sup>26</sup>这仍然是在“心”的意义上讨论神、识的问题。

值得注意的是，在论述神、形、识、心的关系时，宗炳对三教关系亦有阐发。首先，他常引用儒道的概念。如以儒、道二教的“神”（妙用）定义“法身”，以“虚无”、“屡空”解释“性空”，以神、识、形的关系说明“涅槃”等；其次，在心性修养方面，他将道家的“无为无欲”、儒家圣人的“抚实若虚”与佛教的“清静法性”混而为一。不过，在宗炳看来，儒、道与佛教体系始终是分离的，唯有佛教在理论上最为究竟。《明佛论》曰：“彼佛经也，包《五典》之德，深加远大之实；含老、庄之虚，而重增皆空之尽。”<sup>27</sup>

24 刘立夫等译注：《弘明集》，第145页。

25 同上注，第320页。

26 本文以为，宗炳所言不灭之“神”主要是在止歇“情识”后“心性本净”的意义上使用。首先，“心意识”是一个极为复杂的问题，如在《阿含经》系统中，心意识的表述尚未定型，没有明确区分心法和心所法的种类和功用；而后来的唯识学则在六识外别立意根，分识为八种。从宗炳《明佛论》的内容看，未尝涉及心识的分判问题，所言之“识”大抵笼统地指有情所依、有染污的情识。其次，关于“心性本净”，部派佛教犊子部舍论《舍利弗阿毗昙论》曰：“心性清静，为客尘染。”结合宗炳认为“神本于无生”，可知“神”本来清静，因后天所生的“识”而受到遮蔽；而宗炳在此处又强调不要因人情而“累神”，主张渐次剪绝情欲而复归“神”的本然，似乎预设了心性本净。

27 同上注，第92页。



尽管宗炳承认三教“习善共辙”，有诸多相似之处，但是他在根本上坚持佛教义理整体高于儒、道二教。

## 结论

六朝时期，三教之间的差异逐步突显，在相互批评、争论与借鉴中走向融合。刘宋时期宗炳所作《明佛论》一文即表达了三教殊途同归、“习善共辙”的观点，并在心性修养上寻求三教之间的契合点。

在探讨“神不灭”的问题时，宗炳将“心”与“神”、“识”等概念紧密结合。印度佛教主张“无我”，而中国传统将“神”作为轮回主体或灵魂，不灭的“神”难免落入现象界或者被实体化。为化解这一困境，宗炳从佛教“缘起性空”的基本意旨出发，将“识”作为连结形神、澄清本心的必要条件。在他看来，有染污的“识”始终依附于“神”，虽死不灭，只有通过“日损之学”将情识断除，才能使“神”复归“无生”。于是，他提出“识能澄不灭之本”，认为只有被“识”澄清后的“神”才是心的“本来面目”，本自清静而无生灭。总体而言，宗炳对“空”的理解比慧琳、慧远等人更为深刻。不过，他在论证过程中亦未完全遵循般若学的原则，而是深受中国传统心性观念的影响，将印度佛教的“空性”与儒家的“抚实若虚”相类比，把解脱之道的“涅槃”与道家的“静心去欲”相结合，体现了三教之间的互动、互鉴、互补。

## 参考文献

- 费孝通：《缺席的对话——人的研究在中国——一个人的经历》，《读书》1990年第10期。
- 李中华：《论六朝时期的三教关系与世界宗教大同理想》，《中国哲学史》2012年第3期。
- 刘立夫等译注：《弘明集》，北京：中华书局，2013年。
- 久保田量远著，胡恩厚译：《中国儒道佛交涉史》，兰州：金城书屋，1986年。
- 陈鼓应：《老子注译及评介》，北京：中华书局，2009年。
- [清]郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2012年。
- 乐黛云：《中西诗学中的镜子隐喻》，《文艺研究》1991年第5期。
- 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京：商务印书馆，2015年。
- 潘桂明：《中国佛教思想史稿·第一卷》，南京：江苏人民出版社，2009年。
- 《杂阿含经》卷10，《大正藏》，第2册。
- [梁]皇侃撰，高尚榘校点：《论语义疏》，北京：中华书局，2013年。
- 《增一阿含经》卷51，《大正藏》，第2册。



## 近七十年先秦“禅让”学术史研究

王露晗

### 摘要：

“禅让”是否真实发生过，至今扑朔迷离。综合出土文献和考古发现，的确推进了这一问题的认识。然而长时间内围绕着“禅让”史实的有无之争，研究角度未免过于单一，导致认知深度不足。近七十年来，学者逐渐跳出“禅让”是否真实存在过这一藩篱，将研究视角转向“禅让说”背后的史观之争以及对“禅让”的结构主义解释，使其研究开始呈现出多维面相，以此为契机或许能挖掘出上古史表达的深层结构和核心观念，使历史的诠释更具穿透力。历史学本就是一门解释学，社会科学化必将成为史学发展的必由之路。

**关键词：**“禅让”史实；“禅让”学说；结构主义

### 一、引言

七十年来，学术热点时时更新，产生了一个个学术风向标，一些话题早已衰落，甚至销声匿迹；也有一些话题，在掀起一阵研究热潮后又迅速退潮。有趣的现象是，对“禅让”的研究，从七十年前开始，一直到今天都处于不断深化的境地，这在学术话题中显得别具一格，有必要通过系统的学术梳理，观照一番“禅让”研究七十年间是如何演变的，与此同时展望一下“禅让”研究的未来。

“禅让”起源于中国早期文明，是重建上古史一条不可逾越的鸿沟，不同时期的侧重点也反映出对“禅让”研究的不同旨趣。顾颉刚曾提出：“在学问上则只当问真不真，不当问用不用，学问固然可以应用，但应用只是学问的自然的结果，而不是着手做学问时的目的。”<sup>1</sup>研究历史，向来的传统便是界定真假及其来龙去脉，一分材料说一分话，没有材料不能乱说话，已经成为了一种不必言说的共识。音韵、训诂、考据的学问，哪一门不是在“有没有，真不真”的问题导向中皓首穷经，追根溯源。弄清真伪，是做出学问至关

1 顾颉刚编著：《古史辨》（第一册），上海：上海古籍出版社，1982年，第25页。

重要的一步。

近代以来，为了验证“禅让”史实的有无，跨用多种学科，力求方法创新。综合传世文献与出土文献，借用考古学、人类学、社会学的研究理路，力求还原“禅让”的本来面貌。20世纪后期战国郭店楚简《唐虞之道》、《子羔》、《容成子》等出土文献整理面世，与传世文献相佐证得出儒家与这一学说关系最为密切，是鼓吹“禅让说”的主力军。近年来陶寺遗址得以发掘，通过四千年前聚落的形态和大量玉石兵器的发现，<sup>2</sup>从而断定这一时期的政权更替是以暴力手段完成的，并非我们传统想象中的“贤能政治”和平过渡。新材料与新方法的出炉，使这一已冷却下来的问题又再次触动了学者的神经，从而掀起了又一番的研究热潮。实际上学术界的连番讨论，主要针对对于禅让制是否真正得以推行以及其性质的判定。围绕着“禅让”史实的有无，也主要产生了三种声音，一是以顾颉刚、童书业、杨向奎为代表的古史辨派的主张，完全否定其存在；二是以郭沫若、徐中舒、翦伯赞为代表的“肯定说”，认为“禅让”是真实存在的，三是以王玉哲为代表的“调和说”，认为禅让和篡夺两种迥然不同的情景是有共存的可能性的。<sup>3</sup>就“禅让”的性质而言，又产生了如下分歧，郭沫若认为这是部落联盟时代的民主选举制度，而蒙文通则认为禅让是逼位及争位的过程。<sup>4</sup>当我们仍把目光聚焦于历史事实的重建时，一些学者已冲破这种有无之争的束缚，尝试着从其他角度挖掘“禅让”的价值，颇有些“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”的意味。深受人类学家列维·斯特劳斯影响的汉学家艾兰（Sarah Allan）从结构主义切入，<sup>5</sup>揭示了作为美德标志的禅让与世袭权力的统治是并存的，两者矛盾的调和为上古史设置了基本结构。她指出传世和出土文献的解释和论断可以是变化无常的，但其核心的“表达”确是恒定的，这便是结构的体现。叶舒宪《尧舜禅让：儒家政治神话的历史建构》<sup>6</sup>解释道“禅让说”秉持古史一贯的仁义价值倾向，其所展现的一面恰是为了遮蔽不愿示人的另一面，是一种显著的历史建构。不难看出，关于“禅让说”的有无之争仍在继续，但学术目光已在悄然发生偏移。不妨作如下比喻，面前放置了一个杯子，我们的研究停留在杯子里盛放的到底是不是水这一问题，而结构主义的研究重点则在于为什么是这个杯子，这个杯子的存在意义是什么，并与其它事物做对比，超越了问题本身，从具体走向了抽象。

2 王晓毅、金龙：《从陶寺遗址的考古新发现看尧舜禅让》，《山西师大学报（社会科学版）》2004年第3期。这一考古报告得出“平城墙”、“废宫殿”、“杀壮丁”、“淫妇女”、“毁宗庙”和“扰祖陵”的结论。

3 王玉哲：《尧、舜、禹“禅让”与“篡夺”两种传说并存的新理解》，《历史教学》1986年第1期。

4 蒙文通：《古史甄微》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第335页。

5 [美]艾兰著，余佳译：《世袭与禅让》，上海：商务印书馆，2015年，第25页。

6 叶舒宪：《尧舜禅让：儒家政治神话的历史建构》，《民族艺术》2016年第2期。

## 二、“禅让”史实的有无之争

在这里需要界定清楚“禅让”和“禅让说”这两个概念。前者指上古时期政权以和平的方式在异氏、异姓之间传递。传世文献多为“禅让”披上一层道德的外衣，指大公无私择贤而禅的选举模式。这种描述先不论真假，起码在道德上占领了高地，为后世交口称赞。有趣的现象是，当改朝换代需要安定和平的社会环境时，“禅让”便被抬出来，以期占据舆论的高点；而当需要用暴力手段革故鼎新时，又只字不提“禅让”的话题了。后者“禅让说”指的是有关“禅让”的一系列学说，包括阐发“禅让”的可能性、思想归属、性质等。“禅让说”在儒、墨、道、法各家的探讨中歧见纷呈，也成为各家之间相互攻讦批驳的一个聚焦点。借助“禅让”有无宣传各家主张，著书立说，好不热闹。对于“禅让说”的考镜源流，辨章取义自春秋始，延至当今已跨越几千年，民国时期“古史辨”派又一次将这一问题推至学术的风口浪尖。

### （一）“禅让”史实否定说

根基于传世文献，自民国以来针对于“禅让”史实的有无之争主要产生了三种截然不同的声音，以顾颉刚、童书业、杨向奎为代表的古史辨一脉，<sup>7</sup>他们对此问题饶有兴趣，率先举起了否定的大旗。最为学人所知的便是顾颉刚《禅让传说起于墨家考》<sup>8</sup>一文，直言“禅让”之举不存在，是一桩传说。它由来于墨家的尚贤思想，因战国的特殊背景而出世，是为了发挥各家的主张随口编造的产物，竟无中生有摇身一变成了正史的一部分。为什么否定“禅让”史实的真实性，盖出于以下原因：其一，最早可考的材料来源于战国时期，尧舜禹时期的文献材料完全空白，也没有坚实的考古证据支撑，就算不能直接断定没有这一史实，也应保持疑古而非信古的态度。其二，“禅让”最初只记载于尧、舜，后来却又凭空有了舜、禹的禅让，形成了尧-舜-禹的传递谱系，这是后人粉饰的结果。禹本非庶人出身，为了贴合尧舜禅让的需要，也设定为了庶人，后又在帝系说的结构中改变了身份成了天子。这种身份的变换也充满了种种疑惑，试想一桩确凿无疑的历史事实又为何会不停的变动，连基本面貌都不甚了解？古史辨派保持疑古的态度，坚持事实判断大于价值判断，令人心生敬意。但是问题在于，因为脱胎于神话传说而直接否定史实的存在，其逻辑链并不成立。好比武侠小说中的人物经过乔装打扮或易容术后，已经彻底的改头换面。据此便能说明属于该人物的特质也一并抹去了吗，甚至就此判定根本没有该人物的存在吗？这难免会踏入历史虚无主义的泥沼。

7 古史辨派主张古史是层累地造成的，发生的次序和排列的系统恰是一个反背；时代愈后，传说中的中心任务愈放愈大；在勘探古史时，即使不能知道某一件事的真确的情况，但可以知道某一件事在传说中的最早的状况。

8 顾颉刚：《古史辨》（第七册），上海：上海古籍出版社，1982年，第30-116页。

## （二）“禅让”史实肯定说

郭沫若就认为尧舜禹时期是处于原始社会向奴隶社会转变的过渡时期，“四岳”、“八元”“八恺”组成联盟议事会，共同决定重大事宜并推举首领。后期由于部落联盟占有资源的不平衡，随之便产生了私有制和阶级。<sup>9</sup>不谋而合，范文澜、翦伯赞也秉持相同的观点。<sup>10</sup>如果按照史学流派加以划分，显然这几人应归属于唯物主义史观派。其运用社会学的方法，为“禅让”史实的存在提供了创举性的解释，细细想来，很有道理。钱穆《唐虞禅让说释疑》言：“余读《尧典》，其文虽成于后人，其传说之骨子，则似不得谓全出后人捏造……近人全任传说为伪造与说谎，此所以治古史多窒碍。”<sup>11</sup>这种论断，显然是批驳顾颉刚提出的推翻非信使的四项标准。<sup>12</sup>除上述学者外，徐中舒从考据入手，将传世文献和乌桓、契丹等民族志史料对举，论述“禅让”存在的合理内核，史论结合，具有很强的说服力。<sup>13</sup>而以王玉哲为代表的“调和说”实际上是对原始社会后期社会状况的补充，倾向于“禅让”和篡夺两种迥然不同的情景并存。“禅让制”虽然在执行，但是，这些酋长都已经视其职位为私有，都想传给自己的儿子……最终加速了“天下为公”的民主选举制向“天下为家”的世袭制转换。

## （三）考古证据

陶寺遗址被考古学界公认为唐尧帝都，其内部发掘为“禅让”史实提供了不可多得的证据，而遗址出土的文物更是彰显出强烈的暴力色彩，大大出乎意料之外。

2002年发掘的另一个较大的收获是IHG8所揭露出来的暴力遗存：出土30余个人头骨，上面多有砍斫痕，这些人骨以青壮年男性为多，有一具明显被暴力残害致死的成年女性人骨架，以及大量的骨镞……建筑垃圾如夯土块、白灰皮，说明在陶寺文化晚期阶段曾有过大规模的人为破坏建筑的行为，而像IHG8这样的反映暴力的遗存，将是探讨陶寺文化内外社会关系的重要材料。<sup>14</sup>

考古证据的说服力固然强，但是并不能就此下定论“禅让”的实质在于篡夺，其疑点很值得斟酌。不过若就此断言“禅让”的本质在于暴力篡夺未免言之过早，该发掘碳元素检测确定时间大约在公元前2000年，与文献记载的夏王朝初期相吻合，故有学者推测这种暴行应该是启夺位后与其他方国联盟的较量的反映。现阶段能得出的结论是能断定这一时

9 郭沫若：《中国史稿》（第一册），北京：人民出版社，1962年，第131-132页。

10 见范文澜：《中国通史》第一册，北京：人民出版社，1978年，第23-26页；翦伯赞：《中国史纲要》第一册，北京：人民出版社，1979年，第10页。

11 钱穆：《唐虞禅让说释疑》，《古史辨》第七册（下），1982年，第295页。

12 顾颉刚：《古史辨》（第一册），上海：上海古籍出版社，1982年，第96-101页。

13 徐中舒：《论尧舜禅让与父系家族私有制的发生和发展》，《四川大学学报》1958年第1期。

14 何弩、严志斌、宋健忠：《襄汾陶寺城址发掘显现暴力色彩》，《中国文物报》2003年1月31日第2版。



期政权过渡不太平，但未必能证实尧 - 舜 - 禹的禅让史实存在着波谲云诡的斗争。

陶寺遗址的谜团还没有解开，龙山文化的聚落形态却为“禅让”的真实性提供了有力的支撑。<sup>15</sup> 通常情况下，圆形或椭圆型的聚落形态是社会组织的较优解。处于这种结构中，往往是以中心为核心向四周扩展开来，内部的秩序化倾向显著，在安定的环境中具有很强的稳定性。一旦有来自外部的暴力袭击，相比较而言，圆周哪一个点受到攻击的概率都是均等的，而中间位置可以依托周围的组织及时作出反应，是应对局势变化的理想空间。但是如果转换一下思路，圆形的聚落可以保持相对独立性，不需要与外界互通有无，自身就是完整的社会组织结构。反观中原地区的龙山文化，聚落设置却采用扇形聚落结构。不似圆或椭圆形聚落的中心位置，扇形的核心反而是最易受到攻击的，在空间分布上次于前者。出于人类趋利避害的本能，弃用圆形结构而选择扇形结构一定有自身的考量。单一的扇形群受到攻击的可能性确实很大，然而试想一下，多个扇形群拼接起来不正是圆形结构，如出一辙。那么，这多个扇形聚落群实际上就是聚落同盟组织，相互依存、相互制约。当时自然环境变动会影响着生死存亡，为了部落的命运从而选举出一位最高首领统筹事宜并发号布令是很有必要的。既然是平等的聚落同盟，世袭制显然是不可能实现的，无形中增加了禅让制的可行性和可信度。<sup>16</sup>

### 三、“禅让”学说的史观之争

实际上，在每个人论及或写及历史时，都习而不觉地受到理论的指导和支配。涉及历史发展的理论，多受历史直线发展论，历史退化论，历史循环论，历史进化论的影响；涉及历史性质方面的理论，多受历史唯心论，历史唯物论的影响；涉及考史写史方面的理论，不外乎阙疑，怀疑，虚几、平情，纪实，求真，善善，恶恶。<sup>17</sup> 即便是非常不推崇理论的史料派，实际上也在研究历史的潜意识中，受到了考史写史理论的影响。

史料派与史观派在“禅让”上秉持着迥然不同的看法。古史辨派直指：“禅让”只是传说，不能归于正史。应将“禅让说”还给它始作俑者先秦诸子，使它不致扰乱夏以前历史的真相。”<sup>18</sup> 由于没有出土文献和考古资料的支撑，因而我们对于传世文献所记载的“禅让”应该抱着“宁可信其无，不可信其有”的态度。深受唯物主义影响的历史学者，是禅让学说的坚定拥护者，如郭沫若承认“禅让”的真实性，认为“禅让”是古代共同体推举首领的真实反映。娥皇、女英共同嫁予舜的记载，实际上是亚血族群婚的体现。那时仍处于母系社会，父系社会的私有财产权还没有出现。所以，此时并不可能出现世袭制度，因为生

15 钱耀鹏：《尧舜禅让故事的考古学研究》，《中原文物》2002年第4期。

16 王玉哲：《中华远古史》，上海：上海人民出版社，2003年，第139页。

17 杜维运：《史学方法论》，台北：三民书局，2001年，第23页。

18 顾颉刚：《古史辨》（第七册），第96-101页。



下的儿子以后还是要成为其他氏族的人。<sup>19</sup>不得不承认,基于马克思恩格斯的原始社会理论,结合人类学对“禅让”做出创新性的诠释,令人耳目一新。更为可贵的是,其理论并非完全的“拿来主义”,是结合上古时期的记载做出有理有据的判断,能广为流传必然是有史影的存在。

究其产生不同结论的原因,在于两派治史路径和治史目的从一开始就分流了。<sup>20</sup>古史辨派以科学为旗帜,依托胡适提倡的科学方法,运用文献考证的手段,鉴别真伪,誓要打破原有的古史框架,使这场风潮迅速席卷整个史学界。从本质上来看,古史辨派根基于史料,与乾嘉考据学一脉相承。在史料派的认知中,历史就是历史文献的演变的历程,厘清了史料的来龙去脉,就是抓住了历史的核心。反观史观派,主要借助社会科学治史,倡导的是历史研究的新范式。任何有助于发现历史规律,进行历史阐释的理论都不应该被排斥。史观派的眼光,瞄准的是“什么是历史,历史是什么”的宏大问题,并不遗余力地去探索真正的答案。史料派和史观派,立足点一方在知识论,一方在本体论,差异性一目了然。所以在“禅让”的研究上,双方拿起自己擅用的方法,史料派沉潜于具体史实的细密考证,于是《谈论古史答刘胡二先生》、《禅让起于墨家考》等文章应运而生;史观派运用社会科学理论重构中国历史,因之有效解释“禅让”的氏族模式、酋邦理论也开始进入史学研究的视野。

以原始社会为起始的“五种社会形态说”为人类社会的进展设定了基本框架结构。“五种社会形态说”的起点是原始社会,其特征在于财产公有化,没有剥削和压迫,没有贫穷困苦的人……一切纠纷按照氏族和部落的约定协调解决。《礼记·礼运篇》的大同社会就是原始社会,能够佐证原始公社制度的确是事实,“禅让”便是其中“天下为公,选贤举能”的体现。《尚书·尧典》<sup>21</sup>载:

帝曰:“畴咨若时登庸?”放齐曰:“胤子朱启明。”帝曰:“吁!畀讼,可乎?”

帝曰:“畴咨若予采?”欢兜曰:“都!共工方鸠僝功。”帝曰:“吁!静言庸违,象恭滔天。”

帝曰:“咨!四岳,汤汤洪水方割,荡荡怀山襄陵,浩浩滔天。下民其咨,有能俾乂?”  
 兪曰:“於!鲧哉。”帝曰:“吁!咈哉,方命圯族。”岳曰:“异哉!试可,乃已。”  
 帝曰,“往,钦哉!”九载,绩用弗成。

有学者通过《尚书·尧典》说明这一套选举流程具备很强的民主性,继任者由“四岳”提名以供尧选择。“四岳”与尧的意见可以相佐,提出不同的看法,以备留下商讨的空间,但是最终下一任首领的确定是要“四岳”和尧的一致同意。从选举的结构设置、流程与结

19 《〈诗〉〈书〉时代的社会变革与其思想上的反映》,《郭沫若全集·历史编》第一卷,北京:人民出版社,1982年,第97页。

20 王学典、陈峰:《二十世纪中国历史学》,北京:北京大学出版社,2009年,第35页。

21 王世舜译注:《尚书》卷二《虞书·尧典第一》,北京:中华书局,2011年,第16页。

果来看，自始至终都贯穿着彻底的民主精神。试想一下，如果“禅让”不存在，那么就是从根源上否定原始社会，之后的四个进程又如何推动呢？这将宣告“五种社会形态说”在中国的彻底破产，唯物主义者是无法接受甚至也不允许这种不和谐的声音存在，所以言之凿凿“禅让”一定在那个时期存在过。<sup>22</sup>

不宁为是，另一个问题在于“禅让”是民主观念的实践产物，是中国早期文明起源的宝贵精神遗产。如果没有“禅让”作证据支撑，这也宣告民主从未在中国有过生根发芽，王权社会难道是与生俱来的吗，命中注定没有民主的基因吗？持酋邦理论的谢维扬、沈长云、易建平便是这一主张。<sup>23</sup> 酋邦理论的特点在于：在进入国家这一形态前就已经在一定程度上产生了中央集权的权力，社会的最高权力实际上被有特殊权力的个人所掌握。酋邦的首领控制着剩余产品，分配人力和物力，其权力的来源是“天”，统治权是上天意志的显现。这种结构逐渐向国家靠拢，只是正规性还有待完善。实际上，此理论似乎更贴合历史的真相。于是，这场关于“禅让”史实的有无之争进而演化为史观之争，“禅让”的真假似乎被弱化，甚至不再是焦点，为史观而战，证明并捍卫史观成为“禅让说”的学术走向。

#### 四、“禅让”史实的结构主义新解释

近年来，“禅让”似乎有走出有无之争藩篱的趋势，朝着社会学、人类学和历史学的合流方向走去。受到列维·斯特劳斯结构主义神话学的影响，艾兰揭示“禅让”的记述也具有结构性，与神话的作用别出二致。何为结构？即一种规律变化的体系，在变化中保持着总体的平衡。这一概念主要包含三层意思：整体性概念，转换的概念，自动调节的概念。反映在“禅让”中，即不分历史和神话，将其统摄在一个系统下使用，体现其整体性概念；世袭和禅让的矛盾始终存在，并不时向两者摇摆，但是总有合适的途经调和并解决这一矛盾，从而维持系统的结构平衡，体现其转换和自动调节的特点。<sup>24</sup> 从神话中可以提取出主要元素，并通过这些元素的排列组合从而发现其中的历史表达结构，那么同理“禅让”传说中也一定内含有“隐性结构”。列维·斯特劳斯的“修补匠”<sup>25</sup> 比喻对研究“禅让”的结构启发良多。我们可以将古代的哲学家和说客比作从事某种特殊工作的修补匠，假设工作伊始，他们在库房里调查，这里装满了可供其使用的传说碎片。这个库房的容量是有限的，

22 晁福林：《关于早期国家形成的一个理论思考》，《历史研究》2010年第6期。

23 见沈长云：《酋邦、早期国家与中国古代国家起源及形成问题》，《史学月刊》2006年第1期；谢维扬：《中国早期国家》，杭州：浙江人民出版社，1995年；《中国国家起源研究中的几个问题》，《历史研究》2010年第6期；易建平：《酋邦与专制政治》，《历史研究》2001年第5期。

24 [美]艾兰著，余佳译：《世袭与禅让》，第5页。

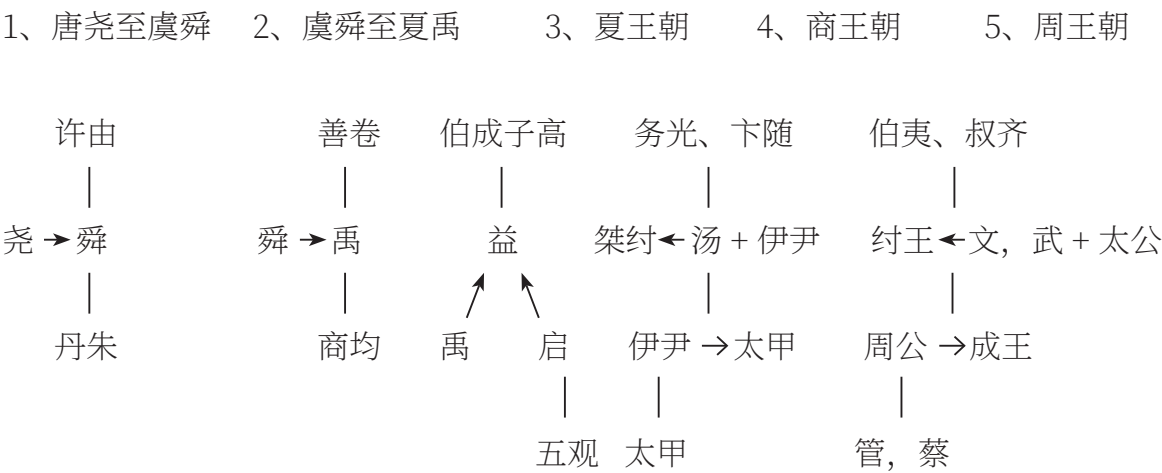
25 [法]列维·斯特劳斯著，李幼蒸译：《野性的思维》，上海：商务印书馆，1997年，第17页。

每个物件都受到先前历史和条件的制约。修补匠根据自己的需要选取物件进行结构上的排列组合。虽然排列组合出的结构是纷杂多样的，但是拆解后仍是那些基本的元素。他们不是科学家，无法弃用库房从而创造出完全崭新的元素，伴随着结构被发掘，其固有的缺陷也一并暴露了。由于结构主义神话学总是将神话分割成不同的单元，从而建立一组组的二元对立，仅讨论“禅让”单一元素是不符合神话的研究路径的，需要引入另一组相反的概念。所以，同时比较禅让与世袭是必要的。

### （一）身份与主题的结构性

无论各家各派如何叙述禅让的真假，而其中的结构已在习而不觉中得到了固定与强化，从“禅让”人物的身份中便能窥见一二。当提及舜时，自然而然地联想到他是瞽瞍的儿子，他如何不计前嫌孝感动天，他娶了尧的女儿等一系列相关传说与背景。禹呢，就一定是鲧的儿子，与治水、三过家门而不入捆绑。不可能说舜是尧的儿子，禹是舜的儿子。这说明可以在“禅让”的史实有无之间摇摆，但是有些结构从一开始就设定好了，是不容突破的。就像修补匠一样，他选择的意义，在于可以取舍的那些可能性，而且他也将不得不依据已做得取舍相应地调整他的整个结构。尧认为丹的资质才干不足于继承王位，而许由以隐逸山林的方式拒绝尧的一番美意，舜经过一番考核成为继位者。舜的儿子商均、贤人善卷又循环式的重复这一情节，即使是后来已脱离“禅让”体系的汤和务光、卞随，武王与伯夷、叔齐，显然也形成了固定的身份表达结构，其中的人物、情节遗址围绕着君主与大臣、大臣与隐士、摄政与叛逆，拒位与继位的主题打转，甚至可以相互替换，这就是结构中符号的体现。

表：传说系列<sup>26</sup>



26 [美]艾兰著，余佳译：《世袭与禅让》，第134页。

## (2) 世袭与禅让的结构性

世袭与禅让的关系是一体两面的问题，搁置一方的存在去谈另一方，会失去其固有的意义，世袭和禅让之间的结构性体现在矛盾的调和与平衡。从尧到舜的权力转换过程中，舜、丹朱与许由处于并置的结构，本应是世袭继位的丹朱因为品行不端失去了资格，贤人许由也用逃遁山林的方式拒绝禅让，而舜因身兼尧女婿的身份调和了对世袭制度的破坏，在接受尧的统治权之后让位给善卷和其他拒位者，又完成了对美德原则的调和。显而易见，舜以中间人身份对世袭原则和美德统治作出了有效平衡。那么禹与舜并无亲属关系，按理说禹不具备中间者的身份，是否能证明他打破了这一结构呢？其一，禹在继位前首先让位于后稷、契以及皋陶几位大臣，以实际行动完成对美德原则的解释。禹的父亲鲧《史记》记载是因治水不力被流放；但《吕氏春秋》<sup>27</sup>却呈现出迥异的说法。

尧以天下让舜。鲧为诸侯，怒於尧曰：“得天之道者为帝，得帝之道者为三公。今我得地之道，而不以我为三公。”以尧为失论，欲得三公。怒甚猛兽，欲以为乱。比兽之角，能以为城；举其尾，能以为旌。召之不来，仿佯於野以患帝。舜於是殛之於羽山，副之以吴刀。禹不敢怨，而反事之。

——《吕氏春秋·恃君览》

鲧因反对身份低微的舜继位而被杀，显然他被视为世袭制度的拥护者。需要说明的是，世袭和禅让的矛盾不一定要在一人身上完成，一代对世袭的破坏可以由下一代缝合。如鲧因治水不力被流放，按此禹和舜的关系应该是仇敌，但禹却能摒弃成见，接替其父职位治水，这显然是违背了世袭的道德标准。然而，禹传位与启却在一定程度上平衡了之前被破坏的世袭原则。启继承王位体现了世袭权力和美德统治的矛盾调和。

传说是介于历史和神话之间的产物，它一部分具备历史的史影和质素，另一部分又含有神话的想象力。因此，《世袭与禅让》直言传说的真假并非主要关心的问题，规避了由这一问题衍生出的一系列麻烦。诚然，这种人类学化的史学路径让我们看到历史的发展进程似乎有一双“看不见的手”——结构在其中一直起着作用，但是两者真的完全并行不悖吗？对此我持怀疑态度，因为这是由两者天生的属性决定的。原教旨的结构主义人类学往往依据是口耳相传，研究的是缺乏历史的冷社会；历史学则是植根于历史文献，研究的是有人情味的热社会。一冷一热的碰撞，关系到人类学与历史学能否做到有质的融合。既然发掘了内含的结构，顺理成章模型也就构造完毕了。但是接下来要何去何从？是模型优先，选择合适的史料去嵌套；亦或者史料优先，如果不符合结构再选择调节和修正，这是很值得思考的问题，也是推进跨学科融合进程中的必由之路。其二，艾氏将古代中国的王朝更替分为不同的系列，每个系列中的元素按照二元对立排列出来，由此也产生了不合理性。即结构过于简单化，未必就是深层结构的如实反映，难道不会有第三种力量打破这种二元

27 张双棣译注：《吕氏春秋》卷二十《览·恃君览》，北京：中华书局，2007年，第216页。

对立的平衡或是形成一种三足鼎立的态势，对此很是存疑。其三，结构主义神话学注重的是共时性而非历时性的分析，将符合世袭与禅让的全部史料共置一个整体下，借助语言学的方法挖掘其中的有效信息，忽略了不同阶段动态变化的社会背景，不免有为结构而结构之嫌。但是必须承认的是，艾兰的结构主义解释打破了以往陈旧的研究模式，这种大胆的探索站在宏观层面俯视上古时期的历史，比起仍在求索“禅让”真实性的微观层面，显然意义更加深远。

## 五、结语

七十年来的“禅让”研究，形成了一种独特的学术走向。从研究的广度方面看，跨用多重学科，研究视野更加广阔。从研究的深度看，由“禅让”史实的有无之争到“禅让”学说的史观之争，再到“禅让”的结构主义新解释，研究逐步深化。可以肯定的是，“禅让”的研究会继续进行下去，这是个长盛不衰、常作常新的话题，总能发掘出令人惊喜、令人意想不到的学术层面。对于“禅让”的有无，不外乎有和没有两种答案，应跳出以往的藩篱，尝试多种学科，使“禅让”呈现更加多维的面相，以此为契机或许能挖掘出上古史表达的深层结构和核心观念，使历史的诠释更具穿透力。历史学本就是一门解释学，社会科学化必将成为史学发展的必由之路。如果作茧自缚，只在鉴定史料真伪的门墙内徘徊，那么现代史学方法的真谛将永远无法领会。



## 参考文献

### 一、古籍

- 1.《吕氏春秋》，四部丛刊本，商务印书馆，1922年。
- 2.《尚书》，中华书局影印《十三经注疏》本，1980年。

### 二、专著

- 1、吕振羽：《史前期中国社会研究》，上海：生活·读书·新知三联书店，1961年。
- 2、郭沫若：《中国史稿》（第一册），北京：人民出版社，1976年。
- 3、范文澜：《中国通史》（第一册），北京：人民出版社，1978年。
- 4、顾颉刚编著：《古史辨》，上海：上海古籍出版社，1982年。
- 5、刘起釪：《古史续辨》，北京：中国社会科学出版社，1991年。
- 6、翦伯赞主编：《中国史纲要》（上册），北京：人民出版社，1994年。
- 7、谢维扬：《中国早期国家》，杭州：浙江人民出版社，1995年。
- 8、[法]列维·斯特劳斯著，李幼蒸译：《野性的思维》，上海：商务印书馆，1997年。
- 9、王玉哲：《中华远古史》，上海：上海人民出版社，2000年。
- 10、杜维运：《史学方法论》，台北：三民书局，2001年。
- 11、王学典、陈峰：《二十世纪中国历史学》，北京：北京大学出版社，2009年。
- 12、王学典、陈峰：《二十世纪中国史学史论》，北京：北京大学出版社，2010年。
- 13、叶舒宪主编：《结构主义神话学》，西安：陕西师范大学出版社，2011年。
- 14、许景昭：《禅让、世袭及革命》，上海：上海古籍出版社，2014年。
- 15、[美]艾兰著，余佳译：《世袭与禅让》，上海：商务印书馆，2015年。
- 16、[英]弗雷泽著，耿丽编译：《金枝——巫术与宗教之研究》，重庆：重庆出版社，2017年。

### 三、学术论文

- 徐中舒：《论尧舜禹禅让与父系家族私有制的发生和发展》，《四川大学学报》，1958年第1期。
- 王玉哲：《尧、舜、禹“禅让”与“篡夺”两种传说并存的新理解》，《历史教学》，1986年第1期。
- 王汉昌：《禅让制研究——兼论原始政治的一些问题》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》，1987年第6期。
- 周苏平：《尧、舜、禹“禅让”的历史背景》，《西北大学学报（哲学社会科学版）》，

1993年第2期。

王树民：《尧、舜、禹禅让的历史真相》，《河北学刊》，1999年第4期。

唐冶泽：《略论禅让制的性质》，《史学月刊》，1998年第6期。

钱耀鹏：《尧舜禅让的时代契机与历史真实——中国古代国家形成与发展的重要线索》，《社会科学战线》，2000年第9期。

晁福林：《论中国古史的氏族时代——应用长时段理论的一个考察》，《历史研究》，2001年第1期。

徐祖祥：《从禅让制到世袭制——中国早期国家起源过程中政治权利的演变》，《华中科技大学学报（社会科学版）》，2001年第5期。

易建平：《酋邦与专制政治》，《历史研究》，2001年第5期。

郑杰文：《禅让学说的历史演化及其原因》，《中国文化研究》，2002年第1期。

王学典、陈峰：《20世纪唯物史观派史学的学术史意义》，《东岳论丛》，2002年第2期。

钱耀鹏：《尧舜禅让故事的考古学研究》，《中原文物》，2002年第4期。

彭邦本：《楚简〈唐虞之道〉与古代禅让传说》，《学术月刊》，2003年第1期。

王晓毅、金龙：《从陶寺遗址的考古新发现看尧舜禅让》，《山西师大学报（社会科学版）》，2004年第3期。

刘宝才：《〈唐虞之道〉的历史与理念——兼论战国中期的禅让思潮》，《人文杂志》，2000年第3期。

沈长云：《酋邦、早期国家与中国古代国家起源及形成问题》，《史学月刊》，2006年第1期。

彭裕商：《禅让说源流及学派兴衰——以竹书〈唐虞之道〉、〈子羔〉、〈容成氏〉为中心》，《历史研究》，2009年第3期。

李振宏：《“禅让说”思潮何以在战国时代勃兴——兼及中国原始民主思想之盛衰》，《学术月刊》，2009年第12期。

晁福林：《关于中国早期国家形成的一个理论思考》，《历史研究》，2010年第6期。

谢维扬：《中国国家起源研究中的几个问题》，《历史研究》，2010年第6期。

彭邦本：《郭沫若学术视野中的先秦禅让传说》，《郭沫若与文化中国——纪念郭沫若诞辰120周年国际学术研讨会论文集（下卷）》，2012年12月。

杨洁、张原：《上古中国王朝更替传说中的结构转换与历史表达——评艾兰〈世袭与禅让——古代中国的王朝更替传说〉》，《民族学刊》，2016年第1期。

叶舒宪：《尧舜禅让：儒家政治神话的历史建构》，《神话图像》，2016年第3期。

沈长云：《新时期中国古代社会形态问题讨论的回顾与前瞻》，《史学月刊》，2016年第5期。

吴玉萍,孙凤娟:《尚贤与禅让:历史还是神话——四重证据视域下禅让传说新考》,《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》,2016年第5期。

彭邦本:《再论近年出土文献中的先秦禅让传说——兼谈所谓尧舜禹“篡夺”说》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》,2018年第4期。

卜宪群:《新中国七十年的史学发展道路》,《中国史研究》,2019年第3期。

#### 四、学位论文

1. 张欲晓:《论艾兰的先秦诸子哲学和古史传说研究》,华东师范大学,2006年,硕士学位论文。

2. 彭邦本:《先秦禅让传说新探——传世文献与出土资料的综合考察》,四川大学,2006年,博士学位论文。

3. 王安础:《禅让文章研究》,华东师范大学,2017年,硕士学位论文。

## 湛甘泉的万物一体思想

### ——兼论万物一体的两种理论形态

魏鹤立

清华大学哲学系

万物一体既是湛甘泉论学时的一个重要理论命题，也是他在认识周遭生活世界时的基本思想底色，他不仅从中年时期开始就对此进行学理性的思考，晚年游历名山大川时更是从身边的鸟兽虫鱼、一草一木来体会琢磨此理。现在学界较为熟悉的是王阳明在晚年居越以后曾痛论万物一体之说，甚至他中年时期所讲的本心思想、后期所讲的致良知思想，都要通过“发《大学》万物同体之旨”来进行说明。<sup>1</sup>冈田武彦曾观察到，阳明晚年的万物一体说，“也许或多或少地受到了甘泉的影响”，“也许有甘泉的影子”。<sup>2</sup>其实，甘泉的万物一体学说无论在论证方式还是理论偏重上都与阳明略有差异，他对万物一体的理解方式与“气”的概念密切相关，由此形成了他自己的理论特色及义理诠释向度。

### 一、湛王定交与万物一体

正德元年丙寅（1506），身为翰林院庶吉士的湛甘泉生平第一次见到了王阳明，两人志趣相投、交谈甚欢，钱德洪后来回忆说两人“一见定交，共以倡明圣学为事”。<sup>3</sup>阳明的《年谱》《行状》都只谈到两人一会而定交，但是并没有详细记录两人所论学问的具体内容，关于此，亲历者湛甘泉倒是给出了最直接的材料，他在《阳明先生墓志铭》《奠王阳明先生文》中曾回忆：

1 陈来：《王阳明的万物一体思想》，《中共宁波市委党校学报》2019年第2期，第46页。

2 [日]冈田武彦：《王阳明与明末儒学》，重庆：重庆出版社，2016年第1版，第68页，第91页。

3 关于湛甘泉与王阳明第一次见面的时间，学者之间存在分歧，一说为弘治乙丑（1505），一说为正德丙寅（1506），分歧的原因在于湛甘泉自己回忆时所说的时间和王门弟子记录的时间有出入。湛甘泉在《奠王阳明先生文》、《阳明先生墓志铭》等文中都说自己第一次与阳明会面是在正德丙寅，但是，黄绾《阳明先生形状》、钱德洪《阳明先生年谱》都说两人会面是在弘治乙丑。陈郁夫《江门学记》、陈裕荣《湛甘泉年谱》、陈来《善本〈甘泉先生文集〉及其史料价值》、乔清举《湛若水哲学思想研究》、志贺一郎《湛甘泉之教育》皆依据《阳明先生年谱》定在弘治乙丑，弘治乙丑与正德丙寅为相连的年份，具体是在哪一年对我们所要讨论的问题没有影响，所以不进行深入追究。本文以湛甘泉为研究对象，故采用他自己的说法，定在正德丙寅年。这部分的材料汇总参考了黎业明《湛若水年谱》，第32-34页。

正德丙寅，始归正于圣贤之学。会甘泉子于京师，语人曰：“守仁从宦三十年，未见此人。”甘泉子语人亦曰：“若水泛观于四方，未见此人。”遂相与定交讲学，一宗程氏“仁者浑然与天地万物同体”之指。<sup>4</sup>

嗟惟往昔，岁在丙寅。与兄邂逅，会意交神。同驱大道，期以终身。浑然一体，程称“识仁”。我则是崇，兄亦谓然。<sup>5</sup>

由此可见，甘泉与阳明初次定交时主要讨论的就是明道的学问，重点在于明道所说的万物一体之仁，他们在这一点上达到了高度一致，决定共尊明道。万物一体的思想在中国哲学中虽然有着悠久深远的源头，但在宋明理学中尤以明道以一体论仁的两段话影响犹大，明道言：“仁者，以天地万物为一体，莫非己也”，<sup>6</sup>“仁者，浑然与物同体”，<sup>7</sup>甘泉此时对万物一体的理解与阐发就是以明道此言为中心而进行的。

就在湛王一见定见的同年年底，阳明因为上疏救戴铣等人而被廷杖三十并谪贵州龙场驿驿丞。正德二年闰正月朔日，在阳明即将离开以前，甘泉作《九章赠别并序》为其送行，在这一组诗的序言之中再次提到“与天地为一体，宇宙为一家”，诗的第九章亦言“天地我一体，宇宙本同家。与君心已通，离别何怨嗟？浮云去不停，游子路转赊。愿言崇明德，浩浩同无涯”。<sup>8</sup>甘泉诗中所言虽然并无深刻义理，只是以万物一体来表达一种“海内存知己，天涯若比邻”之感，但通过他的日常言谈、诗词酬唱，确实可以观察到他对万物一体思想的重视及朴素直观的生存感受。

## 二、湛甘泉万物一体学说的理论架构

湛甘泉对万物一体思想所进行的理论表述，最为人所熟知的还是在《心性图说》开篇就点明的“性者，天地万物一体者也”，这是从“性”的视角来说明万物一体，这种类似的说法在甘泉的论学语录中是常见的，比如他还说：“盖性者，天地万物同体者也，尽则皆尽。人物之性未尽，则己性分事尚未尽。人物之性、天地化育已于尽己性上都了，故安

4 《王阳明全集》，下册，第1401页。《潮州宗山精舍阳明王先生中离薛子配祠堂记》亦有“其时共尊明道仁者浑然与天地万物一体之学”。

5 《王阳明全集》。

6 医书言手足痿痺为不仁，此言最善名状。仁者，以天地万物为体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故“博施济众”，乃圣之功用。仁至难言，故止曰“己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已。”欲令如是观仁，可以得仁之体。明“博施济众”，云“必也圣乎”者，非谓仁不足以至此，言“博施济众”者乃功用也。

7 学者须先识仁。仁者，浑然与物同体。义、礼、知、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。若心懈则有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故须穷索。存久自明，安待穷索？此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用。

8 《湛若水全集》。



人安百姓已于修己以敬上都了。”<sup>9</sup>甘泉这段话化用了《论语·宪问》的“修己以敬”章和《中庸》的“唯天下至诚为能尽其性”章，从“性”上说万物一体，是说从“性之本原”的层面来看，<sup>10</sup>天地万物之间是相互联系、贯通的，所以，虽然分析地说有自己之性、他人之性、万物之性，从工夫效验上说似乎有修己以敬、修己以安人、修己以安百姓的不同，但是，实际上是“尽则皆尽”，因为自己之性、他人之性、万物之性从根源上来说只是一个“性”，天命之谓性。

湛甘泉不仅从“性”上讲万物一体，也从“心”上讲万物一体。陆象山为了强调心的普遍性品格曾说：“心只是一个心。某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只如此”，<sup>11</sup>还说“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也；西海有圣人出焉，此心同也，此理同也；南海、北海有圣人出焉，此心同也，此理同也”，<sup>12</sup>这就从时间和空间两方面对“心”的普遍性进行了说明。甘泉也顺着这个脉络对万物一体思想进行说明，他说“岂惟圣人哉？东海有人焉，同此心，同此神也；西海有人焉，同此心，同此神也；南海北海有人焉，同此心，同此神也。是故神也者，放之东海而东海准，放之西海而西海准，放之南海北海而南海北海准。何也？以其同也。人与天地万物一体也，岂有一体，刺之而不痛，击之而不知动者？知此则知感应之机，神交之义矣。其道也深乎！”<sup>13</sup>甘泉此处虽化用象山之言，但其理论重点已经出现了偏移，象山落脚点在心同理同，而甘泉为了突出万物一体之说，重点强调的是“神”与“感应”。<sup>14</sup>甘泉之学本就为“心”张目，但是，“心”的概念毕竟偏重在以主体的面貌而出现的人身上，上述证明得以成立的基础是“人”的存在：有“人”才有“心”，如果贸然以“心”泛论万物一体之说，就会不可避免的遇到草木土石有心无心的追问。

甘泉对这一问题的解决是通过论述“人之心”与“天地之心”的关系而完成的：

人之心即天地之心，人之气即天地之气，止隔皮肤，终不能隔也，要见人与天地万物为一体之意。<sup>15</sup>

记曰“人者天地之心”，最是精微。若是看得破，则与天地只是隔一形骸皮肤耳，其气未尝不贯通。<sup>16</sup>

何以谓人为天地之心？人物浑然同天地之气，气之精灵者即心，心之生理即性。惟是一心一性，非有别心别性，故天地人物之气之心之性，一也。如彼脂灯之火、石中之火、

9 《湛若水全集》。

10 参见甘泉弟子谢锡命的注解。

11 《陆九渊集》。

12 《陆九渊集》。

13 《甘泉先生续编大全》。

14 感应之几是阳明在进行万物一体证明时的入手处。

15 《甘泉先生续编大全》。

16 《甘泉先生续编大全》。

木中之火之光，大者如日月之光，非有别光也，乃其精灵者之光也。是故性者心之生理也，故天地不能不生人，人不能不生心，心不能不生性。<sup>17</sup>

很多理学家都会使用“天地之心”的概念，这个词本身的含义和义理结构比较复杂，近年来也受到很多学者的关注和讨论，<sup>18</sup>我们在此不做进一步展开，还是紧扣文本观察甘泉的立论要旨。“人之心即天地之心”最基本的意思是说人是天地的心，天地之间虽然存在着鸟兽虫鱼、花木土石，品类不可谓之不多，但是，只有人得其秀而最灵，而在人的一身之中，心是最“精”最“灵”的存在，所以又以“心”为其主导。通过这种说明，甘泉就能够将人之心与天地之间的其它存在物联系起来，由此完成对万物一体的说明。这种论证思路不仅表现在甘泉处，也出现在阳明对万物一体的说明之中，<sup>19</sup>他的学生曾问到：“人心与物同体，如吾身原是血气流通的，所以谓之同体。若于人便异体了，禽兽草木益远矣，而何谓之同体？”阳明在回答中先指引学生认识到“人是天地的心”，而心“只是一个灵明”，接着他阐述说：“我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辩他吉凶灾祥？天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。”天地鬼神乃至万物，都不能够脱离“人之心”而独立存在，由此说明“人之心”是与万物同体的。

虽然甘泉与阳明都通过这种方式来说明万物一体，但如果进一步分析下去，其理论偏重与最终落脚点是有不同的。在阳明的论述中，他虽然从“人是天地的心”的角度切入，但其根本的立足点是“感应之几”，关于这种感应关系，陈来先生认为“不是心意构造对象物，而是感应关系构建起了心物二者的一体性，或者说，感应关系是一体性的自身显现”，<sup>20</sup>所以，“我的灵明”与“天地鬼神万物”之间的感应关系是双向流动的，不是一心乍现，而是心物一体。甘泉虽然也重视“人之心即天地之心”的命题，但是他在进一步说明“人之心”为什么就是“天地之心”时立马就会将话题转入一气流行的范围内进行讨论，这一点通过上述三段引文皆可见，在点出“人之心即天地之心”后，他马上会说“人之气即天地之气”，

17 《甘泉先生续编大全》。

18 参看陈来《仁学本体论》、唐文明《朱子论天地以生物为心》。

19 《传习录》下336条：

问：“人心与物同体，如吾身原是血气流通的，所以谓之同体。若于人便异体了，禽兽草木益远矣，而何谓之同体？”先生曰：“你只在感应之几上看，岂但禽兽草木，虽天地也与我同体的，鬼神也与我同体的。”请问。先生曰：“你看这个天地中间，甚么是天地的心？”对曰：“尝闻人是天地的心。”曰：“人又甚么教做心？”对曰：“只是一个灵明。”“可知充天塞地中间，只有这个灵明，人只为形体自间隔了。我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辩他吉凶灾祥？天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此，便是一气流通的，如何与他间隔得？”又问：“天地鬼神万物，千古见在，何没了我的灵明，便俱无了？”曰：“今看死的人，他这些精灵游散了，他的天地万物尚在何处？”

20 陈来：《王阳明晚年思想的感应论》，《深圳社会科学》2020年第2期，第42页。

“其气未尝不贯通”，“人物浑然同天地之气”，这在甘泉论万物一体时不是偶然间出现，而是有意识为之。由此可见，甘泉无论从“性”上讲万物一体，还是从“心”上讲万物一体，都需要建立在万物同此一气的基础之上。虽然，分析地说有从“性”上、“心”上、“气”上来看万物一体的不同，但这三者之间并不矛盾而是一贯的，因为在甘泉的思想之中从“气”到“心”到“性”本就是一气流行下自然地延伸和扩展，这就是他所说的“故天地人物之气之心之性，一也”。

综上所述，湛甘泉的万物一体论其实是建立在“气”的概念之上，可以说是一种气的一体论，为什么“气”的概念可以为万物一体思想奠基，我们可以从以下几个方面来进行了解。首先，气具有最为广大的普遍性，宇宙间的天地万物都是由气所构成，所以一气之下可以囊括所有的存在物，没有一物可以逃脱在外，如此则可以保证“万物”的在场；其次，气具有同质性，所谓“浑然宇宙，其气同也”，无论是人物之气、鸟兽虫鱼之气、天地鬼神之气，在性质上都是相同的，只是一气流行到不同时空条件下的具体显现，如此则可以保证“一体”道路的畅通；在此基础上，气可以贯通，突破具体存在物存在边界的限制，比如人之形骸；气还可以感通，比如气之精灵者对具体存在物气之清浊厚薄的感应；最后，气还有神妙不测、不可被完全把握的方面，这个层面指向气的变化与升华，表现为个人精神境界的突破，为境界论的万物一体保留了理论空间。正是因为气具有如上的性质与特点，所以甘泉将自己的万物一体思想建基于气论之上。

实际上，阳明在论述万物一体的思想时也使用到了“气”的概念，但并不能就此认为阳明的万物一体学说也是由气所奠基，甘泉与阳明虽然同论万物一体，但理论偏重及其所强调的重点并不相同，由此也带来不同的理论后果及认识世界时的差异，以下便对此进行说明。

### 三、湛甘泉与王阳明万物一体论的异同及其理论效果

我们首先从具体的郊游经验和生存感受切入来考察甘泉与阳明的万物一体之说：

先生游南镇，一友指岩中花树问曰：“天下无心外之物，如此花树，在深山中自开自落，于我心亦何相关？”先生曰：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂。你来看此花时，则此花颜色一时明白起来。便知此花不在你的心外。”（《传习录》下 275 条）

问：“人心与物同体，如吾身原是血气流通的，所以谓之同体。若于人便异体了，禽兽草木益远矣，而何谓之同体？”先生曰：“你只在感应之几上看，岂但禽兽草木，虽天地也与我同体的，鬼神也与我同体的。”（《传习录》下 336 条）

朱本思问：“人有虚灵，方有良知。若草、木、瓦、石之类，亦有良知否？”先生曰：“人的良知，就是草、木、瓦、石的良知。若草、木、瓦、石无人的良知，不可以为草、木、

瓦、石矣。岂惟草、木、瓦、石为然，天地无人的良知，亦不可为天地矣。盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。风、雨、露、雷、日、月、星、辰，禽、兽、草、木、山、川、土、石，与人原只一体。故五谷禽兽之类，皆可以养人；药石之类，皆可以疗疾：只为同此一气，故能相通耳。”（《传习录》下 274 条）

王阳明南镇观花是中国哲学史中的著名事件，历来诠释者众，我们在此想要指出的是，无论是从“寂——感”、“感——应”的结构进行说明，还是通过现象学的意向性理论进行阐发，<sup>21</sup> 其实都已经隐含着承认了心与花的一体性，正如陈立胜所说：“故‘心’与‘花’之意向相关性不是一纯粹意识之相关性，而是一扎根于与物同体的生存实感的相关性。”<sup>22</sup> 这种相关性在后两段引文的问答中体现的更为直接明显，前者问人与禽兽草木为什么是同体的，后者问人有良知那么草木瓦石有没有良知，这两个问题实质上都是在怀疑和追问人与天地万物的一体性。上文在分析甘泉以“心”讲万物一体时曾提到过这种理论困境，即“心”、“良知”等概念毕竟偏重在以主体的面貌而出现的人身上，如果由此讲万物一体，弟子必然追问鸟兽虫鱼、草木瓦石有没有“心”和“良知”。针对朱本思的提问，阳明其实还是从主体出发，从人的心、人的良知出发进行回答，他说“人的良知，就是草、木、瓦、石的良知。若草、木、瓦、石无人的良知，不可以为草、木、瓦、石矣”，这也正如他所说“我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辩他吉凶灾祥？”阳明在进行这类说明时虽然也有心——物之间双向流动的面向，比如心与花是“同归”于寂、“一时”明白的，在说完“天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了”，也会马上补充一句“我的灵明离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明”。但是，总的来说，心与物虽然是一体的，但心、良知毕竟是主宰，他不是单论天地万物是一体，而是说明天地万物与人原是一体，五谷禽兽可以养人，药石之类可以疗疾，都是以“人”为核心和目的而展开，这还是一个具有“主观性”的世界。<sup>23</sup>

阳明在论述万物一体的思想之时也会引入“气”的概念，比如上述《传习录》下 274 条的最后他提到“只为同此一气，故能相通耳”，在《传习录》下 336 条的论述中他也提到“如此便是一气流通的。如何与他间隔得？”陈来在分析阳明的万物一体论时，也指出

21 参考陈来《有无之境》。

22 陈立胜：《王阳明“心外无物”论——《传习录》“岩中花树”章新解》，《中原文化研究》2015年第1期，第34页。

23 陈来在《有无之境》中是用胡塞尔晚期所提出的“生活世界”的概念来理解阳明所说的心物关系。他借用这一术语论述说：“生活世界包括个人的、社会的、感性的和实际的经验，是每个人直接经验范围内形成的那个世界，是一个具有“主观性”的世界，从这个观点来看王阳明所说“天没有我的灵明谁去仰它高……天地鬼神万物没有我的灵明便没有天地鬼神万物了，……今看死的人，他的天地万物尚在何处？”这个被赋予了高、深诸性质的世界显然不是指一个事实的世界，而是一个价值的、审美的、具有意义的世界，“他的天地万物”就是他经验范围内形成的“生活世界”，这个世界离开了他的意识就不成其为他的世界了。”



类似的表达体现了一种“气的一体相通论”，但在最后定性时还是说明“阳明的思想和证明，是以‘灵明’即‘心’为其中心和关键的，体现出心学的特点”，<sup>24</sup>那么，究竟该如何为阳明万物一体论中气的概念定性与定位呢。在阳明论万物一体的几段重要论述中，虽然也都引入了气的概念，而且也似乎将万物一体的得以成立建基于气的一体相通之上，但是，综观其大意要旨，气的一体相通并不是他的核心关切所在，而只是他对良知、感应进行说明时的工具性概念。所谓工具性概念，旨在表明气的一体相通性在阳明的万物一体论中具有工具性、服务性的特点，它本身只是路径，而不是目的和终点，阳明的理论重点还是落在良知灵明和感应之几上。正因如此，我们可以看到，阳明在论述万物一体时并不是一上来就点明气的一体相通然后以此为出发点开始理论铺陈，反而是在弟子的步步追问中，他进行层层解释，在问答的最后说出“只为同此一气，故能相通耳”，“如此便是一气流通的。如何与他间隔得？”这类话语，并且话题就终结在“同此一气”，“一气流通”处，至于为何一气、如何流通，阳明并没有进行更多的解释。在对万物一体进行论证和说明时，阳明会提到气的一体相通，但是，在日常经验和生活世界中，他其实较少从气的视角去玩味和体会这种相通性和一体性，在这一点上，他和甘泉形成了鲜明的对比，本文首先从郊游经验和生存感受进行切入就是想要更加直观朴素的呈现这种差异性。

嘉靖二十三年（1544）八月，七十九岁的湛甘泉舟发西樵，往游南岳衡山，此行之中，他与一众弟子登山涉水、间或讲学，后来游记编为《岳游纪行录》一书。《岳游纪行录》虽为旅游札记，但其所纪见闻亦有值得玩味处，其中一则曾记录到甘泉登山时见藤、树、石相缠所发感叹：

有一大树为藤横缠数匝，凡藤所缠处，树为之瘦。曰：“弟子识之。信哉！藤葫芦相缠之喻矣。况人心至灵，有所缠累，宁复有广大光明之本体乎？”见一树跨生于一大石上，曰：“可以见气无不贯矣。否则，石何以能生此树？”见有小树枝口大树者，与之共生，曰：“可以见一气相通之理矣。否则异根何以同干？”（全集 22,259-260）《岳游纪行录》

这段材料一共描绘了三个画面：其一，树为藤缠，甘泉以此说明心体虽然广大光明，但也有所缠累；其二，树生于石，甘泉以此说明气可以无所不贯；其三，两树共生，甘泉以此说明一气可以相通。石与树从存在状态上来说应是不同“类”的事物，但是岩石之上却可以生长出大树，两种不同“类”事物之间的界限是如何被打破，甘泉在此处是从气的视角来进行回答，无论是岩石还是大树，复归其根不过是一气而已，从气的视域出发就可以突破不同“类”事物之间的界限和限制。小树与大树，虽为同“类”，但各有其根，属于各自独立的个体存在，两个独立存在者在枝干上却缠结扭合，这种共生状态是如何可能的，甘泉还是从气的视角来进行回答，无论小树大树，毕竟同为一气，而气本身就具有相

24 陈来：《王阳明晚年思想的感应论》，第43页。



通的性格。无论是树生于石，还是两树共生，这实际上都是万物一体思想的理论一隅和形象展示，甘泉在此处的认识和回答，也是他对于万物一体理解的自然呈露。

通过上述的例子，我们可以更加形象、直观的理解甘泉的万物一体思想，需要说明的是，这样的例子在甘泉的文献之中并非孤证，恰恰是散落在他日常的生活经验和论文讲学之中，我们由此可以感受到万物一体的理论如何构成了他的思想底色。阳明从“感——应”切入来谈万物一体，甘泉也有类似的讲法，比如他说：

天下古今只是感应而已矣。何以感之即应，疾於影响？宇宙内只是同一气同一理，如人一身，呼吸相通，痛痒相关，刺一处则遍身皆不安。又如一池水，池中之鱼皆同在此水，击一方则各方之水皆动，群鱼皆惊跃。此与孔子梦周公同，以其气一理一也，否则何以能感应？此可以知道。<sup>25</sup>

同样是谈感应，甘泉从“宇宙内只是同一气同一理”出发，最后的总结也是“以其气一理一也”，诠释的重点明显是落在“气”上。阳明从感应之几论万物一体，更加重视的是“感——应”的结构及其与良知的关系，虽然也论及气，但只是工具性概念，是万物一体证明中的一个环节，并不对此进行更多的解释。反观甘泉，他更加重视的是感应的何以可能，并从气的角度作出自己的回答，以“气”来解释“感应”，论述的重点实际上还是“气”。

通过“南镇观花”和“岳游见树”这两个例子，我们可以直观地感受到，阳明和甘泉虽然都很重视万物一体这个命题，但是他们的讨论重点和立言宗旨并不尽然相同。如果将他们对万物一体的理解放到各自的思想体系中来考察，可以发现他们的理解方式其实是其理气心性之说的自然延伸。阳明与甘泉同为明中期心学的代表人物，在以往的哲学史写作中，阳明的地位和意义被更多地凸显，并以他及其弟子后学来总结概括心学的面貌，近年来，随着对甘泉研究的日渐深入，我们逐渐意识到了心学光谱中的其它光束，这给我们提供了一种有别于阳明的心学想象。就万物一体思想而言，阳明与甘泉在立言宗旨和具体论述上都不尽相同，这实际上表现出万物一体的两种理论形态。

湛甘泉的万物一体论其实是建立在“气”的概念之上，是一种气的一体论，这种一体论模式用“气”贯通天地万物，天地万物则成为“气”在时间、空间中的具体展现。甘泉曾言“人之心即天地之心，人之气即天地之气”，人、人之心从本质上来说也是“气”的一种自然展现，只是这种“气”是最精最灵者。无论是人还是天地万物，都同此一气，所以人与天地万物是一体的，这种模式归根于气，主体本身是参与者或观察者，并不因为主体的缺席而动摇万物一体之义，正如“岳游见树”中树与石、小树与大树之间的一体共存并不因为作为观察者的人的存在与否而有所变化。但是，在王阳明的万物一体图景中，他始终非常强调作为主体的“人”、“我”的存在，所以他在表述万物一体的思想时常说“虽

25 《甘泉先生续编大全》。

天地也与我同体的，鬼神也与我同体的”，“风、雨、露、雷、日、月、星、辰，禽、兽、草、木、山、川、土、石，与人原只一体”，这种以“人”、“我”为中心而展开的一体论自然会具有浓厚的主体性色彩，所以阳明会强调“天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辩他吉凶灾祥？天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了”。由此可见，在阳明的万物一体论中，主体自身是不能缺席的，在他看来，如果脱离了作为主体的人而去谈论天地万物之间的一体，不仅难以进行，而且没有意义。

如果将阳明与甘泉为代表的这两种万物一体模式进行理论上的延伸和推演，可以显现出万物一体的两种理论形态：主体性的万物一体论与去主体化的万物一体论。主体性的万物一体论从主体自身出发，重点讨论主体是如何与天地万物为一体的，这种一体性是由主体来实践和完成的，比如阳明所说的“良知”和“感应”。去主体化的万物一体论认为一体性不应局限于主体自身，因为仅仅依靠主体还不能够建立起完全的普遍性，所以他们会寻求另外的概念来统摄宇宙内事，比如甘泉所运用的“气”。需要说明的是，去主体化并不等于不需要主体或缺乏主宰性，在甘泉以“气”奠基的一体论模式中，引导方向的主宰作用由更具有普遍性、决定性的“天理”来完成。

在这两种万物一体论模式中，阳明以为天地万物一定要由良知赋予其意义，而甘泉则认为阳明所理解、表述的“心”还不真正具有普遍性的意义，这实际上也延续了他们在“心”、“物”关系上的争论。现存甘泉与阳明之间的往来书信有十余封，<sup>26</sup> 大部分内容都是围绕着“格物”展开对“心”、“物”关系的讨论：甘泉曾言：“盖阳明与吾看心不同，吾之所谓心者，体万物而不遗者也，故无内外。阳明之所谓心者，指腔子里而为言者也，故以吾之说为外。各从所主而言之，是以不同”；<sup>27</sup> 而对甘泉的格物之说，阳明早先批评其“求之于外”，<sup>28</sup> 虽然后来对他“随处体认天理”的讲法有所认同，但仍然以为“不须换物字作理字，只还他一物字便是”。<sup>29</sup> 从他们各自的立场和思想体系来说，阳明未必认为自己的“心”就是“指腔子里而为言者”，甘泉也不觉得“只还他一物字”就可以真正解决问题，但甘泉为什么会认为阳明的“心”是“指腔子里而为言者”，阳明又为什么认为通过对“物”的理解和诠释可以化解两人的分歧和争端，这是值得进一步分析和挖掘的问题。通过他们在万物一体论上的不同解释模式，我们或多或少也会触碰到这样的问题，或者说，正是因为他们在“心”、“物”理解上的不尽相同，才会发展出万物一体论的两种理论形态。

阳明的万物一体论，始终将作为主体的人放在最为核心的位置，至其晚年胸怀更为博大，关注的不仅是单个的人，更是复数的人，是黎民百姓的生活日用，这个时候，“他的

26 参见陈来：《善本〈甘泉先生文集〉及其史料价值》，《中国近世思想史研究》。

27 《甘泉先生续编大全》。

28 《传习录》。

29 《传习录》。

万物一体思想，在价值观上体现为对生民苦难的一种迫切的悲悯情怀，将拯救苦难的人民作为他内心的一种终极关怀”。<sup>30</sup> 甘泉的万物一体论，没有发展出如此强烈的博施济众、仁民爱物的实践趋向，而是与他的气论、天理观相互配合，在理论方面越来越成熟圆融，“随心、随意、随身、随家、随国、随天下”，更“随其所寂所感时”，从而收摄成为具有强烈普遍性和决定性，无所不包的一本体系。

## 结语

湛甘泉与王阳明都很重视由明道所提点出来的万物一体学说，他们在初见定交时就曾通过此一义理来切磋琢磨。但是，随着后来二人学术进路的不同，他们对万物一体的阐发无论在论证方式还是强调重点上都不尽然相同：甘泉的万物一体论建立在“气”的概念之上，用“气”所带来的普遍性及其所具有的贯通、感通的特质来说明万物一体的何以可能；阳明则侧重从主体良知的角度切入万物一体，他从主体出发去观照万物，更加重视良知发用与感应之几，由此去说明万物一体的实现方式与实践向度。甘泉的万物一体思想，与他关于“心”、“气”的论述是一脉相承的，这实际上显示出了明中期心学中不同于阳明及其弟子后学的别样风景，可以进一步拓展与丰富我们对心学的认识和想象。

30 陈来：《王阳明的万物一体思想》，第45页。

# 中国共产党人“无我”论对中国传统哲学的继承与创新

杨玉婷

中共四川省委党校哲学教研部

## 摘要：

习近平总书记 2019 年在会见外国政要时说到“我将无我，不负人民”。中国共产党人的“无我”论中首先包含着“有我”，从自强不息奋斗的“有我”升华为厚德载物的“无我”需要使小体听命于大体，实现内在的修养，进而推己及物，实现外在的事业。之于中国共产党人，就是全心全意为人民服务的“有我”精神，通过党性修养，向着习近平总书记提出的“我将无我，不负人民”升华，“有我”与“无我”的精神共同指向中华民族的伟大复兴、中国人民的幸福，进而无限扩充至于全人类，以谋求建立“人类命运共同体”。从现实、具体的仁爱出发，亲亲而仁民，爱中国人民、实现中国人民的幸福是强意义的精神实践，爱全人类、推进人类命运共同体的建设是弱意义的精神实践。中国共产党人的无我之境是至高的道德理想，超越了传统的抽象意义上的“大同”，而走向包融多元文明的“人类命运共同体”。

## 关键词：无我 有我 中国共产党人 人民

习近平总书记 2019 年在会见外国政要时说到“我将无我，不负人民”，建党一百周年的“七一”讲话提出了“坚持真理、坚守理想，践行初心、担当使命，不怕牺牲、英勇斗争，对党忠诚、不负人民”的伟大建党精神。“牺牲”、“斗争”，是为了追求的真理和理想，为了坚守的初心和使命。生命是“我”存在的基础，为了真理、理想、使命而奋斗努力是“有我”的精神，而为此毫不顾己至于甘愿付出生命是“无我”的精神，中国共产党人就是将“我”融入于“为中华民族伟大复兴”的事业之中，在“个体”与“群体”的辩证统一中突出群体的至上本色，在为群体利益而奋斗之中建构出个体的形象、实现个体的价值。中国共产党为人民幸福而奋斗终生的“无我”精神既是马克思主义政党的本质属性，也是对中国传统文化之精神的继承与发展。马克思、恩格斯在 100 多年前的《共产党宣言》中已指出：“共产党人不是同其他工人政党相对立的特殊政党。他们没有任何同整个无产阶级的利益不同的利益。”<sup>1</sup>《中国共产党章程》明确规定：“党除了工人阶级

1 《马克思恩格斯选集》第1卷，第285页。

和最广大人民群众的利益，没有自己特殊的利益。”习近平总书记指出：“党除了人民利益之外没有自己的特殊利益，党的一切工作都是为了实现好、维护好、发展好最广大人民群众根本利益。”<sup>2</sup> 为人民的利益而奋斗是中国共产党人的理想、信仰和价值取向，而人民的扩大体指向着《共产党宣言》中的“全世界无产者”以至于全人类的“一切人的自由”联合体。习总书记提出的“人类命运共同体”也是其中应有之意。孔子曰：“朝闻道，夕死足矣。”“道”既指终极目标，也指达到目标的手段，即道路。目标和手段既是“我”的追求和行动，又构成了“我”本身的内涵。在实现目标道路中的“无我”乃是中国精神代代相传。

### 一、有我之境 3：共产党人奋斗精神与君子自强不息

毛泽东同志有一句名言：“与天奋斗，其乐无穷。与地奋斗，其乐无穷。与人奋斗，其乐无穷。”《中国共产党章程》中说到：“党的最高理想和最终目标是实现共产主义。”中国共产党人始终将实现共产主义作为奋斗方向。以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人完成了新民主主义革命，建立了中华人民共和国，确立了社会主义基本制度；以邓小平同志为主要代表的中国共产党人做出改革开放的历史性决策，深刻揭示社会主义本质，成功开创了中国特色社会主义；以江泽民同志为主要代表的中国共产党人，开创全面改革开放新局面，推进党的建设新的伟大工程，成功把中国特色社会主义推向 21 世纪；以胡锦涛同志为主要代表的中国共产党人，强调坚持以人为本、全面协调可持续发展，形成中国特色社会主义事业总体布局，成功在新的历史起点上坚持和发展了中国特色社会主义；十八大以来，以习近平总书记为主要代表的中国共产党人，以新时代中国特色社会主义思想为指导，为中国人民谋幸福，为中华民族谋复兴……中国人民站起来、富起来、强起来的道路充满了艰辛，这其中离不开共产党人奋斗精神的指引和坚持。共产主义战士保尔·柯察金曾有名言：“人最宝贵的东西是生命。生命属于我们只有一次。人的一生应当这样度过：当回忆往事的时候，他不为虚度年华而痛悔，也不为碌碌无为而羞愧；在临死的时候，他能够说：我的整个生命和全部精力，都已经献给世界上最壮丽的事业——为人类的解放而斗争。”个体在全人类解放事业中的“生命”周期是很短暂的，但唯在这一短暂的生命中兢兢业业于奋斗，才能为实现理想而推进步伐，以千千万万个个体铸就人类解放的万里长城。建立中国共产党、成立中华人民共和国、推进改革开放和中国特色社会主义事业，中国共产党带领人民奋斗的步伐从未停止，也不会停止。“中华民族复兴的使命要靠奋斗

2 《习近平谈治国理政》第三卷，第137页。

3 “境”是境界之义，古字“境”通“竟”，原指乐曲终止，后引伸包括时间、空间的边界，“界”是地域边界，后引伸为物质世界以至于思想、精神的边界。境界没有明确的定义，可以说是人的心灵自我提升所达到的精神界域或境地。它不是纯理性的，尤其是中国哲学中的境界论，包含着情感需要、直觉体验、目的追求、意向活动、修养功夫等多个维度。



来实现，人生理想的风帆要靠奋斗来扬起。”<sup>4</sup>历史的发展有其自身的规律，但人在其中并不是完全消极被动的，积极探索历史发展大势中，主动抓住机遇，奋发有为，锐意进取，这其中饱含着人的主观能力，表现为中国共产党人“有我”的能动精神。

奋斗的精神是中国传统文化之独特精神，源远流长。<sup>5</sup>儒道同源的经典《周易》首卦“乾”《象》<sup>6</sup>曰：“天行健，君子以自强不息。”唐孔颖达疏曰：“‘天行健’者，谓天体之行，昼夜不息，周而复始，无时亏退，故云‘天行健’。此谓天之自然之象。‘君子以自强不息’，此以人事法天所行，言君子之人，用此卦象，自强勉力，不有止息。”<sup>7</sup>天道自然运行不息，以人效法自然则也当自强不息。此亦《道德经》：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”向天道“不息”之精神看齐、学习是中国传统思想中的天人合一——天道与人事之必然与当然。“天人合一”思想既是宇宙论的本体思维，也是伦理学的道德形而上学，强调的是人对于理想的不懈追求的道德情操。这一“天人合一”并不是静观平宁的超越<sup>8</sup>，而是积极作为的推进，是对自身道德的要求（内圣）和对人类和谐事业的追求（外王），《周易系辞》所云：“圣人所以崇德而广业也。”<sup>9</sup>

《周易·系辞》：“日新之谓盛德，生生之谓易。成象之谓乾，效法之谓坤。”君子不断精进努力，以每天增新德行，对效法天道生生不息之理的效法。宇宙大化一阴一阳运动不息，在君子身上就表现为日新其德。这也是《礼记·大学》引汤之盘铭曰：“苟日新，日日新，又日新。”日日新之，没有间断。这是儒家君子修为的要求，也是中国共产党人不断推进理论创新、实践创新、制度创新、文化创新以及各方面创新一以贯之的精神内核，体现的是中国文化中个体人格的主动性。“乾”卦所谓：“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。”

传统文化中个体性与集体性是辩证统一的。《大学》中所强调的“日新”是八条目的底色。八条目及其关系是：“古之欲明明德于天下者，先治其国，欲治其国者，先齐其家，欲齐其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先诚其意，欲诚其意者，

4 《习近平谈治国理政》（第三卷），第335页。

5 2014年5月4日习近平在北京大学师生座谈会上的讲话：“中华文明绵延数千年，有其独特的价值体系。中华优秀传统文化已经成为中华民族的基因，植根在中国人内心，潜移默化影响着中国人的思想方式和行为方式。今天，我们提倡和弘扬社会主义核心价值观，必须从中汲取丰富营养，否则就不会有生命力和影响力。比如……强调‘天行健，君子以自强不息’。”

6 《周易》特点即在“观物取象”，而后以象喻意，以勉励人事。《周易·系辞上传》：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”

7 《周易正义》第10页。

8 李泽厚语。他说：“我认为，包括上述中国传统思想中的人生最高境界的审美也具有这方面的严重缺陷。它缺乏足够的冲突、惨厉和崇高（Sublime），一切都被消融在静观平宁的超越之中。”（《中国古代思想史论》，天津：天津社会科学院出版社，2003.5，第305页）本文则认为，中国传统文化并非如此，而是有积极进取、自强不息的一面。《周易》中此处对“乾”卦的说明正是如此，“一阴一阳之谓道”的阴阳矛盾也有冲突的含义。

9 王弼注：“穷理入神，其德崇也；兼济万物，其业广也。”

先致其知，致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”安定家国天下是君子的目标，实现格致诚正是君子的手段。两者中间最为关键者是“修身”。这一“修身”正是君子“有我”的投入。“我”在家国天下之中，通过了解外物、求得知识、诚敬意念、端正内心进行道德修养、提高应事本领，进而达到和睦家族、治理国家、安顿天下。“有我”之修身既是八条目核心的一环，又在与其他七项的环环相扣中成为整体的一部分而融于整体之中。齐家、治国、平天下是古代圣贤君子毕生的追求，正因为有此理想才有颜回“拳拳服膺而弗失之”的好学动力，才有曾子一生“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”的自律能力。

如果说“平天下”是古圣贤的理想，那么“实现共产主义社会”是中国共产党人的理想。中国传统文化中“有我”的奋斗精神之所以能成为中国共产党人的精神命脉之一，就是因为中华民族千百年来为理想而奋斗的文化基因在入世而非出世，在此岸而非彼岸。中国传统观念里没有“天国”与“人世”的对峙，“天”是人化的现实世界，而非超越的彼岸。人所追求的“道”不在天国，而在人世。《中庸》引孔子曰：“道不远人，人之为道而远人，不可以为道。”求道只能在现世，现世就在属人的社会群体之中，与西方基督教徒把人生的意义和生活的信念寄托于超越世间的神不同，中国人是在现实的人伦生活中通过齐家、治国、平天下来实现自身的价值和安放人生的信仰。中国传统文化结构中的非宗教性与马克思主义是一致的。马克思主义批判宗教是颠倒的世界，“宗教是还没有获得自身或已经再度丧失自身的人的自我意识和自我感觉。……这个国家，这个社会产生了宗教，一种颠倒的世界意识，因为它们就是颠倒的世界。”<sup>10</sup>宗教世界中的人是丧失自身的，即没有“有我”的人性意识，在那个世界里人的本质在幻想之中而不具有真实的现实性，也就缺乏个体的主动精神。宗教是神道主义而非人道主义，宗教徒只顾及上帝却并不真诚关心他的邻人。中国人归宿在有他者的社会群体，所具有的“自我牺牲的献身精神和拯救世界的道德理想”是可以真切地在现实中创造一个美好的、平和的世界，这个世界在传统儒家是“大同社会”，在中国共产党人就是“共产主义社会”，在当前的实践是“两个百年”奋斗目标和“中国梦”。这一目标是现实的，也正因为是现实的，所以具有强大的感召力和凝聚力：“无论过去、现在还是将来，对马克思主义的信仰，对中国特色社会主义的信念，对实现中华民族伟大复兴中国梦的信心，都是指引和支撑中国人民站起来、富起来、强起来的强大精神力量。”<sup>11</sup>

## 二、无我之境：习总书记“我将无我，不负人民”与君子厚德载物

10 《〈黑格尔法哲学批判〉导言》

11 习近平：在庆祝改革开放40周年大会上的讲话，2018-12-18.

2019年3月，习近平总书记在会见意大利众议长时说到：“我将无我，不负人民。我愿意做到一个‘无我’的状态，为中国的发展奉献自己。”<sup>12</sup> 习近平总书记追求的“无我之境”可以说是对前辈中国共产党人精神的凝练和后辈中国共产党人精神的感召。“我将无我”的句式中包含两个“我”，主语之“我”是“有我”，宾语之“我”是“无我”。以形式逻辑来表达则是A=非A，这是不可被理解的，而从辩证逻辑来理解，短语中的“将”是一个动态走向，即从“有我”向“无我”的升华和扬弃，那么，“有我”与“无我”不是绝对的对立，而是辩证的统一，共同指向“人民”，而被“不负人民”所包容与整合。

这一“无我”不是道家有生于无的本无，也不是佛家四大皆空的空无，包含但不限于孔子绝四中的“毋我”，近于冯友兰所谓的“天地境界”。道家的“无”是宇宙本体之无，“万物生于有，有生于无”。万物、有、无是三个层次，“无”是万物的本源，而不是伦理学上的人的精神境界。佛家的“无我”是指事物没有实、常、主宰、自在义，没有常一主宰自在的实我，皆是随因缘巧合而生灭。<sup>13</sup> 没有实我，也就无所谓从“有我”到“无我”的运作。

儒家人生哲学确实追求“无我”的境界，即忘却自我的精神状态，但又不仅仅是“子绝四：毋意、毋必、毋故、毋我”的“毋我”。“毋我”所无掉的“我”是欲望的小我，而非利他的大我。朱熹注曰：“绝，无之尽者。毋，史记作‘无’是也。……我，私己也。”<sup>14</sup> 古人认为“我”分为“有我”与“无我”，而“有我”又分为“大体”和“小体”。孟子说：“从其大体为大人，从其小体为小人。”（《孟子·告子上》）“大体”是人性崇高的一面，偏向于神性的一面，“小体”是人的私利欲望，偏向于兽性的一面。人作为天地人三才之一，介于神与兽之间。君子修养即是要克除私欲、私己，以达到使小体听从于大体的状态：“心为形役，乃兽乃禽”，受制于欲望者是小人，“克念克敬，百体从令”，能以心控制欲望者是大人。<sup>15</sup> 孔子“毋我”是要除私欲的小体而要保持独立自主的大体，但这里“毋我”的表述更强调的是对私欲的克制，还没有体现出升华于“无我”的崇高。克除私欲还须要在“君子厚德载物”的广泛博大中上升于“天地境界”的大我才是“无我”。

《周易》次卦“坤”《象》曰：“地势坤，君子以厚德载物。”疏曰：“君子用此地之厚德容载万物。”<sup>16</sup> 君子像广博的大地一样承载万物，以使万物以生长。《彖》曰：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆；含弘光大，品物咸亨。”君子如坤卦，其能使万物生长是因顺应了万物的本性（万物的本性是客观的，在古人就表达为不以人的意志为转移的“天”），君子厚积其德，以博大的胸怀、能力、自信以助力于万物，

12 《习近平谈治国理政》（第三卷），第144页。

13 正果法师：《佛教基本知识》，北京：中国人民大学出版社，72-74页。

14 《四书章句集注》

15 《四书章句集注》

16

这一光大的力量无所不包，而能使万物都顺利通达。正如上文已说过，君子成己成物，必须在成就他物中成就自己，在成就他物之中消融自己，而指向无我之境。将有限的小我投入到无限的宇宙大化之中，此时的我已同于万物、融于万物，所以说是“无我”。此处，坤卦表现为“顺”，其谦逊在于，一方面顺遂万物各自的性情以辅助之，另一方面既成物后功成身退，不居功不伐善，正如庄子曰：“至我无己，神人无功，圣人无名。”中国古代传统文化从“有我”到“无我”，就是从三不朽的立德立功立言到无己无功无名的升华，也既是从乾卦的自强不息到坤卦的厚德载物。

“物”是我之外的他者，对于共产党人而言最直接的就是“人民”。“我将无我，不负人民”，正是中国共产党人在实现人民幸福的道路上升华自我进而达到忘我的境界。要做到这一点，需要“乃顺承天”地了解人民的特质，以顺应人民的需求，要厚积其德、克服小我以造就强大的能力和自信，找到一条切实可行的道路，最后将自身融入人民，升华为与人民同呼吸、共命运。

人民是什么？毛泽东同志曾在革命时期提出“人民是什么？在中国，在现阶段，是工人阶级，农民阶级，城市小资产阶级和民族资产阶级。”<sup>17</sup>邓小平同志将知识分子列入人民范畴，并以“社会主义”、“爱国主义”为原则，将一切拥护社会主义的爱国者，拥护祖国统一的爱国者纳入“人民”的范围。习近平总书记在新时代将人民落实到具体的人，“人民不是抽象的符号，而是一个一个具体的人，有血有肉，有情感，有爱恨，有梦想，也有内心的冲突和挣扎。”<sup>18</sup>这与《共产党宣言》“每个人的自由发展是一切人自由发展的条件”中关注“每个人”紧密相承。人民的需求是什么？中国共产党在新中国成立后对我国社会主要矛盾的三次论断中都突出了“人民的需要”，从“经济文化迅速发展的需要”<sup>19</sup>到“物质文化需要”<sup>20</sup>，到新时代“人民对美好生活的需要”<sup>21</sup>。根据人民需要的变化，在坚持社会主义道路的前提下不断改进、丰富、完善中国特色社会主义的内涵，全面推进现代化建设，多方面、全方位地实现平衡发展，物质文明精神文明协同发展，“五位一体”共同建设，以提升人民的幸福感、获得感、安全感，始终将满足和引导人民的需求作为中国共产党的己任。

习总书记在“我将无我，不负人民”之后举了一个例子，他说：“一个举重运动员，最开始只能举起 50 公斤的杠铃，经过训练，最后可以举起 250 公斤。我相信可以通过我

17 《毛泽东选集》第4卷，第1475页。

18 《治国理政第二卷》，第317页。

19 1956年党的八大指出：“我国国内的主要矛盾，已经是人民对经济文化迅速发展的需要同当前经济文化不能满足人民需要的状况之间的矛盾”。

20 1981年党的十一届六中全会通过的《关于建国以来党的若干历史问题的决议》指出：“在社会主义改造基本完成以后，我国所要解决的主要矛盾，是人民日益增长的物质文化需要同落后的社会生产之间的矛盾。”

21 2017年党的十九大报告提出：“我国社会主要矛盾已经转化为人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾。”



的努力、通过全中国 13 亿多人民勠力同心来担起这副重担，把国家建设好。我有这份自信，中国人民有这份自信。”<sup>22</sup> 他将自己比做举重运动员，最开始的时候能力有限，但只要有为中国人民服务之心、不忘初心牢记使命，可以不断地加强训练、修养德行、提升本领（厚德），由只能举 50 斤杠铃的“小我”锻造成举起 250 斤的“大我”，为了人民、相信人民、依靠人民（载物），以现实国家富强、人民幸福。这是习总书记的心声，也是无数中国共产党人的心声。

### 三、从有我之境到无我之境的修养路径继承与创新

在中国的革命、改革、建设道路上，每一个中国共产党人都在不断磨砺人性、锤炼党性、张扬个性，以君子厚德载物的气概不负人民的期待，实现无我的超越。这与传统修养论的实现路径是一脉相承的，具体可分以下几个环节：

无我是要树正念，做正面知礼工夫。在中国共产党是提高政治能力、净化政治灵魂，创新在于依法治党、营造良好政治生态。“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。”喜怒哀乐、七情六欲是人的生理性情。君子是人，中国共产党人也是人，都有喜怒哀乐、七情六欲，受外界影响发动而有中不中节之分。正念工夫分为内、外两面：内在自省，外在礼治。向内是自觉内在良知，以内心的自律来限制过分的欲望。先秦孟子集义养浩然正气，是积累善事，使事事合于义，“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长”，时刻在行为上以礼仪操守和社会要求规范自己；宋儒朱熹主敬涵养、格物穷理，是时刻收敛、谨畏、专一、提撕内心，加强读书学习、应事接物；明儒王阳明知行合一与致良知，是通过本心发用、良知呈现而扩充以进行道德实践。向外是承认外在规范，以规矩来引导欲望。子曰：“里仁为美，择不处仁，焉得智。”智慧的修养要靠近仁德的人，主动接受仁人的教诲和感召。荀子曰：“蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，与之俱黑。”在笔直麻丛中生长的蓬草自然会挺直，所以“君子居必择乡，游必就士。”再如孟母三迁以见环境对育人的重要作用。靠近良好的环境，建构礼治的社会，有利于个人品德的塑造。关注私欲、整治欲望的内外方法被中国共产党人积极吸收、充分发扬。我们党历来重视思想和作风建设。毛泽东同志在延安时发起整风运动是党内学习教育实践活动的生动典范，成功去除了党内存在的主观主义、宗派主义等问题。为加强党员教育，建设了各级党校，提升党员的理论水平。十九大强调以社会主义核心价值观作为党员的思想原则和行为准则，推进党风建设、加强党性教育，加强对优秀共产党员的典型宣传，以榜样的力量、楷模的风范来感染和带动更多的党员干部。通过党史学习、教育整顿，让共产党员主动知规矩、守规矩，自觉自律。从内，加强党员的学习教育、提高思想境界、增加“四个意识”，实现“不想腐”；从外，从严治党、依法治党，实现“不敢腐”；从新，营造良好的政治环境，作到“不能腐”，以先

22 《治国理政第三卷》，第144页。



进带后进，助推党性共建。

无我要去邪念，做负面知止工夫。在中国共产党人就是要有“吃苦在前，享受在后，克己奉公，多做贡献”的公仆情怀。《大学》曰：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能得。”“知止”就是知道当止之处，去掉过多的欲望和生出的邪念，不为诱惑而躁动，以保持心灵的平静安宁。道家老子提出“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为”。<sup>23</sup>减少物质需求和不必要的政举，采取无为而治，“涤除玄览”、“为而不恃”，<sup>24</sup>洁净心灵，施为而不求回报；庄子主张“致虚极守静笃”、“心斋”、“坐忘”，<sup>25</sup>通过默坐静思超脱世俗、保持心虚空明而求得精神自由。这些是以简单的物质生活和高尚的精神追求来消减欲望、消除邪念，超脱欲望束缚而获得精神独立的自由。习近平总书记常将王阳明“心学”工夫作为修养的路径来要求自己 and 领导干部。在第十九届中央纪委三次全会上，习总书记说到：“领导干部特别是高级干部必须从知行合一的角度审视自己、要求自己、检查自己。”<sup>26</sup>“知行合一”正是王阳明去邪念的要求。阳明说：“我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处便即是行了，发动处有不善，就将这不善的念克倒了，须要彻根彻底不使那一念不善潜伏在胸中。”<sup>27</sup>阳明对内心中“不善的念”非常警惕，生出一丝不善的念头都要克制、除尽，这要求时时警惕内心、经常反省自己。正如习总书记在群众路线教育实践活动总结大会上说：“就像房间需要经常打扫一样，思想上的灰尘也要经常打扫，镜子要经常照，衣冠要随时正，有灰尘就要洗洗澡，出毛病就要治治病。”<sup>28</sup>做到去邪念最好的体现就是慎独。儒家经典“四书”中的《大学》和《中庸》都不约而同地提到“慎独”。《中庸》：“君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”宋儒朱熹注曰：“隐，暗处也。微，细事也。独者，人所不知而已所独知之地也。言幽暗之中，细微之事，迹虽未形而几则已动，人虽不知而已独知之，则是天下之事无有著见明显而过于此者。是以君子既常戒惧，而于此尤加谨焉，所以遏人欲于将萌，而不使其滋长于隐微之中，以至离道之远也。”<sup>29</sup>人的欲望常从隐暗细小之处萌动，起于自己的内心，一念之动即有邪生，他人或可不知，但却是逃不过自己的良知。所以在他人没有见到的时候，也当克勤克敬、时常警惕将私欲去掉。刘少奇在《论共产党员的修养》中也提到“慎独”，共产党员应当做到无私心，即使在独立工作、无人监督、有机会做坏事的时候也不会做，做到诚恳、坦白和愉快。在当前市场经济条件下，诱惑很多、压力很大，欲望在资本的裹挟下越易膨胀，这更需要人内在的自觉，独处之时、心萌之处，

23 《道德经》第48章

24 《道德经》第10章

25

26

27

28 习近平：《在党的群众路线教育实践活动总结大会上的讲话》，人民日报2014年10月9日。

29

多做思想修养工夫、净化内在动机，保持良好的党性作风。只有做到慎独、自律，才能获得自由。因为“自由”不是为所欲为，而是受到限制时仍旧保持善良、高尚选择的一种境界，正如方志敏牺牲前能出的那句“敌人只能砍下我们的头颅，决不能动摇我们的信仰”，身体的不自由并没有阻碍精神的自由，超脱资本的外在逻辑、抵制金钱的低俗诱惑、驱除商业的物质欲望是当前共产党人获得自由的重要和必要的“心学”修养。

无我是要求利他，做向外成物工夫。在中国共产党人就是坚持以人民为中心，创新在走群众路线，为了人民、依靠人民。子曰：“仁者爱人。”朱子曰：“公而无私便是仁。”<sup>30</sup>君子自强不息是个体主动，这说明动力的根源在自身。“厚德载物”表明动力的方向指向“物”，是利他而非自利者。君子要在利他中“自我净化、自我完善、自我革新、自我提高”才能达到忘我的“无我”，也即是整全的大我。这一“有我”的动力在他物（集体）中得以实现，与天地为一，参赞化育，正如《中庸》名言：“诚者，非自成己而已，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。”成就自身（实现“有我”）必推广以成就他人他物，而成就他人他物也即是成就自身。儒家君子要成己必须成物，我是己，与之相对的则是“他”（包括传统中的“人”、“物”），己与他是一对辩证的矛盾体，成己对应于成物。要成就自我，必先成就他者。只有在对他者的实现中才能成就自身的圆满。中国共产党人的初心和使命与儒家君子之德是一脉相承的。习总书记说：“中国共产党坚持执政为民，人民对美好生活的向往就是我们的奋斗目标。我的执政理念，概括起来说就是：为人民服务，担当起该担当的责任。”<sup>31</sup>没有为了人民的责任、担当的作为，“无我”则毫无价值可言。共产党人的“无我”并不是像佛家了不追求的随缘生灭，而是像儒家努力精进的克己奉献，并在这种奉献中达到一种超脱“小我”、自私，而达到“大我”的意向，进而也不斤斤计较于这“大我”，实现对于“我”这一主体的完全消融，将“我”消融于“人民”，消融于为中国人民谋幸福、为中华民族谋复兴的高尚情怀之中。

无我是一种乐观的、快乐的状态。在中国共产党人就是油然而生的自信和坚定，是“不畏浮云遮望眼”、“乱云飞渡仍从容”。中国文化不像基督教是罪感文化，认为人在世间是痛苦地赎罪。既然中国人并没有一个超越的上帝，也就不需要超越的本体，那对现世的生命、当下的生活、身处的人间就自有一份尊敬，为现世的操劳就自带一份快乐。《论语》首篇子即曰：“学而时习之，不以悦乎，有朋自远方来，不亦乐乎。”中国文化是乐感文化。<sup>32</sup>这一快乐是从现实的守义、为仁、助人中生出的。<sup>33</sup>从这一意义上说，儒家又不是纯

30 《朱子语类·性理三》

31 习近平关于社会主义社会建设论述摘编[M]. 北京：中央文献出版社，2017：8.

32

33 孔子说：“君子坦荡荡，小人长戚戚。”以小人、君子做比较也能见君子之乐得其所。小人并不是真正的快乐，小人越是执着于利益，越是感到痛苦，看起来有所得，但其实内心常患得患失、心生愧怍。相反，君子能做到仁者安仁，心胸坦荡，即使贫困也不能得心中坦荡平静之乐。

粹的利他主义，而是利他以利己，只是这种利己并非物质的丰富而是精神的满足。如果说精神追求也是一种欲望，那欲望也有善的，欲救他人于水火、欲实现社会的进步、欲实现国家富强民族振兴，这些欲望都是善的。孟子曰：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”（《孟子·尽心下》）能够在善良的欲望驱动下去奋斗，则能由内而外生出自信、充实而美好、光大而神圣。所以习总书记乐观地说：“我有这份自信，中国人民有这份自信。”<sup>34</sup>相信说出“我将无我，不负人民”的誓言之时，总书记有油然而生的自信、油然而生的快乐。

当然，真正实现了“无我”的人，虽是快乐，却并不觉其为快乐，或者说并非是为了这快乐。在儒家即是“仁”，也是“诚”，“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉”（《孟子·尽心上》），至高的快乐是与天地万物为一体，这便是天地境界。我原是天地中的一员，此时又同于天地大全。达于此状态，则无所谓我与非我，我与他者、我与天地，我即是非我，我即是他者，我即是天地，最终达于“太和”，而“太和”就既是无我的，也是有我的，在其中，“有我”与“无我”的对峙即已消解。我即是我，但我又可以为天地事业、自然造化而抛弃我，所以宋代备受推崇的张载名文《西铭》最后说到：“存，吾顺事；没，吾宁也。”我消融于天地，在天地之中顺其生死之自然，这是“无我”。

#### 四、道德理想主义的崇高追求：超越“大同”，走向“人类命运共同体”

无我之境者必超出国界而指向谋求全人类的共同福祉。《中庸》曰：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”尽人、尽物之性是将己扩展至天地必由的中间环节，有限的“己性”通过中间人、物的桥梁而消融于无限的天地大化之中以达到至高的圆满。所以“天地境界”的圆满又必通过他人、他物表现出来，见之于社会，就是儒家的“大同”理想。既然只有人、物之分，则没有国界之别，共为人类，则对于无我之境者而言，同样仁爱之，对之同样有不忍之心，正如孟子所说至大至刚的浩然正气，是没有国界而充塞于天地之间的。

儒家通过君子的道德修养、社会的礼治安排，欲建构一个天下为公的大同社会。这里所谓的“天下”即是普天之下，在古人并没有主权国家的意识，而只有人类的共同体，虽然有“华夷之辨”，但这种差别仅是文明程度的不同，而非有种族的歧视。<sup>35</sup>所以，天下大同、平天下的理想是超越于国界、民族的限制，而指向全人类的，谋求“不独亲其亲，不独子其子”的人人平等互助共赢的世界。虽然古代建立在剥削之上的社会无法真正实现公平正义和共

34 《习近平谈治国理政（第三卷）》，第144页。

35 即使是所谓“蛮夷”，只要具有优秀的文化，知礼仪、懂教化，一样同于华夏。所以孔子曾曰：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”夷狄能知君臣之礼，则远胜过诸夏乱了上下秩序之分的好。

同富裕，但儒家提出的这一光辉理想却一直激励着中国士人、知识分子，而最终被中国共产党人所继承和发扬。正如习近平总书记在哲学社会科学工作座谈会上的讲话所说的：“自古以来，我国知识分子就有‘为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平’的志向和传统。一切有理想、有抱负的哲学社会科学工作者都应该立时代之潮头、通古今之变化、发思想之先声，积极为党和人民述学立论、建言献策，担负起历史赋予的光荣使命。”<sup>36</sup>习总书记对哲学社会科学工作者有这样的要求，对自己和共产党员更有这样的要求。

中国共产党以马克思主义的科学理论为指导，既致力于中国人民的共同富裕、中华民族的伟大复兴，也同样关注全人类的前途命运，那就是习近平总书记以其博大胸怀和崇高的境界率先提出的“人类命运共同体”<sup>37</sup>建设。许多学者从国家权力、共同利益、可持续发展、全球治理需要等各个现实的方面分析了“人类命运共同体”的提出，但却鲜有学者从共产党人的精神情怀的角度来理解。这一建构的提出，离不开中国和世界各国发展的现实与需要，但也离不开以习总书记为代表的中国共产党人的境界。这两方面是不矛盾的。“人类命运共同体”由习近平总书记率先提出，并推广于全党全中国全世界，是共产党人立足国际现实的全盘考虑与对中国传统文化的精神传承的统一。传统文化中的“天下大同”理想在当代才切实地由“人类命运共同体”所继承和超越，由“一带一路”的建设而逐渐由理念变成现实。

“天下大同”之“天下”在古人是普天之下的“天下”，并不是超国界的“天下观”，正如前文所说，古代的“天下”没有一个从对民主国家的认识进而实现的由国家到世界的跨越，而是对抽象的万物一体的朴素理解。近代以来，尤其是利玛窦来华之后，中国人才打破了传统的想象天下观而有了对世界实际的“万国”的认知。<sup>38</sup>世界各国、各民族都有自身的文化，共同体要求同，但求同并不能消除差异，而必须尊重差异，理解差异，谋求“和而不同”，正如习近平总书记所说：“人类文明多样性是世界的基本特征，也是人类进步的源泉。”“雨果说，世界上最宽阔的是海洋，比海洋更宽阔的是天空，比天空更宽阔的是人的胸怀。对待不同文明，我们需要比天空更宽阔的胸怀。”这需要广阔的胸怀和包容的精神，需要消除傲慢和偏见等私心。

现代民主国家中的人，首先是对本国、本民族、本文化的亲和，对他国、他民族、他文化的划界，才能立足本国，跨越多元国体、多元民族、多元文化以融合协作。儒家讲爱有差等，亲亲而仁民、仁民而爱物，爱是差序的推广。如果是空泛的博爱，无由头的爱邻人同于爱父母，则这样的爱难以真正落实，而如果只爱自己甚至亲人而难以推于他人、人类全体，这样的爱又是自私的。有差等的爱因为从爱近己的事物开始所以是具体的、现实

36

37

38



的，因为能由近及远推广无限又是超越的、博大的。近现代以来资本主义生产的全球化打破国界壁垒，以物质科技的手段将人类更紧密地联系起来，这在现实上带来了世界各国关系间的“同命相连”，这是不争的事实。但并非所有国家和人民都能给予他国以同情与帮助。唯有中国共产党人率先垂范，从“万物一体”的思维很容易地转化为“全球一体”的理念，立足自身的强大推进世界的建设。这是差等之爱，也是博大之爱。习近平总书记将为中国人民谋幸福、为中华民族谋复兴作为根基，同时也欢迎其它国家搭乘中国经济高速增长的“便车”，尤其是对发展中国家和不发达国家提供切实可行的帮助。他在博鳌亚洲论坛上说到：“100年来，中国共产党筚路蓝缕、求索奋进，为中国人民谋幸福，为中华民族谋复兴，为世界谋大同，不仅使中华民族迎来了从站起来、富起来到强起来的伟大飞跃，也为人类文明和进步事业作出了卓越贡献。中国将继续做世界和平的建设者、全球发展的贡献者、国际秩序的维护者。”<sup>39</sup>

“人类命运共同体”是由亲亲而仁民，仁民而爱物，由齐家而治国，治国而平天下，是和与同、我与他、我国与他国的辩证统一，体现着中国的大国风范和中国共产党人的大我情怀、“无我”境界。

综上，中国共产党人的“无我”论中首先包含着“有我”，从自强不息奋斗的“有我”升华为厚德载物的“无我”需要使小体听命于大体，实现内在的修养，进而推己及物，实现外在的事业。之于中国共产党人，就是全心全意为人民服务的“有我”精神，通过党性修养，向着习近平总书记提出的“我将无我，不负人民”升华，“有我”与“无我”的精神共同指向中华民族的伟大复兴、中国人民的幸福，进而无限扩充至于全人类，以谋求建立“人类命运共同体”。从现实、具体的仁爱出发，亲亲而仁民，爱中国人民、实现中国人民的幸福是强意义的精神实践，爱全人类、推进人类命运共同体的建设是弱意义的精神实践。

39 习近平在博鳌亚洲论坛2021年年会开幕式上的视频主旨演讲，2021-4-20.



## 易学视域下的《大学》絜矩之道

姚莺歌

(山东大学 儒学高等研究院 山东 济南 250100)

### 摘要:

《大学》文本短小，絜矩之道作为治国之要、平天下要道，哲学意味不浓，可供深入发挥的空间并不足够。不少学人着眼易学，联系《周易》坤、泰否、同人、谦、损益等卦说明阐释，丰富并深化了絜矩的思想内涵和多元理解。在易学诠释下，絜矩不仅为敬以直内之所推，又须集义而成，敬义夹持，交相互进，与理学重要心性涵养“主敬无适”关系深切。同时，立足于人所共有孝悌慈之仁心，又内在的要求君臣相交，上下一体，仁心流涌，人我无间。慎辟至公，宏博无私，和同于人，与民同利，哀多益寡，均平得施，持谦守谦，居中不倚，才可化成天下。这有一个核心始终贯穿于其中，这就是主善克一、先慎乎德的精神。这不仅是君子《易》十分重要的精神传统，也是儒家长久以来一以贯之的思想精旨。

**关键词：**絜矩；直内方外；仁心相交；慎辟至公；称物施平；天下大同

《大学》于平天下章说“所谓平天下在治其国者：上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右。此之谓絜矩之道。”郑玄称絜矩之道为“治国之要”<sup>1</sup>，认为关键在于絜民之好恶，以天下万民之好恶为“矩”。这种以民心为己心、公好恶的精神，是之后絜矩诠释的重点。在朱熹理解中，絜矩之矩为心，强调人心所同、将心比心，他说：“矩者，心也。我心之所欲，即他人之所欲也。我欲孝弟而慈，必欲他人皆如我之孝弟而慈”<sup>2</sup>。朱熹关于《大学》絜矩之道的诠释对后世影响甚大。笔者曾以朱子为中心专门讨论过絜矩之道的历史诠释，在进一步研究中，发现在历史上有不少学者结合《周易》中的坤、同人、谦、损益等卦来诠释絜矩，这在絜矩之道的解释史上相当独特，本文即从这一角度来专门展开絜矩之道的多元理解。

1 本文系国家社会科学基金一般项目“大同思想与近现代儒学的转化与创新研究”（项目编号：17BZX061）阶段性成果  
作者简介：姚莺歌（1992-），山东大学儒学高等研究院博士研究生，研究方向：儒家哲学（汉）郑玄注、（唐）孔颖达疏：《礼记正义》（下），北京：北京大学出版社，1999年，第1601页。

2 （宋）朱熹：《朱子语类》（二），卷第十六，北京：中华书局，第361页。

## 一、敬以直内，义以方外：絜矩与坤六二

“敬以直内，义以方外”出自《坤六二·文言》：

“直”其正也，“方”其义也。君子敬以直内，义以方外。敬义立而德不孤。“直方大，不习无不利”，则不疑所行也。

孔颖达：“内，谓心也”、“‘直其正’者，经称直是其正也。‘方其义’者，经称方是其义也。义者，宜也，于事得宜，故曰义。”<sup>3</sup>方即义、宜，方外指外正当理，事得其宜，应事接物不越矩。那何为直？《文言》：“直其正也”，《说文解字》：“直，正见也”<sup>4</sup>，直与正关系密切，甚至可以说直即是正。而《说文》“直正见也”显然比《文言》直其正的说法更为精透，于其直内指直透己心，正视己念，洞悉己意，正心、修心，毋欺己心，明豁中正，不邪不曲，浑全纯一，陡然有“戒惧乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”的精谨貌态。不同于“人之视己，如见其肺肝然”的他视，这全为植根于内在之敬的自省和自视。蔡清说得对：“直不自直，必由于敬；方不自方，必由于义。”<sup>5</sup>敬义相持并进，才能厚德“不孤”。如此，不假修习，亦无往不利。

在理学话语中，程朱对此有详尽讨论<sup>6</sup>。他们都肯定敬以直内，义以方外的重要性（甚至以此为儒佛的重要区别），并承认二者之间联系紧密，却尤看重敬以直内。

家铉翁，号则堂，南宋理学家。魏崇武指出，家铉翁在元代理学史上的意义首先在于他作为一位“象山续传”学者，最早将陆学带到北方，是北方学术圈和会朱陆的先驱。<sup>7</sup>但他的学术渊源不是很清晰，思想倾向主要以陆学为本，同时十分推崇朱熹，有宗陆兼朱的特征。他对敬以直内，义以方外的看法，基本接续程朱而来。不过，他将“敬以直内，义以方外”与《大学》絜矩之道相互关联。他说：

《大学》所谓絜矩，即坤六二敬以直内之所推也。知夫子敬以直内之意，即知《大学》絜矩之方所以合乎义也。知大易之直方，即知大学之絜矩。主敬直内，守义方外，相须以成也。知敬义相须，即知直方所以为大也。<sup>8</sup>

若对絜矩之道了解不深，单读这段话可能会费解：坤六二和絜矩有甚关系？二者可相提并论吗？其实，絜矩不仅为治国之要、平天下要道，更“体现着一种很高的道德自律和

3 （魏）王弼注、（唐）孔颖达疏：《周易正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第31页。

4 （汉）许慎：《说文解字》，北京：中华书局，2013年，第268页。

5 （明）蔡清：《易经蒙引》（卷一下），景印文渊阁四库全书（29册），第109c页。

6 详见翟奎凤：《程朱论“敬以直内，义以方外”——兼谈理学对经学的选择性凸显及其自我建构》，《中国哲学史》，2013年第3期。

7 详见魏文《论家铉翁的思想特征——兼论其北上传学的学术史意义》，西南民族大学学报（人文社科版），2006年03期，第79页。

8 （宋）家铉翁：《则堂集》（卷二），景印文渊阁《四库全书》（1189册），第295a-b页。

自觉”，<sup>9</sup>修身意味非常浓厚。家铉翁联系坤六二也旨在发挥絜矩内含的修身主旨，就如他说“絜矩，即坤六二敬以直内之所推也”。朱熹也说“絜矩非是外面别有个道理，只是前面正心修身，推而措之”<sup>10</sup>，与朱熹等学人以修身笼统地言絜矩不同<sup>11</sup>，家铉翁明确将敬、义等理学核心范畴引入絜矩，指出具体的修身之方。

于他，絜矩之道外方合义，处事得宜，是“敬以直内”的结果，敬以直内优于义以方外。但敬义相须，絜矩不离敬，也不可少义。于程颐“敬以直内”即主一，就是做到心中有主，专心意念，不欺不慢，不愧屋漏，不流转散乱。心有主并非心主于某事某物上，也非简单地以外在之敬治养己心，由外在的动容貌、整思虑肃庄其心，而是收敛凝聚，卓然自立，主一无适，闲邪存诚，惺惺提撕，应主于理，做到主体自我意识与绝对天理的融通合一。<sup>12</sup>二程说“独有理义之养心耳。但存此涵养意，久则自熟矣。敬以直内是涵养意。”<sup>13</sup>这里“存此涵养意”无非指存理养心。敬以直内涵养的也只是天理圆融，存理于心，朱熹甚至说敬便是天理。如此私辟得以去除，同民好恶得以可能，絜矩才能实现，就如家铉翁说“知夫子敬以直内之意，即知《大学》絜矩之方所以合乎义也”。但不同于敬为涵养底事，“义自是推行底事”<sup>14</sup>，朱熹说“义是处事截然方正，各得其宜”<sup>15</sup>，涵养在平时，临事接物只是付之于义。他还说“‘义以方外’，只那界限便分明，四面皆恁平正”<sup>16</sup>。义以方外重做、重行，指以义处外，事正当理，外得其宜，安处其位不逾矩。这和“絜矩是四面均平底道理，教他各得老其老，各得长其长，各得幼其幼”<sup>17</sup>，十分相符。

义以方外，理学家多视为“敬以直内”的结果，多把“直内”看得比方外更为根本。家铉翁以絜矩之道为“敬以直内之所推”，显然也重在突出“敬以直内”的心性涵养。絜矩不仅和理学重要心性功夫“主敬无适”存在内在联系，同时又不离“义”存在。直方并用，絜矩才明。吕留良称絜矩之道同民好恶为公之极也，真德秀说“惟至公可以见天下之私，惟至正可以见天下之邪”<sup>18</sup>，这种“公好恶”特性不仅内在地要求敬以直内，守正持正，

9 姚莺歌、翟奎凤：《大学“絜矩之道”的历史诠释和现代价值——以朱子为中心的讨论》，《东岳论丛》，2020年第9期，第140页。

10 （宋）朱熹：《朱子语类》（二），卷十六，北京：中华书局，1986年，第365页。

11 如薛季宣说“所谓絜矩之道皆以身修为本耳”，薛季宣：《浪语集》，《景印文渊阁四库全书》（1159册），第458b页；明杨慎说“《大学》之絜矩即《中庸》之自责自修也”。杨慎：《升庵集》，《景印文渊阁四库全书》（1270册），第333b页。

12 彭耀光说，一则无二三意味着超越了主客二元对立思维模式，取消了习心的分别计较。彭耀光：《二程道学异同研究》，济南：山东人民出版社，2016年，第109页。

13 （宋）程颢、程颐：《二程集》（上），第7页。

14 （宋）朱熹：《朱子语类》（二），卷二十四，第585页。

15 （宋）朱熹：《朱子语类》（五），卷六十九，第1740页。

16 （宋）朱熹：《朱子语类》（五），卷六十九，第1739、1716页。

17 （宋）朱熹：《朱子语类》（二），卷第十六，第361页。

18 （宋）真德秀：《大学衍义》（卷二），上海：华东师范大学出版社，2010年，第31页。

还要真正做到顺从民心，以天下人之心为心，以至上下四旁均齐方正，又为各得所宜、方方正正的义者之事。敬义夹持，相须而成，才是完整圆满的絜矩之道。

元代胡炳文不同，他认为，絜矩之道仅属方外之事。他说《大学》谈诚意首说好恶，絜矩也专就好恶言，“好恶之辟不足以平天下”<sup>19</sup>，惟有慎独“其为好恶也，一诚无伪”<sup>20</sup>，所以于他“慎独是敬以直内，絜矩是义以方外”<sup>21</sup>。家铉翁视絜矩为敬义的统一，内敬是本、体，外方是用。而于胡炳文，絜矩仅属义事，并不是本，与家铉翁强调絜矩有体有用、体用不离有别，他更看重一念之好恶，视絜矩为慎独的发用。

家铉翁以坤六二文言解释絜矩，同时潜藏着絜矩和坤道相合一致。“坤道其顺乎？承天而时行”（《坤·文言》）坤“柔顺利贞”（《坤·彖》），重顺、重守。朱熹说“敬义便有静顺之体”<sup>22</sup>、“敬以直内，义以方外，坤道也，便只简静循守，是顺之义”<sup>23</sup>。絜矩之道顺民而行，不违天理民心，择善固执，又内含简静持守的坤道精神。絜矩在《大学》为平天下治术、要术，理学意味并不浓厚，家铉翁引入“敬以直内，义以方外”进行阐释，使单纯作为治道之絜矩具备鲜明的君子修身色彩，由治道逐渐与理学心性涵养关联深切。

## 二、仁心相交、旁通四达：絜矩与泰否之道

人与他者感通一体，无疑得益于生气的流行和畅通。通过借助气的概念，人人之间相互感通才得以可能。胡炳文也认为，人已感通无间为絜矩的前提和基础，要促成天下平康，还要真正做到“己之心能不间于人”<sup>24</sup>。这种人心交于己心的特质，南宋陈普也颇为肯定，他认为，絜矩之道以民心为己心，君民相交一体，“实与易之泰否相通”<sup>25</sup>。

泰、否卦为《周易》第11、12卦，皆由乾坤两卦构成，因乾坤排位差异才导致卦义相反。泰卦乾下坤上，天气上升，地气下沉，“天地交而万物通也”（《泰·彖》）。否卦坤下乾上，“天气上腾，地气下降，各自闭塞，不能相交，万物无由得生”<sup>26</sup>。清魏荔彤说“天时人事不致离散泮涣，而坏乱溃敝者，赖乎交也”。<sup>27</sup>阴阳相和，天地交感，万物得以萌育成达。君臣相交，心志一体，才能济民安国。

19 （元）胡炳文：《四书通·大学通》（卷一），景印文渊阁《四库全书》（203册），第34d页。

20 （元）胡炳文：《四书通·大学通》（卷一），景印文渊阁《四库全书》（203册），第34d页。

21 （元）胡炳文：《四书通·大学通》（卷一），景印文渊阁《四库全书》（203册），第34d页。

22 （宋）朱熹：《朱子语类》（五），卷第六十九，第1716页。

23 （宋）朱熹：《朱子语类》（四），卷第六十一，第1471页。

24 （元）胡炳文：《四书通·大学通》（卷一），景印文渊阁《四库全书》（203册），台北：中国台湾商务印书馆，1986年，第34a页。

25 （宋）陈普：《石堂先生遗集》（卷一），《续修四库全书》（1321册），上海：上海古籍出版社，2014年，第301c页。

26 （唐）李鼎祚：《周易集解》（卷四），北京：中华书局，2016年，第95页。

27 （清）魏荔彤：《大易通解》（卷三），景印文渊阁《四库全书》（44册），第122a页。



泰彖辞说“上下交而其志同也”，上下所交正为心。此心交，又非简单物质层面之心，于陈普，主要指人心所同然之仁心、孝弟慈之心的交会融通。《大学》说“上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也”。陈普并不关注“所欲与之聚之，所恶勿施尔”（《孟子·离娄上》）的具体得心之道，而视心为阴阳阖辟之大机，看重君心与民心的融通互动，强调孝弟慈仁心的施行和践履。

他认为，仁作为心之全德，主于爱亲爱人。絜矩之道说老老兴孝、长长兴弟、恤孤不倍，即爱亲和爱人。于他，孝弟慈为仁之用，明德为仁之体，“用行则其本明者明矣”<sup>28</sup>，强调以孝弟慈之用统摄仁之本体。他说“心孝弟慈爱则心正，身孝弟慈爱则身修，家孝弟慈爱则家齐，国孝弟慈爱则国治，天下孝弟慈则天下平”、“兴孝兴弟则其爱心各行于其家，不倍则其爱心遍于人已亲疏而无间，老老长长恤孤则已之亲亲仁民之心无不周。君臣上下彼此物我交通融贯，春生之气旁通四达，道理得而风俗淳，天地位而万物育。为之君者垂沐拱手以临乎其上，夫是之谓天下平。”<sup>29</sup>只有天下之人皆尽其孝弟慈爱之心，君臣上下，仁心和融，才是真正的天下平康。

陈普强调孝弟慈之心，有上之人的躬行，也有下之人的兴起和践行，还包括上之人亲亲仁民之心向下之人的输送和流通。本质上言，这是一种基于心之所同然之上宣阐仁德之治的显现。孟子有“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼，天下可运于掌”（《孟子·梁惠王上》）的推恩之举、又说王道无他，只是将亲亲敬长的良知良能达之天下。陈普视孝弟慈之心为平天下的根本，与孟子思想内核有着相当一致性。之后，阳明后学罗汝芳继承孟子学传统，从心学立场大力阐述孝弟慈，视作不虑不学的良知良能，等同于《中庸》“天命之性”，并提升到仁的高度，认为夫子从心所欲不逾矩之学即此孝弟慈之学。

基于对孝弟慈爱之仁心的重视，陈普指出，“矩者方也，仁心四达均齐方正而无不到之谓也，已与人皆同此良心，知而使之各尽其心，所谓絜矩也”。<sup>30</sup>他说絜矩之机括在君，只有上之人竭尽其爱亲爱人之性，躬行践履，为人表率，兴起下民之爱亲爱人之良心，才能真正做到成位于天地之中，一民风，立皇极。絜矩正是使人皆尽己心，兴孝兴悌，慈爱交融，仁心流淌，人我无间，美美与共。又因君民同此爱人之心，“融则天地变化草木蕃，不融则杀机变而龙蛇走陆”<sup>31</sup>，融即交泰，不融即否塞，絜矩主旨正见于“泰否之分，上下交不交之辨业”<sup>32</sup>。君民之心交是陈普阐释絜矩的关键，这种心之间的互动不是简单阴阳相交、天地之气的融合，而是人人所共有孝弟慈之仁心的周遍和流涌，是絜矩之机括，也是絜矩能够平治天下的心性论根据。

28 （宋）陈普：《石堂先生遗集》（卷一），《续修四库全书》（1321册），第300d页。

29 （宋）陈普：《石堂先生遗集》（卷一），《续修四库全书》（1321册），第300d-301a页、第301a-b页。

30 （宋）陈普：《石堂先生遗集》（卷一），《续修四库全书》（1321册），第301b页。

31 （宋）陈普：《石堂先生遗集》（卷一），《续修四库全书》（1321册），第301b页。

32 （宋）陈普：《石堂先生遗集》（卷一），《续修四库全书》（1321册），第301c页。



### 三、和同于人、慎辟至公：絜矩与同人

元代胡震非常看重絜矩之道克私扩公的精神，认为其与《周易》同人卦在义理上相互贯通。同人为《周易》13卦，上乾下离，天体在上，火性炎上，两相亲和，象征和同与人。孔颖达：“同人，谓和同于人；野，是广远之处，言和同于人必须宽广无所不同，用心无私”<sup>33</sup>，这揭示出同人广阔公正、无私宽朗的境界。但“与人和同，易涉邪僻”<sup>34</sup>，所以君子要守持正固。彖辞说“‘同人于野，亨，利涉大川’，乾行也”，乾健纯正十分关键。

初九“同人于门，无咎”，实为同人卦义的再申述。王弼：“居《同人》之始，为‘同人’之首者也。无应于上，心无系吝，通夫大同，出门者同……谁与为咎”<sup>35</sup>。胡震说“初九以刚正之德居同人之始，不系累于一家之私，而出门同人，公之至也。”<sup>36</sup>还以张载“民胞物与”嵌入其中：“吾一出门则天地四方，孰不吾同者，又何咎之有？初九之同人于门者，想曰父天母地均有此生肖貌赋性，孰匪同气？”<sup>37</sup>从一气流流行看，宇宙间无不是吾之同胞，与吾息息相通，而真正实现和同与人，还要有至公之心，“无好恶无偏党无私昵以累其心”。<sup>38</sup>

胡震认为，出门同人的至公之心正显现絜矩之中：

虽然立爱自亲始，立敬自长始，圣贤之出门同人，非漫无差等之分也。推己之心以及人，使天下各亲其亲各长其长，如《大学》絜矩之道，同人之公，其以是道欤？”<sup>39</sup>

与絜矩“孝弟慈”并列不同，胡震单提爱亲敬长，以至公之爱，推己及人，为圣贤出门同人的锁钥。推己及人、实现天下亲亲长长的关键是秉持至公之心，这也是絜矩的基本旨趣。絜矩即孟子“推恩”、朱熹“我要恁地，也使彼有是心者亦得恁地”<sup>40</sup>，要求“所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右”，“又须以天下之心审自家之心，以自家之心审天下之心”<sup>41</sup>，至公无私，廓然中正，慎辟慎恶，才能“上下四面都平均齐一”<sup>42</sup>，否则丧师失命，为天下戮杀。若联系同人六二，其慎辟至公之意更明朗清晰。

与至公无咎初九不同，六二“同人于宗，吝”为君子警戒不许。孔颖达：“系应在五，

33 （魏）王弼注、（唐）孔颖达疏：《周易正义》，第72页。

34 （魏）王弼注、（唐）孔颖达疏：《周易正义》，第72页。

35 （魏）王弼注、（唐）孔颖达疏：《周易正义》，第73页。

36 （元）胡震：《周易衍义》，景印文渊阁《四库全书》（23册），第533b页。

37 （元）胡震：《周易衍义》，景印文渊阁《四库全书》（23册），第533b-c页。

38 （元）胡震：《周易衍义》，景印文渊阁《四库全书》（23册），第533b-c页。

39 （元）胡震：《周易衍义》，景印文渊阁《四库全书》（23册），第533c页。

40 （宋）朱熹：《朱子语类》（二），卷第十六，第360页。

41 （宋）朱熹：《朱子语类》（一），卷第十五，第297页。

42 （宋）朱熹：《朱子语类》（一），卷第十五，第297页。

而和同于人在于宗族，不能弘阔”<sup>43</sup>，尚秉和：“卦五阳皆同于二，今二独亲，则三、四忌之，致吝之道”<sup>44</sup>。胡震指出：

同人之道，莫贵于宏博，莫患于狭隘。六二同人于宗，其系应则同之，非其系应则不与同，其亲故则同之，非其亲故则不与同，好恶不公，作好作恶，皆吝道也。毁誉不公，或毁或誉，皆吝道也。物我不通，立已与物，亦吝道也。<sup>45</sup>

甚至认为《礼记·礼运》大同主旨：不独亲其亲，不独子其子，天下为公，正为此发明。六二病在狭隘，亲则同，非亲则不同，好恶不公，不能宏博，故称吝道。辟即好恶不公，一任私意，独亲其亲、子其子是辟，同人于宗也是辟。絜矩为平天下要术，最忌私辟。在上者谨偏慎辟，宽博至公，皇亲庶民等而视之，才能免除祸乱；同时“民之所好好恶，民之所恶恶之”，为民父母，相互推及，“各得老其老，各得长其长，各得幼其幼”<sup>46</sup>，才可四海康平，天下大同。《大学》絜矩两引《诗经》明确至公慎私，文本短小，可供深入发挥空间并不大。胡震同人、絜矩互言，突出絜矩之道公正无私、天下大同的特点，深化了絜矩意涵。

#### 四、均平得施、天下大同：絜矩与谦、损益卦

明代马理联系谦卦，还特别发挥了絜矩的均齐思想。谦卦为《周易》15卦，上坤下艮，高山下就，象征谦虚。整个彖辞意在说明宇宙间一切事物无不抑盈扬谦，惟君子持谦不渝，终获谦福。《大象传》：“地中有山，谦。君子以裒多益寡，称物平施”。程颐：“山而在地下，是高者下之，卑者上之，见以高举下、损过益不及之义；以施于事，则裒取多者，增益寡者，称物之多寡以均其施与，使得其平也”<sup>47</sup>。裒多益寡、均平得施是谦德重要的两个特性。前者极易联想到益卦损上益下的主旨，王申子以益上九阐述絜矩，正揭示出损有余补不足、与民同利意。马理认为，此即促使天下平康的絜矩之道。他说：

君子体此谦象者，则于凡多者裒取之，于凡寡者增益之，称物之情而平其施，此之谓絜矩之道，而天下所由平也。<sup>48</sup>

同民好恶是絜矩平天下之要，根本指施财于民，物质上惠利爱民，反映在高位之人即要不与民争利，散财聚民，与民同利。否则“财聚民散”，失众失国。这是从利的角度看持谦之要。完整的“以义为利”，除惠利于民，不争民施夺，还有视仁贤为国之大利义。

43 （魏）王弼注、（唐）孔颖达疏：《周易正义》，第74页。

44 尚秉和：《周易尚氏学》，北京：中华书局，1980年，第85页。

45 （元）胡震：《周易衍义》，景印文渊阁《四库全书》（23册），第533d-534a页。

46 （宋）朱熹：《朱子语类》（二），卷第十六，第361页。

47 （宋）程颢、程颐：《二程集》（下），第774-775页。

48 （明）马理：《周易赞义》（卷二），明嘉靖三十五年（1556）本。

如《大学》引《泰誓》说“若有一个臣，断断兮无他技，其心休休焉，其如有容焉。人之有技，若己有之。人之彦圣，其心好之。不啻若自出其口，实能容之。以能保我子孙黎民，尚亦有利哉！人之有技，媚疾以恶之；人之彦圣，而违之俾不通，实不能容。以不能保我子孙黎民，亦曰殆哉！”从宽泛意义上说，谦卦之谦因高山下就而来，联系絜矩，即引导尊位之君下就万民，见贤举才，持谦治国，走到人民群众中去，与群众打成一片，才能真正同民好恶、爱民如子。

以高就下、采多益寡最鲜明的功效是称物施平，齐平整一。于朱熹，“絜矩之道，是使之各得尽其心而无不平也”<sup>49</sup>、“絜矩，则又欲其四方皆准之也”<sup>50</sup>。这种“君子必当因其所同，推以度物，使彼我之间各得分愿”<sup>51</sup>“上下四面都平均齐一而后可”的絜矩特性，与谦卦通过裒多益寡、损有余补不足以称物施平之旨十分相通。称量多寡、轻重有天秤作中的支撑，物物各得其平关键取决于中。表面上看损多益寡，增少减多，实际上隐形的中德始终贯穿其中。彖辞：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦”，《尚书·大禹谟》：“满招损，谦受益”，恶盈扬谦是道之自然，执中持平，才可长保安平。

“谦谦君子，卑以自牧”（《谦初六象》），地中有山为谦，往往“卑下之中蕴其崇高也”<sup>52</sup>。胡一桂说：“一卦六爻，下三爻皆吉而无凶，上三爻皆利而无害。《易》中吉利，罕见若是纯全者”<sup>53</sup>。谦虚对骄盈，骄泰也为《大学》不许：“君子有大道：必忠信以得之，骄泰以失之”。儒家治国以仁德为本，先慎乎德，如果说絜矩为治国之要需具备哪些德目，除忠信之德，谦德也是非常重要的美德。周公旦甚至告诫伯禽：“《易》有一道，大足以守天下，中足以守国家，小足以守其身：谦之谓也”。（《韩诗外传·卷三》）

清代廖平格外强调絜矩中的特性，并与大同理想并言。他认同絜矩与忠恕一致，异于程子“尽己之谓忠，推己之谓恕”<sup>54</sup>，他以“中立为忠，不倚为恕”<sup>55</sup>，认为“《大学》平天下章归重絜矩，居中为忠，前后左右皆得其宜为恕。”<sup>56</sup>于廖平，君子居中才可化成天下。他说“君子居之，中立而不倚”、“以下经言之，《咸》东《恒》西，《既》北《未》南，四首卦为前后左右，而《损》《益》居中以化成之”<sup>57</sup>。《周易》下经咸、恒、既济、未济卦分别代表东西南北，为絜矩所说前后左右，损益二卦为中、是根本，居中持本才可

49 （宋）朱熹：《朱子语类》（二），卷第十六，第363页。

50 （宋）朱熹：《朱子语类》（一），卷第十五，第252页。

51 （宋）朱熹：《大学章句》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第11页。

52 （宋）程颢、程颐：《二程集》（下），第774页。

53 （元）胡一桂：《易附录纂注》，景印文渊阁《四库全书》（22册），第30c页。

54 （宋）程颢、程颐：《二程集》（下），第306页。

55 （清）廖平：《知圣续篇》，《廖平全集》（1），上海：上海古籍出版社，2015年，第435页。

56 （清）廖平：《知圣续篇》，《廖平全集》（1），第435页。

57 （清）廖平：《知圣续篇》，《廖平全集》（1），第435页。

化成天下，平康雍和。这与朱熹“上下左右前后及中央做七个人看”、“上是一人，下是一人，我居其中”的思想十分类似。

基于损益居中，廖平视损益之道为化成天下之要，义在孟子“所欲与之聚之，所恶毋施尔”（《孟子·离娄上》），亦即絜矩之道。他说：

损益之道，损其过即去其所恶，益其不足即进之以所喜。既经损益之后，水不易深，火不易热，柔者能刚，刚者有柔，此絜矩之道。自革纯民以化成天下，功用全在损益。推究其义，未尝不可曰所欲与之聚、所恶勿施尔也。但俗解絜矩只能求悦于四方，不能化成于天下，乃伯主小康之属，非皇帝甄陶万物大经也。<sup>58</sup>

这里涉及他设想中的经典治理模式。四方和天下相对，王伯与皇帝相对。<sup>59</sup>王伯属小统，帝皇属大统，存在疆域大小的不同，呈现出不断递进的关系，又分别对应四方和天下。于廖平，《大学》为皇帝之学，专在平天下，他说“《大学》皇帝标准，专在治平之学”。<sup>60</sup>平天下不是简单指一家、一国之平康，而是“明明德于天下”、“足以化民易俗，近者说服，而远者怀之”（《礼记·学记》）万国齐一、天下大同的盛世景况。也就是需要由小统进至大统，实现全球的和同齐一<sup>61</sup>。大同是廖平思想非常重要的旨归，他认为历来释絜矩只是王伯小康之解，并不能化成天下，反应不出天下大同的旨趣，对历来絜矩的阐发流露出对不满。言外之意说，只有损益居中才能真正将絜矩之道提升到政治理想天下大同的应有高度。廖平损益居中之见，在絜矩与中的讨论中并不突出<sup>62</sup>，但他将絜矩拔高，阐述天下大同的本旨，实耐人寻味。

## 余论

除以上所论几卦外，元代王申子还以益卦“损上益下，民说无疆；自上下下，其道大光”（《彖传》）来讲絜矩，晚清张其淦还着眼渐卦“女归”利在贞正，特别讨论家道贞正于絜矩的意义。《大学》絜矩之道本为治道，哲学意味不浓，经引入易学诠释，它不仅需要敬义夹持，交相并用，和理学重要涵养之方“主敬无适”关联深切，还内在地要求仁心四达，均齐方正。和同与人，与众同利，中立不倚，均平得施，才可天下康平。这在相当程

58 （清）廖平：《知圣续篇》，《廖平全集》（1），第435-436页。现通行本均作伯主，按廖平，当作伯王。

59 皇帝王霸是战国时期广泛流行的政治观念，宋儒中邵雍发挥详尽。在邵雍之上，廖平融入了“大统”、“小统”之说。

60 （清）廖平：《大学中庸演义》，《廖平全集》（5），第409页。

61 刁春辉指出，廖平设想的经典治理模式是祈望于全球大一统，且这些模式朝着天下一统的方向呈现出一种递进的关系，都存在于以《尚书》《周礼》为代表的经典体系之中。详见《近代“天下大同”重塑的经学路径》，《东岳论丛》，2018年12期。

62 中与絜矩，南宋薛季瑄也有留意：“为人上者，下人之所瞻望也。唯中立而不倚，则服而从之”（《浪语集》，景印文渊阁《四库全书》，第1159册，第458c页）。其实，居中不倚也是絜矩“公”特性的应有之义。

度上揭示出平治天下持中诚正、慎德守贞的重要与必要。可以说，联系《周易》坤、泰否、同人、谦、损益等卦，易学诠释进一步丰富并深化了絜矩的思想内涵和多元理解。



## 后疫情时代的身体： 人类文明三种身体观及修身方法的比较研究<sup>1\*</sup>

张道奎

### 摘 要：

全球疫情的持续爆发，对现有人类的医学理论、医药学乃至健身理论都产生了巨大冲击，其中犹以中西医、中西药的差异最具代表性。人类几大文明医学和修身理论的差异，归根结底是身体观的不同造成的。就三大文明的身体观与修身方法来看，欧洲人在解剖学的基础上逐渐形成了人体八大系统的认识，强化并维持八大系统的功能就是体育健身的追求。中国的《黄帝内经》关于身体的形神论、阴阳论、气血论、经脉论，奠定了中医和内丹道以及中国武术的理论基础。印度人为摆脱轮回的痛苦执著于梵我合一的境界，以瑜伽的修身方法追求灵魂与肉体的极致融合。虽然因思维方式的差异导致了三大文明身体观的差异，但其在灵肉二分、多元均衡等身体认知方面仍有一定的认知共性。更因人类身体的唯一性与生理同一性，所以三大修身方法在意、气、动作方面存在着借鉴融合的可能性。融合的新身体观将对医学理论的发展具有重大影响。

**关键词：**身体观；修身方法；体育；武术；瑜伽

**中图分类号：**G852   **文献标识码：**A

自2019年爆发的新冠疫情，已经演变为全球性的医疗、社会事件，其对全球经济发展、社会治理、医学理论等方面的影响都将是巨大而深远的。针对对如何缓解新冠肺炎的临床症状的问题，中西医在发病机理、治疗方案、药物使用等方面都存在较大的差异。因而中西医之间的迥异，也由此在中国又一次凸显了出来。

马克思主义认为，世界观决定方法论；那么具体到医学思想史领域，不同的身体观也决定了各自的身体病变理论与恢复方法，以及不同的修身（即强健肉体）方法。在某种程度上，各大文明的身体观也分别是不同流派的医学、生理学、体育学，乃至不同教派修行功法的理论基础。由此看来，中西医的差异根本在于中国与西方的身体观的迥异。而在今天的几大文明身体观的世界版图中，欧美人的身体观仍牢牢占据着各大领域的主导地位。

欧美的身体观不仅引领着医学、生理学的理论与现实应用，同样引导着修身的方法。当下流行的大致有体育、武术和瑜伽三种成熟的身体改造方案（阿拉伯文明的修身方法不在讨论之内），居于主流地位的则是起源于欧洲地区的体育修身方法。这一基本格局在我国同样如此。我国的这种身体观与修身方法的整体格局是在近代以来西方文化传入的大潮中，在西方医学与竞技体育的传播中，在国家体委的大力提倡中逐渐形成的。

同时，全球疫情也向健康理念与体育理念提出了挑战。在全民健身理念与“治未病”的大健康理念推动下，体卫融合、体教融合、体养融合已经逐步成为新的发展趋向。作为后疫情时代体育强国战略基本实施对象的身体，仍然是体育、医学等领域进行理论创新和实践创新的根本出发点和落脚点。而上文所述的欧美身体观、身体理论与修身方法在理论和实践上的单一性甚至独占性，已经严重制约了我国体育学、医学（尤其是中西医结合发展）乃至生理学的理论创新。重新审视欧美基于解剖学的身体观，发掘传统中国身体观与古代印度身体观的合理内容，探索构建整体性、完善性、融合性身体观的可行性路径，是实施体育强国战略、推行大健康理念乃至创造性复兴中医学的必要理论基础。而身体观及修身方法的比较研究，应该是这一理论创新路向上的有益尝试。

目前我国学界对身体观的研究多集中在中国传统的、以中医理论为基础的身体观<sup>2</sup>方面。从中西身体观的比较入手，分析其现象、差异与原因的主要有《身体的医学化：中西医学的身体观》<sup>3</sup>、《文化与文明视野里的中西医冲突》<sup>4</sup>、《中西哲学身体观之比较及其启示》<sup>5</sup>等等。本文依据对当下社会流行的三大修身方法的观察，结合现有研究性文献中对身体观的叙述，从文明比较的视野上对中西身体观的生成线索、基本面貌及其差异作一个初步的宏观探讨。并在此基础上，尝试提出一个修身方法互相借鉴融合的可能性，以作为继承人类文明的基本身体观、进而发展现有修身理论的引玉之砖。

### 1 三种身体观及修身方法解析

历史地看，人类各文明的身体观基本上都是在轴心期（即公元前 800 年 - 公元前 200 年间）形成的，也正在此时，不同文明之间的身体观开始呈现出了彼此迥异的面貌——例如古希腊的四元素（冷热干湿）说和解剖法、古代中国《黄帝内经》提出的阴阳和气血经络理论、古印度吠陀时代梵我身心二分论等等。正是由于对身体认知上的差别，从而以这

- 2 参见杨丽，葛金文.《黄帝内经》身体观之四层次说[J]. 中医杂志, 2019, 60(18):1531-1534; 燕燕.《黄帝内经》“身体观”考述[J]. 中国哲学史, 2017(04):15-22; 赵希睿. 先秦两汉简帛医书中的气论与身体观研究[D]. 北京中医药大学, 2018; 郑洪. 五行五脏身体观的建构、应用及其文化诠释[J]. 文化研究, 2017(04):135-146; 梁健康. 身体观视角下的简帛医书养生思想和方法研究[D]. 北京中医药大学, 2019; 李有强. 中国古典身体观的转捩: 基于中国体育变迁史的考察[J]. 上海体育学院学报, 2019, 43(03):92-99.
- 3 陈国晨. 身体的医学化: 中西医学的身体观[J]. 山西中医学院学报, 2016, 17(01):65-68.
- 4 唐小兵. 文化与文明视野里的中西医冲突[J]. 南风窗, 2015(24):38-40.
- 5 江怡. 中西哲学身体观之比较及其启示[J]. 现代哲学, 2015(06):79-84.

种认知为基础，就形成了各具特色的身体改造理论和病变恢复方法。所以，今天人类几大文明中的修身理论和医学理论的差异，实际上是身体观的不同造成的。

### 1.1 解剖术与欧美人的身体观以及体育

当下流行的各种体育运动，全国各地如火如荼的健身房，甚至以西医为基础的现代医学理论和医疗体系，这些毫无疑问都是在欧美人的身体观的基础上发展而来的。

欧洲人对人类身体的认识经过了漫长的演进过程——从“医学之父”古希腊时代的希波克拉底开始，疾病和康复不再被认为与神意相关，对人的身体与灵魂的认识就成为医学理论的一部分。身体康复过程的重要手段——外科手术的诞生，则有赖于解剖术的认知基础和技术积累。古希腊人认为人的身体和灵魂都是由四种元素构成的，即冷、热、干、湿。<sup>6</sup>后经盖伦等人的发展，“血液、粘液、黄胆汁、黑胆汁”<sup>7</sup>的体液学说得以创立，统治欧洲医学界两千多年，并一度影响着近代的心理学理论。希腊化时代开始流行的体液学说，是一种朴素的古希腊哲学理论与人体解剖经验的结合，其直至欧洲启蒙时代仍被康德等人深信不疑。同时，古希腊人对身体的形态的追求，完完全全的展现在古希腊时代的人体雕塑中。无论是神还是人，无论是运动员还是哲学家，都是以骨骼肌肉的强壮有力为美，并以竞技体育为展现身体美的方式。奥林匹克运动会“更快，更高，更强（更团结）”的口号几乎可以代表古希腊文明对人体强健形态的认知。在中世纪的基督教时代，宗教的信仰压倒一切，人们普遍重灵魂轻肉体，尸体解剖成为宗教禁忌，欧洲人在认识身体方面推进不大。

文艺复兴以来，欧洲人对身体的兴趣又逐渐浓厚起来：古希腊的体液学说被哈维继承，并在此基础上形成了血液循环学说；解剖学又在达芬奇、维萨里等人那里开始大放异彩。欧洲人对人类身体的认识，随着解剖学的复兴而更精细和深入。维萨里在总结大量解剖案例经验的基础上写成的《人体的构造》（1543）一书，被后人评为近代人体解剖学的奠基之作。

正是在解剖学发展的基础上，在欧洲地区逐渐形成了人体组成的八大系统理论，即运动系统、循环系统、呼吸系统、消化系统、神经系统、泌尿系统、生殖系统、内分泌系统。<sup>8</sup>由八大系统组成的人类身体，在近代信奉解剖学理论的欧洲人看来就如一个钟表，当上帝造好了它，上好了弦，它就可以自己运转了。<sup>9</sup>这一身体观在现代仍被极致地反映在《西部世界》（HBO）等影视作品中。现今国内外医院的科室分类，也详尽地体现了欧洲人在解剖学基础上形成的可不断细分的身体观念。身体可以划分为互不统属的八大系统，系

6 张轩辞. 灵魂与身体：盖伦的哲学与医学[M]. 上海. 同济大学出版社, 2016:50.

7 参见（古希腊）希波克拉底著, 赵洪钧, 武鹏译. 希波克拉底文集[M]. 合肥. 安徽科学技术出版社, 1990:228-235.

8 参见钮伟真, 樊小力主编. 基础医学概论[M]. 北京. 科学出版社, 2016.

9 参见拉·梅特里著, 顾寿观译. 人是机器[M]. 北京. 商务印书馆, 2009. 此书初版于1747年, 是机械唯物主义的代表作品之一。

统可以再分为器官，器官再分为组织，组织再分为细胞。器官和组织就是组成身体的零件，身体出了毛病，其原因一定是某零件坏了；反过来讲，健康的身体是由健康的器官，即零件组成的，身体健康依赖于八大系统的强健。衡量各系统强健程度的各种指标，就成了可以测量和观察的数据标准，心率、血糖、血压、体脂率、血氧量，以及爆发力、耐力、反应速度，甚至身高体重的比例等等都成为了身体强健程度的具体指标。而增强这些数据的有效方式，就是提高肉体各系统、各部分的工作效率。

在这种身体观的指导下，体育运动就成为了强身健体的最佳途径。体育健身的各个项目似乎也职责明确，除了少数几种全身锻炼如跑步、游泳等之外，其他项目几乎都有了自己“专门负责”的领域。例如侧重上肢力量训练有俯卧撑、哑铃，侧重腰部力量训练有仰卧起坐，侧重腿部力量训练有跳远、深蹲，诸如此类。<sup>10</sup> 健身房的各种器械的使用说明，更是身体解剖思维的极致展现。体育健身的方法与目的也不外乎把人从内到外、从上到下分成几个部分逐一强化，最终形成一个力量大、速度快、爆发力强、循环代谢功能旺盛的强壮个体。强化并维持身体的这种状态，就是体育健身的追求。

## 1.2 阴阳经脉论与中国人的身体观以及武术

与欧洲人不同的是，中国古代对身体的认识并不是通过解剖的方式去直接观察。虽然在奠定中国身体观的经典著作《黄帝内经》中，有对人体结构的细致描述，但没有直接证据表明这些结论是通过解剖得来的，它们而更像是长期进行针灸、草药实践的经验总结。有学者曾明确指出，“要理解传统中医学的身体观，就不能只拘泥于解剖，而必须全面考察和理解生命功能变化的多样性和复杂性”。<sup>11</sup> 中国传统的身体观大部分体现在中医学等相关领域的理论中，在一定程度上可以说，《黄帝内经》基本奠定了中国古人的身体观。

总体来说，《黄帝内经》中已经基本形成了关于身体的四大理论，即阴阳论、形神论、气血论、经脉论。阴阳论的提出源于中国古人对昼夜四时的观察，他们认为人的身体内一如天地自有阴阳，认识人体也就是“提挈天地，把握阴阳”<sup>12</sup>。人体内的阴阳变化与天地的阴阳变化相呼应，因此人也应该顺应天地四时而合阴阳，“阴平阳秘，精神乃治。阴阳离决，精气乃绝”。<sup>13</sup> 形神论强调人体是肉体与精、气、神的统一体，在一定程度上身体健康与否取决于精、气、神的状态，“能形与神俱，而尽终其天年”<sup>14</sup>。具体来说，阴阳

10 根据现代体育理论，肌肉、呼吸、血液循环、胃肠道和肾、能量代谢、内分泌等都和运动有密切的关系。参见王步标，华明主编. 运动生理学[M]. 北京. 高等教育出版社，2011.

11 刘鹏. 传统中医学身体观的近代演变[A]. 中华中医药学会. 中华中医药学会第十六次医史文献分会学术年会暨新安医学论坛论文汇编[C]. 中华中医药学会: 中华中医药会，2014:5.

12 黄帝内经素问[M]. 北京. 人民卫生出版社，2012:5.

13 黄帝内经素问[M]. 北京. 人民卫生出版社，2012:14.

14 黄帝内经素问[M]. 北京. 人民卫生出版社，2012:2.



在人的体内更多的表现为气的形态，从“圣人陈阴阳，筋脉和同，骨髓坚固，气血皆从”<sup>15</sup>的论断中可以看出，中国古人认为在人体中阴阳是主，气血是辅；阴阳是大端，气血是实态。气血在人体运行过程中，气在血先，血壮气势，气血旺盛，然后脏腑、经脉、骨骼才能强健。正是专注于阴阳、气血的运行状态，强调培固身体与生俱来的生命力，中国古人在长期观察总结中，发现了气在人体中相对固定的运行路线。这些路线的总称即为经脉，对经脉的认识深入细致以后，经脉又进一步细分为十二正经和奇经八脉。

基于这样的身体观，中国古人认为“人始生，先成精，精成而脑髓生，骨为干，脉为营，筋为刚，肉为墙，皮肤坚而毛发长。谷入于胃，脉道以通，血气乃行。”<sup>16</sup>而保持这样一种运行状态就是健康的根本目的。这一时期，修复病变的身体的主要方法是药石，即草药和针灸。外在的与之相配合的运动，则可能是导引术一类的运动（待进一步考证），相关证据即是湖南长沙马王堆三号汉墓出土的《导引图》。

基于这一身体观的修身方法的突破性进展，则要到东汉末年内丹道的初步形成。早期道教对长生久视多主外求，而由外丹道转向内丹道，是道教修身理论由外求到内求的转折点。转而内求，其关注的重点就是利用身体已有的材料和功能对身体进行改造。在这一转变过程中，道教徒对身体的理论认识也得到了巨大的推进。据魏伯阳《周易参同契》中提出的理论，内丹道在练金丹的认识基础上有所发挥，把外丹理论与人体构造相结合，进而把身体当作炉鼎，把体内的精、气、神作为药物，用元气使三者融贯。<sup>17</sup>东汉末年的《太平经》即明确提出“精气神三者混一，可长生久视”的思想。<sup>18</sup>内丹道学说建立的理论基础，是人的身体能够自成天地，并内转无碍；具体行气法门则是元气在身体内的运行路线。内丹道的理论重点在于元气运行，元气运行的路线基本上就是依据于《黄帝内经》中描述的经脉。所谓的内丹道小周天，即是由督脉、任脉、冲脉组成的“气”的运行路线。<sup>19</sup>内丹道中对形神论、阴阳论的吸纳自不必说，作为其运行路线的经脉理论更完全取于内经，因此没有《黄帝内经》的理论基础，内丹道的建立是不可想象的。所以基本上可以认为，内丹道是黄老道学在魏晋时期的新形态，是继承了《黄帝内经》而有所创新的修身方法，与中医学具有相近的理论基础。<sup>20</sup>北宋初年《圣济经》的“以道御数”思想，

15 黄帝内经素问[M]. 北京. 人民卫生出版社, 2012:13.

16 黄帝内经素问[M]. 北京. 人民卫生出版社, 2012:29.

17 任法融. 周易参同契释义[M]. 北京. 东方出版社, 2012:6. 相关研究另参见萧汉明. 论《参同契》的内丹术[J]. 转引自詹石窗总主编百年道学精华集成[M]. 第四辑. 大道修真卷七, 上海. 上海科学技术文献出版社, 2017:296-298.

18 参见杨玉辉. 《太平经》对人的认识[J]. 转引自詹石窗总主编. 百年道学精华集成[M]. 第四辑. 大道修真卷七, 上海. 上海科学技术文献出版社, 2017:141-143.

19 参见胡孚琛, 吕锡琛. 道学通论[M]. 北京. 社会科学文献出版社, 1991:550-559.

20 盖建民. 道教与传统医学融通关系论析[J]. 哲学研究, 2002(04):73-78.



不仅是对《内经》身体观的部分突破，也包含着对道教修身方式的吸收和反思。<sup>21</sup>可见，内丹道的建立使得中国人主动促进人体的自我运转、自我调节、自我强健成为可能，这就摆脱了《黄帝内经》中调节身体必须在很大程度上依赖草药、针灸等外力的理论认知和实践方案的局限。

重形神气血融贯的身体观和以意领气的内丹道的进一步结合，极大地丰富了中国的武术运动理论。<sup>22</sup>温力教授认为，中国武术起源于自卫的需要，在冷兵器时代主要作为军事技击术而存在，明清之际武术的军事技能色彩开始逐步弱化。在中国武术由技击向修身方向转换的过程中，逐步吸收了佛教、道教的一些理论。对道教的吸收主要在内丹道行气的方面，如我们熟知的“气沉丹田”的口诀，就是内丹道以丹田为炉，以行气为法的修身理论在武术方面的实践表现。<sup>23</sup>明清之后，各种武术流派如雨后春笋纷纷出现，其招式、理论虽然五花八门，总超不出内、外两个重点，即是在“外练筋骨皮，内练一口气”上下功夫。“练筋骨皮”依据的是《黄帝内经》的身体观，“练一口气”总要模仿内丹道的法门。

中国的武术运动正是在此理论基础之上，走向了一种修身方法的综合，即合内外、合形神、合气血、合阴阳。而顺通人体的阴阳、形神、气血的东西不再是中医的药石，也不再是内丹道的以意行气，而是武术动作。以动作引导气血，以气血培育精神，从而达到强身健体的目的。<sup>24</sup>这就是中国武术所追求的修身方法。

### 1.3 梵论与印度人的身体观以及瑜伽

梵与大千世界的两分是古代印度世界观的基本内容。古代印度人认为人的身体是大千世界生命轮回的一个组成部分，他们的身体观从属于世界观。在古代印度人看来，梵是唯一实际存在的，大千世界皆是梵的显现，由梵衍生而来，最终也要回归于梵，因此人的身体不过是灵魂在轮回过程中一个暂时的寄居物。

帕坦迦利在《瑜伽经》中曾明确写道，“只要根源还在，它就会导致出生，一段寿命，以及生物经历的尘世体验”。<sup>25</sup>这个根源就是人类灵魂对此岸世界的欲。由于身体的存在而产生了欲，这欲反而成为了痛苦的根源。因此，印度人对肉体的长生没有特别的追求，他们追求的是灵魂与身体的完全为一，进而达到梵我合一的境界，摆脱轮回的痛苦。在佛教中，能够达到这样的状态，就是觉悟。而在佛教产生之前，在古印度的吠陀时代，就已

21 焦健洋.《圣济经》对《内经》思想的几点突破——以“以道御数”中的阴阳与身体为中心[J].周易研究, 2021(03):74-82.

22 李有强.中医身体观及其运动养生思想[J].北京中医药大学学报, 2017, 40(10):817-824.

23 温力.中国武术概论[M].北京.人民教育出版社, 2005:391-393.

24 刘一民,宋红霞,刘翔.健:中华传统体育的文化基因——基于健文化生成演进的历史逻辑[J].体育学刊, 2021, 28(04):8-15.

25 帕谭佳里原著,霍华德·雷斯尼克英译,嘉娜娃中译.瑜伽经[M].北京.中国社会科学出版社, 2017:58.

经出现了追求灵魂与肉体极致融合的修行方法，这就是瑜伽。瑜伽修行理论虽然认为肉体只是灵魂的暂住地，但是肉体却是人类锻炼意念—灵魂的唯一凭借，即通过肉体锻炼意念，是人类唯一可以实现的意念灵魂的修炼途径。由此，包括瑜伽在内的古印度教派各种肉体的修习或苦行行为，皆被认为是锻炼意念的方式。

汤用彤先生认为，“摄一切见集谓个人之我与胜义之我相合，是曰瑜伽”。<sup>26</sup>一切罪恶，由于人我与大我分散，“求去罪恶，须有精神之统一”。<sup>27</sup>即瑜伽修行法门的重点即在于灵魂与身体的统一，“由身体心理之修持，使人超越痛苦，由修行而得非常之身心威力”<sup>28</sup>。在修行过程中以重灵轻肉、灵主肉辅为基本方式，以灵肉合一、梵我合一为最终目的，即“通过梵化的身体行动使人的自然肉身转变成梵化的身体”<sup>29</sup>。具体来讲，《瑜伽经》提出，“瑜伽抑制心念的多变”，而思维清晰、内心平静的状态“它来自于吐气和闭气”，“靠冥想可以停止心念的运作”。<sup>30</sup>在这种认知之下，“瑜伽的八个步骤是自律、奉行、端坐、控制呼吸、收回感知力、集中注意力、冥想和全神贯注。”<sup>31</sup>

因而印度人认为，通过瑜伽式的修行方法，可以控制人类的欲望，收缩六识，进而把人的注意力完全集中于一点，这样就可以达到“对各种力量的完全控制”的状态。靠全神贯注的“冥想”某一事物，就可以在梵的统一层面上获得对他们的深刻认识，甚至获得意志专注对象的独特力量，这就是神通的获得。

而今天重新传入中国的瑜伽，似乎退去了其原有的宗教式追求，放弃了对神通的向往，成为一种侧重形体塑造和情绪疏导的健身运动。以健身瑜伽的自我定位来看，“以体位法和呼吸法的配合练习为基本手段、辅以冥想和放松，以增强人的体质、促进人的身心和谐发展为目标的社会体育项目”<sup>32</sup>，瑜伽的健身功能目前已经成为我国瑜伽运动的主流发展方向。瑜伽认为，“身体的尽善尽美在于美丽、有魅力、有力量以及金刚石般的坚硬。”<sup>33</sup>瑜伽的呼吸、冥想和体位，对气息和意念的调节，向人们展示了不同于体育、武术的修身方法。也许正是这种美丽、有魅力和柔顺的身体观，吸引了许多以瘦为美的当代女性的目光。

## 2 修身方法“三流合一”阐释

既然各大文明之间的身体观与修身方法存在如此大的差异，那么三大文明间各不相同

26 汤用彤. 印度哲学史略[M]. 北京. 中华书局, 2016:92.

27 汤用彤. 印度哲学史略[M]. 北京. 中华书局, 2016:92.

28 汤用彤. 印度哲学史略[M]. 北京. 中华书局, 2016:93.

29 欧阳灿灿. 《薄伽梵歌》中的身体思想[J]. 外国文学研究, 2020, 42 (06) :51-61.

30 帕谭佳里原著. 瑜伽经[M]. 北京. 中华书局, 2016:6, 33, 56.

31 帕坦迦利. 瑜伽经[M]. 北京. 中国社会科学出版社, 2017:70.

32 裘鹏. “健身瑜伽”概念的缘起及内涵解析[J]. 北京体育大学学报, 2016, 39 (10) :135-140.

33 姚卫群编译. 古印度六派哲学经典[M]. 北京. 商务印书馆, 2003:207.

的修身方法是否具有借鉴融合的可能性呢？

## 2.1 修身方法“三流合一”的可能性

上述三大文明身体观的差异，在根本上是由中西印不同文明的思维差异导致的。也就是说，是三大文明对世界和人体的思维方式与认知路径的差异，导致了各文明间身体观的不同。对东西方文明间的差异，晚清时期中国学者们就有过深入讨论。如时人曾提出东西文明的物质与精神、质与文、动与静的区别划分等等。季羨林特别强调西洋与东洋文明间分析与综合的思维方式的差异；梁漱溟注重于西印中各文明之间在对待问题的态度方面的意欲向前、意欲向后与意欲持中的差异。<sup>34</sup>

从文明比较的角度来看，欧洲人擅长把事物从相关的语境中抽离出来加以认知，“认为人体是一个闭合而自足的生物系统”。<sup>35</sup>这种分析的、向前的、竞争的思维方式，导致极致主义的价值取向。在身体观方面，解剖术追求的是分割与分类的极致化，这与瑜伽追求梵我完全合一的思维方式接近，都是极致主义价值取向的具体表现。这一思维模式自有其独到之处，没有两极化的分析式追求，就没有解剖术认识基础下的生物学和现代医学，也没有相对论和量子力学主导下的现代物理学等等现代科学的新领域。

而中国的中庸、综合的思维方式，催生了一种平衡主义的价值取向。具体到身体观方面，阴阳经脉论所追求的是一种人与天地的和谐、以及身体内部的平衡。这种均衡主义的价值取向就决定了中国人的身体观与修身方法（武术、内丹道与中医）不注重追求肉体力量、运动速度或精神意念的某一方面的极致，而是期望在所有身体机能的选项中寻找一个平衡点，从而达到整体机能的最优化。因而总的来讲，思维方式的差异导致三大文明的修身理论呈现出彼此相异的实践路径<sup>36</sup>：体育修身方法基于分析式思维认为人体是由被细化的各个部分到整体，瑜伽修身方法基于梵论主张应由肉体到灵魂，武术与内丹道修身方法则基于综合性思维主张应保持阴阳、内外、形神的平衡发展。

同时，“天下一致而百虑，同归而殊途。”三大文明都将身体作为一个整体，从不同路线去达到身体的延存，因此又存在着身体认知上的共性。在对人体的探讨中，三大文明都以肉体与精神（即灵魂）两分的基本观点来寻求修身的方法。瑜伽与武术是比较重灵魂与精神的，而欧美文明古代也曾把医治灵魂作为医术的内容之一，并产生了灵魂运动起源于大脑、心脏、肝脏，并受身体的约束同样由冷热干湿四种元素组成的认识。<sup>37</sup>现代医学在分析的思维模式下，把人体的精神性影响因素划归为神经内科和精神心理科，这虽然脱离了体育运动的范畴，但它们仍是身体的组成部分之一，在理论认知上仍具有身体观的同一性。

34 梁漱溟. 东西文化及其哲学[M]. 北京. 商务印书馆, 1987: 33-63.

35 陈国晨. 身体的医学化: 中西医学的身体观[J]. 山西中医学院学报, 2016, 17(01): 65.

36 有学者认为，太极拳、瑜伽、奥林匹克运动分别是强调天人合一、身证解脱、竞争超越的文化反映。杨祥全, 曾卫红. 太极拳、瑜伽与奥林匹克运动：从运动习惯看文化差异[J]. 武术研究, 2021, 6(05): 1-6.

37 张轩梓. 灵魂与身体：盖伦的哲学与医学[M]. 上海. 同济大学出版社, 2016: 50-51.

其次，不同性质的均衡主义，同样是三大文明身体观的共同理想状态。中国武术认为精气神的统一是最佳状态，中国医学的“寒凉派”“攻邪派”“补土派”等治疗理论被古代中医学者认可并作为重要的治疗思路，这是中国人追求过程性均衡主义的表现。而依靠精密分析的解剖术而建立起来的欧洲医学与生物学，虽有“洋医但据解剖验脏腑之形状，未尽达生人脏腑之运用，故逐物太过而或流于固”<sup>38</sup>的弊端，但是自系统论提出以来，人体组成的各系统内外、各身体指标的平衡，也是衡量人体强健程度的重要参考。这一理念与古希腊时代人体四元素的“均衡”养生理念<sup>39</sup>颇多相似，也与瑜伽灵肉互相促进的追求相近，皆属于成分性均衡主义。

再次，三大文明的身体观所共同研究的对象——人类的身体，则具有对象的唯一性和生理的同一性。“世间各种族的人体生理结构有同一性”，是修身方法具有融合的可能性的根本依据。胡孚琛教授在精研道教、佛教、武术等多种修身方法的基础上就发现，道教各派、佛教禅宗、密宗、印度教性力派、伊斯兰教苏菲派、基督教神秘主义，包括武术各门派所传秘诀，都存在同一性，各派“在人体形、气、神三个层次上，各种修持法诀本质上是一致的”<sup>40</sup>。这种修身方法的相似性，“是因为世间各种族的人体生理结构有同一性，人体的气息、血液、内分泌、神经递质的运行规律有同一性，人类形体的经络、气血的能量流和生命力、意识的不同层次的活动在生理和心理上也有同一性，所以不难理解世界上各宗教不同门派的修持法诀也是有同一性的”。<sup>41</sup>

从武术和内丹道的修身理论的角度来看，强身在于养身，养身在于气血。体育健身强调有氧无氧运动相结合，运动与补充营养成分相结合，也是基于呼吸系统、消化系统与循环系统的配合。最新一项研究表明，耐力运动主要改善能量物质等的代谢，力量运动更有助于促进肌肉和骨骼健康。<sup>42</sup>这一结论不会因身体观或人种的变化而发生改变。更进一步说，不同运动方式的共同实践效果，在于通过以不同运动方式和体位来控制血液的流向和流速，从而达到向不同身体部位运送营养的目的，进而实现身体局部的滋养和整体代谢的加强。这一理念也在瑜伽运动中得到证实。通过血液运送营养，是各修身方法共同的目的，它们的区别在于促进血液运动的方式。内丹道通过气，瑜伽通过意念，武术和体育则通过各式的动作。如此看来，意、气、动作的贯通，或许就是三大修身方

38 朱沛文. 华洋脏象约纂[M]. 清光绪十九年(1893)佛山刊本. 相关讨论参见刘鹏. 传统中医学身体观的近代演变[C]. 中华中医药学会第十六次医史文献分会学术年会暨新安医学论坛论文集汇编, 2014:14-18.

39 张轩辞. 灵魂与身体：盖伦的哲学与医学[M]. 上海. 同济大学出版社, 2016:321.

40 胡孚琛. 丹道疑难与丹道调研[J]. 转引自詹石窗总主编. 百年道学精华集成[M]. 第四辑. 大道修真卷六, 上海. 上海科学技术文献出版社, 2017:67.

41 胡孚琛. 丹道疑难与丹道调研[J]. 转引自詹石窗总主编. 百年道学精华集成[M]. 第四辑. 大道修真卷六, 上海. 上海科学技术文献出版社, 2017:68.

42 严翊, 宋鸽, 朱文阁, 潘新亮. 不同运动方式锻炼人群的血液代谢组学特征对比[J]. 北京体育大学学报, 2021, 44(05):34-46.



法借鉴融合的突破点。

## 2.2 修身方法“三流合一”案例分析

修身方法的融通，在中国历史上的各修身派别的案例中已经可以得到部分印证。

太极拳作为中国土生土长的修身方法，是在吸收中医、易学、内丹道等多派学说的基础上形成的。融合内丹道理论与导引术及武术动作而成，合养生与防卫为一体。陈鑫的《陈氏太极拳图说》自序中记载，“明洪武七年，始祖讳卜，耕读之余，而以阴阳开合运转周身者，教子孙以消化饮食之法。理根太极，故名曰‘太极拳’”。<sup>43</sup>因而太极拳在拳理上表现为易经的世界观。以阴阳为理论基础，在动作中以丹田为气与意的重心，以意领气，以气运血，以血养身，符合《黄帝内经》以及中医学的养生理论。王宗岳《太极拳论》也明确指出，“太极者，无极而生，动静之机，阴阳之母也。动之则分，静之则和。无过不及，随曲就伸。……由著熟而渐悟懂劲，由懂劲而阶及神明”<sup>44</sup>，在运动中特别讲求意、气、血的统一，是典型的道家武术动作的流裔。

印度瑜伽与中国武术修身相融合的案例，则首推易筋经。历史较为悠久的少林易筋经（以《少林易筋经十二式》为例）相传是佛教徒由印度传入中国的，它在体式和功法中有浓厚的瑜伽色彩，和中国古代的武术套路以及导引术有明显的区别。但流传至今的“易筋经十二式”，在先后相继的十二体式中又存在一个升阳、降阳的过程。整套功法重舒筋行血，以气血的运行来养神，不重肉体的力量 and 精神的体悟，这又体现了中国特有的修身理念。我们今天看到的“易筋经十二式”或许并不是它初入中国时的原貌，很可能在长期流传过程中经历了大量的中国化改造，因此易筋经是观察阴阳论与瑜伽术融合的一个绝佳案例。

20 世纪产生的新拳种截拳道，则具有鲜明的西方搏击术的味道。追求力量与速度的体育，也在中国这片土地上找到了融合的交汇点。截拳道虽以中国武术咏春拳为基础，但在追求速度、力量、爆发力的方面已经非常接近西方体育的要求，这是以体育运动为主而吸收中国武术的案例。在中国传统的身体观看来，这种重外轻内、重骨骼肌肉而轻内脏气血的极端方式，一旦超过身体所能承受的极限，也必然会有不良后果。对力量的极度渴望，必然会转移到对肌肉和骨骼的改造上来。在均衡主义的修身理念看来，截拳道的训练方式是重外而轻内，重肌肉骨骼而轻内脏气血。因此就截拳道对身体的训练效果来说，短期内可以提高身体各项机能的指标，但长久以往却会对身体的整体机能造成损伤。

43 陈鑫. 陈氏太极拳图说·自序[M]. 郑州. 中州古籍出版社, 2016.

44 王宗岳. 太极拳论[M]. 转引自任刚. 太极拳行法释要[M]. 上海. 上海辞书出版社, 2015: 9.



### 3 结语

由三个案例的对比可以发现,体育、瑜伽式的修身方法是在极致主义价值取向的影响中逐步形成的。因为人类思维能力的局限性和个体生命的有限性,加之身体观对其修身方法的限定性,这就导致体育、瑜伽的修身方法专注于某一路径的极致追求。相比之下,中国的武术以及中医学理论等,在均衡主义思维的影响下,则更侧重已经认识到的阴阳、气血、形神、内外等等多方面的统一。仅就目前三者在中国的发展来说,体育、武术有趋近的态势,而瑜伽则处于相对孤立的位置。当然,在身体观与修身方法方面促进三者的融合,其最终目的是塑造和维持一种更健康、更完善的身体状态,而这不得不从分析借鉴现有的修身方法、探索现有身体观和修身方法的优长及其相同点开始。

医学与体育事业的发展,必依赖于身体理论与医学理论的突破。以修身方法作为个案来观察身体观的当代演化则能够发现,在今天的中国修身方法虽然以体育为主流,但也同时存在着大量武术、瑜伽的修习者。三者长期并存、借鉴的过程中,存在着一种趋同的发展态势。就目前我国体育健身事业的实践特点来看,体育、瑜伽、武术三者取舍借鉴的标准,将是“术业有专攻”式的:体育修身方法重在肌肉骨骼,瑜伽的修身方法重在意志精神,武术修身方法重在各机能的综合均衡。这样一种修身方法形成的理论基础,有赖于融合的新身体观的出现。医学理论的突破与人类免疫力的提高,或也有赖于此。

## “天人合一”与理学的哲学使命

张恒

(山东社会科学院国际儒学研究院, 山东济南 250002)

### 摘要:

哲学使命是理学范式的重要维度, 以往学界对这一问题的研究中, “天人合一”往往是被忽视的视角。实际上, 理学家特别推重的“天人合一”观念直接关乎理学的哲学使命, 即理学是为了重建“天人合一”的整全世界之本原, 这一本原必须既区别于佛教哲学的“心”或“空”, 又不同于中国本土哲学的“气”。以“北宋五子”为代表的早期理学家在这种双重扬弃中展开了“寻根”之旅。统而言之, 早期理学确立的世界本原是“天地之心”; 分而言之, 各家各派的答案又有“太极”“太虚”“天理”之不同。从邵雍、周敦颐到张载、二程兄弟, 早期理学不断趋于成熟, 并在程朱学派那里初步完成了哲学使命, 实现了范式转换。

**关键词:** 理学 哲学使命 天人合一 天地之心 北宋五子

作为中国历史叙事的重要主题, “唐宋之变”在哲学(或思想)上无疑以“理学的发生”(the birth of Neo-Confucianism)为最具代表性的“事件”。宋代以降尤其是近代以来, 学界从哲学使命维度对“理学的发生”问题做了一些研究, 也取得了一些重要成果。<sup>1</sup> 不过总的来看, 以往的研究成果对天人学即天人关系视角重视不够。更具体而言, 历史上对“天人合一”(或谓“万物一体”)<sup>2</sup> 观念最为推重的时代非宋明莫属, 对此命题最不吝笔墨者又以理学家居多——从“北宋五子”到程朱学派再到陆王学派, “天人合一”观念为理学家普遍主张, 在宋代社会广泛流行——然而学界却往往疏于追问: 理学家为何如

1 这方面研究最早可追溯到南宋时期, 如《近思录》首卷以“道体”为名, 以周敦颐、程颢、程颐、张载“四子”关于“阴阳变化性命之说”为主要内容, 清晰展示了朱熹、吕祖谦二人对于理学核心问题的确认, 即他们认为理学的核心使命是推本究原、确立“道体”。“道体论”不仅是朱熹分析研判早期理学的理论框架, 也是他自身哲学建构的着力之点。参见(宋)朱熹、吕祖谦编《近思录》, 叶采集解, 严佐之导读, 程水龙整理, 上海世纪出版集团, 2010。以“道体论”为视角研究理学哲学使命的思路在近世中西学术交流会通以后更多以“形而上学”(metaphysics)尤其是“存在论”(或谓本体论, ontology)的面目出现, 某些情形下亦与“性论”(theory of human nature)相通。冯友兰等学者对此多有论及, 此不赘述。

2 “天人合一”“万物一体”等表述强调的重点略有不同, 但内涵基本一致, 宋明时期部分学者往往在相同意义上使用这些表述。因此, 本文除特别说明外不对这些表述作刻意区分。

此推重“天人合一”观念，或“天人合一”观念对于理学究竟意味着什么。

要回答上述问题，首先须对“天人合一”作出形式判定并考察其观念源流，这是深入探究理学家为何秉持这一观念的前提。通过考察可以发现，作为一种观念的“天人合一”是天人关系这条哲学史（或思想史）线索逻辑发展的产物，它初步形成于魏晋时期，以“天人合一于气”为主要特征，并且在隋唐时期遭遇了来自佛教的巨大挑战，后者以“天人合一于心（或空）”为主要特征。为了应对佛教的挑战，早期理学家试图重建“天人合一”的机制与整全世界的本原，重建人在世界中的地位与生存方式，他们的追问展现出了既区别于佛教哲学又不同于本土哲学的新特点。在这个意义上，“天人合一”观念直接关乎理学的哲学使命，是理学发生的思想前提，对此的辨析是理解“理学的发生”问题的关键环节。

## 一、天人合一：理学天人观及其源流新考

作为中国哲学独特而重要的观念，“天人合一”在宋代迎来了其最为广泛的流行，其中尤以理学家群体最为推重，如有史记载的首次对“天人合一”命题的确切表述即出自北宋张载：

释氏语实际，乃知道者所谓诚也，天德也。其语到实际，则以人生为幻妄，有为为疣赘，以世界为荫浊，遂厌而不有，遗而弗存。就使得之，乃诚而恶明者也。儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一，致学而可以成圣，得天而未始遗人，易所谓不遗、不流、不过者也。<sup>3</sup>

张载认为，尽管佛教对“天德”知之甚深，但其否弃现实人生与伦理事功，是典型的分裂天人的做法；儒家则实现了致学与成圣、人事与天德的贯通，是真正的“天人合一”。在张载这里，“天人合一”观念成为儒家思想的重要标志，上升为分判儒释、扬儒抑释的重要标准。

不光是张载，稍长于张载的邵雍与周敦颐也展现出了明显的“天人合一”倾向。邵雍说“学不际天人，不足以谓之学”<sup>4</sup>，“天人合一”是致学之根基与鹄的。在哲学实践中，邵雍进一步将“天人合一”观念与观物之法联系起来：

谓其圣人之能反观也。所以谓之反观者，不以我观物也。不以我观物者，以物观物之

3 （宋）张载：《张子全书》，林乐昌编校，西北大学出版社，2015，第56页。除此之外，张载还有一些表述展现出了“天人合一”的意涵，如：“天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。”参见（宋）张载：《张子全书》，林乐昌编校，西北大学出版社，2015，第53页。以万民为“我”同胞，万物为“我”同类，天地万物与“我”同体、同帅，张载这些对“天人合一”观念的阐发既形象又生动。

4 （宋）邵雍：《邵雍全集》（三），郭彧、于天宝点校，上海古籍出版社，2015，第1223页。

谓也。既能以物观物，又安有我于其间哉？是知我亦人也，人亦我也，我与人皆物也。此所以能用天下之目为己之目，其目无所不观矣。用天下之耳为己之耳，其耳无所不听矣。用天下之口为己之口，其口无所不言矣。用天下之心为己之心，其心无所不谋矣。<sup>5</sup>

根据视角或主体不同，邵雍区分了两种观物之法——“以我观物”与“以物观物”。“以我观物”即“我”通过观察、分析、推理等方式对“物”进行认识，这颇类似于西方哲学中所谓“主客二分”式观念，实际上也是“天人相分”的观念。在邵雍看来，此种观物之法常被主体之“情”所障蔽而无法获得真知，所谓“以我观物，情也……情偏而暗”<sup>6</sup>。相比之下，“以物观物”要求物我一体、天人合一，以天下之目、耳、口、心为“我”之目、耳、口、心，用天下之目、耳、口、心进行观、听、言、谋，则无所不观、无所不听、无所不言、无所不谋，最终获得真知。

周敦颐虽然没有明确的“天人合一”表述，但他通过“太极图”揭示的宇宙图式也隐含着类似观念。《通书·理性命》说：

厥彰厥微，匪灵弗莹。刚善刚恶，柔亦如之，中焉止矣。二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。是万为一，一实为万。万一各正，小大有定。<sup>7</sup>

周敦颐用语极省，以至于后人对其哲学形态的理解分歧很大。不过，无论是从宇宙论角度理解还是从存在论角度理解，“是万为一，一实为万”所表达的“天人合一”或“万物一体”观念是明确的：“是万为一”强调“一”的主宰性以及由此而形成的世界的统一性，“一实为万”则强调“万”的有机联系以及由此而形成的世界的整全性，天地万物整全而统一。

早期理学最后的开拓者、奠基者二程兄弟更是极为重视“天人合一”观念，他们反复强调，“天人一也”<sup>8</sup>，“天人本无二，不必言合”<sup>9</sup>，“天人无间断”<sup>10</sup>。对于“天人合一”背后的原理，二程亦多次给出形象生动的说明，如：

医书言手足痿痺为不仁，此言最善名状。仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得

5 （宋）邵雍：《邵雍全集》（三），郭彧、于天宝点校，上海古籍出版社，2015，第1175-1176页。

6 （宋）邵雍：《邵雍全集》（三），郭彧、于天宝点校，上海古籍出版社，2015，第1218页。

7 （宋）周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校，中华书局，2009，第32页。

8 （宋）程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，2004，第20页。

9 （宋）程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，2004，第81页。

10 （宋）程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，2004，第119页。

为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。<sup>11</sup>

二程将天地万物视为一活泼泼的有机体，天地之间每一物都是这有机体的组成部分。在二程看来，一个健康的有机体一定是“疾痛累心”的，是牵一发而动全身的，反之便只是手足痿痹、疾痛不知的“病体”。而使宇宙有机体健康运转的“动力”是“仁”，或者说“仁”构成了“天人合一”或“万物一体”的根据。一个人若能体认这一点，就可以无所不至、无所不尽；否则，他就与世界产生了隔膜，对世界的体认永远不能臻至圆满。

以“北宋五子”为代表，早期理学家的“天人合一”观念深刻影响了后来者，从程门后学到朱熹，从陆九渊到王阳明，无一不对相关观念作了深化。如胡宏主张以“仁”为线索“合于天地，通于鬼神”<sup>12</sup>，朱熹认为“天地万物本吾一体，吾之心正，则天地之心亦正矣，吾之气顺，则天地之气亦顺矣”<sup>13</sup>，陆九渊说“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”<sup>14</sup>，王阳明亦有“天地万物，本吾一体者也”<sup>15</sup>等论。

基于理学家群体对“天人合一”“万物一体”等观念的普遍接受尤其是张载对“天人合一”命题的首次明确表述，学界一种流行观点认为“天人合一”观念正式形成于宋代。此外，也有观点认为“天人合一”观念形成于汉代或者先秦。<sup>16</sup>这些观点都有待商榷。

若要对“天人合一”观念的源流作出判定，首先须对“天人合一”命题中诸概念作出界定，否则各种争议只能是自说自话。其中，“人”的内涵相对清楚，它主要指人类或其部分（如君主）、人类社会或其组织形式（如政治、伦理）、人类文化、人类文明等。要想把“天”

11 （宋）程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，2004，第15页。类似的表述还有一些，如：“若夫至仁，则天地为一身，而天地之间，品物万形为四肢百体。夫人岂有视四肢百体而不爱者哉？圣人，仁之至也，独能体是心而已，曷尝支离多端而求之自外乎……医书有以手足风顽谓之四体不仁，为其疾痛不以累其心故也。夫手足在我，而疾痛不与知焉，非不仁而何？世之忍心无恩者，其自弃亦若是而已。”参见（宋）程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，2004，第74页。

12 （宋）胡宏：《胡宏集》，中华书局，1987，第150页。

13 （宋）朱熹：《四书章句集注》，中华书局，2016，第18页。

14 （宋）陆九渊：《陆九渊集》，钟哲点校，中华书局，1980，第273页。

15 （明）王阳明：《王阳明全集》（上），吴光、钱明、董平、姚延福编校，上海古籍出版社，2011，第89页。

16 认为“天人合一”观念形成于汉代者，其文献依据主要是董仲舒的“天人感应”相关理论，如“以类合之，天人一也”（《春秋繁露·阴阳义》），“天人之际，合而为一”（《春秋繁露·深察名号》），等等。认为“天人合一”观念形成于先秦者，张岱年、汤一介、张世英等学者皆是代表。如张岱年认为，中国哲学中所谓“天人合一”有两种含义：一天人相通，二天人相类。天人相通的观念发端于孟子，大成于宋代道学；天人相类则是汉代董仲舒的思想。参见张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982，第173页。汤一介认为，根据现在能见到的资料，《郭店楚简·语丛一》“易，所以会天道、人道也”是最早最明确的“天人合一”思想的表述。参见汤一介：《论“天人合一”》，《中国哲学史》2005年第2期。张世英认为，“天人合一”思想在西周的天命观中已有比较明显的萌芽，周公提出的“以德配天”是“天人合一”思想的明确表达。参见张世英：《中国古代的“天人合一”思想》，《求是》2007年第7期。



说清楚就没那么容易了，古往今来关于“天”的诠释层出不穷，学界也很难达成共识。<sup>17</sup>出于论述方便，本文保留“天”的内涵在思想史上的开放性，而暂赋予其一个笼统的形式定义，即将其视为外在于“人”而又可按照某种规则与“人”结成某种统一体的事物。“天人合一”一方面强调世界的整全性，另一方面强调世界的统一性，二者缺一不可。上文对理学家群体“天人合一”观念的描述即是基于这些定义而作出的形式上的判断。

据此上溯则可发现，天人关系自上古至宋代经历了漫长的发展与丰富的演变。其中，第一个重大转变节点当属“绝地天通”。“绝地天通”最早见于《尚书·周书·吕刑》，是周穆王命人制定刑法时所引述的一则传说，而这一传说连带周穆王的引述首次得到详细阐释是在《国语》。<sup>18</sup>从周穆王尤其是观射父的讲述来看，“绝地天通”说的是颛顼命重与黎分管天与地以使天（神）与地（民）隔绝开来的事情。正如有学者所指出的，尽管这并非真实的历史事件，却是真实的思想史事件，即它反映了讲述者所处时代的思想观念。<sup>19</sup>具体而言，“绝地天通”反映的是西周前期（周穆王所处时代）至春秋后期（观射父、楚昭王所处时代）要求人间秩序从“民神杂糅”转向“民神不杂”的观念，实为一种“天人相分”趋向。这种趋向也体现在了春秋战国时期主要思想家身上：孔子“罕言天道”（《论语·公冶长》），“不语怪力乱神”（《论语·述而》），对死亡、鬼神等与人格神之“天”有关的事情往往持保留态度，搁置不论；孟子以“人性”言“天命”，赋予人以独立性；荀子强调“明于天人之分”“制天命而用之”（《荀子·天论》），赋予人以能动性。这些对人格神之“天”的有意疏离、区隔都是为了摆脱“绝地天通”之前的“民神杂糅”“天人相混”状态，以彰显人文之精神。总而言之，先秦时期天人观的总体趋向是从“天人相混”走向“天人相分”。

汉代学术兼收并蓄，对天人关系作出了更加丰富的阐释。董仲舒从宇宙论角度说“天”，所谓“天、地、阴、阳、木、火、土、金、水九，与人而十者，天之数毕也”（《春秋繁露·天地阴阳》），其中第二个“天”指宇宙，即“宇宙由十种成分组成”<sup>20</sup>。然而，这个“宇宙”并非无所不包，“物”就不在其中，所谓“起于天，至于人而毕。毕之外谓之物……”

17 冯友兰曾指出“天”有五种含义，即物质之天、主宰之天、运命之天、自然之天与义理之天。参见冯友兰：《中国哲学史》，中华书局，1947，第55页。余英时曾强调“天”作为超越世界的超越性。参见余英时：《中国思想的特点：天人间的内向超越性》，《东方早报》2014年7月2日。沈顺福则认为冯友兰所谓五种“天”实际上是一体的，即都是物质的苍天，而且此“天”可以被经验，并不像余英时等学者所说的那样具有超越性。参见沈顺福：《论“天”》，《管子学刊》2018年第3期。

18 《国语·楚语下》：“昭王问于观射父，曰：‘《周书》所谓重、黎寔使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？’对曰：‘非此之谓也。古者民神不杂……及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通……’”

19 参见黄玉顺：《绝地天通——天地人神的原始本真关系的蜕变》，《哲学动态》2005年第5期。

20 冯友兰：《中国哲学简史》，涂又光译，北京大学出版社，2010，第163页。

（《春秋繁露·天地阴阳》）。也就是说，董仲舒的宇宙图式看似繁复，实则并未形成整全的世界观念。另一方面，董仲舒之“天”又有人格神色彩，他说“天亦人之曾祖父也”（《春秋繁露·为人者天》），“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副”（《春秋繁露·阴阳义》）。在此意义上，董仲舒哲学中的“天”杂有“自然之天”和“上帝之天”（或谓“主宰之天”）双重含义。但是，无论基于哪一种“天”，当董仲舒说“天人之际，合而为一”“以类合之，天人一也”时，其所谓“合”只是雷同、近似的意思，亦即形象上的“人副天数”与感应上的“同类相动”，其天人观可称为“天人相类”，还很难称得上是“天人合一”。

相比之下，魏晋玄学的天人观更接近“天人合一”。正始玄学以王弼为代表，一方面他强调“天”的整全性：“荡然公平，则乃至于无所不周普也。无所不周普，则乃至于同乎天也。”<sup>21</sup>无所不周普便可同乎“天”，“天”是完备、整全的存在。另一方面，王弼强调万物的统一性，他说：“万物万形，其归一也。”<sup>22</sup>又说：“夫事有归，理有会。故得其归，事虽殷大，可以一名举；总其会，理虽博，可以至约穷也。譬犹以君御民，执一统众之道也。”<sup>23</sup>“万物归一”“执一统众”等观念意味着王弼已经意识到，世界万物应该也可以统一为一个整体。这种整体观念在竹林玄学代表人物身上同样显化，如嵇康说：

“万物为一，四海同宅。”<sup>24</sup>阮籍说：“天地合其德，日月顺其光，自然一体，则万物经其常，入谓之幽，出谓之章，一气盛衰，变化而不伤。是以重阴雷电，非异出也；天地日月，非殊物也。故曰：自其异者视之，则肝胆楚越也；自其同者视之，则万物一体也。”<sup>25</sup>“万物为一”“万物一体”等观念容易让人联想到先秦道家，不过先秦道家如庄子更多强调万物之间的无差等，竹林玄学则更强调万物之间的有机统一，即“万物”是涵盖重阴雷电、天地日月的整全世界，此世界统一于“气”，所谓“一气盛衰，变化而不伤”。至西晋玄学，对于整全世界的认识更加明确，郭象说：“天地者，万物之总名也。”<sup>26</sup>他亦曾直接说：“天者，万物之总名也。”<sup>27</sup>以自然之天为“万物之总名”，也就是确立了以“天”为代称的整全世界的观念。而人与天是一体的：“同天人，均彼我，故外无与为欢，而嗒焉解体，若失其配匹。”<sup>28</sup>

可见，魏晋时期“天”作为涵盖万物的整全世界的内涵逐渐确立起来，天地万物之间以“气”为介质实现了有机统一，此即阮籍所谓“一气盛衰”“自然一体”。在此意义上，作为一种观念的“天人合一”在魏晋时期基本形成。“天人合一于气”这一集中体现了上

21 （魏）王弼：《老子道德经注》，楼宇烈校释，中华书局，2011，第40页。

22 （魏）王弼：《老子道德经注》，楼宇烈校释，中华书局，2011，第117页。

23 （魏）王弼：《论语释疑》，载《王弼集校释》，楼宇烈校释，中华书局，1980，第622页。

24 （魏）嵇康：《嵇康集译注》，夏明钊译注，黑龙江人民出版社，1987，第13-14页。

25 （魏）阮籍：《阮籍集》，中华书局，2014，第115页。

26 （晋）郭象注，（唐）成玄英疏《庄子注疏》，中华书局，2011，第11页。

27 （晋）郭象注，（唐）成玄英疏《庄子注疏》，中华书局，2011，第26页。

28 （晋）郭象注，（唐）成玄英疏《庄子注疏》，中华书局，2011，第23页。

古至魏晋时期智慧的天人观念，随后遭遇了来自佛教的巨大挑战，宋儒对“天人合一”观念的推重正是为了应对这一挑战。

## 二、万法唯心：来自佛教的挑战

上文指出，以世界整全、万物统一为基本特点（或谓标准）的“天人合一”观念在魏晋时期基本形成。在具体形态上，“天人合一”的介质或根据主要是“气”，或简而言之，天人合一于气。这种天人观对后世影响深远，是隋唐时期中国本土哲学建构的重要思想资源。如孔颖达在注解《周易》时说：“太极谓天地未分之前，元气混而为一，即是太初、太一也。”<sup>29</sup>“太极”被理解为混而未分之“元气”，自“太极”至“万物”是一个“一气化生”的生成过程。再如据说为陈抟所传的道教修炼图《无极图》，从“玄牝之门”到“炼精化气、炼气化神”再到“五气朝元”“取坎填离”乃至“炼神还虚、复归无极”的修炼过程，实际上便是“祖气”经过提升、炼化、贯通以至结成圣胎、修炼成仙的过程。<sup>30</sup>总之，“以气解易”“以气论丹”是隋唐时期易学、道教的重要思想观念，其哲理基础便是以“气”为介质或根据的天人合一观念。

然而，佛教的兴盛给上述观念带来了巨大挑战。华严宗五祖宗密就曾针对儒道两家的“元气论”批评道：

今习儒道者，只知近则乃祖乃父，传体相续，受得此身；远则混沌一气，剖为阴阳之二，二生天地人三，三生万物，万物与人皆气为本。习佛法者但云：近则前生造业，随业受报得此人身；远则业又从惑展转，乃至阿赖耶识为身根本……策万行，惩恶劝善，同归于治，则三教皆可遵行；推万法，穷理尽性，至于本源，则佛教方为决了。<sup>31</sup>

在宗密看来，儒道两家亦有追问世界本原的意识，但是他们所寻得的答案——“气”尚未抵达究竟之处，世界之本原或根本并不在于“气”，而在于阿赖耶识。阿赖耶识就是如来藏心，或简而言之，就是心。华严经两首偈子说道：

心如工画师，能画诸世间，五蕴悉从生，无法而不造。<sup>32</sup>

若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切唯心造。<sup>33</sup>

29 （魏）王弼注，（唐）孔颖达疏《周易正义》，卢光明、李申整理，北京大学出版社，2000，第340页。

30 参见（清）黄宗羲：《宋元学案》（一），全祖望补修，陈金生、梁运华点校，中华书局，1986，第515页。

31 （唐）宗密：《华严原人论》，引自石峻等编《中国佛教思想资料选编》（三），中华书局，2014，第386页。

32 《大方广佛华严经》卷第十九，《大正藏》第10册，第102页上。

33 《大方广佛华严经》卷第十九，《大正藏》第10册，第102页上、中。

这两首偈子可简要概括为“三界唯心”或“万法唯心”，它们表达了共同的意思：天地万物皆是“心”的产物，或简言之，心生万物。所谓心生万物，当然不是在经验生成的意义上立论，世间没有哪样事物是以“心”为质料生产、制造出来的；“心生万物”强调的是万事万物借由“心”呈现自身和确立意义，此“心”以主体之心（具有感觉、思虑等功能）为基础，最终指向如来藏心等本体之心，亦即万物存在的逻辑本原。

心生万物，意味着万物因“心”而具有了逻辑关联。对于这种逻辑关联，华严宗三祖法藏曾说：“尘为心缘，心为尘因，因缘和合，幻相方生。”也就是说，心识是因，各种元素、条件是缘，因缘和合于是有了天地万物之现象，这也就是所谓“缘起”。从另一个角度说，既然世界是因缘和合的产物，也就无自性、无本质可言，这也就是所谓“性空”。合而言之，“缘起性空”便是“心生万物”的原理与机制，即天地万物不过是幻相而已，虚而不实，这构成了佛教尤其是华严宗对本原问题的回答。在这个意义上，佛教哲学亦蕴含着“天人合一”观念，并不像张载等人所批评的那样彻底分裂天人，只不过佛教的“天人合一”观念强调的是天人合一于意义的、虚幻的世界，其介质或依据是“心”，也可以说是“空”。总之，佛教的“天人合一”观念与中国本土哲学的“天人合一”观念，一者重心一者重气，一者虚空一者实在，区别显著。佛教也正是凭借其玄远幽深的思维、精致缜密的研辨以及对生死问题的安顿赢得了广泛的社会影响。

然而，在早期理学家看来，佛教的天人观不仅不是“天人合一”，反而是“天人分裂”，如张载就尖锐批评道：

若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。此道不明，正由懵者略知体虚空为性，不知本天道为用，反以人见之小因缘天地。明有不尽，则诬世界乾坤为幻化。<sup>34</sup>

张载认为，佛教将“万象”视作“太虚中所见之物”，也就是所谓“心生万物”，物与虚、形与性、人与天均失去了实在的联系而彼此隔绝、独立自存，活生生的现实世界由此成为“梦幻泡影”。在张载看来，佛教“心生万物”观念过于强调“虚空之性”，忽视了对现实世界的关照，最终导致天人分离。

事实上，就形式逻辑而言，佛教自有其道理，因为其旨归在于构造一个超越于现实的彼岸世界，该世界的整全性、统一性建基于逻辑的构造而非经验的体认，这种思路在逻辑上也是可以成立的。然而，就像程颐所批评的那样，既然佛教主张出家出世，就须不戴皇天、

34 （宋）张载：《张子全书》，林乐昌编校，西北大学出版社，2015，第2页。



不履后土，然而佛教却仍然渴饮、饥食、戴天、履地，这不是矛盾吗？<sup>35</sup>的确，人不只存在于思维之中，而是首先生存于“现实”之中，尽管“现实”问题并非不言自明。当“心”作为超越存在确立起来以后，人仍将面临一个重大抉择，即如雅斯贝尔斯所说：

让超越存在将我引出世界以外从而达到世界否定呢，还是相信超越存在要求我只在世界以内来实现我呢？<sup>36</sup>

前一种情形正是佛教所选择的道路，这实际上是一条外在超越的道路，对此，包括张载在内的早期理学家并不认同，他们认为这条道路否弃了活生生的现实世界，否弃了世间的人伦秩序，甚至连带“我”（“我们”）也一起否弃了，因此是不可取的。早期理学家选择的是第二条道路，也就是内在超越的道路，他们主动承接中国本土哲学的思想资源，也就是“天人合一于气”的传统，并将之作为立论起点，这也是“北宋五子”思想系统无一不贯穿“气论”的原因所在。

不过，早期理学家也清醒地认识到，要想选择雅斯贝尔斯所说的第二条道路亦即“在世界以内来实现我”，单靠“天人合一于气”是远远不够的，因为以“气”为介质的世界说到底仍是经验现实，而在经验现实之中，世界无非是“生机的持续”，而且也只限于“生机的持续”，天人合一的整全世界之超越于“生机”的价值与意义无法得到确认。

正是基于对“天人合一于心”与“天人合一于气”这两种天人观的全面认识与双重批判，早期理学家找到了致思方向，那就是重新确认“天人合一”的整全世界的终极本原：这一本原既不能仅仅停留在中国本土哲学所看重的经验层面、物理层面，也不能像佛教那般完全脱离经验、否弃现实。这种对“天人合一”的整全世界的终极本原的追问，构成了“北宋五子”的哲学使命与问题意识。

当然，对佛教的批判并不是从“北宋五子”才开始的，早在中唐韩愈等人的言辞就已非常激烈，宋初儒家学者不过是这一态度的延续。但是对于中唐至宋初学者来说，佛教所谓心性之学都是些“无用之空言”<sup>37</sup>，根本不值得深入研究后再批判，他们的思路是以“立”为“破”，也就是直接用儒家价值观念去批判佛教的价值观念。这意味着，这些学者对佛教的批判很少触及其实质基础，部分批判只是流于“口舌之争”。真正就佛教心性之学展开正面批判的是“北宋五子”，他们试图“破”“立”并举，而正是这种思路发展出了早期理学的心性之学。

35 参见（宋）程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，2004，第195页。

36 [德]卡尔·雅斯贝尔斯：《生存哲学》，王玖兴译，上海译文出版社，2013，第81页。

37 （宋）欧阳修：《答李诩第二书》，载《欧阳修全集》卷四十七，中华书局，2001，第669页。



### 三、为天地立心：早期理学的使命与探索

统而言之，“北宋五子”认为世界的本原的确是“心”，但此“心”绝非佛教所主张的主体之心或性空之心，而是“天地之心”。对于“北宋五子”而言，他们的哲学使命就是重新赋予“心”以“天地之心”的形式与内涵，此即“横渠四句”首句所言——“为天地立心”<sup>38</sup>。

“天地之心”作为概念大概始于先秦，《周易复卦彖传》有“复其见天地之心乎”之语，《礼记·礼运》也有“人者，天地之心”的说法。先秦以降，学界对“天地之心”的理解不一。<sup>39</sup>笼统地说，主要有三种观点：第一种观点以“动”“生”为“天地之心”，如东汉荀爽说：“复者，冬至之卦。阳起初九，为‘天地心’。万物所始，吉凶之先，故曰‘见天地之心’矣。”<sup>40</sup>第二种观点以“静”“无”为“天地之心”，如王弼说：“复者，返本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。故动息地中，乃天地之心见也。若其以有为心，则异类未获具存矣。”<sup>41</sup>这两种观点都与《易传》密切相关，因复卦是下震上坤之卦，“群阴剥阳，至于几尽，一阳来下，故称‘反复’”<sup>42</sup>，也就是说复卦象征着“阴极阳生”，“阴极”则静，“阳生”则动，故有上述两种观点的分歧。第三种观点则主要沿革《礼记》的路子，即以“人”为“天地之心”。《礼运》篇说：“人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也。”可见以“人”为“天地之心”主要是基于“气论”的立场。

“北宋五子”关于“天地之心”的论述详略不一，内涵不同，但他们试图综合并超越以上三种诠释进路并赋予“天地之心”以超越性、实在性、道德性的倾向是相似的。以邵雍为例，一方面，他继承易学“复见天地之心”的观念，但并未执泥于“动”或“静”，而是主张“天地之心”见于动静之间，这已不同于荀爽或王弼的经验性思路。按照邵雍的说法，这重意义上的“天地之心”实为天地万物之“至理”，也就是数理之极致。另一方面，邵雍又主张人心应合于“天地之心”进而成就“圣人心”，这又赋予“天地之心”以道德性。总之，邵雍的“天地之心”既不是“动而生物”也不是“静而止”，而是神妙万物的几微之理，邵雍努力赋予“天地之心”以超越性、实在性和道德性，尽管这一努力还并不十分成功。周敦颐虽没有关于“天地之心”的直接论述，但他的核心概念“太极”在事

38 （宋）张载：《张子全书》，林乐昌编校，西北大学出版社，2015，第259页。

39 参见陈来：《宋明儒学的“天地之心”论及其意义》，《江海学刊》2015年第3期；沈顺福：《“天地之心”释义》，《中原文化研究》2016年第4期。

40 （唐）李鼎祚撰《周易集解》卷六，张文智、汪启明整理，巴蜀书社，2004，第86页。

41 （魏）王弼撰：《周易注校释》，楼宇烈校释，中华书局，2012，第92页。

42 （唐）李鼎祚撰《周易集解》卷六，张文智、汪启明整理，巴蜀书社，2004，第85页。

实上即扮演着“天地之心”的角色，其思路也与邵雍近似。

具体而言，在邵雍和周敦颐那里，“天地之心”都是以“太极”的面目出现的。“太极”最早出自《庄子》，作为一个表征空间的概念用来描述“道”的特点。<sup>43</sup>《易传系辞上》“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”一语则奠定了“太极”作为“始”“基”等内涵的本原地位。自汉至唐，对于“太极”的主流解释大都以“气论”为取向，亦即“气释太极”。正如上文所指出的，魏晋隋唐时期中国本土哲学“天人合一”的整全世界正是以“气论”意义上的“太极”为终极本原的。邵雍、周敦颐均认可这一观念，如邵雍说，“本一气也，生则为阳，消则为阴，故二者一而已矣”<sup>44</sup>，“一气分而阴阳判，得阳之多者为天，得阴之多者为地”<sup>45</sup>；周敦颐说，“阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时行焉”<sup>46</sup>，“二气五行，化生万物”<sup>47</sup>。这些说法都表达了以“太极元气”为本原的观念。

与此同时，邵雍与周敦颐又赋予“太极”不同于“气”的内涵。一方面，无论是邵雍还是周敦颐，都试图使“太极”超越于经验性的“动”与“静”，如邵雍强调“天地之心”非动非静而是见于动静之际，周敦颐提出“动而无静，静而无动，物也；动而无动，静而无静，神也……物则不通，神妙万物”<sup>48</sup>；另一方面，他们又努力维持“太极”之经验性与超越性之间的关联，以此确证“太极”的实在性；再一方面，无论是邵雍所谓“圣人之心”还是周敦颐所谓“人极”，其作为“天地之心”在人身上的体现，都具有明显的道德色彩。可见，邵雍与周敦颐的“天人合一”观念，固然有以“气”为介质或依据的面相，但这并非其主要贡献或创见，他们的运思重点在于对超越本原的追问，这重意义上的“太极”，后来朱熹称之为“理”。因此，邵、周哲学都展现出了超越中国本土哲学“天人合一于气”与佛学“天人合一于心”两种形态的尝试，但这种调和是机械的叠加，而非有机的融合，在这个意义上可说二人的哲学体系还不够成熟。

张载向以“横渠四句”闻名于世，其首句“为天地立心”非常贴切地说出了早期理学家的使命与诉求。对张载来说，“天地之心”是天地万物之主宰，亦即“天地之帅”。“天地之帅”不在别处，就是“我之性”，所谓“天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性”。如此，“为天地立心”也就是人类“大其心”“合天心”的过程；由于“天大无外”，因此“心”也需要大到“无外”的程度。这一境界单靠闻见小知无法达到，而必须依靠德性之知。

具体而言，张载对“天地之心”的追求又落实为以“太虚”（“虚”）为核心的体系

43 《庄子·大宗师》言：“夫道有情有信，无为无形……在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”

44 （宋）邵雍：《邵雍全集》（三），郭彧、于天宝点校，上海古籍出版社，2015，第1199页。

45 （宋）邵雍：《邵雍全集》（三），郭彧、于天宝点校，上海古籍出版社，2015，第1197页。

46 （宋）周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校，中华书局，2009，第4页。

47 （宋）周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校，中华书局，2009，第32页。

48 （宋）周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校，中华书局，2009，第27页。

建构。“虚”字在《老子》《庄子》等早期经典中都已常见，大多表示“空”“无”之意。“太虚”一词最早或出自《庄子》，是一个表征空间的概念。<sup>49</sup>总之，早期哲学中的“虚”“太虚”大多在经验层面上使用，其思辨哲学意味渐浓要到佛教出现以后，在佛教哲学中“虚”或“虚空”获得了以真如、本觉、理等为内涵的本原地位，甚至可以说佛教的天人观就是主张合一于“虚”。张载对“太虚”或“虚”的使用与佛、道不无关系，尤其是将“太虚”与“气”建立哲学上的关联，颇有应对佛教的意味在其中，如他曾说：

若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏“有生于无”自然之论，不识所谓有无混一之常。若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。<sup>50</sup>

在张载看来，“太虚”与“气”既非经验生成关系，也非意义建构关系，而是“有无混一”“相待而有”。天地万物固然合一于“气”，但更为本原的关系却是合一于“虚”，“虚”是“气”形而上的依据。由此也可以说，作为天人合一之依据的“太虚”既非经验之“气”又不离经验之“气”。与此同时，张载赋予“太虚”以道德性，所谓“天德即是虚”<sup>51</sup>，“虚者，仁之原”<sup>52</sup>，“虚则生仁”<sup>53</sup>。总的来看，张载的“太虚”哲学相比邵雍与周敦颐的“太极”哲学更加精致，这主要体现在他对“太虚”与“气”的分别上，或者说他对本原的经验性与超验性的分辨上。当然，具体到某些论述，张载似乎说得还不够清晰，这也是学界始终对张载哲学形态存在分歧的原因。

在“天地之心”问题上，二程兄弟的思考更加深入。二程论“天地之心”亦兼宗《易传》与《礼记》两种思想资源，强调“天地之心”的超越性特点。程颐与门人有如下对话：

（程颐）曰：“既有知觉，却是动也，怎生言静？人说‘复其见天地之心’，皆以谓至静能见天地之心，非也。复之卦下面一画，便是动也，安得谓之静？自古儒者皆言静见天地之心，唯某言动而见天地之心。”或曰：“莫是于动上求静否？”曰：“固是，然最难。释氏多言定，圣人便言止。且如物之好，须道是好；物之恶，须道是恶。物自好恶，关我这里甚事？若说道我只是定，更无所为，然物之好恶，亦自在里。故圣人只言止。所谓止，如人君止于仁，人臣止于敬之类是也。”<sup>54</sup>

49 《庄子·知北游》言：“以无内待问穷，若是者，外不观乎宇宙，内不知乎大初。是以不过乎昆仑，不游乎太虚。”

50 （宋）张载：《张子全书》，林乐昌编校，西北大学出版社，2015，第2页。

51 （宋）张载：《张子全书》，林乐昌编校，西北大学出版社，2015，第77页。

52 （宋）张载：《张子全书》，林乐昌编校，西北大学出版社，2015，第262页。

53 （宋）张载：《张子全书》，林乐昌编校，西北大学出版社，2015，第263页。

54 （宋）程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，2004，第201页。

乍看起来，二程似以“动”为“天地之心”，实则不然，二程对“动”的强调只是为了打破传统儒家及佛教单纯以经验性的“静”（或“定”）为“天地之心”的刻板印象，而其最终目的在于“止”。“止”是一个超越于动静概念，它既可以体现于“动”中也可以体现于“静”中。于此，程颢曾在写给张载的书信中说：“所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外。”<sup>55</sup>此“定”便是“止”。如能“止于仁”“止于敬”等便是圣人，圣人之心合于“天地之心”，基于此二程说“一人之心即天地之心”<sup>56</sup>，此“心”固然有知有觉，更重要的是有道有理。

具体而言，二程的“天地之心”观念主要落实于“理”“气”等概念上。同邵、周、张一样，二程首先承认天人合一于“气”，“浩然之气，乃吾气也，养而不害，则塞乎天地”<sup>57</sup>。然而，天人何以合一于“气”？二程说：“有道有理，天人一也，更不分别。”<sup>58</sup>又说：“所以谓万物一体者，皆有此理，只为从那里来。”<sup>59</sup>“天人合一”或“万物一体”的终极根据在于“理”。对二程而言，“理”不仅具有超越性，而且具有实在性，“惟理为实”<sup>60</sup>。“理”不仅具有超越性、实在性，而且具有道德性，所谓“仁者，天下之正理”<sup>61</sup>，至实之“理”的内涵即是“仁”。也是在这个意义上，二程说“仁者以天地万物为一体”<sup>62</sup>，“仁者，浑然与物同体”<sup>63</sup>，天人合一于“仁”。

#### 四、余论

中国古代天人观经历了一个“天人相混-天人相分-天人相类-天人合一”的发展历程，形式上的“天人合一”观念初步确立于魏晋时期，彼时天人相合的“介质”或依据是“气”，亦即“天人合一于气”。而接下来的隋唐时期，极度兴盛的佛教主张“万法唯心”，亦即以“心”为“介质”或依据建构起了一个超越的、虚空的彼岸世界，这种“天人合一于心”的观念给中国本土哲学带来了巨大挑战。鉴于佛教否弃现世与伦常的流弊，自中唐至宋初的儒家学者持续不断地予以批判，但他们大都思辨能力不足，较少触及佛学的哲理基础，基本上属于“只立不破”。正是在这里，以“北宋五子”为代表的早期理学家展现出了“破

55 （宋）程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，2004，第460页。

56 （宋）程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，2004，第13页。

57 （宋）程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，2004，第20页。

58 （宋）程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，2004，第20页。

59 （宋）程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，2004，第33页。

60 （宋）程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，2004，第1169页。

61 （宋）程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，2004，第1173页。

62 （宋）程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，2004，第1179页。

63 （宋）程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，2004，第16页。

立并举”的姿态，试图在“心”“气”之外重新确立天人合一的整全世界之本原，这构成了早期理学家的哲学使命和问题意识。

早期理学的“寻根”之旅从扬弃佛教的“心学”体系入手，他们试图赋予“心”以超越性、实在性与道德性，使之既区别于佛教哲学虚空性的“心生万物”，又区别于中国本土哲学经验性的“一气流行”。统而言之，早期理学确立起来的世界本原是“天地之心”；分而言之，“北宋五子”对“天地之心”的追问又落实为不同的话语体系与思想体系，如在邵雍与周敦颐那里主要体现为“太极”，在张载那里主要体现为“太虚”，在二程那里则主要体现为“天理”，如此等等。从邵雍、周敦颐到张载、二程，“北宋五子”的本原追问由粗疏而渐精致，体现出了早期理学不断趋于成熟的发展历程。至程朱学派，理学初步完成了哲学使命，实现了范式转换。



## 理学视域下《诗经》“其仪一兮，心如结兮”的诠释

张唐宁<sup>1</sup>

### 摘要：

《诗经·曹风·鸛鸣》原文中点出了两组关系，一是外在仪容与内心道德的关系，二是外在仪容与治国的关系，前一组关系也是“其仪一兮，心如结兮”的主体之所在。其在汉唐之前的文献中，有三种解释，一是强调为君者要“执政为公，均一于下”，二是强调有德之君子要“心如结也，专一而行”，三则讲的则是“君子慎独，结一于心”。这一在原文中并重甚至更重的“令仪”对“令德”的退让，揭示“君子”概念背后“德”与“位”的分离，与“位”对“德”的退让，这不仅与时代背景有关，也得益于“心”这一概念的被发现。在宋明理学视域之下，围绕对“心”的进一步解释和阐释，其不仅强调自“心如结兮”则可“其仪一于物”、“其仪一于乐”、“其仪一于理”这三种路径，更被程颐与朱熹了自“其仪一兮”到“心如结兮”的反向互动方式，并确立了内不妄思、外不妄动的修养方式。这与其说是对先秦儒家思想的继承，不如说是诠释背后的时代再创造。

**关键词：**鸛鸣 令德 令仪 理学 性即理

“其仪一兮，心如结兮”语出《诗经·曹风·鸛鸣》，其完整的章节句子是“鸛鸣在桑，其子七兮。淑人君子，其仪一兮。其仪一兮，心如结兮。”“鸛鸣”即布谷鸟，此处以布谷鸟起兴，以赞美淑人君子外表齐肃端庄，用心平均、专一的美好德性。关于此诗的创作动机与主旨，有着两种截然相反的观点，一是以《毛诗正义》为代表的美刺说，其以为“《鸛鸣》，刺不一也。在位无君子，用心之不一也。”<sup>2</sup>另一种是以朱熹为代表的美诗歌说，其以为“诗人美君子之用心平均专一”<sup>3</sup>。我们可以发现，这两种解诗的思路虽然不同，但都强调用心专一平均的重要性，而这一对内心思虑用力的重视，以及这句话里对外在仪容端肃的强调，在宋明理学的视域下获得了新的诠释空间。其中，用张载与程颐的思想对其解释是一种诠释思路，用程颐与朱熹的思想对其进行解释又是另一种不同的诠释思路。二种思路，既有区别，

1 张唐宁，女，山东大学儒学高等研究院在读博士。

2 [唐]孔颖达，《毛诗正义》，阮刻《十三经注疏》本，中华书局1980年版，第385页。

3 [宋]朱熹（注），赵长征（点校），《诗集传》，中华国学文库，2011年1月，第114页。

又有联系，从此处，我们可以发现宋明理学在发展过程中的相同路向与内在分野。

### 一、《鸛鳴》原篇中“其儀一兮，心如結兮”含义梳理

为了方便讨论，我们将《鸛鳴》原文全部内容附引于此：

鸛鳴在桑，其子七兮。淑人君子，其儀一兮。其儀一兮，心如結兮。

鸛鳴在桑，其子在梅。淑人君子，其帶伊絲。其帶伊絲，其弁伊騏。

鸛鳴在桑，其子在棘。淑人君子，其儀不忒。其儀不忒，正是四國。

鸛鳴在桑，其子在榛。淑人君子，正是國人。正是國人，胡不万年？

很明显，全诗总共分为四段，前后两段各有一主题。前一部分的中心也即是我们本文讨论的主题“其儀一兮，心如結兮”，即外在仪容与内心道德的关系。后一部分的中心则是“其儀不忒，正是四國”一句，讲的是外在仪容与治国的关系。我们本文的讨论则主要集中在前一个主题上。

其实，关于外在仪容与内心道德二者的关系，在《诗经》中已经有了相关的描述与讨论。《诗经·湛露》中有言：“显允君子，莫不令德。岂弟君子，莫不令仪”。“令”是善、美的意思，“令德”即美好的德行，即此处的“心如结兮”；“令仪”即美好的容止、威仪，即此处的“其儀一兮”。在《鸛鳴》这一文中，作者对“令仪”显然更为强调，第二段的“其帶伊絲。其帶伊絲，其弁伊騏”都是对淑人君子外在仪容的描写，对“心如结兮”的内在道德品质却并未再给出更多的语言论述。然而，后世对此句的诠释却大多围绕着“心如结兮”的“令德”展开，只不过，对美好德行的解释众说纷纭。我们试对其进行梳理。

观点一是强调为君者要“执政为公，均一于下”。这以毛诗为代表，其以为，全诗之所以用“鸛鳴”其兴，正是因为“鸛鳴之养其子，朝从上下，莫从下上，平均如一。”<sup>4</sup>其无论朝暮，平均养子，无丝毫不均。故而其以为“《鸛鳴》，刺不一也。在位无君子，用心之不一也。”<sup>5</sup>而根据诗文后面的“其儀不忒，正是四國”，我们可以看出这里的“君子”并非对有德者之称谓，而是直指有位之国君，故郑玄对此解释道“兴者，喻人君之德，当均一于下也”<sup>6</sup>。清人王先谦在《诗三家义集疏》里引用了多处秦汉对此诗的注解，如《汉书》载鲍宣上书谏言：“天下乃皇天之天下也，陛下上为皇太子，下为黎庶父母，为天牧养元元，视之当如一，合《鸛鳴》之诗。”<sup>7</sup>大多都将其解释为均一平等之意。可见，这一说法在当时较为普遍。

观点二则强调有德之君子要“心如结也，专一而行”。我们可以《荀子·劝学》篇中找到这种说法，《大戴礼记·劝学》也对此段文字进行了引用：“其行衢道者不至，事两

4 [唐]孔颖达，《毛诗正义》，第385页。

5 [唐]孔颖达，《毛诗正义》，第385页。

6 [唐]孔颖达，《毛诗正义》，第385页。

7 转引自[清]王先谦：《诗三家义集疏》，北京：中华书局，1987年版，第500—501页。

君者不容。目不能两视而明，耳不能两听而聪。螭蛇无足而飞，鼯鼠五技而穷。《诗》曰：‘鸣鸠在桑，其子七兮。淑人君子，其仪一兮。其仪一兮，心如结兮！’故君子结于一也。”我们知道，荀子长于《诗》，尤擅引诗，以诗说理。荀子在此处想说明的道理显然是君子需要“结于一”，这里的君子已经不再指国君，而是指好修其德之士人。强调内心要始终要结于一，结于一则志于一，志于一则行于一，行于一则有成。否则就如《淮南子·说言训》中所言：“贾多端则贫，工多技则穷，心不一也。故木之大者害其条，水之大者害其身。有智而无术，虽钻之不通；有百技而无一道，虽得之而弗能守。故《诗》曰：‘淑人君子，其仪一也。其仪一也，心如结也。’君子其结於一乎。”“心一”才可“行至”。

观点三讲的则是“君子慎独，结一于心”，其是在上一观点的基础上发展起来，更加强调内心之专一不二是君子所必须具有的品质。其出自郭店楚简《五行》篇，其言曰“‘淑人君子，其仪一也’，能为一，然后能为君子，慎其独也”<sup>8</sup>《五行》篇的传文对其解释道：“……仪者义也。言其所以行之义之一心也。‘能为一然后能为君子’，能为一者，言能以多为一，以多为一也者，言能以夫五为一也。‘君子慎其独’，慎其独也者，言舍夫五而慎其心之谓口口然后一，一也者，夫五夫为口心也，然后得之。一也，乃德已。德犹天也，天乃德已。”在这里，“五”指的是眼耳舌鼻口五窍之五感，皆集中于心之一官，强调心之理性对感性的统帅作用，君子之慎独实际上要处理的就是对理性的充分应用，即内在对外的决定作用。

## 二、为何从“令仪”到“令德”？

对这八个字的引用与解释虽然丰富且多样，但其都是对儒家理想人格“淑人君子”的讨论。我们可以从中发现这么两个转变，其一是“位”对“德”的退让，《鸣鸠》原诗中是对有“德”且有“位”的君主的描写，而之后对诗文的引用中，除了第一点对专一平均的强调是以德位兼具之君子为讨论对象，其它两点都是仅对有“德”与修德之人所言，而且即使对专一平均的强调也更侧重于“德”而非“位”；其二是对“令仪”对“令德”的退让，原诗用了大量篇幅来对美好的仪容进行描述，以及解释美好的仪容在政治中具有“以正四国”的重要作用，但之后儒家经典中对此句的引述，竟然大多是为了强调在原文中并未得到进一步解释的“令德”——“心如结兮”。当然，这两点是有关联的，因为“令仪”的重要性是仅仅对在“位”者而言的，那么“位”在对淑人君子讨论的语境中的逐渐退隐，自然也就导致了对“令仪”的讨论也相应减少。

那么，为何会出现这样的问题呢？原因有二。其一是因为“君子”这一形象中“德”与“位”的分离。“君”与“子”起初并不连用，《说文解字》中对“君”字解释道“君，尊也。从尹，发号，故从口。古文象君坐形。”这是有位者，“子”则是对有德者的尊重。

8 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年版，第149页。

故而二字连用则表示“德”与“位”兼具之人。然春秋礼坏乐崩，名实相乱，在《论语》中对君子的描述已经不尽相同，如《里仁》篇中“君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠。”君子是就“位”而言，《为政》篇中“君子周而不比，小人比而不周。”君子则是就“德”而言。而时逢乱政，天下无道，兼济天下难，“内圣”与“外王”不得不被迫分开，儒者们纷纷走上了独善其身，著书立说之路。即使如荀子强调隆礼重罚，亦坚持儒家以修身为本的基本路理。故而“德”在儒家中的讨论也越来越多，大夫士人皆以修身为本。其二是对“心”这一概念的发现。这是前一原因的必然结果，向内关照自然会注意到“心”之灵明，无论是作为孟子之“道德心”，还是荀子之“认识心”，“心”的内涵与外延都被逐渐扩大与丰富，而“心如结兮”这四字，恰巧可以作为儒者进一步阐释的经文依据。那么到了心性儒学高度发达的理学时期，其当然可以获得更为开阔的阐释视域。

### 三、自“心如结兮”而“其仪一兮”

张载和程颢虽然分属宋明理学的两大派别，然二人之思想有很多共通与相似之处，尤其是将“其仪一兮，心如结兮”放于二人的思想视域下进行诠释理解，则都为由“心如结兮”自“其仪一兮”，由“令德”向“令仪”的，自内而外，自里及表的思想路理。

《定性书》是程颢对张载“定性未能不动，犹累于外物”疑惑的回应，这一“定性”按照朱子的理解其实就是“定心”<sup>9</sup>。在张载这里，对“心”的定义是“合性与知觉，有心之名”<sup>10</sup>。可见，“心”不只具有着知觉能力，同时也具有“性”。“性”在这里指的是湛一纯洁之“天地之性”，与有着“刚柔、缓急、有才与不才”<sup>11</sup>等多种不同性质的“气质之性”的结合，即所谓“合虚与气有性之名”<sup>12</sup>。“虚”即由湛一的太虚之气构成的“天地之气”，“气”即由“攻取之性”形成的“气质之性”。正因为后者的参与，由气禀之差而造成的习气之差别，则成为了“性”不能定的阻碍。

故而张载提出“心统性情”<sup>13</sup>之说，“情”按照陈来的说法，指的就是“知觉”能力，“统”是“统合”之意<sup>14</sup>。也就是说，“心”应该具有统合、结合，平衡人的内在本性与知觉活动二者的能力，此即“心如结兮”。人的知觉活动以人认识万物的穷理过程与情感的发用表达来外显，如果“心”的明朗舒达被闻见之狭和本性之遮蔽所阻碍的话，人的情绪则会有多迟滞波动，喜怒哀乐之发则无法做到中正平和，无法做到发而结中节，则会喜所不当喜，怒所不当怒。那么，其心绪外发于仪容，仪容仪表之喜怒哀乐不尽不能当物，

9 [宋]朱熹，《朱子语类》卷九十五，中华书局，1986年，第2441页。

10 [宋]张载，《正蒙·太和篇》，《张载集》，中华书局，2002年，第9页。

11 《正蒙·诚明篇》，《张载集》，第22页。

12 《正蒙·太和篇》，《张载集》，第9页。

13 《性理拾遗》，《张载集》，第374页。

14 陈来，《宋明理学》，华东师范大学出版社，2004年第2版。第54页。

无法与事物之实如一，另一方面亦无法始终保持和乐舒湛如一，此即无法保证“其仪一兮”。

故而只有“心如结兮”才可“其仪一兮”。那么，如何做到“心如结兮”，内心无偏私迟滞呢？在张载这里便是“尽心”。张载说到“人本无心，因物为心。若只以闻见为心，但恐小却心。今盈天地之间者皆物也，如只据己之闻见，所接几何？安能尽天下之物？所以欲尽其心也。”<sup>15</sup>“心”在应物接事之时，才有其发用于作用，然如若蔽于一己之私与闻见之狭隘，心中所接之事事物物有限，“心”统帅本性与知觉的能力，自然亦受限制。故而张载以为，我们要“先穷理而后尽性”，即“见物多，穷理多，从此就约，尽人之性，尽物之性。”<sup>16</sup>己之性与物之性皆尽于心，完备于心，结于心，则自然不会累与外物。非心不动，不与外物接，而是如程颢的回答中所言，“与其非外而事内，不若内外之两忘也。两忘则澄然无事矣。无事则定，定则明，明则尚何应物之为累再哉？”<sup>17</sup>不以物之为累，则圣人之喜怒，皆以物之当喜当怒，其仪容仪貌之表现，亦皆一于物也。即“心如结兮”，则“其仪一于物”，这是对“其仪一兮”的解释之一。

在张载那里，通过“尽性”而“大其心”，“大其心”则“视天下无一物非我”，内外无分，“民吾同胞，物吾与也”<sup>18</sup>，死生富贵贫贱的区别在这种境界之下都被超越消解。亦即程颢之“与天地万物一体”<sup>19</sup>之仁者的状态，如此则“不须防检，不须穷索”<sup>20</sup>，与物同体，反身而诚，乐莫大焉。其仪容自然诚敬和乐且不失其乐，不需要再克制自己的情绪欲，一切都是一种自然而然的，完全自觉地精神快乐。即“心如结兮”，则“其仪乐兮”，这是对“其仪一兮”的解释之二。

#### 四、且自“其仪一兮”而“心如结兮”

在程颐和朱子的思想视域之中，对“其仪一兮，心如结兮”的诠释理解，则是在上面由“心如结兮”自“其仪一兮”的基础上，同时强调“其仪一兮”而到“心如结兮”，由“令仪”而向“令德”，自外而内，自表及里的思想路理。二者并无偏废。

程颢与程颐二兄弟虽然经常并称，且都为“理学”的发展做出的巨大的贡献。但二人的思想实际上有着巨大的差别。大程子更为活泼，小程子更为严肃，大程子更为风趣温和，小程子则更为严谨端肃。这体现在二人的学术风格上就是大程子追求鸢飞鱼跃、和乐且湛的气象与境界，小程子则强调涵养未发，主一持敬。

《论语·泰伯》中记载了曾子的一段话：“君子所贵乎道者三：动容貌，斯远暴慢矣；

15 《张子语录下》，《张载集》，第333页。

16 《横渠易说·说卦》，《张载集》，第235页。

17 [宋]程颢，程颐，《答横渠张子厚先生书》，《二程集》，中华书局，2004年，第460页。

18 《正蒙·乾称篇》，《张载集》，第62页。

19 《遗书》卷二上，《二程集》，第15页。

20 《遗书》卷二上，《二程集》，第15页。



正颜色，斯近信矣；出辞气，斯远鄙倍矣。”其强调的是外在的行为容仪对内心之思维想法也会有反作用，如果时时保持容貌和悦，语气缓和，则自然远鄙陋而近仁义。程颐所提倡的修养方式便是如此，其以为“俨然正其衣冠、尊其瞻视，其中自有个敬处。”<sup>21</sup>而依《周易》所言，“敬以直内”，故而外在行为与内心之修养一样重要，“言不庄不敬，则鄙诈之心生矣；貌不庄不敬，则怠慢之心生矣。”<sup>22</sup>反之，“动容貌、整思虑，则自然生敬”<sup>23</sup>。可见，其外表之整一庄肃，内心则会主一无适，这一思想在之后也几乎全部被朱熹所吸收，此所谓“其仪一兮”，则“心如结兮”。

我们需要注意的是，程颐与朱熹对由外向内路理的强调，并不代表二人对由内向外路理的忽视。在程颐那里，其提出“中有主则实，实则外患不能入，自然无事”<sup>24</sup>，无事则情绪之所发节中结，容貌之动慢皆与物一。朱熹则提出，“敬有甚物，只如‘畏’字相似，不是块然兀坐，耳无闻、目未见、全不省事之谓，只收敛身心、整齐、纯一，不恁地放纵，便是敬”<sup>25</sup>，其明确指出内心与外身皆要收敛，陈来将其描述为“内无妄思，外无妄动”<sup>26</sup>。

况且，到了朱熹那里，其继承并进一步发挥了张载“心统性情”的说法，并明确指出了“性”即“理”的说法，“性者，心之理也；情者，心之用也；心者，性情之主也。”“性”是人内在道德本质，而这一道德本质，是“天理”之所予，其在天为“天理”，在人为“性理”，在物为“物理”。“于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。”<sup>27</sup>故而对“其仪一兮”的解释一，也可进一步解释为，圣人之喜怒仪容，皆一于物，皆一于物之理，皆一于理。即“心如结兮”，则“其仪一于理”，这是对“其仪一兮”的解释之三。

## 五、小结

我们可以发现，从“其仪一兮，心如结兮”所引发出的外在仪容与内在道德的关系，在理学的视域之下，得到了充分的阐发与讨论。实际上，在孔子之时，其已经注意到了“令德”与“令仪”之间的关系，其在《论语·雍也》中提到“质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子。”从更加广义的角度来看，我们可以将此处的“文”理解为外在的仪容礼节，将“质”理解为内心的道德品质，那么“文”与“质”二者的关系就可以理解为此处“其仪一兮”与“心如结兮”的关系。

孔子看到了二者的不可偏废，文质彬彬为君子之最完美之理想人格形式。但是孔子没

21 《遗书》卷二十四，《二程集》，第313页。

22 《遗书》卷一，《二程集》，第7页。

23 《遗书》卷十五，《二程集》，第149页。

24 《遗书》卷一，《二程集》，第8页。

25 《朱子语类》卷十二，第208页。

26 陈来，《宋明理学》，第138页。

27 [宋]朱熹，《四书章句集注》，中华书局，2011年1月第1版，第19页。

有注意的是，在“文”与“质”二者之间所具有的相互促进张力与作用力，这一关系，直到宋明理学家那里，才被一步一步的论述清楚。但在朱子之前，二者的关系很难被儒者平衡，有所偏废，汉唐名教是执于其外在之“仪”而弃其另一端，魏晋名士则反之，执于其内在之“心”却废其另一端。

回到诠释学的问题上来，关于对同一文本的不同诠释取向问题，海德格尔在《存在与时间》中对其解释的很清楚。其以为，我们并不是要将某种意义贴在某种现成之物上，而是我们在遭遇某一事物之时，这一事物已经具有了我们在理解世界中所展开的参与关系，诠释就是将这一关系释放出来。也就是说，我们对文本的诠释的把握与解读，并非是文本的本意，或者作者的本意，而是此在对其所处世界的一种领会与把握，通过文本而被释放与解读出来。我们可以发现，此在的生存境遇与环境随着历史的发展与变化大不相同，故而不同的时代与同一时代不同的哲学家对同一经文的解读是不同的，因为这一解读是他们对自身与世界关系理解的一种体现。故而，对经典的诠释，与其说是帮助经典的作者说出其言外之意，不如说是诠释者通过对经典解释来表达自己的思想与世界观，其并非单一的继承，而是在发现外衣之下的发明，在诠释之中的创造。但经典的价值，一定在与其越读越丰富，其意义也在于其在任何时代与境遇之下都可以被阐释出新的意义。

**【参考文献】：**

- [唐]孔颖达,《毛诗正义》,阮刻《十三经注疏》本,中华书局,1980年版。
- [宋]张载,《正蒙·太和篇》,《张载集》,中华书局,2002年。
- [宋]程颢,程颐,《答横渠张子厚先生书》,《二程集》,中华书局,2004年。
- [宋]朱熹,《四书章句集注》,中华书局,2011年。
- [宋]朱熹(注),赵长征(点校),《诗集传》,中华国学文库,2011年1月。
- [清]王先谦:《诗三家义集疏》,北京:中华书局,1987年版,。
- 陈来,《宋明理学》,华东师范大学出版社,2004年第2版。
- 程俊英《诗经译注》,上海古籍出版社1985年版。
- 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,文物出版社,1998年版。
- 高恒天,杨杰,《先秦儒家君子人格的理论建构及其现代价值》,《船山学刊》,2018年第3期。
- 姚小鸥,陈潇《先秦君子风范与〈曹风·鸛鸣〉篇的解读》,《中国文化研究》,2008年秋之卷。
- 孟庆楠,《经学思想史视域中的先秦〈诗〉学文献——对〈诗〉学思想表现形式的反思》,《平顶山学院学报》2016年2月。

## 殷民、君子与学者

### ——作新民之行为主体演变及其内涵

张兴

#### 摘要：

关于《礼记·大学》篇引用的《尚书·康诰》中的“作新民”训诫历来存在不同的诠释。汉宋学者对“作新民”的诠释视角是不同的，其强调的重点也有所差异。汉唐学者认为“作新民”是用来解释“明明德”的，注重从为政之君子的视角进行阐释，认为“作新民”是指君子念前王之明德而自新；而宋代学者认为“作新民”是用来说明“新民”的，着眼于从有道德的学者视角进行诠释，认为“作新民”是指有道德的学者自新其德而后新民之德。详考《礼记·大学》篇所引《康诰》中的“作新民”观念，其中的“新”字本义当理解为“新的”，“民”字之本义当训解为“卫地殷商之余民”，“作新民”本义应解释为（康叔）帮助周王兴起或培养新的殷商余民。围绕“作新民”的诠释，从《康诰》“（康叔）助王作新民”到汉唐郑孔“君子念德自新”再到宋代朱子“学者自新新民”所发生的三次意义转变与延伸，实际上体现了《大学》学史不同历史阶段的特征。汉唐时期着重突出了君子作为治国的行为主体，强调良好的政教之于民众的重要性，而民众却处于被动接受的状态；宋代则着重突出了自新其德的学者作为唤醒民众明德的行为主体，强调良好的道德修身之于民众的重要性，并以此凸显了民众自主而新、自愿而新所具有的积极主动性。

**关键词：**新民；君子；学者；有位者；有德者

#### 引言

关于《礼记·大学》篇“《康诰》曰‘作新民’”一段引文的注解，是历代学者关注的热点问题，一直存有争议。其原文是：“汤之《盘铭》曰：‘苟日新，日日新，又日新。’《康诰》曰：‘作新民。’《诗》曰：‘周虽旧邦，其命维新。’是故君子无所不用其极。”<sup>1</sup>学术界关于“作新民”的解释归纳起来有为民日新之教说、新的殷民说、新民之旧俗说、自新之民说、新王朝之子民说。这五种说法各有其合理之处，但都非其本义。此外，汉宋学者们阐释“作新民”的角度是完全不同的，侧重点也存在着较大的差异。但是，学界对

1 【汉】郑玄注，【唐】孔颖达疏：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008年，第2239页。

于汉宋学者解释“作新民”之不同很少提及，甚至在大多数的时候将其看作相同的说法来使用，这是一件非常令人遗憾的事情。本文主要想解决两个问题：第一个问题是考证“作新民”的本义，通过联系《尚书·康诰》上下文之间的关系及其他相关文献分析“作新民”中“新”与“民”字的原义，以此来推断出“作新民”的本义。第二个问题是在其本义的参照下，从汉宋学者对“作新民”注解的仔细研读入手，寻找出汉宋学者注解《大学》时所采用的不同诠释视角，以及汉宋学者“作新民”说的不同之处。通过对上述两方面问题的仔细疏解，力图勾勒出一幅“作新民”的本义及其延伸义的流传演变图，从思想历史演变发展的维度对“作新民”作一个整体而全面的把握。

## 一 “作新民”的五种说法

《尚书·康诰》篇中载：“已！汝惟小子，乃服惟弘王，应保殷民，亦惟助王宅天命，作新民。”<sup>2</sup>《尚书·康诰》篇是周王封康叔于卫地而作的诰命。学术界关于“作新民”的理解大致形成了五种说法，它们分别是为民日新之教说、新的殷民说、新民之旧俗说、自新之民说和新王朝的子民说。

### （一）为民日新之教说

为民日新之教说的代表人物主要是汉代孔氏传和唐代孔颖达。据《尚书正义》记载，汉孔氏传曰：

已乎。汝惟小子，乃当服行德政。惟弘大王道。上以应天，下以安我所受殷之民众。<sup>3</sup>  
弘王道，安殷民。亦所以惟助王者居顺天命，为民日新之教。<sup>4</sup>

孔氏传认为，《康诰》中的“民”实际上是特指原来卫地殷之民众，康叔被分封到卫地做国君，应当推行德政，弘扬大王之道，努力安定其所受的殷之民众，并帮助周王上顺天命，为了民众“日新之教”。

根据孔氏传诠释的“日新之教”，孔颖达在《尚书正义》中进一步提出“政教日日益新”观念。《尚书正义》记载：

正义曰：“亦所以惟助王者，言非直康叔身行有益。亦惟助王者居顺天命，为民日新之教，谓渐致太平，政教日日益新也。”<sup>5</sup>

2 杜泽逊主编：《尚书注疏汇校（六）》，北京：中华书局，2018年，第2030页。

3 杜泽逊主编：《尚书注疏汇校（六）》，北京：中华书局，2018年，第2030页。

4 杜泽逊主编：《尚书注疏汇校（六）》，北京：中华书局，2018年，第2030-2031页。

5 杜泽逊主编：《尚书注疏汇校（六）》，北京：中华书局，2018年，第2032页。



由于《大学》文本曾引《康诰》“作新民”，孔颖达在《大学正义》中也有相关的诠释。他这样说：

《康诰》曰“作新民”者，成王既伐管叔、蔡叔，以殷余民封康叔。《诰》言殷人化纣恶俗，使之变改为新人。此记之意，自念其德，为新民也。<sup>6</sup>

孔颖达认为，《康诰》原文之意是说康叔要上应周王之天命，下行德政于殷民，使殷人从恶俗之人变更为新人。孔颖达将“作”理解为“使之变改为”，即“作新民”应当理解为康叔下行仁德之政教于殷民，使之转变为新人。由此可见，此处的“民”特指原来卫地之殷余民。“新民”是指让殷余民在康叔仁德之政教的引导下转化为新人。“作”在《诗经》等先秦古籍中作“为”字解释的比较多，汉代孔氏传即是将“作”理解为“为”，“作新民”理解为“为民日新之教”。

因此，孔颖达的“作新民”可以理解为作新（政教于）民，于是“新民”应当理解为行日新之教于民，这就是孔氏传、孔颖达所理解的为民日新之教说。

## （二）新的殷民说

新的殷民说可细分为两类，一是古代学者的作新斯民说，二是近现代学者的重新改造殷民说。

作新斯民说的代表人物主要是宋代学者蔡沈、吕祖谦和元代学者王充耘。蔡沈说：“汝之事，唯在广上德意，和保殷民，使之不失其所，以助王安天命，而作新斯民也。”<sup>7</sup>元代学者王充耘说：“言汝职事不在乎他，广宣上德，以和保殷民者，汝之职也。助王以安定天命，而作新斯民者，亦汝之职也。”<sup>8</sup>吕祖谦说：“当时王室安危所系，正在商民。民得保养，则王业巩固，而天命可必其定矣。新民者，所迁之民也。新迁之民在洛邑，周公既师保之，何与于康叔”<sup>9</sup>。综合史浩、蔡沈、王充耘的注解，“斯民”即是殷民，而宋代学者吕祖谦“新迁之民”说，其核心要义也是新的殷民，可归结为同一种说法。

重新改造殷民说的代表人物主要是顾颉刚、刘起釞、王世舜、王翠叶等近现代学者，这其实是古代学者作新斯民说的现代翻版。顾颉刚、刘起釞两位先生注解“作新民”为“把

6 【汉】郑玄注，【唐】孔颖达疏：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008年，第2245页。

7 尤韶华：《归善斋〈尚书〉十诰章句集解》，《书经集传》卷四《周书·康诰》，北京：中国社会科学出版社，2017年，第1065页。

8 尤韶华：《归善斋〈尚书〉十诰章句集解》，《读书管见》卷下《康诰》，北京：中国社会科学出版社，2017年，第1069页。

9 尤韶华：《归善斋〈尚书〉十诰章句集解》，《增修东莱书说》卷二十《周书·康诰第十一》，北京：中国社会科学出版社，2017年，第1041页。

这些殷民改造成新的人民”<sup>10</sup>，而王世舜、王翠叶则是这样注解“作新民”的：“作新民：意谓重新改造殷民。”<sup>11</sup>唯一不同之处在于，王世舜、王翠叶还是将“民”解释为“殷民”，而顾颉刚、刘起鈇则将其泛化为“人民”。

### （三）新民之旧俗说

新民之旧俗说的代表人物主要是宋代学者陈经、杨简和元代学者陈悦道。陈经说：“亦唯在于辅助成王居天命之安，作新民之旧俗而已。盖商民之安危，即天命之安危。而商民之旧染，亦当作而新之，俾之舍旧而唯新是图也。”<sup>12</sup>在陈经看来，“新民”是指康叔要更新商民之旧俗，改变“商民之旧染”，以培养商民新的行为习惯。可见，陈经侧重于从商民风俗的变迁角度强调康叔所“新”的内涵。同样，宋代杨简指出：“宅者，不复他之也，助王作新股民，俾脱旧习，乃所以宅天命也。”<sup>13</sup>杨简的说法跟陈经基本一致，也是将“新民”理解为新商民旧俗。元代陈悦道说：“其必思所以作兴，鼓舞其民，而去其旧染之污矣。以殷民之旧俗，而康叔能作新之，则夫乃服之事无大于此者。”<sup>14</sup>他也认为“新民”是指康叔能革新殷民之旧俗，塑造殷民之“新俗”。应当说，新民之旧俗说尽管基本上抓住了“作新民”的基本内容，却未能充分体现出何人以及如何新民之旧俗。

### （四）自新之民说

自新之民说的代表人物主要是宋代的朱子。他在《大学章句》中说：“鼓之舞之之谓作，言振起其自新之民也。”<sup>15</sup>在朱子的理解中，“新民”是指自新之民；他从“天理”的角度强调有道德的学者能明其明德，下面之民众则观瞻上面之明明德学者而自己感化之，使自己兴起同然之善心，成为自新之民。不难看出，朱子立足于“理学”视域对“作新民”戒律进行诠释，并不完全符合《大学》引《康诰》原文之意。

### （五）新王朝之子民说

赵法生认为顾颉刚、刘起鈇二人的说法虽然存在合理的地方，也有不尽如人意之处。他说：“其中对于‘应保殷民’和‘宅天命’解释十分精要，而对‘作新民’的解释则似有未达，所谓‘新的人民’的说法未免笼统。”<sup>16</sup>他结合孙星衍《尚书今古文注疏》中“作新民”为“言惟王受殷民而安之，王方受保殷民，汝亦当思助王图度天命，与殷民更始也”

10 顾颉刚、刘起鈇：《尚书校释译论》，中华书局，2018年，第三册，第1441页。

11 王世舜、王翠叶译注：《尚书》，北京：中华书局，2012年，第185页。

12 尤绍华：《归善斋<尚书>十诰章句集解》，《尚书详解》卷二十九《周书·康诰》，北京：中国社会科学出版社，2017年，第1045页。

13 尤绍华：《归善斋<尚书>十诰章句集解》，《五诂解》卷一《康诰》，北京：中国社会科学出版社，2017年，第1070页。

14 尤绍华：《归善斋<尚书>十诰章句集解》，《书义断法》卷四《周书·康诰》，北京：中国社会科学出版社，2017年，第1069页。

15 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第6页。

16 赵法生：《〈大学〉“亲民”与“新民”辨说》，载《中国哲学史》2011年第1期，第105页。

的观点，以及“亲民”“宅天命”和“作新民”三者之间的内在联系，指出“新民”应当解释为“新王朝之子民”。<sup>17</sup> 同样的，李民、王健也是这样注解“作新民”的：“作新民，使殷民成为周的新臣民。卫地的殷民被商纣统治日久，故戒以作新人。”<sup>18</sup> 李民、王健的这种解释也可归于“做新王朝之子民”说。

笔者认为，如同以上四种说法一样，“做新王朝之子民”说的注解有其合理之处，但仍未明确“作新民”之本义究竟为何。实际上，将“作新民”理解为“做新王朝之子民”并不是确解。要知道，殷民在成为康叔的子民之后，事实上已经成为“新王朝之子民”，无论殷民是否要从殷纣时期的恶俗之人重新开始转变为新人，他们客观上就是“新王朝之子民”，并不需要告诫康叔让殷民做些什么。《康诰》既然说“作新民”，就是要求原来殷纣时期的恶俗子民必须新的王朝做一个全新的子民、一个区别于恶俗子民的新人；“新民”并非是指“新王朝的子民”，而是指人格上重新开始的新人或者全新的子民。

## 二 释《康诰》：康叔助王作新民

事实上，“作新民”之本义是有其特殊意涵的。原因有两点：一是“民”字的含义有其特指，这在前面梳理“作新民”的五种说法时已经提到；二是“作新民”既然出现于一段完整的话语之中，它具有独特对应关系，因而“作新民”应该与那段话中的“应保殷民”和“助王宅天命”结合在一起加以解释。

### （一）“作新民”之本义

前文在梳理“作新民”的五种说法时提到，“作”字有“做”“重新改造”“改造为”“动化”“使”“作兴，鼓舞”“鼓之，舞之”“振起”“振起而变化之”“彼此相视而兴起”等多种含义。从上面的举例来看，“作新民”之“作”一般是作为动词来使用的。《说文解字》载：“作，起也。从人从乍。则洛切。”<sup>19</sup> “作”释为“起”，引申为“兴起”之意。在笔者看来，“作新民”中的“作”不能解释为“重新改造”或“改造为”，而应当更准确地理解为“兴起”或“塑造”，所谓“作新民”即是兴起新的殷商余民，即是塑造新的子民。

汉代郑玄对于“新”字的解释为实践意义上的“修旧曰新”<sup>20</sup>，把“新民”理解为“修旧民”。按照历代学者对于“新”字的理解，“新”字一般有三种内涵：一是使变成新的；二是新的人或事物；三是性质上改得更好的（跟“旧”相对）。从诠释学的角度而言，如果把“作”理解为动词性的“兴起”“塑造”的话，那么这里的“新”应当解释为形容词

17 赵法生：《〈大学〉“亲民”与“新民”辨说》，载《中国哲学史》2011年第1期，第105页。

18 李民、王健撰：《尚书译注》，上海：上海古籍出版社，2004年，第261页。

19 【汉】许慎撰，【宋】徐铉校定：《说文解字》，北京：中华书局，2013年，第162页（下）。

20 唐文编著：《郑玄辞典》，北京：语文出版社，2004年，第227页。

性的“新的”。

历代诠释者对于“作新民”中的“民”则有着基本一致的理解，最简单的说法就是“斯民”，即“殷民”。从周朝的角度来说，“民”就是卫地原来殷商之余民因更新换代而成为周朝的臣民，这即是“作新民”中“民”字的本义。在历代的注解中，虽然历代儒者有称其为“斯民”“殷民”“殷之民众”“商民”“商之余民”“殷之余民”“所迁之民”者，但毫无疑问都不过是指卫地原来殷商之余民。唯一例外的是朱子的《大学章句》将“民”不再称为“殷民”或“商民”，而是将其泛化地称为“民”，即一般的民众，从而弱化其本来卫地殷商之余民的所指含义。虽然历代学者注释“民”字所使用的语言以及角度有所不同，但“作新民”之“民”字为卫地殷商之余民的本来含义是被绝大数注家所认可的。

前文提到“作新民”出现在文章的最后一段，从整体的角度来看，“应保殷民”“助王宅天命”和“作新民”三条诫命是并列存在的，都是作为“弘王”的必要条件。因此，在对“作新民”之本义做诠释时，一定要与前面的“应保殷民”“助王宅天命”联系在一起。由于“作新民”是紧跟前文“亦惟助王宅天命”而来，这也就意味着“作新民”是“（康叔）助王作新民”，即康叔帮助周王兴起新的殷商余民。

综上所述，“新”字之本义当理解为“新的”，“民”字之本义当理解为“卫地殷商之余民”，“作新民”之本义当为康叔帮助周王兴起新的殷商余民。

## （二）康叔助王作新民

明确了《尚书·康诰》“作新民”的本义，《大学》文本引《康诰》原文的本意即为康叔帮助周王兴起新的殷商余民，其行为主体是特指周王新封于卫地的国君康叔，而所兴起的民众则是原来卫地的殷商余民，这样卫地殷商余民是“作新民”的被动接受对象。

那么，康叔是如何兴起新的民众呢？抑或说康叔采取何种方式、何种途径去如何塑造适应新的朝代的民众呢？孔颖达《尚书正义》载：“亦所以惟助王者，言非直康叔身行有益。亦惟助王者居顺天命，为民日新之教，谓渐致太平，政教日日益新也。”<sup>21</sup>孔颖达认为“作新民”应当理解为康叔行日日益新之政教于民，很显然其实行的主体是卫国国君康叔，所新的内容是“政教日日益新”，而民则处于接受“日新之教”的对象性位置。

孔颖达《大学正义》载：“《康诰》曰‘作新民’者，成王既伐管叔、蔡叔，以殷余民封康叔。《诰》言殷人化纣恶俗，使之变改为新人。”<sup>22</sup>由此可见，孔颖达认为，《康诰》原文之意是指康叔行仁德之政教，使化纣恶俗的殷余民变为化周善俗的新人，“作新民”强调的是在康叔仁德之政教的引导下化殷余民为新人。于是“殷余民”是被动接受的客体，其行为主体是以康叔为代表的国君之类的为政者。

孔氏传和孔颖达都认为是通过日新之教来“新民”，而“新民”的目的则是为了“助

21 杜泽逊主编：《尚书注疏汇校（六）》，北京：中华书局，2018年，第2032页。

22 【汉】郑玄注，【唐】孔颖达疏：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008年，第2245页。



王宅天命”，即康叔为了帮助周王居顺天之所命，突出的是康叔作为为政者所推行的日新之政教的重要作用，而殷商余民则始终处于一种被动接受的状态。

### 三 释“明明德”：君子念德自新

自《大学》文本引《康诰》之后，汉宋学者之间的诠释就已经存在着较为明显的差异。其中，最大的差别在于“作新民”究竟是用来诠释“明明德”还是用来诠释“亲民”的？笔者在此试图分别以孔颖达、朱子为代表进行分析。

#### （一）“作新民”释“明明德”

在汉唐经学的诠释中，《康诰》“作新民”非常明确的是用来解释“明明德”中的“诚意”思想的。《大学正义》载：

“汤之盘铭”此一经广明诚意之事。“汤之盘铭”者，汤沐浴之盘而刻铭为戒。必于沐浴之盘者，戒之甚也。“苟日新”者，此盘铭辞也。非唯洗沐自新，苟，诚也，诚使道德日益新也。“日日新”者，言非唯一日之新，当使日日益新。“又日新”者，言非唯日日益新，又须恒常日新。皆是丁宁之辞也。此谓精诚其意，修德无已也。<sup>23</sup>

孔颖达说“‘汤之盘铭’此一经广明诚意之事”，<sup>24</sup>这里所说的“此一经”就是指《汤之盘铭》曰“苟日新，日日新，又日新”、《康诰》曰“作新民”、《诗》曰“周虽旧邦，其命惟新”和“是故君子无所不用其极”一段经文。在孔颖达的理解中，“诚意”是明明德不可或缺的组成部分，释“诚意”就是在释“明明德”，因此他才说“明明德必先诚其意，此经诚意之章，由初诚意也，故人先能明己之明德也”<sup>25</sup>。由此可知，在孔颖达的理解中，非常明确地认定“作新民”是用来诠释“明明德”思想的。

#### （二）君子念德而自新

所谓“作新民”是用来诠释《大学》“明明德”思想的，具体而言是指用来诠释要达到“明明德”的过程中所必须遵守的“诚意之道”。既然孔颖达注解《康诰》的“作新民”、《诗》的“周虽旧邦，其命惟新”“是故君子无所不用其极”都是用来解释《大学》“诚意”的，也就是用来解释“明明德”的，那么在这里就隐藏着一个非常重要的问题，即明明德的行为主体究竟是指谁？只有明确了这一点，对于《大学》的正确理解才能真正打开。郑玄在《大学注》中注解“《诗》云：‘於戏，前王不忘！’君子贤其贤而亲其亲，

23 【汉】郑玄注，【唐】孔颖达疏：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008年，第2245页。

24 【汉】郑玄注，【唐】孔颖达疏：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008年，第2245页。

25 【汉】郑玄注，【唐】孔颖达疏：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008年，第2245页。



小人乐其乐而利其利，此以没世不忘也”一段经文时这样说：

圣人既有亲贤之德，其政又有乐利于民，君子小人各有以思之。<sup>26</sup>

很明显，郑玄将“前王”理解为“圣人”，将前王的恩惠（或者说明明德）分为两个层面：一个是君子看中的“亲贤之德”，一个是小人看中的“乐利于民”，只有圣人能够同时兼顾这两个层面，后世之君子与小人才能够没世不忘。其实郑玄的这句注解有省略与颠倒的地方，完整的说法应该是“圣人之德既有亲贤于君子，其政又有乐利于民，君子小人各有以思之。”

这里面有隐含的含义。首先，前王是能够明明德的人，正是由于前王能明明德，故后世之君子与小人都没世不忘前王。其次，前王之明明德分为两部分，一种是之于君子的“亲贤之德”，一种是之于小人的“乐利之政”，只有做到了这两方面才是真正的明明德。君子与小人都属于“民”的范畴<sup>27</sup>，君子是有德有位者，而小人是指无位之普通民众。

孔颖达《大学正义》载：

《康诰》曰“作新民”者，成王既伐管叔、蔡叔，以殷余民封康叔。《诰》言殷人化纣恶俗，使之变改为新人。此记之意，自念其德，为新民也。<sup>28</sup>

孔颖达认为，《大学》文本引《康诰》“作新民”并没有使用《康诰》原文之意，而是特指（君子）自念其德，为新民。前文提到，无论是《康诰》曰“作新民”还是《诗》曰“周虽旧邦，其命惟新”“是故君子无所不用其极”都是用来解释《大学》“诚意”的，他们有一个共同的行为主体，那就是“君子”。因此，这里的“自念其德，为新民”的行为主体也是指“君子”，于是孔颖达将“新民”的行为主体做了较大的替换，由原来的“康叔”，变成了“君子”，且君子要自为“新民”。

也就是说，在孔颖达的理解中，《大学》文本引《康诰》“作新民”中的“民”由原来卫地殷商之余民变成了“君子”一类的为政者。“作新民”也就变成了“为新民”，即君子自念其德，为日新其德之君子，其行为主体变成了君子一类的为政者。事实上，孔颖达所理解的“君子”主要是指后王、国君、大臣之类的为政者，在某种程度上三者的内容是可以互通的。突出的是君子作为为政者，能够精诚己意，思念前王之亲贤之德，自新其德，日新其德，最终达到明明德之境界。

26 【汉】郑玄注，【唐】孔颖达疏：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008年，第2238页。

27 详见杨逢彬：《论语新注新译》，北京：北京大学出版社，2016年，第453-454页。

28 【汉】郑玄注，【唐】孔颖达疏：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008年，第2245页。

### （三）作新民与亲民：君子为民日新之政教

那么，孔颖达所理解的“作新民”跟“在亲民”又有什么关系呢？这需要进行全面的梳理，需要借助孔颖达对这两句话的注解理解“作新民”的含义。孔颖达《大学正义》载：

《诗》曰“周虽旧邦，其命惟新”者，此《大雅·文王》之篇。其诗之本意，言周虽旧是诸侯之邦，其受天之命，唯为天子而更新也。此记之意，其所施教命，唯能念德而自新也。

“是故君子无所不用其极”者，极，尽也。言君子欲日新其德，无处不用其心尽力也。言自新之道，唯在尽其心力，更无余行。<sup>29</sup>

不难看出，孔颖达所理解的《大学》文本引“作新民”已经跟《康诰》原文之意存在着较大的差距了，《大学》文本引用《康诰》“作新民”之意都是在讲君子“诚意”之事，君子应当自念其德，为新民。应该说，以上两段引文都是在讲君子“诚意”之事，孔颖达认为“明明德必先诚其意，此经诚意之章，由初诚意也，故人先能明己之明德也。”<sup>30</sup> 这些引文都是在解释“大学之道”中的“明明德”或“诚意”，跟“亲民”并没有直接的关系。

《大学》文本中不论是《康诰》曰“作新民”还是《诗》曰“周虽旧邦，其命惟新”“是故君子无所不用其极”，其中的“新”都是指向君子要念德自新，行日新其德之政教，而绝不是兴起新的民众之意。其隐含之内涵为，前王之所以被君子与小人念念不忘，是因为前王之明德与政教分别施于君子与小人，君子小人各有所得，故君子小人没世不忘。然而君子是包含后王、国君、大臣之类的为政者，他们也需要明明德，而明明德首先要能诚其意，君子欲明明德，即是要自诚己意，自新其德、日新其德。然而，君子如何能自新其德？首要的一点就是要常常思念前王之“明德”而自新，因而孔颖达说君子念德而自新，其所念之德即是先王之“明德”，亦即“亲贤之德”。

包括后王、国君、大臣在内的君子念德而自新之后，就要像前王一样行“日日益新之政教”于小人，使小人能够得其乐与利，这即是“亲民”。君子若想像前王一样行“乐利之政”亲民，那么就要行日新其德之政教，而这才是孔颖达所理解的《大学》文本“作新民”与“亲民”之间的关系。虽然，“民”字是一样的，但是“新民”与“亲民”之“民”字的内涵截然不同。

《康诰》原文作“新民”，而后世很多学者将其解释为“新人”。“人”和“民”当然有着部分相同的内涵，且在先秦时期就已经存在将两者连用的情况，比如“人民”“民人”。但是，“人”和“民”之间毕竟存在着较大的差别。杨逢彬先生在《也谈〈论语〉中的‘人’

29 【汉】郑玄注，【唐】孔颖达疏：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008年，第2245页。

30 【汉】郑玄注，【唐】孔颖达疏：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008年，第2245页。

与‘民’》一文中就曾明确指出：

“人”表示个体的人，“民”表示“人”的群体，即芸芸众生。<sup>31</sup>

这是杨先生系统考察《论语》及与《论语》成书年代较为接近的《左传》《国语》《墨子》《孟子》等书之后所得出的结论。其结论之所以能够成立，最主要的一点在于杨先生认为“探求某字词某一时代的意义，则应效法王氏，到该时期典籍中加以抽绎。……而王氏读书法的精髓，乃是在同一共时平面语言中加以抽绎，用特定语境锁定多义词众多词义中的某一意义，使其无所遁形”。<sup>32</sup>这里所说的“王氏”就是指清代高邮王念孙、王引之父子的读书法。从这个角度而言，历代儒家学者凡是将“新民”注解为“新人”的，都犯了将“民”群体性的内涵缩小的错误，自然是不可取的。

杨逢彬先生在考察了《左传》和《国语》中两段关于君子、小人与民之间关系的文字后认为：“君子、小人是‘民’中的两个阶层，而非与‘民’对立的两个阶层。”<sup>33</sup>并强调了“民”并非奴隶阶级。笔者认为杨逢彬先生的这段结论放到《大学》文本中也是适用的。

综上所述，孔颖达所理解的“作新民”是用来诠释“明明德”思想的，其目的是为了达到“明德”。然而，前王之明明德包含着“亲贤之德”与“乐利之政”两个层面，后世之君子欲明明德必先诚意，而君子诚意即是君子念前王之“亲贤之德”而自新。君子作为为政者，在念德自新之后所要做的则是“行日新之政教于民”，是一种非常具体的东西，而不是一种虚无的存在。君子念前王之亲贤之德而自新其德，行日新之政教于民，此即是《大学》所说的“亲民”，而这才是孔颖达所理解的《大学》文本“作新民”与“亲民”之间的关系；“作新民”绝不能够直接理解为“亲民”，否则就将“作新民”所强调的有位之君子之类的为政者自新其德、行日新之政教于民的作用忽视了。只是孔颖达“作新民”的这种理解忽视了广大民众的自主性，将广大的民众置于一种被动接受的状态，这也是孔颖达诠释《大学》文本所存在的失误之处。

#### 四 释“新民”：学者自新新民

以朱子为代表的宋代理学家没有承袭汉唐学者“作新民”释“明明德”的传统，而是在其“理学”思想框架下明确提出“作新民”释“新民”。二者之间的区别主要是“新民”背后的行为主体是不同的，其所强调的内容也截然不同。

31 杨逢彬：《论语新注新译》，北京：北京大学出版社，2016年，第449页。

32 杨逢彬：《论语新注新译》，北京：北京大学出版社，2016年，第435-436页。

33 详见杨逢彬：《论语新注新译》，北京：北京大学出版社，2016年，第453-454页。

### （一）“作新民”释“新民”

众所周知，朱子承袭了二程的观点，认为“三纲领”中的“亲民”当作“新民”。朱子说：“程子曰：‘亲，当作新。’”<sup>34</sup>而这也成为朱子诠释《大学》的核心思想之一。

朱子十分明确地认为，《汤之盘铭》曰、《康诰》曰“作新民”、《诗》曰“周虽旧邦，其命惟新”“是故君子无所不用其极”一段传文是用来解释“新民”的，指出上面一段传文“右传之二章。释新民”。<sup>35</sup>他认为，汤之《盘铭》以下的传文都是用来诠释“新民”的，因此，他把“作新民”明确诠释为“新民”。

### （二）朱子：学者自新新民

如前所述朱子将“《康诰》曰：‘作新民’”注解为“鼓之舞之之谓作，言振起其自新之民也”。<sup>36</sup>他在对“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”一句进行注解时说：

大学者，大人之学也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏；然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。新者，革其旧之谓也，言既自明其明德，又当推以及人，使之亦有以去其旧染之污也。止者，必至于是而不迁之意。至善，则事理当然之极也。言明明德、新民，皆当至于至善之地而不迁。盖必其有以尽夫天理之极，而无一毫人欲之私也。此三者，大学之纲领也。<sup>37</sup>

朱子对“在新民”作诠释时，认为“新”应当理解为“革其旧”，据此“在新民”就应当理解为自明其明德的学者自新其德，然后使民众去其旧染之污，以恢复其明德。在这里，“新民”的行为主体是自新之学者，具体而言是自明其明德的学者，而“民”则是自明其明德的学者所新的对象。

### （三）自新之民之积极主动性

作为自新之民，不同于汉唐学者所理解的始终处于被动接受的状态，它作为主体有着积极的主动性、创造性，主要表现为自主而新、自愿而新。

《大学或问》载：

曰：《康诰》之言“作新民”，何也？曰：武王之封康叔也。以商之余民，染纣污俗而失其本心也，故作《康诰》之书而告之以此，欲其有以鼓舞而作兴之，使之振奋踊跃，

34 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第4页。

35 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第6页。

36 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第6页。

37 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第4页。

以去其恶而迁于善，舍其旧而进乎新也。然此岂声色号令之所及哉？亦自新而已矣。<sup>38</sup>

需要指出的是，虽然此处朱子仍然将“在新民”作为《大学》三纲领之一，却在注解“民”时他将“民”字变更为“人”字，即“言既自明其明德，又当推以及人，使之亦有以去其旧染之污也”<sup>39</sup>。朱子没有说“当推以及民”而是说“当推以及人”，这就将前文所提到的“民”所隐含的群体性意义给抹杀掉了。如此一来，“民”在先秦时期所具有的群体性意义便无法显现，它作为一个特定群体被动接受为政者政教施与的含义也就无法彰显。

朱子将汉唐时期君子与小人之间的群体对应关系变成自明其明德的学者与有旧染之污的人，将其所具有的教化关系变为个人之间的道德关系，于是他所说的“自新之民”在本质上就有别于孔颖达的君子念德自新。不过，朱子的“自新之民”凸显的三点是孔颖达理解的“新民”所不具备的。一是明明德者主动新之，突出了有德者之模范引领作用，同时降低了为政者所行政教在去民旧染之污中的作用；二是自新之民自觉、主动的求新；三是强调了自新之民道德的重要性。应当说，这跟朱子从理学角度阐释“作新民”有着密不可分的关系。

可以看出，郑玄、孔颖达都是从以君子为代表的为政者角度对“作新民”进行诠释，而朱子则是从有道德的学者角度进行诠释，其行为主体已经发生了巨大的改变，这样君子念德自新就变成了有道德的学者自新其德，然后新民之德，即学者自新新民，学者自新新民成为不可分割的整体。这是“作新民”说的第三次重大意义转变，它深刻体现了《大学》诠释史不同历史阶段的不同特点。

## 结语

综上所述，“作新民”本义为（康叔）帮助周王兴起新的殷商余民，汉宋学者对“作新民”的诠释视角和强调的重点都是有所不同的。汉唐学者认为“作新民”是用来解释“明明德”的，强调从为政之君子的视角进行阐释，认为“作新民”是指君子念前王之明德而自新；而宋代学者认为“作新民”是用来解释“新民”的，强调从有道德的学者视角进行诠释，认为“作新民”是指有道德的学者自新其德而后新民之德。从《康诰》“（康叔）助王作新民”到汉唐学者“君子念德自新”再到宋代朱子“学者自新新民”所发生的三次意义延伸，实际上体现了《大学》学史不同历史阶段的特征。

汉唐时期着重突出君子作为治国的行为主体，强调良好的政教之于民众的重要性，强

38 【宋】朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书（修订本）》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2010年，第六册，第518页。

39 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第4页。



调居于统治地位的君子的重要作用，民众则处于被动接受的状态；宋代则着重突出能明明德的学者作为唤醒民众明德的行为主体，强调明明德的学者自新其德的重要作用，同时强调了民众的自主而新、自愿而新，而这正是汉唐时期的学者所不具备的。虽然汉唐时期的学者已经明确意识到只有做到保民、全民才能助王宅天命，但是他们强调的是君子如何做到保民、全民，以此来维护其政治统治，而在君子施行政教的过程中则完全没有体现出民众自身应有的作用，这是汉唐学者诠释《大学》最重要的失误点，而这正是以朱子为代表的理学诠释所看重的。重视有道德的学者的道德引领作用、重视民众自发的自主而新、自愿而新的主观能动性，是宋代社会发展进步的重要标志，亦是宋明理学的一大特色，直到今天对于积极推进新时代公民道德建设、培育时代新人不乏重要的启发意义。

作者简介：

张兴（1987-），男，汉族，山东泰安人，博士，山东社会科学院国际儒学院助理研究员，主要从事中国哲学、儒家思想史研究。

基金项目：本文系国家社科基金青年项目“经学视野下的《中庸》学史研究”（编号：18CZX021）阶段性研究成果；

电话：18853195068 邮编：250002

E-mail: zx7619@126.com

地址：山东省济南市市中区舜耕路 56 号

# 人类命运共同体的两种治理方案

——以《老子》和《系辞》为视角

张翊轩

## 【摘要】

先秦时期儒道两家为人类命运共同体的建构提供了治理方案，可以分别称为“政”与“治”的秩序，各有困境。本文聚焦于儒家学派的《系辞》与道家学派的《老子》，代表了“政”、“治”的人类命运共同体建构典范并形成互补，各预设了有限宇宙与无限宇宙。两者效法宇宙秩序，贯彻至身心，以期长久的安顿万物。《系辞》使用同一性的逻辑“定位”，通过“流行”避免其所带来的伤害。且名、辞、象的弹性与互动取消了言说的暴力，“政”的秩序就不再是僵死和宰制万物的。《老子》发现“无”的原则，道、侯王的“无为”与百姓的“自然”相互肯定，用“无名”反思名的有限性，用“无极”反思固定标准，将万物安放在玄同的世界，使“治”得以可能；用“小国寡民”、“愚之”、“无名之朴”解决他者的困境。要言之，理想的人类命运共同体必须回答何以更好共存的问题。

## 【关键词】先秦儒学 先秦道家 政治 系辞传

作者简介：张翊轩，男，北京大学哲学系博士，研究方向为儒家思想、道家思想（北京 100871）。

秩序通过名与位的纠缠实现对万物、百姓的安顿。名一方面描述万物，另一方面定位存在从而纳入秩序。先秦思想无 meta-physics，但有 meta-politics，“政治”一词在先秦并不常见，从字源来看，指称了两种不同的秩序，纠缠为当下的政治概念。《左传·隐公十一年》言：“政以治民”；《尚书·周书·毕命》言：“道洽政治，泽润生民”；《老子》言：“正（政）善治”<sup>1</sup>；《周礼·地官·遂人》言“掌其政治禁令”。以上都说明政、治代表着两种安顿万物的方式。

政治秩序关注人与人何以得以更好共存的问题，这本身就包含了两个问题：其一，如何使万物能够共存；其二，如何不伤害万物以期更好的共存。此即“政”、“治”字源分别欲求的目标。

1 王弼本、河上公本、帛书本、汉简本为：正善治。傅奕本、想尔注本为：政善治。

在“政”、“治”建构秩序的同时，政的方案必须避免手段上陷入暴力带来的伤害，治的方案必须保障万物之“自”，即不伤害万物且使人与人的共存成为可能，这两个困境必须被解决。本文认为，《系辞》和《老子》面对礼坏乐崩、名实散乱的世界，分别在有限宇宙中依据“定位”、“流行”和在无限宇宙中依据“无”，提供了解决“政”、“治”困境的方案。

## 一、“政”与“治”：两种秩序及其困境

《说文》言：“政，正也。从攴（音扑）从正。”孔子言：“政者，正也。”郑玄注：“政所以正不正者也。”朱子言：“政治为言正也，所以正人之不正。”可见“政”与“正”通用，其思维方式强调权力两端的主体与客体遵循相同的标准，而标准来自于秩序的提供者，即《广雅》言：“正，君也”。君的字形即手持权杖发号施令的人，换言之，颁布秩序之人，《论语子路》言：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”这就表明权力顶端的主体也必须遵循标准以为客体作表率。且为了秩序的“行”，该标准的价值要诉诸最高的主宰性力量。因而《尚书·汤誓》言：“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正”，此句还提示了“正”字所具有的暴力性，其字形即脚的方向对准城池的最短距离，引申义为征伐。政字右部《说文》解为：“攴，小击也”<sup>2</sup>，拿小杖击打，也含暴力义。柯尚迁言：“整齐天下，修饰百度，使天下截然齐一，政之事也”，即政的目标是实现万物遵循、认同相同的标准、价值，这就是同一性思维方式的目标，但其手段沾染了暴力。使用“政”的同时避免对万物的伤害是其必须回应的问题，否则“政”的秩序难以长久。“政”的典范除了周公制礼作乐产生分别又结合的力量，即以“阴阳”、“天道”为核心的《易》的世界。

治则不同，如大禹治水中顺应河流流向的寓言可看作秩序建构中的方式<sup>3</sup>。治字左部为水，老子认为水“几于道”（第八章），且“攻坚强者莫之能胜”（第七十八章），水的承载、柔顺被视为有效手段；治字右部为台，与早期农耕文明耕种梯田的工具有关；也与母系氏族社会对母亲怀胎的崇拜有关，这与老子常用的母性比喻一致。治的这种含义在后代文本中逐渐少见，但从字源来看，治具有体贴、保障万物之“自”的倾向。然而面对权力的自我膨胀，体贴万物的秩序何以可能？提供方案的正是《老子》，其书对“无”的发现解决了“治”之秩序的困境。

## 二、《老子》：以“无”为原则的“治”

2 严复解释政右部为“攴”，取教化之义，然而剥除价值层面的含义，教化其实也可被理解为采用渗透而非强制手段的暴力，以期在共同体中实现同一性。

3 王博先生认为“大禹治水的寓言……表现人类和世界之间纠缠和矛盾的关系。”参见王博：《权力的自我节制：对老子哲学的一种解读》，《哲学研究》，2010年06期。

如何真正体贴万物从而实现“治”？那必须保障万物之“自”，且秩序提供者或存在链条最高者应“无为”，这就需要“无”的原则。

现实政治中的万物往往被名、位所束缚，老子揭示名的限度，反思尊卑贵贱的有序之位，因而有：

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已（第二章）

唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去若何？（第二十章）

### （一）玄同、混沌的世界

让政治秩序奠基于“无”的原则，对三代传统“有”的原则进行反思，这是“有”不断向根源处追溯的结果，因而说：

有无之相生也（帛书本）<sup>4</sup>

其世界是：

天下万物生于有，有生于无（第四十章）

这个世界没有了尊卑贵贱之“别”<sup>5</sup>，这些位置相互转化、依存、生成：

难易之相成也；长短之相刑也；高下之相盈也；音（意）声之象和也；先后之相随（随）；恒也（帛书本）<sup>6</sup>

贵以贱为本，高以下为基（第三十九章）。

这并非清楚明白“昭昭”、“察察”的世界，而是“昏昏”、“玄同”的世界。在老子的世界中：

其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。（第五十八章）

不可得而亲，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而贵，不可得而贱，故

4 该句王弼本、河上公本为：有无相生；汉简本、傅奕本为：有无之相生。

5 周公制礼作乐的核心精神即“别”，王博先生说“礼是把我们分开的力量”，参见王博：《浅谈“六经”》，《秘书工作》，2013年10期。

6 该句王弼本、河上公本为：难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。汉简本为：难易之相成，长短之相刑，高下之相盈，言声之象和，先后之相随。郭店本除缺少“恒也”外同帛书本。

为天下贵。（第五十六章）

“治”的秩序被实现在玄同世界中，以“自然”作为安顿万物的最高价值，即“道法自然”（第二十五章），王弼注为“在方则法方，在圆则法圆”。自然依靠玄德把天道与人道贯通起来，表现为不主宰、不区别、不伤害万物，即“无为”，因而无为与自然是一对相互肯定的概念。以万物的“自”（自化、自正、自富、自朴、自命、自知、自胜、自爱、自贵、自矜、自见）作为内在的根据；以道和圣人、侯王的“无为”（不自生、不自矜、不自见、不自贵）作为外在的条件。

## （二）反思“名”的“无名”

新秩序的核心是“无名”，无名才是万物的根本，即“无名，万物之始”（第一章）。王弼解为“未形无名时”，这幽暗的状态即混沌。而有名是人为知识之光照亮后的状态。

对待“有名”，老子意识到了“名”在美、善、仁义等名义中产生的伤害，整全生命被裁割。这种命名就是“前识”，因而他说：“前识者，道之华而愚之始”。（第三十八章）他主张“大制不割”（第二十八章），割即是伤害，无为与不割都可理解为对区分、定位之“政”的反对。但他谨慎保留了“有名”，仍旧与“有”暧昧，因而言：

始制有名……夫亦将知止（第三十二章）

有名，万物之母（第一章）

对待“无名”，世界的根本是“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微”（第十四章），命名者只能审慎、节制的“字之曰道，强为之名曰大”（第二十五章）。又言：

道生一，一生二，二生三，三生万物（第四十二章）

生而不有，为而不恃（第二章）（第十章）

万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主（第三十四章）

以辅万物之自然，而不敢为。（第六十四章）

道作为存在链条的最高者，生养、辅助且不主宰万物，不将“名”强加、给予万物，也不区别万物，即“无为”，被贯彻到权力两端。天道、造物主也被安置到了道的序列下，不再是秩序最终的依据。

## （三）反思标准的“无极”

对待明确、普遍的最高标准如“皇极”，老子提出“无极”，不提供清楚明白如“白”的标准，而守住混沌的“黑”的世界，“知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不



忒，复归于无极”（第二十八章）。从而肯定了事物的差异性、自主性。无极带来“可以有国；有国之母，可以长久”（第五十九章）；同时也解决了当树立了最高标准而去区分、命名所带来的伤害。所以老子反对礼，“夫礼者，忠信之薄而乱之首”（第三十八章），有“正复为奇，善复为妖”（第五十八章）的危险。圣人应：

为天下浑其心（第四十九章）

见素抱朴，少私寡欲（第十九章）

镇之以无名之朴（三十七章）

用“方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀”（第五十八章），“大方无隅”（第四十一章）对现成标准加以限制。老子言：

善者吾善之，不善者吾亦善之，德善；信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。（第四十九章）

圣人恒无心，以百姓心为心。（帛书本）

爱民治国，能无知乎？（第十章）

是以圣人处无为之事，行不言之教（第二章）

“无极”体贴了万物之“自然”，万物的自我命名得到肯定，而不会被某个标准排除出秩序，即“不弃人”、“不弃物”。即便是“不善”、“不信”，从以“无”为原则的“玄德”、“上德”<sup>7</sup>的角度重新理解，也会变为混沌，这反思了三代的“明德”，又落实为“无心”、“无知”、“无为之事”、“不言之教”。指出了实现“治”的具体路径。

“自然”的价值既拒绝一个外在的强制力量，也拒绝一个外在的标签、标准、价值来评判事物的存在。“无为”与“自然”构成了权力两端的价值与原则，在用法上都可用作主语，道又是“无名”之物<sup>8</sup>，这就开启了从无名看待物的方式<sup>9</sup>。

从“无名”出发到“自然”，老子完成了从形上学到政治哲学的贯通。

#### （四）从世界到生命、自我

“治”的思维方式会贯穿到对生命和自我的理解，对世界与对生命、自我的看待是相

7 如“上德无为而无以为，下德为之而有以为”（王弼本第三十八章），可见上德与下德的区分即在于能否贯彻“无”的原则。帛书本缺少“下德为之而有以为”，而汉简本中仍有此句。说明该句并非王弼本误入。

8 如“道隐无名”（第四十一章），“道常无名”（第三十二章），“道之为物，惟恍惟惚”（第二十一章）均证明此观点。

9 笔者认为不必如某些学者所说一定要区分出“道的世界”和“物的世界”，因为在《老子》中，道本身就是物，道显然不与物绝然分割；从整体的老子思想来看，他也否认一个理想的、彼岸的世界。因而对全书的解释具有更大覆盖性的解读为：将“道”概念的提出视为敞开了看待物的另一种方式。

通的，老子反思：

名与身孰亲（第四十四章）

虽有荣观，燕处超然（第二十六章）

夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命曰常（第十六章）

比起标准、标签，老子更关心万物的生命本身，用政治的新方向打开了给定位置、特定标签外真实的生命，即“归根”、“复命”、“常”。因而必然会按逻辑推出庄子“无根”而充满“化”之可能性的生命。同时，“无”的原则让我们去寻找“名”之外活生生的万物，使“名”不控制我们，让生命自做主宰。

“无”的原则恰恰不是对“有”的否定，如“无极”拓宽了以“形名”为确定标准的边界，“无名”使“有名”与世界的关系得以确定，也明确了其界限；秩序提供者“无为”的权力自我节制避免了区分、命名带来的伤害。“无”的原则恰恰保障了万物之“自”，即“自然”的价值，最终实现“无不为”（第三十七章）、“无不治”（第三章）。老子展开“无”的原则使“治”保障万物之“自”的目的得以可能，但其解决自命与他者的问题，虽如“愚之”，“镇之以无名之朴”，“小国寡民……民至老死不相往来”等有所涉及，但更多在魏晋玄学如王弼、郭象等人系统提出方案。

### 三、《系辞》：以“定位”、“流行”为核心的“政”

只有用“治”彻底否定“政”，秩序才能避免伤害万物吗？《系辞》用“定位”与“流行”的秩序给出了否定的回应，本文无意面面俱到阐释易学，着重选择“通论一经之大体凡例”的《系辞》，依据上述问题分析文本。

要回应“政”之秩序的困境必须抓住其产生伤害的根本原因，上文已言及“政”的秩序和“有”的原则之所以导致伤害是因为同一性的逻辑，其之为大屠杀的逻辑是“名”、“位”的局限性所必然导致的<sup>10</sup>。

#### （一）《系辞》对“政”的回应

建构“政”的秩序就必须回应“名”对人的宰制，而“名”之所以有这样的力量是因为其有实体化的趋势。从思想史的光谱看，老子面对“名”与标准中所具有的同一性的逻

10 王弼本《老子》第一章有言：“名可名，非常名”。可以将此理解为：没有任何有限性的人可以确定其所提供的“名”能准确描述万物；同理“位”一旦被固定，区别的力量也会由于其秩序的僵化而伤害万物。推而广之，有限性的人所提供的秩序很难保证其不伤害万物。秩序提供者必须对自己的权力有所节制。

辑采取了“无”的原则反思，到庄子处进一步落实，而到王弼处“无”真正完成<sup>11</sup>。思想史中的另一条线索即易学，《系辞》呈现出的方案，是在天道与阴阳的世界中，让“定位”、“流行”结合，以此在保留同一性的同时破除了“实体”，消解了暴力，从而解决“政”的困境。

《易纬·乾凿度》将《易》的核心精神分为不易、变易、简易，笔者借此结构进行解释。

### 不易：各安其位

不易即让万物各安其位，帛书与今本《系辞》均以“天尊地卑，乾坤定矣”开篇，继之以定位：

卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。

司马光在《资治通鉴·周纪一》中解此句言：“文王序《易》，以乾、坤为首……言君臣之位犹天地之不可易也。”这是借助宇宙秩序及乾坤位置来定君臣之位。

定位依靠乾坤。朱伯崑先生评价《系辞》“特别推崇乾坤两卦，认为是《周易》的渊源或基础”<sup>12</sup>，王博先生点明《系辞传》“认为《周易》的意义集中地表现在乾坤之中。”<sup>13</sup>同时乾坤也是“一阴一阳之谓道”在秩序中的体现，王博先生认为此处“一”实际上是“又”，即阴与阳的交织；因而这里的乾坤定位除理解为固定万物的位置外，还可视作乾坤作为《易》之道的器在天地中邀请万物找到其位置。

列贵贱者存乎位，齐小大者存乎卦。

天地设位，圣人成能，人谋鬼谋，百姓与能。

政治秩序根源于天地设位，万物之位与《易》中卦爻辞的小大贵贱对应。归根结底是因为《易》中有整个天地。

易与天地准，故能弥纶天地之道

11 可参看王博：《无的发现与确立——附论道家的形上学与政治哲学》，载《哲学门》第23辑，北京：北京大学出版社，2011年。

12 朱伯崑：《易学哲学史（第一卷）》，华夏出版社，1994年，50页

13 王博：《易传通论》，中国书城，2003年，171页。

乾坤与政治的连接在“制器尚象”章有言：

黄帝、尧、舜，垂衣裳而天下治，盖取诸乾、坤。

这就构成了天地—乾坤—垂衣裳的结构，经由《易》，政治秩序模仿了宇宙秩序。

## 2. 变易：取消暴力

如果说“不易”的精神保留了同一性，那么“变易”的精神就取消了暴力。“变化”一词在《易传》出现了12次，《系辞传》出现8次。在《易》看来，位置都是相对而言，处于流行中的：

为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，惟变所适。

变的动力源于相反、相对、差异：

日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。

刚柔者，立本者也。变通者，趣时者也。

刚柔相摩，八卦相荡。

刚柔相推而生变化

刚柔相推，变在其中矣。

变化流行在有限中创造了无限，相反、相对恰有生成的力量：

天地氤氲，万物化醇；男女构精，万物化生。

生生之谓易

天地设位，而易行乎其中矣。成性存存，道义之门。

“定位”恰是为了易之“流行”，而这又是崇德广业的道义之门。上文言及垂衣裳，政治秩序也必须效法易和乾坤之变：

黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。易穷则变，变则通，通则久。是以自天佑之，吉无不利。

阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。

而万物之变体现在爻中：

爻者言乎变者也

六爻相杂，唯其时物也

爻有等，故曰物

爻有位置的区别，因而说“爻有等，故曰物”。爻与万物都处于有变与不变的纠缠：于爻而言，因为爻其一相杂，其二有等；对物而言，因为物其一因时而变，其二具有作为物的同一性。

同时《易》中的位置也是相对而论的，同一个人当其角色为父时，代表了乾卦和阳的一面，而作为臣时，代表了坤卦和阴的一面。这也可以被视为万物自身的变易与流行。

流行彻底取消了对相反、相对、有差异的他者的暴力。

但“变”并非无章可循的混乱，那实际上又催生了新的暴力，使万物的共存不再可能。因而圣人作《易》试图将事物理性化、规范化、静止化、秩序化，以至“动静有常”。这还要诉诸于“简易”的精神。

简易：拓展“名”“位”

于“位”而言，《系辞》认为当效法乾坤之易简，而不要强制或过多干涉：

乾以易知，坤以简能……易简……而成位乎其中矣。

易简之善配至德

易简就意味着减少对万物的限制，德义化后的说法即：

圣人之大宝曰位。何以守位？曰仁

万物的相对位置在“简易”后都可以归结为阴阳，此即：

一阴一阳之谓道



这就拓展了“位”的边界。

将事物秩序化，同时去除秩序本身对万物的暴力，则不仅需要关注“位”，还要解决“名”的有限性问题，两者均诉诸“简易”原则。

《老子》说“名可名，非常名”，《庄子·秋水》说“可以言论者，物之粗也”，《系辞》也面对“名”的局限性，其追求：

开而当名，辨物正言断辞则备矣。

理财正辞，禁民为非曰义

这有正名、正言、正辞的倾向，并且将其视为“义”，然而《易》又追求：

夫易，彰往而察来，而微显阐幽<sup>14</sup>。

范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知

以言乎远则不御，以言乎近则静而正，以言乎天地之间则备矣

有限性的“名”彰往察来、阐幽显微、范围天地、曲成万物、通乎昼夜，换言之，上文所言《易》中有整个天地，何以可能？同理，朱子言《易》本卜筮书，天地万物千变万化，而乾坤之策共计万有一千五百二十，可穷尽的卜筮何以极深研几呢？

上述两问实际上是同一问题的两个方面。请看《系辞》对言说的态度：

其称名也小，其取类也大。

其称名也，杂而不越

名不是指称某个事物，而是某一类事物，甚至是杂多事物，就如乾卦讲龙，然而实际上要表达的如《说卦传》所说“乾，健也”，那就包含了父、天、君、马等物。这就是对名解释的弹性。

由名所组合而成的卦爻辞，《易传》对其解释重德义化，如王博先生认为“在解释爻辞的过程中，《文言》和《小象》在承认象辞相应的基础之上，都有化物为人、化位为德的特点……《系辞传》因为其通论的性质，更可以脱离卦爻之象，而直接通过卦爻辞来发挥义理。”<sup>15</sup>

此外，象是《易》之为书与其他经典的差别之一：

14 朱子认为“而微显阐幽”应为“显微而阐幽”，参看（宋）朱熹撰：《周易本义》，《中华书局》，2009年，253页。

15 王博：《卦爻辞的弹性——以〈易传〉的解释为中心》，《中国哲学史》，2008年03期。

是故易者，象也。

圣人立象以尽意

《周易略例·明象》说“象生于意，故可以寻象以观意。意以象尽，象以言著”，将象视为抓注意之“鱼”的“荃”。王弼注乾卦《文言》时直言“夫易者，象也。象之所生，生于义也。有斯义，然后明之以其物……统而举之，乾体皆龙；别而叙之，各随其义”。上文以乾卦的龙举例说明名有弹性，王弼有独特视角：义卷入纷繁的“物”生出了象。这个结构类似老子使用比喻的方式言说“非常道”的道。

无论是名本身的弹性，卦爻辞的德义化，还是用象卷入“物”；都遵循着“简易”的原则，面对纷繁复杂的世界，用阴阳拓展了位的内涵，用有限的言说敞开了无限的义。由此语言成为了积极的工具：

上古结绳而治，后世圣人易之以书契

君子居其室，出其言善……言出乎身，加乎民

一言以蔽之，“简易”的精神拓展了“名”和“位”的边界。

## （二）《系辞》的世界与秩序

《易》是天道在立体空间中的展开，其所回答的就是天与人的关系，构建了天道之阴阳的维度<sup>16</sup>。《系辞》将这个空间视为有限宇宙：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。

八卦成列，象在其中矣。

天地设位，而易行乎其中矣

“天尊地卑”、“八卦成列”、“天地设位”说明此世界为有限宇宙，《易》与世界的关系是：

易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶

极天下之赜者存乎卦

16 易学与天道的关系参照王博先生的观点，他认为“《诗》学的论述确实更偏重在人心和人性，并由人心和人性通向天道，但此天道却与《易》学的天道不同，易学的天道完全在生命之外的象的世界展开，并以阴阳作为其主要的内 容”，参见王博：《天道之两维——早期儒家〈诗〉学与〈易〉学的变奏》，《中国文化》，2010年02期。

“八卦定吉凶”、“极天下之赜”说明《易》可以穷尽世界。《系辞》中的政治秩序经由易效法宇宙秩序，因而可以通过同一性来定位万物，并裁成君子：

以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占，是以君子将以有为也。将有行也，问焉而以言，其受命也如响。无有远近幽深，遂知来物。

君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占

通过占筮活动的德义化以及卦爻辞本身所具有的德行相连的内容，《易》使圣人“神而化之，使民宜之”，使人与人的共存得以可能。

阴阳在《系辞》中最突出的反映即乾坤两卦，六十四卦均以乾坤为根源；这结构正如天地设位，万物才能被安放于其间。

总而言之，在《系辞》中，易安放与裁成万物，万物的位置是相对的，因而处于流行之中而不会被绝对的固定下来，这取消了同一性的暴力，故说：

化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民谓之事业。

对万物的安放处于“不易”与“变易”的纠缠中。

而其描述万物的状态通过名、辞与象：名具有弹性，卦爻辞可德义化、哲理化，象卷入纷繁之物、辞，这突破了言说的有限性，呈现出无限的世界，“名”导致的同一性的伤害也被避免，即遵循了“简易”的精神。

## 参考文献

[1] 朱伯崑：《易学哲学史》，华夏出版社，1994年。

[2] 王博：《权力的自我节制——对老子哲学的一种解读》，《哲学研究》第6期，2010年。

[3] 王中江：《老子治道历史探源——以“垂拱之治”与“无为而治”的关联为中心》，《中国哲学史》，2002年第3期。

[4] 王中江：《根源、制度与秩序：从老子到黄老出土》，北京：中国人民大学出版社，2018年。

[5] [德]瓦格纳著，杨立华译：《王弼〈老子注〉研究》，南京：江苏人民出版社，2008年。

## 孟子仁政思想的普遍价值

赵瑞军

### 摘要：

孟子的民本思想、人才思想、赋税思想等构成了孟子仁政思想的基本要素。民贵君轻的民本思想对统治者的治政观念提出了道德规范。尊贤使能的人才思想为国家治理、社会风气改善提供了方向指导。轻徭薄赋的赋税思想为民生发展、国家繁荣提供了行动指南。孟子仁政思想富含着丰富的重民、富民、爱民等思想，蕴含着丰富的政治哲学内涵和伦理意蕴，具有熠熠生辉的普遍价值，不仅对中国古代的政治发展产生了深远影响，而且对解决当代人类面临的诸多政治及社会治理难题仍具有重要指导。

### 关键词：孟子 民本 人才 赋税

春秋时期，孔子提出“仁”之学说，并将其延伸及政治领域，提出了德政主张。迄至战国，社会进入转型时期，政治日趋动荡，而文化学术却日益繁荣，此大背景下，孟子述仲尼之意，并加以阐发，提出了仁政思想，并周游列国，极力推行其学说。孟子之仁政思想主要包括民本思想、人才思想、赋税思想等，其以“民”为根本立足点，以“王天下”为终极目标，本质是道德伦理与政治治理之合体。尽管孟子之仁政思想被当时统治者认为“迂远而阔于事情”，未能推及于现实，然却为统治者之施政提供了伦理基石，疏通了政治与道德之关隘，对统治者之施政行为做出了道德规范和约束，充满了丰富之政治伦理内涵，成为了其后中国古代统治者治国理政之主要方针，具有经久不衰之普遍价值。

### 一、孟子之民本思想

《孟子·尽心下》曰：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷，则变置。牺牲既成，粢盛既洁，祭祀以时，然而旱干水溢，则变置社稷。”<sup>1</sup>“民为贵”即民为国家存亡之根本，“君为轻”即民为君民关系之主要力量，民能载舟，亦能覆舟。“民为贵，社稷次之，君为轻”为孟子民本思想之核心内容，也是孟子仁政学说之基石。

1 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·尽心下》，长沙：岳麓书社2000年版，第250页

孟子通过总结朝代更迭的历史经验，得出得天下必须得民，得民必须先得民心之论断，认为民心向背乃国家存亡之根本。《孟子·离娄上》曰：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施尔也。”<sup>2</sup> 民心向背是国家兴亡之根本，而如何取得民心则为实现这一根本之关键。在孟子看来，百姓之道德观念是与其物质生活紧密相连的，丰富百姓物质生活质量，就会提高其道德观念，就会争取到民心。《孟子·滕文公上》曰：“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放僻邪侈，无不为已。及陷乎罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？是故贤君必恭俭、礼下，取于民有制。”<sup>3</sup>《孟子·尽心上》曰：“圣人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？”<sup>4</sup> 孟子主张制民之产，使百姓有固定的产业收入，当百姓的粮食像水与火一样充足，就会有道德信念，反之则无，引申言之，假如百姓吃不饱饭，道德操守不高，又怎会尊重其国君，保卫其国家。管仲对通过丰富百姓物质生活，来提高百姓道德信念，从而争取民心，建立霸业，亦深有洞察，早有论述。孟子认为君主要争取到民心，除了丰富百姓物质生活外，还要与民同忧同乐，共享社会发展成果。《孟子·梁惠王上》曰：“古之人与民偕乐，故能乐也”<sup>5</sup>，《孟子·梁惠王下》曰：“为民上而不与民同乐者，亦非也。乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”孟子认为，君主只有与百姓共忧乐，想百姓之所想，急百姓之所急，才能争取到民心，使百姓尊爱自己，归服自己，才能称王于天下。

孟子对民本之重要性、民心向背、争取民心等论述，富含丰富之治政伦理道德。孟子之后，历代先贤及统治者深刻认识到“民”在政治统治中之重要地位，意识到民心向背为“王天下”之根本，并顺应时代发展，于孟子基础上，对民本思想不断阐发，将民本思想体系不断深化，使其成为了历代统治者治国理政之主要取向。征诸史例，在儒家思想成为正统思想之西汉，董仲舒主张：“天之生民，非为王也；而天之王，以为民也。故其德足以安乐民者，天予之；其恶足以贼害民者，天夺之。”<sup>6</sup> 提出了“天立君以为民、“务德而不务刑”等诸多安民、乐民、为民、重民思想，并以灾异说等天人谴告理论约束君主贼害百姓，使儒家民本思想更加系统化、哲理化。在孟子崛起之宋代，深蕴伦理道德之孟子民本思想，更为儒家士大夫所重视。朱熹曰：丘民，田野之民，至微贱也。然得其心，则天下归之。天子至尊贵也，而得其心声，不过为诸侯耳。是民为重也。”<sup>7</sup> 陆九渊曰：“天

2 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·离娄上》，第123页

3 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·滕文公上》，第82页。

4 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·尽心上》，第234页

5 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·梁惠王下》，第24页。

6 （西汉）董仲舒撰，（清）凌曙注：《春秋繁露·尧舜不擅移、汤武不专杀》，北京：中华书局1975年版，第273页。

7 （南宋）朱熹：《四书集注·孟子集注·尽心章句下》，长沙：岳麓书院1985年版，第465页。



生民而立之君，使司牧之，张官置吏，所以为民也。‘民为大，社稷次之，君为轻’，‘民为邦本，得乎丘民为天子’，此大义正理也。”<sup>8</sup>概言之，孟子之民本思想富含崇高之政治伦理精神，非惟在中国古代政治统治及社会治理中发挥了重要作用，且对解决当今人类面临之诸多政治及社会治理难题，鼓励施政者向上向善，调理社会关系，具有历久弥新之价值。

## 二、孟子之人才思想

人才思想亦是孟子仁政思想的重要内容。孟子对人才之价值、标准、选拔等皆有论述，并形成了较系统的人才观体系，成为其仁政思想之重要内容。孟子极其看中人才之作用，他把人才放到了国家兴废存亡之位置，认为人才对实现仁政具有重要意义。《孟子·公孙丑上》曰：“仁则荣，不仁则辱。今恶辱而居不仁，是犹恶湿而居下也。如恶之，莫如贵德而尊士，贤者在位，能者在职。国家闲暇，及是时，明其政刑，虽大国，必畏之矣。”<sup>9</sup>又曰：“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦而愿立于其朝矣。……然而不王者，未之有也。”<sup>10</sup>除直接论述人才之作用外，孟子还通过列举古代圣王尊贤之事来说明人才之重要。《孟子·万章下》曰：“尧之于舜也，使其子九男事之，二女女焉，百官牛羊仓廩备，以养舜于畎亩之中，后举而加诸上位，故曰王公之尊贤者也。”<sup>11</sup>《孟子·尽心上》曰：“知者无不知也，当务之为急；仁者无不爱也，急亲贤之为务。尧、舜之知而不遍物，急先务也；尧、舜之仁不遍爱人，急亲贤也。”<sup>12</sup>人才对国家如此之重要，对人才的选择必须遵循严格标准。对于人才，孟子提出了“仁且智”之标准。《孟子·公孙丑上》曰：“昔者子贡问于孔子曰：‘夫子圣矣乎？’孔子曰‘圣则吾不能。我学不厌而教不倦也。’子贡曰：‘学不厌，智也，教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣。’”<sup>13</sup>对“仁”之解释，《孟子·尽心上》曰：“亲亲，仁也。”<sup>14</sup>《孟子·离娄下》曰：“仁者，爱人。”<sup>15</sup>《孟子·公孙丑上》曰：“恻隐之心，仁之端也。”<sup>16</sup>故该“仁”应为道德之意。对“智”之解释，《孟子·公孙丑上》曰：“是非之心，智之端也。”<sup>17</sup>张岱年先生曾说，所谓“是非”主要是道德上的意义，<sup>18</sup>其实，此处之“智”亦有“才能”之意。如《孟子·万章下》曰：“集大成也者，金声而玉振之也；

8 （南宋）陆九渊：《陆九渊集·与徐子宜》，北京：中华书局1980年版，第69页。

9 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·公孙丑上》，第53页。

10 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·公孙丑上》，第55页。

11 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·万章下》，第183页。

12 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·尽心上》，第244页。

13 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·公孙丑上》，第56页。

14 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·尽心上》，第230页。

15 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·离娄下》，第147页。：

16 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·公孙丑上》，第56页。

17 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·公孙丑上》，第56页。

18 参见张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，北京：中国社会科学出版社2000年版，第216页。

金声也者，始条理也；玉振之也者，终条理也；始条理者，智之事也；终条理者，圣之事也。智，譬则巧也，圣，譬则力也。由射于百步之外也：其至，尔力也；其中，非尔力也。”<sup>19</sup> 此处“智”即有推行道德之能力与技巧之意。综合可见，孟子之人才标准是德才兼备，并以“德”为主。孟子认为，人才除“仁且智”外，还须有一定威望，获得大众之认可。《孟子·梁惠王下》曰：“左右皆曰贤，未可也；诸大夫皆曰贤，未可也；国人皆曰贤，然后察之；见贤焉，然后用之。”<sup>20</sup> 人才对国家极其重要，且有一定标准，那么对国君来说，如何选拔出人才，则为发挥人才作用之关键。孟子对人才选拔只有宏观上论述，并无详细措施。《孟子·梁惠王下》曰：“左右皆曰贤未可也；诸大夫皆曰贤，未可也；国人皆曰贤，然后察之；见贤焉，然后用之。左右皆曰不可，勿听；诸大夫皆曰不可，勿听；国人皆曰不可，然后察之；见不可焉，然后去之。……如此，然后可以为民父母。”<sup>21</sup> 孟子认为君主选拔人才要非常慎重，要在听取广泛意见基础上，然后细致考察，不能偏听他人之言。

孟子对人才之作用、人才之标准、人才之选拔等论述，构成了其系统之人才思想。孟子人才思想之核心即尊贤使能，朱熹指出“贤，有德者；才，有能者。举而用之，则有司皆得其人而政益修矣”<sup>22</sup>，认为贤能即德才兼备。用一贤则群贤毕至，见贤思齐就蔚然成风。纵观中国历史，历代统治者无不将德才兼备作为选拔人才之重要标准。唐太宗曰：“今所任用，必须以德行学业本。”<sup>23</sup> 可以说，孟子之人才思想不仅为历代先贤及统治者所重视，即使在国与国竞争日趋激烈之今日，依然具有重要之时代价值。

### 三、孟子之税赋思想

孟子对“轻徭薄赋”亦有深刻认识，多有论述，并构成其“仁政”思想之重要内容。孟子认为“轻徭薄赋”事关国计民生，甚至是国家之兴亡。《孟子·尽心上》曰：“易其田畴，薄其税敛，民可使富也。食之以时，用之以礼，财不可胜用也。”<sup>24</sup> 《孟子·梁惠王上》曰：“彼夺其民时，使不得耕耨以养其父母。父母冻饿，兄弟妻子离散。”赋税徭役过重，会“陷溺其民”，为此，孟子提出“王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨；壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挞秦楚之坚甲利兵矣！”<sup>25</sup> 指出轻徭薄赋既能富民，又有利于发展生产，可使国家天下无敌。同时，《孟子·梁惠王下》载：“邹与鲁讎。穆公问曰：‘吾有司死者三十三人，而民莫之死也。诛之，则不可胜诛；不诛，

19 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·万章下》，第173-174页

20 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·梁惠王下》，第29页

21 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·梁惠王下》，第29页

22 （南宋）朱熹：《四书集注·论语集注·子路第十三》，第173页。

23 （唐）吴兢著：《贞观政要·崇儒学第二十七》，长沙：岳麓书社2014年版，第300页。

24 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·尽心上》，第7页。

25 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·梁惠王上》，第234页。

则疾视其长上之死而不救，如之何则可也？’孟子对曰：‘凶年饥岁，君之民老弱转乎沟壑，壮者散而之四方者，几千人矣；而君之仓廩实，府库充，有司莫以告，是上慢而残下也。’”<sup>26</sup> 孟子认为邹国之败，败在重赋残民。“轻徭薄赋”对国之兴亡极其重要，而实施“轻徭薄赋”之策，则为必要之举。对“轻徭薄赋”之具体措施，孟子亦有阐述。《孟子·尽心下》曰：“有布缕之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，缓其二。用其二而民有殍，用其三而父子离。”<sup>27</sup> 认为布帛税、粮食税及徭役，征收一种即可。在税负比重上，《孟子·滕文公上》曰：“夫滕，壤地褊小，将为君子焉，将为野人焉。无君子莫治野人，无野人莫养君子。请野九一而助，国中什一使自赋。”<sup>28</sup> 又《孟子·告子下》载：“白圭曰：‘吾欲二十而取一，何如？’孟子曰：‘子之道，貉道也。万室之国，一人陶，则可乎？’曰：‘不可。器不足用也。’曰：‘夫貉，五穀不生，惟黍生之。无城郭宫室、宗庙祭祀之礼无诸侯币帛饗飧，无百官有司，故二十取一而足也。’”<sup>29</sup> 孟子强根据实际情况征税，主张什一、廿一不等税率。管仲对“轻徭薄赋”之举措亦有类似阐述。在关贸税上，孟子亦有论述。《孟子·公孙丑上》中：曰“市，廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦而愿藏于其市矣。关，讥而不征，则天下之旅皆悦而愿出于其路矣。”<sup>30</sup> 提出在市场上，出租房屋不征税，在关卡上，仅查问而不征税。“轻赋薄敛以宽民氓，布德施惠以振困穷，吊死问疾以养孤孀，百姓亲附，政令流行。”<sup>31</sup> “省徭役，驭下之宜也。”<sup>32</sup> “轻徭薄赋”为中国古代先贤治国理政智慧之重要体现，其对发展民生，维护社会稳定，具有重要意义。西汉董仲舒曰：“五帝三王之治天下，不敢有君民之心。什一之税，教以爱，使民以忠；敬长老，亲亲而尊尊；不夺民时，使民不过岁三日，民家给人足，无怨望忿怒之患，强弱之难。”<sup>33</sup> 南宋朱熹曰：“天下国家之大莫大于恤民；而恤民之实在于省赋；省赋之实在于治军；若夫治军省赋以为恤民之本，则又在夫人君正其心术以立纲纪而已矣。”<sup>34</sup> 上述大儒之论述，无不是承孟子流绪，对轻徭薄赋思想之阐述与发展。伫看历史，不管是文景、贞观之治，还是康熙盛世，无不体恤民生，轻徭薄赋。可以说，孟子之税赋思想，富含深刻之治政伦理道德，及至今日，对世界各国发展民生，推动社会治理进步，依然具有重要之引导作用。

## 总结

26 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·梁惠王下》，第34-35页。

27 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·尽心下》，第256页。

28 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·滕文公上》，第85页。

29 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·告子下》，第219页。

30 （战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子·公孙丑上》，第55页。

31 （西汉）刘安撰：《淮南子·修务》，郑州：中州古籍出版社2010年版，第292页。

32 许嘉璐主编：《二十四史全译·新唐书·来济传》，上海：汉语大词典出版社2004年版，第2687页。

33 （西汉）董仲舒撰，（清）凌曙注：《春秋繁露·王道》，第115页。

34 （南宋）朱熹：《朱文公文集·庚子应诏封事》，上海：商务印书馆1936年版，第65页。

汤因比曾说：“世界统一是避免人类集体自杀之路。在这点上，现在各民族中具有最充分准备的，是两千年来培育了独特思维方法的中华民族。”<sup>35</sup> 孟子仁政思想富含丰富之道德伦理、哲学思想及人文精神，具有经久不息之普遍价值。在人类文明日益发展之今天，重温孟子之仁政思想，理解其深刻内涵，可为人类认识和改造世界提供有益启迪，为世界各国之社会治理提供有益启示。

### 参考文献：

- [1]（战国）孟轲著；杨伯峻，杨逢彬注译：《孟子》，长沙：岳麓书社，2000 年版。
- [2]（西汉）董仲舒撰，[清]凌曙注：《春秋繁露》，北京：中华书局，1975 年版。
- [3]（西汉）刘安撰：《淮南子》，郑州：中州古籍出版社，2010 年版。
- [3]（唐）吴兢著：《贞观政要》，长沙：岳麓书社 2014 年版，第 300 页。
- [4]（南宋）朱熹：《四书集注》，长沙：岳麓书院 1985 年版。
- [5]（南宋）陆九渊：《陆九渊集》，北京：中华书局 1980 年版。
- [6] 许嘉璐主编：《二十四史全译》，上海：汉语大词典出版社 2004 年版。
- [7] 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，北京：中国社会科学出版社，2000 年版。
- [8] 汤因比，池田大作：《展望 21 世纪——汤因比与池田大作对话录》，北京：国际文化出版公司 1997 年版。

作者简介：赵瑞军，山东大学博士后，研究方向儒学。

35 汤因比，池田大作：《展望21世纪——汤因比与池田大作对话录》，北京：国际文化出版公司1997年版，第284页。