

中图分类号: B222 文献标识码: A 文章编号: 1004-8634(2010) 06-0028-(09)

儒学嬗变的思想轨迹: 争鸣和独尊的交错

陈卫平

(上海师范大学 国际儒学院暨中国传统思想研究所, 上海 200234)

摘要: 儒学何以在中国传统思想中占据主导地位达两千多年之久? 一般将之归于它的独尊地位, 这是不全面的。纵观儒学思想流变的轨迹, 争鸣与独尊的交错是其生生不息的重要原因。论文以儒学由先秦到明清之际的演进过程, 对此作了论证。

关键词: 独尊; 争鸣; 儒学

人们常常把儒学历经两千年而不衰, 并在中国传统思想中占据主导地位的原因, 归之于它的独尊, 这是不全面的。纵观儒学嬗变的思想轨迹, 可以看到其生生不息的重要原因, 在于争鸣和独尊的交错。

一、诸子争鸣与一家独尊: 儒学的确立和成熟

儒学发端于孔子, 经孟子、荀子而确立, 直至董仲舒成为比较成熟的传统社会的意识形态, 这一过程是在从诸子争鸣到一家独尊的转变中展开的。

“樊迟问仁。子曰: ‘爱人。’ 问知。子曰: ‘知人。’ ” (《论语·颜渊》) 孔子仁知并举, 为儒学奠定了人道原则与理性原则相结合的基本取向。

孔子“仁者爱人”的人道原则, 主要展开于两个方面: 一是就人和其他物类的关系而言, 前者比后者重要, 这不仅表现在关心人重于关心牛马之类自然物, 也不仅表现在事人先于事鬼, 更表现在强调“君子不器” (《论语·为政》), 即有人格尊

严的主体(君子)高于其他物类的价值, 就在于不是工具(器)而是目的; 二是就人和人之间的关系而言, 应当互相尊重和友爱。这不仅表现为把“恭、宽、信、敏、惠”规定为仁爱之德, 也不仅表现为以“忠恕之道”作为实行仁爱的方法, 更表现在视孝悌为“仁之本”, 即要求普遍之爱(“泛爱众”)应当像血亲之爱(孝悌)那样以内在的自然情感为基础; 在排斥外在强制这一点上, 自然和自愿是相通的, 因而普遍的仁爱出于自然而非伪饰, 出于自愿而非强制。然而, 孔子维护“克己复礼为仁”的旧观念, 礼的亲亲尊尊的宗法性、等级性渗进了孔子之仁, 形成了“爱有差等”的这一面。于是, 在人与人的关系上, “爱有差等”的血亲优先抵销了“泛爱众”, 抵销了忠恕之道所蕴含的对人的普遍尊重; 在人和其他物类的关系上, “爱有差等”把每个人都置于尊卑等级秩序中, 卑者对尊者之爱是顺从, 即依附于后者, 尊者对卑者之爱, 是在将其作为工具使用时施以恩惠。更重要的是, 克己复礼为仁阻隔了爱人之仁以自然情感为中介的与自愿的联结。孔子将“非礼勿视, 非

收稿日期: 2010-11-03

作者简介: 陈卫平(1951-), 男, 浙江上虞人, 上海师范大学哲学学院、国际儒学院暨中国传统思想研究所教授, 博士生导师, 主要从事中国哲学史研究。

礼勿听, 非礼勿言, 非礼勿动”作为“克己复礼为仁”的要求(《论语·颜渊》), 表现出用外在规矩对自我的强行矫正。这蕴含着人道原则与自愿原则相分离, 从而异化为虚伪做作和强迫命令的可能性。

仁知并举意味着人道原则和理性原则的结合。孔子之“知”, 包涵了认知和评价两个方面。简而言之, 认知是论真假, 由事实判断所组成, 知识理性与此相联系; 评价是论好坏, 由价值判断所组成, 伦理理性与关于善恶的道德评价相联系(善恶也是一种好坏)。孔子的“知之为知之, 不知为不知, 是知也”、“温故而知新”、“闻一以知十”等, 涉及到了认知过程中知与不知、知与历史经验、知与逻辑类推这些关系, 具有知识理性的意义。但孔子仁知并举, 着意于两者的统一, 因而其“知”主要以伦理理性为内涵。孔子说“知者利仁”(《论语·里仁》)、“未知, 焉得仁”(《论语·公冶长》), 把知看作实行仁的手段和必要条件, 认为对伦理关系没有正确的认识, 就不可能有自觉的仁德。

人道原则和理性原则相结合的仁知统一, 也是伦理学和认识论的统一。在伦理学上, 仁知统一强调道德行为出于理性的自觉, 有见于道德行为与本能冲动的区别。不过, 道德行为还应出于自愿, 而自愿则是意志的品格。孔子的仁知统一, 在突出理性自觉的同时, 相对忽视了意志自愿。如前所述, 克己复礼为仁阻隔了人道原则与自愿原则的某种联系。这与天命论的楔入是同步的。“子罕言利, 与命与仁。”(《论语·子罕》)孔子在伦理学上很少讲功利, 而把仁与命放在了同等重要的地位, “知命”即认识、敬畏、顺从必然的天命成为仁德之理性自觉的重要方面。所以, 孔子的仁知统一为儒家伦理学奠定的基调是: 高扬理性自觉而忽视意志自愿, 宿命论倾向则缠绕其间。在认识论上, 仁知统一把“不知”到“知”的过程同时视作德性培养的过程: “博学而笃志, 切问而近思, 仁在其中矣。”(《论语·子张》)这种道德与知识相统一的观点, 体现了善与真的统一。因为道德以明善为目的, 知识以求真为目的。仁知统一之“知”以伦理理性为主要内涵, 因而孔子的认识论必然将伦理理性置于优先于知识理性的地位, 与知识理性相联系的以辨真假为目的的事实认

知, 往往被与伦理理性相联系的以明善恶为目的的道德评价所取代。可以说, 仁知统一赋予儒家认识论的基本色彩是: 追求善真的统一而以论善恶的道德评价涵盖论真假的事实认知, 由此容易导致对知识的轻视。

孔子之后, 儒分为八, 实际上是儒学内部展开了思想争鸣, 最后形成了孟子 and 荀子两大代表。因此, 孔子为儒学奠定的人道原则和理性原则, 经孟子和荀子由不同的路径而确立, 是儒学内部争鸣的产物。孟子着重发展了孔子仁的学说。他以性善说为根本, 认为仁之端倪是每个人先天具有的内在自然情感即“恻隐之心”, 把这一端倪扩大, 便形成仁德。内在的仁之端是个人仁德的萌芽, 也是社会政治秩序即仁政的基础。这是由内(内在的善端)而外(外在的社会政治秩序)来拓宽和深化孔子之仁的人道原则。与之相应, 他也由内而外地发挥了孔子的理性原则, 认为人禽之分在于前者能发扬内在的理性, 明察庶物人伦, 从而在外在行为上能自觉地“由仁义行”, 而不是自发地“行仁义”(《孟子·离娄下》)。这既强化了孔子道德行为出于理性自觉的观点, 也强化了孔子之知的理性伦理化的倾向。荀子着重发展了孔子礼的学说。他视礼为“人道之极”即人道的最高准则(《荀子·礼论》), 并摄法入礼。因此, 以礼为人道之极意味着人道原则通过外在的社会规范(礼)而展现。这是从性恶论出发的: 人性作为恶的禀赋, 与动物的自然本性相差无几, 而人之所以能形成服牛驾马的社会, 是因为用外在之礼控制和改变了内在的恶之本性。这就由外(外在的社会规范)而内(内在的恶之本性)来发挥和衍化孔子的人道原则。与之相应, 荀子也由外而内地伸张了孔子的理性原则, 认为人应当在以理性来认识和驾驭外在的自然界中展示内在的本质力量, 其“制天命而用之”(《荀子·天论》)的观点正表现了这样的内涵。这就发展了孔子之知的知识理性的意义。

孟子和荀子对孔子学说的如上推进, 也是与先秦诸子争鸣的产物。墨子以“兼爱”批评孔子之仁的“爱有差等”, 尽管孟子斥其为“无父”, 但他由仁而扩至仁政, 要求对社会成员施以普遍的仁道, 实际上是摄入了“兼爱”的因素而弱化了“爱有差等”的宗法性。杨朱以“为我”抨击孔子

之仁义道德对人的自然本性的束缚,要求将个人的长生而不是践履君臣伦常作为至上的目标。虽然孟子斥其“无君”,但他的“民为贵,社稷次之,君为轻”(《孟子·尽心下》),或多或少地注入了无君的成分而冲淡了“爱有差等”的等级性。可以说,正是墨子、杨朱的攻击,促使孟子削减了爱有差等对人道原则的阻隔,使儒学的人道原则呈现出民本主义的亮色。同时有见于道家(包括杨朱)谴责孔子之仁义是背离自然的巧饰伪作,孟子的性善说强调了仁义作为出于理性的自觉是将内在的自然情感唤醒,从自发变为自觉,犹如大禹按水的自然本性来治水,“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”。(《孟子·离娄下》)大智即理性的智慧。所以,孟子疏通了人道原则被孔子之礼所堵塞的以自然为中介的与自愿的联系。荀子分析了诸子在论辩中对孔子的批评。他说法家“蔽于法而不知贤”,但此蔽亦有见于儒学没有意识到法律制约人之恶的情欲的有效性和道德在这方面的有限性,因而他摄法入礼,并赋予礼以法同样的公正无私品格:“虽王公士大夫之孙也,不能属于礼义,则归之庶人;虽庶人之子孙也,积文学,能属于礼义,则归之卿相士大夫。”(《荀子·王制》)这种礼义面前人人平等的公正性,对孔子之礼有悖人道原则的宗法性、等级性有所冲破。荀子说庄子是“蔽于天而不知人”,但此蔽亦有见于孟子的尽心知性以知天夸大理性的能动作用而无视自然法则,因而他的“制天命而用之”,既要求理性遵循自然法则,又充分肯定人为的力量。这使得荀子的人道原则和理性原则的结合,摆脱了缠绕在孔子中的天命论。他说墨家“蔽于用而不知文”,但此蔽亦有见于儒学偏重于以礼乐来调节人伦关系而忽视获取客观对象的实际知识,因而他对知作了更广泛的规定:“故知者为之分别,制名以指实,上以明贵贱,下以辨同异。”(《荀子·正名》)知既包含明察人伦关系(明贵贱)的伦理理性,也包含认识客观实在(辨同异)的知识理性。这就使儒学的理性原则趋于健全。

孟子和荀子在诸子争鸣中汲取诸子的思想,展开和丰富了孔子开创的儒学基本原则,这不仅使儒学得以确立,而且使儒学具有了理论优势。但儒学还没有成为成熟地运用于现实政治的意识

形态。儒学从一种学说变为正统的意识形态,则和诸子争鸣到儒术独尊的转变相一致。

秦朝是在法家暴力原则的凯歌声中建立的。不过,先秦的诸子争鸣也折射在秦始皇身上。他在法家的辣手乾坤中揉进了儒学。顾炎武根据泰山、碣石门、会稽等地的刻石,指出秦始皇提倡以儒家的礼教矫正各地风俗(《日知录》卷十七)。他的泰山刻石,上半部分为“明法”,下半部分为“礼顺”(《史记·秦始皇本纪》),就是以儒补法。这恰好是荀子以礼摄法的颠倒。秦始皇信法的法家韩非和李斯均出自荀子门下,因此,他在礼法关系上对荀子的颠倒,不仅合乎思想发展的逻辑,而且可以看作是先秦诸子争鸣的余音。正因为秦初诸子争鸣的余音尚存,所以当时的儒生能够“诵法孔子”,以孔孟构画的远古德政来抨击秦制的严刑峻法。这被李斯斥为“不师今而学古,以非当世”(《史记·秦始皇本纪》),也就是和现实政治发生了尖锐的冲突。于是,儒学遭到了现实政治的暴力摧残。可以说,诸子争鸣的余音使儒学落到了被扫荡的境地。然而,政治的强暴逼迫儒学在为现实政治服务方面逐渐地成熟起来。汉初陆贾、贾谊的“逆取而顺守”、“法制”和“德教”并用,正是走向成熟的最初脚步,董仲舒则是达到成熟的标志。

对于董仲舒在儒学流变中的作用,人们总要提到他的“罢黜百家,独尊儒术”。但是,如果他独尊的儒术与现实政治格格不入,那么其命运不会比焚书坑儒更好些。董仲舒对儒学发展的实质性作用,是使其成熟为服务于政治统治的正统意识形态。他以“天人感应”论为轴心,论证了封建统治秩序(人道)出自天意(天道),即君臣、父子、夫妇的尊卑等级就是天道阳主阴从的表现,天道的阳主阴从也表现为德主刑辅。这样来论证政治秩序的合法性和合理性,天就成了人格神,儒学走向了神学化。这无疑偏离了先秦儒学的人道原则和理性原则。但董仲舒又在神学的外衣下强调“必仁且智”,表现出对儒学原则的确认。他认为仁是天意,其表现是生成万物以“养人”,因而天意之仁肯定人“最为天下贵”(《春秋繁露·天地阴阳》),即其价值高于万物。这就延续了儒学的人道原则。他认为天道之阴阳在人性上表现为贪和仁,通过“教化”来扬仁抑贪,就是以理智来规

范行为:“凡人欲舍行为,皆以知先规而后为之。”(《春秋繁露·必仁且智》)这里贯彻的是儒学注重道德理性自觉的精神。然而,董仲舒在以神学的呓语表达儒学基本原则的同时,神学也就内在其中了。这突出表现在“天命”深深地楔入了儒学:他反复论证人道出于天命,天命对主体自由的钳制由此融进了正统儒学的人道原则;他把“顺命”与“教化成性”相连,排斥了自愿原则,表现出由理性自觉向理性专制主义演变的端倪。《汉书·董仲舒传》“仲舒所著皆明经术之意,及上疏、条教,凡百二十三篇。”所谓“条教”即教化的条令,教化以行政长官的条令来实施,正是这一端倪的形象写照。然而,儒学成为正统的意识形态,使其从置身于诸子之中而跃居诸子之上,在秦代跌入低谷的儒学起死回生。

由上述可见,从诸子争鸣到一家独尊,与儒学的确立和成熟是互为表里的同一过程。

二、独尊衰弱与三教争鸣:儒学在曲折中发展

儒学因独尊而成为经学,而对儒学经典的崇拜意味着与先秦原始儒学保持着认同关系,先秦儒学的基本原则在后世儒生的注经、解经中得到维系。同时,儒学的独尊也迫使其他思想为了生存和发展,不得不向儒学靠拢,儒学基本原则由此渗透于汉代以后的其他思想中。但是,如果只有因独尊而带来的自我认同和他人趋同,儒学不可能有自我更新和丰富发展自己的动力。缺乏这样的动力,儒学尽管可以独尊一时,但必定很快就会枯滞。汉代以降,儒学之所以没有出现如此的局面,很重要的原因是存在着与独尊相抗衡的争鸣。这些争鸣主要有两个方面:一是展开于儒学内部,汉代不止一次由皇帝“亲览”、“临决”、“自讲”来解决对“经义”的解释之“同异”,其实就表现了儒学内部的争鸣不在少数;二是展开于儒学与其他思想之间,“异端”在汉代有了与“正统”相对立的“异己”新义,^①反映了非儒家的思想与儒学之间存在着交锋。前者使儒学基本原则能以不同形式和不同侧面得到引申和发挥;后者使儒学能取人之长而克己之短,在更高的层次上包摄其他学说。

在汉代与独尊儒术相交错的争鸣,突出的表现是援道入儒。董仲舒的独尊儒术固然增强了儒

学的力量,但也孕育出瓦解儒学的力量。儒学独尊促进了它的神学化:从各种讖纬到钦定《白虎通义》,孔子被塑造为秉承天意的神人。儒学独尊也导致了它的虚伪化:由于以儒学纲常名教作为选拔官吏的标准,延至东汉末年,以标榜名教来博取名利的伪名士比比皆是。儒学独尊还造成了它的繁琐化:两汉经学视儒学经典的字字句句为真理,从其每个字句中演绎出千言万语。如上的神学化、虚伪化和繁琐化酿成了儒学的理论危机,因为它们消蚀着儒学的人道原则和理性原则:神学化既把人降为天意之奴仆,又与理性的清明、自主相背离;虚伪化既使人沦为名教的附庸,又以功利心践踏了德性出于理性自觉的传统;繁琐化既将人视为注经的工具,又或以细碎支离的考证淹没了理性思辨,或以牵强附会的臆断取代了逻辑论证和事实验证的理性品格。由儒学独尊带来的危机,显然只能从其以外的思想中寻求解救的药方。这就是道家。因为它的自然原则恰是针对上述弊病的解毒剂:天道自然无为是人格神之天的克星;合于自然的返朴归真与虚伪矫饰正相反对;对语言能否把握自然之道的怀疑是清除繁琐学风的利器。因此,儒学独尊之后,援道入儒是儒学发展的必然趋势。

从两汉到魏晋,以援道入儒为形式的儒道争鸣,使神学化的儒学演进为玄学化的儒学。首先援引道家与儒学展开争鸣的是王充,他自称的“违儒家之说,合黄老之义”,实际上是以道家的自然之义来拭拂弥漫于儒学的神学迷雾,从而避免了儒学的人道原则和理性原则为其所吞噬。儒学的神学化是以人格神之天凌驾于人之上为基点的。他指出天道无为而人道有为,两者不同类,所以毫无感应的可能性。以此为前提,能感知天意的神人也是不存在的。任何人的德性、才智都由“学”而来,学以“成德”,“知物由学”;即使圣人也不例外,“须学以圣”。从中可以看到在道家之义的背后,延伸的依然是先秦儒学的精神:以自然无为批判神学之天,显露了肯定人为价值的人道精神和以“证验”(逻辑论证和事实效验)来反对鬼神的理性态度的交融;用学以“成德”、“知物由学”驳斥神异之人,体现了德性出于理性自觉和确信人在道德、知识领域里自身力量的沟通。不过,王充也把道家“道法自然”即尊重自然法则的

思想溶进了儒学基本原则。就人道原则而言,他指出:“然虽自然,亦须有辅助”,这意味着对人为价值的肯定是以不偏离自然法则为基础的。就理性原则而言,从尊重自然法则出发,“知物由学”注重的是对外在自然之物的把握,^②其《论衡》就充满着认识自然法则的科学知识,这意味着对孔孟注重伦理理性的思维定势的反拨。这些显然更多的是对荀子的儒学传统的展开,当然也是对儒学基本原则的丰富。

王充的援道入儒为儒学发展到玄学打开了通道。^③玄学的主题是名教与自然之辩,其主流是用道家的自然原则洗涤由儒学独尊带来的神学化、虚伪化和繁琐化,扶持正在沉沦的名教。

玄学用道家的自然无为否定人格神的造物主:“天地任自然,无为无造”(王弼:《老子注·五章》);但并未像道家那样否定人为,而是强调人为要顺乎自然规律。庄子指责穿牛鼻络马首是人为对自然的破坏,玄学则认为“虽寄之人事而本在于天地”(向秀、郭象:《庄子注·齐物论》),即穿牛鼻络马首这类人为是有其自然根据的。这是借重道家来传承儒学人道原则和理性原则并重的重人事轻鬼神的传统,并为这一传统渗入了人为须本于自然的观点。这和王充是类似的。但是,玄学不像王充那样以道家来批判儒学的神学化,而是将道家与儒学的神学化相调和。这突出表现在玄学论证了“天命无妄”、“^④“所遇为命”(向秀、郭象:《庄子注·人间世》),只是这个“命”没有了人格神的面目,而是以思辨性的自然之“道”的形式出现了。就此而言,玄学沿袭了神学化儒学把天命盘绕于人道原则和理性原则的传统。玄学用类似道家的语言,尖锐地揭露了名教的虚伪,但并没有像道家那样,以否定名教(绝仁弃义)来复归自然率真的本性,而是强调名教若不能内化于主体意识,成为其自然本性,就会成为外观上的虚饰伪作。“仁义发于内,为之犹伪”(王弼:《老子注·三十八章》)、“任自然而覆载,则天机玄应,而名利之饰皆为弃物”(向秀、郭象:《庄子注·应帝王》)等,说的就是这个意思。因此,从王弼的名教出于自然到郭象的名教本于自然,玄学的主流是论证名教和自然的统一。这固然是服务于重建名教,但其突出自然原则,在一定程度上补救了正统儒学对自愿原则的漠视,有助于人道原则和理

性原则的重新贯通。玄学的“得意忘言”,继庄子之后,对逻辑思维能否把握“道”提出了责难,尽扫两汉经学繁琐之弊。但它没有像庄子那样否定理性思维的必要,而是认为必须借助名言(概念)才能体验和把握“道”(得意),不过又不能执著于名言,必须超越名言(忘言),才能“得意”。概念是理性思维的形式,借助概念而又超越概念的“得意忘言”,实际上是理性的直觉。

汉魏援道入儒的儒道争鸣,使儒学从其独尊的弊病所造成的危机中走了出来,但儒学并未由此而兴盛。这是因为援道入儒使得道家作为儒学的争鸣对手而崛起,松动了儒学独尊的局面,因此,玄学过后出现了儒道释的三教鼎立。白居易的《三教论衡》记载了三教互争高低的情形。然而,从总体上看三教是在相争中走向融合,即佛道走近儒学,而儒学则汲取它们的长处,为新发展做了准备。

佛教作为外来的宗教,它在中国发展是儒学化的过程。从学理上讲,就是调和了与儒学基本原则的冲突,其典型代表是禅宗。佛教讲西方极乐世界,以出世为人生理想,贬黜现世人生。这与儒学关切现实人生社会的人道原则存在着尖锐的矛盾。禅宗认为俗世和天国是统一的,世间即出世间,凡夫即佛;两者的差别只在一念之间,一旦觉悟,西方净土就在足下;而觉悟是在现世日常生活中实现的,“担水砍柴,无非妙道”。这不仅表现了佛教对儒学人道原则的吸纳和适应,而且启示了儒学:如何把现实人生与精神超越相统一。宋明理学正是受此启示,提出了“极高明而道中庸”的人生境界,丰富了儒学的人道原则。佛教以为对真谛的把握,并不是靠知识而是靠非理性的“悟”,这种非理性的信仰主义和儒学的理性原则相抵触。禅宗的“顿悟”说,认为自我的“灵明觉知”即佛性,由迷而悟,就是顿然间将固有的理性(灵明觉知)唤醒,使之明白起来。如此的“顿悟”即理性的直觉,既调和了与儒学理性原则的矛盾,又强化了玄学的理性直觉,并被宋明理学所吸收,扩充了儒学的理性原则。

道教作为本土的宗教,可以说是儒学基本原则在神仙世界里的回音。道教的根本宗旨是修道成仙。所谓神仙,首先是长生不死,其次是活得自在快乐;再次是性命兼修,即高雅脱俗地生存和享

乐。这样的神仙生活,既是儒学人道原则注重现实人生的折射,也是对儒学人道原则之不足即忽视人的感性需求的反衬。宋明理学正是意识到了这样的不足,便区分了感性需要(饮食)和感性欲求(美味),肯定前者而否定后者,^⑤使其没有走向极端的宗教禁欲主义。道教在其追求长生不死的痴迷里混杂着探求自然的科学理性:人之所以能长生不死,就在于按照自然规律,变化自然事物,以滋身养生。唐代李荃的“盗机”说正表现了这种痴迷和科学理性的交错:人要成仙,须“盗”得天地阴阳之气,但只有“知其深理”,才能“合其机宜”(《阴符经疏》卷中)。因此,《道藏》成了古代科学知识的库藏。这既是由浸透着儒学理性主义的文化土壤所培植的,同时又映照出儒学理性原则轻视科学知识的缺失。作为对道教的应答,宋明理学尽管高扬伦理理性,但理学家(尤其是张载、朱熹)在其论说中都注意了采用科学材料。

可见,佛道在宗教的形式下曲折地发展了儒学的基本原则。但是,它们作为宗教在本质上有悖于儒学基本原则:对神灵的膜拜,既贬低了人的价值,又遮蔽了理性的光辉。因此,当佛道日益壮大之时,就是儒学遭到冷落之际。^⑥这就决定了儒学的发展不能等待佛道向自己靠拢,而要鲜明地竖起自己的旗帜,由三教鼎立转为振兴儒学。但如何振兴,在唐代儒学内部存在着争鸣。一是以韩愈为代表,强调儒学基本原则和佛道的对立,“抵排异端,攘斥佛老”(《进学解》);一是以柳宗元为代表,强调以儒为主的三教合流,“悉取向之所以异者,通而同之,搜择融液,与道大适,咸伸其所长,而黜其奇邪,要之与孔子同道,皆有以会其趣”(《送元八山人南游序》)。尽管韩愈声色俱厉地排佛斥道足以振聋发聩,但是儒学却是遵循柳宗元的途径,发展到宋明理学,打破了三教鼎立的格局而跃居佛道之上,呈现重振之势。可以说,儒学是在争鸣中明确自己的发展思路的。

三、再度独尊与多重争鸣: 儒学的重振和总结

儒学重振的标志是程朱理学的崛起。程朱以拒斥包括佛道在内的异端邪说相标榜,自居为正统。随着朱熹被请进孔庙,程朱理学作为正统儒学而被独尊。与此同时,则有非正统儒学向其提

出挑战,其中主要是以王安石为代表的荆公新学和以陈亮、叶适为代表的事功之学。同时,理学内部的陆王心学形成与程朱理学争鸣的又一维度。儒学的重振和这些争鸣也是紧密联系的。

理学的宗旨是“存天理,灭人欲”。就人道原则而言,程朱“存天理,灭人欲”之天理是以人道为内涵的。所谓“理”,是先天设定的人之为人的道理,即作为人与禽兽相区别的类本质;其内在表现是人的至善本性(性即理),其外在表现是规范人的行为的礼(礼即理)。“理”之前冠以“天”,则是沿续了正统儒学的传统:以天作为人道的形上根据。由于天理以人道为内涵,因而“存天理”的题中之义是肯定人的至高价值:“天地之性,人为贵。”(朱熹:《孟子集注·梁惠王上》)这是在佛道神学弥漫之后,重申了儒学人道原则。儒学以仁为至善,因而从性即理出发,理学由仁来阐发儒学人道原则:“仁者,以天地万物为一体。”(《二程遗书》卷二上)如此的仁者情怀,即理学家讲的“民胞物与”,爱所有的人和物。这和孔孟之仁以血亲之爱向外推及的思路一脉相承,但孔孟较多注意人际的和谐(民胞),而理学则进一步注意到了天人的和谐(物与)。由此,张载首先提出了“天人合一”。这使得儒学人道原则有了更宽广的意义。“天人合一”作为一种境界,是通过日用常行而达到的,即“极高明而道中庸”。这意味着儒学人道原则的发展:既不偏离关注现实人生的宗旨,又具有宗教那样的精神超越的功能。因此,儒学人道原则能够抗衡宗教而重新崛起。然而,理学也继续了正统儒学的将天命论楔入人道原则的传统。理学把以万物一体为仁的人道原则说成是天之所命:“仁者,天之所以命我而不可不为之理也。”(朱熹:《论语或问》)把人道原则的贯彻看作是听天任命,天命无疑更深地内化于人道原则,礼即理突出地表现了这一点。理学视礼为理的外在表现,合乎礼就是存天理:“非礼勿视、听、言、动,便是天理。”(《朱子语类》卷四十)在天理的名义下,礼成了取消主体意愿的强制规范,“孝悌也者,天之所以命我而不能不然之事也”(朱熹:《论语或问》),这就孵化出了反人道的礼教。

就理性原则来说,程朱的“存天理,灭人欲”是道德境界提升的过程,这个过程理学称之为由明而觉。明即理性的自觉,通过教育使处于自发

状态的善性上升为自觉状态;觉是豁然贯通式的顿悟。显然,由明而觉是把儒学的理性自觉和佛教的理性直觉相综合,使后者在儒学理性主义传统里得到安顿。这对儒学理性原则是一个发展,因为道德境界的提升,确实需要通过主体自身的觉悟。当然,由明而觉的理性是伦理理性而不是知识理性。理学将这两者称之为德性之知和闻见之知,以为后者对德性培养无益有害。这就使正统儒学重伦理理性轻知识理性的传统得到空前的彰显。理学对正统儒学的强化,也表现在以理性自觉否定自愿原则。理学认为有了对义理的明白认识,就必定会自觉地遵循,即使十分痛苦,也心甘情愿。朱熹比喻道:“且如今人被些子灯花落手便说痛,到灼艾时,因甚不以为痛?只缘知道自家病,合当灼艾,出于自愿,自不以痛也。”(《朱子语类》卷二十二)出于理性自觉就能忍痛做存天理灭人欲的功夫。这是用理性自觉吞并了出于意志自由的自愿,反映了正统儒学的理性专制主义。

然而,与程朱理学争鸣的王安石荆公新学和陈亮、叶适事功之学,则从不同侧面发展了儒学的基本原则。他们兼收并蓄儒学之外的学术知识,与理学以继承正统儒学为唯一正途的道统论颇为不同。在人道原则方面,他们在以仁义为人道这一点上,和理学并无差别,但他们力图剔除理学的天命论等反人道因素,反对理学把天命置于人道之上,并以其为人道的准则。王安石声明“天变不足畏”(《宋史·王安石传》),陈亮强调“人不立则天地不能独运”,因而不能“舍人而为道”(《乙巳春与朱元晦书之一》)叶适肯定“人皆能以一身为天下之势”,而天地听命于时势(《治势上》《冰心别集》卷一)都表现了这一点。他们也反对理学过分强调礼对主体的外力强制作用。王安石说“礼始于天而成于人”,认为礼的制约“虽有以强人,而乃以顺其性之欲也”(《礼论》);陈亮以“推倒一世之智勇,开拓万古之心胸”的气概,突破“非礼勿视、听、言、动”,因而朱熹告诫他“勿出于先圣规矩准绳之外”(《答陈同甫书》,《朱文公文集》卷三十六);叶适的“奉天以立治”(《习学记言》卷四十四),认为礼治的立足点是奉顺人之自然天性。这些观点无疑冲击了为理学所强化的礼与自然(自愿)相分离的反人道性。在理性原则方面,他们在道德行为出于理性自觉这一点

上,和理学并无二致。但是,他们反对理学以理性自觉吞并自愿原则。王安石批评“以道强民”(《原教》)、陈亮的“道之存亡”是“人之所能与”(《乙巳春与朱元晦书之一》)、叶适的天下之势“在己不在物”(《治势上》,《冰心别集》卷一),都突出了人的行为要出于自身的意愿。他们也力图纠正理学重德性之知而轻闻见之知的片面性,王安石认为必须读《难经》《素问》《本草》等科学著作,“然后于经为能知其大体”(《答曾子固书》),叶适批评理学“以心通性达为学,而见闻几废”(《题周子实所录》,《冰心文集》卷二十九)。

荆公新学和事功之学在与理学的争鸣中,发扬光大了为正统儒学所忽视的儒学思想,使得在佛道盛行之后重振的儒学基本原则呈现出比较健全的面貌。不过,这一争鸣并未改变以程朱理学来重振儒学的趋势。然而,理学内部产生了与程朱理学相颉颃的陆王心学。两者争论的焦点是:如何有效地存天理灭人欲?程朱强调个体服从外在的普遍的天理,以天理来制约自己。陆王则提出“心即理”,强调天理与个体良知(吾心)融成一片,把天理内化为个体意识。于是,天理在陆王那里包含了个体性的规定,与程朱突出其凌驾个体之上的普遍性有所不同。这使得两者的人道原则和理性原则存在着某些差异。

在人道原则上,程朱注重的是人作为类的价值,而陆王展示的是自我的价值。陆九渊说:“收拾精神,自作主宰,万物皆备于我,有何欠阙?”(《语录下》,《象山先生全集》卷三十五)以自我精神主宰万物,也就是把万物看作是自我精神的印证,这意味着人的价值在于自我是主体性的存在,而不是工具性的对象。在理性原则上,陆王自作主宰的气概包含着对主体意愿的注重,因而他们认为道德教育是启发理性自觉,而不是以违背主体意愿的方式来捆绑主体,“圣人之学不是这等捆绑苦楚的,不是妆做道学的模样”(王守仁:《传习录下》)。这实际上是批评程朱片面突出理性自觉而漠视主体意愿。

陆王的勃兴,使儒学不为尊奉程朱的沉闷局面所窒息,也弱化了理学正统的色彩。这为异端人物的产生提供了思想土壤,以“异端”自居的李贽是其中的代表。他不仅与正统相对立,而且以越出儒学为指向。他公然声明不以孔子之是非为

是非:“咸以孔子之是非为是非,故未尚有是非耳。”显然这由王阳明求是非于自家之心引申而来。^⑦王阳明的本意是强调对儒学要有自己的领会而不能盲从权威的解释,但李贽却将其点化为鼓动人们冲破儒学藩篱的叛逆之音:“但无以孔子之定本行赏罚,则善矣。”(《藏书·世纪列传总目前论》)这就是说,由理学内部的陆王对程朱的争鸣,引发出另一重维度的争鸣,即儒学与儒学叛逆者的更为激烈的争鸣。李贽的“童心”说确是对儒学基本原则的叛逆。他由陆王肯定自我精神力量出发,认为作为人性的“童心”就是自然天成之心。这就背离了从自然(天)与社会(人)的分野来阐发人的价值的儒学人道原则。他受陆王注重主体意愿的启迪,把“童心”的“不抑志”引向“自负”盲动“发狂”妄行的唯意志论。这与儒学的理性主义传统大相径庭。

李贽以叛逆者的姿态对儒学的争鸣,在当时并不能冲垮儒学的大堤,但从两个方面影响了儒学的演进:一方面叛逆者把投枪刺向儒学既定形态的理学,造成了理学正统地位的低落,这就决定了儒学的向前发展必须是对理学的扬弃;另一方面又决定了这一扬弃将以回归原始儒学的形式出现,因为这样才不会与叛逆者相混淆。明清之际的诸位大儒在批判理学的旗帜上写着“舍经学而无理学”、“六经责我开生面”,正表明他们以回归原始儒学(经学)的形式来扬弃理学。这也构成了多重争鸣的一个维度,儒学由此而达到了总结阶段。

这种总结首先表现为明清之际诸儒在更高层次上重建了原始儒学人道原则和理性原则的统一。这主要是围绕着以天理和人欲的统一来批判理学的分天理和人欲为两橛而展开的。在人道原则方面,明清之际诸儒指出,人的现实活动是满足其欲望(目的)和遵循理性的统一。他们和理学一样,坚持天地之中人独贵这一儒学人道原则的基本立场;但他们反对理学的存天理灭人欲,强调人欲是主体现实活动的推动力:“有欲而后有为。”(戴震:《孟子字义疏证》卷下)王夫之认为这是化“天之天”即自然存在为“人之天”即人化存在,即通过人的作为变革自然存在,使之满足人的欲望(目的),“天之所无,犹将有之”。他也把创造出自然界原先不存在的东西,以满足人的欲望

称为“造命”。这样的满足主体欲望的有为造命又必须遵循理性的指引:“唯循理以畏天,则命在己矣。”(王夫之:《诗广传》卷四、《续春秋左传博议》卷下、《读通鉴论》卷二十四)在理性原则方面,明清之际诸儒指出作为人欲之表现的感性欲求、意志(意愿)和作为普遍理性的天理是统一的。他们和理学一样,没有脱离道德出于理性自觉的儒学轨道,但他们反对理学把感性欲求和表现理性本质的道德规范对立起来,认为完美的道德规范恰恰是遂欲达情的:“道德之盛,使人之欲无不遂,人之情无不达”,因而“薄于欲中之亦薄于理”。但并非由此而放纵感性欲求,而是强调以理制欲,“由血气之自然,而审察以知其必然,是之谓理义”(戴震:《孟子字义疏证》卷下、王夫之:《诗广传》卷二、戴震:《孟子字义疏证》卷上)。意即通过知其必然的理性认识,超越血气之自然的感性欲求,达到对道德义理的把握。欲在广义上包含意志(意愿),明清之际诸儒从理欲统一出发,反对理学以理性自觉扼制主体意愿,强调自觉与自愿的统一。他们认为德性是主体按照意愿“自取自用”形成的,这同时又与“正其志于道”即意志服从理性相联系(王夫之:《尚书引义·太甲二》《张子正蒙注》卷四)。他们还认为理学的天理以理性排斥了自愿,于是就变成了强制执行的法律,从而背弃了人道:“其所谓理,同于酷吏之所谓法。酷吏以法杀人,后儒以理杀人。”(戴震:《与某书》)因此,明清之际诸儒在理性原则上,既拒绝了反人道的理性专制主义,又没有陷入感性欲求的泛滥和意志主义,从而使其与人道原则相融合。

明清之际诸儒通过扬弃理学来总结儒学,还表现在为儒学基本原则注入了近代的潜流,即在人道原则上开始批判君主专制对个体的践踏;在理性原则上开始摄入科学之知的光辉。他们区分了国家与天下、一姓与万民:国是一姓之君主,天下则是个体总和之万民,因而“合天下之私,以成天下之公,此所以为王政也”,天下之公以确认个体的权利为基础;而封建君主恰恰是剥夺了个人的权利,“以为天下利害之权皆出于我”,因此“向使无君,人皆得自私也,人皆得自利也”(顾炎武:《日知录》卷三、黄宗羲:《明夷待访录·原君》)。这些思想透露出确立个人权利的近代人道主义的

民主气息。他们强调这是对孟子民贵君轻的阐发; 恰恰表现了儒学人道原则向近代人道主义转换的萌芽。明清之际诸儒在当时传入的西方近代科学的影响下, 为儒学的理性之知增添了近代科学的成分。他们看到了近代科学的实证性, 将其称之为“质测之学”即实测之学, 并把质测之学与儒学的格物致知相沟通: “盖格物者, 即物以穷理。惟质测得之。”(王夫之:《搔首问》)他们也认同当时徐光启等科学家的“由数达理”, 将其称之为“借数以明理”(黄宗羲:《答忍庵宗兄书》,《南雷文定五集》卷一), “知数”由此被看作儒学的题中之义。实证性和数学方法是近代科学的两大特征, 他们把质测和知数纳入儒学的理性之知, 表现了儒学理性原则向近代科学理性转换的端倪。但是, 程朱理学在清代继续受到独尊, 儒学基本原则的近代转换由此而停滞。

由上述可见, 从先秦儒学的确立到明清之际儒学的总结, 儒学是在争鸣和独尊交错中成为流变百代千年的长河。

注释:

- ①侯外庐等著《中国思想通史》指出: “异端”在《论语》中的本义即“两端”, 以“异己者为异端”始于东汉 (详见该书第 1 卷第 180 页 - 190 页, 人民出版社 1957 年版)。
- ②以上关于王充的引文, 均出自《论衡》。
- ③蔡元培的《中国伦理思想史》、冯友兰的《中国哲学简史》都指出了这一点。
- ④王弼: “天之教命, 何可犯乎? 何可妄乎?” (《周易注·无妄》)
- ⑤朱熹: “饮食者, 天理也, 美味者, 人欲也。” (《朱子语类》卷十三)
- ⑥晚唐罗隐的两首诗对此有形象的描述。《谒文宣王庙》: “晚来乘兴谒先师, 松柏凄凄人不知。九仞萧墙堆瓦砾, 三间茅殿走狐狸。雨淋状似悲麟泣, 露滴还同叹凤悲。倪使小儒名稍立, 岂教吾道受栖迟。”《代文宣王答》: “三教之中儒最尊, 止戈为武武尊文。吾今尚自披蓑笠, 你等何须读典坟。释氏宝楼侵碧汉, 道家宫殿拂青云。若教颜闵英灵在, 终不羞他李老君。”
- ⑦王守仁: “夫学贵得之于心, 求之于心而非也, 虽其言之出于孔子, 不敢以为是也, 而况其未及孔子者乎?” (《传习录中》)

Ideological Track of Confucianism Evolution Contention and Hegemony Interlocked

CHEN Weiping

(World Academy of Confucianism, Shanghai Normal University, Shanghai 200234, China)

Abstract Why has Confucianism held a leading position in traditional Chinese ideology over the last 2 000 years? It is always ascribed to the sole hegemony of Confucianism in traditional Chinese culture. However, this is not the only reason. By surveying the evolution of Confucianism, we can find that the chief cause of Confucianism's dominant position in China for so long a time is that contention and hegemony of Confucianism have been interlocked. This article attempts to analyze the evolution of Confucianism from pre-Qin to Ming-Qing dynasties to demonstrate the above proposition.

Key words hegemony, contention, confucianism

(责任编辑: 江雨桥)