



儒家道统说再探

梁 涛

摘要:儒学史上存在“即道言统”与“即统言道”两种道统观,实际上,言道统只能“即道言统”,而不能“即统言道”。道统的核心是仁义,儒家的仁义存在“居仁由义”与“处仁以义”的不同进路,前者是由仁而义,后者是由义而仁。作为道统的仁义应是“居仁由义”与“处仁以义”的统一,孔子、曾子、子思、孟子的道统谱系不足以代表儒学发展的全貌,传统的四书存在明显的欠缺。因此,以新道统为纲领,以新四书为基本经典,成为统合孟荀及儒学创新的关键。

关键词:道统;即道言统;即统言道;仁义;新四书

DOI: 10.13734/j.cnki.1000-5315.2022.04.004

收稿日期:2021-12-19

基金项目:本文系古文字与中华文明传承发展工程规划项目“出土文献与荀子哲学思想研究”(G3620)的阶段性研究成果。

作者简介:梁涛,男,陕西西安人,历史学博士,中国人民大学国学院、孟子研究院教授、博士生导师,教育部长江学者特聘教授,研究方向为中国思想史、儒学思想史,E-mail: liangtao1965@163.com。

一 两种道统说

儒学自本自根、源远流长、内涵丰厚,其内部不仅有子学、经学之分,也有汉学、宋学的对立,每一学术形态下又有不同之派系,故后世有所谓“道统”说,以对其内容做出判别、衡量、分析。盖一种学术思想,虽极复杂,而不可无一中心,道统即表示一个居于中心地位的思想传统。儒家的道统观念由来已久,孔子见夏、殷、周礼之相因,而确信“其或继周者,虽百世,可知也”^①。孟子主张“五百年必有王者出兴,其间必有名世者”^②,并详列由尧、舜经成、汤、文王而至孔子的序列^③,均表现出承前启后,继往开来的续统意识。不过系统表述道统思想的是唐代中期的韩愈,其《原道》云:

博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之之谓道,足乎己,无待于外之谓德。其文《诗》、《书》、《易》、《春秋》,其法礼乐刑政,其民士农工贾,其位君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇……斯道也,何道也?曰:斯吾所谓道也,非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文武周公,文武周公传之孔子,孔子传之孟轲,轲之死,不得其传焉。^④

韩愈认为儒家道统始于尧、舜、禹、汤,而不是孔子,表明其所理解的儒学乃是全面继承了前轴心时代的文化,而不是始于轴心时代的孔子,无疑是有历史根据的。不过他将荀子排斥在道统之外,认为“轲之死,不得其传焉”^⑤,则可能与他对道的理解有关。在韩愈看来,“博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之之谓道,足乎己,无待于外之谓德”;“仁与义,为定名;道与德,为虚位。……凡吾所谓道德云者,合仁与义言之也,天下之公

①《论语注疏》,李学勤主编《十三经注疏》,北京大学出版社1999年版,第23—24页。

②《孟子注疏》,李学勤主编《十三经注疏》,北京大学出版社1999年版,第125页。

③《孟子注疏》,李学勤主编《十三经注疏》,第408页。

④《韩愈全集》,上海古籍出版社1997年版,第121—122页。

⑤《韩愈全集》,第122页。

言也”^①。故他所谓道的本质内容为仁义，其经典之文献为《诗》、《书》、《易》、《春秋》，其表现于客观社会政治之制度为礼、乐、刑、政，其民有士、农、工、贾。尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子一脉相传者即此仁义之道，孔子之后，真正发扬仁义者为孟子，孟子死后，荀子虽然与孟子一样，“吐辞为经”，“优入圣域”，“要其归，与孔子异者鲜矣”，但对于仁义，“择焉而不精，语焉而不详”，“大醇而小疵”^②，故不得不排除在道统之外。韩愈道统说是在“儒门淡薄”的颓势下，辟佛老，明仁义，重新确立儒学的正统地位，故对后世影响甚大，其观点也被同样有弘道意识的理学家所接受。南宋理学集大成者朱熹云：

孔子传之孟轲，轲之死，不得其传。此非深知所传者何事，则未易言也。夫孟子之所传者何哉？曰：仁义而已矣。孟子之所谓仁义者何哉？曰：仁，人心也；义，人路也。曰：恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也。如斯而已矣。然则所谓仁义者，又岂外乎此心哉？尧舜之所以为尧舜，以其尽此心之体而已。禹、汤、文、武、周公、孔子传之，以至于孟子，其间相望，有或数百年者，非得口传耳授密相付属也。特此心之体，隐乎百姓日用之间，贤者识其大，不贤者识其小，而体其全且尽，则为得其传耳。虽穷天地，亘万世，而其心之所同然，若合符节。^③

朱熹认为如果不能真正理解孔孟所传者为仁义，则不容易对其解释，说明韩愈何以主张“轲之死，不得其传”，表明他对韩愈的道统说颇为认同，且深有同感。不过朱熹将仁义进一步落实在“心之体”上，认为尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子以至于孟子所传者为“特此心之体”也。在《中庸章句序》中，朱熹继承了程颐“《中庸》乃孔门传授心法”^④的思想，将尧舜禹相传之道统具体化为《古文尚书·大禹谟》中的“十六字心传”：“其见于经，则‘允执厥中’者，尧之所以授舜也；‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中’者，舜之所以授禹也。”^⑤“十六字心传”中，“允执厥中”是核心，舜所增人心、道心等三句乃是对此句的进一步阐释。在朱熹看来，“心者，人之知觉，主于身而应事物者也。指其生于形气之私者而言，则谓之心；指其发于义理之公者而言，则谓之道心”^⑥。故道心是符合仁义之理之心，人心指生于形气之私之心，而“允执厥中”就是要省察“危而不安”的人心，持守“微而不显”的道心，时时以仁义之心即道心为标准，“执中”，无过不及。所以在以仁义为道的本质内容上，朱熹与韩愈是一脉相承的，不过朱熹将仁义与道心、人心的区分联系在一起，将仁义形上化、哲学化。这样，朱熹所言之道更具有超越性和绝对性，从前轴心时代的尧、舜、禹到轴心时代的孔、孟相传的都是此一永恒、普遍的道，而与具体的历史时代无关。道统之“传”亦非事实层面的前后相续或师徒传授，而是超越层面的心灵感悟，心心相传。圣人相传虽然是仁义之道，但仁义之道离不开心而存在，传道与传心密不可分，欲了解圣人相传之道，就要了解尧、舜、禹相传之“十六字心传”，舍此无以了解圣人之道。孟子之后，荀子以及汉唐诸儒未能领悟这个“心法”和“密旨”，结果使得“尧、舜、禹、汤、文、武以来转相授受之心不明于天下”^⑦，直到宋代周敦颐、二程兄弟奋起于“百世之下”，“以兴起斯文为己任。辨异端，辟邪说，使圣人之道焕然复明于世”^⑧。朱熹本人也是以承继道统自命，欲将二程等人接续的道统进一步发明光大之。

韩愈道统说不仅被多数宋明理学家所接受，在当代新儒家那里也得到了回响。当代新儒家代表人物牟宗三称：“自韩愈为此道统之说，宋明儒兴起，大体皆继承而首肯之。其所以易为人所首肯，因此说之所指本是一事实，不在韩愈说之之为‘说’也。”^⑨认为韩愈道统说之所以被接受，就在于它反映了一客观事实，而不是因为韩愈的个人主张。不过，牟宗三虽然也将道统溯源于前轴心时代的尧、舜、禹，但他更强调孔子立仁教对“道之本统”再建的积极意义，强调孔子的生命形态与生命方向之独特性。他说：“然自尧、舜三代以至孔子乃至孔子后之孟子，此一系相承之道统，就道之自觉之内容言，至孔子实起一创辟之突进，此即其立仁教以辟精神领域是。

①《韩愈全集》，第121、120页。

②《韩愈全集》，第131、122、128页。

③朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编《朱子全书》第24册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第3525页。

④程颐、程颢《二程集》，中华书局1981年版，第411页。

⑤朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编《朱子全书》第6册，第29页。

⑥朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编《朱子全书》第23册，第3180页。

⑦朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编《朱子全书》第21册，第1588页。

⑧朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编《朱子全书》第6册，第459页。

⑨《牟宗三全集》卷5，台北联经出版事业公司2003年版，第197页。

……此一创辟之突进,与尧、舜三代之政规业绩合而观之,则此相承之道即后来所谓‘内圣外王之道’。此‘内圣外王之道’之成立即是孔子对于尧舜三代王者相承‘道之本统’之再建立。内圣一面之彰显自孔子立仁教始。……自孔子立仁教后,此一系之发展是其最顺适而又最本质之发展,亦是其最有成而亦最有永久价值之发展,此可曰孔子之传统。”^①在牟先生看来,尧、舜、禹三代所传之道乃是“政规业绩”之道,是文制之道。此是“外王”之道,而非“内圣”之道。“内圣”之道自孔子始,此即孔子所立之仁教,将孔子之仁教与尧、舜、禹三代之政规业绩合而观之,方有完整意义的“内圣外王之道”,故孔子对于“道之本统”是创辟之突进,是再建立。这样看来,儒家道统当是自孔子讲,而不是自尧、舜、禹、汤、文、武、周公讲。可见,牟宗三强调的是孔子对前轴心时代文化的超越和突破,而不是对其的继承和联系。从这种意义上说,牟宗三眼里的孔子乃是一“截断众流”的孔子。牟宗三亦承认,“孔子即习六艺,亦传经”^②,对于前轴心时代的文化有一种继承关系,但在他看来,“对于《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》,无论是删、定、作,或只是搜补,有述无作,皆不关重要。要者是在仁。仁是其真生命之所在,亦是其生命之大宗。不在其搜补文献也。有了仁,则其所述而不作者一起皆活,一切皆有意义,皆是真实生命之所流注。然则唐虞三代之制度之道与政规之道惟赖孔子之仁教,始能成为活法,而亦惟赖孔子之仁教,始能见其可以下传以及其下传之意义”^③。故他反对汉唐儒者以传经看孔子,因为“传经以教是一事,孔子之独特生命又是一事。只习六艺不必真能了解孔子之独特生命也。以习六艺传经为儒,是从孔子绕出去,以古经典为标准,不以孔子生命智慧之基本方向为标准,孔子亦只是一媒介人物而已。”基于这种认识,他将汉唐诸儒排除于道统之外,而肯定宋明儒学接续道统的两点贡献:一是“对先秦之庞杂集团、齐头并进,并无一确定之传法统系,而确定出一个统系,藉以决定儒家生命智慧之基本方向”,具体地说是确立了“以曾子、子思、孟子及《中庸》、《易传》与《大学》为足以代表儒家传承之正宗”^④。二是改变了汉人“以传经为儒”的观念,“直接以孔子为标准,直就孔子之生命智慧之方向而言成德之教以为儒学”。故宋以前是“周孔”并称,宋以后是“孔孟”并称,“周孔”并称,孔子只是尧、舜、禹、汤、文、武、周公之驥尾,对后来言,只是传经之媒介,“孔孟”并称,则是以孔子为教主,孔子之所以为孔子始正式被认识”^⑤。

就牟宗三强调仁为道统的主要内容,与韩愈、朱熹等人无疑是一致的。不过他并不认为仁是由尧、舜、禹、汤、文、武、周公到孔孟一脉相传,而是孔子创辟之突进,是孔子独特的生命方向,这一看法无疑更符合历史实际,一定程度上使其道统说带有了历史的因素,而不像韩愈、朱熹等人的仁义超绝、孤立。另外,对于道统本质内容的仁,牟宗三不是像韩愈将其理解为伦理原则,也不是像朱熹将其具体化为“十六字心传”的“密旨”、“心法”,而是通过与康德哲学的比较,着力阐发其“性与天道”^⑥、道德形上学的哲学意蕴,反映了他对孔子仁教的理解和认识。以对孔子仁教的承继和发展,牟宗三认为儒学的发展实际可分为三期。孔子创立仁教,传至孟子,“轲之死,不得其传焉”^⑦,是为第一期。在经历了中国文化生命长期歧出,至唐末五代道德沦丧、儒家伦理扫地之后,宋明理学家继承孔子仁教,挺立道德主体,发扬内圣心性之学,是为第二期。自明末刘宗周死后,有清三百年又失道统之传,直到熊十力出来,传至牟宗三、唐君毅等人,才又光大,是为儒学第三期。在牟宗山看来,儒学第三期的任务就是要由儒家内圣心性之学开科学、民主的新外王^⑧。

以上由唐代韩愈提出、多数宋明理学家所接受、当代新儒家进一步阐发的道统说乃儒学史上的主流观点,其影响也最深、最大。但与此对应的还有另一种道统说,似也值得注意。如唐代杨倞提出:“昔者周公稽古三五之道,损益夏殷之典,制礼作乐,以仁义理天下,其德化刑政存乎《诗》。……故仲尼定礼乐,作《春秋》,然后三代遗风,弛而复张。而无时位,功烈不得于天下,但门人传述而已。……故孟轲阐其前,荀卿振其后,……真名

①《牟宗三全集》卷5,第199页。

②《牟宗三全集》卷5,第14页。

③《牟宗三全集》卷5,第257页。

④《牟宗三全集》卷5,第15页。

⑤《牟宗三全集》卷5,第15—16页。

⑥《论语注疏》,李学勤主编《十三经注疏》,第61页。

⑦《韩愈全集》,第121页。

⑧关于儒家道统问题的论述,参见:蔡方鹿《中华道统思想发展史》,四川人民出版社2003年版;李明辉《当代儒学的自我转化》,中国社会科学出版社2001年版,第137—159页。

世之士，王者之师。……盖周公制作之，仲尼祖述之，荀孟赞成之，所以胶固王道，至深至备。虽春秋四夷交侵，战国三纲弛绝，斯道竟不坠矣。”^①杨倞认为，周公所承继的三皇五帝之道，在内容上包括礼乐、仁义、德化刑政以及记录先王德化刑政的《诗》、《书》等，此道显然是一种广义的道，道不仅仅是观念形态，还体现为德化刑政，故又称“王道”。此道由周公、孔子、孟轲、荀卿一脉相传，虽经春秋战国“四夷交侵”，伦常废弛，也未有中断。可见此道统说的特点：一是扩大了道的内容，道不仅限于仁义，也包括礼乐等；二是与此相应，不是将荀子排斥在道统之外，而是看作道统传播的一个重要环节。

杨倞这种广义的道统论在宋明理学家那里也有表现，如宋初三先生之一的孙复称：“吾之所谓道者，尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之道也，孟轲、荀卿、扬雄、王通、韩愈之道也。”^②另一位三先生石介亦称：“道始于伏羲氏，而成终于孔子。……伏羲氏、神农氏、黄帝氏、少昊氏、颛顼氏、高辛氏、唐尧氏、虞舜氏、禹、汤氏、文、武、周公、孔子者，十有四圣人，孔子为圣人之至。噫！孟轲氏、荀况氏、扬雄氏、王通氏、韩愈氏、五贤人，吏部（注：指韩愈）为贤人而卓。不知更几千万亿年复有孔子，不知更几千百数百年复有吏部。”^③孙复将尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟轲、荀卿等均列于道统之中，石介虽对伏羲氏、神农氏、黄帝氏、周公、孔子与孟轲、荀况、扬雄等做了圣人、贤人的区分，但仍肯定他们是处于同一道统序列之中，只不过前者是创造、开拓者，后者继承、传播者，其所主张的都是一种广义的道统说，而这种道统说的提出显然与其对道的理解密切相关。如石介称：“周公、孔子、孟轲、扬雄、文中子、韩吏部之道，尧、舜、禹、汤、文、武之道也，三才、九畴、五常之道也。”^④认为尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟轲、荀况之道是三才（天、地、人）、九畴（指《尚书·洪范》九畴）、五常之道。又说：“道者，何谓也？道乎所道也。……道于仁义而仁义隆，道于礼乐而礼乐备，道之谓也。”^⑤认为道的本质内容为仁义、礼乐。孙复亦说，“仁义、礼乐，治世之本也，王道之所由兴，人伦之所由正”^⑥，与石介的看法是一致的。由于不是将道的内容仅仅限定在仁义，而是将礼乐也包括其中，孙复、石介均将荀子列入道统之中，肯定荀子在道统传播中的贡献。“道大坏，由一人存之；天下国家大乱，由一人扶之。周室衰，诸侯畔，道大坏也，孔子存之。孔子歿，杨、墨作，道大坏也，孟子存之。战国盛，仪、秦起，道大坏也，荀况存之。”^⑦由肯定荀子而进一步肯定汉唐诸儒中的扬雄、王通等，这也可以说是这种广义道统说的一个特点。

近代历史学家钱穆由于反对牟宗三等人突出心性论，以心性为标准取舍儒家传统，故通过批评韩愈、宋明理学家的道统说，提出以整个文化大传统为道统。在其看来，由韩愈提出、宋明两代争持不休的道统，“只可称之为是一种主观的道统，或说是一种一线单传的道统。此种道统是截断众流，甚为孤立的。又是甚为脆弱，极易中断的。我们又可说它是一种极易断的道统。此种主观的、单传孤立的、易断的道统观，其实纰缪甚多。若真道统则须从历史文化大传统言，当知此一整个文化大传统即是道统。如此说来，则比较客观，而且亦决不能只是一线单传，亦不能说它老有中断之虞”^⑧。当代学者李泽厚针对牟宗三等人的儒学“三期说”，提出“四期说”，即“孔、孟、荀为第一期，汉儒为第二期，宋明理学为第三期，现在或未来如要发展，则应为虽继承前三期、却又颇有不同特色的第四期”。他认为“三期说”至少有两大偏误：一是以心性——道德理论来概括儒学，失之片面，相当脱离甚至背离了孔孟原典；第二，“三期说”抹杀荀学，特别抹杀以董仲舒为代表的汉代儒学。而后者在创设制度层面和作用于中国人的公私生活上，更长期支配了中国社会及广大民众，至今仍有残留影响^⑨。钱穆所谈，已不限于儒家，故是一种更为广义的道统说。李泽厚虽然没有明确提到道统，但他认为三期、四期的分歧，关系到如何理解中国文化特别是儒学传统，从而涉及下一步如何发展这传统的根本问题，一定程度上也反映了他对儒家道统的认识和理解。

① 杨倞《荀子注序》，《诸子集成》第2册，上海书店1986年版，第2页。

② 孙复《信道堂记》，曾枣庄、刘琳主编《全宋文》第19册，上海辞书出版社、安徽教育出版社2006版，第313页。

③ 石介《徂徕石先生文集》，中华书局1984版，第79页。

④ 石介《徂徕石先生文集》，第62页。

⑤ 石介《徂徕石先生文集》，第245页。

⑥ 孙复《儒辱》，曾枣庄、刘琳主编《全宋文》第19册，第309页。

⑦ 石介《徂徕石先生文集》，第84页。

⑧ 钱穆《钱宾四先生全集》，台北联经出版事业公司1998年版，第97页。

⑨ 李泽厚《说儒学四期》，陈明、朱汉民主编《原道》第6辑，贵州人民出版社2000年版，第46—47页。

二 道统只能是“即道言统”

综观以上两种道统说,其内部虽然有种种分歧甚至是较大差异,但大体而言,前者可称为即“道”而言“统”,后者可称为即“统”而言“道”。即“道”而言“统”就是首先确立何为儒家的道,并以此道为标准来判别、确立儒家的谱系,凡合此道者即列于道统序列之中,凡不合此道者则排斥于道统序列之外。所以,首先它是一种哲学、超越的道统观,而不是历史、文化的道统观,它关注的不是儒学历史、社会层面的发展、演变,而是社会、历史背后某种超越的精神、价值或理念。其次,与之相应,它具有判教的性质,需要区分儒门正统与非正统。由于韩愈、朱熹以及牟宗三等均将仁义看作道的本质内容,而仁义又表现为心性义理,所以他们认为孔子之后继承道统的是孟子、宋明理学,而将荀子以及汉唐儒学排斥在道统之外。最后,道统之“传”并非一般意义上的师徒传授,而是“深造自得”,心灵感悟。因而,它可以承认道统有一时的中断,天地无光,一片黑暗,亦相信道统在中断多时后又重新接续,前圣后圣,心心相契。与此不同,即“统”而言“道”则着眼于儒学的整个大传统,凡在此儒家统绪中的都可看作是道。如杨惊将仁义、礼乐、德化刑政,《诗》、《书》六艺都归于道,石介提出的三才、九畴、五常之道。钱穆的道统论虽然不限于儒家,但若具体到儒家,也可说是以整个儒家大传统为道统,正是典型的即“统”而言“道”。李泽厚肯定荀子与汉唐儒学,理由是后者在创设制度与塑造民众心理上曾产生过重大影响,与即“统”言“道”说可谓有异曲同工之妙。所以即“统”而言“道”主要是一种历史、文化的道统观,它更多关注的是儒学实际的发展、演变,而不是某种超越的价值理念;它亦不要求在儒门内部做出正统与非正统的区分,或至少它的重点不在这里,而是要对儒学的观念体系、内部结构、社会功能做一整全的把握;同样,它也不强调道统的中断,价值理想的迷失,而是着眼于儒学传统生生不息,前后相续。

那么,如何看待以上两种道统说,如何对其进行分析、检讨、评判,并面对现实、当下重构儒家的道统说?这无疑关涉儒学未来发展的重大理论问题。言道统只能是“即道言统”,而不能是“即统言道”,因为道统不是对思想的发展做出描述,而是指出贯穿其思想发展中的恒常价值。韩愈认为儒家道统的核心是仁义,无疑是正确的。但他将仁义仅仅理解为“博爱之谓仁,行而宜之之谓义”^①,则失之片面。在儒家那里,仁义实际存在着由仁而义和由义而仁两个进路,前者强调扩充、培养内在的仁,进而承担起对他人的责任和义务,这就是孟子的“居仁由义”^②,韩愈的仁义观即来源于此;后者则主张通过公正、正义的制度来实现仁,这就是荀子的“处仁以义”^③。不论是由仁而义还是由义而仁,都可以在孔子思想中找到根据,都是对孔子思想的继承和发展,二者相结合才代表儒家完整的仁义观,这就涉及对儒学尤其是儒学核心概念仁义的理解。

如果抛开传统道统说的影响,从孔子开始,完整的儒学至少包括了两个方面:一是成己安人,“为政以德”^④;二是推己及人,“为国以礼”^⑤。前者见于《论语·宪问》“子路问君子”,子曰“修己以敬”,“修己以安人”,“修己以安百姓”^⑥。以后《大学》对这一思想做进一步发挥,其特点是强调修身的重要,主张“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”^⑦,把道德看作政治的根本,将政治道德化,走上了一条德治也就是人治的道路。《大学》的这一套理论,虽然在唤醒士人的道德主体,激发传统儒生平治天下的豪情,期待“为生民立命”、“为万世开太平”上发挥了积极作用,但仔细一想就会有疑问,个人的道德修养,何以有如此大的作用,竟然可以“安人”、“安百姓”?其实在孔子那里,个人的道德教化,只有在满足了民众的物质生活,在一套礼义制度下才能发挥作用。所以孔子主张“富之”、“教之”^⑧,要求“因民之所利而利之”^⑨。而之所以要富民、利民,就是因为民与我有相同的情感、愿望,故应推己及人,“己欲立而立人,己欲达而达人”^⑩,自己想要得到的也应该让别人得到,自己想要实现的也应

①《韩愈全集》,第121页。

②《孟子注疏》,李学勤主编《十三经注疏》,第199页。

③王先谦《荀子集解》,中华书局1988年版,第492页。

④《论语注疏》,李学勤主编《十三经注疏》,第14页。

⑤《论语注疏》,李学勤主编《十三经注疏》,第154页。

⑥《论语注疏》,李学勤主编《十三经注疏》,第204页。

⑦《礼记正义》,李学勤主编《十三经注疏》,第1592页。

⑧《论语注疏》,李学勤主编《十三经注疏》,第174页。

⑨《论语注疏》,李学勤主编《十三经注疏》,第269页。

⑩《论语注疏》,李学勤主编《十三经注疏》,第83页。

该让别人实现。在“道之以德”的同时，还要“齐之以礼”^①，德治需要礼治来配合。没有完备的制度，一个君子固然可以独善其身，却很难做到兼济天下。所以孔子感慨，“邦有道，则仕。邦无道，则可卷而怀之”^②，“天下有道则见，无道则隐”^③。所谓“有道”、“无道”也就是有礼、无礼，特别是国君能否守礼。可见成己安人是有条件的，如果条件不具备，只好“道不行，乘桴浮于海”^④。所以孔子一方面提出超越性的仁，用仁唤醒人的道德意识，把人的精神向上提、向外推，通过道德人格的自我完善，“修己以安人”，“修己以安百姓”^⑤，主动承担起扶危济贫乃至平治天下的责任。另一方面他又十分重视礼，认为“礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足”^⑥，希望通过“克己复礼”^⑦，确立和谐的政治秩序。前者是“为政以德”，后者是“为国以礼”。“为政以德”强调的是执政者的德性、身教，认为“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”^⑧。“子帅以正，孰敢不正！”^⑨“君子之德风，小人之德草。草，上之风，必偃。”^⑩“为国以礼”则突出礼义制度的重要性，认为“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美”^⑪，礼是人与人和谐相处的制度保障。“能以礼让为国乎？何有？不能以礼让为国，如礼何？”^⑫礼的产生本身就是为了解决人与人之间的对立和冲突的，在前礼义的阶段，由于人有各种欲望，都希望欲望得到最大满足，于是便相互争夺，彼此对立、冲突。于是人们通过约定制作了礼，对行为进行约束，将欲望限定在合理的范围之内，这样便出现了国家。国家为了维护统治，往往需使用一定的刑法，所以礼与刑必然相伴。国家不只是使民众被动地服从礼，更要使其主动地奉行礼，依据礼彼此谦让。

古代哲人在开宗立派时，其思想往往丰富、含混，具有向多个方向发展的可能。同时由于其表述不够清晰，又常常因材施教，往往使其弟子或后学在理解上产生分歧。结果在宗师去世后，学派内部便出现分化，这可以说是古代学术、宗教发展的一般规律，儒学亦是如此。孔子之后，“儒分为八”^⑬，从思想倾向上看，则可主要分为“主内派”与“主外派”^⑭。其中曾子一派属于孔门后学主内派的作品，突出修身的作用，主张由内在修养达致外在政治。曾子之后，孟子“道性善”，提出性善论，为儒家的修身奠定了人性论的基础。孟子云：“天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”^⑮既然身是家乃至国、天下之本，故“行有不得者，皆反求诸己。其身正，而天下归之”^⑯，在突出修身的作用上，与《大学》的思路是一致的。而且由于确立了性善论，孟子更强调善性的扩充，并引以为仁政的内在根据，所谓“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”^⑰，实际是走了一条由内而外、由道德而政治的道路。但不应忽视的是，孔子之后还存在着一个主外派，此派以子夏开其端，由荀子集大成，其思想同样构成儒学的一个重要面相。近些年清华简的发现，特别是《逸周书》重新引起人们的关注，为我们了解这一思想线索提供了重要的材料。例如《逸周书》中有《文徽》一篇，当为战国前期儒者假托文王与武王的对话，从内容来看，应属于荀子之前主外派的作品。其文云：

民物多变，民何向非利？利维生痛（注：同“通”），痛维生乐，乐维生礼，礼维生义，义维生仁。呜呼，敬之哉！民之适败，上察下遂，信（注：当为“民”之误）何向非私？私维生抗，抗维生夺，夺维生乱，乱维生亡，

①《论语注疏》，李学勤主编《十三经注疏》，第15页。

②《论语注疏》，李学勤主编《十三经注疏》，第209页。

③《论语注疏》，李学勤主编《十三经注疏》，第104页。

④《论语注疏》，李学勤主编《十三经注疏》，第57页。

⑤《论语注疏》，李学勤主编《十三经注疏》，第204页。

⑥《论语注疏》，李学勤主编《十三经注疏》，第171页。

⑦《论语注疏》，李学勤主编《十三经注疏》，第157页。

⑧《论语注疏》，李学勤主编《十三经注疏》，第14页。

⑨《论语注疏》，李学勤主编《十三经注疏》，第166页。

⑩《论语注疏》，李学勤主编《十三经注疏》，第166页。

⑪《论语注疏》，李学勤主编《十三经注疏》，第10页。

⑫《论语注疏》，李学勤主编《十三经注疏》，第51页。

⑬王先慎《韩非子集解》，中华书局1998年版，第457页。

⑭参见：梁涛《孔子思想中的矛盾与孔门后学的分化》，《西北大学学报（哲学社会科学版）》1999年第2期；梁涛《郭店竹简与思孟学派》第1、2章，中国人民大学出版社2008年版，第55—63页。

⑮《孟子注疏》，李学勤主编《十三经注疏》，第192—193页。

⑯《孟子注疏》，李学勤主编《十三经注疏》，第192页。

⑰《孟子注疏》，李学勤主编《十三经注疏》，第93页。

亡维生死。^①

“民物”，民性也。民性多变，但有一点是肯定的，就是其追求的无非是利。追求利无可指责，关键在于其可以“痛”（“通”），也就是共享。如果你在追求利的同时，使他人也获得了利，这样彼此便产生快乐，由快乐产生出礼，由礼产生出义，由义产生出仁。儒家的仁义原来是从利益推导出来的，真可谓“利者，义之和也”^②。而要做到义利的统一，关键是要推己及人，可以“通”，可以共享。与孟子不同，《文傲》所说的民性是自然人性，具体指情感、欲望等，情感、欲望既可能追求利，也可能追求私。利与私的根本差别在于，利是可以共享的，私却不能共享，只会产生对抗，对抗产生争夺，争夺产生混乱，混乱导致灭亡。而造成私的原因，是执政者过于苛察，不能推己及人，反而与民争利。所以对于民性，应引导其追求利，而避免滑向私，引导的方法是制度、礼义，而遵守礼义、制度便是仁。如果说《大学》、《孟子》是由内而外，由修身而治国平天下，由道德而政治的话，那么《文傲》则是由外而内，由政治而道德，由欲望、利益推出礼义乃至仁义，走了与《大学》、《孟子》不同的另一条道路。如果说《大学》、《孟子》由于是由内圣而外王，主要建构了儒家的内圣之学的话，那么，《文傲》则是由外王而内圣，开始发展出一套儒家的外王之学。而《文傲》之后，对儒家外王学做了进一步发展的是荀子。其《礼论》云：

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，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。故礼者，养也。^③

与《文傲》一样，荀子也是关注于人的自然欲望，从自然欲望推出制度、礼义。人生而有种种欲望，欲望得不到满足便会向外追求，向外追求如果没有“度量分界”，也就是礼义法度，则必然会产生争夺；争夺导致混乱，混乱导致困穷。“先王恶其乱也”——需要说明的是，荀子这里所描写的是一个前礼义的状态，政治秩序尚未建立，自然不可能有什么王，所谓“先王”只能是后人追溯的说法，实际是指人群中的先知、先觉者。另外，由于传统上认为荀子主张性恶论，而荀子又认为圣人与凡人的人性是一致的，这样便产生第一个圣人如何制作礼义的难题。其实，如果知道荀子并非性恶论者，其完整的人性主张是“人之性恶，其善者伪”，实际是性恶心善论者，这一所谓难题便迎刃而解了。在荀子看来，一方面“人生而有欲”，欲本身虽然并不为恶，但若不加以节制，又没有规则约束的话，就会产生争夺、混乱，最终导致恶。但另一方面人又有心，心有思虑抉择和认知的能力。心的思虑、认知活动便是伪，“心虑而能为之动谓之伪”。虑指心的抉择判断能力，“情然而心为之择谓之虑”；能，指心的认知能力，“智所以能之在人者谓之能”^④。故当人顺从情欲不加节制而导致恶时，其心又会根据认知做出抉择判断，并制作出礼义来，这就是善。如果说礼义的制定是为了解决欲望与物质的矛盾，从而协调二者关系的话，那么制作礼义的动因则是心，是心的思虑、认知活动，也就是伪^⑤，所以荀子的人性论可以概括为性恶心善说。这与孟子的性善论显然有所不同，它不是通过区分“人之所以异于禽兽者”^⑥，要求以善为性，从而激励人的道德自觉，确立人的价值、尊严，而是着眼于人性（广义的）中欲望与理智的紧张与冲突，从而建构起礼义、制度。如果说孟子的性善论主要为儒家的内圣奠定基础的话，那么，荀子的性恶心善论则为儒家的外王提供了理论论证，它们二者共同构成儒学的重要内容。

三 新道统与新四书

用这种完整的仁义观去重新审视传统才是儒家的真道统，在此道统谱系中，孟、荀自然各居其位，而如何统合孟荀，发展出新的儒学体系，便成为当前儒学研究的重大理论课题。按照宋儒的说法，尧、舜、禹、汤、文、武、周公以后，代表儒家道统的是：孔子、曾子、子思、孟子。反映他们思想的便是传统《四书》了。但是郭店竹简子

①黄怀信、张懋镛、田旭东撰《逸周书汇校集注(修订本)》，上海古籍出版社2007年版，第232—233页。

②《周易正义》，李学勤主编《十三经注疏》，北京大学出版社1999年版，第12页。

③王先谦《荀子集解》，第346页。

④王先谦《荀子集解》，第412—413页。

⑤荀子认为“凡礼义者，是生于圣人之伪”，故只承认圣人可以制作礼义。但他又认为圣人与凡人在人性上是相同的，其成为圣人是实践礼义的结果，“圣人者，人之所积而致矣”，这样便出现最早的圣人是如何出现的，以及他又是如何制作礼义的难题。要解决这一难题，要么承认圣人是天生的，与凡人并不相同，要么承认制作礼义的实际是心的思虑、认知活动（伪），所谓圣人不过是充分发挥了其心的功能和作用而已。参见：荀子《性恶篇》，王先谦撰《荀子集解》，第437、443页；梁涛《〈荀子·性恶〉篇“伪”的多重含义及特殊表达——兼论荀子“圣凡差异说”与“人性平等说”的矛盾》，《中国哲学史》2019年6期。

⑥《孟子注疏》，李学勤主编《十三经注疏》，第233页。

思遗籍的发现,使我们认识到子思的思想不仅影响了孟子,也影响了以后的荀子。思想史上虽然不存在一个思荀学派,但从思想的发展来看,子思、荀子之间同样存在着联系。孔子、子思之后,先秦儒学实际是一个分化的过程。分化的好处是深化,孟子把仁落实在心,提出“仁,人心也”^①,又即心言性,提出性善论,是对孔子仁学的一大发展。荀子则提出“隆礼重法”^②,认为“礼有三本”^③,对孔子礼学有所推进。但分化的不利之处则是窄化,儒学本来是内外兼备,仁礼并重的,但到了孟、荀这里,则往往取其一端,片面发展了某一方面。所以如果立足于根源的文化生命,以仁义(“居仁由义”与“处仁以义”)为道统的基本内容,以内圣外王的贯通为儒学的根本特征,那么,孟子是有所失,荀子是有所偏。孟子继承、发展了孔子的仁学,但对礼学有所忽略,所以是有所“失”;荀子对孔子礼学有重大贡献,但对仁学的理解有所不足,所以是有所“偏”。因此,我们就不应该在孟、荀谁是正统的问题上争来争去,而应该统合孟荀,重新建构完备的儒学思想体系。这样代表先秦儒家道统谱系的就不应该只是孔子、曾子、子思、孟子四人,而应是孔子、七十二子及其后学,以及孟子、荀子,代表先秦儒学的核心经典的也不应是传统的四书,而应是《论语》、《礼记》、《孟子》、《荀子》,可称为新四书。其中,《论语》、《孟子》、《荀子》分别反映孔子、孟子、荀子的思想,《礼记》则主要是七十二子及其后学的作品,尤其是其属于通论的部分,《大学》、《中庸》本来就是出自《礼记》,现在可以将其返回。因此,以新道统(根源的文化生命、仁与礼的统一、内圣外王的贯通)为纲领,以新四书为基本经典,“六经注我”、“我注六经”,以完成当代儒学的返本与开新,便成为当代大陆新儒学发展中的一项重要工作。

Re-exploration of Confucian Orthodoxy

Liang Tao

(School of Chinese Classics, Renmin University of China, Beijing 100872, China)

Abstract: In the history of Confucianism, there are two views of Orthodoxy, i. e., understanding history in terms of the orthodox and understanding the orthodox in terms of history. In fact, one can only understand history in terms of the orthodox but hardly understand the orthodox in terms of history. The core of Confucian orthodoxy is benevolence and righteousness, and there are two approaches to Confucian benevolence and righteousness: one being from benevolence to righteousness and the other being from righteousness to benevolence. The benevolence and righteousness of Confucian orthodoxy should be a unification of the two approaches. The orthodoxy of Confucius, Zencius, Zisi and Mencius cannot represent the whole development of Confucianism, and there are obvious shortcomings in the traditional Four Classics. Therefore, taking the new orthodoxy as a guideline and the New Four Classics as the basic classics have become the key to unifying Mencius and Xucius, and the innovation of kindness.

Key words: Orthodoxy; understanding history in terms of the Dao; understanding the Dao in terms of history; benevolence; “New Four Classics”

[责任编辑:帅 巍]

①《孟子注疏》,李学勤主编《十三经注疏》,第310页。

②王先谦《荀子集解》,第485页。

③王先谦《荀子集解》,第349页。