

生活儒学的面向

——后牟宗三时代台港新儒家的新探索

龚鹏程

一、当代新儒家的基本困境

有关儒学内涵之探讨及儒学的现代性辩护,近数十年来,可谓汗牛充栋,成果斐然。尤其以“当代新儒家”之表现最为可观。

所谓当代新儒家,主要是指由熊十力、马一浮、梁漱溟所开启,而后由唐君毅、徐复观、牟宗三在香港、台湾发皇的一个新的儒学当代运动。近二十余年来,对大陆儒学之复苏,也有极大的影响。

其主要努力方向,在于阐明中国哲学之特质。特别是从心性论、形上学方面,说明中国哲学之价值。认为中国哲学不仅足以与西方传统并立,且其伦理精神更有胜于西洋哲学之处;而面对当代社会,它又具有调节现代人“失性”危机以及可以开出民主与科学之作用。

新儒家学者,著述宏富,对中国哲学之阐释,功力深厚,且能与西方哲学传统作细致的对比研究,故其成绩,殊非泛泛。

可是,新儒家对中国哲学文化的阐释不管多么深入,他们所介绍的中国艺术精神、道德的形上学、天人合一境界、既内在又超越的形态、无执自由的心灵,都与我们现在每天过着的具社会生活好像很难关联起来。我们一切食、衣、住、行,都强烈显现着现代性,都市建设、生活环境、职业工作,也都与古代迥然不同。在这种情况下,我们只能是分裂的。具体生活是现代、意识内涵则遥思古人。那些传统哲学所含之精神价值,确实只是精神性的存在。余英时先生乃因此而说当代社会中儒家思想只是一种“游魂”,无躯体可以附丽,在具体生活中无法落实践履之。

所以当代新儒学,事实上大抵仅以一种学术思想的方式,存活于大学等学术研究机构中。跟社会上大多数人之作息、生活方式、伦理行为不甚相干。

造成这种结果,当然是因社会结构整体变迁使然。但我以为当代新儒学本身也助长了这个形势。他们面对现代社会,只以“存仁”、“复性”的方式救之,希望现代人仍能重视归根复命的重要性。这当然十分重要,但这是弱势的保存,并不敢企望让儒学重新回到具体生活中去。儒学遂因此仅能是游魂了。

而且,新儒家的义理及表述方式,充满了学究气,其语言非一般民众所能理解。如牟先生说“智的直觉”、“良知的自我坎陷”、“道德的形上学”、“道德主体性”、“纵贯系统、横摄系统”等,一般硕士生也听不懂,遑论庶民!儒家义理遂于渐昌隆于上庠讲坛、学报专刊之际,愈来愈晦隔于匹夫匹妇,非寻常人士所得闻。偶或闻之,闻也闻不懂。

再者,整个新儒学的诠释,也显得偏宕。由于新儒家深受陆王式孟子学之影响,偏重于从个体生命说,讲尽心知命以上达于成己成德之学。讲究的是心体活泼的鸢飞鱼跃,直契天地之大化流行。为学者,欲寻孔颜之乐处,以“心斋”达致美善合一之境界,却甚少考虑化民成俗之问题。儒家的实践性,落在个体甚或主体道德实践上者多,着在社会实践者较少。故论到生命德行之美,皆堪欣赏;想谈谈民俗文化之美、开务成物之道,辄遂默焉罕言。

以牟宗三先生论朱子为例。当代论朱子学,牟先生自为巨擘,《心体与性体》三巨册,朱子独占其一,用力之勤,吾人唯有叹服而已。然而牟先生论朱子就极偏,所论只涉及朱子参究中和的问题及有关《仁说》之讨论。欲以此确定朱子上承伊川,所开之义理系统属于横摄系统,而与孔孟明道五峰陆王之纵贯系统不同。故依牟先生说,朱子学虽亦为内圣成德之学,然置诸中国儒家心性学的传统中,实非集大成者,仅是“别子为宗”。

不管这个论断对不对,我都觉得:如此论朱,实仅论及朱子内圣学之一偏。但朱子学绝对不仅是要人内圣成德而已。朱子对井田、经界、封建、社仓、税赋、礼制方面,多所究心,以礼为本体,更深具哲学意蕴,重在开务成物。朱子与湖湘派学者间的论辩,亦不只是参究中和的问题和《仁说》而已,更关联到彼此论礼的歧异。牟先生为其学力及视阈所限,论儒学仅能就形上学与伦理学方面立说,丰于仁而啬于礼,故于儒者开务成物、行道经世之学,较罕抉发。论朱子,亦复如此。其用心,在于立人极,教人逆觉体证仁心觉情,而存养于道德践履中;这是我们明白且能深有领会的。但识仁之功多,而究礼之意少,偶或论之,亦皆摄礼归仁,于礼俱为虚说。对于宋代儒者如何借助其性理之学开物成务,实均不甚了

了。而不知朱子之所以能兼汉宋之学,元明清诸朝且视其为孔子之后唯一的集大成者,绝不仅因他在性理学方面的表现;仅由性理学上争辩其是否为正宗,其实也不甚相干。

这就可以看出新儒家的诠释有其局限,并未充分开发可以作用于现代社会具体生活的资源。

牟先生论阳明学也一样,十分偏宕。

阳明学于明末清初备受攻击,批评者或谓其为禅学,或以亡国之过相责,谓其袖手谈心,无裨实际。故当时有一股讲实学之思潮,即起于这种意见气候中,批评讲心学的人都不重实际,所以他们才要来关注实际问题,讲经世致用之学。牟宗三先生推崇阳明,固然绝不同于清朝人,但只从本心良知讲阳明学,不知也不重其经世的那一面,跟清朝人又有什么分别?

且牟先生论阳明,有个著名的论点,即“良知的自我坎陷”。此说之所以提出,就是因为依牟先生看,阳明讲的道德良知无法直接开出民主科学,所以必须要把良知自觉地否定掉,转为有执,才能开出知性主体,从而发展出现代的民主科学来。

此说争论极大,或谓此说仅具理论意义,缺乏可操作性;或谓其理论未必可通。我则以为这根本就把阳明学弄错了,良知教本来就可开出事功,不需坎陷才能开之。阳明本人的事功,不唯在宋明理学家中罕有其比,就是讲经世之学的,如永嘉学派或清初所谓实学学者,又有几人比得上他?而且良知与经世致用本来一体,不能打为两概。王学,无论阳明本人或其后学,亦辄不忘经世。故若由经世这个角度看王学,便完全无须牟先生那个理论,亦可以补充过去只由内证本心良知那一面去论王学之不足,看到王学与朱子学密切的关系。

二、对王学经世的重新理解

阳明本身的经世实绩,人尽皆知,不必详述,阳明后学之经世事业,近来也颇有抉发。最近的研究,可以张艺曦《社群、家族与王学的乡里实践:以明中晚期江西吉水、安福两县为例》^①为代表。本书从社会史的角度讨论王氏学术如何草根化;王学学者在地方上又做了些什么社会事业;这些事业对其建立社会声望、传播学术又有何关系等。

其大体内容是指出江右王学与地方家族合作共生,家族成为地方上推动王

^① 2006年10月,《台大文史丛刊》。

学的主力。然后借着这样的地方力量,王学学者在地方上推动土地重新丈量、赋税改革、清除虚丁等社会工作,并透过乡约与书院教化民众。

该书具体谈到的,是吉水同水乡罗洪先家族对王学的传扬、邹元标在县城的讲学;安福北乡则为邹元益家族,刘氏、伍氏家族辅之;东乡另有彭氏、王氏两家族;西乡有张氏及刘元卿一家。两相比较,同水的家族关系网络比较发达,虽乏固定的建制化讲会或书院,王学却发展得很好,正德嘉靖以来一直是王学的中心。安福的南乡、北地虽有建制化的会讲场所,但主要也仍是家族在主持与推动。

作者大量利用方志与家族史料,重建明中晚期王学在地方发展的历史,令我们看到王学在具体社会脉络中如何生存与茁壮。但他可能想告诉我们的还不止是这些,他恐怕更想强调宗族在王学发展中的重要性。它不但效果胜于书院与讲会,书院和讲会若无宗族之支撑,亦往往衰败。反之,纵无书院与讲会,宗族网络本身就能推动着王学的发展。例如安福南乡刘氏、王氏相继中衰以后,南乡王学亦衰,最后只留下书院这所建筑而已。而南乡可是具有建制化、固定开放空间供人会讲的地方呢!同水乡则根本只类似家族内部流传家学的方式,无此建制化的开放会讲场所,故其家族网络较学术网络发达,李中、罗洪先、曾同亨几乎都很少公开讲学,可是其草根化却似乎最为成功。相对来说,邹元标来往不同乡里讲学,又建了不少书院,可是与乡里士民、家族之互动即不如罗洪先,反而因要建书院讲学,须仰赖官方资助,故不易与政治划清界限,在张居正禁毁书院时,其所办文书院便也列名禁毁。

过去的研究者,大抵只注意到阳明学者的书院讲学活动,张氏此书把焦点改放到宗族,确实令人耳目一新,所论亦有文献及数据支持,很堪欣赏。但宗族的重要性高于书院,只是江西之现象还是通例?浙中王学或泰州也是如此吗?此即不无商榷余地。且宗族传学,自汉代传经以来,即是学问发展的主要模式,故六朝隋唐门第士族均号称经学礼法传家。书院相对于这个传统,乃是将学术传承与教育由私家人际网络拉出来,变成一种向公众开放的领域,本身是具进步性的。阳明本人就十分注重书院讲学,也关心社学的发展,更有通过社学去兴化一乡的意识,如《王阳明全集》卷十七所载:

看得赣州社学乡馆,教读贤否,尚多淆杂。是以诗礼之教,久已施行;而淳厚之俗,未见兴起。为此牌仰岭北道督同府县官吏,即将各馆教读通行访择;务学术明正,行止端方者,乃与兹选。官府仍籍记姓名,量行支給薪水,以资勤苦;优其礼待,以示崇劝。以各童生之家,亦各通

行戒饬,务在隆师重道,教训子弟,毋得因仍旧染,习为偷薄,自取严咎。
 (“兴举社学牌”)

先该本院据岭北道选送教读刘伯颂等,颇已得人;但多系客寓,日给为难,今欲望以开导训诲,亦须量资勤苦,已经案仰该道通加礼貌优待,给薪水纸笔之资。各官仍要不时劝励敦勉,令各教读务遵本院原定教条尽心训导,视童蒙如己子,以启迪为家事,不但训饬其子弟,亦复化喻其父兄。不但勤劳于诗礼章句之间,尤在致力于德行心术之本。务使礼让日新,风俗日美,庶不负有司作兴之意,与士民趋向之心,而凡教授于兹土者亦永有光矣。仍行该具备写案验事理,揭置各学,永远遵照去后。今照前项教条,因本院出巡忙迫,失于颁给,合就查发,为此牌仰本道府即将发去教条,每学教读给与二张,揭置座右,每日务要遵照训诲诸生。该道该府官员亦要不时亲临激励稽考,毋得苟应文具,遂令日就废弛。 (“颁行社学教条”)

观其所论,兴学并不以兴王学为目的,同时兴学也不只教生童,还要透过社学来化喻其父兄宗族。这是阳明的深衷。可是假如依张艺曦所说,那就恰好颠反了。王学发展退回到宗族内部,传统的血缘地缘人际网络,成了支撑王学的力量,抽离了宗族,书院亦难以存活。这岂不是否定阳明的用心了吗?又或显示王学后进在发展中只能依附于传统势力与人际网络呢?情况恐怕不是这样的。应该说讲学者透过教育,化谕了乡里,令各宗族亦睦然从风,成为以学术道义相维系的讲学团体或伦理团体。

这时,宗族或在其内部就讲学,或在族与族之间共讲互讲,如同水之例;或以宗族力量发展出建制性的公开会讲场所,如安福南乡,形式不一。书院及讲会,则与宗族相互穿透,相协而动。血缘宗族团体亦因此而转变成为道义向学团体。换言之,恰好不是王学依托着宗族,乃是宗族受到王学的教化而发生了变化。

三、宋代理学的社会实践面

教化宗族,本来就是宋明理学家一大努力方针。理学家论经世,主要思路即在于此。例如:

管摄天下人心,收宗族、厚风俗者,使之不忘本,须是明谱系、世族与立宗子法。宗族不立,则人不知统系来处,古人亦鲜有不知来处者。

宗子法废,后世尚谱牒,犹有遗风;谱牒又废,人家不知来处,无百年之家,骨肉无统,虽至亲,恩亦薄。《正蒙》、《经学理窟》)

凡人家法,须令每有族人远来,则为一会以合族,虽无事亦当每月一为之。古人有花树韦家宗会法,可取也。然族人每有吉凶嫁娶之类,更须相与为礼,使骨肉之意常相通。骨肉日疏者只为不相见,情不相接尔。《二程先生书》,卷一)

宗子法坏,则人不自知来处,以至流转四方,往往亲未绝,不相识。今且试以一二巨公之家行之,其术要得拘守得,须是且如唐时立庙院,仍不得分割了祖业,使一人主之。(同上,卷十五)

本来,宗族内部只是一种血缘关系;这种血缘关系,要被赋予道德意涵,并要求作为实践之规范时,才能成为伦理关系。譬如近代名种狼犬,亦多附有血统谱系证明书,但这种证明书,就丝毫不带有伦理之意义。而在宋代以前,宗族即未被赋予这样的关系。因此宗族也没有应去实践道德的伦理义务。

在上古,姓氏宗支的亲疏及祭祀关系,实与继承和分配统治的权力有关,故宗法制度之建立,基本上来自“世卿”之事实。魏晋以来,中古之世族望姓,用以区别士庶,所谓“立品设状以求人才,第士族以为方司格,有司选举必稽谱牒”^①。两者均不以族内伦理关系为主要内容与功能。宋代以后,才讲族内孝悌义务,并企图由敦睦亲族而达到整个社会都能风俗淳化的目标。张载伊川之说,可为代表。

南宋时,吕东莱与朱熹推广此意,更是不遗余力。如吕东莱的《宗法条目》,就是推衍发挥程子这一类想法的重要著作。《宗法条目》名为宗法,易令人以为是古代的封建宗法制度,其实不然。因社会变迁,古宗法制早废了,宋人托古改制,讲的乃是他们心目中理想的宗族组织法。此法之基本原理,是把宗族血缘关系转为契约规定,而这种契约规定又实现了伦理价值,不会显得只是一套法制规约。其目共列有祭祀、忌日、省坟、婚嫁、生子、租赋、家塾、合族、宾客、庆吊、送终、会计、规矩、学规等项,分别说明其行事规范仪节。揆其内容,殆与宋代自温公以下迄朱子之“家礼”一脉相通,亦与朱子制定的《白鹿洞书院学规》相通。

朱子撰《家礼》,自谓是:“愿得与同志之士熟讲而勉行之。庶几古人所以修

^① 张即之:《蓝溪李氏族谱序》。

身齐家之道,谨终追远之心,犹可以复见;而国家所以崇化导民之意,亦或有小补云”(《文集》卷十一),显然也与程颐、张载的用心无异。朱子在《跋三家礼范》中,更自任司马光之后,把厚彝伦、新陋俗的工作,视为他与他朋友同志们共同的事业,他说:

呜呼!礼废久矣,士大夫幼而未尝习于身,是以长而无以行于家。长而无以行于家,是以进而无以议于朝廷、施于郡县;退而无以教于闾里、传之子孙,而莫或知其职之不修也。长沙博士邵君困,得吾亡友敬夫所次三家《礼范》之书,而刻之学宫。盖欲吾党之士,相与深考而力行之,以厚彝伦而新陋俗,其意美矣!然程、张之言犹颇未具,独司马氏为成书……熹尝欲因司马氏之书,参考诸家之说,裁行增损,举纲张目,以附其后。

其欲参考增损,即是“采集附益,并得善本,通校而广传之,庶几见闻有所兴起,相与损益折衷,共成礼俗”(《跋古今家祭礼》)之意。移风易俗,而一再强调家礼祭祀,正是希望透过这些制度,让人能体现亲亲孝悌之心。乾道四年(1168年)9月,吕祖谦又推广宗族宗会法之义于社会,云:

凡预此集者,以孝悌忠信为本,其不顺于父母、不友于兄弟、不睦于宗族、不诚于朋友,言行相反,文过遂非者,不在此位。既预集而或犯,同志者规之;规之不可,责之;责之不可,告于众而共勉之;终不悛者,除其籍。《文集》卷十)

这个乡约,事实上就是再将宗族亲睦合会之法推拓到社会上去,是族谱族规的扩大,故后世往往也将它并收到族谱族规里,因为内涵是一样的,宗法条约转化着血缘宗族,乡约则转化着地缘团体。朱熹对此乡约也极为重视,特“取其他书及附己意,稍增损之,以通于今,而又为月旦集会续约之礼”,见《文集》卷七四《增损吕氏乡约》。

换言之,宋代理学家努力地以复位族谱功能、建立宗法条目、编修家礼、组织宗族宗会等办法,来改造宗族,把一个血缘团体变化成为有道德义务且须努力实践其伦理规定的团体。再由一个个宗族,拓展到一个个乡,以乡约化民。

因此,书院讲学、家族宗会、乡里会约,内在是一致的,只是对象施用范围略

异而已,以此化民成俗,亦以此经世。

四、阳明及其后学的实践性

王阳明的思路也是如此的,而与朱子关系尤密,《全集》卷六《寄邹谦之书之二》中有:

承示《谕俗礼要》,大抵一宗《文公家礼》而简约之,切近人情,甚善甚善!非吾谦之诚有意于化民成俗,未肯汲汲为此也!

古礼之存于世者,老师宿儒当年不能穷其说,世之人苦其烦且难,遂皆废置而不行。故今之为人上而欲导民于礼者,非详且备之为难,唯简切明白而使人易行之贵耳。中间如四代位次及祔祭之类,固区区向时欲稍改以从俗者,今皆斟酌为之,于人情甚协。盖天下古今之人,其情一而已矣。先王制礼,皆因人情而为之节文,是以行之万世而皆准。其或反之吾心而有所未安者,非其传记之讹阙,则必古今风气习俗之异宜者矣。

此虽先王未之有,亦可以义起,三王之所以不相袭礼也。若徒拘泥于古,不得于心,而冥行焉,是乃非礼之礼,行不著而习不察者矣。后世心学不讲,人失其情,难乎与之言礼!然良知之在人心,则万古如一日。苟顺吾心之良知以致之,则所谓不知足而为屦,我知其不为赍矣。

非天子不议礼制度,今之为此,非以议礼为也,徒以末世废礼之极,聊为之兆以兴起之。故特为此简易之说,欲使之易知易从焉耳。冠、婚、丧、祭之外,附以乡约,其于民俗亦甚有补。

至于射礼,似宜别为一书,以教学者,而非所以求谕于俗。今以附于其间,却恐民间以非所常行,视为不切,又见其说之难晓,遂并其冠、婚、丧、祭之易晓者而弃之也。《文公家礼》所以不及于射,或亦此意也。欤?幸更裁之!

本文之重点,是以定家礼及乡约为化民成俗之法,这便可印证我上文所说王学颇以教化宗族乡党为职志。阳明对家礼有此见解,并不是碰到邹谦之来问,才如此云云的。你看他文末一大段,就是“往年曾与徐曰仁备论”祠堂祖宗牌位位次及祔祭之义。观此,便知阳明于此夙所究心,是有过研究的,所以前文说“区区向时欲稍改以从俗”。其论祭法曰:

……祠堂位次祔祭之义,往年曾与徐曰仁备论。曰仁尝记其略,今使录一通奉览,以备采择。

或问:“《文公家礼》高、曾、祖、祢之位皆西上,以次而东。于心窃有未安。”阳明子曰:“古者庙门皆南向,主皆东向。合祭之时,昭之迁主列于北牖,穆之迁主列于南牖,皆统于太祖东向之尊。是故西上,以次而东。今祠堂之制既异于古,而又无太祖东向之统,则西上之说诚有所未安。”曰:“然则今当何如?”曰:“礼以时为大。若事死如事生,则宜以高祖南向,而曾、祖、祢东西分列,席皆稍降而弗正对,似于人心为安。曾见浦江郑氏之祭,四代考妣,皆异席。高妣南向,曾、祖、祢考皆西向,妣皆东向,名依世次,稍退半席。其于男女之列、尊卑之等,两得其宜。今吾家亦如此行。但恐民间厅事多浅隘,而器物亦有所不备,则不能以通行耳。”又问:“无后者之祔于己之子侄,固可下列矣。若在祖宗之行,宜何如祔?”阳明子曰:“古者大夫三庙,不及其高矣;适士二庙,不及其曾矣。今民间得祀高、曾,盖亦体顺人情之至,例以古制,则既为僭,况在其行之无后者乎!古者士大夫无子,则为之置后,无后者鲜矣。后世人情偷薄,始有弃贫贱而不问者。古所为无后,皆殇子之类耳。《祭法》:‘王下祭殇五:适子、适孙、适曾孙、适玄孙、适来孙。诸侯下祭三,大夫二,适士及庶子祭子而止。’则无后之祔,皆子孙属也。今民间既得假四代之祀,以义起之,虽及弟侄可矣。往年湖湘一士人家,有曾伯祖与堂叔祖皆贤而无后者,欲为立嗣,则族众不可;欲弗祀,则思其贤,有所不忍也。以问于某。某曰:‘不祀二三十年矣,而追为之嗣,势有所不行矣。若在士大夫家,自可依古族属之义,于春、秋二社之次,特设一祭。凡族之无后而亲者,各以昭穆之次配祔之,于义亦可也。’

古代天子七庙、诸侯五庙、五乘之地者祭三世、三乘之地者祭二世,一般庶民持手而食,不得立庙,故亦不祭祖。司马光《家礼》鉴于时代变迁,才建议民可祭曾祖,程伊川则云应祭高祖,明代庶人可祭四代,恐僭,乃改家庙为祠堂,阳明谈祠堂位次祔祭,就是要确定在这种新的祠庙秩序中如何祔祭子嗣的问题。徐曰仁问阳明:“然则今当如何?”就点出了这是个新时代的新问题,阳明所说,则为制礼。怎么制呢?参考古礼之义而斟酌之。家礼的内容,当然不只有祭礼祭法,只因祭法在此时一般人正无所适从,故特详言之。

阳明论祭法祭礼,是斟酌旧礼以制新裁,论射礼则是依循朱子之见,索性删去了。删去的原因,是“非所以求谕于俗”,也就可见他是从化民俗的角度考虑这些问题的。邹谦之书,名《谕俗礼要》,亦由于此。

《谕俗礼要》是根据朱熹《家礼》来的。家礼,看起来应行于一家之内,可是其间就“附以乡约”,而阳明亦认为如此甚好,“其于民俗亦甚有补”。这也可以呼应我上文所说宗族内部之孝悌伦理要求跟宗族外乡里的伦理规约,在宋明理学家看来是一贯相连的。阳明在这些地方,可说均是衍朱子之绪。

较特别处,在于他把家礼乡约跟心学结合在一起讲,云:“后世心学不讲,人失其情,难乎与之言礼。然良知之在人心,则万古如一日。苟顺吾心之良知以致之,则所谓不知足而为屦,我知其不为黄矣!”一方面把礼制损益的根据放在心上说,谓心安就合礼,不安则礼必非;一方面把制礼的活动跟致良知的“致”结合,表明儒者既讲心学就应制礼,不赞成古人“非天子不议礼制度”之说。

这种做法,也是把他自己的良知说和朱子的家礼乡约合在了一起。礼不是外在的一套制度,乃是因乎人情,合于人心的仪度。

在此,阳明之说看来是一种钩合,将朱子之礼,拉到自己所主张的致良知学说上来讲。可是细细考察,似又不然。例如此处论制礼就不采用胡五峰那种仁体礼用说。五峰云:“学圣人之道,得其体,必得其用……井田、学校、封建、军制,皆圣人竭心思致用之大者”,把致放在致用上讲,便与阳明致良知之致不同,依阳明说,礼是顺良知以致的,因此不应说是用。

阳明学一向被认为较近胡五峰陆象山一系,但由论礼这方面看,他却不近五峰而近朱子。朱子论礼,即不说是用而说礼也是体,且批评:“公江西有般乡谈,才见分段子,便说到是用,不是体。”不知礼即是体,见《朱子语类》卷六,因为礼不是别的,就是仁心,是仁表现为礼。具体说到恭敬、羞恶、是非、恻隐才是用。由于朱子把仁与礼的关系如此看,所以复礼就是归仁,仁与礼就只是一个道理的两个指称,对于制礼之事,则亦要“一一以礼文心即之,使之无不中节,乃嘉其所会也”。以礼文心即之,不是和阳明“顺吾心之良知以致之”很接近吗?

以上是朱子家礼有关的部分。《南赣乡约》部分,与朱子乡约的关系更为密切。正德末年,阳明所定之约,即以朱子增损吕氏之本为依据:

咨尔民,昔人有言:“蓬生麻中,不扶而直;白沙在泥,不染而黑。”民俗之善恶,岂不由于积习使然哉!往者新民盖常弃其宗族,畔其乡里,四出而为暴,岂独其性之异,其人之罪哉?亦由我有司治之无道,教之

无方。尔父老子弟所以训诲戒飭于家庭者不早,熏陶渐染于里闾者无素,诱掖奖劝之不行,连属叶和之无具,又或愤怨相激,狡伪相残,故遂使之靡然日流于恶,则我有司与尔父老子弟皆宜分受其责。呜呼!往者不可及,来者犹可追。故今特为乡约,以协和尔民,自今凡尔同约之民,皆宜孝尔父母,敬尔兄长,教训尔子孙,和顺尔乡里,死丧相助,患难相恤,善相劝勉,恶相告戒,息讼罢争,讲信修睦,务为良善之民,共成仁厚之俗。呜呼!人虽至愚,责人则明;虽有聪明,责己则昏。尔等父老子弟毋念新民之旧恶而不与其善,彼一念而善,即善人矣;毋自恃为良民而不修其身,尔一念而恶,即恶人矣;人之善恶,由于一念之间,尔等慎思吾言,毋忽!

乡约分三部分,以上是第一部分,说明立约的缘故,在于彼此协助以共趋于善。值得注意者,为整个说明均未由良知或致良知讲,而是从荀子讲起。“昔人有言”云云,即出荀子《劝学篇》,接着称“民之善恶,岂不由于积善使然哉”,也是荀子说。依荀子之见,人生之性只是自然,但顺性而为,不以礼义教化之,便会流于恶。阳明曰:“有司治之无道,教之无方。尔父老子弟所以训诲戒飭于家庭者不早,熏陶渐染于里闾者无素,诱掖奖劝之不行”等等,遂使子弟靡然日流于恶,正是荀子说的翻版。尤其是说作恶的人“岂独其性之异,其人之罪哉”,比荀子讲得更远。荀子是说要化性起伪的,伪是人为的劝学、教化、积善等等。可是性本身并不是恶的,只是说若不教化便将流于恶罢了。阳明说那些作乱的人,不只是本身性与人异,也缺了教化,岂不是说那些人本身就性恶吗?这可能只是因为文章重点在呼吁乡里一起来讲信修睦,故未由鼓舞人本身的良知善性说,但整体看来确实有偏于荀子礼教一路之倾向,论性纠恶,则更甚于荀子。王学之复杂,亦由此可见。这是历来研究者没注意到的。

第二部分,为乡约的具体内容。其中又分两部分,前五则是对于约的组织法,后九则是讲约要处理什么事。先说前者:

一,同约中推年高有德为众所敬服者一人为约长,二人为约副,又推公直果断者四人为约正,通达明察者四人为约史,精健廉干者四人为知约,礼仪习熟者二人为约赞。置文簿三扇:其一扇备写同约姓名,及日逐出入所为,知约司之;其二扇一书彰善,一书纠过,约长司之。

一,同约之人每一会,人出银三分,送知约,具饮食,毋大奢,取免饥

渴而已。

一,会期以月之望,若有疾病事故不及赴者,许先期遣人告知约;无故不赴者,以过恶书,仍罚银一两公用。

一,立约所于道里均平之处,择寺观宽大者为之。一彰善者,其辞显而决;纠过者,其辞隐而婉;亦忠厚之道也。如有人不弟,毋直曰不弟,但云闻某于事兄敬长之礼,颇有未尽;某未敢以为信,姑案之以俟;凡纠过恶皆例此。若有难改之恶,且勿纠,使无所容,或激而遂肆其恶矣。约长副等,须先期阴与之言,使当自首,众共诱掖奖劝之,以兴其善念,姑使书之,使其可改;若不能改,然后纠而书之;又不能改,然后白之官;又不能改,同约之人执送之官,明正其罪;势不能执,戮力协谋官府请兵灭之。

一,通约之人,凡有危疑难处之事,皆须约长会同约之人与之裁处区画,必当于理济于事而后已;不得坐视推托,陷人于恶,罪坐约长约正诸人。

明成祖时,曾取吕氏乡约颁降天下,但并未实际推行,主要只是以里老人制作为教化措施。洪武十四年(1381年)首先实施里甲制,此后再配合行里老人制,于是乡村关于户婚、田土、斗殴等事不直接诉诸知县,皆由在地老人先行决断,同时又颁行乡村统治政策集大成的《教民榜文》。里老人制的精神,主要从民间调停机制脱胎而来,官方利用里老人制与民间调停机制并存的方式解决乡村纷争。里老人制与乡约的差异,一是乡约有组织化的教化机构,从约正、约副、约赞、司讲,各有其任务分掌;二是教化方式有所改进,乡约不只是宣讲《六谕》等文,还更有所敷衍,以令民众理解。阳明对乡约的组成,说要怎么设乡所,怎么收会银,怎么聚会,并设立约长、约副、约正、约史、知约、约赞,即属于这个部分。

明中叶以后,户部又命令以太祖《六谕》作为乡约之内容。每州县村落聚会时,朔日社首社正率全会诵读《六谕》,以至《六谕》为主,乡约为从。阳明此处说约时“北面跪听约正读告谕毕”,接着再大家走出会所,分东西立,“约正读乡约毕”,即反映了这种现实。后来王学学者如罗汝芳在安徽宁国府知府任上推行乡约,或前述吉安地区王学学者推行乡约时也均是如此。朱鸿林《明代嘉靖年间的增减沙堤条约》则以湛若水的增城沙堤乡约为例,指出:这是引用《六谕》作为法源依据与护身符。^① 阳明及其后学的情况大抵也是如此。

^① 《燕京学报》,新八期,2000。

后面九则说明乡约要处理的事,其实也就涉及了乡约的功能。第一是协助官方要求人民纳粮当差,二是防止地方豪户或异境客商欺压穷民,三是禁止乡里斗殴,四是防止军民与盗贼私通呼应,五是防止胥吏及地方主管阶层剥削欺制下民,六、七是协助盗贼或附盗之民自新,八是不准因女婚嫁取财,九是革新丧葬礼俗:

一,寄庄人户,多于纳粮当差之时躲回原籍,往往负累同甲;今后约长等劝令及期完纳应承,如蹈前弊,告官惩治,削去寄庄。

一,本地大户,异境客商,放债收息,合依常例,毋得磊算;或有贫难不能偿者,亦宜以理量宽;有等不仁之徒,辄便捉锁磊取,挟写田地,致令穷民无告,去而为之盗。今后有此告,诸约长等与之明白,偿不及数者,劝令宽舍;取已过数者,力与追还;如或恃强不听,率同约之人鸣之官司。

一,亲族乡邻,往往有因小忿投贼复讎,残害良善,酿成大患;今后一应斗殴不平之事,鸣之约长等公论是非;或约长闻之,即与晓谕解释;敢有仍前妄为者,率诸同约呈官诛殄。

一,军民人等若有阳为良善,阴通贼情,贩卖牛马,走传消息;归利一己,殃及万民者,约长等率同约诸人指实劝戒,不悛,呈官究治。

一,吏书、义民、总甲、里老、百长、弓兵、机快人等若揽差下乡,索求赏发者,约长率同呈官追究。

一,各寨居民,昔被新民之害,诚不忍言;但今既许其自新,所占田产,已令退还,毋得再怀前讎,致扰地方;约长等常宜晓谕,令各守本分,有不听者,呈官治罪。

一,投招新民,因尔一念之善,贷尔之罪;当痛自克责,改过自新,勤耕勤织,平买平卖,思同良民,无以前日名目,甘心下流,自取灭绝;约长等各宜时时提撕晓谕,如踵前非,呈官征治。

一,男女长成,各宜及时嫁娶;往往女家贵聘礼不充,男家贵嫁妆不丰,遂致愆期;约长等其各省谕诸人,自今其称家之有无,随时婚嫁。

一,父母丧葬,衣衾棺槨,但尽诚孝,称家有无而行;此外或大作佛事,或盛设宴乐,倾家费财,俱于死者无益;约长等其各省谕约内之人,一遵礼制;有仍蹈前非者,即与纠恶簿内书以不孝。

阳明在南赣时另有一则告谕,也提到居丧不得用鼓乐、为佛事。又说病者不得听信邪术,专事巫祔,应求医问药;嫁娶之家,丰俭称贐,不得计较聘财妆奁,亦不得大会宾客,酒食连朝;亲戚随时相问,以诚心实礼为贵,不得徒饰虚文,为送节等名目,以至奢靡相尚,浪费钱财;街市村坊,不得迎神赛会,百千成群,以至有无益之费。见《全集》卷十六《告谕》。据该文说:“有不率教者,十家牌邻互相纠察,容隐不举正者,十家均罪。”可见:乡约所要对治的正是南赣之陋俗,印行告谕牌文谈的也是同样的问题。

文告最后说:

一,当会一日,知约预于约所洒扫张具于堂;设告谕牌及香案南向。当会日,同约毕至,约赞鸣鼓三,众皆诣香案前序立,北面跪听约正读告谕毕;约长合众扬言曰:“自今以后,凡我同约之人,祇奉戒谕,齐心合德,同归于善;若有二三其心,阳善阴恶者,神明诛殛。”众皆曰:“若有二三其心,阳善阴恶者,神明诛殛。”皆再拜,兴,以次出会所,分东西立,约正读乡约毕,大声曰:“凡我同盟,务遵乡约。”众皆曰:“是。”乃东西交拜。兴,杏以次就位,少者各酌酒于长者三行,知约起,设彰善位于堂上,南向置笔砚,陈彰善簿;约赞鸣鼓三,众皆起,约赞唱:“请举善!”众曰:“是在约史。”约史出就彰善位,扬言曰:“某有某善,某能改某过,请书之,以为同约劝。”约正遍质于众曰:“如何?”众曰:“约史举甚当!”约正乃揖善者进彰善位,东西立,约史复谓众曰:“某所举止是,请各举所知!”众有所知即举,无则曰:“约史所举是矣!”约长副正皆出就彰善位,约史书簿毕,约长举杯扬言曰:“某能为某善,某能改某过,是能修其身也;某能使某族人为某善,改某过,是能齐其家也;使人人若此,风俗焉有不厚?凡我同约,当取以为法!”遂属于其善者;善者亦酌酒酬约长曰:“此岂足为善,乃劳长者过奖,某诚惶忤,敢不益加砥砺,期无负长者之教。”皆饮毕,再拜会约长,约长答拜,兴,各就位,知约撤彰善之席,酒复三行,知约起,设纠过位于阶下,北向置笔砚,陈纠过簿;约赞鸣鼓三,众皆起,约赞唱:“请纠过!”众曰:“是在约史。”约史就纠过位,扬言曰:“闻某有某过,未敢以为然,姑书之,以俟后图,如何?”约正遍质于众曰:“如何?”众皆曰:“约史必有见。”约正乃揖过者出就纠过位,北向立,约史复遍谓众曰:“某所闻止是,请各言所闻!”众有闻即言,无则曰:“约史所闻是矣!”于是约长副正皆出纠过位,东西立,约史书簿毕,约长谓过

者曰:“虽然姑无行罚,唯速改!”过者跪请曰:“某敢不服罪!”自起酌酒跪而饮曰:“敢不速改,重为长者忧!”约正、副、史皆曰:“某等不能早劝谕,使子陷于此,亦安得无罪!”皆酌自罚。过者复跪而请曰:“某既知罪,长者又自以为罚,某敢不即就戮,若许其得以自改,则请长者无欲,某之幸也!”趋后酌酒自罚。约正副咸曰:“子能勇于受责如此,是能迁于善也,某等亦可免于罪矣!”乃释爵。过者再拜,约长揖之,兴,各就位,知约撤纠过席,酒复二行,遂饭。饭毕,约赞起,鸣鼓三,唱:“申戒!”众起,约正中堂立,扬言曰:“呜呼!凡我同约之人,明听申戒,人孰无善,亦孰无恶;为善虽人不知,积之既久,自然善积而不可掩;为恶若不知改,积之既久,必至恶积而不可赦。今有善而为人所彰,固可喜;苟遂以为善而自恃,将日入于恶矣!有恶而为人所纠,固可愧;苟能悔其恶而自改,将日进于善矣!然则今日之善者,未可自恃以为善;而今日之恶者,亦岂遂终于恶哉?凡我同约之人,盍共勉之!”众皆曰:“敢不勉?”乃出席,以次东西序立,交拜,兴,遂退。(卷十七)

这是详细说明相约的具体运作方式。由其运作,即可见其为一乡里自主的自治形态,跟阳明其他相关文献,如在南赣发布的《十家牌法告谕各府父老子弟》、《告谕各府父老子弟》、《告谕新民》、《告谕浚头巢贼》、《告谕》、《告谕父老子弟》等;在征藩时发布的《告谕安义等县通户》、《告谕顽民》;在征思田时的《告谕村寨》、《告谕新民》等,虽是同一目的,但性质不同。

有的告谕,他还明令官属广为翻印散发;“照式翻刊多用纸张,印发所属各县,查照十家牌甲,每家给与一道。其乡村山落,亦照屯堡里甲分散,务遵依告谕,互相戒勉,共兴恭俭之风,以成淳厚之俗”。并且指令官府:“于城郭乡村唯选素行端方,人所信服者几人,不时巡行晓谕,各要以礼优待,作兴良善,以励末俗,毋得违错”。可见移风易俗,允为阳明政务之大事,与乡约的功用适相符同。但是,这些告谕均是一种行政措施或宣告,其实质是以公权力来强制或半强制推动此类工作,故征藩时的《告谕安义等县通户》云:“务益兴行礼让,讲信修睦,以为改恶从善者之倡。族党之中,果有长恶不悛,不听劝谕者,众共拘执送官,明正典刑,以安善类,毋容莠莠,致害嘉禾。”(卷十七)提督广西四省军务时的《告谕村寨》亦云:“各宜益坚为善之心,共享太平之乐。其间平日纵有罪犯,从今但能中心改过,官府决不追论旧恶。”(卷十八)

在劝善惩恶、敦励风俗背后,都有政府公权力的威吓在。相较之下,乡约的

性质就刚好相反,基本上是村里自治自决的,要靠同约的人共同协议以惩恶劝善,条约最后一则长文,就是为了详细说明约会时如何靠这种同约之力量与程序来达到敦励风俗的效果。当然,如果乡里自治型的约会无法达成这些效果,最后仍将诉之官府,所以条约中提到:若大户不仁“或恃强不听,率同约之人鸣之官”;若乡里斗殴报仇,屡劝不听,“仍前妄为者,率诸同约呈官诛殄”;以及其他“不悛,呈官究治”、“有不听者,呈官治罪”。但这只能说是以官府为后盾,所倚赖的仍是同约共议所定之是非,基本性质就跟保甲法或“十家牌法”不同。

阳明之前,正统年间的保甲制度,是配合明初的里甲制共同实施的。如正统十二年(1447年)御史柳华在邓茂七之乱后,为了强化里中制的机能,并维持乡里治安而在福建设置的总小甲制。清水盛光《中国乡村社会论》,第一篇第一章;谷口规矩雄《明代徭役制度史研究》等书对此叙述甚详。阳明所定十家牌法,也是保甲一类,十家为一牌,亦即是一甲,以连坐的方式命各户人家共同监督,防止宵小匪徒混入农家。

在阳明,此等保甲法与乡约原相表里,一者以行政措施建立地方御盗组织,一者以村里自治形成自助自励体系,而两者互相搭配。如乡约第十一、十二条就谈到附匪投匪民众自新的问题,第九条谈到军民替盗匪报消息做内应的情况,显见乡约既构成一地方自治自保之体系,对于御盗防侮必是有帮助的。但保甲与乡约毕竟性质非一,保甲重在安全保卫,乡约重在风俗劝励。故从组成上看,保甲乃行政组织,乡约为地方自治;从内涵上说,保甲是治安的,乡约是道德的。

不过,在一个乡里,乡约和保甲,参与者大抵为同一批人,它们功能又相表里,因此两者也会有一体化的现象。或因乡约而兼保甲功能,或以保甲推动着乡约的发展。例如江西吉水曾昂在正德年间便推行乡约保甲二法,以拒盗,此地因“七十余年奸宄屏迹,外户不闭,向来淳俗借以维持为多”^①。待嘉靖四十年(1561年)吉水又遭闽广流贼来寇,罗洪先继作《同水乡约》,并编练乡兵守御乡里,胡直形容当时的景象是:

同江一带,约令画守,乡兵万众,各相劝,军容整饬,联数十舟,上下警巡,戒客舟毋得近岸,贼莫得渡,一境尽全^②。

① 曾同亨,《同水乡约引》,见《泉湖山房稿》卷十五。

② 胡直,《衡庐精舍藏稿》卷二十三,《念庵先生行状》。

可见乡约即是乡兵、乡约实兼地方御寇之重任。罗洪先《刻乡约引》对此亦明言之,云在同水乡实行的乡约,正因“利御寇,故众乐从”(《念庵文集》卷六)。至万历年间,曾昂族孙曾同亨再订同水乡约时,则参酌了罗钦顺的云亭乡约,说:“夫泉南约主保御,而云亭约主礼教,斯二者何可偏废?”(同上)事实上就阳明原初之设计言之,乡约只主礼教,保甲之类十家牌法才主保御,但在某些地方基于现实需要,颇有混同,或竟以乡约来主持保御之责,亦不罕见。

虽然如此,我们却不能不指出:乡约与保甲毕竟本质不同。将乡约转为保甲功能,看来颇具现实效益,其实等于消灭了乡约。日本铃木博之分析明代徽州府乡约指出,此地设立乡约的目的本在维持“礼的秩序”,但在乡约与保甲一体化后,渐从此一目的逸脱,而转向强调维持“法的秩序”,由于理想与现实的落差,使得徽州乡约最后趋于空洞化,讲的就是这个问题^①。王学学者所推行之乡约,虽可能在某些时候因现实需要而以御寇为主,但盗患稍戢,即便回归于礼教,正是要防止这个弊端。曾同亨采酌罗钦顺的《云亭乡约》,或万历时唐伯令在泰和定的《西昌乡约》,都具这个性质。

当时除上文所举一些例子外,王学学者推动乡约者,可谓所在多有,且颇通声气。如浙江王学学者季本在广东揭阳主簿任内便曾与当地王学学者薛侃合作推行《榕城乡约》。薛侃在《明儒学案》中被归入粤闽王门,他曾往南赣听王守仁学并传王学于广东,使王学在当地大盛。嘉靖十三年(1534年)季本任吉安府同知时,聂豹便敦请永丰知县彭善、吉安知府屠太山酌取季本的揭阳经验用于永丰,于是制定《永丰乡约》。因此王学后来能在地方上形成巨大的影响,殊非偶然。

乡约自然还有许多值得评述之处,张艺曦等人对之也已有不少申论,但本文重点并不在那些具体推行之实务状况,故大体说明如上,我想就足够了。谈阳明及其后学在兴学(包括社学、书院、个别讲会等)、教化宗族、建立乡约各方面的努力,主要是想以此来考察阳明经世之学的规模。

五、良知教的体用不二

阳明论经世,有政治实践与社会实践两个面向。政治实践,主要是亲民说。《文录》与邹谦之第四函云:“正之归,备谈政教之善,动勤恳恳,开诱来学,毅然以斯道为己任”,批评“独以慨夫后儒之没溺词章,雕镂文字以希世盗名”。即可见其学不以空文为主,重在政教之善。“教”不用说了,“政”则阳明曰:

① 《明代徽州府的乡约》,《山根幸夫教授退休纪念明代史论丛》,东京:汲古书院,1990年。

南子元善之治越也,过阳明子而问政焉。阳明子曰:“政在亲民。”曰:“亲民何以乎?”曰:“在明明德。”曰:“明明德何以乎?”曰:“在亲民。”曰:“明德、亲民,一乎?”曰:“一也。明德者,天命之性,灵昭不昧,而万理之所从出也。人之于其父也,而莫不知孝焉;于其兄也,而莫不知弟焉;于凡事物之感,莫不有自然之明焉;是其灵昭之在人心,亘万古而无不同,无或昧者也,是故谓之明德。其或蔽焉,物欲也。明之者,去其物欲之蔽,以全其本体之明焉耳,非能有以增益之也。”曰:“何以在亲民乎?”曰:“德不可以徒明也。人之欲明其孝之德也,则必亲于其父,而后孝之德明矣;欲明其弟之德也,则必亲于其兄,而后弟之德明矣。君臣也,夫妇也,朋友也,皆然也。故明明德必在于亲民,而亲民乃所以明其明德也。故曰一也。”曰:“亲民以明其明德,修身焉可矣,而何家、国、天下之有乎?”曰:“人者,天地之心也;民者,对己之称也;曰民焉,则三才之道举矣。是故亲吾之父以及人之父,而天下之父莫不亲矣;亲吾之兄以及人之兄,而天下之兄弟莫不亲矣。君臣也,夫妇也,朋友也,推而至于鸟兽草木也,而皆有以亲之,无非求尽吾心焉以自明其明德也。是之谓明明德于天下,是之谓家齐国治而天下平。”曰:“然则乌在其为止至善者乎?”“……天命之性,粹然至善。其灵昭不昧者,皆其至善之发见,是皆明德之本体,而所谓良知者也。至善之发见,是而是焉,非而非焉,固吾心天然自有之则,而不容有所拟议加损于其间也。有所拟议加损于其间,则是私意小智,而非至善之谓矣。人唯不知至善之在吾心,而用其私智以求之于外,是以昧其是非之则,至于横鹜决裂,人欲肆而天理亡,明德亲民之学大乱于天下……”(《全集》卷七,《亲民堂记》)

阳明另有《书朱子礼卷》云:“明德、亲民,一也。古之人明明德以亲其民,亲民所以明其明德也。是故明明德,体也。亲民,用也。而止至善,其要矣”,又说:“学之所以为政,而政所以为学,皆不外乎良知焉”(《全集》卷八),也都足以与《亲民堂记》互相印证。这是阳明论政的纲领。做官的人,因己之好恶,得民之好恶;去己之蠹,于是也就去民之所患。个人明德乃因此通之于亲民,把老百姓看得是自己亲人一般。

在谈政治实践这个面向时,阳明之说大抵如此。偏于从原则原理上说,且谓明明德为体、亲民为用。可是在社会实践上,阳明论办学讲学、家礼宗祀、乡约保

甲等等,阳明却少说原则,谈了许多具体措施,这是跟他论政不同的第一点。

其次,在论社会实践事务时,他固然也会和良知说合在一起讲,如其论家礼时说制礼应本良知;但因其具体措施多本于朱子,以至良知亲民说也渐有拉归朱子学的迹象。为民制礼时,对礼的解释甚至还近于荀子,这也颇与其论政不同。

但不管如何,讲论兴学、教化宗族、乡约共善,这几套社会实践措施,是阳明所殷殷致意的,也是张横渠、司马光、程伊川、朱熹、吕祖谦以来就一直在努力的。儒者经世,而实践于社会者,宋明儒之气力,主要集中于此。当时不仅行之于江西、安徽、浙江、广东等地,在阳明稍后便已传入越南。又安河德光府清张章县邓山总知礼社乡约早在1420年即已问世,此后在各处以例簿、券例、条例、券约、乡约、券簿、券词、俗例等名义流通,影响深远。越南古语道:“国法不如乡约”,即指其事。乡约生效前,皆须由乡人一致通过并经代表本乡的“职役会同”通过,大约等于今日之乡村人民委员会签署。^①而这个面向及具体措施,在今天看来格外具有意义。

例如兴学部分,民间讲学,目前大陆已渐复苏。宗族也渐恢复,但大概较多的只是重建祠堂、重修家谱,体现血缘性认同而已。族人定期会聚,而且在婚冠庆吊等活动中形成一套礼范,推行着孝悌亲睦的伦理要求,更是罕见。家礼既不行于宗族,当然也就不行于社会。新时代的《家礼》,尚无学者编辑。至于地方自治的乡约,更未见踪迹了。今后推展儒学,除了会讲形式的研讨会之外,希望能再多从这些地方入手。

六、生活儒学的新路向

说明了朱子、阳明绝不同于当代新儒家所描述的那样无经世实践力之后,让我们回头来看看儒学发展可以有什么新路。

古代即有人主张应将儒学视为一种客观、纯粹知识性的学术,不必管“经世”的问题。这是学政分途的思路。如明朝末年钱牧斋就主张把儒学与圣王修齐治平之学分开,儒者只管学术传承,圣王才负责治世理国,见牧斋《初学集》卷二十三《向言上》。

这个想法,到了清代干嘉学派崛起后,得到进一步的强化。干嘉朴学以语文考证为主,投身于经典之中,考索于一字一句之微,不复讨论治国平天下之道。这个路向,在五四运动之后,更进一步发展。胡适、傅斯年等人都强调要发扬汉

^① 阮德全,《从越南又安河五本乡约研究民俗》,2007年,台湾成功大学东亚和文学语民俗文化研讨会论文。

学朴学传统、以科学方法整理国故、要将史学建设得和地质学一样。

当代新儒家反对这个路向,故提出儒学是“生命的学问”之说,不认为它只是概念的游戏、只是学者数据考辨的工作、只是客观认知的对象,而应落实在身心践履上。这个立场,虽强调儒学的践履性格,但践履只谈到修身而止,齐家的课题已多不谈(后来只有曾昭旭先生较关注这个领域,见下文),治国平天下之道,则更罕齿及。故所谓践履,其实只是原则上的点明,对于修齐治平的经世之学,仍乏探究。

相反地,新儒家致力于建立所谓的“学统”,事实上走的反而是与干嘉朴学、五四科学方法整理国故者合辙的道路,越来越知识化、学术化。正如曾任新儒家主要刊物《鹅湖月刊》首任社长的袁保新所说:“新一辈的学者,有越来越安于目前大学知识分工的角色定位的趋势。我们发现,学者们的学术论文愈来愈多,创造发明的新术语也愈来愈多,而我们民众也愈来愈不知道我们在说什么。”

针对这个现象,我曾主张应恢复儒家的经世性格,才能使儒学介入实际的政经社会体制;亦曾实际参与政事,从事“法后王而壹制度”之工作。

但这个尝试失败了,儒学之政治实践,目前仍然机缘不成熟,困难重重。因此我另外构思了儒学的社会实践、生活实践之道。先后撰有《饮食男女生活美学》(1998,立绪)、《人文与管理》(1996,佛光大学)、《生活儒学的重建》(2000,台湾儒学与现代生活国际学术研讨会)、《东亚儒学发展的新途径》(2000,韩国成均馆大学,东亚国际学术会议)等书及论文,主张现今应将生命的儒学转向生活的儒学。扩大儒学的实践性,由道德实践而及于生活实践、社会实践。除了讲德行美之外,还要讲生活美、社会人文风俗美。修六礼、齐八政、养耆老而恤孤独、恢复古儒家治平之学,让儒学在社会生活中全面复活起来,而非仅一两人慎独于荒斋老屋之间,自尽其心自其知性而自谓能上达于天也。

话虽如此,但到底应怎么做呢?

我认为:面对现代社会,若想重建礼乐文化,让儒学具体作用于生活世界,就需要在反现代性的世俗化及形式化方面着力。反世俗化,有两个方式,一是重新注意到非世俗的神圣世界,由其中再度寻回生命归依的价值性感受,重新体验宗教、道德等的实质力量,并之以通达于美感世界。二是针对世俗化本身再作一番厘清。现代社会的世俗化,其实并未能真正符合于社会生活的原理。要让社会世俗生活恢复生机,即必须恢复礼乐揖让之风,使人各得其所,各安其位,显现出人文之美来。

现代社会的特征之一,就是世俗化。从工业革命以降,新开展的世界与文

明,往往被理解为是因摆脱神权迷信而得。滕尼斯形容这就是从“小区”到“社会”,涂尔干形容这是由“机械”到“有机”,梅因形容这是自“地位”到“契约”,雷德菲尔德称此为由“乡土”到“城市”,贝克尔则谓此乃“神圣的”与“世俗的”之分别。

世俗的现代社会中,人所关心的,主要是世俗社会的活动与价值,例如高度参与、社会成就取向之类。对于神圣性的价值与生活,则较不感兴趣,也较少参与,甚至会经常觉得陌生,难以理解。

当然,在许多场合中,神圣性并未完全消失,例如医院。人在医院中,态度自然会敬谨起来,面对医师,立刻表现出敬畏与期待的情绪。医院中也常保持有祈祷与祭祀的空间及设施,安排宗教人员参与“安宁照护”或“临终关怀”之类工作,以抚慰患者及家属的心情。因此,这便成为现代社会中的一种神圣空间。

可是社会上大部分机构都不具有神圣性了,学校即是其中最明显的一种。

学校,无论在东方或西方,自古即被视为神圣空间。西方的大学,系由宗教的修道院发展而来。除非是现代新建的学校,否则一定瞧得见这些校园中高耸的钟楼、矗立的教堂,也一定可以发现神学及神学院乃是彼等整体架构中的核心。在中国,则古代的大学“辟雍”,向来与宗庙“明堂”合在一块儿;州府所办学校,亦必连接着孔庙;私人书院,建筑中则一定包含着先师殿、先贤祠、奎星阁之类。因此它是教育场所,同时也即是一处祭祀中心。春秋两季举行“释奠”、“释祭”礼,或供奉先贤,兼祠土地,均充分体现了它的神圣性。故其教育本身,也是具有神圣性的。民国二十八年(1939年)曾创办近代著名书院——复性书院的马一浮先生即曾说道:

古者射飧之礼于辟雍行之,因有燕乐歌辞,燕飧之礼,所以仁宾客也。故歌《鹿鸣》以相宴乐,歌《四牡》、《皇皇者华》以相劳苦,厚之至也。食三老五更于太学,必先释奠于先师。今皆无之。(《泰和宜山会语合刻》附录)

他最后所感慨的“今皆无之”,指的就是光绪末年以来成立的新学堂已久不行此等礼仪了。现代的学校,在建筑上放弃了文庙、先贤祠之类祭祀系统,改以行政体系为建筑中心,有一度还以政治人物代替了先师先贤的地位,塑了一堆铜像。建筑本身也与一般世俗功能之办公大楼商社工厂无大差异。其行政方式,则亦与一般行政机构无大不同。在礼仪上则亦放弃了燕歌燕飧释菜这一套,而改之以唱国歌、升国旗、向领袖致敬。服制方面,则无青衿,亦非皮弁,尽是一般

街市中所御日常服装,如T恤、牛仔裤、拖鞋球鞋等。世俗化如此彻底,学校教育工作所蕴涵的神圣庄严之感,遂荡然不复存在。教师以教书为一般职业,学生也不以为来校上课是什么应该庄逊诚敬的事,以轻率为潇洒、以懒散为自由,对学校、教师及知识均乏敬意。

这种情况,比许多现代社会中的专业领域还糟。例如法院里的法官、律师,在执行其业务时,必然披上法袍,甚至戴上象征司法传统的假发。医师、牧师、法师乃至厨师亦然。

那是因为要在世俗的现实社会中创造出神圣性来,就不得不从几个方面去做,一是从时间上,区隔出某些时段,予以特殊化,认为那几个日子具有特别的意义,可以成为具神圣性的节日。二是从空间上区隔或建构出神圣性的场域,如纪念碑、某某公园。三则是利用反世俗、违异世俗生活一般样态的服饰、饮食、动作、语言、仪式来表现神圣性。医师律师等披上医袍法袍,即属于这种形态。唯独同被称为“师”的教师,上课授业仍只着一般世俗日用之服装,上下课也常没什么仪式,其世俗化远甚于其他专业领域。

由此神圣性沦丧及世俗化倾向讲下法,我们就会发现当今教育发展的许多问题均与此有关。

因为神圣性所蕴涵的是一种价值的观念。对某项职务、某种工作,觉得非常特殊,具有与众不同的意义与价值,值得或应该敬谨从事之,才能形成神圣感。所以许多时候我们要借助仪式,来表示这是件不寻常的事务,由现在开始,得专心诚谨、以敬事神明般的心情来行事了。电影开拍前、工地动工时,为什么需要拈香祝祷?不就是这个道理吗?一旦神圣性丧失,对工作便也丧失了专诚敬慎之心,不能体会出正在进行的事具有什么价值。以教育来说,教者与学者就会相率嬉惰、苟且散漫下去。

不但如此。倘若我们对于教育本身缺乏神圣性的体会,则亦将常以其他的世俗化目的替代了教育的意义。许多人去挤大学、去读书,哪里是由于感到知识有价值、教育很重要?只不过是混张文凭,以便谋取金钱与地位等世俗目的罢了。教育变成了工具,其本身便不再被视为神圣之事。

这就像现代社会中仍有许多人有宗教性的神圣信仰。具此信仰者,有些是因对宗教的教义已有理解及认同,接受了这些神圣性的价值。但大部分人则是因为亲身参与宗教仪式,而在其中感应或体会到那些精神,乃因此而生起信心,形成信仰。对于古代文化精神,我们也当如此,方能使现代人重新获得认识。

仍以学校为例。单是在讲堂上教学生读背默写《学记》、《乐记》有什么用呢?

为什么不能设计一套新的仪式,让学生参与其中,而体会感受之?

我办佛光大学时,就注意到现今大学世俗化以后均不再举行开学典礼,学期结束时也没有个仪式。学生来了,上课;学生走了,放假。毫无节度,完全不能显示来此读书成德、师友讲习的意义。因此我们便设计了一个“开校启教”典礼。典礼开始时,先以北管音乐前奏,再击鼓静场,然后请董事长及贵宾入席。待大家入座已定,即奏佛号,请董事长致词,阐述建校缘起与经过,并致送校长聘书。聘定校长时奏《殿前吹乐》,然后由校长说明办校理念。再介绍贵宾,请贵宾致词,勉励来学者。这是“开校礼”,表建校之因缘、示未来之轨轸。其后则举行“启教礼”。

启教礼由校长上香、上果、祭献先师,学生代表奉戒尺,尺上写“戒若绳尺”。校长则授简,把竹筒刻成的一卷经书交给学生,奏《合鸣乐》,礼成。根据《礼记·学记》:“大学始教,皮弁祭菜,示敬道也。宵雅肄三,官其始也。入学鼓箠,孙其业也。夏楚二物,收其威也。”并说这些都是“教伦”。可见开学时应行“释菜”礼,学生穿着礼服,以蘋藻之菜,祭祀先师,表示尊敬道术。肄业练习演唱《诗经·小雅》中《鹿鸣》、《四牡》、《皇皇者华》三首诗歌,代表学习开始了。上课前,则要击鼓,召集学生,然后才打开书箠,表示对学问很逊敬。与西方大学,因为是由教会修院发展而来,故上课以钟声为号令者相类似。夏,是苦茶的枝子;楚是荆条,都是用来鞭策学生,以整肃威仪的。以上这些礼度仪节,均极重要,蕴涵深意,所以说是教之大伦。

在我们的仪式中,典礼开始击鼓静场,衍“入学鼓箠”之意。启教礼,献果上香,存“皮弁祭菜”之仪。学生奉戒尺,以示受教;教者授简付经,以表传承,亦为古体“开箠”、“施楚夏”之遗风。至于典礼前,佛教“洒净”仪式,则因本校系由佛光山教团及十方佛教善信所创办,为本校建立之本源,故《学记》曰:“之祭川也,皆先河而后海。或源也,或委也。此之谓务本。”

这样的仪制,后来经媒体报道,甚获好评,但都以为我们是恢复古礼。其实不是,这是我们根据古体之仪节与精神而重新创造的新神圣空间,让所有参加的学生、家长、教师及一万多名来宾重新体验并含咀教育的意义。

这次尝试,证明了许多文化意义及价值体认仍是可以现代化社会中获得,但不能只让学生去死背硬记《学记》、《乐记》。所以学期结束时我们又设计了一套结业式,结合成年礼来办。把古代冠礼的精神,以新的方式来体现。学生们上山下乡,唱歌仔戏、泡茶、静坐、打拳,也禁语禁食,享受与自然、与他人,以及自己的内在对话。同时,古冠礼“弁尔幼志,顺尔成德”、“敬尔威仪,淑慎尔德”的精

神,也因此而得到体会。

批评者可能会说:这只不过是在现代社会生活中穿插一些礼仪设置罢了,在行礼之际,可能可以获得某些体会,但毕竟是与世俗日常生活区隔开来了的。

批评得很对。可是这正是我所说的“让人重新注意到非世俗的神圣力量,由其中再度寻回生命皈依的价值性感受,重新体验宗教、道德等之实质力量,并以之通达于美感世界”之举。它不是世俗日常生活,但是它对世俗日常生活有所点明、有所启发,作用正如宗教仪式对一位教徒之日常行为不会没有影响那样。推拓此义,恢复儒学的宗教性及其相关祭祀仪典,我认为也是可以考虑的做法。

仅仅如此,当然不够,因此我们还要从世俗生活本身的改善去下手。重新在婚、丧、祭、生活起居、应对进退、饮食男女各方面,恢复礼之精神。

所谓“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,儒者之学,本来是上下一贯的,故孔子论仁,辄在视听言动合不合礼之处说。荀子常说礼本于“太一”,而行于饮食衣冠应对进退之间,也是这个意思。但后世儒家越来越强调形而上谓之道的部分,尽在道、仁、心、性上考论辨析,忽略了视听言动衣食住行等形而下谓之器的部分。又误读孟子“大体”、“小体”、“从其小体为小人”之说,以耳目形色为小体、以心性为大体,不断强调人应立其大体,批评注意形色小体者为小人。于是儒学遂越来越成为一种高谈心性道理,而在生活上无从表现的学问。现在,我们若要改变以往的错误,重新建立人文世界的生活美感,当然就要重新去体会仲尼闲居、鼓瑟舞雩之类的礼乐态度。恢复早期儒家重视礼乐、重视人文习俗之美的做法。

那么,如何追求习俗生活美呢?生活美的追求,是通于两端的,一端系在世俗生活的层面,即饮食男女、衣食住行、生老病死这一些现实生活的具体内容上;另一端则系在超越层,要追求到美与价值。若只流湮于世俗生活欲望的追逐与享乐,将逐物而流,享受了生活,却丢失了生命。若仅强调美与价值,生命亦将无所挂搭,无法体现于视听言动之间。故礼乐文明,是即饮食男女以通大道的。道在饮食男女、屎尿裨穢之间,成“不离世而超脱”的形态。而此即为儒家之特色,故它不是超尘避俗的出世之学,也非欲至彼岸天国之教,它对具体世俗生活,如饮食、衣饰、视听言动、进退揖让,定了许多礼,正是为了将世俗生活调理之以成善的。

儒家注重饮食这类日常生活,并由此发展出礼及各种典章制度,显示了儒家所谓的礼,与“法”的性质甚为不同。礼与法同样是要对人生社会提供一套秩序、规范,让人遵守。但礼不是法。法不论来自习惯或契约,它都是对人与人之间权

利和义务的规定,但礼的核心不是权利与义务问题,而是情。礼乃因人情而为之节文,人有饮食之情,故有饮食之礼;有男女之欲,故有婚嫁之礼。法律能规范人该怎么吃吗?能叫我们席不正不坐、割不正不食吗?法不能,只有礼能。因此,法是政治性的概念,礼却是生活性的概念。对于像家居生活之类,不与他人或公众发生权利义务关联者,后世编了《文公家礼》、《司马温公家仪》等许多书刊,来发挥《礼记·内则》的说法。由《礼记·月令》逐渐扩大,而影响民众整体生活的农民历,更几乎是家家有之。法律是不能如此的。

我们要知道,工业革命后的现代社会,与古代的礼乐文明之间,有一个截然异趣的转变。“礼文化”变成了“法文化”,凡事讲礼的社会,逐渐以法律来规范并认知人的行为。生活中的具体性,变成了法律形式的抽象性存在。一个人行为是否正当,非依其是否合乎道德、伦理、礼俗,而是依其是否合乎法律条文及行事程序而定。即使劣迹昭著,若法律所未规定,仍然只能判其“无罪”。同时,人与人相处,不再以其位置来发展人我对对应关系,乃是依一套独立自主、且自具内在逻辑的法律总体来运作。老师与学生、父执与晚辈,和漠不相干的人之间,用的是同一套普遍性的法律标准,权利义务关系并无不同。因此,“义者,宜也”,在礼文化中,凡事讲究适当合宜的态度,亦已改为法律规范下的权益观念。诸如此类,“礼/法”、“义/权利”、“实质理性/形式理性”,都显示了现代社会不同于古代的征象。现代社会中,师儒礼生日少,律师司法人员日伙,即以此故。

而伴随着这些的,则是契约、财产、职业在我们生涯中的分量日益增加;情义、价值、生活越来越不重要。生活的质量、生活里的闲情逸趣、生活本身的价值,渐渐依附于契约、财产和职业之上,权力意识及价格观念,掩盖了价值的意义,或者替代了它。因此,财货的争取遂取代了美感的追求。

故而,唯有重建礼乐文明,才能真正让生活具有具体性;唯有重新正视儒家在礼乐文教上的表现,才能让我们在世俗生活中体现义与美。要达成这个目标,则我们一方面要对儒学传统进行再诠释,不再仅限于性、道、天、命、心、理、气、仁,而须对礼乐、文教、政刑、井地、制产、社仓、燕居生活各部分再作阐发;另一方面须本儒者之说,积极地进行制礼作乐、整齐风俗的工作。倘能如此,或将可为儒学再辟一天地,令已在社会中如游魂般飘荡多时的儒家学说重新归窍、活生生地具现于东亚社会。

七、儒学发展的新探索

以上所说,建议新儒家要再进一步发展,而且应面对生活世界,其实并非我

一人之私见。故以上之介绍,万勿误会为仅属个人意见之陈述。我只是借这个机会,描述儒学在20世纪末、21世纪初,台湾有这样一种新思路罢了。

有类似想法者,实际上也很多。除了上文曾引述的袁保新教授之说以外,曾任台湾新儒家主要团体——鹅湖月刊社的社长及主编的林安梧教授,也曾发表《儒学革命论》(1998,学生书局),以“后新儒家哲学的问题向度”为副题,提出了与我类似的呼吁。

林教授所谓“后新儒家”,是指在当代新儒家之后,儒学应加强其实践性。这种实践性,不同于以往新儒家所说的心性论式的道德实践。他批评以往儒家的实践,只是境界的、宗法的、亲情的,将对象、实在与感性作一境界性的把握。这样的实践,他认为并不充分,因此他建议走向生活世界,进入整个历史社会总体之中。不仅止于内在主体的实践,而要将此内在主体的实践动力展现于生活世界;面对物质世界,理解生产力、生产关系、生产工具间的互动关联,找寻实践的切入点。

这样的工作,主要在两个方面:一是对于儒学传统进行哲学、人类学的解释,说明“传统儒学所强调的‘人格性的道德联结’是在如何的‘血缘性的自然联结’、‘宰制性的政治联结’下所形成的”,“不再以‘良知的呈现’作为最后的断语,来阐明道德实践的可能。而是回到宽广的生活世界与丰富的历史社会总体之下,来评述‘性善论’的‘论’何以出现。这‘论’的出现必须回溯到人的生产力、生产关系、生产工具、生产者之间的互动关系来理解。这一方面是将心性论导向语言哲学来处理,另一方面则要导到更为彻底的带物质性的、主体对象化的把握方式来重新处理”(第三章第七节)。

其次,他也并不完全仅以释古为满足,而是希望能“参与全球现代化之后所造成人的异化之问题的处理。这也就是说它不能停留在原先儒学传统的实践方式,它亦不能只是空泛地说要如何地去开出现代的民主、科学,它更要如实地面对当代种种异化状况,作深刻的物质性理解,才能免除泛民主的多数暴力,免除科学主义式的专制”。面对后现代社会,儒学必须处理后现代的社会问题,所以他说:“现在应转化调适,开启一以‘契约性的社会联结’、‘委托性的政治联结’为背景的‘人格性的道德联结’”(见第三章第九节)。

由于林教授把这种革命理论宣称是牟宗三之后的“批判的新儒学”或“后新儒家哲学”,而这个“后牟宗三时代”,隐然又以他为代表,故在新儒家阵营中引起不少争议。或以为他是要欺师灭祖、批判牟宗三、革新儒学的命;而“后新儒家”之说,亦未令人明其所以,故至今尚在讨论阶段。

林先生本人之著作,亦仅止于此方向之呼吁或说明,究竟如何就生活世界与历史社会总体去解释儒学之内涵、如何如实地面对后现代社会,即使林先生本人也还少有具体之操作,是以成绩尚待观察。

而且,林先生所理解的历史社会总体,到底是不是中国历史及社会,也很有疑义。亦即:若其理解已非如实地理解,则所谓血缘性自然联结、宰制性政治联结云云,便根本只是林先生自己扎的稻草人。由此理解儒学之内涵,说明儒家心性论如何在那个情境中出现,当然也就成了不可能的事。

复次,林先生套着新儒家的义理规模说,仍以心性论来掌握儒学,未及注意儒家面对其历史社会总体时,自有其社会、政治、经济、制度方面的思维,且其心性论亦与其仁政王道礼乐政刑具体措施有关。因此也就没有开发这一方面的资源,以至批判现代乃至后现代社会,寻找实践的切入点时,显得空泛无所着力。

再说,面对生活世界,到底仍要继续采取这种言谈论辩(用林先生自己的术语来说,就是“言说的论定”)的方式去实践呢,还是可以有与行动结合的实践方式,能具体改造社会、体制,对生活世界产生作用?

虽然如此,林先生的呼吁已深受瞩目,陈鹏《现代新儒学研究》(2006,福建人民出版社)第九章即专论其说;方红姣《现代新儒学与船山学》(2006,中国社会科学院博士论文)第四章,亦专论之。

相较于林先生,袁保新先生认为应从教育入手,参与教育改革,他质问:“‘全人格’的教养、‘有教无类’的精神,不正是孔门儒学的特色?为什么‘儒学’却有愈来愈‘知识’化的倾向,成为少数精英分子精神上的奢侈品?作者无意非议大学教授知识研究的责任,但是台湾新儒学运动的展开,必须思考儒家教育理想究竟应该如何落实,当前的教育制度、知识传递的模式又有什么问题。换言之,台湾新儒学应该成为教育改革运动的一员,因为唯有通过教育改革,社会、国家、人类文化才有前景、希望,儒家入文化成的理想才能实现。”

故而他主张:“参考小区大学‘社团课程’的精神,旨在通过民主程序的学习,打开公共领域,培养现代公民。”同时,他也呼吁:“新儒学运动将来作为教育改革的成员,有必要调整人际互动的模式,让‘主体性’稍稍低一点,让‘群而不党’的‘群’性高一点。”^①也就是说,一方面要从面向社会的小区型教育活动,让新儒家回到民间去;一方面要打开自我,把自我放进群众中去。

^① 《台湾新儒学运动的回顾与展望:从台北广设小区大学谈起》,2000年,台湾儒学与现代生活国际学术研讨会论文。

袁先生、林先生、当代新儒家许多朋友和我本人,都参与了南华大学、佛光大学的办学活动(1994—2003),故我深知新儒家此刻正面临转型的契机与压力。袁教授、林教授的思考,代表了一种转向生活儒学的方向,我自己也表现为此一方向中另一模式。这个方向,在香港,其实也有着类似的呼声。

在港台执教多年且亦为新儒家阵营健将的刘述先先生,针对儒家发展的策略问题,曾经说过:“当代新儒家的哲学,最有成就的无疑是在形上境界的重新解释与体证;在政治、经济、社会哲学的范围中,却只有一些极粗疏的纲领。”因此这样的新儒学“出现了一个十分吊诡的现象:传统儒学最强的地方,适为今日的新儒学最弱的地方”^①。

出生于香港的吴汝钧,则另辟蹊径,要建立一套新的体系,称为“纯粹力动现象学”(Die Phänomenologie der reinen Vitalität)。林安梧曾主张牟宗三时代的新儒学应该往上回返至熊十力。可是吴汝钧的思考正是由对熊先生的反省开始。他认为熊先生在《新唯识论》中建立的是一种实体主义的哲学,此亦为当代新儒学之基本路数,当代新儒家皆持实体主义,认为形而上的实体具有常自不变的善的内涵(Inhalt),但具有动感(Dynamik),能创生宇宙万事万物。而且超越的实体创生事物,自身的内涵亦贯注于事物中,而成就后者的本性。

但本体又有运转、变化之功能,因此才能翕辟成变、化生万物。熊先生说“宇宙开辟,必由于实体内部隐含矛盾,即有两相反的性质,蕴伏动机,遂成变化”,即指此言。

然而,本体如能还原出较它更为基要的因素,本体便失却终极性(ultimac)了。其次,本体是终极原理,是理、是超越性格。阴阳则是气,是经验性格。以佛教的词汇来说,本体是无为法,不生不灭。阴阳则不论是阴气也好,阳气也好,都是有为法,有生有灭。熊十力把阴阳二气放在本体观念中来说,视之为构成本体的复杂成分,是不能成立的。再者,实体或本体,作为具有实质内涵的绝对存有,必有它的一贯的、不变的质料,谓质体性(entitativeness)、质实性(rigidity)。这性格又使绝对有集中起来、凝聚起来的倾向以至起作用,而产生所谓凝滞性、固结性,最后灭杀绝对的动感。动感不足,便难起创生的大用,或只能作有限的创生,不能作无限的创生。

因此,吴汝钧觉得熊先生或整个新儒家之论体恐怕都成问题。可是,吴汝钧也不赞成佛教的非实体主义。因为无体如何起用?面对此等困难,佛教后来提

出佛性、如来藏自性清净心等观念,也不能解决这个难题。这些观念只能说功德,但它们还是以空寂为性,本性还是空的,不是实体,因而亦不能真正发挥作用。中国佛教也不成,天台宗说性具,说中道佛性;华严宗说性起;禅宗说自性,都不能脱离空寂的本性,都不能是实体。

博格森在《道德与宗教的两个根源》(*The Two Sources of Morality and Religion*)中把宗教分成静态的宗教(static religion)与动进的宗教(dynamic religion),认为真正的宗教应该是动进的,应该具有浓烈的动感,才能具有足够的力量以教化、转化众生,改造社会。他视基督教为动进的宗教的典型,认为佛教缺乏动进性或动感。吴先生也认为佛教虽然在精神层面影响世人甚大,但在经济、科学、政治,以至具体民生方面,贡献却极微。其原因显然由于它的动感不足,不能发出具体的、立体的、有效的力量以推动政治、社会、科技的巨轮向前迈进。而动感不足,是由于它不能在哲学上确立精神实体,不能由精神实体起到强有力的精神作用以改造社会所致。

吴先生在1999年发现得了癌症,手术与电疗后在家养病,一日散步中忽悟到要解决佛教体用问题的困难,必须在实体主义和非实体主义,或绝对有与绝对无之外,建立一终极原理,这原理必须是一种活动,而且是纯粹活动,无任何经验内容。这种纯粹活动,是绝对有与绝对无这两个终极原理之外的第三终极原理,它能同时综合绝对有与绝对无的殊胜之点,如绝对有的精神动感,绝对无的自由无碍。又能同时超越或克服绝对有与绝对无所可能发展出来的流弊,如绝对有可能发展出实在论倾向的自性见或常住论,以为一切都是常住不变的;而绝对无可能演化成完全消极的虚无主义,以为宇宙一切都是空无,一无所有。且这纯粹活动既是一种活动,则它本身便是力,便是用,凭其本身便具有足够的力用去积极地教化、转化世间,不必在此活动之外求一精神实体。因此,在纯粹活动中,用便是体,体便是用。体、用都是同一个东西,都是这活动。他把这种活动,称为纯粹力动。其详论可见2005年台湾商务版的《纯粹力动现象学》。

此说主要是形上学式的处理体用问题,与我们上文所说生活面向的儒学似乎不符,但实际不然。其说本来就是在病中所创;对佛教的批判,基本上也是针对佛教在经世致用、开物成务上的不足,而筹思在体用关系上予以改造。而其改造之所以未回到熊先生那种实体主义,则又与他的苦痛现象学(Phänomenologie des Leidens)有关。

苦痛和一般的事物或法一样,都是缘起的性格,因而是生灭法。它既是缘起,或依一组条件撮合而成,就不可能具有常住不变的自性。具有自性的东西是

^① 《中国哲学与现代化》,台北,时报文化公司,1980年,页75。

不可改变的。没有自性的东西,才有可能转化或消解,例如疾病若有自性,病就永远存在。故缘起说,吴先生认为绝不能取消。在缘起性空的观点下,中观派认为要灭除烦恼或苦痛,才能得解脱。《维摩经》与天台佛学则持另一说法,认为不必一定要消灭苦痛。因为苦痛亦如其他事物一样,是缘起的,空无实体。因此它是可被转化的,可由负面价值转化成正面价值。

换言之,真正解决死亡的办法,是要从生存与死亡的二元格局中超越上来,在精神上达到无生无死的境界。生与死是相对的、有限的;无生无死则是绝对的、无限的。只有超越生死的相对关系,从这关系中翻腾上来,才能免除对死亡的恐惧,彻底解决生死的问题。

吴先生这样处理生死问题,我认为新儒学在傅伟勋开创“生死学”之后的呼应与发展。傅先生当年就我之聘,返台开办南华大学生死学研究所。他虽于1996年即去世,但生死学已被建立为正式学科,产生了不小的影响。2007年3月号《鹅湖月刊》三十二卷九期中香港中文大学赵敬邦的《唐君毅先生之死亡观》,也属于此类开展。1999年我还另在这个学科上开展出另一个新学科:生命学。

生病与死亡,都是人生活中会碰上的大问题,新儒家回到这种具体经验上来展开其关联于生病与死亡的伦理学形上学思考,实比过去只就道德主体、知体明觉、寂感真几、大德流行等处说生命要切实得多。由生死学、生命学发展出来一些关于殡葬、临终关怀、悲伤处理、民俗治疗等等的讨论,更都是过去新儒家所未触及的领域。

与由生病与死亡处展开思考可相比观的另一路,则是曾昭旭先生所开创的“爱情学”。

曾先生认为传统儒学是通过忠道(君臣伦)、孝道(父子伦兼及兄弟伦)、友谊(朋友伦)以行仁显道,但三者却都是有距离或媒介的人际关系:君臣间有法律制度;朋友间有道义信诺;亲子间虽不责义,亦超越法(故若瞽叟杀人,舜唯负之而逃),但仍有礼为介质,且有不宜责善之消极限隔。三者都不如爱情关系之为生命觐而相见,其间全无媒介与距离,遂亦全无保护与缓冲,而只能诉诸生命感情之纯以为保证。换言之,其他关系尚多少可以有外在力量(礼、义、法)的支持与保护,爱情则以位阶超越法律与道义(以情、理、法三分而言)之故,既不需要法律道义之保障,法律道义实亦无能保障,而只能直诉诸仁,亦即独立自由、真诚刚健之人格。

所以,以仁道之实践而言,爱情关系其实才是位居最核心或最高阶的形态。当然因于其四无依傍、独立自证,所以也是最难以圆成的形态。此所以须要双方

都有真诚恳挚且自强不息的工夫修养以支持。针对传统儒者的工夫修养偏于独知自证,爱情学或爱情道(相比于忠道、孝道、友道)可说是一种双修互证的形态。

可惜传统儒学对此注意不及,以至中国传统的男女关系,在森严的礼教之防中,扭曲成兄弟伦中相敬如宾的家人关系而僵死;仅能在礼教夹缝中以才子佳人的传奇方式乃至狎昵邪僻之行来略为透露。

而西方文化由于以知识法治为首出,相对缺乏生命内部的修证之道的缘故,使得他们的爱情经验一直停留在第一步;他们的爱情观念也一直停留在刹那闪现的浪漫境界以及由此境界之发生而引动的激情,而不知如何持续。

故依曾先生看来,爱情学理应是儒学或心性学的最新一阶段发展或最新形式。此其中即含有“新”的成分(创新的儒学)与“儒”的成分(归本于身心性命之源的爱情)。

只有当行有不得(两情不能通)之时,反求诸己,去疏通自家生命的内部郁结,照亮心中的幽暗角落,治愈历史残留的创伤,让生命恢复健康统整、光明和畅,才有可能秉其真诚自信去开放自己(直),也欢迎并相信对方也会秉其真诚良善来进入我心(谅)。原来爱情之路所以难通,所以易于伤人,都因至少一方的生命受伤未愈;由此凝成愈形严密的自我防卫机构,以阻绝情意之交流所致。

由此看来,爱情之路的畅通,需要预设整套的身心修养工夫,也完全可以接上已立立人、已达达人的忠恕之道。

曾先生爱情学之大凡,大抵如此,细说则因机因境,甚为繁缛,处理的是现代社会中青年男女或夫妇的感情问题,也是儒家心性论的再开发。他是新儒家中最能体现民间讲学精神的一位,四处巡讲,解决现代人之困惑,社会影响甚大。

对此学问,曾先生颇溯源于唐君毅,谓唐先生具先驱地位。在《爱情之福音》一书中,唐先生便是强调所有爱都是宇宙灵魂的分化,男女之爱须从道义结合到生命结合,且求彼此精神人格不断进步上升到最纯粹,以几于宇宙灵魂之永恒。约言之,即是一种“以性贞情”或“以道贞情”的路数。这样追溯,与论生死学而推溯于唐先生一样,皆是要在后牟宗三时代打开一条新路!

这条新路,着眼于具体的世俗生活,而非精神性的生命。在生老病死、男欢女爱、饮食日用中探寻儒学发展之新契机,论述各有巧少,但也各有其疑难。或重体(如吴汝钧),或重气(如曾昭旭、林安梧),取径不一,但21世纪新的儒学景观或将以此为大宗。谨此介绍,以供参考。