

【宋明理学研究】

周程授受说的回顾与再探

——以《颜子所好何学论》为中心的考察

汤元宋

【摘要】周敦颐与二程的学术渊源,历来为学者所重视,堪称理学“道统”谱系中的“第一”问题。但学者们对于周程之间是否存在理学家所描述的“授受”关系,始终持不同看法。近几十年来,邓广铭、陈植锷、土田健次郎和杨柱才等先后对该问题进行讨论,在几乎穷尽了“史实”型材料后,各方仍未就此问题达成共识。本文通过对程颐《颜子所好何学论》中“义理”独特性的分析,以及对此独特性来源的呈现,对该公案再做新的讨论。希望由此将周程授受问题回置于北宋儒学语境、而非周程二人之间加以考察,从而激发该议题新的讨论空间。

【关键词】周敦颐;周程授受;颜子所好何学论;圣人可学而至

【作者简介】汤元宋,中国人民大学国学院。

【原文出处】《哲学研究》(京),2023.9.67~76

【基金项目】本文系国家社会科学基金一般项目“南宋理学家群体生活世界研究”(编号20BZX061)的阶段性成果。

“周程授受”是理学史的关键问题,不仅关系到理学道统是否真由周敦颐发端,也关系到对周程思想的判定。过往学者对此已有多番讨论,从南宋至清,以及近几十年来学界的相关讨论,几乎穷尽了所有“直接”材料。

所谓“周程授受”问题,是指周敦颐 and 程颢、程颐之间是否存在实质性的“受学”关系,或者说“周程授受”是否只是朱熹等理学家的“道统建构”。过往的看法截然两分。邓广铭主张“二程决不是受学于周敦颐”,“二程决非周敦颐的学业的传人”(邓广铭,第211-212页);陈植锷认为周程授受主要是出于朱熹等理学家的私意,绝非公论,“至多只能算一个悬而未决的疑案”(陈植锷,第61页);土田健次郎认为“以周敦颐为道学之祖,乃是一种神话”(土田健次郎,第120页);朱刚认为“思想史学界基本上否定了(周程授受)这个说法”(朱刚,第40页)。然而,在大陆中哲学界,学者多对周程授受持肯定意见。如杨柱才认为:“周程授受之说决非朱子个人之私见,而是历史形成之公论”(杨柱才,第384页);新近研究中傅锡洪认为

“周程思想的继承关系可谓全面、深入而又准确”(傅锡洪,第72-83页)。

截然对立的两种意见的背后,皆有相应的学术史基础及证据。下文将对两种观点的核心论据进行评述,并补充新证据,以期对此问题做新的讨论。

一、前人基于史实所争评述

关于周程授受的讨论,学者多从史实、义理两种途径入手,前者详考周程交游实情,后者精辨周程思想异同。虽然双方观点各异,但过往讨论有助于重新检视各自的论据。

基于史实否定周程授受的学者,核心理由有三条:其一,《二程遗书》所言二程“受学”周敦颐之说可疑,只可泛称“从学”;其二,《二程遗书》中称周敦颐以其字“茂叔”、甚至是“穷禅客”,并无言及师长应有的尊敬之意;其三,程门弟子罕有直接表彰周敦颐。以上三种,可简称为“受学为伪说”“称谓不尊说”和“程门姿态说”。

“受学为伪说”的贡献在于指出,吕大临所记语录中二程自陈“昔受学于周茂叔”之说在版本上颇为

可疑。陈植锽认为,朱熹所作《伊川先生年谱》中“(伊川)与明道同受学于舂陵周茂叔”一句虽自注出自哲宗、徽宗实录,但“受学”二字恐是朱熹所改。(参见陈植锽,第69页)陈植锽当年未见《名臣碑传琬琰集》,今据此集所存两实录中二程传文,确实仅称二程“闻汝南周敦实论学”“从汝南周敦实学”,而非“受学”。(参见《名臣碑传琬琰集校证》,第2196、2199页)然而,“受学为伪说”破而未立,本身并不足以否定周程授受的存在,也无法终结相关讨论。肯定周程授受的学者还可援引程颢“吾学虽有所受”和二程门人刘立之“(程颢)从汝南周茂叔问学”为证据,并就“问学”的内涵展开新的争论。(参见《二程集》,第424、328页)如朱熹就以为二程之问学于周敦颐,“非若孔子之于老聃、郯子、苾弘也”(《朱子全书》第21册,第1303页),而朱彝尊则恰恰认为“(二程)从周茂叔问学,斯犹孔子问礼于老子,问乐于苾弘,问官于郯子云然,盖与受业有间矣”(《曝书亭全集》卷五十八,第586页)。简言之,寄望于一两处“关键”史料以解决周程授受问题,并不可行。

“称谓不尊说”则颇可商榷。明清学者已持此论,明人丰坊之说颇为典型:“二程之称胡安定,必曰胡先生,不敢曰翼之;于周,一则曰茂叔,再则曰茂叔,虽有吟风弄月之游,实非师事也。”(《黄宗羲全集》第3册,第638页,标点有改动)朱彝尊也说:“弟子称师,无直呼其字者,而《遗书》凡司马君实、张子厚、邵尧夫,皆目之曰先生。惟元公直呼其字,至以穷禅客目元公,尤非弟子义所当出。”(《曝书亭全集》卷五十八,第586页)陈植锽详列《二程遗书》中对周敦颐的各种称谓,亦持此论。(参见陈植锽,第63-64页)

不过,论者较少留意宋人对此类称谓问题已有所讨论。门人曾问朱熹,何以子思称孔子为仲尼,朱熹答曰:“古人未尝讳其字。明道尝云:‘予年十四五,从周茂叔。’本朝先辈尚如此,伊川亦尝呼明道表德。”(《朱子全书》第16册,第2056页)无特定道统立场的陆游也曾论北宋儒者间以字相称:“字所以表其人之德,故儒者谓夫子曰仲尼,非嫚也。先左丞每言及荆公,只曰介甫。苏季明书张横渠事,亦只曰子厚。”(《老学庵笔记》,第26页)“先左丞”即陆游祖父

陆佃,“苏季明”即张载、二程门人苏昞。南宋罗大经也就“古人称字”援引古今诸例,以为“古人称字,最不轻”,并指出宋孝宗对极欣赏的苏轼也是径称字瞻。(参见《鹤林玉露》,第124页)南宋赵与峕也说:“近时后进称前辈之字,人多非之。余谓不然”。(《宾退录》,第26页)可见南宋人已留意到,两宋对于以字称人的理解,或已不同。此外,程颢对胡瑗也非如丰坊所言“不敢曰翼之”,笔下亦称“胡翼之先生”(《二程集》,第798页)。杨时、谢良佐曾称二程以字。由此可见,不当仅据“周茂叔”一词,即认为二程对周敦颐有所不敬。

至于“穷禅客”之说,本只是二程语录中非常突兀的一条,全文不过“周茂叔穷禅客”六字,二程是在何种语境下使用“穷禅客”一词颇难断定;二程也有关于周敦颐崇儒批佛的表述,如“周茂叔谓一部《法华经》,只消一个艮卦可了”。(参见《二程集》,第85、408页)因此,仅凭这六字便认为二程批评周敦颐近禅,进而认为二程对周敦颐全无尊师之意,或许太过草率,如全祖望所言:“不知纪录之不尽足凭”。(《黄宗羲全集》第3册,第646页)

“程门姿态说”出自土田健次郎,同样可商榷。土田健次郎认为程颢去世后,程门弟子刘立之、朱光庭、邢恕、范祖禹、游酢、吕大临、杨时等人所作叙述、哀辞文字中,仅有刘立之提及周敦颐;而此后二程亲炙弟子中,除了尹焞,几乎无人直接表彰周敦颐。(参见土田健次郎,第130页)但此类追悼文字中是否提及逝者师承,不足为授受关系存在与否的铁证。如朱熹过世后,陈淳所作《侍讲侍制朱先生叙述》、陈文蔚所作《朱文公叙述》,陈宓、孙应时等所作祭文,皆未提及李侗,但这并不意味着朱门弟子否认朱熹与李侗的师承关系。而且,程门高弟中,除杨时外,余者留存文献较少,从门人姿态出发,正反两方恐都难以将推断变成铁案。^①

诚如土田健次郎所言,周程授受问题,在道统层面的讨论,即判断周程之间是否有理学思想的继承,才是争论的实质。(同上,第121页)反对周程授受的学者,也不否认周程早年的联系,只是认为其不具有实质的思想史意义。因此,此公案的讨论,不可避免会涉及周程义理之间的研判。

二、前人基于义理所争评述

周程授受问题在义理层面的分析与讨论,两方也各有深厚的学术史积累。

朱熹留意过周程在义理上的联系,他在《周子太极通书后序》中指出,二程性命之说多因承周敦颐,“观《通书》之《诚》《动静》《理性命》等章,及程氏书之《李仲通铭》《程邵公志》《颜子好学论》等篇,则可见矣”(《朱子全书》第24册,第3628页)。之后如明代曹端、清代黄百家皆持类似看法。(参见《曹端集》,第117页;《黄宗羲全集》第3册,第589-605页)杨柱才更全面地考察周程义理,更具体地指出朱熹强调的《李仲通铭》《程邵公志》《颜子所好何学论》,与《通书》中《诚》《诚几德》《道》《师》《动静》《圣学》《理性命》《颜子》《孔子》九章有联系。(参见杨柱才,第365页)

但也有学者对于上述义理路径提出批评。如邓广铭认为,《李仲通铭》《程邵公志》中所提及的阴阳、动静、性命诸说,是当时儒者吸收佛老思想后的共识,二程未必得之于周敦颐;而周敦颐令二程所寻之孔颜乐处,与后来胡瑗为太学生所出颜子好学论的试题并无二致,由此可证周敦颐所授孔颜乐处并无独到之处。(参见邓广铭,第203、206页)陈植锷认为,程颐《颜子所好何学论》中“五性”“七情”“自明而诚”概念,体现的是北宋嘉祐年间兴起的以子思、孟子为主体的性理之学,与周敦颐笔下偏向“富贵贫贱处之一”的孔颜乐处截然不同,已是“旧瓶新酒”。(参见陈植锷,第75-76页)

简言之,肯定周程授受的学者多认为周程在义理方面的相似性,足以证明周程授受;而反方则认为此种相似性属于当时思想界的共识、常识,不足以证明周程存在独特的理学授受。从逻辑上说,反对者的意见值得充分重视。若要证明周程授受,不能仅呈现周程义理之间的相似性,而应将同时代其他思想纳入考察,证明二程思想的独特性,以及这种独特性与周敦颐的联系。

下节将具体讨论《颜子所好何学论》,此处仅先就此论之背景稍作阐发。此论原是命题作文,嘉祐二年(1057)胡瑗执掌太学时,以此题考查诸生。胡瑗本人治学格局颇为宏大,门生中又不乏才俊,但是当他看到二十余岁的程颐所作此论,“大惊异之,即请

相见,遂以先生为学职。”(参见《二程集》,第577页)如果说程颐此论中的思想与当时学者并无二致,则无法解释何以胡瑗要如此惊异、赏识。

自此之后,圣人可学之说一直为程颐所坚守,程颐亦主此论,这都给时人留下了极深印象。十余年后(1068年),程颐在《试汉州学策问》中,重申了圣人之道“人皆可勉而至也”;程颐也曾教导门人,“人皆可以至圣人,而君子之学必至于圣人而后已”。(同上,第579、318页)程颐在《请修学校尊师儒取士札子》中也提出“自乡人而可至于圣人之道”(《二程集》,第448页)。范祖禹在追悼文字中称程颐之学“以圣贤之道可以必至”,吕希哲也曾评价“二程之学,以圣人为必可学而至,而已必欲学而至于圣人”。(参见同上,第333、420页)

熙宁间,当二程门人游酢、杨时在太学时,二程曾说当时的太学生数千人,“无有自信者”,以至于“游酢、杨时等二三人游其间,诸人遂为之警动”。(同上,第406页)理学家所言“自信”主要是指对自身本性之善和能够成圣成贤的自信,二程在这里所言的或许便是当时的太学生多未有圣人可学的自信,而游酢、杨时在太学生中由此所突显的独特性,一如程颐当年在胡瑗面前。

三、《颜子所好何学论》义理辨证

讨论周程授受,《颜子所好何学论》是一极佳的切入点,一则此为北宋儒者常论议题,二则二程问学时多论孔颜乐处,三则《颜子所好何学论》可作为分析程颐早年思想的典型材料。

不少学者都对此论有过深入分析,但多将此论置于程颐、而非宋代整体儒学脉络中加以考察,吾妻重二关注过此论中为程颐“之后”理学家所继承的六点内容,而未暇分析此论与程颐“之前”周敦颐的共同点。(参见吾妻重二,第144页)

本节将首先归纳此论核心义理,继而横向对比其要义与同时代思想家的差异,进而纵向论证其与周敦颐的联系。在横、纵对比中,本文更侧重综合把握,而不局限于具体文字。中国古代的思想文本,或使用近似的表述,而所指却不尽相同,如朱陆两系皆言“心即理”而名同实异;或使用不同的表述,而指涉大体一致,如程颐所言定性实为定心,因此本文更注

重将之回置于具体的历史语境中加以分析,尤其注意辨析作者所用表述是泛泛而论,还是刻意为之。在横、纵对比中,因周程思想并非完全相同的“复刻”,而是一种兼有同异的传承,仅从纵向角度不易断言兼有同异的思想为传承亦或断裂,因此本文格外注重横向的说明。程颐思想虽与周敦颐不尽相同,但如能说明程颐思想与同时代其他儒者的差异更为显著,这种强烈的反差也有助于理解周程关系。

此论所包含的儒学范畴繁多,但以当时思想界争论观之,可归纳为圣人论、性情论、中庸论三项,其他范畴亦可收束于此三点下考察。此三项虽是儒学常见议题,但在北宋儒学复兴之初,学者颇有分歧,与南宋理学成为主流思想后的表现形式颇有不同。

(一)圣人论

所谓圣人论,即主张圣人可学而至;若进一步分疏,则包括“圣人可至”和“可由学而至”两点。程颐此论中的圣人论最为突出,开篇即直陈论旨:

圣人之门,其徒三千,独称颜子为好学。夫诗、书、六艺,三千子非不习而通也。然则颜子所独好者,何学也?学以至圣人之道也。圣人可学而至欤?曰:然。(《二程集》,第577页)

此说在后世理学看来虽属寻常,但在当时则颇具独特性。汤用彤以为,魏晋玄学多以为圣人不可至、不能学,隋唐颇流行圣人可至而不可学、惟有顿悟乃可成圣,宋初儒者在圣人观上多继承隋唐思想,因此程颐立论反其所言,胡瑗之惊异、赏识或即在此。(参见汤用彤,第103-109页)吾妻重二也以为,在宋代非道学士人中很难找到类似的圣人可学论,他遍举欧阳修、王安石、司马光、苏洵、苏轼之说,指出当时儒者多认为圣人是制作礼乐的“作者”,圣凡之间不可逾越。(参见吾妻重二,第140-142页)当时人也有受禅宗“本来是佛”“无念为宗”影响,主张圣人虽可至,但不可由学而至的思想,如李觏曾说:“仙可得而不可求,道可悟而不可学”。(《李觏集》,第3页)张载也曾批评时人受佛教影响,误以为“圣人可不修而至,大道可不学而可知”。(参见《张载集》,第64页)

胡瑗和周敦颐是当时少数持圣人可学而至的学者。胡瑗年少时即以圣贤自期许,主张“为学既久,

则道业可成,圣贤可到”(《黄宗羲全集》第3册,第55页;《周易口义》,第190页)。但如吾妻重二所言,胡瑗的圣人观较为审慎,比如他坚决反对为学之初就求至于圣人。(参见吾妻重二,第143页)较之胡瑗,周敦颐的圣人观更为鲜明,且与程颐有更多一致性。周敦颐在《通书》中就明确说:

“圣可学乎?”曰:“可。”(《通书·圣学第二十》)

圣希天,贤希圣,士希贤。伊尹、颜渊,大贤也。伊尹耻其君不为尧、舜,一夫不得其所,若撻于市;颜渊不迁怒,不贰过,三月不违仁。志伊尹之所志,学颜子之所学,过则圣,及则贤,不及则亦不失于令名。(《通书·志学第十》)

无论是对“圣可学乎”给予的肯定回答,还是士、贤、圣、天的志学路径,都鲜明体现了周敦颐的圣人观。

圣人论议题还包含一子议题,即颜渊“好学”的内涵。北宋儒者对“圣人之门,其徒三千,独称颜子为好学”命题并不陌生,但对于“好学”内涵的理解或为不迁怒、不贰过,或为笃学、博学,或为精微之学,或为三月不违仁、须臾不离道,指涉多为具体内容。而程颐在此论开宗明义即说颜子的好学是学以至圣人之道。在当时,胡瑗和周敦颐是少数将颜渊好学与圣人可学而至联系在一起,胡瑗曾说“由小贤至于大贤,由大贤至于圣人,自古及今有能行之者,惟颜子一人而已”(《周易口义》,第154页),《通书》更有云:

夫富贵,人所爱也,颜子不爱不求,而乐乎贫者,独何心哉?天地间有至贵至爱可求而异乎彼者,见其大而忘其小焉尔!(《通书·颜子第二十三》)

在《通书》语境中,天地间“至贵至爱”者确有所指,如说“天地间,至尊者道,至贵者德而已矣”(《通书·师友上第二十四》)、“君子以道充为贵,身安为富”(《通书·富贵第三十三》),皆是将至贵、至爱、至尊指向圣人之道,而颜渊好学的独特性即在于此。

(二)性情论

在开篇提出圣人可学可至的立论后,程颐进一步阐发他的理论依据,即此论中颇为学者所留意的性情论:

学之道如何?曰:天地储精,得五行之秀者

为人。其本也真而静,其未发也五性具焉,曰仁义礼智信。形既生矣,外物触其形而动于中矣。其中动而七情出焉,曰喜怒哀乐爱恶欲。情既炽而益荡,其性凿矣。是故觉者约其情使合于中,正其心,养其性,故曰性其情。愚者则不知制之,纵其情而至于邪僻,梏其性而亡之,故曰情其性。《二程集》,第577页)

支持周程授受的学者认为此段文字中“得五行之秀者为人”之说,来自周敦颐《太极图说》中的“无极之真,二五之精,妙合而凝。乾道成男,坤道成女……唯人也得其秀而最灵”;而“五性动而生七情”的观点,来自《太极图说》中的“形既生矣,神发知矣。五性感动而善恶分,万事出矣”。而反对周程授受的学者认为程颐此种表述是当时通论,未必得自周敦颐。诚然,如同时代王安石《原性》、李清臣《四子论》、王令《性说》,都曾以太极、太虚论性。然而,使用近似的概念,并不意味着思想上的同调。

程颐此处性情论的独特性,在于彰显了强烈的性善论立场。性善论在当时并非如后世一般是儒家主流。^②宋人将此前儒者言性称为“四子论性”,即孟子的性善论、荀子的性恶论、扬雄的性善恶混和韩愈的性三品说,宋人作品中以四子为题或四子并举之文屡见,如司马光《疑孟》、王安石《扬孟》、苏轼《扬雄论》《韩愈论》、李清臣《四子论》等。大体而言,四子论性之中,北宋儒者重扬韩而轻孟荀。北宋诸儒围绕四子论性的讨论,也逐渐形成宋人自己的“四家论性”。所谓“四家”,指的司马光、王安石、苏轼和程颐,而其中“独程氏言孟子性善”。^③

司马光、王安石、苏轼论性较为复杂,但整体而言,不主性善。^④如司马光曾作《善恶混辨》,以生言性,认为性兼善恶:“夫性者,人之所受于天以生者也,善与恶必兼有之”。《司马温公集编年笺注》卷七二,第360页)司马光屡屡批评孟子性善论,以为“孟子云:‘人无有不善。’此孟子之言失也。”《司马温公集编年笺注》卷七三,第426页)王安石也不主性善论,他认为“世有论者曰:‘性善情恶。’是徒识性情之名而不知性情之实也……彼曰性善,无它,是尝读孟子之书,而未尝求孟子之意耳。”《王安石文集》卷六七,第1169-1170页)^⑤王安石在《原性》中,以为“性者,五常之太极也,而五常不可以谓之性”,即将性

视为仁义礼智信之上的无善无恶之物,认为“性不可以善恶言”。《王安石文集》卷六八,第1187-1188页)苏轼对孟子绝对化的性善论也有尖锐批评:“孟子之所谓性善者……举天下之大,而必之以性善之论……故夫二子(荀子、扬雄)之为异论者,皆孟子之过也。”《苏轼文集》卷三,第95页)下文还将指出,苏轼不仅不以五常为性,而径直以情为性。在当时诸家论性的大背景下,程颐论性颇为独特,其独特背后的实质,并非是与周敦颐《太极图说》中相关“表述”近似,而在于程颐以性为未发、情为已发,判释本性、才性,以仁义礼智信五常为性,以喜怒哀乐爱恶欲为情,展现了一种强烈的性善论立场及相应的义理架构。

程颐的性善论,是否来自周敦颐,以及周敦颐是否主性善论,学者尚有不同看法,如杨柱才也认为周敦颐并不全主性善论。(参见杨柱才,第258页)本文无意深文周纳以曲说周敦颐与程颐同主性善论。周敦颐论性,若论性之善恶则主性无善恶说,如说“五性感动而善恶分”(《太极图说》),善恶乃性感动后事;若论“五性”内涵亦不以五常言性,如说“性者,刚柔善恶中”(《通书·师第七》);严格来说,五性非指刚、柔、善、恶、中,而是指刚善、柔善、刚恶、柔恶、中。(参见《通书·理性命第二十二》)

但若将周敦颐的性论置于唐宋以来论性的长时段演变中,或能看出周敦颐虽不主性善论,然而他的思想仍然具有一种即将摆落汉唐旧说、为宋代理学论性开辟全新义理架构的趋势。在这个意义上,程颐或许受到了周敦颐的启发。

自汉以来,言性者大略有三途:其一以仁义礼智信“五常”言性,如王充所论(参见《论衡·问孔》),此说最古;其二以喜怒欲惧忧“五情”言性,如戴德(参见《大戴礼记·文王官人》),此说最微,此不详论;其三以金木水火土“五行”言性,如郑玄解《中庸》“天命之谓性”即说:“木神则仁,金神则义,火神则礼,水神则信,土神则知”(《礼记正义》卷六十),此说最盛。汉后以“五常”言性多有依附于“五行”言性,如隋时萧吉论性,即说“五行者为五性也……性者,仁义礼智信也”(《五行大义》,第259页),如唐时孔颖达亦说“感五行在人为五常”(《礼记正义》卷六十)。此外受《周易》和道家影响,也有从阴阳出发以“刚柔”言性者。

看似纷扰,且多以“五”为数,但究其本质,以五常言性,是从“本性”上立说,多论善恶;而以五行、刚柔言性,是从“生”或“生之质”的“才性”上立说,少谈本性善恶。而汉唐之间,本性、才性之争背后还隐含着以体用论性情的演变趋势,如汉儒多将性情与阴阳、善恶、动静作“平等”的比附,而魏晋则愈发将性情视为“上下”的体用关系。(参见王葆玄,第554-555页)

在此背景下,周敦颐以刚柔善恶言性,并非简单的性善、性恶、性无善恶论,而是混杂了汉唐以来以五行、五常言性的两种表述,代表着一种调和本性和才性的努力,这在当时显得既新颖又怪异。而程颐此论中“其未发也五性具焉,曰仁义礼智信”固然是典型的以五常言性,但“得五行之秀者为人”一句则有五行言性的痕迹。周敦颐在以刚柔善恶中这样混杂的方式论性的同时,又尝试将无极、太极、诚等范畴形而上化,呈现出一种为性论寻求形而上根据的努力,而在兼顾本性、才性的同时寻求形而上的根据,最终的趋势只会导向一种彻底的性善论。虽然程颐在此论中主张的性善论与周敦颐有所不同,但在深层次义理架构中,他兼取本性、才性的尝试与周敦颐颇为相似,而且逐步开始以本性为主。宋代理学真正走出汉唐思想,并非一人一时之功。以性论而言,程颐此时也仅是提出一种性善论的“主张”,并未建立起完整的义理架构。待二程“性即理”和张载天命之性、气质之性提出后,北宋理学才真正准备好了全新义理体系所需要的各种基础范畴与命题。

(三)中庸论

在圣人论和性情论后,程颐继之以一段论述工夫的文字:

凡学之道,正其心,养其性而已。中正而诚,则圣矣。君子之学,必先知诸心,知所养,然后力行以求至,所谓自明而诚也。故学必尽其心,尽其心。则知其性,知其性,反而诚之,圣人也。(《二程集》,第577页)

此节文字如“正心”“养性”“知性”“中正而诚”“自明而诚”“反而诚之”等,多为儒家常用表述,个别范畴如“养性”在汉唐间也不限于儒家,如陶弘景即著有《养性延命录》,因此不当仅以字面相似判断学术渊源。周程思想的相近之处,更关键的是二人建构其思想结构时都汲取了《中庸》义理。《中庸》盛行于北

宋,儒佛皆重视《中庸》作为性命之书的价值,但各家所汲取的《中庸》义理并不相同。

苏轼曾于嘉祐六年(1061)作《中庸论》三篇,与程颐作此论时间相近。苏轼此论的基本思想结构是以“乐之”解“诚”,以“知之”释“明”,与理学家以未发、已发解释《中庸》的基本结构大不相同;在解释“明诚”时,苏轼又格外突出须“出于人情”,这种情本论立场下顺乎人情的思想,也与程颐性体情用结构下主张“性其情”,使人情归正而“不纵情”的观点不同。(参见《苏轼文集》卷二,第60-64页)

《中庸》对宋代思想的价值,关键在于为儒学义理结构的重建提供了三方面资源:其一是《中庸》起首三句,为命、性、道等儒学形上范畴的贯通提供了思路;其二是《中庸》重诚,为儒者重新界定诚提供了理论依据;其三是《中庸》中的未发、已发结构,有助于儒者重新分疏心性等儒学核心范畴。第一点周敦颐和北宋儒者多不成功,从《通书·理性命第二十二》《道第六》两章可见周敦颐未能对理、性、命、道之间的关系有成熟的界定,以致于朱熹不得不巧为诠释,因此这方面无法证成或证伪本文结论,下文不再展开论述。第二点前人多已留意《颜子所好何学论》中反复言“诚”,当深受《中庸》影响,与周敦颐《通书》主旨近似。《通书》起首四篇,皆反复论诚,即是明证。若从“中庸论”角度论证周程授受,此一点证据最为有力,但因其一望即知,前人也多有讨论,本文略人所详,不再详述。但可补充一点,程颐此后论诚最核心的表述,即以无妄解诚,从而使得诚字脱离诚实、忠信这一具体品德的汉唐旧解,升格为与圣人、天道相关的“至诚”。程颐如此解诚的理论依据在于无妄卦在复卦之后,无妄可以被解释为复合正理、各正性命后的无妄之道。(参见《二程集》,第822页)而将复卦、无妄卦与诚联系在一起,或肇端于周敦颐,未见王弼、胡瑗等易学名家有此阐发。周敦颐明确将这三者联系在一起,指出:“诚心,复其不善而动而已矣;不善而动,妄也;妄复,则无妄矣;无妄则诚矣”。(《通书·家人睽复无妄第三十二》)以无妄解诚对后世影响极大,理学家多由此以为汉唐儒者不识诚字,之后朱熹在此基础上增“真实”二字,以“真实无妄”解诚,伊藤仁斋又变“真实无妄”为“真实无伪”,皆本于此。至于第三点,北宋儒者对《中庸》中

的未发、已发结构的不同看法,学界较少留意,这一点虽然对于周程授受的论证效力不如第二点,但下文亦不避其难,详人所略,以就教于方家。

《中庸》首章云:“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。”儒者如何理解“中和”,尤其是如何看待“中”,往往可以折射出其义理结构的底色,如朱熹思想中的“中和新旧说”,核心就是对何者为中、何者为和的看法有所转变。程颐同时代儒者中,多数学者尚未深入这一问题,相较而言,司马光与韩维、范镇于元丰年间往返辩论《中庸》“中和”之“中”最可作为参照。

元丰七年(1084),司马光作《中和论》,此论开篇即说:“《中庸》曰:‘喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。’君子之心,于喜怒哀乐之未发,未始不存乎中,故谓之中庸。庸,常也,以中为常也。及其既发,必制之以中,则无不中节,中节则和矣。是中、和,一物也。”(《司马温公集编年笺注》卷七一,第349页)在司马光看来,《中庸》虽然提到了未发、已发两种“中”,但二者的含义是一致的,未发之时存乎中,已发之时制以中,司马光都以“无过不及”的意思来定义中。在这个意义上,司马光认为“中”与“和”并无实质性的区别。此后韩维和范镇去信司马光,对此说加以批评。范镇说:“某以为中者,对外而为言也。”(《全宋文》第40册,第267页)韩维说:“疑‘中’字解释未甚明……‘中’之说有二:对外而为言,一也;无过与不及,一也……故喜怒哀乐之未发,谓之中;发而中节,谓之和。”(《全宋文》第49册,第209-210页)范、韩核心的观点是,“中”不能仅仅视为“过”和“不及”之间表示居间、适中的“中”,“中”还有另一层意思,即与外相对表示“内”的“中”。

程颐在《颜子所好何学论》中,如言“其未发也五性具焉”“外物触其形而动于中”“其中动而七情出焉”显是借助《中庸》中的未发、已发结构讨论性情,所谓“中”当指“未发”,有以“外”相对的“内”解“中”的意味;而随后如“觉者约其情使合于中”“中正而诚,则圣矣”之“中”,则主要以“过”与“不及”之“中”解“中”。而在周敦颐思想中,或许也有对《中庸》未发、已发结构的借鉴。周敦颐一再言及“圣人定之以中正仁义”“圣人之道,仁义中正而已矣”(《太极图说》《通书·道第六》),“中正”本是承自易学“居中得正”而来,

此处的“中”即便可以延伸理解为合于“中道”,但依然是从表示居间、适中的“无过不及”上立说。

较难判断的是周敦颐是否留意到从“内外”的角度言“中”。最直接的证据是周敦颐有所谓“性者,刚柔善恶中”(《通书·师第七》)之说。以中言性,则中更多是指在内、未发之体。相对宽泛的证据是,周敦颐虽不直接说“未发之中”,但他却一再将《中庸》之“诚”解释为“无为”“寂然不动”。(参见《通书·诚几德第三》《通书·圣第四》)又不断强调各种动静结构,以及动静之间的“几”,将七情乃至万物视为已发后的显现;周敦颐虽不专言“发”字,但屡言“生”,多言“形”“生”“出”“分”等在义理上能体现“已发”意味的表述,这些或许都隐约透露着他心中或有以未发已发作为义理架构的考量。

诚然,论“中”是周敦颐、程颐思想中的难点。周敦颐和程颐当时,未必对于不同语境下的“中”皆能一一辨析清楚,朱熹也不得不对周敦颐笔下“中者,和也”之说加以曲笔,程颐与门人苏季明、吕大临反复论“中”,也多有含混反复之处。理学发展要到朱熹,方才明确“中有二义”,即“未发之中”和“已发之中”,其中“未发之中”仅能以“不偏不倚”来界定,“已发之中”只能以“无过不及”来形容,惟有已发之“中”方可言“和”。自此,理学对于经典文本里如“执中”“时中”等各种的“中”,都得以有清晰的界定。但就大方向而言,周敦颐和程颐或许都越来越倾向于区分两种不同的“中”。正是基于这种立场,程颐对于司马光论中有严厉的批评。他说:“(司马君实)告人曰:‘近得一术,常以中为念。’则又是为中所乱。中又何形?如何念得佗?只是于名言之中,拣得一个好字。与其为中所乱,却不如与一串数珠。”(《二程集》,第25页)

四、结论

关于周程授受的讨论,因学者的学术背景而常有截然不同的结论。如黄百家所言,对于周敦颐“尊之者未免太高,抑之者未免过甚”。(参见《黄宗羲全集》第3册,第637页)有时候甚至面对同样的一段文献,学者也会有截然不同的理解。

本文对于周程授受的“判断”,大体有四点:二程思想之早熟,是受到周敦颐的启发,使得他们立下终身追求儒家圣人之道志向,终其一生这都是二程

极为鲜明的特质;二程从周敦颐处所学得的圣人可学而至的思想及论证思路,使得他们尤其是程颐得以在年轻时便展露锋芒,赢得了相当的声誉;二程最终的思想体系,则非限于早年所学,自有自家体贴出来的义理;朱熹所建立的周程学术联系的内涵,多有基于理学思想成熟后对于周敦颐思想的再诠释。但相比于结论的“判断”,本文更在意于北宋中前期思想面貌的“呈现”。本文并不赞同此前学者反对周程授受的结论,但他们强有力的质疑,消解了周程授受之说不假检验、不言自明的合法性;本文也无意从理学道统上“捍卫”周程授受,而更愿意将该议题作为考察北宋思想史的切入点。如何更好地认识周程之间的学术联系,取决于对周程学术特质和当时思想潮流的“整体认识”,而不取决于一两局部材料的判定。

周程授受问题的研判,将有助于我们重新考察北宋中前期儒学复兴的面貌。此时尚属思想酝酿的“混沌”时期,儒者对于儒家思想的重构尚处于自觉、不自觉之间,学界对于此时理学之外的思想研究尚有待深入;而思想授受也有“暧昧”的特征,授受不意味着全盘接受,如何评判师徒之间兼有同异的创造性继承并非易事。由此,周程授受问题成为定论或许为时尚早,将来随着学界对北宋思想史有了更丰富、细腻和深刻的认识,这一议题或许还会激发出新的解读可能。

注释:

①晚宋时,欧阳守道在《韶州相江书院记》中也曾提及南宋周程关系所受重视程度的差异,但所论也只能为辅证,实际上连二程在南北宋时人心目中的重要性也有所不同。

②吾妻重二认为宋代之前的主要思想家中,很难找到全面赞同孟子性善说的学者,但吾妻重二并未对北宋儒者的性论展开论证。(参见吾妻重二,第162页)

③宋人所辑《五百家注韩昌黎集》中云:“白云郭氏曰:‘本朝言性者四家:司马公谓扬子兼之,王荆公谓扬子之言似矣,苏氏亦曰:‘扬雄之论固已近之。’亦多蔽于雄之学。独程氏言孟子性善,乃极本穷原之理,又谓荀、扬不知性,故舍荀、扬不论。’”《五百家注韩昌黎集》卷十一,第684页)白云郭氏为程颐再传弟子郭雍。需要指出的是,程颐推崇孟子性善论的思想在当时虽属少数,但非孤例,如稍早于程颐的章望之就是“宗孟轲言性善,排荀卿、扬雄、韩愈、李翱之说,著《救性》七篇”;与程颐同龄、且曾问学于胡瑗的徐积也宗孟,他在《嗣孟》一文中说:“言性者宜何法?法圣。孟子,圣之徒与,孟子之言性与孔子之言性一也,不信于孟子,是亦不信于孔子也。”(参

见《全宋文》第173册,第137页;第74册,第163页)但他们同样不是思想界的主流,也缺乏影响程颐思想的可能。

④北宋儒者言性各自的主张、前后的变化,本文不做详细展开,只侧重说明与程颐此论中不同的部分。代表性文献可参阅王安石《性论》《性命论》《性情》《原性》《性说》《扬孟》《致一论》《再答龚深父论论语孟子书》,司马光《善善恶恶混辩》《疑孟》《答韩秉国书》《中和论》《情辨》,苏轼《子思论》《扬雄论》《韩愈论》《释天性》。

⑤北宋诸家论性中,王安石尤为多变,早年也曾主性善说。对于王安石论性之演变,学者有“两变”“三变”诸说,但绝大多数学者认为王安石的最终定论不主性善。

参考文献:

- [1]古籍:《大戴礼记》《礼记正义》《论衡》《太极图说》《通书》《中庸》等。
- [2]《宾退录》,2021年,中华书局。
- [3]《曹端集》,2003年,中华书局。
- [4]陈植锷,1994年:《周、程授受辨》,载《文献》第2期。
- [5]邓广铭,1997年:《邓广铭治史丛稿》,北京大学出版社。
- [6]《二程集》,2004年,中华书局。
- [7]傅锡洪,2021年:《从“无极而太极”到“天理自然”:周程授受关系新论》,载《哲学研究》第5期。
- [8]《鹤林玉露》,1983年,中华书局。
- [9]《黄宗羲全集》(增订版),2005年,浙江古籍出版社。
- [10]《老学庵笔记》,1979年,中华书局。
- [11]《李觏集》,2011年,中华书局。
- [12]《名臣碑传琬琰集校证》,2021年,上海古籍出版社。
- [13]《曝书亭全集》,2009年,吉林文史出版社。
- [14]《全宋文》,2006年,上海辞书出版社、安徽教育出版社。
- [15]《司马温公集编年笺注》,2009年,巴蜀书社。
- [16]《苏轼文集》,1986年,中华书局。
- [17]汤用彤,2001年:《魏晋玄学论稿》,上海古籍出版社。
- [18]土田健次郎,2010年:《道学之形成》,朱刚译,上海古籍出版社。
- [19]《王安石文集》,2021年,中华书局。
- [20]王葆玟,2023年:《通论玄学》,中国社会科学出版社。
- [21]《五百家注韩昌黎集》,2019年,中华书局。
- [22]《五行大义》,2022年,中华书局。
- [23]吾妻重二,2001年:《道学的“圣人”观及其历史特色》,载朱杰人主编《迈入21世纪的朱子学:纪念朱熹诞辰870周年、逝世800周年论文集》,华东师范大学出版社。
- [24]杨柱才,2004年:《道学宗主——周敦颐哲学思想研究》,人民出版社。
- [25]《张载集》,1978年,中华书局。
- [26]《周易口义》,2021年,中国社会科学出版社。
- [27]朱刚,2019年:《唐宋“古文运动”与士大夫文学》,复旦大学出版社。
- [28]《朱子全书》(修订本),2010年,上海古籍出版社、安徽教育出版社。