JOURNAL OF EAST CHINA NORMAL UNIVERSITY
Humanities and Social Sciences No.6, 2015

理学开新:《近思录》的编纂及其内在逻辑理念

路新生

(华东师范大学历史系,上海,200433)

摘 要:《近思录》是儒学发展史上的重要典籍,由南宋大儒朱熹和吕祖谦精选周敦颐、张载、程颢、程颐四子论学语录共计622条(内含邵雍一条)编纂而成。朱、吕二子并不强调周子、邵雍、横渠"前三子"与二程治学理念的差别,更加看重他们之间的共同点,将"前三子"与二程泯然浑一,同炉共脍。然朱、吕所重明显落在"格物"而"致知"上。理学由原先仅重"德性之知",向明确主张"闻见之知"的"道问学"一派之重大折捩,《近思录》成为标志性典籍。且朱子之治学理念及别识心裁,也通过《近思录》体大思精的内在编纂逻辑隐隐地透出。

关键词:《近思录》;格物;致知;心性;朱熹;吕祖谦

DOI: 10.16382/j.cnki.1000-5579.2015.06.006

一 朱、吕情谊及编纂《近思录》

在中国儒学发展史上,《近思录》是一部重要典籍。这部著作的编纂者为南宋大儒朱熹和吕祖谦。朱熹、吕祖谦是好友,学术交往密切。淳熙二年(1175年)夏,吕赴建阳寒泉精舍与朱相会,讲学论道。两人"相与读周子、程子、张子之书,叹其广大闳博,若无津涯,而惧夫初学者不知所入也。因共掇取其关于大体而切于日用者"①,辑录北宋理学大家周敦颐、张载、程颢、程颐四子论学语录计622条(内含邵雍一条),编成《近思录》14卷。朱、吕二人"止旬日"就能够编成《近思录》这部大书,并不是说朱子与吕祖谦原先没有读过四子的著述,在朱熹的"寒泉精舍"中率尔操觚,草草用事,只用了"旬日"便编成了《近思录》;换言之,朱、吕二人之所以"旬日"便能够编成《近思录》,恰恰说明二人原先一定已经熟读过四子书,掌握了四子思想的精华,成竹在胸,二人相聚于寒泉精舍,"温故"而"知新""旬日"而已。若缺乏原有的对四子著述及理念的深切理解和本身深厚的理学学养,朱、吕二人是断断编不出体大思精如《近思录》般的理学巨著的。朱熹对这部书赞誉有加,说:"修身导言大法,《小学》备矣;义理精微,《近思录》详之。""《近思录》一书,无不切人身,救人病者。"又说:"《近思录》好看",甚至认为"四子(按,即指《四书》之作者),六经之阶梯;《近思录》,四子之阶梯"。②朱子盛赞《近思录》,原因何在?据陈荣捷先生的研究,《近思录》的主要编纂者是朱熹。③当年在《近思录》的语录抉择、卷数次第、体例编排等一系列问题上,朱熹殚精竭虑,呕心沥血,这或许是他"敝帚自珍"而绝不妄自菲薄,以至于如此夸赞《近思录》的原因之一。但朱熹的自誉绝非漫大无根之谈,因为这部著作之伟大,经历了历史的考验。早在《近思录》面世之初该书已在学界流传。此后的七八百年间一直得到学界的推崇,传抄、刊刻不断,注释、续编

① 朱熹:《近思录·序言》。

② 《朱子语类》卷第一〇五。

③ 陈荣捷:《近思录详注集评·引言》,上海:华东师范大学出版社,2007年,第3页。

尤多。据程水龙先生介绍:“各种整理形式的《近思录》版本,国内存世近二百种,韩国现藏高丽、朝鲜时代的传本总计约 49 种 268 部”①,该书在儒学发展史上拥有无可取代的地位,确如陈荣捷先生所说:“《近思录》为我国第一本哲学选辑之书,亦为北宋理学之大纲,更是朱子哲学之轮廓。以后宋代之《朱子语类》,明代之《性理大全》,与清代之《朱子全书》与《性理精义》,均依此书之次序为次序,支配我国士人之精神思想凡五六百年。影响所及,亦操纵韩国与日本思想数百载,且成为官学。”②

朱熹、吕祖谦情谊笃厚,学术交往尤深。朱熹建白鹿洞书院,特请吕撰写《白鹿洞书院记》,成为千古佳文。朱、吕二人又常以书信往来探讨治学心得。朱熹给吕祖谦的信现尚存有百余封,超过其他任何学友。吕祖谦写给朱熹的信保存至今的也多达 67 封。伯恭凡有撰述,多请朱子批评。如其所著《古周易》、《左传音训》及《东莱易记》、《大事记》等,朱熹均有评论。而朱熹的《论语要义》、《西铭解》、《太极图说》、《二程遗书》、《二程外书》、《伊洛渊源录》、《大学章句》、《中庸章句》等著述初稿撰成后,也都先送吕祖谦郢政。朱熹当时早已声名鹊起,是公认有眼力富见地的大学问家和教育家,却命其子师从吕祖谦,从中更可以见出朱对吕人格学品的推崇、信任及二人关系之密切。朱、吕二子声气相投志同道合,有这个基础,才使他们相聚于建阳寒泉精舍时“相与读周子、二程、张子之书”,并且能够产生编纂《近思录》的共鸣。虽说《近思录》编纂的工作主要由朱熹承担,但朱熹常致函于吕,向他咨询《近思录》的编纂意见,如《四库提要》引《晦庵集》就提到朱熹“乙未八月”、“丙申”、“戊戌”致东莱三书,“皆商榷改定《近思录》”,“灼然可证”《近思录》的面世,是朱、吕二子和衷共济一同努力的结晶③。理学发展史上的这一巨著最终完成于朱、吕二子之手,并非偶然。

二 “前三子”与二程:《近思录》冶四子于同炉

从学理的角度看,《近思录》的编纂自有其学术上的重要起因。朱子在《近思录·序言》中提到了他和吕祖谦“叹其(四子)广大闳博,若无津涯,而惧夫初学者不知所入也”,这话透露出一种对于四子之学泯然浑一,同炉共脍的意味。另据《近思录》卷五,其第十五条从《程氏遗书》中选引程颢语录,间接引用了邵雍语录,指出:“尧夫解‘他山之石,可以攻玉’,玉者,温润之物,若将两块玉来相磨,必磨不成。须是得他个粗砺底物,方磨得出。譬如君子与小人处,为小人侵陵,则修省畏避,动心忍性,增益豫防。如此便道理出来。”这段语录复述邵雍之论而不加评论,表明在这一问题上程颢赞同邵雍。《近思录》录用之,那么,《近思录》虽然没有点名引录邵雍,所选的仍然是包括邵雍在内的五子语录。

然而,理学的发展,实际上存在着早、中二期。理学先驱当数周敦颐、邵雍、张载。三子均受到了道家的深刻影响,他们吸收了道家的万物化生论作为“形上”依据,用来与儒学中纲常名教“形下”的“践履性”内容相糅合,研讨宇宙本体,并“推极之于人生之正道”④。如周子的代表作《太极图说》:

> 无极而太极。太极动而生阳,动极而静;静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根;分阴分阳,两仪立焉。阳变阴合,而生水、火、木、金、土;五气顺布,四时行焉。五行,一阴阳也;阴阳,一太极也;太极,本无极也。五行之生也,各一其性。无极之真,二五之精,妙合而凝。乾道成男,坤道成女,二气交感,化生万物。万物生生而变化无穷焉,惟人也得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣,五性感动而善恶分,万事出矣。……故圣人与天地合其德,日月合其明,四时合其序,鬼神合其吉凶。君子修之吉,小人悖之凶。故曰:“立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。”

如张载的名篇《正蒙·太和篇》:

> 太虚无形,气之本体。其聚其散,变化之客形尔。至静无感,性之渊源。有识有知,物交之客感

① 程水龙:《〈近思录〉集校集注集评·前言》,上海:上海古籍出版社,2012 年,第 1 页。

② 陈荣捷:《近思录详注集评·引言》,第 1 页。

③ 《四库提要·子部·儒家类二》,北京:中华书局,1965 年,第 780 页。

④ 钱穆:《国学概论》,北京:商务印书馆,1997 年,第 195 页。

尔。客感客形,与无感无形,惟尽性者一之。①

我们读濂溪、横渠的推论,虽然"满纸云烟"②,读起来很费脑筋,但却都能够产生论证圆融无碍且逻辑严密的观感。"阴"、"阳"相伴,"动"、"静"相随,尤其是濂溪在"太极"之上构造出一个"无极"的概念更属理论上的创获。如朱熹所赞:"若论'无极'二字,乃是周子灼见道体,迥出常情,不顾旁人是非,不计自己得失,勇往直前,说出人不敢说底道理,令后之学者晓然见得太极之妙,不属有无,不落方体。若于此看得破,方见得此老真得千圣以来不传之秘。"③不过,无论是濂溪的"无极"、"太极",还是横渠的"太虚",又都不得不承认是一种玄想的预设,无法验证是它的根本特色。他们学理上更加鲜明的特点又在于,以上概念并非"人心"本有,而是都属于外在于人的"存在",也就都可以归入"知识"的范畴。按照他们的意见,要想探得宇宙本体,从而为人生寻找一个最终的精神依托,就都得"向外",向"无极"、"太极"、"太虚"的"知识"中去讨生活。特别是由于这种知识无法验证,这就使得"知识"变成了"信仰"。钱穆认为"横渠言'太虚'为气之本体,犹濂溪谓'无极而太极'也"④,"虚"为"气"之体,"无"(无极)为"有"(太极)之本,钱穆先生的批评可谓一语中的。

下至于二程特别是程颐,理学内部的发展方向发生了重大的变更。二程一改周、张、邵的路径而注重"向内",向"本心"求人生的根本索解,同时强调对于事理的"验证"。

明道之学首重"识仁",如黄宗羲所说:"明道之学,以识仁为主,浑然太和元气之流行,其披拂于人也。"⑤明道的名篇《识仁篇》指出:

> 学者须先识仁。仁者,浑然与物同体,义、礼、智、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?……天地之用,皆我之用。孟子言"万物皆备于我",须反身而诚,乃为大乐。⑥

这里,程颢的"内向"趋势很分明。"仁"须"以诚敬存之"且毋须"防检"和"穷索"。"诚"与"敬",这都属于一种"人心"的活动,是一种内心体悟的结果。因为明道重"向内",无论是"防检"也好"穷索"也罢,却都需要有一个"外在对象"的把捉才成。明道厚"此"薄"彼",所重则在内心体验,他引用孟子"万物皆备于我",这个"我"将主体获得大自由的感受提升到第一位,从中求得的一己之感悟即"反身而诚",必然是"心"之"大乐"。这个"乐",便是"自得其乐"之"乐"。

明道名篇《定性书》(原题《答横渠张子厚先生书》)原为答张载所问"定性未能不动,犹累于外物"而发。《近思录》收之于卷二第4条。明道谓:

> 所谓定者,动亦定,静亦定;无将迎,无内外。苟以外物为外,牵己而从之,是以己性为有内外也,且以己性为随物于外。则当其在外时,何者为在内?是有意于绝外诱,而不知性之无内外也。既以内外为二本,则又乌可遽语定哉?夫天地之常,以其心普万物而无心,圣人之常,以其情顺万物而无情,故君子之学,莫若廓然而大公,物来而顺应,《易》曰:"贞吉,悔亡,憧憧往来,朋从尔思。"苟规规于外诱之除,将见灭于东而生于西也。……与其非外而是内,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哉?圣人之喜,以物之当喜,圣人之怒,以物之当怒,是圣人之喜怒不系于心,而系于物也。是则圣人岂不应于物哉?乌得以从外者为非,而更求在内者为是也。今以自私用智之喜怒,而视圣人喜怒之正为何如哉?夫人之情,易发而难制者,唯怒为甚。第能于怒时,遽忘其怒,而观理之是非,亦可见外诱之不足恶,而于道亦思过半矣。

谨按:明道所谓的"定性",实即"定心"。朱子于此所解最确:"'定性'字说得也诧异,此'性'字,是

---

① 《宋元学案》卷一七。

② 钱钟书评《休谟的哲学》语,载钱钟书:《钱钟书散文》,杭州:浙江文艺出版社,1997年,第179页。

③ 《朱子文集》卷三六。

④ 钱穆:《国学概论》,第199页。

⑤⑥ 《宋元学案·明道学案(上)》,第542页;第540页。

个‘心’字义。”[①]明道所引“贞吉,悔亡。憧憧往来,朋从尔思”,语出《周易·咸》卦九四爻辞。《说文》:“憧,意不定也。”“憧憧往来,朋从尔思”,意谓心神不宁,心中乱事杂陈纷扰不定,故其朋类从其所思。综观《定性书》,通篇强调的正是一个“定”字,即“内”有所“主”也就是“心”有定见的“内定”之功。这个“内”,明道谓之“性”,实为“心”。明道谓“天地之常,以其心普万物而无心,圣人之常,以其情顺万物而无情”,此论最妙。老子《道德经》云:“天地不仁,以万物为刍狗,圣人不仁,以百姓为刍狗。”明道之论显然脱胎于老子。当然,老子的原意中绝没有当今人们所解读的那种天地对于万物藐视甚至歧视之意。老子所强调的只是“在大自然的天眼看来,地球上的万物,应如刍狗那样自在而天然地消长和繁息”[②]。明道亦以老子之论为根骸,他所强调的是天地本“无心”却能“心普万物”;以天地类“圣人”,圣人本亦“无情”而能“情顺万物”。天地之“无心”,并非天地对于万物“铁石心肠”般的冷酷,而是指它化生万物时的自然而然不留痕迹,毋须刻意而为却终能“普万物”;圣人也并非强捉一个“情”字附和于万物之上,圣人也像“天”一样出于自然而然,所以终能“情顺万物”,表现出了无为而为的“大情”。无心而终能成“有心”之效,“无情”却必然表达出“有情”之验,这都是因为天地和圣人“内有所主”。如钱钟书即曾经引《明道语录》中的说法:“圣人,人也,故不能无忧。天则不为尧存,不为桀亡也”,钱钟书并下按语指出,此即“斯宾诺莎所谓‘上帝无情感’(Deus expers est passionum),不忧不喜。然上帝无情,则天人悬绝,祷祀唐捐;而上帝有情,又下跻众生,无以高异”,[③]指出了中西哲人思路的一致性。钱穆则深刻认识到:“‘性无内外’,则物我一体也。‘心普万物而无心,情顺万物而无情’,即工夫即本体,重心情之体合,而无取乎知识之穷索,亦不必私意为迎合,此明道之所以异夫《太极图》(按,周敦颐作)、《皇极经世》(按,邵雍作)、《正蒙》(按,张载作)诸书也。”[④]

当然,以上程颢重“内”的一面固然是他治学的突出特点,但明道同时也主张“格物”,即明道也有强调内心的体悟必须能够“验证”的另一面,这一点绝不应忽视。《近思录》卷三第 46 即载明道论“不以文害辞”。他指出:

> 文,文字之文。举一字则是文,成句是辞。《诗》为解一字不行,却迁就他说,如“有周不显”,自是作文当如此。

连字成句,以句成文,这似乎是主张“实学”重视“考据”的清儒的“专利”,音韵训诂之学因此成了清儒的看家本领。殊不知此说早在明道这里已经表达得很充分了。明道这里的“文”指文字。联“句”成“文”,当然以“识字”为前提。但如果拘泥于字义那就又会陷入“以文害辞”的陷阱,从而影响语句的正确理解。例如,《诗经·大雅·文王》有“有周不显”句,其中的“不”字是“丕”即“大”的意思。故叶采《近思录集解》解道:“言周家岂不显乎?苟直谓之不显,是以文害辞。”

与长兄程颢的凸显内心体悟相似,程颐也明显走着“内向”之路。如说:“性即理也。”又,“心,道之所在。心与道,浑然一也。”又,“问:‘心之妙用有限量否?’曰:‘心即道也。在天为命,在人为性,论其所主为心,其实只是一个。能通用之以道,又岂有限量?”[⑤]这些都是伊川重“心”向“内”的表示。但伊川除了强调内心体悟外,比较起程颢来,他更加重视“致知”,这一点更为吃紧。《宋元学案》卷一五载《伊川语录》谓:

> 问:“必有事焉,当用敬否?”曰:“敬只是涵养一事。必有事焉,须当集义。只知用敬,不知集义,却是都无事也。且如欲为孝,不成只守一个孝字?须是知所以为孝之道,又须是识在所行之先。譬如行路,须是光照。”
>
> 同条又载

① 《朱子语类》卷九五。

② 范曾:《中国画法研究》,《中国文化》第 39 期,第 3 页。

③ 钱钟书:《管锥编》第一册,北京:中华书局,1979 年,第 43 页。

④ 钱穆:《国学概论》,第 210 页。

⑤ 以上程颐语录均引自《宋元学案·伊川学案(上)》。

问:"敬、义何别?"曰:"敬只是持己之道,义便知有是有非。顺理而行,是为义也。若只守一个敬,不知集义,却是都无事也。"

伊川主张"用敬"须合以"集义"然后下判断。如果说"用敬"主于"向内",那么,集义则主在"向外"。因为这个"义"含有"真理性",是在理解了"理"之后才能作出的判断,这就是伊川所说的"顺理而行,是为义也"的确切涵义。朱熹的解释更为此增添一有力的证据。朱子说:

敬有死敬,有活敬。若只守着主一之敬,遇事不济之以义辨其是非,则不活。若熟后,敬便有义,义便有敬。静则察其敬与不敬,动则察其义与不义。①

朱子解"敬"分别出"死敬"和"活敬",二者的区别就在于是否有"义"来"辨"亦即来"验证""敬"字。这样,伊川与前三子之间实际上出现了如钱穆先生所说的"自与濂溪、百源(邵雍)、横渠诸人为不一道者"的重要差异:周敦颐、邵雍、张载诸人"皆先悬空穷得一宇宙万物之理,而后以我之心合之,……而其言宇宙万物之理者为无验。"②这里,钱穆先生抉发出了早期理学家与二程之间"绝然判迹"③的区别,那就是:二程尤其是伊川集义之"义"亦即其"致知"之"知"的可验证性。这个"义"、这个"知"虽然也属于"知识"的范畴,在这一点上与周子、邵雍、张载并无区别,但伊川的知识需要"义"的判断,这就避免了"知识"沦为"信仰"的可能。我们看伊川,他不仅在向内的同时注重向外,而且竟然又由"向外"的"致知"导向了"格物"。他指出:

凡一物上有一理,须是穷致其理。穷理亦多端,或读书,讲明义理;或论古今人物,别其是非;或应接事物,而处其当,皆穷理也。或问:格物须物物格之,还只格一物而万理皆知?曰:怎得便会贯通?若只格一物便通众理,虽颜子亦不敢如此道。须是今日格一件,明日又格一件,积习既多,然后脱然自有贯通处。又曰:所务于穷理者,非道尽穷了天下万物之理,又不道是穷得一理便到。只要积累多后自然见去。④

伊川特意标举"今日格一件,明日又格一件"的"得道"路径和方法,而"格物"又与"凡一物上有一理"相联系,则这里的"物"已不全如钱穆先生所说的"不假外求"的"内心"之"物"了,此"物"的确已经带有了必须索求"外在于"人的"知识"之内涵。此物之"理",须"格"而求之,并经过"验证"之后吸收即"内化"之。这是一条由"外"而"内","格"而求"理",然后"致知"的路径。所以,钱穆先生体会伊川之学,认为"格物穷理皆我心体内事,自不假闻见也"⑤,似偏在了一边。例如,《近思录》卷三"穷理"第23条,伊川即认为:"凡看文字,先须晓其文义,然后可求其意。未有文义不晓而见意者也。"这里的"文义",是指通过训诂而得知的文字义;后一"意"则是指文字所蕴涵的"义理"。那么,"文"的"本义"绝不能仅仅依靠"向内"求"敬"求"诚"而得以认知,它必须遵循"科学"的方法,通过训诂,第一步,先"认字",下一步才能"成句"、"连文"并且进一步达到"明理"的效果。正如朱熹的"注"所说:"读得通贯后,义理自出。"⑥陈荣捷《近思录详注集评》引东正纯则认为:"朱子注诸经,先释其词,而后及其义。盖据程子此语为定本也。"以此,钱穆先生若谓伊川既重"内"故主张"不假闻见";同时又重"外"故又主张"格物"而"致知",这样就圆融无碍了。

伊川之重"格物",是理学由原先仅仅重"德性之知",向明确地主张"闻见之知"、主"格物致知"的朱熹一派折捩的决定性一环——伊川为朱熹"格物致知"说的提出事先准备了思想方法论的基础。我们看朱子注伊川的"凡一物上有一理,须是穷致其理",朱熹即指出:

所谓穷理者,事事物物,各自有个事物底道理。穷之须要周尽。若见得一边,不见一边,便不该

①⑥ 《朱子语类》卷一二;卷一〇。

②③⑤ 钱穆:《国学概论》,第214页;第215页;第215页。

④ 《近思录》卷三"穷理9"。

通。穷之未得,更须款曲推明。①

要之,二程尤其是伊川,与理学前三子存在如许明显的差异,所以他们对前三子有不尽满意之处。二程早年虽曾经受学于濂溪,学成后却不甚推重濂溪。钱穆先生引《宋元学案》卷一二吕荥阳语:"二程初从濂溪游,后青出于蓝。"又,吕紫微曰:"二程始从茂叔,后更自光大。"二程"至《太极图》,生平更未一言道及"②;二程"于康节图数之学,亦致不满","于横渠亦多异同"③。而《宋元学案》卷一一全祖望所下按语尤其醒豁而重要:

> 濂溪之门,二程子少尝游焉,其后伊、洛所得,实不由于濂溪。是在高弟荥阳吕公已明言之,其孙紫微又申言之,汪玉山亦云然。今观二程子终身不甚推濂溪,并未得与马(司马光)、邵(雍)之列,可见二吕之言不诬也。……予谓濂溪诚入圣人之室,而二程子未尝传其学,则必欲沟而合之,良无庸也。④

如此说来,若是考虑到二程与前三子的重要差别,晦翁、东莱编纂《近思录》似不应将四子的语录同冶于一炉;若是虑及二程在理学史上承上启下的重要地位,尤其应当区别出二程与前三子的不同,这才符合学术史的实际。但是,符合还是不符合学术史的实际是一回事;根据一己的"别识心裁"(章学诚《文史通义》语)对研讨对象作出独特的评判与定夺,这又是一回事。这是两种不同的治学取径。它们对学术史本身的发展所造成的影响和其"自为自在"的学术价值是不一样的。晦翁、东莱作了后一种选择。实事求是地说,后一种取向,当抉择人即晦翁、东莱本身的"别识心裁"也已经"凝固",成为一种"历史的存在",这时,他们当初将四子同冶一炉的抉择,比较起仅仅拘滞于学术史的实际,面对四位学术巨擘的语录只作"实录"式的"记载"来要高明多多了!因为恰恰从晦翁、东莱这种貌似"偏颇",或者说不尽符合学术史实际的选择中透露出了朱、吕二子特别是朱熹的治学理念以及他的某些价值判断。

朱熹原本就有整合诸家学术之志趣。例如:朱熹毕生治学结晶的代表作《四书集注》即有集大成之意味。朱熹自称从 30 岁起便开始对《论语集注》、《孟子集注》下功夫。据《朱熹年谱》,知隆兴元年(1163 年),朱熹即曾取二程及其门人朋友数家之说撰成《论语要义》。后又作《论语训蒙口义》,以便于童子习学。乾道八年(1172 年),朱熹又取二程、张载、范祖禹、吕希哲、吕大临等几家之说,加工荟萃,条疏整理,编成《论语精义》和《孟子精义》,后改名为《集义》。在以上两书的基础上,又进一步修改加工,于淳熙四年(1177 年)完成了《论语集注》和《孟子集注》。在注释《论语》、《孟子》时朱熹即大量引用了二程及他人的说法,故以《集注》命名。

如果再来看一看朱熹的《易》学,对于他为何将四子的语录汇编在一部著作中的学术动机,便会有另一层感性的认知。

宋代《易》学原分化为"义理"、"图书"两派。宋代的《易》学图书派系承接汉代象数派发展而来。《左传·僖公十五年》:"韩简侍曰:'龟,象也;筮,数也。物生而后有象,象而后有滋(滋生),滋而后有数。'"杜预注:"言龟以象示,筮以数告,象数相因而生,然后有占,占所以知吉凶。"

按照杜预的解释,"象"是占卜的结果,"数"则是筮法的结果。占卜起于殷商,筮占则为周代所创。此为象数之义。象数派的特点有三:1.以奇偶之数和八卦所象征的物象解释《周易》经、传文。2.以卦气说解释《周易》原理。3.利用《周易》讲阴阳灾变⑤。

图书派除了以象数解《易》外,他们还信奉"河图"、"洛书"。关于"河图"、"洛书",《易·系辞传》曾经提到过它的来源("河出图,洛出书")。但很久以来没有人知道河图洛书到底为何物。图书派却认为"河图"、"洛书"作于伏羲时代,被祥瑞的龙马神龟负出水面。因图书派指认"河图"、"洛书"有如此

---

① 《朱子语类》卷一五。

②③ 钱穆:《国学概论》,第 202 页;第 203 页。

④ 《宋元学案》,北京:中华书局,1986 年,第 480 页。

⑤ 朱伯崑:《易学哲学史》(上),北京:北京大学出版社,1986 年,第 108 页。

久远神圣的来源,因此图书派尊伏羲而贬周孔,认为"学者当于羲皇心地上驰骋,不当于周孔脚迹下盘旋。"这是图书派不同于汉代象数派的根本之处。

宋代易学发展到朱熹,他乃对义理、图书两派进行总体性整合,这使他成为了宋代易学集大成的人物。从朱熹易学的基本立场看,他倾向于义理派,所以奉程氏易学为宗。然而,朱熹在肯定义理派的同时,对其完全排斥取象的倾向也提出了批评,认为义理一派的不足在于"又似直以易之取象无复有所自来,但如《诗》之比兴、与孟子之比喻而已"①,认为义理一派将取象看成了类似于《诗》之比兴、孟子之比喻的随意性举动,不承认《易》的取象有其来历和根据,走上了偏颇的一路。所以朱熹指出:"《易》之取象,固必有所自来,而其为说,必已具于大卜之官,顾今不可复考,则姑阙之。而直据辞中之象,以求象中之义,使足以为训诫而决吉凶,如王氏、程子与吾《本义》之云者,其亦可矣。固不必深求其象之所自来,然亦不可直谓假象而遽欲忘之也。"②他批评程颐:"《易传》言理甚备,象数却欠在。""伊川见得个大道理,却将往来合他这道理,不是解易。"③朱子要折中图书、义理两派,故终有杂糅两派之意。朱熹的易学虽奉程颐为宗故倾向于义理派,但他认为《易》之取象必有所自来,故对义理派程颐也有不满。他同意图书派所称《易》图作于伏羲时代,又提出了伏羲画卦,周文王作卦辞,周公作爻辞,孔子作十翼的观点。

因为朱熹对义理派不尽满意,对图书派有部分相信,他撰《周易本义》以综合义理、图书两派,该书篇首即赫然冠以邵雍的九图,以表示他兼宗邵雍图书派易学。朱熹又撰《易学启蒙》以进一步发明图书之义。缘此,清初理学清算运动中在弃虚蹈实世风的激荡下朱熹的《易》学受到了黄宗炎尤其是胡渭的严厉批评,此为赘言。

要之,在学术上朱熹素有整合诸家学说的志趣,因此,在编纂《近思录》的过程中他并不在意或凸显二程与濂溪、邵雍、横渠的不同之处,而是尽量寻找四子的相同点,并根据自己的学术理念"别识心裁"地加以编排,从而为理学的发展,为中国学术史留下了这部不朽的巨著。

三 《近思录》编排的内在逻辑体系

《近思录》之不朽,尤其体现在它具有严密的内在逻辑体系上,由此正可以见出朱、吕二子编纂理念的体大思精。关于《近思录》各卷之间以及每一卷内部的各条目的先后顺序之间存在着严密的逻辑关系,历史上不少注家例如宋代的叶采、清代的茅星来、张伯行等都已经注意到并且有过论述。其中尤以最早注解该书的叶采《近思录集解》所论最为精当。叶采于《近思录》各卷前原撰有一小序,此序足以当得《近思录》一书的"提要"与阅读指南。换言之,在阅读《近思录》以前若先细读一下叶序,将大有助于《近思录》的理解。现将原先分散于各卷卷首的叶序撮集一处,移录如下:

卷一道体:此卷论性之本原,道之体统,盖学问之纲领也。

卷二为学:此卷总论为学之要。盖尊德性矣,必道问学。明乎道体,知所指归,斯可究为学之大凡矣。

卷三致知:此卷论致知。知之至而后有以行之。自首段至二十二段,总论致知之方。然致知莫大于读书,二十三段至三十三段总论读书之法,三十四段以后,乃分论读书之法,而以书之先后为序。始于《大学》,便知为学之规模次序;而后继之以《论》、《孟》、《诗》、《书》,义理充足于中,则可探大本一原之妙,故继之以《中庸》;达乎本原,则可以穷神知化,故继之以《易》;理之明,义之精,而达乎造化之蕴,则可以识圣人之大用,故继之以《春秋》,明乎《春秋》之用,则可推以观史,而辨其是非得失之致矣。《横渠易说》以下,则仍语录之序,而《周官》之义,因以具焉。

卷四存养:此卷论存养。盖穷格之虽至,而涵养之不足,则其知将日昏,而亦何以为力行之地哉!故存养之功,实贯乎知行,而此卷之编,列乎二者之间也。

①② 《朱文公文集·杂著·易象说》。

③ 《朱子语类》卷六七。

卷五克治:此卷论力行。盖穷理既明,涵养既厚,及推于行己之间,尤当尽其克治之功也。

卷六家道:此卷论齐家。盖克己之功既至,则施之家而家可齐矣。卷七出处:此卷论出处。盖身既修,家既齐,则可以仕矣。然去就取舍,惟义之从,所当审处也。

卷八治体:此卷论治道。盖明乎出处之义,则于治道之纲领,不可不求讲明之。一旦得时行道,则举而措之矣。

卷九治法:此卷论治法。盖治本虽立,而治具不容缺,礼乐刑政有一之未备,未足以成极治之功也。

卷十政事:此卷论临政处事。盖明乎治道而通乎治法,则施于有政矣。凡居官任职,事上抚下,待同列,选贤才,处世之道具焉。

卷十一教学:此卷论教人之道。盖君子进则推斯道以觉天下,退则明斯道以淑其徒,所谓得英才而教育之,即新民之事也。

卷十二警戒:此卷论戒谨之道。修己治人,常存警省之意。不然则私欲易萌,善日消而恶日积矣。

卷十三辨异端:此卷辨异端。盖君子之学虽已至,然异端之辨,尤不可不明。苟于此有毫厘之未辨,则贻害于人心者甚矣。

卷十四观圣贤:此卷论圣贤相传之统,而诸子附焉。断自唐尧虞舜禹汤文武周公,道统相传,至于孔子,孔子传之颜曾,曾子传之子思,子思传之孟子,遂无传焉。楚有荀卿,汉有毛苌、董仲舒、扬雄、诸葛亮,隋有王通,唐有韩愈,虽未能传斯道之统,然其立言立事,有补于世教。皆所当考也。迨于宋朝,人文再辟,则周子唱之,二程子、张子推广之,而圣学复明,道统复续。故备著之。

今按,叶采将第一卷"道体"提到"学问之纲领"的高度,这一点在朱、吕二子编纂《近思录》的当初其实并非没有异议。朱熹说得很明白:"《近思录》首卷难看……若只读此,则道理孤单,如顿兵坚城之下,却不如《语》、《孟》只是平铺说去,可以游心。"[①]就在《近思录》付梓前,朱熹因虑及《近思录》首卷难读,又曾特意移书吕祖谦,要求吕为《近思录》写一篇类似于"导读"的文字。而吕祖谦将《近思录》第一卷设为"道体"的动机和态度却十分明确。他指出:

> 《近思录》既成,或疑首卷阴阳变化性命之说,大抵非始学者之事。祖谦窃尝与闻次缉之意。后出晚进于义理之本原,虽未容骤语,苟茫然不识其梗概,则亦何所底止?列之篇端,特使之知其名义,有所向望而已。至于余卷所载讲学之方、日用躬行之实,具有科级。循是而进,自卑升高,自近及远,庶几不失纂集之指。若乃厌卑近而骛高远,躐等凌节,流于空虚,迄无所依据,则岂所谓"近思"者耶?览者宜详之。

由此可见,朱、吕二子在《近思录》的编纂理念上原本并不一致。这也从一个侧面进一步证明《近思录》确为朱、吕二子而非仅仅是朱熹一人的学术成果。然而,着眼于学理,伯恭的意见自较朱子合理。作为一部大书,且其中涉及大量形上思辨的哲理性内容,设立一"提纲挈领"的篇章便理所当然。"道体"卷的设立正可谓实至名归。(按,将《近思录》首卷命名为"道体",朱熹原先也是同意的。江永《近思录集注》辑录朱熹论《近思录》,朱熹即谓:"《近思录》逐篇纲目:一、道体……"云云。)"道体"卷的设立,"对《近思录》构成一个完整的哲学体系有着非常重要的作用"[②],既然此卷原即不可或缺,按照学理,则"道体"只能被安排在第一卷。当然,东莱将之"列之篇端"的意思,只是"特使"读者"知其名义,有所向望",即希望读者由"下"而"上翻",并不仅仅在"形下践履"面前敛手收步,能够由"形下践履"上达于"形上思辨",最终得以在哲理的最高层面贯通无阻,进入"得道"的境界。至于首卷以下的其余各卷,"所载讲学之方、日用躬行之实,具有科级",所循的路径正是循序渐进的"自卑升高,自近及远",明白了

① 《朱子语类》卷一〇五,北京:中华书局,1994 年。

② 见束景南:《朱子大传》,福州:福建教育出版社,1992 年,第 332 页。

这一点,也就"庶几不失纂集之指"矣。设若"厌卑近而骛高远,躐等凌节,流于空虚",则已经根本违背了编纂者的本意,"则岂所谓'近思'者耶"?

当然,是否设立"道体"卷与怎样研读《近思录》还不是一回事。从循序渐进,先易后难,避免"厌卑近而骛高远、躐等凌节、流于空虚"的角度着眼,朱熹的读《近思录》法是值得重视的。他指出:"看《近思录》若于第一卷未晓得,且从第二卷第三卷看起,久久后看第一卷,则渐晓得。"(江永《近思录集注》辑录朱熹论《近思录》语。)

"道体"既明,下一步必"知所指归",即是说"道体"的"玄理"只有通过"学习"才能掌握。所以第二卷标明"为学","总论为学之要"。值得注意的是叶采认为"盖尊德性矣,必道问学",意谓内心的领悟(尊德性)离不开"知识"的掌握(道问学)。一个"必"字叶序用得极为斩截,这其中已经暗伏了当日"闻见之知"的"道问学"与"德性之知"的"尊德性"之争的某些重要讯息。时已经历了朱、陆"鹅湖之会"的大辩论,名闻遐迩的巨大影响所及,恰恰在叶序中留下了痕迹:为学的路径究竟是陆子的"先立其大"?还是遵循朱子的"格物"然后"致知"?这一理学史——放大了来看,也可以视为一切学术门类——上认识论、方法论的重大命题,不仅是当年朱、陆两家鹅湖之辩的核心,而且事经鹅湖之会上的朱陆之辩,"道问学"与"尊德性"之争也石波涟漪,感染吸引着众多学者的注意力,成为学界讨论的热点。而从叶采的表达中恰恰可以见出他对重"道问学"朱熹一派的趋之若鹜。

叶采对《近思录》卷三"致知"的理解和阐述最能见出其思想力的深度和逻辑分析的绵密圆融。

人只有在"明理"后才能进一步采取相应的行动,此谓"知之至而后有以行之",故必先"致知"。据此,叶采将《近思录》卷三的编排再细分为三个互相关联的逻辑层次:一、"自首段至二十二段,总论致知之方";然而,欲"知"欲"致",按照朱熹—叶采"道问学"的治学路径又必先"读书",读书为致知的不二法门,故叶序指"二十三段至三十三段总论读书之法",是为二;读书须有门道,"三十四段以后,乃分论读书之法,而以书之先后为序",是为三。至于三十四段以下朱、吕二子何以主张先从读《大学》入手,渐次达于研读儒学各典籍?叶采对此细心体悟并深加厘析,指出:朱、吕二子之所以主张首读《大学》,那是因为始读《大学》,"便知为学之规模次序";读完了《大学》,则当继之以读《论》、《孟》、《诗》、《书》。续读这四部典籍可以使"义理充足于中"。涵养"内功",有了成竹在胸,此后便"可探大本一原之妙,故继之以读《中庸》";《中庸》之精义在使得读者"达乎本原",熟读以后便能够进一步"穷神知化",追求更加高深奥妙的原理,故当"继之以《易》";至此,"理明"而"义精",具备了"达乎造化之蕴"的学养,便应当百尺竿头更上层楼,由"上"而"下",明"体"而达"用",进一步"识圣人之大用,故继之以《春秋》";而"明乎《春秋》之用,则可推以观史,而辨其是非得失之致矣。《横渠易说》以下,则仍语录之序,而《周官》之义,因以具焉"。叶采此论抽丝剥茧,层层绅绎,步步深入而又一气呵成。通过叶采对第三卷的解读,《近思录》一书的精要及编纂理念已大体在是。

传统儒学主张"经世致用"。读书而理明,下一步就该落实于践履修身了,所以卷四设为"存养"。但叶采明慧地指出:"穷格之虽至,而涵养之不足,则其知将日昏,而亦何以为力行之地哉"?意思是说,《近思录》卷四以前探讨的仍然是"纸面上"的道理,这些"外在"的道理还需要有一个"内化"的转换,在"存养"上下一番功夫。换言之,"格物穷理"还需要"存养"助其一臂之力,否则其人所"知"并不稳固,遑论下一步的"为力行之地"?叶采慧眼识珠,据此,他正确地指出,"存养之功,实贯乎知行",卷四"之编,列乎二者之间",即卷四之编排处于从理论到实践的过渡阶段。

从卷五"克治"到卷十共六卷,依次为"齐家"、"出处"、"治体"、"治法"、"政事"。传统儒学主张体用一源,"学"以"致用","理"既已明了,接下来就是践履了。所以,此六卷涉及的均为"修、齐、治、平"之事。

卷十一标明为"教学"。以叶采之序结合本卷的具体内容来看,涉及一个中国传统士大夫"进则兼济天下,退则独善其身"的为人处世准则问题。这一准则中的退则"独"善其身,现在受到了质疑,认为中国人每每信奉"各人自扫门前雪,莫管他人瓦上霜",这种自私自利的毛病,其精神理念的源头即在

“独”善其身。这其实是对传统儒学的一种误读。“独”善其身之“独”既以“善”为前提,则“自扫门前雪”的自私自利本身因与“善”格格不入,故在逻辑上先已被排除于“善”之外。而叶采对《近思录》卷十一士大夫“退”而能够使身“独善”的解读更为此论添一有力的证据。叶采强调教书育人本身即是士君子值得用心从事的“善”业。且士大夫即便“退”而“在野”,赋闲居家,亦仍当“为善”,而此时之“善”,莫过于能够继续行“教学”之道,发挥育人的“余热”。故卷十一“论教人之道”,是涵括士君子“在朝”与“赋闲”两方面的,“盖君子进则推斯道以觉天下,退则明斯道以淑其徒,所谓得英才而教育之,即新民之事也”,这就有力地辨清了现世俗人对于传统儒学“退则独善其身”的误解。

人处世间,青壮年时戮力奋进,已当循规蹈矩,遵道而行。但多见的是时至老年却晚节不保,故卷十二特设“警戒”卷,专“论戒谨之道”,当知“修己治人,常存警省之意”,否则时至晚年“私欲易萌,善日消而恶日积”,强调的是清洁自守,勇于改过。若缺乏自觉性,陷入盲目性,善始而未能善终,待至晚年,连改过的机会也已经丧失,岂非人生不可追悔之大遗憾?

《近思录》卷十三为“辨异端”。此处的“异端”指佛、老“二氏”。《近思录》专设一卷以“辟二氏”,此卷因缺乏理据,是为《近思录》之明显瑕疵。受篇幅的限制,本文不能对此问题详加论述。这里仅想指出一点:理学之所以能够达到中国哲学史、思想史的高峰,决定性的因素即为理学家袭用了“二氏”,特别是吸收了佛教中形上思辨的学术精华,将之与传统儒学中纲常名教的形下践履内容相互嫁接与杂糅,遂使儒学哲理化、思辨化了。如若缺少这一层“援佛(道)入儒”的“功夫”(借用宋儒之论而将“治学”本身进行现代解读,则“治学”亦即“功夫”),理学断断达不到如此高妙的学术水准。无论是周敦颐、二程、张载还是朱熹,佛、道“二氏”都对他们理论体系的架构产生过重大影响,此为不争之事实。但“二氏”尤其是佛氏的“无父无君”,讲求“出世”而非“入世”,此种价值观、伦理道德观又与儒学的纲常名教、“经世致用”存在严重的矛盾与对立。因此之故,理学家一面袭用“二氏”,同时又竭力在理学与“二氏”间划出一道鸿沟,对于佛、老,他们始终报高度的警惕与严厉的批判态度。对于“二氏”有助于丰富中国传统文化,拓深儒学内涵,尤其是大有益于提高中华民族的整体抽象理论思辨力之功绩,理学家一般视而不见或存心回避。因此,“辟二氏”实际上成了理学中必不可少的科目。对于“二氏”,理学家往往不可说而强为之说,带有一种学术上排他的宗派主义情绪。这一点,在《近思录》卷十三连篇累牍批驳“二氏”特别是批判佛氏的言论中有鲜明的表现。因为《近思录》卷十三有此安排,故叶采遂亦作“提要”,认为:“此卷辨异端。盖君子之学虽已至,然异端之辨,尤不可不明。苟于此有毫厘之未辨,则贻害于人心者甚矣”。为何“君子”之学“已至”,即人已有了相当的学养,“异端”之辨遂“尤不可不明”?且为什么若于“异端”“毫厘不辨”便“贻害于人心者甚”?此种说法有没有理据?叶采此类对“二氏”充满偏见的结论除去能够让我们明白,早在宋代,“辟二氏”已在学界司空见惯成为“老生常谈”以外,并没有多少学术上的价值。

《近思录》卷十四为“圣贤气象”。理学家所谓的“圣贤”与“道统”论息息相关,认为自尧、舜、禹、汤、文、武、周公“道统相传”,下至于孔子“传之孟子”,孟子以后,道统便中断了,“遂无传焉”。然而,《近思录》却在原有的道统统绪之外,又挖掘出了先秦的荀卿,汉代的毛苌、董仲舒、扬雄,三国时的诸葛亮,隋代的王通,唐代的韩愈,认为以上诸人“虽未能传斯道之统”,“然其立言立事,有补于世教”①,故“皆所当考”。对于以上诸人,四子固然也有批评,但《近思录》大大扩展了供世人楷模的范围,这也是事实。叶采并进一步指出,迨至于宋朝,“人文再辟”,文明复兴,则“周子唱之,二程子、张子推广之,而圣学复明,道统复续”。由此看来,叶采认为朱、吕二子编纂《近思录》,实带有延续道统不使湮坠的重要使命感,叶采对朱、吕二子学术抱负的此种认知,具有相当的说服力。

(责任编辑 孔令琴)

① 按,《旧唐书·韩愈本传》云:“至若抑杨墨,排释老,虽于道未弘,亦端士之用心也。”《近思录》此说似袭用。参见钱钟书:《谈艺录》,北京:中华书局,1984 年,第 63 页。