

血脉与学脉：从颜元的人伦困境 看他的学术思想^{*}

——一个心理史学的尝试

王东杰

摘 要：清初思想家颜元在为养祖母治丧期间，得知自己身世的真相；也在同一时期，他在学术上从服膺程朱转向了“回归”孔孟。从心理史学的角度看，这两个过程的平行并非偶然。颜元一向以圣贤自期，却深受养祖父的压抑，长期处于心理紧张状态；在学术方面，他也早在不自觉中对朱子学说产生了疑问。身世之变给了他一个解决认同危机的机遇，使其同时完成血脉和学脉两个层面上的“认祖归宗”。此外，颜元也终生面临着延嗣的困扰。这些人伦困境造成了颜元学术思想中血脉意识和学统观念的彼此互渗。

关键词：颜元；人伦困境；认同危机；心理史学

DOI：10.16382/j.cnki.1000-5579.2018.05.001

颜元(1635—1704)初名朱邦良^①。其父名杲，原系直隶博野人，幼为邻县蠡吾巡捕朱九祚(文中多称朱翁)抱养，遂从朱姓^②。而颜元对此一无所知，直到三十四岁，养祖母朱媪离世，颜元哀毁过甚，有旁观者不忍，才将真相告诉他。得知自己的身世，颜元立刻返回博野寻亲，并于养祖父去世后，正式认祖归宗(时三十九岁)。值得注意的是，这个过程同时伴随着颜元学术思想上的一个大转向：为养祖母居丧期间，他处处恪守朱子家礼，却不时嫌其拘束，校以古礼，方悟宋儒所言本非孔、孟正论，从此踏上自立之途——当然，在他自己看来，则是向“尧、舜、周、孔旧道”的回归^③。从隐喻意义上讲，颜元在此故事中几乎同时实现了血脉和学脉两个层面上的“认祖归宗”。

那么，这两条平行线索只是偶然契合，抑或有更内在的联络？颜元每每自述学变，必从守丧谈起，对他而言，此一经验触发深远，绝非一时冲动。然其意义究竟何在？此一问题，以往似乎只有台湾学者杨瑞松曾试加解释，他认为，对一向热衷圣人之道的颜元来说，此次治丧也是一次“行道、体道”的实现，但朱子家礼给他造成的痛苦过于强烈，尽管他努力克制，“可是等到他病重而突然知道自己的真正身世时，整个过程瞬间变成‘以假的礼仪去祭拜假的祖母’的局面”，仪典的“神圣性”轰然倒塌，对“颜元的认同感的完整性，产生极大的摧毁力量”^④。尽管其论述过于简略，但他将颜元的生命和思想关联一处，

【作者简介】王东杰，四川大学历史文化学院教授(成都，610065)。

* 文稿承四川大学“10—20 世纪的中国社会与文化”讨论会同仁和硕士生龚治全同学的批评，也接受了评审专家的意见，谨致谢忱。特别要说明的是，本文论题来自张循先生的提示，我从与他的交流中也得到不少启发。

① “颜元”这个名字是他三十七岁时所改，不过，本文为表述方便起见，通篇称为颜元。幸读者察之。

② 颜父本名颜贾，杲名系朱氏所改(参陈山榜：《颜元身世考》，《石家庄学院学报》第2卷第7期，2005年3月，第68页)。不过，颜元三十七岁时以父亲名义为祖父颜发所立神主，署名为“孝子杲”(参李塋：《颜习斋先生年谱》[以下简称《年谱》]，收在颜元：《颜元集》，北京：中华书局，2012年，第736页。按，本文征引文献，除特别说明者外，皆出自此书，以下只标出篇名)，故本文称其为颜杲。

③ 颜元：《未坠集序》，第397页。当然，身世之变后，颜元并没有彻底弃绝程朱。用他自己的话说，在五十七岁之前，他“尚有将就程朱，附之圣门支派之意”；但五十七岁南游中州，发现“人人禅子，家家虚文，直与孔门敌对”，始决意将孔孟、程朱彻底判为“两途”(李塋：《年谱》，第774页)。此处仅就大致而言。

④ 杨瑞松：《追寻终极的真实——颜元的生平与思想》，新北：花木兰文化出版社，2011年，第27页。

是值得肯定的寻绎方向。实际上,作为一个极重实践的思想家,颜元的观念与其生命经验融会无间,一旦将二者剥离,其思想的冲击力也丧失殆尽,而居丧事件正是颜元一生最重要的转折点。

与杨瑞松一样,我也采取了精神分析的进路,不过不是将目光聚焦于此次丧礼本身。在我看来,丧礼只是一个契机,揭示出长期困扰颜元的心理纠结,并因其身世暴露这一偶然事变,带给他一个突破动力。简单地说,颜元早以圣贤自期,行事做派颇违世俗之道,而深受养祖父打压。在儒家孝道要求下,颜元不得不自我裁抑,长期处于心理紧张之中,而家庭生活的诸多不快又加剧了此一状态。在学术方面,他虽自诩朱子信徒,内心深处却对之不无疑问。因此,身世的暴露给了他一个绝佳机遇,使其得以毫无歉疚地放下孝道重负,并因心理的突然解缚,而焕发出思想创造力,实现了一次学术突破。不过,身世之变仅是颜元面临的人伦困境的一部分。我还要指出,人伦困境如何牵绊其一生,使其分外关注某些议题,进而参与了他整个学术方向的形塑。

本文得益于心理史学开创者埃里克·埃里克森(Erik H. Erikson)提出的两个概念。一是“认同危机”(identity crisis):当一个“年轻人”不得不利用其“童年生活的有效残余和对未来的期许”,为自己“铸造出一个中心性的面相和取向”,及“一个充满活力的统一性”的时候,“认同危机”便发生了。它常给当事人的神经、心理和行为造成多方伤害,甚至将其压垮。但对那些积极调动内在潜力而最终度过危机的人来说,这仿佛“第二次出生”(second birth),予人以完全崭新的生命^①。颜元的表现与埃里克森所述颇为吻合,使我们有理由将之归入同一范畴。另一概念是心理“创伤”:这是“人受到特别突然,或者特别强烈,或者特别奇怪的影响”,却无法“化解”而造成的阻障。它“就像一个无法排出也无法吸收的异物,从一个生命阶段保留到另一个生命阶段”,引发不断的“重复与刻板”^②。在本文中,“认同危机”主要发生在颜元居丧阶段,心理“创伤”则纠缠其一生。当然,颜元既非埃里克森笔下的路德,也非他笔下的甘地,而是栖居于一个与他们截然异趣的文化与社会语境中,我自不能套用完全相同的侦测路径。

一次成功的精神分析建立在分析者和被分析者面对面交流的基础上,通过看似不经意的言说,“卸除”心灵重负,将潜意识缓慢揭开^③。但史学研究不得不依赖那些早已脱离原初情境的史料,它们出现在我们面前之时,已经过一道道修改、加工、汇集、编纂,算不上精神分析的好材料。具体到颜元,可用资料更是有限。我们今日看到的《颜元集》除收有颜元本人著作外,主要就是其弟子们的一些记述,即钟鏊的《颜习斋先生辟异录》、《颜习斋先生言行录》(据钟鏊自己的日记所编)和李塋的《颜习斋先生年谱》,其中又以《年谱》最成系统。据李塋自述,《年谱》于颜元三十岁之前,主要根据颜氏五十四岁所作“自谱”(今已佚)和李氏本人见闻,之后则据颜元日记^④。故综合来看,我们对颜元的了解,只能通过三种材料:一是颜元著述,二是颜元本人的回忆,三是周边人的记录和回忆。通常来说,第一种材料似乎更接近事件发生的原初时空,当然是直接证据;而回忆,无论是本人的,还是旁人的,都已是事后追述,不乏诠释成分,只能视为间接证据。

不过,从本文目的看,直接证据和间接证据都未必实如其名。我同意杨瑞松的看法:尽管我们不知道颜元对往昔的回忆是否准确,但它显示出他“如何去诠释他的年轻生涯”,以及“是哪些事项成为他永恒记忆,而用来建构他的自我的生命历史”^⑤。在这方面,其价值或许还在直接证据之上。同样,以李塋为代表的颜门弟子对老师言行的记录和回忆,固然不可避免地带有个人取舍和解说,但和颜元本人文字对勘,或可将其心结中的一些蛛丝马迹照得分外明亮,揭示出“人类心中那些本质性的力量”^⑥,至少是

① Erik H. Erikson, *Young Man Luther, A Study in Psychoanalysis and History*, New York: W.W. Norton & Company, 1993, pp.14-15。余英时:《朱熹的历史世界:宋代士大夫政治文化的研究》(北京:三联书店,2004年)第12章对宋孝宗心理的分析,也受到这一概念的启发。

② [美]埃里克·埃里克森:《甘地的真理——好战的非暴力起源》,吕文江、田嵩燕译,北京:中央编译出版社,2010年,第70页。

③ 沈志中:《哑哑与倾听:精神分析早期历史研究》,台北:行人文化实验室,2009年,第157页。

④ 李塋:《年谱·凡例》,第699页。李塋特别声言,此谱于颜元“功过并录,一字不为谏饰”。虽有同门王源劝说他更以婉辞,而仍“终无隐曲”(第700页)。

⑤ 杨瑞松:《追寻终极的真实——颜元的生平与思想》,第13页。

⑥ [美]彼得·盖伊(Peter Gay):《布尔乔亚的描摹者》,韩承桦译,收在陈建守主编:《时代的先行者:改变历史观念的十种视野》,台北:独立作家,2014年,第273—274页。

心理史学的合用史料。

采行精神分析路线的一个风险是在史料空缺处的大胆跳跃。坦白地说,我不能为每一个判断都提供直接证据,不过,在这些地方,我尽可能地采用间接证据来弥补。本文的推测至少希望能够最大限度地涵盖史料的可能,并将之构成一个具有内在连贯性的故事。此外,正如已经有论者揭示的,埃里克森的心理导向过于注重“生存的内在维度”,而忽略了更具社会性的因素,使得他对路德和甘地的研究太过“片面”^①。使用他的解释框架,不免容易落入同样的危险。需要声明的是,我并不轻视社会维度(包括组织的和心理的)对颜元思想的影响,但限于篇幅,那只能是另一篇文章的主题。最后,我的兴趣是考察身世之变与颜元学术转变的关联,但无意把心理因素视为后者的唯一动因。具体说来,我不否认前人已经指出的颜元和明清之际思想风潮转变之间的关系,然而就我个人来说,最关注的是他怎样以“自己的方式”来回应和表述这些思潮。

一 身世之变与学术破茧

居丧事件承前启后,将颜元的生活和学术划为两个时期。不过,要了解它对颜元造成的深层心理冲击,我们就必须重建他三十四岁前的整个生命史。为叙述和阅读便利起见,我以其《年谱》为底本,勾勒一份颜元三十四岁之前的大事年表:

明崇祯十一年(1638):四岁。“父不安于朱”,随满洲兵去关东,“自此音耗绝”。

清顺治二年(1645):十一岁。“朱翁侧室杨氏,生子晃。”

顺治三年(1646):十二岁。“母王氏改适。”

顺治六年(1649):十五岁。“娶妻不近”,志在“学仙”。

顺治七年(1650):十六岁。“知仙不可学,乃谐琴瑟。”是年朱翁为其“谋贿入庠”,力抗乃止。

顺治十二年(1655):二十一岁。“阅《通鉴》,忘寝食,遂弃举业。虽入文社,应岁试,取悦老亲而已。”

顺治十五年(1658):二十四岁。“深喜陆、王,手抄《(陆王)要语》一册。”

顺治十六年(1659):二十五岁。“生子,名之曰赴考。”

顺治十七年(1660):二十六岁。“得《性理大全》观之,知周、程、张、朱学旨,屹然以道自任。”朱翁“闻人议先生不应秋试也”,某日“怒不食,三请不语”,先生“大惧”,请罪再三,答应“即赴科考”。

康熙二年(1663):二十九岁。“朱翁及侧室杨子晃,与先生日有间言”,乃“奉翁命,与朱媼别居东舍,尽以南王、滑村民田让晃”。与王法乾订交。

康熙三年(1664):三十岁。与王法乾“约十日一会”,每会,“质学行,劝善规过”。为日记。抄《朱子家礼》。十一月十三日,“子赴考痘殇”。^②

这里所选事件都与本文主题直接相关,不过已涵盖颜元早年生活的多数重大事件。从中可以看到两个内容:一是颜元个人学术志趣的形成,二是他的家庭关系。

颜元言行录中有一条:“思我以易天下,不以天下易我,宏也;举国非之而不摇,天下非之而不摇,毅也。”^③这是颜元晚年所说,不过宏、毅二字确可准确传达其一生的志业性情。这从其学旨路向的变化中可以看出。三十四岁前,颜元为学有四次较大改变:十五岁学神仙导引,惟时间不长即告放弃;二十一岁

① [加]保罗·罗艾森(Paul Roazen):《弗洛伊德及其追随者》,收在[美]特伦斯·鲍尔(Terence Ball)、[美]理查德·贝拉米(Richard Bellamy)主编:《剑桥二十世纪政治思想史》,任军锋、徐卫翔译,北京:商务印书馆,2016年,第346页。

② 李燾:《年谱》,第707—716页。

③ 钟铨:《颜习斋先生言行录》(以下简称《言行录》),第677页。

立志“弃八股业,专事经史及先儒语录”^①;二十四岁接触陆、王学术,“以为孔、孟后身也”;二十六岁转又服膺周、程、张、朱之学,“以为较陆、王二子尤纯粹切实,又谓是孔、孟后身也”^②,三十岁受王法乾影响,更肆力于程、朱学问^③。惟他虽改从程、朱,并未弃绝陆、王,是和同时代许多人不同之处。^④

无论程、朱、陆、王,皆以追摹圣贤为标的,而颜元自称“少年狂妄,辄欲希古圣贤之所为”^⑤,气魄有过之而无不及。这种圣贤人格使颜元成为思想史上的一位“人物”,也为他将前贤一壁推倒、自树门帜奠定了心理根基。在其“狂妄”的背后,则是一种自我做主的深刻意识。他宣称:“六经皆我注脚”乃“陆子最精语,亦最真语”。因“我者,天生本体也,即‘万物皆备于我’之‘我’,六经是圣人就我所皆备者画出,非注我者何?”^⑥而在希圣希贤的途中,他也势必如先圣先贤一般,遭遇重重挑战。颜元二十七岁写信给刁包,就将此压力披露无遗:“某生于世二十有七矣,质赋狂躁,气概浮薄;然有鄙志,深以不能成人耻。意谓奋然以往,道斯有在也,‘虽无文王犹兴’,孟子岂欺我哉!乃气物之拘蔽既深,习俗之网縻复固,一鼓不振,再鼓辄衰。”^⑦然而,他显然是不会退缩的。

其实,颜元的真正压力并不来自理想,而来自现实。自二十一岁准备专力经史,他就暗下决心,放弃科考。在他看来,这两条路线,一条走向圣贤,一条通往俗世,不能相容。而他在践行程朱理学过程中,因言行风貌与周边社会格格不入,也备受讥嘲;他最好的朋友王法乾也因不肯谐俗,被“乡党遐迩”当作一个疯子^⑧。颜元居丧期间,一切遵从家礼,在周围的人看来,想必也是古怪举动。他在当时写的一份笔记里透露:“后世俗坏制湮,有一尽礼者,浮薄之人群起而怪之,笑之,詈之,伺其隙而诋挠之,务欲其败志半废而后已,则虽名为长者,其言亦何可听哉!”^⑨应该就是实录。

俗世的嗤骂令人不快,但颜元可以不理,甚至更进一步强化其“虚拟的成圣感”^⑩;对于自己的“祖父”,问题就不这样简单了。在一个以孝道为本的社会里,常人犹不敢轻违父母之命,何况颜元早以圣贤为志?他很清楚,祖父是按照世俗标准要求自己的。因而,决心“弃举业”后,他仍继续“入文社,应岁试”,以“取悦老亲”。然而,“弃举业”的消息还是传到朱九祚耳中,致其大怒。从朱翁“怒不食,三请不语”的表现看,他很清楚,自己只需稍露威色即可将颜元折服,而也果然如此。尽孝本是圣贤的内在要求,但为此不得不屈从俗道,对颜元来说,岂能轻轻放过,云淡风轻?

从现存资料看,颜元与朱翁因科考而产生的直接冲突,就只有这条。这不等于是,这是一个不重要的问题,相反,它攸关颜元的终极价值取向,是其生命的“中心面相”。这事很快过去,但在风平浪静之后,是颜元的高度自持力。实际上,就在朱翁向其发难前一年,颜元还到易州参加岁试,恰值其妻生下一子,颜元为其命名“赴考”。这似乎只是一个纪念性质的名字,但颜元对赴考本不情愿,以此为子命名,殊非常理。对此一个可能的解释是:尽管生子是桩喜事,赴考则是勉强,但在践行孝道这点上,它们是统一的。故“赴考”一名象征性地传达了孝道对颜元的双重意味:既是对自己生命价值的积极肯定,也是一重沉重负担。

① 颜元:《答五公山人王介祺》,第429页。

② 颜元:《王学质疑跋》,第496—497页。

③ 颜元:《存学编》,第73—74页。

④ 在反出朱学阵营后,颜元对陆王学术仍多回护。钱穆就认为,“其所以排斥周、程、张、朱者”,颇因其“最先所深喜之陆、王”,在心中“潜滋暗长”所致。他还特别注意,颜元于居丧中悟及宋学之误,“正于阳明格庭前竹子故事一例”(《中国近三百年学术史》(上),北京:商务印书馆,1999年,第204、206页)。此外,颜元早年学仙,“娶妻不近”,亦与阳明娶妻当日与道士对坐忘归一事若合符节。

⑤ 颜元:《送安平杨静甫作幕序》,第406页。

⑥ 颜元:《阅张氏王学质疑评》,第493页。此言已在其自立宗旨后,但在他服膺程朱的时代就已宣称:“六经注脚陆非夸,只须一点是吾家。”(李塨:《年谱》,第717页)可知这是其向来的信仰。

⑦ 颜元:《寄祁阳刁文孝》,第430页。

⑧ 颜元:《初寄王法乾书》,第447页。

⑨ 颜元:《居忧愚见》,第570页。

⑩ “虚拟的成圣感”一词承韦兵兄定名,甚是传神。

除了价值观冲突外，颜元和朱翁在日常生活中的关系也日趋紧张。朱氏抱养颜杲，是因朱媪无法生育。据《年谱》，颜元生下数月，“母疮，损一乳，乳缺，朱媪抱乞奶邻姬，不得，则与朱翁嚼枣肉、胡麻薄饼，交哺之”；九岁上学后，朱翁亦“时以钱给先生，令买饼饵”^①，可知朱氏对幼年的颜元还是不错的。但朱翁与侧室杨氏生下朱晃（时颜元十一岁）后，情形立变。《年谱》云：朱翁父子“与先生日有间言”；钟铨为颜元所写传记，也说朱翁生晃后，“稍疏先生”，而“晃后更谗害”^②。貌似一语带过，但从颜元被令与朱媪“别居东舍”看，双方矛盾显然已无法调和^③。朱媪去世后，朱翁父子与颜元冲突更加激化：“晃唆朱翁逐先生，先生乃请买居随东村”（三十四岁）；“晃唆翁百计陵虐先生。一日，谋杀之，先生逾垣逃，忧甚”（三十六岁）；“是时先生尽以朱氏之产与晃，且代偿其债百余缗，而晃又欲夺其自置产，屡兴变难也”（三十八岁）；朱翁死后，“朱晃复谋吞先生随东产，起衅，先生不校”（三十九岁）。^④

后边这几件事已在颜元明了身世之后，尽管冲突升级，甚至面临性命之忧，但对其心理冲击已没有那么大。问题发生在其三十四岁之前，颜元尚不知自己本系外姓，对朱翁溺爱少子，必曾愤愤不平。他二十四岁所写《王道论》（后改名《存治编》），就以“为父母者，使一子富而诸子贫”作比，以肯定井田制的意义^⑤，或就有对朱翁偏袒朱晃的不满。在三十岁左右所写《礼文手抄》的一段按语中，颜元又大谈宗子之义：“观古人，曾祖之小宗即不敢祀高祖，至于次子即不得祀其父，名分何其严！”^⑥时晃已十九岁，元、晃矛盾当较前更烈，而颜元自以为朱家嫡长孙，此段议论明言“次子”，绝非虚发。

颜元曾对王法乾说，时人爱言“仁人之心无怒无怨”，实“不知仁人”。盖“仁人遇弟骂一句，较平人骂之更怒，但转眼便忘，不慝于怀也；当弟打一拳，较平人打之更怨，但转眼便释，不留于中也”。又云：“有人于此，越人射之，则已谈笑而求宽免，道其自卑尊伊之情，望其一念大义而恕己也，无所责望也。其兄射之，则已垂涕泣而求宽免，道其一体骨肉之情，咎其忍心不仁而杀己也，不能无悲愤也。”^⑦对来自“一体骨肉”的虐待，悲愤异常，必有刻骨经验为底样。因此，当颜元征引孟子称舜“不藏怒，不宿怨，亲爱之而已矣”，而谓舜乃“千古之圣”，孟子乃“千古之善言圣者”的时候^⑧，他实际是在表露自己的“怒”与“怨”，只是他强调这无碍“亲爱”而已。

不过，颜元对怨怼所蕴含的破坏力量又异常警觉。他三十一岁赠王法乾语云：人“有一分怨君、父心，即不能保不为乱臣贼子”^⑨。即是一例。但它也恰好提示我们，颜元心中很可能对祖父抱有怨望之情——尽管若我们起颜元于地下，他绝不会认可这个判断（前边讲“怨”“怒”“悲愤”，皆对兄弟而言），实际上，这情绪在他亦是不自觉的：恐怕这种危险念头还未升起，早被其圣贤人格抑制下去。不过，就在他对王法乾的话中，那潜在的怨意还是忍不住以“超我”的方式泄露出来。

即使认祖归宗后，“不怨”这个主题也不断出现在其言谈中。兹从《年谱》摘录两条：“曰：瞽瞍愚父也，而舜齐肃祗载；定、哀庸君也，而孔子鞠躬踧踖。故孝莫大于严父，忠莫大于严君。”（四十一岁）“贾子一问家变。先生曰：‘舜之化家也，其机在不见一家之恶。为子计，须目盲、耳聋、心昧，全不见人过失，止尽吾孝友，方可化家而自全。’”（四十五岁）^⑩《言行录》亦有：“或诉家变。先生曰：‘圣人称舜为大孝，他圣其不孝乎！贤人称曾、闵为孝，诸贤其不孝乎！惟其际变而不失常，故称耳，处常者无称焉。此固人子之不幸，亦人子之大幸也。’引劝以负罪引慝。”^⑪反复称引大舜，以为榜样^⑫。颜元对朱翁、朱晃，

①④⑨⑩ 李塨：《年谱》，第707、709页；第707、726、733、738、740页；第722页；第744、749页。

② 钟铨：《习斋先生叙略》，第618页；王源：《颜习斋先生传》，第701页。

③ 颜元后来说，“承命异居”后，他“三月不能饱，每食必下泪”。钟铨：《言行录》，第636页。

⑤ 颜元：《存治编》，第103页。

⑥ 颜元：《礼文手抄》，第321页。

⑦ 颜元：《四书正误》，第235、240页。

⑧⑪ 钟铨：《言行录》，第625页；第666页。

⑫ 朱晃欲谋杀颜元，颇具戏剧性，可谓大舜故事的简本。无论此事来自颜元自述还是李塨从旁采得，讲述人心中大概都有一个舜的形象：对颜元来说，那是一根标杆；对李塨来说，那就是颜元实际所达到的高度——一个圣人。

的确遵循了“目盲、耳聋”的原则,但他并未“心昧”。“一家之恶”四字就对朱翁父子的作为下了结论。这样,他反复陈说的“不怨”,正是“怨”的流露^①;即使早已脱离朱家,当年的不幸所造成的创痛,仍无法抚平。

处于颜元的境遇,有怨有怒乃人之常情,但他以为“兄宽、弟忍”只是“为俗人言之”^②,他要做圣贤,当然要努力向上,怨怒中恒存亲爱,已是难能,却还不够。宋元以来,儒教提倡一种在人伦困境中行孝,乃至今人看来不无“受虐”倾向的观念,而颜元对此有高度认同。《年谱》四十七岁:“谓夏希舜曰:舜何罪?须知父母不悦,即我之罪;舜何愿?须知感动父母不能,即我之愿。‘愿’字更苦,更精。盖罪犹有事实可指,愿则并无其事,但见父母不允不若,必我心中暗有不可感动者在也。”^③一个“愿”字,将全部忧愤化作成就圣贤的重任^④,然而毕竟遮不去那个“苦”字:朱翁逝世一月后,颜元有日“买食豆腐,怆然流涕。盖先生养恩祖、祖母十一年,未尝特食一腐,今伤腐之入口也”^⑤。委屈和自伤之泪,在完成使命后,终于夺眶而出。^⑥

颜元对朱翁父子的不满,还有一个出口,就是对父亲的怀念。从记录看,颜元的父亲颜杲“形貌丰厚,性朴诚,膂力过人,爱与人较跌,善植树”;朱翁则“有才智,少为吏,得上官意”^⑦,且“性厉介”^⑧。一个憨厚老实,一个精明干练,性格全然相左,颜杲想必很难获得朱翁欢心。颜元说,其父“因不得所后欢,愤愤有遁行志”^⑨,显然不是虚构。惟二人之间到底有何恩怨,前人不说,我们不知。我们知道的是,颜父出走时,颜元只有四岁(按中国传统算法),对父亲大概没什么具体记忆。他对父亲的点滴印象,应都来自母亲叙述,而其母又在其十二岁时改嫁。颜元为父亲所写传记,有一半都在讲颜杲出走的经过(详见下文),另一半写颜杲在辽东故事,仍是听人讲说而得,论到事实的丰富和生动,远不若他为朱翁写的传记。

颜杲因和朱翁不睦,而将妻儿抛开,一走了之,杳无音信,实在不能算负责的男人^⑩。然而这不妨碍他成为颜元思慕的对象。颜元十九岁时,朱翁遇讼(具体原因不详)遁逃,元被逮入狱,“作文倍佳”,其老师有“是子患难不能乱,岂凡人乎”的品评;及至“讼解,因思父,悲不自胜!”这是《年谱》中首次出现颜元思念颜杲的内容,而其表述方式提示我们,他在狱中虽表现得异常平静,内心其实充满了委屈,“思父”正是这情绪的自然结果。父亲于他已成温情的象征,恰和(养)祖父的无情形成对比。此后,相关记录不断出现:二十二岁,“元日望东北四拜父,大哭恻,作《望东赋》”^⑪。三十一岁,某日“有所感,思父悲怆!”三十二岁,“入京秋试,拜寻辽东人,求传寻父报帖”^⑫。

① 法国精神分析学家米歇尔·吉布尔(Michel Guibal)说:“否认的时候既是压抑也是压抑的解除。”一个人无法认清自己言说中的感情,但“否认”反而达到了“认识”的目的,“实现了情感到理智的转化”。《拉康、精神分析与中国文化》,霍大同译,收在霍大同主编:《精神分析研究》第1辑,北京:商务印书馆,2015年,第15页。

② 钟铨:《言行录》,第625页。

③⑤⑫ 李璫:《年谱》,第753页;第739页;第723、724页。

④ 即使在身世已明之后,颜元仍恪守对朱翁的义务。三十五岁:“时先生虽知身非朱氏,而念翁、嫗抚养恩,又以翁性厉,未敢质言也。……时往刘村问朱翁安,朔望往行礼,米面逾月一送,酒钱、日需物,无时”。三十六岁:“迎朱翁养于随东,复事祖常仪。”李璫:《年谱》,第727、732页。

⑥ 在孝道压力下,明清士大夫父子关系的紧张,见赵园:《家人父子——由人伦探访明清之际士大夫的生活世界》,北京:北京大学出版社,2015年,第141—149页。由于父亲很早就离家出走,颜元自觉有代父行孝之责,因此,他和养祖父之间其实更像父子关系。

⑦ 李璫:《年谱》,第707页。这里的描述与颜元在《巡捕朱公行实》(第583—584页)、《父颜长翁事迹》(第584—585页)两文中的描述意思是相同的,只是更为简练。

⑧ 颜元:《祭无服殇子文》,第552页。

⑨ 颜元:《父颜长翁事迹》,第585页。

⑩ 颜杲是主动追随清兵而去,王源则谓其“被掠去辽东”(王源:《颜习斋先生传》,第701页),乾隆《博野县志》所述相同(吴璠、朱基修,尹启铨纂:《乾隆博野县志》,乾隆三十一年,卷五,第8页A)。这显然是不对的,但通过把颜杲出走说成被迫而为,就可以将其从不负责任的负面形象中解救出来。事实上,当时流行的孝子王原故事(详后文)的一个版本,就有一位离家出走的父亲,被明确指责为“非丈夫”、“薄幸”。参看天然痴叟:《石点头》,收在东鲁古狂生等:《醉醒石·石点头》,北京:华夏出版社,2013年,第225页。

⑪ 李璫:《年谱》,第710—711、712页。钟铨《习斋先生叙略》则谓:颜元“志欲东寻,以厌于朱翁,不果,作《望东赋》,每朔望节令必东北乡遥拜父,四时继以哭”(第618页)。交代了颜元“大哭恻”的缘由,正和其父不得朱翁所喜有关。

颜元思父,必不止此数次,而这几条被特别录出,一定有更特殊的缘由,惟今已无法追考。不过可以肯定:对父亲的思念,和他同养祖父关系出现裂痕分不开^①。在朱翁那里的受挫,使其和同样与朱翁不睦的颜杲在心理上发生了叠合。这叠合产生了两方面效应:一方面强化了他的责任感,使他感到自己有必要承担父亲未尽的孝道。在为养祖母治丧期间,颜元“恻父出亡,不能归与敛葬”,决定代父“承重”,以致“过哀病殆”^②,就出于此一心理。另一方面,却也给他一个发泄机会。在颜元信奉的价值体系中,怨怼祖父乃大逆不道,思念父亲却值得大书特书。可以想见,在他“思父”的哭声中,充满了委屈、悲愤和自怜。换言之,对父亲的孝思,正以一种迂回方式表达着但同时也缓解并掩盖着他对养祖父的不满。

这样,三十四岁之前的颜元是异常压抑的:他为自己设计的道路被朱翁粗暴打断,又在日常生活中遭遇苛待,而他所信从的道德准则要求他不能有丝毫不满,更使其多了一重抑郁^③。试想,在此愁云惨雾之中,突然得知自己本非朱姓,岂非拨云见日,立地解脱?对颜元来说,这意味着再无人可以阻止自己,他可以真正做到“天下非之而不摇”了。此后他仍尽力服侍朱翁,但这举动在心理上的意义变了:这是为了报答养育之恩^④,而非与生俱来的使命。

颜元后来不断回忆这段经历。如康熙八年十一月三十五岁时所作《存学编·性理评》:

至戊申(康熙七年——引者),遭先恩祖妣大故,哀毁庐中,废业几年,忽知予不宜承重,哀稍杀。既不读书,又不接人,坐卧地炕,猛一冷眼,觉程、朱气质之说大不及孟子性善之旨,因徐按其学,原非孔子之旧。是以不避朱季友之罪而有《存性》、《存学》之说,为后二千年先儒就参杂之小失,为前二千年圣贤揭晦没之本源。

他宣称,若非此段曲折,他“将日征月迈,望程、朱而患其不及,又焉暇问其艰否哉”^⑤,颇有庆幸意味。虽是针对学业立言,终不能与朱媼之死解脱干系。此处“哀稍杀”数字,下笔克制(当然,“稍”字也应准确描写出颜元的实际心情。毕竟朱媼于其有恩,颜元对养祖母是有深情的);不过,连用“忽”“猛”几个表急速的字眼,则将其突破心理障碍之后的顿悟感和盘托出,而随后一个“徐”字,又使人想见其立论之慎——然而,没有“猛一冷眼”,又何来“徐按其学”?^⑥

颜元将身世之变和学思之变连贯一气,提示在他心中,“忽知予不宜承重”带来的解放,不仅是人伦的,而且是学术的。他在晚年也提到此事,不及此处生动,但云:

至康熙戊申,遭先恩妣大过,式遵文公家礼,尺寸不敢违,觉有拂戾性情者,第谓圣人定礼如此,不敢疑其非周公之旧也。岁稍,忽知予非朱姓,哀杀,不能伏庐中。偶取阅《性理·气质之性总论》、《为学》等篇,始觉宋儒之言性,非孟子本旨;宋儒之为学,非尧、舜、周、孔旧道;而有《存性》、《存学》之作,然未敢以示人也。^⑦

仍是将“忽知予非朱姓”和思想取向的变化通贯起来^⑧。可是他这里用了一个“偶”字,似乎他对宋儒的反思是无意中寻到的结果,并不符合实情。身世之变引发学思之变,应是其放下精神包袱后,蓄积已久

① 颜元曾说自己“幼少梦梦”,并“不晓寻父之为急”;及“弱冠”之后,才“号天踵地,誓死寻亲”(颜元:《辞魏帝臣见招》,第467页)。在时间节点上也恰好和朱翁生子这一事件相呼应。

② 李塨:《年谱》,第725页。

③ 颜元大病,不止为朱媼居丧一次。他自述二十五六岁时,“因所遇之艰,忧郁成疾,但看书、思事即心痛,或耳聋、或骨蒸,乃喟然叹曰:‘天限我也!’悠悠忽忽,欲以庸众终矣”(《答五公山人王介祺》,第429页)。虽不能确知其因,必和祖父的阻挠虐待有关。事实上,年轻时候的颜元,生活极不开心,曾自以为活不过三十岁(李塨:《年谱》,第787页)。

④ 颜元三十七岁起,在日记中将朱翁、媼改称“恩祖、恩祖妣。”李塨:《年谱》,第736页。

⑤ 颜元:《存学编》,第74页。此处所提“朱季友”是明初一士人,因所献书被成祖认为“诽谤圣贤”而受罚。详见余辉、方志远:《明初朱季友献书一案始末及其影响》,《地方文化研究》2014年第1期,第67—75页。

⑥ 他在《存性编》中对悟道过程的自述,则连用几个“猛”字——“猛思朱子盖谓气质之性而图也,猛思尧、舜、禹、汤以及周、孔诸圣皆未尝言气质之性有恶也,猛思孟子性善、才情皆可善至论,诚可以建天地,质鬼神,考前王,俟百世,而诸儒不能及也。”(第20页)

⑦ 颜元:《未坠集序》,第397页。

⑧ “忽知予非朱姓”和“忽知予不宜承重”语义相类,指涉相关而侧重不同:后者重在解放,前者重在新生,从中可以看出颜元不同时期的心境。

的思想能量喷薄而出所致。不过这也要有思想能量的蓄积在先,否则欲喷发而无物,也就不会有“思想家”颜元了。照他自述,他在奉守文公家礼过程中,已深感“拂戾性情”处,惟“不敢疑”而已。然而“不敢疑”不等于不疑。实际上,在《礼文手抄》按语中我们已不止一次读到颜元的疑虑:“然古人之礼,朱子之言,非可轻议,姑以存疑。”甚至已非疑问,而就是指摘:“元素笃服朱子,推为圣人,观此处所言所行,则动容周旋中礼与夫人伦之至尚或少欠,余岂敢阿其所好,而不舒一得之愚哉!”^①这都提示出,即使在笃服朱子时期,颜元独立的个性仍难被克服。

随着身世真相的解开,心理障碍的解除,其学术自信也迅疾增长。然而,这方面我们仍不能将目光局限于守丧时期。已有学者指出,早在学变前,颜元就产生了后来的许多想法,并非居丧悟道后,便从此不同^②。我要补充的是,颜元的气质本与朱子之学不甚合拍。他和养祖父母本住城中,自朱翁遇讼家落,经颜元劝说,迁回乡下,而“日费尽责之先生”。元则“耕田灌园,劳苦淬砺。初食藟稊如葵藜,后甘之,体益丰,见者不以为贫也”^③。艰苦卓绝,遇险愈强,令人想起他那“性朴诚”、“爱与人较跌”的父亲;而他后来反对讲说,提倡实习,其神髓也像极了笔下的颜杲:“上唇微短,语艰如也。好植树,所植必成,尝云:‘欲实又欲深,棒椎也扎根。’”^④无怪与李塨交往甚密而笃守程朱之学的方苞说:“习斋之学,其本在忍嗜欲,苦筋力,以勤家而养亲,而以其余习六艺,讲世务,以备天下国家之用,以是为孔子之学,而自别于程朱。”^⑤的确,就学术气质论,习斋之学深受农民文化滋养,至少不亚于他从士大夫传统中得到的启益。方苞这样一个世家子弟,敏感地把捉到这种差异的根源。

另一方面,颜元又是自我意识极强的人。他和王法乾在三十岁订交后,“每会,二人规过辨学,声色胥厉,如临子弟;少顷,和敬依然。大约先生规王子腐旷,而王子规先生以流杂霸也”^⑥。颜元初觉“一切忧郁俱释,颇得乐趣”,学“有日进之势”;而次年因为就馆,“日与童子辈讲课时文,学遂退”^⑦。事或真有,然其在潜意识中是否真觉“乐趣”,不无可疑。明以来理学家开展“批评与自我批评”,彼此不假颜色,乃是常态,颜元也应是真心欢迎,但闻过不快,圣贤不免;何况“腐旷”、“流杂霸”到底是性情所拘,还是学力不逮,也很难论断。因此,次年之“学退”是否尽由外在条件所制,抑或是其自身疑虑造成的不自觉怠惰,对于他这样一个宏毅之人来说,其实也大为可疑。

在理学家系统下,劝善规过乃是要“变化气质”,可是怎样看待“气质”,颜元自有主张。他自立之后,大驳程朱“气质之性”说,以为“气即理之气,理即气之理”,故理固善,气也不恶;强调要区分“习染”、“引蔽”与“气质”,个人质性难免偏颇,却不可“将天生一副作圣全体”,仅因“参杂以习染”,便“谓之有恶”。只要各因气禀,“就各人身分,各人地位,全得各人资性,不失天赋善良,则随在皆尧、舜”;强迫人“变化气质”,犹如“必平丘陵以为川泽,变川泽以为丘陵也,不亦愚乎?”^⑧这是颜元思想同理学分道的起点,重要性不言而喻。但由此反观,也可知颜元此前早对程、朱对“气质之性”的贬抑感到不安。按照他的逻辑,气质与生俱来,将气质界定为恶,岂非就是否定自我?这是把“我”视为“天生本体”的颜元很难接受的^⑨。故

① 颜元:《礼文手抄》,第339、378页。

② 张循:《天挺英豪中用否?——“颜元”的学思历程与清初士人文化的两个风势》,四川大学“10—20世纪的中国社会与文化”第75次讨论会,2016年9月30日。商伟也强调颜元对朱熹思想的继承性,并提出:“颜元被赞誉为开启清初思潮的原创性思想家,可是我们却找不到什么证据来说明他的原创性。”《礼与十八世纪的文化转折:〈儒林外史〉研究》,严蓓雯译,北京:三联书店,2012年,第63—66页,引文在第65页。

③⑥ 李塨:《年谱》,第711页;第716页。

④ 颜元:《父颜长翁事迹》,第585页。

⑤ 方苞:《李刚主墓志铭》,《方苞集》,上海:上海古籍出版社,2012年,第247页。这几句话被光绪《蠡县志》的编者抄作对李塨本人学问特点的总结(韩志超、何云诒修,张琰、王其衡等纂:《光绪蠡县志》卷之六《名贤》,光绪二年刻本,第12页B),其实颇不类。

⑦ 颜元:《答五公山人王介祺》,《存学编》,第429、74页。

⑧ 颜元:《存性编》、《存学编》,钟铨:《言行录》,颜元:《四书正误》,第1、46、649、230页。

⑨ 学变之后,颜元和友人、生徒的规过活动并没有停止。不过,如同他继续侍养朱翁一样,同样的活动,意义已变:规过是要“使人去其本无”,而不是“使人憎其本有”(语出颜元三十六岁时致孙奇逢书,李塨《年谱》,第731页)。颜元当然可以接受。

“拂戾性情”绝非其一时感受,必是长期不适的结果^①。否则,我们也就很难解释,他何以仅由一暂时性的体验,就开始怀疑朱子家礼,进而否定整个理学,甚或将孟子以下的儒家道统全部推翻^②。他在知晓自己身世后,在很短的时间内就写出《存性编》,不久又著成《存学编》^③。这都表明,其论点实早有积蕴,惟被其压抑于内心之中,此时则一泄而出而已。^④

所以,颜元学变绝非一时机缘凑泊,而是较长时间潜流的喷涌。不过,重要的不是其思想是否具有连续性,而是颜元自己怎么想。他曾跟人说,在养祖母丧礼之后,他“病废几至灭性,诸事忽忘。丧前所读书,今见之若未握卷者;丧前所交人,非熟晤则忘”^⑤。说这番话是为求得友人对他某次失礼的谅解,但以颜元性格看,也绝非作伪,那当然就是真的病了。不过,换一角度,这不也是颜元在表达他遗忘过去、重获新生的希望?尽管历史的连续无法斩断,但不影响颜元在论述上将之切割为两个时期。换言之,无论其思想是否在“客观”上具有一贯之处,但在“主观”上,经过身世之变的颜元实以为自己一切从此不同了。

这里的一个典型例子,是他“壮岁守宋儒学时所作”的《王道论》^⑥,后被改题《存治编》^⑦,以与其悟道后的“存”字头著作相匹配,而他并未交代改题的始末和缘由。此书完全被安置在一个新的思想体系中,似乎完全忽视了它并非其学变的结晶。实际上,是书所讨论的井田、治赋、学校、封建等,是思想史上儒家诸派共同瞩目的大题目,宋、明儒家尤关注之,颜元此书无疑受到他们影响,也反证宋儒并不像他讲的那样只知静坐、读书。不过,承认了这一点,颜元思想的革命性和学变的意义岂非都要大打折扣?当然是他本人及其弟子不能接受的。^⑧

书题的修改只是颜元身世之变后易名行动中的一环。通过更改符号,他得以将过去各种零散、模糊的认同转聚起来,加以清晰化,并产生出更多、更清晰的认同,以重新界定自己的身分和信仰。三十五岁完成《存性编》后,他将斋号从“思古斋”改为“习斋”。“思古”是其服膺宋儒时所取,“习”才是他自家体贴出来的宗旨,标志着他开始有意识地走自己的路了。三十七岁那年,他更放弃了使用近二十年的“朱邦良”一名^⑨,更名“颜元”^⑩。尽管还要再过两年才能归宗,但这在颜元的一生中绝对是个决定性的时刻:他由此获得了“第二次出生”,真正成为自己。

① 以往的思想史研究多把颜元对“气质之性”的批判视为一个更广泛的思想潮流的一部分(如[日]沟口雄三:《儒教史——宋代至近代》,龚颖、孙道风译,收在《中国思想史——宋代至近代》,北京:三联书店,2014年,第103、107页)。这当然有道理,处于同一时代同一思潮中的思想家对同一观念的把握,常是佛教所谓“共业”的结果,但他们走向同一目标的过程,也往往各有因缘和途径,彼此未必能够相换。本文对颜元的解释,就不适合黄宗羲、顾炎武、王夫之等沟口将之置于同一大业下的人物。

② 其晚年曰:“孟子后之道之学,二千年总成一大谎。”李塨:《年谱》,第776—777页。

③ 颜元得知自己身世真相的具体日期,《年谱》未详,惟此条之前是“十月一日”事,此下乃“十一月十一日”事,则此事当在此两者间。又据《年谱》,《存性编》著于次年(1669)正月,则其开始动笔,距其身世之变还不到两个月,写作速度也很快,似乎最多一个月就完稿了。而《存学编》写于本年十一月(李塨:《年谱》,第726、730页)。在一年之中,颜元就完成了他最重要的两部思想著作。

④ 河合隼雄曾征引荣格的观点,强调“创造性”的心理机制和“心理能量由无意识流向意识”的过程有关。他并指出,在此之前,创造者常经过一个心理能量由意识向无意识流动的“退行”阶段,此时人往往变得非常“懒惰”(氏著《童话心理学》,赵仲明译,海口:南海出版公司,2015年,第75页)。颜元悟道前“既不读书,又不接人”,盖即此一阶段。而正是在这“懒惰”期中,原先被抑制的观念开始慢慢向意识层面回流。

⑤ 颜元:《与彭永年书》,第464页。

⑥ 李塨:《存治编·书后》,第118页。此文写于康熙乙酉年(1705年)二月,是时颜元已亡。

⑦ 并无材料证明《存治编》的题目是何时所改,惟《年谱》五十三岁(1867年)有“塨与张文升推衍《存治》,文升著《存治翼编》,塨著《穆忘编》,先生订正之”的记载(《年谱》,第760页),则必是在此之前。

⑧ “先生自此,毅然以明行周、孔之道为己任,尽脱宋、明诸儒习袭,而从事于全体大用之学,非二千年学术气运一大关乎!”这是其晚年弟子王源在《年谱》三十四岁学变条所下按语(《年谱》,第726页),也代表了颜李学派的共识,可算是该学派信仰的一个集体“神话”。真相当然不这么简单,但这简洁而崛截的断语却赋予整个事件高度的戏剧性,在许多思想革命者的传记中都可看到。它为一个学派赋予了“时间开始了”的意义。

⑨ 邦良一名是他十九岁“入庠”时所用。李塨:《年谱》,第711页。

⑩ 李塨:《年谱》,第726、736页。颜元自三十四岁得知自己的身世后,经过一年多的追寻,直到三十六岁那年的闰二月才找到故家和亲族(同书,第732页),次年即改名颜元,但《年谱》中没有交代改名的具体时日。

二 延嗣之苦与人伦创伤

上文试图检讨身世之变对颜元学术变局的意义。然而,认祖归宗并未使其彻底解脱,他依然陷于人伦困境,只是故事换了线索而已。此时不再有一个强势的祖父来压制他,然而按照他对人伦秩序的构想,他的生活仍然残缺不全:他无父无子。这使其隐忧在衷,难以自释。

父亲的突然消失,无疑对幼小的颜元造成了持久的人伦创伤^①,这使他一辈子向往一个完整的家庭生活。也正因如此,颜杲始终没有退出他的心理生活。如前所述,至迟从十九岁,父亲就成为颜元的一根情感支柱,代表着家庭中的温情一面。据李塉说:颜元后来之所以改名为“元”,是因“元、园同声。先生念初生名园,父知之也”^②。换言之,是为了方便父亲识认,可知其心中所盼。其实,据颜元自称,颜杲为其所取乳名是“园儿”^③。较之孤零零一个“园”字,更多几分怜爱。想必在颜元对颜杲的有限记忆中,“园儿”两个字关联着一些非常温暖的时刻,只是我们一无所知。但可以肯定,这个名字乃是他和父亲心灵沟通的密码。^④

我们知道更多的是那些更“正式”的层面:父亲对于他,代表了社会礼仪秩序中最核心的一环。自三十岁践行朱子家礼,颜元坚持于朔望之日“拜祖父母四,东向拜父四”,元旦、冬日增至六次。及朱媿去世,他独居随东,“每出无所告,反无所面,即怅然;晨盥后,无所谒,辄悲楚”,乃于三十六岁“立父生主,刺指血和墨书牌,出告反面,晨参,朔望行礼,一如在堂”。这块牌位维持着颜元整个生活的节律,使其心灵重新安稳,对他的意义相当重要。因此,《年谱》记录颜元启程归宗的仪式,仅用了寥寥数字,而颜杲的生主几乎吸引了我们的全部目光:“告父祠,奉生主升车,随之西归。”^⑤颜元和颜杲在此已合二为一,这是颜元的归宗,也是颜杲的归宗。

在事实层面上,是颜元将父亲领回了颜家门庭,而在象征的层面上则恰好相反:颜杲被设定为此过程的引导者。三十七岁找回颜家后,颜元已做好归宗打算,遂在除夕日以颜杲的名义立祖神主,“于其祭也,曰:‘孝子某使蒙孙元致祭’”。归宗后,仍以颜杲名义立曾祖妣神主,而以其殁子赴考附食,建立了一个以颜杲为中心的五服系统^⑥。意义很明显:通过以父亲的名义行孝,颜元也履行着对父亲的孝道。

父亲也为他提升自我提供了驱动力。他日记有段话:“思后儒每以‘一警策便与天地相似’自多,不知人子原是父母血气所生,但不毁伤污点,便可仿佛父母形体;然必继志、述事,克家、幹蛊,乃为肖子耳。”^⑦“继志、述事,克家、幹蛊”,至少在字面上,都是儒者常言,但这是他刚刚寻到颜氏家族后不久所写,必是深富情感,而非泛泛而论。通过将自己的行为描述为对父母(其实就是父亲)志业的承继(注意“肖子”一词),颜元为自己赋予了更深厚的道德动力。他曾告人:“人生产业、身体、性命皆祖父之遗”,若“不可得兼”,最重要的是“勿坏性命”,要在不可“丧志”^⑧。倘若一个人意识到自己乃是父母之“遗体”,自己的视听言动就是父母的视听言动,自然会更乐于践行德行,因为他是在光耀父母:“思斋戒日,有不悦宜宽之,曰先考之量容之也;有交财宜让之,曰先考之惠及之也。”^⑨显然,对颜元来说,这个原则绝不会仅限于斋戒日。

从颜元对颜杲的各种叙述和表现来看,“父亲”在他那里始终没有获得更为具体和生动的内涵,而主要就是一个人伦价值的符号。当然,这并没有削弱它的作用力,相反,父亲在现实生活中的缺席,恰好

① 杨瑞松已注意到“‘父亲’这个角色的缺失”对颜元造成的“严重的失落感”,及对其日后“生命经验”的剧烈冲击。氏著《追寻终极的真实——颜元的生平与思想》,第14页。

②⑤⑥⑦⑨ 李塉:《年谱》,第736页;第715、727、733、736页;第740、741页;第732页;第767页。

③ 颜元:《父颜长翁事迹》,第585页。

④ 颜元接人手书,“见‘唯恐归罪于父’一语,为之鼻酸欲泪”,以为此“足征爱父之心”(《与贾子一书》,第463页)。其实此语乃时人常言,颜元有此反应,殆是移情所致。

⑧ 钟铨:《言行录》,第662页。

给了颜元一个用自己的理想将之填充起来的机会。他晚年尝告人:“子有祖父在,礼不得专行。”一切善言善行“须潜乎祖父,若自其己出,而我奉行之者,乃善。此吾在朱氏时所自勉也”^①。惟朱翁性情严厉,对他造成严重的压抑感。此时的颜元则完全自由(他实际已经成为家长),可以“专行”己志了。但孝道原则仍要求他想象出一个父亲,可是这个“父亲”实际却是颜元用自己的价值观投射造成的(这就是为什么他是一个“肖子”之故),和那个专力务农的颜杲相去甚远:他用父亲的名义为自己创造了一位父亲(因而他在无意中成为自己父亲的“父亲”)。这在他把父亲领回家这个举动中清楚地表达出来:这既是他对儒家伦理的自觉践履,也是他迫切的情感需求。

以五十之龄出关寻父,在颜元一生中,是仅次于身世之变的一场大戏,也是其一生事业的高潮。前边说过,他心中早蓄此念,只是碍于朱翁,不敢施行,不过他三十七岁学习占卦术,就是为了筹措路资;归宗后,本拟出寻,又遇三藩之变,“塞外骚动,辽左戒严,不可往”,兼之欲“为父母立一血嗣”,又迁延数年,因感觉年迫老大,乃毅然出关^②。周折困苦,艰辛备尝,终于找到父亲遗骨,奉主还乡。事后,颜元还写了一篇《寻父灵应记》,详细描述其间发生的诸般灵异,表示自己虽不知此种种“神应”系“考为之乎”抑“神使之乎”,但“神之力量,神惠不敢忘也;考之灵,考慈不敢泯也”^③。显然,此文就是要向神明(文中提到城隍与关帝)或颜杲的魂灵表达感激,而同时也使读者获知颜元的举动感格神鬼,至少获得了父亲在天之灵的认可^④。然而,这努力也再一次提示我们,颜元一直在用自己的价值观想象颜杲,而他抛弃妻子的父亲也已被他有意无意地用儒家伦理观理想化了。^⑤

商伟在关于《儒林外史》的研究中注意到,吴敬梓笔下那位郭孝子与颜元的事迹高度类同,而《儒林外史》这段描写和《年谱》中有关段落存在“或许并非巧合”的“对应”。他并指出,孝子寻父是明清小说戏曲反复出现的主题,且都以明人王原事迹为母题。而各种有关王原的记述,都充满了“梦境、预兆、奇迹和神的意志之显现等情节”^⑥。这为我们理解《寻父灵应记》提供了一条重要线索:在那里,“梦境、预兆、奇迹和神的意志”,一个都不缺少。我们当然不能据此认定颜元是有意抄袭王原事迹,事实上,他根本没有提到王原,但王原是直隶文安人,距博野不过100多公里路程,且以之为模特的故事当时流传甚广,颜元这样一个孝子若毫无接触,似不可能;而这些故事对他造成强大的心理暗示,促使其下意识地效仿原型,乃至借用相似框架诠释自己的经历,亦不足奇。惟无论如何,颜元都以其实际行动成就了彼时社会认同度最高的一种道德典范,可谓优入圣域的关键一环。

有趣的是,颜元为父亲所写传记,也提到一个类似事件。文中讲颜杲出走前夕(“初六夜”),对颜元母亲道:“昔有人不得于父,自创二刃不死,鞅鞅出披剃为僧。其后二子皆登第,擢显职,访求得之。恳还,卒不许,诰封亦不受,曰:‘吾既不得于父,焉用家?焉用子?’”这番话必得自颜母复述,时间记忆如此清晰,可以想见颜母对此一定印象深刻,曾在幼年的颜元面前反复陈说。这个�故事的具体情节和王原

①② 李塨:《年谱》,第763—764页;第735—736、756页。

③ 颜元:《寻父神应记》,第421页。

④ 颜元六十八岁时写有一文,讲束鹿孝子王化麟寻亲故事,亦津津于其间的神异事迹,并明引《尚书》“至诚感神”一语以解(《孝子王化麟寻父记》,第421页),正是其在《寻父神应记》中呼之欲出而终于未说的话。

⑤ 颜元将父亲塑造成兼情感与价值于一体的理想形象,提醒我们注意到他的另一特质:母亲在其生活中的作用似乎异常薄弱,唯一的例外也是功能性的,就是闻知父亲身世之初,“先生大诤!往问嫁母,信,乃减哀”(李塨:《年谱》,第725—726页)。这是否因其母改嫁,对他是一耻辱?似也不然,因他自己并不讳言此事。若和同时期许多士大夫相比(参看熊秉真:《建构的感情——明清家庭的母子关系》,吕妙芬主编:《明清思想与文化》,北京:世界图书出版公司北京公司,2015年,第2—26页),颜元生活中“母亲角色”的缺乏是非常显眼的。如果我们考虑到,在中国传统中,“父亲被看作是价值和道德系统的正式的和官方的方面的代表,母亲则是非正式的和非官方的方面的代表”(霍大同:《代情结——中国人梦中的母与子》,霍大同、谷建岭主编:《精神分析研究》第2辑,北京:商务印书馆,2016年,第36页),则可以发现,颜元感情生活里“非正式”一面的阙如正和其儒学思想中的“原教旨”倾向相应。

⑥ 商伟:《礼与十八世纪的文化转折:〈儒林外史〉研究》,第76—81页(引文出自第81、77页)。按王原之父因逃避里役,在王原还在襁褓之时就离家出走。原长大后出外寻亲,终于在河南一个寺庙内找到了父亲(其事迹参看纪常:《王孝子传》,收在陈桢修,李兰增、陈德沛纂:《民国文安县志》卷之九《艺文志》,1922年,第8页B—第9页B)。

故事不同,“不得于父”其实更像颜泉本人的自画像,故颜元判断,这是其父“托言以相诀,而元母不悟也”^①。他清楚意识到,这个故事里的父亲形象具有高度暗示性。这使我们不能不想到,颜元像多数自居正统的儒者一样,终生以排佛自任,且态度极为坚决;那么,这个父亲剃度为僧的结局,是否会令颜元感到不安?并没有什么材料可以说明。不过,我们可以通过迂回路径找到一些提示:如同他一定要把父亲寻回家门一样,他的一生执着于劝说僧道“还俗”的事业。

这里说“还俗”只是采用习语,实际上,颜元在专门针对“异端”信仰者的《存人编》(又名《唤迷途》,写于他四十八岁时)一书中,曾郑重表示:“还俗”二字不妥,应说“归人伦”,以“明乎前此迷往他乡而今归家也,明乎前此误入禽兽之伙而今归人群也,明乎前此逸出彝伦之外而今归子臣弟友中也”。第一句就以归家做比,应非偶然。实际上,《唤迷途》一名就来自这个比喻。他接下来又大谈还家之乐:“世人去家乡数千里,见一本土人,辄涕泣不胜,一旦还乡,则邻里皆来看望,心安意乐。今之归伦,何独不然!”^②这描述大概就以他自己归宗的经验做底子^③,而在其心中,寻父归家与劝人归伦,正是两个可以相互比附又出自同一价值源头的行为,目标就是使这些无家之人能够享受自己曾享受过的幸福。

对从小就“失去”了父母的颜元来说,家庭、家族、家乡都是人生幸福的象征。他劝说僧道还俗,当然也就由此下手:

家下有房屋田产的固好,虽无田产、房屋,寻个手艺生理的也好,就两者俱无,虽乞食度日,比做僧道也好。好在何处?现有宗族,合他有父兄、子侄情分,便病了,他直得照管你,便死了,他直得埋殡你,便做鬼,也得趁祖宗享春秋祭祀,岂不是好!若做僧道,莫说游僧游道死在道路,狼拖狗曳的,便是住持的,若无徒弟也苦,虽有徒弟伏侍的,终是异姓人,比不得我儿女,是我骨肉,也比不得我宗族,是我祖宗一派,死了,异姓祭祀也无饗理。况世上那有常常住持的寺院,究竟作无祭祀的野鬼,岂不伤哉!^④

这和佛教道理格格不入,未必说得动真心皈依的僧人,但观过知仁,从中却恰可见颜元自己的理想,而他认祖归宗、万里寻父的情感根由,也都可在其中找到。^⑤

不过,父亲的角色虽然重要,但人终有一死,且寻父成功,亦已是不小的补赎。最让颜元难过的是他后嗣无人。据前所述,颜元二十五岁生下一子,五年后就夭折了,之后再也未有一儿半女。三十三岁,他从朱氏宗族中过养一子,取名切言,在归宗时亦令其留归朱氏。四十七岁,以一位颜姓族侄为养子;五十五岁,“知养子有隐疾,不能嬗嗣,且有室变”,而于次年过养一位族孙为孙^⑥。颜元对其子赴考极为怜爱。他为赴考所写祭文,是所有为亲人(包括朱翁)撰述文字中情感最为炽烈的一篇。而颜元伤子,实亦自伤:“吾穷于人伦,四岁失父,十岁离母,上无兄姊,下无弟妹,惟立子尚早,是至穷苦中一乐也;吾穷于学问,上无父师之训,中无兄弟之助,下无弟子之承,惟与尔礼乐从事,又至穷苦中一乐也。今皆成往事,使我乌能已于悲哉!”^⑦

稚子之殇唤醒了颜元幼年面对父亲出走、母亲易嫁的无助之感,又和他其时正在遭受朱翁父子苛待的现实情境相映发,遂有“穷于人伦”之叹。此后,类似表达频频出现在其笔下(尤以为友人祭文为多)。如:“某生为天绝,吝惜以伦,只朋友、夫妻耳。”又如:“生绝天性之伦,惟恃朋友以延日。”^⑧皆是。最富有启示意义的是他三十四岁那年的一个梦:“十一月十一日夜,梦纳一秀才主于文庙,切言用火香点之,一

① 颜元:《父颜长翁事迹》,第585页。

②④ 颜元:《存人编》,第123—124页;第123页。

③⑥ 李塉:《年谱》,第732页;第725、739、752、763、765页。

⑤ 颜元对宗族生活的描写,充满了乐观情绪。但他有时也能意识到,现实未必如此。比如《言行录》中的一条:“为子侄处父、叔间,须劝父让产以友弟,劝叔勿争以恭兄,乃其职也;若从父拒叔,不惟非所以为侄,亦非所以为子矣。汝不见余处某弟乎?以彼无状,予岂不能罪之?顾宗族之间宜无校,况胞兄弟乎?”(第647页)显然,他归宗后,还是会面临一些宗族内部问题。事实上,他在死前半年自勘一生功过,亦承认“化族一事”是不成功的(李塉:《年谱》,第792页)。不过,通常会忽略此点。

⑦ 颜元:《祭无服孺子文》,第552页。在其描述中,赴考全是一副小圣人模样,“可与融、香并美”,甚而有过之(同上),正是颜元理想中完美儿童的形象。

⑧ 颜元:《哭奠会友赵太若》、《哭奠友人冯绘升》,第544、545页。

老妇随后。寤而思曰：‘子点主，非死兆乎？养子拈香，非终无后乎？然主妇已老，则死期尚远也。惟学程日退，焉得入孔庙乎？或后有妄传妄信者乎？愧矣。’”^①其时他刚刚确定自己本非朱姓，还沉浸在身世突变的冲击中，就基本断定了“无后”之命。对一个仍在壮年的人来说，结论下得未免太早（事实上他之后也没有放弃生子的努力）^②，然而也正好透露出其忧心之所在。

除了感情原因外，无后对颜元造成的更重要冲击还在价值系统方面。他相信传嗣即是行孝的一部分，在“人伦”中居于枢纽地位^③。他二十六岁承朱翁命赴京赶考，在北京白塔寺成功说服一位僧人还俗，是其生平一大得意事，其弟子李塨、钟鉞皆有记录。其间最重要的一个环节就围绕嗣续话题展开：

僧又侈夸佛道。先生曰：“只一件不好。”僧问之，曰：“可恨不许有一妇人。”僧惊曰：“有一妇人，更讲何道！”先生曰：“无一妇人，更讲何道？当日释迦之父，有一妇人，生释迦，才有汝教；无退之父，有一妇人，生无退，今日才与我有此一讲。若释迦父与无退父，无一妇人，并释迦、无退无之矣，今世又乌得佛教，白塔寺上又焉得此一讲乎！”^④

道、教有承，本身就建立在后继有人的前提下，则延嗣于人何其紧要！不过，这时候他的论述主要还是单纯的说理，之后，他就开始不断攻击佛教“断人血脉”、“覆宗绝嗣”^⑤，逢僧必劝其“归家娶妻，为祖、父衍血嗣”。他的理由是，人身乃“自开辟之初，人人相生”，累积“几千万人之血胤而始至今”的结果；“今日娶妻生子，又子子相生，亦不知有几千万人之命脉也，岂可中间自我而斩？”^⑥曾有僧人听其劝告还俗，颜元高兴地为其取名“宏绪”，字“昌裔”^⑦，可知也是由此点下手攻破的。

宋明以来儒者攻佛，多从心性入手，着落在批判其枯寂虚无一面，当然也有从夷夏之辨和绝人宗嗣等方面着眼的，不过总数量远不能和前者相比。颜元的基本论点并未超出旧有范围，但侧重点明显集中于后两面，宗嗣理论更是其津津乐道、念兹在兹的议题。而他对儒家思想的关键词之一“生”的理解，也主要由生育衍生而来：“昔者圣人之治天下也，惟务生人，其生人也，务厚人之所以生。故父子，人之相生也者，教之孝慈；兄弟，人之同生者，教之友恭；夫妇，人之从生者，教之义顺；君臣朋友，维人之生者，教之令共与信。”^⑧如是，简直可说生育构成了整个世界秩序的起点和结构。

颜元的关注点何以聚焦在此？一个原因是，他热衷于对下层说法，自不能讲过高的层次，生子继宗更易被时人接受；而此议题本身也确在儒家观念中占有重要地位。但其个人的心理创伤，无疑也是不可忽视的动力。五十三岁那年，他写信给人，悲痛表示自己“目盲齿落矣，发白体惫矣，病态种种，死将至矣”，而“先人血嗣未立，一隙承绪无人”，岂能“便如此以死哉？”^⑨然而，他愈是念念不忘于“为祖、父衍血嗣”，这伤痛对他愈是强烈，因为他最终不得不面对“几千万人之命脉中间自我而斩”的结局——他对僧道的指责，不可避免地落回自己身上。颜元未在父亲生时尽孝，又不能延续父亲血脉，仅从结果看，

① 李塨：《年谱》，第725—726页。这个梦对于颜元的意义，颜李后学亦有感知，参看徐世昌：《颜李师承记》，第5页。

② 他五十五岁时，为“却疾求嗣”，还“增夜中坐功”。李塨：《年谱》，第763页。

③ 这当然是儒家思想的一个悠久传统，但承嗣一事对颜李学派来得尤为为重要。李塨曾言，郭巨埋儿一事“不足信。信有之，断父母之续体以为孝友，乌在其为孝友哉”（氏著《郭孝妇传》，《李塨集》（下），北京：人民出版社，第1421页）。其重点在于，如果不能延存“父母之续体”，根本就没有孝道可言，这和时人通常评价是截然相反的。

④ 李塨：《年谱》，第713页。又，钟鉞：《颜习斋先生辟异录》（以下简称《辟异录》），第604页。

⑤ 颜元：《存人编》，第134、147页。

⑥ 钟鉞：《辟异录》，第605页。

⑦ 李塨：《年谱》，第784页。

⑧ 作为对照，可以举王源的一段话：“禅之明心见性似亦无恶于天下，而必不可杂于吾儒之学者，何也？以其为天地之豺狼、生民之盗贼也。”这是因为“天地之大德曰生。人受天地之气以生，未有不好生者”，一切“君义臣忠、父慈子孝、兄爱弟敬、夫和妻顺”，皆由此“心性”而起。佛教则“举所谓心与性者而灭之，而后谓之明，而后谓之见”，以致“天地之生机熄矣，人心之惻隐亡矣，可以立视其父子兄弟之死而不动矣”，实际是“主灭”。“人欲生而彼欲灭，是与豺狼之以杀人成性、盗贼之以杀人成能者，何以异哉？”（王源致徐蝶园书，转引自徐世昌：《颜李师承记》，北京：北京师范大学出版社，2014年，第70—71页。）同样是排佛，且同样着意于“生”字，王源的议论就更近乎宋明儒者的惯常讲法。

⑨ 颜元：《答陈端伯中书》，第461页。

岂非正和异端殊途同归?颜元是否感到了此中反讽,我们并不清楚,不过他是个极具反省能力的人。在反出朱学不久就意识到:“今抑程、朱而明孔道,倘所学不力,何以辞程、朱之鬼责哉!”^①程朱如此,僧道何独不然?当然,即使他从未思及自己和僧道的相似之处,我们也可以肯定:对生育的分外执着,揭示了其心头紧张的来由。

虽然颜元和彼时社会思想的大风势一样,反对“命中造定”论,强调“造命回天”之可能,端在人本身的作为,不过,随着年龄增长,他越来越倾向于承认无嗣是他不可逃避的命运。钟铨记录他晚年一条语录道:“气数所在,虽圣人无如之何。尧、舜之子不才,孔子之子先天,禹三世几绝嗣,武王八十始立子,气数何心哉?”作为颜元的贴身弟子之一,钟铨当然知道此中玄机:“先生此言,盖为已发也。先生之学德,而并无不才之子与先天之嗣,则气数诚何心哉!先生虽云顺受者,君子不能不为之悼叹矣!”^②然而,此言是否意味颜元对此真已到了“顺受”境界?《年谱》六十四岁的一条记录显示,未必:“三月八日忽长吁,自愧必有隐忧不自觉者。”既已意识到“隐忧”存在,则不能说全“不自觉”,实际是被刻意压制,而他仍有所感。因此,记录虽未明讲此忧何在,但长期以来横亘他胸中不释者,除了对其道“不行”的感慨外,大概就只有“先人血嗣未立”了。又,《年谱》七十岁:“八月二日夜,梦中大哭父!阖巷皆闻。”恰好在他逝世前一个月(颜元于是年九月二日卒)^③。颜元一生践行孝道,在即将弃世之际,回首前尘,有何可以抱憾,而于“梦中大哭父”者?当然仍是“无后”。

若说在“为祖父衍血嗣”方面,颜元具有强烈的无能感的话,在“为往圣继绝学”方面,他则颇为自信。还是回到在他第二次生命开端的那个“点主”之梦。尽管梦中透露的一个信息(无后)是不幸的,但另一个信息则鼓舞人心:颜元那时已经意识到,他是要“入孔庙”的。根据荣格学派的说法,“梦境述说的不仅仅只是因果关系,更是最终的方向”,即一个人“生命力(libido)的趋向”^④。此梦表明,入继道统乃是颜元为自己树立的终极目标,而这个梦仿佛就是上天给他的一个承诺。因此,在那之后,他就自信地走上了独立的学术道路。事实上,相对他在传延祖宗血脉方面的“失败”,他在学术上的“革命”多少是个补偿,且为其带来更为广大的意义。然而,这不等于是他就不再受到继嗣阴影的影响了。颜元的学问和生活是一而二二而一的。他给殇子赴考的祭文,就同时提到血脉和学问(“礼乐从事”)两条线索,显非偶然:他寄托在那个幼童身上的,不止是自己肉身生命的延续,也有学术生命的传承。可惜这个理想早早破灭,成为其一生无解的心结。^⑤

颜元的弟子回忆起老师,总不忘记提到他所遭遇的人伦困境。如钟铨说:“天吝先生以伦常,使幼无父母,长无君臣,无昆弟,无子息,孑然一身,孤苦莫似;而独不能限其学德,时进日益,一言一行,皆可作世楷模。”^⑥王源感慨其“遭人伦之变,艰危贫陋终身”,就特别提到“一子殇,遂无子,以族孙为之后”^⑦。更加令人扼腕的是,颜元辞世仅仅四年,他那位养孙就亡故了。李塉得知凶信,“因思天生人,有禅生,有特生。禅生常也,特生异也。如习斋之生,上不关父母,下不关子孙,乃天特生,以明周孔之道者。禅生之常,乌足以论之哉?”^⑧“特生”二字,在李塉代表同门为老师所写祭文中就已出现,但那是一个动词,取天生圣贤之意(“天道运会,……特生其人”)^⑨,与此处作为特定分类范畴不同。很明显,李塉一直在为老师的命运感到困惑,直到他想明“特生”和“禅生”这些概念,才给了事情一个“合理”解释^⑩。从

①③⑨ 李塉:《年谱》,第731页;第750、782、793页;第795页。

②⑥ 钟铨:《言行录》,第623、680、684页;第696页。

④ [瑞典]玛丽-路易丝·冯·法兰兹(Marie-Louise von Franz):《解读童话:从荣格观点探索童话世界》,徐碧贞译,台北:心灵工坊文化事业股份有限公司,2016年,第99页。

⑤ 李塉自承:在自己“立子前数年,日夜悬结不去怀,见贩夫佣保携孩童过,瞿然念其德行必胜我”(《警心编序》,《李塉集》,第1376页)。颜元当然未必自伤自卑若此,但其“日夜悬结”的心态甚像。

⑦ 王源:《颜习斋先生传》,第705页。

⑧ 冯辰:《李恕谷先生年谱》,收在《李塉集》,第1806页。

⑩ 颜门弟子皆认为,老师无子,正可见出其超绝拔俗,力复正学的毅力。然而,在其他学派的学者眼中,这实际另有含义。李塉晚年遭遇丧子之痛,方苞便以为是其承习斋之学,著述多诋朱子所致(《与李刚主书》,《方苞集》(上),第140页)。

所描写的现象来看,李塉说的“特生”,其实就是颜元自悲的“天绝”。不过,两个概念的基调截然相异。“特生”一词将颜元提升到“非常”位置,这样,他所遭遇的惊人不幸和学术成就的卓异非凡(在李塉眼中如此),就不再是矛盾的反差,而成为伟大的标记。然而,李塉的困惑,又何尝不是当年颜元本人也曾有过的困惑呢?

三 结 论

颜元的一生犹如中了魔咒一般,反复遭遇各种人伦困境:他自己的身世、父亲的逃亡、母亲的改嫁、儿子的夭折,乃至连养子也无法生育^①,运命之蹇,世所罕见。他虽以宏毅之资脱颖而出,但这种种不幸仍造成其心理创痛,并对其学术思想带来诸般影响。本文集中讨论了两个方面,一是其身世之变,二是其延嗣之苦。身世之变为颜元提供了一个解决认同危机的出口,使他过去必须承担的孝道压力中解放,获得新的自我,同时也使其过去已经存在而被压抑的零星学思破茧而出,不再依附前人,走上独立道路。通过身世之变,他行孝的对象更加集于父亲一人。然而其父实际并不在场,这既缓解了他要成为自我所必须直面的孝道压力,也强化了孝道压力的另一面,也就是传宗接代,而他在这方面的不成功,恰好和他在学术上的声望日隆形成尖锐对比,成为困扰其一生的情结。

在颜元一生中,父亲的出走是其所遇一系列人伦困境的开端,构成了心理创伤的原点。从此,追求完整的家庭生活,成为其挥之不去而又渺不可及的梦想。而在其心中,每一个家庭又只是绳绳相续、绵绵不绝的人伦统序里的一个节点。这样,个人就成为天地不息生机的一部分,而获得终极意义^②。凡逸出此人伦者,皆是离散在外的游子,需要有人将其领回故乡。同一种结构也被用来理解儒教的意义:自孟子以后,儒家就走入迷途,而颜元自己,正是那个将道统寻回,率领大家在思想上归宗之人。事实上,对于把学问和生活打成一片的颜元来说,血脉意识和学统观念不但互为隐喻,甚而根本渗入彼此的内涵:践行孝道既是在肯定自己的血脉,也是用实际行动继续儒家的道统,那是一枚硬币的两面,永远无法切割。

颜元的学术思想有三个要点:推尊躬行践履、强调气质不恶、排斥佛老异端,而它们无一能摆脱其特定的身世体验和人伦困境的影响(这当然不意味着这是唯一的因由)。在深度上,颜元的学术成就非常有限,绝非一流思想家。即使就当时的社会影响力来看,他也只能算是一个“乡里的圣人”;如果没有李塉为他四处宣传(但也在无意中将其思想做了修改),几乎不会有后来思想史上和顾炎武、黄宗羲齐名的颜元。自然,这并不是否认颜元也在(无意中)应和着那个时代思想的风向,然而,除了对程朱理学加以革命的言论,在真正的建设性方面,他很难说有什么特别突破。他所说的,大都是儒家典籍中的常言,即使是他最得意的为气质之性平反的观点,也不全是自己的发明。不过,这只是从单纯的“观念史”角度所做评价;若回到其自身的经历、体会和感受,那我们就必须承认,这些熟语对颜元来说,实具无法替换的切身意义:它们带着他的“体温”,离开他本人,就将丧失活力,而颜元也将沦为他自己最讨厌的“书生”。^③

这样,观念就不仅是社会的,也是私人的。对于大多数人来说,思想的首要价值并不体现为原创性,而在于其是否切己。即使同处一个时代,继承同一传统,秉持同一取向,每个人的观念也仍属于他自己,与他那特定的(虽然未必特殊)生命经验连在一起。如果我们承认“思想是生活的一种方式”^④,就必须重建思想者特定的“生活”本身。也只有这样,那些原创度不高的“老生常谈”,才会呈现出另一种光泽——由一个个具体而特殊的人所散发的光泽,并不耀眼,然而在大多数情形下,这个世界的光明正是由它们所组成的。

(责任编辑 孔令琴)

① 也许也可以加上,他的夫人也是被人收养的(李塉:《年谱》,第708页),他的养祖母也无法生育。

② 颜元所谓“天生之身”,不敢“偷安自私”。李塉:《年谱》,第768页。

③ 这是颜元对宋儒的定性,见《朱子语类评》,第267页。

④ 王汎森:《思想是生活的一种方式——兼论思想史的层次》,氏著《思想是生活的一种方式》,台北:联经出版事业股份有限公司,2017年,第19—52页。