

哲学 讲谈

编者按

先秦诸子学是早期中国哲学思想史上具有“完全自主知识产权”的最具原创性的思想成果,雅斯贝尔斯的“轴心时代”理论说明了先秦诸子的时代特点,而未涉及其独特而伟大的思想贡献,即先秦诸子学是一种面向时代和国家天下的“为治”之学;先秦诸子带有强烈的问题意识,他们既要解决国家的发展富强与社会和谐稳定的问题,也要解决人的组织、发展和人自身的超越性问题。研究先秦诸子学,对今天我们建立中国的自主知识体系具有十分重要的意义。本期羊城晚报《文史哲周刊》首先推送暨南大学高华平教授就其专著《思想的碰撞——学术批评史视野下的先秦诸子百家争鸣》一书发表的写作体会和李旭先生对高著及先秦诸子研究的一些见解。

以综合研究的方法 “治”作为思想“综合体”的先秦诸子学

《思想的碰撞——学术批评史视野下的先秦诸子百家争鸣》的写作谈

□高华平

一

大约自本世纪初开始,因为参与当时的学术热点——出土楚简文献的研究——由讨论郭店楚简甲、乙、丙三种《老子》的“经”“传”关系而开展对老子其人其书的研究,我的学术研究开始转向并逐渐专注于先秦诸子学的研究。自这一转向之后,我首先进行的是对先秦诸子中的老子和法家《韩非子》的研究,发表多篇相关论文,出版了《老子评传简明读本》中文版及中英文、中日文对照版等多种学术著作,其中包括中华书局出版的,由我,并组织王齐洲、张三夕二位教授合作撰写的,初版于2010年的《全本全注全译丛书·韩非子》(该书曾以多种版本出版,不断重印,影响很大)。2011年我主持承担了国家社科基金项目——“楚国诸子学研究”,2015年其结项成果《先秦诸子与楚国诸子学》入选《国家哲学社会科学成果文库》

(并于2021年入选“中华学术外译项目”,即将出版英文版)。

在完成“楚国诸子学”研究项目后,我对当前学术界的先秦诸子学研究的历史与现状曾作过一次较全面的反思。我认为,先秦诸子学作为中国最具原创性的学术思想,自近代以来至今的学术研究,虽然在一些研究方向上取得了很多重要成果,但由于受近代西方治学范式影响,作为一个“综合体”或整体的先秦诸子学,被分割成了文、史、哲等不同学科,儒、道、法、墨、名、阴阳、纵横、农、杂、小说等“九流十家”和孔子、老子、庄子、墨子、孟子、荀子、韩非子等众多的“诸子”之学。应该说,“西学”分科范式的先秦诸子学研究,每一部分虽也都属于“先秦诸子学研究”,但这并不等于先秦诸子学,也不符合先秦诸子学原貌,更不利于

二

个政治哲学的问题,是面对当时“礼崩乐坏”的社会现实时,如何进行社会治理,实现社会制度重建、人格重建和文化理想重建的问题。

关于如何实现社会治理的目标和理想,即“所以为治”的问题,主要又包括两个方面。一是必须讨论构成一个社会所以存在的基础的人或人类的问题,另一个则是如何治理人类社会的问题。前者涉及人的本源或本质的问题。如人从哪里来?人的本性如何?人何以区别于世界万物?理想的人格是怎样的?等等;后者则是如何“为治”本身的问题,即以什么方法、手段和途径治理国家,以实现人类的社会理想。

先秦诸子百家关于人的本源或本质的问题既异中有同、又同中有异的回答,正好凸显了先秦诸子学作为一个思想“综合体”或整体的特点。从天、人关系入手,以“(天)道生万物”——包括人在内,万物皆原于“道”,这个观念为先秦诸子百家所共有。不同的是,道家、法家、阴阳家强调“自然之道”,主张“人法地,地法天,天法道,道法自然”(《老子》第25章);而儒、墨等诸子学派则侧重以“仁与义”为内涵的“立人之道”。先秦诸子百家在人性论观点上的既同中有异、又异中有同,最终形成了他们都以“圣人”“君子”“士”为理想人格的共同取向。

《思想的碰撞》在研究对象或内容体现其“综合”作为“第二个表现,是并不把“百家争鸣”理解为意气之争或是为了获取现实利益而发生的争斗与争吵,而是以之为一种“思想的碰撞”,是一种学术的批评和反批评,是一种先秦诸子百家思想彼此之间或前后之间的既相互吸收、又相互排斥,既有所继承、又有所扬弃——一种思想本身逻辑发展的矛盾运动。因此,其在论述先秦诸子百家的“百家争鸣”时,即使对于彼此尖锐对立的观点或思想流派之间,也不是一味叙述它们之间的批评和排斥,而是深入剖析它们思想之间的内在联系,哪怕是蛛丝马迹。如在分析孟子思想与杨朱、墨翟之学的关系时,一方面明确指出孟子斥责“杨氏为我,是无君也;墨氏兼爱,是无父也。无父无君,是禽兽也”(《孟子·滕文

三

还并不是一种纯粹的哲学思想的“活动”,而是上述各学科和各种不同领域的一种“综合体”。因此,即使到了中国学术早已进入“现代”的今天,我们对先秦诸子百家之学及其学术争鸣的研究,也仍应该以符合研究对象或内容本身的多种研究方法和视角的交替和结合使用为宜。也因此,书中就既有对其中文学性较强的“小说家的学术批评”的文学视角与方法的考察,也有对文献记

对先秦诸子学的全面和深入研讨。一种既符合其历史面貌,又契合我国数千年学术传统的先秦诸子学研究,应该是以中国传统的学术方法“治”中国传统学术的先秦诸子学。包括我本人的老子及道家研究、韩非子及法家研究、以“楚国诸子学研究”等为代表的某“家”某“子”研究及地域诸子学研究在内,都还只是学术界固有的“西学”分科范式内的先秦诸子学研究,有待学术界做出大胆的学术创新与突破。因此,我在2015年提出了“先秦诸子综合研究”的选题,又在当年投标国家社科基金重大项目且获准立项。2021年,我如期完成这一重大课题的研究——《思想的碰撞——学术批评史视野下的先秦诸子百家争鸣》(以下简称《思想的碰撞》),即是“先秦诸子综合研究”的结项成果之一。

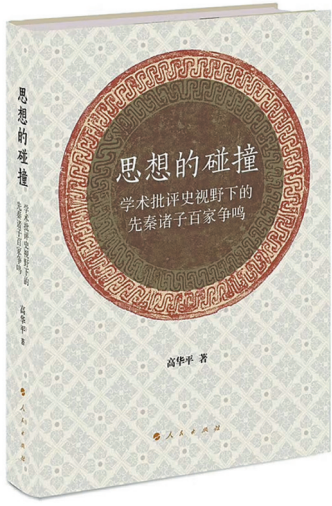
对于生存于礼乐传统之中的每一个体而言,如能各尽其“别宜”之位分,为人君者尽君道,为人臣者尽臣道,为人父者尽父道,为人子者尽子道,自足“敦和”。故时君问政于孔子,孔子对曰:“君君,臣臣,父父,子子。”(《论语·颜渊》)然而,现实是残酷的,“世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之”。(《孟子·滕文公下》)故当门人问为政,孔子答道:“必也正名乎!”(《子路》)“正名”即正君臣父子之名,孔子之说正是针对时弊而发。

当然,如果仅仅因袭礼乐旧义,孔子尚不足以突破时代的困局,更无法对后世产生深刻的影响。如何理解孔子之学的基本义理?孔子曾向门人提示:“吾道一以贯之。”唯曾子深体其义:“夫子之道,忠恕而已矣!”(《论语·里仁》)何谓“忠”“恕”?对于恕道,孔子有一明确界定:“己所不欲,勿施于人。”(《卫灵公》)本此,宋儒朱子释云:“推己之谓恕。”至于忠道,则与恕道相表里,孔子云:“躬自厚而薄责于人。”(《卫灵公》)“薄责于人”即“己所不欲,勿施于人”之恕道,强调一种由内而外、推己及人的共情意识;而与此相反相成的是“躬自厚”,强调的是一种由外而内、反求诸己的责任意识,是为忠道。后世言“忠”,往往作狭义的“忠君爱国”解,实则孔门所言忠道乃是人伦日用的普遍原则,如孔子答樊迟问仁:“居处恭,执事敬,与人忠。”(《子路》)曾子日省其身:“为人谋而不忠乎?”(《学而》)皆属一般性的人己对待之义。朱子云“尽己之谓忠”,实能道出孔子忠道的真意:挺立一己独立自由之意志,以安人伦。此义隐含于三代礼乐传统之中,待孔子出,方得深切阐明。盖当礼坏乐崩之际,唯有在人伦“别宜”的重重张力之下,注入一段个体自觉的责任意识与共情意识,始足以一匡浇漓,“敦和”上下,“以成一道德之团体”。这是孔门之学的精神所在。

另外如儒家的孔子提倡礼乐文化,在孟子那里又表现为“厚葬”其亲的要求,而墨家则是由“尚俭”“节葬”立场出发对“厚葬”观点的批判,而在作为稷下黄老学派一部分的“管子学派”的《管子·侈靡篇》中,则是既有反对奢侈而主张节俭——“毋数数据大臣之家而饮酒,而使大国消”的观点,同时又有主张“侈靡消费”以“调通民利”“钧羨不足”,而对“厚葬”和“节葬”两种观点做出的双向扬弃,提出了其表现为一种黑格尔“正-反-合”三段论式的“侈靡”思想观。这样,《思想的碰撞》也就找到了先秦诸子百家思想内在的逻辑联系,将“好恶殊方”“各引一端”的杂多学说,整合成了一个具有内在发展逻辑理路的思想“综合体”或整体,使“百家争鸣”成为先秦诸子哲学思想的一种遵循历史辩证法的矛盾运动。

同样,《思想的碰撞》中以荀子的思想及其学术批评为站在先秦儒家立场上对先秦诸子百家思想的总结,以韩非的思想及其学术批评为站在法家立场上对先秦诸子百家思想的总结,以吕不韦的《吕氏春秋》的思想及其学术批评为站在杂家立场上对先秦诸子百家思想的总结,等等,这些实际也都是为了将先秦诸子百家“好恶殊方”“各引一端”的杂多学说,整合成为一个具有内在发展逻辑理路的思想“综合体”或整体,使“百家争鸣”成为先秦诸子哲学思想的一种遵循历史辩证法的矛盾运动。

(作者是暨南大学二级教授、中国语言文学博士生导师、校学术委员会委员、暨南大学哲学学科负责人)



从“别宜”到“敦和”： 礼、乐传统与儒、道思想

□李旭

晚周诸子,争鸣鼓荡,元气淋漓,造就中国文化史上极为多元、极见精神的思想景象。高华平先生曾在《思想的碰撞——学术批评史视野下的先秦诸子百家争鸣》中指出,由于诸子分享了共同的思想基础,且直面共同的时代问题,其共通处与殊别处无法孤立讨论,必待“综合研究”。本文希望从《礼记·乐记》“礼者别宜”“乐者敦和”一语出发,为高先生之说下一注脚。

晚周诸子所共同面对的时代变局,盖为“礼崩乐坏”。如欲理解三代(尤其是西周)礼乐式微的实质,不可不先推明礼乐所由兴起之故。对于天地间万物的生成,人类社群的发展,以及“礼义”的起源,《周易·序卦》尝勾勒一幅朴素图景:“有天地,然后有万物;有万物,然后有男女;有男女,然后有夫妇;有夫妇,然后有父子;有父子,然后有君臣;有君臣,然后有上下;有上下,然后礼义有所措。”如以近代人类学研究为参照,此一图景隐然可见从“群婚”到“对偶婚”,从“氏族”到“家庭”“国家”的历史脉络;而就易学体系观之,社群的分化一如《周易·系辞》所述:“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”这是一个分阴

分阳的过程,人类社群不断分化、复杂化而出现重重“阴阳对待关系”,如“夫妇”“父子”“君臣”“上下”等。所谓“礼义”,即是一种因应重重人伦分化的趋势而作疏导、安顿、凝聚的人文精神。近儒王国维《殷周制度论》对此一精神的扶发,最为深切著明:“周之制度、典礼,乃道德之器械,而尊尊、亲亲、贤贤、男女有别四者之结体也。”此“四者”乃属“别宜”性原则,而“别宜”的目的不在制造差等以利统治,“其旨则在纳上下于道德……以成一道德之团体”。易言之,“礼者别宜”当以“乐者敦和”为指归。

我们可以将三代礼乐的精神概括为:从“别宜”到“敦和”。然而,随着历史的变迁,却出现了“世益衰,礼乐废”的现象。《太史公自序》云:“夫不通礼义之旨,至于君不君,臣不臣,父不父,子不子。”由是观之,“礼崩乐坏”的症结,可以说是人伦之“别宜”无当,以致社群未能“敦和”,竟走向了疏离、隔阂、压迫与对抗。晚周诸子蜂出,各引一端,合其要归,盖出于对此礼乐危机的反思、调适与拨正。诸子之中,儒、道二家最称义理深邃而影响深远,以下就《论语》《道德经》两部经典,试作比较与会通。

儒家的“内向突破”

儒家之学,要在正面认取礼乐传统之价值,而并对其内在精神予以提炼、升华与沉淀。

对于生存于礼乐传统之中的每一个体而言,如能各尽其“别宜”之位分,为人君者尽君道,为人臣者尽臣道,为人父者尽父道,为人子者尽子道,自足“敦和”。故时君问政于孔子,孔子对曰:“君君,臣臣,父父,子子。”(《论语·颜渊》)然而,现实是残酷的,“世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之”。(《孟子·滕文公下》)故当门人问为政,孔子答道:“必也正名乎!”(《子路》)“正名”即正君臣父子之名,孔子之说正是针对时弊而发。

当然,如果仅仅因袭礼乐旧义,孔子尚不足以突破时代的困局,更无法对后世产生深刻的影响。如何理解孔子之学的基本义理?孔子曾向门人提示:“吾道一以贯之。”唯曾子深体其义:“夫子之道,忠恕而已矣!”(《论语·里仁》)何谓“忠”“恕”?对于恕道,孔子有一明确界定:“己所不欲,勿施于人。”(《卫灵公》)本此,宋儒朱子释云:“推己之谓恕。”至于忠道,则与恕道相表里,孔子云:“躬自厚而薄责于人。”(《卫灵公》)“薄责于人”即“己所不欲,勿施于人”之恕道,强调一种由内而外、推己及人的共情意识;而与此相反相成的是“躬自厚”,强调的是一种由外而内、反求诸己的责任意识,是为忠道。后世言“忠”,往往作狭义的“忠君爱国”解,实则孔门所言忠道乃是人伦日用的普遍原则,如孔子答樊迟问仁:“居处恭,执事敬,与人忠。”(《子路》)曾子日省其身:“为人谋而不忠乎?”(《学而》)皆属一般性的人己对待之义。朱子云“尽己之谓忠”,实能道出孔子忠道的真意:挺立一己独立自由之意志,以安人伦。此义隐含于三代礼乐传统之中,待孔子出,方得深切阐明。盖当礼坏乐崩之际,唯有在人伦“别宜”的重重张力之下,注入一段个体自觉的责任意识与共情意识,始足以一匡浇漓,“敦和”上下,“以成一道德之团体”。这是孔门之学的精神所在。

道家的“反向突破”

与儒学有别,道家之学对礼乐传统颇持批评态度。

试观《道德经》首章云:“道可道,非常道。名可名,非常名。”开篇第一句话是在否定,在反思:当一个名谓可以被界定,当一条道路可以被描述,也就意味着殊殊,凡殊者难以持久。这一反思正是针对礼乐传统而发。如前文所述,“礼者别宜”,故有君臣父子之“名”与“道”。三代礼乐,良法美意,往往盛极一时,行之数百年而衰,名可名之,可道之道,终不可常,是何为然?道家的反思是冷峻而沉痛的:“天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善已。”(《道德经》第二章)区分美与不美,善与不善,称此为“美人”,此为“善事”,这就是命名之事,其意盖将以正向的价值导引天下趋于美、善。然而,《道德经》指出,这在效果上恐将适得其反。因为一切善恶美丑,乃是相对而存在的(第二章);而一切相对之状态,又会发生转化,难以预见其最终的走向(第五十八章)。因此,倘若人为地尝试以某种单一尺度作正向的价值引导,不仅不能使民众趋于美、善、正义,反而会使其生命异化:“其无正,正复为奇,善复为妖。”(第五十八章)

若然,《道德经》是否就排拒任何正向的价值而走向虚无呢?也不然,如第二十二章云:“曲则全,枉则直,洼则盈,敝则新,少则得,多则惑。”显未放弃对于全、直、盈、新等正向价值的追求,但似乎认为反向着力方能达成正向的效果。这绝非谋略上的考量,而是义理上对于整全性根源的自觉守护。试观其第四十五章云:“大直若屈,大巧若拙,大辩若讷。”凡《道

德经》言“大”处,都指向一种原初的整全格局。在整全格局支撑下的舒展,反而表现得像是弯曲的;在整全格局支撑下的灵巧,反而表现得像是笨拙的;在整全格局支撑下的雄辩,反而表现得像是木讷的。正如傅雷教导傅聪,其应“先为人,次为艺术家,再为音乐家,终为钢琴家”,强调超越技巧(“巧”)的整全人格(“拙”)之根本性,此即“大巧若拙”之现代体现。《道德经》第二十五章云:“大曰逝,逝曰远,远曰反。”整全性的“大”格局,要求人从当前的功利、效验、得失上退守、疏离、回返,从而把握自然、生命的本原。这个本原被称为“一”。第四十二章云:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”道家主张时时观复“一”之本源,并非简单辽阔地主张回到那个万物原初的混一状态去,实际上也无法回去;而是要“执古之道以御今之有”,持续地体会那种原初的整全性:“天得一以清,地得一以宁……万物得一以生,侯王得一以为天下贞。”(第三十九章)所谓“得一”,即以一种原初的整全性来平衡当下的分化趋势,以一种原初的“无名”之“道”来质正当下这个“有名”的世界。这与三代礼乐精神、孔子忠恕之道,在根本的趋向上并无二致,即追求自然、人群的和谐凝一。但《道德经》的思路不是注重分化之后的人伦协同,而是强调,在人伦殊殊之际,应有一个整全的、自然的、本原的格局来作支撑,作平衡。如果说,面对三代礼乐的崩解,儒家所践行的是“内向突破”,道家则提出了一种“反向突破”之道。二家殊途而同归。

(作者是暨南大学文学院院长中国文化史籍研究所副教授)