

刘宗周《人谱》的道德精神世界

——杜维明教授访谈

● 杜 维 明 ○ 东 方 朔

内容提要 本文以访谈形式阐述了杜维明教授对刘宗周《人谱》的学术见解:1.《人谱》的理论背景是对人的存在和存在条件的理解;2.其视天下安危为安危是一种道德史观、鉴戒式的历史思维,对清代史学有深刻影响;3.其以体验和体知、由独体的超越内在的性格展现了道德精神现象的世界。

关键词 刘宗周《人谱》 人的存在 道德精神现象

作者东方朔,复旦大学哲学系副教授。

《人谱》的根源性与普遍性

○ 杜教授,在我的印象中,无论在给哈佛大学东亚系的研究生上课时,还是在您的文章中,您对刘宗周的《人谱》都给予了高度的重视和极高的评价,并从理论上予以表彰。您的这一思考路向与当前学术界的情况形成了一种对照。我的意思是说,大部分研究宗周思想的学者并未从宗周有关《人谱》的问题意识下手来分析它所蕴含的价值,以此作为了解和进入宗周思想的门径,而只是照附着心性论的角度来说明宗周《人谱》的意义,抑或《人谱》的一套修身理论与时代相比多少有些轩轻和矛盾,《人谱》在学术界似没有引起足够的重视。

● 我们从宗周那里以及从宗周的熟人那里,可以了解到他对《人谱》的重视。我们首先要问,为什么宗周重视《人谱》?它对揭示和了解宗周思想的实质和核心究竟有什么作用?从宗周的“自序”看,他作《人谱》主要是因为对袁了凡的《功过格》宣扬因果报应说不满,作《人谱》乃是以谱人而达于圣人域为目的。另外,宗周在哲学上的问题意识是围绕着纠正王学末流蹈空之弊而展开的。王学末流之弊现在看来有两个最突出的方面:其一是完全与李卓吾他们所走的路一样,把所有的道德藩篱给予打破,“颠倒千万世之是非”,“喜游笑舞就是功夫”,要求完全的充分的自由。对此宗周说是“情炽而肆”,也就是过情,整个以感性情欲的充分展现为满足。这种状况造成很大的弊端:儒家的名节忠义与诗书礼乐全成假托,不事任何功夫修为,只讲究酒色财气,求一个四肢百骸舒适无碍,结果造成虚无主义流行,感性情欲泛滥成灾。这是宗周从儒家身心性命之学的责任感出发所要对付的一个问题。第二方面的问题是从王龙溪一

路来的,他们把儒家的学问讲得非常高妙。高妙当然是一种哲学的慧解,但是,龙溪一方面以“不学不虑”说良知,这样在功夫论上就与阳明有很大的区别:阳明就“意之所在之物”上说功夫,而龙溪却不在道德实践上、而在先天良知上说功夫,为学只讲求一个“悟”字,以纯粹的灵明的自我觉悟为满足;同时,龙溪又把这种悟、这种慧解与佛教的禅宗打合在一起,所谓“不思善”,“不思恶”,“以无念为宗”,这不惟将儒学与禅门结合在一起,而且也背离了儒学的宗旨。

○对这两方面的问题,宗周在《人谱》的序中就有明确的说法。他说:“今之言道者,高之或沦于虚无,以为语性而非性也;卑之或出于功利,以为语命而非命也。”当然,最为人所引用的就是:“猖狂者参之以情识而一是皆良,超洁者荡之以虚玄而夷良于贼”这一种说法。

●这是一个大问题。道德沦丧,社会解体,人们各行其是,毫无善恶的标准。面对这种现象必须加以救治,要劝人为善。但是,在宗周看来,按当时的那种方法劝人为善,基本上没有接触到儒家道德哲学庄严的一面,即一方面是意志自由,一方面是道德实践的很高层次的自我认识和自觉。从动机纯正下手,比较接近康德的道德理念即善良意志,这可以看作是宗周所以要编《人谱》的背景。这样一个背景就牵涉到一个问题,就是对人的存在和存在条件如何理解的问题。当然,宗周无疑是在特殊的文化、特殊的时代、特殊的语境和特殊的政治氛围中提出这一问题的,但是这一问题本身绝对是一个有普遍意义的问题。首先,宗周所了解的人是一个有各种不同面向的人,而不是一单纯的理性的动物,会用语言和工具而已。他对人的感性有着非常深刻的了解,同时,他对人的历史性(historicity)、政治性、社会性,还有人面向永恒超越的那一面也都有非常深刻的了解。我以前曾经说过,我们可以把中国的“五经”理解成对人的认识的五个向度:《诗经》是对人的感性的认识;《书经》是对人的政治性的认识;《春秋》是对人的历史性的认识;《礼记》是对人的社会性的认识;而《易经》是对人的哲学性的认识。当然,我们不一定要去套那一个模式,但是有一点我们是确定的,那就是宗周对人的各种不同的侧面都有非常深刻的理解。人是一个非常复杂的组合,牵涉到心理层的问题、社会层的问题,也牵涉到宗教层的问题。前面所讲的这一问题,就牵涉到伦理学、美学,也牵涉到宗教。

值得注意的是,现在大陆有不少学者对儒家这套论说提出了比较严厉的批评。首先他们批评儒家这套论说是模糊性的,即理据不是非常清楚,只是把各种东西撮合在一起,缺少类似西方式的形而上学的统摄系统或宰制系统;其次他们认为儒家的这套论说是有机的但又是封闭的系统,只是在其内部的伦理学机制里有严密的理解,超出这个范围,它并不给予照顾;最后一个严厉的批评就是他们把儒家说成是泛道德主义,所有的现象,不论是社会的、自然的还是人生的,都以道德的眼光来打量。从表面上看来,宗周的《人谱》就犯了这三个毛病,他把人的各种不同的侧面(宗教的、伦理的和社会的)都牵涉在一起,所以模糊性很大、不确定;此外,宗周的《人谱》又是绝对的严格的有机系统,看起来完全是封闭的;最后,《人谱》毫无疑问有着强烈的道德意识的主导,不论在那一方面都是从道德的进路而入,而且以道德作为最高的和最后的归宿。

但是,如果仔细阅读《人谱》,可以看出上述三个批评对宗周都是不公平的,我们不能把一般批评儒学的这三个缺点加在宗周身上。因为第一,《人谱》的理论水平非常高,思路也非常清晰。《人谱》的建构,每一个观念与观念之间的逻辑性都经过深思熟虑。我们先不说《人谱杂记》,就《人谱》正篇、续篇二和续篇三来看,其间的逻辑性非常清楚,非常强,比如“证人要旨”的六个方面,从“廛闲居以体独”到“迁善改过以作圣”,一步一步深入,一步一步加强,真可以说是“浑无罅缝”,浑然天成,然而它又以哲学的深刻思考作底子,就是如何由一个身上充满过恶的普通人,经由迁善改过的无限历程达于圣人之境。无论如何我们不能说这种论说是模糊的。

假如你满眼所见只是一些零碎,原因是你没有读懂,而不是它本身模糊。《人谱》既博大精深但又非常细,细到可以让人由衷感叹。我想每一个仔细读了《人谱》的人都会接受这个判断。第二,宗周的《人谱》是一个不确定性的开放系统。人是有不确定性的,人既可以成圣成贤,也可以成魔成鬼,可以作禽兽。这里的幅度非常大,所以它绝对是一个开放的系统。更妙的是,正如我们前面所提到的,它的这个开放性正表现了宗周如何塑造这个文本的特色,这个特色如果用英文来说,就是 *invitational*(邀请式的),意思就是说,这个文本不是由我现在写出来用来教人,而是我们大家都可以来参与这个文本的写作。这恰恰体现了一个民族灵魂的再造,同时也体现了人性的再造,所以宗周的根源性非常强,也就是说,宗周作《人谱》之用意是为那些对晚明局势深恶痛绝的人实现儒家式的精神转世,而不为世转。所以也可以说,宗周的《人谱》是为“证人书院”那一部分志同道合的人而写的,为了他们如何在做人最不容易、最困难的情况下,找到做一个堂堂正正的人的根据、路径和方法。

○依我的理解,您所说的宗周《人谱》的根源性问题包括两个方面,一是指宗周对所处时代的具体问题的对治,他的言说范围就是那些志同道合的学生、同事及道友,意在克服人随世转,实现儒家思想的精神转世;另一方面,宗周的思想观念由“证人”到“谱人”的理据却具有普遍性,它可以不限于一时一事,也不限于某些具体团体中的人,而对任何人都具有同样的效力。

●毫无疑问是这样。扩大一点说,宗周《人谱》就是为了所有明代之士,为那些灵魂还没有彻底被污染,还有一点自觉意识的知识分子而作的。除此之外,即使对那些良知已经完全泯灭、灵魂已经完全堕落的人,《人谱》也未曾放弃。同时,对于那些大字不识一个,分属于农、工、商阶层的人,《人谱》也一样有用,一样适合。原因就在于《人谱》根本上不是教人如何做学问(儒家历来把做人也看作是一门学问,但这种学问与前面一种学问要区分开来),而是教人如何做人,即做一个善人,不要做一个恶人,做一个“大身子”的人,不要做一个狭隘的有局限的人。这个问题的核心不在于人的学问的好坏,而在于人的觉悟的高低。所以宗周说:“学问随人,大做大是,小做小是,总之,不远于一诚者皆是。而品地之高低下,有不必尽论者,君子亦诚而已矣。”(《刘子全书遗编》卷十四《人谱杂记·凝道篇》)“诚”就是人之所以为人的根本,是人所以立的原因。

由此看来,我们说宗周《人谱》的根源性很强,强到只与他的几个知音讲;但另一方面它的涵盖性又很大,大到与所有的人都有关系。所以,我把《人谱》的这一文本特色称做“邀请式的”,就是说,宗周处心积虑把它写下来,但是所有的人又都可以参与这一写作,而不仅仅只是表明宗周在17世纪这一有限的时间段的创作。

○您的意思是说,《人谱》作为一个文本的特色,它在时间上、甚至在空间上,可以有无限的开拓和发展的可能。

●为什么不是呢?如果我们读了《人谱杂记》的话,这一特点就表现得更加明显。宗周所记录的不仅仅是17世纪明末的事情,它体现的也是一种属于整个中华民族的历史记忆。另一方面,由于《人谱》的文本具有非常开放的特点,所以它在空间上也一样可以无限地加以拓展。从这个意义上看,假如现在要续写《人谱》的话,那么,我们可以把全世界任何一个国家的相关例子都写进去,这些例子所要说明的就是让人成为人。所以,我不认为宗周的《人谱》是模糊的,它的观念非常紧密,有它的内在逻辑;同样,《人谱》的思想体系有它的核心,但却不是封闭的,而是非常开放的。至于说到所谓泛道德主义,这里可争可议、当争当议的地方就更多。比如一个基督徒,他看人和世界上的一切都是从他的基督教信仰出发;一个佛教徒,他看人和世

界上的一切都是从佛的慈悲出发；儒家则是从人出发去看待世界上的一切，假如从这个角度批评儒家是泛道德主义，那么，儒家就是泛道德主义。然而奇怪的是，不说基督教是泛神论，不说佛教只是出世法，而偏偏说儒家是泛道德主义，这种思考方式我认为是很成问题的。宗周的《人谱》所体现的价值就是做人的道理，所谓“谱人者也”，即是使人成为人，远离禽兽。对于这样一种学说把它批评为泛道德主义，那只能说明人们对《人谱》的精神非常隔，不能相通相入。

宗周《人谱》所体现出来的智慧和理据是与整个儒学传统一脉相承的，“谱人”的基础就是孟子的性善论。所谓“性善”，一是指潜力（即人皆可以为尧舜）；一是指可能。潜力可以永远处于潜在状态，而可能是指人在日常生活中可以使成为尧舜的根苗“几稀”能够爆发出来、实现出来。一个农人努力耕种，操心家计，尊敬长幼，他就体现了这个价值；一个工人，辛勤工作，礼让三先，真诚待人，也同样体现了这价值。即便在一个最糟糕、充满暴力和杀戮的社会中，这些价值都可以也都能够体现。人在生活中有许多选择，一个人可以选择做卑鄙的人，也可以选择做高尚的人，关键在于人是否有道德的觉悟，而《人谱》通篇就是要人觉此做人的道理。

○ 那儒家与存在主义在这一点上有什么关系？

● 应该说有相似的地方。存在主义讲“根本选择”（fundamental choice），即人不选择也是一种选择，但存在主义的抉择（decision）很重要，因为这关涉到意与志的问题。儒学与存在主义最大的不同，在于儒家的性善说后面有一个对人性理解的整全视野，所以儒家一般不讲“存在决定本质”。儒家不是一般的本质主义者，它不会走向萨特，但本质一词在儒家的课题中又不会被消解。存在主义讲根本选择，将人不选择也看作是一种选择，这样就把选择看成是人无可逃脱的命运。事实上，有时人不作选择，只做一个好人，从大方面看来，这对于社会的安定比一个人拼命做选择然而结果造成许多未曾预料到的恶果来说，是不一样的。这里牵涉到另一个问题，就是儒家不仅仅有一个目的伦理，还有责任伦理，还必须考虑到行为的社会后果。儒家是知识精英（不是精英主义），也就是说，一个越有权力、越有声望、越有观念、越能掌握资源的人，就越要有责任感，这才叫做“先觉觉后觉，先知觉后知”。这里的先觉、先知不是指一部分教导人的精英，而是因为他们的理智了解的层面高，所以责任感就强。另外，我们也可以看到，宗周《人谱》中思想非常现实，不是一套不着边际的空洞说教。而且，对于每一个人皆可成圣成贤，但却没有一个人可以成圣成贤，《人谱》又把道理说得非常清楚。相比之下，阳明有关这方面的观点就没有说得那么明白和透亮。但是，宗周把这方面的道理宣示出来，并没有把他的自我修养的整全视野掩盖掉，毋宁说，正是有了后者，他把人修身以企及圣域的无限过程作了究根究底的展露。

道德记述与历史评价

○ 谈到《人谱》的重要性，我觉得您的分析是有说服力的，有震霆启寐的作用。另一方面，涉及到宗周《人谱》的写作方式及其所蕴含的精神方向对后世的影响，尤其是对后世史学的影响，这一问题在哲学界好像也没有引起足够的重视和讨论。余英时先生试图证明明清学术有它的内在的逻辑理路，但他的视点似乎主要落在由于明代的义理观念不清而转向清代的训诂之学，也就是说，余先生并没有注意到明代刘宗周的《人谱》（包括《人谱杂记》）所体现的精神方向其实对清一代的史学发生过深刻的影响。这一点在史学界是有人注意到，您曾引何伯丞先生的《通史新义》说明了这一点，姚名达先生显然也赞同这一说法。最近我读到台湾东海大学蒋年丰先生的一篇文章，他认为：“自有《史记》以来，中国史学即重视列传。但经过刘戡山与

黄梨洲之影响的列传,即强调为体道的人格列传。换句话说,经此影响,列传转型为‘仁人志士的列传’。历史真理表现在仁人志士的节操之中。”^①我想问不知先生从哲学上对此有何看法?

● 宗周对清代以后的浙东史学毫无疑问是有影响的,这种影响不仅仅局限于狭义的史学上,而且还表现在方法论上。章学诚在《文史通义·浙东学术》中是这样说的:“浙东学术……绝不空言德性……蕺山刘氏本良知而发明慎独,与朱子不合,亦不相诋也。梨洲黄氏出蕺山刘氏之门,而开万氏弟兄经史之学,以至全氏祖望尚存其意,宗陆而不悖于朱者也。”浙东之学讲性命之理必归宿于史,故所以章学诚说“绝不空言德性”。这种为学风格与宗周是有联系的,因为宗周在哲学上最反对离事言理,离行言知,他的这一思想上、精神上的把持对浙东史学的影响虽不是轰轰烈烈,但并不是可有可无:“世间安有生知,孔孟只说学知,所谓生知,乃聪明耳。”(《全书》卷十三《会录》)“文成云,闻见非知,良知为知;践履非行,致良知为行。……然须知良知之知正是不废闻见,致良知之行,正是不废践履”(同上卷八《大学杂言》),“学贵讲,尤贵行”(同上卷九《语类问答》)。

宗周虽然是一个心性义理学家,但他不反对人要兼通历史和世事,这是与宗周反对徒托空言,重视践履实行、有益于世的精神相联系的,同时,也跟宗周与东林的关系分不开。可以说,宗周于东林最为相契者即是批难现实、视天下之安危为安危,这一精神在宗周表现为“万物一体”的情怀和济世入世的风格、一种经世之学,其哲学基础应当有其必然的道理。所以章学诚说:“世推顾亭林为开国儒宗,然自是浙西之学。不知同时有黄梨洲氏出于浙东,虽与顾氏并峙,而上宗王、刘,下开二万,较之顾氏,源远而流长矣。”^②

一般地说,明清思想史上有突出贡献的大家是从黄宗羲开始的,他是史学的新领。在黄宗羲之后,浙东史学有宁波的万斯同、全祖望,绍兴的邵廷采、章学诚等人。万斯同、全祖望是黄宗羲的弟子(全祖望是黄宗羲的私淑),而邵廷采可以看作是刘宗周的再传(邵廷采二十岁师事黄宗羲,对宗周《人谱》尤相心契,后又著《刘子传》、《刘门弟子传》等书)。就黄宗羲个人来说,在师承方面,他无疑认为刘宗周是他最重要的老师,这一点可征之于许多史实^③,从其所著《孟子师说序言》的自署中,黄宗羲也完全把自己看作是刘宗周的大弟子,而且在黄宗羲的心目中,宗周乃是整个明代学术发展的高峰,这是他的一个思想史的判断,也是为什么他在编《明儒学案》中把“蕺山学案”作为整个明儒学案的结尾的重要原因。黄宗羲当然也是通过刘宗周了解到民族历史的曲折发展,宗周把所有明代的思想家都给他罗列出来,而黄宗羲正是根据宗周提示的线索来追踪这一发展的。

○ 您曾经说浙东史学的一个大的特点是“由经入史”。章学诚也明确地说过,浙东之学,言性命必有征于史,而不托之于空言。这里就涉及到经与史的问题。一般而言,身心性命之学重经而不重史,那么,宗周是不是接受“六经皆史”的说法呢?

● 事实上我们在前面的问答中已经涉及到了这一问题。“六经皆史”之说并不是始于章学诚。钱钟书在《谈艺录》中提到,在章学诚之前还有许多人有这一说法,如王伯厚、陆鲁望、王

① 蒋年丰:《从朱子与刘蕺山的心性论分析其史学精神》,载钟彩钧主编:《国际朱子学会议论文集》,(台湾)中央研究院中国文哲研究所1993年版,下册,第1137页。

② 章学诚:《文史通义新编·浙东学术》,上海古籍出版社1993年版,第69、70页。

③ 黄宗羲在许多地方都以自己是蕺山弟子为自豪,他在与顾梁汾书中说自己“曾传蕺山夫子,往往得闻绪论”云云。

阳明、王元美、胡元瑞、顾亭林，皆有此说。王元美在《艺苑卮言》中说：“天地无非史而已，六经，史之言理者也。”顾亭林在《日知录》卷三则谓：“孟子曰：其文则史，不独《春秋》也，六经皆然。”阳明说得更彻底：“以事言曰史，以道言曰经。事即道，道即事。《春秋》亦经，五经亦史。”（《传习录》卷一）^①那么，宗周是不是接受“六经皆史”的说法呢？有一点可以肯定，宗周对历史和世事都非常重视，他自己就成为一个历史的参与者和历史的塑造者。但他在宇宙论上是从“一气流行”化生万物的角度来说明历史演化的，在伦理学上他又从人伦日用来描述人的历史的发展。所以，他以非常独特的方式把经与史作了紧密的联系，我们甚至可以说，一部《人谱》正是宗周思想中经史相融、亦经亦史的典范。宗周试图通过史的具体事实来了解人伦世界，这其中就包括“经”里面的最高价值。

○ 涉及到这一方面还有一个问题，那就是关于宗周《人谱》的写作方法。在《人谱杂记》中，宗周收集了历史上大量的嘉言懿行，并将之归类，分属于“证人要旨”的六个方面。这种做法给人一种印象，就是宗周所体现的是一种道德史观，历史记录的中心变成了个人体道的一种见证。虽然宗周的思想有启于清代史学的发展，但就宗周来说，是不是毕竟没有从批判的鉴别进入到客观化的历史的阶段？

● 对这一问题可以作进一步的讨论。以王船山作比较，在严格的历史理论方面，宗周可能有他的限制。我记得牟先生在《政道与治道》中有类似的说法^②，当然他不是只针对宗周来说，而是就整个宋明儒的历史意识而言。但我在这里要提出的另一个问题是，现在学术界对中国史学有一个非常大的误解，认为中国的历史就是道德说教史，是一种纯粹的春秋笔法和贬褒记录，没有多大的客观性。这个看法可能有失偏颇。历史学在中国的开始，最早也许是《春秋》。孟子对《春秋》是这样说的：诗亡而后《春秋》作。这是一个重要的观点。我们知道，诗的世界就是下情上达，用现在的话来说，就是一个完全信赖的社会。在这种社会中并不需要有严格的法律和其他的评断的标准，人与人之间和睦相处，感情交流非常融洽，这当然是一个乌托邦性质的理想国。诗的世界结束以后，《春秋》才出现。为什么会有《春秋》呢？用今天简单的话来说，就是政治权力内部的反馈机制对各方面的制约作用不复存在了，在这种情况下必须要有在政权势力之外的知识分子来对这个社会作出评价。孟子说：“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君有之，子弑其父有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。”（《孟子·滕文公下》）由此看来，如果我们撇开其他不论，单从文明起源立说，大禹治水、周公定礼乐和孔子作《春秋》，这些确是在塑造我们华夏民族生命形态的漫长历程中起过关键作用的大事^③。程子说：“《诗》《书》载道之文，《春秋》圣人之用，……《诗》《书》如药方，《春秋》如用药治疾。”（《程氏遗书》卷二）为什么说《春秋》如“用药治疾”？从哲学上说，这里就涉及到一个价值评判对历史与社会政治的影响和矫正问题，或简单地说，是事与道的分别问题。《春秋》是以事著道，即道以评事。“评”就有一个价值判断，而这个价值判断的提出，又是由脱离政治权力的人来做的。这样对于政治人物而言，一字之贬褒便具有价值的威慑作用。扩而言之，对于每一个人来说，在历史面前都会有一种敬畏之感，即人必须克己敬业，以免成为历史的罪人，这就是“用药治疾”的作用。

① 学者可参见钱钟书：《谈艺录》，中华书局1984年版，第263—266页。

② 参见牟宗三：《政道与治道》，学生书局1991年版，第260页。

③ 参见杜维明：《孟子：士的自觉》，载李明辉主编：《孟子思想的哲学探讨》，（台湾）中央研究院中国文哲研究所1995年版，第29页。

从这个角度来看,我们透过《春秋》就会发现,此时历史已经从一个文献的记录变成了一个最高的评价标准。甚至我们可以这样说,一个人在政治社会或在经济领域里所起的作用,在我们民族的整个历史记忆中,并不是以他在当时的影响所决定,而是决定于另一个判断人的价值的高低的一个机制。由于这个原因,在中国传统之中,历史也就逐渐成为在政治势力、社会影响以及经济权威以外的一个独立的评判标准,这也是为什么知识分子在中国历史上既无权,又无钱,但却有极大的影响力的一个重要原因。因为他们拥有价值判断——用我们今天的话来说,就是 meaning structure(意义结构),或者叫做 symbolic capital(象征资本)。“象征资本”掌握在谁手里?掌握在知识分子和历史学家手里,这个判断当然是价值的判断,但有它的客观性。

○这是一个非常复杂的问题,涉及到我们经常讨论的历史判断和价值判断的标准问题。有一点我觉得可以确定:中国的鉴戒式的历史思维很发达,而演化式的历史思维(genetic historical thinking)却未得到应有的发展。那么,依您的说法,这种“用药治疾”的思维在宗周的《人谱》中又是如何表现的呢?

●具体到《人谱》而言,我觉得它本身就是一帖药方。《人谱》对人身上存在的大量的过恶都看得非常清,把握得非常准。宗周在《人谱》中精心建构的“证人要旨”、“纪过格”、“讼过法”和“改过说”,如果用一种形象的话来说,正是要在人身上找到焕发生命力的源泉,而且事实上宗周的确找到了。另一方面,我们说过,宗周的《人谱》在写作结构上非常特殊,它实际上向我们宣布每一个人都可以参加进去,所以它特别注重集体创作,我把这称作“群体批判的自我意识”。正是这样一种东西引导他的这一套论说。他是把历史上的一些嘉言懿行集中起来,但是我们要看到,这些嘉言懿行绝对不是个人的判断。我们所有的历史学家、所有受到这一套学术影响的人都有一种共识,把大家认为值得表扬的人和事记录下来。从这个意义上看,《人谱》及其《人谱杂记》作为一个文本是开放的,而且有一套严密的理论基础。我们可以说它是道德形而上学(moral metaphysics),但是这种道德形而上学后面完全是具体的历史事件。这种方式所体现的就是经与史的结合:经史不分,或由经入史;经在史中看出,史在经中体现。我想,这种思维不惟对浙东史学有所影响,甚至对船山亦有导引的作用。

道德精神现象之原理

○初读《人谱》的人都会有这样一种印象,即宗周对人的道德精神现象的描述非常细密。《人谱》有间架、有方向、有眼目,虽然它的写作特色是开放的,但却一点也不凌乱。这样一种特色很自然地会使人想起黑格尔的《精神现象学》。黑格尔是从普遍意义上研究人类的精神现象,而宗周却从人类的特殊的道德精神现象着手,开发出了一套独特的理论,这一套理论在中国历史上也可以说是堪称唯一的。有人试图把宗周的《人谱》与黑格尔的《精神现象学》相对比。我想问,您对此有何看法,换句话说,您是否认为宗周的《人谱》是一部有中国特色的“道德精神现象学”?您是如何看待宗周《人谱》对人的道德精神世界的描述的呢?

●你知道,黑格尔的“精神现象学”是研究精神自我显现过程的一门学问,但黑格尔是从现象入手去追寻本质,有点像中国的沿象求体,即由一般意识达到绝对的意识。黑格尔的整部《精神现象学》是从意识开始,经过自我意识、理性和精神,最后达到绝对精神。黑格尔的这部书无疑有非常严密的理据,它甚至在黑格尔的所有著作中是最具原创性的。但是这部书所表现的是真正的一元论(monism),即从最初、最简单的精神现象——意识出发,通过意识的内部矛盾,一步一步深入展开他的哲学观念的必然性。实际上,在黑格尔那里,整个人的各种精神

现象及其发展的各个环节都可以展现在意识的因素里。这个特点就如同现代生物学上的细胞分裂一样,通过一个非常简单的受精卵,最后演变成一个十分复杂的生物或极为复杂的人,有心、脑、肝、胆等各种不同的东西。意识在这条道路上所经历的一系列形态可以被看成是有关意识自身的科学发展的一篇详细的形成史。这是黑格尔的《精神现象学》的妙处。

从这个角度来看,刘宗周的《人谱》与黑格尔的思路正好完全相反。黑格尔在他的《历史哲学》和《哲学史讲演录》中就认为儒家的《论语》不是哲学,只是属于一种道德说教理论,没有真正的哲学的内蕴。这种看法当然我们不会同意,因为黑格尔是带着他的狭隘的哲学观来了解儒家思想的。

就《人谱》所表现的道德精神现象而言,宗周透显有关人生的智慧的角度类似培根以来的经验论的角度。宗周对各种道德现象进行了非常完全的描述,这种描述分不同层级,涵盖性非常强,有相当坚实的经验基础。也就是说,宗周的这套学说是从他的体验哲学、从他的体知中发展出来的,是一套身教。现在有一个比较大的误会,一说到身教,人们就认为它是没有定法的,如果用湛甘泉的话来说,就是“随处体认天理”,是指点性的,所以就没有一定的定法;因为没有一定的定法,所以就没有一定的原则可循,所以也就没有办法用逻辑推理的方式把它展示出来。我认为至少在宗周那里这种看法难于成立。宗周所讲的毫无疑问是身教,是体知和身体力行,也因为如此,他这一套是所谓的“渐教”,而不是“顿教”。因为是渐教,所以它不是依灵明一悟就可以完成,而是一套经验实践,需要有体知和艰苦的功夫才可能完成,因而宗周展示了许多不同的道德现象。这个方向与黑格尔的《精神现象学》从一元论出发、经过复杂的推论来展示意识的各种不同形态的学说正好相反。但是,绝对不能认为宗周在他的体验、体知和随处指点的方式后面没有规则、没有定法,相反它有一套非常严密的思路。

○我非常赞同您用体验和体知来了解宗周《人谱》中的道德精神现象。黑格尔的《精神现象学》与宗周的《人谱》在述说和了解精神现象的方式上究竟有何差别?

●这里面有很大的差别。宗周的《人谱》并不因其有随处指点的特点就是不确定的,它有它的内在逻辑,如果我们了解一下他的“证人要旨”就可以明白。可以这样看,在宗周的《人谱》中,“人极图”事实上是一个大纲,而“证人要旨”是这一大纲的具体的说明。“证人要旨”首先是体验哲学,但它有理的严格性,它的六个步骤非常圆融浹洽。从“无极而太极”说“凛闲居以体独”,这是敬肆之分、人禽之辨的大关,小人得之为渊藪,而君子善反之,反之则可达天德;从“动而无动”说“卜动念以知几”;从“静而无静”说“谨威仪以定命”;从“五行攸叙”说“敦大伦以凝道”;从“物物太极”说“备百行以考旋”;从“其要无咎”说“迁善改过以作圣”。这种推理一步一层,一步一关,既严密又彻上彻下。在这里我们要注意,宗周这样作推论和发展是紧扣着他的人学宇宙论而来的,“无极而太极”、“动而无动”、“静而无静”、“五行攸叙”、“物物太极”、“其要无咎”讲的正是“太极图说”的宇宙论,而与此相对应的是他的人学。这样,他的人学与“太极图说”便完全配合起来,而这种配合的结果就是宗周的慎独和诚意之学。

宗周的慎独和诚意之学一定不离他的独体。人人都有独体,这一独体可以是经验的,但也可以有坚实的理据。所谓经验的,是说“独体”是人人都是可以体验、体证得到;而所谓坚实的理据,是说“独体”在宗周那里是一套精深的学问学理。但宗周的“独体”并不因是经验的层面而不具有超越的特性。宗周说:“人人有独体焉,即天命之性”,“天命之性”当然是超越的。假如从这一角度来考虑的话,黑格尔哲学根本就无法注意到宗周的这些内容,或者说黑格尔哲学很难开出这种体验体证的修身之学。黑格尔哲学可以有非常高妙的哲学游戏和非常高妙的游戏

规则,然而运作这些游戏规则的人对各种道德精神现象可以完全没有亲证和体验。但是在宗周哲学,或者在中国的佛教、道家那里,就不可能接受毫无体知基础的思辨哲学。我一直要强调这一点,其原因就在于熟悉游戏规则与真正的体验、体证之间有一个距离。我曾经说过,甚至科学界一些对物理学的游戏规则非常熟悉的人,由于他对物理学本身没有品味的能力,所以他不能有所创发。

通过宗周“证人要旨”的六个步骤的分析,我们看到他与王学末流完全划清了界线。“人人可以为圣贤”的信念、期待、希望在宗周所展现的道德精神世界中,一定要在战战兢兢的日常生活中体现出来,绝对没有现成的圣人。他说:“自古无现成的圣人,即尧、舜不废兢业。其次只一味迁善改过,便做成圣人。”他的意思很清楚,即便是尧舜都应该不断地修身改过。人过无穷,所以因过改过也就无穷,这正是《大学》中所说的“自天子以至于庶人,一是皆以修身为本”。

○是不是可以这样说,在宗周的心目中,人与圣之间的差别是很严格的,甚至是很难逾越的?

●我曾经说过,罗近溪有很高的智慧,但他有一句名言:“真正的仲尼临死时未免也要叹口气”,也就是说即便是孔夫子在临死时也会有遗憾,这个遗憾就是他还要努力。孔子说要“老者安之,少者怀之,朋友信之”,安、怀、信的事业当然是无止境的,即便是一个人到了“七十从心所欲不逾矩”,也并不意味着他从此以后就可以轻松愉快地过日子,就不要作道德修养的工夫了。相反,按照宗周的说法,应该时过改,无一息之停止,甚至要作更努力、更坚苦的工夫。

在宗周的道德精神现象世界中,“体独”是一个关键。这个“体独”有两个意义,一是“独”有超越的根据(transcendental reference),这一点我们前面说过;另一个是说“独”是独一无二(unique),即没有任何人可以取代,即便是克隆出一个与你完全一样的人,由于处于两个完全不同的空间,也同样无法替代你进行道德修养。这里我们还要注意,宗周讲人的独一无二是一定与“对越上帝”(即明道所说的“对越在天”的意思)连在一起的,这一点与基督新教的观点有些接近。基督教经过加尔文的改革后,重新回到《旧约》的上帝,这样上帝与人的关系就变成某种独一性的,这里没有任何其他人可以参与进来,用韦伯的话来说,就是“人只有深深在精神隔绝中”与上帝交流。但在宗周,人所对越的上帝并不是完全外在的超越的造物主,而毋宁说完全是内在的,“个个人心中有仲尼”,也就是有独体、意体,但它又有超越的一面,所以人人可以“对越”,“对越”两字下得是何等郑重!

说到这里,又使我想起一种观点,就是有人认为朱熹的“月印万川”是一种模糊的、模棱两可的说法。但如果我们从上述角度来看,“月印万川”说的就是每一个有月之川都是一个独一无二的个体,但是它所体现的价值却又是可以相通的,这和华严哲学所谓“事事无碍”相通。宗周的《人谱》用非常复杂的现象学描述,将人的精神发展的整个历程加以表现,每一阶段所碰到的困境都藉由自我意识(self-consciousness)的提升来加以克服,而最重要的就是要做到“凛闲居以体独”,这是自我意识的最高峰。人能体独,才能做到“卜动念以知几”,这就是具有敏感性(sensitivity)。在所有的欲念出现之时都能够及时加以觉察,即觉察即化除,这无疑需要有工夫。黑格尔哲学可以说没有这种工夫,他是完全靠推理、靠演绎、靠逻辑的一套自律系统来证成他的哲学理念。也正是从这个角度,我们说宗周的《人谱》是中国历史上一部非常独特的阐述道德精神现象之原理、原则的著作。

(责任编辑:苇|)