

为“心学”正名：《驳吕留良四书讲义》卮言

王胜军¹

(贵州大学中国文化书院，贵州 贵阳 550025)

【摘要】 朱軾等所纂《驳吕留良四书讲义》一书尽管有其强烈的政治意图，持论未尽公允，但其从一个侧面展示了在王学被大批判以及宋明心性之学衰微的情形之下，清初官方对“心学”传统的坚守以及“心学”与道统建构之间密不可分的关系，说明“吕留良案”在文字狱层面之外还有其更值得探求的“心学”意义。在传统语境中，“心学”不与陆王之学对等，而是包含陆王之学在内的整个宋明理学的指称，并且可以上溯为尧舜禹相授受的道统，是华夏先民的生活方式和信仰的最高哲学概括。考察这一广义“心学”，对于认识中国文化的特质、启示当前的文化复兴不无裨益。

【关键词】 心学 四书讲义 吕留良 朱軾 道统

【中图分类号】 :G649. 29 **【文献标志码】** :A **【文章编号】** :1671-3079(2020)02-0005-09

吕留良作为清代文字狱的知名人物，其研究往往被涂上浓重的政治色彩，以致其学者身份和学术成就、尤其是与官方学术之间的复杂关系均未得到更好的发掘和评价。“曾静案”发生之后，不仅雍正本人著《大义觉迷录》批判曾静，还组织朱軾(1665-1736，谥文端)、吴襄(1661-1735，谥文简)、方苞(1668-1749，号望溪)、吴龙应、顾成天(1663-1744)、曹一士(1678-1736)等学者撰写《驳吕留良四书讲义》以驳斥曾静背后的吕留良(1629-1683，号晚村)。就二书而论，不管公允与否、效果如何，都力在说理，尤其是后者学术色彩浓厚，俨然成《四书》学诠释体系，本文特就《驳吕留良四书讲义》(以下简称《驳书》)^[1]所涉及之“心学”进行探讨。^[2]

明代中后期以降，王学以浩大的声势长期深入民间社会传播流布，与作为官方意识形态的程朱理学分庭抗礼，并在清初逐步由李绂、邵廷采与全祖望为之结局。^[1]然而，考察以《驳书》等为中心的文献，就会发现一个有趣的现象，即王阳明及其学派虽遭批判，但“心学”作为一个特定术语并没有因此被官方否定。实际上，“心学”在传统语境中与王学并不对等，而是对尧舜禹授受心法即道统的一种诠释和解读的指称。明清鼎革之际，“心学”在以《驳书》为中心的官方学术话语中屡屡作为核心概念出现，说明宋代以来所缔造的圣王“心传”式的学术形态和政治模式开始面临前所未有的危机。

一、“心学”与王学：“心学”乃先王精神的一脉相承

对心能否与学联系起来，吕留良持坚决反对态度，在他看来：“心独不可以言学……释氏本心，以心为尽头，谓天性理道皆出其下，故曰心学。凡言心学者，皆释氏之见也。”^{[2]18}“《大学》无重心义，以其本天也……单说心，即本心之学，非圣学也。”^{[2]3}吕留良所谓“心学”实暗指王学无疑。

《驳书》开首即对吕留良之辟“心学”大发议论，举以横渠“心统性情”、朱子引孟子“言仁之心、义之心”以证“心统性情”说，将吕留良所暗指之王学之论“心”转之为程朱论“心”，并追溯到尧舜禹所相授受的“心法”，指出：

¹基金项目：国家社科基金重大项目(17ZDA013)

作者简介：王胜军(1979—)，男，河北高邑人，贵州大学中国文化书院教授，研究方向为宋明理学、书院文化。

西山真氏曰：“大舜十六字，开万世心学之源，后之圣人，更相授受，大抵教人守道心之正，而遏人心之流也。”是则圣圣相承之学，无非心学也，安得谓单言心，便非圣学乎？……留良不辨释氏认心之误，乃以言心为讳。^{[3]611}

尽管吕留良将陆王之学指为心学，以之为禅，排在正统之外，其实象山多自称其学为“理学”，朱子亦不曾以“心学”称象山，在近代以前的传统学术语境中，“心学”本指尧舜禹圣王相传心法，其文来自被现代多数学者当作伪《尚书》的《大禹谟》“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中”，是即“大舜十六字”或称“虞廷十六字”。朱子在《中庸章句序》中特将这“虞廷十六字”表述为道统的本质内容，而《中庸》则被视作“孔门传授心法”^{[4]17}。对于这一意义上的“心学”，后人申述发明颇多。

由于“十六字心法”自宋明以来具有极高的话语权威，因而王阳明为其学术争正统即就此入手，如《象山文集序》之开首：

圣人之学，心学也。尧、舜、禹之相授受曰：“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中。”此心学之源也。中也者，道心之谓也；道心精一之谓仁，所谓中也。孔孟之学，惟务求仁，盖精一之传也。^{[5]245}

为清代江西王学结局的李绂，继续将“大舜十六字”的心传与象山之学联系起来，重申其意义说：“圣人之学，心学也。道统肇于唐虞，其授受之际，谆谆于人心、道心。”进而论孔子作《大学》“用功在正心诚意”，至孟子“言心益详”，陆象山在程明道之后“专以求放心为用功之本”^{[6]392}，亦是尧舜先王圣学的一脉相承。

由此可见，无论朱学抑或王学，都将其合法性建立在尧舜禹代禅之际所传授的“心法”，吕留良批判“心学”，动摇的不仅是王学，程朱亦未免会被殃及，尽管吕留良自己亦曾以这“十六字心法”批判王阳明。^{[2]14}因此，《驳书》显然无意将王学定义为“心学”，更有甚者，还要为言“心”之学进行学术史的辩解：“留良每以言心为大戒，诋为禅学。不知唐虞授受，首言人心、道心”^{[3]723}，“虞廷人心、道心危微之判，正是心学之奥，成汤以礼制心，文王小心翼翼，孔子从心所欲不逾矩，颜子之心不违仁，孟子言存心、言养心，言扩充仁义之心，圣贤何尝不言心？”^{[3]613}这与王阳明、李绂之言几乎无不同，当然，其背后的学派指向是程朱理学。

《驳书》之驳斥吕留良、维护“言心之学”，实出于建构意识形态之需，因为《大禹谟》是宋代理学的根基。^{[7]22}宋明理学是以心传心之学，不同于经学时代以知识文本为中心的典章制度之学，“虞廷十六字”给宋明理学以合法性的原始文本依据，并且将之上升到帝王治理天下的政治层次。不仅《驳书》如此，肯定“心学”是御纂典籍的一致看法，即以“心学”定义孔孟之学，御纂《日讲四书解义》述“心学”即是如此，如论“子曰吾十有五而志于学章”为“孔子自叙其生平心学以渐而进之功”，论“子曰参乎吾道一以贯之章”为“圣贤心学之传”，论“子谓子贡曰女与回也孰愈章”为“孔子以心学觉子贡而且进之”，论“子曰志于道据于德依于仁游于艺章”为“孔子教人以心学之全功”，等等。由之可见，吕留良《四书讲义》对“言心之学”的批判，实与颁之天下学宫的《日讲四书解义》相抵触，遭批判自然是不免。

更重要的是，“传心之学”与尧舜禹等圣王相连，它实际上定义了理学家所梦寐的最高级的国家治理模式，即治统与道统合一，其本质亦是一种生活方式和文化信仰。心学从本质上既是儒者之学，亦是帝王之学，如明人苏伯衡《心学图说》之谓“千古帝王之学，固因濂、洛诸大儒而复明”^[8]。朱子认为，自孔子之后，有德无位，道统遂与治统分离，这样以孔孟为最终依归的儒学的主要根基被限定在学术领域，圣王合一的治理模式只能作为一种遥不可及的前景。尽管如此，朱子揭示和申述“虞廷十六字”，还是将中国文明特质的道统迈孔子而上追溯到尧舜禹等圣王，从而为重新开启华夏政教合一的政治模式提供了可能。就当时来看，“心学”还深契于清初帝王兼道统于治统的意图，即必须要兼师长与帝王的双重身份。《驳书》批评吕留良，认为孔子作《春秋》，由于无位，所以只是“言天子之事，非行天子之事”^{[3]750}，以之维护君主在文化话语上的绝对权威。

朱子对“心学”的这样一种定位，更在于他要有效恢复华夏先民生活方式和文化信仰背后的精神动力。朱子深信这种精神动力绝非现存于《六经》的语言文字的形式中，因为时移世异，讲求道统并非要复古，而是要找出三代迭相损益的原则所在，亦即王阳明所谓的“真血脉”，只有依托“心学”才能真正将儒学的知识文本与现实社会的巨变结合在一起。在清初汹涌澎湃的实学思

潮中,知识主义急剧上升,《六经》文本与现实的冲突,比如要求恢复井田、封建等典章制度在内的呼声,时时出现于学者的笔端,更有华夷之辨的复活,对当时国家意识形态建构都有直接危险。“心传”不拘泥于文本,可以进行创造性的发挥,对解决这种冲突具有极其重要的意义。所以,康熙亦自表示说:

先圣先师道法相传,昭垂统绪,炳若日星。朕远承心学,稽古敏求,效法不已,渐近自然,然后施之政教,庶不与圣贤相悖耳。^{[9]1440}

因此,王学可以被批判,但是“心学”不可能被批判,“心学”要是被批判,整个宋明理学尤其是官方意识形态就失去了学理支持,《驳书》已然意识到这种问题,在其看来:“留良辟余姚之学,乃并孟子所言‘良知’二字,痛恶极诋,必欲去之而后快,岂非惑欤?”^{[3]738}当时,考据学作为一种新学术形态已然兴起,阎若璩、黄宗羲、顾炎武、朱彝尊等力辟古文尚书为伪,官方学者如李光地、陆陇其等皆曾加以反驳,^[10]包括位列《驳书》作者的方苞。

所以,尽管王学亦是官方意识形态的“对手”,但是两者联合起来似乎更有必要,《驳书》因此多处维护象山及阳明:

金溪讲学,与朱子不无异同,然践履实为朱子所敬……良知宗旨,近于释氏,诚不能为阳明讳。然其一生,立身无过,体国公忠,明代贤臣,少出其右。留良乃比之陈相、达摩,过矣!^{[3]673}

这不仅是一种官方姿态,也是“心学”信徒自我的一种认同,比如参撰《驳书》的方苞私下就称颂过宗法王学的“北方真儒”鹿继善、孙奇逢、汤斌,批判“鄙儒肤学,或剿程、朱之绪言,漫诋阳明以钓声名而逐势利”。^{[11]411}“鄙儒”抑或就是指吕留良。官方和作为民间儒学主要代表人物的吕留良对王学的态度,对于华夏先王代代相传的文化精神究竟是否应该定义为“心学”抑或是知识文本之学当然重要,为“心学”正名势所必然。

二、“心学”与释氏:“心学”具有华夏族群的文化特质

《驳书》肯定“心学”,就面临着一个巨大的难题,即儒学如何与释氏之学(依吕留良《四书讲义》之指称)加以区别,这既是吕留良无意抛出的宋儒“圣人本天、释氏本心”之说,更兼有民间否定、怀疑宋学的考据学思潮在涌动,如何定义理学、儒学、华夏族群的文化已然成为一个重大问题和突出分歧。就其初衷而言,吕留良未尝不是要独尊程朱,其辟王实际就是旨在分析佛老与儒学之别、对圣王之统重新定义,《驳书》批判吕留良在一个重要方面却是为了维护“心学”,即从根本上应对新兴起的考据学知识主义对宋明时代代理学学术形态的解构。

其中,关键就是要厘清理学与释氏所谓“心”其区别究竟何在。对此,吕留良未加区分,而是多次依据程伊川“圣人本天、释氏本心”的判定,认为凡讲“心学”者皆为异端。不能否认,儒学主流学者长期执着于对外在知识主义的追逐,孟子之后到韩愈千余年中,释氏之学已然对“心”有种种诠释和解说,如《心经》《金刚经》《坛经》等都从“心”入手来立教,不仅极大抢占了民众的信仰空间,而且将原有华夏族群文化关于“心”的概念混淆了。因此,宋明理学之兴,是从对“心”的重新诠释开始。

那么,释氏之解“心”究竟有何特点?在宋明诸儒看来,其要在“虚无”。其实,韩愈在《原道》中就早已意识到这一问题,在其看来,“博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之焉之谓道,足乎己而无待于外之谓德。仁与义为定名,道与德为虚位”。^{[12]146}亦即必须用仁、义即五常之性为人心定义,而佛教却要“无所住而生其心”,旨在破除眼耳鼻舌身意一切执着,最终结果就会导致出离人伦。与韩愈一样,宋代理学家都力图对“心”做出从属于儒学的解释,从而形成了理学系统的心性之学。理学的奠基者张横渠就是“心”概念的重构者,在其看来,“合性与知觉,有心之名”,这样心就不再是一片虚无而是与五常之性结合,正如《驳书》中所指出“心之所发,有天理、有人欲”^{[3]628},而非释氏认定的心一味只是人欲。横渠又提出“心统性情”的原则,心不仅不要“无所住”,还要对人发挥其主宰作用。然而,横渠还没有最终突破释氏所设定的樊篱。

释氏认为心不能为外物所动,其本与儒学相通,如孟子之“不动心”,但是心在动时会为物外所牵引,从而造成“定性未能不

动,犹累于外物”的困局。对横渠而言,倘若心的灵虚状态只有在隔绝外物的情况之下才能产生,那么这个心将仍然是佛老之心。《定性书》解决了这一困难,在程明道看来:

所谓定者,动亦定,静亦定;无将迎,无内外……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……心之精微,口不能宣。^[13]

到这时,“心”就在动、静两种形态下都可以将理世界呈现出来,即在应物过程中将五常之性等发端出来,这样具有五常之性的心就具有了通向社会生活 and 政治并建构其秩序的可能,而非如释氏一样屏绝外物。

理学家对“心”的分析,还要进一步寻找一个属于自己华夏族群的文化和思想的起点,即建立自身历史文化的合法性。这个起点长期以来是游移不定和有冲突的,即对老子、孔子何为起点进行选择,将华夏文化定义为尧舜禹的授受心传,就肯定了礼乐文明存在的正统意义,那么非薄礼乐的老庄之学,显然只能作为传统的对立面而存在,释氏更不必提。所以,宋代儒学复兴就是儒、佛、道争辩何为中国文化正统的情境下发生的。^[14]“心传”的再发现,以及诠释“心传”的“心学”从哲学的高度为儒学道统确立了自己的规范。

朱子《中庸章句序》中论道统即重在论心,将“虞廷十六字”自然转变为理学的存理去欲,在其看来,“心之虚灵知觉,一而已矣,而以为有人心、道心之异者,则以其或生于形气之私,或原于性命之正……必使道心常为一身之主,而人心每听命焉,则危者安、微者著,而动静云为自无过不及之差矣”。^{[4]14}然而,正是在这点上,程朱、陆王发生了分歧。有学者认为朱、陆二人的差别在对心的主、客二体的分别,^[15]其实朱子已然讲到道心、人心,其心的概念如何只是一个气?主要是陆学将“先立乎其大”作为入手功夫,不免容易从逻辑上否定“人心惟危”,从而模糊道心、人道的区别。

吕留良生当异族入主之世,将陆王之学皆看作亡国之学,所以忌讳言心,这就很难将中国文化的固有本质看作“心传”,并且由于其长期生活在民间,目睹王学末流之行径,也很可能将这种末流之学等同于王学的真谛。这样,在吕留良看来,王学就如释氏一样,仅以知觉定义“心”,而其批判王学自然也从知觉的角度理解“心”。《驳书》抓住这一漏洞,认为吕留良虽以批判禅学自命,实际上却自堕禅学之中,即以知觉为心。《驳书》认为“圣人之心,浑然一理,是则心为众理具备之心,理为心所包含之理”^{[3]684},心有两个层次,泛言为“知觉之心”,言本心、良心、赤子之心则为“道心”。^{[3]699}比如,《大学》“正心”一条,吕留良认为“心本无不正”^{[2]10},取消了“正心”的合法性。《驳书》对此指出:“若夫正心,则物来顺应,可喜可怒,在彼而已无与焉。虽当喜怒时,此心当如明镜止水,毫无渣滓。如《定性书》所谓动亦定,静亦定,方是正心界分也。”^{[3]613}儒学“正心”与释氏之不同,在于肯定心有喜、怒、哀、乐之情,而非绝情禁欲,更何况儒学之论心还本有五常之性,是实有而非虚无,如其所谓:

儒者言心,释氏亦言心,儒者之心,仁、义、礼、智之心也,合理义而言也。释氏之心,知觉之心也,离理义而言也。此为儒释之别,若但云心不同,而心之理义同,何以分别儒释耶?^{[3]769}

充实心的实理如仁、义、礼、智,却被释氏作为“理障”看待,二者之言心自是有根本不同。《驳书》进一步指出释氏之心其实为意,意之特性在生灭,心无生灭可言:

上蔡谢氏云:释氏所谓心,乃吾儒所谓意。意者,心之所发,有主张造作之义。彼所谓生灭由心者,皆意为之也。留良不辨释氏认心之误,乃以言心为讳。至谓心不可言德,不可言学,其为人心学术之害不少也。^{[3]611}

意乃心之所发,朱子即有是说,王阳明“四句教”又加以重申,并对儒学“正念头”与佛氏却要禁止意虑思索之不同特加说明。^{[5]982}

既然儒、佛言心有不同,何以程明道云“释氏本心”?是乃吕留良批判王学与禅学的主要原则,《驳书》对此进行解释,为“心

学”作辩护说：

佛书所云：三界惟心，万法惟识，心生则种种法生，心灭则种种法灭是也。彼以世界为幻，万事皆由心生，故曰本心。所谓本天也者，惟天之命，于穆不已。阴阳五行，化生万物，人得之则为仁、义、礼、智之性，发之则为恻隐、羞恶、辞让、是非之情，施之则为亲、义、序、别、信之伦是也。万事万理，以天为本，故曰本天。^{[3]611}

在《驳书》看来，所谓“本天”，其实是指心具天所赋之五常之性，可以指向社会伦理，而释氏之本心乃以世界为虚幻，伦理秩序无法由之展开。不讲心，五常之性就无处安顿，没有发动之力。

吕留良将朱子之所谓“心”作了自己的解释，认为心必须与经验知识相接乃能正、乃有物，仁义即要通过这种方式纳入其中；而《驳书》认为，仁义本在心中，无须外在经验知识来启动，无须用意将仁义加以纳入式的造作。在这个意义上，吕留良之说乃以心为空虚之物，^{[3]727} 比如，在解《论语》“子远乎哉章”中，《驳书》指出：

今若谓心者空空洞洞而已，善恶惟人所为，则彼之恣睢骋骛，复何所已极耶？不以心为善，斯乃吕留良学术之大误。欲矫新建之差，而不知与孟子之旨去而千里矣。^{[3]700}

所以，《驳书》得出结论说如吕留良“妄意剽袭圣贤言语”，“总由看心字不明，不知心者众理毕具，心存则理存”。^{[3]727}

吕留良这样解释朱子，自然是源于对阳明“心外无物”的批判，唯恐言心落于虚寂。吕留良指出“有故为高妙之论者，谓知固在内，物亦不在外，人心中只有一知便了，安得更有所谓物者？”将知觉作为心的惟一功能。《驳书》反对此说，将“物”理解为“心之理”，认为吕留良之说将导致“知自知，物自物”，那么格外在之物，就不能“致吾心之知”。^{[3]615} 这就是朱子“心包万理”说，与阳明“心即理”亦相通。

吕留良这种对心的思考，有清初崇实黜虚的实学思潮为背景，即都是以心为虚并对其加以批判，都要将儒学之立根于“心”转为外在“行”或指导“行”的知识文本，如陈确《大学辨》就反求内心去求“诚”，这样一个转折，即“言心之学”被广泛质疑最终达成了知识主义的兴起，尽管吕留良要维护程朱，未免在事实上与这一思潮合辙。

三、“心学”与天心：“心学”是社会政治秩序建构的基石

在实学思潮兴起之下，“心学”能否担负起社会政治秩序建构的责任，对吕留良而言，导致亡国的王学自然做不到，一切批判王学的言论皆强调其“无用”，进而批判理学的“无用”，集中在“言心”上。《驳书》要解决这一问题，不仅要诠释心所具有的实理，更是将历史演进的主宰归之于“天”，认为只有心才能体天、获取由乱转治的形上法则。

“本天”有其深远的文化渊源，朱子《中庸章句序》中盛赞的尧舜禹即华夏文明的奠基期就是一个“神权时代”，礼乐文明的本质是对鬼神形上世界的崇拜。当老子“道”提出之后，上帝神的概念动摇了，孔子将“天命”植入到仁、义等概念中去，这样来源于天的仁、义、礼、智、信五常之性，就发展为四端、五伦，取代上帝神成为建构社会政治秩序的基础。宋明儒学依然沿着这样一条思路前进，周濂溪《太极图说》就重建了一个类似的上帝创世秩序，只是这个秩序已然将原有神权时代的神秘色彩洗刷殆尽，鬼神已然皆被解释为“二气之良能”，这是吸收道家“道法自然”思维的结果。

由于其自然倾向，太极、天理就像是被写在书册中的概念一样，无法与人心形成一体，因而实际上没有任何动力去令人敬畏、形成信仰，最终产生“知而不行”的现象。所以，到明代中期，王阳明针对这样一个有知识而无信仰的社会，提出“致良知”之说。与规律式的、概念式的太极及天理不同，良知根源于神秘的天赋，它就不是一个死物，而是与虚灵不昧的人心一体，可以生发道德之力。从这个意义上讲，王阳明发明“良知”之学，实在极其要紧。与神权时代有一个高高在上的上帝神不同，良知是通过人心达

成的。

由此来看,“心”沟通天、人,从本质上仍然不出天命的范畴,或者说儒学之强调心,从来没有脱离天命而独立存在,其实吕留良亦是以“圣人本天”的逻辑来论儒、释之间的区别。只是到了王学末流,心失去了天的意义,转变为知觉之心,这正是吕留良所批判的,从而形成了主张天、批判心的冲突,割裂了天、心,而《驳书》却要维护天、心的统一。

“天”在当时学术话语中地位的上升,既是为了对付释氏之学消解天理的现实挑战,也有应对基督教复活“上帝”的潜在挑战,总之是要寻求中国文化的本源和正统为何。在与西方传教士的交往过程中,不少朝廷高级官僚已然开始思考“天”究竟有无人格这个问题,而作为少数民族的满族统治者,由于其本身的萨满教传统,更加倾向于相信天意,而不是太极、天理等复杂的概念。^[16]雍正帝在驳吕留良时亦以“天地以仁爱为心”为辞。由此来看,《驳书》有其时代的特性和庙堂意志。

《驳书》认为一切社会秩序都来源于天,并具化为知识文本和典章制度,如其所谓即“诗、礼、乐本天”,典章制度是人依据天理设计而成,是人内心所有,不同于告子、荀子的义外,不是仅将社会秩序看作是人依据社会需要而完成的“造作”。所以,《驳书》虽主张心学,却不否认典章制度的意义,因为抛弃典章制度,心就变成虚幻。《驳书》因是指出:

以此为心学者,亦未全非也。诗、礼、乐之名物度数,固有资于外,而其理固未尝不本于心也……如何一曰心学,便是异端之见,看得诗、礼、乐轻浅耶?^{[3]702}

事实上,诗、礼、乐不仅是一种典籍,亦代表了华夏先民的生活方式和文化信仰,而这一切构成了华夏族群的政治形态传统及其特质。正如《驳书》对吕留良轻看文武之道不满,三代的典章制度在韩愈《原道》中已然从文、法、民、位、服、居、食等多个方面罗列指明,石介《中国论》更是从反面说明释氏之学对中国固有传统的改变。

心之理来源于天,《驳书》称之为“所谓天者,亦即吾心所具之理也,离心则天于何寓”^{[3]684},那么,由“心”而建构出的一个社会秩序就是合理、合法的,而知识、语言、文字等只能作为社会建构的质料。社会秩序建构的原理构画依然要依托人心,如《驳书》所谓“天既以此理付于人,则所以存此理、发此理者,皆人心之所为也”^{[3]639},批判了“心学”,人与天就无法沟通,天命就无法认知,阳明末流以知觉为心,就否定了天命,心失去了形而上的意义,就只有经验知识可以依凭,考据学就是依这一逻辑发展出来,而这势必将取消理学走向外王的合理性和合法性。

天命放到人心与社会就是要建立“皇极”。皇极的概念来自《尚书·洪范》,这是中国固有的国家建构理论原则。陈淳《北溪字义》引“明王正五事,建大中以承天心”^[17],不同意训“极”为“中”,而以“极”为“君”,就更突出了承天为治之意,如朱子论“此是人君为治之心法”。^[18]因为“皇乃天子”,所以能上承天心,为民众立法。帝王承天心而治理天下,所以其心法又与天心相联系,帝王效法于天,推行其礼乐刑罚。《驳书》认为,“从古圣贤勋业,皆从心性中发出”^{[3]691},“圣人之心全体天理,其发为礼乐文章者,皆自圣性流出”^{[3]728}。

《中庸》从“致中和”始,《大学》从“格致诚正”始,这是理学式亦是儒学式的治理逻辑。如果仅仅是追求秩序,何以不选择告子、荀子之说抑或申韩之术?原因在于儒家之法是活的,而申韩之术是死的。韩非子之宗法黄老,取其无为,将天道作律法,以民众为刍狗,虽然看似公平,却是无情无义;对儒学而言,仅仅依托律法还构不成社会秩序,还必须要有人的情感、意志尤其是德性等加入其中,而这些都来源于天。因此,天心、人心必然在儒学中出现,而不可能在法、道、释诸子中出现。儒学是一个活泼、生生不已的理世界,与老子冷冰冰的道世界相比而论,主要在于心不是枯槁,不是告子的硬把握,而是活的。这就是“心学”政治意义的根本所在。

天心下降于人,形成制度的精神,就是“仁政”,仁就是爱。雍正帝在处理“曾静案”时,就努力在体现这个“仁”字。当然,猜忌刻薄又兼雄鸷的雍正帝自然不可能是儒学的信徒,但在案件处理过程中,又假借儒学之力;他当然可以采取另一种形式,但却

没有,这说明康熙朝以来宽大为政的意识形态对雍正帝不能不说有一种约束作用。雍正帝之批吕留良主要理由就是认为其父康熙帝之被诋毁。强调天心,更出于现实的考虑,“吕留良、曾静案”清楚地说明,康熙时期化解汉满冲突的努力还没有最终完成,社会中仍然存在着民间和官方意识形态的激烈冲突,说服各种文化力量形成认同,天的主宰和同一自然要远胜于纷纭歧出的经验知识。

就一定程度而论,本心就是本天,当心与天的联系被打断,那心就只能是血肉之心、思维之心、经验之心、知觉之心,而不是道德之心;当心与天的联系被打断,经验特征的知识主义兴起自是一种必然。浙派学人向来注意典章制度即尊崇知识主义,黄宗羲的转向非常典型,张履祥固守程朱心性之学很是一个异数。吕留良从学派认同上接近张履祥,在学术逻辑上却与黄宗羲更为接近,吕留良批判心学、主张知识学,是浙派学术传统逻辑的表现,尽管吕留良未必认同前人。《驳书》认为,吕留良是要“用学问笼络那放心,而安顿其中”^{[3]771},即吕留良不同意有一个独立之心能知善知恶,以为其必依知识而成;而且吕留良讳言主静,被《驳书》指为将“开支离之径,废立本之功”,认为其会导致“朱子所讥训诂词章俗学之尤”的结果。^{[3]635}事实上,第一流的士人不久即将大规模地向支离破碎的文本中去寻求意义了。

由知识构架起来的典章制度必须加以斟酌损益,才能适应时代,如《驳书》之谓“所谓行先王之道者,非拘守之谓也,有因有革,有损有益,然后可谓之率由旧章”^{[3]752}。因此,《驳书》论舜之治天下,其要皆从心之“权度精切”,以补足已有的为治之理。^{[3]639~640}因此,我们看到“心学”绝不是虚无之学,它直指社会政治现实,正是因此,朱子才称颂《中庸》作为“孔门传授心法”是为“实学”。

四、“心学”在今天:《驳书》意义的进一步申述与延展

《驳书》分条反驳吕留良《四书讲义》,受朝廷特谕,不免求全责备,有学者认为除较有理致者之外,尚多有牵强者、无关宏旨者、以偏概全者等,^[19]但是学术争论,其理本难平,一说多解,古而有之,而晚村既毁,亦不复能够起来争辩。所以,本文无意衡论二者是非,亦绝非同意《驳书》对晚村的所有批评。

《驳书》在其背后隐含的学术与政治之争及民族主义等之外,其本身的学术义理价值并不高,但是它既涉及当时程朱理学的合法性,亦涉及稍后的汉、宋之争,更是无意间折射出有关中国固有文化是否可以定义为“心传”这一重大问题,是乃本文所指意,议论多在文本之外,不免散漫,故称“卮言”。一个族群要树立文化自信,必须不断追溯到轴心时代去对自身进行重新诠释、定义(所谓返本开新),从而建立起一种历史文化的合法性,因为历史的虚无主义最终造成的只是一切价值的崩解。

近代以来,这种追溯基本都断自春秋之末即雅斯贝尔斯所谓的“轴心时代”,或称颂孔子,如冯友兰《中国哲学史新编》;或表彰老子,如胡适《中国哲学史大纲》。之后,学者一直在试图向更远古的时代去追溯,诸如甲骨文、地下考古、夏商周断代,如此等等,不一而足。问题在于,这种努力一直是从物质上加以强化,背后多是西方的文化观念,而缺乏中国人自己的“心法”支撑,都没有突破雅斯贝尔斯给我们定义的“轴心时代”。其实,或许中国的“轴心时代”可以像朱子、阳明一样追溯到更早的尧舜禹时期,那才是华夏文明气质和风格的源头,孔子“述而不作”正是向尧舜禹等圣王看齐。

中国人必须要有自己的“心学”。“心传”重在传承,“心学”重在学术,“心法”重在运用,是一体三面的概念。时代在变,“心学”的意义在于它能随时代之变而推陈出新。要知道,典章制度包括语言文字毕竟都是陈迹,甚至其背后的理论原则亦不过是陈迹。每种典章制度和语言文字都有其特殊的时代,所以,要寻求新的语言形式和新的思考逻辑,依据新的时代进行制度和文化建构,但是这种建构不是从我私欲出发,更不是对西方一味是从,亦绝非要复活“国故”。当然,“心学”如何去建构,还将是一个复杂而漫长的文化兼又有实践意义的命题,而第一步就是要为“心学”正名。

参考文献:

-
- [1]梁启超. 中国近三百年学术史[M]. 天津:天津古籍出版社, 2003:57.
- [2]吕留良. 四书讲义[M]. 北京:中华书局, 2017.
- [3]朱轼, 吴襄, 方苞, 等. 驳吕留良四书讲义[M]//四库未收书辑刊:6. 北京:北京出版社, 2000.
- [4]朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局, 1983.
- [5]王守仁. 王阳明全集[M]. 上海:上海古籍出版社, 1992.
- [6]李绂. 陆子学谱[M]//续修四库全书:950. 上海:上海古籍出版社, 2002:392.
- [7]钱宗武. 尚书入门[M]. 贵阳:贵州人民出版社, 1991:22.
- [8]苏伯衡. 心学图说后序[M]//中华传世文选·明文衡. 长春:吉林人民出版社, 1998:383.
- [9]中国第一历史档案馆. 康熙起居注:2[M]. 北京:中华书局, 1983:1440.
- [10]林庆彰. 清初的群经辨伪学[M]. 北京:文津出版社, 1990:146-250.
- [11]方苞. 方苞集[M]. 上海:上海古籍出版社, 1983:411.
- [12]韩愈. 韩愈集[M]. 长沙:岳麓书社, 2000:145.
- [13]程颢, 程颐. 二程集[M]. 北京:中华书局, 1981:460-461.
- [14]朱汉民. 宋儒道统论与士大夫的主体意识[J]. 哲学研究, 2018(10):71-78, 129.
- [15]劳思光. 中国哲学史:3上[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 2015:269.
- [16]王胜军. 清初庙堂理学研究[M]. 长沙:岳麓书社, 2015:368-369.
- [17]陈淳. 北溪字义[M]. 北京:中华书局, 1983:46.
- [18]黎靖德. 朱子语类:5[M]. 北京:中华书局, 1986:2041.
- [19]胡楚生. 清代学术史研究[M]. 台北:台湾学生书局, 1988:79-98.

注释:

1 据雍正九年(1731)十二月十六日谕,《驳书》所驳对象为吕留良所著《四书讲义》、语录等,今所存者只有《四书讲义》可以查实,部分吕留良言论只能依据《驳书》。

2 目前有关该书的探讨尚极少,只有晦颐范《驳吕留良四书讲义书后》(《古欢夕藁》,青年协会书局,1933年)、胡楚生《清代学术史研究》第六章(台湾学生书局,1998年)、史曜莒《单面的攻伐:试析朱轼斥驳下的吕留良——以〈孟子·梁惠王(上)〉为例》(《史汇》,2008年)等,主要涉及对《驳书》内容和方法的分析,对《驳书》持否定态度为多。