

明末清初地方儒者的宗教关怀

吴震

(复旦大学哲学学院,上海 200433)

摘要:明末清初中国“不发达地区”的地方儒者——如陕西的文翔凤、广西的王启元、江西的谢文游、河北的魏裔介等,他们在儒学信仰之外,在宗教问题领域亦别有一番思想旨趣值得关注。主要有三点:一、他们积极主张“事天”“尊天”“畏天”“立命”,其中甚至有人企图建立“孔教”“儒教”;二、他们对“天”“上帝”等宗教问题的观念表述,应是晚明清初儒学与宗教互动格局的一种生动反映;三、他们应对外来天主教的态度各异,或从传统宗教或从理学本位的角度来排斥或评价外来新宗教。明清之际的这些思想新动向足以提供许多深刻的省思。

关键词:事天;儒学;儒学宗教化;明末清初

中图分类号:B248;B249

文献标志码:A

文章编号:1674-2338(2010)04-0001-13

笔者此前撰文探讨了晚明清初江南地区一些儒者的道德劝善思想,^①发现 17 世纪以降不少地方乡绅及知识精英积极参与地方社会的劝善活动,十分重视“事天”、“告天”、“敬天”等工夫实践,他们大多对《感应篇》《功过格》一类的宗教文献既有不满又很有兴趣,甚至欲以“儒门功过格”来取代,从中窥看到儒学与宗教之间的紧张、冲突乃至互动等种种面相。本文仍沿着上述问题意识,进而对晚明清初劝善思想中的某些宗教问题作一番考察,旨在揭示当时的一些读书人在他们的儒学信仰之外,其实在宗教问题领域亦别有一番思想旨趣值得关注,他们对“天”“上帝”等宗教问题的思考及论述,应能提供我们许多深刻的省思。

这里不用江南士人的案例,而取陕西的文翔凤、广西的王启元、江西的谢文游、河北的魏裔介

作为分析个案,以便照顾到当时中国“不发达地区”的地方儒者在本案中的“发言权”。其中除了谢文游为诸生出身以外,其余三位均为进士出身,魏裔介则是一位官至“大学士”的大官僚。只是在思想史上,这四位人物都不起眼。他们之间没有任何关联,并不构成思想群体,他们的生活年代大约横跨一百年。前两位生当明末,后两位生在明末而思想活动则在清初。

关于文翔凤、王启元,可参之专论仅有两篇:陈受颐《三百年前的建立孔教论》和王汎森《明末清初儒学的宗教化》。^②前者探讨了王启元力图建立孔教的问题,后者则在探讨许三礼(1625-1691)“告天”之学的同时,附带介绍了文、王两人化儒学为宗教的主要观点。至于谢文游,赵园《易堂寻踪》[1]一书有不少点睛之笔,但论述略显零散。说到魏裔介,则相关研究很少见,这是须

收稿日期:2010-06-06

作者简介:吴震(1957-),男,江苏丹阳人,复旦大学哲学学院教授、博士生导师。

①如《“证人社”与明季江南士绅的思想动向》,载《中华文史论丛》2008年第1期;《明末清初太仓地区的道德劝善活动——以陈期、陆世仪为中心》,载《国学研究》第23卷,北京:北京大学出版社,2009年。

②陈文见《中央研究院历史语言研究所集刊》第6本第2分,1936年;王文见《晚明清初思想十论》,上海:复旦大学出版社,2004年。

③依管见,专论仅一篇,参见杨菁《清初理学思想研究》第2章《心统与治统的建构——魏裔介的理学思想》,台北:里仁书局,2008年。

杭州师范大学学报(社会科学版)
2010年7月·第4期
Journal of Hangzhou Normal University
[Humanities and Social Sciences]

2

较多着墨的人物。^③

一 文翔凤:事天尊孔

文翔凤(? -1642),^④字天瑞,号太清,又号西极,三水人(在今陕西),万历庚戌(1610)进士,天启间曾以副使提学山西。钱谦益对翔凤其学及其书有扼要介绍:“其论学以事天为极则,力排西来之教。著《太微》以翼《易》,谓《太玄》、《潜虚》,未窥其藩。”^[2]谓翔凤论学以“事天”为宗,力排当时传入中土的天主教,且以为扬雄《太玄》以及仿此而作的司马光《潜虚》均未得窥宇宙的真正奥秘,显示出翔凤思想有宇宙论的强烈兴趣。

文翔凤论学“以事天为极则”,大力提倡“尊孔”,故其思想宗旨可以概之以“事天尊孔”四字。他在为《皇极篇》撰写的《自序》中表明了这一思想旨趣:“以事天尊孔而黜佛氏,亦不至为儒者之诬性为有始终,而暗于达天之实。”^[3](卷9《皇极篇自序》,P.512)“事天尊孔”虽是由“事天”和“尊孔”组成的复合词,然而两者相辅相成,究其旨意则一。他在为邵含章所撰《五经臆说》作序时说:“余服膺孔氏,必不敢为方外之谏,以获罪于造物。孔氏,天之适子,其说则天下之律令,何至以不详之说叛之?”^[3](卷9《五经臆说序》,P.504)这是说,“事天”亦即“尊孔”,因为孔子就是“天”的嫡子,所以孔子的话就是天的意志、国家的法令。在这篇序文的末尾,他称赞作者颇能“尊信孔氏之指”,“实以事天为贯串六经之枢纽也”。^[3](卷9《五经臆说序》,P.504)这个说法其实正是他自己的尊孔立场,在他看来,“事天”便是贯穿儒家六经的宗旨。

更重要的是,“事天”还须配以“畏天”。他于万历四十五年(1617)任南京礼部清吏司主事时撰写的《告金仙文》一文中指出:

世称报应之捷者,归佛氏,即《金刚》《法华》之应,称如响矣。愚实代佛氏而领其众,岂报应独弗灵于鄙躬?愚如以谎言闻,则愿挥光明拳,伸五轮指,以创愚之颠越。嗟嗟!愚以畏天为大律,天地之条例,载不可犯。获罪于天,以祷谁? ^[3](卷9《告金仙文》,P.511)

在翔凤看来,报应理论绝非是佛教的专利,乃是天的普遍意志,犹如“大律”、“条例”一般,是人不可犯的。文翔凤有一些口头禅,除“尊孔”“事天”外,还有“畏天”“律令”“条例”,等等。他引用孔子“获罪于天,无所祷也”的频率也非常

高,这反映出他有一种“罪”的问题意识,并企图将“罪”的问题引入“事天尊孔”之学当中,这在晚明劝善运动中格外显眼,值得关注。

其实文翔凤提倡“事天尊孔”之学是有晚明时代学术思想之背景的,特别是针对心学末流,他有强烈的批判意识,认为“近世所谓‘无善无恶心之体’”,并不足取。^[3](卷9《皇极篇自序》,P.512)他的顾虑是,晚明心学盛行的“无善无恶”说终将使得“迁善改过”的道德实践流于虚无,这构成了他的一个主要问题意识。他甚至欲以自己的“四句教”取代阳明的“四句教”,指出:“至善无恶心之体,善恶初分意之动,真知至善是致知,为善去恶是诚意。舍至善而悬空以止之,得无误下顶门针耶?”^[3](卷9《良斋解》,P.509)此可见其提倡“事天尊孔”之学,与其反拨阳明心学的思想立场有关。他认为,“无善无恶”正是“为善去恶”的最大阻碍。

要之,文翔凤的思想集中在神化孔子,将儒学宗教化上。他明确指出:“(不佞)独推圣经以配天时,以孔子为万世之事业,冠皇帝玉之上,其学独归之天,身代天工,口代天言,以圣人配昊天,而赞尧舜之中天为独盛。”^[3](卷9《文王邵子祀典议》,P.515)毫无疑问,这把孔子说成了“天”的代言人。由此判断出发,他认为孔子自称“五十而知天命”肯定是记录有误,孔子必定是“十有五之前,已生而知之矣。故终身学天,贯死生而一之乎天。”^[4](卷10《南国讲录》,P.359)那么对这个“天”字,翔凤又是如何理解的呢?他于万历四十一年(1613)在“汝潢书院之尊天堂”的一次讲学中,以《尚书》“顾谏天之明命”及《中庸》“天命之谓性”为依据,指出如果人以为性只是“己性”而非天性,就必将导致“小人之无忌惮”,导致不畏天命、不畏大人而轻诬圣人之言;如果知己性即天命之性,“则见天之日临于其躬,‘及尔出往’‘及尔游衍’,一失道而吉凶判于其间矣。敢肆然而已乎!”^⑤这显示出翔凤对“天”有一基本理解:“天”是“日临于其躬”的存在,是紧紧伴随着人的行为

④按:翔凤卒年据《明季北略》卷19《邓太妙赋诗》,北京:中华书局,1984年,第373页。

⑤《皇极篇》卷10《南国讲录》,《四库禁毁书丛刊》集49,第360页。按:“及尔出往”、“及尔游衍”,见《诗经·生民之什·板》:“昊天曰明,及尔出王;昊天曰旦,及尔游衍。”郑笺:“昊天在上,人仰之皆谓为明,常与女出入往来,游溢相从,视女所行善恶,可不慎乎!”(《毛诗正义》卷17《生民之什·板》,《十三经注疏》本,北京:中华书局,1980年,第550页中)

而“出往游衍”的，而且是能下达“吉凶”指令的。在此意义上可以说，此“天”乃为一客观的具有主宰一切之力量的实体存在，接近于“主宰谓之帝”的“帝”之涵义而非“自然谓之天”的“天”之涵义。^⑥重要的是，当翔凤以“及尔出往”“及尔游衍”来表述此义时，凸显出“天”所具有的人格意味以及意志品格，换言之，他把“天”神格化了。

无论是程朱还是阳明都以“天理”为宗，^⑦翔凤则认为将天看作理的理解是错误的，他指出：“言理不如直言敬天，天非徒理而已，寔有帝焉照临，万有聪明之至者，可畏也。此所谓捣阳明及宋人之巢者乎！”[4]（卷10《南国讲录》，P. 360）显然这是针对宋儒以来“以理释天”的诠释理论或“天即理”的思想命题的批判。在他看来，将天解释为理，就根本无法理解上古以来中国传统宗教文化中的“寔有帝焉照临”（即“上帝鉴临”）这一观念，同时，“天”也就不是什么“可畏”的对象了。重要的是，翔凤还意识到他的“天非徒理”说是击中宋儒及阳明之要害的。在吾人看来，翔凤之所以如此说，其由盖在于他欲将宋儒及阳明的理性立场扭转至宗教上来，也就是将儒学宗教化。在此过程中，翔凤意识到有必要以“天非徒理”来打破宋儒以来的“天理”观，这在晚明思想史上具有重大意义。如后所述，王启元、魏裔介亦对以天为理的观点很不以为然，可谓与文翔凤不谋而合。

总的来说，虽然不宜过高估计文翔凤的思想言说对当时社会的影响，但他竭力提倡“事天尊孔”之学，不会是毫无来由的。他不仅在理论上提倡“事天”之学，而且在行为上也曾身体力行。例如他于万历四十三年（1615）出任河南洛阳知县时，一到任便立刻亲赴洛阳县的城隍庙，祭告那里供奉的“威灵公之神”，请求上天鬼神今后监视自己治理洛阳是否有玷污“邵、程之里”“洛下大贤”的不良行为。[5]可见，他所说的“事天”，并不像宋明理学家那样，须按“存心、养性、事天”这套工夫程序循序渐进，其实在日常生活的“祭神”行为中便可得到落实。

尽管“事天”作为儒学命题，语出孟子，然而经翔凤（亦含下文的王、谢、魏）的重新诠释，却已变为指向“终极关怀”的宗教性命题。也就是说，文翔凤所理解的“事天”工夫其实是将心性论式的内向修省工夫来了一个方向性的大扭转，可以直接面对外在超越的上天神灵来付诸实施。究

其原因已如上文所示，翔凤之所谓“天”已是一种神格存在。当然，“天”作为“宗教之天”的涵义，早在上古《诗》《书》文献中就已存在，而文翔凤自信他对“天”的理解比起宋明儒者以理释天的观点更为接近古义。然在吾人看来，他倡导“事天”之学的重点并不在概念的诠释，而在于他要从实践论上将儒学扭转至宗教领域。

最后，有关钱谦益谓翔凤“力排西来之教”略赘几句，因为如下文所见，接下来将要考察的王启元、谢文游、魏裔介三人都对西学颇有兴趣，文、王两人属于“反教”派，而谢、魏则是“友教”者。其实，关于文翔凤之“反教”，黄一农已有简要讨论，据他介绍，文翔凤曾于万历四十八年（1620）为沈口《南宫署牍》一书作序，沈口乃是万历四十四年（1616）爆发的所谓“南京教案”的发动者，《南宫署牍》便是收录有关此案文件的汇编。翔凤在《序》中对天主教的抨击非常严厉，他将“西洋人”比作“盗”，指出：“西洋人之来，迹益诡，说益巧，比于盗矣”，那么西学又偷盗了什么呢？他说西学是“盗吾儒事天之说以文其术者”，而且“明以胡人耶稣为上帝之化身，而实其生于汉哀帝实，此其罪，王制所诛”。^⑧可见，在翔凤的心目中，儒家的“事天之学”是世界上最早的发明，汉哀帝时才诞生的上帝化身耶稣肯定就是窃取了“吾儒事天之说”，此等罪过理应受国家法制的“诛杀”。当然这些说法大多与史实不符，也可看出他对天主教的知识了解非常有限，但这反映出当时一些士人欲以中国的“事天”之学来抵抗甚嚣尘上的西来宗教之心情。换个角度说，经利玛窦（1551-1610）数十年的苦心经营，至万历末年，天主教的势力已“分布诸省”，[6]（P. 295）应当如何应对这一“思想危机”，正是许多儒家士人不断思考的问题，翔凤发现以中国传统宗教的思想资源为根基，从吾儒“事天”之本位出发，或可抵挡住这股西学思潮的侵袭。

⑥按：二程曾云：“《诗》《书》中凡有个主宰底意思者，皆言帝；有一个包涵遍覆底意思，则言天。”（《河南程氏遗书》卷2上，《二程集》，北京：中华书局，1981年，第30页）朱熹对此，以“得之”两字表示了赞同。见《晦庵先生朱文公文集》卷51《答万正淳》4，《朱子全书》第22册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第2400页。

⑦严密地说，程朱是以理释天，阳明则是以心释天，不过翔凤更不作如此分别。

⑧引自黄一农《两头蛇——明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年，第295页。

二 王启元:昭告上帝

王启元(约1559-?),字心乾,柳州府马平县(今柳州市)人,明万历十三年(1585)举人,连上公车13次,先后留京20年,至天启二年(1622)始成进士,选庶吉士,授翰林院检讨,未几即告老还乡。他留下了唯一的著作《清暑经谈》,卷首有明天启三年(1623)王启元自序,清初朱彝尊(1629-1709)《经义考》卷251《群经》已标明“未见”,可见入清以后该书已属稀见之本。现藏于台湾“中央研究院”傅斯年图书馆,似为海内孤本。近年经柳州市地方志编纂委员会办公室整理后,由京华出版社于2005年影印出版。不过,虽有网络对此事做过宣传,^⑥但似乎仍未引起学界的关注。

以笔者的初步观感,这部书的抬头格式很奇特,例如开卷两篇《恭颂圣祖篇》《恭纪圣政篇》中凡是出现“孔子”字样,均另起一行高一格编排(又称“单抬”),凡是出现“太祖高皇帝”(即朱元璋)、“祖宗”、“列圣”、“圣谕”、“郊社”、“皇考”、“天”、“天地”、“天子”、“天意”、“上帝”这类字样,均另起一行高二格编排(又称“双抬”),因此阅读起来,视线常在行与行之间不断跳跃,真有点名副其实的“目不暇接”之感。直觉就告诉人们,这部书有点古怪。在此后的篇章中,虽未能做到格式的完全一致,但大多数场合仍然对“天”及“上帝”等字样进行了“抬头”处理。显而易见,这并不是刻版者的擅自所为,而应当是启元本人的特意安排,其目的无非是要表明:我们应当对“天”、“上帝”抱有格外的崇敬心。

首先,王启元一上来就对“太祖高皇帝”大肆颂扬了一番,他把朱元璋抬到了“与尧舜并美”的高度,甚至位在孔子之上。按照他对道统、君统的理解,孔子只是帝王师,是“为天子计者耳”,其所创立的经书起到的历史作用是“人臣格君之本,又人师身教之本”,^{[7](卷1《恭颂圣祖篇》,P.4)}而尧舜才是真正意义上的帝王人君,朱元璋作为一代帝王,自然可以上接尧舜,故在地位上理应高于孔子。不过,孔子开创的“圣经”亦在思想精神上接续了尧舜以来的传统。那么,朱元璋与孔子又有什么关联呢?王启元在《恭纪圣政篇》中揭示出朱元璋的一系列大动作与孔子“圣经”吻合无异者共达36条之多,这里不一一例举。在该文末尾,他作了一个总结:

合而观之,则郊社宗庙所以溯本源也,历代帝王所以报功业也。专尊孔子,所以崇道德也;百神之祀,所以敬鬼神也;经筵视朝视学,君德修矣;后妃内使皆不得预政,家法严矣。……^{[7](卷1《恭颂圣祖篇》,PP.8-9)}

他赞扬太祖及其“圣子神孙”从“尊孔子”、“敬鬼神”开始做起,在各个方面都做得非常圆满,流风所被遍及四海内外;然而作为人臣却做得很不够,特别是那些“文章理学”之士只说不做,流于“无用之空言”,不免“有负于太祖”、“有负于孔子”,这正是当世令人“不可不惧”、“不可不思”的现象。所以他最后提议,愿与同志共勉!“共勉”什么呢?依其文脉来看,无非是指以朱元璋为榜样,做到“专尊孔子”“敬事鬼神”。^{[7](卷1《恭颂圣祖篇》,PP.8-9)}总之,王启元的政治主张很明确:通过神化人主来强化皇权,亦即将皇权神化,以此整顿朝纲。事实上,也就是要建立一个政教一体的政治体制。可见,他欲将儒学化为宗教乃是出于政治的考虑,至于他的这部书在当时有过怎样的社会效应则已不得其详了。

王启元对“上帝”与“天”的问题特别关心,但他认为两者有微妙的差异,他指出:“天与上帝似当有微异。以理推之,则无名无为者宜属天,有主有权者宜属上帝。以人事征之,则尧之则天,无名即天,舜之恭己而治,即上帝也。然实一体而二名,如人身止一心耳。”他进而指出:

然上帝虽至精至神,亦不能孤立而无与,有天地以为体,又有日月以为运,四时以为序,百神以为用,先天如此,后天亦然。而后上帝始全其至尊之体焉。合而言之,天地也、上帝也、百神也、日月也、四时也、先天以迄后天也,而自生之局全矣。^{[7](卷2《上帝统天篇》,P.12)}

他从“理”和“人事”这两个角度,对“上帝”与“天”的职能属性作了区别,认为“天”是“无名无为”的存在,“上帝”是“有主有权”的存在,“尧”是“无名即天”,而“舜”则是“恭己而治”,故舜“即上帝也”。分而言之,天是宇宙生化的总根源,其生化过程是无名无为的;帝则是人事社会的总主宰,其功能特性是“有主有权”的。合而言

^⑥见新华网2003年3月17日“百年孤本《清暑经谈》得归‘故里’”的网络报道。

之,上帝与天是“一体而二名”的终极存在。而所谓“上帝”又可指世俗“帝王”;所谓“一体而二名”则是说上帝的意志就是天的意志,故说“上帝统天”。

关于“天”,王启元还有更进一层的考察,他认为“后儒但以草木万物属天”,将天理解为自然之天,这是非常错误的,他的观点是:

此论天之自生者,不可不兼鬼神而论,天之生物者,不可不先君师也。天之自生与天之生物,分而为二则明,合而为一则全。天地现在对待之局,昭然可以意会矣。又按,自生之局即天地之盛德也,生物之局即天地之大业也。[7]

(卷2《上帝统天篇》,P.13)

这是说,天具有两种“生”的功能,一是“天之自生”,一是“天之生物”,他称之为“天之二局”。在他看来,前者之“自生”应“兼鬼神而论”,意谓“天”是有意志的;后者之“生物”则当首推“君师”。此“君师”即指“天地君亲师”序列中的君和师,依启元之理解,实际是指帝王与儒者。他将“君师”视作“天”的产物,也就是将“君师”的存在依据诉诸于“天”。正是由于圣君贤师乃是天的得意之作,所以人们更要“贵天”。从宗教学的角度看,此“天”显然是一有意志的存在,是一种人格神。

重要的是,作为人格神的天不仅是“至尊”的存在,更是“天子”的最终依据。所以他接下来在《天子御天篇》就着重论述了世俗帝王的存在依据这一问题。有人提出一个疑问:“天子之上不更有天乎?尊天子曷如尊天之为尤至矣?”对此,他断然指出:

是不然!天者是天子之所独尊,人不得而僭焉者。亦犹主祭之有宗子,人不得而混焉者。为天子之所独尊,故天乃称至尊耳。若人皆得而借之,则亦衰天甚矣!何至尊之有?又况人皆尊天子于何地,与其人皆共尊之为尊,孰与?天子独尊之为尊耶,故知天子者为天下臣民之所公尊而设也,天者又为天子之所独尊而设也。是千圣百王之所不能易,而二氏百家之所不能同者也。

[7](卷3《天子御天篇》,P.17)

可见,“天”乃是世俗社会中“天子”得以存在的依据,同时也是“天子”独享的至尊对象,他人

是绝对不能僭越而直接向“天”行祭祀之礼的。

他还称赞孔子为“至神”,是获得“天”之传授“秘密”的至尊存在,尽管此后有“二氏百家大抵兴于中古之后”,但究极而言,“得之天地之所亲授,则又惟儒者独也”,因为“儒者之本原”是得诸“天地之所亲授”,所以关键就在于如何稳固儒者“道统”,他指出:“故叙道统者必推极于天地,而又实指天地之所亲授,而后儒者之本原始定。此统一,岂惟二氏百家不能混,即天地再辟,千圣复起,亦不可得而易矣。”[7](卷2《圣统天授篇》,P.3)这段话反映出王启元的一个核心关怀:如何通过宗教力量来稳定儒家“道统”。他因此在全书的结尾处拟定了一个“祀天”系统,安排了祀庙中三位神像的位置:“倘合天之全局,以按孔子之全局,真见其一—符合而无所遗,且无所异也,则虽世世帝王之祀天,以其中奉上帝,左以奉孔子为作师,右以奉祖宗为作君,是谓陟降在帝左右,岂不愈为郊社之光也哉!”[7](卷16《圣心隐念篇》,P.302)这里,上帝俨然位居中央,左配以孔子,右配以明朝皇室列祖列宗的牌位,不妨称之为三位一体的“祀天”系统。

最后须指出,王启元在建构这套思想时,还须两手出击,一手需要打压佛教,另一手则需要打击当时正在崛起的外来新宗教——天主教,而后者更是亟须应对的任务。他在《自序》中就已挑明:他撰述此书有一重要背景,亦即如何抵抗外来的“天主之说”对中国传统的上帝信仰的严重挑战,具体策略是以中国“素所尊之上帝”来拒斥西洋的“天主”,他指出:“何近世以来讲学之徒,乃有张大佛氏,斥小孔子者,而西洋之人复倡为天主之说,至使中国素所尊之上帝,亦几混而莫辨。呜呼,此儒者之过,亦中国之羞也!”[7](卷首《序》,PP.1-2)他还把如何应对天主教的挑战提到了政治高度,认为如果我们相信天主教所谓“天主即中国所称上帝”,那将导致一个严重后果:“天子犹将让尊焉!”[7](卷16《昭告上帝篇》,P.207)也就是说,中国“天子”不得不向西方“天主”让尊。有学者指出,这个“犹将让尊”的预言在距其约一个世纪后的康熙朝“礼仪之争”中果然成真,终于引发了康熙帝以禁教来回应的举动。[6](P.125)

总之,《清署经谈》的一个中心思想就是要确立以“天子”“上帝”“孔子”为至尊的崇拜对象,同时明太祖以来的列祖列宗亦应列入“至尊”行列。作者的企图是化儒学为宗教,并与政治相结

合,建立一个政教一体的社会。若按《清署经谈》末卷首篇所题“昭告上帝”,可见王启元还坚信他的呼声能上达“上帝”。看得出,他的宗教热情较翔凤更为强烈,然而其思想影响可能比翔凤还要微弱,至少翔凤当过地方大官,而启元则在及第进士后不久便辞官归里,在官僚士大夫的交际网络中几乎悄无声息。从思想史的角度看,王启元欲建立孔教的观点似乎从来未曾受到过他人的关注和响应。不过,他的这套理论为何出现在晚明而非明代早期或中叶,其中必有缘由值得思考。在我看来,这与晚明思想的世俗化、宗教化趋向无疑是有关联的,唯有将其放在这一时代文化的脉络中,才能对其欲建立“孔教”的思想获得较为深切的认识。

三 谢文潄:畏天之学

谢文潄(1616-1682),字秋水,学者称“程山先生”,江西南丰人,明末诸生。南丰为晚明著名心学家罗汝芳(1515-1588)之故地,然文潄之于近溪极少言及,只是当地心学风气尚存,故文潄早年得阅《龙溪书》而信奉阳明学,后与友人争辩,遂取罗钦顺(1465-1547)《困知记》读之,渐觉心学之非,最终转向理学。其实,文潄虽推崇程朱,但他也很赞同阳明的致良知。^⑩他在南丰县城附近的“程山”开创学舍,形成了一个“程山六子”的“学派”,与当时江西的“易堂九子”“髻山七子”竟成遥相呼应之势,在清初江西留下了不小的影响。^⑪

文潄著作现有《谢程山集》18卷首1卷附录3卷年谱1卷,《四库全书存目丛书》集部第209册所收。据《清史稿》卷267《儒林传一》谢文潄传,文潄思想可以“‘畏天命’一言尽之”,他深信这样一条真理:“注目倾耳,一念之私,醒悔刻责,无犯天帝之怒”,^⑫这是说须用“天帝”的力量来警示自己的心灵。故文潄之学,不妨概之以“畏天”之学。

据其弟子黄采所言,文潄之所以主张“畏天”,乃是为了具体落实程朱理学“以主敬为本”之说,根据他的领会,其师文潄的基本观点是:“自古圣人言钦、言恭、言翼翼、言敬止,无非昭事上帝之心。故学问功夫,千头万绪,一归之于畏天命。较之空言敬者,更觉有所归宿。”[8](卷1《目录序》,P.11)证诸文潄《目录》,此言非虚。如文潄指出:“上帝临汝,无贰汝心。……只留一片赤胆

忠肝,奉与上帝,为之尽其所事而已。便到刀锯鼎镬,甘心如饴,不作一毫悔念。”[8](卷1《目录序》,P.13)可见,所谓“畏天命”也就是“畏上帝”。在他看来,必须对“上帝临汝,无贰汝心”抱有绝对的信念,而且还必须赤胆忠心,哪怕“刀锯鼎镬”横在面前,都要甘心忍受而不能有丝毫迟疑。

那么何谓“上帝”呢?他认为可以是指内化为人性的“独知”,亦即“天命之性”,他指出:

夫子说畏天命,便畏此独知也。此独知即鬼神上帝也,即师保父母也,如何不怕得?虽然得罪鬼神上帝,便有灾祸,得罪师保父母,便有打骂。人所以怕独知之地,无灾祸无打骂,人如何怕?须要晓得无形的灾祸打骂更痛更辱,且召致外面的灾祸打骂如影响之不爽。知此便不由不戒慎恐惧也。[8](卷1《目录序》,P.17)

这段话令人回味。首先他指出人心中的那一点“独知”便是“鬼神上帝”,是非常可怕可畏的。在这个意义上,“上帝”等同于天命之性,似乎并没有什么人格神的意味,但他也强调人若违反天性,等于违反上帝,必将招致深重的“罪逆”。^⑬而且他强调人之所以怕鬼神上帝,其因盖在于鬼神上帝会施予“灾祸打骂”的报应,所以令人可畏。设若“无灾祸无打骂”,那么人就会变得无所畏惧。因此他在该段文字的末尾又强调,人若不知天命,则不知害怕,如“小人”便属于那种“不知天命而不畏”的。而且他认为“灾祸打骂”有两类,一种是无形的,一种是有形的,前者更可怕,后者是历历不爽的。可见,文潄所谓的“上帝”具有双重性格,一是指“天命之谓性”的天命,亦即内化于人心的独知;一是指“上帝临汝,无贰汝心”意义上的神格存在。也正由此,所以他主张对于“阴德”“报应”之说应该以正确的态度去面对:

^⑩参见《谢程山集》卷9《戊子答李淑行书》《乙未答松江蒋取闲书》等。

^⑪后世又有“清初江西三山学派”之称,详参赵冈《易堂寻踪——关于明清之际一个士人群体的叙述》,南昌:江西教育出版社,2001年。

^⑫《二十五史》本,上海:上海古籍出版社、上海书店,1986年,第1497页下。

^⑬例如他说:“吾自有性,此便是上帝亲骨肉。苟以昏气习情伤之,则罪逆将无所逃于天地之间。”(《谢程山集》卷1《目录序》,第51页)

世人积阴德，虽未免有所为而为，然亦自好报应一说往往亦不爽。圣人于此亦每每言之，如“积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃”；“惠迪吉，从逆凶”；“作善降之百祥，作不善降之百殃”；“祸福无不自己求之者”等，说得如是的的确。我辈讲学若太扫去福应，恐大失圣人之旨，于世教亦有伤。[8]（卷1《日录》，pp.20-21）

此处所列“每每言之”的圣人语言，显然正是晚明劝善家时常引以为据的经典语录。文滂也相信这些都是圣人说得非常“的确”的旨意，是我辈讲学也应遵守的教条。可见，在报应不爽的宗教问题上，文滂的观点与晚明劝善运动中的主流见解并无二致。

他还运用晚明心学相当流行的一对概念“本体”与“功夫”，来论证“昭事上帝”与“上帝临汝”的关系。他说：“小心翼翼，昭事上帝；上帝临汝，无贰汝心。只此本体，只此工夫，大中至正，旁蹊曲径，皆可不问矣。”[8]（卷2《日录》，p.53）本来，“昭事上帝”是人面对上帝的一种行为，“上帝临汝”则与人的行为无关，表明上帝是在人之上的一种存在。现在，文滂用“只此本体，只此工夫”来理解两者的关系，而且在他看来，本体即工夫，工夫即本体，这个思维方式当有取于心学。对文滂来说，如何将“小心翼翼，昭事上帝”和“上帝临汝，无贰汝心”贯通起来，便是最终解决本体与工夫之所有问题的关键，并能最终实现“大中至正”的理想境界，至于“旁蹊曲径”则皆可付诸“不问”。

关于“上帝临汝”这一存在事实，他认为古人有非常亲切的体认，所以他们干什么事情都要说“天以临之”，犹如小孩开口便呼“爷娘”一般，他们对于“天”、“上帝”几乎有一种直感直觉的反应：

古人见得此理亲切，故无事不称天以临之。一部《尚书》、一部《诗》，在在称天、称上帝，如孩提之呼爷娘，开口便是，必如此方是真畏。然所以必须用畏者，盖为人心善于自私、善于用智，谓天甚高，谓上帝甚远，今且就便，故尔违反天命，自戕自贼，自取殃咎，只是欠此一畏。[8]（卷7《乙巳会语》，p.132）

在这里，“天”、“上帝”与“天命”是同义词，它既是超越外在的人格神，同时也是内化于人心的天命。这些说法无疑与宋明理学的在天谓命、

在人谓性这一基本观点并无二致，只是他更为强调“畏”字工夫的重要性。这个观点非常重要，从中透露出文滂似已拥有这样的想法：人与上帝的关系须通过“实践”才能真正地确立起来。所以说，导致“自戕自贼，自取殃咎”的原因其实很简单，“只是欠此一畏”而已。他为了论证“畏天命”是儒家圣学之要义，为了让大家都由“畏天命”工夫入手，所以总是将“天命”与“上帝”相提并论。可以看出在他的想法中，儒家经典的“畏天命”与世俗人心的“畏上帝”应互相结合。换言之，通过“畏上帝”就可实现“畏天命”，反之亦然。我猜想文滂思想有这样一个重要思路：讲天命之可畏，固然有儒家经典的依据，但仍显得有点抽象；讲上帝之可畏，如同上古时代所说“师保父母”^④之可畏一般，便非常亲切感人，它既是具有历史传统的观念，又是普通人都能接受的一种当下经验。

总的来说，文滂与上述两位奇士文翔凤、王启元的思路数有点不同，他是一位认同程朱、同情阳明、学主畏天的理学家，同时也是一位讲求“反己暗修”的严格道德主义者，他非常注重道德的实践，时常与易堂、髻山诸友谈论的一个工夫论话题便是如何“持敬”、如何“修身”，^⑤在他的身上几乎看不到欲将孔子神化的宗教企图。然而大凡注重道德实践的儒家学者，出于迁善改过的要求，大多将道德与上帝关联起来思考，认为道德实践的结果，最终将通过上帝的见证而获得世俗幸福，因此对于上古时代宗教文化资源的关注程度及同情态度往往超过前代，尤其自晚明以降，这一思想风气非常明显，谢文滂应是其中的一个典型案例。

最后谈一谈谢文滂与西学的关系问题。这一问题似乎尚未引起学界的注意，故须略赘几句。他曾与一位不知名的“友人”^⑥讨论了西学“上帝”问题，首先在上帝有无的问题上，两人的

^④按，“师保父母”语见《周易·系辞下传》。孔疏云：“言使人提惧此《易》，归行善道，不须有师保教训，恒常恭敬如父母临之。故云‘如临父母’也。”（《宋本周易注疏》下，北京：中华书局，1988年影印本，第791页）

^⑤参见《谢程山集》卷九《戊戌复彭躬庵书》《戊戌答彭躬庵书》等。

^⑥按，据《年谱》载，康熙三年（1664）春，“与刘二至凝论西学，往返数四，痛辟之。”（《谢程山集》附录《年谱》，第356页）按，刘二至（名凝）很有可能即是此处的“友人”。关于刘凝，黄一农在杜鼎克（Adrian Dudink）的论考基础上有更详尽的考证，现转述如下：刘凝，字二至，号及斋，教名葆禄，江西建昌府南丰县人，康熙十六年（1677）为岁贡生；二十六年，授江西崇义县训导；四十一年，以年老告归；年九十，无疾终。见黄一农《两头蛇》，第70-71页。

立场相当一致,文滄断然说:“上帝载之《六经》,何可说无!”接着那位友人批评了宋儒以理释天,以气释鬼神的诠释思路,指出:“宋儒无事不归之理气,视上帝为无权,即无上帝也。信上帝,但当信《六经》之上帝,不当信宋儒之上帝。”此所谓“无权”,意谓宋儒以理气释上帝,其实是剥夺了上帝的主导权,也就等于否定了上帝的存在。对此,文滄竭力为宋儒辩护,他指出“气”及“太极”等概念是伏羲、孔子以来儒学的传统观念,从宇宙论的角度看,理气贯穿于“天地内外”,任何存在都在理气的笼罩之下,所以“上帝岂能独出理气之外乎”?显然这是理学式的回答,即“天即理”的固有思路,并无特别新意。

继而他们讨论了究竟上帝是主宰抑或理气是主宰这一关键问题,文滄断然指出:“理气即主宰,上帝是统体之理气,万物是散殊之理气。理气自能消息,万物岂又别有一消息理气者乎?”[8](卷3《目录》,P.72)在这段记录稍后,又出现一段顾完成(1550-1612)的语录,其谓上帝是“统体太极”,意指上帝相当于“理一殊殊”中的“理一”,不仅是“生天生地之本”,而且是“生天生地之主”,此说基本上也属于宋儒以理释天的思路。文滄对此语推崇备至,并以此为据,指责西学的上帝观其实是在“亵侮上帝”,^①显示出在上帝问题上,文滄绝不能认同天主教所谓的作为“造物主”的人格神之上帝。其实,文滄不但坚持宋儒以理释天,而且还以宋儒“天即理也”为据,指出“上帝即此理也”,并以此解释“文王昭事上帝”乃是合“理”之行为。[8](卷2《目录》,P.39)

不过,我们却不能由此断定文滄的立场是“反教”的,相反,他对天主教的那套道德戒律及其严于律己的“自修之功”却很赞赏。这从他删定天主教伦理书《七克》并将此改名为《七克易》这一举动中得到充分反映。据《年谱》康熙二年(1663)载:“三月,删校西学《七克》毕。名曰《七克易》。《目录》云:‘此番删校《七克》,彼教陋处俱以剔尽,存者俱切实格言也,置之案头,可以为刮骨洗髓之剂。’”^②可见,其对自己改编的《七克易》自视甚高。他在《七克易序》中这样说:“西士之学,似有得于吾儒‘畏天命’与‘昭事上帝’之旨,而其天堂地狱之说,则又类于二氏,深原其故,盖亦世使之然欤。……顾予观西士自修之功,何其与吾儒克己之学隐然有其合也,其所著《七克》一书,其于情伪微暖、千状万态,刻露毕

尽,而罕譬曲喻尤工,每于滑稽游戏中,令人如冷水浇背,陡然警悟。……吾取长去短,卫道之意亦未尝不寓也。若其本天之旨,则《西铭》之言已精微广大,蔑以加矣。彼荒唐固陋,又岂能拟议其万一哉?”[8](卷14《七克易序》,PP.251-252)

按,《七克》是一部宣扬天主教独特修持理论的伦理学著作,据称是一部“洋洋近9万字”[9]的中文论著,问世于万历四十二年(1614),成书则可能还要往前推十年。作者是一位与利玛窦齐名的西班牙传教士庞迪我(1571-1618),内容主要涉及如何克服七种罪恶(又称“七宗罪”):傲、妒、贪、忿、饕、淫、怠。此书有一明确的基调,就是以天主教的天主观作为整套工夫实践的基础:“自有生来,具有一念提醒,莫非天主教上帝赐我者。……迨德成欲克,皆认帝赐也。”[10]若按宋明理学的理解方式,这部书与利玛窦《天主实义》专讲天主、灵魂等本体问题不同,而是一部专讲克己、改过等工夫问题的论著。谢文滄在本体论问题上,对天主教的“上帝”多有批评,这一点已如上述,然而他在工夫论问题上,却非常看重《七克》,值得引起我们的关注。原因很简单,这部讲求改过修身实践的伦理书,与他揭示的“畏天命”之学非常相近,故而引起文滄“心有戚戚焉”的同情感,也就不难理解了。不过,由于现在已不能得读原本,故不知他究竟对此书做了哪些以儒易耶的工作。

要之,他将这部书常常置于“案头”,以为他自身“昭事上帝”之实践的参照,他这样做的另一理据竟然是心学祖师陆象山的名言:“心同理同”,很是耐人寻味。如果撇开“天主”与“上帝”等等学理问题的纠缠,中学与西学或者中国人与西洋人,能够拥有同一的心、同一的理吗?换种说法,天下能够拥有共享的同一的道德观念、价值体系吗?就晚明时代而言,有关这一问题的答案可能有许多种,这里无须赘言,重要的却是问题本身所蕴含的思想史意义,也就是说,以文滄为代表的当时中国士人开始有了——一个明确的问题意识:在这个世界上有一个普遍的真理存在,因此对待不同文化的态度应该是宽容的。所以

^①《谢程山集》卷3《目录》,第75页。按,《目录》中有西学上帝的讨论,唯见以上两段。同书卷2《目录》则有一条有关《七克》的讨论,见第47页。

^②《谢程山集》附录《年谱》康熙二年,第355页。按,另据同书康熙二十一年八月条,录其著有“《七克易》二卷”(第364页)。

他说西学的“本天之旨”其实不正与张载《西铭》同一理趣吗？

引人注目的是，有研究表明就在晚明清初的外籍传教士及中土友教士人也很喜欢采用象山这句名言，以为宣扬“天儒合一”的重要依据，例如李之藻、徐光启、瞿式穀、杨廷筠、王家植、叶向高、孔贞时、冯应京、艾儒略、利类思等等。^①不过，与这批人物出于“合儒”、“补儒”的宣教策略或同情立场而宣扬“心同理同”有所不同，文潞则是以中国“上帝”为本位，以糅合西学改过从善的道德学说，故其立场是以儒补耶。至于文潞是否是一位普世主义者，恐怕未必；他对《七克》由修身而最终指向“证道”的神学意义也未必认同，引起他兴趣的应是《七克》一书中那些可操作性的道德实践方案。^②

我们说过，谢文潞是一位理学家而不是什么宗教家，然而我们从他对西教“自修之功”的同情态度以及他大谈中国“上帝”的观点立场以观，他的宗教意识仍很明显，只是他不认同以“造物主”来理解上帝。自称回归程朱“主敬”的谢文潞在如何应对阳明以降晚明时代道德重建这一关键问题上，他意识到“畏天命”、“畏上帝”的学说是大有益于“世教”的。他认为若能明白于此，则“昭事、对越益不得不严密矣”。[8]（卷2《目录》，P. 40）此可理解为何在文潞的语言表述中，“昭事上帝”之类的话头几乎到了俯拾皆是之地步。

四 魏裔介：立命之学

魏裔介（1616—1686），字石生，号贞庵，又号昆林，直隶（今河北）柏乡人，明崇祯十五年（1642）举人，清顺治三年（1646）为清朝首次开科取士，魏即应试而及第进士，成为清朝的第一代汉官，一生在朝为官24年，累官至大学士兼礼部尚书，康熙十年（1671）致仕，世有“魏阁老”之称，卒谥文毅。他的著作十分丰富，今中华书局2007年标点本《兼济堂文集》上下两册，只是其中一部分。^③但他似乎并不是理论体系非常严正的思想家，以下仅就其对宗教问题的一些看法略作介绍，最后顺便谈及其与西学的关系。

先从他提及袁黄（1533—1606）、颜茂猷（1578—1637）这一点说起。他早年的一部读书笔记《静怡斋约言录》便有一条提到袁了凡：

袁了凡曰：“书言‘天难谏，命靡常’；又言‘惟命不于常’。皆非诞语。”吾于是而知凡称祸福，无不自己求之

者，乃圣贤之言。若谓祸福惟天所命，则世俗之论矣。余尝因了凡之言，而考之孔子，曰“人有三死，而非其命，己取之也”；孟子曰“夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也”。……然则人不能自修其身，而徒以进退得失诿之气数者，岂得遂为知道哉！[11]（P. 124）

这里所引见了凡《立命篇》。魏裔介认为此书的核心命题便是“立命”，此立命说乃是圣贤的旨意，强调的是祸福无不自求的观点。他以孔子、孟子的经典原话为据，指出将人生祸福“诿之气数”，以为命该如此，而自己的所有努力却无法改变命运“气数”，这种观点是对天道缺乏真正的了解。应当说，他对立命说的这一理解与了凡旨意是相吻合的。他在为《为善求子要览》一书作《序》时也指出：

“善”之一字本于天，降于人，乃圣贤之阶梯，进修之总会。……世人不识“命”字，专谓气数为命，不知天命人以气，即命人以理，理为主而气自随之，原不分先后。……故“惠迪吉，从逆凶”，帝王首言之。袁了凡少不究心于经传，晚乃得之于云谷，何其见之迟哉！[12]

这是以宋儒以来的理本气具的理气论来反对“气数”论（实即命定论），与上述所引《约言录》的一段话，旨趣相通。他相信伪《古文尚书·大禹谟》引禹之言“惠迪吉，从逆凶”的报应说，确是“帝王之言”。而这六个字早在晚明时代就已成为道德劝善家的“格言”，颜茂猷《迪吉录》便取义于此。不过，这里说袁了凡至晚年才有所得，“何其见之迟哉”，与其说是批评，不如说是一种感叹。他要强调的是，人的命运不能由“气数”来决定，应当依靠自己的行善努力来掌握自己的命运。应当说，这便是了凡“立命”说的核心观点。但魏裔介的叙述中夹杂着吉凶祸福报应的观念，

^①参见葛兆光《一个普遍真理观念的历史旅行——以陆九渊“心同理同”说为例谈观念史的研究方法》，载氏著《古代中国的历史、思想与宗教》，北京：北京师范大学出版社，2006年，第186—191页。

^②顺便指出，易堂九子之首的魏禧（1624—1681）也非常赞赏《七克》，他以为此书乃是“切己之学”，参见《魏叔子日记》、《魏叔子文集》下册，胡守仁等点校，北京：中华书局，2003年，第1129页。魏的看法应当与文潞是声气相通的。

^③关于其论著目录，详见徐乾学《魏公裔介墓志铭》，载钱仪吉《碑传集》卷11，北京：中华书局，1993年，第249—250页。

这就未免带有一些宗教味。

值得注意的是,这篇序文讨论的主题是“为善求子”,亦即通过行善能否实现“求子”这一回报的问题。事实上,这也正是了凡劝善思想的主题之一。了凡有一部名著《祈嗣真诠》^②,在晚明时代影响甚巨,因为这部书的主题思想非常巧妙地迎合了中国传统社会“无后为大”的心理,也正由此,这部书自晚明以降反复翻刻,持续畅销。了凡在这部书中宣称,在因果报应的律则之下,通过“为善”就可求得“子嗣”,反过来说,欲求“子嗣”则必须“积善”。可以想见,《为善求子要览》当是接着《祈嗣真诠》讲的,由于此书今不见传,故其内容已不得而知,然从魏裔介提及了凡之名推测,此书必与了凡的劝善思想有关。

其实,裔介所说的“气数”问题,在《祈嗣真诠》篇首所录韩初命《引言》中即已讲得很明确:“今嘉禾了凡袁先生思广其生物之心,患天下之艰于嗣者,或惑于数命而不知求,即求而或懵于生生之本也,乃编十篇,首‘改过’,终‘祈祷’,令得日用而信行焉,名曰《祈嗣真诠》。”韩初命是了凡弟子,他对《祈嗣真诠》的宗旨作了这样的概括:“祈嗣必本之改过积善,大旨可睹矣。”^③可谓深得了凡思想之要领,同时也可说,裔介对此要领亦有充分的了解。

魏裔介对颜茂猷也不无欣赏,^④评价很高:“颜茂猷,闽人也,曾作《迪吉录》,所言皆阴鹭、善恶、报应之事,其于天人之际,确然有见。”^[13]诚然仅以这条资料,并不能说明裔介对茂猷的整体评价。不过重要的是,我们发现裔介对于“阴鹭、善恶、报应”之类的内容不仅不反感而且还称其“确然有见”。至于祸福报应的问题,魏裔介也有自己的见解:

存亡祸福,皆由于己,天灾地妖不能加,圣王善于立命也。持身有节,动静以义,喜怒以时,无害其性,圣人善于得寿也。知此道者,可以保国千年,无倾危之患,可以保身百年,有康乐之享。

[11](P.120)

强调修身实践才是决定个人祸福的关键因素,而“天灾地妖”则与个人祸福并没有必然的关联。可以说,这个观点是接着了凡、茂猷“立命”说而来的。同时他强调孟子的“事天”亦可以“立命”释之,其云:“天理在心,故曰事天,夭寿不貳,修身以俟之,不问气数之命,只全义理之命,义理

全而气数不能移,故曰立命,浩然之气本此。”^[14]可见,他所理解的孟子“尽性事天”之说就是立“义理之命”而不是立“气数之命”的“立命”说。

那么,立命与鬼神又有什么关联呢?魏裔介有一段对话:

或谓于魏子曰:“世界有鬼神否?”
曰:“‘体物而不可遗’,圣人言之详矣,昭昭也!”“福善祸恶,有之乎?”曰:“‘积善有余庆,积恶有余殃’,‘与鬼神合其吉凶’,圣人言之详矣,凛凛也!”“世之善未必福,恶未必祸者,多矣,又何欤?”
曰:“是未定之天也,否则缺陷之天也。然小善或不受福,大善未有不受福者;小恶或不受祸,大恶未有不受祸者。又鬼神所恶者刻薄与隐疾,所恕者无心与小失。世之为善而不受福,为恶而不受祸者,或出于此,不可不知。然世有不受福之善,而无不可为之善;世有不受福之恶,而无不可为之恶。此君子所以修身立命而不囿于气数也。”^{[11](P.121)}

关于世界是否存在鬼神,关于“福善祸恶”是否客观存在,这是晚明劝善运动中时常触及的问题,裔介对此的回答是肯定的。其中虽然对于现实世界中为何有好人未必得好报坏人未必得恶报之现象的解释略显曲折,但总体来说,他的观点很明确:世上虽有“不受福之善”,但绝没有“不可为之善”;同样的道理,世上虽有“不受祸之恶”,但绝没有“可为之恶”。正是在这个意义上,所以说作为君子须通过“修身立命”来把握自己的命运,而不能将自己的命运祸福委之于所谓的“气数”。这就回到了以“立命”反对“气数”的立场上。可以说,他要了凡“立命”说化为己有。

然而紧接着上述的问答,下面又有两个更为尖锐的问题被提了出来,原文颇长,撮其要者而言之,有人问“天地之鬼神既闻命矣,人之鬼神亦可得闻乎”?魏裔介列举了大量的儒家文献资料,肯定地说:“此理之偿(常),无足怪者。夫既明言之矣。”接着的问题是:“若是,则佛氏所谓轮

^②见《了凡杂著》本,载《北京图书馆古籍珍本丛刊》第80册,北京:书目文献出版社,1988年,第546-569页。

^③同上书,第546页。

^④关于颜茂猷,请参拙文《晚明时代儒家伦理的宗教化趋向——以颜茂猷〈迪吉录〉为例》,中国人民大学国学院《国学学刊》2009年第2期。

回托生者信有之，而普度众生之说不可以不信也。”对此，他回答道：

否！神不可降而为鬼，鬼不可升而为神。犹君子不可目为小人，小人不可目为君子也。普度之说，何所用之！且人死为鬼，朱子以为终归于散。余以为散而不能久聚者鬼也，聚而不可复散者神也。古来大忠大孝如关庄穆、岳武穆诸公，亦只是浩然正气结聚的，塞乎天地耳。托生之说，世诚有之，先儒以为偶然气聚，亦非其常。故君子修其身、养其心，不愧不怍，以渐致于至诚，神而明之道也，阴阳不测之道也，无方无体之道也。否则，生为小人，死为下鬼，而欲借沙口之力，拔陷溺之苦，可谓愚之极矣。〔11〕(PP. 121-122)

魏裔介相信上古中国的鬼神、阴鹭、报应，但不相信佛教的轮回转世，表现出其作为儒家士人的思想立场，本不足为异。然问题并不简单，既然在鬼神、报应等问题上为自己留下信仰的余地，那么这个“鬼神”到底是什么？这却是裔介须直接面对的问题。他的基本态度可用一句话来表述：“知鬼神之必有，又知鬼神之必不可徒谄，则儒者之学。”〔11〕(PP. 126-127) 意谓鬼神是必定存在的，但又不能以“谄媚”的态度去看待鬼神。若用今天的哲学语言来表述其说，亦即：鬼神虽然存在，但是主体在人而不在鬼神，因此不能将作为主体存在的人自诩鬼神之下。以裔介的看法，此即儒者的基本立场。若依吾人之见，其实裔介所说无非重申了孔子“非其鬼而祭之，谄也”的观点。显然裔介在这里巧妙地将鬼神问题化约为祭祀问题，进而肯定鬼神“必有”，然而实际上却仍然没有回答清楚鬼神何以“必有”的存在问题。

我们在上面看到，文翔凤有“天非徒理”说，来反对宋儒以理释天的诠释思路，王启元则明确反对后儒以“草木万物属天”的诠释思路。现在我们发现魏裔介也反对“以理释天”，他认为以理释天实即“谓理即帝”，这是说不通的。他指出：“获罪于天，天者上帝也。上帝为百神之主，福善祸淫，百神奉命。故获罪则无所祷。若解作理字，反不见的对越森严了。帝之所持者不过理，然谓理即帝，岂可乎？”〔11〕(P. 127) 在裔介看来，天即上帝，是“百神之主”而无所不能，是人们“对越森严”的对象，如果把它说成一个“理”字，那么上帝如何

能成为人们顶礼膜拜的对象？显然，这是裔介所竭力反对的。从经典诠释的角度看，裔介的这段话是对孔子“获罪于天，无所祷也”的解释，但他所批评的矛头则显然是冲着程朱理学而去的。

孔子原话是：“王孙贾问曰：‘与其媚于奥，宁媚于灶，何谓也？’子曰：‘不然，获罪于天，无所祷也。’”（《论语·八佾》）魏裔介所不满的是朱熹对“子曰”一句的解释，朱熹说：“天，即理也；其尊无对，非奥灶之可比也。逆理，则获罪于天矣，岂媚于奥灶所能祷而免乎？言但当顺理，非特不当媚灶，亦不可媚于奥也。”〔15〕此即理学史上“以理释天”的著名案例之一。意谓天即理，故一切行为都须顺理而为，若逆理而行，那么无论是以“媚奥”还是以“媚灶”的方式向天祷告，都是无济于事的。这是朱熹用其理学观念对孔子“获罪于天，无所祷也”所作的经典解释。

然而裔介以为不然，依他的理解，天即上帝，是“福善祸淫”的裁决者，故“获罪于天”就等于冒犯了上帝，不管如何向天“祷告”，那也是无济于事的。比照之下，可看出两者的解释所涉及的与其说是训诂问题还不如说是义理问题。依裔介，若天仅仅是理，那么“上帝”就会失去尊严，而无法成为人们“对越森严”的对象。因为在他看来，天、上帝是人类善恶祸福的最终裁决者，而“理”不是；“理”只是一种观念而非实体存在。

须指出，裔介的这个看法与其理气观有理论关联。他认为整个宇宙充满着“气”，“气”对于宇宙而言具有首出的地位。《静怡斋约言录》有一段记录：“或问：‘天地未分时，如何？’（魏裔介）曰：‘浑然一气而已。’问：‘六合之外，如何？’曰：‘浑然一气而已。吾于是知气者贯彻上下四方古今之物，不可得而穷也。气之外则更无理。’”〔11〕(P. 144) 显然，裔介认为理不能是独立于气之外的实体存在，理只是气中之理，故理是不能成为敬畏之对象的。这表明在理气问题上，他的看法与朱熹已有一定距离。

那么，既然宇宙天地“浑然一气而已”，是否表明“气”具有决定性力量呢？根据上述裔介以“立命”反对“气数”的观点看，回答是否定的。他认为成事在人，而且这条真理可以贯穿天下国家、家庭个人，他说：“余尝论天下事，凡国之兴废，家之盛衰，身之寿夭以及万事万物，皆天人居其半焉。……然人事苟尽，必无废衰夭之理。故委于运数而坐致顷颓者，庸人之言也。古今人受

误者不少。”[11](P. 138)在这里,他突出了“人事”因素的重要性,强调尽人事而不能委于“气机”、“运数”,这个观点应是魏裔介整个思想的基调,是与其“立命”之学相一致的。

最后,有必要介绍一下魏裔介与西学的关系。本来,这一问题已有黄一农的详细考证,以下也只是转述而已,但仍须略赘几句,其因之一在于我们从魏裔介与汤若望等传教士的交往中竟然发现,他不仅以“儒教尊天”来迎合西教“尊天”,甚至以非常明确的语言,表明宋儒以来“以天为理”说乃是一种“妄为注释”的观点。据黄一农的介绍,魏裔介与汤若望等传教士的交往非常密切,在一份教会史文献中,收有顺治十八年(1661)魏裔介为汤若望(1592-1666)所写的祝寿文,中云:

夫先生之教,以天主为名原。夫太始之元,虚廓无形,天地未分,混沌无垠,冥昭懵暗,谁能极之?阴阳之合,何本何化?九重孰营?八柱何当?凡皆天帝之所为也。主教尊天,儒教亦尊天;主教穷理,儒教亦穷理。……古圣贤凛凛于事天之学者如此,而后之儒者,乃以隔膜之见,妄为注释,如所谓天为理也,含糊不明。……先生之论岂不开发群蒙,而使天下之人各识其大夫,而知所归命哉!⑤

这里有几个关键词很引人注目:“天帝”“儒教”“尊天”“事天”。在魏看来,其中的“天”字正是联接天儒的枢纽。黄一农根据他对明末天主教义的理解,认为裔介的立场已表达得非常明确,即主张“天即天主”,这个观点其实就是“当时流行的天主教义”。[6](pp. 140-142)然在吾人看来,值得关注的却是他这一次非常直率地以“隔膜之见,妄为注释”、“含糊不明”等严厉措词批评了宋儒“以天为理”说。

至于他的这一批判立场究竟是受到天主教的影响所致还是他自身对中国本土宗教的思考所得,目前难以断言。由其以“儒教”之尊天来比附“主教”之尊天的做法来看,他的“儒教”一词显然是受到“天主教”的那套宗教思想的影响,另一方面,他对中国传统宗教文化的认同,应当是其整个思想的基础,也应当是其主张“立命”以反对“气数”,主张“天即天主”以反对“以天为理”等思想之所以形成的主因。值得一提的是,从文翔凤、王启元到魏裔介,虽然他们尊天贬理的思想

旨趣相近,然而文、王与魏在对待西学的态度上却大相径庭,这一思想现象很值得吾人深思。

五 小 结

综上所述,文、王、谢、魏的观念表述并不完全一致,文翔凤着力于宣扬“事天尊孔”,把孔子视作天的代言人,王启元则以“昭告上帝”的决心,努力想要建立孔教,这两位宗教意识特别强烈;谢文洊的理学气最浓,他欲将传统的“畏天命”、“畏上帝”纳入理学的解释系统,同时又十分强调理学工夫亦须借助宗教的观点;魏裔介似乎并不擅长学理性问题的讨论,但他对如何掌握自己命运的问题很关心,很讨厌宋儒认天为理、谓理即帝的观点。尽管他们的观点表述不尽一致,但他们之间仍有共同话语:亦即“天”、“上帝”。特别是上帝问题,几乎成了他们共同的核心关怀。此外,他们都非常注重敬畏的实践问题,竭力主张在工夫论领域来具体落实应如何面对上帝的问题。

以往的明清思想研究,多从学术史的角度出发,认为明清之际发生了研究范式的重大转移:亦即由“宋学”转入“汉学”、由“义理”复归“古典”。当然这一结论无疑仍然有效。然而通过本文的考察,我们可以看出明清之际的思想转向却表现为由“道德”转入“宗教”。更为重要的是,这里所谓的“转向”不是指“转化传统”,毋宁是“传统复归”,他们大多抱有古典儒学的认同意识,即便是那些对“西学”有同情感的儒家士人,也不是由于“文化意识”上的觉醒,而是晚明文化多元取向的一种特殊表现。

总之,我们发现明清之际的儒家人物在重新发现传统文化的意义,他们的思想有着一定的连续性。所谓明清思想的“连续性”,具体表现为他们在世俗信仰、生活实践的领域大都对宗教问题有着同样的关切,在他们看来,为了整肃人心、导民化俗,有必要利用传统宗教的思想资源以挖掘“事天”“尊天”“畏天”“尊孔”等观念学说的思想意义及现实意义。由于篇幅的关系,本文未及论述清代中叶的一批知识精英以及考据学家虽在学术传统的重建上欲与宋明划清界线而返回古典儒家,然而他们亦十分关注如何改善民风世俗的社会道德问题,而在寻求解答这一问题的答

⑤《碑刻贻言合刻》(维也纳奥地利国家图书馆藏刻本,编号 Sin. 58),引自黄一农《两头蛇》,第140-142页。

案时,他们所利用的思想资源恰恰又是宋明时代流传下来的一批宗教劝善文献,这表明他们的世俗信仰无法置身于宋明文化传统之外。因此,所谓明清思想“转向”并不单纯地意味着“断裂”,而是在“转向”过程中存在着文化传统的延续性。我认为,我们所探讨的文、王、谢、魏在思想史上究竟有多大程度的影响固然不宜过高估计,然而若按照“明清延续”的思路来观察,则可发现他们的思想绝非孤立的个案,应有一定的代表性。

参考文献:

- [1] 赵园. 易堂寻踪——关于明清之际一个士人群体的叙述 [M]. 南昌:江西教育出版社,2001.
- [2] 钱谦益. 列朝诗集小传 [M]. 上海:上海古籍出版社,1983. 652.
- [3] 文翔凤. 南极篇 [G]//四库禁毁书丛刊:子 11. 北京:北京出版社,2000.
- [4] 文翔凤. 皇极篇 [G]//四库禁毁书丛刊:集 49. 北京:北京出版社,2000.
- [5] 文翔凤. 文太清先生文集·卷下:洛阳宿城隍庙告文 [G]//四库全书存目丛书:集 184. 济南:齐鲁书社,1997. 426.
- [6] 黄一农. 两头蛇——明末清初的第一代天主教徒 [M]. 上海:上海古籍出版社,2006.
- [7] 王启元. 清署经谈 [M]. 北京:京华出版社,2005.
- [8] 谢文潄. 谢程山集 [G]//四库全书存目丛书:集 209. 济南:齐鲁书社,1997.
- [9] 张铤. 庞迪我与中国——耶稣会“适应”策略研究 [M]. 北京:北京图书馆出版社,1997. 296.
- [10] 庞迪我. 七克·自序 [M]//张铤. 庞迪我与中国——耶稣会“适应”策略研究. 北京:北京图书馆出版社,1997.
- [11] 魏裔介. 静怡斋约言录:内篇 [G]//续修四库全书:第 946 册. 上海:上海古籍出版社,2002.
- [12] 魏裔介. 兼济堂文集:卷 6 [M]. 北京:中华书局,2007. 150.
- [13] 魏裔介. 榕林续笔:卷 2 [G]//四库全书存目丛书:子 113. 济南:齐鲁书社,1997. 687.
- [14] 魏裔介. 论性书:卷上 [G]//四库全书存目丛书:子 20. 济南:齐鲁书社,1997. 434.
- [15] 朱熹. 论语集注:卷 2 [M]//四书章句集注. 北京:中华书局,1983. 65.

On Religious Care of Local Confucian Intellectuals in the Late Ming Dynasty and Early Qing Dynasty

WU Zhen

(Department of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: In the late Ming Dynasty and early Qing Dynasty, local Confucian intellectuals in some undeveloped areas of China, such as Wen Xiangfeng in Shanxi, Wang Qiyuan in Guangxi, Xie Wenjian in Jiangxi, Wei Yijie in Hebei, etc., not only showed their faith in Confucianism, but also highlighted their thinking on some religious issues. In this paper, three aspects are discussed as following. Firstly, they proposed actively with the view of “serving the Heaven”, “respecting the Heaven”, “holding in awe to the Heaven” and “putting down some roots”; some of them even attempted to establish a kind of religion as “Confucianism”. Secondly, the concept definition of religious issues, such as “the Heaven”, “the God”, etc., is a vivid mirror of the interaction between Confucianism and religions in the late Ming Dynasty and early Qing Dynasty. Thirdly, they held quite different attitudes towards the Catholicism, rejecting or evaluating the foreign religion from the perspective of traditional religion or Confucian idealist philosophy. In a word, the new thinking trend between Ming and Qing Dynasties brings us much reflection.

Key words: to serve the Heaven; Confucianism; Confucian Religionization; in the late Ming Dynasty and early Qing Dynasty

(责任编辑:朱晓江)

明末清初地方儒者的宗教关怀

作者: [吴震, WU Zhen](#)

作者单位: [复旦大学, 哲学学院, 上海, 200433](#)

刊名: [杭州师范大学学报\(社会科学版\)](#) PKU CSSCI

英文刊名: [JOURNAL OF HANGZHOU NORMAL UNIVERSITY \(HUMANITIES AND SCIENCES EDITION\)](#)

年, 卷(期): 2010, 32(4)

被引用次数: 0次

参考文献(15条)

1. [赵园](#) [易堂寻踪—关于明清之际一个士人群体的叙述](#) 2001
2. [钱谦益](#) [列朝诗集小传](#) 1983
3. [文翔凤](#) [南极篇](#) 2000
4. [文翔凤](#) [皇极篇](#) 2000
5. [文翔凤](#) [文太清先生文集·卷下:洛阳宿城隍庙告文](#) 1997
6. [黄一农](#) [两头蛇—明末清初的第一代天主教徒](#) 2006
7. [王启元](#) [清署经谈](#) 2005
8. [谢文海](#) [谢程山集](#) 1997
9. [张钊](#) [庞迪我与中国—耶稣会“适应”策略研究](#) 1997
10. [庞迪我](#) [七克·自序](#) 1997
11. [魏裔介](#) [静怡斋约言录:内篇](#) 2002
12. [魏裔介](#) [兼济堂文集](#) 2007
13. [魏裔介](#) [樗林续笔](#) 1997
14. [魏裔介](#) [论性书](#) 1997
15. [朱熹](#) [论语集注](#) 1983

相似文献(5条)

1. 期刊论文 [周杰, ZHOU Jie](#) “事天之学”如何“补益王化”?——从《辩学章疏》透视徐光启的基督教信仰 [华北水利水电学院学报\(社科版\)](#) 2008, 24(6)

徐光启所著《辩学章疏》是研究徐氏思想的重要文献,从此文我们深入到他的内心世界分析其宗教信仰以及中国传统儒学的色彩,如徐的基督世界往往与复古思绪和原始儒学相结合等,另外徐氏的大胆社会试验的构想亦体现了创新精神.无论怎样,深谙基督教的徐文定公首先是一位基督徒,而其内心中的儒学因素不应被认为与其宗教信仰相融混.

2. 学位论文 [王珣](#) [先秦儒家天命思想比较研究](#) 2009

天命观是先秦儒家哲学的重要内容之一,孔孟荀对天命问题展开了多维度的阐释与说明,从而构建了以天命观为统绪、以天人合一为宗旨的宏大思想体系.孔子创立儒家学说,开辟了天道性命的新意旨,接续转化了传统天、天命、天道观念,赋予了天道人道、天命心性等新质的论定视角.孟子承袭了孔子思想中“内圣”一方,荀子发展了孔子思想中的“外王”理想,他们分别从不同向度弘显了孔子的儒学理念,创立了各自的天命学说.

论文主要从三个方面对孔孟荀的天命思想进行比较研究,以期探三者天命学说的逻辑演进.笔者认为孔子天命观的核心为“知天命”、“畏天命”,孟子则言尽心知性知天,并对天命做了正命非命之分,要求对命“夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也”.荀子“天命”观中则有三层涵义,分别为客观自然规律、道德“诚”“礼”和先天命定之意.

论文的重点是探讨孔孟荀天命思想之异同.此亦为笔者研究的目的和意义.首先,笔者认为孔孟荀三者天命观之异表现为三个方面,即“天命”涵义之异、对待“天命”态度之异及“天人合一”理路之异.在“天命”涵义上,孔子“开启了性命天道相贯通的大门”(牟宗三语),在他看来,天命仍为人内在“仁”德的客观外在的至上依据.孟子则视天命为人仁义礼智的道德本体,心性本具道德善性,天仅乃为表征人内在善端的先验性与绝对性而权设的代名词,并无实际的意义.荀子视天为自然天,天命、天道谓自然天使命、自然天之道,亦即客观自然规律.关于对“天命”的态度,孔子表现为“知天命”与“畏天命”,且在他的思想中天亦摄有人格主宰神帝涵蕴,故“知天”“畏天”即“知”、“畏”上天之令与天生之仁德.孟子表现为“知天”、“事天”、“立命”,“知天”即尽心知性,“事天”即存心养性,“立命”即“修身以俟”而立正命.荀子则要求“知天”与“不求知天”.所谓“知天”,指既要知客观自然规律,亦要知人自身的牛养规律.所谓“不求知天”,指不去索求天之所以然和天地鬼神灾变之状况.在“天人合一”的途径方面,孔子知天是践知证知,与天相合乃为个人人生实践当中的印合契合.孟子则旨显仁义礼智心性善德,用心官之思去耳目物欲之蔽,立“大体”,制“小体”,充尽涵存人人本固的道德性体以达“天人合一”.荀子“天人合一”则主要通过“知天”与“不求知天”,概为“天生人成”式的宇宙论上的天人合一,和道德诚、礼形上本体论上的与天相合.孔孟荀的天命观异中有同.首先,在他们的思想中天命均涵摄道德意.其次,天命对人皆有制约意.在孔孟那里,天命表现为一种必然命令及外在的盲目必然性,在荀子,天命则为天地万物的客观自然规律.复次,天命皆可知.孔子要求“知天命”,“不知命,无以为君子也”,他所谓的知为践知证知,知个人具体的天命.孟子有尽心知性知天、“修身以俟命”,所谓知天即知人内在心性,亦乃仁义礼智诸德.且在孟子看来,外在盲目必然之命虽不可预不可知,然所谓“修身以俟命”、“行法以俟命”此种对盲目定命的态度亦可谓一种知.荀子思想中有“知天”、“制天”,即求知客观自然规律和社会人事法则,并对之加以制用而泽利于人类.最后,三者皆重人的主体性、道德理性与实践意识,且旨趣皆为人与天相合而达“天人合一”.

3. 学位论文 张立娟 以心善言性善——孟子人性论研究 2008

中国哲学虽然是围绕天人之际展开的，但是天人之际的核心不是天，而是人。而人的问题实质上就是人性问题。所以人性问题一直是中国哲学，特别是儒家入学的理论基础。作为儒学的开山始祖孔子并没有确立完整的人心性论。孔子没有论及心，论性也只有两处：“性相近也，习相远也。”“性与天道不可得而闻。”孔子一生讲“仁”最多，他正是以仁释性，通过下学上达而达到性与天命的融合。人性论自孟子始具规模，孟子的人性论以性善为基础，以心性不二为核心，以天人贯通为特征。孟子以心善论性善，从而孟子的性善论不仅为其“居仁由义”的践行确立了理论根据，也由此开出了宋明新儒家的心性之学。本文共分为四个部分：

第一部分阐述孟子性善论的思想渊源。

主要从两个方面展开：第一方面是古代的天命观，仍笼罩在宗教色彩下的殷周，出现人文精神的跃动，从而开启了人性论的大门。春秋孔子以仁为内容通过下学上达形成了个人存在的性与天命的融合。《中庸》中“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”标志性人与天命的融合才始正式提出。孟子在《中庸》基础上进一步对道德境界的追求在天赋性之外于人自身中寻找根据，提出“存其心，养其性，所以事天也”。从而中国古代人性论由孟子从天重点转到人身上，孟子的人性论完善了儒家心性学理论，构成了完整的儒家心性论形态哲学。第二方面主要讲述孔子的仁，孔子的仁是一种自觉的精神状态。孔子是如何通过“仁”这种精神状态达到性与命的内在统一的，从而“以仁论性”、“以仁释性”的。

第二部分是“以心论性”，本部分把孟子的“心”与“性”的涵义进一步做了明确，孟子的心是良心本心，即道德之心。孟子的性是与命相对，是求在我者，完全由自己做主，此性为仁义道德之性。孟子以心善论性善，性与心的关系是“本性”决定“良心”，“本心”是“本性”的显现。即良心良能决定良心本心，良心本心是良知良能的显现。

第三部分是“存心养性”，即为孟子的修养工夫。孟子以心善言性善，但做为心的四端，易于流失，或被物欲“引而之矣”或受外环境所左右。所以孟子提出存心养性之功夫，主要是先立其大，反其诸己。孟子修养工夫的总纲是：尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”孟子所说的存心即是尽心，尽心从而知性，所谓的天就是道德存养时达到的境界的拟定称呼。

第四部分是“人性之辩”，孟子的人性之辩主要体现在孟子的性善论与告子的“性本无善恶”上，告、孟二人在人性论上的另一个分歧在于，告子主张“仁内义外”而孟子主张“仁义内在”。这个问题实际上涉及的是人性的根源问题，因此它比性善问题也更能体现孟子人性论的特质。另性善论的确立为道德的践行确实了理论依据。

4. 期刊论文 王琛 西汉“卦气”与“太玄”世界图式的数理试探——消息用事之“二”“三”分 - 湖南科技学院学报

2008, 29(7)

孟喜“卦气说”首次系统地周易六十四卦与自然历法联系起来，用来表示阴阳消息和人事天时的变化过程，以二分为数理架构的时空图式与阴阳相合，却与三才体系相分离。此后的儒家扬雄拟《周易》作《太玄》，学孟喜推卦气，统一用“阴阳望参”表示时空图示的阴阳消长和天、地、人“三玄”的变化。因此，太玄的“三玄”和“时空”两个维度的世界图式结构是统一的，三分不仅是结构性的，还是本体性的。

5. 学位论文 孙艳庆 中古琅邪颜氏家族学术文化与文学研究 2010

作为中古时期典型的“小族”，琅邪颜氏家族在政治、经济等方面，相对而言，显得无足轻重。不过，这一家族在学术、文化领域的成就和贡献却非常突出，即使与琅邪王氏、陈郡谢氏等当时一流门第相比也毫无逊色。琅邪颜氏家族的学术、文化成就具体表现在哪些方面？有哪些特色？带着这样一些问题，本文对中古时期的琅邪颜氏家族进行了较为深入的综合考察。

@@论文由导言、正文和附录三个主要部分组成。《导言》部分，对该选题的提出依据、相关研究综述和本文研究旨趣进行了具体阐述。

@@论文正文共分七章。第一章对颜氏的起源、中古琅邪颜氏家族与其原始家族之间的关系和世系，及其政治、社会地位变迁等问题进行了具体考析。在中古时期政治、社会变化的关键时刻，尤其是两晋之交和晋宋之际，琅邪颜氏家族人物迫于外在形势而在政治方面的活动相对较为活跃，分别以两晋之际的颜含、晋宋之际的颜延之以及刘宋中期的颜竣、颜师伯等为代表。颜含于两晋之际先入司马越府，后依附于司马睿集团，其相关政治活动使其家族得以顺利南迁江左，同时政治和社会地位得以进一步提升；颜延之于晋末、宋初于政治方面的积极争取，代表了在东晋以来纯粹的士族政治终结，皇权政治重新恢复的情况之下，士族人士的强烈政治诉求；至颜竣、颜师伯从兄弟则已不得不面对南朝皇权专制日甚一日的局面，他们的荣辱存亡在很大程度上要取决于帝王的个人意愿。从琅邪颜氏家族相关人物政治活动和处境的变化，从一个侧面反映了东晋南朝以来士族门阀政治势力和皇权之间的消长变化。在颜竣、颜师伯先后因过度参预政治而遇祸之后，活跃于南朝中后期及北朝、隋和唐初的其它支琅邪颜氏家族子弟虽也“子孙咸著宦族”，但他们更多的注意力倾向于文化方面，最终形成了唐初所谓“少时学业，颜氏为优”的局面。此外，通过对琅邪颜氏家族人物相关政治活动的全面考察，可以看到，他们在出仕为官方面表现出了忠义、实务、素退等一致性，形成了家族特色。

@@第二章是关于中古琅邪颜氏家族的儒家礼法家风及表现的具体论述。从中可以看到其家族内部礼法极为严整、父子兄弟之间极重慈孝友悌，这种内在的文化凝聚力，是他们得以维护家族内部的和睦稳定，从而延续其家族地位的根本原因，同时这也正是中古时代士族门第尤其是那些不以权势地位显赫的中小家族传承不替的根本原因。魏晋以来，玄学风尚盛行，琅邪颜氏家族由于儒学文化传统深厚，其家族人物于玄学风尚尚有染习者甚少，直到晋宋之际才有颜延之这样的个别玄学名士出现，但这并没能从根本上改变其家族的整体文化风貌。直到南北朝末期，琅邪颜氏代表人物对玄学风尚仍持批判态度。因此，就总体而言，琅邪颜氏家族虽经受了玄风的影响，但依然保持着比较典型、纯粹的经学家本家面目。

@@第三章是对中古琅邪颜氏家族的经学和史学传统与成就的分别考述。其中在经学方面，琅邪颜氏“家籍儒风”，儒家经学传统渊源有自。在魏晋以来学术思想多元，儒学相对衰落的时代文化背景之下，他们仍然顽强地坚持了儒家经学的家学传承。一方面以其家世相传之《周易》之学，积极参预国家的礼乐制度文化建设；另一方面无论是颜延之在晋宋之际的儒玄双修，积极推进以王弼《周易注》为代表的魏晋新经学，还是颜之推对当时社会礼俗进行的全方位折中取舍、以及颜师古为南北经学统一所作的贡献，他们都积极把握了那一时代的学术发展潮流，为中国传统经学文化的传承发展做出了各自的贡献。汉末魏晋以来，随着儒学独尊的局面被打破，各种学术文化门类渐次得以独立，史学也从前依附于经学的地位发展为与经学相并列，同时也成为文人士士的必备修养。以颜之推及其子弟为代表的琅邪颜氏子弟对史学多所着力，为传统史学文化的建设做出了卓著贡献。其尤著者当推颜师古，其不但于唐初参预了《隋书》的修撰，同时在继承家学的基础上，以“儒宗”训解的方式注解《汉书》，铸就了中国传统史注中的经典之作。琅邪颜氏家学之史学与经学，在根本是相通的，是在其家族深厚儒学基础上的新的开拓发展。

@@第四章是对中古琅邪颜氏家族在传统小学领域的成就与贡献的考述。古代小学著作附经学而立，是习读经典的必备基础。琅邪颜氏家族“家世儒学”，因此对子弟在小学方面的修习也格外重视。早在晋宋之际的颜延之就曾有多种小学著作，而颜之推在训诂文字、

纠说音读、审正字体之际，处处不忘申说文字与避讳、称谓、名字等士族礼法诸多方面的关系，可知此种家学有益于子弟士大夫风操之养成，有助于家风之维系。文字、音韵、训诂之学自颜之推后更是为琅邪颜氏家族子孙历代宝传、不断发扬，他们在训诂、音韵及古籍的校讎、文字规范等传统小学的诸多方面都有卓越的表现，至唐代这一方面已成为琅邪颜氏家族的显学。

第五章是对中古琅邪颜氏家族与当时盛行的佛教和道教关系的考述。佛教自汉代传入中国后，真正被广泛关注，在社会各阶层得到普遍的崇信，是在魏晋南北朝以后，这是该时期思想文化领域值得关注的文化现象。就琅邪颜氏家族而言，颜延之于晋宋之际修习玄学，长于辩难，着意于佛教义理的辩析阐发；处于南北朝末年的颜之推则不好清谈，为学以“济世益物”为宗旨，于佛教也多倾向于戒律修习之具体指导和因果报应的重证求验。前后比观，颜延之可谓偏于“体”，颜之推则倾向于“用”，二者殊途同归，各自适应所处时代的佛教文化发展潮流，做出了自己的贡献。琅邪颜氏家族虽然“家世归心”，子弟也多有崇佛之积极表现，但在本质上，佛教对于他们来说终是“人生一旁趋”，而其家族文化仍然是汉末以来之儒学本色。此外，虽然难以在文献中找到有关琅邪颜氏家族人物“世传五斗米道”、“事天师道”等明确记载，但通过对琅邪颜氏家族一些相关信息诸如郡望、著述、婚姻、取名、养生及后世子孙信道等多个方面的考察，可以推测颜氏家族不免对道教也有所习染，而颜之推的崇佛排道，最根本的原因在于当时一些道教仪轨与士族门第奉行之儒家礼法多有冲突。当日士族门第无论信道还是崇佛，多是以门第本位为出发点的。

第六章是对中古琅邪颜氏家族在文学和艺术方面的特色与贡献的分别考述。汉末魏晋以来，真正意义上的文学得以自觉。琅邪颜氏家族子弟也曾积极致力于各种文学活动，并形成了家族文学的鲜明特色：“甚为典正，不从流俗”。晋宋之际，随着司马氏政权的覆灭，典型的门阀政治形态已不存在，出身次等士族的刘裕及其勋贵集团登上了社会政治的前台。相伴而至的是南朝寒人的兴起。与此相应，在文学方面，寒门文士及其代表的“俗”文学由于易与统治者气味相投之故，其地位也开始有了某种程度的变化，得以风靡一世。对此，士族文士群体中的典雅派进行了持续的抗争。其间琅邪颜氏人物因家世儒学、风教整密等原因，表现得最为积极。颜延之以群望所归，成为士族典雅文学派的领袖与旗帜；其子颜测也“最荷家声”，成为士族典雅派文学的中坚；此后颜协、颜之推父子也都基于儒家文化的“典正”立场，对当时盛行的绮靡文学表示了不满。整体而言，琅邪颜氏家族人物对有违儒家文化立场的绮靡文风的抵制是一以贯之的、坚定的，由此可见其家族代表人物所崇尚的根植于儒家文化基础之上的典雅文学在当时的独特意义。就元嘉三大家而言，颜延之与鲍照的对立，是当时士庶阶层不同文化风尚在文学方面的表现，而颜延之与谢灵运文学风貌的差异则主要由于士族门第之间不同的文化传统和倾向所致。就美学上之意义而言，谢灵运诗歌近优美，鲍照近于宏壮，而颜延之诗则大略可以古雅称之，其所以古雅之原因就在于其诗歌较谢、鲍二者更加偏重于典故这种“第二形式”。对颜延之诗歌的评价，更应重视其对当时社会文学创作普及所具有的示范意义。毕竟文学创作由于有典故可搬，有章法可依，易于学习和效仿，从而更利于在社会中的普及，也是社会学发展繁荣的一个重要表征。

中古士族多重艺术技艺方面的修养与表现。对于琅邪颜氏家族人物而言，他们在艺术方面的成绩主要表现为书法领域。琅邪颜氏人物自颜延之起多有以书法擅名之士，而中国书法史上之卓然大师颜真卿的艺术成就也与其家族书法传统有着重要关系。其中，颜之推对包括书法在内的诸种艺术技艺，其态度有所保留，不主张专精。这样一种态度，实是根深蒂固的传统儒家立德、立功、立言价值观的表现，实质上仍是其家族以儒家经学为本的旧族门风的表现。

后论部分主要以家族为视角的文学研究的意义和价值、尤其是以士族门第为中心的中古社会的家族文学研究的独特价值进行了阐述，并对中古琅邪颜氏家族文化与文学之间的多方面关系进行了综合论述。

附录部分是两篇考证之文。前者经考证认为沈约在《宋书·颜延之传》末尾对颜竣“不孝”的肆意笔伐，有出于一己私意，为此后在《自序》中杜撰乃父“因孝获罪”而张本的因素。后者对有关颜师古注解《汉书》涉嫌“抄袭”他人注解，这一颇有争议的学术问题进行了重新考察。事实上，之前批评颜师古“抄袭”的学者多忽视了颜注《汉书》在经历唐代长期手抄流传，及宋代以来屡经校订、刊刻所发生的变化。我们在通行的中华本《汉书》校勘记中收集到了不少误改、误衍、误增“师古曰”的注文，并据此推测被后人指责为“抄袭”的《汉书》颜师古注文，很可能多是后人不断增补、改写的结果，颜师古似不当为此种“抄袭”负责。

关键词：中古琅邪颜氏；颜含；颜延之；颜之推；《颜氏家训》

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_hzsfxyxb-shkxb201004001.aspx

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：068d8e57-f0a9-4dff-829e-9e4d00760578

下载时间：2010年12月15日