

目 錄

序	I
---	---

第一講

韓愈與儒學復興運動	1
一 中晚唐的文化氛圍	1
二 古文運動和儒學復興運動	6
三 韓愈的貢獻	9
四 韓愈的思想	19
五 小結	23

第二講

北宋士大夫精神與宋初三先生	25
一 北宋的開國規模和士大夫精神的覺醒	25
二 胡瑗的著作與思想	34

第三講

誠體與太極：周敦頤的哲學	47
一 太極與誠	49
二 人與萬物	58
三 聖人	60
四 教化與治理	64
五 志學	67

第四講

《易》兼體用：邵雍的思考	69
一 觀物	72
二 體用	75
三 體以四立	79
四 用因三盡	92

第五講

自立吾理：程顥哲學的精神（上）	97
一 對佛教的批判	103
二 道學話語的建構	109
三 天理	113

第六講

自立吾理：程顥哲學的精神（下）	117
四 生之謂性	119
五 以覺言仁	127
六 定性	130

第七講

氣本與神化：張載的哲學建構（上）	135
一 虛與氣	144

第八講

氣本與神化：張載的哲學建構（下）	153
二 形與象	155
三 參兩	159
四 感	164

五 人性論	169
六 性與心	174

第九講

形上定體：程頤的思想（上）	181
一 形上形下	186
二 體用一源	191
三 生生之理	192
四 道無無對	195

第十講

形上定體：程頤的思想（下）	197
五 公與仁	198
六 人性論	199
七 主敬	203
八 格物致知	209

第十一講

理氣動靜：朱子的哲學（上）	213
一 體用	216
二 太極	225
三 理與氣	232

第十二講

理氣動靜：朱子的哲學（下）	237
四 人性	253
五 心性情意	255
六 涵養	257
七 致知	259

第十三講

自作主宰：陸九淵與朱陸之辨	261
一 陸九淵的生平	262
二 陸九淵的思想	264
三 朱陸之辯	272

第十四講

無善無惡：王陽明的心學	279
一 心外無理	282
二 心外無物	291
三 格物	293
四 知行合一	295
五 致良知	298

第十五講

理只是氣之理：羅欽順的思想	305
一 異學駁論	307
二 理只是氣之理	312
三 論性	319
四 格物觀	320

序

將宋明理學視為儒學的第二期開展，已經成為學界的共識。這樣的看法雖然不無簡化之嫌，但基本反映了中國哲學的歷史發展。從中唐儒學復興運動開始，先秦儒學裡貫注著的精神重新回到了時代精神的核心。面對佛道二家的籠罩性影響，為儒家生活方式奠定哲學基礎逐漸成為這個時代儒學發展的主題。這也是宋明理學，特別是兩宋道學，在哲學形態上更具思辨性的根本原因。

此前種種建構新道學譜系的努力，極大地拓寬了我們的哲學史和思想史視野，讓我們至少局部地擺脫了單一的線性思想史的束縛，認識到哲學和思想發展的路徑的豐富可能性。但如果因此以為可以從根本上顛覆固有的歷史敘述，那我們就走得太遠了。強調北宋儒學的複雜多歧，並不等於找到了否定以“北宋五子”為核心的道學譜系的根據；同樣，發現了湖湘學派的重要影響，也並不能動搖朱子在哲學史上的地位。哲學史工作既是歷史的敘述，也是某種哲學的創造。以自己的哲學見解衡論哲學史，如何儘量避免主觀性，就成為關鍵所在。哲學家的歷史地位是由他的哲學高度和歷史影響決定的，當然根本上還是取決於他的哲學品質。唯有深入哲學家的哲學理脈，瞭解其立言宗旨，體貼其哲學洞識，探究其思理基礎，並將其體系置入縱向及橫向的歷史對話關係中加以考察，方能對其歷史地位有深刻周到的認識。這也正是本書之所以以“北宋五子”及朱子集大成的哲學綜合為核心的根本原因。

本書是根據 2013 年秋季學期“中國哲學史”課程宋明部分的講義整理而成，是我個人多年來講授宋明理學的心得的總結。在哲學史敘述方面，有如下幾點提請讀者留意：其一，此書雖是講義的整理稿，但並不是對前人研究成果的一般性概括，關鍵處都有個人研究的新見；其二，始終圍繞唐宋儒學復興運動的主題，以此作為宋明理學發展的內在動力，在本書的敘述當中是貫徹始終的；其三，強調哲學史發展的邏輯與歷史的統一，力圖展現出宋明理學發展過程中各個環節間思理的連貫和遞進的層次，也是本書的著力所在。為便於讀者閱讀和理解，本書儘可能多地保留了課堂講授的口語風格，甚至很多重要材料都未單獨引出，而是將其融入具體的講解。

在此書的整理過程中，陳建美、呂存凱、秦晉楠、劉沁、王嘉寶、張龔、湯煒、佟欣妍、曾馨、謝清露、楊文敏、趙文濤、程志翔等同學，付出了相當多的心力；陳睿超、李震等同學在稿件校核中查找、核對了部分材料，在此並致謝忱。此外還要特別感謝北大出版社的田煒編輯，她對學術事業的持久熱情以及由此而生的耐心和包容，使作者能夠將學術和思想之外的顧慮降到極低的程度。在今天這個時代，這不僅需要持守的品格，更需要根本的見識。

1997 年初冬的某個下午，我第一次講授“中國哲學史”。我的教學生涯始於一次偶然的代課。那天恰好講張載。至今我還記得課程結束時的情景。在一教那間略嫌昏暗的教室裡，窗外是冬日黃昏的暮色，眼前生動的臉孔上某種被點亮的東西，那一刻也永久地點亮了我。要有怎樣的人生，才配得上那一刻的照亮呢？

2014 年 12 月 26 日凌晨

第一講

韓愈與儒學復興運動

一 中晚唐的文化氛圍

從宏觀的角度看，整個宋學或者說宋明理學的發生，其實都是從儒學復興這樣一個整體脈絡當中來的。因此我們首先要講明白的第一個問題就是儒學復興是怎麼來的，為甚麼會有這次儒學復興運動。而唐宋之際的儒學復興運動的中堅，同時也是古文運動的核心。總體說來，儒學復興運動以及隨之而來的古文運動，在中國思想史上意味著一種非常清晰的理性思想風格的復興。值得思考的是，這樣一種高度理性的思想風格，為甚麼會在這個時代突然出來？

整個李唐王朝，在文化思想層面上，特別是在中國固有哲學的發展上，並沒有太多值得稱道的東西，這個時代的思想高度主要體現在佛教上。我們知道，佛教傳入中國後，其中國化過程經歷了數百年的時間。佛教的這一數百年的中國化過程在隋唐時期達到了巔峰，這一點是學界普遍的共識。然而，從中國固有文化這個角度來講，很難看到這個時代有甚麼了不起的思想家。一般我們都會認為唐代是中國歷

史上最鼎盛的時期，這樣的認識恐怕有誇大的成分。實際上你仔細看唐代，真正穩定的時間有多少，真正安寧的時間有多少，真正興盛的時間又有多少？跟我們的觀念不同，宋人，尤其是像北宋的二程、張載這樣的思想家，對唐代並沒有我們現在那樣的崇敬。李唐一代在思想文化上，總體上是以佛道二教為根柢的。

如果從大的歷史階段講，我們一般把秦漢之際的歷史轉型視為中國歷史上最大的轉型。秦漢之際的最大變化就在於廢封建、立郡縣，一個郡縣制國家的規模在這個轉型中開始建立起來。這裡所講的在郡縣制之前的封建制不是馬克思主義歷史學所講的五階段論當中的封建制，這裡的封建制指的是夏商周三代的分封制度。這樣的封建制可以說是嚴格意義上的貴族制，與這種貴族制相對照，我們可以把秦漢以後的制度稱為官僚制。按照我的理解，郡縣制本質上就是官僚制。因為在這樣的制度下，重要的權力核心的位置，已經不是世襲的了。這樣一種官僚制度在漢代初年就遇到一個問題，那就是選官原則、選才機制的問題。也就是究竟怎麼選擇人才，讓甚麼樣的人來治理國家。

漢代初年的時候，官員晉升的途徑是非常龐雜的，並沒有一個確定的、穩定的選擇人才的機制。到漢武帝時期，董仲舒“舉賢良對策”以後，才提出了一個後來真正在漢代實行的“鄉舉里選”的制度。當然，這個鄉舉里選的制度的充分實現其實是在東漢。所謂鄉舉里選，就是地方官除了管好自己地方的事務以外，還有責任向中央王朝推薦地方的人才。所推薦的人才主要有兩類：一類是孝廉，一類是茂才。孝廉是著眼於德，茂才是著眼於能，也就是說一個人只要有德有能就應該被推薦出來、選拔出來，這就叫鄉舉里選的制度，其實就是地方推薦制。地方推薦制當然是一個了不起的進步，但這種制度也有它的問題。因為地方官在地方任職，而且漢代的地方官一般任期都很長，

所以在管理地方事務的時候，難免要跟地方的世家大族結成某種利益的同盟。這帶來的結果是甚麼？這等於是選舉權被地方勢力、地方豪族把握。這個問題到了東漢末年已經非常嚴重。

東漢末年，宦官和所謂士大夫，包括地方名士之間的鬥爭，並不是一個簡單的對錯問題，好像士大夫一邊就是光明正確的，而宦官一邊就一定是邪惡陰暗的。這個大家一定要注意，我們現在一般講到歷史上的宦官時總是認為宦官是邪惡的，他們身體殘疾所以心靈扭曲，這個講法恐怕不完全對。我們歷代都禁止宦官干政，但漢以後的王朝裡，有多少王朝是亡於宦官？為甚麼總是不斷地出現這種狀況，想沒想過？我一直覺得我們現在有一種特別奇怪的態度，就是一種傲慢，一種面對歷史的傲慢，一種作為現代人的優越感，這種優越感非常可怕。甚至在我們前輩的研究當中，你也能從字裡行間發現這種不經意間流露出的優越感，連錢穆先生都不能避免。他談到中國歷史的時候總是站在一個虛幻的歷史高度上俯視中國歷史。錢穆先生一向強調面對中國固有文化時的“溫情與敬意”，但在談論很多歷史問題時，卻又不自覺地流露出某種沒來由的優越感。真不知道這種優越感究竟從哪兒來的？我最近常講，歷史上任何一個王朝，只要是延續了兩三百年的，那就一定有了不起的地方。它在政治、經濟和軍事方面的考慮一定有值得你尊重的地方。你可以想想看，在技術條件那麼差的情況下，中央一道詔令得好幾個月才能下達神經末梢，才能到基層，不像我們今天，“啪”一個電話就下去了。有這麼好的、這麼強的通信技術手段，維持這麼一個大一統的國家，都有這麼多困難；在那樣一個技術水準那麼低、行政效率那麼低的情況下，怎麼可能維持那麼大的一個版圖三百年的時間，這究竟是怎麼做到的？很多問題我們都應該換一個角度來想想。

比如冗官問題，北宋以來歷代改革都要精簡機構，但每一次精簡機構都是越精簡越臃腫。所以我想，我們是不是可以這樣來提問：以精簡機構或者說淘汰冗官作為改革的目標是不是有問題。換言之，我們也許應該去思考，在歷代王朝中，冗官是否有其不可替代的政治功能？柳宗元說：“封建非聖人之意也，勢也”，^① 歷史自有其“理勢”或“時勢”，有些東西是沒辦法克服的。前些年有一部電視連續劇《大明王朝 1566：嘉靖與海瑞》，給我很大啓發。那裡面講的一個道理非常有意思：因為士大夫是有家的，宦官是沒家的，由於宦官沒家，他是以皇宮為家的。所以，我們怎麼能認為宦官就一定是奸臣呢？好像沒這個道理啊。所以東漢末年的黨錮之禍，實際上就是地方豪族勢力跟中央王權的一次大的博弈。而當時皇權沒有別的路，皇帝身邊除了宦官之外沒甚麼可用的人，尤其是在相權極大的情況下。漢代的相權非常強，宰相權力極大。宰相作為百官首領，皇權如果要對峙和制衡相權，它靠甚麼呢？他除了身邊那幾個“身體殘缺”的人以外，還能靠甚麼？一旦理解了這個問題我們就會想到，豪族問題到了東漢末年已經何其嚴重。

曹操上來以後要做的最重要的事就是打擊地方豪強。很多人並不理解曹操上來要努力的方向，這一點陳寅恪先生講得很有意思。陳寅恪先生說，曹氏跟司馬氏的鬥爭，其實質就是曹氏代表的中小地主階層和司馬氏代表的大地主階層之間的鬥爭。^② 曹魏政治集團最重要的政策就是“抑浮華”。從曹操、曹丕到曹叡，一以貫之，就是要打擊地方

① 柳宗元：《封建論》，見《柳宗元集》，北京：中國書店，2000年，第41頁。

② 參見萬繩楠整理：《陳寅恪魏晉南北朝史講演錄》，貴陽：貴州人民出版社，2007年，第2—11頁。

豪族。所以曹丕和曹植之間的鬥爭，曹植為甚麼失敗？你看曹植總是跟一些多麼“浮華”的地方豪族混在一塊兒！由於曹植與地方豪族勾結，因此，曹操是不可能把皇位給曹植的，這是完全沒有可能的。這是一個王朝的“國是”，是基本國策，含糊不得！

儘管曹魏政權這麼努力，但到了魏晉六朝時期，仍然出現了一個貴族化的回潮。實際上，魏晉六朝是一個準貴族化的回潮，這樣一個準貴族化的回潮導致了非常大的問題，這意味著官僚制度被一種局部的或者說變形的世襲制度所取代。有關這方面的研究，可以去看田餘慶先生的《東晉門閥政治》。此外，唐長孺先生和陳寅恪先生的研究也非常值得留意。相較而言，我本人更喜歡唐長孺先生平和正大的風格。魏晉時期的貴族化回潮導致了門閥士族的興起。到了東晉六朝時期，不同等級的士族之間基本上是不能通婚的，一個人在結婚這件事情上選了一個比自己門第低的人，會成為這個人一生最大的污點。

這種情況真正的打破是隋朝初年。隋王朝是一個真正世界性的、有世界史意義的王朝，它的很多做法都是有世界史意義的。其中一個有世界史意義的事件就是大運河的修成，另一個有世界史意義的事件就是科舉考試的建立。我一直認為，科舉制是人類歷史上最偉大的發明之一。一種從未出現過的、真正意義上的公平的選拔機制出現了。但是科舉制度在隋唐兩代並沒有真正意義上的普及。李唐一代的政治鬥爭裡面，很多是世家大族和新進的進士集團之間的鬥爭。比如著名的牛李黨爭，李德裕所代表的就是世家大族、政治世家這個層面，他們這些人不是通過科舉考試出來的；而牛僧孺代表的就是所謂進士階層，這個背景是我們一定要注意的。講到這個地方，李唐王室的問題就出來了。雖然隋唐兩代，門第的觀念已經不如兩晉六朝時期那樣強大，但是不同姓氏之間的等級觀念還是有著巨大的影響。李唐出身

胡族，所以當年朱子就講，李唐王室宮廷不謹的原因就在於其系出胡族。^① 正因為如此，所以將自己的先世追溯至老子。因以老子為先祖，所以李唐王室格外推崇道教。由於道教盛行，服食金丹在當時蔚然成風。整個李唐皇室裡面，因為服金丹而死的皇帝多達六個。而當時不僅是皇帝服金丹，很多達官貴族也服食金丹。

由前所述，我們可以看到，唐代士大夫階層的精神根底，主要是道教和佛教的。在政俗兩面，都可以看到宗教迷狂的深刻影響。士大夫精神世界不歸於佛則歸於老，而這個時候真正有儒家正統觀念的人越來越少，真正有儒家價值信念的人越來越少。這個背景其實恰恰是儒學復興運動產生的背景。

儒學復興在這個時候就有了兩個方面的意義。第一個方面的意義就是在佛道二家的興盛中，如何保持中國歷代延承的儒家生活方式。儒家生活方式如何能夠延續下去，在這個時候已經成為一個很大的問題。第二個方面，就是怎麼來對治在政俗兩方面都產生了深刻影響的宗教迷狂，倡導一種理性主義的精神態度。這實際上也是整個古文運動興起的背景。

二 古文運動和儒學復興運動

中晚唐時期的儒學復興運動影響深遠，其代表人物當然是韓愈、柳宗元和劉禹錫。讀《柳宗元集》，能夠清晰地感受到北宋士大夫精神風格中的那種理性的態度正在醞釀成型。比如柳宗元“疑《國語》”、

^① “唐源流出於夷狄，故閨門失禮之事，不以為異”，見《朱子語類》卷一百三十六《歷代三》，北京：中華書局，1986年，第3245頁。

“辯《論語》”。歷史上一般都講《論語》是孔子弟子所作，柳宗元對此就提出了明確的懷疑：《論語》裡面清楚記錄了曾參臨終前的遺言，而曾子在孔子晚期弟子中也不算比較年輕的，既然記錄了曾子的臨終遺言，怎麼可能是孔子的弟子所作呢？這樣的話當然是曾子的弟子記錄下來的。這與我們今天的觀點就非常接近了。

柳宗元他們對所有問題都抱有一種特別有意思的懷疑精神，與之相伴隨的是一種理性探索的態度。這種理性的態度，在一組有趣的文章中得到了充分的體現。這組文章源自韓愈、柳宗元、劉禹錫他們幾個圍繞天人問題的一場思想對話。韓愈先寫了一篇文章叫《天說》，柳宗元在韓愈《天說》的基礎上又寫了一篇《天說》，這篇文章在完整引用了韓愈的《天說》之後，對《天說》裡面的思想做了全面的反駁。而劉禹錫讀到柳宗元的《天說》以後，覺得柳宗元說得也不好，就又寫了一篇《天論》。這組文章都收在《柳宗元集》裡。韓愈這篇文章非常有意思。文章主要面對這樣一個問題：人們一般都質問，老天為甚麼不保佑善人呢？為甚麼好人不長壽，壞人活千年呢？為甚麼一個個壞人都活得那麼好，而正直的人卻活得那麼委屈？韓愈在這裡提出了一個特別有趣的論辯，他說，人與元氣（天地就是元氣）的關係就像蟲子跟樹的關係。樹壞了就生蟲，蟲對樹是一種傷害；元氣壞了就生人，人對元氣也是一種傷害。那你就能理解為甚麼上天總是保佑惡人了。因為惡人幫天地元氣殺滅人，相當於我們人為樹殺滅害蟲。所以凡是能夠為樹殺滅害蟲的，樹會感謝他；凡為天地殺滅人的，正如惡人所做的，天地也會感謝他。我很想知道韓愈到底是在甚麼背景下寫這篇文章的？柳宗元讀到這篇文章後，就說：“子誠有激而為是耶？”^① 你韓愈

① 柳宗元：《天說》，見《柳宗元集》，2000年，第242頁。

大概是受了甚麼刺激才故意這麼說的吧，這跟你平時倡導的東西可不太一樣。雖然你講得非常巧妙，但這個講法跟歷來人們主張上天福善禍淫的方向正相反。漢代儒者強調福善禍淫之說，強調天人有感應關係，人做得對，上天會給好的徵兆，人做得不對，上天會給懲罰，這在董仲舒的“天人感應”觀中體現得非常充分。韓愈的講法和董仲舒的講法就不一樣了。柳宗元說你韓愈這是“有激而發”，就是你說話故意說得這麼偏激，沒必要。柳宗元說，其實你應該這麼去思考，就是天跟人之間是沒有關係的。天沒有福善禍淫的意志，沒有懲惡揚善的意志，所以人的善與惡、福與禍都是自己的行為所致。柳宗元的這個說法比較接近於儒家所講的“無責於人，必求諸己”的態度，而人之所以應該“不怨天、不尤人”，也是同樣的道理。至於劉禹錫對柳宗元的質疑，則又開出了另一個脈絡。劉禹錫主張“天人交相勝”^①，也就是說，在有些領域人的行為、人類的努力是勝天的，而在另外一些領域，天的所為是勝人的。這就是“天人交相勝”的觀點。

僅從這組文章的對話關係來看，我們已經可以清楚地看到這一時期的士大夫成長的基本精神風格。這是我們要講的第二部分，即理性化的特徵和普遍懷疑的態度，一種理性的、平實的態度。北宋士大夫的精神風格，很大程度上受到了韓、柳的影響，尤其是韓愈的影響。宋初的很多重要人物，無論在文風還是人格上，都不同程度受到韓愈的影響，典型的如歐陽修。

^① 劉禹錫：《天論》，見《劉禹錫集》，北京：中華書局，1990年，第68頁。

三 韓愈的貢獻

下面我們來介紹韓愈的貢獻和韓愈的思想。

首先我們來講韓愈的貢獻，韓愈為甚麼這麼重要。錢穆先生講：“治宋學當何自始？曰：必始於唐，而以昌黎韓氏為之率”，^① 研治宋學一定要從唐代開始，而韓愈是最重要的。陳來老師《宋明理學》這本書講韓愈這一章的時候，開篇也引用了這句話。首先我們來看韓愈的歷史貢獻，我主要結合陳寅恪先生的一篇著名的文章——《論韓愈》^② 來講。陳寅恪先生的文章一般都比較難懂，考慮到這一點，我認為陳寅恪先生的寫作風格不如錢穆先生。錢穆先生總是那麼深入淺出，不管多麼複雜的東西他都能用非常簡單的話給你講清楚。而陳寅恪先生，我年輕的時候讀他的書，就覺得這個人怎麼這麼愛掉書袋啊！當然人家確實掉得好，這是沒話講的，掉得那麼秀氣！陳寅恪先生也有個別文章寫得非常清楚明白，《論韓愈》這一篇就是陳寅恪先生比較罕見的、寫得比較簡明的文章。陳寅恪把韓愈的歷史貢獻概括為六個方面。他對韓愈的歷史貢獻的總結是非常全面的。當然有些地方也稍有不足，我是覺得有些地方他對韓愈思想的把握還是不夠清楚、全面、透徹，畢竟他的角度不是哲學史和思想史的角度。

首先看韓愈貢獻的第一個方面。陳寅恪先生講韓愈貢獻的第一個方面，就是盛倡華夷之辨。華夷之辨是韓愈反佛教的最重要的理由之一，他講佛法自後漢傳入中國，“口不言先王之法言，身不服先王之法

① 錢穆：《中國近三百年學術史》，北京：中華書局，1986年，第1頁。

② 參見陳寅恪：《論韓愈》，見《金明館叢稿初編》，北京：三聯書店，2001年。

服”，^①你所做的所有事情都跟中國固有生活方式完全不一樣，這是從這個角度來講。講佛教是外來文化，這一點不是儒家的發明，當然更不是韓愈的發明。當時佛教傳入中國，最早起來對抗佛教的是道教，而當時道教就在講華夷之辨。道教甚至有一種非常好玩的說法，叫“老子化胡說”。老子不是西出函谷關之後就不知所蹤了嗎？據說就一路走到了印度，就把自己的道傳給了釋迦牟尼，也就是喬達摩·悉達多，於是就有了佛教。這就是所謂“老子化胡說”。當時道教要調動資源，道教徒很聰明，調動的資源還是本土資源，這個是我中華固有的東西，而你那個東西是外來的。但整體上講，道教反佛的過程中，因為它自己需要不斷借用佛教的各種各樣的理論來說話，所以在某種意義上，它的理論系統不完整，缺少論辯的傳統，缺少深刻地思辨的系統，不能給自己的生活方式找到背後深刻的哲學根據。所以道教徒總體上是處於劣勢的。

韓愈起來倡導華夷之辨，這一倡導本身就非常重要。我們可以說，韓愈倡導華夷之辨，是中華固有文化的又一次自覺，中華固有文化對自己文化、文明的主體性的又一次自覺。我覺得這個非常重要！面對異族文化的進入，我們可以有多種不同的態度，其中一種態度就是我們今天格外強調的包容，這種態度我當然也很同意，就像我們中國歷史上如何消化佛教，如何把佛教的傳統慢慢融化，轉化為我中華固有的文明傳統。這樣的方式當然很對，但包容總得有個邊界，包容的底線是甚麼？不能失掉自己文化和文明的主體性。這其實也是我們今天在面對西方文化的時候特別根本的一個問題。如果我們在這一點上不

^① 韓愈：《論佛骨表》，見《韓昌黎文集校注》，上海古籍出版社，1986年，第615—616頁。

清醒的話，你就不是“化胡”，你就是“為胡所化”了。我們當然還是希望“化胡”而不是“為胡所化”。而且文化的過度包容，除了帶來主體性喪失這一個危險，在某種意義上，還會帶來另一個危險：因為文化主體性的缺失、文化邊界的模糊，我們無法發現並維護自身的固有價值，無法真正找到自己的論辯邏輯。其實，有時候固有價值是有待去發現和為之辯護的。

上學期我們第一次討論課，討論中國哲學史方法論，我當時參加了一個班的討論。我認為，在討論中國哲學史方法的時候，你首先要明確中國哲學史的目的、中國哲學史整個學科成立的原因。中國哲學史學科的成立跟中華文化主體性的建立從來都是不可分割的。所以我們北大哲學系中哲教研室，是真正具有近代史意義的。馮友蘭先生他們為甚麼這麼重要？就是在這個時候，在西方文化強力衝擊的時候，我們正是通過中國哲學史學科的建立，從而為這個文化確立真正意義上的主體性。這是中國哲學史學科建立之初最根本的東西。你去讀馮先生的兩卷本《中國哲學史》，你去讀《導論》那個部分，他一直要在中國找到對應古希臘哲學的那個部分的東西。為甚麼一定要在中國哲學史的發展裡找這個東西？因為哲學是一種文化精神的最高提煉和凝聚，而這種提煉和凝聚恰恰是一個文明具有文明主體性的根源。

我多年反對盲目的對話和交流，對話和交流的過程當中我們特別容易為了對話而對話，為了得到別人的理解而喪失自我、喪失自身的文化主體性。我們的文化喪失自我竟然能到這種程度！比如有人說，可以有儒家基督徒啊，儒家猶太教徒啊，儒家伊斯蘭教徒啊。那你還要儒家幹嗎呢？難道儒家就等於人嗎？儒家這個概念一般性地等於人？範疇模糊到這種程度，你講儒家幹甚麼呢？你還有甚麼儒家的主體性在裡面呢？所以在這個意義上，文化邊界意識特別重要。這個邊

界，你可以把它視為想像的邊界。其實國家、民族、文化、文明這樣的概念，你都可以把它變成一個想像的概念。我們年輕的時候流行一本書，叫《想像的共同體》，這本書裡就講，你的國族的邊界在某種意義上都是想像的，但這種邊界的想像，是自我品格構成的關鍵。

韓愈貢獻的第二個方面是排擊佛教。在對佛教和道教的鬥爭中，儒家的批判重心顯然放在了佛教上。到了北宋的時候，程顥、程頤這批偉大的思想家，都有一個特別根本的方向，就是要對抗佛教。大家基本上不怎麼談道教，因為道教背後的哲學沒有一個完整的系統，但佛教背後有一個非常完整的哲學系統。中晚唐時期，儒學復興運動的標誌性事件，就是韓愈對佛教的排斥，韓愈的一生跟這個事情關係很密切。《原道》裡面特別重要的就在於排斥佛教，一個方面當然是認為佛教是外來文化，另一方面是認為佛教所講的道理是有問題的。韓愈另外一個重要的事件我們都知道，就是他被貶為潮州刺史這件事。這源於一篇奏章，這篇奏章在歷史上非常有名，叫《諫迎佛骨表》，也叫《論佛骨表》，大家可以去看一看。這篇文章非常清楚地講了他反佛的理由。其中講到，首先佛陀是異族的，本來跟我們的文化就不一樣，又不尊重人倫，又不尊重我們中華文化固有秩序，又不從事生產。當時有一節佛指骨舍利要迎到宮廷裡，他說古代遇到這種事情，一定要有巫師用桃枝驅邪之類的舉動，你非但不驅邪，反而以他們的朽骨為吉祥，這怎麼可以呢？他說歷史上，因為寵信佛教而亡國的例子很多，最典型的如梁武帝，寵信了半天佛教，結果是這個樣子。^①他舉了很多這樣的例子，當然他因此而被貶。

① 參見韓愈：《論佛骨表》，見《韓昌黎文集校注》，上海古籍出版社，1986年，第612—617頁。

《論佛骨表》是韓愈最著名的篇章，它當然很好，但後面還有一份奏章叫《潮州謝上表》，這一表稍微有點丟人，顯然他到了潮州那個地方就懵了。後來歐陽修對韓愈也有感慨。北宋士大夫對唐代士大夫，即使是韓愈這樣他們非常尊重的人，仍然有一個貶低和排斥的態度。歐陽修有一段話說，前朝有一輩士人，遇到一些事情的時候感激憤發、奮不顧身，就好像不顧身家性命一樣。讀到這個部分呢，就覺得他們像“知道者”，就跟我們一樣的“知道者”。等一到了貶所呢，就每天怨嘆呼號、怨天尤人、悲天踏地的，天天以淚洗面，整個人格就變得猥瑣了。他說連韓文公都不免。^① 這個基本是唐代士大夫的普遍特徵。你再看北宋士大夫，貶了就貶了。你看程頤被貶到涪陵吃榨菜，吃了三年，回來之後，氣貌遠勝當時，比原來氣色還好了。人家說你怎麼回事啊？程頤回答說：“學之力。大凡學者，學處患難貧賤，若富貴榮達，即不須學也。”^② 就是說，我們一輩子學習，就是在準備著這一時刻，終於來了，來了我們就坦然面對。不過《潮州謝上表》也不失為一篇名篇，大家可以去看，這篇文章讓人覺得韓文公有點自我貶低。當然這種在皇帝面前撒個嬌啊，也沒甚麼。整個那奏章就是在皇帝面前撒個嬌，自我貶低一下，貶低得有點過。北宋士大夫就全然不是這個樣子。在對佛教、道教的排斥中，還有一個非常重要的方面就是經濟理由。經濟理由在《原道》篇裡講得非常清楚：古代四民，士農工商，農一個階層養四個階層，而今天變成了六民。為甚麼六民呢？因為士農工商，再加佛和道，而且佛和道都是不從事生產的。這樣一

① “每見前世有名人，當論事時，感激不避誅死，真若知義者。及到貶所，則戚戚怨嗟，有不堪之窮愁形於文字，其心歡戚，無異庸人。雖韓文公不免此累。”參見歐陽修：《與尹師魯第一書》，見《歐陽文忠公集》卷十九，四部叢刊本。

② 程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，2004年，第430頁。

來，老百姓當然不堪重負。^① 反佛有它具體的政治跟經濟的理由，當然更根本的理由在於文化。

韓愈貢獻的第三個方面，按照陳寅恪先生的講法，就是發明道統。道統觀念是韓愈的一個發明，為甚麼呢？由於歷史過程非常漫長，我們可以看到，儒家在歷史中的傳承譜系變得晦而不明，因為確實也沒有一個從頭到尾完整的儒家傳承譜系。如果沒有儒家傳承譜系，那麼就會出現一個問題：儒者之道的合法性根源在哪裡？所以，必須發明“道統說”，從而為自己的儒家傳承譜系確立一個合法性、正當性的基礎。這樣一個道統觀念的建立，據陳寅恪先生講，是模仿禪宗的“祖統說”。這個講法到底對不對？首先，即使陳寅恪先生也講，雖然是模仿禪宗的祖統說，但是畢竟這種道統說是跟《孟子》卒章有關係的，就是《孟子》最後一章，“五百年必有王者興”那段。其實在古代的傳承裡面，我們已經可以看得到，那個傳承也是斷的，不是連續的。堯舜禹湯，從禹到湯，這隔了多少年？湯到文武、周公，周公再到孔子、孟子，這中間又隔了多少年？都沒有連續的譜系。所以這個譜系的傳承裡面，特別有意思的是，它恰恰不是完整的、連續的，但恰恰強調道的這種根源性。通過道統說的建立，從而構建起儒家的傳承譜系，這跟韓愈在《原道》中表達的一個焦慮有關係。道教徒為了抬高自己，說你看你們孔子是我們老子的弟子，現在還有人這麼講。在唐代的時候，唐玄宗時期塑軒轅老子像，孔子在旁邊陪侍。道教徒說，你看你們的老師都追隨我們學習。儒家的信徒們就說，對啊，歷史事實是如此。所以在這個地方，他也確實希望通過道統說來確立儒家有別於道家的一個傳承譜系。所以他講，堯、舜、禹、湯、文、

^① 參見韓愈：《原道》，見《韓昌黎文集校注》，1986年，第15頁。

武、周公、孔子、孟子，“軻之死，不得其傳焉”，^①即孟軻去世以後，這個道就丟失了。從這以後，道統說在宋明理學當中不斷地出現，每個人都講自己的道統。比如蘇東坡有他的道統觀，程頤也有他的道統觀，一般來說每個道統觀的最後一個都指向自己。

韓愈貢獻的第四個方面，就是倡導一種新的文風，即古文運動。這一運動最重要的指向就是要找到一種適合傳達思想的文風。這個方面，我認為是韓愈歷史貢獻中最大的一個。所以蘇東坡講韓愈“文起八代之衰，而道濟天下之溺”，^②這兩句總結非常精彩。“文起八代之衰”，文章興起於八代文章衰頹之際；“道濟天下之溺”，他的思想能夠拯救天下人於陷溺當中。這是韓愈在當時的貢獻。“文起八代之衰”，首先是文體上的突破與貢獻，韓愈致力於發現或者重建一種適合於表達思想的文風。這個地方，陳寅恪先生的論證非常有意思。他從佛教的翻譯入手，他說佛經的翻譯是甚麼樣子的呢？因為古代佛教在印度本土的時候，它的佛經基本上都是偈頌，就是歌謠，都能夠入韻的，都能夠唱出來的，所以都是押韻的、整齊的，但是翻譯成漢語以後，就遇到了問題。鳩摩羅什來華，這是佛教中國化的一個特別重要的事件。他開譯場，有人在記錄，記錄之後還要潤色，那個翻譯的過程、那個譯場，它的組織模式就非常非常了不起！但即使那樣翻譯，文章還是說押韻不押韻，說詩歌不像詩歌，說散文不像散文。陳寅恪先生的文章中說得很形象，他說好像含著飯餵人，就是這個東西沒嚼好就直接吐給別人了，非但不能給人營養，反而徒增人們嘔吐的慾望，他原文

^① 參見韓愈：《原道》，見《韓昌黎文集校注》，1986年，第18頁。

^② 蘇軾：《潮州韓文公廟碑》，見《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986年，第509頁。

用的是“嘔穢”。那麼韓愈的文章特點是甚麼呢？這個地方我覺得其實陳寅恪先生講得挺偏的，我覺得陳先生有一個大問題，由於他有特別好的梵文和巴利文的訓練，又有特別好的佛經的訓練，人有時候訓練得太多就所有的地方都想用，有些地方其實不適合用這個。韓愈的“文起八代之衰”，我覺得跟佛經翻譯沒甚麼關係，如果一定要說漢譯佛經這事兒對漢語的影響，倒是禪宗的說話方式對北宋的語錄體的盛行有深刻影響，恐怕更靠譜些。

佛教的偈頌，比如《金剛經》結尾的那個偈子，我們大家都熟，“一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀”，這種偈子，用一種像詩歌形態的文字來表達思想，這事跟甚麼有關係呢？我覺得跟邵雍這類北宋道學家的詩有點關係，因為北宋道學家是用詩來講思想的，兩宋道學家很多人是用自己的詩來講思想的，這個也許跟佛教有點關係。當時陳師道就講過，韓愈的文章是“以文為詩”的，也就是說表面上寫的是散文，但實際本質上仍然是詩。所以在散文當中就含蘊了詩的特徵。它表面上是散文，不押韻，但從文章的節奏和韻律上講，卻是有詩歌性在其中的，有它的語言節奏，有它的音樂性。詩歌一定要有音樂性，而韓愈的散文就有音樂性。這個講法對不對呢？我覺得也對。你比如，韓愈有很多文章寫得確實挺有節奏的，比如《原道》的結尾講，該怎麼對待佛教呢？九個字，“人其人，火其書，廬其居”。^①我一直覺得這是漢語最優美的部分之一啊，非常有意思。你比如講中國的歷代經典，“火於秦”的“火”字也是用得非常好的。你仔細讀韓愈的這個文章，表面看是散文，但裡面自然有其韻律，不用押韻而有詩歌的形態，所以陳寅恪先生認為這是漢語的大突破。但是這種

^① 韓愈：《原道》，見《韓昌黎文集校注》，1986年，第19頁。

講法我認為不是特別好，實際上蘇東坡講的“文起八代之衰”講得好。它針對的是甚麼？它針對的不是佛教，而是六朝隋唐那種艷靡的文風，你要想瞭解這種艷靡的文風，就去看魏晉時期那種鋪陳性文章。它那文字真叫優美，優美得大篇文章中好些字都不認識，都是用的那種極為生僻又準確的字。但一篇文章鋪陳下來卻並沒有傳達甚麼了不起的意思。這種文風到了初唐的時候，即使像初唐四傑，像王勃的《滕王閣序》，仍然是那樣，沒講甚麼道理。漂亮是真漂亮，基本上每一句都是對仗，極為工整。但是這種對仗，能傳達出甚麼有效的思想呢？通過這一點，你就知道過分艷靡的文風對於思想的表達是一個多麼大的限制。所以古文運動的目標，就是要找到一種適合傳達思想的文體和文風，就是要打破六朝隋唐的艷靡文風。“屈賈誼於長沙，非無聖主；竄梁鴻於海曲，豈乏明時”，這話說得挺漂亮的，但這麼漂亮的話其實說來說去沒說出啥來，這要讓唐宋時期的古文家來寫，一兩句話就說完了。你讓韓愈、蘇東坡來，一兩句話就說明白了，而你說這麼多幹嗎呢？

其實我們今天也是這樣，當代文學批評家李陀提出過一個概念，我特別喜歡，叫“敘事速度”。任何文章都必須講求自己的敘事速度。你看看韓愈的敘事速度，哪兒有廢話？《論語》也是，《論語》是非常講究敘事速度的，《孟子》也是一樣，沒有那麼多廢話，你讀唐宋古文大家的文章，都是這個特點，可長可短。有話說話，沒話沉默，從不無病呻吟。你看，韓愈的“五原”（《原道》《原性》《原毀》《原人》《原鬼》）加起來才多少個字？長則多說，短則少說。再比如《雜說》“世有伯樂，然後有千里馬”那一段，就那麼一段把道理講明白就完了，總體上都是這個特點。講求敘事速度，特別重要。而且那種樸實的文風，這種文風的突破，非常不得了。

韓愈貢獻的第五個方面，表彰《大學》。《大學》這部經典是《禮記》當中的一篇，在唐以後的思想史上非常重要。但是原本從漢代到唐代非常長的歷史階段裡，《大學》這篇文章都沒有那麼重要，這篇文章僅僅是《小戴禮記》中普通的一篇而已，沒有特別大的影響。很早就對《大學》有所關注的是漢代的揚雄，他在《法言》裡面對《大學》是有所關注的，但沒有產生甚麼了不起的影響。《大學》這篇文章是經由韓愈的表彰才真正在中國思想史上大放異彩的。經過韓愈的表彰，到了北宋，這篇文章就開始成為儒家最核心的經典之一。

韓愈貢獻的第六個方面，是獎掖後學。韓愈在那個時代倡導師道，韓愈的文章中，特別著名的，除了“五原”就是大家熟悉的《師說》。《師說》這篇文章在那個時代出現，實際上恰恰從反面說明師道的衰頹，而師道的衰頹其實跟儒家的衰頹基本上同義，因為儒家是特別重師道的。為甚麼？你去讀《禮記·學記》篇，其中舉了一連串例子，其中一句話說得特別好，“師，無當於五服”，在五倫的關係裡，師沒有一個具體的位置，但是“五服弗得不親”，如果沒有師道，五倫之間的關係就混亂，所以師道是基礎。儒家一直重教化，這是我多年講儒家、道家根本分別的時候一直強調的一點。儒家所有的理論都以教化為核心，道家本質上是不重教化的，因為道家強調自然，而甚麼叫自然？自然，簡單一句話，就是成為你自己。簡單地說，自然就是自己而然，用今天俗得不能再俗的一句話，就是成為你自己。很多人不理解自然是甚麼意思，以為大自然就叫自然，其實在道家的傳統裡，自己而然名之自然，“道法自然”就是說道對萬物的作用方式都是使萬物成為它自己。上學期講王弼，是不是講到“道法自然”這句話？王弼怎麼解這句話？“在方而法方，在圓而法圓”，這是對“道法自然”這句話最精彩的理解。回到這個地方來，以前我上課一般要講嵇康的

“聲無哀樂論”，你們可以到網上去找我的一篇寫嵇康的文章，就是專門講他的“聲無哀樂論”，最後落實的結論就是在這上面。“聲無哀樂論”其實根本不是美學著作，也不是跟藝術有關的東西，而是政治思想。“聲無哀樂論”最根本的地方在講甚麼？在講藝術到底有沒有教化功能的問題。這裡我們講韓愈貢獻的第六個方面，獎掖後學。陳寅恪先生認為，獎掖後學的目的是讓自己的學說流傳，這個好像有點太功利了，其實獎掖後學反過來講就是確立師道。下堂課我們講到“宋初三先生”之一的胡瑗的時候，我們還會再談這個問題，確立師道。

現在很多人都特別羨慕民國範兒，民國的確有一些著名的人物，像蔡元培先生。蔡先生給學生寫信，開頭一般會寫某某兄，然後落款是“弟元培”。這當然很好，但這個我做不到，也沒想做。我的學生如果畢業了我一般也是比較客氣的，我有的時候沒準也會稱“兄”，但一般情況下我是不會的。為甚麼呢？我是覺得我們這個時代跟蔡先生的時代不一樣。蔡先生那個時代是師道太嚴，所以他來倡導一種平等之風，這挺好的。而我們這個時代恰好相反，是師道太弱，所以正是尊嚴師道之時。在我看來，獎掖後學並不是為了自己的思想得以流傳，而是要確立起真正的師道來。

這是我們今天講的第三個方面的主題——韓愈的貢獻。

四 韓愈的思想

第四個方面的主題，我們講韓愈的思想。

韓愈最重要的篇章當然是《原道》。《原道》篇特別重要的就是前面四句話，在這四句話中，他對仁義道德這四個字給出了明確的定義。韓愈對仁義這兩個概念的理解是非常有意思的，他首先講“博愛之謂

仁”。從儒家的角度來看，這個提法本身是有點問題的。“博愛之謂仁，行而宜之之謂義”，仁和義的區別就出來了。接著是“由是而之焉之謂道”，沿著這條路走，由是而之焉之謂道。後面是“足乎己無待於外之謂德”。這幾句話對仁義道德給了非常明確的定義，這是韓愈思想的絕大發明。這四句話之所以重要，在於它重新發現了儒學的基本精神。

剛才說“博愛之謂仁”就字面來講好像有問題，因為“博愛之謂仁”特別容易流於“兼愛”，就是墨家的兼愛思想：同等程度地愛所有人，愛無差等。這樣一種愛無差等的觀念當然是不能接受的。但是你注意，“博愛之謂仁”接下來一句話是“行而宜之之謂義”。行甚麼？行這個“博愛”。在這裡，仁跟義不是分開的，“行而宜之之謂義”，行博愛而能夠恰當這叫義，這就把仁跟義的關係確定下來，也就防止了博愛淪為兼愛。博愛淪為兼愛就是一種泛濫式的愛。通過這樣的表述我們可以看到，義這個觀念是從屬於仁的，義是具體實現仁的分寸和界限。這裡，我們已經可以隱約看到程顥的“仁包四德”觀念的某種雛形了。義不是獨立的價值，義是包含在仁當中的。而甚麼是道呢？“由是而之焉之謂道”，第一個“之”當然是動詞。我們知道王弼那裡有大量這樣的討論，為甚麼萬物的本根有時候叫“道”，有時候叫“無”，有時候叫“本”，有時候叫“母”？為甚麼叫道？取其“物無不由”，所有事物都要從這兒走，才叫作道。“由是而之焉之謂道”，這裡的“是”指甚麼？指的是仁義，沿著仁義這條路走，這才叫道。“足乎己無待於外之謂德”，這句話耐人尋味。首先，“德者得也”，“足乎己”也就是說這個東西我自己能夠完備、能夠得到。“無待於外”有幾個方面的意思。首先要思考內外的關係。我們的身體是有內外的，我們的責任之外、分限之外，又是一種內外。《孟子》當中也強調內外的分別，《孟子·盡心上》有一段，叫“求則得之，捨則失之，是求有益於得也，求在我

者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也”。這也涉及到內外的關係。韓愈這段文字裡這個“得”字，首先是內外邊界的確立，其次是自足觀念的確立。而自足的觀念突顯出儒家的精神——“無責於人，必求諸己”，這是儒家特別強調的，這叫得（德）。接下來兩句“仁與義為定名，道與德為虛位”。“道與德為虛位”，也就是說我們評價一個人的思想，你抽象地講道和德是沒有意義的，這個是虛的。哪家都講道德，道家講道德，儒家也講道德，老子整本書叫《道德經》，上部《道經》，下部《德經》，講道講德都講得很多。那能說老子和儒家一樣嗎？所以，“道與德為虛位”，“仁與義為定名”，關鍵看你講不講仁義。“仁與義為定名，道與德為虛位”是真正為道統賦予內容的。如果說，在某種意義上道統觀念從形式上塑造了儒家傳承的譜系、一種合法性的根據，那麼“仁與義為定名”就為儒家的傳承確立了真正的思想內涵。這裡首先確立了儒家生活方式、儒家生活道理跟別的思想不同。

我們今天也面對這樣的問題。到底甚麼是儒家？現在各種各樣的儒家都有，比如儒家宗教派，我稱為“教派儒家”。有些學者老想說儒家是一種宗教，那麼儒家到底是不是一種宗教呢？儒家應不應該成為一種宗教呢？儒家要真成了宗教，那還是儒家嗎？儒家是一種理性的生活態度、合道理的生活方式、符合人的本質的生活方式。“仁與義為定名，道與德為虛位”，韓愈藉此強調出儒家跟其他思想傳統的不同。當然，我們今天的責任恐怕不是一個簡單儒家的責任，我們今天的責任是一個廣義的中國文化重建的概念，所以我常說我們的努力應該朝向一個未來的“漢語性文化”，而“漢語性文化”的重建和復興其中特別重要的一個方面就是自我邊界的建立。你得區別出來我們跟印度人的道路有甚麼不一樣，我們跟佛教徒、基督徒、天主教徒有甚麼根本不

同？現在一味籠統含糊地講包容，不加區分的寬恕和寬容不就約等於虛無主義嗎？其實，個人的人格也是如此。你這個人如果一輩子連一個恨你的人都沒有，和一個你恨的人都沒有，我覺得你也算白活了，你的人生太不豐富多彩了。因為在這個意義上，意味著所有的事情你都能接受，多噁心的事情你都能接受，你口味太重了吧？

韓愈思想的第二個方面，我們要講到他的人性論。韓愈的人性論是從現實的人性這個角度來講的。通過《原性》我們可以看得很清楚，韓愈講到人性問題的時候他說的是人不需要學習的那部分，在他看來，生而俱有的、不需要學習的那個部分就是人性。因此他提出了人性上中下三品說：有的人生而性善，有的人生而性惡，有的人生而性不善不惡，這個不善不惡是可以導而善惡的，你可以對它引導，讓它變成善的或者變成惡的。^① 這個觀念從理論資源上來講，是從《論語》中“唯上知與下愚不移”的觀點當中得來的。從經典的根據上講，他講的是沒問題的。在這個立場上，他解釋了現實的人性，同時也能解釋歷史上的一些相關記載。有的人生而性善。對此，韓愈有他的論證邏輯，他說如果所有人都可以通過後天環境的影響來改變，那麼堯怎麼影響不了丹朱呢？這個論辯還真是挺有說服力的，丹朱是堯的兒子，堯怎麼不能影響自己兒子呢？兒子怎麼那麼壞呢？舜的父親那麼壞，怎麼影響不了舜呢？可見有的人生而性善，有的人生而性惡，有的人生而性不善不惡。由此出發，他批評了此前的人性論，他認為無論孟子還是荀子都是錯的。孟子講性善，荀子講性惡，都是遺其中而得其二。荀子講性惡是就生而性惡那批人講的，孟子講性善是就生而性善那批人講的，都沒有講到中間那部分可善可惡的人。從這裡我們可以

① 參見韓愈：《原性》，見《韓昌黎文集校注》，1986年，第19—23頁。

看出，韓愈對人性的理解和思考實際上是比較粗淺的，他根本沒有理解孟子整個人性論辯論的邏輯。相較於韓愈，他的弟子李翱的辨析要更精微一點。

五 小結

到這裡，我們對韓愈的時代，對中晚唐時期的文化氛圍，以及韓愈的歷史貢獻、韓愈的思想做了一個比較完整的介紹。從韓愈開始，儒學開始走向復興。但是儒學復興的道路仍然是晦而不明的，到韓愈這兒也還不是太清楚，韓愈只是模模糊糊地找到了一個儒學復興的方向，但是儒學復興的具體問題，還沒有真正地拈出，儒學復興的具體目標還沒有真正明確。最早明確地把儒學復興的課題當作一個完整的問題提出來，這要到程顥，程顥才真正發現了儒學復興的關鍵所在。而在此之前，儒學復興基本上一直在黑暗中摸索。雖然如此，韓愈的努力和貢獻，已經為儒學的復興確定了一個初步的方向。

第二講

北宋士大夫精神與宋初三先生

一 北宋的開國規模和士大夫精神的覺醒

北宋在我看來是一個迷人的時代。讀錢穆先生的《國史大綱》，我們會發現北宋這個朝代非常奇怪。在這個時代，整個民間達到了相當富裕的程度，而與此同時，北宋王朝從整體上看給人的印象卻又是積貧積弱的。所以如果從某種我稱之為“青春期歷史觀”的角度看，北宋實在是無足觀矣。北宋從太宗朝以後基本上沒有打過甚麼像樣的勝仗，沒有過一次給人深刻印象的酣暢淋漓的大捷。但是如果我們從精神文化這個角度看，我們又會發現北宋文化所達到的高度，到今天為止，在某種程度上，仍然是空前絕後的。北宋的思想藝術成就、文學所達到的高度，到今天為止都可以算作是空前絕後的，幾乎所有重要的中國古代的文化思想方面的東西在北宋都有其焦點。那個時代隨便一個準一流的人物，放到別的時代裡，都是絕對的一流人物。在那個時代像蘇東坡這樣的人物都未必能算得上是一流人物，因為如果你把蘇東坡算成一流人物的話，那麼王安石、司馬光就有點兒沒地方放

了。看到這批人物，我常常會想，怎麼會出現這麼一個奇怪的時代，這麼短的時間中國文化就從低谷一下子達到了頂峰？

我們知道北宋前面的那個時期可以算作中國歷史上最黑暗的一頁。我特別同意錢穆在《國史大綱》裡面的講法，他認為五代十國是中國歷史上最黑暗的一個時代。短短五十多年的時間，中原就經歷了五朝、八姓、十三君；而且還四分五裂，無法實現真正的統一。^① 整個殘唐以來的亂局導致的結果是，唐以前的整個社會文化積澱基本上都被打碎了。殘唐五代的亂局導致從文化、政治結構到基層社會結構，只剩下一地雞毛、一片瓦礫。一般情況下，我們的歷史上亂世都不乏英雄，比如三國，亂歸亂，但我們可以看到那是一個巨人的時代。而五代卻亂到了連英雄都沒有的地步。整個五十多年的時間，基本上沒有值得記住的名字。能記住的名字大概也就是馮道這樣的人，此人歷經那麼多朝代的更迭而“屹立不倒”，所以雅號“不倒翁”。當然能做“不倒翁”也確有其了不起的地方，但這種了不起多少有些猥瑣，實在不值得我們提倡，尤其是在今天。這種人格的卑瑣一直延續到宋初，其實宋初士人的人格也很卑瑣。北宋初年士大夫裡面真正人格崇高的，大都是道教徒，如陳搏、種放之流。而整個儒家士大夫人格的卑瑣是令人震驚的：真宗朝日子過得稍微好一點，一群人就鼓動真宗去封禪，去做這種奢靡的無聊舉動。由此，你就可以隱約窺見那個時候的一般人格形態。

令人詫異的是，到了仁宗朝，整個文明突然達到一個躍升，這是一個值得深思的現象。這種情況到底怎麼來的？我在《氣本與神化：張載哲學述論》的導論部分有過比較詳細的分析。我的分析是以王夫之的

① 參見錢穆：《國史大綱》，北京：商務印書館，1991年，第493—522頁。

《宋論》為出發點的。王夫之在《宋論》中有一個我們今天看來非常奇怪的問題：為甚麼根基像宋太祖這麼弱的一個人，以這麼弱的方式得了天下，卻能給天下帶來數百年的安寧，而且使這個文明很快就達到非常高的高度呢？我們知道歷史上得天下的方式：太上以德，像堯舜這樣的；其次以功，弔民伐罪之功，像商湯、周武這樣的；其次以力，力量足夠強大，能夠征服其他的國家，比如秦滅六國；最後還得能篡，篡位也是有條件的，需要經過精心準備，如果沒有幾十年甚至幾代人的積累，你根本就沒資格篡，以司馬懿的雄才大略，他活著的時候也沒能篡成位。上述這些條件，宋太祖都沒有。那他是怎麼做到的呢？個中原因，王夫之給出的說法是：正因為宋太祖以這樣的弱勢得了天下，所以有一種東西被注入到他的心裡，這個東西叫做“天心”。上天之所以把天下給了格局這麼弱的一個人，目的就是要把“天心”加給他。而這個“天心”是甚麼呢？就是一個字——畏。這樣一種精神構成了北宋開國規模最根本的一個基礎，我覺得這是王夫之的一個洞見。正因為自己弱勢得天下，所以有畏；正因為有畏，所以不敢。由畏帶來的不敢：下不敢殘虐百姓，上不敢苛待士大夫。總之，因為畏，所以寬容。用王夫之在《宋論》裡面的分析就是，正因為畏，所以“無責於人，必求諸己”，而這恰恰是儒家精神的一種體現。因為覺得自己並沒有甚麼了不起，所以不敢去苛責別人。所以士大夫人格卑瑣，他用的方法不是去更嚴格地要求他們，而是去養。北宋養士的風格，就是寬容的一種體現。這種寬容之風就形成了北宋的家法。

我們一般會說中國古代沒有憲法，這種觀點當然是有根據的。但中國古代雖然沒有憲法，卻有不成文的規矩。每一個王朝都有家法，北宋王朝也有家法，有時候稱為“祖宗之法”。我們北大歷史系的鄧小南教授就有一本書叫《祖宗之法》，寫得非常好。祖宗之法是一代開國

君主確立的基本規矩，對後世君主的行為是有非常深刻的影響的。北宋王朝有三條家法，是太祖立下的。其中最重要的一條叫“不殺大臣及言事官”。如果對比漢代，你會發現，漢代的宰相被誅殺的例子是非常多的。僅漢武帝這一代，他殺掉的宰相級的人物就有多少！但是宋代對貴為三公的大臣是基本上沒有誅殺之罰的。到了北宋末年，北宋王朝已經滅了，金人立了張邦昌做大楚的皇帝；後來南宋朝廷對張邦昌的處理，最多也是賜其自盡而已。這要在別的王朝可不得了，這是要族誅的。而言事官就是諫官，古代有諫官的傳統。言事官的責任就是提意見。既然你讓他提意見，你就要對他寬容。北宋對言事官的寬容可以說到了“令人髮指”的程度，他能夠允許言事官“風聞奏事”。所謂“風聞奏事”，就是可以以風傳的謠言為根據來彈劾，而且有權拒絕透露謠言的來源。這不等於說言事官有權利造謠嗎？怎麼能寬容到這種程度！

畏字帶來的第二個方面是疑忌。憂畏之心一方面可以帶來寬容，另外一方面可以帶來疑忌。北宋的很多問題都在於其過度成熟的政治文化。為甚麼這樣講呢？因為郡縣制國家的模式，從秦漢建立以來，到北宋時已經經歷了上千年的積澱，這一模式的各種優缺點、各種危險，在此前的歷史中已經充分表現出來了。今天很多人講美國式的憲政民主政治是人類最佳的政治形式，甚至是唯一合理的、唯一合道德的政治選擇。但我一直覺得這種制度其實還未經過歷史的充分檢驗，這事兒恐怕還得再看看，也許至少還得再過個兩三百年，才能真正看清楚。北宋以前上千年的郡縣制國家的文明積澱，使得這種政治所有危險的可能性都已經嘗試過了。各種各樣危險的可能性像一面鏡子，處處透出暗示和提醒，對這些危險的警醒，導致了北宋政治文化根柢裡的疑忌精神，這反映在太宗的理念中，就是“事為之防，曲為之

制”。甚麼事情都要以防為主，所有的方面都要有嚴格的管制。權力之間的相互牽制和制衡在宋朝達到了極為精微的程度，靈活運用權力的空間被降到了極低的限度。

以對外的戰爭為例。北宋在外帶兵的將帥是沒有便宜行事權的，就是說不能根據戰場情況的變化做戰略甚至戰術上的調整。北宋的將帥出去打仗一般都帶著欽定的陣圖，有變化要及時上報朝廷，不能自己做主。而那時候通訊效率又低，所以北宋對外戰爭方面的弱是制度選擇的結果。太宗常說一個王朝“有內憂則無外患，有外患則無內憂”，如果要選擇呢，還是選擇外患比較好。因為內憂是致命的，外患往往是不致命的，前幾代王朝都亡於內憂。這樣想也不能說全無道理，但歷史常常充滿了戲劇性——北宋最終卻亡在了外患上。

關於北宋在戰爭方面的無能，有各種各樣的解釋。有些解釋非常有趣，但不大經得起推敲。比如柳詒徵先生在《中國文化史》中認為北宋為甚麼弱，因為從五代起，中國女人開始纏足。纏足導致女性身體變弱，結果生出來的孩子也弱，當然就打不過北方的少數民族。但問題是，南宋初年的岳家軍難道不是小腳女人生出來的？怎麼就那麼強呢？同樣有趣的是錢穆先生的解釋——很多人都覺得錢先生的講法很有見地，但實際上也不大經得起推敲。錢穆先生說，古代戰爭中最重要的是騎兵，騎兵對步兵有強大的優勢，這個很容易理解。因為騎兵第一是速度快，這還不是最主要的；最主要的是騎兵可以穿重裝甲。所以騎兵對步兵是有先天優勢的。而騎兵必須有好的戰馬。錢穆先生講，養戰馬有兩條特別重要：第一，要有高寒的環境和好的水草；第二，要有比較空曠的空間。而中國古代出好馬的地方都不在北宋疆域內，一個在遼東，一個在西夏。北宋養不出好的戰馬，所以仗打不過。這個解釋很多人都很信服。可按照這樣的講法，兩宋以及此後歷

史中的很多史實都是解釋不通的。在我看來，北宋的弱是制度選擇的結果。關於這一點，大家有時間可以去看漆俠先生的書。關於宋史的研究，不管我們喜歡不喜歡，鄧廣銘先生、漆俠先生的研究都是我們研究的基礎。作為北宋政治文化的核心，“事為之防，曲為之制”的綱領對王朝的方方面面都產生了深刻的影響，在軍事方面體現得尤為明顯。以神宗晚年為例。到元豐末年，王安石變法已經取得了豐碩的成果。最重要的成果就在於財富的積累已達到了相當的程度，已經有足夠的財富能夠發動戰爭了。於是宋神宗發動了對西夏的戰爭。但幾路大軍派出去，居然沒有統一的主帥，導致各路大軍之間根本不能協同並進，最終以慘敗收場。北宋在國防方面真是堪憂。你看北宋的版圖就知道了。造成這種格局的主要原因在於王朝初年向北征討不利，轉而向南征討。在朝代初興的時候一定要把最艱難的地方拿下來。太祖朝沒有拿下北漢，太宗朝雖然拿下了北漢，但在攻打燕雲十六州的時候失利，這導致燕山山脈這個天然屏障反而成了別人的屏障。而開封又是個四戰之地，到了冬天，遼人放馬南牧，幾天就能打到開封。太祖晚年曾經要遷都，想遷都洛陽，但是遷不了。為甚麼？因為洛陽在物資集散方面的便利程度，遠低於開封。唐以後的統一王朝，都在大運河沿岸建都，根本原因在於方便物資的轉輸。^①

北宋雖然富庶，但整個國家一直是岌岌可危的，這種盛世隱憂的局面，構成了士大夫精神覺醒的基本要素。再加上北宋有養士之風，北宋自王朝初年起就強調士大夫精神，鼓勵士大夫人格的提升。太宗朝開始，進士及第以後，由皇帝欽賜《禮記·儒行》篇。《儒行》強調的

① 參見楊立華：《氣本與神化：張載哲學述論》，北京大學出版社，2008年，第1—7頁。

是剛毅特立的士大夫精神，由此可以看到北宋初期君主鼓勵的方向。北宋前期的士大夫如范仲淹、胡瑗等人，身上大都可以看到《儒行》的影響。北宋時期同時又有一種非常寬容的氛圍——容忍士大夫在一定限度內對朝政的批評。既砥礪士大夫的精神人格，又營造出一種包容的氛圍，加上盛世隱憂的格局，某種以天下為己任的精神也就自覺自然地湧現出來。

范仲淹“樂以天下，憂以天下”的精神，是那一時期士大夫精神風格的典型。我常常講，任何歷史主體要想真正深入自己的時代，這種“憂”的精神都是不可或缺的。“憂”這種精神，當然不是范仲淹的發明。《孟子》一書中早已講到“憂”這個字。我們去看“勞心者治人，勞力者治於人”那一章。要理解“勞心者治人”這句話一定不能脫離具體的上下文，這句話後面短短兩三百字的一段，“憂”這個字出現了六次。其中，“勞心者”與“勞力者”的區別，主要在於所憂對象的不同。對於“勞心者治人”這句話，如果帶著理解、而非簡單從字面上翻譯的話，應該譯為：唯有憂民者才有資格成為統治百姓的人。“憂”是最深的愛，而且不是佔有性的愛，是承擔性的愛。生活當中，最強烈的“憂”體現在父母對子女的愛當中。正因為這種“憂”的精神，所以北宋的思想主體可以深入到時代當中來。北宋士大夫精神裡兩種傾向最為強烈：一種是政治改革的傾向。仁宗朝開始，幾乎所有的士大夫都有強烈的政治改革訴求。從范仲淹開始就一直要改革，直到王安石變法。王安石變法雖然引起了所謂的保守派勢力的反彈，但是在保守派的陣營裡面也有很多人是贊成改革的，包括二程。二程也認為必須得改，關鍵在於究竟怎麼改？是不是一定要像你王安石那麼改？除改革方案的不同外，二程還認為王安石不能“與人為善”。《孟子》中講“與人為善”的意思是“取於人以為善”。王安石拒絕容納別人對他的

批評，這是程顥最不能接受的地方。要求政治變革，是那個時代士大夫的基本共識。這一個方面，在范仲淹到王安石的改革實踐中發揮到了極致。另一種傾向，則體現為對整個文化的焦慮，對人倫秩序的焦慮，由此必然產生對人倫秩序安排及其背後的哲學理由的關切。如何抵禦佛老的衝擊，用一種理性的、人倫的生活態度來引領人們的社會生活文化，就成為宋代士大夫焦慮的另外一個方向。那麼北宋士大夫的精神自覺，主要有如下幾個方面的重要體現。我們剛才講到憂的精神，“樂以天下，憂以天下”的精神，以天下為己任的承擔意識。這種承擔意識不是每個時代的人都有的，或者至少不是每個時代的人都能達到如此強烈的程度。這是第一點。

第二點是困窮苦學的普遍性。北宋士大夫普遍有困窮苦學的經歷，像范仲淹、歐陽修、胡瑗這些人，全都是困窮苦學的典範，范仲淹是其中的代表。范仲淹年輕時在一個寺廟裡讀書，到冬天疲憊不堪的時候，就用冷水潑臉，潑醒了之後繼續讀書。窮得不行，每天熬粥一鍋，划為四塊，每天就吃這一鍋粥。歐陽修的父親去世得早，早孤，他的母親用蘆葦稈畫地教他寫字。歐陽修小時候，有一次到隔壁的一個李姓的財主家裡去看書，看到有一些殘破的書扔在垃圾筐裡，歐陽修就揀出來讀，覺得文章得真好，就跟人家把這本殘缺不全的韓愈文集要了過來。他的文風受韓愈影響最大，根子就在這兒，以至於歐陽修成年以後，還要不斷收集韓愈的文章。

第三點是道德的自我節制力。當時士大夫當中普遍地具有很強的道德的自我節制力，他們對於自己的私人生活有一種近乎宗教的虔誠。即使像蘇東坡這樣的放達之士，比較前朝而言也要嚴謹很多。前代如白居易、元稹之流，那種私生活的態度是很有代表性的。但到了北宋，道德的自律成為普遍的風尚。比如，司馬光是王安石的政敵，

但兩個人都拒絕納妾。程顥批評王安石變法，但在不喜坐轎這一點上卻與王安石完全一致，程顥認為坐轎等於“以人代畜”。即使蘇東坡這樣的人，雖然文章寫得飄逸了些，但是私生活還是相當嚴謹的。東坡就是興趣太多。那真是個天才，做甚麼都行。儒釋道都有研究，還精通煉丹——他的文集裡有多種丹方。自己會釀酒，他在一篇小文章裡寫自己怎麼釀酒，連這事兒都寫得極風雅。書法就不用講了，畫也好，雖然流傳下來的極少。文章那是寫得漂亮。蘇東坡講自己的文章時說：我的文章“如遍地泉源，不擇地而出”，就是說像源頭活水那樣隨便哪個地方都能湧出，而且“行乎其所當行，止乎其所不得止”，也就是說該著筆墨的地方一定寫到，該停下來的地方自然也就停筆了。^①他還會做菜。東坡酷愛吃肉，後來東坡和程頤之間矛盾爆發，就跟吃肉有關。他貶為黃州團練副使的時候收入少了很多，不能天天吃肉，倍覺鬱悶。他居然會想到去找到某種菜，做出來口感比較接近肉。但即使這樣感性的一個人，總體上講對自己的道德要求也是相當嚴的。

第四點，排抵佛老，倡導儒家的理性生活成為一種普遍的人生態度。當然也有一些人雜於佛老，比如王安石。晚年逃於佛老的也不少，像蘇東坡早年曾極端反感佛教，遇到和尚必折辱之而後快，到後來人生遇到挫折以後，也以逃於佛老為歸宿。儘管如此，從士大夫精神的整體方向看，排抵佛老還是當時的主流。

① “吾文如萬斛泉源，不擇地皆可出。在平地滔滔汨汨，雖一日千里無難。及其與石山曲折，隨物賦形而不可知也。所可知者，常行於所當行，常止於不可不止。”見蘇軾：《雜說》，見《宋文鑒》卷第一百七，四部叢刊影宋刊本。

二 胡瑗的著作與思想

接下來我們講宋初三先生。

談到宋明理學的發展歷程，我一向認為朱子的整體回顧和追溯是基本準確的。我們看《宋元學案》，排在第一位的就是《安定學案》，講的就是宋初三先生中的胡瑗。這樣一個思想史的觀點近幾十年來屢遭挑戰，有很多的學者挑戰這樣一個思想傳承的譜系，典型代表如漆俠先生，他一直認為王安石比二程、張載重要。這種觀點有點類似於美國亞利桑那大學的田浩教授，他一直認為呂祖謙比朱熹重要。^①但我們認真讀書就會有這樣的體會，從哲學的品質來講，呂祖謙跟朱子比實在差得太遠了。這種懷疑宋明道學的傳承譜系的思想傾向到了余英時的《朱熹的歷史世界》這本極具影響的失敗的著作，達到了頂峰，他居然把整個道學後來的思想發展歸入到所謂“後王安石時代”的理路當中。^②這就連基本的歷史因果關係都搞不清楚了，這樣的一些懷疑非常奇怪。你回過頭去看《朱子文集》裡面，從宋初三先生到北宋五子再到朱子這樣一個集大成的哲學綜合，整個思想演進的過程從胚胎到逐漸的分化再到最終的成熟，一步一步是非常明晰的，觀念的演進過程也是非常清楚的。不是說站在我們今天這樣一個後視的角度上強調這個人比二程重要，那個人比二程重要，就因此改變了歷史的真實演進過程；在哲學的品質上，在對時代問題的覺醒的程度上，其實沒有哪個人比二程、張載和朱子這樣的哲學家更重要。我的態度是，我們要理

① 參見〔美〕田浩：《朱熹的思維世界》，西安：陝西師範大學出版社，2002年，第113—114頁。

② 參見〔美〕余英時：《朱熹的歷史世界》，北京：三聯書店，2011年，第407—421頁。

解整個宋明理學的發展史，還是得回到《宋元學案》的基本架構上來。這樣一個朱子追溯的傳承譜系，如果你不是非得刻意求異的話，其實基本上是符合宋明理學發展的基本歷程的。

宋初三先生即胡瑗、孫復和石介。首先我們先來講胡瑗的思想。

關於胡瑗這個人，我簡單介紹一下。胡瑗生於公元 993 年，去世於公元 1059 年，字翼之。胡瑗是北宋早期士大夫精神的代表，其經歷的很多方面都頗具代表性，比如少年就“以聖賢自期許”，“家貧無以自給”，然困窮之中苦學不倦。《宋元學案》裡講他“攻苦食淡，終夜不寢。一坐十年不歸。得家書，見上有平安二字，即投之澗中，不復展，恐擾心也”，^① 讀書刻苦到這種程度。我們注意北宋前期的重要人物普遍都和一個人有關，這個人就是范仲淹。有的時候一個人可以影響一個時代甚至很多個時代。現在很多人對我們今天的精神文化狀態很焦慮，當然我也認為現在的狀況很糟，但也不必過分焦慮——再糟糕也沒有糟糕到五代那個程度。有的時候一個時代的到來，幾個人就能影響之後幾百年甚至上千年的文化發展的品格和方向。范仲淹就是這樣。當時幾乎所有重要的人物都和范仲淹有關，包括著名的武將狄青。像孫復、胡瑗這樣的人年輕的時候都受過范仲淹的資助。北宋五子中的張載則直接受到范仲淹的啓迪。胡瑗受范仲淹的推薦，主持蘇州、湖州的州學，從而創立了“蘇湖教法”。我們在上堂課講到韓愈的時候，講到他特別重要的一個貢獻是師道的建立。韓愈還只是一般性地強調師道，而到了胡瑗這個時候師道的建立就直接變成了一套成規制的教法，也就是“蘇湖教法”。到了仁宗朝慶曆四年的時候——也就

① 黃宗羲、全祖望：《宋元學案·安定學案》，北京：中華書局，1986 年，第 24 頁。