



六朝玄谈与孟子之学重振

严耀中

摘要:荀子之学与孟子之学是孔子之后儒家思想的两大流派。荀学在性恶论的基础上把孔子对君子自我约束的“礼”发展成具有普遍规范性的“礼法”。儒法合流的助力、国家统治的需要以及“汉承秦制”使得两汉的律法变得愈来愈烦琐。此后董仲舒推行“以经义决狱”,将道德也变成另类之法。此举大大增加了治国的行政成本,更重要的是过分强调外在约束,导致社会上下普遍言行不一而奸伪丛生。对此的反思是魏晋六朝玄谈展开的一个重要原因。玄谈中得出的认知之一便是人性也是天性,以名教来德化人心,符合自然之天理,于是孟子以人性本善的观念来主张的“仁政”显得大合时宜而得到广泛的赞同。这也成了“孔孟之道”作为儒学主流的一个转机。可以说,孟子学说正是在玄谈中被重视与认可的,同时为此后理学的发展做了不可或缺的铺垫。

关键词:玄谈;荀学;孟学;时宜;德化

中图分类号:B235.9

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)03-0024-10

贺昌群云:“古今一切学术思想之创立,政治革命之鼓吹,莫不凭借过去(thinking backward),以推进现实(living forward),前者谓之托古,后者谓之改制。汉晋间诸子学之重光,正所以促进其时代思想之解放也。”^{[1]10}魏晋六朝期间应变而起的大思潮是玄学,其中孟子之学开始替代荀子之学也是一个不可忽视的趋向。此后,孟学至两宋而大盛,此系儒家主导思想的一大变化,究其过程则始自魏晋六朝之玄谈,其间所显示的是由渐变至飞跃之途径。

一、战国至三国的儒家思想之主流

孟子和荀子一样,都没有得到孔子的直接传授,但按照孟子所说“乃所愿,则学孔子也”^{[2]58},至少算得上私淑弟子。所以“孟、荀其实都是儒家的别派,他们各有自己思想的出发点,并不尽依傍在孔丘门户之下的”^{[3]64}。也正是这个缘

故,体现着儒家学说中革新精神的孟子与荀子学说,即“咸遵夫子之业而润色之,以学显于当世”,反而比所谓“皆异能之士”之孔子的嫡系“受业身通者七十有七人”^{[4]2657}在中国思想史上有着更大的影响。

战国之后,“秦政奋豺狼之心,划先代之迹,焚《诗》《书》,坑儒士”^{[5]905},儒学由此受到重大的打击。不过钱穆认为从被坑的人数看,只是其中的一些犯禁者。且“秦收书,禁语《诗》《书》,而令学者以吏为师也。秦人亦专伸一家之学,而行古者政学合一之制耳,非尽灭学术使无存也。秦亦有儒、有师、有博士、有著述,绵延至汉”^{[6]79}。故而诸子之学脉未曾中绝,尤其秦始皇此举的渊源之一,在于“荀主法后王,诛奸人,故秦禁诽上而坑儒士。荀主正名,故秦同书文而烧古籍”^{[6]78}。陈寅恪也指出:“儒者在古代本为典章学术所寄托之专家。李斯受荀卿之学,佐成秦治。秦之法制实儒家一派学说之所附

收稿日期:2024-12-25

作者简介:严耀中,男,北京师范大学历史学院特聘教授(北京 100875),主要从事魏晋南北朝史研究。

系。”^[7]荀子之学如此符合时势,影响当然大于言论显得有些迂远的孟子。

秦末大乱之后,由于人口锐减,经济凋敝,税赋收入无法支撑专制集权下庞大的行政机构,因此汉初不得不“约法省禁,轻田租,什五而税一,量吏禄,度官用,以赋于民”^{[8]1127}。在如此之清静无为观念指导下的休养生息政策“都是黄老刑德并用思想的体现”^{[9]55}。这种政治意识其实是为此后荀子之学在两汉流行张本。荀子之学在汉代受到重视的原因有三。其一,荀子善于将道、法诸家中一些理念纳入儒学之中,从而使儒学具有对时局的广泛适应性。如汉初所谓的“黄老刑德并用思想”还夹杂着韩非子的法家理念。史云“韩非者,韩之诸公子也。喜刑名法术之学,而其归本于黄老”,且“与李斯俱事荀卿”^{[4]2146}。也就是说,韩非子学说的渊源既本于黄老,也出自荀子,是儒法思想的合体,可见荀学在西汉前期是当时主流政治意识的源头之一,为孟学等其他儒家流派所不能及。

其二,荀子之学对礼制的强调与时局的需要高度契合。汉初,朝廷为了整顿秦末动乱后的社会秩序,避免法家过分刚猛政策带来的弊病,就意在推重软中含硬的礼制。当时儒家倡导的“序君臣父子之礼,列夫妇长幼之别,不可易也”^{[4]3289},“在西汉的重要奏议中,几乎无不涉及礼的问题。由此可以反映出,西汉儒生几乎无不学《礼》,无不言《礼》”^[10]。这种现象之出现在于当时普遍认为人之“天稟其性而不能节也,圣人能为之节而不能绝也,故象天地而制礼乐,所以通神明,立人伦,正情性,节万事者也”^{[8]1027}。其中所谓的“节”,孔子是提倡君子以礼来约束自己,荀子则从社会节制着眼,将“礼”依人的身份定出行为准则,演化成具有外在强制约束性质的“礼制”,并且将实施的对象扩展到君子之外。冯友兰为此借用了个比喻,“儒家之中,荀子思想,是孟子思想的对立面。有人说孟子代表儒家的左翼,荀子代表儒家的右翼”,虽然只是代表各自的侧重点而已,荀子的“右就右在强调社会控制”^[11]。与此相关,章太炎指出:“荀子隆礼乐而杀《诗》、《书》,孟子则长于《诗》、《书》。孟子由诗入,荀子由礼入。诗以道性情,故云人性本善;礼以立节制,故云人性本

恶。”^[12]可见荀子的主张是以“礼法”制度来对人的言行进行外在规范,即“用那样和‘法律’性质差不多一样的‘礼’来裁制人性”^{[13]35},使之“化性起伪”,不过这样一来却使名教异化为驯化(domestication),从而有违孔子教化之本意。但如此主张符合“礼义之不如法令,教化之不如刑罚”^[14]的汉家王霸杂用之时宜,亦致使“孔子道在六经,本以垂教万世,惟汉专崇经术”^[15],荀子学说在其中的作用是毋庸置疑的。

其三,荀子之学与促成儒术被独尊的董仲舒观点相符。当时被视为“群儒首”的董仲舒思想与荀学多有共同之处。一是推重礼乐为治国之道。因为两者都以节律为基调,而且音符如同人的名分,彼此之间具有符号性质的差别,但同时具备能够组成群体之共性,从而都有着将礼乐往规则性阐释的方向。二是在“天人关系”上观点吻合。荀子和董仲舒都把天地自然视为与人相对的存在,然天人之间关系密切,有着相似的结构功能,二者可以对比参考。荀子说:“天职既立,天功既成,形具而神生,好恶、喜怒、哀乐藏焉,夫是之谓天情。耳目鼻口形能,各有接而不相能也,夫是之谓天官。心居中虚以治五官,夫是之谓天君。……圣人清其天君,正其天官,备其天养,顺其天政,养其天情,以全其天功。如是,则知其所为,知其所不为矣。”^{[16]309-310}不难发现,董仲舒的《天人三策》与《春秋繁露》颇受荀子影响。如“天者群物之祖也。故遍覆包函而无所殊,建日月风雨以和之,经阴阳寒暑以成之。……春者天之所以生也,仁者君之所以爱也;夏者天之所以长也,德者君之所以养也;霜者天之所以杀也,刑者君之所以罚也。繇此言之,天人之征,古今之道也”^{[8]2515}。及“官制象天”“人副天数”之类,都能够比喻以皇帝为首的权位体制之神圣性。如“荀卿谓天子如天帝,如大神。盖秦始皇自称曰朕,命为制,令为诏,民曰黔首,意与此同”^{[17]651}。荀子此说完全被董仲舒承袭,亦符合当时政治之需要。三是在反对孟学方面,董仲舒和荀子也有共同之处。荀子将子思和孟子列入所谓“十二子”进行批判:“略法先王而不知其统,犹然而材剧志大,闻见杂博。案往旧造说,谓之五行,甚僻违而无类,幽隐而无说,闭约而无解。案饰其辞而只敬之曰:

此真先君子之言也。……世俗之沟犹瞽儒、灌灌然不知其所非也,遂受而传之,以为仲尼、子游为兹厚于后世,是则子思、孟轲之罪也。”^{[16]94-95}荀子如此强烈地否定孟子之学,彼此思想义理上的对立不仅仅在于人性善与性恶之间的分歧。在教化的问题上,荀子和董仲舒的思想中皆含有严重的驯化味道。韦政通指出:“仲舒说:‘性待教而为善’,是荀子的思想,他们之间的不同,在荀子的教化还操之于君子、圣人,教化的工具则为礼义。不过仲舒之流,很可能曾受到荀子的启发,因他们都把教化的实行寄之于外在的权威,只是荀子的权威是理想中的圣人,仲舒的权威是现实的统治者。仲舒的这样教化论,无异是为统治的合理化建立了人性的根据;孔、孟那种强调自觉、自发、自信的教化精神,在与现实专制的整合中,完全被扼杀了。”^[18]

由此可见两汉期间是荀学盛行的时代,甚至“可以说,没有荀子,就没有汉儒;没有汉儒,就很难想象中国文化会是什么样子”^[19]。董仲舒及《汉书》《后汉书》所提及的不少著名儒家思想家,如陆贾、贾谊、京房、刘向、扬雄、虞翻、郑玄等都表现出一些共同的特点。一是对其他诸家学说采取“拿来主义”的态度,吸收一些可为己用的其他诸家观点来增强自家学说之适时效用。如“当时的儒者,多好采阴阳家言以说经,认为天道人事,相互影响,因此好以自然现象来附会人事的祸福……战国时代阴阳家邹衍所创的五德论,也于西汉后期为儒者用来解释政治”^[20]。二是有着明显的实用性,不仅是为政治服务(为政策制定提供理论依据),“还有相当丰富的、可以付诸实用的经验和技能以及与之相关的故事。历数、星象、云气、物怪等等知识”^[21]。这些知识及其阐释适应社会生活及政治方方面面的需要,这在当时的易学中表现得格外明显。卦爻之辞本出于对现象界之观察和体验的积累,“以通神明之德,以类万物之情”^{[8]1704},两汉易学与天人之说相呼应,故重在象数,且包罗万象以广注释。如“在虞翻《易》注中,认识过程不是由感性到理性,经过飞跃使认识摆脱感性经验的局限与羁绊,而是相反,把理性的东西还原为感性,使之重新返回到种种具体的形象和经验之中”^{[9]635}。这样一来,当时所

谓的儒家,其实是“董仲舒辈以阴阳家言糅合于儒学,遂使这一尊的儒家,又成为儒家与阴阳家的混合物”^[22],故而留给孟学传播的空间就显得很小了。

二、玄谈中显露的孟子学说

大凡思潮之兴衰,与其内涵是否适合时势关系密切。“一种学说或思想,到了它随着时代的潮流进展至于极盛的时候,它的流弊就渐次发生了。又到了相当的时期,它的流弊便渐次被人发现而激成反响了。流弊愈大,反响也愈大。”^{[1]206}从儒学的理论上讲,“荀子虽为儒家,但他的性恶说只触及人性中的动物层,是偏至而不中肯的学说。西汉董仲舒把春秋战国所有的自然生命转到‘气’处言,也是偏至而不中肯”^{[23]69}。对于政治而言,利弊是非的定位是辩证的也是动态的。以董仲舒为代表的儒学在帮助汉朝巩固了政权和体制的同时也获得了自身独尊的地位,可谓双赢。从中产生的既得利益,就要求把这些关系都固定下来,不过仅就思想理论来说,与政治权力之间关系的固化也必然会使自身形态僵化。这在西汉就已经露出端倪:“后世经传既已乖离,博学者又不思多闻阙疑之义,而务碎义逃难,便辞巧说,破坏形体;说五字之文,至于二三万言。后进弥以驰逐,故幼童而守一艺,白首而后能言;安其所习,毁所不见,终以自蔽。此学者之大患也。”^{[8]1723}这种现象在东汉发展得更加严重,“自安帝览政,薄于艺文,博士倚席不讲,朋徒相视怠散,学舍颓敝,鞠为园蔬,牧儿莠豎……自是游学增盛,至三万余生。然章句渐疏,而多以浮华相尚,儒者之风盖衰矣。党人既诛,其高名善士多坐流废,后遂至忿争,更相言告,亦有私行金货,定兰台漆书经字,以合其私文”^{[24]2547}。如此造成“义未尽,故假涂以运高略;道不正,故君臣之节有殊”^{[25]2157},于是显得唯有强调道德,方能政治正确。此外,儒学与阴阳五行之学混杂不仅促使其内部宗教意识滋生,也助长了其他宗教的发展。这实际上是在挖儒学“独尊”的墙脚,当政治不稳之时或成为引发动乱之导火索,双赢蜕变成了互损。与此同时,汉晋之间动荡不定的政治局面,也急需政治理论

提供相应之诠释以作对策之依据。“新的思想是从研究东汉名教之治开始的”，因为“到了东汉末年，这个名教的法宝有点不甚灵验”^[26]。必须要指出的是，即便如此当时没有任何人说要废弃名教这个法宝，仅是致力于对它加以改进与更新，使之符合时宜，玄谈之兴起正是为此服务的。

上述政治与社会思潮之间的联动变化给孟子思想影响之扩展提供了机遇，犹如风起于青萍之末，越来越显露出其在学术及日常生活中之存在。“孟轲思想的出发点在发展精神生活，他以为养其大体则小体自然充实，这种思想与孔丘的精神相似，与其他儒家却不相同。”^{[3]64}这几方面情况之叠加，成为孟学逐步取代荀学成为儒学思想主流的关键性因素。

汉魏之际，孟子之学渐为学者重视，《两汉三国学案》中所列为《孟子》做注疏者赵岐、程曾、高诱、刘熙、郑玄等皆为该时期人^①。同时，孟子的观点渐渐地为人所引用，如东汉李法因为上疏议时弊失旨而罢官后，“法曰：‘鄙夫可与事君乎哉？敬患失之，无所不至。孟子有言：‘夫仁者如射，正己而后发。发而不中，不怨胜己者，反诸身而已矣。’”^{[24]1601}。又李膺曾激励钟瑾，云：“孟子以为‘人无是非之心，非人也’。弟何期不与孟轲同邪？”^{[24]2064}东汉的程曾和赵岐则分别著有《孟子章句》。又如三国时王粲赞同“孟轲有言，尽信书，不如无书”^{[27]202}。应璩自诉其处境时说：“谷余惊踊，告求周邻，日获数升，犹复无薪可以熟之，虽孟轲困于梁宋，宣尼饥于陈蔡，无以过此。”^{[27]630}曹植在上书中屡屡引用孟子之言，如“孟子曰：‘不以舜之所以事尧事其君者，不敬其君者也。’”及“臣闻孟子曰：‘君子穷则独善其身，达则兼善天下。’”^{[28]571}。王肃在上疏中举例：“孟轲称杀一无辜以取天下，仁者不为也。”^{[28]417}陈寿评论诸葛亮时借用“孟轲有云：‘以逸道使民，虽劳不怨；以生道杀人，虽死不忿’”，并对照诸葛亮的事迹，表示“信矣”^{[28]931}，等等。

两晋时期何桢在表文中引证：“孟轲云，古者关讥而不征。”^{[27]103}孙绰称赞贺修“虽齐孝之归孟轲，汉王之宗仲舒，无以加焉”^{[27]840}。索袭则谓：“夫子至圣，有召赴焉；孟轲大德，无聘不

至，盖欲弘阐大猷，敷明道化故也。”^{[25]2449}段灼在上表中大段引用孟子之言，同时还引用《孟子·公孙丑下》所叙天时、地利、人和之间关系而“广其义”来向晋武帝陈说^②。王导在主张兴学的上书中以孟轲所谓“未有仁而遗其亲，义而后其君者也”^{[25]1748}为依据。而在袁瑰眼里孔孟之道代表着名教，“孔子恂恂以教洙泗，孟轲系之，海诱无倦，是以仁义之声于今犹存，礼让之节时或有之”^{[25]2167}。袁宏则在其所著《三国名臣颂》里感叹道：“故有道无时，孟子所以咨嗟；有时无君，贾生所以垂泣。”^{[25]2393}又如傅玄云：“昔仲尼既歿，仲尼之徒追论夫子之言，谓之《论语》。其后邹之君子孟子與拟其体，著七篇，谓之《孟子》。”^{[29]1740}杜预《春秋序》亦引以为注：“《孟子》曰：楚谓之《梲杙》，晋谓之《乘》，而鲁谓之《春秋》，其实一也。”^[30]《抱朴子内篇》中多处涉及孟子，如《辨论篇》里有“故孟子谓伯夷，清之圣者也”^{[31]225}句。此外《畅玄篇》里“养浩然之气于蓬荜之中”^{[31]2}一句，王明认为来自《孟子·公孙丑上》“我善养吾浩然之气”^{[2]56}；《塞难篇》“古公不能释欲地之戎狄”^{[31]141}句，亦注引《孟子·梁惠王下》“昔者大王居邠，狄人侵之，去之岐山之下居焉”^{[2]46}。它的《外篇》亦是如此，如《逸民篇》云“圣人之清者，孟轲所美，亦云天爵贵於印绶”^{[32]87}，及“故孟子云：禹、稷、颜渊，易地皆然矣”^{[32]92}；《用刑篇》云“宽以爱人则得众，悦以使人则下附。故孟子以体仁为安。”^{[32]348}；《仁明篇》“孟子曰：‘仁，宅也；义，路也。’‘人无恻隐之心，非仁也。’‘三代得天下以仁，失天下以不仁。’此皆圣贤之格言，竹素之显证也”^{[32]230}，及“故孟子云：凡见赤子将入井，莫不趋而救之。以此观之，则莫不有仁心。但厚薄之间，而聪明之分，时而有耳”^{[32]235}；等等。

南北朝时期，如范泰《论沙门踞食表三首》中引言：“孟轲以专信书不如无书。”^[33]鲍照《河清传》中引用孔孟之言“宣尼称‘凤鸟不至，河不出图’。《传》曰：‘俟河之清，人寿几何！’皆伤不可见也。然则古人所不见者，今殫见之矣。孟轲曰：‘千载一圣，是旦暮也。’岂不大哉”^{[34]1479}来对当局歌功颂德。颜延之则以孟子言为己辩护：“臣闻声问过情，孟轲所耻，况声非外来，问由己出，虽心智薄劣，而高自比拟，客气虚张，曾

无愧畏,岂可复弼亮五教,增曜台阶。”^{[34]1902}顾愿所著《定命论》中引“仲尼云:‘道之将行,命也;道之将废,命也’……孟轲则以不遇鲁侯为辞。斯则运命奇偶,生数离合,有自来矣”^{[34]2081}。何承天所作《有所思篇》里有“邹孟轲,为齐卿。称身受禄,不贪荣。道不用,独拥楹。三徙既谄,礼义明”^{[34]664}句;《上邪篇》内有“承平贵孔孟,政敝侯申商”^{[34]665};《梁书》卷八载“陈吏部尚书姚察曰:孟轲有言,‘鸡鸣而起,孳孳为善者,舜之徒也。’”^{[35]173}。时人亦以王僧辩母对他的训导比喻为使“孟轲成德”,说明孟母教子的故事在当时已被人熟知^③。再如萧宝夤在议论政治的表文里说:“又闻之,圣人大宝曰位,何以守位曰仁。孟子亦曰:仁义忠信天爵也,公卿大夫夫人爵也。古之人修其天爵而人爵从之。故虽文质异时,污隆殊世,莫不宝兹名器,不以假人。是以赏罚之柄,恒自持也。”^{[29]3754}崔光则以孟子来核实《易》义,云:“《易》本山火,观于天文,以察时变;观于人文,以化成天下。孟子口实,匡张训说。”^{[29]3630}贾思伯在讨论明堂时亦“案《孟子》云:齐宣王谓孟子曰,吾欲毁明堂。若明堂是庙,则不应有毁之问”^{[29]3707}。戴法兴与祖冲之的争议日历时引证曰:“臣考影弥年,穷察毫微,课验以前,合若符契,孟子以为千岁之日至,可坐而知,斯言实矣。”^{[29]2882}樊逊在说明祸福无常时举例:“仲尼厄于陈蔡,孟轲困于齐梁,自是不遇其时,宁关报应之理。”^{[29]3867}这些说明他们曾熟读《孟子》,也知晓孟子的事迹。在南北朝,孟子的观点还更多地被拿来用作评议人物之参考。如范晔论说和帝时的丁勋事迹就引用孟子语“闻伯夷之风者,贪夫廉,懦夫有立志”^{[8]3055},甚至在《齐民要术》里也引孟子“虽有天下易生之物,一日曝之,十日寒之,未有能生者也”^{[36]733}作为证言。《颜氏家训》所引“孟子曰:‘图影失形’”句,不见于《孟子》,有学者疑“或恐是《外书》”^[37]。而王褒的诗“昔称梁孟子,兼闻鲁孔丘”^[38],已经明显地把孔孟联系在一起了。

统合上述所列随着玄谈而显现的有关孟子之学的各种情况,大致可以归纳出以下几个特点。第一,孟学已经引起广泛注意,也就是说当时各种身份的人都对孟子事迹有所了解,熟读《孟子》且接受他的思想的人亦不在少数。第

二,从《孟子》中用来引证或叙说的主要内容分为两个层面。其一,以仁义为核心来谈论名教道德,以针砭时弊。钱穆认为孔子之后“独孟子志切救世,又不愿屈节枉尺以求合,其志行殆庶几于孔子之所谓中道”^{[6]49}。乱世容易激发救世之心,而思想与政治走极端的做派正是酿成动乱的因素之一,所以时人在《孟子》《中庸》中寻求解药亦是形势所逼。其二,和传统经学衔接且擅长训诂考证。关于和传统经学衔接方面在后世得到特别重视,自不待言。至于训诂考证,虽注意者不多,但章太炎却看得很重。他说孟子的“小学则其所特长也,如云彻者彻也,助者借也,庠者养也,校者教也,序者射也,畜君者好君也,泽水者洪水也,皆以一字为训,声音小异,义已舛然,此非精于训故者不能为。《七发》又云孟子持筹算之,万不失一,则孟子又特长九数之学……《韩诗外传》亦引孟子十余条,则《韩诗》亦与孟子有瓜葛者”^[39]。第三,由于“孟子论政治,以性善论为根据”^{[40]411}。而“人性有双重意义(Double meaning)。上层的人性指创造之真几,下层的人性指‘类不同’的性。正宗儒家如孔孟《中庸》均不从‘类不同’的性立论,只有告子、荀子、王充等所代表的另一路才可涵有此义”^{[23]58}。此即以人性论为道德治国方针的理论基础。而“孟子的思想,比起孔子,更加向政治思想的方面发展,比如仁,孔子主要把仁作为德行的概念,而孟子则注重仁政的概念”^[41]。当时孟子的观点在讨论政治的场合屡被提及,这也是原因之一。第四,随着时间推移,读孟子书及注意其言说者有着越来越多之趋势,把他与孔子连在一起的说法已成普遍的趋势,于此亦可说在此期间孟子的影响开始一步步地扩展。

以上当时对孟子言说的一些直接引证,虽星星点点,却符合“仁义礼智,所以治国也,方技数术,所以治身也;诸子为经籍之鼓吹,文章乃政化之黼黻,皆为治之具也”^{[5]909}之要求,故可视为此后孟子学说之发达埋下了火种。

三、合乎时宜的孟学义理

汉末开始的动乱折射出荀子政治思想的不合时宜,于是在魏晋南北朝,孟子之学开始在玄

谈中得到显露。战国时期或许是因为孟子的学说“天下方务于合从连衡,以攻伐为贤,而孟轲乃述唐、虞、三代之德,是以所如者不合”,所以一般认为他的言论“迂远而阔于事情”^{[4]2343}。不过时势造英雄,在群雄逐鹿中脱颖而出的佼佼者执掌政权之后当然会进行反思,认识到道德教化对于治国的重要性。其中之关键在于以道德立论的孟子之学在群雄逐鹿的时代,迎合了诸家政权证明自身合乎正统的舆论需求。如曹魏建国后,曹丕即下诏曰“昔仲尼资大圣之才,怀帝王之器,当衰周之末,无受命之运,在鲁、卫之朝,教化乎洙、泗之上……可谓命世之大圣,亿载之师表者也”^{[28]77},乃为孔子修庙以祀之。曹髦为帝时亦下诏宣示其治国方略:“盖闻人君之道,德厚侔天地,润泽施四海,先之以慈爱,示之以好恶,然后教化行于上,兆民听于下。”^{[28]132}又如晋武帝也表示“方今世运垂平,将陈之以德义,示之以好恶,使百姓蠲多幸之虑,笃终始之行”^{[25]55}。至南北朝,皇帝们的这种意愿似乎更加明显。刘宋文帝在元嘉十九年(442年)正月所颁诏书中有“夫所因者本,圣哲之远教;本立化成,教学之为贵。故诏以三德,崇以四术,用能纳诸义方,致之轨度。盛王祖世,咸必由之”^{[29]2456}之句,表示认识到教化乃治世之要务。梁武帝在诏书里屡屡表明他的立场,诸如“政在养民,德存被物”^{[35]80}、“川流难壅,人心惟危”^{[35]89}、“天行弥纶,覆焘之功博;乾道变化,资始之德成”(太清元年正月),等等,表明他是“并正先儒之迷,开古圣之旨”^{[35]91},与孔孟之道接近。西魏北周时统治者也以“正君臣,明贵贱,美教化,移风俗,莫尚于儒”^{[42]805}为治国方针,所以宇文泰在《六条诏书》中强调要“教之以孝悌,使民慈爱;教之以仁顺,使民和睦;教之以礼义,使民敬让”^{[42]384}。在专制集权体制内,最高统治者们的意见往往可视为驱动学术的风向标。以上所引虽大多系诏书中所言,但已可以看出道德行为准则对平乱企稳之重要性,“自曹氏篡汉以来,天下不知篡之为非,而以有所授受为得。上习为之,下习闻知。若非托伊、霍之权,不足以兴兵;非窃舜、禹之名,不足以据位”^[43]。加之以教化手段能够较好地减轻行政成本,这对于因战火不断与人口锐减而造成经济凋敝

的时代来说,亦为不能忽视之事项。对比两汉时期流行的荀学,这个问题似乎通过对孟氏之说的再演绎可以得到解决,于是也成了知识精英们以孟子之学来介入与引导政治的有效途径。因为“孟子之伦理说,亦推扩而为政治论”,要点在于他“极论道德与生计之关系,劝农桑,重教育”^[44]。对政治家来说,道德治国的要点在于争取民心 and 施行教化。“道德实现的形式可以变迁,但道德的基本精神必为人性所固有,必为个人与群体所需要。”^[45]而道德之本质在于使人自我约束,也涉及对人性人情之规范。

其实在六朝的玄谈里有很多话题是与此相关的,典型的如名教与自然关系及“才性四本论”的争论,此外还有《养生论》《夷夏论》等也包含相关的内容。而在孔学的后继者中“以孟子为代表,比较靠近自然这一端”^[46]。加之孟子的道德观建立在人性本善的基础上,他将人心与道心相合,大大提升了其重要性,也是对“舜之所以授禹”的“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”^{[47]14}要诀之发挥。如《孟子·尽心上》所说:“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。”^{[2]278}即人性人心和天道原本是连通的。叶适云:“古之圣贤无独指心者,至孟子,始有尽心知性,心官贱耳目之说。”^{[17]652}傅斯年也认为“孟子合言性命,而示其一贯,无异乎谓性中有命,命中有性,犹言天道、人道一也”^[48]。所以凡是参与玄谈者不可能没有读过《孟子》或者不知道孟子的这个基本观点,如王弼《老子注》云:“圣人达自然之至,畅万物之情,故因而不为,顺而不施。除其所以迷,去其所以惑,故心不乱而物性自得之也。”^[49]其性情自然,重在正心的观点与孟子相合。又如向秀、郭象《庄子注》之理想人格,合养性命、治天下为一事,以《逍遥游》、《齐物论》与《应帝王》为一贯。于是自然名教乃相通而不相违。谢康乐《辨宗论》云,“向子期以儒道为一”,其关键或在此欤?……又正心修身治国平天下之本,黄老原亦为君人南面之术。内圣外王本为中华最流行之政治理想。孟子之对齐王,朱子之告宋帝,千古政论,奉此不坠”^[50]。何况孟子的话语既然“阔于事情”,也就是属于“形而上”的说辞,当然也适合在玄谈中被提及或引用。

又如玄谈中的所谓“三玄”，系代表儒家的易学和老庄之学的争辩与交流。《周易》思想中的一个重要特点是具有往复观念，如《周易·复》：“反复其道，七日来复，利有攸往。”何妥疏复卦曰：“复者，归本之名。群阴剥阳，至于几尽，一阳来下，故称反复。阳气复反，而得交通，故云‘复：亨’也。”^[51]提示往复亦含动静显隐之义，亦即董仲舒所谓“天之道，终而复始”^[52]之义。就此，池田知久认为道家也有类似的“复归”思想。“《老子》的这种‘复归’思想，主张人的内部应有那些‘善’的实际内容，即‘婴儿’、‘朴’、‘无极’等……与战国中期的儒家孟子的性善说，几乎具有相同的理论结构，这一点我们应该加以注意。《老子》的‘复归’与《庄子》的‘复初’等，如果具备了一定的条件的话，实际上是能够与孟子的性善说以及后世儒学的‘复性’相互握手的思想。”^[53]玄谈中显露出来的性善说与道家思想能够达成一定之会通当然有利于孟子学说之扩散。

孟子的性善论在六朝产生影响还与佛教的佛性论之传入有关。这是因为入华“佛家之初重说各种法之思路之发展，至于由法之相摄，以见诸法之共同之性，固有渐与中国昔贤重说性之思路相契之道也”^[54]。这里所谓佛教法性与中土“说性之思路相契”是在于“自晋末之后，‘一切众生悉有佛性’思想成了中土佛性思想的主流，而由于经济、政治乃至社会意识形态等多方面原因，以‘众生悉有佛性’为主流的佛性思想又进一步发展为中土佛学的主流”^[55]。佛家的这种观点和孔孟之道高度吻合，儒家之谓“仁，人之性也……夫明睿之智，恻隐之情，吾人禀于天者固皆有其端，而扩之使大，养之弥熟，以完成一心之仁流行无间、发用无穷者，此乃人之成能所以弘大天性也”^[56]。其中所说人固有的恻隐之情正是孟子用来说明人性本善之依据，而内在的修身养性，外在之教化引导，即《中庸》所谓“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”^{[47]17}，由此合成孟子以道德治国的路径。这样一来，“所谓人性中先天具有道德标准这一中国古老信念，因佛家所谓如来藏乃如来性体所在之宝藏之说……那么，孟子所谓人性中生而具有道德标准之说便不谬了”^[57]。人性中含仁

德而本善与“一阐提皆有佛性”在义理上是一致的，由此人人可以成为尧舜，众生也都能成佛。这也是孟学的独到之处，“孟子所谓的‘可以’的根据强，不只有逻辑的可能性(logical possibility)，而且有真实的可能性(real possibility)。荀子的说法就只有逻辑上的可能性，因为他主张性恶”^[58]。其时“佛家之说寝盛，儒、道二家，多兼治之，佛家亦多兼通儒、道之学。三家之学，实已渐趋混同。中国向来，宗教、哲学，与人伦日用之轨范，并不分张儒、释、道称为三教，并行不悖，正以其名虽异，其实则无大不同耳”^[59]。如果说，汉魏六朝时孟子的理论还只是被一些儒学精英所知晓，那么释家修佛的道理在两晋南北朝已在社会上广为流传。大乘佛性论与孟子关于人性的观念能够触类旁通，接受了一家的说法也就非常容易理解另一家的思路。毫无疑问，孟子学说的影响在两晋南北朝得以扩大，与此不无关系。

此外，孟子学说在当时的散布也与《中庸》同步，这是由于两者之间的渊源关系，后者“乃孔门传授心法，子思恐其久而差也，故笔之于书，以授孟子”^{[47]17}，具体如《孟子·离娄章句上》“此章述《中庸》孔子之言，见思诚为修身之本，而明善又为思诚之本。乃子思所闻于曾子，而孟子所受乎子思者，亦与大学相表里，学者宜潜心焉”^{[47]282}。同时在于两者思想观点的基本一致，“《大学》言心，《中庸》言性，又为孟子学说渊源所自”^{[40]400}，亦即“彼等同以言人之德性心为主，同以德性心为人之本心”^[60]。还如说“真正了解《周易》最透彻的是孟子。《周易》是从孔子传到子思的家学，孟子则从子思领受了周易的精神，然后从一切生命的观点、价值的理想、哲学的枢纽，安排于人的尊严上。如此就‘大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神’、事实上就是解释中庸的”^[61]。又如“《中庸》说：‘仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大。’可见孟子说仁义，亦是依据子思《中庸》而来的”^[62]。又如虽然《中庸》“没有明确宣称人性为善，但这显然是孟子的命题……当孟子宣称人性善的时候，他开启了总体解决天人问题的途径，这就像我们在《中庸》与《易传》中看到的一样”^[63]。

玄谈之展开，因为将性情自然作为其中一

大谈资,所以就此成了名教与天理或天道的一个重要结合点。《中庸》在魏晋南北朝期间已经具有一定影响,原因在于汉魏之间所谓“中庸之道”已为不少文士所信奉,如年仅十七岁的刘表向南阳太守王畅进谏曰:“奢不僭上,俭不逼下,盖中庸之道,是故蘧伯玉耻独为君子。府君若不师孔圣之明训,而慕夷齐之末操,无乃皎然自遗于世!”^{[28]211} 鱼豢称学习之功用时说:“不当顾中庸以上,材质适等,而加之以文乎。”^{[28]422} 和洽则认为“夫立教观俗,贵处中庸,为可继也”^{[28]656}。两晋时有关中庸之道的言论也不少于三国,如干宝评西晋末期“民风国势如此,虽以中庸之才,守文之主治之”^{[25]136}也不行。王坦之在其所著《废庄论》里引用了“道心惟微,人心惟危”后声称“虽首阳之情,三黜之智,摩顶之甘,落毛之爱,枯槁之生,负石之死,格诸中庸,未入乎道,而况下斯者乎”^{[25]1965}。江迥在上疏中议曰:“以唐虞流化于茅茨,夏禹垂美于卑室。过俭之陋,非中庸之制,然三圣行之以致至道。”^{[25]2172} 南北朝时已有“议者弘通情纪,每傍中庸”^{[34]1693}之现象。如王僧虔在上表中指出江左礼乐“中庸和雅,莫复于斯”^[64]。徐陵递交的表中有“大孝圣人之心,中庸君子之德,固以作训生民,貽风多士”^{[35]129}句。刘峻在《辨命论》中认为“愚智善恶,此四者人之所行也。夫神非舜、禹,心异朱、均,才挂中庸,在于所习”^{[35]705}及刘歊在《革终论》里宣称自身死后之葬“今欲仿佛景行,以为轨则,悦合中庸之道,庶免徒费之讥”^{[35]750}。又如北魏元顺在所作《蝇赋》中感叹:“自古明哲犹如此,何况中庸与凡才!”^{[29]3600}又孝文帝在答尉元请致仕诏中承认“师上圣则难为其举,傅中庸则易为其选”^{[29]3537}。萧宝夤在上表中也忧虑时弊“贤达君子,未免斯患;中庸已降,夫复何论。官以求成,身以请立,上下相蒙,莫斯为甚”^{[29]3754}。魏收评议崔光系“顾怀大雅,托迹中庸,其于容身之讥,斯乃胡广所不免也”^{[65]1507},以及论说当时的一些所谓孝子“盖上智禀自然之质,中庸有企及之义,及其成名,其美一也”^{[65]1887},而恩幸们在于“若夫地穷尊贵,嗜欲所攻,圣达其犹病诸,中庸固不能免”^{[65]1987}。当时也颇有身体力行者,如据说韩震能做到“孝友立身,仁信为本,发行无违,出言靡择,无终无

始,实保中庸”^{[66]421};李宪也是“处常待终,不从流俗,阖门靖轨,十载于兹。既体中庸,时来不逆”^{[66]506}。此外,戴颙注《礼记·中庸》篇、梁武帝的《中庸讲疏》,以及“是时,城西开士林馆聚学者,(张)绾与右卫朱异、太府卿贺琛递述《制旨礼记中庸》义”^{[35]504},谢朓奉旨“制《宣城王奉述中庸颂》”^{[35]658}等加以宣传,可看作为后来《中庸》与《孟子》一起列入“四书”张本。

通览以上魏晋南北朝有关《中庸》及中庸之道的记载,大致可知当时主要是把“中庸”作为一种做人的处世标准,以及在道德上位于君子与小人之间,才华一般的一类人之名号。而这种观点似乎成了当时社会之共识,中庸之道影响要远比孟子学说广泛和深入。南北朝之后的《隋书·经籍志序》云:“其为人也,温柔敦厚,《诗》教也;疏通知远,《书》教也;广博易良,《乐》教也;洁静精微,《易》教也;恭俭庄敬,《礼》教也;属辞比事,《春秋》教也。遭时制宜,质文迭用,应之以通变,通变之以中庸。中庸则可久,通变则可大。其教有适,其用无穷。实仁义之陶钧,诚道德之橐籥也。”^{[5]903}对于中庸之道在教化作用上如此高的评价,其实也是对魏晋南北朝之名教与自然“将无同”后中庸思想发挥功效之总结。考虑到子思与孟子的师承关系及《中庸》与《孟子》在主体意识上的一致性,认为魏晋南北朝是中庸之道带动了孟子学说的开展,也绝不为过。

余 论

孟子之学开始在魏晋南北朝崭露头角得益于两个层面的因素。从表层来看,汉晋之间的社会变动暴露了荀子、董仲舒的学说不足以应对乱世,此后为再造治世寻找合适的意识形态过程中孟子思想之社会价值渐渐被发现。从深层来说,魏晋南北朝玄谈所得出的名教与自然“将无同”之主要结论,名教亦即仁政与“德化”,为此后道德治国确立了方向。而道德教化之要点,一是在于人性之规范,二是要直指人心。如果说荀学对于前者尚可有所作为,完成后者之首选则在于子思孟子学派。诚如叶适所言:“荀卿于陋儒专门立见识,隆礼而贬《诗》、《书》,为

入道之害,又专辨析诸子,无体道之宏心……子思之流,始以辞明道,辞之所之,道亦之焉,非其辞也,则道不可以明。孟子不止于辞而辨胜矣。”^{[17]654}朱熹评《孟子》时说:“心性只是一个物事,离不得。孟子说四端处最好看。恻隐是情,恻隐之心是心,仁是性,三者相因。”^{[67]1286}又说:“孟子发明四端,乃孔子所未发。人只道孟子有辟杨、墨之功,殊不知他就人心上发明大功如此……发明四端,是安社稷之功。”^{[67]1290}而实际上亦如牟宗三所指出:“陆(九渊)王(阳明)承接孟子的心论,认为心明则性亦明,走着‘尽心,知性,则知天’的道德实践的道路,这才是中国思想的正统。”^{[23]53}张岱年认为,“宋儒所同于孟子者,在于皆认为天是人的心性之本原,道德之根据。但又受老、庄之影响,认为天是自然的”^[68]。按照牟、张等人的说法再反推上去,两宋之儒学不仅是名教与自然“将无同”结论之发展,而且其中名教的实质性内核则是孟子的学说。

由此可见,宋代儒学大家已经认定孟子发扬了孔子的仁学,以修身为道德追求之起点,进而有“安社稷之功”,亦即孟子是后来儒家道统说的奠基者,而如此之认识过程的起步正是魏晋南北朝之玄谈。

注释

①唐晏:《两汉三国学案》(卷十),中华书局1986年版,第530—532页。②房玄龄等:《晋书》,中华书局1974年版,第1341页。③姚思廉:《梁书》,中华书局1973年版,第631页。另据《艺文类聚》卷十八引《孟轲母赞》云:“邹母善导,三徙成教,邻止庠序,俎豆是效,断织激子,广以坟奥,聪达知礼,敷述圣道”。可以佐证。参见欧阳询:《艺文类聚》,中华书局1965年版,第337页。

参考文献

- [1]贺昌群.魏晋清谈思想初论[M].北京:商务印书馆,2011.
- [2]杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,2010.
- [3]常乃德.中国思想小史[M].上海:上海古籍出版社,2019.
- [4]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [5]魏徵,令狐德棻.隋书[M].北京:中华书局,1973.
- [6]钱穆.国学概论[M].北京:商务印书馆,1997.
- [7]陈寅恪.金明馆丛稿二编[M].上海:上海古籍出版社,1980:251.
- [8]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [9]金春峰.汉代思想史[M].北京:中国社会科学出版社,1997.

- [10]徐复观.徐复观论经学史二种[M].上海:上海书店,2006:133.
- [11]冯友兰.中国哲学简史[M].北京:北京大学出版社,1996:124.
- [12]章炳麟.国学讲演录[M].南京:江苏文艺出版社,2007:147.
- [13]杨鸿烈.中国法律思想史[M].北京:中国政法大学出版社,2004:35.
- [14]程荣.汉魏丛书[M].长春:吉林大学出版社,1992:73.
- [15]皮锡瑞.经学历史[M].北京:中华书局,1959:104.
- [16]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988.
- [17]叶适.习学记言序目[M].北京:中华书局,1977.
- [18]韦政通.中国思想史[M].上海:上海书店出版社,2003:318.
- [19]李泽厚.中国古代思想史论[M].北京:人民出版社,1986:121.
- [20]傅乐成.汉唐史论集[M].台北:联经出版事业公司,1977:57.
- [21]葛兆光.七世纪前中国的知识、思想与信仰世界[M].上海:复旦大学出版社,1998:401.
- [22]杨东莼.中国学术史讲话[M].南京:江苏教育出版社,2005:68.
- [23]牟宗三.中国哲学的特质[M].上海:上海古籍出版社,1997.
- [24]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [25]房玄龄,等.晋书[M].北京:中华书局,1974.
- [26]唐长孺.魏晋南北朝史论丛[M].石家庄:河北教育出版社,2000:299.
- [27]欧阳询.艺文类聚[M].北京:中华书局,1965.
- [28]陈寿.三国志[M].北京:中华书局,1982.
- [29]严可均.全上古三代秦汉三国六朝文[M].北京:中华书局,1958.
- [30]十三经注疏:春秋左传注正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:3698.
- [31]葛洪.抱朴子内篇校释[M].王明,校释.北京:中华书局,1985.
- [32]葛洪.抱朴子外篇校笺[M].杨明照,校笺.北京:中华书局,1991.
- [33]弘明集[M].刘立夫,魏建中,胡勇,译注.北京:中华书局,2013:825.
- [34]沈约.宋书[M].北京:中华书局,1974.
- [35]姚思廉.梁书[M].北京:中华书局,1973.
- [36]贾思勰.齐民要术今释[M].石声汉,校释.北京:中华书局,2009:733.
- [37]王利器.颜氏家训集解[M].北京:中华书局,1993:430.
- [38]王褒.王褒集校注[M].牛贵琥,校注.北京:中华书局,2021:52.

- [39]傅杰.章太炎学术史论集[M].昆明:云南人民出版社,2008:259-260.
- [40]蒋伯潜.十三经概论[M].上海:上海古籍出版社,2010.
- [41]陈来.儒学美德论[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2019:437.
- [42]令狐德棻.周书[M].北京:中华书局,1971.
- [43]牟宗三.政道与治道[M].桂林:广西师范大学出版社,2006:14.
- [44]蔡元培.中国伦理学史[M].北京:中华书局,2014:15.
- [45]徐复观.中国文学精神[M].上海:上海世纪出版集团,2006:19.
- [46]冯友兰.中国哲学史补[M].北京:中华书局,2014:195.
- [47]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [48]傅斯年.性命古训辩证[M].桂林:广西师范大学出版社,2006:142.
- [49]老子道德经注校释[M].王弼,注.楼宇烈,校释.北京:中华书局,2008:77.
- [50]汤用彤.魏晋玄学论稿及其他[M].北京:北京大学出版社,2010:74.
- [51]李鼎祚.周易集解[M].北京:中华书局,2016:160-161.
- [52]朱维铮.中国经学史基本丛书:第1册[M].上海:上海书店出版社,2012:169.
- [53]池田知久.“老子”的政治思想与“自然”[C]//中国社会科学院历史研究所,日本东方学会,武汉大学三至九世纪研究所.第三届中国学者中国古代史论坛文集.北京:中国社会科学出版社,2012:28.
- [54]唐君毅.中国哲学原论:原性篇[M].北京:中国社会科学出版社,2005:107.
- [55]赖永海.中国佛性论[M].上海:上海人民出版社,1988:57.
- [56]熊十力.体用论[M].北京:中华书局,1994:185-187.
- [57]张君勱.新儒家思想史[M].北京:中国人民大学出版社,2006:88.
- [58]牟宗三.中国哲学十九讲[M].上海:上海古籍出版社,1997:232.
- [59]吕思勉.两晋南北朝史[M].上海:上海古籍出版社,2005:1227.
- [60]唐君毅.中国哲学原论:导论篇[M].北京:中国社会科学出版社,2005:55.
- [61]方东美.生生之美[M].北京:北京大学出版社,2009:311.
- [62]贾丰臻.中国理学史[M].上海:上海古籍出版社,2014:29.
- [63]葛瑞汉.论道者:中国古代哲学论辩[M].张海晏,译.北京:中国社会科学出版社,2003:158-160.
- [64]萧子显.南齐书[M].北京:中华书局,1972:595.
- [65]魏收.魏书[M].北京:中华书局,1974.
- [66]王连龙.南北朝墓志集成[M].上海:上海人民出版社,2021.
- [67]朱熹.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986.
- [68]张岱年.中国哲学大纲[M].北京:商务印书馆,2015:291.

Metaphysical Discourse in the Six Dynasties and the Revival of Mencius' Teachings

Yan Yaozhong

Abstract: After Confucius, the teachings of Xunzi and Mencius emerged as the two major schools of Confucian thought. Building upon the theory of inherent human evil, Xunzi expanded Confucius' concept of "ritual" (礼) as a form of self-discipline for gentlemen into a universally normative system of "ritual codes". The convergence of Confucianism and Legalism, the needs of state governance, and the Han Dynasty's adoption of Qin institutions led to the development of increasingly complex legal codes during the Han period. Later, Dong Zhongshu promoted the idea of "adjudicating legal cases based on Confucian classics," transforming morality into another form of law. This approach significantly increased administrative costs in governance and, more critically, overemphasized external constraints, leading to widespread hypocrisy and deceit in society. These issues became a key driver of the metaphysical discourse during the Wei, Jin, and Six Dynasties. One insight from these philosophical debates was that human nature is also an expression of the principle of heaven, and that moral cultivation through Mingjiao aligns with the natural order of heaven. As a result, Mencius' advocacy for "benevolent governance", grounded in the belief in innate human goodness, gained widespread acceptance as timely and appropriate. This marked a turning point for "the way of Confucius and Mencius" to become the mainstream of Confucianism. It can be argued that Mencius' philosophy gained recognition and prominence through these metaphysical discussions, laying essential groundwork for the later development of Neo-Confucianism.

Key words: metaphysical discourse; Xunzi's teachings; Mencius' teachings; relevance; moral cultivation

[责任编辑/晓东]