

儒家“道统说”的演变及其二重性

李振纲, 刘刚

(河北大学政法学院, 河北保定 071002)

[摘要]儒家道统说的思想文化基础是圣人史观。从积极的方面来看,道统意识凝结着古代儒家知识分子以“道”引领历史的文化使命感,有助于维系华夏文明的精神传承,凝结民族精神的核心价值,强化社会历史的道德基础;从消极的方面来看,其弊端是自我标榜、封闭排他的价值独断论,长期以来“道统”与“政统”相结合,“士精神”与“官文化”相表里,禁锢了思想文化的多元发展。今天的民族文化复兴应是以开放的实践主体性为基础的多元文化的对话、互补、并育与共生。

[关键词]儒家;道统说;圣人史观;思想二重性

[作者简介]李振纲(1956—),男,河北邢台人,河北大学特聘教授、博士生导师,主要从事先秦诸子哲学及儒道生命哲学研究。

刘刚(1980—),男,河北沧州人,河北大学政法学院在读博士生,主攻中国古代哲学。

[中图分类号]B21 [文献标识码]A [文章编号]1003-7071(2017)01-0023-06 [收稿日期]2016-06-20

儒家“道统说”的思想文化基础是圣人史观。春秋战国时期,“圣”由宗教意义逐渐演变为一种哲学、政治、伦理意义上的至高无上的智慧、德行和功业。中国是一个崇尚“圣人”的国度,这一传统源于儒家对圣人人德业的塑造与憧憬。“圣”是东方人道理的人格化。孟子说“规矩,方圆之至也;圣人,人伦之至也。”(《孟子·离娄上》)《易·乾·文言》云“大人者,与天地合其德,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,故先天而天弗违,后天而逢天时。”此处“大人”实即“圣人”。周敦颐在《通书》中提出,“士希贤,贤希圣,圣希天”在价值提升的链条中,“天”是价值的最高端,亦即人道价值的终极依托,而圣人的智慧与德业是“天”在人间的落实。在儒家“道统说”中,所谓“道”即圣人之道;所谓“统”,训“端”训“绪”训“正”,端言其始,绪言其续,正言其义。可见,“道统”即人间正道的源流统绪。本文旨在推原“道统说”之源流演变的几个关键环节,揭示其在思想、在中国思想文化史上的二重性。

—

孔子作为后世儒家道统说中的关键人物,与道统问题不无关系,甚至可以说,儒家道统说的“道”的价值内核滥觞于孔子的“圣人”观。提及上古唐虞之际以至三代圣王的圣德大业,孔子的憧憬诚敬之情总是溢于言表。如《论语·泰伯》载,子曰“大哉尧之为君也!巍巍乎,唯天为大,唯尧则之。荡荡乎,民无能名焉。

巍巍乎其有成功也,焕乎其有文章!”在孔子看来,尧作为一代明君,其伟大的事业与崇高的德性,简直像上天一样高明远大。他赞美上天高明远大,唯有尧能够效法天道,尧的恩德浩荡,百姓简直不知道用什么语言来赞美。“焕乎其有文章”一句,孔子特意凸显了圣王制定礼仪制度的功德,昭示了人道或人类文明的方向。

在《论语·泰伯》中,孔子还借舜、禹之事,赞美圣王“有天下而不与”的大公无私及正己以正天下的风范。孔子说“巍巍乎,舜、禹之有天下也,而不与焉!”又《论语·卫灵公》云“无为而治者,其舜也与?夫何为哉?恭己正南面而已矣。”何谓“有天下而不与”?朱熹注曰“言其不以位为乐也。”不以天下权位为乐,而以天下百姓之乐为乐,意在歌颂舜、禹大公无私的德性。道家主张“无为而治”,这里所说舜“恭己正南面而已”也属于“无为而治”,但两者之根据与途径实有不同。老子、庄子“无为”的根据是“道法自然”;孔子这里所说舜的“无为而治”,其“无为”的实质是“正己以正天下”的王道与德治,注重或强调的是圣人崇高的德性、智慧、人格的感召作用。所谓“恭己”就是修己以敬,完成自我道德修养;所谓“正南面”,即端正自己所在的君位,正己以正天下。在孔子看来,尧、舜这样的圣王,是智通天地、大公无私的智者和道德完人,能以自身的伟大人格和崇高德性感召天下,黎民百姓也甘愿追随这种人格榜样,无须任何强制或压迫而天下自然归顺王化。圣人懂得“为政以德”、“修己安人”、“修己以安

百姓”自然能够得到贤人的辅佐和百姓的拥戴,故而能够无为而王天下。此后,《易传》者说圣人“垂衣裳而天下治”(《易·系辞下》)荀子说圣人“垂衣裳而天下定”(《荀子·王霸》)其义理大体相同,均强调了圣人道德人格的感化力量。

孔子还以禹为典范,塑造了圣人克己利群的精神。孔子在论及禹的德业时说“禹,吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神,恶衣服而致美乎黻冕;卑宫室而尽力乎沟洫。禹,吾无间然矣。”(《论语·泰伯》)也就是说,禹平时饮食很简单,却尽力去孝敬鬼神;平时穿的衣服很简朴,而祭祀时尽量穿得华美;自己住的宫室很低矮,却致力于修治水利的事宜。圣人自苦以忧乐天下如此,称得上名副其实的道德完人。故孔子说对于禹而言实在没有可以挑剔的。上言舜“垂衣裳而天下治”,下言禹孜孜不倦克己而利群,两者并不矛盾。克己利群、修己以敬,是说圣人之“德”;“垂衣裳而天下治”是说圣王之“业”。前者是因,后者是果。有此崇高之德性,故能以德性化成天下。孔子克己利群、博施广济、以德化成天下的圣德说,到孟子那里发展为的一套圣人史观。

在孔子的圣人谱系中,奠定周代政治和礼乐文化基础的周公具有特别的意义。孔子认为,商因于夏礼而有所损益,周因于殷礼而有所损益,相比较而论,周代的制度和礼乐文明最为隆盛,故言“郁郁乎文哉,吾从周”。在周朝的政治建设中,周文王讲信修睦,以仁治岐,为周朝的兴起凝聚了人心;周武王顺天应人,推翻暴君纣的统治,建立周朝。周初政治并不稳定,周武王去世,周成王年幼,周公辅政,诛管蔡,继灭国,续绝世,安遗民,鼎革损益,制礼作乐,使周朝得以稳定发展,故周公之圣德不在文、武之下。

孔子曾对弟子公西华说“若圣与仁,则吾岂敢?抑为之不厌,诲人不倦,则可谓云尔已矣。”(《论语·述而》)想来当时已有人把孔子当作“圣与仁”的象征,孔子谦辞不敢当,说自己只是“为之不厌,诲人不倦”的人。孔子生居乱世,心系大同,面对春秋时代“礼崩乐坏”的现实,继承上古尧、舜、禹三王之道的历史传说及文、武、周公敬德保民、其命维新的传统,学而不厌,诲人不倦,以六艺之学明人伦,兴教化,启民智,沃君心,熔铸克己复礼、孝悌忠信、为政以德、修己安人的东方人道主义——“仁学”,虽不自居为圣人,却成为道参天地、德贯古今的名副其实的圣人,成为华夏文明的象征。

孔子作为早期儒家学派的奠基人,其思想具有中和包容的特质。当时一些具有道家倾向的隐者如荷蓑丈人、长沮、桀溺之流,对孔子尽管有这样或那样的讥

讽批评,但孔子并不执意回应,只是平淡地说出自己积极入世的理由“鸟兽不可以同群,吾非斯人之徒而谁与?天下有道,丘不与易也。”(《论语·微子》)。据史载,孔子“问礼”于老子,主张自然无为的老子对孔子的问题并未正面回答,反而用讽刺的口吻劝其不要多事,与其汲汲有为,不如“深藏若虚”独善其身。听了老子的话,孔子不怒不愠,事后在对弟子谈起这次面见老子的印象时说“鸟吾知其能飞,鱼吾知其能游,兽吾知其能走,走者可以为网,游者可以为纶,飞者可以为矰,至于龙,吾不能知,其乘风云而上天。吾今日见老子,其犹龙邪?”^{[1] [P1701]}正是此种不意不必、不固不我、和而不同、宽宏包容的仁爱精神,成就了孔子的“至圣”人格,在华夏文明史上以其春风化雨式的人格力量成为儒家道统的灵魂。

二

孟子是首位阐述并自觉捍卫儒家道统说的贤哲。

在孟子生活的战国中期,政治及思想文化格局发生了深刻变化,司马迁描述说“孟轲,邹人也。受业子思之门人。道既通,游事齐宣王,宣王不能用。适梁,梁惠王不果所言,则见以为迂远而阔于事情。当是之时,秦用商君,富国强兵;楚、魏用吴起,战胜弱敌;齐威王、宣王用孙子、田忌之徒,而诸侯东面朝齐。天下方务于合从连横,以攻伐为贤,而孟轲乃述唐、虞、三代之德,是以所如者不合。退而与万章之徒序《诗》、《书》,述仲尼之意,作《孟子》七篇。”^{[1] [P1839]}这段叙事透露了三个信息:一是孟子之思想学术渊源于孔子嫡孙子思;二是孟子所代表的儒家道德理想主义不为当政者所重视;三是《孟子》七篇旨在“述仲尼之意”,即孟子对孔子道统的继承性。孟子自谓“自生民以来,未有盛于孔子也。”“乃所愿,则学孔子也。”(《孟子·公孙丑上》)。孟子之学对孔子学说的贡献,概而言之不外四个方面:

首先,为孔学奠定了“性与天道”的形上学基础。孔子生居衰世,述先王之道,以“仁”为核心,为人之所以为人之“道”界定了一系思想规范。但他未能作“性与天道”的形上之思,其仁学不免有经验认识之局限性。孟子以子思为阶梯,承接孔子仁通天下之社会理想,上求天道,反省本心,推演性、道、教上下贯通、未发已发显微无间、天人合一之理,发明性善论,为孔门仁爱伦理奠定了“性与天道”的形上原理,从价值本体论的高度,解释了人道之所当然与天道之所必然的内在统一性,从而圆满地回答了道德之可能性与道德价值何以具有普遍必然性的问题,为人之为人的安身立命之道找到了终极性价值依托。

其次,以悲天悯人的忧道意识,辟异学,放淫辞,捍

卫了孔子所开创的儒家道统。盖孔子去世,儒分为八;杨朱、墨翟之言盈天下,天下不归杨,则归墨。杨朱以自然主义为归趣的极端利己主义及墨家以“尚同”、“兼爱”为理想的绝对至公主义流行天下,几成显学,严重冲击着孔子所倡导的爱有差等的礼治原则和仁孝伦理。外加告子的性无善恶论、农家的君民并耕论、纵横之士的诡谲之术等非儒主义泛滥,如不加以摧陷廓清,孔子以道德人伦为内涵的仁学将为之淹没。生当此时,孟子甘为砥柱,力挽狂澜,辟杨墨,驳告子,评许行,展雄辩之才,卫圣门道统,使不绝如缕之孔子仁学再显光焰。

再者,以圣人史观为依据,论证儒家道统说。孟子认为,圣人出现与否与天下治乱密切相关,圣人出则天下治,圣人不出则天下乱。《孟子·滕文公下》详尽地记载了孟子所构想的圣人拨乱反正拯救世道的道统谱系:“天下之生久矣,一治一乱。当尧之时,水逆行,泛滥于中国……使禹治之,禹掘地而注之海,驱蛇龙而放之菑。……尧舜既没,圣人之道衰。暴君代作……及纣之身,天下又大乱。周公相武王,诛纣伐奄,三年讨其君,驱飞廉于海隅而戮之。……世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之。孔子惧,作《春秋》。……圣王不作,诸侯放恣,处士横议,杨朱、墨翟之言盈天下。……杨、墨之道不息,孔子之道不著。……昔者禹抑洪水而天下平,周公兼夷狄驱猛兽而百姓宁,孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。……我亦欲正人心,息邪说,距诋行,放淫辞,以承三圣者,岂好辩哉?予不得已也。能言距杨墨者,圣人之徒也。”这段文字清楚地显示出圣人之出没与世道之治乱的关系:洪水泛滥,圣人(禹)以治水英雄的姿态出现;暴君(纣)残贼人民,圣人(周武王、周公)以吊民伐罪的仁君姿态出现;邪说暴行混淆是非,圣人(孔子)又以道德家的面目现身,兴礼乐,作《春秋》,以导引扶正社会风气。总之,圣人在世,扶危定倾,使政治清明,社会安定;世道衰微,社会动乱,是非混淆,也正是世无圣人之时。每当社会历史陷入危机之时,圣人总是应运而生。由于具体的历史原因,不同时代、不同环境下的圣人所呈现的面貌、所留下的痕迹虽有所不同,但这些圣人对当时的社会历史和世道人心都产生了重大影响,他们也因此而成为“道”——人间正义的化身。

最后,孟子继承捍卫了孔子之学,而且随着时代变迁发展了孔子的道德理想主义。孔子生当“礼崩乐坏”的春秋之世,周代礼乐文化虽开始崩溃,但遗风余韵犹存。孔子之仁说、礼说虽不完全是周文化旧观,但其信而好古、述而不作的态度,“闻韶乐三月不知肉味”的怀旧情绪,“梦见周公”的渴望,语及圣王崇拜敬畏的语

气,非礼勿视、听、言、动的教训,仍不免带有三代之文的贵族气息和守旧心迹。孟子生当战国中季,于庶民之历史地位和“士”阶层的客观价值有了更深切的认识,对王道理想的诠释,对圣人标准的修定,对民贵君轻的议论,对天爵人爵的分析,对“士”群体客观价值和主体人格的强调,较之孔子思想的“中庸”特色,显露出更多的平民性、主体性和进步性。我们不妨说,孔学尚中庸之道,孟学多浩然之气;孔子仁礼并重,孟子居仁由义,充分发展了孔学中的道德主体性学说。

孟子对孔子及儒家道统的继承与弘扬,在一定程度上凸显了儒家思想的历史合法性,但这种“道统意识”在百家争鸣的时代,其权威性并不具有绝对意义,儒家道统更未成为当时绝对权威的话语体系。庄子派道家、稷下黄老学派、名家、后期墨家、法家等非儒学派思想依旧十分活跃,呈现出异彩纷呈的格局。大体与孟子同时的庄子提出“齐物论”,稍后惠施提出“合同异”论,战国末期荀子提出“解蔽”论,韩非子提出“世异则事异”的历史观,《易传》提出“天下一致而百虑”的辩证思维原则,其逻辑指向对于孟子道统说所蕴含的价值独断论均具有认识论上的消解意义。

三

儒家道统说在政治话语中获得中心地位,得力于西汉前期的董仲舒。秦亡汉兴,统治者不能不认真思考和总结前朝短命的教训,以寻求汉家天下长治久安之道。汉初推尊黄老清静无为之学,得以有“文景之治”的初步繁荣。汉武帝时,黄老之术已不能适应亟待建立统一政治秩序和强化中央集权之要求。雄才大略的汉武帝下诏广泛征集天下文学之士的意见,以确立新的治国方略。董仲舒以“贤良”三次应诏对策,提出复兴儒学,以儒家思想整合社会秩序的对策。

在“天人三策”之对策一中,董仲舒以代“天”立言的口吻说:“王者欲有所为,宜求其端于天。天道之大者在阴阳。阳为德,阴为刑,刑主杀而德主生。是故阳常居大夏,而以生育养长为事;阴常居大冬,而积于空虚不用之处。以此见天之任德而不任刑也。”^{[2] P1904} 据此,他告诫汉武帝,汉继秦而兴,应上承天意,发政布仁,推行仁、义、礼、智、信五常之道,以三纲五常为治国的基本政治伦理原则,由此打开了儒家道统与封建政统合一的渠道。继之,在对策二中,董仲舒提出兴太学,置明师,以养天下之士,把优秀人才选拔为官。这一对策开启了通过考试招纳人才之先河,为儒生介入政治铺平了道路。在对策三中,董仲舒根据《春秋》“大一统”之义,提出“独尊儒术”,把儒学作为治国理政的主导意识形态。他说:“春秋大一统者,天地之常经,古

今之通谊也。今师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上亡以持一统,法制数变,下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣。”^{[2] [P1918]}从“百家殊方”的子学时代走向“独尊儒术”的“大一统”,是中国思想文化史进入“经学时代”的根本标志。这一时代自汉唐以迄清末废除君主制、科举制,历经近两千年的漫长时期。

儒学经董仲舒的改造,由于适应了汉代中国政治文化由多元走向统一的历史要求,因而成为汉代的官方意识形态。此后,“道统”与“政统”、为士之道与为官之道相结合,儒学与神学相补充,成为经学化的儒学意识形态的基本特色。具体而言,儒学经学化有三个基本特征:一是儒学独尊,立于百家之上,成为封建时代之“正统”,其他思想则成为“异学”;二是以三纲五常为“古今之通义”,这成为万古不变的政治原则;三是圣人之言只可信守,不可怀疑,儒学经典只能注疏,不可背离。儒学经学化的实质是儒家道统的政治化,一方面有助于封建文化价值整合,另一方面也限制了多元文化并进,导致思想文化的封闭、僵化和迟滞。

如果说子学时代的早期儒学为精神儒学,则可以把经学时代的儒学称为政治儒学。前者也关涉治国平天下的政治问题,但其思想学术观念的底色是以“道统”指点“政统”、以学术引领政治的“士精神”;后者虽然也不乏安身立命的精神诉求,但其思想学术观念的本命是以“道统”服务“政统”、以政治统摄学术的“官文化”。此后,精神儒学与政治儒学的差异,士精神与官文化的张力,成为导致儒家道统内部分化、演变、纷争的基本矛盾。经学时代的儒者,居朝为官,则以政治儒学为君主政治服务,成为“官文化”的象征;在野为士,则以精神儒学安身立命,恪守“士精神”的相对独立性。但无论如何,“道统”所承载的“士精神”始终难以摆脱“政统”或“官文化”的束缚而获得真正的独立性,精神儒学所追求的“道”最终沦为政治儒学的附庸,价值理性(道)降格为封建政治的工具理性(术)。

四

唐朝奉行儒、释、道三教并举的文化政策。在佛教、道教盛行的大背景下,作为思想正统的儒学并未中断。唐初,孔颖达奉唐太宗诏命编纂《五经正义》,其融合南北经学之见解,成为唐代科举取士的经典依据。这表明,国家政治伦理原则及社会主导意识形态依然是儒学本位的。中唐以后,韩愈、李翱、刘禹锡、柳宗元等儒家学者在心性论、天人关系、历史观等哲学论域也有新的理论开掘。有趣的是,刘、柳二人在天道观上坚

持唯物主义客观实在论立场,却在一定程度上对佛教持宽容态度,认为佛教讲究因果报应,注重精神修养,与儒教殊途同归,有神道设教、阴助教化的作用;韩、李二人则坚持天命论及圣人史观,注重对心性理论的开掘,却从维护儒学正统价值观出发,对佛、老异端采取严厉拒斥立场。

韩愈撰《原道》、《原性》、《原人》等,力主夏夷之辨,斥佛兴儒,极力捍卫儒家本位的文化价值观。针对佛教、道家、道教文化对儒学的冲击,韩愈再次强调儒家道统说。他提出“博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之焉之谓道,足乎几无待于外之谓德。仁与义为定名,道与德为虚位。故道有君子小人,而德有凶有吉。……周道衰,孔子没,火于秦,黄老于汉,佛于晋、魏、梁、隋之间,其言道德仁义者,不入于杨,则入于墨;不入于老,则入于佛。入于彼,必出于此,入者主之,出者奴之;入者附之,出者汙之。噫!后人其欲闻仁义道德之说,孰从而听之?”(《原道》)韩愈认为,周、秦、汉、唐以来,儒家讲道德,杨、墨、佛、老也讲道德,但儒家所讲的道德专指仁义,此种博爱、正义的人道原则是“天下之公言”;杨、墨、佛、老异端之教,道其所道,德其所德,他们离开仁义而讲的所谓道德是一家之私言,是对人道本质的背离与歪曲。

韩愈继而指出,儒家所宣扬的仁爱原则,所奉行的君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之义,士、农、工、商四民生养之道,礼乐行政之法,饮食起居之礼,是上古尧、舜、禹、汤、周文王、周武王、周公、孔子、孟子先后相传、古今不易的先王之道,“以之为己,则顺而祥;以之为人,则爱而公;以之为心,则和而平;以之为天下国家,无所处而不当”(《原道》)。然而,孟子之后,荀子、扬雄择焉不精,语焉不详,加上佛老异端盛炽,先王之道几乎不得其传了。他决心以复兴儒家道统为己任,对佛老异端之教必欲“人其人,火其书,庐其居”而后快。

韩愈道统说的特点有三:一是以尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟为正统,把荀子、扬雄等大儒排除在儒家道统之外;二是直接孟子之学,以儒家道统之继承者自居;三是以杨、墨、佛、老为异端之教,对其加以激烈的拒斥。以道统论为前提,韩愈及其追随者李翱以性情论为中心阐扬了儒家道德哲学,开宋明新儒学(性理之学)运动之先河。

五

汉唐时期,儒家道统说主要在于区分儒与佛老异端之界限,维护儒家思想的正统地位。宋明以降,道统说逐渐衍化为儒家学派内部的争论。

《宋史》在《儒林传》前别立《道学传》,显然认为

“道学”在儒家道统中具有特别的地位。《宋史·道学一》云“道学之名,古无是也。三代盛时,天子以是道为政教,大臣百官以是道为职业,党、庠、序、弟子以是道为讲习,四方百姓日用是道而不知。是故盈覆之间,无一民一物不被是道之泽,以遂其性。于斯时也,道学之名何自而立哉?文王、周公即没,孔子有德而无位,即不能使是道渐被斯世,退而与其徒定礼乐,明宪章,删《诗》,修《春秋》,赞《易》、《象》,讨论《坟》、《典》,期使五三圣人之道昭明于无穷。……孔子没,曾子独得其传,传之子思,以及孟子,孟子没而无传。两汉而下,儒者之论大道,察焉而弗精,语焉而弗详,异端邪说起而乘之,几至大坏。千有余载,至宋中叶,周敦颐出于舂陵,乃得圣贤不传之学,作《太极图说》、《通书》,推明阴阳五行之理,命于天而性于人者,了若指掌。张载作《西铭》,又极言理一分殊之旨,然后道之大原出于天者,灼然而无疑焉。仁宗明道初年,程颢及弟颐实生,及长,受业周氏,已乃扩大其所闻,表章《大学》、《中庸》二篇,与《语》、《孟》并行,于是上至帝王传心之奥,下之初学入德之门,融会贯通,无夫余蕴。迄宋南渡,新安朱熹得程氏正传,其学加亲切焉。大抵以格物致知为先,明善诚身为要,凡《诗》、《书》六艺之文,于夫孔孟之遗言,颠错于秦火,支离于汉儒,幽沉于魏晋六朝者,至是皆焕然而大明,秩然而各得其所。此宋儒之学所以度越诸子,而上接孟氏者欤。”^{[3] P9937-9938}

这是见诸正史的有关儒家道统的最完整的一段文字,表明了元代史家对儒家道统之发展演变的基本看法:其一,上古以至三代,五帝三王之“道”政教合一,是道统的发端且隆盛之时代。其二,周文王、周公之后,孔子有德而无位,先王之道由治而变为学,此学经曾子、子思传至孟子,而后不得其传。其三,汉唐时期儒学式微,异端邪说乘势而起,先王道统几乎断灭。其四,千余载后,宋代周敦颐、张载、程颢、程颐、朱熹上承孟子,复兴道学,道统再度“焕然而大明”于世。由此,以周、程、张、朱等为代表的濂、洛、关、闽之学被冠以“道学”之名,成为儒家道统的“正统”,不仅汉唐之儒被排除于道统之外,北宋时期在政治、经济、经史、文学方面颇有影响的荆公新学、温公之学、苏氏蜀学似也不具有“道”之意义,南宋与朱熹同时且对儒学经义不无创新的陆象山、陈亮、叶适、吕祖谦、张拭之儒学,自然也不能不被边缘化。

朱熹曾撰《伊洛渊源录》,把周敦颐、二程、张载、邵雍及其门人弟子的行状、墓铭、遗事等详加备录,并以二程为中心,溯源探流,编列谱系,“盖宋人谈道学宗派,自此书始;而宋人分道学门户,亦自此书始。”^{[4] P519}。《宋史·道学传》的道统观盖源于此。清康熙朝理学名

臣熊赐履撰《学统》五十六卷,使《宋史·道学传》的道统观进一步系统化,这成为儒家道统说最终完成的标志。《学统·自序》云“斯道之在天壤,终古如是也。而率而由之,则存乎其人。……统者,即正宗之谓,亦犹所为真谛之说也。要之,不过‘天理’二字而已矣。”^{[5] P17}该书以程朱理学为标准,自称“究其源流,分其支派,审是非之介,别同异之端,位置论列,宁严毋滥”,系统评判了自先秦至明代的各派学术及其代表人物。其中,以孔子、颜子、曾子、子思、孟子、周子、二程、朱子九人为“正统”,以闵子以下至明儒罗钦顺二十三人为“翼统”,以冉伯牛以下至明高攀龙等一百七十八人为“附统”,以荀卿以下至王守仁为“杂统”,以老、庄、杨、墨、告子及佛、道二教为“异统”。自此,以“天理”为道体,以孔子为道宗,构建了一个完整的道统体系。其中,孔、颜、曾、思、孟、周、程、朱之学成为“正学”,亦即天理或道统之代言人;“翼统”、“附统”被判为“正学”的旁支和附庸,即便是荀子、王守仁之类的旷世大儒,虽对儒学之发展多有创获,也被认为思想混杂,语道不精,因而被判为“杂统”;所谓“异统”简直与道乖谬,属于异端邪说,必须加以批判廓清。

六

儒家道统说从提出到定型,在中国思想文化史上始终伴随着不同的声音。孟子倡导道统说,荀子批评其“按往旧造说”,“略法先王而不知其统”(《荀子·非十二子》),缺乏充分的历史文化根据;董仲舒以天人感应论立说,向汉武帝提出“独尊儒术”的对策,遭到古文经学派刘向、刘歆父子的质疑,王充则以“疾虚妄”的精神撰《论衡》对其加以批判,其中的《讥孔》、《刺孟》直接向孔孟儒学提出质疑;魏晋玄学“名教与自然”之争的实质是调和儒道关系,以儒道互补的学术路径克服两汉儒学经学化所导致的浮夸、烦琐、独断,为社会秩序之重建提供新鲜活泼的时代精神;唐代韩愈重提道统说,意在灭佛,随即引发佛教界的强烈反击。宋、元、明、清之际,道统说在儒林士人生活中产生了广泛影响,而此期儒学内部的争论也最为激烈持久。从南宋“鹅湖之会”朱陆之辩,到明中叶王阳明发起“抑朱扬陆”、复兴心学的道学革新,从明末清初黄宗羲等所撰《明儒学案》、《宋元学案》对宋、元、明三朝儒学的学术总结,到孙奇峰《理学宗传》对理学源流的梳理评介,直到熊赐履《学统》的最后定案,都与“道统说”息息相关。其中不乏门户之争,间杂文人相轻的意气用事。但抛开这些主观意向不说,据实而论,儒家道统说在中国思想文化史上的意义无非如下两个方面:

其一,从积极的方面看,道统意识凝结着古代儒家

知识分子以“道”引领历史的价值自信和文化使命感，有助于维系华夏文明的精神传承，凝聚民族精神的核心价值，强化社会历史的道德基础。

其二，从消极的方面看，道统说最要害的弊端是自居为“真理”、自我标榜、封闭排他的价值独断论。在“诸子百家”时代，孔子不过是“诸子”中的一子，儒家不过是“百家”中的一家。在经学时代，孔子成为神圣的偶像，五经四书成为神圣的经典。“道统”与“政统”相结合，“士精神”与“官文化”相表里，精神儒学成为政治儒学的附庸，“正统”成为一道自我封闭的围墙，禁锢了多元文化的和合发育，最终导致近代中国文化的落后与迟滞。

历史表明，一个学派、一种学说，一旦形成固定的模式和阵容，一旦被视为亘古不变的绝对真理，其便失去了活力，变成了僵化保守的教条，从而成为束缚和禁锢人们思想的条条框框。正如吴虞所言“夫儒者于吾国之圣人，既集古今之大成，绝对无诤，而不可非矣，又昧于宗教之流派性质，凡不同于我者，概目之为异端；不本于我者，概指之为邪说。‘息邪说，斥异端’之谬见

深中人心，岸然自封，深闭固拒，坐成锢弊，方自诩为正学，为真儒；而不悟其乖僻迂妄，误国殃民。为祸之烈，百倍于洪水猛兽也。何以言之，国内之学，既禁毁摧折之，使不克发达；域外之学，又鄙夷轻蔑而闭塞之，使不能传布，愚民日陋劣，政府日专横。向使无儒教之束缚拘牵，则国内之学分歧发展，浸浸演进，未必无欧美炜晔灿烂之观。”^{[6] [P43]}

今日之中华民族文化复兴，既不是儒家道统的复活，更不是道家、佛家乃至其他思想流派的独台戏，而是以开放、包容、互动的实践主体性为基础的多元文化的对话、互补、并育与共生。

[参考文献]

- [1]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1999.
- [2]班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1999.
- [3]脱脱 等. 宋史[M]. 北京: 中华书局, 1999.
- [4]永瑢 等. 四库全书总目[M]. 北京: 中华书局, 1995.
- [5]熊赐履. 学统[M]. 南京: 凤凰出版社, 2011.
- [6]吴虞文集(下卷) [M]. 上海: 上海亚东图书馆出版, 1929.

Evolution and Duality of Thought on the “Confucian orthodoxy” of Confucianism

LI Zhen - gang ,LIU gang

(College of Political Science and Law ,Hebei University ,Baoding 071002 ,China)

Abstract: On the ideological and cultural aspect , view of sage is the foundation of the “Confucian orthodoxy”. On the positive side , orthodoxy consciousness condenses ancient confucian intellectuals mission that they use “Tao” to lead history and culture. It contributes to maintain spiritual heritage of Chinese civilization , condense core value of national spirit and strengthen the moral foundation of social history. On the negative side , its drawback is self - proclaimed and closed exclusive value dogmatism , “orthodoxy” and “political integration” combining and “scholars spirit” and “official culture” relating for a long time , detained ideological and cultural pluralism. Today’s national rejuvenation should be multicultural dialogue , complementarity , fertility and symbiosis base on open practice subject.

Key Words: Confucianism; the Confucian orthodoxy; view of sage; duality of thought

[责任编辑、校对: 何石彬]