

杨时儒学思想探析

包佳道

(江南大学 马克思主义学院 江苏 无锡 214122)

摘要: 杨时儒学思想承二程,认为儒家有着孔孟宗传的道统,儒家圣学是求道、行道的学问。他以“无适而非道”来阐发程颢的道论,突出求道不离“洒扫应对”的生活伦常、行道即是“行止疾徐”的生活日用;在求道的工夫上,他综合程颐“格物”说、程颢“反身”说,而最终以“体验未发”的内向反身的直觉体验作为工夫要诀;他强调知止而至,在知的基础上须作行的工夫,他阐发程颢“诚敬”和“廓然大公”的工夫,强调“执中”的“精一”之功,其主要诉诸“尽其诚心而无伪”、“公天下之好恶而不为一己之好恶”的“直”的工夫。杨时等程门弟子阐扬洛学的努力,至其三传朱熹乃集其大成而为影响近世东亚文化甚大的朱子学。

关键词: 杨时; 儒学; 道; 体验未发; 直

中图分类号: B244.99 **文献标识码:** A **文章编号:** 1006-0448(2015)01-0031-07

DOI:10.13764/j.cnki.ncds.2015.01.006

杨时,字中立,宋南剑州将乐(今属福建将乐)人,后世称“龟山先生”,其生平自北宋仁宗皇祐五年(1053年)跨至南宋高宗绍兴五年(1135年)。他29岁问道二程后,始笃守二程洛学。其曾自述曰:“某自抵京师,与定夫从河南二程先生游,朝夕粗闻其绪言,虽未能窥圣学门墙,然亦不为异端迁惑矣。”^[1]《卷18《与陆思仲》》^{P433}。杨时深得大程子之学,当他学成归乡时,程颢有“吾道南矣”^[2]《卷25《龟山学案》》^{P944}之赞,其学也为小程赞许,南归后他讲学东南,特别是暮年仍兹兹在念整理二程著述,并倾力著《三经义辨》《日记辨》《字说辨》,阐扬洛学,颢额新学,对二程洛学在东南的传扬发挥了重大作用,后人称赞道:“龟山独邀耆寿,遂为南渡洛学大宗,晦翁、南轩、东莱皆其所自出。”^[3]《《程氏外书》卷12》^{P429}。足见杨时对南渡后东南儒学发展的影响。20世纪以降特别是90年代以来,杨时思想研究越来越受到学者们的青睐,尤以刘京菊博士和申续璐博士的研究为代表,前者在传统程朱理学框架内以理气观、心性论、格物致知论等来解读杨时的理学思想,后者则反对以朱子学框架来套解杨时理学思想,而以天道论、心性论、静中体验等的问题和话语为中心,突出杨时思想的特

色^[4-5]《P108-154》。然而这些研究并未有从儒学视角来探讨杨时思想特质,我们拟就此作考察并简论其与二程的关涉。

杨时承继程颢、程颐的儒学道统思想,认为儒家有着一个由尧→舜→汤→文→孔→孟的儒家“圣人之道”宗传的过程体系,他说“呜呼!道之传亦难矣。夫由尧、舜而来,至于汤、文、孔子,率五百有余岁而后得一人焉。孔子没,其徒环天下,然犹积百年而后孟子出。”^[1]《卷28《袁明道先生》》^{P652}。在杨时看来,唯有二程阐扬的孔孟之学才是真正的儒家圣人之学,而真正的儒家圣人之学,是导引学者求道、为道的学问。杨时和二程一样,求道、为道的工夫为其儒学思想的核心,即便有着对道的形上性的阐释也主要指向其求道、为道的工夫实践。而这一思想主要体现在他“无适而非道”“体验未发”“无往不直”等的论述中。

一 无适而非道

二程洛学认为天地自然、人、社会人事由同一个宇宙生化过程所生成,天地自然法则、人的本性、社会规范遵循着同一个宇宙普遍法则,即由同一宇宙

收稿日期:2014-10-15

基金项目:国家社会科学基金项目“理学话语体系研究”(12BZX039);江苏省高校哲学社会科学研究基金指导项目“宋代吴中理学研究”(2014SJD345);中央高校基本科研业务费项目“杨时哲学思想研究”(JUSRP11475)。

作者简介:包佳道(1979-),男,安徽芜湖人,副教授,哲学博士,从事宋明理学研究。

普遍生化过程、法则(天道)所主宰和决定,天地自然、人、社会人事一体不二;并强调这个形而上的天道、天理不在形而下的天地自然、人、社会人事之外,而是相即不离,而较之小程强调形上、形下之别,大程则极为强调这种形上、形下一体,提出“无适而非道”“无所为非道”的说法,他说“道之外无物,物之外无道,是天地间无适而非道。即父子,而父子在所亲;即君臣,而君臣在所敬,以至为夫妇,为长幼,为朋友,无所为而非道。”^[3](《程氏遗书》卷4, P73)足见,在大程看来,形而上的天道、天理并非是超世间的一种存在,恰恰是在世间的,伦常日用人事本身皆是天道。杨时对程颢“无适而非道”“无所为非道”的说法作了进一步的阐释和理解^①。

1. “无适而非道”

在《答胡康侯书》其一中杨时指出“夫盈天地之间,孰非道乎?道而可离,则道有在矣。譬之四方有定位焉,适东则离乎西,适南则离乎北,斯可离也。若夫无适而非道,则乌得而离耶?故寒而衣,饥而食,日出而作,晦而息,耳目之视听,手足之举履,无非道也,此百姓所以日用而不知。伊尹耕于有莘之野,以乐尧舜之道,夫尧舜之道,岂有物可玩而乐之乎?即耕于有莘之野是已。此农夫田父之所日用者,而伊尹之乐有在乎是,若伊尹,所谓知之者也。”^[1](《卷20《答胡康侯书》其一, P475-476)杨时认为,道(天道)遍在于天地之间,道(天道)如可离,则其就有确定的所在,正如四方选定一个位置,就会往东则离西,往南则离北;如果“无适而非道”,即无处不是道,道普遍流行于天地间,则不会往此而离彼,寒而穿衣、饥而饮食、日出而作、日落而息、耳听目视、举手投足,都是道(天道),此道正是百姓伦常日用却不知道的。这正和“事、道初无二也,故孔子之相师亦道也。”^[1](《卷7《王氏学辨》, P137)。说法一致,即道(天道)和社会人事不二,衣食、作息、视听、举履都是道(天道)。而伊尹则能在有莘之野的耕作中乐尧舜之道即道(天道),因其能知耕作人事本身即为尧舜之道即道(天道)。可见,在杨时看来,尧舜之道就在衣食、作息、视听、举履、耕作的百姓日用人事活动之本身。在《答李杭》中也杨时再次强调尧舜之道即道(天道)就是百姓日用活动本身“‘夫圣人,人伦之至也’,岂有异于人乎哉!尧舜之道曰孝弟,不过行止疾徐而已,皆人所日用而昧者不知也。夏葛而冬裘,

渴饮而饥食,日出而作,晦而息,无非道也。譬之,莫不饮食,而知味者鲜矣。推是而求之,则尧舜与人同,其可知也已。”“……然圣人所谓性与天道者,亦岂尝离夫洒扫应对之间哉!其始也,即此而为学;其卒也,非离此以为道。”^[1](《卷18《答李杭》, P439)圣人只不过是达到人伦之至极(于人伦无处不合、无时不合),与人并无不同,尧舜之道(天道)不过是行止疾徐之行,皆人平常日用却蒙昧未觉察的,衣食、作息无不是道而人未觉察,如同人都饮食而真知到食物味道人却少,从这个意义上言,圣人与凡人在求道、行道的路径上是一致的,即于伦常日用活动本身去求道和行道。圣人之道并非远离洒扫应对日用伦常的超世间的存有,所以,为学求道、行道当至始至终当不离此洒扫应对人事活动本身。为学求道、行道不离洒扫应对之间也体现在其“行止疾徐之间”的论述之中。

2. “行止疾徐之间”

孝弟仁义的尧舜之道在洒扫应对人事活动本身,就在人的行止疾徐间,此道在世间的,而非超越世间生活的,其并非平常百姓不可知、不可求的;同时,常人虽日用尧舜之道却未能觉察它,而不知求、不知行,更不得尽,唯圣人能知而能尽,此为凡人与圣人之别。所以杨时言“尧舜之道岂远乎哉?孝弟而已矣。弟不弟,乃在乎行止疾徐之间,人病不求耳。伊尹乐尧舜之道,即耕于有莘之野是已。寒而衣,饥而食,日出而作,晦而息,无非道也。孔子之相师亦道也,百姓日用而不知耳,知之则无适而非道也。”^[1](《卷8《经解·孟子解》, P168)“夫道岂难知难行哉,虽行止疾徐之间,有尧舜之道存焉,世之人不知自己求之,道之所以难知难行也。”^[1](《卷21《答练质夫》, P514)尧舜之道并不远,只是人伦孝悌,就在行止疾徐的伦常日用本身,问题是人不知求,日用伦常活动皆是道,百姓日用而不知,如知之则无处不是道,行止疾徐的伦常日用即为尧舜之道,因人不知自己去求,所以道才难知难行。杨时还将此与禅宗“神通并妙用,运水与搬柴”相类比,他说“如庞居士云‘神通并妙用,运水与搬柴。’此自得者之言,最为达理。若孟子之言,则无适不然,如许大尧舜之道,只于行止疾徐之间,教人做了。”^[1](《卷13《语录四·萧山所闻》, P355)杨时认为,禅宗以“运水与搬柴”这些日常小事皆为禅、佛的神通妙用,就如孟子说无处不是道、尧舜之大道就在做这

①申续璐博士认为杨时“无适而非道”的思想来自二程。(参见申续璐《两宋之际道学思想研究——以杨龟山为中心》, 2011年复旦大学博士论文,第65页)

些行止疾徐间的小事一样,突出求道、行道就在洒扫应对的伦常日用。

杨时还以此对佛教出家求道的思想学说进行了激烈的批判,他说“今夫所谓道者,无适而非也,况君臣、父子、夫妇乎?故即君臣而有君臣之义,即父子而有父子之仁,即夫妇而有夫妇之别,此吾圣人所以无适而非道也。离此而即彼,则取舍之心多矣,以取舍之心求道,则其分于道也不已远乎?彼其君臣、父子、夫妇且不能容之,则其为道也,不已隘乎?”^[1]《卷18《与陆思仲》》P433) 在杨时看来,我们所说的道是无处不是,何况君臣、父子、夫妇这样重要的人伦关系呢?在君臣间则讲君臣之义,父子间讲父子之仁,夫妇间讲夫妇之别,这些便是圣人所说的“无适而非道”。既然无处不是道,佛教徒离君臣、父子、夫妇之人伦而出家去求佛道,显然取舍分别之心就多了,以取舍之心求道,则离道已经很远,当然不能求得道,再者从行道言,连君臣、父子、夫妇之人伦都容不下,其不是太狭隘啦,当然也不能行道。可见,杨时突出儒学殊胜于佛教的一大特点就是在儒家圣人之道就在君臣、父子、夫妇这样的在世的具体的伦常日用,在世间而可实现。不过值得注意的是,杨时同时又强调道是个整全,任何在伦常日用中所求得的具体的事原则都只是这个整全的一个展现的角度,并未完全穷尽这个整全,他说“道固有仁义,而仁义不足以尽道,……则仁知者,乃道之一隅,果不足以尽道也。”^[1]《卷17《答吴仲敢书》》P423)

综上观之,杨时以天道不离“洒扫应对之间”,强调求圣贤之道,不过只是要人们在伦常日用中觉察整全完具仁、义、礼、智的天道,行道不过于伦常日用尽此天道罢了。

尽管杨时极为突出由人事活动来求道、行道,但是在杨时的思想世界,和二程一样同样强调天地自然、人的本性、社会人事的一体不二。正是在这个意义上,杨时将天道界定为遵循着人内在的道德本性而行,天道离人并不遥远,行道不过是人遵从人的道德本性而作伦常日用之行,他说“性、命、道三者一体而异名,初无二致也。故在天曰命,在人曰性,率性而行曰道,特所从言之异耳。所谓天道者,率性是也,岂远乎哉!”^[1]《卷14《答胡德辉问》》P359) 同时,杨时也强调人性、物则(物性)的一体不二,所谓“以己与人、物,性无二故也。”^[1]《卷21《答练质夫》》P514) 显然,从杨时以上对形上论的论述来看,面向天地自然规律(命)、人的德性(性)、人事活动过程及其原则(天道、道)、物则诸向度努力皆可探求到这个宇宙普遍生化过程

及其法则,但自我道德本性的探求则最为便捷和有效。但问题是唯有那些生而知之、性而行之的圣人,方可尽此道德本性而能求道、行道作出合乎道德规范的行为,而对于圣人以下的普通人,虽有此道德本性,然因受困心性流弊,则无法展现其道德本性,需要作为学的工夫。杨时言“夫舜圣人也,生而知之,无事乎学可也,自圣人而下,则未有可以不学者也。”^[1]《卷25《与陈传道序》》P586) 故工夫成为杨时儒学思想的主体和核心。

二 体验未发

杨时在为学的工夫次第上,以知为先,以知为前提,认为学者必须先要知道自己进学的去处(“所止”),然后才可以有努力的方向(“所之”),如果茫然不知所去,这样想成贤做圣则会很困难。他说:“然古之善学者,必先知所止。知所止然后可以渐进。怅怅然莫知所之,而欲望圣贤之域,多见其难矣。”^[1]《卷16《与杨仲远》其二》P403) 而这个“所之”“所止”实质就是天命、人的道德本性、天道之本体,探究“所之”“所止”就如同去四方远行的人一样询问路的方向,这就是致知。他说“譬之适四方者未知所之,必问道所从出,所谓致知也。”^[1]《卷21《答吕秀才书》》P507) 而如何实现这个致知,杨时最初试图融通程颐格物穷理、进学以致知外求的方法,但最终则是诉诸在程颢“识仁”的反身内求基础上而提出的体验未发的工夫^[6]《P142-143》。

1. “反身”和“反约”

在杨时的儒家圣人之学那儿,其天命、人性、道(事理)、物则一体不二,就可能性上言,不论是由物、事而穷物则、事理,还是从己身己心而体认道德本心本性,无疑同样都可以达至“所之”“所止”的知之极至(此极致实是德性之知和物则、事理之知的一贯)。正是在这个意义上,杨时并未完全拒斥对物则、事理的探求,因而强调格物,格物而至物格则知至,格物是致知的手段。其有言“致知在格物,物格而后知至……”^[1]《卷1《上渊圣皇帝》》P1) 即是说,只有通过格物而使得穷尽物理(即物格)才能致知而知至。他说“致知格物”,盖言致知,当极尽物理也。”^[1]《卷20《答胡康侯书》其一》P475) “致知必先于格物,物格而后知至,……盖格物所以致知,格物而至于物格,则知之者至矣。”^[1]《卷21《答学者书》其一》P502) 而作为物则、事理的载体的经典学习也是格物之道。他说:“……承问格物,向答李君书尝道其略矣。六经之微言,天下之至赜存焉。古人多识鸟兽草木之名,岂

徒识其名哉?深探而力求之,皆格物之道也。夫学者必以孔孟为师,学而不求诸孔孟之言,则未矣。”[1][卷21《答吕居仁》其三,P510]在杨时看来,学习六经并非只在多识鸟兽草木之名,关键是从经典中深探力求出其中所承载的天下至理(万物万事的普遍法则之知识),因而杨时也极为强调学习的重要性。他说“欲致其知,非学不能。”[1][卷5《经筵讲义·尚书》P79]杨时认为不仅如此,君子还要积学积文,要考察学习前人的言行,参考古今历史的兴衰成败经验。他说:“君子积学积文,稽诸前言往行,参以古今之变……”[1][卷25《谢君咏史诗序》P602]

不过值得注意的是,在杨时看来,直接地格具体形色之物,就天下的事物数量言,其有无穷之多,如此则天下之物非人所能完全穷究。他说“致知在格物。号物之多至于万,则物盖有不可胜穷者。”[1][卷18《答李抗》P439]以人一生有限的生命如何去一一穷究万物而获得万物之理,这是杨时必须面对的困难。对此,杨时由外求转而反身内求。他提出反身而求具体形色之物理,天地自然、人的道德本性、社会人事一体不二,通过体认而穷极个体自性则可穷尽人类之共同本性,也即穷究具体形色物性,即穷究物则、物理。因此,他说“《诗》曰‘天生烝民,有物有则。’凡形色具于吾身者,无非物也,而各有则焉,反而求之,则天下之理得矣。”[1][卷18《答李抗》P439]“反身者,反求诸身也,盖万物皆备于我,非自外得,反诸身而已。”[1][卷16《与杨仲远》其三,P406]他又说……“知万物皆备于我,则数虽多,反而求之于吾身可也。故曰‘尽己之性则能尽人之性,尽人之性则能尽物之性’……”[1][卷21《答练质夫》P514]

如此同时,杨时认为,学习经典如一味执著于文句辞藻、求知识广博徒增见闻,也同样难以穷理见道,因而需要诉诸更为简洁和切实的工夫,所谓“反约”。杨时在对杨雄“多闻,守之以约;多见,守之以卓”的批判中也同样表达了这一看法。他说“其言终有病,不如孟子言‘博学而详说之,将以反说约也’为无病。盖博学详说,所以趋约;至于约,则其道得矣。谓之守以‘约’、‘卓’于多闻多见之中,将何守?”[1][卷12《语录三·余杭所闻》P285]

不论是“反身”而求得具体形色之物则,还是博学“反约”而穷理得道,杨时都将其诉诸“体验未发”的工夫要诀。

2. “体验未发”

杨时结合《中庸》的已发、未发说提出“体验未发”的方法,他说“《中庸》曰‘喜怒哀乐未发谓之中,发而皆中节谓之和。’学者当于喜怒哀乐未发之际,以心体之,则中之义自见。”[1][卷21《答学者》其一,P501]在杨时看来,喜怒哀乐未发之际则心处本心状态,正而不偏,为道之至极(所止、所之),心则本善明觉,以此自我体证,自我道德本性则自然呈现。依据杨时理论疏解,无疑由此“体验未发”可以实现尽性、得道、明善、穷理。此“体验未发”在杨时看来就是体验道心,就是体中。他在《答胡德辉问》中说“道心之微,非精一,其孰能执之?惟道心之微,而验之于喜怒哀乐未发之际,则其义自见,非言论所及也。尧咨舜,舜命禹,三圣相授,惟中而已。孔子之言,非略也。”[1][卷14《答胡德辉问》P370-371]道心即心的本然本体状态,幽微不显,没有精一(精心专一)之功则不能持守,只有在人喜怒哀乐未发之际(中)体验则其义自会明白,所以尧舜禹三圣相授受“惟中而已”;喜怒哀乐未发之际,人没有人欲之私,人保持着本心,人的道德本性、率性而行的道自然由心显露,这个本心状态就是“道心”^①[7][P110]。它是遵从人的道德本性发出来的,是心无人欲之私的本然状态,不同于有人欲之私的人心。

杨时将此“体验未发”作为格物穷理的方法,他说“致知格物,盖言致知,当极尽物理也。理有不尽,则天下之物皆足以乱吾之知,思祈于意诚心正,远矣。《书》云‘惟精惟一,允执厥中。’执中之道,精一是也。夫中者,不偏之谓也。一物不该焉,则偏矣。《中庸》曰‘喜怒哀乐之未发谓之中’,但于喜怒哀乐未发之时,以心验之,时中之义自见。”[1][卷20《答胡康侯书》其一,P475]在杨时看来,穷理则穷尽所有事物之理,这样此理天下之物无一不涵盖而无所偏倚,这实质就是“中”的状态,如能求得这个“中”,则可以实现尽性、得道、明善、穷理。“体验未发”就是心在“喜怒哀乐未发之际”燕闲静一的状态下作内在体验,其是一种内向的直觉体验。在杨时看来,这种体验是一种特殊宁静状态下的内向的直觉体验,忘却和超越了外在的语言文字,直由生命内在的自我实证,默坐澄心,雍容自尽。他说“雍容自尽于燕闲静一之中,默而识之,兼忘于书言意象之表,则庶乎其至矣。”[1][卷17《寄翁好德书》其一,P426]“默坐筌

①陈来依据“惟道心之微,而验之于喜怒哀乐未发之标,则其义自见,……三圣相授,惟中而已”,认为杨时的“未发之中”就是“道心”。(参见陈来《宋明理学》,华东师范大学出版社2004年出版)

蹄忘,斯文亦糠粃。”^{[1] 卷38《江陵令张景常万卷堂》P831} 杨时认为,通过“体验未发”的工夫可以体验到什么是“中”,什么是“道心”,而体验这个“中”或“道心”的过程就是人反身、反约的过程。所以他说“要当以身体之,以心验之,则天地之心,日陈露于目前,而古人之大体已在我矣。不然,是未免荀卿所谓‘口耳之学’,非所望于吾友也。”^{[1] 卷37《劝学》P638} 体验这个“中”或“道心”就能得天下之理,见天下之道。杨时在谈到“六经”的时候也说“……《六经》之义,验之于心而然,施之于行事而顺,然后为得。验之于心而不然,施之于行事而不顺,则非所谓经义。”^{[1] 卷10《语录一·荆州所闻》P243} 即检验“六经之义”是否为天下之理、圣人之道,也要“验之于心”即“体中”。总之,“致知”终而诉诸“体验未发”。

杨时所强调的“体验未发”,即是自我从自心燕闲静一状态下出发直觉和体证道心、道德本性的过程,实际上也就是程颢《识仁篇》中所论述的通过“识仁”工夫而求得“仁者与物浑然一体”精神境界的过程。这从杨时将“体仁”工夫与“体验未发”的工夫一致性的论述中可以看出。杨时强调求仁之体而“体仁”的思想,语录载……“李似祖、曹令德问‘何以知仁?’曰‘孟子以恻隐之心为仁之端,平居但以此体究,久久自见。’因问似祖、令德?常如何说隐?似祖云‘如有隐忧,勤恤民隐,皆疾痛之谓也。’曰‘孺子将入于井,而人见之者必有恻隐之心。疾痛非在已也,而为之疾痛,何也?’似祖曰:‘出于自然,不可已也。’曰‘安得自然如此。若体究此理,知其所从来,则仁之道不远矣。’二人退,余从容问曰‘万物与我一,其仁之体乎?’曰:‘然。’”^{[1] 卷11《语录二·京师所闻》P257} 在杨时看来,人可以通过体究人的恻隐之心,由人之生发的自然情感上(仁之端)去体究仁体,如能体究到这个仁体,即人与万物自然感通为一,这个体验到感通为一即体仁。那么,人究竟该如何去体究而得仁之体呢?杨时提出“徧观而熟味之,而后随之于心而安”的观点,即“超然默会”“以身体之,以心验之”的方法。他说:“学者求仁而已,行则由是而之焉者也。其语相似,无足疑者。世儒之论仁,不过乎博爱、自爱之类。孔子之言则异乎此,其告诸门人可谓详矣,然而犹曰‘罕言’者,盖其所言皆求仁之方而已,仁之体未尝言故也。要当徧观而熟味之,而后随之于心而安,则庶乎有得,非言论所及也。”^{[1] 卷14《答胡德辉问》P363} “然尝谓君子之学,求仁而已。……夫求仁之方,孔子盖言之详矣。然而亲炙之徒,其说犹有未闻者,岂孔子

有隐于彼欤。犹之大匠能诲人以规矩,不能与之巧。故言之在我,闻不闻者在彼,虽圣人亦不能进其不及也。后世之士,未尝精思力究,妄以肤见臆度,求尽圣人之微言,分文析字,寸量铢较,自谓得之,而不知去本益远矣。夫至道之归,固非笔舌能尽也,要以身身体之,心验之,雍容自尽于燕闲静一之中,默而识之,兼忘于书言、意象之表,则庶乎其至矣。反是,皆口耳诵数之学也。”^{[1] 卷17《寄翁好德书》其一 P426-427} 正因仁体(道体)是全,道之至处即宇宙的普遍法则是用语言文字说不尽的,所以孔子对此也罕言,此仁体之得非语言文字之议论能获得,不是通过分文析字可以把握的,当要深思熟虑遍求,而后以心验之而安,即是要诉诸“超然默会”“以身体之,以心验之”的工夫,这样才能求得仁之体,这就是“体仁”。

杨时认为,“体验未发”和“体仁”而得中、知仁,即是知至、见道、穷理、明善,知道了进学的目标和依据,这只是致知工夫的完成,而并非为学的终了,还须“知止而至”,即将此目标和依据成就于伦常日用中。因此,他说“知其所之,则知止矣,语至则未也。知止而至之,在学者力行而已,非教者之及也。”^{[1] 卷21《答吕秀才书》P507} “譬之适九达之衢,未知所之,六经能指其攸趣而已,因其所指而之焉,则庶乎其有至也。”^{[1] 卷20《答胡康侯书》其二 P477} 虽然杨时有着知为先的思想,然而杨时则更为强调知行一体,真知力行。杨时极为强调践履在为学中的价值,认为学与习一体。他说“大概必践履圣人之事,方名为学习。”^{[1] 卷11《语录二·京师所闻》P266} “传而不习,非尊其所闻也,口耳之学难与进德矣。”^{[1] 卷5《经筵讲义·论语》P83} 在杨时看来,作为圣人之言和天理所载的经典,没有不可以践履实践的,没有不可以见之行动的。他说:“说经义至不可践履处,便非经义。若圣人之言,岂有人做不得处?”^{[1] 卷11《语录二·京师所闻》P267} 将致知所达至的知之极致、道、理、善、仁体、中在具体行为中实现出来,在杨时看来,要力行(广义上说,守和执也是行)。杨时言“然古之为此道者,果何求哉?亦曰‘无迷其方,无毁其质,慎守之,力行之’而已,反是而求所谓仁其庶几者,非吾所敢知也。”^{[1] 卷25《杨仲远字序》P599} “无迷其方”则是致知而明确所求之方向,此当为知,“无毁其质,慎守之”则是需要涵养的工夫而不要损伤人道德天性、天资而谨慎保持住,广义言此也是行,“力行之”则为力行于事,自当是行。可见,在杨时看来,为学不仅要有知的工夫,使人“无迷其方”,还须有行的工夫,使人“无毁其质,慎守之,力行之”。

三 无往不直

在杨时道学视域中,求得此中、道德本性、仁体、道体和理,只是使人有能自觉行善为道的良好基础和条件,而要使人保持心本然状态,应事接物而发出来心仍中正不偏,而能自觉为善行道,发必中节,从心不逾矩,这个还需要慎守和力行的工夫。

1. 执中

杨时强调在体验未发(即体中)的基础上还要继续作工夫,要对此中、道德本性、仁体、道体和理“执而勿失,无人欲之私”,于喜怒哀乐已发后能得所谓“和”。他说“《中庸》曰‘喜怒哀乐未发谓之中,发而皆中节谓之和。’学者当于喜怒哀乐未发之际,以心体之,则中之义自见。执而勿失,无人欲之私焉,发必中节矣。发而中节,中固未尝亡也。孔子之恂,孟子之喜,因其可恂可喜而已,于孔孟何有哉。其动也,其喜也,中固自若也。”^[1]《卷21《答学者》其一》, P501 他又说:“……此须是于喜怒哀乐未发之际能体所谓‘中’,于喜怒哀乐之后能得所谓‘和’。致中和,则天地可位,万物可育,其于平天下何有?”^[1]《卷12《语录三·余杭所闻》》, P299 杨时强调在体验未发而求得中、性、仁体(道体)的基础上,执守住不走样,并保持它不丧失而没有人欲之私,人就可以达到一个接物应事无所不合时宜、情感自然流露无不得当的境界。人体验到中,把握住了道心,而在行为实践中执守住、不走样,人就会自觉去为善行道。

不过值得注意的是,在此过程中,要执守住不走样,保持它不丧失而没有人欲之私,杨时认为需要精一的工夫。他说“道心之微,非精一,其孰能执之?……”^[1]《卷14《答胡德辉问》》, P370-371 “《书》云‘惟精惟一,允执厥中。’执中之道,精一是也。……时中之义自见,非精一,乌能执之?”^[1]《卷20《答胡康侯书》其一》, P475 “守之宜笃,无使力浅而易夺。”^[1]《卷37《劝学》》, P638 道心即中、性、仁体(道体)为本然本体,隐微幽深,人难以把握,而人心往往有着外诱动心和自私舞弊之弊端,心有丝毫之弊则将失去此本然本体之状态,亦就无法实现应事无不合时宜的境界,故需要有精一(精心专一)的工夫,没有精一(精心专一)的工夫则不能持守道心。精一的执中工夫不是执一不变,而是要有时措之宜,这就是杨时所谓的“行藏须信执中难,时措应容道屡迁”^[1]《卷42《和陈莹中了斋自警六绝》其二》, P932。即认为内心所藏和外在之行信实而为一,其困难在如何执中,执中不是执一不变,而是因地、因时而容许道可适其所宜。显然,这种使内外合一、有时措之宜的

精一(精心专一)的工夫需要克服人之私的努力,杨时主要以其“无往不直”的工夫来实现的。

2. 无往不直

杨时强调“无所往而不用直”,认为“直”能使人心得正,君子治心养气、接物应事,只要直接遵从本心本性就可以了,直接遵从本心本性则不人为造作而自然行事,这即是“无往不直”。他说“‘人之生也直’,是以君子无所往而不用直。直则心得其正矣。”^[1]《卷12《语录三·余杭所闻》》, P273 他又说“……‘君子之治心养气,接物应事,唯直而已。直则无所事矣。’”^[1]《卷10《语录一·荆州所闻》》, P254-255 什么是“直”?“直”何以能使人心无私而有所偏系,发必中节?杨时在就《易》“敬以直内”的诠释中指出“夫尽其诚心而无伪焉,所谓直也。”……“《易》曰‘君子敬以直内,义以方外。’夫尽其诚心而无伪焉,所谓直也。若施之于事,则厚薄隆杀,一定而不可易,为有方矣。‘敬’与‘义’本无二。所主者敬,而义则自此出焉,故有内外之辨。其实义亦敬也。故孟子之言义,曰‘行吾敬’而已。”^[1]《卷11《语录二·京师所闻》》, P263-264 他又说:“然而夫守一之谓敬,无适之谓一。敬足以直内而已,发之于外,则未能时措之宜也,故必有义以方外。”^[1]《卷21《答吕居仁》其二》, P509 “敬”则致一而心不为外物所迁而无所偏系,可以实现直内,然而其不足以使内心发之于外而无不中节,有时措之宜,所以还要义以方外(分殊事理而依此而行则为义),这样仍有着内外之分。而杨时提出“尽其诚心而无伪焉”的“直”的工夫,这样直尽本心,自然心无私无所偏系,施之于事则厚薄亲疏各适其宜,而心一而不易,敬义一体,彻上彻下,内外合一。在杨时看来,这个直依本心应事接物而自然生发情感而行之“直”,也就是公正对待天下的好恶而不以一己之好恶为好恶。他说“‘直则心得其正矣。以乞酖证父为直,不得其正者也。古之于幼子,常示毋诳,所以养其直也,其养之也有素。如此,以怨报怨,以德报怨,皆非直也。所谓直者,公天下之好恶而不为私焉耳。’曰‘如是,则以德报德,何以辨之?’曰‘所谓德,非姑息之谓也,亦尽其道而不为私焉耳。若姑息,则不能无私矣。’曰‘人有德于我,不幸而适遇所当施之者非吾意之所欲,能不少有委曲,如庾公之斯之于子濯孺子,不亦可乎?’曰‘然。’”^[1]《卷11《语录二·京师所闻》》, P273 直接由本心应事接物,情因物由本心自然生发,而心仍正而不偏,如果以微生高乞邻酖与人和父子相暴恶,这样非由本心而发的情为“直”,则心当不正。古时对于幼子常常警示他不要欺诳,来培养他真诚无伪

的品质。然后杨时指出“以怨报怨,以德报怨,皆非直也”,有所怨则心迁于怨而不正,以此报怨当然不能公正无私,因有报德于己而心有所偏而不正,以此报怨自然也不能公正无私,“直”则是公天下之好恶而不为私,心之好恶没有个人丝毫的偏向,而是公正无私。可见杨时所说的这个从本心流露其真诚的自然而然情感而行的“直”,更是在公正无私的意义上而言的。正因人心没有个人好恶的偏系,才能应事接物无不停当,发而中节,公正无私则不为他者所遮蔽则明,此可以应事接物,所以,杨时说私意去尽然后可以应对世事,这正如同老子说的公正无私可以实现王道。他说“私意去尽,然后可以应世。老子曰:‘公乃王。’”^[1] 卷10《语录一·荆州所闻》, P213) 杨时这一思想主要是对程颢《定性书》“廓然大公,物来顺应”的阐发,以公天下之好恶而不为私(“廓然大公”)为工夫,以可以应世(“物来顺应”)为工夫效应。

四 结语

杨时对二程的道论、工夫论作了自己的诠释和阐发,在理论上,杨时41岁以后虽也认识到程颐所论的理一分殊、格物致知的意义,但其思想世界的核心命题仍是无适而非道、体验未发、无往不直的命题,其更为贴近大程的思想。这正如胡安国所说:“据龟山所见在《中庸》,自明道先生所授;吾所闻在《春秋》,自伊川先生所发。”^[2] 卷25《龟山学案》, P956) 这和

杨时师从二程经历和本人的气质特征有关。在气质上看,杨时天资醇厚,为大程所喜;在师从经历上,杨时自29岁先从大程,奠定其道学的理论规模,41岁受程颐启发进一步研习二程学说,其思想虽试图杂合二程,但根本上则更为贴近大程。正因以杨时为主导的程门弟子的大力阐发和传扬,在两宋之际诸儒鸣道的背景下,二程洛学话语逐渐成为儒学的主体话语,在与王安石新学论争中其地位不断上升。而后,杨时三传弟子朱熹在程门弟子阐发的二程学说的基础上,对二程学说及其后学的阐说在更大视野和理论背景下作了全面综合的检讨,集其大成,形成而后影响近世东亚文化甚深甚远的朱子学,在这个意义上,杨时在儒学史上的功绩是不可忽视的。

参考文献:

- [1] 杨时. 杨时集[M]. 福州: 福建人民出版社, 1993.
- [2] 黄宗羲, 等. 宋元学案[M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [3] 程颢, 程颐. 二程集[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [4] 刘京菊. 承洛启闽——道南学派思想研究[M]. 北京: 人民出版社, 2007.
- [5] 申续璐. 两宋之际道学思想研究——以杨龟山为中心[D]. 复旦大学博士论文, 2011.
- [6] 陈钟凡. 两宋思想述评[M]. 北京: 东方出版社, 1996.
- [7] 陈来. 宋明理学[M]. 上海: 华东师大出版社, 2004.

Neo – Confucian Ideology of Yang Shi Preached in Southeast China

BAO Jia – dao

(School of Marxism, Jiangnan University, Wuxi, Jiangsu 214122, China)

Abstract: Yang Shi's thought that Confucianism is a coherent system originated as an ethical – sociopolitical teaching by Confucius and Mencius. Yang Shi paid more attention to Confucian's practical level. He demonstrated Cheng Hao's core thought as fit ("shi"), which stressed its fit practice in ordinary life. And introspection and the experience of the untapped nature were taken as the radical way. For he thought that unremitting introspection was going to fully present our very nature. In the theory of cultivation, he integrated Cheng Yi's Doctrine of "Investigation of Things" and Cheng Hao's Doctrine of "reflexive to sincerity", he looked upon experience the untapped as the main method. With the efforts of Yang Shi and other students of Chen Yi and Cheng Hao, Luoyang School had far – reaching influence to Zhu Xi and his followers.

Key words: Yang Shi; Neo – Confucianism; experience the untapped; straightforward(zhi)

(责任编辑 王能昌)