

道统思想的历史嬗变及其流弊

——以宋明时期为主

蔡方鹿

(四川师范大学政教学院,四川 成都 610066)

摘要:道统思想是儒学的基本理论之一,在儒学发展史上占有重要地位。道统思想古已有之,其正式提出是在唐代,具有鲜明的理论针对性,是对隋唐佛教思想的盛行,宗教冲击人文,动摇了儒家文化的正统地位而在理论上作出的回应。宋明时期提出和宣扬道统思想的有众多思想人物,形成人们的共识,即各家各派均认同儒家圣人之道相传授受,以排斥佛老异端,提倡以道为核心,以仁义礼乐为内容的教化之学,倡导立天理、识人心、重心性义理的新学风。道统思想的提出具有一定的必然性,促进了儒学的发展,对中国文化产生了深远影响。道统思想在历史嬗变的过程中,也产生了流弊,这主要表现在复古的历史观、排他的正统思想、重道轻文、内圣重于外王等方面,值得认真清理;同时使道统思想在扬弃传统的过程中,既认同自身的价值,又适应新的时代和环境,以其深厚的民族文化传统,为现代社会的发展提供借鉴,并在继承和发扬优秀文化传统的基础上,不断创新发展。

关键词:道统思想;理论针对性;历史嬗变;流弊;发展

中图分类号:B 2

文献标识码:A

文章编号:1000-260X(2016)01-0066-09

道统思想古已有之,但儒家道统思想的正式提出是在唐代,具有鲜明的理论针对性。宋明时期提出和宣扬道统思想的有众多思想人物,形成人们的共识。道统思想促进了儒学的发展,对中国文化产生了深远影响。道统思想在历史嬗变和发展演变的过程中,也产生了一定的流弊,值得认真清理。

一、道统思想提出的理论针对性

道统思想是儒学的基本理论之一,在儒家思想中占有重要地位。儒家道统思想可溯源于尧、舜、文王、周公等。文王仁政和周公之礼是后世儒家所追述的道统之源,被视为对尧舜王道之治的继承。道统思想的直接思想源头是孔孟仁义之道。《大学》、《中庸》、《易传》等典籍中的有关论述被认为是孔子之道的丰富。而儒家道统思想的正式提出是在唐代。儒

家道统思想之所以提出,是针对隋唐佛教思想的通行而冲击儒家地位,在理论上的回应。

印度佛教自汉代流入中国,与中国固有文化相交涉,后演变为中国思想文化的重要构成之一。而居中国文化主导地位的儒学,对外来佛教文化,既批判排斥其与自己不合的教旨教义,又以开放的精神,吸取和借鉴佛教文化的长处,从而丰富了儒学的思想体系,同时也深深影响了佛教文化。儒、佛的相互排斥、影响与调和,对中国文化的发展具有重要意义。尽管佛教在中国的流传过程中,具有调和、适应儒学的倾向,但佛教作为出世主义的外来宗教,与入世主义的世俗儒家文化之间存在着基本的分歧。这些差异和矛盾引起了儒学对佛教的排斥与批判,有时这种批判是相当严厉的。

李翱(772~841)指出:“佛法之流染于中国也,六百余年矣。始于汉,侵淫于魏晋宋之间,而烂漫于梁,

收稿日期:2015-12-15

作者简介:蔡方鹿,四川师范大学首席教授,博士生导师,主要从事中国哲学研究。

萧氏遵奉之,以及于兹。盖后,汉氏无辨而排之者,遂使夷狄之术行于中华,故吉凶之礼谬乱,其不尽为戎礼也无几矣。”^[1]批判佛教传入中国后数百年间,以其夷狄之术乱中华礼仪,使得戎礼流行。

刘禹锡(772~842)对佛教的评价表明,唐中叶时佛教影响很大。他说:“佛法在九州间,随其方而化。”^[2]佛法在九州传播,产生了很大影响,其风足以化中夏之人。并指出:“儒以中道御群生,罕言性命,故世衰而寝息;佛以大悲救诸苦,广启因业,故劫浊而益尊。”^[3]认为儒学讲中道以管理众生,罕言心性天命之学,使得儒门冷淡萧条;而佛教则以大慈大悲普度众生,解救苦难,使得在劫浊之世而佛教益尊。这不仅表现出儒、佛两家理论的差异,而且也表明当时儒学衰息而佛教益尊的情势。可见佛教盛行对儒学的冲击之大。

柳宗元(773~819)既推崇尧、舜、孔子之道,又不排斥先秦诸子和佛教。他说:“浮图诚有不可斥者,往往与《易》、《论语》合。”^[4]认为佛、儒有相合之处而不可一概排斥。并看到佛教盛行于世,其徒众多。其言曰:“达摩乾乾,传佛语心。……告今天子,尚书既复,大行乃谏,光于南土,其法再起,厥徒万亿。”^[5]从中可见,自佛教传入中国后,经唐代统治者宣扬,大行于天下,乃至“厥徒万亿”,在民间广泛流传。

韩愈(768~824)在佛教盛行,儒门冷淡的形势下提出了儒家道统论。他认为,儒家圣人之道失传,而佛老思想则泛滥,违背仁义,其危害超过了杨墨。其言曰:“于是时也,而唱释老于其间,鼓天下之众而从之。呜呼!其亦不仁甚矣!释老之害过于杨墨。韩愈之贤不及孟子,孟子不能救之于未亡之前,而韩愈乃欲全之于已坏之后。呜呼!其亦不量其力且见其身之危,莫之救以死也。虽然,使其道由愈而粗传,虽灭死万万无恨!”^[6](P322-323)可见韩愈以传道为人生信念,哪怕万死也无憾。

隋唐时期,佛教宗派传道,有所谓历代相传、灯灯不灭的法统(法指佛法,法统指僧人学习佛法过程中建立起来的师徒传承关系),或祖师相传的祖统(意为祖师相承的统绪)。法统与祖统,或以法立名,或以人立名,名称虽异,实质则同。韩愈提出儒家道统论,来对抗佛教的祖统或法统说,这给后世的宋明理学家以启发。

韩愈的道统说的提出应是受到了其师梁肃(753~793)一定的影响。梁肃早归佛门,以天台宗湛然为师。曾述天台宗法统之传授。又师事独孤及,成为古文运动先驱。其作古文,尚古朴,为韩愈所师法。

贞元八年(792),梁肃协助陆贽主试,推举韩愈登进士第。韩愈辟佛学,当受到了佛教法统说传授形式之启发,而提出相应的道统说加以抗衡。

虽然道统思想的源头在先秦、孔孟及汉代儒家思想里已经提到,但未成系统,没有明确提出,其理论针对性也不明显。至唐代儒学发展停滞,佛老冲击儒学,动摇了其在思想文化领域的主导地位,而传统儒学则守师说家法,重诂训章句,陷于僵化,鲜有与精致的佛教哲学相抗者。韩愈等唐代儒家学者及后来宋初孙复、石介等学者力转此风,面对佛老思想的挑战和儒家伦理扫地而造成的人无廉耻、纲常失序及社会动荡的局面,以弘扬儒家圣人之道为己任,对抗佛教宗派传道的法统,明确展示儒家圣人相传之道的统绪及其内涵。韩愈著《原道》一文,标志着道统论的正式提出。这在儒学道统思想发展史上具有重要的学术价值和时代意义。

道统论的提出,具有深厚的思想基础和历史渊源,并非所谓韩愈等人编造的。早在先秦时期,儒家代表人物就十分重视仁义之道的弘扬与传衍,历叙圣人相传共守之道。经秦火之后,汉儒仍重视仁义之道的传授和确立,董仲舒、扬雄莫不如此。至隋代王通,以及唐代的柳冕等,均重视儒家圣人之道的传授,认为儒家圣人之道与佛老思想此消则彼长,形成对立。柳冕并积极提倡文章本于教化,视尧、舜、周、孔为文学的正统,下传孟、荀、董仲舒,建立以道统为主的文学观。柳冕的思想为韩愈所继承,韩愈强调为文志在古道,指出:“读书著文,歌颂尧舜之道。”^[7]把文作为载道的工具,文章为传道而作。虽然韩愈没有说过“文以载道”四个字,但“文以载道”却是他的思想所指,他说:“盖学以为道,文以为理耳。”^[8]后来周敦颐明确提出“文所以载道”^[9]的文字,便是对韩愈思想的继承。以上可见,韩愈道统论的提出,经历了一个长期的思想酝酿的历史过程,并非一朝一夕主观的臆说,或人为的编造。

韩愈指出,儒家圣人之道的传授由来已久,这区别于佛教、道教的所谓道。他说:“斯吾所谓道也,非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文、武、周公,文、武、周公传之孔子,孔子传之孟轲,轲之死,不得其传焉。荀与扬也,择焉而不精,语焉而不详。由周公而上,上而为君,故其事行;由周公而下,下而为臣,故其说长。”^[10]韩愈以弘道为信念,明阐儒家圣人之道相传之序列,认为此道在孟轲死后不传,而荀、扬则择术不精,语之不详,未能传其道。于是“汉兴且百年,尚

未知修明先王之道。其后始除‘挟书之律’,稍求亡书,招学士,经虽少得,尚皆残缺,十亡二三。故学士多老死,新者不见全经,不能尽知先王之事,各以所见为守,分离乖隔,不合不公,二帝三王群圣之道于是大坏。后之学者无所寻逐,以至于今泯泯也。”^[6](P322)韩愈分析了儒家圣人之道失传的原因,秦灭先王之法,焚书坑儒,使天下大乱。其后汉代虽解除挟书之律,寻求佚经,但经典已残缺,汉儒又不能全面地掌握先王之道,而是各守师法、家法,使得圣人之道大坏,至今学者泯泯不可寻求。于是,韩愈为了对抗佛老之道而提出以儒家仁义为内涵的道统说。这一思想为理学家所继承,成为理学的思想渊源之一。

二、宋明时期提出道统思想的主要人物和观点

韩愈提出道统说,前承孔孟,后启程朱,为宋儒道统说之先导。道统思想的发展,历经嬗变,宋明时期是一非常重要的阶段。

尽管唐代韩愈提出了儒家道统论,以对抗佛教对儒学的冲击。但由于儒家受佛教的冲击太盛,其被动局面不可一日而改变,以至于到宋初欧阳修(1007~1072)时,佛教的影响仍然很大,面对儒家学者的批评,其势愈坚。反佛人士欧阳修指出“佛法为中国患千余岁,世之卓然不惑而有力者,莫不欲去之。已尝去矣,而复大集。攻之暂破而愈坚,扑之未灭而愈炽。遂至于无可奈何。”^[7]从欧阳修所言可见宋初佛教势力犹盛,虽经人们反佛,但欲去而不能,欲破而愈坚,欲灭而愈炽。

面对唐及宋初佛教盛行冲击儒学的局面,不仅程朱派理学家继韩愈之后提出道统说以回应佛教,而且程朱以外的理学家,以及其他儒学学者均提出或认同儒家道统而展开对佛教的批判。从道统论产生和发展演变的鼎盛时期看,众多流派和人物都在讲道统,而形成一股潮流。可见道统并不是主观臆断的,而是客观存在的,为当时的学者普遍认同,人所共讲之。

孙复(992~1057)宣扬儒学道统。他说:“吾之所为道者,尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之道也,孟轲、荀卿、扬雄、王通、韩愈之道也。”^[8]孙复推崇道统中的人物,并大力表彰董仲舒,充分肯定他在传圣人之道中的功绩,而将其列入道的传授系列之中,这是孙复不同于韩愈及程朱等理学家的地方。孙复说:“孔子而下,称大儒者曰孟轲、荀卿、扬雄,至于董仲

舒则忽而不举,何哉?仲舒对策,推明孔子,抑黜百家,诸不在六艺之科者,皆绝其道,勿使并进。斯可谓尽心于圣人之道者也。暴秦之后,圣道晦而复明者,仲舒之力。”^[13]盛赞董仲舒在和汉武帝的对策中,提出抑黜百家,推明孔子的建议,使得儒家圣人之道在遭到秦火的厄运后,能够晦而复明。并指出,虽然汉唐以文名世者多受到杨、墨、佛、老虚无报应之说的干扰和影响,但也有“始终仁义,不叛不杂者,惟董仲舒、扬雄、王通、韩愈而已”^[14](P174)。不仅推崇韩愈,而且肯定董仲舒、扬雄、王通等“始终仁义,不叛不杂”,能够坚守儒道,不受佛老异端的影响。孙复对汉唐诸儒的肯定,特别是他推重汉儒董仲舒,体现了他道统说的特点。与道统相关,孙复提出“文者,道之用也;道者,教之本也”^[14](P173)的思想,主张文以载道,文道结合,以道为本,以文为用,文、道相比,以道为主;并以道为教化之本,将道贯彻到科举、学校教育中去,提倡以仁义礼乐为内容的教化之学,倡导新的学风。

石介(1005~1045)提倡儒家道统。他说:“道始于伏羲而成终于孔子。……伏羲氏、神农氏、黄帝氏、少昊氏、颛顼氏、高辛氏、唐尧氏、虞舜氏、禹、汤、文、武、周公、孔子者,十有四圣人,孔子为圣人之至。孟轲氏、荀况氏、扬雄氏、王通氏、韩愈氏五贤人,吏部为贤人而卓。不知更几千万亿年复有孔子?不知更几千百数年复有吏部?”^[15]有别于韩愈的道统说,石介列六位圣人在尧舜之前,又加进四位贤人在孟子之后,并列为“五贤人”,而韩愈为贤人之卓,以表彰韩愈阐发道统论的贡献。即使韩愈的《原道》也未把荀子和扬雄明确表述为道统的传人,亦不提王通。但孙复和石介却把荀、扬、王三人正式列为圣人之道的人,这可视为发挥了韩愈的道统说。

石介把佛、老及以杨亿为代表的西昆体浮艳华丽之文合称三怪,予以拒斥,从而体现了其提倡道统论的理论针对性。他对佛、老二怪的评价是:“彼其灭君臣之道,绝父子之亲,弃道德,悖礼乐,裂五常,迁四民之常居,毁中国之衣冠,去祖宗而祀夷狄,汗漫不经之教行,妖诞幻惑之说满,则反不知其为怪,既不能褫除之,又崇奉焉。……释、老之为怪也,千有余年矣,中国蠹坏亦千有余年矣。不知更千余年,释、老之为怪也如何?中国之蠹坏也如何?尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子不生。吁!”^[16]石介感叹佛、老为怪流行千余年,流风所至,人们习以为常,反不以为怪。表明佛、老确实在当时对社会生活影响很大,得到了人们的“崇奉”。但石介鲜明地指出佛、老与以儒学为

代表的中国传统文化的种种格格不入之处,不仅在君臣父子、五常伦理、日常礼俗等方面有悖于中土世俗社会,而且在祭祀祖先这一涉及全民信仰的敏感问题上,佛老也企图以祀夷狄来取代民间对祖宗的崇拜。这是提倡孝道而尊崇祖宗的儒家文化所难以接受的,故遭到石介的批评。石介以尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子等作为佛、老的对立面,这表明他提出圣人一脉相传的道统论是与批佛、老紧密联系的。

张载(1020~1077)是程朱派以外讲道统的理学家。他把道统序列中人分为作者与述者两类,指出:“作者七人,伏羲也,神农也,黄帝也,尧也,舜也,禹也,汤也。所谓作者,上世未有作而作之者也。伏羲始服牛乘马者也,神农始教民稼穡者也,黄帝始正名百物者也,尧始推位者也,舜始封禅者也,尧以德,禹以功,故别数之。汤始革命者也。若谓武王为作,则已是述汤事也。若以伊尹为作,则当数周公,恐不肯以人臣谓之作。若孔子自数为作,则自古以来实未有如孔子者,然孔子已是言‘述而不作’也。”^[17]在上述所列人物中,张载把伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤七人视为作者,而把武王、伊尹、周公、孔子诸人当作述者。作者指发前世所未有,述者指继承前圣而光大之。二者承前启后,体现为圣人之道之传承。张载把道贯穿到这个系列之中,并具体论述了这个道在圣人及各个方面的表现。他说:“伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤,制法兴王之道,非有述于人者也。……‘稽众舍己’,尧也;‘与人为善’,舜也;‘闻善言则拜’,禹也;‘用人惟己,改过不吝’,汤也;‘不闻亦式,不谏亦人’,文王也;皆虚其心以为天下也。……舜之孝,汤武之武,虽顺逆不同,其为不幸均矣。明庶物,察人伦,然后能精义致用,性其仁而行。汤放桀有惭德而不敢赦,执中之难也如是;天下有道而已,在人在己不见其间也,立贤无方也如是。”^[18]指出圣人之道通过圣人的舍己查众、与人为善、从善如流、改过不吝、虚心以为天下的行为表现出来,所以要在明庶物、察人伦之中贯彻圣人之道,并掌握“执中”的原则,把道与人伦与中联系起来。

程颢(1032~1085)、程颐(1033~1107)以天理论道,其倡导的天理之理即是道统之道。二程确立的儒家道统从内容上比唐代韩愈更为深化,其所传之道,已成为与理相当的宇宙本体;从形式上看,此道有一相传授受的系统。“孟轲死,圣人之学不传”^[19](P640),而由程氏兄弟超越汉唐,继承孟子,接续圣道。程颢云:“倡道在孔子,圣人以为己任。”^[20]肯定圣人以身任道,并以明道、弘道为己任,把理学道统论推广开

来。程颢去世时,程颐为其墓刻石曰:

周公没,圣人之道不行;孟轲死,圣人之学不传。道不行,百世无善治;学不传,千载无真儒。无善治,士犹得以明夫善治之道,以淑诸人,以传诸后;无真儒,天下贸贸焉莫知所之,人欲肆而天理灭矣。先生生千四百年之后,得不传之学于遗经,志将以斯道觉斯民。天不慙遗,哲人早世。乡人士大夫相与议曰:道之不明也久矣。先生出,倡圣学以示人,辨异端,辟邪说,开历古之沉迷,圣人之道得先生而后明,为功大矣。^[19](P640)

指出周公亡后,圣人之道便不通行了,而孟子死后圣人之学亦不传习了。所以使得在政治上百世未有善治,在学术上千载未出现真儒。如此使得人欲横流而天理灭绝。针对社会发展出现的重大现实问题,二程站在时代的高度,积极倡导、推行中断一千多年的圣人之道,使之流传开来。二程所确立的道统论,对后世产生了深远影响。

朱熹(1130~1200)继承二程,在二程道统论的基础上,又提出一系列观点和命题,从而丰富和完善了二程确立的道统思想体系,使理学的道统思想更趋成熟,这在当时并对后世产生了深远的影响。

面对二程所传之道未能得到广泛认同,而士人以其所闻与道相异的情况,朱熹大力倡导二程的道统说,肯定程氏“以兴起斯文为己任。辨异端,辟邪说,使圣人之道涣然复明于世。盖自孟子之后,一人而已。然学者于道不知所向,则孰知斯人之为功?不知所至,则孰知斯名之称情也哉?”^[21]认为圣人之道经程氏兄弟之手,得以复明于世,因而是在孟子之后,一人而已,对程颢及其弟程颐予以高度评价。朱熹在肯定二程的前提下,也推崇周敦颐。他说:“惟先生(周敦颐)道学渊懿,得传于天,上继孔颜,下启程氏,使当世学者得见圣贤千载之上,如闻其声,如睹其容。授受服行,措诸事业,传诸永久,而不失其正。其功烈之盛,盖自孟氏以来未始有也。”^[22]直把周敦颐视为道学的取道之源,认为周氏继孔颜,启二程,使宋代学者得以见千载不传之学,其传道的功劳乃孟氏以来所未有。在朱熹的推崇下,确立了周敦颐在道统中的重要位置。

朱熹通过对《古文尚书·大禹谟》中“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”十六个字的阐发,把传心与传道结合起来,以发明圣人传心之旨。他说:“心者,人之知觉,主于身而应事物者也。指其生于形气之私者而言,则谓之心;指其发于义理之公者而

言,则谓之道心。人心易动而难反,故危而不安;义理难明而易昧,故微而不显。惟能省察于二者公私之间,以致其精,而不使其有毫矧之杂;持守于道心微妙之本,以致其一,而不使其有顷刻之离,则其日用之间,思虑动作自无过不及之差,而信能执其中矣。尧之告舜,但曰‘允执厥中’,而舜之命禹,又推其本末而详言之。”^[23]指出尧舜相传以“允执厥中”,舜亦以“允执厥中”传之于禹。“中”即是儒家圣人传道的原则。然而舜在授禹以“允执厥中”的同时,又推其本末而详言之,把“允执厥中”扩大为“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”这十六字传心诀。十六字的前十二字是为了说明“允执厥中”这四个字的,并把“执中”与省察人心,持守道心结合起来。朱熹认为,圣人之所以相传以“中”,强调“执中”的原则,是因为生于形气之私的人心“危而不安”,而发于义理之公的道心又“微而不显”,要精察人心,去其私欲之杂;谨守道心,致其义理之一本,就须“执中”,无过不及。这是朱熹对“十六字传心诀”的阐发,并将此称之为圣人相传之“密旨”,或相传之“心法”。这在道统史上产生了重要影响。

朱熹在肯定二程、推崇周敦颐、阐发“十六字心传”和“孔门传授心法”的基础上,首创“道统”二字,把道、统连用,第一次把“道统”这一名词概念与“道统”所指的实际内涵结合了起来,从而完善了道统思想体系。并推广道的传授谱序,把道统溯源于伏羲、神农、黄帝等上古圣人,经尧、舜、孔、颜、曾、思、孟等传授,汉唐诸儒未能接续圣人之道,而由周、程承千年不传之学,把儒家圣人之道传扬开来。朱熹又继承二程,努力奠定理学道统论的体系和范围,逐步形成了正式而完善的道的传授系列及道的传人。后经黄榦及《宋史·道学传》的确认,将朱熹本人包括进去,从而使儒学道统论得以完全确立,并得到学界的认同。

陆九渊(1139~1193)是在程朱派之外讲道统的理学家。他以心论道统,提出心学道统观。既借鉴了以往的道统论,又对二程的道统论加以改造,以上接孟子而自得其道而自居,认为道乃人心所固有,道即心,道充塞宇宙,通万世,圣人之道与普通入之道无异,只要心不蔽于物欲,就可把心中固有之道发扬光大。他说:“周道之衰,文貌日胜,良心正理,日就荒没。……故正理在人心,乃所谓固有。……自周衰此道不行,孟子没此道不明。今天下士皆溺于科举之习,观其言,往往称道《诗》、《书》、《论》、《孟》,综其实,特借以为科举之文耳。谁实为真知其道者?口诵孔孟之言,身蹈杨墨之行者,盖其高者也。其下则往

往为杨墨之罪人,尚何言哉?孟子没此道不传,斯言不可忽也。”^[24]认为道乃人心所固有,而孟子之后,人却不能明,是因为人陷溺其心,溺于科举,流于“异端”。而朱学由于其性质使然,不以心为最高原则,尽管提倡“心传”,但其道仅贯穿于心中,却不能与心等同,故“见道不明”,不能使学者“真知其道”。所以陆九渊主张跨越1500余年,直承圣人之心,以接续圣人之道。他说:“学者之不能知至久矣!非其志其识能力越千有五百余年间名世之士,则《诗》、《书》、《易》、《春秋》、《论语》、《孟子》、《中庸》、《大学》之篇正为陆沉,真柳子厚所谓独遗好事者藻绘,以矜世取誉而已。尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟子之心,将谁使属之。”^[25]由此可见,陆九渊所谓的道统从时间上与程朱类似,都是继承已中断1000多年的圣人之道。但不同的是,他以“名世之士”自指,而把韩愈、周、程、朱等排除在道统之外。强调正理在人心,如果不直承圣人之心,那么无论是“五经”或“四书”,与心相比,都是“陆沉”之物,不过是猎取功名利禄的工具而已。所以陆九渊倡导心学,以心论道统,不仅表现在他接续圣人之心,而且从道的传授形式上讲,他以继孟子之后道统第一人而自居,自称上接孟子而自得其道。这体现了他道统论的特点。从思想渊源上讲,陆九渊自述其学由孟子而来。当回答学生詹阜民提问:“先生之学亦有所受乎?”时,陆九渊云:“因读《孟子》而自得之于心也。”^[26]所谓“自得”,指通过读《孟子》书,自得其道,自家体贴出心学要旨来。读《孟子》与“自得之于心”相比,自得于心更为重要。以此体现了陆九渊的心学道统观。

吴澄(1249~1333)建构完整的道统体系,提出道统十四圣之说。他说:

夫天生亿兆人,而人类之中有圣人者,卓冠乎众,天命之以司亿兆人之命。一元混辟,几百千年而有包牺氏、神农氏、黄帝氏,是为三皇。纂其绪者,少昊氏也、颛顼氏也、高辛是也,而尧、舜焉,而禹、汤焉,而文、武焉。此十有二圣南面为君者也;北面为臣,则有周公焉,此十有三圣达而在上者也;穷而在下,则有孔子焉。此十有四圣,或以其道而为天下之主,或以其道而为天子之宰,或以其道而为万世帝王之师。德天德,心天心,而生天民之命者,位不同而道一也。体其道之全,俾世享安靖和平之福,而民得以生其生者,儒道也。……三皇于十有四圣为最初,孔子于十有四圣为最后,儒学之祀其最后者,尊其集群圣之成也。^[27]

吴澄系统论述了早期圣人之道的传授统绪,他以伏羲、神农、黄帝、少昊、颛顼氏、高辛、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子为十四圣,十四圣相传以道,形成道统。其或以道为天子,或以道为辅宰,或以道为帝王之师,吴澄认为,十四圣的地位或有不同,但他们相传的圣人之道则是同一的。他以伏羲、神农、黄帝等三皇为道统十四圣的奠基者,以孔子为道统十四圣的集大成者,从而构成早期较为完整的道的传授系统。

吴澄认为,孟子之后,道统失传,吴澄把继千年不传之学的功劳归之二程,又提出道统十贤,作为北宋以来圣人之道的传人。不仅在朱熹之后,肯定朱熹对于发挥二程道统的历史功绩,而且表彰元代许衡继承朱熹、恢复程朱道统的历史作用。他说:“孟子歿而传者无其人,夫子之道泯矣,历千数百年之久,河南二程子出,而孟子之传乃续。同时邵子,卫人也;司马公,陕人也,皆迁洛中。张子,秦人也,亦以邵程之在洛而时造焉。……又思程子之学,其原肇于营道之周,而其流衍于婺源之朱、广汉之张、东莱之吕。至覃怀许文正公尊信四书小学书以教,而国朝士大夫始知有朱子之学。帝制以十贤从祀孔子庙,后学跃然有所兴起。”^[28]吴澄推出十贤说,基本上把宋以来传儒家圣人之道的重要人物包括在内,不仅有与二程同时的邵雍、司马光、张载等著名人士,有受到朱熹推崇的周敦颐,而且有号称南宋“东南三贤”的朱熹、张栻、吕祖谦,以及元代大儒许衡。这些人物不仅在道统发展史上占有重要地位,而且亦是理学思潮发展过程中创学派的著名人物。如周敦颐创濂学,二程创洛学,张载创关学,朱熹创闽学,邵雍创象数学,或称百源学,司马光创涑水学,张栻集湖湘学之成,吕祖谦创婺学,许衡创鲁斋学。由于他们在道统史及理学史上占有重要地位,所以得到了吴澄的大力表彰,并为元统治者所接受,以十贤从祀孔子庙,从而使道统论为社会所公认。不仅道统十贤得到了统治者及社会的承认,而且后人亦把吴澄列为道统的传人。吴澄并以心论道统,扩大心学的内涵,从而把道统包容在心学之内。这又是对陆氏心学的继承。

王阳明(1472~1529)提出“良知即是道”^[29]的思想,把圣人之道内涵确定为良知,具有鲜明的时代性。这是对程朱道统论的发展。王阳明并把圣人相传授受之学称之为“心学”,把“十六字传心诀”视之为“心学之源”^[30]。提出“致良知之外无学矣”^[31],以“致良知”说取代程朱道统论,从而把圣人相传的道统说改造为心学。完成了道统心学化的过程,这为现代新

儒学之新心学一系所继承,并以之作为“源头活水”,而吸取甚多。

除上以外,明清时期,道统论继续流传,并产生了重要影响。这一时期,朱学与阳明学之争,理学道统论的流弊亦对思想界产生了影响,并反映到对道统思想的评价上。孙奇逢的道统思想和费密对理学道统论的批评,反映了时代变迁对道统思想的影响。也与整个时代社会转型、思想发展的实际紧密相联。

明清时期,由于道统思想的重要影响,出现对儒家道统传承脉络整理的风气,如周汝登(1547~1629)著《圣学宗传》,过庭训(?~1629)著《圣学嫡派》,魏裔介(1616~1686)著《圣学知统录》和《圣学知统翼录》,范觐鼎(1626~1705)著《理学备考》,熊赐履(1635~1709)著《学统》,万斯同(1638~1702)著《儒林宗派》等。这反映了道统思想的流传。

受道统思想的影响,现代新儒家以接续中国文化道统,复兴儒学为己任,主张以儒学作为主体来融会吸收西方学术,而促使中国实现现代化。现代新儒家代表人物中讲道统的大致有熊十力、冯友兰、钱穆、牟宗三、唐君毅等。熊十力认为道统乃中国学术思想的中心,此一中心思想即由孔子集尧舜以来之大成,并随时代发展而演进。冯友兰以道统为居社会主导支配地位的哲学,认为这个道统是发展的,他既接着孔孟程朱讲,又发展孔子之道,以超越的中国哲学精神作为道统哲学发展的主线,追求“极高明而道中庸”的最高境界。钱穆认为朱熹继承二程而确立新儒学的道统论,这是他对中国学术思想的发展所作的贡献;后来钱穆又以整个中国历史文化的大传统为道统。牟宗三坚持以儒家道统为正宗来疏通中国文化生命,他提出道统、学统、正统三统之说,企图通过提出一个安定人生建立制度的思想系统,来作为人们安身立命的根本和社会生活的指导思想,把时代民主政治、现代科学精神与中国文化基本的道德宗教结合起来,从而贯通中西,发展中国文化。唐君毅肯定在中国文化史上有一道的传授系统,这种人所共喻之道,形成了延续数千年的道统。他宣称应对中华道统文化重加研究考察,从而弘扬道统,以应对西方文化的冲击。

三、道统思想的流弊

道统思想既有促进儒学发展,形塑中华民族精神的积极成分,值得今天发扬,亦存在着一定的流弊,这主要体现在复古的历史观、排他的正统思想即

排他性、重道轻文、内圣重于外王等方面。

关于复古的历史观。道统思想以三代为“至治盛世”,主张复三代,认为愈古而治愈盛,这与发展的历史观形成对照,而不利于社会的进一步发展,但对保持好的传统比较有利。

关于排他性的流弊和排他的正统思想。虽然应对道统的排他性作全面、辩证地理解,但道统思想中存在的为争正统,即接续孔孟之正传的排他性是显而易见的,这种排他性的流弊坚称只有自己才掌握真理,他人之说则未能得道,这对于学术的正常发展带来不利,尤其是朱陆后学各立门户,相互排斥,论辩纷纷,发展了其流弊。对此,我们既要认真加以清理和批判其流弊,同时亦要辩证地分析,不因其具有排他性的流弊就全盘否定它。过去由于受左的思想的干扰以及历史文化虚无主义思想的影响,把封建专制主义正统与道统思想相提并论,而予以全盘否定;又过分夸大道统流派中存在的排他性的一面,把道统视为妄自尊大的独断理论,而加以批判排斥。这些都不利于对道统思想作全面的理解。而思想史的事实是,道统之中没有三代以后历代帝王的地位,而以士为道的承担者,强调从道不从君,君主之地位低于仁义之道,批判君主个人专制独裁,而主张以道来限制君权,这是道统思想的一个基本出发点,因而具有对抗君权的意义。因此,把道统思想等同于封建专制主义正统,视之为维护专制统治的工具,是缺乏根据的。

此外,道统各流派在提出自己的理论体系,以接续圣人之道时,为了强调己派理论的正确性,有时往往存在着排斥其他理论的一面。对其排他性的一面,应作全面、客观、辩证的了解,而不宜过分夸大。首先,各道统流派为了发展道统思想,提出新的理论,确有对与己不符的思想和旧理论加以排斥的一面,比如韩愈排斥佛老、杨墨;程朱超越汉唐旧儒学,排斥韩愈;陆九渊直接孟子,排除朱熹等等。但在一定意义上可以说,这种排他性对于理论的创新、思想的发展是必要的,不如此则新思想无法产生,旧理论将阻碍社会的进一步发展,中国文化也将失去创新性和活力。

其次,道统各流派对其他思想理论的排斥不是绝对的。也就是说,在批判排斥的同时也有所吸取;或者说,既有排斥,又有肯定,并非水火不相容。比如儒学道统既排斥佛教,又吸取佛教的思辨哲学以丰富自身的理论;程朱既把韩愈排斥在道统之外,又肯定其“文以载道”的思想和“轲之死,不得其传”的说

法,对其《原道》一文备加赞赏;陆九渊既抛开周敦颐、程朱,以自己直接孟子,又继承程朱之天理,只不过以心即理,而并未否定天理;王阳明既以“致良知”说取代朱熹之道统论,又对朱熹表示了足够的尊敬,只不过企图以心学的面貌重塑晚年之朱子。这些方面都说明道统的排他性是相对的,并不是完全抹煞与己不合的其他学派。即使宋明儒道统论主张超越汉唐,直承孔孟,那也是为了以义理心性之学取代汉唐考据之学和传统的笺注经学,这代表了学术发展的趋势。即便如此,宋明儒也肯定了汉儒董仲舒的思想,表彰其正义、明道而不计功利的价值观。

另外,我们在看到道统各流派所具有的排他性流弊的时候,不应因其流弊而全盘否定道统思想。因为道统思想在一定意义上已体现为以儒学为主导的中国文化发展的大传统,道统论的发展在一定程度上反映了儒学和中国文化的发展。从这个意义上讲,否定了道统也就等于否定了儒学及中国文化。须知没有抽象的、脱离具体道统论的孤立的道统。普遍的、一般的道统即中国文化的大传统存在于特殊的、个别的道统和各文化派别之中,通过具体的具有排他性的各道统流派的思想表现出来;同时,在具有排他性的各道统流派、各文化派别中体现、贯穿着中华大道即中国文化的大传统。所以不应因为道统思想具有排他性的流弊就全盘否定它。

关于重道轻文的流弊。在文、道关系上,道统思想所具有的重道轻文的弊病,一定程度压抑了文学的正常发展。韩愈既是思想家,又是文学家,他在倡道的同时,又倡古文运动,提出“文以载道”的主张,强调作文志在古道,指出“读书著文,歌颂尧舜之道。”文章为传道而作,把文作为载道的工具,而忽视了文章的文学性。后来,程颐进一步提出“作文害道”的思想,以道为本,以文为末,告诫学者如果专意于作文,则将玩物丧志,有害于道。这一思想对文学的发展,产生了一定的流弊。

儒学道统关于“文所以载道”思想的实质,是以体现儒家仁义道德的道来作为支配文学的灵魂和精神。这一方面使得历代作家重视自己作品的思想性,以发挥其教化功能,儒学之道中涵养的中华民族精神对文学产生了积极的影响。另一方面,重道轻文的观念重在传道,相对忽视文学发展的自身规律,由此使得文学在一定程度上失去了独立发展的领域和自己的本性。受“文以载道”观念的影响,理的说教充满于文学作品,使人感到乏味。由于强调文学中的认识功能和教育功能,以至于忽视甚至隐没了文学的娱

乐功能和审美功能,使文学的生活源泉逐渐枯竭。因此应扬弃儒学道统的文学观,批判其流弊,恢复文学的自性,使文学在自己的领域开掘前进。但也不能因此而走向唯美主义和“为艺术而艺术”的另一个极端,把文学与现实人生的思想道德完全脱离开。须知离开了思想内容的文学作品是难以打动人心的,也很难产生长久的影响力。所以,道与文、思想与艺术、善与美、伦理与自然的结合,而不是互相脱节,无疑是应该提倡的。

关于内圣重于外王,相对忽视外王事功的流弊。虽说道统思想主张把外王与内圣相结合,但二者相比,以内圣为本,以外王为内圣的表现,所以相对忽视外王事功。其结果是重视通过内心的自我修养以成圣的工夫,忽视造福于社会的事功修为,即使有外王的倾向,也以道德践履和贯彻内圣的伦理原则为主,以至产生民主政治和现代科学难以在内圣心性之学中开出的局限性。

与此相关,道统思想重视理想人格的实现和道德修养,轻视物质利益的满足。道统论中的崇尚圣贤的理想人格观以追求成圣为最高理想,强调“超凡入圣”,人人做得圣人。这虽然提高了“愚夫愚妇”的人格地位,但却对物质利益相对忽视,轻视对民众物质利益的满足,而对发展生产力较为不利。道统思想以仁义之道为根基,强调主体思维能动性的发挥,因而重视道德理性与道德自律,但其流弊则产生了伦理约束、压抑人性的倾向,而对于人的自然属性则相对忽视。

以上道统思想的流弊是客观存在的,也是其落后性保守性的表现,反映了与现代文化的时代差距。因此,应以现代社会发展的客观需要作为取舍道统思想的标准。以中国文化为主体来从事中外文化的沟通与交流,既吸取西方文化的长处,又消解道统思想的弊病,使中外文化相兼互补,摒弃其糟粕,取其精华,使儒家道统思想通过扬弃传统而走向现代,同时推陈出新,不断发展。

由于道统思想的历史嬗变和发展在一定程度上体现为中国文化的发展,既形成了鲜明的民族文化特色,又在历史上并对现代社会产生了持久、深刻的影响,因而系统整理、客观深入研究道统思想具有重要的文化意义。不论何种有生命力的文化,其生存发展,既要认同自身的价值,又必须适应新的时代和环境。如果因循守旧,其结果必然没落。道统思想要在新时代的文化建设中发挥其应有的作用,首要之举是批判自我,克服其流弊,才谈得上推陈出新,以其

深厚的民族传统文化,为现代社会的发展提供借鉴,并在继承和发扬优秀文化传统的基础上,紧跟时代发展的步伐而走向新时代的文明。

参考文献:

- [1] 李翱.去佛斋[A].李文公集(卷四),景印文渊阁四库全书(第1078册)[M].台北:台湾商务印书馆,1986.117.
- [2] 刘禹锡.唐故衡岳大师湘潭唐兴寺俨公碑[A].刘宾客文集(卷四),景印文渊阁四库全书(第1077册)[M].台北:台湾商务印书馆,1986.352.
- [3] 刘禹锡.袁州萍乡县杨岐山故广禅师碑[A].刘宾客文集(卷四),景印文渊阁四库全书(第1077册)[M].台北:台湾商务印书馆,1986.354.
- [4] 柳宗元.送僧浩初序[A].柳河东集(卷二十五),景印文渊阁四库全书(第1076册)[M].台北:台湾商务印书馆,1986.235-236.
- [5] 柳宗元.曹溪第六祖赐谥大鉴禅师碑[A].柳河东集(卷六),景印文渊阁四库全书(第1076册)[M].台北:台湾商务印书馆,1986.58.
- [6] 韩愈.与孟简尚书书[A].五百家注昌黎文集(卷十八),景印文渊阁四库全书(第1074册)[M].台北:台湾商务印书馆,1986.
- [7] 韩愈.上宰相书[A].五百家注昌黎文集(卷十六),景印文渊阁四库全书(第1074册)[M].台北:台湾商务印书馆,1986.291-292.
- [8] 韩愈.送陈彤秀才书[A].五百家注昌黎文集(卷二十),景印文渊阁四库全书(第1074册)[M].台北:台湾商务印书馆,1986.347.
- [9] 周敦颐.周敦颐全书(卷三)[A].通书·文辞第二十八[M].南昌:江西教育出版社,1993.152.
- [10] 韩愈.原道[A].五百家注昌黎文集(卷十一),景印文渊阁四库全书(第1074册)[M].台北:台湾商务印书馆,1986.224.
- [11] 欧阳修.本论(中)[A].文忠集(卷十七),景印文渊阁四库全书(第1102册)[M].台北:台湾商务印书馆,1986.136.
- [12] 孙复.孙明复小集·信道堂记[A].景印文渊阁四库全书(第1090册)[M].台北:台湾商务印书馆,1986.175.
- [13] 黄宗羲.宋元学案·泰山学案[A].睢阳子集补·董仲舒[M].北京:中华书局,1986.88-89.
- [14] 孙复.孙明复小集·答张洞书[A].景印文渊阁四库全书(第1090册)[M].台北:台湾商务印书馆,1986.
- [15] 石介.尊韩[A].徂徕石先生文集(卷七)[M].北京:中华书局,1984.79.
- [16] 石介.怪说(上)[A].徂徕石先生文集(卷五)[M].北京:中华书局,1984.61.
- [17] 张载.张子语录(中)[A].张载集[M].北京:中华书局,1978.319.
- [18] 张载.正蒙·作者[A].张载集[M].北京:中华书局,1978.37-38.

- [19] 程颢,程颐.明道先生墓表[A].河南程氏文集(卷十一),二程集[M].北京:中华书局,1981.640.
- [20] 程颢,程颐.河南程氏遗书(卷十一)[A].二程集[M].北京:中华书局,1981.132.
- [21] 朱熹.尽心章句(下)[A].四书章句集注,孟子集注(卷十四)[M].北京:中华书局,1983.377.
- [22] 朱熹.奉安濂溪先生祠文[A].朱熹集(卷八十六)[M].成都:四川教育出版社,1996.4428.
- [23] 朱熹.尚书·大禹谟[A].朱熹集(卷六十五)[M].成都:四川教育出版社,1996.3436.
- [24] 陆九渊.与李宰(二)[A].陆九渊集(卷十一)[M].北京:中华书局,1980.150.
- [25] 陆九渊.与侄孙浚[A].陆九渊集(卷十四)[M].北京:中华书局,1980.190.
- [26] 陆九渊.年谱[A].陆九渊集(卷三十六)[M].北京:中华书局,1980.498.
- [27] 吴澄.抚州重修三皇庙记[A].吴文正集(卷三十八),景印文渊阁四库全书(第1197册)[M].台北:台湾商务印书馆,1986.403.
- [28] 吴澄.十贤祠堂记[A].吴文正集(卷四十一),景印文渊阁四库全书(第1197册)[M].台北:台湾商务印书馆,1986.436-437.
- [29] 王阳明.传习录中·答陆原静书[A].王阳明全集(卷二)[M].上海:上海古籍出版社,1992.69.
- [30] 王阳明.象山文集序[A].王阳明全集(卷七)[M].上海:上海古籍出版社,1992.245.
- [31] 王阳明.书魏师孟卷[A].王阳明全集(卷八)[M].上海:上海古籍出版社,1992.280.

【责任编辑:来小乔】

The Historical Evolution and Abuses of“Confucian Orthodoxy”in Song and Ming Dynasties

CAI Fang-lu

(College of Political Education, Sichuan Normal University, Chengdu, Sichuan, 610066)

Abstract: “Confucian Orthodoxy” is a fundamental theory which has a significant impact on the development of Confucianism. The concept of “Confucian Orthodoxy” has existed since ancient times. It was first officially brought up in Tang Dynasty with clear theoretical pertinence as a response to the prevalence of Buddhism that challenged the orthodox Confucianism in Sui and Tang Dynasties. As many ideologists presented and advocated such theory in Song and Ming Dynasties, there was a consensus that the inheritance of Confucianism had never been suspended since the era of Confucius so as to stand up to the challenges from Buddhism and Taoism. They promoted enlightenment by education with morality (*dao* 道) as its core doctrine, and benevolence, righteousness, rites and music as its content with an aim to create a new academic atmosphere focusing on universal principle, humanity, disposition and morality. The appearance of “Confucian Orthodoxy” was inevitable. It promotes the development of Confucianism and has far-reaching impact upon Chinese culture. However, there are some pernicious and corrupt tendencies in the course of its evolutionary development worthy of analysis, such as its reversionary historical view, exclusive orthodox thought, more emphasis on morality than on literature, and “be sage within” being more valued than “be kingly without”, etc.. “Confucian Orthodoxy”, with its profound cultural origin, deserves to be given much more attention to dig out its value that might be beneficial to modern society. On the basis of inheritance and development of Chinese cultural tradition, the theory needs continuous development and innovation to go with the times.

Key words: “Confucian Orthodoxy”; theoretical pertinence; historical evolution; abuses; development