

《人谱》与儒家道德伦理秩序的建构

赵园

(中国社会科学院文学研究所,北京 100732)

[摘要]发生在明代后期的士大夫的“修身运动”,以其思想与方式(尤其方式)深刻地影响于后世,余风至今未泯。本文以明末大儒刘宗周所撰《人谱》为主要分析对象,考察其时儒家之徒的道德实践,探究他们当此危机时刻与修身有关的思想脉络。作为对流行于其时的袁黄《功过格》的反拨,刘宗周的《人谱》意欲申明儒学的原则,校正道德修炼中追求功利的倾向。有关的思想逻辑,却已非近人所能知。

[关键词]《人谱》;功过格;改过;道德伦理秩序

[作者简介]赵园(1945—),女,河南省尉氏县人,中国社会科学院文学研究所研究员,主要从事中国现代文学和明清历史文化研究。

[中图分类号]B248.99 [文献标识码]A [文章编号]1003-7071(2006)01-0042-11 [收稿日期]2005-11-12

刘宗周在其《人谱·自序》中,将撰写《人谱》的缘起归结为对袁黄(了凡)“功过格”的反拨^①。

袁黄,字坤仪,号了凡,是明末士林及“民间社会”中较有影响的人物。其人博学尚奇,凡河洛象纬律吕水利戎政,旁及句股堪舆星命之学,莫不究涉;由《明史·艺文志》可知,著有《皇都水利》、《宝坻劝农书》、《历法新书》、《群书备考》等书。近人孟森《袁了凡斩蛟记考》载:“了凡头巾气极重,应为眉公辈所姗笑。学究者流,相沿用了凡功过格,于是了凡之名,盛传于里塾间,几于无人不知。通人固亦不以为然,朱彝尊《静志居诗话》可证也”^{[1](P75-76)}。刘门高弟黄宗羲却说:“其经济实实可用。书之便是有根底之文,不特作手,自是豪杰而未圣贤者”^{[2](P157)}。上引孟森文也说明万历二十年(1592年)明军赴朝征倭,职方主事袁黄赞画军务,云“实亦有特别之处”^{[3](卷224)}。袁黄其他与政治有关的事迹,见诸《明史》,如《赵用贤传》:“苏、松、嘉、湖诸府,财赋敌天下半,民生坐困。用贤官庶子时,与进士袁黄商榷数十昼夜,条十四事上之。”^{[3](卷229)}凡此,都证明了其人虽被乡人目为“愿人”^②,却决非迂

陋不通时务者,他的“头巾气”或另有表现。王夫之批评其经义说:“经义之有茅鹿门、汤宾尹、袁了凡,皆画地成牢以陷人者”^{[4](P824)}。《明史·陈幼学传》载袁黄“妄批削‘四书’、《书经集注》,名曰《删正》,刊行于时”,后经陈氏“驳正”,“镂板尽毁”^{[3](卷281)}。可知其人生前身后很招致了些争议。

刘宗周门下的张履祥将袁黄与李贽并提,说:“万历以来,袁黄、李贽之说盛行于世。然贽已死刑狱,而黄之子俨复举天启乙丑进士,门生故旧益扬诩之,家藏其书,人习其术,莫知非也。师儒令守请以乡贤祠于学宫,俨奉其状见学使者樊公”,为樊所拒,指为“创立邪说,畔(叛)道背经,学术之蠹贼,名教之罪人”^{[5](卷31)}。但当其时袁黄《功过格》影响之大,也可见一斑^③。

大致与刘宗周撰写《人谱》同一时期,太仓陆世仪、陈瑚二人经历了由奉行到放弃《功过格》的过程。陈瑚《尊道先生陆君行状》记他本人“潜行袁了凡《功过格》”,“其年秋过君(指陆氏——引者注)家,发其篋视之,则君亦行之逾月矣,相视而笑,以为不谋而同心有如此者。然其后两人皆或作或辍,德

①参见姚名达《刘宗周年谱》(商务印书馆1934年版)崇祯七年(1634年),刘宗周《证人小谱》亦自序之,“此书后改名《人谱》,自序亦修改再四,迄乙酉五月,绝食,犹加参订”。

②《四库全书总目提要》子部杂家类存目袁黄《祈嗣真论》:“黄特功过格甚谨,乡里称为愿人。”

③袁黄并非功过格的创制者,其人与功过格的关系,在有效的现身说法及普及推广上。参见[美]包筠雅《功过格——明清社会的道德秩序》(中译本,浙江人民出版社1999年版)。

不加进也。”^[6]陆世仪之子陆允正,言其父“奉行袁了凡《功过格》”,在甲戌、丁丑之间,即明崇祯七年到十年(1634—1637年)^[6]。明崇祯七年,据刘灼(伯绳)所撰年谱,正是刘宗周着手写《人谱》之年。陆世仪的说法略有不同,其《书淮云问答后》说:“至丙子(崇祯九年),友人虞九江兄以了凡《功过格》相约,仪心甚爱之,已而觉其儒释混淆,本末颠倒,揆之义理,多有刺谬,乃创为《格致编》,并约友人圣传盛兄、言夏陈兄为随事精察之学。”^[6](卷6)然而,陆允正却说其父“仿了凡意作《格致编》”。所以,虽不能知晓在陆氏由奉行功过格到“创为《格致编》”的过程中,是否受到《人谱》的直接或间接影响,却可以相信陆、陈的小团体与刘宗周及其门下士的努力,在相近的方向上,即经由试验寻求修身的有效途径^①。

稍后于此,远在北方的孙奇逢,也对《功过格》表示警戒。赵御众、汤斌等编写《孙夏峰先生年谱》卷下记载,清康熙八年(1669年),孙奇逢答李松友问学,曰:“札中不见功而独见过,依中庸而唯恐下达,此段用心之密,即慎独诚意之学,与今之所奉功过格者,相去不啻天壤矣。”同札还说:“回思当日逐事逐念考察,祇属入门阶级,操修坚苦耳,以之拔本塞源,尚须理会头脑。”^[7]与刘宗周所言:“凡论学须识得大头脑所在,苟能用力于根源之地,遇私意起时自然会觉,觉时自然会改,不要将精神专困在改过上,流而为正助之病”^[8](P414),亦不谋之合^②。此时的儒家之徒,颇有经历了类似过程者。李颺记李逸史其人,“朔望焚香矢神,自记功过”,“及晤余谈学,不觉爽然自失,深悟从前逐日笔记为义袭”,“睹余所著《学髓》,直指本体,喜跃如狂,自谓旷若发覆。自是凝神内照,敦本澄源”^[9](卷20)。

据此却不足以证明消长。《人谱》之后,诸种省身记录,仍兼记善、过,可证刘氏的辨析并未成为士人共识。由义理的方面对《功过格》保有警戒,在理学语境中,本应顺理成章。事实却是,其时的士人奉行此“格”者大有人在。明末,黄淳耀对《感应篇》的功用有积极评价,他说:“六经四子之书,言感应者非一,但未尝以某事系某应耳”,《感应篇》“奖善化恶,足以辅翼儒教所不逮”^[10](卷1)。清初,陆陇其则

说:“宋之季也,而《感应篇》出焉。明之季也,而《功过格》出焉——是皆仁人君子居下位不得已而救世之作也。”^[11](卷1)还说:“君子衡理不衡数,而其教人,未尝不兼言祸福也”,对“天下之中人”,须以祸福“引”之、“惧”之^[11](卷8)。由陆氏此篇可知,其时有据《功过格》而辑《功行录广义》者——风气由明季延伸到了清初;《功过格》则被认为不唯衰世,即盛世亦无不宣。李颺《题王省庵墓碣》记此人曾刊布《迪吉录》^[9](卷21)。魏礼《文学伊君仁庵墓志铭》记伊氏训子孙:“随示祖传《功过格》一册,俾世世行勿替。”^[12](卷14)曾师从孙奇逢的王馥佑,基于对通俗文化、民间信仰的态度,对包括《功过格》在内的“劝善书”,也由“示劝惩而启愚蒙”的角度肯定其功能^[13](卷9)。儒家之徒将自己成德的努力与施之于大众的为善动员区分开来,适应不同对象而作出调整,于此显示出相当的弹性。但即使严肃的儒者,思路也未必一致。前此王畿有《自讼问答》:“或曰:‘子之自讼,切切以祸福为言,殆为常人立教之权法,圣人之学,无所为而为,恐不专以祸福为警肆也。’予曰:‘然,圣贤之学,根于所性,虽不从祸福起因,而亦未尝外于祸福。’”^[14](卷15),并不认为圣贤之学与施之于常人的教化有何不同——儒者的奉行“功过格”,也就不难解释。这固然可以归因于其时士大夫道德提升的急切,也应当如实地认为,理论的彻底性从来系于少数文化精英的品质。

如黄淳耀、陆陇其、王馥佑者,虽着眼于淑世教人,且也不能不关心有效性。袁黄“功过格”的影响力,确也应由其“转移果报”说中的功利论来解释。这也是最便于世俗社会接受的思路,并不待佛氏的“传染”的。福善祸淫,且最好当世兑现,是小民的一种“现实主义”;佛氏民间势力的造成,即仰赖有了上述世俗愿望。所以,“功过格”不失为通俗化的修身术。追求世俗功德而不拒绝回报,庶民以至俗儒都乐于奉行此种简便易行且立竿见影的技术——俗儒则更以其混同于儒学所谓的“修身”。刘宗周辈一流儒者则不能不警戒于这类足以导致其文化品性丧失的“淆”:不唯出于个人的文化、社会身份自

^①凌锡祺《尊道先生年谱》曰:崇祯六年(1633年)癸酉秋陆氏“行袁了凡功过格”,崇祯九年(1636年)丙子作《格致编》,“盖前此曾行了凡功过格,觉得都是分外故也”(《桴亭先生遗书》)。关于他在这一时期的道德修炼,陆世仪说:“昔丙子、丁丑之间,弟辈初有志学道,亦虑功夫断续,思为形格势禁之法,乃创立考德课业二格,每日所为之事与所读之书,夜必实书于录,互相考核,如是者数年”;又说,张邑翼功过格“言简意尽”,“‘检身’、‘慎言’、‘摄心’三者,虽分三项,其实只‘身心’二字,‘身心’二字,即《大学》工夫也。邑兄所志所行,已自与古人暗合,特未睹其会通处耳。弟辈丙丁之前,亦与言夏、虞九奉行功过,继乃觉其渗漏,因改为‘格致编’,工夫一归《大学》。”(《论学酬答》卷四《答玉峰张邑翼马殿闻陈天侯书》,小石山房丛书)由此可知,其时尚有张氏的功过格,以及张、马、陈的实践其功过格的小团体。

^②据《明儒学案·蕺山学案》(中华书局1985年版)刘氏曾对张玮(二无)说,不但要知“损”“益”,更“要识乾元,不识乾元,则心无主宰”,不能“直达本原”。刘氏语见《刘子全书》卷十三《会录》,道光甲申刻本。

觉,更出于学派立场与学派意识。至于流行的功过格将善恶量化,在刘氏看来,更属违反理学常识的幼稚浅见——“理”何尝有“大小多寡”^①?

黄宗羲将刘宗周《人谱》之作,叙述为对于《功过格》“有意为善”的反拨。例如,其《子刘子行状》卷下曰:“袁了凡《功过册》盛行,因而有仿为《迁改格》者,善与过对举。先生曰:‘此意最害道。有过,非过也,过而不改,是谓过矣;有善,非善也,有意为善,亦过也。此处路头不清,未有不入于邪者。’作《人谱》。”^{[15](P255)}^②比较《初本证人小谱序》与《人谱自序》,可知有关的思路是渐次清晰的。由收入《刘子全书》的《学戒四箴·气箴》也可知,刘氏课诸生,也曾责其兼记善、过,曰:“善则相长,过则相规。值月轮掌,美恶必书于册”^{[16](卷23)}。亦可证《人谱》中有关思想的生成,经历了一个过程。

刘宗周与其门下以及刘门弟子间,议论不无异同,在以下话题上,却极其一致。刘宗周《治念说》:“为善而取辨于动念之间,则已入于伪,何善果为?”^{[17](卷8)}“吾辈时常动一善念,细思之,总多此念。有此念,便有比偶;有比偶,便有贞胜。”^{[17](卷10)}陈确说:“学者读《西铭》,以为吾儒之量尽于‘民胞物与’一言,不知以有意为之,即与自私自利同归。”^{[18](P564)}张履祥也说:“欲使善出于己,便是计功谋利之心,总缘有我,无我则廓然而大公矣。”还说:“虽行道救时,有必出于己之意,此为骄吝,亦为计功谋利,已足乱天下矣。”^{[5](卷25)}儒学原有“为人”、“为己”之区分,上述云云,本来应当是其时儒者的共识——尽管事实未见得如此。陆世仪所说以《功过格》“揆之义理,多有刺谬”,即应基于上述认识。关中李颀也以为“有意为善,虽善亦私,此前人见道语”^{[9](卷18)}。还说:“为善不密,多由名誉起见,故为名誉而为善,是有为而为也。有为而为,纵善盖天下,可法可传,闻望隆重,声称洋溢,举世之所羨,正神明之所瞋也。”^{[9](卷29)}严于内省的儒者追究于念虑之微,此种辨析,正所以彰显他们的人性洞察力^③。

弟子比之其师,往往思想有时更趋犀利。刘宗周说:“了凡之意,本是积功累行,要求功名得功名,

求子女得子女”,“率天下而归于嗜利邀福之所”^{[17](卷19)}。黄宗羲径说:“自袁了凡功过格行,有志之士,或仿而行之,然不胜其计功之念,行一好事,便欲与鬼神交手为市,此富贵福泽之所盘结,与吾心有何干涉!”^{[19](P266)}

当其时,山东张尔岐对《功过格》的批评更为激烈,其批评也指向《功过格》的功利性质。《袁氏立命说辨》曰:“予读袁氏《立命说》而心非之。曰:立命诚是也,不曰夭寿,不贰修身,以俟之乎?乃璩璩责效如此!近日其说大行,上自朝绅,下及士庶,尊信奉行,所在皆然。予大惧其陷溺人心,贼害儒道,不举‘六经’、《语》、《孟》,先圣微言尽废之不止,于是为数言以告吾党。曰:此异端邪说也。文士之公为异端者,自昔有之。近代则李贽、袁黄为最著。李之书,好为激论,轻雋者多好之。既为当时朝论所斥,人颇觉其非是。至袁氏《立命说》,则取二氏因果报应之言,以附吾儒‘惠迪吉,从逆凶’,‘积善余庆,积不善余殃’之旨,好诞者,乐言之;急富贵、嗜功利者,更乐言之。递相煽诱,附益流通,莫知其大悖于先圣而阴为之害也。夫大禹、孔子所言,盖以理势之自然者为天,非以纪功录过、铢铢而较者为天也。盖言天之可畏,非谓天之可邀也。”^{[20](P44-45)}以下设为问答,务求分析透辟。

在那时的世风、士风批评中,“市”(交易行为)的含义不但是十足负面的,且作为修辞有其严重性。黄宗羲说奉行《功过格》者“与鬼神交手为市”,张尔岐也说袁黄“与天地鬼神为市”,这是切中要害的批评。

笔者尚无线索可以证明上述不同地域的论者间是否相通消息。王夫之谈到刘宗周的《人谱》时说,该《人谱》“用以破袁黄功过格之妖妄。但提一‘人’字,如何敢于此字外谋利害生死!如先生者,亦止求像一人模样耳。黄本猥下之鄙夫,所谓功者,俗髡、村道士诱三家村人之猥说。如惜字纸固未尝不是,然成何等善,便欲以此责富贵之报于天,非欺天乎!”但王氏对《人谱》仍不尽佩服,以为“先生所集,犹有未愜处。人之为人,原不可限量。善学先生者,止一‘人’字足矣。”^{[21](P628)}

①刘宗周在致秦弘祐一札中,即说“百善、五十善,书之无消煞处”,“至于过之分数亦属穿凿,理无大小多寡故也。”(《与履思九》,《刘子全书》卷十九)

②刘宗周在致秦弘祐的书札中,针对秦氏的《迁改格》说:“有善,非善也;有意为善,亦过也。此处路头不清,未有不入于邪者。”“纪过则无善可称”,“愚意但欲以改过为善”(《与履思九》,《刘子全书》卷十九)。在《人谱·自序》中,刘宗周说有感于《功过格》功利惑人之甚,以《纪过格》终篇,“言过不言功,以远利也。”

③李贽却另有见识。年谱记其人与温益修对话,温氏说:“少时曾有《日记》,或谓有心则私,遂止。”李氏曰:“此姚江禅障也,谓人有心为人欲,不可;有心为天理,亦不可。则孔门见善如不及,好仁恶不仁,皆非与?”(《李贽年谱》,中华书局1988年版,第103页)

将上述言论搜集排列在一处,似像是其时有过一个针对袁氏《功过格》的批判运动,言论者互有应和,颇为默契。“运动”或未必然,但发生过相互影响,并造成儒学圈中的小舆论,亦是可能的,这由陆世仪、陈瑚前后态度的变化,即可推知。上述批评与其时的“异端论”及其他儒学内部的批评,均令人可感易代之际以捍卫儒学的纯洁性为职志的儒者中的紧张性。

王阳明说:“心之本体原无一物,一向着意去好善恶,便又多了这分意思,便不是廓然大公”^{[22](卷1, P34)}。王艮则说:“天理者,天然自有之理也。才欲安排如何,便是人欲。”“凡涉人为,皆是作伪”。王艮则还说:“才着意便是私心”^{[23](卷1)}。不着意,不犯手,或者更是一种心理能力。这里有极敏感的界限。人性洞察到了隐微处,才会有上述辨析。本文所论的时期,张履祥说:“百般病症,都从‘安排’二字生出”^{[5](卷3)}。陆世仪也说:“道学不可著意,著意便是有所为而为。”^{[24](卷1)}还说:“为善之心,有一毫讨好的意思,便是不诚。”^{[24](卷6)}张尔岐曰:“有所为而为善,便是不诚。不诚便是不善”^{[25](P392)}。刘宗周的诸多门下生徒中,黄宗羲并未以修身名世,他也说:“吾辈时常动一善念,细揣之,终是多这念。有这念便有比偶,有为我便有人,有中立比偶生焉,有比偶便有贞胜。”^{[15](P155)}《明史·黄道周传》记,黄氏与崇祯在朝堂争论,崇祯即引“凡无所为而为者,谓之天理;有所为而为者,谓之人欲”^{[3](卷255)}来质问黄道周——理学话头出诸人主之口,可见传播之广。

关于《人谱》、《人谱类记》,清四库馆臣说:“是书乃其主戴山书院时所述以授生徒者也”,又曰是书“主于启迪初学,故词多平实浅显。兼为下愚劝诫,故或参以福善祸淫之说。然偶一及之,与袁黄‘功过格’立命之学终不同也。或以芜杂病之,则不知宗周此书本为中人以下立教,失其著作之本旨矣。”^{[26](子部儒家类)}包筠雅却以为“刘宗周是为自己这样的人,即士人和官员而写的”^{[27](P145)}。但包筠雅也以为“刘宗周并没有和功过格技巧彻底决裂——保持部分功过格是他自我修养方式的一个方面”^{[27](P135)}。王汎森更说刘宗周《人谱》、陆世仪《志学录》以及陈瑚《圣学入门书》等,“用今日的眼光看来,其实都在功过格典范的笼罩之下,只不过是把其中涉及果报及现实功利的因素加以廓除而

已”^[28]。

当历史情境改换,明亡之际士大夫的危机感失去了尖锐性,那种道德修炼的技术性手段却历久弥新地流传下来,刘宗周等人对《功过格》纠谬时所表述的精致的思想,却难免为人所冷落。如上述不着意、不犯手之类,决非“中人以下”所能知,四库馆臣也未必没有误解。倘若将时间段更放长一点,这一点即可以看得更清楚了——功过格及其变体至今仍被人奉行,《人谱》中的纠谬之论则早已不为后人所知,唯有潜于学问。

《人谱》的正篇“人极图”、“人极图说”,续篇“证人要旨”,均系宗旨所在。其由“太极”而“人极”、“人道”,所重在“道”,非止于技术性的“纪过”;即使论及具体操作,亦在落实其“慎独”之旨。但《人谱》的为时所重,却又确实在其“技术性”的方面——这是由那时儒者的内化度外需求所决定的。

《人谱》续编三《纪过格》中有一整套有关具体操作的设计,题为“讼过法(即静坐法)”：“一炷香,一盂水,置之净几,布一蒲团座于下,方会平旦以后,一躬就坐,交趺齐手,屏息正容。正俨威间,鉴临有赫,呈我宿疾,炳如也。乃进而教之曰:尔固俨然人耳,一朝跌足,乃兽乃禽,种种堕落,嗟何及矣。应曰:唯唯。复出十目十手,共指共视,皆作如是言。应曰:唯唯。于是方寸兀兀,痛汗微星,赤光发颊,若身亲三木者。已乃跃然而奋,曰:是予之罪也夫。则又教之曰:莫得姑且供认。又应曰:否否。顷之,一线清明之气徐徐来,若向太虚然,此心便与太虚同体。乃知从前都是妄缘,妄则非真。一真自若,湛湛澄澄,迎之无来,随之无去,却是本来真面目也。此时正好与之葆任,忽有一尘起,辄吹落。又葆任一回,忽有一尘起,辄吹落。如此数番,勿忘勿助,勿问效验如何。一霍间,整身而起,闭阖终日。”他在别处描述类似此种体验,曰:“湛然寂静中,常见诸缘就摄,诸事就理,虽簿书鞅掌,金革倥偬,一齐俱了,此静中真消息。”^{[17](卷10)}

这无疑是一种相当完整的仪式行为设计。《功过格》与《人谱》在将造人过程技术化的一点上取向一致,也合乎当时士人的普遍期待——寻求可实施性,具体与精确(如《人谱》对动作的精密设计),可诉诸量化的检验(包括自查)程序^①。理学发生前似不曾有过这样规模的人对于自身的加工制作。却也

^①刘宗周曾师从许孚远。《明儒学案·师说》曰:许孚远“尝深夜与门人子弟辈翳然静坐,辄追诉平生酒色财气、分数消长以自证”。尽管许孚远的修身方式决非新创,仍然可以视为《人谱》之作的师门渊源。

正是在“技术性”的层面,精英与俗众间的界限模糊不清了。

刘氏自述的“讼过”中的精神体验,极富宗教意味。列名刘门《弟子籍》的金铉,有类似的经验描述,甚至亦有“汗浸背脊间”云云^{[29](卷1)}。其间如有神启,属于异常状态。但金铉乃学佛者,同篇即说:“真体既呈,觉前日之营营皆妄;妄心既歇,觉当下之泼泼皆真。乃知《楞严》所言,本自精妙,岂可以佛氏故疵之。”^①

上述“仪式行为”为“近禅”,是《人谱》最易受质疑之处。刘氏于《讼过法(即静坐法)》后注曰:“或咎予此说近禅者,予已废之矣。既而思之曰:此静坐法也。静坐非学乎?程子每见人静坐,即叹其善学。后人又曰:不是教人坐禅入定,盖借以补小学一段求放心工夫。旨哉言乎!然则静坐岂一无事。近高忠宪有静坐说二通,其一是撒手悬崖伎俩,其一是小心着地伎俩,而公终以后说为正。”(按:高忠宪即高攀龙)刘氏在其他处,还一再论及“静坐”^②,但于此,仍不无游移。据刘灼《刘子年谱录遗》,“《人谱》六事工课,一曰‘凜闲居’,原文为‘主静坐’,先生以为落偏,乃改今文。”

王学中人,对静坐本看法不一。罗洪先主静坐,王畿却说:“吾人未尝废静坐,若必借此为了手,未免等待,非究竟法。”“独修独行,如方外人则可。大修行人于尘劳烦恼中作道场。”^{[14](卷1)}王阳明晚年对“静坐”亦有保留,曰:“人须在事上磨炼做功夫,乃有益。若只好静,遇事便乱,终无长进。那静时工夫,亦差似收敛,而实放溺也。”^{[22](卷2)}与刘宗周大致同时,王夫之说:“与其专言静也,无宁言动。”“故天下之不能动者,未有能静者也。”^{[30](卷346)}稍后的颜元对宋儒式的静坐,更持激烈批评态度。刘宗周所说静坐,由他本人体验中来。刘灼所撰年谱天启七年(1627年),记刘氏“自春徂夏,无事率终日静坐,有事则随感而应。每事过,自审此中不作将迎否?不作将迎而独体渊然自如否?盖自是专归涵养一路

矣”。陆世仪也说“静坐中意味最长”^{[24](卷1)}。

以“日”为实行道德修炼的基本时间单位,强调逐日修省并逐日记录,源自曾子的“吾日三省”。据说刘氏有日记,且几十年“完备无缺”^{[31](卷40)},可惜已不能读到。明清之际的士人以日记(包括“日谱”、“自监录”等)省过,学人言之已详,在此仅补录以下例子。

张尔岐《〈日记〉序》:“予少感子野之言,而为余影注,以他故废。至二十三岁始得日记之说,盖有合焉,乃效而为之。其法年自为卷,篇题之月,月缀之日,凡有所举,罔不注之。”^{[32](卷74)}江右易堂的李腾蛟撰有《日录小引》,亦言“课事之余,因录以记过耳”^{[33](卷2)}。而宋之盛也有令门生以《日录》为已记过的做法。其时,公认的浪子曾晞(庭闻),竟也以日记自考,这些足可证明时尚的移人之力。此处,尚有责他人日录已过以便于省改者。宋惕《答谢秋水书》:“今岁舌耕,本里有二生来此同学,惕各令其记日录,随所见惕过便书,朔望取览,得借以惩改,殊有益也。”^{[34](卷下)}李腾蛟也曾经采取过类似的做法。据其《影纠录序》,他叙述其与门下相互“影纠”,曰:“‘影纠’者何?所以彰善而纠过也。先‘纠’而后‘彰’者何?以诸生动而得过,故先书过;且先生自揣多过举,书先生不得不先书过也。”“呜呼!一堂之上,记言记动,执笔者据事直书而不少为吾宽假,则赏罚未行而已凜然一堂春秋矣,可不畏所书哉!”^{[33](卷1)}

从事此种道德修炼者,以将过恶公之于众,作为省改的必要条件。《证人社约》就有“招揭肺肝于大庭”云云^{[17](卷13)}。故“改过”不止于个人修为,而是一项与同志者“共”的事业。王汎森《日谱与明末清初思想家——以颜李学派为主的讨论》一文,对明末清初簿记性质的日记的大量出现及其功能有精彩的分析。王氏发现“今人认为最私密的日记,在当时竟是类似学报、论文抽印本、讲义,甚至是函授教

①儒者自述其悟道时的状态,都强调有关经验的异常性质。徐榭所撰王艮《别传》:“一夜,梦天坠压,万姓惊号,奋身以手支天而起,见日月星辰,烦乱次第,整顿如初,民相欢呼拜谢。觉则汗淋漓席,起坐,顿觉万物一体……”(《王心斋先生遗集》卷四;卷三《年谱》亦记此事)。《明儒学案》卷十七记聂豹“狱中闲久静极,忽见此心真体,光明莹彻,万物皆备”。高攀龙的有关自述,则曰“一念缠绵,斩然遂绝。忽如百斤担子,顿尔落地。又如电光一闪,透体通明,遂与大化融合无际,更无天人内外之隔……”(《明儒学案》卷五十八)黄宗羲即以高攀龙“旅店之悟”为“禅门路径”(《明儒学案》卷六十二)。陈确辨《大学》,亦以朱子《大学》补传“一旦豁然”为近于禅(《答格致诚正问》^{[18](卷360)})。李贽所描述的悟道过程及心灵状态,更近于禅悟(如《二曲集》卷十六《答张澹庵》所谓:“久之自虚室生白,天趣流露,彻首彻尾,涣然莹然,性如朗月,心若澄水,身体轻松,浑是虚灵”云云)。李氏还说:“静默返照,要在性灵澄彻。性灵果彻,寐犹不寐,昼夜昭莹如大圆镜。”“须敛而又敛,如哑如痴,精神凝聚,斯气象凝穆,凝凝凝。”(《二曲集》卷十六《答张伯钦》)陆世仪也一再描述其一旦悟道时的状态。如说其时“人境俱绝,忽觉得天心一点,独与吾心炯然相照”,说其时“胸臆之间如撒(疑为撒之误)墙壁,天地间更有甚妙处乐处”;他还以“忽地望见家乡”喻此境界。所述之境,也近于宗教体验(《思辨录辑要》卷三)。

②刘氏有《静坐说》,阐发“主静”宗旨(《刘子全书》卷八)。《明儒学案·戴山学案》录《会语》:“静坐是养气工夫,可以变化气质。”“静中养出端倪,端倪即意,即独,即天。”

材的东西”^①。儒者以为“私”即恶；人的光明正大，在于“无可告人”。黄淳耀《自监录》小引所引司马光语：“吾无过人者，但平生所为，未尝有不可对人言者耳。”^[35]。张履祥说：“人各有至暗之处，不与人见者，所谓隐微也。此处可使人见，方为光明。”^{[5](卷39)}李塨则说：“所行几微不能告人，即不顾言；言有纤悉回护，即不顾行”^{[36](P6)}。以《日记》正己(自审)、正人(传观、相质、互规)，则为了祛除此“私”。

至于书写这一动作，也决不可或缺。刘宗周课子弟，“晨起书纪过册，书昨日所读何书，所行何事，所犯何过，一一登之无漏。”^{[17](卷25)}刘氏批评《功过格》之量化。其实在奉行着，“善”“过”所以能书之于册，即在其非但具体而且成其为单元，如近人的以“件”、“项”计数“好人好事”；至于以书写为奖惩，也应因了与对于《春秋》相似的信念。因而书写在上述修身活动中，作为自我监察、相互纠察的手段，具有程序的重要性。

陆世仪谈到其日记以自考的具体操作：“予自丁丑记‘考德录’，即日书敬不敬于册，以考验进退。卯辰间以所考犹疏，乃更为一法，大约一日之中，以十分为率，敬一则怠九，怠一则敬九，时刻点检，颇少渗漏。”^{[24](卷2)}据《四库全书总目提要》，陈瑚所撰《圣学入门书》，“其用功之要曰‘日省敬怠’，‘日省善过’，未附日程格式于后。每日为空格，以四格记晨起、午前、午后、灯下。以二格总记敬、怠、善、过。又有半月总结之法。盖即仿袁黄‘功过格’意。唯不言果报，稍异乎有为而为。然科条密于秋荼，非万缘俱谢，静坐观心，不能时时刻刻操管缮录也。”^{[26](子部儒家类存目)}如此自考，确也难免苛细不近人情^②。由此看来，《人谱》“纪过”之法，大致无异于

时式；而以符号纪过，与其所批评的以“分数”纪过，在近人看来，不过五十步望百步而已。

无论《功过格》、《人谱》还是上述日记、目录，都有较为强烈的仪式性。此一时期在自考以外的场合，一些儒者也表现出对于仪式行为的热中。这在有关儒学团体社集的文字中，随处可见此类记述。清初，颜元、李塨对仪式行为的耽嗜，可谓显例。江右宋惕说：“任诞者流争言礼意，而乌狗其仪文，不知仪文废矣，意将安托！”^{[34](卷下)}在经学复兴的大背景中，经典考辨与仪式热情，取向互异而又相成。儒者在道德实践中发展起来的仪式兴趣，不妨置诸儒、释之争的背景上看取。功夫不密，被儒家之徒视为缺陷，以为不利于与佛家的争夺；而仪式化、可操作性，又显然有得诸佛门的启示。至于互规被认为的必要性，与明代中叶后兴起的党社运动，也不无关系；士群体的存在被强调，“群”已作为推动个体达成道德目标的先决条件。

据说颜元晚年“进修益刻厉不懈”^{[37](P117)}。在刘宗周这样的儒者，其修炼确以“刻厉”为特征（也令人联想到宗教修行）。他说“讼过”当如“两造当庭，抵死仇对”；同篇写那种对于自己的不依不饶，曰：“如一事有过，直勤到事前之心果是如何？一念有过，直勤到念后之事更当何如？如此反复推勘，讨个分晓”最能刻画他本人的神情。刘门弟子中，在这一点上似以祝渊（开美）最得其真传。祝渊《自警》曰：“初犯者，跪香一尺；再犯者，跪香二尺；三犯者，跪香三尺。”“有犯必书某月某日以某过跪香一次。”^{[38](卷4)}正可以“刻厉”形容^③。祝氏之友陈确虽不至如此，却也赞成“吾辈学问，须实从刀山剑门过，方有用”一类说法^{[18](P112)}，气象应相去不远。或许可以说，刘门弟子中，对《人谱》最看重的，固属陈

①王文载（台湾）中央研究院历史语言研究所集刊，第十九本第二分，1998。明末清初的日记，功用因人而异。孙奇逢《日谱》兼记日常酬酢，自录诗文，较似于近人日记。魏禧说，“《日录》是吾积理之书”（《与诸子世杰论文书》，《魏叔子文集》卷六，道光二十五年刊本）。张履祥序陆陇其《三鱼堂日记》，说：“是记所录，凡舟车之所历，耳目之所构，日星之运，江河之流，时政之得失，民生之利病，罔不留意。而又或求诸书卷，或反诸心身，或取诸友朋之议论”。前此丁元荐《西山日记》之“日记”，亦札记、笔记，不过逐日书写而已。李塨书王源《省身录》曰：“日记考察有三，心之存密否，身之视听言动中礼否，时觉其进否，一也。礼乐兵农、射御书数之学，或诸艺，或抵一艺，月考年计有加否，二也。身心就范，学问不懈，则天理日有所悟，人情日有所照，经济之术，日有所阅历，果变动日新乎？抑仍旧乎？将灰闻不灵乎？此甚可以验吾学之消长，三也。”^{[36](P98-99)}日省内容也不限于德行。顾炎武《日知录》的“日知”，则是一种学术方式。札记一体用于知识积累，由来已久。逐日检点身心，与逐日笔录知识追求之所得，本不相妨，李颀却不以顾氏的“日知”为然，说：“友人以‘日知’为学者，每日凡有见闻，必随手札记，考据颇称精详。余尝谓之‘日知’者，无不知也，当务之为急。……若舍却自己身心切务，不先求知，而唯致察于名物训诂之末，岂所谓急先务乎？假令考尽古今名物，辨尽古今疑误，究于自己身心有何干涉？诚欲‘日知’，须日知乎内外本末之分，先内而后外，由本以及末，则得矣。”^{[9](卷40)}该挑剔者，也宜于置诸其时“日省”氛围中，才更能了解。

②黄绾曾“终日不食，罚跪自击，无所不至。又以册刻‘天理’、‘人欲’四字，分两行。发一念由天理，以红笔点之；发一念由人欲，以黑笔点之。至十日一数之，以视红黑多寡为工程。又以绳系手臂；又为木牌，书当戒之言，藏袖中，常检之以自警”（《明道编》卷二，中华书局1959年版）。颜元所用方法与之相似（《颜习斋先生年谱》卷下记其55岁时订常仪常功）。

③《自警》外编卷下吴蕃昌《开美祝子遗事》：“祝子奉身甚严，其所作自警语中诸戒，偶有一犯，即入私室闭户长跪，竟日不起，至流涕自挝，家人传以为怪。”张履祥记祝渊曰：“有犯辄长跪自责，书于室，曰‘某月某日以某过跪一次’”，感叹其人“自讼之严如此”^{[5](卷32)}。

确,而省过最力者,无过祝渊。儒者自待之苛,之无情,尤见之于这种场合。严于修身的儒者,往往追究及于一念之微。刘氏说:“近看孙淇澳书,觉更严密,谓自幼至老,无一事不合于义,方养得浩然之气;苟有不慊,则馁矣。”^{[11](卷13)} 设若真有人“无一事不合于义”,该是何等样人^①? 其时豪杰自命者,也有人不屑于此。江右彭士望对“终日书过,终年救过”就不以为然(按甘健斋即甘京),说儒者之造就,“若徒日日记过、时时逐事,终身在悔吝补救中过日,将来作何归宿”^{[39](卷1)}!

实则如上文所引,刘宗周本人也说过,“凡论学须识得大头脑所在”,不主张“将精神专困在改过上”。但王夫之的如下意思,却未见刘氏道。对于“后之学者”专事“慎独”,一味地“遏”,王夫之大不以为然,在他看来,这样的“损”、“遏”有伤生机^{[21](卷12)}。他说:“闻善则迁,见过则改,损道也,而非益不能。”^{[21](卷14)} 还说:“‘君子之过,如日月之食’,更新而趋时尔。以向者之过为悔,于是而有迁就补缀之术,将终身而仅给一过也。”^{[21](卷16)}——关心在修行者精神意气的斫丧。可知其人必不取《功过格》,亦不取《人谱》。他所说《人谱》“犹有未惬意处”,由此可得部分解释。

《刘子全书抄述》引恽日初书札中语,有“先师为明季二大儒之一,顾自《人谱》外,海内竟不知先生有何著述”云云,意虽在感慨“圣学一线,山阴遗绪”之将坠,亦可令人想见《人谱》当日之影响。

关于《人谱》的影响,可以北方儒者为例。李塍《讼过则例》:“塍少受家学,及长,益以先生长者之训,颇不敢自暴弃,然每愧日省不勤,愆过滋多。一日播王五公先生秘囊中,见刘念台纪过格,条分缕析,刺血惊心,似专为愚贲而发者”。他所说的王五公即王馥佑,撰《通俗劝善书跋》,建议将“刘念台先生《人谱》一编弁之于首,使读书有识人习诵,兴起理学,令人心风俗粹然一出于正”^{[13](卷16)}。以《人谱》“弁”《通俗劝善书》之“首”,决非刘氏所乐见;也证明了其时实践的儒者,未必关心刘宗周所作区分。

一时大儒门下,未有关于师说议论纷纭、分歧深刻如刘门者。但对《人谱》这一份思想、学术遗产,刘门弟子之间好像无太大分歧。董场《刘子全书抄

述》说,“先师之学,备在全书,而其规程,形于《人谱》”,即以《人谱》置诸《刘子全书》首卷。邵廷采记董氏“作《记日书》念过,与《人谱》一编表里”^{[40](P177)}。陈确对《人谱》似尤为服膺,其人《与戴一瞻书》说:“吾辈功夫只须谨奉先生《人谱》,刻刻检点,不轻自恕,方有长进。舍此,别无学问之可言矣。”^{[18](P106)} 另在《送周子和归山阴序》中谈到《人谱》时也说:“此确所欲从事而未能者。凡学人治疾之方,悉备于此,愿与我子和共之。子和试服膺此书,将备百行而跻圣人之域,陶息间事耳。”^{[18](P238)} 陈氏之于其师,所得首在《人谱》,或也只在《人谱》。但有此一得,也就足称“高弟子”。

与陈确学术取向不同的张履祥则与志同者对《人谱》非但奉行,且自觉承担了传播推广的责任。据年谱,明崇祯十七年(1644年),张氏受学于刘宗周,归来自谓有得,以《人谱》、《证人社约》等书示门人^{[5](附录)}。张氏曾作《日省录》训门人,时在清顺治十年(1653年)。同年,他向吴蕃昌索《人谱》时说,“诸友往还,见者无不相求”^{[5](卷3)}。到清顺治十七年(1660年),他犹向侪辈分发《人谱》。张履祥的思路,他自己说得很明白:“袁黄《功过格》,竟为近世士人之圣书。故欲假《人谱》之论以药石之,可省几许唇舌。”^{[5](卷5)} 与张氏气味较近的吴蕃昌也说,“今有顾而问我蓬藿之中,则以先人遗集、先师《人谱》赠之,顾未尝他及一言也”^{[41](卷1)}。

奉行、推广《人谱》的,还有刘氏弟子之弟子、弟子的子弟。《陈乾初先生年谱》记清顺治六年(1651年)八月,陈确侄邀集同志者八人“为省过之社,大要本诸证人修身立行之法,为之簿录戒约,相与砥砺廉隅。先生(即陈确)自泥桥至黄山,与诸子欢相晤,为《省过录序》。”^{[18](P840)} 陈确《寄刘伯绳书》中也说到其地后辈“近于龙山集同志一二十人,各奉先生《人谱》为省改之学”^{[18](P615)}。曾负笈从学于董场的邵廷采,说自己“初读《传习录》无所得,既读刘宗周《人谱》,曰:‘吾知王氏学所始事矣。’”^{[40](P544)} 即使难以准确估计,也仍然可以相信,《人谱》在清初的传播,与刘门弟子有相当大的关系。

但诸弟子间也仍不无异同。陈确曾引恽日初语:“吾辈检身之功,唯当奉刘先生《人谱》。其讲改过之学,可谓极详。舍此,又何学之讲乎?”^{[18](P233)} 在与恽氏书札中也提到恽氏“临别又教以从先生

^①颜元说:“一日十二时,但有一刻一分不纯天理,便非日至矣。一月三十日三百六十时中,但有一刻一分不纯天理,便不得谓之月至矣。”^{[50](P188)} (按此为释《论语》:“子曰:回也其心三月不违仁章”)倘如颜、李,自考、互规必至于“几微”、“纤悉”不遗,生存已无余裕,哪里还会有颜氏所激赏的豪杰气象?

《人谱》”，并说：“先生《人谱》所戒，本未尝烦，由学者观之，觉得太繁耳。”^{[18](P125)} 黄宗羲《答恽仲昇论子刘子节要书》却正是对恽氏《子刘子节要》的不能予《人谱》以适当位置，说：“《人谱》一书，专为改过而作，其下手功夫，皆有途辙可循；今《节要》、《改过》门无一语及之，视之与寻常语录泛言不异，则亦未见所节之要也。”^{[19](P216)}

《人谱》始作于明崇祯七年（1634年），即举证人社的三年后；改订于刘氏去世之年（清顺治二年即1645年）。在此期间，有足够多的刺激，让刘氏得以重温他在证人社会讲中的激情^①，并经由不同场合的申述，使贯彻于《人谱》中的思想最终生成^②。

刘宗周一再致慨于“世教不明，人心渐灭”^{[17](卷20)}。当明天启五年（1625年）阉党“大兴钩党之狱”，他在讲学中就“痛言世道之祸，酿于人心”。明崇祯十六年（1643年），他与太守于颖谈城守时仍坚持“第一义”为“治心”，“心不动，则脚跟不动；一人之心不动，则千万人之心皆兀然安于磐石矣”^{[42](P572)}。甲申（1644年）四月，刘氏在浙，曾警告当道：“古人云：率兽食人。如今已不少。所以要借重公祖父母留些生意，使越中有个人种。如今到处开门延寇，满城之中，都丧了人气矣！”语意沉痛，据当时的记录，“一座闻之悚然”^{[17](卷13)}。同年，他遗书抚军，请发兵勤王，说的依然是“今天下人心死矣”！由南京废然而返后，刘氏对祝渊说，自己见近来顶进贤冠者，“多犯鬼气，不久皆当人鬼道，吾辈如何索做一日人也”^{[42](P578)}？凡此，都可用以解释刘宗周何以将《人谱》的完成，作为他最后的事业。

“做人”的迫切性，正是在时代危机关头被感觉到的。“证人”则被刘氏作为了对危机的直接回应，尽管这思路显得玄奥，涉及的是功利论者那里不能见功效于目前的不急之务。“存人道”这一目标，较之“存社稷”，在刘氏及其同志那里，无疑有更根本的性质，更切于儒者的终极关怀。关心长期效应，关注根本，即“危机”也不失儒者本色，或者说正因危机而更见本色，这才是刘宗周之为刘宗周的所在。

同时互不相谋的儒者，在此题目上也有思路的交接。孙奇逢说：“仆尝谓世界之坏，人心为之也。试观今日之世界，不必问今日之人心；观今日之人心，固应有今日之世界耳。”^{[43](卷2)} 他的友人鹿善继

则说：“人之不古，唯其不人也。人而不为古何憾，人而不为人，可不深长思哉！”^{[44](卷8)} 金铉撰有《人道危微解》，缘所谓“虞廷十六言”，说人之为人，人道之所以立。另在《观上斋纪程》中说：“天之生人，即以万物万理备于其身；圣贤教人，即以天下国家责于其身。然则吾所固有者至大而不可御也，人特自小之耳。‘六经’、诸子，不过唤醒人以至大之理也。”金声曾由“学为人”，说讲学的意义所在，曰：“学者，学为人也，人与人相与研究所以为人之道也。”为达此目标，“讲学之功岂特如饥之求食、寒之求衣、困囿之求出焉而已者乎？”^{[45](卷6)} 陆世仪也自说其“丙子冬间有志斯道时，只是发念要做一个人，字字句句要依‘四书’做”^{[24](卷1)}。彭士望引陆象山语说：“我虽不识一字，亦须堂堂还我个人。”^{[39](卷6)} 山右傅山为傅氏撰史（《傅史》），写到宋代傅庆等人，借题发挥说其人“皆知有宋，则皆知有中国者也；皆知有中国，则皆可以为人”，否则即“不得为人”^{[46](P780-781)}。甚至节操有玷的钱谦益，也慷慨激昂地指“不忠不孝”者为不可以为人^{[47](P277-278)}。当此际，“人”之一名被赋予了何等严重的意味！

顾炎武序朱明德《广宋遗民录》，为阐发自己的思想不惜夸大该书功用，说：“余尝游览于山之东西，河之南北二十余年，而其人益以不似。及问之大江以南，昔时所称魁梧丈夫者，亦且改形换骨，学为不似之人。而朱君乃为此书，以存人类于天下……吾老矣，将以训后之人，冀人道之犹未绝也。”^{[48](P34)} 《日知录》“正始”条如下文字尤被认为警策：“有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰：易姓改号，谓之亡国；仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。”在夷狄之世“存人道”以救天下之亡，被作为幸存儒者的伦理责任。

王夫之在其晚年的文字中，一再以“存人道”、“存人理”、“立人极”为说，以为“以人存道，而道可不亡”，慨叹于“人不可以多得”^{[49](P568-569)}，曰“匡维世教以救君之失，存人理于天下者，非士大夫之责乎”^{[49](P1048)}？《思问录外篇》曰：“人之所以异于禽者，唯志而已矣。不守其志，不充其量，则人何以异于禽哉！”^{[21](P451)} 《俟解》则说：“天地既命我为人，寸心未死，亦必于饥不可得而食、寒不可得而衣者留吾意焉。”^{[21](P488)} 他反复申说“人禽之辩”，人之为

①《年谱》：崇祯四年（1624年）春三月，刘氏率同志者大会于陶石簪祠，“初登讲席，先生首谓学者曰：‘此学不讲久矣！文成指出良知二字，直为后人拔去自暴自弃病根。今日开口第一义，须信我辈人人是个人，人便是圣人之人，圣人人人可做。于此信得及，方是良知眼孔。’”（参见《刘子全书遗编》卷一《证人社语录·第一会》，会录系刘宗周所记）因以“证人”名其社。

②杜维明说，刘宗周在57岁著《人谱》，到66岁著《证学杂解》，“这中间的距离很大”，晚年时再回到《人谱》^{[51](P40)}。

人,人之所以立,与刘宗周生前的论说,正有契合^①。即使面对明清易代,辨“人/禽”与辨“夏/夷”,仍以前者为有更根本的性质。在王氏的有关论说中,夷狄介于人、禽之间(“人/夷狄/禽兽”),“禽兽”则像是“前夷狄”时期,较之夷狄更远离“文明”。人赖于“人禽之别”自我界定,“人的世界”的边界,由此划定。当然,这种“人一禽”二分、“人一夷狄一禽兽”三层次的区分,在界定了“人”的同时,也界定了作为“人”的对极的“禽兽”,表达了人对于非人的生物界的基本态度。《黄书·原极》说:“人不自矜以绝物,则天维裂矣。华夏不自矜以绝夷,则地维裂矣。天地制人以矜,人不能自矜以绝其党,则人维裂矣。”^{[21](P501)}

写作《俟解》时期的王夫之,更着意于诸种细微之辨,以求人的“自矜”。在这种论说中,“人”即“士”,说“人”,即界定“士”,士所以为士。该篇有关“质朴”、“直”、“勤”、“俭”的辨析,无非为揭出似是之非,求人(即士)之所以自树立。即如论“庶民”,曰:“鸡鸣而起,孳孳为利,谓之勤俭传家。庶民之所以为庶民者此也,此之谓禽兽。”在他看来,当面的危机更在于士人将自己混同于“庶民”,于此警戒道:“壁立万仞,止争一线,可弗惧哉!”^{[21](P478-479)}②王夫之对“物质化生存”的轻蔑态度(背后即义利之辨),对仅以生物性需求为满足的生存状态的轻蔑态度,须联系于他对“人”即对“士”的期许来解释。人之有别于禽兽,在其于不可食、不可衣处有所追求。换一种说法,仅以可食、可衣为目的的活动,不足以标志其为“人”。在那个时刻,儒者经验中无所不在的“人禽之辨”,基于他们所察觉的士大夫道德、精神危机的普遍性。王氏说善学《人谱》者,“亦止求像一人模样耳”,置诸其时其世,确也另有一种沉痛在。

义利之辨、人禽之辨与夷夏之辨,在具体的历史语境中相遇,才足以使问题的严重性凸显,成其为更

具有警世意味、可期“振聋发聩”的话题。国亡之余也仍要救人心之亡、救士的精神之亡——与顾炎武所谓“有亡国,有亡天下”接通了思路^③。

有上述危机感,才有上文所说的那种修省——被视为挽狂澜于既倒的努力。要置于明亡前夕的救亡中,明亡之初的道德修复、伦理重建中,才便于解释儒者修身中的紧张性、紧迫感,那种搏战般的激情。

据刘沟所撰年谱(明万历四十年即1612年),刘宗周平生为道义交者,唯周应中、高攀龙、丁元荐、刘永澄、魏大中五人而已。此数人,无不是伟丈夫,气象光明俊伟。刘氏对“人”的想象,必不远于他的个人经验,不宜仅据那些愤激语,而将他所处的时代、他关于所处时代的感受描绘得过于黯淡。

事实是,即使有着人道沦丧的甚深忧惧,作为其时大儒,刘宗周也不曾放弃关于“人”的乐观信念。这一信念或也正因为被迫面对凶险的世情人心,而磨砺得愈加坚硬。刘宗周不以诗文名家,读其文集,却不能不注意到他说及“人”时的诗情。如曰:“有一种说不出的道理,又有一种形容不得的头面,一齐和合在这里。吾强而名之曰‘人’,是甚亲切。”^{[17](卷12)}《明儒学案·戴山学案》录刘氏《来学问答》,其中说道:“人合天地万物以为人……今人以七尺言人,而遗其天地万物皆备之人者,即不知人者也。……证人之意,其在斯乎?”《证学杂解》中则有“以心还心,以聪明还耳目,以恭重还四体,以道德性命还其固然,以上天地下往古来今还宇宙,而吾乃俨然人还其人”等语。稍后,颜元撰《人论》,对于人之为人,也不吝状写形容,如该篇说:“昔者苍颉造字,臣道也,北面而书之。第一画丿,自东北而西南,第二画入,自西北而东南,明乎其横塞宇宙也;其形,象头顶天,两足踏地,明乎其顶天立地也;其音,上下齿对,而舌

①刘宗周所拟《证人会约》,首辨人禽,说“学者第一义,在先开见地。合下见得在我者是堂堂地做个人,不与禽兽伍,何等至尊且贵”。还说:“出圣人狂,非人即兽,间不容发”^{[17](卷13)}。他针对其子刘沟的以“做人”为题的庭训而曰:“夫人者,天地之秀也,万物之灵也。将谓其能饥渴饮、夏葛冬裘、男女居室而已乎?则亦与禽兽无以异也,而何以称焉?”^{[17](卷8)}李颀《悔过自新说》亦强调人禽之辨。金铉也说:“敬以直内,义以方外,如此工夫,作得一时,免了一时禽兽;作得一日,免了一日禽兽。才有纤毫不敬、不义,已不免为纤毫禽兽矣。而今而后,吾知免夫,盖谓免了作禽兽也。”^{[29](卷1,《易说》)}

②王氏在《俟解》中说,“求食、求配偶、求安居,不则相斗已耳;不则畏死而震撼已耳。庶民之终日营营,有不如此者乎?……庶民者,流俗也。流俗者,禽兽也。明伦、察物、居仁、由义,四者禽兽之所不得与。”明亡前,贺逢圣就说过,“世俗中鸡鸣而起,只在富贵贫贱上计较,立人之道,曰仁与义,概置不论”(《家课浅说六》,《贺文忠公集》卷一,《乾坤正气集》)。刘宗周也有“世人无日不在禽兽中生活,彼不自觉,不堪当道眼观,并不堪当冷眼观”云云(《明儒学案·戴山学案·会话》;亦见《刘子全书遗编》卷二)。张履祥说:“天下无足有为,众人而已。鸡鸣而起,孳孳为善?孳孳为利?”^{[5](卷25,《问目》)}与刘宗周的说法几同。界定“人”,亦界定“士”。陈确说,“士有所以为士,农有所以为农,商有所以为商。而士之所以为士者,又非止读书作家而已也”^{[18](P83)}。

③人/禽之外,尚有人/非人。刘氏以真、妄区别人与非人,说“是人非人之间,不可方物,强名之曰妄”(《明儒学案·戴山学案·证学杂解》)。另有人/伪(同上书)。其所谓“人”,也就赖此诸种对立的设置,多方面地予以了界定。

适舐之,明乎其与天地参也;六书之法,盖兼象形、会意也。”篇末说,虽“生人之方各异”,“而人之自为,则不以是拘焉。有为一人之人,有为十人之人,有为百人之人,有为千人之人,有为万人之人;有为一室之人,有为一家人之人,有为一乡之人,有为一国之人,有为天下之人;有为一时之人,有为百年之人,有为千年之人,有为万年之人,有为同天地不朽之人。然则为之者愿为何许人也哉!”^{[50](P513-514)}——那个“顶天立地”、“为天下”、“同天地不朽”之“人”,不妨名之为“儒”。李颀《盩厔答问》:“问儒,曰:‘德合三才之谓儒。天之德主于发育万物,地之德主于资生万物,土顶天履地而为人,贵有以经纶万物。果能明体适用而经纶万物,则与天地生育之德合矣。命之曰儒,不亦宜乎?’”^{[9](卷14)}儒者关于“人”的理想,包含着自我界定、自我期许。对于“人”的尊视,亦不妨读作士和儒的自尊^①。

关于人的诗意想象,基于所认为的人在天地间的道德地位,也基于儒者的如下信念,即人的道德完善的无限可能性——其极致即“天德”,《易》所谓“龙德”。可以认为,理学将人设定为道德训练的对象,同时以合道德为前提培养了对于人的审美态度。正因基于学说、理念,才更成确信,是更充分意义上的“信念”,表达中的深情与激情,与寻常“诗情”自不可同日而语。这里有富于思想与情趣的儒者关于“人”、“人间世”的诗意情怀。这种深情、激情是刘宗周、王夫之一类儒者感情生活中的重要部分,是其情感的深刻性所系,当明亡这种时刻,则是精神、意志赖以撑持的东西。对于“天道”的信念,也基于此。刘氏说:“贞下起元,是天道人心至妙至妙处。”^{[17](卷11)}

危机时刻的诗情,有着上文所说的坚硬质地。刘氏屡屡激励他人“竖起脊梁”。陆世仪说:“此理上际天,下际地,皆须着人承当。非大其心胸,坚其骨力,却如何承当得!”^{[24](卷1)}颜元对孙奇逢的学术颇有保留,但对其所说“赴的汤,蹈的火,才做的人”极表佩服^{[50](P166)}。杜维明说刘宗周面对的问题,是“如何在一个根本无法做人的或做人相当困难的环境里,去做一个堂堂正正的人”^{[51](P35)}。这人,须“弘毅”云云才能形容。

上述诗情非为儒者所专。王猷定《卯否集序》开篇即道:“大哉人!”^{[52](卷2)}作为底子的,却另是一种逻辑:天道不足恃,人也因此成其为大。江右宋之

盛撰《江人事序》中也说:“以诸君子已事观之,斗智智穷,角力力困,视天漠漠,呼天漠漠。当此时也,唯有谈人事已矣,唯有尽人事已矣。”^{[34](卷下)}。与王、宋同属江右人物的易堂诸子,虽一度避世却并不即以翠微为净土,将拔出尘滓作为人生目标,标榜一种与浊世绝缘的道德纯洁性,而是由世间汲取生存智慧,并孜孜不倦地追求道德完善。他们善于利用当代资源,以交往中对于人的美质的发现滋养自己,传世的文集中充满了这种发现的欣喜——那一时期士大夫关于人的生动感受,确也在他们记述人物的大量文字间。

在准备本文的过程中,读到王汎森《中国近代思想中的传统因素》一文谈到刘宗周《人谱》在清末民初改造个人、改造社会的思想运动中的影响时说:“在新文化运动前后,清代宋学复兴的领袖如倭仁、唐鉴、吴廷栋、李棠阶等人的文字极少被提到,反倒是明儒刘宗周的《人谱》影响最大。”“《人谱》的影响,在各种官方颁定的学程或个人论述中都有反映。官方的学程中,如一九〇四年(光绪二十九年)十一月二十六日张百熙、荣庆、张之洞《重订学堂章程》中的《奏定初等小学堂章程》,在修身课上规定摘讲朱子小学、刘宗周《人谱》。”同文还说,1931年任四川江津中学校长的吴芳吉“每周给全体学生讲刘蕺山《人谱》,由他亲手楷书,上石蓝印,发给大家。……在这里,《人谱》的锻炼不只是为了成就仁义道德,以防堵新文化运动以来道德散乱的风气,同时也是为了锻炼一批爱国救亡的少年。”^[53]

不但《人谱》在20世纪仍发挥过如上效用,而且《功过格》的生命力也未见得萎落。据王汎森的文章中记载,“新民学会”即曾采用以日记省心的方法,早期共产党人恽代英亦曾以日记自考,并在武昌互助社中实行计算功过总分的办法。几年前,一个皈依佛门的小友,送了我一本《修福积德造命法》,副标题即“了凡四训讲记”。前言说,净宗印光大师对此书极力提倡,“他的弘化社,印送这本书约在百万册以上”。使我得知至少在信众中,袁黄绝未失去号召力。刘宗周在《人谱·自序》中说:“了凡学儒者也,而笃信因果,辄以身示法,亦不必实有是事,传染至今,遂为度世津梁。”这种判断至今有效。对于《人谱》与《功过格》间曾经被刘宗周们认为原则性的区分,无论俗众,即使自以为“上根”的知识人,

^①日本学者沟口雄三认为,理学家依据其“新天观”,“依据道德主义的人性论相信人类的‘圣人性’”,“将社会与政治的应然状态维系于人类自身力量的奋斗”,曾经是“散发着新的时代气息”的(《中国的思想》,第71页,中国社会科学出版社1995年版)。

也未见得了然。这固然因了刘宗周未能与功过格的技巧彻底决裂,也因了此时较之彼时愈加变本加厉的功利性。倘借刘氏之灵有知,当不胜感慨吧!

[参考文献]

[1]孟森. 明清史论著集刊续编[C]. 石家庄:河北教育出版社,2000.
 [2]黄宗羲全集:第11册[M]. 杭州:浙江古籍出版社,1993.
 [3]张廷玉,等. 明史[M]. 北京:中华书局,1974.
 [4]船山全书:第15册[M]. 长沙:岳麓书社,1995.
 [5]张履祥. 杨园先生全集[M]. 清道光庚子刊本.
 [6]陆世仪. 桴亭先生遗书[M]. 清光绪乙亥刻本.
 [7]畿辅丛书[Z]. 定州王氏谦德堂刻本,清光绪五年(1879).
 [8]刘宗周全集:第2册[M]. 台北:中央研究院中国文哲研究所筹备处,1996.
 [9]李颙. 二曲集[M]. 清光绪三年信述堂刊本.
 [10]黄淳耀. 陶庵文集[M]. 乾坤正气集.
 [11]陆陇其. 陆子全书·三鱼堂文集[M]. 清康熙四十八年刊本.
 [12]魏礼. 魏季子文集[M]. 清道光二十五年刊本.
 [13]王徐佑. 五公山人集[M]. 清康熙乙亥刻本.
 [14]王畿. 龙溪先生集[M]. 清光绪八年重刊.
 [15]黄宗羲全集:第1册[M]. 杭州:浙江古籍出版社,1985.
 [16]姚名达. 刘氏年谱[M]. 明万历四十四年刊本.
 [17]刘宗周. 刘子全书[M]. 清道光甲申刻本.
 [18]陈确集[M]. 北京:中华书局,1979.
 [19]黄宗羲全集:第10册[M]. 杭州:浙江古籍出版社,1993.
 [20]蒿庵集:第1卷[M]. 济南:齐鲁书社,1991.
 [21]船山全书:第12册[M]. 长沙:岳麓书社,1992.
 [22]王阳明全集[M]. 上海:上海古籍出版社,1992.
 [23]王艮. 王心斋先生遗集[M]. 清宣统庚戌东台袁氏刻本.
 [24]陆世仪. 思辨录辑要[M]. 正谊堂全书.

[25]张尔岐. 蒿庵闲话[M]. 济南:齐鲁书社,1991.
 [26]四库全书总目提要[M]. 北京:中华书局,1965.
 [27]包筠雅. 功过格——明清社会的道德秩序[M]. 杭州:浙江人民出版社,1999.
 [28]王汎森. 明末清初儒学的宗教化——以许三礼的告天之学为例[J]. 台湾:新史学,第9卷第2期,1998.
 [29]金鉉. 金忠洁公集[M]. 乾坤正气集.
 [30]船山全书:第3册[M]. 长沙:岳麓书社,1992.
 [31]姚名达. 刘宗周年谱[M]. 上海:商务印书馆,1934.
 [32]蒿庵集:第2卷[M]. 济南:齐鲁书社,1991.
 [33]李腾蛟. 半庐文稿[M]. 豫章丛书.
 [34]宋惕. 馨山文钞[M]. 豫章丛书.
 [35]黄淳耀. 陶庵全集[M]. 清乾隆辛巳刻本.
 [36]李塨年谱[M]. 北京:中华书局,1988.
 [37]颜元年谱[M]. 北京:中华书局,1992.
 [38]祝渊. 祝月隐先生遗集[M]. 适园丛书.
 [39]彭士望. 树庐文钞[M]. 清道光甲申刊本.
 [40]邵廷采. 思复堂文集[M]. 杭州:浙江古籍出版社,1987.
 [41]吴蕃昌. 祗欠庵集[M]. 适园丛书.
 [42]刘宗周全集:第3册[M]. 台北:中央研究院中国文哲研究所筹备处,1996.
 [43]孙奇逢. 夏峰先生集[M]. 畿辅丛书.
 [44]鹿善继. 认真草[M]. 畿辅丛书.
 [45]金声. 金忠节公文集[M]. 清道光丁亥喜鱼官署刊本.
 [46]傅山. 霜红龛集[M]. 太原:山西人民出版社,1985.
 [47]钱谦益. 牧斋有学集[M]. 上海:上海古籍出版社,1996.
 [48]顾亭林诗文集[M]. 北京:中华书局,1983.
 [49]船山全书:第10册[M]. 长沙:岳麓书社,1988.
 [50]颜元集[M]. 北京:中华书局,1987.
 [51]杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来[M]. 上海:复旦大学出版社,2001.
 [52]王猷定. 四照堂集[M]. 豫章丛书.
 [53]王汎森. 中国近代思想中的传统因素[A]. 学人:第8辑[M]. 南京:江苏文艺出版社,1997.

Human Morality and the Forming of Confucian Moral and Ethic Order

ZHAO Yuan

(Research Center of Literature, China Academy of Social Sciences, Beijing 100732, China)

Abstract: The movement of "Cultivating Morality" in the late Ming dynasty has been influencing the later generations with its thought and style in particular. This paper, based on the book Human Morality by the late Ming Confucian Liu Zong-zhou, gives survey of the Confucians' moral practice and their thought of cultivating morality in a crisis. As a reverse to the popular book Merit and Demerit by Yuan Huang, Human Morality is intended to state the Confucian principles and correct the tendency of seeking utilitarian in cultivating morality.

Key Words: Human Morality; Merit and Demerit; correct one's mistake; moral ethics order

[责任编辑、校对:把增强]