

学术、心术与政治

——以晚清翼教派对“学术”之思考为中心论健全政治人格之培养

王 进

(贵州师范大学 历史与政治学院, 贵州 贵阳 550025)

[摘要]在晚清维新变法时期,保守的翼教派在批评维新派改革依据的“学术”有误时,进而批评其“心术”不正。中国古典的“学术”“心术”强调学习和思考的途径方法,而不只是指思想观念和道德动机。“学术”观点之歧异,直接原因在于“学术”方法途径之不同,根本原因则在于“心术”的区别。翼教派所说的“心术”并非一般道德意义上的动机不良,而是政治意义上心灵的秩序品格。健康的政治端赖于正常的心灵秩序。正是这一品格的丧失败坏,导致维新派的改革尽管有着美好的动机,但其最终的结局必然导致政治秩序的瓦解毁灭,也必将导致政治品质的堕落败坏。政治的变革、建设以及评议,必须首要考察参与者心灵的秩序品格,而非简单的道德动机和勇气。

[关键词]学术;心术;政治;维新变法

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2020.02.006

众所周知,在晚清维新变法时期,康有为为了推动变法,先后撰写《新学伪经考》《孔子改制考》《大同书》等“学术”著作。其立论之新奇、见解之独特,激起学术界极大震荡。康有为弟子梁启超曾经生动形象地描述为“若以《新学伪经考》比飓风,则此二书(指《孔子改制考》《大同书》)者,其火山大喷火也,其地震也。”^[1]除学术著作外,维新派等又通过兴学办报,大力宣传维新思想,激发诸多反对。在反对派中,湖南地方保守派最为坚决,“叶德辉著《翼教丛编》数十万言,将康有为所著书,启超所批学生札记,及《时务报》《湘报》《湘学报》诸论文,逐条痛斥。而张

之洞亦著《劝学篇》,旨趣略同。”^[2]以今日之眼光而论,这纯属“学术争论”,不足为奇,但值得关注的是,翼教派(因保守派曾经专门编撰《翼教丛编》一书以反对维新派,故笔者将该派称为“翼教派”^[3])在批判维新派的学术之时,却追溯至“心术”一面,认为维新派的“心术”多有不正。

在现代思想看来,对学术研究者,我们应当考察的主要是他们是否具有从事学术研究的能力及其理论自身是否“科学”合理,而对其主观世界则不作要求。所以,翼教派的思想属于过时而落后的思想,违背了现代学术研究的“政治正确”,理应遭到废弃。但是,当我们对之做了深入

解之时,不但对我们深入了解翼教派的思想,而且对于反思现代政治思想,加深对政治的了解认识,或许都不无益处。

一

在现代思想中,“学术”意为“有系统的、专门的学问”,侧重于一种静态的理论形式。如果我们仅仅以这样的理解去看待翼教派对维新派“学术”的批评,则不但不能使我们对之产生理解,反而还可能使我们陷入更深的困惑之中。换言之,翼教派在批评维新派的“学术”时,一方面具备“学术”的现代含义,另一方面也关注、正视更为强调其古典含义。

“术”在古汉语中分别写为“术”与“術”,具有不同的含义,简化字将之统一为“术”,掩盖了原本的词义区别。“术”的本义是“穀名”(《玉篇·木部》)，“秫，稷之黏者。”(《说文·禾部》)“術”的本义是“邑中道也。”(《说文·行部》)“術，道也。”(《广雅》)简言之，“術之本义为道路，则有所之者之所必由。”^[4]引申而有途径、方法、技艺、思想、学说等义^[5]。因此，严格来说，“学术”与“心术”中的“术”都应该写为“術”，也即“學術”“心術”。按照“術”的“道路”本义及途径、方法等引申义，“學術”意为学习的道路与方法；“心術”则为思想的途径与方法。这样的含义在先秦时期得以较为普遍的运用。诸多的思想家对“心術”的理解均为“内心的道路”，后由“道路”引申为“方法”，故有“内心的思想方法”之义，“心術”一词的义项其实就是“心”和“術”义项的叠加。^[6]

“心術”与“學術”的构词方式及其古典含义告诉我们，无论是学习还是思考，都必须遵循一定的途径与方法，循序渐进，而不是躐等超越。从另外的一面来说，学习与思考其实是一件相当“危险”的事情，如果不遵循一定的途径与方法，不但要造成对自身品性的伤害，而且一旦形成“错误”的思想观点施之于社会，就要对社会造成破坏。这样的思想渊源承继的正是中国古典

关于“术”的深刻思考，其中最为重要的就是孟子关于“术不可不慎”的思想：

孟子曰：“矢人岂不仁于函人哉？矢人惟恐不伤人，函人惟恐伤人。巫匠亦然。故術不可不慎也。孔子曰：‘里仁为美。择不处仁，焉得智？’夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之御而不仁，是不智也。不仁、不智、无礼、无义，人役也。人役而耻为役，由弓人而耻为弓，矢人而耻为矢也。如耻之，莫如为仁。仁者如射，射者正己而后发，发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。”(《孟子·公孙丑上》)

孟子的可贵在于，他将职业的选择与人格的修养紧密联系起来思考，认为一个人所从事的职业对一个人的人格会造成深远的影响，所以“術不可不慎”。一般人会仅仅限于对职业的提防，却忽视了思想学说同样也具有如此作用。毫无疑问，一个人选择和喜欢某一种学说思想，原因当然众多，但是其中一个重要的甚至是决定性的方面是学习的内容和方法，因此，相对于理论形态的思想学说，学习的内容和方法道路就更为基础和重要。因此，儒家学者历来强调学习的内容和方法，这集中体现在朱子关于《四书》的学习次序上。

学问须先以《大学》为先，次《论语》，次《孟子》，次《中庸》。《中庸》工夫密，规模大。

某要人先读《大学》，以定其规模；次读《论语》，以立其根本；次读《孟子》，以观其发越；次读《中庸》，以求古人之微妙处。《大学》一篇有等级次第，总作一处，宜先看。《论语》却实，但言语散见，初看亦难。《孟子》有感激兴发人心处。《中庸》亦难看，看三书后，方宜读之。

先看《大学》，次《语》《孟》，次《中庸》。

人之为学，先读《大学》，次读《论语》。《大学》是个大坯模。

《大学》是修身治人底规模。如人起屋

相似,须先打个地盘。地盘既成,则可举而行之矣。(《朱子全书》)

朱子不但强调“四书”的阅读顺序,而且还专著《读书法》以行世,由此可见学习方法——也即古典意义上的“学一术”的重要性。翼教派在批评维新派学术观点的同时也对其学术研究的方法进行批评,其理由和根据正在于此。

维新派在湖南“广立学堂,培植人才为自强本计”(《湖南时务学堂缘起》),兴办时务学堂等教学机构“以开未开之民智”以传播维新思想,在课程设置等方面进行大量改革。对此,翼教派叶德辉先后撰写《轺轩今语评》《长兴学记驳义》《读西学书法书后》《正界篇》等,对之进行猛烈抨击。张之洞创办广雅书院以针锋相对,受命主持的山长朱一新也特别注重课程设置和教学方法。凡此种种,均可显见双方在学术途径方法上的巨大歧异,翼教派所承继的正是朱子的观点。

“学术”的古典含义告诉我们,在古典思想看来,学术是一种特殊的人类活动方式,或者说是一种特殊的生活方式。这一方式与人的生命形式和存在状态密切相关,不论学术基于何种理由发生,但是它的展开形式和行进途径一定会对生命存在状态产生重大的塑造作用,或者说,生命形式和存在状态正是在学术的过程中得以塑造成型。由于人生活于具体的现实社会,社会也由个体的人所构成,所以为学术所塑造的个人当然会对整个社会造成影响。所以,对学习方式的关注和思考就至关重要。相较之下,现代的“学术”含义则将之仅仅视为一种纯纯的智力活动,掩盖了其本有的“政治”蕴含,导致了学术研究的片面化和贫困化,也造成了学术研究与现实的紧张和脱节。因此,只有在学术的古典含义上,我们才能够深刻理解朱一新的如下论述:

有学问,有学术。学问之坏不过奔陋而已,於人无与也。学术之坏,小者贻误后生,大者祸及天下,故圣贤必斤斤计较於此。

在他看来,“学术”不同于“学问”,“学问”只是一己私人之所好,大可不加过问,但“学术”则

不同。学术必然影响社会,关乎世道人心,所以必须“斤斤计较”。以此而论,在学习的道路上就存在着两种人,一种是“自私自利”地追求“学问”的“学者”,学习的目的不过是为了个人之兴趣爱好抑或其他;一种则是“同济天下”寻求“学术”的“学者”,其目的是为了拯救天下苍生,为人民谋就福祉。前者可以兴之所至,随性而为;后者则必须循规蹈矩,规范限制。明白这一点,我们就能够理解翼教派何以强烈纠结和反对维新派的教学内容和方法,也能够理解翼教派对学术作用的“过分”强调:

学术一差,杀人如草,古来治日少而乱日多,率由于此。(《朱伺御答康有为第三书》)

夫世运之盛,端在人心;人心之纯,由于学术。(《宾凤阳与叶吏部书》)

学术之坏如此,时事尚可言乎!(叶德辉:《叶吏部〈轺轩今语〉评》)

古之儒者非有意于著书,其或著书,则凡有关乎学术之邪正,人心之厚薄,世运之盛衰,乃不得不辨别之以端后生之趋向。(《朱伺御答康有为第三书》)

现代学者在评论和看待两派之争的时候,大多基于现代的“学术”概念和思想,主要聚焦在双方学术观点上的歧异方面,而忽视了“学术”的学习方法途径这一古典含义,忽视了双方关于教学内容和方式的激烈论争,致使多目之以保守、落后甚而腐朽。尽管这让人可以理解,但其有失周全之处也不得不令人多有遗憾。

但让今人难以理解的是,翼教派又何以由学术而追溯至“心术”呢?这样的做法在今天看来简直匪夷所思,因为今天我们主张,每一种学术思想及每一个思想家均为平等之关系,都应该得到平等的地位和待遇。面对不同的思想学说及思想家,我们应该怀着平等的态度面对,运用自己的理性对之进行分析辨别,再最后做出自己的理性抉择。我们不能对一个人从事学术研究的动机、目的进行判断,我们只能就其学术研究的形式和成果进行“科学”的判断,如果我们就其

主观动机进行判断,就会违背科学研究的基本原则,犯了“诛心”的错误,就不是一个真正的学者。所以,无论是朱子还是翼教派,皆为封建、腐朽、落后之思想……但如果我们深究其实,则会发现其“落后”思想背后的深切思考……

翼教派以程朱之学为根柢,也让我们从朱子之相关讨论开始。

二

在朱子倾注一生心血所撰著的《四书章句集注》一书中有两次讨论“心术”。

其一,“子使漆雕开仕。对曰:‘吾斯之未能信。’子说”。(《论语》)孔子叫漆雕开出仕,想不到漆雕开回答说,“我对出仕的理还没有完全掌握呢。”孔子听了很高兴。朱子对之解释说:

开自言未能如此,未可以治人,故夫子说其笃志。程子曰:“漆雕开已见大意,故夫子说之。”又曰:“古人见道分明,故其言如此。”谢氏曰:“开之学无可考。然圣人使之仕,必其材可以仕矣。至于心术之微,则一毫不自得,不害其为未信。此圣人所不能知,而开自知之。其材可以仕,而其器不安于小成,他日所就,其可量乎?夫子所以说之也。”(《四书章句集注》)

此处的“心术”意为内心世界的活动状况,认为心术是细微而不易为他人所理解和把握的活动。如果说此处的“心术”与本文所论有所偏差的话,那么朱子在讨论孟子何以好辩之时则显露无遗。孟子面对“好辩”的不好“名声”,颇为“委屈”而激切地自我辩护说:

我亦欲正人心,息邪说,距跛行,放淫辞,以承三圣者;岂好辩哉?予不得已也。(《四书章句集注》)

朱子的评论不仅对孟子予以理解支持,而且更是深入到“心术”层面,可以帮助我们更好地理解“心术”:

盖邪说横流,坏人心术,甚于洪水猛兽之灾,惨于夷狄篡弑之祸,故孟子深惧而力救

之。再言岂好辩哉,予不得已也,所以深致意焉。然非知道之君子,孰能真知其所以不得已之故哉?(《四书章句集注·孟子集注·滕文公下》)

在朱子看来,邪说的害处,主要在于对“心术”的破坏。如果说孟子的思考还只是停留在学说与现实的关系层面,强调思想对现实社会的影响和作用的话,那么朱子则开始将之深入到“心术”层面,从而从一个更深的层次来讨论思想学说的作用。但是问题在于,我们应该怎样理解这里所说的“心术”含义呢?在日常的用法中,“心术”大多倾向于道德方面的贬义,意指一个人有着险恶的动机。如果以此而论,那么我们就可以认为“邪说”的创建者——孟子时代的杨墨和朱子时代的佛老——都是一批“不怀好意”“居心险恶”的道德上的“坏人”。显而易见,这样的理解不符合历史与现实的事实。因为事实上,无论是杨墨还是佛老,从道德的动机上而言,他们不但不是“坏人”,反而是心忧天下、悲悯苍生的“好人”,接受他们的思想的人,不但不会成为坏人,恰好会成为好人。但朱子何以恰好说他们的思想会“坏人心术”呢?这只能昭示我们必须超越日常的理解。

在《汉语大词典》中,“心术”共有四个义项:

1. 指人认识事物的方法和途径;2. 内心;3. 指思想品质,居心;4. 犹心计。^[7]日常对“心术”的理解和使用,大多侧重于2、3、4等三个义项。实际上,翼教派所理解的“心术”不仅包含了现代的含义,而且更多地侧重于古典的含义,上述第一个义项“指人认识事物的方法和途径”差近似之,但也不完全准确。

众所周知,程朱的思想被称为“理学”,盖因其对“理”的强调和重视。长期以来,我们对之的研究更多地侧重于现代“哲学”的研究方式,注重形而上学的逻辑分析,却忘记了其“政治哲学”维度。根据“理”之本义所潜含的“纹理、条理”之义^[8],理与规范、秩序也就得以连接沟通。“理”因其自然,所以又称为“天理”。人间的政

治秩序和伦理规范(礼)基于自然的“天理”,所以具有不可变易的永恒性质。政治秩序和伦理规范所约束的对象是现实社会中的人,为了保障其切实可行,所以必须要在现实社会中的人“心”之中找到根据。因此,朱子对“心”进行了细致而思辨的分疏,充分展示了朱子作为一个对现实有着深切关怀和对理论有着高超思辨的政治哲学家的本色。

朱子在注解《中庸》“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”时明白地呈现了这一思想:

命,犹令也。性即理也。天以阴阳五行化生万物,气以成形,而理亦赋焉,犹命令也。于是人物之生,因各得其所赋之理,以为健顺五常之德,所谓性也。率,循也。道,犹路也。人物各循其性之自然,则其日用事物之间,莫不各有当行之路,是则所谓道也。修,品节之也。性道虽同,而气禀或异,故不能无过不及之差,圣人因人物之所当行者而品节之,以为法于天下,则谓之教,若礼、乐、刑、政之属是也。盖人之所以为人,道之所以为道,圣人之所以为教,原其所自,无一不本于天而备于我。学者知之,则其于学知所用力而自不能已矣。故子思于此首发明之,读者所宜深体而默识也。(《四书章句集注·中庸章句》)

人之“性”为天之所赋,对之如何理解,儒家有着不同的讨论,朱子则将之解释为“理”,从而建立了程朱理学著名的“性即理”的思想。朱子对“心”的“性”的辨别以及与“理”的沟通,其目的指向在于为世间万“事”确立一个坚实的根基,这在朱子对《大学》中“明明德”的注解中,关于“心”——“理”——“事”的说明中充分展示出来:

“明德者,人之所得乎天,而虚灵不昧,以具众理而应万事者也。”禅家则但以虚灵不昧者为性,而无以具众理以下之事。(《朱子语类》)

“心具众理而应万事”,“心”并不是荒芜一片,而是具备“众理”,“众理”对应于世间“万事”。抽象的“理”乃具体的“事”之形上根据,没

有这一“理”的存在,“事”就将面临存在的虚无。“这一规定使朱子将明德与佛老及类似之存在相区别开来,同时也堵塞了后世以佛老来解释、界定‘明德’之途径。朱子对此规定非常重视,直至将之提升到与禅宗相区别的地步。”“人物各循其性之自然,则其日用事物之间,莫不各有当行之路,是则所谓道也。”“性”也就由抽象的形而上的层面通向了形而下的“道”,为政治秩序、伦常规范的建立开辟了可能,而政治的实践也就是对“道”的“品节”而制定法则规矩,“若礼、乐、刑、政之属是也”。由此,儒家的秩序也就有了坚实的人性根据,成为不可废弃的必然。^[9]朱子如此抽象费力的思辨,终极目的正是为世间政治秩序、伦常道德确立根基,使之得以稳固建立。^[10]这一努力也昭示了人间秩序与心灵秩序的相互关系,即人间秩序根据于心灵内在之秩序。从另外一面来看,为了维护和保障人间秩序的确立,就必须保障内在心灵秩序不遭破坏毁灭。

晚清翼教派深刻领会了程朱的关切,特别是领会了朱子对“心”的细致分疏的目的作用,所以对之始终持捍卫护持的立场。相对于程朱对“心”与“性”的分辨,王阳明“心学”则显示出其“粗率”的弊病。在朱一新看来,本来“心与性有别也”,而阳明却“不严心性之别”^[11],忽视了心与性的区别,笼统言“心”,遂致“王学末流,绝不以治心为事,以为吾心中自有良知,不假安排,信心而行,遂至于恣肆猖狂而不可遏,且但非阳明本意,亦与释氏大殊。”^[12]在此,朱一新直接引用朱子“心具众理而应万事”说,“夫心虽所以具众理、应万事,然出入无时,莫知其乡,惟危惟微,操存舍亡,故圣贤莫不於此戒慎恐惧焉。”所以,“《大学》先格致而后诚正”,而王阳明却“不用格物穷理之功,而曰吾心自有良知”。忽视了心与性的区别,从而使其思想根本无法成为指导现实政治建构的理论。^[13]因此,朱一新对王阳明进行了毫不留情的批判,认为“阳明天分卓绝,其言直指本心,简易切至处,有益于学者。以之救近日汉学家支离破碎之病,尤为对症良药。但与朱子

相较,则精粗疏密之间,不可以道里计。”^[14]王阳明所创制的核心概念其实不过是已有概念的变相表达而已,“大学之明德,阳明之良知也。”“阳明之所谓致良知,亦即《大学》之所谓明明德也。”^[15]更重要的在于,王阳明忽视了儒家关于“天生蒸民,有物有则”的思想,“且阳明之所谓良知,又混物与则而一之,与孟子之专指有则而言者不同。”^[16]进而夸大了良知的作用,“天下事万变无穷,而皆各有其自然之则与夫当然之理,冒昧以应之,非太过即不及,此非徒良知之所能尽也。”^[17]最终致使人类社会只有“物”(人)的存在而没有相应的秩序和规范的存在,导致政治秩序和伦常规范品质蜕化和堕落。因此,阳明不但没有推进儒家的思想,反而有着拉退的负面作用。由此,“学术既坏,国步随之,此虽非阳明所及料,而实其讲学之宗旨稍偏,致人才败坏于冥冥之中而不自知,是故君子立言不可不慎也。”^[18]

由此,我们是否可以如此理解晚清翼教派所说的“心术”:所谓的“心术”,不是指道德方面出于恶意的“居心不良”“用心险恶”,而是政治意义上的一种心灵品格和秩序。“心”本身有着严密细致的秩序,但由于各种原因,这一品格秩序遭到了破坏或毁灭。以这一遭到破坏的心术去做学习思考,当然会形成错误的学说思想。如果再以之去改造政治,当然就会给政治带来毁灭性的破坏。无论是王阳明、王安石还是康有为,其“改革”的道德动机毋庸置疑,都是为了国家的稳定繁荣和人民的幸福安康,但是由于他们的“心”不复为政治之心,成为缺乏秩序之纹理、条理之荒芜之心,所以,尽管他们有着救世济民之心志,但其结果都只能事与愿违、适得其反。由此,我们对朱子之如下一言就当作为另外之理解。“天下之务莫大于恤民,而恤民之本,在于人君正心术以立纲纪。”按照一般观点,朱子之意为应当培养人君的仁民爱物之心,而依本文所论,则当解为对人君“政治之心”的培养塑造,唯有如此,方能确立随后所言之人世“纲纪”。

翼教派的如此“心术”观,在其关于历史人物的评价和中国史学中得以进一步的呈现。

宋有两人,心术不可问,郑夹漈,著书之王安石也;王安石,用事之郑夹漈也。天生斯人,以乱古今之学术,以速天水之覆败,乃谓其书可以发扬志气,增长智慧,吾未之闻也。康门之士蓄意乱法,故合于乱法之旨则曰其书有用,不合于乱法之旨则曰其书可烧,是非颠倒,黑白淆乱。悲乎! (《叶吏部〈轺轩今语〉评》)^[19]

在维新派看来,“史公以后,以郑夹漈为史才之最。”其所以如此认为,乃因为在他们看来,“中国学者之大弊,在不用己之心思耳目,而惟听命于古人之心思耳目,故每作一事著一书,皆因仍蹈袭,未敢自出新法,以变古人之旧者。”^[20]而郑樵的价值就在于,“奋然欲变新法,其《通志》二十略多发古人所未发,言人所不敢言,学者读之,可以发扬志气,增长智慧,不徒为史学之益也。”^[21]翼教派则将之与王安石相提并论,认为他们都属于“心术”有问题之人。换言之,郑樵属于心术不好的史学家。那么,什么是有着正常心术的史学家呢?对此,我们可以放宽视野,从中国传统的著史之条件进一步探讨。

刘知几在《史通》一书中标举修史所需要的才、学、识观点,一直广受关注,但在章学诚看来,“虽刘氏之所谓才、学、识,犹未足以尽其理也。”因为“识”如不配之以“德”,则其“识”不过“文士之识,非史识也”(《文史通义·史德》)。一个人要“能具史识者,必知史德。”但“德者何?谓著书者之心术也。”章学诚将“史德”定义为“心术”,其旨深远。“史德”之字面容易使人做道德的联想判断,但“章学诚所讲的‘史德’并不是‘史家道德’的简称,也不是一般意义上的人格修为、伦理道德,而是在史学活动中处理‘天人关系’的自觉程度和能力。”^[22]

夫秽史者所以自秽,谤书者所以自谤,素行为人所羞,文辞何足取重。魏收之矫诬,沈约之阴恶,读其书者,先不信其人,其患未至

於甚也。所患夫心术者，谓其有君子之心，而所养未底於粹也。夫有君子之心，而所养未粹，大贤以下，所不能免也。此而犹患於心术，自非夫子之《春秋》，不足当也。以此责人，不亦难乎？是亦不然也。盖欲为良史者，当慎辨於天人之际，尽其天而不益以人也。尽其天而不益以人，虽未能至，苟允知之，亦足以称著述者之心术矣。而文史之儒，竞言才、学、识，而不知辨心术以议史德，乌乎可哉？（《文史通义·史德》）

如果说著史是对历史事件的拣择与表述，是以一种间接的方式参与历史的话，那么，学术研究则是以一种直接的方式介入当下正在发生的历史，“学术者，心术之见端，差之毫厘，谬以千里。圣贤无不于此致慎焉。”^[23]所以，心术对于正在创造历史的学者来说也至关重要。

要理解这一点，不但对现代人来说相当困难，而且对古人来说也不容易，朱子对此早有预见，所以他说，“非知道之君子”，如果不是从“道”的层面来看的话，一般人就难以理解。换言之，我们要真正理解，就必须要将自己提升到“道”的高度。这一点正与翼教派对朱子的评论相吻合——“朱子之功在昌明正学，攘斥佛、老，非其人读之，有愧也。”^[24]——在翼教派看来，要理解朱子，其实相当困难，这里暗含着对读者的选择鉴别问题。只有那些有着卓越见识的人才可能真正理解朱子。这也与朱子对以好辩看待孟子的人的批评相呼应，“当是时，方且以好辩目之，是以常人之心而度圣贤之心也。”（《四书章句集注》）换言之，不能理解孟子之好辩，并非孟子之错误，而是读者自身见识的低下。

三

在主张思想平等自由的今天，无论是程朱还是翼教派的思想，都难以让人理解，更遑论接受赞成了。但为何他们恰恰要如此主张呢？根本原因在于，“在中国历史上，与佛老等思想不一样的地方在于，朱一新所从属的儒家政治哲学担负

着实际的‘修齐治平’的历史使命，迫在眉睫的治理国家的重担迫使其思想必须考虑到其实践性。特别是对于朱一新所尊崇依据的程朱理学而论，就更是如此。这致使儒家圣贤在思想之时，就懂得如何‘政治地’思想，而不是天马行空，无所依傍地‘自由地’思想。由此，不同于其他‘自由’思想所具有的‘纯粹性’和‘超越性’特性，儒家思想从本性而言就是一种严格意义上的‘政治—哲学’。所以要考察朱一新的思想，不能单从纯粹的逻辑推演方面入手，不能单从理论自身的圆融自足方面立论，而是必须联系到实践方面，充分考虑到理论对实践的具体作用。但对这一作用的理解容易陷入和停留在理论与实际的浮泛关系上（如理论指导实践等），而朱一新及‘翼教’思想的可贵之处就在于：他们并未简单地停留于此，而是对之进行了深入透彻的思考，从而对理论与实践各自的‘边界’做出了清晰透彻的说明。这是理解朱一新思想的关键所在。”^[25]

孟子对杨墨、朱子对佛老和晚清翼教派对维新派的“学术”思想大加挞伐，斥之为“异端”“邪说”，一脉相承，前后相继。直接原因正在于认为它们会造成对政治秩序、伦常规范的破坏，根本原因则在于认为它们会“坏人心术”，将本来繁密细致的人心削为一片荒芜。正是因为“心术”的败坏导致了“学术”的堕落，进而致使现实政治秩序的瓦解和伦常的解体、道德的沦丧。由此，对某种具体的学术思想品质的考察就成为了思考的重点。这一思考由孟子开其端，中继宋儒，到顾炎武时更是达到顶峰。

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。魏晋人之清谈，何以亡天下？是孟子所谓杨、墨之言，至于使天下无父无君，而入于禽兽者也。（《日知录·正始》）

刘、石孔华，本于清谈之流祸，人人知之，孰知今日之清谈有甚于前代者。昔之清谈谈

老、庄，今之清谈谈孔、孟，未得其精而已遗其粗，未究其本而先辞其末。不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，举夫子论学、论政之大端一切不问，而曰“一贯”，曰“无言”，以明心见性之空言，代修己治人之实学。股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟。昔王衍妙善玄言，自比子贡，及为石勒所杀，将死，顾而言曰：“呜呼，吾曹虽不如古人，向若不祖尚浮虚，戮力以匡天下，犹可不至今日。”今之君子得不有愧乎其言？（《日知录》卷七）

顾炎武在解释何为“亡天下”之时，引用了孟子的“率兽食人，人将相食”，清楚表明他对孟子思想的遥契承继。换言之，孟子与顾炎武都非常关心文明和秩序的建构。所谓清谈误国，并不是不务实的清谈形式而是清谈的内容导致了文明的退步和秩序的崩溃。由此，在他们看来，世间存在着某些毁灭文明、瓦解秩序的思想学说。^[26]在孟子时期，是杨墨，而在魏晋时期则为老庄，而到晚明时期，则在佛老之外又增加以心学。

由此我们可以看到，孟子、朱子、顾炎武对佛老等“异端”思想的批评不关现代所谓的学术平等、思想自由，如果我们基于学术思想平等的现代眼光对之做任何的批评，都是隔靴搔痒，不得要领。他们关切在于：面对任何思想，我们必须要对其品质进行考察，看其是否有毁灭文明、瓦解秩序的因素。任何对思想抱持平等态度的人，表面上看似公允，其实是目光短浅，毫无政治眼光的表现。这样的思想对已然现代的现代人来说，已经相当陌生，甚而会引起极大的反感敌视，但是我们不可否认它的正确性。因为从人类过往的历史来看，我们会发现，有些民族会建立一个秩序井然的国家和社会，但有的民族却无法做到；从当下的角度来看，我们的秩序面临严重的挑战，我们几乎感到任何一种秩序的建立都不可能。这一思想的关切，与亚里士多德关于“人是政治的动物”的论述有着异曲同工之妙：

由此可以明白城邦出于自然的演化，而人类自然是趋向于城邦生活的动物（人类在本性上，也正是一个政治的动物）。凡人由于本性或由于偶然而不归属于任何城邦，他如果不是一个鄙夫，那就是一位超人，这种“出族、法外、失去坛火（无家可归）的人”，荷马曾卑视为自然的弃物。这种在本性上孤独的人物往往成为好战的人；他那离群的情况就恰恰像棋局中的一个闲子。^[27]（《政治学》）

在亚里士多德看来，人类在本性上趋向于城邦生活，人也因此而是一个“政治的动物”，但是在世界上却恰好有一些人由于本性或者偶然而不归属于任何城邦，也就是在本性上喜欢离群索居成为非政治的动物或者非人。这样的人自古至今代不乏人，不足为奇，但关键问题是：如果这样的人一旦掌握政治的主导权，政治将走向何方？政治的品质将会出现何种变化？人类社会将会出现何种局面？我们是否可以假设：假如这种本性上孤独、生活上离群的人一旦掌握政治的权力，将会使整个社会中人也成为一个孤独离群的人？而其所建构的政治也将会成为非政治的政治？

“朱一新的论述让我们思考现实政治生活中一个知识分子的双重身份问题。按照朱一新的看法，一个知识分子其实具有两个身份，一是耽身于思想的天空以探究知识为职志的纯粹的智识人，二是寄身于现实社会对政治共同体发言议论和从事建设的具体的政治人。”^[28]在他们看来，维新派由于心术的败坏，其人已非正常健康的“政治人”，而是成为了亚里士多德所说的非政治动物的“超人”“自然的弃物”。以此非政治的态度心性去从事政治的变革，必然带来政治的非政治化，最终导致政治的毁灭。因此，对于政治活动的主导者，首要考察的不是他们的决心、意志、魄力及其所颁布的外在的具体的施政纲领，而是其内在的心性品质。对政治的评议与参与者亦然如此。如果其心灵已然败坏，不再具有

与复杂现实相匹配呼应的政治特质,那么,参与的程度越深、力度越大、热情越高,政治所面临的危机也就越大越深。但遗憾的是,现代政治思想所主张的自由、平等的诉求掩盖了这一深刻洞见,抹煞忽视了政治参与者的心灵品质,视之为平等的个体,实质上视人人皆有政治家的素养品质,由此不但激发普罗大众政治参与的狂热激情,而且也自视掌握了政治的真理,从而开启了激进政治的潘多拉盒子,最终不但使真正的政治建构无法建立,而且也将彻底瓦解政治的基础。翼教派的敌人梁启超曾经如此评论变法:“今之变法者,其蔽有二,其一欲以震古烁今之事,责成于肉食官吏之手。”(《变法通议·论变法不知本原之害》)以翼教派之思想,此话可改为:今之变法者,其蔽有二,其一欲以震古烁今之事,责成于心术远非政治人之手。正是基于此,朱子在对孟子“能言距杨墨者,圣人之徒也”的诠释中指出:

言苟有能为此距杨墨之说者,则其所趋正矣,虽未必知道,是亦圣人之徒也。孟子既答公都子之问,而意有未尽,故复言此。盖邪说害正,人人得而攻之,不必圣贤;如春秋之法,乱臣贼子,人人得而讨之,不必士师也。圣人救世立法之意,其切如此。若以此意推之,则不能攻讨,而又唱为不必攻讨之说者,其为邪说之徒,乱贼之党可知矣。尹氏曰:“学者于是非之原,毫厘有差,则害流于生民,祸及于后世,故孟子辨邪说如是之严,而自以为承三圣之功也。当是时,方且以好辩目之,是以常人之心而度圣贤之心也。”(《四书章句集注》)

在朱子看来,一个人能抵距杨墨之说,则说明这个人的学术已经趋向于正,即使她未必知晓根本大道,但也可以称为“圣人之徒”。换言之,一个人能够抵拒杨墨之说,就说明这个人有了“政治”的眼光和见识,懂得圣人对于秩序建构的深切忧虑,从而成为圣人之徒。朱子反复强调邪说“害正”,强调“正”的地位和重要,反过来说明世间应该存在着一个“正”的形式,邪说的错

误就在于破坏了“正”。一般人很难理解这一点,所以对于孟子的好辩感到不解——换言之,如果我们今天仍然有人基于思想自由学术平等的眼光来评判孟子的不容异己,甚至是想搞儒家思想专制的话,那么——在朱子看来,这不是一般智性的不足,而是以“常人之心而度圣贤之心也”,是缺乏“政治”心性、见识的根本表现。

八百年中国政治秩序之所以得以建构,正是拜赐程朱成功的理论建构和成为官方哲学。无论我们对这一秩序持何种态度和立场,但是我们都无法否认它的延续与完整;无论我们对之持何种立场与态度,但是我们都无法否认其奠基之功。翼教派以程朱思想为根柢,其在晚清与维新派斗争,可视为传统政治哲学在面对西学时的集中绽放,其意义和价值不容低估。长期以来,儒家对于“秩序”的建构展开深刻的思考,但“长期以来,学术界将对某一具体秩序的批判与对普遍的‘秩序本身’的思考混为一谈,从而使在批评某一具体秩序的同时,也将‘秩序本身’彻底毁灭,最终导致任何一种秩序的建立都不再可能。‘五·四’以来的中国学术界在将中国传统政治秩序定性为封建、腐朽、专制和落后并且展开大规模批判的时候,忽视了这一秩序的建构者儒家对于‘秩序本身’的深刻思考,从而使今天的秩序建构至为艰巨”。^[29]

1920年,曾经为维新变法风云人物、主要领袖之一的梁启超先生息影津门,对自己过去之所为深加检讨,认为自己乃“思想界之陈涉”,“其破坏力确不小,而建设则未闻。晚清思想界之粗率浅薄,启超与有罪焉。”^[30]适逢戊戌变法一百二十周年——用中国意蕴深远的“甲子”概念来说,适逢两个甲子周年(1898—2018)之后的今天,回顾任公略带沉痛之反思,今日之我们又当做何种反思……

注释:

[1][2][30]梁启超:《清代学术概论》,上海:上海古籍出版社,1998年,第79、79、89页。

[3][25][28]王进:《晚清“翼教”思想与儒家政治哲学——以〈朱蓉生侍御答康有为第一书〉为中心》,《哲学研究》2017年第7期。

[4]吕思勉:《先秦学术概论》,北京:中国大百科全书出版社,1985年,第97页。

[5]王力:《王力古汉语字典》,北京:中华书局,2000年,第1199页。

[6]汪婷婷:《“术”的词义引申及文化蕴含研究》,南京师范大学硕士论文,2012年。另外,值得注意的是《管子》一书列《心术》一书进行专门讨论。管子将“心术”视为“正天下有分”之“七法”之一。“实也、诚也、厚也、施也、度也、恕也、谓之心术。”心术对于保障法令得以施行,具有至关重要的作用,“不明于心术,而欲行令于人,犹倍招而必拘之。”“布令必行,不知心术不可。”《管子》四篇属于“稷下黄老代表作”(陈鼓应:《管子四篇诠释》,北京:中华书局,2015年,第15页),其所依据的思想主要是黄老“以虚无为本”“以因循为用”的思想。“《心术上》的主旨是发挥‘虚无’‘因循’的思想”,《心术下》则“将治国与治心关联起来,阐明治理天下乃奠基于统治者身心之修养,所谓‘心安是国安也,心治是国治也’。”(陈鼓应:《管子四篇诠释》,北京:中华书局,2015年,第22页)统而言之,《管子》所谓的心术“亦即心的功能”,主要关切在于“探讨心在认识过程中的作用而申论君主治国的方法”(陈鼓应:《管子四篇诠释》,北京:中华书局,2015年,第114页)和“论述养形、修心、聚气与治理天下的关系”(陈鼓应:《管子四篇诠释》,北京:中华书局,2015年,第145页),出于黄老形神养生的思想,《心术》的主要目的在于在治理天下之同时如何得以保全生命的关切。《辞海》的概括甚为得当周全:“《管子》篇名。有上下两篇。基本上保存了战国时期一部分老子学派关于治心之术的见解。‘心术’既指‘心’认识‘道’的方法和途径,又指君王驾驭、控制群臣的方法。认为以虚心和冷静的态度去观察客观事物,是认识‘道’的重要方法。还提出了‘君道无为’和‘事督乎法’的论点。认为‘心术者,无为而制窃者也’。心要处于一种自然‘无为’的状态,才能控制感觉官能。强调了理性思维的作用。”(《辞海》(1999年缩印本)第2365页)《管子》这样的“心术”观对我们今天来说相当的

熟悉而亲切。无论在具体的内涵上它与现代学术的要求存在不同,但是在要求研究者具有“谦虚”的主观态度来说,则是相当一致的。

[7]《汉语大词典》编委会:《现代汉语大词典》,上海:上海辞书出版社,2010年,第9985页。

[8]宗福邦:《故训汇纂》,北京:商务印书馆,2003年,第1451-1452页。

[9]王进:《秩序的确立与毁灭——以朱子〈中庸章句〉为中心论贤知之过》,《广西社会科学》2013年第12期。

[10]王进:《“至善”何以止于“事”——以朱子〈大学章句〉为中心兼对“以佛释儒”的一个批评》,《贵阳学院学报》(社会科学版)2018年第3期。

[11][14][15][16][17][18]朱一新:《答陈生钟璋问王阳明学术》,《朱一新全集》,上海:上海人民出版社,2017年,第1425、1423、1424、1424、1424、1425页。

[12][23]朱一新:《无邪堂答问》,北京:中华书局,2000年,第124、13页。

[13]王进:《对作为一种“政治哲学”的阳明心学之省思——徐复观〈一个政治家的王阳明〉发微》,《浙江社会科学》2018年第1期。

[19][20][21][24]叶德辉:《叶吏部〈辅轩今语〉评》,《苏舆集》,长沙:湖南人民出版社,2008年,第94、94、94、101页。

[22]刘开军:《“史德”范畴的演进与史学批评的深化》,《天津社会科学》2014年第2期。

[26]王进:《顾炎武“亡国”与“亡天下”本义考论——从梁启超“天下兴亡,匹夫有责”一语谈起》,《海南大学学报》(社会科学版)2017年第1期。

[27][古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,第7-8页。

[29]王进:《经典诠释的变迁与经典价值的重建——以思想史上原壤形象的建构及其变迁为中心》,《浙江社会科学》2017年第7期。

[责任编辑:汪家耀]