

韩愈的道统学说与宋代理学家的政治哲学

孙晓春

摘要:韩愈是秦汉以后儒家思想哲理化过程中的重要环节。韩愈的道统学说与两宋理学家的政治哲学有着不可否认的渊源关系,之于“道”的理解及其“性三品”说,对宋代理学家有着十分重要的启示意义。由于形上素养的不足,韩愈的道统学说也存在着明显的理论局限,宋代理学家对韩愈的道统学说虽然多所称道,但也作出了十分重要的理论修正。这是宋代理学家不肯承认韩愈的道统学说是道学的源头的根本原因。

关键词:儒家思想;韩愈;道统;理学;“性三品”

冯友兰先生在20世纪40年代撰写的《中国哲学简史》一书中说:新儒家的开端可以上溯到韩愈、李翱。冯先生认为,儒家的道统论,在孟子的时候便已经有了一个大概,而韩愈受佛教禅宗的启发,对儒家“道统”作了大略阐述,到宋元形成了统一的思想体系^①。自是,宋明理学源自韩愈成为学界的基本共识。不过值得注意的是,两宋时期的学者在追述道学源流的时候,却从未说到韩愈,元朝编撰的《宋史·道学传》叙述道学渊源只是从北宋周敦颐说起,而宋儒如程氏兄弟和朱熹虽然对韩愈多所称道,但也不肯承认韩愈与道学的渊源关系。那么,韩愈的道统学说在哪些方面影响了宋代理学家?宋代理学家在怎样的程度上承袭了韩愈的道统学说?两宋时期的理学家何以不肯承认韩愈的道统学说是道学的源头?试以此文就教于读者。

一、儒家思想哲理化进程中的韩愈

形成于春秋战国时期的儒家学派对社会政治生活中的道德问题有着强烈的关注,如《汉书·艺文志》所说:“游文于六经之中,留意于仁义之际。”道德问题成为思想家关注的主题,意味着人们对于优良的社会政治生活有了更深刻的理解,这是中国古代思想文化领域最具实质意义的进步。

在东西方思想史上,对道德问题的关注是儒家思想与古希腊的苏格拉底时期的哲学的共同之点,由于社会历史环境的原因,思想家思考道德问题的方式存在着明显的差异。在古希腊,由于发达的数理科学和自然哲学的前提,思想家养成了良好的逻辑思维方式,据亚里士多德的说法,苏格拉底是最早关心伦理问题的哲学家,他关注的是伦理问题的普遍性^②。这种被名之为“形而上学(metaphysics)”的思维方式,就是通过对概念定义的理性把握,进而对社会政治生活中具体的道德问题作出判断。例如,《欧绪弗洛篇》的主题是欧绪弗洛与他的父亲是否虔敬的问题。苏格拉底认为,要判

作者简介:孙晓春,南开大学政府学院教授(天津 300071)。

基金项目:本文系国家社会科学基金2014年度重点项目“中国传统政治思想现代转型的价值重构研究”(14AZZ005)的阶段性成果。

① 冯友兰:《中国哲学简史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第293-295页。

② [古希腊]亚里士多德:《形而上学》,《亚里士多德全集·形而上学卷》,苗力田译,北京:中国人民大学出版社,2000年,第3-4页。

断一个人的行为是否虔敬,首先要弄清什么是虔敬,“苏格拉底要的不是许多虔敬,而是他们全都共有的单独形式或特性。”^①在希腊哲学家那里,把握了具有普遍意义的概念,也就有了对社会生活作出判断的尺度。

由于自然科学的相对不发达,春秋战国时期的儒家没有古希腊哲学家那样的形而上学素养,他们对社会政治生活的理解,大多是从社会政治生活中的具体事实入手的。据《论语》一书的记述,当孔子的学生与时人“问仁”、“问孝”的时候,孔子都作出了因人而异的回答。例如,关于“仁”,孔子或者说“克己复礼为仁”,或者说“仁者,其言也切”,或者说“仁者,爱人”(《论语·颜渊》)。这种因人而异的解答可以说是“因材施教”,但同时也反映出先秦儒家并没有意识到把握概念定义的重要性。

当然,春秋战国时期的思想家并不是全然没有逻辑思维,道家学派的老子以及儒家的《周易》所体现的形上思维都已经达到了很高的水平。《老子》一书对作为宇宙本体和普遍法则的“道”的阐释,以及《周易·系辞》所说的“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,都是很有价值的思维成果。不过,先秦道家对于道德问题只是有着很弱的关注。《周易》虽然是儒家的作品,据说《易传》还是孔子所作,但是,《周易》的形上思维并没有在孔子、孟子、荀子的思想学说中体现出来。逻辑思维与思想家的道德关注相分离,是中国传统思想形成时期的基本情形。

生当春秋末年的孔子每每说到“天下有道”、“天下无道”,这里的“道”既是社会政治生活必须遵循的法则,也是政治评价的标准。孔子如此说,表明他已经意识到了普遍的道德法则对于社会政治生活的意义。如果说“天下有道”就是符合道义的社会政治生活状态,那么,首先应该弄清“道”本身是什么,可这恰恰是先秦儒家所忽略的问题。直到战国末年,儒家学派并没有给出一个“道”的定义。通常情况下,作为国家治理原则的“道”大多被理解为“先王之道”,此外,还有“天道”、“地道”、“人道”、“君道”、“臣道”这样一些具体的道。其实,先秦儒家所追求的道义与希腊哲学家所说的正义是有着相同意义的思想主题,柏拉图在《理想国》一书中论及讨论正义问题的方法时说:“当初研究最理想的正义本身的性质时,我们想要一个正义的样板”,从而据以认识现实生活中的正义和不正义^②。春秋战国时期的儒家与希腊哲学家的方法恰好相反,他们是通过现实生活中的具体问题的解释,理解关于社会政治生活的道德法则。

由于先秦儒家思想的哲理化程度相对较低,许多至关重要的政治哲学问题,诸如人类社会政治生活是否需要遵守普遍的法则,普遍道德法则与现实生活中的伦理原则是什么关系,人们应该用什么样的标准来判断现实社会的政治生活等等,先秦儒家都没有作出逻辑化的回答。这在客观上决定了后世的儒家思想必然要经历一个哲理化的过程。

儒家思想的哲理化过程,实际上就是萌生于春秋战国时期的形上思维与思想家的道德关注相结合,从而在更抽象的水平上理解社会政治生活的过程。这个过程始于西汉中期,完结于宋代,两宋道学亦即理学的形成是这一过程完结的标志。而西汉董仲舒的“天人合一”论、魏晋时期的玄学思潮以及韩愈的道统学说则构成了儒家思想哲理化进程的几个重要环节。

西汉中期的董仲舒,从思孟学派以及春秋公羊学“天人合一”的观念出发,提出了“道之大原出于天,天不变,道亦不变”(《汉书·董仲舒传》)、“王道之三纲,可求于天”(《春秋繁露·基义》)的命题。董仲舒把现实生活中的伦理原则与作为普遍法则的“道”联系在了一起,并且试图在终极的意义上说明人们所以应该遵守这些伦理原则的理由。

魏晋玄学是儒家思想哲理化过程中的一个插曲。就思想内容而言,玄学不属于儒家,但在儒家思想占据统治地位的历史背景下,玄学家有关名教与自然关系的论辩,对于儒家伦理政治学说的哲理化过程却有着重要的意义,它意味着,道家、《周易》的形上思维与儒家伦理关注的结合已经成为可能。

① [美]特伦斯·欧文:《古典思想》,覃方明译,沈阳:辽宁教育出版社/香港:牛津大学出版社,1998年,第88页。

② [古希腊]柏拉图:《理想国》,《柏拉图全集》第2卷,王晓朝译,北京:人民出版社,2003年,第460页。

然而,儒家思想的哲理化过程并没有在汉魏时期得以完成。董仲舒虽然意识到了天人之间在终极意义上是统一的,但由于逻辑思维能力的不足,他只能用简单的比附和天人感应来说明天人关系,结果导致汉代今文经学流于荒诞。魏晋时期的玄学对名教与自然的关系的讨论虽然很有意义,但他们更多接受的是庄子学派虚无怪诞的人生态度,这使得他们无法在道德层面上理解社会政治生活的真实意义。儒家思想的哲理化只能留待后世思想家来完成。

韩愈是儒家思想哲理化过程中尤其重要的环节。在韩愈之前,长达几个世纪的战乱和分裂状态,儒家思想的哲理化过程事实上已经中断,再由于魏晋南北朝以来佛、道二教的流行,儒家思想的统治地位也不断受到冲击。直到韩愈所生活的唐中叶,这种情况仍然没有发生根本性的改变。韩愈道统学说的提出,实际上是重启了儒家思想哲理化的进程。在这一过程中,他既要在理论上应付佛道二教的挑战,又要扬弃汉魏以来的儒家经术。韩愈在写给友人的一封信中说:“汉氏已来,群儒区区修补,百孔千疮,随乱随失,其危如一发引千钧,绵绵延延,浸以微灭。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,……使其道由愈而粗传,虽灭死万万无恨!”^①韩愈这段话表达的不仅是传承儒家道统的自觉意识,更重要的是,他也清楚地表达了否定汉儒的学术态度。

否定汉儒的思想倾向最早萌生于隋代的王通,但王通只是想要成为孔子那样的圣人而续写“六经”,在学理上并没有更多的发明。韩愈对汉儒的批评则是恰中汉代儒家经术的缺陷。两汉时期的经学,是秦代焚书坑儒之后特定历史条件下的产物,以章句训诂为主旨的汉代经学,对于儒学的复兴以及先秦儒家经籍的解读有着十分重要的作用,如果没有汉代的经学,很难想象儒学如何能够延续下来。但在另一方面,汉儒在把主要精力用于名物训诂的同时,却忽略了对义理的阐释,是所谓“章句小儒,破碎大道”。唐代贞观年间,颜师古、孔颖达作《五经正义》,对经义的阐释虽较之汉魏儒家更为详明,但因其株守“传以解经,疏不破注”的学术传统,在义理方面仍然没有实质性的进步。在汉魏以来的儒家经术已经无法推动传统政治思想发展的前提下,韩愈否定汉儒而回到先秦儒家,实际上就是要在汉魏以来的儒家经术之外另辟蹊径。

回到先秦儒家,也是一项对传统的儒家思想正本清源的工作。对于战国儒家诸多的思想流派,韩愈至为推崇思孟学派的思想主张以及《大学》的修齐治平之道,对荀子以及汉代的扬雄则持以批判的态度,“苟与扬也,择焉而不精,语焉而不详”^②。韩愈的这一认识,深得北宋程氏兄弟的赞许:“至如断曰:‘孟氏醇乎醇’。又曰:‘苟与扬择焉而不精,语焉而不详。’若不是佗见得,岂千余年后便能断得如此分明也?”^③自两汉以来,儒家学派内部尽管存在着不同流派之间的理论分歧,但是,像韩愈这样明白指斥荀子的并不多见,这表明,韩愈是汉魏以来最具批判精神的思想家之一。

韩愈否定汉儒的思想倾向与批判精神在很大程度上影响了两宋时期的思想家。北宋中期,革故开新在思想界蔚成风气,两宋学者遍注群经,他们打破了汉儒“疏不破注”的经学传统,以“六经注我”的态度重新诠释儒家经典。到了南宋时期,朱熹甚至对《古文尚书》的真伪提出质疑,“汉儒以伏生之《书》为今文,而谓安国之《书》为古文。以今考之,则今文多艰涩,而古文反平易”。并且指出,古文《尚书》中的孔安国序“绝不类西京文字”^④。关于古文《尚书》的真伪,朱熹虽然没下结论,但这个疑案最终在清代学者那里得到了证明。

在历史上的任何时代,学术批判都是思想进步得以实现的重要条件。作为儒家思想哲理化过程的结晶,宋代道学是在学术批判的基础上建构起来的,而学术批判的风气恰恰始于唐中期的韩愈。

① 韩愈:《与孟尚书书》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第三卷,上海:上海古籍出版社,1986年,第215页。

② 韩愈:《原道》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第一卷,第18页。

③ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷一《二先生语一》,王孝鱼点校:《二程集》第1册,北京:中华书局,1981年,第5页。

④ 朱熹:《书临漳所刊四经后·书》,《晦庵先生朱文公文集》卷八十二,上海:上海书店,1989年《四部丛刊初编》本,第31页上。

韩愈在儒家思想哲理化进程中的重要性,可以从宋儒对他的评论中得到证明。北宋大文学家苏轼称赞韩愈“文起八代之衰,而道济天下之溺”^①;程氏兄弟也说:“韩愈亦近世豪杰之士。如《原道》中言语虽有病,然自孟子而后,能将许大见识寻求者,才见此入。”^②可见,对于韩愈的道统学说,宋代理学家在总体上是肯定的。宋代理学家所以对韩愈多所赞誉,是因为他们的思想学说在很大程度上受到了韩愈的影响。

二、韩愈道统学说对宋代理学家的影响

宋代的道学或理学,是汉魏以来儒家思想哲理化过程的结晶,韩愈的道统学说则是两宋时期理学之前最为直接的理论存在。仅此而论,韩愈的道统学说与两宋理学家的思想学说之间就有着不可割断的理论关联。虽然不能说没有韩愈就没有两宋时期的道学,但韩愈的道统学说对理学的影响是不言而喻的。在以往有关韩愈道统学说与宋代理学思想关系的研究中,人们大都认为韩愈的道统学说开了两宋道学的思想先河,但是,究竟在哪些方面影响了宋代理学,则很少有人论及。而这恰恰是说明韩愈道统学说与两宋道学之间渊源关系的关键。

韩愈道统学说对两宋理学家思想学说的影响主要体现为以下几个方面:

第一,韩愈把“道”确定为传统儒家思想的核心概念,并且把道德的内涵赋予了“道”的概念。

关于战国以后的儒学,《汉书·艺文志》说:“仲尼没而微言绝,七十子丧而大义乖。”班固所说与战国秦汉年间儒学的真实境况应该相去不远。其实,两汉以后的儒家思想所以不断受到来自佛、道二教的冲击,不仅仅是因为儒家内部的理论分歧,更重要的是,儒家思想本身缺少一个可以统摄其全部思想学说的核心概念。儒家思想哲理化程度不高,在很大程度上也是由于这一原因。韩愈的道统学说恰好补上了儒家的这一短板。

在儒家思想发展的历史上,韩愈第一次把“道”理解为一个核心概念,在《原道》一开篇,韩愈便说:“博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之之谓道,足乎己,无待乎外之谓德。仁与义,为定名;道与德,为虚位。”^③韩愈这句话,与《中庸》“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”的表述方式很是接近。虽然韩愈在表述上有摹仿《中庸》的痕迹,他对“道”的概念的阐释却是更进了一步。

“道”虽然是传统儒家常用到的概念,但是,先秦两汉儒家很少说明“道”是什么。《中庸》“率性之谓道”一语虽然有说明“道”的概念的意味,但其语义却过于朦胧。朱熹《中庸章句》在“率性之谓道”句下解释说:“性,即理也。天以阴阳五行化生万物,气以成形,而理亦赋焉,……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。”^④这个意思是宋代理学家理解出来的,考诸汉魏以来历代注家的解释,诸儒的认识并没有理解到这一水平。

在对“道”的理解方面,韩愈的贡献在于他把“道”理解为一个高度抽象的概念。在韩愈这里,“道”不再是“天道”、“地道”、“君道”、“臣道”、“先王之道”之类具体的“道”,而是独立于“君”、“臣”、“先王”所有这些实体的存在,这是先秦两汉儒家未曾有过的认识。

在中国思想史上,最早把“道”作为一个独立的概念加以阐释的是道家。韩愈把“道”作为一个独立的概念提出来,是不是受了道家的影响我们无从得知。为了避免这一嫌疑,韩愈在《原道》中特别说明了他所说的“道”与佛、老的差异:“凡吾所谓道德云者,合仁与义言之也,天下之公言也;老子之所谓道德云者,去仁与义言之也,一人之私言也。”^⑤也就是说,佛教、老子的“道”是一个非道德的概念,韩愈所说的“道”则具有鲜明的道德属性。

① 苏轼:《潮州韩文公庙碑》,《苏东坡全集》卷六十四,北京:北京燕山出版社,2009年,第1684页。

② 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷一《二先生语一》,王孝鱼点校:《二程集》第1册,第5页。

③ 韩愈:《原道》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第一卷,第13页。

④ 朱熹:《中庸章句》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第17页。

⑤ 韩愈:《原道》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第一卷,第13-14页。

先秦两汉儒家也承认“道”具有道德属性,但在他们的认识中,道所以具有道德属性,并不在于“道”本身,而是因为它附着在“君臣”、“父子”、“先王”这样一些实体上。韩愈则把道德的内涵赋予了“道”本身,即所谓“仁与义为定名,道与德为虚位”。韩愈这句话的本意,是要说明仁义与“道”、“德”这两个概念不可分开来说,“道”、“德”是形式意义的概念,仁义则是其真实的内容。虽然韩愈这句话后来也受到了宋代理学家的批评,如程氏兄弟说:“韩退之言‘博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之焉之谓道,足乎己无待于外之谓德’,此言却好。只云‘仁与义为定名,道与德为虚位’,便乱说。”^①南宋朱熹在与人评论《原道》开头这几句话时却说:“首句极不是,‘定名’、‘虚位’却不妨。”^②大抵宋代理学家对《原道》所以不满意,是因为他们认为韩愈没有把“道”的概念与仁义之间的关系说得准确,但在强调“道”的道德属性这一点上,他们与韩愈并无二致。

第二,韩愈把“道”理解为普遍、永恒的道德法则,并且开启了“理一分殊”的思维方式。

在把“道”作为一个独立的概念加以理解,并且赋予其道德的内涵的同时,韩愈也论证了“道”的普遍属性。韩愈认为,“道”是与人类社会生活息息相关的具有本原意义的法则,人类社会生活的方方面面都是“道”的体现:“其文《诗》、《书》、《易》、《春秋》,其法礼乐刑政,其民士农工贾,其位君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇,其服麻丝,其居宫室,其食粟米果蔬鱼肉:其为道易明,而其为教易行也。”^③韩愈的这一说法,已经十分接近于宋代理学家的“理一分殊”。

关于“理一分殊”,《宋史·道学传》说:“两汉而下,儒者之论大道,察焉而弗精,语焉而弗详,……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。”^④实际上,宋代理学家就“理一分殊”这一命题表述得最清楚的是朱熹:“宇宙之间,一理而已,天得之以为天,地得之以为地,而凡生于天地之间者,又各得之而为性。其张之为三纲,其纪之为五常,盖皆此理之流行,无所适而不在。”^⑤如果把朱熹这段话与上引韩愈《原道》中的那段话相对照,就不难发现,二者在理解方式上并没有实质的差别,只不过,韩愈所说的“道”还没有抽象到宋代理学家那样的程度。

在我们的观念中,人类社会必须遵循普遍的道德法则,一个十分重要的理由就在于它既是普遍的,又是永恒的。为了论证“道”的永恒属性,不同于以往儒家把“道”混同于“先王之道”的思想传统,韩愈试图把“道”从经验性的历史过程中剥离出来。在《原道》中,韩愈描述了一个由尧舜至孔孟的道统传递谱系,“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”^⑥。韩愈所说的“道”是一贯不改的法则,它与先秦儒家所说的“先王之道”并不是意义相同的概念,在韩愈这里,“道”不是先王的附属物,相反,先王却是“道”的载体。在逻辑上,这个“道”既适用于尧舜,亦适用于文武,同理,也适用于韩愈所生活的时代。

虽然韩愈还是借用“先王”来说明道的重要性,但他在事实上已经把“道”与先王分离开来了,他所说的“道”已经不再是“先王之道”。如果说理想的社会生活应该是与“道”相符合的生活,那么,实现这种社会生活的途径便不是先秦两汉儒家所主张的简单的复古。在这一意义上说,韩愈把“道”与“先王之道”区别开来的认识,是中国传统政治思想发展过程中有着重要意义的一步。宋代理学家实际上也是循着这一思路来阐释“道”的概念的。

第三,韩愈把“道”与“修身”、“治国”联系在一起,初步阐释了内圣外王的治理观念。

宋代理学家所倡导的内圣外王之道,本自《大学》。《大学》据传为曾子所作,但这篇文献并没有为两汉儒家所重视,最早发现《大学》的重要性的是韩愈。清人全祖望说:“自秦汉以来,《大学》、《中

① 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷十九《伊川先生语五》,王孝鱼点校:《二程集》第1册,第262页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三七《战国汉唐诸子》,北京:中华书局,1986年,第3271页。

③ 韩愈:《原道》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第一卷,第18页。

④ 脱脱等撰:《宋史》卷四二七《道学传一》,北京:中华书局,1985年,第12709—12710页。

⑤ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷七《读大纪》,第15页上。

⑥ 韩愈:《原道》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第一卷,第18页。

庸》杂入《礼记》之中，千有余年无人得其藩篱，而首见之者，韩、李也。退之作《原道》，实阐正心诚意之旨，以推本之于《大学》。”^①全氏所说至确。在《原道》中，韩愈引述了《大学》的一段话：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意。”这并不是对《大学》的简单复述，而是体现了他对传统儒家治理观念的重新理解。

先秦儒家所以重视个人的道德修养，主要是着眼于为政治国的需要，“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而未治者，否矣”（《礼记·大学》）。人们所以要修身，是因为修身有利于安邦治国，把修身当作治国的手段虽然不能说在根本上是错的，却很有一些功利性的考虑。韩愈把《大学》的“修齐治平”与“道”联系在一起，其本意虽然也还是在说明修身之于治国平天下的工具性意义，但在有意无意之间，他却为修齐治平设定了一个“道”的前提。这之中蕴含着一种新的理解：“修身”所以是治国平天下的必要条件，是因为通过修身，人们可以使自己拥有与“道”相符合的道德品质。也就是说，“修身”并不是简单地服务于治国平天下的目的，而是个人在主观上与“道”认同、从而成为符合道义的人的过程，甚至“治国、平天下”也需要通过“道”来说明。

韩愈把《大学》的“修齐治平”与作为普遍道德法则的“道”联系在一起的认识，对宋儒有着重要的启示性意义。及至北宋，被视为道学开山人的周敦颐作《通书》，认为“诚”是圣人与道的共同属性，一方面，他认为“道”是诚的本源，“‘大哉乾元，万物资始’，诚之源也”^②；另一方面，他又把获得“诚”的品质作为道德修养的目的，“诚，无为；……几，善恶……性焉、安焉之谓圣”^③，并且认为圣人的责任就是循道治国，“天道行而万物顺，圣德修而万民化”^④。周敦颐这一观念为后来的程朱等人继承下来，“先王之世，以道治天下”^⑤。宋代理学家对“内圣外王”的理解所以能够达到先秦两汉儒家所不及的境界，归根结底是因为他们在“修齐治平”与道统之间建立起了逻辑关系，这在很大程度上得益于韩愈。

第四，韩愈的人性论对宋代理学家有着十分重要的启示作用。

先秦儒家论人性，但有性善、性恶两途，至于汉代，又有董仲舒的“性三品”、扬雄的“善恶混”等诸多说法。魏晋以降以至唐中叶，诸儒很少讨论人性问题，而韩愈作《原性》，使得人性论重又成为思想界的热门话题。据云，“唐自韩愈之后，言性者皆出其下”^⑥。从宋代理学家有关人性的讨论情况来看，此说可信。朱熹说：“孟子言性，只说得本然底，论才亦然。荀子只见得不好底，扬子又见得半上半下底，韩子所言却是说得稍近。盖荀扬说既不是，韩子看来端的见有如此不同，故有三品之说。然惜其言之不尽，少得一个‘气’字耳。”^⑦韩愈人性论对宋代理学家的影响，于此可见一斑。

韩愈对人性的看法大体上沿袭了董仲舒的“性三品”说，只是在《原性》中只字不提董仲舒。韩愈认为，孟子、荀子以及扬雄的人性论都有所偏颇：“孟子之言性曰：人之性善；荀子之言性曰：人之性恶；扬子之言性曰：人之性善恶混。夫始善而进恶，与始恶而进善，与始也混而今也善恶；皆举其中而遗其上下者也，得其一而失其二者也。”^⑧在韩愈看来，“性之品有上中下三。上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣”^⑨。按照韩愈的观点，简单地说人性善、恶都是片面的认识，真实的情况是人性三品。

先秦儒家所说的人性，是有关人的普遍类本质的善恶判断，“凡人之性者，尧舜之与桀、跖，其性一也，君子与小人，其性一也。”（《荀子·性恶》）对于人性善恶的判断是荀、孟全部思想学说的假定前

① 全祖望：《李习之论》，《鲒埼亭集经史问答四》外编卷三十七，上海：上海书店，1989年影印《四部丛刊初编》本，第8页下。

② 周敦颐：《通书·诚上第一》，陈克明点校：《周敦颐集》卷二，北京：中华书局，1990年，第12页。

③ 周敦颐：《通书·诚几德第三》，陈克明点校：《周敦颐集》卷二，第16—17页。

④ 周敦颐：《通书·顺化第十一》，陈克明点校：《周敦颐集》卷二，第23页。

⑤ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷一《二先生语一》，王孝鱼点校：《二程集》第1册，第4页。

⑥ 马其昶《原性》题解引宋代白云郭氏语。马其昶校注，马茂元整理：《韩昌黎文集校注》第一卷，第19页。

⑦ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷四《性理一·人物之性气质之性》，第1册，第70页。

⑧ 马其昶《原性》题解。韩愈：《原性》，马其昶校注，马茂元整理：《韩昌黎文集校注》第一卷，第21页。

⑨ 韩愈：《原性》，马其昶校注，马茂元整理：《韩昌黎文集校注》第一卷，第20页。

提,在政治哲学的意义上,这个前提是无需证明而且也是无法证明的。可是,由于古代中国人重视“参验”的思想方式,当荀、孟对人的本质作出善恶判断的时候,他们又欲使有关人性的假定在现实生活中得到证明。可是,因为现实生活中的人是千差万别的,无论是性善论还是性恶论,都无法通过现实生活中的人而得到可靠的证明。这样,先秦儒家便遇到了一个难于解决的理论困难,一方面他们要对人的普遍类本质作出善恶的判断,另一方面,他们又要说明现实生活中的人何以在道德品质上存有差异。于是,在人性问题上,他们往往会有持之两端的说法。例如孟子道性善,他一方面认为“圣人之于民,亦类也”(《孟子·公孙丑上》),按照这一认识,普通的社会大众与圣人在本性上都是善的,可另一方面孟子又说:“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之”(《孟子·离娄下》),人与人之间又有了善恶差别。荀子的性恶论也是同样的情形。汉代董仲舒所以说人性三品,扬雄所以认为“人之性也,善恶混。修其善则为善人,修其恶则为恶人”^①,其主观动机无非是要解决战国儒家未能解决的理论困难,韩愈的人性论也是如此。

较之先秦两汉儒家,韩愈对人性问题的理解颇有一些新意,如,他一方面认为人性是先验的,但与此同时又引入了“情”的概念以说明人的后天之别,“性也者,与生俱生也;情也者,接于物而生也”^②。按照韩愈的说法,性是先验的,而情则是人在后天接物习得过程中获得的。也就是说,性是本原意义的属性,现实生活中人的道德品质则由于后天的习得而发生变化。

韩愈人性论与先秦两汉儒家的明显不同,就是他把“性”作为一个单独的概念加以讨论,在《原性》之外,韩愈又作《原人》,表明他已经认识到“人”与“性”是可以分别讨论的两个概念。在认为性有三品的同时,韩愈又有五常为性的说法:“其所以为性者五:曰仁、曰礼、曰信、曰义、曰智。上焉者之于五也,主于一而行于四;中焉者之于五也,一不少有焉,则少反焉,其于四也混;下焉者之于五也,反于一而悖于四。”^③韩愈这段话比较令人费解,清人马其昶《校注》在“其于四也混”句下说:“此但言中人之性,于五者之中,其一者或偏多,或偏少;其四者,亦杂而不纯耳。”^④其说近是,但马氏以为文中的“一”不是仁,却是错的。北宋程氏兄弟说:“仁、义、礼、智、信五者,性也。仁者,全体;四者,四支。”^⑤程氏这一说法应是韩愈所说的“一”与“四”的确解。对于韩愈这段话,大约作如下理解,“性”本身是由五常构成的,因此可以说“性”是善的,但由五常构成的“性”体现在每个人身上却有差别,是所谓上中下三品,上等人能够居于仁而践行其他四德,是为纯善,中等人则或多或少地据有仁的品质,但其他四德稍驳杂,是为“可导而上下”,下等人的本质只是恶而已。至于“性”何以体现在具体的人身上各自相异,韩愈虽然没有说得明白,但是,这为后来的思想家对这一问题的理解打开了一扇窗户。至于北宋张载,提出了“天地之性”、“气质之性”的概念,到了朱熹则有“禀气”之说,所遵循的都是韩愈的这一思路。

三、宋代理学家对韩愈道统学说的超越

宋代理学家对韩愈虽然多所称道,在叙述道学源流时,他们却从来不曾说到韩愈。实际上,宋代理学家虽然每每称道韩愈,但他们也在许多方面对他提出了尖锐的批评。例如,程子以及朱熹都曾指责韩愈过于追求文章的华丽,而疏于穷究义理。程子说“韩子之学华”^⑥,朱熹更直截了当地说:“韩文公第一义是去学文字,第二义方去穷究道理,所以看得不亲切。”^⑦另外,宋代理学家也认为,韩愈虽

① 扬雄:《法言·修身》,汪荣宝撰,陈仲夫点校:《法言义疏》,北京:中华书局,1987年,第85页。

② 韩愈:《原性》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第一卷,第20页。

③ 韩愈:《原性》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第一卷,第20页。

④ 马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第一卷,第21页。

⑤ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷二上《二先生语二上》,王孝鱼点校:《二程集》第1册,第14页。

⑥ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三七引程子语,第8册,第3261页。

⑦ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三七《战国汉唐诸子》,第8册,第3273页。

然阐发了儒家道统,其主观动机却是谋求做官,这种功利之心使得他不能身体力行地践履道德法则,“如韩退之虽是见得个道之大用是如此,然却无实用功处。它当初本只是要讨官职做,始终只是这颗心。他只是要做得言语似《主经》,便以为传道。至其每日功夫,只是做诗,博弈,酣饮取乐而已。观其诗便可见,都衬贴那《原道》不起”^①。诸如此类的指摘不胜枚举。不过,宋代理学家最主要的不满意之处,则是韩愈的道统学说与人性论仍有许多未尽之处,关于儒家道统,韩愈只是说了一个大纲,而在学理上远远不够细密。

宋代理学家至少在以下几个方面对韩愈的道统学说作了修正。

首先,宋代理学家对“道”的概念作出了更加抽象的理解。

韩愈道统学说的贡献在于他第一次把“道”作为一个抽象的概念提出来,并且试图在本原的意义上说明“道”是什么。但是,由于韩愈在先秦儒家那里找到的思想资源主要是《孟子》、《大学》,从《原道》的行文风格来看,他所借重的文献还应该有《中庸》。如果仅着眼于对社会政治生活中的道德问题的理解,这些文献的内容可谓丰富,但是,如果要在最抽象的水平上说明“道”所以是普遍的法则,这些思想资源却是远远不够。在《原道》中,韩愈杜撰了一个从尧舜到孔孟的代相传递的谱系:“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。”^②韩愈的本意,是要借助于这个道统传承谱系说明道既是至高无上的,又是普遍的和永恒的,可是韩愈并不知道,这样一个在圣王先贤手中传递,并且传递过程在某些时候还会中断的“道”,既算不得至高无上,也不够永恒。

与韩愈相比,两宋理学家所借用的思想资源更为丰富。两宋道学的开山人周敦颐,借助于《周易》的形而上思维,从本体论的层面上对“道”作出了阐释:“无极而太极。……太极动而生阳,动极而静,静而生阴。静极复动。一动一静,互为其根;分阴分阳,两仪立焉。”^③周敦颐所说的“太极”,就是后来程朱等人所说的“道”或天理。周敦颐以后,从本体论的层面上理解“道”或“天理”是宋代理学家共同的认识路径。在宋代理学家看来,“道”是天地万物的本原,是天地所以为此天地的终极原因,如朱熹所说:“未有天地之先,毕竟也只是理。有此理,便有此天地;若无此理,便亦无天地,无人无物,都无该载了!有理,便有气流行,发育万物。”^④从本体论的层面说明“道”的普遍属性,是先秦两汉儒家以及韩愈所不及之处。

在论证“道”的永恒属性方面,宋代理学家既不满意于汉代董仲舒所说的“天不变,道亦不变”,因为在逻辑上,这句话的另一半是“天若变,道也会变”,也不满意于韩愈所杜撰的道统传递谱系,因为这个传递谱系本身便缺少历史的可靠性。从本体论的观念出发,宋代理学家把“道”或天理理解为无条件的存在,它不会因任何具体条件的变化而变化,甚至“万一山河大地都陷了,毕竟理却只在这里”^⑤。朱熹这句话与董仲舒最大的不同,就是“天变了,道也不变”,虽然这是一种唯心主义的理解,但必须承认的是,宋代理学家所理解到的“道”,比汉唐儒家的“道”更具永恒的意义。

由于“道”被理解为无条件的存在,在宋代理学家的观念中,“道”与先王的关系也有了某种新的解释。传统儒家惯常的方式,是通过圣王的神圣来说明“道”的价值,在先秦两汉儒家那里,“道”在大多数情况下被归结为“先王之道”,虽然韩愈的道统学说已经有了把圣王与“道”分离开来的倾向,圣王先贤只是被理解为“道”的载体而不再是“道”的创造者和所有者,但他还是没有摆脱通过圣王来说明“道”的重要性的窠臼。宋代理学家在韩愈的认识基础上又前进了一步,北宋程氏兄弟说:“天理云者,这一个道理,更有甚穷已?不为尧存,不为桀亡。人得之者,故大行不加,穷居不损。这上头来,

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三七《战国汉唐诸子》,第8册,第3260页。

② 韩愈:《原道》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第一卷,第18页。

③ 周敦颐:《太极图说》,陈克明点校:《周敦颐集》卷一,第3页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一《理气上·太极天地上》,第1册,第1页。

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一《理气上·太极天地上》,第1册,第4页。

更怎生说得存亡加减？是它元无少欠，百理俱备。”^①在另一处，程氏兄弟又说：“百理具在，平铺放着。几时道尧尽君道，添得些君道多；舜尽子道，添得些孝道多？元来依旧。”^②程氏这段话的意思很明确，“道”的存在并不以“圣王”为前提，“道”的内容也不会因为“圣王”的行为而发生改变。这样，“圣王”便没有了对于“道”的垄断权，他们所能做的只能是和常人一样去理解道德法则，他们也同样负有遵守道德法则的义务。出于同样的道理，古今帝王的所作所为也同样需要通过“道”来评价。虽然宋代理学家还没有能力从先秦儒家推崇尧舜、三代的圣王理想中走出来，但是，秦汉以下的历代帝王却成了他们的批判对象，这是中国政治思想史上很有意义的进步。

其次，韩愈的道统学说在认识论方面存有局限，宋代理学家在认识论方面对韩愈的道统学说作出了修正。

人类社会的政治生活是否遵循普遍的道德法则？传统儒家对这一问题的答案是肯定的。当先秦儒家提出“道”的概念的时候，便认为“道”是可知的。孔子曾说：“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）孔子虽然没有说明如何能够“闻道”，却承认“道”是可知的。这一点对于传统儒家的伦理政治学说尤为重要，因为“道”如果不能为人们所认识，对于人类社会的政治生活来说也就毫无意义。不过，在政治哲学意义上，只是承认“道”是可知的还不够，更进一步的问题是，人们如何使自己的认识达到作为普遍法则的“道”。

受《礼记·大学》的启示，韩愈十分注重修身的重要性，韩愈把个人的道德修养视为守道的基本条件，这在一定程度上摆脱了先秦两汉儒家效法先王的思维定式。不过，韩愈在《原道》中引述《大学》那段话的时候，略去了“格物、致知”一节，这恰是宋代理学家所不满意的地方，朱熹甚至指斥为“无头学问”^③。在宋代理学家看来，若要遵守天理，首先必须认识天理，所以，“格物致知”是第一位的事情，“物格者，物理之极处无不到也。知至者，吾心之所知无不尽也，知既尽则意可得而实矣。意既实则心可得而正矣”^④。

至于韩愈为什么会略去“格物、致知”一节，陈来认为：“这显然是由于，在儒学复兴运动的初期，主要的任务是首先在政治伦理上抨击佛教，恢复儒学在政治社会结构中的地位，还未能深入到如何发展儒学内部的精神课题。”^⑤这一说法并不确切，实际上，韩愈之所以没有说“致知在格物”，是因为他在认识论方面的局限。他还不知道，在如何遵守普遍道德法则这一问题上，个人的道德修养固然重要，但是，对道的认知却是所有这一切的前提。也就是说，韩愈在认识论方面远没有达到宋代理学家的境界。

人们所以能够认识“天理”，其根本原因在于人的理性能力。北宋程氏兄弟说：“‘万物皆备于我’，不独人尔，物皆然。都自这里出去，只是物不能推，人则能推之。虽能推之，几时添得一分？不能推之，几时减得一分？”^⑥程氏兄弟这句话与亚里士多德所说的“那些靠表象和记忆生活的动物，很少分有经验，惟有人类才凭技术和推理生活”^⑦有着完全相同的意义。较之韩愈的道统学说，宋代理学家显然更多地注意到了人的理性之于社会政治生活的意义。

再次，较之韩愈的“性三品”说，宋代理学家对于人性问题作出了更为合乎逻辑的解释。

在东西方思想史上，如果一个思想家对于人性问题没有深刻的理解，其思想学说不可能是完整的。唐中期以后，思想界对人性问题的关注始于韩愈，宋代理学家对人性的认识也在很大程度上接

① 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二上《二先生语二上》，王孝鱼点校：《二程集》第1册，第31页。

② 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二上《二先生语二上》，王孝鱼点校：《二程集》第1册，第34页。

③ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷一三七《战国汉唐诸子》，第8册，第3272页。

④ 朱熹：《大学集注》，《四书章句集注》，第4页。

⑤ 陈来：《宋明理学》，北京：生活·读书·新知三联书店，2011年，第29页。

⑥ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二上《二先生语二上》，王孝鱼点校：《二程集》第1册，第34页。

⑦ [古希腊]亚里士多德：《形而上学》，第4页。

受了韩愈的影响。但在另一方面,由于形上素养的差别,宋代理学家对韩愈的性三品说并不是十分满意。事实上,宋代理学家对韩愈思想颇多指摘的也是人性论。在他们看来,韩愈的性三品说虽然是可取的,却有未尽之处,这未尽之处就是“少得一个‘气’字”^①。

前面说过,先秦儒家人性论所遭遇的理论困难,就是有关人的普遍类本质的假定与现实生活中的人之间的鲜明反差。他们既无法通过现实生活中的人来证明其关于人性善恶的假定,也无法根据其对人性的判断来说明现实生活中的人何以千差万别。汉唐儒家的种种努力,实际上就是要解决先秦儒家的这一理论困难。

前面说过,韩愈的人性论对宋儒的重要启示,就是把“人”与“性”分别开来,一方面认为“五常为性”,这样,“性”便是善之所在,另一方面又把人的道德属性分为三品,善恶因人而异。当韩愈作如此说的时候,他却并没有意识到还有进一步的问题需要说明,那就是,如果说“性”是善之所在,那么,“性”究竟是什么,它与现实生活中的人的道德品质又是什么关系?由于韩愈没有意识到这些问题,所以他也就无法对这些问题作出说明。

宋代理学家认为,韩愈的性三品说在总体上虽不错,但因为少了一个“气”字,所以在逻辑上便无法圆通了。北宋程子在批评韩愈的人性论时说:“论性,不论气,不备;论气,不论性,不明。”^②在此基础上,南宋朱熹又进一步发挥道:“退之说性,只将仁义礼智来说,便是识见高处。如论三品亦是。但以某观,人之性岂独三品,须有百千万品。退之所论却少了一个‘气’字。”^③在宋儒看来,韩愈以仁义理智来说“性”是对的,把人性分为三品也是对的,但因为少了一个“气”字,二者之间在逻辑上便无法圆通。

把“气”的概念引入人性问题始于张载。北宋熙宁年间,张载作《正蒙》,于其中提出了“天地之性”、“气质之性”的概念。首先,张载在本体论的层面解释了“性”的概念:“性者万物之一源,非有我之得私也。”^④也就是说,“性”是天地间万物的本原,并不为人类所特有。作为万物本原的“性”与“道”是一体的,“天所性者通极于道”,这就是所谓的“天地之性”。天地间每一种事物都在某种程度上获得了“性”,但是,万物获得“性”依赖于一个条件,即必须禀气成形,只是由于“气”的作用,事物之间便有了属性的差别,即所谓“气质之性”。“形而后有气质之性,善反之则天地之性存焉。故气质之性,君子有弗性者焉。”^⑤后来朱熹进一步解释“天地之性”、“气质之性”的关系时说:“论天地之性,则专指理言;论气质之性,则以理与气杂而言之。未有此气,已有此性。气有不存,而性却常在。”^⑥朱熹的这一解释很是符合张载的原意。张载对“性”的理解较之韩愈前进了一步,不过却是十分重要的一步。按照张载的认识,所谓“天地之性”便是本原的性,它对于每一种事物来说都是先验的;“气质之性”则是每一种事物禀气成形之后所具有的属性,人性也属于“气质之性”,而且由于“气禀”不同,人与人之间也就有了品性善恶的不同。

张载“天地之性”、“气质之性”之说一出,标志着儒家人性学说的根本转向。自此以后,宋代理学家实际上不再对人的普遍本质作出善恶的判断。朱熹说:“性即理也。当然之理,无有不善者。故孟子之言性,指性之本而言。然必有所依而立,故气质之禀不能无浅深厚薄之别。孔子曰:‘性相近也’,兼气质而言。”^⑦按照他的说法,“性”与“道”或“天理”实际上就是同一事物。在这里,朱熹尽管没有明说,但实际上已经颠覆了孟子的“性善论”。

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷四《性理一·人物之性气质之性》,第1册,第70页。

② 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷六《二先生语六》,王孝鱼点校:《二程集》,第1册,第81页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三七《战国汉唐诸子》,第8册,第3272页。

④ 张载:《正蒙·诚明篇》,章锡琛点校:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第21页。

⑤ 张载:《正蒙·诚明篇》,章锡琛点校:《张载集》,第23页。

⑥ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷四《性理一·人物之性气质之性》,第1册,第67页。

⑦ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷四《性理一·人物之性气质之性》,第1册,第67-68页。

“性即理也”的观点本自程氏兄弟,也是宋代理学家的一致认识。如果说“止于至善”是思想家不可放弃的道德追求,那么,他们必须在观念形态上为“善”确定一个可靠的来源。宋代理学家与孟子的最大不同,在于他们不像孟子那样认为“善”源自于人的本性,而是来自于客观存在的“性”。至于人的善恶,则完全取决于他们的禀得的“气”,甚至“气禀”的不同,还决定着每一个人的贫贱寿夭,“人之禀气,富贵、贫贱、长短,皆有定数寓其中……或贵而为栋梁,或贱而为厕料,皆其生时所禀气数如此定了”^①。至此,宋代理学家用较之以往历代儒家更为精致的逻辑,说明了现实生活中的人何以有着不同的道德品质,也为现实社会的不平等作了更为充分的论证。有学者认为,宋代理学家在继承韩愈“五常为性”观点的基础上,“发展为性即理说,认为每个人心中都具有仁义礼智信五德,五德是一切人性之所以为人性者”^②,这一说法并不符合宋代理学家人性论的实际。实际上,宋代理学家是循着韩愈“性”与“人”分离的思路,用“禀气”之说对现实生活中的人何以存在品质差别作了更为精致的说明。虽然宋代理学家的“禀气”说彻底消解了先秦儒家的逻辑困难,但是,他们在学理上付出的代价却是对人类普遍本质的否定。

综上所述,韩愈是中国传统政治思想哲理化进程中具有关键意义的思想家,韩愈的思想学说实际上开了两宋道学的先河,尤其是宋代理学家中的程朱学派,受韩愈的影响尤多。但是,由于形而上学素养的不足,韩愈的思想学说并没有受到宋代理学家的完全认可,因此,宋代理学家不肯承认韩愈与道学之间的理论渊源关系,也有其理由。

[责任编辑 刘京希]

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷四《性理一·人物之性气质之性》,第1册,第81页。

② 陈来:《宋明理学》,第30页。