

【哲学研究】

程瑶田礼学的心性学基础

吴 飞

摘要:程瑶田是清代乾嘉学派的重要代表人物,前人多注重其训诂名物之学,而很少研究他的义理之学。程瑶田将《论学小记》置于《通艺录》之首,是非常看重这部著作的。《论学小记》以《大学》为讨论核心,全面重审了宋明理学中的主要理论问题。他将理理解为理则,将诚意当作性命之学的核心,特别强调精义之学,而反对执理之学。程氏心性学,是对戴震心性学的修正,并构成了他的《宗法小记》和《仪礼丧服文足征记》的哲学基础。

关键词:程瑶田;乾嘉汉学;诚意;礼学

中图分类号:B249

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2020)03-0107-09

清儒戴震、程瑶田、凌廷堪等有一个共同特点,他们一方面有非常细密的礼学著作,另一方面也有对宋明理学心性之学的反思。其中针对戴震、凌廷堪的研究目前学界已经比较多,对程瑶田的研究还比较少。

程瑶田所著《通艺录》,考据严谨精详,多有创获,许多观点至今仍为定论,为乾嘉考据学的杰出著作,无论在当时还是后世,均备受推崇。其中最能代表程瑶田先生义理思想的,当属《通艺录》的前四篇:《论学小记》《论学外篇》《宗法小记》《仪礼丧服文足征记》。程瑶田将此四篇置于《通艺录》之首,也意在以此标明学旨。^①这四篇构成一个整体,不仅是了解程瑶田思想全貌的钥匙,也是研究清代丧服礼学的重要门径。以前的论者,多从《宗法小记》与《仪礼丧服文足征记》看程瑶田的礼学考据成就。自钱穆先生以降,又颇有学者从《论学小记》与《论学外篇》看他的义理学思想,对程瑶田思想的研究有很大拓展。但还是很少有学者能沟通这两方面著作的,因而也就难以窥见程瑶田先生礼学思想的全貌。笔者即尝试从总体上研究这四部著作,以期对程瑶田礼学有一个更全面的把握。本文首先梳理其心性学。

一、理与则

程瑶田亲手编辑《通艺录》,将《论学小记》与《论学外篇》置于最前,其中深意颇值得玩味。程瑶田与戴震交往密切,于戴震对宋明理学的攻击非常清楚。《通艺录》刊于戴震卒后很久,程瑶田对朱子又非常敬重,故其义理学对戴震之学既是修正,也是发展。对于程瑶田与戴震论学之异同,张寿安先生非常细致精彩的讨论^②,可以大大帮助我们进一步考察程瑶田的思想体系。

与戴震一样,程瑶田首先要面对宋儒所言之理。在《论学小记》中,程瑶田很少直接讨论“理”的问题。在《论学外篇》中,他于数处辨析了自己为什么不喜欢言“理”。在《擘窠书四字说》中,他说:“事必有理。俗谓之‘理路’,若大路然。今不曰理而书‘让’字者,理但可以绳己,自己见得理路一定如此。自达其心,岂故有违?若将理绳人,则人必有诡词曲说,用相取胜,是先启争端也。今吾以一让应之,彼虽有褊心,不自知何以变为豁达之度。”^③程瑶田晚年自号让堂,这一段就在解释为什么选“让”字,而不选“理”字。在程瑶田看来,作为理路之理并不错,但仅可用来律己,而非待人接物之原则。在《让

收稿日期:2019-11-27

作者简介:吴飞,男,孔子研究院特聘专家,北京大学哲学系教授,博士生导师,人类学博士(北京 100871)。

堂卮言》中,程瑶田又更全面地阐释了他对“理”的看法。他说:“窃以谓礼之本出于理,而理亦有所难通,据理而执一,不以礼权之,亦不可通也。人之言曰:‘天下止有一理。’余以为此亦一是非,彼亦一是非,乌在其为一理也?”^④此处所说的“人之言”,当即宋儒论理之言。从程瑶田这段话看,他似乎在原则上并不否定礼出于理,但认为若只是从理的角度出发,就会导致人们各执一是非,争论不休。比如在性的问题上,孟子、荀子、扬子就都有不同看法,即使在武王伐纣这样的大事上,也还有伯夷、叔齐来争论。因此,“各是其是,是人各有其理也,安见人之理必是,我之理必非也?而于是乎必争,争则持其理而助之以气”^⑤。程瑶田进一步说,孟子可以养浩然之气,不动其气,但这是圣贤才能做到的,一般人在争理的时候做不到这一点,而往往会动气,导致更加激烈的争论。既然言理只能导致争斗,程瑶田就导向了情,他说:“故言理者,必缘情以通之;情也者,出于理而妙于理者也。情通则彼执一之理自屈,而吾之理伸矣;情不通,则吾之理转成其为执一,是吾以理启人之争矣。”^⑥程瑶田并作楹联以言其意:“直任理来终惹气,曲通情处渐能和。”程瑶田的这一态度,代表了清儒批评理学时一个非常流行的倾向。戴震批评宋儒以理杀人为以意见杀人,亦与此颇类似。过多执着于理,自然会导致很多争端,因此要达至中庸和乐的儒家理想,需要更多体会人情,尚让而非尚争,而人情与让正是礼的核心含义。不过,这种对理的批评似乎还只是从相当外围的角度进行的,即,其所反对的乃是过于执着于理,却并没有反对理本身。因而程瑶田自己也承认,礼出于理,情出于理。但仅如此论理,还看不出高明之处来,从这样笼统的角度看,尚不能窥见程瑶田义理学之全貌。

程瑶田对理的讨论还有更复杂的层面。我们尚需细究其所谓“礼出于理”为何意。《论学小记》的核心篇章是《诚意义述》,程瑶田于中全面展示了他的义理学体系。其中释《大学》八条目说:“格者,举其物而欲贯通乎其理,致知者,能贯通乎物之理矣。而于是诚意,使吾造意之时务不违乎物之理,而因之正心,使吾心常宅乎物之理;而因之修身,使万物皆备之身,始终无愧怍乎其物;而驯致乎家之齐,国之治,亦惟不外乎顺物之情,尽物之性,使天下无一物不得其所,而《大学》之能事毕矣。”^⑦无论格物、致知、诚意,还是正心,都就物理而言,而修齐治平之礼

亦皆由此来,这就是程瑶田所谓的礼出于理之意。初看上去,这似乎与朱子所谓“礼也者,天理之节文也”并无大异。但需要注意的是,程瑶田谈的是物理,而非天理,这不是一个可有可无的小差别。他在下文又说:“不知循物,寂守其心,此异学之所以歧也。吾学则不然,‘慎独’者,慎其意之接于物。”^⑧寂守其心,是程瑶田对佛老二氏的批评,也是对体认天理的宋儒的暗中批评。故程瑶田论理,必在物上言,而不会蹈空谈天理。在这一点上,程瑶田与戴震实无二致,唯戴震之辞激切,程瑶田之言婉转,戴震直指宋儒要害,程瑶田批评宋儒之实质,却从不直标所批评者之名姓。

在《论学小记》诸篇当中,并无专门论理的题目。但对于如此重要的问题,程瑶田不会避而不谈。或许因为戴震对理的批评激起了相当热烈的讨论,程瑶田尽可能回避了对理的直接讨论,但他在很多地方其实就是在谈论理。还是在《诚意义述》中,程瑶田写下非常重要的一段:

天分以与人而限之于天者,谓之命。人受天之所命而成之于己者,谓之性。此限于天而成于己者,及其见于事为,则又有无过、无不及之分以为之则。是则也,以德之极地言之,谓之“中庸”;以圣人本诸人之四德之性,缘于人情而制以与人遵守者言之,谓之威仪之礼。盖即其限于天、成于己者之所不待学而知,不待习而可能者也,亦即其限于天、成于己者之所学焉而愈知,习焉而愈能者也。是之谓“性善”。诗曰:“天生烝民,有物有则。民之秉彝,好是懿德。”孔子释之曰:“有物必有则,民之秉彝也,故好是懿德。”增“必”字、“也”字、“故”字,而“性善”之义见矣。“性”、“命”二字,必合言之,而治性之学斯备。五官百骸,五常百行,无物无则。性、命相通,合一于则,性乃治矣。

此一段中备述程瑶田对性、命、礼、则的理解,乃是其义理学之总纲。若要理解程瑶田之义理学体系,需要细细辨析这几个概念的关系。张寿安先生以为,四个字同源异名^⑨,应该有些失于粗疏了。若是四者完全同源,程瑶田也就不会强调,必须性命合一于则可以治性。天给人的是命,人得自天而成的是性,这当然是对“天命之谓性”的演绎。命与性虽然很难分开,但命是就天而言,性是就己而言,性命在具体事情上,就体现为每个事物的理则,这个

则恰到好处时就是中庸,而其外在表现,就是礼。性命都是不学而知、不习而能的,但若有学习之功,则可以愈知愈能,所以说人是性善的。程瑶田强调性、命必须合一言,即必须看到人性来自于天,而天命必成于人性,天命、人性之成,则在于则,按照则制定具体的行为规定,就是礼。程瑶田在解释礼时,又说了本四德、缘人情,因四德、人情皆是天命之性。可见,程瑶田所谓的则,就是天命之性的条理、规则,那么,这个“则”字,正是理的另外一个说法,物之理即物之则。

程瑶田随后举了《孟子》中的两段话来说明性、命、则的关系。孟子说:“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓之性也。”人们生下来就会有对这五者的喜爱,因而这是“与生俱生之性”,但是,人们并不是总能满足这些欲望,也并不应该不知餍足地满足它们,因而,“其不能必遂者,命之限于天者也”。在这五者上面,“遂己所成之性恒易,而顺天所限之命恒难”^⑩,因而性和命并不总是一致的。由于性易遂,所以“必过乎其则”;而由于命难顺,也使得“不能使不过乎其则”。因而,必须“节之以命而不畏其难顺,斯不过乎其则矣”^⑪。在《述性三》中,程瑶田解释“性也,有命焉”说:“命即则之所从生也。”^⑫如果过乎其则,就成为恶。

孟子又有另外一段话:“仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,智之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。”这五者的性命状况又不同。这五者也是与生俱生之性,但因为命限于天,也并非总是能够做到。但是对于这五种大节,却是“遂己所成之性恒难,而顺天所限之命恒易”^⑬。因为性难遂,所以人们经常做得不够,“必不及乎则”;命易顺,也总是“任其不及乎则”。所以在这五者之上,就必须“勉之以性而不畏其难遂,斯必及乎其则矣”^⑭。对比这两段话,我们就可以明白程瑶田综合性、命、则的考虑所在。无论是人身体中最一般的欲望,还是德性大义,都有性、命、则的维度,只是表现不同而已。

二、性、诚、敬

由此,我们也就可以理解程瑶田在《述性一》开篇所言:“有天地,然后有天地之性;有人,然后有人之性;有物,然后有物之性。”^⑮万物之性来自天之所

命,但万物之性各自不同,其理则也各自不同。因而程瑶田与戴震一样,认为并不存在一个独立的天理,理不过是万物之理则,正如性不过是万物之所自成于己者。程瑶田没有明确批评宋儒的天理说,却明确批评了宋儒的性论:“使以性为超乎质、形、气之上,则未有天地之先,先有此性。是性生天地,天地又具此性以生人、物。”^⑯程瑶田认为,一定要追求一个超乎形质之上的性,是“后世惑于释氏之说,遂欲超乎形、质、气以言性,而不知惟形、质、气之成于人者,始无不善之性也”^⑰。人与禽兽之性之所以有差异,就是因为形、质、气有差异,而不是在相同的形、质、气上面又有不同的性。

既然认为没有独立的天理,也没有天地之性,程瑶田也和戴震一样,否定宋儒对天地之性与气质之性的二分。他说:

夫人之生也,乌得有二性哉!譬之水,其清也,质、形、气之清也,是即其性也;譬之镜,其明也,质、形、气之明也,是即其性也。水清镜明能鉴物,及其浊与暗时,则不能鉴物。是即人之知愚所由分也。极浊不清,而清自在其中;极暗不明,而明自在其中。是即“下愚不移”者,其性之善自若也。知愚以知觉言,全在禀气清浊上见。性则不论清浊,不加损于知觉,但禀气具质而为人之形,即有至善之性。其清,人性善者之清;其浊,亦人性善者之浊也。其知其愚,人性善者之知愚也,此之谓“性相近”也,断乎其不相远也。^⑱

既然性是天命所成于己,则每个事物有怎样的形、质、气,就有怎样的性。万物皆各有一性,正如水之性即为清,镜之性即为明。若水不清,镜不明,并不是因为另外一个性,而是因为性被遮蔽了。同样,人也不会有二性。人性本善,无论智愚清浊,皆不改其至善之性。因此,程瑶田认为性皆就气质而言,没有气质之外的性。人性之所以与禽兽不同,是因为人的气质就与禽兽不同,这正是孟子所谓“人之异于禽兽者几希”之处。孟子又说,“庶民去之,君子存之”,庶民之所以去之,不是因为有另外一种性,也不是因为性有不善,而是因为他丢掉了本性,遮蔽了本性,就如同水变浊了、镜变脏了一样。

程瑶田深知,宋儒之所以会有二性之分,是因为“无解于气质之有善恶,恐其有累于性善之旨,因别之曰有气质之性,有理义之性”^⑲。但对性这样的二

分,不仅无助于性善之说,反而有很大问题。因为,“无气质则无人,无人则无心,无心,安得有性之善?”^②宋儒受佛老影响,将人性追溯到人未生之前,说那是天地之性;但程瑶田指出,天地也自有其形质,因而才有天地之性,即天道。生生不穷是天道,天所赋予万物者为天命,人之禀赋为人性,无论禀赋,都要从气质上说,“岂块然赋之以气质,而必先淳然命之以性乎?”^③如果一定要说性是脱离于气质之外的,则人与禽兽之性就有可能是一样的了。就气质论性,而不区分二性,亦为程瑶田与戴震非常相同的一点。

但人性之善是不可见的,所以要通过情来看性善。他说:“性不可见,于情见之。情于何见?见于心之起念耳。人祇有一心,亦祇有一念。善念转于恶念,恶念转于善念,祇此一念耳。性从人之气质而定,念从人之气质而有。若有两念,便可分性有善恶;今祇此一念,善者必居其先,恶则从善而转之耳。”^④程瑶田坚信人性皆善,体现在心之发念皆出于善,只是因为外在原因才转而为恶,但恶念一转即可为善。程瑶田举盗贼的例子说,盗贼最初的念头,其实都是为了谋生,这不是恶念,而谋生的手段本来也很多,完全可以择其善者而为之,但是这个人若是没有机会选择,又有一两个盗贼引诱,结果一切不顾,甘做盗贼,就陷入了恶念。程瑶田以为,这些下愚之人之所以纵欲败度,根本上还是因为善念过乎其则。下愚之人不仅一般地过乎其则,而且积重难返,结果大大远于其则,从而成为下愚不移的人。但即便是这种下愚不移之人,他的善性也尚未消失,只不过是遮蔽得太深,几乎看不到了,也很难回归到原来的样子了。但这样的人偶尔也会改变,也会显现出善性。

谈到下愚不移的问题,程瑶田对历史上一个著名的问题,即孔子论性与孟子论性是否不同的问题,给出了自己的诠释。由于孔子说上智下愚不移,而孟子说性善,所以经常有人以为,孔、孟对性的理解并不一样。程瑶田则认为,孟子之言恰恰可以证明孔子的说法。在他看来,孟子说的性善,正是孔子所谓的“性相近”,人人从天获得的禀赋是相同的,因而人性都是同样至善的,不存在善恶的差别。之所以人们会有行为善恶的不同,是因为外在的影响所致。孟子说:“富岁子弟多赖,凶岁子弟多暴,非天之降才尔殊也,其所以陷溺其心者然也。”因为陷溺

其心的不同,而导致人们的善恶之差,正是孔子之所谓“习相远”。恶,多为长时间陷溺习惯而来,而不是因为人性有什么不同。孔子所谓的下愚不移之人,并不是天性上就与别人有什么不同,而是因为长时间陷溺于恶,积重难返,遂为恶人,而且难以改变。程瑶田又强调:“孔孟言性,并主实有者言之。如溯‘性’于未有气质之前,此所以终日而言诚,茫然不解诚之所谓也。”^⑤

以万物之则来解释理,以气质之性来看人性,这构成了程瑶田先生思想的基本出发点,他对其他问题的讨论都来自这两点。他作《述诚》两篇,解释说:“诚者,实有焉而已矣。”^⑥天地人皆实有之物,故人性之德皆实有之德,性善即实有其善,此即“诚者”;“诚之者”,即能实有此性之善。“自明诚,谓之教”,指的就是通过教育,使人做到实有其善,这就是“成己”,从而实有各种德性。若是不实有人之气质,就无法实有其性,实有其性之善。而二氏从空、无上谈诚,便不是实有之诚。所谓在实有上求诚,求性善与德性,就是要尽伦尽职,而不能通过主静之类的方式去做。他说:“吾学之道在有,释氏之道在无。有父子,有君臣,有夫妇,有长幼,有朋友。父子则有亲,君臣则有义,夫妇则有别,长幼则有序,朋友则有信。以有伦,故尽伦;以有职,故尽职。”^⑦实有之诚,便是在人伦当中求善。他因此进一步批评释老从静坐、空无的角度谈诚。程瑶田对佛学是有相当精深的研究的,所批评皆能切中要害。他说,释氏虽然言无,但若不在实上用功,无亦为无,其道便不能自立。因而,释氏之诚就是如《心经》所说的“无无明,亦无无明尽,乃至无老死,亦无老死尽”。释氏所无的,是万万不可能无德明与老死。二氏之诚,亦从实处求,但是实有其“无”,儒家之诚,是从有处,求实有其有。因此,程瑶田以为,释氏实无之说,袭儒学实有之说而来,所以并不出儒学之范围。虽然他们宣扬形如槁木,但形毕竟不是槁木,所以还是要从实有之事上做,一定还是要实有其形、实有其心,才能主静主无。程瑶田此说既是为辨析儒佛之别,暗暗也是在批评宋儒因袭佛老主静之说。

程瑶田又有《述敬》一篇,可与《述诚》对观。程瑶田于篇中强调,敬亦主动言,因而敬之全功必在日用之间的具体事情上,而不能是一个悬空的敬。“人于日用之间,无时无地之非事,即无时无地之非动。”^⑧因而,导国家言“敬事”,事君言“敬其事”,论

仁言“执事敬”，论君子言“事思敬”，还有“事上敬”“交久敬”“行笃敬”“敬鬼神”“祭思敬”等等，经文中的敬，皆就具体事上说。程瑶田又以为，人生在世，动时多，静时少，动时皆须敬，即使偶有静时，也需要用敬来联属之，即静处之敬皆为辅助性的，都以动处之敬为目的的，因而绝不能把敬全部归为静处之涵养。孔子让颜回省察其视听言动，都是先看清其礼，然后再去视听言动，而不能如释氏一般寂守其心。此处显然是在暗指宋儒之说。但程瑶田又不愿意显驳程朱，所以下文就辩驳说：“程子为人不知收放心，故单说一个‘敬’字，为收放心之第一法。其吃紧为人，实具一片苦心。”²⁷至于其弟子上蔡所谓“敬是常惺惺法”，是主静涵养，程瑶田就并不认可了。程瑶田煞费苦心，从程朱言论中找出与自己相合之处，但这一思路也开启了清代后期汉宋兼采的一个方向。

三、情与意

无论诚还是敬，在程瑶田的思想体系中，都是为相当核心的诚意之讨论做准备。而对诚意的讨论的一个出发点，在于对情与意的区分。

前文谈到，程瑶田礼学的一个核心问题，是辨析理与情，因为他认为，情虽出于理，却妙于理，而礼正是本于情。前文既已辨析了理和相关的各个问题，现在再来看程瑶田论情的文字。程瑶田在《述性三》中言：“性不可见，于情见之。”²⁸情是性的表现，性是情之根源，性善所以情亦然。这便是程瑶田《述情》的主要观点：

性善，情无不善也。情之有不善者，不诚意之过也。由吾性自然而出之谓情，由吾心有所经营而出之之谓意。心统性情，性发为情，情根于性。是故喜怒哀乐，情也。故曰：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。”其中节也，情也；其未发也，情之未发也；其中也，情之含于性者也；其和也，性之发为情者也。是故“心统性情”。情者，感物以写其性情者也，无为而无不为，自然而出，发若机括，有善而已矣。²⁹

这是理解程瑶田思想非常重要的一段话。性情关系本来就是宋明理学中非常根本的一对关系，心统性情亦为朱子非常重要的一个命题。而今程瑶田在许多说法上都与宋儒很相似，但其实却有了相当

大的不同，这也是我们理解其最终集中于礼学的关窍所在。朱子论心统性情，以性为未发，情为已发，性皆为善，性则有善有不善，以致朱子在此陷入了一个矛盾。³⁰而程瑶田则明确讲情无不善，情若不善，则归结于不诚意，诚意一节，在程瑶田的工夫论中至关重要，故其作长文《诚意义述》以发明此旨。前文所引《述性三》中所说“情于何见？见于心之起念耳”，说的正是意的问题，意念之转换，即为善恶之变化。所以他在《述情》中也有对意非常重要的讨论。意究竟怎样导致不善呢？程瑶田非常细致地分析了意的产生和转变：

自夫心之有所作为也，而意萌焉。其初萌也，固未有不善者也。何也？意为心之所发，而心则统乎性情，故意萌于心，实关乎其性情，则安得而不善？然而意之萌也，未有不因乎事者也。事之乘我也，有吉有凶；而人之趋事也，有利有害。吉凶天降之，利害人权之，君子于此，亦未有不思就利而务去害也。主张之者，意而已矣。于是经营焉，曰：必如是，然后有利而无害也。然而善从此而亡矣。曰：苟如是，则必得利而远害也。然而不善从此而积矣。³¹

意是心的发动作为，最初也都是善的。因为心统性情，性情无不善，心无不善，意之始发亦无不善。但意都是就某事而发的，就有可能脱离本来的心性。具体的事情有吉凶利害之别，面对这些事情时的权衡经营就是意。如果意唯利是图，就有恶而无善，这就是恶意的出现。如果人之意总是这样做，恶意越积越多，善意越来越少，不慎其独，自欺欺人，终于无法诚意。程瑶田总结说：“岂其意之萌也，果遂不善乎？经营之巧习于中，利害之途炫于外，故事触于情，而喜怒哀乐不转念而应，情交于利害，而取舍疑惑，一转念而淆。慎之又慎，在持其情于独焉。即事察义，以诚其意而已矣。”³²即事察义，就是程瑶田解诚意的关键，也正是慎独的意义所在。若是能够于人所不见不知之事都能做好，即在隐微之处持其情之正，而不失其本心之善，就会将情之四端发现于外。

程瑶田认为，孟子所说的“端”，就是“情之初出于性，即连乎意之始萌于心者也”³³。此中既有意之初萌，也有情之初出。就四端问题，程瑶田进一步辨析情与意的关系。心统性情，而心之动就是意之萌，“故情与意同居而异用。事触于性，而自然而出之

谓情;事感于心,而经营而出之谓意。”^③四端初发,其意与情皆为善,只是情是性的自然流露,情即性之用,性即情之体。而意却要经营,善恶之转,就是在这经营中来的。若是发动了恶意,“于是心不能察,而性亦退听焉而已矣。惟加以慎独之功,而毋自欺其初萌之意,随事察义,以条理其本然之情,而归根于其有生之性,于是乎性得其养而心以存。能存其心以见之于事,而身有不修者乎?”^④心、性虽善,对恶意却无能为力,只能靠慎独之功,条理其情,归根于善性,才能够存心养性以修身。在根本上,这仍然是意中的较量,即善意依靠情的力量对恶意的驱赶,而心性则是被动地被存养。

因此,程瑶田给意赋予了极大的重要性,使诚意成为善恶转换的关键。他特别细密地辨析心、意、性、情的关系,以为,心统性情,情出于性,而意则是心之动。情与意似不同源,但又皆具于心。既然都出于心,则不仅性、情有善无恶,意亦无恶,但由于心与外部的接触要通过意,意之经营会导致恶的产生,而意又主张于情,因而意变恶,会影响到情,乃至丧失良心,而此皆为不诚意之害。意与情的区别在于,“盖情之发于性也,直达之而已;意之主张乎情者,有所经营,不能直达”^⑤。所谓诚意,就是使已经不能直达的情重新成为可以直达本性的情。

四、诚意

正是在这样的框架之下,我们才能理解程瑶田作长文《诚意义述》的用意。他把诚意定义为“真好真恶之情发于性者”。情是“好恶之出于不容已者”,意是“好恶之情动于中而欲有所作为者”。即,情是一种自然的好恶流露,但意则是欲做某事的念头。如果人的自然之情非常喜欢某个东西,但是此人却不想做这件事;非常讨厌某个东西,却要去做,就不能真的做到为善去恶,这就是不诚意。“发于情之好恶,是真好恶也;发于情而即欲好之恶之,是其意已自知其当好当恶也。”但是如果不能按照这个好恶之情去做,就是自欺。“‘毋自欺’者,知其当然而即无丝毫之不然,是能充实其为善拒恶之意,而能不负其出于不容已之情,夫是之谓诚其意也。”^⑥

程瑶田特别强调,诚意之功的关键在于慎独。如何理解《大学》《中庸》里面的“慎独”,自宋以后就是一个大问题,清儒争论尤多。郑君对“慎独”的理解非常朴素,以为即“慎其闲居之所为”;朱子认

为,所慎的乃是“人所不知而已所独知之地”,即人欲将萌未萌之时,仅自己知道的状态,因而慎独就是去除人欲最细微的萌芽。程瑶田则综合了郑、朱两说,以为,“独者,内外相交之际,而慎则专在内也”^⑦。所谓独,是对他人而言的,所以独是他人所不见处。他在几处讨论慎独时都举了《后汉书》中王密见杨震的事:“所举荆州茂才王密为昌邑令,谒见,至夜,怀金十斤以遗震,震曰:故人知君,君不知故人,何也?密曰:暮夜无知者。震曰:天知,神知,我知,子知,何谓无知?密愧而出。”这便是二人独处时,王密自欺以欺人,其意便是私意而不诚。这样的例子,显然更符合郑君闲居的理解,所以程瑶田不同意宋儒“专在内”理解慎独的思路。他发挥郑注的理解,认为古人所说的“出门如见大宾”,“独立不惭影,独寝不愧衾”,说的都是慎独。^⑧他认为慎独是内外相交之际,之所以强调其外,是因为其总要在耳、目、口、鼻的视、听、言、动上面,即随时行事的合礼与不合礼。但慎又必须专在内言。仅仅按照合礼去做事还不够,还要“如好好色,如恶恶臭”。见到好色,本来是非礼的,也知道不应该去做,却仍然心里喜欢,那就是尚未做到慎独,意还不够诚。见到自己不喜欢的东西,虽然知道应该做才合礼,却不能如好好色,心里还是有一些厌恶,那也是没有做到诚意。

在对“恶恶臭”的理解上,程瑶田体现出与宋儒相当大的不同:

诚意者之“恶恶”也,非专指恶已有之而后去之务尽之谓也,谓不使丝毫之恶有以乘于吾之身也。故曰:夫子言“恶不仁者,其为仁矣,不使不仁者加乎其身”,说恶字最精妙也。若不善乘于吾身,此所谓“恶念”也。不可误认为吾欲诚之意,其治之之功谓之“去恶”,谓之“改过”,亦不得以“诚意”二字统言之,而此去恶、改过之皇皇焉不容缓者,此之谓“恶恶”之意也,此之谓“内自讼”也,此之谓“独”之当慎者也,此之谓“毋自欺”以诚其意也。^⑨

对“如恶恶臭”的理解,是宋儒讨论天理、人欲的一个重要证据,戴震已经有所辨析。而程瑶田于此处尤加措意,以孔子之言证明,诚意并非去除已有之人欲和恶意,而是努力做到不使恶念加乎其身。所谓“去恶”“改过”当然很重要,但并不是“诚意”“如恶恶臭”的本意,因为所恶的并非自己的人欲,

而是外在的诱惑。他随后详细说道：“吾之恶之也，虽猝值之而几于不能避，然卒无有肯受之者，何也？其恶之意诚也。夫天下之可恶如此‘恶臭’者多矣。今即以‘好色’例之，色虽好，而视之即为非礼之视，由君子观之，其为可恶何异于‘恶臭’！而人之见之者，往往不能不视之也。此其恶之之意不能‘如恶恶臭’之诚也，此即‘独’之不慎也。”^①在宋儒二性的框架下，修身最重要的是“存天理，灭人欲”，因而其工夫论的核心在于遏制人欲，因而朱子对《大学》《中庸》里面的“慎独”，都强调遏制人欲。戴震与程瑶田对这个问题的辨析是从他们以气质之性为善的人性论推出的必然结论。这个看似微小的差别，遂成为清学之工夫论区别于宋学的关窍所在。因而程瑶田在很多地方都非常强调这一点，特别是对《大学》《中庸》一些细节的诠释上。

程瑶田对《中庸》里“莫现乎隐，莫显乎微”的解释是：“隐为黑暗之地，非无其处，而视之不能见也；微为细小之物，未尝不可见，而见之不能显也。此真如视听言动之接于吾，而吾欲视之、听之、言之、动之之时也。此时心中即以礼权之，如其非礼则勿视、勿听、勿言、勿动也。此慎独之事也。”^②内在的修养也一定要落实在具体的事情上，而不是对人欲的内在斗争，所以隐和微并不是指自己的内心深处，而是黑暗之地、细小之物，即使在黑暗之处的小事上面也以礼权之，视听言动无不合礼，自觉地以好好色之心态对待应行之礼，以恶恶臭的心态对待不当行之事，就是做到了慎独。如曾子三省其身之说，所针对的都是自己的行事。“盖行事不疚，乃吾之志即好善恶恶之意也。好恶之不诚，以自欺其意，是见恶于其志矣。能于内外相交之际，断乎不蹈于非礼，则是于人之所不见时而能慎独，以无恶于志矣。”^③

宋儒对理与欲的区分导致对二性的讨论，从而呈现出丰富的内在自我。戴震、程瑶田将这些地方都理解为实事，是否就取消了内在自我的丰富性呢？戴震和程瑶田虽然不再区分内在的二性，但对内在修养的强调并不弱于宋儒，同样有相当复杂的人性结构。正是这一点，使清儒在讲汉学的时候，与完全强调礼制的郑君并不一样。他们是在更细密地阐释孟子性善说的基础上，重新重视礼学建构的。因此，程瑶田既然不承认二性说，就必须构造一个新的心性论体系。所以，无论是对性情还是对诚意慎独的讨论中，他都贯彻了一贯的思路，即反对从理欲二分

的角度讨论问题，他所理解的修身也不是静坐内省式的修身，而一定要落实到具体的事情上。在修身的具体理解上，他更强调正面的修养，而反对遏制欲望。他特别严厉地批评了以遏制欲望为核心的工夫论：

今之言学者动曰“去私”、“去蔽”。余以为，“道问学”其第一义不在“去私”，致知之第一义亦非“去蔽”。盖本不知者，非有物以蔽之；本未行者，非必有所私也。若五金然，其性有光，能鉴物，是“明德”也；铄之，煎之，锻之，范之，鑄之，厉之，是“明明德”也。鉴受尘则拭之，有垢则磨之，是“去蔽”、“去私”之事也。

是故崇德，“明明德”之事也；“道问学”以“尊德性”，所以“明明德”也。修愿，去蔽、去私之谓也；诚意者，崇德、修愿兼而有之者也。“好善恶不善”，非修愿也；“毋自欺”，亦非修愿也。自欺则愿也，反其不诚以几于诚，是之谓修愿也。问学之事，崇德一大端，大之大者也；修愿亦一大端，所以辅其崇德，大之次者也。今之言学者但知修愿为大端，认修愿为即以崇德，其根由于不知性善之精义，遂以未治之身为丛尤集愆之身，虽亦颇疑于性善，及其着于录也，不能不与荀子《性恶篇》相为表里。此说之不能无歧也。^④

张寿安先生认为，程瑶田在此所批评的“今之言学者”指的就是戴震。此说相当敏锐。戴震虽然也反对理欲二分，但还是强调“去私”“去蔽”。如在《原善下》中，他说：“人之不尽其材，患二：曰私，曰蔽。私也者，其生于心为溺，发于政为愿，见于事为悖为欺，其究为私也。蔽也者，其生于心为惑，发于政为偏，成于行为谬，见于事为凿为愚，其究为蔽已……不惑于心，不疑于德行，夫然后乐循理，乐循理者，不蔽不私者也。得乎生生者仁，反于是而害仁之谓私。得乎条理者智，隔于是而病智之谓蔽。”^⑤在《孟子字义疏证》中，戴震也说：“智也者，言乎其不蔽也；仁也者，言乎其不私也；勇也者，言乎其自强也。非不蔽不私加以自强，不可语于智仁勇。”^⑥

在程瑶田看来，这些地方就是戴震对宋儒批评得还不够彻底的地方。所以他在许多地方都反复强调，修身的核心不在于去私、去蔽、修愿之类，而是在于更积极地崇德好善，从而使外界之恶无法侵入。虽然程瑶田很少直截了当地批评宋儒，但在这个问

题上,他距离宋儒比戴震更远。

由于对诚意的极端重视,程瑶田对大学诸条目的理解也与宋儒非常不同。朱子对《大学》诸条目的理解中,格物致知是首位的,诚意则相对次要。这在《朱子语类》的好几条中都非常明显。他说:“致知、格物是源头上工夫。看来知至便自心正,不用‘诚意’两字也得。然无此又不得,譬如过水相似,无桥则过不得。意有未诚,也须着力。不应道知己至,不用力。”“知若至,则意无不诚。若知之至,欲着此物亦留不住,东西南北中央皆着不得。若是不诚之人,亦不肯尽去,亦要留些子在。”“致知者,诚意之本也;慎独者,诚意之助也。致知,则意已诚七八分了,只是犹恐隐微独处尚有些子未诚实处,故其要在慎独。”^{④7}因为有理欲二分之说,所以朱子认为最重要的是认识天理,格物致知就是认识天理的工夫,等到有了真知,诚意就不难了,甚至会说,致知之后自然就可以诚意。

程瑶田正是针对朱子的这个观点,说:“说者祇为诚意工夫是致知之后、正心之前夹缝中事,故必说在发念之初,方能不侵界限。不知此意也,以一事言,则一事之始终该之。故意之发端在一念,而诚意之功,则非一念之可毕也。”^{④8}程瑶田既然否定理欲二分,也就不认为认识理则是最根本的问题,而认为是否真心好善恶恶才最重要,因为这是善恶之间的分界。程瑶田与朱子一样,在原则上同意,致知、诚意、正心、修身虽然界限有四段,但四段的工夫不能截然分开,而“诚意之功,以一事言,则贯乎其事之始终;以一身言,则贯乎终身”^{④9}。在这个意义上,程瑶田其实更强调不间断地修身。而对于致知与诚意的关系,他更正面的表述是:“当其致知时,既知‘仁为已任’,‘死而后已’矣,此时便有好仁之意,日日好之,事事好之,所谓诚也。心即由此而正矣,身即由此而修矣,其诚意之功未尝间断也。”^{⑤0}

程瑶田也并没有因为特别突出诚意而忽视致知,而是仍然强调致知在诚意之前。他说:“诚意为明明德之要,而必先之以致知。知非空致,在于格物。物者何?意、身、心、家、国、天下也。”^{⑤1}这段话非常概括地总结了程瑶田的义理学。他不仅同样强调致知,而且是以求理的目的来求知,但所求的并非天理,而是物之理,以便可以顺物之情,尽物之性。他批评佛教“不知循物,寂守其心,此异学之所以歧也”,这也正是宋学的问题。由于程瑶田从物则的

角度理解理,致知以求物理,这就构成了诚意的基础,通过诚意来顺其情,尽其性,从而使得天下万物各得其所,这正是程瑶田礼学的心性论基础所在。前文也已经谈到,他认为情出于理而妙于理,缘情制礼,使得礼也出于理,但却并不认定死理,而是曲通于情以制礼。

五、《论学小记》的结构与礼的问题

在对心性学的讨论中,我们处处可以看出程瑶田对礼的重视,而在其礼学当中,程瑶田尤其重视的是人伦。所以,他在《志学篇》中说:“学也者,学为人子,学为人臣,学为人弟,学为人友之道也。”^{⑤2}这种对礼的重视与汉儒颇不同,因为他又强调:“圣教安归乎?归于自治而已矣。今有能纯乎喻义而绝不喻利之人,处人伦如此,酬世务如此,夙兴夜寐举如此,尔室屋漏中如此,稠人广众中复如此,志气清明时如此,梦寐惶惑时无不如此。此其人,不亦可以立于天地间乎?”^{⑤3}这便是程瑶田礼学区别于汉学最大的地方:人伦礼制不是制度架构,而是修身之道,来自他所理解的心性结构。但这与宋学的修身之法也颇不同,因为他重视的是在人伦日用中的修身,而不是静坐体悟。他在《颜子不改其乐述》中阐释颜子之乐说:“假使于人伦之中,如父不慈,子不孝,愧怍之无地,乐于何有?故曰:实事求是而能行之,此为其乐筑固灵株也。”^{⑤4}

由于程瑶田不把心性重点放在理欲之间,而是落实在具体事务中的诚意上,所以,“其立乎世也,必有以接乎其人也。人也者,父子、兄弟、夫妇,苟在家,毋相离也。朋友,则出而日相见者也。至于能仕,则事之者吾君也”^{⑤5}。学,就是在这各种人伦关系上做到无过无不及,也就是视、听、言、动皆不失乎礼。学的目的是立于世上,方法是博文与慎独,而无论博文还是慎独,都要通过礼才能完成,所以孔子说:“不学礼,无以立。”所以有《博文篇》《慎独篇》《立礼篇》的安排。

在诠释礼的意义时,程瑶田也是就人伦说的:“礼之于人大矣!以求之其子者而事父,以求之其臣者而事君,以求之其弟者而事兄,以求之其友者而先施,礼也。”^{⑤6}贤者之过,在过于礼,不肖者不及,也在于不及乎礼。要做到人伦之礼的恰到好处,就要“视不以邪色接乎目,听不以淫声受于耳,言不以游辞出诸口,动不以畸行加诸身,礼也”。在这些方

面,智者之过,也是过乎礼,愚者之不及,也是不及乎礼。所以,学者要以礼自立。

所谓以礼自立,虽然要通过在与人相接的各个方面做到,但其最终的落实却在内在之德,所以《立礼篇》随后是《进德篇》释“恕”,《主让篇》释“让”,《以厚篇》释“厚”,《贵和篇》释“和”。他以为,仁是人之德,而恕是行仁之方,尧舜之仁不过终身行恕道。让之所以重要,因为它是争之反、任之对。做到不争夺、不任性,自然是礼之真意。而程瑶田以为,凡人之获令名、膺遐福,都是因为厚。最后,礼之用以和为贵,无论治己治人,都是和气招祥。这四德是程瑶田所理解的礼意所在,所以他特别重视。这是程氏祠堂障壁上写的四件事,程瑶田曾作《祠堂障壁四事书呈宗老垂示后生》以示其同族子弟。他又作《肇窠书四字说》《和厚让恕四德贯通说》两篇,来阐述这四德之义,而其晚年所号让堂,即从此中来,均收入《论学外篇》。述四德之后,程瑶田又作《大器篇》,强调有容乃大的道理。随后是《游艺篇》。因为程瑶田特别强调要在实事中体认礼意,所以尽职尽责都必须有所落实,“夫德之能据也,仁之能依也,皆于艺乎得之”^⑤。以上为《论学小记》前十篇,为程瑶田论学之大纲,皆以礼为归。随后则是《论学小记》的核心篇章《诚意义述》,再后面就是对其学说之关键概念的阐释,即“诸述篇”,是对其心性论的详细阐发。

最后一篇《论学约指》,综述全书主旨,再度阐发学与人伦的关系,特别指出:“人之类,有出于君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之外者乎?是故五伦者,

百行之本也。”^⑥

由此可以看出,程瑶田置于《通艺录》之首的《论学小记》虽然不像他的考据学著作那样受到人们的重视,却是一部精心安排的著作,其思想关键在于否定宋儒理欲二分之说,阐发性善论,特别以诚意工夫论的核心,而所有这些讨论都落实到人伦之礼上面,他所强调的恕、让、厚、和四德,都是礼学上强调接人待物之法的德性。《论学外篇》收入的是相关的一些散论,可以帮助我们更好地理解《论学小记》。而这正是《宗法小记》和《仪礼丧服文足征记》的用意所在。

注释

- ①②③张寿安:《以礼代理》,河北教育出版社,2001年,第231、231、257页。④⑤⑥⑦[清]程瑶田:《论学外篇》,《程瑶田全集》第一册,黄山书社,2008年,第94、97、97—98、98、131页。⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟[清]程瑶田:《论学小记》,《程瑶田全集》第一册,黄山书社,2008年,第30、30、37、37、42、37、38、38、38、39、39、40、40、40、41、44、44、46、55、56、41、47、47—48、48、49、49、49、50、26、29、16、28—29、29、29—30、30、31—32、27、28、28、30、13、13、17、25、85页。②③陈来:《朱子哲学研究》,华东师范大学出版社,2000年,第211页。④⑤[清]戴震:《东原文集·原善下》,《戴震全书》,黄山书社,2010年,第346—347页。⑥⑦[清]戴震:《孟子字义疏证》,中华书局,2008年,第209页。⑧⑨[宋]黎靖德编:《朱子语类》十五、十六卷,《朱子全书》第十四册,安徽人民出版社、华东师范大学出版社,第483、483、522页。⑩⑪[清]程瑶田:《通艺录自叙》,《程瑶田全集》第一册,黄山书社,2008年,第9页。

责任编辑:涵 舍

The Xin-xing Philosophical Foundation of Cheng Yaotian's Nomology

Wu Fei

Abstract: As one of the leading scholars of the Qianlong-Jiaqing school in the Qing Dynasty, Cheng Yaotian was mainly famous for his interpretation of the names of things and few scholars gave attention to his Yi and Li. Cheng put *Lun Xue Xiao Ji* as the first piece of *Tong Yi Lu*, the collection of his main works, which showed that he attached great importance to this work. *Lun Xue Xiao Ji* regarded *Da Xue* as the core of discussion and Cheng examined comprehensively the main theoretical issues of the Neo Confucianism of the Song and Ming Dynasties. He defined Li as a flexible principle, focused more on honesty (Cheng Yi), put special emphasis on precision and accuracy and opposed being stubborn. Cheng's Xin-xing philosophy was a modification of Dai Zhen's, and also constituted the philosophical foundation of his *Zong Fa Xiao Ji* and *Yi Li Sang Fu Wen Zu Zheng Ji*.

Key words: Cheng Yaotian; the Qianlong-Jiaqing school; Cheng Yi; nomology