

【哲学研究】

陆西星庄学中的礼学思想初探*

——以《南华真经副墨》为基础

丁四新 费春浩

摘要:陆西星对庄学中的礼学思想的探讨,是在其道论视域下进行的。陆西星认为,道与礼之间存在“自本生末”和“逐末忘本”两种本末关系。在礼的起源问题上,陆西星从圣人法天道以立人道和礼发自身的真性两个方面提出了道为礼之源的主张。在何为“至礼”的问题上,他又提出了“至礼则质任自然”和“礼不忘其始”的观点。在前者中,“自然”既有“无心”义,又有“本体”义,既主张不执着于具体的礼仪制度,又强调道德本体的自然流露。而后者则一方面强调道在礼中的重要性和礼返回于道的必要性,另一方面又指出大化流行就是天地之礼,尊重、理解并安于此天地大化之流行而始终与化俱化,方为懂礼。陆西星庄学中的礼学思想,是其沟通儒道思想的理论成果,不但为其诠释《庄子》中某些疑难问题提供了资源,还将道家礼学思想提升到了更为广阔的生命境域。

关键词:陆西星;庄学;礼学;《南华真经副墨》

中图分类号:B248

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2022)04-0116-07

陆西星(1520—约1606),字长庚,号潜虚(子),又号方壶外史、蕴空居士,江苏兴化人,道教内丹学东派之祖。其晚年所著《南华真经副墨》一书,是一部最能代表明代庄学特色的注《庄》著作。此书一经刊印,便受到时人的特别关注和褒扬。这从明代焦竑的《庄子翼》对其多达30大段的引用,令其成为焦书中引用最多的五大注家之一,便可见一斑。^①不但如此,在陆西星之后,重要的庄学研究者如释德清、林云铭等都受其影响。就连现代著名的注《庄》著作,如钱穆的《庄子纂笺》、王叔岷的《庄子校诂》、陈鼓应的《庄子今注今译》,乃至最新出版的章启群的《庄子新注》等,都对其有不少引用,可谓影响深远。但目前学界关于陆西星的研究,主要集中在其道教内丹学方面,而对其庄学研究仍付之阙如。

在先秦思想特别是儒家哲学中,“礼”是一个具有分别特征的重要观念。例如,《礼记·乐记》就

说:“乐者为同,礼者为异。”^②《荀子·乐论篇》也表达了相同的看法:“乐合同,礼别异。”^③因此,以道论为旨趣归宗的陆西星庄学,特别对礼学相关问题进行了探讨。本文拟从道礼有本末、道为礼之源、“至礼则质任自然”与“礼不忘其始”等四个部分,对陆西星庄学中的礼学思想进行探讨。

一、道礼有本末

陆西星庄学首先认为道与礼之间存在本与末的关系。陆西星在《副墨序》中即云:“盖自几蘧以逮羲轩,莫不通于道而合于德,退仁义而宾礼乐,明于本度,系于末数,理之所以穷也,性之所以尽也,命之所以至也。”^④在这里,陆西星直接将“通于道而合于德,退仁义而宾礼乐”与“明于本度,系于末数”对举,即以道德为“本”,仁义礼乐为“末”。其在注释《庄子·天道篇》(下引该书,只注篇名)“通于道,合

收稿日期:2021-11-11

* 基金项目:国家社会科学基金一般项目“文明论视域中的庄子政治哲学研究”(21BZX085)。

作者简介:丁四新,男,武汉大学哲学学院兼职教授,清华大学哲学系教授(北京 100084)。

费春浩,男,武汉大学哲学学院博士生(武汉 430072)。

于德,退仁义,宾礼乐”句时,也明确指出,“此谓知本”^⑤。

在陆西星这里,道与礼之间存在的本末关系,又因礼的不同而呈现出“自本生末”和“逐末忘本”两种形态。这首先可从其对《缮性》首章之释义来看。其释义云:

中心纯实而反其情以归于性,则乐之名所由立矣。信容体之所行,而顺其自然之节文,则礼之名所由立矣。凡此者,自和理中出,如木之有根,华实并敷,而不得谓之偏行。若礼乐而偏行,则人皆逐末忘本,狃于俗学之支离,而天下于是乎乱矣。^⑥

在这里,礼有“不得谓之偏行”与“偏行”两种。“不得谓之偏行”之“礼”是“自和理中出”者。陆西星释“和理”云:“和即德也,理即道也。”^⑦所以,此“礼”是自道中而出。由此可见,道与此“礼”之间存在一种“生成”关系。陆西星又以木之“根”与花果(“华实”)比喻此种关系(“如木之有根,华实并敷”),所以我们将这种关系称作“自本生末”。

道与礼之间的这种“自本生末”的本末关系,并非是从生成论,而是从存在论上而言的。陆西星所谓“如木之有根,华实并敷”,即是强调“根”作为“华实”的根本支持,而非指“根”之实际生“华实”。由此可知,此种“自本生末”的本末关系实际是主张以道作为礼的本体根据。陆西星的如上观点,在其对《天道》篇“本在于上”至“非所以先也”段的注释中表达得更加清楚。此段《庄子》原文为:

本在于上,末在于下,要在于主,详在于臣。三军五兵之运,德之末也;赏罚利害,五刑之辟,教之末也;礼法度数,形名比详,治之末也;钟鼓之音,羽旄之容,乐之末也;哭泣衰经,隆杀之服,哀之末也。此五末者,须精神之运,心术之动,然后从之者也。末学者,古人有之,而非所以先也。^⑧

对于此段文义,历来批判甚多。陆西星在题解中却指出:“本在于上,末在于下,要在于君,详在于臣,皆极醇无疵之语。尝谓《庄子·天道篇》辞理俱到,有蔚然之文,浩然之气,苍然之光。学者更当熟读。”^⑨可见,陆西星对此篇非常重视。其注此段云:

又自“有为之法”上翻出“本末”二字。盖虚静恬淡寂寞无为者,道之本也。自朴散为器,则有为之法缘是以生。故详举五者皆世法之末

务,其精神心术之运则主者执之,故无为之法要在主,有为之法详在于臣。末学者,古人有之,非帝王之所以先也。所以先,则虚静恬淡寂寞无为而已矣。^⑩

在这里,陆西星指出“礼法度数”“隆杀之服”等五者皆“世法之末务”,是自道朴散之为器而有之的,都是“有为之法”。这些有为之法都是缘道而生的,而道是无为自然的,是以“虚静恬淡寂寞无为”为其主要性相的,故为诸“末务”之“主”,也就是“本”。所以,在陆西星看来,庄子此所谓“主”“臣”“先”“后”,并非是就事论事讨论君臣关系,而是以君臣的主次关系来譬喻无为之道与有为之礼、法间的关系,是要指出道为本为先,而礼、法等诸“务”为末为后。在这里,道之为“先”,是就其为“本”而言的;换言之,此“先”并非指时间上的“先”呈现,而是指存在论上“先”在,也就是强调道作为礼、法等诸“末务”的本体根据。在这个意义上,也可知礼之为“末”为“后”,并非是指要完全摒弃“礼”。实际上,陆西星对存在“自本生末”之本末关系的道与礼,采取的是“崇本举末”的态度。例如,其上言“通于道而合于德,退仁义而宾礼乐”,除了强调首要“明于本度”,同时也要“系于末数”;又如此处陆西星同时也承认礼、法等诸“末学”是“古人有之”的。

与上不同,陆西星指出“偏行”之“礼”与道之间主要体现为“逐末忘本”的关系。“偏行”是相对于“非所谓偏行”而言的,所以此所谓“偏行”之“礼”也就是指不是自道中而出的、人为造作的俗礼。道与俗礼之间的这种“逐末忘本”的本末关系,表示二者之间有种此存彼亡的紧张冲突,其强调的则是对固定形式化的俗礼的反对。这点更直接体现在陆西星对《田子方》篇“温伯雪子适齐”这个寓言的释义中。此篇《庄子》原文讲到温伯雪子去往齐国,途经鲁国。鲁人前后两次求见,才见到他。但每次见完鲁人后,温伯雪子都嗟叹不已。其仆人见此便怪而问其故。温伯雪子答曰:

吾固告子矣:中国之民明乎礼义而陋乎知人心。昔之见我者,进退一成规一成矩,从容一若龙一若虎。其谏我也似子,其道我也似父,是以叹也。^⑪

对于温伯雪子的回答,陆西星注之曰:

明乎礼义而陋于知人心,言习于末学而昧于本体。彼其进退成规矩,从容成文章,谏道有

法则,而不知抑末也,本之则无,是以叹耳。^⑫

在陆西星看来,温伯雪子之所以嗟叹不已,是因为见到了鲁人的行为。所谓“一成规一成矩”“一若龙一若虎”,就是指鲁人的动容周旋皆合于礼仪规范。不但如此,就连劝谏他人,也还讲究一定的章程法则。所以,温伯雪子说鲁人是“明乎礼义而陋乎知人心。”陆西星指出此所谓的“明乎礼义”,就是“习于末学”;而“陋于知人心”,就是“昧于本体”。在这里,陆西星将礼义与末学、人心与本体,两相对举。由此可见,在陆西星看来,礼是末,而人心本体才是本。此人心本体实际上又是形上道体在人身上的落实,所以陆西星此处即是以道为本、礼为末。另其还指出此“末学”与“本体”之间是此“明”彼即“昧”的,即这种本末关系是此存彼亡的。所以,陆西星说鲁人“不知抑末也,本之则无”,即不懂得这种本末之间的存亡关系。反之,要存“本”则必须要“抑末”,即要反对“一成规一成矩”般的具体形式化的俗礼。所以,就价值判断而论,陆西星对这种存在“逐末忘本”之本末关系的道和俗礼,采取的是“崇本抑末”的态度。

陆西星的道礼有本末之说,强调道为体,礼为末。他的此一理论框架为其解释《庄子》中某些疑难问题,提供了一个比较新颖的视角。例如,上文中其对“要在于主,详在于臣”等的解释就别出心裁,其诠释全未从君主治理的角度入手。由此,也就不会产生李勉以此段为“尊卑先后之言,则颇不类老庄之旨”,以及冯友兰以此段为“严格地维持封建社会等级和秩序”的问题。^⑬又例如,《大宗师》篇云:“以刑为体,以礼为翼,以知为时,以德为循。以刑为体者,绰乎其杀也。以礼为翼者,所以行于世也。”一般解释者多直接将“刑”理解成“刑法”,成玄英即疏云:“用刑法为治,政之体本;以体乐为御,物之羽仪。”^⑭但是直接将其解释为“刑法”,存在两个问题。第一,以“刑法”为“体”不但与《大宗师》篇以“道”为“本”为“根”的中心思想不合,且在《庄子》中也找不到其他相关文本支持。第二,以“刑法”为“体”有一种将庄子哲学诠释成权谋术或法家化的倾向。例如,成玄英释“以刑为体者,绰乎其杀也”句即云:“绰,宽也。所以用刑法为治体者,以杀止杀,杀一惩万,故虽杀而宽简。是以惠者民之讎,法者民之父。”^⑮有种明显的权术与法家的意味。陆西星对此句的解释则与此不同、别开生面。其释义

云:“刑主肃杀,故以之为主,为道日损,损之又损,至于无损,故曰:绰乎其杀也。杀者,降杀之义。以礼为翼者,柔和谦退,所以辅翼人道而行于世者,故曰:所以行于世也。”^⑯在这里,陆西星实际上是从道礼有本末的角度来诠释的。“体”与“翼”实际相应为“本”与“末”的关系:“以礼为翼”就是以礼为末;而“以刑为体”则是以道为本。按照陆西星的观点,之所以以“刑”说“道”,就是因为“刑”具有的“肃杀”之性,与入“道”的“日损”功夫相通。所以,“绰乎其杀”就是“损之又损”。如果说成玄英式的从字面直译的方式是实解,那么陆西星这种在道礼有本末的框架下,从性质上对“刑”进行的解释则为虚解。通过这样的虚解,陆西星将形下具体的“刑法”,上升到了需要“损之又损”才可入之的形上之“道”上,这样才可称之为“本”。陆西星的如此释义,对其后之释庄者有不小影响。例如,憨山德清即从心体的角度来释义此句,其云:“刑者,不留其私,谓中心一私不留,以为之体。”^⑰

二、道为礼之源

在道礼有本末的基础上,陆西星对礼的起源问题进行了探讨,提出了道为礼之源的观点。首先,陆西星认为可从圣人法天道以立人道的角度来看道为礼之源。他的这一观点在其《天道》篇“君先而臣从”段的释义中有所表述。其云:

言凡物有先有从,乃造化之定理。圣人取象于天地,观变于四时,体撰于万物,则见尊卑、先后、区状、盛衰皆有一定自然之序,用是而主张纲维以立人道之极,故以宗庙则尚其亲而昭穆之有序也,以朝廷则尚其尊而官职之有序也,以乡党则尚其齿而少长之有序也,以行事则尚其贤而承乘之有序也,是皆大道之自然。^⑱

陆西星指出圣人通过观天地之诸象、四时之变易、万物之情状,而见天尊地卑上下有位、春夏秋冬顺序而行,由是便知“尊卑”“先后”“区状”“盛衰”等自然之现象,都有一定的“自然之序”,并都内含了一定的“造化之定理”。自然世界中的万物都是自在且无主观意识的,所以都能顺应此天地造化的必然之理而行。但人却有主观意识,且能够通过理智调整并选择自己的行为,所以经常会做出与此必然之理相违之事。因此,圣人便效法天道运行之序,“以立人道之极”,即将天地造化必然之理贯彻落实

到人道礼仪的建设中去,而建立宗庙之昭穆制度、朝廷之官员职分、乡党之亲疏长幼,乃至个人行事的先后轻重之准则。这样,人便能由践履此法天道而制定的礼,以合于天地造化之理与自然之一定之序。所以,道是礼制定的标准,且礼的最终导向是回归到道中去。由此可说,道为礼之源。

其次,陆西星认为还可从礼自人之真性而发的角度来看道为礼之源。陆西星在《缮性》篇首段的注释中,对此即有所阐述。兹引于下:

性非学不明,而俗学不可以治性;明非思不致,而俗思不可以求明。谓之俗者,对真而言。言俗学障性,俗思乱明,凡为此者,谓之蔽蒙之民。古之治道者以恬养知,此一句最好,乃缮性求明之要诀。认取“知”字,即本初之元性也,儒者谓之良知,佛氏谓之觉性,道家谓之元神,可以恬养之,而不可以俗学障之、俗思乱之。恬者,无为自然之义。盖能以恬养之,则一定之中自然生慧,日用之间,本体莹然,莫非真性之发越。才认得性,便属识神,已不是性,故生而无以知为。生,即周子所谓“神发”。无以知为者,常自混溟,韬其光而弗耀也,又谓之以知养恬,何者?用知则不能恬,无以知为,则恬者常自恬矣。即恬之时,知在恬,即知之时,恬在知,故曰:知与恬交相养,而和理出其性。和即德也,理即道也。德而无所不容,于是有仁之名;道而无所不理,于是有义之名。义明而物亲,则各尽乃心,而忠之名所由立矣。中心纯实而反其情以归于性,则乐之名所由立矣。信容体之所行,而顺其自然之节文,则礼之名所由立矣。凡此者,自和理中出,如木之有根,华实并敷,而不得谓之偏行。^①

在这里,陆西星首先依承庄子,将“蔽蒙之民”与“古之治道者”二者相对而论。“蔽蒙之民”因求索于外在的“俗学”“俗思”,而为之“障性”“乱明”。与此不同,“治道者”则“知与恬交相养”。按照陆西星的理解,此处的“知”当为“本初之元性”。可见,在陆西星这里,此“知”不是分别之知,而是形上本体,所以他又以儒家的“良知”、佛家的“觉性”和道家的“元神”比拟之,且还直接将其称作“本体”与“真性”。

在陆西星看来,此本体之“真性”,“可以恬养之,而不可以俗学障之、俗思乱之”。所谓“恬”,取

“无为自然之义”。相对于“蒙蔽之民”而言,就是不向外有为地求索于俗学俗思,如此便能“本体莹然”,而“日用之间”“莫非真性之发越”。而当本体之“真性”“发越”之时,又“无以知为”,即不以所知为知,便是“以知养恬”。陆西星指出:“即恬之时,知在恬,即知之时,恬在知,故曰:知与恬交相养,而和理出其性。”所谓“恬在知”“知在恬”,就是说本体不滞于外物,率性而照,即本体即发用。由此,“治道者”便能自本体之“真性”自然而行为之,呈现于外的便是合乎天地之理的仁义忠乐礼。具体而言,人的性德,无所不包,见之于人,则慈爱弘博,于是有“仁”之名;物我同理,故行则与物有宜而莫知其极,于是有“义”之名;与物有宜,则物自来亲,见之于外,必以为各尽其心,于是有“忠”之名;中心纯实,发之于外,不离其性,所适皆和,于是有“乐”之名;信体而行,动容周旋而无不合自然天理之节文,于是有“礼”之名。又庄子有所谓“和理出其性”的说法,陆西星释之云:“和即德也,理即道也。”即此“真性”又是自道德而来。所以,从这个角度也可以说道为礼之源。

三、“至礼则质任自然”

在提出道礼有本末以及道为礼之源后,陆西星展开了对“至礼”的思考,首先提出了“至礼则质任自然”的主张。陆西星的此一主张,是在其对《庚桑楚》篇“蹶市人之足”段的释义中提出来的。“蹶”为踏、履义。成玄英疏云:“蹶,蹋也,履也。”^②陆德明《释文》也指出:“司马、李云:‘蹈也。’《广雅》云:‘履也。’”^③所以,“蹶市人之足”就是踩踏到他人之足。《庚桑楚》篇此处,就是通过人对踩踏到不同人之足的不同态度,来批判俗礼和诠释至礼。陆西星释此段云:

蹶,踏也。踏市人之足,则辞谢以放骛。兄踏弟足,则以气而嘘,姬拊之而已,无庸谢也。若父母踏子之足,则并与姬拊而忘之,故曰:大亲则已矣。夫踞足而辞谢,礼也,礼以相伪。至礼则质任自然,不见人我而生逊让,故知亲之已矣,真至礼也。^④

在此,陆西星指出踩踏到不相识的市人之足,则“辞谢以放骛”,即当向人道歉,并说明自己是不小心踩到的,非故意为之。这里所要突出的重点是“辞谢”,即道歉。与此不同,踩到弟弟的脚,则“无

庸谢也”，并且很自然地“以气而嘘，姬拊之而已”。如果说兄踏弟足，仍有怜爱轻抚的反应和表现。父母踏子之足，则连这些一并忘之。由此，陆西星指出踩踏到人之足必须向人辞谢道歉，实际上是“礼”。礼是现实世界约定俗成的行为规范和行事准则，故人必须遵守。但陆西星却认为“礼以相伪”。“伪”取人为义，也就是说“礼”是人为设定的。显然，这里的“礼”就是指前文中讨论过的没有道作为本体支持的俗礼。与俗礼之“伪”相对的，便是天性之“自然”。所以，陆西星相应提出了“至礼则质任自然”的主张。

在陆西星庄学这里，“自然”首先取“无心”义。陆西星主张“至礼则质任自然”，并认为“亲之已矣”即为“至礼”。在陆西星这里，“亲之已矣”又是相对“踏市人之足”的“辞谢以放骛”，和“兄踏弟足”的“以气而嘘”“姬拊之”而言的，是指“父母踏子之足，则并与姬拊而忘之”。由此可见，这里的“已”取“停止”义，是放下对前面这些“辞谢”“姬拊”之“礼”的执着，所以陆西星释之为“忘”。此“忘”又当取“无心”义。陆西星在释义《大宗师》篇中颜回的“忘礼乐”“坐忘”一段功夫时，即特别强调：“此个忘字，与外道所谓‘顽空、断灭’者，万万不侔。即是一个‘心普万物而无心，情顺万事而无情’，乃其宗旨。”²³所以，“至礼则质任自然”中的“自然”当取“无心”义。

在《副墨》中，陆西星经常将“无心”与“自然”连用。例如，其在《大宗师》篇“意而子见许由”章的注释中即云：“又且覆载天地、刻雕众形，若有工巧以制御之，而不得以巧名者，无心自然故也。”²⁴其在《达生》篇“复仇者不折莫干”章的释义中也指出：“修道者知无心自然之妙也，是以不开人之天而开天之天。”²⁵这样的例子还有很多。“无心自然”几乎成了陆西星庄学中的一个专用名词。从这个角度而言，“至礼则质任自然”就是指“无心”于礼，也就是指不执着于具体的礼仪制度。

另外，在陆西星庄学这里，“自然”还取“本体”义。在提出“至礼则质任自然”的主张后，陆西星还对“至义”“至知”“至仁”“至信”进行了诠释：“至义则不待物物裁制而皆得其宜。至知则自然先觉而已，故至知不谋。至仁则无所不爱而已，故至仁无亲。至信则不待金玉以为质，故至信辟金。此皆因‘至礼不人’而绪及之者。”²⁶在这里，“至义”的“不待物物裁制”，“至信”的“不待金玉”等，都直接显示

了“至礼则质任自然”中“自然”的“无心”义，即不执着于具体的形式。但同时，“至知”的“自然先觉”，“至仁”的“无所不爱”，乃至“至义”的“皆得其宜”和“至信”的“以为质”，又都显示出某种形式。在对《在宥》篇“贱而不可不任者”章中“节而不可不积者，礼也”句，以及与之相关的“仁”“义”句的释义中，陆西星也表达了相近的看法。其释文云：

义主分别，视仁则远矣，而亦不可以不居。仁主联属，视义则亲矣，而又不可以不广。礼主节制，节则止而不过，积则加厚无已，故礼虽节而不可以不积。此皆相矫之辞，具言有为之法……至于德也、道也、天也，皆形而上者，本不容于有为，然而无为之道，有作为基，不可以不为也……此亦相矫之辞，皆无为中之有为。²⁷

在这里，陆西星指出“仁”“义”“礼”等都必定会呈现出某种形式来，是“有为之法”。但这种“有为”却是“无为中之有为”，即这种“有为”是自“无为”本体中自然流露出来的。由此可见，“至礼则质任自然”中之“自然”还有“本体”义。

在《副墨》中，“自然”取“本体”义的例子很多，陆西星常将“自然”与“天”“天理”“天性”等表示本体的词汇相连而言。例如，在《大宗师》篇首章的注释中，其云：“何谓知天之所为？知天之自然也。”²⁸在《齐物论》篇“可乎可，不可乎不可”段的注释中，其云：“天理之自然，物则之固有。”²⁹在《齐物论》篇“天倪”一词的释义中，其云：“天倪者，天理自然之分。”³⁰在《列御寇》篇末章的释义中，其亦云：“神则天性自然之灵觉。”³¹从这个角度而言，“至礼则质任自然”就是强调“至礼”是道德本体中自然流露而出的。

四、“礼不忘其始”

关于“至礼”的思考，陆西星庄学除了提出“至礼则质任自然”的主张，还提出了“礼不忘其始”的经典命题。此一命题是在陆西星对《大宗师》篇“子贡吊唁子桑户”章的注释中提出来的。此章《庄子》原文描写道：子贡去参加子桑户的葬礼，见到子桑户的好友孟子反与子琴张“或编曲，或鼓琴”³²，完全与常礼不侔。对于履仁蹈礼的孔门大弟子子贡而言，这自然是极为荒唐怠慢之事。所以子贡趋而进曰：“敢问临尸而歌，礼乎？”³³文中对于子贡此时的动作描写非常形象，所谓“趋而进”，有种气急败坏

的意味。与子贡此时的心境不同,孟子反与子琴张二人相视而笑曰:“是恶知礼意?”^③在好友丧礼上“相视而笑”,一方面表示二人对死生的透彻领悟;另一方面则表示二人认为子贡的理解还极为肤浅。林希逸云:“礼意,犹言礼之本也。”^④所谓“恶知礼意”,也就是不懂礼的本义。所以,此处所要讨论的就是何为礼之本的大哉问。对此,陆西星的诠释是:

子贡不知达者之意,却以世礼绳之,故二人相视而笑曰:是恶知礼意?盖礼之意,重在返始,故曰:“礼不忘其始”。始,即未始有始也者。故圣人制礼,老子薄之,以为滋伪首乱。论大道者,本来无物,其见自是如此,宜非世儒之所知也。^⑤

在陆西星看来,孟子反与子琴张所谓的“礼意”就是“重在返始”。由此,他提出了“礼不忘其始”的命题。

将“始”与“礼”关联起来,最早应该是在儒家的典籍中。《礼记·郊特牲》即云:“万物本乎天,人本乎祖,此所以配上帝也。郊之祭也,大报本反始也。”^⑥“郊”就是郊祭天礼。孔颖达《正义》曰:“天为物本,祖为王本,祭天以祖配,此所以报谢其本。”^⑦可见,在《礼记》这里,“本”和“始”主要是指天和祖宗。“报本反始”则主要表达对天、祖先的崇敬和感恩之情。另外,陆西星“礼不忘其始”的提法,应该还是化用了《礼记》中“礼”“不忘其初”的说法。《礼记·礼器》云:“礼也者,反本修古,不忘其初者也。”^⑧孔颖达《正义》云:“修者,定本及诸本作‘循’,字当作‘修’。”^⑨王念孙云:“循古者,遵循古道而不失,正所谓‘不忘其初’也。”^⑩在这里,“初”是指古制、古礼。所以,《礼器》原文中解释此句所举例子是“醴酒之用,玄酒之尚;割刀之用,鸾刀之贵”^⑪,即重古初之“玄酒”“鸾刀”。

与此不同,在陆西星庄学这里,“始”并非是指“天”“祖宗”或“古制”,而是指“道”。在上面引文中,陆西星即明言:“始,即未始有始也者。”“未始有始也者”一语出自《齐物论》篇:“有始也者,有未始有始也者,有未始有夫未始有始也者;有有也者,有无也者,有未始有无也者,有未始有夫未始有无也者。”^⑫“始”是指一事物在时间上的开端,既然有一时间上的开端,那在此开端之前,当另有一时间,即“有未始有始也者”;“有”是指一事物在空间上的存在,既然有一个存在上的“有”,那在此“有”之前,当

有没有此“有”的“无”,又既然有一个“无”,那么“无”之前当还有一个没有此“无”的状态,即“有未始有无也者”。时间之前后,空间之有无,都是指具体事物而言的。所以,此“未始有始也者”“未始有无也者”,乃至“未始有夫未始有始也者”和“未始有夫未始有无也者”都是表示对具体事物的形色性质的超越。对具体事物这样那样的形色性质的超越,实际上就是对形上道体的回归。所以,“未始有始也者”一语在陆西星的庄学体系中非常重要,经常出现在与道相关的诠释中,基本可看作是“道”的代名词。比如他多次用“未始有始”训“宗”:“宗,即所谓‘未始有始也者’。”^⑬又以“德”训“未始有始”:“盖未始有始也者,混合和融,一而不分,谓之滑和,上篇所谓‘游心于德之和’,意盖如此。”^⑭“未始有始也者”即指代“道”,所以陆西星此所谓的“礼不忘其始”,也就是强调道在礼中的重要性;而“礼之意,重在返始”,也就是强调礼对于道的返回的必要性。

另外,在陆西星看来,道体是自然无为的。其在《大宗师》篇题解中便指出:“道者,自然而已。”^⑮其在《庚桑楚》篇首章的注释中也指出:“道则无为而常自然。”^⑯所以,陆西星“礼不忘其始”中的“始”既为道体,而道体又是自然无为的,那么“礼不忘其始”也就是强调“至礼”也要“自然无为”。就形体之存在而言,人亦为天地中之一物,生老病死也只是自然规律的一种表现、天道变化的一种节文。所以,成玄英有所谓“大礼与天地同节”^⑰的精到说法。就死亡而言,“礼不忘其始”中的“自然无为”义,一者要求理解死亡即天地之节文(“自然”);再者则要不因死亡而内伤其心(“无为”),如此才是“自然无为”。陆西星在注释子桑户三人所因以为友的“相与于无相与”等三句时指出:

相与于无相与,言无心也。相与于无相为,言无为也。登云游雾,挠挑无极,言行无辙迹也。相忘以生,无所终穷,言不悦生、不恶死也。此个学问,同志者少,而三人皆莫逆于心,故相与定交。^⑱

此三句话描述的是子桑户三人“莫逆于心,遂相与友”的基础,所谓“无心”“无为”即顺应天地变化;“不悦生、不恶死”即以死生为一条,不以死生而内伤其心。所以,陆西星说三人是“忘其肝胆,遗其耳目,反复终始,不知端倪,芒然彷徨乎尘垢之外而不知身世之何有,逍遥乎无为之业而一任来去之自

