

徂徕、船山尚“器”重“习”的倾向及其意义

刘莹

(北京大学外国语学院, 北京, 100871)

摘要: 获生徂徕和王船山的“制作”说, 都不约而同地表现出一种尚“器”与重“习”的倾向。徂徕的工夫论主张由“外”而“内”地“仿效”, 其途径是“制器”与“以习言性”; 船山则格外强调“天下惟器”和“习与性成”。他们重“器”的目的不在于“器”本身, 而在于通过外在之“器”来习养内在之“德”, 久与之化, 不假勉强而其德自备。这可以视为对程朱、阳明等传统道学由内向外的思维方式进行的颠覆式变革, 不仅大大加强了儒学修养工夫的可操作性, 亦避免了心与物之间易于断裂之弊, 而这本身也是“习与性成”的题中之意。就此而言, 如果传统道学的主流是前近代式的先天预成式人性论, 那么其式微则预示着后天习成式人性论的登场, 同时也体现出儒学内部自身孕育出来的新的发展动向。

关键词: 获生徂徕; 王船山; 制作; 器; 习

中图分类号: B313.3

文献标识码: A

开放科学(资源服务)标识码(OSID)

文章编号: 1672-3104(2021)03-0050-09



获生徂徕(1666—1728)被开创了日本政治思想史研究领域的丸山真男誉为“日本近代思维的先驱”, 而王船山(1619—1692)也曾被思想史家侯外庐评价为“开启中国近代的思维活动”^{[1][1]}。虽然中日已有诸多学者分别对他们二人思想中是否具有所谓的“近代性”^①提出了质疑, 但是这并不妨碍几乎处于同一时期的他们在东亚儒学史上可能起到的承前启后的作用, 因此探讨二人的思想或可找出近世后期儒学展开的内在动向。

具体而言, “制作”概念是徂徕思想被丸山贴上“近代先驱”标签的核心依据之一。然而徂徕所强调的这一概念与其在中国儒学传统中的意义有着怎样的关联, 以及将这一概念置于徂徕后学中具有怎样的定位, 这些都是丸山未曾考量过的。从这

个意义上说, 丸山强调的徂徕之“制作”, 或许还有进一步深挖的可能性。同时, 丸山极具慧眼地意识到“制作”之于徂徕思想的“近代性”意义, 不仅可以启发我们去思考同时期清初道学的发展状态, 还可以引导我们找寻儒学自身展开的内在逻辑。除了丸山对“制作”的“近代化”诠释之外, 子安宣邦还以“外部性”为视角提出了另一种解读“制作”的方式, 这就提示我们徂徕之“制作”可能具有内与外的双重维度。不过, 子安只是强调“制作”的“外部性”, 却忽视了徂徕学对“内”的关注。因此, 本文将综合这两种诠释“制作”的维度, 通过探讨徂徕学中“制作”这一概念, 以期重新定位其对于徂徕学的意义, 并结合船山“器”“习”说的分析, 尝试挖掘东亚近世后期儒学展开的新动向, 即“儒学式近代化”^②。

收稿日期: 2020-05-06; 修回日期: 2021-03-04

基金项目: 国家社科基金重大项目“日本朱子学文献的编纂与研究”(17ZDA012); 中国博士后科学基金第67批面上资助(2020M670055)

作者简介: 刘莹, 四川宜宾人, 北京大学外国语学院博士后, 主要研究方向: 东亚思想与文化、日本儒学史, 联系邮箱: 1906390212@pku.edu.cn

一、由“外”而“内”：徂徕工夫论的“仿效”逻辑

丸山确信在日本思想史自身的发展脉络中已经具备了“近代性”因素，即促使封建制度瓦解的思维方式。当然这一思维过程与当时的社会状况并无直接的联系，并且是逐步展开的。而徂徕的思想即是其中最为关键的一环，“获生徂徕以‘道非事物当行之理，亦非天地自然之道，乃是圣人之制作’（《徂徕先生答问书 下》）这一著名的命题，成为近世‘谁’这一问题的最初提出者”^{[2](209)}。在丸山看来，如果以林罗山(1583—1657)为首的日本朱子学者体现了守护既定政治秩序的自然秩序观，那么试图以主体人格(圣人)替代自然法的徂徕，则扮演了“近代先驱”的角色。丸山非常看重徂徕所言的“圣人”的独特性，而“制作”一词则是指向“近代性”的关键，“道的制作者不外乎就是圣人。反过来说，所谓圣人即道的制作者之称。把圣人概念专门限定为先王这一历史的实在，是徂徕学同以往所有儒学思想从根本上区别开的关键”^{[2](212)}。从丸山的推断来看，“制作”的概念体现了徂徕学与以往儒学的根本区别，因徂徕阻断了学以成圣的路径，反而具备了丸山所谓的绝对的人格性，此即为丸山眼中足以与西方近代主体性觉醒比肩的征兆。

更进一步，丸山试图解释一个问题：既然圣人被限定为中国古代的尧、舜、禹、汤、文、武、周公七位先王，甚至连孔子也难以入列^②，那么德川吉宗(1684—1751)所发起的“享保改革”是否具有儒学意义上的合法性依据？根据“作者之谓圣”的定义，凡是建立起新制度的开国之君都应该是“圣人”，如此不就与徂徕将“圣人”限定在古代的数位先王相矛盾了吗？由此可见，丸山解读“制作”所面临的最大问题在于，一旦圣人不具有可被复制的特性，那么这种主体性一定会被限制在极少数人身上，如此又怎能反复出现在现实之中呢？对此矛盾，丸山已有所察觉：

只有把“先王之制作”的逻辑类推至一切时

代，并把相对于理念的人格优位普遍化，克服政治统治者的危机而朝向未来的制作才会成为可能。在徂徕那里，圣人之道具有超越时代和场所的普遍的妥当性。^{[2](219)}

也就是说，如果肯定徂徕的“制作”已将圣人限定在历史之中，那么现实的改革就不具有理论上的合理性。如此，关键的问题就在于如何既能肯定圣人的绝对性，又能为后世的改革提供合法性依据。实际上，徂徕早已在文本中给出了解决方案。在设置出“圣人”的最高位格之后，徂徕还为后代的君主预留出了非“圣人”的位格，即“仁人”：

盖后王君子，奉先王礼乐而行之，不敢违背。而礼乐刑政，先王以是尽于安天下之道，是所谓仁也。后王君子，亦唯顺先王礼乐之教，以得为仁人耳，是圣人不可学而至焉，仁人可学而能焉。孔子教人以仁，未尝以作圣强之，为是故也。大氏后人信思孟程朱，过于先王孔子，何其谬也！^{[3](202)}

徂徕确实通过不可学而至将“圣人”推至最高位格，然而除此之外，他还设定了一个后世君子可学而能的位格，即“仁人”。这就是说，后王君子并非制礼作乐的主体，“唯”字强调出“顺”是唯一可能的方向，因此丸山所言各个时代的开国君主均可“制作”，实际上并不符合徂徕所限定的“顺”。既然在徂徕的语境中，后世君主并不具有制礼作乐的资格，那么他们建立制度的合理性在哪里呢？

据说《政谈》是徂徕为德川吉宗实施“享保改革”的提案，值得注意的是文中频繁出现的“古法”一词。所谓的“古法”，正可与“先王礼乐之教”相对应。以此观之，徂徕向德川吉宗所言的所谓改革制度，与其说是建立起全新的制度，不如说是在当下的日本重现“古法”。由此而论，徂徕所谓的“制作”并不需要类推到现实，而是要模仿先王之“制作”，即仿效“古法”。

虽然徂徕之“圣人”确如丸山所言被赋予了宗教学意义上的神圣性，但即便如此，也并不影响徂徕为现实的日本统治者出谋划策，以期改

革现状。因为即便当时的统治者听取徂徕的意见建立起有利于安民的“新”制度，也并非圣人“制作”意义上从“无”到“有”地创立全新制度，而是要当下的统治者去“仿效”汉和古典，以先王之制为依据来建立秩序。然而，对于从来不曾出现圣人“制作”的日本而言，去“仿效”中国古代圣人所“制作”的礼乐制度，何尝不是一种从“无”到“有”呢？从这个意义上说，丸山试图将圣人之“制作”类推到每一个时代的开国君主也有其合理性。不过这已经不是圣人意义上的“绝对的制作”，而是一种“仿效的制作”，这就涉及贯穿徂徕学始终的“仿效的逻辑”：

且学之道，仿效为本，故孟子曰：“服尧之服，诵尧之言，行尧之行，是尧而已矣。”而不问其心与德何如者，学之道为尔。礼乐之教，左则左，右则右，官则官，商则商，必如其师，而不敢违以分。故孔子拱尚右，则门人亦拱尚右，孔子谓之嗜学，可以见已。习书者，必摸兰亭黄庭，岂求为贗乎？学之道为尔。谓吾既得其心，吾既得其理，不必拘其似不似者，庄禅之遗也。故方其始学也，谓之剽窃模拟，亦可耳。久而化之，习惯如天性，虽自外来，与我一。^{[4](531)}

徂徕以“仿效”作为学之道的根本，我们可以称之为“仿效论”。无论是穿着、言语还是行为，实际上都是“外”在的“身体”方面的标准，徂徕讲只要符合外在的规范，即“是尧而已”。徂徕补充的“不问其心与德何如”，似乎进一步否定了理学中奉为圭臬的“心”与“德”，而这就引出了对徂徕之“制作”的另一个重要解读，即子安宣邦所谓的“外部性”：

徂徕的“礼乐论”，与其视之为与“自然”处于对抗关系中的“制作”的立场，不如将其把握为“制作论”。所谓的“制作”，乃是基于“人的自然”的，或者是将之作为不可或缺的契机而由人自己所做的“外部化”的营为。因此，“制作论”的命题中，始终贯穿着“外部性”。宣扬“道者先王之制作”的徂徕，其言说的构成始终贯穿着“外部性”。^{[5](200)}

相较于丸山强调的“制作”之“政治性”，

子安试图呈现的是这一概念所具有的“外部性”特征，并且将此推到18世纪的思想空间中去。在子安看来，徂徕之前的儒者更在意的是内在的德性涵养，而徂徕关注的则是能否实现外在的“安天下”。事实上，这也是徂徕学派时常遭受诟病的重要理由，即重“外”而轻“内”，忽视了对道德的要求，致使“士”风日下。但问题是，徂徕为什么说“不问其心与德如何”呢？除了认为心与德这些“内在”要求不重要之外，还可以解释为如果真能做到言行举止均如尧一样，那么其“内在”之德性就可以自然而然形成。由此推论，所谓的“内”并非不重要，而是做到“外”之后水到渠成的结果。换言之，“外”在的礼乐不是终极目的，徂徕不断强调去“仿效”，最终要形成的正是内在的德性。徂徕确实非常重视外在的“安天下”，但这并不意味着他忽视内在之德，徂徕只是选择了与传统理学工夫论不同的方向，即从“外”向“内”。这种过渡不仅是自然而然的，“故君子贵学，学以成德，自然不假勉强”^{[6](84)}，而且一旦得以实现，“外”在的礼乐就会被身体化，从而与“内”无异。这种自然而然内外合一的效果，所依靠的工夫论就是“仿效”。此即为徂徕学中极为重要的“仿效的逻辑”，而其具体展开，则是接下来将要阐述的“器”与“习”的两条路径。

二、“制器”与“以习言性”：徂徕“仿效”逻辑的展开

以徂徕的“制作”论为诠释对象，丸山注意到的是“近代性”，而子安强调的是“外部性”。从以上的分析可知，丸山对徂徕之“圣人”的把握具有逻辑链条上的漏洞，而子安的“外部性”讨论则忽视了徂徕对内在之德的要求。回到“制作”本身，还原其在徂徕思想中的语境，则“制礼作乐”不仅意味着外在的礼乐制度，更重要的是要把其中所代表的先王安天下之道内化到后王君子之德中，而承担这一由“外”向“内”转化的正是徂徕“仿效的逻辑”。那么，这种由外向内的转化是如何实现的呢？下文

我们将从“制器”和“以习言性”的双重维度逐层展开论述。

首先，来看向“外”延展的“制器”。相比于宋学强调的内省工夫，徂徕的着眼点确实落在了“外”在的礼乐。唯一被徂徕称赞为与自己“肖之”的水足博泉^③对徂徕所论“制作”有进一步展开，在其所著《太平策》中专设“制器”一节，讨论“圣人之道器为大矣，制器唯圣人能之”^[7](309)]。徂徕曾通过“制作”来对“圣人”加以限定，博泉则把这种“制作”具体化为制“器”：“圣人因设礼乐之教，礼乐虽大，其实皆器也。俎豆玉帛钟鼓管弦，君子用之，以为礼乐，其实皆器也。”^[7](309)]所谓的“制作”，即“制礼作乐”，其对象本身就是礼乐。从礼乐承载着儒家的教化之义来看，礼乐确实“大”，然而具体而言“其实皆器”，也就是落实在了“俎豆玉帛钟鼓管弦”之类的具体“器”物之上。从这个角度而言，将“制作”理解为“制器”实际上凸显了“制作”对象的实体性特征。博泉之所以要强调礼乐所具有的“器”的特征，实际上针对的是以“理”言礼乐的主张：

礼乐之道，与器相为体，未尝相离矣，而其分者君子任道，小人任器，岂容疑乎？后世诸儒，以理说礼乐，以器为末，其异端于圣人，若使生乎三代之时，则峻刑重诛，何辞以免？若乃有司伶工之传，徒器是守，其道则昧矣，是其职也。士君子之于礼乐，下学而上达，若不上达，则与有司何辨？后儒竞务上达，而废下学，是谬之大者也。^[7](310)]

博泉在这里以“下学”和“上达”对应礼乐所具有的“器”和“理”的特征。“下学”是着手处的工夫，而“上达”则是境界论的目标。博泉指出，虽然“徒器是守”会致使与专司器物之“有司”无异，但后儒却因过于重视“上达”而导致了“下学”（即“器”）的废弃，长此以往，不难想象“上达”终会变为无源之水、无本之木。

由此可见，“器”与“理”二者不可偏废。博泉认为只有通过“器”才能呈现“理”：“鬼神无形，圣人制宗庙，以萃其气，设社稷，以寓

其神，斩尺二寸之木，名之曰主，以寓祖考之灵。天之寥廓，星辰之远，圣人制玗衡旁罗，以写其象。道德仁义之无形，甚于鬼神与天，口不可言，目不可视，圣人制礼乐之教，礼乐皆器，以寓至道。”^[7](310)]在这里，博泉直接以是否有形来区分“器”与“理”，或者说，正是因为“理”的无形，圣人之“道”才需要以具象的“器”来加以把握。“先王之道，古者谓之道术，礼乐是也”^[3](206)]，在徂徕的思想中，礼乐是道之术。到了博泉这里，“礼乐皆器，以寓至道”，则更为直接地阐明了礼乐作为“器”的这种具象化特征。具象化相比于抽象之无形，最明显的优势是可操作性强，而这种可操作性极为鲜明地体现在徂徕学的“教”与“学”之中。我们在上文已经比较深入地分析了徂徕的“仿效论”，博泉则进一步与制作之“器”联系了起来：

故教学之方，以器传道，鼓瑟吹笙，执圭将币，升车束矢，皆所以知止能得之术也，所谓“终日不食，终夜不寐，以思，无益，不如学也”。学之为义，拟其师之谓，乃左则左，右则右，官则官，商则商，惟拟其师，不问其它。《檀弓》记孔子尚右，二三子皆尚右，古之所谓学者如此。为师者以身教人，学者以身学之，后世师弟子，徒系名位，教学以言，不以身，礼乐之说，瞭瞭指掌，而授之器，则无一所能者，后儒之空言也。^[7](310-311)]

博泉所言的“拟其师”与徂徕之“仿效”如出一辙，“惟拟其师，不问其它”也与徂徕所言“不问其心与德何如”契合。博泉的特点在于将徂徕的“仿效”进一步落实到作为对象的“器”物之上。如果“教学”的方法在于“以器传道”，那么“器”是如何传达出“道”的呢？博泉指出“为师者以身教人，学者以身学之”。也就是说，“身”即是“器”与“道”的媒介，那么“身”又是如何通过“器”将外在的“道”内化于己呢？这就涉及“制作”的第二个向度，即向“内”延伸的“以习言性”。

以“习”之概念为视角也可以比较清晰地看出博泉与徂徕之“肖”，徂徕曾言：

大哉“习”乎！人之胜天者是已。其在天下

国家,谓之风俗;其在一身,谓之气象。故善观乎天下国家者,必于风俗;善观乎人者,必于气象。礼乐以为教,则风俗厚而气象盛矣。圣人之所以胜天者是已。^{[8](170)}

徂徕把“习”置于人之胜天的位置,使其成为统括人之气象以致国之风俗的概念。徂徕之“习”论,若从习熟、习惯、习性、习俗四个维度进行考察,则可建构起以“习”为核心的完整体系:习熟先王之诗书礼乐,习惯成自然,习以成安民长民之性,进而推至一国之风俗。此即为“习”之一字透露的徂徕儒学的整体构想。博泉不仅继承了徂徕对“习”的重视,而且非常强调要以习移性:

中人之性,可善可恶,皆习以移之,子曰:“性相近,习相远也。”又曰:“唯上知与下愚,不移也。”上知下愚,吾未见之,天下之人率皆中人,无大优劣,其美恶邪正,莫不由习也。乃众楚之咻,虽欲勿移,不可得也。先王深知其然,立教学之法,以使天下之人习乎正也。^{[7](342)}

博泉将天下之人都归于可移之“中人”,这就保证了以习移性的策略对于所有人都是有效的。不仅如此,博泉还进一步将徂徕所推崇的“习善则善,习恶则恶”落实在了外在之“器”上,即“善者艺业之所载”^{[7](346)}。也就是说,抽象的善可以通过具象的“艺业”来衡量。这里的“艺业”自然是指礼乐。那么礼乐是如何体现“至善”的呢?博泉在“礼乐”和“至善”之间,设计了一个衡量的标准“中和”:^{“所谓至善,亦必以艺业言之,礼之中乐之和,是也。”}^{[7](346)}依《中庸》而观,如果达到了“中和”,则“天地位,万物育”,这可以说是博泉理想的“太平”,“其唯至善,所以太平也”^{[7](345)}。然而“中和”亦是极为抽象的概念,又要如何衡量呢?他说:

不知者谓中和无形,得与不得,何以知之?中与不中者,定之以目,和与不和,定之以耳,是礼乐之道也。人之耳目有聪明,有不聪明焉,能知中和与不中和乎哉?虽然,定之以天下之目,则视亦公,定之以天下之耳,则听亦公。天下之目者何?尺度之谓。天下之耳者何?律吕之

谓也。中和之准,备于两者,合与不合,人人得而辨之,不岂明乎?况朝暮所习,心染体濡,声为律,身为度,何中和之难知乎?若欲求中和,不由礼乐之教,则欲举手摘星也,非狂则妄也。^{[7](346)}

“中和”或者“至善”,皆属“无形”,因其“无形”,故难以把握,置之于“器”则是化“无形”为“有形”之方。博泉不仅将“习”落实在了具体的“器”物之上,更为重要的是指出了外在之“器”所具有的特性——公。正如博泉所言,既然人之耳目有聪明与否,那么传统儒家中得君行道的路线就不可避免地充斥着偶然性。反之,将准则寄于天下之“公器”,似乎才是儒学发展必由的内在逻辑。不过,徂徕学所论之“制作”显示的“器”与“习”的维度,在儒学中是否具有普遍的意义呢?

三、“天下惟器”与“习与性成”: 船山的制作论

本文在开篇已经提到徂徕和船山都被视为带有某种“近代性”意味的先驱人物,从反对封建君主专制及强调欲望合理性的角度肯定船山思想的近代性是学界比较主流的做法。然而从“制作”的角度来呈现船山思维方式中可能具有的近代性却鲜见于先前的研究之中。我们从船山的著述中,发现了不少与徂徕学中“制作”概念所呈现出的“器”与“习”的维度近似的论说。如:

故“作者之谓圣”,作器也;“述者之谓明”,述器也。“神而明之,存乎其人”,神明其器也。识其品式,辨其条理,善其用,定其体,则默而成之,不言而信,皆有成器之在心而据之为德也。^{[9](1029)}

船山亦将“作”之对象归结到“器”之上,而且指出“圣人”之所以为圣人,其要即在于“治器”,“故圣人者,善治器而已矣”^{[9](1028)}。徂徕学将“道”具象化为礼乐之“器”,而船山亦将道贯穿在“器”之中,集中体现为“天下惟器”^{[9](1027)}的表述。船山论道:“未有弓矢而无射

道，未有车马而无御道，未有牢醴璧币、钟磬管弦而无礼乐之道。则未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣。故无其器则无其道，诚然之言也，而人特未之察耳。”^{[9](1028)}有了弓矢、车马、牢醴璧币这些具体的“器”物之后，才会有射、御、礼乐之“道”，这与博泉“寓道于器”的主张具有内在的一致性。船山将这种逻辑归纳为“器而后有形，形而后有上”^{[9](1029)}，甚至直言“君子之道，尽夫器而止矣”^{[9](1029)}。这无疑与传统理学以道为器之本的思维方式有着本质的区别，却与几乎同时期的徂徕的思想有着内在的一致性。

更值得注意的是，船山之“器”中亦有“公”的特征：“治国推教而必有恒政，故既以孝悌慈为教本，而尤必通其意于法制，以旁行于理财用人之中，而纳民于清明公正之道。故教与养有兼成，而政与教无殊理。”^{[10](436)}船山非常敏锐地留意到“法制”与“公正”的关系，故而强调法制于治国的重要性，这与博泉所言“尺度”之“公”亦类同。

不仅在“器”的维度上船山与徂徕有着相似的主张，而且二者都非常重视“习”之概念，“故圣人所以化成天下者，习而已矣”^{[11](494)}。在船山的思想中，圣人之所以能教化天下，靠的正是“习”。这可以视为船山从圣人的角度对“习”的重要性进行了定位。更进一步，船山将“习”置于儒学史之中进行考察：

孟子言性，孔子言习。性者天道，习者人道。《鲁论》二十篇皆言习，故曰“性与天道不可得而闻也”。已失之习而欲求之性，虽见性且不能救其习，况不能见乎！《易》言：“蒙以养正，圣功也。”养其习于童蒙，则作圣之基立于此。^{[11](494)}

船山以孔、孟区分习、性，并将整部《论语》归之于“习”。将童蒙之养“习”视为作圣之基，是把儒家成圣的最高理想落实在“习”之上。值得注意的是，船山是在与“性”相对立的层面上突出“习”之概念的。那么船山是如何区分“性”与“习”的呢？“先天之性天成之，后天之性习成之也。”^{[10](962)}船山明确地将“性”分为先天之性和后天之性，而且将先天之性归之于

“天”，后天之性归之于“习”，这种分类与徂徕所言不变之“材性”和可移之“习性”非常类似^④。不过徂徕论性更为关注其可以移动的特性，因为养善则恶自消，故而养成善之风俗就成了继善成性最为关键的环节。

船山所论习性亦包含了这种善恶的不确定性，然而船山的特点在于将人之禀赋与外在之物都归为“善”。至于所谓的“不善”，不过是人在与外物的往来之中没有把握其“几”。从这个角度而言，善恶就没有了绝对的区分，只要把握得当，皆可为善，“得位，则物不害习而习不害性。不得位，则物以移习于恶而习以成性于不善矣。此非吾形、吾色之咎也，亦非物形、物色之咎也，咎在吾之形色与物之形色往来相遇之几也”^{[10](963)}。以上引文展现了船山思维中“物——习——性”的序列，由此而论，船山不仅将善恶移除在先天之外，还进一步将善恶剥离于物我之外，而将其置于物我往来的关联之中。从这个序列可以看出，后天之“性”的完成依赖于“习”的养成。换言之，成就“性”的方式变成了“习”的养成。这就把善恶从先天之“性”中解放出来了。更为重要的是，先天是天授之，人对此无能为力，所以只能被动接受。相反，只有将善恶置于后天的天秤中，人才能积极主动地去避恶扬善，如此，在善恶的价值判断中才具备了主体性彰显的可能性。

船山讲“习与性成者，习成而性与成也”^{[12](299)}。习成方能性成，“习”对塑造人之性有着深远的影响。不过，如果将善恶的支配权都交予后天之“习”，那么习善则善、习恶则恶的道理则不言自明。在此前提之下，习俗为善则自然无碍。船山以养习为作圣之基，此习必为善之习俗。如果习俗为“不善”呢？直言之，个人处于周遭的习俗之中，难免受其所限，尤其是当外在环境“不善”之时，又当如何应对呢？船山将这种“不善”之“习”称之为“习气”，并且力主抗之：“君子知习俗之不可陷而意气之不可恃也，以为吾性之中，自有卓然不挠之理；而吾学之正，自有永贞其守之能。”^{[13](123)}从理论上说，越是强调习对人性的的重要性，那么身处其中之人

要摆脱“习”就会越艰难。这正如船山所处的时代一样,满眼皆是“末俗之习气”。如此境遇人应当如何自处呢?船山说:

如见人食梅,则涎流不能自禁,若从未尝食梅者,涎必不流。故天下之恶,以不闻为幸。闻之而知恶之,亦是误嚼乌喙,以药解之,特不速毙,未尝不染其毒。亲正人,远宵小,庶几免夫!^{[11](492)}

这似乎是对“望梅止渴”的反其道而行之。如果将从习熟、习惯到习以成性的逻辑看作个体与外在对象不断加深联系的过程,那么将这种联系直接切断似乎是最为直接的办法。不闻天下之恶,不近宵小之辈,则或许可以免于沾染恶之习俗。通过以上分析不难发现,船山所论之“习”也可以分为两个维度:从圣人的教化而言,“习”之意义重大,要以善之“习”养民,此正可与徂徕学中讲的一国之风俗相对应;而从个人的角度而言,则要注意周遭习俗的局限性,更不能被“习气”所锢,此维度则可以对应徂徕学中讲的一人之气象。船山思想中亦可以发掘出对“器”和“习”的强调,这就说明徂徕学中展开的“制作论”在当时的东亚并非偶然现象。

四、结论

从“制作”的概念出发,“器”和“习”的双重维度体现的正是近世后期儒学自身在东亚范围内展现出的带有近代意味的变革,我们可以称之为“儒学式近代”。那么这两个维度是如何体现出“儒学式近代”进程的呢?

我们已经阐释过“器”所具有的“公”的特质,正如博泉所论,“器”是超出一人之耳目聪明而能成为“尺度”之物的。与此相应,船山甚至直言以“法”治国的必要,这无疑闪耀着近代思维中“公”的光辉。不仅如此,只有对“公”的领域有所限定,“私”的领域才能够得到确认,在此前提之下,主体性的觉醒才能成为可能。

从“习”的角度而言,将善恶与否归于先天,这种预成式的先天人性论在一定程度上取消

了人通过后天努力趋善避恶的可能性。从这个意义上说,将善恶归之于后天之“习”,是一种后天习成式的人性论主张。这种主张一方面督促为政者通过制度层面养成善的习俗,另一方面又暗示了个人摆脱不善之风俗的必要性。较之先天预成式人性论,习成式的主张无疑蕴含着彰显“主体性”的更多可能。

不仅如此,徂徕学以及船山思想中所体现出的尚“器”与重“习”,如果能贯穿起来,则不难发现其与传统道学在思维方式上的迥异区别。重“器”的目的不在于“器”本身,更为重要的是通过外在之“器”来习养内在之“德”,一旦久与之化,则可不假勉强而其德自备。这种工夫论的转向是对程朱、阳明等传统道学由内向外的思维方式进行的颠覆式变革,大大加强了儒学修养工夫的可操作性。这也是徂徕主张以“以礼治心”替代“以心之心”的主要原因。同时,以身“习”“器”还在一定程度上避免了理学中容易出现的心与物之间的断裂,而这本身也是“习与性成”的题中之意。就此而言,如果传统道学的主流是前近代式的先天预成式人性论,那么其式微则预示着后天习成式人性论的登场,此即为儒学内部自身孕育出的新的发展动向。

通过“器”与“习”的双重维度重新诠释后的“制作”,不仅提示出主体性觉醒在东亚的普遍意味,同时还呈现出与前近代不同的儒学新主张。因此,我们应该可以说“儒学式近代”在近世的东亚已经悄然展开。当然这一进程还体现在诸多的概念及其演变之上,要更为完整地描述这一现象尚需更多的视角,而这即是接下来还需进一步展开的课题。

注释:

- ① “儒教性近代”为日本学者宫嶋博史首创(宫嶋博史. 儒教的近代としての東アジア“近世”[C]//岩波講座東アジア近現代通史:第1卷 東アジア世界の近代 19世紀. 东京:岩波书店,2010),其主要着眼点在于回应如何看待现在的中国以及如何把握19世纪以来日本、朝鲜和韩国的发展进程。本文主要着眼于作为学问的儒学在思维方式上展开的近代性讨论,因此名之

为“儒学式近代”。

- ② 关于徂徕思想中的“孔子像”，可参考：平石直昭. 获生徂徕と先行儒学——孔子像を中心に[C]//源了圆、严绍盪编. 日中文化交流史叢書：第3卷 思想. 东京：大修馆书店，1995：220-255。
- ③ 水足博泉(1707—1732)，关于水足博泉作为继承徂徕礼乐论的专论，可参考：高山大毅. 近世日本の『礼楽』と『修辞』——获生徂徕以後の『接人』の制度構想：第二章. 东京：东京大学出版会，2016。
- ④ 关于徂徕的人性论，可参考拙作：刘莹. 以《中庸解》为例试析获生徂徕的人性论[J]. 现代哲学，2019(6)：145-151。

参考文献：

- [1] 侯外庐. 船山学案[M]. 长沙：岳麓书社，1982.
HOU Wailu. Study case of Chuanshan[M]. Changsha: Yuelu Press, 1982.
- [2] 丸山真男. 日本政治思想史研究[M]. 东京：东京大学出版会，1999.
MARUYAMA Masao. A study on the history of Japanese political thoughts[M]. Tokyo: Tokyo University Press, 1999.
- [3] 获生徂徕. 辨道[C]//吉川幸次郎，丸山真男，等校注. 日本思想大系：36 获生徂徕. 东京：岩波书店，1973.
OGYU SORAI. The analyses of Dao[C]//Ed. YOSHIKAWA Kojiro, MARUYAMA Masao. The series of Japanese thoughts: Vol.36 Ogyu Sorai. Tokyo: Iwanami Shoten, 1973.
- [4] 获生徂徕. 答屈景山：第一书[C]//吉川幸次郎，丸山真男，等校注. 日本思想大系：36 获生徂徕. 东京：岩波书店，1973.
OGYU SORAI. The response to Qu Jingshan: The first letter[C]//Ed. YOSHIKAWA Kojiro, MARUYAMA Masao. The series of Japanese thoughts: Vol.36 Ogyu Sorai. Tokyo: Iwanami Shoten, 1973.
- [5] 子安宣邦. 江戸思想史讲义[M]. 东京：岩波书店，1998.
KOYASU Nobukuni. The lecture notes on the history of Edo thoughts[M]. Tokyo: Iwanami Shoten, 1998.
- [6] 获生徂徕. 论语征：甲[C]//小川环树，编. 获生徂徕全集：第三卷 经学 1. 东京：美篇书房，1977.
OGYU SORAI. Lunyuzheng: The First[C]//Ed. OGAWA Tamaki. The complete works of Ogyu Sorai: Vol.3 Study on Confucian Classics 1. Tokyo: Misuzu Shobo, 1977.
- [7] 水足博泉. 太平策[C]//武藤严南，宇野东风，古城贞吉，编. 肥后文献丛书：第二卷. 东京：东京隆文馆藏，1910.
MIZUTARI Hakusen. Taiping Ce[C]//Ed. MUTO Itsuo. UNO Tofu, KOJO Teikichi. Higo bunken sosho: Vol.2. Tokyo: Collections of Tokyo Ryubunkan Museum, 1910.
- [8] 获生徂徕. 萱园随笔：卷之四[C]//西田太一郎，编. 获生徂徕全集：第十七卷. 东京：美篇书房，1976.
OGYU SORAI. The essays of Xuanyuan: Vol.4 [C]//Ed. NISHIDA Taichiro. The complete works of Ogyu Sorai: Vol.17. Tokyo: Misuzu Shobo, 1976.
- [9] 王夫之. 周易外传[C]//船山全书：第1册. 长沙：岳麓书社，1988.
WANG Fuzhi. Biography of Zhouyi[C]//The complete books of Chuanshan: Vol.1. Changsha: Yuelu Press, 1988.
- [10] 王夫之. 读四书大全说[C]//船山全书：第6册. 长沙：岳麓书社，1991.
WANG Fuzhi. The explanation of reading the Four Books[C]//The complete books of Chuanshan: Vol.6. Changsha: Yuelu Press, 1991.
- [11] 王夫之. 俟解[C]//船山全书：第12册. 长沙：岳麓书社，1996.
WANG Fuzhi. Sijie[C]//The complete books of Chuanshan: Vol.12. Changsha: Yuelu Press, 1996.
- [12] 王夫之. 尚书引义[C]//船山全书：第2册. 长沙：岳麓书社，1988.
WANG Fuzhi. The extended meaning of Shangshu [C]//The complete books of Chuanshan: Vol.2. Changsha: Yuelu Press, 1988.
- [13] 王夫之. 四书训义[C]//船山全书：第7册. 长沙：岳麓书社，1991.
WANG Fuzhi. The explaining of the four books[C]//The complete books of Chuanshan: Vol.7. Changsha: Yuelu Press, 1991.

Ogyu Sorai and Wang Chuanshan's tendency to attach importance to "Qi" and "Xi" and its significance

LIU Ying

(School of Foreign Language, Peking University, Beijing 100871, China)

Abstract: Both Ogyu Sorai's and Wang Chuanshan's theories of "Zhi Zuo" coincidentally show the same tendency of valuing "Qi" and "Xi". Sorai's theory of cultivation advocated "imitation" from "the outer" to "the inner", whose way is to "produce instrument" and "cultivate nature with Xi (nurture)", while Chuanshan emphasized "all things in the world being only instruments" and "developing human nature by learning". The purpose of their emphasis on "Qi" is not the "instruments" themselves, but cultivating the inner "virtues" through the outer "Qi". As time passes, it is natural to acquire virtues without being forced. This can be regarded as a subversive reform to the thinking mode from "the inner" to "the outer" by traditional Neo-Confucianists such as Cheng Zhu and Yang Ming. It not only greatly enhances the operability of Confucian cultivation, but also avoids the disadvantage of easy break-up between mind and object. And this is also the implied meaning of "acquiring human nature by learning". In this regard, if the pre-modern theory of the innate pre-formed human nature is the mainstream of traditional Neo-Confucianism, then its decline indicates the emergence of the acquired theory of human nature through nurture, and also reflects the new development bred in Confucianism itself.

Key Words: Ogyu Sorai; Wang Chuanshan; Zhi Zuo; Qi(器); Xi(习)

[编辑: 胡兴华]