

从“仁”和“性命”之解说看阮元的理学思想

李帆

(北京师范大学 历史学院, 北京 100875)

[摘要] 阮元是清代中叶的汉学领袖,但在理学上,他也有卓越成就。本着“以训诂求义理”的学术理路,他从古训入手,通过语义分析求文字本义,对理学核心范畴作了一系列精辟阐发。他之论“仁”,是以“相人偶”为解,认为“著于行事,始可称仁”,批评理学家“闭户斋居,瞑目静坐”的体仁之方。他之论“性命”,以为“欲生于情,在性之内”,“非别有一事与性相分而为对”;性不能“绝”,只能“节”;规范的标准在于礼治。他对唐代李翱的“复性”说提出尖锐批评,指出李翱把“性”“情”对立起来,以为只有破除情之蔽,才能恢复“本性清明”,这是“杂于二氏”、“由庄入禅”的谬见,不能作为发展儒家义理的依据。阮元的理学思想颇有独到之处,尽管某些结论可能有一偏之失,但就整体而言,可为义理之学开出一片新天地,是中国理学发展史上的一笔宝贵财富。

[关键词] 阮元;仁;性命;训诂;理学

[中图分类号] K249.3 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1002-0209(2007)03-0079-08

在清代中叶的汉学家中,阮元是公认的集大成者,被誉为“乾嘉学派的殿军”^{[1](P342)}。其实,在理学上,阮元也有卓越成就。不过,由于汉学盛名所掩,他在义理学上的建树未能受到应有的关注^①,许多重要问题还没有深入的研究。众所周知,“以训诂求义理”是阮元义理学的基本方法。阮元在学术实践上怎样运用这个方法?动机是什么?效果如何?在理学史上有何意义?本文以阮元对“仁”和“性命”的解说为例,试图回答上述问题。

一、“圣贤之道存于经,经非诂不明” ——以训诂求义理

阮元(1764—1849),字伯元,号云台(或作芸台),又号擎经老人、雷塘庵主等,江苏扬州人,占籍仪征。乾隆五十四年(1789)进士,历官乾、嘉、道三朝,多次出任地方学政、督抚,充兵部、礼部、户部侍

郎,拜体仁阁大学士,卒谥文达。宦迹所到之处提倡经学,奖掖人才,整理典籍,刊刻图书,如在浙江立诂经精舍,组织人力编成《经籍纂诂》;在江西刻《十三经注疏》;在广东立学海堂,刻《皇清经解》。他自身也从未放弃学术研究,幼时便从乡儒学,略通经史,涉猎百家。成年后与江藩、凌廷堪、焦循、孙星衍等学者结为益友,相互质疑辩难。入京中进士后,又得以向前辈大家王念孙、任大椿、邵晋涵等问学,奠定了坚实的汉学基础,继承了由王念孙上溯至戴震的皖派治学精神与方法,通过自己的学术活动使之发展成熟。他治学的范围相当广泛,经史、小学、天算、舆地、金石、校勘、掌故、文章,无不穷极隐微,有所阐发。龚自珍称他“汇汉、宋之全,拓天人之韬,混华实之辨,总才学之归”^{[2](P227)}。其主要著述有《论语论仁论》、《孟子论仁论》、《诗书古训》、《性命古训》、《曾子注释》、《十三经注疏校勘

[收稿日期] 2007-02-21

[作者简介] 李帆(1961—),男,辽宁省抚顺市人,北京师范大学历史学院教授。

① 对于阮元的义理学成就,王国维的《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》一文和钱穆的《中国近三百年学术史》一书作过初步的概括;其后,侯外庐主编的《中国思想通史》和张舜徽的《清代扬州学记》等著作也作过概略性的总结;近来的研究则有王茂等《清代哲学》(安徽人民出版社1992年出版)、李成良《阮元思想研究》(四川人民出版社1997年出版)、郭明道《阮元的哲学思想》(《扬州师院学报》1996年第1期)、陈居渊《论阮元的经学思想》(《中国哲学史》2004年第1期)、钟玉发《阮元调和汉宋学思想析论》(《清史研究》2004年第4期)等论著。这些论著大体揭示出阮元义理学的概貌,但对一些关键学术问题的阐发还有待深入与完善。

记》等,除专书外,著述大都收入《掣经室集》中。

作为身居高位的学界领袖,阮元的学术主张颇有官学色彩,即兼顾经学与理学、汉学与宋学、道与艺。他说:

两汉名教得儒经之功,宋、明讲学得师道之益,皆于周、孔之道得其分合,未可偏讥而互诮也。我朝列圣,道德纯备,包涵前古,崇宋学之性道,而以汉儒经义实之,圣学所指,海内向风。……呜呼!周、鲁师儒之道,我皇上继列圣而昌明之,可谓兼古昔所不能兼者矣。综而论之,圣人之道,譬若宫墙,文字训诂,其门径也。门径苟误,跬步皆歧,安能升堂入室乎。学人求道太高,卑视章句,譬犹天际之翔,出于丰屋之上,高则高矣,户奥之间未实窥也。或者但求名物,不论圣道,又若终年寝馈于门庑之间,无复知有堂室矣。是故正衣尊视,恶难从易,但立宗旨,即居大名,此一蔽也。精校博考,经义确然,虽不逾闲,德便出入,此又一蔽也。[3](P37-38)

在这里,他以无所偏执的态度对待汉学与宋学,认为“两汉名教得儒经之功,宋、明讲学得师道之益,皆于周、孔之道得其分合,未可偏讥而互诮也”。即汉儒之“经”,宋、明儒之“道”,皆源于“周、孔之道”而“得其分合”,双方不必互相讥诮,为学要“崇宋学之性道,而以汉儒经义实之”,总的精神是“兼”,“兼古昔所不能兼者”。所以如此,在于汉、宋学各有其“蔽”,宋学“求道太高,卑视章句”,然“高则高矣”,实未窥“户奥”;汉学“但求名物,不论圣道”,实拘于“门庑”而不知“堂室”。故必得兼容汉、宋,各取其长,各弃其短,才能收无“蔽”之效。这样的主张,特别是“崇宋学之性道,而以汉儒经义实之”一语,完全与清廷的文化政策相一致,是站在官方立场发言的典型话语。

既然要兼容汉、宋,就需有一途径将两者协调起来,阮元所认定的途径是“以训诂求义理”。上文已言及,在他看来,“圣人之道,譬若宫墙,文字训诂,其门径也。门径苟误,跬步皆歧,安能升堂入室乎。”文字训诂是求取圣人之道之门径,若门径有误,就会步入歧途,更何谈升堂入室,精研义理,得圣人之道。所以,必须从训诂入手,弄清文字本义,之后方能得到蕴涵于其中的义理。基于此,阮元反复强调以训诂求义理的必要性。他说:

圣贤之道存于经,经非诂不明。……舍经而文,其文无质,舍诂求经,其经不实。为文者尚不可以昧经诂,况圣贤之道乎! [4](P547,548)

圣贤之言,不但深远者非训诂不明,即浅近者亦非训诂不明也。就圣贤之言而训之,或有误焉,圣贤之道亦误矣。[5](P53)

这样的主张,当然并不新鲜,至少戴震已强调和实践过,阮元实际是继承并发展了戴氏学说。只不过身处戴震之后,在新的历史条件下再提此说,阮元自有其用意。因为嘉道之时,正是汉学开始由盛转衰之际,其“但求名物,不论圣道”的倾向日益显著,也一再受到宋学家的指斥,所以阮元此时强调以训诂求义理,无非是要恢复戴震等人治汉学的本意——以求道为最终目标,而非钻进考据的丛林后迷失方向,再也钻不出来。他不仅如此主张,而且也以自身的学术实践作出表率,其《论语论仁论》、《孟子论仁论》、《性命古训》等论著都是以训诂求义理的典范。当然,身为汉学家,他之言以训诂求义理,首在探求古训,研究汉人的注疏。所以如此,在于“两汉学行醇实,尚近于春秋列国之时”[6](P237),即汉人注疏接近圣人经说本意,最值得研究,这也是所有汉学家的共识。由此可见,阮元实际上还是要用汉学训诂去规范宋学义理,而非从事纯义理的探究。

正是基于用汉学训诂规范宋学义理的考虑,阮元本着“以训诂求义理”的学术理路,对理学核心范畴“仁”、“性命”等作了一系列精辟阐发。其论述之扎实,见解之独到,颇为时人所重,亦值得后世学者细密考察。

二、“著于行事,始可称仁”——以“相人偶”释仁,批评“闭户斋居,瞑目静坐”的体仁之方

“仁”是孔子思想的核心,“《论语》言五常之事详矣,惟论‘仁’者凡五十有八章,‘仁’字之见于《论语》者凡百有五,为尤详。”[7](P176)但孔子论仁,多为缘事生解,因人设辞,难以确诂。后儒或各取所需,或任意发挥。阮元则依汉儒经注以及清代汉学家之解说,以“相人偶”为“仁”之确诂,建立起自己的仁论。他说:

许叔重《说文解字》:“仁,亲也。从人二。”

段若膺大令《注》曰:“见部曰:‘亲者,密至也。’

会意。《中庸》曰：‘仁者，人也。’《注》：‘人也，读如相人偶之人，以人意相存问之言。’《大射仪》：‘揖以耦。’《注》：‘言以者，耦之事成于此意相人耦也。’《聘礼》：‘每曲揖。’《注》：‘以人相人耦为敬也。’《公食大夫礼》：‘宾入三揖。’《注》：‘相人耦。’《诗·匪风·笺》云：‘人偶能烹鱼者。人偶能辅周道治民者。’元谓：贾谊《新书·匈奴篇》曰：“胡婴儿得近侍侧，胡贵人更进得佐酒前，上时人偶之。”以上诸义，是古所谓人耦，犹言尔我亲爱之辞。独则无耦，耦则相亲，故其字从人二。^{[7] (P178-179)}

春秋时，孔门所谓仁也者，以此一人与彼一人相人偶而尽其敬礼忠恕等事之谓也。相人偶者，谓人之偶之也。……盖士庶人之仁，见于宗族乡党，天子诸侯卿大夫之仁，见于国家臣民，同一相人偶之道，是必人与人相偶而仁乃见也。^{[7] (P176)}

在这里，阮元通过胙列《说文解字》对“仁”之本义的解释和段玉裁《说文解字注》对“仁”字旁征博引的考析（如郑玄《中庸注》：“人也，读如相人偶之人，以人意相存问之言。”），并结合贾谊《新书》等的记载，得出“仁”即“相人偶”的结论，“独则无耦，耦则相亲，故其字从人二”。在这个意义上，“仁”是用于人际关系的一个范畴，“人与人相偶而仁乃见也”，即人必相偶方为“仁”。同时“仁”也是处理人际关系的一个原则，“古所谓人耦，犹言尔我亲爱之辞”，“以此一人与彼一人相人偶而尽其敬礼忠恕等事之谓也”，即人与人之间要相互“亲爱”，相互“敬礼忠恕”，所谓“仁者爱人”。对“仁”的这样一种解说，实际是把它从天上拉回了人间。因为自两汉以来，“仁”逐渐被抽象化，最后被宋、明理学家拔高到宇宙本体、天地之心的地步，如朱熹释“仁”为“心之德、爱之理”，“‘心之德’是统言，‘爱之理’是就仁、义、礼、智上分说。……仁者，爱之理；爱者，仁之事。仁者，爱之体；爱者，仁之用。”“若于此处认得‘仁’字，即不妨与天地万物同体。”^{[8] (P466, 470)}他实际是并“仁”入“理”，将孔门之“仁”消融到他的“理”之中，而且把“仁”本体化，“与天地万物同体”；至于王阳明，则直接把“仁”说成“心”。此种情形下，阮元认为他有义务对“仁”作出切实的解说，恢复它的本来含义，摈弃佛、老虚远高妙。他说：

自博爱谓仁立说以来，歧中歧矣。吾固

曰：孔子之道，当与实者、近者、庸者论之，则春秋时学问之道显然大明于世，而不入于二氏之途。……元谓：孔子论人，以圣为第一，仁即次之，仁固甚难能矣，“圣”、“仁”二字孔子皆谦不敢当。子贡视仁过高，误入圣域，故孔子分别“圣”字，将“仁”字降一等论之曰：“所谓仁者，己之身欲立则亦立人，己之身欲达则亦达人”。

所以必两人相人偶而仁始见也。^{[7] (P177-178)}

正是由于从切实、平庸处说“仁”，阮元才明确提出，“圣”是超凡的，而“仁”低一等，它仅规定人与人之间的关系。也就是说，阮元心目中的“仁”很平实，绝无宋、明理学家所界定的那么高妙。当然，人类社会分为不同等级和社会集团，所以“相人偶之道”虽同，但“士庶人之仁”与“天子诸侯卿大夫之仁”仍有范围、等差之不同。作为朝廷重臣，阮元十分注意对统治阶层之“仁”的阐发，说：

古天子诸侯之不仁者，始于不敬大臣，不体群臣，使民不以时，渐至离心离德。甚至视臣如草芥，糜烂其民而战之，若秦、隋之杀害群臣，酷虐百姓，行不顺，施不惠，家邦皆怨，是不仁之至也。究其始，不过由不敬不恕，充之以至于此。浅而言之，不爱人，不人偶人而已。若有见大宾、承大祭之心，行恕而帅天下以仁者，岂肯少为轻忽哉！此所以为孔门之仁也。

^{[7] (P184-185)}

“天子诸侯之不仁”既体现在对臣僚的轻视上，也体现在对百姓的压榨上，秦、隋是这方面的典型，以至不仁而亡。阮元总结这些教训，认为“不过由不敬不恕”，“不爱人，不人偶人”而至，所以他提醒统治者行仁政以保天下，这也正是“孔门之仁”所一向倡导的。由此可见，阮元之论“仁”，不是对空虚言，而是有的放矢，这与他论学趋“实”，崇尚实行实用的学问宗旨是相一致的。基于此，他又提出“著于行事，始可称仁”的主张，认为：

一介之士，仁具于心；然具心者，仁之端也，必扩而充之，著于行事，始可称仁。孟子虽以恻隐为仁，然所谓恻隐之心，乃仁之端，非谓仁之实事也。孟子又曰：“仁之实，事亲是也。”是充此心，始足以事亲，保四海也。……孟子论良能、良知，良知即心端也，良能实事也。舍事实而专言心，非孟子本指也。孟子论仁，至显明，至诚实，亦未尝举心性而空之迷惑后人

也。〔9〕(P195-196)

在这里,阮元将“仁之端”和“仁之实事”区分开来,“仁之端”具于心,如“所谓恻隐之心”,即指此而言,但仅有“仁之端”是不够的,必须通过“仁之实事”,见之于实行,成为事实,才是现实的“仁”。这种表述,实际上是认为不仅要具仁之心,更重要在于行动,所以指出“著于行事,始可称仁”。而且他又借此驳斥陆王心学对“仁”的理解,认为心学家的理解是对孟子本意的歪曲,“孟子论良能、良知,良知即心端也,良能实事也”,心学家则“舍事实而专言心”,所论“非孟子本指也”。也就是说,孟子论“仁”,“未尝举心性而空之迷惑后人”,绝非像心学家所理解的那样。

既然“著于行事,始可称仁”,“仁”要在实践中体现,那么理学家所强调的虚静修养的至“仁”工夫便不太妥当了。对此,阮元有过一些议论。他说:

凡仁,必于身所行者验之而始见,亦必有二人而仁乃见,若一人闭户斋居,瞑目静坐,虽有德理在心,终不得指为圣门所谓之仁矣。〔7〕(P176)

子夏恐学者视仁过高,将流为虚悟远求也,故曰:“勿谓仁不易知,但博学笃志,切问近思,仁道即可近譬而知。”此数语将晋、宋以后一切异端空虚玄妙之学、儒家学案标新竞胜之派皆预为括定。曾子、子游虑子张于人无所不容,过于高大,不能就切近之事与人为仁,亦同此说也。其曰“为仁”,可见仁必须为,非端坐静观即可曰仁也。〔7〕(P180)

很显然,阮元此言是对理学家的一种批评。“虽有德理在心,终不得指为圣门所谓之仁矣”一语,明显是针对朱熹的,等于说朱熹一派“闭户斋居,瞑目静坐”的至“仁”之法,非为“圣门之仁”。而且他再次强调“仁必须为,非端坐静观即可曰仁也”,完全站到了程、朱的对立面。实际上,不仅在至“仁”工夫方面阮元与程朱理学有分歧,而且在仁论的某些具体问题的解释上双方也有距离,如对“克己复礼为仁”的解释便是如此。按照理学的解释,克己即战胜自己的私欲,战胜私欲为仁。而在阮元看来,克己只是约束自己,使之不违于礼,而不是战胜私欲。他说:

颜子“克己”,“己”字即“自己”之“己”,与下“为仁由己”相同,言能克己复礼,即可并人

为仁。一曰克己复礼而天下归仁,此即己欲立而立人,己欲达而达人之道。……若以“克己”字解为私欲,则下文“为仁由己”之“己”,断不能再解为私,而由己不由人反诘辞气与上文不相属矣。颜子请问其目,孔子答以四勿。勿即克之谓也。视、听、言、动,专就己身而言。若克己而能非礼勿视、勿听、勿言、勿动,断无不爱人,断无与人不相人偶者,人必与己并为仁矣。〔7〕(P181)

按照阮元的这种解释,“克己”的“己”字即“自己”的“己”字,不能解为“私”,所以“克己”也不能解为战胜私欲。克己只是约束自己,做到“四勿”,这样既不违于礼,又能达到“仁”的境界,即“若克己而能非礼勿视、勿听、勿言、勿动,断无不爱人,断无与人不相人偶者,人必与己并为仁矣”。如此,他和理学家的界限甚为分明。

总体而言,阮元之论“仁”,充分体现了汉学家通过语义分析以求文字本义、进而推阐义理的特色,所以才独树一帜,得出与直求义理之理学家相异的某些结论。当然,这种做法也有一得之失,从而遭人诟病。最为显著的就是阮元训“仁”为“相人偶”,在一些人看来是以偏概全,如方东树就曾指出:

以“人偶”论“仁”之用,则可;以“人偶”论“仁”之礼,则不可。《春秋元命苞》“仁者,情志好生爱人”。韩子言“博爱谓仁”。周子言“爱曰仁”。程子言“爱非仁”。韩子、周子言其用;程子言其全体。要之,圣门论“仁”,此两义必兼备,倚于一偏则不尽。〔10〕(P303)

夏炘也认为阮元的论证有问题,甚至说阮元对郑玄《中庸注》的理解有误,郑玄《中庸注》言:“人也,读如相人偶之人”,“读如”仅表其音,不取其义,所以“郑氏实未尝以相人偶训仁也”。他还进而指出:

果如此书(按即《论语论仁论》)之说:“必有二人,而仁乃见。”则“颜子三月不违仁”,是颜子之心三月不违于相人偶矣;……“求仁而得仁”,是求相人偶而即得之;“杀身以成仁”,是杀身以成人偶也。其可通乎?其不可通乎?

〔11〕

从方、夏二人所论来看,他们不满足于阮元的,是阮元仅以“相人偶”释“仁”,而未顾及“仁”的其他含义。这种说法,确是说中了阮元的缺失所在。不

过,方、夏皆属笃守程、朱之辈,他们所认同的程、朱对“仁”的解释,恰为阮元所反对,所以他们批评阮元,是有自身用意的,这一点不能不明示。

三、“欲生于情,在性之内”“非别有一事与性相分而为对”——主张节性,批评复性说

“仁”之外,“性命”也是阮元极为关注的范畴,他专门著有《性命古训》、《塔性说》、《复性辨》等,予以周密分析。他在这方面的的工作,同样是从考察“性”与“命”之古训入手,进而阐发个人见解。他说:

古性命之训虽多,而大指相同……《召诰》所谓命,即天命也。若子初生,即禄命福极也。哲与愚,吉与凶,历年长短,皆命也。哲愚授于天为命,受于人为性,君子祈命而节性,尽性而知命。故《孟子·尽心》亦谓口目耳鼻四肢为性也。性中有味、色、声、臭、安佚之欲,是以必当节之。古人但言节性,不言复性也。……孟子曰:“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,君子不谓性也。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。”……《孟子》此章,性与命相互而为文,性命之训,最为明显。……惟其味、色、声、臭、安佚为性,所以性必须节,不节则性中之情欲纵矣。惟其仁、义、礼、知、圣为命,所以命必须敬德,德即仁、义、礼、知、圣也。且知与圣即哲也,天道即吉凶、历年也。[12] (P211, 212)

在他看来,“古性命之训虽多,而大指相同”,《尚书·召诰》、《孟子·尽心》两篇是汉以前谈性命之说的代表。根据这两篇的见解,“命”即天命,“若子初生,即禄命福极也。哲与愚,吉与凶,历年长短,皆命也。”“命”与“性”是相对而言的概念,所谓“哲愚授于天为命,受于人为性,君子祈命而节性,尽性而知命。”关于这一点,后来宋儒曾有过阐释,张载说:“天授于人则为命(亦可谓性),人受于天则为性(亦可谓命)”[13] (P324);二程说:“天之付与之谓命,稟之在我之谓性”[14] (P91),即“命”是就宇宙本体而言,故在“天”;“性”是就主体而言,故在“人”。而且“命”与“性”是互为条件、互相转化的,所以孟子才说:“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,君子不谓性也。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。”命可以是性,性可以是命,只是由于价值取向不同而有不同说法。当然,阮元更愿意以“仁、义、礼、知、圣”界定“命”,以“味、色、声、臭、安佚”界定“性”,所以强调“命必须敬德,德即仁、义、礼、知、圣也”,“性必须节,不节则性中之情欲纵矣”。

在《性命古训》等论著中,阮元用了不少篇幅谈“性必须节”的问题。他首先指出:

“性”字从心,即血气心知也。有血气,无心知,非性也。有心知,无血气,非性也。血气心知皆天所命,人所受也。[12] (P217)

“血气心知”之谓“性”,那么也就意味着情和欲都包含在“性”里面。他说:

情发于性……味色声臭,喜怒哀乐,皆本于性,发于情者也。情括于性,非别有一事与性相分而为对。[12] (P220-221)

欲生于情,在性之内,不能言性内无欲。欲不是善恶之恶。天既生人以血气心知,则不能无欲,惟佛教始言绝欲。若天下人皆如佛绝欲,则举世无生人,禽兽繁矣。此孟子所以说味、色、声、臭、安佚为性也。[12] (P228)

在他眼里,“情发于性”,“欲生于情,在性之内”,这皆属人的自然属性,既合于古训,又非“善恶之恶”,所以不能像佛教所主张的那样予以“绝”之,否则就会出现“举世无生人”的后果。可见,他承认人的正当欲求的合理性。但反过来,他也认为“性必须节,不节则性中之情欲纵矣”。他说:

七情乃尽人所有,但须治以礼而已,即《召诰》所谓“节性”也。[12] (P226)

人既有血气心知之性,即有九德、五典、五礼、七情、十义,故圣人作礼乐以节之,修道以教之,因其动作以礼义为威仪。[12] (P217)

七情六欲人皆有之,但不可放纵,不可穷极,需以一定的规则来约束它,所谓“节性”、“圣人作礼乐”即为此。

值得注意的是,阮元的“节性”说不少地方是针对唐代李翱的“复性”说的。在李翱那里,性与情是对立的,“人之所以为圣人者,性也;人之所以惑其

性者,情也。”性为善,情则有善有不善,“情既昏,性斯匿矣”,人要破除情之蔽,才能恢复“本性清明”,这就是所谓“复性”。阮元则如前所述,认为情是性的一部分,“情括于性,非别有一事与性相分而为对”,两者完全不是对立的关系。他还以古训为标准,来驳斥李翱的观点:

古人但言节性,不言复性也。……唐李习之(按李翱字习之)复性之说,杂于二氏,不可不辨也。[12](P211,212)

如果李习之所说复性为是,何以孔子《孝经》、《论语》中无此说也?孔子教颜子惟闻复礼,未闻复性也。[12](P223)

能者勤于礼乐威仪,以就弥性之福祿。不能者惰于礼乐威仪,以取弃命之祸乱。是以周以前圣经古训,皆言勤威仪以保定性命,未闻如李习之之说,以寂明通照复性也。[12](P217)

从这些言辞来看,阮元主要是援引古人之见来立论。他搜集不少证据,证明古人只言“节性”,不言“复性”,不仅《孝经》、《论语》中,圣人只谈过“复礼”,未谈过“复性”,而且“周以前圣经古训,皆言勤威仪以保定性命”,从未有“复性”一说,故李翱之“复性”论,全无经典依据。应该说,这种从考释经典文句入手谈义理问题的做法,充分显示出汉学家的特性。在反驳李翱之余,阮元还考察了李翱“复性”论的来源,认为其“杂于二氏”,但主要源于佛教。他说:

晋、唐人嫌味、色、声、臭、安佚为欲,必欲别之于性之外,此释氏所谓佛性,非圣经所言天性。梁以后言禅宗者,以为不立文字,直指人心,乃见性成佛,明顿了无生。试思以此言性,岂有味色? [12](P233-234)

由此看来,把情与欲“别之于性之外”,是佛教的理论,此之“性”为“佛性”,非中土经典所言“天性”。那么,“性”之意义何以会出现如许变化?阮元认为是晋、魏之人翻译佛经时滥用儒书中的“性”字而造成的,他说:

释氏所说“直指人心,见性成佛”之“性”字,似具虚寂明照净觉之妙。此在梵书之中本不知是何称名,是何字样,自晋、魏翻译之人求之儒书文字之内,无一字相合足以当之者,遂拈出“性”字,迁就假借以当之。彼时已在老

庄清言之后,盖世之视“性”字者,已近于释、老,而离于儒矣。六朝人不讳言释,不阴释而阳儒,阴释而阳儒,唐李翱为始。[12](P236)

晋、魏之人滥用“性”字,且他们之对“性”的理解“已近于释、老,而离于儒矣”,但他们“不阴释而阳儒”,而李翱却“阴释而阳儒”。在阮元看来,李翱《复性书》就是“阴释而阳儒”乃至“外孔、颜而内老、庄”的典型。他说:

(李翱)作《复性书》,其下笔之字明是《召诰》、《卷阿》、《论语》、《孟子》内从“心”从“生”之“性”字,其悟于心而著于书者,仍是浮屠家无得而称之物。[15](P1060)

元读《庄子》,未尝不叹其说为尧、舜、孔、颜之变局也。彼所谓“性”,即马蹄天放也,即所谓“初”也。以天放为初而复之,此老、庄之学也。唐李翱《复性》之书即本之于此,而反饰为孔、颜之学,外孔、颜而内老、庄也。内庄已不可矣,况又由庄入禅乎? [16](P1061)

经阮元这样一番阐释,李翱《复性书》“杂于二氏”,最终“由庄入禅”,归于佛教,已难成为儒学经典,更不能作为发展义理的依据。可以说,这正是阮元花大气力,反复批驳“复性”说所要达到的目标。

平心而论,作为中国传统思想之重要成分的性命之学,代有新说,且不以儒学为限,应是值得肯定之事。但阮元以先秦圣贤之说对李翱“复性”论所作的不遗余力的批评,却是基于他的思想与学术立场,有他的现实考虑。众所周知,在理学的酝酿、产生与发展历程中,李翱的地位十分重要,他的心性论对宋代理学家影响较大。理学家热衷于谈心性,大体源自他。他把“性”与“情”分开,认为“性”是天授,所以为善,而其恶是因为被“情”所昏蔽,此点开启了理学家“天命之性”与“气质之性”分野之先河,亦是理学家“天理”、“人欲”之辨的根源。所以,阮元针对他的“复性”论所展开的批驳,某种程度上具有追根溯源的意义,以求对理学家所持的某些理念批评得更彻底。当然,这种批评是基于阮元对理学的一贯态度。一方面,阮元最为反感空谈心性,他强调“实”,注重在实用、实践层面上阐发理学。以是之故,他批评《复性书》说:

商、周人言性命多在事,在事故实,而易于率循。晋、唐人言性命多在心,在心故虚,而易于傅会,习之此书是也。[12](P235)

很显然,这是以商、周人趋“实”的性命论来批驳晋、唐以李翱此书为代表的趋“虚”的性命论。出于各种因素的考虑,阮元在《性命古训》等著作中回避了程、朱的名字,未直接将程、朱的性命论作为批评对象,但批评李翱的“复性”论,实质上就等于表示对传承李翱“复性”论的程、朱等人的不满,或者说不满于理学家趋“虚”的空谈心性。另一方面,在理欲、性命观上,阮元受戴震影响较深,自然无法认同程、朱乃至程、朱的先驱李翱的看法。综观阮元对“性”的解析(“性字从心,即血气心知也”),对“情”与“欲”的肯定,以及提倡“节欲”或“节性”,反对“绝欲”,等等,在在都有戴震的影子,尽管他没有像戴震那样公开对程、朱的“存天理、灭人欲”之说予以指责,但内在理路上全然承袭戴震。以是之故,王国维才遽下断语:

阮氏之说,全祖戴氏,其所增益者,不过引《书·召诰》、《诗·卷阿》之说,为戴氏之未及,又分析性之字义而已。二氏之意,在申三代、秦、汉之古义,以攻击唐、宋以后杂于老、佛之新学。[17] (P100)

所谓“唐、宋以后杂于老、佛之新学”,自是指程、朱、陆、王之理学。由此,作为汉学家代表之阮元,其学术立场与攻击目标已甚为明了。所以王国维之后,傅斯年直截了当地指出:

《性命古训》一书……实为戴震《原善》、《孟子字义疏证》两书之后劲,足以表显清代所谓汉学家反宋明理学之立场者也。[18] (P505)

阮元谈“性”,反对“复性”,提倡“节性”,而其“节性”说之依归却在礼治。在解《中庸》“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”一语时,他说:

修道之教,即《礼运》之礼,礼治七情十义者也。七情乃尽人所有,但须治以礼而已,即《召诰》所谓“节性”也。……发而中节,即节性之说也,有礼有乐,所以既节且和也。[12] (P226)

在解《礼记·礼运》“讲信修睦,尚辞让,去争夺,舍礼何以治之”等语时,他又说:

心之大端,治之必以礼。礼仪三百,威仪三千,非可以静观寂守者也。[12] (P227)

这些言论,无非是表明“礼”之重要,欲达“节性”目

标,不能靠虚“理”,而应靠实“礼”。“有礼有乐,所以既节且和也”,“心之大端,治之必以礼”,有“礼”方有规范,方能保天下、人心平安。实际上,这是阮元治学一贯求实践行的具体体现^①。因为在如何“节性”的问题上,他既不满意理学家的“天理”说,也不满意心学家的“本心”、“良知”说,认为求之于“理”的体认,“心”的自律,都蹈入空虚,是无效的,正确的做法应该是回到原始儒学强调“礼治”的老路上去。所以他十分推崇《礼记·礼运》和《荀子·礼论》,认同“以礼代理”的主张。

需要指出的是,自从戴震讨论理、欲,尤其是指责宋儒“以意见为理”以来,“理”在学者特别是汉学家中的地位一落千丈,学者一般不愿谈“理”,更愿谈些实实在在的东西。而“礼”作为儒家教化纲纪,有大量具体翔实的内容,以它取代虚“理”,不仅有助于维护上下等级秩序,而且与汉学家治“实学”的初衷吻合,所以受到以凌廷堪为代表的学者的广泛关注,形成一股研讨“礼”的潮流,甚至导致“以礼代理”局面的出现。阮元对“以礼代理”的认同,实际上也是这一潮流下的产物和延伸。

总体而言,阮元对“性”与“命”所作之研究,体现出鲜明的汉学家特色,即信奉古音古义,从训释“性”与“命”之古义入手,揭示后人理解之偏差。但古书毕竟年代久远,版本繁乱,以致真假难辨,古字则数量较少,每字含义复杂,歧义较多,所以,古义之确解,殊非易事。以是之故,阮元围绕“性”、“命”问题所作之解说,在一些方面颇遭人非议,如认为其对文献的引用存在不足与混乱,对字义的理解存在褊狭之弊等。有的学者承认阮元研究方法可取,但不认可其结论,如傅斯年就说:

阮氏聚积《诗》、《书》、《论语》、《孟子》中之论性、命字,以训诂学的方法定其字义,而后就其字义疏为理论,以张汉学家哲学之立场,以摇程、朱之权威。夫阮氏之结论固多不能成立,然其方法则足为后人治思想史者所典型。其方法惟何?即以语言学的观点解决思想史中之问题是也。[18] (P505)

“以语言学的观点解决思想史中之问题”一语确说出了汉学家治理学的长处与特色,仅此而言,尽管阮元对“性”、“命”范畴之探究存有这样那样的弊

① 在《曾子十篇》中,阮元曾引用《说文》“礼,履也”之训,认为“礼”为“实践之义”。见阮元:《曾子十篇》卷一(丛书集成初编本),中华书局1985年版,第14页。

端,但难掩其精华所在,“其方法则足为后人治思想史者所仪型”。

总之,阮元是以汉学领袖之身研求宋学义理,本着“以训诂求义理”的学术理路,对理学核心范畴

“仁”、“性命”等作了一系列精辟阐发。其解说在学理上颇有独到之处,既为义理之学开出一片新天地,也为中国理学发展史留下一笔宝贵财富。

[参考文献]

- [1] 王俊义,黄爱平.清代学术与文化[M].沈阳:辽宁教育出版社,1993.
- [2] 龚自珍.阮尚书年谱第一序[M].王佩诤校.龚自珍全集.上海:上海古籍出版社,1975.
- [3] 阮元.拟国史儒林传序[M].邓经元点校.擘经室集:上册.北京:中华书局,1993.
- [4] 阮元.西湖诂经精舍记[M].邓经元点校.擘经室集:上册.北京:中华书局,1993.
- [5] 阮元.论语一贯说[M].邓经元点校.擘经室集:上册.北京:中华书局,1993.
- [6] 阮元.论经精舍策问[M].邓经元点校.擘经室集:上册.北京:中华书局,1993.
- [7] 阮元.论语论仁论[M].邓经元点校.擘经室集:上册.北京:中华书局,1993.
- [8] 朱熹.论语二·学而篇上[M].黎靖德.朱子语类:二.北京:中华书局,1983.
- [9] 阮元.孟子论仁论[M].邓经元点校.擘经室集:上册.北京:中华书局,1993.
- [10] 方东树.汉学商兑:卷中之上[M].江藩.汉学师承记(外二种).北京:生活·读书·新知三联书店,1998.
- [11] 夏炘.与友人论《论语论仁论》书[M].景紫堂文集:卷十一.咸丰年间刻本.
- [12] 阮元.性命古训[M].邓经元点校.擘经室集:上册.北京:中华书局,1993.
- [13] 张载.张子语录:中[M].张载集.北京:中华书局,1978.
- [14] 程颢,程颐.二先生语录[M].二程集.北京:中华书局,1981.
- [15] 阮元.塔性说[M].邓经元点校.擘经室集:下册.北京:中华书局,1993.
- [16] 阮元.复性辨[M].邓经元点校.擘经室集:下册.北京:中华书局,1993.
- [17] 王国维.国朝汉学派戴阮二家之哲学说[M].静庵文集.沈阳:辽宁教育出版社,1997.
- [18] 傅斯年.性命古训辨证[M].欧阳哲生.傅斯年全集:第2卷.长沙:湖南教育出版社,2003.

(责任编辑 蒋重跃 责任校对 刘伟 胡敏中)

RUAN Yuan's Rationalistic Confucian Philosophy:

To Take as the Departure His Interpretation of *Ren* and *Xing—Ming*

LI Fan

(School of History, BNU, Beijing 100875, China)

Abstract RUAN Yuan is representative of Sinology in the middle of Qing Dynasty; but he has brilliant achievements in Rationalistic Confucian Philosophy as well. He sticks to the principle of “seeking reasons by appealing to exegesis”, that is, the principle of analyzing senses from the true meanings of texts by exegesis and makes a series of incisive explication of the kernel categories in the Rationalistic Confucian Philosophy. He interprets *Ren* (i. e. benevolence) as “persons in two”, which is concerned with behavioral practices of benevolence to one other, and criticizes the meditation way of *Ren* practice by sitting behind one's closed door. As for his interpretation of *Xing—Ming* (*Xing*: psychological inclination towards tastes, colors, sounds, smells and ease; *Ming*: the inclination towards benevolence, justice, propriety, knowledge and sageness), he believes that “desires arise from *Qing* (emotions), which are within the domain of *Xing*”, and that “there is no things that are separated from *Xing*”; *Xing* should not be “eradicated”, but only “restricted”. The purpose of regulation lies in dealing with disorders. He criticized severely the “Back to *Xing*” Theory proposed by LI Ao in the Tang Dynasty. He points out that LI's problem results from his opposition between *Xing* and *Qing*. He thinks that to recover the essence of *Xing* by demolishing *Qing* is a wrong view ever since the transition from Zhuangzi to the Zen Buddhism, and that should not be followed for developing the Confucian philosophy. RUAN's understanding of the Rationalistic Confucianism has its peculiarity, even though some conclusions remain defects. But generally speaking, he explored a new area of the philosophy, which is a precious legacy in the development history of the Chinese Rationalistic Philosophy.

Key words RUAN Yuan; *Ren*; *Xing—Ming*; exegesis; Rationalistic Confucian Philosophy