

思想与文献：程氏《文集》的校订与朱熹中和说

郭庆财

(山西师范大学 文学院, 山西 临汾 041004)

[摘要] 朱熹的中和旧说与新说虽各有新创,但都能从程颐那里找到源头。其中和旧说形成于乾道二年,主要是受到程颐早期“凡言心皆为已发”思想的影响;而朱熹乾道三年的湖湘之行对其中和思想的转变有着重大作用。朱熹赴湖湘的一个重要意图是与张栻面论程氏《文集》的校订,在此前后他通过对程氏《文集》善本的确定和精详研读,终于认识到“心为已发”是程颐前期的思想,不可执以为据,转而认同了程颐《与吕大临论中书》中以寂感、体用言心的说法,并进而以寂然不动、感而遂通分指性、情,且心统性情,于是形成了他的中和新说。故而修订程氏《文集》虽不是朱熹中和新说形成的唯一原因,但此中的影响却不能小觑。

[关键词] 中和;校订;程氏《文集》;朱熹

[中图分类号] B 244.6 [文献标识码] A

[文章编号] 1008-889X (2020) 02-0013-10

宋室南渡前后,洛学影响力在不断扩大的同时,其内部的分歧也愈发显著。他们的论争集中在心性实践领域,也就是说,如何展开工夫入路以优入圣域,各家说法有异,而未发已发说(即中和说)乃是论争的焦点问题。该问题所涉及的是对道德情感的约束和适当节制,是理学心性工夫的关键。杨时道南学派的体验未发说、胡宏湖湘学派的察识于已发说是其中的典型,也是朱熹所建构的中和说的基础。

朱熹关于中和问题有旧说和新说,皆为学界所广泛熟知。中和新说为朱熹乾道五年(1169)提出,时间明确,内涵也颇为清楚;而此前的中和旧说是指“性为未发,心为已发”、性体心用的观念,学界关于其时间有乾道二年(1166)和四年(1168)的争论;另外,关于中和旧说向中和新说转变的动因学界讨论不多,只有束景南先生指出中和新说可能是受到蔡元定的启发,但语焉不详^{[1]407}。而本文认为,乾道三年(1167)前后朱熹、张栻、刘珙等人对程颐《文集》的校订,在朱熹中和说之变中起了很大作用,这启发我们对理学文献与思想之间关系的反思。本文就此问题尝试论之。

一、程颐的未发已发说及其转变

朱熹早年从学于李侗——程颐的三传弟子,也是道南学派的代表;后又由李侗逐渐上溯至于程颐,最终认同于程氏“涵养须用敬,进学则在致知”的学术体系。而在心性实践方面,朱熹也经历了体验未发—察识于已发—涵养用敬(包括未发时涵养,已发时察识)的转变过程。其中第一个转变是舍道南学派而趋近于湖湘学派,其思想成果为中和旧说;第二个转变是对湖湘学派的扬弃和对程颐思想的复归,其思想具于中和新说。若从源头来说,朱熹的中和旧说、新说均来自程颐;而其由旧趋新的转变,说到底乃是对程颐思想的不同取舍。

其实在朱熹之前,程颐关于未发、已发问题已有其“旧说”与“新说”。其相关讨论,集中在他与苏季明的一段长篇对话和《与吕大临论中书》中,前者载于《程氏遗书》,后者载于《程氏文集》。前后相较,其对“未发”“已发”的解说已有所变化。对此,陈来先生在《宋明理学》一书中有过简略的分析,而对吕大临在程颐转变中的启发作用,并未予以强调^[2];牟

宗三先生《心体与性体》的相关章节则过分夸大了吕大临与程颐的分歧,称吕氏“思理非常清楚,而伊川则胶着别扭”,而没看到两者思路的一贯性^{[3]中册,297}。实际上,吕大临与程颐的异同,以及程颐自身的转变,对南宋许多学者尤其是朱熹的中和思想有重大影响,因此有必要再作检视。

我们先来看程颐与苏季明的问答。苏氏问:“中之道与喜怒哀乐未发谓之中同否?”程颐答曰:“非也。喜怒哀乐未发是言“在中”之意,只是一个中字,但用不同。”^{[4]200}

这两个“中”字所指不同,须严格区分:

(一)所谓“中之道”,乃是“性”的特质。用程颐的话说是“所以状性之体段”,“性”是纯然之理,大中至正,不偏不倚,故始终是纯粹静一之“中”。

(二)“喜怒哀乐未发谓之中”说的是“心”的活动。程颐称之为“在中”,即隐含在内之意,指情感隐然不发的静态:“只喜怒哀乐不发便中也。”它属于心的实然状态,未必合乎性理之“中”,两者不是一回事。进一步说,喜怒哀乐的未发(静)、已发(动)都是“心”的实然活动,说明心是出入变化、动静不常的,此心的情感无论发(动)、还是未发(静),从广义的活动义来说都属于“已发”。因此,程颐才对吕大临说“凡言心者皆指已发而言”。联系(一)来看,此话是相对于“中之道”的“性体”而言的:性是纯一的道德本质,心则是实然的、血气知觉的综合。

但是这一说法也造成了“已发”概念的含混:“已发”有时指相对于“静”的“动”——此为狭义;有时则兼括“动”“静”,即指一切活动的可能——此为广义。“凡言心皆为已发”采取的乃是“已发”的广义。但是,若从这个意义上讲心,那何者又是“未发”呢?而且从情感、念虑活动的角度讲心即是已发,那此心的道德本原何在呢?这也正是吕大临的疑问:

先生谓凡言心者皆指已发而言,然则未发之前,谓之无心可乎?窃谓未发之前,心体昭昭具

在,已发乃心之用也。^{[4]608}

吕大临所谓“心体昭昭具在”,其所标举的“心体”乃是纯一无伪的道德之心,而非血气之心,其《中庸解》云:“情之未发,乃其本心,本心元无过与不及……所取准则以为中者,本心而已。”^[5]心体、本心之说乃是源于孟子,也称为“赤子之心”,吕氏以之为“未发之中”;而“已发”乃是此心的外显。更值得注意的是,吕大临跳出了未发、已发的纠葛,而从体、用的高度来论心,这较之程颐“已发”义的杂糅显然更高一筹了。

受此启发,程颐修正了原来的说法,沿循吕大临的思路,以体、用言心,且废弃了“未发”“已发”这对范畴容易造成的概念混乱,而以“寂然不动”“感而遂通”这对范畴分释之:

凡言心者指已发而言,此固未当。心一也,有指体而言者(寂然不动是也),有指用而言者(感而遂通天下之故是也)。^{[4]609}

此段论述以心分体、用,较之前说就细密多了。如果联系上引他与苏季明的对话,则“指体而言者(寂然不动是也)”也即是“中”,是对“性”——心所蕴含的道德本质——的描述;而“感而遂通天下之故”实指向“情”的发动^①。只不过程颐这里还没有明确地将“体”“用”与“性”“情”分别对应而已。这层意思,还需要等到朱熹出来才明确点破。此容第二节详述。

综上,程颐的转变,其实是由心、性的二元(而且心、性似是割裂的),转变为心兼寂、感的体用论,重新厘定了心和性的逻辑关系。这种转变如下图1所示:

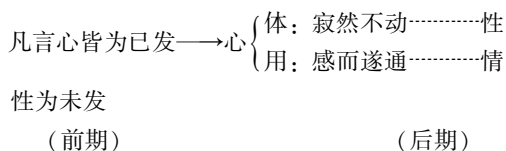


图1 程颐前后期心性关系

① 如他后来所说:“心本善,发于思虑,则有善有不善。若既发,则可谓之情,不可谓之心。”(程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》卷十八,北京:中华书局,1981年版,第204页。)

其隐而未发之意，图中以虚线表示。程颐与吕大临的分歧，以及程颐自身的分歧给后人留下了丰富的话题，也给后世的理学工夫论开辟了极大的空间。杨时、胡宏乃至朱熹、张栻的道德修养论（未发已发论）其实就是沿着这几条路走下来的。

二、朱熹“中和说”对程颐思想的取舍

朱熹早年遵从其师李侗之说，将“体验未发之中”作为工夫进路。李侗指出：“圣门之传是书，其所以开悟后学，无遗策矣。然所谓‘喜怒哀乐未发谓之中’者，又一篇之指要也。”^{[6]4986}但是默坐澄心具有极强的主观实践性，须真能自得其妙乃可。而朱熹从学未久，于李侗“未发”未能相契，兼之隆兴元年（1163）李侗辞世，留给了朱熹长期的困惑。他给何镐的信中自陈：“体验操存虽不敢废，然竟无脱然自得处。”^{[6]1843}“当时亲炙之时，贪听讲论，又方好章句训诂之习，不得尽心于此。至今若存若亡，无一的实见处，辜负教育之意，每一念此，未尝不愧汗沾衣也。”^{[6]1842}这些均显示了朱熹困学无归的窘境。不过，对“体验未发”说的懵迷无得也引发了朱熹的沉潜自省，促成了其“中和旧说”的形成。朱熹在中和问题上每有所得，即给湖湘学者张栻写信详细阐述，最重要的有所谓中和旧说四书^①。其第一书即以体用说未发已发，而显示出与李侗“体验未发”思路的不同：

人自有生，即有知识。事物交来，应接不暇。念念迁革，以至于死。其间初无顷刻停息，举世皆然也。然圣贤之言，则有所谓未发之中、寂然不动者，夫岂以日用流行者为已发，而指夫暂而休息、不与事接之际为未发时耶？……于是退而验之于日用之间，则凡感之而通、触之而觉，盖有浑然全体应物而不穷者，是乃天命流行生生不已之机，虽一日之间万起万灭，而其寂然之本体则未尝不寂然也。所谓未发，如是而已。

夫岂别有一物，限于一时，拘于一处，而可以谓之之中哉？^{[6]1289-1290}

朱熹中和旧说的规模在此书中已基本奠定，即以性为未发，心为已发。若说此书关于未发的主体尚有模糊的话，他在第四书中表达得更明确：“据其已发者而指其未发者，则已发者人心，而凡未发者皆其性也。”^{[6]1373}心念念迁革，无顷刻停息，心为活物，念念相续不断；而所谓性即是理，超越于形气动静之外，性之“未发”其实是“未尝发”，朱熹也藉此舍弃、回避了玄虚难测的未发问题，专一体认此心的已发。既然凡言心即为已发，也就肯定了此心念念相续的意识流动过程，许多心灵活动被视为必然和无可避免，故无须刻意，触处即真。这对于朱熹来说是一种精神的解放。他在中和旧说第四书中描述此种境界云：“即夫日用之间浑然全体，如川流之不息，天运之不穷耳。此所以体用精粗、动静本末，洞然无一毫之间，而鸢飞鱼跃，触处朗然也。”^{[6]1373}朱熹又有《训蒙绝句·鸢飞鱼跃》：“此理充盈宇宙间，下穷鱼跃上飞鸢。飞斯在上跃斯下，神化谁知本自然。”^{[6]5733}所反映的正是这样一种活泼自由的心态。

朱熹中和旧说既来自于自我的反省和证悟，也与胡宏的未发已发说甚为相似。胡宏在《与曾吉甫论中和书》明确说过：“未发只可言性，已发乃可言心。”^[7]与李侗强调的默坐澄心、体验未发不同，湖南一派主张察识于事物酬酢之中，于应事接物的良心发见处用功。朱熹对李侗体验未发的教法懵然不晓的同时，却与胡宏中和说甚为投契。其《中和旧说序》说：“后得胡氏书，有与曾吉父论未发之旨者，其论又适与余意合，用是益自信。虽程子之言有不合者，亦直以为少作失传而不之信也。”^{[6]3949}而其所谓的“程子之言有不合者”，应指程颐《与吕大临论中书》中以体用、寂感言心的那段话，以及程颐答苏季明时所谓“涵养于未发之前”“只喜怒哀乐未发便是中也”一类奢谈“未发”的话，这

① 朱熹答张栻书信有五十余封，其中首句分别为“人自有生即有知识”“前书所扣，正恐未得端的”（朱熹著，郭齐、尹波点校：《朱熹集》卷三十一，成都：四川教育出版社，1996年版，第1289、1290页）、“海渝曲折数条，始皆不能无疑”“前书所稟寂然未发之旨”（《朱熹集》卷三十二，第1371、1373页）的四封书信集中反映了朱熹的中和旧说，被称为“中和旧说四书”。

都似与程颐早期“凡言心皆属已发”的说法矛盾，故朱熹果断舍弃前者而遵从了后说。

不过，胡宏的“性为未发，心为已发”说更强调心性的体用同源，“发”乃是显发之意，其“心以成性”说便是对这一思想的表述，“成”乃是形著、彰显的意思。朱熹的“心为已发”则并不同，这种“发”带有一定的感性、经验色彩，如牟宗三先生所说，他所说的心带有气化的成分，其旧说“只着实于气化之迹上说那未发已发之无间，只成一条气机鼓荡之直线流”^{[3]下册,79}。另外，中和旧说对心、性的界说似已明确，但从工夫来说如何臻于中和的境界？旧说没能做出回答，而且“凡言心即为已发”的说法没能解决情感的控驭问题，也难免使此心泛滥无归，从而带来无所安宅、无所凭依之感。他在给张栻的信中说自己心为已发说之后，常感有急迫浮露之病，开始反省此前“只是懵懂地见得个大本达道底影象，便执认以为足了，却于‘致中和’一句，全不曾入思议……以故应事接物处但觉粗厉勇果增倍于前，而宽裕雍容之气略无毫发”。^{[6]1372}故难免缺乏平日涵养一段工夫而“张皇走作”。这也为他后来的反省和转变埋下

了伏笔。

朱熹在多方反思、阅读、参较的基础上终在乾道五年（1169）形成了新说，即己丑之悟，朱熹将之写入《与湖南诸公论中和第一书》中：

按《文集》《遗书》诸说，似皆以思虑未萌、事物未至之时为喜怒哀乐之未发。当此之时，即是此心寂然不动之体，而天命之性当体具焉。以其无过不及，不偏不倚，故谓之中。及其感而遂通天下之故，则喜怒哀乐之性发焉，而心之用可见，以其无不中节，无所乖戾，故谓之合。此则人心之正，而情性之德然也。然未发之前不可寻觅，已觉之后不容安排，但平日庄敬涵养之功至，而无人欲之私以乱之，则其未发也镜明水止，而其发也无不中节矣。^{[6]3383}

对朱熹的中和新说，陈来先生有详细的阐释。他归纳为：1. 已发、未发是人心理活动的不同阶段或状态。2. 未发指性，已发指情^{[8]174-180}。笔者认为除了“未发”与“已发”，“性”与“情”外，还有两对范畴——“中”与“和”、“寂”与“感”——需要关注，须对此四对范畴作综合考察，弄清楚其逻辑关系，则朱熹的中和新说便可以明确了。试列表说明如下（见表1）：

表 1 朱熹的中和新说

1	心理活动的主体	性	情
2	心理活动的实然状态	未发	已发
3	道德践履的目标和理想	中	和
4	从体用和心物关系角度 对中、和的说明	寂然不动 (心体广大虚明、无所偏倚的状态)	感而遂通 (物来顺应、心无所累的通明境界)

从纵向来看，2：“未发”“已发”是心理活动的实然状态，而3：“中”“和”则是道德践履的目标和理想状态。但未发并不必然是中，已发也并不必然是和。上引《与湖南诸公论中和第一书》中加重点号部分文字说明：于未发、已发时涵养用敬，才能实现中、和的目标；“敬”是一种时时提撕而醒觉的状态，与“静中体验”相比，“敬”贯通未发、已发，无分动静，必有事焉而不忘随时检点，而避免了摒绝外物的枯寂之弊。这样，朱熹“新说”既确立了

此心的道德主体：所谓“寂然不动”之“体”，天命之性当体具焉，这种德性内核和本源，与旧说只肯定心之念念相续的已发不同；又明确了“庄敬涵养”的功夫，使道德践履变得有路径可循，而不至于张皇失措。

若从横向来看，则1.（性、情）；2.（未发、已发）；3.（中、和）；4.（寂、感）。每一组范畴均构成体、用关系，是对心灵活动过程、结构的详细说明。这种体用模式显然来自于程颐后期以寂、感言心的说法，但程颐语言琐碎，明

而未融，朱熹所论显然更为明晰：

性以理言，情乃发用处，心即管摄性情者也。故程子曰：“有指体而言者，‘寂然不动’是也”，此言性也；“有指用而言者，‘感而遂通’是也”，此言情也。^[9]⁹⁴

朱熹所引的文字出自程颐《与吕大临论中书》，已见前引；朱熹在程颐以寂然不动、感而遂通解释未发已发的基础上，又分别与性、情联系在一起，指出性、情才是寂然不动、感而遂通的主体，而心包含且主宰着性情。情即性之用，性发而为情，且“心统性情”。性对情言，心对性情言。同时，朱熹又以“理”释性，性即心之理，心虚明能觉，有知觉和主宰运用之用，而所觉为此理，亦能包含万理。这不但是向程颐思想的靠拢、回归，而且在程氏基础上引而伸之、触类而长之，比程说更加透彻、精切。可以说，朱熹的中和旧说与新说，就是一个与程颐之言由“不合”到“合”的过程。

三、征诸典籍：校订程氏《文集》对中和新说的启发

现在回到文章一开始的话题：除了心性的体验、践履外，还有哪些事件和思考促成了朱熹由旧说向新说的转变？为说明此意，还需要明确一下中和旧说的时间。王懋竑《朱熹年谱》^①、夏炘《述朱质疑》皆认为是旧说在乾道二年丙戌（1166），在乾道三年（1167）会晤张栻之前。牟宗三、陈来、束景南同意此说，陈来还在《朱子哲学研究》中做了相关考证；惟胡宗楙

《张宣公年谱》、钱穆《朱子新学案》、刘述先《朱熹哲学思想的发展与完成》认为当在乾道四年戊子（1168），即会晤张栻之后，并据此以为朱熹中和旧说的建立其实是源自张栻的影响。^[8]较诸众说，尤以陈来先生的乾道二年（1166）说最具说服力。笔者亦表示认同^②。

接下来的问题是，既然朱熹此前已形成中和旧说，且与湖湘学派意见基本达成一致，那朱熹为何乾道三年（1167）还要远赴湖湘一趟？首先，据相关书信我们得知，朱熹赴衡湘其实是出于刘珙的邀请。刘珙为朱熹挚友，且自幼同里，是朱熹早年老师刘子翬的侄子，二人同从子翬问学。刘珙文章今俱无传，所赖者一是湖南师张孝祥《与朱编修》第一书：

某敬服名义，愿识面之日甚久，非敢为世俗不情语也。得刘丈书，又见与钦夫书，知且为衡岳之游。恍遂获奉从容，何喜如之，不胜朝夕之望。^[10]³⁹⁹

张孝祥此书中对朱熹深致盼望之情，“刘丈”即刘珙，从书信来看，朱熹赴湖湘事，刘珙与张栻事先已商议确定并通知张孝祥。此外，朱熹又有答许顺之的信，称“湖南之行，劝止者多……刘帅遣到人时已热，遂辍行”，说明刘珙曾遣人来当面对邀，但是由于天热朱熹乃暂且作罢；等到当年（乾道三年，即1167）的九月八日，暑热渐退，他才得以成行。刘珙当年十一月擢拜中大夫同知枢密院事，朱熹到达潭州时，刘珙早已启程赴京轮对，因此朱熹此次衡湘之游乃无缘与刘珙相会。

其次，刘珙邀请朱熹前往衡湘的动机或有多

① 王懋竑《年谱》初稿认为，中和旧说在乾道四年戊子（1168），后订正为乾道二年丙戌（1166）。但未说明具体原因。

② 除了陈来先生的论据之外，笔者还想提出两点以支持乾道二年（1166）说：首先，朱熹《中和旧说序》中说：“闻张钦夫得衡山胡氏学，则往从而问焉。”这是朱熹获得中和旧说启悟的关键。从语气来看，朱熹此时应该与张栻闻知未久，尚不熟悉，这与朱、张乾道三年（1167）的熟稔程度不相符合；相较之下，隆兴二年（1164）朱、张的初识并论学，也与《序》中所云李侗辞世给朱熹带来的“穷人无归”感恰相应，故而《序》中“往从而问”的经历应该不是乾道三年（1167）的湖南之行。其次，朱熹《答许顺之》中提及自己的《读书有感》绝句：“半亩方塘一鉴开，天光云影共徘徊。问渠那得清如许，为有源头活水来。”（朱熹著，郭齐、尹波点校：《朱熹集》卷三十九，成都：四川教育出版社，1996年版，第1777页）源头活水汨汨不断，其境遇适如鸢飞鱼跃，水到船浮，是中和旧说第一书所谓“天命流行，生生不已”、第四书所谓“川流不息，天运不穷”的诗性隐喻，所表达的是初得中和旧说时的欣喜之情。而《答许顺之》中言及“刘帅遣到人时已热，遂辍行”一事，“刘帅”即刘珙，乾道初年任潭州湖南安抚使，正合“刘帅”之称；他乾道三年（1167）十一月改任中大夫同知枢密院事，次年八月即被罢黜（参见王瑞来：《宋宰辅编年录校补》卷十七，北京：中华书局，1986年版，第1196页）。因此该书作于乾道三年（1167）无疑。故而中和旧说则不应晚于乾道三年（1167）朱熹赴衡湘，故乾道二年（1166）的说法最为可靠有据。

种,其中一个重要议题乃是讨论程氏《文集》的刊刻问题。程氏著作主要包括《遗书》《外书》《经说》《文集》,即宋人所谓“程氏四书”。其中,朱熹有家藏《遗书》,“其书最为精善”,后又经朱熹搜访遗逸,终克成篇;而《文集》是二程的诗文杂著,其在北宋末已流落参错,故其争议亦最多^①;胡安国有家藏的程氏《文集》后为刘珙、张栻所得,于乾道二年(1166)刊刻于长沙,并寄送朱熹过目。胡安国对程氏原文多有删改,如《定性书》《明道行述》《上富公谢帅书》中删落数十字,《辞官表》文字颠倒次序,《易传序》改“汭”为“沂”,《祭文》改“侄”为“犹子”,等等;而刘、张刻书一仍胡氏之旧,几乎“无板不错字”^{[6]5240},引来朱熹的不满。乾道二年(1166)至三年(1167)夏之间,朱熹与刘珙、张栻共有四封书信论辩此问题,语气颇为激烈,至有“怒发冲冠之象”。朱熹还以《文集》校改者近二百处相寄,张栻虽大体遵从,但与朱熹仍有异同。^②所以,校订《文集》乃是朱熹乾道三年(1167)赴湖湘之前与刘、张讨论最多的问题。朱熹在与刘珙《论程集改字》的书信最后也表达了当面叙谈的愿望:

望二兄(按:指刘珙、张栻)于千里之外,盖不翅饥渴之于饮食……若得从容宾客之后,终日正言,又不知所以不合者复几何耳。^{[6]1632}

从朱熹的语气来看,期于论定之愿颇为迫切。因此,乾道三年(1167)朱熹应刘珙邀请前往,共相讨论程氏《文集》的重新刊刻问题,三人可以面议商定,其事颇为顺理成章。朱熹乾道三年(1167)到达长沙之后,与张栻、林用中论学之余,曾共登南岳且作诗酬唱,其中朱熹有诗云:“平生愿学程夫子,恍忆当年洗俗肠。”^{[6]198}朱熹游乐之际忽提及程子,若联系到前述程氏《文集》的修订问题,便不觉突兀了。

综上,朱熹“性为未发,心为已发”中和

旧说形成于乾道二年(1166),并与湖湘学者基本达成一致;朱熹次年九月赴长沙见张栻,但未得与刚刚赴京的刘珙相会;朱熹湖湘之行的动机,本非专为与张栻论学,更不是专为讨论已发未发的具体问题,而以程氏《文集》的修订作为重要论题。在朱熹最关心中和问题的时期,再次精读程颐相关言论,其影响当然不容小觑了。

值得注意的是,朱熹赴湖湘前后就程氏《文集》的校订、刊刻问题与刘、张展开激烈论争,体现了对原文文本的遵守和尊重,和此前“虽程子之言有不合者,亦直以为少作失传而不之信也”的态度截然不同。其实这两种态度并不矛盾:朱熹早先以程颐的说法为“少作失传而不之信”,固然体现一种善疑精神和高度的学术自信,而二程《文集》自政和年间編集以来的讹脱、传写失误是其受到怀疑的重要原因。胡安国的《乞封爵邵张二程先生奏状》中便指出邵、张、二程之书“并行于世,而传者多失其真”^{[4]349},虽然胡氏对程氏《文集》做了校订,但又对多处做了删削,与本来面目不合。所以,也正是《文集》的失误更让朱熹认识到重新整理先贤文献的迫切性,而不是像刘珙、张栻那样将错就错。从思想环境来说,南渡以来,洛学门庭渐盛,洛学弟子弘扬道学的努力也为时人所瞩目,使程颐的声望地位日隆^③。如果说此属“行道”的实践,而洛学弟子“明道”实践——即学理建构——则远未成熟,就连道学前辈文集的整理编订还不完善,这就妨害了程氏《文集》的经典化和洛学的影响力,使学者无所准绳。据此分析,朱熹中和旧说之后的懵迷,其实也有理学文献的讹乱所带来的困惑。朱熹的文献转向并非偶然,实际体现了他寻检旧籍、建立确解的迫切愿望。

朱熹曾经怀疑“少作失传而不之信”的程氏文集中,《与吕大临论中书》即是最为关键的一篇,该文虽为记载程颐中和思想的重要文献,

① 二程文集在宋代先有单刻本,后又有合刻本,亦有与其他专著合刻之丛书本。请参见祝尚书:《宋人别集叙录》卷八《河南程氏文集》条,北京:中华书局,1999年版。

② 见《二程集》附录《晦庵辩论胡本错误》,第676页;《张栻全集》卷二十一,长春:长春出版社,1999年版,第844页;并参见陈来:《朱子书信编年考证》,上海:三联书店,2007年版,第39页。

③ 参见关长龙《两宋道学命运的历史考察》第三章《靖康难后道学重心的转变》。参见关长龙:《两宋道学命运的历史考察》,上海:学林出版社,2001年版。

但出自胡安国家藏，校订不精审；况且当时已非完帙^①，内容琐碎，比如程颐早先执定的“凡言心者，皆指已发而言”一句，仅出于吕大临称引，在现存文集中根本看不到程颐的阐述，这都为朱熹的研读带来了困难。直到乾道三年（1167）与刘珙、张栻探讨《文集》的校订，为他重新检视自我观点提供了重要契机；而《文集》善本的确立，也使朱熹确立了对文本的信任，《与吕大临论中书》等不被信任的文献也才重新进入朱熹的研究视野。其带有总结性质的《已发未发说》开首便大量征引了程颐《文集》《遗书》之说共18条，其中《与吕大临论中书》共9条，以与自己的新说形成印证。所以，牟宗三先生认为《论中书》“此部分对于朱子中和新说之成立无甚关系，故可置而不论”^{[3]下册,123}，显然是不恰当的。至于《与吕大临论中书》一文，朱熹重新翻检后乃有新的发现：

首先，《与吕大临论中书》中，程颐曾提到一位名叫“子居”的学者关于“中者性之德”的说法，胡安国认为“子居”是邢恕之子，故于“子居”前加“邢”字；朱熹校订时经过多方考求，认为子居其实是吕大钧（字和叔）之子，并在注中标出。^{[6]1631}这看似无关宏旨，对义理、结论似无直接影响；但此一丝不苟的精神昭示了朱熹“重回文献”的转向，以及对该篇文字的重视程度。其次，朱熹通过再次研读本文，才意识到程氏所说“凡言心者，皆指已发而言”乃是指心体流行而言，也就是说，程颐所谓“心为已发”是说心是潜含之性的“显发”，而不是“发动”之意，与《中庸》的未发、已发乃指事物、思虑之交时的情感变化，并不是一回事。更何况此语乃是程、吕二人在论及“赤子之心”是否为已发时程颐的说法，程子在文中寻以为不妥而废弃之，故不可执以为据。^{[6]3384}所以，在朱熹中和新说的形成过程中，整理文献、平心阅读、切实体验，三者缺一不可，而以文献为第一要著。对此，我们可以从三个方面做具体

分析：

1. 程氏《文集》的刊刻校订，是朱熹平心静气进入经典的一次重要实践，对其中和新说的提出起到了很大的奠基作用。与大部分耽于性理思考的理学家相比，朱熹对版本校勘极为重视，态度严谨，从不一遍校过，而主张覆校乃至四校。而且朱熹对校勘十分精通，擅于辨别版本优劣，其校勘学的成绩被认为不在清儒之下^[11]。乾道二年（1166）十月刘珙刊刻、张栻校订的长沙本程氏《文集》错谬层出，激发了朱熹重校《文集》的决心，后乃于乾道六年（1170）校订程氏《文集》《遗书》《经说》，并由郑伯熊刊刻于建宁，助校者为蔡元定、许顺之、林用中。故程氏《文集》比较重要的版本有长沙本（即胡安国本）和建宁本（即朱熹本）。惜乎这两种重要的版本今已不存。元至治二年（1322），临川谭善心刊《二程遗书》与《文集》，《文集》部分的标题、编次大体上维持了朱熹建宁本的原貌。建宁本与胡本的差异处，清代涂宗瀛刻本《二程全书》中大多做了标注，涉及字词、篇序、失收等问题凡27条^②。总的看来，朱子的建宁本编校精审，相较于错误丛出的长沙本允为善本。朱熹表弟程洵曾赞曰：“惟建阳旧刻必明集《河南夫子书》及《大全》《语录》，此数者颠倒错谬，《大全》为甚。今兄所编，虽中间尚有阙疑者，然大略已有条不紊矣。兄之有功于程氏甚大，而洵拜兄所赐甚厚也。”^{[12]志甲卷九}

朱熹说自己“一生在文义上做窠窟，苟所见未明，实不敢妄为主宰”，这除了对逝者最起码的尊重外，更因为文字乃是思想的寄托，一字之讹，为害非细。从经典阐释者的角度来看，经典文本具有多层次性，均包含言、意、理三个要素：“学者必因先达之言以求圣人之意，因圣人之意以达天地之理。”^{[6]1977}从实存的文本来讲，意、理同时寓含于“言”之中；而从逻辑层次上来说，文本的言、意、理三个层面具有层递

① 即以目前所见到的清同治本（涂宗瀛刻本）《二程全书》来看，刻者于题下注曰：“此书其全不可复见，今只据吕氏所录到者编之。”这里的“吕氏”即吕留良，为涂宗瀛所据者。涂刻本源于元代谭善心本，于诸本中较善。《凡例》称：“今《遗书》《外书》《文集》悉依谭刻校订，期复朱子之旧。”（程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》卷十八，北京：中华书局，1981年版）而谭刻本又是最接近朱熹建宁本的一种。

② 参见中华书局1981年版《二程集》目录部分第11、15、16、17、18、19、20、21、22、23页的说明。

性,学者须沉潜心志,由浅而深地求索,才能于理有得。对于程颐这样的先贤,考求其义理,必当按其旧文,对“言”更不能掉以轻心。

束景南先生引用《庆元党禁》中的文字指出,朱熹中和新说可能受到蔡元定启发,因为蔡氏引程氏之说“敬而无失,便是喜怒哀乐未发谓之中”让朱熹开始认识到“凡言心即为已发”的说法不妥。^{[1]407}值得注意的是,蔡元定乃是程氏《文集》建宁本的助校者之一。朱熹《答蔡季通》书云:“《程集》近复借得蜀本,初恐有所是正,然看一两处,乃是长沙初刊时印本,流传误人如此,可恨。今漫纳去,试为一勘过,有不同处,只以纸蘸糊贴出,或恐有可取也。”^{[6]5158-5159}“蜀本”也即胡安国旧本,朱熹慨其错谬流传,故请蔡元定帮助改订。所以,不管朱熹还是蔡氏的觉悟归根结底均来自程氏《文集》的修订,而束先生的说法也适可助成本文关于校订《文集》对朱熹中和说转变的作用。

2. 对程颐“中和”思想的重构和还原,有赖于熟读、精读的读书法。这是朱熹反复强调的:“大凡看书,要看了又看,逐段、逐句、逐字理会,仍参诸解、传,说教通透,使道理与自家心相肯,方得。”“看文字,须是逐一段、一句理会。”“读书须是子细,逐句逐字要见着落。”^{[9]162、167、169}指出读书当字字咀嚼乃至成诵。朱熹反思中和新说的形成,也归因于“复取程氏书,虚心平气而徐读之”^{[6]3950}的沉潜反复之功。他对《文集》的诸本参证、校订讹失,也正是逐字逐句不肯放过的慢工夫,而由文字、文势、语脉校订正误,当然也离不开对程颐总体思想的把握和参究,即采取“对校”与“理校”相结合的方法。

3. 在这两次转变中间,朱熹以自我心灵体验与儒学经典的理性思辨相结合,与前人的学说形成比较印证,并自我修正,最终才选择了程颐“涵养用敬”的路子,其中尤其强调亲身体验、道德践履的关键作用。他将书中所得“退而验之日用之间”,将儒学工夫真正落实于身心;这种体验不仅仅是体验未发,而且包括感受已发,

以及两者的细微差异,朱熹也要在诉诸体悟的基础上作出判别。这种精神传承自程颐、尤其是杨时的体验涵咏、从容默会的思想精髓,而且比杨时更为精细化和广泛化,显示了朱熹对道德实践、体悟的关注。

故而,乾道二年(1166)中和旧说时,程氏《文集》校订不善、对“心为已发”的确信,共同造成了朱熹对《与吕大临论中书》的忽视。此后朱熹的体之身心、并征诸典籍,才使他从《论中书》中获得最终的启悟。如果说朱熹早年坚持其“中和旧说”而对程颐说法“不之信”,体现了一种可贵的怀疑精神,而其后来的“自疑”则更为难能可贵,是朱熹实现中和说突破的思想动因;而他对程颐《文集》的修订则建筑了可靠的文本依据。大胆怀疑与认真求证,两者在朱熹中和说的转变中缺一不可。新旧之间,显示了朱熹的学问路径由高明到逐渐沉潜的过程。

四、小 结

朱熹学术思想更的完成并非纯粹的自我建构,更非向壁虚造,而体现了思想史的连续性,其中离不开对程颐等人思想的充分尊重和吸收,而这又建基于对程氏《文集》的整理和虚心解读。不管是《文集》的考求原貌,还是程颐思想的还原,都源于一种“知识考古”的求真精神。他对《太极图说》《上蔡语录》的校订也应作如是观^①。意大利符号学家艾柯指出,本文被创造出来的目的乃是产生一个“标准读者”,能够大体勾勒出一个“标准的作者”,它最终与文本的意图相吻合。艾柯的理论,显示出对文本意图的尊重和对“过度诠释”的警惕。^[13]朱熹强调忠实于文本,欲重建“本文意图”,按艾柯的说法,便是出于做“标准读者”的努力,他由校订《文集》、沉潜文本而为懵迷的思想打开了出口。这也启发我们在学术研究中,不应从理论预设入手,依据先存的某种观念进行理论、逻辑的建构。义理的阐发必根植于文本,持严肃审慎之态度;义理无决时则应返归文本,如此反复沉潜

① 参见《朱熹集》卷七十五《周子太极通书后序》(《周子太极通书》初订于乾道二年,乾道五年再订),卷七十七《谢上蔡语录后记》(《谢上蔡语录》初订于绍兴二十九年,乾道四年再订)。

方有所得。此乃是学问的正路，而不是在逻辑演绎中愈鹜愈远。

[参考文献]

- [1] 束景南. 朱熹年谱长编 [M]. 上海: 华东师范大学, 2001.
- [2] 陈来. 宋明理学 [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2004: 86-87.
- [3] 牟宗三. 心体与性体 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1999.
- [4] 程颢, 程颐. 二程集 [M]. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 1981.
- [5] 吕大临. 蓝田吕氏遗著 [M]. 北京: 中华书局, 1993: 481.
- [6] 朱熹. 朱熹集 [M]. 成都: 四川教育出版社,

1996.

- [7] 胡宏. 胡宏集 [M]. 吴仁华, 点校. 北京: 中华书局, 1987: 115.
- [8] 陈来. 朱子哲学研究 [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2000: 166-170.
- [9] 黎靖德. 朱子语类 [M]. 王星贤, 点校. 北京: 中华书局, 1986.
- [10] 张孝祥. 于湖居士文集 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2009.
- [11] 钱穆. 朱子新学案 [M]. 北京: 九州出版社, 2011: 201.
- [12] 程敏政. 新安文献志 [M]. 明万历四十二年刻本.
- [13] 艾柯. 诠释与过度诠释 [M]. 王宇根, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1997: 77-78.

Thought and Document: The Emendation of Cheng Yi's *Collected Works* and Zhu Xi's Theory of Zhonghe

GUO Qing-cai

(College of Chinese Language and Literature, Shanxi Normal University, Linfen 041004, China)

Abstract: Although Zhu Xi's early and new theory of Zhonghe each has their originality, we can find their source from Cheng Yi. Zhu Xi's early theory of Zhonghe was formed in the 2nd year of Qiandao, mainly influenced by Cheng Yi's early thought of "the mind is manifest". However, his going to Huxiang in the 3rd year of Qiandao 3 with the purpose of emendating Cheng Yi's *Collected Works* with Zhang Shi played a great role in the change of this theory. During this period, Zhu Xi read Cheng Yi's *Collected Works* carefully, and realized that "the mind is manifest" was Cheng Yi's early thought, and therefore could not be trusted. He then turned to agree on Cheng Yi's description of mind in "Letter Exchanges with Lu Dalin on 'Zhong'". Zhu Xi referred to Jiranbudong and Gan'ersuitong as Xing and Qing respectively, considering that the mind not only contained but also controlled Xing and Qing as a whole, and thus formed his new theory of Zhonghe. In brief, the emendation of Cheng Yi's *Collected Works* is not the only reason for the establishment of Zhu Xi's new theory of Zhonghe, but its influence cannot be ignored.

Key words: Zhonghe; emendation; Cheng Yi's *Collected Works*; Zhu Xi

(责任编辑 杨中启)