

黄道周礼学思想论略

杨毓团

(福州大学 中国思想文化史研究所,福建 福州 350108)

摘要:为了探究晚明经学思潮狂飙的重要助推者黄道周的礼学思想,详尽梳理其原始著述以及学界的相关研究,并进行深入解读。分析认为,黄道周主张《孝经》对于饱受深重社会危机的晚明儒家道德教化实践有着正本清源的作用,因此,他重拾汉儒重“孝”的思想资源来诠释儒家礼学以导民化俗,所以他侧重从宇宙本体论、形而上学等层面阐释“孝”之于拯救晚明社会危机的学术合理性维度。

关键词:黄道周;礼学;孝;儒学

中图分类号:B248.99

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2012)01-0061-07

关于促使明清两代学术范型转变的原因,以前的主流观点归结为外在的政治环境。近代今文学家皮锡瑞曾云:“经学至明为极衰时代,至国朝,经学昌明,乃再盛而驳驳复古。”^[1]以往学界多秉此说,认为整个明代思想史上,理学抑或心学盛行,而经学处衰退之势。他们将明清两代学术范型作了一个泾渭分明的判定。但是近年来,许多学者对明清思想史基调转换的内在理路作了很好的研究,并且在此基础上渐渐发掘出晚明学术范型早已发生了近人尚未察觉的置换。自余英时始,对于明清学术思想史基调转换的内在理路的探究渐为多见。林庆彰等对于明末清初的回归原典运动的研究,更是在把握明清学术思想发展的内在逻辑基础上,提出了自己的独特看法。本文在很大程度上得益于以上前辈学者的卓见。实际上,晚明经学思潮涌动,以致回归经典运动一时蔚为大观。黄道周在晚明时期学术声望极高,堪为一代儒学宗师。他的经典研究尤其是礼学研究,成为晚明经学思潮狂飙的重要组成部分。譬如,黄道周对于《孝经》研究的重视,就颇为引人注

目。但学界于此并无深入研究。故笔者不揣浅陋,在此探析黄道周的孝论思想,以期为学界对他整个礼学思想研究的深入开展起到抛砖引玉的作用。

就目前学界而言,有关黄道周的研究显得非常不够。以前涉及黄道周研究的,多为书画艺术方面的,如金丹著《黄道周》^[2]、马琳等著《黄道周》^[3]以及表彰他的民族气节与爱国热情之类的传记;关于他的著作文献考证研究的有侯真平著《黄道周纪年著述书画考》;关于他的儒学思想的研究成果多半没有越出理学范畴,如侯外庐等著《宋明理学史》^[4]、容肇祖著《明代思想史》^[5]以及袁尔钜《黄道周与刘宗周哲学思想比较》^[6]等。近年来,关于黄道周易学思想研究的有翟奎凤《黄道周论〈周易〉与天文历算》等;关于黄道周论“孝”的也略有数篇,如丁浴贤的《论黄道周孝道观的民本意义》^[7]、郑晨寅等的《黄道周与〈孝经〉的历史遇合》^[8]等。但是,将黄道周的孝论思想放在礼学范畴中加以研究,或者以“黄道周礼学思想”命名的研究成果则未曾见及。

收稿日期:2011-09-30

基金项目:福州大学科研启动项目(022379);福州大学科技发展基金项目(600295)

作者简介:杨毓团(1977-),男,江西南昌人,讲师,历史学博士。

一、黄道周及其《孝经》研究之概述

黄道周,字幼玄,又字细遵,号石斋;福建漳浦镇海卫(今福建漳州东山县铜陵镇)人,学者称石斋先生;明隆武谥“忠烈”,清乾隆谥“忠端”;明万历四十六年举于乡试,天启二年进士。“其学深于天人之际,极博穷微,皆本于《六经》……从之问业者几千人”^[9],可见他的学术影响力极大。他的主要学术著作有《三易洞玑》、《易象正》、《洪范明义》、《榕坛问业》、《孝经集传》以及《礼记》经解等。

在某种意义上,“礼”本身所蕴含的主要内容,就是中国传统宗法伦理秩序。这种伦理秩序的核心思想表现在“亲亲”、“尊尊”之上。而儒家“亲亲”、“尊尊”礼秩的设计理念,很大程度上能够在“孝”的概念中得以彰显。这也是黄道周重拾汉儒重“孝”的思想资源来诠释儒家礼学,以导民化俗之目的所在。正如唐君毅所说,“此孝之被定为一天之经、地之义、民之行,而有一天地或宇宙的意义,及为人之一切德行与文教政治之本,则盖始于《孝经》。此书自汉而后,渐渐被尊崇,影响及于汉人之倡孝悌力田之政,后渐定为十三经之一,而后世中国人之一切德行,莫不以孝为本。其对中国社会文化政治之影响,至深且巨,而不可不一论也”^[10]。

据侯真平考证,黄道周有关《孝经》的著述至少有7种^①。黄道周对于自己所作的《孝经》研究,期许甚高。他在《书圣世颂〈孝经〉颂后》一文中说:“今身为累臣,已同胥靡,而谬举鸿笔,辍之则有无益之嫌;成之又有则诸之叹,聊当雅春择米之役,非敢媲美于球图,窥光于皇序,知我罪我,俱在斯文。”^[11]由此可见,黄道周颇有孔子作《春秋》的慨叹,亦映射出他所阐发的《孝经》微言大义在其整个学术思想体系中的重要地位。他对《孝经》的阐释主要体现在《孝经集传》文本中。清代学者对于该书评价颇高,清初朱彝尊的《经义考》中就记载了众多相关评鹭之语。譬如,陈有度说:“先生尝言圣贤学问,只是一部《孝经》,今观《集传》以一部《礼记》为《孝经》义疏,以《孟子》七篇为《孝经》导引,其它六籍皆肇是书,盖郑、孔所未发也”^[12];陈允元亦云:“夫子以《孝经》纲领六经,而其文简质,不若他经之崇闳,自刘、郑以下,数百家所绌绎章句耳。子舆不

作,谁明其原?今读集,昭昭乎,日月江河也。”^[12]以上诸论无不大力表彰黄道周在晚明《孝经》研究中的学术贡献。

二、“孝”与“性”、“教”之关联

黄道周对于《孝经集传》的撰述,确乎出于经世致用之目的。据《黄子年谱》崇祯十六年(1643)载:“秋八月朔,《孝经集传》成,子同诸门人就北山草堂具章服,北面望阙,五拜三稽首,又向青原公墓前四拜再稽首,乃于堂中置书案上,诸门人各受业焉。子曰:‘《孝经》之书,戊寅起草,未经进呈,乃于九江综其遗绪,以示同人。’”^[9]由此可见,黄道周这一学术实践的经世指向是异常明晰的。

崇祯九年(1636),儒者们尊崇《孝经》学术价值的行为,得到了崇祯帝的积极回应。为此,黄道周挥毫写下《圣世颂〈孝经〉颂》一文:

天下非难治也,教则治,不教则乱。晚世,非难教也。本性则教行,不本性则教不行。……其不可变者,亲亲、长长、老老、幼幼之民,秉世用之则为经,上著之则为令,亦未有如今天子之选道考德,得其至要也。方崇祯之九载,……乃命天下共表《孝经》^[11]。

“率性之谓道,修道之谓教。”黄道周主张欲治理天下,转变晚明社会之颓风,须重儒家礼乐之教化;欲重教化,须本“性”以立教。而这一“性”即是涵括“亲亲”、“长长”、“老老”、“幼幼”的“孝”之中的至善之“性”,因此,人之为“孝”具有本体意义之“性”的依凭。崇祯九年(1636),推崇《孝经》的思想得到了皇帝的首肯,“乃命天下共表《孝经》”。此举在很大程度上对晚明《孝经》学思潮起到了推波助澜的作用,亦给予黄道周日后系统阐发《孝经》以极大动力。

黄道周在《孝经集传》中,亦论证过“性”、“孝”与“教”三者的关系。他说:

教作孝,孝而可以化民,则严肃之治,何所用乎?孝,教也。教以因道,道以因性,行其至顺,而先王无事焉。博爱者,孝之施也;德义者,

① 它们分别是《孝经定本》(别称《孝经别本》)、《孝经本赞》(别称《孝经赞》、《孝经赞义》)、《孝经辨义》、《孝经颂》、《圣世颂〈孝经〉颂》、《孝经集传》、《孝经外传》。除《孝经外传》亡佚外,其余诸本皆流传于后世。

孝之制也。敬让者,孝之致也;礼乐者,孝之文也;好恶者,孝之情也。五者,先王之所以教也^[13]。

黄道周将“博爱”、“德义”、“敬让”、“礼乐”、“好恶”均归之为“孝”的实践品性,并认为儒家道德教化的基础,抑或全部内容毋宁在于对“孝”的贯彻。“教以因道,道以因性”,此“道”即为“孝”。由此可推,“教”、“孝”、“性”三者的关系为:教一孝一性。如前所述,“孝”的理论根据在于人人所具有的至善之“性”。教之以“孝”,亦即是本“性”而教。如此,便可“行其至顺”,从而可以重建“无为而治”的理想政治秩序。

在黄道周看来,就《大学》、《中庸》文本所具有的形而上学语境而言,具有本体意义的至善之“性”是儒家道德理想之基石;若落实于经验世界层面,重建日常生活世界秩序则必须以“孝”为儒家礼乐教化之基础。正如黄道周所说,“读《孝经》后,真觉良知、良能塞天、塞地。于言满天下,无口过;行满天下,无怨恶处。千倍工夫,锻铸难成,即如身体发肤受之父母处,端本正原,一部《孟子》俱从此出……非孝无教……为圣贤学问根本。”^[11]黄道周以颇为肯定的语气作出“孝为教之本”的论断,“孝”亦是“礼”的核心内容与实践基础,复“孝”即为“复礼”的下手处。

总之,黄道周将“孝”与“性”作为儒家道德实践的理据抑或基础,且认为两者是二而一、一而二的关系。他重拾《孝经》遗意,用一个极容易为人们所理解与把握的平实概念——“孝”字,来诠释《大学》与《中庸》所标举的“性命之学”。

三、“孝本”理路及其日常生活之贯彻

在“返诸六经,以寻孔孟真义”的晚明时代,曾经被汉儒所尊崇的《孝经》,再次为是时众多学者所珍视,被当作总会六经的首要经典。对《孝经》有着精深研究的吕维祺认为,《孝经》能够“参两仪,长四德,冠五伦,纲维百行,总会六经”^[14]。黄道周在《孝经集传》的序言中更为明确地主张云:“臣观《孝经》者,道德之渊源,治化之纲领也。……盖孝为教本,礼所由生。”^[13]在他看来,《孝经》对于儒家道德教化实践有着正本清源的作用。故此,他说:“盖孝为教

本,礼所由生”,孝是儒家道德教化的根本所在,亦是礼学重建的基点与生命线。

黄道周从宇宙本体论角度去论证“人之为孝”的必要性。他说:

人之生本于月。月,母也;日,父也。月有盈亏,而日无盈阙。五行三会以归于月,月虚而日满,日立于不竭,以待月之竭。故日严而月顺也。……天者,君也;日者,父也。月迟成蒨,以迎天日。……故月者,天下之至孝也,天下之至让也,天下之至敬也,天下之至顺也。四者至德,而孝子皆行之,何也?人,月之所生也。……孝子而不法月,则无所法之^[13]。

黄道周以天地、日月运行的自然规律来论证“人之为孝”的恰当性。如“人之生本于月”,而“月”者,具有“至孝”、“至让”、“至敬”、“至顺”的品性,故“孝子而不法月,则无所法之”。他引入比理学的“天理”概念更具外在客观性的“天道”,参与儒家“孝道”思想的重建。

黄道周对《孝经》中所载“夫孝,德之本也,教之所由生也”一句的解释如下:

本者,性也;教者,道也。本立则道生,道生则教立,先王以孝治天下,本诸身而征诸民,礼乐教化于是出焉。周礼至德,以为道本。敏德,以为行本。孝德,以知逆恶,虽有三德,其本一也^[13]。

人性论直接关乎儒家各派立教的具体路向。黄道周以“性善论”思想对“孝”进行了解释。他认为,关于“性”的问题是儒家道德之根本,“本者,性也”。而“本立则道生,道生则教立”。意思是说,儒家之道德建基于至善之“性”上,此一“道德”即立,亦意味着“道生教出”,“孝,教也”^[13],”道”与“教”的核心内容即为“孝”。在儒家礼乐体系中,有“道德”、“孝德”与“敏德”,“虽有三德,其本一也”,皆本于至善之“性”。由此而推,黄道周主张“孝”在儒家思想中的地位之重要仅次于本体意义之“性”的^①。故此,黄道周将《孝经》中的“夫孝,德之本也”一句解释为:“孝”是儒家道德教化之根本,礼乐教化之所从出。由此可见,黄道周是在道德实践领域中确立其“孝本”思想地位的。其礼学思想的基点,即在于对“孝本”思想的认可。

① “性”与“孝”的概念,亦分别属于黄道周“性命之学”与“礼学”2个部类的学术概念。

崇祯九年(1636)冬,黄道周第二次起复原官(右中允、翰林院编修),回到北京。是年秋,身兼兵部侍郎兼右佥都御史,总督宣大、山西军务的杨嗣昌虽连丁父母忧,但因兵部尚书张凤翼卒,而夺情代之。崇祯十年(1637)三月,杨嗣昌到兵部尚书任,进“四正六隅”策,举用熊文灿,支持方一藻与清人议和。因此,黄道周于该年闰四月,撰《拟论杨嗣昌不居两丧疏》。他说:

今枢臣新居两丧,不在疆场,偃然自拟于杨、张之间。天下即无才,何遂唐突至此乎?陛下以至德化人,……奈何使栌栌负棘者,坐弄铁磨励天下耶?……诚以提醒人心,扶植名教,亦是词林职业^[15]。

在黄道周看来,杨嗣昌的夺情之举显然有违“孝道”。“孝”的问题关乎儒学纲常名教的根本事业。不“孝”则无“礼”;无“礼”则无以“经理天下事”。正如唐君毅所说:“礼之行为……表现于外,非直接成就一外在事功,而却为此事功之行之所本。”^[10]因此,黄道周反对杨嗣昌出任兵部尚书。次年(1638)五月,崇祯皇帝因欲超拔杨嗣昌而命会推阁员。是时,黄道周也被列入会推名单,但是,至六月二十四日,他已不在该名单之列,而杨嗣昌却成功入阁。几乎同时,杨嗣昌又举荐了在籍守制的陈新甲出任宣大总督。于是,黄道周连草《论杨嗣昌疏》、《论陈新甲疏》等文,并于七月三日同时呈上。直至七月五日,发生了黄道周与崇祯帝、杨嗣昌等激烈辩论的平台召对一事。在该辩论中直接涉及到政治冲突与孝道伦理问题。就这一对话场景,明代孙承泽的《山书》有着详细的记述。兹录相关部分如下:

帝曰:“凡圣贤千言万语,不过天理、人欲两端而已。无所为而为之,谓之天理;有所为而为之,谓之人欲。多一分人欲,便损一分天理,天理、人欲不容两立。你三疏不先不后,却在不点用之时,可谓无所为乎?”道周奏曰:“臣三疏,皆是为天下、国家、纲常名教,不曾为一己之功名爵禄,所以臣自信其初无所为。”……道周曰:“有子说:‘孝弟也者,其为仁之本’。有孝弟之才,才能经理天下,发生万理。如不孝不弟之人,无有根本,如何生得枝叶?”又奏云:“譬如纲常名教,礼义廉耻,皆是根本上事。若无此根本,岂做得事业也?”……嗣昌奏:“人言禽兽

知母而不知父。今郑鄮杖母,禽兽不如。道周又不如彼,还讲什么纲常?……”^[16]

这是黄道周与崇祯帝、杨嗣昌等最为激烈的政治交锋。在某种程度上,黄道周是以牺牲政治生命的代价,去维护孝道伦理在现实政治中的可能性。从文本上看,杨嗣昌不居父母之丧,夺情任职,有违人子之孝。而中国传统宗法伦理社会中的“孝”与“忠”原本是一体两面。“孝”之不存,“忠”将焉附?正如黄道周所说,“孝弟也者,其为仁之本,有孝弟之才,才能经理天下,发生万理”。“孝悌”作为根本性的人伦品质如果不具备,遑论“经理天下之事”?黄道周这一论说思路,体现了中国传统士大夫的一种修齐治平的思维。当有人将宋衰亡的原因归之于宋代周、程、张、朱等儒者时,黄道周是颇不以为然的。譬如,崇祯甲戌(1634),黄道周在榕坛讲学时,弟子发问:“宋儒讲论于斯道,极为有功,然如当日经济,视汉唐如何?议论成功,巨然两辙,毋亦德行、文章,经济,判然两物,并成两事欤?”黄道周回答:

宋家天下,自燕山来,半是敌国。赖得元佑诸贤,清明洁治,末后衰颓,不比五代,自是气运使然。向无诸贤,不知几多豪杰臣辽、臣夏?何况金、元且如狄武襄、岳武穆诸贤经许多危疑,从容问道,岂是河朔节度皮毛所及?……千万勿说,德行、文章不成政事^[17]。

黄道周虽然对宋儒的诸多观点提出过批评,但是对于他们修身养性的功夫、由内圣而求外王的思路及其对于宋代政治实践的贡献,无疑是肯定的。“向无诸贤,不知几多豪杰臣辽、臣夏?”他将宋代衰颓的原因归之于“气运使然”,并告诫弟子“千万勿说,德行、文章不成政事”。“体用一源”的理念是儒者在内圣外王之间寻找最佳接合点的思维模式。因此,在黄道周看来,“内在德性修养”是通往“外王”的必由之路。“格透心性,克己复礼”是儒者达致经世致用目的之必要手段。我们明晰黄道周这一思路之后,对于他“一往孤忠,敢与天子争胜”之举就不难理解了。

然而,由于黄道周本人也是崇祯十一年(1638)会推内阁成员的候选人,在平台召对过程中,崇祯帝质问黄道周以“夺情违孝”的理由来弹劾杨嗣昌、陈新甲等的用心:“你三疏不先不后,却在不点用之时,可谓无所为乎?”它成为崇祯帝向黄道周发难的理由。其实,黄道周早在崇祯九年(1636)奉诏进京

途中,通过邸报获悉杨嗣昌夺情之事时,便不以为然。他曾在写给好友魏中严的书信中说:“杨文弱悦夺情,天下岂有人理?”^[15]在某种程度上说,黄道周这一情绪的产生,为两年之后上疏弹劾杨嗣昌埋下了伏笔。因此,崇祯帝指责黄道周的参劾行为是由于他未能入阁所致,显得过于主观了。此外,杨嗣昌还以黄道周解救因杖母而下狱的郑鄮之事为由,来反攻他的弹劾行为。

有学者曾对黄道周弹劾杨嗣昌的事件作过详细的分析。“至少在黄道周看来,杨嗣昌与阉党余孽之间,肯定存在某种交结。这应当就是黄道周不顾一切,竭力阻遏杨嗣昌入阁的本质原因。黄道周弹劾杨嗣昌,确实是有深刻的党争背景。……不管是抨击杨嗣昌,还是解救郑鄮,黄道周一直是从政治品质来看待区分其优劣高下,他并不是那种脱离现实政治立场而苛求个人生活道德完美的人。用黄道周自己的话来说,就是要‘争于其大,不争于其细’……黄道周弹劾杨嗣昌,绝不可能仅仅是出自空洞的‘纲常名教’观念。如果一定要说是纲常,那就只能是黄道周所说的‘天下纲常’,这就是不能让小人得势,执掌权柄,危害社会。”^[18]此论从晚明政治史的角度分析黄道周的弹劾行为,虽具有一定的识见,但是,仍不脱晚明政治史研究中,把东林党与阉党之间的政治较量,简单化约为君子与小人之争的传统观点的窠臼,从而弱化黄道周的“孝本”思想对于其政治行动的巨大影响。黄道周在《孝经辨义》中说:“自天子至于庶人,孝无终始,而患不及者未之有也。如《大学》说物有本末,修身为本。其本乱而末治者,否矣。”^[11]如此执著的学术信念,致使他走上与崇祯帝抗辩之路。由此可见,将黄道周阻止杨嗣昌入阁的根本原因归结为党争背景,似乎有些武断。而且,从黄道周仕途经历来看,他平日也是极为小心谨慎,不会轻易去涉足“党争”之事。因此,“天下失德,救以孝”^[15]。确实关乎纲常名教与社会道德人心的危机意识与焦虑感,才是黄道周作出上述政治行为的一个较为合理的动因。

四、基于晚明宗法政治伦理之反思

黄道周在政治伦理问题上,主张“孝”、“忠”合一。“因严教敬”^[11]，“严父子之伦,即明君臣之

义”^[11]。以“孝”作“忠”,由“孝”显“忠”。黄道周认为,“孝之于忠,一也。……此治以王者也。”^[19]他在《孝经集传·事君章》中,详细阐述了“以孝作忠”的思路:

士君子既以忠、顺白著,则亦恂恂粥粥,使上下称恭谨足矣。而又曰:尽忠补过,将顺匡救,何也?曰:恶夫爱其君之不若爱其父,敬其君之不若敬其父者也。……其父有过而犹且谏之,谏之不听而号泣以随之。至于君,则曰:非独吾君也,是爱敬其君,不若其父之至也。……至于君而独不然者,宁使君取咎于天下万世,不欲当吾身失其禄位,则是以身之禄位重于君之社稷也。……以尽忠匡救而谓之不忠,则君臣上下亦泮乎。……忠、孝之义并与,曰:何为其然也?忠者,孝之推也。……孝者,天地之经义也……以孝事君则忠,……故忠者,孝中之务也。以孝作忠,其忠不穷^[13]。

黄道周颇为注重对政治伦理的反思,以“孝道”来陈说君臣伦理的应然状态。其中包括3层意思:

第一,黄道周认为,士君子之“孝”不仅表现为“恂恂粥粥”、“上下称恭谨”的“忠”与“顺”,而且,应当突出“尽忠补过,将顺匡救”的品性。

第二,黄道周认为,“尽忠补过,将顺匡救”对于事“父”来说易于做到,如“其父有过而犹且谏之,谏之不听而号泣以随之”,但是,以之事君则不然,原因在于“非独吾君,爱敬其君,不若其父之至”,故此,宁可使君主取咎于天下万世,也不愿冒失去禄位的风险。更有甚者,反而“以尽忠匡救而谓之不忠”。在他看来,这是导致君臣上下离心离德、国家社稷分崩离析的肇因。

第三,基于上述认知,黄道周强调“孝”、“忠”合一的重要性,“忠者,孝之推也”。如前所述,“孝”是儒家礼乐教化的根本,其因至善本体之“性”而成,由此可推,“孝”获得一种与至善之“性”相为表里的基础性地位。因此,在经验世界层面上,“忠”原本于“孝”。对于君臣政治伦理来讲,“忠者,孝中之务”,“孝”在其中仍是至为有效的思想资源。总之,“以孝作忠,其忠不穷”。

黄道周认为,在君臣伦理中,臣之“忠孝”的真义在于“匡救补过”。西汉儒者尤好运用阴阳五行说,对“孝”加以理论推演。而黄道周不但吸纳了该说,而且以日月运行等天文历法理论来进一步阐释

与丰富“孝”的合理性维度,并赋予其新的解释。试看他摘引董仲舒解释“孝”的含义的一段材料:

天有五行:木、火、土、金、水也。水为冬,金为秋,土为季夏,火为夏,木为春。春主生,夏主长,季夏主养,秋主收,冬主藏,藏冬之所成也。是故父之所生,其子长之,父之所长,其子养之。父之所养,其子成之。诸父所为,其子皆奉承而续行之,不敢不致如父之意,尽为子之道也。故曰:“夫孝者,天之经也”。……地出云为雨,起气为风,风雨者,地之为也。地不敢有其功名,而上归之天命。若从天气者,故曰天风、天雨也。莫曰地风、地雨也。勤劳在地,一归于天,非有至义,孰能行此,故下事上,如地事天……此谓孝者,地之义也。”^[13]

在这里,董仲舒分别就“天”、“地”而言“孝”:第一,他认为,天有“木”、“火”、“土”、“金”、“水”五行,配于“春”、“夏”、“季夏”、“秋”、“冬”五时,而五时又有“生”、“长”、“收”、“养”、“藏”的特性,其与相配的五行之间的相生相胜正好卯合,此为天之常经。而“诸父所为,其子皆奉承而续行之”的人伦关系亦与之有相类似的律则。故此,董仲舒在“天人相应”的思维模式中,将“孝”理解为“天之经”。第二,他认为,“地”之出“云”、起“气”,而为之“风”、“雨”。但是,“地”却将此一功劳归于“天”之所命,曰“天风”、“天雨”。由此可见,地“非有至义,孰能行此?”人世间的上、下等级“如地事天”,亦可谓之“孝”。总之,董仲舒在将“孝”解释为“天经地义”的过程中,突出“孝”即是“顺”,“顺”即是“忠”的意思。

针对董仲舒上述关于“孝”的学术定位,黄道周有着如下颇为值得注意的论说:

夫董君之论,则犹有未尽也。则天之明,明莫大于日月,……日者,父也、君也。月近于日三分距二,其行必疾;月远于日三分距二,其行必迟。……臣子所将迎于君父也,日行有常,温燠不为之加迟,风雨不为之加疾。月星之行,风雨凉燠,必变色而先告者。臣子之教谏于君父也,是天之经也。……以义为利,利莫大于就下,江河所在,百川趋之,虽远必赴,虽险不惧,……则天之明,因地之利,以顺天下,……天下之至顺也^[13]。

黄道周认为,董仲舒对于“孝”的解释仍不够全

面,“董君之论,则犹有未尽”。然后,他以“日月运行”来比对“臣子”与“君父”之间的互动关系,“月近于日三分距二,其行必疾;月远于日三分距二,其行必迟”。此为“顺”的一面,犹如“臣子所将迎于君父”;如果日行无常,则“月星之行,风雨凉燠,必变色而先告”,亦犹如“臣子之教谏于君父”,此乃是“天”之常经。在黄道周看来,臣谏于君父,虽有忤逆其意的可能,但是符合“以义为利”之“义”。因此,士人为了国家、民族之大义则可以犹如“江河所在,百川趋之,虽远必赴,虽险不惧”地进谏于君主之前。如此,虽“逆”而犹“孝”。在这里,黄道周深化了董仲舒解“孝”为“顺”的含义。他以“天下之大义”为“则天之明,因地之利”,为“天下之至顺”,天下之至“孝”,天下之大“忠”。总之,以上是黄道周对董仲舒的“孝”道思想的继承与超越。其实,黄道周这一论议是有所指向的。他认为,臣谏于君,正是天经地义之“孝”的表现。它在一定意义上,是对崇祯帝呵斥其为“一生学问,只成佞耳”的指责的回击。

黄道周认为,天子之“孝”亦是君臣伦理重建过程中颇为重要的一环。它为“君以民为本”的思想提供了理论依据。他说:

天子者,立天之心。……以天视亲,以天下视身,则恶慢之端,无由而至也。故爱敬者,礼乐之本,……天子以孝事天,天以福报天子,兆民百姓皆其发肤,又何不利之有?……笃仁而好学,多闻而道慎,天子疑则问,应而不穷者,谓之道。道者,道天子以道者也。常立于前,是周公也,……常立于左,是太公也。……常立于右,是召公也,……常立于后,是史佚也。……事殷周之所以长久者,以其辅翼天子,有此具也。……岂胡亥之性恶哉?其所习道之者,非其理故也。存亡之变,治乱之机,其要尽在此矣^[13]。

第一,黄道周认为,在中国传统政治伦理秩序中,“孝”对处于九五之尊的君主具有更为深刻的意义。对于贵为“立天之心”的君王来讲,“天”与“天下百姓”皆应被视为“亲”与“身”。“天子不敢毁伤天下人之身”^[11],其原因在于“爱”与“敬”致使“恶”、“慢”无法产生,这是天子实施礼乐教化之根本,亦即为天子之“孝”。如此,“天子以孝事天,天以福报天子,兆民百姓皆其发肤,又何不利之有?”

这句话的意思是,天子示以“孝”,则必得天之福报,而应在于“民”。换言之,如果君主遵循“孝”道的话,那么自然会获致“以民为本”的政治基础,这是他对《孝经》义理的发挥与衍伸。

第二,在黄道周看来,胡亥亡国的原因不在于其性之恶,而在于其未能很好地接受“为君之道”的教育。譬如,周公、太公、召公及史佚等均为历史上辅佐天子的圣人,其教化之道皆在于一个“孝”字,所谓“存亡之变,治乱之机,其要尽在是”。作为储君的太子的教育尤为重要,其中,“孝道”观念又在教化过程中占据关键的地位。在黄道周看来,“孝”犹如至善之“性”与良知本体,是人人所具有的天赋。但是,必须在日常生活的经验世界中去践履这一“孝道”。而这一孝道的实践,是需要“由博返约”,挺立“学”的工夫的。因此,他说:“盖言学也,孝不待学,而非学则无以孝,无以孝,无以教也。……君子如欲化民成俗,其必由学乎。夙兴夜寐,盖言学也。”^[13]

对于晚明政治伦理的反思是黄道周礼学思想中至为重要的部分,是凸显其学术思想颇具经世致用的面向。譬如,较之宋代,明代士大夫的政治文化生态是十分恶劣的,君臣关系紧张,冲突不断,“廷杖大臣”的事时有发生。而黄道周就是晚明时代这一扭曲的君臣伦理的一个典型受害者。如崇祯十四年(1641),他在写给崇祯帝的奏疏中说:“臣独以踽踽凉凉,撻此奇祸,计我朝廷杖二百余臣,或谪或逐,未有讯鞠之苦,株连之多如臣者。”^[15]正是由于曾经身处这一高层政治漩涡的境遇,使得黄道周在很大程度上将阐释《孝经》的重点放在对政治伦理的反思与批判之上。黄道周主张,“孝”是道德教化之本源,圣人取法天地之表征。正如其所言:“圣人有所受于天地,……以涤荡逆恶,而反本于德行。故圣人者,天地之孝子,修其道业,以达天地之志事也。”^[11]周、孔之学的要义皆在“荡涤逆恶”、“返本德行”。而这些践履儒家道德理想的用力之处,不外乎做天地之“孝”子。这无疑是人类道德伦理之“孝”义的一种泛化表达。此外,黄道周还认为,“《孝经》之意在于反质,反质追本,不忘其初。《春秋》之严,《孝经》之质,皆溯朔于天地,明本于父母,所以致其素朴,交于神明之道也。”^[13]黄道周对于《孝经》的阐释,实际上是对儒家理想的道德与政治秩序进行一个追本溯源式的学术搜讨。他既在经验世界秩序上

论孝之“明本于父母”,又在宇宙本体层面上论孝之“溯朔于天地”,表征了“致其素朴,交于神明之道”的独特论孝理路。

五、结 语

综上所述,“孝本”是黄道周礼学思想建构过程中最为核心的话语,也是他回应晚明时代多元社会思潮,孜孜致力于经世致用之学的心路历程的显著表征。在某种意义上,把握黄道周的孝论理路成为了索解他那复杂、深邃的礼学思想的一把钥匙。不过,遗憾的是,以往学界大多将黄道周的思想放在理学视域中予以评鹭,以定得失。而对于他的礼学思想鲜有深究者。这在很大程度上遮蔽了他在晚明学术思想史上的光耀。

参考文献:

- [1] 皮锡瑞. 经学历史[M]. 北京:中华书局,2004.
- [2] 金 丹. 黄道周[M]. 石家庄:河北教育出版社,2006.
- [3] 马 琳,邵 捷. 黄道周[M]. 台北:石头出版社,2006.
- [4] 侯外庐,邱汉生,张岂之. 宋明理学史[M]. 北京:人民出版社,1987.
- [5] 容肇祖. 明代思想史[M]. 济南:齐鲁书社,1992.
- [6] 衷尔钜. 黄道周与刘宗周哲学思想比较[J]. 甘肃社会科学,1989(5):50-54.
- [7] 丁浴贤. 论黄道周孝道观的民本意义[J]. 泉州师范学院学报,2010,28(3):1-6.
- [8] 郑晨寅,汤云珠. 黄道周与《孝经》的历史遇合[J]. 孝感学院学报,2010,30(5):26-31.
- [9] 洪 思. 黄道周年谱[M]. 福州:福建人民出版社,1999.
- [10] 唐君毅. 中国哲学原论:原道篇[M]. 北京:中国社会科学出版社,2006.
- [11] 黄道周. 黄漳浦集[O]. 清道光十年福州陈寿祺刻本.
- [12] 朱彝尊. 经义考[M]. 台北:台北研究院中国文哲研究筹备处,1997.
- [13] 黄道周. 孝经集传[O]. 清文渊阁四年全书本.
- [14] 吕维祺. 孝经本义[O]. 中华书局影印本.
- [15] 黄道周. 黄石斋先生文集[O]. 清康熙五十三年刻本.
- [16] 孙承泽. 山书[M]. 杭州:浙江古籍出版社,1989.
- [17] 黄道周. 榕坛问业[M]. 台北:广文书局,1964.
- [18] 侯仁之. 燕京学报[M]. 北京:北京大学出版社,2005.
- [19] 黄道周. 坊记集传[O]. 清文渊阁四库全书本.

(下转第72页)

科[M]. 尹大贻,译. 上海:上海译文出版社,1988.

possible[M]. New York:Continuum Press,2004.

[13] Elden S. Understanding Henri Lefebvre: theory and the

Turn of space philosophy in Lefebvre's daily-life critical theory

LIU Yang¹, TAO Ting-ma²

(1. School of Political Science and Law, Anhui Normal University, Wuhu 241003, Anhui, China;

2. Teaching and Research Department of Ideological and Political Theory, Wannan Medical College, Wuhu 241002, Anhui, China)

Abstract: After Lefebvre finished the thought transformation and put forward the space philosophy in his old age, some people regarded this as a new field, which was stripped from Lefebvre's daily-life critical theory. This paper, with the help of internal comparison, studies his thought in his old age. The results from the analysis indicate that, the space philosophy is not a new independent thought structure, and only internal turn of study center in the system of daily-life critical theory. And the space philosophy is a push for daily-life critical theory and also for space criticism.

Key words: daily-life critical theory; production of space; space dialectics; space critical theory

(上接第 67 页)

Analysis for HUANG Dao-zhou's thought of Li Xue

YANG Yu-tuan

(Institute of Chinese Ideological and Cultural History, Fuzhou University,
Fuzhou 350108, Fujian, China)

Abstract: In order to research the thought of HUANG Dao-zhou's Li Xue, the author read much of his original writings and relative research of academic circles. The analysis shows that HUANG Dao-zhou thought that *Xiao Jing* has original radical role in resolving the deep social crisis for the late Ming Dynasty by Confucian moral enlightenment practice. Therefore, he restored Confucianism "Xiao" thoughts resources to interpret Confucianism so as to guide people to study ritual customs. For this, he demonstrated emphatically the academic rationality in the late Ming Dynasty for saving society from the universe ontology to Neo-Confucianism in the form of speculative.

Key words: HUANG Dao-zhou; Li Xue; Xiao; Confucianism