



全国高协组织教材研究与编写委员会审定

圣化之梦

与梦化文学

shenghuazhimengyumenghuawenxue

田耕滋 著



中国科学文化出版社

本书由全国高协组织教育发展中心、香港教科文出版有限公司资助出版
全国高协组织教材研究与编写委员会审定

圣化之梦与梦化文学

田耕滋 著

中国科学文化出版社

全国高协组织教材研究与编写委员会
学术专著与高校教材审定委员会成员名单

主任：顾明远

副主任：李恒光

委员：曲廷清 李波 王显槐 徐天和 姜智彬
李学慧 吴长庚 潘世东 东方子 黄新民
王英敏 白林 金新政

圣化之梦与梦化文学

田耕滋 著 ·

出版发行 中国科学文化出版社
排 版 新天地文印中心
印 刷：光明印业有限公司
开 本 850mm × 1168mm 1/32
印 张 5.375
字 数 139 千字
版 次 2003 年 2 月第 1 版
书 号 ISBN 962 - 8467 - 25 - 5/G · 141
定 价 12.80 元

版权所有 翻印必究

目 录

引 论.....	1
孔子的思想核心是一个整体结构.....	10
孔子“与点”及其心态超越.....	23
孟子的士人理想与人格精神.....	29
君主民本一体论.....	39
老子哲学是生存哲学.....	48
论老子对人类生存的终极关怀.....	59
老子哲学的方法论意义.....	66
《诗经》功能之进展与《诗》的圣化.....	74
屈原辞——拯世梦碎后的生命自救.....	90
复返自然与人格重建：陶渊明诗歌的文化精神.....	105
梦魂归未得：论杜甫的人生悲剧.....	117
中国文学道德理性与生命真情的相黜与互补.....	134
中国文学功业意识与自由精神的相黜与互补.....	142
词分豪放与婉约的诗学意义.....	150
后 记.....	160

引论：中国古代士人的梦与痛

苏东坡说：“人生如梦。”

方东美说：“乾坤一戏场，生命一悲剧。”

英国生物学家兼哲学家赫胥黎说：“闭眼不看世上之善比不见恶更为容易。痛苦和忧愁叩打我们的大门，比幸福与欢乐发出更大的声响，它的沉重的脚印也更容易抹去。”^[1]

美国存在主义哲学家赫舍尔说：“从《圣经》的观点出发：人是谁？人是拥有上帝的梦想和计划的极度痛苦的存在。”^[2]

盖不同的民族或个人有不同的人生感受，不同的学派亦有不同的人生观念。但对于中国古代的士人而言，上述说法确实如契符节，它应合了中国人的一句古语：人生识字忧患始。牟宗三先生曾说：“中国人的忧患意识特别强烈，由此种忧患意识可以产生道德意识。”^[3]但我认为，问题的另一面是，中国士人的忧患意识恰恰产生于对中国文化的道德理想主义的追求。中国文化的道德理想主义正可用《庄子·天下》篇所说的“内圣外王之道”一语来概括。梁启超曾说：“内圣外王之道一语，包举中国学术之全部，其旨归在于内足以资修养而外足以经世。”^[4]“内圣外王”既是中国士人所理想的政治模式，也是中国士人所理想的人格模式，这二者是完全统一的。冯友兰先生曾说：“在中国，哲学与知识分子人人有关，……由于哲学的主题是内圣外王之道，所以学哲学不单是要获得这种知识，而且是要养成这种人格。”^[5]可以说，内圣外王的人格是中国古代士人最高的生命追求和精神家园，因此也可以说，中国文化在本质上是圣人文化。中国士人对人生的梦幻感、悲剧感和忧患之情，都来自于对这一理想人格和精神家园的

追求和追求不遂之中。

内圣外王之道的根本观念是圣人为王，打通理性、道德与政治的壁障。作为政治模式的内圣外王，儒家的说法最具典型意义：

其身正，不令而行。其身不正，虽令不从。 《论语·子路》

修己以安人，修己以安百姓。 《论语·宪问》

君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正。一正君而国定家矣。 《孟子·离娄上》

老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可运于掌。《孟子·梁惠王上》

这里有两层意思：一层是要求为政者通过内在的道德品质的修养而成为天下人的表率，以自己的圣化人格去影响、感化臣民，使之皆成为具有道德理性的人，去自觉地遵守社会的既定秩序，从而实现社会的稳定与和谐。第二层是要求为政者将“老吾老”、“幼吾幼”的血缘亲情提升为仁义之性（圣人之性），以此“圣性”去建章立制，保证权力的运作符合“圣人之道”的价值目标和运作方式。这一层尤有理论深度，它以“圣人之性”为权力运作的基础和保证，形成对权力自身的制约和提升，让“圣人之性”渗透在建章立制、权力运作、人际交往之中，使整个社会秩序成为“圣人之性”的外在形式，成为“天下归仁”的理想社会。

内圣与外王相贯通的关键，是执政者（王）要把自己“亲亲”、“尊尊”的自然情感转化、提升为社会政治性的仁义之性。但是，在儒家那里，王者人性的转化、提升的唯一途径，是人性、人格的自我修养。儒家把人性的修养看作是可以脱离社会存在的纯粹的主观选择。孔子说：“为仁由己，而由人乎哉？”^[6]又说：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”^[7]即使是主张人性恶的荀子，也深信依靠主观的学习就可以“化性起伪”。这就是所谓的道德自由意

志。然而，执政者如何进行政治运作，最终取决于现实的利益关系，而不是道德的自由意志。执政者的人性无疑也可以起到某种内在作用，但是，人性之善并不是单纯依靠道德自由意志就能决定的。道德意志既然是自由的，那么，“人可能把自己提升为一种值得敬慕的、令人惊奇的事物，……人也可能利用他自我形成的能力而变得比任何野兽更野蛮。”^[8]人性的善恶在根本上是道德自由意志与环境共同作用的结果，是人的全部现实生活的历史发展塑造出来的。而且，人的历史一日不终结，人性的不确定性也就不会终结。在王权私有，君、民对立的古代社会历史条件下，王者的亲亲之情尚且不是绝对不变的；怎么能够仅靠道德修养就转化为超越君、民对立的仁义之性呢？因此，“内圣外王之道”寄望于王者人性的圣化来实现圣王政治，只能是幻想。中国历史早已证明了圣王政治理想的虚幻性。

“内圣外王之道”的提出，是春秋战国之时崇圣文化高度发展的结果，也是对崇圣文化最高的学术概括。刘泽华说：“中国传统思想文化观念，以春秋战国为界，此前以崇拜上帝、上天为主；其后，以崇圣为主。由崇神向崇圣的转变是中国历史上思想文化转型时期的一大创造，也是一大特点。”^[9]实现中国思想文化的这一转型，创造出圣人观念来的，正是当时的士人集团。“内圣外王之道”所表达的，就是士人集团的社会政治理想。“内圣外王之道”希望圣人为王，“博施于民而能济众”、“仁政爱民”、“……将以救群生之乱，去天下之祸，使强不凌弱、众不暴寡、耆老得遂、幼孤得长、边境不侵、君臣相亲、父子相保、而无死亡系虏之患。”^[10]这种救世的理想，完全是以社会的整体利益为出发点的。它要兼顾君、民双方的利益要求，因而，把统治者与被统治者之间的君民关系说成是父与子之间的爱与服从关系。一方面强调民对君的服从，一方面强调君对民的依赖，把君主论与民本论叠合在一起，追求“王者与民同乐”的理想境界。能够从社会的整体利益出发提出这一理想境界的，不是别的社会力量，只能是士人集团。

士人集团的根本特点就是孟子所说的“无恒产而有恒心”，他们处于执政的统治者与被统治者之间，其自身利益较多地体现着社会对立双方利益追求的共性因素。因而，唯有士人才能最大程度地超越社会对立双方利益的局限性，从社会整体的角度去思考社会的治乱问题、提出合乎社会整体利益的政治理想。同时，士人集团又是整个社会群体中最有知识、最富理性精神的阶层，唯有他们最具追求真理的精神，去发现自然与社会的真正规律、为社会提出正确的终极价值目标，从而高瞻远瞩，从长考虑社会的发展和人类的前途命运等问题。这也就是说，唯有士人集团才能提出追求社会整体利益的“内圣外王之道”。这说明，“内圣外王之道”从根本上说是士人意识，它表达的是士人集团的社会政治理想与要求。作为人格理想的“内圣外王”则反映着士人集团的人生追求和他们对生命意义的理解。究竟谁才有资格成为圣人？荀子说：“其义则始乎为士，终乎为圣人。”^[11]士——君子——圣人，这就是士人集团为自己设计的一条人生路。圣人就是士人自己社会本质的集中概括和理想人格。在春秋以来的社会大变革中，士人集团勃然而兴，他们或由原来的依附于周天子的王官地位被抛向社会，或由“下学上达”而来，成为经济上“无恒产”、生活上无保障的自由知识分子。在当时的条件下，最适合于他们自身条件的生存方式，仍然是也只能是重新进入仕途、参与政治。在他们想来，参与政治一则可以解决个人的生存问题，甚至是生活幸福、地位显达（富与贵）问题。虽然大多数士人对个人富贵持鄙薄态度，或者忌讳不言，但实际上仍是一部分仕人的强烈追求。二则可以施展才能、建功立业、自我实现。三则可以满足他们对社会的关怀之情，实现其社会政治理想。有此三条，内以人格修养为根本、外以功业追求为目标的圣人人格，就成了他们生命的最高意义和人生的最高追求。为了给他们这种价值理想寻找出形下的和形上的根据，他们一方面把参与政治的拯世济民之志说成是义不容辞的社会责任和神圣使命。例如孟子就十分自负地说：“五百

年必有王者兴。……天未欲平治天下也，如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”^[12]另一方面，又把参与政治说成是“赞天地之化育”、“与天地参”；是一种成就万物的宇宙精神——“生生之德”。在这种理论追求之下，天人之学、心性之学、经世之学都以此“内圣外王之道”为核心而建立起来了。张载的四句话：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”^[13]最全面、最完整地表达了士人集团在人生实践上的成圣之梦和在理论上的意义阐释。

这样，就决定了士人集团必须改换门庭，走向在大变革中崛起的新王权，去追求在现实意义上的圣与王的结合。圣与王的结合，是士人与王权的结合，也是理想与现实的结合。圣与王之间，相互都有走到一起的愿望；但是，双方的目标并不相同，因而，圣与王并无走到一起的必然性。这大概也就是金岳霖先生说过的的一句话：理有固然，势无必至。士人向王权靠拢，主要是把王权理想化的结果，“君子之事君也，务引其君以当道，志于仁而已”^[14]王权向圣靠拢，只是对圣的名号的占有和对士人的笼络。春秋以来，能够赋予王权以合法性的“上帝”观念已被思想界从至高无上的神位上推坠下来。如果没有别的外衣来包装这依靠武力夺来的王权的裸体，那就是十分危险的，它意味着任何一个有实力的野心家都有夺取王权的资格。在圣人的形象已经取代了昔日神的崇高地位时，用圣人的外衣来重新装扮自己，就是王权迫不及待的事了。秦始皇刚刚兼并天下，就东登泰山封禅，刻石纪功，其辞曰：“……皇帝躬圣，既平天下，不懈于治。”次年，又登之罘，刻石曰：“……大圣作治，建定法度，显著纲纪。”^[15]后世帝王独占圣名，已是众所周知的了。

然而，王权能独占圣的名号，却不能容受圣的内涵。王者根本不可能成为圣人，因为，圣的理想与王权的目标是根本对立的。圣人作为士人阶层的思想观念的人格化，其理想是要“博施于民而能济众”，追求的是“王者与民同乐”的社会整体利益。王者追

求的则是“寡人之乐”。王者权力的私有性质决定了它即使自谓为“民之父母”，但在本质上决不可能与圣的目标相一致。王与圣有着深刻的内在冲突而无法真正实现王圣合一。张岱年先生说：“可以说，如果一个人自以为圣，他就不是圣。这是一个悖论，却是一条真理。”^[16]这样，圣与王之间就形成一个既需相互走近，却在实质上相互排斥的张力场。这一张力场的具体落实，就是士人的仕途。

在王者的眼中，仕途是网络士人，培植官僚队伍、扩大其统治基础的一条途径。唐太宗就曾指着新榜进士说：“天下英雄尽入我彀中矣！”在士人看来，仕途则是他们施展才能、建功立业、实现政治抱负和人生理想的唯一途径。然而，王与圣根本目标的不同，遂使君臣异道、相合为难。唐代魏征深有体会地说：“夫君臣相遇，自古为难。以石投水，千载一合；以水投石，无时不有。”^[17]君主既居至尊地位，其意志的不可抗拒性，使他们喜怒任情、予智予雄，便是权力意志发展的必然逻辑；除非在某些特殊的历史条件下，才能暂时顾怀一下圣臣的忠谏。魏征曾总结历史经验说：“观自古帝王，在于忧危之间，则任贤受谏。乃至安乐，必怀宽怠，言事者惟令兢惧，日陵月替，以至危亡。”^[18]因而，在大多数情况下，士人仕途上的穷与达，并不取决于他们才能的高低，而取决于他们在坚持理想与顺从“圣旨”之间的连通轴上究竟把生命意义之砝码压向哪一端，也即是说，究竟是作官僚？还是作圣人？作官僚固然可以荣身，但是必须以牺牲其理想与独立人格为代价；如果坚持其圣的理想与人格，就必然在仕途上穷蹙困厄。仕途上的穷蹙所带来的生活的困苦倘是小事，使他们最不能忍受的，乃是他们自视为自己生命本质的个人才能的被废弃。屈原痛哭流涕的是“文质疏内兮，众不知余之异采。材朴委积兮，莫知余之所有。”^[19]杜甫悲愤难当的则是“古来材大难为用”、“留滞才难尽”、“百年同弃物”。古代士人的怀才不遇，既意味着他们拯世济民的成圣理想的破灭，也意味着他们人生意义的虚无化。古

代士人们亲手创造的崇圣文化到头来带给他们的，只是一个虚幻的梦和一杯人生的苦酒。司马迁遭李陵之祸，受宫刑之辱后，痛陈其悲愤之情说：“盖西伯拘而演《周易》；仲尼厄而作《春秋》，屈原放逐，乃赋《离骚》；……《诗》三百篇，大抵圣贤发愤之所为作也。”^[20] 这些圣贤之愤，不正是他们成圣之梦破灭之后的那种彻骨的痛感吗？中国文学中以诗文为主体的雅文学的根本精神，不正是对这种痛感的反复悲吟吗？而反复悲吟不又表明这种雅文学始终都在不醒的梦中吗？

注 释

[1] [英]赫胥黎著、《进化论与伦理学翻译》组译《进化论与伦理学》第 51 页。科学出版社 1971 年。

[2] [美]赫舍尔著、隗仁莲译《人是谁》第 107 页。贵州人民出版社 1994 年。

[3] 牟宗三《中国哲学的特质》第 12 页。上海古籍出版社 1997 年。

[4] 转引自陈鼓应《庄子今注今译·天下篇注》。中华书局 1983 年。

[5] 陈来编选《冯友兰集——中国哲学的精神》第 307—316 页。上海文艺出版社 1998 年。

[6]、[7] 《论语·颜渊》、《论语·述而》

[8] [德]米夏埃尔·兰德曼著、张乐天译《哲学人类学》第 203 页。上海译文出版社 1988 年。

[9] 刘泽华《王、圣相对二分与合而为一》，《天津社会科学》1998 年第 5 期。

[10] 《韩非子·奸劫弑臣》。

[11] 《荀子·劝学》。

[12]、[14] 《孟子·公孙丑下》、《孟子·告子下》。

[13] 《宋元学案》

[15] 《史记·秦始皇本纪》

[16] 《张岱年全集》第八卷第 365 页。河北人民出版社 1996 年。

[17]、[18] 《贞观政要》第 81 页、第 11—12 页。上海古籍出版社 1978 年。

[19]屈原《九章：怀沙》。

[20] 班固《汉书、司马迁传》

孔子的思想核心是一个整体结构

孔子思想的核心，论者或主“仁”，或主“礼”，或主“仁内礼外”说，^①皆忽视了“义”在其中的地位。拙意以为，孔子思想的核心是由“仁”、“义”、“礼”三者构成的一个整体结构。在这一结构整体中，“礼”属国家制度体系和与之相应的行为规范系统，“仁”与“义”属道德意识范畴。“仁”与“义”既相对立，又统一于“礼”，三者相互制约，不可或缺。这一结构体的意义在一系列主要方面都呈现着二重性(对立统一性)。

“义”在孔子思想中的地位及与 “仁”、“礼”的关系

《论语》中，“义”字的出现的确远比“仁”字为少(凡 18 条 24 见)。但是，判断它是否为孔子思想的核心概念，并不能简单地从它被记载下来的次数多少而定，而应看它所具有的性质，它在孔子思想中所处的地位及与其它核心概念的关系如何。

孔子讲“义”，多是在强调“义利之辨”时提出来的：

不义而富且贵，与我如浮云。（《述而》）

今之成人者何必然，见利思义。（《宪问》）

见得思义。（《季氏》）

“义利之辨”，说到底是个道德判断问题。孔子以“义”断“利”，

表明他把“义”视为个人与社会关系问题上的根本准则。而这一准则，实质上也就是道德判断的根本准则。孔子正是依据这一准则来判别“君子”与“小人”的：“君子喻于义，小人喻于利。”（《里仁》）与此相连，孔子还把“义”看成是“君子”阶级的阶级性的体现，他在《卫灵公》篇中说：“君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。”《论语正义》引《礼器》注云：“质犹性也。”这即是说，“君子”之所以为“君子”，就在于他能把宗法制的道德准则“义”化为自己的内在品性。因此，“义”体现着君子阶级所应当具有的人性，当然，“义”也就是君子阶级所应追求的道德理想——最高的善。所以，孔子不厌其烦地强调：“君子义以为上”（《阳货》），“君子之于天下也，无适（敌）也，无莫（慕）也，义之与比。”（《里仁》）由此可见，“义”在孔子的思想中不能不占据核心地位。

“义”之所以成为孔子道德判断的标准，是因为“义”本是宗法制下的行为规范“礼”的内在精神。我们知道，周礼是西周以血缘为基础的等级社会的统治体系，它既是一套完整的政治、经济制度，也包括一套完整的行为规范。它被统治者用来区分尊卑上下，规定社会各个等级的权利和义务关系。作为国家制度和行为规范的周礼，虽是对前代延续下来的习惯礼俗加以改造制作而成的，然而，这一改造制作却是在一定的思想观念的指导下进行的。这一形成周礼，贯通周礼的指导思想就是“义”。《左传·桓公二年》载师服曰：“夫名以制义，义以出礼。”《僖公二十八年》谓：“礼以行义，信以守礼。”《左传》中皆认为“礼”是为了贯彻“义”的原则，而“义”是制订“礼”的理论根据，二者的作用是一致的。因此，二者往往并称：“礼义立，则贵贱等矣。”（《乐记》）这说明，“礼”和“义”都是为血缘基础上的等级制社会服务的，二者的区别只在于虚（精神、意识）、实（制度、规范）的不同而已。《礼运》篇云：“礼者，义之实也。”这即是说，“礼”是“义”的实体，“义”是“礼”的精神。既然“礼”是孔子理想

中的国家制度和行为规范，那么，“礼”的精神——“义”自然也就是他的道德判断的标准了。

在孔子那里，“礼”的精神并非只有“义”之一端，同时还有“仁”的一面。“仁”的基本含义，是由血亲情感——“孝”发展而来的“爱人”。孔子对“仁”的解释虽多，但都不过是“爱人”这一基本含义的不同侧面的展开。如所谓“己欲立而立人，己欲达而达人”，不外是说要从自爱推出他爱；“己所不欲，勿施于人”，亦不过是说爱己也应爱人；而“克己复礼为仁”，则是讲如何方能做到“爱人”。总之，把握住“爱人”这一基本含义，便可对孔子关于“仁”的各种解说豁然贯通。

郭沫若说：“他(孔子)是把仁道的新精神灌注到旧形式(礼)里面去了”^②《礼记·儒行》云：“礼节者，仁之貌也。”亦可证郭老的卓见。这样一来，“仁”便取得了与“义”并尊的地位，而同成为孔子最高的道德理想和道德判断的标准了。二者之间却又并非简单的并列关系，而是两种尺度的相互裁制——实际是对立面的互补关系。当然，孔子并未明言这一点，但我们并不难找到线索：“好仁不好学，其蔽也愚……好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱。”（《阳货》）可见，孔子虽是十分强调一个“仁”字，却并未将它推向极端，而是主张在崇尚“仁”的时候，必须“去蔽”——防止用一种倾向掩盖另一种倾向，或用一种尺度去代替另一种尺度。按刘宝楠《论语正义》解释此章说：“仁者不好学，则不知裁度，或至爱无差等也。”可见；“好学”是为“去蔽”，“去蔽”是为“知裁度”。那么，什么是“仁”的裁度？《泰伯》篇中孔子说：“勇而无礼则乱，直而无礼则绞。”《阳货》篇里他又说：“君子有勇无义为乱，小人有勇无义为盗。”这与他所说的“好直”、“好勇”之蔽完全相同，由此可证“仁”、“直”、“勇”的裁度都是“礼”与“义”。荀子也说：“先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷谓中？曰：礼义是也。”（《儒效》）值得区别的是：“礼”是行为上的裁度，“义”是思想上的裁度。两把尺子是等值的，但

是，少了哪一把尺子都不行。少了“礼”，在推行“仁”的过程中，就没有一个具体的行为标准，以致在行动上往往陷于困惑，少了“义”，就缺少指导思想——理，以致在具体行为过程中只是盲目遵从“礼”的形式，知其然而不知其所以然。

孔子以“礼”、“义”为“仁”的裁度，表明三者间有着如下的关系：“仁”是“义”的出发点或目的；“义”就是把“仁”运用得恰当适宜——使“爱有差等”；而这恰当适宜的具体标准，就是“礼”；行“礼”必须体现出“仁”和“义”的精神来，否则，“礼”就徒具形式而已：“礼云礼云，玉帛云乎哉！”（《阳货》）“仁”、“义”、“礼”三者间的这种关系，使我们必须承认孔子的思想核心是一个整体结构。

也许有人要问，既然“仁”、“义”同为“礼”的精神，为什么孔子论“仁”多而言“义”少呢？我们只要考查一下西周以来尤其是春秋之时的思想史，这一问题便不难解决。“义”是西周行“礼治”以来逐步形成的观念：凡是符合“礼”的思想、行为，便被认为是适宜的、正当的，也就是正义的。而正义的也便是有德的。西周统治者所宣扬的“明德”，主要就是指明于“礼”“义”。《周书·康诰》：“用其义刑义杀，勿庸以次汝封。”用“义刑义杀”，就是“慎罚”，而“慎罚”是“明德”的主要内容之一。“义”在《周书》中屡见不鲜，可知“义”是与西周“礼治”社会相适应的主要社会意识之一。春秋时，“义”的概念更被广泛使用，它已明显成为个人与社会关系的准则，《左传·隐公元年》：“多行不义，必自毙。”《隐公四年传》又载：“大义灭亲。”尤其是，“义”与“礼”的关系得到了明确地说明：“名以制义，义以出礼。”又“礼以行义。”（皆见前引）孔子讲“义”，完全是承袭春秋以来“义”的传统涵义，所以，他对“义”的概念就只有使用，而无解释；弟子们也因为对“义”的观念比较熟知，也就无人提问。“仁”却是孔子灌注进“礼”中去的新精神，因而就被他特别地强调，而弟子们也因为对这一新精神不甚了解，所以提问的也就