

王阳明“天泉证道”探微

曾毅

一

嘉靖六年（1528年）九月八日，王阳明启程赴广，欲平定广西思恩、田州少数民族暴乱。启程前夕，在越城天泉桥上应弟子钱德洪、王畿之请，详细阐发了关于四句教的思想，史称“天泉证道”。现摘录《传习录下》的记录如下：

丁亥年九月，先生起复征思田。将命行时，德洪与汝中论学，汝中举先生教言曰“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”。德洪曰：“此意如何？”汝中曰：“此恐未是究竟话头。若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶的意，知亦是无善无恶的知，物亦是无善无恶的物。若说意有善恶，毕竟心体还有善恶在。”德洪曰：“心体是天命之性，原是无善无恶的。但人有习心，意念上见有善恶在。格致诚正修，此正是复那性体功夫若原无善恶，功夫亦无消说矣。”

是夕，侍坐天泉桥，各举请正。先生曰：“我今将行，正要你们来讲破此意。二君之见，正好相资为用，不可各执一边。我这里接人原有此二种：利根之人直从本源上悟入，人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中，利根之人一悟本体即是功夫，人已内外一齐俱透了。其次不免有习心在，本体受蔽，故且教在意念上实落为善去恶功夫，熟后渣滓去得尽时，本体亦明尽了。汝中之见是我这里接利根人的，德洪之见是我这里为其次立法的，二君相取为用，则中人上下皆可引入于道。若各执一边，眼前便有失人，便于道体各有未尽。”

既而曰：“己后与朋友讲学，切不可失了我的宗旨：无善无恶是心

之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。只依我这话头随人指点，自没病痛，此原是彻上彻下功夫。”（《传习录下》，第 117 页）

与此相关的还有严滩问答、南浦请益，限于篇幅，不再引述。学界对之研究很深入，因为这是王门一大公案，涉及了钱、王之争和王学派别的分化；而且由之衍生出来的“本体”“工夫”“心体”“性体”的讨论笼罩了晚明的整个思潮。而本文的注意点不在四句教之争，而在阳明一句答语中的感慨。天泉证道时，阳明将行广西，似乎感到以后与弟子讲学的时日不多，所以急于希望弟子们说破自己过去未曾讲清的意思，因此在弟子“各举请正”时他乃首发一句“正要你们来讲破此意”的感慨，这和严滩问答中的“可哉，此乃究极之说”的轻叹，在南浦请益中的“今既已说破，亦是天机该发泄时”的一吐为快是相一致的，的确可以看出阳明此时内含诸多感慨。

应追问的是：这种感慨背后隐含着怎样的自得之处与言不尽意？本文拟分析之，其切入口乃是其“良知”说。良知思想乃是阳明晚年思想的成熟形态，他自己曾说：“吾良知二字，自龙场以后，便已不出此意，只是点此二字不出，于学者言，费却多少辞说。今幸见出此意，一语之下，洞见全体，真是痛快，不觉手舞足蹈。”（钱德洪《刻文录序说》，1575 页）黄绾也说：“甲戌升南京鸿胪寺卿，始专以良知之旨训学者。”（《阳明先生行状》，1410 页）而天泉证道亦是阳明晚年阐发自己思想的一次著名的事件，其中涉及的四句教也是我们了解阳明晚年思想发展的核心课题。因此，我们用良知思想来分析天泉证道中的一句感慨这个切入口应是有道理的。

二

我们认为，这感慨背后深藏着阳明的自得之处，一言而蔽之，乃是佛儒智慧的合流，即援佛入儒、融儒入佛，具体说就是，援佛入儒以解决儒家心性论的困难，融儒入佛可解决禅宗面向现实的问题。

儒家心性论困难在孟子那里就表现了出来。无论是孟子的良知良能说，还是“四端说”，都是建立在人的自然本能与道德直觉的类比之上，而这种缺乏严密逻辑性和现实强制性的类比很难在普遍意义上证明人性的自然本能理应如此，也不能排除负面人性私心恶意同时存在的可能。如果从自然本能上看，告子讲“食色，性也”，荀子讲：“人性恶，其善者伪也”似乎也不无道理。孟子的性善论只能算是对于经验层次的片面道德现象所作出的高层次价值判断，但毕竟经验事实意义的道德现象与道德现象的超验解释之间还有一段间隔。虽然孟子也并不排斥人性低层次的“食色性也”之类，但他强调的是高层次的本心本性。但如何从高层次的“实然”推出仁义道德的“应然”，孟子的心性论很难作出具有哲学强制性的回答。后之佛教尤其是禅宗，很注重心性论，“禅宗以心性论为核心，并把心性论和本体论、成佛论结合起来，这种心性论和本体论的密切联系是一大特色”。但其重视心性论的目的乃是寻求如何“明心见性”以“自成佛道”，即为了如何在现实的苦海中得以解脱这一人生的根本问题。这与儒家追求相差甚远，并且心、性等这些概念也与儒家大大不同。儒家心性论的发展历史的落到了宋儒身上。理学心性论是对佛教挑战的回应。但程朱以性为体，性理合一，又以性说心、化心为性，构成了以性体为第一原理的形上之学；并通过存天理灭人欲、改造气质之性、恢复天地之性、存公灭私、存义灭利的理论体系的制约，把与存在有关的人欲、人心、人的气质之性、个体之私、功利等遮蔽了、压抑了、扼杀了。一而言之，其理性优先原则、形而上的终极本体目标等追求兴趣导致了存在被抽象化与片面化，即本真的丧失。

而阳明良知本心无疑克服了以上缺点。将良知的多重含义展示如下：

“良知”观念来源于孟子“良知良能”说：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也”（《孟子·尽心上》，353页）和“四端”说：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也”（《孟子·公孙丑上》，238页）。阳明特别强调良知的“是非之心”的

含义，他说：“孟子是非之心……即所谓良知也。”（《与陆元静》，189页）又说：“夫良知者，即所谓是非之心，人皆有之，不待学而有，不待虑而得者也。”（《书朱守乾卷》，279页）这种强调突出了良知的先天性、内在性；阳明还强调其普遍性：“（良知）自圣人以至于愚人，自一人之心，以达于四海之远，自千古之前以至于万代之后，无有不同。”（《书朱守乾卷》，279页）以上是对良知道德原则的规定。作为道德原则，良知的先天性、内在性、普遍性不过是为了其普遍有效性提供担保。阳明的论述在一定程度上说具有逻辑的严密性，并使良知具有一定的强制性。另外，阳明在讲本体良知的发用时还说：“七情顺其自然流行，皆是良知之用，不可分别善恶，但不可有所执。”（《传习录下》，80页）在此阳明不仅规定了良知不滞特性（不执），还对良知的感性心进行了强调（顺其自然流行），这无疑是使良知道德原则和不滞特性充满了感性生活的丰富内容：“良知只有一个，随它发见流行处当下具足，更无去来，无须假借。”（《传习录中》，85页）如此说来，阳明良知既是道德的，又是超越的（不滞性），又是当下具足的活泼泼的感性生命本身。这种本身乃是本真的体现。

如此看来，阳明良知说的确是对儒家心性论的实存本体论化。这是阳明对儒家心性论的完善，这是援佛入儒的结果。这种理路与禅宗六祖慧能把般若空观引入修行实践，把自性清净心引向人们的当下之心念，把现实的、具体的人们当下的心念也就是活泼泼的生命流程作为美的本源十分相近。阳明良知说受其影响是显而易见的。也就是说，禅宗依般若的直观，内在地呈现绝对的解脱境界于时时刻刻的现实生活中，这种解脱智慧对阳明良知说把儒家心性论实存本体论化影响很大。所以我们认为，阳明援佛入儒以解决儒家心性论困难，即从儒家向禅宗靠近以求本真，这样“王阳明打通了先天本体与感性存在，在一定程度上也潜下了扬弃先天本体性的契机”。

此外，阳明良知说也在一定程度上解决了禅宗面临的向儒学靠近以着眼于现实担当的问题。慧能所开创的顿悟禅之所以是划时代的中国禅宗革命，完成佛教彻底中国化的使命乃是因为他能突破一切大小乘佛教思想，重新发现佛教的起源与归终就在佛陀那时那地的顿悟解

脱，以本心本性的实存为大彻大悟。慧能以后的中国禅，进一步契接道家与玄学，具体地展现活泼泼的顿悟禅心，在日常生活里自由自在，无为而无不为妙用妙行。乃至马祖道一提出“平常心是道”，砍柴搬水、无非妙道等乍看庸常、细察深微的禅语，便充分发挥了自然无为，只是无事的禅道精神。禅宗此义很容易引起误解，以为顿悟之后，可以无所事事，一切不管，甚至玩世不恭，因此常有走向极端的危险。阳明后学中出现的狂禅便是极好的例子，黄宗羲已指出：泰州学派“传至颜山农，何心隐一派，遂复非名教之所能羁络矣”。如此看来禅宗的确面临着悟后修行的问题。这个问题实际上是如何融贯胜义谛与世俗谛，般若智慧如何与分别知在日常运用上相辅相成的问题。中国的佛教毕竟不同于印度的佛教，中国人对现世生活极其关心，尊重历史与实际，喜爱具体的生命与事象，具有浓郁的生命气息。内圣而外王，逍遥而拯救，出世而入世方是中国哲学和中国人生美学的真精神。所以冯友兰先生才有“如何担水砍柴，就是妙道，为什么‘事父事君’就不是妙道”的妙问巧思。阳明在天泉证道中说，上根之人顿悟本体之后，还需随时用渐修工夫，“不如此不足以超凡入圣，所谓上乘兼修中下也”。（《天泉证道纪》，卷一）此处似乎针对王畿顿悟而批评，其实亦可针对禅宗而发。“所谓上乘兼修中下”之意，在于强调了对一个修行之人来说，顿悟本体之后，仍要依那知善知恶的良知，诚那好善恶恶的意，做那为善去恶的工夫。简言之，阳明强调了持久修炼和精神提升的重要性。还是回到阳明良知说上来，阳明良知说与他万物一体之仁观有深刻的关系，而后者正反映了阳明具有社会关怀、济世安民的使命意识和担当意识这种儒者情怀。“夫人者天地之心。天地万物本吾一体者也，生民之困苦荼毒、孰非疾痛之切于吾身者乎？不知吾身之疾痛，无是非之心者也。是非之心，不虑而知，不学而能，所谓良知也。”（《答聂文蔚一》，79页）即是说，良知本心本具有天地万物一体之仁，如不然就是没有“是非之心”，即良知本心。阳明立万物一体之说体现了其作为儒家思想家和实践者的基本的立场，其中蕴藏着极深切、极饱满的价值关怀之情。所以阳明一直都被认为是儒者，大概原由在此。这也是阳明一贯之思想。1503年，阳明养病期间往来寺

刹，一寺中有位和尚坐禅3年，“不语不视，先生喝之曰：‘这和尚终日口巴巴说什么！终日眼睁睁看什么！’僧惊起，即开视对话。先生问其家。对曰：‘有母在。’曰：‘起念否？’对曰：‘不能不起。’先生即指爱亲本性谕之。僧涕泣谢。明日问之，僧已去矣”。（《年谱一》，1226页）这则事例具有典型意义。阳明以儒家人伦原则唤醒了沉沦于禅境中人。如此可见，阳明以他的行为和他对良知的论述告诉我们，修行者对佛道之吸收应主要在精神修养方面，而对人生价值追求方面，则要坚定不移地站在儒家立场，即是说应从禅宗向儒家回归以着眼于现实的担当。

三

那么，其感慨背后的言不尽意为何？简言之，乃是他的隐衷的表现，大抵有二：一则，“致良知”学说毕竟是作为他个人长期人生体验的总结，包含着心中多少做圣人的自信，而对此又不便直说；二则是他在本体论上把佛的超越体验即禅宗的生存智慧融于自己人生意境之中，就难于避免对儒家道德本体的冲击，也许是碍于儒家正统观念而不能正面讲，只是到后来才对王畿有所吐露：“此乃究极之说”“今既已说破，亦是天机该发泄时”。

总之，我们认为王阳明在天泉证道中“正要你们来讲破此意”的感慨背后隐含着他很深的言不尽意与自得之处，通过他的良知说我们作了以上分析，从中体会到了他佛儒合流的智慧。有学者说：“在阳明的整个思想中一直有两条线索，一条是从诚意格物到致良知的强化儒家伦理主体性的路线，另一条是如何把佛道的境界与智慧吸收过来，以充实生存的主体性的路线，而这两条线索最后都在‘良知’上归宗。”本文乃受其启发，从这个判断反推并分析出了他佛儒合流的智慧，即援佛入儒、融儒入佛，具体说就是，援佛入儒以解决儒家心性论的困难，融儒入佛可解决禅宗面向现实的问题。所以“良知不仅是儒家的本心，也同时是佛家的妙智”。

参考文献：

- [1] 王守仁. 王阳明全集. 上海: 上海古籍出版社, 1992
- [2] 方立天. 佛教与中国哲学. 晋阳学刊, 1987(3)
- [3] 朱熹. 四书章句集注. 北京: 中华书局, 1983
- [4] 杨国荣. 心学之思——王阳明哲学的阐释. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1997
- [5] 黄宗羲. 明儒学案(卷三十二), 北京: 中华书局, 1985
- [6] 冯友兰. 中国哲学简史. 北京: 北京大学出版社, 2000
- [7] 王畿. 王龙溪先生全集. 清光绪重刊本
- [8] 陈来. 有无之境——王阳明哲学的精神. 北京: 人民出版社, 1991

(曾毅: 重庆三峡学院讲师)

“下学而上达”

——孔子礼学的进程

张华林

孔子重礼，提出“学礼”，认为“不学礼，无以立”（《论语·季氏》），那么，如何学礼呢，它有何内涵呢？这正是本文所要讨论的问题。

一、“学”的解析

在对孔子的“学礼”的解析时，“学”字的辨析非常重要。因此我们将首先通过对“学”的解剖来展开我们的讨论。

许慎《说文解字》曰：“学，篆文教省。”而“教，觉悟也。”即认为“学”有“觉悟”之意。《太平御览》引《礼记外传》曰：“学者，觉也。”又引成伯璵《礼记注》云：“学，觉也。”《白虎通·辟雍》亦曰：“学之为言觉也，以觉悟所不知也。”

另《广雅·释诂》曰：“学，觉也。”《玉篇》亦曰：“学，觉也。”由上引证可知：“学”有“觉”“觉悟”之意。

另一方面：《诗·角弓》：“尔之教矣，民胥效矣。”郑玄注曰：“见女之教令无善无恶，所尚者，天下之人皆学之。”此以“学”解“效”，说明“学”有“效”意。

《墨子·贵义》曰：“贫家而学富家之衣食多用，则速亡必矣。”是说贫家效仿富家之生活则速亡。此“学”亦“效”。《广雅·释诂》曰：“学，效也。”王念孙《疏证》引《尚书大传》曰：“学，效也。”

《颜氏家训·勉学篇》云：“夫所以读书学问，本欲开心明目，利于行尔。未知养亲者，欲其观古人之先意承颜，怡声下气，不惮劬劳，以致甘旨，惕然惭惧，起而行之也。未知事君者，欲其观古人

之守职无侵，见危受命，不忘箴谏，以利社稷，惻然自念，思欲效之也。……百行皆然。”对此段话，陈澧道“此所谓学之为言效也”。并引其友侯子琴曰：“学之为言效也，如学书者云学欧、学褚，是效欧、效褚也，学诗者云学杜、学韩，是效杜、效韩也……”言“学”亦“效”。

故“学”有“效”和“觉悟”两意。至此，我们再来看孔子在“学而时习之，不亦悦乎”（《学而》）中所说的“学”。朱熹解此句为：“学之为言效也，人性皆善，而觉有先后，后觉者必效先觉之所为，乃可以明善而复其初也。”此乃解“学”为“效”；皇侃曰：“学，觉也，悟也。”此则解“学”为“觉”“觉悟”。即说皇、朱二人对此句之解释皆有依据，故不可否定两者中任一方，又因历代学者皆各持此两义项中之一以阐释之，故历来无一统一的说法。但是，如果我们仔细审视“学”之“效”和“觉”之意可以发现，“效”和“觉”其实反映的是“学”的一个完整过程，它反映出了“学”的两种不同的阶段和境界。即“学”作为“效”时，是效法，是如上引《颜氏家训》所言的“未知事君者，欲观古人……思欲效之也”，也是上引侯子琴所谓“学书者，云学欧，学褚，是效欧，效褚也”。即看他人、古人是如何做的，然后己效法之，它其实是一种外在的模仿，是一种外在的跟随，它始终存在着一个外在的对象、尺度和依据。主体始终是依据对象而存在的，外在的尺度始终是他存在的规范。而“学”作为“觉”“觉悟”讲时，则如上引《颜氏家训·勉学篇》中所说的“读书学问，本于开心明目”。也即此“觉”不同于“效”之外在模仿和对象性存在，它更多的是强调内在心智、情感的敞亮与觉解，对对象的全面而完整的把握，更是对对象本质生命的契入与融合，是主体生命与对象的本质生命的合一，是对对象的彻底消解。因而，这种“觉”也是主体本真的生命情感向自我的呈现与昭示，是对个体的“我”的克服，进而向宇宙生命情感的回归。

由上论述可知，孔子所谓的“学而时习之”之“学”所包含的“效”与“觉”两意不矛盾，它们所暗示的是学习的一个完整的历程，也是主体的自我认识和完善过程，“成人”过程，因而只有把“效”和“觉”统一起来，才是真正的“学”。下面我们就从此“学”之“效”和“觉”

两个层次上来分析孔子的“学礼”。

二、效 礼

首先从“效”礼层面上讲：

《史记·孔子世家》：“孔子为儿嬉戏，常陈俎豆，设礼容。”即孔子儿时，游戏模仿祭祀之礼，这是一种极浅层次的“效”，是一种无心的“效”，它的意义或许可在儿童的潜意识里兴起一种对祭祀的凝重与虔诚的情感，为以后的以礼节情，以礼饰情起到无意识的奠基作用。

《史记·孔子世家》：“孔子去曹适宋，与弟子习礼大树下。”此即孔子以礼教弟子，而对弟而言则是向孔子模仿行礼之仪式，练习行礼的正确性、适当性，具有更多的“文饰”意味。

以上二例，是孔子“学礼”中最浅层次的“效”礼，它仅从其外在仪节形式角度对礼进行单纯的模仿与练习，很少具有相应的浓重而真诚的情感体验，它更多的是偏向于文饰目的。

子曰：“道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《为政》）

“德”，古文为“惇”，林义光曰：“从直从心，直者循之本字，心之所循为也。”“循”即是“率”，心之直率坦诚地表达、呈现即是“德”，故“德”在本质上强调的仍是情感的真诚性。如前文所论，有了真诚的情感，且能秉情而行，但还须治之以礼，免其“直情径行”。故此处的“齐”更多强调的是节制与规范，强调用礼来规范主体的情感，使主体的情感能够保持一种适中的程度，以防其情感宣泄之过度，造成情感的泛滥，所以子游说“丧致乎哀而止”（《子张》）。即在丧礼中当致哀泣，但不要过度。故孔安国说：“丧恐灭性，故致哀而止，毋过情也。”皇侃道：“虽丧礼主哀，然孝子不得过哀以灭性，故使各至极哀而止。”皆认为情感的宣泄须止于礼，此即“齐之以礼”。而孔子此种思想表现得最明确的便是他对《关雎》的评论上，他说：“《关雎》乐而不淫，哀而不伤。”（《八佾》）主体的哀伤过度，则可灭性，乐过则流，即哀乐不当，皆失其性。而《关雎》所体现的正是乐而不过，哀痛却不至伤害自己，是“发乎情”又“止乎礼”，其充益的情感因受到

礼之约束与规范而表现得恰到好处。这在一定程度上即是“克己复礼为仁”，即能够使自己的情感的表现符合礼仪，使自己的行为合情合礼即是“仁”。这也显示出仁作为全德之名的特性。这是就主体情不由己的状态下，需学习外在的礼，效法礼，以外在的礼来节制自己的情，让情止于礼。这是“效”礼的一种情况，另一种情况偏重于以外在的礼来引发和突显主体的相关情感，使主体的相关情感得以充分的彰显。当然其前提仍是上章所论的以本真情感为奠基的。如子张道：“祭思敬，丧思哀。”（《子张》）即主体在行祭祀之礼时，因祭祀之礼需要，而被此礼以及当时的环境而引发出了其内在的“敬”的情感，并使这种情感充分地表现出来，参与丧礼时，主体悲哀之情，因外在礼引发而突显，甚至于不能自止，以至哀痛之极。孔子的另一弟子子游曰：“礼……有以故兴物者。”孔颖达解之曰：“兴，起也。物，谓衰经也，若不肖之属，本无哀情，故为衰经，使其睹服思哀，起情企及也。引由外来，故云兴物。”从这个角度讲，孔子的“尔爱其羊，我爱其礼”（《八佾》）即是强调告朔之礼仍可以引发相关情感。这即是从效法外在的礼来引发兴起内在的相应情感，使内在的情感得以充分彰显。

上面两种情况：一为内在本真情感充盈时，则效法外在的礼，以礼节制之，使情之宣泄保持一定的度；另为内在情感不足或不适合特定场合时，则效法外之礼，以外在的礼来引发它，使之相关的情感得以充分地表现出来。这两种情况，即是《性自命出》中所说：“礼作于情，或兴之也。当事因方而制之，其先后之序则宜道也。又序为之节，则文也。致容貌所以文，节也。”是说“礼”既激发兴起人的内在情感，又“当事因方”而对情感的表现加以规范与约束，从而使其在外在的容貌表现上呈现出节制与文饰。它反映出来的便是通过学习外在的礼，使之可以节制主体的情感，又可引发、彰显、文饰主体的情感，是“礼以节情”又“礼以饰情”。

通过以上对“效礼”的论述，我们可以发现，当主体处于“效”礼阶段时，作为一种情感性的存在的主体，其外在行为和与之相应的内在的情感始终缘礼而在。即礼是主体的参照物，是主体存在的依据，主体的一举一动，必须遵从礼、合乎礼，跟随外在的礼仪而行动，保

持与礼“齐”。礼，作为主体的对象性存在，它则时时刻刻规范着、指示着、引导着主体，要求主体“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《颜渊》）。主体的存在，需要外在的礼来保证，“不知礼，无以立”（《尧曰》），主体的人生价值，生命意义皆需要外在的礼来支撑、维护与认证。故“知及之，仁能守之，庄以莅之，动之不以礼，未善也”（《卫灵公》）。总之，一切皆以外在的礼为准则，主体必须“效”礼而行。

三、觉 礼

故“效”之为“效”，其始终有一个效法的对象，即“礼”始终是主体的一个对象性存在，是外在于主体的存在者，即使效礼而行礼之时，礼也没有真正进入主体内部，它只是主体行为的红绿灯而已，对此，可用孔子的自述人生历程来理解。

孔子自述其人生历程时说：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而随心所欲，不逾矩。”（《为政》）十五岁时便有志于学习诗书礼乐等，如前论，此时对礼的学习还处于最初的模仿阶段。“三十而立”之“立”，用冯友兰先生的话说：“三十岁孔丘就可以‘立’了，孔丘说：‘不学礼，无以立。’（《论语·季氏》）又说：‘立于礼，成于乐。’（《论语·泰伯》）从这几句话看起来，所谓立就是学礼已经达到一定的程度，达到什么程度呢？他没有明确地说。也许是已经达到‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动’（《论语·颜渊》）那‘四目’所能够达到的程度。达到这种程度，视、听、言、动，都可以循规蹈矩，不至于违反周礼，可以站得住脚，这就是‘立’。”冯友兰先生的论述甚精。由此我们也可看出冯老所谓的“学礼已经达到一定的程度”也就是本文上述的“效礼”第二阶段。在此阶段，主体的行为，如冯友兰先生所说是“循规蹈矩”，“循”即是依循，遵循，“循”之对象即是外在的“规”“矩”，也即是外在的法则、规范——礼。故“循规蹈矩”即是我们所说的“效礼”，也就是立于礼之规矩之下，使主体外于一种对待性的存在状态，在此阶段用冯友

兰先生的境界论来说，即是主体处于一种道德境界中。但“七十而随心所欲，不逾矩”则是另一个境界，一个经过“不惑”“知命”之后的“觉礼”的境界，如前所论，“觉”是觉解、觉悟，它是对对象本质生命的彻底把握，在“觉礼”阶段中，“礼”已不再是作为主体之外的存在者，它因主体的“心开目明”而完全被主体所把握、融入，成为主体生命中不可分割的一部分。而礼如前引孔子所说是“承天之道”，是一种体现宇宙生命的自然法则，是作为情感存在者的人的情感直接延伸、外显，是对人的情感和人的本质生命的彰显。而作为主体的人，在觉礼之前则领悟不到礼这一层精义、这一生命本质，因而只能始终和礼相对而存在，“效”礼而立，“效”礼而生。而一旦其心智敞亮、开明，则会发现礼本质上是和人的生命情感本根是完全相通之时，即礼本是人自身情感的延伸、外化，主体便完全、彻底地消解了。礼不再是主体的对象性存在，而是主体生命情感的本身，它们本来就是一体的。至此，礼作为主体外在的存在者而被完全消解，主体也因其外在的礼的消解而突破了个体的自我，突破了“己”的存在，而完全融入整个宇宙大生命之中，于此之时，礼即是我，我即礼，我即是自然，我即是宇宙，此即孟子所谓的“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”。主体的一切行为皆是本着其宇宙生命的律则而自然行为，自然而然，外在的律则作为一种自然规则已完全融入其生命本质之中，成为其生命情感的一部分，也即主体此时的一切行径，皆是秉着其生命本然而行，故可“随心所欲而不逾矩”，因为外在的“矩”，对主体而言，已不复存在，因此“矩”已是宇宙生命的自然律则，它是人的生命的一部分，而人是依其生命的本然而行，故无矩可逾，此时的“矩”是“无矩”之“矩”。这种境界，便是冯友兰先生所谓的天地境界，而前文所论的“直情径行”阶段，则是一种自然境界。于此，我们可认为这一天地境界即“觉礼”的境界是对自然境界之觉解后的另一种境界，在这一种境界里，主体觉解、印证了其原初生命之本然。

由上所论可以看出，孔子的“学礼”并不是一个简单的了解“礼”的过程，也不是单向度的模仿礼节或了解礼的意义，而是一个由模仿外在的礼节到以礼为行为规则到最后的完全觉解礼，纳礼入情，融礼

于生命情感之中的过程，这是一个完整的过程，也是一个人的生命情感自觉的过程，是一个对自我超越，对宇宙生命本真的回归过程，是人这个情感性的生命存在在经历了一翻生命情感历程之后，对原初的本真生命情感作出的新的回复。

参考文献：

- [1] 段玉裁. 说文解字注. 杭州：浙江古籍出版社，1998
- [2] 班固注，陈立疏证. 白虎通疏证. 北京：中华书局，1994
- [3] 王念孙. 广雅疏证. 北京：中华书局影印，1983
- [4] 顾野王宋本玉篇. 北京：北京中国书店，1983
- [5] 黄焯. 毛诗郑笺平议. 上海：上海古籍出版社，1985
- [6] 孙诒让. 墨子间诂. 见：诸子集成. 上海：上海书店影印，1986
- [7] 颜之推. 颜氏家训. 见：诸子集成. 上海：上海书店影印，1986
- [8] 陈澧. 东塾读书记. 北京：生活·读书·新知三联书店，1998
- [9] 朱熹. 四书集注. 北京：中华书局，1983
- [10] 司马迁. 史记. 北京：中华书局，1959
- [11] 林义光. 文源（卷10）. 见：刘翔. 中国传统价值观诠释学. 上海：三联书店，1996
- [12] 程树德. 论语集释. 北京：中华书局，1996
- [13] 朱彬. 礼记训纂. 北京：中华书局，1996
- [14] 李零. 郭店楚简校读记. 北京：北京大学出版社，2002
- [15] 冯友兰. 中国哲学史新编（第一册）. 北京：人民出版社，1998
- [16] 焦循. 孟子正义. 见：诸子集成. 上海：上海书店影印，1986

（张华林：重庆三峡学院文学与新闻学院讲师）

论简帛俗字研究对后世俗字研究的意义

——以出土马王堆医书俗字为例

张显成

近些年来，俗字研究比较热，并也取得了一些比较可观的成果，如张涌泉先生的《汉语俗字研究》（岳麓书社 1995）、《敦煌俗字研究》（上海教育出版社 1996）、《汉语俗字丛考》（中华书局 2000）即为这方面的代表作。由于学者们的努力，现在已开始形成一门专门研究俗字的学科“俗字学”。这自然是很好的事，因为它可以为汉字史的研究提供宝贵的材料和有力的理论支持。不过，俗字研究虽然“热”，但主要“热”于六朝碑刻、敦煌写卷及后世俗字的研究，而对六朝以前的俗字涉猎甚少。现代的文字是由古代的文字发展而来的，六朝唐宋的文字是由先秦两汉文字演变而来的，而秦汉时期又是汉字发展史上极为重要的时期，因为这段时期汉字发生了很大变化，是汉字从古文字走向今文字的重要阶段。所以，要研究汉字发展史，就必须首先重视秦汉文字的发展演变史，要研究六朝唐宋俗字，就应该高度重视秦汉俗字的研究。秦汉俗字是后期俗字的源头，源不明则流不清，只有将秦汉俗字的面貌弄清楚了，后世俗字的来龙去脉，以至整个汉字发展史才会弄清楚，故研究秦汉俗字具有十分重大的意义。

严格地说，在简帛文献尚未问世以前，对先秦两汉俗字进行研究的条件是不具备的，因为利用流传了两年来的传世文献来进行俗字研究，显然是不合适的。一个世纪以来，出土的秦汉简帛数量已十分可观，^①为我们研究这一时期的俗字提供了十分有利的条件，因为这些

^① 关于百年以来出土的简帛数量，下文将有述。

简帛都是秦汉人手书的文献，客观真实地反映了秦汉时期的文字原貌。所以，秦汉简帛俗字研究对“俗字学”的建设发展具有重要意义。

下面，我们选取 1973 年底在湖南长沙马王堆三号汉墓中出土的写于帛书上的 15 种医书（本文径称“马王堆医书”）为例，来谈谈简帛俗字研究对后世俗字研究的重要意义。选取马王堆医书的原因在于，一是秦汉简帛数量太大，不可能在一篇短文中进行全面研究；二是马王堆医书是典型的民间应用文献，更能体现当时用字的实际面貌。所以，我们选取这批医书来进行汉字俗字的讨论。

二

张涌泉《敦煌俗字研究》第六章《敦煌俗字的类型（上）》把敦煌俗字分为八种类型，即偏旁增减、偏旁改换、偏旁易位、书写变易、整体创造、正字脱变、异形借用、合文。该书第七章《敦煌俗字的类型（下）》又从另一分类角度将敦煌俗字分为三类，即：类化、简化、繁化。^①实际上，无论是前一种分类还是后一种分类，其所分的每一类别在马王堆医书中均已得见，下面，按张氏的第一种分类法所分出的八种类型来一一举例说明。

第一种类型“偏旁增减”。指“增减偏旁形成”的俗字。马王堆医书中不乏此种类型的俗字，如“灑”“冪”：^②

《养生方》47：“（灼方：）取蚘（蚘）羸三斗、桃实二斗，并捣，盛以缶，沃以美灑三斗……”

上引“灑”字传世典籍未见，为“截”的增旁俗字。截，为一种略带酸味的淡酒，上引方是指将蚘羸、桃实等药物掺于截酒中以助药力。截，《说文·酉部》：“酢浆也。从酉，戠声。”因截为一种酒，故

① 张涌泉先生的其他论著对六朝唐宋俗字所分的类别与此大致相同。

② 为节省篇幅，下文每一俗字只举一例。另外，为便于排印，下文所引简帛除例证字外，个别生僻字为通假字，个别生僻字的通假字也径出本字。

形旁为“酉”。因酒是液体，故俗字则又加水旁（冫）。

《十问》74~75：“文执（摯）见威王，威王问道焉，曰：寡人闻子大夫之博于道也，寡人已宗庙之祠，不段（暇）其听，欲闻道之要者，二三言而止。”

上引“寡”字传世典籍未见，为“寡”的减旁俗字。寡，《说文·宀部》：“少也。从宀，从颁。”属会意字。寡，显然是省减了“寡”的宀旁所致。

第二种类型“偏旁改换”。即“通过改换偏旁形成的俗字”。马王堆医书中也不乏此种类型的俗字，如“腠”、“燻”：

《阴阳十一脉灸经甲》62：“少阴脉，馥（系）于内腠外廉，穿膈，出却【中】央，上穿脊之口廉。”

上引“腠”，为“踝（huái）”的更换形旁俗字。“踝”字《说文》未见。早见于《玉篇·肉部》：“踝，皮起也。”音力木切（lǐi）。也见于《集韵》，《过韵》：“踝，肿赤也。”音古卧切（guò）；又《马韵》：“踝，药草名。生山谷中，益气延年。”音户瓦切（huà）。《玉篇》和《集韵》所释显然与上引帛书不合，帛书是讲少阴脉的循行路线，“系于内腠外廉”意为少阴脉起于脚内踝外侧。帛书“腠”字是将“踝”字的形旁“足”换为“月（肉）”的结果。实际上，后世文献中也有沿用此俗字之例，如《新唐书·酷吏传下·敬羽》：“羽鞠之，谦须长三尺，明日脱尽，膝腠皆碎。”膝腠，《旧唐书》正作“膝踝”。

《五十二病方》31~33：“伤痊：痊者，伤，风入伤，身信（伸）而不能屈（屈）。治之，燻盐令黄，取一斗，裹以布，卒（淬）醇酒中，入即出，蔽以市，以熨头。热举，适下。为□裹更【熨，熨】寒，更燻盐以熨，熨勿绝。一熨寒汗出，汗出多，能屈（屈）信（伸），止。熨时及已熨四日内，□□衣，毋见风，过四日自适。熨先食后食次（恣）。