

元明时期的文化与《孟子》研究

张小稳

摘要:元明时期的文化与《孟子》研究互相影响、互相促进、交织互动。元及明初,由于程朱理学官方地位的确立,《孟子》研究只能在理学范围内继承发展;明代中期政纲废弛,商品经济迅速发展,人们的价值观念发生变化,张扬个性、奢靡逾制成为新风尚,强调个人主观能动性、提倡致知顿悟等简约修行方式的心学逐渐获得社会认可。作为心学的重要思想资源,《孟子》研究获得创造性发展,特别是良知理论被推向一个新的高度。阳明后学由于过度强调人的本能欲望而逐渐流于空虚,走向理学的反面;明代后期,实学兴起,反对空谈,主张重回程朱理学,理学与心学的学术之争也使学者们重回经典,在二者的双重作用下,《孟子》研究逐渐走向考据。元明时期的《孟子》研究,是从宋学向清学过渡的重要时期,为清代《孟子》研究的发展奠定了基础。

关键词:元明时期;文化;《孟子》研究

中图分类号:K248 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-0751(2024)03-0132-08

元明时期是中国文化发展的一个重要阶段,也是《孟子》研究由宋学向清学转向的重要时期,但目前的《孟子》学术史研究,多集中于汉代、宋代和清代,元明时期的《孟子》研究是《孟子》学术史研究中的一个薄弱环节,和它本身所具有的地位和意义极不相称。

学术界已有的关于元明时期的《孟子》研究,集中在两个方面,一是论述《孟子》某一思想与宋明理学之间的关系^①,二是对孟子在元明时期的地位变化及其原因进行考察^②。这些研究,或对元明时期的《孟子》研究成果进行罗列,或局限于局部研究、个案研究,都未能论及其发展脉络与基本趋势。有鉴于此,笔者不揣鄙陋,在已有研究的基础上,将元明时期的《孟子》研究置于元明文化发展的大背景下,对其发展脉络、基本趋势及其与文化发展之间的关系进行勾勒分析,以展现该时期《孟子》研究的发展概貌与历史地位。

一、元及明初的《孟子》研究： 理学框架下的继承与发展

南宋朱熹《四书章句集注》的完成,意味着理学体系的最终形成,其理论成就得到宋理宗的认可,《四书章句集注》也作为官学的教科书而通行全国,但是“四书”并没有整体被纳入科举考试系统,仅有《论语》《孟子》在列,地位亦在“五经”之下。元朝建立之后,一度废止科举,仁宗延祐二年(1315年)重新恢复,规定以“四书”为考试的主要内容,以朱熹的《四书章句集注》作为准绳,“四书”作为一个整体被纳入科举考试系统,科举考试由“五经时代”进入“四书时代”。

明代沿袭元代科举制度,仍以“四书”设科取士。明太祖非常重视儒家思想,洪武三年(1370年)恢复科举,规定“制科取士,一以经义为先”^{[1]7221},

收稿日期:2023-11-15

基金项目:国家新闻出版署“十四五”时期重大出版工程规划项目(2023-B11);国家出版基金资助项目“‘中华元典学术史’丛书之《孟子学术史》”。

作者简介:张小稳,女,东南大学人文学院教授(江苏南京 210096)。

以“四书五经”命题,并以程朱理学的解释为准,要求学者“一宗朱氏之学,非五经孔孟之书不读,非濂洛关闽之学不讲”^{[2]136}。为进一步推广程朱理学,统一意识形态,加强思想统治,明成祖命令翰林学士胡广等人负责编纂《五经大全》《四书大全》和《性理大全》,成为科举考试的权威标准,推行全国。由于当时科举以“四书”为重,《五经大全》被束之高阁,《四书大全》成为士子手头必读之书。

在此背景之下,孟子地位得以不断提升,直至被尊为亚圣^{[2]1299}。与此同时,《孟子》研究亦丧失了一定的独立性,由独立研究阶段进入“四书学”之下的研究阶段,元代及明初的《孟子》研究成果,大多是以“四书学”的面目出现的。该时期的《孟子》研究承袭宋学的特点,在继承的基础上又有所发展,但由于朱熹理学官方地位的确立,这些研究没有亦不能突破理学的思想框架,因而只能是在理学框架下的继承与发展,主要的代表性成果有金履祥的《孟子集注考证》、许谦的《读四书丛说》、袁俊翁的《四书疑节》和蔡清的《四书蒙引》。

金履祥是朱熹的三传弟子,许谦是金履祥的学生,他们都是朱熹学派的传人,力求在朱熹学说的基础上有所发展,他们的发展主要表现在对朱熹《孟子集注》的解说和补充上。金履祥认为自己所作的《孟子集注考证》是为朱熹《孟子集注》所作的疏,他在该书《序》中说自己写作的目的有二:一是对朱注中的疑难问题进行阐释,二是对被朱熹忽略的地方进行补充说明^{[2]259}。他多有自己独到的见解,以对孟子“仁之实,事亲是也”的解释为例:

文公尝与吕成公言:“‘实’字有对‘名’而言者,谓名实之实;有对‘理’而言者,谓事实之实;有对‘华’而言者,谓华实之实。盖仁之实不过‘事亲’,义之实则是‘从兄’,推广之,爱人利物,忠君弟长,乃是仁义之华采。”履祥按:此“实”当作文实之实。事亲从兄者,仁义之实;而推之仁民利物,忠君弟长,则皆仁义之文。^{[3]215}

“实”有很多相对义,有名实之实,有理实之实,有华实之实等。朱熹认为孟子所说的仁之实的“实”是华实之实,即仁的本质是事亲,作为仁的扩展的爱人利物、忠君弟长只不过是附在仁上的装饰,是华采,是外在于仁的。金履祥则认为,孟子所说的实是文实的实,即爱人利物、忠君弟长是由内在的仁而表现出来的纹路、纹理,是仁本身的一部分,是内在的。金履祥的解释与朱熹不同,但更接近孟子的

本意,孟子认为由仁所及的爱人、爱物甚至国君的以仁得天下都是仁的自然生发和必然结果。

许谦的《读四书丛说》是他整理自己读“四书”的笔记,其中《读孟子丛说》有200多条,里面有不少观点,发前人所未发,颇具启发性,例如他对《孟子·梁惠王上》中孟子说天下“定于一”的解释是:孟子所说的“一”,含义是统一天下为一个整体,就像秦汉时期的社会那样,而不是像夏商周时代的封邦建国,这是孟子看到了当时天下发展的必然趋势而做出的判断。从上古时期有君长开始,实行的都是封邦建国之制。黄帝时有万国,夏禹时亦有万国,等到商汤时期,还有三千多国。到孟子的时候,相互之间能够争雄的,只剩下七国了,最终一定是统一为一个完整的国,天下实行郡县制。到了秦汉,孟子“定于一”的话应验了,但是秦朝的统治者残酷嗜杀,虽然统一了,但是天下却不能安定,到了汉代才真正实现了“定于一”^[4]。许谦的解释站在后世的立场上重新理解孟子的话,既符合孟子所处时代的历史发展趋势,也符合孟子思想的实际,超越了前辈学者对这句话的解释。

袁俊翁的《四书疑节》是《四书疑》的删节本。经疑是元代科举考试的一种形式,以问答的方式出现。经疑的形式源自朱熹的《四书或问》,《四书或问》主要是解释疑问,阐发《四书章句集注》中的注释。《四书疑》是元明时期专门为应对科举考试中的经疑而作的一类著作的名称,《四书疑节》应是这类书的经典问题汇编。全书共12卷,其中有3卷是《孟子疑节》,《四书疑节》是一部兼具实用性和研究性的著作^[5]。作为应对科举之作,该书在名物训诂和思想义理的解释上与朱熹完全一致,不敢越雷池一步,但也提出了一些新鲜的问题,并加以解答或表明自己的观点。如卷九中问:“《书》经夫子之所定,孟子乃曰‘尽信《书》,则不如无《书》’,何欤?”答曰:“君子立言,或有所为而发者,未可遽以为通论之辞也。孟子尝曰‘尽信《书》,不如无《书》’,此盖正为血流漂杵一语而发,岂诚以今之《书》为不可尽信耶?读《孟子》者,通上下章而论之则可见其立言之本意矣。”^[6]卷九即孟子所说“尽信《书》,不如无《书》”只是看到“血流漂杵”后的一时感慨而已,不能当作孟子对待整本《书》经的态度,要真正理解孟子所说话的意思,需要通读上下文才可以把握。

蔡清的《四书蒙引》是明代一部以阐释义理为主的著作。这部书虽然也是为科举考试而作,以朱学为宗,但是深得宋人学风之真谛,所讲义理,深刻

透彻,有不少精辟独到的见解,试举一例:《孟子·滕文公上》第1章有“孟子道性善,言必称尧舜”。对其中“性善”一词,朱熹引用程子的话解释为:“性即理也。天下之理,原其所自,无有不善。喜、怒、哀、乐未发,何尝不善。发而中节,即无往不善;发不中节,然后为不善。”^[7]²⁵¹意思是,性就是理,天下之理,从根源上说,没有不善的,喜怒哀乐没有从心中发出的时候,哪有不善的;从心中发出来符合礼节,也没有不善的。只有发出来不符合礼节的,才是不善的。蔡清认为朱熹的解释不够确切,他说:“‘仁义’二字从何来?从‘善’字来也。性有仁义,所以为善。孟子论道理,只以‘仁义’二字该之。”^[8]意思是,孟子所说的“道”和“理”,都是以仁义为核心,性善也是以仁义为核心,而仁义就是人和人之间的关系,来自人内心的亲情,所以“性即理”中的“理”不是天下的普遍之理,而是人内心之理。

宋代理学是为了回应佛道二教对儒学统治地位的冲击而重新构建儒学的哲学体系,从宋初诸儒经由张载、二程等人的传承,直到南宋朱熹始完成历史使命,构建了以“理”为核心概念,由理气二元的本体论、理一分殊的生成论、天命之性与气质之性的性二元论和心统性情的认识论、格物致知的方法论等为主要内容的理学思想体系。理学以“四书”为主要文献依据,以阐发义理、构建自己的思想理论为主。元及明初,由于儒学重构的任务已经完成,且理学已经被官方定为一尊,不易且不能突破,但宋学学术风气的影响亦不会一时消失,学者们仍有阐述义理的学术追求,故形成了既要发展而又不能突破的时代特点。由于朱熹主要精力在理论构建,对“四书”文献的解释不能全面顾及,也给后人留下了一定的发挥空间,所以元明时期《孟子》研究的发展只能是理学框架下的有限发展,正如金履祥所说是对朱注的释难和补充。

二、明代中期的《孟子》研究： 阳明心学的创造性发展

理学内部,从宋代开始就有理学与心学的分歧,最早的分歧可以追溯到二程,程颢提出“心即理”的命题,程颐提出“性即理”的命题;程颐的理学经由杨时、罗从彦、李侗,至南宋朱熹时形成成熟的理学体系,称为“程朱理学”,简称“理学”;南宋陆九渊承袭发展了程颢的心学,成为宋代心学的代表。无论理学还是心学,《孟子》都是其重要的思想来源。

理学对《孟子》思想的继承与发展主要在人性论和心性论上。孟子主张人性善,但孟子对善从何处来、人性何以有恶却不能给出圆满的解释,所以不能从根本上战胜性恶论。朱熹在孟子性善论的基础上,综合以往的人性论思想,结合自己理气二元的宇宙论,提出天命之性和气质之性的概念,用天命之性来解释善的来源,用气来解释恶的来源,用气的不同来解释人的贤愚寿夭贫贱富贵等多样性的区别,丰富发展了孟子的人性论。在心性论上,孟子认为心具有认识功能,朱熹综合孟子性善论和心性论,提出心统性情的概念,指出心具有主体和客体的二重性,并提出格物致知的认识方法,即通过一一认识万事万物中的理,最后达到对宇宙终极之理的认识。

陆九渊心学对《孟子》的继承与发展主要体现在本心理论上。本心的概念是在《孟子·告子上》中提出的,指人与生俱来的恻隐、羞恶、辞让、是非四心与仁义礼智四端。陆九渊对孟子本心理论的发展主要体现在两个方面:

第一,厘清了《孟子》中心、性、天、理诸概念之间的关系,并把“心即理”的命题统一到“本心”的概念上。在孟子的思想中,心、性、天具有内在的一致性;心、理、义具有内容上的同等性,具体如何,则没有更多论述。陆九渊借助宇宙、吾心等概念,沟通了心、性、理的关系。陆九渊认为心的认识对象是普遍存在于天地间的理,天地即宇宙,宇宙是无穷的,那么作为认识主体吾心的认识对象也是无穷的,吾心可以超越一切人、事、物的限制,去认识无穷无尽的宇宙,认识存在于宇宙中的普遍之理,因而提出“宇宙便是吾心,吾心便是宇宙”。进而,陆九渊认为,宇宙中的理是超越时空的,它不仅是“吾心”认识的对象,也是古往今来每个人都需要认识的对象,所以每个人需要认识的理都是相同的,作为每个人认识结果的“吾心”也是相同的,这相同的“吾心”就是孟子所说的本心。

第二,将孟子以“养心”为主的涵养方法发展为“发明本心”论。孟子认为,人性本善,但是由于外界环境的影响,人们往往会偏离或丧失性善的本性,如何使人保持、恢复性善的本性,孟子提出了存心、养心、求放心、寡欲等方法。陆九渊赞同孟子的方法,认为“此乃为学之门,进德之地”^[9],并根据自己对“本心”概念的理解,提出了“发明本心”的主张,主张研究心中之理,直接体认本心,从而达到认识理、践行理的目的。

宋代理学和心学之争,理学一直占据上风,直至

元明时期理学被定为一尊,但心学的发展并未停滞。明代中期,王阳明将心学发展到了高峰,王阳明在陆九渊本心思想的基础上,提出了“心外无理”的命题和“致良知”的修养方法,丰富发展了孟子的格心理论和良知理论。

第一,发展了孟子的格心理论。孟子认为仁义礼智产生于恻隐、羞恶、辞让、是非四心,是根植于人的内心而表现在人的外在行为上,甚至充盈于人的神情外貌,一望便知,他说“君子所性,仁义礼智根于心,其生色也睟然,见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻”^{[10]309}。要达到这样的理想状态,就要保有此心,如果此心被外在事物所惑而有所偏离,便要去除心中的是非杂念,孟子说“大人者,不失其赤子之心者也”^{[10]189}，“唯大人为能格君心之非”^{[10]180}。

不过,在孟子的思想中,只有“大人”即有道德的人才能做到,王阳明通过“心外无理”的命题,将其发展为“只在身心上做”,便人人皆可达到的境界。“心外无理”意思是心中本有理,外在事物中的理和心中本有的理是同一的,也可以说,外在事物的理是心所赋予的,所以,“只在身心上做,决然以圣人为人人可到,便自有担当了”^{[11]120}。

第二,发展了孟子的良知理论。良知概念源自《孟子·尽心上》第15章:

孟子曰:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童无不知爱其亲者,及其长也,无不知敬其兄也。”^{[10]307}

在孟子看来,良知就是人天生就具有的仁、义品德。王阳明最初也是在这个意义上继承这一概念的,他说:“心自然会知:见父自然知孝,见兄自然知弟,见孺子入井自然知恻隐,此便是良知,不假外求。”^{[11]6}

晚年,随着阅历的增加和心学理论体系的逐渐成熟,他的良知概念逐渐涵摄了心与理,包含广泛,成为他心学理论体系中最为重要的概念。具体而言包括如下三个方面的含义。

其一,良知是天理在心中的自然显现。在王阳明的理论中,心、性、理是同一的、一体的,良知便是这个同一体的体现,他说:“知是理之灵处。就其主宰处说,便谓之心;就其禀赋处说,便谓之性。孩提之童无不知爱其亲,无不知敬其兄,只是这个灵能不为私欲遮隔,充拓得尽,便完完是他本体,便与天地合德。”^{[12]164}只要良知能完全显现,便是贯穿于天地之间的理,即良知就是心、性、理,三位一体。

其二,良知是是非之心。是非之心本是孟子提出的四心之一,王阳明将之等同于良知,将之作为判断对错的标准,他说,你那一点良知,是你自家的准则。你意念所到之处,对的便知道是对的,错的便知道是错的,一点也隐瞒不得。这良知便是你的明师^{[12]435}。

其三,良知具有监察的作用。人的思想动机,如果符合天理,良知自然会知道;如果是私欲私意,良知自然也会分辨得出来,“盖思之是非邪正,良知无有不知者”^{[11]72},并能自觉矫正,去除这份执着,还良知以清明,“良知亦自会觉,觉即蔽去,复其体矣”^{[11]111}。

孟子的良知概念,等同于性善的本性,等同于仁义礼智等道德品质,是存在意义上的概念,王阳明将之与心、性、理等心学特有的概念相结合,在存在意义上将之等同于心、性、理,三位一体;此外还在实践意义上扩展了良知概念的内涵,使之具有判断、监察、矫正的功能,显示出知行合一的倾向。在此基础上,王阳明又提出了“致良知”的概念,更加突出了良知概念知行合一的特点,将孟子的良知概念发展到一个新的阶段。

致良知是《大学》“致知”概念和孟子“良知”概念的糅合。有时,特别是王阳明晚年所说的致知就是致良知。致良知主要有两层含义:其一,致为到达的意思,致良知就是去除私意私欲的遮蔽,到达良知的境界。对此,他多有论述,如“人心是天渊。心之本体无所不该,原是一个天。只为私欲障碍,则天之本体失了。心之理无穷尽,原是一个渊。只为私欲窒塞,则渊之本体失了。如今念念致良知,将此障碍窒塞一齐去尽,则本体已复,便是天渊了”^{[11]95-96}。其二,致为实践的意思,致良知就是将良知用于具体事物物的实践中。他说:“所谓致知格物者,致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知,即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物,则事事物物皆得其理矣。”^{[12]206}即致知格物就是将心中的良知用于生活中的事事物物、一言一行、一举一动之中。良知就是天理,将良知用于生活中的事事物物,那么事事物物就都能够显现出它的理了,人们的一言一行、一举一动也都符合理了。

为什么在理学地位一尊的情况下,明代中期会出现心学理论的发展高峰?这一方面与王阳明个人“格物失败”“龙场之悟”的理论思考和实践有关,更重要的是明代中期的社会文化出现了重大的变化,滋生了心学突破性发展的思想土壤,还有学术发展

的内在因素,是二者相互影响、相互呼应的结果。

就明代中期的社会文化而言,首先,政治上纲纪废弛,秩序涣散,《明史》中言“明自世宗而后,纲纪日以陵夷,神宗末年,废坏极矣”^{[1]306}。皇帝多怠政,不郊、不禘、不朝、不讲,纵情享乐,喜怒无常,动辄廷杖大臣,这使皇帝的尊严扫地、权威丧失,大臣们对皇帝批评的奏疏连篇累牍,朝野上下出现了非君思潮^[13]。与之相伴的是非经、非圣思潮的出现,如“《六经》《语》《孟》,乃道学之口实,假人之渊藪也”^[14]。同时出现了视功名利禄为束缚,追求耳目声色的情欲思想,如袁宏道总结了人生五乐,第一乐便是“目极世间之色,耳极世间之声,身极世间之鲜,口极世间之谭”,并表示人生短暂,绝不会用做官的无来由之苦换此人生之乐,“人生几日耳,而以没来由之苦,易吾无穷之乐哉”^[15]。其次,明代中期商品经济迅速发展,商品交易日益繁荣,海外贸易趋于鼎盛,社会上经商之风盛行。根据顾炎武的观察,明初至弘治期间,民风醇厚,人民安居乐业,“寻至正德末嘉靖初则稍异矣,出贾既多,土田不重,操货交捷,起落不常”^[16]。何良俊亦说,正德之前“逐末之人尚少”,嘉靖之时“去农而改业为工商者三倍于前矣”^[17],甚至士大夫也加入经商行列,“一批知识分子脱离儒术投身商业活动,甚至有士大夫把为贾作为‘曲线入仕’的一条途径”,“经商既可以增加物质财富,又可以入仕为官,这在一定程度上诱发了士大夫从商的欲望”^[18]。伴随着商业的巨额利润,富商大贾日益增多,社会上奢靡成风^[19],违礼逾制行为屡见不鲜^③,从衣着服饰到居宅用具,再到婚姻礼仪等无处不在,即使朝廷三令五申,仍然收效甚微,社会的身份等级秩序遭到极大的破坏。

就学术发展的内在因素而言,首先,朱熹理学日益走向僵化。朱熹主张理气二元论,理是客观的存在,而人的思想行为要达到理的要求,则要通过主观的努力实践,主客二元性构成了理学实践的内在矛盾。朱熹提出格物致知的实践方法,即通过对万物之理的广泛研究,而达到对普遍之理的认识,这样的方法艰苦漫长,且不一定能够成功,王阳明“格竹”失败就是一个很好的例子。理学理论需要进一步地发展完善,但是朱熹理学官学地位的确立,“以固定的理解模式和认知范围抑制了思想自由创造的活力”^[20],使之停滞不前,日益僵化。所以遭到不少学者的批评,生活于明中期的罗钦顺如是说:“余自入官后,常见近时十数种书,于宋诸大儒言论有明诋者,有暗诋者,直是可怪。”^[21]其次,自陆九渊以来,

心学发展一缕不绝,为阳明心学的创造性发展奠定了基础。其中,以吴与弼、胡居仁和陈献章为代表。吴与弼有许多接近心学的论述,如他说:“夫心,虚灵之府,神明之舍,妙古今而贯穹壤,主宰一身而根柢万事。”^{[22]561}突出心的主宰性;在修养方法上,他也认同本心说:“人苟得本心,随处皆乐,穷达一致。”^{[22]570}“涵养此心,不为事物所胜,甚切日用工夫。”^{[22]580}胡居仁亦有相似论述。陈献章直接提出静坐体悟的修养方法,说:“舍彼之繁,求吾之约,惟在静坐。久之,然后见吾此心之体,隐然呈露,常若有物,日用间种种应酬,随吾所欲,如马之御衔勒也;体认物理,稽诸圣训,各有头绪来历,如水之有源委也。于是涣然自信曰:‘作圣之功,其在兹乎!’”^{[23]81}已有顿悟的意味,被视为王阳明心学的先驱。

纲纪废弛给了人们自由思想的空间,经济的繁荣、生活的富足给人民提供了摆脱礼教束缚、追求快意人生的物质条件,日益僵化的朱熹理学已不符合明代中期社会文化的潮流,而强调人的主观能动性,主张心理合一、心外无物,提出涵养、静坐、体悟等简约修养方式的心学则与此潮流一致。阳明心学就在这一社会文化与学术交织互动的过程中应运而生。

三、明代后期的《孟子》研究： 逐步走向考据学

考据和义理是《孟子》研究的两种主要方式。考据即考证,是通过考核事实和归纳例证,提供可信材料而得出结论的研究方法,包括对文献的字音、字义、词义的注释,作者的生平事迹、文献所涉及的时间、地理、名物制度等的考证,广义的考据还包括资料收集、版本校勘等方面的内容。义理是对文献的思想内涵进行阐释或发展。不同的时期,由于政治社会、文化环境、学术风气等的不同,呈现出不同的倾向,有时以考据为主,有时以义理为主。汉唐时期以考据为主,义理为辅。汉武帝立五经博士,《孟子》是“五经”重要的辅助读物,由于经书成为利禄之途,所以在传授上重师法家法,弟子只能恪守章句,在字词名物的训诂上下工夫,但亦有不以功名作为累者,在章句中加入一定的义理阐释。魏晋南北朝隋唐时期,佛道二教盛行,大大冲击了儒学的官方地位,统治思想领域呈现三足鼎立的局面,儒学有时屈居佛道之后。这一局面的出现,一方面是佛道二教迎合了当时社会的需求;另一方面是汉代儒学所确

立的天人合一的哲学体系已经被时代所抛弃,为了回应佛道二教的冲击,儒学必须重建哲学体系。《孟子》因其人性论、心性论资源符合儒学重建的需求而成为重要的思想资源,所以唐中期之后,以韩愈、李翱为先驱,《孟子》研究转向创造性发展,义理为主,考据为辅,这一倾向延续至明代中期。

元及明初,在承继朱学的同时,亦有考据著作的出现,如赵德的《四书笺义》。该书的写作缘由是赵德在读《四书章句集注》的时候,产生了很多疑惑,而不能得到解答,对于学生提出的问题,他有时也答不上来,于是发愤读书,广览经史之作、古人注疏,用功20余年,撰成此书。赵德在自序中说他的主要工作是“因其言以求所本,考其异以订所疑”^{[24]505}。“因其言以求所本”就是对朱熹《集注》乃至《孟子》本书中所提及的名物制度、历史事实和所引书籍,探究本源,指出出处。如《孟子·公孙丑上》第7章有“仁者如射”,赵德指出“本于《礼记·射义》”^{[24]574},《孟子·离娄上》第1章有“故曰为高必因丘陵,为下必因川泽”,赵德指出“出自《礼记·礼器》,所以有‘故曰’二字”^{[24]582}。

“考其异以订所疑”是对《孟子》及朱注中的疑难问题进行考订,或者对朱注中未涉及的字词进行补充注释。如《孟子·滕文公上》中有“今也不幸至于大故”,朱注为“大故,大丧也”,《四书笺义》为:

《周礼·大宗伯》:“国有大故。”郑注:“故谓凶灾也。”又《乐记》:“先王有大事。”郑注:“大事谓死丧也。”愚按大故即大事之义。又《曲礼》“君子非有大故”注,《周礼》每云国有大故,皆据冠戎灾祸,然则亦不专指大丧而言也。^{[24]576}

赵德引用《周礼》《乐记》《曲礼》中的经文及郑玄的注释,指出“大故”的意思是“大事”,包括“大丧”,但不专指“大丧”。既指出了朱注的出处,又考证了“大故”的其他含义,丰富了朱熹的注文。

明代中期之后,此类著作更是大量涌现,如蔡清的《四书图史合考》、薛应旂的《四书人物考》、钟惺的《詮次四书翼考》、陈禹谟的《四书名物考》、陈仁锡的《四书人物备考》、徐邦佐的《四书经学考》等。这些考据类著作,不局限于对字音、字义的考证,而是将考证内容拓展至《孟子》及朱注中所涉及的文献来源、天文地理、名物制度、历学算术、佚文校引等各个方面,考镜源流,钩沉索隐,辨析解疑,资料丰富,考证详细。

该时期还出现了以孟子生平家世为主的考据性

著作,以陈士元的《孟子杂记》和历明清两代编成的《三迁志》为代表。《孟子杂记》共4卷。每卷涉及不同的方面,第一卷考订孟子的生平家世,包括系源、邑里、名字、孟母、孟妻、嗣胄、受业、七篇、生卒、补传10个条目;第二卷是对《孟子》书中所引《诗》《书》《礼》等书和历史事实的考证以及《孟子》佚文的考证,包括稽书、准诗、揆礼、征事、逸文5个条目;第三卷是对他书中所引《孟子》与《孟子》一书中原文的异同比较和对《孟子》中的方言、人名的考证,包括校引、方言、辨名3个条目;第四卷是对《孟子》字词、语法及不同注解的考证,包括字同、字脱、断句、注异、评辞5个条目^[25]。该书对孟子生平事迹等的考证、辨析多有精彩之处。《三迁志》以记载孟氏家族、后世统治者对孟子的加封、表彰和历代知识分子对孟子的评价为主,是一部孟子的档案资料。

这些考据类著作开启了清代《孟子》考据著作的先河,为清代《孟子》考据类著作的辉煌成就奠定了学术、学风、内容和方法的基础。清代《孟子》考据类著作成果丰硕,内容广泛,无所不包,从孟子的生平事迹如生卒年月、宦游经历、师承、弟子等,到《孟子》一书的作者、编排顺序,再到《孟子》书中人、事、时、地、典章制度的考证,无不涉猎;另外,还出现了《孟子》辑佚类著作和对前代《孟子》研究著作的补正类著作,可谓异彩纷呈,考证细密,广征博引,如焦循的《孟子正义》共引各类书籍826种10796次,征引著作类型无所不包,十三经、官修史书一应俱全,诸子著作亦几乎全部囊括,丛书、类书无一遗漏,即使不常见的书籍,也尽量全部收集^[26]。这都是明代《孟子》考据学的延续与深入。

明代后期《孟子》研究之所以出现这样的转向,是当时的社会文化背景和学术自身发展规律共同作用的结果。就当时的社会文化背景而言,15—16世纪,西方资本主义萌芽出现,为了开拓市场,西方掀起了地理大发现的热潮。西方传教士进入中国,以自然科学技术作为传教的手段,客观上促进了晚明对科学技术的重视,催生了以经世致用为核心的实学思潮,出现了诸如《天工开物》《农政全书》《本草纲目》等自然科学的巨著。在社会领域,士大夫们提倡求真务实,治国济民,反对空幻虚无,谈空说玄。东林学人反对“一心只读圣贤书”,主张“家事国事天下事事事关心”,如顾炎武认为做学问的当务之急在于探索“国家治乱之源、生民根本之计”^{[27]298}。

然而,阳明心学在广泛传播的过程中却日益流

向空虚。阳明后学分化出多个学派,其中影响最大的是泰州学派。泰州学派的创始人王艮将心学简易化,主张“百姓日用即道”^{[23]710},即圣人和百姓都在日常生活中践行道,只不过圣人意识到道的存在,百姓没有意识到道的存在而已。王艮心学不仅吸引了大批下层民众,而且迎合了市场和商业发展所张扬的个人主义和自然主义,他的后学何心隐提出“性乘欲”的观点,主张声、色、性、味、安逸都是人性,人性因人的欲望而起,是天然合理的^[28],这突破了理学天命之性为道德之性的界限,也突破了王阳明良知即性的界限,将之引向率性而为、放荡不羁、蔑视礼法之路。阳明心学主张顿悟,本有禅学成分,其后人混迹于僧道之间,将之进一步发挥。在泰州学派的影响下,明朝末年的士大夫“流于禅者十九矣”,在禅学的掩盖下,张扬个人主义,“束书不观”“空谈心性”,在国家和民族危难之际,仍然熟视无睹,高谈阔论,毫不作为,心学流弊至此而极。

王夫之对之痛加斥责:王氏之徒“废实学,崇空疏,蔑规矩,恣狂荡,以无善无恶尽心意知之用,而趋入于无忌惮之域”^[29]。顾炎武更是将之上升到明朝灭亡的原因之一,认为明末的心学空谈有甚于西晋的清谈,西晋的清谈导致“五胡乱华”,而明末的清谈亦导致“神州荡覆,宗社丘墟”。所以他提倡实学,提出“理学,经学也”的观点,将经学视为儒学的正统,认为后世的理学者不钻研五经,而沉迷于所谓理学家的语录,本质上是禅学,而不是儒学,并提出从音韵、文字的角度研究经书,“读九经自考文始,考文自知音始”^{[27]127},开创了清代考据学的先河。

就学术自身发展规律而言,理学心学之争使学者们重回经典。理学与心学自二程时便出现分歧,南宋时有朱、陆的鹅湖之会;元代,理学与心学之争亦未停止;明代中期后,心学发展得蔚为大观,双方各执一词、互不相让。要从根本上解决理学和心学之争的问题,必须重回经典,考释经典原意,于是考据学便诞生了,这是学术发展内在理路的要求。余英时先生的《论戴震与章学诚》便是为了回答这一问题而作,他说:“原来程、朱与陆、王之间在形而上层面的争论,至此已山穷水尽,不能不回向双方都据以立说的原始经典。我由此而想到:为什么王阳明(1427—1529)为了和朱熹争论‘格物’、‘致知’的问题,最后必须诉诸《大学古本》,踏进了文本考订的领域。”“这岂不说明:从理学转入经典考证是16、17世纪儒学内部的共同要求吗?”^[30]

结 语

元明时期,《孟子》研究是四书经学的组成部分,也是文化的组成部分,它的发展变化受到文化大环境的影响,也受到学术发展内在规律的支配,同时亦影响着文化环境的发展变化,二者相互影响、相互促进,形成学术与文化的交织互动。元及明初,国家加强制度建设,提倡程朱理学,将之作为意识形态的标准,此时的《孟子》研究只能收敛思想的翅膀,不敢亦不能越出理学的范畴;但在学术追求上,学者们还延续着宋代重视义理阐发的特点,所以该时期的《孟子》研究呈现出理学框架下的继承与发展的时代特点。与此同时,心学作为一股潜流始终存在,并不断丰富发展,直到明代中期形成阳明心学,将孟子的良知理论推向新的阶段,实现了《孟子》研究的创造性发展,并在社会上广泛流传,强烈冲击着程朱理学。这一方面是心学学者们不懈努力的结果,更重要的是明代中期社会文化环境发生了巨大的变化,为其提供了时代的土壤。明中期之后,王纲废弛,秩序涣散,为人们自由地思想提供了广阔的空间;商品经济迅速发展,商业带来的巨大利润改变了人们的价值观念,重商之风盛行,人们不再压抑自己物质、情欲享受的欲望,生活奢靡、违礼逾制成为社会新风尚。烦琐僵化的程朱理学日益成为人们思想上和行为上的束缚,遭到或明或暗的批评;而主张心外无物、尊重人心,提倡致知、顿悟等简约修行方式的心学则更加符合人们的需求。阳明心学重视人的主观能动性,反过来又进一步促进了人们的思想解放与自我意识的觉醒,使该时期的文化富有个人主义和自然主义色彩。然而,阳明后学过度强调人的声色性味等欲望,逐渐流于空虚,走到了理学的反面。明代后期,实学思潮兴起,实学反对心学的空谈,主张回归程朱理学,回归格物致知的认识方式,心学与理学的学术之争也使学者们重新审视对元典的解释,《孟子》研究在这样的文化潮流和学术趋势中日益走向考据。元明时期的《孟子》研究上承宋学,下启清学,是二者之间自然的、不可或缺的过渡阶段。

注释

①如刘学智:《善心、本心、善性的本体同一与直觉体悟——兼谈宋明诸儒解读孟子“性善论”的方法论启示》,《哲学研究》2011年第5期;武云清:《孟子“求放心”与其在宋明理学中的流变》,《名作欣赏》2012年第23期;魏义霞:《孟子心学与宋明理学》,《烟台大学学报》(哲学社会科学版)2014年第1期;程海霞:《中晚明王学“以内

在证超越”之取径新探——以江右王门王塘南之孟子观为线索》，《现代哲学》2018年第1期；肖永明、谢川岭：《宋明理学工夫论的建构与展开——以对〈孟子〉“集义”的诠释为中心》，《中国哲学史》2022年第6期；陈虎：《朱元璋为何要把孟子清理出孔庙》，《炎黄春秋》2008年第6期；侯俊芝：《明成祖废止〈孟子节文〉的动因探析》，《聊城大学学报》（社会科学版）2009年第2期；赵毅、武霞：《明太祖与“亚圣”的政治文化博弈——从〈孟子〉到〈孟子节文〉》，《古代文明》2020年第2期。②如董洪利：《孟子研究》，江苏古籍出版社1997年版，第257—291页；王其俊主编：《中国孟学史》，山东教育出版社2012年版，第442—510页；陈育宁：《明前、中期孟学研究》，陕西师范大学硕士学位论文，2013年；黄智英：《明后期孟学研究》，陕西师范大学硕士学位论文，2013年；刘奎、田霞：《明儒刘宗周对孟子思想的阐发》，《湖北工程学院学报》2020年第2期；周春健：《论朱子学视域下元儒许衡的孟子研究》，《安徽大学学报》（哲学社会科学版）2021年第6期。③常建华：《论明代社会生活性消费风俗的变迁》，《南开学报》1994年第4期；陈瑞：《明代中后期社会生活中越礼逾制现象探析》，《安徽史学》1996年第2期。

参考文献

- [1] 张廷玉. 明史[M]. 北京: 中华书局, 1974.
- [2] 陈鼎. 东林列传: 卷2[M]//周骏富. 明代传记丛刊·学林类, 3. 台北: 明文书局, 1991.
- [3] 金履祥. 孟子集注考证[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2022.
- [4] 许谦. 读四书丛说[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2022: 497.
- [5] 许家星. 元代“科举之学”的“研究之学”: 以《四书疑节》为中心[J]. 朱子学刊, 2013(1): 37-52.
- [6] 袁俊翁. 四书疑节[M]//景印文渊阁四库全书: 第203册. 台北: 商务印书馆, 1983: 854.
- [7] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [8] 蔡清. 四书蒙引[M]. 北京: 北京大学出版社, 2023: 909.
- [9] 钟哲. 陆九渊集[M]. 北京: 中华书局, 1980: 64.
- [10] 兰州大学中文系孟子译注小组. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局,

1960.

- [11] 王守仁. 王阳明全集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1992.
- [12] 王晓昕. 传习录译注[M]. 北京: 中华书局, 2018.
- [13] 刘志琴. 中国文化近代化的开启[J]. 社会学研究, 1993(2): 61-69.
- [14] 陈仁仁. 焚书·续焚书校释[M]. 长沙: 岳麓书社, 2011: 173.
- [15] 钱伯诚. 袁宏道集笺校[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1981: 222.
- [16] 顾炎武. 天下郡国利病书[M]//续修四库全书: 第596册. 上海: 上海古籍出版社, 2002: 130.
- [17] 何良俊. 四友斋丛说[M]. 北京: 中华书局, 1959: 112.
- [18] 陈瑞. 明代中后期社会生活中越礼逾制现象探析[J]. 安徽史学, 1996(2): 29-31.
- [19] 常建华. 旧领域与新视野: 从风俗论看清明社会史研究[J]. 中国社会历史评论, 2011(12): 447-477.
- [20] 赵忠祥, 侯波. 明代前期理学走向与文化精神的变革[J]. 河北师范大学学报(哲学社会科学版), 2006(1): 135-140.
- [21] 阎韬. 困知记全译[M]. 成都: 巴蜀书社, 2000: 307.
- [22] 吴与弼. 康斋集[M]. 景印文渊阁四库全书: 第1251册. 台北: 商务印书馆, 1983.
- [23] 黄宗羲. 明儒学案[M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [24] 赵德. 四书笺义纂要[M]//续修四库全书: 第159册. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- [25] 陈士元. 孟子杂记[M]. 上海: 商务印书馆, 1937: 1-2.
- [26] 刘瑾辉. 清代《孟子》学研究[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2007: 285-286.
- [27] 华东师范大学古籍所. 顾炎武全集: 第21册[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2011.
- [28] 容肇祖. 何心隐集[M]. 北京: 中华书局, 1960: 40.
- [29] 王夫之. 礼记章句[M]. 长沙: 岳麓书社, 2011: 1468.
- [30] 余英时. 方以智晚节考[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2004: 2.

The Culture of the Yuan and Ming Dynasties and the Study of *Mencius*

Zhang Xiaowen

Abstract: The culture of the Yuan and Ming Dynasties and the study of *Mencius* mutually influenced and promoted each other, interweaving and interacting. During the Yuan and early Ming Dynasties, due to the establishment of the official status of Cheng Zhu Neo Confucianism, the study of *Mencius* could only be inherited and developed within the scope of Neo Confucianism. In the mid-Ming Dynasty, the political principles were abandoned or loosened and the commodity economy developed rapidly. People's values changed, and promoting individuality and extravagance became a new trend. The philosophy of emphasizing individual subjective initiative and advocating simple ways of practice such as enlightenment gradually gained social recognition. As an important intellectual resource of psychology, the study of *Mencius* achieved creative development, especially the theory of conscience was pushed to a new height. Due to the excessive emphasis on human instinctual desires, Yangming Neo Confucianism gradually became empty and turned towards the opposite of Neo Confucianism. In the late Ming Dynasty, practical learning emerged, opposing empty talk and advocating a return to the Confucian philosophy. The academic dispute between Neo Confucianism and Mind Philosophy also led scholars to return to the classics. Under the dual influence of the two, the study of *Mencius* gradually moved towards textual research. The study of *Mencius* during the Yuan and Ming Dynasties was an important period of transition from Song studies to Qing studies, laying the foundation for the development of *Mencius* studies in the Qing Dynasty.

Key words: the Yuan and Ming Dynasties; culture; the study of *Mencius*

责任编辑: 王 轲