

中国古代教育话语体系中的历史智慧*

——以朱熹理学思想为中心的考察

孙 杰

[摘 要] 中华优秀教育传统文化是构建中国教育话语体系的文化根脉。以韩愈在《原道》一文中阐述“唐代的中国文化宣言”为始端,儒家学者开启了构建以“中国”为本位的教育话语体系的文化之路。朱熹作为理学思想的集大成者,以“天理”与“道统”说为核心,最终完成了对理学话语体系的构建,不仅实现了源起于唐代韩愈的儒学复兴梦想,而且重新确立了儒家教育学在古代文化生活中的话语权。朱熹构建理学教育话语体系的过程,将“孔孟—程朱”道统学说融入以《近思录》、《四书集注》为中心的经典文本建设与以修齐治平为目标的个体修身实践,形成了根基于个体生命自觉的为学次第与修身工夫。以朱熹理学思想为中心考察中国古代教育话语体系中的历史智慧,旨在通过对道统、文本、实践等三个彼此相联要素的诠释和分析,以阐明在历史过程中生成的、可以作为认识对象的一种积极、可借鉴的教育文化遗产,并以此来领悟构建中国教育话语体系及中国教育学的中国魂之真义。

[关键词] 朱熹;中国文化;理学;儒学;教育话语体系

[作者简介] 孙杰,山西大学教育科学学院教授 (太原 030006)

中华优秀教育传统文化是构建中国教育话语体系的文化根脉。习近平总书记多次强调实现中华民族伟大复兴的根本在于文化。只有立足波澜壮阔的中华五千多年文明史,才能真正理解中国道路的历史必然、文化内涵与独特优势。^[1]中华文明生生不息的文化根脉,正是彰显中华民族历史自信和文化自信的根基所在。在教育强国建设的历史新时期,更加需要扎根中华优秀教育传统文化,从中华优秀教育传统文化和丰富的教育实践中,探寻构建中国教育话语体系的历史智慧。

一、问题的提出

儒释地位的变化,是以朱熹为代表的宋代学者重构教育话语体系的直接动因。“儒门淡薄,收拾不住,皆归释氏。”这句源自《佛祖统纪》(卷第四十六)中王安石与张方平的对话,揭示了自中唐以来“儒门”与“释氏”地位的变化。陈善在《扞虱新话》中将此对话记录于“儒释迭为盛衰”条目之下,“盛”与“衰”二字更加形象生动地说明了释、儒之间地位的升降。王安石与张方平的对话,所包含的信

* 本文系国家社会科学基金2020年度教育学一般项目“中国古代教育经典文本研究的双重路径”(编号:BOA200047)的研究成果。

息有三。一是置儒与释于平等的地位。二是视马祖等佛教人物与孔孟等儒家学者对等的地位。三是以王安石为代表的(儒家)学者型官员,予以“至哉此论”的评价,意味着从心理上已经接受了“儒门淡薄”的历史境遇。儒与释本为“轴心时代”两种不同文化类型的代表,虽然古人以政治的方式从形式上终结了“轴心时代”,但是,在这三个地方(中国、印度、西方)处处保留着与先前时代精神的联系。[2]“儒门淡薄”正是相对于汉代以来儒家学派所取得的独尊地位而言的。“收拾不住”说明的是,以《五经》为中心的教育话语体系逐渐失去了其应有的中心地位;至于是否“皆归释氏”,值得进一步考证。但是,言谈中取“释氏”而非“道教”来说明问题,足见“释氏”确实从根本上动摇了儒学的中心地位。东汉以前,由于周边民族文化程度较低,中国文化并未遇到真正的挑战。东汉以后,印度佛教进入中国,历经数百年发展,至唐代而登峰造极。这是我国历史上第一场最大的中西文化冲突。[3]

有鉴于此,韩愈以《原道》一文发出了“唐代的中国文化宣言”。一是若佛教居于文化上位,就存在以“夷”变“西夏”的可能。“古之所谓正心而诚意者,将以有为也。今也欲治其心,而外天下国家,灭其天常;子焉而不父其父,臣焉而不君其君,民焉而不事其事。”(《原道》)二是以道统学说重申中国文化之道的传承谱系,“尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文、武、周公,文、武、周公传之孔子,孔子传之孟轲,轲之死,不得其传焉。”(《原道》)令人遗憾的是,韩愈等人所倡导的儒学复兴运动,曲高和寡,再加上中晚唐乃至五代以来的朝代更迭和社会动荡,如何应对来自佛教异文化的挑战以及实现儒学复兴的问题,依然没有寻找到明确的答案。宋代以石介为代表、以《中国论》一文为标志,“显示了思想史上前所未有的关于‘中国’的焦虑”[4],表明了宋代儒家学者们

不仅从思想上主动地承担源于“唐朝的中国文化宣言”的责任,而且从行动上揭开了以“中国”为本位的儒学复兴运动(新儒学)的序幕。与此相关,“北宋历史学上的‘正统论’、儒学中的‘攘夷论’、理学中特别凸显的‘天理’与‘道统’说,其实,都在从各种角度凸显着,或者说是重新建构着汉族中心的文明边界,拒斥着异族或者说异端文明的入侵和渗透”[5]。朱熹作为理学思想的集大成者,正是以“天理”与“道统”为核心,完成了对理学话语体系的构建,从而实现了源起唐代韩愈的以“中国”为本位的儒学复兴梦想。

以朱熹理学思想为中心展开学术考察,出于三个方面的考虑。一是从儒家教育(中国古代教育)话语体系的自身发展逻辑来看,先后出现过以《六经》为代表的先秦诸子教育、以《四书》为代表的宋明理学教育两个高峰期。其中,以《四书章句集注》为代表的朱熹思想学说,正是宋明理学教育的典型代表。二是从中国古代教育话语体系的研究现状来看,学术界虽然还未展开相关的专题研究,但以《中国教育学论纲》、《早期儒家学习范畴研究》为代表的前期研究成果,为本研究的开展提供了总体思路 and 方向。《中国教育学论纲》一文认为,中华优秀传统文化是构建中国教育学的三大支撑之一,“中华优秀传统文化赋予中国教育学文化品格以中国魂”[6],探寻中国古代教育话语体系构建过程中的历史智慧,自然就成为构建中国教育学话语体系乃至中国教育学的应有之义。《早期儒家学习范畴研究》在探析早期儒家学习范畴的基础之上,提出了“中国古代教育思想说到底是一种学习思想”的教育命题,诠释了以学为核心的中国古代教育话语体系的教育原型,可以视为对早期(先秦)儒家教育话语体系研究的开创之作。三是从儒家教育思想(话语)的地位来看,虽然中国古代教育的发展是多线索的,但中国古代教育话语的主线是儒家教育话语体系。本文借鉴前人研究成果,力图从道统、

文本、实践三个层面呈现以“中国”为本位的理学教育话语体系的形成过程,梳理和总结作为整全的教育话语体系所必备的关键要素^①,以期为构建教育学的中国话语体系提供参照。

二、承续孔孟:中国古代教育话语体系构建的核心要义

“从八尺方床收缩而为行军帆布床。”^[7]这是钱钟书对结束五代纷乱之后的赵宋王朝政权特点的形象概括。宋太宗“六合为家”的帝王梦想如同“八尺方床”,北方的辽、西北的夏(之后的女真与蒙古)让“方床”缩水成为“行军帆布床”,直接导致“五星二十八宿,与五岳四渎,皆在中国,不在四夷”(《宋文鉴》卷四十一《观彗星》)语境中的“中国”,早已没有了“中国等于天下”的激情与豪迈。“面对异邦的存在,赵宋王朝就得在想方设法抵抗异族的侵略之外,凸显自身国家的合法性轮廓,张扬自身文化的合理性意义。”^[8]之所以如此而为,是因为“文化”意义上的“中国”等于“天下”,虽然在空间的地域上不再是“天下”,但是,一旦重建儒家圣人之学,凭着文明的普遍性和超越性,“中国”依然可以维持自己的信心,固有的道德伦理仍然具有同一性与约束力。在这样的心情下,重建思想世界的意义被更强烈地凸显出来。^[9]从地理意义上的“中国等于天下”,转向文化意义上的“中国等于天下”,成为宋代文化重建的关键所在。

(一)承续孔孟的双重文化价值

至于如何完成文化意义上的“中国等于天下”的重建任务,宋代学者接续了中唐韩愈等人以来的思路,他们再一次重新发掘历史资源,发现了韩愈以及新思路的存在。“他们

反复凸显那个被韩愈虚构出来的,从孔子、孟子到韩愈的真理系谱,渐渐‘弄假成真’地叙述了一个新的思想历史。”^[10]这个“新的思想历史”,就是从源头承续孔孟以构建儒家的真理谱系,形成新的知识、思想乃至信仰的合理性与合法性边界。

“承续孔孟”具有双重的文化价值。一是确立了“孔孟”在新的话语体系中的中心地位,体现了古代教育话语体系从周孔向孔孟的转向。周孔并称,孔子只是尧、舜、禹、汤、文、武、周公之驥尾。孔孟并称,则是孔子之所以为孔子始正式被认识。^[11]这标志着一个“以《论语》、以孔子的思想创造看孔子,而不是以六经看孔子”^[12]时代的诞生。二是对“性与天道”问题的追寻为切入点。“重新确立起关于‘道’、‘理’与‘心’、‘性’的一整套观念系统,这套观念的核心,是将过去合理性的终极依据,从‘天’转向‘人’,把人的‘本性’作为不证自明的‘善’的本原与不言而喻的‘天’的依据,确立一个贯通自然、社会与人类的绝对真理,要求每一个人都应当呈现这种本性,开发趋近这种绝对真理的自觉意识。”^[13]从内在的“性”到超越的“理”形成一个新的知识、思想与信仰体系。这个新的知识、思想与信仰体系,一方面弥补了儒家在“性与天道”方面的薄弱之处,另一方面以对“性与天道”问题的重新诠释为切入点,以“理”为中心形成了从“理一分殊”、“格物穷理”至“穷理尽性”的理学范畴体系。藉此,从“释氏”手中重新夺回原本属于儒家的“人心”,重新确立了儒家思想学说在宋代社会生活中的话语权。

(二)以“孔孟—程朱”为中心的儒家道统谱系

朱熹在承续孔孟,构建儒家道统谱系方面的学术贡献在于继承熙宁、元丰年间学者

^① 之所以选择道统、文本、实践三个途径,是因为道统是精神性、内涵性的,文本是语文化、形式化的,实践是话语体系的行动版本。

以直续孟子的方式构建儒家道统谱系的“新思路”。庆历以降,学者们大都以承续韩愈道统的接班人身份而自居。宋初三先生之孙复、石介都以承续韩愈道统论自居。孙复在《信道堂记》中认为,“吾之所谓道者,尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之道也,孟轲、荀卿、扬雄、王通、韩愈之道也。”石介在《尊韩》中提出,“道始于伏羲氏,而成终于孔子。道已成终矣,不生圣人可也。故自孔子来,二千余年矣,不生圣人。若孟轲氏、扬雄氏、王通氏、韩愈氏,祖述孔子而师尊之,其智足以为贤。”朱熹则是继承了熙宁、元丰年间学者以直续孟子的方式构建道统谱系的新思路,从而超越了以承续韩愈构建儒家道统谱系的庆历传统。其中,程颐在《河南程氏遗书》中提到,“孔子没,传孔子之道者,曾子而已。曾子传之子思,子思传之孟子,孟子死,不得其传,至孟子而圣人之道益尊。”张载在《经学理窟·义理》中提出,“古之学者便立天理,孔、孟而后,其心不传,如荀、扬皆不能知。”朱熹在《中庸章句序》中提出,“自是而又再传以得孟氏,为能推明是书,以承先圣之统,及其没而遂失其传焉”。这些体现了对孟子及其“不传之统”的推崇。程颐、张载、朱熹等理学代表人物对孟子心性论思想的赞扬和推崇,实质上出于构建义理之学的内在需要,为构建新的教育话语体系提供理论基础。

以直续孟子为始端,朱熹确立了以“孔孟一程朱”为中心的儒家道统谱系。朱熹不仅承续了以孔孟为中心的三代“旧道统”,而且开创了以周敦颐为始端的宋代“新道统”。朱熹在《韶州州学濂溪先生祠记》中,从三个方面阐明了宋代“新道统”以周敦颐为始端的原因。“盖有以阐夫太极阴阳五行之奥,而天下之为中正仁义者,得以知其所自来;言圣学之有要,而下学者知胜私复礼之可以驯致于上达;明天下之有本,而言治者知诚心端身之可以举而措之于天下。”朱熹之所以从上述三个方面来阐述周敦颐的思想学说,一是因为

这三个方面清晰地体现了三个连贯着的理论,即价值体系的形上根据、伦理实践的切实路径、功利成就的根本方法。^[14]二是在于朱熹的思想学说是围绕这三个理论来展开的,周敦颐对朱熹思想学说的开创之功就在于此。在确立了周敦颐的道统地位之后,朱熹接续程颐道统论并确立二程的正统地位。程颐视其兄程颢为孟子之后道学的唯一传人。“孟子之后,传圣人之道者,一人而已。”(《河南程氏文集》)此“一人”即程颢。朱熹则视二程为孟子之后的道学传人。“故程夫子兄弟出,得有所考,以续夫千载不传之续,得有所据,以斥夫二家似是之非。”(《中庸章句序》)至于朱熹,则是以接续二程的道学传人自居。朱熹在《大学章句序》中指出,“于是河南程氏两夫子出,而有以接乎孟氏之传”,“虽以熹之不敏,亦幸私淑而与有闻焉。顾其为书犹颇放失,是以忘其固陋,采而辑之,间亦窃附己意,补其阙略,以俟后之君子”。以私淑身份来接续二程并就此来承续孟氏之传,从孔孟到二程、从二程到朱熹,以“孔孟一程朱”为代表的道统谱系就此而形成。自此以后,“孔孟一程朱”成为儒家最为正统的道学谱系,程朱理学成为宋元明清时期儒家思想学说的精神象征,程朱化身继孔孟之后的儒家思想学说的代言人,并依托《四书》为中心的教育经典文本,融入后世学者的学习与生活,践履于为学修身的理想、行动与信仰的全过程。

三、《四书》中心:中国古代教育话语体系构建的进阶之路

在朱熹以《四书》为中心构建新经学课程体系的过程中,“《四子》,《六经》之阶梯;《近思录》,《四子》之阶梯。”(《朱子语类》)从《近思录》到《四子》(《四书》),再到《六经》(《五经》),一方面形成了以《四书》为中心的教育经典文本体系。“《四书》是儒学元典《五经》的入门阶梯,《大学》是《四书》的纲领,

《近思录》按《大学》‘三纲八目’规模来辑次周、程、张四子语录,故而读《近思录》可与《大学》相发明,并循级而上,渐登圣学殿堂。”^[15]另一方面更为重要的是,以“孔孟一程朱”为代表的道统谱系与以《四书》为中心的教育经典文本体系同理共构。“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”(《中庸章句序》)之“千圣相传之心”。这就在儒家道统与经典文本之间实现了互动与融通,从形式上为教育话语体系的构建提供了文本依据和语言系统。

(一)《近思录》:以二程为宗师的近贤之语被后世视为“圣学之阶梯”、“性理诸书之祖”的《近思录》,由朱熹和吕祖谦共同编订,选取周子(周敦颐)、程子(程颐、程颢)、张子(张载)四位理学前辈的著述为内容,阐明“以周敦颐为理学的开端,以二程为理学的正宗,以张载为理学的补充”^[16]的理学思想系谱。朱熹编撰《近思录》的初衷,虽然仅在于“以为穷乡晚进,有志于学,而无明师良友以先后之者,诚得此而玩心焉,亦足以得其门而入矣。”(《朱熹原序》)但后世学者却给予了极高的评价,认为《近思录》“不仅是‘学习二程理学的简便阶梯’,还是朱熹‘他自己的理学思想的阶梯和入门书’,是‘他借用周、程、张的语言建立了自己简明精巧的理学体系’,‘可以说是他的学派及其思想确立的标志’”^[17]。《近思录》之“近思”,取自《论语·子张》“博学而笃志,切问而近思,仁在其中矣”句,就是要学者做好“切于日用”的体认工夫。正如朱熹在《近思录》序言中指出,“近思”就是“掇取其关于大体而切于日用者”。吕祖谦同样指出,“至于余卷所载讲学之方、日用躬行之实,具有科级,循是而进,自卑升高,自近及远,庶几不失纂集之旨。若乃厌卑近而骛高远,躐等陵节,流于空虚,迄无所依据,则岂所谓‘近思’者耶?”(《吕祖谦原序》)以“近思”为阶梯,“理学家将人格培养与日用常行联系起来,一方面赋予日常的庸言庸行以某

种超越的意义,另一方面又使成人过程避免了由超越走向虚寂;这种看法具体地体现了成人过程与日用即道的统一,并进一步展示了儒家内在超越的价值取向”^[18]。《近思录》成为时人体悟理学前辈修身工夫,进一步学习和领悟以《四书》为中心的儒家经典文本的阶梯。

《近思录》共分为十四卷,总共六百二十二条。《近思录》各条基本上都有解说,这些解说大都保存在朱熹的《文集》、《或问》、《语类》中,成为程朱后学解说《近思录》的依据。《近思录》有众多注本,其中最具代表性的是叶采的《近思录集解》。此本于宋理宗淳祐八年(1248年)成书,十二年(1252年)表奏于朝。对于《近思录》各卷之间的逻辑关系,茅星来在《近思录集注》的《原序》中给予了说明:“子朱子纂辑周、程、张四先生之书以为《近思录》。盖古圣贤穷理正心修己治人之要实具于此,而与《大学》一书相发明者也。故其书篇目要不外三纲领、八条目之间”。余英时进一步指出,“这个纲目大致本之《大学》八条目,卷一至五相当于格、致、诚、正、修,朱熹《集注》所谓‘修身以上,明明德之事也’。这是‘内圣’的领域。卷六至十一相当于齐、治、平,《集注》所谓‘齐家以下,新民之事也’。这是‘外王’的领域。最后三卷中‘异端’是通过批判老、释以加强‘内圣’之学,其余两目则属于杂类,可以置之不论。这个‘逐篇纲目’不但代表了朱、吕两人对于儒家‘内圣外王之学’的整体认识,而且也明确指示出‘内圣’与‘外王’的分界及为学的次第”^[19],构成了一个完整的理学体系。换句话说,朱熹依据《大学》“内圣”与“外王”的体系编订《近思录》,“他借用周程张的语言建立了自己简明精巧的理学体系,因此《近思录》可以说是他的学派及其思想确立的标志,这本小书在后来为他通俗宣传二程和自己的学派思想、吸引招纳自己的学派弟子和接续自己的学派道统都起了重要作用”^[20]。这就是《近

思录》在程朱理学话语体系中的文本地位。“近贤之语”成为理解先贤之义的阶梯。

(二)《四书集注》:以孔孟为中心的先贤之义

《四书》之名,虽然起源甚晚,但是“‘四书’绝不是宋代‘道学’(或‘理学’)的私产,而早已成为当时学术界公认的‘圣典’”^[21]。其中,《论语》作为记录孔子及其弟子思想、言行的著作,从汉代起就取得了较高的地位,位列汉代“七经”之一,与《孝经》共同构成汉代以来儒家经典体系的重要组成部分。《大学》、《中庸》作为《礼记》中的重要篇章,《五经正义》之《礼记正义》(郑注孔疏)是唐乃至宋初科举考试用书。作为单行本的《大学》、《中庸》在中唐儒家复兴运动时,受到韩愈、李翱、皮日休等学者的特别重视和推崇。在宋天圣五年(1027年)仁宗赐进士《中庸》,天圣八年(1030年)又赐《大学》。孟子本人及《孟子》一书地位的变化,与中唐以来兴起的孟子升格运动紧密相关,特别是韩愈在《原道》中提出“道统论”,从儒家道统谱系传承来认识和看待孟子其人其书的地位;宋代无论是庆历思潮的领袖人物范仲淹、欧阳修,还是之后的二程、张载、王安石,都属于“尊孟”之列。尤其是在熙丰新政期间,《论语》、《孟子》列入进士考试的必选科目,对提升孟子其人其书的地位有重要意义。宣和年间(1119—1125年),《孟子》一书首次被刻成石经,成为“十三经”之一,标志着孟子升格运动达到高潮。

在《四书》学的形成过程中,二程是承前启后的关键人物。“仁宗明道初年,程颢及弟颐寔生,及长,受业周氏,已乃扩大其所闻,表章《大学》、《中庸》二篇,与《语》、《孟》并行,于是上自帝王传心之奥,下至初学入德之门。融会贯通,无复余蕴。”(《宋史·道学传一》)经二程的提倡和表彰,在形式上使《四书》得以并行,《四书》学的雏形由此得以确立。二程关于《四书》学的相关论述,大多散见于《遗书》、《外书》等语录,具体表现为以下方面。

第一,关于《四书》性质的认识。《论语》“传道立言”、“深得圣人之学”,《中庸》乃“孔门传授心法”,《大学》乃“孔门之遗言”,《孟子》“有功于圣门,不可胜言”,二程通过阐述《四书》与圣人之道之紧密关系来突出《四书》的重要价值。第二,关于《四书》内在关系的认识。二程认为:“孔子没,传孔子之道者,曾子而已。曾子传之子思,子思传之孟子,孟子死,不得其传,至孟子而圣人之道益尊。”(《河南程氏遗书》)由此形成了从孔子到曾子、再到子思、最后到孟子的道统传承,这样就使得《四书》之间的内在关系得以形成。第三,关于《四书》的研读次序。《大学》为初学者的“入德之门”之书,之后,则是研读《论语》、《孟子》。“入德之门,无如《大学》。今之学者,赖有此一篇书存,其他莫如《论》、《孟》”(《河南程氏遗书》)。至于《中庸》则在此后。“《中庸》之言,放之则弥六合,卷之则退藏于密。”(《河南程氏遗书》)第四,关于《四书》与《五经》之间的关系。二程认为,“于《语》、《孟》二书知其要约所在,则可以观《五经》矣。”(《河南程氏粹言》)先读《论语》、《孟子》,在掌握其中所蕴含的精义之后,再读《五经》才能理解其中蕴涵的圣人之意。朱熹进一步指出,“河南程夫子之教人,必先使之用力乎《大学》、《论语》、《中庸》、《孟子》之言,然后及乎《六经》。盖其难易、远近、大小之序,固如此而不可乱也。”(《朱文公文集》)先《四书》后《六经》符合经学之间难易、远近、大小之类的程度差异。第五,以《大学》为本构建为学的先后次序。“人之学莫大于知本末始终。致知格物,则所谓本也,始也;治天下国家,则所谓末也,终也。”(《河南程氏遗书》)以致知格物为本,以治天下国家为末,这就是由内圣至外王的为学之道。

朱熹在二程的基础上,建立了以《四书》为核心的新经典体系。首先,第一次在经学史上明确提出《四书》之名。淳熙九年(1182年),朱熹在浙东提举任上,首次把《四书》合

为一集刻于婺州,这是经学史上首次以《四书》之名集合刊刻。束景南在《朱子大传》中认为,“这个宝婺刻本,是朱熹首次把《大学章句》、《中庸章句》、《论语集注》与《孟子集注》集为一编合刻,经学史上与‘五经’相对的‘四书’之名第一次出现,标志着《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》四经在五经学之外作为独立的四书学体系在经学文化史上的出现与确立。”^[22]其次,第一次明确阐述研读《四书》之先后次第。“某要人先读《大学》,以定其规模;次读《论语》,以立其根本;次读《孟子》,以观其发越;次读《中庸》,以求古人之微妙处。《大学》一篇有等级次第,总作一处,易晓,宜先看。《论语》却实,但言语散见,初看亦难。《孟子》有感激兴发人心处。《中庸》亦难读,看三书后,方宜读之。”(《朱子语类》)先学《大学》,再读《论语》、《孟子》,最后读《中庸》,这就是朱熹明确提出的“入道之序”。再次,第一次明确论述《四书》与《六经》之间的逻辑关系。“《四子》、《六经》之阶梯”,“《语》、《孟》、《中庸》、《大学》是熟饭,看其他经,是打禾为饭。”(《朱子语类》)先学习《四书》,然后再读《六经》,这就是《四书》与《六经》之间的为学次第。此外,第一次以《四书》为中心系统构建程朱理学的学统与道统谱系。朱熹在《中庸章句序》中首次提出“道统”二字,将《四书》学与道统论相结合,并通过阐发《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》的义理,构建了以《四书》学为核心的新经学思想体系。

之后,宋理宗于淳祐元年(公元1241年)下诏称:“朕惟孔子之道,自孟轲后不得其传,至我朝周敦颐、张载、程颢、程颐,真见实践,深探圣域,千载绝学,始有指归。中兴以来,又得朱熹精思明辨,表里浑融,使《大学》、《论》、《孟》、《中庸》之书,本末洞彻,孔子之道,益以大明于世。朕每观五臣论著,启沃良多,今视学有日,其令学官列诸从祀,以示崇奖之意。”(《宋史·理宗本纪二》)从而确立了

“道统”在“正统”中的合法性;淳祐四年(公元1244年),“徐霖以书学魁南省,全尚性理,时竞趋之,即可以钓致科第功名,自此,非《四书》、《东西铭》、《太极图》、《通书》、语录不复道矣”,标志着《四书》文本从“民间书院的讲习进入了官方教育与选拔系统,渐渐地进入了权力中心”,“正是由于这种本来是纯粹意义上的思想有了考试权力与仕途利益为支持背景,它才成了通行观念进入生活领域,正是由于它被当作天经地义的知识到处传抄和复写,它才成了风靡知识界的思想与学问趋向,并因此改变了文化的主流和基调,并构建和确立了以后几百年间中国知识、思想与信仰世界的主要风景”^[23],以《四书》为中心的教育经典文本体系,成为以“孔孟一程朱”为代表的道统谱系的文本依据。由此,宋代形成了《近思录》—《四书》—《六经》(《五经》)的新经学课程体系,从而使古代知识分子在与前代圣贤的直接对话与交流的过程中,体悟儒家格物致知修己治人之学。

四、自我超越:中国古代教育话语体系构建的实践旨归

相对唐代士人来说,宋代士人表现出一种自觉担负天下重任的使命感和责任感。朱熹遵循《大学》之为学次第与修身工夫,将《大学》界定为“学者修己治人”之工夫,为士人“提供了一个沟通心灵道德培养与国家秩序治理的思路,格物致知诚意正心修身齐家治国平天下的次第,把过去那种以宇宙天地空间格局为依据建立宗法伦理秩序,以宗族礼法为基础整顿国家秩序的思路,整个地改变了路向,关于国家、民族与社会的秩序的建立,从由外向内的约束转向了由内向外的自觉”^[24],每个生命个体之修身、齐家、治国平天下的过程,就是融内在修养与外在事功为一体的自我超越过程。这种自我超越是一种介于理论与实践的超越,是一种思维方式层

面的超越,即探索一种从由外而内的约束向由内而外自觉的思维方式的超越。

(一)修身:《大学》化身为“大人之学”

朱熹在《大学章句》的序文及原文注解中认为,“《大学》之书,古之大学所以教人之法也”,“大学者,大人之学也”,这样就将《大学》与大人之学与教结合起来,将《大学》变为学者的“修己治人”之学,突出了“明明德”在“三纲领”中的根本地位,形成了下学上达并以下学为根基的修身格局。“凸显程朱一系内外并重、格物明德、德知兼修而最终以知辅德的本体—工夫论”^[25],开启了从《大学》修身至圣贤境界的下学而上达之路。基于上述目的,朱熹从两个方面对《大学》文本进行了改订:一是在《大学章句》中将《大学》注疏本分为经文一章(包括三纲领与八条目)、传文十章两部分,并明确了“经文”与“传文”的作者,经文“盖孔子之言,而曾子述之”,传文“曾子之意而门人记之”,从而确证了曾子与《大学》文本的关系;二是在传文部分补写了“格物致知”章,并将传文顺序调整为“释明明德”、“释新民”、“释止于至善”、“释本末”、“释格物致知”、“释诚意”、“释正心修身”、“释修身齐家”、“释齐家治国”、“释治国平天下”,从形式和内容两个方面完成了对《大学》文本的理学式改造,从而为构建儒家心性理论寻找到了经典文本依据。

至于朱熹对《大学》文本性质的理学诠释与定位,则集中体现在《大学章句》题解与序文及文本注解之中。朱熹在《大学章句》题解中指出,“子程子曰:‘《大学》,孔氏之遗书,而初学入德之门也。’于今可见古人为学次第者,独赖此篇之存,而《论》、《孟》次之。学者必由是而学焉,则庶乎其不差矣”。这段题解,首先承续了二程对于《大学》文本性质的定位;其次,阐明了学习《大学》与《论语》、《孟子》之间的先后顺序,并最终形成了以《大学》为“四书之首”的《四书》学体系,确立了《大学》文本在《四书章句集注》中的合法性地

位;最后,将《大学》行为主体由先王变为学者(士人),明确了《大学》就是作为“古人为学次第”之书,这也是朱熹补写“格物致知”传文的用意所在,“所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物穷其理也。盖人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理,惟于理有未穷,故其知有不尽也。是以《大学》始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。”(《大学章句》)换言之,即物穷理就是学者用心去格事物之理并穷事物之理的过程,就是以儒家心性本体论为依据来明德修身的过程。

总而言之,朱熹通过编撰《四书章句集注》及以圣贤经典为本来重构儒学思想谱系的学术工作,生动再现了道德个体如何以《大学》为根本遵循,实现学术抱负和生命价值的为学历程。特别是在《四书章句集注》成为科举考试的指定用书,朱熹成为理学形象的化身并受到官方的宣扬和褒奖之后,其遂成为古代士人实现自我生命价值的理想典范。

(二)齐家:《大学》化身为“家礼家训之学”

“圣人正家以正天下”,齐家与治国、修己与治人,既是《大学》文本的核心要义,也是宋代《四书》学的核心价值所在。作为北宋初期治家典范的《温公家范》一书,就是“司马光援引经典以及历代故事汇集而成,以修身、齐家为纲领,以家族中种种伦理关系为条目,详细阐述了一个人的自我修养与在家族中应当如何处理种种不同伦理关系的原则”^[26]。司马光在《温公家范》的序言中,专门引用《大学》一文论述齐家与治国之间的关系,以此说明家范之于教家、齐家及推至治国、平天下的重要价值。《温公家范》将《治家》置于全书的首卷,一是在于从学理层面重申“治国在齐其家”之《大学》纲目,二是在于从实践层面阐明处理家族中种种伦理关系目的就在于治家。治家又必以礼为先、以礼为重,“夫治家莫如礼。男女之别,礼之大节也,故治家者必以礼为先”^[27]。治家之礼主要用来规范家庭中的

人际关系,“君令而不违,臣共而不二,父慈而教,子孝而箴,兄爱而友,弟敬而顺,夫和而义,妻柔而正,姑慈而从,妇听而婉,礼之善物也”^[28],以君臣、父子为始端,围绕封建纲常礼教来依次规范家庭中的伦理关系,从而将礼教嵌入家族日常的人际交往,进而形成了一个以礼来引导、规范家族关系的价值体系。

朱熹在遵循以礼为重、以礼为先的治家观念的基础上,进一步从礼与理之间的关系阐述礼之于治家的重要作用,从而将以《四书》学为基础的理学思想融入家族日常规范,进而形成了理学化的家训家规——《朱子家礼》、《朱子家训》。朱熹就礼与治家的关系论述道:“慈于家,便能慈于国,故言:一家仁,一国兴仁;一家让,一国兴让。”(《朱子语类》)治国在齐其家,家慈、家礼、家让而推至国慈、国仁、国让,家国一体,以礼治家可谓首重之举。《朱子家礼》就是遵循以礼治家的理念,立足于宋代(南宋)家庭日常礼俗生活的现实需要,围绕通礼、冠礼、昏礼、丧礼、祭礼等五个方面的内容展开论述,既用来引导和规范家庭日常生活的礼节礼仪,又对五礼所蕴含的义理进行了挖掘和阐释,以期礼与理在规范家庭教育的文本诠释与日常生活中都能实现互融与共生。故此,《朱子家礼》一书,既是朱熹把礼与齐家、礼与理之思想学说转换为家庭日常礼俗生活之行为规范的思想实践;又是对宋代以来儒家伦理普遍化、礼仪世俗化之发展趋势的体现和回应。在《朱子家礼》成书之后,因朱熹之地位及讲求实用、可行之特点,在宋元时期就被用作民间或宗族家庭的礼仪规范;有明一代,“自《明集礼》肯定《家礼》的地位,又特别是《性理大全》收录《家礼》,《家礼》遂被官方礼制所吸纳,其性质也由私人编撰的著作,变成为官方认可、体现官方意志的礼典”,“城乡读书人都把《家礼》奉为金科玉律。”^[29]自此以后,《朱子家礼》由“一家之书”转变为“庶民之书”,故邱浚在《文公家礼仪节》称其为“万世人通行

之典”。

《朱子家训》与《朱子家礼》是朱熹关于家族文化的两个最重要的文献。如果说“《朱子家礼》一书涉及冠、婚、丧、祭等各种家礼,得到朝廷、儒者的特别赞许,故而曾经在民间广泛流传”,那么《朱子家训》文本中所体现的仁义礼智信的爱敬之实,则属于“本”。“这一‘本’,恰恰是《四书》超导的道德价值。所以,《朱子家训》其实是将《四书》的核心价值普及到家训家范的重要文献。朱熹推出的《家训》不仅属于朱子家族,而且普及为一个广为流传的‘世范’。”^[30]《朱子家训》将《四书》中的仁义礼智信的人格品质与家庭日常生活中的伦理关系相结合,构建了一个从上到下、纵横相连的君子修身体系,为个体的“我”融入家族的伦理关系,提供了为人处世的行为准则和道德规范。《朱子家训》在文末以“此乃日用常行之道,若衣服之于身体,饮食之于口腹,不可一日无也,可不慎哉!”作为结尾,一方面体现了礼之于日常生活的重要价值,“夫自修身以至于为天下,不可一日而无礼。天叙天秩,人所共由,礼之本也。商不能改乎夏,周不能改乎商,所谓天地之常经也。”(《论语集注·为政第二》)另一方面则是与《朱子家礼》中礼“不可以一日而不修”、“不可以一日而不讲且习”形成了前后呼应,从而将儒家之礼转化成为全民之礼,将《四书》学中的程朱理学思想转化成为社会大众的共同思想,标志着以《四书》学为核心思想和主流价值的社会渗透、思想整合得以完成。

(三)治国平天下:《大学》化身为“帝王之学”

正如余英时在评价朱熹时所言:“朱熹决无‘宦情’,这是完全可以相信的。但是他的责任意识不允许他放过任何一次可以重建政治秩序的机会,因为这是宋代儒家士大夫为自己规定的‘天职’。”^[31]朱熹的《经筵讲义》就是其以政治儒学进路诠释《大学》文本的“天职”体现,《经筵讲义》是在绍熙五年

(公元1194年)为入侍经筵而作。朱熹在绍兴三十二年(公元1162年)八月七日上《壬午应诏封事》中,第一次提出《大学》为“不可不熟讲”的“帝王之学”,“盖‘致知格物’,尧舜所谓精、一也。‘正心诚意’者,尧舜所谓执中也。自古圣人口授心传而见于行事者,惟此而已。至于孔子,集厥大成,然进而不得其位以施之天下,故退而笔之以为《六经》,以示后世之为天下国家者。于其间语其本末终始先后之序尤详且明者,则今见于戴氏之记,所谓《大学》篇者是也。”(《朱子全书》)《大学》文本中“致知格物”、“正心诚意”就是对尧舜十六字心传的体现,帝王据此行事就可体悟尧舜之道的真谛。

至于朱熹以帝王为对象撰写的《经筵讲义》则是对《大学》文本中明体达用之“用”的学理推衍,其目的是通过“经文诠释+按语”的体例对何谓帝王之学展开理论论证,并为后学创作《大学衍义》提供了思路与框架。作为绍续朱子之学的真德秀(“小朱子”),在宋理宗朝时所进献的《大学衍义》,从体例结构到内容构成方面进一步凸显了《大学》明体达用之“用”。《大学衍义》中的“纲”为“帝王为治之序”、“帝王为学之本”,“纲”下设“目”(格物致知、正心诚意、修身和齐家),“四目”围绕为学和为政的中心内容来展开,从而实现了以《大学》构建帝王之学的目的,进而把《大学》“壹是皆以修身为本”的主旨演绎为帝王治国平天下之学。^[32]之后,邱浚承续真德秀推衍《大学》之学脉,“窃观《衍义》之四要,尚遗治平之二条。虽曰举而措之为无难,不若成而全之为尽善”^[33],补全《大学衍义》中未诠释之“治国”、“平天下”条目。这种补全是为了更加凸显《大学》为“儒家全体大用之学”的外王特质,以期实现“兼本末,合内外,以成夫全体大用之极功”的为政目的。至此,从朱熹《经筵讲义》到真德秀《大学衍义》,再到邱浚《大学衍义补》,形成了以政治儒学进路诠释《大学》文本的完整体系,从而使“帝王

之学”成为从内圣(朱熹)到外王(真德秀、邱浚)的整全之学,进而实现了帝王修身与社会、政治行为改善之间理与术的贯通。

总之,朱熹构建理学教育话语体系的过程,是将“孔孟一程朱”道统学说融入以《近思录》、《四书集注》为中心的經典文本建设与以修齐治平为目标的个体修身实践。“其间始终贯穿着一种存在性与知识性相互渗透、学问与人格相统一的人文探究原则。”^[34]依循此“人文探究原则”,在构建教育学的中国话语体系的过程中,“研究者只有怀着文化使命感与历史责任感,抱着敬重与理解的态度,并通过对于中国文化价值信念与观念的身体力行,才能拥有真切的文化经验,也才可能有对于中国文化的客观性理解”^[35]。以朱熹理学思想为中心考察中国古代教育话语体系中的历史智慧,旨在要通过对道统、文本、实践等三个彼此相联要素的诠释和分析,以阐明在历史过程中生成的、可以作为认识对象的一种积极、可借鉴的教育文化遗产,并以此来领悟构建中国教育学话语体系及中国教育学的中国魂之真义。

参考文献:

- [1] 习近平. 在文化传承发展座谈会上的讲话[J]. 求是, 2023, (17).
- [2] 卡尔·雅斯贝斯. 历史的起源与目标[M]. 桂林: 漓江出版社, 2019. 15.
- [3] 邓小平. 唐代的中国文化宣言——韩愈《原道》论考[J]. 孔子研究, 1991, (4).
- [4][5] 葛兆光. 宋代“中国”意识的凸显——关于近世民族主义思想的一个远源[J]. 文史哲, 2004, (1).
- [6] 课题组. 中国教育学论纲[J]. 教育研究, 2023, (4).
- [7] 钱钟书. 宋诗选注[M]. 北京: 人民文学出版社, 1982. 序言2.
- [8][9][10][13][16][23][24] 葛兆光. 中国思想史(下)[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2009. 169—170、179、183、210、228、252、129—130.
- [11] 牟宗三. 心体与性体(上)[M]. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2013. 15.
- [12] 梁涛. 儒家道统说新探[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2013. 77.
- [14] 何俊. 南宋儒学建构[M]. 上海: 上海人民出版社, 2021.

147.

[15][17] 朱熹. 近思录[M]. 上海:上海古籍出版社,2016. 前言12、前言3—4.

[18] 杨国荣. 善的历程——儒家价值体系的历史衍化及其现代转换[M]. 上海:上海人民出版社,1994. 303—304.

[19][31] 余英时. 朱熹的历史世界:宋代士大夫政治文化的研究[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2011. 9—10,847.

[20][22] 束景南. 朱子大传[M]. 福州:福建教育出版社,1992. 333,766.

[21] 余英时. 中国文化史通释[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2011. 230.

[25] 胡治洪. 从修身成德到家国事功——论大学之道[A].

冯天瑜. 人文论丛[C]. 北京:中国社会科学出版社,2008. 206.

[26][27][28] 陈明. 中华家训经典全书[Z]. 北京:新星出版社,2015. 195,198,198.

[29] 杨志刚. 中国礼仪制度研究[M]. 上海:华东师范大学出版社,2001. 239.

[30] 朱汉民. 宋代儒家经典与民间教化——从《四书》学到家训家规的生成[J]. 文史哲,2020,(4).

[32] 孙杰. 经筵讲读:经筵讲官与帝王互动中的经典传承——以《五经》《四书》为中心的考察[J]. 学术探索,2021,(3).

[33] 邱浚. 大学衍义补[M]. 北京:京华出版社,1999. 4.

[34][35] 于述胜. 探寻中国教育研究的民族话语[J]. 当代教育科学,2004,(23).

The Historical Wisdom in Ancient China's Educational Discourse System ——An Investigation Focusing on the Southern Song Dynasty Scholar Zhu Xi's Neo-Confucianism

Sun Jie

Abstract: The excellent traditional culture in Chinese education is the cultural root for the construction of the discourse system of Chinese pedagogy. Beginning with the "Declaration of Chinese Culture in the Tang Dynasty," expounded by the Tang Dynasty scholar Han Yu (768–824) in his essay *Yuan Dao (Fundamental Principles and Moral Norms of Confucianism)*, Confucian scholars blazed the cultural path of constructing a China-based educational discourse system. As a master of Neo-Confucianism, the Southern Song Dynasty scholar Zhu Xi (1130–1200) focused on the theories of the "Principle of Nature" and "Confucian orthodoxy," and ultimately constructed the discourse system of Neo-Confucianism, which not only achieved the Confucianism-reviving dream that originated from Han Yu's theories, but also re-established the discourse power from the doctrine of Confucian education in ancient cultural life. He integrated the orthodoxy by Confucius, Mencius, Cheng Yi and Cheng Hao into the classical texts focusing on *Jin Si Lu (Selected Works on the Major Issues of Practical Significance to Daily Life)* and *Si Shu Ji Zhu (A Commentary on Such Major Confucian Classics as the Great Learning, the Doctrine of the Mean, the Analects of Confucius, and the Works of Mencius)* and individuals' practice of self-cultivation aiming at strengthening self-cultivation, family management and country governance and placating the common people under heaven, thus developing the habit of learning the Confucian orthodoxy in a proper order and the skills of self-cultivation rooted in the consciousness of individual life. Focusing on Zhu Xi's thoughts on Neo-Confucianism, this study explores the historical wisdom in ancient China's educational discourse system, and aims to interpret and analyze such interrelated elements as Confucian orthodoxy, texts and practice so as to elucidate a historically-generated, cognizable, positive and referable education-related cultural heritage, and understand the true meaning of the construction of the discourse system of Chinese education and the Chinese soul of Chinese pedagogy.

Key words: Zhu Xi; Chinese culture; neo-Confucianism; Confucianism; educational discourse system

Author: Sun Jie, professor of the School of Education Science, Shanxi University (Taiyuan 030006)

[责任编辑:许建争]