

中國文化研究 通讯

Newsletter on Chinese Cultural Study

2021 年第 3 期

总第 19 期

主办

西北大学优秀中国文化遗产与创新基地
中国优秀文化传承发展研究协同创新中心
中国优秀文化传承创新智库
西北大学黄帝文化研究院

顾问

张岂之 王亚杰

郭立宏 常江

主编

李浩

执行主编

张海青 赵杭

责任编辑

陈战峰 王早娟

刘晓宇 刘晓

王晨佳 郭琳

封面题字

袁行霈

◆工作简讯

“中国古代园林文学文献研究”丛书出版暨园林文学文献整理工作推进会圆满召开 / 2

中心主任李浩受邀参加“延安精神与中国脱贫”国际研讨会 / 3

◆专家观点

纪念张载诞辰 1000 周年学术研讨会暨中国哲学史学会 2020 年年会综述 / 4

儒经翻译影响下的海外儒学传播 / 8

“心性情”与“易道神”：朱熹对程颢思想的创造性诠释 / 19

◆学术平台巡礼

科学史高等研究院 / 30

◆学者风采

新闻传播学专家——王春泉 / 35

文艺理论专家——谷鹏飞 / 37

◆新书推介

《唐代诗人墓志汇编——出土文物卷》 / 39

《陕西省考古研究院新入藏墓志》 / 40

“中国古代园林文学文献研究” 丛书出版暨园林文学文献整理工作推进会圆满召开

2021年6月27日,由西北大学中国文化研究中心李浩教授主持的国家社科基金重大项目“中国古代园林文学文献研究”的丛书出版暨工作推进会在临潼召开。会议由陕西师范大学出版总社和西北大学中国文化研究中心共同主办。陕西师范大学出版总社董事长兼社长刘东风出席会议,首席专家李浩教授、子课题负责人、项目参与成员及出版社编辑参加了会议。

会议由两个议程组成。上午会议主题内容是“中国古代园林文学文献研究”的丛书出版推进会,会议由陕西师范大学出版总社大众文化出版中心主任郭永新主持。陕西师范大学出版总社董事长兼社长刘东风和丛书主编李浩教授分别致辞。

下午议程围绕国家社科基金重大项目“中国

古典园林文学文献整理”的工作展开,由西北大学中国文化研究中心副主任赵杭主持。首席专家李浩教授部署了项目后续工作进程,鼓励大家以良好的科研状态,投入到学术研究中。子课题负责人储兆文教授、赵厚均教授、李小奇副教授、王书艳副教授、岳立松副教授以及项目组成员,讨论确定了“中国古代园林文学文献”的整理体例。最后,李浩教授总结发言,希望大家知重、负重,按新的国标要求完成丛书的修改任务,按时出版。

此次会议既是学者们在古代园林文学现场获取语境感发,精修丛书内容的重要性会议,又是“中国古代园林文学文献研究”阶段性成果的推进会,为进一步打造学术精品、文化精品、出版精品夯实了基础。



中心主任李浩受邀参加 “延安精神与中国脱贫”国际研讨会

2021年7月31日,由中国非洲研究院主办、陕西省政府外事办公室协办的“延安精神与中国脱贫”国际研讨会在延安市举办,我校教育部长江学者、中国文化研究中心主任李浩教授受邀参加了此次研讨会。

出席本次研讨会开幕式的有中国社会科学院副院长、中国非洲研究院院长王灵桂,非洲驻华使团团长、喀麦隆驻华大使马丁·姆帕纳,全国政协副秘书长、中非友好小组副组长郭军,非洲联盟驻华代表处常驻代表拉赫曼塔拉·奥斯曼,陕西省常委、延安市委书记赵刚,中国非洲研究院执行院长李新烽,陕西省外事办公室主任姚红娟、副主任高进孝,中国社会科学院情报院院长张冠梓、国际合作局副局长廖凡,中国非洲研究院副院长王晓明。

在由非洲联盟驻华代表处常驻代表拉赫曼塔拉·奥斯曼主持的主旨演讲时段,李浩教授以“延安与中国传统文化”为题第一位发表报告,报告从延安的历史文化、地理文化、生态文化、丝路文化、传统诗词文化和民间文化等六个方面全方位介绍了延安与中国传统文化的关联。李浩教授



通过对中国共产党在延安时期形成的以自力更生、艰苦奋斗为核心的“延安精神”进行阐释,指出了延安精神是对中国传统文化的继承和发展,讲清楚延安的传统文化,对了解延安精神的来源及发展,了解延安在新时期走绿色发展道路,成为消除贫困的“中国样本”具有重要意义。

本次会议促进了中国同非洲各国之间的文明互鉴、加强治理和发展经验交流,为中非共同推进“一带一路”合作,共同建设面向未来的中非全面战略合作伙伴关系,共同构筑更加紧密的中非命运共同体提供了智力支持和人才支撑。

纪念张载诞辰 1000 周年学术研讨会 暨中国哲学史学会 2020 年年会综述

曹振明

宋明理学不仅代表儒学在先秦、汉唐儒学基础上的再次崛起,也代表中国传统哲学和思想文化发展的高峰之一。而在这一学术形态的建构历程中,作为“北宋五子”之一的张载无疑是启风气、定规模、开纲领的思想家,张载学说对于宋明理学各学派的思想,乃至对近现代中国哲学,都产生了深远的影响,在中国思想文化史尤其是宋明理学的崛起与形成上具有承前启后的重要地位。2020 年恰逢张载诞辰 1000 周年,12 月 12 日至 13 日,“纪念张载诞辰 1000 周年学术研讨会暨中国哲学史学会 2020 年年会、第四届经史传统与中国哲学学术研讨会”在陕西举行。此次会议由陕西省人民政府、文化和旅游部、中国社会科学院、国际儒学联合会、光明日报社主办,中国哲学史学会、陕西省社科院、西北大学、陕西师范大学、中国人民大学等单位协办。来自中国社科院、北京大学、中国人民大学、清华大学、南京大学、武汉大学、中山大学、山东大学、西北大学、陕西师范大学、兰州大学、东南大学、湖南大学、天津社会科学院、山西社会科学院等高校和研究机构,以及《哲学研究》《哲学动态》《道德与文明》《人文杂志》《社会科学研究》《船山学刊》等学术期刊编辑部的百余名专家学者参会。

会议分为两个阶段,第一阶段在西安举行,第二阶段在张载故里眉县举行,期间还举行了眉

县横渠书院开园仪式、西北大学关学研究成果发布会等纪念活动。本次会议主题为“民胞物与和合天下”,共收到论文 150 余篇,设置两场主旨论坛、十场分论坛进行论文宣讲。中国著名历史学家、思想家张岂之,陕西师范大学原副校长陈俊民,清华大学国学院院长、中国哲学史学会会长陈来,华东师范大学资深教授、国际中国哲学学会会长杨国荣,中国社科院哲学研究所所长张志强、安徽大学教授王国良、北京大学教授杨立华分别发表了主旨演讲;日本福冈国际大学名誉教授、著名汉学家海村惟一,香港中文大学哲学系教授郑宗义通过视频发表了大会主题发言。与会专家围绕张载思想和关学学派的历史地位、关学文献整理、关学精神诠释、关学的现代价值等相关问题展开了热烈而富有成效的研讨。总体而言,本次学术研讨会的聚焦主题和学术创新主要体现在以下三方面:

一、张载思想及关学文献的解读与诠释

张载所建构的关学思想体系具有高度的原创性和思辨性,其学说中的“民胞物与”、“天人合一”等思想是中华民族宝贵的精神文化遗产。与会学者围绕关学文献(《西铭》和“横渠四句”等)和张载的思想范畴(“太虚即气”、“天人合一”、“一物两体”、“穷理尽性”等),讨论和阐释了张载关学的哲学意蕴、理论意义及其历史地位,这也

成为本次大会的重要议题。

首先,对于张载“横渠四句”(“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”)的理论意义,清华大学陈来先生提出,“横渠四句”可以理解为:为世界确立文化价值、为人民确保生活幸福、传承文明创造的成果、开辟永久和平的社会愿景,这是关学对中国文化发展的突出贡献。其次,对于张载的“气论”及其哲学与人生观,北京大学杨立华通过对有无、虚气、聚散、神等概念的分析,以此澄清对张载虚气问题的误解,并提供了讨论这一问题的文本证明。北京大学张学智通过辨析张载“性”“心”概念、陕西师范大学林乐昌通过阐发张载心学的“心-物”关系,安徽大学王国良通过梳理“太虚即气”本体论、“一物两体”辩证法等,对张载的哲学特性、历史影响和现代意义进行了阐释。第三,对于张载的“知论”及其认识论思想,中国社科院陈霞从知识论视域考察了张载思想中的天理与物理,指出其对于建构中国哲学知识论的理论价值。西北大学张茂泽阐发了张载以“参和”说为核心的中道思想,以“尽性成性”“德性所知”为核心的中道认识论。山东大学沈顺福则讨论了张载的“德性之知”与性通万物宇宙论之间的关系。第四,对于张载的“仁论”及其伦理思想,中国人民大学向世陵以“仁说”和“行仁实践”为研究对象,探讨了张载“仁术”思想与“仁政”实践的统一关系及其积极意义。亦有学者接续牟宗三等现代新儒家的论题,从现象学视域、“德福一致”、圆善论等角度讨论张载的“德为福基、福为德致”等思想。第五,对于张载“礼学”及其政治思想,中国社科院刘丰从易学与礼学的逻辑关系入手,系统阐述了张载礼学思想的时措之宜、体用合一、理一分殊、知礼成

性等深刻哲学意蕴。学者还从“道学”和“政术”、“学政不二”思想、祭祀之礼等方面入手,探讨了张载解决北宋佛老盛行和积贫积弱双重危机的社会思想。

此外,与会学者还关注到张载之学与宋代经学及佛道思想的交涉与互动,讨论了张载之学与《四书》《易传》《三礼》《诗经》等宋代经学的关系,张载“以易为宗”的思想内涵和儒佛之辨的核心问题,以及张载对天文学、博物学、中医学的观察和探索等。

二、关学与宋明理学及其学派研究

张载开创的关学学派不仅范导着陕西地域文化,亦深刻影响了宋明理学的格局和走向,成为地域学派全国化的典范。与会学者围绕张载在宋代理学中的开创性贡献、关学在宋明理学中的定位、关学学派的流变和发展等论题展开了热烈的讨论,这也是本次大会的又一重要论题。

首先,对于张载思想的历史性定位,学者指出,不应把张载限定在关学文化,而要突显关学对主流思想的贡献。陕西师范大学丁为祥从体用双重世界的确立、“诚明两进”的为学进路、“以礼为教”的手工夫等层面,阐述了张载哲学对宋明理学的主要贡献。四川师范大学蔡方鹿则阐述了张载在宋学史、理学史、中国哲学史上的地位,指出张载奠定了宋明理学的基本宗旨和价值追求。其次,对于张载对宋明理学的影响,与会学者认为,应依据儒学的普遍性和地域性的辩证关系,对比张载与二程、朱熹、王阳明、王夫之等人的思想异同及影响。湖南师范大学徐仪明讨论了王夫之对张载“日远月近”、“地动”等天体哲学思想的继承与创新,揭示了王夫之的继承改铸成就及其历史局限性。清华大学高海波以周敦颐、张

载、二程为例,讨论了北宋理学家对普遍性的追求;西安交通大学钟治国对比了张载“民胞物与”与王阳明“万物一体之仁”思想的异同,西北大学郑熊则讨论了王夫之对张载“诚”说的继承与儒学发展的必然走向。第三,针对历史上对关学学理“合法性”的质疑,学者指出应当纠正“关学出于洛学”的说法,并关注张载与明清时代关学的内在传承关系。西北大学方光华、陕西师范大学刘学智等学者回顾了《张载集》(中华书局1978年)、《关学文库》(西北大学出版社2015年)等重要关学文献的整理和编纂,并揭示了其中的学术思想观,厘清了“张载之后关学是否存续”这一关键问题。第四,对于关学及其学派发展流变的研究,与会学者围绕明清关中学者对关学学统与道统的继承与重构、对程朱理学与陆王心学的融摄、对近代新思想的接受与改造等问题展开了讨论。陕西师范大学许宁、湖北大学姚才刚等学者对南大吉与关中王学、吕柟与关中礼学、冯从吾与关中朱子学的关系,以及张载对许孚远、张舜典、李二曲、张履祥、贺瑞麟、刘古愚等明清儒者的思想影响,刘光蕡、牛兆濂等人对关学的近代转型等问题进行了阐述与研究。此外,学者还讨论了张载和关学对明清中国穆斯林经学的影响,以及张载思想在江户时期的日本和近现代英语世界的传播情况等。

三、关学思想的现代转化与当代开展

张载及其关学思想是宋明理学和中国哲学的精华之一,应当加强对关学思想的经典诠释和现代转化,以此重构中国传统哲学的现代体系,开启关学研究的新天地。与会学者围绕这一议题,对张载和关学思想的现代价值、关学思想的当代开展等问题展开了深入而富有新意的讨论。

首先,张载思想具有重要的现代价值。与会学者普遍认为,张载思想对于当前形塑中华优秀传统文化观和社会主义核心价值观、提升民族文化自信、促进现代生态文明建设等具有重要的理论价值。西北大学名誉校长张岂之先生指出,研究张载及关学学者的思想理论和历史贡献具有历史和现实的双重意义,最终则应当落实到“我们应如何建设社会主义小康社会”这一重要问题上。华东师范大学杨国荣从“天道观与人道观的沟通”方面探讨了张载思想的现代价值,认为横渠四句内含理想意识与使命意识的统一,体现了普遍的社会责任意识。中国社会科学院哲学研究所张志强指出,纪念张载的目的是为了在新时代创造性转化和创新性发展中华文化的价值,进而让中华文明的德性光辉能够继往开来、持续照耀当下与未来。

其次,张载“民胞物与”精神对构建人类共同体的社会理想具有重要启示意义。西北政法大学赵馥洁指出,“民胞物与”是张载哲学的核心内容和终极关怀,并成为宋明以降儒家学者一致认同和共同追求的人生境界和社会理想,具有超越时代的普遍意义。兰州大学张美宏认为,张载通过确立“民胞物与”理想凸显了儒家的精神价值和积极的人生观思考。上海应用技术大学周贇指出,张载建构了以“气缘”代替“血缘”关系、“民胞物与”的社会理想,其实质上是一种追求生而平等的人类共同体思想。

第三,关学可以为当前的社会治理研究提供理论参考。中国社会科学院张志强指出,应该从关学文献等传统经典的“制作之原”中发掘中华政教传统的治道理想和治术思维,进而为中国特色社会主义制度和国家治理体系提供理论依据

和历史经验。湖南大学陈力祥认为,“横渠四句”彰显了张载的核心为民、利民足民等民本政治伦理与和谐政治理想,具有深远的价值和影响。上海社会科学院张志宏认为,张载的天人关系思想,本质上是其社会治理思想的理论基石和起点。

第四,应当构建中国哲学新的理论框架和关学研究的新范式。清华大学陈来先生通过回顾冯友兰、张岱年及20世纪30年代至今的张载思想研究,反思了“哲学”和“中国哲学”在近代以来的理解,提出要以新的研究范式和哲学视野推动张载气论哲学的宏观与微观研究。西北大学袁志伟通过考察侯外庐及其学派的张载思想研究,指出中国化马克思主义将是儒学研究创新性发展和关学思想创造性转化的重要途径。

此外,与会学者还对经史传统视阈下的经典诠释与中国哲学研究进行了讨论,内容涉及儒家《国语》《孟子》《中庸》《大学》《仪礼》《春秋繁露》,道家《老子》《文子》《庄子》,墨家《墨子》等经典文献,邵雍、朱熹、王阳明、罗钦顺、陈确、黄宗羲、曾

国藩、谭嗣同等人的儒学思想,以及中国当代牟宗三、张岱年等人的学术思想。中国社会科学院任蜜林通过对元气、天气、人气、中和之气等范畴的分析,阐释了董仲舒气论思想的内涵。北京交通大学孔德立探讨了早期儒家内“仁”外“礼”的共同体结构和王道政治的共同体思想,及其对构建新经济利益共同体、人类命运共同体的当代意义。天津社会科学院张永路则阐释了《国语》中的“和实生物”思想,及其体现的早期生成论与“和生”原理。

本次研讨会较为全面地展现了中国哲学尤其是张载关学研究的继承、诠释、创新成果,体现了中国哲学社会科学的当代繁荣。与会学者的研究成果既展现出文献整理的系统性、学术研究的创新性,也反映出继承、弘扬、创新中华文化的宗旨和追求,这对于完整呈现张载思想的丰富内涵、彰显关学精神、推动传统文化创造性转化、儒学创新性发展等都具有重要意义。

(本文原载于《中国哲学史》2021年第1期。曹振明:西北大学哲学学院副教授)

儒经翻译影响下的海外儒学传播

——以芬格莱特儒学研究及其传承为个案

李玉良

摘要:儒家在西方的传播有两种重要的方式:一是翻译,这是传播的基础也是起始;二是翻译基础上的儒学研究,这是西方对儒家的进一步阐释与利用。从传播效果看,作为儒家传播基础的翻译深受西方宗教哲学的影响,把儒家观念通过西方哲学概念纳入西方伦理哲学范畴,使儒家发生了较大程度的西哲化;而以儒经译本为基础的西方儒学研究,则是在译本西化阐释基础上的进一步西化。这两种形式的阐释都无法取得与儒家本旨的一致。然而,儒家在西方的这种传播方式,当是儒学世界化的形态之一。芬格莱特的儒学研究及其传承就是一著例。

关键词:儒经翻译;传播;西哲化;世界化

儒家经典英译曾经受过两种动机驱动。一种是宗教性的。如19世纪下半叶理雅各的儒家经典翻译,其直接目的就是研究和了解中国的宗教状况,包括中国先民的原始宗教状况并为上帝的遍在寻找依据。以此为目的的儒经译本不仅成为当时西方比较宗教研究界研究“儒教”的蓝本,也成为当今西方宗教哲学界研究儒学的经典依据。另一种是哲学性的。尽管西方有些学者不承认儒学思想是哲学,但大多数的英美学者仍认为儒家思想是哲学,起码如安乐哲(Roger T. Ames)所说,儒学思想是与西方哲学传统不同的自成一体的哲学。随着西方思想界对儒家思想的认识的深化,儒家思想的哲学性对他们来说已经是不争的事实,而且已经被列入人类思想史上最伟大的思想体系之一。所以,西方译者翻译儒家经典,许多都是为了哲学研究与传播的目的。当今的儒经翻译有了更多的动机,比如经贸发展、政治哲学研究等。儒经译本基本上都比较严肃,偏重学术,从出版发行

后的流传范围看,其主要在学者手中被阅读和研究,仅有一部分读者是普通大众。然而,由于翻译归化传统的惯性作用,几乎所有的儒经英译本所使用的都是西方哲学的话语系统,所以在那些不甚通汉语的英美研究者手中,儒经译本往往会产生新解。也有译者有意将译本中的思想用某种西方哲学观点去进行阐发,从而获得与西方思想传统相一致的价值。儒家译本被学术界阅读和研究的这种状况可称为儒学的深度传播,实际上也就是当前日益活跃的西方汉学研究的一部分。西方研究者以其个性化的学术视野,发现了儒学的现实哲学、社会学、政治学等理论价值。其中有些发现虽然与儒学本体思想并不一致,却构成了儒学在西方传播的现实理论形态,并正逐步为西方思想体系所吸收和利用。这是一个颇值得我们注意的儒学传播现象,因为儒学的思想价值真正进入西方思想体系并在本社会中逐渐产生作用,正是从这种文化融合性传播开始,尽管过程比较漫长。

譬如从莱布尼兹吸收并弘扬《易经》的二进制思想,到二进制被应用于计算机科学和数字技术领域,即经历了近三百年。儒家孝的观念在今天的西方伦理学研究中仍颇受争议。其主要的原因是,历史上无论哪种形式的儒学话语,在西方声音都仍比较弱,尚不具备话语权。儒家思想用于科学都经历了近三个世纪,若用于社会与政治,那所需要的时间一定要长得多。所以,今天的中国学者应当积极参与儒学话语建构,努力与西方学术界展开平等对话,提升儒家哲学的国际地位。本文拟以芬格莱特儒学研究为个案,就这一问题作专门探讨。

一、对孔子思想本义的探索和传承

赫伯特·芬格莱特 (Herbert Fingarette) 生于1921年,曾任加利福尼亚大学哲学系教授。1972年著《孔子——凡而圣者》(Confucius: The Secular as Sacred)^①并出版,书中对儒经译本中将儒学西化的种种弊端进行了较深刻的批评。其所参考的文献,除部分论著外,有8个《论语》英译本,分别是翟林奈译本、理雅各译本、林语堂节译本、庞德译本、苏慧廉译本、韦利译本和魏鲁男译本、陈荣捷译本等。从书的内容可以看出,儒经英译本对儒学思想传播所起的作用很大,是其进行儒学研究的基本依据。

芬格莱特在书的前言中把1972年以前的《论语》译本划归三类:一类由宗教界(天主教、基督教)人士所译,一类由俗世学者所译。前者受蔽于他们的宗教视域,赞赏《论语》中能被解释成近似基督教伦理学与神学的理论,他们对待孔子有

点近似于教会对待苏格拉底;第二类译者囿于其人类学背景,常常存在欧洲思想背景的假想观念或预设,以欧洲的观念以及和欧洲观念同样享有个人主义和主观主义人学的观念诠释《论语》。第三类译者则把佛教和道教思想织入《论语》译本中。他认为,这三类译本中没有一个是职业哲学家完成的,而主观—心理主义解读方式(subjective-psychologicist)几乎贯穿了每一个译本,充满了“偏见”(prejudicial),所以“没有一种翻译是受到了当代哲学思想和方法的启发而产生的结果”。^②芬格莱特称,其《孔子——凡而圣者》欲以《论语》原文前十五章为依据,对孔子“凡而圣”的原貌进行研究和阐述。然而,他一方面在论述过程中经常引用二手资料,如韦利、陈荣捷、林语堂等人的研究和翻译成果,以及前文提到的译本,另一方面,其论述中所使用的仍然是西方哲学话语,比如社群主义(communalism),所以实际上无法实现其目标。芬格莱特在其著作中用五章的篇幅重点论述了五个方面的问题。

对礼的研究是该书的重点之一。芬格莱特首先分析了礼的道德内涵。作者认为,合乎礼的语言和形象是表达整个道德观念的媒介,或更确切地说,是表达真正的传统和合理的社会习俗的媒介。孔子教导说,对于人的完善,尤其是人所特有的美德或力量而言,依“礼”而行的能力和克己复礼的意志都是最基本的要求。礼是孔子为了引起人们对整个传统和习俗的注意而采用的“祭礼意象”,^③并非与生俱来,需经过后天“长期努力方能

①Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, New York: Harper & Row, 1972.

②Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p. ix.

③Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p. 7.

学得”。^①一个人通过学习礼除去身上的本能冲动,从而把自己修养成真正的人。因此,礼是表达人类情感冲动的文明方式,是人与人之间的动态关系中成就人性的特别形式,不是纯粹形式主义的非人性化形式。礼并非“机械”或“自动”的举止,而是有一定的自发性,即“自然地自己发生”。^②“礼中有生命,因为行礼的人态度严肃而真诚”。^③美而动人的礼仪需要人心“在场”(present),^④并与学来的礼仪技巧达到完美结合。芬格莱特指出,昏君喜欢用命令、恐吓、规章、法令治国,明君喜欢以礼治国。胁迫的力量是显而易见的,而礼的巨大而神圣的力量则是无形的。

芬格莱特接着阐述了礼的实践意义。他指出,在行礼过程中,人们通常注意不到礼中的“生命力”(life),^⑤互相之间也注意不到行礼双方的“在场”。如孔子所说,礼总是需要相互信任和尊敬,但并不是刻意的,因为刻意会令双方感到窘迫。芬格莱特以西方习俗中的握手礼为例,说明行礼是在一个自然放松的心理过程中进行的。芬格莱特称,礼具有“魔力”。^⑥他说,《论语》在世俗的同时也揭示了一种十分重要的“魔力”。所谓“魔力”就是某个人通过礼的手势和咒语实现其想要达到的目的。孔子的有些话语强烈暗示基本的“魔力”,如“我欲仁得仁”“一日克己复礼,天下归仁焉”。都表示出基本价值

行为的力量、方式和状态。对于礼的这种“魔力”,芬格莱特做了如下通俗的分析:

轻而易举获得的礼的力量可以用来达到物质性目的,……例如,我想从我的办公室取一本书,……我十分礼貌地向我的一个学生表达我要取书的愿望。这就够了。……不一会儿书就自然来到了我的手上,就像我所希望的那样!这是人类做事情的唯一的方式。^⑦

芬格莱特还阐发了礼的社会学意义。他认为,礼的言行举止虽然微不足道,但其道德意义十分深远。这些复杂而熟悉的举止标志着典型的“人类最富有人性的相互关系”:^⑧在这个世界上,当我们不再把人像物、兽、低人一等的人一样任意驱使、恐吓、强迫和操纵时,我们在品格上就远离了任何别的物。通过礼的意象看这些礼节,我们就可以清楚地看到,神圣的祭礼可以被看作日常文明交往的深化和在细节上的延伸。

芬格莱特儒学研究的第二个重点是“道”。他把儒家的道称作“没有十字路口的道路”(way without crossing)。儒家的道本义是道、径、路,通过比喻性引申,古人将其比作正确的生活道路、政治道路,理想的生存道路,宇宙之道,生存的生成一命名之道等。道的观念与礼相适宜。从走正直的道路到适当地遵礼,这种意象转换简单而适当,甚至可

①Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.6.

②Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.8.

③Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.8.

④Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.9.

⑤Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.9.

⑥Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, pp.3-4.

⑦Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, pp.10-11.

⑧Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.11.

以把礼看作一张地图或者特别的道路系统,这个道路系统就是道。“发展这个路径意象,并引入选择、决定和责任的观念很容易。应该引入十字路口的意象,这才是对道意象最详细的说明。”^①芬格莱特指出,只有把宇宙看作一个基本上确定无疑的、单独的、确定的秩序,才可能忽视在道的比喻中十字路口意象对行路者的挑战。儒家也追求单独的、确定的秩序,认为走正道之外的选择就是走邪道、走入迷途或者放弃前面的道路,亦即若没有统一秩序,那么取而代之的就只有混乱。儒家的道并不引导行路者走向某个港湾或金色的城堡。相反,君子行道而达到的是一种境界而非地点。这种境界便是毫不费力地、适当地行道。君子到达一种安静的境界,这种境界源自其对行道本身的最终和绝对价值的欣赏。道意味着选择,选择与责任、罪恶、惩罚、忏悔等相联系。功利主义伦理学把责任看作是一种因果律,责任来自一个人所担任的社会角色。受功利主义伦理观的影响,西方总是把责任的问题看作因果论问题。责任的因果观念中国人早已十分熟悉,但道从没有在可以被理解为“责任”(responsibility)的意义上进行讨论。孔子确实主张一个人应当根据什么是正确的这一准则去履行自己的义务。有关应该对违法者实施惩罚的字句,确实让译者把这一观念翻译成“惩罚”,这自然误导了不够细心的读者,让他们误认为孔子使用了我们所惯于使用的“惩罚”的概念。与功利主义伦理学不同,孔子所谓惩罚,不是因为某种行为产生了

不良后果,而是一种道德反应。^②孔子的方法是,如果要对先前所犯的道德错误负责的人远离惩罚、罪恶、忏悔,就要实施社会工程进行教育,而不是用强制性的道德法则进行约束。这就是孔子为什么直接反对惩罚而实施各种教化。而孔子的教育包括学习礼的各种规则、文学、音乐和艺术。儒家通过作为圣人的先师,把其他人吸引到道的方向上。惟有道才有力量,而这一力量使人无须费体力去做事,因为道具有无形而神奇的力量。《论语》一贯主张用德(virtue)、仁(humaneness)、礼(ceremonial propriety)、让(yielding)治人,而非用惩罚。不过,芬格莱特误认为,“子曰:能以礼让为国乎,何有?不能以礼让为国,如礼何”一句,所主张的是如果不能以礼让治国,不要以礼自欺,也可以采用惩罚措施。但是,由于孔子缺乏任何道德罪恶和道德责任作为罪恶及其所引起的惩罚的依据这一观念,所以他看不到“惩罚中潜在的仁慈成分”。^③然而,构成孔子思想的语言和意象呈现给我们的是一副完全不同却理智而和谐的图画。对孔子来说,核心的道德问题不是一个人为自己所选择的行为负责,而是他如何被授之以道,以及是否愿意勤奋地学道。人的言行若违背了礼,其适当的反应不是自责,而是继续学习和修养,去克服缺点,亦即克服自我修养中的弱点。芬格莱特断言,《论语》中从来没有试图论述过“西方式的、因为个人不勤奋努力而引起的责任”的问题。^④

对仁的阐发,是芬格莱特儒学研究的第三个

①Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.20.

②Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, pp.24-26.

③Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.27.

④Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.35.

重点。芬格莱特认为，仁是一个神秘性实体(mystic entity),本身具有矛盾性,没有一个西方式的明确定义或概念与之相对应。比如,孔子说“先难而后获,可谓仁矣”“杀身以成仁”,似乎是在说仁难得,但又说“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣”。但有一点无需怀疑,即仁对一个人的理想生活十分重要。芬格莱特认为,仁在本质上就是遵礼,仁和礼是一个事物的两个方面。礼是不变的行为准则,仁指的是表达个人取向(orientation)的行为。仁不能用任何西方哲学的概念进行替换,尤其不能将其变成心理主义的术语,如态度、情感、愿望、意志、内心状态(inner states)等。仁不是“内在的自我(inner self)”^①仁须通过礼而获得。仁之所以难获得,是因为习礼所要求的文明交往的技艺很难,需要毅力。礼和仁两者缺一,人的品格都无法得到完善。仁人通过礼使其力量映照四方,但仁的实质不在“内心(interior),而在人的行动”。仁的意象不是把仁的力量和仁的行为等同,而是要强调仁的力量的导向性和目标性,因为它不同于行为的最终和实际过程。仁是一种人性力量,也属于人类的力量,指向人类且影响人类。芬格莱特认识到,孔子所用的汉字没有严格区分特性、品质、定义、本质等概念,但仁经常直接和人相联系,并为人所拥有。芬格莱特提出,表达仁的观念的最佳西方意象是物理学中的矢量概念。“仁就

是一个行为中的力的矢量,在公共的时间与空间,力的矢量的起点是一个人,终点是另一个人”。^②仁所包含的德性是“动态的和社会性的”^③,如恕、忠、信等;而纯洁、天真等静态、内在等德性不在《论语》讨论范围之内。总之,“仁就是为人之大道献身,就是走到边缘(walk to the edge)”。^④

第四个方面,芬格莱特认为,孔子强调传统的力量对于社会和谐的巨大作用。芬格莱特认为,孔子的儒家学说总体上是“对社会矛盾与动荡所作出的富有想象力和创造性的反应,并非执意无视那个时代的危机”。^⑤孔子大力提倡恢复古代的和谐秩序,但其学说的现实意义是引导人们寻求新的方法,去解释和改善当地的传统,并建立一个普遍的秩序来取代当时的混乱秩序。孔子从鲁国文化中看到一种理想,即“所有的民族如果共同遵守一套行为习惯和观念,就可能团结起来并获得安宁”。^⑥一般来说,形成习俗有三种方法:第一,通过政令;第二,通过民意;第三,通过传统。孔子认为以上三种方法都重要,但他最重视的还是古圣贤留下的传统。孔子选择传统,是因为传统是三种成就民俗的方法中唯一的“客观标准”(impersonal standard)。^⑦这个传统就是礼。礼是区别人和野兽及非动物的行为习惯。合乎礼的行为习惯中具有内在的魔力,其不同于强制力、恐吓和命令。所以,孔子的理想在其祭礼意

①Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.43.

②Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.55.

③Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.55.

④Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.56.

⑤Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.59.

⑥Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.61.

⑦Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.62.

象中可以看得清楚,而“祭礼中的行为习惯比其他行为习惯更深地植根于古老的传统”。^①芬格莱特强调,孔子所关怀的是人性的本质而非个人和社会。关于个人和社会的表达是西方的哲学范畴和偏见。孔子不把个人看作是社会的终极原子或证明灵魂不朽的场所,也不把社会看作契约式的、功利主义的“将个人快乐最大化的组织”。^②社会关系和谐与否,关键在于人在礼中的角色(role)。^③父子、兄弟、君臣、朋友、夫妻之间的关系都因其在礼中的地位而彻底变得神圣。如果遵守习俗和道德义务,社会交往就能成为儒家眼中的隆重而神圣的礼仪活动,整个社会交往中既有庄严也有轻松愉悦。在这里,芬格莱特把孔子的社会伦理思想与西方伦理学在本质上进行了区分。

关于礼与人性的关系问题,是芬格莱特思考的第五个问题。芬氏认为,在“君子不器”的比喻中,孔子暗示着人有祭器般的神圣性和尊严。祭器是神圣的,所以人也是神圣的,因为人像祭器一样在神圣的祭礼中起着自己应有的作用。人有尊严,“人的尊严在于礼义而不在于其个人的生物性存在”。^④人通过参与“社群性的礼仪”而修养自我,当我们把人看作参加祭礼的个人而不是个人主义的“自我”的时候,人就有了一种新的祭器一般的神圣之美。所以,《论语》中的人虽非神圣,但也不是只为“社会”服务的“器”。社会没有人去参加,就成了一个孤立的实体,就像祭礼没有了祭器、祭坛和

咒语等器具一样。社会就是人们之间互相当人对待,具体说,就是承担礼为他所规定的权利和义务。因此,“孔子的主题不是去发现个人,或发现个人的终极价值”。^⑤在孔子看来,“人仅仅是微不足道的,可锻造的、易碎的祭器,在生活这个祭礼的过程中变得辉煌而神圣。……孔子的观点与基督教观点不同,人的神圣不是通过不依赖于任何别人而绝对拥有的一份神圣而不朽的灵魂。孔子的主题也不是个人的兴旺发达(flowering),而是在人的礼仪行为中人性的兴旺发达”。^⑥

二、对芬格莱特儒学观点的接受与批评

葛瑞汉(Angus Charles Graham)评论说,《孔子——凡而圣者》影响了自它问世以来二十多年美国研究中国思想文化的历史,这的确是一个事实。芬格莱特一方面受到了许多赞同,同时也受到了不少批评。有趣的是,这些赞同和批评都被批评者当作了孔子儒学本身的批评,而实质上却并非如此。

(一)对芬格莱特儒学观点的赞扬

《孔子——凡而圣者》出版26年后的1998年,安乐哲、罗思文的《论语的哲学翻译》一书出版。书中表达了译者对芬格莱特儒学观点的赞同。安乐哲和罗思文在前言关于《论语》的翻译与儒家思想的论述中包含了芬格莱特的主要观点。这包括芬格莱特对儒家思想的现实意义的认识,对以往的《论语》译本在概念和思想内容上的基

①Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.63.

②Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.76.

③Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.75.

④Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.77.

⑤Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.78.

⑥Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p.78.

督教化和西方哲学化倾向的批判,关于儒家伦理的实践性和动态性的观点,以及还原性理解孔子思想的诉求。安乐哲提出,“要理解中国文化,必须创造性地采取第三种立场”。^①具体来说,芬格莱特对安乐哲的影响,一是表现在对“仁”的理解上。安乐哲在译本前言中引用芬格莱特 1983 年关于“仁”的论述,即“对于孔子来说,除非至少有两个人,否则便没有人类”,^②二是表现在安乐哲受到仁的启发,形成社群(Community)观念,并由社群认识到了礼的实践意义和重要性,以及对由习礼和遵礼而实现仁德的关系的阐发。但安乐哲将仁、礼等概念都译作行为,这实际上是对芬格莱特关于儒家思想的经验主义观点的进一步引申。

30 年之后的 2002 年,信广来在《论仁与礼》一文中也赞同芬格莱特关于礼在仁德修养上的作用的观点。芬格莱特认为,仁人就是礼仪修养完善的人,仁就是在礼仪中自我修养的过程,对孔子来说,礼是可以改革和修正的,一个人对礼应该保持一定的批判性和独立性。信广来称,芬格莱特关于仁和礼的关系的阐释与他自己的阐释“有近似之处”。^③

芬格莱特在其《孔子——凡而圣者》一书中认为,早期儒家的“仁”和“礼”都不是抽象“念(concept),而都是具体生活中的行动,两者相互依存,不

可分割。儒家关于仁的“心理和主观用法是后来出现的”。Karyn Lai 引用这一观点来反驳杜维明关于仁是“内心之道德”(inner morality)的观点。^④

Hagop Sarkissian 赞同芬格莱特关于儒家礼的“魔力”论的观点。他根据芬格莱特的解释,把礼主要理解为形体动作,如握手等,把礼基本等同于西方所流行的礼貌举止,并认为儒家要求这些礼貌的动作自发地发生,不需要任何外力强迫,而且这些礼貌的举止具有“魔力”(magical),会在社交当中引起“其他的一切自然和谐地发生”。^⑤这进一步夸大了芬格莱特对礼的形式主义的解释。

Lisa Raphals 引述芬格莱特关于礼的“魔力”(magical)的论述来证明儒家讲“正(alignment)”的道德力量,但也讲“奇(indirection)”(《孙子兵法》用语)的力量。根据芬格莱特的观点,儒家的“礼”就充满了魔力。^⑥

奥尔博丁(Amy Olberding)称芬格莱特的《孔子——凡而圣者》为“有影响力的文本分析”。奥尔博丁认为,芬格莱特把孔子修身的过程看做“没有十字路口的大道”,这个大道是唯一的,具有权威性,不可替代,“这样描述道如何对动机施加诱导作用,似乎是正确的”。但奥尔博丁同时也指出,芬格莱特忽视了“人性内部在道德上的矛盾问题”,也忽视了“人的道德选择问题”。^⑦

① Roger Ames, *The Analects: A Philosophical Translation*, New York: The Ballantine Publishing Group, 1998, p.36.

② Roger Ames, *The Analects: A Philosophical Translation*, p.48.

③ Bryan W. Van Norden, *Confucius and the Analects: New Essays*, New York: Oxford University Press, Inc., 2002, p.69.

④ Karyn Lai, “Ren 仁: An Exemplary Life,” in Amy Olberding eds., *Dao Companion to the Analects*, New York ; London: Springer Dordrecht Heidelberg, 2014, p.87.

⑤ Hagop Sarkissian, “Ritual and Rightness in the Analects,” in Amy Olberding eds., *Dao Companion to the Analects*, p.105.

⑥ Raphals Lisa, “Uprightness, Indirection, Transparency,” in Amy Olberding eds., *Dao Companion to the Analects*, p.159.

⑦ Amy Olberding, “Perspectives on Moral Failure in the Analects,” in Amy Olberding eds., *Dao Companion to the Analects*, p.206.

(二)对芬格莱特西化儒学行为的批评

西方学者中也不乏芬格莱特的批评者,他们的批评主要是围绕芬格莱特对孔子的解释是否准确的问题而展开。批评者们的观点主要集中在两个方面:一是对芬格莱特关于礼、仁、忠及宗教等儒家观念的阐释提出质疑,一是认为芬格莱特本人一方面反对将儒学西化,而自己却在犯着同样的错误。而这些批评实际上也在重复着芬格莱特的不足。

1. 对儒家观念的认识简单化

斯蒂芬·A·威尔逊也对芬格莱特的儒学观点进行了批判。斯蒂芬·A·威尔逊撰《顺从、个性和品德的本质:古典儒家对当代伦理反思的贡献》一文,批评了芬格莱特关于礼和仁及其关系的观点。芬格莱特认为,若要礼美而有效,就需要一个人以娴熟的技艺参加某种仪式,礼的力量离不开仪式。^①威尔逊认为,芬格莱特把传统和习俗当作礼的唯一标准,这一观点过于武断而空洞。芬格莱特认为遵礼不是因为礼本身体现了仁(humaneness),而是因为礼体现了传统所认定的仁(humaneness)是什么,那么,“礼就退化成了一种社会调节的形式或礼仪”。^②芬格莱特认为孔子想“把鲁国的礼(rites)文化放在至高无上的地位,

而不是将其作为人性(humanity)最高境界的体现”^③是错误的,把传统的中国人遵守传统礼仪看做只是因为礼仪代表了做事的方式,是严重损害中国人的形象。有趣的是,威尔逊所批判的实际上并不是孔子的观点,而仅仅是芬格莱特用英语所传达的“儒学”观点。威尔逊对芬格莱特不重视“人类繁荣过程中的个人因素”^④也持批评态度。

但是,威尔逊对儒学所进行的个人主义的阐释,后来受到了艾莱克瑟斯·默克列德(Alexus Mcleod)的批判。默克列德继承了芬格莱特的观点,认为仁不是个人特性,而是社群特性。仁若离开社群,就无法独立培养出来。仁与德性(virtue)不同,不是通过自我修养而生成(created)的,也不是个人的性情或感情特点或思想状态。仁的“心理学和主观主义用途”^⑤是儒学发展到后来,尤其是受到朱熹的影响才获得的意义,不是《论语》中的原义。儒家仁的道德价值,从芬格莱特到安乐哲、罗思文,再到李耶理(Lee H. Yearley),最后到默克列德,逐步脱离了个人品德修养的道德属性,基本上形成了具有“社群特性”^⑥的道德属性。这种所谓原教旨主义(fundamentalism)的解读实际上并没有真正把握孔子思想的本旨,也只是一种

①Steven A. Wilson, "Conformity, Individuality, and the Nature of Virtue: a classical Confucian Contribution to Contemporary Ethical Reflection," in Bryan W. Van Norden eds., *Confucius and the Analects: New Essays*, pp. 96—97.

②Steven A. Wilson, "Conformity, Individuality, and the Nature of Virtue: a classical Confucian Contribution to Contemporary Ethical Reflection," in Bryan W. Van Norden eds., *Confucius and the Analects: New Essays*, p. 98.

③Steven A. Wilson, "Conformity, Individuality, and the Nature of Virtue: a classical Confucian Contribution to Contemporary Ethical Reflection," in Bryan W. Van Norden eds., *Confucius and the Analects: New Essays*, pp. 98—99.

④Steven A. Wilson, "The Analects and Moral Theory," in Amy Olberding eds., *Dao Companion to the Analects*, p. 240.

⑤Alexus Mcleod, "Ren as a Communal Property," *Philosophy East & West*, vol. 62, no. 4 (2012), p. 523.

⑥Lee Yearley, "An Existentialist Reading of Book 4 of the Analects," in Bryan W. Van Norden eds., *Confucius and the Analects: New Essays*, pp. 237—270.

以古代历史为基本背景的文本分析而已,在方法论上属于分析哲学的范畴,而且这种分析有解决当下社会问题的政治哲学诉求。

芬格莱特以反心理主义的名义提出,“仁”不是一种心理状态(state of mind)。Zhonghu Yan 认为,“仁”既是修养情感的结果也是修养情感的过程。情感是人的行动的基础,行动包含着态度、愿望,所以行动也可以说是一种内心状态;而情感总是指向其外部的物或人,所以也可以说情感是人的外在方面。Zhonghu Yan 认为,情感是由一种更深层的核心组成,从根本上与内部或者外部状态所能表达的意思不同。这一情感核心就是孔子的仁的渊源。儒家的仁既适用人类,也适用所有“存在的存在”。^①需要指明的是,Zhonghu Yan 在指称“仁”时,适用的词语是 benevolence,即善良或位高者对位低者的仁慈,并非不折不扣的孔子的“仁”。

万百安(Bryan W. Van Norden)在《析〈论语〉的“一贯”》一文对芬格莱特关于忠、信、礼及其相互关系的论述进行了较系统的分析批评。万百安认为,芬格莱特最初把忠(chung)解释为近似于 loyalty(忠诚)的意思,接着又说忠一般与信字连用,两个字的意思重叠,只是单个字的意思各有所侧重,而对忠没有做充分的解释,且其所论述的忠信本于道(tao)、体现于礼的观点“缺乏原文本文的依据”^②。万百安引用了道森(Dawson)的《论语 5: 19》的译文证明忠有广义,但其狭义就是 loyalty(忠诚)。

Zizhang asked saying: “Chief Minister Ziwen three times held office as chief minister, but showed no sign of delight; three times he was deposed, but showed no sign of resentment. He always reported to the new chief minister on the conduct of government of himself, the former chief minister. So what do you think of him?”

The Master said: “He was loyal [zhōng].”

“Was he humane?” said Zizhang.

“One cannot know yet,” said the Master, “How could he be considered humane?”

本段译文中忠字的翻译,使用的词就是 loyal。大概这就是万百安把忠理解为 loyalty 的起点和依据。但是这段翻译中尽管附上了拼音 zhōng,文中的 loyal 并不完全是儒家的忠, humane 也不是孔子所指的仁。芬格莱特认为孔子是无神论者。齐思敏(Mark Csikszentmihalyi)对此进行了批评。他认为,芬格莱特把孔子的鬼神观描绘成了“经验主义的、人道主义的和现世论的,或者将其与柏拉图理性主义教义相提并论”。他引用康有为的观点指出,这种理解不是“唯一可能的理解”。^③

2. 芬格莱特对儒学的西化

有学者认为,芬格莱特“从哲学的视角,对孔子学说中的重要范畴如礼、仁、忠、恕、义、信、耻等作了细致的阐释”。^④看来实情并非如此简单。从芬格莱特的论述来看,他对孔子学说的理解在许多地方是正确的,而且作了独到的阐发,但有

① Zhonghu Yan, “Ultimate Reality and Self-Cultivation in Early Confucianism: A Conceptual/Existential Approach,” in Vencent Shen eds., *Dao Companion to Classical Confucian Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2014, p. 369.

② Bryan W. Van Norden, *Confucius and the Analects: New Essays*, p. 227.

③ Bryan W. Van Norden, *Confucius and the Analects: New Essays*, p. 150.

④ 张晓准:《人性视域中的孔子》,《中华读书报》2002年9月4日。

些阐发并不符合儒家思想的基本精神,比如对礼的阐发。在内容上,芬格莱特强调了礼的重要性,将其视为仁的实现途径和仁的行为准则,并强调了礼对于培养人的社群思想和完善人性的重要价值。在性质上,芬格莱特则突出了儒家思想的实践性,否定了西方译者和学者通过西方哲学概念所赋予它的诸如心理主义、个人主义、功利主义等西方哲学的主题和抽象性,以及释、道、基督教和新儒学的哲学关怀。他认为,孔子的话语今天被曲解成为经验主义、人道主义、现世(this-worldly)学说,或者被解读为类似于柏拉图理性主义的教条。然而孔子学说确实经常被看作是对迷信或过于倚重自然力量的抵制,这些都是十分独到的见解,但顾立雅(Herlee Glessner Creel)认为,芬格莱特反对以西方哲学观点解读孔子,而他自己的儒学观点却恰恰是西方的。^①他无法找到有效的表达他的理解的话语方式。所以他并没有将他的理解适当而有效地传达给英语读者。在笔者看来,其中的原因主要有两个:

一方面,芬格莱特所使用的术语误导了读者,给读者的理解造成了混乱。芬格莱特从“存在”的视角,试图详细分析孔子学说中诸如礼、仁、恕、忠、学、乐等重要范畴。但他在第一章中所使用的相应术语就是 *rite*、*humaneness*、*reciprocity*、*loyalty*、*learning*、*music*, 并在其后分别标注音译 *li*、*yen*、*shu*、*cheng*、*shueh*、*yüeh*。在后文的论述中,以上儒家概念就全部使用了以上所标注的音译来表示。这些术语在英语中的对应涵义分别是:祭祀仪式、仁慈、相互关系、忠诚、学识、音乐。

那么,芬格莱特对儒家思想的论述,在读者看来,就完全变成了对 *rite*、*humaneness*、*reciprocity*、*loyalty*、*learning*、*music* 的论述,而不是对礼、仁、恕、忠、学、乐等儒家思想范畴本身的论述。所以芬格莱特的所有阐述,在英语读者来说,实际上是围绕这些观念而展开的。这是一个值得注意的问题。另一方面,芬格莱特在论述过程中也部分引用了韦利的论语译文,并且自己翻译了《论语》中的许多所引用的语句。这些翻译也歪曲了原文的思想。例如,“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”韦利译作:“The True knight of the Way must be great and strong; his burden is heavy, and his course is long. He has taken jen as his burden—is that not heavy? Only with death does his journey end—is that not long?”又如,“克己复礼为仁,一日克己复礼,天下归仁焉。”芬格莱特将其译作:“Self-disciplined and ever turning to li—everyone in the world will respond to his jen.”其中问题的根本在于语言上的错位。士是 knight?道是 course?克己是 self-discipline?君子是 noble man?当然不是。但是,若不如此,还有什么更好的表达方式呢?儒家思想作为东方古老而独特的文化核心和思想传统,不可能与扎根于西方文化传统的西方思想传统共享完全相同的观念和表达方式。所以,芬格莱特的困难在于内心明白这种语言上的错位,却苦于没有合适的英语表达法把自己的思考和洞察表达出来。所以,芬格莱特对“礼”“让”“仁”“德”“道”等问题的讨论,从根本上是依靠翻

^①Herlee Glessner Creel, “Discussion of Professor Fingarette on Confucius,” *Journal of the American Academy of Religion*, (1980), p.410.

译而展开,其想讨论的问题无奈遭到了语言所加的魔术般地转化。儒家的“士”变成西方的“骑士(knight)”;儒家的“克己”变成另一种形式和意义的道德自律(self-discipline),等等。其全书所总论的“仁”,实际上是慈善(humaneness),而不是孔子的“仁”。同样,其所论述的 rite 或 li、course 或 tao、character 或 te 等,都无法与他想论述的儒家思想内容精确对应。所以,所谓“芬格莱特还原了一个人性化的孔子,也是一个真实的孔子”^①,其著作是“美国思想界扭转对孔子种种误读的开篇之作”^②等说法,是不十分准确的。正如 Erin M. Cline 所言,芬格莱特对儒家礼的分析虽然很有意义,但明显受到了“西方心理学和哲学,尤其是行为主义哲学的影响”。^③这一评价可谓十分深刻而宏观,道出了芬格莱特儒学研究的基本性质。

三、结语

如果单独看芬格莱特及其评论者的儒学研究,仿佛是一块石头投到水中产生的一圈圈波纹,以芬格莱特为中心慢慢向外扩散,且可能久久不会消失。像以芬格莱特为中心形成的这样的波纹圈还有很多,如 19 世纪的禪治文波纹圈、理雅各波纹圈,今天的安乐哲波纹圈等,若把它们连接起来,则可以理出一种英语儒学研究发展的逻辑线索,这条线索可上溯至儒家原典,下延至儒学世界化的海洋。这些波纹圈,在观点上有相

对的独立性,也有相似性,其独立性在于研究者所表达的观点有很大的主观性,其相似性在于研究者的观点都是由儒家的伦理命题所生发,而多止于西方知识框架;在内容上则有复杂性,看似在研究儒学问题,而实际上则是研究由儒家典籍翻译而生发的问题,所研究的具体对象、话语的主题、核心思想、基本观点等都已经发生了一定的偏离。就芬格莱特的《孔子—凡而圣者》而言,由于每种儒经英文译本都存在某种问题,所以芬格莱特的研究结果并不完全与儒家的本义相一致。但是,不容否认,芬格莱特的儒学研究的最大的特点是用现代的哲学眼光,将儒家命题与现代社会紧密结合起来。这就是芬格莱特及其同行们的儒学研究的最大意义。从海外儒学研究的历史来看,尤其在西方,儒学研究的价值取向在于发明,并不注重考证。芬格莱特的研究表明,儒家思想一直为西方哲学界所重视,而与此同时也不断地遭到“暴力”阐释。“暴力”虽然意味着曲解,但客观上反映了当下美国社会的思想文化需求状况,也反映了美国社会对儒家思想研究的开放态度。这种模式下的研究,为中西方哲学架起了桥梁,既发展了西方哲学,也丰富和传播了儒学内涵,为世界儒学现代化研究提供了新的途径和方法论。

(本文原载于《中国文化研究》2021 年第 1 期。李玉良:青岛科技大学外国语学院教授)

①张晓淮:《人性视域中的孔子》,《中华读书报》2002 年 9 月 4 日。

②周文彬、杨健:《美国人眼中的孔子之礼》,《中国教育报》2003 年 9 月 11 日。

③Erin M.Cline,“Religious Thought and Practice in the Analects,” in Amy Olberding eds.,*Dao Companion to the Analects*,pp.259—290.

“心性情”与“易道神”： 朱熹对程颢思想的创造性诠释

翟奎凤

摘要：程颢说“上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神”，朱熹大概43岁开始一直到晚年，反复以心、性、情来对解这里的易、道、神。朱熹认为易道神是从天的角度来论，相应地从人的角度来看，就是心性情。借程子的易道神话语来阐发其心统性情思想，这是朱子对程子思想的一个创造性转化和诠释。在朱子的诠释下，“易体”非“形体”，而是变易流行的总体、道体，“神用”非近于理的妙万物之神，而是近于气的阴阳鬼神之功用。朱子的诠释有其合理性，但未必就是程子的原意。牟宗三认为在朱子的诠释中，易体、心皆为形下偏于气的存在；这对朱子文献缺乏全面把握，有偏颇之处。牟先生认为朱子的解释非程子意，在程子，易体、道体、神体是贯通浑融为一的；这种观点也有其深刻性。

关键词：易道神；心性情；道体；功用；程颢；朱熹

《二程遗书》卷一有下面一段话：

“忠信所以进德”，“终日乾乾”，君子当终日对越在天也。盖“上天之载，无声无臭”，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性，率性则谓之道，修道则谓之教。孟子去其中又发挥出浩然之气，可谓尽矣。故说神“如在其上，如在其左右”，大小大事而只曰“诚之不可揜如此夫”。彻上彻下，不过如此。形而上为道，形而下为器，须著如此说。器亦道，道亦器，但得道在，不系今与后、己与人。^①

一般认为，这段话是程颢说的，最后几句论形而

上下、道器的话非常有名，相对来说，“彻上彻下，不过如此”之前的文字关注讨论的不多。实际上，朱熹与其门人在谈话中对这段文字前面所论“其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神”有非常集中而且相当深刻的研讨。朱熹的基本观点是：以心、性、情来对应这里的易、道、神。朱熹关于“易、道、神”的讨论成为构成其心统性情基本思想的一个重要方面。

“乾乾”的意思是刚健精进，也有慎独、戒惧之意，“对越在天”是讲对上天的敬畏。朱熹认为前三句话“只是解一个‘终日乾乾’”^②，而“下面说

^①程颢、程颐撰，潘富恩导读：《二程遗书》，上海古籍出版社，2000年，第55页。

^②黎靖德编：《朱子语类》卷九十五。《朱子全书》第17册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年，第3185页。

‘上天之载，无声无臭’云云，便是说许多事，都只是一个天”(同上)。具体而言，“易、道、神”是“就天上说”，而“性、道、教”则是“就人身上说”(同上)。总体上来看，朱熹认为程颢所说这段话“皆是明道体无乎不在。名虽不同，只是一理发出，是个无始无终底意”(同上，第3189页)。朱熹关于“易、道、神”的讨论也是其道体思想的重要体现。

一、天人相应：“心性情”与“易道神”

1168年(39岁)，朱熹在《答范伯崇》论程颢“随时变易以从道”^①时说：“‘易’指卦爻而言，以《乾》卦之潜、见、跃、飞之类观之，则‘随时变易以从道’者可见矣”(《文集》卷三十九，《朱子全书》第22册，第1774页)。1171年(42岁)在《答方伯谟》信中又进一步发挥说：“随时变易以从道，主卦爻而言，然天理人事皆在其中。今且以《乾》卦‘潜’、‘见’、‘飞’、‘跃’观之，其流行而至此者易也，其定理之当然者道也。故明道亦曰‘其体则谓之易，其理则谓之道’，而伊川又谓‘变易而后合道，易字与道字不相似也’。”(《文集》卷四十四，《朱子全书》第22册，第2008页)这是朱熹较早引述到程颢“其体则谓之易，其理则谓之道”一语，但这里还没有把“易、道”与心、性关联对应起来，只是以变易流行与定理当然来解释“易”与“道”。但其实在1170年，41岁的朱子在与张栻的通信中已把“心”与“易”作了关联，他说：

心具众理，变化感通，生生不穷，故谓之易。此其所以能开物成务而冒天下也。圆神、方知变易，二者阙一则用不妙，用不妙则心有所蔽而明不遍照。“洗心”正谓其无蔽而光明耳，非有所加

益也。寂然之中，众理必具而无朕可名，其“密”之谓欤？必有怵惕惻隐之心，此心之宰而情之动也，如此立语如何？(《文集》卷三十二，《朱子全书》第21册，第1395页)

朱子这里以“心”解“易”，心、易皆有变化感通、生生、圆神方知、变易等特点。《易传·系辞上》说“蓍之德，圆而神；卦之德，方以知；六爻之义，易以贡。圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。”圆神、方知本来是讲蓍卦之德，朱子这里转用来讲心之德。《易传·说卦传》说“神也者，妙万物而为言者也”，朱子也以“妙”为心之用。《易传·系辞上》还说“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此”。朱子在四十岁己丑之悟中和新说之后，确立了心统性情的思想，心可以有未发(性)、已发(情)两种状态，认为未发为寂、已发为感。易学话语下的寂然不动、感而遂通也被朱子用来论心的静与动两种状态。但是这封信没有引述程子“易、道、神”之说。

1172年(43岁)朱熹在答吴德夫的信中说^②：

“易”之为义，乃指流行变易之体而言。此体生生，元无间断，但其间一动一静相为始终耳。程子曰：“上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神。”正谓此也。此体在人，则心是已。其理则所谓性，其用则所谓情，其动静则所谓未发、已发之时也。此其为天人之分虽殊，然静而此理已具，动而此用实行，则其为易一也。若其所具之理、所行之用合而言之，则是易之有太极者。(《文集》卷四十五，《朱子全书》第22册，

^①程颢在其《易传》自序中说“易，变易也，随时变易以从道也”。

^②系年据顾宏义《朱熹师友门人往还书札汇编》第5册，上海古籍出版社，2017年，第2787页。

第 2070—2071 页)

这里也强调“易”为流行变易之体,此体生生不息。接着就引出了程子所说“易、道、神”,认为此“体”在人为心,相应地,“理”、“道”对应“性”,“用”、“神”对应“情”。在朱熹看来,“易、道、神”本是讲天道自然界的化,相应于人,可以对应心、性、情。寂静之时,具此性理,感通之时为用之实行。寂感、动静、体用合起来又可以表述为“易有太极”,太极为理,易为变易流行之总体。

在答吴德夫信前后或同时,朱熹还有《元亨利贞说》短文一则,其中也说到:

元亨利贞,性也;生长收藏,情也。以元生,以亨长,以利收,以贞藏者,心也。仁义礼智,性也;恻隐、羞恶、辞让、是非,情也;以仁爱,以义恶,以礼让,以智知者,心也。性者,心之理也;情者,心之用也;心者,性情之主也。程子曰:“其体则谓之易,其理则谓之道,其用则谓之神。”正谓此也。(《文集》卷六十七,《朱子全书》第 23 册,第 3254 页)

这些都贯穿了朱熹心统性情、心主性情的思想,“理”“道”为性、“用”“神”为情,“体”“易”为心。心统性情之统有心包性情、心主性情二义,相应地,似也可说易统道神、易包道神、易主道神。

《朱子语类》中关于“易、道、神”的讨论相当多,相对文集来说,也更加详细深入。在与弟子万人杰论“易、道、神”时,朱子说“就人一身言之:易,犹心也;道,犹性也;神,犹情也”。对此,万人杰问说“既就人身言之,却以就人身者就天地言之,可乎?”朱子回答说“天命流行,所以主宰管摄

是理者,即其心也;而有是理者,即其性也,如所以为春夏,所以为秋冬之理是也;至发育万物者,即其情也”(《语类》卷九十五,《朱子全书》第 17 册,第 3188 页)。这里突出了“心”的主宰性。这条材料为万人杰自记,黄也记录了万人杰与朱子的类似对话:

正淳问:“‘其体则谓之易’,只屈伸往来之义是否?”曰:“义则不是。只阴阳屈伸,便是形体。”又问:“昨日以天地之心、情、性在人上言之,今却以人之心、性、情就天上言之,如何?”曰:“春夏秋冬便是天地之心;天命流行有所主宰,其所以为春夏秋冬,便是性;造化发用便是情。”又问:“恐心大性小?”曰:“此不可以小大论。若以能为春夏秋冬者为性,亦未是。只是所以为此者,是合下有此道理。谓如以镜子为心,其光之照见物处便是情,其所以能光者是性。因甚把木板子来,却照不见?为他元没这光底道理。”(同上)

“正淳”即是万人杰,此条语录记于朱子 59 岁时。朱熹强调“只阴阳屈伸”便是形体,显然,若说“屈伸往来之义”就指向性理了。易、道、神是从天(春夏秋冬)的角度来说,心、性、情是从人的角度来说。易、道、神为天地之心、性、情。^①这里“春夏秋冬便是天地之心”之“心”是连着心、性、情来说,强调春夏秋冬、四季转换流行之体,就相当于人的心。因此,这里“天地之心”,与一般所说“复其见天地之心乎”是不同的。这里“天命流行有所主宰”实际上又强调性对心的主宰,性理是根据,规范着心流行生生。与前面一条强调心对性的主宰管摄义又有所不同。心主宰性,反过来也可以

^①刘砥于朱子 61 岁所记语录也有一条说“易,心也;道,性也;神,情也。此天地之心、性、情也”(《语类》卷五,《朱子全书》第 14 册,第 233 页)。

说,性主宰心,所揭示的思想意义不同。这条材料最后又以镜子来比喻心,“所以能光者是性”,镜子有光能照物的原理根据是性,光所照见之物为情。

黄雷还记载了另外一条相关材料:

“其体则谓之易,其理则谓之道,其功用则谓之鬼神。”易是阴阳屈伸,随时变易。大抵古今只是大阖辟,小阖辟,今人说《易》,都无着摸。圣人便于六十四卦,只以阴阳奇耦写出来。至于所以为阴阳,为古今,乃是此道理。及至忽然生物,或在此,或在彼,如花木之类蓦然而出,华时都华,实时都实,生气便发出来,只此便是神。如在人,仁义礼智,恻隐羞恶,心便能管摄。其为喜怒哀乐,即情之发用处。(《语类》卷九十五,《朱子全书》第17册,第3188-3189页)

这条材料也是记于朱子59岁时,这里把“其用则谓之神”表述为“其功用则谓之鬼神”。以阴阳、屈伸、阖辟、往来解释易,为朱子一贯思路,其背后的所以然、根据为道和理;其发用功能、生机展现,为神。以心统性情之说,心能主宰、管摄性与情,照此逻辑,也可以说“易”能主宰、管摄道与神。朱子还说:

盖易以天道之流行者言,此以人性之发见者言。明天道流行如此,所以人性发见亦如此。如后段所谓“其体则谓之易,其理则谓之道,其用则谓

之神”。某尝谓,易在人便是心,道在人便是性,神在人便是情。缘他本原如此,所以生出来个个亦如此。一本故也。^①(同上,第3199-3200页)

要见得分晓,但看明道云:“其体则谓之易,其理则谓之道,其用则谓之神。”易,心也;道,性也;神,情也。此天地之心、性、情也。^②(《语类》卷五,《朱子全书》第14册,第233页)

程子曰:“其体谓之道,其用谓之神。”而其理属之人,则谓之性;其体属之人,则谓之心;其用属之人,则谓之情。^③(《语类》卷一百,《朱子全书》第17册,第3350页)

可见,大概是从43岁中年开始,一直到晚年,以心性情论易道神,是朱子常说的话语。那么,朱子为何一而再、再而三地反复把两者对应关联起来进行论说呢?朱子非常重视宇宙生化论、重视天道,同时认为天地之道与人道有对应、呼应性,人道的根源在天道,在这一点,相对程子来说,他受到周敦颐、邵雍的影响更大。40岁朱子在提出中和新说,确立心统性情思想之后,应该说潜在地他就开始寻求心统性情思想的天道论根据或本体论表述,在把心与易对应之后,对程子思想非常熟悉的自然进而把心性情与易道神对应起来。这样在天之易道神,在人即为心性情,心统性情思想的主体论表述也就有了天道论的支撑,就更加具有权威性。

①此条为李昉祖记于朱子59岁以后。

②此条为刘砥记于朱子61岁时,为在论及才、性、情、心关系时所说。

③此条为曾祖道记于朱子68岁时。按:《朱子全书》此条把从“其体谓之道”到“则谓之情”都引为程子的话,标点当有误。“而其理属之人”后实际上是朱子的发挥。底本把程子的话引为“其体谓之道,其用谓之神”有脱字,与程子原话“其体则谓之易,其理则谓之道,其用则谓之神”比较,如果“则”视为省略字,当脱“谓之易,其理”五字。诸《语类》整理本此条标点皆有误,皆未注意到此。

二、易体：道体而非形体

“其体则谓之易”，这里的体是变化流行的总体、统体，非体用之体，对此，朱熹有反复强调。但此体是形而上，还是形而下，抑或包体用，不分形而上下。就《语类》材料来看，朱子的表述有前后矛盾之处。统观来看，朱子所诠释的“其体则谓之易”之体应是该体用、形而上下浑融的道体。

朱熹曾把体理解为形体，为形而下的存在。如程端蒙所记语录说：

“其体则谓之易”，在人则心也；“其理则谓之道”，在人则性也；“其用则谓之神”，在人则情也。所谓易者，变化错综，如阴阳昼夜，雷风水火，反复流转，纵横经纬而不已也。人心则语默动静，变化不测者是也。体，是形体也。言体，则亦是形而下者；其理则形而上者也。故程子曰“易中只是言反复往来上下”，亦是意也。^①（《语类》卷九十五，《朱子全书》第17册，第3187页）

易、心皆为变化、错综、不测、流转不息的存在，这是朱熹经常说的。但是他这里说“体是形体”，而且直接说成是形而下的存在，与形而上之理相对。那么，这样的话，照此逻辑类比，就是心与性相对，心为形下存在。但是这显然与朱子本人心统性情的根本思想是矛盾的。因此，这条材料不能视为朱子的究竟之说。原文“体，是形体也”下有小注曰“贺孙录云：体，非‘体、用’之谓。”“贺孙”是指叶贺孙（字味道，括苍人，居永嘉）。贺孙所录为辛亥（1191年，朱子62岁）以后所闻。那么，据此推理，则端蒙此条所录也可能在1191年即62岁时（他与朱子过从密切，在去世前还曾写

信与朱子诀别）。

《语类》中载有弟子辅广所记朱子论“其体谓之易”的一段话：

问：昨日先生说：“程子谓：‘其体则谓之易。’体，犹形体也，乃形而下者，《易》中只说个阴阳交易而已。”然先生又尝曰：“在人言之，则其体谓之心。”又是如何？

曰：“心只是个动静感应而已，所谓‘寂然不动，感而遂通’者是也。看那几个字便见得。”因言：“易是互相博易之义，观《先天图》便可见。东边一画阴，便对西边一画阳，盖东一边本皆是阳，西一边本皆是阴，东边阴画皆是自西边来，西边阳画都是自东边来。姤在西，是东边五画阳过；复在东，是西边五画阴过，互相博易而成。《易》之变虽多般，然此是第一变。”

广云：“程子所谓‘易中只说反复、往来、上下’者，莫便是指此言之否？”

曰：“看得来程子之意又别。邵子所谓《易》，程子多理会他底不得。盖他只据理而说，都不曾去问他。”（《语类》卷六十五，《朱子全书》第16册，第2171页）

这段话不少语句与上面程端蒙所记材料类似。辅广所记朱子语录在朱子65岁之后。如果拉近与上面程端蒙条材料的距离，那么辅广这条材料可系在朱子65岁时。可以尝试推测，在朱子62岁至65岁时，似乎他多次把“其体谓之易”中的体理解为形而下的形体。当然，就上面这段材料中朱子的讲话内容来看，他强调了心的动静感应，与易“寂然不动，感而随通”的状态类似，接着又

^①此条为程端蒙所记，时间在朱子50岁至62岁期间。

发挥了“易”的互相博易之易,以复、姤为重卦乾坤第一变,类似八卦中震、巽为其“一索”之第一变。这段话应该是进一步解释他所说的“易中只说个阴阳交易而已”。这是以邵雍先天易学的思想来解释互相博易。辅广问:程子所说的“易中只说反复往来上下”是不是就是这个意思?其实程子这句话,在程端蒙所记材料中,朱子本人也有引用到。但在这条语录中,朱子明显站在邵雍一边,对程子有些微词,认为他只是单纯从“理”的角度非常抽象地来讲“往来上下”,没有去理会邵雍先天易学交互变易的精蕴。

显然,若把“体”理解为形而下的形体,这与朱子心统性情的基本思想是无法贯通的。实际上,朱子对这种说法也有明确否定过。我们看下面万人杰所记语录:

黄敬之有书,先生示人杰。

人杰云:“其说名义处,或中或否。盖彼未有实功,说得不济事。”

曰:“也须要理会。若实下功夫,亦须先理会名义,都要着落。彼谓‘易者心之妙用,太极者性之本体’,其说有病。如伊川所谓‘其体则谓之易,其理则谓之道,其用则谓之神’,方说得的当。然伊川所谓‘体’字与‘实’字相似,乃是该体、用而言。如阴阳动静之类,毕竟是阴为体,阳为用,静而动,动而静,是所以为易之体也。”

人杰云:“向见先生云,体是形体,却是着形气说,不如说该体、用者为备耳。”

曰:“若作形气说,然却只说得一边。惟说作该体、用,乃为全备,却统得下面‘其理则谓之道,其用则谓之神’两句。”(《语类》卷一百二十,《朱子全书》第18册,第3778页)。

“黄敬之”为弟子黄显子。朱熹批评了黄敬之“易

者心之妙用,太极者性之本体”的思想,重申对程子“易、道、神”思想的肯定。但是这里强调“体”是“该体用”,是“实”字相似。接下来,他亲自否定了自己之前把这里的体理解为形气、形体的说法,认为只有理解为“该体用”才完备,才能统得下面的“道、神”。显然,这里内在地贯穿着其心统性情的思想,只有心该体用,才能统得性、情。如果易、心只是形气,统不了性情。万人杰在朱子51岁时过来学习,直到朱子70岁时,仍与朱子过从甚密。综合来看,这条材料应该是在朱子65岁之后,可能在68岁左右。

朱熹强调“体”与“实”字相似,又说是“体质”之体,“犹言骨子”:

问:“‘上天之载,无声无臭’,其体则谓之易”,如何看“体”字?

曰:“体,是体质之‘体’,犹言骨子也。易者,阴阳错综,交换代易之谓,如寒暑昼夜,阖辟往来。天地之间,阴阳交错,而实理流行,盖与道为体也。寒暑昼夜,阖辟往来,而实理于是流行其间,非此则实理无所顿放。犹君臣父子夫妇长幼朋友,有此五者,而实理寓焉。故曰‘其体则谓之易’,言易为此理之体质也。”(《语类》卷九十五,《朱子全书》第17册,第3186-3187页)

这条材料为弟子董铢于朱子67岁以后所记。关于“体质”之说,朱子在回答叶贺孙问“其体则谓之易”时也强调“体不是‘体用’之‘体’,恰似说‘体质’之‘体’,犹云‘其质则谓之易’”。那么,体质之体是不是就是形而下的形体、形气呢?总体上来看,应该不是。这里实际上是引入“道体”的观念来解释“易体”。董铢这条材料最后有小注:“程子解‘逝者如斯,不舍昼夜’,曰:‘此道体也。天运而不已,日往则月来,寒往则暑来,水流而不

息,物生而不穷,皆与道为体。’《集注》曰:‘天地之化,往者过,来者续,无一息之停,乃道体之本然也。’即是此意。”(同上)

把易体与道体关联起来,在弟子甘节所录材料中也有体现:

周元兴问“与道为体”。曰:“天地日月,阴阳寒暑,皆‘与道为体’。”又问:“此‘体’字如何?”曰:“是体质。道之本然之体不可见,观此则可见无体之体,如阴阳五行为太极之体。”又问:“太极是体,二五是用?”曰:“此是无体之体。”叔重曰:“如‘其体则谓之易’否?”曰:“然。”(《语类》卷二十六,《朱子全书》第15册,第1356页)

“叔重”即董铖。这条材料录于朱子64岁以后。综合董、甘所录这两则非常相关的材料来看,体质、道体、易体是在一个层面来说的。

陈来先生在《仁学本体论》中对朱子的道体思想有深刻揭示,他指出:

从朱子学的立场来说,道体即是实体,也是最高实体。在程颐的说法里,道本无体,是无体之体,必须借助事物作为体才能为人所了解。但朱子已经与程颐不同,他不再说道之本然之体不可见,而直指川流,认为这就是道体之本然;他进而认为,天地之生化流行,就是道体之本然,可见他已经从程颐的观念摆脱出来,进至实体的观念了。^①

在这个意义上,道体就是“其体则谓之易”的体,乃变化生生流行不已之总体。至于此体之中寓有理,这是理学思维特别重视的地方。^②因此,全面来看,朱子所说“其体则谓之易”的易

体是该体用的道体。这样的易体、道体是理气浑融不分的。这种道体论、实体论,究其实,也是一种境界论。

《易传·系辞》还说到“神无方而易无体”,朱子认为“无体”是说“或自阴而阳,或自阳而阴,无确定底”,而“其体谓之易”之体,“是说个阴阳,动静辟阖,刚柔消长”(《语类》卷七十四,《朱子全书》第16册,第2522页),两者是从不同角度来说的。“无体”之体谓没有形而下的固定形体,“其体”之体为道体、变易流行之总体,可以说,“易”因其无体,乃成道体,为无体之体。

三、神用:功用而非妙用

在朱子看来,“其体则谓之易”为该体用之道体,非仅形下之形体。这可以作为定论。只有这样,“易、道、神”,才能与“心、性、情”对应协调起来。然而,以“神”对应“情”,仍有不少让人费解之处,以至于让我们怀疑朱子以心、性、情来解易、道、神,到底恰不恰当?与程子的原意是否一致?

在朱子心统性情的思想中,性与情对,为体用关系,情为心的一种活动状态。情总是关联着具体的人与事,关联着气,有具象性,有形下性。但是在一般意义上来说,“神”是超越性的形上存在。那为什么朱子把“其用则谓之神”对应于情呢?

这需要我们回到程子说的另外一句话以及朱子的解读。程颐说“以形体言之谓之天,以主宰言之谓之帝,以功用言之谓之鬼神,以妙用言之谓之神,以性情言之谓之乾”(《遗书》卷二十二上,第343页)。学生经常就“以功用言之谓之鬼

^①陈来:《仁学本体论》,三联书店,2014年,第19-20页。

^②陈来:《仁学本体论》,第214页。

神,以妙用言之谓之神”来向朱子请教前后两个神的区别。朱子认为“鬼神者,有屈伸往来之迹,如寒来暑往,日往月来,春生夏长,秋收冬藏,皆鬼神之功用,此皆可见也。忽然而来,忽然而往,方如此,又如彼,使人不可测知,鬼神之妙用也”(《语类》卷六十八,《朱子全书》第16册,第2258页)、“功用是有迹底,妙用是无迹底。妙用是其所以然者”(同上,第2259页)、“功用兼精粗而言,是说造化。妙用以其精者言,其妙不可测。天地是体,鬼神是用。鬼神是阴阳二气往来屈伸。天地间,如消底是鬼,息底是神,生底是神,死底是鬼”(同上)、“鬼神之神,此神字说得粗”^①(《语类》卷六十七,《朱子全书》第16册,第2218页)、“言鬼神,自有迹者而言之;言神,只言其妙而不可测识”(同上,第2087页)。综合来看,似功用之鬼神是形而下的(粗、或兼精粗),而妙用之神是形而上的(精),朱子用“所以然”一词值得注意。《易传》说“一阴一阳之谓道”,程颐认为“道非阴阳也,所以一阴一阳道也”(《遗书》卷三,第118页),那么,套此逻辑,功用之鬼神为一阴一阳之屈伸变化,而妙用之神乃功用阴阳鬼神的根据或动力。

可见,实际上朱子是把“其用则谓之神”与“以功用言之谓之鬼神”等同起来。据黄所记语录,朱子就曾直接说过“其体则谓之易,其理则谓之道,其功用则谓之鬼神”^②,他直接把“其用则谓之神”中的“用”理解为“功用”,“神”理解为“鬼神”^③。程颐曾说“鬼神者,造化之迹”,显然这也是

从阴阳、形下的角度来理解功用和鬼神。朱子还说“从‘上天之载,无声无臭’说起。虽是‘无声无臭’,其阖辟变化之体,则谓之易;然所以能阖辟变化之理,则谓之道;其功用著见处,则谓之神”(《语类》卷九十五,《朱子全书》第17册,第3185页)。“阖辟变化之体”是易体、道体,其变化之理、道是本体、根据,这种意义上的理、道可以理解为太极。“其功用著见处,则谓之神”,“功用”意思是功能展现,是可见的表象世界。

结合这些来看,可以说朱子所理解的“其用则谓之神”之“用”主要是指各种自然现象、造化之迹,“神”是鬼神、阴阳二气屈伸往来之变化表象。“其体则谓之易”是讲变易流行的统体、总体,包含体用,而“其用则谓之神”则是表象、现象世界;当然,这个现象、表象也是体之功用表现,是用不离体、体用不二的。而“其理则谓之道”则是变化的根据、原理,是形而上的。

朱子反复以心、性、情来对解易道神。但是当以情释神,视神为情时,就会关联到心与神的关系,在此思维框架下,心“神”竟被视为气,为形而下的存在。我们看下面一段语录:

(直卿)又问:“神是心之至妙处,所以管摄动静。十年前,曾闻先生说,神亦只是形而下者。”贺孙问:“神既是管摄此身,则心又安在?”曰:“神即是心之至妙处,滚在气里说,又只是气,然神又是气之精妙处,到得气,又是粗了。精又粗,形又粗。至于说魂,说魄,皆是说到粗处。”(贺孙)。

①但是前面又说“功用兼精粗而言,是说造化”。

②牟宗三说“此第三语又随意加一‘鬼’字,非是”(牟宗三:《心体与性体》中册,上海古籍出版社,1999年,第26页),笔者认为若联系程颐所说“以功用言之谓之鬼神”,那么加“功”字、“鬼”字非随意,当是有意为之。

③朱子把“其用则谓之神”理解为“鬼神”,可能也是联系到程子原文引述到《中庸》“如在其上,如在其左右”。

(寓录云：“直卿云：‘看来神字本不专说气，也可就理上说。先生只就形而下者说。’先生曰：‘所以某就形而下说，毕竟就气处多，发出光彩便是神。’味道问：‘神如此说，心又在那里？’曰：‘神便在心里，凝在里面为精，发出光彩为神。精属阴，神属阳。说到魂魄鬼神，又是说到大段粗处。’”)(同上，第3186页)

这些话也是由以“心性”讨论程子“易、道、神”话语引起的。牟宗三据此认为“无论叶贺孙录或徐寓录，皆表示朱子视神为神气、神采之神，与鬼神之神同。心、神、鬼神、魂魄、精、形等俱属于气，俱是形而下者”，并强调“心理学的心、习心、识心、成心，可视为气，为形而下者，而道德的、应然的本心则不可视为气，视为形而下者。神气、神采、鬼神之神可视为气，形而下者，而诚体之神，寂感真几之神则不可视为气，视为形而下者。由心理学的心到道德的本心，由鬼神之神到诚体之神，俱不能一条鞭地、直线地、形式地直通上去，而一是皆以气视之也”^①，并批评说“朱子以如此实在论的态度一条鞭地视心与神为气，则其视道体为‘只是理’亦是很逻辑地一贯者，此见其心思清明、煞有工夫，而足以决定成另一系统，即吾所谓主观地说是静涵静摄系统，客观地说是‘本体论的存有’之系统”。^②

牟宗三也承认神气、神采、识心、成心可视为气，同时他也指出诚体之神、道德本心的超越性，不可视为气。但是就“心性”对应“易道神”话语

来看，“情”对应“神”，这里的神为功用之鬼神，为具体的情感心理活动，类似于自然现象界的阴阳错综变化。在上面一段对话中，朱子所说的心与神，多是就神识、情识活动而言。实际上，在心神问题上，朱子的表述也相当复杂。当学生问“人心形而上下如何”时，朱子说“五脏之心，却是实有一物，若今学者所论操存舍亡之心，自是神明不测”(《语类》卷五，《朱子全书》第14册，第221页)，陈来先生指出“理是形而上者，气是形而下者。心脏之心实有一物，可以谓之形而下，但哲学意义上的心并非实有一物，其特质为‘神明不测’，故不能说是形而下。心既然不属形而下，当然意味着心不属气”^③。在《孟子集注》中朱子解释“尽心”时说“心者，人之神明，所以具众理而应万事者也”(《孟子集注》卷十三，《朱子全书》第6册，第425页)，在《大学或问》中又说“知则心之神明，妙众理而宰万物者也”(《大学或问》，《朱子全书》第6册，第511页)。这两处关于“神明”的表述看起来很相似，如果进一步分析的话，前者从总体上讲“心”是“人之神明”，这个神明偏于形而上，而后者讲“知”是“心之神明”，有具体形下性。吴震认为“在他(朱熹)看来，既然人心主要是一种意识知觉，具有虚灵不昧、湛然虚明、神明不测等特征，因而我们就不能用形上形下这套观念模式来定义”^④。心与神、神明的关系相当复杂，在一个层面上，心、神为易体、道体，是理气合一的统体，在另一个层面又为偏于气的情识、神识。全面

①牟宗三：《心体与性体》中册，第25页。

②牟宗三：《心体与性体》中册，第25页。

③陈来：《中国近世思想史研究》，商务印书馆，2003年，第187页。

④吴震：《朱子思想再读》，三联书店，2018年，第119页。

来看朱子的心,它是包性与情的,在寂然不动的本心层面,心近于性,在感而遂通的发用层面,心又表现为情。性与情皆为心所统、所包,近于性的本心通于形而上,表现为情的心识又近于形下之气。所以朱子也说“心比性,则微有迹;比气,则自然又灵”(《朱子语类》卷五,《朱子全书》第14册,第221页)。“灵”为神明性存在,相对气,有超越性、贯通性。在这个意义上,说灵说神,又是本体性理功能的展现。^①但是在易道神话话语下,在朱子的诠释下,神是有迹的功用之鬼神,为神气、神识,有形而下的气性特征。而牟宗三由此引申论证朱子的心为形下之存在,这种观点,显然又失之简单。

四、结语

陈来先生指出“以‘心统性情’为代表的朱子心性论的结构,十分值得注意的是,这一结构的表达、描述常常使用的模式并不是‘理/气’的模式,而是‘易/道/神’的模式。因为心性系统是一个功能系统,而不是存在实体”^②、“在朱子的哲学中,知觉神明之心是作为以知觉为特色的功能总体,而不是存在实体,故不能把对存在实体的形上学分析(理/气)运用于对功能总体的了解。在功能系统中质料的概念找不到它的适当地位。另一方面,形上学的‘理/气’分析把事物分解为

形式、质料的要素,而‘心’是统括性情的总体性范畴,并不是要素。这些都决定了存在论的形上学分析不能无条件地生搬硬套在朱子哲学中对‘心’的把握上面”^③。陈先生的这个看法深刻精彩。也许朱子本人也感觉到用理气分析模式很难解释说明其心统性情的思想,所以引入程子“易道神”话语,并予以创造性转化诠释,用来说明其心统性情的思想,应该说他本人对这种解释模式还是很满意的,所以反复以心、性、情来论易道神,把易道神作为一种理想的解释模式来说明其心统性情的思想。陈来先生认为“按朱熹的理解,二程的这个思想揭示了一个方法论的模式,即易(体)一道(理)一用(神),可以广泛用于说明一切具有一定功能的、自身运动变化的系统,就是说从三个要素来把握一个系统的总体关联,一个是系统的总体,一个是系统工作的原理,一个是系统的作用。朱熹发挥的这个思想,应当承认,具有相当深刻的含义。”^④

那么,我们能不能说朱子的解读就是程子的原意呢?笔者更倾向于这是朱子的创造性诠释,是借用程子的话语来更好地表述其心统性情的思想,也就是说这未必或很难说就是程子的原意。牟宗三认为“‘其理则谓之道’,此理是与神为一之理。全道体即是一神,即是一理,但其为理是

^①张卫红认为“朱子心论的重点实为气之‘灵’,从形质构成、认知功能以及心识的生成结构来看,心都具有形而上下之间的特性,处于未受气禀私欲遮蔽的经验心之先,朱子称为‘本然之体’‘心之全体’等。本然心具有超越性,是经验心的真正根源,也是中和新说、心统性情等思想建构的理论基础”(《朱子“心论”的层面与超越性特质:兼与阳明“心论”比较》,《中国文化》2020年第1期)。

^②陈来:《中国近世思想史研究》,第192页。

^③陈来:《中国近世思想史研究》,第194页。

^④陈来:《朱子哲学研究》,三联书店,2010年,第294页。

超越的、动态的、既存亦活动的生化之理,不只是超越的、静态的、只存有而不活动的形式的所以然。朱子唯将此理视为静态的形式的所以然(当然亦是超越的、形而上的所以然),故将易体与神用俱视为气,但属于形而下者,而惟理才是形而上者。如此说理尤显非明道说此语之意”^①、“至于‘其用则谓之神’,用即是道体生物不测之神用。‘神也者妙万物而为言’,故神即是寂感之神,亦曰诚体之神,皆即指道体自己说:全道体即是一神用,全神用即是道体之自己。此神用之用非是如普通之可以分解为体用,而体用各有所当属之用也:此神用不与体对,神即是体;道体亦不与神用对,体即是神”^②。朱熹将神用视为气与情识,大体上可以这么讲,但是牟宗三说在朱熹,易体也是形下之气,前面我们已经指出,这不符合朱

子原意。但是笔者倾向认可牟宗三“在明道,易体、神用、理道皆是说的道体自己”的看法,“其体、其理、其用,皆指‘上天之载’本身说,即皆指无声无臭、生物不测之天道本身说,是故易、道、神、亦是此天道本身之种种名,所指皆一实体也”。^③

总结来说,朱子把心性情与易道神进行对应,虽不一定符合程子原意,但不失为一种创造性诠释。尽管把情与神用进行对应造成不少理解上的困难,但总体上来说,用易道神来说明其心统性情的思想,还是有其理论上的自治性,可以深化人们对其心统性情思想的理解。

(本文原载于《中国哲学史》2021年第2期。翟奎凤:山东大学儒家文明省部共建协同创新中心、山东大学儒学高等研究院教授)

①牟宗三:《心体与性体》中册,第21-22页。

②牟宗三:《心体与性体》中册,第21页。

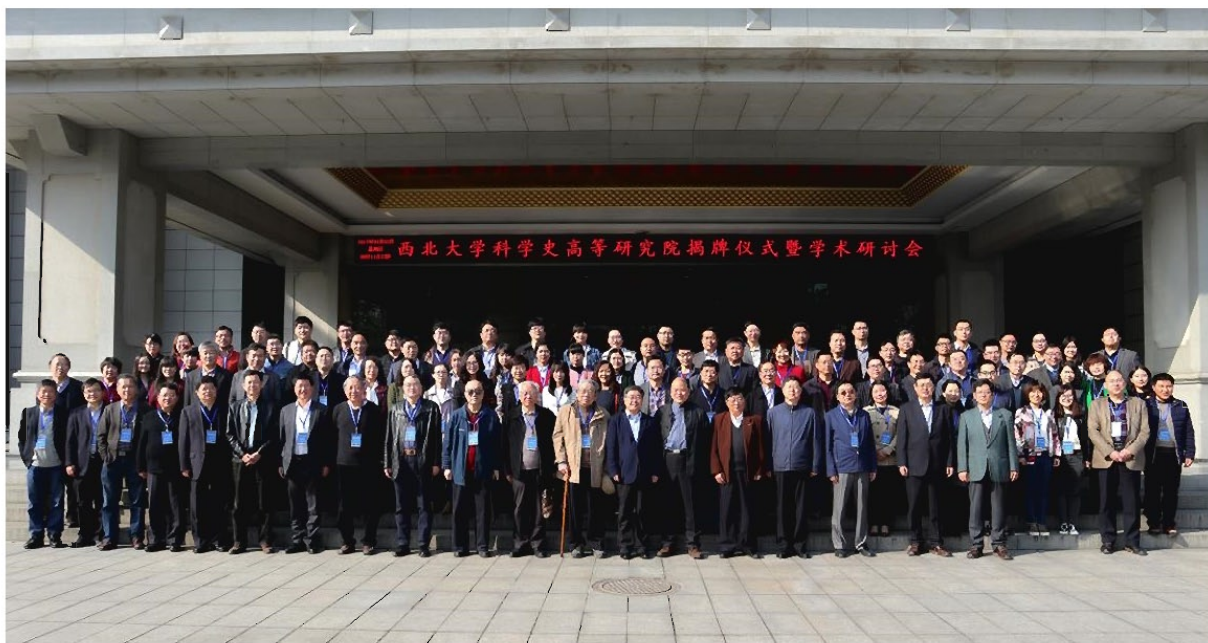
③牟宗三:《心体与性体》中册,第20页。

科学史高等研究院

西北大学科学史高等研究院成立于2016年,为无行政级别的实体研究机构,曲安京教授担任院长。

科学史高等研究院现有专职科研人员14人,其中教授5人,副教授4人,讲师5人,在站博士后8人。曲安京教授是教育部“长江学者”特聘教授,国际科学史研究院院士,第七、八届国务院学位委员会科学技术史学科评议组召集人;束锡红教授是国家“万人计划”哲学社会科学领军人才,新世纪百千万人才工程国家级人选,中宣部文化名家暨“四个一批”人才。科学史高等研究院拥有“陕西省文化遗产数字人文重点实验室”及“陕西省公民科学素质与现代化研究中心”两个省级学术平台。

科学史高等研究院是以科学技术史学科点为基础的科研机构。西北大学科学技术史学科1986年获得自然科学史(数学史)硕士授予权,1990年建立自然科学史(数学史)博士点,1991年被批准为陕西省重点学科,1997年成为科学技术史一级学科授权点,2003年成为全国首批设立的3个科学技术史博士后流动站之一,2007年成为国家重点(培育)学科。学科点自1986年起招收硕士研究生,1991年起招收博士研究生,以培养学生坚实宽厚的科学史基础理论及创造性思维能力为目标,已经为国家培养了博士74人,硕士42人。大部分毕业生在高等院校从事教学科研工作,一些人已成为单位的业务骨干,还有部分学生在政府部门、各级初等教育机构等单位工



科学史高等研究院揭牌仪式暨学术研讨会

作,是国内重要的科学技术史人才培养基地。

西北大学百年历史的学术积淀与研究传统为科学技术史学科的发展提供了有力保障,学科点致力于发展国内领先且具有国际影响力的数理科学史的理论研究,同时结合西部地区经济和社会的实际需求,开展科学史的应用研究,为国家经济、社会发展及政府决策提供有效的政策咨询服务。科学史高等研究院在学科发展过程中,凝炼了文化遗产与数字人文、数理天文学史、近现代数学史三个独具特色的研究方向,取得了令国内外学界瞩目的研究成果。

1. 文化遗产与数字人文研究

此项研究结合数字信息技术,针对一些过去手工时代的文史研究无法解决的重大问题,探索基于数字化文化资源的智能分析与应用的史学研究新方法,促进数字人文与历史、考古、文献学等学科交叉融合,推动新文科学科发展。

科学史高等研究院围绕国家社科基金重大

项目“中国北方岩画文化遗产资料集成及数据库建设”、国家自然科学基金面上项目“全球背景下的近代东亚数学知识交流图谱的构建”、陕西省科技计划重点研发计划项目“数字化人文资源平台的智能分析与利用研究”等科研项目,运用计算机信息处理技术,在大力建设北方岩画资料数据库、全球性的数学期刊数据库及古代出土文献数据库等数字化资源工具平台的同时,利用机器学习、聚类分析等方法,在建立出土简牍语料库,解决出土文献的复原与缀连问题等方面取得进展。相比于国内外的数字人文研究还停留在对人文领域数字化资源库建设为重心的现状,科学史高等研究院已开始了利用资源库发现新问题、解决新问题的数字人文研究新阶段。

2020年10月24-25日,科学史高等研究院成功举办“数字人文视阈下历史文化、文献遗产保护与研究学术研讨会”,与会代表120余人,共同研讨数字人文与历史学、文献学等不同学科



第二届数学与天文学史国际会议

之间的交叉融合的热点问题,加强了学者之间的交流对话,推进不同学科的交叉,不同方法的融合,不同观点的碰撞。由科学史高等研究院倡议建立全国高校数字人文联盟,得到与会高校学者们积极响应。科学史高等研究院做为负责单位向中国科学技术史学会申请成立“数字人文分会”已获得批准,成为引领国内数字人文研究发展的学术组织。

束锡红教授出版的《异域寻珍——流失海外民族古文献搜寻、刊布与研究》在西夏学界、藏学界、敦煌学界引起了极大的反响,国内学者认为这在民族文献的整理中具有里程碑意义;曲安京教授在《考古》《文物》等刊物发表《唐长安城圜丘的天文意义》《陕西三原天井坑遗址坑底结构的天文意义初探》等论文,将数字人文研究方法应用于唐长安城圜丘和陕西三原天井坑遗址研究,开辟了数理考古新领域。

2. 数理天文学史研究

传统精密科学史研究是西北大学科学技术

史学科的优势研究领域,科学史高等研究院集中于历法史的研究。历法是中国历史的重要研究对象,也是中国古代天文学的重要组成部分。

从西汉至明末,古代正式颁行的历法有五十余部,这些历法的术文记载在二十四史“律历志”或“历志”中。乾嘉学派著名学者钱大昕(1728-1804)和李锐(1769-1817)等人曾立下宏愿,要将二十四史中记载的历法一一解读,但是他们终其一生也只完成了对汉代历法的注释和考证。由于隋唐代以后的历法难度越来越高,使得历法解读成为乾嘉学派,乃至近代中外汉学家广泛关注的一门“绝学”。1940年代,日本学士院院士蕨内清(1906-2000)对隋唐历法史的突破性研究,使得人们对彻底搞清楚传统历法的思想方法产生了新的希望。1950年代以来,有大批经受过现代科学训练的中外历史学家、科学史家,尝试继承李锐的遗愿,进行中国历法通史的研究。但是,其中大量的技术性困难,导致所有的“通史”研究,都无法达到研究者预期的目的。



第五届近现代数学史国际会议

国家社科基金重大项目“中国历法通史研究”于2021年3月顺利结题,发表阶段性研究成果论文18篇,被SCI收录2篇,CSSCI收录11篇,结项成果为5卷13册《中国历法通解》书稿,约250万字,对二十四史中所载自西汉至明代存有常数和术文的41部中国传统历法进行全面解读和研究,真正实现了有清以来中外学者的理想。

科学史高等研究院计划在两年内出版《中国历法通解》,同时继续深入开展中国历法史专题研究。2021年唐泉教授获得国家社科基金冷门绝学研究专项学术团队项目“中国古代历法中的‘步五星术’研究”,随着项目开展,将培养一批从事中国古代历法研究的青年学者。

2015及2018年科学史高等研究院分别主办两届“古代数学与天文学史国际会议”,来自国外的从事古代数学史及天文学史研究的知名学者累计参会人数42人,科学史高等研究院师生做会议报告累计13个。会议的举办促进了古代数学史与天文学史研究的国际交流与合作。

3. 近现代数学史研究

为了更好地引导中国的近现代数学史研究,将单纯的“讲故事”的传统,扭转到“解决问题”的方向上,通过提出并解决一系列近现代数学史的“真问题”,从而获得国际数学史界的认可与尊重,曲安京教授在《自然辩证法通讯》2021年第6期上组织了“数学史研究再出发”专栏的系列论文。《故事与问题——学术研究的困境是怎样产生的》是本期专栏的开篇论文,该文为中国学者开展精密科学史研究指明了前进的方向,同时对历史学研究的学术规范进行了深刻的思考。《新华文摘》2021年第18期“学术动态”栏目全文收录这篇论文,并作为封面推荐篇目,引起国内人

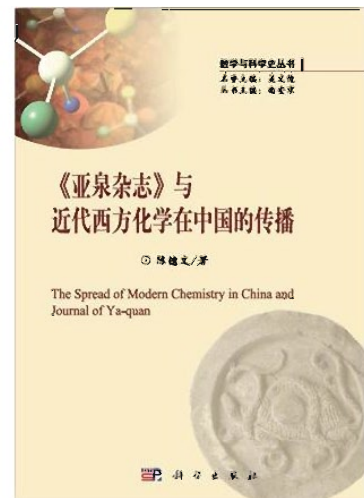
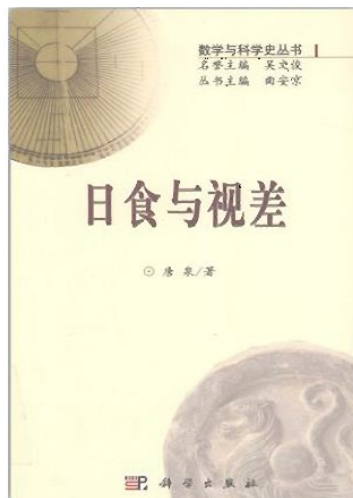
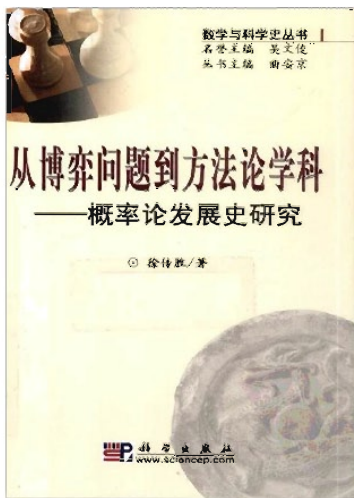
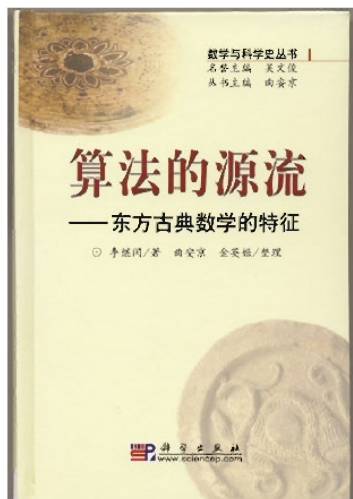
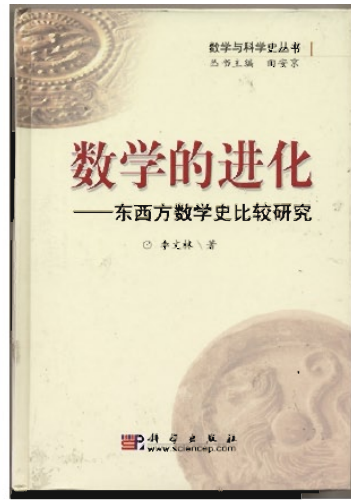
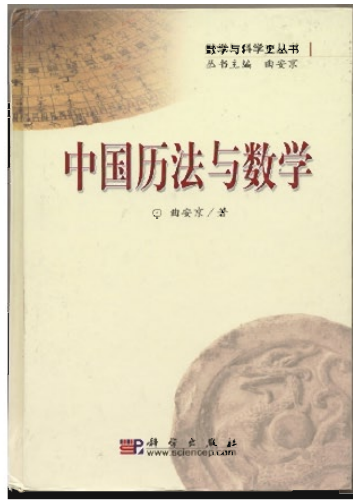
文学科研究者的思考与共鸣,对于确立以“解决问题”为核心的学术研究规范有重要意义。

近年来,以曲安京教授提出的“重构路线图”的近现代数学史研究新方法为指导,近现代数学史研究成果丰硕,特别是王昌副教授发表的论文Poincaré's stated motivations for topology实现了国内数学史学者在国际顶级科学史期刊发表近现代数学史论文的突破。

科学史高等研究院作为国内最大的数学史研究基地,自2008年开始,有目的、有计划地组织并策划了9届“吴文俊近现代数学思想讲座”,先后举办5届“近现代数学史国际会议”,发起“近现代数学史国际前沿问题高级研讨班”,通过这三个层次的学术活动,在人才培养、课题研究、成果发表三个方面为中国学者搭建与国际顶尖数学史家直接交流的对话平台,未来发展值得期待。

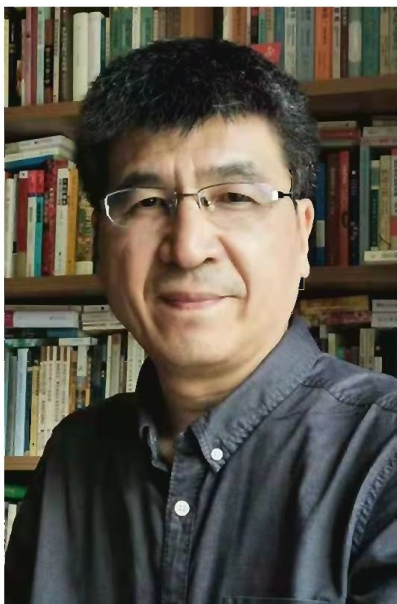
“坚持传统科学史研究,努力提升国际影响力”是科学史高等研究院的一贯宗旨。2012年以来,学科点主办了5次大型的科学史国际会议,为国内外科学史研究者建立了交流与合作的平台。2018年与欧洲、美洲及亚洲的9个国家13个国际著名科学史研究机构共同成立了“中国科学与文明”国际联合实验室,致力于揭示中华文明中的科学传统、科学方法和科学精神,准确把握中华文明在世界文明中的地位和作用,努力弘扬传统文化对于新时代发展的重大意义与应用价值。

科学史高等研究院拥有活跃于中国科学史界的优秀学术团队,在保证传统优势方向稳步发展的同时,不断锐意进取,紧跟时代潮流,广纳青年才俊,拓宽研究领域,为中国的科学技术史学科建设贡献力量。



科学史高等研究院出版的“数学与科学史丛书”

新闻传播学专家——王春泉



王春泉,男,1964年出生,陕西省大荔县人。西北大学新闻传播学院原院长,二级教授,文艺与文化传播方向博士生导师,新闻学、传播学硕士生导师,国家社科基金重大招标项目首席专家。

主要社会兼职包括中国新闻史学会党报党刊研究分委员会副会长,中国新闻史学会地方新闻史研究分委员会副会长,第八届中国高等教育学会新闻学与传播学专业委员会理事,陕西省延安精神研究会第四届理事会理事,陕西省党外知识分子联谊会副会长兼文化艺术委员会主任,中国广告学术委员会委员,《中国品牌年鉴》编委,《IAI中国广告作品年鉴》评委,陕西省广告协会常务理事,中国传媒大学党报党刊研究中心研究员,上海大学马克思主义中国化话语体系研究协同创新中心专家委员会委员,台湾《新闻学研究》

评审专家,台湾《传播文化与政治》编辑顾问,《今传媒》杂志编委会副主任,空港新城顾问,陕西省哲学社会科学重点研究基地暨陕西省文化传承类协同创新中心兼职研究员,西北大学哲学研究所研究员,西北大学延安精神与党的建设研究院主要成员,西北大学新闻传播学院学术委员会主任委员等。

主要从事新闻史学、现代广告传播、新闻传播教育相关教学、研究。近年来,致力于延安时期新闻传播文化史研究,搭建平台,聚合力量,“学”“术”互动,在延安时期新闻传播文化历史风貌勾勒、还原,结实勘测绘制延安时期新闻传播文化的历史风貌、格局气象,以及逻辑性带来的话语、制度、法律、科学陈述、哲学、修辞、道德意蕴等地图,借用“之间开启分化与融合”的观点与方法,有效关注延安时期新闻传播文化的“前”与“后”,历史与现实的深度对话与碰撞等方面,取得了一定的成绩。围绕延安时期新闻传播文化研究方向,开设“延安时期文艺与文化传播研究”等课程,有效吸纳硕博研究生参与课程学习、课题研究。截至目前,指导4位同学攻读该方向博士学位,先后约有20位硕士研究生撰写延安时期新闻传播文化研究学位论文,写作议题涉及延安时期广告文化、延安时期《解放日报》研究、延安时期“斯达汉诺夫运动”研究、作为传播装置的延安日本工农学校、延安时期“宝塔山”政治符号的生产、《黄河大合唱》的生产与传播、延安时期西方记者对毛泽东形象的建构与传播、延安清凉山新闻出版革命纪念馆的演绎与建构、歌剧《白毛女》

的政治符号、延安时期儿童形象塑造等内容。

主持的代表性科研课题有：国家社科基金重大招标项目“多卷本《延安时期新闻传播文化史》”、国家社科基金西部项目“延安《解放日报》研究”、陕西省社会科学重大理论与现实问题研究项目“话说延安精神”子课题、陕西省高校智库建设项目“延安时期新闻传播文化的整理、阐释与现代书写”、陕西省教育厅专项项目“延安时期新闻传播文化专题研究”、西北大学优秀科研团队“延安时期新闻传播文化史研究”建设项目等。以课题组主要成员身份参与的决策咨询类项目主要有陕西省决咨委委托项目“如何将陕西优质文化资源转化成优质文化事业、产业资源”；陕西省社会科学规划重大现实问题研究项目“网络舆论斗争研究”等。

截至目前为止，先后出版《新闻采访技巧——理论与实践》《现代新闻写作：框架与修辞》《武装的眼睛——现代新闻报道形式及其写作》《新闻摄影学原理》《现代影视评论写作》《现代广告学》《新广告学》《实用广告写作》《广告文化论》《话说延安精神》等12部学术专著，完成《“完全的党报”的大生产——延安《解放日报》的“正典化”建设与审视》等学术书稿。在《中国社会科学报》《中国大学教学》《北大新闻传播与评论》等各类学术媒介上发表专业学术论文50余篇。

学术成果先后获得陕西省第十四次哲学社会科学优秀成果奖一等奖、陕西省第十三次哲学

社会科学优秀成果论文类成果三等奖、陕西省普通高等学校优秀教材二等奖、陕西省教育厅人文社科优秀成果一等奖、三等奖、陕西省第十五届精神文明建设“五个一工程”优秀作品奖等多项奖励。两次获得西北大学科研奖。

2016年7月-2020年10月，担任西北大学新闻传播学院院长，因应新的发展情势，全面擘画西北大学新闻传播学科建设，提出立足现代，展望未来，服务于区域文化与社会建设，追求卓越精神，“学”“术”互动，充满实践智慧，气质独立，发展建设思路个性，学科文化恰切、活性度高，国际合作交流持续特色的卓越学院发展愿景；透过“学程制”建设，以及国家一流专业、《新闻知识》杂志、中国新闻奖试点报送单位、国家社科基金重大招标项目等平台支持，有效推动拥有人文情怀，具有批判性思考能力、跨界合作能力、因应适应能力、主动进取和创业创新能力、口语和文字沟通能力、评估和分析数据能力、好奇心与想象力等生存技能，可以独立从事本学科及相关学科科学研究的能力和实践能力，熟练地掌握一门外国语和计算机技能的理论人、管理者、创业家、舆情人、公共传播人的卓越新闻传播人才培养目标。通过努力，西北大学新闻传播学科快速发展，目前拥有完整的本硕博培养体系，以及优良的学科建设支撑条件。软科学中国最优学科2018年排名，西北大学新闻传播学科位列第27位，进入全国前25%。

文艺理论专家——谷鹏飞



谷鹏飞,1975年2月生,陕西榆林人,中共党员。2007年毕业于中国人民大学,获美学专业博士学位,2012年文学博士后出站。现为西北大学文学院教授、博士生导师、文学院院长,教育部青年长江学者(2017),美国天普大学国际美学研究中心访问学者,主要从事文艺美学基础理论问题研究。兼任中国文联中国文艺评论(西北大学)基地执行主任、中国社会科学院“马克思主义文艺理论与批评建设工程重点研究基地”执行主任、国际美学学会会员(IAA)、中华美学学会理事、中外文艺理论学会理事等职。

主要从事文艺学与美学基础理论的研究,研究专长领域是基础理论的创新研究,基本范式是:第一步,厘定基础理论与概念的一般内涵;第二步,用基础理论与概念分析最新文艺现象,看看哪些是它可以说明的,哪些是它无法解释的;

第三步,追问应该进行怎样的理论修改,才能解释最新的文艺现象,由此推进基础理论的创新。

具体研究领域分为三个方面:

1. 对经典文艺美学文本中基础理论的创新研究,主要思路是:第一,对存活在现代文艺美学话语体系中的古典文艺美学范畴进行清理;第二,对西方现代以来主流文艺理论与美学基本问题进行梳理;第三,根据中西比较而对文艺基础理论展开创新研究,特别是根据最新的数字艺术与数字人文问题,展开基础理论的探索研究。

相关代表性成果有:(1)阐释的记忆与技艺:《文心雕龙》在美国汉学界的“中国性”与“世界性”问题,《文学评论》,2020年第1期。(2)自我视域中的他者与他者镜像中的自我:美国《文心雕龙》翻译文本中的“经典重构”问题,《文艺理论研究》,2018年第6期。(3)《文心雕龙》在美国汉学界经典重构,《文学评论》,2016年第6期。(4)中国当代文学理论的传统性问题,《中国人民大学学报》,2019年第6期;《人大复印资料·文艺理论》全文转载,2020年3期;《中国社会科学文摘》全文转载,2020年第6期。(5)论审美阐释,《复旦学报》,2019年第6期;《人大复印资料·美学》全文转载,2020年第1期。(6)公共阐释论,《西北大学学报》,2018年第1期;《中国社会科学文摘》全文转载,2018年第6期;《人大复印资料·文艺理论》全文转载,2018年第4期。(7)“美的本质”的早期讨论与中国现代美学体系的奠基,《西北大学学报》,2017年第1期;《人大复印资料·美学》全文转载,2017年4期。(8)审美形式的公共性与现代性身份认同,《学术月刊》,

2012年第4期;《人大复印资料·美学》全文转载,2012年第7期。(9)数字人文与文学批评的可能性,《中国社会科学内部文稿》,2017年第6期。

2.对文艺美学思潮中的文艺基础理论创新研究。概由于文艺美学基础理论问题常常散见于文艺美学的各种思潮中,因此,从思潮史与思潮问题入手,便于发现文艺理论与美学基本问题的又一面相,也为我们梳理这些基础理论提供了基本历史语境。

相关代表性成果有:(1)文艺学与美学的分离:问题、过程、反思,《文学评论》,2012年第5期;《人大复印资料·文艺理论》全文转载,2012年第12期;《中国社会科学文摘》全文转载,2013年第3期。(2)中国当代文学理论身份认同的曲折:1949年以来中国文学理论学科史检讨与反思,《西北大学学报》,2011年第3期;《人大复印资料·文艺理论》全文转载,2011年第6期。(3)教化、知识与实践:中国当代文学阐释学在“文学理论”教材中的范式演变,《西北大学学报》,2020年第4期;《人大复印资料·文艺理论》全文转载,2020年第12期。(4)时间性与实践性:马克思美学解释学的生成逻辑,《中国人民大学学报》,2018年第2期。(5)《在延安文艺座谈会上的讲话》四次修订的背景及其诠释学意义,《西北大学学报》,2012年第3期。(6)超越原创与典范:康德关于艺术的天才创造思想再阐释,《西北大学学报》,2014年第4期。(7)文本的死亡与作品的复活:新文本主义文学观念及其方法意义,《文学评论》,2014年第4期;《人大复印资料·文艺理论》全文转载,2014年第9期;《中国社会科学文摘》全文转载,2015年第1期。(8)后达尔文主义:一种文化与美学的新选择,《西北大学学报》2014年第1期;《新华文摘》全文转载,2014年第4期。(9)艺术如何通达真理:海德格尔美学之思

的三条不同道路,《河北大学学报》,2010年6期。(10)实践美学、后实践美学、新实践美学学派争鸣,《河北大学学报》,2009年第1期。

3.对文艺作品的批评研究,这是检验文艺美学基础理论研究成效的试金石。因为在研究中我们常常会发问:文艺学与美学曾经的基础理论在当代还应不应该是“基础理论”,如果应该是,是秉承旧义还是创新发展?回答这个问题,只能从当代文艺作品与文艺审美实践中来。

相关代表性成果有:(1)从民族性、西方性到中国性:全国美展与中国当代主流艺术的身份认同,《文艺研究》,2013年第6期;《人大复印资料·文艺理论》全文转载,2013年第11期。(2)中国当代审美风尚与主体身份认同,《人文杂志》,2013年第1期;《人大复印资料·美学》全文转载,2013年第5期。(3)中国当代服饰审美风尚与主体身份认同关系的嬗变,《社会科学战线》,2012年第6期。(4)中国当代流行音乐与身份认同,《学习与探索》,2012年第8期。(5)理性与浪漫的交织:北京奥林匹克公园建筑设计的美学思想,《中华艺术论丛》,2007年第7辑。(6)人民币图案设计的风格演变:中国当代设计美学思想史的一页,《文艺评论》,2006年第6期。(7)现代性启蒙与新时期文学的身份认同,《云南大学学报》,2019年第6期。(8)历史主义抑或自然主义:评贾平凹《山本》的叙事史观,《中国文艺评论》,2018年第6期。(9)“后新时期文学”:历史语境与文学现代性价值,《宁夏社会科学》,2010年第5期;《人大复印资料·文艺理论》全文转载,2010年第10期。(10)《实践阐释学论微》,《学术研究》2021年第5期,《高等学校文科学报文摘》全文转载,2021年第5期;《人大复印资料·文艺理论》全文转载,2021年第9期。

新书推介

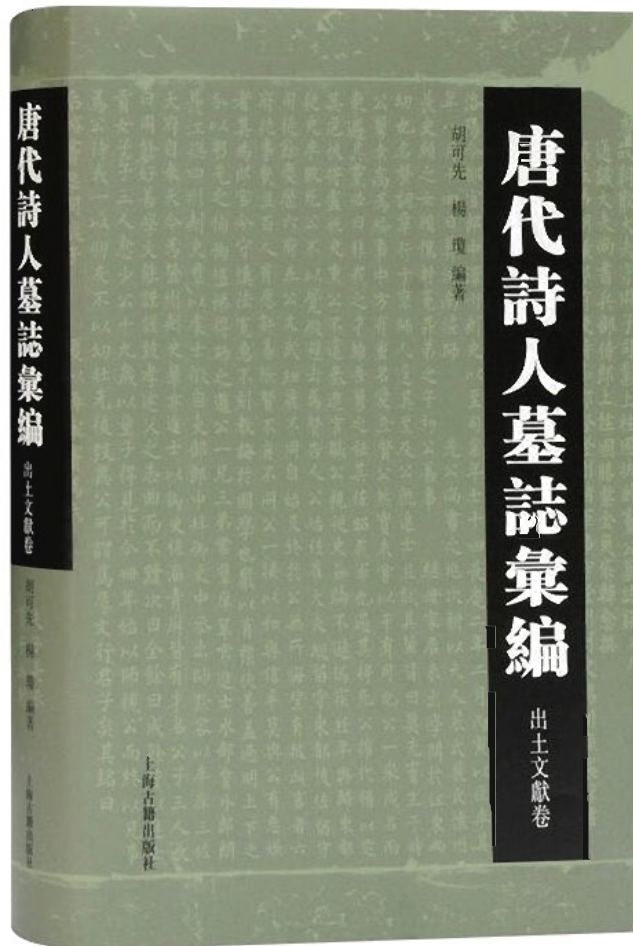
◆《唐代诗人墓志汇编——出土文物卷》

胡可先、杨琼主编的《唐代诗人墓志汇编——出土文物卷》2021年5月由上海古籍出版社出版发行。

唐代诗人辈出,人数众多,而留下传记的却很少。编者多年来从各处收罗到190余位唐代诗人的墓志,汇为一书,分初唐、盛唐、中唐、晚唐、五代十国五编,其中既有张说、张九龄、王之涣、郑虔、韦应物、李益等诗人,也有许多不太有名,甚至《全唐诗》里也未收的诗人,仅在墓志里记录

其诗作,或载其能诗,有诗集,显得弥足珍贵。这些诗人墓志为研究唐代诗人及其诗作提供了新材料和新角度,可以拓展唐诗研究的范围,因此具有比较重要的价值。

该书主要内容有:一、绪论:综述出土文献所见唐代诗人墓志的价值、类型、撰书者、整理及其文学成就等;二、分五编详论190位诗人墓志;三、附录唐代诗人墓志编年简表、出土墓志所载唐诗考述等。



◆《陕西省考古研究院新入藏墓志》

陕西省考古研究院编写的《陕西省考古研究院新入藏墓志》一书已由上海古籍出版社于2019年4月出版发行。

该书是陕西省考古研究所近年新入藏墓志的汇编,项目组自2012年起,历经六个寒暑,翻检原石、核对拓片、校对文字、搜寻资料,整理成书。全书共收录自南北朝迄明清墓志228方,大多数盖、志齐全,多数为未曾公布的考古发掘品,

数据信息准确可靠。墓志内容丰富,墓主有高官巨富,如著名的上官婉儿、韩休等,又有汉化的少数民族贵族,如契丹乌丸人李范,其曾祖是北齐所授八部落大蕃长,还有不少成系列的家族墓志,如蓝田吕氏家族墓志等,各具特色,对于研究当时社会历史、民族融合、家族关系以及碑刻文字等都具有重大价值。

