

【哲学研究】

儒学的新开展与公共实践：韩愈的典范性

王中江

摘要：在儒学延长线上的韩愈，面对儒学内部的单向度发展和萎靡的现状，面对佛学和道学的挑战，以别开生面的魄力和使命担当，苦心建立儒学的道谱和自我认同，阐扬儒家的精神和价值，以无畏的道德勇气实践和证成儒家的入世苦行。作为一位真正的儒者，其言其行都具有典范性。一些儒家的批评者，只看到儒者积极入仕、求取权力的一面，而不关注他们以权力为工具淑世、治世的理念和实践。韩愈的例子表明，这不是一种完整的判断。

关键词：儒学；新开展；道谱；实践；典范性

中图分类号：B241

文献标识码：A

文章编号：1003-0751(2021)11-0097-07

寻找宋代儒学复兴运动和新儒家兴起的缘由，人们不时将它的初始条件和契机追溯到中唐时期的韩愈，认为他是宋代儒学复兴的先驱。^①这样的定位，在一定程度上揭示了韩愈在唐宋文化和儒学转型中的地位。但在一个更大的时间尺度内（即整个中国儒学史这一概念下）认识韩愈的角色和影响力，追问他在儒学的大传统中传承了什么和发展了什么，很有必要性。笔者认为将“儒者的典范”这一个符号放在韩愈身上是十分合适的。他称得上是中国儒学漫长历史上最具代表性的典范性人物之一，或者说他是一位大儒。^②

理念型的中国士大夫，一般要扮演好双重角色：做一个政治上有所作为、能够造福公众的官吏；同时又成为知识、思想和文化的创造者。良好的设想在现实中总会遇到困难。韩愈意识到社会分工的重要性，认为“术业”有“专攻”。一个人要同时成就两项非常不同的事业，不是只有在今天才非常困难，在古代也殊非易事。想象一下，一位儒者带着政治理念从事政治，带着学术信仰去从事学术，他的目标如此高远，他实现目标的道路怎会平坦。韩愈惊人的地方是，尽管他选择的路充满了坎坷，他的人生历程荆棘丛生，但他在这两项事业中仍有超常的表现：他是

儒家道德使命的坚定担当者、捍卫者和儒家道德学说的转型者；他又是儒家伦理道德的实践者和行动者，是中国历史上士大夫中最具道德勇气和正义感（这是考验一个人是不是真正儒者的试金石）的人之一。韩愈的一个承诺是：“君子居其位，则思死其官；未得位，则思修其辞以明其道。我将以明道也，非以为直而加人也。”^③《新唐书·韩愈传》称道他“操行坚定，鲠言无所忌”，“愈性明锐，不诡随。与人交，终始不少变”，这是他品行的很好写照。

一、身份认同：儒家道德谱系的构建

儒家自孔子之后的演变，既呈现出不断分化的多元性（如韩非就有儒分为八的证言），又在一些关键的地方顽强保持着自身的同一性和连续性，使自己具有明显可识别的特征。如《汉书·艺文志》描述儒家“游文于六经之中，留意于仁义之际”。韩愈在儒学史上的重要性之一，是他努力强化儒家谱系的特征和与之相关的连续性，在儒家内部进行辨别和选择，自觉扮演起传承者的角色；在外部为它争取空间，同异己者展开论辩。在前者，他塑造了一个新的儒家传道谱系（一般称为“道统”，也可叫作“道谱”）；在后者，他主张对抗佛家和道家的力量。

收稿日期：2021-09-18

作者简介：王中江，男，郑州大学哲学学院特聘教授，北京大学哲学系教授，教育部长江学者特聘教授（北京 100871）。

韩愈建立的传道谱系,上自尧、舜,中经禹、汤、文、武、周公,下至孔、孟。在韩愈看来,不幸的是,这一谱系在孟子之后和直到他之前中断了。从战国中期到中唐时期,儒学史链条上的人物(包括荀子、董仲舒、扬雄等儒家,还有大量的经学家)有很多,韩愈不是对此视而不见,只是在他看来,他们都没有真正扮演起儒家道谱传承者的角色。在这一判定之下,韩愈就将自己设定为孟子之后儒家道谱的传承者。韩愈在《原道》中没有直接这样说,但其中暗含了这一层意思。而且他在不同地方已当仁不让地承诺,他要担当起儒家道谱和价值的传承者角色。如《赴江陵途中寄赠王二十补阙李十一拾遗李二十六员外翰林三学士》诗说,“生平企仁义,所学皆孔周”^④;在《与孟简尚书书》中他以谦虚的口吻说,“使其道由愈而精传,虽灭死万万无恨!天地鬼神,临之在上,质之在傍,又安得因一摧折,自毁其道以从于邪也?”^⑤贞元十六年(800),韩愈在《答李翱书》中坦露心声,他已“学之二十余年矣”,一开始就“非三代两汉之书不观,非圣人之志不敢存”。^⑥之后,他坚持传道的信念,奉行“处心有道,行己有方,用则施诸人,舍则传诸其徒,垂诸文而为后世法”^⑦,期望成为儒家道谱的承前启后者。

韩愈的道谱论上传孟子的版本^⑧,下启程朱理学的新版本^⑨。孟子塑造的道谱论是:“由尧舜至于汤,由汤至于文王,由文王至于孔子,各五百有余岁,由孔子而来至于今,百有余岁,去圣人之世,若此其未远也,近圣人之居,若此其甚也。”^⑩孟子上承的道谱跨度是从孔子到他自己之间,这是儒家发展的早期,中间只有很短的时间。韩愈的道谱论,从孟子到他自己,时段就长得多。他赋予自己庄严的使命,要将中断了如此之久的儒家道谱重叙下来。韩愈的道谱建构影响了宋代程朱新儒家的谱系说,但反讽的是,程朱新儒家没有将韩愈置于道谱之中。程颐的道谱论将上传孟子之道的角色赋予了他的兄长程颢。朱熹扩大了这一版本,将周敦颐和程氏兄弟置于上接孟子的位置,他则是他们的传承者。

从韩愈到程朱,他们为了建立儒家道谱,自觉地赋予自己传承儒家的新角色,重新去塑造儒家和强化儒家的内涵,使之展现出不同于汉唐的面貌。但道谱论也产生了一个后果,从孟子至唐或宋之间的儒学(包括其中复杂的经典诠释学)大都被过滤掉了。原本不同时期的儒家人物、经典、学说,实际

上都是儒家丰富多彩的一部分,道谱论将它变得狭隘了。孟子的道谱叙事排除的东西(主要是孔子后学)还比较少,但后两者排除的东西都比较多。韩愈排除了从孟子到他自己之前的,程朱的排除了从孟子到唐代的。

为了承继儒家的道谱,韩愈从事了两项外围的基础性工作:推动古文运动^⑪;对佛道两教展开激烈的批判。道谱论是韩愈在儒家内部进行正本清源;古文运动和批判佛道两教是韩愈在外部为复兴儒家之道创造客观条件。对韩愈来说,言论和文章是为了表达和阐明道的,“我将以明道也”^⑫。表达和阐明道需要优美的文辞,不能“言之无文”;文辞是为了表达道和阐明道的,不能言之无物。这正是韩愈所说的“学古道则欲兼通其辞。通其辞者,本志乎道者也”^⑬。骈文是六朝以来一直兴盛的文体之一。在演变中,人们愈来愈追求辞藻华丽和对仗排偶,越来越变得“言之无物”,徒有文辞之表,而无为文之旨义。没有意境,何谈载道明道。复兴儒学之道,在韩愈看来,需要改变唐代文坛的这种现状和文风。^⑭

作为一个清理者,韩愈不满骈体文的风气,批评它带来的弊端;作为一个建设者,韩愈复建古文传统,以再现先秦和汉代论说文、散文(文体)的活力。已有的风气和习惯总有惯性,改变它所遇到的阻力只有大小之分。韩愈自述说:“仆为文久,每自测意中以为好,则人必以为恶矣。小称意,人亦小怪之;大称意,则人必大怪之也。”^⑮但堡垒一旦打开缺口,新的力量就会涌入。韩愈带动和实践的古文活动^⑯,既有柳宗元这样的并肩而行者,又有李翱、皇甫湜、李汉等他的学生追随者^⑰。他们协同开创了唐代的古文运动,又下启了宋代的古文新风,欧阳修、王安石、曾巩、苏洵、苏轼、苏辙等皆其代表。文以明道和传道的精神被传承和光大。欧阳修相信,只要有了高明的道,表达它的语言就会如影随形;苏轼承诺说,他要做的是“文道合一”。韩愈在古文复兴中的作用,苏轼在《潮州韩文公庙碑》中的评价可谓无以复加:“文起八代之衰,而道济天下之溺,忠犯人主之怒,而勇夺三军之帅。此岂非参天地、关盛衰,浩然而独存者乎?”^⑱

韩愈建构儒家道谱论的另一项基础性工作是激烈批判和抑制佛道两教。魏晋以降,儒释道三教之间的争论和相互批评一直存在。儒家整体上居于官方意识形态的地位,但实际上,佛道或佛老获得的空

间越来越大,佛教更是越来越兴盛。相比之下,儒教则失去了生机和创造性。韩愈诊断这一历史过程说,从汉初黄老学的兴盛开始,儒家就处在不利的状况下;佛道两教在东汉后期的兴起以及后来的兴盛,又使儒家受到了更大的挑战甚至被边缘化,“道衰,孔子没,火于秦,黄老于汉,佛于晋、魏、梁、隋之间。其言道德仁义者,不入于杨,则归于墨;不入于老,则归于佛……之人其欲闻仁义道德之说,孰从而听之?老者曰:‘孔子,吾师之弟子也。’佛者曰:‘孔子,吾师之弟子也。’为孔子者,习闻其说,乐其诞而自小也,亦曰‘吾师亦尝师之云尔’”^⑩。按照韩愈的这一诊断,儒家陷入了危机之中。

在三教竞争关系中,儒教处于被动地位自有由来。有时候,事物越被保护,越容易受损害。儒家政治意识形态的地位使它享有思想上的独权,却也为它带来了发展上的惰性。东汉的经学越到后来越失去了活力,汉末出现了名教和意义危机,魏晋道家之学和道教、佛教乘虚而入。唐代经学的标准化和统一化,又使它变得教条化和形式化,更遮蔽了它的精神和价值。儒教自身乏力,又有外在佛道的挑战,此消彼长的局面使韩愈十分不甘。他的道谱论设定的目标是改变儒学、复兴儒学。为此,批判和对抗佛道就成为他义不容辞的责任。

韩愈对佛道类似于控诉性的批判由以下几个方面组成。第一,佛道两教破坏了生产与消费之间的平衡,造成了社会供需之间的严重矛盾。因为中国的社会阶层自从有了佛道之后,就从原来的四个(士农工商)变成了六个(加上佛道两个阶层),一个阶层种地和一个阶层做手工,同时要承担六个阶层的消费,大大增加了社会的负担;第二,佛道两教倡导“清静寂灭”的价值观,建立出家的生活制度和生活方式,使家庭失去孝道,使社会失去君臣之道,瓦解了儒家的家庭伦理价值,破坏社会政治秩序^⑪;第三,老子批判儒家仁义是因为他的目光太狭小,不是因为仁义本身不好;第四,佛教所立之教原本是夷狄之法,它的教义违背了中国的人伦传统,违背了中国用夏变夷的文化原则。韩愈从儒家立场对佛道展开的这四个方面的批判,一般来说,二和四项比较常见,一和三则少一些。不同学派之间的自由竞争和批判,具有相反相成的意义,但他说“不塞不流,不止不行。人其人,火其书,庐其居”^⑫,主张借用政治的力量来消除其他学派,则是文化上的专断主义^⑬。

二、意义定位:对儒家价值的阐释

道谱论是韩愈复活儒家精神和价值的一个方向性原则,在这一原则之下,韩愈对儒家精神和价值本身做出了新的阐释,使之居于儒家体系的核心地位。这是他作为儒者典范的又一个根据。韩愈对儒家精神和价值的新阐释,有他的《原道》《原毁》《原性》《原人》和《原鬼》等文本,他的这五篇作品一般称为“五原”,是韩愈在贞元十九年开始陆续撰写出来的。韩愈使用“原”这个字本身就表明,他要在一些关键论题上追根求源、探赜索隐。其中的《原道》久负盛名。韩愈的其他论说文和书信等也以不同的角度阐释儒家的精神和价值。

韩愈阐发、弘扬的儒家精神和价值是什么呢?儒家有复杂的伦理道德体系,也有以古典学为中心的复杂的学问体系。《史记·论六家要指》描述儒家学派说,“夫儒者以六艺为法。六艺经传以千万数,累世不能通其学,当年不能究其礼”。人们如果不能入乎其内、出乎其外的话,就容易“博而寡要,劳而少功”。这是就儒家古典学的复杂性及其容易产生的弊端而言。对于司马谈和司马迁父子来说,儒家的价值主要是“列君臣父子之礼,序夫妇长幼之别”。这是就儒家之礼对建立秩序的重要性而言,并未触及儒家的根本价值。在这一点上反而是《吕氏春秋·不二》篇的作者深得其旨,认为孔子之道的精髓是“仁爱主义”(“贵仁”)。前述《汉书·艺文志》概括儒家之道说的“游文于六经之中,留意于仁义之际”,凝聚了儒家的两大方面,一是它的经典诠释学,二是它的仁义价值学。这是一个非常高明的概括,标示出了儒家的“两翼”或“两轮”。

儒家信徒研习的经典主要是《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》等,信奉的根本价值是“仁义”。这两者构成了儒家学术、学问和价值的两大传统。儒家是人文和经典之学,更是伦理和价值之学;是自我人格升华之学,更是经世济民之学。真正的儒者钻研儒家经典又牢记儒家的根本价值,不会拘泥于小道小数而忘记大本大体。荀子心目中的大儒,一定要从“数”进入“道”,不能陷入“数”而不知“道”。韩愈传承了《汉书·艺文志》的儒家两翼论,在《答李翊书》中就强调说,他一直致力于“其旨醇”的境界,致力于“行之乎仁义之途,游之乎《诗》、《书》之源,无迷其途,无绝其源,终吾身而已矣”^⑭。

也许是要从经典注疏学中跳出来,韩愈没有“五经”方面的注释性著作,只有《论语笔解》。这一事实说明他没有想在经学上同汉唐的“五经”注释家们一比身手,他的根本志向不在这里。他勤奋研习儒家的经典还有诸子典籍,但为了避免陷入经学章句学和注疏学中,他宁可不去注释六典。这是朱熹同他最不同的地方之一。韩愈从经学中获得了儒家的伦理价值、人道精神、社会政治信念和天下使命感,通过他的“易简”功夫贯通了起来,这就是现在一般所说的儒家学统、道统和政统的整体统一。韩愈的《原道》就是他点燃重建这种统一的划时代火炬。对于沉闷很久的儒家来说,《原道》不啻为复兴儒学的一篇宣言。

探求“道”,韩愈首先在儒家的价值上定位它。儒家和道家都谈论道和德,但所说的道和德又很不同,这就使道和德的意义处在不确定的“虚位”中。韩愈要使它具有确定的所指,使它同儒家的具体伦理价值结合起来。在儒家那里,从五常到五伦,从忠孝到诚敬,伦理道德体系条目繁多。韩愈接受了《汉书·艺文志》的概括,认为“仁义”是儒家的根本伦理价值,将两者同道德结合在一起,就使道德也具有了可识别的根本特质。人们说到“道德”首先想到的就是“仁义”,说到“仁义”就知道它们是道德的重要内涵,两者可以互换。将儒家的道德安置在仁义上,就使道德的虚位变成了实位。韩愈说:“凡吾所谓道德云者,合仁与义言之也,天下之公言也。老子之所谓道德云者,去仁与义言之也,一人之私言也。”^{②4}在此基础上,韩愈对“仁义”明确作了界定,“博爱之谓仁,行而宜之谓义”^{②5}。这一界定非常简练,十分切合儒家仁义的一般意义(仁的根本意义是爱人,义的根本意义是按照原则行动)。

从这一界定出发,韩愈又对道和德做出了具体的界定:“由是而之焉之谓道。足乎己无待于外之谓德。”^{②6}将仁义道德作为先王教说的时代,它又被韩愈落实在国家和社会生活的整个结构之中:“其文:《诗》、《书》、《易》、《春秋》;其法:礼、乐、刑、政;其民:士、农、工、贾;其位:君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇;其服:麻、丝;其居:宫、室;其食:粟米、果蔬、鱼肉。”^{②7}也正因为如此,仁义“其为道易明,而其为教易行也”^{②8}。它无所不适,人们都可以实践和运用它:“是故以之为己,则顺而祥;以之为人,则爱而公;以之为心,则和而平;以之为天下国家,无所处

而不当。是故生则得其情,死则尽其常。效焉而天神假,庙焉而人鬼飨。曰:‘斯道也,何道也?’曰:‘斯吾所谓道也,非向所谓老与佛之道也。’”^{②9}

韩愈彰显《大学》的重点正在这里:“古之所谓正心而诚意者,将以有为也。”^{③0}这个有为就是自我在现实社会生活,不仅要成就自我,也要成就他人、社会和万物。这不是“遁世”的“洁身自好”。^{③1}韩愈推崇孟子,有称赞他批判杨、墨及为排佛带来的示范意义,有称赞他的仁义之道对建立良好社会政治秩序的意义,“始吾读孟轲书,然后知孔子之道尊,圣人之道易行,王易王,霸易霸也。以为孔子之徒没,尊圣人者,孟氏而已。晚得扬雄书,益尊信孟氏,因雄书而孟氏益尊,则雄者亦圣人之徒欤!”^{③2}孟子的“仁义”普世价值论有一个鲜明特点,它有经济制度和经济生活方面具体的设计。按照这个标准,人们都能过上有保障的生活,他称为“仁政”。经济生活满足了,孟子还有如何丰富他们精神生活的设想。

对儒家来说,普遍价值要体现在个人身上,更要体现在社会政治中。体现在个人身上就是好人(士、贤人、君子、圣人等),体现在社会政治中就是良好的秩序。有了前者的好,自然就会有后者的好(这也解释了儒家为什么从来都将制度放在从属位置上)。^{③3}如何造就出好人呢?儒家一直从人的先天性和人的后天修为上解释好人的可能性。为了揭示人的先天本性,儒家建立了复杂的人性论;为了强调人后天努力的重要,儒家建立了复杂的修身论。在韩愈那里,好人的可能性整体上也是从这两方面来解释的。按照韩愈的人性论,天生的好人,这类人生来就是善者,实际上也善;天生的可以好可以不好的人,这类人实际上的善要靠良好的教育和教化来达到;天生的不好的人,这类人实际上达到善只能靠刑律的强制来实现。韩愈的人性论整体上属于汉代以来流行的性三品论。^{③4}其不同之处在于,韩愈用五常——仁义礼智信解释人性为什么是善;用五常在不同人身上的有无、多少、一常与四常的不同关系解释人性的等差;用性三品解释人的情感表现为什么也是三品。

性善论不认为人先天具有善后天就一定善,性恶论不认为人先天恶后天就一定不能善,性善恶混论不认为人先天有善恶两面后天也一定如此。^{③5}比较起来,韩愈的性三品论有决定论的意味,这就在很大程度上使人失去了后天的自由道德意志,也使

人没有可能通过学习成为圣人(圣人不可学而致论)。这也是性三品论的一般倾向。但韩愈还是期望圣人、贤人和君子,这是他心目中的美好人格,也是他建立好的政治生活的前提(没有好人不可能)。但这几种类型的好人,按照他的人性论,只能部分来源于天生上品后天就善的人,部分来自中品通过学习达到的人。据此逻辑,人的修身似乎被限制在中品之人身上了。但韩愈的学习和修身论,实际上又是对所有的人开放的:“且令今父兄教其子弟者,曰:‘尔当通于行如仲尼’,虽愚者亦知其不能也;曰:‘尔尚力一行如古之一贤’,虽中人亦希其能矣。岂不由圣可慕而不可齐邪,贤可及而可齐邪?今之人行未能及乎贤,而欲齐乎圣者,亦见其病矣。”^{③⑥}

三、入世苦斗:儒家精神的体证

对儒家来说,一位真正的儒者也是真正的士、真正的士大夫。儒家的“士”是入世,入世又是入仕。追求洁身自好的自我完善的“隐士”不是儒家的理想型之士。子夏认为人在学习有余力的时候就要去为政^{③⑦},子路认为人不参与政治生活不合乎道义^{③⑧},孟子说士参与政治事务就像农民耕种一样自然^{③⑨}。韩愈在行动领域的选择完全遵循儒家的这一路线。他是坐而论道者,又是起而行之者。儒家创立了伦理价值,又要求实践它和证成它。这是真正考验儒者的时候。认同和信奉儒家价值的韩愈,是经受了这种考验的人。他在实践和证成儒家伦理价值上堪称典范,是儒家士大夫的表率。

入仕就是获得政治机会和权力。但通向它的道路不平坦,对韩愈来说更是充满了辛酸。从幼小开始就遭遇一系列不幸的他,在磨炼中成长。为了科举及第,他付出了不懈的努力。21岁(贞元四年,公元788年)他赴长安考进士,到24岁,三试不第。四年后的贞元八年他登进士第。为了获得政治上的机会,他还需要参加吏部的“博学宏辞”考试。但他同样不顺利,前后考了三年都以落第告终。韩愈在《上宰相书》中诉苦说:“四举于礼部乃一得,三选于礼部卒无成。”^{④⑩}在这种情况下,贞元十一年他几次上书当时的宰相赵憬、卢迈等,向他们诉说自己的志向和抱负,希望他们能慧眼识珠。但他们都是势利之人,对韩愈的自荐无动于衷。无奈之下,韩愈只好离开长安。贞元十二年,他受到了中唐名臣董晋的推荐,才获得了一个节度使观察推官的职务,总算有

了一个从政的机会。贞元十六年,韩愈第四次参加吏部考试,终于获得了铨选,这使他终于有了在京师任职的机会。

有了政治机会,就有伴随而来的荣誉和相应的俸禄。但韩愈还有超出个人利益之上的强烈的政治抱负。对他来说,政治权力根本上是他实现抱负的工具和手段。《上宰相书》说:“上之设官制禄,心求其人而授之者,非苟慕其才而富贵其身也,盖将用其能理不能,用其明理不明者也耳;下之修己立诚,必求其位而居之者,非苟役于利而荣于明也。”^{④⑪}韩愈的承诺不是唱高调。韩愈得到政治上的机会十分不易,如果他以权力为目的,讲求权术之道,周旋于权势之间,他的权位将会很稳固。

但奉行自己的政治理念和正义信念而行动的他,很容易同权力世界的腐败者产生严重的冲突。比如,德宗之时的谏议大夫阳城,不履行谏官的职责,不问政事之得失。韩愈用问答的形式,写出了著名的《争臣论》,批评阳城的失职失责。韩愈用三个“或曰”的方式一一设问,一一批驳,认为若有人以阳城的学养、为人处事等将他称为“有道之士”,那么从他作为一位谏官这方面来说,这一称号无论如何都是不能成立的。因为真正的贤士不是这样:“自古圣人贤士,皆非有求于闻用也。闵其时之不平,人之不义,得其道不敢独善其身,而必以兼济天下也。孜孜矻矻,死而后已。故禹过家门不入,孔席不暇暖,而墨突不得黔。彼二圣一贤者,岂不知自安佚之为乐哉? 畏天命而悲人穷也。夫天授人以贤圣才能,岂使自有余而已,诚欲以补其不足者也。”^{④⑫}又如,本来就昏庸的德宗到了晚年更甚,政门从上到下玩忽职守。众人皆醉,韩愈独醒,上书数千言极力劝诫,德宗不听,愤怒之中将他贬谪到他地:“德宗晚年,政出多门,宰相不专机务。宫市之弊,谏官论之不听。愈尝上章数千言极论之,不听,怒贬为连州山阳令,移江陵府掾曹。”^{④⑬}

韩愈的忠诚和极大的道德勇气,在他强烈劝阻宪宗礼迎佛骨事件上得到了充分的体现。韩愈明知宪宗崇信佛教,也明知凤翔法门寺佛骨舍利到了30年一开的重大时刻,举国上下都沉浸于礼佛的氛围之中。这种情况下,韩愈再向宪宗进谏无疑冒着极大的政治风险,何况他此时也不是言官,他是“中书舍人”,在中书省掌制诰事。但他不顾自己的安危,毅然决然地上奏了《论佛骨表》,批判和否定佛教,

力谏宪宗改变自己迎佛骨的决定。宪宗没有了颜面,被彻底激怒,当即决定处之以极刑。因宰相裴度等大臣(还有皇亲)极力为韩愈说情,才使他免于死,被贬任为潮州刺史。^④这一事件充分显示了韩愈的道德勇气。正如裴度为韩愈说情所说,韩愈“非内怀忠恳,不避黜责,岂能止此?”^⑤

韩愈的忠诚和不顾安危还有一个例证。长庆二年(822),他临危受命,前往镇州(今河北正定)“宣谕”。当时王廷凑的卫兵作乱,杀害了军政要员田弘正及其家属、将吏几百人,王廷凑被拥立为节度使。这是一个严重的叛乱。但穆宗一方面对田弘正追加封赐(册赠),另一方面又息事宁人,安抚王廷凑,委派韩愈去宣谕。在局势不明朗的情况下,这是一个十分危险的使命。元稹预测韩愈之行凶多吉少,为他担心;穆宗也有后悔之心,要他酌情行事,未必一定到镇州。但忠诚的韩愈说,既然受命,他就不应该有丝毫犹豫。他迅速到了镇州。王廷凑及其部下对韩愈的勇气和胆气感到惊讶。韩愈有勇、有谋,不惧王廷凑的威胁,晓以大义^⑥,解救了被围困的牛元翼将军,顺利完成了使命。韩愈的果敢和智谋使德宗深感欣喜。

韩愈屡遭贬黜,多次失去权力和职位,升降无常。一系列的事例佐证,作为一位儒者士大夫,韩愈不是一个以权力为目的的人,权力只是他实现政治志向的工具。在权力、地位同原则和正义不可兼得的情况下,他宁愿放弃权力,也要坚守道德价值,践履儒家的精神。正直而又不幸的人可能会问,为什么忠于职守的人、坚持正义的人,会不断遭受不公正的待遇,会受到精神上的折磨?但韩愈没有这样追问,也没有精神上的挫败。他写的《进学解》(元和七、八年作),既有自嘲的意味,又有顺时、自我安慰的情调。他以孟荀为例,说这两位儒者“吐辞为经,举足为法,绝类离伦,优入圣域”,但他们并不遇时(“其遇于世何如也”)。^⑦他远达不到他们的境界,但还是获得了一些机会,应该满足了。

韩愈主掌地方事务的事功为人称赞。说韩愈拙于世务应主要是指他不善于人情世故,不是他不善于为政。公元 819 年,他被贬谪为潮州刺史,历经艰辛抵达,“既视事,询吏民疾苦”^⑧。在短暂的五六个月中,他就做出了惠民利民之举。当地湫水中的鳄鱼,常常为害居民的畜类,韩愈想方设法,很快就消除鳄鱼之患。^⑨当地有一种习惯法,穷人向富人

借钱,往往将子女作为人质抵押,过期不赎回,子女就没为奴婢。韩愈采取雇工抵债的方法,将很多奴婢赎回,使他们重获人身自由。韩愈这一方法可能借鉴了他的挚友柳宗元曾经在柳州的做法。^⑩韩愈原本就是崇尚教育和教化的人。当地长久不设学校,人们不知为学,韩愈当然不能听之任之。他用自己的俸资聘请老师,立教兴学,被传为佳话。

四、结语

对儒家的一种批评很常见,说它扮演了历史上政治意识形态的角色,造成了中国古代的威权政治,又成为开启现代中国民主政治的障碍;说它热衷政治,迷恋权力,是权力世界的同流合污者,应承担中国权力本位论和政治腐朽的责任。对此我们应该如何回应呢?这些指控对儒家既不客观,也欠公平。人们称赞传统中国的人才选拔制度和文官政治,称赞儒者士大夫或学者官僚在政治上的作用,称赞中国历史的悠久和文明达到的高度和广度。那我们不免要问,它们是如何被造就出来的?儒家士大夫不正是其中的重要力量之一吗?作为个案,韩愈扮演的双重角色能改变我们对儒家的部分偏见。

注释

- ①关于“唐宋转型”,参阅[美]包弼德:《斯文:唐宋思想的转型》,刘宁译,江苏人民出版社,2017年,第158—166页。这一概念具有历史性和解释性的双重意义。②陈寅恪:《论韩愈》,《历史研究》1954年第2期。③[唐]韩愈:《韩愈选集·争臣论》,上海古籍出版社,1996年,第160页。下引《韩愈选集》仅注页码。④⑫《韩愈选集》,第45、160页。⑤[唐]韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》第二册,中华书局,2017年,第888页。下引《韩愈文集汇校笺注》仅注册数和页码。⑥⑦《韩愈文集汇校笺注》第二册,第700、701页。⑧有关韩愈道谱说的缘由,参阅史少秦:《韩愈“道统”论缘起辨微——以陈寅恪与饶宗颐的争论为中心》,《管子学刊》2020年第3期。⑨孟子塑造的道谱论说:“由尧舜至于汤,由汤至于文王,由文王至于孔子,各五百有余岁,由孔子而来至于今,百有余岁,去圣人之世,若此其未远也,近圣人之居,若此其甚也。”参见《孟子·尽心下》。⑩《孟子·尽心下》。⑪韩愈在古文运动中的角色和实践,参阅罗联添:《韩愈研究》,天津教育出版社,2012年,第195—209页。⑬[唐]韩愈著,屈守元、常思春主编:《韩愈全集》,四川大学出版社,1996年,第1500页。下引《韩愈全集》仅注页码。⑭韩愈革新骈体文,不是完全抛弃骈体文体;复兴古文文体,也不是简单的复古。他融合了两者,使之焕发出活力。有关这一点,参阅《韩愈选集》,第23—25页。⑮身处唐代文风之下并同韩愈一起作成的柳宗元评论韩愈说:“奋不顾流俗,犯笑侮,收召后学,作《师说》,因抗颜而为师。世果群怪聚骂,指目牵引,而增与为言辞。愈以是得狂名。”参见[唐]柳宗元:《答韦中立论师道书》,《柳宗元集》第三册,中华书局,

1979年,第871页。^{①⑥}仰慕和效法“古文”,韩愈之前已有先驱人物并受其影响。《旧唐书》卷百六十《韩愈传》称:“大历、贞元之间,文字多尚古学,效扬雄、董仲舒之述作,而独孤及、梁肃最称渊奥,儒林推重。愈从其徒游,锐意钻仰,欲自振于一代。洎举进士,投文于公卿间,故相郑余庆颇为之延誉,由是知名于时。寻登进士第。”^{①⑦}受韩愈推荐的李翱和尉迟生,在考取进士的过程中都向韩愈求教文学之道,韩愈教诲他们,一要耐心修习文学,不为功利诱惑;二要培根本求道义之实。只要具备了文和义,就自然能够为文而文美,为义而实有:“将薪至于古之立言者,则无望其速成,无诱于势利,养其根而俟其实,加其膏而希其光。根之茂者其实遂,膏之沃者其光晔。仁义之人,其言藹如也。”参见《韩愈选集·答李翱书》,第187页。“夫所谓文者,必有诸其中,是故君子慎其实;实之美恶,其发也不揜。本深而未茂,形大而声宏,行峻而言厉,心醇而气和;昭晰者无疑,优游者有余。体不备不可以为成人,辞不足不可以为成文。”参见《韩愈选集·答尉迟生书》,第193页。^{①⑧}[宋]苏轼著,孔凡礼点校:《苏轼文集》第二册,中华书局,1986年,第509页。^{①⑨}《与孟简尚书书》中说:“汉氏以来,群儒区区修补,百孔千疮,随乱随失,其危如一发引千钧,绵绵延延,浸以微灭。”参见《韩愈文集汇校笺注》第二册,第888页。^{②⑩}韩愈《论佛骨表》又激烈批判佛陀这一夷狄者的异端性:“夫佛本夷狄之人,与中国言语不通,衣服殊制;口不言先王之法言,身不服先王之法服,不知君臣之义,父子之情。”参见《韩愈选集》,第397页。^{②⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳}《韩愈选集·原道》,第271、188、263、263、263、270—271、271、271、268页。^㉑现在人们不时将早期的儒家——先儒同后来的儒家对立起来,认为只有孔子儒家才是真正的儒家,后来的儒家由于各种原因改变了儒家的初衷,已不再是真正的儒家。这种判断和评判的合理之处,是能够为儒家的复兴寻找根据,但不利的是,它同时又会造成本我否定。儒家正是在不断发展和变化中才有生命力,不同时期的儒学都是整体儒家历史的一部分。^㉒佛教带来的最大危害就是“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”。参见《韩愈选集·原道》,第268页。^㉓《读荀子》,《韩愈文集汇校笺注》第一册,第111页。^㉔主张制度首要性的人认为,好的制度能使不好的人变好,坏的制度能使好人也变坏。^㉕有关汉唐的性三品论,参阅王中江:《汉代“人性不平等论”的成立》,《孔子研究》2010年第3期;池田知久:《“性三品说”的成立与展开——围绕人性的平等与不平等》,《中国儒学》第16辑,中国社会科学出版社,2021年。^㉖有关早

期儒家的人性论,参阅王中江:《心性论的多元性与孟、荀“心性论”描述的非单一性》,《船山学刊》2019年第4期。^㉗《通解》,《韩愈全集》第5册,第2747页。^㉘《论语·子张》。^㉙《论语·微子》。^㉚《孟子·滕文公下》。^㉛韩愈意识到了扮演双重角色的困难,他做好了如无法兼顾而要立其一的打算:“方今天下风俗尚有未及于古者,边境尚有被甲执兵者,主上不得怡,而宰相以为忧。仆虽不贤,亦且潜究其得失,致之乎吾相,荐之乎吾君,上希卿大夫之位,下犹取一障而乘之。若都不可得,犹将耕于宽闲之野,钓于寂寞之滨,求国家之遗事,考贤人哲士之终始,作唐之一经,垂之于无穷,诛奸谀于既死,发潜德之幽光。二者将必有一可。”参见《韩愈选集·答崔立之书》,第167页。“君子则不然。处心有道,行己有方,用则施诸人,舍则传诸其徒,垂诸文而为后世法。如是者,其亦足乐乎?其无足乐也?”参见《韩愈选集·答李翱书》,第188页。^㉜《韩愈文集汇校笺注》第二册,第647页。韩愈前后的想法也有变化:“家贫又使事,读圣人书,以为人之仕者,皆为人耳,非有利乎己也。及年二十时,苦家贫,衣食不足,谋于所亲,然后知仕之不唯为人耳。乃来京师,见有举进士者,人多贵之。仆诚乐之,就求其术。”《答崔立之书》,《韩愈文集汇校笺注》第二册,第686页。在《争臣论》中,韩愈引用古人语批评为官为禄的人:“古之人有云:‘仕不为贫,而有时乎为贫。’谓禄仕者也。宜乎辞尊而居卑,辞富而居贫,若抱关击柝者可也。”《韩愈选集·争臣论》,第154页。^㉝《韩愈选集·争谏论》,第158—159页。^㉞《旧唐书·韩愈传》说:“愈自以才高,累被摈黜,作《进学解》以自喻。”^㉟遭受如此变故的韩愈,反思自己,向宪宗致谢不杀之恩和晋献忠诚,又使宪宗感动并想起用他。“既至潮,以表哀谢。帝得表,颇感悔,欲复用之,曰:‘愈前所论是大爱朕,然不当言天子事佛乃年促耳。’”参见《新唐书·韩愈传》。但韩愈的直言不讳遭皇甫湜的忌憚,从中作梗:“忌愈直,即奏言:‘愈终狂疏,可内移。’”^㊱《旧唐书·韩愈传》。^㊲《旧唐书·韩愈传》记载:“愈既至,集军民,谕以逆顺,辞情切至,廷奏畏重之。”^㊳《韩愈选集》,第330—335页。^㊴《旧唐书·韩愈传》。韩愈转任袁州后,也推行这一人道的做法。^㊵韩愈的《鳄鱼文》专为此而作,其方法可能主要是靠人事:“刺史则选材技吏民,操强弓毒矢,以与鳄鱼从事,必尽杀乃止。”《韩愈选集》,第412页。^㊶韩愈在《柳子厚墓志铭》中称赞了柳宗元的这一美治。韩愈转任袁州后,也推行了这一人道的做法。参阅罗联添:《韩愈研究》,天津教育出版社,2012年,第95—96页。

责任编辑:涵 合

New Development and Public Practice of Confucianism: Han Yu's Exemplification

Wang Zhongjiang

Abstract: Han Yu, on the extension line of Confucianism, faced with both the uni-orientation and disorientation of Confucianism, and the challenges of Buddhism and Taoism, took great pains to establish Confucianism's Taoist spectrum and self-identity with unique courage and mission, elucidated the spirit and value of Confucianism, and practiced and asserted Confucianism's asceticism with fearless moral courage. As a real Confucian, his words and deeds were exemplary. Some critics of Confucianism only focus on the confucianists' efforts to enter official positions and seek power, but do not pay attention to their ideas and practices of using power as a tool to govern the world. Han Yu's example shows that this is not a complete judgment.

Key words: Confucianism; new development; Taoist notation; practice; exemplification