

● 中国哲学

论杨万里的类辨思想^{*}

梅珍生¹, 陈金清²

(1. 武汉大学人文科学学院, 湖北武汉 430072; 2. 湖北省社会科学院, 湖北武汉 430071)

[作者简介] 梅珍生(1965-), 男, 湖北蕲春人, 武汉大学人文科学学院哲学系博士生, 主要从事中国古代哲学研究; 陈金清(1962-), 男, 湖北赤壁人, 湖北省社会科学院研究员, 主要从事中国哲学研究。

[摘要] 杨万里是宋代著名的诗人, 同时, 也是一位思想深邃的哲学家, 《诚斋易传》是反映他的哲学思想的主要著作。过去人们通常将“引史证经”作为杨万里释易的主要方法, 忽视研究杨万里在释易中对分类方法的广泛运用。杨万里不仅将分类作为区分概念的工具, 同时也是以之作为类比推理前提的, 在分类中, 杨万里以气类感应为基础, 揭示了天、地、人之间道德原则的同源性, 展示了《周易》乃圣人通变之书的特征。

[关键词] 杨万里; 易传; 诠释; 方法

[中图分类号] B244.8 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1000-5374(2002)02-0144-07

杨万里(1124-1206年), 字廷秀, 号诚斋, 吉州吉水(今江西)人, 是南宋初年著名诗人, 与陆游、范成大、尤袤齐名, 被时人称作四大家。过去一般只把他作为诗人看待, 而忽略了他在哲学方面的成就, 他的哲学思想主要表现在他耗时 17 年的《诚斋易传》一书中。该书成书之初, 即产生了相当大的影响。宋代书肆曾将它与程颐的《伊川易传》并刊以行, 称《程杨易传》。但是, 由于对杨万里释易方法认识的偏颇, 致使人们对《诚斋易传》的思想价值的评价大相径庭。

在赞成以人事说《易》的学者看来, “引史证经”是杨万里释易的一个显著特征, 如《四库全书总目提要》所指出的“是书大旨本程氏而多引史传以证之”, 清代学者全祖望跋杨万里诚斋易传时也曾指出该书以史事证经学, 尤为洞邃。今人朱伯崑先生在《易学哲学史》中, 亦将“引史证经”作为《诚斋易传》的主要释易方法。他们认为, 此种释易方法的主要特色是“对各卦和各爻义理的解释, 几乎皆引历史事件和历史人物的言行加以论证, 以说明《周易》乃圣人通变之书”^[1](第 367 页)。与那些空谈天道的方法相比, 自有其不可磨灭的价值。相反, 在“舍人事而谈天道”的学者看来, “以史证经”容易将活脱脱的易说死, 不足以反映出易道广大的特征。这种看法在杨万里同时代的学者中, 就有较多的表露。在《诚斋集》中, 有《答袁机仲寄示易解书》一文, 该文表明, 杨万里的易传撰成之后, 曾向同时代的学者尤袤、朱熹等请教。尤袤认真地提了意见, 诚斋即据以修改; 而朱熹则不置可否: “元晦, 一无所可否也, 但云‘蒙示《易传》之秘’六字, 某茫然莫解其意焉, 是以不敢复进焉”。在释易的总体倾向上, 朱熹与杨万里同属于义理学派, 为什么朱熹却又对诚斋的《易传》不置一辞呢? 我认为, 这只有从研究方法的差异上才能得到说明。在《朱子语类》中, 朱熹曾对程颐的方法, 大表不满: “易不是限定底物。伊川亦自说一爻当一事, 则三百八十四爻只当三百八十四事。说得自好。不知如何到他解, 却恁地说”^[2](卷六十七)。针对程颐把三百八十四爻只当

三百八十四事的观点,朱熹批评说:“易本是卜筮之书。卦辞爻辞无所不包,看人如何用。程先生只说得一理”^[2](卷六十七)。“说得一理”,谓只适用一件事。这是朱熹对引史证经方法反感的根本原因。同样,《诚斋易传》被其同时代人和今人一致地看做是程颐引史证经方法的继承者,在某种程度上,《诚斋易传》也给人造成了这种错觉,自然不被朱熹看重。但细究《诚斋易传》中的释易方法,我们可以看到,《易传》中“以类族辨物”的方法对诚斋的影响是根本的,而程颐对诚斋的影响则是形式的,主要体现在引史实来证经这种形式上。本文试就杨万里对“类辨”方法的运用作一勾勒,以期人们对杨万里的易学思想有新的认识。

一、《易传》中蕴含的“类辨”方法

在《易传》中,类辨的观念包含了多重含义。首先,《周易》中任何一个具体的名称,代表的不仅仅是个别事物本身,而且呈现了同类事物的相同属性。《系辞下》所揭示的周易原理中名与类的关系是:“其称名也小,其取类也大”^[3](第 383 页),“以通神明之德,以类万物之情”^[3](第 373 页)。其次,在《易传》作者看来,具有不同属性的事物的存在,是一个无限多的类群,正如《系辞上》中所谓:“方以类聚,物以群分”^[3](第 349 页),《坤·象》中“牝马地类,行地无疆”。“西南得朋,乃与类行”^[3](第 17 页),因而类所代表的存在是一个类群,而非孤零零的个体。第三,在《易传》中,区分事物的不同类型是人们认识世界的主要途径。《周易·同人·象传》中“天与火,同人。君子以类族辨物”^[3](第 78 页)。而不同类型的性质,可以作为区分事物的根据在于《乾·文言》中所指出的“同声相应,同气相求。水流湿,火就燥,云从龙,风从虎,圣人作而万物睹。本乎天者亲上,本乎地者亲下,则各从其类也”^[3](第 9 页)。第四,以类辨为依据,是否从类或失类是导致吉凶悔吝的重要原因。《坤·文言》中有“阴凝于阳必战,为其嫌于无阳也,故称龙焉。犹未离其类也,故称血焉”^[3](第 22 页),而《颐·六二·象》中“六二征凶,行失类也”^[3](第 149 页),《中孚·六四·象》“马匹亡,绝类上也”^[3](第 332 页)。这里的未离类、失类、绝类的行为及其不同结果,正是万物与其类不同关系所致。第五,从《易传》中,我们还可以看到,类辨作为一种方法,它必然要从类辨进入类推,才可能把同类事物的属性充分揭示出来,《系辞上》所谓:“引而伸之,触类而长之,天下之能事毕矣”^[3](第 362 页),就揭示了《周易》所具有的类推功能,而《杂卦》中“否泰,反其类也”^[3](第 413 页),则从另一个层面,揭示了《周易》对事物所具有的反向类推能力。这样《易传》中以类辨为基础的把握、认识世界的方法,给杨万里释易提供了一种与其诗人心灵结构同质的把握世界的方法。

二、对“类辨”方法的运用

“以类族辨物”作为一种释易的方法,其核心在于对“类”的认识。杨万里释易过程中,“类”不仅是实体性的,如君臣、万民这种同一属种的划分,而且也可以表现为是在同一属种关系下,对某些行为、现象、原因、结果等功能性的类型的区分,而且对这种功能性类型的关注,甚至是杨万里的主要偏好。

这种“类辨”既可以说是对《周易》涉及到的某种行为的区分,又可以说是在连类中扩展知识。如杨万里从《萃》卦中提炼出了“聚”的行为,“萃者,天下生聚全盛之极也。天地聚而阴阳和,万物聚而食货充,君臣聚而大道行,万民聚而天下熙,此岂一人一日所致哉。圣人于其时也,前必揆其所从,后必稽其所终。不揆其所从,其散孰聚?不稽其所终,其聚复散”^[4](卷十二)。在这里,诚斋正是对《彖传》中“观其所聚,而天地万物之情可见矣”命题的细分,由天地万物,而君臣万民,从天道到人道的推衍,诚斋所依据的仅是不同主体所具有“聚”这一相同的行为,便自然地将“天道”与“人道”放在同一层次进行论述,表现了传统思维模式中整体思维的特征,而这种整体思维,又因“聚”这一行为而表现出了传统归纳方法中对一般道德知识的渴求。“前必揆其所从,后必稽其所终”,对前后因果的探求,对“聚”的不同主体及其各自的结果的观照,使得“因什么‘聚’而有什么结果”这一思维模式具有一定的普遍性。在这里,整体有机思维的落脚

点,主要强调的是人间伦理规范。因而对道德主体的关注,就是杨万里在释易中所要阐发的重要内容。例如,在释《蒙》“六五,童蒙,吉”时,诚斋因“蒙”的现象触类而长之,指出,“有童稚之蒙,有小民之蒙,有学者之蒙,有圣人之蒙”。将“蒙”的主体划分为四种类型,而在阐释中,重点嘉许了“六五以人君之尊,乘巽顺之德,自居于童稚之蒙,以下学于九二刚明之贤”的“圣人之蒙”^[4](卷二),这种自己聪明睿智依然守之以愚的典范作为,使其它的道德主体对自己所受到物欲的遮蔽、对自己道德修养中“稚而未达”的一面有所警惕和意识。

同样,对“损”这种行为,杨万里则从同一主体的动机与效果的不同形态上,区分了“损”的不同类型:“损之道,有损奢以从俭者,有损不善以从善者,有损己益人者,有损己而取人之益者,有损之损者,有损之益者,有不损之损者,其损七,其所以损者一也。……何谓所以损?曰诚是也”^[4](卷十一)。这里从“损”的外在形式,进一步追问“损”的根本态度或损之原因,从而揭示出“损”这种日常行为具有“诚”的道德价值。但是,我们很清楚,诚斋所列举的“损”的七种式样,远没有涵盖社会生活中“损”这种行为的全部内容,杨万里只是站在符合己关系中克己益人的立场来嘉许“损之道”的。其实,在现实中,“损下益上,是剥下以厚上也;损刚益柔,是消君子而长小人也”。这种行为在任何时代,是随处可见的,但杨万里又将这种明显的不符合他心目中期望的道德原则,却是社会生活中屡见不鲜的事实,进行哲理化地解释,认为“损下益上者,不于其货,于其德;损刚益柔者,不于其道,于其政。《记》曰:为人臣者,杀其身有益于君,则为之,此损下益上之义也。《传》曰:政猛则施之以宽,又曰:宽以济猛,此损刚益柔之义也”。总之,圣人所谓损,只是顺应天下之时势,“损益盈虚,与时偕行”^[4](卷十一)。时代要求作出“损”的行为则损,因而它是一种趋时行为,而非圣人的根本意愿。

在“类”的划分中,也可以因一种行为、现象而推及其余,这也是杨万里“类辨”过程中惯用的方法。例如,由“君子以永终知敝”推导出“君子于归妹之始,必虑永久之所终,必知其归之所敝也。岂惟婚姻?忠敝必野,文敝必塞,一代之敝也;革俗必弱,从俗必强,一国之敝也;清必隘,和必不恭,一行之敝也;‘兼爱’必无父;‘为我’必无君,一学之敝也”^[4](卷十四)。在“敝”同类的现象中,由婚姻而推及其它方面,从而达到以一知多、以类族辨物的整体把握。这种对“敝”的现象全方面的观注,在一定程度上,反映了杨万里反对用片面、静止的眼光看待时代风尚、行为的利弊以及学说囿于一曲之见的观点,同时也表明了在国内弱敌强的特定历史条件下,变革时风的要求。同样,在对“天与水违行”的讼象阐释中,诚斋对世间的讼相进行了不同层次的细分:“仲尼听父子之讼,不咎其讼者而咎上教之不行,此民之讼也;又有大者焉,甘陵南北部之祸,始于其徒之相非,此士之讼也;又有大者焉,李牛朋党之祸,始于其进之相倾,此臣之讼也;又有大者焉,吴越世仇之祸,始于一矢之加遗,此国之讼也;又有大者焉,汉武匈奴之祸,始于平城之宿愤,此天下之讼也”^[4](卷二)。通过对“讼”这一行为的主体进行归纳、概括,揭示出“讼”的行为具有无处不在的普遍性。致讼的主体有普通百姓(民)、一般读书人(士)、国家的栋梁(大臣),作为主宰国家代表的国君,以及代表两种(夏夷)异质倾向的文化,“讼”的重要程度也从个体的恩怨纠葛到集团、国家利益的抗衡,到民族文化的冲突,它们被排列为一个由低到高的系列。但描述和列举致讼的种种形态,并不是诚斋所追求的道德知识的终极目标,其追求的目标在于得出:“故必自讼,自讼者心也。讼心者祥,讼人者殃”^[4](卷二)这一普遍性的道德教训。

由一种行为在类辨过程中推及到不同的行为主体身上,在一定程度上,有其合理性。若不考虑主体的不同属性,过分夸大某种道德行为在不同界域中的普适性,则有可能得出非科学的结论。杨万里作为一个诗人,有时难免要把“类辨”方法与文学创作中的排比混同起来。但这种混同,在一定程度上正表现了传统整体思维的特征。他说,“聘则妻,奔则妾……此夫妇君臣之大义也;非夫妇君臣之大义,天地之大义也。天地不交,万物熄;男女不交,万物熄;君臣不交,万物熄”^[4](卷十四)。将天、地、人合观,相信它们具有相同的之道,实是将《易传》中的天道、地道、人道的三分,化约为一,试图由一道统观其余之道。这种将自然规律与社会规律混同起来,从辞气上给人以普遍知识的感觉,但深究起来,则显示了一种独断论的特征。人们可以依据自然科学知识,相信天地不交,万物熄的自然法则,但继而推出男女不交,君臣不

交亦会导致万物枯萎死亡的结论,则是大可怀疑的。

三、“气类感应”是类辨的基础

将类辨作为一种分析方法之所以可能,且可由已知推出未知,是“气类应感”的特性所决定的。在对《否·彖》的阐释中,诚斋认为:“阴阳刚柔,不惟君子小人而已,亦气类应感而自至也”^[41](卷四)。这说明阴柔作为一种特性同样可以用来规定某种行为,而不仅仅是某种类型的人(如君子或小人)。所谓“主德不断,亦阴柔也;女谒通行,亦阴柔也;近习用事,亦阴柔也”^[41](卷四)。在这类行为的划分中,一方面使人可以达到对“惟阴命阴,惟柔召柔,气类然也”这种普遍原因的把握;另一方面,也从一个侧面加深人们对《易》道广大,无所不包的属性的了解,易作为认识自然和社会的思维模式的有效性也在一定程度上得到了确证。

既然感应是类辨以及类推的前提条件之一,那么,在《周易》中,对感应现象及其特征的把握,就自然成了杨万里关注的重心。在对《咸》卦的阐释中,杨万里对自然界的感应类型,进行了细致的划分,“咸之六爻,有不感而应,有感而不应,有应感而失其应,有思感而不胜其应,有不感不应而为无用之应,有非道之感而不许其应”(《咸》)。在这种划分中,既有客观的状况关系判断(如前四种感应关系),又有对感应关系的道德属性的判断(如后两种应感),在这里,杨万里是把多个划分标准并存在一起的。这种划分标准的多重性,从消极的角度看,它体现了传统思维中多个知识标准混杂并用的特征;从积极的方看,它又有利于人们多层面、多视角地把握知识的内涵。

同类感应作为“类分”的依据,这既在卦象中有其先天的根据,同时在社会交往行为中,也表现出了某种程度上的一致性。杨万里在分析卦爻的阴阳分布状态时,依据阴爻或阳爻的在六位中同类排列的紧密程度,提出了“类进”的观点。针对《周易·否》“初六,拔茅茹以其汇”的叙说,诚斋认为“一君子进,小人未必退;一小人进,君子必退;非畏小人也,知群小必类至也”,“小人之类进甚于君子之类进也”,“故初六一阴方长而君子已知其三阴之类从矣”^[41](卷四)。在这种“类进”所体现的人生智慧中,在六十四卦里,仅有八分之一的卦满足“一阴方长而……三阴之类从”的条件,所以这种“类进”智慧像其它周易推理一样,容易将某种或然规律当做必然的规律,因而可能会为人生进退提供某种错误判断的依据。用“类进”的观点不仅可以用来分析阴爻,同样,也以用它来分析阳爻的进退。如对《泰》初九的解释,诚斋认为:“泰之初,惟一阳首进,则三阳类进矣”^[41](卷四),从这一先定的卦象中,杨万里类推到社会生活中与此相似的情况,所谓“欲退群小,固非一君子之力;欲进群贤,固不可无一君子之力。尧举一舜,乃得十六舜;舜举一禹,乃得九禹,孰孰大焉”^[41](卷四)。如果说,在《否》卦中,杨万里对“一小人进,君子必退,非畏一小人也,知群小必类至也”的判断,是对君子退避行为的一种同情的理解的话,那么,在《泰》中则阐明了君子在与小人的对抗中所应承担的道义责任,因为没有一君子之力,就不可能有群贤毕集,也就不可能使社会权力机构中那种小人得志,贤人在下的格局有点滴改观。从《否》、《泰》两卦的对比中,看似杨万里心中的君子的行为充满矛盾,其实正表明了任何人的行为都要受到具体历史环境制约的这种社会生活一般规律的有效性。无论君子有所为还是所有不为,都是他在社会外在环境与自身德性之间紧张关系条件下的自觉选择。

如果说气类感应的特征,是“类分”、“类辨”、“类进”的内在根据的话,那么,天地人之间道德原则的同源性,则从外在结构方面规定了异类向同类的转化。这种方法,同样源于《彖传》。在《彖传》赞许的道德知识中,“天地之道,恒久而不已”的种种表现为:“日月得天而能久照,四时变化而能久成,圣人久于其道而天下化成”^[31](第 172 页)。这种天、地、人三者之间在“恒久”之道所体现的同构关系,是由远及近,由自然而社会,清楚地再现了明天道而推人事的《周易》推理过程。《彖传》中这种天地人之间的同构关系,给杨万里的启示在于:我们似乎可以放心地从《易经》中提示的某一已知现象而推论出同类情况在天地人三个层面的表现。王昶在对《震》“九五,震王洒舍,点吉”的阐释中,杨万里指出:“万物震雨泽,人震

饮食,天下需涵养”。这里很自然地因“人之需”,而触类揭示出“万物之需”以及“天下之需”,并进一步阐明了:“云上于天,物之需也;需者,饮食之道,人之需也;需于酒食,贞吉,天下之需也”^[41](卷二)。这种触类而引申的方法,使得《周易》中对个别事物的事实判断,因“类”的丰富,而提升为一般的必然判断,从而达到了《系辞》中“天下之能事毕矣”的认识期望。在《讼》卦辞的阐释中,诚斋亦是通过“有孚,窒惕,中吉”所进行的详细划分,使“讼”中出现吉的这一判断的原因得以揭示,诚斋指出:“物有作之而止,止之而作者,民之逊与争是也。讼者,争之尤也。故圣人止之,不一而足。”在杨万里看来,具体止讼方法则有:第一是孚,“诚心而无诈者,必不讼”;第二是窒,“窒隙而无仇者,必不讼”;第三是惕,“惕厉而惧刑戮者,必不讼”;第四是中,“中和而不狠腹者,必不讼”,由此,诚斋得出:“无讼则吉也,非讼之吉也”的一般结论^[41](卷二)。这在一定程度上既满足了人们对普遍知识的渴望,又使得传统社会中息讼的社会心理得以强化,即使在孔子那里,也不过是:“听讼,吾犹人也。必也使无讼乎”^[51](第 128 页)!

在《诚斋易传》中,天道一方面是启示人道的源泉,另一方面,人类社会秩序也是天道运行的积极影响者。所谓“《恒》以长女下长男,此夫妇之偕老。男下女则女随,女下男则男尊。男尊女卑,尊卑定位,然后天地日月春秋,君臣父子长幼之常分正矣。正则可久,久则可恒”^[41](卷九)。由此可见,在诚斋的思想观念中,天地日月春秋这些自然现象之间不变的分别,正是受到男尊女卑,尊卑定位这些社会关系直接作用的结果。由此,人们对于自然和社会中的种种恒常关系,执其一,则可以推其余。在这里杨万里又向我们揭示了类推方法的更丰富的内容:它不仅包涵对天、地、人三界遵循“恒久”这一原则的同类的推衍,同时,又可以从内容方面推衍与之相反的“失恒之道”的诸多形态:“若夫夫妻反目,父子相夷,君臣罔终,朋友隙末”^[41](卷九)等等。这些表明在杨万里眼里,《周易》具有强大的推理功能,一方面,它可以从主体形式(天、地、人)方面进行纵向推导;另一方面,它又可以从内容方面由正及反进行横向推导。

因“类”的概念,可以同时运用于纵向推导和横向推导,以期对人间道德规范进行充分论证,这是为杨万里大量运用此方法的重要旨趣。由《否》的天地不交之象,诚斋触类而长之,列举了种种“不交”的同类表现:第一,有隐性的天地不交,如“天不下济,地不上行,此一不交也”;第二,有显性的君民不交,所谓“泽不下流,情不上通,此一不交也”;第三,有君臣不交的外在表现,所谓“君猜而不孚其臣,臣忌而不格其君,此一不交也”;第四,有一身之内的不交,“一身之中,上炕而阴不溯,下冰而阳不注,此一不交也”;第五,有一身不交的外在形态,“耳不交乎目,目不交乎耳”。这种种不和谐、不通洽,不外乎天与人、人与人、人与自身关系的调适,而归根到底,又表现了“一心之否也,一心之天地已否矣,而欲上下之情通天地之气,交可乎”^[41](卷四)的天人感应关系的破坏。如果要保持和谐的天人关系,就必须保持良好的沟通关系,也即从“不交”的对立面,把握“交”的原则,并把它作为天地之道的内容。诚斋指出:“天地之道,何道也?一言而尽,曰交而已。君民之情交,故鰥寡达乎旒行;君臣之志交,故幽侧发乎梦卜;天人之心交,故言行感乎日星。大哉,交之为道乎”^[41](卷四)!就是说从君民之交到君臣之交,再到天人之心交,最终表现了由于人对天道的体悟,使人的言行上达日月星辰,对天道产生影响。在这里,天人之间的心交,则从正向积极的方面,表现了天人之间良好沟通关系的必要性。

通过这种对立情境把握人们的道德意识,因而无论是针对《易经》的本文,还是针对《易传》的解释,杨万里都试图用比较的方法,提出与之相反的道德境况,并揭示其可能的后果,以确证《周易》蕴含的传统道德原则的有效性。如《临·彖》中提出:“临,刚浸而长,说而顺,刚中而应,大亨,以正天之道也”,诚斋依此提出相反的命题及相反的结果,“刚以骤而长,长必易消;刚以狠而进,进之不顺;刚以过而忤,忤必不应”^[41](卷六)。而《彖传》原则的有效性还在于它们符合普遍的社会心理,人们对新事物的认同与接受,总是习惯在渐进与平和中完成的,所谓“浸而长,则莫之忌;说而进,则莫之拒;中而和,则莫之能违。能此三者,则大亨矣”^[41](卷六)。杨万里将经传视作一体,同时积极地对经传未涉及到的道德原则进行补充,从而更突现了易学义理派解释传统中对道德原则的关注。在《观》中,六三的爻象曰:“观我生,进退未失道也。”那么,它相反的一面,即进退失道是何种情况呢?诚斋揭示的是:“必进忘其身,必退忘其君,皆失其道也”^[41](卷六)。这种从否定的知识界域中,空现生道的行为,足以给人的道德修养划定最低限度的边界。

在释《无妄》卦时,诚斋引程颐的话,突现“无妄”的内容,同时,又在对比中,分辨“妄”的作为,从而拓展人们因“无妄”而引申出有关“妄”的道德知识,“动以天,故无妄;动以人欲,则妄。”认为程颐此语深得圣人的本意。在此基础上,诚斋进一步将无妄与“诚”这一概念联系起,“诚者天之道,妄者人之欲。无一毫之妄,诚之至也。无妄所以元亨者,利在贞而已。正则诚,邪则妄,若匪正而动,则动必有眚而不利有攸往矣”^[41](卷七)。在此,诚斋将“无妄”、“诚”、“正”联系在一起,作为道德因果链条中的一个环节,从而加深了人们对“无妄”的理解。正像对“妄”和“无妄”这两种道德行为有必要进行区分一样,对因它们而引起的后果“无妄之灾”与“有妄之灾”同样有必要进行区分,在对行为后果的辨析中,人们可以反过来加深对其原因的思考,从而确定人生行为的取舍。这样,杨万里很自然地由《无妄》六三的无妄之灾,而引出相反的有妄之灾的区分。“未尝动而灾,是谓无妄之灾;灾自我来,自我得,此有妄之灾;灾非我来而我得,此无妄之灾”^[41](卷七)。是否因道德主体自身的原因而致灾,从根本上来说也是对人们是选择“动以天”,还是“动以人欲”的一种训诫,其落脚点依然是为了阐明人间道德伦理服务的。

《睽·象》中有“天地睽而其事同也,男女睽而其志通也,万物睽而其事类也”^[3](第 203 页)。如果说《象传》对“睽”这种现象在天、地、人三个层次的功能进行揭示,这只是揭示了“睽”相异、相分的属性的话,那么,杨万里则在更大的范围内,揭示了“睽”的相合而相同的属性。在释易过程中,他提出了“睽”的反命题“合睽”,所谓“合睽之道又有大者,天地之判而合,男女之别而耦,万物之分而聚,非合睽之大乎”^[41](卷十)?这就比《象传》作者在更高一个次层上,揭示了“睽”所体现的人类社会与自然界中既相互对立又共处一个统一体中的规律。

四、“类辨”作为一种认识方法的作用

正像我们前面所指出的,杨万里释易的旨趣主要是为阐明人间伦理道德的合理性,他的易学思想必然地带有浓厚的人间生活气息。在对《同人·象》“君子以类族辨物”的阐释时,杨万里认为:“既曰同人,又曰类辨,无乃为异乎?同其不得不同,异其不得不异”^[41](卷四)。这说明“类辨”的实质就是区分,把不同性质的人事区分开来,而且不如此,是不行的。这种“类辨”方法之所以必要,是因为在现实政治生活中,它可以起到甄别人才与庸才,君子与小人的作用。比如,通过人格特征差异的把握,可以将人划分为君子与小人,因为君子与小人的道德品格是相互对立的,由此,他们在对待事物的态度、处理问题的方式上都是相互对立的。小人眼中的同一性,是“同而隘;则其同不大;同而昵,则其同不公”,相反,君子行为中的同人,则“以正道相同而已”。从同人的主体性上看,一种是君子同于小人,在这里君子已不再具有君子的人格特征,他已蜕化为小人,与小人同流合污;一种是小人同于小人,小人呼朋引类,他们自然不利于君子。如果在一个权力机关或生活社区中,小人结抱成团,形成了一定的气候,那么排除小人的阻力,就可能是社会生活中最为困难的工作,诚斋甚至认为“克莫难于小人而敌国为易”^[41](卷四)。杨万里这种对小人的深恶痛绝和高度的警惕,在一定程度上,是他所亲历的政治事件在心灵上反映。在诚斋长达八十年的生命历程中,宋王朝遭遇了一系列的历史变故,外有金兵压境,并有徽宗、钦宗及太子宗戚三千人被虏北去的奇耻;内有奸相秦桧卖国、陷害忠良、权臣韩侂胄专权,设伪党伪学之禁。国家对金人的政策随时都处于和、战的两端摇摆,小人祸国在这复杂的时代背景中表现得更为清楚,因而在杨万里看来,“类辨”君子与小人尤为必要。

类辨也即是划分,同样是判断社会状况、人才类别的重要方法。人们对自己时代状况的把握正确与否,直接关系到变革社会的策略与方法。从宏观上看,“天下之坏,有大坏之坏,有补而未全之坏。”对待不同的弊病,采取的救弊方法也是有分别的。“大坏,革之可也;补而未全,徐之可也”^[41](卷五)。这两种区分,恰如今天人们对社会制度变革所采取的革命与改革两种方法。与救弊的现实相适应,诚斋对“补坏之才”及其特性也进行了两分,一种是“革而补之之才”;一种是“徐而补之之才”。在《蛊》中,“六四以阴柔之才,居近臣之位,此大臣之弱才而膺补坏未全之任者也,可以徐不可以亟,可以宽不可以迫”^[41](卷五)。

从这些一般原则的阐述中,我们可以感受到杨万里对其时代的理解。如果我们将这些抽象原则进行现实的还原,就可以看到杨万里尽管对南宋王朝忧心如焚,但他依然认为南宋王朝是属于“有补而未全之坏”的形态,尽管贤人在下而“弱于才而膺补坏未全之任者”高据要津,他依然对国家的安危充满关切之情,因而无论是对于改变这种格局,还是对“弱于才而膺补未全之任者”可以采取的政策,都只有“可以徐不可亟,可以宽不可以迫”^[4](卷五),才能对救弊取得较为理想的结果

对于济弊的情况及其后果所作的判断,依然是以类分为依据的。“革弊者,非刚则革不力,过刚则祸必亟。过刚而祸不亟者,九三其庶几乎?然亦危矣。九三以刚处刚,过刚也。见天下之弊不胜其愤,欲一决而去之,其祸不为晷错则为景延广”^[4](卷五)。在这里,革弊必然地有着两难的后果,或者对社会弊病有所触及而无根本改观,或者因触动了既得者的利益,而引起社会更大的动荡不安,所谓“过刚祸必亟”。由此说明“见天下之弊不胜其烦,欲一决而去之”,毕其功于役,都只能是取祸之道。这种观点体现了杨万里在南宋国弱民疲的历史条件下,要求稳健处事,持重守国的政治主张

总之,发掘《诚斋易传》中的类辨方法,有助于人们对杨万里易学思想有一个较全面的认识,可以破除人们以引史证经作为杨万里易学思想主要特征的偏见。由此可以看到杨万里引史证经,并没有停留在以一爻当一事的简单比附的水平上,相反,他在释易过程中,通过对类辨方法的运用,实实在在地体现了易道广大悉备的特征。如果忽视了杨万里易学思想中这方面的内容,任何对《诚斋易传》的解读都必然是片面的。

参 考 文 献

- [1] 朱伯崑.易学哲学史:第 2 卷[M].北京:华夏出版社,1995.
- [2] 朱 熹.朱子语类[M].北京:中华书局,1983.
- [3] 徐子宏.周易全译[M].贵阳:贵州人民出版社,1991.
- [4] 杨万里.诚斋易传[M].上海:上海古籍出版社,1987.
- [5] 杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,1980.

(责任编辑 严 真)

Distinguishing Classification of YANG Wan-li's Thought

MEI Zhen-sheng, CHEN Jin-qing

(School of Humanities, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China)

Biographies MEI Zhen-sheng (1965-), male, Doctoral candidate, school of Humanities, Wuhan University, majoring in ancient Chinese philosophy; CHEN Jin-qing (1962-), male, Research fellow, Academy of Social Science of Hubei Province, majoring in Chinese philosophy.

Abstract YANG Wan-li was not only a famous poet, but also a philosopher in song dynasty, Chen Zai Yizhuan is his mainly writings of philosophy. The method of YANG Wan-li interpreting Zhouyi had been regarded as citing historical events and proving Zhouyi itself. This thesis reveals that classifies is the mainly method of YANG Wan-li. the classifies not only is the tool of distinguishing concepts, but also is the premise of reasoning by analogy. In distinguishing, YANG Wan-li based on interaction of the same kind, revealed that the identity of the heaven, the land and human, and showed the feature that wise man can know everything changed by Zhou Yi.

Key words YANG Wan-li; Yizhuan; interpretation; method