

《中庸》的位育思想及其诠释

——兼论潘光旦的位育论

徐 磊

内容提要:位育,经潘光旦的创造性解释成为中国社会学的重要概念。笔者认为,对《中庸》位育及其诠释的历史进行解读,是理解潘光旦位育论的关键。研究指出,《中庸》位育思想包含两方面的理论问题:第一,个人与环境的统一,尤其是个人与社会的统一是位育的理想状态;第二,中和是实现位育的方法。这两方面的陈述,经朱熹、王阳明、王夫之、戴震等人的发展,得到潘光旦的回应,在某种程度上,潘光旦提出的位育论,正是《中庸》位育思想在近代的发展。在潘光旦的创造性解释下,儒家位育思想直接切入到当下问题中,即如何实现个人与社会的位育。

关键词:位育;儒家思想;个人与社会;潘光旦

位育是中国社会学的重要概念,从个人、社会到国家的位育,是历代思想家们的核心关怀。山东曲阜孔庙大成殿里历代皇家赐予的多块匾额中就有一块上书“中和位育”四个大字(费孝通,2013:242)。潘光旦则把儒家思想中的位育概念接引到中国社会学中(潘乃谷,2000)。费孝通(1994)更明确指出发掘人和人“中和位育”的经验是社会学学者应尽的责任。在过去有关潘光旦位育概念的研究中,李全生(1997)指出它至少超越了个体与社会的对立,动态与静态的对立,社会性与生物性的对立,传统与西方的对立;吕文浩(1998)指出从位育概念来理解潘光旦学术思想的全貌具有重要意义;费孝通(2000)认为,位育是潘光旦全部思想的核心,是关于人已如何健全相处进行的理论思考;刘建洲(2003)阐明,潘光旦的位育论包含一种美好的重人道社会理想,它的提出在社会学理论发展上是一种创新,昭示着生物学演化论思想和传统中国文化结合的一种路数,是社会学中国化难能可贵的探索方向。但是,这些研究似乎忽视了潘光旦位育概念与儒家位育思想的联系,笔者认为,只有对儒家的位育思想及其诠释的历史进行深入分析,才能更好地理解潘光旦位育论所讨论的核心问题。

一、《中庸》位育的含义

位育现于《中庸》的首章末句“致中和,天地位焉,万物育焉”(朱熹,1983:18)。对于该章在《中庸》全书

中的位置,朱熹(1983:18)说道:“杨氏所谓一篇之提要是也。其下十一章,盖子思引夫子之言,以终此章之义。”这就是说,第一章是《中庸》全书的宗旨所在,其后章节均是对此章内容的进一步展开。而位育处在此章收尾,似乎尚可再加一句“中和位育,乃一章之提要也”,位育的重要性不言而喻。^①

位育,可能是《中庸》最易理解而争议最少的两字。郑玄释位育为:“位,犹正也。育,生也,长也”,孔颖达疏云:“阴阳不错,则天地得其正位焉。生成得理,故万物得其养育焉。”(郑玄,2000:1662-1663)朱熹对位育的解释,亦含天地正位、万物养育之意,他说:“位者,安其所也。育者,遂其生也。”(朱熹,1983:18)天地正位,即是安其所;万物养育,即是遂其生。那么,天地正位,万物养育,具体而言是何景象?《荀子·天论》解释为:“天有其时,地有其财……列星随旋,日月递炤,四时代御,阴阳大化,风雨博施。万物各得其和以生,各得其养以成。”(王先谦,1998:308-309)《荀子》此论,正可与《中庸》第二十九章互相映照:“辟如天地之无不持载,无不覆帔,辟如四时之错行,如日月之代明。万物并育而不相害,道并行而不相悖。”(朱熹,1983:37)天地不正,万物不育又是何景象?在《周易·文言》中有“天玄地黄”之说(郑张欢,2006:314),意即天崩地裂的乱象;朱熹(2002:559)解释为“三辰失行,山崩川竭,则不必天翻地覆,然后为不位矣。兵乱凶荒,胎殯卵殪,则不必人消物尽,然后为不育矣”。如此而言,在《中庸》中,位育即天地实现秩序、万物得到发展之意。

二、《中庸》位育思想的内涵

在解释了位育的含义之后,我们更需要讨论《中庸》位育思想的内涵。笔者认为,《中庸》位育思想至少涉及两个重要的理论问题:一是位育如何可能。即何以“致中和”便能实现位育?二是位育如何实现。如果中和是实现位育的方法,那么应该如何理解“致中和”?上文说道,在《中庸》中,位育是天地实现秩序、万物得到发展之意。在对天地正位、万物养育的描述中,位育实际包含自然、社会甚至还可能包含个人的位育等问题。那么,在《中庸》看来,自然、社会甚至个人的位育如何能够通过“致中和”就实现?又如何理解《中庸》所提出的“致中和”呢?

关于位育如何可能,即何以“致中和”便能实现天地万物的位育问题,《中庸》没有明确进行论证性的解释。但是,如果从《中庸》文本的内在逻辑上进行理解,这个问题实际涉及位育的基本假设:合内外之道。在《中庸》看来,个人与其环境是统一的,即自然、社会与个人是统一的,由于这种统一的逻辑设定,自然及社会的位育就主要转化为个人位育的问题。何以如此说呢?《中庸》云“天命之谓性,率性之谓道”(朱熹,1983:17),冯友兰(2015:105)解释认为,天与性的关系与道家所言道与德的关系相同,天是万物所以生的总原理,性是各物个体所以生之原理,性乃得之于天,故在各物个体之性中,已然内含了天的普遍之性,并且,天本身还具有道德的自足性,得天地之命而生的个体亦是道德自足的。如此,天地万物之性便与吾人之性具有同源特质,那么“率性”的过程,即实现吾人之性的过程,也包含了对天地万物之性的实现。《中庸》进一步说道:“诚者物之始终,不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也,所以成物也。成己,仁也。成物,知也。性之德也,合外内之道也,故时措之宜也。”(朱熹,1983:34)《中庸》所言的“成己”,

^① 如徐复观(2014:8)认为,“中和位育”是中国文化的核心。

可以解释为个人位育,是“内之道”;“成物”,包含自然及社会的位育,相对于个人而言,是“外之道”;“成己成物”,就是合内外之道的过程。在《中庸》看来,真正的“成己”,必然包含了“成物”的过程,即“诚者非自成己而已也,所以成物也”。这就是说,既然天地万物与吾人之性具有同源特质,得出的推论便是个人、社会及自然位育的统一。

在实践层次上,《中庸》认为个人位育具有更优先的地位。在《中庸》看来:“唯天下之至诚,为能尽其性。能尽其性,则能尽人之性。能尽人之性,则能尽物之性。能尽物之性,则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育,则可以与天下参矣。”(朱熹,1983:32)这就是说,个人尽其性,就是尽从天受命而来的性,此便是“成己”,也就是个人的位育;从天受命而来的性,是群己相通的,个人实现位育的过程,也必伴随社会的位育;同时,天地万物之性亦与吾性相通,个人实现位育的过程,还必然伴随自然的位育。通过个人、社会及自然的位育,人就赞天地之化育,与天地并列为三。可以说,《中庸》把个人置于优先社会与自然的位置上,其思想关怀的核心,正是在个人与社会、自然相统一的关系中去实现个人的位育,经此过程而实现天地万物的位育。但是,《中庸》提出只有至诚之人,才能尽其性。那么,如何才能做到“天下至诚”呢?笔者认为,这就需要“致中和”的方法,通过“致中和”实现个人的位育。

杜维明(2013:27-28)在《中庸 论儒学的宗教性》中提出,“中”是一个人绝对不受外在力量骚扰的心灵状态,应该从本体论的角度理解“中”,即指先天赋予人的真实存在,是存有的终极依据,如此“中”才能够恰当地运用于“喜怒哀乐之未发”的内在自我;“和”则是“中”的展现过程,标志着“发而皆中节”时人所取得的现实成就。简单地说,在杜维明看来,“中”是人之“所是”,“和”是人之“能是”,“致中和”的过程就是弥合人之“所是”与“能是”之间的间隔,这个过程就是“修身”,也就是上文所说的“成己”、“尽性”或个人的位育。笔者认为,《中庸》的“致中和”确如杜维明所说是“修身”的过程,也就是实现个人位育的过程。但在杜维明的讨论中,“中”是天命之性,“和”则是“率性”之道,此说固然有道理,但《中庸》只需言“致和”,而不必多言“致中”,“致”即是达成、实现之义,也就是说“中”与“和”的状态都是需要后天达成与实现的,应该说,“中”与“和”均与天命之性即人之“所是”存在较大的间隔,“中”与“和”均应该是人之所“能是”的状态,“中和”均是“率性”的过程,“致中和”都是“成己”,只有从这个角度,才能理解《中庸》为何要着重提出“中”与“和”这两个概念。

《中庸》云:“中也者,天下之大本;和也者,天下之达道”,喜怒哀乐未发的“中”是“大本”,发而皆中节的“和”是“达道”,在《中庸》看来,“中和”显然是实现个人的位育不可逾越的途径,而且是捷径,亦是康庄大道,舍此别无它法。关于“中和”的诠释,一直是儒家思想讨论的关键问题(王煜,1967)。笔者认为,《中庸》所谓“君子和而不流,强哉矫!中立而不倚,强哉矫!”(朱熹,1983:21)便是“中和”的最佳注解。“中立而不倚”之“中”,即是《论语》里面的“允执厥中”(孔丘,2000:189),“和而不流”之“和”,即是《论语》里面的“和而不同”(孔丘,2000:125)。

只是在《中庸》里面,“中和”概念被提高到更显要的地位,并进一步阐明“致中和”的方法,即慎独与忠恕。《中庸》云:“君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也。”(朱熹,1983:18)“忠恕违道不远,施诸己而不愿,亦勿施于人。”(朱熹,1983:23)

喜怒哀乐未发之时,个体的心灵处于静寂的状态,但并非不动,《中庸》认为应该用慎独的方法来实现身心的平衡,也就是对自己的情欲进行裁节,无过与不及之差,是对内在自我的真正实现。但是《中庸》并

不认为慎独就要避世独处,而是要在群己关系中实现内在自我,所谓“道不远人。人之为道而远人,不可以为道”(朱熹,1983:23),因此在喜怒哀乐已发之时,要用忠恕的方法,做到“人情练达”,使以自己为中心的社会关系达到和谐。以慎独和忠恕为个人行为的理据,《中庸》便提出,“君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友”(朱熹,1983:28)五达道是以自己为中心而延展的社会关系,“所求乎子,以事父未能也;所求乎臣,以事君未能也;所求乎君,以事兄未能也;所求乎朋友,先施之未能也”(朱熹,1983:23)。只有在这些社会关系中个人才能实现到真正的自我。这就是说,社会关系的处理与个人身心的平衡是实现个人位育的两个方面,自我同时兼具个体性和社会性,通过“反求诸己”的慎独,与“推己及人”的忠恕行为,在社会中实现自我,才是实现个人的位育。^①

《中庸》的核心关怀虽在个人位育的实现,但是,由于“合内外之道”的逻辑设定,以及“致中和”的方法,《中庸》实际上认为,个人位育不仅仅关乎个人身心的平衡,还包括群己关系的和谐,社会位育是个人位育的题中之义。^②《中庸》指出:“文武之政,布在方策。其人存,则其政举;其人亡,则其政息。人道敏政,地道敏树。夫政也者,蒲庐也。故为政在人,取人以身,修身以道,修道以仁。仁者人也,亲亲为大;义者宜也,尊贤为大;亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也……凡天下国家有九经,曰:修身也,尊贤也,亲亲也,敬大臣也,体群臣也,子庶民也,来百工也,怀诸侯也。”(朱熹,1983:28)如此,我们便可理解,《中庸》何以把重点放在个人位育的问题上,天下国家以及社会的位育,实在都要以修身为基本的前提,正是在个人与社会的关系中实现个人的位育,其他问题才能迎刃而解。故而《中庸》感叹道:“天下国家可均也,爵禄可辞也,白刃可蹈也,中庸不可能也”,朱熹注释说:“若中庸,则虽不必皆如三者之难,然非义精仁熟,而无一毫人欲之私者,不能及也。”(朱熹,1983:21)

三、《中庸》位育的诠释史

从上述分析中,我们总结了《中庸》提出的合内外之道及实现位育的中和方法。自朱熹将《中庸》与《大学》、《孟子》、《论语》合编为“四书”之后,《中庸》获得了极高的学术地位。^③后代儒家学者,根据自己的学术立场对位育进行了更深入的讨论。我们还需要对这些讨论进行分析,总结这些学者是如何进一步发展《中庸》的位育思想的。

朱熹,“集周邵张程之大成,作理学一派之完成者”(冯友兰,2015:105)。朱熹解释位育的最大特点在其理的哲学立场:“有问:‘若一介之士致中和,如何得天地万物育?’先生曰:‘有此理便有此事,有此事便有此理。且如一日克己,如何天下便归仁?为有此理故也。’”(朱熹,2002:2051)正是从理的哲学立场出

① 徐复观(2014:95)认为,向内的功夫是慎独,向外的功夫是明善,此两者是就道德修养而言。若就个人与社会的关系而言,实现个人的位育,应采潘光旦的慎独与明伦说。向内的功夫为慎独,向外的功夫是明伦,明伦就是《中庸》所说的忠恕,忠恕也就是孔子所说的“仁”的具体践行。实际上,杜维明(2013:29;46-47)亦指出,成为君子所需要做的一切就是慎独,而要消解个人与社会关系的紧张,需要做的则是忠恕。也有学者如陈满铭(1982:129-142)从本体而非方法的角度诠释忠恕,以进一步提升忠恕在儒家思想中的地位。

② 《中庸》虽然提出了位育含有自然环境的位育这个问题,但在论述中关注的主要还是个人与社会的位育。在朱熹的解释中,虽提出了格物的问题,但后来在王阳明的讨论中,格物又成为正事(人事),自然环境的位育依然讨论甚少。

③ 朱熹以前《中庸》的历史地位问题,杜维明(2013:14-15)进行了详细的介绍,笔者关注位育思想的发展,着重选取朱熹、王阳明、王夫之和戴震为代表进行诠释。

发,朱熹明确论证了“致中和”便能实现天地万物的位育问题。同时,朱熹还把对天地万物位育的追求,明确转化个人位育的问题,认为吾人亦有个天地万物所在,从而倡导天地万物的位育只是个人“致中和”的效验。在这个意义上,朱熹把《中庸》隐而不发的问题进行了明确说明。

朱熹认为,“天下之物莫不有理”(朱熹,1983:7)。“形而上者,无影无形是此理。形而下者,有情有状是此器”(黎靖德,1986:2420),理是与器相对应的概念,意为抽象的原理。^①在朱熹看来,天地万物与个人虽有具体的不同,此理却是遍及天地万物与个人,即“盖在天在人,虽有性命之分,而其理则未尝不一;在人在物,虽有气禀之异,而其理则未尝不同”(朱熹,2002:550)。这就是说,个人与天地万物具有理的同一性,从理的哲学立场出发,朱熹实际奠定了《中庸》“合内外之道”的现象依据。如此,只要“穷此理”,天地万物的位育亦只在个人位育的实现中。朱熹云:

自戒惧而约之,以至于至静之中,无少偏倚,而其守不失,则极其中而天地位矣;自谨独而精之,以至于应物之处,无少差谬,而无适然,则极其和而万物育矣。盖天地万物本吾一体,吾之心正,则天地之心亦正矣;吾之气顺,则天地之气亦顺矣。故其效验至于如此。(朱熹,1983:18)

在朱熹看来,由于天地万物之理与个人所得之理是同一的,个人心正,天地之心亦正,个人气顺,天地之气亦顺,那么天地万物的位育,就转化为个人位育实现的表征,此即朱熹的效验说。从这个角度,朱熹明确消解了《中庸》对天地万物位育的追求,而把重点放在个人的位育问题上。朱熹明确说:“但能致中和于一身,则天下虽乱,而吾身之天地万物,不害为安泰;其不能者,天下虽治,而吾身之天地万物,不害为乖错。其间一家一国,莫不皆然。”(朱熹,2002:560)

那么,如何“致中和”?笔者认为,朱熹从理出发,认为“致中和”的关键在格物,格物即穷理。朱熹云(1983:7):“盖人心莫不有知,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。至于用力之久,而一旦豁然贯通,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格,此谓知之至也。”关于朱熹的格物穷理,学者已有比较充分的论述(冯友兰,2015:208;黄俊杰,2004:192-195)。朱熹的格物说,要求个人认知外在事物之理,其中尤其强调人伦关系之理。但其目的,并不是对自然世界或社会关系进行客观探索,格物只是手段,目的却是个人的位育。由于格物之由外而内的道路,当个人位育实现的时候,天地万物之理必已在个人掌握中,如此,天地万物的位育,尤其是群己关系的和谐便是不肖分说的。

朱熹提出位育的效验说,得到了王阳明的响应。王阳明是心学的集大成者,他认为:“且问戒惧慎独何如而深致其功,则位育之效自知矣”(葛兆光,1994:182),“圣人到‘位天地,育万物’也只从‘喜怒哀乐未发之中’上养来”(王阳明,2014:32)。当然,王阳明的本意,是重功夫而轻效验,但从中可看出王阳明的观点,即天地万物的位育是个人位育的自然结果。但是,王阳明对格物的解释不同于朱熹,王阳明认为格物就是正事,事正则物格,格物的关键就在于体认自家良知,致良知则可达致天地万物之位育。可以说,王阳明走的是由内而外的道路,如在《紫阳书院集序》中,王阳明(2014:229)便明确说道:“是故君子之学,惟求得其

① 关于朱熹所言“理”的特点,黄俊杰(2004:200-201)总结为五个方面:(1)“理”是一元的;(2)“理”可以在林林总总的具体事实中以不同方式呈现出来;(3)“理”是超越时间和空间的存在,它是永不灭绝的;(4)“理”的延续或发展,有待于圣贤的心的觉醒与倡导;(5)历史中之“理”具有双重性格,“理”既是规律又是规范,既是“所以然”又是“所当然”。

心,虽至于‘位天地,育万物’,未有出于吾心之外也。”

明末清初的王夫之对朱熹位育的效验说提出了疑问。王夫之认为(1975:86)从效验立说,专就于“吾身之天地万物”下功夫,“尤释氏‘自性众生’之邪说”,是一种虚假的想象。在王夫之看来,天地万物的位育并不因个人位育而自然实现,《中庸》的位育应该是着眼于实际,从事物物之对人有功的角度才获得实践的意义。王夫之云:

帝尧之时,洪水未治,所谓天下之一乱也。其时草木畅茂,禽兽繁殖,则为草木禽兽者,非不各遂其育也,而圣人则以其育为忧。是知不切于身之万物,育之未必为利,不育未必为害。达而在上,用于天下者广,则其所取于万物者弘;穷而在下,用于天下者约,则取万物者少;要非吾身之所见功,则亦无事于彼焉,其道一也。(王夫之,1975:86)

这就是说,王夫之把位育还原为天地万物的位育问题而提出了位育的功用说。在王夫之看来,天地万物的位育需要人发力其上,必须在实现个人位育的同时,发挥人的主观能动性,转化客观的外在世界。同时,天地万物的位育与否,又是依据人的视角进行判断的结果,只有从对人有利的角度来达致天地万物的位育才具有意义。如此而言,天地万物的位育与个人的位育是并行不悖的,从而批判了朱熹、王阳明专谈个人位育的偏蔽。从功用说出发,王夫之认为,“致中和”的方法就不仅仅是实现个人位育的方法,还包括实现自然及社会位育的方法。王夫之云:

若其为吾身所有事之天地万物,则其为业,非但修吾德而听其自位,圣人固必有以位之。其位之者,则吾致中之典礼也。非但修吾德而期其自育,圣人固有以育之。其育之者,则吾致和之事业也。祀帝于郊而百神享,在璇玑玉衡而四时正,一存中于敬以位天也,而天以此位焉。莫名山大川而秩祀通,正沟洫田畴而经界定,一用中于无过不及以位地也,而地以此位焉。若夫于己无贪,于物无害,以无所乖戾之情,推及万物,而俾农不夺、草不窃、胎不伐、夭不斩,以遂百谷之昌、禽鱼之长者,尤必非取效于影响也。(王夫之,1975:85-86)

王夫之提出位育的功用说,进一步发展了《中庸》的位育思想,他对“致中之典礼”与“致和之事业”的强调,开启了对个人以外的世界进行探索的可能性,从而把《中庸》“致中和”方法延展到了社会以及自然的领域。至清中叶的戴震,对位育的解释进一步跳出了体用二分的观点。戴震明确指出,位育即是中和,中和即是位育:“凡位其所者,中也;凡遂其生者,和也。天地位,天地之中也;万物育,天地之和也。”(戴震,1991:119)由此,位育既是体也是用,既是方法也是结果,包含了“尊德性”与“道问学”的全部。^①从修身立德、日用人伦而至宇宙万物,对“中和位育”追求,均应贯穿其中。戴震(1991:120)云:“凡位其所者,天定者也,本也;凡遂其生者,人事于是乎尽也,道也……盖天地位,万物育,无适而不可见也。”通过戴震的解释,中和之位,中和之育,谋求“中和位育”,贯穿在修身立德以至于治国平天下的各个层面,也就是说,位育包含个人、社会、国家、天下等各个层面,并且本身既是方法,又是结果,是体也是用。

^①“尊德性”与“道问学”是戴震所使用的,在《清代思想史的一个新解释》中,余英时指出,“尊德性”就是道德修养问题,是宋明理学的主流;“道问学”就是求实在的学问知识,属于知识问题(余英时,1976:127),而在戴震那里,实际上知识就是道德,两者并不是分开的(冯友兰,2015:245)。

四,潘光旦的位育论解读

通过上述讨论,我们可以总结,《中庸》位育思想包含两方面的陈述:一方面,个人与环境的统一是实现位育的基本前提,这个前提在朱熹、王阳明、王夫之、戴震等学者中是一脉相承的;另一方面,中和是实现位育的方法,这种中和的方法,在朱熹、王阳明、王夫之、戴震等人那里,各有不同侧重。位育虽然在儒家思想中占据重要位置,但从儒家思想发展成为社会学的重要概念,则离不开潘光旦的创造性解释。

在《忘本的教育》中,潘光旦(2000:554)谈道:“一切生命的目的在求位育……位的注解是‘安其所’,育的注解是‘遂其生’,安所遂生,是一切生命的大欲。所位与所由的背景,当然是环境,环境可以大别为二,一是体内的环境,一是体外的环境。体外的环境,就人而论,又可分为两种,一是横亘空间的物质的环境,二是纵贯时间的文化的环境。”在《当前民族问题的另一种说法》中,他(2000:48)又提出:“讲位育,当然要有两个条件。一是生物的个体或团体。一是个体或团体所处的环境。生物和环境是息息相关的,要是这关系,对于知觉的生物很是美满,我们就说位育得好,否则便是不好,这种不好的局面,我们也替它起了一个名字,叫做‘失其位育’。”由这两段引文可知,潘光旦提出的位育概念,取安所遂生之义,指生物的个体或团体,与其所处的环境达致相成而不相害的关系。在潘光旦对位育的解释中,实际包含两个相互关联的问题,一是个体的安所遂生问题,二是团体(社会)的安所遂生问题,如在《大学一解(稿)》中,潘光旦(2000:528)更明确解释道:“文明人类之生活要不外两大方面,曰己,曰群,或曰个人,曰社会;而教育之最大目的,要不外使群中之己与众己所构成之群各得其安所遂生之道,与夫共得其相位相育之道,或相方相苞之道。”群己的和谐,或曰个人与社会的统一,即是潘光旦位育论的核心关怀。那么,潘光旦如何回答群中之己以及众己所构成之群的安所遂生问题?

不同于儒家社会思想,潘光旦对个人与社会关系的讨论,不是来自理论预设或推理,而是来自对中国社会的现实观察。在《欧洲局势与思想背景》中,潘光旦总结说:“西洋的社会思想虽有二千几百年的历史,表面上也像有过许许多多的派系,但从大处看去,似乎始终是一个个人主义与社会主义互为消长或彼此对垒的局面。西洋的思想家也似乎始终承认个人与社会是根本上无法调和的两个东西……个人与社会所构成的西洋生活,始终是一个起伏与代谢的局面,而不是一个平衡与相制的局面。”(潘光旦,2000:35-37)西方的社会思想及其生活始终处于个人与社会的对立境况中,而近代欧洲的混乱也源于这种不可调和的矛盾,潘光旦因而指出:“我们的思想背景另有它的来龙去脉,不同得多,而也不免吃到同样性质的亏,未免有些不值得了。”(潘光旦,2000:40)潘光旦把这种东西的差异,归结为个人与社会关系的不同,在西方社会,个人与社会是此消彼长的关系,存在着难以调和的矛盾,始终存在着群己权界的难题。而中国社会,在《过渡中的家庭制度》中,潘光旦(2000:337-345)说道:“在中国的传统思想里,个人与社会并不是两个对峙的东西;不但不对峙,它们的所以成为东西,也还有问题”,在潘光旦看来,中国个人与社会的关系是一种推广与扩充的关系,即从修身始,经齐家治国,而达于平治天下。

正是对东西社会这种差异的认知,决定了潘光旦位育论在方法方面,必然切入到社会现实问题的解决。这些现实问题,虽然涉及个人、家庭、社会、国家诸多层面,但在潘光旦看来,核心却是中国传统思想在实践中所犯的家庭主义问题的毛病,这是中国问题的症结。潘光旦(2000:79)说:“家庭的畸形发展,自成

目的,兼并了个人,篡夺了社会,这便是最初的滥觞。”在此,我们不可褊狭地理解潘光旦所谓的家庭主义的问题就是指家庭问题,以为解决了家庭问题,使中国的家庭得到转型以适应现代社会生活,便可实现个人与社会的位育或曰群己关系的和谐。家庭主义的问题,实际上意味着如何重新认识中国,从个人与社会的关系入手,在新的时代条件下,除弊立新,以使中国不至于走上西方个人与社会此消彼长的陷阱中,又不至于陷入家庭独大而钳制个人与社会的两极发展中去,这一症结的解决,在于重新理顺个人、家庭、社会的关系。那么,切入点在哪里呢?潘光旦在《谈中国的社会学》中说道:“社会学的对象是社会,社会是许多人的一个集合,是人与人之间的关系的综合”,如此,对中国社会学来说,研究人事问题,才是其他所有社会问题,如人口问题、家庭问题、种族问题等等的根本,“人事一类的问题可以说是社会问题之本,而其他是末。所以数十年来社会学虽发达,其所研究的问题虽多,所已得的结果虽复可观,我总觉得它有几分舍本逐末,特别是从中国社会的立场看去”(潘光旦,1997:428-432)。此处潘光旦所说的“人事”问题,也就是中国特色的人伦关系问题,此问题贯穿于个人、家庭以及社会的各个层面,也是儒家社会思想讨论的中心议题。^①要实现个人与社会的位育,关键就是如何处理和解决人伦关系的转型问题,也就是要祛除传统中国所犯的家庭主义问题的毛病,又不陷入西方个人与社会对立的框架中去,正是从这里潘光旦找到了实现群己位育的切入点。

人伦关系的研究是中国社会学的核心,潘光旦的人文思想正是为此而述。在《中国文化之特质》的讲课提纲中,潘光旦(2010:109-111)指出,中国文化之最大特质,由儒家折中而来,可名之曰人本,以别于西洋前代之神本,或西洋近世之物本。而所谓人本,就是以人为本,就是在二元的冲突矛盾中,或者多元的凌乱纷扰情况下,一切折中于人,具体而言,包含四个基本的信念,即人的尊严必须重视、人的智慧足以决策、凡所决策必利于人以及一切文化皆为工具。潘光旦(2010:215-216)认为,人本的立场之所以重要,是因为近代以来,除了历史上或目前存在的神道与物道以外,各种国家主义、社会主义、家族主义、金钱主义、个人主义均把人进行了宰割、支解,原本是辅助人道的,反而取得了本体的身份,使人不但不能驾驭,反而沦落到被驾驭的地步,这种主客易位的结果,使人类在天地间的地位,发生了根本的动摇。回归人本的立场,就是在实践中重新理顺人与自己、人与他人、人与其他本体的关系。

在《中国人文思想的骨干》中,潘光旦(2010:214-220)把这种关系的处理原则总结为分寸的原则。所谓分寸的原则,就是执中而有权衡(潘光旦,2010:222)。潘光旦提出的分寸原则,实际上正是中和思想的进一步阐发。在《儒家思想中之分寸律》的讲课提纲中,潘光旦把中庸解释为执中有权,并认为把它翻译成白话的“分寸”二字可谓恰到好处,“执中有权,对事:守常待变;对物:推十合一,以一待万,以约持博(博学以文,约之一礼);对人:忠而能恕。”(潘光旦,2010:136)也就是说,分寸的原则可应用于人、事、物的诸方面,以分寸的原则调节个人与自己、个人与社会、个人与其他本体的关系,才能实现个人与社会的位育。在《孔门儒家哲学》(潘光旦,2010:140-142)中,我们更可明晰潘光旦所谓分寸的原则,确是贯穿个人、家庭、社会的各个层面,是实现个人与社会位育的总方法。

就社会方面而言,潘光旦(2000:55)首先提出:“无论人伦范围的大小,以往的人群总趋向于‘我群’与‘尔群’之分,‘我群’多少是一个用情的对象,‘尔群’则多少是用(理)法以至于力的对象。”以家庭为“我

① 孔孟思想即是以人事为本位的思想。正是在这里,中国社会学与传统的儒家思想有了对话的可能性(潘光旦,2010:215)。

群”，则是用情的方面多，这时候应该遵循“亲亲之杀”的分寸律，以至亲的人为起点，把情推广到老人、小孩、朋友、邻里等关系之中，潘光旦认为这就是儒家“仁”的体现，“仁”以一种社会意识，也就是尽对他人的责任。这种责任具有等差的大小，是一种情爱的责任，“情感的行为而得起当，谓之仁；而其大用在亲亲”（潘光旦，2010:152）。家庭以外就是“尔群”，则是用理法的方面多，这时候应该遵循“尊贤之等”的分寸律，“义以行之”，“理性的行为得其宜，谓之义；而其大用在尊贤”（潘光旦，2010:152）。以德性和才能为贤能评估的标准，这要求社会阶层流动的顺畅，使贤能者能够发挥社会作用（潘光旦，2010:141-142）。如果在社会安排方面，能够以“礼”规范“仁义”的施行，并有合理的家族制度及政治制度予以保障，则“亲亲有杀，则一家之内，人人得用情之宜。长幼有序，则家与家之间，亦能推情爱之心而相安。是谓之家齐。尊贤有等，贵贵逮贱而不滥，则人才各得其用而不相倾轧，而一国之事以理。是谓之国治”（潘光旦，2010:153）。家齐而国治，就是社会的位育。

就个人方面而言，潘光旦（2010:153）主张“以个人为主体的修己论”。修己亦是使自己的情与理得到分寸的运用，而其本质，在于成就独立而完整的人格。潘光旦把这种人格归纳为“囫囵的人”。他说：“人文思想者心目中的人是一个整个人，囫囵的人。他认为只是一个专家、一个公民、一个社会分子……不能算人；人虽是一个有职业、有阶级、有国、有家……的东西，他却不应当被这许多空间关系所限制，而自甘维持一种狭隘的关系或卑微的身份”，同时，“一个囫囵的人不但要跳出空间的限制，更要超越时间的限制……真要取得一个囫囵的资格，须得把以往的人类在生物方面与文化方面所传递给他的一切，统统算在里面。不但如此，他这承受下来的生物与文化的遗业，将来都还得有一个清楚的交代”（潘光旦，2010:219）。简言之，“囫囵的人”指成就人的完整性，既在空间关系中能够主导自己的生活，又在时间之流中能够继往开来。而要成就“囫囵的人”，潘光旦认为关键在教育，他认为教育当以提升人的修养为本，使人能够分寸运用情理于人事物的诸方面。这样的教育，起点是明强，就是教人自由。在《自由、民主、与教育》中，潘光旦说道，自由的教育，着重在自求自得，以自我为主要对象，目的是使人自明与自强，“自明就是理智教育的第一步，自强是意志与情绪教育的第一步，惟有能自明与自强的人方才配得上说自由”，“自由的教育，不但使人不受制于本能，更进而控制一己的本能，以自别与禽兽”（潘光旦，1997:260）。可见，潘光旦“以个人为主体的修己论”，就是以成就完整而独立的人格为目的，这种完整性体现于个人情理的有分寸使用，只有如此才有可能说是自由的人，才是个人位育的实现。

五、小 结

个人与社会的关系问题是社会学理论的基本问题。郑杭生指出，现代化的宏大过程铸就了个人与社会关系的现代性意涵，现代与传统的种种决裂使得个人与社会共历巨变而各求位育，正是这一历史过程赋予了个人与社会关系的“问题性”意义（郑杭生，杨敏，2003:1-9）。伴随现代性而来的个人与社会的关系问题显然并非西方世界所独有，现代化的历史过程扩散到中国社会，必然凸显出中国问题的特殊性，面对三千年未有之大变局，个人与社会的关系剧烈变迁，传统与现代之间的连续性被打破，个人与社会之位育岌岌可危，可以说，潘光旦所提出的位育论，便是要在某种程度上，为西方学说善后，为中国之个人与社会的现代变迁谋其前程。

通过本文的论述,潘光旦的位育论并不是横空而出,其所讨论的问题,依然延续了传统“中和位育”思想的核心议题:个人与社会的统一。潘光旦认为,孔门哲学的第一大特点,始终以人类生活经验为理论之根据,承认人类之生而各异,“故其第二步在设法在个人方面,使人人各得发育之宜;在社会方面,则使人与人之间,不因相异而相害,而因相异而相成”(潘光旦,2010:151)。潘光旦的位育论,延续了儒家位育思想的讨论,其目的在于回答如何实现个人与社会的位育,从这个角度说,潘光旦的位育论是《中庸》位育思想在近代进一步的发展。经过潘光旦的创造性解释,位育明确成为解释个体与社会关系的社会学理论。我们不妨说,潘光旦使儒家的位育思想重新焕发生命力,使其直接切入到当下问题的讨论中,如果用一句话总结潘光旦的位育论,笔者认为就是“新的时空条件下的‘以独则足,以群则和’”(潘光旦,2000:180)，“独足而群和”，即是个人与社会的真正位育。

参考文献:

- 陈满铭,1982,《学庸粗谈》,台北:文津出版社。
- 戴震,1991,《戴震全集》(第1册),北京:清华大学出版社。
- 杜维明,2013,《中庸 论儒学的宗教性》,北京:三联书店。
- 费孝通,2013,《乡土中国》,上海:上海人民出版社。
- ,1994,《个人·群体·社会——一生学术历程的自我思考》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)第1期。
- ,2000,《想起潘光旦老师的位育论》,《西北民族研究》第1期。
- 冯友兰,2015,《中国哲学史(上)》,上海:华东师范大学出版社。
- ,2015,《中国哲学史(下)》,上海:华东师范大学出版社。
- 葛兆光,1994,《清华汉学研究》(第一辑),北京:清华大学出版社。
- 黄俊杰,2004,《中国孟学诠释史论》,北京:社会科学文献出版社。
- 孔丘,2000,《论语》,杨伯峻,杨逢彬译注,长沙:岳麓书社。
- 黎靖德,1986,《朱子语类》(第6册),王星贤点校,北京:中华书局。
- 李全生,1997,《位育之道超越了什么?》,《读书》第11期。
- 刘建洲,2003,《“位育论”:一条寂寞的社会学本土化路数》,《人文杂志》第2期。
- 吕文浩,1998,《玩味“位育”》,《读书》第4期。
- 潘乃谷,2000,《潘光旦释“位育”》,《西北民族研究》第1期。
- 潘光旦,1997,《潘光旦文集》(第5卷),潘乃穆、潘乃和编,北京:北京大学出版社。
- ,2000,《潘光旦文集》(第6卷),潘乃穆、潘乃和编,北京:北京大学出版社。
- ,2000,《潘光旦文集》(第8卷),潘乃穆、潘乃和编,北京:北京大学出版社。
- ,2000,《潘光旦文集》(第9卷),潘乃穆、潘乃和编,北京:北京大学出版社。
- ,2000,《潘光旦文集》(第10卷),潘乃穆、潘乃和编,北京:北京大学出版社。
- ,2010,《儒家的社会思想》,北京:北京大学出版社。
- 王夫之,1975,《读四书大全说》,北京:中华书局。
- 王先谦,1998,《荀子集解》,北京:中华书局。
- 王阳明,2014,《王阳明全书》,北京:中国文史出版社。
- 王煜,1967,《儒家的中和观》,香港:龙门书局。
- 徐复观,2014,《中国思想史论集》,北京:九州出版社。
- 余英时,1976,《历史与思想》,台北:联经出版事业公司。
- 郑玄,2000,《礼记正义》,唐孔颖达疏,北京:北京大学出版社。

郑张欢,2006,《周易今释》,济南:齐鲁书社。

朱熹,1983,《四书章句集注》,北京:中华书局。

——,2002,《朱子全书》(第6册),上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社。

——,2002,《朱子全书》(第16册),上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社。

张载,2000,《张子正蒙》,上海:上海古籍出版社。

郑杭生、杨敏,2003,《个人与社会的关系——从前现代到现代的社会学考察》,《江苏社会科学》第1期。

An Essay on the Ideas of Weiyu in *The Doctrine of the Mean* and Its Interpretation in History: Also on Pan Guangdan's Weiyu Theory

XU Lei

Abstract: Through the creative interpretation of Pan Guangdan, Weiyu, has become an important concept in Chinese sociology. The interpretation of Weiyu of *The Doctrine of The Mean* is the key to understand Pan Guangdan's Weiyu theory. This study points out that Weiyu actually contains two statements: the unity of individual and society is the ideal state of Weiyu; the method to realize this state is Zhonghe. The central concern of Pan Guangdan's Weiyu theory is also the discussion of these two statements. It is the modern development of Weiyu of *The Doctrine of The Mean* in some ways.

Key word: Weiyu; Confucianism; Individual and Society; Pan Guangdan

(责任编辑:方舒)