

罗汝芳乡约的良知学内涵及其社会化实践新探

张 星

(东南大学 哲学与科学系,江苏 南京 210096)

[摘要] 明代乡约作为儒学的社会化实践方式,在良知学的影响下呈现出新的面貌。阳明学者罗汝芳订立的乡约以正面启发、唤醒人人皆有的良知为目标,借助展示良知、亲子之爱、礼乐仪式的实践方式,秉承着从容自然、平等亲切且富有内在韵律美感的原则,将儒学的引导功能和实践本怀展现出来。其约不但最大限度地避免了既有乡约以强制手段进行道德审判、惩戒、教条灌输等问题,也兼容了乡约的自治自发与官方的圣谕宣讲,使得觉民与得君之间得以融通。罗汝芳乡约反映出儒者社会化实践的本质始终是着眼于具体真实的生命存在及其现实处境,这不但是乡约得以长久实施的内在依据,也是儒家之“仁”超越时空差异的不变内核,在当今时代仍具有深刻的现实意义。

[关键词] 罗汝芳 明代乡约 良知学 圣谕 儒家社会化实践

“乡约”是宋明以来基层的自治制度和儒家的社会化实践方式^①。中晚明时期阳明学者遍布天下,在阳明学和当时政治环境的共同影响下,乡约的目标、特点和内容都发生了转变,呈现出了多元的形态。其中,阳明后学罗汝芳(号近溪)的乡约带有良知学讲会性质和泰州学派的民间讲学风格,将人伦日用道理广泛传播到田间地头、海滨盐卤,使阳明学由书院走向民间^②,是阳明学社会化实践的典范,对后世乡约的发展方向影响极大,其重要性已逐渐为学界所关注^③。不过,既有研究或从历史、思想史角度将近溪的乡约视为一个普通案例加以对比考察,旨在突显其时代和地域差异,或集中在近溪阐释“圣谕六条”的政治实践^④,而对于近溪乡约内在的价值和影响关注不够,仍有必要深入探讨。

可以肯定的是,罗近溪乡约的成功离不开良知学的精神内核^⑤和他独特的实践方式。那么,便有必要在良知学的脉络下考察近溪乡约之所以能够发挥影响的关键。是故,须依次探讨如下问题:近溪实践乡约的目标是什么?良知学在其中扮演什么角色?近溪的独特诠释如何融通良知学、乡约和圣谕?在宣讲和实践乡约的过程中,有哪些特点和原则?借助近溪的乡约可以进一步反思:谈论儒家的社会化实践在当今时代有什么意义?

一、近溪乡约的良知学内核

已有研究多将近溪乡约的特点归结为“以圣谕六条为中心的解读”,指出近溪乡约是以圣谕为

[基金项目] 本文为国家社会科学基金一般项目“阳明后学的接引工夫研究”(20BZX080)阶段性成果。

[作者简介] 张星,东南大学哲学与科学系讲师,研究方向:中国哲学。

① 儒学的社会化实践是相对个体的内圣工夫实践而言。

② 桑东辉:《阳明学的传播及当代启示——以书院为中心》,《思想理论战线》2022年第3期。

③ 中晚明时期很多乡约都受到罗近溪的影响,如安徽祁门县陈氏的《文堂乡约家法》、虞山书院的《乡约仪》。明末沈寿嵩的《太祖圣谕演训》宣称此书是依近溪《宁国府乡约训语》增补而成。吴震认为嘉靖四十二年,罗近溪著名的《宁国府乡约训语》是“自阳明以后,第一部明确地以《圣谕》为指导思想而制定的《乡约》,对当时及后世影响甚大。”(吴震:《明末清初劝善运动思想研究》,上海:上海人民出版社,2016年,第89页。)程玉瑛指出,近溪的乡约将乡约、保甲、社仓等融汇于一约,影响了包括吕坤在内的后世《乡甲约》。(程玉瑛:《罗汝芳诗文书事编年》,台北:广文书局,1995年,第36页。)陈来则指出近溪在思想上对吕坤的影响。(陈来:《中国近世思想史研究》,北京:商务印书馆,2003年,第448页。)

④ 陈时龙:《圣谕的演绎:明代士大夫对太祖六谕的诠释》,《安徽师范大学学报》2015年第5期;《罗汝芳“六谕”诠释的传播与影响》,收入《全国纪念罗汝芳诞辰500周年学术研讨会论文集》,2015年;马晓英:《明儒罗近溪的乡约思想与实践》,《中国哲学史》2016年第3期;[日]酒井忠夫:《中国善书研究》,刘岳兵等译,南京:江苏人民出版社,2010年,第62页。

⑤ [日]酒井忠夫:《中国善书研究》,第62页。陈时龙:《圣谕的演绎:明代士大夫对太祖六谕的诠释》。

主,《吕氏乡约》为辅,更将圣谕视为儒学经典^①。从形式上看,近溪的乡约确实是依“圣谕六条”逐句阐释。不过,需要考虑的政治背景是,圣谕的宣讲是从明初颁布《教民榜文》以来便一直施行的民众教化政策,近溪作为地方官不过是行分内之事。而以“圣谕六条”来讲乡约更是中晚明时期的通行做法,早在近溪之前便已广泛流行^②,到近溪之时早已具备一套成熟的流程和形式,实不足以构成值得称道的特点和具有影响力的原因。诸多乡约都在讲圣谕,为何近溪乡约的影响和效果尤其突出?如果说乡约是一种载体,“圣谕六条”是乡约的规定格式,那么如何“讲”即所谓“以言取效”才是核心。换言之,他在宣讲乡约的过程中,究竟传达了什么?

首先,近溪在乡约中对圣谕的解读是围绕“孝顺父母、尊敬长上”展开^③,旨在“唤醒人心”(页762)^④。也就是让听众自己意识到孝、敬是自身良知的自然表现,不是为了遵守儒家的仁、义,更不是出于“知恩图报”的道德行为。就“孝”而言,在最具代表性的《宁国府乡约训语》(以下简称《宁国训语》)中,近溪以孟子所说赤子孩提“无不知爱其亲”来解释“孝顺父母”:

臣罗汝芳演曰:“人生世间,谁不由于父母,亦谁不晓得孝顺父母。孟子曰‘孩提之童,无不知爱其亲’者,是说人初生之时,百事不知,而各个会争着父母抱养,顷刻也离不得。盖由此身原系父母一体分下,形虽有二,气血只是一个,喘息呼吸,无不相通。”(页753)

近溪强调人初生时“百事不知”,却“无不知爱其亲”,看似相反的表达实则展现了近溪独特的良知观:百事之“知”是后天习得,所以初生时不知;而初生时的“无不知”才是良知,是先天之“知”。在《腾越州乡约训语》(以下简称《腾越训语》)中,近溪进一步解释道,“原来心上晓得好,便是孟夫子所谓良知,不待你们思虑计较生出来,自自然然便都晓得”(页759)。也就是说,良知与百事之知的本质差异即在于是否掺杂着“思虑计较”。具体到孝顺父母上,“孝”最深的根源正是不假思索的自发情感和行,恰恰不需要任何理由,即所谓“自然的本心,不加勉强而然”(页754),而非基于“人子受亲之恩”(页753)而生起的“知恩图报”的行为。近溪所谓“如幼年时一心恋恋,生怕离了父母”(页753),便是指出这种自然而然的亲近之情就是孝,也正是良知的自然表现,不可轻看。需要指出,知恩图报当然参与孝的行为,也是赤子本心得以长久实现的保障,但这仍属于后天的知,因其前提条件须基于亲恩的事实,及对此事实的认知和价值肯定。故而,知恩图报是在先天良知基础上展开的道德行为,与作为根源和动力的赤子良知有别。

近溪显然更强调道德行为的根源和动力,就在人初生的一念良知,即所谓“只要不失了原日孩提的一念良心,便用之不尽”(页753)。其依据在于,父母子女之间本有着一体不分的内在关联,其中蕴含着“天地生生之仁”的深刻内涵,而非仅仅是生物学意义上的血缘关系^⑤。这并非什么宏大或抽象的道理,在父母子女之爱上便可呈现,最终必落在这个与父母、兄弟、妻子不相隔绝的“我此人身”上。故而,孝悌等观念不是儒家发明的世俗教条,更不是官方灌输的意识形态,而是有着良知性善的天然依据,是人之所以立身于天地的根本,故近溪直言,“父即是天,母即是地”(页753)。于是,人即使不能在价值上认同亲恩,即使认为个体是被“抛到”这个世界之中的,也不妨碍人会怀念幼时与父母共度的幸福时光,这才是人有可能被唤醒良知,进而自觉践行道德行为的内在动力。对于近溪而言,圣谕因为以孝、敬为先,更成为乡约宣讲中不可替代的重要内容,圣谕和乡约共同成为唤醒民众良知的主要方式。

其次,将乡约的条目建立在良知学的基础上,这在阳明后学中并不鲜见,而非近溪发明,如薛侃

① 吴震:《罗汝芳评传》,南京:南京大学出版社,2005年,第134页。吴震同时指出,罗近溪“甚至将朱元璋本人置于‘承契’尧舜孔孟这一儒家道统的谱系之中”。但事实上,这并非近溪特色,明代士大夫将太祖朱元璋置于儒家道统谱系之中的现象较为普遍。相比而言,近溪不特别强调朱元璋在道统中的位置,而更强调“圣谕”的经典地位,是将太祖与圣谕分开来谈,方能扩大“圣谕”诠释的空间,以便和儒家经典相互发明。

② 陈时龙:《圣谕的演绎:明代士大夫对太祖六谕的诠释》。

③ 近溪弟子杨起元在《罗近溪先生墓志铭》中,谓汝芳“立乡约,仿讲规,敷演圣谕六条,倦倦勉人以孝悌为先”(页921),载《罗汝芳集》,方祖猷等编,南京:凤凰出版社,2007年。本文后面所引此书文献,只夹注页码。

④ “唤醒人心”之说虽为约众评论语,但无疑非常精当,近溪亦同意。

⑤ 详见《罗汝芳集》,第65、233页。

早在1519年(正德己卯)便已明确将“良知”一则列入乡约条目^①。不过,近溪对良知的解读在阳明的基础上略有发挥,他曾明确表示:

(阳明)其时止要解释《大学》,而于孟子所言良知却未暇照管,故只单说个良知,而此说良知,则即人之爱亲敬长处言之。(页86)

可知,近溪是将良知还原到孟子所论“无不知”的内涵,即他常提及的“孩提之童,无不知爱其亲,……孩提稍长,无不知敬其兄”(页752-753),而不同于阳明所谓知善知恶、知是知非的能力。不可否认,良知作为“心之本体”自有极其高深的一面,但在良知学的传播过程中,也产生了诸多困难与争议,如空求本体,析理愈精微而本体却更渺茫,使得良知越发难以被学者理解并实践,更何况启发百姓。

近溪则以赤子初生来指出“知”的先天自然内涵与人人本具的普遍性,这一特点在他讲明乡约时尤为突出。其用意在于让百姓能够意识到自己确实是“赤子长成”(页35),从而确信自己本具良知。此时再回想幼时对父母的依恋,方有可能生出对父母之恩的感念,最终自知“应当”孝顺父母。对此,近溪有非常形象的比喻,“如人旧有至宝,一向忘记,忽然认得,取出受用,是何等快活!何等便宜!”(页213)既是自家本有的,便容易实现自觉自发的行为,且乐在其中。无论孝、敬,抑或知恩图报,若无根本,则只是无源之水。相比而言,其他圣谕宣讲多是以顺为孝,如谓“不忤逆,便是孝顺”^②、“父母生身养身恩德至大,为人子者,当孝顺以报”,“不见父之非,委屈承顺”(《圣训解》)^③云云,流为形式或口号恐怕是最好的结果,更糟糕的是将人驯化为不辨是非只知顺从的“良民”,只有“顺”而无“孝”,只有“尊上”而无“敬长”。这也是为什么近溪“说理式”的“圣谕六条”更容易被民众接受,很快取代当时最具代表性且流传最广的王恕六谕诠释,而成为更有竞争力的文本^④。

最后,在阐明孝、敬即良知的基础上,近溪对“圣谕六条”进行了逻辑建构,使六个看似不相干的教条成为有机的整体,亦是人之良知在世俗生活之中的层层展开。既然血亲关系不过是“天命生生之德”的呈现,而非本质,那“亲亲”便不构成对天命生生不已的限制,如此方有“推爱”的可能。换言之,儒家所论孝悌本就不是纯粹私领域的伦理条目,近溪弟子杨起元更直言“纲常即伦理中事”(《龙兴寺会记》)^⑤,认为孝是“公领域的政治与社会道德伦理”^⑥。此说的意义在于指出公共领域与私人领域固然有所不同,但并非对应着截然不同的两套伦理规则,尤其就主体的道德行为而言,伦理生活都是生生之德在现实中的呈现与延伸。

于是,近溪在“和睦乡里”一条中指出“天地以生物为心,人亦以同生为美”(页754)。所谓“同生”指人皆禀赋天地之德而生,有着同一本源,更具有“同胞”“同与”“同类”的含义,同胞之同与血亲之同皆为“天命生生”的呈现。近溪一方面指出“同”意味着彼此休戚相关,借助利害关系劝人守望相助;另一方面,也借助“同”来解释人可与血亲之外的人相感通,以激发人的“不忍”之心。接下来,“孝敬和睦之事既知自尽,又当以之教训子孙”(页756)，“教训子孙”一条则顺理成章地成为延续孝、敬、和睦的途径,即所谓“孝敬和睦,相延不了”(页756)。而其前提是作为“教者”的父母长辈须率先自知、自尽孝敬和睦,先做到反己,而非责人。因此近溪总结,“上来四条:孝亲敬长,睦乡教子,是自尽性分的事”(页755),纯从正面启发鼓舞。而在现实生活中不可能只有理想化的自尽性分一面,过恶必难避免,故必以最后两条从反面加以警醒告诫,即所谓“各安生理,毋作非为二句,是远祸害的事”(页755),之后再“将《吕氏乡约》四句相兼着体会而行”(页757)方为完备。

可见,近溪无论宣讲乡约还是演绎圣谕,皆是试图唤醒人内在的良知和生生的力量,这本质上也是乡约之所以得以延续的内在生命力。如果说近溪“立乡约,飭讲规,敷演圣谕六条”(页921)曾为

① 《薛侃集》,陈椰编校,上海:上海古籍出版社,2014年,第391-392页。

② 陈时龙:《王恕的六谕诠释及其传播》,《西南大学学报》2020年第4期。

③ [明]章潢辑:《图书编》(明万历四十一年万尚烈刻本,中国基本古籍库),第10163、10166页。

④ 陈时龙:《王恕的六谕诠释及其传播》,《西南大学学报》2020年第4期。

⑤ [明]杨起元:《证学编》,上海:上海古籍出版社,2016年,第46页。

⑥ 魏月萍:《君师道合:晚明儒者的三教合一论述》,台北:联经出版社,2016年,第240页。

了获得合法性支持^①,那也仅限于他出仕之始任太湖令时期(1553年)，“演圣谕”是当时官员的行政任务,而十年后的《宁国训语》远非单纯地诠释圣谕。当然,圣谕以孝顺父母为首,本有价值的合理性和贴合百姓日用的部分,只不过在政治话语的解读中往往被异化为宏大抽象的教条。近溪则善于找到并发挥圣谕中的合理成分,给予不离当下的阐释,使之回归人的日用本质,其效果也必然是圣谕与他自己思想的“恰巧”契合。在近溪的解读中,首条孝顺父母与其他五条显然有着不同的地位,不可等同视之,近溪乡约的着力点和根本唯在孝。对比而言,《吕氏乡约》由于并无孝的条目,自然也成为辅助解释圣谕的内容。最终,在以孝为良知之自然呈现的基础上,“乡村人民的公约”和“皇帝钦定的誓词”这两种根本精神截然不同^②的文本在近溪的解读中实现了高度的契合而焕发出生命力。

二、近溪乡约社会化实践的特色

近溪的乡约以唤醒人心为目标,除了在内容上有着良知学的鲜明特色之外,乡约宣讲的实践方式同样重要,良知学的内核与实践的方式一以贯之、相辅相成。乡约能否得到百姓认可而长久实行,并非仅仅取决于其内容本身多么深刻、正确,事实上,教化方式或许更为重要。已有学者注意到,逐渐改进的道德教化方式是乡约发展的内在原因^③。启发唤醒的本质是教民,而非站在官府的立场进行管和治,正所谓“善政不如善教之得民”(页762)。可以说,近溪的乡约实践对既有的乡约和圣谕演训作出了根本性的改变,也恢复了乡约本来的自治精神。

近溪乡约的首要原则和特点就是以正面启发为主,具体方式是“展示让看”。如在《宁国训语》中讲“孝顺父母”,重在描述为人父母当初如何爱护孩子,人幼年时如何依恋父母,通过在此重现这些人人都有过的回忆来唤醒人心,而无只言片语涉及“为人子者当如何”云云。这并非宁国特色,即使当地民风不善,盗贼讼狱不息,近溪也不改初衷。甚至面对战时的危机情况,近溪非但没有改变一贯风格,反而加强了这一倾向。《腾越训语》所处之时,正面临缅甸莽人随时进犯的威胁,“商旅不行,民间经旬罢市”,“独赖乡约《圣谕》,朝夕宣扬,故民兵不呼而自集,城守不戒而自严”(页758)。但近溪的宣讲却吸引了“四五万众”来听,起到了安抚人心的效果。相比于《宁国训语》,近溪这次的展示更加直接:

堂均此堂也,场均此场也,上之坐于堂,下之立于场,人亦均此人也。然初则杂乱喧哗而莫可听闻,今则静默停妥而略无纷扰,此其光景何啻万倍!……夫无我、无人、无老、无少,皆能一般孝顺,一般尊敬,则岂不是各各安其生理,而各各免作非为也耶?故适才讲的只是口里说,而此今相对方是身上做也。……盖此个孝顺,此个尊敬,缘何却得身上如此好?盖由你们原来心上晓得如此好也。原来心上晓得好,便是孟夫子所谓良知……(页759)

试想,时值休战间隙,周边百姓皆汇聚而来,数万听众立于场上,从开始的杂乱喧哗,到后来静默停妥,这是场上每位约众亲身经历的事实。借助当下的真实情境,近溪先是直接鼓励,指出这种变化即表明大家当场已经实现了孝顺、尊敬,落实到了“身上做”,而非仅仅停留在“口里说”,而这正是源于人人皆有良知。然后,表达人人平等的立场,毫无高高在上的长官做派,如所谓“无我、无人”诸语是在指明良知具有普遍性,这便是平等的依据,而“人亦均此人也”则是说明良知并不会丧失,人的存在处境取决于他是否有良知的自觉。紧接着,近溪便以“你们到老身上如此好”,“若肯大家散后去也如此这等好,年小的也如老者这等好,乡下的也如城中这等好,远屯的也如近乡这等好”(页760)等一系列正面说法,来激活大家的良知自觉,也不过就是人人皆有向善要好的心。

其中关键在于,不是要强调我们官府“为你好”,而是强调你们已经“这等好”“本来就好好”,让人

① 参见马晓英《明儒罗近溪的乡约思想与实践》。吴震也指出,近溪是要借助官方意识形态的政治力量,让自己的思想获得权威的形式。(参见吴震《罗汝芳评传》,第500页。)魏月萍则认为近溪讲六谕并非强烈的政治化趋向,这取决于究竟是君道认同为主、为先行意识,还是良知认同为主,彰显民间个性。很明显,近溪属于后者。参见魏月萍《君师道合:晚明儒者的三教合一论述》,第329页。笔者更同意魏月萍的观点。

② 杨开道:《中国乡约制度》,北京:商务印书馆,2015年,第103页。

③ 陈宝良、周兴:《明代乡约宣讲与儒家道德的世俗化》,《青海民族研究》2018年第2期。

坚定向善信念,确信自己本是个好人,未来也愿意做个好人。进而助人反思,“我自己为什么这么好?”最终,助人了解,原来这就是良知。至此,便能实现《里仁训语》所说,良知“顿尔作得主起”,“故自然不待拘检,而静定胜如官府在上,岂止一身受用,且其天机活泼,生生不已”(页764)。正如梁漱溟所说,这是“把人生向上之意提起来”^①,激起百姓自动自发的意愿。近溪乡约训语的现场向来不是严肃的审判庭,而往往是一团和乐,百姓或欢声踊跃或淫淫涕下的集会,听众常“依恋环听不能舍去”(页760)。百姓之不舍再次验证了近溪所谓“人人本有要好的心”,也希望“不徒一处好,且可以望万方皆好;不徒一时好,且可以望万万皆好矣!”(页760)

其次,近溪在正面启发的同时,最大可能地避免强制和公开惩恶扬善。这种强制当然有来自官府的意识形态灌输,但是近溪对于既有乡约中的问题有着更深刻的认识,即指出道德评判、赏罚导致的宰制问题。如谓“立薄以书善恶,公论以示劝惩,其《约》反多不行,原是带着政刑的意思在”(页762)^②。故而,在《宁国训语》中,近溪先明确略章程、次训察的原则(详见页750)^③,将赏罚(尤其罚)置于次要地位,给约众自发地为善去恶留有足够空间。如讲《吕氏乡约》“过失相规”一条,近溪当然肯定他者的辅助作用,因人皆有自己不知的过失,故须由他人帮助规诫,但并不意味着必须以公开赏罚的方式“相规”。事实上,朱子便对《吕约》有所增损,重在多次规劝而无赏罚^④;阳明也曾表达过对于恶人不宜指摘,否则“反去激他恶性”(《传习录》296:280)^⑤,更何况是公然声讨、惩罚。但是真正实施起来,正如马晓英所说,“没有几个儒学官员真能做到纯任道德教化而忽略刑律威权”^⑥。儒者皆知“法立则弊生”,但出于种种原因不得不越发严苛,如阳明《南赣乡约》便是如此。近溪守宁国时遇有官员巡查,该官员丝毫不信近溪之治,随后却不得不感叹,“人言罗守以学会、乡约治郡。予始讶其迂,今阖郡相安无事,则信乎其为卓异也”(页840),所以更显得近溪的方式难能可贵。

近溪之所以能做到轻惩恶,第一是出于不忍之心。杨起元曾感叹其师“每见人有过,辄提起‘怪不得’三字在口,谓吾侪日居善地,日亲善友,犹不免于有过,而此辈或所遇不得其所,或所交不得其人,或未闻善言,或未见善行,其有过也,如何怪得他?”^⑦近溪意识到人有过是非常正常的,且他看到了普通人之过或许是由于没有足够好的条件接受教化,故而,“过”并不能都归咎于个体。正因为近溪对他人皆抱有不忍之心,故能以教为主,而不忍轻易责怪、惩罚。而这背后更体现了他对人人皆有良知的强烈信念,所以能够对改善教化方式、制度有所自觉。第二是由于近溪会将“见人之过”视为进一步反省自己的契机。如谓“又将他的过失自反于己,说‘我亦有此差失处否?’”(页756)讲“德业相劝”一条亦然,“却又自反于己,说‘我亦有此好处否?’”(页756)指出相规、相劝的目的不是要站在道德高地指摘评判他人,而是最终落实为修己的实践。第三,工夫是个人自发的修身实践,乡约则是普遍的社会化实践,重唤醒而次赏罚的方式与近溪的良知学工夫重为善而轻去恶是一致的。近溪曾言,“万一恶多于好,则恼怒填胸,将近于恶人;若能好多于恶,则生意满腔,方叫得做好人矣”(页76),指出好善与恶恶虽然是仁之正反两面,但在实践上,生意满腔与恼怒填胸仍有情感层面的本质差异,是故,近溪尤其不吝“奖善”。且与当时人讲乡约特重“督善”不同,近溪主张“有能行得的,便大家推奖他,使他益肯学好”(页756),注重推奖已有的善行,而不是只盯着善之不足处去敦促人不可懈怠。这也侧面验证了近溪确实视百姓为赤子一般来教化,而与阳明《南赣乡约》或一般以书善恶、示劝惩为主的乡约迥然有别。

一般的乡约实践多是强制性地 will 百姓的善恶行为登记入册并加以公开赏罚,这本质上是效仿功过格的方式。但问题是,功过格本来是个人记录自己言行善恶进而自己考量德业是否进步的方法,

① 梁漱溟:《乡村建设理论》,北京:商务印书馆,2015,第205页。

② 此言虽非出自近溪之口,但却是对近溪之说的总结。

③ 需要澄清的是,由于明代乡约的强制性,近溪并非全无赏罚,而是主张“训察居其次”,如半年旌赏,而惩戒则要在一年以后再考察。

④ 参见[宋]朱熹《增损吕氏乡约》,《晦庵集》卷74(四部丛刊景明嘉靖刻本,中国基本古籍库),第5462页。

⑤ 陈荣捷:《王阳明《传习录》详注集评》,重庆:重庆出版社,2017年,第296条,第280页,此后引用皆在正文夹注。

⑥ 马晓英:《明儒罗近溪的乡约思想与实践》,《中国哲学史》2016年第3期。

⑦ [明]罗汝芳:《罗近溪先生语录汇集》,[韩]李庆龙辑,韩国:新星出版社,2006年,第289条,第228页。

陈来指出这是“一种韦伯意义上的世俗禁欲主义,取决于一个人的虔诚程度”^①。可以说,“书善恶”纯是个人行为,甚至是私密行为,他人的、公开的评判考量并不适用,更何况,民众不一定有虔诚的信仰。于是,当众公示善恶甚至处置过恶的行为,更多地沦为高高在上地“对民众进行思想灌输和心理恐吓”^②,实已背离了乡约的基本精神。道德实践的动力是内在的好善、要好的心,而非来自恐惧,在面对百姓的宣讲中,足够的正向反馈而非负面批判才是乡约得以长久实践的因素。

最后,基于以上分析可知,近溪在乡约的形式与礼仪上的调整可谓一以贯之,已有研究已注意到这一点。不过,这里仍有必要再指出两点近溪在实践上的原则:

(1)从容自然、平等亲切的现场秩序。一般乡约都会明确地强制约众“不许喧哗”,且须“立听”“拱立静听”甚至“跪听”,有过者须“跪请”^③,而官员、诸生、约正、约副等乡约的主持者可有不同等级的座椅^④。正如朱鸿林所说,乡约成为固化阶级差距、倚强凌弱的统治手段^⑤。近溪的乡约从不直接要求约众“肃静”,而是借助童子清歌逐渐引入,耐心等待现场自然安静下来。《里仁训语》中,近溪言:

吾乡老幼聚此一堂,有百十余众,即使宪司在上,也不免有些喧嚷,是岂法度不严,奈何终难静定?及看此时,或起而行礼,或坐而谈论,各人整整齐齐,不待分付一言。从容自在,百十之众,浑如一人,天时酷暑浑如凉爽,虽自朝至暮浑如顷刻,更无一毫声息扰动,亦无一毫意思厌烦。(页764)

严法固然有一定效果,但众人若由内而外地静定,而无一毫厌烦,则须适当委婉的引入方式。在腾越乡约现场,“声气杂沓,咫尺莫闻”,场面一度失控,但是待歌诗后,则是另一番场面,“于时太和洋洋,充满流动,而万象拱肃,寂若无人”(页759)。近溪不但不强制肃静,更允许百姓坐^⑥,以保持彼此亲近甚至平等的官民关系。这背后体现了近溪基于人人皆有良知而产生的平等意识,故而能给予百姓足够的耐心和尊重。近溪的这一做法影响颇为深远,如《虞山书院志》的“乡约仪”记载“或疑百姓在官府前不可坐”,专门讨论百姓是否当坐(坐于地)的问题,便用“罗近溪乡约有皆坐之文”^⑦来证明百姓应当坐听。可见,近溪乡约在晚明已具有典范意义,这种相对宽松的现场秩序保障了从容自然的乡约氛围,且礼仪上遵循的是亲亲、敬长等儒家基本伦理,而非政治层级,更符合乡约最初的精神^⑧。

(2)具有内在韵律和美感的礼仪实践。《宁国训语》中记录了较为完整的仪式流程,可以简单总结为:歌诗—宣圣谕—行礼—就座—一鼓磬—行礼—宣讲—歌诗—鼓磬—饮茶—行礼—宣讲—歌诗—鼓磬—饮茶……饮茶—行礼(详见页752)。在宣讲过程中,不断重复“歌诗—鼓磬—饮茶—行礼”等一系列环节,整体的节奏感非常鲜明,展现了儒家的礼乐教化特色。乡约本就应当担负儒家礼乐教化的重要职责,而非单纯地进行内容输出,《吕氏乡约乡仪》便有非常详细的礼仪规范,其内容篇幅也多于乡约的四条。细观近溪的乡约仪式可以看出,他的礼仪更接近阳明的《教约》,具有良知学特色,即在教人歌诗、习礼的过程中,唤醒人的“爱亲敬长之心”(《传习录》196:225)。

尤其不可忽视的是歌诗的重要性,诗主要是《诗经》,歌则极可能是承自阳明的“九声四气歌法”^⑨。阳明在《训蒙大意》中曾言:“其栽培涵养之方,则宜诱之歌诗以发其志意,导之习礼以肃其威仪,讽之读书以开其知觉。”(《传习录》195:223)以歌诗引导童子,帮助启发其志向、意志。近溪曾

① 陈来:《中国近世思想史研究》,北京:商务印书馆,2003年,第448页。

② 朱鸿林:《一道德,同风俗——乡约的理想与实践》,《读书》2016年第10期。

③ [明]王守仁:《王阳明全集》(《南赣乡约》),吴光等编校,上海:上海古籍出版社,2011年,第667-669页。以及日本内阁文库《皇明圣谕训解》,转引自赵克生:《从循道宣诵到乡约会讲:明代地方社会的圣谕宣讲》,《史学月刊》2012年第1期。

④ 赵所生、薛正兴主编:《中国历代书院志》(第八册《虞山书院志》),南京:江苏教育出版社,1995年,第81页。

⑤ 朱鸿林:《一道德,同风俗——乡约的理想与实践》,《读书》2016年第10期。

⑥ 只有腾越的乡约由于人数过多,故众人立于演武厅场中。

⑦ 《虞山书院志》,第81页。

⑧ 如《吕氏乡约乡仪》中是“坐以齿”。陈俊民辑校:《蓝田吕氏遗著辑校》,北京:中华书局,1993年,第575页。

⑨ 张卫红、杨鑫:《王阳明九声四气歌法的思想意蕴》,《中国哲学史》2023年第2期。

言：“子与人歌而善，必使反之。反之云者，欲反求而身有之云也。”（页19）歌诗可以助人收摄精神，“和平心气”（页374），助人暂时从日常生活中后撤一步，有机会反省自身习以为常的存在处境，进而生出向善、要好的心，即所谓“身有之”。而众人同歌更能实现人自身、人与人、人与天地之间的心气流动，彼此浑融无间，甚至直入圣贤境界^①，这一效果在宗教唱诵、瑜伽唱诵中也颇为常见。在众人不断共同歌诗、行礼的操练中，礼也呈现出它古老的功能和价值，那便是人表达内心真实情感的外显方式，无论欢乐还是流涕，皆能呈现一片祥和。因此，近溪所追求和呈现的效果正是《论语·乡党》中所描述的理想的礼，“展现为一种‘体态’、‘心态’表里共建、交关同构的身心修炼”，“涵盖日常生活的各个方面”^②。即使这一理想境界难以企及，至少在乡约聚会中，行礼之人和礼仪行为也可呈现出内在的韵律和美感，这正是本真之性的体现，并继续延续到日常生活之中。由此可知，近溪擅长以饮茶、童子捧茶指点人人皆有良知，便不足为奇，皆是在“展示让看”人各自的良知，而非标榜他一己的良知或道德境界。最终是让每个人都相信自己确实有良知，也确实可以呈现良知。

三、结论

综上所述，近溪乡约社会化实践之所以成功的关键，是由于他始终不离具体的人和当下的现实处境，将良知学的精神真正落实到每一个个体，而不全同于一般理解的儒者是“以自己的人格感化启发乡村人的向善之意”^③。近溪固然有“舌胜笔”的美誉和极强的个人魅力，但究其根本，他所凭借的并非一己的人格魅力，并非打造圣贤式的人格榜样，而是真诚地肯定并深信每个人都有良知，以及每个人的良知皆能被唤醒。近溪正是基于这一良知信念来实践圣谕和乡约，所以他愿意聆听并正视百姓的诉求，愿意用百姓都能听懂的白话来讲解^④，也乐于创作朗朗上口的歌谣来帮助百姓记忆。

从这个意义上说，罗近溪的乡约具有典范意义是因为它回归了儒家关心社会实践的本怀，具体而言是凸显了儒学作为“引导性哲学”在社会化实践中发挥的“引导功能”^⑤。这种引导为主的教化方式以人性皆善、人人皆有良知为理论基础，旨在启发人的良知良能，唤醒每个人内在的不忍之心，而传授知识或进行道德判断则居于次要地位。这便决定了唤醒民众的内容必须是众所周知的平实道理，如儒家的庸言庸行、阳明学的良知，对于近溪而言，便是赤子父母彼此的依恋，本质上皆是符合当时人们生活处境的日常事理。也就是说，所谓“唤醒”众所周知的道理，皆着眼于具体真实的生命存在本身，而非任何科学、正确或抽象的常识，更不能是外在的权威甚至愿景，否则很容易下堕为非理性的煽动和狂热。这也可以理解为何作为“仁”之具体表现的“孝”在历史上往往是教化的核心价值，即使有朝一日孝悌慈不一定符合人们普遍的生活处境，但对于绝大部分普通人而言，“不忍之心”或“仁”也可以通过其他方式唤醒并展现。这正是“仁”具有超越时空的意义以及儒者对于践行“仁”有着极大热情的理由。换言之，“仁”最核心的内涵不是知识而是实践，这也是在当下讲儒家乡约实践的意义。

事实上，这种儒家社会化实践的引导功能可以融通君、师之道。儒者士大夫向来关心社会秩序的建立，明清乡约大盛，阳明学者大多参与制定乡约，也侧面反映了士人的实践方向已从朝廷转移到社会^⑥。不可否认的是，这其中始终存在着儒家价值理想与皇权之间的张力^⑦。这种张力在泰州学派的布衣儒者身上呈现为一种抉择，即坚定地选择以师道自任。如王艮欲为天下万世师，并告诫后人“不仕，在实现‘觉民行道’这一新路线的同时，也造就了觉民与得君两种路线的对峙。而在身为官

① 张卫红、杨鑫：《王阳明九声四气歌法的思想意蕴》，《中国哲学史》2023年第2期。

② 彭国翔：《作为身心修炼的礼仪实践——以〈论语·乡党〉篇为例的考察》，《台湾东亚文明研究学刊》2009年第1期。

③ 梁漱溟：《乡村建设理论》，第205页。

④ 已有研究指出近溪开创了白话文讲乡约的体例。陈时龙：《师道的终结——论罗汝芳对明太祖〈六谕〉的推崇》，《明史研究论丛》2012年第十辑；程玉瑛：《罗汝芳诗文史迹编年》，第19页。

⑤ “引导性哲学”最初是劳思光对中国哲学以引导功能为旨趣的界定，之后郑宗义对此多有探讨。参见郑宗义《比较、分析与实践——再读劳思光〈新编中国哲学史〉》，《中国文哲研究通讯》2022年第4期。

⑥ 余英时：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，2013年，新版序第3页。

⑦ 李卓：《“吕一朱乡约”与儒家公共伦理的新开展——一种儒家社群主义的视角》，《人文杂志》2022年第9期。

员士大夫的罗近溪身上,君道与师道更多地呈现为兼容,以及对君师之间张力的调适。近溪的乡约实践实际上融贯了儒家价值、民间乡约和官方圣谕,这是介于觉民、得君二者之间且有别于东林学派对抗型的另一种“中间线路”^①。

可以说,罗近溪的乡约和对圣谕的诠释为君道与师道的关系提供了另一种可能的路径。如果说儒者觉民与得君有着共同目标——“行道”,那么近溪便是找到了二者之间的通途,既不必标榜师道甚至以师道抗衡君道,也不必过度推崇君道。这是因为近溪的落脚点既不在“师”,也不在“君”,而在“道”。正如杨起元所说:“师之道立,则善人自多,近师语气重‘道’字,又重‘自’字,某因会其意,元来师不在‘位’而在‘道’也。”(《与周明所》)^②对于近溪而言,师不应该只是固定的“位”,而是具有超越性的“道”,师道之超越性亦非抽象观念,而就是“引导人自然地生出道德自觉”这一实践行为,因而是付诸实践的师友之道,更可推扩为风化乡里的教化之道。故而,制度或权力保障,甚至具有权威主义的师位都不是必争之地,“道”亦不可窄化为君道或师道。反过来说,无论得君还是觉民对于践行儒家之道而言都可以发挥各自的作用,二者不必彼此反对抗衡。这正是近溪所谓“德统君师”(页234)的深刻涵义,即始终着眼于具体真实的生命存在,以不离日用的儒家之德(如“孝”)来统领君师之道。唯有如此,君师之道方能彼此兼容、保持平衡。但这个平衡不易把握,在近溪的基础上多跨出一步,便是其弟子杨起元“以君为师”^③的主张,将“道”步步窄化,甚至对标太祖这个人,将其塑造成圣王。其结果是平衡被彻底打破,君成为道的唯一权威。因此,从阳明、王艮到近溪再到杨起元,中晚明儒者的社会化实践有着清晰的发展脉络,近溪是其中不可或缺的重要环节。近溪的乡约实践及其折射出的中晚明社会化实践发展历程之中的得失,对于当今时代建立家国秩序亦具有现实的借鉴意义。

(责任编辑 刘 英)

① 高海波:《从“师道”与“君道”关系看晚明清初社会改革理论与实践的三种路向——以王艮、管志道、黄宗羲为中心》,《哲学研究》2022年第5期。

② [明]杨起元:《杨复所集》,明崇祯杨见峻刻本,中国基本古籍库,第654页。

③ 魏月萍:《君师道合:晚明儒者的三教合一论述》,第251页。