

“分章所以原作者之意”^{*}

——论黎立武的《中庸分章》研究及其思想意义

许家星

【提要】黎立武是“兼山学派”的重要人物，他对《中庸》的独特阐发体现了兼山学派中庸学之特色。基于“分章所以原作者之意”的诠释宗旨，提出《中庸》章句应分为五大部分十五章，与朱子之分有重大差异。黎氏认为，对《中庸》重新加以分章的目的是为了对“作者之意”作出新的诠释，因此他对命、性、道、教、中庸、诚等核心概念皆有着独到深刻的阐发，尤善于融合贯通性、命、中、诚、仁、忠恕诸概念，认为彼此具有“互融之妙”。黎氏《中庸》分章之学，是在朱子《中庸章句》已为世“奉持信守”的背景下提出的，它不仅展示了中庸诠释的新路向，而且体现了程门后学存在着学术分歧和不同走向，有助于我们更深入全面地思考理学的内在演变。

【关键词】黎立武 中庸分章 作者之意

【中图分类号】B244 【文献标识码】A 【文章编号】1000-2952(2014)01-0031-09

一、黎氏生平

黎立武乃宋末元初著名学者，然其生平资料现存极少，唯元代理学大家吴澄所撰《元中子碑》对其生平、志向、学术有详细论述。据此碑文可知，黎氏生于1246年，卒于1313年，享年68岁。黎氏一生以南宋灭亡为界限，在宋亡之前，过着读书入仕的平稳生活。20岁入太学，26岁高中进士第三，先后在抚州、袁州等地任职，后调朝廷任校书、著作等官职，于宋亡前官至国子司业。其时黎立武方34岁，正当有为之年。黎氏28岁在抚州的秋贡考试中选拔了吴澄，故吴澄以门人自称，“然澄亦门人也”，称黎氏为“座主”，“吾座主清江黎先生。”^①入元之后，黎氏未再出仕，而是过着一种遗民生活，闲居三十余年，著述立说，奉事双亲。《元中子碑》云：

元中子黎氏讳立武，字以常，临江新喻人。年二十八太学。二十六擢进士第三人，……授承事郎

签书、镇南军节度判官。……又明年秋贡校文抚州。……明年春除佐著作，夏转承议郎，秋除著作，赴国难趋朝。明年春除军器少监国子司业，且将大用而国事去矣。自是闲居三纪，逮事二亲犹二十年。……年六十八，微疾端坐而逝。^②

黎氏学问道德甚佳，声望甚高，风仪甚美，修养有得，待人谦和，善于谈吐，处己勤勉，嗜学不倦。故颇

* 基金项目：国家社科青年项目《朱子四书学之系列比较研究》(13CZX045)；教育部人文社科青年项目：《江右四书学研究》(10YJC720053)；江西省高校人文社科重点研究基地招标项目：《元代江右四书学研究》(JD1006)；江西省教育科学规划项目《江西古代“四书”教育研究》(12YD117)。

① 《赠清江晏然序》，《吴文正集》卷33，四库全书本。

② 《中庸分章》附《元中子碑》，丛书集成初编0480，中华书局1985年版，第19页。又见《吴文正集》卷65。吴澄生于公元1249年，卒于1333年。

受上层礼遇。

北来达官闻誉，望睹风采，礼之如天人。諏访相属，或延致、或就见焉。意度安舒，威仪整暇，不待交谈，人已起敬。……少年高科，常怀谦抑，笃志嗜学，一如未仕。^①

黎氏曾在秋贡时选拔吴澄，但似并无来往，直到38年之后黎氏暮年二人方首次相见。尽管吴澄思想似乎亦未受黎氏影响，但吴澄对黎氏之才德甚为推崇，一见倾倒，称其廊庙之才，有德之身，誉其气象雍容和粹，近于程颢，再三叹服不已。

澄抚州校文时所贡士也。后三十八年，始拜座主于清江之客舍。一窥容貌，心醉神融，喟然曰：世有斯人欤？世有斯人欤？廊庙器也，福德身也。盖雍容和粹气象，仿佛河南程伯子云。^②

黎氏著述甚多，其对经典诠释之讲义，采用图表议论相结合的方式，以发新论，当时皆刊刻于世，为世所传，惜乎今多不见。惟存《大学》、《中庸》二书讲义，然却无图，恐亦非旧本。

生平著述，积稿如山。演绎旧闻，敷畅新得，有图有赞，有讲义诸篇。悉侵诸木，当路好事者往往取去。^③

吴澄指出黎氏学术渊源于郭氏之学，黎氏官秘书省时，阅读郭氏《中庸》之书，甚悦之，同时又受同乡谢潞的影响。^④ 谢氏从学于郭氏，得郭氏之传。郭氏之学来自程氏，故黎氏可谓程氏后学。吴澄明确指出，黎氏《大学》、《中庸》之学与世所流行的朱子学有所不同。

官秘书省时，阅官书，爱二郭氏《中庸》。郭游程门，新喻谢尚书仕夷陵，尝传其学，将由谢沂郭，以嗣其传。故于《大学》、《中庸》等书，间与世所宗尚者异义。^⑤

谢、黎为兼山学派重要代表，全祖望于《兼山学案》指出，郭氏之学声势不大，因谢、黎而得到传承绵延。“郭门之学虽孤行，然自谢良斋至黎立武，绵绵不绝。”^⑥

二、《中庸》的章层之分

郭氏、谢氏《中庸》之学今皆不传，幸有黎氏之

学，可窥其大体。黎氏《中庸》著作，现存《中庸分章》、《中庸旨归》二书，各一卷。《中庸》一书，本无分章，自朱子《中庸章句》将之分为三层三十三章后，分章之学日益成为《中庸》学的一个重要论题。黎氏在《中庸》分章问题上与朱子有其同处，但更多的是差别。

黎氏极为重视《中庸》一书，认为《中庸》形实之间具有“矛盾”的特点：内容深不可测、难以琢磨，形式却条理严整、精密通贯。他明确表达《中庸》分章动机在于：对朱子《中庸章句》为主流的分章不满，盖已有分章遮蔽了作者之意，试图通过重新分章来更好地寻求作者原意。“《中庸》之书，浩博深远，若不可涯，其定绳联而珠贯也。诸家虽字论句析，然于大旨未明，读之使人茫然，分章所以原作者之意。”^⑦

黎立武提出《中庸》全书应分为15章，首章与《中庸章句》一致，具有揭示全篇主旨的纲领地位，并据语义关联将本章分为四层：第一层是首句，通过命、性、道、教四个范畴阐明中庸之义；第二层论述戒惧、慎独工夫以明执中之道；第三层通过中和阐明体用一贯之境；第四层据天地位万物育表明仁诚功效之极致。“首章以命、性、道、教明中庸之义，以戒惧、谨独明执中之道，以中和明体用之一贯，以位育明仁诚之极功。”^⑧ 而朱子《章句》则将之分为本体、功夫、境界三层，^⑨ 黎氏与朱子的差别在于把“中和明体用一贯”单独列为一层。

黎氏认为第2章集合了夫子所言中庸教化之意，此后各章皆发明首章义理，彼此关联紧密，相互阐发呼应，这与朱子之分相似。“中庸一篇大旨皆备于此，次章述夫子平日中庸之教，三章而下，节节相生，首尾相应，推明首章之义至矣。通为十有五章。”^⑩

为方便讨论，以下列出黎立武、朱子中庸章句划分对照表：括号内数字为朱子《章句》章次，2.1之类为黎氏节次。

① 《中庸分章》附《元中子碑》，第19页。

② 同上书，第20页。

③ 同上书，第19页。

④ 谢潞字昌国，临江军新喻人。绍兴二十七年（公元1157年）中进士第，绍熙五年（公元1194年）卒，年七十四。谢潞与朱子、周必大同时，比朱子大3岁，1127年生，与朱子同年去世。

⑤ 《中庸分章》附《元中子碑》，第19页。

⑥ 《宋元学案》第2册卷28，中华书局1986年版，第1026页。

⑦ 《中庸分章》，第1页。

⑧ 同上。

⑨ 参见拙作《朱熹中庸章句首章“三位一体”的诠释特色》，《中州学刊》2010年第5期。

⑩ 《中庸分章》，第3页。

黎氏首章与朱子相同，第2章几乎相当于朱子的第二层第2~11章，可见黎氏之“章”有时较朱子的“章”所指更大，近乎朱子之层。黎氏认为第2章要旨在于时中，它集合了夫子平常关于中庸的论述，阐发了子思创作中庸的意义。本章又可分为六节，“次章集夫子平日论中庸者，推原作中庸之意。凡六节。”^①具体如下：

1 (1)	2 (2~11) 2.1 (2) 2.2 (3~5) 2.3 (6) 2.4 (7~8) 2.5 (9~10) 2.6 (11)	3 (12)
4 (13)	5 (14)	6 (15)
7 (16~19)	8 (20章大半)	9 (20章“诚者”以下+21)
10 (22~24)	11 (25~26)	12 (27~29)
13 (30)	14 (31~32)	15 (33)

第一节（2章）指出中庸之道的客观普遍性，不因人有无而始终存在，特别推崇“时中”之义。“第一节谓中庸之道，不以君子而有，不以小人而无。”^②

第二节（3~5章）对中庸之道未能实行的三次感叹。世衰道微，贤愚之人皆未能行中庸。

第三节（6章）围绕“两端”进行阐发，“两端”分别指人心、道心，由对两端的把握可建用“皇极”于天下。

第四节（7~8章）围绕乾、坎离之卦来阐发，将之与大舜、颜渊，明诚、知行（守）之说联系起来。

第五节（9~10章）提出夫子以中和教子路乱世、平世相处之道，“四强”乃“不动心之勇”。

第六节（11章）以乾卦释本章，概括本章六节皆围绕中庸展开，以舜、颜、子路明择中庸、守中庸、依中庸之难。“通六节而观，则中庸之至德，中庸之难能，与夫圣贤之所以执中用中者，浅深次第，历历可见。”^③

黎氏第3章相当于朱子第12章，黎氏指出，第3章以下皆阐发首章之意，本章则是阐明首章第二句“率性之谓道”。“三章以下皆发首章之意，此章明率性之谓道也。”^④朱子《章句》则认为，本章乃是“申明首章道不可离之意”。而且此后八章皆是此义。“其下八章，杂引孔子之言以明之。”^⑤

黎氏第4章即朱子第13章，黎氏指出本章阐明首章第三句“修道之谓教”及第四句“道不可离”。“四章

引夫子之言明修道之教与道不可离之意。”^⑥

黎氏第5章即朱子第14章，本章承上章而来，阐明“修道之教”的教化次序。“第五章以下皆教之序也。立教以身为本，九经以修身为先，行有不得，则反诸己。”^⑦

第6章即朱子第15章，阐发教化之中的亲亲之教。“第六章于九经为亲亲之教。”^⑧

第7章即朱子第16~19章。黎氏认为本章从宗庙、祭祀的角度继续阐发亲亲之教。“第七章亦亲亲之教也。亲亲之道，尤严于宗庙，先王所以教孝者，莫尚乎此。此章详于宗庙之事而先之以交神明之道焉。”^⑨

第8章即朱子第20章大半，自章首“哀公问政”至“不明乎善不诚乎身矣”。达道九经指修道之教而推行于政治者。“八章合九经论之。盖由五者达道，以明修道谓教而施于政者也。”^⑩

第9章即朱子第20章“不明乎善不诚乎身矣”以下部分和第21章，承上章诚身说而极论诚道，诚身代表了修道之教的顶点，由此而进于化，故下文皆阐述诚之化功。“九章承上诚身之说，极论诚之道。……中庸之教，至诚身而备矣。教之至则化矣，此以下皆诚而化之事。”^⑪

第10章即朱子第22~24章，主旨是“至诚能化”，至诚的教化效验，乃尽性、中庸之最高境界，即首章末句“致中和天地位万物育”的中和境界，以下各章皆围绕此主题展开。“唯天下至诚为能化，乃尽性之事，中庸之极功。十章以下皆发此意，以明首章致中和、天地位、万物育。”^⑫

第11章即朱子第25~26章，上章以尽己为主，此章重点在成物。“上章言尽性能尽人物之性，盖以尽己为先；十一章言成己所以成物，实以成物为重。”^⑬

第12章即朱子第27~29章，子思阐明道德教化以待圣王。“十二章子思……伤时君不足与有为，圣贤之

① 《中庸分章》，第4页。

② 同上。

③ 《中庸分章》，第5页。

④ 同上。

⑤ 《四书章句集注》，中华书局1983年版，第23页。

⑥ 《中庸分章》，第6页。

⑦ 《中庸分章》，第7页。

⑧ 《中庸分章》，第7页。

⑨ 《中庸分章》，第8页。

⑩ 《中庸分章》，第10页。

⑪ 《中庸分章》，第11~12页。

⑫ 《中庸分章》，第12页。

⑬ 《中庸分章》，第13页。

在下者又不得以行其事，于是阐道德、明教化以俟其人。”^①

第13章即朱子第30章，上章叹夫子不遇，此章宣扬夫子教化传心明道之功。“上章有德无位，伤夫子之不遇也。十三章谓仲尼虽不得位，然上传尧舜文武之心，……明中庸之道，以垂教万世。”^②

第14章即朱子第31~32章，再次强调诚化之功，圣诚互融之妙，并点出全书主旨在于诚、仁之说。“十四章论至诚尽性之功，……道莫大于仁，莫极于诚，此一书之大旨也。……此圣诚互融之妙也。”^③

第15章即朱子第33章，引诗之咏叹显发中庸全体妙用之处，呼应首章天命谓性、天人合一之说。“天命谓性一语，十一章已深明其妙。末章复会而归之，知人知天之学备矣。……全体妙用盖有不可名言者。”^④

可以看出，黎氏所分1、3、4、5、6、13、15章皆为单章，与《章句》相同。而11、14章皆包含《章句》两章，10、12章包含《章句》三章，7章则包含四章。黎氏对第2章的处理过于庞大，几乎相当于《章句》第2层，包括了第2~11章，为此他不得不将本章划分为6节，而且其中第2、4、5节又各包含《章句》若干章。这种处理显然不大妥当，也不符合对“章”的一般认识。至于将《章句》20章分属为第8章、第9章（本章还包括《章句》第21章）则属正常，关于本章之划分为历来争讼焦点，朱子之分当时即遭到好友张栻、吕祖谦等的质疑。总体来看，黎氏之划分更注重合并。

中庸层次之分。黎氏除对中庸展开章节之分外，还对全书作出了层次划分，这一点亦受到朱子影响。朱子将全书分为33章三层，分别是1（1~11）、2（12~20）、3（21~33），亦有不少学者认为是五层，在3层的基础上把首、末章独立分层。^⑤黎氏对此亦有3分和5分两种说法。他在《中庸分章》中将全书15章分为三大层（或5层）：

第1层（即第1章），言“中庸一篇大旨皆备于此。”^⑥

第2层（第2章，《章句》第2~11章）述夫子平日中庸之教。

第3层（第3~15章，即《章句》第12~33章），言“三章而下，节节相生，首尾相应，推明首章之义至矣。”^⑦第3层又可以细分为3小层，分别为：

3.1层（第3~8章，即《章句》第12~20章大部）阐明率性之谓道，修道之谓教之意；

3.2层（第9~14章，《章句》第20章“诚者”以后~第32章）诚而化之事；

3.3层（第15章，《章句》第33章）显中庸之妙，呼应首章。

在《中庸旨归》中，黎氏更为明确地提出15章5层说，与《中庸分章》一致。

第1层（首章）统论一篇主旨。

第2层（第2章）备载夫子格言。

第3层（第3~8章）阐明率性、修道之事。

第4层（第9~14章）至诚尽性、能化之事，夫子接续道统、仁诚之道。

第5层（第15章）穷理尽性至命之学。《中庸旨归》言：

“为书十有五章。首章统论一篇之大旨，二章备著夫子之格言，三章而下明率性谓道修道谓教之事。九章而下，明至诚尽性，至诚能化之事。末乃伤今思古，以道统绝续之会，帝王授受之真，寔在夫子，且反复推明仁诚之道，以俟后之圣人。末章则穷理尽性至命之学也。其为书也，大周乎天地，微极乎物理，幽贯乎神明，而卒归之无声无臭焉。广大精微，盖本诸易。”^⑧

从黎氏分层来看，如视《章句》为5分法的话，则其层次之分与《章句》相同，如视《章句》为3分法，则将首、末层（即首末章）分别归为其相邻层即可，对《中庸》整个语义理解无大影响。若追溯根源，则朱子《章句》三层划分法，亦源于程子的“中庸一书，始言一理，中散为万事，末复合为一理”说，《章句》置此为全书之首。

三、“原作者之意”

黎氏《中庸》分章之目的是为了“原作者之意”，黎氏以此为旗号表达了兼山学派对《中庸》的独特认识，批判朱子中庸之解有违作者原意。黎氏的思想主要反映在他对《中庸》命、性、中、忠恕、仁、诚诸核心范畴的诠释上。

与朱子仅将“命”理解为动词“令”不同，黎氏将“命”与性、道、教并列，视为一独立的概念。他引用经典之说，指出所谓“命”乃是人接受天地中和之气而产生的，“命”表现为理气交合凝聚的最初状态，显现于天所生人所禀之际。“人受天地之中以生，所谓命也。

① 《中庸分章》，第15页。

② 《中庸分章》，第16页。

③ 《中庸分章》，第17页。

④ 《中庸分章》，第18页。

⑤ 靳凤林：《〈中庸〉与原始儒家的生命伦理》，《南昌大学学报》（人文社科版）2012年第3期。

⑥ 《中庸分章》，第3页。

⑦ 同上。

⑧ 《中庸旨归》，《四库全书》经部第200册。

命也者，其理气合凝之初，天人赋受之际乎！”^①与朱子仅仅将“命”理解为一单独的降生过程不同，黎氏更强调此一“命”的降生过程实质上是理气交合的凝聚，突出了“命”的主体性、独立性而非仅仅视为一自然的运行过程。因此，黎氏时常将“命”范畴与性、道、教并提。如“首章以命性道教明中庸之义”。“章首言命性道教”。^②

黎氏对“性”的阐发很透彻，通过与气、道、仁、诚诸范畴关系的比照，深入揭示“性”的特点，从本体与变体、率性与尽性的角度对“性”作出颇具新意的区分。

性与气。黎氏从理气、先天后天两分的角度阐发人之性、形，突出了性的创生性、先天性、中性和、至善性，将其源头推至无极之处。他借助周敦颐《太极图》无极说以阐发性的先天意义，无极乃先天《大易》创生之理，为天地之中道，人受此生生之理而成性；同时禀受阴阳五行之精气，此后天形气之交合变化作用禀赋于人，构成人之形质。“无极之真，乃先天大易生生之理，为天地之中，人得之以成性；二五之精，乃后天形气，变合化生，钟秀于人，人得之以成质。”^③人所得之性，其初皆同，皆真善无恶，灵妙光明，安宁清虚，乃万理万善之根源，盖源于不已天命之故。由于后天之气的清浊厚薄之别，导致人之气质有下善恶之别。“然气有清浊厚薄，故质有下善恶之别。惟性初一真，灵明静虚，人人之所同得。万理根于斯，万善萌于斯。盖维天之命，于穆不已者也。”^④

对于性与道、理、教，黎氏非常注重性、道之关联，认为二者具有体用一源关系，性是道之体，道是性之用。性道一体，性对于道具有根源主宰性，道则是性的遵循派生，提出性外无道说。“循性，道也；违性，非道也。天下岂有性外之道哉。”^⑤未发之中存诸己，已发之和施于人。存诸己者，乃是人本性初固有之真，即五常也；施诸人者，则是性分在日常伦理生活中确定不移的准则。此未发已发、存己施人、性初固有与性分当然，彼此两两相对，显示出大本与达道，性与道之间体用无间的一源关系。

未发存诸己，发则施诸人。存诸己者，惟初固有之真；施诸人者，性分当然之则。此大本所以为达道，率性所以谓之道也。^⑥

性与理。黎氏赞同程子的性即理说。性来自于天而降生于人，以成就人之道德，因为德来自于性，故称为德性。德性具有超越性、神圣性。理欲相对，理为大。“性得诸天以成己德，故曰德性。……性即理也，理与

欲对，则理为大。”^⑦

性与教。教根源于先天气禀所导致的现实人性的差异，唯圣贤君师能尽其性，并由此而尽人之性。通过言行、礼制、政令来节民情、复民性而使之由其道，此之谓教。此与朱子之解并无差异。“人同此性，则同此道，然或气禀不齐，不能知其固有，不能全其本然，所贵乎为圣为贤为君为师，尽己之性以尽人之性，言行以为法则，礼制以为品节，政令以为范防，使斯民节其情，复其性而由其道，是之谓教。”^⑧

黎氏对性道教三者关系提出新解：指出性、道、教依次与太极、人极、皇极相应，^⑨性、道、教分别是太极、人极、皇极所运行、树立、展开的根据，反之，太极、人极、皇极则是性、道、教之体现落实。太极强调了性的超越、人极强调了道作为人的内在准则的意义，皇极指出了教化的政治意义。此三者分别指向本体、工夫、教化，涵盖了中庸根本意义。“夫天命谓性者，太极所以行也；率性谓道者，人极所以立也。修道谓教者，皇极所以建也，此中庸之义也。”^⑩

性与诚。黎氏提出了率性与尽性的区别，认为二者分别对应圣、愚。他在此径直提出道不过就是性而已，将性、道直接等同，但对性的认识、实践存在“率”与“尽”的差别，愚夫愚妇所能知能行者，人人皆可者，是率性也。而即便圣人亦有所不能有所不知者，是尽性也。圣人对尽性犹未能做到，盖道之全体，根源于性而充塞天地，无外无内，不可穷尽，故圣人犹难尽之。黎氏还把率性、尽性分属于诚与至诚，以此显示二者存在的差别。率性人皆可为，率性又等于“诚”，那么就意味着“诚”也是人皆可为了。视“诚”为如此轻而易举之事，不符合儒家对“诚”的通常理解。黎氏显然只是从字面理解“率性”，认为它只是指随个人性之所好而为，故人尽可能。同时将“尽性”看得非常之高，即便圣人亦难为之，认为圣人亦无法做到至诚，无形中似乎看低了圣人，与《中庸》“唯天下至诚为能尽其性”说

① 《中庸分章》，第1页。

② 《中庸分章》，第1~2页。

③ 《中庸分章》，第1页。

④ 《中庸分章》，第1页。

⑤ 《中庸分章》，第2页。

⑥ 《中庸分章》，第2页。

⑦ 《中庸分章》，第15页。

⑧ 《中庸分章》，第2页。

⑨ “太极”来自《易传》“易有太极，是生两仪。”“皇极”则来自《尚书·洪范》：“五，皇极，皇建其有极。”通常指帝王大中至正的治民之道。朱子作《皇极辨》则解为君王修身立德，以为民众树立道德标准。

⑩ 《中庸分章》，第2页。

亦不合。《章句》则将“率性”解为，“人物各循其性之自然”。率性须遵循普遍公共的自然之理，故并非轻易可为之事。“尽性”讲的是圣人之德之实，就是纯乎天理而无人欲之私的状态。

道者，性而已。然而有率性焉，有尽性焉，夫妇之愚不肖而能知能行者，率性而已。率性者，夫人而可能，……圣人之不能知，不能行者，尽性之事也。尽性者，圣人而犹病，……道之全体，本乎一性而塞乎两间，大无外，小无内也。^①

率性，诚也；惟尽性为至诚。^②

性与仁。黎氏提出性的“本体、变体”说，颇为新颖。本体指本然之体，处于含而未分的状态；变体指本体的变化展开，为本体之具体内容。性之本体是仁，变体是五常，广义或专言之，则仁包五常；狭义或偏言之，则仁就专指仁。此处仁与五常分属本体、变体，当指偏言之仁。即此可见，本体与变体其实是彼此互含关系。作为性之发用的道，存在“仁义礼智信”五常之中；而达道则存乎“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”五种伦理道德教化中。五常是天命于人，人人所具有的；五典则是施加于人的教化之方。五常是尽己，五典是尽人，只有达至诚之境，方可将二者合言之，方能汇通内外之道。

性者，道之体也，其本体曰仁而已，其变体曰五常。道存乎五常，达道存乎五典，五常备诸己，五典施诸人。尽己尽人，惟至诚合内外之道。^③

黎氏还以“本体、变体”来表明仁、知关系。本体是仁，其本质是成乎己；变体是知，故特点是及乎物。仁知皆备然后纯全性体之德，物我兼尽然后合乎内外之道。本体、变体具有内外、物我之别。“本体为仁，仁先成己；变体为知，知能及物。仁知备而性之德全，己物兼尽而内外之道合。”^④

黎氏通过性与道、道与仁之间的等同关系，论证出性即是仁，提出仁为枢纽说。《中庸》开篇言“率性之谓道，修道之谓教”，而在“哀公问政”章言“修道以仁”，因性道一体，而仁以成道，故推出性即为仁。他又据仁之体用关系贯通性、教。修道之教，是仁之发用，故“修道以仁”是用以显体；天命之性是仁之体，故“仁者人也”表明仁与性的等同。无论是修道之教还是天命之性，皆可归结为仁之体用。由此可证，中庸之道无非是仁，仁为《中庸》之枢纽与主旨。人道无外乎“君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友”五种伦常关系，而

此五常根源于人之一性，此本然之性（即天命之性）即是本体之仁（人所禀赋之性）。率性之道来源于性，若要实现率性之道、修道之教，必须知人，盖人禀赋天命之性故，由知人才能治人。性出于命，命源于天，天为性命之根源，故需知天。反之，若不知天，则不能尽性亦不能至命。

《中庸》始言率性修道，此言修道以仁，则性者，仁而已矣。……修道谓教，仁之用也，故曰修道以仁；天命谓性，仁之体也，故曰仁者，人也。中庸之道，一言以蔽之，曰仁而已。

盖人道不外乎五者，五者实根于一性，本然之性即本体之仁。……道出于性，不知人，不能率性以修道，若何而治人。性出于命，不知天，不能尽性以至命，若何而配天。^⑤

达道九经皆本乎性中之仁。性亦是仁，而仁则是善。第8章首言仁终言诚，言仁是为了突出性善，言诚是突出尽性。仁言性善，诚言尽性，以性将仁、诚贯通之，仁、诚为全书之根本，于仁、诚之中，即包含忠恕之道、中庸之教。

夫五达道九经，本乎一性之仁。……性，仁也，仁无有不善。……此章首之以仁，终之以诚。仁以性善言，诚以尽性言，忠恕之道于是乎在，中庸之教于是乎备矣。^⑥

黎氏将中和与中庸、至诚联系起来考察，对时中尤为重视。他认为中是未发之性，其状态是寂然不动，混然在中，处其正位而居其体。而和者，乃天下之达道，子思以“和”释“庸”，只有和才是庸，无和则不是庸。和表现为情感之发，事事中节合宜的状态，是日用常行之道，以此表明中庸体用一贯之意。黎氏还把费隐与中庸结合论述，费指道之用，是庸，是显而易见的已发中节之和；隐指道之体，是隐秘而未发之中。

喜怒哀乐，情也，其未发则性也，寂然不动，混然在中，此正位居体之谓。和者，天下之达道，

① 《中庸分章》，第5页。

② 《中庸分章》，第12页。

③ 《中庸分章》，第1页。

④ 《中庸分章》，第12页。

⑤ 《中庸分章》，第10页。

⑥ 《中庸分章》，第11页。

子思以此释庸之义。惟和则庸，不和非庸也。发而中节，事事合宜，此日用常道之谓，所以明体用之一贯也。^①

费，道之用也，庸也，显见也，发而中节也。隐，道之体也，中也，隐也，未发也。^②

黎氏把“致中和”与“唯天下至诚”章结合论述，指出“致中和”即是至诚尽性，天地万物位育即是参赞天地化育，这显然是从诚者境界来理解“致中和。”而且将“致中和”与张载《西铭》民胞物与说相联系，以此推出至诚尽性至于尽人之性、尽物之性，显出中和境界同时具有诚、仁之两面效应，致中和即是诚之至；参赞化育即是仁之至，强调《中庸》大旨在于突出诚、仁之功。由此将仁、诚、中和、中庸诸概念通贯解释，显示义理的一致。这的确体现了黎氏的独到之处。

致中和者，即所谓至诚尽性；天地位万物育者，即所谓赞化育与天地参。……民吾同胞物吾与也，圣人至诚尽性而能尽人物之性。然则致中和者，非诚之至乎。参天地赞化育者，非仁之至乎。所以明仁诚之极功也。《中庸》一篇，大旨皆备于此。^③

黎氏高度称赞时中之义，指出它是已发之中，是中节、动态之中，与未发、大本、静态在中相对。戒惧慎独、执两用中、择乎中庸等工夫，皆须致察于人心之危、道心之微，权衡处置未发已发之际，此即不失赤子之心，允执其中也。时中之说乃圣贤心法所在，故本章首发之。

大哉！时中之义乎。……方其未发，浑然在中，是为大本之中。迨其将发，动必由中，是为时中之中。所谓戒惧慎独，所谓执端用中，所谓择乎中庸，莫不致察乎危微之几，权宜乎发未发之际，是谓不失赤子之心，是谓允执其中也。圣贤心法惟在乎此，故本章首揭时中之义。^④

黎氏将“两端”与“时中”结合之。他指出端是事物的开端、发始，如孟子之四端，此处两端具体落实为人心、道心之发、危险微妙之几。于此人心、道心发端之初，知用力持守，使其所发之心合乎中道，由此推而扩之，致“皇极”——大中至正之道于天下。黎氏从政治角度强调时中思想在社会生活中的落实，怀念尧、舜、禹之时道统政统一之时期，其解蕴含着宋亡入元的家世感慨。

端者，发端之始，孟子以惻隐羞恶辞让是非之心为四端，此所谓两端者，即人心道心之发，危微之几也。几动之初，知所持守，则发皆中节，以之建用皇极于天下。^⑤

黎氏把慎独视为“执中之道”。他从君子与常人之分的角度阐释戒慎工夫，指出常人只有耳闻目睹之时方能有所戒慎恐惧，若君子则能于不睹不闻处用功，盖君子始终存诚，无隐无微。“常人有所睹而动于中则戒，有闻而动于中则恐，君子存诚，岂在乎耳目闻见间哉。”^⑥独并不是隐秘不见的处所，而是存养于未发、戒惧于将发这一未发欲发的特定心理状态。此一状态为他人所无法窥知而已所独知，主体于此起决定性作用，需要谨慎对待，故慎独是循性守中之方。慎独乃《大学》诚意之道，《中庸》以诚为本，而慎独乃达到诚的工夫，故首提慎独。

独者，非止闾室屋漏之谓，静养于未发之中，默存乎将动之几。当是之时，在我而已，可不慎乎。此率性之方而执中之道也。慎独，《大学》诚意之道也；《中庸》以诚为本，故首发此义。^⑦

黎氏忠恕之解与朱子存在重要差异。他提出，以人治人就是忠恕之道，并将忠恕与中庸直接等同，认为忠恕不过是中庸另一个称呼而已。一方面，他与朱子一样，取伊川尽己为忠、推己为恕说。但又认为忠恕以仁为本体（此本体非体用之体，乃本然之体），以诚为大本（此本乃根本），将诚、仁与忠恕联系起来。仁是由己立己达而及于人，诚则是尽己以尽人尽物，二者相通。特别提出《论语》曾子所言“忠恕为道”与《中庸》所言“忠恕违道”显然有别。曾子为教人明白何为儒学之道，从道之全体大用解释忠恕，其所言为忠恕之本义。子思为教人如何行道，故从尽己、推己之事实立论，为行忠恕者而阐发忠恕的工夫义。施诸己而不愿亦勿施于人，是为道而行忠恕也。遵循忠恕而行，即便有违于道，亦不会过于偏离，只在道之左右。黎氏忠恕之解与朱子之解的差别在于：他认为曾子所言是忠恕本

① 《中庸分章》，第2页。

② 《中庸分章》，第5页。

③ 《中庸分章》，第3页。

④ 《中庸分章》，第4页。

⑤ 《中庸分章》，第4页。

⑥ 《中庸分章》，第2页。

⑦ 《中庸分章》，第2页。

义,而朱子则主张《中庸》所言才是本义,且黎氏将忠恕与中庸、诚、仁相贯通,进一步突出了忠恕的体意。朱子亦曾考虑过诚、仁与忠恕之关联,但最终认为诚、仁皆是表述本体之概念,工夫意义不够,而忠恕本体、工夫兼具而更侧重工夫义。

以人治人,忠恕之道也。忠恕者,中庸之异名。尽己,忠也;推己,恕也。其本体曰仁,其大本曰诚。仁者,己立立人已达达人;诚者,尽性以尽人物之性是也。然《论语》言夫子之道,忠恕而已矣。此言忠恕违道不远,何也?曾子教人明道者也,以全体大用之名言之,是指出忠恕之义。子思,教人为道者也,以尽己推己之事言之,是为行忠恕者言。施己施人,盖为道而行忠恕者也。由忠恕行,虽或违于道,亦不中不远矣。^①

黎氏提出天命不已为忠,乾道变化为恕,天道之忠恕,即为乾之中庸、乾之诚化、乾元之仁。此说进一步将忠恕与天道、易传之说相结合,再次表达了侧重从本体角度理解忠恕的思想。

维天之命,于穆不已,忠也;乾道变化,各正性命,恕也;天之忠恕,即乾之中庸,即乾之诚化,即乾元之仁。^②

黎氏从诚之来源及与性、物、圣、仁之关系详尽阐发了《中庸》“诚”说。首先,将祭祀与“诚”紧密相连,引《尚书》之言证明“诚”在六经中首次出现于祭祀鬼神之语境中。《中庸》以诚为本,故亦首以鬼神之事阐明诚。首章戒惧之说表明君子存诚乃始终不懈,无有间断,无所为而为之自然之功。亲亲当以孝,尽孝当以诚,以此孝诚之心,推而扩之,近之可以向内侍奉鬼神,远之可以向外治理天下。非礼僭越之举,实为无诚意贯注事物之表现,故圣人深病其僭越。

《书》曰:“鬼神无常飨,飨于克诚”。此六经言诚之始也。《中庸》一书以诚为本,亦首于事鬼神明之。首章戒不睹、惧不闻,盖言君子存诚,无时不然,非有所为也。亲亲以孝,尽孝以诚,推此诚以往,可以事帝,推此诚以往,可以治天下国家。……鲁之郊禘非礼,圣门所深病,病其越常黷典,非诚也。^③

其次,诚与性关联紧密。如前所述,黎氏认为率

性、尽性之别在于诚与至诚。尽性与至诚相连,符合《中庸》“惟天下至诚能尽其性”说,但把“率性”等同于“诚”则值得分析。盖“诚”之含义很复杂,其基本义为“实”,所指有本体、工夫、境界等多种含义。《中庸》言“率性之谓道”,而中庸之道以诚为根本,故可认为道即是诚,诚即是率性。但“率性之道”多少有发用的意义在,而“诚”在此显然是本体意义。但据黎氏的理解,则“率性之诚”亦含工夫意味,毕竟与“至诚”存在差距。但他有时又互相矛盾,既说诚是尽性,又说是率性。“诚者,尽性而已。”^④“率性,诚也,惟尽性为至诚。修道,教也,惟至诚为能化。”^⑤

诚与物。诚与物具有体用一源关系,物以诚为体,不能离诚而立;诚以物为用,因物而显,诚、物乃本体与发用(现象)关系,能体悟个体之诚与外在事物之一体无间,体悟无彼此物我观念之对立分别,则内外之道合矣。“物因诚而有,诚因物而形,己物一致焉,无彼此无物我,斯合矣。”^⑥

诚与圣。圣人以诚为本体,故与天为一。诚与天道、圣人贯通,惟有至诚能尽性,只有圣人、天道才是至诚无伪者,由此“至诚”可推出圣人即天,故中庸言“诚者天道。”至诚与至圣互相包含融通。至圣与至诚也存在些微差别,至圣更强调天资高明,至诚则突出人道极致,圣侧重资质,诚侧重德性、本体和境界。故濂溪言“诚为圣本”,意在表明诚对于圣具有先在、根本的意义。

由至诚尽性言之,圣人,天也。故曰诚者,天之道也。^⑦

苟非固有至圣之资达乎至诚之天德,孰能知此哉!此圣诚互融之妙也。夫至圣者,天禀之高;至诚者,人道之极。濂溪周子有言“诚者,圣人之本”,是之谓乎!^⑧

诚与化。诚身代表了修道之教的最高境界,即化境,只有至诚能化,至诚之化显中和位育之功。“中庸之教,至诚身而备矣,教之至则化矣。”^⑨

① 《中庸分章》,第6页。

② 《中庸分章》,第13页。

③ 《中庸分章》,第8页。

④ 《中庸分章》,第14页。

⑤ 《中庸分章》,第12页。

⑥ 《中庸分章》,第12页。

⑦ 《中庸分章》,第14页。

⑧ 《中庸分章》,第17页。

⑨ 《中庸分章》,第12页。

诚与仁。黎氏指出，“仁者人也”作为明善诚身工夫之开端，“仁与人”之关联在于“天命谓性”，以此言仁之本体即是性。“肫肫其仁”显示“至诚尽性”之功效，表明圣人与天地万物为一体，显示仁之全体广大无边。仁之本体尚可以性言之，而仁之全体则不可名之。道之最至大者莫过于仁，至高者莫过于诚。此不仅是一节大旨，更是全书大旨。

八章论明善诚身之始，曰仁者人也，以天命谓性言之，所以名仁之本体。十四章论至诚尽性之功，曰肫肫其仁，以圣人与天地万物为一体言之，所以明仁之全体。仁之本体犹可名也，仁之全体不可名也。道莫大于仁，莫极于诚，此一书之大旨也。^①

诚与圣、中、庸、仁的内在关联。圣人与天为一，因圣人之中有至诚焉。中为天下大本，庸为天下大经，而天地之化育，乃致中和之功效。故立天下大本、经纶天下大经，皆须以诚贯注之，无诚则无以立之经之。圣、中、庸三者皆可总名为仁，之所以立中庸、命性、道教、忠恕诸名目，为合于仁之全体大用，故命名之。

惟见圣与天一耳。抑由运乎中者，有至诚焉。大经者，庸也，非诚无以经；大本者，中也，非诚无以立。天地化育，即中和位育之功也，非诚无以

知。三者何也？仁也。曰中庸，曰命性道教，曰忠恕，皆合仁之全体大用名之。^②

《易》、《庸》互论是兼山学派诠释《中庸》的另一特色，这在本书中亦有所透露，如提出中庸“盖本诸《易》”，以乾卦各爻解释中庸，但这一特色主要体现在黎立武的另一著作《中庸旨归》中。总之，黎立武对《中庸》的重新分章，更突出地阐释了夫子中庸之教的工夫义，凸显了中庸至诚而化的境界义，尤其是着力于探究作者原意，深刻揭示了《中庸》命、性、中、忠恕、仁、诚诸核心范畴的本体之义及其相互融通之妙。黎氏《中庸》之解在诸多范畴理解上提出了与朱子不同的看法，体现了对居于主流地位，为世所宗的朱子《中庸》学的突破，体现了兼山学派的思想特色，显示了二程之学在后世的发展中所具有的不同路向，对今人更好地把握理学的内在演变，弄清二程之学与朱子之学的关联具有重要意义。

本文作者：哲学博士，南昌大学江右哲学研究中心、人文学院哲学系副教授

责任编辑：周勤勤

^① 《中庸分章》，第17页。

^② 《中庸分章》，第17页。

“Dividing Chapters for Seeking the Author's Original Meaning”

—The Research on Li Liwu's Partition of the Doctrine of the Mean Chapter

Xu Jiaxing

Abstract: Li Liwu was an important member of “Jianshan school” whose distinct explanation on the Doctrine of the Mean showed the typical characteristic of “Jianshan school”. Based on the purpose that “seek for the author's original meaning by dividing chapters”, he put up that chapters of the Doctrine of the Mean should be divided into 5 parts and 15 chapters, which was different from Zhuxi's partition. Li Liwu thought that the aim of partition of the Doctrine of the Mean again was to make a new explanation to the author's original meaning, so he explained the core concept profoundly, such as life Nature, Dao Teach, the Doctrine of the Mean and honesty. Since especially being good at merging these concept, he regarded that bringing each other together could be wonderful. On the background that Zhuxi's the Doctrine of the Mean chapter had been very popular in the world, Li Liwu put up his partition of the Doctrine of the Mean chapter, which not only shew a new way to explain the Doctrine of the Mean, but also revealed the difference between the CHENG School's scholars of younger age. So it would be helpful for us to study the internal development of Neo-Confucious.

Keywords: Li Liwu; partition of the Doctrine of the Mean chapter; seeking the author's original meaning