

doi:10.11835/j.issn.1008-5831.2017.06.017

欢迎按以下格式引用:王峰.吴芳吉教育思想的儒学渊源[J].重庆大学学报(社会科学版),2017(6):152-158.

Citation Format: WANG Feng. Confucianism origin of WU Fangji's educational thought[J]. Journal of Chongqing University(Social Science Edition), 2017(6):152-158.

吴芳吉教育思想的儒学渊源

王峰

(1.西南交通大学人文学院,四川成都 611756;2.重庆大学国际学院,重庆 400044)

摘要:在以质疑和否定儒学为基调的20世纪初期,吴芳吉的教育思想体现出鲜明的儒学色彩。为使儒家“诗教”与“礼教”更好地适应现代社会,吴芳吉对儒家的性善哲学与礼教思想进行了具有时代色彩的阐发与扬弃。在追溯吴芳吉儒学思想渊源的基础上,文章分析吴芳吉的性善哲学与文学教育观的密切关联,并从道德哲学的层面析解吴芳吉伦理教育观的具体表现,展示吴芳吉儒学教育思想的历史价值与现代意义。

关键词:吴芳吉;儒学;性善说;诗教;礼教

中图分类号:G649.29

文献标志码:A

文章编号:1008-5831(2017)06-0152-07

晚清以降,尤其是“五四运动”以来,反传统的思潮一直贯穿于中国现代化的进程中,首当其冲受到冲击的是支配中国人思想长达两千年之久的儒学思想。随着中国传统制度走向瓦解,全面安排人间秩序的儒学思想失去了在现实社会中的立足之地,“儒学已整体上退出了政治、教育领域,儒学典籍不再是意识形态和国家制度的基础,不复为知识人必读的经典,中国人的精神生活和政治生活两千年来第一次置身于没有‘经典’的时代”^[1]。作为制度建构的儒学遭遇了空前的挫败和崩溃,但作为文化意识的儒学却仍然具有顽强的生命力,并以伦理精神的“内圣”(道德的自我完善)形式构成了中国20世纪多元文化思潮的一极。

在儒学已然“污名化”的民国初年,以诗人名世的吴芳吉以其宗守儒风的勇气和强烈的士人情怀而备受瞩目且影响深远,时人有“其置身力行处,直当厕诸宋儒之列。一种毅然以天下为已任之精神,虽宋儒不及也”^[2]之誉。吴芳吉毕生从事教育事业(包括社会教育),先后在数所大学任教,参与创办了重庆大学,在民国初年的教育界产生了较为广泛的影响。作为坚守中国文化传统的教育家,吴芳吉的教育思想和教育实践带有鲜明的儒学色彩,注重“诗教”(文学教育)和“礼教”(伦理教育),并以之作为教育改良的基石和匡正人心的途径。笔者试图返回思想现场,揭开吴芳吉为诗名所掩盖的儒者身份,探讨其文学教育观和伦理教育观的儒学渊源,并可为当今大学人文精神的建设提供历史镜鉴和现实启迪。

一、思想渊源与蜀中交游

历史学家陶元珍赅要地指抉出吴芳吉儒学思想的渊源:“先生为学,宗横渠、二曲、船山、罗山。”考诸吴芳吉一生形迹及教育活动,陶元珍的看法大抵可以成立。约略言之,张载、李颙之影响萌芽于吴芳吉早年求学时期并终身奉行,王夫之、罗泽南之影响则要晚至吴氏客居湖南长沙执教于明德学校之时。

吴芳吉弱岁求学于江津白沙聚奎学堂,其时,新学初开,旧学犹盛,课程多授以《诗经》《左传》《孝经》

修回日期:2017-05-19

作者简介:王峰(1982-),男,山东临沂人,西南交通大学人文学院博士研究生,重庆大学国际学院讲师,主要从事现当代文学、海外汉学研究,

Email: kaoyanby@163.com。

《方輿纪要》《文献通考》等古典课程。相对于开风气之先的东南沿海新式学堂,僻居西南一隅的聚奎学堂保存和收藏了较多的传统典籍,其所延聘的教师亦多深具儒学造诣,其中就有吴芳吉深为服膺的萧湘和唐定章。在聚奎校内,萧湘与唐定章齐名,吴芳吉称二人性情、气度大异:“唐先生生性谨严,而萧先生生性旷达。唐先生之学在克己复礼,近于荀况;萧先生之学在养吾浩然,极似孟轲。”^{[3]590}吴芳吉持身、立志深受二人影响,谓萧湘“启人大节”,唐定章“着眼细行”,为其思想定型之肇因^{[3]776}。若从宋明儒学对孔孟元典儒学的承接和发展来看,萧湘所表现的孟轲气质使得吴芳吉对横渠之学情有独钟,盖因张载对孟子的心性论多有继承和发展;唐定章所标举的荀子之学、二曲之学则让吴芳吉固守“礼教”的真正精神,在道德层面不断臻于至善之境,熔铸出儒家君子的人格风范和淑世志向。

检索吴芳吉现存的诗文、日记、书信,我们不时可以窥见李颀等儒学先贤的余泽与感召,他在诗作《戊午元旦试笔》第四首即表达了早年对二曲之学领悟不力的憾意:“悔教幼年胆气粗,新从圣贤致功夫。平生不为兴亡感,奇恨儿时不读书。”诗后自注:“第四首一二句,由李二曲悔过自新说得来。其略曰:悔而又悔,至于无过之可悔;新而又新,至于日新之不已。某少时修养,得此之益不浅,故念念弗能忘之。”^{[3]53}吴芳吉一旦窥见二曲之学的精义所在,则一心笃行,亲身践履,并依据个人的日常体验对“悔过自新”之旨进行了切近而精炼的阐释:“悔而不新,终是枉悔;新而不悔,亦是枉新。惟时时知悔,时时向新,悔以追补既往,新以策励将来,是乃可称完德,是乃可为完人也。”^{[3]1260}其中“完人”之说是宋明儒学所言圣人境界的浅易解释,李颀以之命名对灵明本体有所证悟的理想人格^[4],吴芳吉提纲挈领地概括了“悔过”与“自新”在修养工夫层面的彼此关联,足见他对二曲之学的精髓所在有了较为全面的把握和理解。

儒学在历史的传承中表现出鲜明的地域特征,孕育吴芳吉的巴蜀之地与宋学(即理学)的创始人周敦颐、程颐、朱熹有着深厚而密切的渊源,形成了独具特色的儒学学派——蜀学。从宋学学统的传承来看,横渠之学、二曲之学皆属关学一脉,吴芳吉对之浸润颇深亦有缘故,在历史上关学和蜀学由于地域相近而时有交流融汇,如明末清初的川中大儒杨甲仁就曾向李颀问学,并深得后者的赞许和称扬,成就了蜀学、关学学术交流的一段佳话^[5]。若以儒学地域化互动为观察的视角,吴芳吉与吴宓(其家族重要成员皆从学于川中大儒刘古愚)的密切交往在某种程度上可以看做是蜀学和关学彼此激荡在现代的延续。张载首创的关学激昂大义,集中体现为广为人知的横渠四句“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”,而蜀学则以儒为宗,兼融释道,其根柢之驳杂为有清一代刘沅“槐轩学说”大行于蜀中提供了契机。“槐轩学说”提倡知行合一、以身教人,注重实践功夫,独创了由“存心养性”达于“至善”“纯一”“天人合一”的学说^[6]。吴芳吉早年向学之志与关学接近,其真正领略蜀学的精奥和真义并与关学融会贯通则要迟至任教成都大学时期。1927年,吴芳吉受聘担任成都大学教授,得以结识刘咸炘、唐迪风等川中儒者,互相砥砺,彼此问难,对于蜀学有了更为深切的体认。刘咸炘(1896-1932)读吴芳吉《成都纪行》诗至“衣食灭情性,追念以日稀”,惊叹“天性一醇至此”,二人由此缔交^{[3]1371}。刘咸炘为槐轩学派创始人刘沅之孙,深得乃祖性理学说的真传,大力阐扬“成己成人”之说,认为个人的自我完善与他人的自我完善可以通过个人与他人之间伦理实践的完成而共同实现^[7]。儒学固然强调格物致知的自性修养和完善,但其真谛却体现在如何于日用人伦中践履儒学的伦理规范。在与刘咸炘的交往中,吴芳吉得以将儒学的内在价值外化为生活形态,“连连发现不能尽性之处”^{[3]1047},以顿悟的方式探得了儒家“成己成人”的精奥义理:“处伦常艰困,无过自责。”^{[3]1047}“日日太息痛恨于世道人心,惟怨外境之不合我,而于我之无以感召外境,似少顾及”^{[3]1056}。在这里,儒家思想本具的自我观照和自我反省的精神在吴芳吉晚岁的思想中圆满地体现出来,回归到孟子“反求诸己”的原初儒学的宗旨上来,并与二曲学的“改过自新”之说混溶为一体,从而焊接了关学和蜀学在儒学修身应世层面的内在关联。以儒门狂者形象示人的川中儒者唐迪风(1886-1931)则从破除我见的角度启发吴芳吉:“儒家于善善之心,充量发达,恶恶之心,务求减少。否则一身以外,皆可杀也。”^{[3]993}儒学思想应世的基点在于恰当处理自我与他人、社会的关系而达到人我和谐之境,而成见、我见遮蔽了对人生真相的认知,扩大了自我的私欲而无法进入到更为宽阔弘美的人生境界之中,为此,儒学思想特别强调存省“毋我”之心,如此方能跳出狭隘的自我

观念的限制而与他人、人群保持和谐的关系,正如《春秋公羊传》所言:“君子之善善也长,恶恶也短,恶恶止其身,善善及子孙。”^{[8]123}吴芳吉对唐迪风所阐释的“善善之心”义理极为叹服,转而研习经学大义,“以窥先民所为政教之纲”^{[3]960}。受蜀中浓郁的儒学气氛的熏陶,吴芳吉贯通了早年儒学义理不甚契合之处,以践履人伦的日用工夫证明了儒学鲜明的入世特征,从而以一己之体验弥合了儒学系统中理学与经学、修身与应世的隔阂与疏离。

二、性善之辨与“诗教”的功用

人性论揭窅人的本质或本性,是具有原点性质的永恒的哲学命题之一。在吴芳吉的儒学思想中,对性命之学的讨论不仅构成了其哲学思想的基本意蕴,也在很大程度上塑造了他的文学教育观。

吴芳吉是坚定的“性善论”的信仰者,但其“性善”之说有其适用范围,并非仅仅囿于道德伦理之域,而是上升到生命本体层面的明晰洞察与深刻超越。他反思性善、性恶之说,提出性命一体,命在天,性在人,天命超乎善恶,性亦超乎善恶。吴芳吉所理解的“天”不是具有人格的神,而是体现为公正无私的自然秩序:“天者,大公无私之谓也。观其寒来暑往,春生秋获,四序循环,无一丝一毫偏袒之心以及众生,其一秉大公,可知也。”^{[9]1000}在明辨“天”这一核心理念的基础上,吴芳吉指出离开“性”“命”的关系而言性善、性恶、性无善无恶、性混善混恶之说皆不足以理解“性”的真谛:“夫天命之谓性,在天为命,在人为性,性与命一也。性即由命,命即有性。性命者,人天之原,太极之始,超于善恶之外,非词之所能形状者。”以此言之,在生命本体论的层面,“性”与“命”非关善恶之事,如果以善恶的标准去衡量则是对性灵的束缚与局限。善恶的标准体现了有形的有始有终的和有得有失的相对性,而性命则是绝对的无始无终的,具有超越时间、空间的无限性。他由此得出结论:“善恶者,后物也;性命,先物也。性命在物之先,善恶定物之后。善恶、性命漠不相及也。”吴芳吉进而援引《中庸》“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”之说,指出人之有善恶,乃是后天认知的结果,是建立在以人我分别之上的道德标准,而“性”“命”即太极,与宇宙生成的本原具有同构性,就宇宙本原言之,自然无有善恶。他进一步反复论证,从性命一体的角度得出结论:“太极即天命。性具太极,故性犹天命。天命在物之先,性犹天命,故性亦在物之先。物有善恶,天命不囿于物,故天命超乎善恶。性犹天命,故性超乎善恶。”^{[3]1188-1190}

吴芳吉的性命观是对阳明心学的发挥和演绎,言性无善恶,实则是对生命本体至善状态的另辟蹊径的表达,即如王阳明所阐明的“无善无恶,是谓至善”“无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物”^[10]。但需要指出的是,吴芳吉建基于宇宙论和生命本体论的性命观绝非类似狂禅的无所不为和肆无忌惮,而是在区分了善恶适用的范围之后重新肯定了人性本善的光明属性和至真至善,“苟尔心但浑然一片善念,不存恶念,实则正气满盈,邪气万不能入”^{[3]565-566}。由上述可见,吴芳吉所秉持的性善之说并非简单化的人性本善之说,而是从宇宙本源和生命本源的关系上演绎而来。这种“至善”的思想可远溯到《易经》与《大学》中所表述的观念,它们都认为“至善”是宇宙的第一原则,遍及包括人性及物性的整个宇宙之中^{[11]548}。从吴芳吉对宗教教育和学校教育的见解上,我们可以清晰地看出吴氏乃是将“性善”之说视为人文精神的最高价值和最终归宿,亦即“良善乃人生目的的极致”^{[11]544}。吴芳吉认为,“性善”之说是宗教教化人心的起点和归宿,各种宗教虽有名称派别之异,但究其实质则“名异实同”,其宗皆无一不是教人从良知良能入手,“千言万语,总由良心上演绎而来。而归其根,亦从良心上说法。故世界宗教,无不相同。所异者,教之名也,显之时也,产之地也”^{[9]1016}。在学校教育上,吴芳吉主张教师应本孟子性善之旨,引导人之天性,铸成人格教育,不以法绳人强行压制,而应“弃刑毁法,一任无为,不恃外力,但酌情理”^[12],这清楚地表明他相信受教育者的天性中自然蕴有可被激发的向善的良知。概言之,吴芳吉的性善之说并非徒具哲学形式的本体论,而是直指现实伦理和文化传统并指向终极性信仰的内心律令。

“性善”说集中体现于吴芳吉的文学教育观,并成为衡量“诗教”(文学教育)是否有益于世道人心的标尺与圭臬。吴芳吉认为,“诗教”是社会教育的重要组成部分,起着开启民智、移风易俗的重要作用,不能以实用主义和功利主义作为文学教育的标准。1915年,吴芳吉在上海右文社任职期间,对“鸳鸯蝴蝶派”文艺

作品颇为不满,斥其“鄙陋粗野,无一篇足观,而其所赋所歌者,无非淫荡狂奔艳丽苟合之事,几无一语不述男女之爱情”^{[3]1095}。吴氏认为,此类作品只会助长社会之恶,“社会民德之被其祸害者不少”^{[3]1095},为文者不应迎合世人之喜好,“文章千古事,一字一句,足败名丧身而有余,吾安得不郑重之,徒从世人之好哉?”^{[3]1096}由此可见,吴芳吉的文学教育观直承“文以载道”的传统,强调文艺矫正人心的教化功能,而教化民众正是儒家性善之说的内在逻辑和必然产物,如《毛诗序》所言:“故正得失,动天地,感鬼神,莫近于诗。先王以是经夫妇,成孝敬,厚人伦,美教化,移风俗。”^[13] 儒学文艺观一向主张“诗教”,将文学作为影响和提升人们道德的手段。基于此,吴芳吉的文学教育观反对文学作品狂荡无归的极端非理性倾向,指出先有创作者的内在修养之美(性善之美),后有文学作品的艺术之美(“温柔敦厚”之美),这要求文学创作者“必其学道既深,识超于众,行笃于内,真知灼见,以泽于后世”。他以诗歌为例指出,诗人以诗言志,“使人之读其诗者,瞻望发愤,以励其志焉”,所做诗皆竭平生心力赴之,有益于世道人心,“虽有数语足以垂世,而温柔渊博之思,蔚然昭见。其寄托风月,叹嗟黍离者,犹冀拳拳忠爱之心,感人丧乱之余也”。即如杜甫、陆游等,虽境遇艰厄,然立身高洁,其人不朽,其诗亦不朽。反之,若诗人德之不修,学之不讲,不仅不能创作出优美的作品,反而会滋生诸多流弊。他说:“学不足以明心,行不足以风世,袭人唾余,器器自得;或步前人之濫习,颠倒无伦;或俯视一切,而不自反;或沉酣于雕虫之技,忝不知耻。”^{[3]619-620}

在“性善”信念的影响下,吴芳吉的“诗教”思想在《〈白屋吴生诗稿〉自叙》这篇经典的诗论文稿中得到淋漓尽致的阐发,将儒学之旨与“诗教”之用毫无痕迹地糅合在一起,再次将“性善”之旨推崇到前所未有的高度和深度。在这篇自述身世和抱负的感慨深沉的文献中,吴芳吉明确地将诗歌作为圆满性善的教化载体,在陈述了社会对人心的残毒之后,表示仍要怀有光明向善之心,对性善之说笃信不移。他说:“古圣哲之用心,无不在扶善制恶,以存人之本性。”他坚定地认为,性善乃历世不变之则,若性能至于至善,“故无不可以有为之时,无不可以行道之地,无不可以修明之政,无不可以教化之人”。社会时流“昧弱浮器,终身陷于罪戾”,此非性之所赋,乃为习气所致,“善性不胜恶习”,故为恶习所征服而不能解脱。面对人心失范的社会现状,有志之士不应简单斥责,“惟有以觉之助之,以转败为胜”。推而言之,个人之贤愚、国家之治乱乃至民族、世界、文化之兴废,皆有待于性善战胜性恶,必与之决战,方能恢复性善、臻于大同之境。若能达成此事,远胜政治军事之为。若人之善性不能恢复,人类痛苦亦无法解除,纵然“谈学言政,亦必终无是处”。有志者应“以人力挽回天运,以天运启悟众生,使已泯之性,失而复归”。诗歌乃圆满性善的教化之具,“充类至尽,以求完其为我者之一端耳”^{[3]553-559}。

基于此信念,吴芳吉对于倡导阶级对立和阶级斗争的文学教育观不以为然,他认为旨在宣扬消灭阶级和阶级对立的文学作品最后一定会沦为以利攻利、忿争不已的“煽动艺术”。故此,他转而提倡超越阶级的以“仁”为核心的文学教育观,希望文学作品以仁者之心(至善之心)感知贫弱者的痛苦无告,以此感染人心、勉人向善。他以杜甫、白居易等人为例,指出他们“常是贫者弱者的好朋友,常是贫者弱者的安慰者,常是无可告诉的弱者的代办者”,其诗虽不以泯灭阶级对立为主旨,但却流露出“以天地之心为心”的博爱情怀,写下了大量对天下苍生疾苦充满系念与同情的不朽诗篇^{[3]994-995}。在狂飙激进的时代,吴芳吉仍然主张以中正平和的文学作品影响人心、改变社会,这种文学教育观与当时的时代氛围无疑是格格不入的。

吴芳吉谆谆提倡“性善”之说的话语在彰显儒学思想内在生命力的同时,也反映了在时代巨潮冲击之下对儒学教育理念崩解的隐忧。他将“性善”之说加诸社会教化之上,注重文学教育的社会功能,看似是道德至上主义者因袭的陈词,实际上是对文学革命冲决一切道德观念的迂回反拨与婉曲劝诫。

三、以礼为归:为“礼教”正名

贺麟先生认为,儒家思想包含格物致知、寻求智慧的理学,陶冶性灵、美化生活的“诗教”和磨练意志、规范行为的“礼教”^{[3]8}。儒家思想中最具有社会功效,也最招致非议的即是其“礼教”思想,盖因其已从儒家的道德观念逐渐演化为政治和伦理制度的建构形式,约束着人们的言行举止乃至社会生活的诸多方面,并以威权的形式保证了社会秩序的平衡与和谐。

“礼教”本质上是伦理教育,本意是倡导人伦秩序和群体纲纪,但一旦外化为具有强迫性力量的礼法习俗后便不可避免地走向绝对化的道德教条主义,从而引发了“五四时期”对“礼教”“以礼杀人”“礼教吃人”的抨击和控诉。在20世纪初期反对传统的文化语境里,吴芳吉对“礼教”的态度经过了审慎的考量和自觉的反省,他一方面反思“礼教”末流所带来的弊端,另一方面肯定“礼教”对于维持伦理教育与家庭教育具有不可替代的作用。

在吴芳吉拟著《天人之书》的构想中,他专以《家庭论》一章讨论家庭伦理问题,涉及到对“礼教”名分观念、人伦关系的重新思考,意在打破父母万能、亲子尚私的家庭传统。他以切身的经历认识到,近世所褒扬的“孝子”必有以下二端:“一是能取高官厚禄、锦衣玉食者,否则不得为孝子。故以廉洁耿介之行,皆逆子之事也。二是能随世俗,信鬼神,尊父母为万是、而自处为万恶者,否则不得为孝子。”按照如上功利而蒙昧的伦理标准,孝道已被扭曲和异化为维持父母权威的道德枷锁,处理亲子关系“不以义而以势,不以理而以私”,遂造就了父母对子女的霸权、专制局面。维系此一不合理伦理关系的天然合法逻辑在于,父母和子女乃是债权债务关系,子女为父母所出,为欠债者,父母则为债权人,“故亲之望子,不望其行道德有学问也,惟望能偿债者足也。子之事亲,但以能偿债者可以为孝也,道德学问亦非所望也”。吴芳吉认定,此种亲子关系只考虑了基于生物本能的生存回报,而背离了儒家“礼教”以道义敦促人伦的本意与原旨,其自私自利的出发点也是造成国族不振、道德颓败的重要原因^{[3]1148-1150}。

吴芳吉深知历经数千年文化累积的“礼教”在现代转型中已显露出诸多不宜,这一点他和新文化运动人士的看法并无二致,对清理传统积弊的主张和做法也表示了同情。与此同时,吴芳吉所秉持的“中庸之道”使其无法赞同彻底打倒“礼教”的极端做法,认为“礼教”是由历史演变而自然形成的价值体系和道德规范,其合理内核仍有积极意义,对于新旧转换所带来的道德失范和道德真空具有不可缺少的补救作用。他说:“礼教,吾国之大经也,君子重礼教而辨名位,所以立纲纪也。”^{[3]637-641}吴芳吉肯定的是“礼教”对于维持道德人心的作用,反对骤然废弃“礼教”思想中的合理部分,这对于矫枉过正的新文化思潮来说无疑是一种必要的补充和提醒。

吴芳吉最为推崇“礼教”的道德教育功能,其原因在于“礼教”的目的在于节制欲望,使人趋于合理的生活而不为外物所役,并以内省和自制方式获得平静与和谐的生命境界。吴芳吉激赏康德的道德哲学,发现康德《人心能力论》所主张的学说与孔孟、老庄同旨,皆主张形为神役,道德可以养生,以克己之道严防人心为欲望所役使从而避免沉湎于物欲的放纵之中。他说:“眼前切近之道,须为简单生活。凡酬应、虚华、饮食、游戏,皆宜渐除,以养心于淡泊。人苟安于淡泊,自然善念日多,恶念日减,相习成风,亦足以振末俗。国之多变,未始不由于此,此亦救国之一端。”^{[3]1210}吴芳吉自觉地将“诗教”的归宿落脚到“礼”的精神上,在《还黑石山》组诗中阐释了“礼教”和“诗教”的平衡关系。他说:“诗也志所寄,志以礼为持。诗人即志士,志有义利诗淳漓。足言足容德之藻,折衷微礼何所期?君看《礼经》三千例,孰非温柔敦厚诗教之释词?”^{[3]303}在他看来,“诗教”是对儒家“温柔敦厚”之旨的阐释与显现,关乎社会风俗的淳厚与浇漓,必须与“礼教”相配合,才能发挥其应有的教化功能。

在儒学精神日常生活的践履上,吴芳吉笃行“礼”的内在精神并将之外化为生命价值的存在形态,以“身教”的风范和精神激励学生,让儒学教育从典籍进入人心。他对当时的学风之坏深感痛心,将之归于师道的堕落:为人师者无学德无诚心,办教育者也不能贯彻尊师之道。于是,教师与学校的关系沦为金钱关系而无道义担当,只有暂时的契约而无长久的规范。很明显,吴芳吉所言的“师道”正是儒家“礼教”对教师的道德要求:一方面社会固然要尊师重道,另一方面教师自身也要自尊自爱。儒家的教育观是积极入世的,吴芳吉认为教师尤其是大学教师担负着振导社会的重任,其责任在于明伦饬礼、移风易俗,而不在于以工具性的人格自居,贩卖知识、装点门面。他在西北大学任教期间遭遇围城之困,慨然置生死于度外,表示:“吾已立定主意,果到绝境,则吾正其衣冠,尊其瞻视,端坐本校礼堂之中,悠然而逝。”^{[8]889-890}在这里,吴芳吉所表现出的强烈的精神姿态使我们很容易联想到《论语》所载的孔门弟子子路战死之际不免冠的礼仪坚守。就儒学

的笃行观而言,这种视“礼”为生命价值所在的君子之风真正体现了儒家严格的道德操守对士人人格和行为的浸濡力量,许多学生也正是从吴芳吉身上所散发的自尊精神感受到儒家“礼教”鲜活的生命力。

吴芳吉“以礼为归”的道德哲学最为集中地体现在他对现代婚姻的看法上。男女缔结婚姻是“礼教”思想的起点,也最需要以道德来约束人性的欲望以保证族群的繁衍和文化的传承。吴芳吉早年以《婉容词》一诗为世人所知,此诗的主旨即在谴责信奉“婚姻自由”思想的留洋博士对婚姻的不负责任与薄情寡义。吴芳吉十分看重“礼教”对于维护婚姻、家庭的重要作用,将其视为中国伦理文化的根基。他说:“古之观人也于君臣,今之观人也于夫妇。大抵笃于夫妇者,必笃于友。其不笃于夫妇间者,亦必不笃于社会,不笃于国家。”^{[3]1049-1050}在吴芳吉看来,基于人性需要的婚姻、家庭等人伦秩序具有普遍意义,是人兽之别、华夷之辨的标准,起着支撑道德价值的重要作用。在伦理教育的意义上,家庭是社会的细胞,社会是否健全和稳固全在于作为组成部分的家庭的状况,而对家庭健全和稳定一直具有调解作用的正是儒家的“礼教”思想,这也是吴芳吉汲汲于为“礼教”声辩的最重要的原因。

面对新文化思潮对儒学的冲击,吴芳吉在执守“礼教”思想的同时,也注意到“礼教”作为道德规范容易沦为名不副实的教条的危险,为此特别强调道德的“名实一致”。他说:“世间万事,惟名实两字尽之。名即理也,实即事也。名实合一则理事方成一体。然往往有名无实,或有实无名,或名实皆非,或名实两丧。夫政治教育,文章事功,所以殊途而同归者,无非求名实之相符也。”^{[3]1049-1050}鉴于此,吴芳吉所着意探求的是“礼”的精神如何真正落实于日常生活之中,这仍须在儒学义理中寻找解决道德困境的方法,他水到渠成地将“礼教”的齐家功能与心性的修养功夫联系在一起,为此反复申明“诚敬”“忠恕”的微言大义。他说:“名实之合,端在于诚。践诚之功,端在忠恕。”^{[3]1049-1050}正是基于对儒家道德的体认,吴芳吉对挚友吴宓离婚一事多加劝诫,致使二人的关系因之到了决裂的地步。在吴氏看来,儒学是人伦日用之学,不是谈玄论妙的高头讲章和玩弄概念游戏的思想理论,其真正意义在于对所持信念践履的功夫和躬行的程度。吴芳吉身处新旧时代交替的夹缝之中,看到新旧道德的转变不可能一蹴而就,当务之急在于保留传统道德的合理因素而剔除其不合时宜的地方,但无论如何不能不加辨别地推倒传统而任由道德领域走向真空和无序。他曾向吴宓表示,为了恪守传统道德,维护伦理教育的合法性,决意忍受家庭生活的痛苦而绝不愿离婚,以使所提倡的道德教育与一己所行相契合。他说:“我辈一言一行,效之者众,宁自鞿羈,无以误他人也。”^{[8]994}可见,吴芳吉孜孜阐扬“礼教”的出发点在于保持道德秩序的完整性,他所提倡的伦理教育不是向外而是向内,迥然有别于某些为了一己私利而反对新道德的“礼教”卫道士,也有别于某些借助自由思想的招牌而大开恣行妄为方便之门的“新文化”人士。

四、结语

在西方价值为代表的现代性思潮的影响下,以“科学”和“民主”为尚的新文化运动开启了中国思想启蒙的新纪元,在强调批判和改造中国文化的历史语境中对传统文化尤其是儒家文化进行了激烈的否定,以致“儒学承载了所有的历史负担和旧秩序不计其数的罪名”^[15]。随着人类面临的普遍性问题日渐趋向一致,超越单一的文化背景和传统资源变得极为必要,中西文化冲突的困局将逐渐为中西文化携手并进这一极具创造性的前景所取代^[16]。

在中国文化面临绝续的20世纪20年代初期,吴芳吉以儒学理想主义作为修身与淑世的信仰,坚信以儒学为代表的华夏文明固有的不朽价值,乐观而自信地预言儒学的复兴之势不可阻挡并能昌明光大而蔚成世界多元文化之一。在优秀传统文化重新受到肯定和重视的当下,“儒学所蕴含的传统人文价值与现代社会所弘扬的人文精神具有内在一致性”^[17],注重人的崇高价值、注重人的生命诉求,注重人的人格尊严,其深厚的人文教育价值在中国现代化进程和当代精神文明建设中仍将发挥重要的作用^[18]。吴芳吉也特别指出了儒学对教育功利主义、实用主义的抗衡作用,甚至可为人类终极性的存在意义提供指引与启迪,为此,他所标举的“性善”哲学与“以礼为归”的信条从内在美德和外在形式两方面重新阐释了儒学“诗教”与“礼教”思想的现代价值和独有内涵,这对于今日以中国文化复兴为契机的国民精神秩序和信仰体系的重建无疑具有

重要的启迪意义。

参考文献:

- [1] 陈来. 传统与现代:人文主义的视界[M]. 上海:生活·读书·新知三联书店,2009:99.
- [2] 王先献. 咏琴轩随笔[J]. 国专月刊,1935(2).
- [3] 吴芳吉. 吴芳吉集[M]. 贺远明,等选编. 成都:巴蜀书社,1994.
- [4] 林继平. 李二曲研究[M]. 西安:陕西师范大学出版社,2006:118.
- [5] 中华书局编辑部. 学林漫录(第10集)[C]. 北京:中华书局,1985:56-61.
- [6] 段渝. 一代大儒刘沅及其《槐轩全书》[A]//巴蜀文化研究集刊[C]. 成都:巴蜀书社,2009:208.
- [7] 蒙文通,萧蓬父,庞朴等. 推十书导读[M]. 上海:上海科学技术文献出版社,2010:178.
- [8] 顾馨,徐明(校点). 春秋公羊传[M]. 沈阳:辽宁教育出版社,2000.
- [9] 吴芳吉. 吴芳吉全集[M]. 傅宏星,编校. 上海:华东师范大学出版社,2014.
- [10] 邓艾民. 传习录注疏[M]. 上海:上海古籍出版社,2012:66,257.
- [11] 张君勱. 新儒家思想史[M]. 北京:中国人民大学出版社,2006.
- [12] 周光午. 教育家的白屋诗人[J]. 重庆清华,1947(5):2.
- [13] 萧统. 文选[M]. 上海:上海古籍出版社,1986:2029.
- [14] 贺麟. 文化与人生[M]. 北京:商务印书馆,2005:8.
- [15] 狄百瑞. 儒家的困境[M]. 黄水婴,译. 北京:北京大学出版社,2009:104.
- [16] 彭国翔. 重思“形而上学”:中国哲学的视角[J]. 中国社会科学,2015(11):60-75.
- [17] 夏泉源. 儒学的现代人文教育价值重建[J]. 教育科学研究,2016(6):58-61.
- [18] 陆卫明,吕菲. 先秦儒学“以人为本”思想诠释[J]. 西北大学学报(哲学社会科学版),2017(1):141-146.

Confucianism origin of WU Fangji's educational thought

WANG Feng^{1,2}

(1. School of Humanities, Southwest Jiaotong University, Chengdu 611756, P. R. China;

2. School of International Education, Chongqing University, Chongqing 400044, P. R. China)

Abstract: WU Fangji's education thought inherited the quintessence of Confucianism, while the latter invited inquiry and negation in the early twentieth century. In order to making poetry education and ethical education suit to the development of modern society, WU Fangji elucidated and developed theory of original goodness of human Nature and ritual ideas in Confucianism with a fresh perspective. In the context of tracing the source of WU Fangji's Confucianism thought, this paper analysed the relationship between theory of original goodness of human nature and the function of literature, and analysed the manifold manifestation of ethical education from the perspective of moral philosophy in order to present the historical value and modern value of WU Fangji's Confucianism educational thought.

Key words: WU Fangji; Confucianism; theory of original goodness of human nature; poetry education; ethical education

(责任编辑 彭建国)