

经学是生活的一种方式^{*}

——读《吴志仁先生遗集》

王汎森

(台湾“中研院”历史语言研究所,台北,11529)

摘要:吴志仁(哀仲,1631—1659)即吴谦牧,是明清之交海盐地方上的读书人。吴谦牧在短暂的一生中,努力落实一种新的思想/生活态度,即“经学是生活的一种方式”。在强调践履的儒家思想传统中,儒家知识的生活成分是非常浓厚的,经学与生活之间的关系虽然可能千差万别,但两者间存在着有机关系却是一件相当自然的事。然而,在近代学术观点的笼罩下,人们往往只注意到经学作为一种经典研究的客观之学,忽略了经典与生活可能存在的致密关系,因而也遮蔽了我们对思想史中这一个重要层面的了解。研究吴谦牧这样一位局处地方,其视野与思想带有一定的闭塞性的读书人的历史意义就在于:它可以提供我们一个机会,观察明清易代,阳明心学退潮之余,在海盐这样一个地方,一个下层士人的动向。

关键词:吴谦牧《吴志仁先生遗集》;吴蕃昌;世荣;礼义;经学;张履祥

DOI: 10.16382/j.cnki.1000-5579.2016.02.001

“中研院”历史语言研究所于2014年开始刊印傅斯年图书馆所藏的罕见抄本,在首批刊出的“集部”中,有清抄本《吴志仁先生遗集》。^①这部《遗集》少了四、五两卷,我于2014年前往北京国家图书馆抄录了这两卷。

吴志仁(哀仲,1631—1659)即吴谦牧,浙江海盐人,一生只活了二十八岁,是明清之交海盐地方上的读书人。这样一位局处地方的读书人,其视野与思想带有一定的闭塞性。但我个人认为这种闭塞性也有其历史意义,它可以提供我们一个机会,观察明清易代,阳明心学退潮之余,在海盐这样一个地方,一个下层士人的动向。

在吴谦牧短暂的一生中,他努力落实一种新的思想/生活态度。关于这种新的态度,一言以归纳之,即“经学是生活的一种方式”。本来在强调践履的儒家思想传统中,经学与生活之间的关系虽然可能千差万别,但两者间存在着有机关系却是一件相当自然的事。然而,在近代学术观点的笼罩下,人们往往只注意到经学作为一种经典研究的客观之学,却忽略了经典与生活可能存在的致密关系,因而也遮蔽了我们对思想史中这一个重要层面的了解。所以除了17世纪地方读书人的动向之外,“经学是生活的一种方式”也是本文所要特别讨论的一个主题。

吴谦牧的身世比较特别,其父吴麟瑞系明都察院右金都御史,其叔吴麟征(1593—1644)于崇祯十七年(1644年)自杀殉国,翌年其父因过度哀伤而辞世。这个家庭悲剧使得吴家在海盐地区拥有很高的道德声望^②。吴蕃昌(1622—1656)的《祇欠庵集》在嘉庆二十五年间(1820年)还在刊刻,吴谦牧的遗集则过了几百年都不曾刊刻,所以从未引起注意。^③

* 本文曾于“经学史研究的回顾与前瞻——林庆彰先生荣退纪念国际研讨会”发表。

① 《吴志仁先生遗集》抄本系李宗侗先生所收藏,由其岳丈易培基交予其女易淑平,即李宗侗夫人。

② 吴谦牧堂兄吴蕃昌(仲木)著有《祇欠庵集》,在文集中对其父吴麟征自杀殉国及当时周围的事件有详细的记述。

③ 我之所以注意到吴谦牧,全是因为他跟吴蕃昌参与了当地的一场丧礼改革运动,请见拙文《清初“礼治社会”思想的形成》,收入陈弱水主编《中国史新论·思想史分册》(台北“中研院”,台北:联经出版事业公司,2012年)。

明朝灭亡时,吴谦牧只有十四岁。亡国是一件令人呼天抢地的大悲剧,但是我们也注意到有两种相反的方向正在酝酿。第一,新朝正在一步一步赢得人们的忠诚,建立新秩序,地方上也出现了一批人,他们以新的方式,在形塑自己的社群与认同,并逐渐从新的国家逃离出来,成为一种多层存在的现象。也就是说“遗民”并不是明朝的残余物,他们也有其主体性及变动性,会以新的方式集结、形塑、定义自己。第二,旧政权的崩溃或旧思想权威崩溃之时,同时也是摆脱原先层层束缚、重新洗牌,形构新方向的时机。他们可能有较多的自由去生产他们所要的规则,尽管这些规则可能是以更严格或陈旧的道德标准作为基础。

—

而这种在严格的道德文化标准基础下重新集结的行为,往往带有两方面的要素。这两个要素包括:第一,拒绝被编入新的帝国系统,其中最重要的是拒绝科考,甚至尽量避免成为教导科举文章的塾师;第二是以“礼”作为再聚合的共同基础。清初“礼治”社会思想的兴起,当然与广大的思潮变化有关,但各地以“礼”为基础重新塑造的遗民社群也起着不可忽略的作用。以下将分述之。

首先,吴家在明代是地方上的世家,而在明清之际,吴家人物的表现从传统的道德标准来看,可说是达到很高的标准。这个时候,为了维系家族的地位,可以有两种选择,一种是努力参加科考,试着加入帝国的新精英行列,但吴氏的选择是脱离它。吴谦牧成为一个“道德镇守使”,紧紧盯着一批堂兄弟是否应试,如“家四兄遂能幡然从事于学问,于出处之事亦已决绝”。^①但是管了四兄,还要管二兄,而且其中涉及各种现实的酌量。吴氏对其二兄于应试一事举棋不定,最为揪心,书信中一再劝阻,认为他失信于已逝的父亲,“乃兄今日之事如此,弟何忍言,何忍不言”。^②当然,不赴科举考试在当时是引人注目,甚至有危险的。^③

这一类的情形在当时并不罕见,我所关心的是一个两难之局。吴谦牧在信中曾对其二兄吴蕃昌说:“眼中止看得一四兄矣。若渠复有变易,吾真无望于世人,不愿生矣。”^④能否决绝不与科试,与地方上尚存的一种文化标准有关。“取重于世”有两个途径,一个是“世荣”,一个是“礼义”,用吴谦牧的话说:“世荣之求,不可必者也;礼义之求,可必至者也。吾家累世先人,虽多至大官,而其所以取重于世,固有不独以爵位者,至于今日门户之衰微,吾辈之寂莫,爵位固未得有于身,而即求之亦有不可必者。然则所以重吾门户,惟有益勉于礼义而躬行不怠,使人视吾家无异前日,视其人无愧前人,……惟愿自此益勉进乎礼义之途。”^⑤我们可以觉察到清初海盐地区的地方舆论标准区分成两块,一是传统的文化标准,一是在新朝建立之后逐渐形成的国家功令。

值得注意的是,在传统文化标准方面,当明清易代之际,地方上每每存在一种强大的舆论力量,对于投降李自成或清廷的官员,自力加以惩戒。不时见到有人在北京投降李自成的消息传来时,家乡的人便主动扑毁其家,或是当事人作宣传文字向乡人解释的例子,如江西熊文举的《南还邗上与同乡诸老书》,或如钱谦益,他在投降清军之后,回到常熟作了一篇文章向乡人解释自己的行为,特别是辩解自己并非引清军进常熟的人。^⑥足见在世局大变之后不久,地方上存在几种不同的行为标准。

而吴家所享有的正是传统文化标准下的声名,所以吴谦牧认为不能失了这个面子。可是这里有一个两难:吴家不与试,科甲无人,则吴家原先由科甲所积成的地位亦从此没落。事实上,晚明以来许多世

① 吴谦牧《吴志仁先生遗集》(收入刘铮云主编《“中央研究院”历史语言研究所傅斯年图书馆藏未刊稿抄本》,集部第六册(台北“中央研究院”历史语言研究所2015年)),卷三,《与张考夫》,第128页。

②④ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》,卷六,《与从兄季融》,第218页;第219页。

③ 《与从兄仲木》中说“即为不赴试一事,乡里无不以怪者。”吴谦牧《吴志仁先生遗集》(北京:中国国家图书馆藏本),卷五,无页码。

⑤ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》,卷六,《与从弟慎虚》,第264页。

⑥ 方良《钱谦益年谱》,北京:中国书籍出版社,2013年,第138—139页。

家大族在明清之际破败,与殉节及拒绝科考很有关系。当然从《阅世编》等书看来,鼎革之后,有些门第骤衰,但其中仍有一部分宗族后来又出现成功活跃于科举的后代,因而家族复振的例子。^①但吴谦牧坚决选择操之在己的“礼义”,而不是操之在人的“世荣”,以“礼义”作为 self-distinction 之道。吴谦牧在《与从兄仲木书》中说,“弟家于夏至行时祭礼,一时人情颇相信从,不意其能如此,殊为大快”,即是一例。^②

拒绝科考是一件危险的事,所以他们常需技巧性地提出各种不让人起疑的借口。拒绝科考以显耀自己的“礼义”,也是用一种新的 boundary management 藉此塑造一个专属于他们的“道德社群”。这个社群中尽量使用明代的礼仪来互相对待——吴谦牧在安排一位族人的婚礼时一再强调要与另一个遗民家庭缔亲,因为这样“既便行礼”。^③

他们坚持用来 distinct 自己的是两种礼,一方面是以《大明会典》为中心的一系列日常生活中的仪则,一方面是古礼,尤其是以《仪礼》为中心的日常生活仪节。吴谦牧在给他从兄季融的信中提到说:“仪仗一节终不能无疑,须更考之《会典》。京官及外官四品以上,止许用引导三对,谓锡槊、钢叉、藤棍也。”^④这是《大明会典》卷 59 中之规定,故此信中所提及之《会典》即为《大明会典》。^⑤这时已经是顺治十几年了,仍然想以《大明会典》为依据。这个现象在当时并不罕见,如吴谦牧的朋友祝渊在自杀前的《临难归属》一文中说的“凡我子孙,冠婚丧祭,悉遵大明所定庶人之礼行之;……违者即以逆论。”^⑥从这里可以看出,吴谦牧主张要与遗民结亲以便“行礼”,主要是指什么样的礼。

我曾在《清初“礼治社会”思想的形成》一文中引了《燕行录》中的一次对话说缠小脚是为了“耻混鞮女”,或是如祝渊所说的,坚持古礼是为了维持汉族的自我认同,在吴谦牧的文集中随处可见这一现象。推敲他文集中的种种细节,可以看出实行及研究古礼(尤其是《仪礼》),一方面是思潮内部变化的结果,另一方面是人们利用古礼来维持身份认同及社会声望的一种方式。张履祥(1611—1674)在一封信中写到,在浙江湖州地区也有人营造礼仪社群,而当地人视这群人为“不降社”——他说“湖州诸兄,各率子弟至于一家,解经习礼,以观所业之进退。亦何与人事?而嫉之者辄以不降社题之,流言籍籍。”^⑦可见上述情形不是很孤立的现象。

二

前面提到,在这个大解体的时代,人们有机会重组、重塑其方向。而这时一种新的,有别于晚明心学讲会中的教导方式,乘势而出,在海盐附近地带,对于吴氏兄弟而言,是桐乡的张履祥在扮演指引者的角色。

明亡之前,吴家子弟曾经亲近过刘宗周(1578—1645)的学问,明亡时,吴氏虽然才十四岁,但多少已经濡染了一些这方面的言论。刘宗周虽然是王学修正派,但仍然是王学。从吴谦牧成年开始,有一股新的思想势力正在崛起,即批判阳明学,甚至还不满意于刘宗周批判晚明思想中释氏影响的

① 如《阅世编》中说“云间望族,首推陆氏……可谓一时极盛。自鼎革后,日渐中落。顺治己丑,族子兰陔振芳复成进士,官至少参。丁酉,裔孙庆曾,顺天中式,未几谴谪,以后未有达者。”(见[清]叶梦珠撰,来新夏点校《阅世编》,北京:中华书局,2007年,第130页)“许都谏霞城,名誉卿,故通政司惺所先生诒乐善从孙也。历万、泰、启、祯四朝,给事黄门,好直谏,屡罢归,居乡侃侃,郡县长及缙绅俱惮之。鼎革后,削发为僧。从弟鹤沙缙曾,惺所曾孙也,中顺治己丑进士,改庶常,历官官允,出为臬宪。康熙十二年癸丑,请告回籍,门第犹盛。”(同前书,第135页)

② 吴谦牧《吴志仁先生遗集》,卷五,《与从兄仲木书》,无页码。

③ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》,卷三,《与张考夫》,第110页。

④ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》,卷六,《与从兄季融》,第236页。

⑤ 关于仪仗的规格,《大清会典》虽有康熙、雍正、乾隆、嘉庆等不同时期的刊本,但它们对外官四品以上仪仗的规定与《大明会典》不同。依《大明会典》行事在当时并不罕见。

⑥ 祝渊《月隐先生遗集》,收入《丛书集成续编》,台北:新文丰出版公司,1989年,第188册(据《适园丛书》影印),卷四,第9a页。

⑦ 张履祥著,陈祖武点校《杨园先生全集》,上册,北京:中华书局,2002年,卷三,《答吴仲木十一》,第58页。

趋向,改以程朱为宗的新思潮。刘宗周的弟子张履祥即是这股新风气的代表人物。但是吴谦牧显然比张履祥还要激烈一些。一直到了顺治十年,吴谦牧还在张氏的《初学备忘》这一本具有里程碑意义的书中,发现张履祥不脱刘宗周的习气,他批评说“山阴不脱姚江习气,吾是以不敬山阴。看来考夫不脱山阴习气。”^①

张履祥原来服膺刘宗周,甲申年渡江拜师刘氏,自言“尝为良知之学十年”,但是后来发现“一部《传习录》,只骄吝二字可以蔽之”。从顺治六年(1649年)起,他开始一意为程朱之学,自称书桌上只放《朱集》一本而已。^②改弦易辙之后的张履祥,批判王学及于刘宗周,说时人“非信姚江也,信其言之出入于释老,而直情径行,可以无所顾忌,高自许可,足以目无古人也”。^③又说每读《传习录》一、二条,则“心绪辄复作恶,遂尔中止者数四”。^④又说其师刘宗周平日文字中,多有“释氏字面”。^⑤所以他指点人学问之途时,“惟相劝以日读程朱之书,而相戒以阳明之说”。^⑥

除了转向程朱理学外,张履祥鼓吹礼学,尤其是《家礼》,而且组织社团推行以《家礼》为准的葬礼。^⑦当时有不少信从者,如吴蕃昌便以《家礼》为思想指导完成规范自家,以日、月、岁为条目的《日月岁三仪》,及规范女眷的《阃职三仪》。^⑧当吴蕃昌因为守丧,敬守《家礼》而大病时,张履祥极感慨地对吴蕃昌说,如果他就这样死去,“是使东海之人终以由礼为戒也”。^⑨

接受了张履祥思想的指导,其实也是接受一种异于前人,或异于当时大多数人的生活态度——一种异于晚明心学、党社、文风影响下的生活态度。此前复社声名远播于乡下,人们争赴张溥(1602—1641)、周钟(1614—1644)之门,复社领袖周钟便曾经来到桐乡、海盐一代主持社事。^⑩现在吴谦牧宣示的是“一惟程朱之是遵”。^⑪从吴氏此时所读的书也可以看出时代思潮的转向,这些书大多是以程朱为代表的理学著作,而且多为张履祥所提到过的,如周程张朱四子书、《程朱文录》、《朱子大全》、《朱子语类》、《近思录》(吴说“至粹之书,莫如《近思录》矣”)、《仪礼经传通解》、《南轩先生集》、《上蔡语录》、《读书录》、《居业录》、《吴康斋日记》等,^⑫尤其是张履祥转向朱子之后所辑的书《初学备忘》。

思想是生活的一种方式,吴谦牧在转向张履祥,且独尊程朱之后,生活态度有了很大的转变。晚明王学把全天下弄成都是自负的圣人,但在新的思想倾向之下,有了新的生活态度,一言以蔽之,是把自己抽象化为非自然人格,将自己二分,而成为一个自责、自我要求的“对象”,时时以先人著作,与自己的身

① 苏惇元《张杨园先生年谱》,收入张履祥著,陈祖武点校《杨园先生全集》,下册,第1500页。

② 以上引文依次出自苏惇元《张杨园先生年谱》,张履祥《杨园先生全集》,下册,第1513—1514、1499页。

③⑥ 张履祥《杨园先生全集》,上册,卷十,《与吴哀仲四》,第287页;第286页。

④ 张履祥《杨园先生全集》,上册,卷十一,《答张佩葱》,第318页。

⑤⑦ 张履祥《杨园先生全集》,上册,卷三,《答吴仲木四》,第49页;《答吴仲木六》,第57页。

⑧ 吴騫说“《阃职三仪》,以训闺门。三仪者,盖日仪、月仪、岁仪也,言皆有俾于内则。《岁仪》有云‘岁有禁约之礼,一日不守先人之戒,非礼也;一日不体先人之志,非礼也。’若无禁约之严,礼教何自而起?主人主妇,必先自禁非礼。今姑言其粗者,主人不得湛酒渔色、贪财使气,不得交一淫邪佞谀、博弈好游之友,不得接见一巫觋术数、奸佞诱惑之人,不得买一无益玩好之物,及邪僻淫褻之书,不得助一异端祠宇、土木形象之费,不得设一优伎男女、丝管俗乐之席。主妇不得容一尼僧道姑入门相见,及卖绢、穿花、施药、算命、唱盲词、做中保、闹杂走动,妇女皆当痛绝。其害不可胜言,更有不忍言者。不得与一看花看灯之会,烧香入庙之事。虽有尊长严命,断不可从。不得妄祀徽福,祭一野鬼邪神,及布施分文升合乞食僧道,并拜斗诵经、斋佛求子等事。若有疾病大故,止可焚香禱之于天,及祠堂先人而已。世俗即以鄙吝讥之,然亦何伤!家贫故当节俭,况我至亲宗党,所当竭力周急者甚多。此而不勉,乃以赠漠不相关之匪人,妖淫邪佞之异类,愚妄无知,莫此为甚。”吴騫《愚谷文存》(收入《续修四库全书》),上海:上海古籍出版社,1997年,第1454册,据清嘉庆十二年刻本影印),卷一二,《桐阴日省编上》,第12—13a页。

⑨ 张履祥说“礼废久矣,仁兄力行之,时俗骇笑,虽弟辈犹将得罪,……弟与知己言‘仲木若遂不起,是使东海之人终以由礼为戒也,而岂天地之心乎?’”张履祥《杨园先生全集》,上册,卷之三,《与吴仲木二十》,第70页。

⑩ 苏惇元《张杨园先生年谱》,张履祥《杨园先生全集》,下册,第1496、1492页。

⑪ 如同他信中所说:“沈甸华)又约谦牧相与从事于《近思录》及程朱之书,此深有足望者,可为敬叹。”吴谦牧《吴志仁先生遗集》,卷三,《与张考夫》,第13b、18b页。

⑫ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》,卷三,《与张考夫》,第130页;卷六,《与从兄季融》,第180、189、256页。

心状态相对照。

宋明理学的概念与日常生活中的实践之间是分不开的。譬如在《吴志仁先生遗集》中,吴氏用理学思想来考虑任何政治举动,他说想参加科考或做官都违犯了理学的道德标准,是“利禄”之念,“此是吾兄受病最深之处,日常要将此事作一大项目功夫,专一痛加克治。吾人小小妄念,尚须铲除,今欲为此事,乃是无父无君,至大之恶念”。^①这些道德概念可以用来指日常生活中对利欲无节制的追求,也可以用来指政治中的重大抉择。吴谦牧将之彻底政治化,以对旧朝尽忠作为天理,以向新朝靠近为“人欲”,而不是像当时许多人一样,逐渐以对新朝忠诚为天理的一方,以欺慢其官职责任为“人欲”的一方。而这些都要交织在生活中才能见其真正的意涵。

在顿除之法与积渐不间断的打磨之法之间,吴氏选择的是后面一路。^②他主张从事为己之学,不断向内下功夫,“须是全用向里功夫,一毫向外不得”、^③“外面增一分则内面功夫减一分”。^④并且要在“根源处”下功夫,“根源处”才有用,^⑤功夫要不间断。^⑥实际反映在生活中的抉择是痛恨城市、痛恨流俗、^⑦“入山唯恐不深”、^⑧“悔”、“改过”之语满纸。^⑨他也反对“文辞之习”,要尽量不著述、少讲话,因为多言害道。在日常生活中讲究的是键户敛迹,是庸言庸行、素位、中庸,是朴、厚、重。这一种转变,使得桐乡、海盐地区从王学及禅学的波涛中走出,将天地平静下来,指出一个以程朱为主轴,以礼为准则,向内向里的自我修养之途,而这也是吴谦牧承受自张履祥的影响。

前面已经提到过,借着行古礼来与时流、尤其是趋附新朝的人区隔开来的情形。而行使古礼最为关键的场合是丧礼。当时关于丧葬有《家礼》或古礼两种选择。张履祥一切以《家礼》为准,而陈确(1604—1677)认为应该回到古礼。吴蕃昌是张履祥的信徒,他以《家礼》为基础,发展出“三仪”,深得张氏的赞赏。^⑩吴谦牧的文集中,则不时可看到讨论“礼”的文字,显示他一切以礼为准,以礼来与流俗划分出一条清楚界线的决心。^⑪除了古礼,另外还“须更考之《会典》”、“遵《会典》所有而可用者”。^⑫

我们过去讨论思想史或学术史时,往往还想到应该思考社会或经济史的层面。思想的社会经济层面自然极为重要,但是思想的生活层面却被严重忽略了。从吴志仁遗稿中,我们可以看出,热切的经学问题讨论中带有最鲜活的生活性,它们是与日常生活融为一体,而不是不同接口的叠压或集合而已。

从《吴志仁先生遗集》的许多实例中,我们可以看出礼学不只是一种客观知识,同时也是生活的一种方式。譬如他的堂兄吴蕃昌守母丧时严格遵守《家礼》,弄到重病缠身,吴谦牧认为依《礼记》“丧有疾”应该安排荤食,在给张履祥的信中说,他劝吴蕃昌“稍从肉食,而俟疾止复初”,但吴蕃昌“坚执不肯。然今疾已深矣,不加调治,恐益至大困”。他请教张履祥,这样劝吴蕃昌“不识先生以为无害于礼否?”^⑬并希望张履祥如果认可他的劝告,能够写一封信给吴蕃昌。此处所谓“礼经”,是《礼记·檀弓上》曾子曰:

①③ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》(北图本)卷四,《与朱子令》第37a页;第35b页。

②⑨⑬ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》卷三,《与张考夫》第121页;第124页;第129页。

④⑦ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》(北图本)卷四,《与沈甸华》第19b页;第23a、24b页。

⑤ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》(北图本)卷四,《与沈甸华》:“要在根源处分得清楚,若里面有丝毫夹带,外面纵使得十分是好,终不济事,终无自家受用处也”(第1a页)。“真使人一毫向外之心皆着不得”(第22b页)。

⑥ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》(北图本)卷四,《与朱子令》:“鞭辟功夫,勿为旧习所间断”,第36、35a页。

⑧ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》(北图本)卷四,《与沈甸华》,“近来城市转有难处,人间机事,日深一日,迂僻之踪,动与世违”,“近则门庭之间,几有网罗矣。”第25a、1a页。

⑩ 张履祥《杨园先生全集》,上册,卷三,《与吴仲木》第57页。

⑪ 如他劝吴季融在丧礼时“毋复为灭性之举”;如新生之子满月是否不便行庙见礼等等。按,《礼记·曾子问》中有关“庙见”礼的文字,指婚礼时新妇祭祖等礼仪,新生儿庙见礼由此延伸。他又说“我家今日行事既尽斥流俗,所为必当以典礼制度为依据”。吴谦牧:《吴志仁先生遗集》卷六,《与从兄季融》,第242、251、237页。

⑫ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》卷六,《与从兄季融》,第236、238页。

“丧有疾,食肉饮酒,必有草木之滋焉。”^①可见,他是因为在日常生活实践中遇到了困难,才脱离《家礼》走向古礼。

吴蕃昌因坚行《家礼》最后大病殒身,他的例子使我们想起颜元(1635—1704)的故事,颜元在服亲丧时,牢守《家礼》。颜元后来跟门人说“初丧礼,‘朝一溢米,夕一溢米,食之无算。’宋儒《家礼》删去‘无算’句,至当日居丧,过朝夕不敢食,当朝夕遇哀至,又不能食,几乎杀我。”^②不过根据四库版《家礼》,《丧礼》的“朝夕哭奠上食”^③部分删掉的是“朝一溢米,夕一溢米,食之无算”这一整句。^④所以颜元跟门人所说的应该是指《家礼》删去以上整句话,而不是只删“食之无算”4个字,但这个改动,却几乎害颜元丧命。无论如何,后来颜元批判《家礼》转向古礼,与实行《家礼》有关。而吴谦牧也主张直接行古礼。由此可见经学是生活的一种方式,它不可能不与日常生活中的践履相关。在《吴志仁先生遗集》中,我们还可以看到其他例子。譬如他在与从兄吴蕃昌的信札中讨论婚礼,内容非常详细,而且坚持如果“一一合礼无愧,则世俗之议,可以不问”。^⑤还有一个例子是讨论某人就婚外家(招赘)时,到底未见“舅姑”之前是否可以先拜见“外父”,此外,应该在何处设“哭位”,^⑥“题主”应如何进行,是否举行“禫祭”^⑦的问题,还有是否可以由侄儿为“三献礼”^⑧等。吴氏都斤斤置辨。^⑨

其他关于行冠礼时是否需要“特宾”,^⑩神主老旧是不是可以“粉涂”,^⑪葬礼时的仪节“如赠币埋帛之类”,^⑫也是焦灼地想在礼上得到一个指引。^⑬如吴家堂兄弟分田、过继赠田之事,显然非常难处理,吴氏也都想要在礼上求个恰当的答案。由此可见礼学之为生活的一种方式,同时也可以看出在日常生活中是否“合礼”,尚需地方上精熟学术的“智者”的指导;而张履祥的角色之一,便是在“礼无明文”时,对某事是否“合礼”代作裁断,等于是“道”在人世间的“肉身”代表。关于这一点,我们接着还要谈到。

① 孙希旦集解 沈啸寰等点校《礼记集解》北京:中华书局,1989年,第191页。

② 李埭《颜习斋先生年谱》收入颜元著,王星贤等点校《颜元集》北京:中华书局,1987年,卷下,“丙寅条”,第759页。

③ 丧礼在大敛之后,每日之朝及暮哭 《仪礼·士丧礼》:“朝夕哭。”郑玄注“既殓之后,朝夕及哀至乃哭,不代哭也。”(郑玄注,贾公彦疏,彭林整理《仪礼注疏》北京:北京大学出版社,2000年,第821页)朝夕哭表示在大敛之后,哀须略加节制,故仅朝暮哭之。与代哭不同,代哭者整日须轮换哭之,哭声不绝。

④ 朱熹《家礼》(收入《景印文渊阁四库全书》,第142册)卷四,《丧礼三·朝夕哭奠上食》,第15b—16a页。

⑤ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》(北图本),《与从兄仲木》,无页码。

⑥ 哭位分两种情形,一就单独的当事者来说,视其与死者关系为何而处以不同的哭位,大抵双方愈是亲密,则哭位就愈近于丧礼空间的核心——丧主之位。二就成群的与丧者来说,哭位仍依彼此班辈,形成位次上的差序。参见彭美玲《凶事礼哭中国古代儒式丧礼中的哭泣仪式及后世的传承演变》,《成大中文学报》,第39期(2012年12月),第22—24页。

⑦ 《仪礼·士虞礼》:“期而小祥,……又期而大祥,……中月而禫。”郑玄注:“……与大祥间一月,自丧至此,凡二十七月,禫之言,澹澹然平安意也。”(郑玄注,贾公彦疏,彭林整理《仪礼注疏》,第964—965页)禫祭之后丧家生活归于正常。

⑧ 古代郊祭时,陈列好供品之后,行三次献酒,即初献爵、亚献爵、终献爵。《仪礼·特牲馈食礼》:“主人洗角,升酌酌尸。……主妇洗爵于房,酌亚献尸。……宾三献如初。”郑玄注“亚,次也。次犹贰。主妇贰献。”(郑玄注,贾公彦疏,彭林整理《仪礼注疏》,第997、1000、1002页)凌廷堪《礼经释例·祭例上》:“凡卒食醑尸,皆主人初献,主妇亚献,宾长三献。”收入《丛书集成初编》,北京:中华书局,1985年,第276页。

⑨ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》,卷六,《与从兄季融》,第232、234、243页。

⑩ 《礼记·冠义》:“古者冠礼,筮日,筮宾,所以敬冠事。敬冠事,所以重礼,重礼,所以为国本也。故冠于阼,以著代也;醮于客位,三加弥尊,加有成也。已冠而字之,成人之道也。见于母,母拜之;见于兄弟,兄弟拜之,成人而与为礼也。玄冠,玄端,奠挚于君,遂以挚见于乡大夫、乡先生;以成人见也。”孙希旦集解 沈啸寰等点校《礼记集解》,第1412—1413页。

⑪ 神主的形式是两层,外面先用粉涂,以便将来得赠官衔再改。《大明会典》,卷九五《群祀五·品官家庙·神主式》:“刻上五分为圆首。寸之下,勒前为额而判之,一居前,二居后。【前四分。后八分】陷中以书爵姓名行。【书曰故某官某公讳某字某第几神主。陷中长六寸阔一寸】合之植于趺。【身出趺上一尺八分,并跌高一尺一寸】跨其旁以通中,如身厚三之一。【谓圆径四分】居二分之一之上。【谓在七寸一分之上】粉涂其前,以书属称。【属,谓高曾祖考。称,谓官或号。行如处士秀才几郎几公】旁题主祀之名。【曰孝子某奉祀】加赠易世,则笔涂而更之。【水以洒庙墙】外改中不改”《续修四库全书》,第790册,第646页。

⑫ 送葬之前,国君和卿大夫、亲朋等人赠与币帛、马匹等物,以帮助丧家安葬灵柩。《仪礼·既夕礼》:“凡赠币,无常。”注“宾之赠也,玩好曰赠,在所有也。玩好者,谓生时玩弄之具,与死者相知,皆可以赠死者。”(郑玄注,贾公彦疏,彭林整理《仪礼注疏》,第912页)

⑬ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》(北图本),卷五,《与从兄仲木》,无页码。

三

接着我要讨论:在明帝国崩溃之后,星罗棋布的一些“智者”(wise man)或“能人”的角色。我们日常生活的四周中,往往会有几个“智者”或“能人”,他可能是一个泥水匠,即使是大学教授也要向他请教日常生活的许多实用知识。但我们这里所要提到的“智者”与前述有些不同。在明帝国没落之后,道德生活中的某一时代所谓的“精神货币”(spiritual currency)失效,社会生活中对道德或其他准则逐渐失去共识,或旧的标准失去权威,而新的标准尚未建立,人们特别期待地方生活中“智者”或“能人”的指引。

当然,谈到“精神货币”的危机时要特别强调一点。对于一般人而言,当“精神货币”失效之后,只要跟着流俗走就是了,他们并不一定感到任何不便。但是对于不愿认同流俗,或具有反思倾向的人而言,这个问题变得复杂起来。

前面提到张履祥扮演一种地方上“智者”的角色,这里要针对这一点再稍作探讨。当晚明天下到处流行的心学讲会逐渐归于消歇时,讲会那种一对多,或动辄百人、千人甚至万人的传授方式逐渐消退时,转变为一种在特定地方围绕着一位或多位智者形成网络节点(nexus)式的传习方式。这些“智者”是思想教导者,也是日常事务的指引者、仲裁者、心理导师。尤其是在具有遗民倾向的社群中,有些人以不进官府为誓^①,那么,这些“智者”或“能人”往往也肩负起“仲裁”或“评公道”的角色。

正是这些星罗棋布的“智者”、“能人”在生活与思想中发挥指导作用,在大明帝国规范与权威退潮之后,他们帮助维持地方上日常生活的规范,有时带进一种新的思想方式。这种思想方式从一开始即是与日常生活的细节交织在一起的。时代风气的转变往往从一个一个小地方开始的,而透过在日常生活中的指导,同时也体现一种不同以往的思想色彩、思想倾向,这与思潮之更迭起伏相关。张履祥是这个地区争相延请的“智者”。^②在《吴志仁先生遗集》中比例最多的文字是想请张履祥来教书,并且就近指导生活学习的知识与事务。^③从张履祥年谱看来,他虽然只来吴家就馆过一年,但吴氏从健康、饮食、田产的处理,冠婚丧祭等生活仪节,都想决之于张履祥。而张履祥文集中,共有十四卷是与各种人的通信问答,从中可以看出围绕一位智者所形成的网络,以及这个网络在生活与思想中发生的实际影响。

而前面提到的,吴谦牧对于是否继续管理义田,冠礼时是否需要“特宾”,老旧的神主牌是不是可以“粉涂”,葬礼时的仪节如“赠币埋帛”等事,一无例外的说是“礼无明文”,都需“俟考翁来问之”、“俟其(考翁)来请正”、“有考翁在,临时尚可商定,弟亦不能断耳”。^④此外又如“题主”如何进行,也因“考翁急去”,未及商之。《大明会典》内提到的仪物,也是“欲问考翁”,但又猜度他“未必能详”。^⑤

在这里,我们先稍稍罗列一下吴志仁向张履祥写信请教的题目或两人之间的问答。

首先,吴志仁在日常生活的各式各样场合、题目中,每每要张氏“示以至当之礼”。^⑥这也扩及家族中的生活细节,如吴氏之次侄“狂悖不听命”,出而应科举考试,他在阻挠不成后,希望“此等事不知若何为妥,乞教以中正得宜之方”。^⑦此外,我推测他的侄儿受到晚明文学风气,或许还有李贽史论影响,为文喜欢尖新出奇,论史喜欢翻案,在晚明文人圈中这是长处,但在此时的吴谦牧看来却属不可救药。^⑧此外,

① 参见拙文《清初士人的悔罪心态与消极行为——不入城、不赴讲会、不结社》,收入周质平、Willard J. Peterson 编《国史浮海开新录:余英时教授荣退论文集》,台北:联经出版事业公司,2002年,第367—418页。

② 在《吴志仁先生遗集》中有一部分信是恳求张履祥前来坐馆,指导他们的。我引一些为例“去岁则俟今岁,今岁复俟明岁,……是先生许之以异日者,亦犹告之终不出而已”(卷三,《与张考夫》,第135页)。又如《与朱福斯》:“愚考翁出,脯止二十四金”(北图本,卷四,第32a页)。其余如傅斯年图书馆藏《吴志仁先生遗集》中,第143、147、148页也都有类似的记载。

③ 吕留良文集中亦见到此现象,吕氏原先请黄宗羲,之后改请张履祥,两人所学一主阳明、蕺山,一主程朱。

④ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》(北图本),卷五,《与从兄仲木》,无页码。

⑤ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》,卷六,《与从兄季融》,第28页。

⑥⑦ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》,卷三,《与张考夫》,第4a页;第30a页。

⑧ 《与张考夫》:“此侄有所作诗,皆怨骨肉尊长之薄恩,若以为弃绝而凌辱之者。其意方自处于苏秦、范雎,以为屈辱之余,必将有时得志,以自申其意气。”吴谦牧《吴志仁先生遗集》,卷三,第26a页。

对个人究竟应该入山还是住在城市,他也是“商之考翁”。^①关于义田管理中的大宗田、小宗田之事都要向张氏“求决”。^②按:在《吴志仁先生遗集》抄本中,夹了一张纸,从其内容我们看出吴谦牧曾过继给其叔父吴麟征,后来因为叔母反对,所以又回宗。^③此事清代徐用仪(1826—1900)所纂《海盐县志》及民国朱锡恩的《海宁州志稿》中皆有记载。

因为过继,吴麟征分其产共二百三十余亩给吴谦牧,因叔母反对回宗,所以吴谦牧归返这批田产给堂兄吴蕃昌,但吴蕃昌拒收。后来遂以其中百亩为小宗义田,以百亩为大宗义田,以三十余亩为族人义塾之田。^④吴谦牧后来婉拒管理这些义田,他在一封信中说“义田一事,弟所以力辞者,以原系弟归之田,今逐年仍自管去,族人解事识理者罕,将谓弟名去实存,或有需求不遂,亦不复知义不当与,……于理虽当但求自信,而嫌疑之形迹亦有合避者。又况二兄立此,本欲倡明礼义,使人咸趋于大公至正之路,今终年使人蓄疑未信,即作事亦更无好气象矣。”^⑤他想将管理义田事交给堂兄季融,但来往推托不决,故拟待张履祥一言为决。不过张氏并未回答他,所以吴氏一再逼问说“回书更冀详之。”^⑥此外,吴氏连先人文集何者应先付印,也要张氏“亦祈确为酌示”。^⑦也希望张氏提供意见。连续娶、买妾之事也要请教张氏,信中说“所谕续娶、买妾二说,于事亦各互有得失,耄老更欲卜以决之,不识先生以为可否?”^⑧与其卜卦不如问张履祥,这是值得注意的一个细节。

至于前面提到的,关于堂兄吴蕃昌丧礼有病是否可以吃肉的问题,更是希望张氏依《礼经》之意,代为决定。吴谦牧事事都希望张氏“示以至当之礼”,正因为他们不信流俗,既然不信流俗,则样样变得不确定起来。于是张履祥成为当地人的“师范”。他说一句,大家便可以有所遵从。故吴谦牧说“方今远近得先生以为师范,可以无恨。”^⑨当张履祥终于应吴谦牧之聘来到他家乡时,他给学友们一封信“考夫先生精深醇粹,正大光明之学,为吾鄙所首重,弟每自以不获居弟子列为恨,……今喜约其来盘桓于此,又有同志之聚,……以观正学之大明,为吾党称庆。”^⑩

从前面的讨论可以看出“引证”是一件大事,引证什么,引证何经或向谁引证,都与生活有关,也都与经学有关。而每一次引证都是一次建构,甚至影响着经学的方向,或使得某种思想在思潮转换时处于一个更有利的地位,同时也是对自己生命的一次建构。

最后,我要谈到一点,就学术史而言,《吴志仁先生遗集》中最重要的部分是与陈确往来的十几封信,这些书信讨论的主题是陈确的《大学辨》。陈确也是这个地区的“智者”之一,但是从吴氏的书信中可以看出,他们拒绝陈氏而心向张履祥。张履祥曾说晚明禅学解经的风气激怒了陈确,陈氏愤而作《大学辨》。^⑪从吴、陈二人来往的这十几封信中,陈确用尽办法想要吴氏与他讨论《大学辨》,并且印证他的大发现——《大学》是一部伪经。对于这一点,吴氏先是退缩、拒绝、逃避,好像是“但许相忘便是恩”似的,绝对抗拒进入思想的交流或论辩。后来实在禁不起陈确的一再纠缠,遂愤而痛骂陈氏。此事牵涉到陈确与张履祥在当地思想势力之消长,故吴的文字之间每以陈确与“炉溪先生”相对。语气最凶时,说“则未可以圣贤之经传如可尽排,流俗之议论如可尽忽,一己之意见如可尽信,而炉溪先生所云无天下皆此之理者”,^⑫并且希望在程朱之学衰微之后五百年且异学纷炽之时,陈氏应该“阐扬正学,扶植人

① 《与沈甸华》：“弟去岁有入乡之意，商之考翁，以为未可，更尔因循，但城市相慰，转使人日不堪耳。”吴谦牧《吴志仁先生遗集》（北图本）卷四，《与沈甸华》，第23页。

②⑥⑦⑧⑨ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》卷三，《与张考夫》，第140页；第143页；第154页；第115页；第112页。

③ 夹纸在傅斯年图书馆印本，第501页。

④ 王彬修、徐用仪纂：《光绪海盐县志》，收入《中国地方志集成·浙江府县志辑》，上海：上海书店出版社，1993年，卷一五，总第862页。

⑤ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》卷六，《与从兄季融》，第183页。

⑩ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》（北图本）卷四，《与龙山诸友人》，无页码。

⑪ 张履祥《杨园先生全集》上册，卷三，《与吴仲木》，第65页。

⑫ 吴谦牧《吴志仁先生遗集》（北图本）卷四，《与陈干初先生》，第12a页。

心”而不是留下这个不决之公案,“以滋学者之惑也”。^①吴谦牧坚持认为陈确应该阐扬程朱之学,而不是白花力气在辨《大学》,这与他的整体思想方向是一致的。

结 论

在传统中国,儒家基本上是一种践履之学,所以儒家知识的生活成分是异常浓厚的,另一方面,我们也常常看到,在历朝各代中比较纯粹的学术讲论或考证,也是一个不可轻忽的部分。一直要到近代,当儒家与现实生活逐渐脱节,或是当启蒙思想家锣鼓喧天地反对儒家时,经学逐渐成为只是被研究的客观知识。而近人又每每喜欢以今律古,以致忽略了在近代以前经学也是生活的一种方式。

本文的标题“经学是生活的一种方式”,对“经学”取的是一个最宽松的定义,而不只是清代的经学考证。在这里,“经学是生活的一种方式”包括了许多面相,像吴蕃昌、吴谦牧那样巨细靡遗地践履《家礼》或古礼是比较极端的例子。此外,如实际应用古典于特定场合,如莫友芝日记中说,同治六年,因为地方干旱,祈雨无效,官员萧廉泉希望向他借《春秋繁露》的《求雨》篇,^②或是以阐发经典作为自己立身处世态度的表达,如明末景祐元年,钱谦益曾作《春秋五论》,即为还朝复职作准备。^③更常见的是内化经典,或是形成一套新的经学语言,这一套原来可能是比较边缘性的,或没有重要意义的语言,转而居于核心,并成为日常生活中的有机组成部分。至于极端型的践履例子,即本文中的两位主角吴蕃昌卒于母丧,吴谦牧也在依礼办完母亲的丧礼之后病逝了。他们两人为古礼在明清社会中的一种严格的实践方式,作了悲凉的见证。

前面提过,吴谦牧区分两种维持家族门户的进路,“世荣”与“礼义”,前者是操之在人的科举,后者是操之在我的“礼义”。坚持不与新朝合作,殉节、不应试、不出仕,这种作为之所以在争取家族声望时能与“世荣”相对抗,表示地方上仍有这个“文化标准”存在。但是这种操之在我的“礼义”,或许康熙初年尚存,可是随着秩序稳定下来,^④这种标准慢慢地被“世荣”取代,而坚持“礼义”的家族往往就此没落了。^⑤

至于海盐地区,在17世纪前半叶当心性之学流行之际,由刘宗周之余绪如张履祥、陈确、吴蕃昌兄弟等形成了一个辐辏之区。张履祥在学问方面转向程朱,其影响由一地向外扩散,且在当地形成一个若隐若现的传统。张氏后来在同治十年(1871年)年间,还成功从祀孔庙。不过,随着考证学的兴起,这个地区也因为牢守心性之学的矩矱,遂不再具有重要地位了。

(责任编辑 孔令琴)

^① 除了正文中所引的部分外(卷三,《与张考夫》,第10a页)。吴氏反《大学辨》的言论甚多,《与陈干初先生》,卷四,北图本),谨抄录如下:“夫以先生之学固以深之于心,自信久矣”、“而又何取于小子之愚而勤勤使之言乎”(第5b页)。“鄙人固无知不能辨,亦不敢辨,且不愿辨也”(第8b页)。“夫义理者贵乎践履者也,……今不患道之不明于己,而患道之不明于天下。一己之力未尝一入于道,而沾沾以明道于天下为事。明未及圣贤之万一,而任一己以正千古之是非,牧之陋,诚恐其为不知大小之量,而舍田以芸田也”(第9a页)。“先生休矣,斯道甚大,宇宙甚宽……毋徒囿于一时拘泥之见,而终不能自拔也”(第9b页)。“此事与天下万事无干,于斯道之是非明晦亦全无关系,只是先生错耳。然此事高明方自视以为一件大事,信其独得,方欲推倒千万载之圣贤,以自聘其前古,而后无今之意见,真不可一世之气如此”(第11a—b页)。“故愿高明毋出而招人之辨,必也反自思我之聪明睿智果有能及于圣人已乎”(第11b页)。

^② 莫友芝著、张剑整理《莫友芝日记》,南京:凤凰出版社,2014年,第214页。

^③ 方良《钱谦益年谱》,第53页。

^④ [日]滝野邦雄《蘇州における李延齡の傳説について》,《經濟理論》,376号(2014年6月),第163—183页。

^⑤ 吴谦牧一支不同,相当平淡,由于史料阙如,我们仅能辗转根据清代盛世遗民陈梓未刊的《删后文集》中几篇有关其子吴晞渊的文章,略知其牢守杨学之学以行医而终。梁绍杰《陈梓年谱》,收入《明清史集刊》,第10卷(2012年12月),第222—223页。

Abstracts and Keywords of Major Articles

Confucian Classics Study as a Way of Life: Reading *Collected Posthumous Works of Mr. WU Zhi-ren* (by WANG Fan-sen)

Abstract: WU Zhi-ren (Pou-zhong, 1631—1659), also called WU Qian-mu, was an intellectual who lived in Haiyan County during the later Ming Dynasty and the early Qing Dynasty. In his short life, he devoted himself to practicing a new idea and a new life attitude, that is, “Confucian classics study as a way of life”. In Confucian tradition, which emphasizes practice, there are full of doctrines that guide life world. In spite of the variety of the relationship between Confucian classics study and life world, the existence of an organic relationship is definitely natural. However, under the impact of modern academic ideology, Confucian classics study is normally regarded as an objective study of classics. The ignorance of the intimate relationship between Confucian classics and life world makes us fail to understand this important aspect of the intellectual history. Here is the historical significance of studying WU Qian-mu, a local intellectual whose vision and thoughts were relatively narrow: It can provide us an opportunity to examine a grass root intellectual’s activities in a region such as Haiyan when Yangming School was at low tide during the late Ming Dynasty and the early Qing Dynasty.

Keywords: WU Qian-mu, *Collected Posthumous Works of Mr. WU Zhi-ren*, WU Fan-chang, secular honor, rites, Confucian classics, ZHANG Lv-xiang

New Songs of the Jade Terrace and the Historicist Interpretation of Medieval Chinese Literature (by TIAN Xiao-fei)

Abstract: In China’s medieval age of manuscript culture, the title, content, and authorship of a text were highly fluid. Through analyzing XIAO Gang (503—551), XU Gan (170—217) and CAO Cao’s (155—220) poems preserved in the sixth century poetic anthology *New Songs of the Jade Terrace (Yutaixinyong)*, this article discusses how the sources of medieval texts negotiate with authorship attribution, textual variants and works interpretations, acting as a crucial factor in the writing of literary history. To avert anachronistic interpretations of medieval literature, this article calls for a historicist reading of medieval Chinese literature, which requires careful examination of sources as well as close reading of texts.

Keywords: manuscript culture, *New Songs of the Jade Terrace*, textual variants, authorship attribution, literary history

On the Analytical Paradigm in Ethics: Its Significances, Problems, and Solutions (A Symposium) (by DENG An-qing, FENG Ping, WANG Xing-fu, HAO Zhao-kuan, WANG Jin-lin and SUN Xiang-chen)

Abstract: The paradigm shifts of ethics not only closely relate to the development direction and goal of human civilization, but also directly associate with the founding principles of philosophy itself. As far as the founding principles are concerned, philosophy has experienced three stages: ontology as the classical form of First Philosophy, epistemology as the modern form, and ethics as the third and contemporary form. However, it is this third form, concerning both philosophy in general and ethics paradigm in particular, that gives rise to some indistinct, profound conundrums that we need to examine. In his “Critique of the Analytical Paradigm in Ethics”, Prof. DENG An-qing systematically criticizes the ethics paradigm characterized by an analytical approach for the first time, forcefully arguing that analytical ethics breaks away with the communicative context of social culture and abandons the ontological foundation of philosophy, and that its mere logical analysis of ethical terms and language must come to be “a self-defeating cause”. This idea has immediately aroused heated debates in the academic circle. Intending to carry out a deep argumentation, this group of theses mainly focus on the following issues: How to understand the relationship between analytical ethics and meta-ethics? How to understand the significances of the analytical paradigm in ethics? How to overcome its limits? How to understand the relationship between ethics and ontology? Obviously, this symposium is significant in urging us to theoretically explore the ethics paradigm’s and even the philosophy paradigm’s relationship to new forms of human civilization.

Keyword: Moore, analytical approach, ethics paradigm

Educational Philosophy of East Asian Confucianism: A New Perspective (by HUANG Jun-jie)

Abstract: According to the educational philosophy of East Asian Confucianism, education, aimed at “awakening one’s moral subjectivity”, is an introspective “learning for oneself”. The educational philosophy of East Asian Confucianism is based on its the-