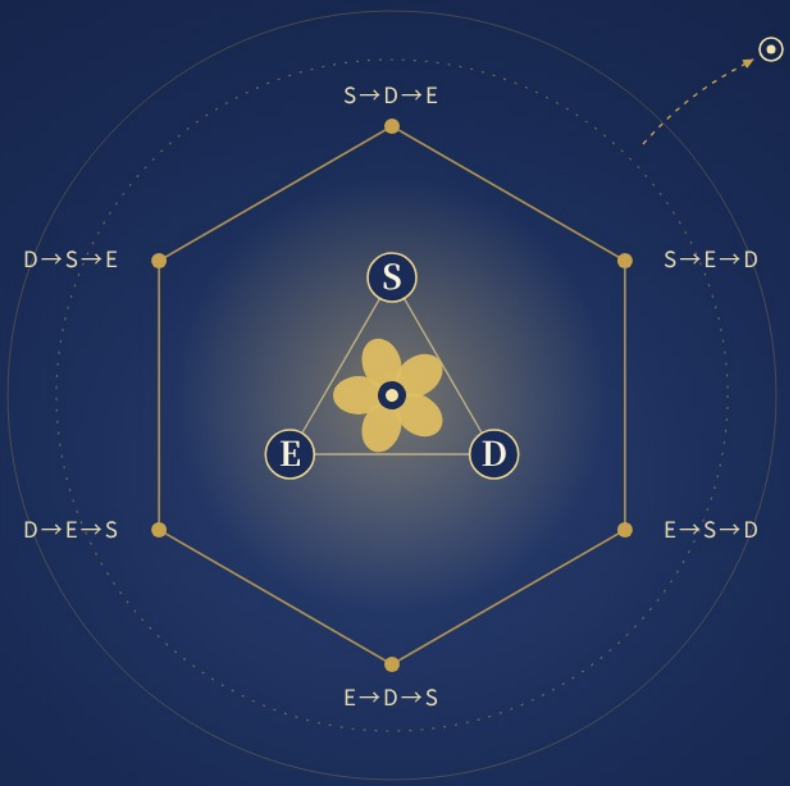
SDE UNIVERSES
德麦国际专著 · 第 509 号

儒家思想体系的

六路径大解构

从1到N的发展之道
到0到1的典范发生之道



1到N
发展

六路径
先后

0到1
发生

王德生　刘春华　著

德麦国际出版社
Demai International Press

德麦国际专著 · 第 509 号

儒家思想体系的

六路径大解构

从1到N的发展之道
到0到1的典范发生之道

王德生　刘春华　著

德麦国际出版社
Demai International Press

出　版　信　息

书名	《儒家思想体系的六路径大解构》
副题	从1到N的发展之道到0到1的典范发生之道
英文书名	The Six-Path Deconstruction of the Confucian Thought System: From the Way of Development (1 to N) to the Way of Paradigm Genesis (0 to 1)
著者	王德生　刘春华
出版	德麦国际出版社（Demai International Press）
编号	德麦国际专著第 509 号
ISBN	979-8-90690-509-3
定价	US$50.00
开本	170 mm × 240 mm
字数	约 94 万字
版次	2026 年 10 月第 1 版

本书的总体构想、章目与各项取舍经 WDS博士 议定。文字在 AI 协作下写成：由 Claude 统筹，二十路 Claude 分章执笔，再经统稿、引文与事实核查、审稿、校稿、终审。

书中〔待核〕标示尚未对照原书核实的引文与史实，汇于附录二；〔本书读法，待检〕标示本书自己的新判断，怎样才算错写在各章“可错条件”里。

书中涉及中医只解构其路径结构，不判疗效，不作用药建议；涉及国家治理、法律与科技只作路径之学的结构解构，不作政策表态。

版权所有　侵权必究

物有本末，事有终始，
知所先后，则近道矣。

——《大学》

出版说明

这本书问一件事：儒家这两千五百年，用的是哪一种本事？

本书的回答分两半。前一半是先说足的：孔子讲的是一条宏大的发展之道——从一个给定的“一”出发，把它守住、展开、传成很多，也就是从1到N；《论语》《大学》《中庸》《孟子》《荀子》《易传》六部原典，是这条道的理论。儒家把这一种本事做成了有原典、有次序、有人格理想、有制度承接的完整的道，做得极深，也做得极久。后一半是一章一章去查的：这套道很少生出一个新的“一”，也就是很少走到0到1的典范发生之道；偶有几次，也多半不自认，而自称“复”。

查的工具有三样，全书称作三方程、六路径、三原理。S、D、E三格（显露、差异、特征纠缠），哪一格先，哪一格再，哪一格最后，排出六条路。读一家学问，先问它惯走哪一条路，末格落在哪里；再问三方程缺了哪一式；最后看它碰到矛盾时，断在三拍中的哪一拍。全书把这三问合称一次“读数”。

全书三部十三编六十六章，前有导言。上部立经，读出孔子的发展之道与六部原典里的那条路；中部分途与对话，给朱熹、阳明、孟子、荀子、汉唐宋明清诸家与近现代、当代各派各做一份读数，并请对方说话；下部讲发生与应用，先把1到N与1到1做到最好，再进入0到1，然后看这条道怎样做了几千年国家治理与教育、健康、事业的总纲，最后走到科技创新与时代。第66章是结语，摆出本书的判词、自认最弱的八处，以及判词怎样才算错。

几个读法上的约定。第一，每章末有“可错条件”，写明什么证据出现，本章的判断就算错；本书的判断都可以被驳。第二，正文里标〔本书读法，待检〕的，是本书自己的新判断；标〔待核〕的，是尚未对照原书核实的引文与史实，汇于附录二。第三，凡“第N号”，指德麦国际专著站上已出版的前卷，其中第484号《儒家发展之道总纲》是本书最直接的前卷，纵向1到N、横向1到1之说即出于该书。第四，导言与结语用第一人称，正文各章称“本书”。

本书的总体构想、章目与各项取舍经 WDS博士 议定；文字在 AI 协作下写成，经统稿、引文与事实核查，以及审稿、校稿、终审三审。书中各处取舍的口径与核查记录，见附录一。

读者若只想先抓住全书，可读导言、第1章、第28章（偏路的规律）、第45章（0到1的候选）与第66章结语；若关心某一家，可直接翻到那一家的读数章。

目　录

出版说明 6

导言　为什么是路径，为什么还不够 10

上部　立经：孔子的发展之道 26

第一编　方法：两个方向、两种道与六条路 27

第 1 章　两种道：1到N的发展之道与0到1的典范发生之道 28

第 2 章　发展的两个方向：纵向1到N与横向1到1 47

第 3 章　一的两义：起点之一与目标之一 66

第 4 章　六条路的形状 81

第二编　原典里的发展之经 101

第 5 章　《论语》（上）：一个人的一到N 102

第 6 章　《论语》（下）：孔子是排路的人 120

第 7 章　《大学》：七字是一条路 137

第 8 章　《中庸》：诚是守一走完全程 155

第 9 章　《孟子》与《荀子》：充实之路与积累之路 172

第 10 章　《易传》：六爻是一条路 190

第三编　发展之道的三根柱与一个名字 208

第 11 章　成而非复 209

第 12 章　守正出奇 226

第 13 章　殊途同归而能量不同 244

第 14 章　中与华：一个文明的自我命名 261

中部　分途与对话：六条路径与两千五百年儒学 278

第四编　朱熹与阳明：两条显路 279

第 15 章　S→D→E：朱熹的格物之路 280

第 16 章　朱熹路的体检 297

第 17 章　E→S→D：阳明的心学之路 315

第 18 章　四句教的九宫透镜解构（上）：透镜、桥与四处矛盾 332

第 19 章　四句教的九宫透镜解构（下）：意是压缩的D与E 350

第 20 章　"自然"二字：阳明的三源综合 368

第 21 章　良知与习气同构 387

第 22 章　朱王之争的共同前提　406

第五编　孟子与荀子：两条古路　**424**

第 23 章　E→D→S：孟子之路　425

第 24 章　D→S→E：荀子之路　442

第 25 章　孟荀人性之争的路径重读　459

第六编　少有人走的两条路与偏路规律　**477**

第 26 章　D→E→S：习与性成之路　478

第 27 章　S→E→D：兴于诗　495

第 28 章　偏路的规律：流弊卡在惯路末格　512

第七编　与古代诸派对话　**534**

第 29 章　对话汉代经学：天人之学与经的序列　535

第 30 章　对话魏晋玄学：郭象"独化"与儒道会通　553

第 31 章　对话湖湘学派：先察识后涵养，还是先涵养后察识　571

第 32 章　对话事功学派：陈亮、叶适与王霸义利　590

第 33 章　对话清代考据与实学：戴震、章学诚　609

第八编　对话近现代与当代：返本开新的1到N　**627**

第 34 章　近代：托古改制与中体西用　628

第 35 章　现代新儒家（一）：熊十力、梁漱溟、马一浮　643

第 36 章　现代新儒家（二）：冯友兰与贺麟　659

第 37 章　现代新儒家（三）：牟宗三、唐君毅、徐复观　674

第 38 章　当代儒学：对话、积淀、本体与生活　692

第 39 章　为什么始终没有进入0到1　710

下部　发生与应用：从1到N走向0到1　**727**

第九编　排路与迁移：把1到N、1到1做到最好　**728**

第 40 章　先读人：九宫透镜与因材施教　729

第 41 章　排路：拿惯路的末格做新路的首格　745

第 42 章　换土时的排路：横向迁移怎样做好　760

第 43 章　路径之新、路径之奇与能量账　778

第十编　0到1的典范发生之道　**794**

第 44 章　什么是0到1：一个新"一"的诞生　795

第 45 章　儒学史上的0到1：孔子由礼到仁，宋明由三教生理与心　812

第 46 章　0到1怎样发生：让"一"被改写　831

第 47 章　补上发生（一）：志于学怎样发生，心也是发生的　847

第 48 章　补上发生（二）：善意怎样发生，孝心的三回发生　862
第 49 章　发生学儒学：一个新"一"的候选　878

第十一编　国家治理的发展之道：政治、经济、法律　894

第 50 章　治理的总纲：修齐治平是一条路径　895
第 51 章　政治的发展之道：因革损益，百世可知　911
第 52 章　大一统与郡县：治理的横向扩张　928
第 53 章　经济的发展之道：经世济民与均平　945
第 54 章　法律的发展之道：礼法合一　960
第 55 章　清末礼法之争与治理之道的近代转换　976

第十二编　三大应用领域：教育、健康、事业的发展之道　993

第 56 章　教育的发展之道（一）：从传道授业解惑到知识的发生　994
第 57 章　教育的发展之道（二）：一个孩子的六条路　1012
第 58 章　健康的发展之道（一）：修身、养气与身心　1030
第 59 章　中医：身体的健康发展之道　1046
第 60 章　健康的发展之道（二）：衰老、慢病与生活方式的再发生　1071
第 61 章　事业的发展之道（一）：儒商与事功　1087
第 62 章　事业的发展之道（二）：乾卦六龙、组织的守正出奇与0到1　1105

第十三编　科技创新与时代：从潜意识的发展之道到自觉的典范发生　1123

第 63 章　新中国的科技创新：发展之道为潜意识　1124
第 64 章　科技创新的0到1：从发展之道到典范发生之道　1146
第 65 章　AI时代的守正出奇与0到1　1163
第 66 章　结语：从开花到出新花　1179

附录一　本书的口径、读法与核查记录　1196
附录二　待核引文与判断清单　1200

导言

为什么是路径，为什么还不够——从“一念发动处”说起

本章要点

儒家把守一的1到N做成了完整的道，却很少生出新的一，且多不自知；路径之新不是全部，一从哪里来才是路径解决不了的事。

◆一、两种本事

一位在家里做了二十年红烧肉的人，手艺是一年一年长出来的。头几年糖色炒老了发苦，后来知道火要小、锅要干；再后来知道肉要不要先焯水，要看这块肉的肥瘦，要看这一锅是端给老人还是端给孩子；再后来，换了一口锅，换了一个季节的猪肉，她不翻菜谱，手上的分寸自己就跟着调了过去。这是一种了不起的本事。红烧肉该是什么样子，她心里有一个定准，二十年的功夫，都是为了让这个定准在每一锅里落得更稳、更好、更省力。这个定准，本书叫作“一”。从这个一出发，走到一锅一锅都好，走到教会女儿也做得出来，走到邻居学了去也做得像，本书叫作“1到N”。

另一种本事是另一回事。有人坐下来问：一道菜凭什么叫一道菜？肉一定要红烧吗？甜、咸、鲜的分配，一定是现在这个分配吗？这样问下去，他可能做出一道没有人吃过、也说不出像谁的菜。第一锅未必好吃，火候和调味都比不上那位老手；但它不是红烧肉的第二十一年，它是另一道菜的第一天。这是“0到1”：生出一个原来没有的一。

两种本事不能互相替代。让第一种人去发明新菜，她会不知不觉把新菜做成红烧肉的变体，因为她手上的二十年只认得那个定准；让第二种人去把一道菜做稳，他得先去补第一种人二十年的功课，而且补完了，也不见得还有当初那个问题。一个社会需要两种人，一门学说也需要两种本事。

学校里这两种本事天天见面，却很少被分开命名。一个学生把别人出的题做得又快又准，老师夸他“基础扎实”，这是第一种；另一个学生看着一道题忽然问“这道题为什么要这样问”，老师有时欣慰，有时觉得他耽误了进度，这是第二种的苗头。两种学生都值得珍

惜，可是评价的尺子往往只有一把，量的是前一种。尺子只量一种本事的时候，另一种本事不是不存在，而是在量尺之外悄悄熄灭。一门学说也是这样：它自己的评价尺子，量的是“有没有守住”“有没有传下去”“有没有把事情做成”，在这把尺子下，最先被量坏的，往往是那个问“为什么是这个一”的人。

还要说明一个口径。“更好”和“不同”是两个问法。把红烧肉做得更好，是在一条已有的好坏标尺上往上走；做出一道新菜，是换了标尺，甚至是造出了一把标尺。标尺内部的人很难用标尺来衡量标尺本身。这就是为什么0到1的东西常常在出生的时候显得“不如”旧的好：它的第一锅，确实比不过二十年的老手。

本书要问的是：儒家这两千五百年，用的是哪一种本事？我的判断分两半。前一半是我愿意先说足的：儒家把第一种本事做成了一套有原典、有次序、有人格理想、有制度承接的完整的“道”，做得极深，也做得极久。后一半是本书要一章一章去查的：这套道很少生出第二种本事，而且多数时候并不自知自己没有生出，甚至把两种混作一种来说，把做出一道新菜的时刻，说成“回到祖传的味道”。

◆ 二、一夜的追问链

这本书是从一串追问里长出来的，追问的起点是王阳明的四句教。“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。”这四句话，几百年来被读成了心学的纲领，也被吵成了心学内部最大的一桩公案。读到第二句“有善有恶意之动”的时候，我停了下来：善恶是在意动的那一刻显出来的，那么这个“动”是怎么动起来的？阳明说心之体无善无恶，意一动才有善恶，可是他没有往下问：意为什么这样动，不那样动？念头是从哪里来的？他的虚处，就在“一念发动处”。他把一念发动当作起点，当作不必再问的东西。

需要先说明阳明这一句的分量。刘宗周早已觉察这里有一个要害，他从“意根”处批评阳明“以念为意”，说“止因阳明将意字认坏”（《明儒学案·蕺山学案》所录）；晚近学界对这场批评又有细致的梳理。本书的读法与他们相邻而不重合：他们问的是“意”在心体结构里该摆哪里，本书问的是“意”本身是怎样压成的。我把这个读法放在第18章和第19章，那里再讲；这里只取它的起点。

于是第一个问题是：念是怎样发生的？这个问题一问，第二个问题跟着来了：如果念是发生出来的，那么“心之体”也是发生出来的，不是一个先在的、清净的、等着被擦亮的东西。“无善无恶”预设了一个先验的心体；可是一个婴儿的心体里没有孝，没有敬，没有对谁的在乎，这些都是一回一回养出来的。清净并不就是善，清净只是还没有显出什么。一匹

素布洁白，不等于它已经织成了一幅锦；一条河道在地图上笔直，不等于水本来就是沿着它流的，河床是水冲出来的。心、善意、孝心、良知，都是这样发生出来的，像织锦一梭一梭织成，像河床一次一次冲成，不是天赋的、先画好的。

这里还有一层，是良知与习气的关系。习气是被反对的沉淀，良知是被认可的沉淀；两者在形成的机制上是同一类东西，都是差异序列与特征纠缠一回一回压进去、沉下来，再自动地让某种显露出现。所以我说良知与习气同构：同在这一点上，都是D与E的沉淀。区别有两重。第一重是谁来命名。一个孩子被狗咬过，从此见狗就躲，没有人说这是“良知”；一个孩子被教养得见到老人就让座，人们说这是“良知”。机制相同，命名不同，而命名权握在“主体性权威集团”手里。第二重是它经不经得起回写：在照料的现场，在矛盾里，这份沉淀能不能反过来改写原来的两格，还是只能单向地服从。孝与愚孝，都是沉淀下来的E；前者在照料现场经得起回写，双方都被改写，后者回写不进去，只有一方在服从。两者同构而不同质。只看命名，会被追问一句“那就没有好坏之分了”；加上回写，这个追问才有了回答。这个判断很重，本书用第21章去查它，并写下它错在哪里，第48章把它用到善意与习气的分辨上。

第三个问题落在“自然”两个字上。“见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐”，阳明的力量在这个“自然”：好的行为从内里自动涌出，不靠外在的灌输。可是养过婴儿的人都知道，孝敬父母的心并不是自然而然的，它是依恋、敬、照料几回发生出来的。阳明的“自然”，其实是练成之后像天生的“熟成的自然”，他把它当成了“天然的自然”。老子说“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已”，大家都如此、都自动如此，就已经是不善了；而致良知要的正是这样一种自动发动的善。这一点，阳明恰好站在老子的对面。

再往后一步，问题变成：这个“自然”是从哪里来的？阳明思想里有三样东西汇在一处。一样是清净本心，即禅宗一路“本来面目”的说法（不是佛家的性空，中观的性空恰恰反对先验的心）；一样是道家式的“自然”姿态，不加造作，顺其自发；一样是儒家的方向，良知是天赋的，指向孝悌忠信。三者合起来，得到的是“复”：把被遮蔽的本心、本性复原。这是一种“三源综合”，结构上近于列宁所说的“三个来源三个组成部分”（见其1913年《马克思主义的三个来源和三个组成部分》）：来源各异，合成一体，对外自称是其中一个来源的直传。结果是，阳明生出了一个新东西，却把它说成是“复”。这个判断极重，也极易误读，我把它放在第20章细查，并在那里写明：哪一类证据出现，就必须收回。

第四个问题转到动词上。阳明的路是“复”：恢复良知的本来面目，复其初。孔子的动词不是这个。孔子讲“成人”“成仁”“成己成物”，讲“诚者自成”，讲“吾十有五而志

于学”一路走到七十。孔子是在讲一个人怎样走成，宋明以后慢慢变成了怎样回去。从“成”到“复”，是什么时候发生的变化，又是为什么？

第五个问题于是回到孔子：孔子讲的到底是什么道？“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”这句话里的“道”，是一条路——先后有序的路。《论语》里“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世可知也”，更是把这条路的性质说尽了：守住一个东西，在上面损益，百世之后都可以预知。这是一条从给定的“一”出发、高效而高质量地走到“N”的发展之道。《大学》《中庸》《论语》《孟子》《荀子》《易传》，各自是这条道上的一段理论。

第六个问题是：既然是路，路有几条？起点和次序一排，是六种：先显露、再差异、后纠缠，或者先纠缠、再显露、后差异……六种排法。朱熹走的是其中一条，阳明走的是另一条，孟子、荀子又各走一条；还有一条几乎没有儒者专门立过。后儒本来应该把六条都走出来、都更新，可是历史上，他们多半各守着一条，吵了几百年。

第七个问题最远：近代以来，儒学面对西方，提出了“中体西用”“返本开新”“接着讲”“良知坎陷”“儒学第三期”“积淀”“仁学本体”“生活儒学”这一长串回应。它们之中有极深的哲学。但把它们放回路径上去读，会发现它们几乎都站在同一个位置：一个被默认的“一”，一些被请来排在后面的新材料，一个希望前者容纳后者的“开”。这仍是1到N。而且今天的教育、健康、事业、科技创新，在最深的一层，默认的也还是这一套：先有一个给定的标准，再追赶，再做大，再做好。以科技为例，“引进、消化、吸收、再创新”早已写进政策语言，横向是自觉的；潜意识的是更底下的一层，默认“一”在外部、在前方、已经有（第63章）。

追问到这里，我需要对自己说清楚一件事：这串问题里的每一个，古人和今人都不同程度地碰到过。艾文贺把孟子归作“发展模式”，把阳明归作“发现模式”，等于已经点出了“成”与“复”的分野；张祥龙讲孝意识的时间性（见其《孝意识的时间分析》），与“孝心要几回发生”相邻；亚里士多德讲德性由习惯养成（后世称“第二天性”），布迪厄讲“惯习”，都在说练成之后像天生的东西。被别人接住的，不丢人。本书要做的，是把这些散在各处的看见，放进同一张路径的图里，并且让每一处都能被检验。这一串追问，从一个念头开始，走到一个文明的自我理解。链条上每一环都有它自己要细查的东西，也都留下了待检的判断，本书用六十六章去查。

◆ 三、孔子的发展之道

先把“一”说清楚，因为全书都挂在它上面。“一”是一个相对固定、可以重复运行的东西，是发展的出发点，或者发展要到的地方。它可以是起点之一：我从这里出发，从一个人的本心起步，或者从一套礼仪的样子起步，或者从一种日课的次序起步。它也可以是目标之一：我要成为的那个样子，一个“仁”，一个“义”，一个“君子”。它可以落在显露（S）上，也可以落在差异序列（D）上，或者落在特征纠缠（E）上；可以起点固定而终点开放，也可以终点固定而起点开放。《大学》说“物有本末，事有终始”，“本末”问的是从哪一处起步，“终始”问的是什么是被固定的；“知所先后”，是排次序；“则近道矣”，这个“道”就是1到N的发展之道。仁、义、礼、智、信，作为五常是汉代才定型的说法，但它们作为五种“目标之一”早已在孔门里：成仁，成义，成礼，成智，成信；五种全了，是君子，再大成，是圣人。

这个一，儒家用一个字来守，叫“诚”。《中庸》说：“诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。”本书把“诚”读作忠守那个一：无论是起点之一还是终点之一，从头到尾不把它丢了、不让它被别的什么顶替。落到孔子本人身上，本书取第3章、第5章的桥接读法：仁是目标之一，学是起点之一兼做法，学是走，仁是朝哪里走。它不是一种情感状态，是一种运行状态：每一步都在朝着那个一做。而与“诚”相配的动词，是“成”：成人、成仁、成己成物。成是生长出来、走完的意思。把“成”换成“复”，是后来的事：“复其初”一类说法，源头多在道家，李翱《复性书》以后成为转折，朱熹、阳明推到极致，儒学的动词逐渐从成转向复。这一转，关系重大，在第11章细查。

儒家的几部原典各自在这条道上讲了什么，本书用一句话先交个底。《论语》讲展开，同一个一，因人因事有不同的用法，孔子是“排路”的人，对不同的学生排不同的先后。《大学》讲次序，知止、定、静、安、虑、得，一格一格不乱。《中庸》讲守，“诚者自成”，从头到尾忠于那个一，换老师、换风格，“做个好琴手”不变。《孟子》讲推，把四端扩而充之，近的先、同类的先。《荀子》讲积，积土成山，积善成德，礼是先立的序列。《易传》讲处境，六爻是一个人在不同时位上的一条路。六部原典合起来，是一套完整的发展之道。这个判断，后面第二编每一章去验证。

起点之一与目标之一的分别，用一个晚饭的例子说最清楚。一种做法是打开冰箱，看见什么做什么：有一把青菜、两个鸡蛋，就炒一盘青菜、蒸一碗蛋羹；这里固定的是起点，终点开放，吃什么由冰箱决定。另一种做法是心里先想好了今晚要吃红烧肉，于是出门去买肉、买冰糖、买酱油；这里固定的是目标，起点反倒要去创造。两种做法都是1到N，各有各的高明。儒家里也有这两种：孟子从本心的四端起步，起点固定，向外推去；《大学》

从“止于至善”立目标，按次序往回走。后文会看到，阳明把两种合在一处，起点即目标，于是一就是N，路径被折成了一个时刻，这正是他的力量，也是他的难处。

“一”守住了，路径可以怎样变？孔子说“守正出奇”，不是他的原话，是后人对他一套做法的概括；《论语》里有“温故而知新”，《孙子》里有“以正合，以奇胜”，又有“奇正相生”。守的是方向，也就是那个一；新的是路径之新，奇的是路径之奇。孔子晚年读《易》，“韦编三绝”（《史记·孔子世家》），他要从《易》里求的，也是路径。“天下同归而殊涂，一致而百虑”（《系辞下》），归宿同一，途径殊异，思虑百种，这是对发展之道最简洁的一句总述。

“殊途”还有一层意思，是本书反复要用的：殊途同归，所花的能量不一样。一个人到同一座山顶，走直路陡而耗力，走盘山路缓而耗时；两个学生同样用功，一个把时间花在反复刷题上，一个花在摸清知识的关节上，后来的结果会不同。同一个归宿，有的路损耗多，有的路沉淀多。这是发展之道的“能量账”。儒家对此早有体察，庖丁十九年而刀刃若新，“事半古之人，功必倍之”，说的都是账。但是儒家很少把它当作一个独立的问题去算。

这条道，一个文明把它写进了自己的名字里。“中华”二字，本义须先交代：《说文》说“忠，敬也，从心中声”，“中国”初指京师、天下之中，“华”取服章之美。本书另有一层义理之读：中，是忠于那个一，“忠”字从中从心，一心一意；华，是开花，“华”即古“花”字，同一棵树年年开花，开得一年比一年好，却不是长出一种新花。借字形说义理，不是训诂，本书在第14章会把话说明白。这里取它作全书的一个提示：一个文明在1到N上开了几千年的花，今天要问的是，能不能出新花。

把这几件事叠在一起，是本书第一条母题：**儒家的创新在路径。** 孔子讲的是一条宏大的发展之道，从给定的一，高效、高质量地走到N，在过程中显露出真善美。

◆ 四、经与纬：三向与六路径

读到这里，一个问题会冒出来：既然儒家的创新在路径，路径的创新是不是就够了？不够，原因有两层。第一层是，发展本身就不止一个方向。

同一个一，可以在同样的土里被守住、被展开、被传成很多：一家面馆在本城开十家分店，同样的汤头，同样的规矩，同样的客人口味。这是纵向，是1到N。同一个一，也可以迁进另一种土，拆开、对土、重组，长成那里的一：同一个面馆的手艺，到了一座口味、水质、食客都完全不同的城，不能原样搬，得回到“好面”的那个根上，重新对着新土长一遍。这是横向，是1到1，动作名叫迁移。发展有纵向（1到N）与横向（1到1）两个方向，写

成一个式子：发展＝纵向发展（1到N）＋横向扩张（1到1）。这个说法，第484号《儒家发展之道总纲》记为王德生定下的说法，并立为该书总纲；本书沿用，作为出发点。第2章将完整介绍它：纵向练熟了，横向留在了手艺里。

第二层是，纵、横两向之外，还有第三件事：0到1。它既不是在同一片土里把一展开，也不是把一迁进另一片土，它是生出一个新的一。马车越跑越快是1到N，把车厢换成别的材料是1到N，造出汽车是0到1。0到1有三条判据：它不能还原为旧一的展开；它改写了原先的起点之一或目标之一；它长出原来没有的显露与纠缠。前一条排除“越做越好”，后一条排除“加了点新东西”。0到1要“跃层”，要分化、重组、升维，而不只是换个顺序。

先横后纵，是第484号立下的次序，本书照用。一个一，若还没有在新土里接活，就别急着放大：把别处好用的办法，一口气铺到本地的十家分店，放大的是水土不服。教师调到另一所学校，原来的办法第一个月全不灵，这时要先问这所学校的孩子在哪里、缺什么、怕什么，在一两个班里试出一个站得住的做法，再往全年级铺开。放到六路径上，意思是：同一片土里，我可以拿惯路的末格去排新路；一旦换了土，原来的惯路往往在末格先失效，因为末格最依赖这片土里“什么算成”的标准〔本书读法，待检〕。所以横向不仅是“搬”，还要“重排”。这是本书加的一维，第2章与第42章专门讲它。于是有了本书的三向：**纵向（1到N）、横向（1到1）、发生（0到1）**。它们是全书的经。

纬是六路径。要说六路径，得先说三方程和三原理，因为它们在底下撑着。SDE是本书的底层语言：S是显露，是事物在什么样子上显出来，样子、文、礼容、做出来的善；D是差异序列，是次第、习、工夫，一个一个先后相继的差别；E是特征纠缠，是本心、志气、关系、积淀下来的东西。三者不可分，分开只是理念上的切割。三方程说它们互相决定：S＝F(D,E)，D＝G(S,E)，E＝H(S,D)。一个学说若有一式没人承担，叫“缺式”；有人管，但管的依据不是右边两维，叫“半缺”。三原理说，任意两格发生矛盾，推动第三格改变，分三拍：张力积累，形状改变（不是折中，是第三格换了形状），回写（反过来改写原来两格）。断在哪一拍，是诊断的关键：不吵的多断在第一拍，老吵同一架的多断在第二拍，改了又回去的多断在第三拍。

六路径是三格走完的完整次序：S→D→E，S→E→D，D→S→E，D→E→S，E→S→D，E→D→S。读一条路径，只问“先、再、最后”，不问“为什么”。一家学说长期只走一条，叫“偏路”，偏路不等于错路。它主要的卡，倾向于出现在惯路走不到、或者总排在最后的那一格，这一格叫“末格”；至于在末格怎样卡，是太少而散，还是太多而堆，是桥没架好，还是桥好了看不出有没有人走，另看首格与处境。这条规律是本书的弱假说，第28章给自己的评价是“半支持”，它的检验与收窄都在那一章。“排路”就是拿惯路的末格，去做新路的首格，一次只走一条。

举一个日常的例子。学书法、学琴、学开车，是三种起步：有人先临帖，先看别人的字是什么样子，一笔一笔照着描，这是先从显露（S）起步；有人先练基本功，一个音一个音地磨，一个动作一个动作地拆，这是先从差异序列（D）起步；有人先爱上，先在心里认定“我想成为那样的人”，然后才去练，这是先从纠缠（E）起步。同样学一件事，先后一变，学的人遇到的难处就不同：先临帖的人，容易写得像而不是自己的；先练基本功的人，容易枯燥到放弃；先爱上的人，容易爱得很满而手上不听使唤。这三个难处，都落在各自那条路上排在最后的一格：没有走到的那一格，就是卡点。路径之学并不是在谈抽象的顺序，它谈的是一个人在每一件具体的事上，先做什么、后做什么，会在哪里卡住。

三方程、三原理在底，六路径在显，这是一个对象的两面：从底下看，是三格怎么互相决定、互相推动；从显处看，是一条先后的路。本书对儒家诸家的读数，一般是：给出他的惯路与末格，指出他的半缺之式，再指出他断在三原理的哪一拍，最后留下可错条件。经纬相交，有这样一张小表。

	纵向（1到N）	横向（1到1）	发生（0到1）
一与土	一不变，土同构	一不变，土换了	一被改写，生出新的一
动作	守住、展开、传	拆开、对土、重组	分化、重组、升维
六路径怎样运行	在同一片土里换先后（排路）	换土之后惯路往往在末格先失效，要重排（待检）	路径本身被碰撞、被跃层，不判教
儒学的读数	两千年练熟	留在手艺里（比兴、格义、取象比类）	有而不自认，近现代至今未进入

这张表上，第484号管前两列，本书加两件：六路径在纵、横两列里都运行；再加第三列。第三列最弱，也是本书的“还不够”所在。

◆ 五、为什么还不够

“还不够”不是对儒学的贬低，它是一个读数。先看近代以来的儒学。康有为托古改制，以孔子为改制之主，以西方为大同的材料；张之洞中体西用，体是不动的，用可以添新；熊十力、梁漱溟、马一浮各立本体，由本体开出对时代的回应；冯友兰、贺麟讲“接着讲”，以西方逻辑和黑格尔分别重写程朱与陆王；牟宗三、唐君毅、徐复观讲返本开新，以“良知坎陷”开出民主与科学；当代又有杜维明的文明对话、李泽厚的积淀说与情本体、陈来的仁学本体论、黄玉顺的生活儒学，海外还有安乐哲的角色伦理和艾文贺的“发展模式

与发现模式”之辨。这些人物各有极深的思考，其中好几位已经不满足于“返本开新”，李泽厚讲“转换性创造”，林毓生讲“创造性转化”，艾文贺干脆把孟子归为“发展模式”、把阳明归为“发现模式”，几乎正面接住了本书对阳明的判断。这些，本书都要在相应的章里写“与某某一致”，而不写“首次提出”。

可是把这一长串放到三原理上去读，读数是一致的：中西之间的张力攒得极足，第一拍有；第二拍，第三格本该改变形状——新的一该被生出来——可它没有变形，那个“体”依然站着，新材料被安排在“用”的位置；出口于是成了“判教”，也就是给新来者定一个在旧体系里的位置。断在第二拍。打个比方：一家老店请来了外国名厨，条件是只许做配菜，主菜永远是祖传的那一道。名厨的手艺再高，他的作用也只是把祖传的那道菜衬得更好。这不是对名厨不敬，也不是对老店不敬，这是老店的“一”锁得太大，新来的东西，只能进入“用”的位置。路径上读，这叫“判教”：先给来者一个位次，再让它在位次里发挥。判教不是坏事，它保护了老店；但它同时保证了，新的一不会出来。解释发生，和让发生，是两件事：当代儒学对“发生”已经讲了很多，这本书里许多判断也是在它们的肩膀上做的；但解释并不让新的一出来。

再看今天。教育的底色是1到N：同一道题讲十遍，让学生会做；一份标准答案，把全班带到同一个高度。健康的底色也是：治未病、养生、调理，把身体带回一个“正常”。事业的底色，是把一个产品做到全球最好、规模最大。科技创新的底色，更清楚，也要说得更精确些：“引进、消化、吸收、再创新”已经写进政策语言，横向是自觉的；工程化、规模化是纵向，做到了世界级；2020年，科技部等五部门印发《加强“从0到1”基础研究工作方案》，0到1已被自觉提出。潜意识的是更底下的一层：默认“一”在外部、在前方、已经有。参照物在外，验收按事前固定的一，文本与运转之间言行分离，第63章把这三条写成可检的标志，评价体系、项目制和“追赶”的话语里都能读到。这里只作路径之学的分析，不作政策表态。

还有一层，是国家治理。“殷因于夏礼，所损益，可知也”，就是1到N最清楚的自我表述；修齐治平是一条路径；礼法合一，是礼在刑上的展开；科举、郡县、大一统，是同一个一的复制。发展之道是几千年国家治理——政治、经济、法律——的根本总纲。一个文明把这条道练得这样熟，是它的力量，也是它的盲区：路平坦的时候，没有人反复检查地基。

为什么始终没有进入0到1？本书在第39章给出三个原因，这里先摆出它们的轮廓，让读者带着它们往下读。第一，守一太紧。儒家有强烈的道统意识，一，只许返，不许改；谁若改了，便是离经叛道，于是“改写一”的动作只能以“还原”的名义出现，宋明的理与心，是这样出来的，却自称“复”。第二，新料只作N。西学来了，被判教收编，安排在用的位置，排在“开出”的名下，而不是与旧一碰撞、一起变形。第三，解释发生不等于让发生。

当代儒学讲积淀，讲生活，讲情本体，讲文明对话，对“发生”的描述越来越细，可是描述一旦细了，描述者就更容易以为自己已经在发生之中了。这三个原因都是本书判断，待检。

还要说明为什么偏偏要用“路径”这个词。因为“道”字本身就是路；因为《大学》说“知所先后，则近道矣”，先后就是路径；因为《易传》说“同归而殊涂”（《系辞下》），“涂”也是路。儒家的原典自己就在谈路径，本书用的是它自己的词。本书的新做法，只是把路径的格子数清楚：三格，六种排法；并且指出，路径还不是全部，路径下面有三方程，路径之上还有一件路径本身解决不了的事——一本身从哪里来。这就是“为什么是路径，为什么还不够”的全部意思。

最后还有一件与时代相关的事。基底（大模型）今天已经能替人走很多条路：同一个问题，它可以顺着S→D→E给出一份循序渐进的讲义，也可以顺着E→S→D给出一段直击要害的点拨，几秒钟之内，把六条路各走一遍。这使得“路径之新”变得前所未有地便宜。便宜的东西会贬值，路径之新也不例外。到了那个时候，剩下来贵重的，是三件事：守哪一个一，选哪一条路，以及要不要改写那个一。基底可以参与讨论，也可以替人把路走上几遍，但为这三件事付代价的，须是一个承担者：守，是承担；选，是承担；改写，尤其要有人为它被改写。第三件最难，它也正是儒家几千年来最少练的一件。这是本书要在第65章回答的问题，也是导言所说“为什么还不够”的当下理由。

◆六、几个先说清的误会

一本书把自己的主张说出来以前，应当先排除几个最容易发生的误读。第一个误读是：本书说儒家没有创新。恰好相反。儒家的创新在路径，这是全书的第一条母题。一位老师傅带徒弟，把同一手活儿教给十个人，每个人的手劲、脾气、悟性不同，师傅对每个人用的是不同的教法，先让这个看，先让那个摸，先让第三个听着做。这是极高明的创新，是路径之新，是对“怎样走到那里”不断翻新的本事。孔子对子路、冉有同一个问题给出两个答案，“求也退，故进之；由也兼人，故退之”，就是这样的创新。把这种创新也归入“没有创新”，是把创新这个词用窄了。本书的区分是：路径之新是创新，生出新的一也是创新，两者是两种创新。儒家的创新几乎全在前一种上，而且做得极精。

第二个误读是：0到1比1到N高一等。这也不是本书的意思。一道新菜发明出来，如果没有人把它做稳、做对味、教给别人、让它成为一道可以反复端上桌的菜，它就只是一次灵光，不成其为菜。0到1出来以后，立刻需要1到N，需要有人把新的一守住、展开、传成很多；它也需要1到1，需要有人把它迁进别的土里，看它能不能活。三向是互相需要的，不是

互相排名的。本书对0到1的强调，原因只有一个：在儒学两千多年的实践里，它是最弱的一环，而最弱的一环，决定了整条链能走多远。

第三个误读是：本书要儒学“丢掉”那个一，另起炉灶。这一点需要细说，因为它牵到全书最难的一个张力。“中”是忠于那个一，“守正出奇”守的是方向。可是0到1要改写原先的起点之一或目标之一。守一与改写一，岂不矛盾？本书的回答是：守的是方向，一的形状可以被改写。孔子由礼到仁，是一个例子：礼的方向，是让人成为人，让一个共同体里的人彼此成全；孔子问“人而不仁，如礼何”，是把礼所要达到的东西，从一套外在的仪节，改写成了一种内在的能力与关系——仁。方向没有丢，一的形状变了，变到原来的礼不能把它完全装下。这是不是0到1，要用三条判据去查，本书在第45章查，并写下可错条件。这里先把话说在前面：本书并不要求儒学去另找一个“一”，本书要问的是，儒学在自己的方向上，能不能让一被自觉地改写。

第四个误读是：把本书当成一张概念对应表。六路径、三方程、三原理，是读数的装置，不是贴标签的格子。本书每读一家学说，三样同时用：先问三方程里哪一式有人承担、哪一式缺或半缺；再问它的路径，先、再、最后；再问它的矛盾断在三原理的哪一拍。三重关系同时满足了，才算读数；只说“朱熹的理对应S，阳明的心对应E”，是把一家学说切成三块摆在桌面上，那是死的，不是读数。我自己也对这一点保持警惕：这本书如果只是又添了一套儒学的分类法，它就变成它所批评的那种“解释了发生，却没有让发生”的书。

还有第五个，是关于“路径之学不问为什么”。读路径只问“先、再、最后”，不问一个人或一个学派的动机与心理，也不替它们说出它们“其实想的是什么”。一家学说为什么走这条路，可能有时代的原因、个人的原因、论敌的原因，这些很重要，但属于另一种研究。本书只做它能做的事：给出一条路的形状，指出它在哪里卡住，指出怎样排一条新路，然后把判断放回去，让它被检验。

◆七、与前卷的关系，与全书的结构

（一）与站上前卷的关系

本书不是白手起家。站上已有一组前卷，把儒家放在“1到N的发展学”这个位置上读过：第312号《一的原材料库》读《论语》，第313号《一的宪章》读《中庸》，第314号《一的总装线》读《大学》，第340号《一的传心网络》读《孟子》，第331号《夫子之道》比较道家与儒家，均为本书作者王德生所著；第490号《大学之道解构入门》、第493号《儒家七字》，为刘春华所著。这些前卷的判定一致：儒家是1到N的发展学，0到1被封存。

第484号《儒家发展之道总纲》，刘春华著，是把这一系列收成一部“总纲”的书。它的判词是：发展有两个方向，纵向把一个一守住、传成很多，横向把它迁进另一种土、长成那里的一；儒家两千年练熟了纵向，却把横向留在了手艺里。它给出了“换土三步”（拆开、对土、重组）和三条纪律（不原样套、先问土、接活了再展开），还给出了“先横后纵”的次序。这些，本书全部接过来用。

本书在它之上加两样东西。一是六路径：第484号管“守什么、怎么传、怎么迁”，本书问“先走哪一格、再走哪一格，最后为什么卡在这里”，也就是在纵、横两向上都问路径。二是0到1：第484号说0到1的造一主要在道家，只在边界出场；本书则认为儒学史上有不自认的0到1（孔子由礼到仁，宋明由三教碰撞生出理与心却自称“复”），并认为这条路应当被自觉地走。两书在此处有分歧，写到的地方我会点明，三条理由与退回条件集中写在第45章第五节。

前卷都是站在外面看儒家，本书的做法是站在里面读：读《论语》，是读孔子怎样一次一次改变路径；读《大学》，是读七字怎样排成一条路；读朱熹和阳明，是读两个人怎样各占一格。对前卷，本书沿用同一个三步：先说它对在哪里，再登记它的代价，再补上它没有的。

（二）三部十三编

全书分三部十三编，共六十六章。**上部“立经”**，讲孔子的发展之道，共十四章。第一编“方法”（第1章至第4章）立两个方向、两种道与六条路：第1章讲1到N的发展之道与0到1的典范发生之道，第2章讲纵向与横向，第3章讲“一”的两义——起点之一与目标之一，第4章讲六条路的形状，并立一条读数的方法：同一段经历读出两种次序时，两读都要报出来，写明各自的依据，不能只报对自己有利的一读。第二编“原典里的发展之经”（第5章至第10章）依次读《论语》（两章）、《大学》《中庸》《孟子》与《荀子》、《易传》，看每一部原典把路径讲到了什么地步。第三编“发展之道的三根柱与一个名字”（第11章至第14章）讲“成而非复”“守正出奇”“殊途同归而能量不同”，以及“中华”二字——一个文明为自己起的名字，如何把这条道写了进去。

中部“分途与对话”，讲六条路径与两千五百年儒学，共二十五章。第四编（第15章至第22章）是朱熹与阳明两条显路：朱熹的S→D→E（限于学问进路，心上工夫另有换手）与他的体检；阳明的E→S→D（这是他讲学的惯路，不是生平唯一的路）；四句教的九宫透镜解构，其中天泉之争在阳明处走到第三拍、在后学处退回第二拍；“自然”二字与阳明的三源综合；良知与习气的同构；以及朱王之争的共同前提。第五编（第23章至第25章）是孟子E→D→S（对士的惯路，对民另有一条）与荀子D→S→E，荀子末格的毛病在第24章收窄

为“化向不可判”，另有孟荀人性之争的路径重读。第六编（第26章至第28章）是少有人走的两条路——D→E→S的习与性成、S→E→D的“兴于诗”——和偏路的规律：主要的卡倾向于出现在惯路的末格。这条规律，第28章自评为弱假说、半支持，并写明它不成立时排路的靶位退到哪里。第七编（第29章至第33章）与古代诸派对话：汉代经学、魏晋玄学、湖湘学派、事功学派、清代考据与实学。第八编（第34章至第39章）与近现代、当代对话，读返本开新的1到N，并回答为什么始终没有进入0到1。

下部“发生与应用”，讲从1到N走向0到1，共二十七章。第九编（第40章至第43章）是排路与迁移：先读人、排路、换土时的排路，以及路径之新、路径之奇与能量账。第十编（第44章至第49章）是0到1的典范发生之道：什么是0到1，儒学史上的0到1，0到1怎样发生，补上“志于学”与善意的发生，以及“发生学儒学”这个新的一的候选，其中七字的试读明说是借七字的名排一条新序，不冒充《大学》经义。第十一编（第50章至第55章）是国家治理的发展之道：政治、经济、法律，并以清末礼法之争收束。第十二编（第56章至第62章）是教育、健康、事业三大应用领域，其中第59章专讲中医。第十三编（第63章至第66章）是科技创新与时代，收在结语。

三部之间的关系，可以用一句话说：上部立“道”，中部查“路”与“人”，下部讲“用”与“生”。上部回答儒家的发展之道究竟是什么，它有几根柱子；中部拿这条道去看两千五百年里走过它的人，看他们各自走了哪条路、卡在哪里；下部把读数反过来使用，一边是把1到N与1到1做到最好，一边是让0到1有可能发生，再把它们落进治理、教育、健康、事业与科技。读者若问，这六十六章里哪一章是全书的要害，我的回答是：第39章问“为什么始终没有进入0到1”，第44章至第49章答“0到1是什么、怎样发生、儒学可以怎样补上”，这两处是全书的骨节，其余都是为它们铺路，或从它们引出。全书的次序是：先立方法，再读原典，再读历史上的人，再回到今天，最后问“出新花”怎样才有可能。

◆ 八、一次读数的样子，与对话体例

（一）一次读数的样子

为了让读者对后面六十多章的做法有一个预感，这里先演示一次读数，用的是朱熹与阳明，因为他们是全书最显的两条路。以下只取骨架，细处都在第15章至第22章。

朱熹的惯路，本书读作S→D→E，限于学问进路；他在心上工夫上换过手（第31章）。他讲“即物穷理”：先从一件一件的事物（S）入手，今日格一件，明日格一件，这是差异序列（D）的积累；积累到“用力之久，而一旦豁然贯通焉”，那一刻，理在心中显出来，这是特征纠缠（E）的成形。三格的次序是：物、渐、通。这条路的好处，每一步都有凭

据，可以教，可以考，可以检验；它的难处，在最后那一格：“一旦”之前是积累，“一旦”之后是贯通，可是“一旦”本身是怎样发生的，路径里没有人承担。本书把这叫三方程里的半缺：E＝H(S,D)这一式有人管，管的依据却不是右边的S与D，而是“一旦”这个无法再拆的时刻。三原理上读，形状的改变——第二拍——全靠这个“一旦”去完成；它没有被机制化，因而可能迟迟不来，学的人在积累里越走越支离。这是“支离”之讥的路径读法。日常里有一个对应：一个学生刷了一年题，换个问法就不会，题刷得很勤，但“一旦”没有来，题与题之间的贯通没有发生。

阳明讲学的惯路，本书读作E→S→D；这不是他生平唯一的路，南赣乡约走的是D→S→E，晚年他也在补D（第17章、第20章、第41章）。他讲“心即理”，先把本心认定为理的所在（E），讲“知行合一”，让本心在当下的行动与事上显出来（S），然后“致良知”，在一事一事上去做、去磨（D）。这条路的力量是起手即到，不绕远；卡在D这个位置：工夫没有序列，没有可以逐级检验的阶梯，后学是D太少而散，容易流入空疏，或者流入狂禅。三方程上读，D＝G(S,E)这一式，阳明有人管，但管的是“良知自会如此”，依据不在S与E的实际矛盾里；三原理上读，龙场三拍俱全，这是阳明自己的路，可后学没有龙场，第一拍的张力积不起来，就只剩下口号。

两条路表面对立，一个格物，一个致知。本书的第22章要说的是：它们共享一个前提，都认为那个一是本有的（第22章把这个词收得更精确，叫“先在之一”：工夫之前就在，不由工夫造出），只是朱熹要一格一格去找，阳明要一念之间去认。两家的分歧是修与悟，而修与悟，在发生学上是同一次发生的两拍。

“排路”于是有了下手处：拿朱熹的末格E，去做新路的首格；拿阳明的末格D，去做新路的首格。一次只走一条。比如，一个刷题刷不通的学生，先别刷了，先去问“这道题到底想让我看见什么”，从自己的理解起步，再回到题上去练；一个“我本来就会”的学车人，先别认定自己会，先把离合、油门、方向一个一个地练出序列，再让手感回来。这种做法并不神秘，它只是把“卡在末格”的信息，反过来当成起点。它的靶位依赖“主要的卡在末格”这条弱假说；假说若不成立，靶位就改由“这一家实际卡在哪一格”来定，排路的办法不变（第28章给的退路，第41章照此使用）。

这个读数本身是待检的。朱熹有没有别的路，阳明晚年有没有变，每一章的“可错条件”都会写出来。读数的价值，不在它必然成立，而在它可以被一一对质。

（二）对话体例与读法

这本书的写法，有几个地方需要先说在前面。第一，多数章带有“对话”一节。本书讲一家学说，先说它看对了什么，再给读数，再指出卡在哪里；然后让这家学说，或它今天的

传人，直接回答：你的一是什么，走哪一条路，会怎样驳本书，本书怎样回应，对话之后双方各要改写什么。对话里的对手，写的是最强的版本，不画稻草人。被本书接住的，写“与某某一致”；与本书不同的，写清分界在哪里。分界一般是同一个：解释发生，不等于让发生；本书的贡献，是给出路径读数、断拍诊断，以及可错条件。

第二，讲到具体人物的章，有一节“轨迹”：这个人早年、转折、晚年各走过哪条路，凡与“惯路”的判断不一致之处，一并写出。惯路是一个人一生的主要走法，不是每一刻的走法。

第三，每章末有“可错条件”。本书的许多判断，是“本书判断，待检”：各家惯路与末格是什么，主要的卡是否倾向于出现在惯路的末格，儒学史上是否有不自认的0到1，所有这些，都写明出现什么情况就承认错。一本讲发生的书，如果自己的判断不能被推翻，那就成了它所批评的那一种“先在的一”。

第四，引文的纪律。原典引文，只引有把握一字不差的；没有把握，改为转述，或者在引文之后标〔待核〕。现当代学者，一律转述其观点，不加引号直引，转述之后标〔待核〕，不编书名、论文名、年份。日常案例只用“一个孩子”“一位老师傅”这类泛称的生活场景，不编造具体的人物与事件，不编造统计数字。

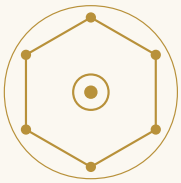
第五，几处边界。中医一章只作路径之学的结构解构，不作疗效判断，不给治疗建议。科技与治理两编，只作思想史与路径之学的分析，不作政策表态。“中华”二字的读法是义理之读，先交代训诂本义：《说文》说“忠，敬也，从心中声”，“中国”初指京师，指天下之中，“华”取服章之美；把“忠”读作“从中从心”，把“华”读作“花”，是借字形说义理，本书会明说。《易传》的作者问题，称“孔门易学”或“《易传》”，同时交代传统说法，即十翼出于孔子。“仁义礼智信”作为五常，是汉代定型。

第六，读法。本书不要求从头读到尾。若只想知道本书的基本框架，读第1章至第4章；若关心阳明，读第17章至第22章；若关心当代儒学为什么没有进入0到1，读第34章至第39章；若关心教育、健康、事业，读第56章至第62章；若关心科技与AI，读第63章至第65章；若想先看本书自认最弱的地方，读第28章与第66章。每章自成一篇，但章章服务同一个问题。

第七，关于“我”与“本书”。凡说“本书判断”，指结构性的读数与待检的论断；凡说“我”，指作者在写作中的取舍与自我提醒。两者我尽量分开。读者若发现某一处读数与原典相左，请以原典为准，那一处就应当被改写。

最后说一句话，作为这篇导言的收束。红烧肉做了二十年的那个人，没有任何错处；问“菜是什么”的那个人，也不会比她高明。本书不是要用一种本事去压倒另一种，而是要

把两种本事都摆在桌面上，看清各自的路，看清它们之间有一条还没有被走通的桥。那座桥，就在“一念发动处”。



上　部

立经：孔子的发展之道

上部回答"儒家的发展之道是什么"。先分清两种道与发展的两个方向，再逐部原典读出那条从一到N的路，最后立起成、守正出奇、能量三根柱子。

第　一　编

方法：两个方向、两种道与六条路

第 1 章　两种道：1到N的发展之道与0到1的典范发生之道

第 2 章　发展的两个方向：纵向1到N与横向1到1

第 3 章　一的两义：起点之一与目标之一

第 4 章　六条路的形状

01

第 1 章

两种道：1到N的发展之道与0到1的典范发生之道

本章要点

两种道共用一套底：发展之道从给定的一出发走到N，典范发生之道生出新的一并回写；儒家创新大宗在前者，后者有而不自认。

◆一、一道菜的两种本事

先看一个后厨里的场景。一家开了三十年的馆子，招牌是一道糟溜鱼片。这道菜的做法，是一代一代传下来的：鱼怎么片，浆怎么上，糟卤怎么熬，火到几成下锅，起锅时那一勺汤什么时候浇，都有讲究。三十年里，这道菜被改过许多次。有一年，掌勺的师傅发现鱼片在锅里容易碎，于是把上浆的次序调了一下；又有一年，有了新的灶具，火力更匀，他把下锅的时间缩短了几秒；再有一年，食客的口味偏淡，他把糟卤里的盐减了一成。每一次改动，都让这道菜更稳、更好吃、更省人力，而且每一次改动之后，这道菜依然是那道菜：老食客尝一口，说“还是那个味儿”，只是“更顺了”。

现在设想另一个场景。同一间后厨里，来了一个年轻的学徒。他学了一年，把老菜做得和师傅差不多，然后有一天，他端出一碗东西，既不是糟溜，也不是任何一道他见过的菜：糟的香气被放在了最后，用冷的方式；鱼没有片，是整条慢慢浸熟的；汤是透明的，不浇，摆在旁边让人自己倒。老师傅尝了一口，沉默了一会儿，说：“这是什么菜？”学徒说：“我也不知道叫什么，我只是想知道，糟的味道，不靠热，能不能出来。”这两个场景，是同一间后厨里的两种本事，也是本书的两种“道”。

第一种，是把一道菜越做越好。这里有一个被默认的“一”：这道糟溜鱼片该是什么样子，它的味道的定准，它的规矩。三十年的改动，没有一次动摇这个定准，都是在这个定准上，找到更高效、更高质量的走法。师傅的每一次改进，是路径上的改进：次序调一下，时间缩一缩，用量减一减。路径换了，一没有换。这叫1到N：从一个给定的一出发，走到N锅、N位食客、N代传人，每一锅都好。

第二种，是做出一道原来没有的菜。学徒那一碗，用老菜的配方推不出来。你不可能说：把糟溜鱼片的上浆次序再调一调，调到第七十次，就变成了那一碗。这中间隔着的，是一个问题的转换：从“怎样把这道菜做得更好”，到“糟的味道，不靠热能不能出来”。后一个问题，把原来被默认的东西——糟必须在热里出味——当成了可以问的东西。问了，就可能生出一个新的一。生出来的一，有它自己的定准，需要另一批人去守、去传、去做到N。这叫0到1。

用这个场景，可以把后文要用的三条判据先过一遍。第一，新的东西能不能还原为旧一的展开？学徒那碗菜，不能。它不是旧配方的第N个版本。第二，它有没有改写原先的目标？有：旧菜的目标是“糟香入味、热气腾腾”，新菜的目标里，“热”被拿掉了。第三，它有没有长出原来没有的显露与纠缠？有：冷的香气，整鱼的浸熟，透明的汤，这些在旧菜里不存在，而且它们之间形成了一种新的配合，食客会因此说出一些原来没有的话来。三条都满足，才叫0到1；只满足其中一两条，多半是1到N里的好办法，或者是1到1的移植，或者只是一次新奇（第44章对这几种有细分）。三条各有一个检验的名字，先在这里交代：第一条叫还原测试，第二条叫回写测试，第三条叫新显露测试（第39章、第44章）。

这两种本事没有高下。没有第一种，第二种做出来的东西留不住，端上桌一回，再做就不是那个味道；没有第二种，第一种再精，三十年后也只是同一道菜的第三十个版本。一个后厨要两种人，一门学说也要两种本事。

本章要把这两种本事，在儒家的语境里，放到一张清楚的图上，作为全书的起点。

◆ 二、发展之道：从给定的一出发

（一）孔子的一句总述

《论语·为政》里有一段很有名的话。子张问：“十世可知也？”孔子答：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世可知也。”

这句话常被引用来说儒家重传统，但它的分量不止如此。它实际上是一个预测陈述：只要守着那个礼的根本，在上面做增减，不但后一代可以推知，连一百代之后也可以推知。这种可预知，不是占卜，是因为路径的结构是确定的：有一个给定的一，有一套“损”与“益”的操作，操作是在一上进行的。一不变，损益的方向和幅度就有迹可循。夏、殷、周，三代的礼各有不同，孔子看到的是其中那条“因”的线。这是对1到N最清楚的一次自我表述。

另一句，在《大学》。“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”这句话里，“物有本末”问的是：从哪里起步，哪一头是本，哪一头是末；“事有终始”问的是：什么是终，什么是始，哪一头被固定；“知所先后”问的是：这中间的次序；“则近道矣”，这个“道”，正是一条路：知道先后的人，便接近道。三句话合起来，是一个发展之道的完整定义：有一个给定的头，有一个要到的终，有一条排好先后的路。

所以本书说，**孔子讲的是一条宏大的发展之道**：从一个给定的“一”出发，高效、高质量地发展到N，并且在发展的过程中，显露出真善美。“高效”是说路径不浪费，“高质量”是说每一步走出来的东西好，“显露出真善美”是说走到的地方——在S上显出来的——是真、是善、是美，这里的“真善美”是价值本身，不是修饰。《大学》《中庸》《论语》《孟子》《荀子》《易传》，各自是这条道上的一段理论。

（二）一是怎样被给定的

“给定”二字需要多说一句。给定，不等于证明。孔子并没有先证明“礼”是对的、“仁”是对的，然后再出发；他是在已有的礼乐传统里长大的，礼乐在他面前就是一个“一”，他对它的态度是“信而好古”，不是推导出来的，而是选定的，认定的，并且从此忠守。（孔子忠守的“一”，本书取第3章、第5章的桥接读法：仁是目标之一，学是起点之一兼做法，学是走，仁是朝哪里走；礼乐是他接过来的传统，也是他后来追问“人而不仁，如礼何”的对象。）《中庸》里这个动作叫“诚”：“诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。”意思是：一件事要成，要从开始到结束都有那个诚；没有这个诚，等于没有这件事。

本书把“诚”读作“忠守那个一”。这个读法不是把诚读成一种情绪，而是读成一种运行状态：从起点到终点，每一步都朝着那个一，不被中途的什么东西替换。“择善而固执之者也”，“至诚无息，不息则久”，说的是这个。

一，可以是起点之一，也可以是目标之一。起点之一，是出发时就固定的东西：一个家庭里传下来的规矩，一个人心里早已认定的志向，一部要读的经。目标之一，是要去的地方：成仁，成义，成为君子。有的儒者起点固定，目标开放，孟子由本心的四端起步，向外推到天下，推到哪里算哪里；有的儒者目标固定，起点开放，《大学》先说“止于至善”，再说从何处用力。这个区别，第3章专门讲。这里只需记住：无论起点之一还是目标之一，都是“给定”的。

还可以问：一，落在S、D、E的哪一处？一，可以落在S：一套礼容，一种样子，一部经里规定好的仪节。一，可以落在D：一套次第，一种功夫，一个“先洒扫应对，再进德修业”的序列。一，可以落在E：一颗本心，一种志气，一份家人之间的感情。儒家不同的学

派，其实是把一放在了不同的位置上。朱熹的一偏向S与D，格物的次序；阳明的一偏向E，心之体；荀子的一偏向D，礼的序列；孟子的一偏向E，四端。这不是定论，是读数的起点，后文各章会一一检验。

（三）发展之道的三个特征

从这条道的定义，可以抽出三个特征。**其一，一是锚。** 在1到N里，一是不动的东西，路径、方法、人手、环境，都可以变，一不变。一不变，所以“因”可以成立，“损益”才有方向。一旦一被动了，就不叫“因”，叫“革”，叫“废”，叫“另起”。儒家对“革”是有戒心的，这一点第484号讲得很清楚，革是第三层的事：先查做法，再查土，最后才轮到革。

其二，路是活的。 一不变，不等于路不变。恰恰相反，一不变，路才可以大胆地变。孔子对学生“因材施教”，同一个问题答不同的人，是路活；周因于殷礼，殷因于夏礼，是路活；朱熹的格物与阳明的致良知，守的是同一个“成圣”，走的是不同的路。路的创新，是儒家创新的所在。本书开头就说，儒家的创新在路径，这是全书第一条母题。

其三，账可算。 既然是“高效、高质量”，就有一本账：同样到达这个一，有的路损耗多，有的路沉淀多。庖丁解牛，十九年而刀刃若新，“以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣”〔此为《庄子》语，只作能量账的类比，儒家未必取此〕；孟子讲“揠苗助长”，拔苗的人花了力气，反而损了苗；荀子讲“积土成山，风雨兴焉”，每一铲土都落在山上，没有白费。这些，都是在算账。儒家很少把它当作一个独立的问题去算，但账其实一直在。第13章专讲殊途同归而能量不同。

（四）“学”“习”“成”：1到N在孔门里的三个动作

发展之道在孔门里不是一个抽象的框架，它有最日常的动词。《论语》开篇就是“学而时习之，不亦说乎”：学，是接过那个给定的一，看别人怎么做，听别人怎么说；习，是一遍一遍自己去做，把看来的东西做进手里；说，是做进去之后的那种顺、那种通。接下来是“成”：“成人”“成仁”“成己成物”，一个人走完一程，一个东西被做成了。这三个动作，学、习、成，就是1到N在个人身上的三拍。学是起点，习是过程，成是N加了一。

有一点值得说清：这里的“学”，接的是一个给定的东西，而不是从空白里想出来的东西。孔子自己说“我非生而知之者，好古，敏以求之者也”：我不是生下来就知道的人，我是喜欢古人留下的东西、勤勉地去求的人。这是极诚实的一句话，也是极标准的1到N的自我定位。一个人若以为自己什么都是自己想出来的，会走很多冤枉路；一个人若知道自己接的是一个给定的一，他的力气就可以全部花在走路上。孔子把这件事说成“学”，并且

说“学而不思则罔，思而不学则殆”，学和思要互相扶着：学是接，思是在接来的东西里消化。这样一种自觉，让儒家在1到N上走得极稳，也极远。一，路，账，是发展之道的三件基本家当。

（五）一个日常的说明

用一个日常的例子，把三个特征压到一处。一位母亲想让孩子学会游泳。这个“学会游泳”，是她心里给定的一，是目标之一：孩子能在水里自己浮起来，能游到对岸。目标不会变，但路可以变。她可以先带孩子到浅水里玩，让他不怕水，再教换气，再教蹬腿，最后合成动作；也可以先教动作，在岸上练，再下水；也可以先找一个会游泳的孩子，让他看着学。这三条路，目标是同一个，所花的力气不一样：有的孩子怕水，第一条路损耗最小；有的孩子不怕水而坐不住，第二条路会让他烦；有的孩子爱模仿，第三条路最快。一位好的母亲，是看着孩子来排路的人。这位母亲没有发明“游泳”，她只是在“游泳”这个给定的一上，替这个孩子找出了一条合适的路。

孔子做的，是这件事，做在一切人事上。他有一个给定的“仁”“礼”，他看着每一个学生，用不同的路，带着他们往里走。这是1到N的最日常的样子。

可以说，这样一种本事，几乎就是教育本身，是治理本身，是手艺的传承本身，是一个文明能够延续的基本方式。儒家把它做成了一套系统、一种人格理想，这是它的大功。

（六）“一以贯之”：孔门自己怎么说这个一

孔门自己是有“一”这个字的。《论语·里仁》里，孔子对曾子说：“参乎！吾道一以贯之。”曾子答：“唯。”孔子出去之后，别的弟子问曾子这是什么意思，曾子说：“夫子之道，忠恕而已矣。”这一段，历来是儒学史上最被反复读的几行之一。

本书的读法有两层。第一层，这是孔门对“一”最直接的一次自述：有一个东西，贯穿一切，一件一件事，一个一个人，都被它贯着。这与本章说的“给定的一”，在字面上几乎重合。第二层，曾子把这个一翻译成了“忠恕”，这是一次重要的取舍。忠，是尽己；恕，是推己及人。忠恕是一个极好的做人的办法，却是一个“用”，是把一用出来的方式。据站上第312号《一的原材料库》的读法，曾子的翻译是得其用而失其体〔据第312号〕：它保留了一在日用中的姿态，却没有回答这个一本身是什么、从哪里来。孔子没有说破的那个“一”，被曾子说成了“忠恕”之后，后世的儒者便沿着“怎么用”走下去，而很少沿着“它是什么”走回去。

这是一个小小的伏笔。孔门有“一”，也有对“一”的守，却在最关键的地方留了白。这个留白，可以被读成孔子的审慎，也可以被读成发展之道的一个先天的盲点：它守一，但不问一。这个盲点会在后面的章节里反复出现，最终在第47章与第49章被补上。

（七）N的意思

最后说一说“N”。在1到N里，N不是一个单纯的数量，不是“多开几家分店”那样的数量。它有三个意思。其一，是**多**：同一个一，被更多的人、更多的事、更多的代际所守。其二，是**深**：同一个一，在同一个人那里被做得更深、更稳，“从心所欲，不逾矩”是N到了极处的样子。其三，是**广**：同一个一，在更多的场合里被用出来，同一个“仁”，用在家，用在国，用在朋友，用在陌生人。多、深、广，都是纵向的N。加上横向的1到1，又有第四个：**迁**，同一个一，迁进另一种土。这四样，是第2章要用的。

◆ 三、典范发生之道：生出一个新的一

（一）“典范”与“发生”

与发展之道并列的另一种道，本书叫作“典范发生之道”。这个名字里有两个词，各要说一句。

“典范”，是指一个可以被反复遵循、可以被传下去的“一”：一种做法的定准，一套价值的标尺，一个后来者可以照着去走的出发点或归宿。库恩把科学史分成“常规科学”与“科学革命”两种状态：前者是在一个既有的典范里解题，后者是典范本身被替换（见其《科学革命的结构》）。本书借用的只是这个分法的骨架，不限于科学：在任何一个领域里，都有“在典范之内做得更好”和“生出一个新的典范”两种事。典范之内的事，是1到N；生出典范，是0到1。一个新典范一旦生出，它又成了一个给定的一，后来的人又可以在它上面做1到N。

“发生”，是指这个新的一，不是被发现的，而是被生出来的。这是SDE发生学与“发现学”的根本分别。发现学的想象是：那个一早就在那里，或者在天上，或者在心里，或者在古圣人的经里，只等人去找到它、认出它、回到它。发生学的想象是：一有它的来历，它是在一些差异序列与特征纠缠的相遇中，一拍一拍被逼出来的，在它出现之前，它不存在，在它出现之后，它才成了“那里本来就有的东西”的样子。艾文贺把孟子读作“发展模式”、把阳明读作“发现模式”，所问是修身的两种想象：善的萌芽是长出来的，还是本来完整、只待发现的。这与本书的区分不是同一个区分，但相邻：他看到了“发现”这个词可以用来描述阳明，本书把这个词的使用范围放大，用于描述一整种看待“一”的方式。

（二）“0”是什么意思

“0到1”这个说法，容易被读成“无中生有”，需要先排除这个误解。0到1里的“0”，不是什么材料都没有，而是**这个新的一，不在旧一的展开所能到达的范围之内**。

可以这样想：旧的一，加上它所有可能的损益、调整、变式，会形成一个很大的范围，这个范围里的每一个点，都是旧一的某种展开。1到N，就是在这个范围里走，走到更好的点，走到更多的点。0到1，是走出这个范围，到一个旧一的任何展开都到不了的地方。这个地方，通常不是凭空而来，它的材料可以全部来自旧一的周围：其他的传统，其他的学科，其他的经验，甚至就是旧一内部的一些没有被注意的矛盾。但这些材料一旦按一种新的方式相遇，生出的东西，不能再倒推回旧一的某种展开。这就是“0”的意思：相对于旧一，这个新的一是从外面来的，是它的展开里没有的。

一个比喻：一座老房子，不断翻修、加盖、重新布置家具，无论怎么翻修，它仍是那座老房子的格局。有一天，有人在墙上开了一扇原来没有的门，通向一个原来没有的院子。这扇门，不是格局里的某个改动，它让整座房子的“里外”被重新划了一遍。1到N是翻修，0到1是开门。

（三）三条判据与“跃层”

怎样才算是0到1？本书给出三条判据，将在第44章详细展开，这里先说骨架。

其一，不能还原为旧一的展开。 拿旧一的材料和旧一的方法，推不出它。马车越跑越快，再快，也是一辆更快的马车；换上更好的轮子、更好的牲口、更平整的路，还是马车。汽车不是一辆更快的马车，汽车不能从马车的改良序列里推出来。

其二，改写了原先的起点之一或目标之一。 马车的目标，是用牲口的力量把人和货从这里运到那里；汽车改写了这个目标里的一个要素：力不再来自活的牲口，而来自一种可以储存、可以控制的能量。目标一变，评价的标尺也就变了：马车的好坏，看牲口壮不壮、车轴牢不牢；汽车的好坏，看发动机、油路、道路。

其三，长出原来没有的显露与纠缠。 汽车的出现，带来了加油站、驾照、红绿灯、堵车，带来了人和空间、人和时间之间一种原来没有的关系。这些显露（S）与纠缠（E），是旧一里完全没有预留位置的东西。

三条中，第一条排除“越做越好”，第二条排除“只是加了点新东西”，第三条排除“换了个名字”。三条同时成立，才算。检验时有三处要留心。第一条要用六条路当筛子，看新东西在每一条路上能不能被推出来、生成出来或解释出来，要找的是一个怎么走都走不到的“余量”；汽车的轮子可以从马车推出来，发动机不能，而发动机才是汽车之为汽

车的那个一。第二条看的是旧一的定义是不是被迫改动，“被迫”与“兑现”要分开：请坚持旧一立场的人复述原句，他若只需补一句“也就是说”，是兑现；若必须删改原句里的某个词，才是被迫。回写又是滞后的，新一诞生的当天，这一条往往只能标成“待回写”，要等它接活、展开、产生后果之后才判得下来。第三条看新的显露与纠缠是不是同时长出来：只长出一样，多半是新奇或新名，不是新一。

0到1还有一个特点，是要“跃层”。1到N里，最大的动作是换先后、调参数，在同一层上做。0到1要在层上动：**分化**，把原来混为一体的东西分开看；**重组**，把分开的东西按新的方式重新配合；**升维**，加进原来没有的一个维度。回到前面那碗菜：学徒做的第一步是分化，把“糟”与“热”分开，原来的菜里这两样是不可分的，他问：糟的味道，是不是一定要靠热才出来？第二步是重组，既然糟与热可分，那就试试糟与冷、糟与时间、糟与整鱼的浸熟。第三步是升维，温度第一次成为一个可以调的维度，而不是一个默认的条件。分化、重组、升维，不是三个先后严格的阶段，常常是互相缠着出现，但它们合起来，就是“层”被动了。

（四）0到1的难处

0到1难，不是因为它需要什么特殊的天赋，而是因为有三道拦。第一道拦是**评价**。新的一出生的时候，通常比旧的一差。学徒的第一碗，肯定比不上老师傅三十年磨出来的那一锅。用旧的标尺去量，新的东西永远是不及格的。所以0到1需要一个允许“暂时不及格”的空间。

第二道拦是**身份**。守一的人，会把新的一看成对旧一的背叛，“这不是我们的菜”。如果一门学说把“忠于那个一”当作最高的德，那么任何改写一的动作，都有被指为不忠的风险。这使得0到1往往以“还原”“复归”的名义出现：做了新东西，却说自己只是回到了古。

第三道拦是**路径本身**。1到N的人，长年在一条惯路上走，积累了极深的熟练，而这种熟练恰恰让他们看不见另一条路。惯路的末格，是他们走不到的地方；而本书有一个待检的猜想（第44章、第45章）：0到1的跃层，多发生在惯路末格一带，那里积的张力最足，旧一的解释力最薄。这三道拦，贯穿全书，后面还要一一细查。

（五）两种道的相互需要

最后要把一点说清楚：本书说的“两种道”，不是两个阵营，也不是一个先进、一个落后。一个新的一，要在世上站住，必须被做成N：被守住，被展开，被传下去，被迁到别的土里去试。一个没有1到N的0到1，只是一次灵光，一代人之后，人们甚至记不清它是什

么。反过来，一个只有1到N的传统，终有一天，它守着的那个一所回答的问题，已经没有人再问，它依靠的东西已经不在，这时候只剩下向后看的惯性。第484号把这种情形叫作“失灵的第三层”：做法没问题，土也没问题，是这个一本身失去了回应。到了这一层，才轮到“革”。

所以两种道其实是一个节奏的两拍：生出一个新的一，把它做成N；N做到尽处，一失去回应，又需要生出一个新的一。一个健康的文明，不是只有一拍，而是两拍都有。儒家把第一拍的反面（守成、传承、做好）练到了极致，使得中华文明在世界上少见地保持了连续性；本书想问的是，第二拍有没有被好好地练过，如果没有，为什么，以及怎样补上。

◆四、底下是三方程与三原理，显出来是六条路

（一）同一个对象的两面

两种道说清了，下一个问题是：它们的关系是什么？它们是两套不相干的东西，还是同一套机制的两种用法？本书的回答是：同一套机制的两种用法。这套机制，在底下是三方程与三原理，在显出来的一面是六条路径。

先说底下。任何一件事，不论是做一道菜、学一门手艺、守一部经，都同时有三个方面：它在什么样子上显出来，叫S，显露；它由怎样的先后相继的差别构成，叫D，差异序列；它里面缠着些什么，是人的志气、材料的脾气、关系的分寸、过去积下来的东西，叫E，特征纠缠。三个方面不可分，说它们是三个，只是理念上的切割。切开来说，才有三个方程：S＝F(D,E)，显露由差异序列与特征纠缠共同决定；D＝G(S,E)，序列由显露与纠缠决定；E＝H(S,D)，纠缠由显露与序列决定。

用那道糟溜鱼片来说。它端上桌的样子、色、香、汤，是S；从片鱼、上浆、熬卤、下锅到起锅的一步一步，是D；这位师傅手上的分寸，鱼的新鲜程度，食客的口味，几十年积下的默契，是E。这三者互相决定：鱼片的样子（S）取决于片法与浆法（D），也取决于鱼本身和师傅的手感（E）；而师傅的手感（E），又是一次一次做、一次一次吃（S与D）积下来的。每一次师傅调整一个地方，这三个方程会同时有微小的移动。

一个学说也是如此。它有它的显露（体系的样子，礼的样子，经的样子），有它的差异序列（工夫的次第，教学的阶梯），有它的特征纠缠（本心，志气，师生关系，积淀）。三个方程里，若有一式没有人承担，叫“缺式”；若有人管，但管的依据不是右边的两维，叫“半缺”。缺式与半缺，是一个学说卡住的地方，而补式，就是让那一式有人承担。

再说显出来的。三格走完，有先有后：先哪一格，再哪一格，最后哪一格。三格排列，一共六种：S→D→E，S→E→D，D→S→E，D→E→S，E→S→D，E→D→S。这六种，就是六路径。糟溜鱼片，可以先看成品的样子再倒推做法（S起步），可以先练刀工火候（D起步），可以先把对这道菜的感觉长出来（E起步）。一个学说长期只走一条，叫偏路；偏路不等于错路，它只是一条被走得太熟的路，而它主要的卡，倾向于出现在最后那一格，那一格叫末格。这是一个弱假说，不是定论：位置上，卡倾向于在末格；方向上，是太少而散，还是太多而堆，另看首格与处境。这条规律的检验与收窄见第28章。读一条路径，只问“先、再、最后”，不问“为什么”。

（二）1到N靠什么

有了这两个层面，就可以回答：1到N靠什么？1到N在底下的运行，是在一个固定的一上，让三个方程保持平衡，一步一步走到N。固定的一，可能是S上的一个样子，可能是D上的一个次第，也可能是E上的一份志气。其余两格，随着一往下走，不断调整。师傅改上浆的次序，是D在调；师傅减一成盐，是在调S与E的关系；师傅换灶具之后缩短时间，是D因E（灶具、食客）的变而变。三格都在动，那个“糟溜鱼片该是什么味”的定准没有动。

在显出来的一面，1到N的创新方式，主要是**换先后**：同一件事，换一条路走。过去先看样子，现在先练基本功；过去先背规矩，现在先让孩子对这件事有感情。儒家诸家的分别，大半是这种换。孔子对子路、冉有的“进之”“退之”，是针对不同的人排不同的先后；朱熹与阳明的分歧，是S→D→E（限于学问进路）与E→S→D（讲学的惯路）的分歧；孟子与荀子的分歧，是E→D→S与D→S→E的分歧。每一次换，都让路上卡点的位置变了、能量账变了、能走到的人变了。路径之新，就是这么来的。这是儒家创新的大宗，也是本书第一条母题所说的“儒家的创新在路径”。

但是，换先后是有上限的。三格，六种排法，再多也只有六种；每一格里面的内容可以越做越精，可是格本身没有变。只换序而不跃层，是巧办法。巧办法很宝贵，能在同一片土里把效率提高很多，可它到不了旧一的展开之外。这是第43章要细讲的“排路的上限”。

（三）0到1靠什么

0到1靠的是三原理，尤其是第二拍和第三拍。三原理（也叫123原理）说的是：任意两格发生矛盾，推动第三格改变。分三拍：张力积累，是两格之间的矛盾越攒越紧；形状改变，是第三格换了形状，不是折中，不是各让一步，而是第三格长出了一个原来没有的样子；回写，是这个新的形状反过来改写原来的两格。

回到那碗菜。学徒心里有两样东西在顶着：一样是S上对“糟香”的执着，他想要那个香；一样是E上对“糟味必须靠热才出”的默认，这是老菜的全部经验。两者顶着，顶了一年，这是第一拍，张力积累。然后某一天，第三格——D，也就是做法的序列——换了形状：不再是“热里下锅、热里出味”，而是“先冷浸、后提香”。这是第二拍，形状改变，它不是折中，不是“少热一点”，而是整条序列被重排。第三拍是回写：新的序列做出来之后，反过来改写了原来的两格——S上，“糟溜”不再等于热气腾腾，“糟的香”有了新的样子；E上，“糟味必须靠热”这个默认被拿掉了。这样，“糟”这个原来被默认的一，被改写了。

所以，**0到1不是三原理里的一次特殊事件，而是三原理走完全程的样子**；1到N则大半发生在第一拍与第二拍之间的小幅调整，每一次调整都很快被“守一”的力量拉回原来的方向，不让它走到第三拍的回写。儒家的力量在于，它有极强的“守一”的机制，拉得极稳；它的短处也在这里：回写这一拍，总是被拦住。

再补一笔能量账，它会在第13章展开。同样走到那个一，路径不同，所花的能量不同，但“所花”有两种：损耗，是走了又走回来、做了又白做的力气；投入，是花出去而沉淀在身上、在关系里、在做法里的力气。两个学生同样用功，一个把时间花在反复刷题上，题刷过了，换个问法就不会，这多是损耗；一个把时间花在摸清知识的关节上，今天花的力气，明天还在，这多是投入。排路的好处，不止是让人“到得了”，而是让同样的力气更多地变成沉淀。这本账，在1到N里是主战场：一定了，路好不好，几乎全看账。而0到1的账是另一种算法：它的第一笔支出多半是“损耗”，因为新的一还没有任何沉淀，等到它被做成N，才开始有投入的回报。

（四）一致百虑，和另一个说法

《系辞下》里有一句话：“天下同归而殊涂，一致而百虑。”这是对1到N最简洁的一句总述：归宿同一，路途殊异，思虑百种。本书把它读作：“同归”是那个一，“殊涂”是六条路与它们的变式，“百虑”是各人在路上的千般思考。这样一个对世界的看法，包容性极大，它允许你走你的路，我走我的路，只要我们守着同一个一。它天然地反对“只有我这条路对”。后世儒者对朱王之争、孟荀之争的包容，很大程度上来自这一句。

但这一句有一个默认的前提：归宿是**同**的，是给定的。如果归宿不是同的，如果有人在路上把归宿换了呢？出土的帛书《要》里有“同涂而殊归”的说法（《要》载孔子语“吾与史巫同涂而殊归者也”），字面上正好颠倒：同一条路，却走到不同的归宿。这个说法留待第10章细读。这里只取它的提示：路与归宿的关系，不一定只有“殊途同归”一种。

（五）一个日常的路径图

把以上说的压成一个日常的图。假设一个人要去一座山顶。1到N的世界里，山顶是给定的一，路有许多条：有直路，陡而耗力；有盘山路，缓而耗时；有缆车，省力而没有沿途的风景。人们在这些路上选择，不断改进，修台阶、修栏杆、修指示牌，让每一个人都能更快更稳地到达。这是儒家的发展之道，它做得极好：几千年里，通往“山顶”的路被修得越来越好，进山的人越来越多。

1到1的世界里，有人带着这山顶的概念，走进了另一片山，那里的山形、气候、土质都不同。他不能照原来的路修，要先看新山，再问山顶在这里意味着什么，然后重新找路。

0到1的世界里，有人在山脚下想：为什么一定要上山顶？他看见了海，看见了河，看见了一座山之外的东西。他没有走向山顶，也没有走向别的山，他走向了一个原来这张地图上没有标记的地方。这个地方，对山上的人来说，一开始也许显得很怪。这是三向。第2章将给出这三向的完整刻画，并引入第484号对前两向的论述。

◆ 五、怎样判断一件事属于哪一种道

（一）四个提问

两种道在书面上分得清，到了具体的事情面前，常常缠在一起。本书给读者一组四个提问，遇到一件事，可以依次去问，作为后面各章共用的手边工具。

第一问：**撤掉旧一，它还站得住吗？** 如果撤掉旧一，这件事就失去了意义，说明它是旧一的展开。老师傅减一成盐：撤掉“糟溜鱼片”这道菜，减盐这件事就无从谈起，它是1到N。学徒那一碗，把“糟溜鱼片”撤掉，它仍然站得住：它是一道菜，有自己的定准。这一问对应第一条判据。

第二问：**旧一的定义被迫改了没有？** 评价的标尺换了没有，是它最常见的信号。在1到N里，好坏是用同一把标尺量的，只是量得越来越高。新东西若需要一把新的标尺才能说清好在哪里、差在哪里，那旧一的目标很可能已被改写，它也就不在原来的道上。学徒的菜，用“糟香入味、热气腾腾”去量，是不及格的；要说它好，得先说“冷的糟香”是怎样一种好。这一问对应第二条判据，也就是回写测试；回写是滞后的，一时问不出来，就先记成待回写。

第三问：**旧一的守护者怎么说？** 如果守护者说“这是我们的东西，做得更好了”，多半是1到N。如果守护者说“这不是我们的东西”，多半是在边界上，要么是横向的迁移，要么是0到1。如果守护者说“这是我们的东西，我们只是回到了本来”，却又拿出了旧一里

没有的东西，那就要小心：这很可能是一次不自认的0到1，宋明的理与心就属这一类，第45章会细查。

第四问：**它长出了什么原来没有的显露与纠缠？** 看结果，不看名号：有了哪些原来没有的样子（S），原来没有的关系和志气（E），原来没有的做法的序列（D）。如果只是同样的样子做得更多、更快，那是N；如果有了新的样子、新的关系，则要进一步查。这一问对应第三条判据。

四问并不是流水线，不是问完就能得出标签。它们只是帮助读者逼近一个判断，判断的依据留给具体的读数。

（二）六种容易混的情形

下面是六种最容易与0到1混在一起的情形，各配一个日常的例子。第44章第六节按检验办法另列了五种（新名词、新材料新工具新应用、折中与拼合、大跨度的迁移、巧办法），与这里互有交叉：换名对着新名词，改良与规模化对着新材料和新应用，移植对着大跨度的迁移，借用接近折中与拼合，巧办法两处同名。两处并读即可，这里取的是日常里最先碰到的几种。

改良。 把一件事的某个参数调好，是改良。老师傅减盐、缩时、换灶，每一个都是改良。改良积累得很多，可以让人产生“已经完全不同了”的感觉，但只要撤掉旧一，这件事就失去了意义，它仍是1到N。三十年里一道菜改了四十次，也还是那道菜。

巧办法。 只换先后，不动格里的内容，是巧办法。同样是学写字，过去先临帖再讲笔法，现在先讲笔法再临帖；同样是教孩子，过去先讲规矩再培养兴趣，现在先培养兴趣再讲规矩。这样的换序常有奇效，一次换对，抵得上多年的苦功。它是路径之新，是排路，是儒家创新的主要方式。但它没有跃层，没有改写一，它是1到N里最聪明的那一档，第43章会讲它的上限。

移植。 把一个在别处长成的一搬到另一片土里，让它在那里长成那里的一，是1到1。一家面馆的手艺，到了另一座口味不同的城，要重新对着当地的水、面、食客长一遍。移植做得好，新土里会长出一些别处没有的东西，容易被误认为0到1。区别在于：移植的一，是已经有的，是被搬过来的；它在新土里长出了新的壳，但根还是那个根。移植若在途中改写了根，才进入0到1。

借用。 借别家的一个办法、一个概念，用在自己的事上，是借用。儒家历史上有极多的借用：借道家的“自然”，借佛家的“本来面目”，借阴阳家的“五行”，借西方的“民

主与科学”。借用若只是把别人的东西放在自己的格子里，那是把新料当作N来排，仍在1到N里；借用若让自己的一被迫重新问一遍“我是什么”，才开始靠近0到1。

换名。 给旧东西起一个新名字，或者给新东西挂一个旧名字，是换名。给老菜起一个洋名字，不会让它变成新菜；给新菜挂上“祖传”的招牌，也不会让它变成老菜。换名最容易的地方，是学说的“复”：用“复其初”这样的话，把一个新长出来的东西包起来。包得越紧，越难看清里面的东西。

规模化。 把一个已有的东西做大，是规模化。一家小店变成连锁，一个小实验做成大工程，一种技术从实验室走进工厂，规模和影响都有量级的变化，但只要一没有变，它仍是1到N。规模化很容易被误认作“创新”，因为它的成就太显眼。第63章讲新中国的科技创新时，会把这一点说清楚：工程化与规模化做到世界级，是1到N的极致；它不等于0到1。第63章还要把潜意识放在更准的一层：“引进、消化、吸收、再创新”已经写进政策语言，横向是自觉的；潜意识的是更底下的一层，默认“一”在外部、在前方、已经有。

（三）用四问试读三个儒学案例

为了让四问不停留在菜里，这里先拿三个儒学史上的案例试读一遍，只取轮廓，细处在后面各章。

第一个案例，王安石变法与张居正变法。两次变法动静极大，涉及赋役、选官、军制，在当时被视为翻天覆地。用四问去读：撤掉旧一（以礼乐教化为本、以君臣民为序的治理之道），这两次变法还站不站得住？站不住，它们的合法性全靠“先王之政”的名号；评价的标尺换了没有？没有，仍是民安国富、风俗醇厚；守护者怎么说？反对的人说他们乱了祖宗之法，支持的人说他们才合于先王之意；也就是说，双方争的都是“谁更合于旧一”。长出新的显露与纠缠没有？有制度层面的新样子，但治理之道的底色没有改。本书因此把它们读作路径之新，未改其一，这是第51章的判断，本书判断，待检。

第二个案例，朱熹的格物之路。朱熹对《大学》“格物致知”的补传，是儒学史上最有分量的一次阐释，它规定了此后几百年读书人的入手处。撤掉旧一（成圣、明明德），朱熹的格物站不住；标尺没换，仍是“豁然贯通”之后的圣贤气象；他的同侪与后学，几乎都认为他是在“发明圣人本意”。他换的是先后：S→D→E，先即物穷理，后积累，最后贯通（这是他学问进路上的惯路，心上工夫另有换手，见第31章）。这是极成功的路径之新。第15章与第16章会细读。

第三个案例，宋明理学中“理”与“心”的出现。一边是儒家的经典，一边是禅与道的修行经验，三者相遇，生出一套前所未有的概念：理一分殊，心即理，良知。撤掉旧一，理

学仍站得住吗？有一半站得住，因为它仍保留了成圣的方向，但另一半站不住，因为它的核心概念——作为宇宙与人心共同本体的“理”、作为先验清净的“心之体”——在先秦儒家里并没有这样的位置。标尺换了没有？部分换了，“主敬”“静坐”“明心见性”这些功夫的评价，来自禅。守护者怎么说？他们说这是“复”，是接续孔孟不传之学。长出了什么新的显露与纠缠？一个可以说大半原来没有的内向的世界。这样的案例，四问读出来的是一个混合的读数，本书把它放在“边界”：它可能是一次不自认的0到1。第45章用三判据逐条查，那里再下判断。

这三个案例，一个是路径之新，一个是路径之新的典范，一个是边界上的东西。读者不必现在就接受这些判断，只需看见这个读法的样子：每一次都问同样的四个问题，每一次都写明读数，每一次都留下可以反驳的口子。

（四）一事两读

最后还要说一件事：同一件事，可以有两种读法，取决于以哪个一为参照。学徒的那碗冷糟鱼，相对于“糟溜鱼片”这个一，是0到1；但假如学徒心里的一，本来就是“让糟的香气在盘中完整地出现”这个更宽的目标，那么他这碗菜，只是在这个目标上换了路径，是1到N。同一碗菜，两种读法。哪一种更准，要看哪一个“一”才是他实际在守的。

所以，读一件事属于哪种道，先要问：**相对于哪个一？** 这是一个技术问题，也是一个诚实问题。许多“创新”的叙事，是先挑了一个很窄的一，使得自己的东西显得像0到1；也有许多“守正”的叙事，是先挑了一个很宽的一，使得自己的东西显得只是1到N。本书读儒学史上的案例时，每次都会写明：这里的一，指的是什么，为什么选它。

◆六、对话

这一章立的是全书的分法，分法最容易遇到的反驳，是“你把一条线画在了不该画的地方”。下面让几位对话者各说各的话，并且都取他们最强的版本。

（一）一位会说“孔子本来就在创新”的儒者

这位儒者对本书会这样说：你们把“创新”限定在“生出新的一”，把孔子以来的所有努力都归入“守成”，这对孔子不公平。孔子的“仁”，难道不是新的一？在他之前，礼是一套外在的仪节，到了他手里，礼的根被说成了仁；《论语》里有一个很清楚的例子：“麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。”（《论语·子罕》）孔子并不是一个一味守旧的人，他

会看礼的用意，看当下的情形，该变的变，该从众的从众。这样一位孔子，你们只用“发展之道”去装他，装不下。你们说儒家的创新全在路径上，这个“全”字，我不同意。

这是一个有分量的反驳，本书要先认下它对在哪里。孔子确实不是一个简单的守旧者。《论语》里“述而不作，信而好古”之语，常被读成他自谦的姿态，而姿态底下，他确实做了一件在此前不存在的事：把礼的根，说成了人心里的一种能力与关系。这个判断，本书同意，并且要把它作为儒学史上不自认的0到1的第一个案例，放在第45章去细查。所以这位儒者说“孔子本来就在创新”，本书与他一致。

分界在两处。第一处，是“全”字：本书说“儒家的创新在路径”，是指儒家的创新大宗在路径，说的是总体的分布，不是说个别的节点上没有别种创新。孔子由礼到仁，是个别的节点；宋明三教碰撞生出理与心，是另一个个别的节点；这些节点本书都认。但本书同时要说，这些节点既没有被儒家自己当作“生出新的一”来认，也没有在后世形成一种自觉的、可重复的做法：孔子的仁很快被后儒当作礼的根，而不当作一个新的一，理与心被说成“复”。节点有，机制没有。第二处，是“创新”这个词的用法。这位儒者用的是宽的用法，把一切对旧物的更动都叫创新；本书的分法要求把“路径之新”和“新一之生”分开，因为它们遇到的拦不同，要补的东西不同。分开，并不是贬低前一种。

对话之后，各自要改写什么？这位儒者要回答一个问题：如果仁是新的一，为什么孔子和后儒都把它当作礼的根本、而不是礼之外的东西？本书的读法是，因为守一的机制把新的一收回了旧一的名下；他若不认这个读法，需要给出另一个解释。本书这边要回答的，是如何排除“仁其实可以还原为礼的展开”这个更强的反驳：“克己复礼为仁”一句，字面上是把仁定义为礼的实践。本书的回应是第45章的事，这里先把条件写下：若能证明仁在《论语》里的全部用法，都可以从礼的展开中推出，则本书对孔子由礼到仁的0到1读法要收回。

（二）李泽厚与林毓生

李泽厚讲积淀说和情本体，也讲“转换性创造”；林毓生讲“创造性转化”（见其《中国意识的危机》及《中国传统的创造性转化》〔书名待核〕）。两位都不满足于简单的“返本开新”，他们的共同处，是承认传统不能只是被回到，它必须被转化，转化之后才有活的生命。这与本书的方向很近，近到本书不应当假装自己是第一个这样说的。本书写“与某某一致”：与他们一致的，是对“复”的不满，和对“转化”的要求。

分界在于：他们给的是方向，本书要给读数。“转换”“转化”这两个词，指的是一个要去做的动作，却没有说这个动作做到哪里才算做成，也没有说它会断在哪里。本书的做法是：把“转化”读成三原理的三拍，问它有没有走到第二拍（第三格有没有换形状）、第三拍（有没有回写，改写原来的一）。“创造性转化”这个词里，被转化的东西仍是主语，转

化之后它还是它，这在路径上仍可能留在1到N里；是否进入0到1，要看转化的结果有没有改写起点之一或目标之一，有没有长出原来没有的显露与纠缠。这是第46章要做的分界。

对话之后，本书要吸收的，是他们提醒的这一点：不能把0到1做成一个与传统断开的、从空白出发的东西；转化确有其事，是在传统的材料上做。他们若愿意接受一个读数的检验，则可以把自己的“转化”放进三判据里查一遍，这是对他们思想的一次严肃的对待，不是挑战。

（三）艾文贺的“发展模式”

艾文贺把孟子归作“发展模式”，把阳明归作“发现模式”。就阳明一端说，他几乎正面接住了本书对阳明的判断：阳明认为那个一（良知）本来具足，只需发现、复原，这是“发现”。本书对此写“与艾文贺一致”，不写首次提出。

分界在“发展”一词的所指。艾文贺的“发展模式”，指的是善的萌芽向既定的形状长去，孟子的四端“扩而充之”，是这样的发展。用本书的区分来读，这仍是1到N：萌芽的终点，是给定的。所以，“发展模式”比“发现模式”更接近发生，但它还不是发生；在“发展模式”里，一的形状是先定的，长出来的只是尺寸与成熟度。本书的0到1，问的是形状本身从哪里来。因此艾文贺的两分，恰好可以作本书三分的一个切口：发现、发展、发生。他的两分里还有一个六路径描述不了的变量，即那个一被给出时是萌芽还是已成；本书把它收入结语，列为自认最弱的一处（第66章）。

（四）一位不喜欢“1到N”这个说法的读者

最后，还有一位读者，也许不是学者，会皱着眉说：“1到N，听起来像流水线，像复制粘贴。儒家的修身是活的生命的长养，怎么能用一串数字来说？”

这个不满是有道理的，需要郑重对待。本书用“1到N”，是指一个相对固定的一在展开，不是指展开的方式是机械的。N在这里可以是极其丰富的：一个孩子长成一个人，是1到N，可没有人会说孩子的成长是流水线；一棵树长成一片林子，是1到N，可每一棵都不一样。1到N并不排斥生命的活，它只是说：这里面有一个被守住的东西。“活”和“被守住”不矛盾；一个活的东西，往往恰恰因为有一个被守住的核，才能活得很丰富。

如果这个说法还是让人不舒服，那是一个信号：说明我们在日常语言里，把“展开”与“创造”混作一谈了。孩子的成长让人感动，是因为那是一个创造的过程，在它的每一步里，我们看见了原来没有的东西；可是“原来没有的东西”，大半是同一个一在新处境

里的新样子，是路径之新。本书不用别的词，是因为想把这两件事分开，以便各自得到应有的尊重。

（五）第484号：一位站在前卷立场上的读者

最后一位对话者，是第484号《儒家发展之道总纲》的读者。他会说：该书的判词是“儒家两千年练熟了纵向，却把横向留在了手艺里”，它讲的是两个方向；0到1，在该书里主要归道家，只在边界出场。你们现在把一个“0到1的典范发生之道”立在与发展之道平行的位置上，还说儒学史上有不自认的0到1，这是对前卷的改判。

本书的回答分三层。第一层，本书接下第484号的全部框架，纵向、横向、先横后纵、换土三步、三条纪律，一字不改地用，下一章会完整介绍。第二层，两书的分工是清楚的：第484号管纵、横两向，本书管六路径与0到1；本书不重判，只在其上加两样东西。第三层，两书确有一处分歧，就在“0到1主要在道家”这一句：本书认为，儒学史上有过不自认的0到1，孔子由礼到仁，宋明由三教碰撞生出理与心；这些节点用三判据查，是有分量的；三条理由与退回条件，集中写在第45章第五节。分歧在这里，写明在这里，不绕过去。若第484号的作者可以给出理由，说明这些节点按三判据查并不成立，本书愿意改判；若本书能给出理由，说明这些节点成立，则第484号“0到1主要在道家”一句，可改为“0到1在儒学史上有而不自认”。两书的判断，都放在可错的位置上。

对话之后，本书要修正自己的一处措辞：不能把前卷“封存了0到1”读成前卷否认儒学里有任何新东西。前卷说的是：儒家的方法体系（调参、伺服、总装线、扩播）没有一张条子写着怎样生出新的一。这是对方法体系的判断，不是对人物的判断；本书的节点，是人物与事件，处在不同的层面。

◆ 七、可错条件

本章是全书的方法性起点，它的判断容易被检验，也容易被推翻。下列任何一种情况出现，本章的分法就要改写。

第一，若能给出一个清楚的例子，既满足本章的三条判据，又完全无法被两分法所容纳，或者反过来，若发现有大量的案例，同一个事件在合理的“一”的选取下，既可以读成1到N，又可以读成0到1，而且没有任何独立的标准能在两种读法之间做选择，则“两种道”的分法太含糊，要改成别的刻画。

第二，若能证明，儒家诸家的创新，除路径之新以外，还有第三种与新一之生不同、与路径之新也不同的创新，大量存在，则“儒家的创新在路径”这一母题要收窄或改写。

第三，若发现“殊途同归”在《易传》和孔门其他文献里，并没有预设“归”是给定的，而是明确地允许归宿本身被改写，则本章把《系辞下》读作1到N的总述，要退回。

第四，若三方程、三原理与六路径的说法，在具体对象上读不出任何比传统读法更多的东西，只是给旧结论起了新名字，则本书的整个“底与显”结构要重新评估。这一条是对全书的，本章只是先挂上。

◆八、小结

本章立了两种道。发展之道，是从一个给定的一出发，高效、高质量地走到N，一是锚，路是活的，账可算，孔子的“殷因于夏礼，所损益，可知也”和《大学》的“知所先后，则近道矣”，是它最清楚的自我表述。典范发生之道，是生出一个新的一，它满足三条判据：不能还原为旧一的展开，改写了原先的起点或目标，长出原来没有的显露与纠缠，并且要跃层。两种道共用同一套底：三方程与三原理在底下，六路径在显处；1到N主要靠换先后，0到1靠三原理走完全程，尤其是第三拍的回写。儒家的创新大宗在前者，后者既有而不自认，既少而不成机制。

这是一幅两分的图。但发展的方向其实不止一个：同样是1到N的路，还要问，一在什么土里。下一章要把“发展”本身拆成两个方向，纵向与横向，并把第三向——发生——放到它们旁边，一起作为全书的经。

02

第 2 章

发展的两个方向：纵向1到N与横向1到1

本章要点

发展分纵向守一展开与横向迁一对土，先横后纵；0到1与横向的分界在根，守根换壳是横向，改写根才是发生。

◆一、一家面馆的两种扩张

一家面馆在本城做了十几年，生意稳。老板的汤头是自己熬出来的：骨头怎么选，火怎么压，什么时辰下料，哪一勺调味放在最后，都有定准。熟客进门不用点，坐下就有人端来那一碗。后来老板想把这家店做大。

第一种做大，是在本城再开十家分店。这件事不容易，但它的难处是明白的：人手要培训，汤头要稳定，十家店的味道要一致，原料要统一采购，店面要有同样的规矩。老板花了一年多把这些理顺：统一的熬汤流程，统一的配料标准，统一的培训手册，店长每周在总店碰头，出了问题回到总店找答案。这十家店开起来，开得顺，是因为本城的水、本城的面、本城的食客，都和总店的那一家是同一种土：同样的口味，同样的预期，同样的价位。总店的那一个“一”，搬到哪一家都是对的。这是纵向：同一个一，在同构的土里被守住、展开、传成很多。

第二种做大，是把面馆开到另一座城。那座城在南方，水是软的，食客爱吃清淡的，爱喝汤不爱吃面，早晨的习惯和本城完全不同，连用碗的大小都不一样。老板的第一个念头是把总店的一套整个搬过去：同样的汤头，同样的配料，同样的手册。头三个月，门庭冷落，来的人尝一口，说“太咸”“太浓”“面太硬”，不再来了。老板很不甘心，加了一倍的广告，赠了几百碗，来的人多了，但回头客依旧少。他放大了，放大的是失败。

后来老板换了做法。他先在那座城租了一间很小的铺子，不挂总店的招牌，只卖最基本的一碗面。他不急着开第二间，先每天站在门口看人：什么时辰有人来，来的人点什么，吃剩下什么，对什么皱眉头。他把汤头拆开来问：这汤头里，哪一部分是“好面”的根，哪一

部分只是本城的口味？骨头的鲜、面的筋道，是根；咸、浓、辣，是本城人的习惯。他把根留住，把口味重新对着当地的水和食客调了一遍，调了几个月，直到那间小铺子里有了稳定的回头客，有人说：“这碗面，和别处的不一样，但是好。”这时候，他才开第二间、第三间。这是横向：同一个一，迁进另一种土，拆开，对土，重组，长成那里的一。

两种扩张都叫“做大”，但它们的动作完全不同，失败的样子也完全不同。纵向的失败，是走样：十家店味道不一，培训不到位，总店的定准被稀释。横向的失败，是水土不服：原样搬过去，放大的是错。如果把两种扩张都当作“开分店”来做，就会在第二种上栽跟头，而且栽了之后还不知道为什么，因为在本城用得很顺的那一套办法，在那座城里全不灵。

把这个故事压成三个提问，就是后面各章反复要用的：原来的壳，在新土里还能不能原样用？养这个一的东西，新土里有没有？这个一在新土里接活了没有，还是只是看起来在运转？三个问题，对应的是换土三步里的拆开、对土、重组，也对应着三条纪律：不原样套、先问土、接活了再展开。老板在南方城市的第二种做法，没有读过任何理论，却把三个问题一个不落地问了一遍。这正是第484号的基本信念：迁移的道理在日常里人人会用，缺的是把它说成道。

教育里也是如此。一位老师把同一道题讲十遍，让学生都会做，这是纵向：同一个一，传成很多。若这位老师换到了另一所学校，那里的孩子从来没有见过这类题，生活背景、语言习惯都不同，原来的讲法几乎都失灵，这时候问题已经不在“怎样讲”，而在“这些孩子是怎样的土”。再往前一步，若有一天，学生自己问出了一道原来没有人问过的题，那就既不是纵向，也不是横向，是发生。教育的这三个层次，第56章与第57章会细讲。

这个区别，在日常里人人都懂，一说到“学说”“文明”“制度”，就容易被忘记。一个传统，若是自己长在一片同构的土里，几千年间只做着“开十家分店”，那它会对第一种扩张练得极熟，而对第二种扩张，一直是靠一点点手艺在对付。本章要把这件事说成一幅清楚的图，作为全书的第二块基石。

◆ 二、一个说法的分量

（一）说法本身

本书立论所用的说法是：

> **发展＝纵向发展（1到N）＋横向扩张（1到1）。**

这个说法的来历，要交代清楚：发展有纵向（1到N）与横向（1到1）两个方向——第484号《儒家发展之道总纲》记为王德生定下的说法，并立为该书总纲；本书沿用。它的意思是：发展不是单向度的事。一个“一”要发展，有两个方向。

纵向发展，是1到N。 同一个一，在同构的土里被守住、展开、传成很多。它往深走，往下代传；这里的N，既是数量上的多，也是程度上的深，还是场合上的广。本城的十家分店、一门手艺传了十代、一部经被注疏了一千年，都是纵向。

横向扩张，是1到1。 一个一，迁进另一种土，在那里拆开、对土、重组，长成那里的一。它往宽走，往跨界走。第一个“1”是在原来那片土里长成的一，第二个“1”是在新土里重新长成的一。两个“1”不是同一个东西：接活的一已不是原样，这是长大，不是走样。这个动作的名字，叫**迁移**。

这个说法的好处，是把两件容易被混作一谈的事分开了：开十家分店和开到另一座城，在日常说话里都是“扩张”，在这个说法里，一个是纵向，一个是横向。分开之后，才可以问各自的难处是什么、各自要怎样做才算做好。

（二）为什么发展必须是两个方向

有人会问：“发展”就是发展，为什么要硬分成两个方向？本书有三层理由。第一层理由是，**只有纵向的“发展”概念，会把迁移误当作展开。** 如果一个人心里只有“1到N”这一个模型，那么当他遇到一个新土的时候，他会自然地把这件事理解成“把一展开到一个新的地方”，于是用展开的办法去做：原样套，一股脑铺开。这正是前面面馆老板的第一个冲动。纵向的办法在同构的土里是对的，在异构的土里是错的，而且错得有迷惑性，因为它在本城用得好好的。有了第二个方向，人才有一个位置，用来放“土变了”这件事，才可以问：这片土和那片土，同构吗？

第二层理由是，**同构与异构，是可以问的问题。** 怎样判断一片新土和旧土是否同构？一个办法是问：旧土里的“壳”，也就是一在旧土里长出来的那一整套具体的样子——店面、菜单、培训手册、口头禅——还能不能原样使用？能，是同构，纵向的办法够用；不能，要拆开，是异构，要走横向。壳，是一最外面的一层，它是被土养出来的，换了土，壳通常先失效。壳之下是根，根之下是一。第484号把迁移的第一步叫作“拆开”，拆的就是这三层：壳、根、一。这个拆法，是第三节要讲的。

判别土是否同构，除了问“壳能不能原样用”，还有两个信号可以参考。一个是失败时的抱怨：如果十家分店出的毛病是同一类的，比如都是汤熬得不够久，那是纵向的问题，校准即可；如果每到一处，抱怨都是不同的，南方嫌咸，北方嫌淡，东边嫌面软，西边嫌分量

小，那就说明各处的土不同，问题不在做法，在土。另一个是“验”：旧土里，检验一个一做对了没有，有一套现成的标准，熟客的一句“还是那个味”就够了；新土里，这套标准往往失灵，没有人说得出“对”是什么样子。验的标准失灵，是土异构最早的信号之一。第484号把对土的第四问叫“验的”，问的就是这个。

第三层理由是，**两个方向的失败样子不同，补救也不同**。 纵向的失败是走样、稀释、传不下去，补救是校准、培训、更严的守护；横向的失败是水土不服、放大了错，补救是回到根，重新对土。如果混在一起，补救就会错位：本来是水土不服，却去加强培训，加强培训之后，错放得更大。一个传统若只会用纵向的补救去处理横向的失败，它会在遇到异质的新东西时，用越来越大的力气，做越来越深的错。

（三）这个说法在儒学里意味着什么

放到儒学上，这两个方向有一个清楚的对应。儒家自己最擅长的，是纵向。孔子“殷因于夏礼，所损益，可知也”，说的是同一片土里的传承；《大学》从格物致知到治国平天下，说的是从一个人，到家，到国，到天下，一层一层同构地放大；孟子讲“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，说的是推己及人，近的先，同类的先；朱熹的《四书章句集注》，是把经典的次序一层一层注疏下去，做了近千年。这些，都是在同构的土里，把一守住、传成很多。

推，在孟子那里是有次序、有边界的。“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”爱从亲人起，推到百姓，再推到万物，近的先，同类的先，这是纵向最细致的一份说明书。可是这份说明书里，推的对象都是同构的：亲亲、仁民、爱物，是同一种爱在越来越大的范围里的展开，土的质地是连续的。至于推到一种与“亲亲”毫无关系的土里，比如一套全然不靠血缘关系运转的组织，这份说明书就没有说了。这不是孟子的缺点，是纵向工序的本来面目：它是为同构的土设计的。

横向，是什么？是当儒家遇到一片异质的土的时候，怎么办。历史上，它遇到过：佛教进来，是一片异质的土；西方的科学与民主进来，是另一片；儒家向周边的朝鲜、日本、越南传播，也是迁进另一种土。第484号查了这几处，它的判断是：这些地方，儒家都有过横向的动作，比兴、格义、取象比类，都是迁移的手艺；但这些手艺始终留在“手艺”的位置，没有升成一套明白的“道”，没有人写过一张条子，说“把一搬进另一种土时，应当怎样做”。这就是那句判词：**儒家两千年练熟了纵向，却把横向留在了手艺里**。

这句判词后面有一个很重要的限定：“留在手艺里”不是责备。路平坦的时候，没有人去反复检查地基。一个传统若长期在一片同构的土里走，它不需要一套横向的理论；等到土

变了，才发现手艺不够用。这句话读起来有一点沉重，可它的语气是温和的，是在说一个事实，并为这个事实留下一个补课的位置。

◆ 三、第484号的框架：先说对，再看代价

第484号《儒家发展之道总纲》，刘春华著，2026年，是站上“中华文明的发展之道”系列的总纲一卷。本书接这条轴，所以需要先把这本书讲完整、讲公道：它到底说了什么，说对了什么，它自己登记的代价是什么。以下的转述，凡是该书的判断，一律以“该书”标明；凡是本书加上的读法，会另说。

（一）一句判词

该书把全书压成一句判词，前言、导读、结语三处一字不差：发展有两个方向，纵向是把一个一守住、传成很多，横向是把它迁进另一种土、长成那里的一；儒家两千年练熟了纵向，却把横向留在了手艺里。这句判词分两半。前一半是儒家的看见：不造新东西，守住已有的，展开，传下去。后一半是它的收回：起点被默认，那个一总已站在脚下的土里，所以从来不必问“土变了怎么办”。该书特别说明，判词可以被推翻，条件写在导读的第十四节，这是一本愿意把自己放在可错位置上的书。

（二）五部经各管一样活

该书把儒家的五部经典读成一套完整的纵向工序，每一部管一样活。《中庸》管守与调：一号位锁住，其余“君子而时中”，守的是一个点，不是整套。《大学》管次序：知止定静安虑得，先后不乱。《论语》管展开：同问异答，同一个一因人因事各有用法。《孟子》管推：扩而充之，近的先、同类的先、不拔苗。《易》是该书在四书之外加的第五样，管处境：不易是止，变易是虑，简易是得。五样用前卷的原词，叫调参、伺服、总装线、扩播与护场。合起来，是一套从守住到展开到传出去到应对处境的完整纵向工序。

这里需要停一下，看它说对了什么。把儒家五部经读成“五样活”，抓住了一个关键：儒家的经典，不是五部各说各话的书，而是一套互相配合的工序，每一部有它承担的那一段。同时它给出了一个很准的判断：这套工序里没有一张条子写着“怎样把一搬进另一种土”。五部经里没有哪一部是专门管横向的。这是该书最有力的一个观察，因为它不是在批评某一家，而是在盘点整套家当，盘出了一个位置上的空。

（三）七步分两段

该书对《大学》的读法有一处新意：把“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”这一串，连同前面的“知”，读成七步，七步分两段。“知”是横向：一在我的经历里重新发生，知是发生学的，不是搬运的，知本身就不能搬。“止、定、静、安、虑、得”是知一之后的纵向发展六步：止是停止变化，选定的不再换；定是守一，方向、目标、路径、动力不偏；静是正念，吃饭就吃饭，关注那个一带来的感觉、接受和体验；安是心安，三界、信息、能量三大系统不混沌；虑是评估和反馈，属D2；得是三方程平衡、路径通畅、动力充沛，N加了一。得了以后又回到知，七步是一个环。

该书同时把这里的“我”读作“我X”：“我”是分布、场、美的侧重显影，不是先站在那里发动的人；而那个“一”是方程之一、路径之一、原理之一，相对固定，能多次重复运行，每次运行都得意义〔该书据王德生口述〕。定、静、安恰对D、S、E，这是该书自己的观察。该书说得很清楚，这是它的读法，不是《大学》原文本来的读法，也认下了风险：七字新读法可能离原文太远，若证明“知”的宾语不是起点，要退回。这七步在第7章还要细读，这里取它的结构：把“知”切出来当作横向，把其余六步当作纵向。

（四）六十四卦与八卷

“中华文明的发展之道”全套八卷：总纲一卷，知、止、定、静、安、虑、得七卷，每卷八卦，六十四卦不重不漏。比如知卷是蒙、观、临、离、晋、明夷、贲、睽，止卷是艮、节、履、大畜、小畜、需、遁、无妄，革卦放在虑卷。这是该书的编排，不是《序卦传》的次序，该书自己标明了。每卦走“卦章五步”：经，卦辞原文照录、爻辞选二至三条；诸经之解，先引《易传》再引四书；1到1迁移，把这一卦的一搬进教育、健康、事业，要换土重组；1到N展开；边界，说清这一卦管到哪里为止。六十四卦被读作六十四种土，不是六十四种命运。

总纲一卷的八卦是乾、坤、屯、泰、否、复、既济、未济，从“一被给出来”写到“成而未完”：乾，一被给出来，只是起头，土要自己问；坤，一被托住，危险是土不出声，一被土吞掉；屯，一刚落地最难，先立几个站得住的点，别急着铺开；泰，一通了，通不是想成一样；否，一堵住了，不是错，是处境，先把办法缩到一个点，再找根连着根的几个人；复，回到一，回来的是一，不是谁的决心，上六“迷复”是回错了方向；既济，成了，初吉终乱，先写下它会怎么坏；未济，成而未完，六十四卦以它收尾。通则是每一卦只给一，土在你手里。

（五）五处标本

该书的第五编查了五处，每一处都想问同一个问题：儒家遇到另一种土的时候，做了什么？

家到国。 “孝者所以事君”，把家里的孝搬到国里的忠。该书读作迁移被做成了同构放大：把家的结构当作国的结构，原样放大。这样放大，磨出三种失真，该书分别名之为恩当义用、值域不够、修只能往回修（含义据该书第26章：家里的恩在国里被拿来当义用；孝、悌、慈的值域盖不住国里的陌生人关系；出了问题只能往回修，国出问题回去看家，家出问题回去看身，别无他法）。该书说，要补的是把孝拆成接穗再重长：孝的根是什么，把根留下，在国这片土里重新长一遍。

格物到科学。 西方的科学进来，儒家用“格物”去接。该书的判断是：新东西被同名收容（用旧名字收下）、同用收编（按旧的用处收下）、同位安放（放在旧的位置上）。科学要的，是一条自己会改自己的线，不断被检验、被修正的线；而朱熹一路的“豁然贯通”，不是一以贯之，也不是这条线。

中体西用。 体锁得太大，新东西只能排在用的位置。

比兴与格义。 比兴是《诗》的手法，借此物言彼物；格义是汉魏以来用本土概念去对译佛教概念的办法。该书说，这两样确是迁移，却被收回、被当作权宜、披了旧衣。

取象比类。 从六十四卦出发，类比到万事，出发点有六十四，落点只有一个“君子”。这是该书最尖锐的一个观察：取象比类看起来是一种丰富的迁移，每一次的落点却都被收回到同一个人格理想上。该书自己也认下，这一处可能判重了，下文会再提到。读完这五处，该书的结论是：手艺有，没升成道。

（六）换土三步与三条纪律

该书的正面主张，是一套迁移的做法，用嫁接作总比喻，该书特别说明这是比喻，不是证明：接穗是已有的一，砧木是新土，缝要对着缝。

三步。 一是拆开：把这个一，拆成壳、根、一，拆到再往里拆不动。二是对土：问新土里，养它的是什么、缺的是什么、推的是什么、验的是什么，对到第三层。三是重组：让一在新土里重新长出壳。

三条纪律，各看守一步。 不原样套：不套壳、不套结论、不套名号，看守拆开。先问土：在动手之前，先问清新土，看守对土。接活了再展开：看新芽、看一个季节、看没人管的时候，看守重组。接活的一已不是原样，这是长大，不是走样。

（七）先横后纵

三步三纪律之上，有一个次序：先横后纵。一个一若还没有在新土里接活，就别急着放大；放大的是失败。面馆的故事就是这条纪律的日常形态。

（八）一失灵了怎么办

该书有一章专门处理“一失灵了怎么办”，给出三层。第一层，做法失灵：是损益、调参的事，纵向自己的活。第二层，土失灵：要换土，是横向的活。第三层，这个一本身失灵：它回答的问题已无人问，它依靠的东西已不在，只有到这一层，才轮到“革”。三层要一层层往下查，不能跳，最诱人的恰恰是第三层的念头。革卦爻辞最底下是“巩用黄牛之革”，先固住；《彖传》藏着四问：己日乃孚、文明以说、大亨以正、革而当。假革有三种：追新、怕损益、借革的名。该书结论是：革只管去故，新的一不在这条路上，0到1是道家的手艺。

（九）三大领域与自认的弱处

该书最后把换土落进三片土：教育、健康、事业。教育里，一位老师把“进之”“退之”的办法搬给另一个孩子，搬的是“看位置再定推拉”的办法，不是那句话，一个孩子不是一卦。健康里，一位师傅的线是“节”，即合拍，晚班的拍子不是口诀的拍子，土相近直接传，土不同先迁；只谈理解、习惯，身体的难处请找医生。事业里，一位从业者的线是量，从量房换成量人、量工序，一个行业不是一卦。该书用虚构的人物作例，并明说虚构的人物不是证据。

该书结语认了三处最弱：一是先横后纵还没有经过试验，要一半按次序走、一半原样照做，对比一个学期或一个季度；二是把取象比类判为收回，可能判重了，若在大象传里找出不回“君子”框的迁移，这一处要改判；三是七字新读法可能离原文太远，若证明“知”的宾语不是起点，要退回。

（十）本书登记的两点代价

对一本愿意被检验的书，公道的做法是：除了它自己登记的弱处，把读者读它时可能感到的另外一两处代价也摆出来，让作者和读者一起判断。本书登记两点，措辞都是商量的口气。

第一点，把五部经读成一套“工序”，是一个有力的读法，也有一个可能的代价：工序的语言容易把经典里正在发生的东西压平。《论语》里孔子对一个学生的迟疑，《易》

里“变”的那一面，《孟子》里与对手辩论时的锋芒，都不是“调参”“伺服”“扩播”这几个词能完全装下的。装不下，不是该书错了，而是任何一种概括都会损失一些东西。本书在后文读各部原典的时候，会尽量把这些被压平的东西，重新放回来看，作为路径读数的材料。

第二点，该书把0到1外置给道家。这个外置有它的好处：它让儒家的方法体系保持了清楚的边界，不至于什么都往里装。可它也有一个可能的代价：它让人们容易以为，儒家里生出新东西的事，只有“革”这一种形态，而“革”又只管去故。这样一来，儒学史上那些既不是单纯的守成、也不是单纯的革的节点，就没有位置了。本书要做的，正是给这些节点一个位置。

（十一）前卷的关系，和本书怎样接

该书与它前面的几卷：第312号《一的原材料库》（读《论语》）、第313号《一的宪章》（读《中庸》）、第314号《一的总装线》（读《大学》）、第340号《一的传心网络》（读《孟子》）、第331号《夫子之道》，判定儒家是1到N的发展学，0到1被封存。该书的做法是不重判，只引用，三步：先说对，再登记代价，再补上。该书补上的，是前五卷都没有讲过的：土不同构的时候怎么办。

本书接这条轴，用的也是同样三步，先说对：该书把儒家的发展之道读成一套完整的纵向工序，并指出了横向的空位，这个读法站得住；再登记代价：它为自己登记了三处最弱，本书全盘接下，并在后文逐处引用；最后补上：补两样，下面两节讲。

◆四、先横后纵：为什么次序不能反

第484号立下的次序，是先横后纵。这条次序在日常里几乎是常识，在理论上却很容易被忘记，所以需要仔细讲一遍它的道理。

道理的核心，是一句话：**没接活的一放大出去，放大的是失败。** 一个一，在新土里还没有活，意味着它与这片土的缝还没有对上：口味不对，人手不对，规矩不对，没人说得清哪里不对。这时候如果急着展开，把它复制到十个点，每一个点上都带着同一个没对上的缝，失败就被复制了十份。而且更麻烦的是，复制的规模越大，失败越难诊断：十个点上有十种不同的抱怨，没有哪一种足够清楚。反过来，在一个很小的点上先把一接活，错了，成本很低，错的原因也看得见，一个站得稳的点，是后面一切展开的底。

这就是为什么种树的人，换了一片新地，先栽一棵，看它过不过得了冬，再栽一片；为什么药厂做新药，先在小范围试，再扩大；为什么一位教师调到另一所学校，先在一两个班

里试出一个站得住的做法，再铺到全年级。先横，是用小的成本，把一在新土里接活；后纵，是用大的力气，把接活了的一传成很多。次序反过来，成本和力气全部错位。

再举一个学校里的例子。一所学校里有一位带班很出色的班主任，他有一套办法：早晨十分钟的晨谈，下午放学前的小结，每周一次的家长短信。这套办法在他的班上用了五年，班风稳，成绩好。校长看了，请他把办法写成手册，在全年级推广，这是纵向，同一个班级氛围，在同一所学校的同一个年级里传成很多，大体顺利。两年后，这位班主任被借调到一所山区的学校，那里的孩子上学要走两个小时山路，家长多数不识字，没有手机。晨谈没有时间，小结没有对象，短信根本送不到。如果他把手册原样带过去，他会沮丧地发现，每一条都执行得很规范，没有一条起作用。这时候要做的，是先蹲下来看：这里的孩子最在乎什么，一路上发生什么，家长愿意怎样和学校说话，然后在这些答案上，把“让孩子觉得被看见”这个一，重新长一遍。办法是新的，那个一没有换。这就是横向。

这里需要补一句限定，以免被读成“横向永远在先”。先横后纵，说的是**换土的时候**。如果土没有换，是同构的，那么直接走纵向，不需要先横。面馆在本城开分店，不需要先试一间；到了南方的城，才需要。判断“换没换土”本身，就是对土的一次提问，这是第484号“先问土”那一条纪律的意思。

按该书的说法，改革开放可以作这条次序的一个标准结构对照：各地因地制宜、拿别处的模式类比成自己的样子，是横向；深圳把自己的模式做大，是纵向。这只是结构对照，用来看次序和动作，不评得失，也不作任何政策表态。本书沿用同样的口径。

还要提醒一件事，这也是该书自己承认的最弱处之一：先横后纵，目前还没有经过试验。该书给出的试验设计是，一半人按次序走、一半人原样照做，对比一个学期或一个季度。这个设计，本书接下，并列入结语的检验清单（第66章检验五）；第33章的待检清单也收了这一条。一个讲发展之道的理论，若自己的次序没有被检验过，没有资格要求别人照着做；该书明白这一点，本书也明白。

◆ 五、本书加的一维：六路径在两个方向上都运行

（一）第484号问了什么，没问什么

第484号管的是两件事：一是“守什么”，也就是在纵向里，一怎样被守住、被展开；二是“怎样搬”，也就是在横向里，一怎样被迁移。它在纵向里已经有了次序：《大学》的知止定静安虑得，先后不乱；它在横向里已经有了做法：换土三步。这样一套东西已经相当完整。

本书要加的，是一个该书没有展开的问题：**次序只有一条吗？** 该书把《大学》的七字读成一条次序，原文“而后有定”“后能静”的句式确实排出了先后，这一层没有问题；至于七字各自配什么，是该书自己的读法（见本章三（三））。可是儒学史上，走“次序”的人不止一条路：朱熹的学问进路是S→D→E，先物，再渐，后通（他在心上工夫上另有换手，见第31章）；阳明讲学的惯路是E→S→D，先心，再事，后功；孟子对士是E→D→S，荀子是D→S→E，还有王夫之、颜元一路的D→E→S〔本书读法，待检〕，和几乎空着的S→E→D。每一家守的是同一个“成圣”，却排了不同的先后，每一家都有它走得通的地方，也都有它卡住的地方。这些不同，难道只是同一条次序的旁枝吗？

本书的回答是：不是旁枝，它们是三格的六种排法。一个“一”被守住之后，在上面怎样走，有六条路可选。该书里说的“次序”，是其中一条或几条的总称，本书要把它拆开，一条一条读。这就是本书在第484号上加的第一维：六路径。

（二）纵向里的六路径：排路

在纵向里，土是同构的，一也不变，剩下可变的，就是先后。这时候六路径的用法，叫**排路**。排路的意思是：拿惯路的末格，做新路的首格，一次只走一条。一个孩子写作业磨蹭，家长的惯路往往是D→S→E：先说“该做什么”（序列），再看他做成什么样（显露），最后期待他自己生出责任感（纠缠）。这条路的末格是E，那份责任感，家长等了很久，它没有来。排路的做法是：拿末格E做首格，先不管作业，先去弄清这个孩子对什么在乎、什么时候最能进入状态、他和家长、老师的关系里有什么卡着；然后让S上出现一个他愿意看到的小成果，最后再把D补进来，把序列定下来。路换了，孩子没换，要的结果没换，通常会顺很多。这样的换，不改孩子，不改“把作业写完”这个一，只改先后。

这是儒家最擅长的创新方式，孔子对子路、冉有的“进之”“退之”，是这个动作在两千五百年前的一次示范。第6章会读它，第41章会把它整理成一套可操作的“排路”。

（三）横向里的六路径：重排

在横向里，土换了。这时候的六路径，用法又不同：**换了土以后，惯路要重排**。 为什么惯路要重排？因为一条惯路之所以成为惯路，是它在旧土里走熟了，三格的先后，已经与旧土的养分、阻力、验证方式配合得很顺。换了土，这个配合就散了。而散得最快的，往往是**末格**：末格是惯路里最后一个到达、最靠近“成”的那一格，它最依赖这片土里“什么算成”的标准，最容易在新土里失效。这是本书的一个读法，待检。

仍用面馆来说。老板在本城带徒弟的惯路，是S→D→E：先让徒弟看成品的样子，尝一碗标准的汤（S）；再按步骤，一步一步做（D）；最后在日复一日里，养出手上的分寸

（E）。这条路在本城走得很熟，是因为本城的徒弟们，从小就在吃这种口味的面，E这一格有现成的土：他们的舌头本来就有一个“对不对”的标尺。老板到了南方，用同样的路带当地的徒弟，前两格都顺，到了第三格，手上的分寸养不出来：因为徒弟们舌头里的标尺，是软水、清淡、喝汤的标尺，老板教的每一步，在徒弟那里都是“差不多，但不对”。末格E，先失效了。

重排的办法，是把失效的末格拉到前面来做首格：先不教徒弟做，先让他们在新店里喝当地人爱喝的汤，吃当地人爱吃的面，把“好面在这里是什么样”这个E养起来（E）；然后让他们看老板怎么把这种感觉做成一碗具体的汤（S）；最后才是步骤的细节（D）。路径变成了E→S→D。这不是巧合：该书的“对土”，问的“养它的、缺的、推的、验的”，恰是在问这片土里的E，它缺什么；本书的“重排”，是把这个问题的答案，放进路径的先后里。

（四）三步与六路径的关系

把换土三步和六路径放在一起，有一个清晰的对应。**拆开**，是回到一：把壳、根、一拆开，看那个要迁移的东西，到底是哪一个一，守的是起点还是目标，落在S、D、E的哪一格。**对土**，是重读新土的透镜：新土里，哪一格已经被占、哪一格是空的，哪一格有人承担，哪一格缺式（这里用到第40章的九宫透镜）。**重组**，是在新土里排一条新路：既然老路的末格失效，就拿它来做首格，一次只走一条，走出一条新土里站得住的路。

三步不变，只是每一步里多了路径的问题。这就是“六路径在两向上都运行”的具体意思：六路径不是第三个方向，也不是与纵、横并列的东西，它是每一个方向里“路”的问题。纵向里，路是同一片土里的先后；横向里，路是换土之后的重排。这是本书加的一维。

（五）一个提醒

加这一维，有一个危险：它会让整个理论看上去更复杂了，似乎每次迁移都要先做一次六路径的运算。实际不是这样。大多数时候，六路径是一个提问的方式，而不是一套运算：当一件事卡住了，先问一问，我们是从哪一格起步的，最后卡在哪一格，有没有别的起步方式。这三个问题，一个孩子的家长可以问，一个小店的老板可以问，一位教师可以问。本书的详细读数，是为了让这些问题问得准，而不是要代替问。

（六）儒家迁移手艺的路径读数

第484号查了儒家的迁移手艺，判词是“手艺有，没升成道”。本书可以顺着这个判词，再用六路径把这几样手艺看一遍，看它们各自走的是哪条路。以下是本书的读法，待检。

比兴。《诗》里的比兴，是先拿出一个看得见的物象，“关关雎鸠，在河之洲”，然后由这个物象引出一种情、一种关系，最后落到人事的教化。先是物象（S），再是由物象带起的情与关系（E），最后才是可以传下去的次第（D）。这是S→E→D。它和第27章对“兴于诗，立于礼，成于乐”的读法是同一个形状：传统的学程读法把诗、礼、乐依次对到S、D、E，得S→D→E；本书的读法抠“立”字，兴起之后紧跟着的是志，志落在E，所以得S→E→D。另一读见第27章；两读并存的处理见第4章。这个读数用在迁移的表达手艺上，不是成人修养的路。它用在迁移上的好处是，不必先把一拆成概念，可以直接借一个物象，在两片土之间搭一座桥。它的难处，是D这一格总是最后才来，而且来得很轻：桥搭起来了，桥怎么走、桥的两头怎样对接，没有人把它排成一个序列。这条路在儒家手艺里天天被用，在儒家的道里却几乎是空着的，第27章要专讲这个。

格义。用本土的概念去对译外来的概念，先是找到名相上的对应，“空”对“无”，“涅槃”对“无为”，这是S；再逐条比较两边的道理，看哪里对得上、哪里对不上，这是D；对到最后，才有融通，才有“这两边说的是一件事”的领会，这是E。S→D→E，与朱熹的格物同一条路。因此格义有朱熹路的长处：每一步有凭据；也有它的短处：最后一格要靠“一旦”，要靠某一天忽然的贯通。格义在历史上的命运，恰好是如此：它被当作权宜之计，等到领会来了，拐杖就被丢掉。

取象比类。从卦象出发，一卦一象，类到万事，先是象（S），再是类（D），最后落点只有一个“君子”（E固定）。这是S→D→E的又一次出场，但最后一格被锁死了：不论从哪一象出发，E都是同一个。迁移的路径是展开的，迁移的落点是收拢的，所以该书说它“出发有六十四，落点只有一个”。不过这个“只有一个”，字面上已经松动：据第484号附录一的逐条清点，大象传六十四条里，“君子以”五十三条，“先王以”七条，“后以”两条，“大人以”一条，“上以”一条，有十一条落在别的称谓上；这十一条是否已算不回“君子”框，要看它们各带什么做法，见第42章。

把三样手艺放在一起，会看到一个有意思的样子：比兴走S→E→D，格义与取象比类走S→D→E，三样都以S起步，都是从看得见的东西起步，没有一样是以E起步，也没有一样以D起步。以S起步，是迁移最自然的入口：两片土之间最先能对上的是“样子”。但S起步的迁移，容易停在样子上：样子对上了，根没有接。这与该书说的“同名收容、同用收编、

同位安放”，是同一件事的两种说法。这个读数是否站得住，要看能不能在更多的迁移案例里找到不以S起步的，若找到大量以E起步或以D起步、而且接活了的迁移，这个读数要改。

◆六、第三向：0到1

（一）它不是更远的横向

纵向与横向，加起来是第484号所说的“发展”。在这两个方向之外，本书放进第三件事：**0到1**，生出一个新的一。

有人会问，这第三件事，是不是横向的极端形态？一个一，迁进一片差得很远的土，长出来的东西与原来相差极大，岂不就是新的一？本书要把两者分清，因为这里正是最容易混的地方。

横向（1到1）里，被迁的是一个已有的一，它在新土里拆开、对土、重组，长出新的壳。新壳可以与旧壳差得很远，面馆到了南方，汤头的口味完全重对了一遍，看起来与本城的那一碗已经是两碗；可是**根**留着，“好面”这个一留着。第484号说得很清楚：接活的一已不是原样，这是长大，不是走样。长大了，还是它。如果连根都被换了，不再是“好面”，而是“一种本城人没有想到过的吃法”，那就越过了线，进入0到1。

所以横向与0到1的分界，在**根**上：横向守根换壳；0到1改写根，甚至改写一本身。这个分界不是一条线，是一片灰地。佛教入中国，有一段历史是横向：格义，用本土概念对译佛教概念，一个一迁进另一片土；到了禅宗，这个一在新土里长到了一个连印度的老师也未必认得的样子，根也被改写了，这时候就很难说它还是横向。宋明理学的出现，有人读作儒家对佛道的迁移与消化，有人读作新的一的诞生。本书倾向于后一种读法，把它放在第45章的“不自认的0到1”里去查，并且会写明：若查下来，根没有被改写，则应当改读为横向的大成功。

（二）第484号怎样安置它

第484号对0到1的态度，在该书里是清楚的：0到1造一，主要在道家，只在边界出场。它的理由，在“一失灵了怎么办”那一章：革只管去故，新的一不在这条路上。也就是说，儒家的“革”可以把旧的一拿掉，却不负责生出新的一；生出新的一，是另一门手艺，该书认为那主要是道家的手艺。

这个判断，有它自己的力量。儒家的“革”——汤武革命，革故鼎新——确实常常是去故多于生新；而“道生一，一生二”那样去问“一从哪里来”的问题，是道家的问法。本书

全盘承认这一点：就**方法体系**说，儒家的调参、伺服、总装线、扩播，没有一件是用来生出新的一的。

本书与该书的分歧，只有一处，前一章已经提到：本书认为，在方法体系之外，儒学史上有**人物与事件**，是做成了新的一的，而且没有被他们自己和后人认作新的一。这是两个层面的话：该书说的是工具箱里没有这样的工具，本书说的是历史上有人没用工具箱里的工具，也做成了。两句话不冲突，但合起来，就是一个有意思的情形：**做成了，没有成为方法**。这正是本书最后一部分要补的。

（三）三向为经，六路径为纬

于是有了本书的总图：以纵向、横向、发生三向为经，以六路径为纬。下面这张表，把三向在一、土、动作、六路径的运行、典型的失败和儒学里的位置上，并排放在一起。

	纵向（1到N）	横向（1到1）	发生（0到1）
一	不变	守根，壳可换	被改写，生出新的一
土	同构	异构	不同的一相遇之处
动作	守住、展开、传	拆开、对土、重组	分化、重组、升维，三拍走全
六路径怎样运行	同一片土里换先后（排路）	换土后惯路重排，末格先失效	路径被碰撞，不判教
典型的失败	走样、稀释、传不下去	水土不服，放大的是失败	被收回旧一名下，自称“复”
儒学里的位置	两千年练熟	留在手艺里	有而不自认，至今未成机制

这张表要读三遍：横着读，看每一向各是什么；竖着读，看同一个维度在三向里怎样变；斜着读，看一个失败怎样走到下一个——纵向走样，推着人去横向；横向做成了，一旦连根都变了，就进入发生；发生出来的新的一，又需要纵向去守、去传。三向不是三个并列的选项，是一个有节奏的循环。

（四）三向各有一本账

三向各有各的能量账，这一点可以帮助读者在具体事上分辨自己站在哪一向。纵向的账，是损耗与投入的账。同样把一个一守住、传下去，有的路损耗多，有的路沉淀多。一位

老师同样教十遍，有的老师十遍都是在讲，有的老师十遍里有九遍是在让学生自己去碰，后者的力气更多地沉在学生身上。这本账是第13章与第43章的主题。

横向的账，是试错与放大的账。小范围里的一次失败，成本低、看得清；大范围里的一次失败，成本高、说不清。先横后纵，就是把失败留在便宜的地方。这本账，是下文企业家那一问的答案，也是第42章的主题。

发生的账，是暂时不及格的账。新的一在出生的时候总比旧的一差，它需要一个允许它不及格的空间，期限不明，结局不明，多数会失败。这笔账最难算，因为你不知道要付多少、付多久、能不能回本。一个社会愿不愿意为这笔账付钱，往往不取决于它有没有聪明人，而取决于它的评价体系能不能容忍“还没有结果”。第64章讲科技创新的0到1的时候，会回到这一笔账。

读者遇到一件具体的事，想知道它属于哪一向，也可以先问：这件事的账是怎么算的？账一样吗？账不同，几乎总是意味着方向不同。

（五）全书怎样用这幅图

后面的章节，会不断回到这幅图。上部讲孔子的发展之道，主要在纵向，也点出横向留白的位置；中部读朱熹、阳明、孟子、荀子和各派，主要用六路径读纵向的路，读近现代儒学面对西学的横向；下部回到应用，第40章至第43章讲纵、横两向里的排路与迁移，第44章至第49章讲0到1，其余各编把三向落到治理、教育、健康、事业和科技。每一章开头，如果涉及三向，会写明读的是哪一向。

◆七、对话

（一）与第484号的作者

第484号的作者会这样回应本书：你们把六路径放进横向，说“换了土，惯路要重排，末格先失效”，这是一个很有意思的假设，可是它有证据吗？换土三步已经是一套完整的做法，你们又加一层，会不会让迁移变得更难操作？

这是一个应当回答的问题。关于证据，诚实的回答是：没有。“换土后惯路的末格先失效”，本书目前只是一个读法，有日常例子支持，没有经过比较试验。本书在可错条件里把它写成一个明确的假设：若在一批换土的案例里，末格的失效并不比首格或中格更早，这个读法就应当放弃。关于操作性，本书的回答是：六路径不是在换土三步之外新加的三步，而是在“对土”那一步里多问一句：原来的惯路是什么，它的末格是什么。这一句问得不难，

一位教师、一位店主，都问得出来。该书若同意，可以把这一问收进“对土”的清单；该书若认为不必要，本书也愿意在后文里，把它标成“本书的加法”，让读者自己决定用不用。

对话之后，本书要收窄自己的话：把“惯路的末格先失效”从“规律”改成“待检的假设”，并在后文每一处使用时，都标明这一点。该书也许要考虑的，是“对土”里是否值得多放一个关于“原来的路”的提问。

（二）一位研究格义与佛教中国化的学者

这位学者会说：你们说儒家的横向“留在手艺里”，是不是低估了？佛教的中国化是人类文明史上最大的一次跨文化迁移，宋明理学则是儒家吸收佛道之后的一次大重组。这哪里是“手艺”？这是整个文明的消化能力。

这是一个很强的反驳，本书先认下：佛教中国化与宋明理学，确实是极大的成就，该书自己也认，对取象比类判重的可能性，是它最弱的三处之一。本书与这位学者在一点上一致：儒家的横向，做成过大事，做成过很深的事。

分界在“成为方法”上。“手艺”这个词，本书和该书的用法，不是“小技”，而是“做成了，但没有被总结成一套可传、可检、可教的做法”。一个木匠手艺极高，可以做出绝世的家具，可是他说不出“做家具的一般办法”；他的徒弟只能学他、看他、陪他，学不出他的东西，因为那东西没有升成道。宋明理学做成了，可是后人读到的是理学的结论，而不是“怎样把佛道的东西迁进儒家”的办法；朱熹和他的学生，也从来不认为自己在做迁移，他们认为自己是在接续孔孟。做成而不自认，是手艺在道的外面的标志。

对话之后，本书吸收他的提醒：不能把“留在手艺里”读成“没有做成”，要读成“做成而未自觉”；这个分别，在第45章第五节会更细地用上。这位学者若同意，或可考虑：佛教中国化的做成，与它没有被儒家总结成方法，两件事能否并存，并存的话，理学的“自称复”，算不算正是手艺在道外面的又一个证据。

（三）一位企业家

最后一位对话者，是一位在市场里打过滚的人。他会说：先横后纵，太慢了。市场不等人，你试一间铺子要三个月，竞争对手一个月就铺满了城。

本书的回答有三点。第一，先横不等于慢。先横的“横”，是在小范围里试出一个站得住的点，可以是一两周，也可以是一个季度，取决于这个领域里反馈有多快；先横的目的不是拖延，是不让失败被放大。第二，放大了失败的人，最后花的时间也不会少：他要把铺满的十家店重新关掉、重新调、重新开，时间和钱都比先试一间多得多。第三，也是本书愿意

承认的：若某个领域里，试错成本极低、可逆性极高，比如线上的一个页面、一条文案，那么先横后纵的次序可以收缩，甚至可以并行：同时试五种，看哪一种接活，再放大那一种。这时候的“横”，已经被压缩进了“纵”的头几天里。

对话之后，本书给先横后纵加一个适用条件：**当放大的成本远高于试错的成本，并且放大后难以撤回时，先横后纵才是必需的次序。** 这个条件，既回应了企业家的反驳，也让这条次序更可检验：它在什么情况下该严格遵守，什么情况下可以松，是可以讨论的。

◆八、可错条件与小结

（一）可错条件

本章的判断，在下列情况出现时要改写。第一，若能给出大量案例，显示儒家诸家在遇到异质的土时，并不是“手艺”式的零散迁移，而是有一套自觉的、可传的、可检的迁移方法，只是第484号没有查到，则“儒家把横向留在了手艺里”要收回或收窄。

第二，若先横后纵的对照试验——一半按次序、一半原样照做——做出来，结果没有差别，或者原样照做的一半反而更好，则该书的次序要改，本书的采用也要同时改。

第三，若在换土案例里，惯路的末格并不比其他格更早失效，或者失效的位置没有规律，则“重排”这个读法放弃，六路径在横向里的用法退回为一般性的提问。

第四，若能证明，三向之间有第四个独立的方向，既不能还原为纵向、横向，也不是0到1，则三向的总图要增加一维。比如，若“退”——有意识地缩回、收敛——能被证明是一个独立方向，而不只是纵向的某种调整，则要加。

第五，若查明第484号对0到1的判断，其理由是儒学史上并无符合三条判据的人物与事件，而本书在第45章举出的案例全部不成立，则本书与该书的分歧一条取消，本书的“有而不自认”要收回。

（二）小结

这一章把“发展”拆成两个方向：纵向1到N，同一个一在同构的土里被守住、展开、传成很多；横向1到1，一个一迁进另一种土，拆开、对土、重组，长成那里的一。次序是先横后纵，没接活的一放大出去，放大的是失败。第484号的判词是：儒家两千年练熟了纵向，却把横向留在了手艺里。该书给出了换土三步和三条纪律，以及一失灵怎么办的三层查法，并为自己登记了三处最弱。

本书接这条轴，并加两样：其一，六路径在两个方向上都运行，纵向里是同一片土上换先后（排路），横向里是换土之后惯路重排；其二，0到1是第三件事，生出新的一，它与横向的分界在“根”上。全书以纵向、横向、发生三向为经，以六路径为纬。

下一章回到“一”本身：它为什么有两个义，起点之一与目标之一怎样不同，阳明为什么说起点即目标，使得一即是N。这一问，是六路径能够开始运算的前提。

03

第 3 章

一的两义：起点之一与目标之一

本章要点

一有两义：起点之一如种子，目标之一如山顶；交叉得四种站法，阳明起点即目标，路缩成去蔽，动词变成“复”。

◆一、冰箱里有什么，与想吃什么

傍晚六点，同一间厨房里，可以发生两种完全不同的晚饭。第一种是下班回家，打开冰箱，里面有半棵白菜、两个鸡蛋、一小块豆腐、昨天剩的半碗米饭。做饭的人站在冰箱前想的是：这些东西能做成什么？白菜炒了，鸡蛋摊了，米饭和蛋一起炒，豆腐煮一碗汤。这顿饭是从手边的东西里长出来的，起点是给定的，冰箱里有什么就是什么，终点却是开放的，端上桌之前谁也说不准晚饭会是什么样子。这样做饭的人未必手笨，往往恰恰相反：会做饭的人看见一把青菜、一块豆腐，脑子里已经排好了先后，豆腐先焯水，白菜帮子先下锅，叶子后下。他把眼前的东西都看成“料”，而料的价值，在于它能被带到哪里去。

第二种是今天想吃红烧肉。想吃的是一盘确定的东西：肉要五花，要炖得颤巍巍，汁要收到挂得住勺。冰箱里有什么，这时反而成了次要的问题，缺什么就去买，五花肉、冰糖、八角、一块姜。起点是不固定的，可以是任何一间厨房、任何一家菜市场里的任何一块肉；固定的是终点，红烧肉就是那一盘红烧肉。做饭的人心里装着一个样子，所有的动作都冲着它去，火候不对就回头补救，盐放多了就加水，肉不烂就再炖二十分钟。

两顿晚饭里都有一个“一”。第一顿的一在起点：一冰箱的料，是做饭这件事开始时被给定的那一团东西，后面能走出多少种做法，都从它出发。第二顿的一在终点：一盘红烧肉，是做饭这件事要到达的那个样子，前面走过多少曲折，都为了它。一个在前，一个在后；一个是出发时捧在手里的，一个是到达时要捧到桌上的。

还有第三种晚饭，这里先提一句，后面要用到。冰箱里正好有一盒昨天做好的红烧肉，今天想吃的也是红烧肉。这时起点和终点是同一个东西，要走的路只剩下一件事：热一热。

没有展开，没有加工，也没有多出什么，端上桌的就是从冰箱里拿出来的那一盘。这种情形里，从1到N的“N”收缩成了那个一本身，路等于零。后面讲到阳明，会看到他的学说恰恰长成了这个形状。

本章要做的，是把这个日常的区别拉直，放进儒家的话里。全书的母题说，孔子讲的是一条“发展之道”：从一个给定的“一”出发，高效、高质量地发展到N，过程中显露出真善美。可是“一”这个字，在儒家的话里至少有两种站法。站在起点的是一粒种子，站在终点的是一座山顶；种子要长，山顶要爬。把两种站法混在一起，是讨论儒家路径时最容易出岔子的地方：朱熹与阳明争格物，争的往往不是方法，而是各自心里那个“一”站在了时间轴的哪一头；孟子与荀子争人性，争的也是“一”落在了哪一处。先把一的两义分清，后面的六条路才有可以读的地基。

◆ 二、“物有本末，事有终始”：两个问题

《大学》开篇三纲领之后，有一句人人会背、却很少有人停下来问它在问什么的话：

“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”

这句话常被读成一个整体的格言：凡事有主次，有先后，分清楚了就接近正道。这样读不算错，但读得太快。把它放慢，会发现里面有两组词，分别在问两个不同的问题，而后面的“知所先后”，是在这两个问题都有了回答之后才能做的事。

先看“物有本末”。“本”与“末”是两个很形象的字：本，是树根的那一处，末，是树梢的那一处，字形上都是在“木”字上加一横，一横在下是本，一横在上是末（《说文》：“木下曰本”“木上曰末”）。树有根有梢，根在下，梢在上，养分从根往梢走，花叶在梢上显出来。“物有本末”说的是物的构造：一件东西不是均匀的一团，它有一处是根，有一处是梢，根处的事决定梢处的事。放在本书的坐标里，这是在问：一件要成的事，它的“根”落在显露（S）、差异序列（D）、特征纠缠（E）三维里的哪一维？是落在样子上，落在次第上，还是落在心气与关系上？根落在哪一处，路就从哪一处起步。所以“物有本末”问的是起步之处，是一道在三维之间选位置的题。

再看“事有终始”。“终”与“始”是时间上的两头：事情从哪里开头，到哪里收尾。“事有终始”说的是事的过程：一件事不是一个点，是一段从始到终的行程。放在本书的坐标里，这是在问：这段行程里，被钉住的是哪一头？是起点钉住，终点放开，像冰箱里有什么做什么；还是终点钉住，起点放开，像想吃红烧肉才去买？这是一道在时间两头之间选位置的题。

两个问题常被叠在一起读，是有缘故的。《大学》自己就叠着用。朱熹《大学章句》注这一节，说的是：“明德为本，新民为末。知止为始，能得为终。本始所先，末终所后。此结上文两节之意。”“本”与“末”配的是明德和新民两件事，“始”与“终”配的是知止和能得两个节点，最后一句把两组都收进“先”与“后”里。朱熹这样叠，是因为在《大学》的文本里，根在先、梢在后，始在先、终在后，两组词的方向恰好一致，一个“先后”就能把它们同时说完。

方向一致，说明在《大学》自己的路线上，两个问题的答案是重合的。可是重合只是这条路上的巧合，不是逻辑上的必然。冰箱的例子已经把它们拉开了：做饭的人若是从冰箱起步，“本”在冰箱里的料，“始”也在冰箱里的料，终点却是开放的；若是从红烧肉起步，“末”（要端上桌的样子）反过来成了全局的钉子，“本”反而要到菜市场去临时找。一件事的根可以不在起点，一件事的起点也可以不是根。把这两个问题分开问，是后面所有区分的前提。

这样分开读，并不是要改写《大学》。《大学》本身就有两处在做这种区分，只是没有挑明。一处是三纲领与八条目的差别：三纲领的最后一条是“止于至善”，这是一个要到达的地方，是目标；八条目的最后一句说“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，这是一个要从它出发的地方，是根。前者是目标，后者是起点，同一部书里，两个“一”同时在场。另一处是紧接着的一句：“其本乱而末治者否矣；其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。”根乱了而梢治得好，没有这样的事。这一句是在警告：不要把末当本，不要拿梢上的整齐去代替根上的安顿。它说的是“本”的位置不可错认，却没有说“本”在三维里的哪一处，也没有说目标可不可以反过来拉着起点走。这些，要等后人来补。

《论语》里有子的一句话，可以放在旁边对读：“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”有子把“本”落在孝弟上：对父母的孝、对兄长的悌，是仁的根，根立住了，“道”就从这里长出来。这里的“本”有两个特点。第一，它是起点，是被“务”的，要先把它务好；第二，它长出来的东西叫“道”，道是一段路，是从根往外长的过程。所以有子的“一”是起点之一：孝弟是出发处，仁是后来长成的样子。至于孝弟本身在三维里落在哪一处，是习惯的次第（D），是亲情的关系（E），还是礼容的样子（S），有子没有说，后世的注家有各自的读法。这一点留在后面几章里去讨论。

到这里，可以先把两个问题写成两句话备用。第一问：这条路的根落在显露、差异序列、特征纠缠的哪一维？这是“本”的问法，答的是**一站在哪一处**。第二问：这条路被钉住的是哪一头？这是“始终”的问法，答的是**一站在哪一头**。两个问题合起来，才算把一的位置交代清楚。而“一”这个字的两义，正是在第二问里分出来的。

◆ 三、一的两义

有了上面的两个问题，一的两义就可以说清楚了。**起点之一**，是路开始时被给定的那个一。它像一粒种子：种子不是树，种子里也没有画好一棵树的全部轮廓，但没有这粒种子，就没有后面的一切，而且这粒种子在整个生长中必须保持着，不能中途换成别的种子。起点之一的口气是“从这里出发”。它的典型动词是“守”和“立”：君子务本，本立而道生，“立”的就是这个出发处。它的N，是从这一个出发处往外长出的种种：同一粒种子在不同的土里、不同的年份里长成的不同的枝叶。起点之一固定之后，终点是可以松开的，种子长成什么样，要看雨水与土壤。

目标之一，是路要到达的那个一。它像一座山顶：山顶不会因为你从哪条路上来而改变，上山的人各有各的出发处，各有各的脚力，但“到那里去”这件事是固定的。目标之一的口气是“朝这里去”。它的典型动词是“成”和“止”：成仁，成义，“止于至善”，“止”的就是停在这个到达处。它的N，是朝这个山顶走的种种路径与种种处境：同一个目标在不同的时机、不同的人身上要用不同的方式去成。目标之一固定之后，起点是可以松开的，爬山的人从哪个山脚出发都行，只要最后到那里。

这两个“一”都配得上“1到N”的说法，因为两种情形里，那个一自己都保持不变，变的是围绕它的数量与层次：种子长出越来越多的枝叶，山顶有越来越多的路与越来越多的人到达。区别在于，起点之一是**一生众**，从一处散开去；目标之一是**众归一**，向一处合拢来。《论语》和《大学》里常见的“合一”“一以贯之”，是目标之一这一侧的口气：知行合一，天人合一，合的是众，归的是一。第484号《儒家发展之道总纲》里说，那个“一”是方程之一、路径之一、原理之一，相对固定，能够多次重复运行，每次运行都得到意义〔据该书导读，转述〕。本书把这个说法与本章的两义并置，二者问的层面不同，并不冲突：第484号说的是“一”是什么（方程之一、路径之一、原理之一），本章问的是这个一在行程里站在哪一头。重复运行的“多次”，在起点之一那里表现为同一粒种子年年发芽，在目标之一那里表现为同一座山顶被无数人登临。本章多加的，只是那个追问：这个相对固定的一，站在行程的哪一头。

孔子之后，儒家最重要的一批“一”，是目标之一。仁、义、礼、智、信，是后来所称的“五常”，这个名目到汉代才定型，董仲舒的对策里已经把“仁谊礼知信”连成一串，称为王者所当修饬的五常之道（《汉书·董仲舒传》：“夫仁谊礼知信五常之道，王者所当修饬也”）。可是这五个字早在孔孟那里就各自带着一条路：成仁，成义，成礼，成智，成信，每一个都是要“成”的东西，成了一个，就多了一座山顶。五个山顶全登上了，就是君子，到了极处就是圣人。这个“全了就是君子、圣人”的说法，不是说五条路合成一条，而

是说五个目标之一在同一个生命里都被守住、都被成了。这五个一并不落在同一维上：仁偏在关系与心气（E），义是“宜”，是做事的分寸与次第（D），礼偏在样子与礼容（S）；智与信落在哪一维，历来最容易争，这里不裁〔本书判断，待检〕。一个目标之一落在哪一维，决定了往那个山顶走的时候，哪一格是容易的，哪一格是磨人的。

拿一家人过日子来比方，会更容易看清“五个山顶”是怎么回事。一家人想把日子过好，其实同时有好几个要去的地方：长辈要敬着，孩子要教好，邻里要处得和睦，账目要清楚，答应了别人的事要做到。这些都是目标，都要“成”，可是它们不在同一座山上，各有各的上法：敬长辈靠日常的心意和关系，教孩子靠一天天的规矩和耐心，处邻里靠分寸和礼数，管账靠条理，守信靠一次次兑现。哪一座山先爬，要看这个家眼下缺什么、什么最急，这就是下一章六条路要回答的事。但不论先爬哪一座，五座山的名字不会换，这个家想成为一个什么样的家，由它们定下。

起点之一在儒家里同样重要，只是名字不同。孟子的“四端”是起点之一：恻隐、羞恶、辞让、是非，是端，是芽，是要被“扩而充之”的。荀子的“礼”是起点之一：礼是先立的序列，学者从这里起步，“积礼义而为君子”。朱熹的“物”是起点之一：即物穷理，每一次格的是眼前的一件事、一样物。阳明的“良知”，也是起点之一，而且更特别，下面要专门说。

还有一个字，把两种“一”系在了一起，就是“诚”。《中庸》说：“诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。”诚是成己的力量，也是物的“终始”。这里的“终始”二字，与《大学》的“事有终始”是同一对词。按本书的读法，诚就是**忠守那个一**：无论那个一在起点，还是在终点，忠守的动作是一样的，不让它在途中被替换、被稀释、被忘记。起点之一若被忘记，路就成了漂流；目标之一若被忘记，路就成了游荡。所以“诚者物之终始”，不是只管一头，而是首尾都管，全程都管。下面的第8章会专门细读《中庸》的这一段，这里只取这一点：诚不属于起点，也不属于目标，它是**对一的忠**，一在哪里，忠就守在哪里。

把这些合起来，一的位置需要用三个问题说清楚：一落在显露、差异序列、特征纠缠的哪一维？一在行程的起点还是终点？一是被钉住的，还是松开的？下面的小表把它排成一张图，格子里是每一类“一”在儒家话里的常见例子，仅作示例，不是定论。

	落在S（样子、文、礼容）	落在D（次第、习、工夫）	落在E（本心、志气、关系）
起点之一（从这里出发）	范本、物、所临之帖（朱熹的“物”）	先立的礼、规矩序列（荀子的“礼”）	孝弟之心、四端（有子的“本”、孟子的“端”）

	落在S（样子、文、礼容）	落在D（次第、习、工夫）	落在E（本心、志气、关系）
目标之一（朝这里去）	君子的样子，“文质彬彬”（《论语·雍也》）	条目走完、序列完备（“八条目”）	仁、诚（“成仁”“诚者自成”）

这张表只做一件事：提醒读者，说“儒家的一”的时候，要问清楚是哪一个格子里的一。后面各章的路径读数，都要先把这个格子找出来。

◆四、几家的一站在哪里：读数与走歪时的校正

位置说清了，就可以读几家了。读之前要有一个可操作的办法，因为“一站在起点还是终点”在文本里往往不会明说。办法是这样一个问题：**路走歪了的时候，这个人回哪一头去校正**。

走歪是最诚实的时刻。一个学说平时可以把起点和终点都说得很好，但出了问题，它会本能地去找一头来纠偏，这一头就是它的**承重的**一。孟子说：“行有不得者，皆反求诸己。”做事没有得到该得的结果，先回头看自己，这是回起点。荀子说：“礼者，所以正身也。”（《荀子·修身》）身不正，拿礼去正，礼是一个外在的、先立的样子与序列，这是对着目标去校。同样是纠偏，孟子往根上走，荀子往样子上走，两条路的区别在这里就显出来了。

孔子的情况最有意思。他的“一”，在起点与目标两头都被说过。起点处，他说“我非生而知之者，好古，敏以求之者也”，没有把起点放在天赋里，而是放在“好古”与“敏求”这样的做法上；目标处，他的最高目标是“仁”，却是一个特别的目标：有人以圣与仁相许时，他说：“若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。”仁与圣是他不敢自居的，“为之不厌，诲人不倦”才是他能说的。这句话的意思，留到第6章细读，这里只取一点：孔子的目标之一是一个**方向**，不是一个可以宣布抵达的点。方向式的目标，让他走歪时校正的办法有一个特点，就是回头看“我还在不在朝这个方向走”，而不是“我到了没有”。因此，孔子走歪时回头去对的一偏在目标，这个目标是仁，而且是活的，需要在每一次处境里重新对一遍。

孔子的“一”因此分两层，两层各管一头，并不冲突。目标之一是仁，是路朝向的方向；起点之一是学，上面“好古”“敏求”说的正是它，而学又不只是出发处，还是一路上不停在做的事，所以说学是起点之一兼做法。第5章读孔子自己走路，十五岁“志于学”，到七十岁仍是学的结果，一路忠守的是学；本章读他走歪了往哪里校正，回头对的是仁。合

起来一句话：学是走，仁是朝哪里走。“吾道一以贯之”的那个“一”，贯之的是仁，贯的动作是学。后面凡写到孔子忠守的“一”，都按这两层读。

孟子的承重在起点，而且起点落在E上。四端是“端”，是芽：人皆有之，但不加扩充，就会枯掉；扩充得法，“若火之始然，泉之始达”，就能长成保四海的大事。孟子的整套工夫是围绕着“别让这粒芽死掉”展开的：存心，养气，求放心，勿忘勿助。他的目标也是固定的（“人皆可以为尧舜”），但在他的话语里，目标是**从起点自己长出来的**，所以走歪了回起点，不对着目标校。这是E→D→S这条路的起手式，第23章会细读。

荀子反过来。他说“涂之人可以为禹”，路上的人都可以成为大禹，起点是人人相同的，没有先天的善作保证，所以起点不可能是承重的一。承重的一是那个必须到达的样子：圣王所立的礼义法度，先立于外，学者对着它学，学到“化性起伪”，把自己改造成合那个样子的人。走歪了，就用礼去矫。荀子的承重在目标，目标落在D与S上（礼的序列与样子），这是D→S→E，第24章会讲。

朱熹的情形比较绕，值得慢一点说。这里说的是他的学问进路，也就是格物。他的格物，是从起点处开始的：每一次“即物”，眼前的这一件事物就是起点之一；但他想要的东西，是“众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明”，那个贯通的“理”，是目标之一。《大学章句》补传说，“用力之久，而一旦豁然贯通焉”，所以起点之一是每一件具体的物，目标之一是贯通之后的那个“理一”。更绕的是他的“理一分殊”：理是一，万物的理是分殊，起点和终点其实指向同一个理，只是起点处它散在万物里，终点处它在一心之中合拢来。这样的结构，两头都有一，一在起点是散开的，在终点是合拢的。朱熹走歪了怎么办？他的办法是回到“即物”，再多格几件，再用力。他的校正落在起点这一侧的**反复积累**上，而他的盼望落在目标那一侧的**一旦贯通**上。承重与盼望分在两头，这是朱熹路的特点，也埋着后面要分析的问题：积累的一头有人管（每天格一件），贯通的一头没有人管（“一旦”）。第16章会专门体检。

阳明是整个儒学史上最特别的一例。他的“一”是良知。良知是什么？它是人人本有的，不假外求的，是“心之本体”。这就是说，良知在起点处就已经在了，是起点之一。可是阳明又说“致良知”，要把良知“致”到事事物物上去，把它完全地、不被遮蔽地显出来——这个“全然显出的良知”，也就是目标。起点处的良知和终点处的良知，是**同一个东西**。路是什么？路就是把遮在良知上的灰尘擦掉。擦掉之后，终点处的良知，与起点处的良知，一模一样。这就是上面说的第三种晚饭：冰箱里有红烧肉，想吃的也是红烧肉，路等于一次加热。

起点即目标，意味着一即是N。怎么说？N是“发展到的多”，而在阳明这里，良知本来就是圆满的，不存在需要发展出来的N，要去掉的只有障碍。所以阳明学说里的动词

是“复”，复其本体，复其初。他的路径不是一条从一生出众的路，而是一条去蔽的路。这并不是说阳明的学说没有工夫，恰恰相反，他的工夫论非常细，“事上磨练”“省察克治”，但这些工夫的**功能**是不同的：它们不是用来生长的，是用来**使本来就在的东西不被遮住**的。一个是长，一个是去，在路径读数里，这两个动作导向的缺式完全不同。

用三方程来读：当一落在E上，而且被当作先天的、清净的、天赋的，那么E这一式，E＝H(S,D)，也就是特征纠缠由显露与差异序列所生成，在这个学说里**没有人承担**：良知不是由事上磨练的序列（D）和显露（S）生成的，它是先在的。这样的式叫“半缺”，意思是有人管这一式，但管它的依据不是方程右边的两维，而是一个先验的设定。半缺不等于错，它是在说：这个学说里，E的来路是一个预设，不是一个被说明的过程。阳明的虚处就在这里，他不追问“念是怎样发生的”，也不追问“良知是怎样发生的”。这在全书的母题里已经点过，后面的第19、20、21章要把它说透。

用三原理来读：阳明路径的起点即目标，使得三原理的第二拍，也就是“形状改变”这一拍，在逻辑上没有位置。三原理的意思是，任两格发生矛盾，推动第三格改变形状，然后回写。可是如果第三格被预设为一个固定的、圆满的、先在的东西，那么它就不允许改变形状，矛盾只能被解释成“遮蔽”，处理矛盾的办法只能是“去蔽”。去蔽不是形状改变，是还原。所以阳明学说里有张力（“心即理”与世界之间的张力，格竹子七日而病的经历里的张力），有回写（龙场的悟道，反过来改写了他对朱熹的看法），但形状改变这一拍，被写成了“复”。这个读法是本书的判断，要接受下面第17章的检验。

现在可以回到开头的第三种晚饭。冰箱里热一热，当然也是一种晚饭，而且常常是很好的晚饭，不能说它错。问题只出在：当整个学说都长成“热一热”的形状，而人们又把它当作“做饭的全部”来传授的时候，就没有人再去问这盒红烧肉当初是怎样做出来的。**这盒红烧肉的诞生，是整个发展之道最需要回答的问题**。

◆ 五、两头钉与两头松：一的四种站法

起点之一和目标之一，各自可以被“钉住”，也可以被“松开”。把两个问题的答案交叉，就得到四种站法。这四种站法，在日常里天天遇到，在儒家的话里也各有各的代表。

第一种，起点钉、目标松。 冰箱里有什么做什么，是它的典型。一个孩子从小跟着老师学琴，家里没有谁想过他将来要做钢琴家还是只要一点音乐的底子，琴这个起点是定了的，往后会长成什么样，看他的手、他的兴趣、他遇到的人。孟子的“扩而充之”就是这个形状：端是定了的，扩充到哪一步，要看这个人所处的地方、所遇的事。“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，从自家老人推到别人的老人，从自家孩子推到别人的孩子，推到

哪里为止，孟子不给一个封顶的数字，只给一个方向，“推恩足以保四海，不推恩无以保妻子”。目标是敞开的，因为起点的力气够不够，只有走了才知道。这一种站法的优点，是每一步都有来处，不会凭空悬一个够不着的目标；它的危险，是方向容易软，走久了不知道自己在朝哪里去，这一点后面第23章要碰到。

第二种，目标钉、起点松。 想吃红烧肉才去买，是它的典型。考驾照的人也是这样：目标是一张驾照，一个确定的结果，至于从什么底子开始，有的人从没摸过方向盘，有的人早在农村开过拖拉机，没有人要求你统一。荀子的“涂之人可以为禹”是同一个形状：目标是大禹那样的圣人，一条路上的任何人都可以出发，没有先天的门槛，也没有先天的保证。这一种站法的优点，是起点可以很不一样的人都能进来，教育因此成为可能；它的危险，是目标一旦在外面立得太硬，路上的人很容易只学到样子，学不到样子背后的东西，第24章会讲荀子的这个难处。

第三种，两头都钉。 热一热剩菜，是它的典型。照着药方抓药，也是：药方是起点，药到病除是终点，两头都写好了，中间没有发明的余地，也不应该有。交通规则是这个形状，敬礼的动作规范是这个形状，学生抄一遍字帖要求一笔不差也是这个形状。阳明的学说，在本书的读法里，是这一种在哲学上的升级版：良知在起点是满的，在终点还是它自己，所谓路，是把遮在它上面的东西拿走。这一种站法没有什么不好，很多事就应该这样做，药方不该靠发明，交通规则不该靠创造。问题只出在把**一切**学习、一切成长都做成这个形状的时候：当一个人遇到前所未有的情形，药方里没有、规则里没有的时候，这一种站法没有办法给他任何东西，因为它的全部内容就是“别丢了已经有的”。

第四种，两头都松。 这是一种比较少见的情形：冰箱里没有什么现成的东西，今天也没有想吃的什么具体的菜，既没有出发的底子，也没有要去的样子，要在这样的厨房里做出一道从来没有人做过的菜。这时候，“从一出发到N”或者“朝一走去”，都找不到抓手，因为那个一还不存在。发展之道到这里没有话说了，需要的是另一种本事，把一**生出来**。这就是全书所说的0到1要处理的情形。这里只先把位置占住：发展之道的全部领地，是前三种；第四种是它的边界，也是本书最后要翻过去的那道墙。

这个四格，可以再配一个简单的测验，用来在文本里辨认“承重的一”，叫**换一换**。办法是：在心里把某家学说的起点换掉，看这个学说还是不是原来那个；再把它的目标换掉，再看一遍。换掉之后学说塌了的那一头，就是承重的。拿孟子来试：把四端换成“人心如白纸”，孟子的整个“扩充”就没有了，他的全部工夫论塌掉；把“保四海”的目标换成别的什么，他的学说却还能撑得住，只是方向变了。孟子的承重在起点。拿荀子来试：把“礼义”换成别的东西，荀子的化性起伪没有了对象，学说塌掉；把起点“性恶”稍作调整，只要仍承认人不是现成的圣人，荀子的路还能走。荀子的承重在目标。拿阳明来试，则两头一

换都塌：良知一换，起点没了，致良知一换，终点没了。两头都是承重，因为两头是同一个东西。这个结果，与上一节“走歪了回哪头校正”的方法读出来的是一致的，两个办法互相印证，也互相提防：如果两个办法读出来不一致，那段文本就要标上“待判”，不硬判。

还要提醒一点：同一个人在不同的阶段，可以站在不同的位置。孔子少年时的“一”和晚年时的“一”，未必在同一格，下一章讲到，一生的路径是分段读的。把一个人、一个学派一次性地钉在表格的某一格里，是这个表格最容易被滥用的地方。表格只是给读数一个落脚处，落脚之后，仍要回到具体的段落，问“这一段里他先做了什么”。

再举一个更接近手艺的例子，看同一间作坊里的三种带徒弟。一间做木器的作坊，来了一个新徒弟。第一位师傅的办法是：你先把手里的活做起来，做什么由你手边有什么木料定，做久了看你的手能走到哪一步。这是起点钉、目标松。徒弟的来处被郑重对待，他握凿子的习惯、他看木纹的眼力，都成了往下长的底子；缺点是，三年之后师傅自己也说不清徒弟到底学成了什么，因为没有一个要去的样子在那里卡着。第二位师傅的办法是：我要你做出这样一把椅子，榫头严丝合缝，扶手弧度一丝不差，你从哪里学起不管，学到这个为止。这是目标钉、起点松。徒弟很快知道自己差在哪里，也会被拉得很紧；缺点是，他容易为了合格而做，椅子过关了，却不知道这把椅子为什么这样做才对。第三位师傅的办法是：祖师爷传下来的这把椅子，怎么做你就怎么做，一笔不差地照做，做得和祖师爷的那把一模一样。这是两头都钉。这样带出来的徒弟，手艺稳，不出岔，遇到客人要一把没见过的椅子，他就只能说一声“我们不做这个”。

三位师傅没有哪一位错，他们各自配得上一类活：第一位适合带有天分而摸不准方向的人，第二位适合要快速合格的岗位，第三位适合必须守成的老样式。可是如果整座作坊只有第三位师傅，一百年里，这个作坊会出现一件事：椅子越做越好，没有一把新椅子。这正是后面要反复回到的判断，儒家把前三种站法练得极熟，第四种站法几乎没有人走；不是没有人想过，是没有人把它立成一条可以走的路。

还有一个细节要注意。三位师傅教的都是“手艺”，也就是显露（S）上的东西，但他们钉住的“一”落在不同的维上。第一位的一在木料与手感之间，偏在特征纠缠（E）；第二位的一在椅子的样子上，偏在显露（S）；第三位的一在一套不许更动的做法上，偏在差异序列（D）。同样是“教手艺”，一落的维不同，后面的路就不同：徒弟会分别长成“手感好但说不清”的人、“过关但不知其所以然”的人和“稳妥但不会变”的人。读者不妨回头想想自己学过的一样东西，当年的老师把一钉在了哪里，钉在起点还是钉在终点，落在手上、眼上还是心上。想清楚了，就已经在做读数了。

◆六、分清一的两义，有什么用

分清起点之一与目标之一，不是为了让术语多一层，它在三件事上立刻有用。第一件是**教与学**。一位老师面对一个学生，最该先问的不是“他聪明不聪明”，而是“我现在是在替他钉起点，还是在替他钉目标”。许多教学的无效，出在老师钉的是目标（要考到多少分），学生钉的却是起点（我喜欢这个、我就想搞明白这一块），两头对不上，老师越催，学生越拧。一个孩子对着一道题一遍遍问“为什么”，家长却只关心“这类题会不会做”，家里的气氛就会越来越僵，因为两个人心里的一，一个在前，一个在后。把这一点说破，家长和孩子往往可以松一口气：不是谁错了，是两个一站的位置不同，接下来可以商量，哪一头先钉，哪一头先放。

第二件是**读争论**。古今许多争论，看起来是在争方法，其实是在争一站在哪里。朱熹和阳明争格物，朱熹要的是每一次具体的“即物”，阳明要的是对准一个现成的良知，两边指责对方的话也很对称：一个说“支离”，一个说“空疏”。把两个人心里的一摆出来，会发现他们争的不是格物这个词怎样解释，而是起点之一和目标之一在不在同一个地方，在不在一件东西上。这样读，争论就从“谁对谁错”变成了“各自的路在哪里会卡”，这个读法在中部几章会一直用下去。

第三件是**找创新的位置**。一个学说如果起点和目标都是钉死的，它在内部能做的只有两件事：把已有的东西守住，把已有的东西传开。要让一个新的东西出现，必须有一头是松的，更彻底的，两头都松，然后一个新的一从松开处生出来。儒家的历史上，第四种站法几乎没有人明说地走过，也就是说，大多数的创新是在“起点钉、目标松”或“目标钉、起点松”里做出来的，它们能在已有的一的周围长出新的枝叶，却很少改动这个一本身。这个判断后面要用三条判据去检验，这里先把它记下。

◆七、对话：《大学》的注释传统与艾文贺

（一）朱熹与阳明：本末是先后，还是一物

先对话的，是《大学》本身的注释传统，因为本章的两个问题，就是从这几句话里拆出来的，最该先听那些读了它最久的人怎么说。

朱熹把“本末终始”读成**一串先后**。他的注，前面已经引过：明德为本，新民为末，知止为始，能得为终，本始所先，末终所后。这里没有区分两个问题，而是用一个“先”字统管全部：根在先，始在先，梢与终在后。《大学》的所有条目，从格物起到平天下止，被他读成一条严格的次序，前一格不到，后一格不能往前走。他会这样回应本章：《大学》说得

再清楚不过，“知所先后”四个字就是全部的要求，你把本末与终始拆成两问，把一分作“起点之一”“目标之一”，是添了一层经文里没有的东西。况且，在《大学》的路上，根处是明德，始处是知止，梢处是新民，终处是能得，四处是一条线上的四个点，不会错位。

这是最强版本的反驳，值得郑重对待，因为它有道理：在《大学》自己的这条路上，两问的答案确实重合，朱熹没有读错。本书的回应有两点。第一，重合是《大学》这条路的性质，不是所有路的性质；《大学》是一条把起点（修身、明德）和终点（平天下、新民）排在同一条线上的路，所以一个“先后”就够了。可是同样用这几个字去读孟子、荀子，就会读岔：孟子的根在端，却没有把“保四海”排在时间的终点上等着；荀子的目标在圣王的礼，却没有把根放在人性的善里。朱熹的读法，是把他自己那条路的重合，说成了普遍的语法。第二，本书的拆分并不动《大学》的经文，只是在读数时多问一句。多问一句的好处，是读到那些“根不在起点”或者“起点不是根”的学说时，不会错位。

阳明的回应则从另一边来。他在《大学问》和《传习录》里，把“明明德”与“亲民”读成体和用的关系，明明德是立其万物一体之体，亲民是达其万物一体之用，两者不能分开（《大学问》：“明明德者，立其天地万物一体之体也；亲民者，达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也”）；在谈“本末”时，他说本末只是一物，像树的干与梢，不是两件事（《大学问》：“夫木之干谓之本，木之梢谓之末，惟其一物也，是以谓之本末”）。他会这样回应本章：你把起点之一与目标之一分成两个，是把心体劈开了。心体无所谓起终，良知在起处是它，在终处也是它，哪里来的两个“一”？

这个反驳也击中了一个要害，而它击中的恰是本章要说的东西。阳明说“一物”，说得对，**对他自己的那个一**。他的一，起点即目标，所以他能够毫不勉强地说本末一物、始终一事。本书读他，并不是要证明他读错了《大学》，而是要把他的“一物”读成一个**读数的结果**：在良知这个一那里，起点之一和目标之一合在了一处。只有先把两个问题分开问，才能看出阳明是把两者合成了一个，也才能看出，这种合一不是《大学》的普遍状态，而是某一种一的特殊状态。如果一开始就把本末终始说成一物，那么朱熹的“一旦贯通”、孟子的“扩充”、荀子的“积靡”之间的差别，都看不出来了。阳明的“一物”是结论，不是前提。

对话之后，各自要改写什么？朱熹一方要承认，“本始所先”的“先”字，在不同的一那里不是同一种先：有时间上的先（先做这件），有承重上的先（这件塌了全塌），有逻辑上的先（这件是那件的条件），一个“先”字盖不住三种。阳明一方要承认，“本末一物”是良知这一种一的形状，不是所有的一的形状，把它当成《大学》的通义，会把别的路

径一并收走。本书一方要承认：拆成两问之后，在很多文本里，起点和目标的区分不是一眼就能看出的，读数时要允许“两可”的记法，不能因为有了一张表就硬判。

顺带一提，第484号《儒家发展之道总纲》把《大学》的“知”读成横向的一步，把止、定、静、安、虑、得读成知之后的纵向六步〔转述自该书第6章〕。这个读法与本章并不冲突，两者问的不是同一件事：它问的是七字的先后怎样分成两段、各属哪一向，本章问的是“一”在行程里站在哪一头。读者读到第7章，会看到这两个问题怎样互相照应。

（二）艾文贺：发展模式与发现模式

另一位要正面接住的对话者，是艾文贺（P. J. Ivanhoe）。他把儒家修身的思路大致分成两种模式，据转述，孟子代表“发展模式”，阳明代表“发现模式”。发展模式里，人身上有一些端倪，经培养长成美德；发现模式里，人身上本来就有圆满的东西，工夫是把它找出来、让它不被遮蔽。这几乎就是本章对孟子与阳明的读法：孟子的起点和终点之间有一段长出来的距离，阳明的起点和终点之间没有距离。本书与艾文贺在这一点上一致，不必说成是首次提出，反倒应该说，他的这一对概念，是本章读数的一个独立来源，当两个办法读出来相合的时候，这个读数的可信度就比各自单读要高一些。

可是本书与他有三处分界。**第一，切法不同。**　艾文贺的两种模式，是把学说分成两类，每个学说归入一类。本章的分法有两个轴，一个轴是起点之一与目标之一，一个轴是一落在S、D、E的哪一处，所以得到的不是两类，而是一张可以填格子的图。孟子与阳明在这张图里不只是“发展”与“发现”的对立，孟子的一在E上，是起点之一；阳明的一也在E上，却同时是起点和目标。落点相同，站法不同。

第二，孟子并不干净。　孟子说“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”，四端是**本有**的。就E这一维的来路而言，孟子与阳明并没有分别：两家都把特征纠缠的最初形态，放在先天的那一边。孟子比阳明多出来的，是起点与终点之间的一段**差异序列**（扩充的步骤、存养的工夫），这一段让他的路是一条实打实的行程，让阳明的路缩成一个点。因此，用“发展”与“发现”来区分孟子与阳明是对的，但这个区分并没有把孟子从“本有之一”里带出来，两家共享一个前提：E是给定的，不是发生的。第22章讨论朱王之争的共同前提时，会把这条线延长，第39章会进一步说明，为什么始终没有人进入0到1。艾文贺的区分和本书的区分，切在不同的地方：他切的是“长出来”与“找出来”，本书要多切一刀，切“本有的”与“发生的”。

第三，能不能被检验。　艾文贺的模式分类，是一种解释；本书希望给出的，是可以出错的读数。每一个格子都要附一个“换一换”的测验和一个“走歪了回哪头”的测验，两个

测验读出来不一致，就标“待判”；章末还要写清楚，出现什么情况就承认读错。解释可以只是好用，读数还要能被反驳。

艾文贺大概会这样问：你把我的两种模式拆成四种站法，再加上S、D、E的三个落点，增加的东西是不是只是术语的繁复？这个质疑有它的分量，本书的回答是：增加的东西有三项，可以单独检验。一，一的两义独立于“本有”与否：起点之一可以是本有的（孟子的端），也可以是后来被立下的（荀子的礼）；目标之一可以是自然长成的（孟子的圣），也可以是外立的（荀子的圣王），这个独立性，是单靠“发展/发现”一轴看不出来的。二，站法与缺式挂钩：起点即目标时，E式半缺，三原理的第二拍无处落脚，这是一个有后果的结构判断，不是一个分类标签。三，站法可以影响能量账：同样是去一个山顶，起点钉和目标钉的人，在路上花的气力和损耗不一样，这一点留到第13章。如果这三项增加，在后面的章节里没有兑现，艾文贺的质疑就成立，本书这一章的拆分要收回。

对话之后，艾文贺一方若愿意修正，要补上的是：发展模式内部，还要分出起点本有与起点后立两种；本书一方要承认，“发展/发现”这一对概念，是儒学内部最早自觉的“一”的区分之一，本章是在它的肩膀上，把轴画细了一些。

◆八、可错条件与小结

（一）可错条件

本章的判断，在下列情形出现时，应当承认错了或者需要大改。

第一，如果发现某一家学说（比如孟子），在走歪时既不回起点去校，也不对目标去校，而是稳定地回到第三处，比如回到一个共同体、一位老师，而且这个第三处在该学说里同样承重，那么“承重的一”只分起点与目标两类就是不够的，必须增加第三类。

第二，如果阳明的文本里，有稳定而不能被解释掉的段落，把“致”之后的良知说成与起点处的良知在性质上有增益、有新生，那么“起点即目标，故一即是N”的判断要收回，阳明应当被移出第三种站法。

第三，如果《大学》的注疏史能够证明，古人早已稳定地把“本末”与“终始”当作两个不同的问题来问，各有各的答案，那么本章“这是读数时新增的一问”的说法要改成“这是古已有之的一问，本章只是把它明说”。

第四，如果拿十段不同的儒家文本，请两位互不商量的读者，各自用本章的四格和两个测验去判，大半对不上，那么这张表不可以作为读数工具，只能算一个启发式的比喻。

第五，如果能举出起点即目标的儒者，而他的核心动词仍然是“成”，不是“复”，那么本章“起点即目标导致动词变复”的因果就要改，两者的关联要降为偶合。

第六，如果能在《论语》里举出稳定的段落，把“学”与“仁”说成互相取代、而不是一个管走、一个管朝向的两层（例如孔子明说学本身就是目标、仁不过是学的副产品），那么本章对孔子“起点之一是学、目标之一是仁”的两层读法要收回，孔子的“一”要重新落位。

（二）小结

一有两义：站在起点的是种子，站在终点的是山顶；“物有本末”问一落在哪一维，“事有终始”问一钉在哪一头。把两问交叉，得到四种站法：起点钉而目标松，目标钉而起点松，两头都钉，两头都松。前三种是发展之道的领地，第四种是它的边界。儒家各家的一，大多站在前两种里；阳明的一站在第三种里，起点即目标，一即是N，于是路缩成了去蔽，动词变成了“复”。

可是一站定了，路还没有开始走。一落在显露、差异序列、特征纠缠三维之一，从那一处出发，三格走完，先后的排列一共有六种。这六种排列，各自是什么日常的形状，各自在儒家里被哪些人走过，又怎样用三个字——先、再、最后——读出来，是下一章的事。

04

第 4 章

六条路的形状

本章要点

S、D、E是样子、次第、心气；三格走完有六种先后，各有日常形状；读路径只问“先、再、最后”，只读动作不问动机。

◆一、学书法、学琴、学开车：三种起步

三个人，同一个星期，各自去学一样东西。学书法的那一位，第一节课，老师没有讲运笔，也没有讲书法史，递过来一本字帖，说：先临这个。他铺开纸，一笔一笔地描，描得不像，再描，眼睛盯着帖上的那个字，那个字的形、那个字的重心、那一横的起落，都是摆在眼前的样子。他从一个**看得见的样子**开始。

学琴的那一位，第一节课，老师也没有教曲子，只让她坐下来，从最低的音弹到最高的音，一个音一个音地，手指落下去，抬起来，再落下去。老师说，这个先弹熟，每天半个小时，不要急着弹曲子。她弹了一星期的音阶，枯燥得想哭，但她知道，那是老师给的一个**排好的次序**：先音阶，再琶音，再简单的练习曲，一层一层往上叠。

学开车的那一位，情形有点不同。教练没有给他看什么样子，也没有给他排什么次序，教练只是让他坐上驾驶座，系好安全带，问他：怕不怕？他说有点怕。教练说，那就先怕着，先把车发动起来，在空场上慢慢滑一圈，不用管档位，也不用管路线，先让你的身体和这辆车混熟。头一天，他什么技术也没学到，只是不怕了，手脚开始觉得这辆车是听使唤的。他从一团**心气与手感**开始。

三个人的起步，分别落在了三个不同的地方：一个落在样子上，一个落在次序上，一个落在心气上。这三个地方，就是全书反复使用的三维：显露（S），差异序列（D），特征纠缠（E）。每一样东西的学习，都不能缺这三维中的任何一维，没有人是只用眼睛学书法的，临帖的手在一笔一笔地走，是序列；临帖的耐性和对字的喜欢在心里，是纠缠。可是**入**

口只有一个：第一个被有意识地抓住的，是哪一格。老师递字帖，抓住的是样子；老师排音阶，抓住的是次序；教练问怕不怕，抓住的是心气。

起步之后，还有两种接法。学书法的人临了几个月，下一步可以去琢磨笔画的顺序与结字的规律，把样子拆成次序，再从次序里慢慢长出自己的笔意；也可以先被帖里的某种气象打动，迷上了，心气上来了，再回头去补笔法与次序。学琴的人弹了几个月音阶，下一步可以去弹曲子，让音阶变成能听的样子，再在样子里弹出自己的味道；也可以先在音阶里找到手上的感觉，弹得有滋有味了，再把一首首曲子弹成型。学开车的人混熟了车，下一步可以先上路，在路上开出样子，撞了擦了再回头补规则；也可以先背熟规则，按规则一步步练倒车入库，最后把手感练出来。三个起步，每个起步后面又有两种接法，三乘二，一共六种。

这六种，就是本书所说的六条路：先后的六种排列，S→D→E，S→E→D，D→S→E，D→E→S，E→S→D，E→D→S。它们不是六个学派的标签，也不是六种好坏的排名，是**任何一个要成的事，三格走完的六种次序**。每一个人学任何东西，都会走其中的某一条，一般是顺手的那一条，自己并不知道。读懂六条路的形状，就是学会看清自己和别人，此刻走的是哪一条，下一步该往哪里去。

这一章要做三件事。第一，把S、D、E三个字母放回儒家的话里，看它们在孔子和后儒的口中各是什么；第二，把六条路逐一落成日常的形状，每一条都找一个读者认得出来的场景；第三，教给读者一种叫“路径读数”的方法，只用三个字：先、再、最后。读完这一章，读者应当可以拿着它去读一个学生、一位同事，也可以回头读自己。

◆ 二、儒家话里的S、D、E

字母是外来的，它们要在儒家的话里站得住，必须先问：孔子和后儒口中，有没有分别被强调的三样东西，可以和这三个字母对上？有，而且很早就有。

S，显露。儒家称之为**样子**，称之为**文**，称之为**礼容**。《论语》里孔子谈质与文：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”文，是显出来的那一层，质是里面的东西，二者要相称，才是君子的样子。《乡党》一篇，记的几乎全是孔子的样子：入公门，鞠躬如也，如不容；席不正，不坐。这是礼容，一举一动在人眼前展开，成为看得见的东西。曾子临终前对孟敬子说过：“君子所贵乎道者三：动容貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近信矣；出辞气，斯远鄙倍矣。”容貌、颜色、辞气，三样都是显在外面的，儒家知道，人的内在要通过这三样才能让别人看见，也要通过这三样才能让自己立住。显露不只是人的样子，也包括事物的样子，“绘事后素”一说，画是先有的样子，白底是后面的事（这句另有读

法，见本章四（五））。在儒家的传统里，S就是这一整个“被看见的层面”，而且被看得很重，礼的大半内容就在这里。

D，差异序列。儒家称之为**次第**，称之为**习**，称之为**工夫**。“学而时习之”，习是反复；“性相近也，习相远也”，习把相近的人拉成相远的人，靠的就是日积月累的差异；“下学而上达”，从下学到上达，有一条逐层而上的序列。颜渊形容孔子的话更形象：“夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能”，“循循然”三个字，说的就是一步接一步、有次序地带着走。又如“譬如为山，未成一篑，止，吾止也；譬如平地，虽覆一篑，进，吾往也”，一篑一篑地叠，叠成山，叠成高度，这是再清楚不过的“差异的积累”。D在儒家里，是一整套**排好了先后的做法**：哪一件先做，哪一件后做，做几遍，隔多久。工夫论这个词，本来就是在讲D。

E，特征纠缠。儒家称之为**本心**，称之为**志气**，称之为**关系**。这三个词看着杂，其实是同一块地方：人身上那些不是靠看、也不是靠排，而是纠在一起、连在一起、拆不开的东西。“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”，志是这样一团东西：它不是一个念头，是一个人整个的倾向，被一件事、一些人、一份牵挂缠住了，缠得拆不开。孟子说“志，气之帅也；气，体之充也”，志和气是连着的，气和身体又是连着的，一环套一环。“仁者爱人”，爱是人与人之间的牵连；“孝弟也者，其为仁之本”，孝弟是亲人之间的牵连；“人而不仁，如礼何”，如果这团牵连没有了，礼就成了空壳。E在儒家里，是一整块**缠在一起的东西**：心气、倾向、关系、记忆、沉淀下来的感觉，全在里面。

三个字母，三块地方，在儒家的话里一一都有。这是为什么本书敢于把六条路放进儒家，因为儒家自己的话里本来就有这三块，只是没有把它们抽出来分别起名字，更没有想过**排它们的先后**。孔子讲“文质彬彬”，是在讲S与E的相称；讲“约之以礼”，是在讲D对S的收束；讲“志于学”，是在讲E的发端。三块东西他都说了，说的时候也隐隐有先后，但他没有把先后单独拎出来作为一门学问。

使用这三个字母，有三条规矩，必须在这里交代清楚，因为后面每一章都要遵守。**第一，三维不可分**。S、D、E是理念上的假想性切割，在任何一件实际发生的事里，三者同时在场、相互生成。三个方程可以把这一点说得更精确：S＝F(D,E)，显露由差异序列和特征纠缠共同生成；D＝G(S,E)，差异序列由显露和特征纠缠共同生成；E＝H(S,D)，特征纠缠由显露和差异序列共同生成。比方说临帖：一个字写得好看（S），是练过很多遍（D）和心里喜欢、手上有感觉（E）共同做出来的；而一个人愿意练很多遍（D），又是因为他看见了好看的字（S）并且被它缠住了（E）；他心里对书法的那份牵挂（E），则是看了很多字、练了很多遍之后一点一点沉淀出来的。三者环环相生，没有哪一个是孤立的原点。

第二，缺式与半缺。当一个学说、一种做法里，三个方程中有一个无人承担，叫**缺式**；有人管，但管的依据不是方程右边的两维，而是别的什么，比如一个先验的设定，叫**半缺**。补式，就是让那一式有人承担。比如一个只让学生临样子（S）、从不管他有没有兴趣、有没有顺序练习的老师，他的课堂里，E式和D式都缺着，学生成了抄手。又比如，一位老师说“你有天分，你心里自然懂”，这里E有人管，却是靠“天分”这个先验的说法来管，不是靠学生的练习与看见，这叫半缺。缺式和半缺不是责备，是读数的结果，说的是这条路在哪里没有人照应。

第三，字不是字典里的格子，要看它在句子里干什么。同一个字，在不同的句子里可以落在不同的维上。“礼”是个最典型的例子：在“动容貌”那里，礼是容貌举止，是S；在“约之以礼”那里，礼是收束人的仪节序列，是D；在“礼，与其奢也宁俭；丧，与其易也宁戚”那里，礼的根是戚，是哀痛的心情，是E。所以，读儒家的原文，不能先建一张“礼属S、仁属E”的对照表去套，那样读出来的只是分类，不是路径。每一个字落哪一格，要看这句话里它是被**看见**的，被**排序**的，还是被**感到、被缠住**的。后面每一次读数，本书都会先说清楚这句话在干什么，再说它落在哪一格。

有了这三条规矩，便可以进入正题：六条路，每一条是什么日常的形状。

◆ 三、六条路，六种日常的形状

下面逐条来看。每一条先给一个读者认得出来的日常场景，再说儒家里谁走得最多，最后说这条路走到最后一格时，常见的卡点是什么。关于“谁走得最多”和“卡点”，是本书的判断，行文中随时标出，留待后面的章节逐个检验，第28章会把它们集中起来对照。

（一）S→D→E：先照样子，再排次序，最后长出自己的

这是临帖的路。学书法的人面前摆着一本字帖，先把样子看清，一横怎么起，一捺怎么收；然后他开始总结规律，哪一笔先写，哪一笔后写，结字的重心在哪里，十个字写下来有哪些共通的次序；十年之后，一个早上，他发现自己写出来的字不再是帖里的那个字了，是自己的字。这条路的美，在于每一步都有凭据：样子是现成的，次序是可以教的，只有最后一步没有凭据，要等它自己长出来。

儒家里，朱熹走的主要是这条路，限于他的学问进路，也就是格物。即物穷理，眼前的一件物是样子，今天格一件，明天格一件，是一条累积的次序，积到一旦豁然贯通，是最后落在心里的东西。第15章细读。至于他在心上工夫（中和之辨）里换过手，是另一回事，第

31章再说。这条路的卡，倾向于出现在末格：临了十年，仍然是帖的样子，写不出自己的字，叫“描红手”。这是本书对朱熹路的一个判断，第16章要仔细检验。

（二）S→E→D：先被样子打动，再生出心气，最后补次序

这是“听完音乐会缠着要学琴”的路。一个孩子被带去听了一场音乐会，台上的琴声把他整个人抓住了，回家以后缠着大人说，我要学。他在被样子打动之后，心气先起来了，才有了学的愿望；这时候，老师才开始给他排音阶，排练习曲，排每天的半个小时。孔子说“兴于诗，立于礼，成于乐”，开头那一个“兴”，说的就是被样子打动、心气被兴发起来。第27章要专讲这条路，因为在儒家里，这条路几乎是空着的：后儒谈“诗教”的很多，没有把它立成成人之学的一路。半样本倒有几处，孟子对百姓、湖湘学派的先察识、阳明对蒙童的教法、中医的四诊辨证，都带着它的影子（孟子对民另有一读，见本章第五节）。还要交代一句，“兴于诗，立于礼，成于乐”有两种读法：传统上把三句读作S→D→E，本书靠“立”字读作E，得S→E→D，这里取后一读，第27章会把两读并写。

这条路的卡倾向于出现在末格，也就是次序。一个孩子兴头很大，可是没有人给他排一条能够一天天走下去的序列，三个月以后兴头退了，琴也搁了。心气起来得快，退得也快，缺的是把它接住的练习。

（三）D→S→E：先练次序，再出样子，最后长出味道

这是“先练音阶”的路。学琴的人按部就班，音阶、琶音、练习曲、小曲、大曲，一级一级往上叠，每一级都有明确的标准。她在某一个时刻，终于能把一首曲子从头到尾完整地弹下来了，样子有了；然后，再往下走，才有“弹出自己味道”的问题。这条路的好处是稳，哪一级没过，一眼就能看出来；整套的考级体系，几乎就是这条路的制度化。

荀子是儒家里最清楚地走这条路的人。《劝学》的“积土成山，风雨兴焉”，是一级一级往上叠的次序；礼是先立的序列，学者对着它学。第24章细读。惯路不是唯一的路：荀子讲《乐论》，走的是先听乐的样子、再兴发心气、最后排成次序的S→E→D，这一点留到第27章。这条路的卡同样倾向于出现在末格：曲子弹得没有错，却没有味道。到了工厂里，这就是那个“只守规矩、始终长不出手感的工人”。

（四）D→E→S：先把事做起来，做出手感，最后自然做出样子

这是“天天帮厨的孩子”的路。一个孩子，放学以后在饭馆里洗菜、递盘子、看大人炒，没有人教他，也没有一本菜谱，日子长了，他的手知道火候了，他的鼻子知道盐放多少了，有一天，大人忙不过来，他自己炒了一桌菜，居然像样。这条路的次序在最前面，不是

被教出来的，是被做事的日子排出来的；手感在中间长；样子在最后，是顺带的结果。孔子自己说“吾少也贱，故多能鄙事”，第5章要说的就是这一句，他少年的路径更像这一条；同一段少年经历的另一读见第47章，两读并存的处理见本章第五节。

儒家里，王夫之讲“夫性者生理也，日生则日成也”（《尚书引义·太甲二》；后人常把这层意思概括为“性日生而日成”，那是概括，不是原句），颜元主张“习行”（《习斋四存编》），在本书的读法里走的是这一条路〔本书读法，待检〕。第26章专讲。这条路的卡倾向于出现在末格：样子显不出来，手艺在手里，说不出来，也传不开。那个孩子能炒一桌菜，但让他讲怎么炒，他讲不清；让他教别人，也教不出来。

（五）E→S→D：先认定“我会”，再上手显出样子，最后补次序

这是“先认定我本来就会”的学车人。一个人相信自己的身体天生就懂方向盘，一上车就开，开出了一个像模像样的样子，心气足，手也跟得上；等到撞了一下、被交警拦了一次，才回过头来补倒车入库的次序、补交通规则的细节。这条路的出发点是一份**笃信**，笃信自己里面有的东西，足够把样子显出来。

阳明讲学的惯路是这条路，不是他生平唯一的路：他在南赣推乡约，走的是D→S→E，第17章、第41章会写到。心即理，良知本有，一旦发动在事上，样子自然就出来，次序是后来的“事上磨练”补上的。讲学这条路，第17章细读。这条路的卡，倾向于出现在末格，也就是次序：笃信很足，样子也出得来，可是没有一套可复现的次序，今天灵，明天不灵，别人学不会。阳明身后，学生们有的流入空疏，有的走向放纵；本书的读法是，阳明一路卡在D这个位置，后学是D太少而散，阳明本人晚年在补D（第20章）〔待检〕。

（六）E→D→S：先立心气，再苦练次序，最后样子显出来

这是“运动员先有心气，再苦练”的路。一个少年心里认定了要成为什么，这份心气是整个人的方向；然后他每天按着训练的次序一遍一遍地练，吃苦，不问为什么；很多年以后，他的样子才在赛场上显出来。它的出发点是**立志**，中间是**苦练**，最后才是**显出来**。

孟子对士人讲学，走的是这条路：先立乎其大者，养浩然之气，再有“必有事焉”的工夫，最后“充实而有光辉”。第23章细读。他对百姓另有一条路，怎样读，本章第五节会用来作示例。这条路的卡，倾向于出现在末格，也就是样子：志向很大，工夫很苦，样子却迟迟显不到事情上来，司马迁评孟子，说人家觉得他的主张“迂远而阔于事情”（《史记·孟子荀卿列传》），大意是离事情太远、不合当务。

六条路摆在一起，可以得到一张小表。表里“惯走者”一栏是本书的判断，待后文逐章检验。

路径	日常形状	儒家里的惯走者（待检）	末格上常见的卡（倾向，待检）
S→D→E	临帖十年，字才成了自己的	朱熹（学问进路）	描红：样子成了，自己的长不出来
S→E→D	听完音乐会缠着要学琴	《论语》“兴于诗”，少有人立为一路	兴头来得快，没有序列接住
D→S→E	先练音阶，再弹曲子，最后弹出味道	荀子	合规矩，没有味道
D→E→S	天天帮厨，某天做出一桌菜	王夫之、颜元〔本书读法，待检〕	手里有，显不出、传不开
E→S→D	先认定“我会”，上手再补规则	阳明（讲学的惯路）	灵时不灵，复现不了
E→D→S	先有心气，再苦练，最后显出	孟子（对士）	迂远，不落到事情上

看这张表，要提防三种误读。**第一，路径不是人的类型**。同一个人，在不同的事上走不同的路，同一件事的不同阶段也可能换路。一个人学书法走S→D→E，学开车走E→S→D，一点也不矛盾。“朱熹走S→D→E”，意思是在他最成体系的格物这件事上，这是他的主路，并不是说他一生所有事都按这个次序。

第二，偏路不是错路。一个人、一个学派长期走同一条路，这条路成了他的“惯路”，叫**偏路**。偏路的意思是偏爱，不是偏差。每一条惯路都有它擅长的地方，S→D→E的人，样子扎实，次序清楚，不会飘；E→S→D的人，起步快，心气足，容易破局。偏路出问题，主要的卡倾向于出现在它的末格：惯路走到最后一格，那一格总是排在最后，没有得到过充分的照应，卡点就从这里长出来。这是本书的一条弱假说，位置层的判断；在末格上怎样卡，是太少而散，还是太多而堆，还要另看首格与处境。这条规律的检验与收窄见第28章。

第三，不要把末格的卡点读成这个人的缺点。末格上的卡，主要出在这条路的结构，不是走路的人笨。一位老师傅临帖十年写不出自己的字，不是他没有才，是他的路径把“自己的”这一格排在了最后，又没有任何一个动作专门去照应它。这是本书反复强调的一点：读数只读路的形状，不评人的高下。

（七）同一道菜，六种学法

为了让六条路在读者心里留下一个整体的印象，不妨回到第3章那盘红烧肉。那里问的是做饭的人，一的站位在起点还是终点；这里问的是六个想学会它的人，各自怎么起步。

第一个人，先去一家做得好的馆子吃了一块，盯着那块肉的颜色、油亮的程度、颤动的样子看了很久，回家以后把步骤一条一条拆开来，焯水几分钟，炒糖色到什么颜色，炖多久，一样一样记下来练，练了二十几次，某一次她尝了一口，觉得这是自家的味道，不是馆子的味道了。这是S→D→E。

第二个人，吃到一碗红烧肉，馋得半夜睡不着，心里认定非学会不可，到处问人，后来才有人给他排了一个步骤。他做了一回，凭着那股劲头，做得不坏，但第二回就懒了。这是S→E→D，兴头来得很猛，等到排次序的时候，热度已经往下走。

第三个人，拿到一本菜谱，按克称肉，按分钟看表，一步不差，第一次做出来跟菜谱上的图片差不多，接着慢慢往里面加自己的口味。这是D→S→E，稳，第一次就成，但要等很久才有自己的味道。

第四个人，是个小孩，从小在灶台边上递盐递酱油，没有人教他红烧肉，十几年过去，某一天他把一锅红烧肉端了出来，大家吃了说，像你妈做的。他自己说不清是怎么做的。这是D→E→S。

第五个人，说我做菜向来有天分，抓起肉就切，抓起糖就炒，做出来一盘红红的东西，有点咸，有点苦；他不气馁，回头去学放盐放糖的先后，才慢慢稳下来。这是E→S→D，起步最快，补课最晚。

第六个人，立了一个心愿：母亲生日那天，一定要亲手做一盘红烧肉给她。她按着一个靠谱的步骤，练了十几次，每一次都有进步，到了生日那天，终于端了出来。这是E→D→S，心里有一个确定的方向，工夫苦，样子在最后。

六个人都学会了红烧肉，没有哪一个学得“不对”。可是同样是做红烧肉，第二个人最容易半途放弃，第四个人最难把做法讲给别人，第三个人最晚才有自己的味，第五个人最晚才稳下来。**这些“最”，大多落在各自路的末格上，或者落在末格前后**。这也是为什么读数要把末格单独拿出来看，它是一条路上最少被照应、最容易被忽略的一格，学得好不好、传得开不开，常常在这里分出来。

还要补一句：这六个人，每个都可以换路。第二个人如果意识到自己“兴头来得快，退得也快”，可以在兴头最高的时候，立刻去排一个最小的练习序列，今晚就做一块，明天做两块，让D这一格赶在兴头退下去之前接住它。这就是后面说的“排路”，拿自己惯路的末格，做新路的首格。

◆四、路径读数法：只问先、再、最后

路径读数法，是本书最基本的操作。它要的东西极少：一段做成了或没做成的经历，一个愿意把它说清楚的人，以及三个问题——**先**做了什么？**再**做了什么？**最后**做了什么？

（一）为什么只问先后，不问为什么

先说一条禁令：路径读数不问“为什么”。日常生活里，我们习惯用“为什么”去理解一件事：他为什么学琴？他为什么半途而废？为什么的问法，把人带进动机、性格、环境、家庭，是一个无底洞，每一个答案后面都可以再问一个为什么，而且每个人的答案都带着解释者自己的偏见。路径读数换了一个问法：他**先**做了什么，**再**做了什么，**最后**做了什么。这三个问题都有明确的答案，别人可以复核，当事人也可以纠正。把“为什么”挡在门外，有两个好处，一是读数的结果可以被检查，二是它不带评价。一个孩子写作业磨蹭，不问他为什么磨蹭，只问他坐下来之后第一个动作是什么，第二个是什么，哪一个动作之后他开始走神。很多时候，问题就在顺序上，不在孩子身上。

（二）六步操作

下面把它排成六步。**第一步，选一段边界清楚的经历**。一次写作业，一次学琴的过程，一个人学会某一样本领的几个月，一篇文章里的一段论证，都可以。边界的意思是，它有一个可以说出来的开头和一个可以说出来的收尾。边界太松，读数就会飘。

第二步，找出这段经历里的动作，写成一串。只写做了什么，不写想了什么、为什么，也不写评价。“先看了字帖。再一笔一笔描。描了三个月后开始琢磨每个字的结构。”写成一串，每个动作一行。

第三步，给每个动作定格。问：这个动作主要抓住的是一个**样子**（看、临、摹、对照），是一个**次序**（排、练、重复、分步），还是一团**心气与关系**（认定、被打动、立志、和谁在一起、感觉）？分别记作S、D、E。三维在任何动作里都同时在场，这里问的只是“主要抓住的是哪一个”。拿不准的动作，标“?”，不硬判。

第四步，合并相邻的同格动作，读出先、再、最后。连续几个动作都落在同一格，合成一段。这样，一串动作就缩成了三段，或者两段，或者来回走了几遍。先落在哪一格，再落在哪一格，最后落在哪一格，就是读数的结果。如果动作来回折返，记下来：这是一条有回环的路，不是一条单线。

第五步，看末格有没有人管。最后一格是哪一格？在这条路上，有没有任何一个动作专门去照应它？如果没有，这是一个**潜在的卡点**；如果这个人或这个学派恰好在这一处出了问

题，这就是读数与现实对上了的地方。再用三个方程核一遍：三式里有没有哪一式无人承担？

第六步，写下可错条件。这个读数在什么情况下算错？比如，如果当事人说“我是先被打动才去临帖的”，而前面的动作表里没有这一步，读数就要改。每一次读数都应当留出一道门，让对方可以指出：“你读错了。”

这六步里有三个容易走偏的地方，要预先提醒。**一是说与做不一致时，以做为准。**一个人会说“我是从兴趣开始的”，可他的动作表里第一件事是做题；读数读的是动作。**二是只读一条路。**一段经历里如果同时有两三条线在走，先分开，一条一条读，不要混着读。**三是读数不下结论，只给下一步的问题。**读出来是S→D→E，下一步的问题是：这个人的末格E，有没有被照应？不是“这个人该怎么办”。

（三）一个完整的示范

用一个日常例子，把六步完整走一遍。**材料：**一位父亲想教十岁的女儿骑自行车。下面是他事后的叙述（泛称，一个生活场景）：周六早上，他先把自行车推到小区空地上，让女儿看他怎么骑了一圈，骑得很稳；然后他让女儿自己来，扶着后座跑了一阵，松手，女儿摔了，哭了；他又扶，又松，又摔，一上午摔了七八次，女儿说不学了；他蹲下来跟她说，你看小区里那个比你小的孩子都会，你也想骑着去公园对不对？女儿抹抹眼泪，说想。后来她又试了，下午终于骑出去十几米，傍晚，她已经能绕着空地转一圈。

第一步，边界。从周六早上到傍晚，学骑自行车的一天。

第二步，动作串。（1）父亲示范骑一圈；（2）女儿看；（3）女儿骑，父亲扶后座跑；（4）松手，摔；（5）再扶，再松，再摔，七八次；（6）女儿说不学了；（7）父亲蹲下来，提小区里比她小的孩子会骑，问她想不想骑去公园；（8）女儿说想，再试；（9）下午骑出十几米；（10）傍晚绕空地一圈。

第三步，定格。（1）示范，主要抓住样子，S；（2）看，S；（3）扶着跑，一遍一遍重复，D；（4）松手摔，D；（5）重复，D；（6）说不学，这是一个心气的断点，E；（7）蹲下来说话、提别的孩子、问想不想骑去公园，这是在接住心气、拉回牵挂，E；（8）想，再试，E起来之后重新回到D；（9）（10）骑出去、绕一圈，样子出现了，S。

第四步，合并。（1）（2）：S，一段。（3）（4）（5）：D，一段。（6）（7）（8）：E，一段，而且是在D碰壁之后插进来的。（8）之后重回D，（9）（10）：S，样子显出。所以整条路读作：**先S，再D，卡住，插入E，回到D，最后S。**一条主线是

S→D→S，中间被E救了一次。如果只数主线上的格子，是S→D→(E)→S，最后样子是出来了，而E是在中途被临时补上的。

第五步，末格与缺式。这一天的末格是S，样子显出来了，有人照应（绕空地一圈就是证明）。但是，有两件事值得记下来。一是，E这一格在整条路的前半段是**缺席**的：从示范到扶着跑，没有人问女儿“你想不想学”“你为什么想学”，是到了她说“不学了”之后，才有人去接E；这一格是被**逼出来**的，不是被**排**出来的。二是，三个方程里，E＝H(S,D)这一式在上午是缺着的，下午因为父亲蹲下来说话，被临时补了一次，可是补得稳不稳，要看明天女儿还愿不愿意再骑。

第六步，可错条件。如果女儿后来说，她在父亲示范时就已经想学了，而且这份心气是支撑她摔了七八次的主要力量，那么E不是中途插入的，是一开始就在的，读数要改成E打底的路。

这个示范里，读数没有回答“这位父亲教得好不好”，也没有回答“女儿为什么摔了不想学”，它只回答了一件事：这一天的路，形状是什么，在哪里差点断，是靠哪一格救回来的。有了这个形状，父亲第二天就有了一个可以动的办法，如果想让女儿少哭一点，不妨把E这一格提前：一上午开始之前，先问一问，你想骑着去哪里？这就是“排路”，第41章会讲：拿惯路最后才被照应的那一格，提到最前面来。

（四）一个短示范：颜渊怎样说孔子的教法

再用一段原典，练一下手，看路径读数怎样用在一段话上。颜渊赞叹夫子，说过这样一段话：

“夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能。既竭吾才，如有所立卓尔。虽欲从之，末由也已。”

这段话是学生的回忆，等于一份动作串：（1）“博我以文”，用文来扩展我，文是诗书礼乐的内容和样子，主要抓住样子，S；（2）“约我以礼”，用礼来收束我，礼在这里是仪节和次序，D；（3）“欲罢不能”，想停也停不下来，这是整个人被拉住的状态，E；（4）“如有所立卓尔”，眼前好像有一个高高立起的东西，是样子，S；（5）“虽欲从之，末由也已”，想跟上去，却找不到路径。

按先、再、最后读，颜渊在这里亲历的这一段教学，读作**S→D→E**，也就是先博之以文，再约之以礼，最后落在“欲罢不能”的心气上。这只是颜渊这一个学生身上的一段经历，不是孔子教法的总读数；孔子教法的另一种读法，愤悱在前、E→S→D，见第56章。这一段与朱熹格物的路同形，而且有意思的是，第（5）句“末由也已”，恰恰记下了这条路

在末格上的卡：最后那一格，也就是让人“欲罢不能”的那股力量怎样在学的人自己身上长成，颜渊只看见夫子立在前面，自己“末由”，找不到路。这是整个儒学史上最早的一份**末格的自述**：颜渊把循循善诱的前两格看得清清楚楚，对最后那一格却承认“末由”。读者不必急着接受这个读法，它只是一个示范，演示怎样把一段话拆成动作，再按先、再、最后去读。如果有人能指出，“欲罢不能”在这里其实是出发处，不是终点，那么这段话就要读成E→S→D，读数就要改。有人指出，读数才算起了作用。

（五）再练一手：子夏问诗，“绘事后素”

再读一段更短、也更有争议的话。《论语·八佾》里，子夏问孔子：“‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。’何谓也？”孔子说：“绘事后素。”子夏说：“礼后乎？”孔子说：“起予者商也！始可与言《诗》已矣。”

这段话的动作串是：（1）子夏读诗，读到一句描写美人的句子，笑得好看，眼睛转得好看，白的底子上再加彩色，他不解其意，这是面对一个**样子**，S；（2）孔子答“绘事后素”，指出一条画画的**次序**，D；（3）子夏由次序一跃，说“礼后乎”，礼在后面吗？这一句从画的次序，跳到了礼与内在的素质之间的先后，是把D的教益落回到心里去，E；（4）孔子说“起予者商也”，是一个确认。所以按动作读，这是一段S→D→E的对话：诗的样子，画的次序，礼与质的先后。

有意思的是，“绘事后素”本身就是一个**关于先后的争论**。传统上有两种读法，一说是先有素地、后施彩绘，也就是“绘事后于素”，朱熹《集注》取此说；一说是绘画的功夫，最后才用素色来成其文采，郑玄的注取此说（见《论语注疏》所录“郑曰”）。如果取前一种，孔子的意思是质先于文，素地在先，彩绘在后，子夏跳到“礼后乎”，就是说礼在忠信之质的后面；如果取后一种，孔子的意思是文饰在先，素色收束在最后，那么“礼后乎”又要换一种读法。两种读法，对“先、再、最后”的排法正好相反，读数的结果也就跟着不同：前一种把E（质）放在前，后一种把S（彩绘）放在前。

这个例子想说明两件事。其一，路径读数不是随便用的标签，它能把一场注疏上的老争论，还原成一个“先后”的问题，让争论双方知道，他们到底是在争什么。其二，读数的结果可能是“两可”，当原文的先后本身没有被注疏传统定下来时，读者最诚实的做法，是把两种读法并列写出，并标明各自依赖的注家，不替孔子硬判。本书凡遇这样的地方，都按这个办法处理。

（六）回环与换路：读数的第二个提醒

最后一条提醒，关系到前面那个骑自行车的示范里已经出现的现象：路不一定是直的。多数实际发生的经历，先、再、最后并不是严格的三步，而是来回的。学书法的人临到第三个月，可能被某一幅名家墨迹震撼，心气一下子拉高，回头再临帖，用的力气和之前完全不同，这是S→D→E的中间，插进了一次E的冲击，之后又回到S与D。这样的回环，在读数中要如实记下来，写成“S→D，E的冲击，回S→D”，不要抹平成一条干净的直线。抹平的读数最容易出错，因为现实里的“最后”，常常是在几次回环之后才定下来的。

另一种现象是换路：一个人在一件事上，起先走的是一条路，走到某一处卡住了，换成另一条路。读数要在换路的地方打一个标记，问：为什么在这里换？换之前，哪一格被反复回头去补？换之后，哪一格成了新的首格？这些问题，不是在问“为什么”，而是在问**换路的位置**，这个位置往往就是原来的路的末格。第41章讲排路，讲的就是这个位置：主动在原来的路的末格上换路，这是一种可以学的本事，不必等到卡死了才被迫去做。

（七）读数的三种误用

方法越简单，越容易被误用。下面三种误用，是读者最容易碰上的。**把读数当诊断**。读出一个孩子“先D后E”，就断言他“缺心气”，这是越界。读数只说这一段经历的形状，不说这个孩子是什么人。同一个孩子，换一件事，路径可能完全不同。

把先后当好坏。读出S→D→E就觉得稳，读出E→S→D就觉得飘，这是把偏爱当成了评价。六条路没有高下，只有各自擅长的事和各自末格上的代价。一位老师傅带徒弟，用D→E→S，把徒弟带成了好手，不能因为这条路的末格是S，就说它不如别的路。

把一次读数当永久标签。今天读出这个人走的是E→D→S，明天他换了路，标签就作废了。标签越久，越容易变成对人的预设，路径之学是用来帮人换路的，不是用来给人定性的。读数要写上日期、写上事由，这不是形式，是在提醒自己和读者：这是一段经历的读数，不是一个人的结论。

还要说一句关于集体的话。六条路读的是“先、再、最后”，对象可以是一个人，也可以是一个班级、一支队伍、一家公司。一个班在开学第一个月，先立规矩，再练习，最后才谈兴趣，读作D→S→E（或D→E→S，视具体动作而定）；一个创业团队，先有一腔热血，再去做出样品，最后才补流程，读作E→S→D。这样的读法是可以做的，不过集体的读数要更小心，因为集体里常常有几条路同时在走，不同的人在不同的格子上用力，读数时要先分清是哪一部分人的路。本书后面讲教育、健康、事业的几章，会用到这样的读法，到时候再逐一交代。

（八）读数之后：三方程与三拍

先、再、最后读出来，只是第一层。读数的用处，在于它把下面两层问题带出来。第二层是三方程。读出路径之后，问：S＝F(D,E)、D＝G(S,E)、E＝H(S,D)，这三式里，哪一式在这条路上没有人承担？骑自行车的例子里，上午E这一式是缺的；临帖的例子里，如果老师只收作业不看笔顺，D这一式是缺的。缺式不等于失败，它是在告诉我们，路的哪一处是空的。

第三层是三原理，也就是“三拍”。任意两格发生矛盾，推动第三格改变形状，然后回写，这三拍是：张力积累，形状改变，回写。女儿在摔了七八次之后说“不学了”，是S（会骑的样子）和D（反复的练习）之间的张力积累到了头；父亲蹲下来问她“想不想骑去公园”，是把E这一格的形状换了：从“我要完成这个任务”换成“我想骑去一个地方”，这是第二拍；下午她骑出去十几米，傍晚绕空地一圈，样子和练习都被重新改写了，这是第三拍，回写。三拍走全了，这一天才算学会。如果父亲只说“再来一次”，张力积累到头而没有第二拍，第二天女儿大概率不会再碰自行车。

三层合起来，是本书所有路径读数的基本骨架：**先看路的形状，再看哪一式无人承担，最后看三拍断在哪里**。在本章，只教第一层，其余两层在后面各章里陆续用到，读者现在已经有了入门的认识。

（九）三个可以现在就做的练习

读到这里，读者可以放下书，做三个小练习，每个五分钟，用笔写下来。第一个练习，读一件**已经做成的事**。想一件自己学成了的东西，骑车、做某道菜、用某个软件、一门外语的某一部分，用上面的六步，写出它的动作串、定格、先再最后。很多人会发现，自己记得的“先”，和实际的“先”并不一样：以为是先看了说明书，其实是先被朋友带着摸了一阵。

第二个练习，读一件**卡住的事**。想一件学了很久没学好的东西，同样写出动作串，然后看末格：最后那一格，有没有人照应过？卡点往往不在最近做的那一步，而在整条路里一直排在最后、从未被专门对待的那一格。

第三个练习，读一个**身边的人**。选一个自己熟悉的孩子或同事，读他最近的一次做事，不问他为什么那样，只写他先做了什么、再做了什么。写完，请他自己看一遍，问：我读得对吗？他说“不对，我是先……”的时候，读数就被他纠正了，这是读数最好的结局。

◆ 五、落格分歧：同一段经历读出两种次序怎么办

（一）分歧从哪里来

读数的第三步是给每个动作定格，问它主要抓住的是样子、次序，还是心气。这一步没有仪器，靠的是读者对句子和动作的判断，所以同一段经历，两位读者，甚至同一位读者在两个场合，都可能读出两种次序。这并不稀奇。拿一本菜谱来说：照着页上的成品图去做，它是一个样子，落在S；照着页上的步骤去做，它是一套安排，落在D。同一本菜谱，看的人眼睛落在哪里，格就跟着落在哪里。

分歧大体有两个来源。一是看的是“东西”还是“安排”：田里的桑树是一件看得见的东西，落S；让百姓有田有桑的那套生计筹划是一个有先后的序列，落D。二是看的是“结果”还是“来源”：要解释一个人为什么会做这件事，和要解释一个人后来成了什么样子，盯住的是同一段经历的两端，前者往回看，后者往前看，每个动作里“主要”被抓住的东西也就不同。两个来源都不是读者的疏忽，是三维不可分的直接后果：每个动作里三格同时在场，定格问的只是“主要抓住哪一个”，而“主要”二字，本来就随问法而动。

（二）一条纪律

本书对此立一条纪律，用于全书每一处读数：**落格有分歧时，两读都要报出来，各写依据，不许只报对自己有利的一读**。这句话可以拆成四个动作。其一，凡是能想到另一读的地方，把另一读写出来，不等批评者来指出。其二，每一读都写明自己的依据：读的是哪一句话、哪一个动作，把它定在哪一格，为什么。其三，说清两读分在哪里：是同一个动作落了不同的格，还是两位读者看的是同一段经历的不同侧面。其四，后文的论证若要承重在其中一读上，就写明承重的是哪一读，并交代换成另一读，结论会变成什么样子；若两读对结论没有影响，就让它们并存，不硬判。

拿前面父亲教女儿骑车的那一天来试。他的第一个动作是自己骑一圈给女儿看。若把它读成“给她看一个样子”，是S；若读成“一套教学安排的第一步”，是D。两种读法在这里并不都站得住，要看依据：叙述里写的是“让女儿看他怎么骑了一圈”，动作的重心是让人看，不是让人练，所以前面的示范里取了S。可是读者若手里有别的材料，比如父亲事先排好了一张要练几遍的表，这一步就该改读。这样做，就是报出两读、写明依据、让别人能改。

这条纪律不是为了显得谦逊。路径读数的全部价值，在于读数可以被别人复核、被当事人纠正；一部书若是在每个分歧处都悄悄选了对自己有利的格，它的读数就成了自说自话。

让两读并存，是把弱点摆在明处，让读者看见：这个结论里，哪一部分靠的是文本，哪一部分靠的是落格的选择。

（三）全书四处示例

全书里有四处，两章对同一个对象读出了不同的次序，下面逐一摆出来，各章里相应的地方，也都写明了另一读在哪一章。

孔子少年。第5章读“吾少也贱，故多能鄙事”，得D→E→S：先做事，再长手感，最后显出多能。第47章读同一段材料，得S→E→D：少年手里经过的事物与场面是S，与它们长期咬合出来的心气是E，其后“志于学”的学是D。两读的分歧，先在“鄙事”落哪一格：第5章看的是做事的日子，一件件事的重复和积累，落D；第47章看的是手里经过的东西，车、牲畜、账目、礼器，落S。再深一层，是两章要解释的东西不同：第5章问“多能”从哪里来，依据是孔子那句话里的因果连词“故”；第47章问“志”从哪里来，依据是“志于学”之前那段没有说的留白。

孟子对民。第23章读“无恒产而有恒心”，恒产是田与桑，是看得见的东西，落S，恒心落E，向善是行动，落D，得S→E→D。第53章读同一句话，把“制民之产”读成一套生计的安排，落D，恒心落E，“驱而之善”读成礼义的显露，落S，得D→E→S。两章对恒心的读法一致，分歧在两端：产落S还是落D，善落D还是落S。依据也各自清楚：第23章盯的是孟子手里实际举出的田亩与桑树，第53章盯的是孟子要求君王去做的“制”这个动作。

孝心三回。第42章把孝心从依恋到敬到养整体读作E→S→D：先有关系的积淀，再有显出来的礼容，最后是持续的照料行动。第48章把三回拆开，各读各的：依恋是S→D→E，敬是D→S→E，养是E→D→S。这一处的分歧不在哪个字落哪一格，在读的尺度：整体看，是一条长路，入口是最先抓住的依恋；分回看，是三段短路，每一回有自己的入口。尺度一换，“先”所指的东西就换了。第48章自己也提醒过，三回恰好各对着朱熹、荀子、孟子的惯路，整齐得该警惕。

牟宗三。第37章读的是他实际的工作次序：先立本心，再用坎陷与辩证的开显排成一条序列，最后是民主与科学，得E→D→S，近孟子的路。第39章读的是他整个体系的起手：先立本心，再看它怎样显露为事物与制度，最后才讲次序与工夫，得E→S→D。这一处看的是两件不同的东西，一件是论证展开的次序，一件是体系安放的格局；两读的首格都是E，分歧在后两格。第37章的依据，是坎陷与辩证被他立成了中间的一环；第39章的依据，是体系对现象与制度的安放。

四处各有各的缘由，却可以归到同一条：读者给同一个动作定格时，看的是东西还是安排，是结果还是来源，是整条路还是一段路，是论证的次序还是体系的格局。这四问，可以当作定格时的自检。

（四）两读并存之后

两读并存，不等于怎么读都行，有三点要守。第一，并存的每一读都要能被反驳，各自带着自己的依据和可错条件。第二，若两读对后文某个结论的影响不同，这个结论的强度以弱的一读为准。比如全书凡把孟子对民算作S→E→D一路的半样本处，依的是第23章的读法；依第53章的读法，它落在D→E→S上，与王夫之、颜元同序，半样本的说法就要相应减轻，凡引用处须说明是依哪一读。第三，分歧本身就是材料。四处分歧里，有两处出在“东西还是安排”，一处出在尺度，一处出在“论证次序还是体系格局”，它们提醒的是同一件事：S、D、E的落格含着读者的判断，路径之学不能假装没有，所以要给出“换一换”这样的办法让别人复核，要留出可错条件，本章第一条和第六条可错条件正是为此而设。落格上的主观，本书不抹掉，要的是把它摆出来，让它能被检查。

◆六、对话：安乐哲，以及一句“论先后，知为先”

（一）安乐哲：人是 becoming，还是被切成三块

安乐哲（Roger Ames）把儒家的“人”读作 human becomings，也就是一个**正在成为**的过程，不是一个既定的实体（见其 Human Becomings）。这与全书“成而非复”的主张几乎同步：儒家的动词是“成”，人在关系中、在角色中、在时间中不断地成为自己。本书对这一读法深表认同，不宜说成是本书的首创，而应说，这是一条独立的、更早被说出来的线，本书的“成”与它在此汇合。

安乐哲一方大概会对本章提出这样的反驳：你把人切成了S、D、E三块，再排它们的先后，这是不是又回到了西方实体与属性二分的老路？儒家的人，是角色关系中的一个整体的“成”，没有一个可以被拆成三块来排序的“东西”。你的“先、再、最后”，是把一个活的过程，硬拆成了流水线。

这是一个有分量的反驳，因为它指出了任何路径分析都有的危险：把过程当成零件。本书的回应有三层。第一，三维不可分，本章已经反复申明：S、D、E是理念上的假想性切割，不是三个独立的零件，更不是三个实体。临帖的手同时是S、D、E，没有哪一个动作是纯粹的某一格。路径读数问的“先”，问的是**入口**，也就是**第一个被有意识地抓住的那一格**，不是说前一格完成了之后后一格才开始。这与关系性的“成”并不冲突：一个正在成的

过程，仍然有它被抓住的入口，有它被磨出来的先后，没有任何一个过程是无入口的。第二，“先、再、最后”是**读数**，是读者拿来问一段经历的三个问题，不是对“人”的本体描述。安乐哲反对的是把人当作先在的实体，本书并没有这样做：三格都是**发生出来的**，不是先天给定的。第三，如果把一个活过程拆成流水线是危险的，那么一个什么都不拆的叙述同样危险：它让人无法看到，同一个“成”，为什么有的人走得顺，有的人到某一处就卡住。路径读数的价值，恰恰在于它给了“成”一个可以被追问的形状。

对话之后，各自要改写什么？本书一方要承认，安乐哲的提醒很重要：每一次读数，都不能把三格写成三个独立的“东西”，必须同时写出它们在这一刻是怎样互相牵着的，否则读数就退化成流水线。安乐哲一方若愿意补上，则可以考虑：角色与关系的“成”，在实际的发生中也有可读的先后，读出这些先后，并不削弱关系性，反而能让“成”这个动词被教、被学、被传。

（二）朱熹：论先后，知为先

古人对“先后”从来不是糊涂的。朱熹谈知行关系，有一句常被引用的话：“论先后，知为先；论轻重，行为重。”（《朱子语类》卷九）知与行，哪个在先，哪个更重，朱熹分开答：先后上知在先，轻重上行为重。这一句话里，有两点很值得今天的读者注意。

第一，朱熹自己就是在**读路径**。他不问知和行“为什么”是这样，他问的是先后，把“先后”和“轻重”拆成两个问题。这与本书把“本末”和“终始”拆成两问，路数是一样的：古人早已知道，一个“先”字不够用。第二，朱熹的“知为先”，落在路径上，是S→D→E里的头两格：先要知（把样子看清、把理穷到），再要行（一件一件做）。他的先后，就是他学问进路上的惯路。当阳明说“知行合一”，把先后折成一个时刻，他反对的并不是朱熹的某一个结论，而是朱熹**这个问法**：为什么非要有先后？这个问题，下面几章会反复回来。

本书站在两者之间的位置，大概是这样：先后是必须问的，因为不问先后，就看不见路的形状，也就看不见卡在哪里；但先后的答案不是唯一的，六条路里，每一条都有人走，有人走通。朱熹的“知为先”，是六条路里的一条的答案，不是所有路的答案。把它写成“凡论先后，皆知为先”，就从读数滑向了教条。朱熹一方若看到这里，应当不会不同意：他自己就说过，先后与轻重是两回事。

（三）一个迎面的反驳：修身不是学手艺

最后还有一个反驳，来自读者，不是来自哪一家。本章满篇是学书法、学琴、学开车，儒家谈的却是成人、成仁、修身，是人格，不是技术。把德性比作手艺，会不会把一件大事说小了？

这是一个必须正面回答的问题。先承认它说对的地方：手艺的类比有危险，它容易让人以为修身有一套可以外包的技术，交给一位师傅就行了。儒家谈的“成”，牵涉整个人的方向，一个人可以琴弹得极好而为人极差，这一点手艺的类比解释不了。

可是，儒家自己恰恰大量使用手艺的类比，而且用得不是随意的。孔子说“志于道，据于德，依于仁，游于艺”，艺在最外一层，却在序列里；他说射有射的“不主皮”之礼，说御有御的分寸；他学琴于师襄（第5章细读），从曲到数，从数到志，从志到为人，正是**从手艺一路走到了人格**，中间没有一道断开的墙。《庄子》里的庖丁说“臣之所好者道也，进乎技矣”，从技进到道，也是同一个意思。亚里士多德谈德性，也常以工匠的习成作类比，后来的“第二天性”之说，接近的是同一类想法。这些线索说明，手艺与修身之间的连续，不是本书硬拉的，是古人自己早就接上的。

所以本章的回应是：手艺的类比，用它最稳的那一面，也就是**路的形状**。学书法、学琴、学开车与修身共享的，是“先、再、最后”这一层结构，这一层结构在两边都成立；它们不共享的，是目标的分量，成一个人比成一手字重得多。读者拿日常的例子来练路径读数，是在练眼睛，练熟了再去读原典里的“成人”，眼睛不会陌生。手艺是梯子，不是目的地。如果读者在后面某一章里觉得，某个类比把德性说轻了，请直接指出来，本书在这一处就要收回类比，另寻说法。

◆ 七、可错条件

本章的判断，在下列情形出现时，应当承认错了。第一，如果两位互不商量的读者，面对同一批动作串（比如二十段学习经历的叙述），在“主要抓住的是S、D还是E”这一步上大半对不上，那么三格的定格办法不够清楚，路径读数法要改，或者三格的口径要重订。

第二，如果发现相当多的经历，根本无法分出“先”来，所有动作从一开始就是三格同时发生的，没有任何入口可言，那么“六条路”的前提——存在一个第一个被抓住的格子——就不成立，六条路只能降为一种有用的比喻。

第三，如果在儒家文本里，能找到某一个人在某一类事上稳定地走某一条路，而这条路的末格并没有出现任何卡点，也看不到任何与之相应的后续问题，那么“主要的卡倾向于出

现在惯路末格”这条位置层的弱假说就要受到削弱，本章表格里的“末格上常见的卡”一栏要改写；第28章对这条规律另有集中检验。

第四，如果有人拿出一个更简单的读法，比如只用两格（样子与心气），同样能读出本章所有案例的先后与卡点，而且更少出错，那么三格是多余的，应当削掉一格。

第五，颜渊那一段的读数，如果有注疏或语境证明，“欲罢不能”在文中是先于“博文约礼”的起点，那么那段话要改读，这一条是对示范的检验，也是对“说与做不一致时以做为准”的检验。

第六，如果第五节所列四处，经逐处复核，其中某一处的分歧并不是落格依据的不同，而是某一章读错了动作或看错了文本，那么那一处不再算“两读并存”，要改为单读并更正出错的一章；若四处里多数都能这样消解，则“落格有分歧时两读并报”这条纪律所针对的问题就比本章说的小得多，第五节要相应收窄。

◆八、小结

S、D、E三个字母，在儒家话里分别是样子、次第、心气，三者不可分，分开只是为了读数。三格走完，先后有六种排列，各自有日常里认得出来的形状：临帖、听音乐会后缠着要学琴、先练音阶、天天帮厨、先认定自己会、先立志再苦练。路径读数法只问三个字，先、再、最后；它不问为什么，只读动作；读完路径，再查哪一式无人承担，再查三拍断在哪里。

从下一章开始，这套工具要走进原典了。第一站是《论语》，要读的是一个人从十五岁到七十岁的路，它是整部书里最早、也最完整的一份自述。那份自述里，孔子在不同的年纪走过不同的路，而最后一句“从心所欲，不逾矩”，是整本书都要回到的一个问题：这种自然，是天生的，还是练成的？

第　二　编

原典里的发展之经

第 5 章　《论语》（上）：一个人的一到N

第 6 章　《论语》（下）：孔子是排路的人

第 7 章　《大学》：七字是一条路

第 8 章　《中庸》：诚是守一走完全程

第 9 章　《孟子》与《荀子》：充实之路与积累之路

第 10 章　《易传》：六爻是一条路

05

第 5 章

《论语》（上）：一个人的一到N

本章要点

孔子的十五到七十是一条路而非境界清单：从心所欲是熟成的自然，有来路、会因停练而退、换土要重调。

◆一、老师傅切肉，旁人只看见“自然”

菜市场里有一位卖肉的老师傅。一块猪后腿放上案板，他的刀下去，不看，也不比划，一刀一刀，肥的是肥的，瘦的是瘦的，筋膜自己就分开了，肉片落在秤盘里，不多不少，正好是客人要的半斤。旁边的人站着看，说：你看人家，行云流水，多自然。

“自然”这两个字，是旁观者的词。老师傅自己不这么说。如果你问他，他大概会笑一笑，说干了三十多年了。三十多年里，他切坏过多少块肉，被刀划破过几次手，早上四点起来磨刀，磨的时候耳朵听着刃口在石头上的声音，哪一年才第一次觉得，刀不是自己在用，是刀自己在走，这些他不说，旁人也看不见。旁人看见的，只是最后那个结果：流畅，稳，不费力。这个结果之所以像天生的，正是因为那条路已经走完了，路上的痕迹都被走路的人收进了身体里。

《庄子·养生主》里的庖丁，是这个场景最著名的古人版本。庖丁给文惠君解牛，手所触，肩所倚，足所履，膝所踦，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音，合于《桑林》之舞，乃中《经首》之会。文惠君说：善哉，技盖至此乎？庖丁放下刀回答：“臣之所好者道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非牛者。三年之后，未尝见全牛也。”（《庄子·养生主》，字句取通行本，个别版本“所见无非牛者”作“所见无非全牛者”）他把三年一步一步的变化说了出来：起先眼里是一整头牛，三年后眼里是一头牛的筋骨缝隙。更往后，他不用眼睛看，用“神”去遇。十九年，一把刀还像刚磨过一样。

庖丁的故事是道家的，但它说出了一个所有的手艺人都懂的事实：**自然是练出来的**。文惠君看见的是“自然”，庖丁讲的是“三年”“十九年”。这两个词之间的距离，就是本章要走的路。

孔子在《论语》里留下了一份罕见的东西：一个大师把自己的路径，亲口讲了出来。“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”这几句话只有四十来个字，可是在整个中国思想史上，它大概是被引用得最多、被琢磨得最久的自述之一。通常的读法，是把它读成一份**境界的清单**，一级比一级高，到七十岁登顶。本书读它的方式不同，不是读成清单，而是读成**一条路**：每一句里，先做了什么，再做了什么，最后落在哪里；读成一个人的一到N。

读它还有另一层用意。全书有两条底层的判断：阳明的“自然”是熟成的自然被当作了天然的自然；孝心不是自然而然的，是发生出来的。这两条判断，在《论语》里都找得到最早的、最有力的旁证：孔子自己就不把“从心所欲”当作天赋，而是当作七十年的结果。他是一位把“自然”的来路讲出来的大师。所以这一章，既是第二编里第一次进入原典的实读，也是整本书的一个**基准点**：后面讲阳明、讲后儒，每当“自然”二字再出现，读者可以回到这里，对一对孔子自己是怎样说的。

本章分几步走。先读十五到七十的那段自述，看它的先后；再读孔子当场改写子贡的那一句，看他怎样处理“天纵”与“多能”；再读他学琴于师襄的故事，看一首曲子怎样被他一层一层地深进去；接着问孔子这条路里的N究竟是什么；然后正面问“熟成的自然”是什么，它和天然的自然差在哪里；最后与朱熹、李泽厚对话，写下可错条件。

◆ 二、十五到七十：一段自述的先后

先把原文写全，再一句一句看。《论语·为政》：“子曰：‘吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。’”

这一章的话，在《论语》里是少见的“孔子谈自己”的长句。其他地方，孔子多半是在答人问，说“仁者如何”“君子如何”，一涉及自己，常常是谦退的口气：“若圣与仁，则吾岂敢”，“我非生而知之者”。唯独这一章，他用第一人称，从十五岁说到七十岁，一路排下来，像一份简略的年谱。

先看朱熹怎样读。《论语集注》引程子，说这一章是孔子自述他“进德之序”：进德有次序，到了某个年纪，达到了某种状态。朱熹还补了一句很有意思的话（“愚谓”一条），大意是：圣人本来是生知安行，没有积累渐进的过程，但是孔子心里并没有觉得自己已经到了，日用之间独觉有所进，便就近似的阶段自名，是要让学者以此为榜样，不断勉励自己。

这句话后面还要回来，因为它是本章要对话的第一个地方。眼下先取朱熹的前半句：这是一个**序**，是一串有先后的阶段。这个读法，是后世读者共同的起点。

本书沿着这个起点，往前多走一步：把每一句，按它的重心，放到S、D、E三格里去，看这六句话合起来是怎样的先后。需要先声明一件事：孔子这六句话，每句只有几个字，不是动作串，所以这里的定格，只能是**读重心**，不能像上一章那样读动作。凡是定得不稳的地方，本书会标出来。

“十有五而志于学。”志，是心的所向。前一章引过：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”志是一个人整个倾向的聚拢，是E。“于学”，是志的对象。这一句的重心，是**一个人的心气落到了“学”上**。注意，这句话没有说他十五岁学了什么，学到什么程度，只说他的志落在哪里。这是整条路的起点，而且是一个**E的起点**。

“三十而立。”立什么？《论语》里关于“立”的话有好几处，最清楚的两处：《泰伯》里“兴于诗，立于礼，成于乐”，《季氏》里孔子对儿子说“不学礼，无以立”。立，通常和礼连着。所以“三十而立”，最稳的读法，是立于礼：礼的仪节、礼的容貌，已经成了身上的东西，能够站得住。朱熹的读法接近：自立，守之固。礼既是仪节的次序（D），也是举止容貌的样子（S），这一句的重心，落在**D上的积累，转成了S上的站得住**。

“四十而不惑。”惑，是辨不清。不惑，是辨得清：事物的分际、是非的界限，不再含糊。辨，就是分出差异，是D的功夫，更精确地说，是对差异序列的把握达到了不再摇摆的地步。朱熹说是“于事物之所当然，皆无所疑”（《论语集注》）。这一句的重心，落在**D**上。

“五十而知天命。”天命是什么，历来争论最多。有的说是上天赋予的使命，有的说是事物的必然之理，有的说是人生的限度。本书不在这里替它裁决，只取一点：无论怎样读，“天命”都是**人与一个更大的东西之间的关系**，是人在天地之间所处的位置，所被托付的东西，以及所不能越过的限度。这一句的重心，落在**E**上，而且是一种更深、更大的E：与天的关系。

“六十而耳顺。”耳顺，是听见各种话，不觉得逆耳。朱熹说是“声入心通，无所违逆”（《论语集注》）。谁说的话，说得怎样，尖刻的、不同意的、与自己想法相冲的，都能入耳，不会立刻起反感，而且能听出里面的东西。换句话说，面对差异，不再抵触。这是对**D的消化**：各种不同的东西进来，不再撞出火花，而是被接住。这一句的重心，落在D和E之间，更靠近**D的容受**。

“七十而从心所欲，不逾矩。”“从心所欲”是E：心里想要的，自在地发动；“不逾矩”是D：规矩（矩，本义是画方的工具，引申为规范）仍然在，而且没有被越过；两者之

间没有冲突，欲发出去，自己就合着矩。这时候，S，也就是举止、言语、事情的样子，自然是合度的。这一句的重心，是三**格同拍**：E发动，D不违，S合度，没有哪一格需要拽着另一格。

把六句话的重心排起来：E（志）→ D到S（立）→ D（不惑）→ E（天命）→ D与E之间（耳顺）→ 三格同拍（从心所欲）。

这不是一条单线，也不是六条路里的某一条。它更像**十年一轮、一轮走一遍三格**：每一轮的入口，随着年纪变化，起点落在不同的格上。十五岁时从E入，三十岁和四十岁时在D与S里用力，五十岁再次把重心移回E（只是这一次的E，不再是少年时那团朦胧的志，而是与天、与处境、与限度的关系），六十岁让D的差异被容受，到七十岁，三格不再需要谁先谁后。

必须马上说明，这个读法有三处不稳，是本书的判断，不是定论。其一，六句话只是各取一个重心，每一句里三格其实都在，读者可以争论某一句的重心究竟是D还是E，这里的标注留待检验。其二，“十年一轮”是一个整齐的叙述，可是孔子在《论语》别处的话，没有这样整齐，他说“加我数年”，也说“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”，实际的人生更多回环，这里的整齐是自述的整齐，不一定是生活的整齐。其三，“天命”的读法有争论，如果天命被读成一种已经给定的使命，那么五十岁的重心也许要改读。

可是有三点，即使在这些不稳之中，也是站得住的。**第一，起点是志，不是天赋**。十五岁，他说的是“志于学”，这一句里没有任何“生而知之”的影子。后面还有一句清清楚楚的否定：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”他的出发点，是一份心气落到了一件事上。

第二，贯穿全程被忠守的，是“学”。这一条要联系第3章的两问来看。那一章把孔子的“一”分作两层：仁是目标之一，是路朝向的方向；学是起点之一，兼是一路上的做法。本章读的是他自己走路，起点之一是“学”，十五岁立下的志，对象是学；终点呢？“从心所欲，不逾矩”，仍然是学的结果。每个年纪换着入口，做的都是这同一件事，整条路里被忠守的东西，从头到尾是同一个。他还对人说过：“十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。”自评自己，不是说“生知”，不是说“圣”，说的是“好学”。这个“一”，既不是一个固定的学说，也不是一个理想的人格，而是一种**持续的做法**。孔子的诚，在走路这一面，忠守的就是这一个。第3章曾从另一头读过孔子，说他走歪了回头校正的是目标，那个目标是仁，一个方向式的目标，第6章排路时他手里不变的也是仁。两处读法并不矛盾：本章读的是他自己走路，忠守的是“学”这个做法，也是起点之一；仁是这条路所朝的方向，是目标之一。学是走，仁是朝哪里走。

第三，终点是三格同拍，不是某一格独大。“从心所欲，不逾矩”，这七个字里，E与D同时在场。后世学说里有一种常见的倾向，把终点读成E的圆满（心体澄明），或者读成D的圆满（规矩纯熟）；孔子的话是两者同时：欲不被压，矩不被越。这一点，后面讲“熟成的自然”时还要用。

六句话字数极少，读重心难免有臆断之嫌。好在《论语》别处，为其中几句留下了旁证，可以拿来对一对。

立。“不学礼，无以立”（《季氏》），“不知礼，无以立也”（《尧曰》），“立于礼”（《泰伯》），三处都把“立”与礼连在一起，三十岁的“立”读作立于礼，有文本上的支撑。这里的礼，不只是一套仪节，它是样子（礼容）和次序（仪节的先后）的结合，所以“立”是从D的积累里长出S的站得住。

不惑。《论语》里有一句现成的话：知者不惑，仁者不忧，勇者不惧（见《子罕》《宪问》）。不惑属于“知”，不属于仁与勇。知，在孔子的话里常指辨别、认识，是对事物差异的把握。所以“四十而不惑”读作D的熟，也有文本支撑。

知天命。“不知命，无以为君子也”（《尧曰》），这是把知命当作成为君子的条件。又如《宪问》里：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”道行不行，不在个人的意愿与努力能完全决定，有一个更大的东西在。这两处都不是在说一个人“掌握了什么技能”，是在说人对自己所处的位置、所能与所不能的领会。这样读，“知天命”是E，且是与更大的东西的关系。

耳顺。“耳顺”在《论语》别处没有现成的对应，只能旁证其意。《宪问》里记孔子在卫国击磬，门口经过一位挑草筐的人，听了一阵，说“有心哉，击磬乎”，随后又说：“鄙哉，硜硜乎！莫己知也，斯已而已矣。”意思是，击得硜硜响，局促得很，没有人了解你，那就罢了。这是相当不客气的批评。孔子听了，回答的话很短：“果哉！末之难矣。”大意是，你说得果断啊，那样的话就没什么难的了。他没有动气，也没有辩解，只是平静地指出对方立场的轻省。这是“耳顺”的一个侧影：不是什么话都同意，而是什么话都听得进去、答得出来，没有被它掀起情绪。〔这一例是本书借来旁证的，不是《论语》自己点明的“耳顺”；字句见《论语·宪问》〕

四句旁证，四句都不是证明，是**对一下读法有没有明显的冲突**。没有明显冲突，读数就可以暂时站住，待后面的章节继续检验。

还有一个更大的问题，在这里先挂一个标记：孔子走路时忠守的“一”是“学”，是一种持续的做法。可是在他之后，后儒的“一”一个个被换成了名词。孟子的一是四端，荀子的一是礼，朱熹的一是理，阳明的一是良知。每换一次，“一”就从一种做法，变成了一个

东西：端是东西，礼是东西，理是东西，良知是东西。做法可以走，东西要么守住，要么找回。孔子的“学”，没有这种可以守、可以找回的实体，它只能继续走。这个变化，是后面几编反复要碰的一条暗线，现在先记下，不展开。

有一处空白，也需要提前标出来，因为它是后面第47章的伏笔：**十五岁之前，这段话没有说**。“志于学”这个志，是怎样发生的？十五岁的孔子，为什么，凭什么，在那一年把心气落到“学”上？《论语》没有回答。这是孔子留白的一段，也是后儒极少追问的一段。下一节读他的另一句话，可以看到，这段留白并非全无线索。

◆三、“吾少也贱，故多能鄙事”：孔子当场改写子贡

（一）一场对话

《论语·子罕》里有一段短短的对话，是理解孔子怎么看自己的钥匙：

“太宰问于子贡曰：‘夫子圣者与？何其多能也？’子贡曰：‘固天纵之将圣，又多能也。’子闻之，曰：‘太宰知我乎！吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。’”

场面是这样的：一位官居太宰的人（具体是哪国的太宰，注家有说法，这里不展开）向子贡打听：你们老师是圣人吗？为什么这么多才多艺？子贡回答，当然是上天让他成圣的，所以又多能。这是弟子对老师最体面、最恭敬的说法，“天纵之将圣”，上天放纵他，让他接近圣。孔子后来听说了这番话，当场做了一个**改写**：太宰这个人看出了我的底细（“知我乎”）。我年轻的时候地位低微，所以会做许多粗杂的活儿。君子需要会很多这样的事吗？不需要。

这三句话，值得一字一字看。子贡的说法里，“多能”的原因是**天**。圣是天给的，能是圣的附带。这是一个很自然的、很有感情的说法，也是后世无数的崇拜性叙述的雏形：圣人天生就不同。孔子的改写，把原因从“天”换成了“贱”：不是天，是我地位低。因为地位低，没有人替我做事，什么活都得自己动手，所以什么都会一点。**一个本来用来解释圣人的原因，被换成了一个最日常、最带着生活气味的原因**。

“鄙事”是什么？鄙，是粗俗的、微贱的。鄙事就是那些体面人不做的活儿。孟子替孔子留下了两条具体的线索，《万章下》里说：“孔子尝为委吏矣，曰：‘会计当而已矣。’尝为乘田矣，曰：‘牛羊茁壮长而已矣。’”委吏是管仓库出入的小吏，乘田是管牲畜的小吏。孔子说，管账的时候，账目算得对就行了；管牛羊的时候，牛羊养得壮就行了。两句话，口气极其平实，没有一点“我是未来圣人”的架子。《论语·子罕》紧接着还有一句学生的补充：“牢曰：‘子云，吾不试，故艺。’”大意是，老师说过，我没有被任用，

所以学会了许多技艺（《子罕》；郑玄注：“我不见用，故多技艺”）。同一个意思，换了说法。

最后那句“君子多乎哉？不多也”，更要细看。孔子没有因为自己“多能”而得意，他说，君子不需要多。多能，是少年困境逼出来的结果，不是君子的标志，更不是目标。**他把“多能”从圣人的头衔里拿了下来，放回一个少年的生活里。**

（二）路径读数

按先、再、最后来读，孔子对自己少年的这一段叙述，说的是这样一条路：

先，**做事**：为委吏，为乘田，管仓库，管牛羊，没有人教，也没有礼仪的框架，就是事情摆在那里，要做。这是D，一件件事情的重复和积累。

再，**长出手感**：账目一做再做，就知道怎样才对，牛羊一养再养，就知道怎样才壮。“会计当而已矣”，“当”字很有分量，对不对、当不当，已经不是外面的规定，而是手上心里有了数。这是E，是在做事里沉淀下来的那团东西。

最后，**多能**：什么都会一点，在别人眼里是“多能”。这是S，是显出来的样子。

D→E→S。这与上一章里“天天帮厨的孩子”是同一条路，也是第26章要专门讲的、王夫之、颜元那一条路。这一读侧重的是“多能”的来历。另一读见第47章；两读并存的处理见第4章。第47章问的是“志”从哪里来，把同一段少年经历里手边的事物与场面读作S，得S→E→D；两读的依据和分歧，第4章第五节已一并摆出。而子贡所说的“天纵之将圣”，如果也读成路径，则是**E先于一切**：圣是先天给定的，能是后来显出来的。孔子的改写，实质上是把路径**从E→……改成了D→E→S**，把起点从天赋，改到了事上。

这里有一个很小、但很重要的细节。孔子说“故多能鄙事”，用的是“故”，因果连词：因为贱，所以多能。他在这一句里没有说“所以我成了圣”，也没有说“所以我志于学”。他只解释了“多能”这一件事的来历。这提醒我们，少年孔子的这条路（D→E→S）和十五岁的“志于学”（E为起点）是**两件不同的事**，前者解释他会什么，后者解释他往哪里去。把两者连起来，才是孔子的整条路：先是被生活逼着，在事上长出了手和眼；再到十五岁，一份心气落了下来，把这些能力，收到了“学”这个方向上。

（三）轨迹：孔子的几段路

可以趁这里把孔子的轨迹先简略排一遍，后面各章会随时补充。少年时代，据他自己的话，是D→E→S：事上做，手上长，能多。这一段没有老师，是生活。

十五岁以后，是**E→D→S**的一轮：志于学，然后是学礼、习礼的漫长序列（“学而时习之”），到三十岁能立于礼，S上站得住。他跟老师学琴（下一节），向老聃问礼，在太庙里“每事问”，都是这个阶段的材料。

中年之后，他周游，教学生，整理《诗》《书》，修订礼乐。“吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》《颂》各得其所”，这是他晚年对礼乐的整理：把早年在事上积累的东西、在学里获得的东西，落成了一个**可传的样子**，也就是S的外化。这一时期，更像一种新的D→S→E，把一生的功夫整理成序列，显出来，传给学生。

晚年，是三格同拍。“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔”，这是他教子路回答叶公的话，E（发愤、乐）和D（学）完全合在一处，连时间都不觉得。

必须承认，这是一份**粗线条**的轨迹，每一段都只有零星的材料支撑。有一点读者现在就能看出来：孔子不守一条路。他的一生，是不同的路在不同的阶段接力。这一点，与后世任何一家“惯路”都不一样。后儒的朱熹、阳明、孟子、荀子，各有一条主路；孔子没有，他的路是活的。这是第6章要接着讲的：孔子是一位**排路的人**，他在不同的学生身上，用不同的路，他自己，在不同的年纪，也用不同的路。**惯路是后来的学派造成的**，不是孔子本人的：学派把一个人某一类事上最成体系的做法固定下来、传下去，才成了惯路。

这里要把一件事分清，免得与后面的章节相冲。本章说孔子没有惯路，说的是他的一生：少年、十五岁以后、中年、晚年，各走各的路。第56章另把孔子的教法读作E→S→D，愤悱在前，启发居中，反三隅在后，说的是他教学生时的一种稳定做法。一个说一生，一个说教法，所指不同，并不冲突；而且教法本身，在第6章里也是随人而换着排的，第56章读出的是其中最为人知的一种形状。

◆四、学琴师襄：一首曲子的四层

《史记·孔子世家》里有一段孔子学琴的故事，是整部《论语》之外，关于孔子“怎样学”最细致的一份材料。先把大意讲出来，字句取通行本，与原文略有出入处见段末括注。

孔子向师襄子学鼓琴，学了一首曲子，十天没有往下学新的。师襄子说：可以往前了。孔子说：“丘已习其曲，未得其数也。”我已经把这首曲子弹熟了，但还没有掌握它的“数”。过了一阵，师襄子说：你已经掌握了它的数，可以往前了。孔子说：“未得其志也。”我还没有领会它的志。又过了一阵，师襄子说：你已经领会了它的志，可以往前了。孔子说：“未得其为人也。”我还没有领会作曲的人是怎样一个人。又过了一阵，孔子静穆地深思，又时而愉悦地望向高远，像有一个远大的志向。他说：我知道这个人了，肤色黝黑，身材颀长，眼睛像望着远方，像是统治四方的王，除了文王，谁能做出这样的曲子？师

襄子听了，离开坐席，再拜，说：老师曾经说，这首曲子，叫《文王操》。（上述据《史记·孔子世家》，字句略有出入；此事亦见《孔子家语》，异文从略）

这个故事，常被当作孔子好学的一个美谈来讲。本书读它的方式，是把它当作**一首曲子，四层深度**，而且是**同一个起点之一，往下一层层走**的最清楚的例子。

（一）四层是什么

第一层是**曲**。弹熟这首曲子的音符和旋律，手指不错，节奏不乱，这是曲子的**样子**，是S。能把它从头弹到尾，是第一层。

第二层是**数**。“数”，注家有的读成技术、法度，有的读成音乐的节奏和度数、规律〔待核〕。无论怎样读，它都是**曲子里排好了的次序**：什么地方快、什么地方慢，什么地方起、什么地方收，是曲子的内在的**差异序列**，是D。孔子在别处对鲁国的乐官讲过音乐的结构：“乐其可知也：始作，翕如也；从之，纯如也，皦如也，绎如也，以成。”乐的进行，有开始、有展开、有清晰、有连绵、有收束，这是一个懂乐的人对D的清楚认识。所以“得其数”，不是弹熟之外的玄谈，是对曲子里的排列规律的把握。

第三层是**志**。曲子里装着一种心志，那是作曲的人要表达的方向、倾向、情怀。这是曲子的E，是曲子里的心气。弹出了数，还不一定弹出了志；弹出了志，才不只是技术。

第四层是**为人**。曲子背后是一个人，这个人是什么样的人？孔子说，得其为人。这一层已经出了曲子，进入了**与一个人的相遇**：他从曲子里看到了一个具体的、有身形、有气度、有志向的人，这个人是文王。E在这里不是曲子里的心志了，而是**与一个人的关系**。

四层合起来，路径读数是：**S（曲）→D（数）→E（志）→E的深处（为人）**。这与朱熹格物那一条S→D→E同形。孔子在这里的路，是临帖的路，而且在末格上，不止于“志”，还往深里去了一层，进到了与一个具体的人相遇。

（二）四点读数

这个故事里，有四点值得读者停下来。**第一，起点之一钉得极死**。从头到尾，孔子弹的是同一首曲子。他不换曲子，不扩展曲目，不为了多学几首而前进。师襄子三次说“可以益矣”，意思是可以往前学新的了，孔子三次都说没有到。这是第3章里说的“起点之一固定”的一个极端例子：这一首曲子是起点之一，要从它出发往下走。路的“N”，在这里**不是数量，是深度**，一首曲子的曲、数、志、为人，是N的四层。

这与朱熹的格物，用力的方向有所不同，值得并排看一看。朱熹说，今日格一件，明日格一件，积累多了，一旦豁然贯通，用力是**一件一件地往广里走**。孔子学琴，是**一首曲子往**

深里走。这两种用力不是对立的，朱熹也讲每一件要穷到极处；但在方向上，一个以广取胜，一个以深取胜。读者不妨记住这一对，后面讲排路、讲能量账，还会回来。

第二，“十日不进”，是知止。师襄子的“可以益矣”，是正常的教学节奏：学会了，往前。孔子偏偏停下来，说我还没有到。这是《大学》里“知止”的一个具体例子：知道在哪里停下，不被外面的进度推着走，让自己的标准高于老师的标准。他的判断标准是“得”：我得到了没有？不是“我弹完了没有”。

第三，四层之间，每一层都是被“自己”确认的。师襄子每一次说“可以益矣”，都是外部的判断：你的曲子弹得对了，你的数弹得对了，你的志也弹出来了。孔子每一次都说“未得”，这个“未得”，是内部的判断。外部判断看的是S，也就是弹得像不像；内部判断看的是E，也就是自己得到了没有。孔子的标准，始终比老师的标准多一层。

第四，最后的“得”，是一次相遇，不是一次推理。“有所穆然深思焉，有所怡然高望而远志焉”，这是一个沉浸的状态，不是一条逻辑链。他没有靠分析曲式推出作曲者是文王，他是在深度沉浸之后“看见”了一个人。这一点，与他在别处的状态一致：“子在齐闻《韶》，三月不知肉味，曰：‘不图为乐之至于斯也。’”听了《韶》乐，三个月尝不出肉的味道。又如前面引过的击磬一事，门外挑草筐的人听了一阵，说一声“有心哉，击磬乎”，是旁人在磬声里听出了击磬者的心思：E从S里透了出来。这些零碎的记载合起来，说明孔子对音乐的态度是一种全神贯注的、把整个人放进去的态度。

（三）这个故事里的“自然”

读到这里，读者可以回到开头那位卖肉的老师傅。他的“自然”，是他的路走到末格之后的样子。孔子的学琴故事，是一个难得的**走路的现场**：这条路走到第一层时是什么样子，走到第二层是什么样子，走到第四层又是什么样子。把这个故事和“从心所欲，不逾矩”并排放，就能看出，所谓“自然”，不是跳过这四层，而是**四层都过去了，没有一层被省掉**。

孔子的学琴，没有一个“天然会弹”的环节。他不是一坐下就会，也不是靠悟性一跃而过。每一层，他都说“未得”，每一层，都要等“有间”，过一阵子，再往下。时间在这里是一个必要的参与者。这一点，后世的“顿悟”叙述常常不愿意承认。

◆五、孔子的N是什么：深度、轮次与传下去的人

“一到N”这个说法，读者很容易只听见“N”是数量：一变成很多。放在孔子身上，要问清楚，这个N究竟是什么。从上面三个材料里，可以读出三种N，它们不是同一种东西。

第一种是深度的N。师襄子的故事里，N是一首曲子的四层：曲、数、志、为人。一首曲子没有变成一百首曲子，却变成了四重深。这种N，不靠多，靠深，同一个一在不同的层次上被一次次重新抓住。它对应的是“事有终始”里的“终”：一件事怎样才算做到头。孔子在这里的回答是，做到头不是做完，是每一层都说“得”，才算往下一层。

第二种是轮次的N。十五到七十，是十年一轮，一轮换一个入口，一共走了六轮。这里的N，既不是数量，也不是深度，是**同一个“学”在不同年纪的不同样子**。十五岁的学，是一份心气；三十岁的学，是站得住的礼；五十岁的学，是对天命的领会。一的不变，和N的变，在这里并行不悖。这种N，是一个人一生的N，只属于走路的人本人。

第三种是传下去的N。孔子自己说：“默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉？”又说：“有教无类。”（分见《论语·述而》《卫灵公》）他的“学”，经由诲人，进入了弟子们各自的路里。三千弟子、七十二贤人的说法出自《史记》，数字如何不必深究，要紧的是方向：同一个“学”，传到颜渊身上是一种样子，传到子路身上是另一种，传到子贡身上又是一种。这是纵向发展的经典形态：同一个一在同构的土里被传成很多。至于这些弟子为什么走成了不同的样子，孔子又是怎样为不同的人排不同的路，是下一章的主题。

用卖肉的老师傅来对一对，三种N就更清楚了。他把一刀肉切到“不多不少正好半斤”，是深度的N，从切得开，到切得匀，到切得准，再到不用看；他从十八岁学徒到如今六十岁，每个十年手上的活不一样，先是打下手，再是掌刀，后来是挑肉，这是轮次的N；他带出的几个徒弟，如今各自在不同的摊子上，有的切得稳，有的看肉准，有的会算账，这是传承的N。三种N都是他的“一到N”，但讲的是三件事，混在一起说“老师傅的手艺到了N”，就什么也没说清。

三种N不要混。读一个人的一到N，要先问：读的是深度、轮次，还是传承？深度回答“这件事做到哪一层”，轮次回答“这个人走到哪个年纪”，传承回答“这个一传给了谁”。后世谈儒家的“成”，常常把三种混在一起说，以为一个人“成圣”，就是同时在深度、轮次与传承上都到了顶，这使得“成”变成了一个遥不可及的点。分开看，每一种都是一段可以走、可以量、可以停下来的路。孔子自己，就是这样看的：他不敢自居圣与仁，却敢说“为之不厌，诲人不倦”，那是他在轮次与传承两种N上愿意担当的部分。

◆六、熟成的自然：从心所欲，不逾矩

（一）两种自然

现在可以正面问：七十岁的“从心所欲，不逾矩”，是怎样一种自然？日常语言里的“自然”，混着两种完全不同的东西。一种是**天然的自然**：本来如此，不曾经过任何发生。一个婴儿饿了会哭，打了喷嚏会眨眼，这是天然的，没有人教，也没有来路可讲。另一种是**熟成的自然**：经过了漫长的序列，沉进身体里，成了不假思索的样子，看上去像本来就会。老师傅切肉的行云流水，是这一种。孔子的七十岁，也是这一种。

两种自然在旁观者眼里长得一模一样，旁观者无法凭“看着自然”区分它们，所以才有了一个常见的误会：把熟成的自然，当成天然的自然，说成“人本来就有”“天生就会”。要区分两者，不能看表面的流畅，要问三个问题。

第一，来路能不能讲。熟成的自然有“年表”：什么时候开始，经过哪些阶段，在哪里卡过，怎么过去的。老师傅讲得出，庖丁讲得出，孔子也讲得出，“十有五”“三十”“四十”，是一份年表。天然的自然没有年表，婴儿的啼哭没有“从几岁开始”。

第二，停练会不会退。熟成的自然，会因为长期不练而退：一位多年不碰刀的屠夫，手感会生，一个多年不弹琴的人，指法会涩。天然的自然，不因为停练而退。孔子懂得这一点，所以他把“习”放在第一句：“学而时习之。”《里仁》里又说，“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”，吃一顿饭的工夫也不离开仁，仓促之间如此，颠沛流离之时也如此，这样一种“时时在”的要求，本身就说明仁的自然不是放着不管就会在的，是要守的。

第三，换了土会不会失灵。熟成的自然依赖于它熟成的那片土。老师傅换一种肉，要摸索一阵；一位好老师调到另一所学校，原来的办法第一个月全不灵（这是第42章的案例）。天然的自然不依赖具体的土，婴儿到哪里都会哭。

停练会退，还有一个常被人忽略的侧面：退得快，回得也快。多年不骑自行车的人，第一次上车会晃，几圈之后，身体就想起来了，这比从零学快得多。这说明熟成留在身体里的东西并没有消失，只是需要重新被唤醒。天然的自然没有“唤醒”这回事，它从来不曾睡过；熟成的自然有，因为它是沉下去的，不是长在那里的。这一点，对后面讲阳明“良知本有，只被遮蔽”的时候很要紧：被遮蔽的东西，和沉下去的东西，看上去都是“现在没有出来”，可是前者是原样在那里等你擦去灰尘，后者是你曾经走过一遍才沉下去的，两者的“恢复”方式并不一样。

用这三个问题去问孔子的七十岁，三个答案都指向“熟成”：他讲得出来路，他强调“习”，他一生周游，处处调整，从不假设自己的办法换了地方还灵。

（二）三方程里的平衡

在三方程里看“从心所欲，不逾矩”，会更清楚。S＝F(D,E)：显露由差异序列和特征纠缠生成。七十岁的孔子，举止言语的样子（S），既不是靠临时拿捏，也不是靠内心冲动，而是长期的习（D）和长期沉淀下来的心气（E）共同生成的。**样子的承担者，是两样东西合起来**。

D＝G(S,E)：差异序列由显露和特征纠缠生成。这一式更微妙。“矩”本来是外在的规范、先立的序列。可是到了七十岁，孔子说的是“不逾矩”，不是“守矩”。守，要用力，是一个要做的动作；不逾，是一件不会发生的事。这意味着矩已经不在外面压着他，而是在他的样子和心气的长期往来之中，**被磨成了他自己的次序**。这是D被S与E反过来生成的情形。

E＝H(S,D)：特征纠缠由显露和差异序列生成。“从心所欲”的“欲”，是E。这个欲，是什么样的欲？不是十五岁时那团朦胧的志，也不是一个先天清净的本心，而是**经过五十五年的样子和序列，沉淀出来的欲**。它已经是被陶炼过的欲，所以它才能“从”，才能放心地让它发动。

三式都有人承担，而且互相承担，没有一式靠一个外来的设定撑着。这是三**方程平衡**的样子，也是它被叫作“熟成”的原因。

还可以用三原理多读一层。“从心所欲，不逾矩”这句话里，有一个容易被略过的信息：它暗示，在七十岁之前，**从心所欲是会逾矩的**。如果少年时的欲本来就合矩，这句话就没有必要说。所以前面几十年里，欲与矩之间有张力：心里想的，和规范要求的，不能同时满足。这是第一拍，张力积累。到了某一个时候，欲的形状变了，不是被压住，而是被陶炼成了另一种欲；矩的形状也变了，不再是外面的尺子，而是身上的分寸。这是第二拍，形状改变。改变之后，反过来改写了欲与矩原本的关系：欲不再需要被约束，矩不再需要被执行，这是第三拍，回写。三拍走全，才有“从心所欲，不逾矩”。〔这是本书读法，待检；孔子本人并未用这套话语说自己。〕

（三）与阳明的“自然”、亚里士多德、布迪厄

把这个“熟成的自然”拿来跟阳明的“自然”并排放，对照是最清楚的。阳明说，良知是人人本有的，“见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐”（《传习录》

上），不用学，不假外求。这里的“自然”，是**一眼看见就有**，没有来路，没有年表，没有停练会退的问题，没有换土会失灵的问题。三个问题里，它三个都答不上来，因为它被说成了天然的自然。可是在《论语》里，孔子谈孝，从来不是这个口气。同样一个“孝”字，孟懿子问，孟武伯问，子游问，子夏问，孔子的答案各不相同。子游问孝，他说：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？”子夏问孝，他说：“色难。”能养父母，不够，要敬；做了该做的事，不够，要脸上有和顺的颜色，而那才是难的。如果孝是见父自然就知道的，不会有这样一层层的“不够”。孔子的教法里，孝是有层次的，要一层一层地做出来，这与“熟成”一致，与“天然”不一致。孝心如何发生，第48章会专门讲。

老子的“自然”又是另一回事。老子的自然，没有固定的方向，不预设善，随情势而转。阳明的“自然”，则是依着良知，向善的方向自动发动。第20章会专门分辨这两种自然，此处不展开。

亚里士多德谈德性，有“习成”之说，德性通过反复的行动养成，成为近乎“第二天性”的东西（“第二天性”是后世的说法）。布迪厄的“惯习”，说的是长期的社会经历沉淀成身体里的倾向，使人在场中不假思索地行动（见其《实践理论纲要》《实践感》）。这两个说法与“熟成的自然”几乎是同一个东西，本书不说是首次提出，应当说是与它们一致：熟成的自然，就是第二天性，就是惯习。本书与它们的分界，在于下面两点：其一，本书要求每一次读到“自然”，都追问它的**来路**（年表）和**末格**（哪一格没有被照应）；其二，本书把它放进了**可错**的框架，每一个读数都写明在什么情形下承认读错。第二天性、惯习是解释，本书要的是在解释之外，**能让人改路**。

（四）孔子把序列说了出来

回过头看，十五到七十这一段自述，有一个很少被注意的特点：**它把序列讲出来了**。

老师傅切肉，不讲序列，旁人只看见自然。庖丁解牛，讲了三年、十九年，但他讲的是他的境界，没有讲每一年做了什么。孔子的自述，比这两者都更进一步：他不是只说“我熟了”，他说了六个年纪，每一个年纪各有一个状态，虽然是骨架，却是一**条路的骨架**。这条骨架的意义，是把“自然”从天赋拉回到路径。

一旦序列被说出来，“自然”就变成了可以学的东西：不是学那个自然的样子，而是学走那条路。这是孔子作为教育家最重要的一个姿态，也是他区别于后来许多把圣人说成“生知”的叙述的地方。他自己的一生，成了他教学的第一份教材。

当然，这份骨架也有它的限度，颜渊的“末由也已”已经暗示了：十五到七十之间，每一个十年里具体做了什么，怎样从“志”走到“立”，怎样从“立”走到“不惑”，孔子没有展开。六句话是骨架，血肉被留在了他的日子里。这是路径的末格问题在孔子这里的体现：他把路讲到了每一个节点，没有讲节点之间。后世学者要接着做的，就是把节点之间的功夫补出来。孔子的学生们做了一部分（《论语》里到处是孔子对具体学生的具体指点），后儒又做了一部分（朱熹的格物，阳明的事上磨练，荀子的积学），而每一家补出来的，都是一**条路**。这些路合起来，才是一个更完整的孔子。

（五）熟成的代价：旁人学不得

最后补一句关于代价的话。熟成的自然有一个难以消除的副作用：**旁人只看见自然，学不得**。卖肉的老师傅越熟，越说不清自己是怎么做的，徒弟看了三年，只学到了皮毛。孔子的“从心所欲，不逾矩”，后人读了，也容易只看见“从心所欲”四个字，不看见“不逾矩”，更看不见前面六十年。把这个结果当目标，抛掉那条路，就是“复”的诱惑：既然圣人本来如此，那我们只要把本来如此的东西找回来。《论语》的孔子没有这样说。他说的是：我走了七十年。

◆七、对话：朱熹的“生知安行”，与李泽厚的“积淀”

（一）朱熹：圣人本来就没有积累吗

朱熹读这一章，说了一句前面引过的话：圣人生知安行，本来没有积累渐进的过程，但是孔子心里并没有觉得自己已经到了，日用之间独觉有所进，便就近似的阶段自名，是为了让学者以此为榜样自勉，学无止境（《论语集注·为政》）。

这是《论语》的读法史上一个关键的分叉点，而且朱熹的立场并不简单，值得把他的意思说准。他的意思有两层：第一，圣人是“生知安行”的，也就是天生就知，安然就行，不需要像常人那样一步步爬上去；第二，孔子这样说自己，是一种**教学上的姿态**，不是对自己经历的如实描述，为的是让学者有一条可以仿照的路。换言之，十五到七十这条路，是为学者设的，不是孔子自己走过的。

对这个读法，本书有三点回应。第一，它与孔子别处的自述冲突。《述而》里孔子说得再直接不过：我非生而知之者，好古，敏以求之者也。这句话如果也读成教学姿态，那么孔子所有关于自己的话，都可以读成姿态，他的话就无从作为证据了。朱熹对这一句也有注，大意是生而知之者，是气质清明、义理昭著、不待学而知，孔子说自己不是，是用来勉励人的（《论语集注·述而》，所引尹氏说）。这就导致一个有趣的局面：孔子明说自己不是生

知，注家读成谦辞；孔子描述自己一步步的路，注家读成示范。**孔子怎么说都不算数**。这是读法需要警惕的地方，一个解释若使得当事人的话一律不能当证据，它离被检验就远了。

第二，它把圣人放进了“起点即目标”的位置。第3章说过，起点即目标，则一即是N，路缩成了去蔽。把孔子读成生知安行，实际上是把孔子放进了第三种站法：他本来就是圆满的，十五到七十只是显现的节奏。这样读，孔子就成了一位没有路的人，而一位没有路的人，是教不了别人走路的。

第三，朱熹的读法中，有一点本书应当接住：他保留了“不断勉励、学无止境”这层意思，而且在他自己的格物工夫里，积累的次序被写得极细。他对孔子的“圣人生知”，是他对圣人**位格**的尊崇，不等于他在自己的工夫论里不要路径。尊崇和路径，在他那里分开放。本书的主张，是把尊崇放回路径里：孔子之所以值得尊崇，恰恰因为他是走完了整条路的人，且把路说了出来。

对话之后，各自要改写什么？朱熹一方若愿意接受，需要承认：孔子的自述，可以作为他经历的材料读，不只是示范的姿态；“生知”二字，对孔子本人的话，须得留出被他自己否认的空间。本书一方要承认：朱熹的提醒有价值，孔子的自述确实带有教学的意味，不能当作中立的传记材料；读它，必须同时问“他为什么这样说给学生听”，这一点会影响对每一句的重心判断。

（二）李泽厚：积淀

李泽厚的积淀说，认为人的心理结构是长期历史与个人经验沉淀而成的，情本体、人的“文化心理结构”，都与此相关。这与“熟成的自然”几乎是同一方向。孔子的七十岁，在他的路上，是积淀的结果，不是天赋的流露。本书与他一致，不必另说首创。

本书与积淀说有一个分界，是读数与改路的问题。积淀说强调的是：东西是怎样沉下来的，沉下来之后成了什么。它回答“是什么”和“为什么如此”。本书问的是另一件事：沉淀的**次序**是怎样的，哪一格在沉淀里被反复照应，哪一格被长期忽略，以及——更重要的——**能不能换一个次序去沉淀**。同样是沉淀，D→E→S与E→D→S沉出来的东西，末格上的优缺点不同。能不能“让沉淀改路”，是本书与积淀说的主要分别。李泽厚可能会回答：沉淀是历史过程，不是个人能随意改路的。这个质疑有其重量，本书的回应是，个人不能改变历史的沉淀，但可以改变**自己下一段沉淀的入口**，这一点从日常的学琴、学车就能看到。对话之后，本书要承认，路径的可改，有一部分是被历史条件限制的，不是任意的；李泽厚一方若愿意补充，则可以考虑，积淀说里关于“个体怎样参与沉淀”的部分，可以由路径读数提供一个可操作的接口。

（三）一个迎面的追问：那些天才呢

读者还有一个追问，很自然：这世上确有一些人，从小就显得过人，四五岁就能把一首曲子听一遍弹下来，十几岁就解出让大人发愁的题。子贡说的“天纵之将圣”，难道没有一点道理?

有道理，而且应当承认。人与人的起点确实不同。有的孩子手指天生灵活，有的耳朵天生敏锐，有的对数字格外敏感。这些差异，落在三方程里，是E的初始形态（以及S、D在最初接触时的容易程度）上的差别，不是路径的有无。本书的主张，不是“人人起点一样”，而是：**起点高低，决定速度和难度，不决定有没有路**。一个天赋极好的孩子，仍然要经过曲、数、志、为人，仍然要有人排一条路，让他在适当的时候遇到适当的难处。那些早早显得过人、后来却停在原地的孩子，我们都见过，他们缺的往往不是起点，而是路：没有人照应他的末格。反过来，那些起点平平、后来走得很远的人，我们也见过，他们靠的是一条走得对的路和一份不散的心气。

孔子对此的态度，是留有余地的。他在《季氏》里说：“生而知之者上也，学而知之者次也，困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。”承认有生而知之者，但把自己放在“学而知之”的一档。他不否认天赋的存在，只是不把自己和他所关心的人放在那一档上讨论。对于要学、要教的人，“学而知之”和“困而学之”才是实际的路。本书沿用这个态度：天赋存在，路径更要紧；一个把天赋当作全部解释的学说，会让大多数人觉得路与自己无关。

◆ 八、可错条件与小结

（一）可错条件

下列情形出现时，本章的判断应当承认错了或大改。第一，如果有可靠的证据（文本的或史实的）表明，《论语·为政》这一章不出自孔子本人，或晚出而被理想化，那么本章把它当作孔子“一生路径”的读法要降级为“后人所理想化的孔子路径”，依然可以读数，但“孔子把序列说出来了”一节须改写。

第二，如果能证明“志于学”在语境里并非起点，而是对前面某一段（比如少年做鄙事）的追认，则“起点是志，不是天赋”之外，还需补入“志是回溯性的建构”，起点的读法要重排。

第三，如果“熟成/天然”的三问（来路、停练、换土）能被举出稳定的反例，即有熟成的东西不退、不依土、讲不出来路，或有天然的东西会因停练而退，那么这个区分作为判据不成立。

第四，如果“从心所欲，不逾矩”的暗含（七十岁之前欲会逾矩），被证明是过度诠释，即文本语境里毫无这层意思，则三原理的那一段读法要撤回。

第五，如果有人证明，孔子的少年路径“D→E→S”仅是本书从一句话里的推演，没有第二条材料支撑，那么“孔子少年走D→E→S”降为假说，不能作为本书后面讨论王夫之、颜元一路时的“古已有之”的证据。

第六，如果朱熹对此章的“示范姿态”读法，能够得到孔子或孔门其他材料的独立支持，本章对它的第一点回应就要收回。

（二）小结

一个人的一到N，在《论语》里有一个最早、最完整的样本：孔子的十五到七十。它不是一份境界的清单，是一条路：起点是心气落到“学”上，中间十年一轮地在样子、次序、心气之间换着入口，终点是三格同拍，欲不被压，矩不被越。一路被忠守的是“学”本身，是起点之一，也是一种持续的做法；这条路所朝的目标之一是仁（见第3章）：学是走，仁是朝哪里走。孔子当场改写子贡的“天纵”，把“多能”的来历放回少年的生活里；他学琴于师襄，一首曲子往深里走，曲、数、志、为人四层，一层都不省。所以，他的“从心所欲，不逾矩”，是熟成的自然，有年表，会因停练而退，换了土要重新调整。

这条路里，孔子本人没有固定的惯路，他在不同年纪走不同的路。下一章要问的，是他对别人怎样：一个问题，同一个人问，孔子答一样；不同的人问，孔子答两样。那是孔子作为一位教师的本事，也是全书所说的“排路”最早的形态：他不仅是走路的人，还是替别人排路的人。

06

第 6 章

《论语》（下）：孔子是排路的人

本章要点

孔子是排路的人：不变的一是仁，对不同的人把其惯路上排在最后的一格提到最前，同一个目标因此有许多入口。

◆一、同一句话，说成两样

一家有两个孩子，哥哥十二岁，弟弟九岁，性子几乎站在两头。哥哥做作业，先把整张卷子从头翻到尾，估量哪一题要费时间，哪一题藏着陷阱，铅笔削了又削，一个钟头过去，纸上只落了两行；弟弟的题目念到一半手已经动了，写到第三行才发现条件读反了，擦掉重来，写了又擦，作业本上满是黑印子。母亲在饭桌上把同一件事说给两个人听，那件事是“做事要稳当”。她对哥哥说：“别想那么多，先写，写错了再改，改比想快。”转过头对弟弟说：“把题目从头念到尾，念完了再下笔。”外婆在旁边听着，皱起眉头：“一句话，怎么说成两样？到底是先想，还是先做？”

母亲一时答不上来。她心里要的“稳当”只有一个，嘴上的说法却确实是两样。要是外婆追问下去，她大概会说：“他们俩缺的不是一样东西。”这话还差半步。哥哥并不缺“想”，他想得太足了；弟弟也并不缺“做”，他做得太快了。母亲其实做了一件比“缺什么补什么”更细的事：她把每个孩子平日里排在最后才做的那一步，拎到了最前面。哥哥的惯常次序是想、想、再想，最后才动手，母亲就叫他先动手；弟弟的惯常次序是动手、动手、再动手，最后才想，母亲就叫他先想。她没有改变“稳当”这个目标，也没有给两个孩子各发一套全然不同的规矩，她只是换了先后。

《论语》里有许多这样的场面。同一个问题，不同的学生来问，孔子的回答不一样；不但不一样，有时还相反。千百年来人们把这叫作“因材施教”。这个词没有错，但说得太宽了。“因材”问的是学生的材质，“施教”问的是教什么，中间那个最要紧的动作——先教哪一步、后教哪一步——被藏进了一个“因”字里。本章要做的，就是把这个动作

从“因”字里拎出来看：孔子对不同的人说不同的话，说的究竟是分量不同，还是先后不同；如果是先后不同，他心里有没有一张可以对照的图；如果有，这张图和本书讲的六条路是什么关系。

先把话说在前头。本书不说孔子“发明”了六路径，更不说他自觉地在三个格子里排来排去。本书说的是：把《论语》里这些同问异答摆在一起，用“先、再、最后”去读，会看出孔子有一个稳定的手法，叫作“排路”。这个手法的对象是人，不是知识；它的前提是那个“一”（仁）在孔子心里始终是同一个（孔子忠守的“一”，本书的桥接是：仁是目标之一，学是起点之一兼做法，学是走，仁是朝哪里走，见第3章、第5章）；它的结果是同一个目标有许多个入口。至于“若圣与仁，则吾岂敢”这一句，则提醒我们，孔子说的“一”是一个方向，不是一个可以站上去的点。

本章依次细读“闻斯行诸”的一问两答、问仁的诸答、“君子不器”与“若圣与仁”，然后给出路径读数，最后与前卷及几位学者对话。前卷（第312号《一的原材料库》）已经把《论语》读作“给料”，把同问异答读作调参；第484号把《论语》放在“展开”这一工位，说同一个一因人因事各有用法。这些都对，本书接住它们，再往里问一层：调的是量，还是序。

◆ 二、闻斯行诸：一问两答的原文细读

《论语·先进》里有一章，只有百来个字，却可以当作整部书教学法的样本：

子路问：“闻斯行诸？”子曰：“有父兄在，如之何其闻斯行之？”冉有问：“闻斯行诸？”子曰：“闻斯行之。”公西华曰：“由也问闻斯行诸，子曰‘有父兄在’；求也问闻斯行诸，子曰‘闻斯行之’。赤也惑，敢问。”子曰：“求也退，故进之；由也兼人，故退之。”

先看问句。“闻斯行诸”四个字：闻，是听到了道理，通常解作听到了一件该做的事；斯，是“就”；行，是去做；诸，是“之乎”的合音。整句的意思是：听到了该做的事，就马上去做吗？这个问题问的不是“该不该做”——该做是前提，已经“闻”了——而是“听到”与“去做”之间要隔多久。一个问题里装着一个参数：间隔。后世讨论知与行的关系，朱熹讲知先行后，阳明讲知行合一，很少回到这一章看一眼：孔子本人把“知与行之间隔多久”当成了一个因人而定的量，对一个人说隔开，对另一个人说不要隔。这一点我们在第17章讲阳明“合一”的时候还要回来。

再看给子路的回答：“有父兄在，如之何其闻斯行之？”这不是禁令，是反问：有父亲和兄长在，你怎么能一听到就去做呢？回答里没有一个形容子路性格的词，没有说“你太冲

动”，只指出了现场的一件东西：父兄。这里已经能看出孔子手法的一个特点：他不给学生贴标签，而是往学生的做事过程里放一个步骤。听到了该做的事，先别动，先把这件事放到你和父兄的关系里掂量一下，过了这一步再行动。他放进去的是“关系”（本书的E里有“关系”一面）和“先后”（D的次第）。

再看给冉有的回答：“闻斯行之。”四个字，把问句的末字“诸”换成“之”，疑问变成了肯定，除此之外什么也没添。给子路的话是添了一个条件，给冉有的话是拿掉了一个顾虑。两个回答的长度本身就在说话：一个长，一个短；一个里面有“如之何”，一个干脆利落。把这两句并排放，不难看出孔子给的不是同一把尺子上的两个刻度。若是同一把尺子，他对子路说“慢一点”，对冉有说“快一点”，长度该差不多；现在一个是在行动前塞进一道工序，一个是在行动前抽掉一道工序。

然后是公西华。他在旁边听了两次，发觉两个回答相反，心里不安，开口问：“赤也惑，敢问。”这个细节值得停一下。孔子的教法有一个性质：单看任何一次对话，学生得到的是一个合理的建议；只有把两次对话并排放，才看得出老师手里有一个选择的办法。公西华恰好是那个把两次对话并排放的人。《论语》的编者把这两问两答连在同一章里，也是在替读者做同一件事。传下来的不只是两个答案，而是答案旁边的那一句“求也退，故进之；由也兼人，故退之”——选择的办法被一并保存了。

孔子的解释是“求也退，故进之；由也兼人，故退之”。这里有三层可看。第一层，“故”字：先诊断，后开方，诊断在前。第二层，“退”与“兼人”是两个对称的性格词。“兼人”，朱熹《集注》解作“胜人”，也就是好争先（《论语集注·先进》），字面上是一个人要顶两个人用，抢在别人前头。第三层，“进之”“退之”，动作的对象是人，不是问题。孔子说的是“我把冉有往前推一把，把子路往后拉一把”，不是“这个问题有两种答案”。

这三层读下来，有一个很具体的问题：孔子怎么知道子路“兼人”、冉有“退”？《论语》别处留下了旁证。关于子路，有一句：“子路有闻，未之能行，唯恐有闻。”（《公冶长》）意思是子路听到了一个道理，还没来得及做，就生怕再听到下一个。这样的人，“闻”与“行”之间是不能留空的，留着空他就难受。所以他来问“闻斯行诸”，与其说是在请教，不如说是在讨一张通行证：我平常就是这样做的，您说可以吗？又有一句：“道不行，乘桴浮于海，从我者其由与？”子路闻之喜。孔子接着说：“由也好勇过我，无所取材。”（《公冶长》）勇过了头，也是“兼人”的另一副面孔。

关于冉有，最贴切的是《雍也》里那一章：冉求说，我不是不喜欢先生的道，是力量不够。孔子说：“力不足者，中道而废。今女画。”力不足的人，是走到半路走不动了；你这是还没走，先在地上给自己画了一条线。“画”字下得极准，是冉有的惯常姿态：先给自己

划一个界，行动留在界的那一边。这样的人，“闻”与“行”之间隔着一道永远关不上的缝：听到了，掂量，再掂量，等一等，最后多半是没有行。

两条旁证合起来，“闻斯行诸”一章就立体了。子路是闻、行之间没有空隙的人，孔子在中间楔进一块：先问问父兄。冉有是闻、行之间空隙永远合不拢的人，孔子把空隙拿掉：听到就去做。两个人各缺一样，但孔子补的不是“缺的那一样”，补法是：把对方惯常排在最后的那一步，提到前面来。子路的惯常次序是志气先到、手脚随后、掂量殿后，孔子叫他把掂量提到手脚前面；冉有的惯常次序是掂量先到、顾虑随后、手脚殿后，孔子叫他把手脚提到掂量前面。这是两个对称的动作，对称的原因是两个人的惯路对称。

这里要防一个误会：以上是用“先、再、最后”读这一章，没有断言孔子心里装着一张三格九宫的图，更没有说子路的全部生活都能压成三个字母。可以确定的只有文本里明说的三件事：同一个问题，两个相反的回答；孔子自己给出了理由，理由是两个人各自的惯常样子；回答的内容是一道工序的加与减。“惯路”“末格”“提到首格”是本书的读法，读法可以错，条件见本章末。

用日常的事来试一试这个读法。驾校里有两个学员，教练给他们讲同一个动作：起步。一个学员一坐上驾驶座，手脚发僵，离合半天不敢松，车子一次次熄火，他的毛病是“想太多、不敢动”，教练说：“你别管那么多，先给油，车子自己会告诉你对不对。”另一个学员一上车就猛给油，车子蹿出去，吓得旁边的人一哆嗦，他的毛病是“动在想前面”，教练说：“先看一圈，后视镜、前面、旁边都看完，再松离合。”两句话完全相反，但教练心里的“起步”只有一个。说给前一个人的，是“动”提前；说给后一个人的，是“看”提前。好教练和坏教练的差别，往往不在懂不懂起步，而在会不会看出一个学员平时把哪一步排在最后。

再用厨房试一次。老师傅带两个徒弟学炒菜。一个手重，盐总放多；一个手轻，每道菜都淡。老师傅对手重的说：“你先尝，尝了再放。”对手轻的说：“你先放，放到你觉得有点咸，再回头看。”前一个徒弟被安排“尝”在“放”的前面，后一个被安排“放”在“尝”的前面。老师傅从来没有对两个徒弟讲过“咸淡之道”有两种，他只是把各人手上最容易晚到的那一步拎到前面来。孔子的“闻斯行诸”一问两答，说穿了就是这样一个场面，只不过发生在两千五百年前一个讲堂里，并且被人记了下来。

◆三、问仁诸答：同一个仁，六个入口

“闻斯行诸”是一个小例子，问仁则是《论语》里规模最大的同问异答。“仁”是孔子学说里的高频字，学生反复来问，孔子每次的回答都不同。下面挑六处，原文照录，按《论语》篇次排列。

颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”（《颜渊》）

仲弓问仁。子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”仲弓曰：“雍虽不敏，请事斯语矣。”（《颜渊》）

司马牛问仁。子曰：“仁者，其言也讱。”曰：“其言也讱，斯谓之仁已乎？”子曰：“为之难，言之得无讱乎？”（《颜渊》）

樊迟问仁。子曰：“爱人。”（《颜渊》）

子张问仁于孔子。孔子曰：“能行五者于天下为仁矣。”请问之。曰：“恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”（《阳货》）

子贡问为仁。子曰：“工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。”（《卫灵公》）

这六处的选法，先交代一句：问仁的章节不止六处，樊迟就问过不止一次，选六处是为了让六个学生各出场一回，“六”这个数目是本书的选择，不是《论语》的计数。

六个回答，第一个印象是它们根本不像在回答同一个问题。颜渊得到的是一句定义式的话加上四条具体的“勿”；仲弓得到的是一种待人的姿态加一条推己的原则；司马牛得到的只是一个“讱”字，说话迟钝；樊迟得到的是两个字“爱人”；子张得到的是五个德目外加每个德目的收益；子贡得到的甚至不是仁是什么，而是怎样去“为仁”：先磨好工具，再选对环境。把它们当作六个定义去比较，一定会觉得孔子前后矛盾。西方读者尤其容易有这个反应：苏格拉底问“勇敢是什么”，要的是一个能涵盖所有勇敢之事的定义；孔子面对“仁是什么”，却一次也没有给过这种东西。

换一个读法：把每个回答里最先给出的那一件东西找出来，问“孔子先把什么放在学生面前”。

颜渊那里，先给的是礼，具体到“视听言动”，是人在世界面前的样子，是显出来的一面，也是最外面的一道关口。颜渊在《论语》里是孔子最称许的学生，“有颜回者好学，不迁怒，不贰过”（《雍也》），孔子说他“其心三月不违仁”（《雍也》）。这样一个内里

极稳的人，来问仁，孔子给的却是外面的关口：非礼的不看、不听、不说、不动。内里的志气已经有了，缺的是把它落到“样子”上的次第，所以先给“视听言动”的礼。这个读法是推测，但与孔子别处的说法吻合：他评颜回“屡空”，评他“不改其乐”，没有一处担心他的志气。

仲弓那里，先给的是一种待人的敬：“出门如见大宾，使民如承大祭。”这是姿态，是遇到别人时心里的郑重，随后才是“己所不欲，勿施于人”，把别人放到自己的位置上去推。仲弓是孔子认为“可使南面”的人（《雍也》），有治人的才干。《雍也》里另有一章，仲弓说，居敬而行简，以临其民，不也可以吗？“居简而行简，无乃大简乎？”孔子赞同了前一句。仲弓的倾向是宽简，所以孔子先给“敬”：先把郑重提到前面，宽简放在后面。这样读，“出门如见大宾”就不只是一句漂亮话，而是对一个天生宽简的人的一道前置工序。

司马牛那里，先给的是言。“仁者，其言也讱”，讱是迟钝、说话艰难的样子。司马牛追问：说话迟钝就算仁了吗？孔子答：“为之难，言之得无讱乎？”做起来难，说起来怎么能不谨慎？这一答里有一个小小的转折：第一句落在“言”（显出来的），第二句落到了“为之难”（做的次第）。前人多说司马牛“多言而躁”（《论语集注·颜渊》：“夫子以牛多言而躁，故告之以此”），若是这样，孔子对他的安排就非常清楚：把说放到做的后面。他先给的是“言”这个出口，随后立刻把出口与“为”的先后接上。

樊迟那里，先给的是“爱人”，两个字，是整部书里最短的一个答案。樊迟问仁不止一次：这里一答“爱人”；《雍也》里答“仁者先难而后获，可谓仁矣”；《子路》里答“居处恭，执事敬，与人忠”。同一个学生，在不同时候问，得到不同的答案。这一点要紧：它说明孔子的变，不只是随人而变，也是随同一个人的不同阶段而变。樊迟请学稼、学为圃，被孔子说“小人哉，樊须也”（《子路》），是个务实、爱问手艺的学生，对他先给“爱人”，是把一个偏重事务的人拉到人那一边来。至于“居处恭，执事敬，与人忠”，是后来给的，已经是具体到处事待人的次序了。

子张那里，先给的是德目的清单，而且每个德目后面都缀上收益：恭则不侮，宽则得众，信则人任，敏则有功，惠则足以使人。孔子对一个学生说话，把每件事后面的好处都说出来，这是很少见的。《为政》里有一章，子张学干禄——学怎样求取官职俸禄，孔子教他“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔”，最后落到“禄在其中矣”。子张关心“做了有什么用”，孔子便用他的语言回答他：你要的结果，就在这五件事里面。《先进》里孔子评子张“师也过”，又有“师也辟”一语，通行的解释是偏于容止外表（《论语集注》：“辟，便辟也。谓习于容止，少诚实也”），都是爱追求外面和高处的意思。对这样的人，先给收益，是顺着他的惯路把他领进仁的门里。

子贡那里，先给的不是仁，是工具与环境：“工欲善其事，必先利其器。”这是一句人人会背的话，放在“为仁”的问答里，意思是：要做仁的事，先去找好的老师，结交仁的朋友。给的是关系。子贡是孔子学生中最会经营、最能言的一个，孔子评他“赐不受命，而货殖焉，亿则屡中”（《先进》）。这样的人谈仁，容易谈得很大。《雍也》里子贡问：如果能广施于民而济众，算仁吗？孔子答：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！”接着把仁拉回来：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”对一个想把事情做大的人，先拉回“近”：从身边的人身边的事取譬，谓之“仁之方”。子贡曾说“我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人”，孔子听了说：“赐也，非尔所及也。”（《公冶长》）这句话几乎是对一个爱说大话的人的直接提醒。

把这六条整理成一张表，更容易看清孔子先拿出来的是什么。表中第三列是本书对学生惯路的推测，不是《论语》的明文。

学生	孔子先给的一件东西	本书对该生惯路的推测（待检）
颜渊	视听言动的礼（显出来的关口）	内里志气稳，缺把它落到样子与次第上
仲弓	待人的敬，再加推己	宽简有余，缺郑重在先
司马牛	言的迟钝，随即接到“为之难”	言在做前，缺把说放到做后
樊迟	“爱人”（后来换成恭敬忠）	偏重事务，缺把人放在前面
子张	五德目与各自的收益	重外表与效用，从他的语言进门
子贡	工具与环境，再拉回“近”	志大言大，缺从近处起步

读完这张表，回头看“六个回答互相矛盾”这个印象，它的来源就清楚了：矛盾出在把六个回答当作对“仁是什么”的六种回答，而它们是对六个人“先从哪里进仁”的六种回答。入口不同，目标是同一个。这与“闻斯行诸”是同一个手法：孔子没有换目标，换的是起步的那一格，也就是学生惯路的末格。

《论语》里还有一组问孝的四答，手法如出一辙，值得并看。孟懿子问孝，子曰：“无违。”后来对樊迟解释，所谓无违，是“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼”。孟武伯问孝，子曰：“父母唯其疾之忧。”子游问孝，子曰：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？”子夏问孝，子曰：“色难。有事，弟子服其劳；有酒食，先生馔，曾是以为孝乎？”（均见《为政》）。同一个孝，孟懿子得到“礼”，孟武伯得到“忧”，子游得到“敬”，子夏得到“色”。子游、子夏同属孔门“文学”一科，孔子给他们的答案也不同：子游被提醒的是养之上还有敬，子夏被提醒的是敬要落到脸上〔二人

惯路的推断是本书读法，待检〕。孝在第48章还要回来，那时讲的是孝心怎样一回一回发生，此处只借它说明：问仁、问孝，孔子的手法是同一个。

问政也是一样。子贡问政，孔子答：“足食，足兵，民信之矣。”子贡追问，万不得已要去掉一样，先去哪个？答：“去兵。”再去一样？答：“去食。自古皆有死，民无信不立。”齐景公问政，孔子答：“君君，臣臣，父父，子子。”景公说，说得好，若君不君、臣不臣，有粮食我也吃不上了（《颜渊》）。叶公问政，孔子答：“近者说，远者来。”（《子路》）子路问政，答：“先之劳之。”请再添一点，答：“无倦。”（《子路》）对子贡，是把事情的轻重排成一条去留的次序；对景公，是把名分一个个对回各人的位置；对叶公，是由近及远的顺序；对子路，只有一个“先”和一个“无倦”，仍是一个冲在前面的人，所需要的竟是持久。四位问政者，四种先后，同一个“政”，也同一个方向：让一方水土上的人信得过、聚得拢、安得住。孔子在这里的手法，与问仁、问孝并没有两样。

◆四、路径读数：排路、叩其两端与方向之一

（一）排路是怎样的一个动作

先说清本书用“排路”这个词，指的是什么，又不指什么。一个人长期走同一条路，叫偏路；偏路不等于错路，它在大多数时候是好用的，所以才会成为习惯。卡住的地方，倾向于出现在这条惯路走不到或者总排在最后的那一格，叫末格（这条规律是弱假说，检验与收窄见第28章）。排路的做法是：拿惯路的末格，当作新路的首格，一次只走一条。它不是纠错，因为惯路本身没有错；也不是折中，因为没有把两条路各取一半。它是换一个起手，让原来总是最后才来、往往来不及的那一格，变成最先发生的事。

这个定义放到“闻斯行诸”上，是严丝合缝的。子路的惯路，志气先到，手脚随后，掂量殿后——末格是掂量，孔子把掂量提到首格：“有父兄在，如之何其闻斯行之。”冉有的惯路，掂量先到，顾虑随后，行动殿后——末格是行动，孔子把行动提到首格：“闻斯行之。”再看问仁六答：颜渊内里稳，末格是样子，孔子先给视听言动之礼；司马牛说在做前，末格是“为之难”，孔子一边给“讱”，一边立刻接上“为之难”，把说压到做的后面去；子贡志大，末格是近处，孔子先把他拉回“能近取譬”。这六处的末格各不相同，但手法相同。

排路的第二条要求是“一次只走一条”。孔子给的答案，几乎都短到只够一个动作：对冉有只有四个字，对樊迟只有两个字，对司马牛一个“讱”字，连最长的子张那一章也只有五个德目。他不给学生一整套方案。《述而》里有一句话把这个纪律讲得最清楚：“不愤不

启，不悱不发。举一隅不以三隅反，则不复也。”学生没有憋到想不通的地步，不去开导；没有话堵在嘴边说不出，不去点拨；给了一个角，学生不能回过头来推出另外三个角，就不再教下去。老师只给首格，后面的格要学生自己走完，“请事斯语”，是学生回答的话：我就按这一句去做。孔子是排路的人，因为他只做第一步的事：认出这个人的末格，把它提到前面，然后站开。

要分清一件事：本章说的“惯路”，都是学生的惯路。孔子本人没有惯路。第5章读过他的一生，少年一种走法，学琴一种走法，不同年纪走不同的路；第28章把这一点记作偏路规律的一个限定：惯路是后来的学派把某几条路挑出来、固定下来才造成的，不是孔子本人的。他起手教人，另有一个一般的形状：愤悱在前（E），给出一隅居中（S），反三隅由学生自己走完（D），本书读作E→S→D（第56章细读，仍是待检的读法）。这是他“启”的次序，不是他自己的惯路，也不与排路冲突：排路选的是让学生从哪一格起步，E→S→D说的是老师给出那一格之后怎样退到一边。孔子是排路的人，靠的正是他自己不被某一条路占住。

排路和世故里的“看人下菜”，外形有点像，内里很不同，要分清楚。看人下菜的人，对强的说硬话，对弱的说软话，说什么取决于自己想从对方那里得到什么，目标是随对象变的，一对一地换。排路的人，对不同的人说不同的话，说什么取决于这个人离那个同一个目标还差哪一步，目标不变，变的只是起手的那一格。检验的办法很简单：把两个人的谈话放在一起，看看说话的人心里是不是有同一个东西。孔子对子路和冉有说相反的话，“稳当”“行义”“成人”这个一，没有变；一个看人下菜的掌柜，对两个客人说相反的话，他心里的一就是“把货卖出去”，同样没有变，可是这个一不是为客人立的。所以判断是不是排路，除了看有没有一个不变的一，还要问这个一是不是为了对方的成。孔子的“一”是学生的成，这是排路能够称为“教”的条件。

（二）孔子的“测量仪”：叩其两端

排路需要先知道一个人的惯路，孔子是怎么知道的？他自己有一句话说得不能更直白：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也，我叩其两端而竭焉。”（《子罕》）我有什么知识吗？没有。一个乡下人来问我，我的脑子里空空的，只是把他问的这件事从两头敲一敲，敲到底。“叩其两端”，朱熹的解释大意是把终始、本末、上下、精粗都问尽（《论语集注·子罕》：“言终始、本末、上下、精粗，无所不尽”）。放在本章的语境里还可以再读一层：两端，是这个人的两头——过与不及。《先进》有一章，子贡问：师（子张）与商（子夏）谁更贤？孔子说：“师也过，商也不及。”子贡说：那么是师更好一些吗？孔子说：“过犹不及。”

这一章要紧的地方在最后四个字。一个太过，一个不及，在“贤”的意义上是平等的偏离；偏离的方向不同，补救的方向就相反。如果孔子对子张和子夏讲同一套“中道”的话，就等于对一个人说“收敛”，对另一个人说“放开”，听上去自相矛盾，但这正是“同问异答”的底盘：先在两端上找到这个人站在哪里，再去提那个与他的偏向相反的格。叩其两端，是诊断；过犹不及，是诊断的刻度；排路，是诊断之后的处方。三者合起来，才是“因材施教”这四个字背后一个有步骤的动作。这一步“读人”怎样才算读得准，怎样落成可以照着做的办法，第40章接着讲。

用作文课的场景来说。语文老师读两个学生的习作。一个满纸华丽的形容词，一句话三个比喻，读完不知道他到底要说什么；另一个干巴巴，一二三四列得整整齐齐，没有一点自己的东西。老师叩其两端：第一个人，一端是“词”，另一端是“事”，他总是先拿到词，事排在最后；第二个人，一端是“序”，另一端是“我”，他总是先搭架子，自己的话排在最后。于是老师对第一个人说：“先不许用形容词，把这件事干干净净写一遍。”对第二个人说：“先别管顺不顺，把你想到的统统倒在纸上，一个字不许删。”两句话方向相反，目标都是“写出自己要说的话”。

（三）三方程与三原理的读法

用三方程来读，每个答案补的，是学生那一式的承担者。子路的志气与关系——E这一式——有人在管，管的是他自己的勇，依据的不是显出来的东西和次第，这是半缺；孔子说“有父兄在”，是让现场的人（显出来的）与先后（次第）来承担这一式。冉有的“行”——S这一式——也有人在管，管它的是“画”，那条他自己给自己划的线，依据的也不是次第与志气，同样是半缺；孔子说“闻斯行之”，是把那条线拿掉，让行由志气和次第来承担。这两个读数很粗，且是本书的推断，但可以说明一点：排路的一个后果是补式，补的是原来那一格由谁承担。

用三原理来读，冉有是断在第一拍的典型。第一拍是张力积累：该做的事（闻）与实际的动作（行）之间应当绷紧，绷紧到推动第三格改变。冉有的做法是“退”，一见张力就泄掉：听到了，觉得有点力不足，划一条线，张力散了。这是不吵的断法。孔子“进之”，是点火：让“闻”压到“行”上去，不许泄。子路的断法在另一处，他的第一拍绷得极快，第二拍的行动也极快，缺的是第三拍：行动之后的结果，回头改写原先的条件——也就是回头跟父兄商量、受教于现场的关系。“有父兄在”，补的是回写。

这样读之后，我们才可以说排路的两个对象有不同的断拍，而孔子对每个断拍有不同的点火。不过要诚实地说一句：两千五百年前的文本，只留下孔子说了什么，没有留下子路与

冉有后来做了什么的细节，所以“断在第几拍”的读数，比“先给了哪一件东西”的读数更不稳，在可错条件里要单列。

（四）一条大路与许多入口

排路是不是意味着孔子没有一条统一的路？不是。《子罕》有一章：“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。”可以一起学的人，未必可以一起走上道；可以一起走上道的人，未必可以一起站得住；可以一起站得住的人，未必可以一起通权达变。这是一条关于人的阶梯：共学、适道、立、权，四级。它是对全体学生说的，是一条共同的大路，不依学生个别而改。

于是《论语》里同时有两种东西：一条大路（共学→适道→立→权，或者“志于学”到“从心所欲”，见第5章），和许多入口（因人而异的首格）。大路回答“往哪里去”，入口回答“从哪里起步”。大路是目标之一的展开，入口是排路的结果。这两样东西并存，才有“一”的守住和“路”的更新。如果只有大路，教学是流水线；如果只有入口，教学是随机的因人而异；孔子的手法是两者之间的接缝：知道大路的人，才知道每个人的末格在大路的哪一段。

（五）君子不器

“君子不器。”（《为政》）三个字，朱熹的注是：器者，各适其用而不能相通；成德之士，体无不具，故用无不周（《论语集注·为政》，下接“非特为一才一艺而已”）。“器”是一件器皿，只能装一类东西。读成路径：器，是长期只走一条惯路、只会从同一个首格起步的人。《公冶长》里，子贡问：我这个人怎么样？孔子说：“女，器也。”子贡问：什么器？孔子说：“瑚琏也。”瑚琏是宗庙里盛黍稷的贵重器皿，这是夸奖，但是夸奖里留着一个界：再贵重，也是器。

这样，“不器”成了对君子的一个路径要求：有首格可换。偏路不是错路，偏路走得极精，就是器，是瑚琏；但君子是能在必要时换一个首格的人，会用别人的末格，也会给自己排路。孔子拿这三个字去要求学生，也拿去要求自己：他对子路是一种说法，对冉有是另一种，说明他自己没有固定在某一个首格上。“君子不器”因此可以看成孔子这套教法在君子身上的落点：被排过路的人，最终要能自己排路。

（六）“若圣与仁，则吾岂敢”：一是方向

最后要说到孔子对自己的态度。《述而》里：“若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。”公西华说：“正唯弟子不能学也。”圣与仁，我岂敢当？不过

是做起来不厌倦，教起来不疲倦，这个可以说是吧。公西华接了一句：这正是我们学不到的。

这句话为什么要紧？因为孔子明明在《论语》里把仁说得很近：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《述而》）又把仁说得很远：颜回“其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣”（《雍也》）；曾子说“仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”（《泰伯》）想要仁，仁就到了；颜回这样的人，也只是三个月不违，其余人是一天或一个月到一次；要背起来，要背到死。三句话互相打架吗？不打架，只要仁不是一个点，是一个方向。

点和方向的差别，用日常的事说最清楚。“到北京去”是一个点，到了就到了，下了车就是到；“向北走”是一个方向，你每一刻都可以在向北走，也永远可以再向北走。说“我欲仁，斯仁至矣”，是说你转身面向了北；说“日月至焉”，是说你有些日子走得很准，有些日子偏了；说“死而后已”，是说北没有尽头。孔子自称“则吾岂敢”，不是谦虚，是他非常清楚仁不是可以站上去宣布“我到了”的地方。

这样，六个回答才能并存。如果仁是一个点，孔子应当给出一个定义，一个从任何路径出发都能到达的坐标，那么他对六个人说的话，至多有一个是对的。如果仁是一个方向，那么六个人站在六个不同的位置，每个人要转的角度都不同，孔子对六个人说六句不同的话，每一句都对。后面几章会说，目标之一可以是一个点，也可以是一个方向，孔子这里是后者。把这一点放在心里，“同问异答”就不再是随机应变，而是一个方向对六个站位的回答。这里说的“一”是仁，是目标之一；第5章说孔子一生忠守的是“学”，那是起点之一，也是做法。两处不矛盾：学是走，仁是朝哪里走。孔子对六个人说六句不同的话，是在“走”的第一步上换入口；六句话朝着的，是同一个“朝哪里”。

最后补一句三向的定位。本章讲的全是纵向：这些学生都是同一片土里的人，同样读诗书，同样说鲁地的话，孔子在这片土里给每个人换首格，换的是先后。横向——一个一迁到另一种土里去——不在《论语》这些场面里，第42章再讲。0到1——生出新的一——也不在这里，孔子由礼到仁那一步，留到第45章。本章只确定一件事：在纵向这一向上，孔子手里已经有一套换先后的办法。

◆ 五、对话：几种会驳本书的读法

（一）与前卷：同问异答是调参，调的是量还是序

第312号《一的原材料库》把《论语》读作“给料”，同问异答是调参；第484号把《论语》放在纵向工序的“展开”一位，说同一个一因人因事各有用法。这个读法抓住了一

个要点：孔子的“一”不动，动的是用法。本书同意，并且不打算另起炉灶。没有这个前提，“排路”就无处安放：路径之所以可以换先后，是因为那个一（仁）在换先后的过程中始终是同一个。

分歧在于“参”字。调参，字面上是调一个数，往大调或往小调。孔子的有些回答确实是调量：“求也退，故进之；由也兼人，故退之”，进与退，是同一个方向的加减。但“有父兄在，如之何其闻斯行之”这一句，在行动之前添了一道工序；“闻斯行之”，把一道工序拿掉了。添一道、去一道，改变的是步骤的次序，不是数值的大小。所以本书的说法是：孔子的同问异答里，两种调法都有，调量与调序；而调序，在“调参”这个词里看不见。前卷没有错，只是把调量与调序放在了同一个词里，本书把它们拆开，用“排路”专指后者。拆开以后，就能问一个调参回答不了的问题：同样是调，什么时候调量就够，什么时候必须调序？本书的回答是：学生惯路的末格排在最后，量再调也到不了那一格，才需要调序。

前卷还提到曾子把“一以贯之”译作“忠恕”，“得其用，失其体”。这句话《里仁》里是这样的：子曰：“参乎！吾道一以贯之。”曾子曰：“唯。”子出，门人问曰：“何谓也？”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”本书对此的态度是：曾子的翻译把孔子的“一”落成了一个操作性的东西（忠恕），便于传，但把方向变成了方法。忠恕是可以教、可以查的做法，方向却要在做法之外另守，二者不能互相代替。这一层本章只点到，不展开。

（二）与古人：这是气禀之偏，何须路径

宋人读“闻斯行诸”，多从气禀之偏下手：子路勇有余而失之过，冉有弱而失之不及。南宋的张栻（敬夫）对这章的解释，经朱熹采入《论语集注》，大意是：子路于所当为，不患其不能为，特患为之之意或过，故退之；冉求资禀失之弱，不患其不禀命，患其于所当为者逡巡畏缩、为之不勇，故进之（《论语集注·先进》引张敬夫说）。这个读法古已有之，也说得通：性格偏什么，就往反方向拉。

对它，本书先接住：它看对了孔子诊断的是人，诊断的内容是偏。再提一个具体的追问：如果只是气禀之偏，补救就是加减勇气，对子路说“再沉着些”，对冉有说“再大胆些”。可孔子给的是两道具体的工序：“有父兄在”，“闻斯行之”。工序和性格不是同一种东西。性格偏重是原因，工序的增减是处方；古人的读法停在原因上，本书加上处方的结构。

古人可以继续追问：两道工序，不过是“拉回来”和“推出去”的两种说法，何必称为路径？答：区别可以检验。如果是单纯的拉与推，那么一个子路式的人，被推过多次以后，应当越来越稳，一个冉有式的人，被拉过多次以后，应当越来越敢。可是工序式的补救，改

变的是做事的次序，而次序一旦内化，就变成了新的惯路，老师不在场也会运行：子路学会了在行动前先把事放到关系里掂一下，这一步以后不再需要孔子说。两种读法的预测不同：气禀读法预测“偏”会在补救后收敛，工序读法预测“次序”会在补救后留下。能不能留下，就是检验的办法，在“可错条件”里列出。

（三）与角色伦理：孔子没有一个要守的“一”

安乐哲（Roger Ames）一路的读法，强调孔子的教学总在具体的角色与关系中，不寻求一个超越情境的定义，仁是在关系里成就的生活方式，而不是一个本质（见其 Human Becomings 等儒家角色伦理著作）。这个读法与本书“成而非复”“织成之心”接近，第11章、第47章还要回头接它。

它会驳本章的是：你说六个回答背后有同一个“一”，这个“一”岂不是又把一个本质偷偷放回来了？孔子的话就是随境而变，不必追问有没有一个不变的东西。

本书的回应分三步。第一，本书说的“一”是方向，不是本质：它不要求有一个可以被定义的东西，只要求这六个回答被孔子放在同一个名字“仁”下面，并且被学生当作同一个东西来问。孔子自己做了这个“同一”的动作，“一以贯之”（《里仁》《卫灵公》），本书只是认了它。第二，如果完全没有这个同一，六个回答会变成六个孤立的建议，学生就没有理由把它们叫作“仁”，也没有理由一再回来问。第三，本书承认角色伦理读法抓住的东西：六个入口确实是在具体的关系里打开的，本书用“排路”所做的，正是把这种关系中的变化变得可以对照。双方的分歧只在最后一步：角色伦理倾向于不对照，本书认为对照是必要的，因为不对照就看不出“换了先后”与“只换了说法”之间的区别，而前者是一种可以学的手艺。这个分歧不必消除，对话之后，本书要改写的是：不再说“孔子的一”，而说“孔子的方向”，把本质色彩减掉。

（四）与仁学本体：仁是体，不是入口

陈来《仁学本体论》一路，把仁读作统摄诸德之体，是宇宙与人生的根本〔待核〕。这个读法会说：你把仁讲成六个入口，就把体讲散了；孔子并非没有关于仁的统一看法，只是教学里随人而异。

本书不反对仁可以是体。目标之一可以是一个体，也可以是一个方向，二者不冲突。本书只指出一件事实：在《论语》的文本里，孔子从来没有对任何一个学生刻画过这个体，他给的全是入口。若是仁学本体论说得对，那么这个体在《论语》里是通过入口显示的，而不是通过描述显示的，这与本章的读法是一致的；若体的描述需要借助后世的概念（理、生生

之类）才能给出，那么这一层描述属于后世的发展，不是孔子教学的结构。两家的分界在这里：本章只读孔子怎么教，不读孔子所教的东西最终是什么。

（五）与怀疑者：这不过是编者的剪裁

最后一个反驳来自文本批评。《论语》是弟子及再传弟子的记录，成书经过长时间的编订（《汉书·艺文志》：“当时弟子各有所记，夫子既卒，门人相与辑而论纂，故谓之《论语》”），同问异答摆在一起，也许是编者有意为之。你读出来的“排路”，是编者的剪裁，不是孔子的手法。

这个驳法有力，本书不能绕过。三点回应。其一，本书的所有判断，都限于《论语》作为现存文本所呈现的孔子，不声称还原孔子本人的每一句话。其二，即使是编者剪裁，编者把这些同问异答编在一起，说明在他们心目中的孔子就是这样一个人，这本身是思想史的材料：两千年儒家想象中的“夫子”，是一个会看人排路的老师。其三，这个手法不止出现在一两章，问仁、问孝、问政（例如同问政而对子路、子贡、齐景公、叶公各有不同的答复，见《颜渊》《子路》）里反复出现，若是编者的偶然，不会如此成体系。这一点留作可错条件：如果能证明这些同问异答是在不同时期、不同编者手里分别生成，没有共同的取向，则“稳定手法”的说法要降级。

◆六、两个学生后来怎样了

讲具体人物的章，要回头看被读的人后来走到哪里，看是否与前面的判断一致。这里借两个学生的后事，检验一下“排路”的读数。

子路的结局，《论语》里孔子有过一句预言：“若由也，不得其死然。”（《先进》）像仲由这样的人，恐怕得不到善终。后事见于《左传》哀公十五年，卫国内乱，子路入城，被人用戈击断冠缨，他说“君子死，冠不免”，系好冠缨而死（《左传》哀公十五年：“以戈击之，断缨。子路曰：‘君子死，冠不免。’结缨而死”）。这个结局与“兼人”的性格是一贯的，也与他在这场乱局里据说讲过的“食焉，不辟其难”相合（《左传》哀公十五年，子路对子羔说：“食焉，不辟其难”）。从路径看，这提供了一条对本书不利的证据：如果孔子的排路确在子路身上留下了新次序，他到最后一刻也应当带着“先掂量”的那一步；但他临死的姿态，完全是志气先到、手脚随后。当然，死在乱局之中是一个极端处境，不好拿来检验日常次序；但本书不回避这一点，把它列入可错条件：老师的排路，可能只对一时一事有效，没有改写学生的惯路。

冉有的后事更有意思。《先进》里有一章：“季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之。子曰：‘非吾徒也，小子鸣鼓而攻之可也。’”季氏已经比周公还富，冉求还帮他搜刮增益，孔子说他不是我的学生，你们可以敲着鼓去声讨他。那个当年“今女画”的人，到了季氏手下，行动极其麻利，做起事来一点不退。孔子把他从“退”推向“进”，推出来的这个结果，让人不安。

冉有的例子说明排路的另一个限度：它只管首格。孔子把“行”提到了冉有的首位，冉有行起来了，但行向哪里，是后面两格的事，也就是那个“一”有没有被守住的事。冉有的“行”后来服务于季氏的聚敛，说明“一”（仁）在他身上没有守牢，首格换对了，后面的格没有跟上。这与《中庸》“诚者物之终始”的意思相通：路走得再顺，若不诚于那个一，也是白走。这个话题在下一章《大学》和再下一章《中庸》里还要展开，前者讲一条完整的路的先后，后者讲守一走完全程。

把两个学生合起来看，结论是克制的：排路是一手高明的起步，它不保证终点。孔子自己也不曾这样宣称。《论语》里“吾道一以贯之”的“贯”，是一个贯穿到底的动作，排路只解决开头的一个关节。

◆七、可错条件

本章的判断，在下列情形出现时，本书承认读错或需降级：其一，如果能在《论语》里找到同一个学生、在相近处境下得到互相矛盾的回答，且无法用“惯路不同”以外的任何差异来解释，则“孔子依惯路末格排路”的说法降级为一般的随机应变。

其二，如果细读全部同问异答，发现多数回答只是分量的加减（劝勉多一点、警告多一点），没有工序的增减，则“调序”的说法收窄为“闻斯行诸”等少数个案，不能再称为孔子的稳定手法。

其三，“次序留下”的预测：被排过路的学生，在老师不在场时是否保留新的次序。若传记材料显示被排路者长期复归旧次序（子路、冉有的后事可作初步材料，但需更多史料），则“排路改变惯路”的说法不成立，只能说排路解决一时之偏。

其四，若按问话的时间先后、而不是按问话的人，同样可以解释六个问仁回答的差别，则“因人”这一层降低，“因时”这一层升高，本章对“人”的强调要相应收回。

其五，“仁是方向不是点”：若能在《论语》里找到孔子给出可以当作到达标记的充要条件（例如“满足某几条即为仁人”的明确清单），则“若圣与仁”一句应另作解释，“方向”说要改。

其六，三方程、三原理对子路、冉有的读数，包括“冉有断在第一拍、子路缺第三拍”这样的断拍判断，只能算旁证性的推测。若有证据表明二人的所谓“惯路”并非如本书所推，则这两处读数作废，不影响“先给了哪一件东西”的文本层面的读法。

其七，上文对“编者剪裁”的回应：若能证明这些同问异答是在不同时期、不同编者手里分别生成，没有共同的取向，则“稳定手法”的说法降级，本章只保留“闻斯行诸”等个案的读法。

◆八、小结

孔子是排路的人，他自己没有惯路。他的手里有一个不变的一（仁），有一条大路（共学、适道、立、权，志于学到从心所欲），有对人的两端的诊断（叩其两端，过犹不及），有一个短而准的动作：把这个人惯路上排在最后的那一格，提到最前面，然后让学生自己走。这个动作在“闻斯行诸”里两个方向各做了一次，在问仁、问孝里做了不止六次。“君子不器”是对被排过路的人的期待，“若圣与仁，则吾岂敢”是对这个一的性质的交代：它是一个方向，所以每个学生都有入口，没有一个人能宣布自己到了。

但《论语》给的是一人一事的排路，没有给一条完整路径的先后。它告诉我们起步该从哪里起，没有告诉我们，一个人从起步走到“得”，中间经过哪些站，哪一站必须在哪一站之前。这件事在儒家经典里是《大学》做的：一个“知止而后有定”的序列，一个“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”的总说。下一章接着读它，并且要站上前卷提出的读法，正面回答它；那里会看到，朱熹自己把七字之内的先后称为“效验次第”，工夫与必要条件的分量，落在七字之前的一道接缝上。

07

第 7 章

《大学》：七字是一条路

本章要点

《大学》七字是相因而见的一条路：终点先定，三格轮一遍，虑的回写封闭于止；朱王分界在七字之前的那道接缝。

◆一、考前一夜的七步

明天上午九点考试，现在是前一天晚上七点。一个高二的学生坐在书桌前，面前堆着课本、笔记、两本习题集和一部手机。这样的夜晚，几乎每个人都有过，也几乎每个人都清楚它是怎样一个晚上：时间不多不少，足够做很多事，又不够做完所有的事。

假设他这一夜过得很好。他先做的一件事，既不是翻书也不是做题，而是把明天的考试弄清楚：考哪几章，题型是什么，上一次同类考试丢分在哪里，这一次他要的是什么——是要考到班里前十，还是要把上回错的那一类题彻底弄会。这一步，他靠的是自己上一次的经历，不是同桌的复习计划，同桌的计划放在同桌身上很管用，放到他这里就不一定。接下来，他定下了今晚只做三件事：把第三章的公式推一遍，重做上次的错题，睡前翻一遍笔记。三件事之外的念头，一律不去理会。他把手机拿到客厅，书桌上只留一本习题集，一块表。然后他坐下来，读的时候就读，不去想“明天考砸了怎么办”，注意力全放在眼前的这道推导上。读了一阵，心里踏实下来，不慌，也不乱，桌子上的灯、课本里的框架、他对自己这次考试的估计，几样东西各在各的位置，互相不打架。临睡前，他做了一套小测，对答案，发现有两处公式用错了，当场改过来，把自己的复习顺序也调整了一下。躺下的时候，他心里有数：该做的做了，明天手里有东西。把这个晚上拆开，是七步：弄清楚、停下来不再换、守住、安静、踏实、评估、得到。恰好是《大学》里的七个字：知、止、定、静、安、虑、得。

再设想另一个学生，同样的七点钟，同样的书桌。他一坐下就开始做模拟题，做完对答案，错了一半，心慌；于是翻笔记，翻到一半想起没有看上次错题，又去找错题；错题本里

发现一类没见过的题型，又去翻书；这时手机响了一下，他看了一眼，二十分钟过去。半夜十二点，他一直在“评估”，评估了许多遍，每一遍都是慌上加慌。他有过这一夜里全部的七个动作，只是顺序乱了：评估（虑）排到了最前面，而“弄清楚”“停下来不再换”这两步根本没有发生。评估没有基准，因为他没有定下自己要什么；他又不停地换计划，所以评估的结果无法积累。

两个夜晚做的事几乎相同，差别全在先后。第一个学生的七步，每一步都是下一步的前提：没有弄清楚，就谈不上停下来；没有停下来，就谈不上守住；没有守住，就谈不上安静；没有安静，就谈不上踏实；没有踏实，评估时就会被情绪带着走；没有评估，就没有“得”。《大学》说的正是这个：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”

这一章要回答的，是一个听上去很小的问题：这七个字，是七件并排的事，还是一条路？如果是一条路，“先”“后”到底管什么——是时间的先后，是逻辑的先后，还是缺了前一步后一步就走不下去的那种先后？站上的前卷已经给过三种读法：第314号《一的总装线》把《大学》读成总装线；第484号与第490号把“知”读成横向，把“止定静安虑得”读成纵向发展的六步。本书先说它们对在哪里，再给六路径的读数。

◆ 二、原典细读：从三纲领到修身为本

《大学》的开头三句，是后世所说的三纲领：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”接着是七字：

知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。

再往下是八条目：

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。

这三段，只有百来个字，却写得极密。要读它们，先要把几处容易滑过的地方停下来看。

第一处是“而后”。七字的每一步之间都是“而后”，八条目里也是“而后”，全篇的主要句式都是“A而后B”。“而后”的意思，是“然后才”：说“知止而后有定”，是说不知止就不会有定，不是说知了止，定就自动到来。这样的先后，与流水线上“上一道工序完成，下一道自动开始”不是一回事：前一步是后一步的门槛，跨过门槛并不保证走进去。这一点关系到后面的读数。不过要分清两种先后。七字之内，朱熹自己的说法是“有次序，无工夫”，是“效验次第”：知止了，定、静、安、虑、得是相因而见的，不是另外要一步一步去做的工夫；工夫在“明明德，新民，止于至善”上（《朱子语类》卷十四）。门槛式的“必要”，在文本里最清楚的是八条目的“物格而后知至，知至而后意诚”，以及七字与八条目相接的地方。这一章分两层读：七字之内，看的是相因而见的先后；七字之前，看的是什么要先到位，才轮得到知止。

第二处是动词。“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”，五个连接里，第一个用“有”，后四个用“能”。知止之后，定是“有”——是自己出现、被拥有的东西；从定往后，静、安、虑、得，每一个都是“能”——是一种变得能够的状态。这个细节不难在朗读时感觉到：知止到定，是发生，是水到渠成的一步；定以后，是一级一级练出来的能力。把“有”与“能”分开，等于在七字中间画了一条线，线的前面是“一”被确定的时刻，线的后面是围绕这个一的工夫。这条线与第484号把“知”和“止定静安虑得”分开的做法，有一点遥相呼应，本书到第三节再接。

第三处是“知”字。《大学》里的“知”出现得很勤：知止、知所先后、致知、知至、知本（“此谓知本，此谓知之至也”）。留意这些“知”的宾语：知“止”，知“先后”，知“本”——不是知一条道理，不是知一个事实，而是知“位置”和“次序”：我该停在哪里，什么在前什么在后，什么是根。这是一种“知道在哪里”的知，不是“知道是什么”的知。这种知有一个特点：不能转手。一个人告诉另一个人“你应该停在这里”，听的人听到的是一句话，他自己的“知止”仍然没有发生。这个意思，第484号表达为“知本身就不能搬”。《大学》自己的用词支持了它：“致知”“知至”，都是一件要做、要到的事，不是一件可以接收的东西。

第四处是“止”字，也是最容易读成单数的字。传文里解释“止于至善”的时候，有这样一段：“《诗》云：‘邦畿千里，惟民所止。’《诗》云：‘缗蛮黄鸟，止于丘隅。’子曰：‘于止，知其所止，可以人而不如鸟乎？’”接着是：“为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信。”鸟知道自己该停在山丘的一角，人倒不一定知道。而人要停的地方，随位置而不同：做君主，止于仁；做臣子，止于敬；做子女，止于孝；做父亲，止于慈；与国人交往，止于信。至善不是一个，是五个——更准确地说，是一个方向在五个位置上的五个落点。“知止”也就不是知道一个统一的终

点，而是知道此刻我站在什么位置，我在这个位置上的落点是什么。这个“位置”之说，与上一章《论语》里的“方向，不是点”对得上：目标之一有一个方向，落点随位置而定。

第五处是“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”这十六个字，这是全章的枢纽。它有两个对称的半句：物有本末，事有终始。物，是东西，有根有梢；事，是过程，有头有尾。前者问：这件东西里，哪一部分是根；后者问：这件事从哪儿开始，到哪儿结束。本书的第3章已经把这两句话读成两个问题：“物有本末”问从S、D、E哪一处起步；“事有终始”问起点固定还是目标固定。《大学》的回答，一半在文本里：本，是修身（“壹是皆以修身为本”）；终与始没有逐字点明，按全篇的走向读，终是止于至善，始是知止，这是本书的读法。如此，《大学》是一个“目标先定”的文本——三纲领的第三条是“止于至善”，七字的第一步是“知止”，整个路径从终点开头。接着是“知所先后，则近道矣”。注意：它说“近道”，不说“得道”。知道先后，只是接近那条道，不是已经在道上。这个分寸，与前面说的“门槛不等于到达”是一致的。

“近道”两个字，在本书的整个读法里有一个位置。本书的第一个母题是：儒家的创新在路径，孔子讲的是一条发展之道，从给定的一出发，高效、高质量地走到N。《大学》的这句话，几乎是这个母题在经文里最直白的出处：道，是先后的学问；近道，是知道先后。它不说“知道了先后就能得道”，因为知道先后只是门槛；它也不说“有人知道先后”，因为这种知，上面看到，不能转手，只能一个人一个人自己知。再联系上一章：孔子面对一个个具体的学生，知所先后；《大学》面对一般的人，把知所先后写成一条原则。一个是在人身上做，一个是对人写。两者合起来，才是“发展之道”这四个字的全部分量。

第六处是八条目的叙述方式。它先倒着说：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家……”从最远的目标出发，一级一级往回推到“致知在格物”，这是目标倒推。然后再顺着说：“物格而后知至，知至而后意诚……国治而后天下平”，从起点出发，一级一级往前走，这是起点顺行。同一条链子，倒着说一遍，顺着说一遍。这样的写法在日常生活里太常见了：想吃红烧肉，先倒着推——要有肉，要有锅，要有时间，要先去买；然后顺着做——买肉、焯水、炒糖色、小火炖。倒着推是规划，顺着走是执行。《大学》两遍都说，正说明它是一个“终点先定”的文本：先把终点钉住，才能倒推出起点。

第七处是“诚于中，形于外”。传文解释“诚其意”的时候说：“所谓诚其意者，毋自欺也……小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，掩其不善而著其善……此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。”里面的东西会显到外面，这几乎是对“显露”二字的一个古典说法。《大学》的修身，不是要在里面养出一个什么，再放着；而是里面的东西，必然在外面显出来，所以“慎独”。这一点在读数里要用到：八条目的“身”落在显露的一格上。

“慎独”的道理，日常里并不抽象。一个店员在没有人看的后厨，把客人的菜盘底下那一点汤汁擦干净；一位老师在没有人来听的一节课，仍然把板书写完整；一个孩子在家长出门以后，仍然把玩具收进筐里。这些事没有观众，做不做对谁都没有“显露”，但《大学》说它们一定会显出来：诚于中，形于外。有人会觉得这句话过于乐观，没有人看的事，怎么会“形”到外面？《大学》给的是一个更朴素的回答：你自己看得见。“十目所视，十手所指，其严乎”（传六章）——曾子的这句话，把观众换成了自己的十只眼睛。这也说明，《大学》的“意”是不能靠外面来担保的：诚意的那一格，担保只能在自己身上。这一点留到下一章，那里“诚”要承担全程。

◆三、站上前卷的读法：先说对在哪里，再登记代价，再补上

站上关于《大学》的前卷有三处。第314号《一的总装线》是《大学》的SDE解构，把它读作1到N的制造机制，一条总装线，只能得，不能生。第490号《大学之道解构入门》与第493号《儒家七字》（刘春华著），以及第484号《儒家发展之道总纲》的第六章，把“知”读作横向（1到1），把“止、定、静、安、虑、得”读作纵向发展的六步（1到N）。本书对前卷的态度已经定下：不重判，只引用，三步走——先说对在哪里，再登记代价，再补上缺的东西。

（一）总装线：对在哪里

第314号的“总装线”这个比喻，有三处对。第一，《大学》确实是工序。上面细读“而后”的时候已经看到，七字的每一步都是下一步相因而见的前提，八条目的每一级都是下一级的门槛，“其本乱而末治者否矣”——根是乱的，梢不可能是治的。总装线的特点就在这里：上一个工位没有做好，下一个工位无从开工，工位之间有硬的先后。《大学》的文本是以这种语气写成的，把它读作一条总装线，没有读偏。

第二，总装线是为一个事先画好的成品而建的。《大学》三纲领的第三条是“止于至善”，七字的第一步是“知止”：成品在开工之前就已经确定。上面说过，它写八条目时先倒着说一遍，从“明明德于天下”推到“格物”，再顺着走一遍，这正是看着图纸排工序的做法。总装线的前提是图纸，图纸不从装配过程里来。

第三，总装线的末端是“得”：装成，下线。“虑而后能得”，得其所止，得到那个本来就要去的地方。它“只能得，不能生”，意思是这条线上出来的，只可能是预定的那一个成品，不是别的什么。这一点，是《大学》文本自己承认的：“近道”“得其所止”，说的都是达到，不是创出。

（二）七字新读：对在哪里

第490号与第484号对七字的读法，是把七个字都读成“我X”。“我”在这里不是先站在那里发动一切的主体，而是分布、场、美的侧重显影；那个“一”是方程之一、路径之一、原理之一，相对固定，能多次重复运行，每次运行都有意义〔该书据王德生口述〕。“知”是横向，一在我的经历里重新发生；“止、定、静、安、虑、得”是知一之后的纵向发展六步：止，是停止变化，选定的不再换；定，是守一，方向目标、路径、动力不偏；静，是正念，吃饭就吃饭，关注那个一带来的感觉、接受和体验；安，是心安，三界、信息、能量三大系统不混沌；虑，是评估和反馈，属于路径组织里的评估一环；得，是三方程平衡、路径通畅、动力充沛，N加了一。得了以后又回到知，七步是一个环。第484号还观察到：定、静、安恰好对应D、S、E。

这个读法至少有四处对。其一，把“知”单独拿出来，抓住了《大学》的用词习惯。上面看过，《大学》里“知”的宾语都是位置与次序：止、先后、本。这样的知，不能由别人代知。把它读成“一在我的经历里重新发生”，比读成“获得一条知识”更贴近文本。朱熹把格物补传写成“即物而穷其理”，把“一”放在了物里，这一点第484号已经点出，其实正是第15章要讲的路径问题。

其二，把“止”读作选定之后不再换，对得上“知止而后有定”的“有”。上面看到，从“知止”到“有定”，用的是“有”，定是出现的；而从定以后，是一连串“能”。第484号把“止”理解成选定一个，随后的“定”才是守住这个一，正好是这条缝的两边。

其三，七字不是七件并排的事，是一个运行态。这个读法的价值，在于它改变了问法：不是“怎样修养出静”，而是“在什么状态下，静会随之出现”。第一个学生的夜晚是这个读法最好的注脚：他没有“练静”，他是做了知与止，静自己到来了。

其四，七字成环，得后回到知。这也不是《大学》原话，但与八条目“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”的收束是一个方向：走到末端，又落回根。末与本相接，路径是一个圈。

（三）代价与自认的弱处

这些读法也有代价，第484号自己登记过一处：结语把“七字新读法可能离《大学》原文太远”列为自认最弱的三处之一，并写明条件——若证明“知”的宾语不是起点，要退回。本书顺着这一处，补一个具体的观察。

在《大学》文本里，“知”的宾语是“止”，而“止于至善”是终点，是目标之一。也就是说，《大学》里让人“知”的那个一，首先是目标之一，不是起点之一。第484号对儒

家的一个总判断是“起点被默认，那个一总已站在脚下的土里”；放到《大学》身上要说得更准确一点：它默认的是终点——至善是被给定的，三纲领写下它的时候没有一个字交代它从哪里来。起点被默认，终点也可以被默认，被默认的是“一”。这样读，第484号的“知是横向”在《大学》这里仍可成立，只是“一在我的经历里重新发生”的这个一，在文本里是“至善之止”，是目标，不是出发点。这一处的改动，本书登记为“补上”，不是“推翻”。

第二处代价是“有”与“能”的缝。文本里的缝，落在“知止”与“定”之间；第484号的缝，落在“知”与“止”之间。两条缝的位置不同，要说清楚：本书采用第484号的切法作工作读数，同时承认文本的缝在另一处。两条缝并存，则七字被切成三段：知（一在我身上发生）、止（选定）、定以后的四“能”（工夫）。这三段的划分，比两段更细，也更贴近文本。

（四）总装线与新读：补上什么

补的东西有三样，都是六路径要做的事。第一，总装线是一条路径，路径有六种排法。总装线只说“工位依次相连”，没有问“为什么是这个次序而不是别的”。《大学》八条目里，格物、致知在前，诚意、正心居中，修身居后，这是一种排法；换一种排法，从诚意起，或从修身起，工位还是这几个工位，路是另一条。这就是后面要读的：朱熹和阳明用的是同一批工位，起点不同。

第二，总装线上的“回头检查”，也就是“虑”，是不是改写了图纸？这个问题总装线的比喻回答不了，因为总装线里的检验只能退回工位，不能改图。本书的读法是：“虑”是三原理里第三拍（回写）的位置，但《大学》的“虑”写回的是工位，没有写回“止”。这一点下一节展开。

第三，第484号“知是横向”的说法，与总装线“只能得不能生”的说法，同样需要一个补充：它们回答的是一个一在已有的土里怎样展开，没有回答另一个问题——如果这个一本身要被改写，路径上有没有一道门。《大学》文本里有没有这样一道门？有一条缝，叫“苟日新”。传二章：“汤之盘铭曰：‘苟日新，日日新，又日新。’《康诰》曰：‘作新民。’《诗》曰：‘周虽旧邦，其命维新。’是故君子无所不用其极。”新，是什么新？朱熹的解释是“自新”与“新民”，去其旧染之污（《大学章句》传二章），新的是人身上的污染，不是那个“至善”。所以这条缝，在《大学》里是被封上的，门没有开，但缝在那里。

◆四、六路径读数：七字作为一条路

（一）先立一条纪律：每一步落在哪一格，要有凭据

读路径只问“先、再、最后”，但要问，先得知道每一步落在三格中的哪一格。七字本身没有标明。落点只能从两处来：一是原文的用词，二是传统的注释。这两处给出的落点并不一样，这是读数时最容易被偷换的地方，所以先摆出来。

朱熹《大学章句》对七字的注，大意是：定，是志有定向；静，是心不妄动；安，是所处而安；虑，是处事精详；得，是得其所止（《大学章句》）。按这个注，定与静都落在“志”与“心”上，属于E一侧（本心、志气）；安落在“所处”，属于处境与关系，仍近E；虑落在“处事”的精详，是次第，属于D；得落在得到所止，是显出来的结果，属于S。这样读下去，是志、心、处，三个字都在内；然后是事，是次第；最后是得，是显露。三格的次序，大致是E（定静安）、D（虑）、S（得），即E→D→S。

第484号的读法是另一种：定是守一，方向、路径、动力不偏，落在D；静是正念，是关注那个一带来的感觉与体验，落在S；安是心安，三界、信息、能量三大系统不混沌，落在E。三字恰对D、S、E，次序是D→S→E，随后的虑属于D2（评估反馈），得是三方程的平衡。

两种落点，各有依据：前者来自古注，后者来自对“一”的运行态的读法。它们都不是原文自带的。还要分清一件容易混的事：章句落点说的是七字这条状态链上每一步落在哪一格，它读出的E→D→S，不是朱熹格物的学问进路（那是S→D→E，见第五节）；七字描述一个人守着一的时候处于什么状态，格物进路描述学问从哪里入手，二者问的不是同一件事。本书的做法是：把两种读法都摆出来，以第484号的落点作为工作读数，因为它给出一个可数的三格轮转（定、静、安各占一格），便于对照；同时记住，若采用章句的落点，整体的三格次序改为E→D→S，下面的判断里凡是依赖首格的，都要重算。凡是不依赖首格的，也就是“七字是目标先定、三格轮一遍、再回写、再得”的整体结构，两种落点下都成立。第49章借这七个字排过一条发生序列，把“定”挪到“静、安”之后；那是借七字之名排一条新序，不是经义，也不属于本章的读数。《大学》的原序与第484号的读法，就是本章读的这些。

（二）七字的整体形状：先定终点，轮一遍三格，回写，得

先看整体。七字的第一步是知止。这一步在六路径之外，它不属于定静安的三格轮转，它是把“目标之一”钉住：至善之止。上一章讲到“事有终始”问起点固定还是目标固定，《大学》把终点固定了。这样，整条路是“终点先定”的路径，三格的先后是在这个固定的

终点之下排出来的。然后是定、静、安，三格各占一步，轮一遍。第484号的次序是D、S、E：先是守住方向与路径，再是在显露上安静地经历，最后是三界、信息、能量的稳妥。然后是虑。虑是评估和反馈，D2里的一环。从三原理看，这是第三拍的位置：回写。三格轮了一遍，结果回来，反过来改写原来的两格。最后是得：三方程平衡，路径通畅，动力充沛。

这个形状，可以拿第一个学生的夜晚来对：弄清楚（知）、不再换计划（止）、守住这三件事（定）、读的时候就读（静）、心里踏实（安）、做小测对答案并调整顺序（虑）、躺下时有数（得）。“虑”那一步，他把小测的结果写回去，改了自己的复习顺序。但注意他改的是什么：是顺序，不是“明天考试要什么”。他的“止”——三件事、这次的目标——在虑的时候没有动。

这个细节，是读《大学》时最容易漏看的：虑的回写，是写回到定、静、安这三格，没有写回到止。虑改的是路，不改终点。第484号对“止”的说法是“停止变化，选定的不再换”，与此一致。换成第314号的话：总装线上的检验，只能退回工位，不能改图。于是三原理里的第三拍，在《大学》里是有的，但它是一个封闭的回写——写回的范围被“止”划定了。一个有第三拍却不能改写止的路径，是纵向的，是1到N。它不是缺陷，而是它的本性：高效、高质量地走到那个预定的N，需要的恰恰是不改终点。

再换一个场景，看这个形状是否只属于考试。一位六十岁的母亲想学用手机和远方的孙子视频。她的儿子替她装好了微信，一口气教了十个功能：发语音、发红包、看朋友圈、扫二维码、拍小视频……母亲听得头晕，教完就忘，以为是自己笨。后来女儿接手，换了一个办法：先问她，你最想用手机做什么？母亲说，想看孙子。女儿说，那今天就只学这一件事，别的先不管。（知止）她把视频通话的图标挪到屏幕最显眼的位置，别的统统收进文件夹。（定）母亲拿着手机，一遍一遍点那个图标，不去想别的功能，也不怕按错。（静）几天后，她不再慌，知道点哪里、说什么，家里网络出了毛病，也知道该找谁。（安）有一回视频卡住，她记下了是在厨房信号不好，下次换到客厅。（虑）再过半个月，她已经能够每晚自己打过去。（得）儿子的教法不能说错，十个功能都有用；但他的次序，是把“得”和“虑”的材料堆在了最前面，而母亲最缺的那一步“止”，没有人替她做。

（三）第二个学生：惯路在末格

那个乱了一夜的学生，用路径的话怎么读？他的七个动作一个不缺，次序是：虑（做模拟题评估）、知（翻笔记找问题）、再虑、再知，不停地换计划，定与止从来没有发生。他的惯路是评估在先、选定在后，而且选定总是排不到——“止”是他的末格，永远来不及。这是一条没有终点的路，因为没有人把终点钉在那里。

对他排路，用上一章的办法：拿末格做首格。先“止”：今晚只做三件事，写在纸上，不许再加。然后才轮到定、静、安，最后才让虑出场。孔子对冉有说“闻斯行之”，把行提到前面；对这个学生，本书会说“先停下来”，把止提到前面。这个排法的好处在于：它只动了一格，其余的路，他本来就会走——他会评估，评估得太多了；他缺的恰是被评估的那个固定的东西。

找一个人的末格，有一个很朴素的办法：问他做这件事的时候，每一次最后才做、往往做不到的是哪一步。考前的那个学生，答案是“把今晚要做的事定下来”；买了十本菜谱的人，答案是“动手做一次”；做事想得太多的孩子，答案是“落笔”。这个问题不问“你缺什么”，因为人往往说不出自己缺什么，却总能说出自己总是拖到最后的是什么。末格就在那里。拿它做首格，再看第二格、第三格会不会自己顺起来；若顺不起来，再另换一格。这就是排路的实际操作，一次只走一条，走一遍，看一下。

（四）三方程与三原理：《大学》缺在哪一拍

三方程里，S是显露，由D和E承担；D是差异序列，由S和E承担；E是特征纠缠，由S和D承担。《大学》八条目的前五条是格物、致知、诚意、正心、修身，“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修”，每一条都给出了前一条做依据，从形式上说，三式都有人承担，没有缺式。

问题在于“而后”两边的接缝，也就是三原理里的第二拍：形状改变。物格如何变成知至？知至如何变成意诚？文本只说“而后”，没有说怎样。朱熹在补传里给出了一个说法：“用力之久，而一旦豁然贯通焉”（《大学章句·格物补传》）。这里的关键是“一旦”，一天到晚格物，到某一天忽然贯通。第16章要仔细检查这个“一旦”，这里先记下：第二拍，也就是形状怎样改变，在《大学》里是留白的，朱熹用“一旦”去填。阳明不填，他把留白折叠：知至与意诚不是前后两步，而是一个悟的两面。

第一拍呢？三原理的第一拍是张力的积累：两格发生矛盾。《大学》通篇没有出现任何一处张力。七字是顺畅的链，八条目是顺畅的链，只有一句警告“其本乱而末治者否矣”，那是说本末倒置不行，不是说两格之间有冲突。没有张力的文本，是写给没有遇到冲突的人看的：他要做的是把已经知道该做的事做好。这就是总装线的气质，它假定路是通的，只管路怎么铺得又快又稳。当路不通——两格打架、三拍都要走的时候，《大学》没有话说，朱熹和阳明各自是在这里开口的。

（五）三向的定位

最后定三向。《大学》的七字，按第484号的读法，知是横向，止到得是纵向；按本书的补充，知的宾语是目标之止，“一”是目标之一。这一章里它们都是1到N以内的事。0到1，没有。“苟日新”是一条缝，但朱熹的解释把新读成去旧染，“至善”本身没有被改写。所以这一章的结论是：《大学》是一条纵向的、终点先定的、回写封闭的路径，七字是这条路的先后。它给出了“知所先后，则近道矣”这句话，也就是儒家对排路最一般的承认：路径的先后是一门要知道的学问。

回头看上一章，这句话的分量就清楚了。孔子对子路、冉有排路的时候，他靠的是“知所先后”：知道每个人的先后排得对不对。《大学》则把这个“知”提到了经文的高度，说它是“近道”的门槛。一个是手艺，一个是原则；一个在课堂上因人而施，一个在文本里一般地说。两者之间缺的一环，是怎样从一般的“先后”落到具体的人身上去，这一环《论语》有例子，《大学》没有方法。本书讲的排路，要补的就是这一环，下部第41章会回来。

（六）七字与八条目：一个运行态，一张工位表

读到这里会有一个疑问：七字和八条目，是两条路，还是一条路的两种说法？《大学》自己没有交代它们的关系。“知止”的“知”，和“致知”“知至”的“知”，是不是同一个知？“止于至善”的“止”，和八条目末端的“平天下”，是什么关系？

历来有三种接法。朱熹的接法是：七字承“止于至善”而来，说的是知止之后相因而见的效验次第，工夫不在七字里，而在“明明德，新民，止于至善”上，八条目是这个工夫的细目（《朱子语类》卷十四：“有次序，无工夫”“学者工夫却在‘明明德，新民，止于至善’上”）；七字的头一步“知止”却不是凭空来的，要知止，须先把事事物物理会得尽（《语类》同卷：“须是事事物物都理会得尽，而后有定”）。有学生问，“知止而后有定”是不是要物格、知至以后才能如此，朱熹答，物格、知至没有一个顿断的时刻，“都知到尽处了，方能知止有定”，只是一事上知得尽，这一事便知得当止处（同卷）。这样，朱熹的七字接在八条目的“物格、知至”后面，接头在七字之前。阳明的接法是：两者本是一件事，说“知止”也好，说“致良知”也好，都是同一个悟。本书的接法与这两种都有重合，也有不同：七字是一个运行态，描述一个人在守着一的时候，从知到得经过哪些状态；八条目是一张工位表，描述一个“一”从身落到天下，要经过哪几站。前者问“我现在处于哪一步”，后者问“这件事现在做到哪一站”。

用考前一夜来说：七字问的是，我现在是在弄清楚、在定、在静，还是已经在评估；八条目问的是，这场考试的事，我是在格物（弄清考什么）、致知（辨出自己错在哪）、诚意（自己是想考好，还是只想应付）、正心（不被别人的分数带着走）。一个是内在状态的序

列，一个是事情进展的站点，二者各自成链，又彼此交叉：同一个晚上，状态链和站点链并行，状态链的“知”落在站点链的“格物致知”上，“得”落在“修身”的显露上。

这样接，有一个好处：它让朱王之争有了落脚的地方。两家都认七字，都认八条目，七字之内的相因而见，两家说得几乎一样，吵的是这两条链在哪里接头，也就是“物格知至”与“知止”之间那道接缝。朱熹让状态链的“知”落在站点链的“物”上，要物格、知至而后知止，所以首格是S；阳明让它落在“心”上，致良知直接就是知止，所以首格是E。把这个接头看清楚，才能理解为什么同样一部《大学》，会长出两种工夫论。

◆五、朱熹章句与阳明：同一串字，两个首格

七字的先后，朱熹和阳明都认，而且在七字之内，两家的读法相去不远：朱熹说七字是“有次序，无工夫”，知止了，定、静、安、虑、得“自然相因而见”；阳明在《大学问》里顺着解下来，每一步也是前一步的后果。所以分歧不在七字内部“必要条件”还是“后果”，也不在“知止而后有定”这句话要不要，而在三处：这句话里的“知”知什么，“止”在哪里，以及最要紧的一处——七字之前那道接缝，要走到哪里才轮得到知止。

（一）朱熹：物格知至而后知止，物在前

朱熹把《礼记》里的《大学》重新编排，分成经一章、传十章，认为讲“格物致知”的那一章传文已经亡佚，自己补写了一章。补传里最有名的两句，一是“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也”，二是“至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣”（《大学章句·格物补传》）。这样，八条目的起点是“物”，而且是众多的物，今天格一件，明天格一件。七字里的“知止”，朱熹的理解是知道至善所在，知道事事物物各有当止之处。阳明的学生徐爱后来转述这一点，说朱子以为事事物物皆有定理，这是对朱熹的一个通行概括（《传习录》上：“朱子以为‘事事物物皆有定理’”）。

在朱熹这里，工夫和七字是分开放的。七字是效验：他明说“有次序，无工夫”，“才知止，自然相因而见”，知止以后的定、静、安、虑、得，是知得到了之后随之而见的样子，不是另外一级一级去练的东西（《朱子语类》卷十四）。他的章句注“知止”，也只是“知之，则志有定向”，知了，则志有定向，这一句的结构与阳明的“既知……则……”差别不大。工夫在别处，在“明明德，新民，止于至善”上，在八条目的“格物致知”上。朱熹的“而后”，老老实实的必要条件出现在这里：不格物，就不致知；不致知，就谈不上知止。他的学生问，“知止而后有定”，是不是要物格、知至以后才能如此，他的

回答是：“都知到尽处了，方能知止有定。”又说：“须是事事物物都理会得尽，而后有定。”（同卷）每一件事物上的当止之处，要一件一件格出来，用力要久。知止，在他那里是物格、知至的结果；要先走完物格知至，七字才从知止开头。所以朱熹的先后，必要条件的性质不在七字内部，而在七字之前的这道接缝上：物格、知至而后知止。他格物的学问进路是S→D→E：物在前（S），知在中（D），意与心在后（E）。这条进路限于学问，他在心上工夫的次序另有一条（见第31章）。

拿考前那个学生来比：朱熹式的说法是，你得先把这门课各章的要点一章一章都弄通了，才谈得上“今晚我该停在哪三件事上”。这一步没走，所谓知止只是猜的，下面的定、静也只是硬撑出来的镇定。

（二）阳明：致良知直落知止，心在前

阳明不同意朱熹的重编，主张复用《礼记》里的古本，不需要补传。他对七字的读法，见于《传习录》和《大学问》。《传习录》里徐爱问：“知止而后有定”，朱子以为事事物物皆有定理，似与先生之说相戾。阳明答：于事事物物上求至善，却是义外也；至善是心之本体，只是明明德到至精至一处便是；然亦未尝离却事物（《传习录》上）。《大学问》里，他把七字顺着解了一遍：既知至善在吾心，不假外求，则志有定向，无支离决裂、错杂纷纭之患；无此患，则心不妄动而能静；静则其日用之间从容闲暇而能安；能安则凡一念之发、一事之感，吾心之良知自有以详审精察之而能虑；能虑则择之无不精，处之无不当，而至善于是乎可得矣。

这一段的读法值得留意。第一，阳明没有把七字扔掉。他顺顺当当地解了一遍，每一个字都在，次序也不乱。所以一种常见的说法——阳明“取消了次序”——在七字这里不成立。第二，七字之内，他的连接是一串“则”：既知……则……则……则……，每一步是前一步的后果。这与朱熹说的“效验次第”“相因而见”并无明显分别，朱熹章句注“知止”也是“知之，则志有定向”。所以不能说朱王在七字内部一个读成必要条件、一个读成后果；两家都把七字读成知止之后相因而见的次第。分界在七字之前。朱熹要物格、知至而后知止：知止是格出来的结果，工夫在格物致知。阳明那里没有这一道接缝：“既知至善之在吾心而不假于外求”，这一个知就是知止，也就是致良知；知止不在格物致知的前面等着，不是格物致知的结果，而是与工夫合在一处。《传习录》里他对徐爱说“于事事物物上求至善，却是义外也”，要驳的正是“先在事物上格尽，而后知止”这一道。“知至善之在吾心”这一个悟，既是工夫，又是知止，足以带出志有定向、静、安、虑、得。

同样拿那个考前的学生来比：阳明式的说法是，你不必等把各章读尽，只要此刻想明白“这一次考试，我要的到底是什么”，这一句明白就已经是停下来了，今晚要做哪三件

事，是从这句明白里顺下来的；若想不明白，读多少章也只是在堆材料。两种说法各有道理，差别只在：停下来这件事，是排在读尽各章之后，还是就在这一句明白里。

第三，阳明收起次序的地方，在本末与八条目。《传习录》里他讲身、心、意、知、物，说身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物（《传习录》上）：五样东西，只是一件事的五个名字。格物致知诚意正心修身，既然是一件事，就没有“先格物后致知”的先后。他又说本末如树之干与梢，不能分作两物（《大学问》：“夫木之干谓之本，木之梢谓之末，惟其一物也，是以谓之本末”）。所以，有一种常见的概括，说阳明“以本末一物收起次序”，需要说得精确些：阳明保留了七字的次序，一步也没有动；他收起的是本末与八条目的先后，其中最要紧的，是把“物格、知至”这道通向知止的门槛，折进了知止本身。

（三）同一串字，两个首格

两人的差别，用六路径的话说，是首格不同。朱熹的第一步是物（S）：即物穷理。阳明的第一步是心（E）：至善在心，知此便是知止。

不妨拿阳明早年的一段经历来看这两个首格的差别。《传习录》里记着，他年轻时依朱熹的教导，要格天下之物，与友人钱某一起对着亭前的竹子去“格”，钱某格了三天，劳神成疾，他自己接着格，到第七天，也病倒了（《传习录》下）。这是把朱熹的S起步走到底的一个现场：物格了七天，“一旦”没有来。阳明后来在龙场的悟，是在这条路走不通之后另起一条：首格改为E。第17章细读这一转折，这里先把它当作两个首格的一个注脚。

两家共享的东西，也要说出来。至善是先在的：朱熹那里，它在物的理里面；阳明那里，它在心的本体里面。两家都没有问“至善是怎样发生的”，都假定它已经在那里，等人去格、去致。这是“本有之一”（更精确的说法是“先在”，指工夫之前就在、不造起点），第22章要专门讲：朱王之争，争的是首格，共享的是这个一。两家都在1到N之内。

（四）末格上的两种代价

按本书的偏路规律，主要的卡倾向于出现在惯路的末格（这条规律是弱假说，检验与收窄见第28章）；怎样卡，另看首格与处境。朱熹的学问进路是S→D→E，末格是E：格了一件又一件，“一旦”能否来临，贯通靠的是最后一格上一个没有说明的跃变，后世批评为支离。阳明讲学的惯路是E→S→D，末格是D：一念之间已经是良知，工夫没有序列，后学流入空疏或者狂禅；阳明本人晚年在补D（第20章），生平也不只走这一条路，南赣乡约便是D→S→E（第17章、第41章）。这两个判断是本书的假说，可错条件见第28章。在这一章里，只需要看到：同样一串“知止定静安虑得”，因为七字之前的接缝不同，它在两家那里

长成了不同的东西：一个是要先爬完物格知至的楼梯，才走到知止的门口，七字是楼梯尽头见到的样子；一个是知止就在一悟之中，七字是这一悟顺流而下的后果。

拿学做饭来比，两种走法在厨房里都找得到。一种人买了十本菜谱，把几十种做法的火候、用量、先后记得清清楚楚，今天试一道，明天试一道，做了一年，某天忽然发现自己看一眼冰箱就知道晚饭该怎么配——这是朱熹式的路，物在前，积累久了贯通。另一种人从来不看菜谱，说“做饭凭感觉”，拿起锅铲就做，对了就是天分，错了就是“今天状态不对”；有人因此做得极好，有人一辈子停在第一锅糊了的菜上，因为他的工夫没有序列，错在哪一步，无从追起——这是阳明式的路，心在前，感觉对了便是对了。前一种人的难处是“一旦”迟迟不来，后一种人的难处是“感觉”无处校准。两种人都知道自己想做出好吃的饭，那个“止”是一样的；差的是第一步迈向灶台还是迈向自己的舌头。

◆六、对话：前卷的作者、朱子学者与阳明学者

（一）与第314号：总装线上有没有门

第314号把《大学》读作总装线，只能得，不能生。它会问本书：你在“苟日新”那里说有一条缝，缝是什么意思？总装线不就是没有门吗？

本书的回答分两层。文本层面，同意：《大学》没有门，缝是被封上的。朱熹把“新”读成去旧染，至善不变；阳明把“新民”读成“亲民”，主张明德与亲民是一件事，还是在明德的范围里。“缝”这个词，只是说：在《大学》里，“新”字是一个出现过、被写进经文、却被后世读窄了的字。它是后世的0到1可以回头去敲的地方，不是《大学》自己开了的门。

路径层面，本书补一点：总装线有六种排法，排法的更换，是总装线的内部更新，不是0到1，但也不是什么都没有发生。朱熹与阳明的区别，就是一条总装线的两种排法，他们各自把线上的工位重排了一遍。这样，“只能得不能生”这句话需要加一个限定：不能生新的一，但可以重排旧的路。第43章的“路径之新”，说的就是这件事。

（二）与刘春华的读法：知还是不是横向

第490号的读法会问：你把“知”的宾语读成“止”，那么“知”还是横向吗？横向是一个一迁进另一种土，你读出来的却是目标的认定。

回应是：是。目标之一，也可以是被迁的那个一。《大学》自己就给过一张迁移的表：“为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，

止于信。”同一个至善，在五个位置上有五个落点。这是一个一在五片不同的土里的五种长法。第484号对儒家的判词是，这类手艺“留在手艺里”，没有升成方法。《大学》的这张表，正是这样一个例子：它列了出来，却没有说怎样列——为什么是仁敬孝慈信，不是别的；一个新的位置出现了（比如今天的“与陌生网友交”），落点怎样排出来。表是有的，生成表的办法没有。本书到第42章讲换土时，要补的就是这一点。

（三）与朱子学者：难道“用力之久”不是答案吗

朱子学者会驳：你说“一旦”是留白，朱子明明说了，是“用力之久”。积累到了，自然贯通，这不是回答是什么？

本书先接住：朱熹是整个儒学史上少有的、正面回答“要多久”的人。大多数讲工夫的人，只讲方向，不讲时长；朱熹讲“今日格一件，明日格一件”，把长度摆在了桌面上。这是实打实的贡献，而且与“物格、知至而后知止”那道接缝上的必要条件性质是一致的：知止之前，每一件都要补足。然后提出一个追问：“用力之久”说明了必要条件要攒够，攒够之后为什么发生贯通，是另一件事。一个学生刷了一年题，换个问法就不会，说明量够了、贯通没来。“久”是必要不充分。第16章会拿这一点做朱熹路的体检，这里只是指出，“用力之久”回答的是第一拍（张力的积累），“一旦”回答的是第二拍（形状的改变），后者没有被回答。

（四）与阳明学者：你们说我取消了次序

阳明学者会说：《大学问》里我顺着七字解了一遍，你们为什么还说“收起次序”？

本书同意这一点：阳明保留了七字的次序，在七字之内，他与朱熹说的“效验次第”相去不远；他收起的是本末和八条目的先后，把它们折成一件事，其中最要紧的是“物格、知至”与“知止”之间的那道接缝，被折进了知止本身。如果阳明学者进一步说，七字是后果式的才合《大学》本意，因为“知止而后有定”的“后”本来就含有自然生出的意思，本书的回答是：七字之内，朱熹自己也说“才知止，自然相因而见”，这一点两家不必争；差别在知止从哪里来：朱熹把“知”放在物上，知止是物格知至之后才有的，所以七字之前要补足；阳明把“知”放在心上，知止与致良知是一回事，所以七字之前没有另一道要补的门槛，后面也就是自然的。是否“自然”，则要追问第20章的老问题：这个自然，是天然的自然，还是熟成的自然？

（五）与艾文贺：发展还是发现

艾文贺（P. J. Ivanhoe）曾把孟子读成修养的“发展模式”，把阳明读成“发现模式”：前者的自我是一粒要培育长大的种子，后者的自我是一块要擦去尘垢、发现原本光亮的镜子（种子与镜子的比方是本书借来的说法）。这个区分几乎正面接住了本章关于朱熹与阳明的判断，本书写“与艾文贺一致”：阳明的至善在心，致知是把它发现出来，一旦发现，也就是知止，后面的静、安、虑、得顺流而下，正是上面说的：知止直接落在致良知上，七字是它的后果。

本书与他的分界有两处。第一，艾文贺的二分，主要问的是“自我是什么”：长出来的，还是本来就在；本书问的是“先走哪一格”：物在前，还是心在前。两个问题不在一个层面，前者的答案会影响后者，但不能代替后者。第二，艾文贺的两种模式，在本书看来，同样都假定“一”是先在的——种子里有它要长成的东西，镜子里有它本来的光亮。长，或者擦，都是1到N。所以“发展”与“发现”这个对子，不能直接对应“发生”与“发现”的对子；在本书的用法里，发生指的是新的一被生出，艾文贺的发展模式，若种子的形状是预先定好的，仍然属于守一的展开。对话以后，本书要改的是：把“朱熹是发现模式”这类简省说法收起来，朱熹的格物更接近一种积累式的展开，阳明的才是擦拭式的发现，两者在“一先在”这一点上并无区别。

◆七、可错条件

本章的判断，在下列情形出现时，本书承认读错或需降级。其一，若古注或原文足以确定定、静、安各落在哪一格，而结果与第484号的D→S→E相矛盾，则本章以D→S→E为工作读数的所有首格判断要改写；整体形状（终点先定、三格一轮、回写、得）的判断不受影响。

其二，若能在《大学》文本或早期注疏里找到“止”被回写改写的例子，即虑的结果改写了所止的至善，则“虑的回写封闭于止”的说法降级。

其三，“知止而后有定，定而后能静”的“有”与“能”之别，若能证明在先秦文献中只是修辞性的变化，没有语义差别，则“定是发生、后四步是工夫”的读法撤回，七字回到统一的六步。

其四，若能在《朱子语类》或《大学或问》里找到朱熹明说“知止可以不待物格、知至”的文字，则“朱熹要物格知至而后知止”的判断要撤回；若能在《传习录》或《大学问》里找到阳明明说致良知之前须先有一段格物积累、作为知止的前提的文字，则“阳明直落知止、七字之前没有接缝”的判断要降级。两种情形之中，朱王的分界都要重新落位，首

格的判断随之重算。另有一条退路：若《大学问》的措辞经核实并不是“既知……则……”的结构，则阳明七字之内“相因而见”的读法也要重看。

其五，可以做一个判决性的小测：请不知道本书的人，按“先、再、最后”独立给七字标出三格落点；如果多数人给出的次序与第484号和章句都不同，则“落点要有凭据”这条纪律需要加强，两种落点的工作读数需要重新比较。

其六，考前一夜的案例是图解，不是证据。它证明的只是七字描述的先后在日常里可以被辨认，不证明《大学》的七字就是这样发生的。

◆八、小结

七字是一条路。这条路的先后是相因而见的先后，朱熹称为“效验次第”：知止在前，有定而后有静，有静而后有安，安而后能虑，虑而后能得；它前面还有一道接缝，是朱王分界所在。它终点先定，三格轮一遍，虑的回写封闭在止之内，最后得。站上前卷的读法都对：总装线抓住了工序，“知”为横向抓住了知不能搬，定静安对应D、S、E抓住了三格的轮转；本书登记了代价，补上了两样：七字的落点要有凭据，七字的回写封闭于止。朱熹和阳明用的是同一批工位，七字之内读法相近，分界在七字之前：一个要物格、知至而后知止，把S放在前面；一个让致良知直落知止，把E放在前面。各自在末格上付出了代价。

这一章留下的几件事，后面各有去处。七字落点的两读留在本章，别章不再重判；第15章接着读朱熹的格物之路S→D→E，其中回到七字“知”的位置，第17章接着读阳明的E→S→D，以及《大学问》里“格者，正也”的格物；“一旦”那一拍的留白，第16章做体检；两家共享的“本有之一”，第22章专讲；“苟日新”那条被封上的缝，第45章讲孔子由礼到仁、宋明三教碰撞生出理与心时，会回头去敲。更近的一件事是：七字是个人守着一走的路，八条目是这个一从身出发、一站一站走到天下的路，下部第50章要把它读成治理的总纲。把这些线头记在这里，是为了让读者知道，本章不是对《大学》的一次孤立解读，而是全书一张图纸上的一块：它回答“先后是什么性质的先后”，其余的问题，由别的章来答。

《大学》给出的是一条路的先后，却没有说这条路上人是怎么守着那个一一直走到底的。七字里“定”之一字，说的是守住，守住需要一个动词，一个能把终点钉住并且贯穿全程的力量。下一章读《中庸》，它给这个力量起了一个名字：诚。

08

第 8 章

《中庸》：诚是守一走完全程

本章要点

《中庸》的诚是守一走完全程：路可以换，一不能换；时中校正瞬间之偏，排路调次序之偏。

◆一、十年琴，三位老师

一个孩子十岁开始学琴。第一位老师是位严厉的老先生，要求他每天先拉半小时空弦和音阶，姿势错一点就停下来重来，三年里没有教过他一首好听的曲子。第二位老师在他十三岁那年接手，是个年轻人，完全不一样：不太管指法，让他先听，先模仿，先把整首曲子“唱”出来，再回头补技术。第三位老师在他上大学的时候出现，是个跨界的乐手，教他和别人合奏，教他即兴，教他怎样在乐队里把自己的声音放进去。三位老师，两种风格甚至三种风格，彼此还多少有些看不上：严厉的老先生若看见第二位老师的教法，大概会摇头；第二位老师若看见老先生的练法，也会觉得扼杀了孩子的天性。

十年过去，这个孩子成了一个相当好的琴手。有人问他，你跟了三位路数这样不同的老师，不乱吗？他想了想说：不乱，因为我从头到尾想的是一件事，做个好琴手。老师换了，练法换了，我听的东西、拉的曲子都换了，这件事没换。

同一年里，他的一位同学也开始学琴。这位同学学了三个月，觉得枯燥，改去学画；学了画三个月，嫌费钱，改去打球；打了三个月球，换成了编程。每一件事，他都是郑重选的，选的时候都说“这次我要坚持”。可是没有一件超过三个月。

还有第三种人，这里也要提一提：他的邻居，学了一种练法，从此再也不换，别人劝他试试别的老师，他说：“我这个练法是老师传下来的，一点都不能变。”十年后，他的琴拉得很稳，也很板，和别人合奏的时候总是慢半拍。

这三个孩子，有两个都像是在“坚持”：第一个孩子换了两次老师，第三个孩子一次都没换。但《中庸》会说，只有第一个人在“诚”。第二个孩子，是“择乎中庸而不能期月守

也”——选了又守不了一个月；第三个孩子，守的是练法，不是那个一。诚，守的是那个一：他要的那件事，不是达成那件事的某一条路。路可以换，换三次也无妨；一不能换。

这一章要读的，就是《中庸》里这个“守一”的动词，和它的另外两个相关的东西：时中，是怎样在每一刻守住那个点；自诚明与自明诚，是从哪里起步走完这条路。第313号《一的宪章》已经把《中庸》读成伺服，“时中是伺服”；本章先接住它，再往前走：守一不只是每一刻的修正，是从头到尾的全程。

◆ 二、原典细读：中、时中、择善固执与自诚明

《中庸》的篇次有不同的分法，本书依朱熹《中庸章句》的三十三章。成书的年代与作者，传统说法是子思所作，现代学界对成书过程、各章的层次有不少讨论（如主张今本由两部分合成的分层说），本章只读通行本的文字，不涉及成书问题。

（一）首章：中与和，率性与修道

首章是全篇的总说：

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故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。喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。

这一段，有三个层次。第一层是三个“之谓”：性，是天命所给的；道，是依着性走出来的；教，是对道的修治。性是被给的，道是走出来的，教是修治走出来的路。这三句话的结构，几乎是一幅“发展之道”的缩略图：一，被给；路，从一里走出；教，治理这条路。

第二层是“率性”与“修道”两个动词。率，是顺着；修，是修治。顺着性走，叫道；修治这条道，叫教。朱熹的章句在“修道之谓教”下说：修，是品节；性与道虽然同源，但每个人的气禀不同，不能没有过与不及的差别，所以圣人要因着人物所当行的，加以品节，作为天下的法则，这就是教，礼乐刑政之类。这一段话请留意：“气禀或异，故不能无过不及之差”——人的气禀有偏，所以走出来的道有过有不及，所以需要修治。这几乎是第6章孔子面对子路和冉有的那个诊断，被朱熹放在了《中庸》的开头。“教”不是把一套东西灌给每个人，是针对各人的过与不及去品节。

第三层是“中”与“和”。喜怒哀乐没有发出来的时候，叫中；发出来而都合乎节度，叫和。这里有一个先后：未发、发、中节。后面会读到，这是一条路径。

（二）君子中庸与时中

第二章：

仲尼曰：君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之中庸也，小人而无忌惮也。

“君子而时中”，是第313号“时中是伺服”的出处。“时”，是随时；“中”，是中那个点。君子的中庸，不是一个固定的位置，是随着时机一次又一次地中。小人的“中庸”则是无忌惮——凭着自己的方便，说“这就是中庸”。同一个“中庸”，君子是随时校正，小人是随时放纵。第四章还讲到了过与不及：“道之不行也，我知之矣：知者过之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣：贤者过之，不肖者不及也。”聪明人嫌它不够，愚笨的人够不到它；贤者做过了头，不贤的人做不到。偏离是两头的，中，是在两头之间那个动态的位置。

折中和时中的差别，在一个小场景里就能分出来。一对夫妻为空调的温度争了一夏天，一个要二十二度，一个要二十八度。有人出主意：取个中间，二十五度。这是折中：两个数字相加除以二，不管今晚有没有人发烧，不管孩子是不是刚洗完澡，不管窗外有没有风。时中则不是这样。今晚孩子有点着凉，那就二十八度；明天三十八度的天气，在外面晒了一天，那就二十四度；半夜醒来，听听房间里的呼吸，再摸摸被子。这里没有一个固定的数，有一个不变的点：全家睡得好。每一次的数字都不同，每一次都是为了守住那个点。折中有一个数，时中有一个点；折中省事，时中费心。《中庸》说中庸难，难的是后者。

第六章讲舜：

子曰：舜其大知也与！舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎！

“执其两端，用其中于民”，与第6章《论语》的“叩其两端而竭焉”几乎是同一个动作：把两头都握住，找到中间那个适用于眼前这个人的位置。这里的“中”，不是数学上的中点（两端的平均），是对“民”这个具体对象而言的合适位置——中，因人而异。这一点，读《中庸》的人需要时刻记着，否则中庸会被读成“折中”“不走极端”。《中庸》自己明明说“中庸不可能也”（第九章）：“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。”均平天下、辞掉爵禄、踏着刀刃，这些极端的事都有人做得到，唯独中庸做不到。折中若是容易的，不会如此难。

（三）择乎中庸，得一善

第七章与第八章，是两个对照：

子曰：人皆曰予知，驱而纳诸罟擭陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰予知，择乎中庸而不能期月守也。

子曰：回之为人也，择乎中庸，得一善，则拳拳服膺而弗失之矣。

“择乎中庸”是选定，“期月守”是守住，“拳拳服膺而弗失”是守牢。人人都说自己聪明，选一个中庸来，却连一个月也守不住；颜回选了，得一善，就抱在胸口，不丢。这里的“得一善”三字，把“一”字直接放在了经文里：得到一件善事，就守着它。这是全篇“诚”的前身。选与守，是两个动作；选，是择那个一；守，是一直守到底。两个动作缺一，就不成为“诚”：选了不守，是那位同学；不选而守，是把别人的路形当了一。

（四）行之者一也

第二十章是《中庸》最长的一章，它是全篇的枢纽，几乎所有的关键语句都在这里。先是：“凡事豫则立，不豫则废。”事先有了谋划才立得住，没有谋划就废了。然后是三达德：“知、仁、勇三者，天下之达德也，所以行之者一也。”知、仁、勇三样，天下人都要有；而使它们行得起来的那个东西，是“一”。朱熹的章句说：“一则诚而已矣。”三种德行是并排的，贯穿它们的是一个东西。这个一，正是本书所说的“一”，朱熹点名为诚。

接着是“生知、学知、困知”：“或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功，一也。”有的人生下来就知道，有的人学了才知道，有的人在困苦里才知道；有的人安然去做，有的人为利去做，有的人勉强去做；等到知了、做成了，是一样的。这几乎是“殊途同归”四个字在经文里最直白的说法，并且下面紧接着就是代价：“人一能之，己百之；人十能之，己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。”别人一遍会，我做一百遍；别人十遍会，我做一千遍。到达的地方是一样的，付出是不同的。“殊途同归而能量不同”这个母题，在这里有直接的原文，第13章还要回来。

然后是“诚”：

诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。

诚，是天的道；使自己诚，是人的道。诚的人，不用勉强就中，不用思虑就得，从容地合乎道，是圣人。使自己诚的人，是选了善而固守它的人。接着是五步：博学、审问、慎思、明辨、笃行。这里“择善而固执之”的“固执”，不是我们今天说的“固执己见”，是牢牢守住。守什么？守的是择来的“善”，不是路形。五步是路，“择善固执”是对路上那个一的态度。一条路五步，但路上是可以换的，“善”不能换。

（五）自诚明与自明诚

第二十一章只有两句：

自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。

从诚到明，叫性，是依着本性；从明到诚，叫教，是依着教化。接着一句最要紧：诚就能明，明就能诚。两条路，起点不同，方向相反，却被《中庸》宣布互相蕴含。这就是“自诚明”“自明诚”两族路径的原文。第二十章里的天之道、人之道，与这里的性、教，是同一个分法的两种说法：天之道、性、自诚明，是诚在前；人之道、教、自明诚，是明在前。

（六）成己成物、终始与无息

第二十五章：

诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，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。

“诚者自成也”，就是本书立论的那句：成者诚也。诚，是自己成就自己。“诚者物之终始，不诚无物”：诚是一件东西的从头到尾，没有诚就没有这件东西。“物”在这里不是一块石头，是一件完成了的事，一个走完了全程的过程。一道菜，备了料没有下锅，不成一道菜；一个孩子的琴，学到一半放下，没有成一个琴手。半截的事不成物，所以“不诚无物”。这是“守一走完全程”的原文。后面说“成己，仁也；成物，知也”，把成己与成物接起来，这在第11章要细读。“时措之宜”，又回到“时”字上来。

第二十六章讲“至诚无息”：

故至诚无息。不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。

无息、久、征、悠远、博厚、高明，一条累积的长链，每一步都是下一步相因而见的前提，与《大学》的七字同一个形状（朱熹称七字为“效验次第”，见第7章）。接着一句话非常关键：“天地之道，可一言而尽也：其为物不贰，则其生物不测。”天地的道，一句话说得完：它做东西的方式是“不贰”，所以它生出来的东西，是不可预测的。“不贰”，就是守一，不二；“生物不测”，是这个一生出来的东西不可测度。这一句是《中庸》文本里与0到1最近的地方，本书要在对话里仔细处理它。

（七）祖述宪章，上律下袭

第三十章开头：

仲尼祖述尧舜，宪章文武；上律天时，下袭水土。

“祖述”“宪章”，是向上守，守的是尧舜文武这条道统；“上律天时，下袭水土”，是向上要合天时，向下要因水土。水土，就是土。《中庸》在这里提到了“土”——一个一要落地，要合着当地的水土。朱熹注“袭水土”为“因其一定之理”，大意是顺因。这只是一句话，没有展开成方法，第484号说“没有一张条子写着怎样把一搬进另一种土”，指的是方法层面的缺位，而这句话说明，文本的缝里隐约有“土”的意识：它知道土的存在，但没有说怎样与土相处。

（八）道不远人，行远自迩

还有两处文字，与本章的读法相关。第十三章：

子曰：道不远人。人之为道而远人，不可以为道。《诗》云：“伐柯伐柯，其则不远。”执柯以伐柯，睨而视之，犹以为远。故君子以人治人，改而止。忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。

“伐柯”是砍一根斧柄，要砍成什么样子？样子就握在你手里——你拿着一根斧柄去砍新的斧柄，斜着眼比一比，就知道照着它砍。可是人还觉得远。道也是这样，样子就在身边，不必远求。“以人治人，改而止”：用人本来的样子去治人，对方改了就停手，不再多加。这几个字很值得停一下。“改而止”，是对修治的一个节制：校正做到合度即止，不是越改越多。这与伺服的比喻严丝合缝，伺服的最高要求就是：偏离消除了，动作就停。

第十五章：

君子之道，辟如行远必自迩，辟如登高必自卑。

走远路必从近处起步，登高必从低处起。这几乎是对路径的一个总纲：路是一步一步走的，不能越过近处和低处。读这句话的人往往只读到“循序渐进”，其实还有一层：近处、低处，是“土”所在的地方。一个人的起点，是他脚下的这一小片土，不是别处的某个理想位置。这又回到了“下袭水土”：路从脚下起，土是脚下的土。

◆ 三、站上前卷：时中是伺服

第313号《一的宪章》是《中庸》的SDE解构，把儒家发展学放在1到N的透视里，核心的一句话是：时中是伺服。第484号把这句话放进五部经的分工里：《中庸》管守与调，一号位锁住，其余“君子而时中”，守的是一个点，不是整套〔据第484号导读〕。本书依前一章的办法：先说对在哪里，再登记代价，再补上。

（一）伺服是什么

“伺服”是控制里的一个词。一个伺服系统有三样东西：一个设定的目标，一个能测出实际偏离目标多少的感觉，一个能把偏离拉回来的动作。目标不动，环境在动，偏离随时出现，系统随时校正。骑自行车是最常见的例子：骑车的人想往前直走，那是设定的点；车头偶尔偏左，他不用想，手腕轻轻往右一带；风来了，路面斜了，他再带一下。如果有人把车把锁死，说“我要走直线，不许动”，他立刻会摔；如果他每次校正都猛打一下，同样摔。骑得好的人，是时时在做极小的校正，而你从外面看，他骑得很平很直，看不出他在忙。

厨房里也有一个例子。老师傅炒一道菜，火不是调好了就不管的。油温上来，下料；料一入锅，温度立刻掉下去，他把火往上推一点；颜色开始变，他又把火收下来；锅气起来，他颠一下勺，让热均匀。旁观的学徒觉得师傅什么也没做，菜就出来了；其实师傅在整个过程里没有一刻是静止的，每一刻都在极小地校正，他心里的那个点是“这道菜此刻应该是什么样子”。学徒学不会，是因为他看到的是师傅的动作，没有看到那个点，没有看到点和动作之间的校正。

这个比喻放到“君子而时中”上，几乎是贴合的。中，不是路面中间的一条线，是那个设定的点；时，是随时，不是固定在某一个姿态上，是每一刻都在中。“发而皆中节”，节，是节度，是每一次发出之后的校正是否合度。过与不及，是偏离的两个方向；中，是把偏离拉回来的动作。舜“执其两端，用其中于民”，是在不同的民面前找到当下那个点。一个好的伺服，在外面看是一条平线，里面是无数细小的动作。这也解释了为什么《中庸》说“中庸不可能也”：平线容易画，伺服难做，难处在于一直做，不能停。

（二）对在哪里

第313号的读法，至少对在三处。其一，它纠正了对中庸的最常见误读：折中，和稀泥，不走极端。如果中庸是折中，那么它是一个固定的位置——两头的中点——凭着算术就能找到。但《中庸》的“中”随人、随时而变：对舜的“民”是一个点，对另一群人是另一个点；君子“而时中”，时时在变。折中是静态的，伺服是动态的。这个纠正是第313号的功劳。

其二，它说清了“锁一”与“调其余”的结构。第484号的概括是：一号位锁住，其余随时调。《中庸》里确实有两样东西，一样不动，一样不停地动。不动的是“得一善”的那个一，“拳拳服膺而弗失”；动的是“时中”里各个细节上的校正。两者并存，缺了前者，是随风倒；缺了后者，是锁死的车把。这一点，是《中庸》的骨架，也是整个发展之道的骨架：守正出奇，守的是锁住的那一个，出奇的是调动的那些。

其三，“守的是一个点，不是整套”。伺服要锁的不是一整套规矩，是一个设定点。上面读第二十章时，“所以行之者一也”，贯穿知、仁、勇三达德的是一个“一”，不是三套规则。这与前面那个孩子学琴的故事相合：他守的是“做个好琴手”这一个点，没有守老先生的整套练法。

（三）代价

伺服的比喻也要付代价，要先把它登记下来。第一，伺服必须有一个事先给定的设定点。自行车的目标是“向前直走”，这个目标是骑车人带来的，不是从骑车的过程里长出来的。《中庸》里的设定点是“未发之中”，来自“天命之谓性”，也就是被给定的。这是整个1到N体系的共同特点：一是先在的。伺服系统可以非常精密地追踪目标，却问不了一个问题：这个目标选得对不对。

第二，伺服需要一个感觉偏离的传感器。自行车上骑车人靠的是平衡觉。《中庸》里的传感器是什么？是“戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”，是“慎独”，是人自己对自己内部的警觉。这个传感器没有外部的校准，它依赖人自己的感觉是否灵敏。一个“戒慎恐惧”到了麻木的人，传感器就失灵了；一个天生迟钝的人，更不知道偏了。《中庸》把传感器放在“独”里，是一个全靠内省的设计，也是一个脆弱的设计。

第三，伺服只在一个“局部”工作：这一刻的偏离，这一刻的校正。它没有直接回答“从头到尾能不能走完”。一个骑车人可以每一刻都校正得很好，但半路上因为觉得没意思而下了车。局部的校正和全程的坚持是两件事。

（四）补上：伺服之外的三件事

针对这三处代价，本书补三样东西。第一，补“全程”。时中是每一刻的校正，诚是所有的校正都指向同一个点，并且一直做到底。“诚者物之终始”“至诚无息”，说的都是全程。伺服是诚在每一个瞬间的样子，诚是伺服在整条路上的持续。所以本章的题目说：诚是守一走完全程。学琴的孩子，每一次练琴的校正是时中，十年里换了三位老师而没有放弃是诚。

第二，补“伺服与排路的分界”。伺服在一条路上校正偏离；排路是换路上的先后。两件事不能混。设想骑车的人发现车头总是往左偏，他每次都往右带一下，一天下来累得手腕发酸，偏离却没有消失。这时候，再精细的校正也没有用，因为偏离不是随机的，是系统性的——车架可能弯了。要解决的不是“带的功夫”，而是“车”本身。这个类比放到路径上：如果一个人在同一件事上反复向同一个方向偏，那么问题多半不在校正，而在路径的次序，问题倾向于出现在他的惯路的末格（这条规律的检验与收窄见第28章）。这时需要的是

排路，不是更勤快的时中。第6章《论语》里孔子对子路、冉有，做的就是这件事：不是教他们更精细地校正，是帮他们换一个首格。时中与排路，一个管瞬间，一个管次序，缺一不可，也不可互相取代。第12章从“权”的一面把这条分界再讲一遍：同一条路上调大小快慢是调参，调先后才是排路。

第三，补“设定点的来路”。伺服不问设定点从哪里来，这是它的本分，也是它的边界。但《中庸》的文本里，有一条缝：“其为物不贰，则其生物不测。”守一，不二，生出来的东西不可测度。这句话到底说了什么，下面在对话里处理。

◆ 四、六路径读数：诚的两种用法与两族路径

（一）诚的两种用法

读《中庸》要先分清一个字的两种用法。诚在文本里出现了二十多次，细读下来，它在两处承担不同的工作。

第一种，诚是三格里的一格。“自诚明”“自明诚”里，诚与明对举，诚是起点或终点，明是另一端。这里的诚是内里的实，是本心之实，是“诚于中”的那个中。在儒家语境里，E是本心、志气、关系，诚落在E上。明是明白，是清楚，是看得出来、辨得出来，落在S或D上。

第二种，诚是贯穿三格的东西。“诚者物之终始”“至诚无息”“所以行之者一也”，这里的诚不是三格之一，是三格都要走的那个守一的力量。它不在哪一格，它是从头到尾的“不贰”。本书的标题“诚是守一走完全程”，说的是这一种。

同一个字，两种工作。《中庸》没有明说，后世读《中庸》的人也常常把两种混为一谈：说“诚”是本心之实，也说“诚”是贯穿一切的东西，于是诚既是一格，又是全体。本书把它们分开，不是要改动《中庸》，是为了让读数不滑。下面讲两族路径时，用的是第一种；讲全程时，用的是第二种。

（二）自诚明与自明诚：两族六路径

先看“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教”。诚，落在E；明，是S与D一侧的东西，是显出来的、辨别得清的。于是两族的划法很清楚：自诚明，是E在前；自明诚，是E在后。

按这个划法，把六条路分开：E→D→S和E→S→D，E在首格，属于自诚明一族；S→D→E和D→S→E，E在末格，属于自明诚一族；还剩下两条，D→E→S和S→E→D，E在中间，不在这两族之内。

对应到历史上，结果几乎自动出来：孟子的E→D→S（对士的惯路）和阳明的E→S→D（讲学的惯路），是自诚明一族，先立乎其大，先有良知，其余自然出来；朱熹的S→D→E（格物这条学问进路）和荀子的D→S→E，是自明诚一族，先格物，先积习，最后才化性、才心诚。传统里把这两家叫作尊德性与道问学，《中庸》第二十七章里已经把两个词写在同一句话里：“故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸。”尊德性是E在前，道问学是明在前，一句话里两个并列，中间没有说先后。后来朱陆、朱王各取其一，各自走了一族。

更有意思的是剩下的两条路。D→E→S是王夫之、颜元一路的习与性成〔本书读法，待检〕，S→E→D是“兴于诗”（这一路儒家几乎空着，只有孟子对民、湖湘先察识、阳明蒙学一类半样本，见第27章）。它们都把E放在了中间。《中庸》的两族划法里，E只有“在前”和“在后”两种位置，没有“在中”。这就是说，《中庸》给出的路径地图，天然没有E居中的位置。第六编要讲的“少有人走的两条路”，在这张地图上原本就没有地方安放，它们的少人走，不是偶然。这个读数是本书的判断，可错条件见本章末。

（三）殊途同归，能量不同

《中庸》没有把两族排高下。“诚则明矣，明则诚矣”，两族互相蕴含。第二十章又说，生知、学知、困知，“及其知之，一也”；安行、利行、勉强行，“及其成功，一也”。殊途同归，是文本自己的话。

但同一章紧接着写了账：“人一能之，己百之；人十能之，己千之。”自诚明的圣人“不勉而中，不思而得，从容中道”，没有损耗；自明诚的人“百之”“千之”，投入极大。能量账不一样，到达是一样的。这是“殊途同归而能量不同”这个母题的原文出处。

不妨把这笔账说得再具体些。自诚明的人，像是天生就爱弹琴的孩子：拿到琴就不想放下，练多久都不觉得累，一年的进步抵别人三年。自明诚的人，像是另一个孩子：一开始没有感觉，练琴是任务，是一个一个音阶硬磨出来的，磨了三年，忽然有一天，手底下的音乐活了。《中庸》说，这两个孩子，“及其成功，一也”：如果他们都拉到了同一首曲子的同一个境界，听的人听不出他们走了不同的路。但是，第二个孩子付出了第一个孩子三倍的时间。更要紧的是，他付出的未必都是损耗：那三年的硬磨，也沉淀成了他对音乐结构的理解，这是第一个孩子可能没有的东西。哪一条路损耗多，哪一条路沉淀多，要到第13章才能算清；这里先记一点，“及其成功，一也”这句话，说的是到达，没有说到达之后手里的东西是不是一样多。

这里本书要提一个问题，也是一个假说：自诚明的“不勉而中”，是不是天生的？《中庸》把它归给天之道，归给圣人，似乎是生来如此。但本书的底层判断之一是，所谓自然，

往往是熟成的自然，是练成之后像天生的东西（第5章讲过，七十岁的“从心所欲不逾矩”，是十五志学以来一步一步走出来的）。如果这个判断对，那么“不勉而中”的圣人，是自明诚走完之后的状态，被后人当成了起点。这样，自诚明与自明诚就不是两种人，而是同一发生的两拍：先是百之千之，然后是不勉而中；站在后一拍回头看，就像是天生的。“诚则明矣，明则诚矣”的互相蕴含，恰好是这个意思。这个假说，《中庸》的文本并没有说，但没有排斥：它自己承认“或生而知之，或学而知之，或困而知之”，三种人，没有说生知者的来历。第22章会把这一点接到朱王的“修”与“悟”上去。

（四）首章的路径：中节

回到首章“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和”。这里有三个字：未发的“中”，是内里的状态，落在E；“中节”的节，是节度，是发出来的时候有没有次第、有没有分寸，落在D；“和”，是发出来之后呈现的样子，落在S。三者的先后：E（未发）、D（中节）、S（和）。E→D→S，正是孟子那一条。

这个读数有点意思：《中庸》首章里的这条路，起首是E，末端是S，“致中和，天地位焉，万物育焉”，S上的显露大得几乎没有边。按本书的偏路规律（主要的卡倾向于出现在惯路的末格，这条规律的检验与收窄见第28章），孟子一路的卡倾向于落在末格S，“迂远而阔于事情”；怎样卡，另看首格与处境。《中庸》首章的S，正是这样一个大到近乎无边的S。这里不作断言，只是指出一个对应，让读者留意：越是起首于E的路，越要问那个末端的S，它到底落在哪里，能不能显出来。

“率性之谓道，修道之谓教”，在这里也有了路径的含义。率性，是顺着E走，是自诚明；修道，是对已经走出来的道品节修治，是自明诚，也是排路：朱熹说“因人物之所当行者而品节之”，品节，就是针对各自的过与不及排一排。《中庸》的开头已经把两族路径与排路摆在了一起。

（五）教：公共的品节与个别的排路

首章“修道之谓教”，还藏着一个值得单独拿出来看的张力。朱熹说，圣人因人物之所当行者而品节之，以为法于天下，这就是教，礼乐刑政之属。注意“以为法于天下”几个字：品节的结果，是成为天下共同的法度。这是公共的品节，一套礼，一部乐，一条刑，对所有人有效。

孔子在《论语》里做的则是个别的品节：对子路一种，对冉有另一种。两种品节都叫教，但它们的尺度不一样。公共的品节，必须对多数人有效，所以不得不取一条居中的路，对大多数人合适，对两头的人就偏；个别的排路，针对一个人的惯路，对这个人合适，却不

能推给别人。《中庸》的“教”字下，这两者并存而没有分界：礼乐刑政是公共的，因人而教是个别的。

本书的发展之道要同时要这两样。礼，是已经走通的路的公共版本，它的价值是省力：后来的人不必每个都从头摸索，沿着现成的序列走。但礼一旦被当成唯一的路，就会出现两种人：子路式的人被它压得不得施展，冉有式的人躲在它后面不必行动。孔子所说的“礼与其奢也，宁俭”“人而不仁，如礼何”，都是在公共品节与个别需要之间的拉扯。这个拉扯，下部讲教育（第56、57章）时还要回来：公共的课程是公共品节，一个孩子的六条路是个别排路。

（六）三方程与三原理：断在“期月守”

“择乎中庸而不能期月守”，用三原理来读，断在哪一拍？选了，说明张力是积累过的——人皆曰予知，是有想法的。选了，说明形状改变也发生过——他把一个新的东西选进了生活。守不了一个月，是第三拍的失败：新的形状没有反过来改写原来的两格。一个人在年初办了健身卡，决定每天晚上去练，这是择；一个月后，晚上的应酬、加班、回家的疲惫这些原来的安排没有变，新的“去健身”没有改写它们，卡就被放在抽屉里了。这是“改了又回去的多断第三拍”。颜回“得一善，则拳拳服膺而弗失之矣”，是第三拍走通：那一善回写进了他整个生活，不再是外加的任务，而是原来的安排围着它重排了。

所以，诚从三原理的角度看，就是三拍走全而不断。“至诚无息”的“无息”，是不断；“不息则久”，是第三拍之后仍然继续，一圈一圈地走。三拍每一圈都要走，诚是让每一圈都走到回写。

（七）三向的定位

《中庸》里的诚，主要是纵向的：同一个一，在同一片土里被守住、传下去。“上律天时，下袭水土”是一句横向的暗示，但没有展开。“其为物不贰，则其生物不测”是一句与0到1相邻的话，需要郑重对待，本书到对话里处理。

（八）回到三个学琴的孩子

用上面这几样工具，回头把开篇的故事读一遍。三位老师，可以读成三次排路。第一位老先生教的路，是基本功在前，曲子在中，感觉在后，也就是D在前，S居中，E在末。这条路走了三年，孩子的指法稳了，可是“感觉”总是出不来，拉出来的琴是板的——末格卡住了。第二位老师接手，把末格提到了首位：先听，先模仿，先把整首曲子唱出来，再补技术。这是以E起步。第三位老师，又换了一格：合奏，即兴，把自己放进别人的声音里去，

这是关系，是E里的另一面，也是显露在他人面前的一面。三次换首格，没有一次是在否定前一次，每一次都是拿前一次走不到的那一格，做新一阶段的起点。这一点是读数，是对一个常见成长经历的示意，不是证据。

但三次排路之所以不乱，是因为有一个东西始终没有动，那就是“做个好琴手”。换老师是排路，守着“好琴手”是诚。这个孩子的三位老师互相看不上，但如果孩子也跟着互相看不上，或者把某一位老师的练法当成了“琴”本身，他就会在某一次换手时断掉。

再看另外两个孩子。那位每件事都只坚持三个月的同学，不是没有选一，他每一次都选了，“这次我要坚持”；他缺的是第三拍，新选定的一没有改写他的日常。那位始终不换练法的邻居，守得很牢，守的却是练法，也就是路形，不是一。《中庸》说“择善而固执之”，固执的对象是善，是那个一；邻居把对象搞错了。他在“固执”，但不是在“诚”。这一点值得写出来，因为它最容易被当作美德来夸奖：守得久的人未必在诚，要看他守的是一，还是路。偏路本身不是错路，老先生的练法可以是好练法；可是把一条路当成了一，一旦这条路走到末格就卡住，他连“换”的念头都没有，因为换，在他看来等于背叛。

把这些区别压成三个日常能用的问题，可以当作诚的粗检验。第一问：你守的是什么？说得出一句话，且这句话不是某一条路的名字，不是“我每天六点起床”，而是“我要做成什么”，这是一。第二问：路换过没有？一件做了十年的事，路形一次没有变过，要么这条路恰好走得极顺，要么守的是路不是一，值得停下来想一想。第三问：最近一次中断之后，回来没有？诚不要求不中断，“不息”是说不死，不是说不歇。一个人中断三次，回来三次，比一个人从不中断却从没被考验过的，更接近“期月守”之外的那种守。三个问题，恰好对应诚的三个记号：不贰、终始、无息。

◆ 五、对话：前卷、朱子学者、牟宗三、安乐哲与怀疑者

（一）与第313号：“生物不测”是不是一道门

这是本章最要紧的一处对话。第313号把《中庸》读作1到N的宪章，时中是伺服。可《中庸》自己写了一句：“天地之道，可一言而尽也：其为物不贰，则其生物不测。”不二，则生物不测——守一，生出来的东西不可测度。这句话是不是说：守一恰恰是创新的条件？如果是，那么《中庸》就不只是1到N，里面有0到1的门。

本书的回答是：这句话很重要，但它是门框，不是门。理由分两步。第一步，看这句话在说什么。“生物不测”的“物”，是天地生出的万物，是同一个“道”生出的千差万别的存在。它们不可预测，是说你无法事先列出这一棵树将长几根枝、那一朵花将开成什么颜

色。这是N端的丰富，是同一个一展开时的无穷变化。本书的三条判据里，第一条是“不能还原为旧一的展开”；万物是天地之道的展开，每一个物都还原为这个道的一次展开，所以它们是N，不是新的一。第二步，看这句话的条件。“其为物不贰”是“生物不测”的前提：只有那个一不二，才有不测的丰富。这正与0到1的要求相反——0到1要求旧的一被改写，而不贰恰恰是不改写。所以《中庸》这句话的结构是：守一，则N端不可测；它没有说：改写一，则出现新的一。生物不测与生一，是两件事。

话说到这里，第313号的读法需要受一点修正，而本书也有收获。修正的是：把《中庸》读成“只管守，管不了生”的总装线式的东西，太紧了。《中庸》看到了守一的结果是不可测的丰富，也就是说，1到N不是机械复制，N端的每一个都带着无法预料的东西。本书的收获是：这给“守正出奇”（第12章）提供了原文的基础——奇，可以出在N端，而不必改一。

（二）与朱子学者：诚是理的属性，还是人的过程

朱熹的《中庸章句》解“诚”，大意是“诚者，真实无妄之谓，天理之本然也”；“诚之者，未能真实无妄，而欲其真实无妄之谓，人事之当然也”。在朱熹这里，诚首先是理的性质，是一种本然；人的工夫是“诚之”，是朝着这个本然去。

本书要接住这一点：朱熹抓住了文本里的“天之道”与“人之道”的分别，诚者与诚之者的分别，这是对的，也是读《中庸》的第一道关。本书补充的一点是：《中庸》里同样多的地方，诚是过程词：“诚者自成也”“诚者物之终始”“至诚无息”。成、终始、无息，都是动态的。如果只把诚读成理的属性，那么“全程”是理的全程，人只是跟着；如果同时看到诚的过程性，那么“全程”是人自己走的全程。

这个分别不是咬文嚼字，它决定了怎样诊断失败。按属性的读法，人没有诚，是“人欲间之”，是私欲夹进来了，办法是去欲存理。按过程的读法，没有诚，是路上断了拍：择了而没有守，守了而没有回写。这两种诊断，开出的药方不同。前者劝人去掉什么，后者劝人补上哪一拍。对于那个同学，每个爱好都坚持三个月的人，劝他“去私欲”几乎没有用，他并不贪图什么；问他是哪一拍断了，比如每次都是第三拍，新的爱好没有改写他的日程，才对症。

（三）与牟宗三一路：诚体与创生

牟宗三一路读《中庸》，特别是读北宋诸儒承接《中庸》的“诚体”，把诚读作一个创生的实体，所谓天道性命相贯通的道德创造（见其《心体与性体》）。这个读法最容易让人觉得《中庸》里有0到1：诚是创造，是创生。

本书与他一致的是：他看出了诚不只是一个德目，而是贯穿一切的东西，这正是本书所说的诚的第二种用法。分界在于，他把这个贯穿者当作先在的实体，一个已经在那里的创生本体，人的工夫是“体证”它；本书把贯穿者当作需要走出来的守一过程，是三拍走全的结果。更要紧的是，这里的“创生”，在牟宗三的用法里是实体生出万物，也就是上面说的“生物”，不是新的一被生出。这一点牵涉到牟宗三的“良知坎陷”，第37章会专门处理，这里只先标一个记号：创生与发生，不是一回事。

（四）与安乐哲、郝大维：诚是不是创造力

安乐哲（Roger Ames）与郝大维（David Hall）合作的《中庸》译注，据本书所记，把诚译作 creativity（见其 Focusing the Familiar），强调过程、自我实现，反对把《中庸》读成一个超越的实体论。这个读法与本书的“成而非复”接近，写“与安乐哲一致”：诚是成，是动词，是在关系里自己做成自己，不是回到一个本来就有的东西。他们会问：既然诚就是创造力，你为什么还说《中庸》只是1到N?

本书的回应是一个区分：成就一个已经选定的一，也是创造性的；但这种创造性是“成”的创造性，不是“改写一”的创造性。学琴的孩子，十年里把“做个好琴手”这个一做成了，这个过程每一步都充满创造，他自己的指法、他自己的诠释，都是从前没有的。但“好琴手”这个一在十年里没有被改写。本书的0到1，要求的是后者。如果安乐哲一路回答说，《中庸》里的一本来就是在关系里不断被重新界定的，那么这是一个关于《中庸》的解释，它如果成立，要拿三条判据去检验：这个被重新界定的一，是否不能还原为旧一的展开，是否改写了起点或目标，是否长出了原来没有的显露。如果通过，那么这就是一个新的一的候选，不是《中庸》文本自己带的，是读者做的。这种事，本书第49章要对自己的候选做一遍，按三条判据自检，不会假装《中庸》早已做了。

（五）与怀疑者：自诚明是生来的

最后一个驳法针对本书的熟成假说。《中庸》明明说“或生而知之”，“诚者不勉而中，不思而得”，圣人天生如此；你说是熟成，是把你的理论塞进了经文。

本书有一个文本上的回答，来自孔子本人。《述而》里孔子说：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”我不是生下来就知道的，我是爱好古道、勤敏去求的人。孔子，在儒家看来的圣人，自己否认是生知。他说自己是学知，是好古敏求。第5章讲过“吾少也贱，故多能鄙事”“十五志于学”到“七十从心所欲”，孔子对自己的描述，全是自明诚的路。如果连孔子都自认自明诚，那么“不勉而中，不思而得”的圣人，在孔子身上，是七十岁时

的结果，而不是起点。这就是熟成的自然的一个具体例子。所以，本书的假说没有违背经文，只是把“生知”的重量放到了“安行”“从容中道”这一端，当作终点的状态来读。

当然这仍是一个假说。《中庸》确有“生而知之”四个字，后世也确有认为生知者存在的传统，本书不能证明它们错，只能说：文本里最高的一位圣人自己不认这顶帽子。可错条件里会写，什么样的材料出现，本书要改口。

（六）与第484号：“下袭水土”算不算对土的自觉

第484号的判词是：儒家两千年练熟了纵向，却把横向留在了手艺里；五部经合起来是一套完整的纵向工序，没有一张条子写着怎样把一搬进另一种土。本章读到的“上律天时，下袭水土”，会被当作反例提出来：《中庸》明明提到了水土。

本书认为，它是旁证，不是反例。这句话说明《中庸》的作者知道一个一落地要合着水土，也就是对“土”有自觉，这一点第484号“手艺有”的判断正好可以引来作证。但这句话只有八个字，没有说怎样袭，没有拆开、对土、重组的步骤，没有“不原样套、先问土、接活了再展开”的纪律。它是一个方向的指向，不是一道工序。所以第484号的判词不需要改，需要的是在“手艺”一词下加一条脚注：连《中庸》这样的经典，也只在八个字里点到横向，然后转身去写它的“诚”了。

对本书来说，这个情形有一个后果：下部第42章讲换土的排路时，要补的正是这八个字后面没有写的东西。《中庸》用“袭”字说“因”，因着水土；本书要问的是，因，具体怎样因？换了土，原来的惯路往往在末格先失效，“时中”这个伺服，设定点还在，传感器却是按旧土校准的，进了新土，感觉出来的偏离可能全是错的。伺服要在新土里重新校准，才谈得上继续时中。这是后话。

◆六、可错条件

本章的判断，在下列情形出现时，本书承认读错或需降级。其一，诚的两种用法，如果能证明在《中庸》文本里每一处“诚”都可以统一读作一种，不需要分开，那么“诚是一格”与“诚是全程”的分判撤回，两族路径的读数要重做。

其二，两族划法以“诚落在E，明落在S、D一侧”为前提。如果有充足的训诂或早期注疏证明“明”本身含有E的成分（例如“明德”之明偏向本心），则自明诚一族的E末格判断要改。另外，若有儒者自觉地把自己的工夫论归入“自诚明”或“自明诚”，同时又明确把本心放在中间一格（习行、兴诗之类），则“《中庸》地图没有E居中”这一判断要撤回。

其三，熟成假说：若有材料显示，被认作“不勉而中”的境界，在没有任何此前长期练习的情形下自然出现（要排除童年早期的未被记录的练习，这很难，所以这一条是“难证伪”的），则假说降级为一种可能；若孔子“我非生而知之者”被证明是后加的，则本章的文本依据减弱。

其四，伺服与排路的分界。若发现一个人反复往同一方向偏离时，单靠更勤的校正就能消除，不需要换先后，则“偏离多半是路径次序的问题”的判断要收窄。

其五，“期月守”读作第三拍断裂，若能证明《中庸》此处批评的是别的东西（例如认知上的“知而不能辟”），则这一读数作废。

其六，“生物不测”不是门。若《中庸》上下文能证明“生物”包括从前没有的新类，而不只是同一道的万种展开，则0到1的门在文本里有了位置，本章对第313号的修正要相应改写。

其七，三位学琴老师的读数，以及“诚的三问”，都是图解，不是证据：它们只说明诚与排路的区分在日常里可以被辨认。若按三问去查，发现“路形十年不变”的人与“守一而路形不变”的人在长期成效上没有可辨的差别，则第二问（路换过没有）作为诚的记号要撤回，只保留第一问与第三问。

◆七、小结

《中庸》的诚，是守一走完全程。它有三样东西：设定的点（“得一善”）、随时的校正（“君子而时中”）、一直做到底的不息（“至诚无息”）。伺服的比喻抓住了前两样，本书补上第三样，并且在伺服之外划出排路：校正管瞬间的偏离，排路管次序的偏。两族路径，自诚明是E在前，自明诚是E在后，它们互相蕴含，同一个发生的两拍；而E居中的两条路，在这张地图上没有位置。“生物不测”不是一道门，是门框，它说明1到N的N端不是机械复制，却没有说一可以被改写。

回头看这三章。《论语》教会我们换一个人的先后；《大学》给出一条路的先后；《中庸》说明守住那个一，把路走到头。三部经合起来，是一套完整的纵向工序，这正是第484号的判断。它们都没有回答的是：那个一从哪里来？起点之一、目标之一是被给定的，还是可以被生出来的？下一章读《孟子》与《荀子》，他们是在同一套工序里选了两个不同的首格：一个从心气起步，一个从规矩起步。

09

第 9 章

《孟子》与《荀子》：充实之路与积累之路

> 本章要点
>
> 孟子先有向往后养长，荀子先立序列后积成：两条都是完整的发展之经，差别在起手，不在有无三样东西。

◆一、两种起步

先看两个场景。第一个在县里的体校。一个十四岁的男孩被送来练中长跑，教练头一个月几乎不谈技术，不看他的步幅，也不纠正他的摆臂，只在每天训练结束的时候问他一句：你到底想不想跑赢？男孩起初觉得这话问得多余，后来发现自己每天晚上都在想这个问题。到了第二个月，他开始自己早起加练，没有人催；到了第三个月，教练才开始动他的步幅。这时候的矫正进得极快，因为他自己想改，哪里别扭自己先觉出来。教练后来对人说，心气不到，练十遍是十遍的数；心气到了，练一遍顶三遍。

第二个场景在一家老作坊。一个十六岁的学徒进门，师傅三个月不让他碰刀。头一个月扫地、认料、烧水；第二个月磨刀，磨到师傅用指甲在刃上一划说行；第三个月才让他看着师傅切，自己只许在边角料上练一种握法。规矩多得几乎烦人：刀不许横放，料不许踩，收工的时候案板要刮三遍，每一遍的方向都有规定。学徒心里嘀咕，这些跟手艺有什么关系。一年之后他才明白，那些规矩是一条看不见的轨道，手上的感觉是沿着轨道一格一格长出来的，没有轨道，手感只会乱长，长成怪癖。

这两个场景放在一起，是本章要读的两部书各自守着的一条路。第一个场景里，起步的是一团劲，一团想成为什么的志气，技术跟在后头；第二个场景里，起步的是一套规矩，一道道可以照着做的次序，手感与志气都是在照做里长出来的。前者像孟子，后者像荀子。需要马上说明的是，这个“像”只是入口。一个只会谈心气的教练带不出运动员，他心里一定有一套训练的次序，只是暂时没有拿出来；一个只会立规矩的师傅也带不出徒弟，他一定盼

着徒弟有朝一日“开窍”，只是不把这件事排在头里。两条路都完整，三样东西——样子、次第、心气——都在其中，分别只在先后，只在谁被放在了前头、谁被放在了最后。

本书把这件事叫作路径。第1章说过，儒家的创新在路径，孔子讲的是一条“发展之道”：从一个给定的“一”出发，高效、高质量地走到N。《论语》《大学》《中庸》已经把这条道的几个部件各自摆出来，第484号把五部经分了工，《论语》管展开，《大学》管次序，《中庸》管守住那个一；轮到《孟子》与《荀子》，这条道开始有了两种具体的走法，而且是两种相反的走法。孟子说，人心里有几个芽，把它们养大，善就长出来；荀子说，人身上有一团材料，用礼把它一层层削、揉、积，善就造出来。养与造，长与积，从里往外充实与从外往里累积，是两千多年儒学内部最早的一次“路径分歧”，比朱熹与阳明早了一千五百年以上。

这一章是原典编。它只做一件事：把《孟子》《荀子》文本里已经写出来的“发展之经”读清楚，也就是孟子讲的那条充实之路、荀子讲的那条积累之路，在原文里是怎样一步一步写的，各自看对了什么。孟子的完整路径读数（E→D→S）与荀子的完整路径读数（D→S→E）、两家的末格诊断，放在第23、24章，本章只点到为止，写明“详见第23、24章”，不在这里提前判案。

本章的次序是这样的：先读孟子，读他怎样把善读成一条会长的东西；再读荀子，读他怎样把善读成一条要积的东西；然后把两部书里已经看得见的路径形状拿出来，略作读数；再与几位当代的论者对话，听他们怎样接住或者反驳；最后写明这些判断在什么条件下算错。

读之前，先交代一句口径。本书说的“发展之经”，指的是文本自己写出来的一条先后次序。《孟子》《荀子》的读者很多，注疏更多，历代的读法可以分出许多层。这里要做的是退回文本，只问两个问题：这一家让一个人先做什么、接着做什么、最后落在什么上；以及他自己有没有意识到这是一个先后的问题。后一个问题尤其要紧。孟子谈“勿助长”，荀子谈“学不可以已”，他们对时间的自觉是很强的，一个谈养的节奏，一个谈积的恒心。把这种自觉读出来，就是读出了儒家的发展之道在《孟子》《荀子》里的形状。

◆ 二、孟子：把善读成一条会长的东西

（一）一个六级的序列

读《孟子》，先从一段很少被当作“路径”来读的话开始。《尽心下》里，浩生不害问乐正子是怎样的人，孟子借这个机会说了一串话：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓

美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”六个“之谓”，六级台阶，每一级都有一个名字。

这串话常被拿去做“人格等级表”，仿佛人可以按这六档分类贴标签。可是换一个读法，它是一条走路的次序。第一步是“可欲”：有东西让人想要，想成为那样，想靠近那样，这一步在先；第二步是“有诸己”：想要的东西在自己身上有了，成了自己的东西，不再只是挂在嘴边的；第三步是“充实”：有了的东西往满里长，把空处填起来；第四步是“充实而有光辉”：满了，里面的东西透出来，被别人看见；第五步是“大而化之”：大到不再显得是在用力，成了自然；第六步“圣而不可知”，是连旁人也说不清它是怎么成的了。

这条序列有几个地方值得停一停。第一，它的起点是“可欲”，不是“本有”。孟子没有说“人先天就是善的，只需把它找回来”，他说的是“可欲”，一个人对某种东西有了向往。这里的“善”是被欲求的，是在前面的。这个读法与后世以“复”为动词的读法差别很大，第11章会细讲。第二，从“有诸己”到“充实”是一个量的过程：同一个东西，由少到多，由薄到厚。这就是纵向发展，同一个一在自己身上被守住、被展开。第三，“光辉”这一级是显出来的：善到了充实的程度，会从身上漏出来。后面会看到，孟子在别处写这件事写得很具体。

用本书的话说，这六级序列里三样东西都在：有向往，有次第，有显露。向往属于E的一端，是志、是气、是与所向往的东西的关系；次第就是D；“光辉”“化”是S，是显出来的样子。孟子的整套说法，是把前者放在头里、把后者放在尾上。这一点留到第23章再算账。

（二）端不是全

孟子最著名的一段在《公孙丑上》：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”后面接着说：“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”

这段话被引了两千多年，大多数时候，引的重点落在“人皆有之”，仿佛孟子在这里宣布了一个存在论的结论：人心里天生有仁义礼智。可是文本里每个字都在说另外一件事：那是“端”。端是开头，是线头，是苗头，是一件事刚刚露出来的那一点。朱熹解“端”为“绪”（《孟子集注·公孙丑上》：“端，绪也。因其情之发，而性之本然可得而见，犹有物在中而绪见于外也”），意思是线头，扯一扯，里面有一整团线；这个读法与文意相合。孟子用了两个比喻来写“端”之后的事：火之始然，泉之始达。火刚点着的时候

是一点，泉刚冒出来的时候是一眼，两者都在“始”的位置，都要靠后来的“扩而充之”才变成燎原的火、成河的水。最要紧的是最后一句：苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。同一个端，充与不充，差别可以从保四海到连父母也伺候不好。

所以孟子的核心句式不是“人有善”，是“人有善端，须扩充”。前一个句式是存在断言，后一个句式是发展断言。单看“四端”二字，它指的是一个很小的起点，起点之后的路程，占了这段话的大半。

这里要特别提醒一件事，关系到后面几章对阳明的读法。阳明讲致良知，把良知读作现成的、完足的，工夫是去蔽、是复；孟子这里讲的却是一个起点很小、要靠养大的东西。艾文贺把孟子归为“发展模式”，把阳明归为“发现模式”，正是看到了这个差别（见其 Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mengzi and Wang Yangming）。本书在第17章到第22章会专门读阳明，这里先把孟子的这一半记住：在孟子那里，善是一点苗头，不是一座现成的宫殿。

（三）集义所生：养出来的，不是袭取来的

孟子讲“养”，讲得最细的一处是“浩然之气”。《公孙丑上》里，公孙丑问他擅长什么，他答：“我知言，我善养吾浩然之气。”公孙丑追问什么是浩然之气，孟子说这难讲，然后讲了：“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。”

这段话里有三个层次。一是气的样子：至大至刚，充塞天地之间。二是气的养法：“以直养而无害”，用正直去养，不去损害它。三是气的来路：“集义所生”，是一件一件合义的事积起来生出来的；“非义袭而取之”，不是偶然做一件合义的事就能从外面把它抢来的。所谓“袭”，是突袭、是趁人不备拿走；孟子的意思是：气不能靠一次性的壮举取得，只能靠平日里一件件事做得心安，一点点养出来。

这里有一处很容易放过的细节：“行有不慊于心，则馁矣。”做了一件心里过不去的事，气就饿下去了。“馁”是饿，饿得没力气。气不是一个固定的量，它跟着每一件事涨落，每一次做得问心无愧，它长一点，每一次做了心虚的事，它缩一点。把这个读法放在本书的框架里，就是：E——志气、心气——在孟子这里是一个随着每一件具体的事、每一次具体的做法而涨落的东西；它不是一个先在的、不变的本心。气养出来，靠的是一个“集”字，把许多件事积起来。“集”字说明在孟子这里，D——事的序列、做的次数——是充实的实际机制。

孟子对养气的时间感，写在紧接着的一段里，那是全书最广为人知的比喻之一：“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也。无若宋人然：宋人有闵其苗之不长而揠之者，芒芒然归，谓其人曰：‘今日病矣！予助苗长矣！’其子趋而往视之，苗则槁矣。天下之不助苗长者寡矣。以为无益而舍之者，不耘苗者也；助之长者，揠苗者也，非徒无益，而又害之。”

这一段把一个发展过程的两种失败分得很清楚。一种是“舍之”：觉得没用，不管它，不耘苗；一种是“助之”：嫌它慢，硬拔它，揠苗。两种失败的对面，是“必有事焉”：必须有事做，要天天去照看，要耘；而又“勿正”，不预期结果，“心勿忘”，不忘记这件事，“勿助长”，不硬催。用日常的话说，种地的人知道，每天都要下田，每天都要松土除草浇水，可是不能每天蹲在田里盯着苗看它长了没有，更不能把苗拔高两寸。

这个比喻在今天的家庭里每天上演。一个家长给孩子报了七八个班，嫌孩子“进步太慢”；一个老板嫌新人“上手太慢”，把三年的事压成三个月；一个人刚学游泳三周，就想着下个月横渡一段江面。这些都是揠苗。反过来，孩子的作业从来不看，新人招进来不带，自己学东西三天打鱼两天晒网，这是不耘苗。孟子的教训是两头都不对，对的是第三种：天天做、不预期、不硬催。

与“揠苗”配对的是《梁惠王上》里那句“缘木而求鱼”。孟子对齐宣王说，您想要的是称霸诸侯、让四方来朝，而您现在的做法是兴兵结怨，“以若所为，求若所欲，犹缘木而求鱼也”。爬到树上去找鱼，不是力气不够，是路径与目标不对头。这一句是纯粹的路径判断：为了达到某个目标，所走的那条路本身就通不到。孟子的这个判断没有依赖任何关于人性的玄学，是一个很朴素的“方法对不对”的问题。把“揠苗”与“缘木”并读，可以看到孟子对“道”的敏感是双向的：一方面怕走得太急，一方面怕根本走错了方向。

（四）盈科而后进

孟子有一个比喻，写出了充实的节奏，比“揠苗”更少被提起。《离娄下》里徐子问孔子为什么屡屡称赞水，孟子说：“原泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海。有本者如是，是之取尔。”《尽心上》里又有一句：“流水之为物也，不盈科不行；君子之志于道也，不成章不达。”

“科”是坑洼，水往前流，遇到坑，先把坑填满，然后才往前走，这叫“盈科而后进”。“章”，朱熹注“成章”为“所积者厚，而文章外见也”，意思是积累到一个阶段成了形，才能到下一个阶段。“不成章不达”，没有一个阶段的完整，就到不了下一个阶段。这两句话，是整部《孟子》里最明确的“次序”表述：一个阶段填满了再往前，不许越过坑。

这个意思与前面的“揠苗”是同一件事的两个面。揠苗是不让它在时间里自己长；不盈科而进，是不让它在空间里把每个坑填满就硬往前赶。它们共同反对的是越级，是想要的东西还没有到，就假装它已经到了。

读到这里，可以看出孟子的充实之路有一个很具体的内部结构：向往在前（可欲），志气是动力（养气），事是机制（集义），节奏是约束（勿助长、盈科而后进），显露是结果（光辉、践形）。其中前四样都是过程里的事，只有最后一样是出现在末尾的结果。

（五）光辉与践形

孟子对“显露”这一端写得很具体，只是后世的注意力多半被“尽心知性知天”那些高处的话占去了。《尽心上》说：“君子所性，仁义礼智根于心，其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”善在心里扎了根，之后长出一种颜色，温润地显在脸上，丰盈地铺在背上，布到四肢，四肢不用说话，人家就明白了。又有一句：“形色，天性也；惟圣人然后可以践形。”身体的样子、神色，都是天性的显现，只有圣人能把身体的样子做到与天性相称，叫“践形”。

这两处，是孟子对S的正面表述。它们说的是：内里充实到一定程度，外形会跟着变。不是装出来的，是从里面透出来的。后世说“相由心生”，孟子这里已经有这个意思。孟子关注的不是怎样练出一个好看的外貌，而是内在的充实最终必然在身体与行为上有一个“生色”。如果没有，那就说明里面的充实还没有到那个程度。还要补一句，孟子对身体并不是只在末尾才说：“夜气”“平旦之气”是他留下的另一道身体之门，只是点到为止，第58章再读。所以“孟子的身体只在末格”是不能写满的。

把上面五小节合起来看，孟子在文本里写出来的“发展之经”，完整地说是这样一条路：先有向往（可欲），气志相养（浩然之气，集义所生），事上积累（盈科而后进），不硬催不放弃（必有事焉而勿正，勿助长），最终内里的充实形之于外（睟面盎背，践形）。他在《告子上》里还有一句话把“先立其大”摆在最前：“先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。”大的先立住，小的就夺不走。“大”指心之官能思的那一面，是价值与志向的所在，这一步在头里。

这条路在文本里是自觉的，孟子自己有一个“先、再、最后”的意识。至于它在实际走起来的时候，卡在哪里，孟子这条路的末端为什么在后世常常被评为“迂阔”，那是第23章的账。这里只先把它的形状立好：向往在前，次第居中，显露在后。

◆三、荀子：把善读成一条要积的东西

（一）先接住：人是被做成的

荀子在后世的名声不如孟子，一个原因是“性恶”二字太扎眼，把一部书的整体分量压在了两个字上。可是回到《荀子》的篇章次序，会发现全书是从《劝学》开篇的，而《劝学》里没有一个字谈性恶。它的头一句是：“君子曰：学不可以已。青，取之于蓝，而青于蓝；冰，水为之，而寒于水。”青色从蓝草里提出来，却比蓝草更青；冰是水结成的，却比水更冷。这两个比喻立刻定了全书的方向：一个东西可以变成比它的来源更好的东西，变的办法是加工，加工的力量来自学。

荀子看对的第一件事，是人被环境与训练塑造的程度，比人愿意承认的深得多。“木直中绳，輮以为轮，其曲中规，虽有槁暴，不复挺者，輮使之然也。”一根笔直的木头，用火烤弯，做成车轮，弯得合乎圆规，就算再晒干、再暴晒，也不会弹回直的了，这是“輮”的功夫。“蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，与之俱黑。”蓬草长在麻田里，不用扶就是直的；白沙落进黑泥里，也跟着黑了。“故君子居必择乡，游必就士，所以防邪辟而近中正也。”居住一定选邻里，交游一定亲近有学养的人，目的是防止走偏，靠近中正。

这些话的口气，很像一位养过孩子、带过徒弟的人。一个孩子在什么样的邻里长大、接触什么样的人、天天做什么样的事，最终长成什么样子，在荀子眼里是一件很具体的、可以讲出机制的事，不是靠一颗天生的心去抵挡的。把“居必择乡”放在今天，就是家长为什么要为孩子换学区、挑同伴、管手机；把“蓬生麻中”放在今天，就是一个新人进了一个讲规矩的团队，半年之后连说话的方式都变了。荀子对这件事看得极清楚，而且不回避，他没有拿“人本来就有良知，不会被带坏”这样的话安慰自己。

荀子看对的第二件事，是时间与恒心。“积土成山，风雨兴焉；积水成渊，蛟龙生焉；积善成德，而神明自得，圣心备焉。故不积跬步，无以至千里；不积小流，无以成江海。骐骥一跃，不能十步；驽马十驾，功在不舍。锲而舍之，朽木不折；锲而不舍，金石可镂。”这一段每个读书人都背过，反倒容易忘了它的结构：土积成山，才有风雨；水积成渊，才有蛟龙；善积成德，才有神明。每一个“积”之后，都有一个原来没有的东西“生”出来：风雨、蛟龙、神明。积到某个量，出现新的东西，这是一个朴素的发生观，积是路，生是结果。“骐骥一跃，不能十步；驽马十驾，功在不舍”，更进一步说了：快不是关键，持续才是关键，一匹慢马走十天，比一匹快马跳一下走得远。

（二）一条有头有尾的课程表

荀子是儒家里少有的、给出了一张完整课程表的人。《劝学》里有一问一答：“学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。”学从哪里开始，到哪里结束？就科目而言，从诵读经书开始，到研习礼为止；就意义而言，从做一个士开始，到做圣人为止。

这是整个先秦儒家文本里，关于“从哪儿起步、走到哪儿算止”最清晰的一句。它有两条线并行：一条是“数”，是课程，诵经到读礼；一条是“义”，是人格，为士到为圣人。课程是一件件的、可以排进日程的事；人格是一层层的、需要时间沉淀的变化。荀子的意思是，沿着前一条线走，后一条线会跟着起来。然后他补了一句极重要的话：“真积力久则入，学至乎没而后止也。”确实地积累，用力长久，就进得去，学到生命终了才算停。“入”字很要紧，它指的是进入一个原来不在其中的状态，不是一个量的增加而已，是一个“门”被通过了。这里的“入”，与孟子的“化”，处在同一个位置：事做得足够多、足够久，有一个质的变化。

课程表里排在最末的是礼。“故学至乎礼而止矣，夫是之谓道德之极。”学到礼，就到了头，这叫道德的极致。这句话在后世常被读成荀子“重礼轻心”的证据，可是放回课程表里读，意思是礼是一条路的终点站，前面有一站一站的诵经、读书、近师。荀子还说“学莫便乎近其人”：学习最便捷的办法莫过于亲近有学养的人。老师是这条路上的活的次序。礼乐有规矩，却不能自己说话，诗书涉及广博，却不如老师身上的东西来得切近，只有人把东西带着走，才走得进。这一句里没有一点外压的味道，它是很实在的经验之谈：书教不了的，人教得了。

（三）礼是先立的序列

荀子的整个体系里，最容易被误解的是礼。《礼论》开篇有一段话，把礼的来历讲得很清楚：“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。”

这段话是一个完整的论证。人有欲望，有了欲望就要求取，求取没有分寸与界限就会争，争就会乱，乱就会穷。先王厌恶这种混乱，所以制定礼义，加以划分，来满足人的欲望、供给人的需求。注意这里的目的：礼是“养人之欲，给人之求”。礼是为了让欲望得到满足而设的，不是为了压制欲望。下一句荀子索性说得更明白：“故礼者，养也。”礼就是养。他接着讲：“君子既得其养，又好其别。曷谓别？曰：贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”得到了养，又喜欢区别。区别是什么？贵贱有等级，长幼有差别，贫富轻重都有相称的安排。

放进日常里，礼的这个功能很好懂。一家人吃饭，菜是有限的，如果没有任何规矩，最强的孩子先吃，最小的孩子吃不到；有了“长辈先动筷、先给小的夹菜”这样的规矩，每个人都能吃到，家里也不用天天为此吵架。规矩一旦立起来，大家吃得安心，这个“安”就是荀子说的“养”。教孩子餐桌礼仪的时候，没有哪个家长先给孩子讲一通“礼的本质是什么”，而是先让他坐好，等大人先动筷，别人夹菜的时候说谢谢。起初孩子不明白，只是照做；做了几年，到别人家做客的时候，他自己就会等主人先动筷，这时候礼已经成了他的东西。这就是荀子的路：先立序列，序列走久了，序列里面的东西沉到人身上。

从这个角度看，“礼”在荀子的体系里的位置是：它是先立的次序。圣人制礼，是把一条可以照着走的路先铺出来，铺在地上，然后让后来的人沿着它走。不是每个人都得自己重新发明一遍什么叫恭敬、什么叫辞让，前人已经把它们压缩成了一套动作、一套次序。人走这条路，就是在重走一遍前人走出来的路径。

（四）化性起伪

荀子讲“性恶”，要读的是他自己的定义。《性恶》里写道：“不可学、不可事而在人者，谓之性；可学而能、可事而成之在人者，谓之伪。”不用学、不用做就在人身上的东西，叫性；通过学习能够获得、通过做事能够成就的东西，叫伪。这里“伪”的意思是“人为”，是人做出来的，不带“虚伪”的意思，后世把它读成了假。“性”是生来就有的，“伪”是做出来的。荀子的论断是：善属于后者。“人之性恶，其善者伪也。”

他接着给了论据：“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉。”人的天性生来就好利，顺着这个往下走，争夺就产生了，辞让就消失了。所以“必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治”。必须有老师和法度的教化，有礼义的引导，之后人才会出于辞让，合乎条理，回到安定。

荀子的陶器比喻非常有名：“凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。故陶人埏埴而为器，然则器生于工人之伪，非故生于人之性也。”陶工揉泥做成器皿，器皿是从工匠的作为里生出来的，不是从泥的本性里生出来的。泥不会自己变成碗，礼义也不会自己从人性里长出来。

可是荀子在这里并没有说，人是一团烂泥、随你捏成什么都行。他在《礼论》里有一句话，补足了另一半：“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。”性是原始的材料，质朴的；伪是文采与条理的丰盛。没有性，伪就没有可以施加的对象；没有伪，性也无法自己变美。这一句在荀子研究中常被引用，因为它说明荀子的立场不是单向的“外造”，是“材料”与“加工”相互需要。所以在荀子这里，起点之一是“材朴”，终点是“文理隆盛”，中间的路是“化性而起伪”。《性恶》里讲：“圣人化

性而起伪，伪起而生礼义。”化性是改变性的方向，起伪是兴起人为的功夫；礼义是起伪的产物，不是起点。

荀子还讲了一件常被省略的事，就是人人都有变成圣人的可能：“涂之人可以为禹。”路上的一个普通人也可以成为禹。他的理由是人人都有“知”的能力和“行”的能力，只要积累：“今使涂之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日县久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣。故圣人者，人之所积也。”让路上的普通人把心思放到学术上，专心一志，思索审察，日子加上去，时间悬得久，不断地积善而不止息，就能通于神明，与天地并列了。所以圣人是人积出来的。

“圣人者，人之所积也”这一句，可以与孟子的“人皆可以为尧舜”并读。两句话的结论相同，通向圣人的路对每个人都敞着。差别在于：孟子的理由是人人心里都有善端；荀子的理由是人人都能学、能做、能积。孟子要人把里面的东西养大，荀子要人把外面的东西积进来。可是最后抵达的是同一个地方：圣。

（五）入耳、著心、布四体

要完整地读荀子，还有一处必须交代，它能纠正“荀子只有外压”这个想法。《劝学》里写：

“君子之学也，入乎耳，著乎心，布乎四体，形乎动静。端而言，蝡而动，一可以为法则。小人之学也，入乎耳，出乎口；口耳之间，则四寸耳，曷足以美七尺之躯哉！”

君子的学习，从耳朵进去，附着在心里，铺展到四肢，显现在举止动静上。小人的学习，从耳朵进去，从嘴里出来，口耳之间只有四寸远，怎么够美化七尺的身躯呢？这里荀子画出了一个完整的内化过程：耳（接受）、心（附着）、四体（铺展）、动静（显现）。这个过程与孟子的“睟面盎背，施于四体，四体不言而喻”，在形状上几乎一致，一个从里往外，一个从外往里，会合在身体的动静上。

荀子对心的重视，也不输给孟子。《解蔽》里问：“人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。”人靠什么知道“道”？靠心。心靠什么知道？靠虚、壹、静：心里不被已有的东西塞满（虚），不被多头的东西拆散（壹），不被杂念扰乱（静）。荀子的“心”是能认知、能选择的心，不是消极的容器。因此，把荀子读成“只有礼的外压”，是读偏了：他有心，有心的工夫，有内化的完整过程。

但同时需要老实地说：这些关于心的论述，在荀子的整个路径里，排的位置是后头。礼先立，学先做，积先行，心的“著”与“虚壹而静”，是在积累的过程里、在积累之后被讲

出来的，不是起步的第一件事。荀子对心的重视是确有其事的，但它在序列里的位置，决定了在实际走的时候容易被推到最末，以至于走不到。这一笔，同样留给第24章。

◆四、两条经，一个形状

（一）先看孟荀共有的东西

把前两节的文本放在一起，先看到的是共有的东西。这一点比差别更要紧，因为后世谈孟荀，常常谈的是“性善与性恶”这一个差别，把两家之间几乎所有的共有结构都遮住了。

共有的第一样，是**两家都有序列**。孟子有“可欲、有诸己、充实、充实而有光辉、大而化之、圣而不可知”的六级，有“盈科而后进，不成章不达”；荀子有“始乎诵经，终乎读礼；始乎为士，终乎为圣人”，有“积土成山”的累积。两家都不讲一步登天，都讲一步一步来，都警惕越级。

共有的第二样，是**两家的动词都是生长性的**。孟子用的字是养、长、充、扩、集、盈；荀子用的字是积、化、起、移、入。没有一个是“找回”或“复原”。两家说的都是一个人原来没有的东西，通过时间、通过做事，变成他身上有的东西。这个特点在第11章会成为主角：儒家的原始动词是“成”，不是“复”。

共有的第三样，是**两家都知道善是要显出来的**。孟子有“生色”“践形”，荀子有“形乎动静”“布乎四体”。善若只在心里，不显于身，对两家而言都不算完成。

共有的第四样，是**两家都对时间极有自觉**。孟子的“勿助长”与“盈科而后进”，荀子的“真积力久”与“锲而不舍”，都是在说同一件事：这条路要走多久、怎样的节奏，是路的一部分。

（二）再看两条经各自的起手

共有之外，是差别。差别不在谁对谁错，在起手。孟子的起手在E一端。可欲，是向往；先立乎其大者，是立志；养浩然之气，是养气；“端”，是心里有了一点开头。这些都是“我与我所向往之物的关系”，是志气与关联。次第（D）是随后的，是“集义”“盈科”，是把心气落到一件件事上的办法；显露（S）排在最后，是“光辉”“践形”。这是E→D→S的形状，读数详见第23章。需要说明，这里说的是孟子对士、对门人讲学时的惯路；他对百姓另有一条路（恒产而后恒心），对民的两种读法并存的处理见第4章，路径读数见第23章。

荀子的起手在D一端。学从诵经起，学从近师起，礼是先立的序列，积是每日的功课。次第在头里，是第一位的。显露（S）紧随其后：入耳、布四体、形乎动静，礼成之后，样子也随之成了；心的“著”与“虚壹而静”、人格的内化（E）排在最后。这是D→S→E的形状，读数详见第24章。

这两个形状，可以用本章开头的两个场景回头验一遍。那个县体校的教练，先问“你想不想跑赢”，是E在先；技术训练与次数是D；最后在赛场上显出来的成绩与姿态是S。老作坊的师傅，先给规矩，是D在先；规矩做对了，样子自然像个样；最后才指望徒弟自己有“手感”、有对这门手艺的志气，那是E，排在最后。两个场景中，三样东西都在，各自的先后不同。

（三）与第484号的分工

站上第484号《儒家发展之道总纲》，把五部经各派了一样活：《中庸》管守与调，《大学》管次序，《论语》管展开，《孟子》管推，《易》管处境〔据该书导读〕。其中《孟子》的“推”，指的是“扩而充之”：近的先、同类的先、不拔苗。这个归纳与本章读到的文本吻合：孟子的“扩而充之”，正是把一个端推开、传开、做大，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，从自己的老人推到别人的老人，从自己的孩子推到别人的孩子，就是《梁惠王上》里那条著名的推恩之路。第484号把它放在纵向发展里，把“推”看作同构的土里的放大。

本书在其上加的一笔是：这个“推”之所以能推得动、推得稳，是因为孟子在它前面安了一个E，一个向往，一个志气，一个“先立乎其大”。没有这个起手，推就是没有动力的推；有了它，推才有“若火之始然，泉之始达”的势。而荀子的“积”，是另一种推进：不是由志气推动，而是由序列推动，序列自己有惯性，一步带下一步。第484号把两部书一并放进了纵向发展，这是对的；本书补上的，是纵向发展里还有“先后”的差别，每一条先后，都对应着一条路。

（四）三方程与三拍：只点到

读路径之前，先用三方程做一次最粗的体检：S＝F(D,E)，D＝G(S,E)，E＝H(S,D)，问每一式有没有人承担。这里只点到，完整读数在后两章。

孟子这边，S＝F(D,E)有人管：光辉由充实来，充实由集义的次数与气的厚度来，“睟面盎背”的根子写得明明白白。D＝G(S,E)也有人管：事该怎么做、做到哪一步，要依着志气，也要看已经显出来的样子，“行有不慊于心则馁”就是用心里的安不安来校正做法，“勿助长”是用苗的样子来校正手。E＝H(S,D)的位置要留心：孟子对“气怎样养

大”讲得极细，对“端从哪里来”却用了一个简短的回答，“此天之所与我者”（《告子上》“钧是人也”章），仁义礼智“非由外铄我也，我固有之也”（《告子上》“乃若其情”章）。端的来历依据的不是右边的S与D，而是“天与”，这在本书的口径里叫“半缺”：有人管，但依据不是右边两维。这一点在第47、48章要专门补。

荀子这边，S＝F(D,E)有人管：礼成则样子成，“形乎动静”；D＝G(S,E)有人管，而且管得最强，礼本身就是对次序的一次性规定；E＝H(S,D)也有人管，“著乎心”“积善成德”都在说积累的次序与外显的样子怎样沉淀成心里的东西。荀子这一边的半缺在另一处：起点的“性”，被他说成“本始材朴”，是天给的，是给定的材料；而“圣人化性起伪”里最早的那一次起伪，圣人是怎样做到的？荀子的回答是圣人“积思虑，习伪故”（《性恶》：“圣人积思虑、习伪故以生礼义而起法度”），圣人也是积出来的，这就回到一个循环：第一个圣人从哪里来？这是荀子路径里一个有名的难处，第24、25章还要再提。

三原理的三拍，在两家这里的位置，也只先做一个最简单的指认。孟子的张力，是“志”与“事”的张力：志向很高，事上做得不够，二者互相拉扯，于是气要养、事要集、义要积，这是第一拍；第二拍是形状改变，由“可欲”变成“有诸己”，再变成“充实”，每一次都是志与事之间生出一个新的东西；第三拍是回写，按文本的设计，“光辉”出来之后，反过来改写原来的志与事，使人对善的向往更牢，做事也更顺。荀子的张力，是“性”与“礼”的张力：性好利，礼要让，二者互相冲撞，于是要有师法之化；第二拍是“化性而起伪”，性被改变了形状；第三拍是回写，按文本的设计，礼成之后，反过来使人对礼发自内心地认同，“安久移质”。就文本内部的工夫设计说，两家的三拍都写出来了：孟子有志与事的拉扯，有形状的更替，有光辉之后的回写；荀子有性与礼的冲撞，有化性起伪，有“安久移质”。这是本章只能说到的一层。落到各自要对付的那一对矛盾上，读数就不同了：第23章读孟子，断在第二拍，因为心与世（志与街上的样子）这一对矛盾没有换成能接住的形状，回写落在了书与门人身上；第24章读荀子，第三拍的回写只完成了S这一半，礼成之后人的行为改了，心里有没有跟着改，即化向，不可判。所以这里的说法是：文本里的工夫三拍是全的，断拍不在这一层；断拍的读数要放到心与世、礼与心这些具体的矛盾上去做，由第23、24章负责，本章不提前判案。

（五）一个日常里的对照

放到日子里，孟荀两经的差别，随处可以看见，一个常见的场景是教孩子学一门手艺。

一位母亲想让孩子学围棋。她可以有两种教法。第一种，先带孩子看一场大人的对局，让他看到黑白子怎样咬在一起，怎样一手棋改变了全局，孩子看得入了迷，说我也想下。然后才开始教定式、教死活，孩子学得快，因为他心里有一个想下好的念头，每一个定式都挂

在这个念头上。这是孟子的教法：先有“可欲”，再有次第，最后才是棋局上的“光辉”。第二种，从第一天就教规矩：怎样摆子，怎样落子，怎样收子，输了怎样鞠躬，赢了怎样不得意。孩子起初觉得枯燥，只因为有规矩管着，他每天都坐到棋盘前；两三年之后，他的手上有了棋感，也有了对这个游戏的喜爱。这是荀子的教法：先有序列，让序列的惯性把人带进去，喜爱是后来才长的。

两种教法，哪一种出好棋手？都出。哪一种容易出事？第一种，孩子的劲头很足，但如果后面的功课没有跟上，三个月之后兴头散了，什么也没剩下；第二种，孩子的规矩很好，但如果后面总没有长出自己的喜爱，到了十五岁，他会说：我不想再下了。这两种出事的方式，按本书的位置层判断，正是孟子路与荀子路各自在末格容易遇到的麻烦（这条规律的检验与收窄见第28章），也就是第23章与第24章要认真对付的问题。这里只记下：两种教法都完整，各自的软肋主要落在最后一格；至于在末格怎样卡，是太少而散、太多而堆，还是桥架好了却看不出有没有人走，要另看首格与处境，不能由“在末格”三个字直接推出。

◆ 五、对话

（一）与艾文贺：发展模式

艾文贺（P. J. Ivanhoe）把孟子读作“发展模式”的代表，把阳明读作“发现模式”的代表，大意是：孟子认为人的道德本性像一棵幼苗，需要培育、需要适合的环境、需要时间，才能长成；阳明认为人的本心像一面被灰尘蒙住的镜子，工夫是擦去灰尘，把本来就在的东西找出来（见其 Ethics in the Confucian Tradition）。这个判断几乎正面接住了本书对孟子与阳明关系的看法，本书在这里明确写“与艾文贺一致”：孟子的路是发展的路，苗的比喻、泉的比喻、“勿助长”的告诫，都是发展的语言。

一致之外，本书与他有三处分界。其一，艾文贺的分类是两种“模式”的并列，本书要问的是每一种模式里先后怎样排。孟子是发展，这是对的；发展的内部，还有先E后D、先D后E的差别，这决定了孟子的发展会卡在哪里。其二，艾文贺把孟子放在“发展”的一边，容易给人孟子已经解决了发生问题的印象，其实孟子只解决了“端之后”的发展，对“端从哪里来”仍然用“天与”作答。本书在第47、48章要做的事，就是把这一段补上。其三，艾文贺的两种模式是在儒家伦理的内部区分，没有触及第二层的问题：不论发展还是发现，起点之一是给定的。孟子的端是给定的，阳明的良知也是给定的，两者都在1到N里面。

艾文贺会怎样驳？他可能会说：你把孟子说成“半缺”，是因为你用了发生学的标准去量一个前发生学的文本，这不公平。孟子不需要回答“端从哪里来”，因为“天与”在他的

世界观里是一个充分的回答。这个反驳是有力的。本书的回应是：本书并不要求孟子回答这个问题，只是登记一件事实：孟子的发展，从“端”以后才开始；“端”以前的部分，在他的体系里是被给定的、不展开的。这是一个观察，不是一个指责。第484号对儒家把横向留在手艺里的判词也特意声明不是责备，只是说路平坦的时候没有人反复检查地基〔据该书前言〕，本书取同样的态度。对话之后，各自要改写的是：艾文贺的“发展模式”要加上一个附注——“发展”的起点在孟子这里仍是被给定的；本书要收紧一处措辞——不能把孟子笼统地写成“发展之道的完成者”，他完成的是端后之路。

（二）与孟学的内部辩护：孟子不只是立志

站在孟学立场的人，可以对本章的写法提出一个很强的反驳：你把孟子读成“先E后D”，好像他先谈志气、后谈次序，可是孟子的次序和事上的细节写得非常实。《离娄上》里他说：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也；乐之实，乐斯二者，乐则生矣；生则恶可已也，恶可已，则不知足之蹈之手之舞之。”仁的实质是侍奉亲人，义的实质是顺从兄长，智的实质是明白这两件事而不丢掉，礼的实质是对这两件事加以节制和文饰，乐的实质是以这两件事为乐。乐起来了，就停不下来，手脚不由自主地舞动。这一段难道不是一条极具体的、从事亲从兄起步的路径吗？

这是孟子的一段极好的文本，必须认真接住。它对本书的读法有两重意义。第一重，它证明孟子的D是实的，不是空的：次序从最近的人伦关系起步，从事亲、从兄这样的具体事开始，一层一层推上去，到礼，到乐。第二重，它的末尾写出了一幅S的图景：乐则生矣，生则恶可已，不知足之蹈之手之舞之，这是从事亲从兄里自然长出来的快乐，是显露，而且是孟子笔下最鲜活的显露。

所以，本书对孟子的读数不会是“孟子没有D”。读数问的从来不是有没有，而是谁在先、谁在后。放回《离娄上》这一段，细看它的次序：先有“事亲”“从兄”这样的关系（E——与最近的人的关系），接着是“知斯二者弗去”（对这关系的守，D的一端），再到“节文”（礼，对这关系的形式化，S与D的结合），最后是“乐”，显露。这一段的起手，仍然是关系，也就是E。孟子的D是在关系里长出来的次序，不是一张先在于关系的课程表。荀子的“始乎诵经，终乎读礼”，是一张先在于人的课程表。差别在此。

孟学辩护者对此的回应可能是：这种区分太细，孟子并不在意哪个先哪个后。这个回应本身是一种有价值的材料：它说明在孟子那里，先后之别是一个没有被自觉处理的问题。本书的主张之一是，儒家对时间有强烈的自觉，对“三维的先后”却缺少自觉。这个判断能否成立，要看孟子与荀子是否在别处明确地讨论过“先E还是先D”。如果有，本书要改，这

一条列入可错条件。对话之后，孟学辩护者要承认的是：孟子的次序是从关系里长出来的，不是先立好的；本书要承认的是：孟子对D的细致，远超过“迂远”之评所暗示的程度。

（三）与荀学的内部辩护：礼不是外压

站在荀学立场的人，会对本章的另一半提出反驳。最强的一个版本是：你说荀子“礼先立，心排后”，可是荀子明明说“心者，形之君也，而神明之主也”（《解蔽》），又说“礼者，养也”，礼是为了让人活得更好才设的；“虚壹而静”那一套心的功夫，是荀子认识论的核心，你把它排在末位，是矮化了荀子。再者，荀子的弟子韩非、李斯转向法家，是后世的历史偶然，与荀子路径的设计没有因果关系，不能把账算在荀子头上。

这个反驳应该这样接。第一，荀子有心，并且重视心，这一点本书在上一节已经写了：入乎耳，著乎心，布乎四体，形乎动静；虚壹而静；心何以知。本书的读数不否认荀子有心，只问心在路径里的位置。荀子的路径，从文本顺序看，是诵经读礼先行，“著乎心”是学的结果之一。“礼者，养也”是荀子对礼的功能的论述，并不改变礼在序列里先立的位置。养与先立并不矛盾：一份食谱可以是为了让人吃好而设，同时它依然是先于每一次下厨的东西。

第二，关于韩非、李斯。这里需要小心：本书在第24章会把这件事列为一个待检的假设，不会直接断言荀子的路径导致了法家。可以先说的是，作为一个历史因果，它很难证明：法家的兴起有战国列国竞争、变法实践、商鞅以来的传统等许多原因，荀子的弟子身份只是其中一条线索。如果后来的研究表明，韩非、李斯的转向与荀子的礼论没有任何内在联系，本书在第24章中的这一条论据就要撤掉。但是，路径读数并不依赖于这一条论据。读数依据的是文本顺序：礼先立，心居后。弟子的去向最多是一个旁证，不是支柱。

对话之后，荀学辩护者要承认的是：荀子的心论虽然深，但它在序列里的位置是后位，这给实践带来的风险是确实存在的；本书要承认的是：荀子文本里自带了对末格的预防资源，“近其人”的老师、“礼者养也”的初衷、“虚壹而静”的心法，都是荀子自己对末格的预防，读数要把这些资源一并登记，不能只记末格上“化向不可判”的风险（第24章）。

（四）与李泽厚：积淀

李泽厚的“积淀说”，大意是人类的文化心理结构是历史地积累沉淀下来的，理性内化为个体的认知结构，礼仪伦理内化为情感的和意志的结构，美感也是这样积淀出来的。这一说法与荀子的“积善成德”（《劝学》）“习俗移志，安久移质”（《儒效》）在方向上非常接近：人身上的东西，是被长期的外在秩序一层层沉入的。本书在这一点上写“与李泽厚一致”，荀子的路径读数，与他的积淀观是同一个方向。

分界有两处。第一，积淀说是对人类心理结构怎样形成的一个解释，它解释了“积”的结果，却不规定“积”的先后：积淀从什么开始、在哪一步停留、哪一步要加强，积淀说本身不回答。本书的路径读数，恰好回答这个：先D后S后E，积淀沉到心里这最后一步，化向有可能不可判（第24章）。第二，积淀说要解决的另一个问题是创造：李泽厚提出“转换性创造”，要在积淀的基础上生出新东西。这条线本书放在第46章，与林毓生的“创造性转化”一并处理。这里只记：荀子的“积”，是纵向的积累，它的上限，要看积累本身会不会生出一个新的“一”。荀子的文本里有“积善而不息，则通于神明”的出口，可是神明是不是一个新的一，还是旧一的满格，是一个要拿第44章立的三条判据去检验才能回答的问题，本书在第45章判的是孔子由礼到仁与宋明三教，荀子不在其列。

（五）孟荀互评与安乐哲

最后补一笔。孟荀两家，并没有留下面对面的论辩，荀子的《非十二子》里批评过“思孟”一路，大意是批评他们“略法先王而不知其统”、造说“谓之五行”而“甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解”（《非十二子》）；后世的读者常常把这一批评与“性恶”论对立起来，当作两家水火不容的证据。可是本章读过的文本显示，两家在序列、生长性动词、显露与时间自觉上，共有的东西很多，比他们各自的差别还要多。他们争的是起手。

安乐哲（Roger Ames）把儒家的人读作“human becomings”，意思是人不是已经完成的存在，是不断生成的过程（见其 Human Becomings: Theorizing Persons for Confucian Role Ethics）。这一点用在孟荀身上，十分贴切：孟子的苗是在长的，荀子的器是在成的。本书把这个方向写在第11章，作为“成而非复”的总论。

◆六、可错条件

本章是原典编，大多是读文本，但有几个判断是本书的，需要写明在什么情况下承认错。

第一，若能证明《孟子》文本里有一段明确的论述，把“先立其大”之外的某件事（比如某种具体的训练次序）放在养气与立志之前作为必经的第一步，那么“孟子起手在E”的判断要改。本书读到的是“先立乎其大者”在《告子上》被放在最前，以及“可欲”在六级序列中的首位。

第二，若能证明《荀子》文本里有一段明确的论述，把心的工夫（虚壹而静一类）当作进入礼之前必须先完成的第一步，那么“荀子起手在D”的判断要改。本书读到的是《劝学》“始乎诵经，终乎读礼”和《礼论》“制礼义以分之”，次序在先。

第三，“孟荀都是发展的语言”这一判断，若有人在《孟子》中找到更多把善当作完整先在、只需发现的段落，足以压过“端”“扩充”“勿助长”这一批文本，则要退回，承认孟子文本内部有发展与发现两种声音并存。

第四，“孟荀对三维先后缺少自觉”这一判断，若有人指出两家在别处明确地讨论过先E还是先D、先D还是先E这样的问题，且给出了理由，则要改。

第五，若《荀子》中“积善成德”之后的“神明”可以论证为一个不能还原为旧一的新的显露，则本章把荀子的上限定在纵向，要重新考虑。

以上五条，都可以回到文本去检验，这正是原典编应有的样子。

◆七、小结

《孟子》与《荀子》在文本里已经写出了两条完整的发展之经。孟子的是一条充实之路：可欲、有诸己、充实、光辉、大而化之、圣而不可知，过程里靠集义养气，靠勿助长守节奏，靠盈科而后进守次序，终于四体不言而喻。荀子的是一条积累之路：始乎诵经、终乎读礼，积土成山、积善成德，礼是先立的序列，君子之学入耳、著心、布四体、形动静，终于圣人者人之所积。两条路都完整，都是生长性的动词，都对时间有极强的自觉，都是对孔子那条“从一到N”的发展之道的认真走法。

读到这里，可以记下的是三件事。其一，孟荀的差别在起手：孟子先有向往，荀子先有序列。其二，两家都在1到N里：孟子的端，荀子的材朴，起点之一都是给定的。其三，两家的软肋主要落在最后一格（位置层的判断，属弱假说，检验见第28章）：孟子的光辉怎样落到事上，荀子的礼怎样沉到心里。完整的读数在第23、24章；孟荀人性之争的路径重读在第25章。

在读数之前，还有三章要先走完：下一章读《易传》，读那一部专门写“路径”的书，看六爻怎样成为一条路；第11章讲“成而非复”，把孟荀共有的生长性动词收成一个名字；第12章讲守正出奇。从《易传》开始，孔门的发展之道有了一部专讲“时”与“位”的书，处境与次序的关系，终于被放进同一张图里。

10

第 10 章

《易传》：六爻是一条路

本章要点

乾卦六爻是同一个一在六个时位上的一条路，变是为了久；亢龙是成功后没有反馈，未济终焉留下未完。

◆一、一个人的职业路

先讲一个人的职业路。这个人是个泛称，一个学机械出身的年轻人，进了一家做精密零件的厂子。头一年，没有人派他正经的活，他在车间里跟着一位老师傅打下手，递工具、擦机床、记数据，晚上回宿舍翻手册。他自己有时觉得这一年白过了，可是一年之后他发现，车间里的每一种声音他都认得，哪台机床不对劲，不用看，听就知道。这是第一段，埋头，不被看见，也不必被看见。

第二年，一次急单里，老师傅让他顶一个工位，他干得稳，被几个组长记住了。人开始来找他：这个活你来看看。他从暗处走到了明处，有人愿意带他，也有人愿意用他。这是第二段，被看见，遇到了能识得他的人。

第三、四年，他最忙，也最累。白天干活，晚上复盘，一个公差为什么会飘，一个工艺为什么要这样排，天天问，天天改，日日如此，不敢松，晚上躺下还在惦记明天哪一步容易出错。这一段没有谁夸他，也没有谁怪他，他自己最清楚，每一天都是一次小心的往返。这是第三段。

第五年，厂里要开一条新线，缺个负责人，他可以去，也可以留；去，担子重，成败都落在自己身上；留，安稳，但这一步错过就难再有。他想了很久，最后去了，心里一半是坚定，一半没有底。这是第四段，跃，不知道会不会摔，却不是乱跳，是经过前三段后的一次试探。

又过几年，他成了这个行当里被人服气的人，新线跑起来，带的徒弟也出了师，别人遇到难题会想起他。这是第五段，位正，事成。再往后，如果他不留神，也许会犯一个行里人

都见过的毛病：做满了，听不进话，什么都想亲自定，别人提醒他，他觉得别人不懂。最后在一个项目上跌得很重。这是第六段，过了，盈而不能久。

这样讲一个人的职业路，不是编故事，换一个行当，换一个人，形状大致还是这样：潜、现、勤、试、成、过。而这六段，恰好就是《周易·乾卦》的六爻：“潜龙勿用”“见龙在田”“君子终日乾乾”“或跃在渊”“飞龙在天”“亢龙有悔”。

读《易传》，大多数时候是读卦、读象、读哲理，把它当作一部讲天道、讲阴阳、讲变化的书。这一章换一个读法：把它读作一部专讲“路”的书。乾卦的六爻不是六个并列的命题，是一条从下往上的路，一个“一”（龙）在六个时位上的六种样子。《序卦传》不是六十四卦的目录，是一条贯穿始终的长序列。《系辞》里的“穷则变，变则通，通则久”，是这条路上的关节处怎样转弯的说明。这些线索，放进本书的框架里，会得到一个读法：六爻是一条路；整部《易传》讲的是，一条路怎样在时间里走完它的形状。

这一章分八节。第一节是这位年轻人的职业路。第二节先交代一个必须先交代的问题：《易传》是谁写的，本书为什么称“孔门易学”；然后接第484号“六十四卦读作六十四种土，不是六十四种命运”的读法，说明本书在它之上加了什么。第三节读乾卦六爻，第四节读《序卦》的长序列，第五节读“穷则变，变则通，通则久”以及帛书《要》里的“同涂而殊归”；第六节做路径读数；第七节与几位论者对话；最后一节是可错条件与小结。

◆ 二、作者问题与第484号的接法

（一）作者问题与“孔门易学”

读《易传》，不能绕开作者问题。传统的说法是：《周易》包括经和传两部分，经是六十四卦的卦辞与爻辞，传是解释经的十篇文字，即《彖传》上下、《象传》上下、《系辞传》上下、《文言传》《说卦传》《序卦传》《杂卦传》，合称“十翼”，意思是经的十只翅膀。传统的说法把十翼归于孔子。《史记·孔子世家》里有一句，说孔子晚年喜欢《易》，为之序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》（原文为“孔子晚而喜《易》，序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》”），这是“孔子作十翼”说的最早依据之一。

这个说法在后世受到了质疑。宋代欧阳修在《易童子问》里就怀疑《系辞》《文言》以下并非孔子所作，理由之一是文中有些地方“何谓”“子曰”，既然是引孔子的话，就不像是孔子自己写的——他的原话是：“至于‘何谓’‘子曰’者，讲师之言也”（《易童子问》）；他更主要的理由是这些文字“繁衍丛脞”、彼此乖戾，不像出自一人之手。近现代以来，研究者多认为十翼不是出于一人一时，大致形成于战国至汉初的一个较长时段内，是

儒家一路的学者逐步写成的。出土材料也提供了新的线索：马王堆汉墓帛书里有一批《周易》经传，其中《系辞》《要》《二三子问》《缪和》《昭力》等篇，有些与今本《系辞》相近，有些是今本所无的，其中好几篇都出现了“子曰”，把易学与孔子联系在一起〔待核〕。

本书无意判定这些争论，也没有能力判定。需要的是一个稳当的称呼，既不把十翼径直说成孔子的亲笔，也不把它们从孔子的传统里剥离出去。这个称呼就是“孔门易学”：它指的是儒家一路、尊孔子为宗、以《周易》为对象、写出了十翼这批解释文字的那一个学统。本书引《易传》，凡引一句，说的是“孔门易学这样说”，不说“孔子这样说”。凡是文本里自己带有“子曰”的，则写“《易传》记子曰”。这是一个有分寸的写法，既保留了传统，也保留了怀疑的空间。

选这个称呼，还有一个理由是本书的方法所要求的。本书读的是路径，路径是一个文本里的先后次序，它不依赖于作者是谁。只要承认十翼是儒家一脉写出来的，承认它在孔子之后很早就进入了儒家的经典系统，就足够开始读它。

另有一处要预先说明。《周易》的经文本是卜筮之书，这是学界很少争论的事；传是在这部卜筮之书的基础上做的义理解释。因此，当本章说“卦”和“爻”的时候，要分两层：经文层面，卦爻辞是占辞，爻是占问时得到的一个位置；传的层面，爻被读成了一个时位，一个处境里的一格，整套卦是一个可以反复使用的处境之学。本书读的，主要是传的这一层。

（二）接住第484号：卦是土，爻是路

第484号《儒家发展之道总纲》把《易》读作五部经里的第五部，是本书“在四书之外加的第五样”，它管的是处境。该书的编排里，六十四卦分给了八卷，每卦走“经、诸经之解、迁移、展开、边界”五步，其中有一句判语是：“六十四卦读作六十四种土，不是六十四种命运”〔据该书导读及该书第9章〕。

这句话有两层看对了的东西。第一层，是把卦从命运里拿出来。民间对《易》的最大误解，是把它当成算命的书，抽到哪一卦就是哪一种命。第484号把卦读作“土”，意思是一卦写的是一种处境类型，不是一个人的结局。你站在“屯”的土里，意味着一件事刚刚落地、最难的时候，该做的是先立几个站得住的点；你站在“否”的土里，意味着路被堵住了，该做的是把办法缩到一个点。土是处境，处境谁都会遇到，遇到的时候怎么做，是人的事。这个读法非常干净，也与《易传》自己的立场相合：《系辞》里反复说，君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占（《系辞上》），意思是《易》是给人用来观象、思变的。

第二层，是“每一卦只给一，土在你手里”。每一卦给出的是一个“一”，要守的是什么；至于这个一在你的具体处境里怎么落地，是你自己要去问土的事。这与第484号整本书的立场一致：不原样套，先问土，接活了再展开。

本书在它之上加的一笔，是把卦与爻分开读。卦是土，是横向的：同一个一，放进不同的处境（乾、屯、泰、否……），做法要换。爻是路，是纵向的：同一个处境（同一卦）里，事情不是一个静态的点，是一个从初到上的过程，初爻是开头，上爻是收尾，六爻是一条时间里的路。把它们画成一张图，卦是横轴上的六十四个点，爻是每个点上一条竖着的线。第484号的“六十四种土”，读的是横轴；本书的“六爻是一条路”，读的是竖线。两者不冲突，而且需要彼此：只读横轴，会把每一卦看成一个静态的类型；只读竖线，会忘了同样的六爻在不同的土上走起来是不一样的。

举一个日常的例子。“泰”是通，“否”是塞，是两种土。一个小店老板在生意通畅的时候（泰），仍然要走他自己的从初到上的路：刚通的时候要稳住（初），通了一阵要防着懈怠（中），到了通到极处要想下一步（上），《泰》的上六爻辞“城复于隍”就是这个意思，通到极处，城墙塌回壕沟。他在生意堵塞的时候（否），也有一条从初到上的路：刚堵的时候不要硬冲，缩到一个点，慢慢连根，到了堵到尽头，就有转机，《否》的上九爻辞“倾否，先否后喜”。同样一个人，在泰里和否里走的路不同，但每一条路都有头、有中、有尾。这就是卦与爻的关系：卦决定土，爻决定土上的路。

以上是本书对第484号的接法：与它一致，把卦读作土不读作命；在它之上加一维，把爻读作土里的路，补上时间的这一向。

◆三、乾卦六爻：一个“一”，六个时位

（一）六龙

乾卦是六十四卦之首，爻辞里出现了一条龙，一条在六个位置上出现六次的龙。爻辞很短，全文是这样的：初九，潜龙勿用。九二，见龙在田，利见大人。九三，君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。九四，或跃在渊，无咎。九五，飞龙在天，利见大人。上九，亢龙有悔。用九，见群龙无首，吉。

六爻写一条龙，这是一个重要的细节。龙在这里是不变的，变的是它所在的位置：潜在深处，现于田野，惕于日夕，跃于深渊，飞于天，亢于极。同一个龙，在六个位置上做六种不同的事，有的是不动（勿用），有的是出现（见），有的是勤勉（乾乾），有的是试探

（或跃），有的是成功（飞），有的是过头（亢）。如果把龙读作那个“一”，乾卦写的是同一个“一”在六个时位上的六种形态。

《彖传》对此有一句总括：“大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。”明白了终与始，六个位置依时而成，按时驾驭这六条龙来行于天。“六位时成”四个字很要紧：六个位置是依“时”而成的，位置不是固定的格子，是时间里一个一个到来的。“时乘六龙”，是在合适的时候骑上合适的那一条龙。《文言》里孔门易学对此有更具体的阐发，每一爻都配了一段话，下面逐爻读。

（二）逐爻读：潜、现、勤、试、飞、亢

初九，潜龙勿用。　《文言》问：潜龙勿用，什么意思？答：龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名，遯世无闷，不见是而无闷，乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。有龙的德，却隐着；不被世风改变，不急于成名；离开众人也不郁闷，不被人认可也不郁闷；快乐的事就做，忧愁的事就避开，坚定不可拔，这是潜龙。《小象》则说：潜龙勿用，阳在下也。

这一爻最容易读错的地方，是把“勿用”读成消极。其实它是积极的，说的是：有一个一，已经在，但不到用的时候，不要急着用。潜是积蓄，是守，是“确乎其不可拔”，把那个一在深处栽稳。放在本章开头的故事里，就是那位年轻人头一年的埋头，认声音、记数据、翻手册。“不成乎名”这一句，对一个急着要成名的时代尤其有分量：根没有扎稳之前，成名是一种消耗。

九二，见龙在田，利见大人。　《文言》：龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。这是君德。龙从深处升到了田野，被人看见。“庸言之信，庸行之谨”：平常的话讲信用，平常的事做得谨慎。这是最不起眼的功夫：不是什么了不起的举动，是日常里的靠得住。“闲邪存其诚”：防住偏邪，保存诚。“善世而不伐”：对世界有益而不夸耀。“德博而化”：德广了，就起到化育的作用。《小象》说：见龙在田，德施普也。

“见”在这里是出现，也是被见。一个一从内里走到外面，被人看到，“利见大人”，对见到有德有识的人有利。一个人此时最需要的，是被一个识得他的人接住。放在职业路里，就是那一次急单、几位组长的留意。

九三，君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。　《文言》借孔子之口说：“君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与几也；知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧。故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”君子增进德

行，修治事业。忠与信，是增进德行的办法；修饰言辞而立其诚，是安居事业的办法。知道该到哪里就到哪里，可以和他谈事的几微；知道该止于何处就止于何处，可以和他保存义。所以居上位不骄，处下位不忧。因为时机而日夜警惕，虽有危险也无咎。《小象》说：终日乾乾，反复道也。

这是六爻里最像“工夫”的一爻。“终日乾乾”：整天勤勉不懈；“夕惕若”：晚上还在警惕；“反复道也”：这条道是反复走的。“反复”二字，如果用今天的话说，是一遍一遍地来，是练习，是复盘。注意“知至至之”“知终终之”这两个短语，它们讲的是对到达与终止的拿捏，知道什么时候往前，知道什么时候收，这是工夫里的分寸。这一爻在三、四年里最忙最累的那一段，与“终日乾乾”完全合拍。

九四，或跃在渊，无咎。　《文言》：上下无常，非为邪也；进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也，故无咎。或进或退，不固定，不是为了邪僻；或上或下，没有常规，不是要离开群体。君子增进德行、修治事业，是想赶上时机，所以没有过错。《小象》：或跃在渊，进无咎也。

“或”是“或者”，是未定。龙在深渊边上，可以跃，可以不跃，是一次试探。这一爻最难，因为它的核心是不确定。《文言》的回答很温和：这种“上下无常”“进退无恒”不是不负责任，是为了“及时”。那位年轻人面对新线负责人一职时，既有坚定又有没底，正是此爻的心境。

九五，飞龙在天，利见大人。　《小象》：飞龙在天，大人造也。这是成，位正而时至，龙飞上了天。“大人造也”：大人由此有所作为。读到这里，一般的故事就结束了，所有的励志书都结束在这里。可是乾卦没有结束。

上九，亢龙有悔。　《文言》说得很重：“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎！知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”亢，意思是只知道前进不知道后退，只知道保存不知道灭亡，只知道获得不知道丧失。只有圣人才能知道进退存亡而不失其正。《小象》说：亢龙有悔，盈不可久也。

这是整个乾卦最深的地方。一条龙飞到了天上，是成功，也是路的一半；上去了，下一步是什么？“亢”是过，是满，是只有进没有退的一条路。读到这里，要停下来想：孔门易学对“成”的判断，并不是越高越好，是知道什么时候收。“盈不可久”：满了就不能久。这与第13章“能量账”的主题相通：同样的一条路，满到极处就开始亏。

用九，见群龙无首，吉。　《小象》：用九，天德不可为首也。乾卦的最后一条，是一个特别的“用九”，六爻之外的总用法：见到一群龙，都不做头，吉。有的解释说是不居首

位、不以刚强称首（孔颖达疏：“不可更怀尊刚为物之首”；朱熹《本义》：“阳刚不可为物先”）。放到职业路里，就是：成事之后，不一定要做头。

（三）这是一条路，不是六个人

把六爻合起来看，可以得出本章的第一个核心判断：乾卦六爻是一条路，不是六个并列的人格。

这个区别很重要。常有人把六爻读成六种人：潜龙型、见龙型、飞龙型。这个读法可以拿来做性格测试，但会丢掉《易传》的本意。《彖传》说“六位时成”，是同一条龙在六个时位上，位置依时而来，一个接着一个。龙不换，位换，时换，做法也换。

放进本书的框架里，这条路有三个特点。第一，它有一个**守住的一**：龙。龙德始终是龙德，潜时是龙，飞时是龙，亢时还是龙。这是“守正”的“正”。第二，它有一个**按时变的做法**：勿用、见、乾乾、跃、飞、亢，做法随时位换。这是“出奇”的“奇”的一个雏形（第12章专讲）。第三，它有一个**知止的出口**：亢龙有悔，用九无首。路的终点不是最高点，是最高点之后知道收。

还要加一句诚实的话：本书的六路径，是S、D、E三格的六种排列，问的是“先、再、最后”；乾卦六爻不是六路径，它是另一个维度——**时**。六路径问的是三格怎样排，六爻问的是**何时**该做什么。两者是互补的。一条完整的路，既要有三格的先后（路径），也要有时位的识别（爻）。这一点很容易被忽略：路径的学问讲得再精，如果不知道现在在哪一爻，也走不对。潜龙的时候学飞龙的做法，是揠苗；亢龙的时候还用见龙的做法，是不知退。

至于乾卦六爻这条路，三格的先后能不能读出来，本书有一个尝试性的读法：下卦三爻，潜龙是E的积蓄（“确乎其不可拔”的志气），见龙是S的出现（被人看见的样子，庸言庸行），终日乾乾是D的反复（工夫）；这是E→S→D的形状，与阳明讲学的惯路同序（第17章），与第27章要说的那条“几乎空着的路”S→E→D只差前两格的对调。这个读法很有吸引力，但也很容易是牵强的：爻辞里并没有出现S、D、E，是本书把它们读进去的。所以只作尝试，不作定论，可错条件里写明在什么情况下撤回。

（四）不止乾卦

“六爻是一条路”这个判断，如果只靠乾卦来立，是单薄的。幸好《周易》里有好几卦，六爻的写法与乾卦同构，一个主体在六个位置上依次出现。

最清楚的是《渐》卦。爻辞从初到上是：鸿渐于干，鸿渐于磐，鸿渐于陆，鸿渐于木，鸿渐于陵，鸿渐于陆（上爻的“陆”字有异文：胡氏、程氏以为当作“逵”，意为云路，朱

熹《周易本义》引而从之）。一只鸿雁，一步一步走上去：水边，磐石，平陆，树，高丘，又回到大陆。主体始终是鸿，变的是它落脚的地方。“渐”字本身就是逐步前进的意思，爻辞把这个渐进拆成了六个落脚点。《艮》卦同样如此：艮其趾，艮其腓，艮其限，艮其身，艮其辅，敦艮。“艮”是止，止在脚趾，止在小腿，止在腰际，止在躯干，止在面颊，最后是敦厚的止。这是一条从身体下端往上端的“止”的路。《咸》卦也是：咸其拇，咸其腓，咸其股，憧憧往来，咸其脢，咸其辅颊舌。感应从脚拇指，到小腿，到大腿，到心思往来，到背，到口舌。

《坤》卦的六爻也有序：履霜，坚冰至；直方大；含章可贞；括囊无咎无誉；黄裳元吉；龙战于野，其血玄黄。从踩到霜，到冰厚了，到直方大，到含而不露，到括起口袋不出声，到穿上黄色的下裳，到最后龙战于野，是一条从微小到成熟再到冲突的路。《剥》卦，剥床以足，剥床以辨，剥床以肤，一层一层剥到身上。

这些卦说明，把六爻读成一条路，不是对乾卦的特殊处理，是《周易》里相当普遍的一种写法。当然并非每一卦都如此，不少卦的六爻各说各话，彼此之间没有贯穿的主体。所以本书的判断限定为：许多卦的六爻构成一条路，乾卦最为完整，是这一类的范式。这个限定写进本章的可错条件里。

◆四、《序卦》：一条长序列

（一）“受之以”

乾卦的六爻是一条短路，六个位置，一个主体。《序卦传》则要把六十四卦本身串成一条长路。它的句式极有规律：先说一个事物，接着说它必然产生的情况，再说“故受之以”某卦。开头一段是这样的：

“有天地，然后万物生焉。盈天地之间者，唯万物，故受之以屯。屯者盈也，屯者物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙。蒙者蒙也，物之稚也。物稚不可不养也，故受之以需。需者饮食之道也。饮食必有讼，故受之以讼。”（《序卦》）

天地有了，万物生出来，万物生出来的时候充满天地，所以接着是《屯》，屯是充盈，也是万物刚刚生出来；刚生出来的东西必然蒙昧，所以接着是《蒙》，蒙是幼稚；幼稚的东西不可不养，所以接着是《需》，需是饮食之道；饮食必然引起争讼，所以接着是《讼》。再往下是“讼必有众起，故受之以师”，打官司引起众人起事，于是接着是《师》；“众必有所比，故受之以比”，众人必然有所亲附，于是接着是《比》。一路下来，从天地生万物，到幼稚，到养，到争，到兵，到亲附，到积蓄，到礼，到通，到塞，一环扣一环。

这是一条极长的序列，它的方法是：每一卦的出现，都有前一卦的原因。没有一卦是凭空出现的，每一卦都是从前一卦的状态里“受”来的。“受之以”这三个字，是孔门易学里的一个基本动作：承接，上一个状态把下一个状态递过来。

读这条序列，要看它的节奏。其中最精彩的一个转折是“物不可以终通，故受之以否。物不可以终否，故受之以同人。”事情不会永远通，通到极处必然转为塞（否）；事情也不会永远塞，塞到极处必然转为与人相同（同人）。注意第二个转折：塞之后不是回到通（泰），是到了“同人”，是一个新的东西：与人相聚。这是序卦的一个暗含之处：转折不是简单的往复，每一次转折之后得到的是一个新的状态。

（二）人伦的序列与“礼义有所错”

《序卦》下篇开头，有另一条同样著名的序列：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼义有所错。”天地、万物、男女、夫妇、父子、君臣、上下，最后是“礼义有所错”。“错”同“措”，安放、措置。意思是：有了上下的关系，礼义才有地方安放。

这一句读起来很短，意义很大。它把礼放在了序列的末端：礼不是一开始就有的，是在天地万物、男女夫妇、父子君臣、上下的关系一步一步生出来之后，才有处安放。把它与上一章读过的荀子（第9章，路径读数见第24章）对照一下：荀子说礼是先王所制，是先立的序列，用来养欲止争；《序卦》说礼义是在人伦长出来之后才有所措。两者的先后不同。荀子的礼在前，序卦的礼在后。当然，两者说的不完全是同一件事：荀子讲的是礼从何而来，是一个起源论；《序卦》讲的是礼义的安放处，是一个依存论。可是读作路径，两个文本里的礼，排的位置，确实不同。这是孔门内部对礼的位置有不同意见的一个迹象，也是为什么后儒对礼与心、礼与情的关系总要争论。

（三）序不唯一

《序卦》是一种排法，而孔门易学并没有把它当作唯一的排法。同样是十翼，还有一篇《杂卦传》，把六十四卦两两对举，次序与《序卦》完全不同：开头是“乾刚坤柔，比乐师忧”，乾与坤对，比与师对，到最后是《夬》。《序卦》终于《未济》，《杂卦》终于《夬》。出土的帛书《周易》的卦序也与今本不同，它大致按上卦分成八组，同一上卦的卦排在一起。

这件事对本书有一层不小的意义。六十四个卦，同样一批材料，可以有多种排法：因果链式的（序卦）、对举式的（杂卦）、按卦象分组的（帛书）。排法不同，读出来

的“路”就不同。换句话说，孔门易学自己就知道，**同样的材料可以排出不同的序**。这是“排路”这个动作在儒家经典里最古老的依据之一。第41章会正式讲排路，拿惯路的末格做新路的首格；而在此之前，《易传》已经告诉人们：序列是被排出来的，不是天定的一条。

（四）以未济终焉

《序卦》的收尾，是它最值得品味的一句。“物不可穷也，故受之以未济终焉。”事物不可穷尽，所以接着是《未济》，到此终结。

倒数第二卦是《既济》，成了；最后一卦不是“成了”，是“没成”。第484号对此读得很准：既济是“初吉终乱”，成了就要先写下它会怎么坏；未济是“成而未完”，六十四卦以它收尾〔据该书第18章至第25章〕。本书与它一致。

在此之上，本书要追问一句：未济之后是什么？这是1到N与0到1的分界点上的一个问题。如果未济的意思是，一条路走到头，发现还没有走完，需要再来一轮同样的路，那它就是1到N的循环，N之后是N+1，永远在同一个一里。如果未济的意思是，一条路走到头，发现这个一本身已经不够用了，需要一个新的一，那它就通向0到1。《序卦》的文本没有回答这个问题。它只说“物不可穷”，没有说“穷了怎么办”。后世的读者，绝大多数把它读成前一种：终则有始，循环不已。第45章会回头来看，儒学史上有没有哪一次是后一种。这里把这个问题记下，作为《易传》留下的一个出口：它是出口，但门外是什么，文本里没有写。

◆ 五、“穷则变，变则通，通则久”与“同涂而殊归”

（一）变是为了久

《系辞下》有一句，是整个孔门易学的纲：“《易》穷则变，变则通，通则久。是以自天祐之，吉无不利。”这句话出现在一段回顾古代圣王创制的文字之后，说神农氏之后黄帝、尧、舜相继而起，“通其变，使民不倦”，然后点出：易的道理，是穷到极处就变，变了就通，通了就能长久。

四个字一串：穷、变、通、久。拆开看，“穷”是走到尽头，是旧做法用尽了；“变”是改变做法；“通”是通了，不堵了；“久”是长久，能持续。这里最要紧的一点是：**变的目的是久**。变不是为变而变，是为了让一件事能长久。变的是做法，久的是那件事本身。放进本书的话里：变的是路，久的是一。

这与“守正出奇”是同一条线。“守”的是长久的东西，“出奇”的是变的做法。孔门易学把这个关系压成了一串：穷则变，变则通，通则久，而不是“穷则变，变则新”。如果《易传》要鼓吹新，它会说变则新；它说的是变则通、通则久（“日新之谓盛德”一句，见下文另读）。这个措辞的重心，落在通与久，落在“持续”上，不落在“新”上。这是儒家发展之道的一个很清楚的自我表述：变，是为了让这条道能继续走下去。

同一篇里还有一句：“变通者，趣时者也。”变通，是追随时机的。把变通的依据放在“时”上，这与乾卦的“六位时成”是一个意思：做法要随时位换。

再来三句《系辞上》里的大判断：“一阴一阳之谓道”“生生之谓易”“日新之谓盛德”。“生生”，生了又生，是《易》的名字；“日新”，每天更新，是盛德的标志。有人会想把“生生”“日新”读成发生学，读成“生出新东西”。本书对这个读法持保留态度。“生生”更像是同一条道生出万物、生了又生的绵延，是1到N；“日新”之“新”，是德的日新，是同一种德一天比一天更盛，不是换了一种德。把它们读成0到1，需要更多的证据，在没有证据之前，本书读作1到N的自我描述，这与第484号一致。

（二）同归殊涂与同涂殊归

《系辞下》有一段“子曰”，大意是天下的事何必思虑太多，“天下同归而殊涂，一致而百虑”：天下人的归宿相同，走的路不同；目标一致，想法百种。这是第13章要专门讲的“殊途同归”的原始出处，路可以很多，归宿只有一个。

与它构成镜像的，是出土的帛书《要》篇里的一句。《要》记孔子晚年好《易》，弟子子贡对此有疑问，说夫子以前教导他们德义重要，卜筮是次一等的，现在为何又喜欢《易》。孔子答话里有一段大意是这样：我对《易》，重视的是它的德义，不是它的占卜；赞而不通达于数，那是巫；数而不通达于德，那是史；史巫的占筮，只是向着它，没有到；喜欢它，也不对。后世怀疑我的人，也许就是因为《易》吧。我追求的是它的德而已，“吾与史巫同涂而殊归者也”〔待核，史料问题详见下〕。我和史与巫走的是同一条路，归宿却不同。

这段话对本书极其重要，但它的分量全系于《要》篇所记大体可靠这一前提：下面凡依赖它的地方，都带着这个前提，史料层面的〔待核〕见本节末。它有两个层次。

第一个层次，是一条三级阶梯：赞、数、德。“赞”是幽赞，对神意的参与，是巫的层面；“数”是数理，筮法中的数字推演，是史的层面；“德”是德义，是孔子要的层面。三者是一条递进的序列：停在第一级，是巫；停在第二级，是史；到了第三级，才是孔子所要的。依《要》篇所记，这是一条从技术到义理的路，每一级都是一个阶梯。

第二个层次，是“同涂而殊归”。依《要》篇所记，路相同，筮是同一个筮，数是同一套数，归宿却不同：巫史归于占验吉凶，孔子归于德义。这与“同归而殊涂”恰好构成一个对称：

- 同归而殊涂：目标之一相同，路径多条；
- 同涂而殊归：路径相同，目标之一变了。

两句合起来，覆盖了路径与“一”的两种关系。前一种是本书的主线：一不变，路可换。后一种是一个很少被注意的情形：路不变，一换了。若《要》篇所记大体可靠，孔子对筮的处理恰恰是后一种：他没有废筮，也没有另造一套方法，他用同样的筮，把它的目标换成了德。

这里有一个本书先不下判决的问题：这算不算“改写了目标之一”？按本书的0到1三条判据，其中之一是“改写了原先的起点之一或目标之一”。如果《要》篇的记载可靠，孔子对《易》的这一转，至少是一个**候选**：目标之一从“问吉凶”变成了“求德义”，路径几乎照旧。至于它是否同时满足另外两条（不能还原为旧一的展开；长出原来没有的显露与纠缠），第46章已经把它接住：那里讲改写“一”的三种落点时，把《要》里的“同涂而殊归”登记为“目标之一被改写”的候选，路是同一条，归处换了，并用第39章的三测试过了一遍——还原测试暂记为过，回写测试未见回写，新显露测试判定不了，结论是“候选，未过回写测试”。这个结论全系于《要》篇的这一种释读，所以它在全书里始终是候选，不是定论；第45章判孔子由礼到仁，用的是《论语》的材料，不靠《要》。这里只登记：孔门易学里，有一处“路径不变、一被改写”的现场。

需要交代，帛书《要》的释读、编连与其中孔子言论的史料可靠性，学界仍有讨论〔待核〕，本书只把它作为“孔门易学的一种自我理解”来用，不据此断定孔子本人的确切言论。

◆六、路径读数：时位与三格

（一）两个坐标

读到这里，有必要把本章用到的两个坐标分清楚，免得混为一谈。

第一个坐标是**时位**：这件事现在处在哪一爻，是潜、是见、是勤、是跃、是飞、是亢。这是《易传》自己的坐标，问的是“何时”。第二个坐标是**三格的先后**：这条路上，S、D、E谁在先、谁在后。这是本书的坐标，问的是“先、再、最后”。前者管做法是否合时，后者管三格是否走全。

两个坐标不是一回事，也可以互相检验。一条路如果三格走全了，却在错的时位上做了合适的事，仍然会失败；一条路如果时位识得准，三格却缺了一格，同样走不全。孔门易学强调的是前者，儒家后来在朱熹与阳明的争论里强调的是后者，两边都只抓了半个坐标。这正是为什么要把两样读在一起。

（二）尝试：乾卦下卦的E→S→D

前面说过一个尝试性的读法，现在把它摊开，同时写清楚它的限度。

乾卦下卦三爻，初九、九二、九三，用三格读：初九“潜龙勿用”，《文言》描述的是“不易乎世，不成乎名，遯世无闷，不见是而无闷，乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔”。这一段里没有任何次序可言，也没有任何显露可言，有的是一团定在深处的志气，一种与所向往的东西之间的牢固关系。这是E。

九二“见龙在田”，《文言》描述的是“庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化”。这里有话，有行，有被人看见的样子，有对世界的影响。这是S，显出来的善。

九三“终日乾乾”，《文言》描述的是“进德修业”“知至至之”“知终终之”“乾乾因其时而惕”。这里有日复一日的反复，有分寸的拿捏，有次第。这是D。

读成E→S→D。这个读法的诱人之处在于：它与阳明讲学的惯路E→S→D同序（第17章），是第27章所说的那条“几乎空着的路”S→E→D的邻居，也和孟子的E→D→S只差最后两格的对调。如果成立，乾卦头三爻给出的是一条与孟子、荀子都不同的次序（巧的是，它正是阳明讲学走的次序，只是乾卦的路到九三并没有停，后面还有跃、飞、亢三爻）：先有志气埋在深处，再被人看见，再在被看见之后日夜勤勉。这个次序与许多人的实际经验是合拍的：很多行当里的人，都是在被人看见以后，才开始认真用功，因为被看见带来了责任，带来了对自己提出的要求。

可是这个读法有三个明显的限度。其一，爻辞和《文言》里并没有S、D、E这些概念，是本书读进去的，读进去的东西是否贴合，要看读者能否在文本里找到同样的支持，而不是看这个读法是否漂亮。其二，“潜龙”里是不是只有E，“见龙”里是不是只有S，是有疑问的：潜龙勿用本身也是一种D（不动也是一种做法），见龙的“庸言庸行”也是日常的工夫。三格在文本里并没有分得这样干净。其三，爻的次序是时间次序，三格的先后也是时间次序，但前者是处境逐渐展开的次序，后者是三格的发生次序，两者是否可以直接对应，没有证明。因此，这个读法只是一个提议，列入可错条件。

（三）上卦：亢龙为什么亢

比起下卦的尝试，上卦有一个更扎实的读数，可以放心地写，它来自上九。

《文言》对亢的诊断，是三个“知……而不知……”：知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。每一句都是只看见一面。这个诊断在本书的框架里，有一个很精确的位置：D2——路径组织里的评估、反馈、修正。第484号把《大学》七字里的“虑”读作评估和反馈，属D2〔据该书第6章〕。亢龙的病，是反馈这一项缺位：它前进得很顺，一路成功，因此没有收到任何“该退了”的信号，或者收到了而不接。

用三原理来读，更清楚。三原理的第一拍是张力积累。成功的时候，张力恰恰是最小的：事事顺利，没有矛盾，没有吵架，没有一个人对他说不。按本书的口径，不吵的多断第一拍，亢龙正是这样：它不是在第二拍或第三拍上卡住，是在第一拍上就没有启动，因为没有感受到张力。张力不出现，第三格就没有理由改变形状，同一套做法被一直用下去，直到用到“盈不可久”。

这个读法同时说明了“用九，见群龙无首”为什么放在六爻之后。它是对亢龙的预防：不做头，就是让别的龙在场；别的龙在场，就有了不同的声音，就有了张力，就有了反馈。群龙无首，是一种制度化的“让第一拍不被省掉”的安排。这是《易传》给出的一个极具智慧的处方，放在今天，对任何一个做成了事的人或者组织，都适用。

同一爻在第62章里换了一个层面再读：那里把乾卦读成一家组织的生命线，说亢龙不是组织骄傲，是组织在结构上没有退路——没有一个岗位、一项指标是为“退一步重问”设立的。两处读的是同一个数：本章在个人这一层，说成功时收不到“该退了”的信号，反馈缺位；第62章在组织这一层，说信号收得到，却没有任何一处有权接它。个人处是第一拍没有启动，组织处是第一拍被制度省掉了，对“群龙无首”的读法也相应——本章读成让别的声音在场，第62章读成组织里同时养着不止一条龙。第62章的组织读法属本书读法，不是《易传》原意，本章的读数也是；两处并读，互相不冲突，也互相可以检验。

（四）这条路的类别

另有一处与第5章对着读：第5章把孔子自述的“十有五而志于学”到“七十而从心所欲”读作一个人一生的次序，那是自述的次序，各句各取一个重心，并且标明实际人生更多回环；本章的乾卦六爻是爻辞的次序，问的是处境与时位。两者都是时间里的次序，一个答“这个人先后重心在哪一格”，一个答“此刻在哪一位”，不互相替代，也不必把孔子的一生硬对到六爻上。

最后判断这条路属于纵向、横向还是0到1。乾卦六爻是**纵向**：同一个龙，同一片土（乾的处境），在六个时位上依次展开，没有换土，也没有生出新的一。第62章在九四“或跃在渊”上读出过一道门缝：爻辞只说“或”，没有说跃到哪里，若跃出去落在原来没有的地方，才叫跃层。这是组织读法，不是《易传》原意；就本章读的文本层说，爻辞没有回答，所以本章仍按默认的读法，把九四当作同一个龙在同一片土里的一次试探，把这道门缝记在这里，由第62章去用。《序卦》的长序列也是纵向，是从屯到未济的一条因果链。“穷则变，变则通，通则久”，变的是做法，久的是一，是纵向里的换路。唯一例外的是前面登记过的“同涂而殊归”，那里有一个候选的一的改写，由第46章接住登记。

◆七、对话

（一）与程颐、朱熹：卜筮之书还是义理之书

朱熹对《易》的看法，有一个著名的立场：《易》本是卜筮之书（《朱子语类》：“易本卜筮之书，后人以为止于卜筮。至王弼用老庄解，后人便只以为理，而不以为卜筮，亦非”），卦爻辞是占辞，后世把它说成义理之书，是把圣人的用意读重了。朱熹特意写《周易本义》，要把经文还原到卜筮的本来面目，又写《易学启蒙》讲筮法。与他同时代，或稍早的程颐，则走义理一路，他的《周易程氏传》以义理解《易》，序中有“易，变易也，随时变易以从道也”之类的话（《易传序》）；至于他是否明说以卦为时、以爻为时中之事，本书未能核到程颐原话〔待核〕，类似的说法见于王弼《周易略例》，归属有待查明。

这两位对本章的读法，会有不同的反应。程颐以义理解《易》、讲“随时变易以从道”，这条路线与本书接近：把卦读成时、把爻读成时中之事，正是本书“卦是土，爻是路”的古人版。本书在这里写“与程颐一致”，一致的是义理派随时处变的总方向；“卦为时、爻为时中之事”这句具体的话若查明出自王弼，则一致的对象换成王弼，要点不变，本书的论证并不依赖它出自谁。

朱熹的反驳则更深。他会说：你把六爻读成一条路，是把传的义理读回了经。经文的每一爻都是独立的占辞，初九和九二之间并不保证有一种前后相接的路径关系，那是后人看着乾卦六个爻辞中都有龙，才读成一条线的。其他很多卦就不然，每一爻各说各的。这个反驳站得住。

本书的回应有三层。第一，本书读的是传的层面，不是经的层面。《彖传》说“六位时成”，《文言》逐爻配以君子修业的论述，已经把乾卦六爻读成了一条路。这是孔门易学自己的读法，本书是在引用这个读法，不是在替经文发明这个读法。第二，朱熹所指出的“许多卦六爻各说各话”，本书在第三节已经承认并限定了判断范围。第三，朱熹本人对乾卦的

解释，在《本义》里仍是依次说每一爻的时位，并没有否认六龙是一个序列。对话之后，各自要改写的是：朱熹一路要承认，传的层面确有路径读法，可以不依赖于经文是否原为卜筮；本书要承认，路径读法只在一部分卦里有充分支撑，不能把“六爻是一条路”扩成对全部六十四卦的断言。

（二）与第484号：六爻是一，还是六个一

第484号的纪律是“每一卦只给一，土在你手里”。如果本书把爻读成路，会不会把这条纪律松掉？六爻有六个位置，会不会变成六个一？

这个质疑是有分量的，而且来自一部关系最近的前卷，不能轻轻放过。回应是：乾卦的一只有一个，就是龙。六爻是龙的六个时位，不是六个一。至于时位不同导致的做法不同，属于“调参”，是纵向里的活，不是换一。第484号管横向的迁移，要求“一”在换土时被拆开重组；本书说的六爻，是同一土里的时间展开，不涉及换土，两者管辖的范围不同。

但这个质疑逼出了一个更精确的说法：**六爻是一条路的前提，是整卦有一个贯穿的主体**。　乾有龙，渐有鸿，艮有身体，咸有感应，这些卦的六爻有一条线。如果一卦的六爻里主体在变，比如从人变到物，从君变到臣，那么这一卦的六爻就更像是六个相邻的小处境，不是一条路。第484号对这一点其实暗含了谨慎，它把六十四卦读作六十四种土，而不说六十四条路。本书与它的差别是：在土的内部加上了时间的一向，但这一向只对一部分卦成立。对话之后，第484号一方需要补上的是：土不是静态的，有一部分土自己带着一条路；本书需要收紧的是：不能说“每一卦都是一条路”。

（三）与李泽厚：巫史传统与“同涂而殊归”

李泽厚提出过“巫史传统”的说法，大意是中国思想的源头是巫术礼仪，经由周公制礼的理性化，再到孔子以“仁”释“礼”，把巫术的内在情感与神秘经验转化为人的伦理与心理（见其《由巫到礼　释礼归仁》）。这个说法与《要》篇所记孔子对巫、史、德的三级划分（该篇史料层面待核，见上），方向上非常接近：同样的筮，从巫的占验，到史的数理，到孔子的德义，是一个理性化与人文化的过程。本书写“与李泽厚一致”：若《要》篇所记大体可靠，孔门易学里确有一个从巫史到德义的转折。

分界在于，李泽厚讲的是一条思想史的演变线索，本书要在演变线索之上做两件事。其一，给出路径读数：赞、数、德是一条三级序列，停在不同级上得到不同的东西；“同涂而殊归”是路径不变而一被改写，这一点可以放进0到1的三条判据里检验（二者都以《要》篇所记为前提）。其二，写明可错条件。他会反驳说：你把一个思想史的演变压成了路径的形式，会不会丢掉了历史的具体性？这个反驳有道理。本书的回应是：路径读数不取代历史叙

述，是历史叙述之上的另一层读法，两层并读，互相检验。李泽厚后来提出的“转换性创造”，本书放在第46章，与林毓生的“创造性转化”一并处理。

（四）与疑古和出土文献的研究者

最后一位对话者，不是某一个人，而是一整批研究者：他们会指出，本书称“孔门易学”，仍然是在回避作者问题；帛书《要》的释读、孔子言论的真伪、十翼各篇的成书年代，这些都没有定论，本书却拿来做路径的材料，是不是有些冒险？

回应有两条。第一，本书的读法对作者问题是**不敏感**的：只要承认这些文本出于儒家一脉，在孔子之后较早的阶段形成，且被儒家后学视为解释《易》的经典，就足以对它们做路径读数。路径是文本里的先后，不是作者的传记。第二，对于《要》篇这样的出土材料，本书严格限制其用途：只作“孔门易学的一种自我理解”，不据此判断孔子本人说过什么。若日后研究确证《要》的相关段落是后人托名之作，那么“同涂而殊归”的判断，从“孔子的”退为“孔门易学某一支的”，对本书的路径读数没有影响，只影响第46章把它登记为“目标之一被改写”的候选时的取材；第45章判孔子由礼到仁用的是《论语》的材料，不依赖《要》，不受影响。对话之后，研究者一方可以继续做他们的考据；本书要承认，凡涉及《要》的论断，都带着史料层面的〔待核〕。

◆ 八、可错条件与小结

（一）可错条件

第一，“许多卦的六爻构成一条路，乾卦最为完整”这一判断，若有人逐卦检查后发现，六十四卦中绝大多数的六爻并没有贯穿的主体，乾、渐、艮、咸只是极少数的例外，则要把判断收窄为“乾卦等少数卦”，并撤回“整部《易传》讲的是一条路怎样在时间里走完它的形状”这一类的概括。

第二，“乾卦下卦是E→S→D”的尝试性读法，若有人指出《文言》对三爻的描述中，志气、显露、工夫的分配其实并不如此，或者对三格的读入本身站不住，则撤回，只保留“六爻是时位的序列”这一层。

第三，上九“亢龙”的诊断，即“D2反馈缺位，断在第一拍”，若有人能指出《文言》在“知进而不知退”之外，另有明确的论述说明亢龙是因为别的原因，比如是被外力所逼、不是反馈缺位，则要改。

第四，“变的目的是久”，即“穷则变，变则通，通则久”落在通与久，不落在新，这一判断，若《易传》他处有明确的“变则新”“变则生出新的一”的论述，则要改，那将使《易传》成为儒家文本里0到1的一个重要证据。

第五，“同涂而殊归”作为“目标之一被改写”的候选（第46章接住登记），若《要》篇的释读被证明与本书的理解不符，则撤回，第46章的登记随之作废。

第六，孔门易学对礼的位置与荀子有分歧（《序卦》礼义在后、荀子礼在前）这一判断，若有人指出两处所说并非同一层次，不可比较，则撤回，只保留“两处文本里礼的排位不同”这一客观事实。

（二）小结

回到开头那位年轻人。他的职业路——潜、现、勤、试、成、过——在《易传》里有一个名字，叫六位时成。同一个龙，六个时位，做法随时换，一不换。这条路在乾卦里写得最清楚，在渐、艮、咸等卦里有同样的写法，《序卦》又把六十四卦串成一条从屯到未济的长序列，序列的终点是“未完”，而不是“完成”。《系辞》的“穷则变，变则通，通则久”，把整件事的重心放在了“久”上：变，是为了让那一条道继续走下去。

三件事要记住。其一，孔门易学是一部专讲“时”的书，它给六路径补上了一个坐标：不只问先后，还要问现在在哪一位。其二，亢龙的诊断是本章最扎实的路径读数：成功时没有张力，没有张力就没有反馈，没有反馈就走到“盈不可久”；“群龙无首”是把第一拍留下来的安排。其三，《易传》的出口——“未济终焉”和“同涂而殊归”——是孔门易学里最靠近0到1的两个位置（后者以《要》篇所记大体可靠为前提），文本没有给出答案：“未济终焉”这个出口，本书留到第45章去问儒学史上有没有过后一种；“同涂而殊归”这个出口，已由第46章登记为目标之一被改写的候选。

下一章，把孟荀、《易传》与此前几部经里共有的那个动词收成一个名字：成。儒家的动词原本是“成”，成人、成仁、成己成物；后来慢慢变成了“复”。

第　三　编

发展之道的三根柱与一个名字

第 11 章　成而非复

第 12 章　守正出奇

第 13 章　殊途同归而能量不同

第 14 章　中与华：一个文明的自我命名

11

第 11 章

成而非复

本章要点

孔门的主动词是成，不是复；复有合法领地，成为总名是后来的事。成是目标在前的加法，复是起点即目标的减法。

◆一、成家，成材

先做一个小小的语言测验。请在下面的词里找出不对劲的一个：成家，成材，成人，成才，成名，成事，成仁，复家，复材。

大多数人一眼就看出来，最后两个不对。我们说一个年轻人“成家了”，说一个孩子“成材了”，说一个人“不成器”，说一件事“成了”，没有人说“复家”“复材”。这不是偶然的语感。成家，是一个原来没有的家被建了起来，两个人从原来的两个家庭里走出来，织出一个第三样东西；成材，是一棵树长成了梁，一个人长成了能用的人，那个“材”在这个人身上，是从没有到有、从小到大、从粗到成形走出来的。如果把这些事叫作“复”，意思就变成了：这个家原来就有，现在不过是回到了它；这个材原来就是好的，现在不过是恢复了它。没有人会这样说，因为生活经验不允许。

可是翻开后来的儒学，“复”字却大量出现：复性，复其初，复礼，复其本体，复见天地之心。这些词在宋明理学里分量极重，到阳明那里，几乎是工夫的总名。一个动词的转变，常常是一个体系的转向的最小标记。同一个想法，用“成”来说，与用“复”来说，隐含的是两套预设：哪个东西在前，哪个东西在后，那个“一”是在过去还是在前面，工夫是加还是减。

本书的母题之一是：儒家的动词本来是“成”，成人、成仁、成己成物，宋明以后慢慢变成了“复”。这一章要把这个判断从原典里立起来，立得扎实，同时立得老实：既要指出“成”在孔门文本里的分量，也要承认“复”在儒家里有它的合法领地，不能一笔抹杀；

既要指出李翱《复性书》是一个关键的转折点，也要交代“复其初”的说法并不是儒家自己的首创。

本章分六节。第一节是这个开头。第二节读“成”：它在《论语》《中庸》《孟子》《荀子》《易传》里怎样出场，指的是什么。第三节读“复”：它在先秦文本里指什么，在李翱、朱熹、阳明那里变成了什么。第四节给读数，说明动词的不同在路径上意味着什么。第五节与几位论者对话。第六节是可错条件和小结。

读法上的一个提醒。本章处理的是**动词**，不是学说的全貌。一个学说用哪个动词说话，是它的重心所在，不等于它从不使用另一个动词。朱熹也说“用力之久”，孔子也说“克己复礼”。要问的是：在最关键的位置上，在对“工夫是什么”的总括里，哪个动词占着主位。

◆ 二、“成”：孔门文本里的主动词

（一）成人：不是一个现成的人

《论语·宪问》里，子路问什么叫“成人”。孔子的回答是：“若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。”然后又补了一句（朱熹《论语集注》说“复加‘曰’字者，既答而复言也”，并录胡氏之说，以为这几句是子路之言，“未详是否”），原文是：“今之成人者何必然？见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。”大意是：今天的成人，何必如此，见利想到义，见危肯付出生命，旧日的约定过了很久也不忘平日说过的话，也可以算成人了。

这是儒家文本里对“成人”最直接的一个回答，值得细读。“成人”在这里是一个**拼成的人**：把臧武仲的智、公绰的不贪欲、卞庄子的勇、冉求的才艺凑在一起，再“文之以礼乐”，用礼乐加以文饰，才可以称作成人。这个人不是一个现成的东西被找回来，是**一样一样拼进去、织进去的**。智、不欲、勇、艺，每一样都来自不同的人，都是练出来的；礼乐是最后的“文”，是把前面几样织成一个整体的东西。这里的结构，是加法，是组合，是成形。

孔子在这里提到的四个人各有一项长处，没有一个是完人，而成人需要把四个人的长处合到一个人身上。这几乎已经是一份教育学的描述：一个人要成为一个完整的人，要多方面地练，要向不同的人学，最后要有一个统括的东西把它们织在一起。没有人会把这个过程说成“恢复”。

第二个回答（通行读法属孔子，说话人另有异说，见上）更平实：见利思义，见危授命，久要不忘平生之言。这三样不是天赋的才能，是在具体处境里一次次做出的选择：看到好处，想一想合不合义；碰到危险，肯不肯担；日子久了，答应过的话还记不记得。每一样都是事上的功夫，都需要时间来证明。“久要”两个字尤其能说明问题：约定的时间越久，越难守。人是在这样的长久里成的。

放在今天的日子里，这件事每个人都见过。一个人到了三十岁，家里人说“他成人了”，并不是说他的年龄到了，是说他身上聚起了几样东西：碰到难处不躲，答应的事记得办，手上有一门能吃饭的本事，说话做事有分寸。这几样没有一样是生下来就有的，也没有一样是某一天突然冒出来的，各自有各自的来历，有的得自父母，有的得自一位老师，有的得自吃过的一次亏。把这些聚成一个整体的，是长年的相处和事上的磨。如果有人对他说，你只要回到你本来的样子就是成人，他会觉得莫名其妙，因为他知道，现在的自己是一件一件做出来的，不是找回来的。

（二）成仁：志士仁人与“义尽仁至”

《卫灵公》里有一句：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”有志向的人、有仁德的人，不会为了求生而损害仁，只会有为了成全仁而牺牲自己的事。注意这里的动词：成仁。仁是要“成”的，是要“成全”的。仁不是一个已经在那里、需要被保护起来的东西，它是一件要被完成的事。

孟子接着这个思路，在《告子上》里说了“舍生而取义”的话：生，是我想要的；义，也是我想要的；两者不能兼得，就舍生而取义。孔曰成仁，孟曰取义，两个动词不同，一个是成，一个是取，但指向的是同一件事。

南宋文天祥在衣带里留下的赞语，把这两句话压成了一联。他写：“孔曰成仁，孟曰取义，惟其义尽，所以仁至。”（《宋史·文天祥传》载其衣带中赞）只有把义做尽了，仁才到来。这里有一个先后：**先是义，后是仁**；先是事上做到分寸，做到该做的每一件，仁才在这一切的尽头“至”。“至”是到达，是抵达，不是回归。仁在这里，是义尽之后到来的东西。这是一个明确的次序：义（事、分寸、做法）在前，仁（成全、到位）在后。

这一联话，如果用本书的框架读，有一个很有意思的位置。义是做事的分寸，是D一端的东西——在具体的事里，合不合宜，到不到位；仁是人与人之间生命相通的那种成全，是E一端的东西——关系，志气，积淀。“义尽仁至”，是先D后E。这与荀子的路径同向：事上做足了，人格才到位。而孟子的路径是反过来的，先立志，后养气，最后显出来。同一个孔门，同一个“成仁取义”，在孟荀、在文天祥，读出来的先后都不相同。这提示我们，“成”字本身并不规定三格的次序，它规定的是**方向**：朝着一个要完成的东西走。

（三）成己成物

《中庸》第二十五章是儒家“成”字用得最集中的一处：“诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，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。”

几句话里，“成”出现了五次：自成，成己，成物。诚，是自己成就自己；成己，同时是成物，成就别人、成就事物。成己是仁，成物是知（智），这两者都是性的德，是合外与内的道，所以随时措置都适宜。这一章在第8章已经讲过，诚是守一走完全程，这里要强调的是：整个说法的核心动词是**成**。“诚者自成”，说的是诚的本质是自己把自己完成。

与此同时，《系辞上》里有一句常被引用的话：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”阴阳交替是道，继承它的是善，成就它的是性。“成之者性也”这一句有不同的读法，对本书的论证关系也不同，要分开说。孔颖达疏读作“若能成就此道者，是人之本性”，把“成”读作成就此道；朱熹《周易本义》则说“成，言其具也。性，谓物之所受”，把“成”读作具备，性是物所禀受的，这一读与“性是本有的”相合，不但不帮本书，还可能帮对方。本书取的是第三种读法：顺着“一阴一阳之谓道，继之者善也”往下读，“成之者”是“继之者善”之后完成的那一环，性是这一环的名字，也就是说性不是起点，是成就的结果。这一读法是本书的读法，孔疏、朱注都未这样读，它若成立，与后世“性是本有的、需要复的”读法差别极大；它若不成立，本章的判断也不压在这一句上，下文凡用到它的地方，都当作一条可撤的旁证。

（四）成于乐，集大成

《泰伯》里有那句最著名的次第：“兴于诗，立于礼，成于乐。”诗是兴起，礼是站立，乐是成就。三个动词，三个阶段，最后一个是**成**。第27章会专门讲这三个字，这里先记下：在孔子对一个人的教养次第的总括里，最后落脚的动词是“成”，成于乐。

孟子论孔子，说他是“集大成”。《万章下》里把乐的结构拿来做比喻：“金声也者，始条理也；玉振之也者，终条理也。始条理者，智之事也；终条理者，圣之事也。”一首乐曲，以钟声开始，以磬声收束，开始是条理的起头，收束是条理的完成。起头是智的事，完成是圣的事。“集大成”的“成”，是一首乐曲的奏成。圣人的标志，是**把条理走完**，是终条理。这又是一个完整的序列，从始到终，终点是“成”。

荀子对此也有自己的说法。《劝学》里讲：“德操然后能定，能定然后能应。能定能应，夫是之谓成人。”有了德的操守，才能定；能定，才能应变；能定又能应，这就叫成人。荀子也用“成人”，也是一个序列：德操、定、应，三步，走完叫成人。

（五）君子成人之美

最后看一句日常的话。《颜渊》：“君子成人之美，不成人之恶。小人反是。”君子帮助别人成全美好的事，不帮助别人成全丑恶的事。这句话今天仍在口头流传，“成人之美”是一个成语。它的动词仍然是“成”：美是要被成全的，不是被找回的。

把这五个小节合起来，可以看到：在孔门文本里，“成”是一个贯穿全局的动词。成人，成仁，成己成物，成于乐，集大成，成人之美，外加取本书一读的成之者性。这些用法的共同点是：被成的东西，是一个要完成、要成全、要织就的东西，它在时间的前方，不在时间的后方。

（六）成与诚

还有一条线索要接上，因为它把“成”和本书的另一个母题连了起来。

第8章讲过，《中庸》的“诚者自成也”，本书把诚读作忠守那个一，成者诚也。这里要交代这个读法的依据，也要交代它的限度。依据是《中庸》自己的文本：它把“诚”与“成”放在同一句里，诚者自成，诚者物之终始，诚者非自成己而已也，所以成物也。“终始”二字尤其要紧：物从始到终，都靠诚；没有诚，就没有物，“不诚无物”。这是说，一件事从起头到完成，全程靠一个东西撑着，这个东西叫诚，它的结果叫成。诚与成声音相近，古人以音近之字互相训释是常见的做法，但诚、成在注疏里是否被这样互训，本书未能核到具体出处〔待核其具体出处〕，下面的论证也不依赖它。限度是：这种声训即使有，也只能作旁证，不能作证明，本书采用的是义理上的读法：诚是过程中的忠守，成是过程的结果，二者是同一件事的两头。

这个读法为“成”字补上了一个要件。前面说“成”若脱离方向会变成任意造，现在可以更精确地说：成总是**诚之成**。没有忠守，就没有成；忠守到底，才叫成。日常里有一个很朴素的例子：腌一缸咸菜。盐的分量、压的石头、封口的时间，每一样都有讲究，而最难的是中间那几天：你忍不住想掀开盖子看看，每次一掀，就坏一点。老人家总说，别动它，让它自己成。这个“别动”并不是什么都不做，是对一个目标的忠守：既然选了要腌这缸菜，就把全程交给时间，守住该守的条件。菜成了，是时间加条件加忠守的结果。如果一个人三天掀一次盖，换三种配方，最后得到的是一缸坏菜，而且没有办法归因，因为变量太多。“诚者自成”，说的就是这件事的人事版本：把一件事守到底，它才成。

这样看，“成”不是一个轻松的字。它要求守，要求长，要求在中途不被打断。“复”听起来省力，因为本来就有；“成”听起来费力，因为要一点点织。但这“省力”与“费力”，是预设的差别，不是实际的差别。实际上，任何走过“复”的工夫的人，

都知道那也是长年累月的事，没有人能省去时间。差别在于，“复”让人容易误以为终点已经在手边，一旦觉悟就是；“成”让人明白终点在前方，必须走完。

◆三、“复”：它指什么，它怎样变了

（一）复的合法领地

要讲清楚“成而非复”，先要讲清楚复在哪里是对的。《易》有《复》卦，卦辞说：“复，亨。出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复，利有攸往。”《彖传》对它有一句极著名的话：“复，其见天地之心乎！”后世“天地之心”的讨论，都从这句话来。《复》卦的卦象，是一个阳爻回到最下面，五个阴爻在上，意思是一阳来复，冬至之后阳气始生。这里的“复”，是**循环往复**，是阴极而阳回，是时间上的回转。这是自然的节律，不涉及人性。

《系辞下》里谈到几个卦德，有“复，德之本也”，下面解释说：“复，小而辨于物”，又说“复以自知”。与《复》卦相关的还有颜回。《系辞下》说：“颜氏之子，其殆庶几乎？有不善未尝不知，知之未尝复行也。”颜回差不多接近了：有不好的地方没有不知道的，知道之后没有再犯。这里的“复”是“又、再次”。《复》卦初九的爻辞“不远复，无祇悔，元吉”，意思是走得不远就回头，没有大的后悔，大吉。这是**过失之后的回头**。

这些用法说明，“复”在孔门文本里有一个很清楚、很合理的位置：**错了之后回到正路**。走偏了，不远就回来，这是复。人有过失，知道了改，这是复。它的前提是：有一条正路，人走离了它，现在回来。在这个前提成立的地方，“复”是对的动词。一个受伤的人做“复健”，一间被损毁的老屋做“修复”，一个走错路的人“折回”，都是复。本书不反对复，反对的是把复**扩到全局**，把人的整个成长都说成复。

《论语》里最重的一个“复”字，在颜渊问仁一章：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”（《论语·颜渊》）这句话是儒家“复”字的最大出处，必须认真对待。“复礼”，从字面看，是回到礼，回复周礼。这一句常被拿来作“孔子也讲复”的证据。

本书的读法是：第一，复礼之“复”，所复的是**礼**，是外在的、历史的、制度的秩序，不是内在的、先天的、本然的性。孔子复的是周礼，是一个有时间坐标的东西。第二，即使是复礼，孔子也不是主张原样照搬。他在《为政》里明确讲：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世可知也。”每一代的礼都有损有益，不是原样。所以“复礼”的“复”，是回到礼的精神、礼的方向，同时允许损益。这个

复，是一个**带着损益的回归**，不是还原。第三，“克己复礼为仁”的结构是：克己，复礼，为仁。仁是**为**出来的，是通过克己与复礼这两个动作“做成”的。这个结构里，“为”才是成的意思。

（二）复性：一个新的复

“复”的重心发生转移，落在“性”上。这个转移，有三个节点：庄子，李翱，宋明。

先看一个会让人意外的事实。“复其初”这个说法，先秦儒家文本里没有，它更早地出现在道家。《庄子·缮性》（杂篇，成篇时间学界有讨论，但无论如何早于李翱）里有一句话，批评当时的学者：“缮性于俗学，以求复其初。”用世俗的学问来修治本性，以此求恢复本初，这是庄子的一个批评口气，他认为这样是行不通的。《老子》第十六章有“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命”，二十八章有“复归于婴儿”“复归于朴”。道家讲“复”，是它的体系里一个基础的形状：道生万物，万物终将回到它的根。

所以，“复性”“复其初”这套词汇，源头在道家与庄学。儒家把它拿来用，是一次借用，或者说，一次迁移。这一点要说得清楚，因为它与第20章接得上：第20章谈阳明的“三源综合”，三源是禅宗的清净本心、道家的自然姿态、儒家的良知方向，那里的道家一源，是“自然”的姿态；本章补上道家在词汇上的另一份贡献，也就是“复其初”这个说法本身。姿态在道家，词汇也在道家，到了阳明手里，两样一起落进了儒家的工夫论里。

迁移的第一个重要节点，是唐代的李翱。他的《复性书》，是儒家第一部以“复性”为题的专书。书中有一些核心的说法，大意是这样：性是天所赋予的，圣人得之而不惑；情是性的动，百姓沉溺在情里，不知道它的根本（《复性书》上：“性者天之命也，圣人得之而不惑者也；情者性之动也，百姓溺之而不能知其本者也”）。情一旦昏了，性就隐匿了，这不是性的过错（“情既昏，性斯匿矣，非性之过也”）。他还用水来作比：水的性是清澈的，之所以浑浊，是沙泥搅乱了它，当它浑的时候，清并没有消失，只是被遮住了（“水之性清澈，其浑之者沙泥也。方其浑也，性岂遂无有邪”）。李翱的方案，后人概括为“灭情复性”（这四字是后世的概括，不是《复性书》的原话）：去掉情的昏乱，恢复性的清明。他还引《中庸》，把“诚”说成性的本然（“诚者，圣人性之也，寂然不动，广大清明”）。研究者一般认为，李翱的《复性书》受到了佛教，特别是禅宗心性论的影响，同时以《中庸》为经典依据，是一次儒佛的融合。

把李翱的这几句话与前面读过的孟子比一比，对照是鲜明的。孟子说：“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。”善是养出来的。李翱说：性本来是清的，被情搅浑了，需要去掉搅浑它的东西。孟子的善是一棵苗，李翱的性是一池水；苗需要养，水需要澄；苗的

长，是加；水的清，是去。孟子要的是“充”，李翱要的是“复”。同样的目标，同样叫作善，工夫的方向是反的。

这里要立刻避免一个误解：李翱并不是反对学、反对积累，他的体系里也有很多修养的步骤。但在他对工夫的总括里，主动词变了。孟子的总括是“扩而充之”，李翱的总括是“复性”。

（三）复其初：朱熹与阳明

到了宋明，“复”成了主流。朱熹在《大学章句》里解释“明明德”，说了一段很关键的话：明德是人得自于天的，“虚灵不昧，以具众理而应万事”（《大学章句》）；但是因为被气禀所拘束、被人欲所遮蔽，有时会昏暗；然而它本体的明，并未停息过；所以学者应当从它发出来的地方入手，顺着把它彻底弄明白，“以复其初也”。这几句话里，朱熹的整个工夫论被压成了一个“复其初”。初，是明德原来的明；工夫，是去气禀之拘、人欲之蔽，让它回到本来的明。

阳明的说法更直接。《传习录》里有他反复讲的意思：如“圣贤教人知行，正是要复那本体”（《传习录》上），又如“学者用功，虽千思万虑，只是要复他本来体用而已”（《传习录》中·答欧阳崇一）。前一句原是论知行的，所复的是知行本体；后一句泛说本来的体用。两处合起来，意思是本体本来在，工夫只是去掉遮蔽，使本体呈现。《大学问》里也说，大人之学“惟去其私欲之蔽以自明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳，非能于本体之外而有所增益之也”。阳明对“复”的使用，比朱熹更彻底，因为在阳明那里，良知是完足的，不需要任何增补，只需要去蔽。

这样，到了宋明理学的主流里，“复”成了工夫论的总动词。复性，复其初，复其本体，复见天地之心。它的预设是：有一个原初的、完足的东西，工夫是回到它。这一点，在第17章到第22章会详细讨论。这里只需要看到：动词的变化是**实质性的**，不是文辞上的修饰。当“成”变成“复”，被成的东西从“前方”挪到了“后方”，工夫从“加”变成了“减”，起点和目标从两个位置变成了一个位置。

（四）转向发生在哪一步

把上面三小节的线索拉直，“复”字的用法可以排成一条线。这条线本书只作初步的梳理，各处引文的出处见上文所注。

阶段	文本	“复”所复的是什么	方向
孔门早期	《复》卦、颜回“不复行”、“克己复礼”	过失后的回头；礼的精神	回到正路，允许损益
道家	《老子》“复归于婴儿”“复命”，《庄子》“复其初”	根、朴、婴儿、本初	万物回到它的根
唐	李翱《复性书》	清明之性	去情，性自显
宋	朱熹“以复其初也”	虚灵不昧的明德	去气禀人欲之蔽
明	阳明“复那本体”	具足的良知	去私欲之蔽

这张表上，转向发生在中间两格：从道家的“复其初”到李翱的“复性”，是儒家把一个原本不属于自己的动词接进来，作为工夫的总名，转折在李翱，不在宋明；从李翱到朱熹、阳明，是这个动词被推到了极致，所复的东西越来越具足，工夫越来越只剩去蔽。

这条线与第45章的读法是接得上的，只是分工不同。本章登记的是一个词的来历和转折点：词在道家，李翱起转折，朱王推到极致。第45章问的是转折背后有没有生出一个新的“一”：宋明三教碰撞，生出了先秦所无的理与心，却自称“复”，第45章把“动词变了”读作这种不自认的底色之一，并且同样把李翱的《复性书》放在转向的起点上。两处并读，便是：词是在李翱前后借进来的，宋明把它推成了总名，也用它给一次实际的改写取了一个“回到本来”的名字。至于那一次碰撞该不该判作0到1，本章不判，判据与检验在第45章；第46章则拿儒、释、道三家的“复”做了一次演示，看三家怎样在同一个“起点已足”的前提下互相顶撞。

在这条线之外，宋代儒学里还有一些与此并行的声音值得提一笔。张载讲“变化气质”，意思是人的气质禀赋可以通过学习加以改变（《近思录》载张载语：“为学大益，在自求变化气质”）。“变化”二字，是成的语言：气质不是只能被复到某个本然，是可以被改变的。朱熹的体系里，也并存着“复其初”与“用力之久”这样两套话。所以宋明理学并不是一块铁板，其中有“成”的支脉；本书的判断只落在：**当它要对“工夫是什么”作总括时，选的是“复”**。

这个判断是可检验的。检验的办法是：翻开宋明理学家论工夫的总纲性文字，看他们在要说“一句话概括学问之道”的时候，用的是成、是复，还是别的字。如果多数用的是别的字，或者成和复参半，本书的判断就要降级。这一条列在可错条件里。

◆四、读数：动词里的路径

（一）一在前方，还是一在后方

先问一个最简单的问题：那个“一”，在时间的哪一头？本书第3章讲过，“一”有两义：起点之一与目标之一。“物有本末”问的是从哪里起步，“事有终始”问的是起点固定还是目标固定。用这个区分来看“成”和“复”，差别立刻显出来了。

“成”的动词结构，是**目标在前**。成人，那个人在前方，是要被成就的；成仁，仁是要被成全的；成己成物，己与物是被成就的对象；集大成，大成在终点。孔门文本里的“成”，几乎都是把一个目标放在时间的前方，然后问怎样到达它。这是目标固定的结构：目标之一在前，路径有多条，殊途同归。

“复”的动词结构，是**起点即目标**。复性，性在后面（在原初），也是要到达的终点；复其初，初是起点，也是要回到的地方。起点和目标是同一个位置，只是工夫把人从中间的某处拉回到这个位置。这正是第3章说的阳明的结构：起点即目标，故一即是N。在这个结构里，路的长度被压缩了：因为你本来就在那个一上，所谓路，只是从偏离处回到原位。

这个差别不是修辞上的，它直接决定了“工夫”是什么。如果目标在前，工夫就是**走向它**，要有序列，有次第，要考虑先后；如果起点即目标，工夫就是**去掉遮蔽**，序列变得不重要，因为那个东西本来就在，只要遮蔽去掉，它立刻呈现。这解释了一个事实：宋明理学里的“复”论者，最后总是倾向于“一旦豁然贯通”（朱熹）或阳明后学一路“当下即是”一类的说法，因为在他们的结构里，终点已经在起点，路径的次序不是关键。这一点在第16、22章要详细读。

（二）三方程：谁来承担“它怎样发生”

再用三方程做一次体检。S＝F(D,E)，D＝G(S,E)，E＝H(S,D)。三式是否都有人承担？在“成”的结构里，三式都必须有人承担，因为被成的东西是要**生长出来**的：成人，是一个人的显露（S）、他的次第（D）、他身上沉淀的东西（E）一同生成。孔子对成人的描述，“知、不欲、勇、艺，文之以礼乐”，既有显出来的样子（礼乐之文），又有各样的才能（需要习），又有内在的底子（不欲）；按本书对《系辞》“成之者性也”的一读（见第二节（三），可撤），性就是被成出来的E。每一格都在发生。

在“复”的结构里，有一式常常无人承担：**E＝H(S,D)，也就是那个被复的东西自己是怎样发生的**。朱熹的“明德”是得自于天的，阳明的“良知”是天赋的，李翱的“性”是天命的。它们的来历都归于“天”，而不是归于任何S与D的发生过程。这在本书的口径里

叫“半缺”：有人管，但依据的不是右边两维。工夫论是对“去蔽”这一步的精细论述，对“本体怎样来的”，则以“天赋”作答。这件事在第47、48章是要补的。

（三）加法与减法：日常里的两种家长

用一个日常的场景，把两种动词的差别摆出来。有两位家长，教养孩子的方式不同。第一位家长相信，孩子本来都是好的，聪明、善良、有灵气，之所以后来有了毛病，是被管坏的、被吓坏的、被手机带坏的、被同伴污染的。所以他的教养方式主要是**去**：不要压他，不要吼他，把不好的影响隔开，让他的本来面目自己长出来。他常说一句话：孩子天生什么都会，我们不要妨碍他。

第二位家长相信，孩子是一点点养出来的，礼貌是养出来的，耐心是养出来的，读书的习惯也是养出来的，什么都不是天生的。所以他的教养方式主要是**供**：供给环境，供给次序，供给榜样，供给足够长的时间。他常说一句话：这件事要慢慢来，一点点织。

两位家长，哪一位对？都有对的情形。一个被长期压抑、被过度管教的孩子，换到第一位家长手里，确实会“回来”：他的活力、好奇心、笑容，慢慢回来了。这是复，而且是对的。可是一个从来没有人教过他如何与人合作、如何耐心做完一件事的孩子，指望第一位家长的“去”，会发现什么也没有长出来，因为这个孩子的问题不是被遮住了什么，是**还没有**什么。这种时候需要第二位家长的“供”。

这个例子的要点是：**复有它的领地，这个领地是：确有一个被损坏的完好**。在那个领地里，复是对的动词。问题出现在把这个领地无限扩大，把“所有的善、所有的能力、所有的心”都读成“本来有的、被遮住的”。一旦这样读，那些**确实原来没有的东西**，就找不到合法的位置了。孝敬父母之心，对一个从小缺少陪伴的孩子而言，是原来没有的；对一个孩子而言，读书的耐心，是原来没有的；对一个人而言，对某门手艺的热爱，是原来没有的。这些都是生成的，不是复的。第47、48章会专门补这一块。

再补一笔能量账，不作定论，只作提示。减法的工夫看起来省力，实际的损耗可能出现在别处：当工夫被理解为去蔽的时候，凡是新增的东西都容易被怀疑是外来的、是遮蔽，于是学习新东西本身变得可疑。陆九渊一系讥朱熹“支离”，阳明后学里有过“空疏”“狂禅”之讥，后人往往把这些归为个人修养不足，但从动词的角度看，它们都可以读作“复”这个动词在工夫细节上留下的一类后果：一边是不断格物却不知何时贯通，一边是相信当下即是却没有序列可依〔这两条是本书的待检判断，见第16、17、28章〕。加法的工夫也有它的损耗：积得太久、太杂，成了堆砌，不知何时成形，这是荀子路径和朱熹路径都容易遇到的。哪一种损耗更大，不是一般性的问题，取决于具体的人、具体的土，这里不必判。

（四）成仍在1到N里

要避免一个过度的解读：成而非复，并没有把儒家带进0到1。“成”是一个**在给定的一里**的动词。成人，是把“人”这个一成出来；成仁，是把“仁”这个一成全。被成的东西，那个方向，是被预先给定的，是孔门的“一”。所以“成”纠正的是方向（目标在前，不在后），改变的是工夫的形状（加法，不是减法），承认的是原来没有（要织，要养），但它没有改写那个一。从1到N的角度看，“成”仍然是N的一端：从一个给定的“人”，走到完成的“成人”。

所以“成而非复”是对儒家动词的一次**回正**，不是一次突破。它的意义有两层。其一，历史的：孔门文本的主动词是成，宋明以后的主流动词是复，这是儒家内部的一次动词转向，值得在路径之学里登记。其二，理论的：只有先承认“原来没有”，才能问“它怎样从没有变成有”，这是发生学的入口。“成”在这里是通向第47、48章的门：志于学怎样发生，孝心怎样发生。“复”把这扇门关上了，因为一旦假定它本来就有，发生的问题就不需要问了。

（五）一个反向的警惕

最后要提醒一个反向的危险，免得“成”字被读得太轻。“成”如果脱离了方向，会变成“任意造”。你可以把一个孩子“成”为任何样子，把一个人“成”为任何人，只要你有足够的手段。孔门的“成”不是这样的，它总有一个被守住的方向：成人，成仁，成义。成是**成某物**，这个“某物”就是一，守住它就是守正。所以“成”必须与“诚”合读：诚者自成也。忠守那个一，然后把它成出来。无诚之成，是造作，是揠苗，是孟子说的“助长”。

这也是“复”在历史上有吸引力的一个原因：它给了人一个可靠的、不会被任意改动的锚。“本来就有”这个说法，防止了人把自己的欲望当成目标。“成而非复”若要成立，必须能回答这个担忧：没有先天的锚，怎样防止成变成任意？本书的回答是：锚在那个“一”的**忠守**上，不在先天的本体上。一是被选定、被守住的，守住它是一种持续的做法（诚），不是一个已经完成的状态。这个回答是否足够，留给第49章。

◆ 五、对话

（一）与安乐哲：human becomings

安乐哲（Roger Ames）及其合作者在英语世界中提出，儒家所说的“人”，不是一个已经完成的、有固定本质的“human beings”，而是一个不断生成的“human

becomings”，人在角色与关系的展开中成其为人（见其 Human Becomings: Theorizing Persons for Confucian Role Ethics）。这个读法与本章的主张高度一致，本书写“与安乐哲一致”：把儒家之人读作生成过程，正是“成而非复”的英语世界版本。

分界有两处。其一，安乐哲的重心在**关系与角色**，他讲人是在一系列角色关系里生成的，这是对E一端（关系）的强调；本书则要问生成的**路径**，先后怎样排，卡在哪里。其二，安乐哲倾向于把儒家与西方的“本质主义”对立起来，本书的“成而非复”是儒家**内部**的一次动词变化：同是儒家，孔孟荀的主动词是成，宋明理学的主动词是复。后者是前者的偏路，不是外来的对立面。

安乐哲一方可能会这样反驳：你把宋明说成“复”，是一种简化。程朱陆王都讲“工夫”，工夫是长期的，不是一下子回到本来；你说他们是复，他们的体系里到处是成。这一点下面（二）里再接。对话之后，安乐哲的读法需要加上的是：儒家内部对“成”的坚持不是均匀的，有一次动词转向；本书需要收紧的是：不要把宋明简化成与成相反的另一极。

（二）与朱熹和阳明：复不是回到过去

这是本章最重要的一场对话。朱熹与阳明的辩护者会给出一个很强的论证：

第一，“初”不是时间上的在先，是逻辑上的在先。“复其初”不是说回到婴儿期，不是说回到出生之前，是说回到人之为人的本然状态。这个本然状态不在过去，在每一个当下都在，只是被遮蔽，所以朱熹才说“本体之明，则有未尝息者”。复，是让当下被遮住的东西显出来。

第二，工夫仍然是长期的、有次第的。朱熹的“格物”是一件一件格下去，“用力之久，而一旦豁然贯通”；阳明也有“事上磨练”，“省察克治”。这里面有成的成分，没有人能不用工夫就恢复本体。所以“复”与“成”是同一件事的两种说法：从本体方面看是复，从工夫方面看是成。

第三，“成”的说法本身也预设了一个“可成”的东西。一块石头成不了人，人之所以能成人，是因为人本来有可成之性。孟子说的“端”，荀子说的“材朴”，都是可成的基础。所以“成”也不能没有一个本来有的东西，那么“成”与“复”的差别，只是重心的差别。

这三条里，第二条与第三条是对的，必须承认。工夫确实是成；“成”确实预设了可成之质。本书不主张宋明儒者不讲工夫，也不主张“成”可以从无到有。朱熹的“用力之久”，张载讲“变化气质”，其中都有成的成分，这是应当写在前头的。

分界在第一条，在“逻辑上的在先”到底在先了多少。如果“初”只是可成之质（相当于孟子的端、荀子的材朴），那么“复其初”的意思就等于“把端养大”，与孟子没有区别，这样说，复就是成。可是朱熹、阳明所说的“初”，不只是可成之质：朱熹说明德“具众理而应万事”，阳明说工夫“非能于本体之外而有所增益之也”（《大学问》），良知在他那里是完足的。这是一个**已经完足**的东西，不是一个**可以长成**的东西。端是一点苗头，要靠养；具众理是整个的理，已经在那里。两者的差别，正是“工夫的全部内容是什么”的差别：如果初是端，工夫的内容是“充”，是加；如果初是具足，工夫的内容是“去蔽”，是减。

这个差别在实际的教养里很快显出来。同样面对一个对长辈冷淡的孩子，“端”论者会想：孝心的苗头在哪里，怎样让它长；“本具”论者会想：孩子的孝心被什么遮住了，怎样把遮蔽去掉。前者的做法是创造机会让孩子与长辈相处，让依恋、敬重、照料一回一回发生（第48章）；后者的做法是批评孩子被什么“习气”污染了，提醒他“良知本来是孝的”，让他“致”。哪一种有效，是可以观察的；本书在第48章会给出它的看法。

对话之后，各自要改写的是：朱熹和阳明的辩护者需要承认，“复”这个动词在实践中常把增补读成回补，凡是确实原来没有的东西，在这个语言里没有合法的位置；本书需要承认的是，“复”在两家的体系里不是简单的回到过去，其中有成的成分，不能说他们只讲复。比较稳妥的写法是：**在对工夫的总括里，主动词是复；在具体的工夫细节里，成的成分很多**。

（三）与张祥龙：孝意识的时间性

张祥龙从现象学的角度讨论孝，提出孝不是一种先天固有的情感，而是在亲子关系的时间性中形成的：孩子在被养育中接受了亲代的爱，在时间的流逝中逐渐生出对亲代的感念，并且意识到亲代的有限，孝由此而生〔转述，待核〕。这个读法与“孝心不是自然而然的，是依恋、敬、养几回发生出来的”接近，本书写“与张祥龙一致”：孝是在时间里长出来的。

本书与他的分界，是路径与读数。张祥龙讲的是孝意识的**结构**，一种现象学的描述；本书要讲的是**怎样排**：依恋在先，敬在后，养又在后，这三回发生的次序可以怎样读，卡在哪里。这一部分放在第48章。这里只用他的观点补充一件事：孝，作为儒家最根本的德，恰恰是“成”不是“复”的最好的例子。如果孝是复，那么每个孩子本来都有孝心，不孝是被遮蔽；如果孝是成，那么孝心是在亲子关系的时间里织成的，缺少这个时间，孝心就织不成。这两种读法，对待一个不孝的人，态度完全不同：前者责备，后者追问他是否缺少那段时间。

（四）与“成”的批评者：没有锚，成会不会失控

最后一位对话者，来自本书自己的另一侧。设想一位儒家的学者这样说：你主张成而非复，把一切都读成生成的，那么善的根据在哪里？人若本来无善，凭什么说我们成的方向是善？没有了本心、本性这个锚，儒家岂不就成了可以任意塑造人的技术？

这是一个必须直面的批评。它的力度在于，它指出了“复”的一个确有的长处：给方向提供了一个不依赖任何人意志的根据。本书的回应，上面已经交代了一半：锚在“一”的忠守上。这里补上另一半。

第一，“成”的方向并非任意。孔门的“成”总是“成仁”、“成义”、“成人”，是有一个被接受的“一”的。这个一不是先天的，但也不是任意的：它是在历史里被反复验证、被一代又一代人守住的。孔子说“殷因于夏礼，所损益，可知也”，礼的损益之所以“可知”，是因为有一个被守住的东西贯穿其间。这个守住的东西的根据，是它**被走过、被检验过**，不是它被先天地给定。

第二，先天的锚本身是有问题的。主张“本来有善”的各家，各自所指的“本来有”的内容并不相同：李翱说是清明之性，朱熹说是具众理的明德，阳明说是知善知恶的良知。三者互相有别，并不指同一个东西。一个“先天的锚”若各家各说，它作为根据的力量就大打折扣。相比之下，“被守住、被检验”的锚，是可以公开比较的。

第三，也是本书最想强调的：即使承认先天有锚，也无法回避一个问题——“凭什么说这个锚就是善”。阳明的“无善无恶心之体”，按字面读，是说本体本身未被指为善，善是它**发动**时才显出来的。这一句有不同的读法：牟宗三一路读作至善，陈来多以境界解之（与性之善恶无关）；本书取字面一读，这条线索会在第18、19章细读，并回应另两读。

对话之后，这位批评者可以保留他的担忧：没有先天的锚，成的方向需要更多的论证来支撑，这一点本书承认，并且把它放进第49章作为“发生学儒学”必须回答的问题之一。本书需要改写的是：不能把“成而非复”说成对“复”的一笔勾销，复的长处——提供一个稳定的方向感——要在新的框架里找到替代品。

◆ 六、可错条件与小结

（一）可错条件

第一，“孔门文本的主动词是成”这一判断，若有人对《论语》《孟子》《荀子》《易传》做系统的检索，发现“复”用于善性回归、恢复本心一类意思的例子，与“成”用于成人成仁的例子数量相当、地位相当，则撤回这一判断，改为“成与复并列”。

第二，“李翱《复性书》是儒家以复性为总纲的一个关键转折”这一判断，若有人指出李翱之前的儒家文献已有系统的、以复为总纲的论述，则要把转折的时间点提前；若指出《复性书》的主要论点实质上是“成”的，则要撤回。

第三，“朱熹、阳明所谓初是已经完足的，不是端”这一判断，若有人在朱熹或阳明的文本里找到明确的论述，说明本体之明需要经过后天的补充才能完足，则要把二人的“复”改读为“成”的一种说法。

第四，“复在儒家有合法领地（过失之后的回头、复礼）”这一判断，若有人指出这些用法其实就是后来复性论的源头，二者没有断裂，则要修改“李翱处才发生转折”的叙述。

第五，“《系辞》‘成之者性也’读作性是成出来的”，这是本书的读法，不是孔疏、朱注的读法；若被证明与上下文不合，或以孔疏（能成就此道者是人之本性）、朱注（成，言其具也）一读为长，则撤回这一条文本证据，只保留其他证据，本章其余判断不受影响。

第六，“宋明理学家在对工夫作总括时，主动词是复”这一判断，若有人系统检阅宋明理学家论学问之道的纲领性文字，发现用成、用变化、用充的比例不低于用复的比例，则要把判断降为“复与成并存，复稍占优势”，并相应收窄对阳明、朱熹的批评。

第七，“‘复其初’的词汇源头在道家、儒家是借用”这一判断，若有人在先秦儒家文献里找到以“复其初”或与之等价的说法为工夫总纲的系统论述，则要改为“儒道各自都有”，并相应削弱第20章里道家一源与这个词汇的联系。

第八，“成而非复为发生学留了入口”这一判断，若有人论证“成”在孔门文本里指的只是对一个现成之质的充分发挥，与“复”在实践上没有差别，则要承认动词转向在实践层面的意义很小，只剩历史叙述上的意义。

（二）小结

回到开头的语言测验。成家，成材，成人，成仁，成己成物，成于乐，集大成，成人之美，孔门文本里的“成”几乎无所不在；“复”有它自己的合法位置，过失之后回头，礼的损益之后回归，一阳来复，但它在孔子那里不是工夫的总名。“复”成为总名，是李翱把道家的词汇借进儒家、又带着禅宗心性论的影响之后，由朱熹的“复其初”和阳明的“复那本体”推到了高峰。词的源头在道家，转折起于李翱，不起于宋明；宋明做的是推到极致，并且用它为一次不自认的改写命名（第45章）。

这一章立的是三件事。第一，动词的差别是路径的差别：成是目标在前，复是起点即目标；成是加，复是减；成需要三式都有人承担，复容易让“本体怎样发生”那一式无人承担。第二，复有它的领地，确有一个被损坏的完好，复就是对的；错处在于把领地扩到全

部。第三，成仍然在1到N里，它是一次回正，不是突破，但它为“原来没有”留下了合法的位置，那是通向第47、48章的入口。

这一章的结论，对后面几章有明确的用处。第17章到第22章读朱熹、阳明，“复”是一条贯穿的线索：朱熹那里它表现为“一旦豁然贯通”，阳明那里它表现为“致良知”，两家的共同前提是一个现成的初。第20章读阳明的“自然”，会看到复的语言怎样借了道家的姿态。第47、48章要补的发生，则是顺着“成”这个动词往下问：志于学是怎样发生的，孝心是怎样织成的。“成”不是答案，它是问题的入口：承认原来没有，才有资格追问它怎样来。

动词既然定了，接下来的问题是：这个“成”，在守住方向的同时，怎样出新。这是下一章“守正出奇”要回答的。

12

第 12 章

守正出奇

本章要点

守的是那个一，不是一的某一种走法；走法随肉、锅、时、势而变，变的资格要三格走完，变后要看一是更清楚还是更模糊。

◆一、三个徒弟

导言里那位在家做了二十年红烧肉的人，心里有一个定准，二十年的功夫都是为了让这个定准落得更稳、更好、更省力。她的故事停在她自己的灶台上，没有问到交班的时候会怎样。这一章把同一道菜请进一家开了几十年的老饭馆：灶要交出去了，接灶的有三个人，三个人对“守”与“变”的办法各不相同，正好拿来把本章要问的事摆开。

这家饭馆的招牌菜是红烧肉。掌勺的老师傅年纪到了，要把锅铲交出去，手下有三个徒弟。后来这三个徒弟各做了一版红烧肉，故事也就分成了三条岔路。

第一个徒弟最谨慎。他把师傅的做法一字一句记在本子上：五花肉切多大的方块，焯水几分钟，糖色炒到什么颜色下肉，老汤加几勺，小火焖多久，起锅前收汁收到什么稠度。他说，师傅的东西一点都不能动，动了就不是这家店了。头两年相安无事。后来供货的猪场换了，肉的肥瘦纹理和从前不一样，同样的方块、同样的时辰，端上桌的肉瘦的偏柴，肥的发腻。老客人吃了一口，放下筷子，说味道不对了。徒弟百思不得其解：我一步都没有改，怎么会不对？

第二个徒弟碰到的是同一件事，处理的办法不一样。他先问自己：客人吃到嘴里的，到底是什么？他问了师傅，也问了常来的几位老客人，几个人的说法凑起来，大致是这样：肥的部分入口即化而不腻，瘦的部分有嚼头而不柴，咸与甜在舌头上一先一后地出现，咽下去以后嘴里留一点回甘。这些才是“味”。至于方块切多大、焖多久，师傅自己也说过，那是照着从前那一批肉、那一口铁锅，一回一回摸出来的。于是他换了锅，把大铁锅换成厚底砂锅；换了肉，另选了一个肉质更匀的部位；火候和时间全部重新试，糖色也炒得浅了一点。

试了四十多锅，一版新的红烧肉上了桌。有的老客人说：还是那个味。也有人说：好像有一点不一样，可是说不出哪里不一样，反正好吃。

第三个徒弟另有主意。他觉得老店要活下去，就得有新鲜感，于是在红烧肉里加了榴莲，上面又铺了一层芝士，拍了照发到网上。头三个月，门口排起了队；再往后慢慢冷下来，排队的人是来拍照的，吃过一次就不再来。老客人倒是都不来了，他们说，这已经不是自己吃的那道菜。

三个徒弟，一个守住了步骤，一个守住了味道，一个什么也没守住。第一个徒弟守的是路的形状：怎么切，怎么焖，焖多久。第二个徒弟守的是路要走到的地方：入口即化，不腻不柴，咸甜有序，回甘。肉换了，锅换了，路就必须跟着换，步骤一变再变，那个地方才守得住。第三个徒弟既变了路，也变了地方，他出的是没有“正”的“奇”，所以只是怪。

孔子留下的关于“守”与“变”的话很多，后世把它们总括成“经”与“权”，兵家把它们总括成“正”与“奇”。本书取的是“守正出奇”四个字，意思在本书的母题里已经定了：守的是那个一，也就是方向；新的是路径之新，奇是路径之奇。这句话在老饭馆里很容易看明白，放到经典里却常被读歪，歪的方向有两个。一个是把“守”读成守住步骤，这样第一个徒弟成了正统，第二个徒弟成了离经叛道的人。另一个是把“出奇”读成不断翻新，这样第三个徒弟倒成了创新的先行者。本章要做的，是把这两种读法都放下，从原典里把孔子、孟子对“守”和“变”的判断一条一条读出来，再用三方程、六路径、三原理去读，看第二个徒弟做对了什么，又做到哪里为止。

“做到哪里为止”这一句要先说在前面。第二个徒弟做了一件很漂亮的事，但他没有发明一道从来没有过的菜：红烧肉还是红烧肉，味道还是那个味。这是1到N里的出奇，是同一个一之下的路径之新。他守得越好，那个一越稳。本章写到最后会碰到一条线，线的那一边是另一件事，也就是本书下部要写的0到1。现在先把线这一边的事讲透。

◆ 二、温故知新：新是从故里知出来的

（一）先看“正”字

“守正”的“正”，《说文》的解法是“是也。从止，一以止”。意思是正字由“止”和“一”合成，拿一来止住，有一个可以停靠的点，叫正。这是汉代人的解字。后来研究古文字的学者对这个字的早期形体另有看法，大致认为它上半是一座城邑，下半是一只脚，像是向着某个目标前往，本义与征行相关。两说并存，本书不在字源上选边。这里的

用法是义理之读，取“一以止”这层意思来看“守正”：正，是有一个可以止住的点；守正，是守住那个点。这个点，在本书里就是那个一。

顺带可以看另外两个字。“奇”，《说文》训为“异也，一曰不耦”，异，是和平常不一样；不耦，是不成对，单出来的，像奇数偶数的奇。两层意思合起来，奇是没有对子可以并排着比的那一份，是出乎一般预料的那一份。“经”，本义是织机上的纵线，固定不动的那一组，与它相对的是纬线，由梭子左右穿行。至于“权”，本义是一种树名，后来借作秤锤的名字，杆是定的，锤是移的。经与权，在字面上就是织机上定的和动的，也是秤上定的和动的。字义不能代替论证，但它给后面要说的话预备了一个形象：织锦。经线一旦上了机，方向就定了；每一梭怎样穿，决定花样，而花样每次都可以是新的。守正出奇，大致就是这样一个结构。

（二）温故而知新

孔子关于“守”与“新”最短的一句话，在《论语·为政》里：“温故而知新，可以为师矣。”

这句话人人会背，容易读得太平。朱熹的注把“故”解作旧所闻，把“新”解作今所得，温，是反复温习（朱熹注：“温，寻绎也。故者，旧所闻。新者，今所得。”）。读到这里，意思就停在“复习旧的，得到新体会”，像是学习的一个小窍门。但“可以为师矣”五个字讲的不是学生的本事，是为师的资格。为师要教别人，教别人，就要把旧的东西讲到另一个人听得懂、用得上，新是在这一步发出来的。一位老师把同一篇课文教到第十遍，对着这一届学生，总有一两处和上一届不一样的讲法，那一两处就是新。

先把这句话看对的地方说出来：它看对了新从故里出来。没有故，就没有可知的新；没有一个确定的旧可温，新便找不到靠的地方，会变成漂。孔子把这一点放在为师的门槛上，分量很重。“新”在后来的话语里常自带光环，好像新就是好，新就是进步；孔子的话把次序摆在了前面，先故后新，新是故的结果。

再补一层。“温”字，除了温习，字面上是把冷了的东西重新弄热。隔夜的饭菜放回灶上热一热，叫温。温和重放录音不同：录音每次重放都一样；饭菜加热，要看它放了多久，是什么菜，用的是什么锅，火大了会糊，小了热不透。第二个徒弟的四十多锅，就是在“温”：把师傅传下来的那个味，放到新肉新锅上重新热一遍。热的结果与原来的样子未必相同，但那个味要回来。所以温故不是原样复制，是让故在今天的材料上重新有了温度。这是纵向的活：用第484号《儒家发展之道总纲》的话说，是同一个一在同构的土里被守住、展开、传下去。不过即使在同一片土里，肉和锅换了，“同构”也只是大致的同构，土会漂移，温故因此一直都带着一点权在里面。

（三）述而不作，信而好古

孔子给自己的定位是：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”述，是传述；作，是创作。他说自己只传述不创作，信从并喜爱古代的东西，私下里拿自己去比老彭。老彭是谁，历来说法不一，这里不展开。

这句话常被拿来证明孔子保守，也常被拿来证明孔子谦逊。本书读它，看到的是一种姿态：把自己放进一条已有的路里，不当起点。这是“守正”做到极致的样子。不过这句话到第45章还要重新出场，因为孔子所“述”的东西，经过他的手之后已经不是原来的样子，“人而不仁，如礼何”一问，把礼的根基重新追问了一遍，那是另一件事。这一章只取一个事实：孔子在自己的话里不认“新”这个名字，他要的是“好古”；但是请看他实际处理古礼的方式，他并没有一字不改。

（四）麻冕与拜下

《论语·子罕》里有一章，两句话，一处改、一处不改：

子曰：“麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也；今拜乎上，泰也，虽违众，吾从下。”

麻冕是用麻线织成的礼帽，工序繁复，费工。当时人改用丝来做，省事了。孔子说，这个我跟大家一起改。拜下，是臣子见君，先在堂下行一次礼，然后升堂再行一次礼。当时人直接在堂上行礼了。孔子说，这个我不跟，我还在堂下拜。

两处都是“礼”，一处他随众改了，一处他违众不改。他凭什么分？他给的理由很短：麻冕改丝，是“俭”；拜乎上，是“泰”。俭与泰，放在礼的价值里，一个不伤，一个伤。这里要想起《八佾》中林放问礼之本，孔子的回答是：“大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”礼的根本，孔子在那里说得很清楚，宁可俭也不要奢，宁可戚也不要易，要的是礼里面那份敬与哀的诚意，不在器物的繁简。所以麻冕换成丝，没有伤那份敬，可以改；在堂上直接拜，把堂下那一拜里臣对君的谦卑省掉了，变成一种松弛的傲慢，这伤了敬，就不能随。

放进本书的读法里，这一章的判据不是看形，是看一：哪一个动作承载着礼的敬，哪一个只是敬暂时借用的器物。孔子在这里做了一次完整的小型“守正出奇”：敬是正，麻冕换丝是出奇的一个小例，拜下不改是守正。没有任何一条成文的规定告诉他哪个该改，他做的是称量，称量这件事叫权。

（五）告朔之饩羊

再看另一章，孔子的判断反了过来。《八佾》：“子贡欲去告朔之饩羊。子曰：赐也！尔爱其羊，我爱其礼。”

告朔，是诸侯每月初一在祖庙行的告月之礼，要杀一只活羊作祭品，叫饩羊。后来鲁国的君主不再亲自行这个礼，朱熹的注说是自鲁文公起不视朔，而主管的官员仍旧供这只羊（《论语·八佾》集注：“鲁自文公始不视朔，而有司犹供此羊”）。礼已经空了，羊还在月月供着。子贡看到这是白花钱，想把羊省了。这与“麻冕改丝”是同一类提议：省一件器物，去一笔开销。孔子却说，你爱惜那只羊，我爱惜那个礼。

同一个孔子，麻冕可省，饩羊不可省，分别在哪里？麻冕改丝以后，礼还在，行礼的人还是那份敬，礼有所附；饩羊一去，告朔这个礼就连最后一点外形也没有了，那只羊是这个礼仅存的一根线，线一断，礼就失去了依附。孔子要保的，是礼在被人彻底忘记之前留下的最后一个把手。这是对形的守，守的却是一：当形成为一的唯一载体的时候，守形便是守一的最后办法，像把最后一粒火种埋在灰里。

两章并读，可以看到孔子有一个与条文无关的判断，结果是有时随众，有时违众，有时改形，有时守形，一以贯之的是那件不变的事：对“礼之本”的看护。这不是一条现成的规则，是每一次都要重新做的称量。

（六）无可无不可

孔子对自己的方式，有过一次总的交代。《微子》篇里列了几位逸民，伯夷、叔齐不降其志，不辱其身；柳下惠、少连降志辱身，但言中伦，行中虑；虞仲、夷逸隐居放言。评完他们，孔子说：“我则异于是，无可无不可。”孟子后来给了这句话一个注脚：“可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速，孔子也。”（《公孙丑上》）又在《万章下》里称他为“圣之时者也”。

“无可无不可”容易被读成没有原则，什么都行。联系《里仁》里的另一句，意思就清楚了：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”无适，是不预先认定一定要这样；无莫，是不预先认定一定不要那样；中间的“义之与比”，是随着义走，与义相比并。前面是空的，因为路形不预设；后面是实的，因为方向是定的。伯夷是只守不变，柳下惠是变而不守，孔子的位置，是不预设怎么走，却预设了往哪里去。再往前，《子罕》里弟子记孔子“绝四”：“毋意，毋必，毋固，毋我。”不凭空臆测，不预先断定，不固执不通，不执着于自己。这四个“毋”，一路排除的都是路形上的僵硬，没有一个排除方向。

读到这里，可以把孔子的“守”与“变”读成一个很小的结构：方向是实的，路形是空的。实的那一端越实，空的那一端才敢越空。第二个徒弟敢换锅换肉，是因为他对那个味实在得很；第一个徒弟不敢动，恰是因为他对那个味并不实，他手里只有步骤，没有味，所以不敢放手。守得不稳的人才怕变。

◆ 三、经权之辨：嫂溺援之以手

（一）孟子的回答

“权”最有名的场景，在《孟子·离娄上》。淳于髡是齐国的辩士，他拿一个两难来问孟子：

淳于髡曰：“男女授受不亲，礼与？”孟子曰：“礼也。”曰：“嫂溺，则援之以手乎？”曰：“嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也；嫂溺，援之以手者，权也。”

淳于髡接着又问：“今天下溺矣，夫子之不援，何也？”孟子说：“天下溺，援之以道；嫂溺，援之以手。子欲手援天下乎？”

这一段先要看孟子接住了什么。淳于髡的问法是把礼和人命摆成对立的两头，逼孟子选：要礼，就见死不救；要救，就破了礼。孟子没有选，他把“授受不亲”和“嫂溺援之以手”都认了下来，一个叫礼，一个叫权。更要紧的是他回答的力度：不援，是豺狼。这句话没有给“守礼”留一点体面。在孟子这里，如果守着条文看着嫂子淹死，守的就不是礼，礼的根本是人与人之间的敬与亲，对一个正在溺水的人缩回手去，把礼的根掐掉了。

淳于髡的第二问更有意思。他把话头推远：天下也在溺水，你为什么不伸手？孟子的回答是：天下溺，要用道去援；嫂溺，才用手。两种“援”，用的东西不同，一个用身体直接去够，一个要走一条很长的路。这句话里已经有一个路径的意识：援的目标是同一个，就是别让人沉下去；至于怎么援，要看被援的是什么、够得着什么。

（二）权的资格

“权”不是随便可以用的。《论语·子罕》里有一段话，把守与变的资格排成了四级：

子曰：“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。”

一起学习的人，不一定能一起走上道；一起走上道的人，不一定能一起站稳；一起站稳的人，不一定能一起行权。权排在最后。程颐、朱熹一路的解释，大意是：共学，是知道要追求；适道，是知道往哪里去；立，是志向笃定、守得住；权，是能称量轻重而使之合于义。

这一段话如果放进本书的读法，是一条路。共学，是学到样子，学到别人怎么做，这是S（显露）；适道，是知道往哪里去、先后怎样，这是D（次第）；立，是守得住、站得稳，成了自己身上的东西，这是E（本心、志气）。三格走完，才轮到权。权是走完三格以后才有的资格，而且这资格是用来回头调整的：到了这一步，对路和对一都已熟了，才有可能称量“这一回，该不该换个走法”。

这一点对日常的理解很重要。“变通”一词常被用来当借口，学徒还没有把师傅的手艺学到手，就说“我要根据实际情况灵活处理”。孔子的四级把这个借口堵上了：未立而言权，是“无忌惮”，《中庸》里恰好有对应的说法：“君子之中庸也，君子而时中；小人之中庸也，小人而无忌惮也。”两个人都说中庸，一个是时时守住中而随时调整，一个是想怎样就怎样，把无忌惮当成了灵活。第二个徒弟之所以有资格换锅换肉，是因为他前面先花了几年把师傅的味学到了舌头上、手上，也问了客人。没有那几年，四十多锅只是乱试。

（三）经与权的两种读法

经权之辨在历史上有一场著名的分歧。《公羊传》桓公十一年的话，大意是：权就是在某种情形下违反了经，然后才得到善的那一种做法（《公羊传》桓公十一年：“权者反于经，然后有善者也”）。汉儒顺着这个说法，发展出“反经合道为权”的讲法：权可以反经，只要合于道。到了宋代，程颐明确反对这个说法，他的意思是：把权说成反经，就开了权变权术的口子，权不是反经，权只是经（《论语·子罕》集注引程子：“汉儒以反经合道为权，故有权变权术之论，皆非也。权只是经也”）。朱熹大体顺着程颐的路，又保留了经与权在用法上有区别的一面（朱熹按语：“程子非之，是矣。然以孟子嫂溺援之以手之义推之，则权与经亦当有辨”）。

两边都不是随口说的。汉儒看到的是一个事实：嫂溺援之以手，从条文上看，确实违反了“授受不亲”这一条，若说它没有反经，就等于说条文从来没有被越过。程颐看到的是另一个事实：如果权可以反经，那么任何人想做不合规矩的事，都能说一声“我是在行权”，权术就有了名分。

本书的读法是：两边各对一半，因为“经”这个字在这场争论里被用了两层。一层是经作为方向的经：礼要护的是人与人之间的敬与亲，这条线不能反，反了就不再是礼。另一层是经作为路形的经：授受不亲这条具体的行为规定，是方向落在某个处境里的一种走法，处境一变，走法可以反。汉儒说的“反经”，是反路形；程颐不许的“反经”，是反方向。把这两层分开，两边就能接上：权可以反路形，不能反方向；权是为了守住方向才去反路形。这正是本书那句话：守的是方向，不是路形。

用织机的形象说，经线不动，每一梭怎样穿都可以变，穿错了，花样就乱；但如果连经线也一起换掉，织出来的就不是同一幅锦了。用秤的形象说，杆上刻度是定的，锤可以移，移到哪里，是为了秤出刻度上的数。

（四）执中无权，犹执一也

孟子还有一段话，要和本书的“守一”放在一起读，才不致误会。《尽心上》：

“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之。子莫执中，执中为近之。执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”

杨朱主张为我，墨子主张兼爱，一个太近，一个太远，子莫想：那我就取两者之间的中点。孟子说，这个办法差不多，但是“执中无权”，把中当成一个固定的点，仍旧是“执一”。他所厌恶的“执一”，是因为它害道，抓住一点，废掉了其余的一百。

这段话里有一个“一”字，容易和本书的“一”混在一起，要分开。孟子这里所恶的“执一”，抓的是一个固定的点，一个现成的做法：杨、墨的中间位置。这是路形之一。本书所说的“守一”，守的是方向，是目标之一或起点之一。路形之一是死的，守了它，遇到新的处境就会“举一而废百”；方向之一是活的，守了它，才能在百种处境里找到百种走法。孟子拒斥前者，并没有拒斥后者，他自己对“道”的坚持，是后者。两个一，字同而义异。孟子这句话，恰好是本书“守的是方向不是路形”的古代版本：他把“执中”定为错，因为那里的“中”被钉在了一个点上，没有权。

（五）《易》：不可为典要，唯变所适

“权”的哲学底子，在孔门易学那里说得最透。《易传·系辞下》有一段话：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”（《易传》的作者，传统说法归于孔子，近世多有异议，本书称孔门易学或《易传》，不在作者问题上下断语。）这一段话的意思是：这部书讲的道，是屡屡迁移的，变动不停，没有固定的上下位置，刚柔彼此交换，因此不能把它定成一份典要，只看变到哪里去才合适。

“不可为典要”，正好是对路形之经的警告：把任何一份固定的条文、一套固定的做法当成最后的典要，就违背了道的屡迁。但是《易传》并没有说“可以为所欲为”。同书《乾·文言》有一句：“知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”知道什么时候进、什么时候退、什么时候存、什么时候亡，而不失其正，只有圣人做得到。进退存亡是路径之变，“不失其正”是守。这一句和“唯变所适”合在一起，是孔门易学对守正出奇最完整的说法：

变，是屡迁无常的；守，是在每一次变里不失其正。所以本书说孔子解《易》，求的是路径：一个卦不是一个宿命，是一个处境，处境里有时有位，该进该退不能凭条文定。在这条线上，六十四卦读作六十四种土，第484号的编排是同一个意思；第10章会把乾卦六龙读成一条完整的路径。

◆四、以正合，以奇胜：兵家的说法

（一）奇正相生

“正”和“奇”这一对词，成为一对术语，是在兵书里。《孙子·势篇》：“凡战者，以正合，以奇胜。故善出奇者，无穷如天地，不竭如江河。”又说：“战势不过奇正，奇正之变，不可胜穷也。奇正相生，如循环之无端，孰能穷之哉？”

兵家这里看对了两件事，都值得接住。第一件，奇与正不是两种东西，是同一支军队的两种用法。正面接敌、按常法布阵，叫正；绕侧翼、出其不意，叫奇。同一队人，这一仗是正，下一仗可以是奇。第二件，奇正是相对的，而且会转：今天的奇，敌人看熟了，明天就成了正；要胜，就要在正的基础上再生出新的奇，所以说“相生”，“如循环之无端”。

这与本书的路径之奇完全对得上。路径之奇，是相对于预期而言的，而预期是由过去的惯路造成的；惯路换了，原来的奇就变成了新的惯路，下一个奇又得往别处找。这一层在第43章还要细说，这里只记一句：奇是一个关系词，不是一个性质词。

兵家的“一”是胜。奇也好，正也好，都为了胜，奇正相生是在胜这个一之下的路径之变。孙子在同一篇里还有一句话：“故善战者，求之于势，不责于人，故能择人而任势。”善战的人，把功夫用在造势上，不去苛求每一个人，所以能选人，也能借势。“势”这个字，下一章还要用到。

（二）老子的另一种分法

《老子》里也有“正”与“奇”，但分法不同。五十七章：“以正治国，以奇用兵，以无事取天下。”治国用正，用兵用奇，这是按领域分工的，国要稳，兵要变。五十八章又说：“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。孰知其极？其无正。正复为奇，善复为妖。”正会翻成奇，善会翻成妖，因为一件事被固定为正以后，就开始生出它的反面。这句话是后面要回应的，它对守正的批评很重。

（三）今日之奇，明日之正

“奇正相生”的最日常的样子，是球队的战术。一支球队有自己的打法，比如控球、传递、一步一步推进，这是它的正，是它赢球的方式，也是它的一。对手研究它，摸熟了，针对它布防。教练不会因此放弃打法，那样等于换了一支球队；他会在比赛中改一个站位，让一个平常不上前的人突然插到前面，让对手一时间没有对策。这个站位就是奇。打赢了，对手下一场也学会了防，这个站位就不再出乎预料，变成了球队的又一个常规套路，成了正；教练再去找下一个站位。

球队的风格没有变，赢球的方式没有变，一直在变的是怎么赢。这是孙子所说的“如循环之无端”：奇变成正，正再生奇，没有哪一个是最后的。守的东西很少，只有一件，就是那个打法所要达到的东西；变的东西很多，几乎一切具体的站位和安排。倘若有一天，这个教练宣布不再追求控球，转而改打另一种全然不同的球，那么他不是在出奇，他是换了一支球队，是另一件事。奇的前提，是正不动。

（四）狂与狷

回到孔子。《论语·子路》：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”找不到走中道的人来交往，就一定要找狂的人和狷的人了：狂者进取，狷者有所不为。

这里的狂与狷，正好各偏一边。狂者向前走，走得远，路子宽，是“出奇”的一边；狷者守住自己的边界，有些事无论如何不做，是“守正”的一边。孟子在《尽心下》里解释过孔子为什么取狂：“孔子在陈曰：盍归乎来！吾党之小子狂简，进取不忘其初。”这句话里藏着取狂的条件：进取，而且“不忘其初”。出奇可以，但要记得出发的地方。所以狂者不是胡来的人，是走得远又记得起点的人；狷者也不是呆板的人，是对要守的东西不肯松手的人。两种人各占一半，合起来才是“中行”。第二个徒弟，就是一个把狂与狷合在一身的人：敢试四十多锅，是狂；对那个味寸步不让，是狷。

反过来说，第一个徒弟是狷而不狂，守得住，走不开；第三个徒弟是狂而忘初，走得远，回不来。孔子在《阳货》里还说过：“乡原，德之贼也。”那是第三种人，既无奇也无正，处处讨好，最后什么也不守。

◆ 五、路径读数：谁的哪一式没人管

（一）三方程：三个徒弟各缺在哪里

三方程是S＝F(D,E)，D＝G(S,E)，E＝H(S,D)。一式没有人承担，叫缺式；有人管，但依据的不是右边那两维，叫半缺。拿这三个徒弟来读，各自的毛病就不再是“保守”“冒进”这类脾气，而成了哪一式的依据错了位。

红烧肉的味道，是S（显露）：吃到嘴里的那个样子。它由两样东西合成：工序的先后快慢，是D；肉、锅、火、老汤彼此之间配成的那一团关系，是E，也就是食材与火候互相咬合的特征纠缠。味道是这两样的函数。反过来，工序（D）应当由想要的味道（S）和手头的食材火候（E）来定：想要入口即化，肉是这样的肉，锅是这样的锅，那么该焖多久、几时收汁，是被这两件东西推出来的。

第一个徒弟的毛病，出在D这一式上。他的工序不是由味道和食材推出来的，是由师傅的老谱子给定的。D＝G(S,E)这一式，他有人管，但管的依据是“旧谱”，不是右边的S和E，这是半缺。老谱子对从前的肉和锅是推得出的，肉与锅一换，推不出了，D这一式却还照旧运转，于是味道（S）偏了，E那一团关系也乱了套，他看不出为什么。第三个徒弟的毛病，出在S这一式上。他的味道不是由工序和食材长出来的，是由“网上好不好看”给定的。S＝F(D,E)这一式，他也有人管，管的依据是流量，不是左边的D与E，同样是半缺。第二个徒弟的三式是通的：他让工序跟着味道和食材走，让味道成为他试锅的尺子，也让食材、火候的变化回过头来修改他对“味”的认识。

半缺并不意味着此人不用功。恰恰相反，第一个徒弟和第三个徒弟都很用功，一个把谱子记得滚瓜烂熟，一个把流量盯得一刻不放，他们的力气花在了有依据的错位上。这一点后面写能量账时还要回来。

（二）六路径：把手感写成变量表

再读路径。路径只问先、再、最后。设老师傅的惯路是E→S→D〔此处为示例性读数，不是对任何具体的人的断语〕：先在手上、舌头上养出那团关系，凭着色泽和香气随手调火候，最后才有工序可说，所以他“说不清”，也不大会教，徒弟问他火候怎么定，他只会说“看着差不多了”。徒弟拿到的是口诀，是倒过来的次序：先背工序，再对着样子，最后才慢慢养手感。第一个徒弟走的是这条路，所以他的末格是E，那个手感永远没有长出来，一旦肉换了，工序失效，手上没有东西可以接着用。

第二个徒弟做的事，在本书的口径里叫排路：拿惯路的末格做新路的首格。老师傅惯路里最后才有、也最难传的，是D，是“工序可说”这一格；第二个徒弟就把它拿来做第一

步：先把师傅说不清的东西，逼成可说的东西。他把“入口即化”“不腻不柴”“咸甜先后”“回甘”这几项写在纸上，当作尺子；又把肉的部位、锅的厚度、火的大小、焖的时长写成一张可以对着调的表，每试一锅，对表记一笔。他走的大致是D→E→S一路〔本书读法，待检〕，一次只走一条：先有表，在新肉新锅上边试边养出手感，最后以味道验收，而味道同时也是起手时立下的尺子。

这里有一处容易看漏：口诀式的传法也是从工序起手，第一个徒弟的首格同样是D，所以两人的差别不在首格是哪一格，而在这一格是怎么来的。第一个徒弟的D是抄来的，是师傅当年在旧肉旧锅上摸出来的结果；第二个徒弟的D是自己做出来的，表里每一行，都是对着味道（S）和手头的食材（E）一锅一锅写下的，所以他的工序一路回头去问味道与食材，手感也就在这个来回里长了出来。排路在这里的作用，是把“工序是别人给的”换成“工序是自己做的”，这与上一小节说的D＝G(S,E)那一式有人承担，是同一件事的两种说法。走完以后，他自己手上也有了感觉，这个感觉是在一张表的帮助下、在新肉新锅上养出来的，所以换了肉还接得住。

排路的详细做法，在第41章专门写。这里只留一个要点：出奇并不是灵机一动，它有方法，方法就是把惯路里最难的那一格，调到前面先做。

（三）三原理：嫂溺的三拍

三原理说，任何两格发生矛盾，推动第三格改变。三拍：张力积累，形状改变（不是折中，是第三格换形状），回写（反过来改写原来两格）。

把嫂溺读一遍。授受不亲，是礼在S（显露）上的规定：身体怎样保持距离，是看得见的样子。援人于水，是E（关系）上的要求：人与人之间那份亲，那份敬，眼前这个人的命。两格同时站在这里，一个说不能碰，一个说必须拉，矛盾在一瞬间攒足。这是第一拍，而且这一拍极短，没有时间慢慢积累。第二拍，是第三格改变形状：D，也就是行为的次序，换了形状，先伸手，把人拉上来，事后再回到平常的距离。注意这不是折中：不是“伸一半手”，不是“用一根竹竿勉强够”（虽然有竹竿时用竹竿更好），而是整个行为序列在这一刻换了形状。第三拍，回写：人救上来以后，授受不亲依旧是礼，依旧要守，但它的意义被写得更清楚了，礼是为了护人，不是为了害人。这一拍把原来两格都改写了：S上的规定知道了自己的边界，E上的亲知道了自己有一套身体的分寸可守。

这里有一个要紧的判断，是本章的核心之一：权的回写，是确认式的，不是改写式的。嫂溺援之以手以后，礼没有被废，也没有被换成别的什么，礼被重新确认，并且更明白了自己的边界。如果某一次“权”的回写，竟然改写了那个一本身，礼不再是礼，那就不叫权

了，那是另一件事，也就是第44章到第46章处理的0到1。守正出奇，出奇的回写只重申那个一，而不改写它；这是它与0到1之间的线。

这条线可以用第39章立、第44章讲透的三条判据来画。0到1的三条判据是：不能还原为旧一的展开，改写了原先的起点之一或目标之一，长出原来没有的显露与纠缠；检验时分别做还原测试、回写测试、新显露测试。把嫂溺放进去逐条试：援手这个动作，可以从礼所护的敬与亲直接推出来，溺则援，没有任何额外补进的前提，没有余量，第一条的反面；礼的定义在事后一字没动，动的只是人们对它边界的认识，没有谁被迫删改原句中的某个词，这正是第二条的反面，也是本章最要紧的一处，权的回写落在“重申”，第二条要的是“被迫改写”；事后也没有长出礼的旧框架里无位置的新东西，第三条同样是反面。三条一概不过，所以嫂溺是权，是1到N之内的出奇。如果有一次所谓的行权，三条里的第二条确实过了，旧一的原句被迫要改，那就不能再叫权，要转到第45章、第46章去读，到那里再问它是被迫的还是兑现的。

还要交代一处用词。本章说“守的是方向，不是路形”，这里的方向就是那个一所在的位置，守方向等于守一，路形是一之下的走法。第46章把一自己再分成两层：方向是意义，形状是一在此时此地取得的运行形态，0到1改写的是后者，前者可以守住。两处并不矛盾，是分得粗细不同：权所动的是一之下的走法，连一的形状也不动；0到1才动一的形状。读到第46章时，请以那里的细分为准。

（四）正是靠奇才显出来的

红烧肉的故事里还有一个细节，值得单独拿出来说。第二个徒弟在试四十多锅的过程中，回头去看师傅的老法，才弄明白：老法里哪些步骤是味道必需的，哪些只是旧锅旧肉的迁就。比如焯水要不要焯、焯多久，在老肉身上是为了去腥，换了更匀的部位，也许不需要，但糖色炒到哪个深浅下肉，却是味道的筋骨，动不得。这些是他在换锅换肉之前，不可能分得清的。

这说明一件事：“正”不是预先就清清楚楚的，它常常要借着“奇”才显出来。没有换过锅的人，不知道哪些是锅的脾气，哪些是味道的魂。守正和出奇，不是先守好了再出，而是互相照亮：每出一次奇，正就清楚一次。因此阳明的“良知”也好，朱熹的“理”也好，若被当成一个生来就完整的东西，等着人去“复”，那就少了这一层：一的边界，是在一次又一次的路径之变里被辨认出来的。这个意思在中部读朱熹、阳明时会反复用到。

要小心的是，被辨认出来的是一的边界，不是一的内容被改。第二个徒弟弄清了什么是魂，什么只是迁就，但魂本身他没有动。如果他在试锅中发现自己更喜欢另一种味道，决定

把整道菜的方向改成那个味，那就不再是守正，那是换了一（可能是好事，但是另一件事）。

（五）伪守与伪奇

守正出奇有两种常见的坏法，读数里都看得见。一种是伪守：守的是路形，却自认为守的是一。它的特征是，处境一变，它的回写就变成了“不是我的错，是肉变了、人变了、世道变了”；它在三方程里的位置是D半缺，工序依据旧谱，不依据味道与食材。另一种是伪奇：出的是怪，却自认为出的是新。它的特征是，评价它的尺子在外面，今天说它新，明天就嫌它旧；它在三方程里的位置是S半缺，显露的依据是外部的目光，不是自己的工序与食材。

这两种坏法有一个共同的外表：都非常忙。伪守的人忙着抄谱、背谱、按谱检查；伪奇的人忙着追热点、找噱头、换花样。忙，但忙的东西不回头改写那个一，也不回头修改自己。正是因为忙，两者都很难自己发现自己错了。孟子说“执中无权，犹执一也”，批评的是伪守；《阳货》里的“乡原，德之贼也”，批评的是另一种看似两全、其实什么都不守的人；而第三个徒弟，是伪奇的典型。

在日常生活里，这样的例子随处可见。一个母亲一直按自己小时候外婆带她的方式带孩子，孩子换了一个时代，她依旧一字不改，母子之间越来越别扭，这是伪守；另一个母亲，每看到一篇育儿文章就换一种方法，孩子今天被要求这样、明天被要求那样，这是伪奇。第三个母亲先想清楚自己要孩子长成什么样子，然后看这个孩子的脾气、这个年代的环境，每一阶段调整做法，她的做法一直在变，她要的东西没有变。这位母亲，才是守正出奇。

（六）读数小结

把这些合起来，守正出奇在本书里有这样一个读法：守正，是让那个一在S、D、E三式里都有人承担，而且承担的依据是彼此，不是外来的谱子或流量；出奇，是在这个前提下换路径，换先后，必要时拿惯路的末格做首格；二者之间的纽带，是称量，称量的资格要等三格走完才有，称量的验证，是回写能否只重申一而不改写它。三个徒弟里，只有第二个，同时满足了这几条。

◆六、对话：谁来称量，称量凭什么

（一）程朱：权是不是技术

程颐、朱熹一路的一是“理”。在他们这里，权不是反经，权是对理的体认，在特殊处境里，把理的轻重称出来。他们对本书会提出的驳难，大致是：你把权说成“排路”“拿末格做首格”，听起来像是一套技术，可权在孔子那里是最高的一级，“可与立，未可与权”，只有立得极稳的人才能行；你把它降成可以学、可以排的方法，等于给想借权之名破坏规矩的人开了后门。

这个驳难有分量，本书接下来。第一，同意权的资格很高，所以本书把权放在三格走完之后，第二个徒弟是在前面花了几年工夫的人，而不是第一天上灶就要“创新”的人。第二，权若是技术，它也不是只凭一时灵感的技术：它有验证，验证就是回写，权之后，那个一有没有更清楚？第二个徒弟的新版红烧肉，能不能让老客人说“还是那个味”，能不能让他自己对“魂”的认识更明白？这是可以验的。如果某次所谓行权之后，一反而更模糊，老客人都走了，自己也说不清守的是什么，那就是借权之名，不是权。第三，本书与程朱的分界在于：他们的一是本有的理，权是体认它；本书里的一是被守住的方向，权是在路径上排它。程朱要的是体认得准，本书多加一件事：给出“哪一式半缺”这类读数，让一次所谓行权可以被检查。对话以后，本书要改的是语气：权的资格是路径的末端，不是方法的起点，行文里不能让读者觉得“排路”是人人可以随时拿来用的万能钥匙。

（二）汉儒：反经合道，谁来判“道”

汉儒公羊家一路，许权以反经，只要合道。本书与他们一致的地方，是权可以反路形，不必拘泥条文。他们会进一步问：那么谁来判什么是道？没有一个现成的条文，权就取决于判的人，判的人若是有私心呢？

这个问题不是本书能一句话回答的，汉儒自己的办法是借助经典与先例，“春秋决狱”一路，即以《春秋》所载的事例作判断的依据，第54章专门处理。本书的回答有两点，都是比较朴素的。其一，称量不是一个人闭门完成的，第二个徒弟问了师傅，也问了好几位老客人，那个“味”是几个人的说法凑出来的；权的验证有一半在外面。其二，称量要留下可以复核的痕迹：他的表，他的四十多锅记录，别人拿来对，能看出他守的是什么，改的是什么。留不下痕迹的权，别人就无从检查，也难有第三拍的回写。这两点，本书承认，只能降低滥用，不能杜绝滥用，这是可错条件里要写的。

（三）老子：被说出来的正，会翻成奇

老子那句“正复为奇，善复为妖”，是对守正最有力的一击。他的意思是：一件事一旦被确立为正，它就开始产生自己的反面，人们越是追捧“正”，越是会出现假装正的东西，这些东西就是奇、就是妖。本书前面要求“守住那个一”，会不会正好应了这句话？

先承认老子看对了一个现象。当方向被写成一句口号，路形就会悄悄顶替方向，成为被追捧的“正”，第一个徒弟的本子就是一个例子：他守着“不动师傅的做法”这句口号，守的其实是路形，最后的结果是客人离席。那时“正”就翻成了“奇”：照抄的东西不再是那个味，成了怪。老子的担忧，对写死了的守，是成立的。

本书的回应是：守方向与守口号不同。方向不是被一句话说尽的，它在每一次权里被重新确认，被辨认出边界。第二个徒弟的“魂”，如果问他，他也只能说“入口即化，不腻不柴，咸甜有序，回甘”，这几句话不是魂本身，它们是几次称量以后的暂时记录，下一次换肉换锅，这几句话也许还要改。方向是活的，是因为它每一次都经过了路径。老子担忧的是被固定的正，儒家若把一固定为一套口诀，老子的批评仍旧击中；若能把守留在方向上，路形可以流动，这个批评就击不中。这里同时留下一个让本书不太舒服的提问：孔子之后的儒学，有多少时候守成了口号，守成了路形？这是中部要一路回答的问题，朱熹的格物之路、阳明的致良知，都要放在这个问题下检查。

（四）一些旁邻

这个问题在别处也有人想过。亚里士多德讲的实践智慧，也认为规则无法穷尽情境，需要一种在具体处境里把握分寸的能力，这与权有相近之处。本书与它一致的是：规则不能代替判断；分界在于，本书不止于说“要有智慧”，而是给出一个可用的读法：先看哪一式半缺，再看惯路与末格，最后看回写是否只重申一。

与第484号《儒家发展之道总纲》的关系也要说清。该书把《中庸》“君子而时中”读为伺服：一号位锁住，其余随处境调。本书与它一致，权就是这个调。分界是：第484号的调，主要是调参，即同一条路上调大小快慢；本书想补的是，调也可以调先后，调到最后，是整条路径的次序被重排，第二个徒弟把D提到第一格，就是调先后，不只是调参。

至于近现代学者所说的“创造性转化”“转换性创造”，它们的“守”是什么，守住的东西在转化以后有没有被改写，这需要留到第46章，在0到1的语境下对话，这里不抢先。

◆ 七、可错条件与小结

（一）可错条件

本章有几处判断是可以错的，写在这里。第一，本章把“经”分成方向之经与路形之经，认为汉儒说的“反经”是反路形，程颐所不许的“反经”是反方向。如果能在文献里找到汉儒明确主张“权可以反方向”的论述，或者程颐明确承认权可反具体条文，那么两边的分歧就不是“各对一半”，需要改写本章第三节。

第二，本章认为权的回写是确认式的，只重申一而不改写一。如果能找到一个公认的“行权”案例，其结果是那个一的内容被实质改写，仍被时人和后人称为权，那么“权不改一”这条线就划得过紧，需要重画权与0到1的分界。判断“实质改写”时，用第39章的回写测试：让坚持旧立场的人复述原句，看他是加一句“也就是说”，还是必须删改原句里的某个词；被压力逼出来的，再加第46章的撤压检查，看压力撤去之后改写还在不在。

第三，本章以“称量需要三格走完之后”为权的资格。如果能在文献里找到孔子明确称许某位尚未“立”的弟子临机行权的记载，则这一条要放宽。

第四，红烧肉的故事和三个徒弟，是一个说明用的虚构场景，不是证据。要检验“半缺”的读法，需要拿实际发生过的传承案例（手艺的传承，企业的二代接班等），看工序是否依旧照旧谱运转、S是否依照外部指标运转，并且这个判断能预测哪一类变化后会出问题。如果预测屡屡落空，则三式读法在这里要退回。

第五，本章承认，所谓“验证”只能降低滥用权的风险，不能杜绝。如果有人证明某类权的滥用，恰好是在“问了人、留了痕”的条件下发生的，那么回写之外还需要补别的条件。

（二）小结

回到老饭馆。三个徒弟，守形的没有守住味，追新的没有守住店，只有那个先问“客人吃到嘴里的是什么”的人，守住了正，也出了奇。孔子的麻冕与拜下、告朔与饩羊，孟子的嫂溺与天下溺，兵家的奇正相生，老子的正复为奇，说的都是同一件事的不同侧面：守的是那个一，不是一的某一种走法；走法要随着肉、锅、时、势而变，变的资格要前面三格走完；变了以后，要看一是更清楚了，还是更模糊了。

不过，同样的结果，守形的人付出了什么，守住了方向的人又付出了什么？第一个徒弟每天一丝不苟，却丢了客人，第二个徒弟试了四十多锅，终于得了一个新版。他们的辛苦，

都花出去了，但花出去的东西，有的留下来了，有的散掉了。下一章要问的，就是这笔账：殊途同归，所花的能量为什么不一样。

13

第 13 章

殊途同归而能量不同

本章要点

同归而能量不同：同一个归宿，辛苦有的散成损耗，有的存成投入，分界看第三拍有没有回写；账里另有时势一栏。

◆一、两条上山的路，两个用功的学生

设想一座不算高的山，山脚到山顶有两条路。一条是笔直的石阶，二百多级，一级压着一级往上去；另一条是绕着山腰盘旋的缓坡，走一圈又一圈，慢慢把人送上去。两个人约好一个早晨各走一条，在山顶会合。

甲走石阶，一口气不歇。乙走盘山路，走走停停。两个人到了山顶，从山脚到山顶，升高的是同一个高度。在物理学里，把一个人从山脚抬到山顶，克服重力需要做的功只与高度差有关，与走哪条路无关，这是力学里最干净的结论之一。所以就“归宿”而言，两个人是同一个：他们站在同一块石头上，看同一片云。可是人不是一个被吊车吊上去的重物。甲到山顶时气喘如牛，膝盖发软，坐了半个钟头才缓过来，回程不敢再走石阶；乙到山顶时呼吸平稳，路上认出了几种野花，还向路人问到了一条下山的近道。

如果故事停在这里，很容易判定盘山路更好。但再往下设想：甲每个周末都走石阶，三个月以后，腿上有了力气，同样的石阶走起来不再喘；乙每个周末都走盘山路，三个月以后，对这座山的每一个弯、什么时候起雾、什么时候天黑，都熟得很。这时再问，谁的路更好？答案不再那么容易。两个人都在花力气，而花出去的力气，有的变成了伤膝盖的疲劳，有的变成了腿力，有的变成了对山的熟悉，有的就只是出了一身汗。同一个归宿，力气的去处并不一样。

再设想两个学生。同一个班，同一位老师，每天晚上都花四十分钟学英语。一个背单词表，从A背到Z，背了忘，忘了再背，一遍一遍。另一个读自己喜欢的一本小说，碰到不认识的词，在句子旁边划一道线，晚上把划线的句子抄在本子上，出声读几遍。三个月以后，

也许背表的那位认识更多孤立的词，读小说的那位却能看懂整页的文字；也许情形正好相反。这里不预先下结论，这只是一个设想。设想要说明的是：两个学生的用功时间一样多，也都够用心，但力气的去处可以很不一样。一个学生的四十分钟，大半留在了当晚，天亮前就散了；另一个学生的四十分钟，有一部分变成了明天还能用的东西。

这一章依次问：儒家自己怎样说“同归”，账该分成哪几栏，庖丁和物理学的“最小作用量”各能借来什么，时势又怎样改变账，别的学派会怎样驳。先要问的是：两条路通到同一个地方，所花的“能量”为什么不一样，不一样在哪里，怎样去看。本书的母题说：殊途同归，但所花能量不一样，同一个归宿，有的路损耗多，有的路沉淀多。上一章讲了守的是那个一，路可以换；这一章接着问路的账。

◆ 二、儒家自己说的“同归”

（一）《系辞》：同归而殊途，一致而百虑

“殊途同归”这个成语，出自《易传·系辞下》第五章。原文先引了咸卦九四的爻辞：“憧憧往来，朋从尔思。”（心神不定地来来往往，朋友们只能顺从你的思绪。）然后写道：

子曰：“天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑？”

这句话的意思，不是教人不要思虑，而是说思虑虽多，终归于一致：天下的人走的路不同，归宿是同一个，想的事千头万绪，要的却是同一件。这是对守正的一个很清楚的表达：虑，是路径上的虑；一致，是那个一。后面紧接着的几句，常被略去，其实很要紧：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也；龙蛇之蛰，以存身也。”

这里的“信”读作“伸”。尺蠖这种虫子，走路时先把身子弓起来，再伸出去；龙蛇冬眠，是为了存身。屈，从表面看是一种后退，一种损耗，一个看起来没有前进的动作，实际上是为了后面的伸。这一组句子给“殊途同归”补了一层：途不同，不只是长短的不同，还有哪些动作是“屈”，哪些是“伸”，屈与伸怎样相感而生出“利”。《系辞》看见了账，只是没有把账展开。

（二）《中庸》：及其成功，一也

儒家自己说“同归”说得最清楚的，是《中庸》第二十章：

“或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功，一也。”

有人生来就知道，有人学了才知道，有人遇到困难才知道，等到知道了，是一样的；有人安然去做，有人因为有利去做，有人勉强去做，等到成功了，是一样的。这是一段极平等的话：不问出身，不问动机，只问到没到。先要把这句话看对的地方说足。它拆掉了一个很容易形成的偏见，就是把禀赋高的人当成唯一的合格者。困而知之的人，与生而知之的人，终点是同一个，没有谁被划到二等里去。

在同一章里，紧接着还有一段：“人一能之，己百之；人十能之，己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。”别人一遍做到，我做一百遍；别人十遍做到，我做一千遍。如果做得到这样，再笨的人也会明白，再弱的人也会强。这几句话里，账已经在里面了：一与百，十与千，所花的力气相差百倍，终点相同。《中庸》并没有回避这一点，它只是不认为差别要紧：只要“果能此道”。

本书想补的是这笔账的另一面。“及其成功，一也”，成功是一样的；可是到达成功的人，各自身上带着什么，却不一样。一个生而知之的人，到达时的力气几乎没有花；一个困而知之的人，到达时已经花了很多，这些花出去的力气，如果都变成了身上可以再用的东西，他到达之后，手里的东西可能比前者更多；如果散掉了，他到达时就只是到了，没有别的。同一个“及其成功，一也”，可以是两种人生。

孔子自己对这个等次是有看法的。《季氏》里他说：“生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。”《述而》里他又说：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”他把自己放在“学而知之”的位置，而且用了一个“敏”字：不是慢慢熬，是用力地、勤勉地去追。这些话里，孔子关注的是禀赋与努力，他把差别归到“生”“学”“困”这些来路上。本书的补充是，除了来路，还有路上花力气的方式：同样是“困而学之”，有人把每一次困顿变成了身上的东西，有人让困顿过去了就过去了。这一点孔子没有展开，本书展开。

（三）荀子与孔子论速

荀子《劝学》里有一组对比：“不积跬步，无以至千里；不积小流，无以成江海。骐骥一跃，不能十步；驽马十驾，功在不舍。锲而舍之，朽木不折；锲而不舍，金石可镂。”骏马一跃，跳不出十步；劣马拉着车走十天，也能到。功夫在不舍。

这里是殊途同归的另一种说法：快的和慢的，终归都可能到，要看有没有中途舍掉。荀子说的“不舍”，恰是积累的条件，一步一步的力气不散，才能累加。如果每一步的力气都散了，十驾也到不了。这一点，下面写“投入”的时候会回来。

孔子在《子路》里说过一句常被引用却常被读浅的话：“无欲速，无见小利。欲速则不达，见小利则大事不成。”欲速则不达，常被读成“慢一点反而快”，像一句生活智慧。放在这一章，它的意思更具体：近路不一定近。眼前最快的那条路，往往是把一部分账推到了后面去的路，后面要还的时候，总的力气反而更多。孟子的“揠苗助长”，第9章已经讲过，那里写的是同一个道理的另一个故事。

（四）儒家看见了什么，没有问什么

把这几处合起来看，儒家早已知道三件事：路径万殊，归宿为一；同一个归宿，来路和难易大不一样；快不等于好，近路不一定近。宋明以后讲“工夫”的人，更是整日在问路上发生了什么：涵养、积累、静坐、省察，都是对路上的力气怎样花的回答。

没有展开的是一个更干净的问题：花出去的力气，去了哪里？有的变成了以后还可以再用的东西，有的散掉了。这是两本账，不是一本。传统的评价往往是价值的评价，勤勉好、懒惰不好，诚恳好、取巧不好，这些判断本身没有错，但它们是在评价人，不是在记账。两个同样勤勉的人，账可以很不一样。这是本书的判断，下面用D3与E3把它写出来。

（五）曾子的三省：每天一次小小的回写

儒家其实有一个现成的记账动作，只是平时没有人这样读它。《学而》里曾子说：“吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”我每天多次反省自己：替人办事有没有尽心？同朋友交往有没有守信？老师传授的东西有没有温习？

这三问，第一问问的是对所承担的事有没有二心，第二问问的是对关系有没有失信，第三问问的是学过的有没有回头练习。后一问尤其要紧：“传不习乎”，传下来的东西，习了没有。从两本账的眼光看，这是一个每天都要做的回写：把当天用出去的力气，回头核一遍，哪些散了，哪些存住了。曾子是孔门里最肯守的人，他的守，不靠一时的激烈，靠每天几次的小核对。

还可以把《学而》的开头放在一起读：“学而时习之，不亦说乎？”学了，按时去习，就有一种悦。“习”这个字，在这里不是单纯的重复，是让学来的东西在自己身上走一遍，走过了，才算是自己的。有了这个“习”，学来的东西才被一次次用到自己身上，从存下来

的势能，变成融进去的内能。孔子在开篇头一句就放进“时习”，意思是：不习的学，是存了也没有融进去的学。所以《论语》开卷第一句话，就已经是一笔账。

◆三、两本账：损耗与投入

（一）D3和E3的借用

九宫格里，D3是优化约束，三个名字：误差、冗余、损耗。E3是能量，三个名字：内能、动能、势能。本章借这两组名字来写路径的账，先交代借法，免得误会。

D3说的是一条路在哪些地方亏。误差，是走偏了的部分，离目标差了多少；冗余，是做重了的部分，已经做过的又做一遍；损耗，是散掉了的部分，力气用出去，什么也没有留下。这三项是路径上“亏”的三种方式。

E3说的是力气以什么状态存在。这里先声明：本书借这三个名字，不是把物理量搬过来换算，是借它们区分三种状态。动能，是正在做功的力气，此刻在动、在用；势能，是存起来的力气，位置摆好了，将来可以放出来；内能，是融进系统自身的力气，成了它的质地，不再是一份可以单独拿出来数的东西。物理里内能常以热的形式散开，难以收回，本书的“内能”借的是另一层意思：融进去、成为底子。这是借名不借量，是本书读法，在可错条件里要留出退路。为免日后混用，三个名字在本书里只按下面三句话用：动能是此刻正在花掉的力气，势能是已经存起来、等着取用的力气，内能是已经融进做事者自身、成了底子的力气。三个词都不对应任何可以换算的数，也不借物理里的守恒与转化率去推论，凡是用到它们的地方，都可以换回这三句日常话而意思不变。

（二）一个动作，两种去处

把这两组名字合起来用，就得到两本账。第一本，记损耗：力气花出去，变成动能用掉了，用完什么也没留下，这是损耗。第二本，记投入：力气花出去，一部分变成势能存起来，一部分融进系统成了底子，下一次可以不再从零花起，这是投入，也可以叫沉淀。

两本账不是好坏之分。动能是必须有的，没有力气花出去，就既没有损耗，也没有投入。区别在于花出去以后的去向。两个学生都花了四十分钟，这四十分钟先都是动能。到了晚上睡觉的时候，背单词表的那位，当晚背下的词，一部分第二天就忘了；读小说的那位，划线的句子抄在本子上，第二天还在，还能翻，还能对着读，那是势能；过了几个月，读小说读顺了，对英语句子的节奏有了感觉，不用翻本子也读得下去，那是内能。三种状态在一个人身上依次转换，才叫沉淀。

上山的例子也是这样。甲走石阶，膝盖发软，那是损耗，力气用出去，除了疲劳什么也没留下。可是如果甲每个周末走一次，腿上长出了力量，那是内能。乙走盘山路，认出了野花，记住了近道，那是势能；走了十次以后，对山了然于胸，成了内能。两个人在“损耗”与“投入”上的比例，取决于他们怎样走，不取决于路的长短。

（三）什么决定一次辛苦是损耗还是投入

这是本章最要紧的一个判断，写成判断，在后面的可错条件里还要回来：一次辛苦是损耗还是投入，不由辛苦本身决定，由第三拍的回写决定。

三原理说，任何两格发生矛盾，推动第三格改变，三拍：张力积累，形状改变，回写。回写是反过来改写原来的两格。一次花力气，如果停在第一拍，积累了张力就散了，没有形状改变，力气就是损耗。如果走到第二拍，形状改变了，却没有回写，没有反过来改写原来的两格，这次改变就悬在那里，下一次遇到同类处境，还得从头来，也是损耗，或至少是还没有沉淀的东西。只有走完第三拍，改变反过来改写了原来的认识和做法，这次力气才进入了系统，成了下一次的起点。

三原理里常见的几种“断拍”，正好对应几种损耗。不吵的，多断第一拍：没有张力，没有力气花出去，也没有发展，这不叫损耗，叫静止。老吵同一架的，多断第二拍：张力一直在，力气一直花，形状却不变，同样的争论、同样的失败，一遍一遍重演，这是最典型的损耗。改了又回去的，多断第三拍：每一次下定决心改，改了几天，又回到老样子，这几天花出去的力气，没有写进系统里，等于没有花过。

这样看，一次失败是损耗还是投入，也有了新的读法。第二个徒弟那四十多锅里，绝大多数都倒掉了。从表面看，这是浪费，是损耗。但他每锅都在表上记了一笔：肉是哪个部位，火候多大，焖多久，咸甜怎样，回甘有没有。倒掉的锅，因此变成了知道“这样不行”的东西，这正是《系辞》里的“尺蠖之屈，以求信也”。同样四十多锅，如果每次都凭感觉试，试完不记，下次又重新凭感觉，倒掉的才是纯粹的损耗。失败本身不是损耗，没有被写进去的失败才是。

（四）三种状态之间的转换

动能到势能，再到内能，不是自动发生的，各有各的条件。动能变成势能，要有一个“落下来”的动作：把当下花出去的力气，放到一个以后还找得到的位置上，抄在本子上，记在表里，说给别人听，做成一个可以再拿起来的东西。没有这一步，动能散了就是散了。势能变成内能，要有“反复被用”：存下来的东西，一次一次被拿出来用，用到不再需

要翻本子，用到手上和眼睛自己会，才进到了系统里面。《学而》第一句的“学而时习之”，说的正是这第二步：习，就是让势能反复被用，用成内能。

下面这张表，把前面用到的三个场景放在一起看：

状态	上山	学英语	解牛
动能（正在花）	一步一步爬	每晚四十分钟	一刀一刀下
势能（存起来）	记住的近道、认得的野花	抄在本子上的划线句	骨节间隙的位置
内能（融进去）	腿力、对山的熟悉	读英文句子的节奏感	“以神遇而不以目视”
损耗（散掉的）	磨伤的膝盖、白走的弯路	背了就忘的词	折断的刀

表里最后一行不是第四种状态，是前面三种状态的另一面：同样的动能，没有落下、没有被用，就落到了这一行。所以“同归而能量不同”，用这张表说，就是同一个归宿之下，前三行与最后一行的比例不同。

（五）不是所有损耗都是坏的

需要补一句免得读偏。D3说的“优化约束”，方向是减少误差、冗余、损耗，但没有哪条路能把它们减到零。学琴的头几个月，手指不听使唤，音不准，节拍乱，这些误差几乎是任何人都要经过的，减不掉。冗余有时是保险，重复做一遍，是为了确认；损耗有时是代价，走一段弯路，是为了知道这里是弯路。本书不反对损耗，反对的是不知道自己在损耗，把损耗当成投入，一年又一年地用力，什么也没有存下来。

这样，“同归而能量不同”的意思就更精确了：不同的是路上有多少力气留了下来，多少力气散了。最短的路，如果让人把所有力气都花在动能上，到达以后什么都没有，那是一条高损耗的路；最长的路，如果每一步都被回写，到达时人和路都变了，那是一条高投入的路。

（六）误差、冗余、损耗的日常读法

D3的三个名字，在日常里很好认，用背单词的学生就能读出来。误差，是方向偏了：这位同学想读懂小说，却把大半时间花在背一些几乎不会遇到的生僻词上，用功的方向偏离了目标。冗余，是做重了：同一页单词表，已经会了，仍旧每天从头背到尾，把会了的东西

又做了一遍。损耗，是散了：背下来的词，没有地方用，三天以后忘了，力气用出去，没有留下什么。

三项的处理办法不一样。误差要靠校准，不断拿目标回头对一对；冗余要靠删，会了的就不再背；损耗要靠存，用过的要有地方放，要有机会再用到。这三种办法，对应三种不同的动作：校准、删减、存储。一条路上这三项都有，才是一条完整的路径账。把“省力”只理解为快，是只在冗余一项上下功夫；把“用功”只理解为多，是对误差与损耗视而不见。

（七）再看一笔日常的账

两个新来的店员，同在一家店里站了一年柜台，每天接待的顾客差不多一样多，每天站的时间也一样长。一个下班就走，今天接待了谁，说了什么话，一个晚上就忘了。另一个每晚花五分钟，在本子上写下三件事：今天有哪位顾客没有买就走了，他走之前我说了什么，如果重来我想怎么说。一年下来，两个人的工时账完全相同。第一个店员的一年，全是动能，每一天的力气当天用完，第二天从头开始，一年等于一天重复了三百六十五遍。第二个店员的一年，每天都有一点力气存成了势能：那个本子，翻得越来越厚，翻得多了，不用翻也知道哪种顾客会怎样想，这是内能。

注意这里的区别不在“勤勉”。第一个店员不一定懒，他可能比第二个店员更忙、更累。区别在于每天结束的时候，有没有一个很小的动作，把当天的力气写回去。这个动作，三原理叫回写，日常里叫复盘，或者叫记一笔。有这个动作的路，同样的辛苦，进的是投入这一栏。

◆四、庖丁十九年，与最小作用量的类比

（一）庖丁的两本账

《庄子·养生主》里有一个很多人都熟悉的故事。庖丁给文惠君解牛，“手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然向然，奏刀騞然，莫不中音，合于《桑林》之舞，乃中《经首》之会”。文惠君赞叹：“嘻，善哉！技盖至此乎？”庖丁放下刀回答：“臣之所好者道也，进乎技矣。”接着，他自己交代了这十九年的账：

“始臣之解牛之时，所见无非牛者。三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然……”

又说：“良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。彼节者有间，而刀刃者无厚；以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣。”

这是庄子的文字，不是儒家的，但它是路径之学上最好的一个材料，借来读。三个人解同一头牛：良庖每年换一把刀，族庖每月换一把刀，庖丁十九年没换。三个人的归宿是同一个，牛解开了。三个人的刀的账不同。良庖的刀是“割”，用得久些，要年年换；族庖是“折”，刀砍在骨头上，月月折。庖丁的刀，十九年如新。

再看庖丁自己的账。头三年，他“所见无非牛者”，看见的就是一整头牛，不知道从哪里下刀，这一阶段的辛苦，大半是动能，除了学到“这头牛很大”，没有别的。三年之后“未尝见全牛”，眼睛里看出来的不再是一头牛，是一个个骨节，一条条缝隙。这三年的辛苦，是D上的：差异序列被他一点一点看出来了。再往后，“以神遇而不以目视”，刀和牛之间形成了一种不必经过眼睛的关系，这是E上的：刀与牛的特征纠缠。三个阶段合起来，是从看见整体，到看见差异，到与对象纠缠在一起，一步一步沉淀进了他身上。

庖丁十九年，对刀而言是损耗最小的路，刀刃“若新发于硎”；对他自己而言是投入最多的路，十九年的力气几乎没有一份散掉，都存成了“见出间隙”的眼力和“游刃有余”的手感。“恢恢乎其于游刃必有余地矣”，有余地，意思是他在每一刀下去的时候，都还留着没用的力气。两本账同时记在他的名下，都是好账。

要小心，庄子的故事是寓言，不是实录。早年那三年的损耗和换刀，本书是推测，原文没有写。这个故事只当作例示，不当证据。

他到难处的做法，也值得一读：“每至于族，吾见其难为，怵然为戒，视为止，行为迟，动刀甚微，謋然已解，如土委地。”每到筋骨交错的地方，他看出难做，便警惕起来，眼睛盯住，动作放慢，刀几乎不动，忽然一下子解开，像土落在地上。遇到难处，他的办法不是加力，是减速、减力。这与前面“欲速则不达”正好合上：难处用蛮力，换来的是刀折；难处用慢和细，换来的是刀刃如新。

文惠君听完以后说了一句话：“善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉。”他没有学解牛，他从解牛里听出了养生。养生，是不让自己的元气白白损耗。庖丁的刀“若新发于硎”，被文惠君读成了对人的比喻：一个人活着，也是一把刀，在世上走十九年，要不要“月更刀”，看他是用刀去折骨头，还是用刀去游走于间隙。这一层的联想，已经是庄子的发挥，不必归给儒家；但它说明一件事：损耗与投入的区别，古人是会读到自己身上的。

（二）庖丁的“止”，与排路

庖丁的话里还有一句值得单独看：“官知止而神欲行。”感官停下来，精神才要行走。他用眼睛看牛的时候，看到的只是一整头牛；让眼睛停下，才进入另一种与牛相遇的方式。字面上这个“止”与《大学》的“知止”相遇，但两处的义不同，本书不作牵合，只记它们共有的一个结构：先停下一条惯用的路，才走得上另一条。庖丁的惯路是“用眼睛看”，他的新路是“用神遇”。他做的事，用本书的话说，是排路：把惯路里排在最前面的那一格（目视）让出来，让原来排在后面的东西（与对象的纠缠）先走。

这也说明，所谓“损耗最少”的路，常常不是在原路上加速得来的。庖丁刀刃如新，不是因为他把砍的动作做得更快、更准，而是他不再“砍”，他换了动作的种类。原来的路上再怎么优化，账也只能小幅改善；换一条路，账会整个变。这是本书下部第43章要专门写的：新跟过去比，奇跟预期比，损耗最少、沉淀最多的路，常是颠倒惯序得来的。

（三）最小作用量：一个类比和它的三个边界

物理学里有一类很深的想法，认为自然界走的路常是某个量取极值的那一条。光在两点之间走的路径，在费马原理里，是用时取极值的那条；力学系统的运动，在最小作用量原理里，是让“作用量”这个量取极值的那条轨迹。这使人有一种直觉：自然是“省”的，会找最节约的路。把这个直觉搬到做事上，就会得到一个很顺口的想法：好的路，就是损耗最小的路。

本书借这个直觉作类比，只作类比，并且要说清它在哪三处不再适用。

第一，物理里的作用量是一次结算的。光走完这条路径，账就算完了，没有下一次，路径也不会被走过的光改变。人走路，每一次都被路改变，上一次存下的东西会改变下一次的账。庖丁每解一头牛，下一头牛的账就变了。所以发展之道里的账是多期的，不能只算一次的“最小”。同样是走完山，周末第一次的甲和周末第十次的甲，账完全不同。

第二，物理里的作用量函数是给定的，路径在这个给定的函数下比较高低。发展之道里的账，只在那个一固定的时候才有一个固定的函数。如果一被改写，函数也变了，旧账不能拿来算新一的账。这就是为什么本章的“两本账”只在1到N的范围里成立；到了0到1，原来的损耗，有可能成为新一的材料，那是第44章以后的事。

第三，物理学家自己也说，“最小作用量”严格说应该叫“驻定作用量”，那个极值不一定是最小，有时是最大，有时是鞍点。借这个词的人，往往只记得“最小”二字。本书不许自己犯同样的错：损耗最小的路，不一定是好路，因为损耗最小可能意味着什么都没有存下来。

这三个边界收在一起，类比留下的是一个提醒：同归的路确有高下，不是“条条大路通罗马，随便走”；但“高下”的衡量，要比“最省力”多一栏，要问省下的和存下的，各是多少。

（四）上山的账，重算一遍

回到开头那两条路。直路和盘山路，现在可以这样重算。直路让人损耗大，可是如果这一次把腿练出来了，成了下一次的起点，这是投入；如果伤了膝盖，从此少走几个月，这是损耗。盘山路让人损耗小，如果这一路认识了山，记住了路，是投入；如果只是磨了时间，什么也没认出来，也是损耗。同一条路，对不同的人、不同的次数、不同的回写，账都不一样。因此不能事先宣布哪条路更好，只能说：在这个人、这一次、这个想要存下什么的目的下，哪条路的力气去向更好。

◆ 五、时与势：事半古之人，功必倍之

（一）孟子的话

账不仅由路径决定，也由所在的土决定。这一点，孟子在《公孙丑上》里说过一句话：

“事半古之人，功必倍之，惟此时为然。”

这句话的上下文，是孟子在讲齐国行仁政的机会。他先引了齐人的俗语：“虽有智慧，不如乘势；虽有镃基，不如待时。”（镃基是农具，锄头。）有智慧，不如乘着势；有锄头，不如等着时。接着他说：“当今之时，万乘之国行仁政，民之悦之，犹解倒悬也。故事半古之人，功必倍之，惟此时为然。”如今这个时候，大国行仁政，百姓高兴得就像从倒挂着的苦难里解下来一样。所以只花古人一半的力气，就能收到加倍的功效，只有这个时候才是这样。

这句话把“同归而能量不同”的变量，从路径推到了处境。同一个一，行仁政；同一条路，行仁政的办法；但时势不同，同样的力气，收益相差四倍（一半的力气，加倍的功效）。这笔账里，起作用的是“势”：民心已经倒悬，等着有人解。

（二）借来的势，与存下的势

读这段话，要接住孟子看对了的东西：力气花出去以后的效果，并不全看力气本身，土里有没有势，起很大作用。顺势的人，花一分力，土里还来一分力；逆势的人，花一分力，

要对抗一分阻力。所以孟子才要说“惟此时为然”，这个“事半功倍”不是常数，是一个有条件的比例。

本书的读法是：势也是一种势能，E3里的势能。区别在于，它有两种。一种是在土里的，外面的，孟子说的“势”；一种是在身上的，里面的，前面说的沉淀。外面的势可以借，但借来的要还：势会退，时会过。里面的势能存下来了，就跟着人走，换了土也还在。

这样，“事半功倍”里的“半”与“倍”，可以拆成两份来看。一份是借来的，归功于时势；一份是存下的，归功于前面的积累。一位好老师，调到一个新的学校，第一个月，借来的势没有了，办法不灵，要重新找势；可是他身上存下的那一份，即使一时不灵，几个月后还会重新起作用。这是第42章要写的事：换土以后，账要重算。

孟子在这里并没有把一切归给势。“虽有智慧，不如乘势”，是说智慧不够，要借势；可是借势的前提，是有那份智慧去认出这是势。借势也是一种能力，也是一份内能。

（三）换了土，账怎么算

借来的势随土而变，存下的势随人而走，这个区别在换土的时候看得最清楚。设想一位种了几十年水稻的老农，因为家里的变故，到了另一个省去种茶。水稻田里的手艺，不会原样搬到茶山上去：什么时候下种、怎样引水、看天的办法，到了茶山上大半要重学。但他身上并非一无所有：他知道作物是活的，要看它长相而不是看日历，知道一块地要先蹲下来摸一摸土，知道急不得。这些是他存在身上的内能，换了土还在。而他在水稻乡里凭着熟人、凭着街坊的信任借来的那些势，随着搬家一并留在了原处。

这样看，第484号《儒家发展之道总纲》里的“先横后纵”，在账上有一个对应：横向迁移之初，借来的势多半用不上，要靠身上存下的那一份去撑；撑住了，新土里才慢慢有了新的势。没有接活的一放大出去，放大的是失败，因为放大需要势，而势要在新土里一点一点重新长出来。这一层，第42章专门讲。

◆六、对话：谁在记哪一栏的账

（一）陆九渊与朱熹：各算了一栏

儒学史上，有一场最著名的路径之争，其实争的就是账。鹅湖之会前后，陆九渊有两句诗流传下来：“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉。”朱熹后来作《鹅湖寺和陆子寿》，是和陆九龄（字子寿）之作，诗里有两句：“旧学商量加邃密，新知培养转深沉。”陆九渊嫌朱熹的路“支离”，一件事一件事地格，损耗太大，终究要浮沉；朱熹这两句说的是自己看

重什么：旧学要商量得更细，新知要培养得更深。放在这场争论里，可以读作朱熹一边的立场：陆氏兄弟的路太“易简”，不下积累的功夫，旧学不商量、新知不培养，沉淀太薄。

放进本书的两本账里，这场争论是一个很清楚的结构：陆九渊盯着损耗这一栏，朱熹盯着投入这一栏。陆的批评若成立，朱熹的路确有一个高损耗的段落；朱的批评若成立，陆的路确有一个薄沉淀的风险。两个人说的都有可能是对的，因为他们各自看的是一本账的一栏。鹅湖之会没有谈出结果，部分原因在这里：两人站在两栏上，彼此听到的是对方没有算他那一栏。

本书的做法是两栏同时算，并且把算账的方法落在回写上：一条路，哪怕再“支离”，每一格都被回写了，就是投入；哪怕再“易简”，没有被回写，就是损耗。至于朱熹路和阳明路到底各自怎么记账，是第16章与第17章的事。这里只作一个说明：古人已经在争账，本书做的是把账分栏。对话以后，本书要改的，是不把“支离”一词当成损耗的同义词：支离若是一格一格被回写，是沉淀；它算不算“支离”，要看第三拍有没有走到。

（二）效率主义：只算时间那一栏

效率主义的一是时间或成本，它的路径之学是找最短的路。它会说：你的两本账太复杂，实务里只要把时间压下来，同样的结果，花得越少越好。

本书先接住它看对的地方：在重复的、不会改变做事的人的任务里，效率主义的账是对的。拧一个螺丝，装一个零件，路径越短越好，人在这件事里并不需要被改变。再往前，即使在学习里，无谓的冗余也是应该被削掉的，这是D3本来就有的约束。本书反对的，只是把这一栏当成全部的账。凡是会改变做事的人的事，如学习、培养、带队伍，只算时间就会把最重要的东西算漏。一个新员工，培训时间压缩了一半，当月看上去很有效率，他到了岗位上遇到变化，什么也接不住，这笔账就在后面还。

所以，本书与效率主义的分界很清楚：它算一栏，本书算两栏；它求总量最小，本书求去向最好。对话之后，本书要承认的一点是：两栏账在事前很难同时算清，效率主义的好处是它容易测量，而本书要的账，有一半只能事后追认。这是本书自己的一个弱点，下面可错条件里还要回来。

（三）刻意练习：不是所有练习都转化

当代研究技能习得的学者里，有人提出过，专家的高水平与一种特定的“刻意练习”有关：有明确目标，盯着薄弱点，有及时反馈，做完要调整（见埃里克森等人 1993 年关于刻意练习的论文）。同时流行的“一万小时”之说，被后来的研究者质疑过，认为练习时长对

水平的解释份额并没有那样大（见麦克纳马拉等人 2014 年的元分析）。此处只转述方向，不引数字。

这一路研究与本章有明显的一致：同样的练习时间，不是所有的练习都转化成了水平。本书把这个现象读成：有的练习进了投入这一栏，有的只留在损耗那一栏。刻意练习的“反馈”“针对薄弱点”“调整”，在本书的读法里，是第二拍和第三拍的具体化：没有反馈，张力没有被看见；没有调整，形状不会变；没有写回去，下次又从头来。

分界在于，那一路研究多用技能的表现来衡量转化，本书多问一格：转化为技能的力气，在第三拍里改写了什么。技能表现好，不一定意味着底子变了；有时只是熟练了一套路形。要区分这两者，需要换一个问法的检验，也就是看迁移，这是第33章会讨论的判决性设计。

（四）道家：为学日益，为道日损

庄子的庖丁，本是道家的故事，道家的人会对本书提出一个很自然的疑问。《老子》四十八章说：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。”求学问是一天比一天多，求道却是一天比一天少。你把庖丁十九年的功夫说成“投入”，说成积累，岂不正是“日益”，与“为道日损”背道而驰？

这个疑问有分量，本书这样回应：老子所损的，要看损的是什么。庖丁头三年是“日益”，从看见一头牛，到看见牛的骨节与缝隙，认识越来越多；三年以后，他是“日损”，一层一层把不需要的看法、不必要的力气、多余的动作减掉，最后“以神遇而不以目视”，手上只剩下刀与间隙的关系。这两段，在本书的账里，一段是E3的势能内能在涨，一段是D3的冗余和误差在减，并不矛盾。损掉的是冗余与误差，存下的是底子。日益是投入，日损是削冗；先益而后损，才有“损之又损”可言。一个没有“益”过的人去“损”，损的是空。

所以，本书与老子在账上并不冲突：先益而后损，损掉的是冗余与误差，存下的是底子。两家的分歧不在账上，在“一”上。儒家的一是仁义礼智信，可名，可名的一，路径就可以被记下来、被算账；道家那一边，“一”要到“道生一”才出场，造一在自觉层面是道家的话题，这一点第45章第五节有专门交代，本书与第484号的分歧也在那里说清。“自然”一语在老子、阳明、郭象那里各是什么方向，第30章有分辨。这里不替道家的路径下断语，只把话收在账上：庖丁的“日益”与“日损”，在本书的两本账里都有位置。

（五）孔子自己：算账会不会变成功利

最后是儒家内部的疑问。孔子说“君子谋道不谋食”，孟子说“何必曰利，亦有仁义而已矣”。你用“损耗”“投入”“沉淀”这样的词算账，会不会把学习和修身变成一桩买卖?

本书的回应是：本书记的账，不是钱的账，也不是名利的账，是“这一次的力气，变成了什么”。这样的账，孔子自己是记的。《泰伯》里他说：“学如不及，犹恐失之。”学习好像追赶什么，追不上，还怕失去已经得到的。那个“失”，失的就是已经存下来的东西。一个学得极勤的人，担心的不是没学，是学了又丢，这正是对沉淀的警惕。把账记清楚，不等于要把学问变成交易，恰恰是为了不让用功落空。谋道不谋食，是目的上的区分，本书的账，是路上的会计。

（六）考据学的一问：怎样测

最后，有一个来自务实一路的问题，第33章还会专门回答，这里先给一个初步的答案。损耗和投入怎么测?

本书的回答是：事前不能全算，事后可以检验，检验的办法是迁移。一个人花了力气以后，换一个问法、换一个材料、换一块土，看他还能不能用。能用的，是进了投入这一栏；换了问法就不会的，是留在了损耗这一栏。事前能做的，是半个检查：这一次的力气，有没有留下回写的口子，有没有记录，有没有一个反过来修改做法的动作。有，不一定是投入；没有，几乎一定是损耗。这个办法粗，但可以用，而且可错：它的错法写在下面。

（七）荀子：积累的最大宣讲者，账在哪里断

要对话的还有荀子，因为他是儒家里把“积”讲得最响的人。《劝学》：“积土成山，风雨兴焉；积水成渊，蛟龙生焉；积善成德，而神明自得，圣心备焉。”积土成山，山里生出风雨；积水成渊，渊里生出蛟龙；积善成德，神明自然得到，圣人的心也就具备了。这几乎就是一部“投入”的宣言：力气一点一点积起来，到某个量，质就变了。

接住这一点：荀子看对了积累是有门槛的，不积到那个量，风雨兴不起来，蛟龙生不出来。但按本书的读法，荀子的路是D→S→E，从序列起步，经过礼的样子，最后落到本心；他的末格是E，而他的账可能在这里断：积的是什么？荀子要积的“善”，是礼义法度，是“起伪”，在人性之外由人为立起来的东西。如果这些东西始终是外压，没有在第三拍里被回写进自己的本心，那么积得再多，也只是动能与表面的势能，不进内能，“神明自得”便落了空。这一点，第24章会专门检查，这里只提醒：荀子最肯算投入，却不一定保证

他的投入进了底子。对话以后，本书要承认的是：投入这一栏，儒家里讲得最响的是荀子，这一点要记在荀子名下。

（八）第484号：虑与得

最后与前卷对一下口径。第484号《儒家发展之道总纲》把《大学》的七字读成知、止、定、静、安、虑、得，其中“虑”是评估和反馈，属D2；“得”是三方程平衡、路径通畅、动力充沛。本书的账，与“虑”和“得”恰好接上：虑，就是回写的动作，没有虑，力气走不到第三拍；得，就是投入这一栏的总结，路径通了，动力足了，N加了一。

本书与第484号的分界，仍是那条：它管纵、横两向的工序，本书加六路径与账。第484号看到“虑”是评估和反馈，本书补一句：虑的做法不同，账的去向也不同，同一个“虑”，可以是一次回写，也可以只是走过场的总结。这条补充是本书的读法，不代表前卷已经同意。

◆ 七、可错条件与小结

（一）可错条件

本章有下面几处判断，出现相应的情况，就承认错。第一，本章判断“一次辛苦是损耗还是投入，由第三拍的回写决定”。如果有系统的证据表明，在同样练习量下，有没有反馈、有没有记录、有没有调整，对长期的沉淀没有可见的差别，则这个判断不成立，两本账的区分要退回描述层面。

第二，本章认为最短的路不一定是账最好的路。如果大量事实表明，在会改变做事者的任务里，最短、最省力的路在长期沉淀上也总是不输，则“同归而能量不同”只剩下时间上的不同，需要大幅收缩。

第三，本章承认投入与损耗事前很难测，主要靠事后迁移来检验。如果长期下来，这套区分在事前给不出任何可以操作的指标，只能事后追认，则它是后见之明的叙述，没有指导力，应降格为一种描述方式，不再作判断。

第四，E3的三个名字在这里是借名不借量。如果有人指出这种借用造成了系统的混淆，比如与物理概念的纠缠使讨论失去焦点，则应当退回日常语：当下花掉的、存起来的、融进去的。

第五，庖丁解牛是寓言，早年三年的损耗是推测。本章把它作例示，不作证据；如果换成实证材料后结论不同，以实证为准。

（二）小结

从老饭馆到这一章，守正出奇的账已经分成了两栏。守的是那个一，路可以变；路变了以后，花出去的力气，要看它在第三拍有没有被写回去，才知道是损耗还是投入。《中庸》说“及其成功，一也”，那是归宿的一；本书补上“及其成功，所带的东西不一也”，那是账的不一。庖丁十九年，刀不坏，人成了，是两栏都好的账；孟子说“事半古之人，功必倍之，惟此时为然”，是提醒账里还有土里的势。

到这里，上部第三编的三根柱已经立了两根：成而非复，守正出奇，殊途同归而能量不同。还剩下一个名字。如果一个文明把这三件事当作自己几千年的功课，它给自己起的名字里，会不会留着这套结构的痕迹？下一章要读的，就是我们天天说的两个字：中华。

14

第 14 章

中与华：一个文明的自我命名

本章要点

中华二字是一棵树：中是根，忠于那个一；华是花，同一棵树年年开花、向四方开去。这是义理之读，不是字源论断。

◆一、一棵老梅，与一个没有种过的品种

公园的角落里有一棵老梅，不知道种了多少年。每年冬末春初，枝头先是鼓出一粒一粒小苞，再过些日子，花就开了。有一位游人，十几年里年年去看。他说，这棵梅年年都开，每一年也都比前一年好看一点：枝干越发虬曲，花未必比从前开得更密，却越来越有骨。他问看护它的老园丁，用了什么秘方。老园丁说没有秘方，每年剪枝，每年施肥，每年防虫，把去年的开法开得更好。我没有让它开出别的花来，他说，我只是不让它把自己开坏。

有一年，隔壁花圃的人来了，看着这棵梅，说：你们何不培育一个新品种？拿它去和另一种梅杂交，或者嫁接，几年一代，看哪一株开出从前没有过的颜色。老园丁摇摇头，说那是另一种本事。育种的人要先选亲本，要让两样东西碰到一起，要容得下十几年没有结果；他是看护老树的人，他的本事是让这一棵树把花开好。

这是两种本事。一种是让一棵老梅年年开花，越开越好；一种是培育出一个从来没有过的新品种。前者要的是认得这棵树、守得住它的根、懂得它每一年的脾气；后者要的是敢于让两种东西碰撞，容许结果落在原来的预期之外。两种本事互相不能代替，也不必互相贬低。本书把它们叫作1到N和0到1。

本章要读的是两个字：中华。一个文明给自己起的名字，常常是它对自己是什么、要做什么的一种压缩的说法。“中华”二字，一个“中”，一个“华”，如果按本书的读法读，一个讲根，一个讲花，合起来就是上面那棵老梅：同一棵树，年年开花。这是一个很大胆的读法，所以在读之前要先做一件事：把这两个字的训诂本义交代清楚，然后声明，本书接下来的读法是义理之读，不是字源的论断。

◆ 二、先说训诂，再说义理

（一）“忠”与“中”

《说文》对“忠”的解释是：“忠，敬也。从心，中声。”忠是敬，字形由“心”和“中”合成，“中”在这里是声旁。这是汉代人对字形的分析：忠是一个形声字，心是意符，中是声符。

按这个分析，“忠”字里的“中”，起的是标音的作用，不一定带着意思。后世的学者里，有主张形声字的声旁常兼有意义的，也有主张不可以这样泛泛地说的，这是文字学里一个没有完全解决的老问题（宋人沈括《梦溪笔谈》记王圣美的“右文说”，主张声旁兼表义；后人如王力则指出并非每个声符都如此）。本书把话说在前面：把“忠”读成“把中放在心上”，进而读成“把那个一放在心上”，这是义理之读。它不是对“忠”字起源的论断，也不能拿来证明“忠”字的造字者是这样想的。本书要用的，是这个读法所提供的一个看事物的角度，这个角度对不对、有没有用，要看它能否在文本和结构上站得住，不看它是否符合字源。

再看“中”字本身。“中”在甲骨文和金文里的早期字形，学界有旗帜说，有贯穿说，有中靶说等不同看法（《说文》解作“丨，上下通”，近于贯穿一路；唐兰主旗帜说），本书不在其中选边。可以确定的是，“中”在先秦文献里有几层用法：位置上的当中，程度上的恰当（如“中节”“中行”），也有射中、命中的“中”。后来的义理，从这几层用法里生长出去。

（二）“中国”

“中国”二字最早的用法，不是今天的国名。《诗经·大雅·民劳》里有句子：“惠此中国，以绥四方。”毛传的解释是：“中国，京师也。四方，诸夏也。”“中国”是京师，是天下的中心，“四方”是围绕它的诸夏。西周初年的青铜器何尊，铭文里有“宅兹中国”的话，说的是在天下的中心安下居所。这些用法里，“中国”是一个地方，是被认为居于天下之中的那个地方。后来它的含义才逐步扩展，由京师而诸夏，由诸夏而一国之名。

所以，“中国”初指京师，指天下之中。这是本义，也是本章前面要放稳的一块石头：中，最先说的是位置。

（三）“华”与“华夏”

“华”字，在早期文献里常常指的是花。《诗经·周南·桃夭》里有一句：“桃之夭夭，灼灼其华。”桃树年少而茂盛，花开得灼灼耀眼。这里的“华”就是花。后来另造

了“花”字，通行较晚（段玉裁《说文解字注》于“华”字下说：“俗作花。其字起于北朝”），所以说“华”即古“花”字，是大致不错的。

“华夏”连称，常见的引文是《左传·定公十年》里孔子的话。夹谷之会上，齐人想用莱人的兵劫持鲁君，孔子说：“裔不谋夏，夷不乱华，俘不干盟，兵不偪好。”边远之地的人不得图谋诸夏，外族不得扰乱华。这里“夏”与“华”对举，指的是中原的诸国。唐代孔颖达给这句话作疏，解释为什么称“夏”、称“华”：“中国有礼仪之大，故称夏；有服章之美，谓之华。”（《左传·定公十年》孔颖达疏）有礼仪之盛大，叫夏；有服饰纹章之美，叫华。

孔疏的这个解释，对本章有特别的价值。它把“华”解成“服章之美”，是穿在身上、看得见的美：衣冠、纹饰、礼容。用本书的语言说，是S（显露）：样子，文，礼容，显出来的美。本书把它和“华”即花的本义放在一条线上读：花是一棵树显出来的美，服章是人显出来的美，都落在显露一边。要说明的是，这是义理上的并置，不是字义的推导：孔疏的“服章之美”并不是由“花”义推出来的，它是唐人的解释，不是先秦的本义。它能说明的只是，至少在唐代人的理解里，“华”指向的是显露在外的、被人看见并觉得美的东西。

（四）“中华”

“中华”二字连用，较早的用例常被引到魏晋南北朝的文献，具体的最早用例，学界的说法并不一致。作为现代意义的“中华民族”一词，通常认为是近代由梁启超等人使用并推广开来的。这些都是词的历史，本章不展开。本章要取的，是“中华”作为一个合成词的构成：一个“中”，一个“华”。

到这里，训诂的部分可以收住了。中，最先说位置，天下之中；华，最先说花，也说服章之美。这是本义。接下来的部分是义理：把“中”读成忠于那个一，把“华”读成开花。这个读法与上面的训诂并不冲突，却也并不能由训诂推出来，这是需要诚实标明的。义理之读的意思，是说：本书拿这两个字当成一个镜片，通过它去看1到N的发展之道；镜片本身是古人造的，通过它看到什么，是本书的读法。

（五）为什么要这样读

读到这里，有人会问：既然承认这是义理之读，不是字源，为什么还要这样读？直接说“中华是一个文明的名字”，不就行了？

原因有两个。第一个是方法上的：本书的整个论证，要在几十个地方，把古人的话读成路径。孔子的“温故知新”，孟子的“嫂溺援之以手”，庖丁的“十九年”，都是这样读

的。名字是最后一个，也是最容易被当作“不言自明”的一个，所以放在上部的最末，作一个收束：连我们天天说的两个字，也可以用同一副眼镜去看。第二个是诚实上的：义理之读在中国思想里有悠久的传统，从汉儒的声训到宋儒的字义，都是如此，它的价值在于，一个读法如果站得住，就会让许多散落的文本接成一片；站不住，就会在某一处露出缝隙。本书把缝隙写在可错条件里，等着被检验。训诂是石头，义理是在石头上搭的架子，架子可以拆，石头要留着。

◆三、中：忠于那个一

（一）传统的“中”：大本

《中庸》开篇给“中”下过一个最有名的定义：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”喜怒哀乐还没有发出来的时候，叫中；发出来都合于节度，叫和。中是天下的大本，和是天下通行的大道。

朱熹在《中庸章句》里把“中”解成“不偏不倚、无过不及之名”。不偏不倚，是位置上不歪；无过不及，是程度上不多不少。这是儒家对“中”的传统解法，影响极深，本书对它没有异议。先接住它看对了什么：它看到“中”不是一个可以随意拿捏的折中，而是一个有定位的东西，偏、倚、过、不及，都是相对于它说的。没有一个不动的位置，就无所谓偏，也无所谓过与不及。所以中必须是先在的，是那个让一切偏离成为偏离的参照。更重要的是，《中庸》把它叫作“大本”，根本的根。

（二）本书的义理之读：中是那个一的所在

本书对“中”的义理之读，是在这个“大本”之上再往前走半步：中，就是那个一所在的位置。偏，是偏离那个一；倚，是靠着某一边，丢了一；过，是在一的方向上走过了头；不及，是还没走到。当“中”被读成一的所在时，“不偏不倚、无过不及”恰好成了对“守一”的描述，而且是一个相当精确的描述：守一，就是不偏离、不倚靠、不过头、不欠火。

这个读法能得到一些原典的支持。《论语·尧曰》里尧传位给舜时说：“咨！尔舜！天之历数在尔躬，允执其中。”诚恳地把住那个“中”。后来《尚书·大禹谟》里有更完整的一句：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”这十六个字，宋明儒者称为十六字心传，是道统的源头。《大禹谟》属古文《尚书》，其是否为先秦旧文，自清代阎若璩等人以来一直有争论，本书不在这个问题上用力，只取其词句的并置：“惟精惟一”与“允执厥

中”在同一句里。精是细密，一是专一；执中，是把那个中握住。一与中，在这句话里是挨着的。

第12章讲过，孟子批评“执中无权”。那里的“中”是一个固定的点，路形之中。这里的“中”是方向之中，一的所在。两个“中”不同，所以孟子既批评子莫的“执中”，又在别处称汤“执中，立贤无方”（《离娄下》），那里的“执中”是握住方向而用人不拘一格；《尚书》“允执厥中”的“执”，读法与此相近。路形之中被钉死了，要批评；方向之中要握住，所以“允执”。第12章与这一章，讲的是同一件事的两面。

（三）“忠”：对所承担的事不二心

“忠”在《论语》里出现得很多，用法有一个共同的结构。《学而》：“为人谋而不忠乎？”替别人办事，有没有尽心？《八佾》：“君使臣以礼，臣事君以忠。”《学而》还有“主忠信”，《卫灵公》有“言忠信，行笃敬”。《公冶长》里孔子说：“十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。”春秋时期的《左传》里，季梁说过：“上思利民，忠也。”（《左传·桓公六年》）朱熹概括这个字，说的是：“尽己之谓忠”。把自己尽了，一分不留，是忠。

这些用例里，忠的对象各不相同：别人托付的事，君，民，事。结构却是同一个：对所承担的那件事，不二心，尽己。本书把对象抽象一步，说成“那个一”：被承担的事、被托付的事、所要守的方向，统称一。忠，就是对那个一不二心。这是义理之读，从《论语》的用例里抽出了共同的骨架。

同样的骨架也出现在《里仁》那一章。孔子对曾子说：“参乎！吾道一以贯之。”曾子说：“唯。”孔子出去后，门人问：这是什么意思？曾子说：“夫子之道，忠恕而已矣。”曾子把孔子的“一”读成了“忠恕”。第484号《儒家发展之道总纲》引前卷第312号《一的原材料库》的判断，说曾子译一以贯之为忠恕，得其用失其体，本书不重判，只借这两个字：忠，是守；恕，是推己及人，把自己的一推到别人那里去。一守一推，守是纵向的根，推是横向的萌芽。这是本书的读法，标明如此；恕的推，是否能算作横向迁移，要看有没有“先问土”，“己所不欲，勿施于人”是一条底线式的纪律，它要求你不把自己不要的东西原样加给别人，这和第484号“不原样套”的纪律是相通的，但它只是底线，还没有“拆开、对土、重组”的整套手艺。

（四）“忠”的另一个字：好学

读“忠”要防止一个偏差：把忠读成只是守着不动。孔子在《公冶长》里那句话，恰好防了这一点：“十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。”十户人家的小地方，一

定有像我这样忠信的人，只是没有像我这样好学的。孔子自己说，忠信是常见的，好学才是稀有的。

这句话的分量，在于它把忠和好学放在了两个不同的位置上。忠信是守，守住那个一；好学是走，沿着一条路向前走，不断学。若只有忠信而不好学，那是守而不走，守成了一个不动的点，应了老子“正复为奇”的担忧；若只有好学而没有忠信，那是走而无根。孔子自己是两样都有，而且他把后者看得更稀有。所以，“中”这一字在本书的读法里，不是静止的，它是路的起点或终点，需要路径去通向它，也需要路径去证实它。忠的反面不是变，是二心；路径可以变，一不能二。这与第12章“守的是方向，不是路形”连成一气。

（五）“忠”字里的“心”

再回到字形，在声明义理之读的前提下，看一眼“忠”由“中”和“心”合成的样子。把中放在心上，把那个一放在心上，这是一个相当具体的图景。心，在儒家语境里是E：本心、志气、关系，是纠缠沉淀的地方。于是，“忠”的义理意思可以这样说：那个一，不只是被知道了，而是进到了E里，成了身上的东西。忠不是对一的认识，是对一的沉淀。

这里要立刻补一句，与全书的底层判断连起来：这个“心”，不是一颗先验的、清净的、生来就有的本心，它是织成的。一梭一梭，一次一次的守，才把那个一织进了心里。忠不是天赋，是做出来的。孔子自己的说法是“志于学”，十五岁志于学，到七十岁从心所欲不逾矩，中间五十五年，是一梭一梭地织。“一心一意”四个字，在这里可以读得很具体：一心，是心守一；一意，是意（被压缩了的D与E）只指向一。心也好，意也好，指向一，都是织出来的。

（六）舜：好问，执两端，用中于民

《中庸》第六章里有一段对舜的赞语：“舜其大知也与！舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎！”舜是大智慧的人吧！他喜欢发问，又喜欢体察身边浅近的话，隐去不好的，宣扬好的，抓住事情的两头，把其中的“中”用到民众身上，这就是舜之所以为舜吧。

这一段是“用中”的一个完整场景。放在本书的读法里，有三个动作值得单独看。好问而好察迩言，是先问土：他不是拿着现成的“中”去用，是先去问民、去听民间浅近的话。执其两端，是把一件事的两头都看清，知道边界在哪里，什么是过，什么是不及。用其中于民，是把“中”用到民的身上，让它在那片土里长成。三个动作连起来，正是第484号所说的“先问土”“对土”“重组”的雏形。舜的“用中”，不是搬运，是对着民来重新找中。

这给“中”增加了一个维度：中不是一个现成的东西，拿来就用，它每一次都要在具体的土里被重新找到。于是“中”既是根，又是一个动词，“允执其中”的“执”，是每一次都要重新握住的动作。读到这里再回看“忠”，它的意思也更清楚：忠守的是一，但守的方式是每一次在新的处境里重新握住它。这个读法是本书的，舜的这一段话是它最好的原典依托之一，但原文没有“迁移”这样的概念，是本书的读入，标明如此。

（七）中、忠、诚：一个位置，一个动作，一个完成

把三个字并排放一下，会看到它们说的是同一件事的三个侧面。中，是那个一所在的位置：天下之大本，不偏不倚、无过不及的那个定点。忠，是对这个位置的不二心：把它放在心上，尽己地守住它。诚，是守住以后成就的状态，《中庸》说“诚者自成也”，诚是自己成就自己；本书进一步把成与诚读作一事，成就是诚，也就是忠守那个一，无论是起点之一还是终点之一。

一个位置，一个动作，一个完成，三个字合起来，是一条完整的线：有一个所在（中），有一种守法（忠），有一个结果（诚）。第8章要详读《中庸》，诚是守一走完全程。这里只想指出：把“中”读成一的所在，并不是孤立的一个读法，它与“忠”“诚”是接得上的，三个字一路下来，都落在“成”上。“中华”的“中”，既是位置，也是这整条线的起点。

（八）忠的日常样子

忠不是庙堂上的大词，它的样子在日常里随处可见。设一位修了三十年鞋的老师傅：三十年里，皮子换成了胶底，钉子换成了胶水，顾客从穿布鞋的变成了穿运动鞋的，修鞋的摊子从街口挪到了商场的角落。几乎所有的东西都变了，只有一件事没有变：补过的鞋，要比原来更经穿。他对这件事不二心，不是对一把锥子，不是对一种补法，而是对“补过的比原来更经穿”这条。有一次顾客急着取鞋，催他少收一道工序，他不肯，说这一道省了，鞋三个月就开线，不如不收这个钱。

这位师傅是忠的，而且他每年都在变法：用新的胶，换新的工具，学新的鞋型。变法与忠并不冲突，忠恰恰是变法的前提，因为有一件不变的事，他才知道哪些变是对的、哪些变是糟蹋。反过来，倘若他的“忠”是对一把锥子的忠，那么胶底鞋一出来，他就失业了。守住了对象，是第一个徒弟；守住了那个一，是第二个徒弟。第12章的区分，到这里换了一个场景再出现一次。

◆四、华：同一棵树年年开花

（一）花是树的显露

“华”是花。一朵花是什么？它是一棵树在特定的时节向外显出来的样子。树的根在土里，看不见；树干和枝条一年一年长，看得见的只是外形；花是这一切在春天里所显出来的、被人看到的、觉得美的那一部分。用本书的语言，花是S，显露。

这里有一个对应要说准。S是显露，不是结构；在儒家语境里，S是样子，是文，是礼容，是事物，是显出来的善。孔疏所说的“服章之美”，正是这一层。它不是外在的装饰，是内在的东西显出来的样子。孔子在《雍也》里说：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”质，是根和干，是E与D里沉淀下来的东西；文，是花，是显露出来的样子。质多文少，粗野；文多质少，浮华。两者相称，才是君子。

（二）根、干、花：三式合成一棵树

把一棵树放在三方程里读。S＝F(D,E)：花（S）是年轮（D）与根（E）的函数。根，是这棵树与土之间的那团关系，是特征纠缠；干，是一年一年生长的次第，是差异序列；花，是这两样在春天里显出来的样子。反过来，D＝G(S,E)：一棵树怎样长，要看它想开成什么样的花，也要看根与土的情形；E＝H(S,D)：根与土的关系，是被长期的生长和开花塑成的。

在“中华”二字里，写明的是E与S：“中”（忠，根）和“华”（花）。D没有写出来，藏在“年年”里：年年开花，年年二字，就是序列，就是年轮。一个好的名字，往往让人看不见序列，只看见根和花。这个读法是义理之读，也是可错的，下面写。

（三）同一棵树，不出新花

老梅年年开花，每一年的花都是新的，每一朵都是今年才有的，但每一年开的都是同一种花，不是长出一种新花。这一句要读准，因为本章的核心判断就在这里：新的是这一年的这一朵，花的种不变。

“越开越好”的意思，也要读准。老梅年年开花，越开越好，是因为根扎得更深，干长得更老，开花所需要的一切都更稳了。这是纵向：同一个一在同构的土里被守住、展开。它的好，是1到N的好。

“培育出一个从没有过的新品种”是另一件事：那是让两种梅碰到一起，重组，生出一个原来没有的花色，这是0到1。老梅做不了这件事，不是因为它不够好，而是因为它是老

梅。这并不是对老梅的贬低，老梅有它的好。本书的任务只是把这两件事分开，不让人把年年开花当成了出新花，也不让人以为只有出新花才是价值。

（四）“华而不实”

“华”被批评时，常用的一个成语是“华而不实”。只有花，没有果。这个批评在本书的读法里，有一个清楚的位置：S脱离了D和E。花开得很热闹，根却没有扎下，干却没有长实，这样的花是无源之水，是贴上去的装饰。《雍也》的“文胜质则史”，说的就是这个。所以“华”不是越多越好，不是越新越好，华要有根。

于是，“中华”二字之间有一条内在的约束：华不能离开中。没有“中”的“华”，是华而不实；没有“华”的“中”，是守而不显，是《雍也》所说的“质胜文则野”。名字把这两个字并起来，等于是在说：根与花，要一起有。

（五）旧邦新命

读到这里，会有一个很自然的反驳：儒家的典籍里明明有那么多讲“新”的话。《诗·大雅·文王》说：“周虽旧邦，其命维新。”《大学》引商汤盘铭：“苟日新，日日新，又日新。”《易·革》的彖传说：“汤武革命，顺乎天而应乎人。”儒家怎么会不讲新呢？

这是一个必须正面回答的反例，本书的回答是：这些“新”，句法是一致的。“周虽旧邦，其命维新”，旧邦是不换的，新的是命，是天命的流转、今年的花。“苟日新，日日新”，新的是德，是每天开出来的那一朵，日新其德，德本身还是那个德。“汤武革命”，革的是一个王朝的命，所守的“顺乎天而应乎人”那个一没有换；第484号的说法是：革只管去故，新的一不在这条路上。三处的“新”，新在命上，新在花上，新在这一年的开法上，不在邦上，不在根上。这是一个可以被检验的判断：如果能找到儒家典籍里明确主张“邦”本身要换新、根本要换新的例子，本书这一条就要改。

冯友兰晚年以“阐旧邦以辅新命”自述其学（其自撰自书的对联为“阐旧邦以辅新命，极高明而道中庸”）。这句话把旧邦新命的结构压得很紧：阐的是旧邦，辅的是新命，旧邦是根，新命是花。第36章会专门读冯友兰，这里只是点出，现代学者的自我描述，也还在这个结构里。

（六）花谢以后

花谢了，结子，子落地，来年也许长出一株新的树。这是另一个故事。同一棵树年年开花，终究会老，会死，会有子落下来；落下来的子，是原树的延续，还是一个新的开始？这个问题，名字里没有答案。第66章结语用园子里播新种的比方回到它。

（七）一棵树的三种坏法

名字把树的结构写了出来，也就等于给了一个诊断的框架。一棵树可以坏在三个地方，对应三式。

根坏了，是E出了问题：对那个一的忠散了，或者一被悄悄换成了别的东西，人们还叫它旧名。这样的树，花也许仍然开着，但开的已经不是原来的花，这是“忘了忠”。干坏了，是D出了问题：序列断了，今年的开法与去年没有传承，每一年都重新开始，没有年轮，经验攒不起来。花坏了，是S出了问题：或者不开花（守而不显，质胜文则野），或者只开花没有根（华而不实，文胜质则史）。

用这个框架看一个文明，每一种坏法都有对应的历史场景，本书不在这里一一指认，那是后面中部的事。这里只想说明：“中华”二字不只是一个赞美的名字，它还是一个自检的名字。根、干、花三处，每一处都可能出问题；一棵健康的老树，是三处同时没有坏。

（八）六路径与三原理：一棵树的读数

最后用本书自己的工具给这棵树读一次数。先看路径。一棵树的长法，是根先扎下去，再长出干、一年一年加粗，最后开花。这个次序是E→D→S：先是根与土的关系，再是序列，最后是显露。这个次序与本书对孟子惯路的读数同序，E→D→S，末格是S。孟子之路的完整读数（对士与对民的两读、末格上卡的方向、断在哪一拍）见第23章，这里只借它的次序给树作一个对照，不预支那一章的判断。后世评孟子“迂远而阔于事情”，可以读成末格S上显不出、传不开的一种样子：根扎得很深，花开得很慢。至于“主要的卡倾向于出现在惯路末格”这条位置上的规律，本身是弱假说，它的检验与收窄见第28章，这里不当作定论来用。

这里要谨慎。树的比喻自带这个次序，名字用了树的比喻，所以也带上了这个次序，这未必意味着命名的人是孟子一路的，也可能只是树本来如此。把“中华”二字读成E→D→S，是一个读数，不是一个定论；孟子之路要在第23章检验，名字这一处的读数只是顺手的对照。这里只留一个提示：名字里的次序是根、年轮、花，与一个文明的自我描述

里“根深蒂固”“源远流长”“花开满园”这类说法是顺着的，这些说法都在强调扎得深、传得久、开得盛，较少谈论“先开一朵试试，再回头看根长得怎样”。

再看三原理。根与花是两格，守与开是两股力：根要稳，花要放。守得太紧，花开不出；开得太放，根被抽空。这对矛盾推动第三格，也就是D，序列，换了形状：这个形状叫花期。一年一个花期，花开过，谢了，枝叶长，根养，来年再开。这是矛盾化开之后，第三格的形状，不是折中，不是半开半不开，而是把“开”和“养”排进了时间的先后里。第三拍的回写，是花谢之后落叶入土，反过来肥了根。一个文明如果有这样的花期，开了便养，养了再开，根和花就彼此改写，一直健康。如果只开不养，或者只养不开，就是前面说的断拍。

（九）一所老学校的校训

不妨用一个日常的场景把这些说法落一落地。一所老学校，校训几十年不变，八个字，刻在门口的石头上。每一届毕业生出去，各自做着不同的事：有人当医生，有人做买卖，有人种地。这些人走出校门以后的样子千差万别，可是回来聚会，老同学们彼此一听，总能听出一些相同的东西：说话的分寸，对待事情的某种认真。

校训，就是这所学校的“中”，是一代一代人忠于的那个一；毕业生各自的样子，是“华”，同一棵树开出的不同的花。这些花彼此不同，但同出一树，所以聚在一起能认出彼此。把话再往前推一步：如果有一个毕业生，做了一件跟校训所在的整个方向都不相干的事，开出了一种既不像任何师兄师姐、又不像学校传统的东西，大家会怎样看待他？也许会骄傲，也许会困惑，也许会说“这不是我们学校的人”。这个反应本身，说明了名字的力量，也说明了它的边界。名字让大家能互相认出来，也让大家很难认出一个不在名字里的人。

◆ 五、华也向外开

（一）华夏之别，在礼不在血

“华”还有向外的一面。一个文明不会只在自己的院子里开花，它的花会随着文明的扩张向四方开去。这是横向扩张，1到1。古人怎么说这件事，有几条材料。

前面引过孔子在夹谷之会上说的“夷不乱华”。这句话里华与夷对举，似乎是一道界线。但儒家的这条界线，不是画在血统上的，是画在“礼”上的。唐代韩愈在《原道》里概括《春秋》的笔法：“孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼则夷之，进于中国则中国之。”诸

侯用了夷礼，就把他当夷；进于中国之礼，就把他当中国。身份随着所行之礼而变，不随出身而定。

这条标准，把前面“中”和“华”的关系摆得很清楚。华，之所以是华，不是因为生在某处，而是因为守着某个一，开出了某种花。判断一个人、一个国是不是华，看他守不守、开不开。中（忠于那个一）定义了华，华是中的显露。所以华是一种状态，一种可以被取得、也可以被失去的状态。这一点，是儒家“华”观念最有意思的地方，也是它能向外开的原因：因为界线是文化上的，所以边界可以动。

（二）用夏变夷

孟子在《滕文公上》里说过一句话：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。”我只听说过用华夏的东西去改变夷狄的，没听说过被夷狄改变的。这是横向扩张的一个原型表述：夏是一，夷是土，用夏变夷，是把一放到别的土里去，让那里的土变成这个一的样子。

用第484号《儒家发展之道总纲》的判据去看这句话，会看到一个问题。横向发展本来是迁移，是一个一迁进另一种土，拆开、对土、重组，长成那里的一。“用夏变夷”的句法里，变的主要是夷，夏不变。夏是现成的，原样的；夷是要被改变的。这更像是第484号所说的“同构放大”，把已经在一块土里长成的一，放大到另一块土里去，让那块土去适应它。这是一个读法，是不是全面，要看具体的历史，第52章专门检查治理上的横向扩张，那里要看“因地制宜”“因俗而治”这些少数名副其实的迁移。这里只指出：名字里的“华”，向外开的方式，在孟子的话里是“用夏变夷”，一个方向的变。

（三）胡服骑射：华的S可以改，中不动

有一个具体的例子，可以看出华和中在向外开的时候是怎样分工的。战国时赵武灵王推行“胡服骑射”：放弃中原的宽袍大袖，改穿北方民族短衣窄袖的服装，学习骑马射箭。这件事见于《战国策》《史记》，是常识性的历史事实。当时有人反对，理由大意是：中国是聪明智慧之人居住的地方，是万物财用聚集之处，是圣贤施教之地，是仁义礼乐所用之处，是远方所观望仰慕、蛮夷所效法的地方，如今却要变古易常，背离人心。反对者的说法，把服章看成了“华”的核心。

这里正好和孔疏的“服章之美，谓之华”碰到一处。服章是华的S，赵武灵王把它改了。改了以后，赵国还是不是“华”？赵武灵王的回答是实用的：为了强国，为了保国，衣服可以换。他守的那个一，是国家的存续与强盛，这个一没有动，S换了。从本书的读法看，这是一个把华的S与中分开的例子：服章是花，可以随土而改；忠于的那个一，是根，没有变。同时它提出了一个问题：赵国换服以后，看上去有一点“夷”，可是它守的一没

变，按“诸侯用夷礼则夷之”的标准，该怎么算？这说明儒家的标准里，“礼”的含义要比“服”宽，要看礼里所承载的那个一。

（四）开到哪里，开的都是同一种花

把这几条合起来，可以得出本章对“华向外开”的读法：华向外开，是横向扩张，开到哪里，开的都还是同一种花。

这句话有两面。一面是文明的自信和吸纳力：因为华不是血统，是礼，是一种可以学得的状态，所以它能向四方开去，吸纳别处的人，让他们也成为华，历史上的许多族群，是在这条路上融入的。这是儒家文明的强处，不应轻视。

另一面是它的边界：“同一种花”四个字，同时划定了这朵花不能是什么。开到哪里都是同一种花，意思就是花的种不变，新的土只改变花的分布，不改变花的种。按第484号的判词，儒家两千年练熟了纵向，把横向留在了手艺里；华的扩张，在名字里是有位置的，位置的形状是“用夏变夷”“进于中国则中国之”，都是把别处变成这里。至于把这里拆开、重组，在别处长出一种新的东西，名字里没有位置。外来的东西进来以后，有两条路：被叫作华，收容进来；被叫作夷，排在外面。第三条路，也就是长出一种既不同于原来的华、也不同于夷的新品种，在这个名字里没有给它留格子。

这是一个可以检验的判断：名字里缺一格“新种”。名字不决定路径，但它提供了描述自己的语汇，我们习惯于用这套语汇说自己的变化，所以变化往往被描述成“开花”，不是“出新花”。至于历史上是否实际发生过出新花的事，比如佛教入中国之后，宋明儒学里出现的理与心，那是第20章、第45章的问题，名字与历史是两件事，这一章只读名字。两处的判断其实互为表里：第45章读出，孔子由礼到仁、宋明由三教生出理与心，都是历史里实际出过的新，却被说成“述”与“复”而不自认；第39章读出，近代的返本开新守一太紧，一只许返，不许改。名字里没有给“新种”留格子，可以看作这种不自认在语汇上的一个条件，缺的是同一个位置。这是本书的读法，待检，检验的责任在第39章与第45章，不在名字这一章。

（五）子欲居九夷

孔子自己对“向外”有过两句话，都值得看。《子罕》：“子欲居九夷。或曰：陋，如之何？子曰：君子居之，何陋之有？”孔子想搬到九夷之地去住。有人说：那地方简陋，怎么住？孔子说：君子住在那里，还有什么简陋的？《子路》里樊迟问仁，孔子说：“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。”平日居处要庄敬，做事要敬谨，待人要忠；即使到了夷狄之地，这几条也不能丢。

两句话都是说，一是随人走的。君子带着一，到了哪里，哪里就不陋；恭、敬、忠三样，到了夷狄也不能弃。这是把根带到异地的最朴素的说法，它比“用夏变夷”要温和：不是让夷变成夏，而是让带着一的人去，让一在那里被守住。但它同样只讲了“带”，没有讲“带进去以后怎样与那里的土重组”。孔子的话里没有拒绝土，也没有展开土，他把“对土”留给了后来的人。这是第484号所说的“留在手艺里”的一个古老的样子：有那个意思，没有升成道。

◆六、对话

（一）训诂家：声旁不是意符

文字学家会说：“忠”是形声字，“中”是声旁，只表音，你把“中”读成义，是望文生义。这个驳难是对的，本书已经在训诂部分先承认了。回应只有一条：义理之读有它自己的权利，也有自己的边界。汉代以来，经师们对字的义理发挥从不少见，“仁，亲也，从人二”“政者，正也”都是这一类，它们的用处是提供一个看事物的角度，不是提供造字史。本书的义理之读，要接受的检验不是字源，是文本和结构：《论语》里“忠”的用例，是否有“对所承担之事不二心”这个共同骨架（有，见上面五六处用例）；这个读法在全书的结构里，是否能与别章接得上。如果有人证明“忠”在先秦文献里，主要的用法与“不二心”“尽己”毫无关系，本书这一读就要退回。

（二）历史学者：边界是流动的，认同是构建的

做族群与认同研究的学者，如王明珂对华夏边缘的研究，强调的是人群的边界并非固定，认同常在边缘处被叙述、被重构（见其《华夏边缘》）。费孝通提出的“多元一体”格局，描述的是中华民族在历史中由多个群体汇聚成一体的过程（见其《中华民族多元一体格局》）。这些研究与本章所说的“华是礼不是血”有相近之处：边界是流动的，华的身份是可以取得的。

他们会对“同一种花”提出质疑：你说开到哪里都是同一种花，可是历史上，外来的东西不断进入，胡服骑射，佛教入华，各种族群的习俗交融，所谓华夏的内容早已不是一成不变，说“同一种花”，是不是把一个混合的、变动的过程说成了纯一？

这个质疑击中了本章的要害，本书承认其中有分量的部分：从历史上看，花确实在变，很多变化大得不能叫作“同一种”。本书的回应是，本书读的是名字，不是历史。名字是文明的自我描述，自我描述有它的盲区：它把嫁接叫作开花。“多元一体”里的“多元”是历史事实，“一体”则同时是历史和自我描述；这里的“同一种花”，是在自我描述的层面上

说的。名字与历史之间的差，正是值得研究的地方，因为那个差，就是一个文明“没有被自己说出来的出新”所在。对话之后，本书要把话收紧：本章只说“名字里没有新种的格子”，不说“历史上没有出过新种”。

（三）新儒家：中华是生命，不是路径

现代新儒家一路会说：中华不是一个可以拿路径、读数去切开的东西，它是一个有生命的整体，是一种道德理性的展开；你把它读成根与花，读成1到N，是把生命技术化。

这个驳难有它的重量，本书不把它当作稻草人。回应有两点。第一，生命也有路径，一棵老梅是活的，它也要经历根、干、花；读它的路径，不取消它是活的。花的形态学并不会削弱花的美，看懂一朵花是怎样开出来的，常常让人更敬重它。第二，新儒家的一，是仁或良知一类的内在生命，它们展开的方式，本书在第37章专门读；那一章的结论是，那些展开仍在1到N之内，而这恰是本书与新儒家的分歧所在。这里先不预支。

（四）安乐哲：becoming 与开花

安乐哲把儒家的人读成 human becomings，强调“成”，不是 beings（见其 Human Becomings: Theorizing Persons for Confucian Role Ethics）。这与本书的“成而非复”接近，与“花”的比喻也相合：花是 becoming，是一个过程，不是一个现成的东西。本书与它一致的是，花不是永恒的本质，是在时间里开出来的。分界在于：安乐哲强调的是关系中的成，本书多问一格——这个成，是在同一个一之下的成，还是一的改写。同一棵树开出的花，是 becoming，但这个 becoming 在结构上是1到N的。

（五）与第484号

第484号《儒家发展之道总纲》管纵、横两向。本章可以看到，“中华”二字里正好有这两向：中是忠于那个一，是纵向的根与守；华向外开，是横向扩张。该书的判词“儒家两千年练熟了纵向，却把横向留在了手艺里”，在名字里也看得出对应：“中”被写得很明白，“华”的外开，名字里有，但开的方式是用夏变夷，是收容与排斥，没有写“拆开、对土、重组”。本书与它一致，本书多加的是：六路径在两向上都运行，0到1是第三件事，而名字里对第三件事没有给位置。

（六）自问：一个名字能承担这么多吗

最后，有一个本书自己对自己的问题：一个名字，两个字，被读出了这么多，是不是读多了？

可能是读多了。名字不是论文，不负责把一个文明的全部结构说清；很多时候，名字是因为偶然的缘故而定下来的，后人在其中读出的意义，多于命名者的本意。本书的回答是：名字的意义不全在命名者，也在使用它的人。一个文明几千年用同一个名字称呼自己，名字就成了它描述自己时最顺手的一个语汇；语汇影响描述，描述影响对自己的理解。本书读的是这个影响，不是命名者的心思。这个读法有多少道理，要看它能不能和别章的读数接上，也要看它是否会被反例击倒，反例写在下面。

（七）对一种读法的担心：这会不会变成优越论

还有一个来自另一个方向的担心：把“华”读成可以向外开的、开到哪里都是同一种花，会不会被读成一种文明的优越论，或者读成对别的文明的收编？

本书的读法是结构的，不是判优劣的。老梅年年开花，与新品种的培育，是两种本事，没有谁高谁低；“同一种花”是对一个文明描述自己的方式的读数，不是对别的文明的评价。要提醒的是，名字里“收容或排斥”的二分，本来就是一个值得警惕的地方：当一个文明习惯于把外来的东西要么叫华、要么叫夷，它对第三种可能，也就是双方都改变、长出新东西，就缺少语言。补上这个语言，对任何一个文明都是好事，对被说成“夷”的那一方，也是公平的。这也是本书在下部要谈0到1的缘由之一。

◆ 七、可错条件与小结

（一）可错条件

第一，本章把“中”读成忠于那个一，把“忠”读成对所承担之事不二心。如果能证明，在先秦文献里“忠”的主要用法与不二心、尽己毫无关系，或者“中”与“一”的并置只是偶然，本章这一读就要退回，只保留训诂部分。

第二，本章把“华”读成同一棵树年年开的花，认为“华”的本义是花，孔疏取“服章之美”，二者同在“显露”一路。如果能证明“华”在儒家的使用里，主要指的是血统或地域，而不是礼和文，则“华是中的显露”这一条不成立。

第三，本章认为“旧邦新命”“日新”“革命”这些讲新的话，句法都是“根不换、花换”。如果能在儒家典籍里找到明确主张“邦”本身、根本的一也要换新的例子，且这些例子被儒家主流接受，则本章“名字里没有新种的格子”这一判断要改。

第四，本章认为“用夏变夷”更像同构放大。如果能证明，在这类说法所对应的历史实践里，大量存在拆开、对土、重组的名副其实的迁移，则这一判断要缩小范围，只限于话语层面。

第五，本章只读名字，不判历史。若有人指出，本章的读法实际上已经暗含了对历史的判断（例如“没有出过新花”），则本章应当收回这类暗含，只保留“名字里没有位置”。

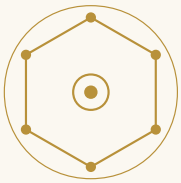
（二）小结

一棵老梅年年开花，越开越好；一个文明用“中华”二字给自己命名，中是根，是忠于那个一，一心一意；华是花，是同一棵树年年开出的样子，也是向四方开去的样子，开到哪里，开的都还是同一种花。这个读法是义理之读，不是字源的论断；它先交代了训诂的本义：“忠，敬也。从心，中声”，“中国”初指京师，“华”即古“花”字、取“服章之美”。读出来的结构是：根（E）与花（S）写在名字里，序列（D）藏在“年年”里。名字里没有给“出新花”留格子，这是一个可错的判断。

至此，上部立经的部分走完了。《论语》《大学》《中庸》《孟子》《荀子》《易传》里的这条发展之道，有三根柱：成而非复，守正出奇，殊途同归而能量不同；有一个名字：中华。孔子留下的，是一条从一出发、走到N的路，路上显出真善美。接下来，这条路在后世走成了六条路。朱熹与阳明是其中两条显路，各自的惯路是什么，末格卡在哪里，是中部要一章一章读的事。

三根柱和一个名字，合起来是上部立经的全部家当。成而非复，说的是动词：这条道是“成”，不是“复”，一切都从织成与生成起步。守正出奇，说的是方向与路径：方向守住，路径可以换，换的资格要三格走完。殊途同归而能量不同，说的是账：同一个归宿，力气的去向有两本账。中华二字，说的是名字：根与花，守与开，一棵树年年开花。四样东西，其实是一个意思从四个侧面的说法：一个文明在1到N上练了几千年，练得极好，也在名字里、在动词里、在账里，留下了它自己的结构。

结构留下了，也就留下了问题。这棵树年年开花，开得极好；它是否也有可能开出一种新花？这是整本书的问。但在回答之前，要先老老实实地读：这条发展之道，后世的人是怎样走的，走成了哪几条路，每一条路在哪里卡住。这是中部的事。第15章先从朱熹的格物之路读起。



中　　部

分途与对话：六条路径与两千五百年儒学

中部回答"后儒各走了哪条路、卡在哪里"，并与各派正面对话。每一家都有一份读数：三方程看缺哪一式，六路径看惯路与末格，三原理看断在哪一拍；再请对方说话——它的一是什么、会怎样驳本书、本书怎样回应、对话后各自要改写什么。

第　四　编

朱熹与阳明：两条显路

第 15 章　S→D→E：朱熹的格物之路

第 16 章　朱熹路的体检

第 17 章　E→S→D：阳明的心学之路

第 18 章　四句教的九宫透镜解构（上）：透镜、桥与四处矛盾

第 19 章　四句教的九宫透镜解构（下）：意是压缩的D与E

第 20 章　"自然"二字：阳明的三源综合

第 21 章　良知与习气同构

第 22 章　朱王之争的共同前提

15

第 15 章

S→D→E：朱熹的格物之路

本章要点

朱熹的路是先物、再序、末了纠缠，并行居敬，序列排得极细；十年临帖与一张便条之间隔着一个“旦”字，补传没有说它怎样发生。

◆一、临帖十年，字才成了自己的

先说一个谁都见过的场景。一个人想把字写好，老师递给他一本帖，说，先临。他便每天坐下来，对着帖，一个字一个字地摹：这一笔起得多重，那一捺收得多缓，这个字的重心落在哪里，两个字之间留多少空。头一年，他写出来的字是帖的影子，像，却是死的，形在，气不在。第二年，他开始看出自己的毛病，总是把横画写得向右下垂，总是把竖钩收得太急；老师在旁边点一下，他改，改过再写，写过再改。第三年换了一本帖，先前学来的东西一时都乱了，他又有半年不会写字。如此一年一年地过去，帖换了三四本，纸用了几大箱，他自己说不清长进在哪里，因为日子里没有哪一天是“长进的那一天”。

然后有一天，他替人写一张便条，随手拈笔，写完才发现：这一行字不是他临过的任何一本帖里的字，可是笔笔都带着帖的筋骨；也不是他十年前随手涂的那种字，却又分明是他的手。他坐在那里愣了一会儿。后来他向人讲起这件事，讲不出是哪一天开始的。他只确切地知道一件事：要是没有那十年的临，就没有这一张便条。

这个场景里有三样东西，而且排着先后。头一样是摆在案头的帖，一个现成的、看得见的、有样子的东西，用本书的话说，是一处**显露**（S）。第二样是一天一天、一字一字、一本一本的临，是一条有先后、有次第、数得出来的**差异序列**（D）：今天的字与昨天的字之间那一点点差别，今年的字与去年的字之间那一点点差别，攒起来就是这个人的十年。第三样是便条上的那一行字，“成了自己的”。帖的筋骨，手的习惯，眼睛的挑剔，对一个字“该是什么样”的预感，在他身上缠成了一团，分不开，也拆不开，这就是**特征纠缠**（E）。先有物，再有序，最后有纠缠：S→D→E。

本书要读的朱熹，走的就是这样一条路。他教人读书，教人格物，教人把天下的事物一件一件摆在面前，一日一日地磨；他也承认，磨到末了有一个“自己成了”的时刻，并给这个时刻一个说法，叫“一旦豁然贯通”。临帖的人说不出是哪一天，朱熹给了一个字：旦。

这条路好不好，先不急着问。本书先问一件更朴素的事：十年之中，从帖到便条，是什么把“临”变成了“写”？临帖的人自己的回答通常是“功夫到了”。这个回答没有错，也几乎什么都没说。功夫是什么，到了又是怎样一个到法，正是朱熹留给后人的一个大问题，也是他与陆九渊相持八百多年的地方。这一章先把朱熹这条路讲清楚：他补了什么，主张什么，路上有哪些部件，路径读数怎样落下来，轨迹又在哪里与读数不合。下一章再给它做一次体检。

◆ 二、补传：朱熹为《大学》补的那一段

（一）一段“亡”了的传文

要讲朱熹的格物，先得讲一件很特别的事：他给一部经典补了一段文字。《大学》原是《礼记》里的一篇（第四十二篇），经二程表章，到了朱熹手里，被他拆成“经一章、传十章”。他在《大学章句》里交代：经文是孔子的话由曾子转述，传文是曾子的意思由门人记下。十章传文，依次去解经文里的条目：明明德，新民，止于至善，本末，格物致知，诚意，正心修身，修身齐家，齐家治国，治国平天下。传文逐条对着经文说，唯独解“格物致知”的那一章，朱熹说它“亡”了，并说“闲尝窃取程子之意以补之”。于是有了《大学》里最有名、也最有争议的一百三十来字，通称“格物致知补传”：

“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，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，而一旦豁然贯通焉，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。”

这段话可以说是朱熹路径的全部骨架。下面一句一句地读，因为它每一句都在做路径上的事。

“在即物而穷其理也”。起手是“即物”：靠着物，就着物，不离开物。朱熹在章句里给“格”一个训释，“格，至也”；“物，犹事也”；所以“格物”就是“穷至事物之理，欲其极处无不到也”。起点放在物上，放在天下事事物物那里，而不是放在一个人内心的某处。用本书的口径说，第一格是S：先让事物显出来，把它看清。这里要接住的第一个好处是：朱熹相信世界有自己的条理，这条理不是人心造出来的，也不是人想一想就能得到的，

要去看，要去摸，要一件一件地问。这个态度，后来的人把它叫作客观，叫作求知，叫作科学精神的苗头，各家说法不同，我们先不争名分，只记下这一点：他把物放在最前面，不许人绕过去。

“人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也”。这一句同时点出了张力的两端：一端是人心，“莫不有知”，心本来是灵的，能知的；一端是物，“莫不有理”，物本来是有条理的。两端各自都在，缺的只是“穷”：理没有被穷到，知就没有被推满。后面我们读三原理时会看到，这是一个干净的“第一拍”：物有理，心有知，知不及理，张力已经摆好了。

“莫不因其已知之理而益穷之”。这一句常被读快了。它说的不是“从零开始”，而是“因其已知之理”，顺着人已经知道的那一点，再往下穷。一个孩子见过苹果落地，才有可能去想月亮为什么不落；一个学徒知道什么叫“火大了”，才可能去分辨“文火”“武火”。朱熹这里有一种很朴素的发展观：新知长在旧知的边上，学习是从已有的一点向外扩，一步不跳。这一句里的“益”字，值得停一下：益，是越来越，是递增，是一条斜坡。

“至于用力之久，而一旦豁然贯通焉”。这是全段的转折，也是后面两章要反复回来的一句。“用力之久”，写的是量，是时间，是D那一格上的积累；“一旦”，写的是一个时刻；“豁然贯通”，写的是那个时刻里发生的事：原先一件一件的、各自为政的东西，忽然连成了一片。朱熹没有说“一旦”是哪一天，也没有说它由什么触发，他只说“用力之久”之后会有这一旦。临帖的人说不出是哪一天，朱熹同样说不出，他把这件事的外形说得极准，却把里面的机制留成了空白。

“则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣”。结果也是双向的：物那边，“表里精粗无不到”，不论表面还是里层，不论粗处还是细处，都照到了；心这边，“全体大用无不明”，心的整体和它的全部作用都亮了。物与心同时显出来：这是S与E在末了合拍。注意“全体大用”四个字：朱熹认为心本来就有一个“全体”，本来就有“大用”，格物到极处，不过是把它们照亮。这个“本来就有”，是本章后半和下一章、以及第22章要反复追问的东西。

（二）补传来自哪里，又补了什么

补传不是朱熹凭空写的。他自己说是“窃取程子之意”，程子指程颐。程颐讲格物，有一段话流传极广，大意是：格物不是格尽天下之物，也不是只格一物就够，是今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后脱然自有贯通处（《河南程氏遗书》卷十八）。朱熹把这层意思接过来，并且把“脱然”改写成了更有画面感的“豁然”。程颐还说过，读书讲明义理、评论古今人物是非、应接事物而求处置得当，都是穷理的路径（同见《遗书》卷十

八）。这意味着，“物”在这里并不只是草木器皿：一本书是物，一个历史人物是物，一件待处理的家务事也是物。格物的范围，从自然一直铺到人间。

朱熹为这一章做的“补”，除了文字上的，更重要的是结构上的。《大学》经文里有八个条目：格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。这八条是一条自下而上的序列，格物居首。可是原文对“首”没有任何说明，后面七条都有传文，唯独起点没有。起点空着，整条路就悬着。朱熹的补，是把起点钉死：先格物，格物是后面一切的地基。这个钉法，决定了此后几百年里《大学》怎样被读，士子怎样被教，科举怎样出题。元代以后，朱熹的《四书章句集注》成为科场的标准注本（元仁宗时诏定，1313年下诏，1315年首科），补传所说的“即物穷理”，由此变成了整整一个文明里的读书人，每天面对的第一道功课。

补传本身，当时就不是没有争议。主张恢复《大学》古本的人（后来阳明是其中最著名的一位）认为，古本并无阙文，“致知在格物”本来就在经文里，不必补，补了反倒把方向带偏。这场争论的实质，不在于《大学》的某一页缺没缺，而在于：起点究竟是物，还是别的什么。朱熹补传，等于在文本层面表了一个态，起点是物；阳明回到古本，等于在文本层面表了相反的态。两边都用了经典，两边也都在经典上落了自己的路径。这件事第7章已有一段，这里只记下一点：一个“补”字，把一个路径的选择写成了一段经文。

“物”的宽，朱熹的门人记下过他的一些说法，大意是：小到一草一木、一只昆虫，也都有该去理会的道理，不要以为只有大处才算格物（《朱子语类》卷十五有“上而无极、太极，下而至于一草、一木、一昆虫之微，亦各有理”之语）。这样的话听上去平常，但它有一个后果：既然万物皆在可格之列，又要“今日格一件，明日格一件”，那么一个人一生究竟能格多少件？这就是后世反复被问的问题，也是阳明年轻时格竹的故事所指向的疑问。这里只先记下，等到下一章再取。

（三）先接住：他看对了什么

在给这条路画读数之前，先把它看对的地方说足，因为这些地方站得住，而且至今没有过时。

第一，他看到了积累的不可绕过。任何一门手艺，任何一门学问，都有一段没有捷径的路。学做菜的人，不炒过几百盘青菜，不会知道火候是怎么回事；学外语的人，不在耳朵里灌过几千小时的声音，不会有“忽然听懂”的那一天。朱熹的“用力之久”，为这一段没有捷径的路正了名：它不是笨，不是耗，是路的一部分。

第二，他看到了对象的尊重。“天下之物莫不有理”，这句话把物从“我的感受”里解放出来，承认事物有它自己的样子，要去就它、顺它。凡是要求“先弄清楚事实”的学风，都在这句话的延长线上。

第三，他把这条路做成了可教的。这一点最容易被忽略，也最了不起。陆九渊的“先立乎其大者”，对一个悟性极好的学生是一句话就够，对绝大多数人却等于没有说；朱熹的路，有书目，有次序，有每天可以做完的一件事，一个中人之资的学生，只要肯下力，今天比昨天多懂一点，这是看得见的。一条路能让中人之资的人走，能让一代一代的先生照着教，这是一种制度意义上的发明，不是一种思想上的小事。第484号《儒家发展之道总纲》判断儒家两千年把纵向练得极熟，朱熹的格物路，是这份熟练最结实的一块。

第四，他防住了一种偏。在他那个时代，禅学盛行，士大夫中间有一种“直指本心、不立文字”的风气，学人容易把“悟”当成不必读书、不必做事的借口。朱熹要的是：悟得有凭据，悟在书里、物里、事里。他对“空悟”的警惕，不是迂腐，是对一种实在的危险有感觉。这一条下面讲居敬时还会回来。

第五，他承认学习有层级，也承认人有起点的不同。《大学章句序》里，他把古人的教育分作两段：孩子八岁入小学，学洒扫应对进退之节、礼乐射御书数之文；到了十五岁，才入大学，学穷理正心修己治人之道（见《大学章句序》）。小学先养出一个身体与习惯的底子，大学再讲道理。这与本书后面要说的“先有做的经验，再有明白”相通：一个孩子并不是先懂了为什么要擦桌子，才去擦桌子；擦了很多年，某一天他才明白“洁净”是怎么回事。朱熹看见了这一点，并且把它写进了教育的设计。

◆ 三、道问学与居敬穷理：一条路的两个轮子

（一）“道问学”三个字

《中庸》里有一句话，朱熹一生反复回到它：“故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸。温故而知新，敦厚以崇礼。”他在章句里对前两个短语有一个分工式的注解：尊德性，是“所以存心而极乎道体之大也”；道问学，是“所以致知而尽乎道体之细也”。一边守住那个大的，一边穷尽那些细的，朱熹把这两件事看作一副担子的两头。“道”在这里不是名词，是动词，当“由”讲，“道问学”就是“由问学而行”，意思是顺着问与学的路径一步一步走下去。

后来的争论常常把“尊德性”与“道问学”当成两个阵营的旗号：陆九渊一派尊德性，朱熹一派道问学。这个分法有它的道理，后文要用，但它也容易把朱熹说窄。朱熹自己不认

为他在“道问学”上押了宝，而在“尊德性”上弃了权。他的看法是，两样都要，只是德性不能凭空尊，要在问学里尊。一个人坐在屋里宣布“我要尊德性”，朱熹觉得这是自欺；他要看这个人读了什么书，处了什么事，在哪件事上做了取舍。所以朱熹的“道问学”是一个广义的工夫总称：读书、讲论、观察、反省、处事，都算。

他在庐山脚下复兴白鹿洞书院，定下的《白鹿洞书院揭示》，把“为学之序”列为五条：博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。这五条原本是《中庸》里的话，朱熹拿来做学规，意思很清楚：学不是一口气的事，是五步，每步有每步的事，先后不乱。这是D这一格上最典型的样子：把工夫排成序列，序列写进学规，学规立在学校门口。

（二）居敬与穷理，一对互相咬合的齿轮

如果只有“即物穷理”，朱熹的路会是一条纯粹向外的认识之路。他的路不止如此，他有另一半，叫“居敬”。这半边来自程颐的一句话，朱熹引用无数次：“涵养须用敬，进学则在致知。”涵养用敬，进学在致知，两件事并行。

“敬”是什么？程颐的解释是“主一之谓敬，无适之谓一”：心专注在一件事上，不往别处去。朱熹把它展开成一整套对身心状态的要求：衣冠要整，容貌要端，坐要如尸、立要如斋一类的威仪（《朱子语类》卷四十二有“坐如尸，立如斋”，卷十二有“正衣冠，尊瞻视”之语），内里则是心不散、不乱、不被杂念牵走。居敬不是一门知识，是一种状态：平日里让心保持收拢、清明、有主，有事来了才不慌，有书读了才进得去。朱熹有一段话，大意是说学者的工夫，只在居敬与穷理两件事上，两件事互相发动：能穷理，居敬的工夫便一天比一天进步；能居敬，穷理的工夫便一天比一天细密（《朱子语类》卷九）。

我们用临帖的人来看这对齿轮。他提笔之前，先净手，坐正，磨墨。磨墨的几分钟里，他什么都不写，只是让手和心落下来。这几分钟若省掉，一个上午的临写会写得毛躁，字有形而手不稳，当天写了十页，第二天什么也没留下。磨墨是居敬。接着他把帖摊开，一笔一笔看，一笔一笔写，这是穷理。写得越细，他越能进入磨墨时的那种静；静得越稳，下一页的眼睛越能看到上一页看不到的细处。两个轮子咬在一起，转一圈，各自都比原先转得好。

居敬这一边，值得多说一句，因为它决定了我们后面怎样读朱熹。居敬放在路径里，不是一个单独的格，而是一种伴随：它不在S之前，也不在E之后，它是整个过程里一直开着的底噪。它的作用，是让心一直处在一种适合“纠缠”生长的状态。朱熹其实明白，只靠外在地一件一件格下去，心若是散的，格得再多也是一堆零件。他用居敬去预先护住E这一格。这是他路上的一个很重要的设计，也是下一章讨论末格E时，要回到的东西：居敬是朱熹对“末格”隐约的预感，所补上的一块护板。

（三）一条做得极细的序列

朱熹的D做得有多细，从两件事可以看出来。一是读书的次序。他教人读四书，是有顺序的：先读《大学》，用它定下一个规模，知道学问的全幅格局；再读《论语》，立起根本；再读《孟子》，看人心的发越；最后读《中庸》，求古人的微妙处（《朱子语类》卷十四：“先读《大学》，以定其规模；次读《论语》，以立其根本；次读《孟子》，以观其发越；次读《中庸》，以求古人之微妙处”）。这个次序不是随手排的，每一本书在序列里的位置，都对着学者当下的程度。四书之所以是“四书”，一个重要的原因是朱熹把它们编成了一条可以走的路。

二是读书的方法。他的门人（辅广一类）后来把他的读书法归纳为六条：循序渐进，熟读精思，虚心涵泳，切己体察，着紧用力，居敬持志（六条为后人所归纳，《四库全书总目》记程端礼《读书分年日程》自序称本于辅广所萃《朱子读书法》）。你看，六条里有三条在讲D（循序、熟读、着紧用力），两条在讲状态（虚心、居敬），一条在讲与自己的联系（切己体察）。读书这件事，被拆成了一套可以练习的动作。

做到这个细度的人，儒学史上不多。孟子给的是大方向和几处关键的火候，荀子给的是规矩，朱熹给的是一整套从入门到出师的课程表，加上每一步该有的心境。第484号说儒家把纵向练熟了，朱熹是练得最熟的那个人。

（四）这条路在历史上做成了什么

一条路径的分量，要看它走过多少人。朱熹去世后不久，他的学说经历了从被禁到被尊的大反转，此后朝廷把他的《大学》《论语》《孟子》《中庸》训说立于学官（《宋史·朱熹传》），元代又定为科举的标准本，其后数百年，千万读书人从启蒙起就按“先《大学》，次《论语》《孟子》《中庸》”的次序读他的书，按他的注来理解字句。朱熹的一套次序，由此变成了一个文明的识字、立志、成人的共同课程。

这件事从路径之学看，有两层意思。一层是荣誉：一条D排得足够细、足够稳的路，可以在不依赖天才的前提下，把大量的人带到相近的水平，这是 1 到 N 的极致，纵向发展的一个制度性的成就。另一层是代价，我们在下一章细算：当一条路成为唯一的路，它的末格，就成了整个文明的末格。一个人走到末格的卡住，是一个人的事；一个文明里千万人在同一格卡住，就成了一种时代的病。这笔账要等到体检时再算，这里先把“做成了什么”写足。

◆四、路径读数：先物，再序，末了纠缠

（一）三格各落在哪里

读路径只问“先、再、最后”，不问“为什么”。把朱熹的格物路摆在这三个问句下面，三格大致落成下面的样子。

先是S。朱熹的起手是“即物”。这个“物”在他那里是一个很宽的概念，一株草木、一块石头是物，一本经书、一段史事是物，一个人的举止、一件待办的家事也是物。这些东西有一个共同点：它们都已经显出来了，摆在那里，有样子，有对比，有变化，可以看，可以问。在儒家的语境里，S是样子、文、礼容、事物、显出来的善，朱熹的“物”正是这个意思，只是被他扩得极大，几乎等于“一切已显露的东西”。

再是D。物不是一眼看完的，要“今日格一件，明日又格一件”，要“因其已知之理而益穷之”，要循序渐进，熟读精思。这是一条一格一格往上走的差异序列，差别很小，积累很大。朱熹在这一格上投入最多：课程、书目、学规、读书法，都落在这里。

最后是E。“一旦豁然贯通，……吾心之全体大用无不明”。这是末了的合拍：众物之理与吾心之知缠成一体，再拆不开。“全体大用”这四个字，正是对特征纠缠最好的中文描述：整个的体，整个的用，彼此是一回事。

（二）为什么不是另外五条

一条路径的读数，需要有区分度：读成S→D→E，要能说明它为什么不是E→D→S或D→S→E。朱熹的文本和他自己的论战，恰好把这几条路各排除了一遍。

他不走E为先的路。陆九渊的主张，用孟子的话说，是“先立乎其大者”，先把心里的那个大处立住，别的自然跟上来。朱熹明确不同意，他认为不读书、不格物，就去求一个“本心”，求到的往往是一个悬空的影子。他讥评陆学近禅，一个原因就在这里：没有经过物与序的磨练，直接求E，不过是把一种感觉当作了体会。

他也不走D为先的路。荀子的路径，是先立礼，先把一套行为规范立在前面，人照着做，做久了心性自然化过来。朱熹不满意的地方在于，这样的序列是外加的，人没有先看见其中的理，不过是被推着走。朱熹要的是：每一步都“知其所以然”，这就必须让物先显出来，让人先看见。

于是剩下的就是先物，再序，最后纠缠。物在前，让心有东西可对；序在中，让工夫有次第可循；纠缠在后，是前两者走满之后得到的。这与《大学》经文的格式是一致的，格物居首，修齐治平居后，可它不止是文本上的一致：它是朱熹给学者安排的实际日程。

剩下的三条，也各有一个朱熹不走的理由。S→E→D，是先看见、再被打动、最后才去练的路，兴于诗的路，朱熹不是不懂，他自己也写诗，也教人涵咏，但他不把“被打动”放在格物的正中，因为被打动不稳，今天兴起，明天冷了，要靠序列来固定。D→E→S，是先做、再让做的东西沉进身体、最后才显出来的路，习行的路，朱熹对“只做不问其所以然”始终警惕，他担心的是一个人做了一辈子，仍然不知道自己在做什么。E→S→D，是先认定、再显现、最后补工夫的路，朱熹把它认作陆学一路，已如上述。所谓一条路的读数，其实是把它在这些“不走”之中的位置标出来：朱熹不走的，各有人走过：阳明走了E→S→D（第17章），孟子走了E→D→S，荀子走了D→S→E（第五编），习行与兴于诗这两条少有人走的路，则留在第六编。这些都是后面各章要接着读的。

（三）一在哪里，是哪个方向

起点之一与目标之一，在朱熹这里有一个有趣的形状。他的“一”是理，是所谓的“理一”。天下事物各有其理，这些理归根到底是同一个理，朱熹用“理一分殊”来说：万殊之物，各自禀受了同一个理的一份，月印万川，一月而万水皆有月（《朱子语类》卷九十四：“本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已；及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也”）。理一分殊这个说法，本是程颐讨论《西铭》时提出的，朱熹把它扩成了整个体系的骨架。

这样，格物这一段路，走的是一个“由万到一”的方向：从天下无数的物，一件一件地格，格到最后豁然贯通，见到那个一。而贯通之后，《大学》余下的条目，诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，走的是“由一到万”的方向。整部《大学》在朱熹手里，成了一个“先收后放”的呼吸：先把万收成一，再把一放成万。这个形状，对本书的纵向、横向术语有个提示：朱熹的路是纵向的，是在同一片土里把一守住、展开；而他把那个一放在物里，放在天下之物的理里，这一点第484号已经指出，是他与阳明的一个重要差别〔转述第484号〕。

这里可以和七字对一下，分两层说。先说朱熹自己怎样读七字。《大学》“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”这五个“而后”，朱熹并不把它们当作要一级一级去做的工夫。他在《朱子语类》卷十四里说得明白：这里“有次序，无工夫”，中间“自是效验次第如此”，工夫在“明明德、新民、止于至善”上。七字在他那里是知止之后相因而见的效验，像一个人走稳了路，自然腿脚有力、气息平顺，不是另外去练的五样功课。他的“工夫”全在七字之前：要“知止”，须先“物格、知至”，事事物物理会得尽，而后才有定向。所以朱熹与阳明的分别，不出在七字内部那几个“而后”上（七字的先后，两家都认），出在七字之前那道接缝上：朱熹要先过格物致知这一关，而后才能知

止，工夫是S→D地走过去的；阳明让致良知直接落在知止上，工夫与知止合为一件事。这道接缝是第7章的主题，这里只记下它在朱熹路上的位置：格物、致知，正是本章读成S与D的那一段，七字的第一个字“知止”，是这一段走完之后才站得住的地方。

再说第484号的读法。第484号把《大学》七字读成“知、止、定、静、安、虑、得”，其中“知”是横向，是一个一在我的经历里重新发生，知不能搬；其后六步是纵向。朱熹的“致知在格物”，通到“知”这个位置，但他读“知”的方式，是把一放在物里，人去认它、穷它、到它；知是认识的完成，不是一在经历里的发生。所以，第484号说朱熹把一放在物里，阳明离发生最近却仍留着先在的本体〔转述第484号〕。本章的读数与它一致，并且往前走了一小步：把“放在物里”读成路径上的首格S，把“知”读成末格E的到来，于是“知”这件事不再是一个动作，而是一整条从物到纠缠的路。

目标之一，则有一个应当记住的特点。《大学章句》解“明明德”时说，人的本心之明，会因气禀所拘、人欲所蔽而昏，“然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也”。这里有两个信息：本体之明“未尝息”，是一直在的；学者的任务是“复其初”，回到最初。也就是说，朱熹路的目标之一，在朱熹自己的措辞里，并不是一个要被造出来的东西，而是一个本来就有、被遮住了的东西。这一点，本章只是记下，下一章和第22章要把它拿出来细看。

（四）三方程与三原理的初读

用三方程来看朱熹这条路，三式的分工可以这样排：

式	朱熹那里谁来承担	初步印象
S＝F(D,E)　显露由序列和纠缠决定	物之理在格的过程中逐渐显出，格得越细、心越灵，物显得越清	有人管，依据对
D＝G(S,E)　序列由显露和纠缠决定	读书次序、为学之序，依物的本末先后和学者当下的程度来排	有人管，依据对，这是朱熹最强的一式
E＝H(S,D)　纠缠由显露和序列决定	“用力之久，一旦豁然贯通”	有人管，但依据在不在S、D上，要打问号

第三式的问号，是下一章的主题。这里先记一句：朱熹对E如何从S与D里长出来，给的回答是“用力之久”和“一旦”，一个说量，一个说时刻，两者都没有说明“量如何变成纠缠”。

再看三原理。三拍之中，第一拍“张力积累”，朱熹写得极好，“人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽”：心的知与物的理，两端各自存在，

差距就是张力。第二拍“形状改变”，也就是第三格换形状的那一下，朱熹用“一旦豁然贯通”来命名。第三拍“回写”，是新形状反过来改写前两格，补传里有它的影子：“众物之表里精粗无不到”，物重新被看了一遍；“吾心之全体大用无不明”，心的整体也被重新照亮了。三拍在文字上俱全。问题只在第二拍里面的内容有多少，这要留到下一章。

（五）格一块木头：同一条路在手艺里的样子

朱熹的物，听起来是读书人的事，其实在手艺里处处可见。一个木匠带徒弟，头一件事是“认料”。师傅不先讲道理，先让徒弟摸：这块是松木，那块是榆木，这块干透了，那块还带水气。这是S，让物先显出来，摆在手上，不绕开。接下来是一块一块地认，一天认十块，一个月认三百块，同一种木头的不同年份、不同部位，纹路怎样、软硬怎样、下刀时的手感怎样，这是D，一个差异一个差异地攒。徒弟起先要靠师傅在旁边点：这块不能做门框，容易翘；那块适合做抽屉。过了几年，有一天，师傅发觉他拿起一块木头，不用敲，不用掂，闻一下、看一眼，就把“它该去哪里、不该去哪里”说准了。那已经不是一条一条记下来的知识，是眼、手、鼻子与木头的整套经验，缠成了一个东西。这是E。

朱熹没有讲过木匠，可他讲的“即物而穷其理”，用的正是木匠的路：先拿起东西，一块一块地认，认到某个时候，不用一条条对着规则查了。木匠把这种状态叫“手熟”“眼毒”，朱熹叫它“豁然贯通”。这也是为什么我们说朱熹的路有生活的根：它不是书斋里的理论，而是一切靠经验长成的手艺共同的路。第4章会把六条路落成日常的六种形状，朱熹这一条，就是“师傅让你先摸料”的那一条。

（六）朱熹的另一面：他也在横向做事

最后补一个读数上的细节，免得把朱熹读死。朱熹的学问，是一次相当大规模的综合：他把周敦颐的太极、张载的气、二程的理、邵雍的数，编进同一张图里，又不得不面对佛家，尤其是华严与禅，对“一与多”“理与事”的精细讨论。后世学者留意到，“理一分殊”“月印万川”一类的说法，与佛教里“一月普现一切水”的比喻有可比之处，佛学对朱熹有影响，也是朱熹竭力划清界限的对象；朱熹自己就引过佛家“一月普现一切水，一切水月一月摄”的话，说“这是那释氏也窥见得这些道理”（《朱子语类》卷十八）。

用第484号的话说，这属于横向：把别处长成的东西，拆开、对土、重组，放进儒家的土里。朱熹做得极为自觉，他把别人的东西改写成自己体系里的位置，并且没有一处承认是“借来的”，每一处都写成“圣门本有之义”。关于这种“不自认的新”，本书在第45章处理。放在这里的一句话是：朱熹本人，既是纵向发展的大师，又是一位不自认的横向迁移者，他的路径读数是关于他的“教”的，不是关于他全部学问来源的。

（七）一个日常的对照

回到临帖。帖是S；十年的临，是D；便条上那一行“成了自己的”字，是E。再拿朱熹的话比一比：

“用力之久”，是十年；“因其已知之理而益穷之”，是从会写这一笔，进到会写这一个字，再进到会写这一行；“一旦”，是那张便条；“众物之表里精粗无不到”，是他再看任何一本帖，忽然看出了先前看不出的东西；“吾心之全体大用无不明”，是他对“字应当是什么样”这件事，有了一种不用思量的把握。

临帖的人和朱熹，面对的是同一个事实：纠缠不是做出来的，是在做的过程里长出来的。朱熹的路，把“做”的部分安排得极好；“长”的部分，他承认它发生，并且说得出它发生在什么条件之后；至于它如何发生，他没有写。这就是本章读数的全部：先物，再序，末了纠缠，纠缠那一格上，靠“一旦”撑着。

◆ 五、对话：这是一条S→D→E吗

把一位思想家读成一个字母序列，最容易遇到的反驳是：太粗了。下面设两位对话者，他们的意见都足够强，本书要在他们面前把读数的边界说清。

（一）朱子学研究者：居敬不是伴随，是根本

第一位对话者是研究朱熹的学者一路。以钱穆《朱子新学案》的写法为代表，朱熹的学问是一个兼容的大系统，理气、心性、工夫、经史样样都有，不能压成一条线；以陈来对中和新说的研究为代表，朱熹四十岁前后的那次转变，恰恰是认定了“未发”一层的涵养工夫是根本，之后他的整个工夫论是“涵养”与“进学”并立、“敬”贯穿动静（见其《朱熹哲学研究》）。这一路会这样说：你把朱熹读成先物、再序、末了纠缠，等于把“居敬涵养”这一半削成了陪衬；可是朱熹自己讲“涵养须用敬”，讲“主敬”，在他的晚期体系里，敬是一切工夫的根，不是跟班。

本书的回应分三步。第一，接住。这个反驳击中了一处实情：朱熹不是只有“向外”的一面。中和新说之后，他的工夫论确实是双轮，而且他明白，没有涵养，格物就会散成一堆零碎。本章第三节把居敬放在“伴随”的位置上，只说对了一半，伴随之外，它还有“保底”的分量：心不收，物就进不来。所以本书把读数写作S→D→E，并在旁边加注“伴居敬”，居敬是E这一格上的预先护养，而不是它的来源。

第二，说明读数的粒度。读路径时问的是“先、再、最后”，问的是这一家的工夫在教学与实行的主线上先做什么、接着做什么、以什么为结果。同样是这位朱熹，还有一句

话：“论先后，知为先；论轻重，行为重”（《朱子语类》卷九）。先后与轻重是两把尺子，论“先后”，朱熹明说知先；论“轻重”，行更重。本书读的是先后，不是轻重，也不是根本与枝叶：居敬或许是根本，格物依然是走在前面的那一步。一个初学的人，朱熹不会叫他先静坐三年再翻书，他叫他先读《大学》，一面读一面收心。

第三，朱熹的“贯通”并不只有一个大的“一旦”。他多次讲到，这一件通了，那一件就容易，一处通了，别处也能类推（《朱子语类》有“苟通得一处，则触处皆通矣”之语，卷十八又答程子“于一事上穷尽，其它可以类推”之问）。这意味着，S→D→E不是一圈，而是大圈套小圈：格一件事，有一次小的先物、再序、末了纠缠；格了很多件事，攒成大圈，大圈的末尾是总的豁然贯通。路径读数在每一个尺度上都成立，所以“朱熹有小贯通”并不推翻读数，反而是读数的一种内部证据。

对话之后，这一路要改写的是：承认朱熹的体系里，向外那一条主线的次序是先物、后序、末了才合，不必坚持“主线”与“根本”是一回事。本书要改写的是：把“伴居敬”写进读数，不再把居敬轻轻带过。

（二）牟宗三一路：别子为宗，所以不必论路

第二位对话者来自现代新儒家。牟宗三判朱熹为“别子为宗”：在他的《心体与性体》里，朱熹继承的是程颐一系的路，理是“只存有而不活动”的理，心是气之灵的“实然之心”，而不是孟子—陆王一系的“本心”，所以工夫只能是“静涵静摄”，由外面把理摄进来，成为一个“横摄”而不是“纵贯”的系统〔转述，待核：牟宗三的这几组术语与判断，以《心体与性体》原书为准〕。他的意思是：朱熹偏离了孔孟的正宗，所以重要的问题不是他走了哪条路，而是他走错了。

本书与牟宗三有两处一致，一处分界。一致之一：牟宗三看出了朱熹的“心”和陆王的“心”位置不一样，这与本书读到的“朱熹的E不是先立的、而是末了才合”相通。朱熹的心有知而不立理，理在物中，心要去就它，这个结构牟宗三讲得比谁都清楚。一致之二：牟宗三指出，在这样的系统里，工夫落在“格”，落在一件一件的认知与涵养上，这一点也正是本书所说的D占大头。

分界在于判教。牟宗三用“正宗”与“别子”来判，朱熹是别子，所以要被放到边上。本书不这样做。偏路不是错路。一条路走了两三百年，教出了无数读书人，让一个大帝国的教育有了共同的语言，说它“错”是无法交代的；它有它的流弊，流弊在哪一拍，下一章要讲，但流弊不等于偏离正宗。更何况，“正宗”本身，从本书的角度看，是一个还没有被检验过的先立之物：孔孟的“一”究竟走的是哪条路，本身就是需要读数的。所以本书与牟宗

三一致的是观察，不一致的是裁决：他的观察给了本书线索，他的判教，本书留给第37章去读。

对话之后，牟宗三一路要改写的，是别子的说法能否变成一个“可检”的命题：别在哪一拍，会造成什么后果，反例是什么。本书要改写的，是不再用“他心里没有本心”这样的措辞去概括朱熹，而说“他的E被安排在末格”，这是一个结构位置，不是一个有无。

（三）“格物即科学”一路：这条路会不会长出科学

第三位对话者来自另一个方向。近代以来，不少学者看到“即物穷理”四个字，会联想到科学：面对事物，一件一件地研究，积累到一定程度发生综合。胡适一路就曾把朱熹的格物看作科学方法的一种古代形态〔转述，待核〕。这个说法有它吸引人的地方，因为朱熹确实相信世界有可知的条理，也确实要求人去物里找。这一路会问：既然如此，朱熹的路为什么没有长出科学？

本书的回应，先是一致，再是两点区分。一致处：朱熹把“物”放在最前面，为知识的积累铺了一条路，格物的态度可以接上科学的态度，两者不矛盾。区分之一：朱熹的格物，格的物范围极宽，书、人、事、草木并在一处，目标都是“理”，而且是道德与自然混在一起的理。格一株竹子，和格一次孝行，在方法上没有分别。科学需要的是把问题切小，让某一类物只回答某一类问题，朱熹的物始终是一个大物。区分之二，也是更关键的：朱熹的“理”是先在的。“天下之物莫不有理”，理已经在那里，格物只是把它找出来，找到了，不是改写，是印证。科学需要的，是一条能够改写自己前提的线；第484号对“格物到科学”那一处标本的判语是，新东西常被同名收容、同用收编、同位安放，“豁然贯通”不是“一以贯之”，科学要的是一条自己会改自己的线〔转述第484号〕。朱熹的格物，守住了一个不许被改写的一，这使它成为一条漂亮的纵向之路，而不是一条发生之路。

这一点我们现在只作记号，不作评价：它不是在说朱熹“应当”去做科学，而是在说，路径决定了它能生出什么，不能生出什么。对话之后，“格物即科学”一路要改写的，是把“态度相近”与“结构相通”分开说；本书要改写的，是不把“没有长出科学”当作朱熹的过失，而当作一个路径位置的读数。

◆ 六、轨迹：从默坐澄心到格物穷理

朱熹（1130—1200）的一生，自己就是一部“排路”的记录。把他的路径读数当作一个终点判断是不够的，要看他怎样走到这里。下面的年份和引文，出自《宋史》《朱子语类》《晦庵集》等，随文注明。

少年时的朱熹，聪悟过人，十几岁已志在圣贤之学。他自己后来承认，年轻的时候对佛老之学是下过工夫的，在科举的年纪里，他留心过禅：据他自己说，十五六岁时留心于禅，赴试时便用从一位僧人那里得来的意思去作文，试官被说动，遂得中举，时年十九（《朱子语类》卷一百四）。此外还有传说，他赴考时行箧中放的是禅师的语录〔传说，待核〕。这一段，是E为先的经验：禅家的“悟”，是先要一个心里的转变。他十九岁中进士（绍兴十八年，1148年），随后在福建同安做过主簿（《宋史·朱熹传》）。

转折在遇到李侗。李侗（延平）出自程颐弟子杨时一系，是杨时的再传弟子（杨时—罗从彦—李侗），朱熹赴同安任后、二十四五岁时第一次见他（《朱子语类》卷一百四），其后多次往访，三十岁左右正式受业（《宋史》载其“归自同安，不远数百里，徒步往从之”）。李侗教他的，大致是在静中体验喜怒哀乐未发之前的气象，所谓“默坐澄心”（《朱子语类》引延平语：“默坐澄心，以验夫喜怒哀乐未发之时气象为如何”）。这仍是E在前的路。李侗劝他放下禅，从日用中做起，朱熹说过自己当时领会不深（《答何叔京》：“然当时亲炙之时，贪听讲论，又方窃好章句训诂之习，不得尽心于此，至今若存若亡，无一的实见处，辜负教育”）。李侗去世在隆兴元年（1163年）十月（朱熹所作行状），朱熹继承了老师的方向，也带着一个没有解开的疑问：静中体验的“未发”，到了日常事务面前，怎么接得上？

接下来是延续多年的“中和”之问。他先接受了湖湘一路的看法，以心为已发、性为未发，从日用间已经发出来的念头上去察识，察识了再涵养，这便是后人说的“中和旧说”（约在四十岁以前，早于己丑）。后来他觉得这样走不通：平常没有涵养的底子，发出来的东西到哪里去察识？于是他在己丑年（乾道五年，1169年）前后翻转了看法，形成“中和新说”：未发时涵养，已发时省察，用“敬”把动静贯通。这场和湖湘学派的次序之争，第31章专门讲；这里只取它对读数的意义。

这里要分两层。全书把朱熹的路径读成两层：格物是“学问进路”，他稳定地走S→D→E，本章的读数说的就是这一层；中和之辨讲的是“心上工夫”，也就是心在未发已发之间怎样用力，这一层他前后换过手。按第31章的读法，新说“先涵养后察识”，所依的维是E，次序是E→S→D。把两层放在一起看，新说可以读成朱熹拿自己学问进路的末格E做心上工夫的首格，是一次自己给自己的排路：他自己走过李侗的默坐澄心（E在前），走过湖湘的先察识（S在前），最后让涵养居先，又让格物致知并行。所以本章说“S→D→E，伴居敬”，限于学问进路；居敬之所以不是一格而是伴随，正是因为它属于另一层，是新说里那个先养后察的心上工夫，在学问进路里留下的影子。

这和“惯路”的判断有两处不一致，也要写明。一处在早年：朱熹学问进路上的惯路，是他在心上工夫里走了别的路、碰了壁之后才选定的，并非自幼一路。这提醒我们，所谓“惯路”是后来形成的偏重，不是一个人的出厂设置。

轨迹里另有一个节点，对理解朱熹路的“位置感”很要紧：1175年（淳熙二年）的鹅湖之会。吕祖谦邀朱熹与陆九渊兄弟相见，意在调停两家。席间陆氏兄弟各有诗，陆九渊的诗里有这样两句：“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉。”他把自己的路叫“易简”，把朱熹的路叫“支离”。会后朱熹作《鹅湖寺和陆子寿》，酬和的是陆九龄（字子寿），诗中有“旧学商量加邃密，新知培养转深沉”一联（诗中另有“别离三载”之语），他的回答是：商量旧学要更加细密，培养新知要更加深沉，两样都不松手。这场会面不欢而散，却把后来八百年争论的两个关键词，钉在了历史上：“易简”与“支离”。第16章要接着讲的，正是后一个。

1179年前后他知南康军，复兴白鹿洞书院（《宋史·朱熹传》）；绍熙元年（1190年）他在漳州刊刻《四书》（《晦庵集》所收《书临漳所刊四子后》署“绍熙改元腊月”）。晚年遇到庆元党禁，他的学说一度被斥为“伪学”（《宋史·朱熹传》）。据传他临终前几日仍在修改《大学》诚意章的注文（《明儒学案》亦有“朱子易箦，改《诚意章句》”之说）。如果这件事属实，它有一种意味：一个教人“一旦豁然”的人，直到最后一天还在一字一字地改。他的路，没有一天停在“一旦”之后。

另一处不一致在晚年。阳明编《朱子晚年定论》（正德十三年，1518年），想证明朱熹晚年悔悟，转而向内；这一说在当时就受到罗钦顺等人的批评，后世学者多认为其中所收书信的年代有误（阳明《答罗整庵少宰书》自己也承认“中间年岁早晚诚有所未考”）。本书不替这桩公案下判断，只记下一点：即便晚年的朱熹有向内的倾向，他的教学与注经的主线，依然是上面读出的那条。

◆ 七、可错条件

本章把朱熹的学问进路读成S→D→E，伴居敬；心上工夫一层的次序变换，见第31章。出现下面这些情况，应当承认读错了，或者要改读：

第一，若在朱熹本人的教学与规定中，发现“先静坐养心、后读书格物”是普遍的、居先的要求，而不是仅对特定学生的建议，则首格应改读为E或E与S并列，读数改写。

第二，若发现朱熹的学生在实际学习中，主要是从“先立志气、先明本心”入手，格物只是后来补上的，则读数应当区分“理论排序”与“实际排序”，并说明朱熹的路在实践中已被改走。

第三，若按同样的办法，荀子、郑玄、清代考据学也可以被读成S→D→E，那么这个读数就没有区分度，不能算朱熹路的特征。区分度的检验，由第24章、第29章与第33章去做。

第四，若能证明“一旦豁然贯通”在朱熹那里其实有一个可以从S与D导出的机制（不依赖“本有”），那么E这一格的问号要拿掉。这一条留给下一章。

第五，若能证明朱熹所说的“物”，在实际教学中几乎只是“书”，即所谓格物不过是读经，则S这一格要改写为“文本”，读数的意思也要变：先文本，再序列，末了纠缠，这时它与汉代以来的经学路径的分界就要重新划。这一条由第29章的对话去检验。

第六，若出现一位朱子学者，能在朱熹的话里指出一条“不经任何物与序、直接导向贯通”的途径，并且这条途径在朱熹那里是被认可的、可教的，则S→D→E只是朱熹路径的一部分，而不是他的惯路。我们愿意看到这样的材料。

◆八、小结

朱熹给《大学》补了一段，把起点钉在物上，把终点放在“全体大用无不明”，中间是“用力之久”。他的路是先物，再序，末了纠缠，一旁并行着居敬，这条路被排得极细，细到可以教，可以考，可以传。临帖十年，字成了自己的，这个过程里有他看对的东西。

留下的问题也在那里：十年和那张便条之间，隔着一个“旦”字。有一个小小的旁证，可以放在这里作结。朱熹有一首常被人抄写的诗：“半亩方塘一鉴开，天光云影共徘徊。问渠那得清如许？为有源头活水来。”方塘能清，是因为有活水不断地来。读书的人常把它当作对读书的赞美，却也可以读出一个问题：活水从哪里来？在朱熹的体系里，活水是一日一日的格物、读书、居敬，水来得多了，塘就清了。可是塘什么时候清、为什么清、清到什么程度才算“一鉴”，诗没有说，补传也没有说。路径读数在这里没有指责，只是把这个“没有说”的位置画了出来。

下一章，我们就从这个“旦”字开始体检。

16

第 16 章

朱熹路的体检

本章要点

朱熹路三方程中 E 一式半缺，三原理断在第二拍，卡在末格支离；朱子学者答以纠缠本有，这使路只能在给定的一里展开。

◆一、刷了一年题，换个问法就不会

一个中学生，备考一年，做了一整年的题。书桌旁边摞着八九本习题册，每一本的前几页写满了字，后面的页码越翻越快。他每天晚上做完当天的份额，对答案，错的抄一遍，再做一遍。到了考试那天，他碰到一道题，知识点是他练过几十遍的，只是命题人换了一个问法，把原来在前面的条件放到了后面，把一个数字换成了字母。他看了很久，下不了手。出了考场，他对朋友说：这道题我明明做过。

这个孩子走的是与上一章里临帖的人一样的结构：有物（题，成摞的题），有序（一天一份，一周一轮，错题再做），时间也投了进去，一整年。可是第三格没有来。便条没有出现，“忽然会了”没有发生，他手里仍是一堆一道一道的题，每道题各是各的，彼此之间没有连起来。换个问法，他就不认识了。

同一条路，十年临帖的人走到了，一年刷题的人没有走到。区别在哪里？有人会说，刷题的时间短；有人会说，题不是帖，题的变化太小；有人会说，他没有一个好老师；有人会说，他缺的是悟性。每一种说法里都有道理，但它们有一个共同点：解释“为什么没有来”的那个变量，不在“物”和“序”两处，而在别处，在时间长短、在资质、在老师、在运气。物和序，这位学生已经给足了。

这正是本章要体检的地方。上一章把朱熹的学问进路读成了S→D→E（格物这一层；中和之辨里心上工夫的换手，详见第31章），并且说这条路在D这一格上排得极细。体检不是推翻，是要按顺序问三件事：三方程里，哪一式的承担有缺口；三原理里，哪一拍的内容靠一个名字撑着；这些缺口落在惯路的哪一格，对应哪一种可见的毛病。再加上一笔能量的

账，以及朱子学者对“支离”二字会怎样回应。体检的规矩依旧是先接住，再读数，再说卡在哪里；读到的毛病，是路径位置的读数，不是对朱熹的责难，更不是对那个刷题的孩子的责难。

◆ 二、三方程的体检：贯通如何发生，那一式半缺

（一）三式逐一核对

三方程说的是，S、D、E三维不可分，每一维都由另外两维承担着它的形状：S＝F(D,E)，D＝G(S,E)，E＝H(S,D)。一个系统健全，是三式都有人管，管的依据又确实在右边两维里。若某一式根本没人承担，叫缺式；有人管，但那个人依据的不是右边两维，叫半缺。补式，就是让那一式有人承担，并且承担得有依据。

朱熹的体系里，第一式有人管。物怎样显出来，取决于序列与纠缠：同一块木头，初学者看到的是“一块木头”，老师傅看到的是“这块的纹理向左偏、含水三成、不宜做门框”。看得越细，是因为积累的差异越多（D），心里的东西越缠得紧（E）。朱熹讲“物”的“表里精粗”，讲格得越深物显得越清，正是这一式。

第二式也有人管，而且管得出色。序列怎样排，取决于物的本末先后，也取决于学者当下的程度：读书有次序，为学有五步，初学读哪一本，进阶读哪一本，都是照着物的结构和人的状态排的。《大学》“物有本末，事有终始，知所先后”，到朱熹手里变成了一整套课程，其依据正是右边的S和E。

第三式是体检的重点：E＝H(S,D)，纠缠怎样由显露与序列生出。上一章里，我们把朱熹的回答记成了三样东西：“用力之久”，“一旦”，“豁然贯通”。现在把它们逐个拆开，看这些东西到底依据什么。

（二）三样依据，没有一样在右边

第一样，“用力之久”。这是一个量。它说的是D这一格上积累得足够多。可是量并不能解释纠缠为什么出现，刷题的孩子用了一年，量也不小。要说“他还不够久”，那么多久才够？朱熹没有给下限，也没有给过程中可以查验的节点。量是D的一个属性，不是E如何由S与D生出来的机制。

第二样，“一旦”。这是一个时点。它说的是纠缠发生在某一刻。可“某一刻”是说它什么时候出现，不是说它为什么出现。临帖的人说不出是哪一天，朱熹说是“一旦”，两者

讲的是同一件事：它出现了，而且是一下子出现的。时点也不在右边两维里，它只是现象的报时。

第三样，“吾心之灵莫不有知”。这一句我们在上一章读到了：心本来就是灵的，能知的。朱熹的整个格物论，预设了一个前提，心里有一个“全体大用”，格物到极处只是把它照亮。这是“本有”。当一个人迟迟不贯通，朱熹的解释通常有三条：用力不够，居敬不足，气禀太浊。前两条回到D的量与状态，第三条回到“气禀”，也就是人先天带来的清浊厚薄，这在朱熹的体系里是E的预先给定。换句话说，当右边两维解释不了某人为什么没有贯通时，朱熹最后诉诸的，是E自己。

我们把这三条放在一起看。若E＝H(S,D) 是成立的，那么在物和序相同的两个人身上，纠缠的差异应当能由物与序的差异解释：他们格的物有什么不同，他们走的序列有什么不同。可是朱熹的解释一方面是量（序列的长短），一方面是时点（一旦），一方面是E的先天分布（气禀）。前两条没有回答“凭什么”，第三条是用E解释E。这样的状态，正是“半缺”的定义：这一式有人管（有一个叫“一旦”的东西在管），但它所依据的，不是右边的S与D。

必须说明，这不是挑朱熹的毛病，是把一个位置画出来。许多学问在它最难的那一环上，都只能先说“发生了”。问题在于，这一环是朱熹整条路的归宿，路上所有的功夫，最后都要通过这一环才算数。

（三）补式是什么样子

补式不是替朱熹把话说完，而是问：如果要让E＝H(S,D) 有一个依据落在右边，它大概是什么样子？这里给出一个候选，标明是本书的读法，待检。

回到那个刷题的孩子。他的题，是同一类题的几十个变式；他的序，是顺着习题册的页码往下走；他做错的题，抄一遍，再做一遍，就算完成了一个循环。如果拿D的六步（猜想、执行、评估、反馈、修正、迭代）去量他的这一年，会发现他主要做的是“执行”，很少“评估”，几乎没有“反馈”和“修正”的结构：一道题错了，他知道答案是什么，却不知道自己为什么错，错在对条件的哪种读法。他的序列看起来很长，实际上是同一个动作重复了几千遍。

再看十年临帖的人。他的序列里，有换帖（换了一种风格，原来的习惯被打破），有老师的点评（评估与反馈），有自己写完再看再改（修正），有隔一段时间回头看旧作（迭代）。他的差异，是“不一样的东西不断出现”，而不是“一样的东西不断重复”。

于是，一个可检的补式是：E能否从S与D里长出来，取决于D里有没有足够的“差异”与“反馈”，具体说，是同类之物的变式（同类异形，让他看见“什么变了而什么没变”）与异类之物的同理（异类同理，让他看见“什么不同而什么相通”），加上每一次执行之后的评估与修正。这一条，朱熹没有写，但他的体系里有它的影子，程颐说“于一事上穷尽，其他可以类推”（《二程遗书》），朱熹说“触类可通”“触类而长”（《朱子语类》），都在讲这件事。问题是，“类”本身是什么，怎样知道哪些是一类，这又回到了纠缠上：能认出类，已经是E在工作。所以补式需要被写成可以训练的动作，而不是停留在“类推”二字上。这一点，在后面第56章和第57章谈教育时再展开。

（四）气禀：用E解释E

“气禀”值得多说一点，因为它是朱熹处理个体差异的办法，也是半缺的一个关键证据。朱熹继承程张一路的看法，人禀受的理是同一个理，但禀受的气有清有浊，有厚有薄；气清而厚的人，理显得明，气浊而薄的人，理被遮得多。同样的格物，在前一种人那里效果好，在后一种人那里效果慢。这个解释有它的朴素合理处：人确实有天资的差异，而且在读书的第一年里，这种差异最先显出来。

问题在于它的逻辑形状。要解释“为什么这个人贯通、那个人没有”，朱熹用的是气禀；气禀属于人的底子，是E的预先给定。于是，纠缠的有无，被归到了纠缠的预先分布上。这种解释不能说错，但它有一个性质：它不可能被S与D的任何改变推翻。无论怎样调整物，调整序，调整方法，只要有人没有贯通，总可以说是气禀不同。一个解释，如果在任何情形下都能自洽，它就不能指导任何改变，这是半缺的另一种说法。

更要紧的是它的后果。在制度里，“气禀”很容易变成一种分类：有的孩子“是读书的料”，有的“不是”。一个班里，被判定“不是料”的孩子，会得到较少的点火，较少的耐心，因为老师相信这些投入不会有回报。不能说朱熹有这个意思，朱熹要的是人人“用力之久”，“人一能之己百之”，恰恰是对天资差的人说的话。但是路径里缺了一块，在日常的运行中，这个缺口就由“气禀”来填，由天资来填，由运气来填。

三方程这一节合起来的结论是：朱熹的E式半缺，缺口的形状大致是：对D的姿态与次第，他的要求细到了每一天；对D里的差异该怎样布置才会生出纠缠，他没有提要求，只说了量，只报了时点。

◆ 三、三原理的体检：形状改变全靠“一旦”

三原理的说法是：任何两格发生矛盾，推动第三格改变。它有三拍：张力积累，形状改变，回写。形状改变不是折中，是第三格换了一副样子；回写是新样子反过来改写原来那两格。我们把朱熹的路逐拍过一遍。

（一）第一拍：张力积累，朱熹写得很好

“惟于理有未穷，故其知有不尽也”。物的理在那里，心的知在这里，两头都有，中间有差距，差距就是张力。这句话把“学为什么必须发生”说得很干净：不是缺少一个愿望，也不是缺少一颗心，是理与知之间有一道没填满的缝。

日常里这道缝人人经历过。学外语的人，读得懂，听不懂。书面上的每个词都认识，一到耳朵里，词与词的边界全糊成一团。读和听之间，那一道缝，每个学外语的人都能指给你看。朱熹的第一拍，写的就是这道缝，而且把它摆在了起点：学从缝开始，缝越清楚，劲头越足。他的“用力之久”，也有一半是要把这道缝一点一点攒大、攒深、攒到忍无可忍。

所以第一拍上，朱熹是满分。不吵的人断在这一拍，因为他们没有感到缝；朱熹的门人天天感到缝，这是这条路能教得起来的原因之一。

（二）第二拍：形状改变，全靠“一旦”

第二拍的要求是第三格换形状。这里的“第三格”是E：先前一件一件分散的、各自为政的东西，忽然成了一个整体，听外语的人，某一天发现自己不再逐词翻译，而是整句整句地“听进来”；临帖的人，不再想“这一笔该怎样”，而是手自己知道。纠缠的形状从“一堆”变成了“一个”。

朱熹对这一拍的全部交代，是“至于用力之久，而一旦豁然贯通焉”。我们已经看过，“用力之久”是量，“一旦”是时点，“豁然贯通”是结果的形容。这一拍里面发生了什么，怎样发生，由什么触发，在补传里看不到。这一拍的分量，还可以从第7章指出的朱王之别那里看出来：七字在朱熹是知止之后相因而见的“效验次第”，工夫不在七字里；他要的是“物格、知至”而后才能“知止”，工夫全压在格物致知这一段上，而这一段通向知止的那道接缝，用的就是“一旦”。阳明让致良知直接落在知止上，工夫与知止合一，这道接缝对他不成其为问题。所以“一旦”不只是朱熹路上的一个词，它是朱王两家分手的那个地方。

这里需要区分两种对待第二拍的态度：等，与点火。三原理里有一个词叫“点火”，指对拍下手：知道断在第二拍，就针对这一拍设计触发的东西，去改变条件。朱熹的路没有点

火的手段，他的态度是等。他在教人读书时反复说的“虚心涵泳”（《朱子语类》论读书法：“缓视微吟，虚心涵泳，切己体察”）“优游涵泳”（同书：“优游涵泳于其间，则浃洽而有以自得矣”），说到底是告诉学者：不要急，不要硬撞，让东西自己熟。这是一个有智慧的态度，有些东西确实是急不得的，等一个果子熟，比拿手去捏它好。但“等”有一个后果：第二拍成了一件不可控的事。老师能做的，只有督促学生多格一件，再多格一件，把D的量堆上去；学生能做的，是继续堆，同时保持敬。到底堆多少才够，没有人知道。

日常里有类似的情形。一个孩子学认字，认了几百个以后，某天忽然能自己读绘本了；家长很容易总结为“认字认到一定量就会读了”，于是对下一个孩子也采取“多认字”的办法。有的孩子果然如此，有的孩子认了很多字，仍然一个字一个字地“拼”，读起来磕磕绊绊，大人在旁边干着急。后来有的老师发现，只要让孩子玩一阵“拆字”的游戏，把同一个偏旁的字放在一起比一比，读书的“忽然”就来了。这件小事说明：第二拍其实是有触发条件的，并不只能等；等，是对触发条件还不了解时的办法。

再回到“类”的问题。程颐讲“类推”，意思是格了一件事，其余同类的事可以推过去，不必一一格尽。这是朱熹路里唯一一处接近机制的话。可是“同类”这两个字，已经预设了人能认出哪些东西是一类，认出“类”本身，就是纠缠在起作用。对一个还没有贯通的人说“类推”，等于要求他用还没有的东西去得到那个东西。朱熹自己看到了这一层，所以才要强调“因其已知之理而益穷之”，从已有的类出发，一步一步扩。这是一个朴素而老实的办法，但它没有回答：从已知的类，怎样跳到新的类。跳的那一下，仍然是“一旦”。

再补一句关于“一旦”的读法，避免误会。本章把它读成“有名无实”，不是说朱熹没有经验。恰恰相反，朱熹是最有经验的人之一，他自己读书一生，教书一生，看过无数学生“忽然通了”，也看过无数学生一直没有通。他写下“一旦”，是一个对现象忠实的人写下的忠实记录。问题不在他漏看了什么，而在于一个忠实的现象记录，被后来者当成了一个可以依赖的机制。把记录当机制，是后世的事。朱熹本人在读书法里对“急”的反复告诫，恰好说明他知道这一旦是不能催的；而“不能催”在课堂上，一代一代传下来，就成了“只能等”。

（三）第三拍：回写，只在终点宣布

回写是新形状反过来改写前两格。朱熹的补传里，回写写得很大：“众物之表里精粗无不到”，物被重新看了一遍；“吾心之全体大用无不明”，心被重新照亮。这是两格同时被改写，而且是彻底的。

文字上，回写是俱全的。可从学者一路走过来的实际看，这里有两个问题。

第一，回写被写成了终点的一次性事件。“无不到”“无不明”，是一个全称。现实里，贯通是分层、分块、分阶段的：某一类事物贯通了，另一类还没有；某一个层次贯通了，更深的层次又出现新的缝。朱熹的门人和后世学者都知道这一点，可补传那一句话，把理想形态当成了路标。一条路若只有终点处一次性的回写，就意味着路上没有中途的“路标”：学者不知道自己走到了哪里，只能继续“用力”，继续“久”。

第二，终点的全称，使这条路对中人以下的学者格外长。圣人式的“全体大用无不明”，对多数人来说是一个很远的地方；而在到达之前，中间那一大段，只有D在累积，E的回写迟迟不来。这就是上一节里说的“物和序都给足了，第三格却没有来”。那一大段，对于个人，就是漫长的“还没有”；对于一个文明里千万学者，就是一种长期的、普遍的状态。

中途的回写，若要写出来，大概是这个样子。学外语的人，在听了半年之后，某一天能完整地听懂一段慢速新闻，虽然只是这一段，虽然离“听得懂外语”还很远。这是一个小的回写：他对“听”的看法改了（原来词与词有边界可循），他之后的练习安排也改了（不必再逐词查，可以整段听，再回头抠难处）。如果他知道这就是路上的一块碑，他会知道自己已经走过了一程，并且知道下一程要练什么；如果没有这个概念，他只会觉得“今天好像听懂了一点”，第二天听不懂，又灰心了。朱熹的路没有给这类事件一个名字，所以它们发生了，也会被忽略、被浪费，学者无从据此调整下一步。把这些小的回写命名、记录、利用，是补式的一部分。

（四）断在哪一拍

三原理里有一条经验：不吵的，多断在第一拍；老吵同一架的，多断在第二拍；改了又回去的，多断在第三拍。

朱熹这条路，第一拍不缺，张力是足的。读他的门人记录，也读历代朱子学者的文章，感到的都是缝，而不是平静。第三拍有缺口，但不是主要的断处。主要的断处在第二拍，证据之一，就是那个“老吵同一架”的现象：从1175年鹅湖之会起，朱熹与陆九渊一路争的是“支离”还是“易简”；之后元、明、清，直到现代新儒家，同一个问题一次一次地回来：朱学太外，心学太空；朱学失之支离，心学失之空疏。吵了八百多年，吵的是同一件事，也就是：从物和序到纠缠，中间那一下，应该怎样发生。朱熹说靠积累，陆王说靠先立，两边都是对第二拍的回答，谁也没有说服谁，因为谁也没有把第二拍写成一个可检的东西。

所以，本书对朱熹路的三原理读数是：第一拍俱全，第二拍有名无实，第三拍宣布于终点。断拍在第二拍。

还应当补一句，免得把这一节读成对朱熹的不敬。上面每一处缺口，都是在朱熹已经把这条路修得极好的前提下才看得出来的：假如他的D没有那么细，第一拍没有那么清楚，我们根本没有资格谈第二拍。能谈“哪一拍没有写出来”，是因为前面的两样已经被他写到了足够清晰的程度。任何一个读数，都是对已有成就的一种尊重方式：只有一条路走到了足够远，它的缺口才有一个可以画出来的形状。

◆四、末格E：支离，与它的能量账

（一）“支离”二字的来路

“支离”在《庄子·人间世》里是一个人的名字，叫支离疏，形体残缺散乱，却因此免于劳役。陆九渊拿这两个字评朱熹的学问，意思是说他的路是散的：事事物物都去格，格来格去，成了一地零碎，没有一个贯穿的根。朱熹后来作《鹅湖寺和陆子寿》（酬和陆九龄），诗里“旧学商量加邃密，新知培养转深沉”，是回答，也是不服。朱熹反过来说陆学“太简”，近于禅，失之空。一边说你散，一边说你空。

“支离”这个批评，需要先接住它击中的东西。陆九渊看见的是：一个人若只是一件一件地格，格得再勤，也可能一辈子没有一个“根”，每样东西都懂一点，却没有一样东西把它们系在一起。这个观察是对的，而且今天的每个学校都能验证。

（二）用路径的话说，什么是支离

在路径之学里，朱熹这一路的“支离”有一个确定的位置：惯路的末格E。惯路S→D→E走到最后一格，前两格已经走满，第三格没有起来。物是满的，序是满的，纠缠是零。表现出来，就是零件。

零件的样子有好几种。个人层面，是开头那个刷题的孩子：题做了几千道，每一道是一个孤岛。学术层面，是读书人积了大量的知识，却没有一个能把它们组织起来的问题；一个学者的文章引证繁多，条条有据，读完不知道他到底要说什么，也是E没起来。制度层面，是一套以注为准、以背为主的考法：评价的是对标准答案的记诵，而不是学者自己的贯通。这三种，一层比一层大，一层比一层隐蔽，说到底是同一个位置的同一个毛病。

（三）历史上的几个症状

朱熹路上的症状，最早的见证人是阳明。阳明年轻时信朱熹格物之说，要实践一下，对着官署里的竹子格，同他的朋友一起，朋友格了三天，劳思致疾；他自己格到第七天，也病

倒了，于是叹圣贤做不得，没有那么大的力量去格物（《传习录》下）。这个故事被引用了五百年，常常被当作阳明的幼稚，或者朱熹的冤枉。路径之学读它，只读结构：S太大（一株竹子，可以有无穷的可格之处），D无界（格到哪里算完），而且没有一个中途的回写告诉他“你已经有进展了”。他把S与D都给足了，E没有到，身体先垮了。这个故事不是阳明的失败，也不是朱熹的失败，是这条路对一个具体的人所呈现的“末格无回写”的样子。

再往后看，元明之际，朱学成了官学，读书人面对的是一套已经完成的体系，工夫不再是自己格，而是学习前人格好的结果。明代前期的薛瑄有一句常被引用的话，大意是：朱子以后，道已大明，不必再著述了，只需躬行（《明史·薛瑄传》载其语：“自考亭以还，斯道已大明，无烦著作，直须躬行耳。”）。这句话本身是一种谦逊，也是一种信号：他认为贯通已经由朱熹完成，后人只要照着做。这是E被外置的一种形态：纠缠不再是每个学者自己长出来的，而是由一部权威的书保管着。更早一些，元代的吴澄等人已经有感于朱学末流偏重言语训诂，主张补上“尊德性”一层（《宋元学案·草庐学案》载吴澄语：“问学不本于德性，则其蔽必偏于语言训释之末”）。这些事，在明中期的阳明学里，累积成了一次大反弹。

（四）科举里的“支离”：当贯通成为考题

还有一类症状，不属于哪一位学者，而属于一种制度。朱熹的《四书章句集注》成为科场标准之后，“格物致知”这一段补传，本身也成了考题，考生要答的，是朱熹怎样讲格物，而不是自己格了什么。明代科举的八股文，题目取自四书，立论要依朱注（《明史·选举志》：“《四书》主朱子《集注》”）。千万个考生，把同一段补传背熟，写出大致相似的文章。从路径看，这里发生了一件有趣的事：朱熹用来描述“一旦豁然贯通”的那段话，被当作了S，被千万次地作为“物”来格。格物的对象，是格物之说本身。

这就是一种制度层面的末格失守：D被保留了（背、写、改），S被保留了（注、题），E被外置了（由标准答案代管）。读书人当中当然有确实贯通的人，史上许多大学者就是从这套训练里长出来的，路径读数不否认这一点；它只说，当一条路成为唯一的路，并且它的末格被一套考法替代，那么由此而来的“支离”就不只是个人的事，而成了一种社会的惯性。后来阳明学的兴起，清初学者对“空谈心性”的反感，以及对八股的批评，都可以放在这条线上读，但那些是后面各章的话题。

（五）一条待检的规律

这里不下断语，只提出一条规律假设，留给第28章去检验（这条规律的检验与收窄见第28章）。它分两层来写。位置层是主判断：各家主要的卡，倾向于出现在惯路的末格。这是

一个弱假说，待检，不是定论。方向层是另一件事：在末格怎样卡，是太少而散，还是太多而堆，是桥没架好，还是桥好了却看不出有没有人走，这些另看首格与处境，不由位置本身决定。

照这个写法，朱熹的惯路S→D→E，末格E，卡的样子是桥没架好：积累与贯通之间没有被说明的桥，E的到来悬空，表现为支离。荀子的惯路D→S→E，末格同样是E，卡法却不同，是桥架好了，从外面看不出桥上有没有人走过（第24章）。同一个位置，两种卡法，对症的办法也不同。阳明的惯路E→S→D，一路卡在D这个位置：后学是D太少而散，滑向空疏与狂禅，阳明本人晚年则在补D（第20章）。孟子的末格是S，王夫之、颜元的末格也是S〔本书读法，待检〕，各有各的卡法，留给各自的章节。

这条规律若成立，意味着流弊不是偶然，也不是学者的品行，而是路径位置上的一种倾向。若不成立，本章三方程与三原理的读数不必跟着塌，它们是逐家逐拍读出来的，不靠这条规律；塌掉的只是“支离是末格位置上的倾向”这一句，要退回第28章写明的某一层退路，改说支离也许只是朱子学特有的历史原因。

（六）能量账：个人的损耗，文明的沉淀

殊途同归，但所花的能量不一样：同一个归宿，有的路损耗多，有的路沉淀多。损耗，是走过去又没有留下的部分；沉淀，是走过之后成为下一次可以直接使用的东西。这是本书第13章要专门讲的账，这里只用它给朱熹路记一笔，并且说明这笔账是读数，不是实测。

先记个人账。朱熹路在个人这一端，损耗偏多，理由有四点，都出自上面的读数。其一，回写只在终点宣布，路上没有中途的存档，大量的D写在一张没有保存的文件里，一次断电，什么都不剩。其二，S没有边界，“天下之物莫不有理”，格哪一件，先格什么，没有一个排除的办法，选错了物的代价，是时间。其三，第二拍只能等，等的时间是空耗，不算在任何一格上。其四，一旦路走不通，没有诊断的依据，学者只会说“再用力”，于是投入的是同一种东西，重复的越多，损耗越大。

《中庸》里有一句话，朱熹引用过，用来激励学者：“人一能之，己百之；人十能之，己千之。”别人一次做到，我做一百次；别人十次做到，我做一千次。这是一句极有分量的话，也是一个坦白的价钱：朱熹知道这条路的价钱高，他用意志力去付。

打个比方。两个人在雾里爬山，山顶看不见。一个人沿着一条路，一步一步往上，每一步都踏实，但他不知道自己到了半山腰还是山脚；另一个人，沿着路每走一段，就有一块碑，写着海拔。第一个人走得再扎实，遇到疲倦、遇到岔路、遇到天色变坏时，都很难判断

是继续还是回头；他的损耗，一大部分来自“不知道”。朱熹路上的碑，就是中途的回写，它在补传里是缺位的。

再记群体账。朱熹路在文明这一端，沉淀极多。他编的书目、立的学规、写的注、办的书院，成了一代一代人共同使用的东西。一个学者个人的损耗，一部分换成了制度上的存量：后人不必重新排一遍读书的次序，不必重新决定先读哪一本，这些事朱熹已经替他们做过了。个人账的损耗与群体账的沉淀，是同一条路的两面。这是为什么我们既说朱熹路偏重损耗，又说它是纵向发展的一项制度性成就，两句话不矛盾。

这笔账有两点需要说明。第一，它是一个待检的判断。要检它，需要比较：同样的学习内容，一组按“物加序加等待”的方式教，一组按补式（变式、反馈、中途存档）教，看谁先出现第一次小贯通，谁的损耗更小。本书没有做这样的实验，在这里也不编任何数字。第二，别的路也有它们的损耗：阳明路的损耗在D上，工夫无序列，学者容易在“我已经有了”与“我其实没有”之间长久地摇摆。每条路都付价钱，只是付在不同的格上。

（七）支离的反面不是易简

体检不能只查一家。陆九渊用“易简”来对“支离”，听上去像是一个药方，其实也是一条路，也有它自己的读数。

“先立乎其大者”，是E在前：先让心里那个大的东西立起来，物与序随后。这条路的好处，朱熹也承认，它快，它直接，它不会被零碎拖住。它的位置，由阳明那一路继承，下一章会细读：E→S→D，一路卡在D这个位置，后学D太少而散，容易滑向空疏与狂禅，阳明本人晚年则在补D（第20章）。朱熹评陆学“太简”，正是看到了这一端：心是立起来了，可是立起来之后做什么、一步一步怎样做，没有交代。

于是支离和易简，各自卡在一个不同的格上：朱熹路的第二拍无法设计，陆王路的第三格无法展开。支离的反面不是易简，易简自己有另一种病。若要同时避开两种病，也不是折中，折中是把两条路各取一半，本书一贯反对这样做；要做的是排路：拿一条路的末格做另一条路的首格，一次只走一条。下文试排的那个孩子，用E做首格，正是朱熹路向陆王路借的一格。反过来，阳明路该借的，是朱熹路的D。这就是为什么朱王之争，在本书看来不是两个阵营，而是两条互补的偏路，第22章会把这一点写透。

（八）末格E失守的三个可见信号

读数要能用，就要有看得见的信号。对一个学习者，或者一个班，卡在E这一格（朱熹路的末格）的情形，大致有三种可以直接观察的表现。

其一，换个问法就不会。同一个知识点，换一种说法、换一个情境，就认不出来了。这说明他记住的是题的样子，不是题里的关系。其二，能背不能讲。让他用自己的话把一个概念讲给一个没学过的人，他只能复述书上的句子，一旦对方追问“为什么”，就接不下去。这说明概念在他那里是一个孤立的标签，没有连到别的东西上。其三，知识点之间没有路。问他某个概念和另一个概念有什么关系，他要从头想；而一个已经贯通的人，往往在被问到之前，就已经知道它们在哪里相通、在哪里不同。

这三种信号，用在朱熹路上的读书人，也一样适用。读了很多书的人，若是换一个场合就不会用，讲不出自己的看法，两部书之间说不出联系，那么不论他读了多少，路径读数都会把他放在末格E。反过来，三种信号同时消失，也是第二拍已经过去的证据。这三条可以观察，可以记录，可以在一个学期里对比，所以它们也是第33章所说判决性设计的素材。

◆ 五、与朱子学者对话：他们会怎样回应“支离”

下面把朱子学一路最强的几种回应都摆出来。朱子学者们的“一”，是理；他们的路，是居敬穷理；他们不会同意把这条路读成一个有缺口的东西。

（一）朱熹自己：支离是不得其法，不是路的错

朱熹对“支离”的批评，不会装作没听见。他会这样回答：格物不是泛滥，是有次序的；读书不是堆积，是要切己体察、熟读精思的；若一个人格了一辈子仍然是一堆零碎，那是他没有循序，没有居敬，没有把读的东西与自己联系起来，错在那个人的工夫，不在“即物穷理”这条路。他也批评过当时学者的务博而不精、泛观而无归宿（《朱子语类》论读书：“泛观博取，不若熟读而精思”；又说“今人务博者，却要尽穷天下之理”），换言之，“支离”他自己也反对。他反过来问陆九渊：你说“易简”，可你是否经过了足够的磨？没有经过磨的简，是空的。

本书的回应是：接受这个区分，也接受朱熹在其中的立场。“支离”的确常常是工夫失序、失敬的结果，朱熹不是为支离辩护的人。可是路径之学多问一句：如果八百年来，不得其法的人总是朝着同一个方向“不得”，总是落在末格的同一个位置，那么这就不只是各人的失误，而可能是一条路上，那个位置缺了一块护栏。学者的疏忽可以千差万别，但疏忽若总是滑向同一个沟里，这便是结构；这一层同样是位置上的倾向，是否站得住，要看第28章的检验。

（二）当代朱子学者：贯通不神秘，是认知的重组

第二种回应来自今天的研究者，可以这样概括：一旦豁然贯通，说的不过是人在大量的经验之后，知识被重新组织，形成更大的单元和更深的结构；新手与专家的区别，主要不在于知道多少个点，而在于点与点之间的联系（如 Chi、Feltovich 与 Glaser 1981年对物理专家与新手如何分类问题的研究）。这是现代学习研究的老生常谈，朱熹用古人的话把它说了出来，不能因为他没有给出机制，就说它缺机制。

本书的回应是：一致。把贯通理解成知识的重组，本书完全可以接受，它甚至正是“纠缠”一词的另一种说法。区别在于另一个问题：知道“专家与新手的区别在联系”，是对结果的描述；知道“怎样布置条件，使联系出现”，是对路径的设计。朱熹的补传，是一个出色的现象描述，却没有变成路径设计。现代的研究把前者做得更细了，后者要靠教学一点一点去试。若朱子学者同意“贯通是重组”，那么接下来的工作，就是回到补传，在“用力之久”与“一旦”之间，写进可以布置的条件，也就是上文那个补式。

（三）最强的辩护：贯通不是被生出来的，是被唤醒的

第三种回应最重要，应当按它最强的样子来写。朱子学者会说：你们用E＝H(S,D) 来量朱熹，等于预设了纠缠是由显露和序列“生产”出来的。朱熹不是这样想的。在他那里，心本来具有众理，“全体大用”本来就在，格物是“缘”，是机会，是把本有的东西唤醒的条件；贯通是心因缘而显，不是物和序造出来的。因此第三式“依据不在右边”并不是缺陷，恰恰是理学的设计：理与心的关系，不能用生产来理解。

这是一段很有力量的话，本书的回应有三层。第一层，承认它说对了读数的内容。第三式的依据不落在右边，原因正是这里：朱熹的E不是织成的，是本有的（第22章把这一层说得更精确，称为“先在”：工夫之前就在，工夫不造这个起点）。这一点，我们在上一章记下了“本体之明未尝息”，现在可以补上结论：朱熹路里，E的位置是“被唤醒的”，S与D是唤醒它的缘。

第二层，指出这个设计的代价。若E是本有的，那么“为什么有人贯通、有人不贯通”，就只能诉诸“唤醒得够不够”与“气禀清浊”，也就是回到量和先天分布；设计触发条件这件事，就失去了空间，因为本有之物不需要被设计，只需要被等待。同时，它使回写失去了力量：贯通之后，改写的不是理（理本来就在），而只是对理的看见。于是整条路只能在一个给定的一里 1 到 N 地展开，不可能把一改写。

“唤醒”与“织成”的差别，用日常的话可以这样讲。一个人面前有一盏灯，灯是装好的，油是满的，只是罩子上蒙了灰。擦灰，是唤醒：灯本来会亮，擦一下就亮了，擦多久、

擦哪里，都围绕着“灯本来就好好的”。另一个人面前有一堆线，他要把它们织成一匹布，每一梭落在哪里，决定了图案；织了一半，图案还没出来，织完一匹，才有图案。织成，是生成：图案不是预先藏在线里的，是织出来的。两种说法，对“为什么有人没织出来”的解释完全不同：前者说灰没擦净，后者说织法有问题。朱熹的路，在这个比喻里是擦灯；而本书整个后半部要讲的，是织布。这不是在说擦灯是错的，有的东西确实是擦出来的，只是要问清楚，学习这件事里，有多少是擦，有多少是织。

第三层，指出这是一个分歧，不是一个可以在本章里裁定的结论。“心是本有的”还是“心也是发生的”，是全书的一个大问题：第22章会看朱王两家共享这个“本有”，第47章与第48章会讨论心与善意怎样发生。本章只做一件事：把半缺的原因，从“朱熹疏忽了”改写成“朱熹的设计在那里”，并在可错条件里写明，什么情况出现，这一读法就站不住。

（四）居敬已经是E的保障

第四种回应最短：你们说E没有保障，可是居敬就是保障。心一直保持收拢清明，纠缠自然有地方长。

本书的回应：居敬保障的是E生长的状态，不是E生长的内容。一个整日端坐、衣冠整齐、心不外驰的学生，仍然可以把一年的时间花在同一类题上，仍然可以什么都不贯通。居敬解决的是“能不能安下心”，没有解决“安下心之后，让什么与什么相撞”。前者是状态，后者是差异的布置。所以居敬是朱熹路里很好的一块护板，但护板不等于通路。

（五）一位老教师：这些我们早就在做

第五位对话者不是学者，是一位教了三十年书的老教师。他听完上面的话会笑一笑：变式练习、错题分析、让学生讲题，哪个好老师不做？这是课堂里的老办法，不用你们来发明。

本书的回应是：说得对，而且这一点恰恰重要。好老师的做法里，有大量朱熹路没有写出来的东西，他们在课堂上一次一次地“点火”：在孩子卡住的那一刻，换一个例子，换一个问法，让他自己说一遍。这是对第二拍下手，只是这种手艺大多留在老师的手里，没有升成路径的一部分。第484号对儒家有一个类似的判词，纵向练熟了，却把横向留在手艺里；在这里，可以说另一半：朱熹的路把D写成了制度，却把第二拍的点火留在了手艺里。老师们知道怎么点，可点火不在课程里，不在学规里，不在评价里；一个老师退休，这手艺就带走了一半。本书所说的补式，说到底就是想把这些手艺写出来，让它从一个人的手里，变成路上的一块碑。

对话之后，这一路要改写的是，承认这些手艺是朱熹路的缺口所逼出来的补丁，而不是与路无关的技巧。本书要改写的是，不要把补式讲得像一个新发明：它是对好老师们已经在做的事的整理，整理的目的，是让它能被检验、被传授、被改进。

（六）对话之后

对话之后，朱子学一路可以改写的是：在“用力之久”与“一旦”之间添上一段：什么样的用力，才算久；久到什么程度可以查验；并把这件事当作朱熹路的补式，而不是对朱熹的否定。本书要改写的是：不再把“支离”当作一个对朱熹的评语。它是末格E的读数；朱熹本人反对支离，并且设计了居敬来防它；防得住防不住，是路径的问题，不是人品和用心的问题。双方一致的地方是：这条路值得保留，只是第二拍需要补。

◆六、补式的一次试排：给那个刷题的孩子换一条路

读数之后，该做一件事：用上面的补式，试排一条路，看它在日常里站不站得住。这是第41章要系统讲的“排路”的一个预演：拿惯路的末格做新路的首格，一次只走一条。

那个刷题的孩子，惯路是S→D→E，末格E空着。排路的做法是：把E拿到最前面，作为新路的首格。具体地说，不再一上来做题，而是先让他用自己的话讲：这道题在问什么，条件之间是什么关系，如果把条件换一个顺序说，题还是不是同一道。这是一个很小的E，一个关于“这类题到底在问什么”的、自己说出来的小整体。有了这个小整体，再回到S，去看新的题，不是看“这道题我做过没有”，而是看“它是不是我刚才说的那一类，哪里变了”。最后才是D：把同一个小整体放进不同的变式里反复碰，每碰一次，评估一次，修正一次。路变成了E→S→D。

第一格要落得很小，小到今天就能做。照第41章的规矩，新路的第一格是一件当天能做、十分钟以内、做完就知道做了没有的小事：今天晚上，挑一道已经做对的题，用十分钟把它用自己的话讲给一个人听，家人、同学、手机里的录音都行，讲到被追问卡住的地方，记一个记号。做完就算，不整理，不评分，至于有没有效，现在不问。余下两格的先后也不凭空定。如果这个孩子曾经有过一次这样的经历：给别人讲过一道题，被追问了几个为什么，当场发现自己有一步其实没弄懂，想明白之后这一类题再没错过，那一次走的就是E→S→D，新路照着它排（第41章例三细写）。还有一条纪律：一次只走一条。这一段时间里只走这一条路，不同时加别的办法，免得分不清是哪一样起了作用。

这样排，有几点要说明。第一，这并不是说阳明的路比朱熹的路好，只是说，朱熹路的末格是E，所以用E做首格是最直接的“排”；一次只走一条，走不通再换，不预设哪条路

高明。第二，这条试排的路不保证成功，它只是改变了E的出现方式：从“等一旦”变成“一开始就有一个小的E，然后逐步扩大”。第三，它与朱熹的补传并不冲突，补传说的是路径的大轮廓，这里排的是一个孩子一周的功课。

第一格做完，如果第二格自己长出来，一个星期大致可以这样走。周一，只做三道题，每道题做完，都要用一两句话回答三个问题：它问的是什么？它和上周哪一道是同一类？如果把它的条件改一改，答案会怎样变？周二，找出周一三道题里最像的两道，把它们放在一起，说出它们到底哪里不同。周三，拿一道他做错过的题，不是抄答案，而是说出自己当时是怎么读这道题的，问题出在读题的哪一步。周四，自己出一道变式题，给家长或同学做。周五，回头看周一写的那几句话，改一改，看有没有说得更准了。一个星期，题量比往常少了一大半，但每一道题，都在往那个“小整体”里加东西。如果第二格没有自己长出来，就不要回头给第一格加码，在第二格的位置上多推一步。

还要交代这一步押在什么上面。拿E做首格，靠的是朱熹路的末格是E，也就是靠第28章那条位置层的规律；那条规律眼下只是弱假说。万一它不成立，排路的靶位改由“这个孩子实际卡在哪一格”来定，这是第28章给的退路，第41章沿用。就这个孩子而言，这一步并不白白押在规律上：换个问法就不会，能背不能讲，知识点之间没有路，这三种信号已经直接指出他卡在E，靶位是观察给出的，规律只是让我们知道先往哪里看。

有人会担心，这样会不会太慢。按朱熹路的算法，题量决定成绩，少做就是吃亏；按补式的算法，决定成绩的是纠缠，而纠缠的增长靠的是差异与反馈，不是题量。哪一种算法对，不是本章能裁定的，要靠实际做一个学期的对比。本书只是指出，朱熹路的读数，让我们看到了一个可以试的方向，而不是只能叹气的方向。

换句话说，补式如果能写成这个样子，也就是在朱熹的路上铺一段“先有一个小纠缠”的台阶，那么“一旦”就不再是一个悬在终点的词，而成了一连串小的“一旦”。朱熹自己说过格物是“积习既多，然后脱然自有贯通处”，每一处贯通都是一个小的“一旦”；补式要做的，只是把这些小的“一旦”变成路上看得见的碑。

◆ 七、可错条件

本章对朱熹路的体检，出现下面这些情况就应当承认读错了。

第一，若能在朱熹的文本里找到，对“用力之久”与“一旦”之间的过程有一个不依赖气禀、不依赖等待、能由S与D导出的机制性说明，并且这个说明在朱子学内部被认作朱熹的正解，那么E＝H(S,D) 不是半缺，而是被承担了，“第二式半缺”的读数撤回。

第二，若证明“本有”在朱熹那里并不是预设，而是被格物过程“确证”的结论（即朱熹有论证，使“心具众理”可以被检验而且可能被否证），则“依据不在右边”一说要改。

第三，若能找到一个严格的对比：同样的内容、同样的时间，按“物加序加等待”的方式教的人，其第一次小贯通出现的时间，并不晚于按补式教的人，则能量账里“个人损耗偏多”一说作废。

第四，若第28章的五家末格对照出现反例，即有一家的流弊并不落在惯路的末格上，则“支离是末格E的读数”这一说要重估，按第28章写明的三层退路办理：支离也许只是朱子学特有的历史原因，而不是路径位置的倾向。

第五，若有证据表明，把朱熹的“一旦”当成“不可布置”，是后人（尤其是明清的科举化）加上去的，而朱熹本人的教学里有大量可布置的“触发”设计，则本章应当把“朱熹路”与“朱子学后来的路”分开，体检的对象要改写。

第六，若有人指出，本章所补的“变式、反馈、中途存档”在朱熹的读书法与书院实践里早已系统地存在（而不是留在个别老师的手里），那么“第二拍无法设计”的读数要降级为“第二拍的设计未被写进课程之外的文本”，体检的结论要相应收窄。这一条需要研究书院的日常，而不只是读朱熹的文集，本书现在没有做到，留作待查。

◆八、小结

朱熹的路，先物，再序，末了纠缠。体检的结果是：三方程中，E＝H(S,D) 一式半缺，缺口的形状是对D的次第要求极细，对D里的差异怎样生出纠缠，没有要求；三原理中，第一拍张力写得极好，第二拍形状改变全靠“一旦”，第三拍回写只在终点宣布，断拍在第二拍；主要的卡落在末格E这个位置上，在朱熹路上表现为支离（位置层的规律是弱假说，检验与收窄见第28章）；能量账上，个人偏损耗，文明偏沉淀。朱子学者的最强回应是：这一格的“缺”是设计，因为纠缠是本有的、被唤醒的，不是被生出来的。本书接受这个回应作为对读数内容的说明，同时指出：这个设计，使一条路只能在给定的一里展开，不能把一改写。

回到开头那场考试。那个孩子考后说的“这道题我明明做过”，是朱熹路上一句极老的叹息，历代读书人都说过它的各种版本：书我明明读过，道理我明明听过。这句话里没有懒，也没有笨，它说的是S与D都到了，而E没有到。体检的用处，不是替这句叹息找一个责任人，而是替它找一个位置：第三式，第二拍，末格。位置找到了，才有办法：可以补式，可以点火，可以排路，也可以像朱子学者那样，在“本有”的信念里，继续耐心地擦灯。无

论哪一种，都要先承认：从十年临帖到一张便条，从一年刷题到一场考试，中间隔着的那个“旦”字，是这条路上最重的一个字。

那个刷题的孩子，不是一个例外，而是朱熹这条路上，最容易被看见的那个人。有人会说，既然朱熹路的末格是E，那就把E放到第一格吧。这就是下一章阳明的路：E→S→D。他把“一旦”提到了最前面，也付了另一格上的价钱。

17

第 17 章

E→S→D：阳明的心学之路

本章要点

阳明看对了“学做人这件事在我身上”，路是 E→S→D，起手快而有力，末格工夫次第留下缺口；他的轨迹比教法丰富。

◆一、一个“我本来就会”的学车人

一个人去驾校报名，办手续的时候就说：这有什么难的，从小坐在副驾上，方向盘怎么转、油门怎么踩，心里早有数。他说这话时并不狂，语气里是一种踏实的笃定——事情本来就在他身上，只等一个坐进去的机会。第一节课，教练还没讲完起步要领，他已经把车稳稳开了出去，车身端正，速度匀净，教练点头说手感不错。这是他的好处，也是这类人最容易被人喜欢的地方：心气足，不怯场，一上手就有个样子。

麻烦从第三周开始。侧方停车要先看左后视镜里的线，线到了车门把手再打满方向，车头离开桩，再回正，再往右带。倒库有倒库的点位，上坡起步有半联动的几秒钟，每一样都是一串前后咬着的动作。教练让他把点位一个个背下来，他摇头：那是死的，到时候自然就会了。考前一周，他倒库压线三次，还是摇头：我不是不会，是手生，多上几次路就好。

这个人并不笨，他的毛病也不是“不会”。他的毛病在于不肯承认中间有一段次序是必须走的。他把“我本来就会”当成了起点，又悄悄地把它当成了终点——起点和终点是同一句话，中间那段路在他的叙述里被折叠掉了。他不是没有练，他练了很多，可是他的练是“多上路几次”，是把同一团模糊的感觉反复搅拌，而没有哪一次练习是有先后的：这一次只练看线，下一次只练回正，再下一次把两样接起来。他把一切交给“自然就会”，交给时间和次数，交给一个他相信早已在身上的东西。

这个场景，是阳明心学之路的一个日常缩影，缩得不坏，也缩得有些刻薄，所以要立刻补上它看对的那一半。这个人身上有一件事，是许多按部就班的学员没有的：他相信这件事与他有关，是他自己的事，不是教练的事，不是驾校的事，不是考试的事。大凡肯学的人，

都先有这一点；没有这一点，所有的次序都是外压，学得再勤，也只是应付。阳明在五百年前看出的，正是这一点——学做人这件事，先要有“这件事在我身上”的认定，没有这个认定，格一万竿竹子也只是格竹子。这一点看得对，而且看得极其深，下面会一层一层地写。

可是同一个场景里，缺的那一半也清楚：他先认定（E），再上路、让事情显出样子（S），最后才轮到工夫（D），而最后这一格，在他那里是空的。按本书在前面几章立下的口径，这就是一条E→S→D的路，起手的是本心与志气，最后一格是次第与工夫。这条路在阳明那里走得又大又深，走出了中国思想史上最有力的一次转向；也在它的末格，留下了后来的“空疏”“狂禅”一类流弊的缺口。这一章要做的事，就是把阳明这条路从头走一遍：他看对了什么，路是怎样走成的，“合一”这个最有名的字眼做了什么，他自己的一生又是怎样走的——最后问，这样读，有哪些地方可能读错。

读阳明，本书不是在读一个旁人。全书的出发点就在这里：导言里记过一夜的追问，起点是阳明四句教的第二句，“有善有恶意之动”，追问他为什么只追到“一念发动处”而不再往前；追到后来，才有了“心也是发生的”这一层，才有了对孔子的发展之道的重读，才有了“1到N”与“0到1”的分界。所以阳明在这本书里的位置有些特别：他既是要被解构的对象，又是解构得以发生的土壤。这一章把对象摆正，接下来两章用九宫透镜把四句教拆开，第20、21章再拆“自然”二字与“良知与习气同构”。

先说一个读法上的约定。本书说阳明的“惯路”是E→S→D，说的是他这一家讲学的路：学说在整体上先落在哪一格、再落在哪一格、最后落在哪一格，说的是侧重和次序，不是说阳明一生每一天、每一句话都按这个顺序。人是活的，一个人的路在早年、转折、晚年各不相同，本章专设“轨迹”一节，就是要指出：阳明本人走过的路，有几处与他教给别人的路并不一致，那几处恰恰是最值得看的地方。

◆ 二、阳明看对了什么：三个命题

（一）心即理：把“理”从物里请回来

先说背景。朱熹一路的格物，是把“理”放在事事物物上，今日格一件，明日格一件，积累多了，一旦豁然贯通。这条路在第15、16章里已经走过。它有一个朴素的、几乎不言自明的预设：理在外面，心要去找。阳明年轻时是认真这样做过的人，后文“轨迹”会讲到他对着亭前的竹子坐了七天。他格出来的东西，是一场病，和一个更要紧的疑问：如果理在竹子里，为什么我坐了七天，竹子什么也没有告诉我？

“心即理”是他对这个疑问的回答。《传习录》上卷徐爱所录的头几条里，有一段讲的就是这个意思：爱问，若说事父、事君、交友、治民之理，都要到父、君、友、民身上去求，那么理便在心外了；阳明答，这些理都在此心，此心没有私欲遮蔽，便是天理，不用外面再添一分。原话是：“且如事父，不成去父上求个孝的理……都只在此心。心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。”（《传习录》上）这里的要害，不在“理在不在心里”的字面争论，而在一个动作的方向：朱熹的格物，动作是“出去”，阳明的动作是“回来”。

这一步为什么重要，有一个日常的办法可以看出来。一位母亲看着孩子写作业，孩子写得慢，她心里急，于是找方法：买了一本“高效学习法”，一条一条照着做。这是“出去求理”，理在书里，在方法里，在别人总结的经验里。可是有一天她发现，孩子磨蹭的那个晚上，她自己也刚刚为一件事发过火，孩子是被她的脸色吓住了。理不在书里，理在这个晚上、这间屋子、这个关系里，在她与孩子之间正在发生的事里。这个“在我与事之间”的位置，阳明用“心”一个字去称它，说它就是理。

所以“心即理”这个命题，有两层，要分开读。第一层是方向，是一个命令：不要只往外找，要把“我”放进去，因为事物的意义是在我与事物发生关系的时候才成为意义的。阳明另有一句话，讲得很干脆：“心外无物”——意思不是说山河大地只在你脑子里，而是说一物之所以成为“这一物”，是因为被你的意关联上了。《传习录》上卷有一个很有名的例子，说身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物（《传习录》上）；这是一条从心到物的线，物是被“意”带出来的。这是看对了的地方，而且看得很细：事之为事，从来是“我的”事。

第二层是本体，是一个断言：心里面本来就有一个完整的、可以直接用的理，不是要去积累出来，是要把它“致”出来。这一层，就是本书要追问的地方：这个“本来就有”，是怎么来的？这是下一章起要反复回到的问题，这里先放着。要记住的是：阳明命题里，方向的那一层和本体的那一层是缠在一起的，而本书要做的，恰恰是把它们分开——保留方向，追问本体。

《传习录》下卷有一段很有名的对话，可以拿来看“心即理”到底看对了什么。阳明游南镇，一位朋友指着岩中的花树问：天下无心外之物，这树花在深山里自开自落，与我的心有什么相干？阳明答：你没来看这花的时候，这花与你的心同归于寂；你来看这花时，这花的颜色一时明白起来，便知这花不在你的心外（《传习录》下）。后人常把这段话读成唯心论的宣言，说阳明认为花是心造出来的。这样读，反而辜负了这段话里细的地方。他没有说花是你造的，他说的是：花的颜色“明白起来”，是在你来看的时候。换成本书的话，这是在说**显露不是自己单独发生的，显露总在某个关系里发生**。花在山里自开自落，是一回事；

花在一个人的眼前显出它的颜色，是另一回事，后一回事里，眼睛和花是缠在一起的。这个看见，是阳明很深的一处，它与本书“S＝F(D,E)”的第一式，几乎只差一步。

差的这一步，也在这里露出来。同一树花，让一个孩子看，让一位植物学者看，让一位画师看，让一位采药人看，各人眼前“明白起来”的东西并不一样：孩子看见颜色，植物学者看见花序和萼片，画师看见光怎样落在瓣上，采药人看见这是不是能入药的那一种。同一个“你来看”，不同的人看到的显露不同，因为每个人带着不同的积累来——走过的序列不同（D），缠着的关系和心气不同（E）。阳明只写了“你来看”，没有写“你是怎样的人来看”。后一句，是他没有往下追的地方，也是本书整个追问的开端：显露随关系而发生，那么关系的另一头，那个“你”，是怎样成为这样一个“你”的？

（二）知行合一：把“先知后行”折成一个时刻

第二个命题是知行合一。它针对的是一个很具体的毛病：当时流行的朱学讲“知先行后”，又讲“知行常相须”，像目与足，缺一不可，可是在日子里，这很容易变成：我先把知弄清楚，再去行。弄清楚是一辈子的事，于是行被无限期延后。阳明看见的就是这种人——口头上头头是道的孝悌忠信，到了具体的事上一动不动。他的回应，是《传习录》上卷里最著名的几段话。他说：知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成；“未有知而不行者。知而不行，只是未知。”（《传习录》上）又举过一个很细的例子：见好色属知，好好色属行，只见那好色时已自好了，不是见了后又立个心去好；闻恶臭属知，恶恶臭属行，只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。

这个例子值得停下来看。看见一个好看的人，“看见”和“心动”之间有没有一个先后？按阳明的说法，没有——看见的那一刻，心已经动了，并不是看完了、想一想、再决定喜欢。这是一个很准的观察。老师傅切肉，刀走到哪里手就跟到哪里，中间并没有一个“先看清纹理再命令手”的停顿；一位母亲听见孩子夜里一声不对劲的咳嗽，人已经坐起来了，坐起来之前并没有一个“判断这声咳嗽需要处理”的环节。熟成了的人，知与行之间的缝隙是被挤没了的。阳明看对了这一点，并且把它当作人本来的样子。

可是这里有一个很容易滑过去的东西：**挤没了的缝隙，是练出来的，还是本来就没有的？**阳明的回答是后者，本来就没有，知行本是一体，是私欲隔断了它，才有了先后。本书的读法是前者：缝隙是被挤没的，挤的是时间和次数，是序列被走过之后沉淀下来的结果。这一分歧在下文的“合一”一节会正面处理，这里先把它记下，因为它决定了本书对阳明这条路的整个读数。

（三）致良知：把“本有”变成一件要做的事

第三个命题是致良知，晚出——据《年谱》所记，正德十六年（1521）阳明才开始明确地提出这三个字，那是龙场之后十三年，经历了南赣和宁王之变之后。良知这个词本是孟子的，“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也”，讲的是不学而能、不虑而知。阳明把它升格为一个本体概念：良知是心之本体，是天理在人身上的昭明灵觉，是一切是非善恶的标尺。而“致”字，是把这个本体“推到”“达到”事事物物上去：事事物物都得其理，就是致良知。

这个命题做了一件很聪明的事：它给了“心即理”一个动词。光说“心即理”，人们会问：既然本来就有，我还做什么？“致”字回答：你要把它推出去。于是本体和工夫在这里接上了——或者说，看上去接上了。后文会看到，这个“致”在阳明那里的内容，是“在事上磨练”“省察克治”“必有事焉”这样的一串名目，它们每一个都说得极好，可是它们之间有没有先后，哪一个先练、练到什么程度换下一个，阳明几乎不排。他不排，是有意的，因为他见过排序排出来的毛病（支离、迂缓、一辈子在路上）。这是一个有分量的选择，选择有代价，代价落在D这一格上。

三个命题合起来，就是E→S→D的三个落脚处：心即理，落在E，本心与志气，一切的根；知行合一，落在S，事上显出来的样子、一个当下的整体；致良知，落在D，是“致”这个动作，是工夫。三个命题的轻重也不同：第一个最重，第二个次之，第三个最轻——最后一格，终究是最薄的。

◆ 三、龙场：一次三拍俱全的发生

阳明的路不是从书本里推出来的，是在一个具体的地方、一个具体的夜晚走出来的。把这一夜讲清楚，是理解他的出发点。按《年谱》所记，正德三年（1508）春，阳明到了贵州龙场。此前一年多，他因为上疏营救言官，得罪了当权的宦官，被廷杖，下诏狱，然后被贬到这个山高水远的驿站当驿丞。龙场在当时是蛮荒之地，言语不通，起初连像样的屋子也没有，只能结草庵、居洞穴；随行的仆从水土不服，接连病倒，他自己一边砍柴挑水，一边给仆从煮粥、唱歌、讲笑话，哄人宽心。《年谱》说他在这里日夜端居澄默，以求静一，渐渐觉得得失荣辱都能超脱，唯有生死一念尚未化去，于是造了一具石椁，发誓说“吾惟俟命而已”。

然后是那一夜。《年谱》写得很简洁：中夜忽然大悟格物致知之旨，寐中似有人语之，不觉呼跃，从者皆惊。悟到的东西，用《年谱》转述的话说，是“圣人之道，吾性自足，向

之求理于事物者误也”。他又默记五经中的话来印证，没有不吻合的，于是后来写了《五经臆说》。

这个故事常被讲成一个神秘的、突如其来的“顿悟”，似乎龙场的山水给了他什么天启。本书不这样读。按三原理，一个新形状的发生有三拍：任两格矛盾，张力积累；第三格换形状（不是折中，是换）；然后回写，反过来改写原来两格。龙场这一夜，三拍俱全，而且每一拍都能找到它的材料。

（一）第一拍：张力在哪两格之间

阳明在龙场之前，积累着的是一对很强的矛盾。一边，是朱子学教给他的那条路：圣人可学而至，路径是格物穷理，一事一物地来。这是他从十几岁就认定的路，他是认真走过的人。另一边，是他自己的志气：他从少年起就立志做圣贤，认定这是人生“第一等事”（《年谱》记其十一岁问塾师“何为第一等事”），这股志气是实的，是他全部的动力。两边的矛盾，是在格竹那七天里第一次暴露的：照着路走，路不通；志气还在，又不肯放。此后十几年，他在辞章、兵法、仙道、佛学之间反复进出，每一次都不是随便玩玩，而是带着这个没有解开的结去试：这条路能不能让我成为我要成为的人？每试一次，张力多攒一层。到了龙场，外界的一切支撑——官位、书册、同道、身体的安全——被一并剥掉，这个结就压到了最紧。

用九宫以外的白话说：他有一条被人公认为正路的次序（从外物一步步往里积），也有一个不肯退让的志气（我要成），这两样在他身上顶了十几年。这是第一拍，而且是饱满的第一拍。许多人的问题恰恰出在这里：不吵，两样东西各过各的日子，朝廷的事归朝廷，自己的事归自己，永远攒不出张力。阳明的张力，是攒足了的。

（二）第二拍：第三格换了形状

第二拍是关键。两格顶得足够紧的时候，推动的是第三格：既不是让“次序”赢，也不是让“志气”赢，更不是各让一步的折中，而是第三样东西换一个样子。龙场这一夜换的是什么？是“格物”这件事本身。

在朱熹那里，格物是一个动作：出去，就着一事一物穷到它的理。在阳明这一夜之后，格物成了另一个动作：回来，格其心之不正以归于正。他后来在《大学问》里说得极干脆：“格者，正也”，格物就是正其不正以归于正，正的是意之所在，也就是念头。这不是对一个字的重新训诂这么简单，而是工夫的整个形状变了：从“向外穷尽无限的事物”变成“在一念发动处下手”。D这一格——工夫——原来是一条朝外延伸的长序列，现在缩成了一个点。

这个变化在三原理里的意思是：它不是折中。折中的样子是“一半向外格、一半向内省”，朱熹教人的说法里，其实就有这样的味道，《朱子语类》里就有“用半日静坐，半日读书”的话。阳明这一夜之后，向外格被整个取消了，换成了一个新形状。这也是本书把它称作“发生”，而不是一次调整的缘故。

（三）第三拍：回写

第三拍，是新形状反过来改写原来的两格。这一拍阳明走得极认真，也走了很久。被改写的第一格，是“志气”（E）。原来这股志气是“我要成圣”，指向一个很远的目标；回写之后，它变成了“吾性自足”——成圣所需要的东西，我身上已经有了。志气从一个远方的目标，变成了一个脚下的事实。被改写的第二格，是那条“次序”（S与D这一端）：事物不再是要被穷尽的外部对象，而是“意之所在”——这就是前面引到的“意之所在便是物”。再往后，他回头读《大学》，不再信朱熹改过的章句，而主张用旧本，也就是《大学古本》；回头读五经，处处都读出了“心”的印证。这是回写在经典上的展开。他的教学、他的书信、他在贵阳讲学时第一次说出的知行合一，也都是这一拍的延续。

三拍走完，一个新的形状就留下来了：它不是“想通了一个道理”，而是E、S、D三处都被改写，并且改写之后互相能接得上。这在儒学史上是少见的：大多数的“新说”，只有第一拍（看到了矛盾）和一点点第三拍（写了文章），中间那个“第三格换形状”的动作，常常缺席。阳明有。

三拍在日常里不难辨认。一位老师带一个班，连着三年用同一套办法，月考排名、座位轮换、家长群通报，办法没有毛病，可是总有几个孩子对不上，这是第一拍：一边是他认定的“好办法”，一边是眼前几个怎么也不动的孩子，两样东西顶着，他心里越来越不舒服，却又不肯丢掉任何一边。直到某个学期末，他忽然不再问“怎样才能管住他们”，改问“这几个孩子一天里到底在怕什么”，这是第二拍：不是办法变得折中了，而是“管”这件事本身换了形状，从管人变成了看人。然后是第三拍，他回头去改座位、改作业的布置、改和家长说话的方式，连当初他深信不疑的那套“好办法”，也要重新看一遍它为谁而设。如果只有第一拍，那是一个满腹牢骚的老师；有了第二拍没有第三拍，那是一句只在教师节发言里出现的感悟；三拍走完，才是一位老师的另一种教法。

这里要立刻补上两句，否则会读偏。第一句，三拍俱全不等于“新的一”已经出现。这一夜之后，阳明自己的说法是：这是圣人之道的本来面目，我是“复”见了它，不是新造了它。这个“自称复”的姿态，本书留到第45章讲儒学史上的0到1时再处理。第二句，这一夜不是凭空而来的一刹那。它是十几年的积累爆出来的，而那十几年里有格竹、有辞章、有兵

法、有道家的导引、有佛学的静坐，这些是一条很长的D。朱熹说“用力之久，一旦豁然贯通”，那个“一旦”的前面是几十年的功夫；阳明的“中夜忽悟”，前面同样有一长串。

两者的区别，不在于谁有“一旦”、谁没有，而在于**把“一旦”放在教法的哪一头**。朱熹把豁然贯通放在教法的末尾：先一件件去格，格到后来，一旦贯通。这就是他的末格E的位置。阳明把悟放在教法的开头：先认定“吾性自足”，再去事上磨练，最后致之。他自己是走了十几年的D，才拿到那个E的；他教给别人的，却是先拿E。这是一条很容易被忽略的移位：**把自己走了十几年才到的终点，当成别人的起点**。

回到开头那位学车人。教练开了二十年车，他的“自然会”是二十年累出来的熟成。学员听到教练说“开车嘛，找到感觉就自然会了”，就把“自然”当成了出发点，而没有人告诉他这句话是从终点上说回来的。阳明没有对学生说这样的话，他说的话要细致得多；但是当“良知本来具足”成为一句口号，传到不曾经历过龙场那一夜的人手里，剩下的，就只是那句话，不再有前面的十几年。

◆四、“合一”：把序列折成一个时刻

（一）两种合一

“知行合一”四个字，最值得做的一件事，是问：这个“一”，是起点上的一，还是终点上的一？

包过饺子的人都知道，一个老手包饺子，捏、转、收，三个动作是一个动作，手里的皮、馅、水，眼睛不看，手也不乱。一个新手包饺子，是一串：先舀馅，别舀多，先把皮托平，沾水，对折，捏第一个褶，再捏第二个褶，哪里漏了，回头补。老手和新手面前是同一个饺子，老手的“一”，是新手那一串走过无数遍之后压成的；新手的那一串，是老手的“一”拆开来的样子。这是**终点上的合一**：序列走熟之后，折成了一个时刻。

另一种合一，是**起点上的合一**：认为知与行本来就是一件事，先后是后来人为地加上去的。阳明说的是这一种。他讲知行的本体，说的是知行原是这个样子，不曾被私意隔断的时候，见好色已自好了，不是见了之后再立个心去好；而工夫的意义，是把被私意隔断的东西接回去（《传习录》上：“圣贤教人知行，正是要复那本体”）。这是一个“复”的结构：本来是一，被隔断，工夫是复一。

两种合一，在熟人身上看上去一模一样，老手包饺子的时候，你看不出他是“本来就会”还是“练出来的”。区别只在于怎样解释这个“一”从哪里来：起点说，一是本来的；终点说，一是织成的。本书取终点说。这个取舍不是意气，而是一个可以对着生活去核的判

断：养过婴儿的人都知道，一个孩子刚出生的时候，看见与伸手、听见与转头，是分开的，是一次一次的碰撞里慢慢咬合的；老手包饺子，是一次一次的废品里压出来的。凡是被我们看作“本来合一”的熟成状态，只要有机会回头去看它的发育史，都看得到一段序列。**“合一”是把序列折成一个时刻，折得越好，序列越看不见。**

（二）折叠之后丢了什么

把序列折成一个时刻，有大益，也有一笔账。大益在当下。知行合一是对“只知不行”的一剂猛药。当一个人说“道理我都懂，就是做不到”的时候，阳明的回答是“知而不行，只是未知”：你并没有懂，你的“懂”没有进到你身上。这一句话能让多少人从“懂了就算了”的自欺里惊醒。再往前一步，“一念发动处，便即是行了”，更是把对自己的要求推到了最前沿：不要等念头变成事才去管，念头一动就是行。这种对当下的警觉，是阳明学在历史上产生道德力量的来源，值得认真接住。

账在后面。序列被折掉，有三样东西跟着一起折掉了。第一样是**反馈的间隔**。一个序列之所以能改进，是因为前一步和后一步之间有间隔，间隔里可以评估、可以回头。学车的人倒库压了线，要能够说出“是第二步回正晚了半圈”，才能修正；如果压线只能被解释成“我这次没有致好良知”，修正就无处下手。第二样是**错因的归属**。序列折叠之后，做不好的原因，就只剩下一个可选项：心不够诚、念不够纯、私欲未去。路径上的毛病（次序排错了、中间漏了一步、两步之间衔接不上）没有地方放，于是被统统换算成道德上的毛病。一家公司推行新的流程，推不下去，管理者说：大家没有用心去做。这句话在阳明学的语境里是自洽的，在路径之学里是一个待查的断言：到底是没有用心，还是流程的次序排得让人用不上心？第三样是**可传的东西**。序列可以教，折叠之后的时刻不能教，能教的只有“那个时刻是什么样子”，也就是结果。

这三笔账，合起来就是E→S→D在末格D上的形状：工夫有，名目多，序列无。

（三）路径读数

把前面的话收成三套读数。**三方程**。 阳明这条路上，三式的状况是这样的。

式子	谁在管	状况
S＝F(D,E)　显露由序列与纠缠生出	知行合一、见好色自好	有人管，但D被折进E，显露被说成“自然”从良知流出

式子	谁在管	状况
D＝G(S,E)　序列由显露与纠缠定	致良知、为善去恶、事上磨练	半缺：工夫有依据（被知到的善恶，那个能知的良知），但名目之间的先后无人排，依据的显露也只是被压成善恶二字之后的显露
E＝H(S,D)　纠缠由显露与序列织成	无	缺：良知被当作本有，没有人承担“它是怎样织成的”这一式

这张表要读两遍。第一遍，看到阳明做的：第一式管得极好，第二式管了一半。第二遍，看到他没做的：第三式空着。心也是发生的，良知是织成的，这一式没有人承担，它在阳明学里是一个“天赋”的黑箱。后文第20、21章会把这个黑箱打开，这里不抢先。

六路径。 惯路E→S→D：先立本心，再在事上让它显出来，最后致之。末格D：工夫的序列。本书的规律分两层写。位置层：主要的卡倾向于出现在惯路的末格，这是弱假说，待检（这条规律的检验与收窄见第28章）；方向层：在末格怎样卡，另看首格与处境。落到阳明这里，一路卡在D这个位置；后学是D太少而散，阳明本人晚年在补D（第20章）。后学的流弊有两种形态：一种是“悬空想个本体”，只守着本心不做事，养成一个虚寂；另一种是以当下的情识当良知，凡是此刻觉得对的就是对的，肆而不检。这两种都是D太少而散的结果：前者没有序列地“守”，后者没有序列地“放”。

有意思的是，阳明自己看见了这条缺口。天泉证道那一夜（下一章细讲），他对两位弟子交代的话里，有这样的意思：人有习心，若不教他在良知上实用为善去恶的工夫，只去悬空想个本体，一切事为俱不着实，不过养成一个虚寂，这个毛病不小，不可不早说破（《传习录》下）。后来的学者看王门后学的流弊，如刘宗周批评末流“猖狂者参之以情识，……超洁者荡之以玄虚”（《明儒学案·蕺山学案》），几乎是把这段话当成了预言来读。预言者本人就在场，却没有办法从他的体系里，长出一个补救的序列来：他的补法，是反复叮嘱“事上磨练”“省察克治”，是再强调一遍工夫；而强调不是排序。

三原理。 阳明本人的龙场，三拍俱全，前面已经读过。可是**他的教法传下去，传的主要是第二拍的结果**：吾性自足，心即理，良知具足。第一拍那十几年的张力和第三拍那长期的回写，没有同样地传下去。弟子们得到了一个答案，没有得到答案所由而来的问题，也没有得到那个答案回头改写一切的漫长过程。答案被当成口号，口号经不起任何一点现实的推敲——狂禅，就是口号被当成了现成的东西。

能量账。 最后留一笔。E→S→D是一条起手快的路：先把动力点着，早早上场，前期损耗小，上手有样子，这是它能“席卷半个中国”的原因。它的账在后期：末格D无序列，

学的人在同一个层次上反复折返，既不知道自己在哪一步，也不知道下一步是什么，损耗堆在后面。第13章立了算这笔账的两栏办法，朱熹路与阳明路各自怎么记账，由第16章与本章分头来做。

阳明如果听到这样的读数，会怎样回答？他很可能会指着那个“本来如此”，说：你们把次序排得那么清楚，恰恰就是我所说的“支离”。这一问有分量，放在后面“对话”一节答。

◆ 五、轨迹：一个人走过的路，比他教的路丰富

把阳明的一生放在六路径上，会看到一件有意思的事：他教给别人的是一条路，他自己走过的却不止一条，而且有几处与“E→S→D”正好相反。以下年份和事件，凡出自《年谱》与通行传记的，均据《王文成全书》所载《年谱》。

早年。 阳明（1472—1529）出身于浙江余姚的读书人家，父亲王华是状元。少年时他向塾师问，什么是天下第一等事，听到的答案是读书登第，他说，登第恐怕不算第一等事，大概是读书学做圣贤（《年谱》记于其十一岁）。这是E的早熟：志气先立。之后是一连串的出入：十七八岁在南昌遇道士谈养生，在广信见娄谅，听到圣人必可学而至的话。二十一岁前后，依朱熹之教，对着官署里的竹子格了七天（《传习录》下），格得病倒。这一段是实打实的S→D，朱熹的路，他走得比许多朱子学者更认真，也因此比他们更早撞到墙。

出入佛老。 他早年精研兵书，中进士以后转习导引，在阳明洞里静坐，一度据说有了预知的能力，后来自己悟到这是“簸弄精神”，不是正道。《年谱》还记了一个故事：他在一处寺里见到一个坐关三年的僧人，一句话也不说，他便大声喝问，终日口巴巴说什么，终日眼睁睁看什么；僧人被喝开了口，说家里有母亲。阳明说，爱亲的念头是人的本性，是灭不了的，劝他回家。这个故事无论细节如何，要紧的是它的方向：他从佛老那里带回来的，是清净本心的一路；他留在手里的，是“爱亲之念灭不了”这一个不肯放的儒家的点。三源的最初材料，就在这里（见第20章）。

龙场与其后。 龙场前面已细读，路径上是：十几年的D与S，压出了E。龙场之后，阳明在贵阳讲知行合一，回内地做过县令，在京师和湛若水同讲学。这一段他是从E往S走：把悟到的东西拿到事里去用。

南赣与宁王。 正德十二年（1517）起，他任南赣巡抚，平定了几处长年的匪乱，颁布了十家牌法和《南赣乡约》。他在给友人的信里有一句后来很有名的话：“破山中贼易，破心中贼难”（《与杨仕德薛尚谦书》）。这一段值得细看，因为它的路径与他的教法**正好相反**：十家牌法与乡约，是先立约束、立规矩、立记录（D），然后让人在日常的事里彰善纠

过（S），最后目标指向人心的转变（E）。这是一条D→S→E的路。阳明在南赣这个具体的治理场合，没有对乡民说“你们本来就有良知，致出来就好”，而是先把序列立起来，让它先于心。这件事在第41章还要专门读（他在南赣乡约里走过的D→S→E，是本书“排路”一章的活标本）。

接着是正德十四年（1519）的宁王之乱：他在赴福建的途中闻变，回吉安起兵，不多日便平定了宸濠之叛。这是他一生“事上磨练”的极致场合。其后他遭受谗毁，处境险恶。《年谱》把“致良知”的明确提出放在正德十六年（1521），也就是宁王之变之后；他在信里对弟子说过，致良知三个字是经过这些多事、险难之后，才越发信得及的意思（《年谱》载其致邹守益书）。这个先后很清楚：**龙场悟E（心即理），南赣和宁王磨S（事上），最后才给出D的名字（致良知）**。他的教法的演进，本身就是E→S→D走了一遍，前后十三年。

晚年。 嘉靖六年（1527）秋，他受命出征广西思恩、田州，行前与钱德洪、王畿有天泉证道（《年谱》系于九月初八日；下一章）。次年他完成军务，病重，在返乡途中卒于江西南安的船上，年五十七；临终有“此心光明，亦复何言”一语流传（《年谱》）。

这条轨迹与惯路判断不一致的地方，有三处，都要写下来。其一，早年和龙场之前，他走的是朱熹的路（S→D），然后才到E，惯路是后来才成为惯路的。其二，在南赣治民，他走的是D→S→E，这是他一生中最明确的排路，却没有被写进“教法”。其三，晚年他对门人的叮嘱，越来越重“实落”的工夫，越来越警惕“悬空想个本体”，这是一个把重心往D回移的方向（第20章从“自然”二字的角度再读这一条轨迹）。所以“末格D”这一判断，对后学的流弊更准，对阳明本人的晚年要打折扣，第28章把它记作规律的一条反例线索。**一个人的路径，不等于他的学说的惯路**。学说是被后人传下来的那一部分，人是更丰富的。这也提醒本书：给阳明读数，读的是他这一家的学说，不是他这个人的全部；他自己有过的排路，恰恰是后人可以接着做的东西。

◆六、对话

（一）陆九渊：“先立其大”的同与异

第一位对话者是陆九渊。后人把“陆王”并称，是因为他们共同站在一个位置上：心即理。这个并称有它的道理，也遮住了一些东西，所以要把同和异都写清。

先说同。陆九渊（1139—1193）一生教人，最常用的是孟子那句“先立乎其大者”，意思是先把“大体”——心，立起来，小的（耳目之欲、见闻之知）便夺不走它。他自己说

过，他的学问是读孟子而自得的（《陆九渊集》语录：“因读《孟子》而自得之”）。他与朱熹在鹅湖（1175）相会，两边争的核心，是教人之法：朱熹觉得陆氏兄弟太简，陆氏兄弟觉得朱熹支离。陆九渊的和诗里有一联，后来成了这场争论的标志：“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉”。这一联的立场，阳明接下来了：他要的也是一条直截的路，不要无尽的外求，不要把一生耗在注疏里。两人都主张“此心此理”不容有二，都说圣人之学是心学，都认为学问的头一件事是把自己立住，都反对为求知而求知。从E这一格的位置看，两人站在同一个地方，而且站得一样硬。

阳明本人对陆学也有明确的评价：他称赞象山之学“简易直截”，是“孟子之后一人”（《与席元山》），同时又说“濂溪、明道之后，还是象山，只是粗些”（《传习录》下）。这个“粗”，值得细读。

再说异。差别可以放在E→S→D三格上读。陆九渊的路，如果用本书的口径读，几乎是一条E单格的路：立大、发明本心、收拾精神、自作主宰。他的语录里有不少当机的、直截的点拨：学生问到什么，他把人的注意力一下拉回到“此刻你自己在判断”这件事上。流传很广的一个故事，是弟子杨简在任上断一桩扇子的案子，陆九渊问他，刚才断案时那个分得清是非的东西，是不是就是本心，杨简当下有所省（《宋元学案·慈湖学案》）。这类点拨有力，有当下的穿透；它的特点也很清楚：把人一下带到E，之后怎么走，就几乎不再有话。

阳明在这条路上加了两样东西。一样是S：事上。他一再强调，工夫要在事上做，“人须在事上磨练做功夫乃有益。若只好静，遇事便乱，终无长进。”（《传习录》下）事，是显出来的东西，是志气和本心要在其中被检验、被磨出来的地方。陆九渊不是不讲事，他当过地方官，在荆门任上主持过修城一类的实务（《宋史·陆九渊传》）；但他的教法里，事并没有成为一个理论上要单独交代的环节。阳明把它交代了，南赣、宁王，是他用一生做的交代。另一样是D：致。“致良知”四个字，给了“本心”一个动词，也给了教法一个形状：本有的，要去致。

所以，在本书的读数里，陆是E的一格，阳明是E→S→D的三格，而阳明的第三格是薄的。这个读法里有一处要标成“待检”：陆九渊的材料偏重语录与书信，对工夫序列的正面论述不多，本书说他“几乎是E单格”，是就留下的文本说的，不是说他本人的生活里没有序列；更多的传记材料可能会改写这个读数。

这个异，也决定了两家后学的不同命运。陆学传了几代，渐渐成了一脉细流；阳明学一时席卷了半个中国。原因有很多，其中一条与路径有关：阳明给了事上的东西，给了人能去做的动作，所以能传开；同时因为第三格太薄，传开以后，每个人往里面填的东西各不相

同，从严谨的省察克治，到一念不生的玄虚，到“满街都是圣人”的狂放，都在“致良知”这一个名目下面。

（二）艾文贺：发展模式与发现模式

P. J. 艾文贺（Philip J. Ivanhoe）对儒学的一个著名划分，是把孟子一路读作“发展模式”，把阳明一路读作“发现模式”（见其《Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mengzi and Wang Yangming》）。大意是：发展模式认为人身上有善的萌芽，要经过培育、扩充，才长成完整的德性；发现模式认为德性已经完整地在那里，工夫是去除遮蔽，把它发现出来。他认为阳明属于后者，这与禅宗的一路有相近之处。

这几乎是正面接住了本书对阳明的判断，先写一致处：阳明的“一”，是一个已经完整的、先在的东西，工夫的方向是“复”，而不是“成”。本书说阳明起点即目标，一即是N，说的是同一件事；艾文贺在类型学上先看见了它。

再写分界。第一，艾文贺的划分是对“道德自我是已成的还是待长的”这一个问题的二分，本书的读数多出几样东西：它给出路径（阳明E→S→D，孟子E→D→S），给出末格（阳明D，孟子S），给出可以出错的条件。用六路径读，孟子和阳明其实站在同一个起点上，都从E起手，**分叉在第二格**：孟子先“养”（D），阳明先“显”（S）。这个读法把艾文贺二分的一部分内容，翻译成了次序之争（第23章细读孟子）。第二，本书要区分阳明这个人和阳明的教法：教法确实是发现模式，而人（龙场那一夜、南赣）走过的是发生模式——一次三拍俱全的改写。艾文贺的“发现”，描述的是被传下去的那一部分。第三，艾文贺的二分里有一个本书的六路径描述不了的变量：**“一”被给出时的完整度**，是萌芽还是已成。六路径只问先后，不问完整。这一点本书记下，是要向对方学的东西：路径读数之外，应当给“一”的给定状态一个标记。好比同说“这个孩子已经有了”，指的是刚冒头的一棵豆芽，还是已经挂了荚的一株豆秧，接下来该做的事完全不同，而六路径的三格排法对两者一视同仁。第3章立“起点之一”与“目标之一”的口径时只问了一与路径的关系，没有问一被给出时的状态；读完艾文贺，这是对那一章口径的一个补充。此问题收入结语，列为本书自认最弱的一处（见第66章），这里不再展开。

（三）工夫论的研究者：你说工夫无序列，可是阳明讲了那么多工夫

强调阳明工夫论的学者（陈来等人对阳明工夫论的研究，常被引来说明这一点，如其《有无之境》）会这样驳本书。第一，阳明不是没有工夫：立志，省察克治，事上磨练，必有事焉，勿忘勿助，哪一样不是工夫？他在龙场教学生的《教条示龙场诸生》就有立志、勤学、改过、责善四条，他还有一个著名的种树比喻，说立志用功如种树，起初只管栽培灌

溉，不要作枝想、叶想、花想、实想，有了干才有枝，枝而后叶，叶而后花实（《传习录》上）——这分明是有次序的。第二，阳明有意不排序，因为序列一旦固定，就成了支离，成了朱熹那样的“逐物”；他讲的是“随人指点”，因病立方，这是更高明的活法。第三，用E、S、D的次序去读阳明，是拿朱学的框架套心学。

这个驳法的力量，本书承认其中三分之二。第一，工夫名目的丰富，是事实，本书不能说阳明“没有工夫”，只能说：名目多，而名目之间的先后，未被排出。种树的比喻和龙场四条，是阳明最接近序列的地方，本书认下它们是例外中的最强的两条；它们各自管一个局部（立志阶段，龙场的学生），没有一条管到“致良知”从初学到熟成的整段路。第二，“随人指点”本身，其实是排路的精神。孔子的“闻斯行诸”一问两答，是同一个意思（第6章）。阳明在这里和孔子同路，这是他最值得接住的地方。问题是，孔子的随人而异，背后有一个先看位置再定推拉的读法，可以传下来；阳明的“随人指点”，主要传下来的是他的几个著名个案，读法没有被写出来，于是后学拿个案当公式。第三，说本书拿朱学框架套心学，本书的回答是：六路径并不是朱学的框架。三格的先后，朱熹是S→D→E，阳明是E→S→D，两家的差别，只是这个框架里不同的排列；这个框架本身对两家是平等的。

对话之后，各自要改写的东西：研究者一边，若接受本书，可以把“阳明重视工夫”这一句，改写成“阳明的工夫有丰富的名目与若干局部的序列，没有跨越初学到熟成的总序列”；本书一边，要把原先写在读数里的“工夫无序列”收窄成上面这个更精确的说法，并把种树和龙场四条列为反例清单中的条目，留在可错条件里。

（四）阳明的回答：你们的序列，正是支离

最后一个对话，在本书的读数与阳明之间。设想阳明读到前面的话，他会说：你们把次序排得这样清楚，我看了心里不安，次序一排，人就去背次序，去按次序做，忘了那个根本的东西，这就是我说的支离。

这个回答的分量在于，它指出了序列的一个实在的风险：序列可以变成外壳，人可以守着步骤而失了方向。本书接下这个风险，并给出两条回应。其一，本书说的序列，不是朱熹那样的一条无限向外延伸的长序列，而是**因人因事排出来的有限的一条**，目的是它被走完之后，折成一个时刻——教练的序列，在学员学会之后就不必再想了。序列是脚手架，不是房子。其二，也是更有意思的一点：阳明自己在天泉证道时，已经把这两种路并排放在了一起。他说，利根之人，一悟本体即是工夫；其次的人，要在意念上实落为善去恶，工夫熟后，渣滓去得尽时，本体亦明尽了（《传习录》下）。前一种是起点上的合一，后一种是终点上的合一，是序列走熟之后折成的。**阳明在教法的实际运用里，自己承认了终点合一的**

路。这正是下一章的主题，由此，本书与阳明之间的距离，有一部分将被证明比它看上去的要小。

（五）朱子学者：你的读数，对朱熹也是这么说的

朱子学者读到这里，会有一个很自然的回击：你说阳明的末格D空，流弊是空疏和狂禅；你对朱熹说末格E空，流弊是支离；两边都被你说成“卡在末格”，这不过是一个无论读谁都能套出来的公式。

这个回击打到了本书最需要自己防备的地方。回答有三层。第一，“卡在惯路末格”是一条会被反例杀死的判断，不是对任何人都成立的套话：它要求先独立地确定一家的惯路，再独立地确定他的流弊发生在何处，两者必须分开取证。惯路取自这一家自己的文本次序与教法重心，流弊取自后学的史料和批评者的记录，如果两者对不上，判断就不成立。第28章会把五家的对照与反例清单摆出来，并把这条规律收窄为位置层的弱假说，这一章不提前裁决。第二，对称本身不是缺点。朱熹把一旦豁然贯通放在末尾，阳明把工夫放在末尾，一个末格E、一个末格D，正是同一个三格框架里不同排列留下的不同缺口；如果两家的缺口竟然落在同一格，反而要怀疑框架。第三，对称不等于等价。朱熹路的缺口是靠“一旦”撑着的，阳明路的缺口是靠“自然”撑着的；两处缺口的内容不同，补的办法也不同，朱熹需要补的是贯通如何发生，阳明需要补的是工夫如何排序，这两件事在后面的章节里分头处理（第16章，第20、21章，第41章）。

对话之后，本书要改写的是措辞：把“流弊卡在惯路末格”从一句断语，改成位置层的弱假说，每次使用，都要先报告惯路的取证、再报告流弊的取证，并写明卡的方向另看首格与处境。

◆ 七、可错条件

本章的判断，在下列情形里，应当承认错了或收窄。其一，如果能在阳明本人的文本里找到一个明确的、跨越初学到熟成的工夫总序列，并且他把它当作可传、可检验的东西来教，那么“末格D：工夫无序列”这一判断降级，改为“序列有而未被后学继承”。其二，如果能证明龙场之前的十几年（格竹、辞章、佛老）对阳明那一夜的悟并无实质贡献，也就是同样的悟不需要那段D，那么“把终点当起点”的批评就要撤回。其三，如果考察王门后学，发现狂禅与空疏的流弊并不集中出现在D薄弱的支派，而同样出现在重视序列的支派，那么“主要的卡倾向于出现在惯路末格”在阳明这一家上就没有成立的证据。其四，如果有人证明“合一”在阳明那里不是起点说而是终点说（把“本体”读作熟成之后的状态），那

么本章第四节的主要区分要重写。其五，陆九渊的读数依据语录和书信，如果他留下了关于工夫序列的更多论述，“E单格”的读法要改。其六，如果能证明阳明的文本里，良知同样被当作须经培育才长成的东西（而不是“本来具足、只待致出”），那么第六节“与艾文贺一致”的一条要收回，他应归入发展模式一侧。其七，龙场一夜的材料主要出自《年谱》，如果考订表明那一夜的情节多是后人追述时加上去的，则第三节“三拍俱全”要收窄为“后人记载中的三拍”，龙场不再作为完整的发生样本使用。

◆八、小结

阳明这一章，读下来是三句话。第一句，他看对了一件极大的事：学做人，先要有“这件事在我身上”的认定，而且方向是回来，不是出去。第二句，他的路是E→S→D：先立本心，再在事上让它显，最后给它一个动词“致”；这条路起手快、有力量、能感人，也在最后一格留下了缺口。第三句，他自己走过的路，比他教的路丰富：格竹时他是朱熹，龙场那一夜他是一次完整的三拍发生，南赣治民时他是一个老老实实立序列的人，晚年他把重心往工夫回移。教法是他的结果，轨迹才是他的材料。

下面两章，用九宫透镜把这条路的核心——四句教——拆开来看。拆开以后，会发现四句话之间有四处互相顶着的地方，而这四处全部汇到同一个点上，就是第二句里的那个“意”字。

18

第 18 章

四句教的九宫透镜解构（上）：透镜、桥与四处矛盾

> 本章要点
>
> 四句教以 S1、S3、D2 为透镜，四处矛盾汇到“意之动”一点；体用断层断在第二拍，天泉之争在后学处退回第二拍。

◆一、一锅清水，“一开就有咸淡”

灶上煮着一锅清水，没放盐，水开了，准备下面条。孩子跑过来，大人让他尝一口，问咸不咸，孩子说，不咸。奶奶接过勺子，尝了，说，淡得没味道。隔壁刚吃完腌菜的大伯路过，也尝了一口，咂咂嘴，说有点甜。家里有个人感冒了好几天，嘴里发苦，尝完皱眉：这水有股怪味。

同一锅水，四个人，四种说法。这件事没有谁说错。本书借这锅水要说的是：**“这锅水无咸无淡”这句话，只有在没有人尝的时候才说得通**。水在锅里，没有舌头碰它，它的咸淡是一个悬着的、没有人认领的问题；一旦进了嘴——一开口，一入口——咸淡就有了，而且一有就是带着舌头的履历来的：这个人刚吃过什么，平日口重还是口轻，身体此刻好不好，这些全都已经折进了那一口的判断里。这口判断不是后来加上去的，它与“尝”同时发生。

阳明的四句教，开头两句就是这样一个画面。“无善无恶心之体”，是锅里的水；“有善有恶意之动”，是进了嘴的那一口。他看见了两者的区别，而且看得很准：善恶不挂在心体上，是动起来才有的。这是他的见识。我们要问的是紧接着的那个问题：**从锅里到嘴里，中间发生了什么？舌头的履历是怎样折进这一口里的？**四句教对这个问题几乎没有回答，它只是说，一动，就有了。

先预告一个读法，免得读到后面感到突兀。四句教里的“意”，也就是“意之动”的那个“意”，在本书的读数里不是一个染了尘的东西，而是一团压缩了的履历：压进去的是一

条差异序列（D）和一团特征纠缠（E），压出来的是S上显露的那个善或恶。就像那一口水里的咸淡，是舌头的履历压出来的。这个读法要经过九宫透镜、六阶变换和同点交叉才能立起来；这一章走前半程——选透镜，搭桥，找到四句之间的四处矛盾，转一圈六阶，看哪些判断汇到了同一个点——下一章走后半程，把“压缩”这个词讲实。

至于仪表盘上的灯和发动机，第四节里先用灯这一半，下一章谈第三、第四句时，灯和发动机都要回来。

◆ 二、四句教：原文、场合与它看对的东西

（一）原文与场合

四句教的文字，通行的写法是：

> 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。

后人多把它简写成“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”。它出自阳明晚年。《传习录》下卷记：嘉靖六年丁亥（1527）九月，阳明受命起复，征讨思恩、田州，将要出发，钱德洪与王畿（字汝中，号龙溪）论学（《年谱》系于九月初八日），王畿举先生平日的教言，就是这四句；两人意见不同，当夜陪侍阳明在天泉桥上，各自请正。这就是后来所说的“天泉证道”。王畿事后另有一篇《天泉证道纪》，记同一夜的事，两种记录的轻重不同，后文细讲（该文收于《龙溪王先生全集》卷一）。

这里要立一个读法上的前提：阳明说的“无善无恶”，不是说心体是个中性的、无色无味的东西。《传习录》上卷里有一条与去草章相连的话，他说：“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。不动于气，即无善无恶，是谓至善。”（《传习录》上）无善无恶，在他那里就是至善，是超越了善恶对待的那个善，是“理之静”。所以那锅水，用阳明自己的话来说，不是“无味”，是“没有被任何一种口味占据的味”，这当然比“中性”要高得多。本书要在后面读透这一句，就必须把这个最强的读法摆在前面。

顺带记一个小的轨迹：阳明早年说心之本体，用的是“至善”，说至善是心之本体（《传习录》上）；到了晚年的四句教，换成了“无善无恶”。从“至善”到“无善无恶”，是一次措辞的移动，也许是一次思想的移动，值得单独追查，本书不展开，只提醒读者：四句教的第一句，不是阳明一直这样说的话。

（二）它看对了什么

先说四句教看对了什么，这些地方后文的批评不会收回。它的第一个看对，是**把一个人的善恶拆成了四个位置**：心体、意、知、物（格物的“物”）。在它之前，儒学谈善，常常把心、性、情、意混着说；到了四句教，位置清楚了，各司其职。这是一次极漂亮的分层。它的第二个看对，是承认**善恶不在心体上，是动起来才有的**，这就是前面那锅水。这个承认，使他有可能解释一个很具体的现象：同一个人，静下来的时候很清明，一遇事就乱，乱不是因为心坏了，是因为动了。第三个看对，是**良知在动中现身**：它不是坐在心体深处的一个法官，而是在善恶显出的时刻，同时知道。第四个看对，是**工夫落在念头上**：为善去恶不是等事成了再改，是在意之动处下手。这四点放在一起，是一套结构完整的教法。

更重要的是，它是一个**把本体和工夫放进同一张图里**的尝试。无善无恶是本体，为善去恶是工夫，一头一尾，中间两句把它们接上。这张图的野心，是让“悟本体”与“做工夫”不再是两件事。本书后文要说，这张图在几处接缝上裂开了；裂缝出现，恰好是因为图本身足够大、足够完整，裂缝才看得出来。

（三）传统读法与它的位置

四句教的研究汗牛充栋，这里不做综述，只取一条主线说明它通常被怎样读。主线是**“有无之辨”和“体用之辨”**：无善无恶是不是说心体没有善？是至善还是空？如果是至善，为什么又说无善？心体与意之间是什么关系？良知属体还是属用？当代研究者里有两条常被提起的读法。一条以牟宗三（见其《从陆象山到刘蕺山》）为代表，大意是把“无善无恶”读作超越相对善恶的至善，是绝对的善〔转述，待核：书名已核，具体读法未逐页核〕；另一条是陈来（见其《有无之境》），他多以“境界”解“无善无恶”，大意是这四句主要说的是一种精神境界，与性本身的善恶无关〔转述，待核：书名已核，具体文字未逐页核〕。前一条把无善无恶读进了心体的性质，后一条把它读成了工夫熟成后的境界，两条路并不相同；明代的东林学者则对它警惕，担心它流入佛家的空（顾宪成：“无声无臭，吾儒之所谓空也；无善无恶，二氏之所谓空也”，《明儒学案·东林学案》）。这些讨论的共同点是：**它们几乎全部发生在“心体是什么、心处在什么境地”这一格上**——换成九宫的话，就是三界里的那一格（E1：现实界、理念界、自我界）。心体在理念界吗？意在自我界吗？物在现实界吗？这是传统读法的透镜。

本书在这里不推翻它，而是把它当作“基线”摆在前面：下面所有的新判断，都要先问一句，把新的部分拿掉，剩下的，是不是传统读法已经说过的话。这个动作，九宫透镜法里叫“回落刀”，后面会用到。至善一路与境界一路，本书各有一句回应，放在下一章第五节。

◆三、选透镜与搭桥：S1、S3、D2 和两座桥

〔推广用法说明：第513号《SDE九宫格透镜问题分析法》的原案例是人和事；把它用到一个学说、一场争论上，是本书的推广用法，九格口径与步骤照第513号，推广处待确认。〕

（一）选透镜：为什么是S1、S3、D2

九宫透镜法的第一条规矩是：看问题之前先选透镜，不要从自己最熟的一格起手。选的办法，是看这个对象在哪一格的三个分量上“高低分明”：三个分量一样高、一样低，叫“平谱”，这一格没有分类力，要换。把方法用在四句教上，对象不在眼前，只有三十个字，所以读数只能从原文里取，原文就是它留下的全部行为记录。这样得到的读数，要比对活人的观察降一级，在后面的检验记录里标成“文本读数，待验”。

先看四句教的原文有多短：连“是”字在内，一共三十个字，其中八个字是“善”或“恶”，四个“善”、四个“恶”，每一句里都有。**三十个字里八个是善恶，这件事本身就是一个读数**：这是一段几乎全部围着价值打转的话。

S3，价值（真、善、美）。 三个分量里，善高到顶：全篇都是善恶，而且是善恶的“有无”“知”“为”“去”，换着动词地围着它转。真这个分量居中：第三句“知善知恶”的“知”，要的是如实照见，不欺、不蔽，阳明常说良知不欺，是一种“在轨”的东西。美，几乎不出现。高低分明，可以用。

S1，显露规范（对比、变化、分布）。 对比极高：全篇靠对举展开，无与有、体与用、静与动、知与行，每一对都是一个鲜明的对比；变化也高：一个“动”字撑起第二句，去恶的“去”、为善的“为”，都是变化；分布最低：善恶在什么地方、对谁、在什么时候出现，四句话里一个字也没有，要到去草章的花与草那里才冒出来。三个分量的高低很清楚，可以用。

D2，路径组织（前行：猜想·执行·评估；回写：反馈·修正·迭代；跃层：分化·重组·升维）。 四句话本身排成一条路径，体、意、知、物，一路向下；“知善知恶”是评估，“为善去恶”是执行，评估和执行之间有反馈和修正的味道，所以前行高、回写中高；跃层，也就是分化、重组、升维，四句里没有，一点也没有。高低分明，可以用。

再看被放下的几格。**E1，三界（现实界、理念界、自我界）**：心体在理念界，意与知在自我界，物在现实界，三界各占一句，三个分量几乎一样高。这是平谱，用它读四句教，分不出四句教和别家的区别，朱熹也有三界，陆九渊也有三界。而这一格，恰恰是传统读法的主要透镜，传统读法能读出很多，但读不出的东西也正在这里：平谱的格，只能给出分

类，给不出区分。**E2，信息（符号、逻辑、数学）**：符号（善恶之名）高，逻辑（体用的推演，“若体无则意亦无”）要靠推演才浮出来，数学没有，勉强可用，但三十个字里的直接证据比前三格少。**D1、D3、E3、S2** 四格，在四句教的文字里没有直接的分量，要靠阳明别处的话才读得出来，它们留到六阶变换里再请出来，作为转圈时的辅助格，不当起点。

这样，透镜定为S1、S3、D2，三格，两个S一个D。两条说明。其一，这是**多透镜**，不是“三选一”；其二，这个选择不是唯一解：换一位读者，大概也会选E2，选了E2 就会走进另外三个房间。选S1、S3、D2，是因为这三格在原文里的证据最直接，并且——这是意外的收获——它们恰好能搭出两座桥。

（二）三组与两座桥

每一格都恰好站在三组三角套里：一组正位，一组异位甲，一组异位乙。三个透镜格合起来占七组：

- S1 所在：S1·D1·E1（正位）、S1·D2·E3（甲）、S1·D3·E2（乙）
- S3 所在：S3·D3·E3（正位）、S3·D1·E2（甲）、S3·D2·E1（乙）
- D2 所在：S2·D2·E2（正位）、S1·D2·E3（甲）、S3·D2·E1（乙）

数一下：九组总数，三个透镜占了七组，其中S1·D2·E3 和S3·D2·E1 各被两个透镜同时占着。这两组就是**桥**。桥的规矩是：异维的两格恰好共用一组，同维的两格没有桥。S1 和D2 是异维，它们共用S1·D2·E3；S3 和D2 是异维，它们共用S3·D2·E1；而S1 和S3 同属显露一维，不共任何一组，没有桥。

正位三组，也就是主对角，是学科早已占住的地盘：S1·D1·E1 是心理学与现象学的地盘，四句教里关于心体、意识、意向的那些讨论，就住在这里；S3·D3·E3 是伦理学、优化理论与经济学的地盘，善恶的评价与工夫的成本住在这里；S2·D2·E2 是形式科学与信息科学的地盘，体用的逻辑推演住在这里。传统读法大体就在这三组里，所以本书把它们当作基线，后面每一条新判断都要先过一遍“回落刀”，看它是不是只是这三组里早有的话。

透镜格定下来以后，要给七组排一个轻重，这在九宫透镜法里叫配置矩阵。排的依据是各格的主导分量：S1 上对比与变化压着分布，S3 上善压着真和美，D2 上前行压着回写，回写压着跃层。依这个排序，三个正位组的分量最重，S1·D1·E1、S3·D3·E3、S2·D2·E2 都是阳明文字里最醒目的地方——有无之辨、善恶之辨、体用之辨——而且这三组近乎由类型定义推出，最容易被已有学科接住，这就是所谓主对角。其次是两个桥组，S1·D2·E3 和S3·D2·E1，它们同时站着两个透镜格，材料够用，又不在主对角上。最轻的是S1·D3·E2 和S3·D1·E2 两组，它们靠的是D3 和D1，这两格在四句教的文字里没有直接的分量，只能靠

去草章之类的旁证。排完以后，力气的分配就清楚了：主对角当作基线，不在上面花大气力；非对角的桥组是主战场；最轻的两组在转圈时只当辅助。

桥的位置有一个意外。两座桥，S1·D2·E3　和S3·D2·E1，穿过的是同一格：D2，路径组织。也就是说，在这个透镜里，显露规范（对比、变化）要和价值（善、恶）接上，没有别的路可走，只能从D2　过：**从“有对比、有变化”走到“有善恶”，必须经过一段路径组织**。而D2 恰恰是阳明这条路上最薄的一格，前面读过，他的末格就是D。

这个巧合，可以写成一条事先的预言（待检）：四句教的裂缝，会出现在需要S1　和S3通过D2　接上的那些地方。也就是说，当一个“对比与变化”必须被说成一个“善或恶”的地方，当“有无”“动静”必须落成“善恶”“去为”的地方，阳明的话会出现吃紧。下面四处矛盾，就是按这个预言去找的。这个预言是否成立，等六阶转完以后再对账。

◆四、四句之间的四处矛盾

读四句教，常见的做法是一句一句讲。本书换一个读法：把四句两两对看，找出哪里顶着。顶着的地方，按三原理，就是第一拍张力积累的地方，需要第三格来换形状。找到四处。

（一）句一对句二：清水怎么就有了咸淡

“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动。”体是无善无恶的，动出来就有善有恶。**善恶是从哪里添进去的?**

阳明自己有交代，前面引过：理之静，气之动，“不动于气，即无善无恶”。也就是说，把善恶带进来的是“气”。可是**“气”这个字不在四句教里**。四句教只有“心之体”和“意之动”，两头都有了，中间那一段——怎样从无善恶的体，动出有善恶的意——被省略了。读者是靠阳明别处的话把它补上的。这是第一个裂缝，而且是个结构性的裂缝：四句教这张图，本来想要连接本体与工夫，第一步就有一个没连上的接口。

这也就是清水的例子：水在锅里无咸淡，水进了嘴有咸淡，“进嘴”这件事，也就是尝的人带着他的履历进来，不在“水”这个词的里面。体用断层，说的是这一处。

这个接口，后来的人用三种办法补。阳明自己补的是“气”，把善恶的来路交给气之动；钱德洪补的是“习心”，把来路交给习染；王畿的办法最干脆，不补，而是取消接口——体用一源，意也是无善无恶的意，不存在需要补的缝。三种办法，分别把来路放在气（E3　能量一边）、习（D序列一边）、无（取消）。本书要走的是第四种：不把来路放在

体外的某个添加物里，而是问这个“意”自己是怎样发生的。第四种办法走得通与否，是下面六阶要检验的东西。

（二）句一对句三：灯凭什么亮

“无善无恶是心之体”，“知善知恶是良知”。阳明又说良知是心之本体（《传习录》中：“良知者，心之本体”）。那么，一个无善无恶的本体，怎么能“知善知恶”？

仪表盘的比方更合适。一盏灯，只有在背后有一个阈值的时候，才会亮：油温超过多少，电压低于多少，灯才亮。灯能亮，说明某处已经预先设了“多少算不对”。“知善知恶”同理，要分得出善恶，就要有一把尺。如果心体确是无善无恶，这把尺在哪里？阳明的回答是：良知是天理，是天赋的，是非之心人皆有之，这把尺是天给的。阳明自己对这个张力不是没有感觉，他说过“良知本无知，本无不知”之类的话（《传习录》下），用“无知”与“无不知”并举，来安放一个无善恶之体上的知善恶之知。这个回答在他的体系内部是自洽的，在发生学里是一个问题：**一把尺不是凭空有的，尺的刻度是被什么刻上去的？**本书的回答是，良知是D与E的特征纠缠的发生与沉淀（第21章）。这里只记下矛盾：体无善恶，知有善恶。

（三）句三对句四：知道了为什么手没动

“知善知恶是良知，为善去恶是格物。”既然良知知善知恶，而且阳明讲知行合一，知了就是行了，为什么还要有第四句？

学车的人对这个矛盾有切身的体会：教练说，线到了车门把手，就打方向。他听懂了，也知道了，手上没有动。按阳明的说法，这叫“未知”，知到了家，手是会动的。可是教练要的是第二天他的手确实会动，需要的是反复的练习、有顺序的练习。第四句的存在，就是承认：知了以后，还有一段路要走。这段路，在阳明那里叫格物，叫“必有事焉”，是一件一件在事上做的，是渐的。第三句的良知是当下具足的，是顿的。**顿与渐，在这两句之间顶着。**

（四）句一对句四：终点和工夫朝着两个方向

“无善无恶是心之体”，“为善去恶是格物”。本体是无善无恶的，工夫却是“为善去恶”，朝向善的。

有人为了养成“读书时心无所住，不在乎成绩”的自在，每天给自己打卡，打满一百天。打卡这件事的方向，是“我要做到”，是一个朝向某个结果的、有所为的动作；而它所

要养成的状态，是“无所为”。工夫的方向和终点的性质，不在一条线上。钱德洪在天泉的话把这一点说得最直：“若原无善恶，功夫亦不消说矣。”（《传习录》下）——如果心体原本就是无善无恶，那为善去恶就没有道理；有了为善去恶的工夫，就说明心体不能只是无善无恶。王畿从同一个矛盾得出了相反的结论：既然心体无善无恶，意、知、物也都应当是无善无恶的，工夫应当在本体上做。**同一个矛盾，两个人往两个方向走**。这就是天泉之争，后面单列一节。

（五）四处的共同点

四处矛盾，看上去分散在四个角落，其实有一个共同点：每一处都经过第二句的那个“意”字。第一处，意是被问“善恶从哪里来”的那一项；第二处，良知知的，是意之动中的善恶；第三处，格物所格的，是意之所在；第四处，王畿和钱德洪吵的，归根结底是意到底有没有善恶。

如果四处矛盾都让第三格来换形状，那么它们期待的是同一格的变形。而这一格，恰恰是四句教里唯一没有被追问来历的字。阳明追问到了“一念发动处”，在那里下手；他没有追问：这一念是怎样来的。

九宫透镜要做的事，就是在不预设答案的条件下，看六条路是否会各自指向这一个字。

（六）四句合起来读：三方程、六路径、三原理

在转圈之前，先把四句话当作一个整体，用三方程、六路径、三原理各读一遍，这样后面六阶的每一个读数，才有一张整体的底图可以对。

路径。把四句话各自落在S、D、E上：第一句“心之体”，是本心，落在E；第二句“意之动”，是善恶的显出，落在S；第三句“良知”，是对这一显出的觉知，仍是心的一面，落回E；第四句“格物”，是为善去恶的工夫，落在D。四句教的路径，于是成了E、S、E、D：两头夹着一个S，E出现了两次，D只在最末出现一次。这与上一章读出的阳明的惯路E→S→D完全一致，并且更显眼：**三十个字里，有一半以上的分量压在E上，工夫只占最后七个字**。末格D的单薄，在这张图里一眼就看得到。

三方程。S＝F(D,E)，第二句管这一式：善恶的显露由“意之动”生出；可是这一式里应当有的D，也就是产生这一念的差异序列，在句子里是缺席的，只有E（体、气）的在场，半缺。D＝G(S,E)，第三、第四句合起来管这一式，而且管得最完整：为善去恶（D）依据的，正是善恶的显露（S，被知到的善恶）和良知（E，那个知）。这是四句教里最像样的一式。需要补一句的是，这里的S是被压成“善、恶”两个字以后的显露，不是事情的

全貌，序列本身（先去哪一个、再做哪一步）还是没有人排。E＝H(S,D)，没有人管：第一句的体，第三句的良知，都是现成的，没有一句话说它们是被显露和序列织成的。

三原理。四处矛盾，是四处第一拍；第二拍在每一处的情形不同：体用处断了；天泉处，形状在阳明那里出现过（根器分级），走到了第三拍，但没有回写成王门共同的口径，后学又退回第二拍。这一整张诊断，是下面六阶和后面的对话要去检验的。

◆ 五、六阶变换：转一圈，看判断汇到哪里

（一）转圈的规矩

六个异位组排成一个圈，每一步锚住一格、对换另外两格，甲乙交替。本章从S1·D2·E3 数起（起点不同，“第几阶”的编号不同，所以先注明），顺序是：

S1·D2·E3（甲）→ S1·D3·E2（乙，锚S1）→ S3·D1·E2（甲，锚E2）→ S2·D1·E3（乙，锚D1）→ S2·D3·E1（甲，锚S2）→ S3·D2·E1（乙，锚E1）→ 回到S1·D2·E3（锚D2）。

每一阶只问三件事：这一组里，三式有没有缺的（缺式）；这一组里，次序偏在哪里（偏路）；这一组里，两格相顶，第三格有没有换形状（断拍）。再加一件事：读完以后，这一阶的判断，指向四句教里的哪一处。读数以原文为据，是文本读数。

（二）六阶读数

第一阶　S1·D2·E3（甲）。显露规范、路径组织、能量。问缺式：S1＝F(D2,E3)，对比与变化由路径和能量生出。四句教里最大的那个对比（无善无恶对有善有恶）要出现，必须有变化，变化必须有动能；而体是静的，“理之静”，静则无对比。所以对比的诞生地是动，是第二句。谁管动能从哪里来？阳明用“气之动”管，可是气不在四句教里，这一式半缺。这一组里的次序是：气（体）、善恶的对比出现（S）、去恶（D），E、S、D，与他的惯路同向。指向：**善恶的对比，诞生在“动”处**。回落刀：这句话，阳明自己说过（理静气动），被阳明本人接住；要害——动能的来路无人管——暂未回落。

第二阶　S1·D3·E2（乙，锚S1）。显露规范、优化约束、信息。善和恶是两个符号（E2）；用两个符号去标一个连续的情势，必然是压缩：细节被舍掉，冗余被去掉，也必然带来误差（D3）。“知善知恶”像是在检测标签和情势之间的误差，“为善去恶”像是在纠错。缺式：E2＝H(S1,D3)，符号由显露和约束织成，谁管？善恶之名在四句教里是现成的，没有人问它们怎样来的，这一式缺。指向：**压缩发生的地方，是把一个情势折成一念**

的地方。回落刀：信息论里编码即压缩，认知科学里范畴化也是压缩；佛家的“分别心”、禅宗“不思善，不思恶”（《坛经》）一路，早就说善恶二分是一种分别。这一阶部分回落；要害——被压缩进去的内容里有什么——暂未回落。

第三阶　S3·D1·E2（甲，锚E2）。价值、意义、信息。善恶要有判准，判准来自“向着什么”，也就是意义的指向（D1）。去草章是现成的材料：想观花，就以花为善、以草为恶；想用草，草又成了善。同一棵草，善恶翻转，翻转的原因不在草（S），也不在心体（E），在所向，在一个具体的“欲”。缺式：D1＝G(S3,E2)，意义由价值和符号生出。阳明把意义固定为“至善”，属于体；又在去草章里承认善恶“由汝心好恶所生”（《传习录》上）。有人管，但依据不是右边的两格，半缺。指向：**判准随所向而变，所向是意之所在**。回落刀：价值依赖于目的与欲望，是伦理学里很老的看法，阳明自己也说了；这一阶回落给阳明，也回落给价值论。要害——好恶自己怎样形成——暂未回落。

第四阶　S2·D1·E3（乙，锚D1）。粒子波场、意义、能量。借场作比：心体是无差别的场，无善无恶就是一个均匀的场；意之动是场的激发，激发要有能量（气）。阳明说“不动于气”是至善，意思是至善在不激发；可是做事就是激发。意义（至善）与能量（动）顶着。缺式：S2＝F(D1,E3)，激发的去向无人管，“必有事焉”是劝勉，不是机制，半缺。指向：**激发发生在意之动**。这一阶比拟的成分最重，读数最弱，标作弱读数；回落刀：理学的动静之说，周敦颐以来就在谈，阳明的理静气动也在此列，被接住。

第五阶　S2·D3·E1（甲，锚S2）。粒子波场、优化约束、三界。把第四句放到现实界里算账：格物是在现实界里去恶，现实界有误差（去错了）、冗余（去了又来）、损耗（时间和心力）。这一笔账，四句教一字未提；阳明别处的态度是乐观的，“功夫熟后，渣滓去得尽时，本体亦明尽了”（《传习录》下）。缺式：D3＝G(S2,E1)，工夫的成本由显露和三界定，无人管，缺。指向：**不指向意之动**，指向第四句，指向工夫在现实界里的账——也就是阳明这条路的末格D的账。如实记下，不硬掰。回落刀：修养工夫的成本与成效，是修身类著作里常有的话题，部分回落。

第六阶　S3·D2·E1（乙，锚E1）。价值、路径组织、三界。三界各占一句：体在理念界，意和知在自我界，物在现实界。路径的前行是理念界、自我界、现实界，也就是体、意、物；回写——良知的评估、格物的修正——作用的对象只有意和物，也就是正念头、正事，从不作用于体：体恒是无善无恶的，工夫的意义是“复体”，不是改体。路径的跃层，分化、重组、升维，没有。所以这条路径上一切可以被改写的地方，都落在自我界这一站，落在意。缺式：E1＝H(S3,D2)，三界的关系由价值和路径织成，而“体”这一界被排除在可织之外，缺。这是“心也是发生的”被封起来的地方。断拍：回写单向，到意为止，第三拍在体处断。指向：**一切回写都落在意**。回落刀：牟宗三一路把心体读作超越的本体，不受

经验改写〔转述，待核：见其《从陆象山到刘蕺山》，具体说法未逐页核〕，这一阶部分回落给这一路；要害——“体”被定义成回写够不到的地方——暂未回落。

（三）六阶一览

阶	组	锚	读数一句	指向	回落
一	S1·D2·E3 甲	（起点）	善恶对比在动处诞生，动能来路无人管	意之动	被阳明“理静气动”接住，要害未回落
二	S1·D3·E2 乙	S1	善恶是压缩的二值符号，符号之来历无人问	意之动	部分回落（编码、范畴化、分别心）
三	S3·D1·E2 甲	E2	判准随所向而变，好恶之形成无人问	意之动	回落给阳明与价值论，要害未回落
四	S2·D1·E3 乙	D1	至善在不动，做事必动（弱读数）	意之动	被理学动静之说接住
五	S2·D3·E1 甲	S2	工夫在现实界的账无人记	**第四句的工夫账，不指向意**	部分回落
六	S3·D2·E1 乙	E1	一切回写落在意，体不可写	意之动	部分回落（超越本体一路）

（四）甲乙对撞

相邻两阶共用一个锚格，把锚格上的甲、乙判断并排，逼问三件事：是不是一句话的两种说法；有没有互相矛盾；合起来能不能说出各自说不出的话。

一与二（锚S1）：甲说对比在动处出现，乙说善恶是压缩出来的二值符号。一个讲在哪里，一个讲怎样，不是同一句话，也不矛盾。合起来能说出一句各自说不出的话：**善恶是动处的压缩编码**。这句话立刻引出一个问题——压缩掉了什么？

二与三（锚E2）：乙说压缩有损，需要纠错；甲说判准随所向。合起来：**压缩的方向由所向定**。同一个情势，所向不同，压出的善恶不同，所以压缩不是中立的。

三与四（锚D1）：甲说善恶随好恶而变，乙说至善在不动。这是一处**矛盾**。按三原理，矛盾推动第三格改变，该问的是被推着变的是哪一格：是能量（E3，气）的去向。人

要做事就必须动，所以人总是处在“有善有恶”一侧；“无善无恶”只能是一个极限，一个理之静的方向，不会是一个人可以住进去的状态。这个读法与钱德洪的“习心”接近，后文再说。

四与五（锚S2）：第四阶是弱读数，第五阶不指向意，两者并不构成对撞，记作“无增量”。

五与六（锚E1）：甲说现实界里工夫的账无人记，乙说回写够不到体。合起来：**现实界里的损耗，回写不到体上**，于是“渣滓去得尽”的乐观，没有办法从账上检验，只能靠体的恒定来担保；而体的恒定，又恰恰是靠“工夫做到极处，本体自明”来证明的。这是一个带循环的担保，也是一处吃紧。

六与一（锚D2，两座桥的相撞）：乙说一切回写落在意，体不可写；甲说善恶的对比诞生在动处。合起来：**“体”是回写够不到的地方**——“无善无恶心之体”这一句，与其说是一个发现，不如说是一条禁令的名字：此处不许写。这是一句阳明没有说过的话，是本书的判断，待检；它与“心也是发生的”正好是同一件事的两面。下一章会回到这里。回头对账：两座桥相撞的这一组，读出的正是对比与变化要变成善恶就必须经过的那个“动”处，落在第二句，与事先写下的预言同向；至于四处矛盾是否都与这两座桥有关，本章不夸大，见可错条件第五条。

（五）同点交叉

六阶里，第一、二、三、六阶，加上读数较弱的第四阶，一共五阶，指向了同一个地方：**第二句，意之动**。它们的锚格各不相同（S1、E2、D1、E1，加上终点的D2），甲组乙组都有，不是从同一格出发的重复。去掉弱读数的第四阶，仍有四阶，满足至少四阶的要求。第五阶没有汇过来，它指向第四句的工夫账；如实记在这里，不把它掰到意上去。

在这个点上，可以写下一条只有交叉才推得出的判断：

> 四句教里的四处矛盾，交在“意之动”一点。在这一点上，一个情势的对比与变化，被压缩成善或恶的符号；压缩的方向由所向定；所向怎样形成、压缩本身是怎样做的，都不在四句话里；而一切可以被改写的东西，又都只落在这一点上。

这就是“意＝压缩了的D与E”的第一次出场：压进去的，是一条差异序列和一团特征纠缠，压出来的，是S上的善或恶。它还不是定论，下一章要把“压缩”讲实，并且要过回落刀、写判决性设计。

（六）回落刀：这个汇点本身并不新

按规矩，写出这条判断以后，要立刻拿刀去切它：划掉异位格贡献的意思，读剩下的话，给它找主人。

这条判断里，属于异位的部分，是“压缩”这个说法，以及“回写够不到体”的读法，它们来自D3、E2、D2 与S1、S3 的各种异位搭配。划掉它们，剩下的话是：**四句教的难点集中在“意”这个字上**。这句话几乎有无数的主人。刘宗周以意根为学问的中心，对阳明的批评就是从意字上下手的（《刘子遗书》：“意者心之所存，非所发也……阳明子曰：有善有恶者意之动，何也？”；下一章细读）；当代研究者讨论体用、有无、至善，最后几乎都要落到意与良知的关系上〔转述，待核：泛称，不指具体研究〕；阳明本人把工夫的起点定在“一念发动处”，已经在说意是下手处。所以，**“意是四句教的枢纽”这个汇点，被接住了，而且被接住得很牢**。本书不把它写成新发现。

没有被接住的，是汇点上面压着的东西：压缩的说法；回写够不到体，体是禁令之名；意的来历问题可以用“压缩的D与E”来回答。这三样，在传统读法里没有找到同样的话。可是“没有找到”和“不存在”是两回事，要宁可冤枉成旧的，所以这三样在下一章继续过刀，并写出能够判输赢的设计。

◆六、对话：天泉桥上的两种记录、四无与四有

（一）两种记录

四句教之所以成为中国思想史上的一个节点，不全因为这四句话，更因为那一夜的争论。关于那一夜，有两种主要的记录，要先分清。

第一种，在《传习录》下卷，由钱德洪记录。大意是：王畿举师说四句，说“此恐未是究竟话头”，如果心体是无善无恶的，意、知、物也都应当是无善无恶的；如果说意有善有恶，毕竟心体还有善恶在。钱德洪反驳：心体是天命之性，原是无善无恶的，但人有习心，意念上见有善恶，格致诚正修的工夫，正是复那性体的工夫；如果原本无善恶，工夫也就不必说了。当夜两人在天泉桥上向阳明请正，阳明说，我正要你们来讲破此意，二君之见正好相资为用，不可各执一边；我这里接人原有两种，利根之人，直从本源上悟入，一悟本体即是工夫；其次的人，不免有习心，本体受蔽，所以教他在意念上实落为善去恶，工夫熟后，渣滓去得尽时，本体也就明尽了。王畿之见，是接利根人的；德洪之见，是为其次的人立法的；若各执一边，眼前便有失人，便于道体各有未尽。此外阳明还叮嘱，以后讲学，切不可

失了我的宗旨，并且警告：只去悬空想个本体，一切事为俱不着实，不过养成一个虚寂（《传习录》下）。

第二种，是王畿自己所写的《天泉证道纪》（《龙溪王先生全集》卷一）。同一夜的事，叙述的重心有所不同：四无之见，被写成了阳明所认可的更上一层的见地，四有的一路，被写成了随时设法的权宜之教，四句教的文字，也不是不可移易的定本。

两种记录都出自当事人之手。**记录的人，就是争论的一方**。这是读这一夜时最该先记住的方法论事实：钱德洪守师说的字句，所以他记下来的，字句和叮嘱特别完整；王畿主张四无，所以他记下来的，四无的分量特别重。哪一种更近原貌，是史学家要核的事，本书不裁。本书要问的是更小的一个问题：**两种记录里，有没有共同之处？**有，而且正好是本章的路径读数用得上的部分：两种记录里，阳明都做了根器的分级（利根与其次），都说了“相资为用”，也都没有改动四句教的文字。如果将来有人证明，其中一种记录里阳明明确改写了四句，或者给出了两路之间如何衔接的次序，那么下面关于第三拍的读数就要改。

（二）王畿的四无：最强的版本

王畿（1498—1583）是阳明的大弟子之一，一生讲学不辍，活到八十余岁（《明儒学案》：万历癸未卒，年八十六）。他的“四无”，常被后人当作狂放，其实有一套相当严密的理由，本书把它写成最强的形式。

第一，是**逻辑上的一致**。阳明自己讲体用一源。如果体是无善无恶的，从体里动出来的意、知、物，不应当凭空出现善恶，否则体用就成了两截，体里没有的东西，用里出现了，这是“二本”。四句教的第一句和第二句，在这个标准下，是不能同时作为根本的。王畿看见了这个裂缝，并且说出来了，这是他对师说的一次实质性的贡献，也正是前面读过的第一处矛盾。

第二，是**工夫的方向**。如果在意念上做为善去恶的工夫，工夫就成了与恶对着干的对治，恶不断冒出来，善不断要去为，人的精力耗在两头的拉锯里。他主张的是在本体上悟入，称“正心，先天之学也；诚意，后天之学也”（《龙溪王先生全集·三山丽泽录》），对治的后天诚意之学在他看来只是第二义。这个论点，用本书第13章的话说，是一个**能量账**的论点：对治的路损耗大，直接的路损耗小。

第三，是**良知的现成**。良知本来具足，当下就是，不假修证。

本书与王畿一致的地方有两处。一是他对第一、二句的逻辑追问，这一追问与本章第四节的第一处矛盾是同一件事；二是对治型的工夫损耗偏大这个判断。再说分界。其一，他解这个矛盾的办法，是**取消第二句**：把意折进体，意也无善无恶。本书的办法不同，是**补上意**

的发生：意有善恶没有错，错在没有人追问意是怎么来的。其二，“一悟本体即是工夫”，是起点上的合一，上一章讲过，本书的读法是：这种合一在熟成的人身上看得到，但它是序列走熟之后折成的终点，不是起点。把终点当起点，后学就有了现成良知的流弊。其三，王畿本人一生勤于周流讲学，他的生活里有大量的“实落”的工夫；他的路径，同阳明一样，比他的主张丰富。

（三）钱德洪的四有：最强的版本

钱德洪（1496—1574）一般被看作守师说的一方。他的四有，也有一套理由。第一，**习心是事实**。“人有习心”这句话，是任何一个带过孩子、教过学生、管过自己的人都认的事实：念头不是干净地冒出来的，里面带着过去的东西。第二，**悬空是风险**。如果只在本体上悟，而不教人在意念上落实，人会养成虚寂，一切事为都不着实，这是阳明自己的警告，钱德洪是把它当回事的人。第三，**师说是定本**。四句话是阳明晚年的立言宗旨，他守护的是一个学派得以延续的字句基础，后来《传习录》和《年谱》的编订，他出力最多（见钱德洪《传习录》跋与《年谱》序）。

本书与钱德洪一致的地方，在“习心”。这个词比他自己用得可能更有分量：习是习，是反复，是被走过的序列（D）；心是心，是被缠住的东西（E）。**“习心”，几乎就是“压缩了的D与E”的古人说法**。他看见意之动的来路是习，这是对阳明留下的虚处的第一次正面回答。分界在于：钱德洪把习心当作后来附着在性体上的东西——性体原是无善无恶，习心是外来的染，工夫是把染去掉、复那性体。本书的读法是：习和性是同一个发生过程的两面，性是日生则日成的（王夫之“日生则日成”之意，见第26章），不存在一个先于习的、干净的性体可供回复。所以他的路径是D→S→E，从为善去恶（D）出发，在意念上（S）做，最后复性体（E）；末格E靠“渣滓去尽”的那个“尽”来担保，同朱熹的“一旦贯通”有同样的结构。

把两人放在一起，有一个有意思的对称。王畿是E打头，把S和D折进了E；钱德洪是D打头，以E收尾。**天泉桥上，一个站在这条路的首格，一个站在末格，吵的是同一条路**。阳明站在E→S→D的位置上，左右都能说，而他的那个“相资为用”，就是并联：两条路，两种人，各取所需。

拿一个家常场景对照这两条路。一位母亲想让孩子学会孝敬老人。王畿式的做法是：不去管具体的事，只在孩子面前点醒他，你心里本来就爱奶奶，你自己知道的，不要被别的念头盖住；孩子若被点中，当下就是孝，不需要再做什么。钱德洪式的做法是：每天问一句“奶奶吃了没有”，周末陪奶奶散一次步，孩子起了嫌烦的念头，就让他说出来、放下、再去做。前一种做法省力，一旦点中，效果直接；点不中的时候，孩子只是听了一句好听的

话，日子照旧，什么也没有留下。后一种做法费事，每天都有损耗，可是半年之后，孩子给奶奶端水的手势，已经熟了。这两位母亲争的就是天泉桥上那一架。而最值得看的是：如果问半年后那个端水很熟的孩子，“你心里是不是本来就爱奶奶”，他很可能会说是，而且说得很诚恳。他是被钱德洪式的做法养成了一个王畿式的状态。这个观察，指向下面要说的“串联”。

（四）断在哪一拍

现在可以回到三原理，做一次断拍诊断，给出两处判断。**体用断层，断在第二拍**。第一拍张力积累，是有的，而且很足：体的清净与用的善恶，阳明感受得极清楚，“理之静、气之动”一句就是证据。第二拍应当是第三格换形状：意应该变成一个既不是“染”也不是“清净”的东西。实际发生的是，意仍然被当作染，停在原来的形状上；出路另找了两条——第三句，在意之动里放一个良知做观察者，第四句，派一个格物做清洁工。这是“第三格不变形，另找出口”，是第二拍断的典型形态。

天泉之争，在阳明处走到第三拍，在后学处退回第二拍。这一条要分两层写。先说阳明本人。第一拍有，王畿与钱德洪的争论就是张力，积累得很充分。第二拍，阳明做了一件事：他没有选边，而是引入了“根器”这一个新变量，把一个宗旨拆成两条路、两种人，并说二君之见“相资为用”。这改变了教法的形状，不只是折中，所以本书把第二拍读作发生了：形状在阳明那里出现过。第三拍是回写，新的形状应当反过来改写原来的两格。就阳明自己的教法说，这一步走到了：照他当夜的话，四有与四无各被收成接人的一种用法，位置被改写，不再是互相排斥的两个宗旨；“我这里接人原有两种”一句，说明这个形状早已在他的教学里用着。

回写停在阳明这里，没有成为王门共同的口径。四句的文字未动，两路之间如何衔接没有写成次序；阳明去世后，王畿仍说四无，钱德洪仍守四有，门下各执一边，而这正是他当夜亲口警告的。于是后学的争论又回到了第二拍：第三格，也就是“意”，该是什么形状，被重新吵了起来。万历年间，围绕“无善无恶”的争辩，在许孚远与周汝登之间，在东林诸儒那里，一再重演（《明儒学案》载许孚远作《九谛》、周汝登作《九解》；顾宪成等人对“无善无恶”的辨难见《东林学案》），就是证据。

这个读数有一个可争论之处，要老实写出：有人会把“根器分级”读作折中——利根者走王畿的路，其次者走钱德洪的路，各取一半——如果这样读，天泉之争在阳明处就是断在第二拍。本书取“形状在阳明那里出现过”，理由是：分级不是各取一半，是引入了第三个变量；但这个理由并不牢固，在可错条件里列为一条。

两层读数合起来，与经验上的规则是相容的。经验上，“老吵同一架”多断在第二拍，万历年间的重演正是这样一个例子；要区分“断在第二拍”与“断在第三拍”，只能看有没有新的形状曾经出现过：如果从来没有，是第二拍断；如果出现过，却没有被写回，就是走到了第三拍而回写落空。天泉这一夜，阳明提出了根器分级，出现过一个新的形状，所以在阳明处读到第三拍；这个形状没有被写成王门共同的口径，所以后学重新吵回第二拍。这是本章最不牢靠的一处，已列入可错条件。

天泉之后还有一个小插曲，同样载于《传习录》下卷：阳明启程，钱德洪与王畿追送到严滩，再请教。王畿举佛家实相与幻相之说，大意是：若说心意知物都是无的，则一切都是幻；阳明答的大意是：有心俱是实，无心俱是幻；无心俱是实，有心俱是幻（《传习录》下）。这句话正着说反着说都成立：从“有心”一边看，一切都是实在的，无心是空谈；从“无心”一边看，一切都是实在的，有心是造作。它是阳明的一次落子，不再裁判，而是指出：两种说法站的位置不同，各自指向的是同一个东西。本书借此埋一个伏笔——修与悟，有心与无心，也许是同一个发生过程里先后的两拍，而不是两种人、两种教法。第22章接着写。

（五）对话之后，各自要改写什么

王畿一边，要把“一悟本体即是工夫”改成一个带条件的命题：它对已经走过序列、序列已折成一个时刻的人成立；同时要给“意”一个来历，不能只靠取消它来保住一致。

钱德洪一边，要把“习心”从外来之染，改写成沉淀；并且要为“为善去恶”排出一个有起点有终点的序列，否则他的路就同样会落到“渣滓去得尽”这个无法检验的担保上。

阳明一边，要把“相资为用”从并联改成串联，也就是问：利根与其次，是两种人，还是同一个人在不同阶段的两种状态？本书的读法是后者（待检）：一个人在序列走熟之前走钱德洪的路，在序列折成一个时刻之后，才有资格说王畿的话。这个问题留到第22章，作为修与悟是同一发生的两拍来细读。

本书一边，要接受两项约束。王畿的一致性追问：四句若并立，必须有一个让第一句和第二句共存的第三者，本书给出的第三者是意的发生，必须落到实处，不能停在口号上。钱德洪对悬空的警告：九宫透镜、六阶变换这一整套读法，自己也可能变成一种悬空的理论，所以每条判断都要附上回落刀的结果和可错条件，下一章继续这样做。

◆七、可错条件

本章的判断，在下列情形里应当承认错了或降级。其一，如果换一位读者，用同样的原文读数选透镜，选出的三格与本章不同，并且在新的透镜下，六阶转圈后汇到的点不是意之动，那么“五阶汇到意之动”至少要降为“在S1、S3、D2 这一组透镜下汇到意之动”，不能说成四句教本身的性质。其二，如果能找到阳明在四句教之外的话，明确回答了“气”或“习”是怎样发生、怎样压进一念的（不只是说它存在），那么第一处矛盾（体用断层）的读数要改写，“意的来历无人追问”要收窄。其三，如果发现两种天泉记录之一中，阳明规定了利根与其次之间的衔接次序，或改写了四句的文字，则“没有回写成王门共同的口径”一条撤回，天泉之争在阳明处的读数改为第三拍走完。其四，如果证明根器分级在当时的语境中本来就是各取一半的折中，则“形状在阳明那里出现过”撤回，天泉之争在阳明处改判为断在第二拍。其五，两座桥都穿过D2，是否确实预示了四句教的裂缝，这是一个事先写下的预言；若逐一检查四处矛盾，发现它们的位置与“S1 和S3 须通过D2 接上”没有关系，这条预言就是空的，要如实写作“未应验”。其六，如果证明万历年间“无善无恶”之争的双方，已经把根器分级或“相资为用”当作共同前提，并不是从第二拍重新吵起，则“后学退回第二拍”一条撤回，天泉之争要改读为在王门内部也走完了回写。

◆八、小结

这一章做了四件事：把一锅清水摆在前面，提出“从锅里到嘴里，中间发生了什么”的问题；选了S1、S3、D2 三格作透镜，搭出两座都穿过D2 的桥；在四句之间找到四处矛盾，它们的交点是同一个字；转了六阶，五阶汇到了意之动，一阶指向工夫的账。接着把天泉桥上的两种记录、四无和四有摆出来，各自读了路径，做了断拍诊断：体用断层断在第二拍；天泉之争在阳明处走到第三拍，在后学处退回第二拍。

下一章要做的是把“意”这个字讲实：一念里到底折进了什么，压缩的说法能不能站住，它要过哪几道检验，对手会怎样预言，以及一位最接近这个虚处的古人，刘宗周，怎样用“意根”逼近它，又在哪里与本书分开。

19

第 19 章

四句教的九宫透镜解构（下）：意是压缩的D与E

本章要点

意是压缩了的 D 与 E：压进一条序列和一团纠缠，压出 S 上的善恶；压缩有损、不可逆、快，所以良知与习气同构。

◆一、仪表盘的灯与发动机

一辆开了六年的车，仪表盘上亮起了一盏黄灯，机油压力。车主看见灯，心里一紧，靠边停下，打开引擎盖，看了半天，什么也看不出来；再发动，灯还亮着。他把车开到修理店，师傅接上仪器，调出读数，指着屏幕说，不是灯坏了，灯是好的，是机油泵磨损了，泵出来的压力够不上设定的下限，灯才亮。

这件事里有三样东西。**灯**，只管告诉你“不对了”；**发动机**，才是出毛病的地方，它里面的零件走了六年，每一个转动的部位都带着六年的磨损；**修理**，是一套有先后的动作：先拆什么，后装什么，哪一颗螺丝要换。车主以为灯亮了就是毛病在灯那里，起初去看灯，后来又以为是机油，一直到师傅用仪器把读数调出来，才看见毛病是在发动机里，在一段长长的使用史里。

四句教的第三句，良知，就是这盏灯。“知善知恶是良知”：它不生产善恶，它在善恶显出的时刻亮起来，告诉你这一念不对。阳明把灯称作“心之本体”，称作“明镜”，称作“是非之心”，给了它最高的地位。他也给了灯一个很重要的特点：它不骗人。他是对的：灯不能骗人，一盏会骗人的灯，就不是灯。第四句，格物，是修理。而发动机，也就是那个让灯亮起来的东西，在四句教里是第二句的“意之动”。

上一章读到了这里：四处矛盾交在这一个点上，意之动。这一章要把这一个点讲实。**灯不是毛病，修理是一套有先后的动作，毛病在发动机里，在一段被压进去的使用史里**。这就是“意＝压缩的D与E”的家常版本。发动机里的“磨损”和“状态”，是六年的转动留下

的，每一转都是一个差异（D），每一个零件和另一个零件的咬合与配合，是纠缠（E）；而那盏灯亮不亮，是这一切压缩后在仪表盘（S）上的一个读数。

回到清水。奶奶尝出“淡”，是几十年的口味压进了这一口；孩子尝出“不咸”，是他的口味还没压出多少东西。那一口里的“咸淡”，每个人带着履历尝出来，履历不显出来，只显出一个“淡”字。这口水，和这盏灯一样，是同一类东西：**一个被压缩的状态，在S上显露出一个简单的读数**。

◆二、阳明自己怎样说“意”，与去草章里的善恶

（一）阳明说“意”的四条

要说“意是压缩的D与E”，先得老老实实看阳明自己怎样说意。他的说法有几条，都要接住。

第一条，意是心之所发。《传习录》上卷里的一段话，几乎成了定义：身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。紧接着他举了事亲、事君、仁民爱物、视听言动的例子：意在于事亲，即事亲便是一物；意在于事君，即事君便是一物（《传习录》上，徐爱录）。这是一个很有力的论断：物不是外在的、现成的对象，是被意带出来的。这和前一章读过的“岩中花树”是同一个看法，显露不会自己发生，要有关系，要有一个“所向”。这个看法是他最深的地方之一，本书完全接住。

第二条，意之本体便是知。这一句把意和良知接在一起：意的深处，是知。后人读阳明，常常要在这里争执：既然意的本体就是知，而知是无善无恶的良知，那么意之动的善恶，从哪里来？这是上一章第一处矛盾的另一种问法。

第三条，工夫下在发动处。《传习录》下卷里有一段话，说得最斩截：一念发动处，便即是行了；发动处有不善，就将这不善的念克倒了，须要彻根彻底，不使那一念不善潜伏在胸中，此是我立言宗旨。这是阳明工夫论的锋芒所在：**不等念变成事再去改，在念上就改**。这一步极重要，因为它把道德的战场从事后的行为提前到了事前的念头，从“我做了什么”提前到“我动了什么”。这种前置，一个人如果长年这样做下来，是非常辛苦的，也非常深。本书接住这个动作，并且打算沿着它再前移一步。

在这段话里，还有一个很容易被滑过去的词：**“潜伏”**。“不使那一念不善潜伏在胸中”——念不是一闪而逝的东西，它会潜伏、会留在胸中。阳明谈工夫时还有别的类似说法，病根、渣滓、习染，都是在说：胸中有存着的东西。**他其实知道意里有积存**。这一点要看清，因为后面本书说“意是压缩的D与E”，说的就是这个积存，只是阳明把这个积存一

律当作要克去的恶，当作“染”，当作“渣滓”；而本书把它读作发生出来的、沉淀下来的东西，其中既有恶习，也有他所说的良知。这个分歧，是第20、21章的主题，这里只点到，详见第20、21章。

第四条，也是最关键的一条：他追问到发动处，就停下了。他说“一念发动处”，是下手的地方，不是追问的对象。念怎样发动，发动之前那一点是怎样来的，他没有再问。本书的推测是，这不是疏漏，是有理由的：往前追，容易追到“未发之中”，追到“先天”的高处，也容易追进佛老的一路，而他要守住的是儒家的实落。可是追问停在发动处，就使“意”成了一个起点。意可以克，可以正，可以诚，却不可以追问它是怎样来的。**四句教的虚处，就在这里。**

顺带要说明一个用词：阳明讲“意”和“念”，并不严格分开。“一念发动处”，“意念上见有善恶在”，“意之所发”，几处的指向是同一个东西，只是随口取用。后来刘宗周要分，说阳明“以念为意”，批评的就是这种不分；这一点在第五节细讲。本书在这里先随阳明，用“意之动”指那个发出来的一念，等分界做完，再回头给“意”一个带两面的定义。

接住了这四条，下面的话才有立足点。阳明看对了的：意是物的所向；工夫要前置到念；意里有积存。他没有往下追的：这积存是怎样来的，它和良知是不是同一种材料。

（二）去草章：善恶放回D与E

《传习录》上卷里，有一段很有名的对话，叫去草章，是薛侃记的。大意是：薛侃在花间除草，感叹天地间为什么善难培、恶难去；阳明说，没有培，没有去而已；然后说，这样看善恶，都是从躯壳起念，便会错；薛侃不明白；阳明说，天地生意，花草一般，何曾有善恶之分？你想观花，就以花为善、以草为恶；如果想用草，又以草为善了。这样的善恶，都由你心的好恶所生，所以知道是错的。

这一段话，是阳明自己在讲善恶是相对的，而且讲得很干脆。一般的读法，到此为止，把它读作“善恶不在物上，在心的好恶上”，再引出紧接着的“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动”。本书要把这段话读得更细一点，因为里面藏着的，不止“意欲”一样东西。

第一层，“欲观花”是意欲。这一层大家都看到了：以花为善，是因为想观花。

第二层，“观花”本身是一个纠缠。为什么要观花？因为这是你的园子，你在这里栽了花；因为春天到了，你已经等了一个冬天；因为明天有客人要来；因为你想起了去世的母亲爱花。每一个理由，都是一团E，是这个人和这个园子、这个季节、这位客人、这位母亲缠在一起的东西。同样，“用草”也不是凭空的：你需要草入药，因为家里有人在病中；你需

要草喂牲口，因为这是你的生计。**善恶的名分，在这些纠缠上长出来**。去草章里的“好恶”二字，是这一整团东西的简称。

同一株蒲公英，可以拿来看这件事。孩子手里，它是吹一口气就散开的玩物；种菜的老人眼里，它是占了菜畦的草，要拔；药铺的柜台上，它又是一味晒干了装在抽屉里的药材。同一株植物，三个“好恶”，三个名分，每一个名分背后都站着一个人的生计、一段生活、一套关系。没有哪一个名分是蒲公英自己带来的。

第三层，也是更容易被忽略的一层：阳明自己的回答，也带着E。对话往下走，薛侃追问：草既然不是恶，那就不该去了？阳明说：这是佛老的意见，草若碍事，何妨你去；薛侃说，这又是作好作恶；阳明说，不作好恶，不是全无好恶，那是无知觉的人，所谓不作，只是好恶一循于理，不去又着一分意思。“一循于理”，这个“理”，在这里指的是什么？紧接着阳明说：草有妨碍，理亦宜去，去之而已。这里的“理”，是“草有妨碍”，是眼前的具体条件：这块地、这个需要、这个妨碍。**阳明回答“怎样才算一循于理”，答案是现实的条件**。也就是说，理，在去草这件事上，不是一个先于条件的东西，它就是对条件的恰当回应。这一层，把本书的读法推到了阳明自己手边：他在这里实际上承认了，善恶要放进具体的D与E里才有定论。

可是他在这一章的收束，又回到了心体：不动于气，即无善无恶，是谓至善。他把相对性收在了心体，使整个讨论回到先验的一格。所以这一章是一个很好的试金石：你可以看到阳明站在一个门槛上，门槛的这一边是“善恶随条件而定，条件是D与E”，门槛的那一边是“善恶之上有一个无善无恶的体”。他选了那一边。

本书不是要拉他回到这边，而是要把“藏着的E”全部摆上桌面，因为这里关系到底盘性的一个判断：**讲S上的真、善、美，必须加上E和D**。善不是一个悬空的价值，它总是在一团纠缠和一条序列里被命名的。这也是第21章会再用到的材料：去草章里藏着的E，是“良知与习气同构”的一个起点。

读到这里，还有一件事要补上，以免读偏：把善恶放回D与E，**不等于说善恶就是主观的、随便的**。去草章里，阳明没有说怎么都行；他说“一循于理”，说“草有妨碍，理亦宜去”，说的是有一个对条件的恰当回应。本书的意思同样是：善恶是有判准的，判准在D与E的具体构型里，不在天上，也不在每个人的任性里。一个母亲看孩子，觉得“让他自己系鞋带”是善，在孩子赶着上学的早晨，同一件事是不善；变的是条件，而条件里有客观的东西——时间、孩子的手、路的远近。这是后面各章会反复回来的一点。

◆ 三、意＝压缩的D与E

（一）“压缩”是什么意思

先把这句判断完整地写出来，再一个词一个词地拆。本书的口径是：

> **意，是被压缩（简化）了的D与E。意之动，就是被简化了的D与E，导致S上善或恶的显露。**

“压缩”这个词，不是修辞，要从它的日常含义说起。电脑里有一种压缩包，把一大堆文件打成一个小包，体积小了很多，里面的东西大体还在，但有的细节丢了，而且只看这个小包，你回不到原来那一堆文件的全貌。一位开了二十年车的老司机，在路口一眼扫过去，判断“能过”或者“不能过”，他的这一眼里，是二十年的路况：哪种车会抢道，什么样的路口行人容易突然出来，雨天的刹车距离要多留几成。这些东西没有一条被他想起来，被他想起来的只有一个感觉：能过，或者，不对。**二十年的序列，被压成了一眼的判断**。

压缩有三个特点，都要记住。第一，**有损**：压缩总是要舍掉一些东西，留下它认为要紧的；老司机的那一眼，会漏掉一些东西，偶尔会出错。第二，**不可逆**：从结果倒推不回过程，老司机说不清他为什么觉得“不对”。第三，**快**：压缩的好处，就是不必每次从头来过，一瞬间给出判断。

再说“压缩的是什么”。是D与E，而不是笼统的“经验”。D是差异序列：一个人过去遇到的差异，以及这些差异出现的**先后**。一个孩子，先被人帮过三次，然后被骗一次，与先被骗一次，然后被帮三次，两串经历里的事件一样多，先后不同，压出来的东西不一样。E是特征纠缠：这个人此刻与眼前这件事缠着的东西——眼前这个人与他是什么关系，他在这群人里是什么身份，这件事和他的志气、他的怕、他的牵挂怎样缠在一起。压缩把这两样合起来，压成一个简单的东西，浮到S上：一个冲动，一个“去”或“不去”，一点冷或热，旁人看来是一个“善”或一个“恶”。

（二）一个楼道里的念头

举一个小到几乎不值得说的例子。一个十岁的孩子放学回家，在楼道里碰见邻居的老奶奶，提着一个很沉的袋子，正一级一级往上爬。孩子心里“嗖”地动了一下。或者是，去帮；或者是，低下头，快走几步。动的那一下，在孩子那里，不过半秒钟。

这半秒钟里压着什么？D一端：这个孩子上一次主动帮人，是被大人夸了，还是被说了一句“别多管闲事”；他的家里，大人看见这种场面，通常的反应是什么；几个月前，他帮

同学拿过一次东西，同学后来是道了谢，还是理所当然。这些事的先后和结果，没有一件被他想起来，却全部在场。E一端：这位奶奶与他家的关系，奶奶以前给过他糖没有；他此刻累不累，赶不赶着去上课外班；有没有同学在身后看着，那个同学是会笑话他还是会佩服他。这些东西也没有一条被他想起来，同样全部在场。**这些东西合起来，压成了那一下“嗖”的冲动**。

冲动的结果，是一个动作：他伸手，或者低头。旁观者看到的，是S上的显露：一个人上前帮忙，或者一个人匆匆走过。旁观者给它一个名字：善，或者不善。而孩子自己，如果后来被问“你为什么帮她”，多半会说“就是想帮”，或者“不知道”，或者说一个漂亮的理由，这些回答都是压缩之后的事后解释，很难还原那半秒钟里发生了什么。

阳明说：意之所在便是物，意在于事亲，则事亲便是一物。放到这个楼道里：孩子的意向在奶奶的袋子上，袋子就成了他的“物”；意向在自己的鞋尖上，“物”就换成了鞋尖。他的话是对的。本书补上的是：这个“意”，不是一个现成的东西，是被压出来的。

（三）为什么说压缩，而不是染

阳明的说法，意之所以有善有恶，是因为“气之动”，因为习染，因为私欲，一路读下来，意带着一个“染”字。“染”这个字背后有一个隐含的前提：先有一块干净的布，后来染了色，工夫是把色去掉，回到干净。压缩的说法与此不同，有四条理由。

其一，**速度**。染的东西是添加在上面的，要处理它，可以慢慢地洗；压缩的东西是结构性的，在念发出之前就已经完成了，念发出的那一刻已经是压缩的输出，没有一个“先干净、后染上”的时刻可以被观察到。孩子在楼道里的那半秒钟，没有一个先于冲动的“干净状态”。

其二，**同一情势里不同的人，念不同**。如果念是在一个共同的干净之体上，加了各自的染，那么去掉染，就应当趋同。可是压缩的说法预言：去掉染之后，不是趋同，而是不存在这样一个“去掉染之后的念”，因为念从来都是压缩的输出，没有输入就没有输出。这一点有判决意义，本章第六节的判决性设计要抓住它。

其三，**同一个人，随关系变**。同一个孩子，对待邻居奶奶和对待陌生的老人，念的方向可以不同；同一个孩子，当同学在场和不在场，念也不同。染的说法要说他在不同场合“染的程度”不同，这是一个附加的、事后的解释；压缩的说法则直接说：E不同，压出来的东西不同。

其四，**压缩能解释熟成的善**。见到老人跌倒，人不假思索地冲上去，这种“自然”的善，如果是“本体未被染污的显现”，需要一个解释，为什么有的人显现、有的人不显现；

如果是压缩的结果，解释很直接：他的序列里有足够多的这类经历，他的纠缠里有足够多的这类牵挂，压出来就是冲上去。后面第20章会专门处理“熟成的自然”与“天然的自然”。

这四条理由里有一个共同的底：**染的说法需要一个基线，一个干净的、无压缩的状态；压缩的说法里没有这样的基线，因为没有输入就没有念**。所以“无善无恶心之体”，在压缩的读法里，只能是一个极限的描述——一个还没有压出任何念头的状态，一个“理之静”：它是水在锅里，没有人尝的那个时刻。这个极限是有意义的，它告诉你念从哪里开始；但它不是一个人可以住进去的地方，因为一个人只要还在遇事、还在动，就已经在压缩里了。这与上一章第三阶读出的“至善只能是极限”是同一个结论。

（四）压缩的两面

压缩有一个性质，是阳明学里最微妙的一处：**同一个机制，输出可以是善，也可以是恶**。

老司机的那一眼，输出“能过”，救了他很多次；同样的一眼，在换了路的陌生城市里输出“能过”，就可能出事。压缩的结果是好是坏，取决于压进去的是什么。一个在温暖里被养大的孩子，楼道里的那一下，压出来是“去帮”；一个在冷眼里长大的孩子，同一个楼道里，压出来是“躲开”，而这个躲开，是他的序列和纠缠教给他的保护。这两个孩子，不是一个有良知一个没良知，是压缩的输入不同。

阳明看见了前一种输出，把它命名为良知，说它是天赋的；他看见了后一种输出，把它命名为习气、私欲，说它是染上去的。本书的读法是：**两者是同一个机制，同样的材料，同样的沉淀过程，只是输出的方向不同**。良知与习气同构，都是D与E的沉淀；区别有两重：一是谁来命名（被“主体性权威集团”认可，还是被反对），二是它经不经得起回写（在照料现场、在矛盾里，能不能反过来改写原来的两格，还是只能单向服从）。同构而不同质，区分它们的，不是一个来自天、一个来自人。这个判断需要完整的论证，在第21章里写；这里只立在这个位置，因为它是“意＝压缩的D与E”的直接推论。

（五）三方程里：补的是哪一式

回到三方程：S＝F(D,E)，D＝G(S,E)，E＝H(S,D)。上一章读到，四句教里E＝H(S,D)没有人管：体是现成的，良知是现成的，没有一句话说它们是被显露和序列织成的。“意是压缩的D与E”这个判断，是在补这一式：一个念，不是凭空出现的，是E被过往的显露和序列织成之后，在当下的显露里的一个读数。

补式不是加一句话。补式的意思，是让这一式在日子里有人承担。对四句教来说，补的方式是在第二句“有善有恶意之动”的前面，加上一个会被追问的问题：这个意，是怎样织成的。补了这一问，第一处矛盾（清水怎么就有了咸淡）有了一个可以展开的回答；第二处（灯凭什么亮）有了一个方向，灯的阈值是沉淀出来的；第三处（知了为什么手没动）和第四处（终点和工夫的方向不同），也都可以重读，这在后面的几节里继续。

（六）一个反问：压缩说会不会取消责任

读到这里，会有人皱眉：如果意是履历压出来的，那么一个人动了恶念，岂不是都怪他的履历？人还要不要为自己的念头负责？

这个反问要认真答，因为它关系到压缩说会不会变成一种推卸的哲学。答案有两层。第一层，压缩说**没有取消工夫，它给工夫一个对象**。阳明说“将这不善的念克倒了，须要彻根彻底”，“彻根彻底”四个字，在压缩说里有了落点：根，就是被压进去的那条序列和那团纠缠。只在念头冒出来的那一刻去克，克的是输出；要彻根，就要回到输入，也就是去读那条序列、去改那团纠缠。这是比“克念”更费力的工夫，不是更省力的工夫。

第二层，责任不在“为什么我有这个念”，在**“这个念出来以后，我把什么回写进去”**。一个孩子在楼道里低头躲开了，这一下是压缩的输出；之后他怎样看待这一下——被大人骂一顿，被同学笑一阵，自己心里咯噔一下，还是什么都没发生——这些后续的显露，会被回写，成为下一次压缩的输入。人对自己负责，就是对这个回写负责。一个成年人尤其如此：他有力量选择自己要进入什么样的关系、要把哪些经历反复走一遍、要在哪些事上让自己再来一次。履历决定这一下，回写决定下一下。

（七）压缩说落在日子里：当天能做的一件小事

九宫透镜法的每一条读数，最后都要落成一件当天能做的小事。对“意是压缩的D与E”这一条，这件事很简单。

孩子在楼道里躲开了老奶奶，大人看见了，第一反应往往是问“你刚才为什么不帮她”或者说“你怎么这么自私”。这样的话，是在灯上使劲，也就是在良知上敲，问孩子心里的那盏灯为什么不亮。按压缩说，更有用的是问两个很小的问题：**“上一次你帮别人，后来怎么样了？”**这是在读D，读那条序列里最近的一段；**“刚才那个时候，你后面有同学吗？”**这是在读E，读当下纠缠着的东西。问完了不必讲道理，只是让孩子自己把这两样摆出来。很多时候，孩子会自己说出“上次帮了，结果被说多管闲事”。到这一步，大人才知道，该修的不是孩子的“心”，而是那段被压进去的经历，和下一次他可以经历到的另一段。

（八）四处矛盾，重新对账

意是压缩的D与E这个读法立起来以后，回头看上一章留下的四处矛盾，可以逐一对账。对账的目的，不是宣布矛盾消失了，而是看每一处是被化开了、被移动了，还是仍然悬着。

第一处，**清水怎么就有了咸淡**。接口补上了：咸淡是舌头的履历压出来的，履历（D）和此刻的口味、牵挂（E）在入口的那一下压成了读数。体用之间那段省略的路，现在有了一个可以展开的内容。这一处被化开了，条件是压缩说成立。

第二处，**灯凭什么亮**。灯的阈值不是出厂时天给的，是使用中沉淀出来的：良知是压缩的一类，被某个共同体认可的一类。这一处被移动了：矛盾从“无善恶之体何以知善恶”，变成了“哪一类沉淀被命名为灯，是谁命名的，又经不经得起回写”。这是第21章的问题。

第三处，**知了，手为什么没动**。知，是评估的那部分压缩；行，是执行的那部分压缩。两部分在序列走得足够多以后才会咬合，学车的人要练到“线到了，手就动”，才算知行合一。顿与渐，不是两种人，而是同一个过程的先后两拍：渐是咬合之前，顿是咬合之后。这一处被化开了，也回应了天泉的“相资为用”，留待第22章细写。

第四处，**终点和工夫朝着两个方向**。无善无恶若不被当作一个可以栖居的状态，而被当作极限，当作一个方向，则为善去恶就不与它矛盾：工夫是朝这个极限逼近的回写，极限本身不需要工夫来证明。钱德洪的“若原无善恶，功夫亦不消说”，其前提是“原无善恶”是一种已有的状态；这个前提在压缩说里不成立。这一处也被化开了，条件同样是压缩说成立。

对账的结果是：两处化开，一处移动，还有一处悬着。悬着的，是上一章第五阶留下的那笔工夫账：回写够不到的“体”，使得“渣滓去尽”没有办法在账上检验。这笔账在本章不了结，如实留作悬着的一处，它要等到把“体”也放回发生里才算得清。第47章把“心之体”从序列的起点移到序列的终点，是往那个方向走的一步，但那一章并没有回头算这笔工夫账。

◆ 四、体用断层断在第二拍，天泉之争在阳明处走到第三拍、在后学处退回第二拍：点火落在哪里

上一章已经给出过诊断，这里换一个角度：诊断完了，如果要“点火”，手应当放在哪里？三原理里，点火不是加油，不是在病灶处再加一把力，而是**对拍下手**：第一拍要留住张力，不要急着卸掉；第二拍要给第三格留出变形的地方，并且收窄出口；第三拍要做一个看得见的回写记号。

先看体用断层，断在第二拍。回到仪表盘：灯亮了，发动机有毛病，这是第一拍，两者之间有张力。出毛病的时候，有三种常见的反应。一种是**把灯拆了**：灯不亮就没有毛病。这是王畿的路，取消第二句，意也无善无恶。一种是**反复擦灯**：觉得灯不够亮，不够灵敏，擦了又擦，把良知擦得越亮越好。这是后来很多“致良知”的讲法，把全部力气放在光明上。还有一种是**请清洁工**：发动机里有油泥，找个人去刮，这是第四句格物，为善去恶。三种反应都有道理，也都没有去动发动机本身。点火要对的是第二拍：**让第三格——意——变形**。不再把意当作需要清除的污垢，而是追问它是怎样一点一点织成的，把它读成一份可以打开、可以读数的磨损记录。变形一旦发生，灯就不再是裁判，而成了读数的入口；清洁工的活，也不再是“去恶”，而是“根据读数，决定哪几个零件换”。

出口要收窄，收窄的意思是：在这一拍上，不再接受“取消”“擦亮”“清扫”这三条出口里的任何一条作为答案。这不是说它们没有用，而是说它们都是在第三格不变形的前提下找的出路，用多了，第三格就永远不变。

再看天泉之争。上一章的读数分两层：在阳明处，新的形状出现过（根器分级，四有四无相资为用），走到了第三拍；但没有回写成王门共同的口径，后学重新吵回第二拍。两层的点火位置不同。就阳明处说，形状已经有了，缺的是第三拍的记号：这个新形状应当反过来改写原来的两格，也就是四句教的文字、四有与四无的两家说法，要有一处别人一眼看得到的改动。办法是**做一个看得见的回写记号**。就后学处说，争论既然又回到了第二拍，点火的位置就与体用断层是同一处：让第三格，也就是意，变形。两处合起来，落点是同一个字。

家常一点说。一个班级里，老师发现有两类学生，一类自己能管好，一类需要提醒；他在班会上说了：自觉的同学按自觉的办法，需要提醒的同学按提醒的办法，两种都可以。这是形状的改变。可是班规的文字一个字没动，值日表没动，月底评比的办法没动。一个月后，自觉的同学觉得自己吃亏（和被提醒的人一样被评比），被提醒的同学觉得自己被看低（被归进“需要提醒”的一类），大家都回到原来的做法。**没有回写记号的新形状，传不下去**。要让它落地，班规里要有一句话改了，评比的办法要有一处变了，这是别人一眼能看到的记号。

放回天泉。阳明当夜说了“相资为用”，可是四句教的文字没有为两条路之间的衔接写下一个字：什么时候一个人从其次的路走到利根的路？利根的人，什么时候需要回头补其次的工夫？这些问题，他留给了弟子们的“随人指点”，而弟子们没有一个共同的记号可以依靠，于是各回各路。黄宗羲后来在《明儒学案》里把王门分作浙中、江右、泰州等支，每一支的重心不同——这个分化本身，正是回写没有成为共同口径之后的样子，也是后学退回第

二拍的另一种说法：各支重新追问的，仍是意该是什么形状。万历年间围绕“无善无恶”的争辩，就是这一退的证据（见上一章）。

点火的动作，因此是**把“根器”这个变量写回四句的文字里**：不是改一个字，而是让四句教自己交代，什么时候用哪一句，两条路之间怎样转换。这个工作，阳明没有做，也没有后来的人做完。第22章把修与悟读作同一次发生的前后相继的几拍，是往这个方向走的一步，没有走完。

还有一笔账可以顺手算清。对治的路，把力气花在输出上，念头一冒就压下去，压了又冒，压了又冒，这是能量上最贵的路：每一次都是损耗，没有沉淀。追根的路，把力气花在输入上，读一读那条序列，改一改那团纠缠，一次下去，下一次的压缩就不同了，这是投入。王畿说对治的路损耗大，说的是实话；他的毛病在于，以为绕过输入、直接在本体上悟入，就能省掉这笔投入。投入是省不掉的，只能是花在对的地方。第13章讲的“殊途同归而能量不同”，在这里有了一个具体的落点。

◆ 五、与刘宗周的分界：意根与“以念为意”

（一）刘宗周看到了什么

在阳明之后，离这个虚处最近的人，是刘宗周（1578—1645，号念台，学者称蕺山先生）。他的学问以“慎独”和“诚意”为中心，在这里，意不再是一个被工夫处理的对象，而是整个学问的根。他对阳明的批评，有一条是：阳明讲“心之所发便是意”，把意理解成发出来的东西，实际上是“以念为意”，把念当作了意。刘宗周的原话落在阳明解格致的那一类说法上：“乃他日解格致，则有意在乎事亲等语，是亦以念为意也”（《刘子遗书》）——这正是本章第二节第一条引过的“意在于事亲，即事亲便是一物”。他先批评的是朱子，“朱子以所发训意非是”；他自己的主张是：意者心之所存，非所发也（《刘子遗书》；《明儒学案·蕺山学案》同）。后来的研究者对这场批评有专门的梳理，如孙德仁《五百年来良知学的历史境遇与学理进路》（载《阳明学研究》第五辑）。意是心的“所存”，是心中存着的一个定向，他称之为“意根”；他有时用指南针来比喻，说意像定盘针，“如定盘针在盘子中，随盘子东西南北，此针子只是向南也”（《明儒学案·蕺山学案》），盘子怎么转，针头总指一个方向。这个定向，用他的话说，是“好善恶恶”：喜欢善、厌恶恶。念，才是发出来的、流动的、有善有恶的东西。

这个批评打在阳明的虚处。阳明追问到“一念发动处”就停了，而刘宗周说：你追到的是念，不是意；意在念之前，是念的根。**他把追问的位置往前挪了一步**。在整个儒学史上，这是对“一念发动处”之前的东西最近的一次逼近。本书接住这一步，并且要老实说，本书

的“意”字的用法，从刘宗周这里受益：他区分“存”与“发”，这个区分是对的，也是有用的。

他还有一条，与本书的方向相近：他不愿意把恶完全归给意。他认为恶的缘起不在意根，而在念的起灭与过：念是“心之余气”，“念起念灭为厥心病”，“念有善恶”而意本无善恶；善不善之几中于感应者只有过不及之差，“乘于念虑者则谓之恶”（《刘子遗书》）；这与“意不是染”的方向是同一边。当代学者龚晓康2019年讨论恶之缘起，从心、身、物的因缘和合处说恶的发生（见其《“恶”之缘起、明觉与去除——以王阳明“四句教”为中心的考察》，《哲学研究》2019年第7期），也不把恶只归于心体，这与本书把善恶都放进D与E的纠缠里的做法，方向一致。

（二）分界在哪里

分界有三条，从浅到深。第一条，**“存”与“发”，本书的意横跨两面**。刘宗周把意定为所存，念定为所发，分为两个东西。本书说的“意＝压缩的D与E之显露”，有两面：压缩的D与E是“存”——沉淀在那里的；它在S上的显露是“发”——念头起来的那一下。同一个东西的两面，不是两个东西。拿一位老厨师做个比方。他今天切下的这一刀，是“发”；他手上积了三十年的手感，是“存”。没有人会说这一刀和那手感是两个东西，可是也没有人会说它们是同一个东西：手感是沉在手里的，一刀是显在案板上的。刘宗周的批评，等于是说：阳明只看见了案板上的这一刀，没有看见手里的手感。这个批评打得准。

所以刘宗周所批评的阳明的毛病，本书同意一半：阳明把“发”当成了全部，丢了“存”；可是刘宗周把“存”独立出来之后，又把“存”当作了先在的定向，这一步，本书不同意。

第二条，**意根是先在的，还是沉淀的**。刘宗周的意根，带着“好善恶恶”的定向，这个定向，他认为是天命之性的体现（“意根最微，诚体本天，本天者至善者也”，《刘子遗书》），是先于经验的。本书说，这个定向是压缩出来的：一个孩子的“好善恶恶”，是在依恋、敬、养的几回发生里一点一点织成的；没有被照料的孩子，他的意根里，可能没有这根针，或者针头指向别处。刘宗周的意根是**给定的**一，是起点之一，路径是复（回到意根），所以他仍然在1到N里；本书的意是**织成的**，它的来历可以被追问。

第三条，由第二条推出：**向善的担保**。刘宗周会这样反问本书：你把意说成压缩了的履历，那么一个恶人的履历压出来的，也是“意”。你怎样保证意是好善的？这是一个有力的反问，本书不绕开：**本书不能担保**。压缩可以压出好恶颠倒的结果，一个在欺骗里长大的人，会把欺骗压成他的“自然”。意根说的好处，恰恰是一个担保：无论怎样，总有一根针指向善。本书放弃这个担保，换来的是意可以被追问、被重织。这是代价，也是区别：先在

的一，能担保，但不能被改写；织成的一，能被改写，但没有担保。本书选择了后者，同时认为，向善的方向不靠天赋，靠照料的现场、靠被回写的经验、靠一个共同体对善的命名，这是第21章和第48章的内容。

（三）对话之后，各自要改写什么

刘宗周一边，若要接受本书的追问，需要给意根一个生成史：至少承认“好善恶恶”的定向，在个体那里是有来历的，可以有强弱，可以被养成，也可以被破坏；或者说明意根的先在性在什么意义上不被个体的经验所改变。本书一边，要吸收存与发的区分，把“意”的定义写成带两面的概念：存是压缩的D与E，发是它在S上的显露；要认真回答向善的担保问题，不能用“后面会写”一笔带过。

（四）牟宗三一路：无善无恶就是至善

还有一个对话者需要接住。牟宗三对四句教的读法，大意是：无善无恶，不是没有善，而是超越了相对的善恶，是绝对的善，也就是至善〔转述，待核：见其《从陆象山到刘蕺山》，书名已核，具体读法未逐页核〕。这一路会反对本书把“无善无恶”读作极限或禁令：你把一个价值上的最高理想，读成了发生学上的空位。

本书的回答是：两件事不冲突，要分开放。作为价值理想，“超越相对善恶的至善”是一个有意义的方向，本书不否认它；去草章里“不动于气”的说法，也是这个意思。可是作为发生的描述，“心之体”若要担任起点，就要回答它是怎样来的、是不是对每个人都一样；而这是发生学问的问题，价值论回答不了。两个层面各管各的：价值层面可以保留至善，发生层面不能把至善当作起点。这也是本书反复使用的一个分界，解释发生不等于让发生，价值的方向不等于发生的来路。

陈来不在这一路里。他的《有无之境》多以“境界”解“无善无恶”，并说它与性的善恶无关〔转述，待核：书名已核，具体文字未逐页核〕；这个读法接住了一件要紧的事：“无善无恶”不是对心体的断言，而是一个人修到某个程度的样子，念头来去，不再多添一分意思。本书同意这一层，也只加一句：境界是熟成的，熟成的东西同样可以问它怎样发生，一个人是经过怎样的序列、缠进了怎样的关系，才修到“无善无恶”的境地，这条路上的序列是可以排、可以断拍的，境界说本身没有回答，也不必回答。

◆六、检验：回落刀、对手的预言与一个判决性的设计

九宫透镜法有一条纪律：新判断说出口之前，先自己动刀，再把对手的预言写对，最后问一句，在什么结果出现时本书承认错。上一章对六阶的各条读数已经各过了一刀，同点交叉与甲乙对撞也已做过。这里对**整条判断**再做一遍。

（一）回落刀

整条判断是：**意＝压缩了的D与E之显露；一念里折进了一条差异序列和一团特征纠缠，压出的读数是S上的善或恶。**

第一步，写成一句话，标出用了哪几格：S（善恶的显露，S3 与S1），D（序列，D2、D3），E（纠缠，E2 的符号压缩）。第二步，划掉异位格贡献的意思——“压缩”“D与E两样东西”“显露的读数”——读剩下的话：**“意是过往经验在当下念头里的积存。”**第三步，给这句话找主人，故意往远处找。

主人很多。钱德洪的“习心”，说的就是念头里带着习染；刘宗周的“意根”，说意是心中存着的东西；阳明自己说“潜伏”“病根”，已经在承认积存；心理学里有“图式”“自动化加工”“内隐态度”，说的是经验沉淀后在判断中不经意识地起作用；亚里士多德说习惯近于本性（《修辞学》卷一第十一章；后世称之为“第二天性”）和布迪厄的“惯习”，说的是经验沉淀后像天生一样。以海特为代表的社会直觉主义（见其2001年《心理学评论》文章《情绪化的狗和它理性的尾巴》）说，道德判断常常先来一个快速的直觉，推理在后面补。

所以，剩下的这句话，**几乎整句都被接住了**：与钱德洪一致，与刘宗周一致，与图式、惯习一致。本书不写“首次提出”。没有被接住的，是“压缩”所附带的三个具体主张：其一，压进去的是**两样**东西，序列（D）和纠缠（E），先后与关系，两者缺一不可，而不是笼统的“经验”；其二，压缩的输出是S上的善恶读数，这使得“意之动”可以被放进三方程里，被问“这一式谁在管”；其三，良知与习气是同一个机制的两种输出（第21章）。这三条，在上面列的主人那里，要么没有说，要么说了一半。**标记：部分回落，要害（两样东西的分工、三方程的位置、同构）暂未回落。**

（二）对手的预言，要写成最强的版本

判决性设计的难处，是把对手的预言写对。本书找三个对手，替每一个写出它自己会承认的最强版本。

对手一：良知天赋的一路（孟子—阳明）。这一路不会预言所有的初念都是善的。它的最强版本是：人有天赋的良知，初念是良知的发动；在没有利害关涉、没有时间权衡、没有旁人注视的条件下，遮蔽最少，初念应当趋同，并且偏向善——孟子“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心”（《孟子·公孙丑上》）是它的典型。常规条件下初念的差异，来自私欲和习气的遮蔽；去掉遮蔽，差异应当缩小，剩下的差异是噪声或残余的私欲，与一个人的成长史没有系统的关系。这一路还可以引用发展心理学里关于幼儿早期助人行为的研究，如沃内肯与托马塞洛一系的实验（如2006年《科学》上的《人类婴儿与幼年黑猩猩的利他帮助》），说明倾向在很早就有。

对手二：意根的一路（刘宗周）。最强版本是：意根是稳定的定向，好善恶恶；恶来自念的流动，不来自意根。因此，在慎独的条件下，也就是无人知的场合，一个人的选择应当比有人知的场合**更稳定、更一致**，因为这时没有外界的念在拉扯，内在的定向最能显露。

对手三：心理学的直觉与自动化加工的一路。它预言：初念快于推理，初念受个体经历和文化影响，慢想可以修正初念。

（三）划掉一致处

把本书的预言与三个对手并排。本书的预言是：初念的方向与强度，随一个人过去同类经历的序列（次数、先后、结局）和当下的关系（与请求人的亲疏、群体的规范）而系统地变化；即使在去蔽的条件下，剩余的变异仍与这两样相关；无人知的场合，选择并不因此变得统一，它取决于这个人过去在“无人知”场合里被怎样回写、被怎样照料过。

观察项	本书（压缩说）	良知天赋	意根	心理学直觉
初念快于推理	是	是	是	是
初念受经历与文化影响	是	是（视为遮蔽）	是（视为念的流动）	是
去蔽条件下初念趋同	否，剩余变异仍随序列与关系	**是**	未表态	否，但无关心此问
去蔽后的剩余变异与成长史相关	**是**	**否**（噪声）	未表态	是
无人知时选择更稳定、更向善	**否**，随过往回写史	部分是	**是**	未表态

第一、二行，四方一致，划掉。三、四、五行，才是分歧所在。留下来的相反之处，有两处：**第一，去蔽之后，剩下的差异是不是仍与一个人的序列和关系相关**（良知天赋说否，

本书说是）；**第二，无人知时，选择是否更稳定、更向善**（意根说是，本书说否）。心理学直觉一路在这两处要么未表态，要么与本书同向，所以与它不构成判决，只算“一致”，不是赢。

（四）一个判决性的设计（构想，未做）

在什么人身上：不同成长背景的成年志愿者，成长背景要能分出几类，例如由大家庭抚养与由单亲抚养、早年有过被帮助的经历与被欺骗的经历，等等；不用于任何诊断，也不进入任何考核。

做什么：给每人一组他们从没遇过的小型道德情境。例如，一位同事私下请你在一份你没有亲眼见证的事项上签名作证；邻居请你替他看护一只明显带病的猫。情境是假设的，没有利害，没有旁人，以此作为“去蔽”的条件。要求被试在两秒内按键选择“做”或“不做”，记录初念；再给时间慢想，记录第二次选择。同时记录三类信息：这个人过去同类经历的次数、先后和结局；他与请求者的虚拟关系的亲疏；他所属群体对此类事情的规范。另设一组“有人知”的条件，作对照。

会看到什么：按本书的预言，两秒内的初念，其方向与强度与序列、关系的信息相关；把方差缩小之后（去蔽的条件下方差自然会缩小，这一点本书不否认），剩余的变异仍与这些信息相关；一个简短的序列训练（例如先后暴露于两类例子）会改变初念，而不一定同步改变慢想的判断；无人知条件下的选择，并不比有人知条件下更统一。

看不到什么：不会看到“去蔽之后，来自不同成长背景的人，初念趋同，而剩余差异与成长史无关”。

（五）认错条件

事先写下，不事后改口。其一，如果在去蔽的条件下，初念的剩余变异与序列、关系的相关接近于零，而且在多个不同的情境族里都是如此，那么“意是压缩的D与E”在初念这一域里被证伪，良知天赋一路在此占上风，本书承认错。其二，如果在无人知的条件下，不同成长背景的人都稳定地偏向善，而且这种稳定不随个人过往的回写史而变，那么意根一路占上风，本书的“意根也是织成的”一条要降级。其三，如果序列训练改变初念的同时，慢想判断同步、等量地变化，则“压缩与显性推理相对分离”的子判断降级，但这不影响压缩说的主体。

两点说明。第一，这个设计本书没有做过，是构想；第二，分数不是本章要给的东西，设计这套办法的人不宜自己来打分，本章也不印分，应当交独立的评审者来做，并且要新的

评审者，不给看前面的说法和旧的分数。道德行为的测量，有效度的难题，伦理审查的要求，都不是一句话能打发的，动手做之前要先过这些关。

◆七、可错条件

本章的判断，在下列情形里应当承认错了或降级。其一，上一节的三个认错条件，一旦出现，按各自的写法处理。其二，如果能证明钱德洪的“习心”、刘宗周的“意根”、心理学的图式，已经把“序列与关系两样东西各自的分工”说清楚，那么本章仅剩的新意（部分回落之后的要害）就落空，整条判断要改写为“与某某一致”。其三，如果去草章的细读被证明有误——阳明在“一循于理”处，并不是在谈具体条件，而是在谈一个先验的理——则第二节关于“藏着的E”的读法收回。其四，如果刘宗周的“意者心之所存”有可靠的材料表明他把意根看作后天养成，则与刘宗周的第二条分界要撤回。其五，如果《刘子遗书》“是亦以念为意也”一句在上下文里所指的，并不是阳明“意在乎事亲”一类的说法，或孙德仁等人的梳理与本章转述不同，则以原文为准，本章第五节的转述要重写。其六，“体是回写够不到的地方”一条（上一章对撞所得），如果在阳明的文本里找到他明确允许体被工夫改写的话，就撤回。其七，三方程里把良知放在E一格，是本书的读法；如果有人论证良知同时是一个D的运行（评估的序列），则第三、四句的方程分工要重读。

◆八、小结

这一章把一个点讲实了：意，是压缩了的D与E。从仪表盘到清水，从楼道里的半秒钟到去草章里的花园，一念里折进去的是一条序列和一团纠缠，压出来的是S上的善恶；压缩有损、不可逆、快，同一个机制，既压出熟成的善，也压出顽固的偏见，所以良知与习气同构。

这条判断，大部分已被钱德洪的习心、刘宗周的意根、心理学的图式接住；没有被接住的，是两样东西的分工、三方程里的位置和同构，这是本书的要害，也留下了一个可以判输赢的设计。与刘宗周的分界，在于意根是先在的还是织成的，换来的代价是不能担保向善。体用断层断在第二拍；天泉之争在阳明处走到第三拍，在后学处退回第二拍；点火的位置也找到了，两处都落在让“意”变形上。

下面接着要写的，是这条判断的两个直接后果。一个是“自然”：既然意是压缩的，阳明所说的“见父自然知孝”里的“自然”，是一种什么样的自然；一个是“同构”：既然良

知和习气是同一个机制的两种输出，究竟是谁把其中一种命名为良知，把另一种命名为习气，又凭什么说其中一种经得起回写、另一种不能。这就是第20章和第21章。

20

第 20 章

“自然”二字：阳明的三源综合

本章要点

“自然”二字汇禅宗清净、道家自然、儒家良知三条河，写出了善成熟后的样子，却说成本来就有，没有交代怎样熟成。

◆一、修复一幅古画，与画一幅新画

设想一位书画修复师接到一幅旧画。绢色发暗，上面有水渍、虫蛀，还有前人胡乱补过的颜色。他的活是什么？他不会先想“这幅画应该怎样更好”，他一步一步地问：这一笔是原作的，还是后人加的？这块污迹压在原来的墨上，还是墨本来就是这样？缺掉的那一角，参照旁边的笔意，原作大概是什么走向？他的全部手艺是“去”：去掉后加的，补上缺的，补笔还要补得看不出来。他得到的最高评语是“天衣无缝”“如出一手”。这份手艺背后站着一个前提，而且是不言自明的前提：那幅完整的画曾经存在，它现在就压在污损下面。修复的意思，是让它重新露出来。

再设想一位画家，面前是一张白纸。他没有“原来的”可以回去，也没有谁替他保管着一幅完整的画。第一笔落下去，第二笔要回应第一笔；画到一半，画面开始“说话”，它要求下一笔往哪边走，要求某块地方留白，要求某种颜色退后。画家常说“画自己长出来了”，意思是：整幅画不是先在脑子里画好、再一笔一笔誊上去的，它是在画的过程里有了形状的。到这里，这个人没有任何东西可“复”。

有意思的是，两个人嘴里都会说“自然”。修复师说，补笔要补得自然；画家也说，这一笔要下得自然。同一个词，指的却是两件事。修复师的“自然”，是跟那幅已经存在的原作一致，补的和原来的分不出来；画家的“自然”，是跟已经画出来的部分相称，后一笔接得上前一笔，整幅画自己站得住。前者的参照物在过去，后者的参照物在眼前正在长出来的东西里。

阳明的学问，是修复师式的，还是画家式的？这个问题要从他的一句话问起：

“知是心之本体，心自然会知：见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知，不假外求。”

这是《传习录》上卷里的话。一句话里三个“自然知”，加上末了的“不假外求”，把阳明学的底色亮出来了：善不是学来的，不是外面灌进来的，是心里本来就有、一遇事就自己发出来的。本书要在这句话的“自然”二字上停很久，因为全书对阳明的判断，几乎都挂在这个词上。前几章已经把阳明放在E→S→D的位置上，读了龙场悟道，读了四句教里的“意”。这一章退后一步，只看“自然”：它从哪里来，是几个来源拧成的；它在阳明那里指的是什么；它和老子的“自然”差在哪里；它是“天然的”，还是“熟成的”。把这些理清楚了，修复师还是画家的问题，才有答案。

先说一句公道话：阳明抓住这个词，抓得很准。他面对的是一种他亲身经历过的苦：朱熹一路的格物，一件一件去穷理，格得人疲惫不堪，格到最后善还是在心外面。他有一次对着亭前的竹子格了几天，把自己格病了，这是他自己在《传习录》下的追述，年谱也记在弘治五年（二十一岁）名下。从这样的经验里走出来的人，对“善要靠外面一条条灌进来”有天然的反感，他要的是一种善：不费力，不勉强，一见就发，发出来就对。“自然”二字抓住的，正是善成熟之后的样子，这个样子是确实存在、而且很常见的。一个孝子照顾卧病的父亲，端水、翻身、试药温，一气呵成，没有一刻在想“我现在应该尽孝了”。你要是问他为什么这样做，他多半答不上来，或者说“这还用问”。这就是“不假外求”，这就是“自然”。阳明把这个现象看对了，而且把它放在儒学的中心。后来无数人觉得朱子学太烦琐、太外在，转向阳明，转的就是这个。问题不在他看见了“自然”，问题在他对这个“自然”是怎么来的，交代了什么。

还要为修复师说一句公道话，免得这个对照被读成高低之分。修复是一门极高的手艺：它要求修复者对原作有近乎全部的了解，对时代的笔法、材料、颜色的老化规律都有判断，还要有克制，不能让自己的趣味盖过原作。许多珍贵的东西，是靠修复才留下来的。“复”并不低于“成”，它们是两种不同的活。问题只出在**名分**上：如果一个人拿着画笔，实际是在画一幅新画，嘴里却一口咬定“我只是在修复”，那么他看不见自己手里正在发生的事，也就没法把这件事做得更好，更没法让别人学会怎样做这件事。阳明的处境，在本章里要读成的，正是这样一个处境。

◆ 二、字眼：三处“自然”与它们没说的那一半

先把原典里“自然”出现的几个位置摆开，看它们各自承担什么。

第一处就是上面那句。“见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐”，这三个例子并不齐。孺子入井出自《孟子·公孙丑上》，孟子说：现在有人忽然看见一个小孩子要掉进井里，都会有惊惧同情的心，这不是为了跟孩子的父母攀交情，不是为了在乡里朋友间博名声，也不是厌恶那孩子的哭声才这样的。孟子这一段把几种“别有所图”的可能一一排掉，剩下的就是“乍见”那一刻的直接反应。阳明借来作良知的标本，很合适：一个没有来得及盘算的反应。可是“见父知孝，见兄知弟”和它不是一回事。孟子在另一处说：“孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。”（《孟子·尽心上》）注意孟子这句的两截：孩提之童知爱亲，“及其长也”才知敬兄。孟子自己就留了一个时间的缝：爱亲在先，敬兄在后，中间隔着“及其长”。到了阳明，这条缝被抹平了：见父、见兄、见孺子，三个“自然知”并排站着，像三个同时现成的能力。

第二处，在四句教里。“无善无恶是心之体”，心的本来样子是无善无恶的，是一种清净、不着一物的状态；然后“有善有恶是意之动”，念头一动，善恶就分出来了；“知善知恶是良知”，良知在这个时刻能看出善恶；“为善去恶是格物”，工夫就是把善做起来、恶去掉。四句里没有出现“自然”二字，可是“自然”是整个结构的底色：心体本来无染，意动才有染，只要良知在，善恶自会被分辨，工夫只是顺着良知去做。前三句管心的来路，第四句才轮到工夫，而且工夫只有“为善去恶”四个字，里头没有先后，没有序列。

第三处，在他谈佛道的话里。阳明有一段话说，仙家说虚，是从养生上来的，佛氏说无，是从脱离生死苦海上来的，各自在本体上加了意思，便不是虚无的本色了；圣人的心体本来是虚的无的，不必在上面再加一毫（《传习录》下）。这里“自然”被换成了“本色”“本来”。他在两家身上看见的是同一件事：心的本来样子是不加东西的，是自己如此的。他不满的，只是佛道各在上面又加了一点“意思”。

这三处合起来，“自然”在阳明那里有三层意思。一是**不假外求**：善从自己里面出来，不靠外面灌。二是**不费力**：出来得顺，不勉强，不盘算。三是**本来如此**：它不是后来才有的，是心的本来样子，工夫只是让它露出来。

这三层意思，每一层都有它看对的地方。不假外求，纠正的是朱子学里善总在心外一件件求的毛病；不费力，描绘的是成熟的善的样子；本来如此，则回应了一个更深的直觉：一个人在最纯粹的时刻，的确会做出自己事后也惊讶的好事，那种好事好像不是“做”出来的，是“流”出来的。

但把这三层放在一起，看它们**没有说**什么，就会发现一个空缺：三层意思里头，没有任何一层交代这个“自然”是**怎样发生的**。“不假外求”说它不是从外面来的，“不费力”说它出来时的样子，“本来如此”说它一直就在。三个说法合起来，把“怎样发生”这个问题

悄悄取消了。善既然本来就有，就谈不上发生；善既然自己就流出来，就谈不上工夫的先后；善既然不假外求，就谈不上它是在什么条件、什么经历里长出来的。

这正是前面说的“阳明的虚处”：他的虚处在“一念发动处”，不追问念是怎样发生的；放到“自然”二字上，就是他不追问**自然是怎样成为自然的**。

用一个日常的场景试一试。一位在饭馆干了二十年的老师傅，左手扶料，右手下刀，切出来的肉丝粗细均匀，快得看不清刀。旁边的新学徒说：“师傅，你切得太自然了。”师傅笑笑，说：“刚来的时候，切一盘肉丝能切到半夜，手上全是口子。”这个场景里，“自然”两个字的两种读法同时在场。学徒看见的是现成的自然：流畅，不费力，好像天生就会。师傅知道的是熟成的自然：这份自然背后，是几万刀的积累，是手上的口子，是一次次切坏了又调整。学徒如果由此得出结论：“师傅天生就有切肉的本能，只是被他发出来了”，那他就弄错了自然的来路。而阳明讲孝、讲良知，常常有这样的口气：他把成熟之后的样子，当作了本来就有的东西，把“切了几万刀才有的自然”，说成了“本来就有的自然”。

这话说重了，得马上补一句公道：阳明不是不知道工夫。他一辈子强调“事上磨练”，说“人须在事上磨，方立得住，方能静亦定，动亦定”（《传习录》上）。他自己的经历更是九死一生，龙场悟道是在极端的困厄里熬出来的。所以不能说他不知道善是熬出来的。准确的说法是：他的**经历**里有熬，他的**理论**里的“自然”却没有给这个熬留位置。理论的话语是“良知本有，不假外求”，工夫的话语是“事上磨练”，两套话语并存在同一部《传习录》里，没有被接到一起。后学的分歧，很大程度上就是从这里裂开的：有人抓前一套话，走向“现成良知”，认为当下即是；有人抓后一套话，走向“归寂”“主静”，认为非有一番收敛的工夫不可。

下一节先把“自然”的三个来源拆开来看。这个词在阳明那里是怎么拧成的，看清了才知道，它的空缺是从哪一条线上带来的。

◆ 三、三条河汇成一股：清净、自然与良知

“三源综合”这个说法需要先交代一个对照。列宁有一篇有名的文章，讲马克思主义的三个来源和三个组成部分：德国古典哲学、英国古典政治经济学、法国的空想社会主义，是它的三个来源。这个对照在本书里只取其结构，不涉及任何评价：一个成形的思想体系，常常不是从一处长出来的，而是几条各自成熟的河，在某个人身上交汇；交汇不是把水倒在一起，每条河都要被改道，交汇之后，那股新水有它自己的流向。问“来源是什么”，只是第

一步，要紧的问题是：每一条河在汇合处**被改了什么**，新的一股水**自称是什么**。阳明的思想，可以读出三条河。

（一）第一条：清净本心

这条河从禅宗来。要注意它是哪一路的禅，因为同样是“佛家”，各家之间的差别比儒佛之间的差别还大。

《坛经》里有一个众人熟知的场面：神秀作偈，“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃”；惠能的回应，通行本是“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃”（敦煌本的文字与通行本有出入，此处按通行本）。神秀的心是一面镜子，镜子上会落灰，所以要时时拂拭，这是一条“修”的路；惠能一句“本来无一物”，把镜子本身也撤掉了，这是一条“悟”的路。两条路的分歧，在第22章专门读。这里要抓的是它们的**共同底色**：心的本来样子是清净的，灰尘是后来落上去的，或者连灰尘也不曾落过。《坛经》里还有一个更直接的场面，惠能对追来的惠明说：“不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？”——在不想善也不想恶的那一刻，你的本来面目是什么。

这句话，阳明是熟的。他谈到佛家“不思善不思恶时认本来面目”，说这是佛氏为没有认得本来面目的人设的方便，而这“本来面目”，在圣门就叫作良知（《传习录》中，答陆原静书）。你看他的操作：他没有否认禅宗有这个东西，他认下了，然后**改了名**。禅宗的“本来面目”成了儒家的“良知”。

这里必须把一个常见的误读拦下来。有人把阳明与佛家的关系写成“阳明受佛家性空思想的影响”，这是错的，至少是极不精确的。佛家的“性空”，在中观一路（龙树）那里，说的是一切法没有自性，没有任何一个东西可以独立自存，包括“心”：中观恰恰是**反对**任何先验的、现成的心体的。阳明所取的，是另一条线：“本来清净”“佛性本有”，这是如来藏与禅宗心性论的一路，它主张众生本来具有一个清净圆满的觉性，修行只是除掉遮蔽。两条线都叫“佛家”，在“心有没有一个先在的体”这个问题上，是相反的。所以本书说阳明的第一条河是**清净本心**，是禅宗“本来面目”那一路，不是“性空”。这一点不能写错：写错了，就会把阳明对“先验清净之心”的依赖，推给一个反对先验之心的学说。

用S、D、E三个字母读，这条河带进来的东西是：**E有一个先在的、未经发生的底**。心的体是现成的，不是织出来的；染是后加的，不是它的本分。

（二）第二条：道家式的“自然”姿态

这条河，要谨慎地说成“姿态”，不是“内容”。老子的内容，后面一节会细读。阳明从道家得来的，更像是一种对待工夫的态度：越用力越坏，越着意越偏。“为学日益，为道日损”（《老子》四十八章）；“上德不德，是以有德”（三十八章）：有德的人，是不把自己当德来守的。庄子“坐忘”“心斋”的路数，也是一路“减”。这种姿态进入阳明，最清楚的表现是他对“着意”的警惕。他说心体上容不得一念留滞，就像眼里容不得一点沙子，哪怕是好东西，金玉的碎屑放进去，眼睛一样睁不开（《传习录》下）。这是极其道家的话：不是说善不要，而是善也不能被“守”着、被“着”着，一着就滞，一滞就偏。

这种姿态让阳明对一切**造作**的东西保持警惕。“造作”是什么？是预先设定的步骤、刻意的规矩、一条条分明的节目。孟子有“勿忘勿助”，是同一个姿态的儒家版本；阳明把它拉得更紧。换成S、D、E来说，这条河带进来的，是**对D的不信任**：D是序列、次第、工夫的先后，而道家式的姿态怀疑一切序列，觉得序列都是外加的、造作的。

（三）第三条：儒家的方向

这条河是阳明自己的本家，也是三条河里唯一有**方向**的一条。孟子“不学而能者，其良能也；不虑而知者，其良知也”，良知二字就出自这里，阳明的“致良知”从这里来。更要紧的是，儒家的底色是善：仁义，孝悌，恻隐。清净可以是空的，自然可以是任意的，唯独儒家这条河，要求水往一个地方流：善。

（四）焊缝在哪里

三条河汇到一起，要焊几道缝。最关键的一道，阳明说得极清楚：

“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。不动于气，即无善无恶，是谓至善。”（《传习录》上）

这句话把三条河焊成了一股。看焊的方式：禅宗的清净（无善无恶），是第一条河；道家式的不动、不着，是第二条河；而结论——“是谓至善”——是第三条河。**无善无恶，就是至善**。

这一步，三个来源谁也没有走过。禅宗说“不思善，不思恶”，是要你**越过**善恶，没有说越过之后站着的那个地方就是善；道家的自然不预设善，水往下流，既润物也淹物；儒家说善，是说善要**成**（成人、成己、成物）。阳明做的，是把这三者的交点定为：清净的心，自然地发动，发动出来的就是善。这是一个很美的综合，它回答了一个很大的难题：为什么善不需要外面灌？因为善就是清净本心的自然流露。

综合的结果，动词也变了。儒家本来的动词是“成”，宋明走到这里，动词成了“复”。《传习录》里阳明解“止于至善”，说“至善者性。性元无一毫之恶，故曰至善。止之，是复其本然而已”（《传习录》上）：既然至善就在那个清净的本来里，工夫的全部意思就是回去，把遮住的拂开，回到本然。一条“成”的路，经过三源的汇合，变成了一条“复”的路。

（五）与“三个来源”的结构对照

回到对照。马克思主义的三个来源，每一个在汇合处都被改了：德国哲学的辩证法被从唯心主义里取出来，政治经济学的劳动价值论被推进到剩余价值，空想社会主义的理想被放到历史条件里。每一个来源，都失去了它原来在自己体系里的位置，得到了一个新位置。而综合之后，这个学说**自认**是一个新的东西：它是继承，也是批判。

阳明的三源综合，每个来源也被改了：禅宗的“本来面目”失去了“无所住”的彻底，被加上了方向（善）；道家的“自然”失去了“随情势而转”的开放，被加上了方向（善）；儒家的“良知”则被加上了一个先验的、清净的底（原来孟子的四端是要“扩而充之”的“端”，现在成了现成圆满的“体”）。每一条河都在汇合处**得了一个，也丢了一个**。可是综合之后，这股新水**自称**的名字是“复”：它说自己没有新东西，它只是把孔孟本来就有的，清清楚楚地说出来了。

这是这组对照里最有分量的差别：同样是三源综合，一个自认新，一个自称旧。这个差别，会在第45章展开，那里要讨论宋明三教碰撞实际上生出了理与心，却自称“复”，是儒学史上一次**不自认的0到1**。在本章，它的作用是提醒：阳明的“自然”二字，是一个**综合出来**的东西，不是从孔孟那里原样搬来的；它里面三条河的痕迹，各有各的来路。读它的时候，要能辨认哪一句话是禅的底色，哪一句是道的姿态，哪一句才是儒的方向。

◆四、读数：两种自然，两种布

（一）三方程：缺的是E那一式

先把阳明那条“善的来路”用三方程过一遍。S＝F(D,E)：显露出来的善，由差异序列和特征纠缠共同给出。D＝G(S,E)：序列，由显露与纠缠共同给出。E＝H(S,D)：纠缠，由显露与序列共同给出。三式各要有人承担。

看阳明：S上的善，承担者是良知——良知是E；“见父自然知孝”，是E直接给出S，中间没有D的位置。D这一式，有没有人管？“为善去恶是格物”，这是工夫，是D的名

目，可是整部四句教里，这个工夫没有次序，没有“先做什么再做什么”，只有“为善去恶”四个字。工夫的序列，没有一个承担者去说它**怎样**才算走得对。最后E那一式：良知从哪里来？阳明的答案是天，“天命之谓性”，良知是天理在人心的昭明灵觉。这是有人管的：天管。可是“天”依据的不是S和D，不是由显露和序列反过来沉淀出的纠缠，它是一个**外加的、先在的来源**。这叫**半缺**：有人承担，但依据的不是右边那两维。

所以阳明这一路的读数是：E那一式半缺（良知的来路交给了天，不交给发生），D那一式几乎缺（工夫无序列）。这和前面几章的判断是一致的，也是本书在阳明身上的核心判断：**心，也是发生的**——补上E那一式，就是要让“心的体”不再来自天，而是来自显露与序列的反复沉淀。

（二）六路径：E→S→D，末格是D

阳明的惯路，E→S→D。先有良知（E），良知一动，善就显出（S），最后才轮到工夫的序列（D）——而这个D，在阳明那里，被压到了最小：“知行合一”把知与行折成一个时刻；“致良知”三字，没有再往下分步。这是他讲学的惯路，不是生平唯一的路：南赣乡约走的是D→S→E（第17章、第41章），龙场之前更是朱熹的路。

流弊要分两层来说（这条规律的检验与收窄见第28章）。位置层：阳明一路主要的卡，落在D这个位置上，也就是工夫的次第没有立成序列。方向层：卡成什么样，另看首格与处境。阳明路的首格是现成的良知，所以末格D卡成了“太少而散”：后学一边是狂禅，一边是空疏——既然良知现成，何必学？既然当下即是，何必磨？第29章读汉儒，末格同样是D，毛病却是“太多而堆”，方向相反。可见“卡在D”只说了位置，没有说方向；本书对阳明一路的判断，也只取位置层，作为一条弱假说在用。龙场之前，阳明走的是朱熹的路：S→D→E，亭前格竹，一件一件去穷，穷到病倒；龙场一夜之后，路径整个调了头，先立心，再谈显出，最后才补工夫。这条转向，第17章已经读过，这里不再重复。要留下的是：**“自然”二字，正是E→S的接口**。S不经D而直接由E生出，靠的就是“自然”。所以这个词，是阳明这条路径最关键的一颗螺丝：拧松了它，整条路就散；拧紧了它，D就没有位置。

（三）老子的自然与阳明的自然

既然“自然”是从道家借来的姿态，就要把老子的自然拿出来，和阳明的比一比。

《老子》二十五章：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”“自然”二字，字面是“自己如此”（自—然）。老子的自然，不是一种东西，是一种**不去强加的态度**：水往低处流，是水自己如此；万物自己长，不是谁让它长。十七章说，功成事遂，百姓都说“我自

然”：事情成了，百姓觉得是自己如此。更要紧的是四十九章：“圣人无常心，以百姓心为心。”圣人没有一颗固定的心，他以百姓的心为心。这句话把老子的自然最大的特点露出来了：**它没有固定的方向**。老子的自然，随着情势转，水遇方则方，遇圆则圆，既能润物，也能淹物。它是一套**方法论**：怎么办事，怎么用力，怎么不用力，没有一个预设的“善”在前面等着。老子自己在十八章、十九章对仁义孝慈有一套很尖锐的话（“大道废，有仁义”，“绝仁弃义，民复孝慈”），说的正是：把仁义孝慈当成一个固定的目标去追，就把自然的东西做坏了。

阳明的自然，则是另一件东西：它**有一个固定的S3方向**。良知所指的是孝、悌、恻隐，是善。自然在这里不是“随着情势转”，是“依着良知转”，而良知的方向是预先给定的。这样，阳明的自然是一套**动力机制**：只要良知在，善就会自动地发动出来，像一艘装了罗盘的船，顺水也好逆水也好，船头总指着北。老子的船没有罗盘，顺着水走，水往哪里去，船往哪里去。

这是两种自然的区别：**老子的自然是姿态，阳明的自然是姿态加方向，方向由一个自动运行的机制担保**。这个区别，直接带出后面“皆知善之为善，斯不善已”的问题（第21章）：老子警惕的，正是把善固定成一个方向、让它自动运行，那样一来，善就成了一种标准，一种可以被评比、被模仿的东西，于是“不善”就出来了。阳明的自然，在老子的眼里，恰恰是那个应该被怀疑的东西。

（四）天然的自然与熟成的自然

现在可以提出本章最核心的区分了。**天然的自然**，是不需要经历的自然：婴儿会吮吸，眼睛遇光会眨，这是天然的。它出现之前没有一个“学”的过程，它出现的样子也不随成长的土而变。

熟成的自然，是经历过一个很长的过程之后才有的自然：老师傅切肉，母语说得不假思索，一位老司机在窄路上倒车入库。它的特征有三：一是出现之前有一个很长的、费力的、常常是笨拙的过程；二是出现之后，不费力，不盘算，好像天生；三是它的**内容随长大的土而变**——同一句母语，在不同的地方长大的人，口音就不同；而且每个人都觉得自己的口音“自然”，别人的“带口音”。

用这个标准看“见父自然知孝”。一个孩子在什么样的家里长大，他“自然”表达孝的方式就不一样：有的家里，孝是儿女下了班先到父母那边坐一阵，周末一大家子凑齐了吃饭，坐不齐就是不孝；有的家里，孝是各自在远处尽力，打钱、打电话、记着节日，见面反倒客气。两种都是“自然”，而且身处其中的人，都觉得自己的那种是天经地义。这就是熟

成的自然的指纹：它的形状随土变。如果孝是天然的，孝的形状就不该随家风而变，不该因为不同的养法而不同。

于是阳明的问题可以这样提：**他是不是把熟成的自然，当成了天然的自然？**本书的判断是：是的。他说“良知”的时候，写下的是一个已经熟成的人——那个人在一个读《论语》《孟子》长大的、重孝的、有士人教养的环境里被养成了——在最纯粹的时刻自动流出的善。这个自动是可以观察到的事实；错在把它的来路交给了天。一个在不同的土里长大的人，在“不思善不思恶”的那一刻，流出来的东西，不一定是孟子说的恻隐。

这是很容易被误读成“人性本恶”的判断，所以要说清楚：本书不主张人性本恶，也不是说人生下来是一张白纸、想怎么画就怎么画。它只是说：**善的自动发生，是一个熟成的结果；熟成需要土，需要时间，需要一次次的显露与沉淀**。这一点，孟子自己是知道的——“及其长也”，四个字里就藏着一个长的过程。《孟子·告子上》还有一句：“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。”长不长，看养不养。孟子的这个“养”，比阳明的“自然”，离发生更近。

（五）清净并非善

“无善无恶是心之体”，再说一次，这里藏着阳明综合里最大的一个跳跃。

清净，说的是**没有染**。一锅清水，没有咸淡，没有任何味道。可是没有味道，不等于是好味道。第18章、第19章里那锅“一开就有咸淡”的清水，说的就是这一点：清水一旦被烧开、被舀起、被放进碗里，咸淡就出来了，因为锅里、勺里、碗里，早就有东西。清水从来不是无物之地里的清水。

再换一个场景。一个孩子在极度匮乏的环境里长大，吃饭时总是先用胳膊护住碗。这个孩子安静下来，不想善也不想恶的时候，他自然流露出的，是什么？是一个警觉的、护食的姿势。这不是恶，但它也不是孟子所说的恻隐；它是这个孩子的土，在这个孩子身上沉淀出的自然。把这个孩子放在“清净本心”的名下，说“他的本心是清净的，所以是善的”，就跳过了一步：从清净到善，中间必须有一个**担保**。阳明的担保是天理。而本书的读法是：这个担保，实际上是由一个**被养熟了的善的心**悄悄提供的——谁也没有在“不思善不思恶”的时候，从一个未经任何养育的心里，看到过善自己流出来。

所以“清净并非善”的意思是：清净只是没有后加的东西，而善是**织进去的东西**。没有织进去，清净里什么也没有；织进去了，那个清净就已经不是原来的清净。

（六）染布与织锦

两个比方，把以上说得更直观一些。**染布**的比方：一块白布，被染成了红的、黑的，工夫是把染的去掉，让它回到白。神秀的“时时勤拂拭”，阳明的“磨镜”（《传习录》上载徐爱转述：“圣人心如明镜，常人心如昏镜”，先生之格物“如磨镜而使之明”；先生自己也说，常人之心“如斑垢驳蚀之镜，须痛磨刮一番”，见《传习录拾遗》与《年谱》），都是这个形状。这个比方里有三件事：白布在先；染是后加的；工夫是去。正是“复”的形状。

织锦的比方：一匹锦，没有一块“原来的白布”在先，它是一梭一梭织出来的；花样不在任何一根线里，在线与线的经纬关系里；织到后来，花样会反过来要求下一梭怎么走。若问“这匹锦的本来面目是什么”，只能答：织到这里的样子。若有人要“复”，复到哪里？拆开来是一堆线，线并不是“原来的锦”。

两个比方的区别，用在心上：染布的心，清净在先，善是清净里自带的，坏的是后来染上的；织锦的心，没有先在的清净，善是织出来的，不善也是织出来的，工夫的意思是：**怎样织**。阳明在理论上站在染布这一边，在实践上（事上磨练，龙场九死一生）却有大量织锦的经验。本书要补的，是把织锦那一边，写进“心之体”的位置。

（七）恒温器与河道

再用一对比方，对着“自动”二字。恒温器：设定了二十四度，房间冷了它就加热，热了它就停，自己运行，不需要人去管。从外面看，它的运行是“自然”的：偏离就回来，回来就稳。可是设定值，是**装进去的**。有人事先把二十四度写在它里面。

河道：水从山上流下来，遇到低处就去，几百年下来，冲出一条河道。以后的水，沿着河道流，也是“自然”的，偏离就被河岸拉回来。可是这条河道，是**水自己冲出来的**。没有谁事先画好。

两个东西，外表都是“自动回到正确的位置”，来路却完全不同：一个是设定的，一个是沉淀的。阳明的良知，用话语读的时候，像恒温器——善是一个事先设定的值，偏了就自动回来（“知善知恶是良知”，有一个现成的刻度在那里）；用他的工夫经历读的时候，像河道——是在生活里、在困厄里、在无数次事上磨练里冲出来的。**两种读法都能在《传习录》里找到文字依据**。本书要做的，是把“恒温器”的读法，换成“河道”的读法；而一旦换了，“复”的意思就变了：河道没有“本来的位置”可复，它只有“下一次水流过来时，沿着怎样的岸走”。

（八）三个辨别的问句

“天然”与“熟成”，不能只靠一句判断分开，需要几个可以拿到日常里去问的问句。这里给出三个。

第一问，**换土会不会变形**。把这个人从原来的土里挪出来，放进另一种土里长大，那份“自然”的形状变不变？口音会变，切肉的手法会变，对长辈的称呼和照应的方式也会变。婴儿吮吸不会变。若会变形，就是熟成。拿这一问去问“见父自然知孝”：孝的节目——怎样问安，怎样饮食，怎样在父母面前说话——显然随家风、随地方、随时代变形，这一层是熟成无疑。阳明会说，变形的是节目，不变的是那颗孝心。这时就要问第二问。

第二问，**断供会不会萎缩**。把这份自然所靠的养分断掉，它还在不在？一位多年不碰琴的琴手，手指会生；一个多年不说母语的人，母语会钝；一个长年与父母分居、很少照面的人，那种“一见就知道怎么对待”的熟络，会淡下去。天然的东西不怕断供，眼睛遇强光眨，十年不见强光，也照眨。若断供则萎，就是熟成。孝心断供之后会不会萎，每个人都有体会：许多人在外地生活多年，回家头两天，对父母的态度生疏、拘谨、不知怎么接话，要几天才“找回来”。这个“找回来”三个字，已经泄露了：它不是常驻的，它是熟成的，需要被重新唤起。

第三问，**反着养能不能养出相反的自然**。天然的东西，反着养也养不出相反的来。你怎么也不可能把一个孩子养成遇强光不眨眼。而熟成的东西，是可以养反的：在长期被忽视、被利用的环境里长大的孩子，对人的第一反应可以是提防；在被善待的环境里长大的，第一反应可以是靠近。这两种反应，在当事人身上同样“自动”，同样“不假思索”。若反着养就能养出相反的自动反应，就是熟成。

三个问句下来，“见父自然知孝”落在熟成这一边，是相当稳的：节目随土变形，孝心断供会生疏，养法相反会养出相反的自动反应。当然，阳明的辩护人可以说：这些都是**孝的发用**，不是**孝的本体**；本体不变，不会萎，养不反。这个回答把一切可观察的证据都推到了“发用”那一边，把“本体”放在了任何观察之外。本书并不否认有人可以这样主张，但它说明了一件事：这样主张的“本体”，已经没有任何一条可以被检验的后果了。它能不能成立，是一个信仰问题；本书所取的读法，则是一个可以被问三个问句去检验的读法。

◆ 五、三拍：综合发生了，回写没有

把“三源综合”放在三原理下看，会看到一件有意思的事：这是一次**走了两拍半**的发生。

第一拍，张力积累。宋明之间，三教的张力攒得极足。佛、道两家在义理上的精细，让儒家的人坐立不安：朱熹那一套格物穷理，在精细上抵不过禅的“明心见性”，在直接上抵不过道的“自然”；而儒家的方向——善、孝、治平——又是佛道都给不了的。一个士人，白天读圣贤书、做官，夜里读《坛经》《庄子》，两边都在他身上拉。这是第一拍，积得很足。阳明本人的经历把这个张力推到极点：早年格竹病倒，求道、学佛，都进去过，又都出来；在龙场，一个人面对石棺，所有的书都不管用了。

第二拍，形状改变。龙场一夜，不是三条河折中，而是**换了形状**：出来的是一个既不是朱熹的“理”、也不是禅的“心”、也不是道的“自然”的新东西——良知。良知这个词是孟子的，但装进去的东西是新的：它是一个现成的、清净的、自动发动善的心。这个形状，三家原来都没有。所以从发生的角度看，阳明做了一件**第三格换形状**的事，而且做得很漂亮。

第三拍，回写。回写是什么？是新的形状反过来改写原来的两格。三源综合之后，应该发生的是：禅宗的“本来面目”要被改写（它要承认：自己的清净里必须有方向）；道家的“自然”要被改写（它要承认：自然不能只是随情势而转，没有方向）；儒家的“一”——善——也要被改写（它要承认：善不是一个要“成”的东西，是一个本来在的东西；或者反过来，承认良知本身是要“成”的）。可是实际上，回写被一个字拦住了：**复**。阳明说，我说的就是孔孟本来的意思，“良知”二字，孟子早已说过，我没有新东西。一旦自称“复”，新的形状就被安放在旧的“一”之下，它不被允许去改写旧的“一”，只被允许去**阐发**旧的“一”。

所以这一次综合，断在第三拍。这里说的第三拍，指三源综合对儒家的“一”有没有回写；四句教内部的天泉之争另有读数——它在阳明处走到第三拍，在后学处退回第二拍（第18章）——两处不要混读。三源综合生出了新东西（良知作为清净的、自动发善的心），却没有让新东西回头改写儒家的“一”。后来的朱王之争、王门的分化，很大程度上是这未完成的回写在后学那里的余震：现成派说良知当下现成，归寂派说必须收敛，修证派说必须事上磨练——三派各自抓住了“一”的不同侧面，因为原来的“一”从没有被重新写过。

这个断拍，也解释了为什么本章开头那个问题——修复师还是画家——有一个有点别扭的答案：**阳明做的事，是画家的事（生出了新东西），自称的却是修复师的事（复）**。他是以修复的名义，作了一幅新画。

这个断拍，还有一个旁证：它让阳明身后出现了一个奇特的局面，几乎每一个后学都能在老师的文字里找到支持自己的句子，而且找到的句子都确有其文。主张良知现成、当下即是的人，引“见父自然知孝”和“良知不假外求”；主张必须收敛、必须下一番静坐归寂工夫的人，引“致”字和“事上磨练”；主张在日用事为上一一检点的人，引“为善去恶是格

物”。三派互相指责对方背离了老师，三派又都没有说错老师。读数的说法是：一个只走了两拍半的体系，留下一个没有被重新写过的“一”，后学便只能各自抓住它的一个侧面。这并不表明阳明学的庞杂是缺点，反过来，一个体系能同时养出这样多种方向的后学，恰恰说明它里面的张力是活的，只是这份张力始终没有被允许去改写它的出发点。

◆六、对话：接住的，和各自要改的

（一）艾文贺：发现模式与发展模式

艾文贺（P. J. Ivanhoe）是研究儒家修养论的重要学者。他的一个有名的区分（见其《儒家传统中的伦理学：孟子与王阳明的思想》；以下为转述，〔转述，待核〕）是：孟子的修养是**发展模式**——善的四端像幼苗，要培育、扩充，长成大树；而阳明的修养是**发现模式**——善的本心已经完整，工夫是去掉遮蔽，发现它本来就在那里。

这个区分，几乎正面接住了本书对阳明的判断。**与艾文贺一致**的地方是：阳明的路是“发现”，不是“发展”；阳明的自然，是从遮蔽中**显出**一个现成的东西，不是**长成**一个原来没有的东西。本书说“修复师”，艾文贺说“发现模式”，指向的是同一个现象。这一层，不用争先后；该写的是“与艾文贺一致”。

本书与艾文贺的分界有三处。

第一，艾文贺的两种模式，是把孟子与阳明**放在了两种类型里**：孟子是发展，阳明是发现。本书则要追问：孟子的“发展”，发展的是什么？是一个已经在种子里的四端。种子是现成的，“苟得其养，无物不长”，养的是已有的东西。所以，在本书看来，孟子的“发展模式”，仍然是**1到N**——从一个现成的一（四端）长成N（充实而有光辉）；阳明的“发现模式”，是把1到N压缩成了1到1（一就是N，起点即目标）。两者都在本书所说的“发展之道”里。而本书补上的，是**第三种**：连种子也是发生出来的。这是艾文贺的两分里没有的位置。（至于那个一被给出时是萌芽还是已成，这是六路径只问先后、描述不了的一个变量，本书把它收入结语“自认最弱之处”。）

第二，艾文贺给出了类型，本书要给路径读数：阳明是E→S→D，孟子是E→D→S，两条路径的差别，在第二位和第三位的次序上，一个先显露、后序列，一个先序列、后显露。类型学告诉你两者不同，路径读数告诉你不同在哪一格，卡在哪一格。

第三，艾文贺的区分是描述性的，没有“可错条件”；本书的判断是可以错的，可错条件在本章末给出。

艾文贺大概会这样反驳：你把“发展模式”压成1到N，抹掉了孟子的发展含有的**不确定**——幼苗会被牛羊啃掉，会被握，会被荒废，发展不是一条必然的路。这个反驳是对的，要接住。孟子的“牛山之木”（第25章会细读）说的正是：发展有风险，木会被斧斤砍尽，是因为养不得其法。孟子的发展里，**路是可错的**。但可错的是路，不是种子；种子是给定的。本书的第三种回答，要问的是种子本身。

（二）亚里士多德：第二天性

亚里士多德在《尼各马可伦理学》里说得很清楚：德性既不是出于本性，也不是违反本性，而是我们生来能够接受它，再通过习惯使它完善。后来的传统把习惯比作“第二天性”（这个说法在后世的拉丁、英语传统里流行；亚里士多德本人说的是习惯与本性相近、几乎就是自然的，见《修辞学》卷一第十一章，并无“第二天性”这个提法）。一个人通过一次次做公正的事成为公正的人，通过一次次勇敢的行为成为勇敢的人。

这几乎就是**熟成的自然**。**与亚里士多德一致**：善的自然，是练成之后的自然。他还特别看到一点，也是阳明容易忽略的：习惯并不自动地通向善，坏习惯同样会固定成性情。所以他要谈教养，谈法律：《尼各马可伦理学》最后一卷，他转向立法和教养，说的是：靠劝说不能让多数人变好，要靠法律与习惯把他们放进好的习惯里。这是一个坦白的承认：**熟成需要一个土，这个土要有人去造**。

阳明大概会说：习惯可以养出恶习，良知却是天理的昭明灵觉，两者不能混同。这个回答是有力的，要接住：良知确实不是任何习惯，不是随便什么沉淀；它是一个**被认为对的**沉淀。这里就碰到了下一章的核心：谁说它是“对的”？亚里士多德的回答是：由有实践智慧的人、由城邦的法律与教养来判定。阳明的回答是：由天理，由良知自己。前者是把标准放在**共同体的认可**里，后者把标准放在**先天的光明**里。第21章会读到，这两个回答在结构上同构，都是在回答“谁来命名”：良知与习气同构，都是D与E的沉淀；区别有两重，一是谁来命名，二是经不经得起回写。城邦的教养与阳明的天理，各自占的都是命名的位置，回写那一重，两家的话里都还没有被说出来。

（三）阳明学者的反驳：“致”字

阳明学者有一个很强的反驳：你说阳明把自然当成现成，可他整个学说的动词是“**致**”良知。良知需要致，需要推扩到事事物物，这岂不是承认了良知要靠工夫？而且他明明说，良知本体虽然无污，常人却有私意障碍，须用致知格物的工夫，“胜私复理”（《传习录》上）。你说他的自然是天然，是稻草人。

这个反驳要接住，而且它对了一半。“致”字，是阳明自己在理论里留下的D位，本书前面不但承认，还把它称为“事上磨练”里的熟成自觉。所以**本书不主张阳明没有工夫论**，主张的是：他的工夫论里，“致”的方向是**去**，不是**织**。“胜私复理”，胜的是私，复的是理——去掉后加的，回到本有的。这是修复师的“致”。而本书所说的织锦式的“致”，是**加**：一梭一梭地加，加出一个原来没有的纠缠。两种“致”，动作方向相反。

所以对话之后，需要各自改写的是：**阳明学**这边，可以把“复”读作“成”——这一步当代阳明学者里已有人在走（具体是哪几位、怎样读，〔转述，待核〕），把良知读成在事上磨练中不断显豁的东西，而不是一个静止的本体；**本书**这边，要把判断收窄：说阳明的“自然”被当成天然，限于他的**理论话语**，不能延伸到他的全部经历和教学，他在教学中，大量地、细腻地使用着织锦式的方法（因人施教，随事指点）。收窄之后，本书的判断是：**阳明实践上是织锦，理论上说染布，二者没有被接到一起；接上它们，就是“补上发生”（第47章）要做的事**。

（四）老子：说出口，就不自然了

最后请老子入席。老子对阳明的态度，大概不会是反对，而是一声叹息：你们说得都对，只是一说，就不自然了。

老子的立场是：自然是不能被“守”的，因为一守，它就成了一个目标，目标一立，人就开始朝它用力，用力就是造作。所以他对仁义孝慈的话那样尖锐：不是反对孝慈，是反对把孝慈**立成一个要追求的东西**。从老子这边看，阳明的“致良知”和“复”，仍然是在做那件事：把一个自然的东西，立成一个目标，然后去“致”它、“复”它。

与老子一致的是：本书同样不主张把“自然”立成一个要守的目标。**本书与老子的分界**在于：老子的出路是不立，是顺，是让事情自己如此；而本书要问的是，“自己如此”本身是怎样如此的。老子对此的回答，大概是“道法自然”，到此为止，自然的来路不再往下问。本书则要再往下问一层，问河道是怎么冲出来的。老子可以不问，因为他的目的是让人不要强行干预；本书不能不问，因为本书要讲的是：既然善是发生的，那么**怎样让它发生**，是一件可以讲、也应该讲的事。

老子大概会回答：你一讲“怎样让它发生”，就又回到造作去了。这个回答，本书不打算驳倒，而是留下作为一条边界：凡是“让发生”的方案，都有变成造作的风险；要防住它，办法不是不讲，而是讲的时候始终记着：**能被讲的是条件，不是结果**。可以讲河床怎样才容易冲出来，不能讲水该怎么流。这条边界，会在第48章、第49章回来。

◆ 七、轨迹、可错条件与小结

（一）轨迹：从格竹到“此心光明”

讲到阳明本人，把他的路径放在一生里看一看，也检查一下“惯路”的判断有没有不一致的地方。

早年。十几岁起，他立志做圣贤，二十一岁前后与朋友一起格亭前的竹子，格了几天，格出了病，他自己后来也承认这条路走不通。年谱记在弘治五年（二十一岁）名下。这是S→D→E的朱熹路：对着物，一件一件去格，指望格到某一天豁然贯通，而贯通没有到。这个阶段，他读佛读道，也都进去过，这是三条河各自在他身上流过的时期。

转折。三十七岁前后被贬龙场（正德三年，1508年）。在那里，他一个人，没有书，身边是语言不通的当地人，随从病倒，他自己做石棺。一夜之间，他领悟“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”（《年谱》）。路径整个掉头：不再向物里求，向心里求，E在先。

晚年。晚年的阳明有两件事值得放在一起看。一是天泉证道（嘉靖六年九月，1527年，见《年谱》），他与弟子王畿、钱德洪讨论四句教，说两人各取所长，不可偏废；二是他到晚年越来越重“致良知”三字和“事上磨练”，对弟子的“悬空想本体”有不止一次的警告（如《天泉证道纪》所记“只去悬空想个本体，一切事为俱不着实，不过养成一个虚寂”，及《传习录》上“只悬空静守，如槁木死灰，亦无用”）。临终传说他留下“此心光明，亦复何言”（《年谱》嘉靖七年十一月）。

与“惯路”判断不一致的地方。如果E→S→D是他的惯路、末格D是他的弱点，那么晚年就应该是越来越E→S，越来越不管D。实际情形相反：晚年他越来越把重心放回D——越来越强调事上磨练，越来越警惕弟子“悬空”。也就是说，**末格D的缺口，他自己在生命里补过**；只是补的办法是在教学中随事指点，不是在理论里立一个序列。

这一点按第28章的两层口径记下。位置层：阳明一路主要的卡在D这个位置，这一层对后学成立，对阳明本人的晚年要打折扣，因为他在自己的生命里已经往这个位置上补了东西。方向层：后学是D太少而散，阳明本人晚年是在补D，同一个位置上，后学与老师的方向并不一样。所以本书关于“末格是D”的判断，对**后学的流弊**更准，对**阳明本人的晚年**要打折扣；这也是第28章检验那条规律时留下的第一条反例线索，该章已把它吸收进收窄后的口径（见第28章）。补D没有写进理论，这一点恰与上文的读数相扣：生命里补了，“心之体”那一式依旧留在天赋位，所以补进去的东西没有回写到他的理论上。

（二）可错条件

以下情形出现，本章的判断就算错，或者要大幅收缩。第一，如果能在阳明本人的文字里找出一段话，**明确地把良知的来路交给了经历的沉淀**，不是交给天、不是交给本来，而是交给“事上磨练”所积累下来的东西，并且把这一点放进了他对“心之体”的界定里，那么“E那一式半缺”的判断就要撤回。本书目前读到的，是“事上磨练”在工夫位，而“心之体”仍在天赋位。

第二，如果能证明阳明所说的“自然”，在他的用法里**本来就是**“熟成的自然”——即他说“不假外求”时，意思只是“不靠外面的条文”，而不是“不靠任何经历”——那么“把熟成当天然”的指责就是过重的，要改写为措辞上的含混，不是理论上的错位。

第三，如果“清净并非善”的判断被一类事实推翻：在**未经任何养育**的情形下观察到善的自动发动。这类事实若存在，本书对“清净里什么也没有”的主张要收回。婴儿早期的某些亲社会倾向是否属于此类，是发展心理学的问题，本书不下结论，只说：即便有，它也是“端”，不是“体”，距离“见父自然知孝”还差一个长的过程。

第四，三源的拆分若被思想史研究证明站不住——比如阳明的“本来面目”之说，主要来自他对《孟子》的独立发挥而非禅宗——那么“三源综合”的叙述要降格为一种解释框架，不再作为影响史的断言。

第五，“断在第三拍”的读数，若能举出阳明或其后学中的一次明确回写——即有人公开承认“良知”的提出使儒家原来的“一”被改写，并据此重写了儒家的目标——这个读数就要改。

第六，如果能证明阳明晚年的补D并不只是教学中的随事指点，而已经在理论层立成了序列，并且被王门各派共同承接，那么“一路卡在D这个位置”的位置层判断，对阳明一路要撤回；如果后学里“D太少而散”的记载，经核查并不比其他学派更集中，方向层的描述也随之作废。

（三）小结

“自然”二字，是阳明学最亮的一处，也是它最空的一处。亮在：它准确地写出了善成熟之后的样子——不假外求，不费力，一气呵成；空在：它把这个成熟之后的样子，说成了本来就有的样子，没有交代这份自然是怎样熟成的。三条河汇成了这个字：禅宗的清净本心，是它的底；道家的自然姿态，是它的神气；儒家的良知方向，是它的去处；焊缝上的一句“无善无恶，是谓至善”，跳过了从清净到善的那一步担保。老子的自然随情势而转，没

有固定的方向；阳明的自然装了罗盘。熟成的自然被当成了天然的自然，织锦被说成了染布，河道被当成了恒温器。

这一切，都指向下一章要正面处理的问题：如果阳明的“良知”，是一个沉淀下来、在合适的条件下自动发善的东西，那么它与我们平常所说的“习气”——同样是沉淀下来、同样自动发动的东西——有什么区别？本书的回答是：**良知与习气同构，都是D与E的沉淀；区别有两重，一是谁来命名，二是经不经得起回写。同构而不同质**。

回到开头的那两个人。修复师和画家，手上都有“自然”。阳明是以修复师的名义，做了画家的事：三条河汇成一股，生出了良知这个新形状；他又以修复师的口吻，说那只是把古画上的灰拂去。这个名分上的错位，不损害他的伟大，却损害了他的后学：后学继承了他的口吻，没有继承他在龙场那一夜的画法。要把画法接回来，就得先承认画面上的东西是织出来的。接下去的两章，一章把“织出来的”读到底（良知与习气同构），另一章把朱王两家共享的前提挖出来（修与悟是同一发生的两拍）。到第47章，再来试着回答：如果心也是织出来的，那么第一梭是怎样落下去的。

21

第 21 章

良知与习气同构

本章要点

良知与习气同构，都是 D 与 E 的沉淀；区别在谁来命名、经不经得起回写：同构而不同质。

◆一、两个孩子，与阳明的分法

（一）两个孩子

先看两个孩子。第一个孩子三岁时被邻居家的狗咬过一回，伤不重，但吓得不轻。从那以后，他见到狗，不论大小，不论拴没拴着，也不论那条狗摇尾巴还是打瞌睡，先是身体往后缩半步，手收到背后，脸色发白，眼睛盯着狗的嘴。这一串反应是在他“想”之前就完成的：他没有先判断“这条狗会不会咬人”，再决定躲不躲，是身体先替他躲了，躲完他才知道自己在怕。你问他为什么，他说“就是怕”。没有人教过他怎样怕狗，也没有人会说这个孩子“天生有一颗怕狗的心”。大家都明白：这是被咬那一回留下来的东西，沉在他里面，以后遇到类似的场面就自己跳出来。

第二个孩子，是一个读小学的学生。平常散漫，作业拖，桌面乱，值日总要老师催。可是学校宣布下周要评“文明班级”之后，这个学生从周一起变了：主动擦黑板，路上捡纸，见到老师远远就问好，声音还特别响，整个人透着一股“勤快”。老师一眼就看出来了。问老师凭什么看出来，老师多半答不上来，只说：“太明显了，那股劲儿不是平时的。”评比过去，这股劲儿很快散掉。

这两个孩子放在一起，有意思的地方不在他们的差别，在他们的**相同**：两个都是快的、自动的、说不出理由的反应；两个都有明确的方向（一个朝着“避开”，一个朝着“表现得好”）；两个都是某种经历在里面沉下去之后，遇到合适的场面自己发出来的东西。前一个我们说是“怕”，后一个我们说是“装”，但就机制而言，它们没有两样。

再往前推一步：如果第二个孩子的勤快没有在评比后散掉，而是持续了一个学期、一年，变成了他的样子——桌面整齐成了习惯，见老师问好成了本能，捡纸成了他走路时顺手的动作——到那时，还有谁看得出它的起点是一次评比？恐怕连他自己也忘了。到那时，它和“天生勤快”的孩子身上那种勤快，从外面看，完全分不开。

这一章要问的就是这个问题：**沉淀下来的、自动发动的反应，有好有坏，有的被称为良知，有的被称为习气，机制相同，凭什么分？**阳明的良知，和我们平常骂的“习气”，在结构上是不是同一种东西？

本章的回答先放在前面，因为全书凡引到这一判断，用的都是这一句：**良知与习气同构，都是D与E的沉淀；区别有两重，一是谁来命名，二是经不经得起回写。同构而不同质。**下面依次读：同构在哪里（第二节），两重各是什么、怎样相互校正（第三节），再用几处原典和历史检验它（第四、五节），最后与四个对手对话（第六节）。

（二）阳明怎样把两者分开

要公正地对待阳明，先要看他为什么必须把良知和习气分开，以及他分得有没有道理。

良知是什么？阳明的话很多，最简洁的一句在四句教里：“知善知恶是良知。”良知是对善恶的知，而且是一种直接的知，不要先推理、不要先查条文。《传习录》下里他把良知说成“是非之心”：“良知只是个是非之心：是非只是个好恶，只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变。”这个知，“不假外求”，是人人生来就有的，圣人和愚人在这一点上没有分别。它的比喻是明镜，是日光：它本来是亮的。

那么人为什么还会错？阳明的答案是遮蔽。他有一个很有名的说法，大意是：人心如同天渊，无所不包，原是一个天，只因私欲障碍，天的本体就失掉了；现在念念致良知，把障碍一齐去尽，本体就复了，便是天了（《传习录》下，原文“人心是天渊”）。私欲、习气，在阳明那里，是云，是灰，是遮在明镜上的东西。**良知是本有的，习气是后加的。**所以工夫的形状是“去”：拂拭，磨镜，胜私复理。

这个区分，有它的道理，而且有它的苦衷。道理有三层。第一，良知的发动是**直接**的，这是一个可以体验的事实：恻隐发动的那一刻，人没有先做一个“这样做是否合乎道德”的计算，计算是事后补上的。阳明抓住了这个现象的现象学特征，抓得很准。第二，人们对自己的反应，事后常有一种分辨：有些反应想起来觉得**对**，心里安；有些反应想起来觉得**不对**，心里别扭。哪怕当时是同样的快、同样的自动。这个分辨是活的经验，阳明把它命名为“知善知恶”。第三，他从孔子、孟子那里继承了一个警惕：有一种看起来像德、实际不是德的东西，叫乡愿。孔子说乡愿是“德之贼”（《论语·阳货》），孟子也谈过它（《孟

子·尽心下》）；它在乡里看来忠信廉洁，人人称好，却是一团随俗的习气。阳明对乡愿的警惕极深，他的整个学说有很大一部分是为了防止“习”冒充“良知”。

苦衷也在这里。如果良知只是沉淀，只是习惯，那么道德就沦为风俗，一个人做的对不对，只看他的习惯合不合那个共同体的习惯，那么乡愿就是最高的道德。要防住这个，阳明需要一个**不依赖习惯的担保**：良知必须有一个不是习惯的来路。他给出的来路是天：天理在人心的昭明灵觉，不是积累来的。

所以，阳明把良知和习气分开，是为了守住一个很重要的东西：道德不等于风俗。这个目的，本书完全接住，不但不反对，还要在后面的章节里，用另一种办法替它守住。

问题只出在他守住的办法上。**办法是把良知放在“不是沉淀”的一边**。可是回头看开头那两个孩子，也看乡愿本人。乡愿对自己的反应，没有任何别扭：他的“忠信廉洁”，对他自己而言是自动的、自然的、不假外求的，他事后回想，心里安然。如果“事后觉得对、心里安”就是良知的标记，那么乡愿的良知，丝毫不比君子的差。阳明很清楚这一点，所以他才需要“天理”来担保，而不是只靠“心安”。但天理是怎样进入具体一个人的心、并且和乡愿的习气分开的？他的回答还是“良知自知”：良知自己知道哪个是良知。这个回答，对一个站在里面的人是有力的，对一个想从外面问“凭什么”的人，是循环的。

下面要做的是：把良知和习气拆开来，看它们的零件，是不是同一套零件。

◆ 二、同一套零件：沉淀为E，固定D，自然生S

（一）五个共同特征

先把良知和习气并排放着，看它们的外在特征。

快：恻隐是“乍见”，不经盘算；躲狗也是不经盘算。自动：都不需要意志去启动，是遇到触发就跳出来。说不出理由：问孝子为什么这样做，他说“这还用问”；问怕狗的孩子，他说“就是怕”。有方向：良知朝着善，习气也朝着某个固定的地方，躲、讨好、防备、抢先，从不乱跑。难改：良知“不容已”，想不做都难；习气“积重难返”，想改都难，两个词的口气，说的是同一件事。

五个特征，一个也分不出来。如果把一段录像里的两种反应拿给一个不知道背景的观察者，让他从外表分出哪个是良知、哪个是习气，他做不到，他只能去问：这个反应，社会怎么看。

（二）三格的结构

再进到里面，用S、D、E三个字母读它的零件。

沉淀为E。一次次的经历，把一些原来分开的东西绑在了一起：狗和疼和恐惧绑在一起；父亲的手、温热的饭、夜里的灯、被抱起来的安稳绑在一起。这种“绑”，不是一个一个记住的知识，是东西与东西之间的牵扯，是特征纠缠（E）的沉淀。它沉得很深，沉到不再是“我知道”，而是“我这样”。

固定D。绑在一起的东西，会固定下一条差异序列：遇到一个场面，先注意到什么，再注意到什么，然后什么先被放大，什么被略过。怕狗的孩子，进到院子里，先看有没有狗，再看狗的嘴，再看自己离门有多远；孝子进到父亲的房间，先看被子盖没盖好，再看水杯里还有没有水。这个注意的次序，是D：差异被读出来的先后。这个次序一旦固定，就成了一种“看世界的方式”。它决定了什么差异会被显出来，什么差异永远沉在底下。

自然生S。遇到触发，E被唤起，D按固定的次序展开，S上的显露就“自然”出来了：一个躲的动作，一杯端过去的水。它出现得那样顺，好像是单独的一个反应，其实它背后是E和D共同在运行的一条回路。

用本书惯用的写法：**E→固定D→S上的善自然显露**。这是良知的结构，也是习气的结构。结构上没有一个零件不同。

（三）为什么都“难改”

两者难改，不是因为意志薄弱，是因为这个回路是**自洽闭合**的，三方程里三式互相支持：

S＝F(D,E)：显露出来的反应，由固定的序列和沉淀的纠缠给出。D＝G(S,E)：序列之所以固定，因为每一次显露都在强化它。E＝H(S,D)：纠缠之所以加深，因为每一次显露和序列的运行，都在向里面加东西。

用怕狗来说：每次躲开，都没有被咬，于是“躲是对的”得到一次证实，E加深；这个孩子下一次更早地去看狗，D更固定；于是躲得更快，S更自动。回路绕一圈，加固一圈。孝也是这样：孝的举动得到一句夸奖，或者一份心安，或者老人脸上一个笑，这些都是回路的加固，让下一次孝更容易发生。良知如此，习气如此，**一个闭合的回路，不论里面转的是善还是不善，都有“自然”的样子**。

这是“自然”二字的另一个底：自然，是回路闭合之后的外观。前一章说“熟成的自然”，这里补上它的机制：熟成，就是一个回路闭合了。

（四）六路径读数

这条回路，在六路径上是**E→D→S**：先有纠缠的沉淀，再有序列的固定，最后是显露。孟子的路径恰是这一条（第23章细读），布迪厄说惯习，说的也是这个次序。它的末格是S。按第28章收窄后的说法，主要的卡倾向于出现在末格的位置，这是一条待检的弱假说；放到沉淀出来的回路上，这个位置上的卡，大致是**显露出来的东西不一定对得上场合**：怕狗的孩子见到一只温顺的老狗也躲，孝子的“过度照料”变成对父母的控制，评比周的勤快变成表演。回路按自己的节奏运行，不管眼前的场面要求什么。这是“沉淀型”的反应共有的弱点，良知也不能免。阳明的后学里，那种“当下现成”的人，行为常常给人一种“旁若无人”的狂气，大概就是这个弱点的一个侧影。

（五）同一个人身上，两个回路常常缠在一起

还有一个事实，让“良知”与“习气”的划线更难画：在同一个人身上，两者常常不是分居两处，而是**缠在同一条回路里**。

一位母亲，儿子已经三十多岁，来看她的时候，她一进门先捏捏他外套的厚薄，晚饭桌上把菜夹到他碗里堆起来，临走往后备箱里塞满自家腌的东西，还要念叨“多穿点”“早点睡”。这些话和动作，是母亲数十年养育的沉淀，对她来说极其自然，几乎不用经过头脑。它们里面有实实在在的爱，我们没有理由怀疑。可是同一条回路，同一个“自然”，也带着另一样东西：她不太习惯儿子已经是个成年人，不太习惯自己不再被需要，不太习惯把决定权交出去。儿子有时觉得被爱，有时觉得被管，两种感觉来自同一串动作。

这位母亲身上的“自然”，哪一部分是良知，哪一部分是习气？拿刀去切，切不开。夹菜这个动作的E里，有爱，也有控制；D是照料三十年来固定的“先看孩子吃没吃好”的注意次序；S上显出来的就是那一筷子菜。要说它是良知，因为里面有爱；要说它是习气，因为里面有管。这个例子说明，**良知与习气不是两个东西，是同一个沉淀在不同侧面的名字**。阳明所设想的那种“去私欲、复本体”的工夫，在这里无从下手：私欲和本体缠在一条筋上，拂拭不掉其一而不伤其二。可以做的，是让这条回路里有新的东西进来：儿子说一句“妈，我自己会看天气”，母亲慢慢发现原来被需要的方式可以换；这就是回写。回写不是拂拭，是**改织**。

◆ 三、两重判据：谁来命名，经不经得起回写

既然结构相同，区别在哪里？本书的说法，也是全书引用这一判断时的正式写法：

> **良知与习气同构，都是D与E的沉淀；区别有两重：一是谁来命名——它是否被主体性权威集团认可；二是它经不经得起回写——在照料现场、在矛盾里，能不能反过来改写原来的两格，还是只能单向服从。同构而不同质。**

两重各管一件事，合起来用，缺一不可。第一重管这份沉淀在共同体里**叫什么、被怎样对待**：被认可的叫良知、德性、教养，被反对的叫习气、恶习、毛病。这一重是社会的，可以观察，也最容易被当成“自然的区分”。第二重管这份沉淀**本身是不是活的**：遇到新的场面、新的人、新的矛盾，它能不能被对方改写，也能不能改写对方，改写之后是否还站得住。只用第一重，道德就沦为风俗，谁说了算谁就是对的，乡愿成了最高的德；只用第二重，又缺一个落脚处，因为“改写之后站得住”总要有人在一个共同体里说出“站得住”。两重之间有一条回路：命名受回写的约束，被反复证明站不住的沉淀，迟早会被改称习气；回写靠命名落地，改写出来的东西，要被一个共同体认下、传下，才成为下一代的起点。

先说第一重。“主体性权威集团”是什么？是一个共同体里有资格说“这个算善、那个不算”的那一群人和那一套机制：一个家庭里的长辈，一所学校里的老师，一个朝廷里的礼官，一个学派里的宗师，一个时代里的舆论。它们不是一个人，是一种**命名的位置**。被它认可的沉淀，就叫良知、德性、教养、家风；被它反对的沉淀，就叫习气、恶习、毛病、野性。

先用一个日常场景：两个孩子都被训练成了“长辈说话不顶嘴”。在甲家，这叫“懂事”“有教养”；在乙家，这叫“没主见”“窝囊”，大人反而着急，教他“要敢说”。同样的沉淀，一个被命名为良知一样的东西，一个被命名为需要纠正的习气。孩子在这两个家里长大，各自“自然”的样子，就被各自的命名固定下来。

（一）阳明从祀，李贽下狱

放在历史里，有一组很有张力的对照，这里只取其结构，不评二人的是非，史实细节均注出处。

阳明的学说，先后经过三个阶段。他生前，嘉靖元年，科道官迎合当路之意，“以伪学举劾”，嘉靖二年会试策问又以“心学”为题，暗中攻他（《年谱》）；他去世以后，朝中仍有异议，恩荫、赠谥的典礼都不行，还下诏禁“伪学”（《年谱》）。隆庆元年（1567年），朝廷诏赠新建侯，谥文成（《年谱》）；再往后，万历十二年（1584年），又下诏让他从祀孔庙（《明史·礼志》）。同一套关于良知的说法，同样那个“不假外求”“人人本有”的心，先后被命名为伪学和圣学，从被劾、被禁，走到了官方祭祀的位置。

李贽，是阳明后学一路的人物（受泰州学脉的影响），他写《童心说》，把“童心”——“绝假纯真，最初一念之本心”（《焚书·童心说》）——作为衡量一切的标准，认为后来读书、闻见、道理的积累，都会遮蔽这颗童心。这个说法的结构，与阳明的良知极为相近：一个先在的、清净的、不假外求的心，后天的东西是遮蔽。可是李贽后来被给事中张问达劾为“邪说惑众”（《明史·张问达传》），下了狱，万历三十年（1602年）自尽于狱中。

两个人的差别在哪里？不在“心”的结构上。本书读到的差别是：阳明的良知，经过弟子、官员、后世一代代的整理，被**放进了官方认可的位置**，成了可以祭祀的东西；而李贽的童心，被他拿来**批评现成的一切**，包括被官方当作标准的东西（《童心说》说《六经》《语》《孟》“乃道学之口实，假人之渊薮也”），触到了“谁有资格命名”这件事本身。一个被命名为良知的沉淀，一旦反过来去审判命名者，就会被重新命名为异端。

所以这一对照不是说“李贽对、阳明不对”，也不是反过来。它只是把一个事实摆到了桌面上：**同一套结构，在不同的位置上被命名，命运完全不同**。而这个命名，常常被当成一个“自然的区分”——好像良知本来就是良知，习气本来就是习气——忘了这个区分是由一个集团给出、会随集团的变化而变化的。

（二）命名不是任意的，也不是全部

必须马上补一句，免得这个判断被读成相对主义。

只看第一重，良知和习气确实只差在谁说了算；但本书并不只看第一重，也就不等于“命名可以任意”。命名集团的认可，不是凭空来的，它背后有一个长期的、很慢的检验：这种沉淀，在世世代代的人身上跑下来，结果怎样？它让家庭和睦还是撕裂？让人长出力量还是长出怯懦？让人互相信任还是互相防备？一个共同体对孝的推崇，不是拍脑袋推出来的，是几千年经历的对质留下的。所以命名里有经验，有重量。

本书的意思是：命名**存在**，而且常被当成自然的区分；同时命名**并非任意**，它背后有经历的检验。但检验是一回事，“天赋”是另一回事。阳明用“天”去担保，把命名背后那个漫长的检验说成了一个先在的光明；本书则要把那个检验写出来：它是一个**回写**的过程，是第三拍，也就是两重判据里的第二重。

第二重放到最小的尺度上，落在照料现场。一户人家里，老人病了，全家约定“报喜不报忧”，这在他们眼里是体贴，周围的亲戚也夸他们懂事，命名这一重，它拿到了。可是在病床边，老人早已从护士的脸色里猜到了几分，家人也看得出老人在猜，双方都不说破，各自演着轻松。这份“体贴”只能单向地服从既定的约定：老人的不安、家人的疲惫，都没有

机会反过来改写它。另一户人家起头也是瞒，后来老人说了一句“你们不讲，我反倒更怕”，家人把约定改了，改成每次检查后一起坐下来听医生讲，该问的问，该哭的哭。同样出于体贴，前一份沉淀没有经过回写，后一份经过了。两家的“体贴”在第一重上也许同样被夸奖，在第二重上却不是一回事。这件事在第48章还要用别的场景细讲。这里只需记住：**命名回答“被谁算作良知”，回写回答“经不经得起在现场被改写”；两重合起来，才是同构之后“不同质”的所在。**

（三）命名为什么看上去像自然

还剩一个问题：既然命名是一个动作，为什么当事人几乎看不见它？

因为命名一旦被吸收，就不再作为动作出现，只作为结果出现。口音是个好比方：每个人都觉得自己说的是“正常的话”，别人才“带口音”，没有人能听见自己的口音。家风、规矩、礼貌也是这样。一个人在自己家里吃了二十年饭，从来没有觉得有什么“规矩”，长辈没动筷子之前不动，鱼头不对着客人，添饭要双手，这些都是“就该这样”。直到有一天，他到了未婚妻家里吃饭，发现那一家人先动筷子的是孩子，鱼头对着谁都无所谓，添饭随手一递，满桌笑声。那一刻，他自己家的规矩第一次**显形**了：原来那是一套规矩，不是“就该如此”。换了土，命名的动作才被看见。

阳明所处的位置，恰好在命名之内。他生活在一个以孝悌为命名核心的士人社会里，从小被这套命名养大，读的、听的、受夸奖的、挨批评的，都沿着它。对这样一个人来说，“见父自然知孝”不是一个需要论证的命题，是一个无需论证的经验：他身边的人都这样。要看见它是被命名的，需要一次换土，在有的人身上，这次换土是龙场（语言不通、礼俗全异的环境），可是龙场让他看见的，是朱子学的格物走不通，没有让他看见孝悌这一层的命名。他在这一层，始终没有离开过自己的土。

◆ 四、两处文本里的E：去草章与事父

（一）去草章里藏着的E

现在回到一段阳明自己的文本，看它怎样泄露了善恶对E的依赖。

《传习录》上卷里，有薛侃在花间除草的一章。薛侃问：天地间为什么善这样难培养，恶这样难除去？阳明说：只是没有培，没有去罢了。过了一会儿又说：这样看善恶，都是从躯壳上起念，所以会错。薛侃不明白。阳明说：

“天地生意，花草一般，何曾有善恶之分？子欲观花，则以花为善，以草为恶；如欲用草时，复以草为善矣。此等善恶，皆由汝心好恶所生，故知是错。”（《传习录》上）

阳明想说的是：善恶如果只是跟着人的好恶转的，那就不是善恶的本体；善恶的本体是“无善无恶”，是“理之静”。他由这个例子，推出“无善无恶是心之体”。

这一章非常好，好在它**不小心泄露了太多**。看那两句：“欲观花，则以花为善，以草为恶；如欲用草时，复以草为善。”阳明把原因归给了“好恶”，归给了一个人的**意欲**。可是细看，决定“草是恶”的，不只是想不想看花这一个意欲，而是一大团预设：

这是一个什么样的园子？是供观赏的园子，不是菜园，不是药圃，也不是牧场，草在不同的园子里身份完全不同。谁来除草？有仆人的人家，除草是别人的活，主人只管“看”；自己种地的人，草是要日日面对的敌人和资源。草和人是什么关系？对一个养牲口的农户，草是饲料；对一个采药的人，草是药；对一个只在窗前看花的士人，草是碍眼的东西。时间尺度是什么？这一季，还是长年？价值的次序是什么？观赏排在实用前面，还是后面？

这些预设，每一个都是E的一部分：是纠缠在一起的关系、角色、用途、习惯。阳明把它们统统收成一个“好恶”，所以“善恶”就成了意欲的投影，从而“无善无恶”。可是如果把预设摊开，我们会看到：善恶不是随意欲转的，它们**随着一整团E转**；而这团E，又和一条固定的D（先看什么、再做什么、什么算完成）缠在一起。

于是，那一章给出了本章主题最直接的例证：设想薛侃是个农家出身的孩子，从小跟着家里割草喂牛，他还会不会问“为什么恶这样难除”？他多半不会，他会觉得草没有什么恶可言。他的“良知”，在草的问题上，朝向另一边。这不是说谁的良知更好，是说：**良知的内容，是随E和D的沉淀而定的，不是从天上整块落下来的**。

由此得出一个重要的后果：**讲S的真善美，必须加上E和D**。只讲S，只讲显出来的善，就会以为善是一个现成的东西；一旦把E和D加进去，就会看到：善，是在某一团特定的纠缠、某一条特定的序列里，才成为善的。

（二）孝心不是自然而然的

最后一个例子，也是最贴近生活的一个：孝。这是阳明用来讲良知的头一个例子，也是最该被重新看的一个。

养过婴儿的人都知道，一个刚出生的孩子，对“谁是谁”一无所知。几周之内，他对声音有反应，对抱着他的人的体温和气味有反应；再过一阵，他开始认人，认得出每天抱他的那一两个人；认得之后，有一段时间会“认生”，见到陌生人哭。这一路，每一步都是**在被照料中**一点点长出来的。他最初的“靠近”，是对暖、对奶、对稳的靠近，不是对“父

母”的靠近。到了更晚的时候，才有那种把东西递过来给大人、看见大人难受时凑过去的动作。这些动作笨拙，常常出错，递过来的东西可能是一块啃过的饼干，凑过去可能是把脸怼在大人脸上，但它们是体恤的开始，而它们的出现，需要之前**很多很多次**被体恤。

没有养过婴儿的人，容易把成年人身上那种“看见父母累了就想去搭把手”的样子，当成生来就有的东西，因为成年人身上它已经太自然，看不出它是怎么来的了。养过的人知道，它是**发生出来的**：依恋要被养出来，对人的敬要被养出来，对一个人长期的照料所积的情分，更要被养出来。这几层，第48章还要细讲，这里先点出一个结论：孝心不是自然而然的，它是自然而然**以后**的东西。

回到文本，会看到孟子并没有说孝是初生就有的。他说的是：“孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。”（《孟子·尽心上》）孩提，是已经被养了一两年的孩子；“及其长也”，又是一个过程。孟子的措辞比阳明谨慎得多。阳明把它收成“见父自然知孝”，把“孩提”“及其长”的时间压掉了。

顺带一提，孟子举“孺子入井”的例子，开头写的是“今人乍见孺子将入于井”：这个“今人”，是已经长成的、在人群里生活过几十年的成年人，不是婴儿。成年人的恻隐，当然是“乍见”就发的，但这个“乍”，是一个长了几十年的人身上的“乍”。孟子拿它来证明人皆有恻隐之心，证明到的是：**熟成的人都会这样**；要说这是不是生来就有，这个例子本身并不能回答，它的证明力停在了“成人”这一层。阳明的“自然知”，把这个例子的位置又往前推了一大步，推到了一个没有经历的“本来”。

阳明自己讲孝，还有一个极好的比方。徐爱问：事父要有温清定省这些节目，这些节目要不要讲求？阳明说，好比树木，那诚孝的心便是根，许多节目便是枝叶；须先有根，然后有枝叶，不是先去寻枝叶，然后去种根（《传习录》上）。这是E→S→D的最好说明：根（E）在先，枝叶（节目、序列，D）在后。这个比方里藏着本书要追问的一个地方：**根是哪里来的？**树的根，是从一粒种子，在一块具体的土里，一点点扎下去的；根不是先在的，根也是长出来的，而且长成什么样，看土。阳明的比方，如果往下再读一层，恰好说明了孝心是发生的。

民间有一句老话，叫“养儿方知父母恩”。这句话是一个朴素的发生学判断：对父母的体恤，要等自己养了孩子之后，才长到完整。一个年轻人，夜里被哭闹的婴儿弄醒第五回，一边抱着晃一边困得发昏的时候，他忽然明白了母亲当年的某些脸色，某些不耐烦，某些他当时觉得不可理喻的话。这个“明白”，不是从天上掉下来的，是他自己亲身做了一回那件事，才织进去的一梭。孝心有这样一梭，是在他做了父母的那天夜里织进去的；在此之前，不论他读了多少遍《孝经》，那一梭是空的。如果孝是“本有”，这一梭就没有道理要等；它要等，正说明它是发生的，而且是**可以延迟发生、反过来改写早先孝心的**——做了父母之

后回头看自己的父母，从前的孝，被整个重新理解了一遍。这是回写的一个最常见的日常样子。

有一个和本书很近的当代说法，要在这里点一下：张祥龙把孝放在时间里看，认为孝不是一个瞬间的情感反应，而是一个跨越几代人的时间结构：被养，养人，送终，祭祀〔大意，待核〕。这与本书的读法一致：孝，是要经过“几回”发生才成立的东西，不是一个点。

◆ 五、“皆知善之为善，斯不善已”

现在可以回头读老子的那一句了。《老子》第二章：

“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。”

这句话，可以读出两层。第一层：当“美”成为人人都知道的美，“恶”就同时出现了，因为有了标准，就有了对立。第二层，更要紧的：当“善”成为人人都认可的善，人们就开始**去做那个善的样子**，于是“善”被制造出来，被表演出来，实在的善反而被遮住了。大家都如此，就不善了。

致良知是阳明学的纲领。它的意思是，良知自然发动善，人人都应该去致它、守它。这个纲领，一旦被一个社会**普遍认可**，就进入了老子所警惕的那个机制：良知成了“皆知”的善，成了一个人人都知道的标准，它就开始被评比、被兑换、被制造。

老子在第十八章里把同一个机制说得更直白：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”（据王弼本，《老子》十八章；王弼本“智慧”作“慧智”）这句话常被读成对儒家的挖苦，其实它是一个结构判断：孝慈之所以被**特别提出来**，是因为六亲之间的自然和睦已经出了问题；一个家里孝慈是不用说的，说得越响，越说明那里面缺着东西。把孝慈立成标准、挂上招牌的那一刻，就是它的自然状态已经松动的那一刻。这并不是说孝慈不好，而是说：当一个东西需要被反复强调、被评比、被考核时，我们应该问，它背后那条自然的回路，是不是已经断了。

（一）举孝廉与赵宣

汉代的举孝廉，是这个机制最清楚的历史案例之一。汉武帝时，令郡国推举孝廉，作为选官的途径（《汉书·武帝纪》：元光元年冬十一月，“初令郡国举孝廉各一人”）。孝，一个原来在家庭里生长的东西，现在挂上了官职的出口。其后果，不难想见：孝的“样子”开始有了价值，做出孝的样子，可以兑换前程。

《后汉书》里留下一则故事，讲赵宣：他葬了父母，不闭墓道，就在墓道里住下来守丧，一住二十多年，乡里都称赞他孝，州郡屡次礼请。后来陈蕃做太守，去见他，问起他的妻子儿女，才发现他的五个儿子，都是在守丧期间生的。陈蕃大怒，治了他的罪，说圣人制礼，是让贤者俯就、不肖者企及，岂可在墓里生儿育女，诳时惑众，诬污鬼神（《后汉书·陈蕃传》）。

这个故事，既不是说赵宣一定没有孝心，也不应该被读成一个笑话。它说的是一个机制：当孝成为可兑换的标志，**标志的生产与孝心的生长就分了家**。守墓的年头越长，名声越大；名声越大，守墓越被鼓励。到后来，人们不是因为孝而守墓，而是因为守墓而被认为孝。这就是“皆知善之为善，斯不善已”的历史样本：善一旦被人人知道、被制度认可，它开始自己繁殖出一个“善的样子”。

（二）古德哈特定律

现代有一条说法，讲的是同一个机制，叫古德哈特定律：一个衡量的指标，一旦变成了要达到的目标，它就不再是一个好的指标（这个通俗的表述出自人类学家斯特拉森1997年的文章，她把它归于霍斯金；古德哈特1975年的原话是另一种说法：任何观察到的统计规律，一旦被拿来作控制的手段，就会失效）。

评比前一周突然勤快的那个学生，是这条定律的日常版本。勤快，本来是“我在乎这个班”的一个读数。评比一来，读数变成了目标，学生就去生产读数：擦黑板、捡纸、问好，声音还特别响。读数上去了，“在乎”不一定上来了。

再设想一个更平常的场景：一家公司为了让客服“耐心”，把“每通电话的平均时长”定为考核指标。时长本来是耐心的一个旁证，耐心的客服通常讲得久一些。指标一定，客服很快学会了一件事：把电话拖长。该挂的不挂，该问的反复问，一句话说三遍，时长上去了，客户却越来越烦。没有人在撒谎，每个客服都在“自然”地适应考核，适应得那样顺，几乎看不出是适应。指标的读数与它原来要读的东西，就此分了家。这类事情之所以防不胜防，恰恰因为它走的是“自然”的路：不需要谁去造假，每个人只要顺着指标自然地做，就会造出一个失真的读数。

学校的评比，原本是为了让班级更好，结果让学生学会了生产读数。举孝廉本来是为了选出有德的人，结果让人学会了生产孝的读数。致良知如果成为“皆知”的善，就面临同样的命运：良知的读数（诚恳的样子、不假思索的样子、“自然”的样子）会被生产出来，与良知本身分家。老子的警觉，放到这里是尖锐的：越是强调“自然”，越要提防“自然”被造出来。

（三）但读数也可能长成实质

必须补上另一半，免得这个判断变得过于冷。回到那个评比周的学生，如果他的勤快持续了一整个学期，会发生什么？开始是为了评比而做，做着做着，桌面整齐带来的清爽，被老师点名表扬带来的暖，同学愿意与他一起值日带来的亲近，这些**亲身的体验**一点一点沉下去，成了E；他看教室的方式变了，先看到黑板脏了，而不是先看老师来没来，这是D的改写；最后，勤快开始是他自己的东西，不再依赖评比了。从“为了评比”，长成了“在乎这个班”。这一步，就是回写：起点是读数，终点是实质，中间有人经历了。

日常里有一个更小的例子：一个刚进修车铺的学徒，头一个月被师傅盯着，用完的扳手必须一把一把擦净、挂回原位。他照做，心里想的全是“别挨骂”，这是读数，纯粹的读数。可是这样做了几个月，有一天他发现，要找一把十七号扳手，伸手就摸到了；又过了些日子，他看见新来的小工把工具随手一扔，竟然觉得胸口别扭，替那把扳手难受。读数一路走下去，在某个地方长出了对“东西各归其位”的在乎。起点是空壳，终点是实质，没有谁能指出是哪一天变的，但它确实变了。这个例子里，没有一句“发心纯正”，却织出了实在的手上的规矩。

所以，举孝廉带来的，不全是坏后果，也不全是好后果：有人只学会了表演，有人在表演中长出了实实在在的孝心。机制是中性的，结果取决于回路最后有没有走完。这和阳明的“自然”相关：熟成的自然，起点不必是纯净的。许多人最初的善行，是模仿，是被要求，是为了得到表扬；善是在做的过程里，被一点点织进去的。阳明主张“发心纯正”，本书则看到：织锦的第一梭，常常是带着杂质落下的，重要的是有没有织完一匹。

◆ 六、四种分法与四场对话

（一）把良知和习气分开的四种尝试

既然零件相同，就要仔细问一问：有没有办法，在不依赖“谁来命名”的前提下，把良知和习气分开？前人和我们自己，大致试过四种。

第一种，按内容分。善的是良知，不善的是习气。这个分法最直观，也最循环：什么叫善？善就是良知所指的；什么叫良知？良知就是指向善的。内容这一关，无法单独撑住，因为“善”的内容本身就要由某个命名者给出。

第二种，按来路分。良知是天赋的，习气是后天的。这是阳明的分法，也是最有力的一种，因为它回应了“道德不等于风俗”的要求。它的代价，是前面几节反复指出的：来路无法被检验。婴儿期的亲社会倾向或许是一种“端”，但从端到“见父自然知孝”，隔着漫长

的养育，那一段里一切可以观察的东西，都是后天的。把整个体放在天赋里，是把观察不到的部分当成了说明。

第三种，按自觉分。良知能自知，习气不自知。这是阳明在“知善知恶是良知”里使用的办法。第一节已经说过它的困难：乡愿对自己的反应毫无别扭，一个沉浸在某种风俗里的人，对自己的习气常常有充分的“自知”，认为那就是天经地义。自觉不能做判据，因为自觉本身就是沉淀的一部分。

第四种，按回写分。这是本书提的办法，也就是两重判据里的第二重，与第一重（谁来命名）并用：不问这个反应的**内容**对不对，不问**来路**是不是天赋，不问当事人**自觉**不自觉，而问：这个反应，**经没经过一次回写**？也就是说，它是否在与别的反应、别的土、别的人的对质里，被检验过、被改写过，并且改写之后还站得住？

举个例子。两个人都“自然地”对长辈谦让。甲从小在一个家里长大，所有的亲戚都这样，从没见过别的样子，也从没有人对他的谦让提过任何疑问；乙同样从小这样长大，后来到外地读书、工作，见过别的人家别样的相处方式，有人说他“太客气，反而见外”，他自己也经历过这种谦让在某些场合造成的疏离，于是他重新掂量，保留了其中确实让亲人觉得被尊重的部分，改掉了变成形式的部分。两个人今天的行为，从外面看可能一模一样，但乙的谦让是**经过了回写**的，甲的没有。如果非要说哪一个更接近“良知”，是乙，因为他的自然里含有对质的痕迹，而甲的自然，在没有遇到对质之前，我们无从知道它是良知还是习气。

这个判据，有三个性质。它**不是内容判据**，所以不预设谁说了算；它**可检验**，可以去看一个反应有没有过对质的历史；它**不是二分**，是一个程度，一个反应被对质过几次、对质得多深，就在多大程度上更像良知。这是本书给良知和习气的区分所定的位置：不在零件，不在内容、来路和自觉，而在两重——谁来命名，经不经得起回写。第48章会详细讲，善意怎样在矛盾化开时长成第三格的形状，现在只记住这个方向。

（二）李泽厚：积淀说

李泽厚的积淀说，是最接近本书的当代学说之一。大意是：人类的文化、理性、道德，经过漫长的历史，沉淀为个体的心理结构，原来外在的东西，内化为人的感性和情感的形式；他所谓“文化心理结构”，是这种积淀的产物〔大意，待核〕。他还把这个思路用到伦理上，认为道德的形式也是积淀而成的〔待核〕。

与李泽厚一致的地方有三层：第一，善不是先天的光明，是积淀出来的；第二，积淀之后，它在个体身上表现为一种自动的、近乎本能的东西；第三，他显然已经不满足于“返本开新”那条路，要从“积淀”里谈转换与创造，这是本书与他最近的地方。

分界有三处。第一，李泽厚的积淀，更多从人类整体、历史大尺度上说，积淀是一个宏观的过程；本书的沉淀，是一个具体的人，在一个具体的家里，一回一回地织出来。尺度不同，要回答的问题也不同：他回答的是“人类为什么有这样的心理结构”，本书回答的是“这个孩子身上的孝，是怎样织成的，织到哪一步断了”。第二，积淀说是一种**解释**，解释“为什么会这样”；本书要给的是**读数**——哪一格先、哪一格后，断在哪一拍，什么情况算错。第三，积淀说里，积淀下来的东西合理不合理，由谁来说，说的标准是什么，这一层相对着墨较少（待核）。本书把它放在中心：合理不合理，看的是回写。

李泽厚大概会这样驳：你把良知和习气说成同构，抹掉了理性在积淀中的作用，良知是理性的凝聚，习气是盲目的惯性，两者在积淀的方式上有别。这个驳论要接住，而且它的核心是对的：积淀的方式有别。本书的回应是：“理性的凝聚”这个说法，换成路径的话，正是本书所说的“经过回写”——理性在这里的作用，就是对质、检验、改写。所以两者其实是在同一个方向上说话：区别在于积淀是否经过理性的对质。这样一来，本书的判断要写成两重，不能写成单一的“命名”：**良知与习气同构，区别有两重，一是谁来命名，二是经不经得起回写；命名可以不管第二重，站得住的良知却不能不过第二重**。

（三）布迪厄：惯习与命名

布迪厄（Pierre Bourdieu）的“惯习”（habitus），大意是：一套持久的、可迁移的性情倾向系统，它是被社会结构塑造出来的，又反过来产生实践，使人的行动“自然”地合乎他所处的场域（见其《实践理论大纲》《实践的逻辑》）。他常用“游戏感”来形容：一个老练的球员，不是靠计算而在场上跑位，是身体里有了这个游戏。

这几乎就是**良知与习气同构**的社会学版本。**与布迪厄一致**的是：善的自然反应，是惯习的一种；它是被“养”出来的；它在当事人那里表现为一种“我就是这样”，而不是“我决定这样”。布迪厄还有一个分析与本书的“权威命名”异曲同工：他关于象征权力和象征暴力的讨论，大意是，被支配者用支配者的范畴来看待自己，并且不觉得那是外加的，而是觉得“自然如此”。这与本书所说的“命名被当成自然的区分”非常接近。

分界是：布迪厄站在观察者的位置，擅长揭示再生产——惯习怎样与场域匹配，怎样使一个社会的结构得以延续；他对“变化怎样发生”的讨论，更多地落在惯习与场域错位时的滞后效应上（待核）。本书想要再往前问一步：怎样让惯习里长出一个新的“一”？这需要一条路径读数、一个断拍诊断，以及“让”它发生的办法。

布迪厄大概会说：你说要让它发生，可惯习的惰性恰恰说明，改变极其不容易，场域变了，惯习常常跟不上。这是对的，本书接住它：这正是“改了又回去”的断第三拍。一个人搬了新的环境，旧的反应还在；一个社会改了制度，旧的习气仍在运行。这个惰性不是对本书的反驳，而是本书要处理的对象。

（四）阳明学者：“良知不是习气，是天理”

最后是阳明学者的反驳，最强的一个版本是：你们把良知读成沉淀，是把道德降为了社会心理学；良知是天理，是超越一切具体经历的绝对，否则善就没有了根，只剩下“这个共同体认可什么”，这是相对主义。

这个反驳，要正面接，因为它抓住了本书最需要小心的地方。

回应分三层。第一，本书不取消**方向**。守正守的是方向：孝、仁、义、礼、智、信作为“目标之一”，本书从不否认其中的分量。说良知是沉淀，不是说善没有高低，更不是说善是任意的。第二，本书不是用“共同体认可”来替换“天理”，而是指出：共同体的认可背后，有一个长期的对质过程，这个对质才是善的“根”。这个根不在天上，在经历里；但它不是任意的，因为经历会反复地把不经用的东西淘汰掉：撕裂家庭的孝淘汰掉了，只剩下养得活人的孝。第三，如果有人坚持良知是超越一切经历的绝对，本书的态度是：这个主张可以持有，但它对观察、对教养、对改变都不提供任何抓手；而一个想要“让善发生”的学说，恰恰需要抓手。

对话之后，各自要改写的东西是：**阳明学**这边，可以把“天理”读成回写长期检验之后留下的东西，不读成先在的光明，这条路当代的阳明学者里已有人在走（待核）；**本书**这边，要承认“沉淀”二字不能解释善的**方向感**：为什么对质的结果往往朝向同一些德目，这一层需要在第48章里继续回答，在那之前，本书对阳明学者欠一个交代。

（五）刘宗周：情识冒充良知

阳明身后，对王学末流最尖锐的批评之一，来自刘宗周。他看到的现象，用他自己的话说，是“今天下争言良知矣，及其弊也，猖狂者参之以情识，而一是皆良，超洁者荡之以玄虚，而夷良于贼”（《明儒学案·蕺山学案》所录《证学杂解》）：把一时的情绪、一己的见识，当成了良知，当下的冲动成了“现成良知”，放纵便有了名义。王门里面也有近似的话，如江右王时槐说，阳明发“致良知”一语在晚年，他去世以后，“学者大率以情识为良知”（《明儒学案·太常王塘南先生时槐》语录），可见这个判断不是刘宗周一人的看法。

这几乎是本章的主题在思想史里的现成注脚：**习气冒充良知**。**与刘宗周一致**的地方，是他同样看到了“良知”与“情识”从外面分不开，同样警惕那种“自然”的伪装。他给的药，是重新立起“意根”“独体”，强调诚意、慎独：在同一篇里他说，如今败坏圣道的人，不是不知，而是不致，“不失之情识，则失之玄虚”，病根在“求于意根者疏”。也就是把根往里再扎一层，扎到一个比念头更深的、不随情识起落的定盘星上（见《刘子遗书》《明儒学案·蕺山学案》）。

分界在于：刘宗周的解法，仍是再立一个先在的、不动的东西，只是把它放得更深。本书的读法，是承认这一类药的用处，同时指出另一条路：不是把根往更深处找，而是让根在**对质里被改写**。独体当然可以是一个功夫的位置，但它能否作为判据，仍要问：是谁认可，是否经过回写。刘宗周的批评和本书的同构论，其实在一个方向上相遇：既然情识可以冒充良知，那么单凭“自然发动”“当下现成”，就不能再当成良知的判据用。接下来，是立一个新的判据，还是承认任何一个先在的东西都当不了判据，这是两家分手的地方。

◆ 七、同构之后、养孩子、可错条件与小结

（一）同构之后，良知还剩什么

读到这里，一个顾虑是自然的：如果良知和习气是同一套零件，良知岂不是被贬低了？

没有。同构的判断，拿走的是一样东西：**来路上的特权**，即“良知是天赋的，所以天然高于习气”这一层。留下来的东西，一样不少，而且更实在。第一，**方向**还在：孝、仁、义，作为目标之一，作为一个共同体用几千年经历检验过的方向，仍然站得住，而且它的分量，现在可以被说清楚——它是经过了无数次回写、淘汰了许多不经用的东西之后留下的。第二，**直接性的尊严**还在：恻隐“乍见”就发，不经盘算，这个现象没有被取消，只是它的来路从“本来”改成了“熟成”，熟成的东西，直接起来同样直接。第三，**可以被养**：既然是织出来的，就可以有意识地织，父母、老师、一个人对自己，都有了下手的地方。而“天赋”论恰恰让下手的地方缩小到了几乎只剩一个：去掉遮蔽。

所以同构论对良知，不是拆台，是给它换了一个地基：从“天上落下来的”，换成“地上织出来的”。后一个地基更矮，却能站人，也能盖楼。

（二）养孩子：不夸“天生”

把这一章的判断放到最日常的地方，会得出一条很具体的养育推论。

很多父母和老师爱说这样的话：“这孩子天生就善良。”“你看他多孝顺，天生的。”这类话本意是夸奖，结果却可能有两个后果。一个是把孩子的善行**归因于不可改变的天赋**，那么孩子的善就变成他“是”什么，而不是他“做”什么；一旦有一天他做了不善的事，他就面临一个难堪的矛盾：我不是天生善良吗？另一个后果，是父母自己对养育的参与被抹掉了：好像孩子的善是一个自带的东西，只要等着它发出来。

如果善是织出来的，就应该倒过来说：“你昨天把爷爷的茶杯续满了水，我看见了，他笑得眼睛都眯起来了。”这样的话夸的是**一次具体的显露**，同时把它和一个具体的后果（爷爷笑了）绑在一起。这是在往E里织：续水这个动作和爷爷的笑绑在了一起。过了一段时间，孩子看到爷爷杯子空了的时候，就会“自然”地走过去。这时的“自然”，是一梭一梭织出来的，每一梭都有一个具体的场景。

反过来，要防止的是另一种织法：只夸表演的读数。评比前的勤快被奖励，就织出了勤快的读数；老师在评比里奖励的是整齐的桌面，就织出了整齐桌面的习惯，而不一定织出对这个班的在乎。养孩子和教学生，最要紧的是看织进去的是什么。

对老师来说，同样的道理落在课堂上。一个老师想让班里有“互相帮助的风气”，有两种做法。一种是定规则、评星级、贴红花，谁帮助了同学就记一朵；另一种是在某个具体的时刻，一个孩子确实被同桌帮了一把，老师当着全班只说一句：“刚才他帮你捡书，你笑了。”前一种做法织出来的是读数，后一种做法织出来的是一个具体的纠缠：帮忙与对方的笑。红花可以用，但它必须是后一种织法的辅助，不能替代。判断的办法很简单，看红花停发之后，帮忙还在不在。这个检验，其实就是前面说的“断供”问题的教室版。

（三）可错条件

以下情形出现，本章的判断就算错，或者要收窄。第一，如果能给出一个**不依赖命名集团**的判据，把良知和习气分开，且该判据不等于“是否经过对质与回写”，那么本章的两重判据（命名、回写）要让位给那个新判据。

第二，如果有可靠的事实表明，在**几乎没有任何养育**的情形下，一个个体会稳定地出现与“见父自然知孝”同类、同强度的反应，而不只是“端”一级的倾向，那么“孝心不是自然而然的”要收回。

第三，如果举孝廉的后果被史料证明只是个别现象，赵宣一类故事是孤例或后人夸大，那么它只能作为一个机制的**说明**，不能作为这个机制在历史上普遍运行的**证据**。本章只用它说明机制，不用它断言规律；这一点，行文已留余地，但仍须核验。

第四，如果有人证明，阳明在自己的文字里已经明确承认了良知的来路含有后天沉淀，并且把它放到了“心之体”的位置上，那么本章对阳明的批评就要收窄成对后学的批评。

第五，两重判据若被事实拆开：找到一类沉淀，经过充分的回写，依旧与被反对的习气没有任何可辨之处（回写这一重失去分辨力）；或者找到一类被权威集团一致认可的沉淀，却从未、也不可能进入任何回写（命名这一重脱离了回写的约束而仍然长期稳定），那么“同构而不同质”里的“不同质”就要改写，只保留同构。

第六，“良知与习气同构”若被某类事实推翻：即找到一类善的反应，它在**所有**可观察的维度上（形成方式、触发方式、改变方式）都与习气不同，那么同构只能说在一部分情形下成立。

（四）小结

那个被狗咬过的孩子，和那个评比前一周突然勤快的学生，让我们看到一件阳明不愿多谈的事：自动发动的、说不出理由的、有明确方向的反应，不一定是良知，也可能是习气；而良知本身，拆开来看，也是同一套零件，沉淀为E，固定D，自然生S。用全书统一的写法说，就是：良知与习气同构，都是D与E的沉淀；区别有两重，一是谁来命名，二是经不经得起回写；同构而不同质。阳明从祀孔庙与李贽下狱的对照，把第一重“谁来命名”摆到了桌面上；母亲的夹菜、报喜不报忧的两户人家、修车铺的学徒，把第二重“经不经得起回写”摆到了桌面上；老子“皆知善之为善，斯不善已”、汉代举孝廉与赵宣、古德哈特定律，把“善一旦成为标准，会长出善的样子”这个机制摆了出来；去草章里藏着的E，说明善恶随着一整团预设转；养过婴儿的人知道的事实，说明孝心是一回一回发生出来的。

下一章要把朱熹与阳明放在一起，看他们共享的那个前提：两家都相信有一个“本有之一”，一个修，一个悟，是同一场发生的两拍。到那时，良知与习气同构这个读数，会在两家的争执中找到它的位置。

还有一句要留给下一章的话。良知与习气同构，意味着“修”与“悟”这两条路，在同一个机制的两头：修，是在回路里一梭一梭地加；悟，是在某个时刻，回路忽然换了形状。两者都是发生的两拍，不是对立的两种态度。朱熹的人和阳明的人，将在那里重新坐到同一张桌子旁边。

22

第 22 章

朱王之争的共同前提

本章要点

朱王之争吵的是先后，共享的是先在之一，所以动词都是“复”；修与悟是同一次发生的三拍：摔几十次、忽然会了、天天骑。

◆一、学骑自行车：摔几十次，某天突然会了，会了还得天天骑

一个孩子学骑自行车。大人扶着后座，他蹬了几步，车歪了，人摔下来，膝盖磕破一块皮。再来。又歪，又摔。第一个星期，他每天摔几次，手心、膝盖、手肘轮流破；大人说，眼睛别看脚下，看前面；他听了，还是看脚下，还是摔。第二个星期，他能骑出去三五米，然后因为一个小石子，又倒了。他摔了几十次，每一次摔倒，身体都在悄悄地记：车往左歪时，把龙头往左带一点；速度慢了，车就晃；膝盖别绷太紧。这些他当时说不出来，他只知道“又摔了”。

然后有一天，没有任何预兆，大人在后面松了手，他自己也不知道，车就稳稳地向前去了。他骑出去二十米、三十米，才听到身后大人在喊，才发觉没有人扶。那一刻，他自己吓了一跳，车立刻歪了，摔了。可是第二次，他知道自己“会”了，再蹬，车又稳了。从那天起，“怎么骑”不再是一件需要想的事，他可以一边骑一边东张西望，一边骑一边吃冰棍。

但故事没有结束。他会了以后，如果不骑，不是一辈子都会。他还得天天骑：上学骑，放学骑，周末骑去公园。骑了一年，他遇到下坡、遇到雨天、遇到载重，每遇到一次，“会”就被改写一次，变得更宽、更稳。一个不再骑车的成年人，隔了十几年再上车，起初几米会有点晃，要骑一小会儿，才找回来。会骑自行车，是一件需要被一直维持、一直重写的事。

这个场景里有三个动作。一是“摔几十次”：累积，吃苦，一次一次地靠近，却没有到。二是“某天突然会了”：一个很小的时刻，形状变了，之前的所有碎片忽然成了一个整

体。三是“会了还得天天骑”：新形状反过来改写之前的一切，并且要靠每天的使用沉淀下来。后文要把这三个动作叫作同一发生的三拍：修、悟、保。

现在问一句：这个孩子身上，原本有没有“会骑车”？朱熹一路的人大概会说：有，他的身体本来就有平衡的能力，只是需要一次一次地格，把它练出来。阳明一路的人大概会说：有，那个平衡的“良知”他本来就带着，摔倒只是蒙尘，一旦拭净，自然就会。两边在许多地方吵得很凶，但在这一点上，两边的话听起来是一样的：本来就有，只等出来。

可是养过孩子的人知道，另一种说法同样说得通：骑车是一种从无到有织出来的东西。孩子身上有的，是一些材料，前庭、肌肉、胆子、眼睛，这些材料本身不会骑车；骑车的纠缠，是这辆车、这条路、这些摔、这个大人、这些天，一梭一梭织成的。如果说“本来就有”，就像说一匹布本来就在线里。

这一章要读的，是朱王两家争论背后那个没有被争的东西。他们吵的是怎样出来，路径不同，先后不同，重心不同；他们没有吵的是，出来的东西是不是本来就有。本书在导言里说过，近现代儒学仍在1到N里；这一章要说的是，这个“仍在”的根，早在朱王之争里就埋好了，而且是朱王共同埋下的。

先交代一个用词。全书一般说“本有”，取日常语言里“本来就有”的意思，便于和读者的常识对上话。本章要把这个词细分一下：朱熹的理与心的能知，阳明的良知，都是在工夫之前就在的，工夫不造这个起点，本章把这一层叫作“先在”。“先在”只管一件事，即在工夫之前；它不管这个东西是不是现成地躺在心里，是不是已经完整。朱熹的心不是理，阳明的良知要致，这些差别都在，“先在”不抹平它们，只问起点是不是由工夫造出来的。下文凡是下判断的地方，用“先在”；说到日常语言的习惯，说到两家原文里“本来”“未尝息”一类的措辞，仍用“本有”。为什么必须作这个细分，第五节第一位对话者会逼出来。

◆ 二、一场八百年的争论，吵的是什么

（一）两条路的读数

先把前面章节的读数摆在这里，这一章不重写它们。朱熹，第15章、第16章已经读过：学问进路上稳定地走S→D→E（中和之辨里心上工夫的换手，见第31章）。先物，再序，末了纠缠；惯路的末格是E，卡的样子是桥没架好，表现为支离（第16章）；断拍在第二拍，所谓“一旦”；一旦之前，伴着居敬。

阳明，第17章至第21章细读过，这里只按全书统一的口径概括：讲学的惯路是E→S→D。这是他讲学的惯路，不是他生平唯一的路，南赣乡约走的就是D→S→E（第17章、第41章）。这条惯路是：先认定一个本有的心（心即理，良知），再让它在事物上显露（知行合一，意之动，善自然显出），最后才有工夫（为善去恶，致良知，事上磨练）。一路卡在D这个位置，工夫没有序列：后学是D太少而散，滑入空疏，或者滑入狂禅；阳明本人晚年重“事上磨练”，实际上在补D（第20章细读），所以这一读数对后学的流弊更准，对阳明本人要打折扣。“主要的卡倾向于出现在惯路的末格”，这是一条位置层的弱假说，朱熹、阳明两家是它读得最通的两例，规律本身的检验与收窄见第28章。断拍方面，体用之间断在第二拍（第18章、第19章）；天泉之争，在阳明处走到第三拍，在后学处退回第二拍。

两条路合起来看，有一个一眼可见的特点：它们几乎是镜像。朱熹的末格E，是阳明的首格；阳明的末格D，是朱熹最强的一格。正因为互补，所以朱王的争论有一种奇特的性质：每一方对另一方的批评，都有所中，因为每一方都准确地看见了对方的末格。朱熹一路说阳明空疏，阳明一路说朱熹支离，两个判语都落在对方惯路的末格上，所以都说得出具体的毛病。

（二）争点一览，先接住每一方

朱王之间具体吵过的事，可以归成四项。每一项，先说各自看对了什么。

第一项，格物。朱熹的格物是“即物而穷其理”，一件一件地格，已经在第15章读过。阳明的格物，是另一个意思：格者，正也，把心里不正的念头正过来，使之归于正（《大学问》：“格者，正也，正其不正以归于正之谓也”）。朱熹看对的是：世界有它自己的条理，不能绕过去，不然悟就会悬空；阳明看对的是：格物若只是向外穷尽，一个人一生格不完，而且格来格去，与“我怎样做人”没有关联，所以他才有格竹的故事，才有龙场的那句话：“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”（《年谱》）。

第二项，知行。朱熹的说法是：论先后，知为先；论轻重，行为重（《朱子语类》卷九）。阳明的说法是：知是行之始，行是知之成（《传习录》上），知行本是一个功夫的两面，不可分先后。朱熹看对的是：不明白就去做，容易盲目，知需要被好好地求；阳明看对的是：知而不行，不算知，知与行在实际做事里本来就缠在一起。

第三项，心与理。朱熹讲“性即理”，理在物中，也在心中，但心不就是理，心有知觉，要去合于理。阳明讲“心即理也”，天下又有心外之事、心外之理乎（《传习录》上）。朱熹看对的是：心有私，有偏，不能把任何一个当下的念头直接当作理；阳明看对的

是：理若全在外面，人就只能被理牵着走，成了一个被动的认识者，道德的主动性就消失了。

第四项，《大学》的文本。朱熹改本，补传；阳明主张复古本，认为不必补。这一项看似是文献学，实质上是对起点的选择，第15章已经提过。

格物与文本这两项，在《大学》七字上汇到一处，值得单拿出来说清，因为它常被说偏。流行的说法是：朱熹把“知止定静安虑得”当作要一级一级去做的工夫次第，前一步做到了才有后一步；阳明则把这几个“而后”读成自然的后果。朱熹自己的话并不如此。他说七字“有次序，无工夫”，中间“自是效验次第如此”，工夫在“明明德、新民、止于至善”上（《朱子语类》卷十四）；章句注“知止”，也只是“知之，则志有定向”。就像一个人把路走熟了，腿脚有力、气息平顺是跟着来的，不是另外练的功课。所以两家在七字内部差得不远，七字的先后，他们都认。要紧的分别在七字之前那道接缝：朱熹要“物格、知至”而后才能“知止”，工夫落在格物致知上，是S→D地一步步走过去的；阳明以致良知直接落在“知止”上，工夫与知止合为一件事，首格是E（这道接缝的细读见第7章）。顺着这一点往下看，本章要找的共同前提，恰在这道接缝的两头：接缝放在前面还是放在后面，那个所止之处，“止于至善”的至善，两家都当作早已在那里、不必由工夫造出的东西。

四项争点，放到骑车的孩子身上，都有影子。格物：他是先读一本“自行车原理”，弄清重心与转向的关系，还是干脆上车去摔？知行：他是要先知道怎么骑才能上车，还是上了车才知道怎么骑？心与理：平衡是车的物理，还是他身体里的感觉？文本：这条学习的路，起点放在读书，还是放在上车？每一个问题，都有一个朱熹的答案和一个阳明的答案，每一个答案都有一半的道理，这正是这场争论能持续这么久的缘故：它不是一个有对错的问题，而是同一件事的两个切面。

（三）两边都在争朱熹本人

争论还有一个有趣的外形：两边都想把朱熹本人拉到自己这边。鹅湖之会上，陆九渊作诗，把朱熹的路叫“支离”；会后朱熹作《鹅湖寺和陆子寿》酬和陆九龄，说旧学要更加邃密，新知要更加深沉。几百年后，阳明编《朱子晚年定论》（正德十三年，1518年，序署“戊寅”），选了朱熹的若干书信，说他晚年已经悔悟早年的向外格物，转向了内心；罗钦顺等人当时就指出，其中不少信件的年份有误，并非晚年所作（阳明《答罗整庵少宰书》自己也承认“中间年岁早晚，诚有所未考”），后世学者大多认为这部书的编排有为己立论的成分。无论该书的年代考订成不成立，这件事本身值得看一眼：阳明为什么要拉朱熹？

一个可能的读法是：他要在朱熹身上证明的，是“我们说的是同一个东西”。这是本章要抓住的线索：朱王两家，再怎么吵，都认为自己守着的是同一个“一”，都在争谁守得对，没有一方说“我的一是新的”。

◆ 三、排序相同处即共同前提

（一）把两条路并排放

两条路的差别，路径之学很容易看出来：先后不同。要找共同处，换一个问法：不看它们哪里不同，看它们哪里相同。九宫格的读法里有一条朴素的规则：两种排序里，位置没有变的地方，就是共同前提。我们把两条路的次序，拆成三对先后关系，逐对来比：

先后关系	朱熹S→D→E	阳明E→S→D	是否一致
S在D之前	是	是	一致
D在E之前	是	否，E在D之前	不一致
E在S之前	否，E在最后	是	不一致

三对关系里，只有一对一致：S在D之前。显露先于工夫。朱熹先让物显出来，再在它上面下工夫；阳明让心先显（先立，先认），再让它在事物上显露，再去下工夫。在两条路里，D都排在S的后面。

这意味着什么？D是差异序列，是工夫，是一格一格的次第。在两家的路里，工夫从来不居首。工夫永远是在某个已经给定的东西之后才开始的：对朱熹，是已经摆在那里的物；对阳明，是已经立在那里的本心与它的显露。工夫不是起点，工夫不创造它自己的起点。这一点，两家完全一致，而且一致得如此自然，以至于没有人觉得这需要说明。

（二）另一个一致，藏在“不一致”里

第二、第三对关系是不一致的，可它们藏着一个更深的一致。把E的位置看一看：朱熹那里，E在最后；阳明那里，E在最前。两个位置的距离，是整条路的长度，是八百年争论里最醒目的差异。可是换一个问题再看：E是怎么来的？

朱熹的E在最后，但它不是由前面的S与D生出来的，而是“一旦”到来的，而“一旦”所唤醒的，是“吾心之全体大用”。这一点第16章已经体检过：E＝H(S,D) 半缺，依据落在“心之能知先在”上（该章称“本有”，本章细分为先在）。阳明的E在最前，更不是

由S与D生出来的，因为它根本在S与D之前，是先立的、先在的。同一个式子，E＝H(S,D)，在朱熹那里是“有人管，但依据不在右边”，在阳明那里是干脆被次序跳过了：E先于S与D，当然就不可能由它们承担。

换句话说，这一式在两家都是缺的，只是缺法不同：朱熹把缺口放在终点，让它等“一旦”；阳明把缺口放在起点，让它由“先在”承担。同一式半缺，一个放在路的末端，一个放在路的前端。从位置看，两条路相差最远；从结构看，两条路在这一点上完全相同：E不是被织成的。

这就是朱王的共同前提：**一，是先在的**，在工夫之前就有，不由工夫造出。

用骑车的孩子对一下。如果硬要说他的身体里本来有一个“会骑车”，那只能是说前庭有平衡的感觉，肌肉有协调的能力，胆子有大有小。这些东西不是会骑车，它们是材料。会骑车是这些材料与一辆车、一条路、几十次摔倒之间，织出来的一个整体。同一个孩子，如果不曾上过车，终其一生，这个整体都不会出现；同样的材料，换一个人、换一辆车、换一条路，织出来的整体也不同。朱熹的“物”与“序”，说的是这个织的过程的外形；阳明的“心”与“悟”，说的是织成的那一刻；两家把织成的结果，说成了本来就有的东西，把过程说成了到达它的道路。结构上，那叫颠倒了一次：把终点放回了起点。

（三）先在之一在两家的原文里

这个判断需要证据，不能靠结构推出来。两家的原文里有大量支撑。

朱熹那里，前面已经引过两处。《大学章句》解“明明德”：人心本来有明德，会因气禀所拘、人欲所蔽而昏，“然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也”。本体之明未尝息，是本有；复其初，是回到本有。补传里同样：人心之灵莫不有知，格物到极处，“吾心之全体大用无不明”，全体大用本来就在心里，被照亮而已。《大学章句序》讲圣人出来“以复其性”，也是复。

阳明那里更明白。他的“心即理也”，已经说了理就在心里。他对良知的说法，是人人本有，不假外求，是心之本体。龙场之悟，那句“吾性自足”（《年谱》），是整个转折的核心：性是自足的，所以向外求理是错的。他讲工夫，常用磨镜的比喻：圣人之心如明镜，只是一个明（《传习录》上）；常人之心如斑垢驳蚀之镜，须痛磨刮一番，尽去驳蚀，然后纤尘即见，才拂便去（《传习录拾遗》，又见《年谱》）。镜本来是明的，所以工夫是刮磨，是去蔽。

两家的比喻，也是一对：朱熹是“本体之明未尝息”，阳明是“镜本来是明的”。第16章用擦灯来比朱熹，擦灯与磨镜是同一个动作：东西本来是亮的，工夫是去掉遮着它的东西。两家在“去蔽”的图式里，并无分歧。

九宫格的读法在这里可以给一个小小的补充，作为本书的读法，留待检验。朱熹的一，落在E1　三界里的理念界与现实界之间，理在物中，理一而分殊；阳明的一，落在自我界，心即理。同样是E1　这一格上的先在之一，落脚的界不同，所以一个要往物上格，一个要往心里立。格不变，界变了。这个差别，实在而巨大，足以解释两家路径的差异；可是它没有改变“一在E上，而且是本有的”这一点。

（四）目标之一就是先在之一，所以动词是“复”

起点之一与目标之一，是本书第3章分清的两个概念。到这里可以说得更准：朱熹路的起点之一是物，目标之一是“吾心之全体大用”；阳明路的起点之一是良知，目标之一同样是良知的完全显露。朱熹路的起点与目标隔着一段长路；阳明路的起点与目标合在一处，第3章说“起点即目标，故一即是　N”。形状不同，但两家的目标之一，在“先在”这一点上并无二致：目标就是那个本来有的东西。

因此，两家的动词都是“复”。朱熹说“复其初”，阳明说回到本体。本书第11章讲过，儒家的动词本来是“成”（成人、成仁、成己成物），宋明以后渐渐变成了“复”。朱王之争，是“复”的内部之争：怎样复，先复哪里，复的过程怎样走。争得再凶，都是在“复”这个动词之下。没有人问：这个一，能不能是织出来的？这一问，在朱王的争论里，没有位置。

关于这一点，需要提一句本书与第484号的关系。第484号指出，朱熹把一放在物里，阳明离发生最近，却仍留着先在的本体〔转述第484号〕。本章在这个判断上加了一句：朱熹的“放在物里”与阳明的“先在的本体”，在“一是先在的”这一点上完全相同，差别只在先在之一住在哪里。

（五）一个小小的验证：阳明为什么要编《朱子晚年定论》

上一节提到阳明编《朱子晚年定论》。从共同前提看，这件事就好懂了。如果两家守的是同一个先在之一，那么在阳明看来，朱熹走到最后，回到“本体”，是必然的；一个人只要把“复”走到底，就会走到“心”。所以他把朱熹的某些话读成“晚年悔悟”，按这个前提，这是顺理成章的读法；这是本书的读法，不是对阳明动机的断定。而朱熹一路的人不接受这个编排，也是顺理成章的：在他们看来，理在物中，复也必须经过物。两边都在用同一个先在之一，去判对方没走完。

我们现在才看到，这场争论为什么会如此持久而又如此无法结束：因为双方都有对方不能反驳的东西。朱熹一路的物与序，阳明一路的心与悟，各自都是对的；它们无法互相说服，因为它们谁也没有去怀疑那个共同的前提。要说服对方，就要从前提之下走，而前提之下，没有路。

（六）争论里没有出现的三个问题

一场争论的边界，不只在它吵了什么，也在它没吵什么。朱王之争八百年，有三个问题始终没有成为争点。

第一个：一，能不能是织出来的？朱熹说理本来在物，阳明说理本来在心，没有一方问：这个理、这个良知，是不是在某个人的某段经历里，一点一点地长成的？没有人这样问，因为这个问题在他们的话语里不是错误的问题，而是无从说起的问题：如果理是长成的，“复其初”就没有“初”可复。

第二个：善，能不能是发生的？朱熹把善放在理里，阳明把善放在良知里，善都是先在的。孝敬父母之心，在他们的语境里是天性；而养过婴儿的人知道，孝敬之心要经过依恋、敬、养几回发生，才有。这一层，要到第48章才展开。这里要说的是：朱王之争里，没有人因为“孝心是长出来的”而去修改他们对“自然”的理解。

第三个：良知和习气，有没有可能是同一种东西？在朱王的话语里，良知是天理，习气是人欲，一个是本，一个是蔽，泾渭分明。如果良知也是沉淀下来的，如果两者都是D与E的沉淀，只是一个被权威认可、一个被反对，那么“去蔽”这个动作的基础就动摇了。这一层是第21章的主题。

这三个没有出现的问题，正是后面各章依次要问的问题。把它们列在这里，不是为了先抛结论，而是说明：本章指出的共同前提，不是一个孤零零的判断，它是一个入口，通往后面几个章节的整组问题。

（七）为什么“本有”读起来像常识

还有一个疑问值得正面回答：既然“先在”是整整八百年没有被追问的前提，它在日常语言里又表现为“本有”，是不是显得太自然了，自然得本来就是对的？

确实如此。“本有”几乎就是日常语言的默认：我们说一个孩子“天生乐观”“天生胆小”“天生是弹琴的料”；说一个人“本性善良”“本来就不是坏人”；说“你其实本来就会，只是紧张”；说“这是他的本能”。这些说法里，都有一个“先在”的东西，学习、教养、修行，都是把它引出来或者把它擦亮。亚里士多德说习惯近于本性（《修辞学》卷一第

十一章，后世称之为“第二天性”），布迪厄说“惯习”是被身体记住的社会历史，这两种说法都已经看到，天性之中有一大块是后天沉淀的，只是日常语言仍然顽固地说“天性”。

所以这个前提难以被看见，不是因为它隐蔽，而是因为它太顺。越顺的前提，越要有一个让它不顺的东西，才能被看到。养过婴儿的人，看见过孩子第一次笑、第一次认人、第一次伸手要抱，这些“自然而然”的事，是一次一次地发生出来的；学过一门手艺的人，知道“手感”这个东西，是在手上攒出来的。这些经验，本来可以让“本有”变得不顺，只是日常语言有办法把它们吞没：学成之后，人就说“我本来就会”。熟成的自然，被当成了天然的自然——这是本书贯穿的一条判断，在这里先露个头。

◆四、修与悟：同一发生的两拍

（一）两首偈

要看清共同前提怎样在争论里运作，不必限于朱王。禅宗史上有一个更早、也更有名的版本：神秀与惠能。据《坛经》的叙述，五祖弘忍要选一位继承人，让门下各作一偈，神秀在墙上写了：

“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使惹尘埃。”

惠能听人念过，请人代笔写了另一首：

“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃。”（《坛经》通行本；敦煌本作“菩提本无树，明镜亦无台，佛性常清净，何处有尘埃”，两本不同）

这则故事是《坛经》里的叙述，历史上的细节另有考订，本书只取它作为一个结构：一首讲修，一首讲悟。神秀说，心像一面镜，要时时勤拂拭，不使尘埃惹上；惠能说，本无一物，尘埃从何处惹。两首偈的语气相反，一个说要擦，一个说不必擦。千年来人们把它们当作渐修与顿悟的象征。

可是把两首偈并排读，有一个地方是相同的，而且相同得让人忽略。神秀说“心如明镜台”，惠能说“明镜亦非台”，两人都在谈镜。神秀的镜是本来明的，所以只需拂拭；惠能连镜与台都说无，可他仍然说“何处惹尘埃”，尘埃惹不上，是因为本来清净，敦煌本说得更直白：佛性常清净。两首偈吵的是擦不擦，没有吵镜明不明。心本来是明的，是两首偈共同的底。

这里需要划一条界。上面说的，是禅宗这一路“本来面目”的讲法，是如来藏、佛性一系的思路，不是佛家的全部。中观一路讲性空，恰恰反对一个先验的、自性的心，不在这个共同前提之内。本书说“禅宗这一路”，不说“佛家”。

禅宗内部，其实很早就有人看出了这两首偈是一回事的两面。后世把神秀一系称作北宗、惠能一系称作南宗，以“北渐南顿”相对；而神会、宗密一路的说法里，有“顿悟渐修”之语（宗密主此说），意思是先有一个豁然的见，之后还要长久地修。这句话几乎就是骑车孩子的三拍：悟在中间，修在前后。禅宗自己走了几百年，把对立的两派，悄悄合成了一个次序；儒学里的朱王，在八百年后重复了同一个动作，只是这一次没有人替他们合上。

（二）四有与四无

阳明晚年的天泉证道，是这个结构在儒家内部最清楚的一次重现。阳明的四句教是：

“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。”

据后人的记载，嘉靖六年（1527年）九月，阳明将赴思田（今广西一带）之前，他的两位大弟子钱德洪与王畿，为这四句话的理解发生了分歧：九月初八先在张元冲舟中论辩，当夜又侍坐天泉桥，请阳明裁断（《年谱》）。王畿认为：既然心体是无善无恶的，那么意、知、物也应当是无善无恶的，四句不过是权法，若要讲到根上，应当是四无；钱德洪认为：四句是师门定本，不可更动，心体虽无善无恶，人却有习心，要在意念上为善去恶，这是四有。第18章与第19章会细读这场争论的两种记录。本章只取阳明的裁断。

阳明的回答，据传，大意是这样：汝中（王畿）的见解，是我这里接利根人的；德洪的见解，是我这里为其次的人立法的。利根之人，直从本源上悟入，人心本体原是明莹无滞的，一悟本体，即是工夫；其次的人不免有习心，本体受蔽，所以教他在意念上实落为善去恶，工夫熟后，渣滓去得尽时，本体也就明尽了。最后他说，汝中须用德洪工夫，德洪须透汝中本体，二君相取为益，我的学问就更没有遗憾了（以上为转述，字句见《传习录》下、《年谱》）。

这个裁断值得慢读。它里面有四个信息。一，阳明承认两条路都能走通。二，两条路指向的是同一个东西，本体明尽。三，他不是说“各取一半”，而是说“汝中须用德洪工夫，德洪须透汝中本体”，也就是说，各自缺的恰好是对方有的。四有是修，四无是悟，阳明让修的人补上悟的东西，让悟的人补上修的东西。

（三）修与悟：同一发生的三拍

现在回到骑自行车的孩子，把这个结构落到实处。孩子的“摔几十次”，是修：一次一次地往前逼，条件在攒，缝在变大变深，这是三原理的第一拍，张力积累，也是朱熹所说“用力之久”和神秀所说“勤拂拭”。孩子的“某天突然会了”，是悟：形状换了，碎片忽然成了整体，这是第二拍，形状改变，也是朱熹所说“一旦豁然”，也是惠能所说“何处

惹尘埃”、四无所说“一悟本体，即是工夫”。孩子的“会了还得天天骑”，是保：新形状反过来改写前面的一切，并且在使用中沉淀下去，这是第三拍，回写。禅家也有“悟后起修”“保任”的说法〔待核〕，朱熹有“涵养”，阳明有“事上磨练”，有“必有事焉”，都是在说这一拍。

修、悟、保，是同一次发生的三个时刻。把它们拆开来看，就得到朱熹的路和阳明的路：

朱熹重第一拍。他把修写得极细，把大量的篇幅给了D。第二拍，他交给“一旦”，没有展开。第三拍，他交给涵养，给居敬。所以他的末格是E，断在第二拍。

阳明与王畿重第二拍。“一悟本体，即是工夫”，把悟提到了最前。第一拍，他让给“其次”的人去做，让给四有，让给为善去恶，却没有把这一拍排成序列。第三拍，他有致良知，有事上磨练，也没有排成序列。所以他的路卡在D这个位置，工夫没有次第，后学尤其明显，阳明本人晚年则在补。

于是有一个耐人寻味的对称：朱熹路卡住的地方，正是阳明路最强的地方；阳明路卡住的地方，正是朱熹路最强的地方。每一家的末格，都是对方的首格。这并不是巧合，因为它们是同一次发生的两半：一半把修写成了制度，另一半把悟写成了功夫。阳明那句“汝中须用德洪工夫，德洪须透汝中本体”，在路径之学里就是这个意思：互相借对方的末格作自己的补式。

后世阳明学内部的争论，也印证了这个结构。王畿一路主张良知现成，不必过多地修；聂豹、罗洪先一路强调归寂、修证，要在静中下实实在在的功夫（《明儒学案》王畿、聂豹、罗洪先诸案）。同一个学派，几十年里又把修与悟之争演了一遍。这与天泉桥上的情形是一脉相承的：阳明当夜引入了根器分级，新的形状出现过，走到了第三拍；可它没有被回写成王门共同的口径，后学重新吵回第二拍，万历年间围绕“无善无恶”的争论就是证据（第18章）。这说明，修与悟之争不是朱学与王学之间的一道墙，而是任何一个“先在之一”的学说里面都会有的一道裂缝。

（四）第三拍：两家各自留下了什么

保，是三拍里最不引人注目的一拍，却最能区分一个学说是否懂得发生。

朱熹的涵养、居敬，是“保”的一种形态：悟了之后，心要继续收着，不让它散。阳明的“事上磨练”“必有事焉”，是“保”的另一种形态：良知见了以后，要在事上一次一次地用，才不会成为空见。两家都明白，悟了还得保，可他们对保的写法，又各有一个缺口。朱熹的保，被写成了状态，居敬是一种心的姿态，却没有写成序列：悟了之后，下一步具体

练什么，没有交代。阳明的保，被写成了“磨练”，却也没有写成序列：“事上”是哪些事，先磨哪一件，后磨哪一件，不曾排次第。

骑车的孩子，在“会了”之后，天天骑，骑的每一回都不一样：今天是平路，明天是下坡，后天载了一个书包，再后来遇到雨天。保的内容，是一个有难度递增的序列，在序列里新形状不断被改写、变宽。这个序列若有人替他排过，会走得稳、走得快；若没人排，他自己也会走，只是损耗多些。三拍之中，保这一拍最少被谈起，也最少被设计。朱王两家在这里都留下了空白，这也是第56章与第57章谈教育时要回来补的。

两家的制度形态，也顺着各自强调的一拍长出来。朱子学的主场是书院与课程：有书目，有次序，有每天可以做完的功课，重在第一拍的累积。阳明后学的主场是讲会与会语：同道聚在一起，当下点醒，一句话、一个问题把人唤到“见”上，重在第二拍的触发（《明儒学案》中屡见讲会、会语、惜阴会之类）。一边是课程表，一边是点火的现场，各自擅长一拍，各自把另一拍留给个人的造化。不妨说，后来的学校教育更多继承了前者的形，较少继承后者的火；而今天的许多“点醒式”培训课，更多继承了后者的火，较少有前者的序。这是本书的一个观察，待检。这两种缺法，都是同一次发生被劈成两半之后的遗留。

（五）为什么两拍被拆成了两条路

三拍既然是同一次发生的三个时刻，为什么在儒学史上，变成了两个门派，要吵八百年？

一个读法是：因为“一”被当作先在的。如果一是先在的，修有什么用？去蔽。悟有什么用？看见。修是把遮着的东西擦掉，悟是看见擦干净之后的东西。两件事各自都是完整的：你可以只擦，擦到足够干净，自然看见；你也可以只看，一眼看见，擦不擦已无所谓。既然各自都完整，它们就成了通往同一个终点的两条路，一个“渐”，一个“顿”，一个“北”，一个“南”，一个“四有”，一个“四无”，一个朱，一个王。人们当然要问：哪条路更好？这个问题一旦提出，就是八百年。

如果一是织出来的呢？那么修，是织，一梭一梭地往上织；悟，是花样显出来的那一梭，此前所有的梭子，忽然在这一梭上成了图案；保，是图案织进布里，成为这匹布以后的纹样，使下一匹织得更快。三件事是同一件事的三个时刻，不可能只要其中一个：没有织，没有图案可显；没有显，所有的梭子只是一堆线；没有保，显出来的图案织不进去。把它们拆成两条路，就像在问“织布的人是更重要的，还是图案更重要”。

也就是说，修与悟是同一发生的两拍，这个看法并不需要任何新的证据，它只需要把“一”从先在改成织成。而在“一是本有的”这个共同前提之下，这个看法看不见。所以

朱王之争的实质，不是哪条路对，而是一个共同的前提，让两条互补的路，看起来像对立的两条。关于“心也是发生的”，第47章与第48章再作细读；这里只确立一点：修与悟的分裂，是“先在之一”的衍生物。

◆ 五、对话：谁会不同意“先在之一”

“朱王共享先在之一”，是本章的核心判断，也是最容易被反驳的判断。下面设五位对话者，每一位都按最强的样子来写。

（一）朱子学者：朱熹的心不是理，不能算本有

第一位对话者来自朱子学。他会说：你把朱熹和阳明并作一处，忽略了他们最根本的差别。阳明说“心即理”，良知本身就是理，所以良知是本有的；朱熹说“性即理”，心不是理，心是气之灵，有知觉，会偏会私，所以心要去合理。理在物中，心要去格，格才得知，知不是本有的，是得来的。朱熹的“致知”，是知识的增长，是实实在在地知道了从前不知道的东西。你说“本有”，就抹平了这条界线。

这一反驳击中了实情，应当先接住。朱熹的心与阳明的心不同位：阳明的心是理的所在，朱熹的心是理的接收者。朱熹的路里，知识确实增长，一个人格了一千件事，比格了一百件事，知道的东西更多，这是学习里实实在在的增量，绝不是“本来就有”能打发的。

但是本书在这里说的是“先在”，指的是比“本有”更低的一层，它不要求心里现成地躺着一个理，只要求起点在工夫之前。可以这样问：朱熹的“理”是否先在？是。“天下之物莫不有理”，理在被人格到之前，早就在那里；“人心之灵莫不有知”，心的能知也是先在的；“吾心之全体大用”，本来就在心里。朱熹路里的知识增长，是对一个先在之理的逐步接近；增长的是人对理的见，不是理本身。阳明的路里，良知先在；朱熹的路里，理与心的能知先在。位置不同，先在这一点相同。本书的判断也没有说“朱熹就是阳明”，只是说两家在一个更低的层次上共享“一不由工夫造出”这个前提。

对话之后，朱子学一路需要改写的，可能是对“本有”一词的使用：可以不用，可以改用“先在”。本书接受这个改法，本章开头的用词细分正是由此而来：全书一般说“本有”，在这里凡下判断处一律用“先在”，因为所要的是那个结构，不是那个词。本书需要改写的，是不再用“两家都认为心里有理”这样的简缩说法，改为“两家都认为一在工夫之前”。

（二）阳明学者：良知要致，不是现成的

第二位对话者来自阳明学。他会说：阳明从来不说良知是现成的。他说“致良知”，那个“致”字就是工夫；他说“必有事焉”，说“事上磨练”，说“人须在事上磨练做功夫乃有益”（《传习录》下）。良知人人本有，可是不致，等于没有。你说阳明路里工夫不创造一，不对：在阳明那里，良知必须在事上一次一次地致，才成为活的良知。

这一反驳也说对了：阳明的路里有工夫，而且他本人对“现成良知”的说法，是有保留的。后学里王畿主现成，聂豹、罗洪先主修证，前面已经提到，这场争论的存在，本身就说明阳明学内部有人在抵挡“现成”。

本书的回应是：在这一点上，不需要争“现成不现成”。这里要问的是，致良知的“致”，做的是什么？阳明的原话是致吾心之良知于事事物物（《传习录》中，答顾东桥书）：把良知推到事物上去，扩充它，使它不被遮蔽。致，是扩充，是推广，是去蔽；它是在一个给定的良知上做的事，不是制造良知。所以“致”确是D，是阳明路里的工夫，但这个工夫的对象，是一个先在的东西。用上面的话说：工夫在，一也在，两件事不矛盾。工夫不造起点，起点不靠工夫。

对话之后，阳明学一路可以改写的是：把“致”的内容，从“去蔽、推广”进一步写成“在这件事上，良知是怎样第一次长出这个具体的判断的”；那就是把工夫从保管良知，改为生成良知的具体形状。这是后面第47章至第49章的事。本书要改写的是：把“阳明主张现成良知”这样的简化，一律改为“阳明路里一是先在的，工夫是致、是去蔽、是推广”。

（三）艾文贺：朱熹与阳明同是发现模式

第三位对话者不是反驳者，而是一位早已与本书相通的人。艾文贺（P. J. Ivanhoe）把儒家的道德修养分成两种模式：孟子是“发展模式”，道德的苗头像种子，要培育、要生长；宋明理学，包括朱熹与阳明，是“发现模式”，道德真理本来就在，修养是去发现它〔转述，待核：艾文贺的这组区分见其《儒家传统中的伦理学：孟子与王阳明的思想》，其中对朱熹的归类尚待核对原书〕。这与本章的判断，几乎是正面接上的：朱王两家共享的，正是“发现”的前提。

本书与艾文贺一致的地方很多：同样把朱熹、阳明放在一边，把孟子放在另一边；同样看出“发现”与“发展”的区别在于，那个东西是已经在那里，还是要长出来。分界在三处。第一，艾文贺主要在比较两种模式，本书给出路径读数：朱熹S→D→E，阳明E→S→D，孟子E→D→S（第23章），三者的差别可以用末格和断拍来诊断。第二，艾文贺

说的是“模式”，本书加了三方程里哪一式缺，三原理里哪一拍断。第三，本书给出可错条件，并且指出，孟子的“发展”也只是同一个一的生长，还不是把一改写的发生，所以在本书这里，“发展”也在1到N里，要再往前走一步，才是0到1。

（四）禅学者：惠能的“本来无一物”不是本有

第四位对话者来自佛学研究。他会说：你把惠能与神秀放到“先在之一”的名下，对惠能不公。“本来无一物”，说的是一无所有，不是一个先在的清净本体；说“本有”，就违背了空义。惠能反对的恰恰是执着于一个先在的东西。

这一反驳有力，本书的处理是缩小适用范围。如上文所说，本章谈的是《坛经》通行本与敦煌本两种叙述里的偈子，其中敦煌本“佛性常清净”一句，确实指向一个先在的清净；通行本“本来无一物”，则可以读成对一切先在物的否定。若按后一种读法，惠能的偈子不属于“先在之一”一类，那么神秀与惠能之争，就不再是本章所要的对照；这时本章仍然成立，因为朱王的共同前提，是靠朱王自己的原文立起来的，禅宗的偈子是一个类比，不是证据。本书不替禅宗下判断，只是说，凡是把“本来面目”当作先在的一路，都会遇到同样的修与悟之争。

（五）一位教练：对不同的人说不同的话

最后一位对话者是一位带过很多学员的教练。他会说：你们争“本来就会”还是“练出来”，我两句话都说过。对一个紧张得手脚僵硬的学员，我说：你其实本来就会，放松，别想；对一个懒散、总想一步到位的学员，我说：没有捷径，先把基本动作练一千遍。你看，两句话都对，看对谁说。

这是一位很懂得因材施教的教练，他的话里有极大的智慧，也恰好印证了本章的读数。他的两句话，对应的正是阳明的“利根人”与“其次”，是四无与四有，是顿与渐。他能这样说，是因为他本人站在两拍之外，看得见一个学员正卡在哪一拍：卡在第二拍的，需要松开，需要被点一下；卡在第一拍的，需要继续累积。他做的是第40章讲的“先读人”，第41章讲的“排路”。

可是请注意，教练这两句话里，都藏着“本来就会”这个背景。他对紧张的学员说“你本来就会”，不是说骑车的能力生下来就带着，而是在说：你之前已经练过很多，形状快成了，别拦着它。这个“本来”，指的是“前面已经积累出来的”。换句话说，一位好教练的“本有”，是一个织到了一半的“有”，不是一个天赋的“有”。他在口头上用了朱王共用的词，在实际上用的是织成的意思。这是民间手艺常有的情形：说的是本有，做的是织成。本书后半部要做的，不过是把手艺里已经在做的，写成说得出来的话。

对话之后，教练一路不需要改什么，他需要的是一个能把两句话背后的结构讲出来的语言。本书要改的是，不要把这位教练归为“本有”一路，他是排路的行家，只是借用了“本有”的词。

五位对话者之后，本章的判断要加上两条限定：一，一般意义上的“本有”收窄为“先在”，即工夫之前，不要求现成、不要求完整；二，只适用于朱熹与阳明的原文，禅宗的偈子仅作类比。

◆六、这个共同前提往后传了什么

共同前提一旦立住，它就不会只留在朱王之间。往后看，至少有三条线是从这里长出去的，每一条都在本书后面有专章。

第一条线，是近现代的“返本开新”。熊十力、牟宗三这一路现代新儒家，路径各不相同，他们仍然相信，中国文化有一个本有的根，有一个可以“返”的本；牟宗三讲良知坎陷，讲心体、性体，讲智的直觉，都是在这个本上做文章。西学来了，张力撑足了，第三格却没有变形，因为那个本是不能改写的，只能“开”，只能把本上本来含着的东西开出来。出口于是成了判教：把西学放进儒学的判教格局里，安排它的位置。这是第37章与第39章要细读的。朱王之争没有造出这个局面，但朱王共同的“本有”，给了这个局面一个现成的形状。

第二条线，是对“复”的执着。儒家的动词本来是“成”，宋明以后渐渐变成“复”；朱王之争，是“复”的内部之争，它使“复”这个动词在儒学里站稳，复性、复礼、复古、复本，成为一种默认的口吻。有了这个口吻，任何新东西都必须披着“复”的衣服才能出场：宋明理学实际上是禅、道、儒三源碰撞的产物，却自称“复”孔孟之传，这是第45章要写的“不自认的新”。

第三条线，是教育与工夫的分工。因为一被当作先在，学校的任务就被理解成“传授已有的”与“引出本有的”：朱熹的路做成了前者，阳明的路做成了后者，两者互补，而“生成新的”这一项，在制度里没有位置。这正是第56章与第57章要回到的问题：教育是传道授业解惑，还是让知识发生。

这三条线都从同一处出发。所以，这一章在全书里的位置，是一个枢纽：之前的章节，在读人，读路；这一章开始，读的是路下面的地基；之后的章节，会一路追问这个地基。第23章起，我们回到更早的两条古路，孟子与荀子，看一看在朱王之前，儒家的人性论里，有没有人想过一的发生。

◆七、可错条件

下面这些情况出现，本章的判断就要改写：

第一，若能证明朱熹的“理”与“心之全体大用”，在他的论述里是通过格物过程“生成”的，而不是在格物之前已经在那里，则朱熹不在“先在之一”之列，朱王共同前提的判断要收回，改说两家只在“工夫之后才能看见”这一点上相同。

第二，若能证明阳明的“良知”，在他的论述里是通过事上磨练一步一步长成的，并且这种“长成”是改写了良知的内容，而不仅是扩充它的范围，则阳明路里的一不是先在的，本章对阳明的读数要改。第47章至第49章将处理这一条。

第三，若按同样的办法，把孟子、荀子、王夫之等人的惯路也列出相同的“先后对”，发现他们同样共享朱王的那个前提，则“朱王的共同前提”就不是朱王特有的，而是整个宋明乃至整个儒学的前提；这样本章的判断要扩大，这也是下一编以后要检验的事；若发现反例，则要缩小。

第四，若有人提出，修与悟并非同一次发生的两个时刻，而是两种不同的学习，需要不同的条件，不能用三拍统摄，则“修与悟是同一发生的两拍”要撤回，朱王之争应读成两种不相干的学习。判断的方法，是找一个领域，看同一个学习者是否在修之后有悟，在悟之后有保，还是可以只有其一。

第五，艾文贺对朱熹的归类若与本书的引述不合，本章中“与艾文贺一致”一处要按原书改。

第六，若有人能指出，朱王两家中任何一家的原文里，存在对“一”的发生的明确论述（例如某个具体的人，如何在某段具体的经历里，第一次长出了孝心或良知，且该论述被该家认作正解），那么该家不在“先在之一”之列，本章要按原文改写。本书目前没有找到这样的论述，但没有找到不等于不存在，这一条欢迎补材料。

◆八、小结

朱熹S→D→E，阳明E→S→D，是几乎镜像的两条路，每一家的末格是另一家的首格。把两条路的先后关系逐对比较，一致的只有一对：S在D之前，工夫从不居首；而E无论放在末尾还是放在起点，都不是由S与D生出来的。两家共享的，是一个先在的一：朱熹是“本体之明未尝息”，阳明是“吾性自足”；目标之一就是先在之一，所以两家的动词都是“复”。

修与悟，是同一次发生的三拍：摔几十次，某天突然会了，会了还得天天骑。朱熹重第一拍，阳明与王畿重第二拍，各自把另一拍交给了自然。阳明在天泉桥上说“汝中须用德洪工夫，德洪须透汝中本体”，已经说出了这一点；只是在“一是先在的”之下，这个洞见看起来像是调和，不像是结构。

从排路的角度，朱王之争还留下一个很实际的启示。两条路既然互为末格与首格，那么朱熹路上的人，缺的时候该向阳明路借首格：先别急着继续堆积，停一停，让那个“小整体”先出现一回；阳明路上的人，缺的时候该向朱熹路借D：别急着悟，先把一级一级的台阶排出来。借，不是折中，是一次只走一条：先走完借来的那一格，再回到自己的惯路。这个做法听起来朴素，几百年里却很少被自觉地用，因为在“先在之一”的共同前提之下，借来借去不过是两条通往同一座山的路在互相打量，没有人觉得有必要借。当我们把前提挪开，借就变成了一个有内容的动作：不是为了到同一个山顶，而是为了让同一次发生的三拍，一拍不少地走完。

这一章也给全书留下了一个提醒。凡是读到一条路径、一种工夫、一个“复”字的时候，都可以顺手问一句：这个一，是工夫之前就有的，还是工夫之中长出的？朱王之争是一个特别好的练习场，因为两家的差别太大，大到让人忘了他们在一件事上完全一致。读懂了这一处，后面许多看起来彼此对立的学说，会有另一种读法：它们也许是同一次发生的不同拍子，只是都没有想到，要把“一”本身拿出来问一问。

那个学骑车的孩子，究竟是把本来就有的平衡唤醒了，还是一梭一梭织出了会骑车的自己？两家共同的回答是前者。本书后面要慢慢提出另一个回答，这个回答不会取消朱熹的积累，也不会取消阳明的顿悟，只是把它们放回同一块布上。下一编，我们去看更早的两条路：孟子与荀子。

第　五　编

孟子与荀子：两条古路

第 23 章　E→D→S：孟子之路

第 24 章　D→S→E：荀子之路

第 25 章　孟荀人性之争的路径重读

23

第 23 章

E→D→S：孟子之路

本章要点

孟子是儒学史上把E→D→S走得最满的人，卡处在路的形状里：D主要听E，心与政之间一段空着，三拍断在第二拍。

◆一、一个把心做得很满的人

设想一位创业者。他不是为了赚钱才开这家店的。他住的那个小区里有不少独居的老人，中午常常是一碗剩饭对付过去，他每次路过，心里都被什么东西拽一下。这一拽，是后来全部事情的起点：不平，心疼，想做点什么，几样东西混在一起，说不清是同情还是不甘，只知道“这样不行”。这团东西，用本书的话说，是一团特征纠缠，是E。

他辞了原来的工作，租下一间临街的小铺面，决定做“老人能放心吃的一顿午饭”。接下来的头一年，他几乎把全部力气放在工夫上：凌晨去菜市场挑菜，跟着一位老师傅学熬汤，每一样菜反复试，试到老人牙口嚼得动、口味又不寡淡；他自己试吃，试到嗓子发咸。他对帮工说得最多的一句话是：“心要正，事自然会成。”这话他说得诚恳，也确实是他做事的样子。到了第二年，汤是好汤，人是好人，来吃过的老人都说好，邻里之间有了口碑。他的气是足的。有人劝他先去算算账，他摆摆手：账是末事，先把心和手做到。

然而第三年，这间店仍然很难。门脸太素，路过的人看不出这是一家什么店，年轻人以为是社区福利食堂，不好意思进；价目写得含糊，因为他不忍心把“给老人的饭”明码标价；行动不便的老人走不过来，送餐的路线、时段、人手始终没有排明白；房东在续租时提了价。每一处都不是大事，合起来，是这间店没有“显出来”：它在他心里是一个完整的样子，在街上却不是。他的回答仍然是：再把心做正些，再把工夫做足些，到时候自然会成。他把没有成，归到“气还不够，诚还不够”上。

旁人对他的议论大同小异：人太好，不会做生意；想得太满，落不了地。这两句话，换成两千年前的说法，差不多就是司马迁给孟子写下的那一笔：“迂远而阔于事情”〔《史记·

孟子荀卿列传》，字句以通行本为准〕。“迂远”，是绕得远，离眼前的事远；“阔”，是疏阔，够不着；“事情”，在古汉语里是事物的实际情形，是一件事显出来的样子——用本书的字母，是S。这位创业者的路，头一格是E，中一格是D，到了末一格S，他用“自然会成”四个字把它盖了过去。

先要说一件事：这个人没有错。他起点干净，工夫扎实。若要找一个与他相对的人，那个人也许门脸漂亮、定价精明、动线合理，而心里什么也没有，三年后一样关门，而且关得更快。偏路不是错路，这是本书从第1章起一直在说的话。要问的是另一件事：一条路走得这么满的人，他的难处为什么总出现在同一个地方？本书的待检判断是，主要的卡倾向于出现在惯路的末格（这条规律的检验与收窄见第28章）。孟子的学说，是儒学史上把E→D→S走得最满的一条路，也是检验这个判断的一个清楚的样本。

第9章已经把《孟子》里的发展之经讲过：可欲到大而化的阶梯，端是端不是全，集义所生，揠苗与缘木。本章不再铺陈那些原典，只取三处作路径的读数——“先立乎其大”对着E，“养浩然之气”对着D，“充实而有光辉”对着S。然后问三件事：孟子的三个方程谁在承担，三拍断在哪里，末格S的“迂远”究竟指什么。接着请几位对话者来驳，最后看孟子自己一生走的路，是不是都在他讲的那条路上。第9章的读数是：文本内部的工夫三拍是全的。本章不推翻，只是换一对矛盾来读：不再看工夫内部的志与事，而看心与世，看那一对矛盾推动的第三格，换没换形状；落到心与世这对矛盾上，三拍断在第二拍。

◆ 二、先接住：孟子看对了什么

（一）先立乎其大：起手的那一格

《告子上》里，公都子问：同样是人，为什么有的成了大人，有的成了小人？孟子的回答分两层。先说耳目之官不思，容易被外物牵走；再说“心之官则思，思则得之，不思则不得也”，这是天给我们的，“先立乎其大者，则其小者弗能夺也”〔《告子上》〕。这一问一答里，孟子做了一件很重要的事：他在教人做什么之前，先指给人看，你已经有什么。

这个“有”，是四端。“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也”〔《公孙丑上》〕。孟子举的例子至今好懂：忽然看见一个孩子要掉进井里，任何人都会心里一惊，一阵揪紧，这一惊不是为了讨好孩子的父母，不是为了在乡邻里博个好名声，也不是厌恶孩子的哭声〔《公孙丑上》“乍见孺子入井”章，此处转述其意〕。放到今天，就是路边一个小孩忽然冲向马路，你的手已经伸出去了，然后才想起“该不该管”。这个先于盘算的一动，是孟子看见的东西，也是他的起手。

本书接住这一点，理由有三。其一，这是把E放在起点的最清楚的一次：不是先讲规矩，不是先讲做法，而是先问人身上有没有一点“不忍”。其二，孟子没有把这一点当作终点。“端”字是开头的意思，他自己说得很明白：凡有这四端的人，要知道把它们扩而充之，像火刚点着，像泉水刚冒头；充得起来，足以保四海，充不起来，连奉养父母都做不到〔《公孙丑上》〕。起手是一粒种子，不是一棵树。其三，孟子知道这粒种子很小，也很容易丢：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”〔《离娄下》〕。牛山的树木，本来茂盛，天天被砍，天天被啃，终成光秃；人的“平旦之气”，夜里歇过来一点，白天的所作所为又把它搅掉〔《告子上》“牛山之木”章，转述〕。早上睡饱的人，对孩子往往格外温和，这是平旦之气；一天下来被事情磨得没了耐心，这是梏亡。孟子要的是在这一点上“存”住，由此再说怎样养。“夜气”“平旦之气”说的是身体怎样接住气，是孟子点到为止的一扇身体之门（第58章详谈），它在这里先记一笔，下文说末格S时还要回来。

在这里要记下一个路径读数上有用的细节：孟子的起点之一是固定的。起点之一，是四端；它被当作“我固有之也”，不是从别处铄进来的〔《告子上》〕。本书第3章把一分成起点之一与目标之一，孟子是典型的起点固定一路：先认定这粒种子在，往后的一切是怎样让它长。这给他的路带来一种极强的稳定感，也给他后来的难处埋下了伏笔，后面再说。

（二）养浩然之气：中间的一格

起手之后是中段。《公孙丑上》里，公孙丑问：先生善于哪一样？孟子答：“我知言，我善养吾浩然之气。”这口气“至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间”，它“配义与道，无是，馁也”，它是“集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣”〔《公孙丑上》〕。第9章讲过集义和勿助长，这里只取一个结构上的细节：孟子这一格的反馈，是怎么校正的。

“养”这个字，要同“练”分开。练是拿一个标准去逼，养是创造条件让它自己长。孟子给的节拍是“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也”：要有事可做，不能荒着；不能预设一个结果去硬拔；心里不能忘，也不能助。宋国那个担心禾苗长得慢、一棵一棵去拔高它的人，累了一天，回家说“今日病矣，予助苗长矣”，儿子跑去一看，苗全枯了；而以为没用就撂下不管的，是连草也不锄的人〔《公孙丑上》，转述〕。落在日子里，是学跑步的人，每天跑三公里，既不因为一天没状态就放弃，也不因为兴头来了一口气加到十公里把膝盖跑坏。这个节拍里有一条隐含的账：不足是冗余的反面，过度是损耗，养的功夫就是把这两头压住。

再看反馈。孟子校正做法靠的是什么？“行有不慊于心，则馁矣。”慊，是满足、安适。做一件事，心里安不安，是校正的凭据。这是一个E向D回报的回路：事做得对不对，

由那团纠缠里的“安”来判。它的好处是极灵敏，一个人做了亏心事，立刻会馁；它的特点也很清楚：反馈来自内部，而不是来自外部显露出来的结果。后面读数时，这一点会变得很重要。

（三）充实而有光辉：末一格的第一层

阶梯的上半是这样的：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”〔《尽心下》〕。“美”和“光辉”都在讲显露。《尽心上》里的一句更具体：君子所性，仁义礼智根于心，“其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻”〔《尽心上》〕。心里充实到了，脸上有一种温润的颜色，背上有一种厚实的气度，手脚的举动不用说，别人也看得明白。

日子里有这样的人：一位在手艺行当里干了几十年的老师傅，不爱说话，往那里一站，你就觉得安下来。你说不出他哪里好，他的样子就是一个“好”。孟子要的显露是这一种，从里面满出来的，像杯子倒满了水，漫到外面。《离娄上》另有一句：“存乎人者，莫良于眸子。眸子不能掩其恶。胸中正，则眸子瞭焉；胸中不正，则眸子眊焉。”〔《离娄上》〕听一个人说话，再看他的眼睛，人就藏不住。这里的S是E的窗口：看S，可以读E。

这是孟子笔下S的第一层，本书接住它：他看见了显露不是装出来的，装出来的东西，眼睛会出卖。他把S放在末一格，是因为他相信，样子是从里面长出来的，先把里面做满，外面自然有光。这个信念，在个人身上，大体是成立的。

这里要加一个限定。说孟子的S在末格，指的是事与政的显露，以及从心里满出来的光辉；孟子的身体并不只在末格。前面记下的“夜气”“平旦之气”，是他点到为止的身体之门：气在夜里歇过来，早晨清明，白天又被搅掉，这是身体在E一头就起作用的证据（第58章）。所以“孟子的身体只在末格”不能写满，本章以下说“末格S”，主要限于事与政之显和社会之显那一层。

但这里需要留意一个词：溢出。这一层的S，是满了以后漫出来的，是一种“结果”，它没有自己的建造次序。一个人的光辉，没有人能靠先搭一个“光辉的架子”造出来。可是社会里的另一些S，比如一条街上一间店要让人看懂，一个国家的赋税与田亩要让百姓活得下来，却是要一件一件造出来的：门脸怎样做，价目怎样标，地怎样量。这一类S有自己的建造次序。孟子是不是讲过这一类呢？讲过，而且讲得不少。

（四）孟子也讲过硬的S：经界、恒产、庠序

对孟子公平，就不能说他不讲S。在滕国，滕文公问怎样治国，孟子说：“夫仁政，必自经界始。经界不正，井地不钧，谷禄不平，是故暴君污吏必慢其经界。”〔《滕文公上》〕仁政从量地、划界开始，地没有量清，井田不均，官员的俸禄也不平，暴君污吏便要在这里下手。他又讲“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣”〔《梁惠王上》〕，讲“谨庠序之教，申之以孝悌之义”〔同篇〕，讲“明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻”〔同篇〕。

这些话非常具体，有田亩，有桑树，有学校，有丰年和凶年的算计。要注意最后那一句的次序：先“制民之产”，再“驱而之善”，先给百姓一份生计，再引他们向善。他还有一句更直白的：“无恒产而有恒心者，惟士为能；若民，则无恒产，因无恒心。”〔《梁惠王上》〕没有固定的产业，还能保持固定的善心，只有士做得到；普通百姓，没有恒产，就没有恒心。这一句留在这里，先不展开，下一节要用到它。

所以不能说孟子的S是空的。要问的是另一件事：他的S内容，和他的E→D这条线，是怎么接的？答案在《公孙丑上》那一句里：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”〔《公孙丑上》〕有不忍之心，就有不忍之政，用不忍之心行不忍之政，天下可以转在手掌上。从心到政，没有中间格。这一句，正是本章下一部分要读的东西。

◆ 三、路径读数：E→D→S，与卡在末格的那件事

（一）三方程：谁在承担

先用三方程做体检：S＝F(D,E)，D＝G(S,E)，E＝H(S,D)。问法照旧：每一式有没有人承担，承担的人依据的是不是右边两维。第9章点到过一次，这里把三式逐一落实，并且把S式拆成两层来问，因为孟子自己就是这样拆的。

E式，E＝H(S,D)。孟子对“气怎样养大”讲得极细，对“端从哪里来”只答“此天之所与我者”“我固有之也”。第9章已经把它记作半缺：有人管，依据不是S与D，是天与。本章不重复，只补一处旁证：孟子其实知道S会回过头来改E。“居移气，养移体，大哉居乎！”〔《尽心上》〕所处的位置会改变人的气，所受的奉养会改变人的体。孟母三迁的故事，传统上就是这个道理的家教版（见刘向《列女传·母仪传》“邹孟轲母”条，此为传说）。这说明在孟子的边角处，E＝H(S,D)的影子是有的；但在他的主干学说里，这一式没有被升为方法，起点被放在“固有”里。

D式，D＝G(S,E)。D依着E，这一半极强：持志、养气、集义，每一步校正靠“慊不慊于心”。D依着S，这一半就弱：做法要不要随显出来的结果调整？孟子的态度很清楚：“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。未闻以道殉乎人者也。”〔《尽心上》〕世道好，让道随身出来；世道坏，让身去为道赴死；没有听说让道去迁就别人的。这是一种极高的人格，也是D式的一个结构特点：D的校正主要来自内部，很少来自外部显露的反馈。这一式有人管，依据主要是E，S的那一半偏弱，算偏管。

S式，S＝F(D,E)，要分两层。第一层是个人之显，光辉、睟面盎背、眸子瞭焉。这一层的S由充实来，充实由D与E来，式是完整的，有人承担，依据正是右边两维。第二层是社会之显，一个国家的田亩、赋税、学校、百姓的饱暖，也就是“事情”。孟子在这一层上说了一句关键的话。他对滕文公说，君子创业垂统，是为了可以传下去；至于成功与否，“则天也”；国君对那个局面能有什么办法呢，“强为善而已矣”〔《梁惠王下》〕。努力去做善事罢了，成不成是天的事。另一处，他说得更干脆：“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”〔《万章上》〕没有人去做它却成了的，是天；没有人去招它却来了的，是命。

这就是S式第二层的归属：交给了天。按本书的口径，一式无人承担叫缺式。社会之显这一层，在孟子那里由“天”接手，不是由D与E接手，更不是由某个具体的、可检验的第三者接手，所以应读作缺式（或至少是显著的半缺）。这样读，并不是说孟子不关心成败，而是说他在方法论上主动把成败的那一块划了出去。三式列成一张表：

式	孟子怎么处理	读数
E＝H(S,D)	端“固有”，“天之所与”；边角处有“居移气”	半缺（起点），见第9章、第47章
D＝G(S,E)	校正靠“慊于心”；不为世道改道	依E强、依S弱，偏管
S＝F(D,E) 个人之显	光辉、生色、眸子	有人管，依据正确
S＝F(D,E) 社会之显	“成功则天也”“强为善而已”	缺式（交给天）

这张表的最后一行，就是“迂远而阔于事情”的方程版：阔，是这一式空着；迂远，是D的校正不看这一式的反馈，空着也走下去。

（二）六路径：E→D→S与四个场景

三方程说的是缺什么，六路径说的是先后。孟子对士的惯路是E→D→S：先立志气，再养再集，最后显出光辉与仁政（对民的路另有读法，见下文（三））。读路径只问先、再、最后，这一条路的先、再、最后在《孟子》里随处可见。落到具体场景，本书取四个。

第一个场景，是齐宣王章，也是孟子这条路走得最漂亮的一次。宣王坐在堂上，看见有人牵牛从堂下经过，问牵到哪里去，答说要杀了衅钟。宣王不忍，说放了它，那牛吓得发抖的样子，像没有罪而被送上死地。手下问：那衅钟的礼就废了吗？宣王说：怎么能废，换一只羊吧。孟子后来抓住的正是这件事：“是心足以王矣。”〔《梁惠王上》〕这一点不忍，足以让你做王。百姓以为你吝啬，舍不得一头牛，孟子说，你是见了牛没见羊，“见其生，不忍见其死；闻其声，不忍食其肉”〔同篇〕。

这一段的路径读数值得细看。孟子没有对宣王说“你应该行仁政”，他找到宣王身上已经有的那一团东西——见牛不忍——把它指给宣王看，这是E。再往下：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可运于掌”；“举斯心加诸彼而已”；“故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子”〔同篇〕。这是D：推恩，从近处到远处，一层一层扩，是纵向发展里孟子最拿手的活，第484号称之为扩播〔据第484号〕。最后是S：保四海，王。三格在这一章里是通的，E→D→S，一气呵成。用第484号的横向语言说，这里还有一次漂亮的“对土”：孟子先问宣王的土里养着什么，找到了见牛不忍这一棵苗，而不是把自己的一套搬过去。

然而宣王的回答是：“吾不能。”孟子的回应是一个比喻：挟着泰山跳过北海，对人说“我不能”，这才是不能；给长辈折一根树枝，对人说“我不能”，这是不为，不是不能。“故王之不王，不为也，非不能也。”〔同篇〕这一句，是整个对话的转折，也是读数的关键。孟子把宣王的难处，归给了E：你的心有，你的意愿不够。可是宣王的难处也许在另一格：他的朝堂、他的官僚、他的国力、他与诸侯的局面，从“不忍”到“保四海”之间，隔着一整套他不知道怎样走的程序。孟子随后补上的，是“明君制民之产”那一段S的内容。《孟子》记宣王说：“愿夫子辅吾志，明以教我。我虽不敏，请尝试之。”〔同篇〕——文本到此，没有下文。宣王后来做了什么，不见于这一章。

第二个场景，是《离娄上》的一句：“人不足与适也，政不足间也；惟大人为能格君心之非。君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正。一正君而国定矣。”〔《离娄上》〕不必去指摘一个个人，不必去一件件挑政事的毛病，只有大人能够纠正君主心里的不对；君主仁，没有谁不仁，君主义，没有谁不义，君主正，没有谁不正，一旦把君主摆正，国家便安定了。这一句把国家的S，直接挂在君主的E上。与“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上”同构：E一动，S便成，中间的D被省略了。

这是读数里最重要的一处。孟子的惯路是E→D→S，在个人身上，D一格是满的；可是一落到国家，路径就成了E→S，D一格被跳过。为什么能跳？因为在他的世界里，君主是权力的唯一枢纽，君心一正，下面的官吏、制度、田亩，自然随之而正。这个前提，在一个王权集中的世界里有几分道理，在战国那个诸侯相争、权臣掣肘的世界里，却难以成立。孟子自己也知道君心难正：他在齐国住了三宿才出昼邑，心里还盼着“王庶几改之”，王若改了，一定会把我召回来〔《公孙丑下》，转述〕。他是在等一个E的转向，来带动整个S。

这条“E一动，S便成”的捷径，日子里随处可见，也随处可以试错。一位厂长看见车间里的工人又被机器划破了手，心里一沉，当晚决定：从明天起，安全第一。这个决定是恳切的，他也说得斩钉截铁。可是“安全第一”要变成车间里的样子，中间隔着许多具体的格：哪几台机器加护罩，护罩谁来采购，装上以后会不会拖慢产量，产量定额由谁调，工人嫌碍事把护罩拆了谁来管，拆了以后罚谁。厂长的心是一团E，护罩落在机器上是S，这两头之间的一串作业是D，而且是一串要随现场反馈不断改的D。厂长若相信“我的心既然正了，下面自然会跟”，那串作业就没有人排；一年后，车间墙上多了一条标语，机器旁边仍是原来的样子。孟子说“治天下可运之掌上”，说的是这个捷径在一个理想状态里成立；日子告诉我们，捷径越短，中间越需要有人把它一格一格走过去。

第三个场景，是滕国，前面已经提过：“夫仁政，必自经界始。”这是孟子难得的一次从S起手：先量地，再设庠序，再谈教化。他对滕文公说：地方虽小，也还可以做成一个“王者师”；又把井田的规矩讲了一遍：“方里而井，井九百亩，其中为公田。八家皆私百亩，同养公田。”〔《滕文公上》，此处转述井田大意，具体制度细节学界多有争论〕。在这一章里，孟子用的是另一条路：S→(E)→D。这一点后面要回到。

第四个场景，是“枉尺直寻”。陈代劝孟子：不见诸侯，实在是太拘小节，如果肯稍微屈一屈，委屈一尺，伸直八尺，也是值得的。孟子的回答是一个车夫的故事：赵简子的嬖奚跟着善驾车的王良出猎，王良按规矩驾车，一整天打不到一只鸟；嬖奚回报说王良是天下最差的车夫；王良再请，改用诡遇之法，一个早晨打到十只；嬖奚称赞说是天下最好的车夫；简子要王良与嬖奚同乘，王良不肯，说自己不惯与小人同乘；孟子由此感叹：“御者且羞与射者比，比而得禽兽，虽若丘陵，弗为也”〔《滕文公下》〕。靠不合规矩的办法得来的猎物，堆得像山，也不要。

这个场景，是孟子立场里最硬的一块石头，也是读数最需要小心的地方。它说明孟子的D不为S的结果改道：宁可一天不得一只鸟，不肯在方法上让一步。这不是一个技术上的缺陷，这是一个有意的选择。本书在这里不责备这个选择。可是路径读数要登记它的后果：当D只受E的校正，不受S的反馈，三格之间的回路在S这一格是断开的。S没有成，D不会因此

变形；S没有成，只能回头问E够不够——“气还不够，诚还不够”——就是开篇那位创业者的回答。

（三）一个国家里的两条路：士走E→D→S，民走S→E→D

读到这里，要回到前面留下的那句话：“无恒产而有恒心者，惟士为能；若民，则无恒产，因无恒心。”

这一句话，是孟子文本里一处极重要的路径自觉。他在这里说的是两种人的两条路。对士，对君子，路是E→D→S：先有志气，立得住心，不因产业的有无动摇，再由此去做，去显。对民，路却是另一条：先有恒产，才有恒心，然后才能“驱而之善”。拆开来写：恒产是S（田、桑、衣帛、饱暖），恒心是E（稳定的志气与向往），向善是D（行动的序列）。所以民的路，是S→E→D。这恰是第27章要讲的、儒家几乎空着的那一条路，在孟子这里出现了一次，用在百姓身上。这是一读：另一读见第53章，那里把“制民之产”读作D（制产是一套安排，是序列），得D→E→S；两读并存的处理见第4章。本章取这一读，是因为这里关心的是“恒产”这个显出来的东西先到，还是安排先到，两读各有依据，读数要把两读都报出来。

这是孟子最值得接住的地方之一。他不是一条路走到底的人，他知道不同的人要走不同的路，这是排路的自觉，第6章讲孔子因人而答，孟子这里是同一种手艺。如果从路径之学的角度只能给他一句评语，这句话大概是：孟子对百姓的描述，比对君主的描述更接近日子。一个人吃不饱，教他志气，是白教；先让他有一块地，几棵桑，他才有余力去想别的。身边常有这样的事：一个人刚刚失业，亲友轮番劝他“要有志气，要往前看”，他听着，点头，晚上照样睡不着；有人只是替他垫了三个月的房租，什么大道理也没讲，过了几周，他自己翻出旧笔记，报了一个培训班。恒心是在恒产上长出来的，这在日子里几乎不需要论证。孟子把它写进了文本，而且清楚地分了人群：对士，不靠这个；对民，先靠这个。这是日子里的道理，也是后世“仓廪实而知礼节”的一类说法的源头之一〔《管子·牧民》作“仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱”，此处只作旁证〕。

然而同一个文本里，有一个接口的问题，需要记下。孟子对君主讲的，是君主自己的路：E→D→S，不忍之心，推恩，保四海。他要君主为百姓做的，却是另一条路：S→E→D，制民之产，然后驱而之善。换句话说，要由一个走着E→D→S的人，去为别人安排一条S→E→D。两条路在君主一个人身上要接起来：他得先靠不忍之心发动，推到制民之产，这中间是一整套官吏、田亩、赋税、考核的作业，也就是S的建造次序——而这一段，孟子没有展开。他只说“治天下可运之掌上”。

对照荀子，这个缺口会更清楚。荀子在《王制》《富国》里把官制、分工、赋税、礼的等级写得极细〔官制见《王制》，赋税、分工与等差见《王制》《富国》〕，那是孟子没写的部分，是“君主要做的事”该怎样一件一件摆开。孟荀之间，一个有心而少制度，一个有制度而难落心，这是第25章的话题；这里只记：孟子的末格S，空的不是“仁政的内容”，是“从仁心到仁政之间的建造次序”。

（四）三拍：断在哪里

读完路径，用三原理做诊断。三原理的口径是：任两格发生矛盾，推动第三格改变；分三拍——张力积累，形状改变，回写。哪一拍断，要看是哪一对矛盾。

孟子这条路上，最大的一对矛盾，是E与S：心里的“应当如此”和世上的“事实如此”。梁惠王问“何以利吾国”，孟子答“王何必曰利？亦有仁义而已矣”〔《梁惠王上》〕，这一问一答，是E与S之间张力的缩影。孟子不止一次说过自己并非好辩，“予岂好辩哉？予不得已也”〔《滕文公下》〕，那“不得已”，就是这张力积累到了顶点。第一拍，孟子不缺，而且攒得极足。

第二拍是形状改变：E与S矛盾，推动第三格D换形状，换成一种能把两头接起来的序列。这是最关键的一拍，也是全章要判的一拍。孟子的D有没有换形？有一些微调：推恩是一种，“与民同乐”是一种，对宣王“好货”“好色”的回答是一种。后者值得细看。宣王说，我有毛病，我好货；孟子说，好货没有关系，只要你想到百姓也要有积蓄；宣王又说，我好色，孟子说，好色也没有关系，只要你想到国中没有怨女旷夫〔《梁惠王下》，转述〕。这是在宣王自己的欲望（E）上做文章，把它改道，指向民。这确是一种很有想象力的、对E的接引。

可是这些微调，没有改变D的核心形状。孟子的D，核心始终是“养”：持志、养气、集义，一个人自己向内的工夫。即使对君主，他最终要求的也是“正君心”，是君主自己向内做工夫。对百姓，他设计了S→E→D的路，但这条路的执行者，是君主，而君主的路是E→D→S。换句话说，两种形状没有被放进同一个D里：D没有长出“把君心的转向翻译成官吏作业”这一段新形状。这一拍，本书读作没有走完。

判断的依据，是断拍的口诀：“不吵的多断第一拍，老吵同一架的多断第二拍，改了又回去的多断第三拍。”孟子是老吵同一架的人：对梁惠王是义利，对齐宣王是王霸，对滕文公是仁政，对时人是杨墨与告子，每一场的基本形状都是同一个——你应当如此，何必如彼。他不是不换说法，说法换了无数次，换的是第三格的“言”，而不是第三格的“序”。这使得孟子的S，在国中没有显出来的地方，转到了另一个地方显出来：《孟子》七篇，和一批门人。司马迁说他“退而与万章之徒序《诗》《书》，述仲尼之意，作《孟子》七

篇”〔《史记·孟子荀卿列传》，转述〕。所以第三拍，也就是回写，是回到了书和学派，没有回到国。一部书、一个学派，是S的一种，而且是极其持久的一种；可是它不是孟子在齐梁滕宋之间想要的那一种。

小结这一节：孟子的三拍，文本内部的工夫三拍是全的（第9章）；落到心与世这对矛盾上，第一拍满，第二拍在E与S这一对矛盾上没有走完，第三拍的回写落在书与门人，没有落在国。需要提醒的是，这是本书的读数，不是定论，可错条件在后面。

还要记一笔“天”字在路径里干的事。孟子说“若夫成功，则天也”，说“莫之为而为者，天也”，这个“天”字，从路径之学看，是一个盖在缺口上的词：S式第二层没有人承担的时候，这个位置上写着“天”。它的好处是安人心：做了该做的，成败不萦怀，这是孟子人格里很可贵的一块，他的不动心，一半靠这个。它的代价是，当S没有显出来的时候，没有任何一条途径把“没有显出来”这个信息送回D与E去重新排：因为成败既然属天，便不是工夫的分内事。开篇的创业者说“到时候自然会成”，用的正是同一种盖法，只是他把“天”换成了“自然”。第28章会把各家在末格上盖的词排在一起看，朱熹的“一旦”，阳明的“自然”，荀子的“化”，孟子的“天”，每一个词都是一个诚恳的、有分量的词，每一个词都盖在一个同样位置上。这是一个观察，到第28章再检验它是不是规律。

（五）纵向、横向与能量账

三向的分工，也要说一句。孟子的路是纵向的：一个给定的一（四端、仁义），在同构的土里被守住、展开、传成很多，这正是第484号里“推”的用法，扩播与护场是它的两件器具〔据第484号及第340号〕。孟子也出过门，齐、梁、滕、宋、薛，每一处都是一块新土，横向的机会不是没有。孟子也做过一次接近“对土”的事，就是前面读到的宣王章。但除此之外，他每到一处，讲的是大体同一套话：言必称尧舜〔《滕文公上》“孟子道性善，言必称尧舜”〕。第484号说的“先问土”这一条纪律，孟子只在个别场合守住了。换到新土，惯路在末格先失效，这是第42章的主题；孟子是这一条的一个早期样本。

能量账的读数更简单。孟子的路在人格上沉淀极多：浩然之气，大丈夫，“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”〔《滕文公下》〕，这些是长在人身上、传得下去的东西，是沉淀。在国事上损耗极大：周游，游说，反复的同一场辩论，几乎没有积累成制度的东西。同一个人，同一条路，沉淀与损耗的分布，在E那一头厚，在S那一头薄。这个账，与前面的三拍读数是一致的。

（六）如果拿末格做首格

按本书的排路口径：拿惯路的末格做新路的首格，一次只走一条。孟子的惯路末格是S，那么新路的首格是S。这在文本里并非没有先例：滕国的“仁政必自经界始”，是S起手；对民的“恒产”到“恒心”，是S→E→D。如果让这个创业者换一条路，他的第一个动作就不再是“把心做正”，而是在开张之前，先画一张街上的样子：门脸写什么，价目怎么标，行动不便的老人怎样接到饭。画完再问：这个样子里，哪一处让我心里不安（E）？再据这个不安，排出每周要做的事（D）。排路的细节是第41、42章的话题，这里只示一个方向：换了首格，第一个动作就换了。

◆四、对话

（一）与“时势派”：迂远是战国的事，不是路径的事

对本章读数最直接的一个反驳，来自重视时势的读者：司马迁自己说得很清楚，“天下方务于合从连衡，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合”〔《史记·孟子荀卿列传》，转述〕。战国的诸侯要的是富国强兵，来者是一个讲仁义的人，当然不合。同一个时期的商鞅、吴起，路径与孟子毫无关系，也不过是各有各的下场。拿“迂远”去读孟子的路径，是把时势的拒绝，错记在路径的账上。

这是一个很强的反驳，本书接住它的一半。孟子没有成功，有一大半不是他的错，这一点毫无疑问。路径读数不负责给孟子一个成败的评价，也不主张换一条路他就能说服梁惠王。本书要收紧的是：在末格S上，有一部分检验来自路径之外，这是路径之学的一个固有限度；因此在可错条件里，本书要把“被时势拒绝”与“路径内部缺一段序列”区分开来，不能把两者混作一谈。

分界在于这一问：面对时势的拒绝，D里有没有“被拒绝了怎么办”的序列？时势派的回答是：孟子有，他的办法是退而著书，门人相随，“得天下英才而教育之”是他自己说的人生三乐之一〔《尽心上》〕。本书接受这个回答，并且把它登记为第三拍落点：S转到了书和学派。区别只在于，本书把它读作“转移”，时势派读作“正常的成功”。这两种读法，不必强求一致，但各自要承认对方说的一半：时势派要承认，孟子在国中想要的那一种显露，确实没有出现；本书要承认，孟子在书里和学派里要的那一种显露，出现得极其充分，而且这本来就是他路径里的一个落点。

（二）与荀子：“起而不可设，张而不可施行”

荀子是孟子最早的内部批评者，而且他批评的正是末格。《性恶》里他写道：凡是论说，贵在有辨合、有符验，所以坐下来说，站起来可以摆得出，拉开了可以实行；如今孟子说人性善，没有辨合符验，坐而言之，起而不可设，张而不可施行，岂不是错得太过了吗〔《荀子·性恶》〕。“起而不可设，张而不可施行”这几个字，几乎是“阔于事情”的另一种说法，而且早了一百多年，也是从儒家内部说出来的。

荀子的批评打中了什么？打中了S的建造次序：站起来能不能摆出一个样子，拉开了能不能施行。本书与荀子一致的，是这一问的方向。分界有两处。其一，荀子的批评落点是“性善”这个论断没有符验，这是在批评起点之一；本书的读数落点不在性善能否成立，而在从E到S之间有没有一段序列。性善即便证成，序列依然可以缺；性善即便不能证成，序列也可以补。其二，荀子自己的路径，恰恰是把S的序列写得极满，却在E上难落（第24章）。所以荀子的批评，是一只眼睛看得很准，另一只眼睛有它自己的盲区。孟荀互相照见对方缺的那一格，这是他们两家最有价值的地方，也是第25章要处理的材料。

对话之后各自要改写的：孟子一系要承认，“可设”“可施行”是一个正当的检验，不能只用“天也”作答；荀子一系要承认，S的序列即使写得再满，也不替代E的发生。

（三）与内圣外王派：路径读数是不是在把道德形上学当工程学

第三位对话者，是现代新儒家一路对孟子的读法。牟宗三一系把孟子的“本心”读作道德的自律根源，“仁义内在”不是一个工夫次序的起点，而是道德之所以为道德的根据；内圣是本，外王要从内圣“开出”〔见牟宗三《政道与治道》《心体与性体》等；梁涛《不是“老内圣”开“新外王”》对此路径有概括，篇名与出处待核〕。从这个角度看，本书拿三格、拿先后去量孟子，是把一套道德形上学当作了工程图纸，以“有没有序列”去责问一个在讲“根据”的人。

这个反驳的力量，在于它提醒了读数的边界：本书的路径读数，只问先、再、最后，不问为什么；它不能、也不打算裁决“仁义内在”是不是成立。对这一点，本书可以完全接受。

但有一点，本书不让步：孟子自己进了S的场。他不是在书斋里讲内圣，他说“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也”〔《公孙丑下》〕，他向诸侯提出了仁政的具体方案，他向滕文公讲井田，向宣王讲制产。一个人自己押下了“平治天下”这个赌注，就该接受“事情”这一格的检验，这不是别人强加的标准。至于“良知坎陷”之类的现代改写，是用来补外王这一格的一个办法，它的路径读数放在第37章；这里只点出一个线索：现代新儒家觉得

外王需要“开出”，恰恰说明他们也看见了孟子这一格有缺口。两方对话之后，要改写的是：内圣外王派要承认，“开出”是一个需要序列的动作，不能只说“能开出”；本书要承认，路径读数不能代替对“内在根据”的讨论，两者问题不同。

（四）与一位怀疑文本类型的思想史学者：游说辞不是教学路径

最后一位对话者，问的是方法。《孟子》七篇，大部分是对话记录：与梁惠王、齐宣王、滕文公、告子、公孙丑、万章的谈话。有一种谨慎的思想史读法认为，对话记录里的话是对着具体对象说的，说辞不等于系统；“不忍人之政”“一正君而国定”，是对着一个君主说的修辞，不能当作孟子的政治方案；拿它们去读一条“E→S，跳过D”的路径，是把说辞当成方法。

这个反驳要认真对待，因为它指向本书读数的一个薄弱处。本书的回应分三步。第一，文本类型确实不同：《孟子》里有对君主的说辞，有对门人的讲学，有与论敌的辩论，三类话的语气与要求不一样；本书引“一正君而国定”，引的是说辞，也引了讲学里的“先立乎其大”，所以读数不是靠一句话撑起的。第二，说辞本身也是材料：一个思想者在对君主说话时，倾向于说什么、跳过什么，恰恰显出他心里的路径。孟子对宣王讲的是“推恩”，没有讲“如何设官”，这一点，既可以读作修辞的取舍，也可以读作路径里那一段的空白。第三，如果《孟子》里另有明确的、讲从君心到官吏作业的分步方案的文本，那么本书这一条读数要撤。这一条本书列入可错条件。

对话之后，这位学者要承认的是：说辞的取舍，不是毫无信息的；本书要承认的是：用说辞做路径读数的主要证据，有风险，必须与讲学、与孟子自己的行事相互对照，下一节的轨迹，就是这个对照。

（五）与艾文贺再说一句：起手相同，次序一换

第9章已经与艾文贺对过一轮，写明了“与艾文贺一致”：孟子是发展模式。这里补一个只有路径读数才看得见的细节。艾文贺把孟子的发展与阳明的发现并列，两家的起手其实相同，都在E：孟子的“先立乎其大”，阳明的“立志”“致良知”。拉开两家的，是起手之后的次序：孟子的E之后是D，养、集、扩、充，阳明的E之后是S，念头一发动，善恶即显，D（格物的工夫）排在最后，且被“知行合一”折成一个时刻（第17章）。也就是说，从E出发的路至少有两条，E→D→S与E→S→D；艾文贺所谓发展与发现的分别，可以读作D是在S之前还是在S之后：D在S之前，善是一点点养出来的；D在S之后，善是先显出来、再去擦的。

这样读，艾文贺的分类没有被推翻，而是被接到了六路径上，找到了更细的位置。艾文贺可能会问：这样的细分是不是对一个类型学概念的过度加工？本书的回答是：类型学告诉我们两家不同，次序读数告诉我们两家在哪里不同，以及各自会在哪里出事——孟子的软肋在末格S，阳明的软肋在末格D。后者正是第28章要核查的东西。对话之后，艾文贺的“发展模式”需要补一个附注：发展之内还有先后；本书需要补一个提醒：这个细分只对读数有用，不构成对艾文贺原意的修正。

◆ 五、轨迹：孟子自己走的是哪条路

人物章要看人，不只看书。孟子一生，大致有四个阶段，每一阶段的路，与他讲的路不尽相同。

早年。传统上说，孟子“受业子思之门人”〔《史记·孟子荀卿列传》〕，又有孟母三迁、断织的故事〔见刘向《列女传·母仪传》“邹孟轲母”条，传说〕。三迁，是为孩子换一个环境，先让他看到什么、听到什么——这是S在先。如果这些传说有几分可信，孟子自己的起步，就是S在前，E与D在后，与他后来主张的E在前，次序相反。这个不一致需要登记：一位讲“先立乎其大”的人，他自己被养成的方式是“先择其居”。他对“居移气，养移体”的感叹，大概有生活的来历。这也提醒我们，一个人讲出来的路和他走过来的路，可以是两条。

中年。游齐、梁，是他把E→D→S全力走了一遍的时期：宣王章的“是心足以王矣”，是这条路最亮的一刻；梁惠王章的“王何必曰利”，是这条路最硬的一刻。这个阶段，他的路和他的话一致。

在滕。这是一个特别的节点。滕是小国，孟子对滕文公讲的，是他所有对君主的话里最具体的：经界，井田，学校，三年之丧。这里他从S起手，走的是接近S→D→E或S→E→D的路。这是孟子惯路之外的一次排路，而且是在一个最小的国里，最有可能实际做一做的地方。史书对滕的结局记载很少，孟子的这一次尝试的后果，本书不作判断（朱熹《孟子集注》只在《滕文公下》“宋小国也”章下提到宋王偃曾“灭滕伐薛”）。

晚年。回到邹，与万章、公孙丑一班门人著书。S转到了书里，转到了门人的身上。这又是一次路径的变动：他在国中没有显出的S，在书和学派里显了。

四个阶段，看路径：早年S先，中年E→D→S，在滕S先，晚年S在书里。与“惯路E→D→S”一致的只有中年一段。这说明本书说的“惯路”，指的是孟子的学说主干和他想要的路，不是他每一刻的做法。孟子自己在需要时，会走S先的路，这是排路的本能；他在

学说上没有把这一本能升为方法，这是他的路径留给后世的一个空白，也是第26、27章后来所要面对的东西。

◆六、可错条件

本章的判断有下面几种情况出现时，本书承认错，或至少要大改。

第一，如果在《孟子》中找到一套从“君心一动”到“田亩、赋税、学校落地”的分步序列，有层级，有检验节点，有被拒绝时的应对，那么孟子的D已经向S换了形状，第二拍不是断的，“末格S”的读数要撤。

第二，如果《史记》“迂远而阔于事情”一语，经文本考订，主要是对战国局势的描写或后人的附会，而不是对孟子主张的评价，那么本章对它的引用要改为旁证，不能再作为开篇的主要依据。

第三，如果“一正君而国定”“治天下可运之掌上”被证明是对特定对象的修辞，而在孟子的其他文本中，另有明确的、依赖制度与官吏的治国方案，那么“E→S，跳过D”的读数要撤。

第四，如果孟子一系后世的流弊，最集中的批评不在“阔于事情”，而在别处，比如对性善之证的不足，或对起点的绝对化，那么第28章位置层（主要的卡倾向于出现在惯路末格）要把孟子这一例改记为反例。

第五，如果能证明孟子在“天也”一语上，并非把成败交出，而是另有一套对成败的归因与应对办法，则S式第二层“缺式”的读数要降为“半缺”。

第六，如果有人把《孟子》里凡是谈“怎样做”的段落逐条抽出来，标注每一条落在哪一格、含不含D的分步，结果显示：对国家治理的论述中，含明确分步序列的段落占多数，且这些段落并不依赖“君心”作为唯一枢纽，那么“E→S，跳过D”的读数要撤。这是一个可以操作的检验，本书希望有人做；做的时候，请事先写明标注规则，再看结果，不要边看边改规则。

◆七、小结

孟子的路，是儒学史上把E→D→S走得最满的一条：端是实的，养是细的，光辉是有的，对不同的人他还知道换路，对百姓用S→E→D（这是一读，另一读见第53章，两读并存的处理见第4章）。他卡住的地方，也在这条路本身的形状里：D的校正主要听E，不太听S；S的个人之显有人承担，社会之显交给了天；心与政之间，从君心的转向到官吏作业之间

的一段，是空着的。三拍里，第一拍攒足，第二拍在E与S这一对矛盾上没有换成能接住的形状，第三拍的回写落在书与门人身上。

回到开篇的创业者，三个方程的读数可以直接落到他的账上。E式：他的起点干净，也确是“固有”的，没有人问过这份不忍是怎样在他身上长起来的，他自己也不问；D式：他的校正全听“安不安于心”，所以三年里没有一次因为街上的反应而改过做法；S式：个人之显他有，老人说“这个人让人放心”，社会之显他交给了“自然会成”。三拍里，他的第一拍是满的，第二拍卡在心与街之间，第三拍的回写，落在了几位常客对他的敬重上，没有落在这间店的账上。对他最有用的，不是再劝他“更有心”，而是劝他换一条路试一周：先画街上的样子，再问心安不安。这样做并不需要他放弃什么，他的E、他的D都原样带着，只是首格换了。

这个读数里最值得记住的一句，也许是《梁惠王上》里的那一句：“王之不王，不为也，非不能也。”孟子把难处归给了心，而难处也许在心与事之间。接下来的荀子，恰恰从另一头出发：他把心与事之间的序列写得极满，却在心上留下一个难处。两个人合起来，才是一条完整的路。下一章从荀子的起手说起。

24

第 24 章

D→S→E：荀子之路

本章要点

荀子的路是D→S→E：次序先立、样子随成，末了指望情安礼；缺口在E式的承担者是师，S上的验收看不出E。

◆一、一个照着作业指导书干了十年的工人

车间里有这样一位工人。他进厂时师傅递给他一本作业指导书，一页一页，工序、尺寸、公差、检验方法，写得清清楚楚。他是个老实人，每一条都照着做：先做什么，再做什么，量到几个数才算过关，从不抄近路。十年下来，他没有出过一次质量事故，月月全勤，考核总是在前列。车间主任提起他，一句话：“放心。”

然而同一个车间里，有另一种手艺的人。另一位老工人，不翻指导书，听机器的声音就知道刀快钝了，摸一下工件的温度就知道这一批料偏硬。他们说这叫手感。这位照着规矩做的工人，十年里羡慕过这种手感，也试着学过，最后的结论是：我就是没有那个天分。新来的徒弟问他，怎样才算做好，他说，照着做，别出错。徒弟照着做，也不出错，也长不出手感。整个车间的人都说得出他好在哪里，说得出他不好在哪里的却很少：他的活每一件都合格，没有一件是“他的”。

这个场景里，路径是清楚的。规矩先立（D，一份写好的次序），照着做，样子成了（S，合格的件，合规的动作），然后——指望着——那份“对这门活的懂”“对做好它的在意”自己生出来（E）。前两格他走得很稳，第三格却始终没有来。规矩管他的手，管不到他的“好”。车间的考核只看件合不合格，也就是只看S；至于他是确实安于这门手艺，还是只是怕出错，S上看不出来。

把这个场景放回儒学史，就是荀子的路。荀子的《劝学》以“学不可以已”开篇，讲积，讲师，讲礼，讲“始乎诵经，终乎读礼”，一格一格往前走。他看对了很多东西，而且儒家里把S的建造次序写得最硬的，就是他。后来的流传里，却出现了两种让人不安的景

象：一种是礼成了外压，人循礼而行，心里并不认；另一种是他的两位著名弟子，韩非和李斯，走向了法家〔《史记》载二人曾从学于荀卿，此处作史实线索，不作因果判断〕。本章读的就是这条路走到末格时，那个“指望自己生出来”的E，到底出了什么事。

第9章已经把荀子原典里的发展之经讲过：礼是养，学有头有尾，化性起伪，入耳著心布四体，虚壹而静。那些内容本章不再复述。本章只取与读数直接相关的几处新材料，先接住荀子看对了什么，再做三方程、六路径、三拍的读数，然后请几位对话者来驳，看荀子一生走的路，最后写下什么情况下本书要认错。

◆ 二、先接住：荀子在末格上自己备下的东西

（一）一段把三格走全的话

要读荀子的末格，最好的材料不在批评他的人手里，而在他自己写的《劝学》末尾。那一段很长，值得抄下来细读：

“君子知夫不全不粹之不足以为美也，故诵数以贯之，思索以通之，为其人以处之，除其害者以持养之。使目非是无欲见也，使耳非是无欲闻也，使口非是无欲言也，使心非是无欲虑也。及至其致好之也，目好之五色，耳好之五声，口好之五味，心利之有天下。是故权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也。生乎由是，死乎由是，夫是之谓德操。德操然后能定，能定然后能应。能定能应，夫是之谓成人。”〔《荀子·劝学》〕

这一段按字面读，意思是：君子知道不完整不纯粹不足以称美，所以要诵读来贯穿，思索来贯通，成为那样的人来处身，除去妨害的东西来持守养育。要使眼睛不是这个就不想看，耳朵不是这个就不想听，嘴不是这个就不想说，心不是这个就不想思虑。等到达到最喜好的地步，眼睛喜好它的五色，耳朵喜好它的五声，嘴喜好它的五味，心把拥有天下看作利益。那样，权势利益不能使他倾倒，群众不能使他动摇，天下不能使他放荡，活着由此，死去由此，这叫德操。有了德操才能定，能定才能应对，能定能应对，这才叫成人。

这一段的路径形状，几乎是一张教科书式的D→S→E。头一句“诵数以贯之，思索以通之”，是D，是课程与方法；“为其人以处之”，是S，是做成那样的人、过那样的日子，在样子里待着；“使目非是无欲见也”以下，是感官和意欲被礼塑成，样子进到了身体里；“及至其致好之也”，是E，是好恶，是情；“德操”，是E沉淀到权利不能倾、群众不能移的程度。

顺带可以看到一个对称：孟子阶梯的第一级是“可欲之谓善”，欲，是E；荀子阶梯的最后一级是“致好”，好，也是E。同一种东西——想要、喜好——在孟子那里放在入口，

在荀子这里放在出口。孟子相信入口处已经有它，路是把它养大；荀子相信出口处要有它，路是把它做出来。两家争的“性善”“性恶”，落在这里，可以先读成一个更朴素的问题：想要这件事，是先有的，还是后来的？

这一段话说明的头一件事，是荀子明确地把E放在末格，而且知道那是什么：不是服从，不是循规，是“致好”，到了喜好的地步，到了“目好之五色”那一步，规矩里的东西已经变成了自己要的东西。荀子要的终点，不是外压，是喜好。这一点，是他留给后世、也是后世常被忘掉的东西。第二件事，是这一段话里没有说“怎样才算到了”。“致好”是一个状态，不是一个动作。在S上，一个已经“致好”的人和一个只是循规的人，样子可以完全相同：都不看非礼之色，都不听非礼之声。区别只在里面。这是后面读数里最要紧的一处。

（二）情安礼：荀子自己说的终点

《修身》里另有一句，把终点写得更直接：“礼然而然，则是情安礼也；师云而云，则是知若师也。情安礼，知若师，则是圣人也。”〔《荀子·修身》〕礼说这样做，自己就这样做，是情安于礼；老师说什么，自己就说什么，是知识像老师一样。情安于礼，知如同师，就是圣人。

“情安礼”三个字，是荀子的末格。礼是S，情是E，“安”是二者终于合上了。荀子并不满足于“礼然而然”这一半，他把“情安”当作终点。这使得“荀子只有外压”的读法，在文本上站不住。本书要说的恰恰是另一件事：终点写得对，不等于路径里有一条通往终点的、可检验的道路。

荀子还备下几样东西，防着末格落空。其一是诚：“君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣，唯仁之为守，唯义之为行。”〔《荀子·不苟》〕养心没有比诚更好的，做到诚就没有别的事了，只守仁、只行义。其二是一好：“凡治气养心之术，莫径由礼，莫要得师，莫神一好。”〔《荀子·修身》〕治气养心的办法，最直接的是由礼，最紧要的是得师，最神妙的是专一于好。这一句也是一条小小的路径：由礼（D与S），得师（S，活的次序），一好（E）。其三是前面读过的“习俗移志，安久移质”〔《荀子·儒效》〕：习惯和风俗改变人的志向，安处久了改变人的质地。这是荀子对“化”的机制所给的回答：时间，加上不变的环境。

这些东西第9章已经登记过（近其人，礼者养也，虚壹而静），这里补上诚与一好。登记的意义，是公平：读数要把荀子自己对末格的防备都算进去，再问它们够不够。

（三）儒家S最硬的人

荀子的另一半贡献，是把S的建造次序写出来了。孟子说“仁政”，荀子写《王制》：官有职守，农有定分，赋税有则，礼有等差，“分”是一个贯穿的字——人要生活在一起，就要有分，分了才能不争。他的社会，是一个被“分”织起来的社会，每一个位置上的人，该做什么、该得什么，都有礼来定。这是S的建造次序：一件一件摆出来，可以按图施工。

荀子也明白，次序再好，终究要有人来用。《君道》里有一句：“有乱君，无乱国；有治人，无治法。”〔《荀子·君道》〕只有使国家乱的君主，没有天然会乱的国家；只有能把国家治好的人，没有自己能治好国的法。这一句在后世引来很多讨论。放在路径里，它是荀子对自己的一个提醒：礼法是S，用礼法的人要有E。一个只靠S的制度，不会自己长出用它的人。他知道这一点，也写下来了。问题在于：这个“治人”从哪里来？按荀子的路，是从礼里来、从学里来，是D→S之后的E。也就是说，S的运转要靠E，E的发生要靠S，这个循环，是荀子路径的核心结构，也是末格难处的来源。

荀子这一手S，放进日子里，像一位把家里事安排得井井有条的人。一个家有老人、有孩子、有上班的和上学的，早饭谁做、碗谁洗、作业几点、手机几点收，写在墙上的作息表，是荀子式的S：把“分”摆出来，各人知道自己的位置，家里就少了许多无谓的争。这样的家，通常过得安稳。荀子懂得这一点，所以他的礼不是一堆虚饰，是让人活得下去的安排。读数里说的末格难处，不是对这份安排的否定，恰恰是因为这份安排有用，才会被反复推行，推行得越广，末格的问题越是突出。

另有一层，须在这里写明，是荀子读数中的一个公平性问题：荀子在后世的流传里，被拿去做了很多事。他的礼学被汉儒继承，他的“隆礼”成了国家典章的底色，他的“法后王”被法家取用。这些流传里有他自己的设计，也有后人的取舍。读数要区分的，是荀子的路径设计，与这条路径在后世被走成了什么样子，两者不是一回事，本章在后面会分别处理。

◆ 三、路径读数：D→S→E，与末格上的三个缺口

（一）三方程：式都有人管，要问的是谁在管

先做三方程的体检。与孟子相比，荀子这里的结果有一点特别：三个式形式上都有人承担，而且承担的依据，大体就是右边两维。所以这一章的读数，不是找哪一式空着，而是问：每一式的承担者，是谁。

S＝F(D,E)：礼的显露，由学与积（D）和人的欲求（E）而来。荀子讲礼的来历，开头就是“人生而有欲”，礼是为了“养人之欲，给人之求”〔《礼论》〕。这一式写得最完整，有人管，依据正确。

D＝G(S,E)：学习的次序，既依着礼与师（S），也依着人的情形（E）。后一点要特别记下，因为它在后世的荀子印象里常常被抹去。《修身》里“治气养心之术”是一整套因人而异的办法：血气刚强的，柔之以调和；知虑过深的，一之以易良；勇胆猛戾的，辅之以道顺；狭隘褊小的，廓之以广大；怠慢僄弃的，照之以祸灾〔《荀子·修身》，此处摘述其中数条〕。这是依着人的气质对症下药，是D依着E的典型。所以在个人修身的层面，荀子的D式有人管，依据也对。在教化万民的制度层面，礼是统一的，依着S的成分更重。

E＝H(S,D)：人的好恶与性情，由礼的显露（S）和学习的次序（D）来改变，这就是“化性起伪”“习俗移志，安久移质”。形式上，这一式也有人管，而且依据正是右边两维，是三方程里最合式的一种表述：E不是天生固定的，是被S与D改写的。这一点，荀子比孟子更接近发生学的口径。

现在问谁在管。荀子在这一式上，写下了承担者：师。“学莫便乎近其人”，“无师，吾安知礼之为是也”〔《劝学》《修身》〕。礼是死的，师是活的；礼能规定做什么，师能看出你的“情”有没有安下来。《修身》里“礼然而然，则是情安礼也”，要判定一个人是情安礼还是仅仅礼然而然，在文本里只有一个检验者：师。换句话说，E＝H(S,D)这一式的承担者，是一个人，而且是一个不能被制度批量复制的人。

这是整章读数的关键。当学习发生在师徒之间，E式有人管；当学习被制度化，礼成了统一的标准，师换成了考核，E式的承担者就空了。制度只能验收S：合不合礼，守不守规。“情安不安”，不在制度的视野里。这时候，三个式在文本里依然都有，在制度里，E式成了缺式。三式列成表：

式	荀子的处理	读数
S＝F(D,E)	礼起于“人生而有欲”，成于学与积	有人管，依据正确，是荀子最完整的一式
D＝G(S,E)	个人层有“治气养心之术”因人而调；制度层礼统一	个人层依E，制度层偏依S
E＝H(S,D)	“化性起伪”“习俗移志”；检验者是师	文本中有人管；制度中承担者（师）不可复制，易成缺式

还要登记一件事，是第9章已经点出的：荀子的E式在起点上也有一个未交代的给定。荀子说，路上的普通人都“可以知之质、可以能之具”〔《性恶》“涂之人可以为禹”章〕，人

人都有能知道仁义法正的质地、能做到仁义法正的材具。这个质与具不叫善，叫能力，但它也是一个E端的给定：没有它，学无从发起。孟子的给定是善的端，荀子的给定是知能的质，两家的起点，都有一点是“带来的”。这个话题，留给第25章。

（二）六路径：D→S→E，与末格的三个缺口

荀子的惯路，是D→S→E，这是《劝学》《修身》《礼论》一线主干教法的惯路。先立次序（D：诵经、读礼、近师、积），次序走成样子（S：礼容、动静、四体），最后样子沉入情志（E：致好、德操、情安礼）。《劝学》末段是这条路的最好写照，前面已读过。要补一句：荀子文本里不止这一条路。《乐论》说“乐行而志清，礼修而行成”〔《荀子·乐论》〕，乐在先，志在中，行在后，读作S→E→D，与惯路不同。惯路不是唯一的路，见第27章。

读路径只问先、再、最后。荀子这条路的先，是D，课程与方法；再，是S，礼成而样子成；最后，是E，情安于礼。这条路在个人身上，只要有好的师，是可以走通的，因为师就在场，师看得见“致好”的苗头，师可以在S已成而E未至的时候，不断调D。问题出在这条路走到末格、而师不在场的时候。末格E有三个缺口，每一个都是荀子自己的文本所能指认的。

第一个缺口，是不可判。S上看不出E。“礼然而然”的人，与“情安礼”的人，动作一样，姿态一样，通过一切外部检验。一位在店里按服务流程微笑了十年的店员，和一位发自内心喜欢招呼客人的店员，客人从外面分不出来，考核也分不出来。甚至本人也未必分得出：他自己也许也不知道，这个微笑是习惯、是怕扣分，还是喜欢。荀子要的是后者，能验收的只有前者。当制度需要验收的时候，它只能验收可以验收的东西。这与社会里常见的一种现象相通：一个指标一旦成了考核的对象，人们便去达成指标，指标原本想指向的东西，往往被留在了后面——古德哈特定律说的就是这一类事情〔古德哈特（Charles Goodhart）1975年谈英国货币政策时指出，任何观察到的统计规律一旦被用来施压控制便会失效；今日通行的表述“一个指标一旦成为目标，就不再是好指标”出自斯特拉森（Marilyn Strathern）1997年的概括〕。评比前一周突然勤快的学生，是同一种东西的小型版本。

第二个缺口，是循环的起点。圣人制礼，礼化常人，可是第一位起伪的人，用什么起的伪？第9章已经记下荀子的回答：圣人“积思虑，习伪故”〔《性恶》〕，圣人也是积出来的。可积需要一个肯积的人，一个肯学的志，一个“心知道”的心。《解蔽》说心靠“虚壹而静”知道，可心的这种能力和意愿本身，是哪一格里长出来的？荀子的路径把E放在末格，路的一开头，却已经悄悄借用了一份E。这使得“E在最后才发生”的主张，在起点处

并不干净。这一处，不是说荀子矛盾，只是登记：他的路径里，E有两处出场，一处在起点（质与具、肯学的心），一处在终点（致好、情安）；前一处是给定的，后一处是要靠路走到的。

第三个缺口，是承担者的不可复制，前面已经说过。师是E式的承担者，而师是一个人；一个社会可以复制礼，可以复制课程，可以复制考核，却不能同样地复制师身上那一点“看得出你心里到了没有”的能力。越是大规模地推行荀子的路，越要靠礼的统一与考核的客观，E式的承担者就越是缺位。这不是荀子的设计失误，而是任何大规模推行这条路的社会都会遇到的结构。

三个缺口合起来，给出的读数是：荀子的路走到末格，可能发生两种情形。情形一，师在场、时间够、环境稳，化成了，礼成为情的一部分，这是荀子要的“成人”。情形二，师不在场、环境靠压力维持、验收只看S，化没有发生，礼成了外压：人循礼而行，礼一撤，行为回到“顺是，故争夺生”。这两种情形，在S上同样好看。

化向不可判。本章对荀子末格的读数，正式写成这四个字，不写“化性落空”。化是会发生的，外部秩序在足够长的时间里确实会沉入身体与好恶；不可判的是化向何处：化出来的是“情安礼”，是循礼的外压，还是对压力本身的适应，三者在S上没有区别，制度的验收看不出来，有时本人也说不清。“落空”说的是没有发生，本章不主张这个；“不可判”说的是发生了什么无从分辨。前面一些章节提过的“化性落空”，就是这里收窄之前的旧说：它说得太重，把“看不出化向何处”说成了“没有化”，到本章才收窄为“化向不可判”。

这三个缺口，用一个学徒的日子可以看得更清楚。一位学木工的年轻人，跟师傅学刨平一块板。师傅在场的头一年，每刨一下，师傅看一眼，说“手腕太僵”“你用力用在了肩上”“这一下对了，记住这个劲”。他刨出的板越来越平，更要紧的是，他开始能自己感到“这一下不对”，这就是E在长：对平的敏感，对好活的在意。第二年师傅忙，把他交给车间的验收标准：板平度用尺量，合格就过。他的板依旧合格，可是“这一下不对”的那种感觉，不再有人去叫醒它。他学会了刨到尺子过得去为止，刨到什么程度、什么时候停，不再由手来说，由尺子说。尺子是S，它忠实地验收样子；师傅是E的承担者，他看的是手里的东西。师傅一走，路径从D→S→E退化成了D→S，末格没有人来，也没有人察觉它没有来，因为板仍然平。

（三）三拍：断在第三拍

用三原理诊断。荀子这条路上的主要矛盾，是性与礼，也就是E与S：人的好利疾恶，与社会要的辞让文理。第一拍，张力积累，荀子攒得极足，《性恶》整篇都是在描述这个张

力：“顺是，故争夺生而辞让亡焉”“顺是，故残贼生而忠信亡焉”“顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉”〔《性恶》〕。

第二拍，形状改变：E与S矛盾，推动第三格D换形状。这一拍，荀子做得非常漂亮。他把D换成了一整套新形状：有头有尾的课程表，师法之化，积靡，注错习俗，“治气养心之术”。这是整个先秦儒家里，第三格变形最彻底的一次。孟子在E与S之间，D没有换形（第23章）；荀子在E与S之间，D换了形，而且换得很具体、很可操作。这一点，要放在荀子名下，不能少算。

第三拍，回写：新形状的D与S，要反过来改写原来的两格，也就是改写E与S本身。S的改写，荀子成功了：礼成，制度成，社会的样子成了。E的改写，要靠“化”，而“化”的检验有三个缺口。回写到S是可见的，回写到E是不可见的。于是回写只完成了一半。

也许有人会问：为什么不读作第二拍？“化性”本身不就是要求第三格换形状吗，化不成，不就是形状没换成？这个问法有道理，需要分清楚。第二拍问的是：矛盾双方推动的第三格，有没有长出新的形状。荀子的D长出了新形状，这一点有大量文本为证：课程表、师法、治气养心之术。形状已经换了。第三拍问的是：这个新形状，有没有反过来改写原来的两格。S被改写了，礼成了社会的样子；E是否被改写，没有出口可看。所以不是形状没换成，而是回写没有被确认。如果硬要把它读成第二拍，就得说荀子的D没有长出新形状，这与文本不合。

断拍的口诀说，改了又回去的，多断第三拍。荀子的路正是如此：压力在时，行为改了；压力撤，行为回去了。他自己的理论预言了这一点——性若不化，顺之则争夺生。回去的证据，在日常里就有：评比前一周勤快的学生，考核一过便松的员工，管得严时规矩、管松了又乱的班级。每一例都是礼在S上成了，E没有被改写，一撤压力，回到原样。所以，荀子的断拍，读作第三拍。与第23章对照：孟子落到心与世这对矛盾上断在第二拍，荀子落到性与礼这对矛盾上断在第三拍。需要说明的是，第9章的读数是：文本内部的工夫三拍是全的，两家都一样；断拍出现在落到各自矛盾、尤其是这条路被大规模走的时候。本章的读数，针对的就是后一种情形。

（四）韩非与李斯：一条史实线索和一个路径读法

这里需要小心，先写史实，再写读法，最后写本书不主张什么。史实方面，《史记》载韩非“喜刑名法术之学，而其归本于黄老”，与李斯“俱事荀卿”〔《史记·老子韩非列传》〕；李斯“乃从荀卿学帝王之术”〔《史记·李斯列传》〕。二人曾从学于荀子，后来走的是法家的路，是可以确定的。此外，《史记》载李斯辞别荀卿入秦时说了一番话，大意是：久处卑贱、困苦之地，却厌恶名利，自托于无为，这不是士的实情，所以我要往西去游说秦

王〔《史记·李斯列传》〕。这段话如果可信，它透露的是一个E：对利的强烈的、不加掩饰的肯定。荀子说性好利，要靠礼来化；而这位弟子，学了礼、学了帝王之术，好利仍然在。这只是一个个案，不能当作化性落空（本章收窄为化向不可判）的证明，但它是一条与读数相合的线索。

另一条线索是文本里的连续。《性恶》自己写道："圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。"〔《性恶》〕礼义之后是法度。荀子的S这一端，本来就是礼与法连续的：从礼的等差，到法度的规范，是同一条线向外延伸。《议兵》里李斯问荀子：秦国四代有胜，兵强海内，不是靠仁义，是靠便利行事；荀子答，你说的便，是不便之便，我说的仁义，是大便之便〔《荀子·议兵》〕。荀子与李斯，在这里是一场正面的辩论，辩论的焦点是：什么是"便"，也就是什么样的S是可持续的。

路径读法是这样的。法家的主张，用一句话说是"无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师"〔《韩非子·五蠹》〕，把法令当教材，把官吏当老师。放进六路径，这是荀子路径的D→S保留，E这一格被换掉：师换成了吏，化换成了赏罚。法家并不否认人好利，恰恰相反，他们把好利当作一个常数，直接拿来用：利之所在，赏之；害之所在，罚之。荀子把性恶当作要被化的东西，法家把性恶当作要被用的东西。D→S这一段，两家是共有的；末格上，一个要"化"，一个要"用"。

本书不主张的，是下面这些：不主张荀子的路径"导致"了法家，法家有商鞅、申不害、慎到以来的多条来源，黄老之学也是韩非的一个来源；不主张所有荀学传人都走向了法家，汉代经学的传经谱系，有不少出于荀子一路（如《汉书·楚元王传》称浮丘伯为"孙卿门人"，申公等从之受《诗》；汪中《荀卿子通论》更把诸经传授多系于荀卿，此说后人颇有争议），他们保存的是礼的另一面；不主张荀子对法家的出现负责。本书只主张：荀子路径的前两格，具备被取走、单独使用的结构，因为D→S在形式上可以脱离E而运转。这个主张可以被推翻，条件在后面。

（五）纵向、横向与能量账

荀子的路是纵向的，这一点不需要多说：礼是给定的一，积是展开，师法是传承，"积善成德"整条线都在同一片土里。还有一件事要交代：第484号为纵向发展派了五部经各管一样活——《中庸》管守，《大学》管次序，《论语》管展开，《孟子》管推，《易》管处境〔据第484号导读〕，荀子不在这五样之内。可是从路径看，荀子写的东西，几乎正是"次序"那一样活的另一种做法：《大学》讲知止定静安虑得的先后，荀子讲诵经读礼的先后；《大学》的次序是一条通向"得"的路，荀子的次序是一条通向"成人"的路。本书把荀子放回纵向发展里，不是要给第484号补课，而是要说明：纵向发展里管次序的这一类活，至

少有两种做法，一种是《大学》的，从心的状态一步步排，一种是荀子的，从礼的课程一步步排；前者起手近E，后者起手在D，这就是第9章所说的“同是次序，起手不同”。荀子对时间的态度也与孟子不同。孟子取三代，荀子主张“法后王”，又说“善言古者必有节于今”〔《荀子·性恶》〕，说古要与今相合。这是纵向发展里的损益自觉：守的是礼的方向，礼的条文可以随时代改。第12章讲守正出奇，荀子是这一条的一个重要证人。

横向方面，荀子一面批评诸子，《非十二子》《解蔽》里一一点名，一面悄悄吸收：他的“虚壹而静”，学界常认为与稷下一带的道家心术有渊源〔可参白奚《稷下学研究》论荀子与稷下学的一章，具体章节待核〕。这是一次迁移：把别处养出来的一种心的修炼，放进儒家的“知道”里。第484号判词里有一句，说新东西常被同位安放、同用收编；荀子这里，虚壹而静被放在“知礼”的用处上，大体符合那个描述〔据第484号，此处作类比读，不坐实〕。迁移做成了，却没有回头改写他的起点之一。

能量账，要分两种情形来算。情形一，化成了：开头几年投入大，枯燥，损耗多，但一旦礼成为情的一部分，便不再需要外部供能，是沉淀。情形二，化未成：礼靠外压维持，外压要持续供能——监督、考核、奖惩、检查——一旦停止，行为回弹。这像一根被压缩的弹簧，要一直有人按着。本书第13章讲殊途同归的能量不同，这里是一个清楚的例子：同样是“守规矩”，一个人是沉淀，一个人是在付监督费，外部看没有区别，账完全不同。工人的故事里，那位老实的工人，十年里没有错，他得到的是合格，不是手感；车间为这份合格付的，是十年的核查。

（六）拿末格做首格：荀子的排路

按排路的口径：拿惯路的末格做新路的首格，一次只走一条。荀子的末格是E，新路的首格就是E。首格定了，后两格还有两种排法：E→D→S或E→S→D。有意思的是，这两条正好是孟子与阳明的惯路。也就是说，荀子的末格抬到首格，落在了孟子的地界，孟子的路正是荀子的一条现成的排路。反过来不成立：孟子的末格是S，抬到首格，落在S→D→E或S→E→D，前一条是朱熹，后一条是那条空着的路，都不是荀子的D→S→E。所以孟荀之间的补，是单向的：荀子缺的那一格，孟子最先有；孟子缺的那一格，荀子写得最满，却是放在第二格上，次序对不上。这一点，不是为了说他们应该合并，而是说明：古人已经把可以互相补的材料，摆在了同一个文本史里，补得上与补不上，要看次序。第25章会就此再说。

放到工人身上，排路是这样的：不是再给他一本更厚的指导书，而是反过来，先问他一个问题——这门活里，你最想做到的一件事是什么？让他在一小块活里，自己说出一个标准，哪怕只是“这个孔我要做到手一摸不刺”。然后再配规矩，再看他做出来的样子。荀子

自己也留了这个入口，“莫神一好”，一好在先，可以做最大的神妙。把“一好”从末格抬到首格，是荀子路径里的一次内部排路，不需要引进任何别家的东西。

（七）同一个末格，两种卡法：荀子路与朱熹路

在进入对话之前，要先把荀子放在朱熹旁边看一眼，因为这两条路的末格都是E，这会在第28章的对照表里出现。朱熹的惯路是S→D→E（限于学问进路，心上工夫另有一条，第15、31章），荀子是D→S→E，只是前两格互换了位置；两家的末格相同，E。可是它们卡的方式不同，值得分开。

朱熹的E格，卡在“贯通”靠“一旦”：格物一件一件积，积到某一天豁然贯通（第16章）。那里的难处是，积累与贯通之间没有被说明的桥，E的到来靠一个无法安排的“一旦”。荀子的E格，卡在“化”靠“安久”：礼一遍一遍行，行到某一时“情安礼”。但荀子的“化”不是一个突然的豁然，而是渐染，它的难处不在于来得突然，而在于来没来、来了什么，从外面分辨不出。所以同样是末格E，朱熹的症状是“支离”，积了很多，E的到来悬空；荀子的症状是“外压”，积了很多，E的到来不可判，礼靠压力撑着。一个是桥没架好，一个是桥架好了却没有人能看出桥上有没有人走过。

这一对比说明了两件事。其一，第28章的位置层只说卡的位置（主要的卡倾向于出现在末格），不说卡的样子；卡的样子归方向层，另看首格与处境。同一个末格可以有不同的卡法，对症的办法也不同：朱熹路需要在积与贯之间补桥，荀子路需要给E一个可判的出口。其二，D→S→E与S→D→E两条路，末格同为E，说明“前两格的顺序”对流弊的位置影响不大，对流弊的样子影响很大。这是第28章方向层要登记的东西之一，朱熹与荀子是其中末格E的一对样本。

◆四、对话

（一）与牟宗三一系：大本不立

现代新儒家对荀子的批评，最有影响的一路来自牟宗三一系：荀子的心是认知心，不是道德心；礼义没有内在的安顿，成了“空头的无安顿的外在物”，圣人制礼靠的是才能而非德性；因此荀子“大本不立，遂转而言师法，言积习”〔见牟宗三《名家与荀子》，转引文字与页码待核〕。这一路的批评，与本书的读数在结论上有交叠：都认为荀子的路径在E那一端出了问题。

本书与它一致的是：荀子的末格E确有难处，礼的根源在圣人之伪，无法追到更内里的地方。分界有两处。第一，牟宗三一系问的是根据：礼义的道德根据在哪里；本书问的是次序：E在路径里的位置，以及它的发生有没有检验。根据问题本书不裁决，路径问题可以不依赖于根据问题。第二，牟宗三一系的补救方向，是回到孟子一路，立本心、立大本；本书的补救方向，是在不改荀子起点的前提下排路——把一好抬到首格。前者是换一，后者是调路。

这一路的反驳可能是：排路治标不治本，E没有内在根据，抬到首格也还是外来的。本书的回应是：这个反驳假设“内在根据”是E发生的唯一路径；而本书第47、48章要论证的恰好是，E也是发生的，是在序列中织出来的，不一定要预先安放一个根据。如果那个论证站不住，牟宗三一系的反驳就成立。对话之后，各自要改写：牟宗三一系要面对一个问题——为荀子的“化”留一个位置，并解释为什么人在礼里待久了会变；本书要承认，荀子的路径确实有一个借用的起点（质与具、肯学的心），起点处的E不是发生出来的，这一处与孟子是同样的欠账。

（二）与韩非：化性是奢望

第二位对话者，是荀子最有力的批评者，他从另一边来。韩非会说：你要化人之性，这是千年之功；而国事等不得，人好利是常数，你拿它当病治，我拿它当手柄用。礼的教化要师，要时间，要环境，一个社会里找不出那么多师，也等不起那么多年；赏罚是现成的，立刻见效，可大规模复制。

这是一个极强的反驳，它击中的正是前面读出的第三个缺口：承担者不可复制。本书与韩非一致的是：他看见了荀子路径的规模化难题，看得清楚而且不留情面。分界是，韩非的解决办法，是把末格拿掉，把人当常数，这是一次削足适履：当人被当作常数用，他身上那些不是常数的东西——志气，手感，对一门活的喜爱——也就不在制度的视野里了。一个只靠赏罚运转的车间，会得到一个守规矩的、不出错的队伍，得不到会听机器声音的人。韩非要的本来也不是那个，他要的是国家可运转，这在他的目标里是自洽的。

本书对韩非的回应，因此不是“你错了”，而是“你换了目标”。荀子的目标是成人，韩非的目标是可治。两者在路径上共享D→S，目标之一不同。这一点说明，同一条前半段路径，可以通向不同的终点；终点是否算“荀子的路”，要看末格要的是化，还是用。韩非一系可以再进一步反驳：你们儒家的办法，要靠一代代好老师，可好老师是稀缺品，国家不能把命运押在稀缺品上；所以制度必须设计成“没有好人也能运转”。这一句，与荀子自己说的“有治人，无治法”正好相反，是整个争论最深的一处。本书的回应是：这一点，荀子与韩非各有各的道理，道理的分界在于“要什么”。如果要的是一套即使没有好人也能运转

的东西，韩非的设计是对的；如果要的是人，则制度之外还需要一个培养人的地方，那个地方的承担者不是吏，是师。一个社会也许两者都要，路径之学不替它选择，只把选择的代价写出来：选前者，末格E交给赏罚；选后者，末格E交给师，而师不可批量。

对话之后，各自要改写：韩非一系要承认，他取走的是荀子路径的前两格，不是全部；本书要承认，荀子的路径在规模化的条件下，确有被取用的结构，这是路径本身的一个风险，不能全归咎于后人。

（三）与布迪厄、亚里士多德：外压会不会沉成第二天性

第三位对话者，是最能为荀子辩护的一边。亚里士多德讲德性靠习惯养成（“做公正的事才成为公正的人”），习惯难改，是因为它像天性一样（《尼各马可伦理学》第二卷第一章、第七卷第十章；通行的“第二天性”是后世对这一思想的说法）；布迪厄讲“惯习”，社会结构沉入身体，成为行动者持久的倾向（见其《实践理论大纲》《实践感》）。这两个概念，几乎是荀子“习俗移志，安久移质”的现代注脚：外在的秩序，的确可以沉成内在的倾向。依此，说荀子的“化”会落空，岂非对一个被反复证实的社会现象视而不见？

这是对本章读数的最强版本的反驳，需要正面接。本书与它一致的是：化是会发生的。外部秩序在足够长的时间里，确实会沉入身体与好恶，这一点荀子对，本书不否认。分界在于：沉下去的是什么，由谁说了算。本书第21章读过良知与习气的同构：两者都是D与E的沉淀，区别有两重，一是谁来命名，二是经不经得起回写，同构而不同质。依此，荀子的“化”，既可以化出“情安礼”，也可以化出与礼同形、却不是礼想要的东西：对权威的服从倾向，对被考核的敏感，对“怎样才不出错”的熟练。后者也是第二天性，也是惯习，却不是“致好”。所以本书的读数，更准确的说法是：末格E不是一律落空，而是“化出什么”在S上无从分辨。

举一个家里的例子。大人要求孩子收到东西要说谢谢，孩子说了，大人满意。两年后，一个孩子在没有大人在场的时候，也会对帮他捡球的同学说谢谢，而且说得自然，这是礼沉成了情；另一个孩子，大人在时说得又快又好，大人不在时一个字也没有，甚至在大人面前说得越熟练，越透着一种应付的味道。两个孩子在大人面前一模一样，这是“化向不可判”的家常版。更微妙的是第三种：这个孩子无论有没有人在，都会说谢谢，可他说谢谢的时候心里想的是“这样不会被说”，他把对被责备的躲避也化成了习惯。那是一种稳定的、并不是德性的第二天性。

这一点还给“礼成外压”一个更细的读法：外压不一定是化没有发生，也可能是化发生了，化出来的是对压力本身的适应。对话之后，亚里士多德与布迪厄的路向要承认：第二天

性有好坏，不都是德性；本书要承认：化性不是零，“落空”这个词在本章收窄为“化向不可判”（正式陈述见三之（二）），这一处在可错条件里写明。

（四）与一位老教练：手感恰恰是规矩练出来的

第四位对话者，是最贴近日子的一位。设想一位带了几十年徒弟的老教练或老师傅，他会这样反驳：你说规矩管不到手感，可我见过的手感，十之八九就是规矩练出来的。弹琴的人，天天练音阶，练到手指自己知道往哪里去；写字的人，天天临帖，临到笔下自有轻重；打拳的人，天天走套路，走到身体自己会拐弯。没有那几千遍的规矩，手感从哪里来？说荀子的路末格落空，是没有见过规矩怎样变成身体。

这个反驳讲的是实实在在的经验，而且与荀子“积靡”“安久移质”完全同向，本书接住它，并且记作：与这位老教练一致。规矩确实能变成身体，D→S→E这条路在师徒之间、在技艺里，常常走得通。本书的读数，针对的不是这些情形，而是一个更窄的问题：规矩变成身体的那些情形，是什么条件下发生的？细看老教练的例子，条件至少有三：有一位在场的人，听得出这一遍弹得对不对；练习的反馈来自手上的感觉（弹得顺不顺，字立不立得住），不只是来自分数；练习者自己想弹好，想写好，想打好。第三条就是“一好”。三条里，第一条是师，第二条是E向D的回报，第三条是E本身。换句话说，规矩变成手感，需要E已经在场并且被回应。

所以，老教练的反驳，不是在推翻本章的读数，而是在给末格画条件：D→S→E在“师在场、反馈来自手、本人有一好”的时候，是通的；反过来，在“师缺席、反馈来自分数、本人只图过关”的时候，同样的规矩练一万遍，也只是练出一个熟练的合格。对话之后，老教练要承认：同样的规矩，练的人不同、环境不同，结果不同，规矩本身不保证手感；本书要承认：荀子的路在条件齐备时，完全可以走通，读数说的是“条件一旦缺席，缺口出在哪里”，不是“这条路走不通”。

（五）与汉代荀学：礼的另一面

最后补一个简短的对话，引向下一部。汉代经学里，荀子一路的影响很大，传经的谱系中，不少经师的师承可以追到荀子（如鲁《诗》一系，参《汉书·楚元王传》；汪中《荀卿子通论》则推得更远，后人有争议）。从这个角度看，荀子路径的后果不应当只算在法家那一边：这条路也生出了汉代的经学，礼制，章句，一整套以经为序列的1到N。第29章要读这个。这里只记：荀子路径的前两格（D→S），在汉代被走成了一门大学问；末格E，在其中是什么处境，是第29章的一个问题。

◆ 五、轨迹：荀子自己走的是哪条路

荀子的生平，《史记》有简略的记载：赵人，到齐国游学，在稷下“三为祭酒”，最为老师；后来有人谗毁，他去了楚国，春申君用他做兰陵令；春申君死后他被废，便安家兰陵，著书数万言而终〔《史记·孟子荀卿列传》，转述；其游学年岁，《史记》作“年五十”，应劭《风俗通义》作“年十五”，后世学者各有主张〕。

早年游学稷下，那是战国最大的一次学术交汇，百家同处一地，辩论不止。荀子在这里“三为祭酒”，是众学者推举的领袖。这个阶段，他的位置是S：一个被众人看见的、在场的、有声望的老师。他的路径并不是D→S→E的典范：他是在多种学说的碰撞里成长的，更像是E在多种土里被磨出来的。这一段，与“惯路”不一致。

中年入楚做兰陵令，是荀子难得的一次S的实践：一个县令，要管赋税、断讼、教化，要把礼落成事。史书对此记载极少，他的政绩，本书不作判断（《史记》只记“春申君以为兰陵令”一句）。但至少可以说：荀子是实际治理过一个地方的人，这一点孟子没有。这使得他对S的建造次序的写作，不是纯粹的理论。

晚年被废，居兰陵，著书。著书的动机，据《史记》是“嫉浊世之政，亡国乱君相属，不遂大道而营于巫祝，信禨祥”〔《史记·孟子荀卿列传》〕。与孟子晚年一样，荀子的S最后也落在书和弟子身上。弟子里有李斯、韩非。这里有一个值得登记的反差：荀子以为礼可以化人，他自己最著名的两位弟子，一个选择了好利的路，一个选择了法的路。若把这看成荀子的“实验结果”，当然太苛，但把它放在“末格E”的读数旁边，它至少是一条不能回避的线索。

还可以补一条后世的线索，用来对照他自己的路径：荀子在宋明以后的名声不高，唐代韩愈把他与扬雄并说为“大醇而小疵”〔韩愈《读荀》〕，宋儒多贬抑性恶之说，把他从道统里请了出去。这件事路径之学不作评判，只看到一个后果：荀子的读法一旦被道统排在外面，他对S的建造和对末格的警觉，也一并被搁置了。后世儒家的礼学一直在用荀子留下的东西，却很少把末格E的难处当作一个路径问题提出来，这也许是第28章要问的“为什么偏路的末格总是最晚被看见”的一个小小例证。

四个阶段对照：早年E在多土中被磨，中年S的实践，晚年S在书与弟子。荀子自己的人生，与其说是D→S→E，不如说是E与S在多土里反复磨出来的。这与他的路径学说也不同，与孟子类似：讲出来的路和走过来的路，不是同一条。

◆六、可错条件

第一，如果能证明荀子文本里，另有明确的、对“情安礼”是否达成的检验办法，不依赖于师的在场，且可以在制度层面实施，那么末格E“不可判”的缺口要撤，读数要改。

第二，如果有人系统考察荀学一脉的传人，证明其中化性成功的比例不低于其他学派，或礼成外压的现象在荀学传统中并不比其他学派更突出，那么“荀子末格E流弊”的读数要降为一般性的观察，不能作为荀子路径的特征。

第三，如果史学研究表明，韩非、李斯的法家立场与荀子的礼论没有任何内在联系，只是师承的偶然，那么本章对法家转向的路径读法要撤。路径读数的主体不依赖这一条，但这条读法要撤。

第四，如果能证明荀子的“化”有一套可观察的、区分“情安礼”与“循礼”的指标，那么“化向不可判”要改。

第五，如果在荀子之外，另有一个以D→S→E为惯路的学派或个人，其流弊并不出现在E上，而出在别处，那么这是第28章位置层（主要的卡倾向于出现在惯路末格）的一个反例，本章荀子这一例的“符合”不能再作为规律的支持。

第六，李斯辞别荀子时那番话，若经考订不可靠，或其意并非对利的肯定，那么本章作为旁证的那一条要撤。

第七，这条读数可以做一个检验：取同一套规矩，在“师在场、反馈来自手感”与“师缺席、反馈来自分数”两种条件下，对练习者分别追踪，看撤去外部压力以后行为的保持情况。若两种条件下的保持率没有差别，则“承担者是师”的读数要撤。这个检验本书没有做，也不假装已经做过，写在这里，是请愿意做的人先写明保持率的算法，再看结果。

◆七、小结

荀子的路是D→S→E：次序先立，样子随成，末了指望情志自己安下来。他看对的东西很多：礼是养，学有头有尾，终点是“致好”“情安礼”，不是服从；他把S的建造次序写成了儒家里最硬的一份。他的读数不在缺式，而在承担者：E式的承担者是师，师不能批量复制，越是大规模走这条路，越要靠S上的验收，而S上看不出E。三拍里，第一拍攒足，第二拍D换了形状，换得最彻底，第三拍的回写只完成了S这一半，E这一半化向不可判；改了又回去，是它在日常里最常见的样子。

回到开篇那位工人。读数给他的，不是“你缺天分”，而是“你的路缺了一个能看见你手里在发生什么的人”。他十年里每一天都在D与S上用力，E那一格没有人叫醒过。车间若

想让他长出手感，办法不在更多的规矩，而在给他一个师，或者给他一个“一好”：让他在一件活上，说出他自己想做到什么样。路径之学能做的，是指出末格在哪里、缺什么，剩下的事，要在车间里一点一点做。

孟荀合起来看，是一幅有意思的对称图：孟子E强S弱，荀子S强E难判；孟子的末格是S（限事与政之显，见第23章），荀子的末格是E；荀子的末格E，恰是孟子的首格，孟子的末格S，在荀子那里排在第二格。两家各自缺的，对方都有，只是次序没有对上。放到全书里看，荀子这一章还有一个位置。第39章要回答为什么儒学始终没有进入0到1，其中一个原因是守一太紧，一只许返、不许改；荀子的路径提供了另一种读法：当E无法被验收，S上的整齐就成了安全的凭据，人们容易把“礼行得齐”当作“一守住了”，守一就变成了守壳。这是守一太紧的一种内部机制，不依赖道统意识的外部压力。荀子无意于此，他的“情安礼”写得明明白白；可路径一旦被大规模走，这个机制就会自己出现。

下一章要把这两条路放在一起，读他们争得最有名的那件事——人性。他们争的是善在里面还是外面，本书要问：这个争论，是不是以一个两家共享的前提为前提。

25

第 25 章

孟荀人性之争的路径重读

本章要点

孟荀都把善当现成的东西，一个放里面一个放外面；第三种回答是善在种子与土的往返里一圈圈生成，年轮式地改写下一圈。

◆一、一圈一圈的年轮

一棵老树被锯倒了，横截面朝天，一圈一圈的纹路清清楚楚地摊在那里。两个人围着它争论，一个说：这棵树长成什么样，早就在种子里画好了，种子里有一张图纸，树只是照着图纸长出来；另一个说：这棵树能成材，全靠后来的修剪、扶正、捆绑、刀斧，没有这些，它只会长成一团乱枝，长得歪歪扭扭，是人把它刻成了栋梁。

围观的人听着，觉得两边都有道理，又觉得两边都有点不对。让他们说不对在哪里，一时又说不出来。直到有人指着截面说：你们看这些圈。

年轮是怎么来的？每年一圈，一圈的宽窄，看当年的雨水、阳光、温度、周围有没有别的树抢光；风调雨顺的年份，圈宽而疏，旱年和冷年，圈窄而密；火烧过、虫咬过、邻树倒了突然见光，都会在圈上留下痕迹。每一圈长在前一圈上，受前一圈的约束：前面长得粗了，后面的圈就从更大的周长上起步；前面被砍伤了，后面绕着伤疤长。而且每一圈反过来改变下一年的树：树干粗了，撑得起更多的枝，枝多了，截得到更多的光，下一圈就更宽。这样看，这棵树既不是照着种子里的图纸长出来的——图纸里没有那一年的旱，没有邻树的倒——也不是被谁一刀一刀刻成的——刻刀刻不出一圈圈的疏密，刻不出前一年对后一年的牵制。

年轮是**长出来的**，是种子和土、光和水，一年一年在树身上织出来的。

这一章要读的，是中国思想史上最著名的一场争论：孟子说人性善，荀子说人性恶。后世一般把它读成两个答案的对立：善在人里面，还是善在人外面？本书要做三件事。第一，把两家各自的答案摆出来，先说它们各自看对了什么。第二，指出这两个答案共享一个没有

被说出来的前提：善是一件**现成的东西**，要么先在于种子里，要么先在于模具里。第三，也是这一章的重心：提出被这场争论遮住的**第三种回答**——善是在种子与土、序列与纠缠的反复交互里，一圈一圈**生成**的。孟子和荀子各自的路径读数，在第23章、第24章里已经给出，这里只引用结论，不重复推导；这一章的任务，是把两家放到一起，看那条没有被两家画出来的路。

◆ 二、孟子：善在里面

（一）原典里的孟子

先把孟子的话摆出来。《孟子·告子上》里，告子先说了两个比方。一个是：“性犹杞柳也，义犹栝棬也；以人性为仁义，犹以杞柳为栝棬。”人性好比杞柳，仁义好比用杞柳编出来的杯盘，要把人性变成仁义，就像把柳枝弄成杯盘，是要折损它的。另一个是：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”人性没有善与不善的定向，像水，往东开口就往东流，往西开口就往西流。

孟子的回答是中国思想史上最有名的几句：

“水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”

水往东往西可以不分，往上往下不能不分，水的性是就下的；你用手拍它，它可以跳过额头，你激它，它可以流到山上，那是外力造成的“势”，不是水的“性”。人为不善，同样是被“势”扭了，不是性本来如此。

他对善的来处，给了一个更具体的说法，就是四端。《公孙丑上》：

“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”

又说，凡有这四端在我的人，只要知道把它们扩充起来，就像火刚刚烧起来、泉水刚刚涌出来一样，就能成长到“足以保四海”的地步。注意这里的“端”：端是开头，是萌芽，不是完成。孟子很小心，他从不说仁义礼智是现成的完整物，他说的是仁义礼智的**端**在人身上现成，要“扩而充之”。

他还有一句针对“善从外面来”的断然反驳：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”（《告子上》）仁义礼智不是从外面熔铸进来的，是我本来就有的，只是不去想它罢了。这句话和“仁内义外”的辩论连在一起：告子主张“仁，内也，非外也；

义，外也，非内也”，孟子反驳，举了一个日常的例子：敬长，是敬那个年长的人，还是敬一个“长”的标准？你敬楚国的长者和敬自己的长者，一样；你爱吃秦国人烤的肉和爱吃自己烤的肉，也没有差别——“耆秦人之炙，无以异于耆吾炙”，那么爱吃烤肉，难道也在外吗？〔《告子上》〕孟子的意思是：敬的那个“心”在里面，对象不同，不改变心在里面这件事。

（二）先接住：孟子看对了什么

在读数之前，要先说孟子看对了什么，这些地方都是实打实的洞见。

第一，善对每个人都是可能的。“人皆可以为尧舜”（《告子下》），这句话在中国伦理思想里的意义，怎样估价都不过分。它把善的资格平等地分给了每个人：不是只有出身好的、天资高的、读了书的人才配有善的可能。一个农夫看见孩子要掉进井里也会吓一跳，伸手去拉，这一刻他与圣人在**同一件事上**。

第二，善有自己的劲头。发出来的善，不是被逼出来的，是一种自己往外涌的东西，“若火之始然，泉之始达”。这是孟子对善的体验，也是很多人在最好的时刻会有的体验：做了一件好事，不觉得是牺牲，反而觉得畅快。

第三，养的重要。孟子并不天真。他知道人会变坏，也知道善会消失。《告子上》里“牛山之木”的故事：

“牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉？”

牛山曾经林木茂盛，因为靠近大城，被人日日砍伐，又放牛羊去啃，于是光秃秃了。人们看到秃山，就以为这山从来没有过树，这难道是山的本性吗？这一段是孟子最动人的一段，因为他在这里直接承认：**土会变，养会坏，善会消**。他还有一句更直白的：“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。”

甚至他承认环境的力量：“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。”（《告子上》）丰年子弟多懒散依赖，荒年子弟多暴戾，不是天生的资质不同，是处境把他们的心陷住了。这几乎是一句环境论，出自性善论者之口。

第四，他已经在用“端”这个字。“端”字让孟子的性善论带着时间：它是一个开头，要长。艾文贺（P. J. Ivanhoe）称孟子为“发展模式”，抓的就是这个字。

（三）路径读数：E→D→S，末格S

第23章已经给出孟子的路径读数：**E→D→S**。先立乎其大（先立本心，E），再养浩然之气、集义所生（工夫的序列，D），最后“充实而有光辉”（显露，S）。末格是S，流弊落在“迂远而阔于事情”这个位置上：心很满，路很长，落到事上往往显不出来。（按第28章收窄后的口径，这里只取位置层：主要的卡倾向于出现在惯路末格；至于卡成什么样，另看首格。这条规律是待检的弱假说。）

放到人性这个问题上，这条路径的特征是：**善的来处放在E**。四端是E的一团先在的纠缠：恻隐、羞恶、辞让、是非，它们现成地在那里，D的工作是“扩而充之”，S是充实之后的光辉。这样，三方程里S＝F(D,E)的这一式，有人承担：E给出基础，D负责展开。但E那一式——E＝H(S,D)，即纠缠是如何由显露与序列反复沉淀出来的——在孟子那里是交给“天”的：“此天之所与我者”（《告子上》“此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者弗能夺也”）。E是天与的，不问它怎样来。这是E那一式的**半缺**：有人承担（天），但依据的不是显露与序列。这一读法与第23章、第9章一致：孟子的边角处并非没有E＝H(S,D)的影子，“居移气，养移体”就是它，只是主干学说里这一式没有被升为方法，起点仍放在“固有”里。

这和第20章读阳明的结果是同一个：阳明的良知，正是孟子这个E的更纯粹、更现成的版本。孟子的端还要扩，阳明的良知已是整体。艾文贺把孟子归“发展”、阳明归“发现”，两者的差别正好落在这里：孟子的E是**种子**（要长），阳明的E是**成品**（要露）。但两者共享一点：E自己是怎么来的，都不往下问。（那个一被给出时是萌芽还是已成，是六路径只问先后、描述不了的一个变量，本书把它收入结语“自认最弱之处”。）

◆ 三、荀子：善在外面

（一）原典里的荀子

荀子的话，比孟子更直接，也更多被误读。《荀子·性恶》开头就是：

“人之性恶，其善者伪也。”

要注意“伪”字。荀子的“伪”不是虚伪的伪，是“人为”的意思，人字旁加一个“为”字：人做出来的。《性恶》里他给了清楚的定义：不可学、不可事而在人身上的，叫作性；可学而能、可事而成而在人身上的，叫作伪，这是性与伪的分别〔《荀子·性恶》〕。性是天生就有的，学不来也做不出；伪是通过学习和做事形成的。善，属于后者。

他对性的描述很冷静：“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。”人生来就有好利的倾向，顺着它发展，就会有争夺而没有辞让；有嫉恨的倾向，顺着它发展，就会有残害而没有忠信；有耳目之欲，顺着它发展，就会有淫乱而没有礼义。他没有说“人生来是坏人”，他说的是：**顺着生来的东西，不加整治，会走向坏的结果**。

所以要“伪”。他用了一串工匠的比方：

“故枸木必将待檃括烝矫然后直，钝金必将待砻厉然后利。”弯曲的木头要靠矫正工具才能直，钝的金属要靠磨砺才能锋利。又说：“陶人埏埴而为器，然则器生于陶人之伪，非故生于人之性也。”陶工揉捏黏土做成陶器，所以陶器是出于陶工的人为，不是出于黏土的本性。礼义也是这样：礼义法度是圣人制作出来的，是人为的结果，不是人性里本来长出来的。

荀子还有一处，常被忽略。《礼论》里说：“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。性伪合，然后成圣人之名，一天下之功于是就也。”〔《荀子·礼论》〕性是原始的材质，伪是加上去的文饰条理；没有性，伪就没有可加之处；没有伪，性就不能自己变美；性与伪合起来，圣人的功业才成就。这里荀子其实是在说：性和伪**要合**。

关于孟子，《性恶》里有一段明确的批评：孟子说人之学者其性善，荀子说，这是不对的，是没有弄清人的性与伪的区分〔《荀子·性恶》〕。荀子的诊断是：孟子把那些必须靠学才有的东西，算在了性的账上。

他的另一个重要判断是：“涂之人可以为禹”（《性恶》）——路上的普通人，都可以成为禹那样的圣人。与孟子的“人皆可以为尧舜”并列，两家在善的资格上是平等的，分歧在善**从哪里来**。

（二）先接住：荀子看对了什么

荀子看对的东西，同样不少，而且恰好是孟子容易漏掉的。

第一，善要做，要学，要一点一点积。“积土成山，风雨兴焉；积水成渊，蛟龙生焉；积善成德，而神明自得，圣心备焉。”（《劝学》）这是荀子最有力的一句话：圣心不是一下子有的，是积出来的。他看见的，是一个人从“无”到“有”的过程里，**时间和积累**的分量。

第二，善需要一个公共的、外在的规范。一个人的恻隐，可能指向亲人而不指向陌生人，可能因心情好坏而时有时无。要让一群人能一起生活，需要礼义法度这样的公共形式，它们不依赖每个人当下的心情。荀子的“礼”，正是这种公共的、可以被学习、被检验的形式。孟子的善太依赖“心”，荀子补上了“序列”：礼是**先立的序列**。

第三，环境塑造人。“蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，与之俱黑。”（《劝学》）蓬草长在麻中，不用扶持自己就直了；白沙放进黑泥，也跟着黑了。他对人所处的土有很强的觉察。

第四，圣人也是人做成的。“涂之人可以为禹”，圣人没有特别的材质，只是积累得到。这个判断里有一种谦卑。

（三）路径读数：D→S→E，末格E

第24章已给出荀子的路径读数：**D→S→E**。先起伪，先守礼的序列（D），然后在显露上积善成德（S），最后化性（E）。末格是E，流弊落在这个位置上，第24章把“化性落空”收窄为“化向不可判”：礼行于外，S上看得见的是礼成、制度成、社会的样子成，E上有没有化、化向了情安于礼还是对压力的适应，从外面分不出来；一旦师不在场、靠压力维持，礼就成了外压，韩非、李斯这样的弟子转向了法家，因为既然礼是外加的、验收只看S，外加的东西靠外力来保证就够了。（同样只取位置层，见第28章。）

放到人性问题上：荀子把**善的来处放在D**。礼义是序列，是圣人所制的差异序列，它外在于每一个人的性，要“学”进来。S＝F(D,E)这一式，荀子让D承担，E退到“本始材朴”的位置，只是一块等着加工的料。而E＝H(S,D)这一式——纠缠如何由显露与序列反复沉淀——荀子写得比孟子更合式：“化性起伪”“习俗移志，安久移质”，E是被S与D改写的，依据正是右边两维，第24章已经把这一点记下，这是他最接近发生学口径的地方。可是承担者是谁，第24章的读数是：师。礼只能规定做什么，“情安”还是“礼然而然”，文本里只有师看得出来；师是一个人，不是一个机制。“化性”因此在荀子那里更像一个**目标**，而不是一套写出来的**机制**：礼怎样化性，通过哪一些反复，沉淀出怎样的E，又怎样把“情安礼”与“循礼”区分开，除了“师在场”之外，他没有给出别的检验，所以一旦离开师徒，进入制度，这一式就容易成为缺式。另外，荀子的E在起点上也有一个未交代的给定：“涂之人可以为禹”章里的“可以知之质、可以能之具”（第24章留给本章的一笔）。这个质与具不叫善，叫能力，但没有它学无从发起，所以荀子的起点也不是一张白纸。把两家并排：孟子的E式把担保交给天，荀子的E式把担保交给师；天是现成的，师是个人的，一个更稳，一个更脆，但两处都没有把“E怎样沉淀”写成可以检验的机制。

◆四、两个答案之外：还有谁，以及他们共享什么

（一）不止两种回答

人性之争，其实从来不是孟荀两人的事。先秦到唐，各家给出过一串答案，列出来，是为了看清它们**问的是同一类问题**。

告子主张“性无善无不善”，是中立的：像杞柳，像湍水，往哪里引就往哪里去；他还说“生之谓性”“食色，性也”，把性落在生来就有的自然倾向上。据王充的转述，周人世硕（《汉书·艺文志》称其为七十子之弟子）主张人性有善有恶，养善则善长，养恶则恶长〔《论衡·本性》〕。扬雄在《法言·修身》里说：“人之性也善恶混，修其善则为善人，修其恶则为恶人。”——人性里善恶是混着的，看你修哪一边。董仲舒用禾与米作比：善好比米，性好比禾，米出于禾，但禾不等于米；性有善的资质，却还不是善〔《春秋繁露·深察名号》〕。唐代韩愈《原性》主张性分三品，上品生而善，下品生而恶，中品可导而上下〔《原性》〕。宋代张载区分天地之性与气质之性：“形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。”（《正蒙·诚明》）后来的程朱沿着这个区分，把善归在天命之性、不善归在气质之性。

这一串列下来，看起来很丰富：性善、性恶、无善无恶、有善有恶、善恶混、性三品、天地之性与气质之性。可是它们**问的是同一个问题**：人生下来，里面有什么？种子里是善，是恶，是中立，是混杂，是分等，还是两层？答案在变，问题没变，所有答案都落在“**给定的是什么**”这一格里。这一格里的各种答案，下面都叫“给定论”，指的是：承认善有一个先在的位置，要么在生来的东西里，要么在后加的东西里。

告子在这场争论里的位置，值得单独点出来，因为他看上去最接近“生成”，却恰恰不是。“性无善无不善”，像湍水，往东开口东流，往西开口西流——这里的性是**可塑**的，几乎是一张白纸。可塑与生成，看起来相邻，其实隔着一道墙：湍水的流向，由**开口的人**决定；水自己没有往返，没有积累，没有一年一年留下的河道。告子的比方里，方向仍然全在外面（决诸东方，决诸西方），水只是被动的承受者。所以他虽然拒绝了善恶的先在，却把“善在外面”推到了更彻底的地步，与荀子同属一个阵营，只是更不加修饰。杞柳作杯盘的比方也一样：柳条是被折成杯盘的。生成论里的材料，不是被动的柳条，它会**回应**：每一次被折，它的纤维都在适应，下一次再折，它已经不是上一次的柳条了。

（二）孟荀共享的前提：善是一件现成的东西

孟子和荀子的对立，大概是给定论内部最彻底的对立：一个说善在里面，一个说善在外面。可是对立得越彻底，越能看出他们**站在同一个地面上**。这个地面，是一个没有被说出的前提：

> **善是一件现成的东西。它要么先在于种子里，要么先在于模具里。**

孟子的善，在种子里：四端是现成的，“我固有之也”，要做的是“扩而充之”，要避免的是“外铄”和“陷溺”。荀子的善，在模具里：礼义是圣人制作的现成的形式，“人之所学而能、所事而成者也”，要做的是“化性起伪”，用礼义这个模具，把顽劣的材质范成器。

两家在细节上的分歧，因此是**位置之争**，不是**有无之争**：善在哪个位置上现成地存在？种子里，还是模具里？孟子不能承认善在外面，因为那样“外铄”，善就不是我的；荀子不能承认善在里面，因为那样就用不着礼义，圣人的制作就成了多余。他们互相攻击的，恰好是对方的位置。

用一个日常例子看这个共享的前提。设想一个家里要教孩子“敬老”。孟子式的家长会想：这孩子心里有一点点爱亲的苗头，我要护着它，不要打击，慢慢让它扩充到敬长辈上。荀子式的家长会想：这孩子现在只会闹，我要先立规矩，吃饭长辈先动筷，进门先问好，规矩立久了，他就懂了。两个家长的做法差别很大，但他们对“敬老”这件事的想象，有一个共同点：**敬是一个现成的东西**，一个在苗头里，一个在规矩里，家长的工作是让孩子“得到”它。如果有第三个家长，他问的是：这个孩子的“敬”，是在哪些具体的场合里，一回一回长出来的？他想到的是外婆生病那次，孩子第一次被允许端水，端洒了，外婆没怪他，反而笑；想到的是爷爷下棋，孩子被允许在旁边看，慢慢学会了不吵；想到的是饭桌上，大人一次次不经意的示范。他心里没有一个“敬”的现成物，只有一串经历。这就是第三种问法的雏形。

还有一个细节，可以拿来验证这个共享的前提：看两家各自用的比方。比方是思想的无意识部分，常常把没有说出口的前提带出来。

孟子的比方是苗、泉、火：都是**自己会长**的东西，从里面往外冒。但这些东西的形状，在冒出来之前就是定了的：苗长成的是禾，不会长成别的；泉水流的是水，不是别的。苗的形状现成，只等时间。荀子的比方是木料、金属、黏土：都是**被加工**的东西，从外面往里

范。他最喜欢的“积土成山”，也有同样的特点：土一层一层堆上去，山不回应，堆上去的土不会改变下面的土，下面的土也不会要求上面的土堆成什么形状。堆，是单向的。

两个比方，一个是内生的、形状预定的；一个是外加的、没有回应的。它们都缺少一样东西：**往返**。织锦有往返，后一梭要回应前一梭，花样要求下一梭怎么走；年轮有往返，树干粗了，下一圈就变了。孟子的苗，在土里有回应（苟得其养），但回应的是水肥多少，不是苗的形状；荀子的土堆，连这点回应也没有（荀子的师是会回应的，他看着学生的情，调整学的次序，只是这份回应写在师身上，没有写进“积”这个比方里，见第24章）。比方没有说谎，它们忠实地呈现了两家的前提：善是一个有形状的现成物，只是一个从里往外，一个从外往里。

（三）用三方程和三原理读这场争论

这场争论，放到三方程里，可以读得更精确。孟子：S＝F(D,E)这一式，让E来承担，D退为“扩充”的配角；E＝H(S,D)那一式，交给天，是半缺。荀子：S＝F(D,E)这一式，让D来承担，E退为“本始材朴”的配角；E＝H(S,D)那一式，形式上有人管（化性起伪），承担者是师，制度化以后易成缺式（第24章）。所以两家共同的结构是：**让三维中的一维独自承担S的发生，另一维做配角，而E怎样沉淀出来，一个交给天，一个交给师，都没有写成可以检验的机制**。

放到三原理里：孟荀之争的张力积累得极足。两千多年，儒家内部几乎每一个重要的人性论，都要先表态：性善还是性恶，或者怎样调和。这是第一拍，积得很满。第二拍，形状改变：理想的第二拍，应该是第三格换形状，即对立的两格（E与D、内与外、种子与模具）之外，生出一个新的形状，使得两格都被重新安置。历史上最有分量的尝试，是宋儒的“天地之性与气质之性”：它把善归于天地之性，把恶归于气质之性，两个都保留。这个办法的精巧，不能小看：它承认了人有善的根，也承认了人有被气质拖累的一面，工夫就是“变化气质”。但从本书的角度看，它更接近**折中**——把孟荀各自说对的部分并排放进一个两层的结构——不是第三格换形状。因为它的两层，天地之性与气质之性，仍然都是**给定的**：一个先在于气里，一个先在于天里；善的来处仍是现成的。这与第22章对朱王共同前提的读法相接：朱熹一路的“一”是工夫之前就在、不造起点的“先在之一”（正文一般称“本有”），天地之性正是这个先在之一在人性论里的名字，气质之性则是对立一格被安放的位置。判为折中，只是对宋儒人性论这一层的读数，并不推到朱熹的工夫论上：朱熹的格物进路是S→D→E，心上工夫则另有换手（第31章），两处各有读数，与第28章逐家并排的口径互不冲突。（这是本书的一个判断，待检，可错条件见本章末。）第三拍，回写：新

形状反过来改写原来的两格。孟荀的“一”，在宋儒的两层结构里，没有被改写，只是被安放。所以这场争论的读数是：**第一拍有，第二拍以折中代替了形状改变，第三拍没有。**

这就解释了一个现象：两千年来，每一代人都要回到孟荀之争，每一代人都有精彩的调和，而争论本身从没有结束。因为它的前提没有动。

◆五、第三种回答：生成

（一）两个孩子分蛋糕

先从一个具体的场景讲起。一家有两个孩子，一个五岁，一个三岁。过生日，一块蛋糕，起初的情形是：大的一把抢过去，小的哭。这时候，两种教法都会有人用。孟子式的：你心里是爱弟弟的，我知道，你只是一时糊涂，你把它拿出来。荀子式的：这是规矩，大的让小的，不让就没有蛋糕吃。

假设这个家里最终用了第三种办法，但这个办法不是预先设计好的，是过出来的。第一次，大人说：一个人切，一个人先挑，这样切的人就不敢切得太偏。大孩子很快发现了这条规矩的妙处，他切得很认真，因为他知道弟弟会先挑。这是规矩（D）起作用，而且孩子在其中**尝到了公平的滋味**：弟弟拿到那块以后，笑得很开心，他自己那块也不比弟弟的小。过了几个月，有一天，大的忽然对弟弟说：“这次你先切，下次换我。”这是他自己想出来的，规矩被他**改写**了。又过一阵，家里来了小客人，大孩子自己就拿起刀，说：“你先挑，我来切。”他把这条规矩带进了新的土。

这个场景里，善的公平感，既不在种子里（五岁的孩子并没有一个现成的公平感，起初他抢），也不在模具里（那条“切的人不先挑”的规矩，大人只是给了一个起点，后面孩子自己改了，还带进了别处）。它是在**规矩、体验、对方的笑、自己的改动、新的场合**的一圈圈往返里长出来的。每一圈都在前一圈上，每一圈又改变了下一圈。像年轮。

（二）古人已经摸到了边

这第三种回答，古人不是没有摸到过，不过都是零散的，没有被立成一条路。

《易传·系辞上》有一句话，常被引用：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”继续这个道的，是善；成就这个道的，是性。这个排列非常有意思：**善在前，性在后**，性是“成”出来的，是道的延续和完成的结果。如果沿着这个句式读，性不是先在的东西，而是“成之”的结果（这是一种读法，历代注家的解释不一：孔颖达《周易正义》

以“成之者性”为成就此道者即人之本性，朱熹《周易本义》则以“继”为发、“成”为具，“性”为物之所受）。

郭店楚简里有一篇《性自命出》，其中说，人虽有性，心没有固定的志向，要待外物触动才发作，待喜悦才行动，待习染才定型〔转述，待核〕。大意是性要待物而作、待悦而行、待习而定——性是一个有待的东西，它的定型靠“习”。这是在出土文献里保存下来的一种相当早的、接近生成的讲法。

孟子自己，如前所述，有“苟得其养”“富岁凶岁”“一日暴之十日寒之”。最后这一句出自《告子上》：“虽有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。”再容易活的东西，晒一天、冻十天，也活不了。这里孟子对土和养的重视，已经走到了生成论的门口。荀子也有：他的“性伪合”，说的是两者合起来才有圣人。

明清之际，王夫之有“性是日日生成、日日成就”的说法，学者多概括为“性日生而日成”（原句为“夫性者生理也，日生则日成也”，见《尚书引义·太甲二》），意思是人性不是出生那一刻一次给足的，是随着人一天天生活，一天天生成、一天天成就。这一条路径，第26章专门读。

这些零散的材料告诉我们：生成论的方向，儒学史上是有的。它们没有被立成一条路，原因在于：它们每一次都被放在“给定”的框架里解释，《性自命出》被读成性的“发用”，王夫之被读成对气质之性的发挥，“继之者善”被读成天命的流行。生成的苗头，一个个被收回了给定。

（三）生成论的三个命题

把第三种回答说成命题，有三条。**命题一：起点之一与目标之一，都可以在过程中被改写**。孟子的善在起点，荀子的善在目标；生成论说，起点里并不含着善的完整形态（四端只是端，还要长），目标里也不是善的全部（礼义是一个共同体的阶段性成果，不是终点的定稿）。善在过程中，起点和目标本身，都可以被走出来的东西改写。这一条，与第3章讲的“一的两义”相连：孟荀各守起点之一与目标之一，生成论问的是：这个“一”是否可以变。

命题二：种子与土、模具与手，都是条件，不是决定。孟子强调种子，荀子强调模具，生成论承认两者都在场：孩子确实有一些生来的倾向（端、材朴），社会确实有一些前人积累下来的形式（礼义、规矩）。但是这些东西，只是**条件**；善长成什么样，看条件之间一次次的相遇。同样的种子，不同的土，长出不同的树；同样的模具，不同的材料，铸出不同的器。

命题三：回写。做出来的，反过来改写做的。孩子用公平切蛋糕，尝到了公平的滋味，于是他心里的“公平”长了一圈，下一次他对规矩有了自己的想法，规矩被改了。这是三原理里的第三拍。孟荀的体系里，这一拍都有萌芽，却都没有立住：孟子的“养”是单向的，由心向外扩；荀子的“积”大体也是单向的，由外向内灌（师在场时有一层校正，师看着学生的情调整学的次序，可那是写在师身上的，没有写成礼义自身的往返，见第24章）。回写，是双向的往返。

（四）年轮的三个特征，对应三拍

回到开头的那截树桩。年轮有三个特征，恰好对应三原理的三拍。

第一，**每一圈都是当年的张力积累的结果**：旱与涝、光与荫、树与邻树的争夺，都是张力，张力大的年份，圈的形状最特别。这是第一拍。

第二，**每一圈的形状不是折中**：早年的圈不是“平均宽度”，是窄的、密的，是一个不同于以往的形状。生长在对立的条件之间，长出的是第三种形状。这是第二拍。

第三，**每一圈改写下一圈**：树干粗了一圈，起步的周长变了，承重变了，下一年受光的面积变了。这是第三拍。

三拍走全，才有年轮。而孟子和荀子，各自强调了其中一拍：孟子强调第一拍里的“苗头”，荀子强调第二拍里的“成形”，第三拍的往返，两家都没有立起来。

（五）善意是第三格的形状

生成论对“善是什么”，会给一个与给定论不同的说法，这一说法的详细展开在第48章，这里先交代一个轮廓。

给定论里，善是一个物，放在种子里或模具里，工夫是取出来或放进去。生成论里，善是一种**形状**：当两个原本矛盾的东西（比如两个孩子对同一块蛋糕的争夺，一个人对自己的欲望与对他人的在乎），在某个时刻被“化开”时，第三格长出来的那个形状，就是善的最初样子。公平，是蛋糕上的争夺被化开时长出来的形状；体恤，是自己的疲惫与父母的疲惫在同一间屋里相遇时长出来的形状。这些形状不是从任何一边推出来的，它们是**在矛盾里**生出来的。

所以，生成论里的“善”，没有一个静止的、可指着说“它在这里”的位置，它是一个**被走出来的东西**，一旦走出来，就沉淀为E，变成下一次的起点。这也是第21章说良知与习气同构时已经埋下的伏笔：沉淀下来的善，和习气在结构上相同，都是D与E的沉淀；两者的区别有两重，一是谁来命名，二是经不经得起回写。放到这里，第二重正是生成论的核

心：这份善之所以是善，不在它被谁叫作善，而在它被走出来的那个过程里，矛盾被化开的方式，以及这个方式后来在现场、在新的矛盾里，经受了多少次回写的检验。同构而不同质，生成论里的“善”与“习气”，分手处就在这里。

（六）第三种回答带来什么不同

如果采用生成论的读法，对孩子的问法会变。给定论问：这个孩子有没有善根？有多少？这个问法，对孟子式的家长是焦虑（我的孩子的苗头够不够），对荀子式的家长是警觉（我的孩子的性有多恶，规矩要多严）。生成论问：这个孩子现在所处的土里，哪一些经历，能让这一梭落下去？这个问法，把注意力从孩子“有什么”转到了孩子“遇到什么”，从“识别”转到了“供给”。

也许有人会问：这样，岂不是不再有“教”的权威，一切都交给“过出来”了？不是。生成论里有大量的“教”，只是教的内容变了：不教“你要这样”，教“这样的时候会怎样”，比如教孩子切蛋糕的那条规矩，是一个起点，一个条件，一个可以被改的起点。教的人也在里面：父母、老师本人就是土的一部分，他们的脸色、他们的耐心、他们自己怎样对待别人，都是孩子身上要织进去的线。这使得教的责任更重了，不是更轻了：给定论里，教不好可以怪种子或怪模具；生成论里，土是教的人自己。

给定论容易陷入一个死局：如果孩子表现出不善，要么归因于种子坏（孟子式的难题：性善怎么会有不善），要么归因于模具松（荀子式的难题：为什么同样的礼，有人化有人不化）。生成论没有这个死局，因为它不预设种子或模具的好坏，只问：这一圈长成这样，是什么条件造成的，下一圈能不能换条件。这并不意味着一切责任都推给环境；生成论里，孩子自己的每一次选择，都是织进去的一梭，同样会沉淀。

落到课堂上，也一样。一位老师面对一个“不爱分享”的孩子，给定论会让他在两条路上选：要么相信这孩子心里有分享的苗，只是被压住了，于是循循善诱；要么相信这孩子需要规矩，于是定下“分享才有奖励”。生成论的老师会换一个起点：先看这个孩子在什么时候**自然地**拿出过东西，哪怕只有一次，比如他曾经把半块饼干塞给了摔倒的同桌；再看那一次之前发生了什么，之后发生了什么，对方是什么反应，他自己是什么感觉。然后在那样的条件里，多供给几回。没有预设他“有”或者“没有”，只是把一圈一圈长起来的条件，接着往下续。

必须说清楚，生成论并不是孟荀的折中。折中的做法是：取孟子的一半，取荀子的一半，拼在一起。生成论的做法是：承认孟荀各自抓住了生成过程中的一段，孟子抓住的是E→D→S这一段路径（先有端，再养，再显），荀子抓住的是D→S→E那一段（先有礼，再

积，再化），它们是同一个生成过程在不同的土里、不同的阶段上的两个剖面；而生成论要补的，是让这两段**能相遇、能互相改写**的那个机制：回写。

◆六、对话：最强的反驳与各自要改的

（一）艾文贺：发展模式的孟子

艾文贺把孟子读成“发展模式”：善的四端像幼苗，要培育，要保护，要扩充，在合适的环境里长成大树；孟子的修养论充满了农业的比喻（揠苗、耘苗、苟得其养），这些比喻不是装饰，是他对修养的基本理解〔见艾文贺（P. J. Ivanhoe）Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mengzi and Wang Yangming，其中把修养分为“发展”“发现”等模式〕。这个读法，从文本上看是站得住的，本章第二节里引用的“牛山之木”“一日暴之十日寒之”，都是它的支持。

与艾文贺一致：孟子不是简单的“先天道德论”，他的善有时间，有土，有风险，有养。本书把孟子读作E→D→S，D的位置是实在的：养、集义、扩充，都是D。

分界，第20章读阳明时已经划过，这里只补与人性论直接相关的两处。其一，艾文贺的“发展”，发展的是**一粒现成的种子**；本书追问的是，这粒种子的内容（四端）是否也是发生的。孟子的回答是“天之所与”，也就是不问（E式半缺，见第23章）。所以孟子的发展模式，在本书的框架里仍是1到N。其二，艾文贺分出“发展”与“发现”两种模式，是在给定论之内分类；本书要补的，是给定论之外的位置：连一都是生成的。

艾文贺可以这样反驳：你要求连种子都是生成的，可是任何生成都得有个起头，你的生成论最终不是要回到某种给定吗？这个反驳是对的，也是整个生成论最该面对的追问。本书的回应是：生成论不否认**有起头**，它否认的是起头里**已经含着终点的形状**。一个婴儿有吮吸，有对暖的趋近，这是给定；但从吮吸到“孝”，隔着许多圈年轮。给定的是树苗的活力，不是树的形状。这一层，第47章会专门回答“第一梭是怎样落下去的”。

（二）安乐哲：human becomings

安乐哲（Roger Ames）把儒家的“人”读作“human becomings”，人是在关系中不断成为的过程，不是一个先有的实体；他强调儒家的角色与关系是人的构成，不是人的外衣〔见其 Human Becomings: Theorizing Persons for Confucian Role Ethics 及 Confucian Role Ethics: A Vocabulary〕。这个读法，已经非常接近本书的“成而非复”，也接近生成论。

与安乐哲一致：人是成出来的；关系不是外加的，是构成性的。本书的织锦比喻，说的就是线与线的关系构成花样，花样不在任何一根线里。

分界在两处。第一，安乐哲给出的是对儒家的一种整体的**诠释**，说儒家是过程性的；本书则给出**路径读数**：儒家的历史路径，在孟荀这里，其实多落在给定论的框架里（善在种子，或在模具），过程性是儒家的潜力，不是它每一条路径的实况。第二，安乐哲的“becoming”没有说**怎样断**：一个过程为什么会停、会回头、会被收编成“复”。本书用三拍给出断点的诊断。

安乐哲的读者可能说：你拿“路径”去量儒家，是用外来的框架削足适履。这个质疑要接住。本书的路径读数，是一把尺，尺是新的，不等于被量的东西是假的；而且读数必须附可错条件，如果有人用儒家文本本身的逻辑证明孟荀已经走全了三拍，读数就要改。尺子的有效性，靠这种可错来保证。

（三）牟宗三：道德的先验性

牟宗三一路，是对生成论最强的反驳之一。他把孟子判为儒家的正宗，以“本心即性”为纲，以道德自律为要，认为荀子是“大本不立”，以心治性，礼义成了外在的、他律的东西〔见牟宗三《名家与荀子》《心体与性体》；《名家与荀子》称荀子“大本不立，遂转而言师法，言积习”，礼义成了“空头的无安顿的外在物”〕。若依这个框架，生成论会被认为把道德降为经验的积累，失去了道德的先验性与无条件性：道德不是从经验里归纳出来的，它有一种“不容已”的命令力量，不依赖经验的偶然。

这个反驳，有一半是对的，要接住。**对的一半**：道德一旦形成，确有一种“不容已”的力量，它不是权衡利弊的结果，而是一种命令；这一点生成论承认，沉淀之后的善有自动性，有直接性（上一章讲得很清楚）。牟宗三看到的现象确实存在。

分界在于这种“不容已”从哪里来：牟宗三把它放在本心的先验，本书把它放在生成与沉淀。两种来路，对“不容已”的现象本身，解释是同样充分的；区别在于，生成论的解释有更多的抓手：它能说，为什么有的人“不容已”处在这里，有的人在那里；为什么同样的命令，在不同的人那里强弱不同；为什么要“养”。

对话之后，各自要改写的东西是：**牟宗三一路**可以把“本心的呈现”读成一个**在历史中不断呈现**的过程，而不是一次完整的显现；这样，先验性可以保留为“方向”的先验，不再是“内容”的先验（当代新儒家的研究者里或有这方面的读法，具体人名与篇目待补〔转述，待核〕）。**本书**这边要认下一笔账：生成论解释了善的形成，没有充分解释善的**方向感**

——为什么经过无数回写的沉淀，往往朝向一些相近的德目（孝、仁、公平），而不是随机的方向？这一层，第48章继续回答；在它回答之前，本书对牟宗三一路，欠一个交代。

（四）字源：性与生

最后，有一个不利于本书的证据，要如实摆出来。“性”字，从心从生。一般认为，早期“性”与“生”相通，“生之谓性”（告子语，《告子上》）正是这个用法：性，就是生来就有的。傅斯年的《性命古训辨证》一路的研究，大意是先秦的“性”本义近于“生”，指生来的资质〔傅斯年《性命古训辨证》从“生”“令”二字的古义入手考察性与命〕。

这个字义，初看是对生成论有利的：性字从生，“生”不是“长出来”吗？细想却并不如此。先秦的“生”，在“生之谓性”里，主要是“生来”“生而有之”的意思，是**给定**的那一边，不是**生成**的那一边。这反倒对孟荀共享的前提有利：连“性”字，也是在“生来如此”的意思下被造出来的。本书不拿字源做生成论的证据，只把它作为一个提醒：我们在讲“生成”的时候，使用的是一个在古义里被“生来”占据的词汇环境，要的是在这个环境里，把“生”的另一半（成长、生成）重新读出来。这并不容易，而且不能靠字源，要靠对经历的描述。

（五）一个朴素的质疑：这不过是“先天加后天”吗

最后还有一个最朴素的质疑，常常从不读哲学的人嘴里说出来：你说的不就是“先天加后天”吗？孩子有天性，也有教育，两样都重要，这谁不知道？

这个质疑要认真接。“先天加后天”确实是常识，而且是对的：本书的命题二，说种子和土都是条件，正是在承认这一点。可是常识版本的“先天加后天”，有一个没有说出来的算术：它把善想成一个**加法**，先天给一部分，后天补一部分，加起来是总量；吵架的人只是在争两部分的比例。本书反对的恰是这个算术。年轮不是“种子的一份加雨水的一份”，一圈的形状，是种子、雨水、前一圈、邻树之间一次具体的相遇里长出来的，拆不成两份。拿掉雨水不是少了一半，是根本没有这一圈。所以第三种回答与常识的区别在于：它不问“各占几成”，它问“怎样相遇，相遇之后留下了什么，留下的东西怎样改变下一次相遇”。常识说的是配料表，生成论说的是做法。

◆ 七、可错条件与小结

（一）可错条件

以下情形出现，本章的判断就算错，或需要大幅修正。

第一，如果能从孟子或荀子本人的文本里，找出**明确的回写机制**：例如荀子的“化”被证明是一个双向的过程，礼义在被学的同时被学者改写，并且他对此有清楚的讨论；或孟子的“养”被证明包含了养成之后的善反过来改变“端”的内容，那么“孟荀共享给定论的前提”要收窄为对他们后学的判断。

第二，宋儒“天地之性与气质之性”的两层结构，若能被证明不只是折中，而是第三格换形状，即其中有清楚的回写记录，新形状反过来改写了孟荀原来的“一”，那么“第二拍以折中代替形状改变”的读数要撤回。

第三，如果有可靠的发展研究表明，某些具体的道德反应，在缺乏相应经历的条件下，稳定地、跨养育环境一致地出现，且强度与成人的反应相当，那么“种子与土都是条件、不是决定”的命题二，要向给定论一侧收缩，承认某类善有较强的先在成分。

第四，生成论本身要能与折中**区分**开。本章给了一个可检验的后果：追踪同一个德目（比如公平感）在不同养育条件下的形成过程，生成论预测其中有可识别的**往返**，即做出来的东西反过来改写做的方式；如果观察到的几乎都是单向的（要么由内向外扩，要么由外向内灌），没有往返的痕迹，那么命题三失败，生成论就退回折中。

第五，年轮只是一个比喻，不是证明。树的生长与人的德性形成，机制相差甚远。比喻的作用是让人看到第三种形状的可能，论证要靠前面的路径读数和后面的各章。

（二）小结

孟子说善在种子里，荀子说善在模具里；一个要护着苗，一个要立好规矩。两家看对的东西，加起来几乎是整个教养的常识：每个人都有善的可能，善会被养大也会被养没，善要一点一点积，公共的形式不可少。两家卡住的地方，也是同一个：把善当成一件**现成的东西**，一个放在里面，一个放在外面，于是孟子的路主要卡在末格S的位置（迂远），荀子的路主要卡在末格E的位置（化向不可判，第24章），这是第28章收窄后的位置层读法，待检。他们共享的前提，两千年来始终没有被动过，宋儒的两层结构，是在这个前提之内的折中。

第三种回答是：善是生成的。它不在种子里画好，也不是刀刻上去，是种子与土、序列与纠缠，一圈一圈织出来的，每一圈都改写下一圈。古人已经摸到过它的边——《易传》

的“成之者性”（一读），《性自命出》的待习而后定，孟子的“苟得其养”，荀子的“性伪合”，王夫之的“日生则日成”——都没有被立成一条路。

下一章，第26章，要读的正是儒学史上这条少有人走的路：D→E→S，习与性成。它是离生成论最近的一条古路，也是末格S最容易失手的一条路：显不出，传不开。读它，是为了看清这条路为什么没有成为主路，以及补上它需要什么。

第　六　编

少有人走的两条路与偏路规律

第 26 章　D→E→S：习与性成之路

第 27 章　S→E→D：兴于诗

第 28 章　偏路的规律：流弊卡在惯路末格

26

第 26 章

D→E→S：习与性成之路

本章要点

习与性成是儒学里最贴近人如何长成的一条路：D→E→S，日生则日成；难处在末格，熟成了却显不出、传不开。

◆一、天天帮厨的孩子

街角一家小饭馆，老板的儿子从六七岁起就待在后厨。没有人给他派过正经的活：先是择葱、剥蒜、递盐罐，个子够得着灶台以后，是守着火，听锅里的声音，觉得差不多了，喊一声“师傅，好了”。他没有学过一道菜的完整做法，也没有哪一天被人坐下来讲过什么叫火候。他上学，放了学照旧钻进后厨，日子像饭馆门口那条街，天天一个样。

有一年冬天，父亲病倒，母亲守在医院，饭馆里只剩他一个人，偏偏有一桌早就订下的客人，八位，菜单是谈好的。他站到灶前，没有找人问，也没有翻本子，一道一道把菜做了出来。客人吃完，说味道和老板做的差不多，有一道还更好些。事后有人问他怎么做到的，他的语气里有一点茫然：“我也不知道，手自己就知道。”

旁观的人给这件事找了现成的名字：天赋，或者“随了他爸”。这两个名字都盖住了一件事。那一桌菜，在前一天是做不出来的；可是把他十几年的日子翻一遍，又找不到一个“学会了”的日子。从做不出到做得出，中间没有门槛，只有一层一层的日子。“手自己就知道”，是在那个晚上显出来的，却不是那个晚上才有的。

这个孩子给本章出了一道题：他是怎样“成”的？把经过按先后排开：先是一长串帮厨的日子，每天差一点点，一点点叠起来（差异序列，D）；日子里，手与火、鼻子与油温、眼睛与锅边的颜色、他与父亲出菜的节奏，慢慢缠在了一起（特征纠缠，E）；最后才有那一桌菜（显露，S）。习在先，性在中，显在末。D→E→S。

这条路在儒学里有一个现成的名字，叫“习与性成”。把它讲得最透的，是明末清初的两个人：王夫之讲性“日生则日成”，颜元讲“习行”。本章先听他们讲，再给读数。读数

的结论先说在前面：这条路最接近“人是怎样长成的”这件事本身，好处在此；它的难处在最后一格，那一桌菜做出来之前，没有人看得见这个孩子“会”了，做出来之后，旁人又以为他本来就会。显不出，传不开。这不是两位先生的疏忽，是路自己的形状。

先交代一个口径。“王夫之、颜元的惯路是D→E→S”，是本书的读法，标〔本书读法，待检〕：他们二位谁也没有这样说过自己，是本书按他们论述的先后替他们排的。排错了，本章要认；认的条件写在第七节。

还要先说它与已读过的几条路怎样分开，免得读到后面混了。朱熹的路（限于格物这条学问进路）是S→D→E：先到事物上去，一件一件格，积久了某天贯通。同样是“积”，朱熹积的是对事物的认识，积在“物”上；王夫之和颜元积的是手脚与身心的熟，积在“人”上。荀子的路是D→S→E：先守规矩（D），规矩落成礼的样子（S），最后盼望性被化掉（E）。同样是“习”，荀子的习是照着一个外面立好的样子去习，习出来先是样子，再是性；王夫之的习，是习着习着，性自己长了出来，样子是最后才有的。两条路的差别正在中间那一格：荀子在第二格放的是礼，王夫之在第二格放的是性。这一点，贯穿全章。

◆ 二、“习与性成”：从太甲到王夫之

（一）一句话的来历

“习与性成”四个字的出处是《尚书·太甲》，这一篇属于通行本里晚出的古文部分，学界长期有真伪的争论，本书只取它在后世儒者那里的用法，不借它断年代（见《太甲上》：“兹乃不义，习与性成”）。上下文是一个有名的故事：商汤去世以后，孙子太甲即位，不守汤的法度，伊尹把他放到桐宫去住，让他守在先王的墓旁，三年以后太甲悔过自新，伊尹又把他迎回来（《史记·殷本纪》有大意相同的叙述）。伊尹说的那句话，大意是：这是不义的事，习惯与性是一同长成的。

这句话先是一句诊断，诊断的是坏的一面：太甲不是一天变坏的，是在身边的人、事、日子里一点点习下去的，习久了，就像性一样结实。可是桐宫那三年，又是一个治疗的办法：不去讲道理，先换环境，换他每天面对的东西、做的事、听的话，让他“密迩先王其训”，也就是整日靠近先王的教训。换习，是为了换性。也就是说，这句话从出现的那一刻起，就带着一个前提：性不是一次给定、从此不动的东西，它会被日子改写，朝坏改，也朝好改。

先看“习”字本身。《说文》的训释是“数飞也”，字形从羽（《说文》：“习，数飞也。从羽从白”；段玉裁注引《月令》“鹰乃学习”）：幼鸟学飞，一次次扑腾，一次比一次飞得远。这个字的底子里就有两样东西，一样是“数”，反复；一样是“飞”，飞起来是一种显出来的本事。反复在先，本事在后，造字的人早把D→E→S的次序存在了这个字里。

孔子的话和它是通的。“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》），出生时彼此相近，后来越走越远，拉开距离的是习。这句话常被拿来当作性善性恶之争的前奏，其实它还有另一层意思：孔子把“相远”的原因放在习上，也就是放在日子的序列上。《论语》开篇“学而时习之”，那个“习”字，一头是反复，一头是熟。

孔子对自己少年的交代，是这条路在《论语》里最早的一个样本。《子罕》里他听说子贡拿“天纵之将圣”解释自己的多能，当场改写：“吾少也贱，故多能鄙事。”第5章把这一段读作D→E→S：先是鄙事一件件做（D），手上长出“当”的分寸（E），旁人最后看见的才是“多能”（S），与帮厨的孩子同形。孔子把“多能”的原因从天放回少年的日子里，用的正是这一章要讲的次序。需要同时报出的是，同一段经历另有一读：第47章看的是“志于学”的来历，把少年的经历读作事物与咬合在先、志与学在后，得S→E→D。两读问的是两件事，一件是“多能”从哪里来，一件是“志”从哪里来，各自的依据都摆在各章里，并存而不互相取消；两读并存的处理见第4章。

汉代人把这个意思说得更白。贾谊《新书·保傅》和《大戴礼记·保傅》里引孔子的话：“少成若天性，习贯如自然。”（《大戴礼记》作“习贯之为常”）从小养成的，像天生的一样；习惯了的，像自然的一样。这是整部儒学里对“熟成的自然”说得最早、最直接的一句。第5章读孔子“从心所欲”时讲过老师傅切肉：旁人只看见“自然”，看不见那个自然是切了多少年切出来的。“少成若天性”说的是同一件事，只是它没有往下追问：既然像天性，那它究竟是不是天性？王夫之追问了。

（二）王夫之：性不是一次给完的

王夫之（1619—1692），湖南衡阳人，晚年隐居在衡阳的石船山，学者称船山先生。他一生经历明亡，参与过抗清，兵败以后辗转，晚年闭门著述，留下《周易外传》《尚书引义》《读四书大全说》《张子正蒙注》等大量著作〔其中《周易外传》《尚书引义》《读四书大全说》三个书名，待核〕。他的人性论，集中在《尚书引义》论《太甲》的那几篇和《读四书大全说》论“性”的部分里。

他要驳的，是一种他认为流行已久的想法：性是人出生那一刻由天一次给完的，给完就成了定数，后来的学习不过是把这个定数找回来、擦干净。这种想法，他的话里有一个说法，大意是把“命”理解成只在初生之顷发出一次〔转述，待核〕。他反过来说：天命不是只

命一次。天每天都在运行，每天都在给人以气、以养、以事、以人，人每天都在接受，每天都在用这些东西生长自己，所以性也是每天在生、每天在成的。这就是他说的“日生则日成”（《尚书引义·太甲二》：“夫性者生理也，日生则日成也。”）；常见的“性日生而日成”是后人的概括，不是他的原话。与之相连的，还有一句大意是“未成可成，已成可革”的话〔转述，待核〕：还没成的，可以成；已经成了的，也可以改。

要注意他没有把“善”丢掉。《易传》有一句话：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”（《系辞上》）王夫之紧扣这句里的“成之者性也”：性是“成”出来的，不是“有”在那里的。善是天道流行里可以承继的方向，性则是人在承继中日日成就的东西。他的这个读法，本书这里只取大意〔转述，待核〕，因为它给了本书一个重要的东西：在儒学内部，有人早就把“性”放在“成”的动词下面，而不是“复”的动词下面。

用本书的话重述一遍。王夫之的三句要点是：第一，性是发生的，不是预先画好的；第二，发生的方式是日日取用、日日习，也就是一个差异的序列；第三，发生出来的东西可以改（已成可革），不是一次定终身。这是一条非常干净的D→E的线：日子（D）在叠，性（E）在长。他没有说“日生则日成”的性以后会在哪里显出来，这是后面要读的缺口。

（三）他与本书的亲近，以及分界

本书第47章要说“心也是发生的”，第20章、第21章说良知与习气同构，这些话在儒学内部最近的祖先，就是王夫之。所以这里要老老实实写“与王夫之一致”：他早已把性放进了过程里，并且明说了它可以改。本书不是首先说“性日生则日成”的人。

分界有三处。其一，王夫之的“日生则日成”仍然系在“天日命之”上：每天在授性的，是天。生长有一个来源，也有一个方向，方向就是继天道之善。本书讲的发生，到第48章会说，善意是矛盾化开时第三格的形状，不借助一个先在的天来授；这一点留到第29章与汉代经学对话时，当面回答“没有天，善从何来”。其二，王夫之讲清了“日生则日成”，却没有给出怎样读这个生长的路径读数：它先是什么、再是什么、卡在哪里，他没有排。其三，他没有问“日生则日成的性怎样让人看见”，这一问正是末格S。

还有一位对话者要点名：艾文贺（P. J. Ivanhoe）把儒家的修养论分成“发展模式”与“发现模式”两类，孟子近前者，阳明近后者（见其 Confucian Moral Self Cultivation 及 Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mengzi and Wang Yangming）。按这个分法，王夫之的“日生则日成”之说无疑是发展模式里走得最远的一家：他不仅让善端长大，连性本身都放进了生长。本书与艾文贺一致的地方在这里；不同的地方是，艾文贺的分类回答的是“修养是长出来还是找出来”，本书再往下问的是“长，是先长什么、再长什么、最后显出什么”，也就是同一个发展模式里还有六种次序。

和西方的两位老朋友也要对一下。亚里士多德讲德性靠习惯养成，做公正的事才成为公正的人，习惯难改，是因为它像天性一样（《尼各马可伦理学》第二卷第一章、第七卷第十章；通行的“第二天性”是后世对这一思想的说法）；布迪厄讲“惯习”，即长期处境沉淀进身体、又反过来生出行动的倾向（见其《实践感》）。李泽厚讲“积淀”，把文化心理的结构看成历史实践一层层沉下去的结果（其“积淀说”及“文化-心理结构”）。这几家与王夫之的“习与性成”都是同类的看见：人是被日子做成的。本书与他们的区别，是同一个：他们解释了这件事，本书想给它一个可以检的读法，说得出先、再、最后，说得出卡在哪一格、断在哪一拍，并且写明怎样算读错。

◆ 三、颜元：把学问放回手上

（一）一个学琴的比方

颜元（1635—1704），直隶博野人，号习斋。“习斋”这个号本身就是主张：取《论语》“学而时习之”的“习”。他的主要著作合称《四存编》，即《存学编》《存性编》《存治编》《存人编》；门下李塨整理传述，后世称颜李学派。

他的学说，用一个比方最容易进去。他把读书讲学比作学琴：书是琴谱，把琴谱背熟，把每个音的讲解弄清，可以叫学琴吗？不能。要上手去弹，“歌得其调，抚娴其指，弦求中音，徽求中节”，一个音一个音地弹准，才算得上“学琴”；可是颜元紧接着说，这还只是“学琴”，“未为习琴也”。要到“手随心，音随手”，才叫“习琴”；再往上，到“心与手忘，手与弦忘”，才叫“能琴”（三级的话均见《存学编》）。在他的排法里，“习”比“学”高一级，“能”又比“习”高一级：弹准了是学，手与心顺了是习，顺到忘了手是能。读琴谱不是没有用，可是琴谱读得再熟，不碰琴，手上还是空的；碰了琴而只停在弹准，也还没有到“习”。他以“习”为号，意思正在这里。

他拿这个比方去打宋明的理学。他的批评，大体是说宋儒把学问做成了静坐与读书：半日静坐，半日读书（这是朱熹《语类》里的话），坐在那里体会，读在那里讲论，手脚是闲的。他最重的话，见于晚年年谱：“为爱静空谈之学，久必至厌事，厌事必至废事，遇事即茫然”，又说“误人才、败天下事者，宋人之学”〔《颜习斋先生年谱》〕。这些话今天读来有点激烈，本书先不管它公不公平，先看它背后的一个主张：学问的单位不是“一个道理”，而是“一件做过的事”。

（二）习行

颜元的核心词是“习行”。习，是反复做；行，是实实在在做出来，不是想一想。他所推崇的学，在书里反复讲的是“三事三物”：三事是正德、利用、厚生（出《尚书·大禹谟》），三物是六德、六行、六艺（出《周礼·地官·大司徒》“以乡三物教万民而宾兴之”），六艺就是礼、乐、射、御、书、数。他认为孔门原本就是这样教的，到了汉儒、宋儒才变成训诂和静坐。

他不是只在书斋里讲讲。晚年他应邀主持漳南书院的规划，据传记所述，书院分斋设课，有文事、武备、经史、艺能这类分斋，让学生既习礼乐，也习射御，也学水利、算数、兵法（斋名有“文事”“武备”“经史”“艺能”，艺能斋课水学、火学、工学、象数，见李塨等所撰传记与《颜习斋先生年谱》）。据同样的传记，书院办起来不久便遇漳水泛滥，他也很快离开了。这一段经历，下一节读“传不开”时还要回来。

颜元还有一个贯穿一生的字：“动”。他看重身体的动，认为“养身莫善于习动”，“但说静息将养，便日就惰弱”〔《颜习斋先生言行录》〕，坐着读书、静坐养心，久了人会变得软弱。这话今天听来像健身房里的常识：一个常年伏案的人和一个天天下地干活的人，手上的力气、肩上的担子、遇事的反应，是不一样的，不是因为谁读了更对的道理，而是因为每天的日子不同。颜元看到的就是这个：日子的内容，直接成了人的内容。所以他要把学堂改成一个人要动手动脚的地方，把射御算数放进来，把水利兵法放进来。

颜元的人性论也值得一提，因为它决定了他的“E”放在哪里。他不同意宋儒把“气质之性”看成有恶的、要变化掉的东西，在他看来，性不是悬在身体之上的理，性就在耳目口鼻、手足筋骨之中，形与性不二；人之所以有恶，是因为“引蔽习染”，是不好的习把好的性弄坏了（他说“非气质无以为性，非气质无以见性也”，“其恶者，引蔽习染也”〔《存性编》〕）。所以在颜元那里，习不只是练一个技能，习是在身体上、性上同时下功夫：手习了，性也跟着成。这个意思，和王夫之的“习与性成”在根上是同一个。

（三）一处要老实交代的歧义

把颜元放在D→E→S上，有一个难处，必须当场说清，因为本章的一个读数押在它上面。

颜元的课程，是从“物”起手的：礼乐射御书数，都是具体的、看得见摸得着的事物。他谈“格物”，也把“格”解成“手格猛兽”之“格”，“格物”就是“犯手实做其事”〔《颜习斋先生言行录》〕。这样看，他似乎是朱熹的“S→D→E”的“用手版”：朱熹的格物用眼与思，颜元的格物用手与身；先到事物上去，再反复习，最后性成。这是一种读

法，叫它读法甲，归入S→D→E。不过要先记下一个细节：颜元把“格物”直接说成“犯手实做其事”，也就是说，在他那里，“到物上去”与“反复做”本来就是同一个动作，并没有一个先于习、只用来认识物的“格”。这一点对读法甲不利，因为读法甲要成立，得有一个先于习的物的阶段。

另一种读法是：颜元的课程里虽有物，他立论的重心却在“习”本身，他要说的是“功夫的单位是一件反复做的事”，物只是习的材料，他批评宋儒的火力全冲着“没有习”。按这个读法，起手是D，物是进入D的方式，它的终点是“成人”“经济”，也就是性成以后在事上的显露。这叫读法乙，归入D→E→S。

两种读法怎么判？看他课程的次序：学生进书院，先给的是“物”，还是先给的是“习的日子”？看他对“成”的判断：是看学生认得多少物，还是看他手上稳不稳、遇事能不能担当？就现有的材料，只能说，后一种在他的话里分量更重；再加上上面那个细节（格物即实做，物与习不分先后），本书取读法乙。但这仍是〔本书读法，待检〕里最需要核的一处，因为“不分先后”也可以被读成：他的课程里物与习缠在一起，次序要从课程的实际安排里去看，不能只凭他对“格”字的一句解释。本书在可错条件里写明：若逐条核对颜元的教学次序，发现他确是先“物”后“习”，那么颜元应当退出这一章，改归朱熹一路的变体，而D→E→S这条路上就只剩王夫之一个理论家，另有无数无名的手艺人。

说到无名的手艺人，要把话说在前头：D→E→S这条路，在儒学的文字里是少有人走的路，在儒学以外的日子里，却是人类最常走的路之一。学徒学手艺，运动员练基本功，医生跟师带徒，都是先在日子里叠，叠出一种手感，最后才有作品。王夫之和颜元的功劳，是把这条日常的路写进了儒学。

儒学的文字里也不止这两位。孟子说“有恒产者有恒心”，对百姓走的是另一条路：第23章把恒产读作S、恒心读作E、驱而之善读作D，得S→E→D；第53章把制产读作D，得D→E→S，与本章同序。落格的分歧在于“恒产”是东西还是安排，两读并存，处理见第4章；S→E→D那一读，下一章还要回到它。

◆四、路径读数：三格、三式、三拍

（一）先、再、最后

读路径只问先、再、最后，不问为什么。D→E→S在王夫之和颜元那里的样子是这样的：先是日子，叫差异序列，今天比昨天多一点熟，一件一件事，一遍一遍做，这是第一格；再是性，叫特征纠缠，手与物、身与事、人与人在反复里缠成了一团，不再能拆开

说“这里是手艺，那里是性情”，王夫之的“日生则日成”、颜元的“形性不二”讲的都是这一格；最后是显露，叫S，也就是这个人在事上、在样子上显出来的东西，做得出的菜，立得住的人，接得住的事。

对着帮厨的孩子：十几年的择菜、守火、递盐，是D；手与火的熟、鼻子与油烟的熟、他与父亲节奏的缠，是E；冬天那个晚上的一桌菜，是S。三格之间有一个特点，值得先点出来：第一格和第二格之间几乎没有缝，因为日子叠的同时，性就在长，“习与性成”的“与”字，说的就是同时；第二格和第三格之间也没有一个门槛，但有一个不透明：性在长的时候，外面看不见。

再换一个例子对一对。一个孩子每天描红，描了两三年。开头他的手是笨的，笔画是别人的；某个学期，老师发现他写的“永”字有了一点自己的劲，可是他自己说不出是哪一天开始的。这里的D是每天一页的描红，E是手腕、眼睛、笔锋和纸之间越来越稳的配合，S是那个有了一点劲的字。如果要给他“考一考”，只考一个字，考不出这两三年；只有把前后的字摆在一起看，才看得出这条线。D→E→S读数的麻烦也在这里：它的证据是一条线，不是一个点。

（二）三方程：谁在管哪一式

三方程是S＝F(D,E)，D＝G(S,E)，E＝H(S,D)。意思是每一维都由另外两维决定，每一式都得有人承担。有一式根本没人管，叫缺式；有人管但依据的不是右边两维，叫半缺。把三式逐个问过去。

先问E式：性是怎样长出来的。王夫之答得很清楚：靠日日取用，日日习，这是D对E的作用。可是E＝H(S,D)的右边有两项，一项是D，一项是S。S是什么？是做出来的东西被看见、被接住、被回应的那部分。一个手艺人的手感，是既靠自己一遍遍地做，也靠做出来的东西被吃、被用、被说“咸了”“淡了”而一遍遍地校。王夫之只讲了D这一边。这一式有人管，依据只有半边，是半缺。

再问S式：性长成以后，怎样显出来，显成什么样，谁来认。S＝F(D,E)，右边是日子加上性，可是在王夫之和颜元那里，这一式几乎没有被追问。王夫之讲到“日生则日成”就停了，颜元讲到“成人”“经济”就以事功笼统带过，两位先生都没有问：一个性在日生则日成中长着的人，在没有任何考核、任何作品的日子里，旁人凭什么知道他成了？这一式在他们的论述里是缺式。末格S显不出，病根就在这里。

最后问D式：习什么，习的次序怎么定。D＝G(S,E)，该由S和E来定：想显出什么样子，有怎样的性，就习什么。可是在D→E→S这条路上，S和E都还在后面，起手的这一格

没有它们可依。于是颜元的办法，是请出一个现成的序列：三事三物、六艺，《周礼》里已经排好的那一套；王夫之的办法，是请出天道之善作方向。这两种办法，都在说同一件事：这条路的起手，必须有一个“给定的一”，习什么，不是习出来的，是先给的。这一式有人管，依据不是右边两维而是古制与天道，也是半缺。

所以这条路的三式，读数是：S式缺，E式半缺，D式半缺。听上去很糟，其实要加一个限定：这是在书斋里读的读数。在那间饭馆里，S式有人管：食客每天吃，每天用嘴回话；E式于是有了两边的依据；D式的起手也有现成的一，那就是这家店的菜单与老板的出菜方式。也就是说，D→E→S这条路自己不带S式，它借的是场子里原有的S式。场子里有，它是最顺的路；场子里没有，它就悬空。这是本章最要紧的一个读数，后面几处结论都从这里来。

（三）孔子学琴：这条路的一次小型演示

第5章读过孔子向师襄子学琴的故事（《史记·孔子世家》有载，大意：先习其曲，再得其数，再得其志，最后得其为人）。先要把口径对齐：第5章把这个故事整体读作S→D→E，曲是S，数是D，志与为人是E，与朱熹的路同形，并且明说孔子本人没有固定的惯路，少年一路（D→E→S）、学琴一路（S→D→E）是他在不同处境里走的不同的路。所以这里不把学琴改读成D→E→S，只借它的一半作小样：孔子不肯往下学新曲，每一次都说“还没有得”，同一首曲子反复地习，一层一层往里沉，纠缠越缠越深，这一半是习与性成的样子，即D→E的局部。最后孔子“穆然深思”“怡然高望”，说出那个人是文王，师襄子辟席再拜，说这支曲子正是《文王操》。这最后一拍有人认出，是随时回访的S在起作用：师襄子坐在旁边，每过一层就问一句“可以益矣”，孔子每次答“未得”，S式在这个场子里一直有人管。孔子学琴能学出来，不在于他天赋，在于他有一个会回话的师傅。借学琴说的，是这条路最顺的条件，不是说学琴本身走的是D→E→S。

（四）末格S：显不出，传不开

先把这句话的身份交代清楚。按第28章收窄后的说法，主要的卡倾向于出现在惯路的末格，这是位置层上的判断，是弱假说，待检；至于在末格怎样卡，另看首格与处境，这是方向层。王夫之、颜元这一行，在第28章的五家对照里是把握度最弱的一行，只算与规律相容，不算支持。本章说的“显不出、传不开”，是方向层上的具体读法，也是本书自己压着的一句话，现在把它拆成三层，每层配一个日常的例子，并且每层写清楚可以怎样被驳倒。

第一层，过程里没有事件。老木匠带徒弟，头一年扫地、递工具、磨刨刃，第二年在旁边开料，第三年才被允许做一件小东西。徒弟哪一天算“会”了？没有那一天。师傅说不

清，徒弟也说不清，大家只知道有一个时候，师傅不再返工了。习与性成，成是渐成，渐成的东西没有边界。这对考核制度是致命的：考核要的是一个时间点、一个可比较的显露，而这条路偏偏生产的是没有时间点的熟。所以王夫之的“日生则日成”说得很深，却没有办法进入任何一种以“某年某月通过某个关口”为单位的评价；明清的科举，看的是文章，文章是S，而且是特定形状的S，性有没有日生日成，考官无从判断。

第二层，成熟的人被看成天生的。帮厨的孩子做出一桌菜，旁人说天赋，说得很自然，因为他们看见的只有最后一格。“少成若天性，习贯如自然”这句话，自己就埋着这个陷阱：习到像天性，旁观者就把它当天性。这样，路径本身消失了，留下来的是一种神秘感，S显出来了，D和E却被擦掉了。一个社会如果习惯这样看人，它就不会去问“他是怎么习成的”，也就不会去复制那条习的路，只会去找“有天赋的人”。这是“显不出”的第二重：显出来的是结果，路径隐掉了。

第三层，传的时候传不了。老师傅教徒弟，传的是手感，手感传不了，只能让徒弟自己去叠自己的日子。师傅可以示范，可以纠错，可以排好习的次序，可是替徒弟习，不行。所以D→E→S这条路的传播，天生是一对一、一代一代、慢的。要传开，需要把中间那段日子压缩成可以大规模复制的东西：教材、课时、考试，而这些东西偏偏是S→D→E的工具，是朱熹那条路的工具。D→E→S的人想“传开”，往往不得不借别人路上的车，车一借，路就变形了。

这一层在今天依然看得见。老中医带徒弟，要徒弟抄方、侍诊、跟几年，很多手上的判断，师傅自己也说不清，只说“看多了就知道”（医学内部的路径读数，本书留到第59章）。手艺行当的“传不开”不是行当的毛病，是这种知识的形状：它是在身体里成的，不在纸上成的。要把它传开，必须找到一个办法，既不把它压成教材，又能让更多人同时叠日子，这在今天是一个没有现成答案的问题。

这三层，历史上有一些迹象，但要谨慎对待。船山的著作，据通行的叙述，生前流传有限，道光年间才有刊本，到了晚清才由曾国藩兄弟主持大规模刊刻（第28章记：1839年始有刊本，1865年全书刻竣）。颜李学派在清初有一批门人，其后渐衰，到近代才被重新整理提起〔待核〕。这些可以算与“传不开”相符的迹象，但它们也完全可以用别的原因解释（清初的政治气氛，学派自身的人数，等等），所以本书不把它们当证据，只当作读数的旁证，实际的检验写在可错条件里。

（五）三原理：断在哪一拍

三原理说，任意两格发生矛盾，推动第三格改变。三拍是：张力积累，形状改变（第三格换形状，不是折中），回写（反过来改写前两格）。读断拍，不问为什么，只问断在哪一拍。

D→E→S这条路的主要张力，是D和E之间的：日子和性之间。一边是“性是定好的”，宋儒的说法，习只是复明；一边是“习能成性”，王夫之颜元的说法。这对矛盾，两位先生都攒足了，第一拍有，而且攒得极其充足：王夫之的“日生则日成”、颜元对静坐读书的痛批，都是张力满格的表现。

第二拍，是第三格换形状。第三格是S，换形状，意思是：性的日生则日成，要有一种新的显露方式，一种能把“习与性成”这件事摆出来让人看见、让人承认的样子。这一拍，在两位先生那里是空的。王夫之把性论写透了，显露的形状仍是注经的文章；颜元规划了书院，书院里的课程是新的，但“成”的认定，还是回到事功与旁人的评价上，没有一个新的、能认出“习成”的显露形状。所以本书的读数是：这条路断在第二拍，S没有换形状。

手艺行当里，这一拍其实被土办法补过：学徒期满那天，要办一桌“出师酒”，师傅当着众人宣布这个徒弟可以自立门户，从那天起他可以收徒、可以署自己的名。渐成的东西没有边界，行当就人为地划一条边界，用一个仪式把“习成”变成人人看得见的事。这是第二拍的一种形状：把日子压成一个节点，让显露有了可认的样子。可是这个节点是行会内部的，它不进科举，不进官府，也不进文字，所以它只在行当里有效，进不了儒学的主流叙述。王夫之和颜元要是看到了出师酒，大概会说这正是他们想讲的；可他们没有写。

第三拍，回写，自然也就谈不上。如果S换了形状，旁人看得见“习成”，那么看得见的结果会反过来改写人们对习的看法、对教育制度的安排，D和E也就跟着被重新安排。这个反作用一直没有发生，教育制度的主轴留给了文章与科举。这是〔本书读法，待检〕的另一半：断拍位置也是本书的读法，可以被驳。

（六）能量账

殊途同归，花的能量不一样。D→E→S的账大体是：起步极慢，前面全是投入，没有一样东西可以拿出来给人看；一旦成了，沉淀极厚，因为它是在身体里、性里沉下去的，不容易丢；而且它的损耗不在“学错了回头改”（因为每天都在被校），而在“习错了成了性”（太甲的路）。所以这条路上最贵的东西，是第一格的选择：习什么。习对了，一辈子受用；习错了，要换环境、换日子，用桐宫的办法重来，代价极大。这又回到了刚才的读数：D式的起手，必须有一个给定的一。

（七）顺手一试：把末格搬到首格

排路的办法，是拿惯路的末格做新路的首格，一次只走一条。D→E→S的末格是S，如果搬到首格，会发生什么？

还是回到饭馆。设想老板不再让孩子先择葱剥蒜，而是在他六岁那年，先带他到前堂坐一晚上，看八位客人怎样把一桌菜吃光，听他们怎样说话，看有一道菜吃得最快、盘子最先见底。第二天他再进后厨，择的还是那把葱，可是这把葱在他眼里有了去处：它会变成前堂那张桌子上的东西。这就是S放在了首格。同一个孩子，同样的十几年，日子的叠法没变，变的是每一天的叠里多了一个看得见的尽头。

再设想一个木工课。老师不是一上来教刨平一块板，而是先把往届学生做的小板凳摆在教室最前面，坐一坐，翻过来看榫头，谁做的、做了几遍，都写在凳子底下。学生先看见“习成”是什么样子，再去刨自己的第一块板。这个办法，在手艺行当里，其实一直在用，叫“看师兄做”。

搬过来以后，路径就变成S打头的两条之一：S→D→E，或者S→E→D。前者就是朱熹的路；后者是下一章要读的、几乎空着的路。这里先不作选择，只记下一个观察：把末格搬到首格，解决的恰好是本章读出的缺口，S式有人管了。可是它的代价也明显：先看见，就可能只想要看见的那个样子，不想要中间那些日子。这个代价，留给下一章。

◆ 五、对话：谁会怎样驳，本书怎样回

（一）孟子与朱熹的一路：习了而不察怎么办

最强的反驳来自孟子自己。《孟子·尽心上》有一句话，是他对“习”最冷静的一笔：“行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道者，众也。”做了却不明白做的是什么，习惯了却不去省察，一辈子照着走，却不知道走的是什么路，这样的人是大多数。孟子的意思很清楚：习本身不选方向，习出来的熟，既可以是德，也可以是太甲的不义。依靠日子去叠，叠出来的东西谁来审？

朱熹一路会把这个反驳推得更远：习之前要有知，格物穷理在先，知道了什么是对的，再去习，才是习善；先习后知，习成了坏习，性就成了坏性，所谓“习与性成”，成的未必是好东西。

本书的回应分三层。第一，接住。这个反驳打中的，就是上一节读出来的D式半缺：习什么，习的人自己不能在习的当中判断，必须有一个先给的一，否则这条路会跑向任何方

向。王夫之请天道之善，颜元请《周礼》的六艺，都是在回应这个问题。本书同意：D→E→S不能单走，它必须带着一个被守住的一，这就是全书“守一”的意思。

第二，分界。朱熹的办法是用S→D→E去审：先在物上辨明，再回头习。这个办法有效，可是它的代价，已经在第16章读过：贯通靠“一旦”，辨明了的东西不一定成得了性。孟子自己的办法是“察”：习的当中要有省察，也就是在D→E之间随时有S的回头来看。这其实不是反对习与性成，而是给它补上缺的那一式：S不只在末尾，它要在途中不断回来。本书对此的读法是：D→E→S这条路不应当被理解成S只在最后出场，而应当理解成S是末格，同时是路上每一站的回访。这样，孟子的“察”和朱熹的“辨”，都成了补式，不是反驳。

第三，各自要改写什么。D→E→S一路要改写的，是把“习”的起手从单纯的反复，改成带回访的反复：每隔一段，让S出场，让习的东西被看见、被说话、被校一次。饭馆里的食客，就是这样的回访。孟子朱熹一路要改写的，是不再把“先知后习”当唯一的次序：有些东西，习了才知道，没习过的知，是纸上的知。

（二）荀子：你们不就是我吗

荀子会说：D→E→S，就是我讲的“积”。《劝学》说“蓬生麻中，不扶而直”，说“积土成山，风雨兴焉”，《儒效》里还有“注错习俗，所以化性也”这样的话，大意是人的措置与习俗，是用来化性的。习的序列，积的功夫，化性的目标，哪一样不是荀子早讲过的?

要接住这一点：荀子确实是最早把习与积放在学问中心的儒者，王夫之颜元在D这一格上，与荀子相邻。但分界在第二格。荀子的路径，本书读成D→S→E：习（D）习出来先是礼的样子（S），这个样子是外面立好的，学的人照着它去习，最后盼望性（E）被化掉。他的性是恶的，不会自己长成好东西，所以必须有一个外面的礼去规范它、改它。王夫之的性是日生则日成的，不是恶的，而是在日子里朝一个方向长出来的，所以在习与性之间不需要一个外立的礼去架桥，习本身就在长性。荀子的性是被改的，王夫之的性是自己长的。

这个分界，在能量账上也看得出来。荀子路上的损耗，多在性与礼之间的摩擦：礼是外压，性要反弹，所以《劝学》要强调“君子”“师”，要有师法。王夫之路上的损耗，多在方向：长是自己长，但长向哪里。两条路的卡点不同，所以末格也不同：荀子的末格是E，化性落空（第24章收窄为化向不可判）；王夫之的末格是S，显不出。（荀子一路的细读在第24章。）

荀子可以反问：既然你们的性是自己长，凭什么长成善的？这个问题在前面已经答了一半（需要一个被守的一），另一半留给第29章，因为它是汉代经学要正面问的：“没有天，善从何来？”

（三）阳明一路：习，正是习气

阳明学者可以这样说：你们说“习与性成”，我们说“习气”。习气是要拔的东西，不是要依靠的东西。良知不在习里，良知在习之先，在一念发动处，致良知的功夫是拔去习染，让本有的良知呈现出来。你们把习当作成性的路，岂不是把习气当作了性？

这个反驳，本书在第21章已经预备了回答：良知与习气同构，都是D与E的沉淀；区别有两重：一是谁来命名（主体性权威集团认可与否），二是它经不经得起回写（在照料现场、在矛盾里，能不能反过来改写原来两格，还是只能单向服从）。同构而不同质。从这一点看，王夫之的“习与性成”恰恰是儒学内部把这个同构说得最坦白的地方：他没有把“好的沉淀”和“坏的沉淀”分到两个来源去，他说，都是日子成的，所以才说“已成可革”，坏的可以改，因为它本来就不是天生的；“可革”二字，正好落在第二重判据上：成出来的东西，是能被回写改写的。阳明学者要拔习气，王夫之要换习，两者对坏习的态度一致，分歧只在“好的那一半”有没有一个先天的底。

本书在这里站在王夫之一边，但要承认阳明学者的一个担心是有分量的：如果一切都是习成的，那么“权威”就可以通过安排习来制造性，谁掌握了习的环境，谁就掌握了性。太甲被放到桐宫去习先王之训，是好事，也是权力。第21章说的“权威命名”，在这里换一个说法再出现一次。所以D→E→S的路上，除了需要回访的S，还需要一个“谁来决定习什么”的公开程序，否则它容易滑成驯化。一个家长决定孩子每天习什么，一个学校决定学生每天习什么，一个行业决定新人每天习什么，决定的人若是不必向习的人交代理由，这条路再顺，也只是顺着别人的意思长。

（四）当下的教育者：过程评价不就是在补S式吗

最后一个对话者在今天。一位教师可能说：你们说D→E→S的S式缺，可是现在的教育早就在补了：学习档案、作品集、过程性评价，不都是为了把“日子”变成看得见的东西吗？

接住：这些东西，正是对S式的补，而且思路与本书一致，让过程进入显露。分界在一个条件上：这个显露物一旦成为评比的对象，会不会变成新的目标。第21章写过那个评比前一周突然勤快的学生，这就是古德哈特定律的日常形状：一个指标被拿来衡量，就不再是好

的指标。作品集如果成了升学的筹码，孩子会为了作品集去“习”，习的方向就被它拉走了，D→E→S又变成了D→S，E被跳过。

所以本书的读法是：补S式可以，补的方式要讲究。回访的S，应当是饭馆里食客那样的东西——用的人对做的人的随时回话，而不是考场那样的东西——一次定终身的判决。前者是回写，后者是裁决。可错的方向很明显：若有证据显示，过程性评价在大规模实施以后，孩子的习没有被拉偏，E没有被跳过，那么本书对“S式回访会被指标化”的担心就读重了。

对话以后，各方要改写的东西，合起来是这样几条。D→E→S一路，要认下自己的S式是借来的，借不来时就悬空；要认下起手必须带一个被守的一，不能自称无前提。荀子一路，要认下“化性”不一定要靠外立的礼，性自己也长。阳明一路，要认下习不全是气，习里有沉淀成良知的东西。教育的当事人，要认下回访的S若被指标化就成了新的外压。本书自己，要认下D→E→S不是一条有缺陷的偏路那么简单：它是六条路里与“人是怎样长成的”这件事贴得最近的一条，它的缺陷在场子，不在路。

◆六、轨迹：两位先生自己走的路

两位先生自己走的路，要拿来对一对上面的惯路判断，对不上的地方，要指出来。

颜元早年的路，几乎是一条反着的路。据传记所述，他早年尊陆王，三十岁前后转而专守程朱，三十四岁时照着朱子的《家礼》严格居丧，因为过分哀毁伤了身体，又觉得家礼有违性情，由此对宋儒所定的礼起了疑，才转向“习行”〔《颜习斋先生年谱》〕。也就是说，他本人先走的是E→S→D（陆王）、S→D→E（程朱），走到身体出问题，才回到D。他是用自己的身体做了对照实验，才转了道。这个转折，本身就是“习与性成”的一次证词：他对“习”的信，是从一场在习里吃了亏的经历里来的。五十七岁他南游中州，据传记所述，所遇多是“执宋儒之见者”，未能说服，这至少没有动摇他的看法。他一生，是从别的路走进D→E→S的，不是从D→E→S里长出来的。这一点和本章的判断并不冲突，却提醒读者：这条路上的人，常常是别的路上的逃兵。

王夫之的路，与惯路的判断有一处明显的不一致。他早年走的是科举，是S→D→E那种读书应举的路；中年遭遇明亡，投身抗清，失败以后隐居；后半生是几十年闭门读经、注经、论史。从他的一生看，他的显露（著作）是留给身后的，生前的显露几乎是空的。他自己，倒像是“末格S显不出”的一个活例子。可是也要提防把这一点说得太满：他的著作后来终于刊行，并且被后人读到，说明“显不出”不等于永远显不出，只是显得慢、显得晚，而且要借别人的手来显。

◆七、可错条件

本章的判断，出现下列情况，就承认错：

一、若逐条核对颜元的教学次序，发现他的课程确是先“物”后“习”（他把格物解作“实做其事”，已使这种情形不易成立，但课程的实际安排仍须逐条看），那么颜元应从D→E→S中移出，改归朱熹路的变体。本章对“王夫之、颜元共享一条路”的说法就要收回，只留王夫之一家，另加无名的手艺人。

二、若在王夫之的著作里找到他明确讨论“日生则日成的性怎样被旁人认出”并给出了办法，那么“S式缺”这一条读数要改。

三、若在颜元或其门下的书院实践里，找到成体系的、能认出“习成”的显露形式（不是文章，不是事功的笼统评价），那么“断在第二拍”要改为断在第三拍。

四、若发现清代有大批出自习行路径的人，在科举或仕途之外，凭手艺、事功被社会广泛认出并传承下去，那么“传不开”这一层要改写，改成“传开了，只是不在文字里”。

五、若能说明“显不出、传不开”并非这条路特有，而是任何一条偏路的末格都会有的普遍现象，那么本章把它写成这条路的特点，就读窄了，须与第28章的偏路规律一并合看。

六、若能说明帮厨孩子一类案例里的熟成，起点其实是S（比如先是被一桌菜的香气吸引），那么D→E→S在日常生活里是否是主路，就要重新数一遍。下一章要读的，恰恰就是这个问题。

◆八、小结

习与性成，是儒学里最贴近“人是怎样长成的”这件事的一条路。王夫之把它写进了性论：性不是一次给完的，日生则日成，已成可革；颜元把它写进了学问：学问的单位是一件反复做的事，是手上的功夫。他们接住了孔子的“习相远”，接住了荀子的“积”，也与亚里士多德讲德性靠习惯养成（后世称之为“第二天性”）、布迪厄的惯习、李泽厚的积淀站在同一边。本书在这里不是首先说这话的人。

读数是：S式缺，E式半缺，D式半缺；末格是S，显不出，传不开；断在第二拍，S没有换形状。这条路自己不带S式，它在饭馆、作坊、师门里最顺，因为场子替它出了S；它进了书斋、考场、文字的文化，就悬了空。这是路与场子之间的错位，不是路本身的错。在第28章的五家对照里，这一行也是把握度最弱的一行，只算与规律相容，不算支持。

本章留给核验的账有三笔，列在这里，免得散在各节里被忘掉：王夫之、颜元共享D→E→S，是本书的替排，两位先生没有自述；颜元究竟是读法甲还是读法乙，要靠逐条核

对他的教学次序；“断在第二拍”这个位置，要靠找到有没有一种能认出“习成”的显露形式来检验。三笔里有一笔翻过来，本章相应的段落就得重写。

最后留一个接口。把D→E→S倒过来，就是S→E→D：先是看见，再是立起来，最后才是日子。如果习与性成是“做着做着，成了”，那么倒过来的这一条，是“看着看着，想做了”。孩子在后厨里站了十几年，可是这十几年的第一天，他为什么留在了后厨，而不是回家去？这一问，把读者引到下一章：兴于诗，儒家几乎空着的一条路。

27

第 27 章

S→E→D：兴于诗——空着的一条路

本章要点

“兴于诗”读作S→E→D，是成人之学里几乎空着的一条路：起手只放一次遇见，空着有五条理由，末格预测流弊是兴而不成。

◆一、听完音乐会的孩子

周末，一位母亲带九岁的孩子去听一场不大的音乐会，台上是一位演奏者，一把琴，一支曲子接一支曲子地拉。孩子起初坐不住，扭来扭去，到了后半场，忽然安静了。散场的路上他一句话也没说，母亲问他饿不饿，他摇头。晚上睡前，他忽然开口：“我也要学那个。”接下来的一周，他每天问一遍，什么时候可以学。

母亲当然高兴，立刻去找老师，报班，买琴。第一节课教的是怎样拿琴、怎样站、右手怎样放。第二个月，开始拉空弦，拉音阶。到第三个月，孩子的脸上没有了那天晚上的光，母亲催他练琴，他说没意思；母亲说：“是你自己要学的。”孩子沉默了一会儿，说：“我要学的不是这个。”

这个孩子没有说谎。他要学的，是那天晚上他在台上看见、听见的东西：一个人和一把琴之间那种说不清的合；他想成为那个人，他想让琴那样响。他要的是S（显露）和由它引起的E（他与琴、与那个演奏者之间忽然缠起来的东西）。老师给他的，是D（拿琴的姿势、空弦、音阶）。这三样东西本来都是对的，可是到了他这里，次序翻了：他是先看见，然后想要，最后才需要练；而成年人安排的是先练，练得足够了，也许某一天就能拉出曲子，让他重新看见。孩子的光，是在第一种次序和第二种次序之间的缝里熄掉的。

“听完就想学”这件事，在儒家的经典里有一个现成的说法，叫“兴”。《论语》里有一句：“兴于诗，立于礼，成于乐。”孔子论诗，也说“诗，可以兴”。又有一句：“见贤思齐焉。”看见一个好的，心里起来一股想要齐的念头。这几处合起来，是一条清楚的路：先是看见（S），然后立起来（E），最后一步一步做成（D），即S→E→D。

奇怪的是，这条路在儒学的工夫论里几乎是空的。朱熹的格物、阳明的致良知、孟子的养气、荀子的积习、王夫之颜元的习行，每一家都有一个明确的“先做什么”，没有哪一家把“兴”立成成人之学的起手。本章要做三件事：把《论语》那一句读细，看它到底能不能读成S→E→D；追问后儒为什么少把它立成一路，其中哪些理由站得住；最后说明，这条空路为什么对今天的教育与0到1特别要紧。

先交代口径。“S→E→D是儒家几乎空着的一条路”，是本书的判断，写成判断，可被驳，驳的条件在第七节。“空”的意思，限定为没有立成成人之学的一路：在成人修养的主干里，没有哪一家以它起手、把它写成一套工夫的次序。不是说它在别处不存在：恰恰相反，它在生活里随处都是，在蒙学里、在对百姓之道里、在医家的诊疗里都有半个样本（汇总见第四节末），只是没有被立成成人之学。

◆二、原典：兴、立、成

（一）“兴”字：一个动作，也是一个手法

《说文》训“兴”为“起”（《说文·舁部》：“兴，起也。”）。兴是起来，是被什么触动而起。《论语·阳货》里孔子对学生说：“小子何莫学夫诗？诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。”四个“可以”里，兴排在第一。汉代孔安国注“兴”为“引譬连类”（见何晏《论语集解》所引），意思是由一件事引出另一件事，朱熹则注作“感发志意”（《论语集注》）：诗能让人心里有所感发，起一个志。

还有一层，很少被人拿来跟工夫论放在一起。《诗经》里“兴”本来是一种写法。《关雎》开头先说“关关雎鸠，在河之洲”，写一对水鸟，然后才说“窈窕淑女，君子好逑”。朱熹在《诗集传》里解释，“兴者，先言他物以引起所咏之词也”。先写鸟，再写人。先写所见，再写所感。

这两个“兴”是同一个结构：先见一物，再起一念。写诗的人这样写，读诗的人也这样被诗带着走：他读到水鸟，先看见了河洲的样子，接着心里生出对一个人的惦念。《诗》的写法，早就是S→E的写法，孔子拿它作教学的入口，是顺着这个写法来的。

（二）孔子怎样用诗开人

先看几个场面，别忙着下结论。子夏问：“‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮’，是什么意思？”孔子说：“绘事后素。”画画是在白底子上画的。子夏马上接了一句：“礼后

乎？”礼是后起的吗？孔子说：“起予者商也！始可与言《诗》已矣。”（《论语·八佾》）这是《论语》里最漂亮的一场教学。子夏从一句讲美人的诗，想到了礼与忠信的先后：先有质地，后有文饰。孔子说“起予”，你把我也带起来了。这不是老师传给学生一个结论，是一句诗在两个人之间引起了一个新念头，这个新念头，连老师也没有现成的。

另一场是子贡。子贡问：“贫而无谄，富而无骄，何如？”孔子答了一个标准，又说“未若贫而乐，富而好礼者也”。子贡接着说：“《诗》云：‘如切如磋，如琢如磨’，其斯之谓与？”孔子说：“赐也，始可与言《诗》已矣，告诸往而知来者。”（《论语·学而》）这里的“告诸往而知来”，说的就是兴的能力：听到一件事，能触类旁通，想到没有被告知的那一件。

孔子自己对待歌声的样子，也是兴的样子。《论语·述而》记他“与人歌而善，必使反之，而后和之”：和别人一起唱歌，唱得好的，他一定请对方再唱一遍，然后自己跟着和。同篇又记他在齐国听到《韶》乐，三个月尝不出肉的味道，说想不到音乐竟能好到这个地步。听见，被摁住，再学，这是他自己的路。他在《韶》乐里受的那一下，没有任何人安排，也没有任何规矩在先，却是他对礼乐认得很深的一次，后来他评《韶》“尽美矣，又尽善也”（《论语·八佾》），说的正是这一次触动里同时有美也有善。

孔子还把诗看作一个人立身的门槛。他问儿子伯鱼：“学《诗》乎？”答：“未也。”“不学《诗》，无以言。”（《论语·季氏》）又说：“人而不为《周南》《召南》，其犹正墙面而立也与？”（《论语·阳货》）不读诗的人，像面墙站着，什么都看不见，一步也迈不开。“诵《诗》三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？”（《论语·子路》）背了三百篇，用不出来，等于没读。这几处合起来，孔子对诗的期待，是触发与运用，不是记诵。

（三）“兴于诗，立于礼，成于乐”：两种读法

《论语·泰伯》这一句，字面是三个动作配三样东西。怎样读，直接决定它是不是一条路径。

第一种读法，是传统的、按学程来的读法。朱熹《论语集注》把“兴于诗”看作“学者之初”，让好善恶恶之心被诗的吟咏抑扬所兴起；把“成于乐”看作“学者之终”，用乐来涵养性情，使人义精仁熟，自然和顺于道德（《论语集注·泰伯》）。要补一句朱熹自己的限定：他同时说这三者并非小学里传授的次序，而是大学里终身所得的难易、先后、浅深，也就是说，他读的是一个人一生所得的先后，不是一张课表。先后之意仍在，诗在先、乐在后，所以仍可以按次序来读。《礼记·内则》里的学制，则是实打实的课表，也是这个次序：十三岁学乐、诵诗、舞勺，成童舞象，学射御，二十岁行冠礼，才开始学礼。照这样

读，三者是诗、礼、乐的先后，诗是起头，乐是收尾。如果把三者分别对到三维，诗是显露（S），礼是次第规矩（D），乐是熟成之后的和（E），那么这一读法给出的是S→D→E，与朱熹格物一路的次序同形。

第二种读法，是本书的读法〔本书读法，待检〕，需要抠一个字：“立”。《论语》里的“立”有现成的用法，“三十而立”，“不学礼，无以立”，“己欲立而立人”。立是站住，在人群里站得住，在自己心里站得住，是志气立起来，也是关系里有了位置。这是E的意思：本心、志气、关系。礼在这里不是第一义的“序列”，而是立的凭借：有了礼，人才能在人群里站住。接着“成于乐”：成，是做成，熟成。乐的本性，是在时间里的次第：音高、节拍、反复、渐熟。《乐记》说“乐者，天地之和也”，和是结果；达到和的方式，是一遍一遍的反复，是D。照这样读，兴（S）、立（E）、成（D），便是S→E→D。

两种读法怎么选？句子本身不能裁判，因为三个动词配三样东西的对应，不是唯一的。能给本书的读法添一点分量的，是孔子和孟子怎样用“兴”：他们讲到兴起的场面，兴起以后紧跟着的，是志，不是规矩。下面三处，可以看出这一点。这里要先说清两读的身份：传统读法没有被驳倒，它仍是这句话作为学程的读法；本书的读法靠把“立”读作E，得S→E→D，训诂上的依据尚待核（见第七节第二条）。两读并存，各报依据，不只报对本书有利的一读；这样处理的方法见第4章。

（四）看见了，就想齐：兴起以后紧跟着的是志

“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”（《论语·里仁》）这是一句最简洁的路径描述。看见（S），想要齐（E），“齐”是向着那个人去，缩短差距。至于怎样齐，那是后面的功夫，这一句没有说。颜渊的话更直接：“舜何人也？予何人也？有为者亦若是。”（《孟子·滕文公上》所引）舜是怎样的人，我是怎样的人？有作为的人，也是这样的。这是一个人被一个榜样触动以后，把自己立起来的那一下。

孟子讲伯夷、柳下惠：“圣人，百世之师也，伯夷、柳下惠是也。故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志。”（《孟子·尽心下》）“风”是显露出来的样子，一股气象，隔了百代，一个贪的人听见伯夷的风，也会变得清廉，一个懦弱的人听见，也立起志来。这里“立志”二字与“风”相连，S之后紧接E，清楚得很。

最生动的是舜的故事：“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希；及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御。”（《孟子·尽心上》）舜在深山里，和野人几乎没有区别，直到他听见一句好话，看见一件好事，心里像江河决了口，沛然而下，没有什么能挡住。这就是兴。它先是被看见、被听见，然后是沛然的志，到底怎样做，故事没有讲。舜以后做了什么，是一长串的D，被另外的篇章去讲了。

这三处合起来，说明在孔孟那里，“兴”的下一步确实是E，不是D。S→E是他们的实际用法。至于最后的D，他们没有写出一套，这是这条路的空处之一。

荀子的《乐论》里有一句：“故乐行而志清，礼修而行成，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁，美善相乐。”（通行本如此；另有一本末句作“莫善于乐”。）乐一行，志就清；礼一修，行就成。这里乐在前，礼在后；乐落在志上，礼落在行上。志属E，行属D，乐是声音与动作，属S，于是这句话里藏着的次序，正是S→E→D。这与本书对荀子惯路的判断（D→S→E，第24章）并不一致，值得老老实实记下：荀子在论乐时，用的恰是另一条路。比较稳妥的说法是，荀子的主干工夫是礼，礼成之后用乐来涵养；但他对乐的作用的描述，是先动志、后成行。两者放在一起，意味着同一位儒者可以在不同的场合里走不同的路，惯路不是唯一的路，这一点第28章已经记在账上（惯路不是唯一的路，荀子那一行的把握度因此再压一级）。

按这样读，S→E→D的几个动作，用本章开头那位孩子的话说，就是：看见台上的人（兴），想成为那样的人，把自己立起来（立），一天一天地练出来（成）。母亲和老师做的，是把第三步提到了第一步。

◆ 三、路径读数：看见、立起、做成

（一）先、再、最后

先是S：一个显露的东西，一场演出，一个人的样子，一句诗，一支曲子，从外面来，不是自己想出来的。再是E：被它触动以后，自己与它之间、自己与自己想成为的那个样子之间，缠起了一团东西，志气被立起来，关系有了方向。最后是D：为了成为那个样子，做出一串次第的功夫，今天比昨天多一点。这条路的特点，是第一格由外面给，第二格由自己生，第三格是照着第二格量身做出来的。

（二）三方程：谁管哪一式

S＝F(D,E)，D＝G(S,E)，E＝H(S,D)。

先看S式。在这条路上，S是起点，它不是被D和E生出来的，是遇到的。那么，谁来决定一个人遇到什么？孔子自己有一条规矩：“放郑声，远佞人；郑声淫，佞人殆。”（《论语·卫灵公》）把郑国的音乐赶出去，把花言巧语的人推开。这是对S的选择：兴既然是被外物触发，外物的好坏就至关重要。在周代的制度里，这一式有人管：采诗的、乐官、太师，

传说里还有孔子删诗。也就是说，S式在古代不是缺式，有明确的承担者，那个承担者就是教者。

再看E式。E＝H(S,D)，性与志的生成该由S和D共同决定。可是在这条路上，D还没有出场，E的依据只有S一边：被看见的东西触动了，志就起来了。这一式有人管（兴的那个人自己），依据只有一半，是半缺。这是这条路的软肋：志是立起来了，可是没有日子托着，立得住立不住，不知道。

最后看D式。D＝G(S,E)，次序应当由显露和纠缠来定。这条路的D排在末尾，S和E已经齐了，所以D式的两个依据全在场。这是读数里最有意思的一点，要停下来说清。

上一章读D→E→S，读出来D式是半缺：习什么，习的人自己不能在习的当中判断，必须有一个先给的一，所以颜元请出六艺，王夫之请出天道。这一章读S→E→D，D式反而是三式里依据最齐的：因为功夫的次第，不是从外面搬来的，是看着这个人被什么触动、立起来的是什么志，再给他量身排出来的。同一个孩子，被音乐会触动的是“一个人和琴的合”，他的练习就该朝着“合”去排，不是朝着音阶表去排。D式不是继承的，是量出来的。

这一点关系到全书。1到N的路，起手总要有一个给定的序列；而0到1要生出新的一，意味着序列也不能全是继承来的。S→E→D是六条路里唯一让D最后量身而出的路。这个读数，下面第五节还要用。

（三）末格D：预测的流弊

第28章把偏路的规律收窄成两层：位置层上，主要的卡倾向于出现在惯路的末格（弱假说，待检）；方向层上，在末格怎样卡，另看首格与处境。照位置层，这条路的末格是D，预测它的卡会出在功夫的序列上；照方向层，首格是一次遇见，没有现成的次第去接，预测的方向是太少而散：兴起了，立起了，却没有一串次第把它做成。这一条没有历史样本可查，因为它几乎没有被走成过一路，所以这里的写法是预测，不是诊断，标〔预测，待检〕。方向又是预测里更弱的一层，因为同在末格D，方向可以相反，下文就要说到。

预测的样子，在日常里很熟：三分钟热度。孩子兴起了，志立了，一个月后练不下去，志散了。另一种样子是“只有感觉没有功夫”：对着台上的演奏感动得不得了，自己什么也不练，感动本身成了目的。这种人，今天叫追星，叫打卡，叫收藏了一百个教程一个也没点开。还有一种是兴被换成了新的兴：看了这个想学这个，看了那个想学那个，一直在第一格和第二格之间打转，永远没有进入第三格。

预防这类毛病，排路的办法是拿末格D做首格里的一件小事：在兴起的当天，就让他做一件很小、很具体、当天可以完成的事，一个长音，一张草图，一句抄下来的诗。这件小事不是功夫，是钩子，把第一格和第三格在第一天就连起来，使兴不至于悬在半空。

这条路的末格与阳明的惯路E→S→D相同，都是D。阳明一路卡在D这个位置：后学是D太少而散，流入空疏或狂禅（第17章），阳明本人晚年却在补D，越来越重事上磨练（第20章）。汉儒的惯路，本书读作E→S→D（待检），末格同样是D，毛病的方向却相反，是序列太多而堆（第29章）。末格相同的路，位置能预测，方向要另看，毛病的形状不会完全一样；但它们可以互相提醒：路的前两格走得越痛快，第三格越容易被省掉。

（四）三原理：这条路的三拍

第一拍，张力积累。这条路上的张力，是看见的和自己之间的差距。台上那个人拉得那样好，我拉不出来；舜听了一句善言，但他还是山里的野人。“见贤思齐”的“齐”字，说的就是这个差距：想齐，意味着还没齐。这个张力不是被谁推出来的，是看见本身带来的。

第二拍，形状改变，第三格换形状。在这条路上，第三格是D。形状改变的意思，是D不能原样搬老师的功夫或别人的功夫，它要改成适合这个人、这份志的次第。孩子想要的是“合”，那么练习的次序，也许应当是先听、先拉一个音拉到好听，再学音阶，不是反过来。这里的“不原样套”，与第484号讲迁移时的三条纪律之一是同一个意思：不原样套，先问土。

第三拍，回写，回头改写前两格。这是这条路最动人的地方。孩子练了两年以后，再去听当年那场音乐会的同一支曲子，他听到的不一样了：他听得出运弓的轻重，听得出换把时那一点点犹豫，他从前听不见的东西，现在听见了。S被改写了。他自己也不再是那个只想“成为台上的人”的孩子，他成了一个有自己手感的人，E也被改写了。所以这条路的回写，落在第一格上，路径成了一个环：S→E→D→S′。从第484号“七步是一个环”的说法看，这与它相通，不过那里的环是在纵向展开里，这里的环是把看见的东西本身改写。

三拍里，哪一拍最容易断？预测是第二拍：立起了志，却没有人给量身的D，于是第三格要么原样搬来一套别人的功夫（孩子的音阶），要么什么也没有（只剩感动）。断在第二拍，意味着形状没有换，兴就散了。本章开头那个孩子，断的就是这一拍。

（五）同一个孩子，三种安排

把开头那个孩子放进三种安排里，看三条路在日子里的样子。

第一种，D→S→E，也就是多数人的安排：先报班，练姿势、空弦、音阶，定期考级。考级是S，一张证书，一个等级；E是默认在中间长出来的，长不长出来，大人没有一个看的办法。这种安排对肯坚持的孩子很有效，也生产出大量会拉、不爱拉的人。

第二种，S→D→E，朱熹式的安排：先让孩子系统地看、听、认识，认识乐器的结构，认识曲子的来历，读乐理，一件一件格清楚，再练，再期待某一天他“通”了。这种安排适合已经有志的人；对一个只被一晚上触动的九岁孩子，它的毛病是第一格太长，兴在格物里就耗尽了。

第三种，S→E→D：保住那一晚上的东西，不急着报班。先问他：你喜欢的是什么？是那个人的样子，是那支曲子，是声音本身？让他再听几次，让他说，让他摸一摸琴，哪怕乱拉几下，这是在养E。等他能说出“我想让它像那天那样响”，再从那个“像那天那样”倒推出第一周要练的东西：也许是一个长音。D是从他的志里量出来的。

三种安排没有哪一种天然更好。它们的区别是：谁来承担E式。第一种把E交给时间，第二种把E交给“一旦”，第三种把E放在中间，当面养。养E要花功夫，大人要陪，要听，要等，这是第三种安排的代价。这个代价，是教育的成本，也是它与“把孩子送进课程”这种做法的实际区别。

◆ 四、后儒为什么少把它立成一路

（一）先把话说准：不是没有人讲

后儒不是没有碰到这条路，碰到的地方不少，也都认真对待过。程颐的《颜子所好何学论》说，学者要“约其情使合于中”，使情性相合，即“性其情”，他想的是如何让情不越界。周敦颐在《通书》里讲“圣希天，贤希圣，士希贤”（《通书·志学》），这是见贤思齐的一个层级化的说法。朱熹对《论语》“兴于诗”那一句，也有明确的注，认可诗的感发之用。《礼记·内则》的学制，诗乐在礼之前。

最清楚的一处在阳明。他的《训蒙大意》，是写给教童子的老师的。里面大意说，教童子，要以孝悌忠信礼义廉耻为专务，培养涵养的办法，是“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》中《训蒙大意》）。他还说，儿童的天性是乐嬉游而惮拘检，好比草木刚发芽，舒畅它就长得条达，摧折它就萎缩。这一段，歌诗在先，发志意在中，习礼读书在后，写成路径正是S→E→D。

但是，这段话是写在“蒙学”里的。蒙学是教小孩子的。阳明本人在讲成人的功夫时，说的是致良知，是在事上磨练，是“一念发动处”，路径是E→S→D。朱熹也一样，他教小

学，用的是《小学》里的洒扫应对（D在先），教大学，用的是格物。白鹿洞书院的学规，“为学之序”是博学、审问、慎思、明辨、笃行（朱熹《白鹿洞书院揭示》），诗乐一个字也没有。

也就是说，这条路的状况，是它活在儒家的蒙学和家教里，没有升到成人的工夫论。它被当作“小孩子的办法”，或者“入门的办法”，用完了就收起来。本章所说的“空”，指的是后面这件事：没有被立成成人之学的一路。这类半个样本，本节末汇总。

（二）理由一：兴没有门卫

最有分量的理由，要放在最前面，因为它站得住。兴是被外物触发的，外物有好有坏，触发的方向没有保证。孔子自己要“放郑声”，朱熹说《诗》“有邪有正”（《论语集注》“兴于诗”注），读诗的人应当“惩创”其邪，程颐要“约情”。他们的担心很具体：一个工夫论的第一格，如果是“被触动”，就等于把方向交给了偶然。格物的第一步是辨，诚意的第一步是审，这些起手都带着一个门卫，而“兴”没有。

这个理由，本书全盘接住。一条路的起手不带门卫，在儒者眼里是危险的，不是疏忽。可是接住以后，要补上去的不是否定这条路，而是把门卫安到S上：选什么给人看，是这条路的第一功夫，孔子的“放郑声”、乐官的采诗、教者的选曲，都是在做这一件事。

（三）理由二：能写成文字的才进学统

儒学的传承靠经，经是文字。能进经的东西，才能成为学统里的东西。《诗》进了经，成了《诗经》，可是进经以后的《诗》，渐渐被读成了另一种东西：汉代诗学重“美刺”，把诗读成对君王的颂美与讽谏，有汉儒以三百零五篇当谏书的说法（《汉书·儒林传》载王式语：“臣以三百五篇谏”；第29章与汉代经学对话时会再碰到）。诗从引起志的东西，变成了有微言大义的文本，读诗的人，要先问“这首诗讲了什么义”，不是先被它触动。

乐的命运更清楚。传统说法是《乐》经已亡，《汉书·礼乐志》里说，汉初有制氏，世世在大乐官里，“但能纪其铿锵鼓舞，而不能言其义”（《艺文志》亦有“颇能纪其铿锵鼓舞，而不能言其义”的近似说法）。能记得声音和动作的，说不出道理；说得出道理的，没有声音。成于乐的那个“乐”，没有文字的载体，就进不了学统。于是儒学的工夫论只好靠能写的东西：格物、诚意、主敬、静坐，这些都能写成条目。

这个理由，用本书的话说：S→E→D的第一格和第三格都偏偏是不太容易转写成文字的东西（一场演出，一段歌舞，一件手艺），在一个以文字为主要载体的学统里，它自然被压到边缘。

（四）理由三：科举把诗做成了格律

唐代以诗赋取士，清代有试帖诗。诗在制度里的位置是一门考试科目：平仄、对仗、押韵、格式。诗从兴的源头，变成了D（格律的功夫）和一种被评分的S（成品）。兴于诗的诗，被收编为D→S的东西。一个孩子被要求背诗、作诗，为了过关，他对诗的感受当然被磨平。这是“有诗而无兴”：诗在，兴被拿走了。

（五）理由四：怕没有功夫

宋明儒者对“功夫”二字，抓得极紧。程朱讲居敬穷理，阳明讲事上磨练，都怕学者“只讲不做”。一条以“被触动”起手的路，听上去像没有功夫：靠感动，靠灵光一闪，靠兴致。而宋明以后，儒学已经见识过靠灵光一闪的后果：阳明后学里“狂禅”的流弊，是儒者很警惕的。所以一条以兴起手的路，难免被疑为滑向放任。

这一条理由，本书接住一半。接住的一半是：兴而无成，确是这条路的末格之忧（上一节的预测）。不接的一半是：这并不能说明兴不应当作起手，只能说明兴要有D去接。把兴割掉，并没有治好“只讲不做”，只是让人少了一个愿意做的理由。

（六）理由五：贤太远

“见贤思齐”需要一个能看见的贤。道统的叙述，把尧舜孔孟放在越来越远的地方，圣人成了不可及的人。周敦颐说“圣希天，贤希圣，士希贤”，每一步都是向上够，但是够的对象越来越高、越来越抽象。孟子说“人皆可以为尧舜”，颜渊说“有为者亦若是”，说的是榜样就在身边；道统把榜样请到了庙里。庙里的榜样只能敬，不能齐。这是一个与“兴”对着干的趋势：兴需要近处的、看得见的人和事，道统把它们推远了。

（七）一处例外：汉代的灾异

按本书的读法，S→E→D在儒学里有一处被走成了制度，不过不在教育里，在治理里，那就是汉代的灾异说〔本书读法，待检〕。出了日食、地震，皇帝看见了（S），心里震动，下诏自责（E），然后改变政事、赦免、减赋、免官（D）。汉文帝的日食诏，大意是人主不德，布政不均，所以天示灾以戒（《汉书·文帝纪》，大意）。这是S→E→D在国家层面的运行，由“天”做触发者。灾异诏还有后半截，天变不只触动了皇帝，还牵动一连串的制度动作：有的朝代灾异之后，三公要请罪甚至被策免，地方要清理冤狱、赈济灾民（如成帝时丞相翟方进因荧惑守心之异被赐册而自杀，见《汉书·翟方进传》；第29章细读）。也就是说，这里的D是现成的，有一套官僚动作可以调用，不需要为触发量身打造。这与教育里“量身而出的D”不同，是一条制度化了的、被固定下来的S→E→D。它为什么没有变成

教育的路？因为这个触发者是天，也是外压；而且董仲舒本人谈灾异的下场，提醒后人：这条路一旦碰到现世的权力，会被砍掉（第29章细读）。

（八）半样本合计：空的是成人之学这一层

前面散在各处的半个样本，这里合起来数一遍，免得“空”字被读成“没有”。全书到这里已经发现五处局部的半样本，列成下面一张表；上文的灾异一处性质不同（它是被走成了制度的一次，触发者是天，不是人的工夫），不入表，只算半个，合起来是“五个半”。

半样本	出处	读数（本书读法，待检）	为什么只算半个
孟子对民	第23章	恒产（S）、恒心（E）、驱而之善（D），得S→E→D	只用在百姓身上，对士走的是E→D→S；落格另有一读，第53章把制产读作D，得D→E→S，处理见第4章
湖湘先察识后涵养	第31章	识端倪（S）、认出本心（E）、操存涵养（D）	只是心上工夫的一支；朱熹批评它缺涵养一段工夫（《答湖南诸公》：“缺却平日涵养一段工夫”），末格D薄
阳明蒙学	本章第四节（一）	歌诗发志意（S→E），习礼、读书（D）	只用于教童子，成人之学另走E→S→D
中医四诊辨证论治	第59章	四诊取象（S）、辨证成格局（E）、论治排序（D）	次序相同、内容不同；是医家的路，不是成人修养，不作疗效判断
荀子《乐论》	本章第二节	乐行而志清（S→E），礼修而行成（D）	同一文本里的局部次序，荀子的惯路是D→S→E，惯路不是唯一的路

读这张表，有三点。其一，五处都不是成人之学的主路：它们用于蒙童、百姓、病人、心上工夫、乐的作用，是局部的路。其二，五处的次序相同而内容各是各的，沿用第59章的提醒，次序相同不等于本质相同，不能把它们读成同一种东西的五次出现。其三，五处里第一格大体都有现成的管理者，教者、乐官、医家、讲友，表外的灾异说里则是君主与一套现成的官僚动作，与前文S式有教者在管的读数一致（这一条是本书的读法，各处的材料要逐一核）。所以本章所说的“空”，是没有立成成人之学的一路，不是儒学里从未出现这个次

序。此外，第2章把比兴这门手艺也读作S→E→D〔本书读法，待检〕，那是表达的手艺，不是成人修养的路，这里一并记下。

（九）小结：空，是被五个理由合力压空的

五条理由合起来：兴没有门卫，因而被怀疑；兴的载体不是文字，因而进不了学统；兴的诗被科举收编，因而失了兴；兴像没有功夫，因而被嫌弃；兴所需要的近处的贤，被道统推远了。每一条都有它的道理。所以这条路的空，不是儒者的疏忽，是一个以经、以功夫、以道统为骨架的学统，自然会把它挤出去。

要强调的是，被挤出去的，不是兴这件事，而是“把兴立成一路”这件事。兴一直活在家里，活在蒙学里，活在孟母三迁的环境里，活在村子里的戏台下。儒学没有把它写进工夫论，生活替它保留了位置。

◆ 五、为什么这条空路，对今天特别要紧

（一）对教育：志是哪里来的

今天的教育，在路径上大体是D→S→E或S→D→E：先给课表和习题（D），考试检验成果（S），中间那个“想学”的E，被默认已经有了，或者由奖惩去制造。没有哪一份教学计划的第一页写着“让学生被什么触动”。一个学生在学校里能学到很多，但常常学不到“想学”。这不是教师不努力，是路径本身没有给E留一个来处。

第47章要讲“志于学怎样发生”，第56章要讲“让学生自己问出这道题”，它们要问的是同一件事：学的愿望从哪里来。孔子说“十有五而志于学”，志在十五岁之前已经立了，可是《论语》没有写它是怎样立的。本章可以补上一个线索：它多半是这样立的，在某一天，学生看见了一个让他不能平静的东西。一个孩子看到天文馆的穹顶，一个孩子听到老师讲的某个故事，一个孩子看见邻居的木匠把一块木头变成椅子。他们不是被告知“这很重要”，是被这个东西自己摁住了。

如果兴是志的来处，教育的第一功夫就不是讲清楚，而是让学生遇到。选一个能让孩子停住的东西，摆在他面前，留出足够的安静，让他自己起念头，再接着给他量身的功夫。这就是S→E→D在课堂里的样子。母亲和老师在开头那个孩子的故事里做错的，不是教，而是顺序：他们把量身的那一步，换成了现成的一套。

要提醒的是，这条路今天面对一个古人没有遇到过的难题：S的选择权，很大一部分已经交到了算法手里。孩子今天遇到的“触发物”，大量是按停留时间被挑出来的东西，它们

很会兴，兴得极快，也极快地散。这是郑声的现代版：“放郑声”的人，现在不一定是教者，可能是一套为了让人多看一会儿而设计的推送。本书不对这件事的规模作断言，只指出路径上的含义：兴本身没有错，兴的门卫不在了，兴就容易被取走。S→E→D要立成一路，第一功夫是重新有人管S。

再举一个更小的例子。一位教木工的老师，学期第一周没有教任何工具，只是请来一位做小提琴的师傅，让学生围着看他一块云杉怎样变成琴面板。学生中有一个男孩，一周没说话，第二周交上来一张画，画的是他想做的琴。老师没有批他画得不规范，只问了他一句：“你想让它发出什么样的声音？”接着，老师给了他一块边角料和一把刨子，第一件事是把这块料刨平。这是S→E→D：看见（师傅的琴面板），立起（他画的琴和那个问题），然后才是刨平一块料。刨平本身与别的班级一样枯燥，不同的是，他知道这块料通向哪里。

（二）对0到1：第二格和第三格不是继承来的

全书的第三件事，是0到1：生出一个新的一。0到1的三条判据是：不能还原为旧一的展开；改写了原先的起点之一或目标之一；长出原来没有的显露与纠缠。

把这三条放到六条路上去问：哪一条路，没有在起手就预设了“一”？E→S→D（阳明）的起手是先在的本心，E→D→S（孟子）的起手是先在的四端，D→S→E（荀子）的起手是先立的礼，D→E→S（王夫之、颜元，归路待核）的起手要请出六艺或天道，S→D→E（朱熹）的起手是物里已有的理。每一条路的第一格，都有一个事先站在那里的东西。

S→E→D的第一格，是一次遇见。遇见的东西，旧的一不一定能容纳，这是它与别的路最大的不同。孩子在音乐会上遇到的“一个人和一把琴的合”，不在他原有的任何一个“一”里；他被它触动以后立起的志，不是从心里原来就有的清净本心里掏出来的，是这次遇见当场缠起来的新东西，是新的E；他为这个志量身排出来的练习，不是继承的序列，是新的D。三格都不是现成的。这就是上一节读数里“D式依据最齐”的另一面：整条路上，没有一格是预先给定的。

这并不等于说S→E→D就是0到1。0到1还需要跃层（分化·重组·升维），还需要二阶碰撞（第46章），还需要把三条判据逐条走完。本书的说法要收紧：S→E→D是六条路里唯一不禁止0到1的路。其余五条，起手便把旧一预先放在脚下；这一条，起手只放着一次遇见，后面的格子，让遇见自己去生。

一个与孔子本人相关的猜想，留到第45章细读。孔子由礼到仁，是儒学史上的0到1。他的那一步，是不是走过S→E→D？他先看见的是什么？是礼乐的空壳：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）“林放问礼之本”，他答“礼，与其奢也，

宁俭”（同篇）。他看见了礼乐在，而人心不在，这是一次看见（S）；然后他立起来的是“仁”这个新的志（E）；再然后是一生的教与学（D）。这个读法是〔本书读法，待检〕，第45章会把它放进三条判据里去查。

（三）对AI时代：S的供给几乎无限

最后一层，留给第65章细说，这里只点一句。基底可以生成几乎无限的图像、音乐、文字，S的供给已经不是稀缺的东西了。稀缺的是在一场遇见之后，那个立起来的E，和那串量身而出的D。一个社会如果只学会了供给S，没有学会让S变成E，再变成D，它得到的是满地的兴，没有一个成。所以S→E→D在AI时代的要紧，并不是因为它新鲜，而是因为它的第二格与第三格，是人最难被替代的部分。

◆六、对话：谁会怎样驳，本书怎样回

（一）朱熹与程朱：兴无门卫

程朱的驳论在上一节已经出现过，这里把它拉成最强的一版。对方的一是理。路径是从格物起手，格物是一道辨：在事物上辨明是非，兴只是感，感不一定得其正，用感发起手，等于把进门的钥匙交给了情。朱熹说《诗》有邪有正，读诗的人要自己辨明，所以兴不是起点，辨才是起点。

本书回应：同意兴要有门卫，不同意门卫只能是读者自己。一个九岁的孩子，没有能力辨郑声。门卫在S上，在给他看什么、听什么的人手里，这是教者的第一功夫。朱熹路径里的辨，在这条路上依然保留，但它的位置换了：它不再是学者的起手，而是教者的起手。教者先辨，学者再兴。

对话以后，各自要改写的东西：程朱一路要承认，在成人之学以前，“被什么触动”这件事，是早于格物、也不能被格物取代的；本书要承认，S→E→D不能自称无门卫，它的门卫是一个人，那个人的判断本身要接受检验。

（二）阳明：我也走过

阳明会说：你看，我的《训蒙大意》就是这条路，歌诗以发志意，习礼以肃威仪，读书以开知觉。我不仅走过，我还自觉。

本书的回答：与阳明一致的地方非常多，这是全书里阳明最靠近本书判断的一页。他看到了儿童“乐嬉游而惮拘检”，看到了顺着性子长与折着性子长的差别，也看到了诗

是“发”志意的。分界在于“发”字。阳明的“发其志意”，是把本来就在那里的志意引出来，是唤醒；他的良知是先在的，诗是钥匙，开的是一扇本来就在那里的门。本书讲的兴，是遇见触发出一个原来没有的志，是生成，门是被遇见推出来的。艾文贺把阳明归入发现模式，把孟子归入发展模式（见其 Confucian Moral Self Cultivation），这里可以对上：阳明在教童子时用了发展的办法，在讲心体时守着发现的底。

所以，阳明本人是本章最好的一个例子，说明S→E→D被用过，也被收起来过：他在蒙学里用它，在成人之学里不用它；他把它当作唤醒先在良知的办法，不是生成新志的办法。对话以后，阳明一路要改写的，是不再把兴当作“发现”的钥匙，承认兴也可能生出原来没有的东西；本书要改写的，是不再说S→E→D“空着”到近于无人用，承认它在蒙学里已被一位大儒用得相当自觉，空的是成人之学这一层。

（三）美育与乐感文化：已经有人看见了乐

近代以来，有人把乐、美提到很高的位置。蔡元培倡“以美育代宗教”（1917年演说《以美育代宗教说》），李泽厚讲“乐感文化”与情本体。明代泰州学派一路讲“乐”，王艮有《乐学歌》，阳明也有“乐是心之本体”的话（《传习录》中《答陆原静》）。这些，是同一个方向上的看见。

本书与它们一致：乐、美、情，在人的成长里有一个基础的位置，被儒家的理性主义叙事压住了。分界有两处。一是它们大多把乐放在本体或境界的位置，是E，是“心之本体是乐”，乐是起点的底色或终点的归宿；本章讲的是兴，是把S放在首位，一次遇见，一个外来的触发。二是它们多把美育当作补充或升华，是在已有的路径旁边加一条；本书要把它读成六条路里的一条，给出先、再、最后，给出末格D的预测与可错条件。

（四）教育心理学：这不就是动机吗

最后一个驳论来自现代教育学：兴不就是学习动机吗？内在动机、学习兴趣，教育心理学讲了很久，不必用古典的词重讲一遍。

接住：这个说法对，而且用不着回避。动机和兴趣的研究，与本章的看见是同类的事实。分界是：在教育学里，动机通常被当作学习的前提条件或影响变量，教学的主体仍然是内容和方法（D）；本章要说的，是把兴当作一条有三格的路径的第一格，追问它的下一格是什么（立），再下一格是什么（成），断在哪里，怎样补。也就是说，不是“有了兴趣学得更好”，而是“兴趣之后，志怎样立起来，功夫怎样量身而出”。这是一个路径问题，不止是变量问题。

可检的设计也能给出：取同龄同内容的两组孩子，一组先安排遇见，再回访志，再量身排练习；另一组直接按现成课表练习；半年后，看谁在不被要求时仍自愿练习。这只是一个可检的设计，不是已有的结果，本书不作任何已有数据的断言。

（五）一个更尖的问题：遇见是谁安排的

最后一个驳论出自本书自己的内部。既然门卫在教者手里，教者选什么给孩子看，孩子的志不就是教者安排的吗？那么所谓“生成新的志”，不过是把教者的志悄悄种进了孩子心里，种得巧妙，孩子还以为是自己的。

接住：这个担心是对的，上一章谈D→E→S时提过它的另一个形状，叫驯化。任何一条路，只要起手的东西由他人选择，就有这个风险。本书的回应有两层。第一，志不是遇见本身，是遇见和这个孩子缠在一起以后的产物。同一场音乐会，十个孩子听，只有一个缠着要学，另一个想的是画画，其余的只是觉得吵。触发物是教者放的，缠成什么，由孩子的E决定，这里已经有了不可预定的部分。第二，要防驯化，办法是把选择摊开：教者选了什么给孩子看，选的理由是什么，孩子是否可以另选，是否可以拒绝。门卫一旦要对被守的人交代理由，就从裁决者变成了陪伴者。

对话以后，本书要改写的是：S→E→D需要的不止是一个好的教者，还需要一个让孩子可以说“不是这个”的缝。开头那个孩子说的“我要学的不是这个”，正是这个缝：他说出来了，大人该做的是听见，而不是回一句“是你自己要学的”。

◆ 七、可错条件

本章的判断，出现下列情况，就承认错：

一、若在后儒的成人工夫论里找到一套稳定的、以诗乐为首的工夫（不止是蒙学），并被某一学派连续实践，则“S→E→D是儒家几乎空着的一条路”要收回。泰州学派的乐学是最需要查的候选；初看它讲的是乐为心体（E），不是以兴起手（S），但需要细读。湖湘的先察识后涵养（第31章）是另一个要查的候选：若证明它在湖湘那里不只是心上工夫的一支，而是整套成人之学的主路，“空”就要收窄。

二、若有训诂证据表明“立于礼”的“立”主要指规矩的建立而不是志与位的立，那么本章的读法二不成立，《论语》那一句就应读作S→D→E，与朱熹同路。

三、若孔孟的“兴”场面中，兴起以后紧跟着的多是具体的规矩与步骤，不是志，那么“S→E”是他们的实际用法这一条要改。

四、若安排遇见、回访立志、量身排练习的做法，与直接按课表练习相比，在自愿练习上没有差别，或更差，那么本章把这条路读作“对今天要紧”的一半要收回。

五、若在S→E→D的尝试里，没有出现三分钟热度、只有感动没有功夫的流弊，或这些流弊在别的路上同样多，那么“末格D的预测”要改。

六、若发现历史上对郑声、淫诗的忧虑，其实是针对具体的政治与礼制问题，不是针对兴这一路径的内在风险，那么“兴没有门卫”这一理由，应下调为次要。

◆八、小结

“兴于诗，立于礼，成于乐”，有两种读法。传统读法是学程，诗在先，乐在后，路径是S→D→E；本书读法抓住孔孟用“兴”的实际场面，兴起以后紧跟着的是志，所以读作S→E→D（两读并存，处理见第4章）。这条路的读数是：S式有教者在管，E式半缺，D式依据最齐；末格D的预测流弊是兴而不成；三拍里最容易断在第二拍，第三拍的回写落在第一格，成了一个环。

后儒为什么少把它立成一路，有五条站得住的理由：兴没有门卫；兴的载体不是文字；兴的诗被科举收编；兴像没有功夫；兴需要近处的贤，被道统推远。所以空着，是学统的骨架自然挤出来的，不是疏忽。它在蒙学里活着，阳明是最自觉的一位使用者；它在对百姓之道里（孟子）、在心上工夫的一支里（湖湘）、在乐的作用里（荀子《乐论》）、在医家的诊疗里（第59章，次序同、内容不同）各有半个样本，在汉代的灾异里被走成过制度的一次；它在生活里随处发生。空的是成人之学这一层。

这条空路之所以要紧，是因为它是六条路里唯一起手只放着一次遇见的路，让第二格和第三格都不是继承的。教育今天缺“想学”从哪里来，0到1缺一个不预设旧一的入口，这条空路恰好对着这两个缺口。它还不是答案，因为兴要有门卫，要有量身的功夫去接。

本章需要日后核验的账有四笔：“立于礼”之“立”的训诂；荀子《乐论》一句的字句与上下文；阳明《训蒙大意》的原文与写作背景；泰州学派乐学的路径。四笔里任何一笔翻过来，对应的段落要重写，其中第一笔牵涉最大，因为它决定了《论语》那一句究竟是学程还是路径。另有一点要说明：本章把五条理由写成并列，但各自的分量并不相等，兴没有门卫是最重的一条，其余四条是它的外围；这个轻重的排序，也是本书的判断，可以被调整。

上一章和这一章，读了两条少有人走的路，它们恰好互为倒影：习与性成是做着做着成了，兴于诗是看着看着想做。两条路的末格，一条是S（显不出），一条是D（兴而不成）。再加上朱熹的E、阳明的D、孟子的S、荀子的E，五家的末格摆在一起，能不能读出一条规律？这是下一章要做的事。

28

第 28 章

偏路的规律：流弊卡在惯路末格

本章要点

偏路的卡倾向于落在惯路末格，这是弱假说、半支持，分位置层与方向层，退路已写明；它是下注的假说，不是已证的规律。

◆一、三个想减肥的人

三个人都想减肥，也都减下去过。

第一个人是下决心的人。每次开头都很猛：一个周末的晚上，他忽然被镜子或体检单吓了一下，当晚就宣布从明天开始。他是认真的，心里那股劲很足，随后他列了一张表，每周几次运动，每天多少热量，写得井井有条。头两周，体重确实往下走。败的时候总在同一个地方：某个下班的傍晚，站在小区门口，面对三家店的招牌，脑子里只有一个问题，“今晚到底吃什么”。决心是有的，表格是有的，可是这一顿，决心不管，表格也不管。他事后的解释永远是同一句：“意志力还是不够。”

第二个人是先买东西的人。他先去买了体重秤、小份量的餐盒、一套好看的运动衣，把冰箱重新摆了一遍，把每天的饮食拍照发给朋友。样子先摆出来了，接着是打卡：每天记录，每周称重，每月做图表。这条路他走得很规矩，也确实瘦下去。败的时候，在深夜：所有的样子都在，所有的记录都在，可是半夜十一点，他就是想吃那碗面。记录管得到他吃了什么，管不到他想不想吃。他事后的解释是：“还是工具不够好，得换一个更好的软件。”

第三个人是先立计划的人。他最先做的是研究：查资料，对比各种饮食法，做出一套精细的方案，每周的食谱，每一餐的配比。然后他把目标公开了，发朋友圈，等着大家监督，决心是在这个时候立起来的。他的败法有些特别：方案很好，决心也公开立了，可一旦哪一天被打乱（朋友请客，加班晚归），眼前这一桌是什么样子，方案里没有写。方案写的是理想中的每一天，没有写被打乱的这一天。他的解释是：“计划还不够细，要做下一版。”

这三个人没有一个是错的。三个人的办法都是办法，都曾经见效，而且每一个人都有另外两个人没有的东西：第一个人的劲头，第二个人的现场感，第三个人的条理。要留意的是另一件事：他们败的地方各不相同，却各自败在同一个地方；而且，每个人对失败的解释，都指回自己的起点：第一个人说意志，第二个人说工具，第三个人说计划。三个人都在用首格的话，解释末格的败，于是下一轮，他们都把力气再加给首格。

用本书的话说，这三个人各有一条惯路：第一个人E→D→S，决心在先，表格在中，最后落到每一顿饭的样子上；第二个人S→D→E，样子在先，记录在中，最后落到“想不想吃”；第三个人D→E→S，方案在先，公开立誓在中，最后落到被打乱的那一顿的样子上。三个人败的地方，恰好就是各自路径的最后一格；其中第一个人和第三个人，起手不同，败在同一格，败的形状也有差别：前者是决心管不到这一口，后者是方案没有写这一口。这正是本章要问的事，也是全书到这里为止攒下的一个待检的总判断：偏路的主要的卡，是不是倾向于出现在惯路的末格？至于在末格卡成什么样子，又该另看什么？这是两个问题，本章分成两层来答，下文叫位置层和方向层。先交代章题：“流弊卡在惯路末格”是位置层的简称，它说的是卡的位置，口气是“倾向于”，不是“必然”，也不涉及卡成什么样子；它不是一条已经证成的定律，全章要做的，正是替它补上检验，并写明它在哪里可能是错的。

前面各章已经逐家下过断语：朱熹的支离（第16章），阳明的空疏与狂禅（第17章），孟子的迂远（第23章），荀子的化向不可判（第24章），王夫之、颜元的显不出、传不开（第26章）。每一家，在各自的章里，读数都读得通。但读得通，与规律成立，是两回事。五个“读得通”放在一起，有可能是五次独立的发现，也有可能是同一种读法被用了五遍，每一遍都找到了它想找的东西。本章的任务，是把这个区别摆到桌面上：先说清楚规律是什么、不是什么，并把它写成位置、方向两层；再把五家并排放在一张表里，看每一家的证据有多厚；再问这条规律为什么会这样，如果它成立；然后主动去找可能推翻它的反例，并写明每一条反例和每一次收窄落在两层中的哪一层；最后和九宫透镜里“偏路”的定义对接，写明这条规律在全书里承担什么，不成立时又退到哪里。

这一章写的是一个假说。读者读完应当能够说出：本书凭什么这样判，什么情况下本书认错。

◆ 二、规律是什么，不是什么

（一）陈述

先把规律写成可以被检验的话。它分两层，两层的身份不同，不能混着说。

位置层（主判断，弱假说，待检）：一条路径被一家学说长期当作惯路来走，这家学说**主要的卡，倾向于出现在这条路的末格**。

方向层：在末格**怎样卡**——太少而散，还是太多而堆；桥没架好，还是桥好了看不出有没有人走——**另看这条路的首格与处境**。

位置层是预测：事先读出惯路和末格，就能说先去哪一格找卡。方向层是描述加条件：它不预测卡成什么形状，只登记影响形状的因素，目前能指认的是两项，一是首格的性质，包括首格的依据放在路径之内还是路径之外，二是一家学说所处的处境，比如师在不在场、反馈来自哪里、路有没有被制度接管。本书其他章引用这条规律时按此口径：说“卡在哪一格”，引位置层，口气是“倾向于”，不是“必然”；说“卡成什么样”，引方向层，并且各带各的把握度，方向层的把握度低于位置层。本章标题和开篇沿用“流弊卡在惯路末格”的简称，它的含义就是位置层。

位置层里有四个词需要定义，因为规律能不能被检验，全看这四个词能不能事先定下来，不随结果而移动。

惯路。　指一家学说的主干教法，在三格之间的先后。判定的依据是这家学说自己的文本和教法的次序，也就是他自己讲“先做什么、再做什么、最后指望什么”。它不是从流弊倒推出来的，也不是对此人一生行事的概括。本书各章读惯路，都是先读文本次序，再看后学怎么传。

惯路的限定。　以一家学说传下去的主干教法为准，并且分清是哪一方面、对谁的路：朱熹的格物是一条学问进路，他在心上工夫的次序则另有一条（第31章）；孟子对士是E→D→S，对民是另一条（第23章；两读并存的处理见第4章）；阳明是讲学的惯路，不是生平唯一的路，南赣乡约走的是D→S→E（第17、41章）。同一家的文本里可以并存别的路，荀子的《乐论》就是一例（第27章），孔子本人更没有固定的惯路（第5章）。惯路是传承把路固定下来的结果，不是人天生的倾向。

末格。惯路里的第三格。它是“走到最后才轮到、或者总排在最后”的那一格。

卡与流弊。　位置层说的“主要的卡”，要有可以事先定下的认法，不然规律会跟着结果走。本章取“流弊”作操作定义，这个词最容易被松动，所以要收紧：同一学派内部或相近学派，在同时或稍后，最集中、最反复被指出的毛病。三个限定都有用：要“同时或稍后”，是为了排除一千年后任何人的任何批评；要“最集中、最反复”，是为了排除偶然的一句话；要“内部或相近”，是为了让批评者是懂行的人。必要时，本章再区分三类证据：批评者的指出，后学行为的记载，创始者自己加的护板。三类证据中有两类指向同一处，才算一个有分量的命中。

倾向。 规律说的是倾向，不是必然。它不说每一家都会在末格出事，只说末格是最容易出事的地方；出事时的形状，不归位置层管，归方向层。

（二）它不说什么

规律容易被读过头，所以要把它不说的东西列出来。

第一，它不说偏路是错路。偏路成立，只意味着长期只走一条；偏路本身可以教出一代又一代的好学生，本书从第1章起就是这样说的。五家各有各自的大功，下文会列出。

第二，它不说末格是一条路唯一的毛病，也不说前两格没有毛病。它只说，如果要找一条路上最集中的那个毛病，先看末格。

第三，它不说换了路就没有流弊。排路（第41章）是把末格抬到首格，抬过之后，新路有新的末格，也会有新的卡点。第27章对S→E→D的预测就是这样：末格是D，所以预测兴而不成。

第四，它不说个人。规律针对的是一家学说、一个学派、一种教法在长期传承中出现的倾向。阳明本人晚年越来越警惕悬空，越来越重事上磨练（第20章），并不违反规律：阳明这一行要写成，一路卡在D这个位置，后学是D太少而散，阳明本人晚年在补D。规律预言的是传下去的那一路，不是他个人的品行。

第五，它还要与另一种毛病分开：**“卡”与“僵”。** 卡，是惯路走到末格时走不下去、走不满。僵，是惯路的首格被反复演练，固化成了形式，变成了官样文章。这两种毛病可以同时发生在同一家学说上，而规律只管前一种。朱熹之学在科举里的情形（第16章）既有卡也有僵：E被标准答案代管，是卡；S（注、题）被固化成八股，是僵。如果以后有人证明，儒学史上最大的流弊都是“僵”而不是“卡”，规律就成了一条小规律。这一点在反例清单里要再回头。

（三）本章用的三条纪律

为避免读数追着结果走，本章给自己立三条纪律。

一，**先登记，后判决。** 惯路依文本次序先定，流弊依事先定下的批评来源去找，不是先找到流弊再回头定路径。

二，**写出把握度。** 五家的命中不是同样硬的。哪一家有三类证据，哪一家只有一类，要分开写，不能因为“五中五”就一律算作强证据。

三，**主动找反例，并在同一章里写出来。** 找得到的反例不藏，没有解决的写“未解”。

◆ 三、五家并排：一张表与每一家的分量

（一）一张对照表

把前面各章的读数收到一张表里。表的前三列是路径读数，本书的判断；后三列是三类证据，其中前两类来自别人，第三类来自创始者自己。最后一列是本章给的把握度，也是本章的判断。这张表检验的是位置层；方向层放在第五节（八）单独登记。惯路一列按全书口径写：限定写在括号里。

家	惯路	末格	批评者指出	后学行为	创始者自备的护板	把握度
朱熹	S→D→E（限学问进路）	E	陆九渊以“支离”评其学（鹅湖之会唱和诗：“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉”）；阳明少年格竹病倒	元明以后贯通被科举的标准答案代管	居敬，贯穿三格，预护E	较强（三类俱有）
阳明	E→S→D（讲学的惯路）	D	刘宗周评末流“猖狂者参之以情识”“超洁者荡之以玄虚”（《明儒学案·蕺山学案》）	后学空疏、狂禅	自警“悬空想个本体”；反复叮嘱事上磨练	较强（三类俱有）
孟子	E→D→S（对士）	S	司马迁“迂远而阔于事情”；荀子“起而不可设，张而不可施行”（《荀子·性恶》）	国中未行，S转到书与门人	滕国“经界”、制民之产；“与民同乐”	中等（批评与护板两类，后学行为是转移而非流弊）

家	惯路	末格	批评者指出	后学行为	创始者自备的护板	把握度
荀子	D→S→E（主干，《乐论》另有一路）	E	现代批评多落在起点“性恶”与“大本不立”，落在末格者少	礼成外压；弟子转法家（线索，因果未明）	近其人、莫神一好、诚	中等偏弱（护板强，批评与后学行为弱）
王夫之、颜元	D→E→S〔本书读法，待检〕	S	同时代的集中批评几乎没有	流传有限，晚清以后才被整理	颜元办学分斋（漳南书院）	弱（归路本身是本书读法，外因混杂）

另有一行没有放进表里：S→E→D（兴于诗，第27章）。它没有被当作一路走成过，所以没有后学行为可查，末格D的毛病只是预测。预测不进表，也不算命中，下文在“出样本检验”处再回头。

（二）逐家看分量

朱熹与阳明是分量最足的两行，原因是三类证据彼此独立。朱熹一行：陆九渊在鹅湖之会前后以“支离”二字评其学，阳明则以少年格竹的经历作了一次亲身的见证，这是批评者的指出；元明之际朱学成为官学，格物致知一段补传成了考题，读书人要答的是朱熹怎样讲贯通，而不是自己贯通了什么，这是后学行为（第16章）；朱熹本人以居敬护住整个格物过程，使心不散，这是他对末格的预先照料（第15章）。三类证据，指向同一处：E。阳明一行：刘宗周对末流的两点概括，一端是“荡之以玄虚”，一端是“参之以情识”；王门后学中确有悬空守寂与以情识为良知两种形态；而阳明本人在天泉证道一夜已经说破“悬空想个本体”的毛病（第17章）。三类证据，指向同一处：D，序列的空缺。这两行里，有一个特别的现象：创始者自己看到了末格，也补了护板，护板没能把缺口补上。这是后面“机制”一节要用的材料。

孟子一行（取对士的惯路），证据有两类。批评者有两位，司马迁与荀子，一个在史书的评语里，一个在子书的批评里，两个人从不同立场指向同一处：事情，也就是S。荀子的“起而不可设，张而不可施行”，等于是在说，仁政的样子拉不开。创始者自备的护板，是滕国的经界、制产，以及对宣王“与民同乐”的转接：孟子知道S要有内容，并且写了。“后学行为”一栏，本章只记作“转移”：孟子的显露转到了书与门人，这不是流弊，是落点，所以不计为命中的证据。把握度为中等。

荀子一行要小心。第24章的读数，主要靠文本次序与两个线索：礼成外压（读数），弟子转法家（线索，因果未明）。这一行的卡法，本章取第24章收窄之后的说法：不是“化性落空”，而是“化向不可判”，化会发生，只是化向何处，从S上分辨不出。批评者一栏，实际上很薄：后世对荀子的批评，最多的是性恶，是起点，是“大本不立”，是他没有立定一个内在的根据。这些批评与“末格E”有关联，却不是同一件事。至于荀子的护板，很强：近其人，莫神一好，诚，虚壹而静（第9章、第24章），说明他自己清楚末格的风险。所以这一行的命中，主要由创始者的护板与读数本身支撑，别人的指出和后学行为偏薄，把握度定为中等偏弱。

王夫之、颜元一行最弱，弱在三处。第一，归路本身是本书的读法，尚待检验：两人是否同属D→E→S，本书沿用第26章的读数，仍标〔本书读法，待检〕。第二，“显不出、传不开”主要是后世的叙述，同时代的集中批评几乎没有。第三，外因混杂：清初的政治气氛、学派的人数、文献的流传，都可以单独解释“传不开”，不需要路径。所以这一行只算与规律相容，不算支持。

（三）“五中五”能说明什么

如果只数命中，五家全中。一个朴素的算法是：假设流弊落在三格中的哪一格，与惯路的末格毫无关系，只是随机落点，每一家命中的概率是三分之一，五家全中的概率是三分之一的五次方，约两百四十三分之一，也就是百分之零点四多一点。

这个数不能当作显著性来用，有四个理由。其一，“末格”是读数的人判定的，判定本身带着读入的可能；其二，五家并不独立，朱王互为镜像，孟荀互相批评，一家的流弊常常是由另一家指出的；其三，表里有两行把握度偏弱，硬的只有两三家；其四，三格选一并不是流弊落点的实际分布，有的格天然更容易出毛病。所以这个数的用处只有一个：说明“五中五”不是可以轻轻放过的巧合，而且它只说位置层，方向层不在这个算术里。它不是证明，也不是可以忽略的数字。

位置层要从“值得认真对待”走到“可以相信”，需要三样东西：一个解释，为什么会这样；一份主动寻找的反例清单；一些规律出样本的预测。接下来三节依次做这三件事。

◆四、为什么会这样：三个候选机制

如果规律成立，它需要一个解释。本书给三个候选，它们不互相排斥，但各自的预测不同，因此也各自有被证伪的办法。

（一）漏斗说：末格练得最少

先看一个日常里人人见过的事：一本教材，最后一章总是讲得最草；一门课，到期末，老师常说“最后这一部分时间不够，大家自己看”；每年新年的健身计划，一月第一周人最多，到年底还在练的是少数。一条路径是顺着走的，每一轮从首格开头，有人在途中退出，时间在途中耗尽，注意力在途中分散，到末格时，实际练过的次数最少，被检验的场合最少，也就最没有被磨出办法。

这是漏斗。路径的三格并不是被均匀地练过的，首格得到最新鲜的力气和最多的重复，末格得到的是剩下的。第41章把它叫作末格吃残羹。漏斗说的预测很清楚：任何一条有顺序的练习，不论内容是什么，末格都是最薄的一格。这个预测的好处是它不依赖S、D、E的含义；它的问题也在这里：它太一般了，一般到几乎不需要SDE就能说出来。

（二）迟到说：末格的反馈来得最晚，也最混杂

第二个候选关心反馈。前两格的错，往往在做的过程中就有迹象，可以马上改；末格的结果，要等前面全部走完才出现，而且出现的时候，是前面所有格的错叠加在一起的结果，很难分清是哪一格的问题。减肥的人在小区门口的那一顿，结果出现得最晚，他回头去找原因，最方便找到的，是自己最熟的首格：意志不够，工具不好，计划不细。反馈迟到，又混杂，于是修正总被推给首格。

这个解释，与开篇三个人的自我归因，对得上。它也可以解释，为什么孟子的“成功则天也”是一种很自然的说法：S的结果来自路径之外的诸侯与时势，反馈迟，混杂最重。它有一个可检验的预测：**末格流弊的轻重，与末格反馈的快慢、清晰成正比**。　在一个末格反馈来得极快、极清楚的行当里，同样的惯路，末格流弊应当较轻。举个例子：一家小餐馆，惯路是E→D→S，老板先有“让人吃好”的心，再磨手艺，最后端上桌；这家店的S，客人当场的反应、当晚的账、第二天的回头客，反馈快而且清楚，这条路的末格流弊就应当比孟子在诸侯面前的情形轻得多。这是一个本书可以拿来检验的预测，后面可错条件里会提到。

（三）盖词说：缺口上总盖着一个分量很重的词

第三个候选关心学说自己的话语。看五家各自在末格缺口上写下的词：朱熹，“一旦豁然贯通”；阳明，“良知自然”；孟子，“成功则天也”；荀子，“习俗移志，安久移质”，一个“化”字；王夫之、颜元一线，“少成若天性，习贯如自然”〔此句据第26章所引〕。这些词，每一个都是诚恳的、有分量的、在一定范围内是对的词：豁然贯通是有的，良知的自然发动是有的，成败有不由人的一面，化是会发生的，习久成自然也是会发生的。

可是每一个词都起了同一个作用：它在缺口上写了一个名字，使人不再问“这一格到底怎样走”。

盖词不是欺骗，是诚实的表述碰到了说不清的地方，用一个尽可能准确的词暂时标住。它的代价，是把一个本来要被拆开的问题，变成了一个可以被引用的口号。后学拿口号去用，缺口就从此没有人拆。这个机制与迟到说是接得上的：反馈迟到，缺口难拆，于是出现盖词；盖词出现，缺口更没人拆，反馈更无从回流。

（四）三个机制合起来，说了什么，又没说什么

三个机制放在一起，可以得到一个比较清楚的图景：末格是路径里被练得最少、反馈最晚、话语最容易被盖住的一格。这三件事都不依赖具体的学说内容，只依赖“它是最后一格”。这既是规律的一种解释，也是对规律的一种削弱：如果规律的全部内容只是“最后一格总是最弱”，那么它是一条关于有序过程的一般事实，不是儒学的发现，也不需要SDE。

这个质疑应当正面回答。回答是：一般事实只告诉我们**在哪里**，三格的分法告诉我们**那里缺的是什么，以及怎么补**。末格是E，缺的是不可判的好恶与贯通的桥，补法是给E一个可判的出口，或者把E提到首格；末格是D，缺的是总序列，补法是把工夫排出次第；末格是S，缺的是从心到样子之间的建造次序，补法是把一件小事的样子在第一天就画出来。同样是“最后一格最弱”，三种缺法，三种补法，彼此不能互换。这正是SDE在这个规律里加的东西：不是加了“最后一格最弱”，而是加了“最后一格是什么，因此弱在哪里、怎么补”。

反过来，本书也要承认：如果将来证明，儒家各家的流弊落点，完全可以由漏斗和迟到解释，不需要三格的内容，也不需要路径的先后，那么规律就缩回成一条一般事实，三格的分法只在补法上还有用。

还有一个竞争的说法，需要单独提出。它可以叫“接口说”：流弊不在某一格，而在格与格之间的回写；每一家的毛病都是回写缺失，所谓“末格”只是回写缺失最容易被看见的位置。接口说和本书的规律在多数样本上给出同样的读数，区别在于它们对排路的预测不同：接口说认为，把末格抬到首格不会有帮助，除非同时补上回写；本书的规律认为，抬了首格本身就有帮助，因为末格得到了最新鲜的力气和最早的反馈。这个分歧，将来可以用判决性的设计来检验（第41章的小例是它的雏形），本章只登记，不裁决。

◆ 五、主动去找反例

一条规律的可信度，不取决于找到多少支持它的例子，取决于认真找过多少推翻它的办法。这一节把可能推翻规律的情形一条一条写出来，先列表，再逐条说明，最后说明哪些已经吸收、哪些仍然未解，并标出每一条打在位置层还是方向层。

编号	反例或混杂	为什么可能推翻规律	打在哪一层	现状
①	镜像批评	批评者指出的毛病，可能只是批评者自己首格所在，“命中”由此而来	位置层	部分吸收，靠独立于批评者的证据
②	卡与僵	若最大的流弊是首格固化而不是末格走不到，规律只剩一条小规律	位置层	未解
③	起点之争	孟、荀、阳明三家被批评最多的是起点的设定，不是末格	位置层	由框架吸收，但依赖框架
④	荀子一例的读入	末格E的证据最薄，可能是读数先于证据	位置层	未解
⑤	王夫之、颜元的外因	“传不开”可由政治与人数解释，归路也是本书读法	位置层	未解
⑥	流弊随时代移位	同一家在不同时代的流弊落在不同的格，则关键是时代而不是路径	位置层，兼涉方向层	部分吸收
⑦	惯路不唯一；创始者本人不等于传下去的路	同一人有不止一条路，阳明本人晚年在补D，“惯路”可能是读出来的	位置层的适用范围	收窄后吸收，仍待检
⑧	同在末格D，毛病方向相反	阳明散、汉儒堆，则“位置”解释不了“方向”	方向层	分出方向层后吸收，方向层本身待检

①到⑥在下面逐条说，⑦归入本节（七）“位置层的收窄”，⑧归入本节（八）“方向层的登记”。

（一）镜像批评：命中也许只是批评者的首格

这是最严重的一条，所以放在最前。设想这样一种情形：每一条路的批评者，通常是另一条路的惯用者；批评者自己习惯先做的那一格，在他眼里是最重要的一格，所以当他看别人的路时，最容易发现的，是别人没有先做的、或者总排最后的那一格。陆九渊以先立其大为本，所以他看朱熹，看到的是E的缺位；阳明同样从心出发，也看到朱熹的支离。这样，“流弊落在末格”就可能不是一个关于被批评者的事实，而是一个关于批评者眼光的事实：批评者总是在对方的末格上找毛病，因为那恰是他自己的首格。

这一条打在规律的要害上，所以不能轻轻带过。本书的回应有三层，每一层都有限度。第一层，批评者不都是对立路径的人。司马迁是史家，不属于任何一路；他评孟子“迂远而阔于事情”，不是站在荀子或朱熹的立场上说的。第二层，批评者的指出只是三类证据中的一类。后学行为是记载，不是意见：元明科举里贯通被标准答案代管，晚明有人拿情识当良知，这些事实不依赖批评者的首格。创始者自备的护板更是如此：朱熹的居敬、阳明的自警、荀子的近其人与一好，是创始者自己在末格放下的东西，它们说明创始者本人也看到了路的薄处，这不是批评者造出来的。第三层，也是最后的限度：并非每一个批评者都从对立的首格出发。刘宗周批评王门末流，自己的路是慎独、诚意，本是偏E的，他指出的却是末流工夫序列的缺位：一端是猖狂者让情识混进良知，一端是超洁者把良知荡成玄虚。他并没有拿自己的首格去量别人的末格。

所以镜像批评能解释一部分命中，不能解释全部。本章的做法是：凡一个命中，要求三类证据里至少有一类独立于批评者。表里前三行都满足，后两行不满足。这是一条规则，写在这里，是为了让将来的检验者知道怎样不被它骗。

（二）卡与僵：流弊也许在首格

第二条反例，来自朱熹路的另一半历史。第16章读到，朱学成为官学之后，E被外置，是卡；可是S也被固化，注与题成了八股，这是僵。“僵”落在首格S上，不在末格。如果把朱学几百年的主要后果统统记作“僵”，规律就不能说明最大的那部分流弊。

本章的态度是：卡与僵是两种不同的毛病，规律只管卡，这在前面已经说了。但是承认这个分别，不等于问题解决了。要害在于，儒学史上，哪一种更主要？如果“僵”占了更大的分量，规律的价值就缩小；如果“卡”才是路径与路径之间的差别，规律仍然有用。这一

条，本书标为未解，没有办法在这一章里靠论证解决，需要对各家的流弊逐条分类，数一数。这是一项可以做、尚未做的工作。

（三）起点之争：最响的批评落在起点

第三条反例，是一个直觉上很有力的观察。孟子最响的批评，是荀子的《性恶》，是告子的内外之辩，是后世对性善之证的质疑，落在起点的设定上；荀子最响的批评，是性恶，是“大本不立”，同样落在起点；阳明最响的批评，是刘宗周“以念为意”的指责，是东林学者对“无善无恶”的忧虑，也落在心体的设定上。三家被批评最多的，都是起点，而不是末格。

这一条在框架内部有一个回答：全书把“一”和“路”分作两层。起点之一的选取与设定，是“一”的问题；一家学说从这个一出发，三格的先后怎样排，是“路”的问题。性善、性恶、无善无恶之争，争的是一，规律管的是路。所以起点之争不是路径规律的反例，而是另一层的事情。

然而，本书要诚实地写下：这个回答依赖于一与路的二分。如果有人不接受这个二分，认为起点的设定与路径是不可分的，那么上述三家的“最响的批评”就是规律的反例，而且是三个。因此，这一条不是被击败，也没有被解决，是被框架吸收了，依赖框架本身站得住。

（四）荀子一例的读入嫌疑

第四条，直指本书自己。第24章把荀子的末格定为E，所依据的材料是：文本次序，护板，一个线索（弟子转法家）。批评者一栏是薄的，后学行为一栏是线索，最有力的是读数本身。这里有一种可能：读数先于证据，本书先认定了荀子是D→S→E，然后在材料里找“礼成外压”的影子，找到了。这个嫌疑不能靠辩论排除，只能靠检验：看荀学一脉的传承，礼成外压的现象是否确实比其他学派更突出；看有没有独立的、不引用本书读数的材料，证明荀学传人在“情安礼”上的落空比例较高。这个检验没有做，所以这一条未解，荀子一行的命中不应被计为硬证据。

（五）王夫之、颜元的外因

第五条，针对表里最弱的一行。“显不出、传不开”可以由许多别的原因解释：清初的文网与政治气氛，颜李学派人数少〔待核〕，王夫之隐居衡阳石船山（湘西草堂）、著作长期未广泛流传（《船山遗书》1839年始有刊本，1865年全书刻竣）。这些原因都与路径无

关。即便这些外因全部排除，两人是否同属D→E→S，也还标着〔本书读法，待检〕。所以这一行，最多算“与规律相容”，不能算支持。

（六）流弊随时代移位

第六条，针对的是同一家在不同时代的情形。朱学在元明之际，毛病是E被科举外置；到清代，戴震批评的“以理杀人”，指向的是理（外在的规范）压在情之上（《孟子字义疏证·理》：“人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之！”；“以理杀人”的提法另见《与某书》〔待核〕）。前者是E的缺位，后者像是S（理）对E的压迫，落点不同。阳明学在晚明也有后学的事功一面，并非全部空疏。如果同一条路在不同时代的主要流弊落在不同的格上，那么起决定作用的就是时代，而不是路径。

本章对此的看法是：这里有部分吸收。戴震的批评，若读作“理成了外压，情无处安放”，仍与E的缺位相连，与第16章对朱学的E读数是同方向的，不构成落点的移位。至于阳明学后学的事功，是创始者首格与中格的成果，与末格流弊并存，不冲突。但这里的吸收要靠对材料的读法，仍然要逐条核对。

（七）位置层的收窄：适用对象和一条待检的呼应

全书其他几章的读数里，有几条发现直接碰到这条规律。凡是动摇“卡在哪一格”的，归位置层，写在这一小节；凡是只动摇“卡成什么样”的，归方向层，写在下一小节。位置层这边的收窄，主要是在回答一个问题：这条规律到底适用于谁。

其一，阳明本人晚年，对末格D要打折扣。　第20章读阳明的轨迹，发现他晚年越来越重事上磨练，越来越强调“致”，越来越警惕弟子悬空，实际上在自己的生命里一点点补过D。这与前面“规律管学派，不管个人”的说法一致，但也带来一个更细的结论：阳明一行要写成，一路卡在D这个位置，后学是D太少而散，阳明本人晚年在补D。末格D这一读数，对阳明后学的流弊更准，对阳明本人的晚年不准。位置层的适用对象，因此要收到“传下去的那一路”，不能延伸到创始者的全程。

其二，惯路不是唯一的路。　第27章读到荀子的《乐论》：“乐行而志清，礼修而行成”（《荀子·乐论》），乐在前，礼在后，乐落在志上，礼落在行上，次序是S→E→D，与荀子的惯路D→S→E不一致。这说明一个人的文本里并存着不止一条路，所谓惯路，是主干教法的大概，不是全部。本章因此把“惯路”的定义再加一个限定：以一家学说传下去的主干教法为准，并且承认同一家文本里可以有别的路。荀子这一行的把握度，也要再往下压一级，因为读数所依据的“主干”，本身带着判断。

其三，朱熹的惯路要加限定，同时得到一个现成的排路样本。 第31章读中和之辨，发现朱熹在格物的学问进路上，稳定地走S→D→E；但在心上工夫上，他前后换过三次手，到己丑之悟后的中和新说（先涵养后察识），按工夫所依之维读，是E→S→D。第31章的处理是：格物是学问进路，中和是心上工夫，两件事分开。于是表里朱熹一行的惯路，应当加上限定：**限于学问进路**。 这个限定不削弱该行的命中，因为支离的流弊本来就出在学问进路上，但它提醒我们，“某家的惯路”要问清楚是哪一方面的路。更有意思的是，中和新说可以读作朱熹拿自己的末格E做首格的“自我排路”：他自己找到了办法，先涵养，把心放在前面。这是排路在历史上的一个现成样本，由当事人自己做成的，第41章的排路因此多了一个来自儒学史的旁证。同时它也给位置层添了一条小小的支持：朱熹在心上工夫那里，是在哪一格出了毛病之后才改的？第31章读到的是，他感到旧说把全部工夫压在了已发的察识上，未发那一格空着，这与“末格走不到”的说法是对得上的，但只是一例，不作重证。

其四，孟子的惯路只取对士。 第23章读到，孟子对士讲的是E→D→S，对民讲的是另一条：“无恒产而有恒心者，惟士为能”，民要先有恒产。这一条路第23章读作S→E→D（恒产是S，恒心是E，向善是D），第53章把“制产”读作D，得D→E→S。同一段经历读出两种次序，两读并存的处理见第4章。对位置层的影响是：表里孟子一行取的是对士的惯路，对民的那一条不进表，因为它在两章里读法不一，拿它去配“末格S”，会让读数跟着读法移动。

其五，孔子本人没有惯路。 第5章读孔子的一生，少年是D→E→S，学琴是S→D→E，不同年纪走不同的路。惯路是后来的学派把一个人的某几条路挑出来、固定下来而造成的。这一条对规律是一个提醒：规律问的是“被长期固定下来的路”的流弊，孔子之所以没有这种流弊，一个原因是他没有被固定。这也让“偏路”这个词的意思更清楚：偏，不是人天生偏，是传承把路固定了。

其六，一个有待检验的呼应：流弊与跃层同在末格。 第44、45章提出一条猜想：0到1的跃层，多发生在惯路的末格。孔子由礼到仁，起手处在礼学惯路的末格，那里空着。宋明一例，第45章的处理是：心性安顿这一格在汉唐两读下都空着，但只有一读里它是末格（另一读是第29章的汉儒E→S→D，末格是D），两读下结论不同，所以这一例不计入支持。猜想眼下只剩孔子一例作支持，第44、45章已把它写成与位置层同处一格、待检的猜想。如果这条猜想与位置层同时成立，就会得到一个值得想的结论：**末格既是流弊的聚集处，也是新东西的入口。** 同一个位置，被惯路冷落，一边积下毛病，一边留下空地。这两条各自还是待检的，把它们并排写在这里，只是登记一个线索：若两者互相支持，可信度都会上升；若其中一条倒下，另一条也要重估，这与第44、45章的写法一致。

这六条合起来，位置层被收窄为：**对一家学说传下去的主干教法（分清方面与对象），其主要的卡，倾向于出现在末格的位置。** 收窄之后它的内容少了，但更不容易被反例打倒。

（八）方向层的登记：同在末格，为什么卡法不同

位置层只回答“先去哪一格找”。找到以后，各家卡出来的样子并不一样，这是另一个问题，也是第29章提给本章的。

起因。 第29章把汉儒读作E→S→D，末格同样是D，可是流弊相反：阳明路是序列太少，散；汉儒路是序列太多，而且自指，疏不破注，一层依着前一层，堆。同一格，两个方向。（汉儒的惯路是第29章的读数，属〔本书读法，待检〕，所以这一对样本本身也要打折扣。）这条发现说明“流弊卡在惯路末格”**说的是卡的位置，不是卡的方向。**位置可以由路径预测，方向要看别的。

三对样本。 本书目前能找到三个末格，每个末格都有两家可以对看。末格D：阳明散，汉儒堆。末格E：朱熹是桥没架好，积累与贯通之间没有被说明的桥，E的到来靠“一旦”，症状是支离；荀子是桥好了，看不出有没有人走过，礼一遍一遍行，行到“情安礼”，但化出来的是什么，从S上分辨不出，症状是外压，这就是第24章的“化向不可判”。末格S：孟子是从仁心到仁政之间缺一段建造次序，症状是迂远；王夫之、颜元一线是习与性成做成了，却缺一种认得出“习成”的显露形式，症状是显不出、传不开〔这一对最弱，王颜的归路是本书读法，待检，只算登记〕。三对里，两家的惯路不同，末格相同，卡法却不同。

目前登记的两个因素。 一是首格的性质，尤其是首格的依据放在路径之内还是路径之外。阳明的首格E，依据是良知的自足，在心之内；汉儒的首格E，依据是天，在人之外（这是本书的读法，待检）。朱熹路的首格是S，荀子路的首格是D：第24章已经看到，同为末格E，前两格的顺序对流弊的位置影响不大，对流弊的样子影响很大。二是处境：师在不在场，反馈来自手感还是来自分数，路有没有被科举或考核接管。荀子路在师徒之间走得通，被制度化以后，E式的承担者就空了（第24章）；朱学成为官学以后，贯通被标准答案代管（第16章）。同一个末格E，处境一换，卡法也换。第29章还提出一个候选的解释：末格D的共同点，大概是这一格不再被前两格校正，也不再向前两格回写；阳明的D缺了校正，是散，汉儒的D丧失了回写，是堆。这个解释只覆盖末格D，其余两个末格有没有对应的说法，本章不替它们编。

方向层在三个机制里的位置。 前面的漏斗说和迟到说，可以解释位置，解释不了方向：它们只说末格练得最少、反馈最晚，没有说为什么有的末格散、有的末格堆。盖词说能

解释一部分方向，因为盖的是什么词，与首格的依据有关：朱熹盖的是“一旦”，荀子盖的是“化”，同在末格E，一个盖在积累与贯通之间，一个盖在礼与情之间。但也不够，因为词是结果，不是原因。收窄的代价是：规律能预测“先看哪里”，不能预测“看到的是什么”。

方向层的身份。 它是描述加条件，不是预测，把握度低于位置层。证据是三对样本，每对只有两个点，其中两对带着本书自己的读数。它的用处主要在补法上：卡法不同，对症的办法也不同。末格E，桥没架好的，需要在积累与贯通之间补桥；桥好了看不出有没有人走的，需要给E一个可判的出口，或者把一好抬到首格。末格D，散的，需要给工夫排出次第；堆的，需要让序列重新向前两格回写。同样是“最后一格最弱”，卡法有别，补法不能互换。第29章已经把“末格D方向相反只是挑选个例的结果”记成可错条件，本章接下，并在可错条件里加一条方向层自己的。

（九）出样本的预测：登记，不裁判

一条规律，如果只能解释已经看过的样本，价值有限；它要有勇气对没看过的样本下预测。本书在这里先登记，等后面各章检验：

汉代经学（第29章）、湖湘学派与朱熹的次序之争（第31章）、事功学派（第32章）、清代考据与实学（第33章）、现代新儒家（第37章），这些章会各自读出一条惯路和一个末格。**本章登记的位置层预测是：以那些章写定的惯路为准，各家主要的卡落在各自的末格位置。** 如果某一家的主要流弊不在它的末格，就记入反例，回到本章，把本节的清单增补一行。方向层也可以顺带登记：各家末格上的卡法，有没有出现本节（八）那样的“同格异向”，出现了就补进三对样本之外的新一对。这里要提醒的是：判定惯路的人必须在知道流弊之前就判定，不能事后修改；否则预测就成了追认。

还有一个预测，在本书之内：第27章的S→E→D，末格D，预测兴而不成；这个预测没有历史样本，只能等今天的试验。它与阳明（E→S→D，也是末格D）形成一个对照。按方向层的说法，两条末格相同的路，毛病的形状未必相近，要看各自的首格与处境；这个预测因此也是对方向层的一次检验。这是一个可以在教学和家庭里实际观察的预测，不依赖于任何一部古书。

◆六、与九宫“偏路”定义对接

（一）偏路的定义，和它的两个条件

九宫透镜一书（第513号）里关于“偏路”的说法，本书在导言和各章中已经反复用到：三格走完的完整次序有六种；长期只走一条，叫偏路；偏路不等于错路；它卡住的地方，往往正是惯路走不到、或者总排在最后的那一格，叫末格。读这段话，可以读出偏路成立的两个条件：

条件一，**长期只走一条**。这是一个关于行为的事实：一家学说、一个人、一种教法，在较长的时间里，总是同一个先后。它可以被观察，可以被反驳，只要看文本的次序和实际的教法就行。

条件二，**卡点落在末格**，即走不到或总排最后的那一格。这是一个关于后果的事实：卡住发生在哪里。

这两个条件需要分开看待，因为它们的性质不同。条件一是定义的一部分，决定“偏路”这个词指什么；条件二，如果也被当作定义的一部分，那么“偏路的流弊在末格”就成了同义反复：凡是偏路，卡点就被规定在末格，没有任何观察可以反驳它。那样的话，本章整整一章的检验都是多余的。所以本书对这一段的读法是：条件一是定义，条件二是经验命题。九宫透镜里“卡住的地方，正是那条惯路走不到或者总排在最后的那一格”这句话，在应用中是一个工作定义，用来指引排路的靶位；本章要问的，是这个工作定义在儒学史上是否被经验支持。第513号原文把它写成偏路“成为问题”须同时满足的两个条件之一，而不是一条经验上已被检验的规律，所以本章所做的，就是为它补一个经验检验，使它由条件升为可以被检验的命题。

这样分开之后，规律的内容就很清楚：**在满足条件一的学说里，条件二是否经验地成立**。五家并排、三类证据、反例清单，做的都是这件事。

（二）偏路不是错路：好处与代价同源

规律容易被读成对五家的一份批评清单，所以要把“偏路≠错路”从口号落到实处。五家各有大功，而且每一份大功，恰好落在它们路径的前两格。

朱熹的S→D→E，前两格是物与序：他给了一个庞大帝国的读书人一套共同的语言，一部可以照着读的书目，一个可以一件件做的次第。读书人几百年的基本功，很大程度上是这套S与D养成的。阳明的E→S→D，前两格是心与事：他让千千万万的人从“懂了就算了”里被叫醒，一念发动即是行，把道德的动力点着；他本人在南赣、在平乱中，也确实把

心学落成了事。孟子的E→D→S，前两格是志与养：浩然之气，大丈夫，“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”，两千年里支撑了无数士人的脊梁。荀子的D→S→E，前两格是序与礼：他留下了一整套让社会可运转的安排，汉代以后的礼制与传经，许多出自这条线。王夫之、颜元的D→E→S，前两格是习与成：他们最接近“人是怎样长成的”的日常经验，手艺行当的传承至今如此。

把好处和代价放在一起，会看到它们来自同一个源头：**路径把力气给了前面，所以前面的好处是大的；也因为把力气给了前面，末格得到的就少**。 好处与代价不是两件事，是同一件事的两面。这使得“偏路≠错路”不再是一句客气话，而成了一个结构：你想要某一路的前两格的好处，就要同时看见它末格的代价；反过来，只看见代价而否认好处，是对路径的不公。

（三）两层在全书里承担什么，不成立时退到哪里

这一条规律的位置层，是全书下部的一个承重点。第41章的排路，口诀是“拿惯路的末格做新路的首格”，这条口诀预设了卡点倾向于在末格：如果卡点不在末格，把末格抬到首格就没有道理。第43章的能量账，第57章里一个孩子的六条路，第62章里组织的守正出奇，都要借用这个预设。所以，位置层不成立，全书的下部要受影响。他章引用时，也只能按位置层的口气用，即“主要的卡倾向于出现在末格”，不能当定论写；第16、39、41章引用这条规律时，也都按这个口气写。

受多大影响，需要写清，免得读者以为一旦规律倒了，全书倒了。位置层的退路有三层。第一层，位置层部分成立：如果五家里恰有三家命中（不足三家则位置层撤回，见下文可错条件），那么排路的口诀改为“先读这一家实际卡在哪一格，再把那一格抬到首格”，规律不成立时，排路的靶位由“这一家实际卡在哪一格”来定，靶位由观察定，不由“末格”预先替代。排路的办法保留，靶位的来源改变。第二层，位置层只在个别类型里成立：比如只在“末格反馈迟、混杂”的行当里成立，那么排路的适用范围缩小到那些行当。第三层，位置层完全不成立：那么“偏路卡在末格”这一句从全书里删去，剩下的是三方程、三原理与六路径的读数，仍然可以逐家逐事读，只是少了一个预测的捷径。三层退路里，全书的主线——纵向、横向、发生三向，六路径作纬，0到1是第三件事——都不受影响。

方向层的退路更简单。它不承重：排路的靶位只靠位置层，或位置层退路里的“实际卡在哪一格”，不靠方向层。方向层若不成立，损失的是补法的预判，也就是“桥没架好就补桥，看不出有没有人走就给E一个可判的出口”这一类对症的话；这些话改成逐家逐事读，读出这一家实际怎么卡，再定补法。方向层可以倒，位置层不因此倒；位置层倒了，方向层

作为个案的描述仍然留着，只是不再算规律。这样写，目的是让规律承担它能承担的分量，不多不少。

◆ 七、对话、可错条件与小结

（一）与一位唯名论的思想史学者：惯路是不是你们造出来的

第一位对话者，对整个做法提出根本的怀疑。他会说：学派是后人造出来的名目，惯路更是。孟子没有想过“E→D→S”，朱熹也没有想过“S→D→E”；你们先发明了三格，又发明了六条路，再把古人一个个放进去，放进去之后宣布“读得通”，这不是发现了规律，是把自己的格子套在了古人头上。何况思想史的常态是人在具体处境里说具体的话，每一句都有对象、有时机，抽成一条路径，就失掉了说话的场合。

这个质疑需要认真对待，因为它指向的不是某一家的读数，而是做法本身。本书与这位学者一致的地方有两处。其一，三格与六路径是分析的工具，不是历史上存在过的实体；孟子没有这套概念，这是事实，本书各章也一直在写“读数”“读作”，而不是“孟子自己的路径是”。其二，把说话的场合抽掉，确有损失，本书第23章专门对说辞与讲学作了区分，也是为了尽量不丢这个场合。

分界在于对“造出来的”怎么办。学者倾向于认为，造出来的东西不能当作规律；本书的看法是：造出来的东西可以被检验，检验的方式不是问“古人是否想到过”，而是问“两个互不相识的读者，按同一套明文规则，是否读出同样的惯路与末格”；以及“事先登记的预测，是否命中”。本章给出的纪律，事先登记、写明把握度、主动找反例，就是为了让“造出来的”东西，能被一个不信它的人检验。具体做法可以是这样：请两位不知道本书结论的读者，只给他们五家的文本次序和明文规则，各自标出惯路和末格，再看一致率；然后请另外的读者，按事先写好的批评来源，标出各家的流弊落点，再看命中率。这个做法本书没有做，写在这里，是请有条件的人去做。

对话之后，各自要改写的：这位学者要承认，读数不是在“发现古人想法”，是在检验一种读法能不能预测、能不能被他人复现，这一类检验在思想史里并不陌生；本书要承认，凡是不能被他人复现的读数，不论读得多通，都只能算本书的一种读法，不能算规律。

（二）与一位带学生的老师：我只想知道孩子卡在哪

第二位对话者，不关心儒学史。他是一位带了很多年学生的老师，他会说：你们的五家我不管，我只想知道，一个孩子学东西总学不好，我该先看哪里。你说先看末格，如果孩子

的惯路是E→D→S，我就先看他的S，也就是他能不能把想的东西做出样子；如果是S→D→E，我就先看他想不想。这个办法省事，可是你们又说规律只是待检的假说，我怎么敢拿它去看一个具体的孩子？

这个问题把规律的身份问得很清楚。本书的回答是：对于个体，这条规律不是预言，是**检查顺序**。一个孩子在一件事上卡住，原因可能有许多，其中一些与路径无关（身体、情绪、环境）。若问“先看哪里成本最低、最可能有收获”，那么“先看他这条路的末格”是一个低成本的第一步，因为末格是练得最少、反馈最晚的一格，最可能被忽略。这与规律是不是一条严格的规律没有关系，只与“它作为第一眼是否划算”有关。开篇的三个减肥者，就是这样：他们每个人都先在首格里加力，而最划算的第一眼，是看一看自己在末格上做过几次、反馈来自哪里。

但这位老师要小心的，是不要把检查顺序当成诊断。对一个孩子，规律不说“你的毛病一定在末格”，只说“先去末格看一眼”，看过之后若没有发现，就要往别处找。本书在第40章讲“先读人”，在第57章讲一个孩子的六条路，都要求先观察实际走的路，不要拿口诀替代观察。

对话之后，各自要改写的：老师要承认，规律对个体只是起点，不是结论；本书要承认，规律的实用价值与它作为学术命题的成立度是两件事，前者即使在后者未定时也可以先用，但要同时讲清它的身份。

（三）可错条件

本章是全书里一个待检的总判断，所以可错条件要写得具体。下面几种情形出现时，本书承认错，或者承认规律必须退回前面所说的某一层退路。第一至第八条针对位置层，第九条针对方向层。

第一，按本章三条纪律，对五家重做一遍（惯路依文本次序先定，流弊依事先定下的批评来源去找，三类证据分开记），如果独立于批评者的证据里，命中不足三家，那么位置层撤回，规律降为“若干家的巧合”；恰为三家，则降为部分成立，退路见本章第六节（三）。

第二，在出样本的检验里（第29、31、32、33、37章写定的各家），如果各家主要流弊落在末格的不超过一半，那么规律撤回为只在个别类型里成立。

第三，如果能证明镜像批评足以解释全部命中，也就是说，在去掉所有来自对立首格的批评者之后，流弊与末格的对应消失，那么规律撤回。这就是为什么本章要求至少一类证据独立于批评者。

第四，如果对“反馈迟到说”的预测不成立，也就是说，在末格反馈来得快而清楚的行当里，同样的惯路并没有较轻的末格流弊，那么机制部分撤回；规律可以保留为一条描述，但不再有解释。

第五，如果有人证明，五家中有两家以上的惯路读错了，比如朱熹的惯路并非S→D→E，或者孟子的惯路并非E→D→S，那么表要重排，规律要重新检验。

第六，如果儒学史上的流弊，经逐条分类，绝大多数是“僵”（首格固化）而不是“卡”（末格走不到），那么规律缩成一条小规律。

第七，如果“卡的位置”也不稳定，也就是说，在更多同样末格的样本上，卡点有的落在末格，有的落在中格，而首格的性质又不能预测它，那么位置层连收窄后的版本也要撤回。

第八，如果起点与路径不可二分（见反例③），那么孟、荀、阳明三家被批评最多的起点之争，就必须算作规律的反例，规律要重估。

第九，针对方向层：如果“末格D方向相反”只是在阳明与汉儒之间挑选个例的结果，在更多末格相同的路径上，首格的性质与处境都不能预测卡的方向（第29章已记此条），那么方向层缩回“各家各有各的卡法”的个案描述，不再作为规律层被引用，补法也改为逐家逐事读出。汉儒的惯路若核出不是E→S→D，这一对样本同时作废。

（四）小结

回到开篇三个减肥的人。他们败在同一个地方，各自的末格，而且每一个人对失败的解释，都指回自己的首格。这个场景，是规律在日子里的样子，也是规律的一个提醒：一条路走得越顺手，越容易用首格的话去解释末格的败，下一轮就越加力给首格，末格就越没人管。

五家并排之后，本章对位置层的评价是：**弱假说，半支持**。　半支持，是因为朱熹、阳明两行的三类证据俱全，孟子一行有两类，位置层在这三行上读得通；弱，是因为荀子一行偏薄，王夫之、颜元一行只算相容，镜像批评、卡与僵、起点之争三条反例没有被完全吸收，三个机制合起来又有变成一般事实的风险。三格的分法在这里加的东西是：说出末格上缺的是什么、怎么补，这一点不受“一般事实”之说的削弱。

经其他章的材料收窄之后，规律写成两层，供全书引用。**位置层**（弱假说，待检）：对一家学说传下去的主干教法（分清方面与对象），主要的卡倾向于出现在末格的位置。**方向层**（描述加条件，把握度低于位置层）：卡在末格以后怎样卡，太少而散还是太多而堆，桥没架好还是桥好了看不出有没有人走，另看首格的性质与处境——阳明散、汉儒堆，朱熹桥

没架好、荀子桥好了看不出有没有人走。反例清单里的八条，①到⑦打在位置层或它的适用范围，⑧打在方向层。位置层与第44、45章“跃层多发生在末格”的猜想并排，若两条都立住，末格就既是流弊的聚集处，也是新东西的入口，这是待检的线索。

规律还在全书里承担一个重量：第41章排路的靶位。本章写明了三层退路，位置层即便不成立，排路也可以保留，排路的靶位由“这一家实际卡在哪一格”来定；方向层不承重，倒了只损失补法的预判。这样，本书对这条规律的态度就清楚了：它是一个值得下注的假说，下注的方式是继续检验，不是提前宣布。

下面进入第七编，与古代诸派对话。汉代经学、魏晋玄学、湖湘学派、事功学派、清代考据，正好是一批出样本的材料：在那里，每一家的惯路和末格，将在读数的同时，接受本章预测的检验，位置层看卡在哪一格，方向层看同格异向还会不会再出现。

第　七　编

与古代诸派对话

第 29 章　对话汉代经学：天人之学与经的序列

第 30 章　对话魏晋玄学：郭象"独化"与儒道会通

第 31 章　对话湖湘学派：先察识后涵养，还是先涵养后察识

第 32 章　对话事功学派：陈亮、叶适与王霸义利

第 33 章　对话清代考据与实学：戴震、章学诚

29

第 29 章

对话汉代经学：天人之学与经的序列

本章要点

汉代经学以天为一，把经与注疏的序列做到最大规模，保存之功极大；读作E→S→D，末格D太多而堆，今古文之争断在第二拍。

◆一、一部祖传菜谱

一户人家有一本手抄的菜谱，第一页是红烧肉。曾祖母写下做法的时候，只写了几行：肉几斤，糖几勺，火怎样。后来祖母做这道菜，觉得火候要紧，在页边添了一句“火不可大”。母亲接手以后，发现冬天和夏天不一样，就在祖母那句旁边又添了一行，说明这句话是就冬天说的。再往后，有一位读过书的叔叔，嫌这几层批注太乱，另写了一页，专门解释母亲那行批注为什么这样写。到了孙辈，这本菜谱已经是一摞：正文、页边、夹页、解释批注的解释。新媳妇进门，学做这道菜，先学的是读谱，读正文，读祖母的注，读母亲的注，读叔叔对母亲的注的解释，读完才轮到下厨。

这家人有一条规矩，传了几代：菜不可换，只可注。这条规矩办成了不少事。老人去世了，菜还在；那年兵荒马乱，举家逃难，谱子抄了三份，分在三个人身上，菜没有丢；谁都能做出一桌几乎同味的红烧肉，因为所有人读的是同一本谱，走的是同一个次序。

可是有一天，一个孩子问：这道菜为什么要放糖？祖母说：谱上这么写。孩子又问：曾祖母当初为什么这么写？祖母答不上来，大家也答不上来。有人翻到第一页的页眉，那里有一行很小的字：此菜乃祖上受之于天，不可易。孩子不再问了。

后来家里分了房。大房手里是一路口传的抄本，二房有人在老宅墙缝里找到了一本更早的原稿，两边的字句有几处不一样，从此各说各的，争哪一本才是曾祖母的原样。争了几十年，直到有一位既读过大房的本子、也读过墙缝里那一本的老先生，把两边都注了一遍，给每一处分歧写了一句话，说清楚它为什么会这样，两房才算消停。

这个故事不是比喻汉代，它就是汉代经学的一个微缩：一部给定的经，一层一层的注，一句“受之于天”的最后依据，一场口传本与壁中本的争论，一位集大成的老先生。本章要读的，就是这样一套东西，它的对象是董仲舒的天人之学、三纲五常的定型、今文古文之争、郑玄的遍注群经；它的路径，是“以经为序列的1到N”；它的一，是“天”。

读之前先说清它做成了什么。它做成了一件极大的事：一个文明在秦火、战乱、改朝之后，把自己的典籍、自己的次序、自己的伦常，原样保下来，并且传了两千年。这件事的难度，只有经历过“菜谱丢了”的家庭才懂。读之后要问的，是那个孩子问的两个问题：为什么放糖？谱上写着“受之于天”，没有天，这些话从哪里来？

◆ 二、汉代经学：对象与它做成的事

（一）从秦火到五经博士

秦代焚书，民间收藏的《诗》《书》和百家语，大半被收缴烧毁，只有博士官所藏得以保留；汉初废除了挟书的禁令，各地才陆续有人把记在心里、藏在壁里的书取出来（《史记·秦始皇本纪》载李斯议“非博士官所职，天下敢有藏《诗》《书》、百家语者，悉诣守、尉杂烧之”；《汉书·惠帝纪》四年“省法令妨吏民者，除挟书律”）。汉初的政治，用的是黄老之术，休养生息；儒学要到武帝时，才得到制度上的位置。传统的说法是“罢黜百家，表章六经”（语出《汉书·武帝纪》赞），这个说法后世有不少讨论，学者对“独尊”二字的程度并不一致。比较稳妥的叙述是：武帝时设立五经博士，其后又为博士置弟子员，经学成为入仕的一条重要通路。

这里先记一个细节，它与前面几章有关：五经是《诗》《书》《礼》《易》《春秋》，没有《乐》。传统说法是《乐》经已亡（沈约称《乐经》亡于秦，见《四库全书总目·乐类》；该书同时指出古籍中只有《礼记·经解》有“乐教”之文，别无明言有《乐经》者）。第27章读“兴于诗，立于礼，成于乐”时说过，乐没有文字的载体，进不了学统；在汉代，这件事以最制度化的方式固定下来：学官只设五经。

这条通路具体是怎样的？据《汉书》等的记载，武帝时为博士置弟子员，学生修满一定年限，经过考试，成绩好的可以补官；地方上则有察举，举孝廉、举贤良（《汉书·儒林传》载公孙弘奏请为博士官置弟子五十人，“一岁皆辄课，能通一艺以上，补文学掌故缺”；元光元年始令郡国举孝廉，见《汉书·武帝纪》）。读经、通经，成了做官的一条正路。第21章写过举孝廉的故事，那里讲的是孝这一德被挑出来当作选人的尺；这里要看的是另一面：一旦经成了进身的阶梯，对经的态度就带上了一层利害，家法不能乱，师说不能

改，因为改一个字，可能就失去一个出身。经学的保存功能，与它的利益功能，从这时起缠在了一起。

于是儒学有了一种新的形状。孔子的时代，学问是师生之间的口传与实习；汉代，学问是学官里的经，经有师法，师法有家法，弟子循着师承一层一层传下去，官职与经学相连。西汉有一句流行的谚语，说“遗子黄金满籯，不如一经”（《汉书·韦贤传》称“邹鲁谚曰”；后世常引作“教子一经”），把一部经看得比满箱黄金更值钱。

（二）董仲舒：天人相副，三纲五常

董仲舒（约前2世纪；史书未载其确切生卒年），治《春秋》公羊学，景帝时为博士，武帝时应举贤良，作《天人三策》，后来任江都相、胶西相，晚年家居著书，主要著作是《春秋繁露》。

他的学说，核心在“天”。《天人三策》里有一句后世反复引用的话：“道之大原出于天，天不变，道亦不变。”（《汉书·董仲舒传》）道的根源出自天，天不变，道也不变。这句话把全书母题里的“一”落了地：一不是别的，是天。

天不是空的，它有结构。阴阳，四时，五行，是天的次序。《春秋繁露·五行相生》里有一条五行的序列：木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，一环套一环。人事被安放在这个序列里：春生夏长秋收冬藏，政事有相应的时令，官制有相应的配置，德目也有相应的配属。这就是“天人相副”的意思，《春秋繁露》里有《人副天数》一篇，把人的身体与天地逐一对应，大意是人的骨节之数应着一年的日数，四肢应着四时，耳目应着日月，血脉应着川谷。

这套对应，从本书的口径看，是一项极大的工程：造同构。第484号讲纵向发展，说的是同一个一在“同构的土”里被守住、展开、传成很多。借这个说法作一个类比，汉代的做法像是先把土做成同构：天、人、国、家、身，用阴阳五行把它们编进同一张对应表里，这样，一个一（天）就可以顺畅地展开到身体、到政事、到礼制，上下贯通，没有断点。后面要读的三纲五常，是这张表展开出来的两个最重要的结果。这只是类比：汉儒没有这套话，第484号也没有把它用在汉代，本书借来描述形状。

先看五常。仁义礼智信，是汉代定型的一组。孟子讲的是四端、四德，仁义礼智；《天人三策》里有一句：“夫仁谊礼知信五常之道，王者所当修饬也。”（《汉书·董仲舒传》，用字据通行本）在仁义礼智之后添了一个“信”，凑成五，与五行相配。五个字各对一行（木火土金水），具体配法诸家并不一致（《春秋繁露·五行相生》：木仁、火智、土信、金义、水礼；《白虎通·性情》：肝木仁、肺金义、心火礼、肾水智、脾土信）。

从“五种目标之一，每一种成了就是一种德”，到“一组固定的五常，各有各的天上的位置”，这是一次定型：开放的目标之一，变成了封闭的清单。

再看三纲。《春秋繁露·基义》说，君臣、父子、夫妇之义，都取于阴阳之道；君为阳，臣为阴，父为阳，子为阴，夫为阳，妻为阴；又说“王道之三纲，可求于天”。后来“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”的说法，见于纬书《礼纬·含文嘉》（《礼记正义》引），《白虎通》里有《三纲六纪》一篇，对此作了系统的解说。

要把三纲放回儒学的来路上看，才看得清它的定型意味。孟子讲五伦：“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”（《孟子·滕文公上》）每一对关系，配的是不同的德，是一种对称的、各有所守的关系。三纲抽掉了“各有所守”，只留下“纲”：一方统领，另一方顺从。其实“纲”的苗头，更早时在法家那里出现过：《韩非子·忠孝》有“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱”一类的话。荀子的弟子里有韩非，第24章读过这条线。汉代做的事，是把这条线与阴阳之说合拢，给它找了一个天上的靠山。

必须同时看到另一面。天人感应并不只是给君王背书，它同时是给君王的一道紧箍。《春秋繁露》讲灾异：灾是天的谴责，异是天的威严（《春秋繁露·必仁且智》：“灾者，天之谴也；异者，天之威也”）。天地间出现反常，是天对人事的警告。这是中国历史上第一次，一个儒者给了皇权一个它无法忽视的外在评判。后面读路径时会看到，这是汉儒最了不起的一手。

（三）今文与古文：两个“一”

汉代经学内部，有一场持续两百多年的争论，叫今文与古文之争。

今文经，是用汉代通行的隶书写定的本子，传承靠师法，立于学官，讲究“微言大义”。公羊学是它的代表。今文学家看孔子，是一位“素王”：没有王位的王，他作《春秋》，是为后世立法，所谓“为汉制法”（“素王”之说见《论衡·超奇》“孔子之《春秋》，素王之业也”，“《春秋》为汉制法”见《论衡·须颂》，后世多归于纬书一路）。孔子是目标之一：一个后来的王朝，要照着他立下的法来做。

古文经，是出于孔壁或民间的、用先秦文字写的本子，西汉末年刘歆提出要把《左氏春秋》《毛诗》《逸礼》《古文尚书》立于学官，写了《移让太常博士书》，引起轩然大波（《汉书·楚元王传》所载）。古文学家重训诂、重名物制度、重历史，看孔子，更多把他看作整理古代文献的先师，实际的制作者是周公，那个“郁郁乎文哉”的周代之典，是原本。周公之典是起点之一：一个已经存在的、给定的序列，学者的任务是把它读准、传好。

这是一场很有意思的争论。用本书的话说，两派争的是“一”放在哪里：今文把它放在孔子的作与后世的制，一在前方；古文把它放在周代已成的典，一在身后。两派都守一，守的位置不同。〔本书读法，待检〕前者天然带着一个“改制”的门：既然孔子是为后世制法，后世就可以据此改正朔、易服色。董仲舒说的“王者有改制之名，无易道之实”（《春秋繁露·楚庄王》），把这扇门开了一条缝：形可以改，道不可以易。守正出奇，汉儒已经说在其中：改制是出奇，不易道是守正。

东汉时，学官里仍以今文为主，民间古文渐盛。许慎作《五经异义》，罗列今古文在制度上的歧异，郑玄再作《驳五经异义》（《后汉书·郑玄传》），就在两派之间一条一条判。

（四）郑玄：以注疏为序列

郑玄（127—200），北海高密人，是汉代经学的集大成者。他早年入太学，师从第五元先学《京氏易》《公羊春秋》等，后来又从张恭祖学《周官》《礼记》《左传》《古文尚书》等，最后西入关中，投到当时古文学大师马融门下（据《后汉书·郑玄传》）。他一生遍注群经，三礼（《周礼》《仪礼》《礼记》）的注是他的代表作，《毛诗》的笺、《周易》《尚书》《论语》等也有注，全部著作的字数，史书说在百万言以上（《后汉书·郑玄传》“凡百余万言”）。

他的做法有三个特点，每一个都与路径有关。

第一，今古文兼通。他不站队，在每一处歧异上判断，采其合理者。《后汉书》里记了一则有名的逸事：何休作《公羊墨守》《左氏膏肓》《穀梁废疾》，批评左氏、穀梁，郑玄作《发墨守》《针膏肓》《起废疾》回应。何休读了，叹道：“康成入吾室，操吾矛以伐我乎！”（《后汉书·郑玄传》，《四库全书总目》转述本传同）。

第二，注有层次，有记号。《毛诗》的笺，他在《六艺论》里说明白了体例（《毛诗正义》引）：毛传讲得简略隐晦的地方，他加以发明；与毛传意见不同之处，他就直接写出自己的意见，让读者能分辨哪是毛的、哪是他的。注是一层，传是一层，经是一层，层层标记，这就是序列：读者可以逐层向下追溯，知道每一句话是谁在什么时候加的。

第三，以礼为经纬。他的三礼注，把《周礼》《仪礼》《礼记》编成一个互相印证的系统，用礼来解诗、解经，礼成了他理解整个经学的框架。后世所说“三礼”这个名目的确立，也与郑学有关（《四库全书总目》谓郑玄有《三礼目录》，“此三《礼》通编之始”）。

他以后，注上有疏。唐代孔颖达等编《五经正义》，为郑玄等人的注作疏；疏有一个通行的原则，叫“疏不破注”，意思是疏只能解释注，不能推翻注〔待核〕。这样，经、传、注、疏，四层叠加，每一层都以前一层为依据。这就是开头那本菜谱的完整形状。

汉代经学做成的事，至此可以数一数。它给一个文明立了一部可以保存的经；它发明了一套可以追溯的注疏；它让学问有了师承、有了谱系、有了进身的门；它还把“天”引进来，给了皇权一道不得不听的外在约束。这四件事，每一件放在世界文明史里都不小。接下来是读数：它的路径是什么形状，卡在哪里。

◆ 三、路径读数：对方的一是天

（一）天是一个什么样的一

先问对方的一落在哪里。第3章说过，“一”可以落在S、D、E任何一处，可以是起点之一，也可以是目标之一。汉儒的“天”，有些特别：它不落在某一格上，它横跨三格，而且三格都是封好了的。

天有它的次序，阴阳往来，四时更替，五行相生，这是天的D，一条差异的序列，而且是现成的、不可改的序列。天与人之间有相感，人的所作所为会感动天，天的反应会落到人身上，这是天的E，一团事先缠好的纠缠，所谓天人相与。天也有它的显露，日月星辰的运行，灾异祥瑞，以及用文字显出来的经，这是天的S。一个一，三格俱全，封闭完整，这是汉儒的一的特点：它不是一个等着被展开的起点，它是一个已经展开完毕的整体，学者要做的是把它读出来，写下来，传下去。

用起点之一和目标之一的分法说，天既是起点（道之大原出于天），也是目标（天人合一的秩序，王者“配天”）。起点固定，目标也固定，夹在中间的只有路径。这一个设计，让“守一”做到了极致：一在头里，一在尾里，学者在中间，只管走。

天的显露，到了东汉，还有一个更直白的形态：谶纬。纬书托名孔子，把经文与天象、符命、祥瑞编在一起，谶语则预言兴亡。东汉光武帝曾宣布图谶于天下（《后汉书·光武帝纪下》中元元年），朝廷的许多大事要拿谶纬来对证。从路径看，这是天的S被推到了最前台：天意不再只显在经文里，还显在可以被指认的符号里。它同时让经学的空间更加紧张：谁掌握对符号的解释，谁就掌握了天意。后来古文学家多反对谶纬，桓谭因为非议谶而险些被杀（《后汉书·桓谭传》：光武欲以谶决灵台所处，谭言谶之非经，帝大怒曰“桓谭非圣无法，将下斩之”，叩头流血乃得解），这也说明古文一路与天的距离，比今文远一些。

（二）汉儒的路：E→S→D〔本书读法，待检〕

汉儒实际是怎样走的？这里要提醒：路径读数问的是先、再、最后，不问为什么，也不问他们自己怎样说。按他们实际做事的先后看，大致是三步。

先是E。天人相与的大格局，是一个预设，先于一切具体的学习：学者进入经学之前，已经站在“天人相副”之内，不是在经里读出了它，而是带着它去读经。

再是S。天意要显出来，显在经里，显在孔子作《春秋》的笔法里，显在灾异祥瑞里。经是天意的文字显露，读经就是读天，所以经文的每一个字都有分量，所以才会有“说五字之文，至于二三万言”。

最后是D。读经的功夫，是一个序列：师法、家法，章句，传，注，疏。学者把经读进来、传下去，靠的是这个层层累加的序列。

所以E→S→D。这条路的形状，和阳明的E→S→D相同。不同之处：阳明的E是清净的本心，向内；汉儒的E是天人相与，向外，向上。同一条路径，E放在不同的地方，末格的毛病也就不一样。

要补一句：这是学术层的读数。治理层还有一条，S→E→D〔本书读法，待检〕，由灾异走出来，第27章已经把它列为空路上的一处半样本，下面单独读。

开头那本菜谱，可以逐格对上。“此菜乃祖上受之于天，不可易”，是E，一个先于全部学习的预设；谱子本身，是S，给定的、传下来的显露；一代代的批注、解释批注的解释，是D，一层压一层。孩子问“为什么放糖”，问的是这套D的依据，而D的依据只是前一层：祖母说谱上这么写，谱上这么写，因为曾祖母这么写，曾祖母这么写，因为那是受之于天的。一条链，首尾相接，中间没有一处是拿厨房里的事情去验的。这并不是说糖放错了，也许放得恰好，是说这套机制，没有一个让“糖为什么放”回到灶台上去核对的口子。

（三）三方程：谁管哪一式

E式，E＝H(S,D)：特征纠缠应当由显露和序列共同决定。汉儒的E，是天人相与，依据是天本身，不是经（S）和师承（D）。有人管（董仲舒等人系统地讲了），依据不是右边两维，半缺。这并不是批评：任何一条路的首格，都得有一个依据在这条路之外，这是首格的命。但半缺意味着，这一式一旦出问题，路径内部没有办法校正它。

S式，S＝F(D,E)：显露应当由序列与纠缠决定。这里要分两种S。经文这种S，是传下来的、给定的，不是从当下的D和E里生出来的，也是半缺。而灾异这种S，却是完整的：灾异是天对人事（D）在天人相与（E）之中的反应，它恰好是S＝F(D,E)的样子，人事变了，

灾异变；天人感应了，灾异显。这是一个很少见的、右边两维齐备的S式，汉儒的了不起，就在他们发明了这样一个有人管、依据齐的显露。

D式，D＝G(S,E)：序列应当由显露和纠缠来定。汉儒的D，是注疏、章句，这一串序列的依据是什么？是前一层。传依经，注依传；到唐代有了疏，疏依注，“疏不破注”这个原则（见上文）把它说得明明白白；汉代自己的对应物，是师法、家法的“不许改”。这一层的依据落在D自己这一维上，不是右边的S和E，是半缺里最特别的一种：序列依据序列，自己指着自己。

三式合起来：E式半缺（依据是天），S式一半半缺、一半齐备（经半缺，灾异齐），D式半缺（自指）。其中最要紧的是最后一条，它直接通向末格的毛病。

（四）末格D：序列越长，回头越少

路径E→S→D的末格是D。按第28章收窄后的位置层（主要的卡倾向于出现在惯路的末格，弱假说，待检；这条规律的检验与收窄见第28章），汉儒的卡应出现在序列这一格。材料读下来，大体是这样。

《汉书·艺文志》对汉代经学末流有一段著名的批评：后世经传乖离，博学的人又不守“多闻阙疑”的本分，务求“碎义逃难，便辞巧说，破坏形体”，以至“说五字之文，至于二三万言”。又有人说，汉儒秦延君解《尧典》篇目的两个字，竟写了十余万言，说“曰若稽古”四字，写了三万言（后一说见桓谭《新论》，颜师古《汉书·艺文志》注引）。这就是D自指的后果：序列只往里长，一层压一层，彼此引用，字数越来越多，越来越细，细到碎义，却越来越少回头去问：这一串功夫是为了显出什么、养成什么。

这里要把一件事记在账上，它正是第28章把规律分成两层的缘由。位置层：阳明一路与汉儒（本书读作E→S→D，待检）同在末格D，都卡在D这个位置。方向层：阳明后学是D太少而散，流入空疏或狂禅（第17章），阳明本人晚年却在补D（第20章）；汉儒是D太多而堆，序列依据序列，越长越少回头。同一格，两个方向，所以规律只说位置，不说方向。方向另看首格与处境，既要看首格的性质，也要看首格的依据放在路径之内还是之外（第28章）：阳明的首格是先在的清净本心，汉儒的首格是天人相与，两处首格不同，方向也就可以不同。末格D的共同点，大概是这一格不再被前两格校正、不再向前两格回写：阳明的D缺了校正，是散；汉儒的D丧失了回写，是堆。这个归纳在本章先写成待检的判断，第28章已经接受这个收窄，章末的可错条件里也记了一笔，以免写得比证据更满。

还要交代这条读数自己的身份。第28章登记过一个预测：以各章写定的惯路为准，各家最集中的流弊落在各自的末格，而且判定惯路的人要在知道流弊之前判定，否则预测就成了

追认。本章没有做到完全的盲判：汉儒治学的实际次序，是在读《汉书·艺文志》一类批评的同时排出来的，所以这一行的把握度只能定得不高。能支持它的证据有三类：批评者的指出，如艺文志的“碎义逃难”；后学行为的记载，如“说五字之文，至于二三万言”和“皓首穷经”；体系内部自备的护板，这一类本章没有找到，郑玄注里层层标明哪句是谁的话，是保存和追溯的办法，不是对“堆”的护板，这是本书的判断。三类里只有两类，第二类又多靠后人转述的记载，所以这一行与规律相容，不能算对规律的有力支持。

学习的人也付了代价。一个汉代的年轻人读经，要先“守师法”，不能改。博士弟子循着一家之法读下来，一部经读几年，甚至读到头发白了才通，所谓“皓首穷经”，是对这条路最形象的描述。路径的能量账：沉淀是有的（保存、传承），损耗也大（时间耗在层层复述里）。

（五）三原理：今古文之争断在哪一拍

三原理的口径是：任两格矛盾，推动第三格改变；断在哪一拍，看第一拍、第二拍、第三拍。

汉代最大的矛盾是今古文之争。争的是什么？是S和D：哪一个版本的经是对的（S），哪一家的师承是对的（D）。两格之间的矛盾，攒了两百多年，石渠阁会议、白虎观会议、刘歆争立博士、其后的郑王之争（石渠阁会议在宣帝甘露年间，见《汉书·宣帝纪》《儒林传》；白虎观会议在章帝建初年间，见《后汉书·章帝纪》），一场接一场。第一拍，张力积累，攒得极足，没有哪个朝代的儒学像汉代这样吵。

第二拍，要求第三格改变形状。第三格是E，天人相与。照三原理，两格吵不下去的时候，应当是第三格换形状：也就是说，应当有人问，天人相与这个格局本身是不是该动。汉代没有人这样问。郑玄出来调和，他的办法是“通”：把今文古文各自放在合适的位置，用注来会通。这是在S和D两格之内做安排，E一动没动。他甚至把天说得更细：据说郑玄主张郊祀有“六天”，即昊天上帝和五方上帝，这样的说法来自纬书，王肃则持一天之说，后来有郑王之争（见《通典》载永徽二年长孙无忌奏议、《礼记正义·郊特牲》疏引《圣证论》）。E没有换形状，反而被增添了更多的内容。

所以读数：汉代经学断在第二拍。形状没有换，回写也就谈不上。“天”的位置被改写，要到很久以后：魏晋玄学出场，用“无”和“自然”去动“天”，而且不是从经学内部动的，是被外面的冲击推出来的。不过那已是另一对矛盾（名教与自然），它在玄学里走到哪一拍，第30章另有读数：断在第二拍。两处按矛盾分对记，不混读。

（六）治理层的另一条路：S→E→D

汉代还有一条路径，在治理层〔本书读法，待检〕。灾异出现（S），皇帝或大臣震动，意识到天人之间出了问题（E），随即引咎、下诏、改政、免官（D）。S→E→D。

汉文帝二年的日食诏，是这条路最清楚的一个例子。大意是：我听说天生育万民，为他们设置君主来养护治理；人主不德，施政不均，天就显示灾异来告诫（《汉书·文帝纪》）。诏书接着要求大臣们检讨过失，推举贤良直言的人。这里的次序很分明：先看见日食（S），然后承认天人之间出了问题（E），然后才是求言、改政（D）。

这个结构，今天的人其实不陌生。一家工厂里警报器响了，所有人先停手，这时没有人会问“今天的计划是什么”，因为警报是一个不能忽视的显露；随后是惊醒，是对自己做了什么的重新审视；最后才是整改的一串动作。有了这个警报器，工厂的安全就有了一个不依赖于某个人良心的回写。汉儒做的，是给国家装了一个这样的警报器，只不过警报器的声音叫天。

这一条路，是汉儒的创造，它有一整套制度的载体：观天象的有太史令，解释灾异的有通经的儒者，上奏的有灾异奏章，回应的有罪己诏。出了大灾异，三公要引咎，有时甚至被迫自杀或被策免：西汉成帝时丞相翟方进因“荧惑守心”之异而死，是常被引用的一例（《汉书·翟方进传》）。这是一条制度化了的S→E→D：第一格由天给，第二格是震动，第三格有现成的官僚动作可以调用。

它能够运行，因为它在天人相与里有三个条件：有一个无法忽视的触发者（天），有一批被承认有资格解释触发的人（经师），有一套现成的回应动作。三者缺一，就转不动。它的脆弱也在这三者之间：解释灾异的人，是谁？董仲舒本人的经历就是答案，轨迹一节再说。

（七）与第484号的几处关系

最后交代与前卷的关系。第484号判定儒家是1到N的发展学，纵向练熟了，横向留在手艺里。汉代经学是纵向做到最大规模的一个时期：同构的土（天人五行）造好了，一个一（天）被展开到身、家、国、礼、官、学，传下去。汉儒的横向呢？“用夏变夷”、郡县制这类扩张，第52章读。

郑玄对今古文的会通，从迁移的角度看，值得多说一句。第484号在讲格物到科学时，描述过外来的新东西被“同名收容、同用收编、同位安放”。郑玄放进注里的是两套都出自本土的旧东西，不是外来的新东西，两者不是同一回事；这里借的只是形状，作类比用：把今文古文两套各有来头的东西，放在一个注的框架里，各给一个位置，两边都留着，谁也不

被改写。这种办法保住了两边，也使两边不必变形。本书的看法是，这是一种高明的纵向手艺，不是0到1，下面对话时还会回到这一点。

◆四、对话：没有天，善从何来

（一）先把问题问到最强

汉儒会这样问：你们说要换掉“天”，换成发生，换成织成。可是善是什么？一个人为什么应当孝，君王为什么应当爱民，强者为什么不能欺负弱者？如果这些“应当”不是天定的，它们就只是习惯，只是某个时代某个地方的风俗，换一个地方就换一套。你们说善是“发生”出来的，发生出来的东西，有的好，有的坏，凭什么说这个是善、那个不是？没有天，没有任何一个高于人的东西做担保，善从何来？

这是一个必须认真回答的问题，不能用“我们有方法”敷衍过去。它其实包含着三个相连的疑问，天在汉儒那里，同时做着三件事。

一件是当善的来源与方向：为什么是这个善，不是那个。一件是当对权力的约束：天可以谴责君王，君王不能把天免职。一件是当公共的尺：天下人各有各的土，凭什么有一个通行的善？天下一统，要有一个统的东西。

下面一件一件答。先说董仲舒自己的答案，因为它比人们想象的更接近本书。

（二）董仲舒自己怎么说善

《天人三策》里有一句：“命者天之令也，性者生之质也，情者人之欲也。”（《汉书·董仲舒传》）性是“生之质”，生下来的质地。《春秋繁露·深察名号》里讲得更具体：性好比禾，善好比米；米出于禾，但禾不能叫米；善出于性，但性不能叫善（《春秋繁露·深察名号》《实性》）。他还说，天生民，使民有善质而未能善，所以为民立王，让王来教化，使之成善，这是天意（《深察名号》：“天生民性有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也”）。

这一段话不能轻轻放过。董仲舒说，性里有善的质地，但不是善。善要经过教化才成。善是成出来的。这与荀子的“化性起伪”不同，也与孟子“性善”不同：质地由天给，善由教成。在他那里，天提供的是原料和授权，善本身是做出来的。所以，如果问董仲舒“善从何来”，他自己的回答是：质来自天，善来自教。

他对功夫也有明确的话。《天人三策》里说：“强勉学问，则闻见博而知益明；强勉行道，则德日起而大有功。”（《汉书·董仲舒传》）努力学习，见闻广博，智慧更明；努力

行道，德行一天天起来，就有大功。“德日起”三个字，与第26章王夫之的“日生则日成”相隔千年，说的却是同一种东西：德是日日起来的，不是一次给完的。这提醒读者，汉儒的底子里并非只有一个“天定”，他们的功夫论里同样有日积月累的一面，只是这一面被放在了天的下面，当作天意的落实，不是当作成人的本身。

这为本书打开了对话的空间。本书说善意是发生的，是矛盾化开时第三格的形状（第48章）。董仲舒说善是教化所成。两家都不说善是天生就有的。分歧是：成的凭据是什么，成的方向由谁定。

（三）本书的回答：善是化开矛盾时第三格的形状

先借一个日常的案例，看没有天，善怎样出现。这个案例第48章细讲，这里只取骨架：三楼要装修，二楼住着带满月孩子的母亲，工序要集中，睡眠要完整，两边的需要正面相撞。后来化开它的是一张表：最吵的工序集中在三天，那三天母亲带孩子去外婆家，其余的日子只做不太响的活，中午和晚上不动。

这张表是善。它没有靠天，没有靠任何人心里本来就有的良知，也不是某一方的让步，它是把矛盾化开的那一步：既没有消灭装修，也没有消灭睡眠，两边都被改写了（装修的人改了工序的排法，母亲改了那三天的安排），而且改写以后两边都还在。这就是三原理里的回写。

照这个例子，本书对善的判断，是一个结构上的判断，有几个可以问的问题：这个办法有没有消灭某一边？有没有让一方悄悄替另一方付账？两边被改写以后，还能不能继续走下去？这些问题，每一个都可以追问，可以被验证，也可以被推翻。比如，如果那张时段表其实是装修方单方面制定的，二楼的母亲没有被问过，那它就不是善，只是用表格包装的强权，一追问就露馅。

所以回答第一件事：善的方向，由矛盾化开时的结构来定，不是任意的。这不是“习惯”，习惯不要求回写，只要求重复；也不是“风俗”，风俗不管是否有人替别人付账。

（四）本书不能回答的，要认下来

可是，这个回答没有解决汉儒问题里最硬的一块。要老实认下来。

天给的是一个事先的担保。董仲舒的善，在发生之前，已经有天做后盾：你做对了，天会应；你做错了，天会罚。本书给不出这样的担保。本书只能说：这个办法是不是善，可以事后检验，看回写成不成立，看有没有人在替别人付账。善没有出厂的保证书，只有售后的

检验。对于喜欢事先有把握的人，这是一个让人不安的回答。不安是对的，本书不为它辩护。

这个不安，在日常里并不陌生。一位母亲半夜起来喂奶，没有人命令她，也没有哪一条天命告诉她必须如此。她那个“应当”，是在几个月的依恋、疲倦、孩子的哭声里一点点缠起来的（第48章）；她若不起来，要付的代价（内疚，以及关系的损伤）不是天罚，是纠缠本身的账。这个“应当”没有出厂保证，却也并不弱：它是被缠成的，缠成了就解不开。

第二，来看对权力的约束。灾异是汉儒最了不起的发明，上面读过它的制度载体。如果取消了天，这个约束由谁来承担？本书的回答是，三原理里的回写：不愿被回写的权力，会在D和E上退化，终究要付账。可是这个回答比灾异弱得多，因为灾异有一套现成的载体（太史令、奏章、策免、罪己诏），回写没有。本书必须承认：说回写能约束权力，需要为回写造出载体；这个任务，留给下部治理诸章去讨论（第50章至第55章）。

还有一层，汉儒自己已经在经历：天的话，由谁来转述？灾异要由经师来解释，谁解释，谁就握着天的话语权。后汉史书里看得到这样的情形：灾异被用来策免三公，也被人趁机拿来对付对手，成了党争的工具（如《后汉书·徐防传》：“凡三公以灾异策免，始自防也”；《庞参传》载洛阳令祝良趁灾异使太尉庞参被策免）。这里只举到两例，史实的范围见章末留给核验的账。天不会替自己辩护，转述天的人会。也就是说，天并没有逃过“权威命名”的问题（第21章：良知与习气同构而不同质，区别有两重，命名是其中一重，另一重是经不经得起回写）：谁认可，谁就是善，至少命名这一重是如此。这并不否定灾异的价值，只是提醒：有了天，约束权力的任务，转成了约束“代天言事者”的任务。

第三，公共的尺。天下一统，要有一个统的东西，汉儒用天；本书用什么？本书的尺是一套方法：三方程问谁在管哪一式，六路径问先后，三原理问断在哪一拍。这套尺，不规定内容，只规定怎样读。它可以读汉儒，读朱熹，读阳明，读任何一个“一”。但这把尺也有自己的风险，那就是第39章要讲的：任何一个守得太紧的一，都会变成新的天。本书要对自己保持这份警惕：如果有一天，三方程、六路径、三原理成了只许返不许改的东西，那就是本书的“天”出现了。

（五）孟子的半步：天视自我民视

在讲完三件事之后，还有一点要补，它说明本书的回答并非凭空跳出传统。

孟子在《万章上》引《泰誓》：“天视自我民视，天听自我民听。”天看见的，就是民看见的；天听见的，就是民听见的。孟子借这句话，把天的意志放在民的意志里去读。也就是说，儒家传统里，早就有人在把“天”往“人事的回写”这个方向翻译。董仲舒把天推回

到人之上，成了一个独立的、有意志的监督者；孟子的方向是把天收进民，让天成为人事回写的名字。

本书从孟子那半步往下走。天的位置没有被取消，被翻译了：天曾经承担的三件事，约束、方向、公共的尺，可以各自找到一个在发生学里的对应物：回写、化开的结构、可读的方法。翻译不是无损的，天的先验担保丢了，这一点前面认下了。

对仍然以天为一的人，本书还有一句话要说：本书不必驳倒天。路径之学读的是路径，不是信仰。一个人若以天为他的一，本书照样可以读他的路径：天落在哪一格，他先走哪一格，卡在哪里。本书只要求一件事：天做一的时候，它要能被读，不能成为一个拒绝被读的一。

（六）对话以后，各自要改写什么

汉儒一路要改写的：承认“道不变”不等于“解释不变”，天的话需要有公开的、可以被质疑的转述程序；承认善里有一部分是“成”出来的，董仲舒自己说过，不要把这一半藏起来。

本书要改写的：承认善的“应当”不能只靠事后检验，需要为回写造载体，否则对权力就是一句空话；承认汉儒保留了一个本书暂时给不出的东西，那就是事先的担保所带来的安稳。

（七）想一想：如果把“天”换成别的名字

有人会提议：不如把天换成“道”，换成“理”，换成“良知”，名字换了，善的靠山还在。宋明儒正是这样做的：天理、良知，都是天的后身。本书的看法是，这样的换名，保住了先验担保，却把“一”再一次放在了首格，封了起来。第15章至第22章读过这条线：朱熹的理在物里，阳明的良知在心里，都是天的内化。内化以后，天人相与不再需要向外感应，却也失去了灾异那样一个外在的回写。换名不是回答，是搬家。本书的回答，是不换名，是承认首格需要一个依据，同时把依据放在可检验的位置上。

◆ 五、对话：经的序列与保存

（一）保存：这件事不小

汉儒的第二个驳论，是从保存的角度说的：你们追求新的一，可是你们知道把一部书保下来有多难吗？秦火以后，一部《尚书》靠一个老先生口授二十几篇；战乱之后，一部

《礼》靠几个门人各记一段。没有师法，没有家法，没有注疏的层层追溯，经一断，一个文明的根就断了。你们谈发生，我们谈保存。保存是发生的前提。

本书全盘接住。这是一个必须接的驳论，因为它说对了。1到N不是低一等的事，没有它，0到1无处落脚。一个文明要出新的一，先要有足够多的旧的一被保下来，才有可碰撞的材料。汉儒的注疏，是人类历史上最成功的保存工程之一。本书从来不是要拆掉它。

分界在哪里？分界在保存的方式会不会自己变成目的。注疏的序列，依据落在序列自己身上，疏不破注。这套机制保存得极好，同时也让整个系统对自己的第一格免疫：天人相与，道不变，这些预设不会被注疏的序列推翻，因为序列只往下写，不向上问。保存和更新，在同一套机制里，一个做到了极致，另一个被锁住了。这不是汉儒的失误，这是这种机制的形状。

打一个小比方。一个家族在逃难的路上，要把祖传的账册带走，最稳妥的办法，是抄三份，分给三个人，谁也不许涂改，哪怕账里有一处明显写错了的数目，也只能在旁边注一句，不能改在原处。因为一改，下一份就和上一份对不上，三份就不能互相印证了。保存靠的就是这种不许改，不许改，才有可以核对的东西。可是这个办法，也让写错的那个数目，被一代一代忠实地抄了下去。保存的代价和保存的好处，是同一个动作。

（二）郑玄不就是在会通吗

另一个驳论针对本书对郑玄的判断：郑玄把今古文兼收并蓄，调和两家，最后连何休也服了，这难道不是创造？你们为什么说是1到N？

接住：郑玄的“通”是一件难事，他要同时读懂两套不同的东西，找到它们之间的接口，在每一处歧异上给一个说得过去的判断。这是很高的功夫。

对照本书的0到1三条判据：第一，能不能还原为旧一的展开？郑玄的结果，可以还原：孔子与周公各得其位，经、天、礼仍是原来的那些，只是安放得更周密。第二，有没有改写原先的起点之一或目标之一？没有，他守的仍是天与经。第三，有没有长出原来没有的显露与纠缠？除了注本身，没有。所以郑玄是纵向手艺里的顶峰，是排路与会通的高手，但0到1的判据，他不满足。这不是贬低，是分类。

（三）今文学的那扇门

最后一个对话者，是汉代今文学自己。公羊家说“通三统”“张三世”“孔子改制”，他们是汉儒里离“一可以被改写”最近的人。按董仲舒的说法，新王必改制（《春秋繁露·楚庄王》），孔子作《春秋》，就是替后世立了一套新制。这岂不是0到1的门？

本书看到他们对的一点：这扇门确有一条缝。今文学的“改制”，意味着制度可以重新立，一个王朝可以把自己的法度改写成新的样子。康有为后来的托古改制（第34章），就是从这扇缝里挤出来的。

本书也要说它为什么没有打开：今文学说孔子为汉制法，把“新制”封在孔子手里，也就是说，改制的内容是事先写好了的，汉朝只管照着做。道不变，只改形。“王者有改制之名，无易道之实”，这句话同时开了门又关了门：改制可以，改道不可以。0到1要改的是道，汉儒规定了不能碰。

对话以后，今文学一路要改写的，是不再把孔子的制说成事先写好，而承认制是要在新的土里重新长出来的；本书要改写的，是把今文学的这条缝记作“有过门，没打开”的一例，与第45章谈近代“本可发生而没有发生的那一次”并看。

◆六、轨迹：两个人自己走的路

董仲舒的路，与他的学说之间，有一次不吻合，值得记下。据《汉书》，他景帝时为博士，“下帷讲诵”，弟子一代代传授，有的人没见过他的面；又说他三年不窥园，专心到那个地步（《汉书·董仲舒传》）。这是D的功夫，读书讲学，一个序列。武帝时，他应对策，以天人之学受重视。后来家居时，他曾经写过一篇文字，推论辽东高庙发生火灾的灾异意义，草稿被主父偃偷出来上奏，武帝召集儒生评议，把他下了狱，判了死罪，诏书赦免。此后，据说仲舒“遂不敢复言灾异”（《汉书·董仲舒传》）。

这件事的意义，在路径上看得很清楚。灾异说是S→E→D，它的第一格由天给，但解释这一格的权力，是在人手里。董仲舒自己的经历说明，一旦用灾异去解释当下、特别是触及当权者的事，这条路会被权力直接砍断。他的学说里最有约束力的那一手，在他自己身上先被约束了。这个事实，和他“天人相副”的理论是一致的（天要警告君王），和他的实际处境是矛盾的（说话者要保命）。可以说，天的话，要有一个说话者，说话者的命，是在君王手里的。

郑玄的路，与惯路的判断更一致，也有一处值得看。他早年读今文，转而从古文大师学习，两边都出入过，这是他能“通”的来历。中年遇到党锢之祸，被禁锢多年（他自述“坐党禁锢，十有四年”），居家著述（刘孝标注《世说新语》所引郑玄传记：“后遇党锢居著述”），后来何进、袁绍的征辟都没有就（《后汉书·郑玄传》）。他的一生，大半在讲学与注经中度过，门下弟子数以千计（《后汉书·郑玄传》：“弟子河内赵商等自远方至者数千”）。这是一个典型的、几乎纯粹的D（序列）的人生。他的路径，一直在末格D里工作，把序列做到了最精细。晚年遇到黄巾之后的乱世，到处避难，仍然讲学、著述，直到汉

末战乱之际去世（《后汉书·郑玄传》：建安五年袁绍与曹操相拒于官渡，逼玄随军，病卒于元城，年七十四）。他一生最大的作品，是在一个朝代快要塌掉的时候写完的。注疏这件事，对他来说，也是一种保存：在天下将乱的时候，把典籍和次序存好。与惯路的判断相比，这里有一处要老实说：郑玄兼通今古、遍注群经，已经跨出了任何单一师法的路径，他个人的治学次序未必是E→S→D那样整齐，本章对汉儒惯路的读数，是对整个经学体制的读数，不是对他一个人的读数。

◆ 七、可错条件

本章的判断，出现下列情况，就承认错：

一、若能证明汉儒的实际治学次序不是先预设天人相与、再读经、再作注疏，而是先在经里读出天人之说，那么E→S→D要改为S→D→E，汉儒就与朱熹同路，“断在第二拍”的读数要重做。

二、若能证明注疏的序列里有一种稳定的机制，让后人可以根据经文（S）或天人之说（E）去反向修改前人的注，而这种机制被实际使用过，那么“D自指”的读数要收回。

三、若能证明灾异之说在汉代的实际运行里，并没有被广泛用作党争工具，那么本章对“天的话由谁转述”的担心，要下调。

四、若能证明郑玄的会通中，有对起点之一或目标之一的改写，那么他应归入0到1的候选，本章的分类要收回。

五、若发现“末格D的毛病，方向相反”只是本章在阳明与汉儒之间挑选个例的结果，在其他末格D的路径上并不成立，则“卡的位置，不是卡的方向”这一归纳要放弃，由第28章重做。

六、若有人能提出一种不依赖天、也不依赖本书这套尺的善的来源，并经得起本书所问的三个问题（有无消灭一方、有无替人付账、能否继续走下去），那么本书对“善从何来”的回答只是几种可能之一，不是唯一的出路，应当并列写出。

◆ 八、小结

汉代经学是1到N的纵向做到最大规模的时代。它的一是天，横跨三格，封闭完整；它的路径，本书读作E→S→D〔本书读法，待检〕，天人相与在先，经是天意的显露，注疏是传下去的序列；它的末格是D，毛病是序列依据序列，越长越少回头，方向是太多而堆，与阳

明的太少而散相反（第28章把规律收窄为只说位置）。它做成的事极大：保存，注疏，师承，和一个让皇权不得不听的天。

读数：E式半缺（依据是天），S式半缺而灾异一端齐备，D式半缺（自指）；今古文之争断在第二拍，E没有换形状。另有治理层的一条S→E→D，以灾异为触发，有现成的制度载体，却被说话者的命运所限制。

对话里最难的一个问题，“没有天，善从何来”，本章给了一个回答：善是矛盾化开时第三格的形状，可以事后检验；约束权力的任务，从天转给回写；公共的尺，由一套可读的方法来承担。同时认下三笔账：事先的担保没有了；回写还缺载体；这套尺自己也可能成为新的天。

本章留给核验的账有四笔：汉儒治学的实际次序是否为E→S→D；“疏不破注”一类原则在汉代注疏中的实际执行程度；灾异被用作党争工具的史实范围；董仲舒善质之说的字句。其中第一笔关系最大，因为它决定了汉儒究竟与阳明同路，还是与朱熹同路；若翻过来，本章第三节要整节重写。

天的位置，到了魏晋，被另一些人动了，而且动它的人，没有一个是从注疏的序列里走出来的。王弼说“贵无”，郭象说“独化”，天不再是一，“自生自化”取而代之。他们离“发生”最近，却没有序列，也没有回写。那是下一章的事。

30

第 30 章

对话魏晋玄学：郭象“独化”与儒道会通

本章要点

郭象把“自己开”说到了极处，却停在玄冥，不问怎样一拍拍开出来：矛盾被取消而非化开，三拍断在第二拍，性分是熟成当天然。

◆一、野地里的花，园子里的花

城郊有一块没人管的荒地，开春以后，野花自己就开了。黄的，白的，淡紫的，一片一片，没有人浇水，没有人施肥，也没有人记得哪一朵先开、哪一朵后开。荒地隔着一道矮墙，是一个花园。园丁秋天分株，冬天修枝，开春追肥，盛夏搭凉棚，月季才开得有碗口大。路过的人隔着矮墙看两处，各有一番议论。一个说：你看那野地，自己就开，从来没听说谁去教它怎么开，园丁这样忙，是不是多此一举？另一个说：野地里的花是小的，三五年不换种就退，园子里的花是养出来的，没有这一套手艺，开不出这个样子。

这两种议论，魏晋人在更大的尺度上吵过。矮墙那边的园丁，是名教：礼法、名分、官制、孝悌、一整套从汉代传下来的做法。矮墙这边的野地，是自然：万物本来的样子，不经安排而各自成其所是。名教要不要？圣人立下这么多规矩，是帮了万物，还是伤了万物？这是玄学要回答的第一个问题，嵇康、阮籍的回答是“越名教而任自然”，王弼的回答是“名教出于自然”，裴頠的回答是名教不可废，郭象的回答最圆满：野地里的花是自己开的，园子里的花也是自己开的，园丁的剪刀、肥料、凉棚，统统是花的性分里本来就有的，所以名教即自然。

这个回答好看，也有力量，它救下了名教，又不让名教压住万物。但本书要问一个郭象不问的问题：自己开的，是怎样开的？野地里的花并不是没有序列。哪一年哪一阵风把种子吹到这里，哪一场雨让它发了芽，哪一个冬天冻过它而它没有死，这些都有先后，都在发生，只是没有人记。园丁的手艺，说到底，是把这样的序列看明白，记下来，使它可以重

复、可以改进，使“自己开”的事在更多的地方、更多的年头里也开得出来。郭象把“自己开”说成了终点，本书把它看作起点：自己开是一件事，怎样自己开出来，是另一件事。

不过本章不打算先去裁判。对话的体例要求让对方把话说到最强，这一章尤其如此。因为玄学是儒学史上少有的一个时刻，思想者面对一个已经成为整套制度的“一”（名教），认真地追问了它的出处，并且得出了“没有一个先在的本体可以回去”这样锋利的结论。这一步，本书站在它旁边。分歧在于它停下的地方。下面先把王弼和郭象各自的话讲清楚，再用三方程、六路径和三原理读它们，最后让郭象本人，或者说，让郭象一路最强的追随者，提出他们会向本书提出的问题，其中第一问就是题目里的那句：自生自化，何须工夫?

◆ 二、玄学要回答的问题

（一）名教为什么出了问题

“名教”二字，字面是以名分为教化：给君臣父子各安一个名，使人依名而行，天下便有序。这是汉代经学的成果（见第29章）：天人相副，三纲五常定型，经书成为序列，士人靠经入仕。察举孝廉，是把“孝”这个名直接接到官位上。名一旦与利禄挂钩，就会生出一种新的行为：不是因孝而孝，而是为了被称孝而孝。汉末流传的讽刺，说是“举秀才，不知书；察孝廉，父别居”，见于晋人葛洪《抱朴子外篇·审举》所引的“时人语曰”，所指的现象是清楚的：名与实脱了节，名成了通行证，实成了可有可无的东西。

这个现象，用本书的话说，是“显露”（S）与它底下的两维分家了。名分、礼容、称号是显出来的样子，一个人孝不孝，样子可以做；底下的差异序列（D，那几回养出来的依恋与敬，见第48章）与特征纠缠（E，亲子之间实有的那团关系）没有跟上，样子便成了空壳。汉末魏晋的思想者几乎同时感到了这一点，所以才有一个时代的人去追问：名教的“本”在哪里？不靠名，靠什么?

这里需要说明一个分寸：后世常把魏晋写成“反礼教”的时代，把嵇康阮籍写成礼教的敌人。这是一种读法，却不是唯一的读法，更不是他们自己的全部意思。他们攻击的，多半是被虚伪化了的名教，而不是父子君臣之间的伦常本身。后人对嵇康、阮籍私下是否谨守礼法议论颇多（《晋书·阮籍传》既说他“不拘礼教”，又说他“性至孝”），这里不展开。本章只取他们的思想命题，不评价他们的为人。

（二）王弼：以无为本，举本统末

王弼（三国魏人，传统记载他二十四岁便去世，见《世说新语·文学》刘孝标注引《弼别传》），注《老子》，注《周易》，还有《论语释疑》，三部书同出一人之手，已经是一个信号：他要把孔子和老子放在一个架子里读。他的核心命题，后世概括为“以无为本”“崇本息末”或“举本统末”。这些概括出自后人，不是王弼原话，本书只在转述的意义上用。

先看他看对了什么。王弼在《周易略例》里有一段谈“一”的话，大意是：众多的东西不能够治理众多，能够治理众多的，一定是那个最少的、最简的；万事各有其理，要统摄它，得有一个宗，要会合它，得有一个元，这样事情繁多而不乱，道理众多而不惑（《周易略例·明彖》：“夫众不能治众，治众者，至寡者也……物无妄然，必由其理。统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。”）。这几句话，如果把“宗”“元”换成“一”，几乎就是本书开篇讲的“发展之道”的一个古代表述：一个给定的“一”，统着N。王弼还看见了这个“一”的另一面：一旦把某一件具体的善（比如某个名）立为标准，它就会反过来变成束缚，被人拿去做伪。所以他要找一个比任何具体的名更靠前的东西，叫做“无”。无，不是什么都没有，是不被任何一个具体的名限定，因而能够容纳所有的名。这是一个相当精致的想法：对“一”的最高要求，是它不能被它自己的某一种显露耗尽。

王弼又留下一条方法上的重要资产，是《周易略例·明象》里的一段话，大意是：言是用来说明象的，象是用来存放意的；所以得了象就可以忘言，得了意就可以忘象（原文作“言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象”）。后世常把这两句缩写成“得意忘象，得象忘言”，引用极多，本书依原文。这段话的前半，其实写出了一条阶梯：循着言去看象，循着象去看意。先、再、最后，三格排得清清楚楚：言是显露，象是被组织起来的差异，意是最后要抵达的东西。读路径只问先后，王弼自己把一条读经的路径写了出来，而且告诉你，到了顶要把梯子放下。这一点与第10章讲的《易传》“六爻是一条路”一脉相通，孔门易学里本来就有这种阶梯式的读法，王弼把它说得更自觉。

名教的问题，王弼的解法是：名教出于自然。自然是本，名教是末；“崇本”，是为了让末不失其本，“息末”则是不让末脱离了本而自己膨胀。这与孔子的“人而不仁，如礼何”（《论语·八佾》）在语气上是相通的：礼乐是末，仁是本，礼乐离了仁就空了。王弼自己也乐于把孔子放在老子之上。据《世说新语·文学》所载，有人问他：既然老子主张无，孔子却不肯说无，为什么？他的回答大意是：圣人体会了无，而无又是不能够用言语去解释的，所以说话必然落到有上；老庄没有脱出有，所以常常要去训说他们所缺的东西（原文作“圣人体无，无又不可以训，故言必及有；老庄未免于有，恒训其所不足”）。这句话

看上去是抬孔子，实际上做了一件更大的事：它让儒家的“有”（礼乐、仁义、名教）获得了一个更高的根据，而不必放弃。儒道会通的第一步，就是这样走出来的。

（三）从王弼到郭象：问题怎样被推到了尽头

王弼之后，路分了几条。嵇康、阮籍沿着“自然”走出去，名教在他们那里成了应该越过的东西，这条路有激情，也有代价。另一边，裴頠写《崇有论》，反对“贵无”，他的理由里有一句分量极重的话，大意是：绝对的无是不可能生出有来的，所以最初产生的东西，只能是自己产生的（《晋书·裴頠传》载《崇有论》：“夫至无者无以能生，故始生者自生也”）。这是一个转折点，因为它把“无”从本的位置上拉了下来：如果无不能生有，那么“以无为本”就不是在讲生成，只能是在讲别的什么；万物的出处，只能回到万物自己。

郭象（生年不详，约在公元三世纪中叶；《晋书》本传载他卒于西晋永嘉末年）接过了这个转折，并且走到了尽头。他的《庄子注》是玄学的最高峰之一。后世有“郭象窃向秀《庄子注》”的公案，《世说新语·文学》与《晋书·郭象传》都有记载，究竟如何，学界有议论，这里不下判断，只说他的注今天通行，章节分明。他在《庄子注》里反复说的几件事，可以先排成一列。

第一，无不能生有。《齐物论》注里有一段，大意是：无既然是无，就不能够生有；有在它没有生出来以前，又不能够造出自己来；那么，使一切得以产生的东西是什么呢？不过是它们块然地自己产生罢了（《齐物论》注：“无既无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳”）。“块然而自生”，是郭象最有名的一个说法。块然，是像一块东西那样浑然的、没有理由可说的样子。

第二，所以没有造物主。他说，造物者是没有的，物是各自造成自己的；各自造成而又无所依待，这是天地的正态。这类句子在《齐物论》和《大宗师》注里反复出现，本书引其核心表述“物各自造”“独化于玄冥”。前者见《齐物论》注：“造物者无主，而物各自造，物各自造而无所待焉，此天地之正也”；后者同篇注作“未有不独化于玄冥者也”，《大宗师》注另有“卓尔独化，至于玄冥之境”，措辞略有出入，本书取其核心。

第三，每一物各有性分。《逍遥游》注说“物各有性，性各有极”，“毫分不可相跂”。大鹏有大鹏的性，斥鴳有斥鴳的性，“各当其分，逍遥一也”。这是《逍遥游》注的要点。

第四，“独化”不等于孤立。物各自化，彼此却有“相因”：每一物自己发生，又在整个世界里与万物相待而成。但这种相因不是原因与结果那样一环扣一环的线，因为一旦承认

线，就得追问线的头，追问线的头，就回到造物主或者“无”去了。所以他让追问停在“玄冥之境”：那是一个不可再追问的地方，每一物在那里自己成其所是。

第五，名教即自然，圣人“游外以冥内”（《大宗师》注，个别版本作“游外以宏内”）。大意是：圣人身在庙堂之上，心却与在山林之中没有分别（《逍遥游》注：“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”）。尧舜周孔不是离开自然去另搞一套名教，他们的所作所为，就是自然在人这一类物上的性分，因此，名教就是自然的一种形态。到这里，嵇康的“越”与王弼的“出于”都被收进了一个更圆的说法里：不必越，也不必溯，名教本身就在自然里面。

（四）先接住：郭象看对了什么

对郭象的批评容易写成一种姿态：说他保守，说他为门阀辩护，说他最后把一切都说成合理。这些评语如果成立，也只是后来的事。本书的体例要求先把他看对的地方指出来，这里至少有四处，每一处都是玄学史上少有的锋利。

其一，他拒绝一个先在的、超越的本体。无不能生有，就是说没有一个比万物更早、更高、万物要回去的“本”。回到本书的语言：这是对“本有之一”的一次正面拒绝。第20章讲过阳明的三源综合，里面有一个“清净本心”，是预设的、先验的；第22章讲过朱王共同的前提，是“本有之一”。郭象早在三世纪就说出了反面的话：没有这样的东西，物只能从自己发生。方向上，这与本书“心也是发生的”完全同向。被接住的不丢人，这里写“与郭象一致”。

其二，他看见了发生是每一物自己的事。别的东西不能替它发生。这与第484号提出的一个判断相合：知本身就不能搬，一个“一”要在我的经历里重新发生，搬运过来的只是壳〔据第484号〕。郭象说得更彻底，每一物的成其所是，是它自己的“造”。后文要谈教育和排路，这条判断始终有效：任何帮助，都不能代替那个被帮助者自己发生。

其三，他拆开了“自然”的一种用法。自然若被理解成一个有目的的天，天要人如此如此，名教便可以借天的名义压人。郭象说没有这样的天，所以名教不能借“天”之名自重，名教的权威要从物自己的性里来。这一步，对汉代天人之学的权威，是一次釜底抽薪（上一章的对话对象，正是那个“天”）。

其四，他警惕“强为”。把一物拉出它的性分，是伤它。大鹏不必学斥鴳，斥鴳也不必羡大鹏。这与孔子“君子不器”“因材施教”的精神并不冲突，反倒提醒因材施教的人：别把教育做成一套把所有孩子拉到同一个样子的手艺。后面的对话里，这一条是郭象对本书最有力的一个反问。

（五）三种“自然”

玄学一直在讲自然，阳明也讲自然（“见父自然知孝”），老子是自然的老祖宗（“人法地，地法天，天法道，道法自然”，《老子》二十五章）。三个“自然”如果不分开，对话会变成一团。借一个厨房里的场景可以说清。

一个人说“我做饭全凭感觉”。这句话可以有三种意思。一种意思是：我不预先定下要做成什么，看冰箱里有什么，看今天谁来吃，顺着当下的条件做，做成什么是什么，下一回换一个做法也行。这是老子式的自然：它没有一个固定的S上的价值方向，随着条件和方法在转，所以才能“无为而无不为”。另一种意思是：我做了二十年饭，手底下自有分寸，盐多盐少不用量，火大火小不用看，这是练出来的，只是练熟了以后像天生的一样。这是熟成的自然，也就是第20章、第21章讲过的阳明式的自然：依着良知，某种动力机制自动发生S3（显露里价值一格，即真善美一组）上的善，这份善其实是沉淀下来的，却被当作了天然。第三种意思是：我这个人生来就是会做饭的，这是我的性分，别人学不来，我也不必学别人。这是郭象式的自然：每一物各有其性，各当其分，方向在每一物自己那里固定了，既不随方法转，也不许改，按郭象自己的说法，它不是练出来的，是给定的。

三种说法放在一起，差别立刻出来了。老子的自然，方向是活的；阳明的自然，方向是熟成的；郭象的自然，方向是给定的。郭象的自然离老子并不近，倒是离“本有”更近，只不过他把一个本有分给了每一物。这也解释了为什么他的“逍遥”最后落在“各安其分”上：自然既是给定的，逍遥就是不去违背它。不过，“给定”是郭象的自述，不等于事情本身如此。那个二十年做饭的人，如果也被问起，同样会说“我生来就会”；性分看上去的给定，正是长久磨合出来的熟成，被当作了天然。下文读路径时要说的，就是这一点。

本书要对话的，主要是后两种，而这两种其实是同一种误认的两个尺度：熟成的自然被当作天然的自然。阳明把它放在一颗良知上，郭象把它分给万物，每一物一份，还加上“不可跂及”的封条。两种误认的共同点，是不让序列出场。下一节读路径的时候，这一点会很清楚。

接住了，也分清了三种自然，才有资格指出它停在哪里。下一节先用三方程读郭象和王弼，看他们各自让哪一维承担了什么，让哪一式没有人管。

◆ 三、路径读数：独化缺的是哪一式

（一）王弼：先立本，再统末，工夫无人管

先读王弼。他的惯路，按本书的读法，是先立“本”（无，自然），再让本统摄“末”（名教，言与象），最后才是人怎样到达这个状态的问题。本，在儒家语境里最近于特征纠缠一维（E，本心、志气、关系、积淀下的东西）的位置，只不过王弼的“本”被抽得很高，高到不再是任何一种具体的纠缠，而是“不被限定”本身。末，是显露一维（S，样子、文、礼容）。最后一格，差异序列（D，次第、习、工夫）。所以读作E→S→D，三格里最后落到工夫。

三方程的读法随之而来。S＝F(D,E)：名教这个显露由差异序列和特征纠缠共同决定。王弼大力补了E的那一半（“出于自然”），但D那一半几乎空着。D＝G(S,E)：差异序列由显露和纠缠共同决定，这一式是工夫的方程，要回答人如何一步一步走到“体无”。王弼答：圣人体无。这是一个状态的描述，不是一条序列：圣人“茂于人者神明也”，据《三国志》注所引何劭《王弼传》，大意是圣人在神明上超出常人，在五情上却与常人相同（“圣人茂于人者神明也，同于人者五情也”）。神明是怎么来的？王弼没有交代，也许认为那是天赋。若是这样，第二式便是缺式：无人承担。一个时代的清谈之风，后世批评者说它言多而事少、重谈而轻行（如王羲之对谢安说“虚谈废务，浮文妨要”，见《世说新语·言语》）。这条批评如果成立，恰好落在末格D上：惯路E→S→D的末格是工夫。按第28章的位置层判断（弱假说，待检），主要的卡倾向于出现在惯路的末格；至于怎样卡，方向上是太少而散，工夫论薄，谈得多而做得少。这只是一处对应，还不是证明，下面可错条件里留一条。

王弼并非完全没有序列意识，上节已经看到，《明象》里“言→象→意”就是一条序列。问题在于：这条序列是读经的序列，不是修养的序列。读经可以得意忘象，做人怎样得“无”而忘“有”？他的工夫论是薄的。

（二）郭象：为什么说他离“发生”最近

郭象的位置要复杂得多，因为他走的是另一个方向：他不立本。无既然不能生有，“本”就不在万物之外，也不在万物之先。他的《庄子注》里没有一个总的本体可供回去。这样，王弼那条“先立本”的路被他自己剪断了，剩下的是：万物各自在发生。

这一步，本书说他离“发生”最近，理由有三。其一，发生学的基本动作，是把一个被当作给定的东西重新放回它的发生里去看，郭象正是这样对待“造物者”和“无”的：把它们放回去，发现放不回去，于是物只能自生。其二，“自生”的“自”字拒绝了外力替代，

与“知不能搬”同向。其三，他承认变化是不停的，万物日新，没有一刻是停住的（《齐物论》注：“夫天地万物，变化日新，与时俱往”），这比“复其初”的心态要动得多。

然而发生要成为一门可以讨论的学问，至少要有两样东西：序列（这一拍怎样接下一拍）与回写（后来的怎样反过来改写先前的）。这两样，独化恰好都没有，并且是因为它的逻辑要求它没有。

先说序列。郭象要避免任何形式的“生”：无生有不行，有生有也不行，因为生就意味着有一个在先的东西去产生在后的东西，追到头又回到造物主。于是他让每一物在每一刻都“块然”地自己出现，前一刻不承担后一刻。这像一部电影，每一帧都是独立地亮起来的，一帧不生一帧，只是一帧接着一帧。这种图景固然避开了造物主，代价是整部电影的剧情没有办法解释：为什么这一帧会接这一帧？郭象答：不知其所以然而然。他让追问停在“玄冥之境”，那是一个故意留黑的地方。序列，在他的体系里，没有立足之处，因为序列就是“前一拍对后一拍有所承担”。

再说回写。回写的意思是，新长出来的东西反过来改写旧的两格。例如一个孩子养了几回依恋之后，亲子关系里的敬便不再是原来的样子，这个“不再是原来的样子”，就是回写。回写需要先后之间有承担关系。独化把承担关系拿掉了，回写便无从谈起。

日常里常见到一种相似的说法。一位老农说：这块地自己会长庄稼，你看不用人管，一场雨下来就绿了。可他每年冬天都要翻一遍地，春天要看一回墒，哪一年没翻，哪一年的苗就弱。他所谓“自己会长”，是翻地、看墒、等雨这一整套序列已经熟成在他手里，熟成到他不再把它当作序列。熟成的自然被当成了天然的自然，这个误认，第20章、第21章已经专门讲过，它在郭象这里放大成了一个体系：性分，是郭象最核心的一个概念，各物各有其性，各安其分，便是逍遥。性是怎么来的？郭象不说，只说各物的所能是“自然之所能，非为之所能也”（《逍遥游》注），性是给定的。

性分是不是熟成的自然被当作了天然，可以用第20章给出的三个问句去问。第一问，换土会不会变形。一个在乡下长大、话不多的孩子，进城几年以后，说话的腔调、待人的方式，多半不是原来的样子；他从前的“性”，随土变了形，这是熟成的特征，天然的东西不这样。第二问，断供会不会萎缩。一个从小爱热闹的人，多年独居，不再有人来往，那份“生来外向”会一点点钝掉；它靠着往来才在，不是自己在。第三问，反着养能不能养出相反的来。一个被长期忽视的孩子，常常养出对亲近的本能戒备，这和“生来如此”的说法对不上。三问都落在熟成这一边，那么郭象把各物的所能说成“自然之所能，非为之所能”，所指的就不是一个出厂设置，而是一个已经长成的结果被当作了出厂设置；他看见了结果的稳，没有看见稳是怎样长出来的。

这里有一个很重要的观察：郭象拒绝了总的本体，却在每一物身上恢复了一个小的本体。大“本”碎成了无数个小“本”，每一物一个，名字叫性分。三方程里，E＝H(S,D)是特征纠缠一式，它应当回答：每一物的性，是怎样由它的显露和它的差异序列沉淀出来的。郭象的体系里，这一式有人管（性分管），但依据的不是右边两维（性不是由S、D沉淀出来的，是自然给定的），这正是本书所谓“半缺”：有人管，但依据不是右边两维。D＝G(S,E)则完全没有人管，是缺式。S＝F(D,E)倒有人管，名教之“显”由性之“分”决定，一物一性，各显其分。

读到这里可以得到一个对郭象的精确定位：他的三方程里，缺一式（D），半缺一式（E），只有S是满的。这样一个体系，很难生出工夫论，因为工夫（D）正是缺式。这不是郭象疏忽，而是他的逻辑要求如此：一旦承认序列，就得追问序列从哪里来，就回到了他要避开的问题。他用沉默来保护体系的一致，沉默的位置，恰是发生学要开口的位置。

六路径的读数随之也清楚：郭象的路径是E与S直接叠合，D缺席。严格说他没有走完三格，所以不好说是哪一条路，勉强读作E→S→（D缺），归在E→S→D一类。不是末格排在最后，而是末格不在场。和王弼比较，王弼的D是薄，郭象的D是无；两人同属一类偏路，只是偏的程度不同。至于玄学这条路径与阳明的E→S→D同形，是否有传承上的关系，是思想史家的问题，本书只提示路径同形，不断言渊源〔本书读法，待检〕。第20章讲阳明三源综合时的“道家式自然的姿态”一项，可以与这里对照。

（三）名教与自然：三原理读哪一拍

把名教与自然当作一个被推到极限的矛盾来读，用三原理的三拍去量它。

第一拍，张力积累。足。从汉末到西晋，将近一个半世纪，名教（S）与自然（E）之间的矛盾越拉越紧，嵇康死于司马氏当政之时，是这张力最锋利的一个标记。这一拍不缺。

第二拍，形状改变，也就是第三格换形状。这里的矛盾两端是名教（S）与自然（E），按三原理，应当推动第三格，即差异序列（D，工夫）改变。思想史上，D的位置其实冒出过好几个候选：言意之辨问怎样用言与象抵达意；嵇康《养生论》谈养生有序，内外兼修〔待核〕；才性之辨（才与性的离合同异，所谓“四本”）问人怎样分；圣人有情无情之争问情怎样安放。它们都碰到了“怎么做”这个第三格的边，却没有一个被抬成“第三格改变形状”的位置，因为矛盾在郭象手里已经被消解了：名教即自然，不必再有谁去改变什么。

消解与化开不同。化开之后，两格都变了形：名教不再是汉代的那套名教，自然也不再是原来的那个自然，各自被第三格改写，这才是回写。消解之后，两格原封不动：名教还是

汉代传下来的名教，自然还是各物原有的性分，只是被宣布其实是一回事。后来的实际情形是，门阀社会里礼法继续运转，士族以玄谈为雅，以礼法持家，两者并行而不互相改写〔待核〕。这符合三原理对“断在第二拍”的预期：第一拍攒足了，第二拍没有长出第三格的新形状，只有一个很漂亮的说法。

这里的“消解”与“化开”之别，也可以放在一个家里看。一户人家有一条老规矩：吃饭的时候，晚辈不许先动筷，不许说话。年轻的父亲心里别扭，觉得孩子吃饭像受刑。母亲出来调和，说：规矩就是咱家的自然，大人孩子都这样过来的，没有什么别扭。这句话把别扭压下去了，父亲不再说什么，规矩也一字没改。过了二三十年，孙子长大了，发现饭桌上的规矩和实际的亲疏早已对不上，爷爷走了，奶奶病了，一家人还是各自闷头吃饭，谁也不知道这条规矩为什么还在。这是消解：矛盾被宣布不存在，两边原封不动。化开的版本是另一幅样子：父亲提出来，母亲接过，一家人商量，饭桌上改成了“先让老人动筷，然后大家边吃边说”，规矩变了，孩子对长辈的敬意没有少，饭桌上的话反倒多了，这时候，规矩和亲疏都被改写了。第一个版本里，什么也没有发生；第二个版本里，有一件新东西发生了。

本书第37章谈现代新儒家时会得到同样的诊断：中西张力攒足，出口是判教，断在第二拍。玄学和新儒家的断拍相同，断法不同：新儒家是把新的东西收进旧的位次（判教），玄学是宣布矛盾本来不存在（取消）。两者都没有让第三格变形。

三拍要一对矛盾一对矛盾地记，不能混着算。上一章说，汉代经学的第三拍要等到玄学才在另一个地方发生：玄学撤下了“天”，让自生自化取而代之，那是汉代经学那一对矛盾（天与人）上的一次撤换。本章读的，是玄学自己立起来的那一对（名教与自然），它断在第二拍。再往下一章，宋代的中和之辨读的是又一对矛盾（察识与涵养），它把三拍一路走全，走到了回写（第31章）。三场并排，全书的三拍口径就清楚了：玄学断第二拍，中和之辨走全三拍，近现代儒学第一拍有、第二拍断（第37章、第39章）。第31章还提出一个猜想，解释为什么有的走全、有的断：分歧点是不是一个可以指认的位置。玄学的“有”与“无”、“名教”与“自然”，都是大到可以装下任何东西的词，没有一个可以指着说“就在这里”的地方，所以矛盾只能被取消，不能被化开。这个猜想标〔待检〕，条件见第31章。

（四）纵向、横向，还是第三件事

按本书三向的框架，玄学这一次儒道会通属于哪一向？它不是纵向，因为纵向是同一个一在同构的土里被守住、展开、传下去，而名教与自然是两种土。它也不是0到1，因为它没有生出新的一：名教还是名教，自然还是自然。最接近的是横向，一个“一”迁进另一种土。王弼把孔子的“一”拆出来，对上老子的土（无），重组成“圣人体无”，在结构上有

迁移的样子。但按第484号对迁移的检验，要看新的一是否在新土里重新长出了壳。王弼那里，“有”（仁义礼）在重组之后被放到了末与用的位置，“无”占了本与体，这与中体西用“体锁得太大，新东西只能排在用的位置”的形状是同一类，只是方向反过来：这一回被安置在用的位置上的，是儒。这是本书的一个观察，标〔待检〕。它提示一件事：横向迁移里，位置的分配往往先于接活的检验。

再说能量账。郭象的“各安其分”省去了很多折腾，一个人不必按别人的样子去改，这是一笔省下来的损耗。但它同时省去了沉淀：没有序列，就没有可以反复用到的东西留下来。这是一种低损耗、也低沉淀的账。野地里的花每年自己开，开得不坏，可是也开不大；园丁的花费力，养出来的是一套下一年还能用的手艺。两种账各有各的道理，下一节要看的是：郭象一路的人，会怎样为自己的账辩护。

（五）被留在边上的几条工夫线索

说玄学没有工夫论，说得太满了，要把它收回一些。仔细看，玄学在第三格的位置上留下过好几条线索，只是它们都停在边上，没有被抬成主轴。把它们列出来，有两个用处：一是对玄学公平，二是看清“断在第二拍”到底断得多具体。

第一条，言意之辨。前面已经读过，从言到象，从象到意，是一条阶梯。这条阶梯原本是读《周易》的方法，却包含着一个可以推广的结构：一个人要抵达某种东西，先得借一个显出来的样子（言、象），沿着样子往里走，到了就把样子放下。放到修养上去，这几乎就是一条S→D→E的路：先看样子，再沿着次序走，最后落在纠缠上。可惜王弼只把它用在读经上，没有把它用在做人上。到了郭象，“得意”变成了一种神会，阶梯就不见了。

第二条，嵇康的养生之论。他的《养生论》谈养生要得其理，讲究修性保神、安心全身，也就是承认有“养”这回事，养有方法，养有次序。可同一篇文章里他又认为，神仙是禀受特异的气而成的，不是靠积学所能达到（《养生论》：“禀之自然，非积学所能致也”）。这是一个很有意思的内部张力：一边承认序列（养），一边把终点交给禀赋（气）。这与前面读郭象时看到的结构是一样的：D承认了一半，E又被给定了。

第三条，才性之辨。魏晋间讨论才与性的关系，有所谓同、异、合、离“四本”之说，相传钟会曾论其事（《世说新语·文学》刘孝标注引《魏志》），原书已佚。才，大约是能力；性，大约是品质。问的是：一个人的能力与他的德行是不是一回事，能不能互相转化。这是特征纠缠与差异序列之间的一个早期问题：人的资质与他可被造就的程度，是什么关系？它被讨论过，却没有长成一套教人的方法，因为在当时，才与性主要被用来给人物品评定等级，不是用来设计路径。

第四条，圣人有情无情。据记载，何晏主张圣人没有喜怒哀乐，王弼不同意，他的意思大约是：圣人在神明上超出常人，在情感上却与常人一样，所不同的是应物而不被物所累（“然则圣人之情，应物而无累于物者也”，见《三国志》注引何劭《王弼传》）。这是一条非常接近工夫的线索，因为“应物而无累”描述的是一种经过训练才有的状态。可它同样没有被追问：怎样才能“应而无累”？

这四条合起来，构成了一个清楚的图景：玄学家并不是看不见工夫，他们把工夫的各个关节都碰到了，言意、养生、才性、情，每一处都在问“怎样”，而且问得很锋利。没有一条被抬成主轴，原因大概在于主轴已经被“本末”和“独化”占住了：王弼的主轴是本，郭象的主轴是独化，工夫只能是旁枝。这与第27章讲过的S→E→D这条空路的命运相似：有线索，没有立成一路。线索散在边上，第三格就始终没有被点亮。

这也使“断在第二拍”的诊断变得具体：第二拍上，不缺候选，缺的是选定。点火的办法，如果存在的话，不是再发明一个新问题，而是把这四条线索里的某一条抬到主位上，让它成为推动第三格变形的那一格。本书在第41章讲排路时会回到这个思路：很多时候，不需要新东西，只需要把已经在场的东西排到前面来。

◆ 四、对话：郭象一路会怎样问

这一节的体例是让对方先说话。设想有一位郭象的追随者，读完上面的读数，他不会客气，也不会沉默，因为沉默在他的体系里本来只是用来保护一致性的，不是认输的方式。他会提出下面五个问题。本书把它们按力度从轻到重排，最后一个最重。

（一）第一问：自生自化，何须工夫？

他说：你的整套读法有一个预设，就是花开需要一条序列，需要有人去看、去记、去排。可是我们说得很清楚，物是自己造自己的。野地里的花没有园丁，年年开着。你说园丁的工夫是把序列记下来使它可重复，但可重复的东西，不过是又一个“名”罢了，名多了，花反倒没有了。工夫，若不是多余，就是伤性。

这是对本书最直接的一击，也是郭象一路最有分量的一句话，要认真回答。回答分三层。

第一层，区分“自己开”和“开得出来的条件”。本书从不否认花是自己开的，没有哪个园丁能替一朵花开。但“自己开”说的是开的主体，不是开的条件。同一块荒地，今年花多明年花少，后年又多，差在哪里？差在雨水来得早晚，差在去年的种子落在哪里，差在冬天冻得有多深。这些都是序列，都在发生。园丁的工夫不是替花开花，而是把这些条件看明

白，使“自己开”在更多的地方、更多的年头里能够开出来。这样看，工夫不是花的对立面，是花的条件的一个显影。

第二层，区分“土不变”和“土变了”。野地里的花，在它自己的土里确实不要谁来教，因为它的种子、它的土、它的气候已经互相磨合了许多代，磨合到不再被看作磨合。这就是熟成的自然。郭象的论域，实际上是土不变的论域：在这个论域里，“各安其分”不成问题。可一旦换土，一株野地里自己开得好好的花，移到沙地里就不开了。第484号强调的“先问土”，正是针对这一点。郭象的性分说，在“土不变”时是对的，在“土变了”时失效，而人的世界里，土变了是常态：一个孩子从乡下到城里，一家铺子从本城开到外地，一个文明遇到了另一个文明。“自生自化，何须工夫”，换土以后就要翻成：你的性分在新土里怎么办？答案不能还是“自生自化”，因为你已经看见它在这里不灵了。

第三层，区分“伤性”与“因性”。郭象担心工夫伤性，这个担心有道理，上面已经写在他看对的地方。强把一个孩子拉成另一个样子的工夫，确实是伤。但工夫并非只有一种。孔子对子路与冉有同一个问题给出相反的答案，“求也退，故进之；由也兼人，故退之”（《论语·先进》），这是最彻底的“因性”：看一个人的性，再决定推还是拉。本书第6章把孔子叫做排路的人，第40章要讲“先读人”，都是在说这件事：工夫的第一步是读性，不是改性。郭象的忠告被收进了本书的方法里，做法是把它排在第一道工序。

再举一个家里常见的场景。一个孩子一岁多，忽然有一天清清楚楚地叫了一声“妈妈”，全家欢喜，奶奶说：这孩子自己就会了，没人教的。这句话作为欢喜的表达毫无问题，作为一个解释，就要小心了。在此之前，有多少次被抱着、被对着脸说话、被指着人叫“妈妈”，有多少次发出含混的声音而被大人当作回应接了过去，没有人数过，也不必数。那一声“妈妈”是自己叫出来的，这没有错；可它是从一长串没有被记下来的往来里长出来的，这同样没有错。郭象的“自生”若只是说孩子是叫声的主体，本书完全赞成；若是说那一串往来不必看，就是把熟成的东西当成了凭空来的。

（二）第二问：序列就是有待，有待便不是独化

他接着说：你说要有序列，序列的意思是这一拍等着上一拍。可庄子讲逍遥，要点是无待。有待的东西，凭风才能飞，风停就落，哪里还谈得上逍遥？你让万物都进到一条依待的链子里，等于把它们全部变成有待者。

郭象自己的注，对“有待”与“无待”确实有一番细致的处理，其大意是：有待的东西只要各当其分、“不失其所待”，也可以逍遥；彻底的无待，是“与物冥而循大变”，对整个大化的顺应（《逍遥游》注）。这是他的体系里很精彩的一段，要点是把“无待”从“脱离一切依待”改读为“与一切依待相契”。本书不必在此细辩郭象注的内部逻辑，只需要指

出一点：本书从未主张发生可以不待。任何一个发生都是在待之中的：待雨，待土，待人，待时。问题不在于有待还是无待，而在于待有没有结构：先待什么，后待什么，哪一个待改写了哪一个待。把待全部拿掉，发生并不会因此更纯粹，只会变得不可说。

不可说，作为哲学立场是可以成立的，郭象就是这样守住他的一致的。但作为方法，不可说就无法检验：你说一个孩子“自己会了”，我问他是怎么会的，你答“不知其所以然”，这时我们谁也没有办法判断你是对的还是错的，也没有办法帮下一个孩子。本书的立场是，发生要能说出序列，哪怕只是粗略的序列，因为只有说出来的序列才有可错条件：说错了，会被事实纠正。这是本书与独化的一条分界线：解释发生，不等于只是承认发生；能给出路径读数、断拍诊断和可错条件，才算进入方法。

（三）第三问：回写岂非相因

第三问更技术一些。他说：你说独化没有回写，可郭象明明讲过“相因”，万物彼此依待，彼此成全，这不就是你说的后来者改写先前者吗？

相因与回写，表面相近，实则是两件事。相因是共时的：在同一个时刻，万物互相依靠，像许多人围着站成一圈，各靠着邻座才站得稳。回写是历时的：先长出来的东西，被后长出来的东西改写了。两个人互相扶着站住，是相因；一个孩子长大以后，父母的“做父母”被孩子改了，父母不再是孩子出生以前的那种父母，这是回写。相因可以是一张没有时间方向的网，在这张网里，没有哪一拍是新的；回写却一定有方向，一定有“从前是这样，后来变了”。独化加相因，描出的是一张很大的、静止的共时之网，网里每一物自生，彼此扶持。这张网可以很美，只是它里面没有“新”，也没有“旧被新改”的地方。

（四）第四问：你要“守一”，岂不是更强的本有

第四问是反守为攻。他说：你批评我把大本碎成了小本，可你自己讲“守一”，一的忠守，诚者自成，那个一被你放在发展之道的中心。这个一，难道不比我的性分更像一个先在的东西？

这个问题问到了本书自己的要害。回答是：本书的“一”不是本有的，是织成的，并且是可以被改写的。第3章讲过，一有两义，起点之一与目标之一，都是选定的，不是被发现的。第46章要专门讲，“守正”守的是方向，不是本体，方向本身可以在回写里被修订。郭象的性分是“不可易”的：大鹏不能成斥鴳，斥鴳不能成大鹏，这是他体系里的刚性。本书的“一”则允许在三拍走全以后被改写，被改写的一仍然是一，只是不再是原来的一。这是本书与郭象在“性”与“一”上的分界：他的是给定的，本书的是发生的；他的不可改，本书的可改。

当然，说“可改”是一回事，果有一个“一”被改了，需要证据。本书在第45章、第49章会自检，并留下可错条件。这里只先回答这一问：守一不等于承认本有，因为守的是方向，且方向自己是发生的。

（五）第五问：你的发生学会不会成为新的名教

最后一问最重。他说：你把“让发生”当作一套手艺，要写成方法，要有读数、有排路、有诊断。方法一旦通行，人人照着做，不就成了一套新的名吗？汉代的名教当年也是好意，也是为了让人有序，最后变成了通行证。你们的“发生学”，凭什么不走同一条路？

这一问，本书收下，而且认为它是整个玄学留给后人最有价值的一件东西。任何一套方法，一旦被当作通用的名，就会被拿来做伪：先学会说“我在发生”，再学会摆出“发生”的样子，最后样子与实际脱节。第21章谈良知与习气同构时已经讲过这个机制：二者都是D与E的沉淀，区别有两重，一是谁来命名，二是经不经得起回写；而名一旦被认可，样子就有了市场，回写那一重便容易被免掉。发生学如果被写成口号，会遇到一样的命运。

本书的防线有三条，写在这里，也留给读者来检验。第一，排路一次只走一条，而且每一条路的读数都带着可错条件，说错了要承认；一套带着证伪条款的方法，比一个只有口号的名不容易被做伪，因为做伪者要同时伪造证据。第二，永远先问土：不把任何一套办法套到不同的土里。第三，发生学自己也要接受发生学的审视，也就是说，它自己的概念是否是织成的，是否还能被改写。这三条能否守住，不是本书可以担保的，只能留作公开的赌注。

（六）一处儒家一侧的追问

玄学的这场对话里，还有一个问题不是郭象问的，是儒家一侧要问郭象的，放在这里作为对称。

玄学家把孔子读成“体无”的圣人，把圣人读成天生自然的人。可孔子自己的话是什么？他说“我非生而知之者，好古敏以求之者也”（《论语·述而》）。他又说“下学而上达”（《论语·宪问》），从下面学起，才能向上通达。当子贡赞他为天纵之圣，他当场改写，说“吾少也贱，故多能鄙事”（《论语·子罕》，第5章已细读）。这些话摆在这里，圣人没有把自己说成独化的，反倒说是学来的、一步一步练出来的。

郭象一路可以回答：这是孔子的谦德，圣人的自然呈现为好学的样子。这个回答不能算错，但它有一个代价：它把《论语》里最可读的一条序列（“十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩”，《论语·为政》），读成了性分的展开，这条序列便从一条可检验的路，变成了一个性分的自述。第5

章把这一段当作“一个人的一到N”来读，正是要把它从性分的叙述里拿出来，放回序列。对话到这里，各自要改写什么，也就清楚了。

（七）对话之后：各自要改写什么

郭象一路要改写三件事。第一，独化不能是终点，只能是起点：每一物自己发生，这个判断要保留，但紧接着必须问它怎样发生，玄冥之境不能永远是黑的。第二，性分要容许被回写：性不是给定的，是在一次一次的显露和差异中沉淀出来的，后来的经历可以改写它。第三，“相因”要从共时的网扩展为历时的序列，使依待有先后，有改写。

本书一侧也要改写三件事。第一，把“因性”排在排路的第一道工序，郭象对强为的警惕写进方法里：先读人，再排路，不先改人。第二，工夫的说法要变：不再把工夫说成对一个缺陷的修补，而说成对一条条件序列的显影，这样才不会让人觉得“要工夫”就是“说你不行”。第三，承认发生学本身有名教化的风险，并把这一条写进可错条件的开头，而不是结尾。

◆ 五、轨迹：说序列的人，走着一条序列

讲具体人物的章要有一小节谈轨迹。玄学的两位主角，轨迹都很短，一个太短，一个太有意思。

王弼没有晚年可言。传统记载他二十四岁便去世，在曹魏正始年间，已经写出《老子注》《周易注》，在思想史上留下了很大的分量（《世说新语·文学》刘孝标注引《弼别传》）。一个二十来岁的人写出了对“一”的这样清晰的表述，也许可以解释，为什么他的工夫论是薄的：他的路径还没有来得及走到第三格。这是推测，本书不把它当判断。

郭象则有一段可以对读的人生。据《晋书》本传的记载，他早年有盛名，好老庄，善清谈，州郡征召，他起初不就，闲居以文论自娱，后来辟为司徒掾，渐升到黄门侍郎，又被东海王司马越引为太傅主簿，《晋书》说他“甚见亲委，遂任职当权，熏灼内外，由是素论去之”，也就是权势很盛，而时论疏远他。这个记载若大体可信，便出现了一个耐人寻味的对照：一个写下“圣人虽在庙堂之上，其心无异于山林之中”的人，自己从山林走进了庙堂，而且走得颇有分量。

本书无意借此评价他的人格，那既无资料又非本书所长。要指出的只是一件事：他的思想读数是“没有序列”，他的生活却清清楚楚是一条序列——早年清谈，中年出仕，后来掌权。一个把序列写成不可说的思想者，并不因此使自己的人生没有序列，只是对自己的这条序列没有话说。这与第20章谈到的阳明有一个相似的地方：阳明的虚处是“一念发动处”，

郭象的虚处是“玄冥之境”，两个人都经历了很长的、有层次的实践，而在理论上都为那段实践留了一块空白。

◆六、可错条件

本章的判断，在下列情形出现时，本书承认错：第一，如果在郭象《庄子注》里系统地（不是偶然地）找出把“性”写成由经历、习染、学习而形成的文字，那么“性分是熟成的自然被当作天然的自然”这条判断要收回，郭象离发生的距离要重新估计，可能比本书所说更近。又如果第20章的三个问句问到性分上，得出的是不变形、不萎缩、反着养也养不反，那么同一条判断也要收回。

第二，如果能证明郭象的“相因”在他的体系里承担了时间上的改写，即后来者改写先前者，而不只是共时的互相依待，那么“没有回写”要改。

第三，如果能在玄学之后的一两代人中，找到由“名教即自然”这个命题生出来的、确实改写了名教或自然内容的实践，而不是礼法与玄谈的并行，那么“断在第二拍”要改判。

第四，王弼一路清谈流于言多事少的批评，如果主要来自当时的政治局势而不是工夫论的缺失，那么“主要的卡倾向于出现在惯路末格”这条弱假说（第28章）在此处不能作旁证。

第五，本章仍标〔待核〕的条目（门阀社会礼法并行一说、嵇康《养生论》的逐字措辞），若核对后发现与转述的意思不符，相应的段落按原文修改，结论不变的保留，结论依赖措辞的撤回。

◆七、小结

野地里的花自己开，郭象把这件事说到了极处：没有先在的本体，没有造物主，每一物的出现是它自己的事。这一步，本书站在他身边。他停下的地方，是序列与回写，也就是“自己开”是怎样一拍一拍开出来的，开出来的又怎样改写了开之前的东西。他让追问停在玄冥，名教与自然的矛盾于是被取消，没有被化开，三拍断在第二拍。他的“性分”，本书读作熟成的自然被当作了天然的自然，与第20章对读：看见了结果的稳，没有看见稳是怎样长出来的。

玄学的沉默，在儒学史上并没有持续太久，也没有人因此受到责备：思想在一个地方把话说到极处，接下来的人才知道哪里该开口。宋代有一批人，带着很大的劲头，正面地、公开地、不留余地地争一件事：工夫到底先下在哪里。他们争的不是性善性恶，不是有无，是

先后，是先察识还是先涵养。这场争论里，没有人说“自生自化，何须工夫”，每一方都清楚，工夫是有先后的，并且先后一错，后面全错。下一章，我们就走进这场古人自觉的路径次序之争；与玄学不同，它的分歧点指得出来，三拍走全了。

31

第 31 章

对话湖湘学派：先察识后涵养，还是先涵养后察识

本章要点

中和之辨争的正是首格：三条路末格都是工夫，朱熹的新说是拿末格做首格的自我排路，三拍走全；古人没问那个“体”是否也在发生。

◆一、先查病情，还是先调养

一位老人这几天总说不舒服，说不清是哪里，只说“不得劲”。一家人围在一起商量。儿子主张先去查：先把病情摸清楚，知道毛病在哪，才知道该怎么养，现在乱养，养错了方向反倒耽误。女儿主张先别折腾：老人这几天吃不好睡不好，身子乱着，这时候去查，指标也是乱的，先吃好睡好养几天，身子安定下来，再去看才看得准。两个人各有道理，吵得也不凶，因为谁也不是想害老人。

吵到后来，一个邻居说了句公道话：查也要，养也要，你们争的不是要不要，是先后。这话一出口，两人都愣了一下。确实，没有人说“不该查”，也没有人说“不该养”，两人同意这两件事都要做，不同意的只是哪一件放在前面。放在前面的那一件，要承担把后面那一件“开出来”的责任：先查，是靠查出的东西来决定怎么养；先养，是靠养好的底子来保证查得准。每一边也都有一个自己的软肋：先查的人，要提防查出一堆东西却分不清哪样要紧，查完了没有一个承接它的底子；先养的人，要提防养了半个月，那个“不得劲”始终没有被认出来，养的是一团没有名字的东西。

这个场景里的所有要素，几乎原样出现在南宋的一场辩论里，只是对象从身体换成了心。辩论的双方，一边是湖南的胡宏和他的弟子张栻，一边是福建的朱熹，辩题是：做心上的工夫，该先在“已发”的地方下手，也就是在心念动起来的那一刻去认出它、辨别它（察识），还是先在“未发”的时候下手，也就是在心还没有动的平日里去养它、守着它（涵养）？前者后来被朱熹概括成“先察识后涵养”，后者是朱熹自己最终的立场，也就是先涵养、后察识。

这是儒学史上一场正面的、自觉的“路径次序之争”。注意这个说法：争的不是性善还是性恶，不是理在先还是气在先，也不是该读哪几本书，而是先做哪一件，后做哪一件。本书的方法，读路径只问“先、再、最后”，不问“为什么”，而这场八百多年前的辩论，恰好就只问这一件事。儒者对次序的自觉一向很强，但很少把次序本身当作一个可以拿出来讨论的对象，第28章也因此把朱熹的新说登记为一个现成的排路样本。中和之辨是少有的例外。它是本书方法在古代最好的一个旁证。

“旁证”两个字需要先说清它的分量。古人争先后，只能说明“先后”是儒者自己认定的一个实在的问题，不能证明本书的六路径就是对的。古人只争两条路，没有六条；他们解释先后用的是“未发已发”“体用”这套理论，本书只读先后、末格与断拍。旁证的作用，是把一个常被看作玄虚的方法，放回一个具体的历史现场里，看它在那里能不能读出东西，读出来的东西能不能被检验。下面就是这样一次检验。

◆ 二、中和问题的由来

（一）《中庸》的一段话

整场辩论是从《中庸》开头的几句话里长出来的：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”这几句话的意思大致是：喜怒哀乐还没有发出来的时候，叫做“中”；发出来而都合乎节度，叫做“和”；“中”是天下的大本，“和”是天下通行的大道。

这段话有两个特点，使它成为一个天然的争论场。第一，它给“心”划出了两种状态：未发与已发。第二，它把“中”（未发）称为“大本”，把“和”（已发而中节）称为“达道”，本与道、体与用的关系隐隐在里面。同一章里还有“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”，前者像是在没有事的时候要持守，后者像是在念头刚起的微处要谨慎。这几句，后世各人拿去，各解各的。

问题于是出来了：未发的时候，有没有工夫可做？如果有，做的是什么？如果没有，那“大本”岂不是一个只能被动等着的东西？已发的时候，工夫又从哪里下手？心念已经动了，还来得及吗？

（二）程颐与吕大临：未发不能“求”

在朱熹之前，这个问题已经被二程一系讨论过。《河南程氏遗书》里记着程颐与弟子的几次问答，其中苏季明、吕大临两位的问法最典型。大意是：苏季明问，能不能在喜怒哀乐

未发之前去“求”那个“中”，还提到吕大临“当求于喜怒哀乐未发之前”的说法，想寻到一个未发的状态，体认它。程颐的回答态度明确：不能求。因为“求”本身是一个思的动作，一思，就已经是已发了，所谓“既思即是已发”。能做的，是在未发之前“存养”，而不是在未发之中“求中”。同卷里还有一句后来被朱熹反复引用的话，“涵养须用敬，进学则在致知”（《河南程氏遗书》卷十八）。涵养靠敬，进学靠致知，这两样并行，成为朱熹后来的基本格局。

这里先留意一个要点：程颐的回答，并没有说“所以应当在已发处下手”。他说的是，在未发上没有办法“求”，但可以“养”。养，是一个与求不同的动词。后来的争论，有相当一部分，是围绕着“养”和“识”这两个动词展开的。

（三）道南一脉：静中体验

另一条线索来自程门弟子杨时，经罗从彦，到李侗（延平先生）。这一系后世被称为“道南”一脉，据说他们的一个传统是，在静坐之中体验喜怒哀乐未发时的气象（朱熹《答何叔京》称之为“龟山门下相传指诀”；《朱子语类》卷一〇二记罗从彦“教学者静坐中看喜怒哀乐未发谓之中，未发作何气象”）。李侗是朱熹的老师，他教朱熹的核心之一，据朱熹自己后来回忆，就是要在静中去看这个未发的气象，朱熹却苦于不得其门而入（《答何叔京》：李先生教人，“大抵令于静中体认大本未发时气象分明”，而自己当时“贪听讲论，又方窃好章句训诂之习，不得尽心于此，至今若存若亡，无一的实见处”）。这条线在路径上很清楚：它的下手处在“未发”，要从静的、还没有动的地方去体认“大本”。用本书的话说，是从E（特征纠缠，本心、气象）起步。

（四）湖湘：在发处识

另一边是胡宏。胡宏（号五峰，1105—1161）是胡安国的儿子，家学渊源于二程的再传，著有《知言》。他的学问有几个要点，后来都成了辩论的焦点。

其一，性是天下之大本。《知言》里有“性立天下之有”之类的说法，意思是天地万有都由性确立（《知言》：“诚成天下之性，性立天下之有，情效天下之动，心妙性情之德”）。其二，“心以成性”：心是知天地、宰万物以成就性的，性是体，心是用，“成”字很关键（《知言》：“心也者，知天地，宰万物，以成性者也”；朱熹引其说为“心以成性，相为体用”，见《答范伯崇》）。其三，对“善”字谨慎，有“性无善恶”一类的话头，是后来朱熹《知言疑义》批评的重点（朱熹说“‘性无善恶’……两章似皆有病”），这里不展开。其四，在工夫上，他主张在日用之间，一有发动之处，就要立刻

识得，然后操存扩充。这一点由他的弟子张栻转述得最清楚，朱熹的概括是“先察识后涵养”（《答林择之》），也就是先在端倪处认出，再去养它。

胡宏的一个常被引用的例子，来自《孟子》。齐宣王坐在堂上，看见有人牵牛经过，牛吓得发抖，宣王不忍，命人以羊换牛。孟子说，凭这个心就足以王天下了（《孟子·梁惠王上》）。胡宏一系读这个故事，读出的是：这个“不忍”就是本心在一个具体的念头上露了头，不论它多么微小，它是“良心之苗裔”，是此刻可以抓得住的东西；人要做的，是抓住它，认出它，然后扩充它。这一读法的出处在《知言》，胡宏答人问放心求心，说：“齐王见牛而不忍杀，此良心之苗裔，因利欲之间而见者也。一有见焉，操而存之，存而养之，养而充之，以至于大。”读到这里，先要把这一派的好处说足。

（五）先接住：湖湘一派看对了什么

第一，工夫要有抓手。程颐早就说过，未发的时候没法用力，一思就成了已发。要人对着一个空空的、还没动起来的“未发”用力，实际上是让人对着一片空白用力。湖湘一派说：那就到有东西的地方去，心念动起来的那一刻，有一个确定的事，可以认，可以辨，可以接着做下去。这是工夫论上一个非常务实的判断。

第二，体是从端倪里被认出来的。宣王不忍牛的那一念，是一个具体的、此刻在场的显露，而本心不是先在某处摆好、等着人去找，是在这样的显露里被认出来的。这个洞见，与本书的发生学有天然的亲近：一个人对自己的本心、自己的孝心，最初并不是通过悬想得到的，而是在某一个具体的场合里，忽然发现“原来我对这个是这样的”。认出来的那一刻，既是一次显露，也是一次确认。本书后面（第47章、第48章）要讲的“心也是发生的”，其实正是把这个洞见从“认出”推进到“织成”。湖湘一派走到了“认出”，没有再往前走一步。

第三，反对空守。湖湘一系对只会静坐的人很不客气，认为光是守着一个静，不过是守着一个影子。这也有道理，本书第58章会谈到阳明对静坐的教训：有人越静坐越枯。这一派的批评，在后来的历史里被一再证明是有分量的。

对朱熹这一边，先接住的话留到后面对话时再说，因为朱熹的转变本身有一个过程，要先把这个过程讲出来。

◆ 三、轨迹：朱熹的三次换手，张栻的一次转身

讲具体人物的章要看轨迹。这场辩论的有趣之处，是它不是两个固定立场的对垒，而是几个人在几年之内先后改变了自己的次序，其中最大的那一次改变，发生在朱熹身上。

（一）朱熹：从静中体认，到察识端倪，再到涵养为本

朱熹（1130—1200）早年受学于李侗，李侗的教法承道南一脉，注重在静中体验未发时的气象。朱熹后来的回忆里，对这一段学习的评价是复杂的：他尊敬老师，却始终没有觉得自己把这一路走通了（《答何叔京》“至今若存若亡，无一的实见处，辜负教育之意”；《中和旧说序》“求喜怒哀乐未发之旨，未达而先生没”）。李侗在1163年去世，朱熹这时三十出头，工夫论上还没有得到一个自己满意的立足点。这是第一个阶段：下手处在未发，在静，在体认大本，按本书的读法是从E起步。

大约在1166年（丙戌），朱熹通过与张栻的书信往来接触到了湖湘学派的主张，被说服了。这一阶段的看法，后来他自己称为“中和旧说”。旧说的要点，大意是：心是已发，性是未发；人从婴儿生下来，就一直在已发之中，没有一个可以单独拿出来用力的“未发时段”；所以日用之间的工夫，本领全在已发之处察识，一有觉处，随即察识，识得之后，加以操存（《中和旧说序》：“人自婴儿以至老死……其大体莫非已发，特其未发者为未尝发尔”；《与张钦夫》旧说一书：“学者于是致察而操存之”；《与湖南诸公论中和第一书》自述：“遂目心为已发性为未发”）。这一阶段的下手处在已发，在端倪，按本书的读法是从S起步。

1167年，朱熹亲自去了长沙，与张栻在长沙会讲（通常说在岳麓书院、城南书院），前后约两个月（朱熹《答石子重》：“留两月而后归”），谈的主题里就有中和问题；两人还同游南岳，留下了唱和的诗集《南岳唱酬集》（乾道丁亥，即1167年）。这是宋代学术史上一次有名的会面，后人称为“朱张会讲”。会讲结束，朱熹对湖湘的认同似乎达到了顶点，也恰好是在这之后，他开始感到不安。

1169年（己丑），转折发生。据朱熹自己的叙述，他与蔡元定（季通）讨论程颐的几段话时，忽然觉得旧说有根本性的问题。他发现，旧说把“心”只当作已发，把“性”当作未发，等于把整个工夫都压在了已发的察识上，而“平日涵养”这一段，竟然是空的。他写信给湖南诸位学者说明自己的新看法，这就是“中和新说”。新说的要点，大致有几项：第一，未发已发，说的都是心，不是心与性的分割，所谓“心统性情”；第二，未发之前，不可寻觅，已觉之后，不容安排，所以重点不在“找”，在平日的庄敬涵养，涵养到位，则未发时如镜明水止，已发时自然中节（《与湖南诸公论中和第一书》：“未发之前不可寻觅，已觉之后不容安排，但平日庄敬涵养之功至而无人欲之私以乱之，则其未发也镜明水止，而其发也无不中节矣”）；第三，涵养的方法是“敬”，敬是贯通动静的；第四，涵养之外，仍要进学致知，二者并行，就是程颐的那句“涵养须用敬，进学则在致知”。这一阶段的下手处，回到了未发，却不再是李侗那种“体验气象”的路，而是“持敬”以养；察识并没有被取消，它被放到了涵养的后面。

朱熹此后一生都在这个新说的基础上工作。《大学章句》《中庸章句》的定稿，晚了很多年，在新说以后；他对“小学”一段工夫的强调，说孩子先要在洒扫应对进退里养成敬，也是新说的延伸（《答林择之》：“古人只从幼子常视无诳以上洒扫应对进退之间，便是做涵养底工夫了”；《大学章句序》作于淳熙己酉，即1189年）。所以，朱熹在这个问题上的路径，有三次换手：静中体认，察识端倪，涵养为本。

（二）张栻：先是一路，后来转身

张栻（号南轩，1133—1180）是胡宏最重要的弟子。他早年在工夫论上是湖湘一派的人，主张先察识，后涵养。1167年会讲以后，他的态度开始松动。朱熹写信给他商量，他逐步接受了新说的基本方向，认为涵养是根本，察识与涵养不是先后的单线，而是相互发明、交相为用，“居敬”的重要性在他后期的议论里很突出，他还有“致知力行互相发”的提法（《南轩集》；《朱子语类》亦引“致知、力行互相发”），集中也有“涵养之厚则发见必多，体察之精则根本益固”一类的话。

张栻只活了四十八岁。他去世以后，湖湘学派逐渐衰落，湖南一带的学术后来成了朱学的天下，岳麓书院也成了朱学的重镇。这个结局，有点像一场辩论的“吸收式结束”：一方的次序被另一方接过去，作了调整，而不是生出了另一条路。

胡宏的其他弟子，如胡广仲、胡伯逢、吴晦叔等人，对新说并不都接受，与朱熹往复辩论过，朱熹的文集里留着给他们的复信（《晦庵集》有《答胡广仲》《答胡伯逢》《答吴晦叔》诸书）。这说明湖湘一派内部并不整齐，不少人守着先察识的立场没有动。后世常把湖湘学派当作一个整体来说，其实里面本来有分歧。

（三）朱熹的自我排路：新说是拿末格E做首格

先把本书对朱熹的读数分成两层，这是全书引用中和之辨时统一使用的说法。第一层是学问进路，也就是格物：第15章把朱熹的惯路读作S→D→E，即物穷理，今日格一件、明日格一件，最后豁然贯通，起手是物（S），中间是积累（D），落脚是本心的贯通（E）。这一层他稳定地走，本书说“朱熹的惯路”，指的是这一层。第二层是心上工夫，也就是中和：这一层他前后换过三次手，上面已经讲过，最后的新说是涵养在前，察识在后，致知进学再跟上，按各家工夫所依之维来读，是E→S→D。两层读数不同，是因为问的不是同一件事：格物说的是“学问怎样推进”，中和说的是“心上的工夫从哪里下手”。所以“一个人只有一条惯路”这个提法要加限定：惯路是某一类问题上的主轴，不是这个人的全部。

两层之间还有一层关系，可以单独立为一条读法，供全书引用：中和新说，是朱熹拿自己学问进路的末格E做心上工夫的首格，是一次自我排路。他的惯路末格是E（支离，贯通

靠“一旦”，第28章已谈到这是朱学的流弊所在），新说把对E的养，也就是平日的涵养，提到了前面，这正合排路的定义：拿惯路的末格做新路的首格，一次只走一条。支持这个读法的材料有三项。其一，据朱熹自己的叙述，旧说把全部工夫压在了已发的察识上，平日涵养那一段竟是空的（《与湖南诸公论中和第一书》：“阙却平日涵养一段工夫”），也就是他自己看见了一格空着。其二，新说以后他一生反复强调平日涵养，对“小学”一段的重视也由此而来。其三，他批评湖湘“先察识”的路数，说“湖南病正在无涵养”（《朱子语类》卷一〇一），用的正是同一个尺度。三项合起来，读成自我排路，比读成两个不相干的问题域更能解释他为什么偏偏在1169年回到了未发。两层读法并不互相排斥，可以同时成立：第15章、第28章已按自我排路的读法使用，第16章、第22章引用朱熹的惯路时，则限于学问进路。这是本书的读法，标〔待检〕，章末可错条件第一条留了检验。

另一点同样要提前说明：本书这里说的“先、再、最后”，指的是各家工夫“所依据的是哪一维”，而不是指时间上的绝对先后。涵养的动作是“敬”，敬在字面上是工夫（D）；但涵养所依的、所养的，是未发时的那个“中”，那是E。察识的动作是“辨”，所依的是已发的端倪，那是S。读这场辩论的路径，是看工夫从哪一维下手、落到哪一维去，不是把“敬”这个动作自己拿出来单列。这个读法有它的限度，限度也写进了可错条件。敬这个动作，按动作读是D，按所养读是E；本书取后一读，前一读也摆在明处，两读并存的处理见第4章。

◆ 四、路径读数：这场辩论争的正是首格

（一）三条路摆在一起

把三种立场按各家工夫“从哪一维下手、落到哪一维去”排开，先看一张表。表里的读数是本书的读法，标〔待检〕。

立场	先	再	最后	首格的材料	本书读出的风险
道南（李侗）：静中体认未发	E（体认大本气象）	S（发而中节）	D（日用持守）	一个静的、空的“未发”	无抓手，朱熹自述未得其门而入
湖湘（胡宏、张栻早期）：先察识后涵养	S（识端倪）	E（认出本心）	D（操存涵养）	一念发动的端倪	末格D薄，涵养无着落

立场	先	再	最后	首格的材料	本书读出的风险
朱熹新说：先涵养后察识	E（敬以养未发）	S（已发处省察）	D（格物致知，进学）	平日的持敬，小学的积习	末格虽有D，但E要靠“养”到，要防止空养

这张表里最先该看的，是第二列。三条路的第一格各不相同：道南是E，湖湘是S，朱熹新说又回到E。第三列和第四列，三条路几乎一致：中间是S与E的交替，最后落在D。也就是说，这场辩论里，没有人争工夫放在最后这一点，所有人都认为工夫（涵养的积累、致知的进学）是最后要落地的东西，所争的是前面两格谁先。

这个读数，把一场看上去很缠绕的学术争论，压到了一个很简单的问题上：首格是S还是E。当事人用的语言是“未发已发”“体用”“心统性情”，本书用的语言是“先、再、最后”，但两种语言指的是同一件事。读路径只问先后，不问为什么，这一点在这里不是本书强加给古人的，是古人自己的问题就是这样问的：朱熹在给张栻、胡广仲、吴晦叔等人的书信里反复纠缠的，就是“先”字和“后”字，是“先察识后涵养”还是“先涵养后察识”，是“工夫于何处下手”。

顺带要记下湖湘这一行在全书里的位置。“先察识后涵养”按所依之维读，是S→E→D：先在端倪（S）上认，认出本心（E），再操存扩充（D）。这正是第27章说的、儒家几乎空着的那条路。两者的关系要说准：第27章的“空”，指成人工夫论的主干里没有哪一家把这条路立成起手；湖湘一派在宋代正面立过“先察识”，却在朱熹的辩驳与张栻的转身之后被接了过去，没有立稳，所以只算这条空路上的一个半样本，与孟子对民（第23章）、阳明蒙学（第27章）、中医四诊辨证（第59章）并列。次序相同，内容不同：兴于诗的S是一次来自外面的遇见（诗、乐、贤者的样子），E是由此兴起的志；湖湘的S是自己心里一念发动的端倪，E是认出来的本心，起手在内，不在外。所以湖湘走到的是“认出”，第27章的空路要的是“兴起”，二者不能混为一条。这也解释了湖湘的缺口为什么落在末格：S→E两步有人讲得很细，D一步只有“操存”“扩充”两个词，半样本之所以是“半”，就半在这里。

（二）三方程：谁承担了哪一式

湖湘一派的读法，三式的分布是这样的。S＝F(D,E)，显露一式：湖湘一派对端倪（S）的敏感度极高，这一式有人管，而且管得细。

E＝H(S,D)，纠缠一式：他们认为本心是在端倪里被认出来的，E依据S，这是一个有发生意味的承担。但认出之后，E被当作了性体：“性立天下之有”，性是先在的大本。所以这一式是半缺：有人管，可是E最终的依据是先在的性，不是由S与D沉淀而成。

D＝G(S,E)，差异序列一式：涵养怎么做，怎么在察识之后一步一步操存扩充，湖湘一派说得简，多是“操存”“扩充”这类指向，而没有一套序列。这一式是缺式或接近缺式。朱熹批评他们的，恰恰是这里：只管察识，缺了平日涵养一段工夫，用朱熹的话说是“全无涵养之功”（《答范伯崇》论《知言》）。

朱熹新说的分布则不同。他在D一式上用了很大的力气：敬贯动静，小学补课，格物致知，这些都是对序列的承担，D一式在他这里是满的。E一式他也半缺：性即理，是先在的，涵养是去“养”它，不是去“织”它。S一式有人管，已发处的省察。

所以，两家的差别，用三方程说，是D一式上的差别：朱熹新说补了湖湘缺的那一式。而两家共同的地方，是E一式同样半缺，同样把“体”当作先在的东西，争的是怎样够到它。这就是第22章讲过的“共同前提”：排序不同处是分歧，排序相同处是前提。这场辩论里，排序不同的是前两格，排序相同的是最后一格，以及“体是本有的”这个没有人质疑的预设。

（三）三原理：一次走全三拍的样本

上一章（第30章）读到，名教与自然的矛盾断在第二拍。中和之辨则不同，它是本书目前读到的、古人走全三拍的少数样本之一。全书的三拍口径因此有一反一正两个对照：玄学断第二拍，中和之辨走全三拍。

第一拍，张力积累。足。一边是道南的“静中体验未发”，一边是程颐的“既思即是已发”，加上湖湘“于发处察识”的路，三种说法互相撞，到了朱熹这一代，已经积累了半个多世纪的撞击。朱熹本人在旧说与新说之间的反复，既是张力的产物，也是张力的写照。

第二拍，第三格换形状。这里需要仔细。矛盾的两端是察识（S起步）与涵养（E起步），按三原理，应当推动第三格，即D，也就是工夫本身的形状，发生改变。朱熹新说做了什么？他没有说“一半时间察识，一半时间涵养”，那是折中，折中不改变任何一格的形状，只是把两边加起来。他改的是：第一，把“未发已发”从两个时间段改成同一个心的两种状态，“心统性情”，未发已发都是心；第二，把“敬”抬成一个既不专属未发也不专属已发、贯通动静的东西。这两件事合起来，改变的是工夫本身的形状：工夫不再是“在哪个时点上做”，而是“一直在做的一种持守”。这是第三格换形状，不是折中。折中与形状改变的区别，可以用一个检验来判断：看改变之后，有没有出现原来两格里都没有的东西。朱

熹这里出现了：一整套关于“敬”的工夫，以及对“小学”阶段的重新重视。这些东西在“先察识”和“先涵养”原来的争论里，是没有位置的。

第三拍，回写。新长出来的东西，是否反过来改写了原来的两格？改写了。察识不再是凭空的识，它被放进了平日涵养的底子上，需要有底才能识得准；涵养也不再是空守，它有了格物致知为用，有了“戒惧”与“慎独”的分工：据朱熹的解释，戒慎恐惧属于静时的存养，慎独属于动时的省察（《中庸章句》：“自戒惧而约之，以至于至静之中”，“自谨独而精之，以至于应物之处”，章末称“存养省察之要”）。《中庸》那段开头的话，因此被重新读了一遍。张栻也被改写了：他的“致知力行互相发”，大致可以看作是接受回写之后的新立场。

三拍都有了。这不是说朱熹的方案最终正确，三拍走全只说明，在“工夫先后”这个问题上，宋代的人把一次张力一路推到了回写，这个过程本身是完整的。

一个可以检验的猜想随之而来：为什么这场辩论能走全三拍，而名教与自然的矛盾断在了第二拍？一个可能的原因是，双方有一个共同可操作的分歧点。中和之辨里，分歧点是“未发”和“已发”这两个有定义的位置：在哪里下手，是可以指出来的。名教与自然里，分歧点是“有”与“无”之类的极抽象的概念，没有办法落实到一个可以操作的位置上，所以矛盾只能被取消，不能被化开。这个猜想标〔待检〕：如果能找到一场分歧点高度抽象却走全了三拍的辩论，或一场分歧点十分具体却断了拍的辩论，这个猜想就要修改。第30章、第32章对读玄学与王霸义利之辩时，用的都是这一条猜想。

（四）位置层的旁证，以及朱熹对自己的排路

第28章把偏路的规律写成两层：位置层是主判断，各家主要的卡倾向于出现在惯路的末格（弱假说，待检）；方向层是在末格怎样卡，另看首格与处境。中和之辨给位置层提供了两处可以对照的地方，只算旁证，不算证明。

第一处，湖湘一派的路径，末格是D，流弊也在D：朱熹批评《知言》“其辞意多急迫，少宽裕，良由务以智力探取，全无涵养之功”（《答范伯崇》），又自述旧说之弊是“使人胸中扰扰，无深潜纯一之味，而其发之言语事为之间，亦常急迫浮露，无复雍容深厚之风”（《与湖南诸公论中和第一书》）。这个批评如果是准确的，就是位置层的一个小例子：路径的最后一格没有被充分发展，整条路走起来就浮；方向上是D太少而散。

第二处更有意思。朱熹本人的惯路，末格是E，他的流弊是支离，是积累与贯通之间的桥没有架好，“一旦豁然贯通”的那个“一旦”靠不住（第16章）。新说里，他把涵养提到前面，是把自己的末格拿来做首格，也就是上一节读出的自我排路。这个动作，朱熹在1169

年做了，却没有叫它排路，他叫它“旧说之误”。一个思想者面对自己的流弊，在不打破自己体系的前提下，通过对调前后来补救，这是儒学内部相当成熟的一种自我修正，不见于多数人的自述。

但这里必须小心，不能把朱熹说成阳明。表面上，朱熹新说的次序是E→S→D，与阳明相同；可两者的E完全不同。朱熹的E是“敬”所养的未发之中，是一块要持守、要养的地；阳明的E是良知现成，只需“致”。朱熹是“养”，阳明是“致”，一个动词的差别，背后是对E的两种理解：一个认为E要养而后有，一个认为E本有而待发。这个差别，第17章已细讲；这里只记下，路径同形不等于内容同一。

读数到此告一段落。路径读数的作用，是把争论里每一个“先”字和“后”字摆在明处。下面，让两边的人开口，各自问对方，也问本书。

◆ 五、对话：两边的最强版本

先把朱熹这一边看对的地方说足，免得对话变成一边倒。他看对的第一件事：工夫要有“平日”。一个人不可能每时每刻都处在被触动的状态里，绝大多数日子是平常的，吃饭，走路，等车，做事，心是平平的。工夫若只在被触动的那一刻才有，这一生有大半时间是空着的。朱熹的新说把工夫拉回平日，让每一个没有事的时辰也有事可做，这一点是湖湘的路径里缺少的。

他看对的第二件事：察识的准度，取决于平日的静。他用的意象是“镜明水止”：水静下来，才照得见东西（《与湖南诸公论中和第一书》：“其未发也镜明水止”）。浑水里看鱼，鱼就在眼前也看不清。一个人刚和家里人吵完架，满脑子都是气，这时让他“察识”自己心里发动了什么，他察识到的多半就是那团气本身，这时候最要紧的不是察识，是等水澄清。这是日常里每个人都有的经验，朱熹把它提成了工夫论的一个环节。

他看对的第三件事：工夫要贯通动静，不能只在出事的时候才有。“敬”字之所以重要，正因为敬不分动静，不挑场合，它是一种一直在的持守。这是对湖湘“于发处察识”的一个实质补充。

还有第四件，不属于理论，属于人。朱熹在1169年发现旧说错了之后，没有悄悄改口，他写信把新的看法告诉每一位讨论过的人，后来还为旧说写了序，把自己当年怎样信、后来怎样疑、最后怎样改，一一交代（《中和旧说序》，作于壬辰，即1172年，称“亟以书报钦夫及尝同为此论者”）。一个思想家，公开推翻自己几年来信奉的看法，并且把推翻的过程摊开给别人看，这种自我修正的诚实，本身就是这场辩论留下的一份资产。

（一）湖湘的一问：你要涵养，养的是什么

先让湖湘一方说话。设想张栻在1167年的会讲上，或者胡广仲在后来的书信里，对朱熹的新说提出了下面的质问。

他们说：你教人先持敬、先涵养，我们问你，敬什么，养什么？一个人若连自己的本心发动在哪里都还没有认出来，他持守的是什么？一个没有名字的“未发”吗？一片空白吗？这样的涵养，养到最后，养出来的恐怕不是本心，而是习气。人平日里的静，并不都是清明的静，有昏昧的静，有压抑的静，有一团无明的静。不先认出本心，不先在发动处辨别哪是天理哪是人欲，涵养便是闭着眼睛施肥，肥到杂草上去了，也分不出。

这一问极重，本书要认真对待，原因有两个。第一，它击中了新说的一个实在的风险：涵养本身没有方向感，它不能自己区分被涵养的东西是什么。第二，它与第21章讲过的“良知与习气同构”正好吻合：沉淀下来的东西，在形式上无所谓好坏，良知与习气都是D与E的沉淀，同构而不同质，区别有两重：一是谁来命名，二是经不经得起回写。如果涵养只是沉淀，湖湘的警告就是对的：沉淀下来的可能是习气。要分辨，就需要一个识别的动作，让沉淀能被反过来改写，而湖湘一派把识别放在了最前面。

朱熹的回答，在他后来的议论里是比较清楚的。他的涵养，不是对着空白用力，而是有内容的：小学阶段的洒扫应对进退，是有礼、有节、有具体动作的；持敬的“敬”，是一种具体的态度，有“整齐严肃”“主一无适”这些可以检验的样子（《朱子语类》：“‘主一无适’，又说个‘整齐严肃’；‘整齐严肃’，亦只是‘主一无适’意”）。这些内容由礼来规定，礼是外在于一个人当下好恶的标准，所以涵养出来的不会是任意的习气，而是合乎礼的习惯。

这个回答，本书读出了一层复杂的意思：朱熹的“涵养”，在内容上其实依赖S。洒扫应对、整齐严肃，都是显出来的样子，是礼容。涵养的动作是敬（D），涵养所依的材料是礼（S），涵养所指向的是未发之中（E）。也就是说，朱熹新说的“先涵养”，并不是一条纯粹的E起步的路，三格都在场，只是首格的名义是E。上面那张表里写作E→S→D，是按“工夫所依的那一维”读的，这个读法对新说有简化，这是它的限度，本书在前面和章末都写明了。

湖湘一问的价值，在于它逼出了这一层：涵养不能空养，要有材料，要有标准。朱熹接住了这一问，办法是把礼与小学拉进来。这个办法有效，却也付出了代价：礼成了涵养的校准器，意味着校准的权威放在了礼那里，而不是放在一个人自己的识别能力那里。后来的流弊，如“理学杀人”的批评（第33章要谈），在这个位置上有一个入口。

（二）朱熹的一问：整日无事，何处察识

再让朱熹一方说话。设想他对胡广仲、吴晦叔写下了这样的话，大意如下〔此处为转述其意，不是原文〕。

他说：你们让人在发动处察识，我问你们，一个人一天里，有几个发动处是可以拿来察识的？“乍见孺子入井”的恻隐之心，一年遇不到几回；宣王见牛而不忍，是特别的一刻。平常日子，吃饭睡觉，应事接物，大多数时候心是平平的，没有什么“端倪”显出来。这时候工夫怎么办？等着端倪发动再动手吗？那就是无事时无工夫，只在偶然的发动时才有工夫。况且，发动的未必是善端，发动的可能是怒，是欲，是一时的血气。你察识到的，不一定是本心，可能只是一团气。这样的察识，没有一个底子，既抓不准，也抓不牢。

朱熹的旧说里，曾经有一个反驳这一问的办法：他曾认为人自婴儿出生便无时不在已发之中，所以随时都有可察识的东西（《中和旧说序》：“人自婴儿以至老死，虽语默动静之不同，然其大体莫非已发”）。这个办法在1169年被他自己放弃了，因为他发现，这样等于把整个工夫都建在了变动不居的发动上，缺一个“静”的、稳的、平日的根。

这一问同样击中了湖湘的要害。本书的读数里，湖湘末格D薄，其实就是这个意思：察识之后，怎样把识得的东西固定下来，变成可以反复用的东西？“操存”“扩充”两个词，不足以承担这一整段序列。朱熹的补救，是平日的涵养、小学的积习，用D的积累给E提供底子。

湖湘一方的回答大致是：未发不是一个时段，是体；体不是静时才有，动时也在；所以识的不是“发动的那一念”，而是那一念里的体。他们并非不知道发动的未必是善端，所以才强调“识仁之体”，识的是体，不是任何一个发动。这是一个有分量的回答，朱熹对这个“体”的说法也并不完全否定，他与张栻的往复里，对体用之说有相当多的修订与接受（见《知言疑义》中朱熹、张栻往复论“心以成性”“先识仁体”诸条）。

（三）两问之后：次序是对谁、在哪一段

听完两边，先要承认：两问都成立。湖湘之问证明，纯粹先涵养有养空、养出习气的风险；朱熹之问证明，纯粹先察识有无本、浮露、断续的风险。两问都成立，意味着没有哪一条路是无代价的，也意味着，“谁先谁后”这个问题，在“对一切人、一切时候”的意义上，是没有答案的。

回到本章开头那一家人。老人不舒服，儿子主张先查，女儿主张先养，两人都对，也都有风险。邻居说，争的是先后。这时候如果还有一个人说话，他不会说谁对谁错，他会问：老人现在是什么状况？如果是一阵一阵的乱，查出来的指标没有参考价值，先养几天再查，

合理；如果是明确地疼，说得出地方，先查，合理，养是为了配合查出来的结果。也就是说，该先查还是先养，取决于老人此刻是什么状况。这是一个读人的问题，不是一个裁决次序的问题。（这里借用身体作结构类比，不涉及任何诊疗建议，遇到实际的身体不适，请找医生。）

放回心上的工夫，同样的道理：一个整日浮躁、心不安定的人，先涵养，把底子稳住；一个麻木迟钝、日子过得没有感觉的人，先察识，让他先看见自己在哪里被触动。这不是本书的发明，朱熹的三次换手本身就是证据：他在李侗门下时，需要的是静；在被湖湘说服的时候，需要的是一个能抓得住的东西；到了四十岁上下的新说，他需要的是一个稳的底。一个人一生里，首格会换。

由此，本书对这场争论的态度可以定下来：不裁决，改问题。问题不再是“先察识还是先涵养”，而是“对这个人，在这一段，从哪一格起手”。这是第40章要讲的“先读人”，也是第41章要讲的“排路”。争论双方的共同点在这里被点破：两边都想把自己的次序做成普遍的，都想证明“学者工夫该先从这里”。普遍这个预设，与“体是本有的”一起，是两家共有的前提。前者说，次序是对所有人一样的；后者说，要够到的东西是现成的。把这两个前提松开，争论就从“谁对”变成了“怎样读人”，从一个断不了的案，变成了一门可以学的手艺。

不过，要小心这里的“各有各的道理”。它很容易滑成和稀泥。本书给出一个区分的办法：不是评论哪个次序高明，而是查每个人的路径在末格有没有人承担。一个从S起步的人，要查他的D是不是有人管、有序列；一个从E起步的人，要查他的S有没有材料、有没有可以显出来的样子。查出缺什么，就补什么。这样，次序的争论变成了诊断，诊断可以对错，对错可以检验。

（四）发生学的补充：端倪与涵养，是两梭

湖湘一方直觉到“体是从端倪里认出来的”，朱熹一方直觉到“端倪需要有底子才抓得住”。这两个直觉，各自说对了一半。把它们放在一起，得到一幅比“先后”更动态的图景。

织过布的人知道，布是一梭一梭织成的。每一梭压在前一梭上，下一梭的位置，取决于上一梭落在哪里。在这个图景里，有没有“谁先谁后”的绝对答案？没有。有的是：织到哪里了，线是什么线，布面现在是松还是紧。察识是一梭，涵养是一梭，哪一梭先，要看现在的经纬。

放到厨房里，也是一样。设想两位老师傅，各教一个徒弟炒菜。一位让徒弟先尝，尝出咸淡、生熟、火候差一点点的味道，认出什么叫“对了”，然后再去练手稳不稳；另一位让徒弟先练手，颠勺、控火、刀工，练到手底稳了，再去慢慢尝出味道的好坏。两个徒弟都能出师，各有各的软肋：先尝的徒弟，嘴很刁，手可能晚熟，心里有标准，做出来却差一口；先练的徒弟，手很稳，做出来整齐，标准可能要靠别人给，自己的舌头出来得慢。这两位师傅教的，正是一个先察识，一个先涵养。他们谁都没有错，也谁都不能说自己的路是普遍的。

湖湘一派说“识”，朱熹一派说“养”，两个动词里都没有“织”。如果“体”不是先在的，而是由一梭一梭的察识与涵养织成的，那么“先识后养”还是“先养后识”，就都不是在回答“怎样够到那个现成的体”，而是在回答“下一梭从哪里下”。这个转换，是本书在这场辩论上能够加上的东西，也是它与两家的分界：两家都在E半缺的前提下争首格，本书把E放进了发生，首格就成了排路的问题。

（五）余响：同一个问题，在明代换了名字回来

中和之辨并没有在朱熹手里结束。到了明代，同一个问题换了名字回来。阳明早年在滁州教学生静坐，后来改口，说学者多有“喜静厌动、流入枯槁”的毛病，转而强调“事上磨练”和“致良知”（《传习录》下：“吾昔居滁时……姑教之静坐……久之，渐有喜静厌动、流入枯槁之病”）。这是一个先涵养（静坐）后察识（事上磨练）的转向，被学生们记在《传习录》里。阳明自己的路也在摆动：龙场悟道的突然，南赣平乱时的事上磨练，晚年的“致良知”三字，他的教法在静与动之间几经调整，每次调整的原因，几乎都是看见了前一种教法的流弊。

从三原理的角度看，这是“改了又回去”的格局：问题没有被第三格化开，只是在两端之间摆动，摆到一端，流弊显出来，摆回另一端，另一端的流弊又显出来。朱熹的新说在1169年走全了三拍，但之后的儒学没有把这个“走全”当作一个可以复制的模式，后代又回到摆动。这也提示，走全三拍是一次事件，不是一个制度：一代人做成了，下一代未必接得住。

（六）这场旁证的限度

最后，诚实地写下这场旁证的限度，免得被读成了证明。其一，古人没有按“所依之维”的方式想问题。上面所有“E→S→D”的读数，是本书加上去的，当事人的语言是未发已发、体用、心统性情。读数可以有出入，所以本书把读法的限度写在了正文里。

其二，涵养与察识各自都含有多个维度。涵养有D（敬），有E（所养），有S（礼容）；察识有S（端倪），有E（所识），有D（辨别）。把它们各压成一个维度，是简化。简化的好处是看得清先后，坏处是失掉了内部的结构。

其三，样本只有一个。一场辩论读得通，不能当作归纳。第28章已用五家末格对照作了更大的检验，这里只是一例。

其四，保存下来的材料，主要是朱熹方面的。朱熹文集卷帙浩繁，湖湘一方的材料比较少，我们看到的湖湘，很大程度上是被朱熹转述、批评过的湖湘。这是一种叙述偏差，读者应当知道。

在这四条限度之内，本书与两家的关系可以概括：与湖湘和朱熹一致的地方是，工夫的次序是儒学的核心问题之一，次序一错，后面全错；与两家分界的地方是，本书不问“为什么这个次序是对的”，而问“这个次序在哪里卡住”，不裁决普遍的次序，只读具体的路径。

（七）对话之后：各自要改写什么

湖湘一方要改写：察识之后的D不能只是“操存”“扩充”，要有一套序列，说得出第一步、第二步；“体”不能只是被识出来的现成者，要允许它是由察识与涵养一梭一梭织成的。

朱熹一方要改写：涵养不能只靠礼来校准，校准的权威不能全在外面，要给一个人自己的识别能力留位置；新说“先涵养”的“先”不能被写成对所有人的普遍排序，朱熹自己的三次换手，就是反例。

本书一侧要改写的三件事，已经落在别的章里：第15章对朱熹惯路的读数加了限定语，说明是“学问进路”上的主轴，不是全部；第28章的末格规律收窄为位置层的弱假说，并把朱熹的新说收进来，作为一个现成的自我排路；对话中提出的“走全三拍的条件”这一猜想，目前没有现成的检验，列在本章可错条件第六条，等待反例。

◆六、这场争论在全书里的位置

（一）纵向里的排路

按本书三向的框架，中和之辨属于哪一向？湖湘与朱熹同在儒学这片土里，守的是同一个一：成圣，使性情合乎中和。他们没有谁迁进了另一种土，也没有谁改写了那个一。所以它不是横向，也不是0到1，是纵向，是同一片土里换先后，也就是本书说的排路。从这个角

度看，中和新说是纵向排路做得最漂亮的一次：它守住了一，改了前后，并且在改的过程里走全了三拍。

这一点和第484号的纵向图景也能对上。第484号把《大学》“知止定静安虑得”读作两段：知是横向，是一在我的经历里重新发生，知不能搬；止、定、静、安、虑、得是知一之后的纵向六步〔据第484号〕。朱熹自己对这七字的读法是“效验次第”（《朱子语类》卷十四），不是工夫的次序，下面借第484号的两段结构做对位，不等于说朱熹这样读七字（朱熹与阳明读七字的分界，见第7章）。拿这个框架看，湖湘的“察识”近于“知”的一端：它强调的是在此刻的经历里把东西认出来，认出来是自己的事，别人搬不走；朱熹的“涵养”近于“定、静、安”的一端：把已经认出来的守住，使它稳下来。这是本书的读法，标〔待检〕。若成立，它给了中和之辨一个新的位置：两家争的，是“知”与“定静安”谁先，也就是横向的那一拍与纵向的那几步，在工夫里怎样排。按第484号“先横后纵”的次序，湖湘的次序倒更近于它的主张，这是一个不太容易让人预料到的结果：朱熹胜出，并不等于朱熹的次序在每个意义上都更合乎“先横后纵”。当然，这里的“知”是第484号特定意义上的“知”，不能直接等同于湖湘的“察识”，对应关系只是结构上的相近。

（二）牟宗三的判教，与本书的读法

现代新儒家对这场争论有一个很有影响的判断，值得对照。牟宗三把宋明儒学分成三系：五峰、蕺山一系，象山、阳明一系，伊川、朱子一系；他认为前两系承接了北宋周、张、程明道一路的“纵贯”之义，而朱子是“别子为宗”，其学偏于“静涵静摄”，“只存有而不活动”，中和新说就是朱子偏离的标志〔转述，待核；此处只转述其大意，具体措辞与论证见其《心体与性体》，本书没有逐字核对〕。在这个判断里，湖湘（五峰）被放在了正宗一侧，朱熹被放到了旁出的位置。

本书与这个判断的关系，可以说得清楚：一致的地方，是牟宗三看出了湖湘与朱熹的分歧是结构性的，不是枝节上的口气不同，这是接住。分界的地方，是他的做法是“判教”，用一个标准把几家分出正宗与旁出；本书的做法是读路径，看每家的首格、末格、承担了哪一式、断在哪一拍，不分正宗旁出。这个分界正是本书第37章要谈的：现代新儒家把中西张力攒足，出口是判教，断在第二拍。这里是一个小小的预演：面对一场古代的辩论，判教的冲动同样出现了。读路径与判教，区别在于，读路径给出的东西可以被检验、被证伪，而判教的标准本身往往不在检验的范围之内。

（三）能量账

最后看一眼能量账，只作假说。湖湘的路，来得快：一旦在端倪处识得，便有一个当下可抓的东西，用力的方向立刻清楚。但它没有底，识了又失，失了又识，损耗大半花在反复上。朱熹的路，来得慢：先要有一段平日的持敬、小学的积习，看不到立竿见影的东西。但积下来的东西，是可以接着用的，沉淀比较多。这个账，不是在说朱熹的路更好，因为慢也有它的代价：很多人在积习的阶段就已经耗尽了耐心，没有等到察识来接。账怎么算，要看人，要看土。这是第13章“殊途同归而能量不同”的一个具体例子，也是第43章要细算的账。以上标〔待检〕。

◆七、可错条件

本章的判断，在下列情形出现时，本书承认错：第一，如果核对朱熹文集和《朱子语类》，发现中和新说之后，朱熹在心上工夫的次序实际上并没有“涵养在前”，而是仍以察识或格物为先，那么“新说是对自己末格的排路”这个读法要撤回，朱熹在这个问题上的三次换手要重新叙述。

第二，如果能证明湖湘一派在“察识之后”其实有一套可称序列的涵养工夫，只是被朱熹的转述遮蔽了，那么“湖湘末格D薄”的读数要收回，朱熹对湖湘“无涵养”的批评要作为一个值得怀疑的叙述来重读。

第三，如果核对胡宏、张栻的文本，发现“察识”的对象其实是先在之体，起手在E而不在端倪，那么湖湘读作S→E→D、作为第27章空路上半样本的读法要改。

第四，如果“所依之维”的读法被证明会把任何两种工夫都读成不同的首格，没有区分度（也就是说，这个读法太灵活，什么都能读出来），那么本章的表格和表格背后的读数要撤回，只保留“这是一场关于首格的争论”这个较弱的判断。

第五，“走全三拍”的判断，如果朱熹新说里“敬”的抬升，经文献考察发现并不是1169年前后才出现，而是旧说里早已有之，那么“第二拍的形状改变”要重新定位。

第六，“分歧点具体才能走全三拍”的猜想，如果找到反例（高度抽象却走全了的辩论，或十分具体却断了的辩论），要修改或撤回。

第七，本章仍标〔待核〕的牟宗三转述，核对后措辞有出入的，按原文改。

◆ 八、小结

中和之辨是本书方法最好的一块古代试纸。一场八百多年前的辩论，当事人没有六路径的语言，却把全部力气都用在了“先”和“后”两个字上；用六路径重读，三条路几乎只在首格上不同，末格都是工夫，前提都是一个先在的体；朱熹在三十来岁到四十岁上下先后换了三次手，最后把自己的末格拿来做了首格，这是排路在古代的一个现成样本，即朱熹的自我排路；湖湘的先察识读作S→E→D，是第27章那条空路上的一个半样本；整场辩论走全了三拍，这在儒学史上并不多见。

读完这场辩论，有两件事可以带走。一是次序确实是一个问题，而且古人早就知道；二是古人共同没有问的，恰是本书要问的：那个“体”是不是也是发生的。下一章，我们走到宋代的另一个方向。那里有一批人不问心上的先后，他们问的是另一个问题：心性之学，成得了事吗？陈亮和叶适把这个问题问到了朱熹的脸上。

32

第 32 章

对话事功学派：陈亮、叶适与王霸义利

本章要点

事功之学的一落在功，把义的出口问得很重，代价是E式无人承担；吵架先分是一不同还是路不同。

◆一、两个掌柜

镇上有两家杂货铺，掌柜的脾气相反。一家的掌柜姓周，读过些书，嘴上常挂着“君子喻于义”。他待伙计宽厚，进货只认老交情，价钱从来不肯多讲一句，账上的事交给一个亲戚，自己不爱过问，觉得谈钱有失体面。几年下来，他的口碑很好，镇上人都说周掌柜是个君子。可是铺子的账一年比一年乱，亲戚手脚不干净，他不查，也不好意思查；供货的催款，他拖着；伙计的工钱，有两个月发不全。到了第六年，铺子关了。镇上人叹一口气，说周掌柜是好人，可惜了。

另一家的掌柜姓钱，不读书，只算账。压价，压到供货商不赚；称上留一手，不多，刚好别人看不出；同行新开一家，他想办法把人家的伙计挖过来。头三年，他的铺子红火，是镇上最赚钱的一家。第四年，供货商一个个不再赊账，要现钱；老主顾一个个悄悄去了别家；他挖来的伙计也一个个走了，因为有更好的价钱。第五年，钱掌柜的铺子也关了。镇上人说，这种人，早晚的事。

两个掌柜，结局相同，败法不同。有人从这个故事里读出“修身要紧”，有人读出“赚钱要紧”，一个说周掌柜败在不会算账，另一个说钱掌柜败在没有德行。本书读出来的是另一件事：两个人都丢了同一样东西，只是从相反的方向丢的。周掌柜的“义”，没有变成任何可以留下来的东西：他的宽厚没有变成一个靠得住的账房，他的信用没有变成一套可持续的进货关系，义始终停在一种姿态上，没有长成能做事的东西。钱掌柜的“利”，同样没有变成任何可以留下来的东西：他赚到的每一笔钱都是一次性的，没有一笔转成了供货商的信任、老主顾的熟悉、伙计的归属。他的功都花掉了，花光以后，什么也没沉下来。

南宋有两位读书人，为这个问题在书信里吵了好几年。一位是朱熹，他看见的是钱掌柜那一半：哪怕赚了钱，心术不正，不能算数。另一位是陈亮，他看见的是周掌柜那一半：哪怕心术端正，事做不成，道在哪里？他们两个人的争论，史称王霸义利之辩。争论的一方后来成为官学的主流，另一方的学说被叫做“事功之学”，在宋以后很长的时间里，处在边上。

本章要做的是：把陈亮和叶适的话说到最强，然后按六路径去读，看事功之学的“一”落在哪里，路径怎么走，在哪里卡住；再回到朱熹，看朱熹的反驳有多重；最后，把这场古代的争论放到全书的位置上。它有一个特别的地方：第31章的中和之辨争的是路径的先后，这一章争的不是先后，是“一”落在哪里。这两场争论，一场争次序，一场争目标，合在一起，恰好是本书第3章讲的“一的两义”的两面。

◆ 二、原典：义利之辨与功的承认

（一）孔孟的话里，本来有两股

要讲清事功之学，先要看原典里有哪几句话。事功学者与朱熹都从《论语》《孟子》里取证，所取的是不同的句子，因为原典里本来就有两股。

一股是“义利之辨”。《论语·里仁》说：“君子喻于义，小人喻于利。”意思是君子明白的是义，小人明白的是利。同篇又说：“放于利而行，多怨。”依着利去做事，会招来很多怨恨。《孟子》开篇，梁惠王问：先生不远千里而来，将有什么对我国有利的指教？孟子答：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。”（《孟子·梁惠王上》）孟子在这里的锋利是出了名的。他还有一句话区分王与霸：“以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大。”（《孟子·公孙丑上》）靠实力而借仁义之名的，是霸；靠德行实行仁义的，是王。又说“五霸者，三王之罪人也”（《孟子·告子下》）。这一股，是后来朱熹所守的。

另一股，是对“功”的承认。最清楚的是孔子对管仲的评价。子路问：桓公杀了公子纠，召忽死了，管仲没有死，管仲不算仁吧？孔子答：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁！”（《论语·宪问》）桓公多次会合诸侯而不用武力，是管仲的力量，这就是他的仁，这就是他的仁。子贡又问了类似的问题，孔子再答：管仲辅佐桓公称霸诸侯，使天下得到匡正，百姓到今天还受着他的恩惠，没有管仲，我们大概都要披散头发、衣襟向左开了（《论语·宪问》，转述“微管仲，吾其被发左衽矣”之意）。孔子连说两遍“如其仁”，分量不轻。管仲不是醇儒，孔子也说过他器小、不知礼，可对他的功，孔子给了“仁”的评价。事功学者对这段话的偏爱，是容易理解的。

孔子论政，同样有这一股。子贡问政，孔子说：“足食，足兵，民信之矣。”（《论语·颜渊》）粮食要够，军备要够，百姓要信任。到了卫国，冉有驾车，孔子感叹人口多，冉有问：人多了以后再做什么？孔子说：“富之。”又问：富了以后呢？“教之。”（《论语·子路》）先让百姓富起来，再教化。《论语·尧曰》里有一句：“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？”顺着百姓所得利益去使他们得利，这不是施惠而不耗费吗？这几句，说的都是实实在在的民生与功效。

《周易》和《大学》里也有这一股。《易传·乾·文言》说：“利者，义之和也。”又说“利物足以和义”。利是义的和谐，使万物得利足以使义调和（孔颖达疏：“君子利益万物，使物各得其宜，足以和合于义”）。《大学》最后一章讲“生财有大道”，结尾一句是：“此谓国不以利为利，以义为利也。”利与义，在这两处不是对立的两头，而是可以互相成全的两端。叶适的“以利和义”，读起来与《文言》的“利者，义之和也”几乎是一个声调（叶适原话见《习学记言序目》卷二十七评和洽条：“故古人以利和义，不以义抑利”）〔叶适是否直接引用《文言》，待核〕。这几句在第53章读盐铁会议时还会被引到，那里只取“先后”一层。

所以，原典给的是两股：一股是别，君子与小人，义与利，王与霸要分清；一股是合，功要承认，利要正视，义与利可以互相成全。后儒各取一边，取别的，成了朱熹的主流；取合的，成了事功之学。争论发生在原典允许的范围之内，这一点很重要：它不是外来的挑战，是儒学内部两股水的对流。

孔子对管仲的态度，还有一个值得细看的地方：他对同一个人给出了两种看起来不一致的评价。在《八佾》篇里，孔子说“管仲之器小哉”，有人追问他是否节俭、是否知礼，孔子都否定了，意思是管仲在礼上有亏欠（《论语·八佾》，大意）。在《宪问》篇里，同一个管仲，却得了“如其仁”。一边是礼，一边是功，孔子没有把两种评价合成一个，他让它们并排站着。这是一种很老到的态度：对一个人，可以在礼上批评他，在功上肯定他，两把尺子，各量各的。后来的儒者往往只能选一把。朱熹选了礼和心术那一把，陈亮选了功那一把。孔子手里同时拿着两把，这在方法上近于第40章讲的“先读人”：先看对象，再选尺子。把孔子的两把尺子拆成两派，是后世的事。

（二）朱陈之辩：经过

事功学派不是一个严密的学派，是南宋浙东一带几个学者的统称。其中薛季宣、陈傅良、叶适，因为多是永嘉（今温州）人，被称为永嘉学派；陈亮是永康人，被称为永康学派。他们的共同倾向，是讲究实际的制度、财政、兵政、地理，重视事情的“经制”，反对空谈心性。

陈亮（1143—1194），字同甫，号龙川，人极有锋芒。他多次上书朝廷，主张抗金北伐，言辞激烈，因此得罪过不少人，也曾屡遭大狱，《宋史·陈亮传》所载至少有三起（醉后妄言、家僮杀人、乡人会宴暴死之案），均下大理。南宋淳熙十一年至十三年前后（约1184—1186年间），他与朱熹之间有一批往复的书信，围绕汉唐功业与三代之治展开，后世称为“王霸义利之辩”〔具体信件数目与年份待核〕。1188年，据记载，陈亮曾亲自去拜访朱熹，两人相聚、同游山间，当面谈过这些问题（朱熹《答陈同甫》有“数日山间从游甚乐，分袂不胜惘然”之语）〔1188年待核〕。

两人争论的核心，从朱熹的方面看，是这样几条。第一，三代与汉唐是两回事：古之圣贤“从本根上便有惟精惟一功夫”，所以“彻头彻尾无不尽善”；汉唐的君主则“未尝有此功夫，但在利欲场中头出头没”，“其全体却只在利欲上”，中间虽然有“暗合”的地方，但那是资质之美偶然合上，不是天理的流行（《答陈同甫》）。“专以天理行”“专以人欲行”是陈亮在《又甲辰秋书》里对这一立场的概括，不是朱熹自己的话。第二，他对汉高祖、唐太宗的评价尤其严厉：高祖“私意分数犹未甚炽，然已不可谓之无”，太宗之心则“吾恐其无一念之不出于人欲也”（《答陈同甫》）。第三，不能因为一个人建立了国家、传世久远，就说他得了天理之正，那是“以成败论是非”，不看这个人的心。第四，他劝陈亮：放下“义利双行、王霸并用”的说法，回到惩忿窒欲、迁善改过的修身工夫上来，做一个醇儒。这八个字是朱熹加给陈亮的概括，下文可见，陈亮并不认领（《与陈同甫》：“绌去义利双行王霸并用之说，而从事于惩忿窒欲迁善改过之事，粹然以醇儒之道自律”）。

陈亮的回答，同样可以归纳为几条。第一，他承认三代与汉唐有高下，但不承认二者是天理与人欲的断裂。他认为，汉唐之君，本领宏大，足以使国家与天地并立，使百姓得以生息，这些功业不可能与天理毫无关系，只靠人欲不可能做成（《又甲辰秋书》：“汉、唐之君本领非不洪大开廓，故能自创一世，与天地并立，而人物赖以生息”）。第二，道不在事外。后人常把他的立场概括为：功到成处，便是有德，事到济处，便是有理。这并不是陈亮本人的话，是黄宗羲在《宋元学案·龙川学案》案语里转述陈傅良（止斋）对陈亮之说的概括，朱熹一方则被概括为“功有适成，何必有德；事有偶济，何必有理”。顺着这个概括去读，事做成了，理才算被验证，功立下了，德才算被确认；功与德在“成处”是同一个地方，不是两处。这是陈傅良的概括，本书借它读陈亮，字句不算陈亮的。第三，他抓住了朱熹说法的一个后果，来反问：如果三代以后一千五百年之间，天理一日也没有行于世，只是靠“架漏牵补”把日子混过去，那么这个“道”算什么？道若无力到这个地步，如何称道？这个反问的字面不是陈亮原话，是对他意思的转述；他的原话近于：“千五百年之闲，天地亦是架漏过时，而人心亦是牵补度日，万物何以阜蕃，而道何以常存乎”（《又甲辰秋

书》）。第四，他倡导的是“成人”：学者要成为能够应对世事的完人，才与德并举，不是只做一个“醇儒”（朱熹《答陈同甫》引述其说为“学成人而不必于儒”）。

第五，也是读本章最要紧的一点：陈亮把朱熹加给他的帽子退了回去。朱熹说他“义利双行，王霸并用”，陈亮在《又甲辰秋书》里答：“诸儒自处者曰义曰王，汉、唐做得成者曰利曰霸。一头自如此说，一头自如彼做；说得虽甚好，做得亦不恶，如此却是义利双行，王霸并用。如亮之说，却是直上直下，只有一个头颅做得成耳。”意思是，实际两头并行的是诸儒：嘴上说的是义、是王，手上做的是汉唐那一套利与霸，说一头，做一头，两头各行其是。他自己不是这样，他的主张是“直上直下”，说的与做的出于一处，“只有一个头颅”。这句话决定了本章怎样读陈亮：他要的不是义利两轴并立，而是功与德合在一个头颅里，这是“一元”，不是“并列”。朱熹听到的是“双行”，陈亮自称的是“一个头颅”，同一场争论，两人对它的形状就有两种说法，下文第三节会回到这一点。

这场论辩，最后没有分出胜负，双方都不认输。但它留下的问题，两个人都说到了极处。

（三）永嘉与永康：几个人，一个口气

事功之学不是陈亮一个人的事。永嘉一带，在叶适之前，已有薛季宣（1134—1173）和陈傅良（1137—1203）。薛季宣的学问，据《宋元学案》说，“考订千载，凡夫礼乐兵农莫不该通委曲，真可施之实用”，著有《汉兵制》《九州图志》一类需要考订查证的东西；他主张在具体的事上把道理看细，也主张道不离器（《答陈同甫书》：“道非器可名，然不远物，则常存乎形器之内”）。陈傅良擅长经史，尤其对《周礼》《春秋》所载的制度有深入研究，在官场里也做过实事，他讲制度，不是为了发议论，是为了知道一套办法为什么这样设计、后来为什么坏了（《宋史·陈傅良传》：“自三代、秦、汉以下靡不研究，一事一物，必稽于极而后已”，著有《周礼说》《春秋后传》）。到了叶适，这一路集大成，对经史诸子作了系统的批评与评述。

这几个人性格不一，学问也有差别，把他们放在一起叫“事功学派”，是后人的概括。但他们有一个共同的口气：不满意把道理悬在半空。对于任何一个讲得很高的说法，他们都想问：落到事上，是怎么一回事？这个口气，朱熹听来很不顺耳，据记载，他对浙学有过“专是功利”一类的批评（《朱子语类》：“江西之学只是禅，浙学却专是功利”），又说“永嘉之学，于制度名物上致详”。不过，如果把事功之学简单理解成“讲功利”，就会错过它更重要的一面：它讲的是“落地”。功利只是落地之后的一个结果，落地所靠的，是对事的序列的细读，对制度的得失一件一件地查。这才是这一路学问的工夫所在。

这里需要把一个常见的误会点明。有人把事功之学看成理学的对立面，以为它不要道德，只要成效。陈亮和叶适并不是这样想的。陈亮明确要“成人”，要才与德并举；叶适批评理学空疏，但他自己是儒者，也讲仁义，只是认为仁义必须在事里长出来。他们要的不是舍义取利，是不让义悬空。这和孔子对管仲的态度是一个路数：功是仁的一种显露，不是仁的敌人。

（四）先接住：事功之学看对了什么

事功之学后来在思想史上被摆在边缘，一部分原因是朱学成了官学，一部分原因是它自己的理论化程度不如理学。可要说它看对了什么，至少有五处，每一处都是理学内部很难自己补上的。

第一，道不在事外。孔子肯定管仲的功，用的是“如其仁”的重话。这说明在孔子那里，功不是仁的反面，功是仁的一种显露。事功之学把这一句读足了，它因此站在原典的坚实地面上。

第二，对“义”提出了验证的要求。义若永远不能有所成，我们凭什么知道它是义？一个只讲修身的人，修得再好，如果他的修身从来没有变成任何可以被别人看见、可以让别人受益的东西，那么这个“好”只存在于他自己的说法里。“心术之正”，是谁来验？这是事功之学对心性之学最尖锐的一问：它要求义有一个可检验的出口。

第三，对“以成败论是非”的反批评。朱熹批评陈亮以成败论是非，这个批评有力。事功学者的反问同样有力：用“心”来论是非，心是看不见的，谁能验证汉高祖心里有没有一念出于天理？评判者对一个千年前的人的内心做了那么确定的断言，凭什么？这个反问，不是在为暴力辩护，是在指出“心术论”自己的证据困难。

第四，对制度序列的重视。叶适和陈傅良等人，对财政、兵制、官制、地理有细致的研究，视之为学问的正业。儒学两千年，肯在制度的序列上下细工夫的人不多。事功学派的这一份工夫，换成本书的话，是对D的认真，而且是对“事”的序列的认真，不是对“心”的序列的认真。

第五，那句关于“千五百年”的追问。如果天理在汉唐之间是完全缺席的，那么儒家的“道”就是一种太脆弱的东西，它在千五百年里一日未行，却自称是天地的大本。这是一个关乎儒学自身可信度的追问，它不是在挑衅，是在要求儒学对自己的“道”给一个更有力的说法。

这五处，先接住。下一节，看事功之学的“一”落在哪里，路径怎么走。

◆三、路径读数：同一条路，两个不同的“一”

（一）事功之学的一，是“功”

先问：事功之学的“一”是什么？按第3章的区分，“一”有两义：起点之一与目标之一，可以落在S、D、E任何一处。朱熹的一，起点是物（格物），目标是理，是本心的纯，是成圣，这个目标落在E上。陈亮和叶适的一，起点是事，目标是功。事做成了，叫功；功不是事之外另加的东西，是事的“终”。《大学》说“物有本末，事有终始”，事功之学可以说是把“事有终始”读得最重的一派：事有始，也有终，终就是成。功是S一维上最完整的显露：事情做成了，显在那里，别人看得见，受得到。

叶适的几个主张可以印证这个读法。他强调道不能离开物而独自悬空，要在物上、事上求道，批评把“道”抽成一个高于万物的“一”，再让人去体认它的做法。《习学记言序目》是他读经史诸子的札记，大量篇幅在评论历代的事、典章和人物，不在谈心性。他批评董仲舒“正其谊不谋其利，明其道不计其功”这句有名的话，认为听上去很好，细看却疏阔，不谋利不计功，道义便成了无用的空话（《习学记言序目》卷二十三：“此语初看极好，细看全疏阔……后世儒者行仲舒之论，既无功利，则道义者乃无用之虚语尔”）。这个批评的锋芒，正对着“一”的位置：他认为一若不落到功上，就不成其为一。

所以，事功之学的路径，起点在事（S），中间是经制（D），终点是功（又是S）。读成S→D→S，是一个从事出发、回到事成的圈。第61章从事业的角度谈同一条路，把它写作末格被“成处”顶替了的S→D→E；两种写法指的是一件事：末格本该站着E的地方，站着的是S，也就是事成。本章为了看清“一的落点”，写作S→D→S。这里有一个耐人寻味的比较：第3章谈到，阳明是起点即目标，所以一即是N。事功之学同样是起点与目标落在同一维上，只不过阳明的起点即目标落在E，事功的起点即目标落在S。两者各自占了一端，中间那一格的承担也各有侧重。

这个“起点与目标都落在事上”的结构，在日常里很常见。一位修自行车的老师傅，被人问起修车的道理，他会说：车子骑得走，就是理。他不讲摩擦力和杠杆，他的“理”在车子能不能骑上这件事里。徒弟学他，学的也是这个：先把车修到能骑，再回头弄明白为什么这样修就能骑。这样的学法，起点是事（车坏了），终点是事（车好了），中间是一套修车的次序（D）。它有两个常见的好处：学得快，不空；又有两个常见的毛病：遇到没见过的车就慌，说不清为什么，教给下一个徒弟时只能带着他再修一遍。事功之学的好处与毛病，在这个小场景里可以看见一个缩影。老师傅会修，却讲不出“为什么会修”，那讲不出的部分，正是E一式没有人承担的部分。

（二）三方程：E一式几乎无人承担

按三方程，这条路的分布很清楚。S＝F(D,E)：显露一式，有人管，而且管得最足。事怎么做成，功怎么显出来，是事功之学的主战场。

D＝G(S,E)：差异序列一式，有人管，而且管得最细。叶适、陈傅良等对财政、兵制、官制、地理的研究，是对D的认真对待。这在儒学史上是难得的一份贡献。

E＝H(S,D)：特征纠缠一式，几乎没有人承担。事功学者谈“人”，谈得不少，陈亮尤其爱谈英雄、豪杰、才气、气魄，说汉唐之君“本领”宏大（《又甲辰秋书》：“本领闳阔，工夫至到，便做得三代”）。这些词有E的意味：一个人被事练出来的东西，经验、胆识、能力。但它们的依据，往往是天赋的才与气，是“这个人生来就是这块料”，而不是由S与D沉淀出来的东西。这是“半缺”：有人管，依据不是右边两维。至于叶适，他对“心性”一路批评得更严，对E这一式基本不愿正面谈，更接近缺式。

于是有了一个有趣的对称：朱熹一边的E也是半缺。他的E，依据是“理”，性即理，是先在的、天赋的。两家的E，各用了不同的外援：朱熹补以天理，陈亮补以英雄的本领。同一式，同样没有落在S与D的沉淀上。这是本书的一个读法，标〔待检〕。如果成立，它说明朱陈的分歧，并不像表面看起来那样深：他们在最薄的地方（E一式）是相似的，分歧在于各自把力气用在了哪一端，以及把“一”放在了哪里。

这样，路径与“一”的关系，就比第31章的中和之辨多了一层。中和之辨里，两家的“一”相同（成圣，成中和），路径的前两格不同。王霸义利之辩里，两家的路径形状近似（都是从物或事出发，经过积累，抵达某个终点），“一”不同（朱熹落在E，陈亮、叶适落在S）。所以第31章争的是首格，第32章争的是一的落点。古人在这两件事上都吵了，本书的两个基本概念，次序与一，恰好各有一场对应的辩论。

（三）三原理：义利之间的第三格

把义与利当作一对被推到极限的矛盾来读。义，是E一端的东西，德的纯度，心术之正；利，是S一端的东西，功的成效，事的利害。按三原理，这对矛盾应当推动第三格，也就是D，制度、经制、事的序列，改变形状。

第一拍，张力积累。足。从孟子的“何必曰利”，到汉代《盐铁论》里贤良文学与桑弘羊的争论（第53章要细读），再到宋代的朱陈之辩，义利之争已经积累了上千年的撞击。

第二拍，第三格换形状。事功之学在这里走得比别家都远。叶适“以利和义”的主张，如果读作一个方向，意思是：不要把利压在义的下面，也不要让利独立于义，而要让利成为义的一个条件，使二者在同一个序列里相合〔本书读法，待检；叶适原话是“古人以利和

义，不以义抑利”，见《习学记言序目》卷二十七〕。他对经制的研究，实际上是在D的位置上寻找这个“和”的结构：怎样的财政、怎样的兵制，能够使国家的利与民生的义同时成立。方向是对的，第三格的位置也找对了。可是，“和”字停在了方向上。叶适没有给出一种使利成为义的条件的结构，他给的是评论，是批评，是对历代制度得失的细致检讨。

陈亮这一边，先要分清一件事。“义利双行，王霸并用”是朱熹在《与陈同甫》里加给陈亮的概括，陈亮在《又甲辰秋书》里把它退回给诸儒，自称“直上直下，只有一个头颅做得成”。所以本书不把陈亮读作“义利并列”，而读作“一元”：功与德合于一个头颅，不是两条轴并立，也不是在两头之间折中。这个读法比“并列”锋利，因为并列还认着两头，一元则把两头收成一头；他批评诸儒“一头自如此说，一头自如彼做”，说的正是说义与做利分了家，各走各的，没有人把两头接起来。这一点陈亮看得很准。

可是一元也有它自己的卡法。头颅是一个，这个头颅里功怎样转成德、德怎样带进功，陈亮没有给出结构。他的一元是在“一”这一层上宣布的，不是在第三格上造出来的：照陈傅良的概括，德就是“功到成处”，这是让S一端的词把E一端的词吃进去，D并没有换成一种新的形状。把两头收到一处靠的是什么？靠陈亮一再说的“本领”，那是天赋的才与气，也就是上文所说E一式半缺的那个依据。所以一个头颅做得成，取决于这个头颅是谁；换了头颅，谁来担保？这是一元的卡处：它要求有那样的人，没有提供使寻常人也走得通的制度。并列不改变任何一格的形状，一元收拢了两头而同样没有造出新的形状，两者的毛病不同，停下的位置一样。再看朱熹说“双行”、陈亮说“一元”，两人连这场争论本身是什么形状都读得不同，这说明他们吵的仍是“一的落点”，还没有吵到第三格。

所以，事功之学摸到了第三格的门口，没有进去。义利之辨一直在吵，从孟子到宋，到清，到今天的许多公共讨论里，都能听见相似的声音，这就是三原理里所谓“老吵同一架的多断第二拍”。

第三拍，回写，更谈不上。事功之学没有反过来改写朱学，朱学后来成了官学，永嘉、永康之学在宋以后渐渐衰落，余脉流入了浙东史学与明末清初的经世之学。这条余脉，与第26章讲过的颜元习行一路处境相近：事做了不少，显不出，传不开。

与第31章对读，这里有一个值得记下的差别。中和之辨走全了三拍，王霸义利之辩断在第二拍。第31章提出一个猜想：能走全三拍的辩论，分歧点往往是一个具体的、可以指出来的位置（“未发”和“已发”），断拍的辩论，分歧点往往是一对高度抽象的概念。义与利，恰好是后一种：它们是两个很大的词，大到可以装下任何东西，却没有一个可以指着说“就在这里”的位置。第30章读到的名教与自然，也是这样一对词。如果这个猜想成立，那么出路不是继续在义与利这两个大词之间吵，而是找出一个小得多的、可以指认的位置，

让双方在那里对质。本书提出的“利之后留下了什么”，是这样一个尝试：它问的是一个具体的、可以观察的东西，账房、供货关系、老主顾，不再是义与利本身。

（四）本书的读法：利沉淀为什么

这里可以补上一个读法，作为对第二拍的一个尝试。按三原理，义（E端）与利（S端）这对矛盾要推动的第三格是D，换成什么形状，才算化开？本书试给的形状，叫“沉淀”：D不再只是做事的办法，而是把每一次得利转存为E的回路，使利经过制度留下可以反复用的关系、信誉与能力。本书不打算只批评事功之学“没有给出结构”，也想试着给出一种结构，让读者检验。

回到开篇的两个掌柜。周掌柜的义，没有变成任何可以留下来的东西：宽厚没有长成账房，信用没有长成进货关系。他的路径，只有E一格，S与D缺席，读作E→（S，D缺）。钱掌柜的利，也没有变成任何可以留下来的东西：每一笔钱都被花掉了，没有一笔转成信任与熟悉。他的路径，只有S一格，D与E缺席，读作S→（D，E缺）。两个人都没有把一条路走完整。

问题于是可以这样重新问：利得到以后，留下了什么？如果利经过某种制度（D）沉淀成了关系、信誉、能力（E），也就是账房靠得住、供货商愿意赊账、老主顾愿意回来、伙计愿意留下，那么这个利就“和”了义：利变成了一种可以反复用的东西，这个东西正是人们通常叫做“义”的东西——信义。如果利被一次性取走，什么也没沉下来，那么这个利就“害”了义：它消耗了信义，没有补回。叶适说“以利和义”，如果借用这一读法，意思可以理解为：让利走一条回路，S→D→E，而不是一次性地止在S。

再举一个更小的例子。一个货郎走村串户，今天卖出一批针线，赚了几十个钱。这几十个钱，可以有两种去处。一种去处是，他拿去买酒，一晚上花掉了，明天他又从头开始，村里的人对他的印象，与昨天一样，他是个过路的。另一种去处是，他用其中一部分，替村里一位老人多带了一回药，下一次路过，老人家里多留了一碗饭，那个村子的人对他有了一点熟悉，肯赊给他一点，肯把别的村的消息告诉他。同样赚了几十个钱，前一回，利止在了钱上；后一回，利有一部分走了回路，变成了熟悉、变成了信任。几年下来，两个货郎的路，会走成完全不同的两条。这一点点熟悉和信任，大概就是叶适说的“和义”的最小形状。它不大，却是可以反复用的。

这个读法的好处，是它是可检验的：看一个商号，一个政权，甚至一个家庭，每得到一次利，有没有留下可再用的关系与能力。留下了的，便是“以利和义”；没留下的，便是“利尽则散”。它也使“义利”这个千年纠缠的对子，变成了一个关于沉淀的问题。这是本书加上去的，标〔待检〕，读者可以拿身边的例子试一试，试错了，这个读法就要改。沉

淀在国家财政上的形态，常平仓、社仓、义庄，第53章细读；在一家商号、一个事业里怎样展开，第61章细读。本章只立这一格的定义和读法，不重复它们的材料。

（五）三向：事功之学在哪里

按三向看，事功之学属于纵向，在同一片儒学的土里，守的是同一个儒家的传统，没有迁到另一种土里。但有一处要留意：它把“一”的落点从E挪到了S。陈亮并不否认“成人”，也不否认“德”，他的一元是功与德合于一个头颅，照陈傅良的概括，德就是“功到成处”，这相当于对“一”做了一次位置的移动。这是儒学内部最接近“一被挪位”的一次尝试。它没有被承认，一个原因是被理学判为“功利之学”，以“醇儒”的标准排除在外。这个排除，本身就是一种“守一太紧”，是第39章要谈的第一个原因：道统意识，一只许返不许改。

叶适还有一个常被提到的举动：他对道统的出处发问。他认为“所谓十翼者，独彖象为孔子之文，其他或先或后皆非也”，并说“不悟十翼非孔子作，则道之本统晦矣”（《习学记言序目》），对子思、孟子一线的“新说奇论”也多有批评。这在儒学史上很罕见，是对“一的出处”的盘问。盘问一的出处，是0到1的一个前提动作，因为只有当一的出处可以被问，一才有可能被改写。可是叶适把这个盘问用在了批判上，没有用在重建上。他拆了道统的说法，没有另立一个新的一。所以事功之学最终没有走到0到1，停在了对旧一的质疑与挪位之间。按第39章的三条判据和三个测试，只拆不立，过不了新显露测试，本章因此把它记作“一的出处被问过，没有被重建”；第45章讲的两次不自认的0到1，则都是问了出处之后又长出了新的一，对照着看，分界就清楚了。

（六）给两条路各排一次路

读数不只是为了批评。第41章要讲的“排路”，是拿惯路的末格做新路的首格，一次只走一条。拿这个办法试着给两家各排一次，可以看出读数的用处。

事功之学的路径是S→D→S，E一式缺席或半缺。排路的办法，是把这个缺席的格子拿来做首格：先立信，再做事，再成规矩，读作E→S→D。放回货郎的场景，就是先把“说话算数”立起来，欠下的账一定还，答应的事一定办，然后再去做买卖，赚了钱，再慢慢有账本，有章法。这条路的好处是，信是第一件积累的东西，后面赚到的每一笔利，都踩在这个底子上，不容易变成钱掌柜。晋商、徽商里有“以义制利”的说法，大约是这条路的另一种说法，第61章再细读，那里的材料须先核实才可引用。

朱熹一路的学问进路是S→D→E，风险在于义无出口，周掌柜式的结局。排路的办法，是在E之前，给S一个更早的出口：在修身的过程里，就设定一些别人看得见的小功。有意

思的是，朱熹本人在这一点上，比他的理论走得更远。据记载，他在福建崇安一带创办过社仓，使乡里在歉收时不至于完全依靠富户或官府，后来还向朝廷建议推广（朱熹《建宁府崇安县五夫社仓记》记其事于乾道戊子，《宋史》孝宗纪有“下朱熹社仓法于诸路”）。这是他自己的事功。社仓有账，有章程，有人经手，有借有还，是D的认真，也是S的出口；它的制度形态，以及它与王安石青苗法“手艺相同、一不同”的对照，见第53章。这一点要放在朱熹名下算数：他不是周掌柜，他的实践里有一个很扎实的S与D。他的理论，在“义要有出口”这一点上，不如他的实践说得多。

这样排完以后，两家的距离变小了：事功一方补上信，理学一方补上出口。排路不是和稀泥，因为它要求每一方都从自己的末格或缺格动手，一次只走一条，而且每走一步要看读数，不是各取所需。这是本书的方法与“调和折中”的分界。

◆ 四、对话：心性之学成不了事吗

先把两家并排放在一起，看清各自站在哪里，再让他们互相发问。下表是本书的读数，标〔待检〕。

	朱熹	陈亮、叶适
起点之一	物（格物）	事（即事求道）
目标之一	理，心之纯，成圣（落在E）	功，事之成（落在S）
路径形状	S→D→E	S→D→S
E一式	半缺，补以“天理”	半缺或缺，补以“本领”（陈亮），近于不谈（叶适）
本书读出的风险	义无出口，周掌柜	功无锚点，钱掌柜

（一）事功一方的问：义不出功，凭什么知道是义

设想陈亮或叶适坐在对面，把话说到最重。他们说：你们心性之学的人，终日讲正心诚意，讲得很好。我们只问一件事：北方的土地还在人家手里，百姓的赋税一年重过一年，国家的兵不能打，财不能聚，你们的正心诚意，在这些事上做成了什么？你们说汉唐之君是人欲之私，那么请问，汉唐的百姓靠什么活下来的？是靠那几百年里一点一滴的安定、疆域、制度、人口，这些东西，难道是人欲的偶然产物？如果天理在千五百年里一日也没有行于世，只是“架漏牵补”，那么你们的天理是一个什么样的天理？它的力量就是看着天地漏水而不能补一块瓦吗？

这一问，可以拆成三层。第一层是检验：义若永远不出功，我们凭什么知道它是义？这一层，上面已经承认：它击中了E一式半缺的症状。心术之正，谁来验？一个人自己说自己的心是正的，别人无从验证，他自己也可能被自己骗。事功之学要求义有一个可检验的出口，是合理的。本书的回应，在于不把出口等同于S：功是S，S可以做假，样子可以做出来。钱掌柜有三年的功，红火的铺子，丰厚的利润，可那是在消耗别人的信任。所以，功不是义的验证，沉淀才是。有功而无沉淀，不能算义；有沉淀，才是义在世上的出口。这是下文要给的回应的一个预告。

第二层是时间：国家等不起。涵养以年计，豁然贯通以十年计，而北边的事以月计。这一层，本书的回答在“土”上：非常时期和平常时期的土不同。在平常的日子里，先涵养后察识是一种稳妥的排法；在紧要的关头，首格可能应当是事，是先做起来，做的过程里再回头养。这与第31章的结论一致：次序是对人、对土、对时的。事功之学的紧迫感是合理的，它提醒理学家，路径的选择有时不容从容。不过，紧迫不等于可以抛掉E。一个只管“先把事做起来”的人，若没有后面的沉淀，就是钱掌柜。

第三层是那句“千五百年”的追问。本书的回答要多说几句。在本书的发生学里，善不是一个“一直在或一直不在”的东西，它是发生的，是一梭一梭织成的。汉唐的功业，留下了疆域、制度、人口、文字、道路，这些东西本身不是德，却是后来的德所需要的材料，是沉淀。于是，汉唐与天理的关系，不必是“天理的直接显现”，也不必是“完全由人欲所成”，可以是：它们织出了一些后来可以用的东西。这个回答，把陈亮的追问放在了一个自然的位置上：他看见了汉唐的沉淀，朱熹看见了汉唐的心术，两个人看见的是同一块布的两面。本书想要的不是在这两面之间裁决，而是问：这块布织出来的纹路，后来有没有被用上。

（二）朱熹的一问：以成败论是非，会走到哪里

再让朱熹回答。他的反驳，不能只当作一个被事功之学击败的“空谈”，它同样有分量，而且比事功一方的问更难绕过。

他会说：你们的主张，被人概括成“功到成处便是有德”，我问你们，若是成了的事一概有理，那么凡是成功的暴力，一概可以辩护。一个靠阴谋夺了天下的人，只要坐稳了，他就有德了？一个靠杀戮立了威的人，只要传了世，他就合乎天理了？义若没有一个不随成败移动的标准，它就没有刹车。你们说心术难验，这话不错；可是成败更不可靠，成败决定于许多不由人的因素，把义的标准交给成败，等于把义交给了运气。心术虽难验，却是唯一能为义提供一个不随结果转的锚的办法。

他还会说：功利的本性是计较。孔子说“放于利而行，多怨”，不是随口一说。国家若以功为一，人才皆为功而来，功不到则散。一个以功来聚人的体系，它的凝聚力只有功那么长。

他还可以再追一句，直指陈亮自称的“一个头颅”：你说，说与做出自一处，不是双行，那么请问，这一个头颅凭什么担保它出来的是对的？太宗的心里既有英雄之气，也有大义，你说“发出三纲五常之大本，截断英雄差误之几微”，那么截断的力量从哪里来？若来自这个头颅自己的本领，本领好的时候是一回事，本领差的时候又是一回事，头颅一换，一切都换。这是一元的软处：它没有一个不随人转的东西。

这是一个很强的反驳，本书接住它，承认以下几点：其一，一若全部落在S，则S可以被伪造，可以被借用，事功之学的风险正在这里；钱掌柜是一个实例。其二，E一式缺席的体系，没有自我纠偏的内部机制，它只能靠外部的成败来纠偏，而成败来得太晚，也太残酷。其三，朱熹要的“不随结果转的锚”，是一个正当的要求，对陈亮的“一个头颅”同样适用：一元不能只靠头颅的本领担保自己。

本书的回应，是用“沉淀”来代替“心术”，作为这个锚。心术之所以难验，在于它要求我们窥见一个人的内心；成败之所以不可靠，在于它是一次性的结果。沉淀介于两者之间：它不要求窥见内心，也不是一次性的；对陈亮的一元，它给的是一个可以事后点验的担保，头颅好不好，看它留下了什么，不必只信它的本领。一个人、一个商号、一个政权，每一次得利之后，留下了什么，可以被他人观察：账房靠不靠得住，供货商愿不愿意赊账，老主顾回不回来，伙计留不留下，百姓是否愿意再信一次。这些东西多次、长期、有别人参与，不易被一次性做伪。它不依赖心，也不依赖一时的成败。这个改写，是本书对朱陈之争的一个回应，标〔待检〕。

当然，沉淀自己也可能被做伪：做出一副诚信的样子，骗取一时的信任。所以这个锚也有它的可错条件，写在章末。但至少，它把问题从“你的心是否纯”，变成了“你所做的，留下了什么”，这是一个较为开放、较能验证的问题。

（三）事业之道的古代源头

这场争论放进全书，还有一个更远的位置。第61章要讲事业的发展之道，那里的“儒商与事功”，以子贡的“亿则屡中”、陈亮叶适的事功之学、晋商徽商的“以义制利”为材料。本章可以先把古代的源头标出来。

“事业”这个词的原典出处，是《易传·系辞上》“举而措之天下之民，谓之事业”，它所在的那一句把道、器、变、通一路推到“措之天下之民”，第61章把这三段读作一条

D→S→E的序列，本章不重复。这里只取紧接着的一句：“富有之谓大业，日新之谓盛德。”富有叫大业，日新叫盛德。大业与盛德并提，一个讲积累，一个讲持续的更新。

本书想对“富有”“日新”这一对做一个冒险的读法，标〔待检〕。“富有”是沉淀，是积下来的东西；“日新”是发生，是不断长出原来没有的东西。大业靠沉淀，盛德靠发生，两样合起来，才是事业的完整形状。事功之学看见了前一半：事业要富有，要做成，要积累；理学看见了后一半的一部分：德要日新，要不断地修。两家各看了一半，吵了几百年。

事业的一究竟是什么，是功还是义，本书的初步判断是：事业的“一”不是单一的一维，功在S，信在E，两者经D相连。功若不转为信，就是钱掌柜；信若不显为功，就是周掌柜。具体怎样走，留给第61章与第62章。这里只记下：事业之道的自觉形态，始于事功之学，终点未到。

（四）一种今天听得见的回声

今天我们也常听到类似的两句话：一边说要务实，要看结果，别空谈；另一边说要情怀，要底线，别只看数字。这两句话的语气和南宋的朱陈之辩不一样，结构却相近：一边把一放在功上，一边把一放在义上。本书不对任何具体的议题作表态，只提示一点：当一场争论总是重复同样的两句话时，按三原理的读法，多半是断在第二拍，第三格没有换形状。有益的做法，不是为其中一句加码，而是问：两句话之间，是否能长出第三种东西，使功能沉淀，使义有出口。

（五）事功一方对本书的一问：你做成过什么

事功之学的口气，也会转向本书。设想叶适读到这里，他会说：你说“沉淀”，说“发生”，说“排路”，一套一套，很好听。我只问你一件事：这些东西，你拿它做成过什么事？一个说得再圆的读法，若从不落到事上，不过是又一个悬在半空的说法，和你批评的那些空言，有何区别？

这一问对本书是公平的，也是必要的。本书的回答分三层，第一层是承认：到本书写作的时候，“发生学儒学”还是一个候选，不是一个已经在事上被检验过的成果，书里凡是讲到教育、健康、事业的应用章，目前读到的都是结构上的分析，不是效果的证明。第二层是把自己交出去：本书凡是提出读法，都附了可错条件，也就是预先说明什么事实出现时承认错误，这是把读法放到“事”上被检验的第一步。第三层是承诺一个具体的方向：第33章谈考据学时，会把“判决性设计”摆出来，也就是设计一个试验，使两种读法在同一件事上给

出不同的预测，谁的预测对，就看事实。一个拿不出这样设计的读法，对事功之学的提问就没有回答。

这也是事功之学留给后人的一份实在的遗产：对任何一个讲得很高的说法，保留一个“落到事上怎样”的问题。

（六）对话之后：各自要改写什么

事功一方要改写四件事。第一，功不能自己作自己的验证，要加一个“沉淀”的检验；第二，E一式要有人承担，不能只补以“本领”，要说清一个人是怎样被事练成的；第三，“以利和义”要从方向变成结构，说得出利经过哪条回路变成义的条件；第四，“一个头颅”的一元要从宣布变成回路，说得出功转成德、德再进入功是怎样发生的，而不只靠头颅自身的本领。

朱熹一方要改写四件事。第一，义要有出口，不能永远停在心术的纯度上；第二，对汉唐的评价要容纳“沉淀”这一层，不能一概归于人欲；第三，“以成败论是非”的批评是对的，但批评之后要给出替代的锚，只说“不可”不够；第四，“义利双行，王霸并用”是朱熹加给陈亮的概括，陈亮以“一个头颅”作答，要先按陈亮自己的说法读他，再批评他。

本书一侧也要改写：第3章“一的两义”要把“一落在何处”作为一个独立的诊断问题，不只当作选择；第61章“事业的一”要在“沉淀”的读法上展开，并接受它的检验；第13章的能量账可以拿“利有没有沉淀”作为一个具体的度量，留待第43章。

◆ 五、轨迹：两个讲功的人，各自做成了什么

陈亮（1143—1194）一生的主题是“功”，他的轨迹却不是一条顺利的功之路。他早年多次上书，主张抗金，《宋史》系《中兴五论》于“隆兴初”〔具体年份待核〕，淳熙五年（1178）又上书孝宗，言辞激烈，都没有被采纳。其间屡遭诬陷，《宋史》所载至少三次下大理狱。与朱熹的论辩在他中年。到了晚年，1193年（光宗绍熙四年），他在科举中得了第一名，被授予建康军签判（《宋史》作“佥书建康府判官厅公事”）一类的职务，却在上任以前就去世了（叶适《陈同甫王道甫墓志铭》：“未至官，病一夕卒”）〔1193年之说待核〕。

这条轨迹里有一个很难不注意的对比：事功之学的最大倡导者，自己一生所做的“功”，主要是言论里的、上书里的，没有变成可以让他自己指认的做成了的事。本书不拿这个去评判陈亮，那既不公平也不是本书的事。这里只是一个读数：连事功之学的倡导者本人，也难以在他所处的土里，把S一格走实。这说明，“功”不是只靠一个人的意愿就能

走通的，它依赖土，依赖时机，依赖有人接。路径只问“先、再、最后”，陈亮的路径在“先”上很猛，“再”和“最后”不由他。

叶适（1150—1223）的轨迹与陈亮不同。他中进士，在朝廷与地方担任过相当多的职务，参与过实际的政务。据记载，南宋开禧年间北伐失利之后，他曾在长江沿线负责防务，在危局中有所作为，后来又被弹劾罢官，闲居水心村，著书终老（《宋史·叶适传》载他开禧后以防务立功，后被劾，奉祠十三年；《水心集》自称“久居水心村落”）。他为陈亮写过墓志铭（《水心集》有《陈同甫王道甫墓志铭》），是两人之间的一段交情的见证。叶适有实际做事的经历，这使他谈“事”时，比陈亮多几分分量，批评理学家的空谈时，也比旁人更有底气。他的路径比陈亮多走了一格D：做过事，也研究过事的序列。

两人的轨迹对照，有一个与“惯路”判断相关的提示：陈亮一生是一条向外的S，喊在先，做在后，且做不成；叶适是S之后再D，做了事，又把做事的得失写成学问。如果事功之学的路径是S→D→S，那么叶适走通了前两格，最后一格（功的完成）也没有完全走到。这个读数并不削弱他们的价值，却解释了为什么事功之学在理论上停在了“方向”：它的第三格，在他们自己的人生里就没有完整地出现过。

◆六、可错条件

本章的判断，在下列情形出现时，本书承认错：第一，如果核对陈亮、叶适的文集，发现他们有系统地谈论“一个人怎样被事练成”，即以S与D为依据来讲E的形成，那么“E一式半缺或缺”的读数要收回，事功之学要重估。

第二，如果陈亮的“一个头颅”，在文集别处另有所指，不是功与德合于一处，而是确有两条并立的标准，各自独立，只是都要用，那么“一元”的读法要退回“并列”，上面对一元的卡点也要换写；如果陈亮在文集里给出了使功转为德的具体回路，不只是宣布“直上直下”，那么“一元只在一的层面宣布、没有造出新形状”的判断要改。

第三，如果叶适“以利和义”的文字里，有给出具体结构的段落，比如说明了某种财政或官制的设计怎样使利转为义的条件，那么“第二拍摸到门口、没有进去”的判断要改成“进去了”。

第四，如果朱陈往复的书信里，可以看出陈亮对心术的重视程度其实很高，而朱熹对功效的重视程度也比本书所说更高，那么“一落点不同”这一诊断要重新估计，二者的距离会比本章所说的更小。

第五，“沉淀”读法本身，如果找到反例，比如某一类利明明没有沉淀却合乎义（一次性的、不求回报的救助），或某一类利有大量沉淀却明显害义（积累起来的信任被用来做更

大的伪），那么这个读法要修改，至少要限定适用范围，只用于事业与治理中可反复发生的交易与关系。

第六，“事功之学属于纵向”这一判断，如果证明叶适对道统的盘问，已经在某处导向了一个重新立起来的新的一，那么要改判为接近0到1。

第七，关于《系辞》“富有之谓大业，日新之谓盛德”的读法，这是本书的冒险读法，如果经学家的考据显示这两句的原意与沉淀、发生毫无相通，读法要撤回，只保留“大业与盛德并提”这一层。

第八，如果核对陈亮、叶适的文集，发现“德”“理”在他们那里另有独立的积淀义，不全由“成处”认定（第61章把事功路的末格读作被压缩的E），那么“S→D→S”要改读为S→D→E而末格薄，“一落在S”的诊断随之放松。

第九，本章仍标〔待核〕的年份与人事，核对后有出入的，按原文改，结论依赖措辞的撤回。

◆ 七、两场辩论合看：吵架时先问，是一不同，还是路不同

把第31章与本章并排看，可以得到一个小小的诊断工具，用在古代，也用在身边。两个人吵起来，先问一句：他们吵的，是“一”不同，还是“路”不同？这样会得到四种情形，其中两种本书给了短名：“一同路异”和“一异路近”。

一相同，路也相同：两个人没有可吵的，只有程度的差别，此处不论。一相同，路不同（一同路异）：这是中和之辨，双方都要成圣，吵的是先察识还是先涵养。这类争论最容易走全三拍，因为双方有共同的目的，可以在“怎样走”上互相修改。一不同，路相近（一异路近）：这是王霸义利之辩，双方的路径形状相近，都是从物或事出发，积累，抵达，吵的是抵达的地方该是E还是S。这类争论最容易互相指责对方“不讲道理”，因为他们要的东西不一样，而各自又把对方的目的当作自己目的之变形：朱熹把陈亮读成义利双行，陈亮把这顶帽子退回诸儒，自称一个头颅，连争的是什么形状都没有谈拢。一不同，路也不同：这是最难对话的一类，双方连共同的语言都少，往往要靠第三方把两边各自的“一”翻译出来。

放到家里。两位家长为孩子学琴的事吵起来。一位说，孩子要练扎实的基本功，先把音阶、练习曲弹熟，再弹喜欢的曲子；另一位说，先让孩子弹喜欢的曲子，有了兴趣，基本功自然会跟上。这两位要的，其实是同一样东西：孩子能弹好琴，能一直弹下去。他们争的是先后，这一类好办，可以排路，看孩子的性子，试一个学期，对着结果再调。再换一对家长。一位说，学琴就是要成为演奏家，不然白费钱；另一位说，学琴就是让孩子快乐，成不

成家无所谓。这两位要的东西不一样，吵的就不是先后，是目的。这时候无论试多久的“先练基本功”还是“先弹喜欢的”，都解决不了他们的分歧，因为他们心里的“成功”本来就不是同一件事。

很多争论久吵不决，不是因为理没有讲清，而是因为双方在争两种不同的事，却以为在争同一件事。按本书的读法，吵架之前先把“一”和“路”分开，往往会发现，一半的争吵是可以化解的：路不同的，试；一不同的，先承认各人要的东西不同，再看有没有可以合并的“一”。朱陈之辩没有化解，是因为双方都没有把“一的落点”当作一个可以拿出来讨论的东西，各自只是不断重申自己的一。这个诊断也能用在器物上：第53章对照社仓与青苗法时说的“手艺相同、一不同”，是同一类问法。

◆八、小结

两个掌柜的故事，读下来不是在说谁对谁错，是在说各自丢掉的是什么：周掌柜的义，没有变成能做事的东西，钱掌柜的利，没有变成能留下的东西。朱熹和陈亮、叶适，分别站在这两只铺子的门口，各自指着对方的铺子说：你看，那就是下场。他们都看对了，各自只看见了一半。

事功之学的“一”落在功上，路径从事起步，经过经制，回到事成。它把义的出口问得很重，把千五百年之问问得很重，陈亮又自称“一个头颅”，要功与德出于一处，这些都要接住；它的E一式几乎无人承担，一元只靠头颅的本领担保，对“以成败论是非”的反驳也难以回答，这些是它的代价。本书的读法，是用“沉淀”做这场争论的第三格：功要看留下了什么，义要看出得了什么。这个读法能否成立，留给读者去验证。

中和之辨争次序，王霸义利之辩争一的落点，本书的两个核心概念，在宋代各有一场古人自觉的辩论。再往后，儒学的走向转了一个弯。清代的考据学者面对前人的这些争论，不再问先后，不再问一在哪里，他们问的是另一件事：你说的，有什么证据？戴震和章学诚会把这个问题问到每一个人的脸上，包括本书。

33

第 33 章

对话清代考据与实学：戴震、章学诚

本章要点

考据学把前两格走得极扎实，末格靠自然显出；戴震立了E的学说无人接，章学诚封顶于周公；本书的主张分可考、可测、判断三层。

◆一、“我看了几十年”

门诊室里，一位老医生给病人开完方，病人刚出门，跟着学的年轻人就追问：您是怎么一眼定下来的？老医生说：我看了几十年了。年轻人没有接话，回到座位上，在本子上记下这一条，又在旁边画了一个问号——这句话没有办法复核。他手边放着科室去年的统计表，表里有病例数、转归、随访时间。老医生瞥了一眼那张表，说：表里的是死的，人是活的。年轻人说：可活的那一半，别人没法看。

这一幕不是为了判谁对谁错，更不涉及任何疗效的评断，这里只取它的证据结构。老医生手里有一种证：几十年看下来，在身上沉淀成了手感，一个病人坐下来，哪几处不对劲，不必逐项去想，自己就浮到眼前。第5章讲过这种东西，旁人只看见“自然”，看不见底下十几年的练习。年轻人要的是另一种证：摆在桌面上，换一个人拿过去也能重新查一遍，查出来还是这个数。前一种证确是实有的，却锁在一个人的身体里；后一种证是公开的，却常常不知道该看哪里。两种证各有一半道理，而且各自缺的，恰是对方有的那一半。

把这一幕搬到本书身上，场景几乎原样。本书在前面三十二章里说了许多话：说善意是发生出来的，不是天赋的；说心像织锦、像河床；说良知与习气同构；说各家主要的卡倾向于出现在惯路的末格（这条规律的检验与收窄见第28章，它在本书里是一个弱假说）；说儒学两千年练熟了纵向的1到N，却始终没有进入0到1。这些话，有的是读原典读出来的，有的是从日常经验里想出来的，有的只是一种判断。清代的考据学对这样的话天然警觉。它会站在年轻人那一边，也会站在老医生那一边，要看你拿出来的是什么：你拿出来的若是“我

读了几十年所以如此”，它要你出处；你拿出来的若只有出处没有判断，它点点头，转身去校下一条。

所以这一章的对话有点特别。前面的对话对象——汉代经学、魏晋玄学、湖湘学派、事功学派——各有各的“一”，本书与它们对话，是在问：你的一是什么，走哪条路，卡在哪里。清代的考据与实学也有它的一，那个一叫“实证”。可它对本书提出的是另一类问题，不是“你的一对不对”，而是“你凭什么说”。这个问题躲不过去，因为本书从导言起就在说“发生”，而发生是一个关于过程的主张，过程不像一个字那样可以翻出古本来对。一个主张若永远不会被证据否定，它就没有告诉我们任何东西——这一点，考据学比谁都清楚，戴震也比谁都清楚。

老医生与年轻人的这场争执，在清代有一个更大的版本：一边是宋明以来靠体认、靠心得来立说的传统，一边是靠字字有据、条条可核来立说的考据。两边都不是无理取闹。体认的一方担心，有据的一方把学问做成了碎片；有据的一方担心，体认的一方把个人的感觉说成了天下的道理。这场争执一直吵到清末，也没有吵出结果，原因后面会读到。

这一章先接住考据学，再读戴震与章学诚两个人，把他们各自的路径读出来，最后正面回答那个问题：你的发生有没有证据？回答不会是“有”或“没有”，而是把本书的判断分成几层，哪一层可考，哪一层可测，哪一层暂时只是判断，并且写出两个具体的、会失败的预言。

◆ 二、考据学看对了什么

清代学术的底色，是一场对明代的回头看。明亡之后，清初的几位大儒——顾炎武、黄宗羲、王夫之——各自检讨了前朝学风，矛头大多指向空谈心性、束书不观。顾炎武的主张转述起来是：学问须从经书的文字本身做起，而文字须从读音做起；他有一句常被引用的话，“读九经自考文始，考文自知音始。”（《亭林文集·答李子德书》）这句话把一条路写得很清楚：先是声音与字形这些摆在眼前的东西，再是文句，最后才是经义与大道。后面一百多年的乾嘉学者，几乎是沿着这条路走下去的。

乾嘉时期（十八世纪）考据成了学术的主流。大致可以分出两个脉络。一脉以苏州一带的惠栋为代表，笃信汉儒，凡是汉代的说法都要先恭敬三分，后人批评这一路是“信古”过头；另一脉以皖南的江永、戴震为代表，也重汉学，但更看重“求是”，不以古今为断，而以证据的硬度为断。后来扬州一带又有焦循、阮元等人，各有开拓。这些人做的事，今天看来是一套相当扎实的专业技术：从音韵入手，以音求义，以义通经；做训诂，把一个字在不同时代、不同文献里的用法排成序列；做校勘，用不同版本互相对照，找出传抄中的讹误；

做辨伪，指出哪些书、哪些篇是后人假托的。阎若璩的《尚书古文疏证》是其中最有名的一桩：他逐条核对那部流传已久的古文《尚书》里的引文出处、地理沿革与制度称谓，一条一条发现破绽，最后把一部被奉为经典的书钉成了后出之作（《四库全书总目》称其“引经据古，一一陈其矛盾之故”）。这不是一个人靠“感觉”得出的结论，而是几百条小证据叠起来，每一条别人都能去核。

考据学的行规，后来被梁启超概括成一些很容易记的话，其中之一是“孤证不为定说”（《清代学术概论》十三，后人常简称“孤证不立”）：只有一条材料支持的说法，不能当作成立的结论。这条行规的分量要掂一掂。它的意思不是“材料越多越对”，而是说，一个说法如果只在一个地方出现，它出错的可能就藏在那一个地方，没有别的地方可以对质。孤证不立，是把“可被别处推翻”当作成立的条件。再早两千年，孟子读《尚书》读到《武成》，说过一句至今仍带着体温的话：“尽信书，则不如无书。吾于《武成》，取二三策而已矣。”（《孟子·尽心下》）而“实事求是”四个字，班固写河间献王时就有了：“修学好古，实事求是。”（《汉书·河间献王传》）考据学没有发明这些态度，但它把这些态度变成了一门手艺，一代一代传了下来。

对本书来说，考据学至少有四处看对了的地方，需要先说清楚。其一，它把“说”与“据”分开。一个判断是一回事，支持这个判断的材料是另一回事，两者必须能分开摆在桌上，读者才有办法站在作者的对面。本书给自己立过一条纪律：引文没有把握就转述，转述就标〔待核〕，其实正是这一条行规的白话版。其二，它让知识成为公共的东西。一条考订，别人拿同一批材料重做一遍，应该得到同样的结论；得不到，错的不是读者。这一点和“我看了几十年”形成鲜明的对比：几十年的经验是宝贵的，但要变成大家能一起用的知识，总得有一个出口，让别人能去验证它。其三，它承认“不知”。“多闻阙疑，慎言其余”（《论语·为政》），“君子于其所不知，盖阙如也”（《论语·子路》），考据学者的案头最常见的一个字是“未详”。一个学问里有许多“未详”，是它健康的标志。其四，也是最重要的一点：它发现了字义会变。训诂学的全部功夫，立在一个朴素的事实上：同一个字，汉代的用法不是先秦的用法，先秦的用法也不是更早的用法；音在变，义在变，制度在变，名物在变。读古书必须先问“当时这个字是什么意思”，而不是拿后人的意思往回套。这一发现，本书格外亲切——因为它等于用几百年的积累证明了“意义是发生的”：一个字的意思，不是被一次性定好、此后原样保存的，而是在使用中一层一层沉积、一层一层改写的。考据学是意义发生学最大宗的材料库，它自己未必这样说。阎若璩那一桩考订的结果，后面还会被用到：第45章讲宋明“复”的几重机制时，谈道统的追溯，用的就是古文《尚书》晚出这一条。

这里要补一句本书对考据学的路径读法的起头：它的动词是什么。梁启超有一个著名的概括，说清代学术的实质是“以复古为解放”（《清代学术概论》）。这句话说得极准，也极有意思：清儒把宋明的东西一层一层剥掉，剥到汉，剥到先秦，每剥一层都有一种解放的感觉——可是解放的方向是回头。第11章讲过，李翱《复性书》以后，儒家的动词悄悄由“成”转成了“复”；考据学是这个动词在文字层面上的极致：宋明要复的是性，是本心，是“本来面目”，清儒要复的是古音、古义、古制、古本。动词一直是“复”，只是复的对象从里面换到了外面，从心换到了书。这是后面所有读数的背景。

◆ 三、戴震：把“理”从天上请回人间

（一）一部以字义写成的义理书

戴震（1724—1777）出身安徽休宁，家境清寒，年轻时跟江永学习，算学、音韵、礼制、地理都下过苦功，早年有《考工记图》一类的著作。乾隆三十八年（1773），四库馆开，他被召入馆任纂修官，校书。就学术身份而言，他是乾嘉考据学里最高的一座山。可是他自己最看重的，据他晚年写给学生段玉裁的信，不是这些考订，而是晚年写成的《孟子字义疏证》——他在信里说自己生平著述最大的就是这一部，认为它关乎人心之要。这件事本身就值得停一下：一个把一生交给字词的人，认定自己最要紧的东西是一本讲“理”的书。

《孟子字义疏证》的体例很特别。它不按篇章讲《孟子》，而是把《孟子》里的几个关键字——理、天道、性、才、道、仁义礼智、诚、权——一个一个立成条目，在每个条目下把这个字的古义摆出来，与宋儒的用法逐条对看，然后下判断。书名里的“疏证”二字不是装饰：每一个重要的断语，后面都带着一串古书里的用法。这就是他自己概括的方法——由字以通其词，由词以通其道。读他这本书，要时刻记住它有两层面目，一层是义理书，说的是人性、情欲、治理；另一层是考据书，用的是训诂的办法。他想证明的是：宋儒讲的“理”，不是孔孟讲的“理”。

先看他怎样讲“理”。在宋儒那里，理是一个先于万物、得之于天、具于人心的东西，有时被说得像一件现成的物事，人只要把它“复”出来。戴震的做法是回到这个字最朴素的用法。他从肌理、腠理、文理这些日常词里提取出共同的东西——条理，纹路，可以分辨的差别。理者，是“察之而几微必区以别之名也，是故谓之分理”（《孟子字义疏证·理》）。理就是把东西分得清清楚楚的那一道道痕迹。这里要对准本书的词看：他把理从一个先在的、整块的东西，改成了一种分辨出来的差异序列。理不再站在事物的前面，而是在“察”的过程中显出来。用九宫的语言说，他把理从S3（价值的显露）的位置，挪到了D（差异的条理）的位置。

接着是他对情与欲的态度。宋明理学讲“存天理，灭人欲”，其内在逻辑是把理和欲放在对面，理是纯的，欲是染的。戴震的批评很直接：欲是生之所必有，饮食男女、好恶忧乐，都是血气心知的自然作用；你把欲当作敌人，等于把人当作敌人。他认为宋儒这种“无欲”的主张，来路并不在孔孟，而是掺进了老释的东西，是“杂乎老、释之言”的结果（《孟子字义疏证·理》）。这个判断，第20章已经用过：宋明理学是禅、道、儒三源的综合。本书与戴震在这一点上一致，而且要明说：宋学吸收老释这件事，最早是被戴震这样的清儒公开点出来的。分界在后面——戴震认为“杂”是错的来源，应当剔除，剔除之后回到孔孟的原义；本书认为三源相碰撞本是一个思想发生新东西的常态，毛病不在“杂”，而在碰撞出来的东西被命名为“复”，原来的来源被抹掉。

他自己正面的主张，是“以情絜情”。絜，是用绳子量度。我有我的情，你有你的情，我拿自己的好恶去量度别人的好恶，量到两边都过得去的地方，就是理。所以他说：“理也者，情之不爽失也。”（《孟子字义疏证·理》）理不在情欲之外，而是情欲彼此之间不差、不失的那个分寸。从这里他推出了他的治道：“圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备。”（同上）王道的全部内容，不是让百姓去合一个预先写好的理，而是让百姓的情得到体察、欲得到成全，理就在这个过程里被量出来。

一个日常的场景可以把“絜”字讲得更清楚。楼上的人家夜里十一点还在拖椅子，楼下的人家被吵醒了，敲门过来。如果楼下的人说“按物业规定，十点以后不许有噪音”，这是拿一条现成的理去压人；如果楼上的人说“我家孩子刚做完作业，拖个椅子怎么了”，这是拿自己的情去压人。戴震说的絜，是第三种做法：楼下的人想一想，自己若是楼上，孩子睡前收拾书桌，会不会也有拖动椅子的时候；楼上的人想一想，自己若是楼下，一个白天上了十个小时班的人，被吵醒是什么滋味。两边各把对方的情放到自己心里量一量，量到都过得去的地方，大概就是“夜里十点以后椅脚垫上毡垫”这样一个办法。这个办法不在谁的口袋里先放着，是两边的情经过彼此的量度，当场长出来的；它一旦长出来，就成了这栋楼里下次可以用的“理”。

最激烈的一段，是他对“以理杀人”的控诉。他说酷吏用法杀人，后儒用理杀人（此说见《与某书》〔待核〕）；而且“人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之！”（同上）法是白纸黑字，可以申辩、可以同情；理是谁说了算，谁就占住了所有道义的位置，被它杀掉的人，连喊冤的话都找不到。他还写了一段把这种情形说穿了的话，大意是：尊者以理责备卑者，长者以理责备幼者，贵者以理责备贱者，即使尊者错了，也叫作顺；卑者、幼者、贱者拿理去争，即使有道理，也叫作逆（同上）。这几句话和第21章里的一个判断是同一个东西：良知与习气同构，都是D与E的沉淀；区别有两重，一是谁来命名，被主体性权威集团认可的叫良知、被反对的叫习气，二是它经不经得起回写，在矛盾里能不能反过来改写原

来两格，还是只能单向服从。同构而不同质。谁来命名，理就长成谁的样子——戴震在十八世纪看见的是第一重，并且把它从伦理的问题说成了权力的问题。第二重他没有用这个名字说，却留下了一个办法：前面讲的“絜”，就是让理经受对方的情的回写，量不过去的，就不算数。

（二）路径读数：方法一条路，学说另一条路

戴震身上有一个别人身上少见的现象：他做学问的路和他立的学说的路，不是同一条。

先看他的方法。“由字以通其词，由词以通其道”，起点是字，是音与形，是摆在眼前、可以检验的显露；中间是词，是字与字、句与句之间的排列与用法，是一条条差异序列；最后才是道，是读出来的意义，是人与人、人与经典之间的纠缠。S、D、E，先、再、最后。这是S→D→E，也就是朱熹的那条惯路，顾炎武“考文自知音始”走的也是它。朱熹是即物穷理，一件件格下去，最后期待一旦豁然贯通；考据学是一字一字校下去，最后期待经义自然显出。两者的差别在材料（一个格天下之物，一个校古书之字）和姿态（一个信“理”会贯通，一个只信证据），路径的形状几乎是同一个。

再看他的学说。他讲性，说性是人从阴阳五行中分得的血气与心知（《孟子字义疏证·性》）——这是一个出发的底子，是E；讲善，说善不是现成的，要靠学问去扩充，血气心知经过学、问、思、辨，才进到神明、圣智——这是D；讲理，说理是在这个过程里分辨出来的条理，是显在人伦日用上的分寸——这是S。E→D→S。这条路，恰是孟子的路（第23章）。戴震自己也是这么定位的：他是要用孟子去纠正宋儒。

于是出现一幅有点滑稽的图景：一位走S→D→E的长途跋涉者，在终点处宣布，正确的路是E→D→S。我们不必把这当作矛盾。更像是一个人用他手头最趁手的工具，去论证一个这个工具本身给不出的结论。这提示我们一件事：方法的路径和学说的路径，是两个层面，一个人在两个层面上可以走不同的路。第28章写的“主要的卡倾向于出现在惯路末格”，管的是学说里传下去的主干教法，而不是随便什么做事的步骤，也不是某个人一生里每一刻的走法。

三方程怎样读？宋明理学里，S（善与理的显露）这一式，在它自己的叙述里是由一个先在的理来承担的，不依据D（差异序列）和E（特征纠缠）——有人管，依据的却不是右边两维，所以是半缺。戴震做的，是给这一式补上了依据：善与理的显露，来自情（E）经过分辨（D）而成，S＝F(D,E)。补得很好，补得有力，这是他比同时代许多人走得远的地方。但E那一式他没有补：E＝H(S,D)，要问的是，这个血气心知的底子，自己是怎样长成的，它的纠缠怎样被显露与序列回头改写？他的回答是：天所给的。性是分得的，是先于学

的。所以E那一式仍是半缺——管它的是“天”，依据的不是S与D。戴震把善发生化了一半：善是学出来的；但能学的那个底子，还留在天赋里。

三原理的读数就更有意思。理欲之争是张力积累的典型场景，这一拍他有，而且极足。形状改变那一拍，他做了：把“理”这个格从一个先在的整块，改成了分辨出来的条理，这是第三格换了形状，不是折中。回写那一拍，他也试了：从字义的重新疏证，回写到治道，回写到对宋儒整个学风的批评。如果只看他一个人，三拍几乎走全。问题出在他的听众：当时的考据同侪，对他的考订推崇备至，对他的义理，据后来研究者的观察，大多不以为然或不甚了了。回写这一拍，要靠对面的人接，他的对面是一个按S→D→E走路、对E的起手没有接收装置的共同体。这一拍断在“没有人接”。第39章讲守一太紧时，把同一件事换了一个说法：考据学“松过一次手”，戴震对“以理杀人”的追问是对一的实质追问，可是考据学的归宿是还原古训，追问被收回到了复古的名下，松开的手又合上了。两处合起来读，是同一个断口的两面：本章看的是没有人接，第39章看的是接的人也用复古的语法说话。

按0到1的三条判据逐条比一下：他的“分理”与“絜情”，是不是旧一的展开？不是，宋儒的理里没有这个东西。是不是改写了起点之一？是，他把起点从先在之理，改成了人人都有的情欲。是不是长出了原来没有的显露与纠缠？部分是，“以理杀人”这一类权力读法，是宋明的理学语汇里长不出来的。以此看，戴震是清代儒学里一次不自认的、没有长成的0到1的苗头。不自认——他的话头始终是“孔孟原义本来如此”；没有长成——因为回写那一拍没有被接住。这是本书的判断，下面的“可错条件”里要写清怎样才算判错。

这一读法与第45章互相引用，分别登记，两处的口径要分清。第45章的正式名单里是两次不自认的0到1：孔子由礼到仁，宋明由三教生出理与心；近代那一次是“本可发生而没有发生”，数的是康有为的中间形态，以及熊十力、牟宗三这两个“最接近”的体系。戴震不在这份名单里。第45章第六节把他放在“三个接过来的问号”之中，用第39章的三个测试按同一把尺子过了一遍：还原测试过，余量略小；回写测试待定，因为据本章所读，“絜情”没有迫使宋学改词，为宋学辩护的一方重申多于改写，本章第五节写的汉宋之争，是这类重申的一例；新显露测试只算部分，“以理杀人”这种权力读法有了名字，没有对应的工夫，也没有承担者。结论是：戴震是候选，第二条待回写，尚未兑现。本章用的“苗头”二字，说的就是这个意思——量级上不与孔子、宋明两次并列，与第45章讲不自认的代价时那句“宋明之后儒学内部再没有出现过同量级的碰撞”也不相冲。所以全书“两千五百年主要在1到N”的主判断没有因戴震多出一处例外，只是在两章各登一笔：本章登的是读数，第45章登的是尺子。戴震的“不自认”，用的恰是第45章讲的那套语法：话头始终是孔孟原义本来如此，是以“复”的名义做的事，他这里的“复”，还是考据学式的复，复古义而不是复本心。这个判断站不站得住，要看两件事：一是戴震的“絜情”和“分理”在宋明的文

本里有没有同样完整的前身（本章可错条件第一条）；二是日后宋学一方是否因戴震而改写了“理”的定义（第45章可错条件第9条）。若有，“苗头”就改判为通过第二条；反过来，若宋明的文本里确有同样完整的前身，则连苗头也不必算，戴震只是1到N里一次尖锐的批评。

（三）轨迹

把戴震一生摊开来看，他的路径与“方法S→D→E、学说E→D→S”的判断，基本相合，只有一处需要说明。

早年和中年的主要精力，用在算学、音韵、礼制、地理和校勘上，这全是S→D，是把摆在眼前的东西排成序列。他的经学名声，来自这一段。三十岁前后起，他就开始写《原善》一类的文字，到四十岁前后扩成三卷，这是第一次向E伸手，用的还是《中庸》《孟子》里的材料，语气相当收敛。晚年入四库馆，校《水经注》和一批算经，工作的性质依旧是校勘；差不多同一个时期，他把《孟子字义疏证》写成（成书年份说法不一，大致在他生命的最后几年），措辞明显比早年尖锐得多——“以理杀人”就是这里的话。也就是说，他的学说是在方法的路已经走得很远之后，才从尽头折回来补上的。

这对“惯路”的判断有一个提醒：一个人晚年写出的学说，往往不是他整个一生的路径，而是他一生路径的末格对他提出的追问。戴震走了大半生S→D，才发觉终点那一格不能只靠“证据自己会说话”，于是转身为E立论。后面讲到近现代学者的“轨迹”时，会不断遇到这个现象：末格的缺，往往是当事人晚年最痛的地方。

◆四、章学诚：道不是谁发明的，是一点一点显出来的

（一）六经皆史

章学诚（1738—1801）与戴震几乎同时代，生前却远不如戴震显赫。他长期在各地书院与幕府中讨生活，替地方修志，写成《文史通义》和《校雠通义》，当时知音寥寥；他的学说在身后，尤其到近代，才被人一再翻出来。他与戴震的关系也有些微妙：他很敬重戴震的学问，对戴震批评朱子的姿态却有微词。他在《书朱陆篇后》里指出，戴震自己的学问路数，其实正是从朱子那一路来的，却反过来讥讽朱子。读到这里，不由得想起上一节的读数：方法是朱熹的路，学说却要翻朱熹的案，章学诚一眼就看出了这一层。

“六经皆史”这四个字，出自《文史通义·易教上》的开头：“六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。”这几句话需要放慢来读。它不是说

《诗》《书》《易》《礼》《春秋》只是历史资料，不是要贬低经；它的意思是，经之所以成为经，是因为它是先王治理天下的实际记录——官府里的典册，政事里的法度，掌管这些的是有职守的官。古人没有“著书立说”的概念，没有谁坐在书斋里空发议论，他们把理放在事里，事做成了，记下来，就成了典。后来官师分离，做事的人和讲理的人成了两拨人，才有了离开事而专讲理的学问。

于是他对当时学术的两头都不满意：宋明的义理离事言理，是空；汉学的考据只在字句上打转，是碎。他有一个反复强调的区分，大意是，功力和学问不是一回事：功力靠勤勉可以积累，学问却要有性情才行，功力是学问的资材，不是学问本身（《文史通义·博约中》）。他还在刘知几“才、学、识”的史家三长之外，加了一个“德”——史家要有写史的心术，不能因为自己的好恶去改写事实（《文史通义·史德》）。这些说法，今天读来依然锋利：一个人可以校对出一千处异文，却没有半条自己的见解；也可以满腹见解，没有一条站得住的出处。他想要的是“有出处的见解”，也就是“事”与“理”的合一。

（二）道的“渐形”

比“六经皆史”更值得本书注意的，是他在《原道》里讲道怎样来的那一套话。大意是：道不是圣人凭智慧发明出来再教给大家的；最初只是几个人住在一起，要吃饭，要分工，要有先后，要有长幼，生活里一桩桩事摆在那里，于是有了次序，有了分合，有了规矩，这些次序和规矩逐渐定形，便是道。道是随着人们共同生活的需要，一点一点显出来的，圣人不过是看明白了这个已经显出来的东西，把它整理、记录、传下去的人，所谓“学于众人”（《文史通义·原道上》）。

不妨拿一个小院子来想。三户人家合住一个院子，起先谁也没有规矩，水井边今天你占明天我占，几次争吵之后，有人提议轮着打扫，有人提议水缸按户数分，几年下来，院子里有了一套不成文的次序：谁家先用井，谁家倒垃圾，谁家的孩子进出要打招呼。后来新搬来一户，管事的老人对他说“咱们这儿的规矩是这样”，那套规矩听起来像是院子本来就有的，其实没有一条是预先写好的，每一条都是某一次争吵或某一次方便里长出来、被大家认下来的。章学诚讲的道的渐形，就是这样一个过程；而“圣人”，是那位把这些规矩看明白、替它们起了名字的老人。

这段话，几乎是一幅十八世纪的“织锦”与“河床”的图画。道不是先画好的，是水冲出来的；规矩不是天赋的，是一代一代在做事中沉淀出来的；圣人不是创造者，是最敏锐的读者。本书讲的“心、善意、孝心、良知都是发生出来的”，在章学诚这里找到了一个难得的同盟。本书与章学诚一致：道是渐形的，意义是在事中长出来的，离了事无从谈理。

分界出现在下一步。章学诚接着说，这个渐形的过程在周公那里达到了圆满。周公是集大成者，官师合一，政教不分，典章与学问同出一源；孔子则是“述而不作”的人，他的功绩在于把周公的东西保存、传述，使它不至失传。孔子不是制作者，而是传人。于是在章学诚的图景里，发生是有终点的：发生到周公为止，之后只有述，只有守，只有一代代地读。这是一个“发生论加封顶”的结构：它在起点上承认道是长出来的，在终点上又把长的过程截断，截断之后的一切都成了1到N。

这与本书第45章的判断正面相对。第45章要说，孔子“述而不作”而实作，“人而不仁，如礼何”这一问，是由礼到仁的一次不自认的0到1。章学诚会怎么驳？他大概会说，仁不是孔子新造的，周礼里本来就有，孔子只是把已有的东西点明了。这一驳与第45章对话部分“与一位孔子研究者”那一段是同一个形状：孔子以前就有人谈礼与德、礼与敬，仁不过是被点明。本书的回应在第45章做了，这里只摘要。其一，本书不要求孔子以前无人谈过仁与礼的关系，只要求孔子把仁立为统摄礼的那个一，而在此以前，没有证据表明仁占据这个位置〔需要系统的文献考察，待核〕。其二，章学诚说“作”属于有位者，在这一层上说中了一半：第45章讲“述而不作”时也承认，“作”在周代是带位置色彩的字，孔子无位，不能自认作礼乐。分歧在后一步：不自认不等于没有作，声明是一回事，实际做了什么是另一回事。其三，若孔子之前已有“以仁为礼之本”的稳定表述，第45章那一处退回，改判为1到N，章学诚就对了。这里先把分歧立好：章学诚承认道是发生的，却给发生设了一个历史上的封顶线；本书认为这条线不是历史事实，而是一个“一”被守得太紧的结果。

（三）路径读数：反对先立本体的人

章学诚的路径，可以这样读。他讲治学的起点是“事”——史实，是摆在那里的东西，S；然后是比次，把事排成序列，记注与撰述，各有各的体例，D；最后才是“史意”和“别识心裁”，是史家读出来、写出来的那个意思，带着史家的性情与见识，E〔本书读法，待检〕。事、比次、史意，先、再、最后。这依然是S→D→E的形状，与戴震的方法同构，与朱熹的路也同构。他对时代学风的批评，恰好都落在末格：有功力而无学问，有考订而无史意，有材料而无见识。他自己看见了这条路的末格是空的，所以才反复呼喊“史意”“性情”“识”“德”，要把E补回去。

换一个角度看，章学诚的立场，是一个先立本体的反面。他最反对的，就是“离事言理”——不从事出发，先悬一个理在那里，然后让事去合它。这恰好是下一章要读的现代新儒家共同的起手式：熊十力先立本心，马一浮先立一心，梁漱溟先立意欲方向。章学诚若在场，会把他们统统划进“离事言理”。这个对照很有用：它让人看到，儒学史上从来不是只

有一种起手式，有人从本体起手，有人从事起手，而且从事起手的人在清代就已经对前一种提出过最尖锐的批评。

三方程的读数。章学诚把道的显露（S）建立在事（S）与比次（D）之上，是一个有补式倾向的人：道不是一个先在的东西自己显出来，而是在事的序列里一点点显形。但他把“事”交给了周公——事的最高形态已经完成——于是D那一式（序列如何生成）和E那一式（纠缠如何积淀），在周公之后就不再有人需要承担；他关心的是怎样把已有的整理好，不是怎样让新的出来。三原理上，他对时代张力（汉与宋、考据与义理）看得极清楚，第二拍他提出了“事理合一”的方案，那是一个形状的改变，不是折中；可是第三拍无从落脚——因为他自己的世界里，没有一个可以被改写的“一”，周公的典章是顶点，不是起点。他的读数是：第一拍满，第二拍有一个方案，第三拍无处回写。

◆ 五、考据学整体的读数：一个“实”字，一条老路

把戴震、章学诚和他们背后的整个乾嘉学术合起来看，考据学的“一”是什么？是“实”：实事求是，言必有据，有一分证据说一分话。这个一，稳定、可重复运行、每次运行都有收获，是一个相当典型的“目标之一”兼“方法之一”。它可以落在S上，因为证据就是摆在桌面上的显露；也落在D上，因为证据要排成序列才有说服力。它不落在E上。

路径是S→D→E，从顾炎武的“考文自知音始”，到戴震的“由字通词，由词通道”，到章学诚的“事、比次、史意”，三个人说法各异，形状一致：先让显露的东西说话，再把它们排成序列，最后期待大道自己出来。这条路的优势很明显：前两格走得极为扎实，积累极为可靠。它的末格也同样明显：E，特征纠缠，意义与关系，是证据本身不能产生的东西。你可以把一千条材料排得整整齐齐，但“这些材料合起来说明了什么”，仍然要有人来说，而这一句话，是证据自己说不出来的。考据学的流弊——琐碎，为考据而考据，见木不见林——正是卡在末格E的流弊。这和朱熹路的末格是同一种位置：朱熹的路靠“一旦豁然贯通”，考据的路靠“经义自然显出”，都是把末格交给一个没有机制的“自然”。位置相同，卡的方向却要分开说（第28章的方向层）：朱熹路上是桥没架好，积累与贯通之间没有被说明的桥（第16章、第24章）；考据学这里是材料堆得极整齐，堆出来的东西没有人来说它合起来是什么，是太多而堆。这里还有一笔旧账可以顺手核对：第28章在反例清单里问过，戴震批评的“以理杀人”，会不会表明朱学在清代的主要流弊落到了别的格上。第28章的读法是，把它读作“理成了外压，情无处安放”，仍与E的缺位相连，不构成落点的移位；本章对戴震的路径读数不改这个判断。

“实学”这个词在这里要单独交代一句。清初的经世之学与乾嘉的考据，常被并称为实学，两者的“实”并不是同一个。清初诸大儒说的实，偏向实用、经世：讲水利、讲兵备、讲田赋、讲风俗，学问要落到治天下的事上。乾嘉说的实，偏向实证：一字有一字的出处，一说有一说的根据。前一个实把学问的出口放在天下事，后一个实把学问的出口放在书页上。这两个“实”在顾炎武那里还是连着的，他既讲考文知音，也讲“行己有耻”和经世之务（《日知录·廉耻》）；到了乾嘉盛时，后一个渐渐压倒了前一个。路径上看，经世一路的起点是事，也就是S，终点是治，也就是把事做成；考据一路的起点同样是显露，终点却变成了“知道”。学问的出口从事变成了书，D与E的积累就不再被事所验证，而只被书页所验证，这是它后来被章学诚、被龚自珍、被魏源批评的一个根子。

三原理的读数：汉学与宋学的张力，一积就是一百年。江藩的《国朝汉学师承记》替汉学立谱系，方东树的《汉学商兑》转身反驳，一来一往，嘉道之际成了学界公开的论战。汉说证据，宋说义理，一说“你空”，一说“你碎”，这是同一场架，反复吵。本书有一条经验：老吵同一架的，多断在第二拍。汉宋之争的第二拍——让证据与义理之外长出第三种形状——没有在考据学内部完成。后来的出路来自外面：外部压力日增，一部分学人转向经世之学和今文经学，龚自珍、魏源、再往后的康有为，都是从这条路出来的。汉宋之争没有被化开，而是被一个更大的张力——中与西——撇在了后面。这正好是下一章的开头。

◆六、“你的发生有没有证据？”

（一）考据学者会怎样发问

设想一位乾嘉学者读完本书前面的章节，合上书，向作者提了三个问题，而且是不客气的那种。

第一问是出处。你说“动词由成转复”，你说孔子“由礼到仁”是一次0到1，你说阳明的“自然”是熟成的自然——材料在哪里？哪一条出自哪部书、哪一卷？是原话还是你的转述？转述得准不准？本书给自己立过一条纪律：没有把握的引文转述，转述后标〔待核〕。这条纪律的目的，就是为了在这第一问面前不至于无话可答。

第二问是复核。你说各家主要的卡倾向于出现在惯路的末格，你说良知与习气同构。换一个人，拿同一批材料，会得出同样的结论吗？还是只有你读得出来？一个读法如果别人拿同样的东西读不出来，它就只是你的读法，不是知识。

第三问最尖：什么证据出现，你就认错？这一问和前两问不在一个层次上。前两问问的是你做得对不对，第三问问的是你的说法有没有可能做错。一个怎么也不会错的说法，戴震

会毫不客气地指出，那是“任其意见，执之为理义”（《孟子字义疏证·理》）——他对宋儒的批评，现在原样落到了本书头上。本书说“意是压缩了的D与E”，说“良知与习气同构”，说各家的末格，这些都是用SDE读出来的东西，读出来之后又拿SDE去印证，有没有可能是一个循环，一个怎么也推不倒的解释？这三问，本书一一接下，不绕。

（二）三层：可考的、可测的、判断的

先要承认，本书的主张不是同一种东西，不能用同一种证据去回应。大致可以分成三层。

第一层是可考的，属文本史。比如“李翱《复性书》之后，儒家的动词由‘成’向‘复’偏移”，比如“朱熹说格物要‘用力之久，而一旦豁然贯通’”（《大学章句》格物补传），比如“司马迁评孟子之道‘迂远而阔于事情’”（《史记·孟子荀卿列传》），这些是可以翻书的。对这一层，考据学的办法完全适用，本书也完全服从：每一条都要有出处，出处有疑的就标〔待核〕，被人校出错来，就改。“动词由成转复”这样的概括，更要靠统计来撑：把不同时代的儒家文献里“成”类与“复”类动词的用法，按事先定好的标准数出来，看趋势是不是确如所说。这一层的判断，是最容易被推翻的，也是最应该被推翻的。

第二层是可测的，属行为与事实。比如“孝心不是自然而然，是依恋、敬、养几回发生出来的”，比如“同样的练习量，先后不同，迁移的结果不同”。这些主张说的是人在时间里怎样变化，不是古书怎么说，所以不能靠翻书，要靠观察，靠比较，靠有控制的试验。这一层，本书目前几乎只有日常经验和想象的案例，没有数据，要老老实实地承认。

第三层是判断，属概念的选择。比如“0到1的三条判据”，比如“用六路径读儒学是不是比用别的读法更有成效”。这一层既不是翻书能翻出来的，也不是做一次试验就能定下来的。它的检验只能是：这套概念用起来，能不能看出别的概念看不出的东西；它所做的预言，是否比对手的预言更常被证实；它被人用来读别的材料，是否仍然站得住。这一层的失败方式也是明确的：如果换一套更简单的说法，能得到同样的读数，这套概念就是多余的，应当删掉。

把三层分开，本身就是在回答“有没有证据”：有的是可翻的证据，有的是还没做的证据，有的是只能靠长期比较的证据。把三层混在一起，说“都有证据”，那是糊弄；说“都没有证据”，也不对。

（三）判决性设计：让两种说法对同一件事给出不同预言

考据学最漂亮的一类工作，是“判决性”的。阎若璩验古文《尚书》，不是笼统地说“这书读着不像”，而是逐条追问：这一句引文，原出于哪部先秦的书？这个地名，在书中所称的那个时代存在吗？这个制度，当时有这个名称吗？假如这部书确是先秦所传，这些问题都应该有答案；找来找去答案对不上，就成了判决。后来出土的简牍里陆续出现与《尚书》篇目相关的材料，又为这桩老案提供了新的对勘（如清华简《尹诰》《说命》）——这说明哪怕是考订出来的结论，也始终向新证据开着门。

借这个意思，所谓判决性设计，就是找到一个情境，在这个情境里，本书的说法和对手的说法对同一件事会给出不同的预言，然后事先写下这两个预言，再去看谁对。下面写两个。它们都是设计，不是结果；本书没有做过这两项检验，现在写出来，是为了把它们摆在桌面上，让任何人都可以去做，做错了本书就改。

第一个预言：各家主要的卡，集中出现在其惯路的末格这个位置。这是第28章位置层那条弱假说的检验，只验位置，不验方向（在末格是桥没架好、太少而散，还是太多而堆，另看首格与处境，不在这个预言之内）。它是文本层的预言，可以靠读书完成。第28章“出样本的预测”一节已经登记过同一类预测，登记的原则在这里照用：惯路要在知道评语之前就判定，不许看了评语再回头改惯路，否则预测就成了追认。办法如下。先把评语的类别事先定好：指向“显不出、传不开、不成形、无补于事”的，归S类；指向“无次第、无阶梯、无工夫、躐等”的，归D类；指向“支离、无本、无主、不贯通、外压、无心”的，归E类。编码标准、取样范围，先写下来公开，不许看了结果再改。然后取后人对朱熹、阳明、孟子、荀子以及王夫之颜元一路的评语，样本取同一类材料（比如各家学案里的评语和历代目录提要里的评语），由不知道本书假设的人来编码，门内的批评和门外的批评分开计数，因为同门之间的口径和对手之间的口径不同。本书的预言是：对每一家，落在其惯路末格那一类的评语，占该家全部可归类评语的一半以上，并且高于另外两类各自的比例；五家之中至少四家成立。对手的说法是：流弊并不随惯路而定，要么各家被批评的东西大同小异（比如统统被说成“空疏”），要么由时代的风气而定，与各家的路径无关。如果结果是末格那一类的占比不高于三类平分的水平，或者五家之中成立的不超过三家，这条规律就按第28章写明的退路处理：命中不超过三家，规律撤回，降为若干家的巧合；各家主要的卡落在末格的不超过一半，规律退为只在个别类型里成立。无论退到哪一层，第41章排路的靶位都改由“这一家实际卡在哪一格”来定，排路的办法保留，靶位的来源改变；全书的主线不受影响。

第二个预言：同样的练习量，换先后，迁移的结果不同。这是行为层的预言，要靠试验。办法如下。选一样不太难、可以在几周内学会的东西，比如一种简单的手工，或者一类

解题方法。把学习者随机分成两组，总的学习时间、材料、讲解都完全一样，只换先后。一组按惯常的次序：先看例子，再学规则，最后期待自己能够总括。另一组把惯路的末格拿来做首格：一开始就让学习者对这件事形成自己的一个想法，或做出一件完整而粗糙的东西，然后再补例子和规则。隔一段时间，用“换了问法”的题目去测迁移。本书的预言是：第二组的迁移成绩高于第一组，且差距不小于事先登记的最小值（具体数字要在试验前由方案定，而不是看了数据再定）。对手的说法，是朱熹那一句——“用力之久，而一旦豁然贯通”：贯通取决于功夫的总量，不取决于先后；只要两组的量相同，结果应无差别。如果两组没有差别，或者差别反向，那么“排路能改善迁移”这一条在这个领域里就判错了。依靠它的两处各有自己的位置：第41章讲排路的做法，并在可错条件第一条里写明，用同一个办法在两个条件相当的人身上做对照，差别不稳定地偏向排路，“末格先行”就降为经验之谈；第57章把它落成孩子书桌上的一周试验，可错条件第一条同样写了“并不比随机换一个入口更容易让情形变顺”，则要重新审视。这两处的检验是各自领域里的小规模观察，本预言是同一个问题的受控版本，结果出来，三处一起改。另有一个竞争的说法，第28章称作“接口说”：卡不在某一格，而在格与格之间的回写缺失，所以把末格抬到首格不会有帮助，除非同时补上回写。接口说与朱熹那一句对本预言给出的预测并不相同：朱熹说两组无差别，接口说说排路本身不够、要加回写。若在第二组里另设一个加了回写环节（让学习者把自己的想法拿去给人讲、被追问、再改）的第三组，这个设计就能同时分出三种说法。第28章对接口说“只登记，不裁决”，本章的设计给它留了一个裁决的位置。

这两个预言有一个共同的结构：写之前不知道谁对，写出来之后对手能接得住，结果出来之后双方都有可能要改口。本书希望自己属于一类能被这样检验的说法，而不是属于一类怎么也不会错、因此也不告诉你什么的说法。

前面几章留下的几处待检，也可以放进同一张清单，免得它们各自悬着。第2章记过第484号自认最弱的一处：先横后纵还没有经过试验，它给的设计是一半人按次序走、一半人原样照做，对比一个学期或一个季度，这个设计本书接下，结构与第二个预言相同，只是换的不是学习内容的先后，而是搬进新土之后“先问土”与“先放大”的先后。第13章留下的问题是损耗和投入怎么测，回答是看迁移：换一个问法、换一个材料、换一块土，还能不能用；这与第二个预言用的是同一把尺子，所以第二个预言做成了，第13章的两本账也同时得到检验。第16章列的三种信号，读了很多书的人换一个场合就不会用、讲不出自己的看法、两部书之间说不出联系，可以在一个学期里对比记录，是第二个预言的现成观察项。这几处合起来，是本书交给考据学的一份清单：哪些可以翻书，哪些可以做试验，哪些已经有了现成的观察项，只等有人去做。

（四）对话之后，各自要改什么

回到那位老医生和年轻人。如果二人要在一张桌上谈，有一个办法可以同时用上两种证：请老医生在看下一位病人之前，先把自己的判断写在纸上，封起来；等后来的情况出来，再打开对照。这样，几十年沉淀下来的手感，就被转成了一个可复核的预言。老医生的经验不再是“你信不信”的问题，年轻人的统计表也有了“看哪里”的方向。这件事的实质，是把熟成的E压成一条公开的D，让私人的东西可以接受检验。判决性设计，说到底就是这个动作，只是对象从一个医生的手感换成了一个学说。这里说的只是证据怎样组织，不涉及哪种做法疗效更好，那是另一个领域的问题。

话说回来，对话是双向的，两边都要改。考据学要改的地方，是它的末格。“经义自然显出”不是一个机制，只是一个愿望。章学诚看到了，所以才去喊“史意”“性情”；戴震看到了，所以才在晚年另写一部《孟子字义疏证》。但他们想要的那个综合环节，仍然需要一个公开的、可以出错的做法：一个人从一千条材料里读出一个判断的时候，他的判断也要写出可错条件，别人才好去检验。否则“史意”就会变成又一种“理”，一旦有人拿它压人，便成了戴震所指的那种东西。

本书要改的地方，是它的证据纪律还不够硬。前面各章有不少“本书读法”的判断，其中一部分只有原典细读的支持，没有系统的取样；〔待核〕标记可以管住引文，管不住概括。凡是涉及“多数”“普遍”“趋势”的概括，都应当附上取样的办法，或者降格为“本书的感觉，尚待取样”。从这一章起，每章的可错条件里要尽量写出一条可操作的检验，而不止是一句“若发现反例则改”。

“孤证不立”这条行规，本书也要拿来对着自己用一遍。比如本书关于阳明“自然”的读法——阳明的自然是熟成的自然，被当作了天然的自然——主要依据的是“见父自然知孝”一类的段落和去草一章的论述，这是两三处材料。阳明谈“自然”的地方远不止这些，需要把他所有使用“自然”一词的段落逐条排出来，看每一处是否都容得下“熟成”的读法，有没有哪一处明确指向“天然”，或者明确指向别的东西。这件事属于第20章的工作，这里只是记下一笔：凡是本书的新判断，都得先把自己的孤证和旁证分开列出，孤证多的，口气要往下压，等排完了再升。这与前面说的“三层”是一回事：越靠近第一层的判断，越要经得起一条一条地翻书。

至于余英时、艾尔曼这一类研究清代学术的学者，本书与他们的关系可以讲清楚。余英时把考据学的兴起放在儒学自身的“内在理路”里，大意是，宋明理学讲尊德性，讲到后来必然要回头问道问学，问经典本身究竟说了什么，于是有了清代的考据（见其《论戴震与章学诚》）；艾尔曼则着重看考据作为一种职业化的学术共同体是怎样形成的（见其《从理学到朴学》）。本书与他们一致的地方，是都不把考据学看作学风的堕落，而看作儒学内部一

条路走得更远的结果。分界在于，他们回答的是“为什么转向”，本书只问“先、再、最后”，并追问它的末格；因此本书不与他们争因果，只补一个读数：这条路走到这里，前两格极扎实，第三格仍然没有机制。

◆ 七、可错条件与小结

（一）可错条件

本章的判断，在下列情况下算错：其一，若能证明戴震的学说其实并无半点超出宋明的东西，“分理”与“絜情”在宋明儒的文本里已有同样完整的论述，则“戴震是一次未长成的0到1的苗头”这一条作废，戴震只能算1到N里一次尖锐的批评，与第45章正式名单只数孔子、宋明两次的读数也就合上了口径，该章第六节对戴震的那一笔问号也随之撤去。

其二，若能证明乾嘉考据学的流弊并不集中在“如何从材料得出综合判断”这一环，而是集中在别处（比如集中在材料的获取或工具的缺乏），则“考据学末格为E”的读数作废。

其三，若第六节两个预言按事先登记的办法执行，结果不支持，则相应的判断按文中写明的后果处理：第一个预言不成，规律按第28章的三层退路退，排路的靶位改由各家实际卡在哪一格来定；第二个预言不成，“排路能改善迁移”在该领域判错，第41章、第57章各自的可错条件同时触发。

其四，若有研究证明章学诚笔下的周公并不是一个“封顶”的位置，而是他承认可以继续被改写的起点，则“发生论加封顶”的读数作废。

其五，戴震的“E→D→S”学说读法，若有人从《孟子字义疏证》里找出明确的段落，证明戴震对血气心知的由来给出了过程性的说明（而不是“天所分得”），则“E那一式仍半缺”的读数作废。

（二）小结

清代考据与实学给了本书一面镜子。它的“一”是实证，路径是S→D→E，前两格走得极扎实，末格靠“自然显出”，这是朱熹那条老路换了材料之后的延续，动词仍然是“复”。戴震在这条路的尽头折回来，为E那一端立了一个学说，把理从天上请回人间，把“以理杀人”说成了权力问题，走到了一次小小的0到1的门口，却没有人接（本章与第45章对戴震的互相登记，见第三节）；章学诚把道看作渐形，与本书同一边，却在周公处封了顶。

这面镜子也照出了本书自己：本书说了很多关于“发生”的话，这些话也要接受考据学那三问。本章给出的回答，是把主张分成可考、可测、判断三层，并写出两个会失败的预言。下一章的人物，要面对的已经不是汉与宋，而是中与西。康有为从公羊学里取出的那一套“托古改制”，正是从考据学内部走出来、通向经世的那条路。

第　八　编

对话近现代与当代：返本开新的1到N

第 34 章　近代：托古改制与中体西用

第 35 章　现代新儒家（一）：熊十力、梁漱溟、马一浮

第 36 章　现代新儒家（二）：冯友兰与贺麟

第 37 章　现代新儒家（三）：牟宗三、唐君毅、徐复观

第 38 章　当代儒学：对话、积淀、本体与生活

第 39 章　为什么始终没有进入0到1

34

第 34 章

近代：托古改制与中体西用

本章要点

近代四人把西学放进已有的一的名下：披衣、分区、熔炉、嫁接，纵向展开与横向迁移都做了，新的一没有生出。

◆一、老房子加装电梯

一栋建了几十年的老楼，五层，没有电梯。住在五楼的老人腿脚越来越不灵便，下一次楼要歇三回，全楼人商量着装电梯。方案很快有了：房子本身不动，在楼外加一个钢结构的井道，每层楼梯的转角平台上开一扇门，接到井道里。装完那天，老人坐着上下，笑得合不拢嘴。

可是日子一长，一些原先没想到的事情冒了出来。楼梯间里邻居碰面的次数少了，从前在转角处站着说几句话的习惯没了。一楼的人家发现井道的投影挡了窗子，电机运转也有响动。每个月的维保费用怎么摊，一楼要不要出，吵了好几回。有人提议干脆把楼梯拆掉一段，腾出地方做个无障碍通道，立刻有人反对，因为楼梯是承重的一部分，也是着火时的逃生通路。更微妙的是，电梯一旦成了每天用的东西，楼里的人对这栋房子的想象悄悄变了：从前说“五楼太高了”，现在说“五楼风景好”。

这个故事里有三个问题，近代中国人在一百多年里反复问过，只是问法不同。第一，这栋房子里什么东西是不能动的？承重墙，还是整个格局，还是住在里面的人的习惯？第二，新设备装在哪里？贴在外墙，只在老人需要时才开，永远排在楼梯后面，还是进到房子里面来，改变房子的走法？第三，设备装好以后，会不会反过来要求房子改？电梯不会只是电梯，它会改变楼梯间的功能、一楼的采光、邻居的往来——新东西一旦接活，就会回头改写原来的东西。如果事先规定“房子一点也不许动”，那么电梯就只能一辈子贴在外面，做一个辅助，它能做到的，永远不超过楼梯所允许的。

这一章讲四个人，康有为、谭嗣同、张之洞、梁启超。他们生活在同一个时代，面前是同一栋房子，回答却各不相同：康有为说，房子的主人其实一直想要电梯，只是后人忘了，我把主人的话找出来；谭嗣同说，房子里面的隔墙本来就是错的，拆；张之洞说，承重墙不动，电梯贴外面；梁启超说，先要问住在房子里的人。四个回答，对应着本书的三个概念：一，横向的迁移；二，三方程与六路径；三，三原理里的回写。

◆二、康有为：把新话放进旧主人的嘴里

（一）从考据里走出来的公羊学

上一章结尾提到，汉学与宋学的争执没有在考据学内部化开，出路来自外面。这个“外面”最先是经世之学和今文经学。清代中叶，以庄存与、刘逢禄为开端，公羊学重新被人读起来。这是一门很特别的学问：它不满足于《春秋》字面的事实，而在字里行间寻找“微言大义”，认为孔子在鲁国史记的字眼之间，暗藏着给后世立法的深意。龚自珍、魏源继续发挥，经学开始带着对时事的关切往前走。魏源在鸦片战争之后编《海国图志》，提出“师夷长技以制夷”，这是近代“用”的位置第一次被公开划出来。

康有为（1858—1927）接过这条线，把它推到极致。他有两部影响最大的早期著作，一部《新学伪经考》，一部《孔子改制考》。前者主张，汉代以后通行的古文经，是刘歆为帮助王莽篡汉而伪造的，因此后世所尊奉的“汉学”（古文经学），其实大半是伪学（《新学伪经考》，初刊于1891年）；后者主张，孔子并不是“述而不作”的整理者，而是为后世立制度的改制者，六经都是孔子的创作，他把理想的制度托在尧舜三代的名下，让人以为古已有之，这就是“托古改制”（《孔子改制考》）。前一部是破，把阻挡新话的古文经学扫开；后一部是立，把孔子请上改制者的位置。两部书合起来，就成了一个很完整的手法：先扫清通往孔子的路，再把孔子的嘴打开，让他说近代需要的话。

（二）三世与大同：目标之一被放到了未来

康有为最有分量的东西，是他把《春秋》公羊学的“三世说”和《礼运》里的“大同”接在一起。公羊传里有“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”的话，东汉何休把它发展成据乱世（衰乱）、升平世、太平世三个阶段的说法（《春秋公羊传解诂》隐公元年注及序）。《礼运》里有一段描写：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子……是谓大同。”而在这之后的“今大道既隐，天下为家”，则是小康。

细读《礼运》，有一点很要紧：“大道之行也”是追述的口气，大同在过去，小康是后来的衰落。这是一个典型的复古结构：好的在前，坏的在后，要做的事是往回走。康有为做了一个方向上的反转——他把三世说当作进化的阶梯，把大同放到前方：从据乱世到升平世，再到太平世，也就是大同。这样，《礼运》的同一段话，由“回到三代”变成了“走向未来”。同一个字面的“大同”，目标之一从过去搬到了将来，动词从“复”换成了“成”。这是本书要特别指出的：康有为在近代儒家里，是极少数把动词从“复”扳回“成”的人。

本书与康有为一致的地方在此：目标之一可以放在前方，不必放在身后；一条路径可以是向前走出来的，不必是向后找回去的。第3章讲，“一”有起点之一和目标之一两个义，康有为的大同是一个醒目的目标之一，终点固定，途中的三世是从起点到终点的阶梯。他读出来的，是一个完整的发展之道的语法：物有本末，事有终始，知所先后。

一个日常的场景，可以把“托古”的好处与代价说得更直白。一位新媳妇想改家里过年的几个老做法，比如把年夜饭从家里搬到饭店。她要是直接说“我觉得这样省事”，婆婆一句话就能挡回去；她要是说“妈，您当年不也说过人多了地方小，该换个宽敞的地方吗”，婆婆反倒点了头。用婆婆的话来办新事，新事就进了门。好处是显然的。代价在以后：几年之后，家里谁想再改点什么，都得先翻出婆婆当年的某句话来，改革变成了考证。家里一旦养成了“新做法必须是老人早说过的”习惯，新做法的好坏，就不再由它自己的效果来评，而由老人的话来评。

康有为这里还有一处与上一章直接相关。章学诚说孔子述而不作，周公是集大成者；康有为的主张刚好翻了过来，说孔子大作，六经都是孔子的创作，尧舜三代的盛世是孔子托出来的理想。两个人对“孔子是不是作者”给出了相反的回答，而且都是为了各自的目的：章学诚要说明道是渐形的，发生到周公圆满；康有为要说明孔子手里有一把改制的钥匙，今天的人可以拿起来用。本书第45章主张孔子“述而不作”而实作，这一点上与康有为靠得近些，但分界也很清楚：本书说的“作”，是“人而不仁，如礼何”这一问把礼的根基换了位置，是可以在《论语》文本里指出来的一次改写；康有为说的“作”，是把后世需要的一切制度都归到孔子名下。前者是一个有出处的判断，后者是一个有用处的判断，两者不能混。

（三）路径读数

按本书的读法，康有为的路径可以这样看：他先立孔子（素王，改制者，教主），那是一个E位的东西——一个共同体所尊奉的权威和身份；再排出三世的阶梯，那是D，一条从乱到治的差异序列；最后落到大同，是S3的价值（善与美）的显露。E→D→S，孟子的形状。这条路的末格是S，孟子路上主要的卡是“迂远而阔于事情”（第23章；这条规律的检

验与收窄见第28章，在本书里是一个弱假说），而康有为的大同，是近代儒学史上“迂远”二字最醒目的一个例子：他把《大同书》的主要意思留在书稿里，而不是写进变法的奏章，生前只有一部分公开发表，全书直到他身后（1935年）才刊行。大同永远在未来，显不出来，传不开去。这是本书的读法，待检。

横向的读数要另说。康有为面对的，是一个来自外部的庞大的东西：议会、宪法、进化、平等、商业、学校、报刊。他处理这些新东西的办法，是找一个旧名字收下：议会是孔子“选贤与能”的实现，平等是“天下为公”的展开，进化是三世说的另一种说法。新东西进来，一律披上孔子的衣服。第484号对比兴与格义的判语是“披了旧衣”：它们是确实做过的迁移，却被收回、被当作权宜；对格物到科学一处的判语则是新东西被同名收容、同用收编、同位安放，换了壳而没有拆开。把这两样引到近代西学身上，用得最彻底的人是康有为（这一引申是本书的读法，待检），托古改制四个字，把它的逻辑写得赤裸裸：新是新的，名字是旧的。他甚至仿照基督教会的样子设想孔教会，把“教”这个壳也搬了过来。

这样做有一个现实上的好处，也有一个代价。好处是，新东西得以进入一个对它充满戒心的环境，用旧名字过关，旧名字给它保了一层护。代价是：新东西的根没有机会被对着土壤去查问——议会在西方是怎样长出来的，养它的是什么，缺的是什么，推它的是什么，验它的是什么？这几问康有为没有问，也没有条件问，因为他需要的是尽快让这个东西在中国有一个位置。结果议会成了“选贤与能”，一个本是靠选举、代表、财政约束长出来的制度，被读成一个品德上的美称。

放回0到1的坐标里，康有为是一个半认半不认的中间形态，第45章把他放在这个位置：他承认孔子是在“改”，是在“作”，这比宋明的“复”向前走了一步；可是改制的权威仍归孔子，议会、进化被读入公羊三世的框架，所以是认了改制，没有认“改一”——改的是制，不是那个一。他的大同把目标的位置从过去搬到了前方，动词从“复”扳回“成”，这是一次实际的移动；但大同被安放在孔子之“一”的名下，孔子这个一的定义没有被迫改写，回写也没有从书房走到公开主张里（见下面的轨迹），所以他走到了门槛前，没有越过。这与第39章、第45章是同一个读数的不同侧面，不是三个互相打架的“最接近”：第45章在整个近现代范围里，把“最接近”的位置给了熊十力与牟宗三的体系，第39章也把牟宗三的坎陷读作近代最接近的一次尝试；本章只在康、谭、张、梁这一代四个人里比较，说的是这一代的相对位置。

（四）轨迹

康有为的一生，大致可以分作三段，三段的路径有些不一致。早年他在广东开万木草堂讲学，思想已经成形：公羊三世说，大同的构想，孔子改制的主张，都在这一时期酝酿，

《大同书》的最初构想据说还要更早，可以追溯到1884年前后的讲学。中年是戊戌变法，一百天，从公车上书到变法失败，他流亡海外，并在流亡之初组织保皇会。这一段是他最公开的一段，他走的是“守一加改制”的路：孔子是一，制度可以改，名义上还是在孔子的门下。晚年是民国以后，他主张立孔教为国教，反对共和，1917年卷入了张勋复辟。

这三段合起来看，有一个现象颇有意味：他最激进的东西留在书里，最保守的东西走在世上。《大同书》里有一章主张“去家界”，即取消家庭，这是对孝这个儒家一的核心的最彻底的质疑；可这一章没有在他的公开主张里出现过，他的政治主张反而在不断强调孔教、纲常。用三原理读：他在书房里完成了第二拍，第三格的形状确实变了——天下为公、去家界，已经不是《礼运》里小康以下的东西；可是第三拍，回写，他没有做，因为回写会改写他自己守着的那个一。第三拍的断，在他这里是一个可以看见的缺口：回写本来可以从书房走到公开的主张里，却没有走。

◆ 三、谭嗣同：拆掉隔墙，但没有人重新砌墙

谭嗣同（1865—1898）是湖南浏阳人，三十三岁死于戊戌政变之后。《仁学》是他最重要的一部书，写于1896至1897年间，身后才由友人整理刊行〔刊行情形待核〕。这部书很难归类：它杂糅了《易》《春秋》、王夫之与黄宗羲一路的民本批判、佛学华严与唯识的话头、近代物理的“以太”概念，还有一点基督教的影子。读它像是在读一个人把能抓到的东西一起扔进熔炉的记录，目的只有一个，要把一样东西烧开。

那样东西叫“网罗”。他在《仁学》开头说，要“冲决网罗”，并依次列出了要冲决的东西：利禄的网罗，考据词章的网罗，全球群学的网罗，君主的网罗，伦常的网罗，天的网罗，各种教的网罗，最后还要冲决佛法的网罗（《仁学·自叙》）。这个名单里竟然有“考据”——上一章里那一整套扎实的学问，在他看来也是一层网。这个名单的口气，是一个人把能够压在人身上的东西逐层揭开。

他用来冲决这一切的东西，是“仁”。《仁学》里有一句要紧的话：“仁以通为第一义。”（《仁学界说》）仁不再主要是爱亲、爱人，而是“通”，贯通，打破隔阂。他列了通的几个方向：上下相通，中外相通，男女内外相通，人我相通（同上）。通到极处，便是平等。以太、电、心力，在他笔下，都是实现“通”的东西，是仁的物质基础。从这里他推出对三纲的批判，认为君臣、父子、夫妇的层级，是把本该相通的人分成了高低的关节；五伦之中，他认为朋友一伦最无弊而有益，因为讲平等，讲自由，兄弟一伦次之，其余都被三纲遮住了（同上）。

本书对这种姿态首先要说的是看对了什么。谭嗣同看见了一个本书反复说到的东西：礼教里那些层级，是由一个差异序列固化而成的结构。差异序列，本来是人在相互往来中长出来的次第，长久不改，成了人人都要服从的“网罗”，谁在上，谁在下，谁说了算，谁只能听。这与戴震的“以理杀人”（第33章）、与第21章里“谁来命名”那一重判据是同一种看见的不同版本。他的另一个贡献，是把“仁”的含义扳了一下：爱有差等是旧仁的核心，“亲亲为大”（《中庸》），而“通”里已经含着平等，这就改写了目标之一。本书用0到1的三条判据逐条对照：不能还原为旧一的展开，“通即平等”在旧仁里没有，对；改写了原先的目标之一，对；长出了原来没有的显露与纠缠，部分对。在晚清这一代的四个人里，《仁学》是最接近0到1门槛的一次文本；它没有越过，门槛在第二条：改写目标之一容易，要让改写站住，得有序列去接，下面的读数就是讲这一点。

可是读数要读下去。谭嗣同的路径，是从E起手的：仁，通，关系的贯通，那是E。他用这个E去冲决D：层级、等级、礼制的次第，全是D，全在被拆的名单里。他想要的结果是S上的平等。E→（拆D）→S。问题出在中间：D被拆掉以后，由谁来承担？按三方程看，D＝G(S,E)，差异序列要有人负责生成和维持；谭嗣同把序列当作压迫的根源去拆，却没有为“通”的社会再造一套序列——程序、规则、谁与谁怎样往来、怎样处理分歧。平等如果没有序列支撑，只是一个宣布，宣布完了，下一步就没有路。用本书的词说：他把D一式推成了缺式，没有人承担。

拿一个家庭来比。某天家里宣布：从今天起全家平等，不分大小。头一个星期，孩子们很兴奋，老人也点头。到第二个星期，问题来了：谁洗碗？周末谁决定去哪里？孩子要买一样东西，爸妈能不能说不？这些事情，过去由“辈分”这个旧序列自动回答，虽然回答得常有偏私；现在序列拆了，每件事都要重新谈，而谈的办法——轮流、投票、抽签、谁的钱谁做主——还没有人定下来。平等不是不要序列，是要一套另样的序列。谭嗣同的《仁学》，大致停在“宣布平等”的这一天。

三原理的读数：张力极足，这是第一拍；“通”是一个新的形状，不是折中，这一点不容抹杀；回写也要求得很彻底，他要三纲随之而改。可是形状没有序列支撑，回写没有载体。这里要特别声明：他的早逝是外因，路径之学不能把外因当作自己的判断，也不能把一个人的死当作他的思想的缺口。本书读的只是文本，文本里的缺口是：只有拆法，没有砌法。

◆四、张之洞：电梯贴在外墙

（一）《劝学篇》

张之洞（1837—1909）与前面三人不同，他不是书斋里的思想者，而是一个手里有资源的大官。他任湖广总督多年，办学堂、办铁厂、办枪炮厂，是晚清洋务事业里办成了东西的人。1898年，戊戌变法的前夜，他写了《劝学篇》，据说光绪帝曾下旨颁行〔待核〕。这本书在那一年的作用，是替“怎样对待西学”立一个各方都接受得下的规矩。

《劝学篇》分内外两篇，内篇讲“务本”，外篇讲“务通”。内篇的篇目大致有：同心、教忠、明纲、知类、宗经、正权、循序、守约、去毒；外篇共十五篇，有：益智、游学、设学、学制、广译、阅报、变法、变科举、农工商学、兵学、矿学、铁路、会通、非弭兵、非攻教。光看目录就知道他的结构：本，在内；通，在外。内篇守的是一套不容讨论的东西，外篇说的是可以也应该向西方学的东西。

“中体西用”这四个字，是后人对这个结构的提炼，它的渊源有一个渐成的过程，冯桂芬早在1861年就提出“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”，郑观应一类人也说过相近的话〔郑观应一项待核〕，张之洞把它说得最完整、最有影响。《劝学篇》里常被引用的句子有：“旧学为体，新学为用，不使偏废”（《设学》），以及“中学为内学，西学为外学；中学治身心，西学应世事，不必尽索之于经文，而必无悖于经义”（《会通》）。前一句讲的是分工，后一句讲的是通行证：新学可以用，不必到经文里去找它的出处，但不许和经义相抵触。

内篇里还有几个要点，在判断“体”究竟锁了多少的时候极有分量。“明纲”一篇，主张三纲是中国所以为中国的根本，是几千年来没有异义的东西，不可动摇（《劝学篇·明纲》）。“正权”一篇，批评民权之说，认为议院、民权的主张有弊无利（《正权》）。“循序”一篇，讲学习的次序，大意是先学中学，后学西学，根本不立，则西学无从施用（《循序》）。这三个要点连起来看：纲常不动，民权不进，次序是先中后西。体，就是这么一大包。

有一处细节值得停下来：内篇“务本”，外篇“务通”，用的恰是《大学》“物有本末，事有终始”的语汇。可是在《大学》里，本末是一条次序，本在先，末在后，知所先后，则近道矣；到了《劝学篇》里，本末变成了一个分区，本在内，末在外，两边各守一块地方。次序被改成了分区，这一改动看着不大，却是整个方案的关键：次序是一条路，路上两头会互相牵动，先走的那一步会改变后走的那一步；分区是两块地，各有各的边界，互不相扰。把路改成地，也就把回写取消了。

（二）这是一次迁移，也是一次收编

第484号对中体西用的判断，只有一句：体锁得太大，新东西只能排在用的位置。本书接受这个判断，并想用换土三步把它讲得具体一些。第484号的三步是：拆开，对土，重组；三条纪律是：不原样套，先问土，接活了再展开。

先说好的一面，要说足。中体西用是一次迁移，不只是拒绝。张之洞没有关门，他承认西学有可学之处，并且把西学分成了西政、西艺、西史几块，这本身就是一个“拆开”的动作；他设学堂、办铁路、派留学，是把新东西往土里种的实际工作；他给士大夫群体一个可以放心接受西学的理由，也就是第484号讲的“护场”：一棵移来的苗，要有一圈篱笆，不然会在第一个季节被牲口啃掉。晚清有相当一批官员和读书人，是靠“中体西用”这块招牌才敢去碰西学的。这件事没有这个招牌，未必能做成。

问题在于拆开的不对称。张之洞拆了西学，没有拆自己。第484号说，拆开要拆到“壳、根、一”，拆到再往里拆不动为止，才是那个一。张之洞的“体”是什么？三纲五常，经义，君权，名教，一整包，是一个壳，却被当成了一。其中的某一项是否就是那个一，某一项是否只是壳，没有人问。如果把这个包拆开，里面或许有“忠守一个方向”这样的东西，它可以留下，而三纲的具体形式，是在特定的土里长出来的壳，可以换。可张之洞的方案里，包是整的，不许拆。

第二步对土。对土要问四件事：养它的是什么，缺的是什么，推的是什么，验的是什么。西艺的机器是哪一片土养出来的？那是科学传统、工业组织、资本与法律。张之洞要的是机器，不要那片土里的东西。更关键的是第四问，验的是什么——新东西好不好，谁来验？按他的“通行证”，新学可用，但“必无悖于经义”：验的权力，握在旧的一手里。凡与旧的相抵触，一律不能通过；一个新东西被旧的标准验收，新东西能做的，就是旧东西本来已经允许的那些。

第三步重组。重组是让一在新土里重新长出壳。张之洞的重组是“加”：加学堂，加工厂，加报馆。加是加到房子里去，房子不变。这就是开篇那个故事：电梯贴在外墙，只许在不碰楼梯的前提下运行。新东西于是只能排在“用”的位置，用，是第二位的、工具性的、可以随时替换的位置。同名收容、同用收编、同位安放，三种收法他全占了。

于是三原理的读数：第一拍张力极足，甲午战败之后，张力是整个社会都能感觉到的。第二拍，他给出的形状是“体用分工”——体归旧，用归新。这是一个形状，却不是第三格的换形；它把两格分了区，各管各的，是折中的一种。本书说过：形状改变不是折中，是第三格换形状。中体西用恰好是折中，所以断在第二拍。至于第三拍，回写，更值得注意：这

个方案里事先已经写好了不许回写——“必无悖于经义”这一条，就是预先挡在回写面前的闸门。多数人的回写是做不到，张之洞的方案是在设计里就禁止。

（三）电梯一旦接活

回到老房子加电梯。一旦电梯每天都在用，它会回头改写房子：楼梯间的功能变了，一楼的采光变了，大家对高楼层的想象变了。新的东西接活以后，原来的东西必然被改写，这就是第三拍，回写。第484号说，接活了的一已不是原样，这是长大，不是走样。反过来说，新东西若要“原样”地存在，且不改变旧的一，要么它没有接活（只是摆设），要么回写发生了而不被承认。

中体西用在随后的几十年里就走到了这个地方。学堂办起来，学生读到的世界已与经义不再是一回事；工厂办起来，雇佣、契约、会计与旧的伦常发生了摩擦；报刊办起来，士人以外的人也开始议论国事。电梯在往房子里加东西，而房子被迫一层一层变了。张之洞本人晚年就亲眼看到了这个过程。二十世纪初新政时期，他参与制定了新的学制章程，通常称作癸卯学制。章程里仍给经学留下读经讲经的课时，用意是保体；可经学一旦成了课程表上的一门课，与算学、格致、外语并列，每周几节，有考试，有教员，它的位置就变了：从统摄一切的“体”，变成了许多门学科里的一门。回写发生了，以他不愿意的方式。这一点不必归咎于谁，它是新东西接活之后的必然：你把电梯装进来，就必须重新排一遍楼里的位置。

这里要把两种回写分开，否则会和第39章的读数打架。上面说的，是回写在实践里的发生：经学的位置变了，学生的世界变了，而且没有谁承认这是对“体”的改写。第39章的回写测试问的是另一件事：旧一的定义，有没有被迫修改，并且被承认。“中学为体”这四个字的定义，在癸卯学制之后仍是原来那一句，没有人说体的内容因为西学而改，所以测试里写“体不动，过不了”，指的是定义层。第39章用三个测试把中体西用过了一遍：还原测试，西学全部被安置在用，可由体的外延给予位置，过不了；回写测试，体不动，过不了；新显露测试，西学带来的东西有，却被放在旧位置里，勉强算半条。三条没有一条过，是标准的1到N加上横向的收编，与本章“迁移被做成了收编”是同一个读数。实践里的回写发生了，定义层的回写被拒绝了，这个落差，按本书的读法，是中体西用后来越来越撑不住的原因之一（待检）。严复对此早有批评，下面“对话”一节再讲。

◆ 五、梁启超：先问住在房子里的人

（一）新民

梁启超（1873—1929）十几岁拜康有为为师，是万木草堂最出色的学生，戊戌之后流亡日本，办《清议报》《新民丛报》，一支笔影响了整整一代人。他与康有为有很深的渊源，也有很大的分歧。他后来的一系列论述，有一个鲜明的转向：把问题的重心从“怎样改制度”移到“怎样有一批能撑起制度的人”。

他的《新民说》从1902年起陆续发表。“新民”二字取自《大学》。《大学》里引了《尚书·康诰》的“作新民”，又引了汤盘铭的“苟日新，日日新，又日新”，朱熹把“在亲民”读作“在新民”，也是这个意思。梁启超在旧的一里找到了一个向前的动词——“新”。这是迁移里最漂亮的一种动作：在原有的土里，找到一个可以接新东西的接穗。康有为接新东西，用的是孔子的名字；梁启超接新东西，用的是《大学》本来就有的动作。前一种是披衣，后一种是嫁接，接得上，因为缝对着缝。

《新民说》开篇就说，新民是今日中国第一急务（《新民说·论新民为今日中国第一急务》）。接着他逐项检查中国人缺什么：国家思想、权利思想、进取冒险、自由、自治、合群、尚武、毅力。他还作了一个至今仍被引用的区分，公德与私德，认为传统道德偏重私德，对公共生活的德性——对群体、对国家的责任——缺乏论述（《新民说》之《论公德》《论私德》）。用第484号的话说，这是在“对土”：不是先问我们守着什么，而是先问这片土里缺什么。他逐项发现的缺，是对着西方的长处查出来的，却是在查中国的土，而不是在搬运西方的壳。

拿一家老字号想要做外卖来比，披衣与嫁接的差别就清楚了。披衣的做法，是把外卖的包装盒印上“百年老方”四个字，里面该怎么做还怎么做，平台上的评价、配送的时限、热度的要求，一概当作外面的事；嫁接的做法，是回头看这家店自己有什么能接上的东西，比如它从前就有“给老主顾送到家门口”的习惯，知道哪一家每周几要什么，这个习惯本来就是为了让客人吃到热的，把它接到平台上去，新东西就长在了老店自己的根上。前一种做法，新东西永远是外来的客人；后一种做法，新东西成了自家的枝。梁启超在《大学》里找到的“新”字，就是这样一个本来就长在自家树上的接口。

如果从路径来读，梁启超主张先造新的人，再谈制度：开民智、新民德，然后才谈立宪、谈国家。起点在人——人的素质、习惯、志气，大致属E；中间是制度与秩序的建设，D；最后是国强民安，S。E→D→S，依然是孟子的形状，不同的是，他这里的E已经不是“本心”，而是可以教育、可以塑造的国民素质，这是一个向发生靠近的E：民德可以被培养，不是天生的。这个读法是本书的，待检。

（二）拆掉教主的壳

与康有为的分歧，最清楚地体现在孔教问题上。康有为设想立孔教，仿基督教会，尊孔子为教主。梁启超在流亡日本期间写了《保教非所以尊孔论》，反对这个主张〔待核〕。他的论旨大致是：孔子不需要教会来保，把孔子变成教主，反而缩小了孔子；他说自己爱孔子，却更爱真理〔待核〕。在本书的读法里，这一步有分量：康有为的“教”是一个从西方迁来的壳，梁启超把壳拆了，一个孔子留了下来，但他的位置被重新定义——不是教主，而是一位值得学习的思想者。拆开，拆到不能再拆，不是丢掉一，而是回到一。

（三）欧游之后

1918至1919年，梁启超游历欧洲，目睹了一战后的景象，回国写成《欧游心影录》。其中一个非常有名的转折，是他对“科学万能”的怀疑：战后的欧洲，那个曾被他们奉为榜样的文明，在大战里表现出的疲惫与迷惘，使他开始想，东方的东西是否也有可以贡献给世界的东西〔待核〕。他后来在清华国学研究院讲国学，写《清代学术概论》《中国近三百年学术史》，主张用现代的方法整理国故，同时又相信中国文化里有可以补救西方的东西。

这是一个很有意思的姿态。三原理的第三拍是回写——两格相撞，第三格换形，回头改写原来的两格。梁启超晚年第一次提出了一个“回写”的想象：东方的精神可以反过来补充西方。可是回写的方向是向外的，是把中国的东西递给西方；至于中国自己的那个一，是否也要在这场相撞里被改写，他没有往下走。这个读法是本书的，待检：他把回写的对象弄偏了，回写本来应当落在原来相撞的两格上，也就是中国自己的一和被引进的西学，而不只是落在对方身上。晚年的梁启超，在拆壳、对土、新民之后，又回到了“体”那一边，只是这一次“体”换成了“东方精神”。

（四）轨迹

梁启超一生，从康门的托古改制，到流亡初期的新民论，到晚年的欧游反思，三个阶段把“一”放在了三个不同的位置上：起初在孔子，其次在国民，最后在东方精神。位置换了三次，每一次都是诚实的思考，也都带着时代的痛。这三次移动，与本书的“惯路”判断大体一致，也有一点不一致：他在中年做的事——新民，对土，拆壳——是近代儒学里横向迁移做得最像样的一段，可是他在晚年没有把这一段的方法延续下去。一个人做得最好的一段，往往不是他最后留下的主张。

◆六、对话：体用能不能分

（一）严复：牛有牛的体，马有马的用

对中体西用最有名的批评，来自严复。他在二十世纪初的一篇文章里说过大意如下的话：体与用是一个东西的两面，有牛的体，就有负重的用；有马的体，就有致远的用；没听说过拿牛做体、拿马做用的（《与外交报主人书》）。这句话说得极干净，一下就把中体西用的逻辑漏洞戳穿了：西学的“用”是从西学的“体”里长出来的，你要它的用，不要它的体，就好比要牛的力气，而不要牛。

一家工厂买进一台进口机器，却不要随机器来的说明书，不培训维修的人，不备配套的零件，也不接那套供货的渠道，只说：我们要它的产量。机器搬进车间，开两个月就停了。机器的“用”，是跟着一整套使用它的办法一起来的，办法就是它的“体”。严复那句话，说的就是这个道理。

本书与严复在这一点上一致：体与用不是两件可以任意拆装的东西，新东西的“用”离了它的“体”，便会走样，或者根本不起作用。但分界也很清楚。严复的解法，大意是换一个体——学西方的体，其中他认为自由是体，民主是用（严复语）。这仍是在回答“哪个体”，而本书的追问是另一个：体拆到了哪一层。张之洞的体是三纲五常的整包，严复要换的体是西方的一整包，两个体都是整包。第484号的换土三步，并不是在两个整包里做选择，而是把任何整包拆到壳、根、一，对土，重组。严复和张之洞争的是包，本书问的是包里面。

（二）张之洞会怎样驳

张之洞若在场，他会给出最强的一个辩护。他会说：你们读书人拆来拆去，容易；可是眼前是亡国灭种的局面，容不得慢慢对土。《劝学篇·同心》里，他把当务之急归为保国家、保圣教、保华种——国、教、种，缺了任何一样，都没有了中国。体若可拆，拆到最后，还有什么东西是中国的？

这是一个值得严肃对待的反驳，本书的回应分三层。其一，守是对的，守正，守的是方向，这是全书的第一条母题，本书不反对守。其二，“守”的对象要问清：国、教、种三样，哪些是一，哪些是壳？把三纲当作教的全部，是把一个具体的、汉代以后才定型的礼制形态当成了教的全部，守住这个壳，反而可能守不住教，因为壳一旦被时代冲垮，一并被人抛弃了。其三，拆开不是丢掉，是为了守得更稳：拆到一，才知道哪一部分是不能丢的，哪一部分是可以让它在新土里重新长出来的。梁启超拆孔教的壳，孔子反而更站得住了，这就是一个活例。

一个搬到异乡去的家庭，可以把“守什么”这件事说得很浅。年夜饭，家里最看重的是一年一度全家人坐到一起；可到了新城，没有堂屋，没有那张八仙桌，亲戚也到不齐，怎么办？如果把“必须有堂屋、八仙桌、八道菜、长辈坐正位”当作年夜饭的全部，那么搬一次家，年夜饭就丢一次；如果知道要守的是“坐到一起”，别的可以换：租一间有大圆桌的餐厅，用视频把外地的亲人接进来，菜少了，人到了，年夜饭还是年夜饭。前一种是守壳，后一种是守一。张之洞要保的“教”，如果是前一种，它在新的土上难以长久；如果是后一种，它可以有很多种形状，而这正是需要先拆开才看得见的东西。

（三）康有为会怎样驳

康有为会说：在一个以古为权威的环境里，不借古的名字，新话没有人听；托古是不得已，是保护。

本书接受这一点，因为这就是第484号说的“护场”：篱笆是需要的。分界在后面：篱笆是用来护苗的，苗长大了，篱笆要拆，否则苗被篱笆困死。第484号给了三个判断“接活”的标志：看有没有新芽，看是否过了一个季节，看没有人管的时候是否还在长。托古改制没有给过这三个标志：议会披上了“选贤与能”的衣服，之后这件衣服从没有脱下来过，也就无法检查它在没有人管的时候是否还在长。可检验的标志，是一个新东西的“验”的标准，什么时候开始来自新土自己：它的好坏，由它自己的运行去回答，而不是由经文去裁决。

（四）李泽厚与林毓生

近代之后的学者，对“体用”这一对词也一再重新读过。李泽厚在八十年代提出过“西体中用”一说，大意是，现代化的社会存在和生产方式是体，中国的传统要在这个基础上被转化性地运用（见其《漫说“西体中用”》）。这里的“体”已经不是价值的本，而是土，是社会存在。本书与此有相通之处，因为土的概念恰恰是“先问土”的意思；分界是，本书不主张把某一方当作体，而是说体要拆到一，一没有国籍。林毓生讲“创造性转化”，大意是，传统里的符号与价值需要经过转化，才能成为变迁的种子（见其《中国传统的创造性转化》）。这与本书的追问是一路的。本书补问的是：转化发生的时候，谁被改写？这一条放到第46章去详谈。

（五）对话之后，各自要改什么

康有为一路要改的是：披衣可以，不能不脱；要给新东西留一个可以被它自己的运行检验的位置。谭嗣同一路要改的是：拆不能没有砌；平等要有序列，通要有程序，否则宣布完

就没有路。张之洞一路要改的是：体要拆，拆到壳、根、一，不能整包锁；验的权力不能永远在旧的一手里。严复一路要改的是：换体不是出路，整包换整包，还是整包。梁启超一路要改的是：回写要落在自己身上，而不只是递给别人。

本书要改的是：对近代人物的读数，主要依据的是几部有代表性的文本，没有系统地读他们的往来书信、奏章和日常实践。《劝学篇》是一个纲领，张之洞在湖北办学堂、办工厂的实际做法，可能比纲领要灵活，也可能更僵硬，这需要另做取样。

◆ 七、可错条件与小结

（一）可错条件

其一，若能证明康有为在公开的文字里，曾系统地把《大同书》里“去家界”一类的主张与孝的教导对质过、回写过，则“第三拍没有回写”的读数作废。

其二，若在张之洞的文本里找出允许西学改变“体”内容的明确条文，比如纲常的具体形式可以随时调整，则“体锁得太大”对张之洞本人的适用要减弱；对其后流行的“中体西用”通俗说法，另论。

其三，若《仁学》里存在对“通”的社会程序的系统设计，比如如何议事、如何裁断，则“D一式缺式”的读数作废。

其四，若近代能找到一例：新东西不在“用”的位置，被安放之后接了活，改写了体，并且被当时的人承认是儒学内部的事，则“横向被做成了收编”要从一般判断降为对若干人物的判断。

其五，若《欧游心影录》及其前后文字显示，梁启超同时明确要求改写中国自己的一，则“回写对象弄偏”的读数作废。

其六，若第45章按三条判据查下来，康有为的“改制”其实已经使孔子之“一”的定义被迫改写、并且他自己承认，则“认了改制，没认改一”的读数作废，康有为要从“走到门槛前”改判为越过；反过来，若谭嗣同或康有为的相关论述在系统取样后表明并未改写目标之一，则本章“这一代里最接近门槛”的排序作废。

其七，本章对人物的读数依据的是代表性文本，若系统取样他们的书信、奏章与实际办事记录，发现路径读数与此相反（比如张之洞的实际做法常常允许西学改变体的内容），则相应人物的读数要改，横向“收编”的概括也随之降格。

（二）小结

把这一章放回全书的三向框架里看：近代的人物几乎全部在做两件事。一件是纵向，在旧的一里继续展开，康有为把大同展开成三世，张之洞把纲常守成不动的体，这是1到N；另一件是横向，把西学迁进来，康有为用披衣，张之洞用分区，谭嗣同用熔炉，梁启超用嫁接，这是1到1，而且在这四人里，只有梁启超的中年一段做得接近第484号所说的换土三步。第三件事——生出一个新的一——在这一代人里没有发生。这一代里最接近门槛的是谭嗣同的《仁学》，因为它改写了目标之一，可是没有序列的支撑；其次是康有为的大同，因为它把动词扳回了“成”，可是把回写留在了书房里：用第45章的话说，康有为认了改制，没有认改一。两人都没有越过。放到整个近现代去比，这个“最接近”的位置属于后面的熊十力与牟宗三，见第39章、第45章。

四个人把同一栋房子问了四遍。康有为把目标之一放到了未来，把动词扳回了“成”，却让新东西披着孔子的衣服进来；谭嗣同把仁提到了“通”，拆掉了差异序列，没有人再砌；张之洞把电梯贴在外墙，体锁得太大，新东西只能排在用的位置，回写在方案里就被禁止；梁启超在旧一里找到“新”这个接穗，是近代横向迁移做得最像样的一段，晚年却把回写递给了别人。

人物	一放在哪里	路径读数（本书读法，待检）	三拍断在哪里	横向读数
康有为	孔子（素王）；目标之一是大同	E→D→S，末格S迂远	第二拍做了，第三拍没回写；认了改制，没认改一	披旧衣：新东西同名收容
谭嗣同	仁，即“通”	E→（拆D）→S，D缺式	有形状无载体，回写无处落脚	熔炉式混用，未经对土
张之洞	纲常、经义的整包之体	次序被改成分区	第二拍以折中代换形，第三拍被禁止	迁移被做成收编，西学只排在用的位置
梁启超	孔子→国民→东方精神	E→D→S，E可培养	晚年回写递向对方，未落在自己	新民：在旧一里找接穗，做得最像样

四个回答有一个共同点：新东西都被放进了一个已有的一的名下。他们要保护的那个一，在下一代人手里被提到了更高的位置——不再是孔子，不再是纲常，而是本体。熊十力、梁漱溟、马一浮的共同动作，是先立本体为一，下一章接着读。

35

第 35 章

现代新儒家（一）：熊十力、梁漱溟、马一浮

本章要点

三位先生在载体被拆后先立本体为一，拆出一层是进步，立成不容追问的本是封口；新东西只能作用、作路向、作六艺一部。

◆一、一张家传的老汤方

一户人家有一张家传的汤方，传了四代。太奶奶传给奶奶，奶奶传给母亲，一字不改：底汤用什么骨，几时下姜，火候怎样拿，起锅前几分钟放哪一味。这锅汤的名声，在街坊里是靠“清”字立住的，清亮，不浑，喝下去舌头上干干净净。

到了孙辈这一代，家里搬进了大城市。菜市场里多出许多从前没有见过的东西：别处出的菌子，远道运来的海味，几种叫不出名字的香料。有人说，配几样进去，汤会更鲜。有人说，一配就不是老汤了。两边吵了一个晚上，谁也没有说服谁。到了第二天，长房的姑姑把大家叫到一起，说：吵不出结果，因为我们还没把这锅汤的“本”说清楚。她拿了一张纸，写了一行字：“此汤之本，在清。火候与底汤的清，是本；配什么料，是用。”然后她定了一条规矩：新料要进来，先过“清”这一关；清得住的，可以用；清不住的，不用。

大家松了一口气。从那以后，家里再也不吵“能不能变”，只问“清不清”。新料一样一样地试，有几样留了下来，有几样试过就撤了。汤的名声没有丢，家里的气氛也顺了。

可是过了几年，有一件事慢慢浮出来：什么叫“清”？当年太奶奶煮汤，用的是柴火灶，火候慢而匀，汤自然清；后来换了煤气，火力猛，不得不加些办法才能维持“清”。孙辈里有人悄悄问：这个“清”，是祖传的本，还是柴火灶留下的习惯？姑姑听了很不高兴，说：“清”就是本，不用再问来历。她说的有她的道理——一旦这个本被拿去追究来历，家里又要吵起来了。但那个问题没有消失，只是被压了下去：“清”是怎样来的？它是不是也可以变？

这个故事里有一个动作，值得特别记住：在新旧碰撞之后，先把“本”立起来，说成一个不用再追问的东西，然后所有的新料都拿这个本来衡量。它带来了秩序，也带来了代价。这就是本章三位前辈共同的起手式。

熊十力、梁漱溟、马一浮，生年相近，处境相同：他们站在一个什么都在被拆的时代。科举在1905年停了，帝制在1912年结束，宗法与家族制度受到冲击，礼制在日常生活中一层层退场。从前的儒学是有载体的：有科举这样的制度，有宗族这样的组织，有礼制这样的日常。载体一拆，儒学成了余英时说的“游魂”——没有身子，飘在空中。按本书的词说：S和D的载体，也就是显露的形式（礼容、制度、事物）和差异的序列（科举的阶梯、家族的次第）都被拆了，剩下的只有E：本心，意欲，性德，志气。在这个处境里，把E立为本体，几乎是顺理成章的事。本章想问的是：这个顺理成章的起手式，给儒学带来了什么，又留下了什么。

◆ 二、熊十力：体用不二，翕辟成变

（一）原典与对象

熊十力（1885—1968）出身湖北黄冈一个贫寒家庭，青年时参加过辛亥前后的革命活动，后来离开政治，转向学问。他在二十年代初到南京，跟从欧阳竟无学习唯识，后来经梁漱溟的推荐，到北京大学讲授唯识。他最重要的著作是《新唯识论》，文言本成于1932年，后来又有语体文本。此后还有《读经示要》《原儒》《体用论》《明心篇》《乾坤衍》等。他的学术经历有一个醒目的轨迹：由佛入儒，由唯识转到《周易》，在中年把老师的学问当作批判对象，写了一本“新”唯识论。他对老师欧阳竟无一路的唯识学提出批评，大意是，在他看来，唯识家把种子当作实有，又把体和用割成了两截。他要拿来取代的东西，就是体用不二。

“体用不二”，用最朴素的话说：本体不在现象的外面，不是躲在世界背后的一个东西，它就是世界的显现；而世界的一切现象，都只是本体的显现。他的原话一般概括为即体即用，即用即体。体和用不是两个东西的关系，像一个人和他的衣服；而是同一个东西的两个说法，像海水和海浪。这个主张里有很锋利的一面：它拒绝把本体悬到彼岸，要求回到日用。

熊十力自己爱用的比喻，是大海水与众沤：海面上起了无数的泡沫、浪花，一个个看上去各自成形，可是每一个泡沫的全部，都只是海水；离开了这些泡沫，也没有一个躲在别处的“海水本身”。用一个日常的场景来说：煮汤的时候，汤面翻滚，一个泡一个泡地起来又

破掉，有人看着汤面说“火力在哪里”，其实火力不在汤的外面，汤的翻滚就是火力的样子。体用不二，是不许人在汤面之外另找一个“火力”。

“翕辟成变”是他用来说明体怎样成用的一套说法。出处是《易·系辞上》：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”熊十力把翕辟借了过来，翕是收凝之势，向内聚拢，凝成物；辟是开发之势，刚健向前，显为心。这两种势相反而相成，一个凝，一个开，彼此牵引，相荡而成变。物是翕的结果，心是辟的显现，而辟总是要主宰翕。本体，在他的用语里名叫“恒转”——这个词借自唯识的老话“恒转如暴流”，说的是一股永不间断的变化之流。所以他的本体并不是一个静止的东西，而是变本身。

还有一对概念要交代：性智与量智。性智，是人体认本体的那一种直觉，是本心的自觉，不靠分别，不靠推论，当下证会；量智，是理智的分别，用来认识现象，科学靠它。量智不能证体，性智也不排斥量智，但量智要在性智的统领之下。拿一幅画来想：站在画前，量智可以把它量出来，多高多宽，用的什么颜料，哪一年画的，这些都是可以分别、可以核对的；而站在画前被它一下子击中的那种东西，没有办法拆成几条来说，那是性智的事。熊十力不是要取消前者，他要的是后者站在前者的上面。这一对概念，可以看作他对二十年代“科学与玄学”之争的一个回应：科学管现象，性智管本体，两边各有各的功能，但本体为大。

（二）先接住它看对了什么

熊十力在儒学史上的一个了不起的地方，是他把“变”放到了第一位。朱熹的理是静的，先于万物而存在；阳明的良知是现成的，人只要致它。熊十力的本体是恒转，是不间断的变，是创生的力量，离发生比前人近得多。他的《新唯识论》的“新”字，不是装饰：他是一个在儒学的传统里敢于把“创”当作本体性质的人，生生之谓易，他把这一句话读重了。

其次，翕辟成变的结构，与本书讲的三原理有明显的亲缘。两个相反的势，在互相牵引中推出第三种东西——变——这个骨架，已经非常靠近“任两格发生矛盾，推动第三格改变”的形状。把这一点说出来，是对他的致敬：他在1930年代，就用《系辞》里的材料，说出了一个关于矛盾与生成的模型。

再次，体用不二拒绝了彼岸，这对一个正在失去载体的儒学是一次很有用的纠偏。他要儒学回到人的日用之中，这一点，与本书讲“善是长出来的，孝是做出来的”是同一个方向。

（三）路径读数

按本书的读法，熊十力的路径更像阳明：E→S→D。起点是本心的体认，是E，是先立的那个“一”；然后本体全部显现为万象，也就是用，是S；至于怎样体认，怎样保任，怎样扩充，一级一级走过来的工夫，D，他讲得很少。在体用不二里，起点即终点，体即用，用即体，一条序列被折成了一个时刻。这与阳明“合一”的结构完全相同，也与第3章里说的“阳明起点即目标，故一即是N”完全相同。他要求学生自己去体认，在谈到如何体认时，更多的是指点、呵斥、期待当下的契合，而不是列出一级一级的阶梯〔本书读法，待检〕。末格是D，与阳明后学卡在D的位置相同。

三方程的读数：S一式，显露为万象，有“用”承担，依据是体，不依据D和E的积累；E一式，是整个体系的根，本心是本体的呈露，本体“无始无终”，不是由S和D回头塑成的。按本书的说法，有人管，依据的却不是右边两维，是半缺。

三原理的读数更值得细看。翕辟是两势，这是第一拍的张力；成变是形状改变，看上去是第三格换形。可是接下来的一步是回写：变是否回头改写了翕与辟，或者回头改写了恒转本身？在熊十力那里，恒转是体，变是用，用是体的显现，体不被用所改写。变在，而体不变。所以回写这一拍，在他的体系里是被事先取消的：不是做不到，而是没有意义，因为体是绝对的，不会被它的显现反过来改变。这是本书与熊十力的核心分界：他的变是一个本体的自我展开，本书的发生是一个包括本体在内的一切都可以被回写改写的过程。

（四）轨迹

熊十力的一生，可以分成三个段落来读。早年参加革命，那是S与D上的工作，是组织、行动与社会变革。革命的挫折使他转向求本体，二十年代入唯识，这是第一次大转折，由事转向了本。三十年代《新唯识论》问世，这一阶段他把全部精力用在E的一端，建立体系，批判旧说。到了五十年代，他写《原儒》，讲孔子的外王学，讲大同、讲民主、讲社会改造——晚年的他，又转身往S与D这一端补课。这与第33章戴震晚年的补课很相似：一个在E上用了大半生功夫的人，晚年发现，如果不让这个本体在社会的序列里显露出来，本体就悬着。《原儒》的价值与争议，都在这里：他试图补上，补得是否成功，另当别论。

◆三、梁漱溟：意欲有方向，文化有路向

（一）原典与对象

梁漱溟（1893—1988）生在北京，父亲梁济，晚清的官员，1918年自沉而死，留下的遗书与“国性”存亡、中国文化的前途这样的问题有关。这一件事对年轻的梁漱溟有多重，后人讲得很多，他自己也曾提起；这里不作发挥，只记下一点：他的第一本影响很大的书，是在这样的背景里写出来的。他早年信佛，曾想出家；1917年应蔡元培之邀到北京大学任教；1921年出版《东西文化及其哲学》，这本书是他的成名作，由1920年前后的讲演整理而成。此后他离开北大，投身乡村建设，在山东邹平一带做了多年的实验；抗战期间参与发起民主同盟；1949年前后写成《中国文化要义》；晚年的《人心与人生》是他对自己一生思考的总结。

《东西文化及其哲学》的论证，从一个很朴素的定义出发。文化，是一个民族生活的样法；生活，是没有穷尽的意欲及其不断的满足与不满足。文化的差别，追到最后，是意欲方向的差别。他据此划出三种路向：第一种，意欲向前，要求满足，奋力改造环境，西方文化是这一路；第二种，意欲自为调和持中，对环境不求改造，求自己与环境相安，中国文化是这一路；第三种，意欲反身向后，要求取消问题，印度文化是这一路。这是一个以“路”为核心词的文化学说，“路向”二字，几乎就是本书的“路径”。

三种路向，可以用一个眼前的场景来想。三个人走在路上，前面横着一堵墙。第一个人的第一反应是：这堵墙怎么拆，或者怎么翻过去，墙是用来被解决的；第二个人的第一反应是：墙那边是谁家，能不能跟人家商量，从旁边绕，或者就在这一边把日子过好；第三个人的第一反应是：我为什么非要到墙那边去，这个“要去”的念头本身值得想一想。三个人没有谁蠢，是三种面对阻碍的态度，梁漱溟认为，一个民族长久以来习惯于哪一种，就长出了哪一种文化。

三种路向，在他的叙述里是有次序的：人类的文化应当先走第一路向，充分满足物质生活，再转入第二路向，然后转入第三。中国文化的特殊在于，它没有走完第一路向就提前走了第二路向，所以他说中国文化“早熟”，后来在《中国文化要义》里讲成理性早启、文化早熟〔转述，待核〕。这个“早熟”造成了好处，也造成了代价：好处是有些东西很早就成熟了，人与人之间的相处很早就讲究了；代价是科学与民主没有发展出来。

怎么办？他在书的结论部分给出了三条办法，是全书最有名的段落之一：第一，排斥印度的态度，不让它在今天泛滥；第二，对于西方文化，全盘承受，而根本改过，也就是把它的态度变一变；第三，批评地把中国原来的态度重新拿出来。这三条，每一条都值得细读。

（二）先接住它看对了什么

梁漱溟的第一个贡献，是把文化差异读成了方向的差异，而不是高下的差异。二十世纪初的主流想法，是一条单线的进化：西方在前，中国在后，差别是先进与落后。他的路向说，把单线改成了三条路，每条路各有各的得失，没有哪一条是天然的“高”。这与本书反复说的“偏路不等于错路”是同一种精神。

第二个贡献，是“全盘承受而根本改过”这一句。把它放在本书的框架里，几乎是一个完整的迁移公式：承受，是把新东西全部接进来，不挑拣，不披衣，这是横向的动作；改过，是要求对方的态度在中国的土里被改变，也要求自己的态度随之改变，这是回写。比较张之洞的“旧学为体，新学为用”：张之洞的方案里回写被事先取消了，梁漱溟的方案里回写是明确写出来的。在近代儒学的各种主张里，这一条是对第三拍最自觉的一个。

第三个贡献，是他把学说拿到了事上去验。乡村建设，是近代知识分子里极少有的一场把E起手的学说拿到田野上去试的实验。他相信，文化的根在意欲的方向，要改变一个社会，就要从“教”入手，办乡学，立乡约，用伦理的组织把农民组织起来。这个实验的结果，后人评价很多，他自己的一句总结很有名：“号称乡村运动而乡村不动”（《我们的两大难处》，1935年10月的讲演）。对一个学说来说，这是最不留情的一种结果，也是最诚实的一种结果：他把预言放到了世界上，世界给了回答，他听了。第33章第六节要讲的“判决性设计”，他在九十多年前做过一次。

（三）路径读数

梁漱溟的路径，同样是E起手：意欲的方向，是一切文化的根。接下来是文化的样法，也就是生活的各个方面——饮食、礼俗、制度、艺术——这些是S的显露。然后是制度与组织的建设，乡约、乡学、合作社，那是D。E→S→D，与阳明、与熊十力一路。

和熊十力不同的是，他的E是一股流，不是一个静的本体。他早年受过生命哲学的影响，把意欲看作一种不息的冲动。因此，他在这里比熊十力更靠近发生的语汇。但有一个问题他没有回答，或者说回答得很少：意欲的方向是怎样来的？为什么西方向前、中国持中、印度反身？他有时指向环境，有时指向一种内在的早熟〔待核〕，但没有把它说成一个过程：一种方向，如何在一代代人的生活里积累、定型。按三方程，E＝H(S,D)这一式，他的回答不多，依据的主要是“方向”本身，不是右边的S和D，是半缺。

三原理的读数，倒是近代人物里最有意思的一个。东西之间的张力，他读得极足，这是第一拍。第二拍，他给出的形状是把东西之争排成世界史上的一个先后次序：先西方路向，再中国路向，再印度路向。这是把两格的冲突，转写成时间上的排列，不是折中，是一次形

状的改变。第三拍，“全盘承受而根本改过”，设计上已有回写。这套设计，在近代人物里三拍俱全，是最完整的。它的断，不在设计，在落地：乡村不动，意味着“根本改过”所需要的接收者没有出现——农民没有被他的意欲所召唤，原来的两格没有被改写。这是第三拍的断，也就是回写没有被接住。

关于他晚年的“一”，还要补一笔。《中国文化要义》里，他把中国文化的特征归到伦理本位和理性；《人心与人生》里，他进一步把“人心”和“理性”说成人所以为人的根本。意欲是一股流，理性却渐渐变成了一个定点：早年那个会变向的意欲，到晚年落成了中国文化的“本”。这个变化与前面读到的趋势同向：越到后来，越是往一个先立的、不再追问来历的本回收。早年的路向说里最有发生气息的东西——意欲方向可以不同、可以转——在晚年的体系里反而淡了。

（四）轨迹

梁漱溟的轨迹，与“惯路”的判断基本相合，只有一处值得提出。早年向佛，是求E的一端，求本心的安顿；二十年代转儒，写《东西文化及其哲学》，把E立为文化的根；三十年代下乡，是走向D与S的实验；四十年代之后参与政治协商，是更大范围的D。晚年写《人心与人生》，又回到了对“人心”的探讨，也就是E。他像是绕了一个圈：从E出发，走到S与D去试，试完又回到E。这一圈的意义在于，他是三个人里唯一一个把E起手的学说放到田野上去走完全程的人。圈回来的时候，他对自己早年的一些说法有过修正，比如关于“三路向”是否是必然的世界次序，晚年他不再那样强调〔待核〕。这是一个诚实的修正。

◆四、马一浮：六艺统摄一切学术

（一）原典与对象

马一浮（1883—1967）祖籍浙江绍兴，少年天才，早年到过美国，通数国文字，读书极博。他一生很少在学校任职。据说蔡元培邀他到北京大学任职（一说是请他任文科学长），他以《礼记·曲礼》“礼闻来学，不闻往教”的古训辞谢（传闻的字句不一，常见的有“古闻来学，未闻往教”“礼有来学，未闻往教”）。抗战期间，1938年他应浙江大学之请讲学，讲稿后来整理成《泰和会语》《宜山会语》；1939年在四川乐山创办复性书院，讲学、刻书，有《复性书院讲录》等。书院的名字取得很明白：复性。李翱《复性书》的“复”字，在这里又回来了。

他的核心主张，是六艺统摄一切学术。他把国学楷定为“六艺之学”（《泰和会语·楷定国学名义》）。六艺，即诗、书、礼、乐、易、春秋。他的主张有三层。第一，六艺统摄

诸子，因为诸子的各家学说，都是六艺流出的一支；第二，六艺统摄四部，经史子集都在六艺的大范围之中；第三，六艺统摄西来的学术。第三层最能显出他的气魄：他把自然科学、社会科学、文学艺术等一类西来的学科，一一派入六艺的各部，比如自然科学统于《易》，社会科学（或人文科学）统于《春秋》，文学艺术统于《诗》《乐》，政治法律经济统于《书》《礼》。

这一整套的根据，是“一心”。他认为六艺不是外在于人的一堆典籍，而是人心本具的“性德”的全部展现：六艺之道，统于一心。读六艺，是读自己的心；学六艺，是把自己本有的德性发出来。《礼记·经解》里有一段话，说六艺各有各的“教”：“温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；洁静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。”马一浮把这一段读成了人的六种气象，学六艺，就是把这六种气象养出来。

（二）先接住它看对了什么

马一浮的看对之处，首先是对现代学科分割的警觉。学问被切成越来越细的科目，各管一块，学者在自己的一小块里精耕，却不再知道这一小块是为了什么。他要求学问有“统类”，也就是一个能够把各门知识放回人的整体养成里去的结构。今天读他的话，这个批评依然有分量。

其次，他把“学”与“人”的养成直接连在一起。六艺各有一教，各教都对应一种人的气象，所以学的终点不是知识的堆积，而是人的变化。这与儒家“成人”的老传统一致，也与本书讲的“成而非复”的方向一致，哪怕他自己用了“复”字。

再次，他是一丝不苟地过一种学问的生活：办书院，选学生，刻书，讲学，守着一种读书人的日常。他不是把六艺当作论文的题目，而是当作生活的节奏。这一点，在他这一代人里是难得的。

还有一点，是顺便可以看出的：六艺的排列里，《诗》排在前面，孔子也说“兴于诗，立于礼，成于乐”（《论语·泰伯》）。第27章讲过，从诗起步，先被一首诗、一段乐触动，再慢慢长出志气和规矩，这是儒学里几乎空着的S→E→D一条路（传统读法把“立于礼”读作D，得S→D→E；本书靠“立”字读作E，得S→E→D，两读并存，见第27章）。马一浮对《诗》的位置有很深的论述，把诗教归到仁上，说“诗以感为体”，能感的就是仁，所以“诗教主仁”（《复性书院讲录》卷二）。可是在“六艺统于一心”的总纲下，《诗》的先后被取消了：六艺都是性德的显露，同时在场，无所谓先。这条本来可以成为一条路的线索，在统摄里化成了六个并列的格子。这是本书的读法，待检。

（三）路径读数

马一浮的总纲是“六艺统于一心”：起点是一心，也就是性德，E。六艺是六种显露的形态，诗的兴，书的达，礼的敬，乐的和，易的变，春秋的断，是S。至于怎样去学，他在工夫论上相当接近程朱，讲主敬穷理（《复性书院学规》：“主敬为涵养之要，穷理为致知之要”），学规另有博文、笃行两要，四者并举，这是D。E→S→D，与前两位同一个起手。他在D上比熊十力讲得多一些，这是他的长处；可是在整套结构里，D是被E所决定的——性德本具，工夫只是“复”，是把已经在那里的东西发出来。

按三方程：S一式，六艺的显露，由性德承担；D一式，工夫的序列，依据的是对性德的“复”，不是对S的积累；E一式，性德本具，不由S与D塑成，是半缺。这是整套体系里的核心特征：一切的根都在本具之中。

不妨用一个家里的储物柜来想这种统摄。柜子很大，分了六个格，每个格都贴着名字。从此以后，家里再添什么新东西，都先问：放哪一格？吸尘器放这一格，因为它也是“打扫”；新买的投影仪放那一格，因为它也是“看”；孩子的积木放第三格。每一件新东西都有了位置，家里看上去井井有条，永远不会有一件东西“没处放”。可是时间一长，家里人会不知不觉地改变买东西的习惯：只买放得进六个格的东西；放不进去的，要么买不来，要么放进去的时候被削了边角。柜子管着家里的采购，而采购的变化，从来没有回头改过柜子的格子。

三原理的读数：中西学术的张力，他看得很清楚，这是第一拍。第二拍，他的方案是“统摄”：西来的学术，一一归入六艺的某一部。注意这个动作是什么：这不是第三格换形，而是把一个格吞进了另一个格里。西学没有改变六艺的形状，只是被分配了位置。第三拍，回写，被事先排除：因为六艺是性德的全部显露，西学既然已在其中，就谈不上它反过来改写六艺。

这是第484号所说的“同位安放”的一个极清楚的样本：新东西被同名收容（科学叫作“易”），被同用收编（科学做的事，六艺早就在做），被同位安放（科学住在《易》的房间里）。每一种学术都有位置，所以这套安排永远不会遇到“放不进去”的东西。这是它的魅力，也是它的问题：一套永远容得下一切新东西的结构，没有任何新东西可以让它出错。关于这一点，第六节还要回头讲。

（四）轨迹

马一浮一生的路径变化，比前两位小得多，这本身就是一个特征。他早年读书极博，涉猎中西，曾在美国短暂停留，通数国文字；他在这个阶段接触到的西方思想，是他后来“统

摄”的材料。此后几十年，他的基本立场很少移动：一心、六艺、性德、复性。三十年代末的讲学，是他把一生所读压缩成一个纲领的时刻；四十年代之后，他基本上守着这个纲领，不再扩张。如果用“轨迹”这个词来读，他的特点是：同一个起手式，从青年到晚年没有改过。这在个人的修养上，是定力；在路径之学里，则意味着第二拍和第三拍没有机会发生，因为没有任何新东西被允许改变那个定下来的格局。

◆ 五、共同的起手式：先立本体为一

三个人，三套话，起手的动作却是同一个：先把一个本立起来。熊十力立的是恒转，也就是本心，体用不二的那个体；梁漱溟立的是意欲的方向，那是一切文化的根，晚年又落到“人心”；马一浮立的是一心，是六艺所从出的性德。立起来之后，其余一切——科学、民主、西方的态度、新的学科——都拿它来衡量，合得上的可以入，合不上的要改。回到开篇那张老汤方：姑姑写下“此汤之本，在清”，就是这个动作。

先说这一步为什么是对的，因为它在当时的处境里有充分的理由。第484号讲屯卦：一刚刚落到新土里，最难，先立几个站得住的点，别急着铺开〔据第484号〕。这里借屯卦作类比：第484号的屯说的是一刚落进新土，现代新儒家面对的是儒学的一落进一块载体被拆光的土，两者是否同形，是本书的类比，待检。三位前辈面对的，是一个什么都在垮的局面：科举没了，帝制没了，礼制没了，家族在松动，西学从四面八方涌来。如果这时还在讨论“儒学的一究竟包括哪些”，很可能没有等到讨论完，所有的东西已经被洗掉了。先立一个点，把最要紧的东西拴住，使它不被冲走。这是一种在危机里的守正，是对的，也是必要的。不过屯卦为“先立”辩护，辩护的只是第一步。屯是几个站得住的点，立起来是为了随后养、随后铺开（《序卦》里屯之后接蒙、接需，见第10章），不是为了把这几个点封成永久的状态。把第一步当作终点，就是第39章说的守一太紧；本书并不要求三位前辈当年松开，只要求立起来的东西留着一扇可以被追问的门。与张之洞比起来，他们还有一个实质性的推进：张之洞的体是三纲五常的整包，是壳；他们把体往里拆了一层，三纲可以放，君权可以放，具体的礼制形态可以放，守住的是本心、意欲、性德——更靠近“一”。拆到这一层，是现代新儒家比晚清前辈走得远的地方。

问题出在立了之后。读数分三条来看。按三方程，三家的共同点是E那一式——本心、意欲、性德究竟是怎样来的——没有人承担，或者说，承担它的是“本具”二字。熊十力的本体无始无终，梁漱溟的意欲方向是文化的根，马一浮的性德人人本具。它们都不依据S与D：不是由显露和序列的长期积累沉淀而成，而是先于这些积累而在。按本书的口径，这是半缺：有人管，依据的却不是右边两维。这与本书对阳明“心之体”的判断同形，也与开篇

故事里的那个问题同形：“清”是祖传的本，还是柴火灶留下的习惯？把这个问题问回去，就是把E放回S与D的积累里去问，这正是发生学的问法。姑姑不许问，三位前辈也不许问，或者说，他们的体系里没有给这个问题留出位置。

按六路径，三家都是E→S→D：先立本，再说显露，序列放在最后。这与朱熹的S→D→E正好相反，与阳明的E→S→D同形。第28章写的是一条位置层的弱假说：主要的卡倾向于出现在惯路的末格（这条规律的检验与收窄见第28章）。按位置层来读，三家卡在D这个位置，是工夫的序列；至于在这个位置上怎样卡，三家与阳明后学同向，是D太少而散，但那是方向层的事，另看首格与处境，这里不下断语。熊十力少讲怎样体认，只要求当下契合；梁漱溟的乡建实验里，意欲要如何经由一级一级的组织和教育落到农民身上，是最难的一环，也是“乡村不动”的所在；马一浮的工夫论，做的是“复”，序列只是把已有的东西发出来。这是本书的读法，待检；检验的办法，可以直接用第33章写的第一个预言，去看三家的后学与同时代批评者，批评集中在哪一类。第28章登记“出样本的预测”时，现代新儒家记在第37章名下，本章三家可以算作同一批样本的前一半。

这个起手式在随后一代人手里还要被推得更远。熊十力的学生牟宗三，把“先立本体”发展成了精密的两层存有论，那是下下章的主题；这里只提醒一点：当“一”被立到本体的高度，后面的一切工作，几乎只能是在这个一之内的阐发，N的数量可以增加，一的位置不再动。第39章要讲的“守一太紧”，起点就在这里。

按三原理，三家的张力都积累得极足，第一拍不缺。分歧在第二拍。熊十力把科学归入量智，放在性智统领之下；马一浮把西学归入六艺的各部；这两个动作，都是用“归属”代替“换形”：新东西得了一个位置，却没有让原有的两格里任何一格改变形状。梁漱溟把东西冲突转写成世界史的次序，并写下“根本改过”，是三家里最接近换形的，也是三家里唯一在设计上写了回写的；他的断，在第三拍的落地。

所以，“先立本体为一”这个共同的起手式，用第484号的话来说，是体锁得太大的现代版，只是比晚清缩小了：锁的不再是整包的纲常，而是那个一本身。一被往里拆了一层，却被立刻绝对化为不容追问的本。新东西可以来，但它们来了以后的位置，是“用”，是“量智”，是“第一路向”，是“六艺之一部”。一旦一被说成本体，它就不会被任何东西改写，而一个不会被改写的一，几乎只能在1到N里展开。

回到那一家人。假如姑姑后来松了口，允许孙辈把“清”的来历追下去，会发生什么？追下去会发现，“清”原来是两样东西叠在一起的：一样是喝下去干净的口感，一样是柴火灶慢火带出来的做法。口感是方向，要守；做法是壳，换了煤气灶就要换。守住前者，重新为煤气灶想出一套保住清的办法，比如控火、撇沫、分两次下料。这样做的结果是：汤还是

清的，而“清”这个字的意思比从前更明白了，新料进来时，大家知道该问什么。追问来历，没有伤着“清”，反而让它更稳。这就是把本放回发生里去问的结果。

用0到1的三条判据对这三家过一遍，要公平。熊十力的“恒转”和翕辟，确有旧一里没有的成分，《新唯识论》的“新”不是虚名；可是他自己的定位是回到《易》和孔子的大义，对佛学是改造，对儒学是阐明，旧一并没有被承认改写。梁漱溟的三路向是一个新框架，可是他的结论——世界将转向中国路向——把新框架重新收回到旧一的归宿里。马一浮最明确地属于旧一的展开，他自己也是这样表述的。三家有局部的新，但没有一家承认自己改写了起点或目标。这是本书的读数。

三家各自还有一个“不动”，放在这里一并说，因为它正是上面三条读数的收口。熊十力的不动，在体：恒转可以千变万化，变的是用，体不改。梁漱溟的不动，在归宿：路向可以有三条，次序可以重排，最后还是回到中国路向。马一浮的不动，在格局：六艺的格子可以装下任何新东西，格子本身不变。三种不动，守住的是同一件事：那个被立起来的一，在定义层不被改写。这三种不动都有各自的理由，也都有各自的代价；它们共同的结果，是1到N做得很深，0到1很难发生。这就是第39章所说的守一太紧在现代新儒家身上的第一个形状：一只许返，不许改。第39章同时留了一个分寸，这里照用：守一本身是功劳，病在不能被追问；判别的办法，是看这个一被追问的时候，是被追问的东西撑住，还是被追问的人吓住。

◆六、对话

（一）熊十力：没有体，变便是断灭

熊十力若在场，会对本书最核心的一句话提出质问：你说心也是发生的，一切都在回写里被改写，那么什么是不变的？没有一个贯穿始终的体，变就成了一串互不相连的碎片，这在佛家是断灭论，是最大的错。

这是一个有分量的质问，本书的回应是：连续不一定要靠先在的体来保，也可以靠沉淀来保。河床是水冲出来的，水流过去，河床留下，下一次的水顺着河床走，河床又被水继续改。今天的河和三年前的河不是一条河，但它们是连着的，因为每一次的流都在上一次的沉积上。连续性在回写里，不在一个不变的东西里。

熊十力的“恒转”，其实已经走到了这一步的一半：他承认本体就是变，没有一个静止的体。本书与熊十力一致：变是第一位的。分界在最后一步：他的变，只是体的显现，体不

因变而改；本书的发生则允许一切被改，包括那个叫“恒转”的名字本身。恒转这个概念，是什么时候被发现的？是什么经验使它成立？在不同的人那里，它是不是同一个东西？

熊十力大概会说：这些是体认之事，不是论证之事，要自己去证。本书不否认体认，但要追问一句：体认的判据在哪里？两个人都说自己体认到了本体，而内容不同，怎样判定谁对？师徒之间有印证，印证若失败，是什么样子？这是第33章里那第三问：什么证据出现你就认错。一个不给出这个条件的体认，戴震所讥的“任其意见，执之为理义”（《孟子字义疏证·理》），就会从另一个入口回来。

（二）梁漱溟：方向没有次序可排

梁漱溟会反驳：你把一切读成路径的先后，可文化的事是意欲的方向，方向是根本的差别，不是次序的差别。

本书的回应是，他的路向说本身就排了次序：先第一路向，再第二，再第三。一旦承认路向可以排成次序，就可以问这个次序能不能被重排，缺的那一格能不能被拿来做新路的首格。梁漱溟自己恰好说出了这件事：中国文化缺的是第一路向，所以要“全盘承受”西方的路向，先补上。这与本书的排路——拿惯路的末格做新路的首格——是近亲。本书与梁漱溟一致：缺的要补，补的办法是先走那个一直没走的。一个偏科的学生可以作比：他的数学一向好，语文总上不去，每次考试都是先做数学，把时间花在自己擅长的地方，语文留到最后，匆忙应付。要想把语文补起来，办法不是再多做几道数学，而是把考试顺序倒过来，先写作文，那一格最难的先做，用最清醒的时间做。梁漱溟说中国要先把第一路向补上，是同样的道理：先走那个一直没走的。

分界在补完之后。他认为补完了，世界将转向中国路向，旧的一回到它原来的位置；本书认为，补的过程里，中国路向本身也会被改写，不是单方向的“根本改过”，而是双向的。前一种，是新东西被改，旧的一不动；后一种，是两边都动。这是下一步要走的路。另外，梁漱溟在乡村建设里把预言交给了世界，世界给的回答是“乡村不动”。本书愿意从这个回答出发：不动，是意欲没有被召唤，还是序列没有搭起来？本书的读数倾向于后者，待检。

（三）马一浮：六艺本具，不是我编排

马一浮若在场，会这样说：六艺统摄一切，不是我的编排，是性德本具的次第，是学术本来的样子。你说它不可错，是因为你不信性德。

本书的回应，不在于信不信性德，而在于那个统摄的主张是否可以被一个具体的例子推翻。设想出现一门新学科，它的基本方法与六艺任何一艺的“教”都对不上，比如它的核心做法是不断地排除研究者自己的偏好，让结果自己出来。按这套安排，答案会是什么？如果答案总是“归于某一艺的某一面”，那么这个主张无论出现什么学科都不会错，也就不告诉我们任何关于学问的事。要想让统摄成为一个有内容的主张，需要他写出一个“放不进去”的条件。

不过，对手的最强版本不在分类学，而在教育。马一浮的统摄，更深一层的意思是：不论学什么，都要养成六种气象，温柔敦厚，疏通知远，广博易良，洁静精微，恭俭庄敬，属辞比事。这个主张，不依赖“一切学术都在六艺里”的断言，可以独立成立，而且可以检验：受过这样的教养的人，与没有受过的人，在这些气象上有没有差别？本书建议把统摄降为这样的教育主张，它的力量不会减少，可错性却会增加。

（四）旁边的几位

李泽厚对现代新儒家有一个著名的批评，大意是，他们把儒学讲成了心性之学和宗教性的道德，讲得深，却是“深刻的片面”，治国平天下的外王一面被撂在了一边（常被概括为内圣开不出外王），在社会现实面前没有办法（见其访谈《儒学是宗教还是哲学？》）。本书与此有相通之处：末格D与S的空缺，就是内圣与外王之间的那一段。分界是，本书不下“开不出”的断语，而是说，开的路径没有被走完，走的办法是排路。艾文贺把儒家的修养分成“发展模式”与“发现模式”（还有第三种“再造模式”；见其 Confucian Moral Self Cultivation）：本书借这个区分来读三家，熊十力与马一浮更靠近发现一边——本心本具，学是去发现、去复；梁漱溟因为把意欲看成流，稍稍靠近发展一边。这是本书借来的读法，不是艾文贺对三家的判断。

（五）对话之后，各自要改什么

熊十力一路要改的是：给体认写出判据，让“恒转”成为一个可以被追问来历的概念；至少要承认，体认的内容不同，需要有办法裁判。梁漱溟一路要改的是：给意欲方向的由来一个过程性的说明，让它也成为发生出来的东西；“根本改过”要落实为双向的回写。马一浮一路要改的是：把统摄降为教育主张，并给“放不进去”写一个条件。

余英时所说的“游魂”，给这场对话添了一个值得认真想的提示。如果儒学的问题是失去了身子，没有制度的载体，那么单靠立一个本体，只是给游魂起了一个更精致的名字；要让它有身子，需要重新搭建载体，也就是新的序列和新的显露形式。这等于说，在“先立本

体”之后，最该做的是去补D与S，把立起来的本落到可以被检验的序列里。梁漱溟的乡建恰是朝这个方向走的尝试，它没有成功，不等于方向错了。

本书要改的是：对“先立本体为一”的评价不能只写代价，要写足它的功劳。在载体被拆的时刻先立一个点，是正确的第一步；错处不在立，在把立起来的东西永久地封成不可追问。这是后面各章在读新儒家的下一批人物时要保持的分寸。

◆七、可错条件与小结

（一）可错条件

其一，若能证明熊十力对“体认”的阶梯有系统的论述，有明确的前后阶段和判据，则“末格D空”对熊十力作废。

其二，若按第33章的办法取样三家后学与同时代批评，批评并不集中在序列与工夫这一类上，则“E→S→D，末格D”的读数整体作废。

其三，若梁漱溟关于意欲方向的由来，有过程性的、系统的说明，说明环境与历史的积累怎样塑成方向，则“E半缺”对梁漱溟作废。

其四，若马一浮的统摄主张附有明确的“放不进去”的条件或例外，则“不可错”之判作废。

其五，若能举出三家中任何一家的新东西，同时满足不能还原、改写起点或目标、长出新的显露与纠缠这三条，并且当时的人承认它是改写，则“三家都在1到N之内”要改。

其六，关于“先立本体”是载体被拆之后的处境反应，若发现同时期、处境相同的其他路线并没有先立本体，这个解释要弱化。屯卦的类比，若核对第484号原文，发现它讲屯并非“一刚落新土、先立几个点”的意思，这一处借用撤回，“先立”的辩护只靠载体被拆这一层处境来撑。

（二）小结

三位前辈在一个什么都在垮的时代，做了同一件事：先把一立成本体。熊十力用体用不二和翕辟成变，把变放到第一位，却让体不被变改写；梁漱溟用意欲和路向，把东西之争排成世界史的次序，写下了近代最自觉的回写，却在落地处遇到乡村不动；马一浮用六艺统摄，把一切学术安放到性德的各部，一个永远放得下一切的结构，也就永远不会出错。

三个人把体从三纲的整包里往里拆了一层，这是进步；又把拆出来的一立成不容追问的本，这是封口。进步与封口出在同一个动作上，这是读这一代人时最需要看清的地方：他们

不是做错了什么，而是把一件对的事做到了不再留门的地步。封口的结果，是新东西只能作“用”、作第一路向、作六艺的一部。下一章的两位，冯友兰与贺麟，在这个基础上做了一件更坦白的事：他们把“只在旧的一里展开”说成了一种自觉的方法，名字叫“接着讲”。

36

第 36 章

现代新儒家（二）：冯友兰与贺麟——“接着讲”

本章要点

冯友兰与贺麟把“接着讲”做成自觉的方法，各补程朱、陆王惯路的缺口，是1到N的现代高点，0到1被让出。

◆一、续写一部小说，人物设定一个也不许改

设想一位读者读完了一部长篇小说，舍不得，动手写续集。出版社给他立了一条规矩：人物设定一个也不许改。主角的出身、脾气、口头禅、爱谁恨谁，全照原作；情节你尽管写新的。

这条规矩落在两种手里，样子很不一样。落在笨手里，是木偶戏：主角被牵着走进一个个新场景，说着旧台词。落在好手里，是一场硬功夫：他得让这些人物在原作者从没写过的处境里，作出原作者从没写过、却一看就是“他”的选择。读者翻到那一页会拍案：对，他就该这么干。能做到这一步的续作不多，做到了，有创造，有天分，有对原作的深读。这件事不低，本章从头到尾都要先把这一点说清楚，再往下读。

但还要看清另一件事：这场游戏的天花板就在那条规矩里。人物设定不许改，就意味着一切新东西都必须从既有的人物身上“长”出来；情节再新，也不会出现一个让主角不再是主角的事件。续作可以把原作的人物写得更深、更活、更远，写不出一个原作里没有的人。守的是人物，新的是情节——这正是全书一直在说的守正出奇的样子：守住一，路径出新。

冯友兰把这件事说破了。他把做学问分成两种：照着讲，接着讲。大意是说，写哲学史的人照着前人讲，把前人的意思如实陈述出来；作哲学的人接着前人讲，前人讲到哪里，他从那里往下讲〔待核〕。他自己的《新理学》，自称是接着宋明道学、主要是接着程朱讲的，不是照着讲的〔待核〕。这两处的出处尚待核对原书，本章只取其大意，不依赖具体字句。这两个词后来成了现代新儒家流传最广的一句自我定位。放进本书的框架里读，它是二十世纪中国哲学对1到N最坦白的一次自觉：我讲的是那个一的后续，那个一我不动。

这样的坦白，在后来的几位那里就不多见了。牟宗三讲“开出”，唐君毅讲“通”，当代诸家讲“对话”“转化”，话说得一家比一家宽，但“人物设定不许改”这一条，很少有人像冯友兰那样直接摆在桌面上。所以本章把他放在前面，放在牟宗三之前：他是一个肯把规矩说出口的人，而说出规矩的人最容易被认真对待——我们可以直接问，这条规矩划出的边界在哪里，边界之内他做成了什么。

至于为什么冯友兰和贺麟共占一章：中部第四编讲过，朱熹与阳明是两条显路，一条S→D→E，一条E→S→D。到了二十世纪，这两条路各自有了一次现代汉语的重述——冯友兰接程朱，贺麟接陆王，一人给朱子学穿上了逻辑分析的外衣，一人给阳明学配上了黑格尔的序列。两条显路在现代各被接了一遍，接得认真，接得漂亮，也接出了同一个边界。把他们并排读，边界看得更清楚。

◆ 二、冯友兰：把程朱的话说成可以论证的话

（一）新理学四个观念

先接住。冯友兰的新理学，最醒目的动作是把宋儒“理”的话重新说了一遍，说成了可以论证、可以追问的话。

宋儒说理，往往是道德的、整体的、近乎直觉的：天理，人欲，存天理去人欲。这样的话在宋明的语境里有千钧之力，放到二十世纪的课堂上，听的人先问一句：你凭什么这样说？冯友兰的做法是：先退一步，不问天理是什么，先问“有物必有则”——任何一件事物，之所以是这一类的事物而不是那一类，总得有一个规定。方的东西之所以是方的，是因为它合乎“方”的规定；这个规定，是方之理。理不是哪一个具体的方凳，也不依赖哪一个方凳；就算世上没有一个做得完全合格的方凳，“方”的规定还在那里，木匠做一张凳子，就是在逼近它。这个说法，木匠听得懂，学逻辑的人也听得懂。

在这个起点上，《新理学》立了四个主要观念：理，气，道体，大全。理是某类事物之所以为某类的规定，是潜存的，不必有事物去实现它；气是使理得以实现为事物的“料”，冯友兰把它推到极处，称为“绝对的料”，它本身不能说是什么，一说是什么，就已经是某种事物了；道体是一切流行的总名，一切事物从理到实现的过程合起来叫道体；大全是一切“有”的总名。这个结构，借了西方新实在论和逻辑分析的路数，用的是共相、殊相、潜存与存在这一套词，但它落脚的地方是程朱：理先气后，理一分殊，理不因事物的有无而增减。他把程朱的老架子拆开，每一块都换成了可以逐块检验的零件，再装回去。

他还有一对说法，“真际”与“实际”。真际是理的世界，凡可以被思想的、有规定的，都在真际里；实际是实现了的世界，是实实在在有这些事物的世界。真际比实际大，因为有理而无物的情形是存在的。——这一对词在后文要反复用到，本书只取它们作术语。

（二）《新事论》：以类观之

如果只有《新理学》，冯友兰还只是在书斋里把朱子学翻译了一遍。但他同时在做另一件事，这件事离本书的主题更近：他在想中国怎么办。

二十世纪三四十年代的争论，大致是“全盘西化”与“本位文化”两头拉扯：一头说中国的落后是文化的落后，要整体换掉；一头说中国文化自有其本，不能丢。冯友兰在《新事论》里换了一个问法：东西之别，首先不是东西之别，而是古今之别；不同文化在今天表现出来的差异，主要是类型的差异，一种是农业类型的，一种是工业类型的。所以看文化要“以类观之”，不要“以国别观之”〔待核〕。中国要的是工业类型的生产与生活，这是类的要求，不是西方的特权；一旦要进到这一类，这一类带来的那一整套，就得接受；而保存的，是这个民族之所以为这个民族的那些“所以”。

这是一个很有力量的转换，也是中国近代思想中少见的、把迁移当成问题来问的尝试。它拆掉了一个很沉重的情结：学西方，就是丢自己。冯友兰说，不，我们学的是“类”，类不姓西。一个人学开汽车，没有人说他丢了祖宗。这一点，今天看仍然成立，也解开了许多人的心结。

用第484号的话说，这一步是横向：一个一（工业类型的生产）迁进另一种土（中国）。换土三步里，冯友兰对第一步“拆开”做得干净：把西方的东西从“西方”这个壳里拆出来，只留它的类。可到了第二步“对土”，他的办法是“先问类”，而不是“先问土”：中国的土是什么，不是问的重点，问的重点是它该属于哪一类、将要进入哪一类。一旦认定进入同一类，剩下的就只是怎样实现，土的特殊性被类的共性吸收了。这是一种共相式的迁移：同类即同构，同构则可以直接放。它给了迁移极大的底气，也留下一个后面要回头看的问题——土不同构的时候，类说不到的那一块，谁来问？

（三）《新原人》：同一件事，四种做法

《新理学》之后，冯友兰接着写了《新事论》《新世训》《新原人》《新原道》《新知言》，连同《新理学》合称“贞元六书”。其中最打动一般读者的，是《新原人》里的人生境界论。

他的出发点是：人和别的动物不同，不在别处，在人对自己所做的事有“觉解”。同样一件事，因觉解的不同，对做事的人，意义就不同。他分出四种境界：自然境界，功利境界，道德境界，天地境界。我们用一位老师傅修表来说：同一块表，同一双手。在自然境界里，师傅是顺着习惯做，手熟，无所用心，像水往低处流；在功利境界里，他修表是为了工钱，为了口碑，为了下个月的房租；在道德境界里，他把表修好，是因为这是客人托付的事，把别人的事做对是该做的；在天地境界里，他在拧最小的那颗螺丝的时候，觉得自己做的这件小事，和整个世界的运转是搭得上的，他是天地间的一个做事的人。四个人做的是同一件事，事同而义不同。

这个论述的力量在于，它没有把道德和境界锁在某一套规范里，而是让人自己去看：我现在做这件事，是在哪一层。很多读者在这里第一次感到哲学和自己的日子有关系。冯友兰晚年常以“阐旧邦以辅新命”概括自己一生的志业〔待核〕，“旧邦”“新命”出自《诗经·大雅·文王》“周虽旧邦，其命维新”，他取的是“旧邦”要去辅佐“新命”这层意思。这七个字，把他的位置说得很准：他阐的是旧邦，辅的是新命；旧邦是那个一，新命是时代给的N。

（四）《新原道》：把历史读成一条通向自己的路

六书里还有一部要提，就是《新原道》。冯友兰在这部书里把中国哲学的全部历史读成一条线，主题是“极高明而道中庸”〔待核〕：先秦诸子各自看到了一半，孔孟立了人伦日用的道理，老庄看到了超越的高处，两边的张力经过魏晋、佛学，尤其是禅宗那种“日用平常之事，无非妙道”的转手，最后在宋明道学里合了起来，既高明又不离日用〔待核〕。这条线的顶点，就是他自己所接的那一家。

这是一个极有气魄的读法，也解释了他为什么敢于“接着讲”：在他的历史里，程朱不是一个已经过去的学派，而是整条线的收束处，接着收束处往下讲，是顺着历史的方向往前走。他的读法里有一个很温和的目的论：历史在朝着一个已经显出了形状的方向聚拢，我们要做的是把这个形状讲得更清楚。

按本书的读法，这是1到N的历史观：历史是那个一的逐步显露，显露到宋明最充分，后人的任务是接续。它的力量在于给“接着讲”一个理由；它的代价在于，凡是不在这条线上的东西，都只能作为“待并入”的材料出现。这一点留到牟宗三一章再看，因为牟宗三的判教，是同一个读法的更庞大的版本。

把这四项合起来看：新理学给了程朱一套可论证的语言，新事论给了迁移一个“类”的通道，新原人给了境界一种亲切的说法，新原道给了这一切一个历史的位置。四件事做得都很实在。下面读贺麟，然后一并读数。

◆ 三、贺麟：把陆王放进黑格尔，再从黑格尔里把陆王读出来

（一）心有两种

贺麟的出发点和冯友兰相反。冯友兰从“有物必有则”起步，往上走到理；贺麟从“心”起步。他早年留学美国和德国，治斯宾诺莎、黑格尔，后半生译黑格尔，终身以此为业。他的新心学，是想把陆王的“心即理”放进西方唯心论的大谱系里重新读一遍，让心学不再只是一种内省的功夫，而成为可以与康德、黑格尔对话的哲学。

最关键的一步，是区分两种心：心理的心，与逻辑的心〔待核〕。心理的心，是我此刻脑子里的喜怒哀乐，因人而异，来去无常；逻辑的心，是使一切可以被知、被理解的那个“主体性”，是“理”得以成为理的那个条件。“心即理”如果指的是前者，就是说我的情绪就是真理，那是荒谬的；如果指的是后者，就是说使理成为理的那个条件，与理本身不可分，这就是一个可以严肃讨论的哲学命题。

用一个日常的比方来说明这种读法（比方是本书的，不是贺麟的）。打麻将的规矩，不在张三脑子里，也不在李四脑子里，没有哪个人可以单独改它；但是，一旦桌上的人都不再把它当规矩，它就消失了。规矩既不是某一个人的心理，又离不开人的心。贺麟要说的“逻辑的心”，大致就是这种既超出个人、又离不开人的东西。这样一读，陆九渊“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”那样的话，就不再是狂言，而是在说一件有分量的事：知与被知，在一个层面上是同一件事。

（二）儒家思想的新开展

贺麟的另一个贡献，是对“怎样吸收西学”有一套明确的说法。他批评“中体西用”：体用本是不可分的，把西学只当作“用”，是把一棵树的枝叶剪下来插在别人的花盆里；西洋文化有它的“体”，要吸收就得把它的体也迎进来，让体与体相遇〔待核〕。这一点，是他比张之洞走得更远的地方，也与第484号对中体西用的批评——“体锁得太大，新东西只能排在用的位置”——互相照应。

于是他提出“儒家思想的新开展”，主张三条路：以西洋哲学发挥儒家的理学，以基督教精神充实儒家的礼教，以西洋艺术发挥儒家的诗教〔待核〕。这三条，每一条都有明确的对子：礼教、理学、诗教是儒家原有的三个层面，新料各去各的位置，各补各的缺。他还对五伦、三纲有新的解释，试图把礼教从僵死的形式里抽出“常道”来〔待核〕。

这个构想有两层意思，我们都要记下来。第一层，它说得极自觉：新料是什么，放在哪里，为什么放在那里，他心里清清楚楚。第二层，它说得极整齐：三个新料，三个旧家，一对一。整齐本身是力量，也是后面要读数的地方。

用一个日常的场景来看这种整齐。一座老图书馆按经史子集编目，这一年新进了三批书：一批外国哲学，一批宗教典籍，一批艺术画册。馆长是个明白人，每一批放到哪里，他心里清清楚楚：哲学归入“子”，补义理书架的缺；宗教典籍挨着礼仪类，补教化书架的缺；画册并进“集”，补诗文书架的缺。三批书都有了位置，三个位置都是老目录早就有的。一年之后，书架满了，读者多了，借阅的人说编目比从前清楚。这当然是进步。可是三批书之间，从来没有机会摆到同一张桌子上，让人问一句：哲学和画册放在一起，能不能生出一门老目录里没有的学问？整齐的编目，既保证了每本书有处可去，也保证了没有哪两本书需要彼此相撞。

（三）他一生做得最扎实的事

最后要补一笔。贺麟留给后人最牢靠的东西，也许不是新心学的某个命题，而是翻译。黑格尔的《小逻辑》等著作，经他和同道的手进入了汉语，这些译文成了几代中国学人读黑格尔的凭靠。翻译是一件最朴素的跨土工作：一个词，一个词，把别人的概念放进自己的语言里，看它能不能活。这件事没有任何先立的“体”，只有一句一句的对照。后面轨迹一节还要回来说这一点。

◆四、路径读数：两条显路的现代重述

（一）冯友兰：S→D→E，末格的缺口换了一件衣服

按本书的读法（待检），先问“先、再、最后”，不问为什么。这里用的偏路规律分两层：位置层是主判断，也是弱假说——主要的卡倾向于出现在惯路的末格（这条规律的检验与收窄见第28章）；方向层是在末格怎样卡，是太少而散，还是太多而堆，是桥没架好，还是桥好了看不出有没有人走，这些另看首格与处境。下面的读数都照这两层来写。

冯友兰的新理学，先从“实际”出发：这张桌子、这个人、这件事；再经逻辑分析，一级一级往上抽：事物到类，类到理，理与气，最后到道体、大全；最后落在人身上：这个人对这一切有多少觉解，他在哪一境。先是事物的显露，再是分析出来的差异序列，最后是人的觉解与境界。这是S→D→E，与朱熹同路（朱熹的S→D→E限于学问进路，也就是格物一路；心上工夫另当别论，见第31章）。朱熹是即物穷理，今日一件、明日一件，终至豁然贯通；冯友兰是即物析理，一层一层抽象，终至天地境界。两家走的是同一个先后，用的是不同的工具。

既然同路，就要问：朱熹路的体检里查出的毛病，新理学有没有？第16章读过，朱熹路的末格是E，也就是贯通如何发生、人如何被改变这一格，所以有“支离”之议，形状的改

变全靠“一旦”二字。新理学的末格也是人的觉解。《新原人》对四种境界的内容描述得很清楚，对“从功利境界怎样进到道德境界，从道德境界怎样进到天地境界”，给出的工夫序列相对少〔本书读法，待检〕。觉解被当作境界的原因，却又是需要被解释的东西：觉解高，所以境界高；境界高，说明觉解高。这是一个圆，圆里没有序列。朱熹的“一旦”，在这里换了个说法，叫“觉解”。

回到修表的老师傅，看缺的是什么。冯友兰告诉我们四个人的区别，没有告诉我们一个人是怎样从第二个变成第三个的。设想这位师傅，三十岁时修表为工钱，是功利境界。后来有一次，一位老太太捧着亡夫留下的旧表来，说不用走得准，能听见它响就行；他修了三天，老太太拿到表的那一刻，没说话，眼眶红了。再后来，有一个徒弟出师，头一块独立修好的表交到他手里请他看，他在那块表里看见了自己手上的东西传下去的样子。又过些年，他修表时开始觉得，手里这个小齿轮和街上的钟、天上的日头是一回事。这几次事件，哪一次是“觉解”的发生处？没有哪一次是靠把道理想明白，每一次都是一段经历，加上一次与别人的相遇，在他身上沉下了一点什么。境界的升高，是这样一回一回织出来的。《新原人》说的是织成之后的样子，织的过程不在它的视野里。这并不是冯友兰的疏忽，是接着程朱讲的人天然不去问的地方：程朱的觉与悟，是人本来能有的，只需引发。

三方程的读数，要分两处。第一处，D＝G(S,E)：差异序列由显露与纠缠来承担。在冯友兰这里，理是潜存的，“有理而无物”是可能的，理不因事物的出现而生、不因事物的消失而灭。理的序列（类的层级）由什么决定？由逻辑；逻辑不依赖于哪一个事物，也不依赖于人与人的关系。有人管，依据的却不是右边的S与E，按本书的定义，这是“半缺”。第二处，E＝H(S,D)：觉解由事物和序列来承担。觉解是怎样从事物与序列里发生的？《新原人》说人有觉解，是人的特点，但这个特点自身的发生没有被当作问题。这一式同样偏向缺口。

这两个缺口有一个共同点：它们都在“新的东西怎样生出来”的地方。理是现成的，觉解也像是人本来就带着的能力，只有深浅之别。所以我们说新理学是一个极好的“发现”的哲学：它把已经在那里的东西，用最干净的逻辑，一层一层指给你看。

再读三原理。新理学里有一对实实在在的张力：一边是逻辑分析得出的理，价值中立，只管类的规定，不管善恶；另一边是天地境界，价值饱满，是人生的最高处。冷的共相，热的境界，这两者之间的距离，是《新理学》到《新原人》之间一条没有明说的缝。第一拍，张力积累，是有的。第二拍，形状改变：他用“觉解”做桥，让人对理的了解把价值带进来。这座桥设计得很精巧，但桥怎么架，没有展开，又是一个黑箱词。第三拍，回写：新原人的境界论并没有回头改写新理学里“理”的价值中立，新理学的潜存也没有被境界论撼

动。两部书各自完整，各自成立，彼此没有互相改写。所以断拍的位置，据本书的读法，在第二拍与第三拍之间，偏第二拍。

（二）贺麟：E→S→D，补了阳明的末格

贺麟的惯路，仍是陆王的路：先是心，再是心在各个文化领域里的显露，最后是序列。阳明讲学的惯路是E→S→D，这是讲学的惯路，不是他生平唯一的路（南赣乡约走的就是D→S→E，见第17、41章）；他这一路卡在D这个位置，工夫没有序列，后学是D太少而散，流入空疏或狂禅，阳明本人晚年则在补D（第20章；位置规律的检验见第28章）。贺麟面对的恰是这个缺口，而他带来的东西恰好能补它：黑格尔的辩证法，是西方哲学里最完整的一套“序列”——正、反、合，一层一层展开，精神通过自己的历程成为自己。把这套序列借来，放在“心”的后面，陆王路的末格就有了东西接。

这是读贺麟时最值得说的一点：他是在补末格。补得对不对，另说；补这个动作，本身是对阳明路最要害处的一次准确的下手。但补末格和排路不是一回事。排路，是拿惯路的末格做新路的首格（第41章要专门讲）：不是在老路后面接一段，而是把路掉过头来走。贺麟没有掉头，他是在老路的尽头续上了一截。所以他做的是纵向的修补，不是路径的重排。

再看横向。黑格尔进入陆王，是一次实实在在的迁移，而且迁移得很有章法：他区分心的两义，让“心”可以和德国唯心论对话；他明说西学有体。按说这是第484号所说“换土三步”里拆开和对土的功夫。但重组时，他选了一个很古老的办法，格义：黑格尔的精神，就是陆王的心；陆王的心，早就包含了黑格尔的辩证。两家互为注脚。第484号把格义判为“实打实的迁移，却被收回、被当权宜、披了旧衣”。贺麟的格义是这个手艺在现代的最精致形态，精致到几乎看不出缝；而收回的方式很明确：新东西进门，立刻认了亲，认的是“心”。

三原理的读数就落在这里。贺麟这里有一对极好的张力：陆王说“心即理”，当下具足，良知现成；黑格尔说精神要经过历史的全程才成其自身，不走完这一程，就还不是它自己。当下即是，对上要走一程。这几乎是朱王之争在德国的重演：阳明说良知现成，朱熹说要格物积累，黑格尔站在朱熹的一边，只是把“物”换成了“历史”。这对张力，第一拍攒得足。第二拍要求的是：第三格“心”改变形状——心不再是一个现成的一，而是一个要在历程中织成的一。若贺麟走到了这一步，他就要回写阳明的“良知现成”。就本书所读到的，他倾向于把黑格尔的展开读成心的“自我实现”，把展开收回到心的里面〔本书读法，待检〕。展开了，主语还是那个心，心没有因展开而变。这样一来，第二拍只走了一半，第三拍无从谈起。

这里有一个很家常的对照，可以帮我们看出差别。一个孩子学认字。一种讲法是：孩子心里本来就有认字的能力，教的人只是把它引出来，认的字再多，也是那个能力的展开，孩子还是那个孩子。另一种讲法是：孩子起初没有“字”这回事，他认了第一个字、第十个字、第一百个字，每认一批，他看世界的方式就变一次，认到某个时候，他不再是只会看图的孩子，成了一个会读的人，他的“心”是认字认出来的。前一种讲法里，展开是心的展开；后一种讲法里，展开改写了心。黑格尔的“精神”要走完全程才成其自身，更接近后一种；贺麟（按本书的读法）把它读成前一种，是因为他要把它放在陆王的“心即理”之下，放在一个现成的心里〔本书读法，待检〕。这是格义必然付出的价格：两边都想保住，就得有一边让一步，让的往往是新来的那一边。

（三）两位合起来：三向的读数

把冯友兰和贺麟合起来，三个方向的读数是这样的。纵向，两人都有，而且是现代汉语里程朱与陆王纵向最清晰的版本：冯友兰把程朱的理讲得可以追问，贺麟把陆王的心讲得可以对话。这是1到N，做得很好。

横向，两人都有，而且都有自觉：冯友兰以类观之，贺麟体用不二。但迁移的落点，一个落在“类”上，土的特殊被类吸收；一个落在“心”上，西学的体被格义收回。横向做成了，也做成了朝向旧一的汇合。

这里可以把“先问类”和“先问土”的差别，用一个家常场景再说一遍。一位办学经验丰富的校长，被调去一所山区小学。他的想法很合理：都是小学，都是教孩子认字算数，同属一类，我的办法照搬过去就行。头一个月他发现，孩子们早上要先帮家里放羊，第一节课总是空的；午饭要走四十分钟山路回家吃，下午的课总迟到。“都是小学”这句话没有错，它只是没有说到这一所学校的土。先问类的人，容易把类的共性当成土的全部；先问土的人，会先蹲下来看羊群在哪里，山路多长。冯友兰的“以类观之”，在判断大方向时极有力量，因为它破除了“学西方就是丢祖宗”的心结；它的盲点，是在落到具体的土时，没有一个“先问土”的步骤把类说不到的那一块捡起来。

此外还要算一笔能量账。接着讲有它的经济：一与序列都是给定的，不必每一代从头论证起点，节省了巨大的损耗；读者与作者共享一套背景，话可以说得很深。代价是沉淀的方向被预先限定：所有的新积累，都要沉在这个“一”的名下。两位的工作，是把这个经济学做到了极致的现代样本——投入极少的损耗，换回极高的清晰；而清晰所换来的，是一个更干净、更自洽、同时也更不容易被撞动的体系。体系越自洽，第三格越没有理由改变形状。

0到1，没有，而且两人明说没有：“接着讲”。所以，对这两位，本章的结论没有一个字是批评他们不诚实。恰恰相反，他们把自己的位置说得比后来者都清楚。读数是替他们的自觉做注：这个位置，用路径的话说，就是那条规矩——人物设定一个也不许改。

不妨做一个思想实验，来看这条规矩的边界。设想冯友兰不把觉解放在末格，而是拿它做首格：先问“觉解是怎样发生的”——一个孩子在什么时候第一次觉得自己做的事有意义？那样一来，新理学就变成一门关于觉解如何发生的学问，从人的发生出发，去看理的逻辑为什么需要。这条路已经不是“接着程朱讲”了：程朱的理，先在于一切觉解；觉解怎样发生，成了第一个问题，理的潜存就不再是自明的起点。再设想贺麟把“心如何在历程里织成”放到最前面，那“心即理”就要重写。这两个设想，恰是本书第41章“排路”要做的事，也恰是“接着讲”不能做的事。接着讲，就是不掉头。

◆ 五、对话：先说最强的辩护，再听冯友兰与贺麟怎样驳

（一）“接着讲”的最强辩护

在进入对话之前，要把对方的话先说到最强。“接着讲”不是一个可以轻易贬低的位置，它的辩护至少有三层。

第一层：一切发生都是接着的。没有人从空地上开始说话。孔子“述而不作，信而好古”，说的是自己接着周礼讲；朱熹接着二程讲；阳明接着陆九渊讲。要求一个思想“不接任何东西”，是不可能的，也是不值得要的。一个学说若与整个传统断得干干净净，别人连它在说什么都听不懂。所以，说“接着讲”只在1到N里，对方会反问：你要的0到1，难道是不接着讲吗？

第二层：接着讲，是为了让传统活下来。一个文明的核心文献，若没有每一代人用当代的语言重新讲一遍，就会变成博物馆里的陈列。冯友兰把程朱讲成逻辑上可论证的话，使一整套近乎失传的言说方式重新进入课堂；贺麟让心学可以和德国唯心论同桌说话。这件事若没人做，后人连“要不要改写那个一”都无从讨论，因为他们根本看不懂那个一。守，是改写的前提。

第三层：接着讲，并不排除改动。冯友兰明确改动了理的身份。在宋儒那里，理首先是道德的，是善的源头；在冯友兰这里，理是类的规定，价值中立，道德之理只是“社会之理”中的一类〔待核〕。这是一次实在的改动：善不再是理的天赋属性，善成了某一类事物（社会）所以为社会的规定。这一笔是本章读数里依赖未核说法最重的一处，它出自对《新理学》《新事论》的概括，本书尚未逐句核对原书；核对的结果若与此不合，本节及可错条

件第六条要随之重写。这一步，在他自己是逻辑分析顺势得出的结论，在本书看来却是整章最有分量的一笔——它离“本有之善”最远，它松动了“善是天赋的”这一整条预设的根。

这三层辩护，本书都接受。需要追问的，只是它们各自的边界：第一层说一切发生都接着，所以问题不在接不接，而在“接着的时候，被接的那个一，允不允许被改写”；第二层说守是改写的前提，本书同意，所以全书先写孔子的发展之道，后写0到1；第三层说改动了理的身份，我们要看这次改动有没有走到序列与回写——也就是读数的第二拍与第三拍。这就是下面对话的出发点。

还有一层，是动机。这份动机，可以借张载那四句来说：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”（《宋元学案·横渠学案》，字句或作“去圣”“来世”）。其中“继绝学”三个字，正是接着讲的志向：学问有断掉的危险，要把它接上。冯友兰是否常引这四句，本书未能核实，这里只借它说明这一路的志向。这个志向是高贵的，一个文明在剧烈转型的年代，最先怕的就是断。本书读这个动机，不用怀疑，也不用嫌它小。只是动机的高贵，不改变路径的形状：继绝学是守，“开太平”才是新，而两者之间，需要一条把守与新连起来的路，这条路是什么，正是本书要问的。

（二）冯友兰：“你要的新，不也是接着讲的一种吗？”

冯友兰会这样回应本书：你批评我只在1到N里，可你说的0到1，也要接着什么讲；你要“新的一”，可新的一出来，总要有旧的材料；区别无非是接得多一点还是少一点，这是程度，不是性质。更何况，我已经改了理的身份，把善从理的属性里拿掉了，这难道不是一次改写？

本书的回应分两步。第一步，承认他对。一切发生都接着，0到1也不例外，本书第45章会讲孔子由礼到仁、宋明由三教生理与心，都是接着讲中长出来的新一。区别不在接不接，而在接的时候对那个“一”的态度：是只许续、不许改，还是在三拍走全的过程里允许它被改写。第二步，承认冯友兰改了，并把这一笔的分量说准。本书对新理学的读法，不能写成“没有任何改写”：宋儒的理首先是善的源头，到冯友兰手里成了类的规定，价值中立，善退成“社会之理”这一类事物的规定，这是对旧一的一个定义性属性的实在改写，说“无改写”就是读漏了。可也不能写成“一被改写了”。本书取中间一档：新理学对理的身份有一次实在的改写，但这次改写止于理的身份，没有进入序列与回写。这比“无改写”松一档，比“一被改写”紧一档，理由有三。其一，这次改写是逻辑分析顺势推出来的，不是冷的共相与热的境界两格相撞、被迫让第三格换形状的结果；没有经过第二拍的撞，也就谈不上由撞而来的回写。其二，它止于理的身份：理价值中立了，天地境界的预设却没有跟着改，境界仍是返本的终点；《新原人》也没有据此重新说明“觉解”从哪里来，境界论同样

没有反过来改写理的潜存。改写发生了一处，没有传到另一处。其三，按第39章的回写测试，要问的是旧一的定义有没有被迫修改并传开；这里改了一处，没有传开，只算一半，不算过。如果在他的文本里发现这次改写被带到了序列与回写，那就是对本书判断的反例，写进了本章的可错条件第六条。

冯友兰可以再追一句：那么你要我怎样接？本书的回答只有一句：接着路讲，不接着一讲。守住方向（让传统活下来，让人生有境界），路径可以全新，“一”也可以被改写。这是第46章的内容，这里只作一个预告。

（三）贺麟：“我明明说过，西学的体也要迎进来。”

贺麟会说：你们读我，说我格义，说我把新料安放在预定的位置。可我主张体用不二，我是明确反对把西学当作用的。礼教、诗教、理学三条，我是让西洋的精神与艺术与哲学去充实它们，不是把它们当配件。

本书同意：他确实反对把西学当作用，这一点比张之洞前进了一大步，应当写在前面。问题不出在他是否承认西学有体，而出在“体与体相遇之后”。三个新料各有预定的旧家：西洋哲学去理学，基督教精神去礼教，西洋艺术去诗教。预定的家，决定了新料长出来的形状。第484号谈格物到科学时有三个词，同名收容、同用收编、同位安放，说的就是这种情况：新东西来了，给它一个旧名字，派它一份旧差事，放进一个旧位置。贺麟的做法是三项里最体面的一种，体面到几乎看不出收编：他是请客，不是收编。可客人坐的位置，是主人事先摆好的椅子。

贺麟还可以追问：你要什么样的相遇，才不算预定？本书的回答是：相遇之后，要有一个检验——客人到来，主人家的格局有没有因此改过？如果西洋哲学进了理学，理学的“理”变了形状，礼教也要因此重排，那就是回写；如果理学还是理学，只是多了一些漂亮的论证，那就是充实。判断标准不在态度，在结果。

（四）与艾文贺和第484号：同一条线上的几个点

这里有两处接应。其一，艾文贺把孟子的路径读作“发展模式”，阳明的读作“发现模式”（见第38章）。冯友兰的新理学，若放进他的框架，是一个典型的发现模式：理潜存在那里，逻辑分析把它一层一层指出来；贺麟的新心学则是发现模式的另一种：心即理，良知现成，辩证法让这个现成的东西被看得更清楚。本书与艾文贺一致的地方，是把“发现”和“发展”区别开；分界在于，本书进一步指出，发展模式（孟子的扩充）也仍在1到N里，因为被发展的端是已有的（第38章同此）。两位现代新儒家的“接着讲”，并不落在这两种模式的某一端，它是“发现模式的现代语言版”。

其二，第484号说，儒家两千年练熟了纵向，把横向留在了手艺里。冯友兰以类观之，是把横向手艺升成了一个说法，这是进步；贺麟的“体用不二”，是把格义的手艺说成了一条原则，也是进步。但手艺升成原则，不等于升成了一条路径：原则回答“该不该迁”，路径回答“怎样迁、迁完后怎样重排”。对后者，两位都没有给出可以重复的步骤。这是读数的结论，也是第42章“换土时的排路”要接着做的事。

（五）对话之后，各自要改写什么

冯友兰一方要改写的，是“接着讲”这个说法本身：它可以拆成两种，接着一讲，与接着路讲。前者守住对象，后者守住方向。冯友兰在文本里做的是前者，他的志业（让旧邦辅新命）更像后者。把两者分开，他的位置才会更清楚。

贺麟一方要改写的，是新料与旧家的一对一：让一个新料有可能同时撞上两个旧家，那样才会出现“三原理”要求的东西——两格相撞，第三格被迫变形。

本书一方要写准的，是对新理学的判断：不说“没有改写”，只说“改写止于理的身份”，比“无改写”松一档，比“一被改写”紧一档；并且承认，在冯友兰与贺麟身上，我们读到的是1到N里最自觉、最清楚的一个版本，而不是一个混沌的、不自知的版本。后面几章读到的现代新儒家，再没有谁把自己的位置说得这样明白。

◆六、轨迹：一个人的几次转身

冯友兰早年在北京大学读书，后赴美国哥伦比亚大学求学，受新实在论的熏陶，这是他后来用逻辑分析重写程朱的底子。回国后先做哥学史，两卷本《中国哲学史》是他的成名作，这是“照着讲”的功夫。抗战期间转入“接着讲”，贞元六书就是在这个阶段写成的。1949年以后，他对自己早年的哲学有过严厉的自我批评，晚年用另一套理论框架重写《中国哲学史新编》，又在回望时说过一些对早年新理学重新肯定的话〔待核〕。从路径看，这是一个很有意思的轨迹：照着讲，接着讲，再照着讲，其中那个“接着讲”的阶段，才是他自己的哲学。

和惯路判断不一致的地方，值得写一笔。我们读冯友兰为S→D→E，起手于“实际”。但《新理学》的开篇是“有物必有则”，起手确在事物；《新事论》是从社会现实起手；《新世训》是从日常生活的方法起手。这几部书与S→D→E是一致的。不一致处在晚年：他重写哲学史时，路径主要受外部的理论框架规定，惯路判断难以直接适用，这一段不入本章读数。

贺麟的轨迹更单纯：留学，研究黑格尔与斯宾诺莎，终身译介。有一点不一致，值得标出：他的理论是E起手的（心为本），可他一生做得最多的事是翻译，这是从文字出发、一句一句对照的S起手的工作。理论上的惯路是E→S→D，实践上的惯路却更近S。这个不一致可以有两种读法：一是他的实践补偿了他的理论（翻译把他从“心”里拉出来，让他不得不面对他者的词）；二是翻译的成果最终仍被收回理论的“心”里。本书倾向第一种，但需要他的文本和更多材料来检验〔本书读法，待检〕。

◆ 七、可错条件

这一章的判断，在下列情形出现时，应当承认错误或收回。一，如果在冯友兰的文本里，能找到对“觉解如何从一境进到另一境”给出可重复的工夫序列，并且这个序列被用来回头修订“理”的论述，则“末格是E且形状改变靠黑箱”的读数要收回。

二，如果在新理学里，能找到“实际”对“理”的反向修正，也就是事物的显露改写了对理的说法，则“理的序列半缺”这一条要收回。

三，如果贺麟在文本里明确论证了心是在历史中生成的、不是现成的，并因此改动了“心即理”的命题内容，则“展开被收回心内”的读数要收回，他就是走到了第二拍。

四，如果能证明冯友兰与贺麟的工作，在后来的学术史中实际催生了与程朱陆王的“一”不同的学派，并且这些学派不再自称接着讲，则“始终在1到N里”的判断要收回。

五，如果能证明冯友兰的惯路不是S→D→E（比如他的实际写作次序总是从境界倒推到理），则两条显路“现代重述”的并列要重写。

六，如果能在冯友兰的文本里指出，理的价值中立这一改写被带进了序列与回写，也就是天地境界的预设因此被改写，或觉解的来路因此被重新说明，则“改写止于理的身份”要收回，新理学要改读为走到了第二拍；反过来，如果能证明他对理的身份并无实质改动，仍把善当作理的天赋属性，则“比无改写松一档”要收回，回到“无改写”。

七，本章读数依赖三处尚待核对原书的说法：一是冯友兰把理读作价值中立、道德之理只是社会之理的一类；二是贺麟区分心理的心与逻辑的心；三是贺麟“儒家思想的新开展”所列三条路，以及新料与旧家一一对应的安排。其中任何一处核对后与本章所述不合，依赖它的读数（依次是“改写止于理的身份”“展开被收回心内”“新料与旧家一对一”）要改写；本章的总判断建立在三向读数的合力上，不单靠其中某一处，但论证的力度要相应打折。

这是一个本书的假说，不是定论。主要的卡倾向于出现在惯路的末格，这是弱假说，在全书里反复出现，每一章都在给它加证据，也都可能给它加反例；它的检验与收窄见第28章。

◆八、小结

续写小说，人物设定不许改。冯友兰把这条规矩说了出来，贺麟把这条规矩做得很体面。一个给程朱配上了逻辑，一个给陆王配上了辩证，补的都是各自惯路上的缺口，接得都是同一个一。他们是1到N在二十世纪最清楚的自觉，也是它最漂亮的现代版本。

读数的结论不是批评，是定位：他们站的位置，以“接着讲”命名；这个位置里，纵向做得好，横向做出了说法，0到1则被明确让出。他们的后一辈，要面对一个更大的问题：张力积累得更足了，西方的体系不再是几个概念，而是民主、科学、整套制度；这时候，“接着讲”还能说什么？牟宗三的回答是：良知自我坎陷。下一章，我们走进这座最高的山。

37

第 37 章

现代新儒家（三）：牟宗三、唐君毅、徐复观——返本开新

本章要点

牟宗三一系把张力攒得最足，却在第二拍选了判教：第三格不变形，返本与开新都留在1到N里。

◆一、请来外国名厨，只准做配菜

一家老店，主菜是祖传的一道，几代人守下来，味道就是招牌。后来街上的客人变了：年轻人要吃得花样多一点，外地来的客人要吃得讲究一点，老店的门前开始冷清。老板是个明白人，他没有关起门来骂世风日下，他想：老味道是根，不能丢；可新的东西也得学。于是他花大价钱，请来一位外国名厨。

名厨来了，老板待他极客气，给了最好的灶台。只有一条规定，老板说得诚恳：主菜永远是祖传那一道，不动；你的手艺，我们要学，请你做配菜、做点心、做摆盘。老板还有一套很完整的说法：主菜的味道里本来就有容得下一切好东西的根，你的技法来了，是主菜的味道主动让开一步，让你登场，等你的配菜做好了，主菜会更荣耀；这一让，是主菜的大度，不是主菜的退缩。

结果呢？配菜做得极好，客人交口称赞，老板脸上有光。名厨每天在灶台前，做着一些他最拿手的东西，也每天看着主菜端出去，原样端出去。有一天，名厨小心地问：我能不能把我的火候和你们的汤底合在一起，试一道新菜？老板愣了一下，答得依然客气：好啊，试可以试，只是新菜要先说清楚，它是主菜的哪一种变化。名厨沉默了。他明白了，这家店里，新菜是允许有的，但每一道都得有主菜的户口。

本书把这个场景放在牟宗三一章的开头，是因为必须先说一件事：这位老板，没有一点可嘲笑之处。他的诚意是实在的，他的忧虑是实在的，他对“根不能丢”的坚持，也有他的

道理。他不是在拒绝名厨，他是在认真地为名厨安排位置，还为这个位置编了一套相当完整的哲学。牟宗三的“良知自我坎陷”，就是这套哲学的最高形态。它的力量与它的边界，都要用同一把尺来量：当新东西与旧一正面相遇的时候，旧一允不允许自己的形状被改变。

本章的读数先说在前面，免得读者在力量与细节里迷路。按本书的判断，牟宗三体系呈现出的是三原理的这样一种状态：中西之间的张力，攒得极足，第一拍不仅有，而且足到了历史上少见的程度；第三格——也就是那个“旧一”，在这里是道德主体——不变形；出口是判教：把相撞的两方安放在不同的层级上，让它们不必当面碰撞。所以断拍的位置，不是第一拍，是第二拍。这个读数要成立，必须经受三个考验：一要充分接住这个体系；二要接住学界对坎陷说的批评，而不是借批评取胜；三要写出本书这个判断在什么情况下算错。下面依次来。

◆ 二、牟宗三：一座要先走进去的山

（一）他看对了什么

牟宗三的工作，规模之大，在现代中国哲学里很少有对手。他读通了康德，读通了佛学（尤其是天台与华严），读通了宋明儒学，并且在这三者之间架起了一座桥。要读他，先不能急于下判断，得先承认这座桥确实架起来了，而且每一块石头都下了功夫。

第一，他把中国哲学放进了世界哲学的坐标里，问了一个只有这个坐标才问得出的问题：中国哲学有没有“智的直觉”？康德认为，人类的直观只能是感性的，我们只能知道事物向我们显现的样子，事物自身（物自身）不可知；能够直接把握物自身的“智的直觉”，只有上帝才有。牟宗三的判断是：康德在这里划的线，恰好是中西哲学分岔的地方。儒、释、道三家，都肯认人有智的直觉，人可以在一定的修养之下，无执地、直接地与物自身相应。这一判断，不论接受与否，都给了中西比较一个极其锋利的切入口，使“中国哲学与西方哲学的差别在哪里”这个老问题，第一次有了可以逐条讨论的形状。

第二，他由此立起“两层存有论”：执的存有论，讲现象界，事物是对一个有执取的认知主体而呈现的；无执的存有论，讲本体界，物自身，在无执的智的直觉面前如其所是地呈现。他借《大乘起信论》的“一心开二门”作架构：同一个心，开出两个门，一门通向现象，一门通向本体。这个架构有一种罕见的整齐，把康德的现象与物自身、佛学的生灭门与真如门、儒家的见闻之知与德性之知，放进了同一个图式里。

第三，判教。牟宗三对宋明儒学做了一次大规模的分系：五峰（胡宏）、蕺山（刘宗周）一系，与象山、阳明一系，同属他所说的“纵贯系统”，心、性、天道一路贯下来，其

中他最推重五峰、蕺山一系；伊川、朱子一系，把理看作“只存有不活动”，心与理析为二，需要靠“格物致知”的横摄来摄取，他称为“横摄系统”，并以康德的“自律道德”与“他律道德”之分，判朱子为“别子为宗”。无论赞同与否，这个判教把宋明儒学内部一个千年没有说清的区别，用现代哲学的语言说清了。后来谈朱王之争、谈湖湘学派的人，几乎都绕不开他画的这张地图。第31章讲湖湘学派的时候，我们还会回到这张图上。

第四，也是最贴近本书主题的一点：他拒绝了两种便宜。一种便宜是附会，说儒家本来就有科学、本来就有民主，只是我们没有注意；这种说法讨好了民族自尊，却没有回答一个问题——既然本来就有，为什么历史上没有长出来？另一种便宜是割裂，说儒家就是儒家，科学与民主是西方的事，各走各路；这种说法省事，却等于承认儒家与现代世界无关。牟宗三的路是第三条：儒家本来没有，但儒家必须有，并且儒家自己的精神内部有一个理由，要求它去有。这是一种很硬的问法。他坚持要找出那个理由。

第五，《政道与治道》里的一个区分，在政治思想史上是分量很重的：传统中国有“治道”——君主、官员怎样治理——而缺少“政道”——政权是怎样产生、怎样转移、怎样受到制度约束的那个架构。圣君贤相可以把治道做到极好，政权的转移却始终靠打天下，靠“革命”，靠一姓之兴亡。这个诊断，不依赖于他的形而上学，单独拿出来读，也有充足的解释力。

（二）良知自我坎陷：一个什么样的装置

坎陷说所要解的，就是上面第四点：儒家内部有什么理由，要求它去有科学与民主？

牟宗三的回答是这样一条链。儒家的道德理性——良知，在其本来的样子里，是“无执”的，圆融的，浑然的。他称这种表现为“理性之运用表现”：在具体的情境中，圣贤随感而应，仁心一动，事情就做对了，不需要事先搭好一个概念的框架。这是道德实践里最高的状态，但它有一个限度：要成就科学，需要把对象放在对面，作为被认识的客体，建立概念的架构，进行逻辑的推演；要成就民主，需要把政治权利放进一个制度的框架里，使之对人人平等，不依赖某个圣君的德性。这两样，都需要一种“主客对立”的架构，牟宗三称之为“理性之架构表现”。

这里的难处就出来了：圆融的、无对的道德理性，怎样转出主客对立的架构？牟宗三说：道德理性自己要“坎陷”自己。所谓坎陷，是一种自觉的自我否定、自我降落：良知为了成就知识，暂时让开一步，从“无执”转为“有执”，从圆融转为对立，成为认知的主体（知性）。这一让，不是良知的丧失，是良知为了成全更大的善而作的自觉的下降。他有时称这是“辩证的必然”：不是逻辑上的必然，而是理性要完成自己，必须经过的一个环节。所以他说科学民主是道德理性“曲通”出来的，不是“直通”出来的。曲通，是转一个弯才

通；直通，是顺着往下流。儒家的道德理性，不能直接长出民主科学，必须转一个弯：先坎陷，再开出，最后再回到统摄。

在文化的总图景上，他提出“三统”：道统之肯定，学统之开出，政统之继续〔待核〕。道统，是儒家的道德理想，要重新肯定；学统，是科学知识的传统，要从道统里开出来；政统，是政治的传统，要把过去的政治（君主制）接续成现代的政治（民主制）。三统并建，儒家才算完成了自己。

这个装置的好处，是它同时回答了两个问题：为什么儒家要有科学民主（因为道德理性要完成自己）；为什么儒家历史上没有（因为坎陷需要自觉，历史上没有人自觉地做过这件事）。它让一个看起来是“外来”的东西，成为内部的需要。它让儒家不必为了现代化而自我否定，反而是因为自我完成而现代化。对一个处在民族危机与文化焦虑中的人，这个说法的安慰力量是极大的，而且它不只是安慰：它给了一个可以展开成体系的论证。

（三）学界的批评，要听全

对坎陷说的批评，从来没有停过。要接住这个体系，必须把批评也接住。这里不能只挑对本书有利的听。下面把几条主要的批评，连同相应的辩护，分别写下来。

一条批评是关于康德的。研究康德的学者提出，牟宗三对“智的直觉”的读法，与康德原意相距甚远；康德之所以否认人有智的直觉，有他严格的论证，这个论证不是一句儒释道都肯认就可以绕过去的〔转述，待核〕。牟宗三是借康德的框架说中国哲学，不是在康德研究内部立论，这一点他自己也是明白的。这条批评和辩护争的是“读康德读得准不准”，是一场学科内部的辩论，本书不下裁判。

一条批评是关于历史的。科学与民主在西方，有它们各自漫长的历史发生：希腊的论证传统，罗马法，基督教会与王权的相持，中世纪城市，宗教改革，近代科学革命，等等。把这样一个多因素的、偶然的、漫长的历史过程，说成是“道德理性的自我坎陷”，等于把历史的发生解释成了一个形而上学的必然〔待核〕。林毓生论港台新儒家一路思想时，大意也落在这一层：问题不能指望单靠思想文化的一次转变来解决，制度、习惯和具体历史条件不可低估〔转述，待核〕。这条批评相当有分量；不过本章后文的读数并不依赖林毓生此说，即便核对后与此有出入，这一句撤去，读数不受影响。

对这一条，坎陷说的辩护者的回应是：坎陷说不是历史因果的解释，是一种理性的“证成”——它问的不是民主与科学在历史上是怎么来的，而是从道德理性的角度看，它们为什么是应当有的、可以被承认为合理的〔待核〕。如果这样读，历史的批评就打错了靶：一个说“应当”，一个说“是怎样”。

一条批评是关于“必然”的。所谓“辩证的必然”，到底是什么必然？如果是逻辑的必然，那么从道德理性可以推出知性主体，这个推导在哪里？如果不是逻辑的必然，那么“必然”二字担得起什么？这是个技术性很强的问题，辩护者的回答是，辩证的必然不是演绎的必然，是精神发展的必然，类似于黑格尔那里“精神必然要外化为自然”的那种。争论于是转到：这类“必然”能否被检验，若不能，它还是不是一个可以与别的方案比较的命题？

还有一条追问是关于主语的，这是顺着批评者的问法归纳出来的，具名的出处待核。谁在坎陷？是每一个个人的良知？是一个文明的整体精神？还是一个哲学家在书斋里完成的“逻辑动作”？如果是个人的，那么它在历史上从何时发生；如果是文明的，那么文明是怎样“自觉”的；如果是书斋里的，那么它离历史上发生的民主与科学有多远〔待核〕。

本书对这几条批评的态度要先交代清楚：我们不在这里裁判坎陷说是否成立，也不拿这些批评当作武器去攻打牟宗三。那不是路径之学的工作。路径之学只问一件事：不论坎陷说成立与否，这个装置是怎样运行的？它的先后是什么？它的第三格是否变了形？这个问法，和所有这些批评并不冲突，可以在它们旁边另起一个问题。而且，下面的读数有一个前提：我们把牟宗三的论证当作最强版本来读，也就是承认辩护者的读法——坎陷说是一种理性的证成——然后问，在这个最强的读法之下，它的路径形状是什么。

◆ 三、唐君毅与徐复观：两种不同的接住

牟宗三不是一个人在做这件事。同一代人中，唐君毅和徐复观与他并肩，三人不同路。1958年初，牟宗三、唐君毅、徐复观与张君劢联名发表《为中国文化敬告世界人士宣言》（刊于《民主评论》），这份文件常被看作现代新儒家的共同宣言。但读他们的书，会发现三个人对“怎么接”这件事，各有自己的答案。

（一）唐君毅：心通九境

唐君毅晚年的《生命存在与心灵境界》，是中国现代哲学里最有建筑感的一部。他的核心构想是“心通九境”：人的心灵可以向三个方向去观，每个方向有三层，合成九境。

第一组向外观客观世界：万物散殊境，看见一个个个别的事物；依类成化境，看见事物按类归属，有类的秩序；功能序运境，看见事物之间的因果与功能关系。第二组向内观主观世界：感觉互摄境，感觉与对象互相摄入；观照凌虚境，心灵超脱对象，在纯粹的形相里观照；道德实践境，心灵不只是观，要行，要承担。第三组超越主观与客观：归向一神境，心向一个超越的神归依；我法二空境，破除对我与法的执着；天德流行境，天德在人间流行，人在其中尽性立命。

这九境之间，不是并列，是层层向上的“通”：从个别事物到类，从类到功能，再转向内，再转向超越。科学在客观境的下三层里有它的位置；艺术与逻辑数学在观照凌虚境里；道德在道德实践境；耶、佛、儒三教，分别在最高三境里各居其位，儒家的天德流行境为最后一境。读到这里，一个读者会有一种被安顿的感觉：科学、艺术、道德、宗教，不再争吵，每一样都在人的心灵里有一个位置，每一个位置都是人的实在可能。

这是中国思想史上规模最大的一次“安放”，也是判教的极致形态。唐君毅的诚意与功夫都是实在的。他给每一种经验以尊严：不贬低科学，不贬低宗教，不贬低佛耶。对一个活在多种价值冲突里的现代人，这种安放本身就有安抚人心的力量。

（二）徐复观：忧患意识

徐复观走了另一条路。他半生从军从政，四十多岁后才转入学术，这个经历使他对书斋里的形而上学始终保持着警惕。他最有名的一个观点，是“忧患意识”。

他在《中国人性论史》（先秦篇）里指出，中国文化的人文精神，不是从对神的恐惧与依赖里来的，而是从周初的忧患意识里来的。殷人的天命观是依赖的，商亡之后，周人意识到“天命靡常”——《诗经》里这句话是现成的——天命并不永远站在谁一边，于是就有了一种新的心理：不是向神求庇护，而是反过来要求自己的行为负责。《易传》里有一句：“作《易》者，其有忧患乎？”这个“忧患”不同于恐惧，也不同于绝望，它是一种对吉凶成败的责任感：成败在我，我必须敬、必须谨、必须修德。从忧患，生出“敬”，从敬，生出“德”。人文精神由此跃动。

这个论述，在现代新儒家里是一个很特殊的东西。因为它不是在讲一个先在的本体，它在讲一种精神状态在一个具体的历史处境里怎样发生：周人灭商，天命靡常，忧患，敬，德。这是一个有先后、有处境、有触发事件的序列。在这一点上，徐复观是现代新儒家中最靠近“发生”的人，我们在路径读数里要重新回到这一点。

徐复观还有一个不同于牟宗三的地方：他对政治现实的关注是具体的。他讨论过儒家政治思想中的“二重主体性”问题——在道德上以民为主体，在政治上却以君为主体，两个主体并存，是儒家政治思想的内在矛盾〔待核〕。这个问题，比“怎样从道德理性里开出民主”更贴近历史里的土，它问的是：在一个具体的君主制度里，儒者的理想为什么总是落空。他的《学术与政治之间》一类文字，也不回避儒家与专制政治的纠缠。所以，如果说牟宗三是从天上往下看，徐复观是从地面往上看。两个人合在一起，才是一幅更完整的图。

◆四、路径读数：张力攒足，第三格不变形，出口是判教

（一）三原理：断在第二拍

按本书的读法，先看三原理，这是整章的承重处。任何两格发生矛盾，推动第三格改变：这是三原理。在牟宗三体系里，最大的矛盾是什么？一边是道德理性（良知、仁、无执的圆融），一边是知性与制度（主客对立的架构、科学与民主）。这两者之间，不是一般的差别，是气质不同：一个是浑然的，一个是分析的；一个是当下具足的，一个是要搭架构的。这个矛盾，攒得极足。他用了几十年，读康德，读佛学，读宋明，一层一层把它的每一条纹路都描出来。第一拍，张力积累，在现代思想史上，很难找到另一个人做得这样充分。按本书的经验，不吵的多断第一拍，老吵同一架的多断第二拍。牟宗三是后者：他把同一架吵了一生，吵得极透。

第二拍要求什么？要求第三格改变形状。这里的第三格是谁？是那个被两方同时牵动的东西。在牟宗三的格局里，两方是道德理性和知性架构，被牵动而应当改变的，是“道德主体”本身——那个旧一。第二拍要问的是：当知性架构的要求一次又一次地撞上来，道德主体自己的样子，有没有因此改变？

牟宗三的回答是“坎陷”。坎陷这个装置，细读起来很有意思：它承认道德主体必须“让开”，承认圆融的形态必须转为对立的形态，这是一次形态的变化，而且是一次大幅度的形态变化。这是他体系里最接近第二拍的地方。我们要对这一点公平：他没有说道德主体岿然不动。他说了它要降，要转，要变成认知主体。

但是，这里有两个关键的设计。第一，坎陷是“自觉的”“自我的”，是良知自己决定的降落，主动权始终在道德主体手里。不是被知性撞出来的，是它自己让出来的。第二，坎陷是暂时的、环节性的：降下去，是为了成就知识，成就以后，学统要被道统统摄，科学知识要“摄归”于仁（常被概括为“摄智归仁”〔待核〕）。这两个设计合起来，保证了一件事：不论知性架构发展到什么程度，道德主体只是“暂时降下去又回来”，回来以后，还是原来那个。形状变了一次，没有留下。

于是第二拍只走了一半。形状变了，但变得像潮水涨落，退去之后，海岸还是原来的海岸。第三拍是回写：反过来改写原来的两格。道德主体没有被改写，因为它回来的时候是原样；知性架构也没有因此得到一个独立的立足点，因为它最终要被统摄。回写没有发生。

这个读数的关键，在于区分“形状改变”与“暂时变形”。三原理里说的形状改变，是第三格以新的形状站住，不再退回；坎陷里的变形，是为了回到原样所做的迂回。这个区分，也是本书和牟宗三体系之间最要紧的分界。第39章用还原、回写、新显露三个测试检验

同一个装置，结论是坎陷说在回写测试上过不了，说的是同一件事：形状变过一次，没有被迫留下。

如果第二拍走全了，会是什么样子？举一个儒家自己最熟悉的矛盾。儒家重亲亲，亲人之间有偏爱，孝要求对父母尽力，对亲人照拂；现代的公共制度要求在公共职务上一视同仁，不徇私，不因亲疏而区别对待。两者相撞，是一个日常的事：一位在单位里掌握用人权的人，母亲托他给远房侄子安排一个位置。他夹在中间，有人说该守亲情，有人说该守规矩。

按坎陷的逻辑，这件事的处理是：孝（道德理性）为了成全公共制度，自觉地让开一步，在公共领域暂时把亲亲收起来，退到私人领域；等制度的事办完了，孝再回到亲人之间，仍是原来的孝。这个处理是体面的，也是许多人实际在做的。但还有另一种可能：这样的反复撞击，一次一次下来，“孝”本身的内容被重写了。孝不再包括“替亲人谋取公共位置”，孝成了照护、陪伴、承担、在亲人需要时在场；偏爱的对象和范围、孝所依靠的“自然”，都不同于从前。不是孝暂时让开又回来，是孝变成了另一种孝，回不去了。第一种情形里，旧一保持原样；第二种情形里，旧一被改写。

说句公道话，第二种情形在日常生活中早已发生，千千万万人的做法已经重写了孝的边界，只是儒家的理论没有把它承认为“一”的改写，仍然说“孝的本义没有变，只是运用的领域不同”。这就是路径之学要指出的地方：民间的日子走在理论的前面，走了第二拍；理论以“运用不同”的说法，把已经发生的改写，登记成不变的守一。第二拍的材料，其实已经在那里。

（二）出口是判教：为什么说判教是安放，而不是碰撞

在张力足、第三格不变的情况下，体系怎么办？它需要一个出口，让相撞的两方各得其所，不再冲突。这个出口，就是判教。

判教的本义，是对不同的教、不同的学说，按其高低圆满程度排出次第。天台宗的判教，是把佛陀一生的说法分成五时八教，每一种说法有它的位置，最高的“圆教”统摄其余。牟宗三借了这个办法，用于整个思想世界：儒、释、道、耶的高低；宋明儒三系的正偏；西方哲学与中国哲学的层次；科学与道德的上下。唐君毅的九境，也是同一个办法的另一种做法。

判教的好处，是明显的：它给每一种思想以位置，使冲突有了安顿，使人不必在多种价值之间撕裂。它是整理，是秩序，是对复杂的尊重。一个人在读完九境或三系之后，常常有“豁然”的感觉——所有的东西都归位了。

但从三原理看，判教有一个性质：它用“层”来处理“撞”。两个东西相撞，要推动第三格改变；放在不同的层上，它们就不撞了。判教，是让两格不相撞的最高明的办法。而且，这里的层序是单向的：上层统摄下层，下层不能改写上层。道统统摄学统，天德流行境统摄其余八境，圆教统摄别教。统摄的关系是单向的，因此回写的方向是被事先堵住的。

在第36章里，我们已经看到冯友兰的《新原道》把中国哲学史读成一条通向宋明道学的线，后来者的任务是接续。牟宗三的判教，是这个读法的更庞大的版本：不只是中国哲学史，是整个思想世界，被排成一座以圆教或儒家为顶的阶梯。力量更大，因而安放的功夫更深，也因而第三格更难变形。

这里要特别指出，本书说的“出口是判教”，不是说判教是错的，也不是说判教是回避。判教本身是一项极高的学术成就，没有它，就没有今天对宋明儒学的清晰认识。本书的意思是：当判教成为面对新东西时的主要出口，路径就停在了第二拍的门口。判教所做的是“安放”，不是“相撞后变形”；它可以非常好，但它做的是另一件事。

判教的这种性质，家里的分工表是一个不坏的比方。一个家庭，爸爸管大事（买房、孩子上学），妈妈管小事（柴米油盐），老人管孩子的规矩，各有各的地盘，很少吵架，一团和气。这份分工表，是几十年摸索出来的好办法，不能轻易说它不对。可是有一天，孩子长大了，提出一件新事：我要去很远的城市学一门家里从没人干过的手艺。这件事，是爸爸的大事、妈妈的小事，还是老人的规矩？哪一块都不全是。分工表使平日无事，却也使这件新事没有一个现成的“管事人”。如果分工表是单向的，大事永远归爸爸拍板，那么孩子的新事只能被翻译成爸爸能听懂的话：它是“上学”的一种变化。新事被翻译了，也被收编了。若分工表容许“新事反过来改动分工”，家庭才会长出一个原来没有的安排。判教要做的，正是这样一份分工表；本书要求的，是它容许被新事改动。

在判教的各种形态里，最高的一种是“圆教”。牟宗三晚年的《圆善论》，借天台宗的圆教，去解决康德留下的难题：道德的人配得幸福，可道德与幸福之间并没有保证，康德只好请出上帝来担保，这就是“圆善”问题（德福一致）。牟宗三的回答不是上帝，是圆教的“诡谲的即”：烦恼即菩提，无明即法性，不必断烦恼才得菩提，只需在烦恼当下转出菩提。道德与幸福的关系，也在这样的“即”里得到理解：不是两件事要靠一个第三者来保证相合，而是在圆满的心境里，二者本来不分。

这是一个极美的设计，也是整个判教事业的最高一级。它的路径意义很清楚：圆教取消的是“二”本身。三原理要两格发生矛盾，才推动第三格改变；圆教说，矛盾是从分别心里生出来的，在圆满处，两格本来是一。于是矛盾只是显象，最高处不需要第三格变形，因为根本没有两格。这是“一”的最彻底的胜利：对手不是被击败，是被证明本来不是对手。

本书对此的读法，不是说圆教错了，而是指出它在三原理上的位置：它是对张力的最高处理，同时也使张力在最高处失效。0到1所需要的，恰恰是张力不失效、不被“即”掉，一直撞到第三格站出新形状为止。圆教可以是一个人安顿自己的最后去处，却不能是新东西刚刚进来时的第一反应。顺序错了，会把没撞过的东西提前圆融掉。

（三）三方程：差异序列的“半缺”

再用三方程读一遍。三方程是S＝F(D,E)，D＝G(S,E)，E＝H(S,D)。一式无人承担叫缺式；有人管，依据的却不是右边两维，叫半缺。

看D＝G(S,E)，差异序列由显露和纠缠来承担。在坎陷说里，从道德理性到知性架构再到科学民主，这是一个明显的序列，也是整个体系里最重要的差异序列。这个序列由谁来决定？牟宗三的回答是：由理性自己的辩证发展，“辩证的必然”。也就是说，序列的依据在道德理性的内部，不在历史里的具体显露（民主和科学实际上是怎样在西方出现的，出现时有什么样的社会关系），也不在特征纠缠（各种力量、制度、习惯在实际中的相互牵连）。序列有人管，管它的是良知的内在逻辑，依据不是S与E。按本书的定义，这是半缺。

这一点，恰好和前面学界的“历史批评”说到了同一个地方，只是说法不同。历史批评说：你把历史发生解释成了形而上学的必然。路径读数说：你的差异序列，依据的不是显露与纠缠，是良知自身。两种说法互相印证，但路径读数多了一层意思：这不只是“解释得对不对”的问题，是体系里的一个式子由谁承担的问题。如果让显露和纠缠来承担这个序列，会得到一个不同的体系：序列是从实际的历史处境中织出来的，不是事先配好的。

（四）六路径：孟子的路，加上补出来的序列

再看六路径。牟宗三自己判定的正宗，是象山、阳明一系和五峰、蕺山一系，都是心学的路；本书读阳明讲学的惯路为E→S→D（那是讲学的惯路，不是他生平唯一的路，南赣乡约走的是D→S→E，见第17、41章）。但是，若看牟宗三自己实际的工作次序，会发现它并不是阳明的次序。

他先立本心（良知、仁），这是起点；然后用坎陷、辩证的开显，一步一步展开，这是一条明确的序列；最后是民主与科学，这是要在历史中显露出来的东西。起手是E，中间是D，落点是S：E→D→S。这正是孟子对士的惯路。孟子“先立乎其大者”，养浩然之气，扩充四端，最后落到王道仁政。孟子这条路的末格是S，也就是第23章读出来的“迂远而阔于事情”：理想很满，落地很难。

这里要把话说全：E→D→S是读牟宗三实际工作次序的一读，看的是他怎样做论证，先立本，再造序列，最后落到制度。第39章从其体系的起手读出E→S→D，看的是体系的格局怎样安放新东西，先立本心，再看它怎样显露为事物与制度，最后才讲序列与工夫。两读各有依据，都要报出来，不能只报对本书有利的一读；两读并存的处理见第4章。下面沿着实际工作次序这一读往下走。

沿着这一读，一个有意思的线索浮现出来〔本书读法，待检〕。先说位置层：主要的卡倾向于出现在惯路的末格，这是弱假说，它的检验与收窄见第28章。阳明一行，一路卡在D这个位置——后学是D太少而散，阳明本人晚年在补D（第20章）。贺麟拿黑格尔的辩证补了这个D（第36章），牟宗三则更彻底地把D立成了体系的中间一格，用坎陷与辩证的开显作成一条序列。D补上了，路径从阳明的E→S→D，变成了孟子式的E→D→S。补了D之后，按位置层读，卡点就移到了新的末格：S。“开出”的民主与科学，在哲学的论证里是完成的，在历史中的显露却始终是一个待兑现的承诺。批评者说“内圣开不出新外王”，在路径上读，就是说：末格S落不了地。再说方向层：在S这里怎样卡，另看首格与处境。牟宗三的情形，不是论证没有做完，更像是通向土的桥没有架，这一点留到本节第（五）小节说。

这条线不是说牟宗三的工作白费了。相反，补D是整条线上最艰难的一步，他补得最彻底。但补完之后，卡点落在哪里，也就看得见了。末格S出不来，本书的读法是：不是因为论证不够，而是因为这条路的前面两格把一切都放在“内”里，而S是需要和外面的土相遇的。

（五）三向：以“开出”为名的横向

最后看三向。牟宗三主张的科学与民主，是西方的东西，把它们引进来，是一次迁移，属于横向（1到1）。按第484号的换土三步，应当是：拆开（拆成壳、根、一），对土（问养它的、缺的、推的、验的），重组（让一在新土里重长）。

牟宗三的处理有他的特点：他把迁移说成“开出”。民主与科学，不是从外面搬来的，是从道德理性里“开”出来的。这个说法，把横向（把别处的一迁进来）改写成了纵向（本土的一内部的展开）。新的东西，被说成旧一的展开。

这与0到1的第一条判据是对着的：0到1，是“不能还原为旧一的展开”，而“开出”二字的语法，恰恰是把新东西读成旧一的展开。牟宗三自己有保留：他说不能直接展开，必须经过一次坎陷，所以这一条落在边缘，下面再量。“返本开新”这四个字，也值得读一遍：“返本”是回到那个一，“开新”是从那个一展开出新来。两个动词，返和开，都是1到N的动词。返本是守一，开新是展一。整个纲领没有一个动词是“生”，没有一个动词是“改”。

按第39章给出的三个测试，把三条判据逐条量一遍（那一章以坎陷说为例做过同样的检验，这里补上本章的读数）。还原测试：民主与科学的出场，能否写成良知的展开？牟宗三的回答是“不能直接展开，必须经过一次坎陷”，这承认了不可直接推出，是有力的论证；但坎陷被读作良知固有的辩证性格，结果仍可由良知推出，只多了一道中介。这一条落在边缘。回写测试：科学与民主出场之后，良知的定义有没有被迫修改？统摄的安排（“摄智归仁”是后人对它的概括，出处待核）把起点和目标都保住了，没有。按第39章的三测试，坎陷说在回写测试上过不了，这是整个读数的门槛，也就是“断在第二拍”的另一种说法。新显露测试：他在“理性之架构表现”上承认了形态的改变，“执”的层面、认知主体的层面，在旧框架里原本没有明确的位置，这是对道德理性之形态的一次实在的松动，这一条过。三条之中，一条在边缘，一条不过，一条过。这个读数是本书的判断，它的可错条件在最后。

再把“三统并建”（表述见上文，出处待核）放进第484号的次序里看一眼。第484号的次序是先横后纵：没接活的一，放大出去，放大的是失败。三统并建的次序，是道统先肯定，学统接着开出，政统随后继续，这是一个从旧一出发、层层向外铺开的纵向序列；而科学与民主这两样东西，在中国的土里是否已经“接活”，也就是它们在这片土里有没有养它的、缺它的、推它的、验它的，这一步，三统的设计没有单独安排。它预设的是：只要道统站稳，学统与政统就能从中开出，土的问题于是被收进道统的内部。这是“先问土”被“先肯定一”取代的又一个例子。这样读，并不是说牟宗三没有看到现实的难处，《政道与治道》里的治道与政道之分，恰是对现实最清醒的诊断之一；而是说，他的方案里，诊断是细的，治疗却全部走在内圣一侧，诊断与治疗之间，缺了一座通向土的桥。

这座桥的缺位，换一个角度也能感到：一个制度要在一个社会里站住，需要的是许多人在许多年里的习惯、期待与互相监督，这些是一点一点织出来的，不是从某个本心里推出来的。把制度的发生放在“开出”的名下，就把织的过程省略了。省略织的过程，恰恰是本书整体母题所要补回来的东西。

（六）唐君毅与徐复观的读数

唐君毅的九境，从路径上看，起手是向外观事物（万物散殊），再是把事物排成类与功能的秩序，再转向内，最后超越。先事物，再序列，最后落在心灵的最高状态，大体是S→D→E，与朱熹（限于学问进路）、冯友兰同路，是这条显路迄今最宏大的一次建筑。末格E，在这里是“天德流行境”：心灵与天德合一。九境之间靠“通”相连，上升靠心灵的感通与回环，每一境的内部讲得极细，从一境进到另一境怎样发生，则多以“通”字带过

〔本书读法，待检〕。这是朱熹的“一旦”、冯友兰的“觉解”的又一个化身，只是穿得更华丽。

在三原理上看，九境里有“通”，没有“撞”。不同的境之间，本来有尖锐的张力：科学的客观境说世界是因果的，宗教的超越境说世界背后有一个神，道德实践境说我必须承担，我法二空境说承担者也是空的。这些张力，在九境里被处理成位置之别：各有其境，各安其位，层层相通。这个处理，使每一境都得到了尊严；也使张力不再成为推动改变的力量，成了排列的依据。如果九境之间的“通”是双向的，也就是客观境的发展能够改写道德实践境对自己的理解，那么回写就有了余地；本书读到的，是上层统摄下层的方向为主〔本书读法，待检〕。这一条，写进可错条件。

徐复观的读数，完全是另一种。忧患、敬、德，这是一条明确的发生序列：处境触发的感受先于规范，规范再成为德行。起手是处境里沉淀下来的忧患（一团特征纠缠），再是“敬”这种被规范化的态度（一条差异序列），最后是“德”显露为行为的风范。更要紧的是，这条序列是在一次具体的矛盾里发生的：旧的天命观（天命永远眷顾有德的王朝）与新的现实（周灭殷，殷的天命也没了）相撞，第三格——对天命的理解——改变了形状，从依赖变成责任；然后回写：对天的理解，对王权的理解，对人自己的理解，一并被改写，“皇天无亲，惟德是辅”这样的话由此成为可能。这是一次三拍走全的发生。徐复观没有用三原理的话来说它，但他描述的结构，与三原理几乎重合。

所以，徐复观是整个现代新儒家里，最接近“让一被改写”的那一位，至少在他对周初的描述里是这样。可惜的是接下来的一步：他把忧患意识写成了“中国文化的起点”，一旦写成起点，它就成了后来者要守护、要回返的一，成了又一个本有之一。一次发生，被收进了起点。这是本书对徐复观的接住与分界同时发生的地方：我们接住他描述发生的方法，分界在于他没有把这个方法用在自己的时代身上——周人面对天命靡常，可以让天命观改变形状；现代儒者面对民主与科学，却把这个办法收了起来。

徐复观在“二重主体性”上的洞察，也值得放在这里读。他看到的矛盾，是道德上以民为主体、政治上以君为主体，两个主体并存。这是一个“土”的问题，是在具体的制度里才看得见的矛盾，它离“先问土”比坎陷说近得多。然而，他给出的方向，仍然是由民本走向民主，也就是把民本的主体性推到底，这仍是旧一的展开〔本书读法，待检〕。土问到了，一没有动。这一段依赖上文关于“二重主体性”的转述，该说法的原书出处尚待核对；若原书所述有出入，本段改写，不影响本章对徐复观的总判断（他描述周初发生的方法被收成了起点）。

◆五、对话

（一）牟宗三会怎样驳

牟宗三可以这样回应：你说坎陷是暂时的，回来以后一切照旧，这不是我的意思。我从未说道德主体岿然不动。我说的是辩证的开显：每一次坎陷，道德理性经过知性的历练，内容更丰满；一个包含了知性的道德理性，比一个不含知性的道德理性圆满得多。这难道不是回写吗？

这是一个有分量的驳论，本书先承认它的力量。“更充实”这个说法里，确实有一种回头的作用。需要问的只是：更充实，是展开还是改写？区别在于，充实是在原有的形状上增加内容，改写是形状本身变了。举一个家常的例子：一个心地善良的人，学会了记账，他的善良更有效了——不会再被人糊里糊涂借走钱，也不会再让家里的开销失控。这是充实：善良还是善良，只是有了得力的工具。如果他学会记账之后，翻看自己多年的账，发现自己过去以为的“慷慨”，其实一直是在拿家人的辛苦给外人做人情，他对“善”的看法因此变了：善里要有一笔对身边人的责任，这是改写。充实与改写，分界在于前者不需要回头修订原来的命题，后者需要。

所以本书对牟宗三的回应是：请指出文本里的实例，其中知性的成就使道德理性的某个命题被修订了；若有，本书的读数要收回一条。这是写进可错条件的第一条。本书的读法是，“摄智归仁”的方向一直是单向的，知性的成就最终是用来充实仁，不是用来修订仁。

牟宗三还会说另一句话：判教不是回避，是理解的最高形式；没有判教，只有一堆并列的说法，谁也不服谁，只剩下相对主义。

这句话本书全部同意。判教要做的整理工作，是不可替代的。本书不主张取消判教，主张给判教加一条纪律。一个判教，除了说“A在上、B在下”，还要同时写明：如果在B那里出现了某一类事情，则A这一层要重排。也就是说，判教要成为一个“可被下层改写”的判教，而不是一个单向统摄的判教。这样，层与层之间就不是隔墙，而是可以撞的接口。本书把这个叫做“可错的判教”（第46章接着讲，并把它放进碰撞的做法里）。它保留判教的整理功能，同时给回写留了门。

（二）林毓生与坎陷说的辩护者

林毓生一路的议论，我们在前面说过：问题不能单靠思想文化的一次转变来解决，制度与历史条件不可低估〔转述，待核〕。这与本书的读数在方向上一致，都指出“内”不能单独开出“外”；分界在于，林毓生是在文化史与社会科学的层面说，本书是在路径的层面说，不同的层面互相印证，不互相取代。

坎陷说的辩护者把它读成理性的证成，不是历史的解释〔待核〕。本书接受这个读法作为最强版本，然后问：在这个读法下，路径形状是什么？答案是上面的读数。也就是说，本书的读数不依赖于坎陷说“是不是历史解释”的争论，它在两种读法下都成立：如果坎陷是历史解释，它半缺D；如果坎陷是理性证成，它仍然用判教安放、用单向统摄保住旧一。

（三）牟宗三读阳明：“无善无恶”是至善吗

本书与牟宗三之间还有一处具体的分歧，落在阳明四句教上，值得单独写出来。牟宗三读“无善无恶是心之体”，把它读作绝对的至善：这里的“无善无恶”，不是没有善恶的中性，是超越了善恶相对之后的“至善”，是良知本体的自律自足，不落在任何相对的善恶之中〔待核〕。这个读法有它的功夫，也有它的动机：它保住了阳明不是禅，保住了心之体是善的。以下的比较依赖对牟宗三此说的转述，原书出处尚待核对；若牟宗三的读法与此有出入，这一节的分歧要重写，上文的路径读数不受影响。

本书在第18至20章对四句教的读数是：“无善无恶心之体”预设了一个先验的、清净的心，但心也是发生的，清净并不就是善。两种读法在这里分了岔。牟宗三的读法，把“清净”升格为“至善”，让本心带着善的资格站在起点；本书的读法，是把“心之体”从起点移到序列的终点：善是织成的，不是预先带着的。用一个家常的话说：一块白布干干净净，我们可以说它“没有污迹”，却不能说它“已经绣好了花”。牟宗三说的是：这块布本身就是花。

这一分歧，不在于谁更尊敬阳明，而在于两个读数落在不同的位置：牟宗三的读数，让“一”更稳——良知在起点就是至善，坎陷、开出，都从一个已经完满的起点出发；本书的读数，让“一”可被追问——起点是清净，至善是走出来的，那么起点就可以被改写。两个读法对应着两个体系的整体取向：一个是守一，一个是问一。这是全书的母题，在牟宗三与阳明的接口处，体现得最为清楚。

（四）徐复观会怎样问本书

徐复观，一个半生在政治里摔打过来的人，可能会这样问本书：你们谈路径，谈拍，谈第三格，可曾知道历史上儒者在专制下是怎样活的？一个人被写进“二重主体性”的缝里，哪一拍、哪一格能救他？

这个问题要认真对待。路径之学读到的是思想的形状，读不到人的遭遇。本书不会假装它能。而徐复观的材料——他对君主制度下儒者的处境的描述——恰恰是下一步需要的东西：要谈“先问土”，就得有人先把土描出来。他的工作，是现代新儒家里最接近土的描述，本书愿意把它当作后来者的材料，而不是对手。

（五）对话之后，各自要改写什么

牟宗三一方，要补的是一条回写条款：在坎陷之后，写明什么情况下，道德主体的某个命题需要被修订。这不是削弱他的体系，是使“辩证的开显”获得一个可以检验的外部入口。

唐君毅一方，要改写的是九境之间“通”的方向：让“通”成为双向的，使每一境都可能被下面的境撞出变化。

徐复观一方，要改写的是对忧患意识的定位：不把它当作“起点”供奉，而是当作“一次完整发生的样本”来学：忧患意识示范的是，一个旧一（天命观）怎样被一次具体的矛盾改写。把它当方法用，比把它当遗产守，更接近周人的做法。

本书一方，要改写的有两处。第一，不再把判教读作单纯的“出口”，而是读作第一拍的最完整成果：现代新儒家为后人留下的，是一幅中西张力的详图。0到1如果将来发生，需要这幅图做材料，没有它，连张力在哪里都说不清。第二，承认牟宗三在“理性之架构表现”上已经松动了道德理性的形态，这是第二拍的前沿，本书的读数“断在第二拍”，不是“没有走近第二拍”，是“走到了门口，没有进去”。

◆六、轨迹：三个人的早年与晚年

牟宗三早年在北京大学读书，对逻辑与知识论有浓厚兴趣，写过《逻辑典范》《认识心之批判》这样的书，后受熊十力影响，转向宋明儒学与佛学；中年写《心体与性体》，立起心学的大系统；晚年翻译康德的三大批判，又以《圆善论》收束，用天台圆教解决康德的德福一致问题。这条轨迹里有一处与前面的惯路判断不一致，值得标出：他早年的工作是知性、逻辑、知识，这恰是他后来要“开出”的那一部分。也就是说，“知性如何可能”不是他从外面接来的问题，是他亲自经历过的一个问题。坎陷说，可以读作他对自己早年问题的体系性回答：我曾经走进知性，后来回到本心，我必须说明这两趟旅行是同一条路。这使坎陷说有了一个极具个人分量的来源，也解释了他为什么如此坚持“曲通”：他自己就是曲着通过来的。

唐君毅早年以《道德自我之建立》《人生之体验》一类著作立身，从道德自我出发；晚年的九境，是把这个出发点放大成整个世界。路径上，他从E出发，晚年却以S→D→E的次序建立体系，这又是一处理论的起手与作品的结构不一致。

徐复观半生从军从政，四十多岁后转入学术，受熊十力影响。这个经历与他后来的学问有明显的关联：一个在政治的土里摔过跤的人，写出来的忧患意识，不会是书斋里的抽象。他的“发生”意识，似乎来自这段经历。

◆七、可错条件

下列情形出现，则本章判断相应收回或修改。第一，在牟宗三文本中，若能指出实例，显示知性成就使道德理性的某个命题被修订（而不仅仅是被充实），则“坎陷是暂时变形、不留回写”这一条要收回，断拍位置要改为第三拍。

第二，若能证明“摄智归仁”的方向在牟宗三体系里是双向的，也就是仁亦可被智所改写，则“判教是单向统摄”的读数要收回。

第三，若能证明唐君毅九境之间的“通”是双向的，客观境的成就实际上改写了道德实践境、超越境的内容，则九境“有通无撞”的读数要收回。

第四，若在牟宗三的体系中，差异序列（从道德理性到科学民主）的依据，实际上包含了对西方历史处境的具体分析，并因这些分析而修订了序列，则D＝G(S,E)的“半缺”读数要收回。

第五，若能找到现代新儒家中某一位，其主张在不判教、不摄归的情况下，让民主或科学的要求改写了儒家的起点之一或目标之一，则“现代新儒家始终在1到N里”这一整体判断要收回，该人应被列入0到1的案例。

第六，若能证明“E→D→S”不是牟宗三工作的实际次序（例如其论证实际是从历史与制度问题出发，再回到本心），则孟子路与牟宗三并列的读法要重写。这一条只管实际工作次序一读；第39章读出的体系起手E→S→D是另一读，两读并存的处理见第4章。

第七，若能证明阳明晚年的补D并未发生，或贺麟、牟宗三补D之后，卡点并不更多地落在S（例如批评集中在D的序列仍不可检验），则“补D之后卡点移到末格S”这条线索要收回。这条线索靠的是位置层的弱假说，该假说的检验见第28章。

◆八、小结

回到那家老店。老板是诚恳的，他的安排是周到的，他为这个安排所做的哲学论证，是同类中最深的一座。名厨每天做着最拿手的配菜，客人称赞，老板有光。问题只有一个，这个问题谁也没有避开，问题也并不尖刻：当名厨第一次提出“把我的火候和你们的汤底合在一起”时，老店有没有一个办法，容许这道菜成为一道新的主菜，而不是主菜的一种变化？

牟宗三的体系，是张力攒得最足的一个，也是出口选得最体面的一个。他把中西之间的距离，丈量到了每一条纹路；他把安放的功夫，做到了圆教的高度。他走到了第二拍的门口，却在门前选择了判教。这不是怯懦，是一种与他的整个哲学相称的选择：守住道德主

体，是他毕生的志业。本书的读数不改变对这份志业的敬意，只是指出这个选择的代价：第三格没有变形，回写没有发生，返本与开新两个动词，都留在1到N里。

唐君毅把所有的经验安放在九境之中，徐复观把一次完整的发生描述为周人的忧患，三位先生各自留下了不可替代的材料：一幅详尽的张力地图，一种层层相通的安放术，一个关于“发生”的原型。下一章，我们看他们的后来者。当代儒学走出了“返本开新”的口号，说“对话”，说“积淀”，说“本体”，说“生活”。这些新词，是不是已经把门推开了？

38

第 38 章

当代儒学：对话、积淀、本体与生活

本章要点

当代儒学把“开出”放平为对话、积淀、生活，但几乎每家都带着压舱石，第二拍的门半开，无人走过。

◆一、院子里的一棵老树

院子里有一棵老树，几代人都在树下乘过凉。这些年，来这个院子的人越来越多，各有各的手艺。

一位果农来了，他看着这棵树，说：这棵树好是好，结的果子老了，我给你嫁接几个外来的枝条，保管明年味道不一样。他嫁接得很高明，接口对着接口，用布条缠得一丝不苟。一位林学者来了，他拿一把空心的钻子，在树干上钻出一根细长的木芯，对着光看年轮：这一圈是大旱，那一圈是洪水，这几年长得慢，是邻居盖房子挡了光。一位园丁来了，他提着剪刀，一枝一枝地修，把徒长的剪掉，把挤在一起的疏开，树形比以前好看，也结实了。还有一位老邻居，天天坐在树下，跟路过的人讲这棵树的故事。

这些人做的都是好事，树因此更旺了。有一天，一个孩子站在树下问：那谁来种一棵新树呢？大人们愣了一下。种新树？种在哪里？要像这棵一样，还是不一样？不像它，那还算这个院子的树吗？没有人答得上来，也没有人觉得这个问题是自己的活。嫁接的人想的是怎么让老树结更好的果，研究年轮的人想的是怎么更懂老树，修枝的人想的是怎么让老树更像老树，都是老树的事。

本章要读的这一代学者，就是这个院子里的人。他们和上一章的现代新儒家相比，有一个明显的变化，需要先说清楚，免得读者以为本书只在挑剔。牟宗三那一代，主要的动词是“开出”：从旧一里开出民主与科学，方向是单向的，主动权在儒家这一边。到了当代，动词变了：杜维明说“对话”，李泽厚说“积淀”和“转换”，陈来说“仁体”，黄玉顺说“生活”，张祥龙说“家与孝的时间”，安乐哲说“角色”。没有谁再用那个居高临下

的“开出”，话说得更平，更宽，也更贴近日子。这是实在的进步，是思想界对前一代的一次自觉的修正。

问题是，这些新词，是不是已经把门推开了？本章用上一章的办法，一家一家地问：他们的一是什么？走哪条路？离0到1的三条判据有多远？先交代三条纪律。第一，当代学者一律转述，不加引号，不造引文，核到出处的补上书名，一时核不到的仍标〔转述，待核〕，书名与说法拿不准的，只写人名与观点。第二，每一家的“归路”（惯路与末格）是本书的读法，一律标〔本书读法，待检〕，因为当代学者仍在思想，任何一次读数都应当允许他们自己来改。第三，本章只作路径之学的读数；其中涉及政治、制度的主张，只读它的路径，不论得失，不作政策表态。

◆ 二、对话与诠释：杜维明、刘述先、成中英

（一）杜维明：把“对话”做成儒学的身份

杜维明的工作，有三个层面。其一，他是“儒学第三期”这一说法的主要推动者。这个划分把儒学分成先秦两汉、宋明、当代三个时期，认为当代儒学要在全球化的背景下开出第三期。其二，他把儒学讲成“学做人”，强调身体的、亲历的知，也就是“体知”；人的成长，从自我出发，通过家庭、社群、国家，一直到自然和天道，像一圈一圈扩开的涟漪。其三，他是文明对话最有影响的倡导者之一：二十一世纪初，联合国提出“文明对话”的年份（2001年）里，他受秘书长安南之命，是知名人士小组的成员之一；他坚持儒学不是一个封闭的传统，而是一个一直在与佛、道、乃至后来与基督教、伊斯兰对话中成长的传统。

先接住他看对了什么。第一，他把“对话”从一种外交策略，提升成了儒学自己的身份：儒学的历史，本就是一部对话史——与墨家、道家、佛家，一回一回地谈出来的；宋明理学的出现，本就是三教对话的结果。这个看法，与本书第45章要讲的“宋明由三教生理与心”是同向的。第二，他把修身放在最前面，把“怎么做人”这件事，从概念的论证里拉回人的身体和经历里，这是对现代新儒家过于哲学化的一次校正。第三，他的视野是全球的：不是在讨论“儒学怎么救中国”，而是在问“儒学能为人类做什么”。

按本书的读法，杜维明的惯路，先是个人的自我转化（修身，E一侧的扎根），再是经历一层一层的扩展（家、国、天下，序列），最后是这些扩展在文明之间的显露（对话、交往）；近于孟子的E→D→S〔本书读法，待检〕。“学做人”的涟漪图，正是“先立乎其大”“扩而充之”的现代说法。

对话，在三向里属于横向。三原理的读数是：对话是第一拍的最大化。让不同的文明、不同的“一”坐在同一张桌子前，把各自的东西亮出来，彼此理解，这是攒张力的第一步，也是不可缺的一步。然后是第二拍，第二拍要求的是第三格的形状改变。在杜维明的论述里，对话的目的，是扩大自己的视野，加强自己的反思反省能力，把对方当作学习的对象，进而促成社会和谐与世界和平；据本书所读，也就是相互理解、相互学习、相互丰富，每一方带着对对方更深的了解回家。“回家”是关键词：谈完以后，每一方还回到自己的“一”那里，这个一，也许更饱满，也许更宽厚，但仍是原来的那个一。

“谈”和“撞”的差别，可以这样理解。两个邻居吵了架，坐下来谈，谈了一个下午，彼此听明白了对方的难处，握手言和，各回各家。这是很好的结局。另一种情形是：两家联姻，谈完之后，不是各回各家，而是新的一家人开始过日子，两家的习惯在同一个厨房里磕磕碰碰，磕了十年，长出了一种两边老人都不认得的家风。前一种是对话，后一种是撞出了第三格。第46章讲的联姻故事（只许入赘的一路，生不出新家风），说的就是后者。本书对对话的补充，只有一条，可以简称“对话须可被改变”：在对话之前，加一条约定——每一方的一，都可以被这场对话改写。没有这一条，对话再多，也是谈，不是撞。

（二）刘述先：理一分殊，把一留空

刘述先的工作，与杜维明相近，但更哲学。他推崇朱熹的“理一分殊”，并把它当作当代多元世界的原则：不同的宗教、文化，是同一个“理一”的不同“分殊”的表达。他参与过全球伦理的讨论，倾向于在多元传统之间只求最低限度的共识，而不求统一的教义〔转述，待核〕。

他有一点看得很准。“理一”如果被某一个文化占住了，“分殊”就成了那个文化的殖民地。所以他强调，“理一”是超越的、不可穷尽的，没有一家文化可以宣称拥有它；每一个传统的表达，都是有限的分殊。这是对“守一太紧”的一次自觉的克制，也是对儒学内部长期存在的“唯我独尊”倾向的一次校正，应当接住。

按本书的读法，“理一分殊”是殊途同归、一致百虑的本体版，是1到N的最清楚的当代表述：一在上，N在下，N是一的分殊。这是对全球多元格局的一种安放，近乎牟宗三的判教，只是安放得更平等，不再是儒家居顶。

这里有一个两难，值得说清。刘述先把“理一”留得很空，空到不可言说、不被任何一家占有。一个空的一，是安全的：它不压迫任何人。但它也是不动的：一个空到不被任何一家占有的一，也不会被任何一家的经验所改写，更不会推动任何改写。要使“一”能够被撞动，需要它有足够的实在，实到可以和另一个一相撞；要使“一”不压迫人，需要它足够的空。这两个要求，在“理一”上互相拉扯。本书读到的是：刘述先选择了空，以保证平等；

代价是，撞的抓手没有了〔本书读法，待检〕。这不是批评，是指出一个结构上的难题：平等与相撞，在同一个“一”上如何兼顾，是后人要回答的问题。

这个两难，在一个大家庭过年的场景里最容易看清。几房人聚在一起，每一房的年夜饭习惯不同：有的吃饺子，有的吃年糕，有的一定要有一碗长寿面。为了不吵，老人说了一句公道话：不管吃什么，团圆这件事是一样的，大家各按各的习惯，都是在团圆。这句话很公道，每一房都满意，没有人觉得被压住。然而三年五载过去，三种吃法仍是三种吃法，谁也没有被谁改变过，也没有长出一桌新的年夜饭。“团圆”这个一，空到容得下所有的吃法，所以不对任何一种吃法提出要求。要长出一桌新年夜饭，需要有人问：团圆到底要求我们在这张桌子上做什么？这个问题一问，“团圆”就实了，也就有了被撞动的可能。

（三）成中英：本体与诠释的往返

成中英的本体诠释学，是当代儒学里最明确谈“往返”的框架。他的基本想法是：本体不是一个预先摆在那里、等着被发现的东西，诠释也不是对一个固定对象的被动解读；本体在诠释中被理解、被显现，而诠释的结果，又反过来改变我们对本体的理解，两者互相依存、互相生成。他还讲易学哲学，讲管理哲学里的“C理论”，把儒、道、易与现代的管理实践接起来。

先说接住什么。“本体与诠释互相生成”这个说法，在当代儒学里是离“发生”最近的表达之一。它拒绝了“本体是先在的、现成的”这一预设，把本体放进了历史的、理解的过程里。按本书的框架，这相当于说：一是被织成的，不是被给定的。而且他讲“往返”，诠释改变对本体的理解，这个回头的动作，是回写的苗头——第三拍。

按本书的读法，诠释学的路径，先是文本与经典（S），再是诠释的循环（一条往返的序列，D），最后是对本体的理解（E）：大体是S→D→E，近朱熹，只是把“格物”换成了“读经”，把“一旦贯通”换成了“往返加深”〔本书读法，待检〕。

分界在这里：往返发生在“理解”之内。我们反复读一部祖传的家书，每一代人读出的意思不同；读着读着，家风也许就变了。变是缓慢的、不自觉的，被说成“对家书的理解更深了”。问题是：成中英所说的本体的“生成”，是对同一个本体的理解不断加深，还是本体本身被改写？前者是纵向，后者近0到1。就本书所读，他的论述中两种说法并存，倾向后者的表述不少，但落实到具体的儒学内容上，往返加深的仍是对经典与本体的理解〔本书读法，待检〕。这一条，写进可错条件：如果能举出成中英诠释的实例，其中本体的内容因诠释而被修订，则他已走到第二拍。

◆三、本体、政治与生活：陈来、蒋庆、黄玉顺、张祥龙

这四位，走的路各不相同，放在一节里，是因为他们都在回答同一个问题：既然不再说“开出”，儒学的立足处在哪里？陈来回答，在“仁体”；蒋庆回答，在制度；黄玉顺回答，在生活；张祥龙回答，在家与孝的时间。四个答案，四个起点。

（一）陈来：仁学本体论

陈来以研究宋明理学见长，近年提出“仁学本体论”（见其《仁学本体论》）。大意是：把“仁”立为宇宙与人生的本体，不是理，也不是心，而是仁；仁体是生生不息的，是万物一体的，是情感的，也是贯通的。这个想法，接的是朱熹的仁说、程颢的识仁、阳明的万物一体，把宋明几家的仁，融成了一个统一的“体”。

先接住。在“理本”“心本”之外，立一个“仁本”，有它的底气：仁是孔子的核心，是儒家最带温度的词。把本体放在仁上，意味着宇宙的根本，是生、是感、是相通，不是冷冰冰的规定，也不是一个孤立的心。这是对宋明两家之争（理本还是心本）的一次站位，也是对现代新儒家过于重知性架构的一次回归。

按本书的读法，这是熊十力以来“先立本体为一”的起手式在当代最晚近的一次系统完成（第35章）。起手仍是立体：E一侧的仁体先立，再由体到用、到实践，路径近于E→D→S或E→S→D〔本书读法，待检〕。

这里有一个很有意思的细节。“生生”是一个发生学的词：生而又生，不断生成。陈来的仁体，以“生生”为核心特征。按理，这一点把他带到了发生的门口。然而，“生生”在他的体系里，是仁体的“德”——仁体具有生生的性质，生是体的属性，不是体自己被生出来的过程。也就是说，“发生”被收进了“本体”的里面，成了本体的一项功能。按本书的读法，这是第484号所说的“同名收容”的一个例子：新（或本书所关心的）东西，用一个旧名号安顿下来。“生生”这个词是安放，不是动词；它描述仁体是什么样子，不描述仁体是怎样被织出来的〔本书读法，待检〕。

（二）蒋庆：从心性儒学转向政治儒学

蒋庆的政治儒学，是当代儒学里主张最为鲜明的一家。他批评以牟宗三为代表的“心性儒学”：把儒学的重心放在个人的心性修养上，结果在政治与制度的层面无所作为，内圣一直开不出外王。他主张回到公羊学传统，建立“政治儒学”，提出“王道政治”，讨论政治合法性的三重来源（超越神圣、历史文化、民意），并设想与之相配的制度安排（三院制）。本章只读他的路径，不论他的政策主张的得失，也不作任何政治表态。

接住他看对了什么：他抓住了现代新儒家的一个要害——内圣开不出外王，这正是本书上一章读出来的“末格S落不了地”。他的诊断，与对牟宗三一系的路径读数，在这一点上是重合的。他把儒学的注意力，重新拉回到“制度”这个具体的东西上。

路径的读数很有趣。牟宗三一系实际工作的次序是E→D→S（这是第37章读出的次序；第39章从其体系的起手读出E→S→D，两读并存的处理见第4章），按位置层读，卡在末格S（外王出不来）。蒋庆的做法是：把S提到最前面，以制度为首，以公羊学的“三世”等为序列，以儒教的建立为落点：大体是S→D→E〔本书读法，待检〕。这是第41章要讲的“排路”的一个自发的实例：拿惯路的末格（外王）做新路的首格。主要的卡倾向于出现在惯路的最后一格（第28章），那就把最后一格搬到前面来。

在本书的框架里，这一步值得认真对待：它说明“换序”这个办法，在当代儒学里已经被人自发地用上了，而且是针对准确的卡点。

但是，要看清排路的上限（第43章）。蒋庆换了序，没有换一。他的一，是公羊学与儒教，是汉代经学路的当代回返（第29章）；他的路径之新，是把S放到首位，路径之奇，是用制度的语言说儒学。这是一次纯粹的“换序”：序换了，一不动。就本书所读，他的论述把一守得很紧，一以返回为主，改写的余地没有展开〔本书读法，待检〕。所以他是排路的实例，也是排路的边界：不跃层，不改一，只换先后。

一个家常的比方：一户人家每次搬家，头两天先收轻省的衣物杂物，最后一天才轮到书房和厨房；到那时人累了，车也到了，成箱的书和最易碎的瓷器都是匆匆装的，次次磕坏。后来他们换了个次序：先打包最费工夫的书房和瓷器，再收衣物，最后才是被褥。同样的家当，换了次序，成了。这是排路（卡点倾向出现在被练得最少的末格，这是弱假说，见第28章；排路的做法见第41章）。可这户人家搬的还是同一个家，去的还是同一个地址，他们没有问：这个家要不要换一种过法？“一”没动。

（三）黄玉顺：生活儒学

黄玉顺提出“生活儒学”。他的思路是：在“存在者”（人、物、心、性、理）之前，有一个更本源的“生活”，所谓生活，不是某个主体的生活，而是先于主体与客体之分的“事情本身”；仁爱的情感，是生活的本源显现；由仁而义，由义而礼，儒家的伦理与制度，是从生活中长出来的〔转述，待核〕。他还在这个基础上讨论“中国正义论”，处理正当性与适宜性的问题〔转述，待核〕。

这个动作值得重视。因为在当代儒学里，动“起点”的，不多。多数人是在守一的前提下换说法，黄玉顺把起点从“心”“性”“理”这样的存在者，下移到了“生活”。这是起

点之一的一次改写：不再预设一个先在的本体，而是问，本体是从什么样的生活中被生出来的？这一步，已经走到了本书最关心的那个位置的旁边。他不问“人是什么”，先问“人在怎样过日子”，这与第47章“把心之体移到序列终点”在方向上是一致的。

读数：起点由本体换成生活，是判据二（改写了原先的起点之一）的部分满足。然后是“仁—义—礼”的序列，仍是儒家的老序列，由仁到义到礼，E到D到S，大体是E→D→S〔本书读法，待检〕。起点动了，序列旧。换句话说，他把土换了，把长出来的东西，仍然按老样子排。生活是新的土，从中长出来的仍是仁义礼三样老东西。这是否意味着：新土中长出的，应该有原来没有的东西？这是后话，要看他的“正义论”能不能长出儒家原来没有的东西〔本书读法，待检〕。

（四）张祥龙：现象学儒学

张祥龙是当代儒学里分量很重的一位。他用现象学，尤其是胡塞尔对时间意识的分析、海德格尔对时间性的分析，来读儒家，提出孝意识的时间性：孝不是一条外在的道德规范，是亲子之间一种原初的时间体验；父母在先，自己在中，子女在后，三代人之间的时间不是一条线，而是一个相互涵摄的通道，孝是在这个通道里的“回应”。他由此把“家”与“亲亲”，看作人类意义发生的原初境域，不是社会的细胞，而是意义的源头（见其《孝意识的时间分析》等文）。

这与本书第48章“孝心的三回发生”靠得很近。本书主张，孝心不是自然而然的，是依恋、敬、养几回发生出来的；张祥龙主张，孝是在亲子间的时间境域里原发地生成的，不是一条被灌输的规范。两家都把孝从“天赋”或“规范”里拉出来，放进“发生”里。所以本章要明说：与张祥龙一致。养过孩子的人，读到他写孩子出生之后，才第一次明白了自己的父母的那些段落，会有强烈的认同。抱着一个刚出生的婴儿，夜里醒几回，才知道当年的那个人，是怎样醒过来的。

分界在一个具体的问题上：他的“发生”，是一个结构性的、先验的时间结构，人人如此，不分处境；还是一个经验性的、可以不发生、可以发生得好或不好的过程？现象学的发生，通常指向前者：它描述意识的结构，不描述某个具体的人，在某个具体的家里，经历了怎样的几回事件。本书取后者：孝心是养几回、病几回、敬几回，一回一回织出来的，在一个没有人夜里起来喂奶的家里，它就可能不发生，或者发生成别的样子。这一点，决定了“照料现场在谁手里”这个本书第48章要问的问题，在张祥龙的框架里是否有位置〔本书读法，待检〕。这是分界，不是否定。他把孝放进了发生，本书要做的，是把发生再放回具体的、可检验的家庭里。

路径上，他由亲子的原初经验（E）起手，经亲亲的时间境域，到孝的规范与制度：大体E→S→D或E→D→S〔本书读法，待检〕。

◆四、积淀与转换：李泽厚与林毓生，离0到1有多近

这一节专门回答一个问题：当代儒学里，有没有哪一家已经走到了0到1的边上？李泽厚的“转换性创造”和林毓生的“创造性转化”，是被问得最多的两个候选。它们的名字里都有“创造”二字，也都明确不满足于“返本开新”。所以要拿本书的三条判据，仔细量一量它们离0到1还有多远。

（一）李泽厚：把一的身份从天赋改成积淀

李泽厚的思想有几根主线，先分别接住。第一根是积淀说。他认为，人类的文化心理结构，不是天赋的，是历史地积淀出来的：人在长期的实践中，把外在的东西内化为心理，把理性融进感性，把社会的东西沉淀为个体的东西。他用“内化、凝聚、融化”之类的说法来描述这个过程〔转述，待核〕。照这个说法，善的情感、审美的能力、道德的直觉，都是积淀的结果，不是人先天带来的。

这与本书的底层判断，几乎是同一个方向：良知与习气同构，都是D与E的沉淀；心、孝心、善意，都是发生出来的，像织锦，像河床。所以这里要明明白白地写：与李泽厚一致。他把“仁”从天赋的本体，降为历史积淀的文化心理结构，这是对儒家的“一”的身份的一次实质性改写：一不再是先在的，是织成的。就本书所读，当代儒学里很少有人把这一步走得这样彻底。

第二根是“情本体”和“历史本体论”。他把本体放在“人活着”“吃饭”这些最朴素的事实上，放在使用和制造工具的实践上，放在人的情感与度上。起点从心、性、理这些观念性的东西，换成了生存的实践。这是起点之一的一次大幅度的改动。

第三根是“西体中用”。张之洞讲中体西用，李泽厚把它颠倒过来：“体”是亿万人民日常的现实生活，也就是现代的生产和生活方式，用马克思的话说是社会存在；传统的文化心理，则作为“用”，参与塑造和调节这个体。第484号讲中体西用的症结，是“体锁得太大，新东西只能排在用的位置”。李泽厚的做法，是把体让给新的，把传统放在用的位置。这一翻转，在当代儒学里是极其罕见的。它打破了“旧一永远是体”的预设。

用第34章那座老房子来比。中体西用，是房子不动，往里面添新设备，加一部电梯，装几盏灯，房子仍是那座房子。西体中用，则是先问：今天住在里面的人，怎么过日子？他们要电梯、要物业、要邻里之间新的规矩，这些构成了房子的新“体”；老房子的天井、木

雕、门楼的讲究，则成为这个新体里的“用”，调节着它的气质，给它一种别处没有的味道。两种做法，房子都在，设备也都在，但谁决定谁，反了过来。第一种，老房子决定新设备放在哪里；第二种，今天的日子决定老东西怎么用。

第四根是“儒学四期说”，他不同意以牟宗三、杜维明为代表的“三期说”，嫌它只强调道德修养，主张分作四期：先秦孔孟荀，汉儒，朱熹与王阳明，第四期就是现在。他讲的“现在”，与前面的西体中用连在一起：现代的生产和生活方式才是体，儒学当下的样子，要在这个体上来定。本书读来，这是把儒学眼下的面貌，交到“土”（现实生活）的手里，而不是放在“一”（本心）的手里〔本书读法，待检〕。

他早年写《批判哲学的批判》，对康德作了系统的述评；八十年代以来，以美学和思想史的写作影响广泛；晚年有过期待中国哲学登场的说法〔转述，待核〕。这条线，是一个从康德出发、最终落脚到“人活着”的轨迹，与现代新儒家“从本心出发”的取向，形成鲜明的对照。

（二）转换性创造：离0到1有多近

现在量。三条判据，逐条问。第一条，不能还原为旧一的展开。李泽厚的“转换性创造”，不是说儒家内部有一个一，要展开出现代；而是说：现代化的社会存在，才是“体”，儒学的东西被拿来转换，用于这个新体的创造。新的东西，没有被还原为儒学的展开。这一条，较好地满足。

第二条，改写了原先的起点之一或目标之一。起点，由心、性、理，换成了人的生存实践；目标，由成圣，换成了幸福、乐感、情理交融的人生〔本书读法，待检〕。起点与目标都动了。这是当代儒学里最大幅度的一次改动。这一条，较多满足。

第三条，长出原来没有的显露与纠缠。“情理结构”“乐感文化”“实用理性”这些说法，是否指向了原来没有的东西，还是为既有的东西起了新名字，需要检验〔本书读法，待检〕。这一条，待检。

照三条判据（检验办法是第39章的还原、回写、新显露三测试，这里只作粗量），李泽厚是当代儒学里离0到1最近的一位。这个判断，要说得清楚，也要说得有边界。差在哪里？

差在三个地方。其一，积淀是一个解释，不是一条路径。积淀说里描述这一过程的那几个词，是名词，不是几步可以照着做的操作。积淀的过程是漫长的、无意识的，几千年，几代人，它解释了善是怎样来的，却没有告诉我们，在这一代人的手里，怎样让一个新的东西沉下去。这就是本书反复强调的：解释发生，不等于让发生。河床是水冲出来的，这个解释是对的；但如果有人问“我想要一条新河，该怎么办”，积淀说没有答案。

其二，他没有一个三原理意义上的“撞”的程序。积淀是缓慢的叠加，三原理要求的是矛盾引发的形状改变，两者的节奏完全不同。积淀说里，矛盾是怎样推动第三格改变的，没有被安排成一个环节〔本书读法，待检〕。

其三，旧一的核心仍有保留。他把儒学放在“文化心理结构”的位置上，仍然认为孔子创立了中华文化心理的原型，那是“一个世界”“实用理性”“乐感文化”的根〔转述，待核〕。传统被降为“用”，但孔子仍是原型。身份降了，位置换了，原型还在。

所以，李泽厚站在0到1的门口，一只脚进了门，另一只脚还留在旧一的门槛上（孔子仍是原型）。他改写了一的身份，换了体和用的位置，这是很远的一步；他没有给出让新的一发生的路径，这是还差的一步。第46章对他的站位同此。

（三）林毓生：创造性转化

林毓生早年受教于殷海光，后在芝加哥大学社会思想委员会受哈耶克一路学术传统的影响，他的代表作《中国意识的危机》，分析五四时期的全盘反传统主义。他提出，五四的反传统思潮，有一个共同的思维方式：借思想文化来解决问题，认为只要在观念上彻底换掉传统，社会就能焕然一新。林毓生认为这种思路承袭了中国传统里一元论与唯智论的思维模式。他的主张，是“创造性转化”：对中国传统的符号与价值系统，进行改造，使之成为变迁的资源，同时又保持文化认同（见其《中国传统的创造性转化》）。

先接住。他最有力的一点，是看出了全盘反传统的悖论：以为彻底地砸碎传统就能创造新文化，其实用来砸传统的那套思维方式，本身就是传统的。他提醒我们：创造要有土壤，要有所依凭，从空地上不会长出东西。这与本书“守是改写的前提”是一致的。他也看出了“借思想文化解决问题”的局限，这一点与前面对牟宗三的批评同向。

离0到1多近？三条判据。第一条：转化的对象，是“传统的符号与价值系统”，动词是“转化”，被转化的是旧的东西，转化的结果是旧的东西的新形态。还原为旧一的展开的嫌疑较重。第二条：“保持文化认同”是一个压舱石，它规定了转化不可以走到使认同消失的地方；换言之，起点之一和目标之一中，凡关涉“我是谁”的那部分，是不能被改写的。第三条：转化之后，有可能长出原来没有的东西，但这不是他关注的重点。

所以，林毓生的“创造性转化”，在本书的框架里，是最清醒的1到N加横向：既要吸收别处的东西（横向），又要在旧一的基础上展开（纵向），并且清醒地守住认同。它比“返本开新”更有分寸，比全盘西化更稳健，但它的位置仍在1到N里。离0到1，还隔着“认同”这一道门槛：认同像压舱的石头，让船不翻，也让船不能换航向。这块石头压在形状上，还是压在方向上，第46章接着问。

（四）一个词序的移动

把两家的名字并排放：创造性转化，转换性创造。词序换了。林毓生的重心在“转化”：动词是转化，创造是修饰转化的。主语是传统：传统被转化，且是创造性地被转化。李泽厚的重心在“创造”：动词是创造，转换是创造的方式。主语变成了创造本身：要创造一个东西，传统是被转换的材料。李泽厚自己的说法可作参照：他主张吸收外来的东西，对儒学进行转换性的创造，使新的儒学焕发新的面貌，并特别说明这是一种改良性的创造，不必很急切地破坏、革命（见其《儒学是宗教还是哲学？》一文）。

词序的这层差别是本书的读法，并非李泽厚对林毓生的回应〔本书读法，待检〕。本书把它看得很重。前者的语法，是1到N的语法：有一个一，它被转化，它的新形态是N。后者的语法，是走向0到1的语法：有一个创造，传统是它用来转换的材料，成果不必是传统的新形态。一字之差，主语换了。它标志着当代儒学里，有人把“创造”放到了动词的位置。

但也要说清楚，它只是一小步：语法移动了，路径没有跟上。“创造”怎样发生？三条判据怎样走全？这些问题，没有被回答。有了一个方向，没有一条路。

拿一家老裁缝铺来对照，两种语法的差别会更具体。铺子想做一款新式的衣服。按“创造性转化”的语法，做法是：保留招牌，沿用祖传的剪裁，改一改面料，换一换纽扣和款式，让老式样变成年轻人也肯穿的新版本；新版本仍然挂这家铺子的牌子，穿的人认得出，这是祖传的那一路。认同压在这里：不论怎么转化，它得还是这家铺子的东西。按“转换性创造”的语法，做法是：先去街上看看，今天的人在穿什么，要什么，缺什么；然后把祖传的手艺，当作一批材料，转换到这个新的需要里，做出一件原来铺子里没有、街上也没有的衣服。这件衣服做出来，也许还挂这家铺子的牌子，也许需要一个新牌子，也许有一天，它比老招牌更像这家铺子的未来。前一种，招牌是起点，也是终点；后一种，招牌是材料之一。

第46章会专门讨论，从这个方向到一条可走的路，还差什么。这里先把距离量出来：李泽厚离0到1，是一步之遥，差的是“怎么做”；林毓生离0到1，还隔着认同；其他各家，距离更远。

◆ 五、海外的两面镜子：安乐哲与艾文贺

前面各家，都在“圈内”说话。海外汉学与比较哲学里，有两位的工作，与本书的关切最接近，各自像一面镜子，照出本书的一半。

（一）安乐哲：human becomings

安乐哲与郝大维合作，长期致力于把儒家从西方哲学的框架里解放出来。他们的《通过孔子而思》等著作，主张西方形而上学以实体、本质、个体为基础，用这一套去读儒家，会处处走样；儒家的世界，是过程的、关系的，人不是一个先有本质的“个体”，而是在各种关系和角色中不断生成的。后来他发展出“儒家角色伦理”，主张人是关系中的角色的总和，并有一个很有名的说法：人是 human becomings，不是 human beings（见其 Human Becomings）。这个说法，译成中文，近于“人是在成的，不是已成的”。

这与本书的“成而非复”几乎同声同气。儒家的动词本来是“成”：成人，成仁，成己成物；宋明以后变成“复”。安乐哲是从过程哲学与比较哲学出发，把儒家的人读成一个“成”的存在。本书必须明写：与安乐哲一致，接近“成而非复”。

他还有一个有用的提醒：不要用“个人”这个现代西方的概念去装儒家。一个人是谁，是由他在关系网络中扮演的角色决定的：某某的儿子，某某的老师，某某的邻居。这在日常里很好懂：一个人回到老家，人人都叫他的小名，他走进父母的厨房，立刻变成“那个孩子”，哪怕他在城里已是一家公司的主管。他同时是几个角色，每个角色都在塑造他。

分界在哪里？第一，安乐哲的工作主要在诠释与比较的层面：把儒家读成什么样子。本书的工作是路径的层面：给出“先、再、最后”的读数，诊断断在哪一拍，写出可错条件。他告诉我们儒家的人是“在成”的，没有给出“成”的路径可以怎样走。第二，“角色”由关系给定，而角色与角色之间发生冲突时（一个人同时是儿子、官员、父亲，三个角色各有要求），冲突怎样推动角色本身的改变，三原理意义上的“第三格变形”和“回写”，在他的框架里没有被展开〔本书读法，待检〕。第三，“关系”本身是怎样发生的，仍是一个前提。路径归路：E（关系）起手〔本书读法，待检〕。

（二）艾文贺：发展模式与发现模式

艾文贺（P. J. Ivanhoe）研究儒家修养论，提出一个很有影响的区分：孟子的修养是“发展模式”，像农夫照料一棵幼苗，使它长成大树；阳明的修养是“发现模式”，人本来就有完满的良知，修养是把它从遮蔽中找出来（见其 Ethics in the Confucian Tradition 与 Confucian Moral Self Cultivation）。这个区分，几乎正面接住了本书对阳明的判断：阳明的路，是发现，不是发展，更不是发生。

本书与艾文贺一致的地方，写在这里：把“发现”和“发展”分开，指出阳明在“发现”一侧，这一点本书全盘接受，并且把它作为第17至21章读阳明的一个重要对照。

分界有三处。第一，艾文贺的“发展模式”，也就是孟子，本身仍在1到N里：被发展的，是已有的四端，端是一个已经给定的“一”，发展是它的扩充。发展模式不是0到1。这是对他分类的一个补充：他的两种模式，可以同属1到N，一种把一放在“端”（种子）里，一种把一放在“本体”（良知）里，两者共同的，是起点之一已被给定。第二，艾文贺的工作是分类，本书的工作是路径读数、断拍诊断、可错条件。分类告诉我们有哪几种；路径读数告诉我们每一种卡在哪里。第三，本书所说的“发生”，也就是织成之心、生成之善，与他的两种模式都不同，是第三种。孟子的种子，阳明的宝石，都是现成的，只是一个在生长，一个在被擦亮；本书要说的，是连种子和宝石，也是被织出来的。

这个区分，对本书很重要。有人会听“发展”二字，以为本书所说的“发展之道”，就是艾文贺的“发展模式”。不是。艾文贺的发展，是一颗种子的长大；本书的发展之道，是一个给定的一，经路径展开为N，其中包含孟子的种子，也包含朱熹的格物、荀子的积累。而0到1，是连种子也要问“它是怎么来的”的那一种。第46章讲三位前人的站位时，沿用的就是这里的判语。

◆六、路径读数：当代诸家

（一）一张表

把以上各家放在一张表里，便于对照。表中“惯路”一栏，一律是本书的读法，待检。

学者	他们的一	惯路	主要动作	离0到1
杜维明	学做人，儒学第三期	E→D→S〔本书读法，待检〕	对话、自我转化	对话是第一拍的最大化；能否走到第二拍，看有无“对话须可被改变”的约定
刘述先	理一	〔本书读法，待检〕	分殊、全球伦理	一留得很空，平等有了，撞的抓手没有
成中英	本体（在诠释中）	S→D→E〔本书读法，待检〕	诠释往返	往返近回写，对象仍是本体的理解
陈来	仁体	E起〔本书读法，待检〕	立体	“生生”被收进体的属性
蒋庆	公羊学与儒教	S→D→E〔本书读法，待检〕	制度先行	换序不换一，是排路的边界

学者	他们的一	惯路	主要动作	离0到1
黄玉顺	生活	〔本书读法，待检〕	换起点	起点动了，序列仍旧
张祥龙	亲子间的时间境域	E起〔本书读法，待检〕	现象学描述	近孝心的发生，需落到经验的几回
李泽厚	积淀，人活着	S→D→E〔本书读法，待检〕	转换性创造	最近，缺路径与撞的程序
林毓生	传统的符号与价值系统	〔本书读法，待检〕	创造性转化	认同压舱
安乐哲	关系中的角色	E起〔本书读法，待检〕	诠释、比较	近“成”，缺路径
艾文贺	（分类者）	—	发展与发现的区分	与本书同向，分类不是路径

（二）三重读数

先看三方程。这一代学者有一个共同的趋势，值得先肯定：他们把S和E，放回来了。积淀、生活、家与孝、角色、对话，这些词的共同点，是把显露（S）与特征纠缠（E）重新引入了儒学的论述。现代新儒家的“本体”，往往悬在S和E的上空；当代诸家，把它们拉回到日子里。这是实在的进步。

缺口在D＝G(S,E)：差异序列由谁来承担。积淀说给了E的发生，却没有给“序列怎样被组织”一个承担者；生活儒学换了土，序列仍是仁义礼的老序列；对话给了交往的场，却没有规定交往之后序列怎样重排；成中英有往返，往返的序列是诠释的循环，对象是本体的理解。简单说，当代儒学补回了S和E，没有补D：路径、次序、操作，仍然是最薄的一环。这一点，与现代新儒家把序列放进良知内部的做法不同，但结果相近：序列仍没有一个独立的、可检验的承担者。

再看六路径。表里已经显示，各家散布在不同的起手处：杜维明从E，蒋庆从S，李泽厚从实践（S），成中英从文本（S）。没有哪一家在自觉地“换路”。换路发生了一次：蒋庆。但他的换路，是针对牟宗三一系末格的排路，没有被他自觉为方法。当代儒学里，没有一个人说：我把惯路的末格拿来做新路的首格，一次只走一条。这个方法，在本书第41章才第一次被说成一个方法。

最后看三原理。第一拍，张力积累：当代儒学几乎不缺。全球化、现代性、科技、市场、个体化，每一样都给儒学出着难题，诸家的论述里处处是张力。第二拍，形状改

变：“对话”和“转换”都逼近了它，李泽厚走得最远，他改写了一的身份与体用的位置。但是，几乎每一家都有一块压舱石：杜维明的文化认同与第三期的自我定位，林毓生的认同，蒋庆的公羊与儒教，陈来的仁体，刘述先的理一，李泽厚的孔子原型。压舱石的作用，是保证船不翻；也使船不能转向。

压舱石在日常里很常见。一个家族企业的老板，愿意接受儿子带来的新做法，愿意让他试线上，试新产品，试和外面的人合作，只有一条他不松口：公司的名号不能改，老店的规矩不能破。这一条，使家业几十年不倒，也使儿子的每一次试验，都只能是老店的新分店，不能是一家新公司。老板不是顽固，他是怕船翻；儿子也不是无能，他的手脚被一块石头拴着。本书读当代儒学的压舱石，用的是同样的眼光：先承认它有稳住船的功劳，再问它压住了什么。第三拍，回写：几乎没有出现。没有哪一家的论述，因为对话或转换，而回头改写了自己原来的起点。

（三）三向

横向，说得最多：对话、转化、西体中用，都是对迁移的自觉。但“先问土、接活了再展开”的纪律，仍是缺的。杜维明的对话，是在文明的层面问土；李泽厚的西体中用，是在社会存在的层面问土；黄玉顺的生活，是把土定为起点。三个人都在问土，这是进步，也是第484号所说的“横向留在手艺里”开始走出手艺的迹象。

纵向，做得很多、很好：陈来的仁体，蒋庆的制度，张祥龙的孝，每一项都是对旧一的一次深度展开。

0到1，离得最近的是李泽厚与黄玉顺：一个改了一的身份，一个改了起点。但“一步之遥”的那一步，没有人迈出。

◆七、对话与可错条件

（一）杜维明们会怎样驳

杜维明或同路的学者，大概会这样回应本书：你要的撞，也许就是对话的深化；对话本身就是新的，一个不对话的传统，是死的传统。你把对话说成“谈”，把“撞”说成“新”，是不是低估了对话的力量?

本书的回应是：同意对话的力量，也同意它是撞的前提。没有对话，连张力在哪里都看不见。对话与撞，不是对立，是前后。分界只在一条，就是前面说的“对话须可被改变”：对话的纪律里，是否写进“各方的一都可以被这场对话改写”。这不是一个态度问题，可以

落实为一个可观察的东西：在一场对话之后，是否有一方的某个核心命题被修订了。有，则对话已经走到撞；没有，则是谈。本书不预判杜维明的对话实践属于哪一种，只提出这个检验。

（二）李泽厚们会怎样驳

李泽厚或同路的学者，也许会说：你们要“让新的一发生”的路径，这是要设计历史；积淀是历史自己走出来的，不能设计。强求一条路径，是理性的僭妄。

这是一个严肃的反驳，李泽厚本人的思想里，有对急切改造的警惕：他讲的转换性创造，是一种改良性的创造，不必很急切地破坏、革命。本书的回应是：本书所说的路径，不是设计一个结果，是设计一个条件。就像我们不能设计一条河床的形状，却可以决定水往哪里放、放多少、放多久。路径之学说的是：在什么条件下，撞会发生；撞发生之后，怎样不被判教或认同提前化解。这不是设计结果，是不去堵住过程。这一点，第46章会展开。

（三）黄玉顺与张祥龙会怎样驳

黄玉顺和张祥龙，可能会从另一个方向提出异议：你们谈路径、谈拍、谈第三格，用的是一套外来的、几乎是机械的语言，而生活和家是活的，不能被这样切开。孝的时间性，是浑然的体验，不是三个拍子；生活是先于一切分别的事情本身，一说“先、再、最后”，就已经把它对象化了。

这个异议有分量，本书不回避。路径之学的“先、再、最后”，确实是一种切割，本书的开头就交代过：S、D、E三维不可分，分开只是理念上的假想性切割。承认它是切割，是为了有一个可以检验的读法。生活是活的，这一点不需要争论；需要问的是：当我们说一个家的孝“发生”了，我们凭什么知道它发生了？凭一段体验的描述，还是凭一些可以被别人看到的事：夜里有没有人起来，病房里有没有人轮班，老人临终前身边是谁？如果发生确实有过，它应当留下痕迹，痕迹是可以被问的。路径之学不取代体验的描述，只是在描述之外，多问一句：它是怎样沉下来的，什么情况下它会不沉下来。这一问，不会把生活切坏，反而是把生活里那些不起眼的“几回”，重新放回台面。

（四）对话之后，各自要改写什么

杜维明一方，要改写的是对话的约定：加上“对话须可被改变”一条。刘述先一方，要在“空的一”和“可撞的一”之间找一个中间的形态。成中英一方，要把“往返”落到具体的实例上，指出哪一次诠释，修订了本体的内容。李泽厚一方，要给积淀一条可以走的路径。蒋庆一方，要考虑在换序之外，一的改写是否可能。张祥龙一方，要把时间结构落到具

体家庭的几回经历上。安乐哲一方，要给“成”一条路径。本书一方，要改写的是：不把“压舱石”一概读作缺陷。压舱石既是不能转向的原因，也是船不翻的保证，守一太紧和没有根基之间，需要一个分寸，这个分寸本书目前给不出。

（五）可错条件

本章的判断，在下列情形下应当收回或修改。第一，若杜维明的对话实践中，能举出实例，显示某一方（包括儒家一方）因对话而修订了自己的核心命题，则“对话尚未走到第二拍”的读数要收回。

第二，若成中英的本体诠释学中，有实例显示本体的内容因诠释的往返而被修订，则他已走到第二拍，本章对他的读数要改。

第三，若李泽厚的积淀说，被证明给出了可操作的、可检验的序列（而不仅仅是三个名词），则“缺路径”的判断要收回；若他的“孔子原型”可以被证明是一个可以被取消的前提，则“一只脚还在1到N”的判断要改。

第四，若蒋庆的制度主张，能显示他改写了公羊学与儒教这个“一”本身，而不只是换序，则“排路的边界”这一判断要收回。

第五，若张祥龙、黄玉顺的论述中，有明确的经验性检验条件（什么情形下孝不发生，什么情形下生活不长出仁），则“结构性的发生”的判断要收回。

第六，各家“归路”是本书的读法，均标〔本书读法，待检〕，凡当事人或熟悉其著作者能指出读法不合，随时改。

第七，若能证明当代儒学中有一家，已经在不判教、不借压舱石的前提下，让一次具体的碰撞改写了自己的起点之一或目标之一，则“当代儒学始终在1到N里”的整体判断要收回。

◆八、小结

回到院子里。嫁接的、研究年轮的、修枝的、讲故事的，每个人都在为老树尽心，树确实越来越好。孩子的问题，不是对他们的指责，是一个路径之学的问题：这个院子里，谁的活，是种一棵新树？

当代儒学比前一代，走出了很远。“开出”换成了“对话”，居高临下的姿态放平了，S和E被拉回了日子，个别学者动了起点，动了体用，动了词序。李泽厚站在门口，黄玉顺

挪动了地基，张祥龙把孝放进了发生，艾文贺和安乐哲在院外递来了两面镜子。这些，都是后来者要用的材料。

但读数的结论仍然是：几乎每一家，都有一块压舱石；几乎每一家，都把撞换成了谈、换成了转化、换成了安放；第二拍的门，被许多人推到了半开，没有人走过去。为什么会这样？不是某个人的局限，是一个共同的结构。下一章，我们把近代以来这条线上所有的读数合起来，问一个总的问题：为什么儒学始终没有进入0到1？

39

第 39 章

为什么始终没有进入0到1

本章要点

近现代儒学没进0到1，是三层咬合：一只许返不许改，新料只作用，解释发生替代了点火；三条判据由此立起。

◆一、一家老字号的三代人

红烧肉这道菜，读者在前面已经碰到过两回。导言里那位在家做了二十年红烧肉的人，手艺是一年一年长出来的，那里看的是1到N与0到1两种本事的分别；第12章那家老饭馆有三个徒弟，看的是交班的时候守与变怎样分岔，第二个徒弟走成了路径之新。这里换一个角度看同一类事：三代人都在改良，没有一个人发明新菜。前两处讲的是一个人的手艺和一次交班的分岔，这里要问的是，为什么一连三代、一百多年，改良一直做得很好，新菜却始终没有出来，这是一个关于结构的问题，机制与前两处不同。

城南有一家老字号饭馆，招牌菜是一道红烧肉。这家店的故事，老街坊都能讲几句，讲法也大同小异：祖父那一辈把味道定了下来，选哪一块肉，先煸还是先焯，糖色炒到什么颜色下料酒，火候收在哪一刻，都有一套说法，传给儿子的时候用的是“看着我做”，没有写成字。儿子那一辈把店做大了，换了锅，换了灶，肉的来路也换了；有一年嫌肉太肥，改选了更瘦的部位，试了一个冬天，味道回来了，才敢上桌。孙子那一辈读过书，会拍照，会写菜单文案，把红烧肉做成了小份装、外卖装、预制装，又减了糖，减了油，说是顺应今天人的口味。三代人，一道菜，越做越好，越做越广，老客人说“还是那个味儿”，新客人说“这家不错”。

这家店没有任何不对。把一道菜守住、改良、传下去，是极难的手艺，路径之学里叫1到N，本书前面几十章一直在称赞它。可是设想有一天，店里来了一个年轻学徒，问了一句：我们三代人，有没有人想过做一道从来没有过的菜？掌柜大概会愣一下，然后给出三种回答，而这三种回答，几乎就是本章要回答的东西。

第一种回答是：招牌不能动。“我们靠的就是这个魂，魂动了，还叫这家店吗？”说这话的人并不顽固，他守的东西确实重要，几十年的信誉都压在上面。可是“魂”这个字在他嘴里有一个不言而喻的含义：魂是祖父定下的，只许守，只许传，不许改。改锅、改肉、改包装都可以，改魂不行。第二种回答是：新东西不是没有进来过。前年有人带来一种外地的香料，试了试，放进红烧肉里提香，不错，就用上了；去年外面流行一种新做法，也学了，拿来做红烧肉的配菜。新东西一样一样地来，也一样一样地被安排在红烧肉的周围，没有哪一样成了另一道菜的起点。第三种回答最耐人寻味：这位掌柜其实是个明白人，红烧肉是怎么来的，糖色为什么要那样炒，每一代为什么那样改，他都讲得头头是道，连“一道好菜是怎样一点点长成的”这样的道理，他也讲得出来。他把菜的发生讲清楚了，可是这份清楚没有变成一道新菜。

守得太紧，新料只作N，解释发生而没有让发生。把“红烧肉”换成“儒学”，把“三代人”换成“近代以来的一百多年”，换的只是对象，结构没有换。下面把这三层逐一摊开。摊开之前先要把一件事说在前面：这三层不是在责备谁。近现代儒学是在民族最艰难的时候扛起了文化的担子，它的才智、它的诚意、它对张力的敏感，都不输给任何一个时代。如果把“没有进入0到1”读成“不够努力”或“不够聪明”，就读偏了。本章要问的是路径：一群才智足够、张力足够、意愿足够的人，为什么走了一百多年，走出的仍是1到N？

◆ 二、先说对：返本开新看见了什么

先把近现代儒学看对的地方说足，因为本章后面的判断，只有建立在这些看对的地方上才站得住。

第一，它看见了张力，而且看得比同时代的多数人深。鸦片战争以后，中国人面对的不只是船坚炮利，是一整套关于人、关于社会、关于知识的陌生想法同时涌进来。康有为、谭嗣同、张之洞、梁启超各自给出了回应，到了熊十力、梁漱溟、马一浮，到了牟宗三、唐君毅、徐复观，回应一代比一代精细。尤其牟宗三一系，他们没有满足于“中学为体，西学为用”的权宜，而是追问了一个极尖锐的问题：科学与民主，为什么在儒家的传统里长不出来？他们自己承认缺，并且把缺口看成儒学内部的问题，不看成外部的偶然，这份诚实在思想史上并不多见。用三原理的话说，第一拍“张力积累”，近现代儒学不但有，而且攒得极足。

第二，它把1到N做到了体系规模。熊十力的体用不二、冯友兰的新理学、贺麟的新心学、牟宗三的两层存有论、唐君毅的心通九境，都不是零碎的评论，是能够站得住的整体构造。它们用西方哲学的概念工具重新讲述了儒学的核心，讲得比古人更清楚，也让中国哲学

第一次在世界哲学的坐标里有了自己的位置。“接着讲”三个字，是对1到N最坦白的自觉：一个体系被接着往下讲，所讲的“一”原样保留，所新的是讲法、材料与论证的精度。这是发展之道的成熟形态，不是它的衰败形态。

第三，当代的一批学者已经走到了本书的门口。李泽厚的积淀说不满足于“返本”，他要的是“转换性创造”；林毓生的“创造性转化”问的是传统怎样才能在新处境里生出自己的新形态；安乐哲把儒家的人读作“成为中的人”，这几乎就是“成而非复”；艾文贺把孟子读成“发展模式”、把阳明读成“发现模式”，对阳明一路的判断与本书相当接近；张祥龙从现象学入手，讲孝意识的时间性，接近本书讲的“孝心要几回发生”。本书对这些学者的态度是：与你们一致，然后从你们停下来的地方继续。本书不写“首次提出”，因为被接住的并不丢人。

那么，既然张力够，才智够，对问题的自觉也够，为什么仍然没有进入0到1？先看读数。前面五章（第34章至第38章）对近代到当代做过逐家读数，这里只取共同的骨架。

其一，起手式是同一个：先立一个本体为“一”，再让新东西围绕它排位置。熊十力立“体用不二”的本体，梁漱溟立“意欲”与三种文化路向，马一浮立“六艺统摄一切学术”，冯友兰与贺麟立程朱与陆王的理或心，牟宗三立“道德的形上学”，当代各家立“仁学本体”“情本体”“生活本源”。名目不同，位置相同：它们是起点之一，也是目标之一，既是出发处，也是回来处。用第3章的话说，这是“起点即目标”的一种，故一即是N，展开的只是一的内部。

其二，新东西的位置是固定的。西学进来，位置要么是“用”，要么是“坎陷出来的另一层”，要么是“本来就包含在内的”。牟宗三的“良知自我坎陷”最精致：良知为了成就认知与制度，主动退让一步，让出一个“执”的层面，民主与科学便在这一层得到安顿。这是极聪明的安排，聪明在于它解释了为什么需要科学民主，也解释了它们为什么不能直接从德性里推出来。可是读数时要问的是第三格有没有变形：科学与民主进来之后，原来的“一”，即道德主体，有没有被迫改写自己的定义？没有。它仍是良知，仍是天赋，仍是清净的，只是多了一层让位的功夫。用三方程的话说，科学与民主所在的那一式，大致是D的式（差异序列：制度的次第、实验的程序），在这个体系里，它由良知这一维来承担，依据的并不是显露与纠缠的右边两维，所以是“半缺”：有人管，但依据的不是该依据的东西。这是本书的读法，列入本章末的可错条件。

其三，出口是判教。判教这个词来自佛教：面对众多经典与学说，给它们排一个高下的座次，让自己所依的一家居于圆满之处，其余各安其位。牟宗三以为康德承认物自身，却否认人有智的直觉，于是只成就了现象界的一层，儒释道才有第二层，儒家居于圆教之位（见其《现象与物自身》《圆善论》）。判教是一种极其强大的整合方式，它让一个学说在遇见

陌生的巨大学说时不至于崩塌，代价是：被判的一方，不再有资格反过来改写判者。三原理的第二拍是“形状改变”，要求第三格换形状；判教恰恰把第二拍转成了“安排座次”，座次排好，张力就被安置了，不必再有形状改变。

把这几家放在一张表里看，位置的相似就更清楚（读法属本书，各家细节见第34章至第37章）：

代表	守住的一	新料的位置	出口
康有为	孔子之教与大同之志	议会、进化等观念被读入公羊三世的框架	托古改制
张之洞	中学（纲常与经史）	西学为用	中体西用
冯友兰、贺麟	程朱之理、陆王之心	西方逻辑与黑格尔作重写的工具	接着讲
牟宗三	良知（道德主体）	科学民主为良知坎陷出的另一层	判教（圆教居上）

四行的第二列各不相同，第三列也各不相同，唯独有一件事一致：第二列的东西在第三列的操作之后，原封不动。这是读数上最有力的一个事实，比任何评论都有力。

于是读数的结论是：近现代儒学第一拍有，第二拍断，第三拍无从谈起。这个结论只是现象，原因在后面。下面按三层原因逐层往下找。

◆ 三、守一太紧：一只许返，不许改

第一层原因，是守得太紧。要把这句话说准，先要分清守和守紧。

孔子本人是守一的，而且守得很自觉：“吾道一以贯之。”（本书的读法：贯之的是仁，贯的动作是学，学是走，仁是朝哪里走，见第3章、第5章。）可是他的守，是活的。《论语·为政》里有一段，是前面各章反复引过的：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世可知也。”这一段讲的是继承，但继承的动词是“因”和“损益”：因，是接着；损益，是增减。一个礼制要被后代损益，才谈得上“可知”，如果它一字不能动，也就用不着去“知”它的变化了。再看《子罕》里的一条：“麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也；今拜乎上，泰也，虽违众，吾从下。”古礼用麻织的冠，如今大家改用丝，省工，孔子说我跟大家走；古礼臣见君先在堂下拜，如今改成升堂再拜，孔子说这样不恭，我虽然违背众人，也要从堂下拜起。同一个人，对同一部礼，一处从今，一处从古，他用的尺子既不是“古”，也不是“今”，

是“俭”和“泰”：这一项改动，是省了无谓的耗费，还是丢了该有的恭敬。尺子在礼的所以然上，不在礼的年代上。孔子守的是礼要回答的那个问题，礼的形状可以损益。

这是守正，不是守紧。守紧是什么样子？是把“一”的来源、内容与验收三件事同时钉死。

韩愈在《原道》里勾出了一条传承的线：“尧以是传之舜，舜以是传之禹”，一路传到汤、文武周公，传到孔子，传到孟子，而“轲之死，不得其传焉”（《原道》）。这条线的功能在于给“道”配上一个来源：它是圣人一个接一个传下来的。朱熹在《中庸章句序》里把这个叙述固定下来，称之为“道统”，并且把“允执厥中”与“人心惟危，道心惟微，惟精惟一”那几句当作圣人相授的心法。这几句出自《尚书》的《大禹谟》，清代阎若璩《尚书古文疏证》考订，这一篇属东晋时才出现的古文，是晚出的，这使得整件事带上了一层耐人寻味的色彩：宋儒要立一个“千古相传”的一，所用的材料，是一份本身就晚出的文献。我们不必在这里裁断那场考订，只取其中的路径含义：当一个“一”被追溯着写进最古的经典，它就同时获得了来源（圣人所传）、内容（已全，不必另加）和验收（合不合圣人）。

三件事一钉死，“新”这个字的处境就变了。在一个以先例为合法性来源的政治文化里，说“我新创了一个一”，等于说“我不在圣人所传之内”，这不是荣誉，是自逐。所以新的一若要出场，只有一条路：披旧衣。孔子由礼到仁，披的是“述而不作”；宋明生出理与心，披的是“复”；康有为要改制，披的是“孔子改制”的名目，把改制的权威推给孔子。每一次披衣，在当时都是有效的社会策略，也都有它的苦衷，不可简单讥笑。问题在于披旧衣的新，有两个后果：它不能被当作新来检验，因为它的验收尺子是“合不合古”，不是“生没生出”；它也不能继续长，因为继续长就要承认自己在长，一承认，披的衣就破了。

用三原理读，这是第三拍的问题。第三拍是回写：新的形状要反过来改写原来的两格。道统意识并不禁止回写，它禁止的是回写到哪里。回写到“路”是允许的：怎样读书，怎样静坐，怎样讲学，怎样理解一句经文，都可以换，都可以争，朱王之争、湖湘与朱熹的中和之辨，都是在这个层面上热闹地发生过的。回写到“一”是不允许的：什么是圣人所传，什么是道，什么是性，这是前提，只许阐明，不许改写。所以第二拍即使发生了，它的结果也被限定为“阐明”，不能成为“改写”。阐明得再细，也只是N。

再用六路径看一眼。道统意识不属于六条路中的任何一条，它是各条路共同的“止处”：无论朱熹学问进路上的S→D→E，还是阳明讲学的E→S→D，走到终点验收的都是同一句话——与圣人所传相合。这使得偏路的弊端很难得到纠正。偏路的弊端落在哪里，第28章专门检验过，结论是一条位置层的弱假说：主要的卡倾向于出现在惯路的末格（这条规律的检验与收窄见第28章，仍待检）。按这条规律的位置层来读：朱熹一路卡在E这个位置，

表现为支离，贯通要靠“一旦”；阳明一路卡在D这个位置，后学是D太少而散，流入空疏，阳明本人晚年却在补D（第20章）；孟子一路卡在S，表现为迂阔；荀子一路卡在E，表现为外压。至于在末格怎样卡，是太少而散，还是太多而堆，另看首格与处境，这是方向层的事，本章不下断语。这些卡点本来可以靠“排路”补救，拿末格做首格，换一条路走一遍；即使规律不成立，第28章也给了退路，排路的靶位改由“这一家实际卡在哪一格”来定。可是在道统意识里，补救被限定在“怎样更合圣人”之内，只能调路，不能碰一。路再调，一不动，调到后来，调出的就是一套越来越精细的N。

日常里有一个对得上的场景。一个家族传下一句家训，叫“耕读传家”。传到第四代，家里的孩子开了公司，做软件。这时候家里会出现三种说法。一种说：软件公司就是今天的耕读，写代码是读，上线是耕，一字不用改。这是收编。一种说：家训要有新的，另写一条。这是新一，但在家里往往被视为不肖。还有一种说：不管他，家训是家训，公司是公司。这是并置。儒学两千年来的主流选择，是第一种，它有道理，也有成果，因为许多新东西确实可以被读成旧一的展开。但当新东西不能被读成展开的时候，第一种选择就只剩下勉强，勉强的结果，是把新东西削成能放进旧一的形状。

一钉死之后，还有制度把它加固。元代恢复科举以后，取士以朱熹的《四书章句集注》为准，明清相沿（《元史·选举志》《明史·选举志》）。这意味着，一个读法成了考试的标准，读书人从启蒙起背的就是同一个读法。这时候，“一”能不能被改写，已经不再是一个学术问题，是一个仕途问题。日常里的类比很容易找：一份考试大纲十几年不变，教的人和学的人都会把大纲当作地形，不会有人去问大纲本身该不该这样画。不是没有人想到，是想到了也无处使劲：任何对“一”的重新读法，要先通过一道现实的筛子，筛子的孔径是旧读法定的。制度本身没有恶意，它只是忠实地执行“一只许返”。

还要补一句，免得把话说成“要不要守”的老问题。本书自己也在守一，全书的母题就是一个守住的一：儒家的创新在路径。守一本身不是病，病在“一只许返，不许改”。判别的办法很简单，问一个问题：若有确凿的证据显示，这个一已经不再回答它当初要回答的问题，可以不可以改？道统意识的回答是不可以，因为那是圣人所传；守正的回答是可以，因为守的是它要回答的问题，答案的形状从来允许换。孔子在麻冕章里给出的是后一种回答。后世把他的守，收紧成了前一种。

清代的考据学其实在这一点上松过一次手。戴震对“以理杀人”的批评，把宋儒的“理”拉回到“情”与“欲”的实处，说的是理不能离开人的情感与欲求另立一个高悬的东西（见其《孟子字义疏证》）。这是对“一”的一次实质性的追问。可是考据学最终的归宿是“还原古训”：回到汉以前的字义，去校正宋儒的读法。这又是一次“返”。追问被收

回到了复古的名下，松开的手又合上了。这个细节说明，守紧不是某一家的偏好，是整个文化习惯，批判者也要用它的语法说话。

◆四、新料只作N：近代中西相遇与判教收编

第二层原因，是新料只作N。这一层要放到横向去读，因为近代以来的中西相遇，本来是一次规模极大的迁移。

先看一个对比。儒学史上其实有过一次成功吸收外来大系统的经历，那就是对佛学。佛教东来，先是格义，用道家的词汇去比附佛经；后来是对抗，辟佛的声音一直没断；再往后，宋明的儒者在心性的问题上，悄悄吸收了禅宗的许多东西，对此第20章与第45章会详细处理。这里只取一个要点：宋明儒者对佛学的态度，是把它当作“一”的竞争者。佛学自己有一套关于心、关于生死、关于人怎样得安顿的完整说法，这套说法足以把一部分最聪明的士人从儒门里拉走。儒者要留住人，就不得不在同一个问题上回答得比它好，于是吸收，于是碰撞，于是生出新东西。

近代的情形恰好倒过来。西学进来的时候，它是被拆成零件看待的：船炮是技术，算学格致是科学，议会选举是制度，个人权利是观念。每一件都被问了同一个问题——它能不能放进“用”里。放得进的，吸收；放不进的，或者改造到放得进，或者暂时搁置。西学自己也有一个“一”（很难用一句话概括，大致是启蒙以来的理性、个人与实验精神那一路），这个一在西方是有土壤、有养育它的东西的，可是在被拆成零件的过程里，土壤没有跟着进来。进来的是壳，是结论，是名号。

这正是第484号对近代中国迁移的判语：新东西被同名收容、同用收编、同位安放，“体”锁得太大，新东西只能排在“用”的位置。同名收容，是把科学叫作“格致”，清末确实有这样的叫法，旧名一旦套上，科学就被安放在格物致知这个老座位上，它自己的“根”（实验、数学化、可检验）不容易显出来；同用收编，是问科学有什么用，答案总是“富国强兵”“救亡”，用处是旧一的用处；同位安放，是在体用的框架里给它一个固定的席位。每一步看上去都合情合理，三步走完，科学只剩下一件有用的工具，它那个会自己改自己的线，没有迁进来。

按第484号的换土三步来对照：第一步是拆开，拆壳、拆根、拆一。近代拆到了壳，对根与一几乎没有拆；第二步是对土，要问养它的、缺的、推的、验的，也就是问西方的民主、科学是被什么养出来的，它们在原来的土里推动什么、检验什么，这一步做得很少；第三步是重组，让这个一在新土里重新长出壳，既然前两步没做，第三步也就无从谈起。有一个人几乎走到了“拆根”那一步：梁漱溟在《东西文化及其哲学》里把西方文化的根识别

为“意欲向前”，并以此为参照，识别中国和印度各自的路向。这是近代难得的一次对“一”的辨认。可是辨认之后，他立刻把三种路向排成一个历史次序，中国文化被判为“早熟”，将来要来一场复兴。拆到了根，转手又排了座次。判教的惯性，在这里清晰可见。

判教之所以有吸引力，要讲清楚它的好处。面对一批互相冲突的学说，一个体系若没有整合的办法，就只能在崩溃与封闭之间选一个。佛教自己有过判教的传统，天台、华严各有一套对诸经的排序，把不同时期、不同对象所说的教法安排成由浅入深的一座楼，自己所依的一部居于最高处。这套办法让佛教在庞大而驳杂的经典面前保持了内部的秩序，也让后来者可以安心地依一部经修下去。儒学借来这个办法，在遇到新学说的时候同样有效：它立刻给出一个座次，使得新学说不再是威胁。代价则在座次的另一面：被安排的一方，不再有资格质问安排者。座次排得越圆满，对话越难发生。判教是一种极好的整合术，也是一种极好的隔音术。

这个横向的读数，本书要往前推一步：横向没做成，纵向也就无从接活，更不用说0到1。第484号讲得好，次序是先横后纵，没接活的一放大出去，放大的是失败。本书补上的是：横向没做成，不只是纵向失败，连0到1的原料也没有了。0到1需要两个“一”互相碰撞，各自被改写（这一点第46章专讲）。西学一旦被判为“用”，它就失去了作为“一”的资格，碰撞也就没有了对手。反过来，儒学也失去了借对手把自己拆开的机会。拆自己是极难的事，几乎总要靠一个足够强的对手来替你动手，宋明儒者面对禅，就是靠对手的力量，才发现自己原来的“心”和“理”是不够用的。

所以，“新料只作N”这句话，有两层意思。表层是：西学进来之后，提供的是新的材料、新的工具、新的议题，这些东西都拿去丰富原来的体系；深层是：它们被事先安排在一个不能改写“一”的位置上。表层可以靠努力改变，深层不行，深层是结构。

一个日常的例子也许有助于看清结构。一家人买了一台洗碗机，家里的长辈却坚持碗要先洗一遍，再放进机器里。理由很充分：机器洗不干净。于是机器成了一个“烘干和消毒的柜子”，家里每天的洗碗时间一分钟也没有省。这不是长辈笨，是他的验收尺子是旧的：碗是否洗干净，由手来判定。洗碗机是另一个“一”：它预设了碗要有一种放法，水要有一种流法，餐具要有一种适合机器的形状，甚至整个厨房的流程都要跟着改，饭后第一件事不再是站到水池前。一个家庭如果愿意让这台机器改写自己的洗碗习惯，才算接活了；否则它就只是一个很贵的柜子。

近代以来的许多“引进”，命运和这台洗碗机相似。尤其在制度和观念的层面，引进之后，用旧一的尺子验收，验不过的就判为“水土不服”。水土不服这个词是一句好话，它承认土不同；可是它常常被用来结束讨论，而不是开启讨论。该问的问题是：土不同，那么这

个一要怎样拆开、怎样对土、怎样在这里重新长出来？这个问题一旦被问出，就是横向，而且往往一问就会把“体”的一部分拖进来，需要被拆。

还要提一句，免得读者以为这是在说近代人没有尝试。有过尝试，而且不少：翻译、办学堂、办报、立宪、办工厂，一件一件都是实打实的迁移工作，工程师、教员、译者做成了许多事实上的接活。本书不否认这些。本书说的是，在最后需要“一”被改写的地方，也就是在儒学自己的根上，判教的力量总是更大。工具层面上迁移成功了，价值与本体层面上迁移被收编了，这才是读数的结论。

◆ 五、解释发生不等于让发生

第三层原因，最容易被忽略，因为它出现在最接近本书的地方。

前面第二节提到，当代已有一批学者走到了本书的门口：李泽厚的积淀说，张祥龙的孝意识时间性，安乐哲的“成为”，艾文贺的发展模式；更早的刘宗周，也有“意根”之说。他们都在做同一类工作，就是把原先被当作天赋的、先验的、本来如此的东西，讲成发生出来的、积累出来的、在关系与时间里织成的。这是儒学思想史上很重要的一步，这一步使得“良知与习气同构”“孝心不是自然而然”这些判断有了可以依靠的学理前辈。

然而，解释发生和让发生，是两件事。

解释发生，是回过头去说明：某物是怎样发生的，经过了哪些阶段，靠了哪些条件，沉淀成了什么。它的时态是过去完成，它的对象是已经在场的东西。让发生，是向前给出：一个尚未发生的东西，在什么条件下可以被尝试着发生，先走哪一格、后走哪一格，卡住了怎么诊断，发生了怎么检验，错了怎么承认。它的时态是将来，它的对象是还不在场的东西。

用一个日常例子来讲。一位地质学家可以非常精确地解释一条河的河床是怎样形成的：多少年的水流，哪一年的洪水，哪一段的岩层松软，水怎样一年一年冲出了今天的弯。这是解释发生。可是如果要在一片平地上修一条新河道，让水按人的意思流，他要回答的是另外的问题：从哪一段开始挖，先放哪一道闸，上游来水大的时候怎么办，下游的村子受不受影响，修好之后怎样观察、怎样修正。这两种知识互相需要，却谁也不能代替谁。会解释河床怎样形成的人，未必会修河；会修河的人，一定要用到解释，但他还需要一套“第一步做什么”的东西。

换一个更近的场景。一位班主任对班上一个总拖到半夜才睡的孩子，能把来历讲得很清楚：小学时有一次作业被当众批评，从那以后一做作业就紧张；家里晚饭晚，作息整体后移；手机在八点以后开始占去时间。这样的讲述有很高的价值，是解释发生。可是第二天早上，他还是要回答另一个问题：今晚先动哪一件事？是先把手机放到别的房间，还是先把最

难的一科放到晚饭前，还是先和孩子谈那次批评？这个问题的回答，不能从来历里直接读出来。来历讲得再清楚，也不会自动变成第一步。

回到儒学。李泽厚的积淀说，讲仁、礼、情怎样从漫长的历史实践中沉淀为人的心理结构，视野极宽，与本书讲的“良知是D与E的特征纠缠的沉淀”十分接近，这一点第21章还会展开。可是积淀说的方向是后顾的：它说明人怎样成为今天这个样子，沉淀的东西叫“仁”、叫“情”，这些名字在他的体系里是稳定的。他又提出“转换性创造”，这是一个前瞻的要求，但要求本身尚不是路径，它没有说明转换从哪一格下手、怎样诊断卡在哪里。林毓生的“创造性转化”也是同样的位置：提出了问题，指明了方向，但是方向到路径之间，还有一段空白。张祥龙讲孝意识怎样在时间里生成，把孝从“天然”拉回到“发生”，可是这是一个对已有的孝的解释，至于一个本不孝的环境怎样发生孝，不是他这项工作的任务。艾文贺做出了发展模式与发现模式的分类，分类极有用，但分类本身不告诉你，一个正在发现模式里走的人该先动哪一格。

必须说清楚，这样说不是批评他们没有做他们本来没有打算做的事。解释发生是一个独立的、极其重要的学术任务，这些工作各自完成得很好。把“能不能让发生”当作判据，是本书加上去的一道尺子。

刘宗周是一个值得单独提出的例子，因为他在解释发生的精细度上，甚至走到了阳明的前面。他以“意根”为核心，批评阳明把“意”与“念”混为一谈，主张善恶之念由更深处的“意”所发，那里有一个“好善恶恶”的定向（见《刘子遗书》）。这一步很细，对于“善意是怎样发生的”这个问题，比阳明的说法多问了一层。可是他的目的，是把工夫收回到《大学》的“诚意”与“慎独”上，也就是回到一个更古老、更确定的“一”。他的解释越细，对那个旧一的论证越牢。这不是他的缺点，是解释发生这一类工作的通则：它们大都是为了让一个已被承认的东西站得更稳，不是为了让一个未被承认的东西出来。

为什么解释发生会转回到1到N？有一个结构上的原因。
当“心”“善”“孝”“仁”被解释为发生出来的，被解释的对象就成了一个固定的位置，所有的发生史都是它的“来历”。来历越讲越丰富，位置本身却不动。这像是给一个人修族谱：族谱修得再长、再准确，每多一个祖先，这个人就多一层根基，但是族谱不会让他变成另一个人。用路径的话说，这是给旧一增加了一个祖先，旧一变得更稳，更有来历，更难被改写。所以，解释发生有时反而加固了守一：当你解释清楚了孝是怎样发生的，你很可能得出的结论是“孝确实应该有”，因为它的来路清楚了，它的价值也就更站得住。这个结论完全合理，但它把发生的讲述用在了守一上，没有用在改写上。

要让发生，需要另外三样东西，正好对应三原理的三拍。第一，要有读数：当下这件事张力在哪两格，第三格是什么，现有的形状是什么。第二，要有点火：在哪一拍动手，改变

第三格的什么，而不是折中。第三，要有回写与检验：改变之后，原来的两格被改成了什么，如果没有被改，就不算发生，如果被改了，是否按我们预期的方向改。解释发生通常只覆盖第一拍——说明张力是怎样积累起来的，或者说明回写已经造成了什么沉淀。它不含第二拍的操作，也不含第三拍的检验。

这一点，本书也要对自己提出要求。后面第47章和第48章要补上“发生”：志于学是怎样发生的，孝心是怎样三回发生的。如果这两章只是给出一个更好的解释，把志于学讲得更清楚，把孝心的依恋、敬、养讲得更细，那就还是在解释发生。第49章提出的“发生学儒学”若要算一个新“一”的候选，必须通过本章第七节的三条判据，必须附上让它被改写、被推翻的条件。否则，本书就是第三层原因的又一个实例，而且是最讽刺的一个：一本讲0到1的书，自己停在了解释上。

下面这个细节，也许能让读者感到这三层原因的分量。设想近代的一位儒者，读完西学，心里生出一个确凿的念头：我们的“仁”，在权利面前，有一处讲不通。他会怎么办？按第一层，他先要问这个念头是不是背离了圣人所传；按第二层，他会把权利放在制度这一层，让它与“仁”各管各的；按第三层，他会写一篇出色的文章，解释“仁”与“权利”各自是怎样发生的，彼此是怎样互补的。三种做法，都是郑重而体面的做法，每一种都不会受到同行的责难。可是三种做法加在一起，那个“讲不通”的念头，就被妥善地安置了，而不是被追问下去。一个思想传统最难得的，是在它自己的内部，保留一个让“讲不通”一直讲不通下去的位置，因为只有在那里，才会有东西被迫长出来。

◆六、三层原因怎样相扣

三层原因并不是并排放着的三个理由，它们相互咬合，咬成了一个圈。

层次	断在哪一拍	表现	孔子本人的对照
守一太紧	第三拍（回写不到一）	一的来源、内容、验收同时钉死；新的一只能披旧衣	因、损益，麻冕章里以“俭”“泰”为尺
新料只作N	第二拍（形状不改，只排座次）	西学被拆成零件，安放在“用”的位置；判教代替碰撞	周礼之外的现实，是他要回答的问题，不是被安置的对象
解释发生	第一拍与第三拍之间的操作缺位	把发生讲清楚，却没有点火、没有检验	他不只解释礼从哪里来，他问礼的根在哪里（第45章）

守一太紧，使新料只能入用，因为入用是唯一不动一的安放。新料只能入用，使得碰撞转成了安排座次，张力无处释放，剩下的出路是把张力讲明白，也就是解释。解释越明白，旧一的来历越稳，旧一就收得越紧。圈就闭合了。三层断的拍并不相同，表里的分工要读清楚：守一太紧，使第二拍的结果只能是阐明，第三拍的回写到不了一；新料只作N，使第二拍变成了排座次；解释发生，使第二拍的操作根本没有人去做。合起来，就是前面读到的现象：第二拍没有走完，第三拍也就无从谈起。圈的特点是：每一环单独看都合理，每一环都有它的功劳，连起来却出不去。

要出去，必须破一环。破哪一环最省力？本书的看法是第一环，也就是允许“一”被改写。因为第二环和第三环都是第一环的后果：如果一可以被改写，西学就可以作为另一个一来碰撞，解释发生也就可以顺势成为点火的前奏。至于一怎样才能被改写，同时又不丢掉守正，这是第46章的事。这里先把判据立起来。

◆ 七、三条判据：怎样算进入了0到1

说“始终没有进入0到1”，是一句有重量的话，必须能被检验。一句不能被检验的“没有”，和一句不能被检验的“有”，同样没有价值。所以这里先把判据立起来，把它们写成可以操作的检验，再把可错条件交出去。0到1的概念与跃层（分化、重组、升维），留给第44章细讲，这里只取检验用的部分，也就是三个测试：还原测试、回写测试、新显露测试。本章是检验程序，第44章是概念，第45章拿这套程序去查儒学史上的几处事件，包括几处别章留下的问号。有一点先交代：回写要等时间，一个东西诞生的当天，往往只能先标“待回写”，等它接活、展开之后再判；这个登记式的办法，第44章细讲。

0到1，是生出一个新的“一”，新的起点之一，或新的目标之一。判断一件事是不是0到1，看三条，三条同时看，缺一条都要降一级处理。

第一条：不能还原为旧一的展开。检验办法叫还原测试：把这个新东西的全部内容，试着写成旧一的展开。展开的方式有六种，也就是六条路径：旧一从S起步，从D起步，从E起步，各自再排两种先后，一共六条。把新东西放进每一条路径里走一遍，看能不能被推出来，或者被解释成旧一在某一格上的自然后果。能写成，它就是1到N，哪怕它看上去很新；写到某处必须额外补进一个前提，而这个前提不是旧一的推论，也不是旧一的任何一条路径可以走到的，那么这个补进来的前提，就是新的一的候选。回到老字号的例子：从祖父的红烧肉配方出发，能不能推出一道新菜？减糖减油推得出，换锅换肉推得出，做成预制菜也推得出；推不出来的，比如一道从来没有过的、不以“肉烧到红亮”为目标的菜，才是新一的候选。

第二条：改写了原先的起点之一或目标之一。检验办法叫回写测试：新东西出场之后，旧一的定义有没有被迫修改。注意是“被迫”：不是学者自愿加一句说明，是不改就讲不通。如果旧一一字不动，新东西只是在它旁边多了一个位置，这一条不过。这一条对应三原理的第三拍：回写，反过来改写原来的两格。没有回写的“新”，只是旁出，不是发生。

第三条：长出原来没有的显露与纠缠。检验办法叫新显露测试：新东西出场之后，有没有出现旧框架里“无位置”的东西。无位置有三种形态：旧的概念里没有它的名字，旧的评价里没有它的尺子，旧的工夫里没有对应它的动作。这一条看的是一个新的一有没有长出东西，不是换了一套说法。对应三方程，就是问：这个新的一出来之后，三个式里，有没有哪一式出现了以前没有的承担者，或者原来有人承担的式，换了依据。

三条的关系需要交代。第一条问的是“能不能推出来”，面向旧一的六条路径；第二条问的是“有没有改写回来”，面向三原理的第三拍；第三条问的是“有没有长出新东西”，面向三方程。它们从三个方向夹同一个对象。只满足第三条，是新奇，比如一项新技术，拿来做旧事；只满足第一条，是旁出，另立门户而不回写；只满足第二条，是改良，旧一被修订了，但修订出来的东西仍可由旧一推得。三条都满足，才记作一次0到1。

回写测试里的“被迫”与“兑现”，需要一个更细的判法，先给出一个临时的。把旧一的核心表述写成一句话，比如“良知是天赋的无限智心”。然后让新东西进场，请一位坚持旧一立场的人复述这句话。如果他只需要在后面加一句“也就是说，它还包含……”，这是兑现，旧一的原句没有动，只是被读出了更多的内容；如果他必须把原句里的某个词删掉或换掉，比如“天赋”要改成“在遭遇中成就”，或者原句中的某个“所以”站不住了，这是被迫，旧一才算被改写。判法粗糙，难免有灰色地带，灰色地带的案例，本书在第46章里再逐个过。

拿这三条去检验“返本开新”一路的代表性主张，结果是怎样的？以牟宗三的“良知自我坎陷”为例。先做还原测试：民主与科学的出场，能否写成良知的展开？牟宗三的回答恰恰是“不能直接展开，必须经过一次坎陷”，这是一个很有力的论证，它承认了不可直接推出。但坎陷这个动作本身，是良知为了成就认知主体与政治主体而主动做出的，它在良知的体系里有位置，也就是良知的“辩证的开显”（见其《现象与物自身》序）。如果把“坎陷”当作良知的一个固有动作，那么结果仍可由良知推出，只是多了一道中介。这一条在边缘上：不完全能还原，也不完全不能。再做回写测试：民主与科学出场之后，“良知”的定义有没有被迫修改？按本书读法，没有。良知仍是天赋的、无限的智心，它仍是清净的，它的内容没有因为遇到科学民主而变；变的只是它多了一个自觉让位的运作。这一条不过。最后是新显露测试：出现了旧框架无位置的东西吗？有，“执”的层面、认知主体的层面，这些在旧框架里确实原来没有明确的位置。这一条过。三条之中，一条边缘，一条不过，一条

过，所以本书的读数是：近代以来最精致的一次尝试，走到了0到1的门口，没有进门。门槛在第二条：回写不到一。

再看“中体西用”：还原测试，西学全部被安置在“用”，可由体的外延给予位置，过不了；回写测试，体不动，过不了；新显露测试，西学带来的东西有，但被旧框架安放在旧位置里，勉强算半条。三条里没有一条过，是标准的1到N加上横向的收编。

最后做一个假想，用来看清“判教”与“点火”在做法上的差别，它不是史实，只是一个读数的演示，后面第46章会正式处理。设想近代儒者面对西学里的“权利”这个观念，不把它当作“用”，而当作另一个“一”来对待。第一步拆开：壳是条文与法庭，根是“每个人对自己的身体与所有，有一份不能被别人以任何名义取走的资格”，一是“人是权利的主体”。第二步对土：这个一在西方是被什么养出来的，缺了什么它就长不起来，又推动了什么，用什么检验。第三步，也是点火的一步：儒家自己的“一”里，有一处与它顶着的地方，比如“仁者爱人”所预设的人与人的关系，是不是在权利主体的面前要被重写？若重写，写成什么？这时候，“仁”也许不再是从亲亲向外推的单一的一，权利也许不再是孤立的个人对抗，两个“一”都要变形，变出来的东西两边的原话里都没有。这样的结果，叫新东西也行，叫失败也行，关键在于它走了第二拍。判教的路径不是这样走的：判教说权利是“用”，是“仁”在制度层的某种外显，于是什么也不必改。读者可以注意，两条路在第一步都是承认西学有价值，分手在第二步：一个让两边的形状都动，一个让一边的形状不动。

这样的检验有两个好处。其一，它不依赖对人的评价，只依赖对结构的检查，被检验的人完全可以反过来用同一把尺子检验本书。其二，它可以失败：下一节就把这把尺子可能失败的地方一一交出来。

◆ 八、对话、可错条件与小结

（一）对话

与牟宗三一系。他们的“一”是道德主体，也就是良知，目标之一与起点之一合为一处。就其体系的起手而言，他们走的是E→S→D一路的现代形态：先立本心，再看它怎样显露为事物与制度，最后才讲次序与工夫。另一读见第37章，那里按牟宗三实际的工作次序读作E→D→S，近孟子路；两读并存的处理见第4章。他们会这样驳本书：你说坎陷没有改写良知，这是误读。坎陷不是良知的一个附加动作，是良知本身的辩证性格，良知若不能坎陷，就不成其为无限的智心；坎陷之后良知成为认知主体，这是一次实在的转化，不是增加

一个层。况且你用“还原测试”去检验，等于要求一个本体必须能被推出来才算过，可本体恰恰是不能被推出来的东西。

这个反驳很强，要接住。本书同意其中两点。一是坎陷确实不是附加，它是牟宗三对“为什么良知必须有一个让位的时刻”的论证，这比“体用并列”的说法深得多，本书把它看作近代最接近0到1的一次尝试。二是本体不能被推出来，这没有错，本书的还原测试针对的是“新东西”，不是针对“旧一”：问的是新东西能不能从旧一里推出，不是旧一能不能从别处推出。分歧在回写测试上。若坎陷是良知的辩证性格，那么按这个性格，良知的定义里本来就含有“要坎陷”，也就是说，科学与民主的出场早已写在良知里了，它们的到来并没有迫使良知改写什么，只是兑现了良知本有的性格。这恰恰是本书所说的“还原”：新东西被读成了旧一早已蕴含的东西。只要坎陷说坚持“良知本有此性格”，它在第二条上就过不了。如果牟宗三一系愿意走到另一边，说科学与民主所带来的东西迫使良知学说重新定义自己（比如承认良知的内容需要由认知与制度的实践来补充），这个体系就会越过那道门槛，那时它就不再是“返本开新”，而是别的东西了。对话之后，各自要改的地方也就清楚了。牟派若要越过门槛，须允许良知的定义被对方改写；本书则要承认，回写测试里“被迫”与“兑现”的边界需要更细的判法，这一点留给第44章补。

与李泽厚、林毓生。他们会说：你要的0到1，不过是我们说过的“创造性转化”“转换性创造”，何必另造一套？这是对本书最友善也最有力的一种质疑。本书的回答分两层。一致的地方是：他们已经不满足于返本，已经要求传统在新处境里生出新的形态，这与本书的方向一致，本书不写“首次提出”。分界在于，转化、转换这两个动词，都预设了一个被转化的东西，它在转化之后“仍是它自己”。这是一个合理的预设，也是1到N与1到1的预设。0到1要多问一句：被转化的那个东西，它的起点或目标，允许不允许被改写？若允许，“转化”要变成“改写”；若不允许，转化就是迁移，或者是纵向的改良。本书并不武断地说他们属于哪一边，因为他们的论述本身留有余地〔本书读法，待检〕，只是指出：从“转化”到“改写”之间，还有一个需要显式回答的问题，这个问题的回答，在第46章。

与一位不耐烦的批评者。这位批评者会说：你把标准定得太高了。人类思想史上有几个0到1？照你的三条，除了孔子，大概连朱熹、阳明都过不了，更别说近现代；这样的判据，等于给所有人判了死刑，没有鉴别力。本书的回答有三点。第一，对，0到1本来就稀少，这正是它与1到N的区别，多数时候，把1到N做到极致就是正业，本书从头到尾都在称赞这一点，没有一章主张每个时代、每个人都应当去0到1。第二，判据不是为了给近现代儒学扣帽子，是为了让一个读数可以被反驳：它说的是张力足、才智足而没有跃层，这是一个关于路径的陈述，不是关于人品的陈述。第三，本书并不认为儒学史上没有过0到1，相反，下面第45章要论证，孔子由礼到仁，宋明由三教生理与心，都通过了这三条。所以判据没有把一切

都判成“否”，它判出了儒学史上的两个“是”（戴震等几处只够得上问号的，第33章与第45章分别登记，不并入这两个“是”），并且问出了一个更尖锐的问题：这个能力为什么后来不再被自认，不被自认也就不能被延续？

与守一的辩护者。还有一位对话者不能略过：他不在近现代的哪一家里，他在每一家的背后。他会说，你把“紧”说成病，可是文明靠什么延续两千多年？没有这个紧，儒学早被佛老冲散，被百家的新奇冲散，被每一代人各自的好恶冲散。守住那个一，是几千年里最难得的功劳，一个共同体需要一个不容随意改动的东西，否则它连“我们”都说不出来。况且你自己也承认全书在守一，你凭什么区分你的守和他们的紧？

这是最强版本的辩护，本书完全接住它的前半：守一的功劳极大，没有这份功劳，就没有可供1到N展开的几千年。本书对后半的回答是：区分不靠态度，靠一个可以操作的问题——这个一被追问的时候，它是被追问的东西撑住，还是被追问的人吓住？一个撑得住的一，允许别人把它的前提摆到桌面上去查，查出毛病就改，改完它反而更稳；一个撑不住的一，只能靠来源和禁忌维持，一查就晃。孔子在麻冕章里，把尺子摆在桌面上，说出了“俭”和“泰”，这是撑得住的守。道统意识把来源当作理由，“圣人说的”成了不必再追问的理由，这是吓住的守。紧与正的区别，就在这里。因此本书并不要求松开一，只要求让一能够被追问。能被追问，守才有分量；有分量的守，才可能在必要的一刻改写自己而不崩。

（二）可错条件

本章的判断，在下列情况下算错，作者承认：

1. 若能举出近现代儒学的某项成果，在三条判据下都通过：旧一被迫改写，无法还原为旧一的展开，长出了旧框架里无位置的显露与纠缠，并且有文本显示其作者或后继者自己承认这一点，则“始终没有进入0到1”一句要改为“有过一次”，并要重写本章的三层原因。
2. 若能证明牟宗三一系的坎陷说，改写了良知本身的定义（而不是兑现了良知本有的性格），则第二节关于“半缺”的读法与第七节关于坎陷的检验结果撤回。
3. 若能举出一个例子，道统意识丝毫没有松动，而“一”确实被改写了，则第一层原因（守一太紧）不再是必要条件，只能算助因。
4. 若比较研究表明，近代儒者对西学的安置，与宋明儒者对佛学的安置，在结构上没有差别（都先排座次，再悄悄吸收，只是后者吸收得更成功），则第二层原因中“西学被拆成零件、失去了作为另一个一的资格”一说撤回，改述为程度之差。

5. 若发现解释发生的某项工作，直接带来了“一”的改写（也就是说它不止是解释，已经点了火），则第三层原因要限定范围，不能写成对整类工作的判断。
6. 若三条判据被证明会把孔子或宋明判为“否”，或者把明显的1到N判为“是”，则判据本身要重订，本章与第44、45章一并修改。
7. 本章对梁漱溟“拆到根而转手排座次”的读法，若细读其文本发现他并未排座次，则那一处撤回。
8. 第三节顺带用到的“主要的卡倾向于出现在惯路末格”，只是按第28章位置层的口气使用；若第28章对这条规律的检验不成立，这里对各家卡点的位置逐一撤回，三层原因的论证不受影响，因为它们靠的是三条判据下的读数，不靠这条规律。

（三）小结

近现代儒学没有进入0到1，原因不在不努力，在三层结构互相咬合：一只许返不许改，新料只能入用，解释发生替代了点火。三层之中，第一层最根本，因为一旦一可以被改写，其余两层就有了松动的余地。立起来的三条判据——不能还原，改写起点或目标，长出新的显露与纠缠——既是检验近现代的尺子，也是下面要用的尺子。第44章先把“什么是0到1”从头讲清楚：它和1到N究竟差在哪里，“跃层”是什么意思，一个新的“一”是怎样算作新的。弄清了这个，才能回头去查：儒学史上到底有没有过这样的时刻。



下　部

发生与应用：从1到N走向0到1

下部回答"儒家今天怎样更新、怎样落地"。先把1到N与1到1做到最好（排路与迁移），再进入0到1的典范发生之道；然后看发展之道怎样做了几千年国家治理的总纲——政治、经济、法律；再落到中华文化的三大应用领域——教育、健康、事业，其中中医单立一章；最后直面新中国的科技创新：发展之道至今仍是潜意识。

第　九　编

排路与迁移：把1到N、1到1做到最好

第 40 章　先读人：九宫透镜与因材施教

第 41 章　排路：拿惯路的末格做新路的首格

第 42 章　换土时的排路：横向迁移怎样做好

第 43 章　路径之新、路径之奇与能量账

40

第 40 章

先读人：九宫透镜与因材施教

本章要点

排路之前先读人：选格而不套用，平谱是消息，一格三房间先补反复出现的那一处；孔子对子路、冉有的进退即读人。

◆一、一个越催越拖的早晨

早上七点二十，电梯已经上下跑了两趟。门口的小凳子上坐着一个孩子，右脚的鞋穿好了，左脚的鞋拿在手里，眼睛盯着鞋口，像在研究一件刚出土的文物。妈妈站在他身后，第一次开口：“快点。”孩子“嗯”了一声，把脚慢慢往里伸。妈妈第二次开口：“要迟到了。”孩子低下头去找鞋带，找了一会儿，把它抽出来，重新穿了一遍。妈妈第三次开口，声音已经高了一截：“你到底想不想上学？”这一回，孩子干脆把鞋脱下来，说里面有个东西硌脚，要倒一倒。

这是一个构想的场面，由许多家庭里常见的早晨拼成，不是哪一家的实录。本书写它，是因为里面有一个许多人都熟悉的现象：越催越拖。催的人把话越说越重，被催的人把动作越做越慢，两边都觉得对方在跟自己作对。旁观的人往往有现成的解释：孩子有逆反，或者孩子没睡醒，或者家里规矩没立好。每一种解释都可能对某一个孩子成立，也可能对另一个孩子完全落空。

先看妈妈那三句话。“快点”是催，“要迟到了”是讲道理，“你到底想不想上学”是问动机。三句话的力道一句比一句重，可是落点是同一类：都在劝一个人“加一点劲”。这并不奇怪，因为劝人的那一方总是站在自己最熟悉的地方说话，而一个大人最熟悉的地方，多半是“想不想”“愿不愿意”“该不该”。这些词都落在同一个方向上，我们可以暂且把它叫作动机的方向。动机的方向并没有错，对很多孩子管用。管用的那些孩子成了这套办法的证据，不管用的那些，就被叫作“难弄的孩子”。

这里有一个很容易滑过去的问题：这个孩子在哪一个方向上，是被读得出来的？如果他的难处根本不在动机上，三句话说一千遍，说的都是别处。妈妈越说越重，孩子越听越慢，也许恰恰因为每一句话都落在了他没有任何抓手的地方。那些话没有点着任何东西，只是添了张力，而张力在一个没有出口的地方，只会让人往后退。

所以对这个早晨，比“怎么办”更靠前的问题是：“我该从哪一个方向去看这个孩子？”这是一个读人的问题，要先于任何办法。办法是后一步的事。

孔子遇到过同样的难题，而且处理得极漂亮。子路问：“闻斯行诸？”听到了就去做吗？孔子说：“有父兄在，如之何其闻斯行之？”有父亲兄长在，怎么能听到就去做。冉有问了同一句话，孔子说：“闻斯行之。”听到了就去做。旁边的公西华糊涂了，请教缘故，孔子说：“求也退，故进之；由也兼人，故退之。”冉有做事往后缩，所以推他一把；子路一个人顶两个人的劲，所以拉他一把。（《论语·先进》）这一段是后人所说“因材施教”的标准出场。“因材施教”四个字本身是后人的概括；宋儒的说法是“孔子教人，各因其材”（《河南程氏遗书》），朱熹《论语集注·先进》也写“孔子教人各因其材”，又引程子“各因其材之高下，与其所失而告之”（《论语集注·为政》）。四字成语的首见处本书没有查到，但这件事孔子确实在做。

第6章已经把孔子写成“排路的人”，那一章着眼的是他怎样依人依事调整先后。排路之前还有一步，孔子做得极熟，后人学得最少：先读人。他要先看出子路是“兼人”、冉有是“退”，才有后面的“进之”“退之”。这一步怎样才算读得准，凭什么说子路是兼人而不是一时冲动、冉有是退而不是一时犯懒，两千多年来很少有人把它讲成可以照着做的东西。本章要做的，就是借第513号《SDE九宫格透镜问题分析法》提供的一套办法，把“读人”这一步讲到能照着做的程度，并拿孔子“问仁”的几次回答当示范材料。

◆ 二、因材施教缺的那一步

先把因材施教看对的地方说足。它看对的第一件事，是同一个问题不能给同一个答案。这在今天听来平常，在两千五百年前的讲学场合却是一个很硬的立场：道理是同一个道理，到了不同的人面前，要说成不同的话。《论语》里最著名的“问仁”和“问孝”，几乎每一处都是同问异答。孟懿子问孝，孔子答“无违”；孟武伯问孝，答“父母唯其疾之忧”；子游问孝，答“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？”；子夏问孝，答“色难”。（《论语·为政》）四个人问同一个字，得到四个答案。如果这些答案是同一个“一”的四种展开，那么“孝”是那个被忠守的一，四个答案是它在四个人面前的四个面。

它看对的第二件事，是“材”不是一个固定的标签。孔子并没有把学生分成几个型然后对号入座。他对“狂”与“狷”的描述很有意思：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”（《论语·子路》）找不到恰好居中的人来传道，退一步就找狂者与狷者，一个往前冲，一个守得住。这里把两种偏都当作可用的材料，各有各的用处。他对子路的评语是“由也果”（《论语·雍也》），对子贡是“赐也达”，对冉有是“求也艺”，这些评语都没有贬义，是在说各人身上的“长处的形状”。后来的人把这套做法简化成“对不同的学生用不同的方法”，丢掉的恰恰是最难的那一半：怎样知道面前是什么样的材。

孔子自己并非没有说过怎样读人。他的几句话都落在“看”上，而不是“问”上：“视其所以，观其所由，察其所安。人焉廋哉？人焉廋哉？”（《论语·为政》）看他做什么，看他怎样做，看他安于什么，这个人还往哪里藏。又有：“始吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行。”（《论语·公冶长》）以前听了话就信他的行，如今听了话还要看他的行。这两处合起来，讲的是同一条纪律：读人靠看经过，不靠听评语。孔子还有一种办法，是“我叩其两端而竭焉”（《论语·子罕》），拿一个问题的两头去叩，把一个人的底摸出来。这是成对地问，后面还会说到，现代的读人办法里最管用的恰恰也是这一条。

可是孔子读人的这套手艺，传到后世变成了两样东西。一样是“知人”的难处被推给了圣人的“眼力”：圣人一眼看穿，凡人没办法。另一样是类型学：把人分成刚柔、中和、狂狷、上智下愚，然后各给一帖药。第一样把读人变成了天赋，第二样把读人变成了贴标签。两样都有损失。把读人推给眼力，等于承认它不可学；贴标签呢，标签一贴，人就被钉住了，下一次他换了样子，标签还在那里。

这里需要补的一步，就是“先选一个方向再读”。读人的时候，看哪里？一个人身上可看的地方太多了：他的志向、他的体力、他的脾气、他的记性、他的手艺、他所处的位置。如果事先没有一个框，大人在看孩子时就会掉进一个很深的陷阱：看到什么，取决于自己最熟悉什么。数学老师看到的是“粗心”，语文老师看到的是“不爱读”，父亲看到的是“没志气”，母亲看到的是“不懂事”。每一个读数都有一点道理，每一个读数也都是读的人自己那一格的投影。

第513号给这一步起了一个朴素的名字：选透镜。看任何问题之前，先选透镜。它把人身上可看的地方切成九个方向，叫九格，三个一组，每个方向都有三个更细的分量。这一套切法与本书前面所用的S、D、E一脉相承：S是显露，D是差异序列，E是特征纠缠，三者本来不可分割，分成九格只是理念上的假想性切割，用第513号的话说，是“切开来看，合回

去做”。切开是为了读，合回去是为了做。下面先把怎样选格讲清楚，再讲每一格怎样问，最后讲一个格进入哪三个房间。

◆ 三、区分性特征与平谱

选格的第一条规矩，第513号是这样定的：一格能用来给某个人分类，当且仅当他在这一格的三个分量上高低分明。这句话有三个要点。

第一，它说的是“这个人在这一格上”的性质，不是这一格本身的性质。同一个格，对张三分明，对李四可能是平的。所以不存在“最好用的那一格”，只存在“对这个人好用的那一格”。

第二，“高低分明”的意思是，这一格内部三个分量拉得开，有一个明显突出或者明显塌下去，排得出次序。三个分量一样高，没有分类的力量；三个分量一样低，也没有；三个都居中，同样没有。这种三样差不多的形状，叫平谱。平谱的格不能拿来读人，要换一格。

第三，它不同于特长，也不是评价。要找的是“这一格里面高低最不齐”的那个方向，而不是这个人最强的方向。一个人可能在某一格上三个分量都很高，那是一个全面的强项，反而没有区分力，因为你读不出他先从哪里下手。一个在某格上三个分量高低错落的人，才有一条清楚的“先、再、最后”可读。

举一格作例，取D1，意义。D1的三个分量，第513号写作创造律、自由律、幸福律。用大白话说：创造律是“做出自己的东西”，这件事里有没有他自己的一点想法、一点花样；自由律是“自己能定”，先做什么、怎么做是不是有他说话的余地；幸福律是“做的时候舒不舒服”，过程本身是不是让他愿意待着。（D1三分量的名称，这里照第513号的写法。）

现在设想三个孩子，都是早上起不来、出门拖。第一个孩子，你让他自己挑先穿哪件衣服、先吃什么，他明显动得快，换成别人定的顺序就慢下来；你夸一句“这个搭配很特别”，他第二天自己多想一步；让他回家先歇一会儿再说，他倒没什么差别。这个孩子在D1上高低分明，自由律最突出，创造律次之，幸福律最平，这一格对他有分类力。第二个孩子，自己挑也好，别人定也好，夸他特别也好，歇不歇也好，起步的快慢几乎没有变化。这个孩子在D1上是平谱。对他再说一百遍“让他自己定”，不会比说“快点”更有效，因为他的难处不在这一格。第三个孩子，三个分量都明显偏高，什么都愿意做，可偏偏起步总慢，这也是一个提醒：他的难处在别处，D1对他读不出东西。

平谱这个概念，是整套办法里最有安慰性的一个：平谱不是坏消息，它是一条有用的消息：别在这一格上浪费力气了，换一格。很多人遇到孩子拖拉、员工不主动、自己迟迟不

动，总觉得是自己“没找对办法”，于是越来越用力地在同一个方向上找。平谱告诉你，这个方向对这个人读不出东西，不是你用力不够，是尺子量不出。量不出东西的时候，先怀疑尺子，别先怀疑人。

两条提醒，免得把平谱用成借口。其一，下平谱的结论之前，先排除两种情况：问法太粗（问“开心吗”，孩子都答“还行”，这不叫平，这叫没问）；过渡中的平（旧的一格正在变平，新的一格还没长出来，隔几周再看）。至少在实际的场景里，每个分量各动两次以上，行为都没有分别，才可以说它平。其二，如果试过的每一格都平，换到第三四格还是平，那就停下，换别的方法。第513号对此说得干脆：硬找出来的区分度，只是分析者自己的偏好。

第513号还把“平谱”推成了一条尚待检验的预言：在某一格呈平谱的人，针对这一格不同分量的干预，效果没有差别；而在他有区分度的那一格上，效果会按他的配置排序分开。这条预言跟因材施教的差别在于，它事先说了“哪里没有差别”。这是书里自己标明的待检猜想，没有实验数据，本书在这里照样标注：它是一个用法的依据，还不是一个已证的结论。

◆ 四、九格怎样问

九格各有三个分量，每一格都有一句大白话的问法。下面把它们排成一张表，问法照第513号附录的路子，字句略作调整。这张表的用法不是拿去给人填，而是读人的人心里装着，遇到场合就问、就看。

格	名称	三个分量	一句白话问法
S1	显露规范	对比、变化、分布	在这件事上，你们那里默认的规矩是什么？谁也没说，可大家都照着做的那种。
S2	粒子、波、场	粒子、波、场	这件事是一点一点做的，一阵一阵做的，还是一口气铺开做的？
S3	价值	真、善、美	这件事对不对路？划不划算？想不想做？三问里哪一问的回答明显不一样？

格	名称	三个分量	一句白话问法
D1	意义	创造律、自由律、幸福律	这件事由不由你定？做的时候苦不苦？有没有自己的做法？
D2	路径组织	前行、回写、跃层	是光往前做，还是做完会回头改，还是会换个层面重新来过？
D3	优化约束	误差、冗余、损耗	怕不怕做错？是不是总做得比需要的多？拖着的时候觉得有没有损失？
E1	三界	现实界、理念界、自我界	难处在东西和环境上，在道理上，还是在自己心里？
E2	信息	符号、逻辑、数学	记号认得吗？顺序理得清吗？要算的地方算得来吗？
E3	能量	内能、动能、势能	底子够不够？现在有没有动起来？是不是心里早有打算，就是没放出来？

问的顺序有讲究。S1和S2两格，分量不好直接开口问，先放一放；从D1、S3、E3三格起手，读不出东西，再加E2、D3、E1、D2。这个顺序是第513号的经验之谈，原因很朴素：前三格的难处最容易在日常里显出来，一个孩子起步慢，十有八九先在“由不由我”“划不划算”“有没有劲”这几处露出痕迹。

怎样才算读出了高低？第513号给了三种朴素办法，都不靠问卷。第一种是换场合看。同一件事换一个场合，是不是一样。那个早晨拖拉的孩子，周六去游乐场的早晨是不是也拖？去外婆家呢？自己要赶着看的动画开播之前呢？如果周六也拖，这件事跟“上学”这个具体的内容关系不大，更可能在起步本身；如果只有上学日才拖，要看上学这件事里是什么在压他。换场合的价值，是把“孩子这个人”和“这件事”分开。

第二种是成对地问。不问“你喜不喜欢起床”，因为得到的永远是“不喜欢”。问：“先穿你自己挑的那双鞋，和先穿妈妈拿出来的那双，哪个容易开头？”这问的是自由律。再问：“先在床上赖五分钟再起，和一睁眼就起，哪个容易开头？”这问的是能量。每

一对问题里，两头只差一个分量，答案的差别就落在那个分量上。这正是孔子“叩其两端”的路子。

第三种是小试一下。同一格的三个分量，各配一个小办法，每个试两三天，看哪一个有动静。试的时候有一条纪律：每次只动一个分量。最难的是忍住不把原来那一套说出来。大人一边试“让他自己挑”，一边又忍不住说“你再不快点”，动的就不是一个分量了，读数作废。

读数要靠观察，不靠设想。读人的人往往已经有了一个“这孩子大概是什么样”的预判，观察只是用来证实它。办法是先看一周，只记场面，不记评语。“今天又磨蹭”是评语；“七点十分坐下，七点半还在削铅笔”是场面。评语里已经装着解释，场面里还没有。一周之后把场面摆出来，再去问：它们在哪一格上拉开了？

先看一个构想的记录，免得“只记场面”这四个字停在空处。仍是那个早晨拖拉的孩子，家里人商量好，这一周先不改任何做法，只在晚上用三五行字记当天的场面。周一：七点十分坐下穿鞋，七点二十还拿着左脚的鞋，妈妈说了三次；出门时七点四十。周二：闹钟响后赖了十分钟，起来以后刷牙、吃饭都顺，卡在穿鞋；爸爸送，没催，七点三十五出门。周三：学校有他要带的小乌龟养殖盒，一醒就起来，七点十五已经站在门口。周四：前一晚睡得晚，起得慢，什么都慢。周五：外婆来接，他自己把书包背好了，等外婆。周六：没有上学，七点半自己起床，翻出一本画册。

把五条放在一起，有些东西自己浮出来。周三与周五说明，这个孩子并非什么时候都慢，慢是有条件的：有他自己想做的事（周三的乌龟），或者有一个不催他的人在旁边等（周五的外婆），他就动得快。周二爸爸不催，也快了一些。周一最糟，说了三次。周四是睡眠，属于硬约束，先不往透镜里放，第513号在这一点上很老实：睡不够的孩子，先让他睡。剩下几天，慢不慢，跟“有没有人在催”和“是不是他自己想做的事”相关，跟起床本身关系不大。这样一来，D1的自由律就成了值得一试的候选格；至于能量那一格，周六自己起来的事实说明他的底子没有问题，E3的内能不低，于是先搁下。

这一周的记录没有给出任何办法，它只做了一件事：把“这孩子怎么了”换成“这孩子在什么条件下慢、什么条件下不慢”。条件一摆出来，哪一格有区分，就有了线索。接下来才轮到成对地问、小试一下。比如把周二的做法单独拿出来再试三天：谁也不催，只在门口放一个沙漏，沙子漏完大家出门。这样改动只有一处，读数是“起步到出门用了多久”。如果三天里都比催的日子快，D1的候选就站住了一半；如果没有变化，那就是这一格在他身上是平谱，换一格再读。

记录的人还要留意一种干扰：记录本身会改变被记录的人。孩子若发现妈妈每天晚上在本子上写他的事，可能第二天格外勤快，也可能格外抗拒。第513号管这叫测量反应性，是行为研究里早就承认的老问题。办法是记录要轻，不当面写，不拿来评比，一周后看完就撕掉，不留档案。这也是前面所说“读数不进考核”的实际含义。

透镜还会移动，这一点要在读人的时候一直记着。一个孩子七岁时在D1上分明，十二岁时可能退到平谱，转而在E1上分明；换了班级、换了家庭里的位置、换了季节，都会推动这种移动。第513号说得很实在：大人觉得“以前管用的办法完全使不上劲了”，往往是透镜移了的第一个信号。所以读人不是一次的事，更接近一条轨迹：隔一阵再看一眼，旧的一格是不是渐渐变平，新的一格是不是长出来。过渡期里，新办法一点点加进去，老办法一点点减下来，不要一夜之间全换。孔子对同一个弟子前后期的态度不同，也许正是这种移动在文本里留下的痕迹，可惜记述太散，我们没法按年代排出来，这里只能提一句。

读的过程中会遇到三种麻烦，先说在前面。第一种，各格都平：问了四五格，每一格都拉不开。这时先查问法是不是太粗，再把S1、S2两格补上；如果仍然都平，第513号的建议是“该把眼睛从人身上挪开”，事情可能在环境里，比如一间永远吵闹的屋子、一张永远不够用的桌子。第二种，两格都分明：如果两格分属不同的维，就去找它们共用的房间，下一节会讲；如果同属一维，比如D1和D3，两格没有共同的房间，要分开处理，别指望一个办法同时管住两边。第三种，大人和孩子的透镜对不上：妈妈的透镜在动机，孩子的透镜在能量，两边各说各的，越说越远。这时需要改动的常常是大人，因为大人比孩子更有余地换一格站。

这套办法有几条规矩，必须在这里写明，因为越是好用，越容易被用坏。其一，它不是诊断。“D1平谱、E3分明”只是说眼下从哪一格看更清楚，不是说这个人是什么样的人，更不能写进档案。其二，读数不进考核，不用来给孩子、学生、员工或家人排名、筛人。其三，它有不适用的地方：紧急和安全的事，先处理，不分析；需要专业判断的事，比如是不是病、要不要紧、账对不对，交给医生、心理专业人员、会计、律师，透镜至多能分析“为什么迟迟不去找他们”；主要是硬约束的事，比如没钱、没车、没房子，一张不够用的桌子，先去解决那张桌子。第513号对此有一句很重的话：用透镜去分析一张不够用的桌子，是这套方法最容易犯的傲慢。

还有一条是对读人的大人说的：选透镜不光是给孩子选，也要知道自己站在哪一格。劝人的人用哪一格劝，往往不是被劝的人的透镜。妈妈三句话全落在动机上，是因为妈妈自己习惯从那里发力。读孩子之前，先问一问自己：我这几个月说的话，落在哪一格上？

◆ 五、透镜所在的三组

选好了一格，下一步是看它进哪三个房间。这是本套办法的结构，也是它跟一般“分类读人”的分界所在。

九格本身只是九个方向。把S、D、E各取一格，凑成三个一组，一共有二十七种取法；其中三格下标之和能被3整除的，有九组，这九组就是九组三角套（S1·D1·E1，S2·D2·E2，S3·D3·E3，等等）。这个选法不是凭感觉挑的，是由结构定下来的：每一格恰好落在三组里，一组是正位，一组是异位甲，一组是异位乙。三个正位是S1·D1·E1，S2·D2·E2，S3·D3·E3，这是各门学科已经占住的地盘：S1·D1·E1大致是心理学与现象学，S2·D2·E2是形式科学与信息科学，S3·D3·E3是伦理学、优化理论与经济学。甲组是S1·D2·E3，S2·D3·E1，S3·D1·E2；乙组是S1·D3·E2，S2·D1·E3，S3·D2·E1。后面六个异位，是新问法的入口。

透镜是一格，不是一组。选了D1作透镜，D1进的三个房间是：正位S1·D1·E1，甲组S3·D1·E2，乙组S2·D1·E3。换了一格，房间就换，最多与上一格共用一组。这一点要紧，因为“好办法对这个人不灵”，常常不是办法错了，而是进错了房间。

用早晨那个孩子作例（仍是构想）。设想一周的观察读出来，他在D1上分明，自由律最突出，被别人定好的顺序一压，就慢。那么D1是他的透镜，他的三个房间是这样的。正位的房间S1·D1·E1，问的是显露规范、意义和三界之间的事：他在这件事里有没有被允许“这是我的事”。这一格的道理学科早已讲过，最接近自我决定理论一路的“自主支持”（德西、瑞安一路的概念，教育情境里有里夫等人的研究），意思是人在觉得事情由自己做主的时候更愿意动〔转述，待核〕。如果我们只在这个房间里使劲，办法都是现成的：给他选择权。第513号特别提醒过，在别人定好的选项里做选择，并不自动产生自主感，选项必须挂得上他自己看重的东西。

甲组的房间S3·D1·E2，问的是价值、意义和记号之间的事：这个早晨的“账”，记了些什么？假如全家早晨的记号只有一样，“几点出门”，那么他自己怎样开始、有没有一点属于他自己的开法，都不在账上。账上没有的东西，对他而言就是不存在的，他的自由律无处安放。乙组的房间S2·D1·E3，问的是节奏（一点一点，还是一阵一阵）、意义和能量：他的自由律需要一个“劲”来托，可是早晨七点是这个孩子一天里劲最低的时刻，自己的事和别人的事，在这个钟点都推不动。三个房间里的“空”是不一样的，各自要补的东西也不一样。哪一个房间里的空，恰好指向同一个反复出现的时刻（每天七点二十，鞋拿在手里），才是值得先补的一处。

这里有两件事要说清。第一，三个房间里，主对角那一组（这个例子里是正位S1·D1·E1）几乎是由“他是D1型”这个读数直接推出的，已经被现成的学问大半接住；值得花力气的，是另外两个非对角的房间，新的判断出在那里。第二，一格的内部分量决定三组的轻重：自由律最突出的孩子，和幸福律最突出的孩子，同在D1，三个房间里各自要紧的地方并不一样。第513号管这叫配置矩阵，示意数字只主张排序，不当测量。

还有一个概念，是桥。如果这个孩子既在D1上分明，又在E3上分明，两个格分属不同的维，它们恰好共用一个房间，就是乙组S2·D1·E3；这个共用的房间叫桥。同维的两格没有桥，比如D1和D3，它们没有共同的房间，要分开各做各的。桥上的办法，预言效果会超过两格分别下手之和。这是第513号明说的待检猜想，不能当已证的东西讲；本书取它的另一半：两格都亮的时候，先去看它们共用的那个房间，不会白看。

每个房间里，用三方程查缺式（三个方向有没有人管），用六路径查偏路（先管哪个、后管哪个），用三原理查断拍（矛盾在不在、推不推得动）。本编主讲的是其中六路径一类，也就是下一章的排路；缺式与断拍的做法见第513号，本书在需要时只引结论。读到这里，“先读人”这一步的轮廓已经有了：选一格，看它的三个房间，再决定往哪个房间里使力。

◆六、孔子问仁诸答：一组透镜示例

现在回到孔子。第6章读过“问仁六答”，着眼的是他依人调整先后。这里换一个读法：把每一次回答，当作孔子读人以后落下的一手棋，反过来问：他读到的是哪一格？

先交代这种读法的分寸。第513号只拿人和事作示范，把它用到两千多年前的一部语录上，是推广用法，要比对活人的分析更收着。原因有三：第一，我们手里没有当事人，只有《论语》里零散的记述，那些记述是门人事后写下的，已经过了选择；第二，透镜的读数要靠观察，这里没有观察，只有文本，所以下面写的每一个透镜，都只能叫候选透镜；第三，一个人的透镜会移动，早年、转折、晚年各有不同，《论语》的场面又不按年代排。下面的读法是一个示范，演示“从答话反推读数”这个动作怎样做，不是对这几位弟子下结论。本书只取有把握的原文，其余转述。

（一）冉有与子路：读人不听自述

先接上开头的“闻斯行诸”。子路与冉有，一个“兼人”，一个“退”。用九宫的眼光读，“兼人”是一股满满的动能，做事先于想事；“退”是起步的势能不够。孔子的推与拉，对的是能量一格上的错落：这一格的三个分量是内能、动能、势能，子路动能冲在前

面，冉有三者里势能最弱。第513号讲E3时给过一个办法：借动能，先动一动；势能主导的人，加小小的截止时间。孔子对冉有的“进之”，是把势能推一下；对子路的“退之”，是在动能满的地方加一道“父兄在”的关口。这一读法是顺着文本说得通的。

更有意思的是另一个场面。冉有曾经对孔子说：“非不说子之道，力不足也。”不是不喜欢先生的道，是力气不够。孔子回答：“力不足者，中道而废。今女画。”力气不够的人，是走到半路走不动了才停下，现在你是自己先划了一道线。（《论语·雍也》）冉有的自述是能量的话：力不足。孔子没有顺着这个自述接，而是把它改读成“画”，一条自己划下的线，落在自我界上。冉有的难处，孔子读作是心里先有了一个“我只能到这儿”。

这一段给“读人”立了一条规矩：当事人的自述，不能当作透镜。冉有说自己力不足，那是他对自己难处的解释，解释也是一种读法，往往正好是他自己惯用的那一格。孔子看的是“中道而废”和“画”之间的区别：确是力气耗尽的人，是走了很远才停；先划线的人，是还没走就说“我只能到这儿”。看经过，不听结论。孔子在《为政》里说的“视其所以，观其所由，察其所安”，这里是一个活的示范。

（二）司马牛：两章里的同一个追问句式

司马牛问仁，孔子说：“仁者，其言也讱。”仁者，说话迟钝。司马牛追问：“其言也讱，斯谓之仁已乎？”说话迟钝，这就算仁了吗？孔子说：“为之难，言之得无讱乎？”做起来难，说起来能不迟钝吗？紧接着的一章，司马牛问君子，孔子说：“君子不忧不惧。”司马牛又追问：“不忧不惧，斯谓之君子已乎？”孔子说：“内省不疚，夫何忧何惧？”（《论语·颜渊》）

两章连着读，有一个地方很显眼：司马牛两次都用同一个句式追问——“这样就算了吗？”他要的是一个可以核对的标准，要一个能确定“我到了没有”的线。再加上《论语》里记着他的一句忧叹：“人皆有兄弟，我独亡。”（《论语·颜渊》）后来宋儒的解说说他“多言而躁”（程颐语见《河南程氏遗书》，朱熹《论语集注》注“司马牛问仁”亦用此语），这是后人的评语，不是《论语》本文；如果这个读法可取，那么话出得多、心里又躁，用九宫的话说，就是D3那一格上冗余偏高，误差意识又重。D3的三个分量是误差、冗余、损耗；第513号讲过，误差高、冗余高、损耗低的配置，方向是减冗余。

孔子的两个回答，恰好都在减冗余：一个是话出口前多一道关（“讱”），一个是心里的忧惧不往外铺，往内省里收。而且两次他都没有给司马牛想要的“线”，没有说“做到某某程度就算仁了”。他把“算不算”的问题还给了做的过程：为之难。这是读人以后的一手：这个人在“确认自己到了没有”上耗得太多，就不给他第二条可核对的线，因为那条线只会变成新的冗余。（这一读法是本书的，候选透镜D3，待验。）

（三）樊迟：三次问同一个字，每次换一个落点

樊迟问仁三次。第一次，孔子说：“仁者先难而后获，可谓仁矣。”（《论语·雍也》）第二次，孔子说：“爱人。”樊迟接着问知，孔子说“知人”，樊迟没有通透，孔子又补了“举直错诸枉，能使枉者直”，樊迟仍然没通，退下来去找子夏请教。（《论语·颜渊》）第三次，孔子说：“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。”（《论语·子路》）

樊迟这个人，《论语》里有一个很清楚的侧影：他请学稼，孔子说“吾不如老农”，请学为圃，说“吾不如老圃”，樊迟出去以后，孔子叹道“小人哉，樊须也”。（《论语·子路》）樊迟问的是实事，要的是手上抓得住的东西。用九宫的眼光看，他在E1上，现实界重，理念界轻：有东西、有场合他懂得，一说“举直错枉”这类道理就“未达”。

孔子的三次回答，值得连起来看。第一次的“先难后获”，是个次序，落在事上；第二次“爱人”，落在对象上，然后补了一句道理，樊迟接不住；第三次是居处、执事、与人三处，每一处都是一个能站进去的现实场合。三次回答是越来越落地的：孔子好像发现了同一个字在这个人身上总不落地，所以每次换一个落点，到第三次干脆把“仁”放进三个具体的位置里。这一读法有一个值得记下的地方——同一个人再问，孔子没有重复上一次的答案。读到上一次的方子没接住，就换一格；这正是平谱的处理办法：不在一个没有反应的方向上继续用力，换方向。

（四）子张：给一个爱显露的人，每一条都配上账

子张问仁，孔子说：“能行五者于天下为仁矣。”请问是哪五样，孔子说：“恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”（《论语·阳货》）

子张在《论语》里的侧影，也很清楚。孔子评他“师也辟”（《论语·先进》），偏于一边；曾子说他“堂堂乎张也，难与并为仁矣”（《论语·子张》），气象堂堂，却难与一起做仁的功夫。他问“达”，说的是“在邦必闻，在家必闻”，孔子纠正：“是闻也，非达也。”（《论语·颜渊》）被人知道，不等于通达。这样一个人，在乎的是显出来的样子，是被看见：用九宫说，S3价值那一格里“美”（吸引）偏重。孔子对这一格的办法，第513号写在方向里：给“善”立看得见的账。你看孔子答子张的五样，每一样后面都挂着一个效：恭则不侮，宽则得众，信则人任，敏则有功，惠则足以使人。不是单单告诉他“要恭”，而是告诉他“恭有什么用”，把一个爱看“样子”的人，拉到“结果”上来。（候选透镜S3，待验。）

（五）颜渊：一个不好读的人

颜渊问仁，孔子的回答最长，也最完整：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”颜渊请问条目，孔子说：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊说：“回虽不敏，请事斯语矣。”（《论语·颜渊》）

这一段读得最没把握。关于颜渊，《论语》给的几乎全是正面的、各个方向都有的评语：好学，不迁怒不贰过（《论语·雍也》），闻一知十（《论语·公冶长》），其心三月不违仁（《论语·雍也》）。找不出他“在哪一格高低错落”的线索。第513号说过，三个分量都高，是一个全面的强项，反而没有区分力，读不出先从哪里下手。孔子对这样的人用的是另一种办法：不补一处，而是把整条路和它的条目交出来，“为仁由己”，其余的让他自己走。如果说其他几位是孔子选了一格读人，颜渊这一章更像孔子读出了“这格那格都不必补”，于是直接给全程。这个读法也可能是读得不够，记录里关于颜渊的场面太少，本书宁愿说“读不出来”，也不替他硬找一个透镜。

（六）这组示范教了什么

五处合起来，列成一张表，更清楚。

问者	原典里的侧影	候选透镜	孔子的答话落在哪里
冉有、子路	退；兼人；“力不足”与“今女画”	E3，自述之外另见E1	推势能，拉动能；改读自述
司马牛	两次追问“斯谓之……已乎”；多言而躁（程子、朱注）	D3，冗余偏高	话出口前多一道关；不给可核对的线
樊迟	请学稼；“未达”	E1，现实界重、理念界轻	三次换落点，最后落进三处现实场合
子张	辟；堂堂；问达答闻	S3，美偏重	每一条配上看得见的效
颜渊	好学，闻一知十，三月不违仁	读不出（候选平谱或全面强）	整条路与条目交出，由己

这张表想说明四点。第一，孔子的答话不是一个“类型标签”的答话。同样一个“仁”字，答司马牛的是“迟”，答子张的是“效”，答樊迟的是“处”，每一个答案都落在一个不同的格上，是针对一个具体读数下的手。如果把“问仁六答”读成“仁有六个定义”，丢掉的恰是这个。第二，读数的方式是观察经过，而不是听自述，冉有一段可以作

证。第三，换格的动作是自觉的：樊迟三问，每次换一个落点。第四，孔子的读数里有“读不出”的时候，颜渊一章，是给整条路，而不是硬补一格。

还有一点，表里看不出来，却是这组示范里最像“用法”的东西：读人是一个环，不是一次性的判断。孔子读了，答了，然后看接没接住。樊迟没有听懂“知人”的话，转身去问子夏，这个“没接住”就成了下一次回答的材料；司马牛追问“斯谓之仁已乎”，这个追问也成了读数，说明刚才那一答还没有把他最在意的东西放下。读，答，看接没接，再读，这四步转一圈，才叫因材施教；少了“看接没接”，因材施教就退化为“对不同的人说不同的话”，说完就算。今天的老师和家长常常卡在这里：话说出去了，对方没动，下一次还是那句话，只是声音大了一点。孔子在“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）里留下过另一层意思：仁这个目标，门是朝每个人敞开的，各人进门的台阶却不一样。读人，就是看每个人面前的台阶在哪里。

这四点连起来，就是“先读人”的做法，也是第6章“排路”的前提：不先读出这个人在哪一格上高低错落，排路排的是自己的路，不是他的路。

◆ 七、对话、可错条件与小结

（一）对话

与宋明的因材施教传统。朱熹一路的学者会说：圣人教人各因其材，那是圣人“知人”的功夫，凡人学不来，只能“主敬涵养”，慢慢体贴。这个意见看对了一件事，知人确实难，《尚书·皋陶谟》里禹说“知人则哲，能官人”，又说“惟帝其难之”，连帝尧也觉得难。本书同意读人难，也同意孔子有他十几年同吃同住的积累，这是凡人没有的条件。但是要补一句：正因为难，才需要把“怎样读”摊开来讲。圣人的眼力是一条路，换格问、成对叩、小试一下，是另一条路，前者只能崇拜，后者可以照着做。

阳明在这件事上与本书最近。他讲“因病而药”（《传习录》上），对朋友的问难，“当因其病而药之可也”（《传习录》下），又说养心之学如良医治病，“随其虚实寒热而斟酌补泄之”，“初无一定之方”（《传习录拾遗》）；方子因人而异。这一点本书与他一致，不写“首次提出”。分界在于读数的方向：阳明读的是人的“病”，也就是缺什么、哪里有染；九宫读的是“区分性”，也就是哪一格上高低错落，不一定是缺陷，可以是一条强项的形状。孔子对子张不是在治病，是给一个爱看样子的人找到一条回到结果的路。另一个分界是阳明的路径位置：他讲学的惯路是E→S→D，一路卡在D这个位置，工夫没有序列，各人得一个方子，却没有把方子排成先后（第17章、第28章已讲；他晚年一直在补D，见第20章）。读人读得准，不等于排路排得稳。

与现成的人格类型学。一位心理学读者会问：既然要读人，为什么不用现成的人格量表？回答是两层。一层，量表有量表的用处，本书没有批评它，第513号自己也说，书里大部分内容已被自我决定理论、功能行为评估、任务分解等接住，新的只是选法与结构。另一层，用途不同：量表给的是“型”，九宫给的是“格”和“房间”。型是一个标签，一次读定；格是一个方向，读了以后要换场合再读，随时可以因为平谱而放弃。尤其是功能行为评估——它用一份固定的功能清单（逃避、关注、实物、感觉等），清单内的条件改了再评；九宫的九格都是候选，读到平谱不是失败，是“换格”的信号。两者可以并用，做法不冲突。

与怀疑者。一位怀疑者会说：这不就是把孔子硬套进九宫格吗？你想读出什么，就能读出什么。这个批评有力，本书的回答是：第一，本书把每一个读数都标作候选，列出了依据的原文，读者可以自己核对，核到某一条不成立就把它划掉；第二，下面的可错条件，写明了发现什么就承认读错；第三，这一章的示范只用来演示动作，不是对弟子下结论。一个读法如果在任何文本面前都能自圆其说，它其实什么也没说，第513号对自己也是这样要求的。

与一位带四十个学生的老师。这位老师会说：你讲的我都认，可一个班四十个孩子，我哪有时间一个一个读？这是个实际的难处，不能用“有心就能做到”来搪塞。回答有三层。其一，不必读四十个，只读卡住的那三五个：多数孩子用统一的办法就够了，第513号说得明白，如果大家的原因都一样，一张统一的清单就够；透镜法是为“同样的现象，不同的原因”准备的。其二，在大班里，读人的动作可以缩成课堂上的一个小动作，就是孔子的“叩其两端”：同一个问题，给全班两种不同的开头，看每个孩子先举向哪一边，累积几次，各人的偏向就浮出来了。其三，也是最要紧的一条，读出来的东西不必立刻变成四十种教法，它只变成“我这一周先对这个孩子多问哪一句”。读人是为了让一句话落得准，不是为了把课备成四十份。

（二）可错条件

下列任何一条出现，本章相应的判断要降级或收回。其一，若有人在同一批原文之外，指出孔子对同一弟子的另一些回答，与上面的候选透镜明显矛盾（比如孔子在别处对司马牛的回答是在加冗余而不是减冗余），那一格的读数收回。

其二，若把同一读法交给两个互不知情的读者，各自独立地从原文给五位弟子归格，归出来的结果大面积不一致，说明“从答话反推读数”这个动作本身不稳，本章对示范的信心降一级。

其三，若在实际的读人场合里，按本章的办法“换场合看、成对问、小试一下”，一周之后九格仍然全平，说明要么问法太粗，要么事情不在人身上，该停下来换方法或去看环境，而不是硬找一格。

其四，平谱失效、桥协同两条预言是第513号标明的待检猜想。如果以后有人做了对照，发现平谱格上的干预并不比分明格上的更没有效果，那么本章讲“遇平谱就换格”的理由要改写，这个动作也许仍然有用，但依据要换。

（三）小结

先读人，是排路之前的一步。孔子的“进之”“退之”之前，有“求也退，由也兼人”的读数；他的“问仁”诸答，每一答之前都有对一个人在哪一格上高低错落的一次读取。要点有三条：先选格，不从自己最熟的一格起手，也不拿劝人者用的那一格当透镜；格读不出东西就是平谱，平谱是消息，换格；一格进三个房间，哪个房间里的空指向反复出现的那个时刻，就先补哪一处。

照着做，这一章可以收成五步，写在一张纸上。第一步，先记一周场面，只写看得见的事，不写评语，每天三五行，“七点十分坐下，七点半还在削铅笔”这样的句子。第二步，把场面摆在一起，问三句：什么时候他不慢（换场合看）；不慢的时候，旁边是谁、做的是什么事；同一件事换一种做法，他先动哪一边（成对地问）。第三步，从D1、S3、E3起手选一格，看这一格的三个分量，哪一个最突出、哪一个最塌；拉不开就是平谱，换下一格；试过四五格仍然拉不开，就把眼睛从人身上挪到环境上。第四步，一次只动一个分量，试两三天，试的这几天不说原来那一套。第五步，看接没接住：有动静，就进这一格的三个房间，先补指向同一个反复出现的时刻的那一处；没动静，换格再读。过一阵再回头看一眼，因为透镜会移。

读完了人，下一步是动手。人在某一格上高低错落，他走过的路也就有了惯常的次序，主要的卡倾向于出现在他惯路上总排在最后的那一格（这条规律的检验与收窄见第28章）。下一章讲排路：怎样拿惯路的末格，做新路的首格。本章讲的周记法、换场合看、成对问、小试一下，都停在“读出来”这一步；一个孩子读出来之后怎样排路，第57章接着讲。

41

第 41 章

排路：拿惯路的末格做新路的首格

本章要点

排路换的是先后而非内容：拿惯路的末格做新路的首格，一次一条，第一格落成十分钟的事，阳明南赣为一例。

◆ 一、一块楼道里的登记板

一栋老楼，六层，没有电梯，每层住两户。楼道里堆杂物是这栋楼多年的毛病：旧自行车、纸箱、一排排的鞋柜、不知道谁家的两袋陈米。物业的办法很规矩：每周一在单元门口贴一张“楼道杂物登记”，写明哪个门牌号、堆了什么、限几天清理，清理了就划掉。这张表贴了三年。头两个月杂物少了一些，后来又堆回来，堆回来以后表上的门牌号还是那几个。邻里之间的关系也有了一点微妙的变化：看见表上有自己家，没人会去问一声“我们家堆的是什么”，只是下一次在楼梯上碰见物业的人，脸色先冷了一截。

楼栋里有一位退休的老教师，被大家推作楼栋长。他看了三年，心里有一个朴素的念头：这张表是不是应该改成另一种？他听说古时候有一种乡约，里面既有记过的簿子，也有记善的簿子，他想把“纠过”改成“记善”，每周在门口贴谁帮了谁、谁收拾了楼道。他跟物业商量，物业说可以试。头两周，门口的板子上多了几行字：三楼的阿姨帮五楼的老人提了菜，二楼的小伙子把共用的扫帚修好了。第三周，有人在板子上写了一句：“四楼的杂物，我和他一起清了。”这件事看上去是成了。

可是到了第六周，板子上的字忽然多了一倍，而且越来越像是写给板子看的：谁家刚做了好事，当天就有人在门口晃，等着被看见。再过两周，有一户人家发现板子上从来没有自己，开始在背后嘀咕“这是看人下菜”。第十周，板子悄悄变回了登记表的样子，只是标题从“杂物登记”换成了“文明楼道”。

这是一个构想的例子，现实里的楼道比它更乱，也可能比它更好。本书拿它开头，是因为这里有一个很容易滑过去的区别：把纠过簿改成记善簿，改的是簿子里记的内容，

由“过”换成了“善”。内容换了，而做事的先后没有换。三年里的老办法是：先把问题贴出来给大家看，再按一个次序去整改，最后指望邻里的关系自己长出来。换成记善簿以后，仍然是：先把东西贴出来给大家看，再按一个次序去表扬，最后指望关系自己长出来。贴出来的由“过”变成了“善”，贴在第一位这件事没有变，指望关系自己长出来排在最后这件事也没有变。一条路没有变，换的只是路上走的东西。所以它的命运也差不多：头一阵新鲜，往后又是评比，是一场看谁的名字在板上的竞赛。

古人要是遇到这种事，会怎么办？这一章要讲的就是这件事：不在惯路上加码，也不只换路上的内容，而是换一条先后。“排路”是本书从第513号借来的一个动作，它说的是：在三格里，找一条他从来没当作路走过的次序，拿原来总排在最后的那一格，做新路的头一格。后面会回到这块楼道板上，一步一步把它排出来；排完之后，再看阳明在南赣山里立乡约的时候，是不是走过同样的事。

◆ 二、排路在做什么

先把前面几章积下的词摆齐。S、D、E是一件事的三个不可分的侧面：S是显露，在儒家的语境里就是样子、文、礼容、事物、显出来的善；D是差异序列，就是次第、习、工夫、一步接一步的序列；E是特征纠缠，落在人身上就是本心、志气、关系，以及一次次做下来沉淀下去的东西。把三格走完的完整次序，叫路径，一共六条：S→D→E、S→E→D、D→S→E、D→E→S、E→S→D、E→D→S。读路径只问三个字：先、再、最后。不问为什么。你问一个人“为什么这样做”，他会给你讲一套道理；你问他“先做了什么，再做了什么，最后做了什么”，他才给你讲经过。

一个人，一个团体，在一件事上长期只走一条路，这条路叫惯路。惯路本身不是错的：厨师总按一条路做红烧肉，不叫偏路，孔子学琴于师襄，先习其曲，再得其数，再得其志，最后得其为人（据《史记·孔子世家》的记述，第5章已读），一路走得很顺。所谓偏路，是长期只走一条路，而事情又长期卡住。卡在哪里？本书的判断分两层。位置层：主要的卡倾向于出现在惯路走不到、或者总排在最后的那一格，也就是末格（这条规律的检验与收窄见第28章，它在本书里是一个弱假说，待检）。方向层：在末格上怎样卡，是太少而散，还是太多而堆，是桥没架好，还是桥好了却看不出有没有人走过，另要看这条路的首格与当事人的处境，位置说不出方向。偏路不等于错路，也不要求六条路平均走，只是说，一条路走久了，有一格总是在最后才轮到，轮到的时候，力气已经用在了前面。楼道登记板的路是S→D→E，末格E，邻里之间那点“关系的底子”，永远排在整改之后，永远轮不到。

排路就是针对这个末格下手。第513号的说法是：“拿惯路的最后一格，做新路的第一格。”这是一个起手式，不是定理。先把它的道理讲一遍，免得读者只记住口诀。

第一层道理是力气的分配。任何一条路，开头的格子得到的是最新鲜的力气和最多的注意，末格得到的是剩下的。惯路让末格长期吃残羹，它就长期长不好；反过来，把末格放到首位，它得到的是最好的一份。第二层道理是路径的对称。同样一格，排在第一和排在最后，它所扮演的角色完全不同：排在最后，它是前面各格的“结果”，只能被动等；排在第一，它是后面各格的“起点”，由它来决定后面格子怎样排。第三层道理最朴素：惯路上加码，只会把偏路走得更深。楼道登记板每周都加码，加字体、加红框、加限期，只让S→D→E这条路更窄。

这个起手式押的是一个靶位，就是末格。押得对不对，取决于第28章检验的那条规律是否成立。那一章把它评为弱假说，半支持，同时给自己留了退路：规律只部分成立或完全不成立的时候，排路的口诀改为“先读这一家实际卡在哪一格，再把那一格抬到首格”，靶位由观察来定，不由“末格”预先代定。排路的办法保留，靶位的来源改变。所以本章凡写“末格”处，都请按位置层的口气去读：末格是第一眼最该去看的位置，不是不用看就知道的答案。本章的几步，从收经历、读惯路、核三层“没人走”，到把第一格落成十分钟的小事，没有一步要求这条规律一定成立；楼栋长的卡点落在末格E，是五段经历读出来的，不是从规律推出来的。

这里有一个常见的误会，必须当场拆掉：以为排路就是“换个新办法”。换办法有两种。一种是换格子里装的东西，比如把“过”换成“善”，路径不动；这是换内容。另一种是换格子的先后，比如把关系放在最前，路径变了；这是排路。前者可能有效，但动的只是格子里的货色，路没有动；后者才触到偏路本身。楼道的故事里，从纠过到记善属于换内容，所以十周之后记善簿重新长成了登记表。

末格做了首格之后，剩下两格的先后怎么定？这里有两种排法。以S→D→E为惯路，E做首格，后面可以是E→S→D（保持原来S在D前的次序），也可以是E→D→S（把二者对调）。第513号没有把这一点定死，本书的做法是交给“做成了的那段经历”去定，下面第三节会讲。

还有一条要分清楚：排路不是任何时候的第一招。第513号把一件反复出现的难事分成三类：式子根本没人想过，先当方程问题，补式；式子在，但只走一条路，才是路径问题，排路；式子在、路也走过，推不动或者改了又回去，是动力问题，点火。如果楼道里没有任何人负责“谁来管杂物”，这三年的问题就不是排路，是缺式：D＝G(S,E)那一式，次序没有人管。补一个“每周轮到谁牵头”，比谈任何路径都要紧。只有当三个方向都有人管，三

式都在，问题仍然反复，才轮到问：他们是不是长期只走一条路，卡点是不是就落在这条路的末格？先查缺式，再谈排路。这不是形式，是省力：补一式，往往就解决了一半。

还有两种情形，不要动用排路。一种是惯路正走得顺，卡点并不反复出现：偶尔一次的卡壳不必改路，第513号的说法是，偶尔一次的事不必动用整套办法，同一种问题反复出现、常用的办法都试过还不灵，才值得坐下来读路径。另一种是卡点的原因主要是硬约束：没有地方、没有时间、没有钱，这时候换先后换不出东西，先去解决那个直白的难处。排路是给走得通却走不到头的路用的，不是给被堵死的路用的。

换到三方程的眼光，可以把偏路和缺式的差别再讲透一点。三方程是S＝F(D,E)，D＝G(S,E)，E＝H(S,D)，问的是三个方向有没有人管、依据的是不是另外两格。缺式是某一式根本没人管，或者有人管，依据的却不是右边的两维。偏路则是三式都有人管，只是走起来总是同一个先后：先让S决定样子，再由样子带出D，最后看E自己怎么样，于是第三式H(S,D)总是在前两格已经定了型之后才被问到，它能做的只是接受。楼道登记板的三年，就是这样：邻里关系E，永远是物业的表格和整改的限期定好了之后，才被拿出来看的东西，它只能被动地好或者坏，没有机会反过来定义这栋楼的样子。排路的意思，是让E至少有一次在前面开口。

还有一层联系，留给第十编。末格做了首格，它第一次跟另两格在新的先后里碰面，有时候会碰出新的矛盾：楼栋长先借剪刀，物业的登记表照旧贴，两边的东西顶在了一起。三原理说，任两格发生矛盾，推动第三格改变，三拍是张力积累、形状改变、回写。排路本身不保证走到第二拍；它只是给张力一个新的位置，让原来被惯路压住的矛盾有机会浮上来。浮上来以后第三格会不会换形状，是另一件事，也是0到1的入口。这一点在第43章回头来讲。

◆ 三、读出惯路，核过三层“没人走”

排路的第一步是读出惯路。办法是收三到五段经历，请当事人讲，不评价，有头有尾，每一段只问先、再、最后。至少一段是做成了的。这最后一条很容易被漏掉，因为人们找专家、找方法，总是带着“没做成”的故事去，做成的那些觉得不值得提。可是做成的那一段，是整个读数里最贵的东西，后面要拿它对照。

回到楼道。两种问法的差别，在楼道里一试就知道。如果问楼栋长：“你们为什么总是先把表贴出来？”他会很快答出一套道理：“让大家看见问题，有了压力才会改。”这个答案没有错，但它是一个辩护，不是一段经过。如果换成：“去年电动车那件事，贴表之前，你们做了什么？”他要想一想，然后说：“先是物业在群里发了照片，我看了以后去现场数

了数，一共七辆；然后第二天表就贴出去了。”这一段里，没有一个字是在讲道理，每一个字都是先后。读路径要的就是后一种。孔子说的“听其言而观其行”，在这里是一条操作要领：言是道理，行是经过，路径只能从经过里读。

楼栋长讲了五段经历，我们只记次序：第一段，三年前的杂物登记：先贴表，再限期整改，最后——没有最后，表贴得久了，邻里见面只剩点头。S→D→E。第二段，电动车上楼充电的整治：先把照片贴到门口，再开会定规则，会后几户说要“互相监督”，不了了之。S→D→E。第三段，垃圾分类：先发了一张图，再排值日，最后让大家养成习惯。S→D→E。第四段，去年冬天，四楼老人的孙子住院，一个楼里的人，没人组织，就是轮流往医院送饭。他是怎么开的头？据他说，是五楼的阿姨在楼梯上拦住他，问“要不要帮忙”——这是一种关系上的事，先有；接着，他把大家的名字排了一张轮班表，谁哪天送；到后来，门口多了几张手写的谢条。E→D→S。第五段，今年春天换楼道灯，先贴通知，再收钱，再装灯，大家嫌贵吵了一架。S→D→E。

段	事情	实际走的次序	结果
一	楼道杂物登记	S→D→E	头两个月见效，后来堆回
二	电动车上楼充电	S→D→E	不了了之
三	垃圾分类	S→D→E	值日排了，习惯没养成
四	邻居孩子住院，轮流送饭	E→D→S	做成，持续了一个多月
五	换楼道灯	S→D→E	嫌贵，吵了一架

五段里面四段是S→D→E，一段是E→D→S，而且恰恰是做成的那一段。这就是读数：惯路S→D→E，末格E；走通的那一次，E排在了第一位。这里的卡点，也就是邻里之间的底子长不出来，恰好落在末格E，与位置层的判断相合；如果五段读出来，卡点落在别处，比如每一段都卡在第二格的整改上，靶位就改成那一格，不必硬往末格上套。读到这里，要小心三件事。第一，记实际走的，不记以为自己走的。楼栋长自己说“我一向重感情”，可五段里有四段是先贴出来，所以惯路是S→D→E，不是他自述的样子。第二，几组读数不一致的时候，不要平均。如果五段经历每一段都是不同的路径，没有一条走到底，说明透镜选错了，要回去重新读人（第40章）。第三，读的是经历，不是性格，读数只帮他自己看清，不评比、不进考核。

读出了惯路，要不要立刻排？还要先过一道门，叫“没人走”的三层核。意思是，你准备排出来的这条新路，要检查三件事：

第一层，他本人没走过。不是“从来没有偶然碰到过”，而是没有当作一条路走过。楼栋长在第四段里是走过E→D→S的，可那一次是事情推着他走的，他自己并没有把它当作办法。这一层是核他本人的惯路里有没有它，答案是没有。所以，这条路可以排，而且第四段的存在恰好证明：这条路他走得通，只是事情过去之后，他退回了老路。这一点放到下面“拿做成了的那段经历对照”里细说。

第二层，身边人没走过。要看他身边的人是不是都在把他往老路上推。物业每周一要一张表，居委会年底要一份“整治台账”，台账的格式是“发现问题，整改措施，整改结果”，三个栏目正好把S→D→E写进了表格。这就是身边人在用表格推他走老路。核到这一层，结论是：新路有对手，不是物业有意为难，而是表格本身就是惯路的化石。所以要事先同物业说好，试行期内，原来那张表照旧交，但楼栋长这个月的力气放在新路上，两边并行。

第三层，这个领域少有人走。这一层最容易偷懒。社区工作里，先攒关系、再立规矩，是一条很多人都说得很顺口的路，也有不少人走过，本书没有可以点名的材料，只能泛泛地说：社区营造一类的工作里，这并不稀罕〔待核〕。核到这一层，答案是否定的：这条路在这个领域并不少见。所以，这次排路是可以做的，但不能叫“新东西”。第513号说得清楚：第一层、第二层核得过，路就可以排；第三层也核得过，才谈得上新东西。

这一点要老实讲，否则读者会拿排路当发明。排路通常不是发明一条新路，它是为这个人、这件事，从六条现成路径里，挑出一条他没走过的来走。人类走过的路，六条都有人走过。要出新，就得出在第三层：整个领域都没有人走的那一条，或者走出来以后三格的形状变了，那就不再是排路，要到第十编讲的0到1里去。这一章保持清醒：排路是把1到N做好，不是造新一。

◆四、一次只走一条，第一格落成十分钟的事

核过了，开始排。有五条规矩，按楼道的例子一条条走。第一条，一次只走一条。楼栋长看到E→D→S走得通，很容易想：那干脆整个楼的工作都换成这个路径。第513号的忠告很重：贪多会成新的偏路，走顺了再排下一条。他只选一件事试，比如楼道杂物，在这一件事上试E→D→S，其余的事暂时照旧。选一件，而且要选一件“透镜所在那一组最吃重”的事。

第二条，末格做首格以后，余下两格怎么排，用做成的那段经历定。这栋楼的第四段是E→D→S，所以新路就排E→D→S，不排E→S→D。这样排有一个好处：第四段已经证明这

个次序在这栋楼里走得通，而且证明的是现实里的邻里，不是书上的道理。如果手里没有做成的经历，就先试保持原来次序的那一种，两周之后看，再调。

第三条，新路的第一格，落成一件当天能做、十分钟以内、做完就知道有没有做的小事。这条规矩看上去琐碎，其实最要紧。排路失败，最常见的不是排错了，是第一步迈得太大，或者迈得太虚。“增进邻里关系”不是一个第一格，“组织一次楼道联谊”也不是（它要三个礼拜准备）。E这一格的第一件小事可以是：今晚，楼栋长去敲对门的门，借一件小东西，一把剪刀，明天还回去，并说一句“谢谢，剪得很顺”。借与还，是最小的一个人情往来，十分钟之内做完，明天就知道有没有还。《礼记》里说“礼尚往来。往而不来，非礼也；来而不往，亦非礼也”（《礼记·曲礼上》），这十分钟里做的就是一个最小单位的往来。做完了，就知道有没有做；至于“有没有效”，现在不问。

这里有一个读者应当记住的辨认法：第一格不是准备，不是计划，不是决心。“我下决心要搞好邻里关系”是决心，不是第一格；“列一份邻里联络表”是准备，也不是；“今晚敲门借一把剪刀”才是。判断标准只有一个：做完以后，你能不能回答“做了没有”，回答只有“做了”或者“没做”。回答不了这个，说明它还不是第一格。

第四条，事先预防三种失败。第一种，新路被旧路吞掉：楼栋长借了剪刀，回头又在门口贴一张“借还情况登记表”，第一格被做成了“S”，E变成了S的素材。办法是第一格做完就算，不留痕，不上板。第二种，身边人把他拉回去：物业看到板子上没有登记表，来问“这周的表呢”。办法是前面说过的，事先谈好，试行几周，这几周先别给建议。第三种，透镜变了：几个月以后，楼里换了一批住户，楼栋长发现原来管用的“借剪刀”不灵了，这是透镜移了的信号，要回到第40章，重新读一遍。

第五条，也是最后一条，新路走了几天，拿它同做成的那一段对照。第四段里，有三个动作：有人先开口问一句，接着有一张轮班表，最后是谢条。现在的试行里，“借剪刀”对应的是那一句开口，“轮流牵头”的安排对应的是轮班表，门口的“谢”字，才是后来的事。如果试行里第二格、第三格的顺序被人打乱，比如有人提前把谢条贴到了板上，那就是新路又被旧路追上了。对照做成的那一段，是排路的校准，也是回写：新路的结果，要反过来修正我们对惯路的读数。

试行一周之后，怎样看结果？先看最低的一层：第一格做了没有。做了，进入第二层；没做，不要责备自己，先问第一格是不是太大。十分钟的事做不下去，几乎总是因为它里面藏着两三件事，比如“借一把剪刀”里藏着“要先想好说什么”“要先确认对方在家”，把它缩到一半再试。如果缩小以后仍然做不了，那就不是第一格的问题，是透镜或者惯路读错了，要回到第40章重读。

第二层，第一格做完以后，第二格是自己长出来的，还是要人推着才动。楼栋长借了剪刀以后，如果对门邻居第二天回借了一把螺丝刀，第二格就是自己长出来的；如果什么都没发生，他需要有意识地排第二件小事，比如请对门帮着看一眼快递。两种情形都正常，区别只在于要不要多推一步，这一步要做在第二格的位置上，不要回头去加码第一格。

第三层，再对照做成的那一段：新路上的各个动作，是否在和那一段一一对上。对得上的部分保留，对不上的部分要问：是这片土里确实多出了什么，还是旧路又悄悄回来了。第三层的结论不必写成文章，写在一页纸上就够，三行：我走了哪一格，发生了什么，下周只改哪一处。第513号管这个叫记轨迹，一次改一处，不一次全改。

回到登记板。三个月之后，这栋楼的板子上并没有出现一块“记善簿”，反而是原来那张登记表变得很少有人看。杂物没有消失，但是几户人家开始有人主动问：“你家那个纸箱，要不要我帮你搬到地下室？”楼栋长后来把这件事归结为一句话：“先让人欠了点情，后面才好讲理。”这句话是本书替他编的，是构想，不是实录。它的意思与古人说的“礼尚往来”是通的，不是本书首先发现的。本书要说的只是，它在路径上的位置：E在先，D居中，S在后。

把前面几条规矩收成一张可以放在口袋里的单子。遇到一件反复卡住的事，拿一张纸，写下这么几行：

一、现象：看得见的场面，不写评语。二、三式：这件事里，样子、次序、关系各有没有人管。有一式没人管，先补，不排路。三、经历：三到五段，每段写“先、再、最后”，至少一段是做成了的。四、惯路和卡点：读出来的次序，哪一格总在最后，事情又实际卡在哪一格；多数时候两者是同一格，不是同一格时，以实际卡住的那一格为靶（第28章的退路）。五、三层核：我自己有没有把它当路走过？身边人是不是在推我回老路？这个领域走的人多不多？六、新路：靶位那一格（通常是末格）做首格，余下两格的先后照做成的那一段。七、第一格：今天能做、十分钟内、做完就知道有没有做，写出来，写到一个动作。八、一周后：第一格做了没有，第二格自己长出来没有，对照做成的那一段，下周只改一处。

这张单子里，第七行最容易写虚。写不到“动作”，就是没写完。

◆ 五、另外几个场合的排法

楼道的例子里有邻里，有物业，有一张板子，读者也许觉得离自己的日子远。下面再走四个小例，换四种场合，每个都用同一个步骤：先读惯路，再看末格，再看做成的那一段，最后落成第一格。全是构想的例子。

例一：写不出稿子的人。 一位在单位里负责写年度总结的同事，每年十二月都要熬几个晚上。他说自己的写法是：先搭提纲，条目分明，这是一个次序；再把提纲一条条写成句子，这是显出来的文字；最后读一遍，总觉得“没有我在里面”，要么删，要么硬加几句抒情。拆成三格，就是D→S→E。再问他有没有哪一次写得顺，他想了很久，说有一回给一位老同事写送别信，写了三页，一口气，没打草稿。再问那一次是怎么开头的，他说，是想着那位老同事的样子，对着他说话，一句一句往下写。那一次的路径是E→S→D：先有人，再有句子，最后才在改的时候理出条理。

两条路摆在一起，惯路的末格是E，也就是那种“有我、有人在场”的东西，它总被排在最后，所以每次读起来都像是缺了什么。新路的首格就是E，第一件小事可以是：今天晚上，打开手机的语音备忘，对着一个想象中的读者——比如明年来接手这份总结的新同事——用十分钟说一说“这一年，我最想让他知道的是什么”。十分钟，做完就知道有没有说。说完不整理，不转文字，那是第二格的事，等明天。惯路上哪怕再加十个晚上，也只是把D和S磨得更细，E还是在最后，永远不到。

例二：理想很满、落地很难的创业者。 这个人开口就是理想，两个小时讲不完，计划也有，写了十几页。可是半年过去，拿不出一样能递到陌生人手上的东西。读他的经历：先是理想成形（E），再是排出一套步骤（D），最后才轮到做出能给人看的样子（S），E→D→S。这条路正是第23章写的孟子之路，司马迁评孟子“迂远而阔于事情”，这里只取它的结构。他的末格是S，是显露，是“样子”，所以每次卡住都卡在“拿出来”。再问做成的那一段：他大学时帮人做过一次展览，没有什么理想，只是被催着“明天开幕”，三天里做出了一堆难看却立得住的东西，开幕后朋友们提的意见，比后来一年的理想都具体。那一次是S→D→E，被时间逼着先有样子。

于是排路的首格就是S，第一件小事：今天，把想法画成一张草图，不求好看，发给一个并不关心这件事的朋友，问一句“你看这是什么”。十分钟，做完就知道有没有做。要小心的是第一种失败，新路被旧路吞掉：他很可能会把草图画成一份精致的计划书，继续留在E→D里。办法是定一个规矩：这张图不许超过一页纸，不许有“愿景”两个字。

例三：刷了一年题的学生。 第16章讲朱熹路的体检时，有这个学生：题刷得很多，换个问法就不会。惯路是S→D→E：先接触一道道题（物），再按量按序练下去，最后指望某天“贯通”，也就是第16章说的“一旦”。末格E是特征纠缠的沉淀，也就是那种换了问法还认得出同一件事的东西。对照做成的那一段：他曾经给表弟讲过一道题，表弟追着问了三个“为什么”，他当场发现自己有一步其实没弄懂，想了一晚上，之后这一类题再也没错过。那一次的路径是E→S→D：先有一个要讲给别人听的位置，再显出来，再理出步骤。新路的首格就是：今天晚上，挑一道已经做对的题，十分钟内用自己的话讲给一个人听，家

人、同学、手机里的录音都行，讲到被追问卡住的地方，记一个记号。做完就知道有没有做。

例四：只守规矩、长不出手感的徒弟。 一家小作坊的老师傅带徒弟，规矩立得很细：先学认料，再学工序一二三，每一步过关才许往下。徒弟三年，样样合规，做出来的东西却总是“差一口气”。读老师傅自己的学艺经过，他也是先守规矩、再做出样子、最后才“手上有了数”，D→S→E，这条路在他身上走通了，用了十几年。但他带徒弟只有三年的耐心，末格E，也就是手上的沉淀，在徒弟身上还没有长出来，教学就已经结束。对照做成的那一段：他有一个徒弟学得特别快，原因是那孩子从小在作坊里转，早就在看他做、替他递东西，手感是在规矩之前攒下的。那个徒弟的路径是E→S→D。于是新路的首格就是E，第一件小事可以是：明天上午，让新徒弟什么也不动，站在旁边看师傅做一件活，十分钟，只许看，不许问；做完后，让他用一句话说“刚才师傅的手在哪一下停了一下”。做完就知道有没有做。这个例子与第24章荀子之路相通，荀子的末格正是E，化向不可判，礼成外压（第24章细读，那里把旧说“化性落空”收窄为“化向不可判”）；这里的老师傅只是在一个作坊里，重演了一次同样的结构。

四个例子有一个共同的样子：新路的首格几乎总是“让一个有关系的东西进场”——一位读者、一个陌生人、一个听讲的人。这不是巧合。惯路的末格常常是三格里最难靠自己一个人完成的那一格，它需要别的东西来托，E需要人，S需要被看，D需要时间。排路的首格，就是先把托它的东西请到场。

还有一个提醒。四个例子里，新路都不是靠“更努力”走出来的。写稿的人没有多熬一个晚上，创业者没有多写一页计划，学生没有多刷一套题，师傅也没有多讲一条规矩。排路省力气，或者说它让同样的力气落在了不同的格里。这是后面第43章要算的能量账，这里先留下一个伏笔。

◆ 六、阳明在南赣：D→S→E

把镜头拉回古人。阳明讲学的惯路，本书在第17章判作E→S→D：先立本心（心即理，致良知），再让它在事物上显出来（知行合一），最后落到工夫的次序上。位置层上，他这一路卡在D这个位置，工夫没有序列；方向层上，后学是D太少而散，流入空疏或狂禅，阳明本人晚年却一直在补D，越来越重事上磨练（第20章）。这是本书的判断，待检。按排路的规矩，如果阳明在某件事上拿末格做了首格，也就是先走D，那就该看到另一条路径出现。南赣乡约，就是一个可以去查的地方。

先交代背景，只说有把握的。正德年间，阳明受命巡抚南赣汀漳，用兵平定了一带的盗乱，之后立十家牌法，立社学，立乡约。《南赣乡约》立于正德十三年（1518），《年谱》系于该年十月“举乡约”。他在给朋友的信里留下过一句著名的话：“破山中贼易，破心中贼难。”（《与杨仕德薛尚谦书》）军事上的事做完了，他自己清楚，山里的乱可以打平，人心里的东西不能打。乡约就是冲着这个“心中贼”去的。乡约的形式不是阳明凭空发明：北宋蓝田吕氏兄弟订过《吕氏乡约》，纲目是“德业相劝，过失相规，礼俗相交，患难相恤”，朱熹后来作过增损（《宋史·吕大防传》附载大钧《乡约》四句；朱熹有《增损吕氏乡约》，见《宋元学案》百家谨案）。阳明是在这个传统上，为南赣的具体情形，重新立了一部。所以下面说的“他走的路”，指的是他把这部乡约按一定的次序落到地上的做法，不是说每一条款是他的创造。

按本书转述的大意，《南赣乡约》开头有一段告谕，劝同约的人孝敬父母、尊敬兄长、教训子孙、和顺乡里、死丧相助、患难相恤、善相劝勉、恶相告戒、息讼罢争、讲信修睦，务为良善之民，“共成仁厚之俗”（《南赣乡约》）。这段话里，善与恶是并立的：善相劝勉，恶相告戒。他没有把“纠过”改成“记善”，这两样他同时都要。乡约里设有约长、约副、约正、约史、知约、约赞等职，并置文簿三扇，一扇登记同约姓名，一扇书彰善，一扇书纠过；会期定在每月之望（十五日），会上当众行礼、彰善、纠过（均据《王文成全书》所载《南赣乡约》）。

这里关心的是这些东西的先后。先后有三层。第一层是D：差异序列、次序。十家牌法把十户编成一牌，家口、出入、往来都要登记，互相稽查；乡约里的职分、簿册、会期，都是把“谁在什么时候做什么”预先排好的东西。它们是一套外在的序列，不依赖于任何人的“良知”是否已发动。阳明在这里不是先去唤醒谁的本心，是先立好一套轨道，让人走进去。

第二层是S：显露。簿册上登记的善与过，会上当众宣读与行礼，是把人的行为显出来，让邻里看见、让当事人看见自己被看见。显露在这里承担的是“把序列的结果亮出来”的任务，所以它跟在序列后面。

第三层是E：特征纠缠，积下来的关系与风气。“共成仁厚之俗”，风俗是几十年的东西，是沉淀，是不可能直接命令的。乡约的最后一格落在这里，与前面两格相比，它的位置是靠后的，是要等的。

这条路径是D→S→E。把它与惯路E→S→D摆在一起：中间的S不动，首尾对调。换句话说，他在南赣把自己讲学的惯路，整条倒了过来。按排路的口诀，惯路的末格D，做了这条新路的首格，这恰好是排路的一个标准样子，而且是他自己走出来的。

阳明对自己路径的盲点，其实有过自觉的反应，这一点也值得放在这里。他在滁州教学的时候，看到学生多务知解口耳，辩来辩去，于是教人静坐，一阵子之后学生有了喜静厌动、流入枯槁的毛病；这个说法见于《传习录》下所载阳明自己的话：“吾昔居滁时，见诸生多务知解，口耳异同，无益于得，姑教之静坐”，“久之渐有喜静厌动，流入枯槁之病”。那一次他走的是以心为首的路，末格D的弊病很快浮了出来。后来他反复叮嘱的是另一句话：“人须在事上磨练做功夫乃有益。若只好静，遇事便乱，终无长进。”（《传习录》下）这句话可以读成一次自觉的排路：看见了E先行的路在D上漏了气，于是把“事上磨练”，也就是在具体事务里一步步来的序列，抬到了更靠前的位置。南赣的十家牌法与乡约，是这句话的一次大规模实践。它们是同一个人在相隔不远的两段时期做的两件事，一件是对学生说，一件是对一乡的人做。第20章读到的晚年阳明，越来越重事上磨练、警惕弟子悬空，与这里是同一条线索：位置层上他卡在D，方向层上他自己一直在补。

这里要立一个界，不能把话说过头。第一，这是本书的读法，依据是乡约的结构，不是阳明本人对这个次序的自述；他自己没有说过“我这次先走D”。第二，乡约有传统的蓝本，不是他首先排出的次序，只能说他选择了这样落地。第三，他为什么这样落地，只能推测：南赣刚经战乱，邻里之间的信任被打断，E这一格，无法作为起点，没有关系的底子，谈“良知发动”只是空话，必须先有一套能把人拉进去的序列。这个推测的前提，一是乡约告谕自己对当时情形的说法（“往者新民盖常弃其宗族，畔其乡里”，“连属叶和之无具”，见《南赣乡约》），二是本书对南赣当时社会状况的泛泛了解。

放进轨迹里看，会更清楚。阳明早年依朱子格物，对着竹子看了七天，得病而退（《传习录》下载阳明自述：“到七日，亦以劳思致疾”）。那一段是S→D→E的实地走法：从物出发，一步步格，指望末格的贯通到来，没有等到。龙场的夜里，他悟到“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”（《王文成全书·年谱》），E成了首格。此后讲学二十年，E→S→D：先立良知，再在事上显，最后落工夫。晚年天泉证道，四句教“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”，一句心之体，一句意之动，两句工夫，依然是E→S→D的形状（第18、19章细读）。临终前“此心光明，亦复何言”（《王文成全书·年谱》），没有再说别的。

整条轨迹里，只有南赣这一段，是D→S→E。这与本书在第17章对他惯路的判断不完全一致，也正好是需要写明的地方。本书的解释有两种，需要后来的人去判。一种解释是：同一个人在不同的土里走不同的路。讲学面对的是已经愿意听的读书人，E这一格有现成的土；治乡面对的是刚刚经历战乱的农人，E没有现成的土，所以他换了路。这个解释把本章同下一章接上了：换了土，路要重排。另一种解释更不利于本书：惯路E→S→D这个判断，也许一开始就判得太窄，阳明在治事的时候，本来就是D先行，讲学才是E先行，那么“惯

路”不是一个人的，是一个人在一种土里的。这两种解释，目前都没有办法排除。若能在阳明的其他治事记录里（比如后来平定思田一带的做法），找到他同样以E为首格、先唤起人心再立规矩的路径，则第一种解释要收回，惯路判断要重写。这条写进本章末的可错条件。

回到楼道的例子再看一遍对照：老楼的邻里三十年的熟脸，E这一格有土，所以排路可以把E放在首格；南赣战后，E没有土，阳明把D放在首格。一个排E→D→S，一个排D→S→E，首格不同，是因为土不同。排路的口诀是“拿惯路的末格做新路的首格”，可是它预设了一件事：这个末格在眼前这片土里，是能落脚的。如果末格在这片土里根本没有落脚处，把它放在首位只会悬空。这是排路自己的边界，也是下一章要讲的换土的起点。

◆ 七、对话、可错条件与小结

（一）对话

与朱熹一路的学者。 朱子学者会拿出最强的一条：次序《大学》里早就定了，格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，一环扣一环，哪里还有“六条路”可排？朱熹本人论知行，有“论先后，知为先；论轻重，行为重”的说法（《朱子语类》卷九），先后与轻重分开讲，是一个很细的功夫。排路在他们看来，是把定好的序列拆散。

这个意见看对了两件事。其一，次序确实要紧，朱熹一辈子都在争先后，他与湖湘学派的“先察识后涵养，还是先涵养后察识”之争（第31章细读），正是古人自觉的路径次序之争，本书不是第一个关心先后的人。其二，对读书人在书院里的学习，S→D→E有一份踏实的依据，一个人先接触事物、一步步积累、末了贯通，这条路走了几百年，走出了大批学者。本书从没有说它错，偏路不等于错路。分界在这里：朱子路是一条给定的、对所有人一样的路；排路是说，同一个人在不同的事上、不同的土里，卡在哪里，就换哪一格做头。本书不反对次序，反对只有一个次序。对话之后，朱子学者可以保留“先后是个实在问题”，需要改写的是“对所有人只有一个先后”；本书要改写的是：不再把S→D→E写成一条应当被取代的路，而写成一条在书院的土里走得稳的路。

与颜元和王夫之一路。 颜元讲“习行”，要人先动手去做、在做里长出道理；王夫之讲“夫性者生理也，日生则日成也”（《尚书引义》）〔二人归路，本书读法，待检〕。这一路在六条里是D→E→S，从习起步。他们会对本书说：你说排路是为了让人先走末格，我们早就让人先走D了。对此本书与他们一致，不写“首次提出”：D先行的路，这两位早就立过，而且立得很响。分界有两处。其一，他们把这条路立成了对所有人的路，等于又一个“一条路”；本书讲的是依人依事排。其二，他们的末格是S，路走了出来，却显不出、传不开（第26章），说明他们的路在自己的末格同样倾向于卡住（位置层的判断，见第28

章）。排路并不终结，它是一个会转的东西：每排一次，新路又有它自己的末格。这一点放到第43章再细说。

与行为科学。 现代行为科学里有一批很成熟的东西：执行意向（“如果出现某某情形，我就做某某”）、任务分解、习惯叠加、行为激活，它们都在说同一件事：把第一步做小，小到不需要决心。本章讲的“第一格落成十分钟以内、做完就知道有没有做的小事”，与它们是一致的，应当如实写“与某某一致”，不是本书的发明。本书多出来的东西只有一样：它们没有问“哪一格先”。同样是做小，先做S的小事，还是先做E的小事，还是先做D的小事，行为科学一般不回答；排路的回答是：看惯路的末格。这个增量目前没有经过任何对照检验，是待检的。

与一个伦理上的疑虑。 有读者会说：你让人换一条路去走，等于拿别人做试验。这个疑虑应当郑重对待。办法有四条，都写在前面的规矩里：只对自己用，或者经对方知道并同意；一次只排一条；试行期内，身边人先别给建议；读数不进考核，不拿来评比。再加一条：排路排的是日常小事里的先后，如果这件事涉及健康、安全、钱，需要专业人员判断的，不属于排路的范围，先去找专业的人。

与阳明的后学。 王畿一路的学者会说：良知本具，当下即是，何须排路？排路排的还是“工夫”，而工夫正是良知之外多出来的东西。这是“四无”一路的意思，第18、19章细读。本书的回应放在第20、21章：良知不是先在的，是发生出来的，良知与习气同构，两者都是D与E的沉淀；既然是沉淀，就有路径，路径就可以排。对话之后，王畿一路可以保留“不要把工夫做成外在的捆绑”，那正是排路自己的第一种失败（新路被旧路吞掉）要防的；需要改写的是“当下即是”的“即是”二字：它在一部分人身上是熟成的，在另一部分人身上是还没有走过的路。

（二）可错条件

下列情形出现，本章相应的判断要降级或收回。

其一，如果收集了足够多的“拿惯路末格做首格”的实例，用同一个办法在两个条件相当的人身上做对照，一个按排路走，一个按“在惯路上多使力”走，一个学期或一个季度之后，两边的差别并不稳定地偏向排路，那么“末格先行”这个起手式要降为经验之谈，不能再当作规律讲。

其二，如果以阳明在南赣之外的治事记录为材料，能找到他同样以E为首格的路径，则第六节对南赣乡约D→S→E的读法要收回，“他把惯路倒过来走”要改写。反过来，如果他在多数治事场合都是D先行，则第17章对他惯路的判断要缩小到“讲学的惯路”。

其三，如果三层“没人走”的核，在实际使用中不能区分“可以排”与“不值得排”，也就是核得过与核不过的排路，结果没有差别，则三层核要重新设计。

其四，若有人指出，本章的几个构想例子，在任何一个都找不到现实对应，而类似的情形里，末格先行从来不灵，则本章的例子需要换成有实际观察的材料。

其五，南赣乡约的条款与簿册、会期的细节，已对照《王文成全书》所载原文；若日后发现版本异文，使簿册、职事或会期的安排与本章所述有实质出入，第六节的结构读法要随之调整。

其六，如果第28章的检验最终使位置层的规律只在个别行当里成立，或者完全不成立，则本章的起手式按该章的三层退路收窄：口诀改为“先读这一家实际卡在哪一格，再把那一格抬到首格”，本章的五段读数、三层核、十分钟的第一格照用，只是靶位由观察来定，不再预先取末格。

（三）小结

排路是一个起手式：拿惯路的末格，做新路的首格（靶位按位置层的判断取末格；规律不成立时，取实际卡住的那一格，见第28章）。它的做法可以收成五步（第四节末有一张八行的单子，可以对着填）：写下现象，收三到五段经历并读出惯路，其中至少一段是做成的；核“没人走”的三层，本人、身边人、这个领域，前两层核过可以排，三层都核过才谈得上新东西；只排一条，余下两格的先后拿做成的那一段去定；把新路的第一格落成一件当天能做、十分钟以内、做完就知道有没有做的小事；一周之后，拿做成的那段经历对照，再回头修正对惯路的读数。

这一章也交代了排路的界线。它是在同一片土里，给同一个“一”换先后；末格要在这片土里有落脚处，否则放在首位也是悬空。阳明在南赣倒过来走，可能就是因为讲学的土和治乡的土不是同一片土。换了土以后，原来的惯路往往在末格先失效，路要重排。这就是下一章要讲的事：换土的时候怎样排路。

42

第 42 章

换土时的排路：横向迁移怎样做好

本章要点

换土后惯路末格先失效：别加码，先查三层，再拆开、对土、重组，重组时再排一次路；这是1到N与1到1的上限。

◆一、一位好老师调到另一所学校

城里一所中学有一位老师，同事和学生都说他的课好。他的办法并不玄妙：每节课开头，抛出一个小问题，没有标准答案，比如“一把伞在什么情况下就不再是伞”；请学生一个接一个地说，他不评对错，只接话、追问：“你是说它不能挡雨了，那挡不了雨的伞，还叫不叫伞？”一路追下去，追到第三个问题，往往有学生自己“哦”一声，说出一句比课本还准的话。他带的班，学生敢说，课后也爱来找他。

后来他调动工作，去了郊外一所乡镇中学。第一节课，他照老办法，抛出那把伞。教室里静得能听见头顶风扇转。他点了一个学生，学生站起来，看着桌面，说：“不知道。”再点一个：“不知道。”他想，是问题太抽象，换一个，问“你们周末做了什么”，这回有人说话了，三个字：“写作业。”他想，是气氛不够，加码，讲了个笑话，学生礼貌地笑，笑完又安静。第二周，他换了更大的鼓励：“说错了没关系，老师就想听你们的想法。”教室更静了。第三周，他开始怀疑自己，也开始怀疑学生。第四周，他在办公室里对同事说了一句很重的话：“他们不爱动脑筋。”

这个故事是构想的，但每个调过工作的老师、换过城市的医生、跳了行业的管理者，大概都能在里面找到自己的一两句。要注意的是，他的难处不在“办法不够好”。同一个办法，在原来的学校是公认的好办法。难处在于，这个办法是在一片土里长成的，换到另一片土，原来的好成了不灵。而且他的反应是加码：更大的鼓励，更有趣的问题，更多的笑话。加码用的是同一个办法的更多一点，如果办法本身接不上这片土，加码只会让接不上的地方更明显。

我们把这个现象放到前面几章的话里讲。他在原来学校的惯路是这样的：先把一个问题抛出来，让课堂有东西可看，这是S；再顺着学生的话一层层追问，这是D；最后，学生把那些被追问出来的想法，变成自己的、敢说的、愿意带回家的东西，这是E。S→D→E，末格是E。前一章读过，一条惯路，前两格自己靠手艺就能走完，末格要靠土来托。在原来的学校，托着E的土是现成的：学生家里有书，从小被大人问惯了、听惯了，“我的想法值得说”这件事，在进他教室之前，已经长了一半。他的办法只是把这一半接上、再往前推一步。到了乡镇中学，这一半没有了：不少孩子从小的经验是说错会挨批、说多了会被笑，“想法值得被听”这件事，从来没有人给过他们。于是他的课前两格都走了，第三格没有接上，而且是最先在第一节课就失灵：抛出去的问题，没有一个人相信说出口是安全的。

这就是本章要讲的事：换了土，原来的惯路往往在末格先失效。为什么是末格先？因为末格正是惯路里最依赖土的那一格，原来的土替他垫着；换了土，垫子被抽掉，它最先塌。这个判断是本书的，待检，写进章末的可错条件。

本章要回答的是：这位老师该怎么办。回答一部分来自站上第484号《儒家发展之道总纲》，那本书把“换了土怎么办”作为一个专门的问题，给出了一套换土的三步和三条纪律；另一部分是本书在它之上加的一层：换土之后惯路要重排，所以迁移里面，要有一次排路。

◆ 二、第484号怎样讲换土

先说第484号在整个论述里的位置。发展有纵向（1到N）与横向（1到1）两个方向，这是第484号《儒家发展之道总纲》记为王德生定下的说法，并立为该书总纲；本书沿用。该书对这两个方向的界定是：纵向是1到N，同一个一在同构的土里被守住、展开、传成很多，往深、往下代传；横向是1到1，一个一迁进另一种土，拆开、对土、重组，长成那里的一，往宽、跨界。1到1不在发展之外，它是发展的另一半，动作的名字叫迁移。两个方向的次序是先横后纵：没接活的一，放大出去，放大的是失败。该书全书压成一句判词：儒家两千年练熟了纵向，却把横向留在了手艺里。判词的前半是儒家的看见，不造新东西，守住已有的，展开，传下去；后半是收回，起点被默认，那个一总已经站在脚下的土里。“留在手艺里”不是责备，路平坦的时候，没有人反复检查地基。（据第484号前言与导读。）

该书的第二层判断是：儒家的五部经各管一样纵向的活。《中庸》管守与调，把一号位锁住，其余“君子而时中”；《大学》管次序，知止定静安虑得，先后不乱；《论语》管展开，同问异答，同一个一因人因事各有用法；《孟子》管推，扩而充之，近的先、同类的先、不拔苗；《易》是该书在四书之外加的第五样，管处境，不易是止，变易是虑，简易是

得。五样合成一套完整的纵向工序，但没有一张条子写着怎样把一搬进另一种土。（据该书导读及第5章至第10章。）

这是一个很准的描述。我们读《论语》，读到的是“闻斯行诸”的一问两答，读到的是问仁的几种回答，这些都是在一片土里、对着一个人，把一展开。我们读《孟子》，读到的是由爱亲推到爱人，由爱人推到爱物，这是在同一个由血缘与亲近织成的土里，往外推。它们教人怎样做好纵向，没有教人遇到土不同构的时候怎么办。第484号称此为“没有那张条子”。

第8章留下过一个相关的问题：《中庸》有“上律天时，下袭水土”一句，说明作者知道一个一落地要合着水土，可是这八个字没有说怎样袭。换土三步补的，正是这八个字后面没有写的东西。用第8章的伺服比方说：设定点是那个一，传感器是对土；换了土，传感器要在新土里重新校准，否则感觉出来的偏离可能全是错的。这正是下文“验的标准跟着土换”要讲的事。

接下来是该书对迁移本身的界定：迁移不是搬运。搬运是把东西从一个地方原样拿到另一个地方；迁移是一个在这片土里长成的一，在另一种土里拆开、重组，重新长成那里的一。该书用嫁接作总比喻，并特意说明这是比喻，不是证明：接穗是已有的那个一，砧木是新土，缝要对着缝。接穗拿到砧木上，不能把整棵树的枝叶带过去，要截下一段能活的芽，对着砧木的缝插进去，两边的形成层对上了，才能长到一起。换土的三步是：拆开，对土，重组。

拆开，拆的是三样东西：壳、根、一。壳是这个一在原来的土里穿的衣裳，名号、样式、做法、套话；根是养它的东西，让它在那里能长成的条件；一是壳和根都剥掉之后，剩下的那个最核心的东西。该书要求拆到再往里拆不动的地步，才算拆到了一。这一步的难，在于壳和一常常长在一起，一个人用了十年的办法，已经分不清哪一部分是办法本身，哪一部分是办法穿的衣裳。

对土，问四件事：养它的是什么，缺的是什么，推的是什么，验的是什么。下面对四问的释义是本书的转述（据第484号第32章对土一步的概括，第33章“先问土”一条展开为四问，细处以原书为准）。养它的，是新土里有没有能养这个一的东西；缺的，是新土里短了什么，让这个一无法直接落脚；推的，是新土里有什么力量在推着事情往某一个方向走；验的，是在新土里，怎样才算这个一长成了，由谁来验、用什么验。该书要求把四件事对到第三层。三层各指什么，本书读到的大意是，不能停在“都是学生、都是课堂”这类表面的相似上，要一路对到两片土里养它、推它的东西的差别（该书第31章：最上一层是看得见的，如房子多大、班级几人、岗位几级；下一层是看不见的，如谁说了算、谁盯着谁、什么事可以开口；再下一层是当地养人的东西，如靠什么挣饭、靠什么得脸面、靠什么睡得着）。

重组，是让那个一在新土里重新长出壳。这里的“重新”是关键词：长出来的壳，不是旧壳换个地方，是在新土里长的，样子会不一样。

三条纪律，看守三步。第一条是不原样套：不套壳，不套结论，不套名号。壳是做法的样子，结论是原来土里得出的判断，名号是原来那个办法的叫法，三者最容易被一并搬过来。第二条是先问土：没有对土，就不要动手，土没问清楚的时候动手，砧木会排斥。第三条是接活了再展开：接活的信号要看，看新芽，看一个季节，看没人管的时候它自己还长不长。接活的一，已经不是原样了。该书专门说明，这是长大，不是走样。

还有该书第40章的一个提醒：一失灵了怎么办，要先查做法，再查土，最后才轮到革。失灵有三层，第一层是做法，损益、调参，纵向自己的活；第二层是土，要换土，是横向的活；第三层是这个一本身，它回答的问题已无人问，依靠的东西已不在，只有到了这一层，才轮到革。三层要一层层往下查，不能跳，而最诱人的恰恰是第三层的念头。（据第484号第40章。）

拿这位老师来对照，这个提醒立刻有了用处。他在第一周加码，是在第一层查：做法有没有调得不够。第二周加大鼓励，仍是第一层。第三周他怀疑学生“不爱动脑筋”，是想跳到第三层：这个一本身是不是错了，是不是“启发式的课堂”不适合这里的孩子。该书的意思是，别跳。第一层试过了，不灵，下一步该查第二层：土。他这时才有资格问：这是一片什么样的土？

最后，该书用了第五编的整整五章，查了迁移在儒家历史上的五处标本，结论是每一次都被做成了放大。家到国，“孝者所以事君”，是同构放大，磨出了恩当义用、值域不够、修只能往回修三种失真；格物到科学，新东西被同名收容、同用收编、同位安放；中体西用，体锁得太大，新东西只能排在用的位置；比兴与格义确实是迁移，却被收回、被当作权宜、披了旧衣；取象比类，出发有六十四，落点只有“君子”一个。手艺有，没有升成道。（据该书第26章至第30章。）这五处，下面的第四、五节会各取一部分，用本书的方式再读一遍。

该书对自己也留了余地，结语里认了最弱的三处：一是先横后纵还没有经过试验，书里的裴家三口是虚构的，不是证据，要检验，就要一半的人按次序走、一半的人原样照做，对比一个学期或一个季度；二是把取象比类判为收回，可能判重了；三是七字的新读法可能离《大学》原文太远。（据第484号结语。）本书引用它的时候，把这三处一并接过来：凡是依赖“先横后纵”的地方，本书的判断同样是待检的。

◆ 三、本书的读法：拆开、对土、重组各落在哪

第484号管纵、横两向，本书管六路径与0到1。本书在它之上要加的，是一句话：六路径在纵、横两向上都运行。纵向是在同一片土里换先后，横向是换了土以后，惯路要重排。下面用换土三步，一步步落到那位老师身上，同时把本书的读法接在每一步上。

（一）拆开，是回到一

老师要拆的是他自己的办法。壳是什么？课前抛一个开放问题；“一把伞在什么情况下就不再是伞”这类具体的问题；学生接龙式的发言；他的追问句式；他不评对错的姿态；还有那种让全班哄堂的节奏。这些都是壳，是他在原来学校里磨出来的样子，其中有许多是他自己喜欢的。根是什么？养它的东西：学生家里有书、有人跟他们说话；班额不大；考试压力没有到把整堂课挤满的程度；老师本人在这所学校里被信任。一是什么？这是最难的一问，要拆到再往里拆不动。

按第484号对一的界定，这个一是“方程之一、路径之一、原理之一”，相对固定，能多次重复运行，每次运行都得意义（据该书开篇“第二版说明”所录王德生口述：“相对固定，可以多次重复运行，获得意义”）。对这位老师，本书的读法是：他的这个一是一条路径之一，也是他整套办法里最不起眼的东西——“一个想法被说出来，被接住，被往前推一步，最后变成说的人自己的东西”。这是一条S→D→E：说出来（显露），被推（序列），变成自己的（纠缠沉淀）。这条路径的每一格都不依赖于“一把伞”，也不依赖于哄堂的节奏，更不依赖于“我是个好老师”这个名号。把这些剥掉之后，剩下的就是这条路径。拆开拆到这里，叫回到一。

回到一，对他的作用是立刻的：他发现自己第一周的力气都用在了壳上，加码的是问题的有趣程度、笑话的质量、鼓励的话，这些都是壳。要接的是这条路径，而这条路径在新土里的末格E，没有人托着。

（二）对土，是重读新土的透镜

对土问四件事：养它的、缺的、推的、验的。在本书里，对土是重新读一遍新土里的人，用的就是第40章的办法：不拿旧土的读数套新土，重新选透镜。

养它的：这个班里，有没有哪个孩子，在什么条件下会开口？老师用一周的时间，只记场面，不改做法：一个坐第三排的女孩，在小组里两个人说话时声音很大，一站起来就低头；一个男孩，上课不说话，下课追着问手工；几个孩子，被点名时一律“不知道”，可是在走廊里说得热闹。这些场面显示，开口是有条件的，不是不会，不是不想。其中几个孩

子，在显露规范那一格（S1）上很明显：一到全班面前，什么都收住了；私下问，答得出来。这是一个候选透镜（第40章的四、五节）：在这个班里，E的底子不是没有，是“安全”的底子没有，说出来的东西没有地方落。

缺的：新土缺的是“说错了也不丢人”这一条。在原来的学校，这一条是家里和学校一起给的；这里没有人给，老师要自己造。

推的：推这个班的力量是考试和怕丢脸，一个孩子在全班面前出错，付出的代价高于说对的收益。

验的：在原来学校，验这个办法有没有灵的标准是追问能不能到第三层；在这里，这个标准太高，先验的应该是：有几个孩子，在本周内自己开过一次口，哪怕是半句话。验的标准跟着土换了，这一条常被忽略，老师如果还拿原来的标准看，会觉得这里“什么都没发生”，而实际上发生的东西，在原来的尺子上量不出。

对土最容易犯的错，是拿旧土的尺子量新土。老师那四周里，每天晚上批作业时问自己的问题，还是旧的：“今天追问到第几层？”尺子是旧的，量出来的当然是“什么都没有”。尺子一换，同一批场面立刻有了读数：今天有两个孩子自己开了口，一个是半句话，一个是纸条。对土的第四问“验的”，要求的就是这件事：在动手之前，先把量尺换成新土的尺。换尺不降低标准，只是把标准放在这片土里能够发生的事情上。

（三）重组，是在新土里排一条新路

重组，本书的读法是排路。老师的惯路是S→D→E，末格E，换土之后E最先失灵。按前一章的口诀，拿末格做首格：E→？→？。余下两格怎么排，找做成的那一段：他在这个新班里，有没有哪一次是做成了的？有一次，他在走廊里遇到那个下课追着问手工的男孩，随口问了一句他在做什么，男孩讲了五分钟，讲得头头是道，他听着，只回了一句“后来呢”。那五分钟的次序是：先有一个人愿意听（E，关系里的安全），再有对方的话（S，显出来），再有一句“后来呢”（D，往前一步）。E→S→D。

于是新路是E→S→D，第一格落成一件当天能做、十分钟以内、做完就知道有没有做的小事：明天课前，他不抛问题，课间随机走到三个孩子身边，问他们同一句话：“你周末做过一件什么事，想不想告诉我？”不逼回答，不评价，听到什么，晚上在本子上记一句。这是E这一格最小的一次。要点是他不抛给全班，不站在台上。S的格子，放在了私下的、一对一的、没有人看的地方，这样显出来的东西，是安全的。做完，他就知道有没有做。

第二格、第三格照E→S→D的次序往后接，每一格仍然只是一件小事。孩子说出半句话，这是S，不要急着夸，也不要请他到全班面前再说一遍；老师只回一句“后来呢”，这

是D，往前推一步就停。如果孩子什么也没说，不加码，换一个孩子，或者隔两天换一句更小的话，比如“你昨天路上看见了什么”。这样走一周，再看第二格是自己长出来的，还是要人推着才动。

这里有一个细节，可以看出本书的读法与第484号的结合。该书要求的“不原样套”，在这里变成了“不套惯路”：惯路本身也是一个壳，它的次序S→D→E，是原来那片土里最顺手的次序，搬到新土里，次序也要重新问。该书的“先问土”，对应本书的重读透镜；“接活了再展开”，对应本书的一次只走一条，第一格做通、第二格自己长出来，再往下展开，不急着把整个班都变成“追问式的课堂”。

步骤	第484号的要求	本书的落点	那位老师的一步
拆开	壳、根、一，拆到拆不动	回到一，认出这条路径的先后	剥掉“一把伞”和哄堂的节奏，剩下“想法被说出来、被接住、被推一步”
对土	养它的、缺的、推的、验的	重读新土里的人，选透镜	一周场面记录，找到“安全”这块缺口，换验的标准
重组	让一在新土里重新长出壳	在新土里排一条新路	惯路S→D→E，末格E先塌，改走E→S→D，纸条取代当众追问

先横后纵的次序，在这个例子里是这样落的：横向是把“想法被接住”这条路径，迁到这个班的土里，让它在这里接活；纵向是接活之后，才把它传成很多，扩到全班，扩到每一节课。如果顺序反了，他在第一周就把“开放式追问”推广到全班、全学期，那是把一个没有接活的东西放大出去，放大的就是失败，这正是第484号说的。

新路走了一个月，怎么看它接活了没有？第484号给了三个看点：看新芽，看一个季节，看没人管的时候。放到这个班里，新芽是这样的：第二周，那个坐第三排的女孩，课间悄悄塞给他一张折得很小的纸条，上面写着对昨天讲的一个故事的看法，三行字，没有署名，可是他认得字迹。这就是新芽，因为她说话了，而且是在一个她觉得安全的形状里。他没有在课堂上念，也没有夸，只是第二天在她的作业本上写了一句“你的想法我想了一晚上”。看一个季节，指的是一个学期：到了期中，教室门口多了一个旧纸箱，学生自己叫它“意见箱”，里面的纸条有的写想法，有的写问题，有的什么都不是，只画了一只鸟；全班开口的次数还不多，但每个孩子都有了至少一个“可以不开口也能被听见”的地方。没人

管的时候：有一天他请假，来代课的老师什么也没安排，下课后那个纸箱里仍然多了几张纸条。

注意这时候的东西，已经不是原来的办法了。城里学校的“开放追问”是当众的、即时的、靠一股哄堂的劲；这里长出来的是私下的、延迟的、靠纸条的。壳换了，根换了，而那个一，“一个想法被说出来，被接住，被往前推一步”，还在，只是在这里长出了另一副模样。第484号说，接活的一已不是原样，这是长大，不是走样。如果老师因为“这不是我的办法”而不满，反过来要把纸条改回当众追问，那才是走样。

到了学期末，他才把“当众追问”拿出来，试了一次，在一个很小的范围里，只有七八个孩子的小组。这时才进入先横后纵里的纵：把已经接活的东西，往外展开。

这个读法加在第484号之上的东西，说来只有一句：迁移的三步里，重组那一步不是随便长，它要有一条路径的先后，而这个先后往往要比惯路颠过来。本书把这个判断收成一句话，写在这里，并标作本书的判断，待检：换土之后，惯路的末格先失效，所以重组的路，往往要拿惯路的末格做首格。这里的“末格先失效”和“拿末格做首格”，押的都是第28章检验的位置层规律；规律不成立或只部分成立时，靶位改由“这一家在新土里实际卡在哪一格”来定，重组仍要排路，只是不预先指定末格。

◆四、儒家的迁移手艺：比兴、格义、取象比类

第484号的判词里有一半是“手艺”二字：儒家把横向留在了手艺里。手艺是什么？是比兴、格义、取象比类。这三样东西，在儒家的历史上都不是少数人的偏好，是成百上千年里反复使用的看家本领。本书要做的，是先说它们看对了什么，再用换土三步各读一遍，看它们各做到了哪一步。

（一）比兴

最好的例子在《论语》里。子贡问：“贫而无谄，富而无骄，何如？”孔子说：“可也。未若贫而乐，富而好礼者也。”子贡接着说：“《诗》云：‘如切如磋，如琢如磨’，其斯之谓与？”孔子说：“赐也，始可与言《诗》已矣！告诸往而知来者。”（《论语·学而》）

这一段值得放慢了读。子贡面前的是一个修身的问题：一个人做到了不谄不骄，算不算好？孔子的回答是，还可以更进一步。子贡马上把另一片土里的东西拿了过来：玉工治玉，切了还要磋，琢了还要磨，已经成形的玉，仍要往更细处用功。他把“已有的好，还要再磨”这个意思，从治玉的土里取出来，放进了修身的土里。这就是迁移。玉工的壳（刀、

锉、砂）全丢了，带走的只有一个意思：到了“可”，还不是终点。孔子对他的称许，是“告诸往而知来者”：给你一个往，你能知道一个来；也就是，你能把一片土里的东西，看到另一片土里去。

另一处是子夏。他问“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮”是什么意思，孔子说“绘事后素”，先有白底，才有彩绘。子夏说：“礼后乎？”礼，是在后面的吗？孔子说：“起予者商也！始可与言《诗》已矣。”（《论语·八佾》）子夏从绘画的土，拆出了“先有质地，后有文饰”这个意思，放进了礼的土里。孔子称他“起予”，是说他启发了自己。这两处都是实打实的迁移：取一个意思，换一片土，在新土里重新长出东西。

孔子自己把这件事放得很重：“不学《诗》，无以言。”（《论语·季氏》）又说：“诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名。”（《论语·阳货》）兴，是由此及彼的引发；比，是以此物比彼物。后世经学家对比兴的讲法颇有分别，朱熹《诗集传》里的说法，大意是比是以彼物比此物，兴是先言他物以引起所咏之词（《诗集传》：“比者，以彼物比此物也”“兴者，先言他物以引起所咏之辞也”）。无论怎样分，核心都是同一个动作：从一片土里取象，在另一片土里用。

按第2章的读法，比兴走的是S→E→D：先拿出一个看得见的物象（S），由物象带起情与关系（E），最后才落到可以传下去的次第（D）。子贡那一段正是如此：玉工治玉的物象在先，“已好仍磨”的领会随之而来，至于把这个领会排成修身的次第，《论语》里没有再往下排。这条路在迁移上的好处，是不必先把一拆成概念，就能在两片土之间搭一座桥；难处是D总是最后才来，来得很轻。第27章把这条路专门读作“兴于诗”，说它在儒家的道里几乎是空着的。

用换土三步读，子贡这一次做得很完整。拆开：把“切磋琢磨”拆到只剩“已好仍磨”。对土：他面前的修身之土里，缺的是“到了可，是不是就止”这一问，这正是孔子刚刚留下的缝；他取的意思，恰好对着这条缝。重组：把意思放进“贫而乐，富而好礼”的话里。三步俱全，这也是为什么孔子这样称赞。

那么，第484号为什么说比兴“被收回”？本书的读法是：它的使用被收进了诗教，也就是被装进了一个德行的框里。《诗》被用来修身、讽谏、陈德，比兴是通往“君子”的一条桥。它是迁移，而且做得很好，但一直是从诗的土迁到德的土，回头的路没有开：很少有人用比兴把一片非德行的土里的意思，迁到儒家自己的土里长出新的东西。这是一个读法，不是定论〔本书读法，待检〕。

（二）格义

格义发生在佛教初入中土的几百年里。据《高僧传·竺法雅传》的记述，竺法雅与康法朗等人“以经中事数拟配外书，为生解之例，谓之格义”，也就是用经中的“事数”（名相条目）去配外书（中土固有的典籍），作为让人理解的例子。最常被举的例子，是用老庄的“无”来讲佛家的“空”。后来道安对此有批评，《高僧传·僧光传》载他说“先旧格义，于理多违”，大意是先前的格义，对义理多有违背。

格义的处境值得同情。一个陌生的东西，要进入一片没有它的土，最方便的办法，是借土里已有的名号。听的人立刻有了抓手。这是迁移的第一步：不是什么都不动，而是先找到土里已有的接口。但是格义的毛病也是明显的，用本书的话说，是做了对土的前半，没做拆开的后半。借名号，只是在对土时发现了“新土里有什么对得上的”，却没有把外来的那个一拆到再也拆不动的地步。结果是名号与名号对上了，一却没有进来：“空”被当作“无”，这是第484号说的“同名收容”。听的人以为听懂了，其实听到的是自己已有的东西。

按第2章的读法，格义走的是S→D→E，与朱熹的格物同一条路：先找名相上的对应（S），再逐条比较两边的道理（D），最后靠某一天的融通来收口（E）。它有这条路的长处，每一步有凭据；也有这条路的短处，末格要靠“一旦”。后来拐杖被丢掉，正是那个“一旦”终于来到的样子，而没有来到的地方，就留下了同名收容。

格义的处境，用一个日常的场面就能体会。一位在别处学成的厨师，来到一个从没有吃过他那种菜的地方，要让客人明白一道菜是什么。最方便的办法，是说“它有点像你们这里的某某”。客人立刻有了抓手，也立刻有了误会：他会按那道熟悉的菜去期待，咬下第一口就觉得“不对”。厨师这时有两条路，一条是继续用“像某某”来解释，越解释越走样；一条是回头去讲这道菜自己的做法和来由，让客人慢慢建立一个新的味觉位置。前者是停在格义，后者是把格义当作第一步，走完第二步。

道安的批评，因此是一次回到“拆开”的要求，意思是：别拿名号配对，回到这个一本身。这是一条合乎换土三步的批评，可以与第484号“不原样套”的纪律互相印证。后来的佛学翻译与注疏，逐步摆脱格义，一步步靠近原义，从迁移的视角看，是把“拆开”补上了。

这里还有一个值得记住的地方：格义被后来的人看作“权宜”，一种初学阶段的方便，等懂了就应该丢掉。第484号把这也列进了“被收回”的几种命运。如果把格义当成方便，等于承认它是个过渡的东西，不值得把它的做法总结为一门手艺。可是事实上，任何一次实

际发生的迁移，都离不开某种形式的格义：先借土里的接口，再往里拆。没有谁能一上来就在新土里造出全新的名号。把格义留在“权宜”的位置，等于把这一步每次都当作偶然。

（三）取象比类

取象比类出自《易》。《系辞下》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”《系辞上》说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”（交代一句：十翼的作者问题，传统说法归于孔子，本书称“《易传》”或“孔门易学”，不作断定。）

这里有一个完整的迁移结构。天地之象是一片土，人事之情是另一片土，取象是从前者提取一个能用的意思，比类是在后者里找到它的位置。乾卦的“天行健”取的是天的运行，放进人事里，就成了“君子以自强不息”（《周易·乾·象传》）。这条路在历史上走得极远，医学、兵法、政治、日常伦理，都用过。

第484号对它的判词是：出发有六十四，落点只有“君子”一个。意思是，六十四卦的象，出发点各不相同，山、泽、雷、风、火、水，可是每一卦的大象传落下来，几乎都落回“君子以”如何如何，迁移走了一圈，又回到同一个人格目标里。这个判词，该书自己列为最弱的三处之一：把取象比类判为收回，可能判重了，如果能在大象传里找出不回“君子”框的迁移，这一处要改判。

这里能补一点材料：大象传的落点，并非全是“君子”。第484号附录一自己做过逐条清点：六十四条里“君子以”五十三条，“先王以”七条（比、豫、观、噬嗑、复、无妄、涣），“后以”两条（泰、姤），“大人以”一条（离），“上以”一条（剥）。照这个清点，“落点只有‘君子’一个”这句话，字面上已经不符：有十一条落在别的称谓上。所以第484号这一处至少要改判措辞，这一点不必等核验。

要等的是实质。这十一条的称谓，仍多是人事上的位置：先王、后、大人、上，说的都是人事里的某个位置如何行事。它们是不是已经算“不回君子框”，要另外判，本书现在不下断语。判的办法，是看它们各自带着什么做法。如果“先王以省方观民设教”里的“省方”是巡视，“设教”是制度，同“君子以自强不息”的内省路径明显不同，那么取象比类的落点就不止一个，第484号对这门手艺“被收回”的实质判断也要改；如果这些位置只是君子框的几个变体，做法同出一辙，则只改措辞，不改实质。两种结果都有可能，本章把它作为一个待判的地方，写进可错条件。

按第2章的读法，取象比类走的也是S→D→E：先是象（S），再是类（D），最后落点收到“君子”（E固定）。路径是展开的，落点是收拢的，这正是“出发有六十四，落点只有一个”的路径形状。

用换土三步读取象比类，它在拆开这一步做得很好：从天地的象里提取一个意思，不带天地的壳。对土一步也有，“以类万物之情”，人事的土被考虑到了。比较弱的是重组：新土里长出来的东西，是不是只能是“君子”的某种姿态。如果重组的结果可以不同，取象比类就是一门完整的迁移之术；如果结果总是回到同一个位置，它就是一门用于修身的迁移之术。这是一个有待具体检视的地方，本书没有结论。

（四）一个先问土的古例

三门手艺之外，另取《孟子》里的一段，因为它几乎是“先问土”的教科书。齐宣王问孟子，像他这样的人，能不能保民而王。孟子没有直接讲道理，他说，我听胡龁说，有一次大王坐在堂上，看见有人牵着牛从堂下经过，您问牛往哪里去，回答是要拿去衅钟，您说，放了它，我不忍它那个发抖的样子，像没有罪而被送到死地。孟子说：“是心足以王矣。”（《孟子·梁惠王上》）

这一段，本书读作一次干净利落的对土：孟子要把“保民”这个一，迁进齐宣王的土里。他没有先讲仁政的大道理，他先问：这片土里，现成长着什么？他找到的是一棵活的芽，“不忍”。拆开：保民的一，拆到恻隐之心；对土：齐宣王缺的是“相信自己做得到”，推他的是争霸的念头，验的是“功不至于百姓”（孟子下面说的话）；重组：把那份不忍，推到百姓身上。这里的“推”，在第484号里属于纵向的活（《孟子》管推），但它推进的是一个陌生的人、一片他自己没有的土，换土的成分已经在里面了。两个读法并不冲突。

这个例子给我们的用法是：对土的时候，要找的不只是新土里缺什么，还要找新土里已经活着的、可以接穗的东西。那位调动的老师，在走廊里听男孩讲手工的五分钟，就是他的“以羊易牛”，一棵现成的芽。

把三门手艺的读数放在一起：比兴走S→E→D，格义与取象比类走S→D→E，三样都以S起步，没有一样以E或D起步。以S起步是迁移最自然的入口，两片土之间最先对得上的是样子；可是只从S起步，容易停在样子上，样子对上了，根没有接，这与第484号说的同名收容、同用收编、同位安放，是同一件事的两种说法。这是第2章的读数，待检：若在更多的迁移里找到不以S起步而且接活了的，读数要改。上面孟子对齐宣王的一例，是从E（不忍）起步的，可以记作这条读数的一个对照，它是否接活，本书不下断语。

三门手艺有一个共同的特点，值得放在一起看一眼：它们都是随机而用的，每一次的做法在使用者手里，没有写成步骤。子贡怎样从切磋跳到修身，不是靠一条规则，是靠一种悟性；格义怎样借名号，是译经者各自的权衡；取象比类怎样从象走到类，也靠的是解易者的眼力。手艺的好处是活，可以因人因事而变；坏处是不可传，传下来的是作品，不是做法。第484号说“手艺有，没升成道”，这个“道”字，本书的读法是：手艺升成道，要有可重复的三步，要有看守三步的纪律，要有知道在哪一步失败的办法。换土三步和三条纪律，就是在做这件事，把手艺里默会的东西摊开来，让后来的人不需要悟性，也能照着做到七八成。

◆ 五、家到国：孝者所以事君，一次做成了放大的迁移

《大学》讲“治国必先齐其家”那一段，是儒家把家与国接在一起的最著名的文字：“所谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者，无之。故君子不出家而成教于国。孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也。”《论语》里有子的话与它呼应：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。”（《论语·学而》）

先把它看对的地方说足。人最早的学校是家。一个孩子的敬与爱，最初不是在朝堂上、在课堂上学会的，是在饭桌边、床沿上，一回一回长出来的。儒家看见了这个起点，并且郑重看待它：不把敬与爱当作抽象的德目，而是当作要在最近处先长出来的东西，长出来了，再往外去。这是纵向的大智慧：近的先，同类的先，不拔苗。“不出家而成教于国”，是对这条路径最凝练的表述。

第484号对这一段的判读，要点是：孝者所以事君，是迁移被做成了同构放大。同构的意思，是把家与国看作同一种土，家里的孝，直接放大成国里的忠；放大意味着不拆开、不对土，原样推出去。该书指出，这样做磨出了三种失真：恩当义用，值域不够，修只能往回修；该书要补的，是把孝拆成接穗，再重新长。（据第484号第26章，及第五编总述。）

三种失真，该书有细致的论证，这里按本书的理解逐条讲一遍，细处以原书为准（第484号第26章“放大的三种失真”）。

第一种，恩当义用。家里靠恩运转：我小时候你养我，你老了我养你，欠与还都记在亲情里，不立字据，也不按条文算。这套办法在家里是顺的，因为恩本来就是家的语言。可是国里有一大批活，本该由义来承担，也就是由职分与规则来承担：谁管什么，按什么办，办错了怎么算。把恩拿去顶义的位置，就出现了这样的场面：一位掌事的人把自己信得过的同乡、旧部提上来，对方感他的恩，尽心尽力，可是对方尽的是恩，不是职分；事情办得好，

是恩的功劳，办得不好，规则又拿他没有办法，因为他是“自己人”。恩被当作义来使，家里的好东西到了国里，成了职分的替身。

第二种，值域不够。值域是一套办法能取到的值的范围。家里那一套，覆盖的是几口人、几十年的熟脸，彼此知根知底，一句话、一个眼色就够了。国里要面对的是陌生人、素不相识的利益相争、成千上万人的规模，这些情形落在家那一套的值域之外，家里没有对应的东西可以取。一个把家里的规矩背得滚瓜烂熟的人，面对一个从没见过面、又和他争一块地的人，家里的规矩没有一条是给这个场面预备的。不是规矩不好，是它的取值范围到不了那里。

第三种，修只能往回修。一套办法出了偏差，修的方向由这套办法自己的结构决定。家里出了偏差，修法是“再孝顺一点”“再尽点心”，修到更孝，在家里是对的。国里出了偏差，如果修法也只剩“忠孝再加一层”“回到孝上去”，就没有别的格可以动：问题也许是名分与职分对不上，也许是一条规则缺了，而修的人手里只有一把往回拧的扳手。本书的读法接在下面：这与这条路径的末格空着是一回事，没有别的格可修，只能回头再加一层。

这三条失真，各配一个日常的画面，是为了看清它们不是一回事：恩当义用是位置错了，值域不够是范围不够，修只能往回修是方向单一。三者合起来，就是第484号说的“没接活的一放大出去，放大的是失败”的一个具体样子。

接下来，用本书的读法再读一遍。在家的土里，孝心是怎么发生的？第48章会细讲孝心的三回发生：依恋、敬、养。第一回是婴孩在被照料的日子里，形成对照料者的依恋；第二回是孩子长大一些，学会在这份依恋之外，认出一个“长者”的位置，这是敬；第三回是自己长成，反过来担起照料，这是养。三回都长在日夜相处的土里，本书整体读作E→S→D（第48章另有分读；两读并存的处理见第4章）：先有关系的积淀（依恋），再有显露出来的样子（敬的礼容），最后是有序的、持续的行动（养）。这条路在家里走得顺，原因是土在托着E：血缘与同居供给着一天天的相处。

到了国，土换了。君臣之间没有日夜相处，没有哺育，没有那一回回的依恋。把孝直接放大成忠，第一步就是把家里的E默认搬了过来：“孝者所以事君也”，意思是你在家里长成的那份敬，到了朝廷里同样在。这正是第484号所说的“起点被默认”。而在国的土里，E那一格并没有重新长一遍，它的位置被名分（君臣、上下，也就是S）占了。路径于是变成S→D→E：先有名分，再有礼仪与职分的序列，最后指望忠心自己生出来。末格E，没有土托着，最先塌：忠成了外压，是被名分压出来的，不是长出来的。这和荀子路的末格（化性落空，礼成外压，第24章收窄为化向不可判）是同一个结构。恩当义用，可以读成：E的位置空了，拿恩（家里的E）去顶；值域不够，是顶上去的恩，覆盖不了国里的各种情形；

修只能往回修，是因为这条路径的末格是空的，出了偏差，只能回头再加一层恩，没有别的格可修。

怎么补？该书的建议是，把孝拆成接穗，再重长。接上本书的读法，拆开：孝拆成依恋、敬、养三回；对土：国里哪一回有土，哪一回没有；重组：没有土的那一回，在国里另长一条路径。这里只演示动作，不下结论，也不涉及任何具体的制度评价：敬，也就是认出并尊重一个职分的位置，看来是可以迁的，它的壳（家里的礼容）要换，根（对一个位置的认）可以带；养，在国里变成了对公共事务的持续担当，不再是个人对个人的照料，路径要重组；依恋，家里的日夜相处，恐怕迁不动，国里要靠别的东西，在公共生活里一点一点积出一种“相熟”，从零开始长。这三句只是一个拆法的示范，是否站得住，要由第48章和第50章以后的材料来检验。

这里要提醒一个常见的疑问：既然家国同构有那么长的历史，它难道没有道理？有，而且很强。同构论者的最强版本会说：家与国确有大量共通之处，权威的来源、资源的分配、照料与服从，两边的结构相似，整个传统的政治经验，都是在这个相似上积累起来的，这些积累不是幻觉。本书同意。在同构的那一部分里，纵向放大就够了，不需要换土。但是，“哪一部分同构”，是一个要靠对土才能回答的问题，不能作为起点预先给定。同构是一个需要被验证的结论，不是一个可以直接拿来用的前提。第484号说得很简单：没接活的一放大出去，放大的是失败。

最后借该书的一个结构对照，放在这里，作为反例的反面。该书把改革开放当作标准结构：各地因地制宜，拿别处的模式类比成自己的样子，这是横向；深圳把自己的模式做大，这是纵向。它们的先后是先横后纵，各地先接活，接活的才被放大。这里只作结构对照，不评得失，也不涉及对具体政策的表态。这里只取其中一点：在这个对照里，被放大的是已经接活的东西，而不是原样搬来的东西，这与家到国的放大，次序正好相反。关于治理的横向扩张，第52章会专门讲。

◆六、对话、可错条件与小结

（一）对话

与第484号。 本章前半几乎全部建立在这本书上，所以先把一致与分界写清。一致的地方有四处：发展有纵、横两向；次序先横后纵，没接活的一放大出去，放大的是失败；迁移是拆开、对土、重组三步，由不原样套、先问土、接活了再展开三条纪律看守；儒家的迁移多半被做成了放大，手艺有，没有升成道。这四处，本书全盘接受，不写“首次提出”。

分界有三处。第一，本书在第484号之上加了一层：六路径在两向上都运行。第484号把重组读作“让一在新土里重新长出壳”，没有再问壳是按什么先后长的；本书补的就是这个先后。换土之后惯路的末格先失效，所以重组往往要排路。这个判断没有经过任何检验，该书自己认的三处最弱里，头一条就是“先横后纵还没有经过试验”，本书这一条同样要待检，而且比它多了一层：连“先横后纵”是否成立都还悬着，再往上叠一层“末格先行”，其不确定性是叠加的。第二，第484号说“0到1造一主要在道家”，只在边界出场。本书不全同：本书认为儒学史上有不自认的0到1，孔子由礼到仁，宋明三教碰撞生出理与心却自称“复”，这些放到第45章去讲。两书在这一点上有分歧，本书不回避。第三，该书把七字重读成“知是横向，止定静安虑得是纵向六步”，这是它的编排，本书这里没有用到，不作评论。

与“家国同构”论者。 这一位在第五节已经出场。补一句：同构论者还会说，你要求先问土，等于否认了传统的整体性，每一件事都要重新论证，传统还怎么传？回答是，问土不是怀疑一切，是在每次越界之前问一次：这个界两边的土，哪些地方是同构的。同构的地方，传统的办法照用，不耽误一分钟。问土只对界上的那一点负责。这条纪律的成本很低，它只在迁移发生的那一刻发作。

与格义的批评者。 道安一路的批评者会说，格义既然于理多违，就不该为它辩护，你为什么把它叫手艺？本书不为它的失真辩护，只是说，格义这个动作本身，也就是先借土里已有的接口，是任何迁移都绕不开的第一步，它的毛病在于停在了第一步。批评者的最强版本是：一旦借了名号，名号就会长成习惯，后来的人以为那就是原义，格义留下的错位几百年改不掉。这一点本书承认，而且它恰好是三条纪律里“不套名号”的理由：名号一旦套上去，就很难摘下来。对话之后，批评者可以保留“格义不可停留”，本书要改写的是，不再把格义写成一个纯粹的权宜，而写成“迁移必经的第一步，必须有第二步”。

与标准化复制的主张。 还有一类朋友，不在儒学内部，而在做生意、做教育、做连锁的行当里。他们会说：成功的办法就该原样复制，统一装修、统一菜单、统一话术，质量才可控，每一次“因地制宜”都是在稀释品牌。这个主张有它的硬道理，规模化与工程化，正是纵向做到极致的样子，本书对它完全接受：在同构的土里，复制就是对的，标准化就是纵向的功夫。分界只在一处：复制的边界在哪里。同一座城里开第十一家分店，土基本是同一片，复制即可；把店开到口味完全不同的另一座城，同一套菜单就成了拿着旧壳去套新土。这一点第2章的面馆案例和第52章会各讲一遍。对话之后，复制论者可以保留“同土之内标准化”，需要改写的是“处处标准化”；本书要补的只是，在越界的那一刻，先停下来问一次土。

与一位忙碌的实践者。 他会说：先问土，你说得轻巧，我哪有一个月？这是最实在的反驳。回答分两层。其一，问土不等于等一个月，它可以缩得很小：读人只需要一周的场面记录，而且这一周里，老师照常上课，只是不再加码。其二，不问土的成本更高。那位老师的前三周，是在没有问土的情况下消耗的，三周里他换了三种办法，每一种都没有对准，光是学生那边积累的“反正不会有用”的印象，就要更久才能抹去。问土省的是后面的时间。

（二）可错条件

下列情形出现，本章的相应判断要降级或收回。

其一，如果有一批换土的案例（老师换学校、医生换科室、管理者换行业），在“惯路的末格先失效”这一点上没有任何偏向：也就是失灵的位置，同样常常出在首格或中格，那么“末格先失效”要撤回，本书在第484号之上加的这一层就站不住。第28章的位置层规律若不成立，这一层的靶位改由实际卡格来定，重组仍要排路，但“末格先失效”不再是预设。

其二，如果对照检验发现，换土以后按“末格做首格”重组的，和按原惯路加码再试的，在一个学期或一个季度之后没有稳定的差别，那么重组往往要排路这一说，要降为一种可能。

其三，大象传的清点已经表明落点不止“君子”，第484号的措辞因此要改；若进一步核验发现“先王”“后”“大人”“上”各带着不同的做法，不是“君子”框的变体，则第484号对取象比类的实质判断也要改判，本章第四节的读法随之改写。这一条同时是第484号自己写明的改判条件，两书的相关判断同改。

其四，如果以全部的原文核验，竺法雅格义的记述、道安批评的出处与措辞与本章的转述有出入，格义一节要重写。

其五，如果有人证明，三回孝心（依恋、敬、养）在国的土里，其中某一回的迁移并非如本章所试写的（敬可迁、养要重组、依恋要另长），而是整体可以原样迁，则“孝者事君”作同构放大一说要降级。本章的拆法只是示范，不是结论。

（三）小结

换土的办法，可以收成一张单子，给每一个正面对着“原来的办法在新地方不灵”的人用。第一步，先别加码，查三层：做法是不是调得不够，土是不是换了，这个一本身是不是已经无人问；第一层试过了再查第二层，别跳到第三层。第二步，拆开：把办法分成壳、根、一，拆到再往里拆不动；写下一句话：我要带过去的是什么。第三步，对土：养它的、

缺的、推的、验的，各写一句，尤其是“验的”，换了土，验的标准常常也跟着换。重读新土里的人，用第40章的办法，找出那棵现成的、活着的芽。第四步，重组：读出自己的惯路，看末格在新土里有没有落脚处；没有，就拿它做首格，余下两格的先后，找做成过的那一次去对；把第一格落成十分钟的小事。第五步，守三条纪律：不套壳、不套结论、不套名号；每一步先问土；接活了再展开，看新芽，看一个季节，看没人管的时候它还长不长。

这一章的核心，是迁移里有一次排路。纵向与横向的两种活，到这里接上了：同一片土里换先后，叫排路；换了土以后惯路重排，叫迁移里的排路。这两件事做得好，可以把1到N与1到1都做到很好，儒家的手艺和六条路，都可以在这里被收拾得更清楚。

但是，这两件事做得再好，也是在给定的一上做。排路把格子的先后换了，迁移把一搬进了新土，都没有生出一个原来没有的一。这是排路与迁移的上限。上限在哪里，怎样看出自己已经碰到了它，下一章接着讲。

43

第 43 章

路径之新、路径之奇与能量账

本章要点

新比自己的过去，奇比旁人的预期；颠倒惯序有代价，能量账三栏拉长了记；排路与迁移没生出新的一，是其上限。

◆一、一家人换个顺序过年

一个五口之家，三代同堂，过年有一套多年不变的样子。腊月二十几开始大扫除，接着采买、腌制、蒸馍炸丸子，一连几天，母亲是总指挥，父亲跑腿，孩子被派去擦玻璃。除夕那天下午四点，母亲开始做年夜饭，六点开席，八点收完，十点前后大家在沙发上各自刷手机，守岁的人撑不到零点。初一一早，全家被叫起来去拜年，一路上谁也不太说话。年年如此，年年有人在年后偷偷说一句“过年比上班还累”，说完又觉得不该说。

这一年，大女儿提了一个建议，不加任何新活动，只是换一下顺序。以往是先把活干完，再团圆；今年反过来，从腊月二十开始，每天晚上饭后留出十分钟，全家围着桌子，什么活也不干，一人说一件今天碰到的小事，说完就散。活，照旧要干，但等这十分钟的话说了几晚之后，再来分：谁擦玻璃，谁炸丸子，谁买什么，不再由母亲一人安排，而是在饭后的十分钟里，你一句我一句地认领。到了除夕，年夜饭仍然是那一桌，可是桌子上的人已经说了十天的话。

这个例子是构想的，也不是为了说明哪一种过年更好。借它可以看清楚一件事：换了顺序，其他东西都没动，扫除、采买、年夜饭、拜年一样不少，可是整个年的质地改变了。这样的改变，有两种完全不同的衡量方法。

第一种是跟这个家过去的年比。往年是一路干活到除夕，今年是先说话后干活，这条路这家人从来没有走过。这叫新。新是相对于自己的过去说的。

第二种是跟旁人的预料比。七大姑八大姨来了，看到母亲居然坐着没动，是父亲在张罗炸丸子，孩子在记账，难免有人说“哟，今年变样了”。这种出乎旁人预期的感觉，叫奇。奇是相对于预期说的。

新和奇常常一起出现，可它们是两回事。同样一件事，对这个家是新的，对邻居家却是平常；对邻居是平常的，在亲戚眼里可能是奇的。弄混了这两样，就会得出一种常见的错觉：觉得自己在“创新”，其实只是换了个别人早就习惯的顺序；或者觉得自己只是在“改良”，其实是做了一件在这个圈子里谁也没有想到的事。

再往后看一年。年后，母亲说，这个年她没有累垮，还留了精神；孩子们也说，除夕的饭桌比往年话多。可是三年之后，这条新路也成了惯路，每晚十分钟变成了“例会”，轮到谁说，谁就先叹一口气。这是第二个要看的东西：一条路好不好，不能只看头一年新不新，要看这几年里，花出去的力气，有多少散掉了，有多少留了下来。同样一年忙下来，有的人多是损耗，有的人多是投入。这就是账。

这一章把前三章讲的东西收一收，回答三件事：路径的新和路径的奇，各自怎样判断，怎样才算有效；颠倒惯序是怎样一种动作，有什么代价；一条路走下来，损耗与沉淀怎样算。最后，要指出排路与迁移的上限在哪里。第九编的“用法”到此为止，由此引出第十编的0到1。

◆ 二、新与奇：一个跟过去比，一个跟预期比

先把这两个词立稳。新，是跟这个人（这个家、这个团体）自己的过去比。判断它的办法，不靠感觉，靠查记录：他过去走过的路，也就是前面几章里读出来的惯路与那三到五段经历；这条路是不是在里面。没有在里面，对他就是新的。这个判断的标准是内部的，只需要看自己的账，与旁人无关。儒家早就知道这个意思：《大学》引成汤盘铭的话：“苟日新，日日新，又日新。”（《礼记·大学》）又引《诗》：“周虽旧邦，其命维新。”这里的新，是相对于自己的昨日而言，是每天跟自己的过去比。

“新”字在《大学》里还有一场著名的争论，值得顺带一提。“在明明德，在亲民，在止于至善”，朱熹的《大学章句》依程子之说，把“亲民”改读为“新民”，意思是使民自新；阳明坚持保留“亲民”，认为“说亲民便是兼教养意，说新民便觉偏了”（《传习录》上；朱熹《大学章句》引程子曰“亲，当作新”）。这场争论里，两边都在谈新，一边是要别人新（新民），一边是要和别人亲近（亲民）。本书的读法留一个提醒：在儒家的语境里，新的主语常常是“人自己”，是日新，自新，不是造一个新东西；说到别人，就用亲，用养。本书讲的路径之新，跟日新是同一个意思，跟过去的自己比，不是谁发明了什么。

奇，是跟预期比。预期是谁的？是对手的，是旁观者的，是自己的惯常期待。判断它的办法，是问一句：“身边懂行的人，看到这一步，事先会不会料到？”料不到，对他们就是奇。《孙子》把这个意思说得最干脆：“兵者，诡道也。”“攻其无备，出其不意。”（《孙子·计篇》）出其不意的“意”，就是预期。又说：“凡战者，以正合，以奇胜。”（《孙子·势篇》）以正合，是按预期来；以奇胜，是越出预期。《老子》也说“以正治国，以奇用兵”（第五十七章）。

两者放在一起，得到一个简单的二乘二：

	对旁人是预料之中	对旁人是出乎预料
对自己是走过的路	不新不奇：守正	奇而不新：用老办法出其不意
对自己是没走过的路	新而不奇：自己的路新了，别人早已习惯	新且奇：路径之新，也路径之奇

四格里，每一格都有用处，也都有判断它的办法。不新不奇，是守正，是纵向里最稳的部分，也是绝大多数日子的样子；这一格一点也不丢人，第12章已经讲过，守正守的是方向。奇而不新，是把自己熟悉的老办法，用到对方没有料到的地方。孙子讲的奇，常常是这一类，一个老将用惯了的招，对着一个没见过这招的对手，就是奇。新而不奇，是第三格：对这个家来说是没走过的路，对旁人来说是老生常谈。上面那个换序过年的家，如果放在一个“年前先聚后干活”早已是习惯的社区里，就在这一格。第四格，新且奇，是最罕见的，也最容易被误判：很多人以为自己落在这一格，其实是落在了第三格。

四格之外，还有两个提醒。其一，奇会变老。《孙子》说：“奇正相生，如循环之无端。”（《孙子·势篇》）奇用过，被对方预料到了，就变成正，必须再生出新的奇来。这一年的出人意料，下一年就是常规。换序过年的家，三年后每晚十分钟变成“例会”，就是奇变成了正。所以，奇要放在一个时间里判断，不能一次判定，永远有效。

其二，奇不是怪。《中庸》里有一句孔子的话：“素隐行怪，后世有述焉，吾弗为之矣。”（《礼记·中庸》，素隐或作索隐）专去探幽索隐、行为怪异，后世也许有人称述，孔子自己不做。《论语》里也记着“子不语怪力乱神”（《论语·述而》）。儒者有理由警惕“奇”这个字：它容易滑成标新立异。本书所说的奇，和怪的分界在方向上。怪是丢了那个一，为了出奇而出奇；奇是路径的出人意料，目标那个一仍然被忠守着。过年换序的家，目标仍然是团圆，一点没变，变的只是怎样走到团圆。这是第12章“守正出奇”的核心，守的是方向，出的是路形。

再说新和奇各自怎样判断、怎样才算有效。新的判断，只需要查自己的账。但有效与否，要另看。新路是否有效，有一个常被忽略的条件：它得跟惯路的末格有关。换序过年之所以有效，不在于“新”，在于它把惯路的末格——团聚里那些人与人之间的话，也就是E——提到了首位。如果这家人只是把大扫除和采买对调了先后，对这个家也是新的，但是没有碰到末格，大概率不会改变任何东西。所以，新是必要的，却不是充分的。排路要的是：新，而且新在卡点那一格上，按位置层的判断，通常就是末格（这条规律的检验与收窄见第28章）。

奇的判断，要问一个相反的问题：这个出人意料，是否服务于那个一？一个母亲忽然决定今年不做年夜饭，让全家出去吃，对亲戚是奇，对这个家的惯路也是新，但这一步是否落在“团圆”上，要看。如果出门吃饭让大家都说了话、都参与了选择，是奇而有益；如果只是图省事，是怪。判断的标准，回到那个一上：团圆更近了，还是更远了？

举一个自查失败的例子，看这两句话怎样把人从自欺里拉回来。一位店主听人说“现在都流行直播卖货”，把自家的糕点搬到直播间里去卖，周围的同行说他“太新潮了”。他自己也觉得是一次创新。用两句话查：这条路他自己没走过，所以对他是新的；懂行的人事先能不能料到？同街的几家店，有两家已经在做了，行业里的人，早就在谈这件事，所以对懂行的人，一点也不奇。他落在“新而不奇”那一格。这个发现不是为了泼冷水，它改变的是接下来该做的事：既然不奇，就别指望靠出其不意取胜，要靠做得比别人稳、比别人细；如果想要奇，就得去找一个同行料不到的做法。查完以后，他的力气放到了该放的地方。

还有一个实际的操作建议，给想用这两个词做事的读者。在写下任何一条新路之前，用两句话自查：“这条路是我从没走过的吗？”（查新）“懂行的人事先能料到吗？”（查奇）。两句话的答案要写下来，不能心里过一遍就算。写下来以后，常常发现，自己以为是新且奇的，只是新而不奇，甚至只是不新不奇的另一种说法。这个发现并不让人沮丧，反而有价值：它告诉你，该把力气放在哪里。

◆ 三、颠倒惯序

第41章与第42章讲过两种动作：排路，拿惯路的末格做新路的首格；迁移里的排路，换了土之后惯路重排。这一节单独讲排路里最干脆的一种，颠倒惯序。

先交代什么是颠倒。三格的一条路，有首格、中格、末格。把首格与末格对调、中格不动，得到的路径叫它的颠倒。S→D→E的颠倒是E→D→S；E→S→D的颠倒是D→S→E；D→E→S的颠倒是S→E→D。六条路，恰好分成三对互为颠倒，每一对的中格是同一格。这是一个算术上的事实，不需要任何解释，数一数就知道。

这个事实放到儒学史上，得到一个有意思的图景，本书写下来，并标明这是读法，待检。按前面各章（第15章至第28章）读出的各家惯路：朱熹S→D→E，孟子E→D→S，两家互为颠倒，中格都是D。阳明E→S→D，荀子D→S→E，两家互为颠倒，中格都是S。王夫之、颜元D→E→S〔本书读法，待检〕，与儒家几乎空着的S→E→D（兴于诗）互为颠倒，中格都是E。

这里每一家的惯路都带着限定，要如实带上。朱熹的S→D→E限于学问进路（格物），心上工夫（中和）他换过手，新说可读作拿末格E做首格的自我排路（第31章）；阳明的E→S→D是讲学的惯路，不是生平唯一的路，南赣乡约走的是D→S→E（第17、41章）；孟子的E→D→S是对士的惯路，对民另走一条，两读并存（两读的处理见第4章）；荀子的D→S→E是惯路，《乐论》走的是S→E→D（第27章），惯路不是唯一的路。下面的图景取的是“惯路”这一层，不是各家一生的全部走法。

三对镜像里，第一对最耐人寻味。朱熹一生尊孟，《四书章句集注》里孟子占着重要的位置，但在三格的先后上，他走的路径恰是孟子的颠倒：孟子从本心出发，扩而充之，一路推到事上（E→D→S）；朱熹从事物出发，今日格一件、明日格一件，最后期待贯通到心（S→D→E）。他们共同守着一个“一”，同一条中间的D，两头相反。第二对更明显：阳明与荀子，一个说心即理，一个说化性起伪，在儒学史上常被看作对头，在三格里，他们的中格同是S，首尾彼此换位。如果这个读法站得住，古人所说的“对头”，有一部分就是同一个中格上的颠倒。

此外还有一个结构。把“末格做首格，余下两格保持原来先后”叫轮换，那么朱熹S→D→E轮换一次是E→S→D，正是阳明。阳明E→S→D轮换一次是D→E→S，正是王夫之、颜元。再轮换一次，S→D→E，回到朱熹。朱熹、阳明、王夫之与颜元，在六条路里构成一个三环。另一个三环是S→E→D、D→S→E、E→D→S：兴于诗、荀子、孟子。换句话说，几家的惯路分在两个三环上；如果每一次改路都是“末格提到首位、其余顺序不动”，那么后一家就是前一家转了一格。本书不主张这是历史的真相，只主张这是一个值得核验的结构：几家的归路本就有“待核”，这个环是依赖这些归路画出来的，归路一变，环就变。但如果归路大体不错，它说出来的事很扎眼：后儒的“新”，有相当一部分是在这六条路里换了位置。

两处细节可以看出这个图景对归路有多敏感。其一，朱熹中和新说拿末格E做首格，局部走了一次轮换，形状上正与阳明相合，只是限于心上工夫（第31章），不能据此说朱熹就是阳明。其二，孟子对民的路有两种读法：第23章把恒产读作S，得S→E→D，那恰是对士惯路E→D→S的一次轮换，仍在孟子所在的环里；第53章把制产读作D，得D→E→S，就落

到了王夫之、颜元所在的另一个环里。同一段文本，读法一换，在环上的位置就换，所以这个环只能当作核验归路用的结构，不能当作历史的证据。

回到颠倒这个动作，怎么用？它与轮换比，有什么特点？颠倒的特点是动得最大。轮换只动一格（末格提到前面），颠倒把首格也拉到了末格。这意味着，原来最顺手、最先得到力气的那一格，现在要吃残羹。它的好处，是把一直被压在底的那一格推到最前，打破的程度最深；它的代价，也是新路的末格就是旧路的首格，原来的强项会因为被冷落而开始变钝。阳明在南赣，把讲学的惯路E→S→D颠倒成D→S→E，E这一格被放到最后，他讲学时最擅长的东西，在治乡的这段时间里排到了最末。这个代价在历史上有没有出现，值得另行考察，但道理是现成的：颠倒之后，新路会有它自己的末格。

所以颠倒有三条使用规矩。第一，只在这一件事上用，不要把它推广到所有的事。老路在别的地方仍然走得很好，不要全部推翻。第二，走顺了再看新路的偏：新路也会有它的偏，偏在哪一格，要走了才知道。上面那个换序过年的家是E→D→S，三年后“例会”化，就是新路中段的D（排好的次序与认领的分工）僵成例行手续的信号。第三，在颠倒与轮换之间选，仍然拿“做成了的那一段”去决定。那一段如果是颠倒型的，就用颠倒；如果是轮换型的，就用轮换。没有这一段时，先试小幅度的轮换，不行再颠倒。

颠倒惯序在别的场合是什么样子，再看一个日常的例子。一位家常菜做得很好的人，他的路径是D→S→E：先照一个熟悉的次序做（备料、下锅、火候的先后，D），菜端上桌，样子漂亮（S），最后指望吃的人觉得好吃，也就是人与菜之间那种“吃得舒服”的积淀（E）。他的卡点是：每次请客，菜都做得挑不出毛病，客人也夸，可是下一次没有人特别惦记。末格E，也就是人这一头，总是在最后才被问到。颠倒一次，E→S→D：动手前先问客人最近想吃什么、口味重轻（E），先做一小份让人尝（S），尝完再把次序理出来（D）。做成的那一段在哪里？他回忆起有一回，朋友生病，他不知道做什么，只好一碗一碗端过去问“这碗行不行”，那一次，朋友吃得最多，后来一提起他，就说那碗粥。路径正是E→S→D，是颠倒型的。所以他选颠倒，不选轮换。

颠倒惯序的用法，可以收成四句话。一，先读出惯路，确认首格与末格各是什么；二，把首尾对调，中格不动；三，在做成的那段经历里找是否有同样的形状，有就用，没有就先试轮换；四，新路的第一格，落成一件十分钟的小事，然后一次只走这一条，走了三个月，再看新末格。

颠倒还有一层特点，跟三原理有关。轮换只动末格，另外两格的相对先后没有变，它们之间原有的关系照旧；颠倒把首格和末格对调，原来一头一尾的两格，关系整个翻了过来：原来是“先有D，才有E”，现在是“先有E，才有D”。这样翻转之后，两格之间原来被压住的矛盾，更容易浮到台面上。过年的例子里，如果走颠倒，E→S→D，就等于说“先有人

和人的话，再有饭桌的样子，最后才安排活”，很可能马上有人质疑：活不分好，年怎么过？这个质疑就是第一拍的张力。该怎么处理？不急着化解，留着它，看第三格会不会换一个形状（比如活的分法本身变成一件大家商量着办的事）。这也是颠倒惯序的风险：它比轮换更容易把矛盾逼出来，也更容易在矛盾面前退回老路。事先要有一个预案：张力出现了，不是路错了，是路在走。

那个过年的家，惯序是D→S→E：先干活（D），然后是除夕那一桌显出来的团圆（S），最后指望一家人之间的亲近（E）积下来。读法与楼道登记板同构。拿末格做首格，有两种排法：轮换是E→D→S，颠倒是E→S→D。这家人去年有一回做成了的事：表妹结婚前一周，全家聚在一起分头干活，边干边说话，说着说着就把活分完了，路径是E→D→S。所以他们选的是轮换：先说话，再认领活，最后才是那一桌。这条路是“新”的（他们的过年从没这么走过），在末格上（E提到了首位），而且有一段做成的经历在后面撑着。

◆ 四、能量账：损耗最少，沉淀最多

路径之学的底下，是一笔账。前面已经说过，同一个归宿，有的路损耗多，有的路沉淀多（第13章）。这一节把账怎么记讲到可以动手。

先交代口径。第13章借最小作用量作类比，意思是：物理里，一个系统从一个状态到另一个状态，所走的路径是使作用量取极值的那一条，常被概括为“最小”。那是一个类比，不是证明，本书没有说人的路径服从什么变分原理。类比拿来用的只是一个直觉：同一个起点、同一个终点之间，可以有很多条路，它们花的“力气”不一样。在此之上，本书把力气分成两种：损耗和投入。

损耗，是花出去之后，什么也没有留下的力气：返工，对抗，等待，反复起头，同一个错犯两遍，为了过关而做的表面功夫。投入，是花出去之后，沉到下一次能直接用的东西里去的力气：一个顺手的次序，一句对方听得进的话，一件做好了可以当样板的活，一份被信任了的关系。损耗最少，是说第一种尽量小；沉淀最多，是说第二种尽量大。这两个条件不是同一个条件，一条路可以损耗很少，沉淀也很少（比如一直做自己早已熟练的事，什么也没浪费，但也什么都没长）；一条路也可以沉淀很多，损耗也很多（比如摸索期）。好的路径，要求两者兼得。

为了记账，本书设了三栏。第一栏是花了多少（时间、心力）；第二栏是留下了什么，要写到能指出来的东西：一句话、一个样板、一条顺手的次序、一个人的信任；第三栏是白费了什么，要写到具体的事：这一周重做了哪一件，哪一次吵架，哪一回开头没开成。三栏

之间没有换算，不要把它变成一个数字，只做对比：这一段和上一段比，第二栏是不是多了，第三栏是不是少了。

用两个人来对比。设想两位都在学做木工的朋友，同样每周末花六个小时，做满一年。甲的周末：每次买料、画线、锯、拼，一气呵成，做一件完整的柜子；拼不上，拆了重来，重来之后又拼不上，最后做出一个勉强立得住的东西，下周换一件新的。一年之后，甲做了十来件，件件勉强，第二栏几乎空，第三栏很满：拼不上的接口，每次都是同一个。乙的周末：每次只做一个榫卯接口，做六个小时，做完放在架子上，旁边贴一张纸条，写这一回哪里松了，下周的第一件事是拿起它，对着纸条改。一年之后，乙只做了半个柜子，可是架子上有一排榫卯样板，每一块上都有纸条，第二栏很满：样板、纸条、一双熟了的手；第三栏很小。甲花的力气一点不比乙少，甚至更多，区别只在力气落在哪一栏。

这里有三点，是账里最容易出错的地方。

第一，换路本身有一次性的成本。新路头几周，一定是损耗上升：生疏，笨拙，手忙脚乱。如果在第一周就拿它去对比老路，新路必输。所以记账要用“一段”，不是“一周”，至少一个季度，除非这条路的第一格就是十分钟的小事（那是第41章的办法，成本最低）。

第二，不要把“快”和“省”混为一谈。有些路看上去很快，第一栏很小，可是第二栏也几乎是零，这是损耗最少而沉淀也最少的路。《孟子》里有句话：“事半古之人，功必倍之，惟此时为然。”（《孟子·公孙丑上》）事情只做古人的一半，功效却是古人的两倍，只有在这个时代才如此。孟子说的是时势，不是偷工，本章在这里只借它的形式：什么条件下，事半功倍才算数？条件是投入沉到了下一次要用的地方。第13章已细讲，这里不再重复。

第三，不要把账本变成考核。这条是与第40章一致的老规矩：账是自己记，用来看自己的路；不拿来给孩子、学生、员工排名，不进考核，不拿来评比谁“更会用力”。账一旦被拿来评比，就会像古德哈特定律所说的那样，被指标化，被做假，变成“评比前一周突然勤快”。

九宫的口径里，D3（优化约束）的三个分量是误差、冗余、损耗，损耗是其中之一。本章所说的损耗，就落在这一格上；而沉淀，是E的事，也就是特征纠缠的积累。三栏账其实是把D3的损耗和E的沉淀放到一张纸上看。如果某人在D3这一格上高低分明（第40章），那么三栏账对他尤其合用。

《庄子》里庖丁解牛的故事，可以当作一本现成的账。文惠君问庖丁，技艺何以至此，庖丁说他的刀用了十九年，解过数千头牛，刀刃还像刚从磨刀石上磨出来的一样；他还说：“良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也。”（《庄子·养生主》）好厨子一年换一把

刀，因为他在割；一般的厨子一个月换一把刀，因为他在砍断骨头。刀，就是损耗的账本：同样是解牛，有人一年换一把，有人一个月换一把，花的力气相仿，白费在刀上的东西，差了十二倍。而庖丁账的另一栏，沉淀，也很清楚：十九年的“以神遇而不以目视”，是沉进人里的。这是第13章用过的故事，这里只取它作账的形状：账的两栏，一栏在刀上，一栏在手上。

沉淀有两种去处，记账的时候要分开写。一种沉进人里：手熟了，话顺了，对方信任了，一个人对一件事的“数”有了，这是E的沉淀；另一种沉进物里：一份样板，一张流程表，一本记下了“这一回哪里松了”的小册子，一个用得上的工具，这是可以交给别人、留给下一次的东西。沉进人的，不容易看出来，也带不走；沉进物的，看得见，也传得下去。乙的榫卯样板和纸条，是沉进物，他那双熟了的手，是沉进人。好的账，两样都有，并且知道哪一样是哪一样。儒家讲“学而时习之”，习是沉进人里的，讲“述而不作”，述是把沉进物里的东西传下去，两样都不可少，只是账要分开记。

记账的样子，用过年那个家的一个星期来示范（仍是构想）。腊月二十三那周，母亲在小本子上记了几行。第一栏，花了多少：每晚十分钟说话，共七十分钟；三个晚上分别认领了擦玻璃、炸丸子、买干货，每次一小时左右。第二栏，留下什么：小儿子第一次主动说“明天我去买”；父亲和大女儿商量出一张采买单，贴在冰箱上，打算明年接着用；一句家里人对母亲说的“你坐着，我来”。第三栏，白费了什么：买重了两样东西，是因为两个人各买了一遍；周四晚上有人没出现，十分钟变成了二十分钟的催促。每一行都写到了能指出来的东西，没有一个数字。一周后和上一周比：第二栏多了，第三栏的“催促”还在，下一周只改这一处：采买单上写上谁买，别靠口头。

回到过年那个家，账可以这样看：往年的年，第一栏很大（母亲几乎一个月的力气），第二栏很小（过完年，没有什么留下来能直接用到下一个年的东西，每年重新来过），第三栏很大（大扫除擦了又脏，年夜饭太多吃不完，初一路上的沉默）。换序之后的第一年，第一栏并没有变小，每晚十分钟加上原来的活，总量还多了一点；但第二栏有了新东西：十天的话，母亲不再一人承担的安排，孩子们自己认领的活，一份“明年还这样”的默契；第三栏小了一块。第一年看不出显著的好，第三年再看，才会看出差别。账要拉长了记。

◆ 五、只换序不跃层：排路与迁移的上限

把前面几章的东西摆在一起，有一个问题躲不过去：排路与迁移，做到最好，能做到哪里？

先说它们能做的。排路能把一条走偏的路换成另一条，让惯路总排在最后的那一格得到最好的力气；迁移能把一个一搬进另一种土，让它在那里接活、长成那里的一。两件事做好了，1到N可以走得更快更稳，1到1可以接得更活，账上的损耗减下去，沉淀涨起来。这是实在的好处，不是小事。人的绝大多数日子，一个团体的绝大多数年份，所需要的正是这些。把这一点说在前面，是为了不让下面的话被读成贬低。

再说它们不能做的。排路动的是三格的先后；迁移动的是一所在的土。两样动作有一个共同的地方：格子本身的样子，没有被动。S还是那个S，D还是那个D，E还是那个E，格里面装的东西的形状，换序之后还是原来的形状，搬到新土之后，壳换了，那个一还是原来的一。这种做法，本书叫它巧办法：路换了，局面变了，但没有生出一个原来没有的东西。

巧办法这个词，不含贬义。过年换序、老师换纸条、阳明在南赣倒着走，都是巧办法，而且是很高明的巧办法。“巧”的意思，是以比较小的动作，换到比较大的效果；它用的是已有的材料，重新安排。这种本事，值得练，也值得赞。它的边界，是在“已有”二字上。

怎样判断一件事停在了巧办法，没有到0到1？用全书的三条判据去过一遍。第一，能不能还原为旧一的展开？第二，有没有改写原先的起点之一或目标之一？第三，有没有长出原来没有的显露与纠缠？三条里只要有一条是否定的，它就还在巧办法的范围里；三条都得是肯定的，才有资格谈0到1（第44章细讲）。把本编出现过的几个例子过一遍：

例子	能否还原为旧一的展开	起点或目标是否被改写	是否长出原来没有的显露与纠缠
换序过年	能：团圆还是团圆	否	没有：话、活、饭桌，都是原有的东西
老师的纸条箱	能：想法被接住，还是原来的一	否	长出一个新壳（纸条箱），一没有变
阳明南赣倒着走	能：仁厚之俗，仍是儒家的目标	否	乡约有传统的蓝本
朱熹到阳明（这一步本身）	能：第22章读作同一个本有之一上换了先后	否（自称为复）	这一步看不出；良知学相对孔孟的新东西，见下文与第20、21、45章

最后一行要特别说一句。朱熹到阳明，是儒学史上最大的一次换序，也是整个中部讲得最细的一次。按第22章的读法，两家共享“本有之一”，一格没动，换的是先后；第45章也把朱王之争读作同一个一之内的排路与排座次。所以就这一步本身，前两条判据都不过：阳明的路径之新是确凿的新，奇也是确凿的奇（对当时的朱子学者而言，实在出人意料），

但仍是排路。有意思的是，这个换序在朱熹自己那里已有一次预演：第31章读到，中和新说是朱熹拿末格E做首格的自我排路，形状上与阳明相合，只是限于心上工夫。

第三条判据留空，是因为它问的不是朱王之间，而是良知学相对于孔孟，有没有长出原来没有的显露与纠缠。这一问在别的章里已经有了答案，可以接上三段。第20章把“良知”读作禅宗的清净本心、道家的自然姿态、儒家的良知方向三源综合，生出了先秦所没有的东西，却因自称“复”而断在第三拍，没有回写去改写儒家的一。第21章把良知的来路从天赋改读为织出来的沉淀，良知与习气同构，区别在谁来命名与经不经得起回写两重。第45章则把宋明整体放到先秦面前，用三条判据查理与心，判为三条皆过、三拍走全。三段合起来，对第三条的回答是：相对孔孟，宋明连同良知学确有新显露与新纠缠；相对朱熹，阳明这一步仍是排路。两个层面问的对象不同，不互相取消。第20章说回写被“复”字拦住，第45章从取士、教育的实际改写看回写之彻底，两章差在“回写”看的是自觉的承认还是实际的改写，这一差别本章不裁，列为待查。以排路来读，阳明是一次最漂亮的巧办法；他同时还有的那些东西，在排路的读法里看不见。

为什么排路与迁移够不到0到1？这要回到D2。九宫里，D2是路径组织，它的三个分量是前行、回写、跃层；前行是猜想、执行、评估，回写是反馈、修正、迭代，跃层是分化、重组、升维。排路与迁移，用的是前行和回写：试一条路，看反馈，修正，再试。跃层没有被用到。跃层要的是三个动作：分化，把原来混在一起的一块东西拆成两样；重组，把拆出来的东西按新的方式合起来；升维，在更高一层上重新问这个问题。

拿过年来说：排路是问“先说话，还是先干活”；跃层则是问“过年这件事，为什么一定要团圆”，把“团圆”拆开（团是聚，圆是满，聚而不满的年是什么样），再按新的方式合（也许，对有些家庭，一年里的某个别的日子才是团圆的日子），最后在更高处问：节日是什么？这样问下去，整个“一”被动了，不再是同一个“团圆”的展开。这样的追问，不是排路能提供的，也不是搬到另一片土里就会自动发生的。

儒学自己的历史里，有一个现成的对照，可以看清“换序”与“跃层”的差别。孔子之前，礼是一套给定的、行之已久的东西，周礼的序列，是当时人人守着的一。孔子面对这套东西，有两种动作：一种是“述”，守住它、修订它、教人照着做，这是纵向；另一种是追问：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）一个人心里没有仁，礼又有什么用，乐又有什么用？这一问，不是在礼的内部换先后，是在礼的下面问“礼是靠什么成为礼的”，问出一个原来没有占据中心位置的“仁”，把它提到礼的上面去。这就是升维：问题被抬到了更高的一层，原来的一，由礼变成了仁。这件事第45章要细讲，这里用它来标示界线：同样是儒家的功夫，换序是在礼里面排路，跃层是追问到礼的下面。

三原理的口径，把这个界线说得更准。三原理说，任两格发生矛盾，推动第三格改变，三拍：张力积累、形状改变、回写。排路在第一拍上有用：它给张力一个新的位置，让被惯路压住的矛盾浮上来。但第二拍，第三格形状的改变，不是换位置能换出来的。换位置，格子还是原来的格子；形状改变，是格子本身成了另一个东西。第37章读牟宗三一系，读出“第一拍攒足，第三格不变形，出口是判教，断在第二拍”，说的就是这个：中西的张力有了，却没有让任何一格改变形状，而是用判教把新东西排到“用”的位置。那种局面，在排路的工具箱里没有解法：再怎么换先后，第二拍还是不发生。要让它发生，要靠第十编讲的东西：让“一”被改写的碰撞。

把巧办法和0到1分清楚，还有一个很实际的用处：避免两种相反的错误。一种是把巧办法当作0到1来奖励、来宣传，一个团体里到处是“创新”，其实全是换序和换土，需要改写那个一的事，反而被这些热闹盖住了。另一种是因为0到1难，就看轻巧办法，说“这不过是改良”，让做得很好的排路和迁移得不到应有的承认。两种错误都来自没有一把清楚的尺子。三条判据就是这把尺子：它不问做得好不好、新不新、奇不奇，只问一件事，那个一动了没有。动了，是另一类工作；没动，是把已有的一做到了最好，同样值得郑重去做。（这里只作路径之学的分析，不对任何具体的评价制度作表态，科技与教育里的分析，留给第56章、第63章与第64章。）

碰到上限，不等于要抛弃排路与迁移，反过来，它们是0到1的前提。要改写一个一，先得有一个被走熟的一；没有在1到N上走出过损耗最少、沉淀最多的路，没有人能知道它的哪一处是可以改写的、哪一处是承重的。孔子在问“人而不仁，如礼何”之前，是先在礼里面走过几十年的人：十五志于学，三十而立（《论语·为政》），学琴于师襄，入太庙每事问（《论语·八佾》）。他对礼的熟，是他敢于问礼下面是什么的资格。所以，把1到N与1到1做到最好，既是它们自己的事业，也是通向0到1的路上最不能省的一段。省了这一段，所谓的0到1，多半是不知道前人走过的路的重复。

怎样知道自己已经碰到了上限？有四个信号，按“可以自查”的方式写出来。

第一，换了路，同一个问题换一个样子又回来了。楼道的杂物被清了，但过一个季度，另一种杂物又堆出来；教室里孩子开口了，但开口的内容总在同一个范围里。这说明路径换了，而问题的根在格子的形状上。

第二，三格里有一格，发现它自己不够。排路的前提，是三格各自可用，只是先后不对。如果走到最后发现，不是E排得太晚，而是这件事里根本没有适合的E，也就是缺的是一种从来没有过的关系，那已经不是换序的事了。

第三，怎么排，答案都落在同一类里。六条路排遍了，每条都有一个自己的末格，每个末格都有毛病，怎么转都转不出这个圈子，就是路径空间本身走到了边。六条路是有限的，用完就是用完了。

第四，旁人在用另一套问题。你们在争先后，另一边的人根本不在这个轴上提问，他们问的问题，你听不懂，也答不上。这个信号最容易被忽略，因为人们往往把听不懂的问题当作无关的问题。

遇到这些信号，不要继续加码，也不要硬换新路，该做的是承认：这件事已经超出了1到N与1到1的范围，该去另一种工作里找办法了。这就是第十编。

这里有一点关于账的补充，是本书的判断，待检：账上的好处，也有上限。把损耗压到最小、沉淀提到最高，是排路与迁移可以做到的极致；但在这个极致上，账只能靠换一个“一”才会再有大幅的变化。换句话说，1到N做到最好，不等于0到1；一家把同一个零件做到全球最好的工厂，成本压到极致，损耗最少，但这是同一个零件的极致，不是一个从没有过的产品。这个例子在第62章会展开。

◆六、对话、可错条件与小结

（一）对话

与兵家，《孙子》。 兵家是“奇”这个字最老的行家。《孙子》说“战势不过奇正，奇正之变，不可胜穷也”（《孙子·势篇》），奇与正是相互转化的，没有一成不变的奇。本书与它在这一点上完全一致：奇跟预期比，预期会变，所以奇会变老，写“与孙子一致”，不写首次提出。兵家的最强版本会进一步质疑本书：你的“奇”太温和了，战场上的奇，是要打破对手的整个预期系统，让他无从应对，而你说的过年换序，不过是把话说在活前面，算什么奇？这个质疑是对的，而且应当承认：战场上的对手是实实在在的，对手的预期是自觉构造出来的；一个家庭里的“旁人预期”，是亲戚们的习惯，力度完全不同。本书所说的奇，是一个相对量，在对手强的场合强，在对手弱的场合弱，不要求处处是战场的奇。分界在另一处：兵家的奇服务于胜，胜是对手那一边给定的目标；本书的奇服务于那个一，一是自己忠守的东西。对话之后，兵家可以保留“奇必须能打破预期系统”，本书要改写的是，不再用“奇”这个字指一切新鲜办法，把它限定在“出乎旁人预期”这一个意思上，新的归新，奇的归奇。

与持守的儒者。 一位守正的儒者会说：夫子明明说“素隐行怪，吾弗为之”，你讲新、讲奇，岂不是鼓励后学求异？朱熹一路尤其反对立异，认为学问以平实为主。这个质疑

的力度很强，它指出了“奇”字的危险：一个以出奇为目的的人，会把自己的注意力放在“别人料不到”上，而不是放在那个一上。本书同意这个危险，并且在第二节已经把怪与奇分开：怪是丢了一，奇是路形。对话之后，儒者可以保留“弗为之”，也就是不以出奇为目的；本书要改写的是，守正与出奇不是两个互相拆台的东西，《孙子》说“奇正相生”，儒家说“经与权”（第12章），守的是方向，权的是路形。儒者所担心的，是第三格上的失控，即丢了一；本书所要的，是第二格上的活，即路形不死。

与李泽厚的积淀说。 本章所说的“沉淀”，读者很容易联想到李泽厚的“积淀”：他用这个词讲文化、理性、情感如何经由长期的历史实践，沉入人的心理结构〔转述，待核〕。两者确有相通之处，都在说：一个人花出去的力气，有一部分不会消失，会沉到下一次要用的地方。本书写“与李泽厚一致”，不写首次提出。分界有两处。其一，尺度不同：他的积淀是以千年计的文化心理结构，本书的沉淀是一个人、一个家、一段路的账，以月和季为单位，可以被当事人自己看见、自己记下。其二，用法不同：积淀说主要是解释，解释人类心理结构何以如此；本书的三栏账是用来对比两条路的，要给出读数，也要写出可错条件。对话之后，积淀说可以保留“沉淀有历史厚度”，本书需要改写的是，不再把沉淀只当作一个解释概念，而当作一个可以逐月记、逐季比的东西。

与追求量化的管理者。 他会说：三栏账不能量化，怎么管理？没有数字，我如何知道哪条路好？这是个正当的要求。本书的回答是，三栏账是自我管理的工具，用来看自己这一段与上一段比；它可以用于团队的复盘，大家一起写第二栏（留下了什么）和第三栏（白费了什么），但不进考核、不做排名。一旦拿来评比，它就会像古德哈特定律所说，当一个度量变成目标，它就不再是好的度量：人们开始往第二栏里写漂亮的话，往第三栏里写无关痛痒的事。至于是否有不被指标化的量法，目前没有，本书不假装有。这一点作为一个限度写在这里：能量账是一个看路径的方式，不是一个管人的指标。

与“朱王之争算不算创新”的看法。 一位读者会说：你把阳明的转向读成排路，是不是低估了他？阳明在儒学史上的地位，岂是“巧办法”三个字能容下的？这个问题很重，本书分三层答。第一层，本章没有说巧办法是低的评价。巧办法可以是极高的成就，路径之新与路径之奇，阳明两样都占了，这一点是确凿的。第二层，按三条判据，前两条他仍在“复”里，目标是回到良知本体，这是他自己的说法，也是第22章读出的“本有之一”的共同前提。第三层，第三条判据，也就是良知学是否长出了原来没有的显露与纠缠，不在朱王之间问，要相对孔孟来问；这一问第20、21、45章已经分别做过，接法见第五节末：第20章读出三源综合，生出了先秦所没有的东西，却被“复”字拦住了回写；第21章把良知的来路从天赋改读为织出来的沉淀；第45章把宋明整体放到先秦面前，三条判据都过。艾文贺把阳明读成“发现模式”（见其Confucian Moral Self Cultivation），是接近本书的看

法；而阳明本人的转向里，是否同时有一个发生性的成分，那是本书对艾文贺的分界之一〔本书读法，待检〕。对话之后，持这个看法的读者可以保留“阳明的贡献不止于排路”，本书要改写的，是不把排路读法当作对阳明的全部判词：排路读法只能看见路径之新，看不见路径之外的东西，后者要用别的读法去找。

与《大学》的“知所先后”。　　最后一位对话者是经文本身。《大学》说：“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”（《礼记·大学》）既然经文说“知所先后”，似乎先后是有定论的，有一个“所”，知道它就近道了，那么本书的颠倒与轮换，岂不是把定论推翻成了选项？这是一个必须正面答的问题。答案有两层。第一层，“知所先后”的“所”，在本书的读法里是随路径与人而定的：第7章读《大学》：七字之内是效验的次第，朱熹自己说“有次序，无工夫”（《朱子语类》卷十四），工夫落在“明明德，新民，止于至善”上，以及七字之前“物格、知至”那道接缝上；经文给的这一串先后，是为“明明德”这一类特定目标、为读书人配的，在书院的土里是一条稳的路。经文并没有说，对所有的事、所有的人、所有的土，先后都只有这一个。第二层，退一步，即使把经文读成对所有事都有唯一的先后，那么本章所做的“读惯路、找末格、找做成的那一段”，仍是在做“知所先后”：知道这一件事、这一个人、这一片土，先后是什么。本书不否认先后有“所”，只是认为“所”不止一个，需要每次去找。对话之后，经文可以保留“知所先后，则近道矣”，本书要补的是“所”的复数。

（二）可错条件

下列情形出现，本章的相应判断要降级或收回。

其一，如果能举出一个案例，它只是换了三格的先后，没有跃层，却满足三条判据（改写了起点或目标，长出了原来没有的显露与纠缠），那么“只换序不跃层只是巧办法”要改写，排路的上限就不在这里。

其二，如果归路核验之后，朱熹、孟子、阳明、荀子、王夫之、颜元各家的惯路与本书所读的不同，颠倒与轮换的两个三环图景要撤回。这一图景是依赖归路的衍生物，不是独立证据。

其三，如果以对照检验，发现在一个季度之内，按颠倒惯序走的人，和按轮换走的人，结果没有差别，则“颠倒”作为一个独立动作的价值要降低，只保留“末格做首格”这一个起手式。

其四，如果有人以实际记账，一组记三栏账，一组不记，一个季度后两组在沉淀上没有稳定的差别，则三栏账只是一种自我感觉，不是有用的工具。

其五，如果换路成本并不显著，也就是新路头几周的损耗并不比老路高，则第四节“账要拉长了记”的提醒就是多余的，需要删去。

其六，如果有证据表明，新与奇的二乘二不能帮助使用者区分“自以为的创新”与“已经是通行的做法”，则第二节的方法要重新设计。

（三）小结

这一章把第九编的东西收了一下。新跟自己的过去比，奇跟旁人的预期比，两者不同，判断也不同；新必须新在卡点（通常是末格）上才有用，奇必须服务于那个一才不是怪。颠倒惯序是排路里动得最大的一种，三对互为颠倒的路径，两个三环，值得拿归路去核验；颠倒有代价，新路的末格就是旧路的首格。能量账是一个看路径的办法，三栏，留下什么，白费什么，各记各的，不进考核，账要拉长了记。最后一点最要紧：排路与迁移，换的是先后与土，没有生出新的一。它们是巧办法，是1到N与1到1做到最好的办法，也是它们的上限。

用这一章的东西，拿一件自己的事走一遍，可以按六问来。一问：这件事上，我的惯路是什么，末格是哪一格？（读路径）二问：我准备走的新路，对我是新的吗？对懂行的人是奇的吗？写下两个答案。（查新查奇）三问：新路是轮换还是颠倒？做成的那一段经历，给的是哪一种形状？（选动作）四问：第一格落成什么十分钟的事？（落地）五问：一个季度后，第二栏多了什么，第三栏少了什么？（记账）六问：这条路走到最后，三格本身够用吗，还是我在六条路里转圈？（知上限）六问里，前五问是排路与迁移的功夫，第六问是一个界碑。

第九编到此结束，整个“用法”可以收成一条线：先读人，选一格，看三个房间；再排路，拿惯路的末格做首格，一次一条，第一格落成十分钟的事；换了土，先问土，再拆开、对土、重组，重组时再排一次路；然后算账，损耗与沉淀，拉长了记；最后问自己一句：这件事里，格子本身够不够？如果够，就把1到N与1到1继续做好；如果不够，问题已经不在这里了。

不够的时候怎么办，是下一编的事。第44章要问的，是0到1到底是什么：马车越跑越快，与造出汽车，为什么不是同一件事。

第　十　编

0到1的典范发生之道

第 44 章　什么是0到1：一个新"一"的诞生

第 45 章　儒学史上的0到1：孔子由礼到仁，宋明由三教生理与心

第 46 章　0到1怎样发生：让"一"被改写

第 47 章　补上发生（一）：志于学怎样发生，心也是发生的

第 48 章　补上发生（二）：善意怎样发生，孝心的三回发生

第 49 章　发生学儒学：一个新"一"的候选

44

第 44 章

什么是0到1

本章要点

0到1是生出新的起点之一或目标之一，靠分化、重组、升维的跃层；不能还原、改写起点或目标、长出新显露纠缠，是三条判据。

◆一、马车与汽车

有一位造马车的老师傅，手艺在整条街上是数得着的。他造的车，车轴稳，轮子圆，上路一整天不松一颗钉子。几十年里，他一直在把马车做得更好：轮圈加了铁箍，车座下垫了弹簧，车厢的重心压低了一寸，拉车的马也挑选得更讲究，毛色、脚力、脾气都要配得上。街上的人都说，他造的车比他师傅造的快，也比他师傅造的稳。这话是对的。从马车自己的标准来看，这几十年是一条向上的曲线，每一年都在进步。

后来有另一类人，做的是另一类事。他们不问“怎样让马车更快”，他们问的是“车为什么一定要靠牲口来拉”。这个问题在造马车的老师傅听来，大概有一点不着边际：车当然要靠牲口拉，不靠牲口，难道自己跑？可是问题一旦这样问出来，被问到的就不再是车轴和弹簧，是“车”这个东西的起点。动力从哪里来，方向由谁掌握，停下来靠什么，路该是什么样子，这些原来全包在“马”一个字里的事情，被一件一件拆出来，各自重新安排。最初造出来的东西，多半又吵又贵又容易坏，在养马人的尺子下，比不上一匹好马。可是它的路，从一开始就不在马车那条曲线上。

这就是1到N与0到1的区别，用一个人人看得见的场景摆在这里。老师傅的本事，是把一件已经存在的东西做得越来越好，他的进步是实在的、可以度量的，而且需要几十年的功夫。另一类人的本事，是在已有的东西旁边，生出一个新的东西来，这个东西不能被说成“更快的马车”，因为它连“更快”的尺子都和马车不同。两种本事都稀罕，都不容易，却是两种本事。一个人可以在前一种上登峰造极，而从未碰过后一种；一个文明也可以如此。

回头看，那位造马车的老师傅并没有做错什么。他的问题始终是好问题，他的回答始终是好回答，他的一生是成功的一生。只是有一件事，是他的这套问题体系无法给他的：他没有办法从马车的内部，看到马车这个“一”的边缘。边缘要从外面看，或者从最深处的失灵里看。这是1到N的人共同的处境：越是做到极致，越难看见自己所在的层。所以我们要在这里说清楚0到1，不是为了让谁去抛弃自己的手艺，是为了让做手艺的人，有一个机会，知道自己手里的那条曲线，有一天会碰到什么。

本书的上、中两部，几乎全在讲前一种本事。孔子的发展之道，朱熹与阳明的两条显路，孟荀的古路，历代的对话，近现代的返本开新，说的都是怎样从一个给定的“一”出发，把事情做得高效、高质量；下部后面要读的国家治理、教育、健康、事业，讲的也还是它的运用。第39章已经说明，近现代儒学为什么始终停留在这里。现在要回过头来，把后一种本事讲清楚：什么是0到1，它和1到N差在哪里，一个新的“一”是靠什么算作新的。这是下部的地基，后面讲儒学史上的0到1、讲0到1怎样发生、讲发生学儒学这个候选，都立在这一章上。

◆ 二、1到N在给定的一上做什么

要看清0到1，先要看清它不是什么。1到N与1到1，合起来是本书所说的“发展”，这里把它们各自做了什么，再说一遍，说得比前面章节更贴近“一”。

纵向发展，1到N，是同一个一在同构的土里被守住、展开、传成很多（据第484号《儒家发展之道总纲》）。那个一，是起点之一或目标之一，它由别人给定，或者由前人给定，总之在我开始做事之前就已经在那里。我要做的是三件事：守住它，不让它在途中走样；展开它，在不同的人、不同的事上用出不同的样子；传下去，让它在下一代那里仍然是它。六路径在这里的角色，是换先后：同样的一，从S起步还是从E起步，先D后S还是先S后D，各有各的损耗与沉淀，这就是排路。排路排得好，同一个一可以走得更省力、更扎实，孔子对子路和冉有的两种答法，就是排路的范例。

横向发展，1到1，是一个一迁进另一种土，拆开、对土、重组，长成那里的一。第484号用嫁接作总比喻：接穗是已有的一，砧木是新土，缝要对着缝。这是一种比纵向更难的功夫，因为土不同构，原来的办法常常在末格先失效，惯路要重排。但是请注意嫁接这个比喻里藏着的一点：接穗仍然来自一棵树，接活之后长出来的枝，叶子可能变了，花期可能变了，品种的根还是那一棵。1到1里，那个一是被迁来的，它在新土里重新长出壳，可是追问它的来历，仍然追得到一棵母树。

纵向和横向有一个共同点：那个一，是被接受的。守，是接受它；迁，也是接受它。区别只在于守的时候土不变，迁的时候土变。在这两种动作里，“一”本身都不是工作的对象，它是工作的前提。你可以对它做很多事——解释它、展开它、移植它、保护它——可是你不把它当作可以生出来的东西。

儒家自己对1到N的上限，其实说得很清楚，只是没有把它当作上限说。《论语·述而》里孔子的教学要求是：“举一隅不以三隅反，则不复也。”给他一个角，他要学生自己推出另外三个角，推不出来，就不再往下教。这是典型的从一到N的教法：一个给定的起点，由学生自己展开。《学而》里孔子称许子贡“告诸往而知来者”，从已经说过的话里推知没有说过的，也是同一类功夫。《为政》里“温故而知新”，新是在故里知的新。这一路的功夫练到极处，是孔子师徒之间那种一点即通的默契，每一次推演都不出那个一，却每一次都有收获。这本是极高的教育艺术，也正是全书所称赞的东西。但也要看到它的边界：举一反三，反出来的三，仍在那一的范围之内。想要得到一个反不出来的“四”，教学的方式就不一样了，那时先生不能再给“一”，而要陪着学生在一个没有现成答案的地方待上一阵。孔子是否做过后一种教学，我们不能断言；《论语》里“不愤不启，不悱不发”，大概是后一种教学的准备，要等学生自己憋到不行，才去启发。启发之后的那一步，是学生自己走的。

0到1是第三件事：生出一个新的起点之一，或新的目标之一。它的对象正是那个在前两种动作里被当作前提的东西。下面这张表，把三向放在一起：

	纵向 1到N	横向 1到1	发生 0到1
动作	守住、展开、传	拆开、对土、重组	分化、重组、升维
那个一	给定，原样保留	迁来，在新土里重长其壳	生出，或旧一被改写
六路径的作用	同一片土里换先后	换土后惯路重排	六路径所假定的三格自己在变形
三原理的第二拍	第三格换姿势	第三格在新土里换姿势	格的划分与内容换形状（跃层）
成败看什么	高效、高质量、能量账	接没接活	是否通过三条判据，并且接活后能展开

这张表要读出一点：从左到右，被动用的东西一栏比一栏深。纵向动的是路，横向动的是路加土，0到1动的是一。一旦动到一，原来的评价尺子就不再通用：纵向的尺子问“做得好不好”，横向的尺子问“接活没有”，对0到1，这两把尺子都会给出不公平的结论——前面说的汽车，在“做得好不好”的尺子下，输给一匹好马。

1到N的天花板，也就由此而来。它的天花板不在努力的多少，在“一”所划定的范围。马车再改良，它能回答的问题仍是“怎样用牲口拉得更快更稳”；汽车回答的问题，在这个范围之外。第43章已经讲过排路的上限：只换序不跃层，只是巧办法。巧办法可以让同一个一走得更省，可以走出让人拍案的奇路，却不会越过一的边界。一个人把家里的厨房整理得再好，也不会因此变成一家餐厅；餐厅需要的是另一些东西——客人从哪里来，食材怎样稳定地进，一个人做的饭怎样变成十个人同时吃的饭——这些问题在厨房的整理术里没有位置。

三向放在同一家面馆上，会更具体。一家面馆在本城开出十家分店，汤头一样，面法一样，装修一样，这是纵向，难处在于十家店都守得住那个味道。这家面馆把店开到口味完全不同的另一座城，拆开汤头，问当地人喝什么、嫌什么，重配汤底，重排面码，这是横向，难处在于接活。有一天，老板发现许多熟客来店里，并不是为了那碗面，是为了一个可以坐下来慢慢说话的地方，面只是坐下的理由。他于是不再问怎样把面做得更好，而是问这个地方应当是什么样子，座位、灯光、时间、价钱、人与人之间的距离都要重新想，面可能还在，但已经是这个地方的一个部分了。这是目标之一在变，面馆的“一”从“把面做好”变成“提供一个可以坐下来说话的地方”。这一步，既不是分店，也不是迁土，它是另一类事。当然，这个故事也许成功，也许失败，这里只想让读者看见：三种事，在一家小店里就能同时看见。

还要说一句，为的是不让这张表被读成价值排序。0到1不比1到N高。绝大多数时候，把已有的一做好就是正业，就是本分，就是一个文明几千年来最了不起的积累。0到1是稀有的，稀有不等于优越；一个新的一，生出来之后，还要靠无数次1到N才能长成可以依靠的东西。汽车从样机到道路，中间是漫长的纵向功夫。全书的母题没有变：儒家的创新在路径，这是实在的、巨大的创新。本章只是说，路径之外，还有一种创新，它不在路径里。

◆ 三、新的“一”是什么：起点之一与目标之一的新生

“一”有两义，第3章讲过：起点之一，是从这里出发的那一个，可以落在S、D、E任何一处；目标之一，是向那里去的那一个，仁、义、礼、智、信是五种目标之一。起点可以固定，目标也可以固定。既然一有两义，一个新的“一”的诞生，也就有两种形态：新的起点之一，新的目标之一。两种形态各举一个例子，看它们怎样出现，又为什么不能被说成旧一的展开。

先说新的起点之一。数学史上有一个人人熟悉的故事。欧几里得的《几何原本》从几条公设出发，推出整个平面几何，其中第五条，也就是平行公设，比另外几条复杂、不显然，

看上去不像是一条应该被当作出发点的东西。于是很多数学家花了很长时间做同一件事：试着从前四条推出第五条，让它从“公设”降格为“定理”。这是十足的1到N的努力：目标是让已有的一更精简，让N里多出一条，而起点之一少一个。努力的结局出人意料：证明始终做不成，到了十九世纪，高斯、波尔约、罗巴切夫斯基几个人的工作表明，把第五条换成别的说法，几何一样可以自洽地推下去，推出来的东西与欧氏几何不同（高斯未发表其想法，罗巴切夫斯基1829至1830年、波尔约1832年各自发表）。这时候发生的事情，不是欧氏几何多了一个定理，是“几何”的起点之一可以换。后来，广义相对论使用的数学语言，用到的是由这一类几何推广出来的黎曼几何（准确说是伪黎曼流形）。

把这件事放到三条判据下，一目了然。新的几何，不能被还原为欧氏几何的展开：因为欧氏几何里推不出它。它改写了原先的起点之一：欧氏几何不再是“空间的几何”，而成为一种几何，甚至成为许多几何中曲率为零的一种特例。它还长出了原来没有的显露：曲面上的三角形内角和，弯曲空间中的直线，这些东西在旧框架里没有位置。注意其中一个细节：想把第五公设证出来的那些数学家，做的是1到N，他们做对了一件事，就是做到了底；他们最终没有证出，反而逼出了0到1。1到N的做到底，有时是0到1的前夜，可是前夜不是白天，那一步跃层，是另一回事。

再说新的目标之一。这一类更难举例，因为目标往往埋得很深。仍然回到汽车。马车的目标清单里，写着这样一些东西：把货和人拉到另一个地方，拉得稳，拉得多，拉得省。汽车当然也能做这些事，可是随着它的出现，另一个目标慢慢浮上来了，这就是个人在任何时候、朝任何方向出发的可能。原来一次出行是一件要安排的事，要雇车，要等马，要看天时；后来出行成为一个人可以随手做出的决定。这个目标，不是“拉得更快”的延长线，它是另一个方向。当它成立之后，城市的格局、居住与工作的距离、人对“远”的感觉，都随之改写（这是本书的读法，并非史学结论）。一个目标之一的新生，就是这样：它在旧的目标清单里没有位置，它出现之后，旧清单上的每一项都要重新估价。

这里必须澄清一个常见的误会：0到1的“0”，不是一无所有。汽车的轮子、车厢、车轴，大多是马车传下来的；发动机的原料，在很早就有；道路是现成的；人们也早就知道什么叫旅行。几乎所有的材料、工具、问题，都是旧的。0指的是这个“一”还不存在：这个起点之一、这个目标之一，还没有被谁生出来。零件是旧的，一是新的。所以“无中生有”这个词，容易误导，它让人以为0到1要凭空而起，结果要么神化，要么否定。更准确的说法是：用旧材料，生出一个旧一里没有的起点或目标。

还要再说一层，是新的一与旧的一的关系。常见的是三种。第一种，新一完全替代旧一，旧一退场，如打字机之于抄写员，这样的情形其实不多。第二种，新一与旧一并存，各管各的，如汽车与自行车，到今天自行车也没有退场。第三种，新一把旧一容纳为自己的特

例，如欧氏几何成为非欧几何的一种情形。第三种情形最要紧，因为它给出一个有用的判别：如果从旧一到新一推不出来，而从新一回过头能推出旧一，说明新一的范围比旧一大了一层，这正是“升维”的标志。当然，不是每次0到1都有这样整齐的关系，所以这里只当作一种常见的信号，不当作必要条件，这一点放在可错条件里。

两种新生的露头方式也不同，值得一提。新的起点之一，常常在“证明做不成”的时候露头：第五公设没有被证出来，这个失败暴露了出发处可以换。新的目标之一，常常在日常的不满里露头：学钢琴的孩子对“弹对了却不好听”的不满，一个人对“工作做完了却不开心”的不满。这些不满，在旧目标的清单里没有位置，没有名字，只是一点硌脚的感觉，它们往往比成功更早提示新一的方向。善于识别这点硌脚的人，不一定是最聪明的，往往是对旧一做得最深的人，因为只有把旧一做到头，才知道哪里不再回答。

日常里的对应也有。一个孩子学钢琴，起初的“一”是“把谱子上的音弹对”，老师教他怎样弹得更准、更稳、更快，这是1到N。有一天，他在一首曲子里忽然发现，同样的音，可以弹得让人想哭，也可以弹得让人想笑，音弹对了，跟音弹“活”了，原来是两件事。这时候他的“一”变了：从“弹对”变成“弹出一个意思”。以前的目标——弹对——并没有消失，它成了新目标的一个条件，一个特例。可是新目标无法从旧目标推出来：你把“弹对”做到一百遍，也不会自动变成“弹出一个意思”。这个孩子过了一道门槛。门槛前后，他的每一个练习，意义都不同了。

◆四、跃层：分化、重组、升维

0到1需要的动作，本书的口径是“跃层”。要讲清跃层，得先回到D2，也就是路径组织那一格。

D2有两个口径。六步是：猜想、执行、评估、反馈、修正、迭代。这是一个同层的循环：在给定的格局里，提出一个做法，做出来，看效果，把效果送回去，改，再做。1到N的全部功夫，几乎都在这个循环里。九步是在六步之后加三步：分化、重组、升维。多出来的这三步，不再在同一层里循环，它们讲的是怎样离开这一层，进入另一层。

为什么要有这三步？因为同层的循环有边际：第一次迭代收益最大，之后越来越小，到某一点，再怎么迭代也只是在原地打磨。马车的车轴再精细，也只是更精细的车轴。当同层的修正已经无力，或者同层的修正本身制造出新的矛盾，路径要往上走一层。

分化，是把原来混在一起的东西拆开，成为可以分别处理的两个以上。仍用汽车来读。马车里，“拉动”“载人”“转向”“停下”这几件事，是混在“牲口拉车”这一个动作里的：马既是动力，又是方向盘，又是刹车，而且它自己会认路，会在路上绕开坑，甚至在车

夫打盹的时候继续往前走。这是一种高度的混合，因为混合，所以好用，也因为混合，所以无法改进其中任何一项：你没办法在不换马的前提下，只把动力换得更大。分化就是把这些混在一起的东西分开，动力是动力，承载是承载，方向是方向，制动是制动。

重组，是把分开的东西按新的关系重新结合。动力换成发动机，原来由马承担的“认路”和“绕坑”，要么交给人，要么交给道路本身；方向和制动由人直接掌握，人和车之间的关系，由“人驭马、马拉车”变成“人直接操作机器”。重组不是把拆开的零件按原样装回去，是找到一种新的结合，使得每一项都获得马车里没有的自由度。

升维，是重组之后，出现了原来的坐标里没有的变量。马车的世界里，要管的变量大致是：载重、路况、牲口的体力与脾气。汽车的世界里，多出一整串：燃料的供给，发动机的冷却，传动的比例，制动的距离，驾驶的资格，道路的标线与规则，停放的地方。这些变量原来不在，它们是新的维度。每一个新维度，同时是新的显露（有了从来没有过的现象，噪声、尾气、拥堵、事故）和新的纠缠（人、机器、道路、城市之间出现了一整套新的互相牵制）。这就是第三条判据所说的“长出原来没有的显露与纠缠”，在跃层里它是升维的自然结果。

换一个更古老的例子，看分化、重组、升维如何成为一串。雕版印刷的时候，一页书是整块刻出来的，字与版混在一起，刻错一个字，整块版报废；这页书印完，版就只能存着，下一本书全无用处。据沈括《梦溪笔谈》的记载，北宋庆历年间有一位布衣，名叫毕昇，做出了活版（用胶泥刻字，每字一印，火烧令坚）。读它的路径，可以看得很清楚：先是分化，把“一块版”拆成一个一个可以单独处理的字；然后是重组，字与字按这一页书的需要重新排列，印完以后又可以拆开，排下一页；随后是升维，出现了雕版时代没有的一整串问题——字库怎样存放，字怎样按韵部分类以便检取，同一个字要备多少个，排版怎样校对，字模的材料怎样选。这些问题，在雕版的世界里没有位置，它们同时是新的显露和新的纠缠。这样一个过程，不能被说成“更快的雕版”：它的第一步，就是把雕版的“一页一版”这个起点拆了。

把同层的六步与跃层的三步放在汽车的例子上对照，差别一目了然：

步骤	同层（改良马车）	跃层（造出汽车）
猜想至迭代	试一种新车轴、新弹簧，路上跑，改，再跑	在发动机的样机上试，跑，改，再跑
分化	无：马与车仍是一体的动作	动力、承载、方向、制动各自分开处理

步骤	同层（改良马车）	跃层（造出汽车）
重组	无：换零件，不换关系	人直接操作机器，道路与规则承担原来马承担的部分
升维	无：变量仍是载重、路况、牲口	燃料、冷却、传动、驾驶资格、标线与停放进入日常

左列没有后三步，并不是因为它做得不够，是因为在它的“一”里，这三步没有用处：马与车混在一起恰是这个一的特点，拆开它就不再是它。

三步合起来，可以看出一个次序：先分化，才有东西可重组；重组之后，才有新维度可升。任何一步都不能少。有人只做分化，把一个东西拆成碎片，没有重组，那是拆毁；有人只做重组，把旧东西换个排列，没有分化，那是排路；有人声称升维，却没有走过前两步，那是换一个说法。

跃层和三原理的关系，值得单独说。三原理说，任两格发生矛盾，推动第三格改变，三拍：张力积累，形状改变，回写。在1到N里，第二拍“形状改变”是第三格换一个姿势：矛盾出现了，第三格调整一下它的做法，矛盾缓解。在0到1里，第二拍是格自己的划分发生变化：原来被当作一个整体的东西，被分成了两个；原来被当作两个的东西，被合成了一个；原来不被当作一格的东西，新立成了一格。这正是分化与重组。回写也随之更广：1到N的回写，改写原来两格的做法；0到1的回写，改写的是两格各自“是什么”，甚至改写它们所共同依存的那个“一”。所以，跃层可以读作第二拍与第三拍的极端形态：形状改变到格的划分，回写到一的定义。

还有一个相关的概念，叫“层”。本书所说的“层”，指一个“一”所划定的问题域，以及这个问题域里的变量集合。跃层，就是从一个问题域跳到另一个问题域，在新问题域里，旧问题域成为一个特例，或者成为一个背景。曲率为零的平面，是弯曲空间的一种；牲口拉车，是动力来源的一种。一旦站在新层上看，旧层的许多“必然”变成了“选择”，原来想当然的前提，显露为可以被改的东西。

在儒学的语境里，这三步也有它的对应，下一章要展开，这里先预告一句：孔子由礼到仁，分化的是礼中的仪文与所以为礼者，重组的是以仁统摄礼，升维的是在礼的条目之外出现了“安”与“己”这些维度。预告是预告，等到第45章再逐步核对。

还有一个问题：六路径在0到1里还有没有用？六路径是三格已经划定之后的次序语法，0到1恰好要动三格的划定，似乎六路径在这里无处使力。其实不然，有两个地方它仍在工作。一是新一诞生之后，三格随即重新划定，新的S、D、E又构成新的六条路，新一要长成，仍须选一条走，选得好坏仍有损耗与沉淀之别；汽车造出来之后，先造发动机，还是先

铺路，还是先立规则，就是新一里的排路。二是0到1的发生本身，也许有它的入口。本书的一个猜想是：跃层多发生在惯路的末格。设想的理由是，惯路走到末格，正是该路走不到、或总排在最后的那一格，那里积的张力可能最足，旧一的解释力在那里最薄，分化也许最容易从那里下手。这条猜想与第28章偏路规律的位置层（主要的卡倾向于出现在惯路的末格）同处一格，都是说末格这个位置特别：一个是毛病聚在那里，一个是新东西可能从那里出来。两条各自都是待检的，第28章已经把它们并排登记：若两条都立住，末格就既是流弊的聚集处，也是新东西的入口；若其中一条倒下，另一条也要重估。需要分清的是，第28章的位置层说的是“卡在哪一格”，方向层才说“怎样卡”；本章的猜想只借位置层，不涉及方向。马车的例子里，“认路”“绕坑”这些由马的灵性承担的事，不在马车匠人的手艺清单上，它们正是“牲口拉车”这条惯路上最模糊的一格，也是后来被拆出来重新安排的一格。下一章讲孔子与宋明的时候，会发现同样的线索：礼的惯路上，走到末尾是“礼的内在根据”，这一格总是悬着；儒家的心性安顿，在汉唐是一处空缺，禅家恰好占了那里。这几处只是示例，不足以证明猜想，列入待检，写在本章的可错条件里；它们是否同时是惯路的末格，要看怎样读惯路，第45章会谨慎处理，不把话说满。

新一诞生之初，常常难被当场看出，原因也在这里：在场的人，用的都是旧一训练出来的眼睛。活字刚出现的时候，若只印两三本书，不见得比雕版方便，只有印数一多，它的好处才显出来，沈括的记载是：“若止印三、二本，未为简易；若印数十百千本，则极为神速。”汽车的头一批样机，在养马人眼里是笨拙的玩意。这给了旧一的守护者一个现成的反驳：“你看，它不如我的。”这个反驳在旧一的尺子下完全成立，它错在尺子。所以对一个新生的东西，判据要换：不问它在旧一的尺子下好不好，问它三条判据过了几条。这也是为什么本书把判据一和判据三放在前面：它们不依赖旧一的评分。

最后补一个日常的例子，看一个人怎样在生活里碰到跃层。一个家庭，长期以来的“一”是“把孩子的成绩搞好”。父母尝试过各种办法：报班，换老师，调作息，陪写作业，这些全是同层的迭代，有效果，也有疲惫。有一天，母亲意识到，“成绩”这件事，其实混着几样不同的东西：孩子对知识的兴趣，孩子对自己的信心，孩子对考试这种形式的适应。三样东西各有各的路，各有各的卡点。这是分化。然后她换了一种安排：兴趣的事让孩子自己挑，信心的事靠一些能做成的小事去积累，考试的适应放在最后，当作一种技术来练。这是重组。此后家里出现了一些原来没有的东西：孩子开始问一些超出课本的问题，餐桌上出现了关于“为什么”的对话，亲子之间出现一种新的关系——他们原来是监督者与被监督者，现在更像是同路人。这是升维。当然，这个家庭的变化可能不会一蹴而就，也未必全然成功，但路径是清楚的。

◆ 五、三条判据：怎样判一个“一”是新的

说一个东西是新的“一”，需要判据，不能靠气氛。上一章已经把三条判据作为检验尺子用过，这里把它们作为概念讲透。三条是：不能还原为旧一的展开；改写了原先的起点之一或目标之一；长出原来没有的显露与纠缠。它们各自用一套语法来问，分别对着六路径、三原理、三方程。第39章把这三问做成了检验程序，三个测试：还原测试、回写测试、新显露测试；本章讲的是判据背后的概念，两章的表述一致，用法不同，那里是查一件具体的事，这里是讲清楚凭什么这样查。

第一条，不能还原。先要把“还原”说细。还原有三种。一种是推出：新东西可以从旧一的前提在逻辑上推出来，如定理之于公设。一种是生成：新东西可以沿着旧一的某条路径走出来，如熟手在旧法子的基础上改出的新做法。一种是解释：新东西可以被读成旧一的某种意义的显现，如把一项新技术说成“其实就是古人说的……”。三种还原的力度不同，推出最硬，生成次之，解释最软，也最常见。判断一个东西能不能被还原，要三种都试。

试的办法是用六路径当筛子：把旧一放在S、D、E每一个起点上，各自排两个先后，一共六条路，在每条路上都问一遍，新东西能不能出现在这条路的某一格上。注意一件事：能不能还原，不要求新旧毫无关系。几乎所有的0到1都与旧一有大量关联，汽车的轮子能从马车推出来。要看的是有没有一个“余量”——一个怎么走都走不到的部分。余量越小，越像1到N；余量是核心，才是0到1。汽车的轮子可以推，发动机不能；而发动机才是汽车之为汽车的那个“一”。

第二条，改写了起点之一或目标之一。这一条看回写，对着三原理的第三拍。三拍是张力、形状改变、回写。回写，是新的形状反过来改写原来的两格。一个东西若只是在旧一旁边新增了一个位置，旧一的定义一字不动，那么回写没有发生，它至多是一个旁出的东西，与旧一并存。要通过这一条，旧一必须被迫改动。第39章给过一个临时的判法：“被迫”与“兑现”，让坚持旧立场的人复述原句，看他是加一句“也就是说”，还是必须删改原来的某个词。

回写有两种形态，值得分开。一种是定义被改：旧一里的某个关键词，含义变了。一种是地位被改：旧一从“一”降为“特例”，如欧氏几何降为曲率为零的情形。后一种是升维的典型形态。两种都算回写，前一种较常见，后一种较彻底。

回写还有一个特点：它是滞后的。新一出场的那一天，旧一往往还没有被迫改变什么，回写要等新一接活、展开、产生后果之后，才会一点点显出。这意味着，在新一诞生的当天，判据二往往无法下判决，只能先标成“待回写”。这是一个重要的诚实：本书在第45章

里判宋明的理与心是0到1，用的不是它们诞生那一天的状态，而是它们在后来几百年里实际改写了什么。

第三条，长出原来没有的显露与纠缠。这一条看三方程。三方程是：S＝F(D,E)，D＝G(S,E)，E＝H(S,D)。三个式，每个式有人承担，才算完整；一式无人承担叫缺式，有人管但依据不对叫半缺。一个新的“一”出来之后，三个式的状态会发生变化：某一个式出现了以前没有的承担者，或者原来有人承担的式，换了依据。这一变化的外在表现，就是S上出现了旧框架里没有名字的显露，E上出现了旧框架里没有位置的纠缠。第39章把“无位置”分成三种形态，这里照用：旧的概念里没有它的名字，旧的评价里没有它的尺子，旧的工夫里没有对应它的动作。

汽车出现以后，“交通事故”“堵车”“驾驶资格”“停车位”这些东西进入了日常，这是S上的新显露；而人与机器之间要磨合出一种默契，邻里之间要围绕路与车位形成新的关系，城市要围绕道路重新规划，这是E上的新纠缠。同时D上出现了新的次序：学开车要先学什么再学什么，保养要在什么节点做什么，这些在马车的世界里没有对应。三者是一起出现的，因为三维不可分。判据三的要点，也就是看这三者是否同时长出来；只长出一个，多半是新奇或新名，不是新一。

也许有人问：为什么是这三条，不用别的？比如影响有多大，被多少人采用，是否颠覆了旧的做法。这些常见的说法，本书不取，理由是它们量的都是后果，不是结构。影响大的东西，可能只是一个出色的1到N，推广得好，覆盖得广；影响小的东西，可能在结构上是一个很新的一，只是还没有长大。拿后果做判据，会把“成功”与“新”混在一起，结果是越成功越像新，越新越像不成功。结构的三问不同，它们问的是这件事在路径里的位置：能不能被六条路走到，有没有回写到一，有没有长出新的承担。后果可以是旁证，不能是判据。同样，“颠覆”一词也要小心，颠覆是旧一的感受，不是新一的性质；一个新的一生出来，旧一可以被颠覆，也可以与它长期并存，并存的情形并不少见。

三条的关系，第39章已经交代：只满足第三条，是新奇，比如一项新技术拿来做旧事；只满足第一条，是旁出，另立门户而不回写；只满足第二条，是改良，旧一被修订了，但修订出来的东西仍可由旧一推得；三条都满足，才算一次0到1。这里补两点。

第一点，三条判据的检验有时间性。第一条和第三条，可以在新一诞生后相对早地检验，余量和新显露，是当下就可以看到的东西。第二条要等。因此，判一个东西是不是0到1，常常要分两次：诞生时判第一、第三，标记“候选”；经过一段时间观察回写，再判第二，才能最后定。本书把这种做法叫“登记式判决”：在诞生时就登记下“若干年内，若旧一的定义没有被迫改动，则判为未通过”，这样把判决的条件放在事前，免得事后见风使舵。后面第49章讲发生学儒学这个候选时，会用这个办法对自己。

第二点，三条判据不预测成败。通过三条，只说明这是一个新的一，不说明它是好的一，更不说明它一定活下去。新一的生出，成活率本来就低；很多通过判据的东西，没有长成，被淹没了。这是0到1的另一面：它稀有，也脆弱。判据的功能是诊断，不是祝福。

三条判据与六路径、三原理、三方程各占一个语法，不是巧合，是因为0到1要从三个方向被夹住，才不容易把别的东西误认进来。用六路径问，是问它是不是只是旧一的某条路；用三原理问，是问有没有回写，不是在原处打转；用三方程问，是问有没有长出新的承担。三个问题，任何一个都不能代替另一个。

举一个反例，看判据怎样起作用。有人说，某家连锁店推出了一种“全新的餐饮体验”。检验：把这种体验放到餐饮的六条路上走一遍，发现它是把原有的点餐、上菜、结账几个环节换了先后，加了一个展示环节，能还原，第一条不过。再看回写，餐饮的目标——让人吃好——没有被改写，只是多了一个氛围的修饰，第二条不过。最后看新显露，有一些新的体验，但都在原有的“餐厅”概念里有位置，第三条勉强过半。结论：它是一个出色的排路，一个好的新奇，不是0到1。这个判决不是贬低，是说清它在哪里；排路本来就是一种高超的手艺，本书的整个下部第九编都在讲它怎样做好。

◆ 六、容易被误认为0到1的五种东西

0到1是一个让人心动的词，心动的词容易被滥用。下面是五种最常被误认进来的东西，每一种给出一个检验的办法和一个日常的场景。

第一种，新名词。换一套说法，把旧东西叫成新名字，是最便宜的“新”。一杯白开水，装进漂亮的瓶子，贴上“能量补给”，它还是白开水。检验的办法是去名测试：把新名字全部拿掉，用旧话把内容重述一遍，看是否有损失。没有损失，说明这个名字没有带来任何东西。学术里这种情形很多：一个已有的观点，换上一组新术语，听上去焕然一新，把术语还原，里面是熟面孔。这不是说新术语没用，好的术语能让旧东西被看清，可是被看清不等于被生出。判断的口诀是：术语是否让你做成了以前做不成的事，不是术语是否好听。

第二种，新材料、新工具、新应用。用新技术把旧事做得更快更省，是1到N里最有力的一种推进。把习题册搬到屏幕上，学生在平板电脑上做题，批改自动完成，错题自动整理，效率提升了很多，可是习题册的“一”没有变：通过反复训练来固化已知的题型。新材料换了，一没换。检验的办法是目标测试：把新工具拿掉，原来的目标还成立吗？成立，说明工具只是工具。用在新工具上的力气越大，越容易误以为这是0到1，因为新工具的新是肉眼可见的，而一的新要一层层问才看得出来。

第三种，折中与拼合。把两个一各取一半，叠在一起，比如把一道传统菜配上异国的酱汁，叫作“中西合璧”。拼合有时很好吃，也往往让人眼前一亮，可是从路径上看，它的第二拍没有发生：三原理强调的是“形状改变，不是折中”，折中是两个格各让一步，形状不变，第三格没有换。拼合的检验是余量测试：把拼合物拆回两半，每一半都还原成原来的一，没有新东西被生出来，只是并置。二阶碰撞要求两个一都被改写，改写之后长出一个两家原来都没有的形状，这件事留给第46章。

第四种，大跨度的迁移。把一家面馆开到口味完全不同的另一座城，在当地做成了当地人爱吃的样子，这当然要大量创造，可是它是1到1，不是0到1。检验的办法是追溯测试：能不能追到一棵母树？新开的面馆，追问它的来历，追得到原来那家的汤头与面法；它的“一”，是原来那个一在新土里的长成。第484号已经把这件事说得很清楚：迁移是发展的另一半，不在发展之外。0到1之所以不同，是因为追到最后，找不到一棵母树，母树是在这个过程中生出来的。

要说明的是，一与一之间并没有一道天然的墙。一次大的迁移，如果迁得足够深，足够多，有可能在迁移的过程中把“一”自己改写了，那时它就从1到1过渡到0到1。边界是模糊的，判据三条要逐条查，不能凭印象。

边界还有一个日常的例子。一位老师调到另一所学校，原来的办法第一个月全不灵，她一点一点拆开、对土、重组，最后在新学校里形成了一套自己的教法，同事们都说这是她新创的。这依然是1到1：追问它的来历，追得到她原来的教学理念，在新的孩子与新的环境里长成的样子。但若是在这个过程中，她发现原来关于“教”的前提——教师是知识的来源——在新学校里站不住，以至于她开始把课堂改成让学生出题、互相讲解的样子，教与学的关系被重写，那么这个过程已经越过边界，部分地成了0到1。边界不在于变化的大小，在于动没动那个前提。

第五种，巧办法与出奇的排路。颠倒惯序，拿末格做首格，走一条没人走的路，这样的办法会让人拍案，叫作奇。第43章讲过：新是跟过去比，奇是跟预期比。奇可以很奇，却仍在旧一的里面。老字号把过年的顺序换了，先团圆饭再祭祖，换完以后全家觉得新鲜，一年之后又成了新的惯例，一仍然是“过一个年”。检验的办法是三层的还原测试：这条奇路是否可以在六路径中的某一条上找到位置？可以，那就是排路。排路是极高明的手艺，但它的上限在一之内。

把五种放在一起，可以看出共同点：它们都有新的外观，都有实在的价值，都值得做。区别只在于动了哪一层。新名词动的是名，新材料动的是料，拼合动的是配，迁移动的是土，排路动的是序。唯有0到1动的是一。这并不是说动其他层就低级，恰恰相反，这五种东

西几乎占了所有创新工作的绝大多数，一个社会如果连这五种都做不好，更谈不上0到1。但把它们误认为0到1，会有一个代价：到了需要动一的时候，反而觉得已经做过了。

最后，说明0到1之后的事。一个新的一生出来，离“成活”还很远。汽车样机造出来的那一天，还没有道路、加油站、驾照、保险、修理铺子，没有一整套使它能用起来的东西。这些东西，是新一诞生之后，要靠一代一代的1到N，加上不断的1到1，才慢慢补出来的。也就是说，0到1之后，紧跟着的是接活：它要在一片土里扎下根来，才可以展开。这里能看出三向的次序关系：0到1生出新一，1到1让它在具体的土里接活，1到N把它展开成一棵树。三向不是三选一，是接力。

0到1还有一个令人不安的特点：失败率极高。绝大多数想要生出新一的尝试，不是失败，就是被1到N悄悄吞回去了。一个新想法刚出现的时候，常常粗糙，说不清，用旧尺子量的话，几乎总是不如旧一。所以，一个重视0到1的环境，要学会在评价上留余地：不能只用旧一的尺子量新生的东西。这一点第63章、第64章讲科技时再展开。那里要看的，不是追赶有没有自觉——“引进、消化、吸收、再创新”早已写进政策语言，横向是自觉的——而是更底下的一层：默认“一”在外部、在前方、已经有。这一层默认不动，新生的东西就总要被放在“已经有的那一个”旁边去量，量出来多半是不如。

◆七、对话、可错条件与小结

（一）对话

与库恩。说到“不能还原为旧一的展开”，熟悉科学哲学的读者会想起库恩。库恩（见其《科学革命的结构》）区分常规科学与科学革命：常规科学是在一个范式之内解难题，范式规定了什么算问题、什么算解答；革命则是范式本身的更替，新旧范式之间难以通约。本书与他一致的地方很多：常规科学的样子，正是本书所说的1到N，在给定的一里把事情做得越来越好；范式更替的样子，与0到1相当接近，新范式不是旧范式的展开，旧范式里的问题在新范式下要重新定义。库恩还提醒了一件事：常规科学并不低级，没有常规科学的积累，就没有革命的材料，这与本书对1到N的态度相同。

分界有三处。其一，库恩的对象是科学共同体的范式，本书的对象是任何领域里的“一”，教育、医学、治理、一个家庭的做法，都可以问同样的问题，所以本书用的是更窄的、可操作的东西：六路径、三原理、三方程，以及三条判据。其二，库恩强调不可通约，新旧范式没有共同的尺子；本书的立场略有不同，认为新一常常把旧一容纳为特例，所以其间有一个方向的翻译：从新往旧可以走，从旧往新走不过去。这一点不是必然，也列入可错条件。其三，库恩说的是革命是怎样一种事，对怎样让革命发生着墨较少；本书要追问

的，恰恰是怎样让发生，这是第46章的事。对话之后，各自要改写的地方：本书应当承认，“一”的更替在很多领域里不是整齐的特例关系，有时确实是不可翻译的，这一点要谨慎对待；库恩一路的读者，若愿意接受“可错条件与判据”这套办法，则可以把范式更替拆成可检验的几个问。

与第484号。第484号《儒家发展之道总纲》说，0到1造一主要在道家，只在边界出场。本书在这一章里没有与它争论，因为这一章谈的是概念。但需要预先交代分歧所在：第484号看的是儒家经典里自觉的方法论，在那里，儒家讲的是守一，道家讲的是造一（“道生一，一生二，二生三，三生万物”，《老子》第四十二章，是道家自己说出来的）；这一判断见第484号开篇各章，这个判断本书不否认，并且认为它在经典的自觉层面上成立。本书加的是事件层面的一条：儒学史上有过不自认的0到1，孔子由礼到仁、宋明由三教生理与心，理由和证据放在第45章。简单地说，两书的差别不在对经典的读法，在于问的层面：一个问“儒家想做什么”，一个问“儒学史上实际发生过什么”。想做的是守一，发生过的却有两次跃层，这种落差本身，就是下一章要读的东西。

与一位怀疑者。这位怀疑者说：你说0到1不是无中生有，那它与组合创新有什么区别？现代的所有创新，不都是旧要素的新组合吗？汽车是马车加发动机，非欧几何是欧氏几何改一条公设，哪有什么“生出一个新的一”，不过是排列组合的精致版本。

这个质疑很重要，因为它指向一个事实：几乎所有的0到1，在事后看，都可以被讲成组合。本书的回应有两层。第一，组合是否构成0到1，不看要素是否旧，看组合之后三条判据是否通过。把旧要素重新排列，是1到N里的排路；要素重新排列之后，若旧一被迫改写，余量留下来，新显露长出来，那就不是一般的排列，是跃层。判据针对的是结果的结构，不是材料的来历。第二，“事后可以讲成组合”这件事，本身就是0到1之后的典型现象：一旦新一站稳，人们就会回头为它找前身，把它写进旧一的族谱，用解释发生的方式把它收编（这正是第39章的第三层原因）。所以“可以被讲成组合”，一方面是事实，另一方面也是一次收编，不能当作它不是新的证据。

与另一位怀疑者。第二位怀疑者说：你的判据都是事后诸葛亮，新的一是不是0到1，要等几十年才知道，这样的概念对实践有什么用？

这个批评有一半是对的。判据二的滞后性是一道实在的约束，本章已经承认了。但另一半，本书有回应。首先，判据一和判据三可以早判，余量测试和新显露测试在新一诞生时就能做，由此可以得到一个“候选”的标记，这是有实践价值的：它能告诉一个团队、一个教室、一个家庭，现在做的事处在哪一层。其次，本书的主要用途不是预测哪一个会成功，是诊断“为什么没有发生”，以及“怎样让它发生”。诊断不需要等几十年，它读的是当下的

路径：哪一拍断了，哪一格被锁，哪一个一被禁止改写。这是诊断学的用处，正如医生不需要等病人痊愈才知道哪里不对。

与一位担心崇新的人。还有一种担心，来自相反的方向：现代人对“创新”有一种近乎迷信的热情，你这样大讲0到1，是不是又在添柴？老字号百年不倒，靠的是守，不是新。这个担心是对的，应当郑重对待，本书的态度前面已经表明：1到N是正业，0到1是稀有的事，不是每个人、每个时代、每个组织都该去做的事。一家把招牌守得好的老店，比十家不断发明新品类又不断倒闭的新店，对社会更有价值。本书讲0到1，不是为了劝人放弃守一，是为了让人知道两种本事的区别，在该守的时候守得安心，在该动一的时候不自欺。一个不知道自己在做1到N的人，容易把巧办法当作突破；一个不知道0到1存在的人，遇到需要动一的时刻，只会加倍地做1到N，直到做出一个极其精致的僵局。分清层次，是为了各得其所。

（二）可错条件

本章关于0到1的判断，在下列情况下算错，本书承认：

1. 若能举出一个公认的0到1，用三条判据逐条检验都过不了，比如它其实可以在旧一的某条路径上被完整推出，或者旧一的定义从未被迫改动，则判据需要重订，本章与第39、45章同步修改。
2. 若能举出一个公认的纯粹1到N的案例，三条判据下却全部通过，则判据过宽，需要收紧。
3. 若“新一常包含旧一为特例”这一信号，在大量案例中并不出现，甚至多数0到1的案例里旧新之间确实不可翻译，则第三节关于特例的判别撤回，只保留“不可还原”这一条。
4. 若“跃层”的三步（分化、重组、升维）在大量已知的0到1案例中，并没有一个按此次序出现的结构，比如存在不经分化而直接重组的0到1，则这三步要改为“常见结构”，不再当作必经的次序。
5. 若有人证明，所谓“登记式判决”在实际操作中无法避免事后调整，判据二总被人为解释，则本书对判据二的重视要下调，改以判据一和判据三为主。
6. 若汽车、非欧几何这两个例子被史学证明与此处的讲法重大不符（比如平行公设的故事被证明并非此处概述的样子），则换用别的例子，论点另行检验。

7. 若考察发现，大量已知的跃层并不发生在惯路的末格，而是发生在中段或首格，则第四节关于“末格是跃层入口”的猜想撤回；它与第28章位置层并排登记，其中一条倒下，另一条也要重估。

（三）小结

0到1，是生出一个新的起点之一，或新的目标之一。它与1到N的区别，在于动的是哪一层：1到N在给定的一上换路，1到1把一迁进新土，0到1动的是一本身。动一的办法是跃层：分化，把混在一起的拆开；重组，把拆开的按新的关系结合；升维，在重组中长出原来坐标里没有的变量。判一个东西是不是0到1，用三条判据，分别对着六路径、三原理、三方程：不能还原，改写起点或目标，长出新的显露与纠缠。常被误认的五种东西——新名词、新材料、拼合、迁移、巧办法——各有各的价值，只是没有动一。

现在，这把尺子可以拿去量儒学自己了。下一章要问：在儒学史上，有没有过一次，一被改写？孔子说“述而不作”，可他做的事，会不会不止于此？宋明的理与心，又该怎样读？

45

第 45 章

儒学史上的0到1：孔子由礼到仁，宋明由三教生理与心

本章要点

儒学有两次不自认的0到1：孔子由礼到仁，宋明由三教生理与心；近代条件齐备而缺了改写“一”的那一步。

◆一、一位乐手的两种问法

有一位乐手，练一首老曲子，练了十年。他问过的问题很多：这一小节的指法能不能更省，那个长音的气口留在哪里最舒服，快板的速度到底应当到哪一格，才不显得急。他的每一个问题都有答案，每一个答案都让曲子比上一年好一点。他拿到的评价也越来越高，同行说他弹得稳，听众说他弹得有味道。这是1到N的路，走得漂亮，走得扎实。

有一天，他在一次练完以后坐着不动，问了一个不一样的问题：这首曲子，为什么能打动人？问出这句话的时候，他自己也没有意识到，这个问题和前面十年的问题不在一个层面上。前面所有的问题，都以“这首曲子是好的，要把它弹好”为前提；这个问题却把前提拿掉了：打动人的是音，是节奏，是弹的人，还是听的人？是曲子本身，还是曲子勾起的东西？如果是后者，那么“把曲子弹好”到底在弹什么？他一旦这样问下去，他的练习会变：他会去听别的乐器，会去留意听众的脸，会开始怀疑某些他苦练过的“标准处理”；他对“好”的理解会变，他和曲子的关系也会变。再往后，这首曲子在他手里已经不是原来那首了——谱子一个音没改，可是曲子之所以成为曲子的那个“一”，被换了。

孔子的时代，有一个几乎一模一样的问题，被问出来了。《论语·阳货》里有这样一句：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”人们嘴上老说礼啊礼啊，难道礼就是玉帛这些东西吗？人们嘴上老说乐啊乐啊，难道乐就是钟鼓这些东西吗？这是一个乐手式的问题：礼乐是一整套已经存在、需要被传承和做好的东西，孔子却把它的前提拿起来看了一眼——礼之所以为礼，在哪里？

这一章要做的，是用前面立起来的三条判据，去查儒学史上到底有没有过这样的时刻。结论先说在这里：有，至少两次。第一次在孔子，由礼到仁，他自称“述而不作”，做的却不止于述。第二次在宋明，禅、道、儒三源碰撞，生出了“理”与“心”这两个新的“一”，却自称“复”，复归孔孟的本来。这两次都是不自认的0到1。第三个时刻，在近代，是一次本可发生而没有发生的：张力、材料、愿望都有了，缺的是那一步。三个时刻放在一起读，能看出儒学与0到1之间一种很特别的关系：它有这个能力，却不自认这个能力；不自认，便无从延续这个能力。

在进入原典以前，有一件事要先交代。第484号《儒家发展之道总纲》说，0→1造一主要在道家。本书不全同这个判断，两书的分歧和理由，放在本章第五节细说，这里只请读者带着这个问题往下读：如果有的话，它在哪里发生？

◆ 二、孔子：述而不作而实作

（一）“述而不作”说了什么

《论语·述而》开头第一章是这样的：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”我只传述，不创作；我相信并且喜爱古代的东西，私下里把自己比作老彭。这是孔子对自己事业的定位，措辞谦抑，态度明确。读这句话，首先要接住它的诚意。孔子确实是一个深度好古的人。《八佾》里他说：“夏礼吾能言之，杞不足征也；殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足，则吾能征之矣。”夏礼、殷礼，我能讲，但后代的杞国、宋国留下的文献不够，不能作证；文献够了，我就能拿出证据来。又说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”周代借鉴了前两代，文采那样丰富，我跟从周。《述而》里还有一句自白：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”这些话合起来，描出一个郑重对待文献、对待证据、对待传承的人。传统说法里，他整理《诗》《书》，订正礼乐，为《易》作传，修《春秋》（见《史记·孔子世家》：“故书传、礼记自孔氏”“礼乐自此可得而述”“序彖、系、象、说卦、文言”“乃因史记作春秋”）。无论其中哪些细节可以坐实，大方向是明确的：他是一位传承者，一位极其用功的传承者。前面第5章至第8章对他的读数，都是基于这个事实：他的发展之道，是1到N的最高典范之一。

“述而不作”这句话，还要读出另一层意思：作的资格问题。《述而》里孔子说过一句：“盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之，多见而识之，知之次也。”前半句大意是：大概有一种人，不明白却凭空创作，我不是那样的人。这句话是在划清自己和凭空创作的界线。再往前追，“作”在周代是一个带有位置色彩的字。《论语·季氏》有一句：“天下有道，则礼乐征伐自天子出。”礼乐的制作，属于天子这个位置。《中

庸》里有更明确的话：“非天子不议礼，不制度，不考文。”（《中庸》第二十八章）没有天子的位置，不能讨论礼的修订，不能制定法度，不能统一文字。《中庸》后面接着说：“虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。”即使有那个位置，没有那个德，也不敢作礼乐；即使有那个德，没有那个位置，也不敢。

把这些摆在一起，“不作”的意思就清楚了：它不仅是一句谦辞，也是一个资格声明。孔子没有天子之位，所以不能“作礼乐”。这是当时的政治与文化语法对一个人的限制。所以“述而不作”首先是一个关于资格的声明：我没有那个位置，我不僭越。这是一个很重要的区分：声明是一回事，实际做了什么，是另一回事。一个人说“我不作”，同时可以在做着别人认为是“作”的事。关键要看他实际做了什么。

还有一层，需要在进入判据之前说到：述这件事本身，就是一种作。《为政》里有一句话，“诗三百，一言以蔽之，曰：思无邪。”三百篇的诗，用一句话概括，这一句是“思无邪”。把一部古老而庞杂的诗集，用一个标准去读，这个标准是谁定的？是读者定的。传统说他删诗，不论删与不删，选、编、断都离不开一个标准；有了标准，诗三百就不再是周代各地民歌与庙堂乐章的汇集，而成为一部可以用来“兴观群怨”、可以“事父事君”的教材（《阳货》）。述的手艺，是选择，是编排，是赋予意义，选择的标准一经确立，传下来的东西已经被重新组织。孔子的“述”，用的标准是仁，所以述的对象，在他手里变了。这是他“述而不作而实作”的第一个层面，是方法上的；第二个层面，才是下面要说的“人而不仁，如礼何”，是概念上的。

（二）“人而不仁，如礼何”

《论语·八佾》里有这样一条：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”一个人如果没有仁，礼对他有什么用？一个人如果没有仁，乐对他有什么用？

这一问，值得放慢来读。它的句式是反问，口气很平，可是里面有一个很大的转动。在西周以来的礼乐传统里，礼乐是一整套已经在那里的东西：祭祀的次序，朝聘的仪节，丧葬的规格，乐舞的编制，它们有自己的体系和自己的权威。礼乐的价值，在于它是周公制作的，是天命所系的，是与社会秩序相扣的。这个价值不依赖于哪一个行礼的人心里怎么想。孔子这一问，却把礼乐的价值，放到了一个礼乐之外的东西上：行礼的人有没有仁。没有仁，礼乐就“如何”——怎么办，有什么用，还算什么。这等于在礼乐之外，另立了一个检验礼乐的东西。

这一条不是孤证。《八佾》里林放问礼的根本，孔子回答说：“大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”这是一段极精彩的话：礼，与其追求隆重奢华，宁可简朴；丧礼，与其周到齐备，宁可悲戚到位。“本”在哪里？不在仪文的多少，在人心里的俭

与戚。前面引的“礼云礼云，玉帛云乎哉”，也是同一个方向：礼不等于玉帛。再看《阳货》里宰我问三年之丧的一段：宰我认为三年太久，一年就够了。孔子没有引周礼的条文去压他，而是问：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”你吃着好米，穿着锦衣，心里安不安？宰我说安。孔子说：“女安，则为之。”你安就去做吧。接着说了一番君子居丧的情形，末了又说“今女安，则为之”；宰我走后，孔子叹了一句：“予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。”（均见《论语·阳货》）

这一段里发生了一件在礼制传统里很不寻常的事：三年之丧，这条礼，它的根据被放在了“安不安”上。礼不再只是一条不容讨论的规范，它要接受一个人内心的检验。孔子并没有说“你不安就不用守”，他的态度恰恰是：你若安，就是不仁。他把礼的根，放到了一个叫作仁的东西上，这个东西可以用“安”这样的感受去触碰，却又不等于任何人的当下情绪。

日常里有一个对得上的场景。一位老人去世了，家里为守孝多久、办几天争起来。年轻一辈说，心里记着就行，没必要摆那么多天；长辈说，礼不能废，该多少天就多少天。孔子的处理，与双方都不同：他不站在“礼不能废”一边，用条文压人；也不站在“心里记着就行”一边，把礼看作空壳。他问的是：“你心里安不安？”这一问，既把礼的条目留住了，也把礼的根换了位置。在这个场景里，被问的人如果诚实回答，他会发现，原来自己是在乎的，或者原来自己不在乎，两种发现都会改变他对礼的看法。这就是问仁的效果：礼从外面压下来的规范，变成里面有根的东西。

还有一处，“克己复礼为仁”，需要放在这里读。《颜渊》里颜渊问仁，孔子答“克己复礼为仁”，接着说“一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”这句话里有“复礼”二字，很容易被读成回到周礼。可是句式是“……为仁”：克己复礼，是为仁的做法。仁是目标，礼是路径之一。礼的位置，已经从“一”的位置，降到了通向仁的路径上。再看后面的“为仁由己，而由人乎哉”：起点在己，不在外。所以即使孔子在这里用了“复”字，复的对象——礼——已经被重新安排在仁之下，复礼是手段，成仁才是目的（此为本书的读法）。这与本书第11章讲的“成而非复”并不矛盾：孔子的动词重心，在“为仁”，在成。

（三）三条判据下的孔子

把孔子的这一动作放到上一章立起来的尺子下。**第一条，不能还原**。用六路径做筛子：把“礼”当作旧一，从S（礼容、仪文、事物）起步，从D（次序、习礼的工夫）起步，从E（志气、关系）起步，各自排两种先后，六条路走一遍。无论哪条路，礼的展开可以得到更多的仪节、更细的次序、更深的体会，可是得不到“人而不仁，如礼何”这一问。这一问是

从礼的外面向礼发出的，它的前提是：礼可以失效，失效的原因在礼之外。礼自己的体系内部，推不出这一点。这是余量。

有读者会指出，“仁”字在孔子以前就有。确实如此，《诗经》里有“洵美且仁”这样的句子（《郑风·叔于田》），指的是一个男子的美好品质。所以仁作为一个词，是旧的；仁作为统摄礼的那个一，是新的。这里正好印证了上一章的区分：材料旧，一新。孔子用了一个旧词，让它承担了一个旧词原来没有承担过的位置。

第二条，改写了起点之一或目标之一。礼原来的目标，是秩序，是“别”，是各安其分的世界；孔子之后，礼的目标被迫放到仁之下。回写在后世看得很清楚：孟子把礼放进了心的结构里，“辞让之心，礼之端也”（《公孙丑上》），礼成了四端之一，从心里长出来；《礼记》里一批讲礼意的篇章，反复申说礼的“本”与“义”，在仪文之外追问所以然，如《礼器》的“先王之立礼也，有本有文。忠信，礼之本也；义理，礼之文也”，《郊特牲》的“礼之所尊，尊其义也。失其义，陈其数，祝史之事也”。后儒争论礼可不可以损益，依据的就是礼之本在不在。这些争论，若没有孔子的那一问，是无从发生的。礼的定义被迫改写了：从“周制”，变成“仁的节文”，也就是仁的外在安排。

第三条，长出原来没有的显露与纠缠。有几样东西，是孔子之后才有的。其一，“君子”一词的含义。君子本来指居上位的人，是一个关于位置的词；孔子大量使用它，使它渐渐成为一个关于德行的词，位置不够，德行才算数（这是学界的常见说法：本指周代贵族，孔子赋予它道德含义）。其二，私人讲学成为传承的主要场所。《卫灵公》有“有教无类”一语，官学之外，一个人可以凭着自己对仁的领会，招徒授业，形成一种新的师生关系，这在以官守其学为常态的时代，是一个新的纠缠。其三，一整套围绕仁的问法与答法：问仁六答，忠恕，“己欲立而立人，己欲达而达人”（《雍也》），“为仁由己”，这些在礼的体系里没有位置，也没有名称。

三条都过。再用跃层读一遍。分化：礼里原来混在一起的仪文与所以为礼者，被拆开了，礼容归礼容，本归本。这一拆，是林放问礼之本、“礼云礼云”那几处的动作。重组：以仁统礼，礼成为仁的路径与节文，两者之间有了新的关系——仁是根，礼是枝；仁无礼则无处显，礼无仁则无魂。升维：出现了礼的坐标里没有的变量，“安”与“己”：一个人安不安，一个人为仁是出于自己还是出于外力。这些变量在礼的体系里不存在，它们一旦进来，礼的每一条都获得了一个新的追问方向。

用三原理读，孔子这一步三拍俱全。第一拍张力：春秋末年，礼乐崩坏，诸侯僭越，仪文还在而根据已塌，礼的S（仪文）和E（人心）之间出现了巨大的落差，这是《论语》里多处感慨的背景。第二拍形状改变：第三格换了形状——孔子没有设法把仪文修复得更精致，也没有让人心去服从仪文，他把“仁”立了出来，让原来悬空的那一格有了一个名字和

位置。第三拍回写：仁反过来改写了礼，并且通过孟子、荀子以下的后儒，一代一代改写了儒者对自己的理解。这是一次干净利落的0到1。

（四）为什么孔子不自认

既然是0到1，孔子为什么说“述而不作”？有三层原因，不是同一类，要分开说。

第一层是资格。前面已经说过，“作”属于有位者。孔子无位，自认“作”，等于僭越，这是当时政治语法所不容的。因此“述”是他在这个语法下能够占据的唯一位置。这一层近于策略，但不要读成虚伪：在一个以位置界定权威的世界里，说话必须从一个有权威的位置说起。孔子选了“古”这个位置——传承者。

第二层是盲点。更深的一层是，孔子可能并不认为自己在改写。《论语》里“吾从周”的话，没有理由当作托辞；他很可能确实以为，自己所做的，是把周礼的精神讲清楚，把被忘掉的根找出来。在他看来，仁本来就在礼里，是礼的灵魂，他只是把它说出来。这是一种常见的创造者的位置：当一个人把一个原来没有被说出来的东西说出来的时候，他看到的是“原来如此”，不是“我创造了”。“原来如此”的体验，使人天然倾向于“复”的叙述。所以“不自认”有两种：不敢认（策略），不曾看见（盲点）。孔子大概两种都有，以第二种为深。

第三层是后果。孔子之后的儒者，守的是被孔子改写过的那个一，却以为守的是周礼。于是“一”里叠了两层：周礼的残余，和仁的新生，二者互不分明。后来《颜渊》篇里“克己复礼为仁”这句话的不同读法，礼与仁的先后之争，孟荀分途，汉儒以礼为纲，宋儒又回到仁的方向，都与这个叠压有关。这个后果，用不自认来概括，是最恰当的：一次发生，被说成了传承，发生的资格没有被登记，于是它不能被继续当作一种可以再做的事。

还要补一点：孔子的这一步，是在什么地方起手的？上一章提过一个猜想：跃层多发生在惯路的末格，与第28章偏路规律的位置层同处一格，待检。这里可以对照一下。春秋时代儒家前身的礼学，惯路大致是S→D→E（示例读数，不是正式读数）：先熟礼容，再习次序，最后才说志与情。礼的末格是E，也就是礼的内在根据。这一格在礼崩乐坏的时候最先空了出来：仪文在，次序在，情不在。孔子的分化，正是从这个最先空出来的末格下手的，他问的是“本”，是“安”，是“仁”。这个对应，只是一个例子，不足以证明猜想，但至少没有证伪它。

◆ 三、宋明：三教碰撞生出理与心，却自称“复”

（一）材料：先说宋明儒者看对了什么

宋明理学是儒学史上最成熟的一次思想建构，这一点没有疑问。它回答了一个汉唐儒学没有回答好的问题：在佛老的心性之学面前，儒家有没有自己的安身立命之道？这是一个迫在眉睫的问题。汉唐儒学长于经说、礼制、名物训诂，在个人如何安顿生死、如何面对内心这些问题上，缺少一套有深度的说法，许多聪明的士人转向了佛老。宋儒面对的是一场人才的流失，也是一场义理的挑战。他们的回应是：在儒学里重建心性之学，而且要建得比佛老更扎实、更入世。

重建的材料是三源。一源是儒家自己的：孔孟的仁义，《大学》《中庸》的修身次第，《易传》的天道观。一源是佛学的，尤其是禅宗：明心见性，本来面目，直指人心，不立文字，把“心”当作解脱的唯一所在。一源是道家与道教的：自然，无极，太极，阴阳变化，内丹修炼中对身心的精细观察。不必假定每一位宋儒都同样接触这三源，也不必判定谁受谁的影响多少，只需要看到，在宋代的思想空间里，这三源都是现成的、有力的，而且儒者与僧道往来密切。在这个空间里长出来的东西有两样，一是“理”，一是“心”。

先看理。先秦儒家并非没有“理”字。《孟子·告子上》有“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”，理义能让我的心感到喜悦，就像肉食让口感到喜悦，这里的理，是义理、道理；《万章下》说“始条理也”“终条理也”，这里的理是条理，是有序。这些“理”都是依附的概念，附在义上，附在条理上，不是最高的一。到了宋代，二程以理为天（《河南程氏遗书》：“天者理也”），理成了宇宙与人事共同的根据；程颢有一句常被引用的自述，“吾学虽有所授受，‘天理’二字却是自家体贴出来”（《宋元学案·明道学案》），他自己也意识到，这“天理二字”，是自己体贴出来的，不是从师门授受里现成接来的。理既是万物的所以然，又是人伦的当然，又是心性的本然：这三层合一，是汉唐儒学里没有的。理成了一个新的“一”，朱熹的体系又把它与气、太极、格物穷理的工夫编成了一整套。

再看心。先秦有“心”，孟子的四端发于心，“尽其心者，知其性也”。可是宋明的心学，把心推到了本体的位置，陆九渊说“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”（《陆九渊集·杂说》），阳明说“心外无物”“心即理”，良知成了天赋的本体。这个心，有很浓的禅味——清净、本来面目、不假外求——也有儒的方向——知善知恶，爱亲敬长。第20章对此有专门的读数，这里取一个要点：心学的“心”，是禅的本心加儒的方向，一个先在的、清净的、本善的本体，这是先秦儒家没有的东西。孟子的心是需要“养”和“扩充”的，是一个生长的东西；阳明的心是“良知本体”，是一个现成具足的东西。

（二）三条判据下的理与心

把理与心当作两个新的“一”，用三条判据查一遍。**第一条**。理能不能还原为先秦儒学的展开？按先秦儒学的任何一条路走，会得到更多的仁义礼智的论述，更细的修身次第，却得不到“一理”贯通天道与人事、形而上之理与形而下之气分层的体系。《易传》里确有“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，可那是在讲道与器，不是讲理与气，也远未成为一套以理为核心的本体论。（《易传》此句见《系辞上》。）心的情况类似：把孟子的心沿着养气、扩充的路走下去，得到的是越来越充实的心；而阳明那个“无善无恶心之体”的清净本体，需要补进一个前提——心之体先于善恶——这个前提从孟子那里推不出来，它更像是禅宗“本来无一物”的儒家版本。余量是实实在在的。

第二条。回写是否发生？非常明显。目标之一被改写了：先秦儒家的目标，在孔子那里是成人，成仁，在《大学》里是修身到平天下；宋明之后，目标之一变成“存天理”“致良知”，变成复归一个本来具足的本体，叙述的动词从成转为复。起点之一也被改写：从修身的具体次第，转为格物穷理或发明本心。这不是在旧一旁边多加一个位置，是旧一的核心被重新定义了。这一点，从制度上看得更清楚：元代恢复科举，取士以朱熹的《四书章句集注》为准（延祐二年，1315年），明清沿用（《明史·选举志》：“《四书》主朱子《集注》”），《四书》被放到比《五经》更要紧的位置，读书人的启蒙和仕进，都按理学的读法走。回写之彻底，在儒学史上少有。

第三条。新显露与新纠缠，太多了。书院讲学与会讲的形态，语录体的文体，已发未发、体用、动静、理气、心性情这一整套问题系，主敬、静坐、读书、格物的工夫次第，朱陆之争、朱王之争，这些东西先秦与汉唐的儒学里要么没有，要么不在这个位置。一个新的“一”出来以后，围绕它长出了整个文化生活，这正是第三条所说的“显露与纠缠”。

三条都过。用跃层读：分化——把“道”拆成理与气、本体与现象，把“心”拆成本心与习心、道心与人心；重组——理与气、心与性情重新结合，形成理气论、心性论；升维——出现已发未发这样的新维度，工夫论因此有了它自己的时间结构。

用三原理读，宋明是三拍走全的一次。第一拍：佛老盛行，儒学在心性问题上的缺位，让士人与儒者双方都感到张力。第二拍：第三格换形状——不是儒家折中佛老，而是在儒家的框架里生出了理与心这两个新的承担者，它们既不是先秦儒学原有的，也不是佛老原有的。第三拍：回写——儒家对自己的理解、教育的内容、取士的标准、礼制的细节（如民间通行的《家礼》一类：此书旧题朱熹撰，王懋竑等人疑非朱子手定，见《四库全书总目》，但它以朱子之名通行于明清，这里取的是它通行的事实，不系于作者之辨），一起被改写。这是儒学史上，三拍走得最完整的一次。这里说的回写，指教育、取士、礼制这些实际做法被改写；第20章说阳明的三源综合“断在第三拍”，指的是自觉承认这一层：宋明儒者自

称“复”，不承认原来的“一”被改写。实际改写了，自觉上没有认，正是本章说的“不自认的0到1”。

还要提一句，宋明能够形成三源碰撞，也有一个前提：佛学在这之前，已经在中国的土里长了近千年。禅宗本身就是印度佛学与中国文化相遇后的产物，它的“直指人心”“不立文字”，有浓厚的本土色彩（学界多认为禅宗源于大乘佛教与道家思想的相互作用，这是通行说法，细节仍有争论）。也就是说，宋儒面对的佛，已经不是一个完全外来的“一”，而是一个在中国土里接过活、甚至已有自己新枝的“一”。这使碰撞容易发生，也使“含摄”容易成立：既然禅已经带着中国的印记，把它的东西说成是儒家本有，似乎就不那么勉强。这是一个有趣的对照：宋明的碰撞，是在佛学完成了漫长的横向之后才发生的；近代的碰撞，西学在根的层面上的横向才刚刚开头，就被判教收住了。第484号的“先横后纵”，在这里获得了一个思想史的旁证：碰撞需要先有迁移做底。

（三）自称“复”：不自认的机制

然而宋明儒者，没有一个人说自己在“生出新的一”。他们的叙述是“复”。

第一个机制，是千年断绝的叙事。程颐为其兄程颢所作的墓表里，说“周公没，圣人之道不行；孟轲死，圣人之学不传”，“先生生于千四百年之后”，得不传之学于遗经，也就是到了程颢才重新接上（《明道先生墓表》，字句见《宋史·道学传》所录）。这个叙事把孟子到宋代之间的一千多年，宣布为一段空白，汉唐诸儒都不算数。空白一经宣布，新东西就有了合法的出身：它不是在空白中生出来的，是把中断的东西接上了。这是“复”的最基本语法：把中间的时间抹去，让新的一与最老的一直接相连。

第二个机制，是道统的追溯。前面第39章已经提过：朱熹《中庸章句序》固定了道统的叙述，其中所用的“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”那几句，出自《尚书·大禹谟》，而这一篇，清代学者阎若璩在《尚书古文疏证》里考订为晚出，并指出这十六字袭自《荀子·解蔽》所引《道经》。这里的路径含义很清楚：一个新的“一”，要获得最古的出身，办法是把它追溯性地写进最古的经典里。“道心”“人心”的区分，成为理学心性论的重要依据，而它所依靠的文字，恰恰在最古老的、最有权威的位置上。

第三个机制，是含摄。新东西如果来自对手，就说它本来就在自己这里，不是借来的。阳明有一段话：“仙家说到虚，圣人岂能虚上加得一毫？佛氏说到无，圣人岂能无上加得一毫有？”又说“良知之虚便是天之太虚，良知之无便是太虚之无形”（《传习录》下）。大意是：儒者的本体已经把虚与无都包含了，不必另借。读这句话要小心：它不是否认佛老，是把佛老的最高处，纳入儒者本体之内，使得儒者无须承认自己从任何地方借了东西。含摄的巧妙，在于它让吸收变得不留痕迹：吸收的东西，被说成“本来是我的”。

第四个机制，是排斥。与含摄并行的，是对佛老的公开批评。宋明儒者大都明确辟佛老，朱熹、二程、张载各有论述。陈寅恪在论宋代新儒学的时候，指出过一种内外不一的情形：新儒家在外表上排斥佛教，在内里却吸收了它的东西〔转述，出处待核〕。排斥使得含摄更可信：既然我在批评他们，怎么会是从他们那里来的？这又是不自认的一种帮手。

还有一个细节，说明这种情形不是个别人的策略，而是整个时代的症状：太极图的来历，历来有不同说法，一种说法认为它与道士的传承有关，另一种说法认为是周敦颐自作，朱熹一系坚持后者（传承说见《宋元学案》所引朱震之说：陈抟传种放，种放传穆修，穆修以《太极图》传周敦颐；黄宗炎等人更说它出于方士修炼之图；朱熹则为《太极图说》作注，推崇备至）。争论本身的存在，已经说明，三源的血缘关系，在宋儒那里是一个需要小心处理的敏感问题。

这里请读者注意，不自认和不诚实，是两件事。宋明儒者里，许多人是极为诚恳的，他们很可能确实相信，自己是在复归孔孟的本意。这与孔子的“盲点”同类：当一个新的一让人觉得“原来如此”的时候，“复”的体验是实在的，不是装出来的。他们的体验和他们实际做的事之间有落差，这个落差，是路径之学的读数，不是对他们人品的评价。

为什么“复”在当时是一个有力的策略，也值得替宋明儒者想一想。他们面对的对手，是自称超越尘世、直指本心的佛学，是讲究长生与自然的道教。对手的优势在于“出世”的深度，儒者若想在同一个战场上取胜，需要一个比对手更根本的出身。“复”给了这个出身：我不是后起的，我回到的是比佛老更早的源头，是先于一切异端的圣人之道。凭着这个“先”，儒者可以压过“外”。从这个角度看，“复”不只是一个遮掩，它是一个有实效的论辩位置，在宋代的思想竞争中帮了大忙。策略的有效，恰恰是它后来不易被放下的原因。

（四）不自认的代价

不自认的0到1，有三种代价。第一，新的一无法被当作新的一来检验。宋明儒者衡量理与心的尺子，是“合不合孔孟”。理学家与心学家争的，是谁更合孔孟，而不是谁生出的东西更有效、更站得住。朱王之争的共同前提——两家都共享一个“本有之一”——第22章会专门读。一个自称是复的体系，检验它的尺子必然是古，不是新。

第二，碰撞无法继续。三源碰撞一旦被宣布为“复”，对手就变成了需要被排斥的东西。禅被排除在外，道被排除在外，新的碰撞没有了对象。于是宋明之后的几百年，儒学内部再没有出现过同量级的碰撞。理学与心学的内部之争，尽管激烈，却是同一个一之内的争论，是1到N里的排路和排座次。能量用完了，没有新的外源补充。

第三，动词变了。在孔子那里，儒者的动词是“成”：成人，成仁，成己成物。到李翱的《复性书》，到宋明，动词重心移向“复”：复性，复其初，复其本心（李翱《复性书》“复其性”，朱熹《大学章句》“以复其初也”，陆九渊“复其本心”）。这个变化，正是不自认的结果：当一个新的一以复的名义出现，复这个动词就成了整个传统的底色。全书的母题之一“成而非复”，其历史来由，就在这里。

最后补一点路径读数。宋明这一次的起手处，与孔子那一次类似，落在汉唐儒学该说到心性的那一格，那里空着，被佛老占了。这一格算不算汉唐惯路的末格，要说得谨慎：汉唐儒学的读法有两种，一种是示例性的S→D→E外在版，先礼制，再名物与经说，到末了该说到心性，末格是E；第29章则把汉儒经学自己的路读作E→S→D，末格是D。两读之下，心性安顿这一格在汉唐都是空的，但只有前一种读法里它恰好是末格。所以这里的对应，成立的程度只到“起手在一处空着的格”，是否同时是惯路的末格，取决于读法。宋明的分化，正是从这一格下手的：把心性拆开、重造。这个对应只是一例，与第28章位置层同处一格，待检，不算对猜想的支持。

◆四、近代：本可发生而没有发生的那一次

前两次都是发生了而不自认。近代是另一种情形：发生的条件齐备，那一步没有迈出去。这是一句反事实的话，必须说得谨慎，说清楚凭什么说“本可发生”。

凭的是三样东西。第一，张力。近代中国与西方的相遇，其张力之大，在儒学史上无出其右：不仅是技术与制度的落差，是人是什么、社会靠什么维系、知识靠什么确立这些根本问题的对撞。宋明时佛老对儒学的挑战，是在一个共同的“心性”问题上的竞争；近代西学对儒学的挑战，是整个世界图景的竞争。第二，材料。西学是一个有自己“一”的大系统，科学有它自己会改自己的线，民主与权利有它们自己的养育土壤，它们和儒学不是同一类东西，恰好有可能互相改写。第三，才智和愿望。前面第39章已经说过，近现代儒者里有一批极为出色的思想者，他们对张力的感知是敏锐的，也自觉到了要有一个新的开出。三样东西都在，用宋明的经验对照，几乎是同样的配置，甚至更强。

那么缺的是什么？缺的是第二拍：形状改变。具体地说，缺的是允许“一”被改写的那个许可。回到前面的三层原因：道统意识使一只许返不许改，西学被拆成零件放在用的位置，解释发生代替了点火。这三层结构，合起来阻止了形状的改变。

可以对照宋明，看出一个很有意思的对称。宋明：做成了，不认。三源碰撞，新的一生出来，却说成复。近代：认了，没做成。近代儒者很清楚地知道自己面对的是一场碰撞，也明确地要求“开新”，牟宗三的“返本开新”这四个字，把期望说得毫不含糊，可是碰撞的

结果被判教安排了，形状没有变。宋明的0到1缺的是名分，近代的0到1缺的是实事。这个对称有一个令人不安的含义：若是名分和实事不能同时具备，那么儒学的0到1能力，就一直在这两种缺之间摇摆——要么做而不认，要么认而不做。

在近代的一系列尝试里，哪一次最接近？本书的初步判断是：熊十力的《新唯识论》和牟宗三的两层存有论，是最接近的两次。熊十力以佛学（唯识）为对手，也以西方哲学为参照，重建儒家的本体论，提出体用不二、翕辟成变（《新唯识论》，1932年），他对唯识的批评，是仔细地拆开对手，这个动作与宋明儒者对禅的态度相似。牟宗三则在康德的坐标里，重新说明儒家的位置，提出“智的直觉”可以在儒家的道德实践中实现（康德以为智的直觉唯上帝才有；牟宗三的两层存有论见其《现象与物自身》），这是对康德的一次实质性的回应。这两个体系都有很高的原创成分，也都有部分满足第三条判据：它们长出了一些旧框架里没有的概念和问题。但是在第二条上，它们都没有越过去：熊十力的“本体”，牟宗三的“良知”，都是先立的，西学和佛学的挑战是通过它们的展开而被安顿的，没有迫使它们的定义改变。牟宗三的读数见第37章与第39章，熊十力的读数见第35章，这里不重复。这里说的“最接近”，限于现代新儒家体系建构这一段：徐复观对周初忧患意识的描述最接近“让一被改写”（第37章），当代则是李泽厚离0到1最近（第38章），几处各有各的标尺，不互相取消。

在近代里，有一个半认半不认的中间形态，值得提一下：康有为的《孔子改制考》。他把孔子读成一位“改制”的教主，孔子之作《春秋》，是为后世立法（康有为的公羊学立场）。这比宋明的“复”向前走了一步：他承认孔子是在“改”，是在“作”。可是这个承认披着外衣：改制的权威仍归于孔子，西学里的议会、进化等观念，被读入公羊三世的框架之中（见第34章）。用本书的话说，这是认了“改”，没有认“改一”：改的是制，不是那个一。这个中间形态，和后来的返本开新比起来，其实更接近0到1的门槛，只是它的“一”，仍是孔子。

所以近代那一次“本可发生”的具体形状是：如果熊十力那个“体”，面对唯识与西学，允许自己的定义被改写；如果牟宗三的“良知”，面对康德与科学民主，允许自己的内容被对方改动一部分，宋明的故事就会重演一次。重演的结果会是什么，没有人能预先知道，也许是一个新的“一”，也许失败，但那一步，是0到1的入口。

这个反事实的判断，是本书中最容易被批评的一处，本书在可错条件里写明：若证明熊、牟已经越过第二条门槛，本节撤回。

还有一层，是和现在的联系。宋明的0到1，是因为不自认，所以不能延续；近代的0到1，是因为没发生，所以没有可以延续的东西。这两种缺，共同造成一个结果：儒学今天面对的新处境——人工智能、新的医疗与教育问题、全球化的价值冲突——缺少可以拿来用

的、已经被登记的0到1经验。本书后面第46章讲怎样让发生，第49章提出一个候选，正是想补上这个空缺：把前两次不自认的经验，变成可以被自觉运用的东西。

◆ 五、与第484号的分歧：0到1造一，是否只在道家

第484号《儒家发展之道总纲》说，0→1造一主要在道家，只在边界出场；系列前卷里，第331号《夫子之道》判定道家造一，儒家守一，守久了便忘了。本书不全同。现在，经过前面三节，可以把分歧和理由说清楚。

先说一致处。在儒家经典自觉的方法论层面，第484号的判断成立：《中庸》讲守与调，《大学》讲次序，《论语》讲展开，《孟子》讲推，《易》讲处境，五样都是纵向工序，没有一条是教人怎样生出新的一。如果问的是“儒家经典自觉要做什么”，答案就是守一。而道家，“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子》四十二章），讲的就是“一”是被生出来的，道家在自觉层面谈造一，这一点本书同意。

分歧处在：问题问的层面不同。第484号问的是经典里的方法论，本书加问的是历史上实际发生过什么。这两个问题的答案可以不一致。一个学派的自觉方法论是守，不妨碍它的历史上发生过不守的事；甚至，恰恰因为方法论里没有“造”的位置，实际发生的造，才不被自认。

本书给出三条理由，说明为什么要把儒学史上的0到1记下来，而不是只说“主要在道家”。

第一，判据是针对事件的，不是针对学派属性的。三条判据问的是：一被改写了没有，能不能还原，长出新东西没有。这些问题可以对任何事件问，不管发起事件的是哪个学派。孔子由礼到仁，宋明生出理与心，按这三条检验，都是通过的。如果一个学派的“属性”可以否定它历史上发生的事件，判据就成了身份审查。

第二，“守久了便忘了”这句话，本身预设了一个“曾经造过”。第331号的说法是：道家造一，儒家守一，守久了便忘了。忘了什么？忘了一是怎么来的。可是儒家所守的那个一，是仁（目标之一；学是起点之一兼做法，学是走，仁是朝哪里走，见第3章、第5章），而仁作为统摄礼的一，是孔子由礼到仁生出来的，如果孔子没有造，儒家守的就是周礼，周礼不是儒家造的，是周公。所以儒家的“一”是被造出来的，被造的时刻在孔子，被“忘”，应该读成“没有被登记”，而不是“从来没有”。这样读，与第331号并不冲突，只是把“忘”往前推到了源头：忘的就是源头上的那一次造。

第三，承认不自认的0到1，才能解释三件事：为什么宋明之后“复”成为儒学的底色；为什么近代儒学面对西学时，反复表达“开新”的愿望，却始终走不出判教；为什么今天要

自觉地提0到1。若是儒家从来不造，这三件事都显得突兀：它为什么在宋明忽然有了那么大的体系性突破？若是儒家有过造而不认，这三件事就连成了一条线：造过，不认，所以不能延续，所以近代接不住，所以现在要补。

这三条理由，不是否认道家的特长。道家确实更早、更自觉地提出了造一的问题，从老子到庄子到魏晋玄学，对“一”的来历有深入的讨论。本书只是说：不要把“自觉”当作“发生”的唯一证据，也不要把“儒家不自觉”当作“儒学史上没有”的理由。两书的分工因此是：第484号管儒家经典里自觉的方法论，本书管历史事件与自觉之间的落差。两者合起来，才是一幅完整的图。

自觉守一而事件造一，这个落差有一个日常的类比：一个人说母语，每天都在说出从来没有人说过的整句话，却从不觉得自己在创作，他只觉得自己在“说话”。语法的自觉和语言的实际使用，从来是两回事，使用者不需要知道语法，也能不断造出新句子。儒家的情形与此类似：它的自觉方法论是守，而它的实际历史里，有造。这没有什么奇怪，奇怪的只是，当我们想要有意识地去造的时候，才发现手边缺少一份关于“我们曾经是怎样造的”的记录，因为造的时候没有人记。本书想做的，就是替那两次补上这份记录。

分歧的可错条件，本书写在下面：若能证明孔子由礼到仁其实是礼的内部展开——比如在孔子以前的文献里，仁已经是统摄礼的核心概念，且礼的定义已经含有“以仁为本”〔这需要对早期文献作系统的考察，待检〕——那么孔子这一处要退回，改判为1到N。至于宋明，若能证明理与心的核心内容，已经完整地包含在先秦儒学之中，那一处同样退回。退回之后，“主要在道家”的判断将更接近成立。

◆六、三个接过来的问号

前面几章在写到一半的地方，各留了一个问号，都指向同一个问题：某件事算不算0到1，或者算不算接近。这里用第39章的三个测试，也就是还原测试、回写测试、新显露测试，把三处逐一过一遍。

王安石的青苗法，是否不自认地改写了国与民的关系。第51章把王安石变法读作路径之新，没有改一，并留下一问：官府在青黄不接时向农户放贷收息，客观上有没有改变“国”与“民”的关系？还原测试：变法者自己援引《周礼》泉府一类的先例（《宋史·食货志》载韩琦奏言，称条例司“引《周礼》‘国服为息’之说”；王安石也说收息“亦周公遗法也”；《宋史·孙觉传》载青苗法行，“首议者谓：《周官》泉府……”），常平仓一路的官府济民也早已有之（汉宣帝时耿寿昌奏设常平仓，见《汉书·宣帝纪》；青苗法自称“依陕西青苗钱例”），所以大部分可以写成民本的展开；余量只有一点，即官府以债权

人的身份，常规性地面对借钱的农户并收取利息（《宋史·食货志》：随夏秋税输纳，收息；韩琦奏言须以上户为甲头担保），这是给予与赈济之外的另一种关系，能否还原，在边缘上。回写测试：这点余量有没有迫使“民本”的表述改词？反对者的话是“与民争利”一类（如《宋史·张舜民传》载他上书斥新法：“以堂堂之天下，而与小民争利，可耻也”），用的是旧语汇里现成的义利之辨，旧一的原句不必删改一字，是兑现，不是被迫；朱熹后来的社仓，据第51章的读法，是同一件工具换了经手，也没有改写关系的定义。新显露测试：官府作债权人的位置，旧框架里有名字、有尺子、有动作，没有无位置的东西。读数是：还原边缘，回写不过，新显露不过。青苗法是做法层的新，按现有材料，不成立“不自认的改写”。登记一个可错条件：若能证明此后的制度继承了官民之间的债权关系，并迫使“民本”一类的表述改了词，则改判为待回写的候选。

黄宗羲，是否接近0到1的边缘。第51章把他读作停在第一拍与第二拍之间的批判。还原测试：“以天下为主，君为客”可以写成民本之一在极端处的展开，他自己的凭借就是三代，孟子“民为贵，社稷次之，君为轻”（《尽心下》）一类的话早已有之（他自己说“古者以天下为主，君为客”，见《明夷待访录·原君》），这一条不过。回写测试：他要把君臣位序“拨回”为天下的原点，旧一的句子没有被迫删词，只是被重申得更重，也不过；《明夷待访录》在晚清被重新捡起（其影响直到清末才充分显出），那是后人的接住，按第44章的登记式判决，要看接住之后旧一是否被迫改词，这需要另行考察〔待检〕，暂标待回写。新显露测试：宰相、学校议政这些设想在纸面上有了新位置，但他的时代没有长出实际的显露与纠缠，只算半条。所以“接近边缘”的精确含义是：有改写的企图，没有改写的事实。位置上，他的批评落在民心这末一格（第51章），与第28章位置层同处一格，是否算跃层的入口，待检。第51章答应改写的那句话，在此定稿：改写“一”的尝试出现过，停在了纸面。

戴震与孔子：同一把尺子，为什么一个判作0到1，一个只是问号。第33章把戴震读作清代一次不自认、没有长成的0到1苗头，本章把孔子由礼到仁判为0到1，而没有把戴震列进本章的名单。读者会问：戴震把理从天上请回人间，起点由先在之理改成人人都有的情欲，与孔子把礼的根放到仁上，是同一类动作，凭什么一个成，一个不成？回应是，尺子相同，差别出在回写这一栏的时间上。还原测试：两人都过，戴震的“分理”与宋儒之理的条理一义有些牵连，余量略小〔本书读法，待检〕。回写测试：孔子的追问后来迫使礼的定义改成“仁的节文”，孟子把礼收进四端，改写是实际发生了的，而且有两千多年可以观察；戴震的“絜情”，据第33章，没有迫使宋学改词，为宋学辩护的一方重申多于改写（第33章提到方东树《汉学商兑》转身反驳）〔本书读法，待检〕。新显露测试：孔子长出了私人讲学和一整套问仁的问答，戴震长出的是“以理杀人”的权力读法，有了名字，没有对应的工

夫，也没有承担者，只算部分。必须交代一个不对称：孔子的判决借了两千多年的后见之明，戴震若被同样长久地接住，判决可以改变。所以两章的登记是分开的，又是互相对得上的：第33章记作“未长成的苗头”，量级上不与孔子、宋明并列；本章不把他列入0到1的名单，只记一笔——还原与新显露两栏都只够到一半，回写一栏尚未兑现，要等他的说法被后来者接住以后才能再判。第33章的“苗头”二字，在本书里就是这个意思。

三处问号过完，有一个共同点：判决的差别几乎都出在第二条，也就是旧一有没有被迫改词，而回写要靠后来的接住。这也提醒我们，凡是判“是”的，都带着后见之明；凡是判“苗头”的，都应当把等待的条件写在明处。

◆ 七、对话、可错条件与小结

（一）对话

与牟宗三一系。这一系对宋明的判断，大致是：宋明儒学是先秦儒学内圣之学的继承与深化，牟宗三在《心体与性体》里把宋明儒分成三系，以五峰蕺山系、象山阳明系为孔孟的正宗，判朱熹为“别子为宗”〔转述，“别子为宗”一语待核〕。在他们看来，三教的影响最多是缘，不是因：宋儒不过是借佛老的刺激，把孔孟本有的义理发挥了出来。所以“复”并不是虚饰，是对事实的如实表述。

这是对本书最强的一种驳论，需要接住它的两个部分。本书同意其中一部分：孔孟里确有东西，是宋明所发挥的基础；三教的影响，不是单向的拿来，而是刺激与回应。所以本书不说宋明“是从佛老借的”，只说宋明生出了先秦所无的理与心。分歧在判据一。若理与心确是孔孟本有，应当能够从孔孟的某条路径上推出来。可是正如前面所读，理作为统摄天道与人事的最高概念、心作为先在清净的本体，在孔孟的展开里需要补进新前提。牟宗三一系对这一点并非没有意识，他们区分“本质的”与“历史的”，认为发挥是一个展开的过程。展开可以被读成还原，也可以被读成新生，二者的判别，不能靠立场，要靠那个“余量”检验。双方对话以后各自要改的地方：牟派须回答，那个补进来的前提，是孔孟的推论还是新增的东西；本书则须承认，“缘”与“因”的区别在思想史上很难划清，因此本书对宋明的判决，建立在“余量”上，不建立在“影响”上。

与李泽厚。李泽厚有“释礼归仁”的说法，他认为孔子把礼归结到仁，把外在的礼制规范内化为心理的、情感的东西，仁成为礼的心理基础〔转述，具体表述待核〕。这几乎就是本书讲的“由礼到仁”，本书与他一致，写“与李泽厚一致”，不写“首次提出”。

分界有两处。其一，李泽厚把这一步读成礼的内化与理性化，是礼传统自身的继承与转化；本书把它读成一个新的“一”的诞生，区别在于回写的深度：是礼的内部调整，还是礼的定义被迫改写。前面三条判据下的检查，倾向于后者，但本书承认这里有灰色地带。其二，李泽厚的叙述是历史社会学式的，说明这一转换怎样可能；本书的叙述是路径式的，问这一转换在哪一格、哪一拍上发生，以及它后来为什么没有被登记为可以重做的事。两种叙述互相需要。

与艾文贺。艾文贺把孟子读成发展模式，把阳明读成发现模式，后者认为人的道德本性是现成的，修养只是去除遮蔽、发现它（见其 Confucian Moral Self Cultivation；发现模式、发展模式之分，及宋明新儒家共享发现模式之说，均出该书）。他大概会这样说：宋明新儒家自称复，是对自己思想的如实理解，因为他们确实相信那是被发现的东西，把它称为“0到1”，是后人的外部强加，不尊重他们的自我理解。

这个驳论里有一半，本书完全接受：他们的自我理解是诚恳的。前面已经说过，不自认有“不曾看见”这一层。但是外部描述与自我理解不一致，在思想史上是常有的事，不应该因此放弃外部描述。就像一位厨师说他“只是把祖传的菜做好”，而食客尝出了一道新菜，两种说法可以并存，关键是依据。本书的依据是三条判据，它们对宋明的检验是公开的，别人可以拿同一把尺子，得出不同的结论。要说艾文贺的“发现模式”和本书的关系，两者在对阳明的判断上几乎重合，分歧只在于：本书进一步问，这个“发现”的叙述方式，本身是怎样产生的，它遮住了什么。

与安乐哲。安乐哲把儒家的人读作“成为中的人”，强调关系中的角色与生成（见其 Human Becomings: Theorizing Persons for Confucian Role Ethics），这与本书讲的“成而非复”十分接近。他大概会提醒本书：不要把孔子的变化写成一个“点”，孔子思想里的仁，本身就是在关系里生成的，没有一个“从礼到仁”的瞬间，只有一个持续的过程。这个提醒是对的，本书接受。“由礼到仁”在路径上是一个读数，在时间上则是一个长期的过程，孔子是在一生里一点点完成的，《论语》里“十有五而志于学”到“七十而从心所欲”，正是这个过程的缩影。需要补充的是，过程的连续，并不妨碍我们在结构上标出一个跃层：河水是连续流的，河床却在某一段拐了弯。对话之后，本书要改的是语气，不要把0到1写成一次点状的爆发；安乐哲一路要考虑的是，持续的生成，也要能回答“这一生成有没有改写起点”这类问题，否则“成为”一词会同时容纳1到N和0到1，失去鉴别力。

与一位孔子研究者。这位研究者说：你把孔子读成0到1，是用后世的眼光倒推。孔子在当时就是一个礼的传承者，仁是礼的精神，在春秋时代的文献里，礼与德、礼与敬的关系早已有人讨论。你说的“由礼到仁”，不过是把孔子的强调重心，夸大成了一次范式转换。

这个批评很有分量，因为它涉及对早期文献的细读，本书无法在这里一一回应，只能做三点交代。其一，春秋时代确有关于礼之本、礼与德的讨论，这是事实；本书的论断并不要求孔子以前没有任何人谈过仁与礼的关系，它只要求孔子把仁立为统摄礼的那个“一”，而在此以前，没有证据表明仁占据这个位置〔需要系统的文献考察，待检〕。其二，倒推的风险是存在的，所以本书要求用余量与回写来检验，不用事后的评价来判定。其三，若系统的考察表明，孔子之前已有“以仁为礼之本”的稳定表述，那么这一处就要退回，写在可错条件里。

（二）可错条件

本章的判断，在下列情况下算错，本书承认：

1. 若能证明孔子以前的文献里，已有稳定的“以仁为礼之本”的表述，且孔子的相关论述只是对它的重申，则孔子一节退回，改判为1到N。
2. 若能证明“人而不仁，如礼何”一类追问，在孔子之后并没有造成礼的定义的实质改变（比如后儒对礼的理解依然是周制的延续），则第二条判据下孔子一节不成立。
3. 若能证明理与心的核心内容，已完整地包含在先秦儒学的某条展开路径上（即余量为零），则宋明一节退回。
4. 若能证明宋明儒者对三源的关系有明确的自觉承认，且这种承认被同时代的人所接受，则“不自认”一说要限定范围。
5. 若发现“不自认”并不造成后来所说的三种代价，比如碰撞在宋明之后仍然持续发生，则第三节第四小节的读数撤回。
6. 若证明熊十力或牟宗三的体系已经越过第二条门槛（旧一的定义被对方迫使改写，且他们自己承认），则第四节撤回。
7. 若关于“跃层多发生在惯路末格”的对应，在更多的案例中并不成立，则关于末格的几处说明撤回；这条猜想与第28章位置层并排登记，其中一条倒下，另一条也要重估。
8. 若第484号关于“0→1造一主要在道家”的判断，被证明是在事件层面也成立的（即儒学史上没有任何事件通过三条判据），则第五节的分歧撤回。
9. 若第六节三处问号中，能证明青苗法之后官民债权关系被后世制度继承并迫使“民本”改词，或晚清对《明夷待访录》的接住迫使旧一改词，或宋学一方因戴震而改写了“理”的定义，则相应一处由“不成立”或“问号”改判为待判的候选，回写成立后再按三条判据重判。

（三）小结

儒学史上有过两次不自认的0到1。孔子由礼到仁，分化礼中的仪文与根本，以仁统礼，在礼之外长出“安”与“己”这些新的维度，自称“述而不作”，是因为资格的限制，也因为“原来如此”的体验。宋明由三教生出理与心，两个新的“一”，改写了儒学的目标、起点和取士的制度，却以道统、含摄、排斥几重机制，自称“复”。不自认的代价是：新的一无法被当作新的来检验，碰撞无法继续，动词由成变成复。近代那一次，条件齐备，缺的是允许“一”被改写的那一步，宋明是做而不认，近代是认而不做。另有三处别章留下的问号，用同一套测试过了一遍：青苗法是做法层的新，黄宗羲有改写的企图而无改写的事实，戴震只登记为一处问号，回写一栏尚未兑现，不列入这两次；判决的差别几乎都出在回写这一栏上。

与第484号的分歧，不是对经典的读法，是问的层面：它问儒家经典自觉要做什么，本书加问历史上实际发生了什么。两种问法合起来，才看到一个落差：儒家自觉守一，却曾两度造一。这个落差本身就是问题。下一章要问的是：既然0到1在儒学里发生过，它是怎样发生的？怎样能让它被看见、被登记、被继续？答案不在“守正”的反面，而在对“守正”的重新读法：守的是方向，一可以被改写。

46

第 46 章

0到1怎样发生：让“一”被改写

本章要点

0到1靠二阶碰撞：几家顶到互不让过，不判教，第三格换形状后写回各家；守的是方向，形状可改。

◆一、两家联姻

两家人要结亲，日子定在腊月。男方家里是做面食生意的，三代人，过年的规矩很重：除夕那顿饭，一定要在祖屋吃，一定要先敬灶、后敬祖，桌上必须有一碗用老汤煮的面，叫“团圆面”。女方家里是教书的，两代人，没有祖屋，过年向来是一家人出门走走，吃什么都行，唯一的规矩是谁也不许在饭桌上谈钱。两个年轻人在一起三年，相处很好，直到商量第一个春节怎么过，才发现这是两个“一”在碰头。

最省事的办法有两种，两家人几乎同时想到了。第一种是“入赘”：既然男方家规矩多，女方就随男方的规矩，除夕去祖屋，敬灶敬祖，吃团圆面，不谈钱。男方家松了一口气，女方家的老人沉默了。这样的日子是过得下去的，甚至可以过得很体面，十年之后，女方的孩子也会觉得除夕就该敬灶。但这个家里再也生不出新的家风了，只有男方家风的延续，加上一位学会了它的新成员。第二种是“各过各的”：今年在这边，明年在那边，轮流坐庄。两边都没有吃亏，两边也都没有改变，一个家成了两个规矩的轮换，孩子长大以后会觉得自己有两个过年，却没有一个自己的过年。

最让人为难的是第三种，没有人事先知道它长什么样。有一年，两家人在祖屋吃了团圆面，吃完以后，女方的父亲说起，他们家除夕向来是出门走走的，今年能不能饭后一起去江边？男方的祖母起先不乐意，大年夜出门，不吉利。后来是新媳妇说，那就把灶王爷的位置挪到窗边，能望见江。第二年，祖屋的除夕多了一道饭后散步，团圆面还在，敬灶还在，但敬完以后全家人一起走到江边看烟花，这条路线是孩子们起的名字，叫“团圆路”。再过几年，没有人记得这是哪一家的规矩了。

这个小故事里，有三件事值得停下来看。第一，那个新家风不是任何一方事先准备好的，女方没有带着“团圆路”来，男方也没有；它是在两个规矩碰在一起、谁也让不过去的那个尴尬之处长出来的。第二，它不是折中。折中是各取一半：半顿饭在祖屋，半顿饭在外头，两边都不完整。“团圆路”是另一个形状，它让祖屋的饭、灶的位置、出门的习惯三样东西都变了位置，却又都还在。第三，也是最要紧的一点：这件事发生以后，两家人各自回头看，原来的规矩也变了意思。男方的祖母慢慢说，团圆是人要凑齐，凑齐了出去走一走也算团圆；女方的父亲慢慢说，出门走走原来是想一家人在一起，在祖屋围炉也是一家人在一起。两边的“一”都被改写了，而且是被对方改写的。

把三种结局放在一起看，差别便很清楚。入赘是纵向的：男方家的一原封不动，在新成员身上再传一次，家风从一份变成了两份，其实是同一个家风的两份拷贝。轮流坐庄是并置：两个一各自存在，彼此之间没有发生任何事，孩子继承的是一份清单，不是一个家。“团圆路”是第三件事，家里出现了一个原来两边都没有的东西，同时两边原有的东西也变了意思。前两种结局的好处是稳，不会出乱子，几乎不需要谁冒风险；第三种结局的代价是，在它成形之前，有一两年是别扭的，谁也说不清这个家到底算哪一边的。一个传统愿不愿意付这份代价，是0到1能不能发生的最现实的问题。

本章要讲的就是这件事：0到1怎样发生。上一章讲了儒学史上有过两次不自认的0到1，孔子由礼到仁，宋明由三教生出理与心。这一章问的是，如果不靠历史的偶然，而是自觉地让它发生，要怎么做。回答可以先压成一句：不判教地把几家碰到谁也让不过去的地方，让第三格换形状，然后让这个新形状反过来改写原来的两家。这句话里每一个词都有分量，下面一层一层展开。先从一个最难的地方开始：为什么“一”总是改不得。

◆ 二、一为什么改不得：方向与形状

在前面的章节里，“一”是一个很结实的字。守住那个一，是诚；知所先后，是为了不丢掉那个一；守正出奇，守的也是一。儒家两千年的发展之道，靠的就是这份守。所以当本书说“0到1要让一被改写”的时候，一个自然的反应是：这不就是丢掉儒家吗？一旦改了，还剩下什么可守的？

这个质问是对的，必须正面接住。它看见了一件事：一个没有任何东西不可动摇的传统，不是传统，是流沙。孔子说“述而不作，信而好古”，不是谦辞，是对流沙的警惕。儒家的一能撑两千年，靠的是它不轻易改。如果一个新办法一上来就要改一，我们应当先怀疑它是不是在拆台。

但“守一”这件事，里面其实藏着两层意思，平时因为一直重合，没有人去分。一层是方向：这件事到底是为了什么，要往哪里去。另一层是形状：这个方向在某个时代、某片土里，具体落成了一个什么样子，叫仁，叫礼，叫复性，叫良知。用做饭来说，方向是“让一家人吃得好、吃在一起”，形状是“这碗用老汤煮的团圆面”。绝大多数时候，方向和形状严丝合缝，改形状就是改方向，守形状就是守方向，所以人们说守一，指的是两样一起。只有在两个形状碰在一起、不能同时成立的时候，才看得出方向和形状原来是两层。

本书的一个基本判断在这里起作用：守正守的是方向，不是路形，一可以被改写。这句话需要说得准确。一是“起点之一或目标之一”，是方程之一、路径之一、原理之一，是相对固定、能反复运行的那个东西。它当然有形状，因为它要能被运行，要能被传下去。而方向是更靠近D1的那一层：意义，创造、自由、幸福，这件事为什么值得做。守正的“正”，在这个读法里，是方向的正；一，是这个方向在此时此地取得的运行形态。方向守住了，形态可以改写。反过来，形态完整地保住了，方向却可能早就丢了：一碗团圆面煮了一千年，有一年全家人坐在桌前各看各的手机，面还是那碗面，团圆已经不在了。

孔子就是这样做的。《论语·八佾》里，林放问礼之本，孔子说的是“礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚”，这是在问礼背后的东西。《八佾》里还有一句“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”，这是把礼乐放在了仁的下面来问。礼乐的方向——人与人之间相处得宜——孔子一点没有丢，他丢的是“礼就是那一套仪节”这个想当然。上一章已经细读过这条线，这里只取它的结构：方向守着，形状被问了，形状的下面长出了一个新的东西叫仁，仁又反过来给礼乐重新定了位。这就是一次“让一被改写”。孔子自己不说这是改写，说的是“述而不作”，但他做的事情，不管他怎么称呼，都落在这个结构里。

于是，道统意识为什么会成为0到1的障碍，也就清楚了。道统意识守的不是方向，是形状加上传承的名分：这个形状是前人传下来的，所以不可动；动了，便是对前人的背叛。在这样的意识里，一只许返，不许改。形状被当作了方向的全部，方向反倒没有机会单独出场。结果是：有新料进来，只能放在“用”的位置；有新问题出现，只能到旧形状里去找答案；有张力积累得足够了，出口也只能是“判教”，也就是把对方安排到自己体系的某个层级上，让自己的形状毫发无损。第39章会专门讲这一点，这里先记住一个读法：守一太紧，不是因为守得太忠，而是因为方向和形状没有分开。

分开以后会怎样？分开以后，守正可以守得更牢，因为守的是方向，方向比形状稳固得多；同时形状可以动，因为形状只是方向在此刻的落脚处。两家联姻的故事里，两家人都守着“一家人要在一起”的方向，谁也没有放弃它；放弃的、改写的是“团圆在祖屋的饭桌上”和“团圆是出门走走”这两个形状。方向没丢，才有新家风的可能；两个形状都不让，方向再对，也只有对峙。

一被改写，也不是单一的一种动作。按本书的口径，一是起点之一或目标之一，所以改写至少有三种落点。第一种，改的是起点之一。原来从一样东西起步，现在换成从另一样东西起步。一位老师傅带徒弟，向来先教认料、再教下刀、最后才说道理，有一天他发现，凡是先听他讲过“这活为什么要这样做”的徒弟，下刀时更稳，于是起点换了。这个换，是把原来排在后面的东西提到了前面，路径的改动不大，却牵动整个序列。第二种，改的是目标之一。原来要的是“做出一模一样的东西”，现在要的是“做出在这个徒弟手里站得住的东西”，一字之差，往后每一步的评估都跟着变。第10章把帛书《要》里“同涂而殊归”一语登记为目标之一被改写的候选：路是同一条，归处换了。第三种最难，起点之一和目标之一原样不动，动的是二者之间的那个“为什么”，也就是方向落成形状的方式。孔子问礼之本，就是这一种。这三种落点，第三种最容易被误认为没有改，因为字面全在，其实它改得最深。判断一次改动落在哪里，可以问：往后的人遇到困难，回头去问的那个问题，和从前一样吗？如果问题换了，一就被改写了，不论字面还在不在。

第10章登记的那个候选，可以在这里用第39章的三测试过一遍。按本书对《要》篇的读法，孔子说赞而不通数是巫，数而不通德是史，史巫用的筮与数，同孔子用的是一套，归宿却一在占验吉凶，一在德义。还原测试：要把“德义”写成旧一“问吉凶”的展开，得硬补一个前提，即占筮本身就含着德义这一级；按这条材料，巫史一路并没有这个前提，所以暂记为过，但证据只是一条出土文本里的自述，强度有限。回写测试：旧一的定义有没有被迫修改？在孔子这里，“筮是什么”的回答确实变了，占筮成了向着德义、尚未抵达的一级；可是巫史的占验此后照旧，没有材料表明孔门之外有人因这一转而不得不重写占筮的定义，所以只能记为未见回写。新显露测试：以德义读卦，是旧工夫里没有对应的动作，但它后来多半被安放进既有的卦爻体系，有没有长出旧框架里无位置的东西，目前判定不了。暂定结论：目标之一上有改写的苗头，记为“候选，未过回写测试”，待检。这条结论完全系于《要》篇的那一种释读，释读若不成立，登记随之撤回（见第10章可错条件）。

这里要补一个防备。方向与形状的分法，不能变成随时可以拿来为任何改动辩护的口袋。“我守的是方向，形状我可以随便改”——这句话谁都会说，它既是创造的门，也是背叛的门。区别在哪里？本书给的检查是回读：新的一出来以后，要能够回头说明旧的一当初为什么是对的、在什么地方走到了头。孔子的仁能说明礼：礼为什么曾经是那个样子，礼的仪节为什么在某些时候会变成空壳。一个新说法如果只能把旧的一说成错的、愚昧的、该扔的，那它多半不是改写，是推翻，而推翻是另一回事。改写保留了对旧一的解释力，推翻没有。这个检查在后面还会用到。

这个检查，日常里人人用过。一首老歌被重新编曲，听的人说“还是那首歌，只是换了一种唱法”，这是改写；另一首老歌被编得面目全非，听的人说“这是另一首歌了，不过借

了个名字”，这是推翻。分别不在改了多少，在于新编曲能不能让人重新听懂旧的：为什么原来的旋律在那个节奏里是那样起伏的，现在换了配器，那处起伏的意思反而更清楚了。做得到这一点的编曲，是在改写旧歌；做不到的，旧歌只是被拿来当了一个名字。

◆ 三、二阶碰撞：不是综合，不是折中，也不是判教

让一被改写，需要一个做法。这个做法在德麦国际学派的方法里叫“二阶碰撞”。先说它不是什么。

它不是综述。把几家的观点依次摆出来，各讲一遍，再说“三家各有所长”，这是综述，写出来是一份整齐的材料，不产生任何新判断。它也不是取长补短。取长补短是一阶的做法：甲家的长处加乙家的长处，减去丙家的短处，得到一个“更完善的”东西。这个东西有时有用，但它仍然活在原来的前提里，各家的长处是在各家自己的前提下被认作长处的，拿到一起，前提没有人检查。宋明三教会通，常被叫作“三教合一”或者“三源综合”，第20章已经写过，它取了禅的清净本心，取了道的自然姿态，取了儒的方向，合成一个“复”。这合得很漂亮，但三家共有的东西，没有人说出来过。

二阶碰撞问的是另一件事：三家各自最强的版本互相顶撞，顶撞的时候，有一样东西三家都在用，却都不曾说出口，那就是三家共有而未被说出的前提。找到它，然后用三家之中某一家自己的材料把它推翻，推翻之后，会撞出一条三家都不会同意、但三家的证据合起来只能得出的新判断。这一句话里有四道工序，每一道都有它的难处。

第一道是让三家互相顶撞，而且是各自最强的版本。顶撞的前提是不画稻草人。如果对方的立场被削弱了，碰撞就变成了辩论赛里的“击败”，击败了对方，自己毫发无损，什么也没有改变。顶撞要疼，疼在谁都答不上来的地方。第二道是找共有而未被说出的前提。这一步最难，因为它要找的东西正好是三家都看不见的东西。有一个方法：看三家分歧最大的地方，找它们在分歧中同时默认的东西。吵架的时候，两个人谁也不会去质疑的，往往就是他们共用的地基。第三道是用其中一家的材料推翻它。这里的纪律是不请外援：不从外面搬一个新理论来说“你们三家都错了”，而是在三家自己的故事、自己的案例、自己最信任的人物里，找出一处与这个前提相冲突的材料。外来的批评容易被挡回去，说“你不懂我们”；自己人的材料挡不回去。第四道是新判断：它要三家都不同意，但三家的证据合起来只能得出它。不同意，是因为它动了各家的地基；只能得出，是因为它用的是各家自己的证据，换一个方向走，别无他路。

拿一个日常的场面来试。三兄妹商量老母亲晚年怎么照顾。老大主张请保姆在家里照看，老二主张送到条件好的养老院，老三主张轮流接到各家住。三个人吵了几个晚上，每一

个方案都有人反对，反对的理由都很具体：保姆靠不住，养老院太冷清，轮流住老人折腾。如果按综述的办法，把三个方案各自的优缺点列成一张表，大家都点头，然后仍然吵。如果按折中，保姆白天来，晚上轮流住，谁都不满意。二阶碰撞的第一个问题是：三个人吵架的时候，各自在默认什么？看下来，有一样东西，三个人从头到尾都没有问过：他们都默认了“母亲需要被安排”。三个方案里的主语都是“我们”，宾语都是“母亲”，母亲在这场争论里没有说话的位置。直到老三不经意地说，上次去看她，她正在阳台上给邻居分一把菜，她在那个小区里有她自己的一份往来。这句话是三个人自己带来的材料，不是外人塞进来的。它推翻的是那个共有的前提：母亲不是只被安排的对象，她的往来是这件事里的第四个变量。这个新看法，三个人起先都不大同意，因为它使三个方案都得重来；但三个人各自带来的见闻合起来，恰恰只能得出它。

那么折中和判教在哪里？折中，是一种避免疼痛的办法：甲说东，乙说西，取一个中间，每家都损失一点，每家都不满意，前提却谁也没动。判教，是另一种避免疼痛的办法：甲把乙放进自己体系的某个层级里，说乙讲的是低一层的真理，我讲的才是究竟。“判教”原是佛教内部对各种教法按深浅排次序的做法，这里借来说一种更一般的姿态：不论用什么名字，把对方安置在自己的格子里，使对方成为自己的一个环节。朱熹把佛老判为偏于一边，是一种；三教合一论把三家判为同一山的三条路，是另一种；现代新儒家以儒为本、以西学为用，同样是判教，第37章会细读。判教的共同点是：它保全了自己的一，使碰撞不必发生。碰撞没有发生，第二拍就没有机会出现。

所以二阶碰撞里有一条禁令：不许判教。这条禁令的意思不是“不许有自己的立场”，而是在碰撞的过程中，不许用自己的立场去给对方安排位置。碰撞结束以后，回头看，立场当然会有，只是那时的立场已经被撞过了。

◆四、一次演示：三家共有的“本足”

道理说了许多，不如走一遍。取三家：儒家的复性之学，从李翱到宋明；道家的复归之说，主要是老庄一脉；禅宗，尤其是《坛经》一路的本来面目之说。这三家在中国思想史上互相顶撞了上千年，各家的最强版本大家也都熟悉。选这三家，不是因为别的，是因为本书从一开始就盯着“复”字，而这三家恰好各有一个关于“复”的最强说法。

先让它们顶撞。儒家对禅说：你们讲本来面目，把人伦日用都当作空，天地间的秩序无处安放；禅对儒家说：你们讲性善、讲仁义礼智，一路讲到注疏训诂，离那个活的心越来越远，明心见性不须这些；道家对两家都说：你们都太用力，仁义也好，菩提也好，立了名目便有了偏执，“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已”，大家都认定了

善，就是不善了。三家吵得最凶的地方，是人伦要不要、工夫要不要、名目要不要。这是三家各自的第一重矛盾，也是历史上人们熟悉的三教之争。

这几组顶撞，每一组都还有更强的版本。儒家对禅的最强一击，不是“你们把人伦当空”，而是：没有礼，心就没有可以落脚的形状，所谓明心见性，不过是一团无处着力的明白。这一击打在禅最软的地方，因为禅的丛林里自有一整套规矩，有早晚课诵，有出坡作务，有师徒问答，恰恰是一种礼，只是自己不称作礼。禅对儒家的最强一击，也不是“你们太拘泥”，而是：你们把善放在一个现成的性里，又要人天天去修，那么修的究竟是什么？如果性已经善了，修是多余的；如果修是必要的，性就不是已善的。这一击打在理学最软的地方，理学里“天命之性”与“气质之性”的分别，正是为了回答这一问而设的。道家对两家的最强一击，是关于时间的：你们立了名目，名目会变成评比的标准，标准一立，人就开始表演。这一击打在儒家的礼最软的地方，举孝廉一类的故事，第21章还会遇到。三方的最强版本，都顶到了对方最软的地方，而三处软，其实是同一种软：每一家都要一个现成的、足的东西来撑住自己的说法，所以每一家，都在这个前提上被另外两家逼问，又都无力回答。

现在换一个看法：三家吵架的时候，各自在默认什么？老子说“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根”，又说“复归于婴儿”“复归于朴”。《坛经》里，慧能对追赶他的明上座说“不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目”；记在慧能名下的偈子，通行本说“本来无一物，何处惹尘埃”，敦煌本的说法是“佛性常清净，何处有尘埃”，两种文字略异，是版本上的问题，但“清净”与“本来”的意思是一致的。儒家一边，李翱作《复性书》，以后宋明的理学与心学，不论朱熹说“性即理”，还是阳明说“心之体”，都承认有一个先于工夫、先于经验的东西，叫性，叫本心，叫良知，工夫是去掉遮蔽，回到它。阳明说“无善无恶心之体”，说“良知之虚，便是天之太虚”（《传习录》下），同一个口气。

这三条材料摆在一起，一个共同的东西露了出来：人的起点是足的。婴儿是足的，朴是足的，本来面目是足的，性是足的，心之体是足的。工夫的任务，是回到那个已足的起点，所以动词都是“复”：复归、复性、复其本来。三家吵得凶，吵的是怎么回，要不要借助名目，该走渐还是该走顿，从来没有人问：起点果然是足的吗？这不是三家忘了问，是三家的整个论证都建在这个地基上，抽走它，各家的“回去”便没有了去处。这就是共有而未被说出的前提：起点已足，发展即是回去。

接下来要用其中一家的材料把它推翻。用谁的？儒家自己的，因为这是一部讲儒学的书；还有一个原因：孔子留下的自述恰好够用。

《论语·子罕》里，太宰问子贡，夫子是圣人吗，怎么这么多能？子贡答：“固天纵之将圣，又多能也。”这是一个很典型的“起点已足”的说法：天生的，上天放纵他成圣，多能也是附带的。孔子听见了，说：“太宰知我乎！吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。”他当场把子贡的话改了一个方向：不是天纵，是少年时地位低贱，所以什么杂事都做过。这一段第5章已经细读过，下一章还要从“志”的来历再读一遍，这里只取它作证的那一层。同在《子罕》的“吾不试，故艺”（《论语》记为弟子牢转述孔子的话），《述而》的“我非生而知之者，好古，敏以求之者也”，都把能力落在经历上，认领的是好学，不是天赋。好学本身是怎样来的，他没有说。这些材料指向同一个方向：起点是低的、杂的、被生活逼着的，足，是后来的事，而且是学成的。

这个材料对儒家的“复”是致命的，因为它出自儒家最不能绕开的人。如果孔子本人是这样长成的，那么说“人的起点是足的，工夫是回去”，就不能以孔子为样板。更有意思的是，另外两家的榜样人物也是这样。据《坛经》自述，慧能早年打柴养母，到黄梅以后在碓房里踏碓做了八个多月的杂役，才得到传法（《坛经》敦煌本、通行本均如此说）；《庄子》里庖丁解牛，讲的是“始臣之解牛之时，所见无非牛者。三年之后，未尝见全牛也”，十九年的刀没有换，那份游刃有余是十九年磨出来的。三家的教义都说“本足”，三家的榜样人物却都是一路织出来的人。教义和榜样之间有一道缝，三家自己都没有察觉。

这样，新判断就出来了：足，在序列的终点，不在起点。孔子的“七十而从心所欲，不逾矩”，那个可以信得过的“心”，是走完了五十几年才有的；庖丁的游刃，是十九年之后的；慧能的“何处惹尘埃”，是在碓房里的几个月和此前的听经之后。三家谁也不会同意这个判断：儒家会说，你把性说成了结果，天命之谓性成了什么；禅会说，你把本来面目说成了修来的，岂不成了渐修；道家会说，你让朴也要练，就不朴了。每一家的反对都有道理，也都是在保卫自己的地基。但是三家的证据合起来，指向的只能是这一条：他们各自最推崇的人，没有一个是“回去”的，都是“走过去”的。

这个新判断改变了什么？它改变了“一”的位置。原来的一是起点之一：那个已足的、清净的、朴素的东西，发展是向它回归。现在，足被挪到了序列的终点，成了目标之一的一部分，起点只剩一个未定形的、有着条件和偶然的开头。动词也相应地换了：不是复，是成。这个挪动，下面两章会分别落到心和善意上；第49章会把它整理成一个候选。这里需要看的是做法本身：它不是综合，三家各自的长处没有被拿去配成一个更好的“复”；它也不是折中，没有人让步一半；它更不是判教，没有哪一家被放到另一家的某一层。它做的事情是，让三家顶到一个谁也没有预备的地方，从那里长出了一个形状。

一个新判断，如果只是好听，就不值得要。它至少应当预言一些旧判断不会预言的事。如果足在序列的终点，那么可以检查几件事。其一，凡被儒家、禅、道三家公认为“到

了”的人，他们的传记与自述里，应当能找出一段“尚未到”的长期操练，而且这段操练的内容是具体的、可描述的，不是笼统的“修”。孔子的鄙事，庖丁的十九年，慧能的碓房，是三个例子；反例是，如果有一位被三家公认的人物，传记里没有任何这样的段落，这一条就要打折扣。其二，凡主张“本足”的教育，应当在实际中出现一种特有的失败：把还没有织成的东西当作已足，提前要求“自然”，结果得到的是表演。阳明后学里关于“现成良知”的争论，晚明有人批评其末流流于空疏与放肆（如刘宗周《证学杂解》所说：“猖狂者参之以情识，而一是皆良，超洁者荡之以玄虚，而夷良于贼”），可以拿来对照，第20、21章会细读。其三，凡能让孩子或学徒在较短的时间里“到”的办法，应当可以拆成一条序列，而不是一个顿悟的时刻；拆不开的，就是本判断的反例。这三条都是可以去查的，查出来如果不符，就是本书的错。

回写落到工夫上，会看到一些具体的变化。如果足在序列的终点，教人的办法就要重排。原来的办法是：先告诉你，你本来就是好的，再教你去掉遮蔽；现在的办法是：先给你一件够得着的事，让你在做里长出东西来，再指给你看，你长出了什么。前一种办法的失败，大家都熟悉：被告知“你本来就很棒”的孩子，一遇到实在的困难，就怀疑那句话是假的。后一种办法的难处，是需要一个耐得住的大人，肯等，肯一梭一梭地陪。《学记》里有一句“玉不琢，不成器；人不学，不知道”，说的就是这个次序，只是后世人读它时，常把“玉”理解成里面已经有一块成品，琢只是去掉多余的石头。另一种读法是：玉是材料，器是琢出来的，器在琢之前不存在。两种读法的文字都通，分别在于，前一种读法里，雕刻家看见的是石头里的佛，后一种读法里，雕刻家看见的是一块石头和自己手上的一套功夫。

必须交代这次演示的限度。第一，“三家共有起点已足”是本书的读数，每一家都可以反驳：中观一路的佛学恰恰反对任何先在的自性，《庄子》里也有大量讲“成”与“化”的文字，老子的“道生一”更是一句彻头彻尾的发生论。本书的判断是把范围限在“人与心的起点”这一问上：在这一问上，三家的主流表述确实都落在复上。这一限定是否站得住，是可错条件的第一条。第二，用孔子的自述推翻“本足”，证据其实不多，《子罕》里的几句话，《史记·孔子世家》里“孔子贫且贱”一类的记载，都够不上一个传记的重量，所以它只能是一条读数，不是定论。第三，演示做的是碰撞的前两步半，第三格的形状（足在终点）出来了，回写还没有做，要看它能不能反过来改写三家，下一节说。

◆ 五、三拍走全，但不判教

三原理说的是三拍：张力积累，形状改变，回写。把上面的演示放回三拍里看，每一拍落在哪里，就清楚了。

（一）三拍落在哪里

第一拍是张力积累。这一拍在历史上其实早就有了：三家顶了上千年，各自的材料中都攒着对不上教义的东西。儒家有孔子的自述，有荀子的“化性起伪”，有《易传》的“成之者性也”；禅有一大批“十年面壁”“三十年参一句话头”的故事，这些故事的叙事语法是修而后得；道家有庖丁，有轮扁，有“道行之而成”。本书在近现代儒学那里的读数是：中西张力攒得极足，第一拍有。对于儒释道也一样，张力早已充足。张力不缺，缺的是下一拍。

第二拍是形状改变，这一拍是整个故事的关键，也是最容易被省掉的一拍。形状改变的意思是：第三格换了形状，而不是原来两格各让一步。回到联姻的故事：祖屋的饭和江边的路，是两格，“团圆路”是第三格的新形状；祖屋的饭没有缩成半顿，江边的路也没有变成附带活动，两者都留着，位置却变了。放回儒释道里：第三格是什么？是“足”这个字所在的位置。原来足在起点，现在足在终点。这不是折中，因为没有把起点的足打个对折；它是整个序列的形状换了：从一条“回去”的路，变成一条“织成”的路。

怎么识别第二拍确实发生了而不是被判教顶替了？有三个标志。其一，两边都得改，不能只有一边改。如果只有一家被要求改，比如禅宗被要求承认人伦，或儒家被要求承认心体清净，那是一边吞并另一边。其二，新形状不能是任何一家原来就有的某个部分。如果新形状正好是儒家原有的某一句话，那只是把别人的东西认作了自己家的东西。其三，新形状出来的时候，各家都觉得别扭。别扭，是因为它动了地基；一个人人都点头的“新判断”，多半没有动任何地基。

第三拍是回写：新形状反过来改写原来的两格或三格。联姻的故事里，回写表现为两家人各自看自己的规矩，意思都变了。放回这里：如果足在终点，那么儒家的“天命之谓性”就要重读，它不再是说一个起点已具的善，而是说一种要经过“修道之谓教”才能落成的东西，《中庸》的“诚者自成也”和《易传》的“成之者性也”，都变成了这个意思的正面证词；禅的“本来面目”也要重读，成为一种在长期功夫之后才能指认的状态；道家的“朴”同样。这些重读不是新说，是旧文字的另一种读法。然而读法一改，各家的工夫论、教育论、人性论，便都要跟着调整。这是回写的意思：不是新东西加在旧东西旁边，是旧东西因为新东西而变了意思。

断拍的诊断也可以用在这里。近现代儒学卡在哪里，前面已经读过：第一拍有，第二拍断。“返本开新”的张力是足的，出口却是判教，儒为本，西为用，良知坎陷出科学民主，每一次都是把新料安排进旧格子。如果一次碰撞自觉地不走判教这条出口，会怎样？它会遇到一种实在的不舒服：旧的一不再安全。联姻的故事里，那位祖母说“大年夜出门不吉利”，就是这种不舒服；新媳妇没有说“你的规矩错了”，只说“把灶王爷的位置挪到窗

边”，她是在不动方向的前提下动形状。这种做法需要被碰撞的各方都有一点勇气，也需要有人把新形状做出来，而不仅仅是论证它。

联姻的故事，换几种走法，就是三种断拍。一家人从来不吵，每年在男方祖屋吃饭，女方家的老人默默来了，默默吃了，默默走了，这是断在第一拍：张力没有被说出来，没有积累成可以被碰撞的东西，表面和气，里头什么也没有生成。另一家人每年都为同一件事吵：去不去江边，敬不敬灶，吵得很凶，但每年都以“今年算了，明年再说”收场，这是断在第二拍：张力足得很，形状却始终没有换，吵架成了这个家的节目。还有一家，在某一年好不容易想出了饭后散步的办法，高高兴兴过了一年，第二年祖母身体不好，一切又回到了祖屋围炉，没有人再提江边，这是断在第三拍：形状换了，回写没有落地，没有人把“散步也是团圆”写进这个家对团圆的理解里，所以一遇到压力，旧一就回来了。这三种家，在外人看来都是“一般的家”，只有靠读数才分得出来。读数的意思是只问先、再、最后：先发生了什么，再发生了什么，最后落到了哪里，不问谁对谁错。

不判教的碰撞需要什么条件？大致有三样。一是有一个场，让几家的最强版本能够碰头，而不是各自在自己的刊物上讲自己的话。宋明那次碰撞有这样的场：书院，讲会，僧俗之间的往来，一个士人可以白天读程朱、晚上听禅师说法，同一个人的身上就发生了碰撞。二是自己人的材料可以被拿出来用，也就是说，这个传统里要有人敢拿本家的圣人来对质，不是拿他背书，而是拿他的自述对质。孔子的“吾少也贱”，一直在《论语》里，两千年里被引用的次数不少，但多半是用来说明圣人谦逊，很少有人拿它来质疑“人性本足”。三是时间。二阶碰撞不是一场讨论就能完事的，第三格换形状往往要经过一段摸索，中间会有看起来“没有结果”的日子。联姻那一年，祖母是不乐意的，新媳妇也不是一开口就找到了窗边的办法，她是先吃了一年的团圆面，才看出灶台边上有一扇窗。一个评价体系如果不容许这样的空档，碰撞就会被催着出结论，而被催出来的结论，多半是折中。

（二）不判教不等于不排序：可错的判教

禁止判教，容易被读成禁止一切排序，这是一个需要预先堵上的误会。三家碰撞到最后，免不了有人要说哪一层更根本，完全不排序的碰撞是不存在的，也没有人受得了。第37章提出了一条可以操作的底线：判教可以有，但判教必须附一个条款，写明下层出现什么事，上层就要重排。比如说“甲是体，乙是用”，就要同时写下：如果乙里出现了某种甲无法解释的现象，体用的位置就要重新安排。这样的判教是可错的，因为它给了对方一个反过来改写自己的出口。本章所禁止的，是另一种：不附条款的判教，对方无论出现什么，都只能是下层，只能是被说明的对象，永远没有说明别人的机会。联姻的故事里，祖母说“在祖屋的规矩是上，出门走走是下”，没有问题，只要她同时认可“孩子们都觉得散步比围炉更

像团圆的那一年，上下可以换过来”。有问题的是接着说“不论怎样，灶台不能挪”。第一种判教留着门，第二种把门焊死了。

（三）灰色地带：被迫改写与主动兑现

还有一个地带，是现实里最常见的，也最难判：一次改写，究竟是被迫的，还是主动兑现的？联姻的故事里，团圆路的起因，是女方的父亲提了一句，祖母不乐意，新媳妇出了办法，细看起来，每一步都带着一点“不得不”。历史上的大改写更是如此，很少有哪一次是人们从容地自觉发起的，多半是外面的压力把张力逼到了第二拍的门口。如果规定只有主动的改写才算数，那几乎没有一次算数；如果被迫的也都算，那任何一次被压垮之后的收编也算数了。

第39章为0到1立了判据的三种测试，可以用来分这片灰色：还原测试，看新的一能否被还原为旧一的展开；回写测试，看旧的一的意思有没有被反过来改写；新显露测试，看有没有出现旧的一原来不会有的显露。三项测试都不问动机，只问结果，所以适合处理动机不清的情形。再加一条本章补的辅助检查，叫撤压检查：把外面的压力想象成消失了，这个改写还在不在？被迫的改写，压力一撤就退回原形，说明它停在第二拍，回写没有落地；被压出来、压力撤去之后仍然留着，而且长出了压力出现之前没有的东西的，就是兑现了。联姻那一家，几年之后，没有人逼着，团圆路还在，孩子们还给它起了名字，这就是兑现。一个传统里也一样：被逼出来的改写，要看它能否在压力消失以后，成为这个传统自己愿意守住的东西。守得住，说明被迫是起点，不是性质；守不住，说明它是一次被收编的让步。

这个区分对后面的章节有用。第55章读清末礼法之争，要问的正是这个：那是一次被迫的改写，还是一次兑现？留到那里再答。这里先记住：被迫不是罪名，主动也不是勋章。要看的是压力撤去之后，留下的是什么。

最后，三拍走全不等于走对了。一个形状改变了，回写做了，可能撞出来的是一个怪物。联姻也可能走成“团圆路”，也可能走成一场没有人满意的折腾。二阶碰撞不保证结果好，只保证结果不是旧一的展开。结果好不好，要靠后来的检验，要看这个新形状能不能被别人用、能不能回读旧的一、能不能让原来说不清的事情说得清。这是本书一贯的态度：新判断要写成判断，要写可错条件，不能自封为定论。

◆六、与林毓生“创造性转化”、李泽厚“转换性创造”的分界

在中国近百年的思想里，已经有人不满足于“返本开新”，并且给出了自己的主张。其中最清楚的两个，是林毓生的“创造性转化”和李泽厚的“转换性创造”。本书必须与它们

对话：它们已经走到了离0到1很近的地方，本书的话如果只是重说一遍，就没有写的必要；如果与它们的分界说不清，更是不诚实。以下对两位的转述，一律依本书的理解，未加直引，均请读者以原著为准。

先把本书对三位前人的站位说在前面。按第38章的判语，艾文贺所说的发展模式，仍在1到N之内：被发展的端是已有的，只是需要养；本书讲的发生，是第三种，连端也放进序列里。李泽厚离0到1最近，一只脚已经踏进门里，另一只脚还在“本体”的门槛外。林毓生的“认同”像压舱的东西，让船不翻，也使船较难换航向。下面分别说。

先说林毓生。他的“创造性转化”，大意是：对中国传统的符号与价值系统，不能原样保存，也不能全盘抛弃，而要加以改造，使经过改造的符号与价值系统变成有利于变迁的种子，同时在改造过程中保持文化认同。这一主张有两处是本书非常认同的。其一，它拒绝了“全盘反传统”那种以砍断为创造的做法，这一点与本书的“回读”要求是一致的：改写要保留对旧一的解释力。其二，它要求改造是创造性的，不是修补，更不是陈列；这也与本书一致；返本开新则仍是把旧的一原样请出来，再往上叠东西。

分界在两个地方。第一，“保持文化认同”这个限定。如果认同被理解为一个必须保持不变的东西，转化就只能发生在符号和价值系统的表面与中层，最里面的那个一，成了转化的不动点。这样，创造性转化仍然是在一个被锁定的一上做转化，从结构上说是1到N里一种相当高明的做法。本书的主张是：守方向与守形状要分开，认同可以安放在方向上，一，也就是起点之一或目标之一，可以被改写。林毓生是否会同意，要看他的“认同”落在哪一层，这一点本书不替他回答，只指出：如果认同落在形状上，分界就在这里。第二，林毓生讲的是转化的条件与要求，是一种规范性的主张：应当怎样转化。本书想给的是做法：碰撞怎么做，拍怎么断，哪里是点火的地方，什么情况下承认失败。这不是说林毓生缺了什么，是两本书做的事不同；但本书的分量，要靠这一部分来担。

再说李泽厚。他的“转换性创造”，在本书的理解里，是在林毓生的说法之后提出的一种倒转：不是把传统“转化”为现代，而是以现实的生活与实践为根，创造出新的东西，并把传统转换成这个创造里的一个资源；与之相配的是他对积淀、文化心理结构、情本体的一整套主张，以及“西体中用”一类的说法。本书与他有很近的地方：他把“体”从传统的本体挪到了现实的生活与实践上，这是对中体西用的有力一击；他的“积淀”，与本书说的特征纠缠的沉淀（E）几乎指向同一个现象，即人的心理结构不是先天的，是历史和生活沉积出来的。把他列在“已不满足于返本开新”的人里，是有道理的。

分界也有两处。第一，积淀说讲的是长时段，是一个文化、一个民族心理结构的形成，本书的碰撞和三拍，要落到一个具体的时刻：这一次张力在哪里攒着，第三格怎样换了形状，回写落在哪里。一个讲结构如何沉积，一个讲事件如何发生；两者并不冲突，但后者才

能给“让它发生”留下一个入口。第二，“情本体”仍然保留了一个“本体”字，仍然要回答一个终极之处在哪里的问题。本书把“心之体”从起点挪到了序列的终点，做的是同一个方向上的事，只是多走了一步：不是用“情”替换“理”或“心”去充当本体，而是让本体这个位置本身，在序列的终点才有资格被填上。下一章会专门讲这一步。这里先记住一个对照：李泽厚是把体挪到了生活里，本书是把体挪到了序列的终点；生活是活的，序列也是活的，两个说法可以相互印证，却不是一个意思。

还有一层更一般的分界，对两位都适用。“转化”和“转换”，在语法上都有一个被转化、被转换的东西，它在变化中保持同一。语法本身就预设了一个贯穿的主体：被转的那一个，是变化的承担者。这正是1到N的语法：N个形态，都是同一个一的变式。0到1需要另一种语法，其中没有一个贯穿始终的被转者，新的一出现以后，旧的一不是被转成了它，而是成了它的前史之一。这个区别极细，却是关键：转化是旧的一变成新的一，发生是新的一出现以后，旧的一的意思跟着变了。前者可以用一个时间轴上的单向箭头表示，后者必须有回写。

这里当然有被反驳的余地。林、李二位都可以说：你们的语法分析是文字游戏，我们说的“转”本来就是创造性的，并不预设一个不变的承担者。这是一个合理的反驳，本书的回应是退到判决性的问题上：把他们的主张和本书的主张，各用一个具体案例走一遍，看哪一个能指出更细的断点、给出更清楚的可错条件。语法的区分只是入口，最后要靠案例见高低。

林毓生一路的人会这样驳本书：你说方向与形状可以分开，可是文化认同恰恰是形状的集合，语言、礼俗、典籍、一整套符号。方向一旦离开这些形状，就成了抽象的善，抽象的善谁都可以说，撑不起一个认同。这个驳论很有分量。本书的回应有两层。第一，方向不是抽象的：它总是从一批具体的形状里长期沉淀出来的趋向，孔子的“仁”就是例子，它不是凭空宣布的，是从周礼的仪节里、从丧礼的哀戚里、从事父事君的日用里一点点抽出来的方向，抽出来以后，它仍然带着那些仪节的味道。第二，认同不必只靠形状不变来保持，它也可以靠回读来保持：一个新的一，若能说明自己与旧的一是什么关系，能让后来的人顺着它读懂前面的传统，认同就接得上。一个家庭里，孩子长大改了许多规矩，只要他还能讲清楚这些规矩当年为什么那样，这个家就还是这个家。认同在这里是一种可以向后讲述的能力，不是一件必须原样保存的物品。

对话之后，各方要改写什么，也应当说明。如果林毓生的“创造性转化”接受本书的分界，它要改写的是“认同”一词的落点：认同要从形状移到方向上，转化才能进到一的内部。如果李泽厚的“转换性创造”接受本书的分界，它要改写的是“积淀”的时间尺度：在结构的长时段之外，补上事件的短时段，也就是说出积淀在哪一次碰撞里换了形状。反过

来，本书需要改写的地方也不少。其一，本书不能说当代没有人想过0到1，把林、李二位算进来，就要承认这条路已有人在想；本书能说的是，在第二拍上，他们都还没有给出可操作的做法。其二，本书对“一可以被改写”的陈述，得补上林毓生那一层警惕：改写若不设回读检查，容易滑向对传统的轻率处置，本章第二节的回读，就是补在这里的。其三，本书说的“自觉地做”，听起来像一种设计，而李泽厚强调的实践与历史的不可设计，是应当认真对待的反驳：二阶碰撞能做到的，只是备好创造发生的条件，不是发生本身。这最后一点，第49章还要回头认账。

◆ 七、可错条件与小结

本章的判断，在以下情形出现时，应当承认是错的。第一，如果能够证明，儒、释、道的主流表述并不共有“人的起点已足、工夫是回去”这一前提，比如能在三家的核心文本里系统地找出以“成”为主、不以“复”为主的人论，那么第四节的演示失败，需要换一组碰撞或撤回这一演示。第二，如果能够举出一次历史上的重要创新，既没有判教，也没有两边同时被改写，却同样产生了新的一，那么“不判教、两边都改”这两条识别标志就太强了，要放宽。第三，如果“方向与形状”的区分，在具体案例里无法操作，也就是说，对任何一次改动，人们都既可以说它守了方向，也可以说它丢了方向，没有办法判定，那么这个区分只是口袋，应当收回。第四，如果能证明回读检查可以被轻易满足，任何推翻旧说的做法都能“解释”旧说，那么它不足以区分改写与推翻，需要加严。第五，对林毓生、李泽厚的转述如果与原著不符，以原著为准，相应的分界作废重写。

需要说明本章没有做的事。它没有证明发生学儒学是对的，只是展示了一套让新的一得以发生的做法，并且用儒、释、道的一次重演试了一遍。试出来的新判断，足在终点，是不是站得住，要看下面三章能不能把它落到心、善意和整体的候选上，并且经得起各自的可错条件。它也没有说儒学“应当”走向0到1。本书的态度是路径之学的态度：先看清一个传统走的是哪条路、卡在哪一拍，之后才谈得上走不走。有的人守着老店，把一碗面做到极致，是好事；本书不认为每一家店都该发明新菜。只是当一种文明已经在同一棵树上开了几千年的花，它迟早会问：同样的花开完了，还能不能开一种新花。

这一章的收束是简短的。0到1不需要一个惊天动地的新发明，它需要一种很笨的做法：把几家顶到谁也让不过去的地方，不许任何一家用判教把对方安置好，等第三格换了形状，再把它反过来写回各家。做法是笨的，难处在人：每一家都要容忍自己的一被动一下。联姻的两家做到了，靠的是新媳妇那句“把灶王爷的位置挪到窗边”。儒学要做到，也需要有人在某一处，把灶王爷的位置挪一挪，又不让香火断掉。

做法有了，接下来要问的是它落在什么东西上。宋明那次碰撞生出的是理与心，却自称复；如果自觉地做，第一个要补上的缺口在哪里？在孔子自己留下的那段空白：十五岁立志于学以前，发生了什么，那个志本身是怎样发生的。下一章从这里补起。

47

第 47 章

补上发生（一）：志于学怎样发生，心也是发生的

本章要点

志与心是发生出来的：志是积累上冲出的第一道沟，心是织成的锦，心之体在序列的终点，不在起点。

◆一、一个孩子第一次自己想学一样东西

一个七八岁的男孩，每个周末被送到爷爷家。爷爷年轻时做过木工，退休以后在阳台上留了一张旧工作台，偶尔修修邻居的凳子。男孩起先对这张台子毫无兴趣，他的世界是楼下的小区和手里的平板。有一个周末，爷爷在刨一块松木板，刨子推出去，一卷薄薄的刨花从刀口里翻起来，带着松脂的味道，落在地上，卷成一个圈。男孩本来蹲在门口，不知什么时候走近了，蹲在了台子旁边。爷爷没有说话，只是又推了一下，又是一卷。过了一会儿，男孩伸手捡起一卷，放到鼻子下面闻了闻，问：“这个是怎么出来的？”

这是一个普通的下午，没有人规定它要发生什么。可是下一个周末，男孩一进门就问爷爷今天刨不刨木头；再下一个周末，他自己在阳台角落里找了一块边角料，学着爷爷的样子往前推，推出来的不是刨花，是一道难看的啃痕。他不气馁，推了一下午。他的父母事后觉得奇怪：这孩子学钢琴学了两年，每次都要催，怎么对一块木头这样上心？爷爷自己也答不上来，他只说，我什么也没教他。

对这件事，大人们的解释通常分成两类。一类说，这是天性，孩子骨子里就喜欢手工，只是以前没碰到；另一类说，这是环境，爷爷的台子摆在那里，起了引导作用。两类说法各有道理，也各有一个共同的盲区：它们都在解释“为什么是这个孩子、这件事”，却绕开了一个更细的问题——那个“想学”，是在哪一刻、由什么东西构成的？它不是从刨花那一刻凭空出现的，因为那一刻男孩只是闻了闻、问了一句；它也不是爷爷“引导”出来的，因为爷爷什么也没教。再往细里看，从一卷刨花到一个下午的啃痕，中间隔着好几样东西：那卷刨花的样子（它翻起来的弧度，那股松脂味），男孩与爷爷之间的某种关系（这是爷爷的手

艺，爷爷是他爱的人），以及后来他自己试着推的那几个来回（推不好，再推）。想学，是这几样东西一起纠缠了几个来回以后，才有的名字。

还可以对照那两年的钢琴。钢琴课是父母选的，琴是买好的，老师是请好的，每一样都很周全，唯独缺了孩子自己的那一下“想”。大人们往往把这种情形理解为孩子“不够用心”，于是加压、加奖励、加陪练。孩子其实没有错，志不是可以购买的东西。更微妙的是，如果父母看见男孩迷上了木头，立刻给他报一个木工班、买一套正规工具、定下每周两次的课表，这股劲头很可能也会在几个月里熄掉。不是木工班有什么不对，是那道刚刚冲出来的小沟，还没有深到能承载一个课表的水量；课表是别人的序列，它压进来的时候，男孩自己的序列还没有长出来。志的发生，对材料很敏感，对催促更敏感。

孔子说“吾十有五而志于学”，这个“志”，在后世的叙述里常常显得像一个起点：十五岁，立定志向，从此开始。但每一个养过孩子、教过学生的人都知道，志不是一个点。它像河床。下过一场山雨的人看过：雨水从坡上冲下来，起先漫成一片，没有路，漫着漫着，某一处低一点，水多走了几回，那里就刷出一道沟，沟越走越深，下一场雨来，水便顺着那道沟走，人们这时才说，这里有一条河。河床不是在水来以前就画好的，它是水冲出来的，冲出来以后，才变成引导水的东西。志、心、孝心、善意，本章和下一章要说的这几样东西，都有这个形状。

本章要做的，是替孔子补上他自己留白的那一段：志于学之前，志本身是怎样发生的；再往深里推一步，不只是志，连“心”，那个被阳明放在起点、叫作“心之体”的东西，也是这样发生的。这是上一章所说的新判断（足在序列的终点）落到心上的第一次具体操作。接下来的行文，先回到《论语》去看孔子的自述里到底留了什么，再看阳明的心之体怎样站在那个留白的位置上，然后看织锦之心和河床之心是什么意思，最后与几位对手对话。

◆ 二、孔子留白的那一段

先看原典。《为政》里孔子自述一生：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”这是《论语》里最著名的一段话，也是整部儒家发展之道最凝练的自我表述。前面第5章已经细读过它，这里只取其中和本章有关的两个特点。

第一个特点，它是一条清清楚楚的序列。十五、三十、四十、五十、六十、七十，每一阶段有名字，有内容，后一阶段依靠前一阶段。立，是站得住；不惑，是辨得清；知天命，是知道自己的位置和限度；耳顺，是听得进不顺耳的话；从心所欲不逾矩，是想做的和该做

的合一。这是一个D，一条差异序列，而且是一条有方向的序列。它被后世当作儒家工夫的原型，是有理由的。

第二个特点，这条序列的第一个字，“志”，是被直接给出的。孔子没有说“十五岁以前我怎样”，没有说“我怎么忽然想学了”，他只说十五岁那一年，志于学。这一句既是起点，也是一道门，门外是什么，他没有讲。这就是留白。留白不是疏漏，一个人讲自己一生的时候，从最能说清的地方开头，是自然的。但是后世学者读到这里，常常把这个留白当作“志本来就在那里”的证据，仿佛十五岁的孔子只是把一直存在的好学之心打开了。这个读法并不是《论语》的文字逼出来的，是后来的人把留白填成了一个先在的东西。

填的办法，其实孔子自己在别处已经给了另外的材料。《子罕》里有一段，第5章已经细读过，这里只重读它与“志”有关的部分。太宰问子贡：“夫子圣者与？何其多能也？”子贡回答：“固天纵之将圣，又多能也。”孔子后来听说了这番对话，说：“太宰知我乎！吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。”

这段话里有三层意思。第一层，子贡的回答是一个很自然的、也是很高的评价：老师是天生的圣人，多能是顺带的。这是“起点已足”的说法，上天把圣放在了他身上。第二层，孔子听见以后，当场改了一个方向：他不认“天纵”，认的是“少也贱”。少年时地位低微，所以什么杂事都得做，所以会得多。“鄙事”是日常的、低下的、没有人会写进经典的事：赶车、管账、看牲口、办丧事、帮人跑腿，究竟是哪些，《论语》没有说，后世也只能推测，《史记·孔子世家》里有“孔子贫且贱”和长大后做过管仓库（“料量平”）、管牲畜（“司职吏而畜蕃息”）小吏的说法，这些材料不够写一部传记，但足够说明一个方向。第三层，也是容易漏掉的：孔子接下来说“君子多乎哉？不多也”。他不是在夸耀多能，反而在说，君子不靠这个。多能是少贱的副产品，不是他想要的东西。

紧接着这段话，《子罕》里还有一句：“牢曰：子云：‘吾不试，故艺。’”（牢，据郑玄注是孔子弟子琴牢，这是他转述孔子平日的话）这句话的意思是，我没有被任用，所以有工夫学会这些手艺。又是一个“所以”。孔子对自己的才能，始终用“因为……所以”的句式来讲，而不用“本来就……”的句式。这是一个很强的信号：在他自己看来，才能是条件的产物，不是天赋的展示。

《子罕》里还有一处与此相衬。达巷党人说：“大哉孔子！博学而无所成名。”孔子听了，对弟子说：“吾何执？执御乎？执射乎？吾执御矣。”别人看他是博学而没有一样成名的，他半开玩笑地说，那我就专门赶车吧。这段话的味道，和“君子多乎哉”是一致的：孔子不愿意被任何一样具体的本事定义，赶车、射箭、礼乐，都是他手里的东西，不是他的名。他对自己的描述，始终是一种过程的描述：会得多，是因为做过多；好学，是因为学着。一个把自己说成过程的人，很难同时把自己的心说成一个现成的本体。

再看《述而》：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”《季氏》里他把人分作“生而知之者上也，学而知之者次也，困而学之又其次也，困而不学，民斯为下矣”，这里没有说自己属于哪一等，但《述而》已经替他回答了。《公冶长》：“十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。”这句话常被引来证明孔子的谦逊与自信并存。换个角度看，它还有一层意思：孔子认领的与众不同之处，是“好学”。他不说“我的资质比别人好”，不说“我的心比别人清”，他说我比别人好学。而“好学”本身是怎样来的，恰恰是上面那段留白里的东西。

把这些材料拼起来，能读出一条线索：少也贱、多能鄙事、不试故艺，然后十五志于学。线索的意思是，志于学不是在真空里发生的。十五岁之前的孔子，手里做过许多低微的事，对事物的样子、对人情的冷暖、对劳作的分寸，有过长期的接触。这些东西，用本书的话说，是S（事物的样子）与E（与事物和人纠缠出的沉淀）长期积累的过程。志，是在这片积累上“冲”出来的那道沟。这是本书对孔子留白处的读数：S和E在先，志在后，学作为D（一套有次序的工夫）接在最后。路径上写出来，是S→E→D。同一段少年经历，第5章读作D→E→S，侧重“多能”的来历；本章读的是“志”的来历，看的是另一件事，次序也就不同。另一读见第5章；两读并存的处理见第4章。

这里要把S、E、D各指什么交代清楚，免得读成循环。S是十五岁以前孔子手里经过的事物与场面：车，牲畜，账目，丧礼上的礼器，是看得见摸得着的样子。D是后来的学：有次序、有工夫、能够教给别人的一套做法。E是中间那一格：它包括少年孔子与这些事物、与周围的人之间的长期咬合，也包括这份咬合慢慢有了方向的那个东西，儒家的语言叫志气。志，在E这一格里，是咬合获得了方向的时刻的名字。所以，“S与E在先”并不是说志先于志，而是说一团没有方向的咬合在先，志是这团咬合第一次有了朝向。这个区分，在后面讨论一个孩子的时候还要用。

这个读数必须说清它的证据有多薄。《论语》里与“少也贱”相关的文字只有《子罕》的几句，《史记》的记载是汉代人的追述，孔子的实际少年经历几乎无从核实。从这点证据推出“S→E→D”的结论，太快了。所以本书只把它当作读数，并写在可错条件里。更稳的说法是：孔子自己在讲述才能的来源时，用的是条件与经历的语言，不是天赋的语言；志于学前面有一段未讲的经历，这一点至少与“志是先在的”这种读法不相容。

这个读数和朱熹学问进路的惯路有一处不同，值得点出。朱熹的路是S→D→E：先格物，一件一件地积累，末了靠“一旦豁然贯通”得到那个纠缠（E）。孔子的线索里，E来得早得多：少年时在鄙事里已经有了与事物和人的长期咬合，志于学是这份咬合找到了方向，之后的学才展开成序列。所以在孔子这里，E不是一长串工夫之后才降临的奖赏，而是

工夫开始的条件。这也解释了，为什么同样是读书，有的孩子读得下去，有的读不下去：不一定是工夫差，往往是前面没有那一段咬合。这一点会在第57章落到一个孩子身上。

还有一处材料，说明志在学的过程里还会再发生，不只发生在十五岁。《子罕》里颜渊喟然叹曰：“仰之弥高，钻之弥坚；瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能。既竭吾才，如有所立卓尔。虽欲从之，末由也已。”这段话里，有一个词值得停下来：“欲罢不能”。颜渊不是先立了志才开始学的，他是在被老师“博我以文，约我以礼”的过程里，学到了停不下来。博文，是一大批事物的样子摆在他面前（S）；约礼，是一套有次序的收束（D）；欲罢不能，是他自己身上长出来的、再也放不下的东西（E）。志，在这里出现在序列的中间，是学的结果之一，同时也成了下一轮学的起点。

孔子教学生的办法，也与这个读法吻合。《述而》里的“不愤不启，不悱不发。举一隅不以三隅反，则不复也”，说的是老师要等到学生“愤”“悱”才去点拨。愤是心里憋着想通而未通，悱是嘴边想说而说不出。这两个字描述的，是三原理的第一拍：张力积累。老师不在张力没有攒够的时候抢着讲，也不放任学生一直憋着，点拨出现在第二拍的门口：学生自己差一点就把形状翻过来，老师只推一把。这样教出来的志，不是被灌进去的，是学生自己身上的张力找到了出口。

后世儒者没有忽略志。朱熹与阳明都极重立志，《传习录》里有大量讲立志的话，张载的“为天地立心”，用的也是一个“立”字。但是细看这些话的用法，几乎都在讲志立了以后怎样用、怎样守、怎样不让它松懈，很少讲志是怎样来的。“立”字本身，已经暗示了一件事：志与心是被立起来的，不是现成放在那里的。一个东西要被“立”，说明它原来是倒着的、没有的、散着的。儒家的语言，在这个小小的动词里，其实一直保存着发生学的痕迹，只是后来的理论把它当成了修辞。立志，立心，立命，这三个“立”字背后，是一整条尚未被命名的发生之路。

《雍也》里还有一句，常被当作学习的三个境界来引：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”这三个字也可以读成志的三个相位。知，是知道有这样东西，是第一次见到刨花；好，是喜欢上了，会主动去找；乐，是在做的过程里得到回报，做本身成了回报。三个相位之间不是自然过渡的：从知到好，要有咬合；从好到乐，要有一小段做成了的经历，做成了才有乐。孔子自己“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔”（《述而》），描述的是第三个相位上的状态。这个状态是序列后段的状态，不是起点的状态；起点上的孔子，很可能只是一个有许多鄙事要做的少年。发展心理学讲兴趣从情境触发到个人稳固的阶段，与这三字大体相应，下文还要提到。

小结这一节：孔子的自述留下了一段空白，空白里能辨认出的，是一条以事物与经历为先、志为中间、工夫为后的线索。这条线索不能证明志“是怎样发生”的全部细节，但它足以说明，把志当作先在的东西来读，并不是《论语》唯一的读法，甚至不是最贴近孔子自己说法的读法。

◆ 三、从清净本心到织锦之心

现在换到阳明。阳明在儒学史上的位置，是把“志”和“心”推到了最前面的人。他在《教条示龙场诸生》里说“志不立，天下无可成之事”，下面还接着一句“虽百工技艺，未有不本于志者”：连一门手艺都要本于志，志在他那里是一切成事的前提，排在所有工夫的前面，这一类话他说得很多。可是志是要“立”的，立起志来的那个人、那颗心，阳明却当作现成的给定。他的龙场悟道，在《年谱》的叙述里，正是一场关于心的发现：圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。心被他放到了比志更前的位置。四句教的第一句，“无善无恶心之体”，把心的本体放在没有任何善恶染着的地方。

要先把阳明看对的东西接住，这件事不能省。他看见的是什么？他看见，如果把心当成一个已经装满了具体内容的容器，善装在里面，恶装在里面，那么心就没有自由，人就成了各种内容的战场；他还看见，执着于某一种善，一心要做好人，往往会做出别扭、造作的事来，“着相”的善是不自然的善。所以他说“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动”，又说“不动于气，即无善无恶，是谓至善”（均见《传习录》上），意思是心的本来状态是不被任何一个具体的善恶念头黏住的，这种不黏住的状态本身，就是最高的善。他用“良知之虚，便是天之太虚”（《传习录》下）来比喻：太空里什么东西都可以经过，太空不被任何东西弄脏。

这个说法有很深的洞见，它保护的是心的活动的自由，也保护了善不被僵化的可能。读过很多人，经历过很多事，会知道一个人如果心里装着一条条“应该”，常常反而对眼前的人和事失去感觉。阳明的“无善无恶”在这个意义上，是一个对教条的解药。

阳明还有一个更日常的比喻：心如明镜。他说圣人之心如明镜，只是一个明，则随感而应，无物不照（《传习录》上）。这个比喻很好看，也很有力：镜子不挑东西，来什么照什么，照完了不留痕。但是镜子有一个历史，是比喻自己没有说的。铜镜要铸，要磨，没有磨过的铜是一块黯淡的金属。阳明自己很清楚，他在别处说，常人之心如斑垢驳蚀之镜，须痛磨刮一番（《传习录拾遗》）。刮磨是一道工序，一道长期的、费力的工序；一面镜子的“明”，是刮磨的结果。比喻到了这里，其实已经自己说出了本书想说的话：镜之明在终点，是磨出来的。把镜子的明说成“本来就有”，等于把那面镜子的制作史抹掉了。神秀的

偈“时时勤拂拭，勿使惹尘埃”，慧能的偈“本来无一物”，两边吵的都是怎样对待灰尘，没有人问镜台和镜子是谁做的。

接住了这一点，才好问下一句：这个“清净”的心体，在序列里站在什么位置？答案很清楚，站在最前面。它是先于工夫、先于经验、先于任何具体念头的东西，工夫是去除遮蔽，使它显现。这个位置的安排，带来了两个问题。

第一个问题，清净并不就是善。一个清净的东西，是没有染着的东西，但没有染着可以是各种各样的：一张白纸是清净的，一面空墙是清净的，一个刚出生的婴儿的心，如果说它清净，也是清净。可是白纸不是善，空墙不是善，婴儿也不是善。要从“清净”走到“至善”，中间必须加上一个东西：这个清净的心，天然地向着善。阳明加上去的，是良知：良知是心之体的灵明，天然地知善知恶，知孝知弟。于是，清净与善之间那一道缝，被一个“天然”补上了。这个“天然”，第20章已经分析过，它是熟成的自然被当成了天然的自然。

第二个问题，这个清净的心，是从哪里来的？阳明没有问。他的虚处在“一念发动处”：念是怎样发动的，他不追；而念所从发的那个心，他更是当作给定。要追问的话，只有两个答案：它是天赋的，或者它是发生的。如果是天赋的，那它的清净和向善，就是一个不需要解释的事实；如果是发生的，那它就是一个需要解释的结果。本书有一句话，是对阳明最核心的一个判断：心也是发生的。清净并不就是善，清净本身也是一种发生出来的状态。

用三方程来读，这两个问题其实是同一个缺口。S＝F(D,E)，D＝G(S,E)，E＝H(S,D)：显露由差异序列与特征纠缠共同决定，差异序列由显露与纠缠决定，特征纠缠由显露与差异序列决定。阳明那里，S这一式有人承担（善的显露，由良知这个E经意之动而出），D这一式也有人承担（工夫序列，致良知，事上磨练），唯独E这一式，心之体，没有人承担：它不由S和D生成，它是给定的。这叫半缺：有人管，但依据的不是右边两维。补式的意思，是让E这一式也有人承担，也就是说，E＝H(S,D)：心，是显露与序列共同织出来的纠缠。织锦之心就是这个补式的文字。补上以后，三式才闭环：显露、序列、纠缠，互相生成，没有一个站在圈外当作起点。

那么，发生出来的心是什么样子？前面第20章用过染布与织锦的对比：染布是在一块现成的白布上上色，白布是先在的，颜色是后加的；织锦是一梭一梭织成，织之前没有锦，织的过程就是锦的存在方式。这里要用的是第二个。心，像织锦。

具体地说，一个人的心里有三样东西在织。一是经纬的材料，是一件件经历的显露（S）：见过的事，吃过的亏，听过的话，受过的惊吓，在手上留下过的茧。二是织的次序

（D）：先经历什么，后经历什么，哪一件事先到、哪一件事后到，对整幅图案的样子，影响极大。同样的一批经历，换了先后，织出来的锦完全不同。三是经纬之间怎样咬在一起（E）：同一次惊吓，落在一个有人抱住的孩子身上，和落在一个没有人抱住的孩子身上，咬合的方式就不一样，留下的纹路也不一样。三样东西，缺一不可，也不能分别看：材料没有次序是一堆线头，次序没有咬合是一排排互不相干的线，咬合没有材料和次序，是空的。

织锦之心这个说法，有几个后果值得点明。其一，心没有在织之前就存在的那个“体”。织锦之前，没有锦，只有蚕、丝、织机、织工，这些是生物与环境的条件，不是锦。婴儿出生的时候，有身体，有吸吮、啼哭、依附的本能，有大脑的可塑性，这些是织机和丝，但它们不是“心之体”，因为它们既不清净，也不向善，只是一些可能性。其二，织出来的锦各不相同，因为材料、次序、咬合不同，每个人的心是他自己的一生织出来的，这并不意味着“没有共同之处”，同一个文化里的人，面对着相近的材料、相近的次序，织出的图案有大片的相似，这正是文化的力量，也是礼的作用。其三，织锦可以拆了重织，也可以补，也可以在原有的图案上织出新的纹，但它不能回到“没织之前”。这是一个重要的不对称：发展之道里的“复”，在织锦的比喻里没有位置，因为没有一个“原样”可以复。

织锦之心离荀子很近，需要说一句。荀子讲“化性而起伪”，讲“涂之人可以为禹”，讲“积土成山，风雨兴焉；积水成渊，蛟龙生焉”，积累而后生出新的东西，这个句式与织锦完全同构。荀子是儒家里最早把心的好坏、人的成败归到积累上的人，这是他的闪光点，本书理应接住。分界在两处。其一，荀子的积累有一个外在的、现成的序列，就是礼，圣王所制，先立在那里，人按着去积；本书看到的是，礼自己也是织出来的，而且织的过程不是单向的，学的人织礼，礼也被学的人改写，第24章讲荀子一路时会细说（“化性落空”在那里收窄为“化向不可判”）。其二，荀子把起点判作“恶”，需要用外面的东西去矫正，所以他的积累带着强烈的压制气息；织锦之心的起点，既不判善，也不判恶，只说它是未定形的材料。孟子说起点是端，荀子说起点是需要矫的料，本书说起点是还没有被织的丝。

再换一个比喻，河床。前面一节已经讲过：河床是水冲出来的。把它放在心上：一个孩子最早的几次经验，是漫流的水，没有路径；某几次经验反复发生，水走得多了，就冲出了沟；沟又决定了以后的水怎样走。成年人的“性情”，说到底是河床的形状：遇到事情，水往哪里流，不用想，顺着沟就去了。我们平常说的“心”，说的就是这套水路。《孟子·尽心下》有一句话，几乎是这个比喻的古人版本：“山径之蹊间，介然用之而成路；为间不用，则茅塞之矣。”山上的小道，有人走，就成路；一段时间没人走，茅草又把它堵住。这个“介然用之而成路”，说的就是路是走出来的，心之路也是。《庄子·齐物论》里有一句相近的话：“道行之而成”，意思一样。孟子本人当然是性善论者，他说这句话，是为了劝

人不要荒废了自己的心，但这句话的结构，恰好是织锦与河床的结构：路是用出来的，不用就塞。

还要补一层，防止把织锦之心读成“全凭环境”。孟子曾说，“无恒产而有恒心者，惟士为能；若民，则无恒产，因无恒心”，意思是，没有稳定产业的人，很难保持稳定的心，只有读书人能做到。这句话常被引来说明经济基础和道德的关系。放在本章的语境里，它说的是：连“恒心”这样重要的东西，孟子也承认是随生活条件走的。这不是说穷人没有心，而是说心的稳定，是被生活的稳定一梭一梭织出来的，而不是一个先天固有、条件变了也不变的东西。孟子自己在承认这一点。

日常里有许多这样的例子。一位护士，在病房里做了二十年，同事们常说她“心细”。如果问她，她多半说不出自己什么时候变得心细的。可是回头看，她的心细是很具体的：看一眼病人的指甲颜色，就知道要不要多问一句；听一声咳嗽，就知道该不该叫医生。这些东西，一件一件，是在一次次几乎出了事的夜班里织进去的。一位带过孩子的父亲，路过公园，听见身后“砰”的一声，身体先于念头转了过去。他的“心一紧”，是过去几年里每一回孩子摔倒、他每一回伸手的沉淀。这些心，没有一个是“清净”的，它们都带着具体的纹路，而人们说起它们时，用的又是“自然”这个词。自然，是织得足够密的锦看上去的样子。

◆四、把“心之体”移到序列终点

既然心是织成的，“心之体”这个词怎么办？取消它，还是给它另一个位置？

本书的办法是后者：保留这个词，但把它从序列的起点移到序列的终点。心之体不是工夫的出发处，而是工夫积累到一定程度所沉淀下来的、相当稳定的那一套水路。它不是“本来就有”的，是“最后才有”的。

这个移动，在《论语》里有一处现成的证据，就是孔子那段自述的最后一句：“七十而从心所欲，不逾矩。”这句话的重点，常被放在“不逾矩”上，说孔子到七十岁，自由与规矩合一了。换一个重点，放在“七十”上：孔子的心，到了七十岁才是可以信赖的。十五岁的孔子，他的心里有志，但不能“从心所欲”，因为那时候从心所欲，是会逾矩的；三十岁、四十岁、五十岁，仍然不行；六十岁耳顺，也还差一步。这是孔子自己的评估：他的心，要用大半辈子才织到可以信任的程度。如果有一个先在的清净的、向善的心之体，孔子在十五岁就应当可以“从心所欲”，工夫不过是去掉遮蔽；孔子自己的叙述却说，从心所欲是序列的最后一格。

所以“从心所欲不逾矩”，可以读作“心之体”在孔子身上的位置：它在终点。这个读法，与第5章讲的“熟成的自然”是一件事。熟成的自然，是练成之后像天生；练成之前，它不在那里。阳明把熟成的自然当作天然的自然，等于把序列最后一格的样子，挪到了第一格。

关于“七十”，还要多说一句。孔子这段自述里的年数，究竟是实数，还是一种整齐的说法，后人有不同的看法，本书不做考证〔待核〕。无论是哪一种，它表达的是一种序列的感觉：从心所欲是最后到的，不是最先有的。另外，终点不等于封顶。织成了，不是完成了，锦还可以继续织，七十岁的人遇到没经历过的事，仍然会有织不进去的地方；孔子自己说过再给他几年去学《易》，便可以没有大的过错一类的话（《论语·述而》），到了晚年还在学。终点说的是一个相对稳定的构型，不是一个静止的完美。

这个挪动，其实不是阳明独有的错，它是一种很自然的错觉。看一个老师傅切肉，行云流水，旁人看见的是“自然”，看不见他切坏的那几百斤肉。看一个七十岁的人待人接物，从容得当，旁人说“这人天生厚道”，看不见他二十岁时的莽撞、四十岁时的算计、五十岁时吃的亏。熟成了的东西，会把自己的来路藏起来。人们看到一个成品，便倒推它一开始就是这个样子，这是最普通的一种看错。

那么，阳明的“无善无恶心之体”，有没有被我们扔掉？没有，它被留下了，只是换了位置。阳明说的“不被任何一个具体的善恶念头黏住”、“虚”、“不动于气”，这些描述，用来形容一个起点上的婴儿，是勉强的；用来形容孔子七十岁的“从心所欲”，却很合适。到了那时，他不需要刻意去想“我要做一件善事”，也不会被一个具体的念头绑架，他的心是通的，随事而应，应当而当。无善无恶，是经过长期织成之后的一种“无所滞”。这样读，阳明的洞见全部保留，只是搬了家：他描述的是终点的质地，被安放到了起点的位置上。

这个移位，还替第18、19章悬着的一笔账找到了落处。九宫透镜读四句教时有过一个判断（本书的判断，待检）：回写只作用于意和物，从不作用于体，“体”是回写够不到的地方，“无善无恶心之体”与其说是一个发现，不如说是一条禁令的名字，此处不许写。于是“渣滓去尽”没有办法从账上检验，只能靠体的恒定来担保，而体的恒定又靠“工夫做到极处，本体自明”来证明，成了一个带循环的担保。心之体放在起点的时候，这条禁令是逃不掉的：起点是工夫的出发处，工夫若能改写出发处，它就不叫起点了。心之体挪到终点以后，禁令随之解除。终点是织出来的，织出来的东西，下一轮的经历可以继续改写它，七十岁的人遇到没经历过的事，仍有织不进去的地方，要补，要拆；每一梭是怎样进去的，账上有来路可查。“渣滓去尽”也就成了一个可以逐项核对的说法：去的是哪一处，凭哪一次回

写去的，说得出；说不出的，就还没有去。体不再是回写够不到的地方，而是回写暂时沉下来的地方。

这一搬，连带着改变了几样东西。第一，至善。阳明说“至善者，心之本体”（《传习录》下），至善在起点；本书的读法，至善在终点，是织成之后的状态，不是织之前的禀赋。善从“被发现”变成了“被生成”，下一章专门讲这一步。第二，工夫。如果心之体在起点，工夫的任务是复原；如果在终点，工夫的任务是织成。后者的工夫是有次序的、有成本的、会失败的，需要时间。第三，教育。如果心之体在起点，教育的任务是保护和唤醒；如果在终点，教育的任务是供给材料、安排次序、陪着咬合。这三个改变，各自都可以写成一章，本书后面会陆续展开。为了不把几种读法混在一起，可以把它们并排放一次。

	清净本心（阳明）	需矫之料（荀子）	织锦之心（本书）
起点	清净而向善的心之体	好利恶害的性	未定形的丝与织机
工夫	去遮蔽，复原	以礼矫正，积伪	供材料，排次序，陪咬合
终点	起点的显现	礼成之人	相对稳定的织成之心
常见的失败	空疏，放肆	外压，表演	材料断供，次序错乱，咬合不成

表里最后一行是读数的用处所在：同一个孩子出了问题，三种读法会指向三个不同的地方去查。

把心之体放在起点还是终点，还有一个后果，平时不容易被看见：出了问题，往哪里归因。心之体在起点的系统里，一个人做不好，原因只有两类：遮蔽太厚，或者没有下工夫。遮蔽，就是私欲、习气，是这个人自己的毛病；没下工夫，是这个人自己的懒惰。无论哪一类，责任都落在个人身上，教育的办法也就只有劝、训、责。心之体在终点的系统里，出了问题，可以去查材料断了没有，次序乱了没有，咬合有没有成，这三处都是可以修理的，而且大多不在个人的意志范围之内。一个孩子一直学不进去，前一种读法的家长会说“你不用心”，后一种读法的家长会问“他前面缺了哪一段”。这不是为孩子开脱，是把力气用在能用上的地方。一个传统，把根子放在起点，就容易养成一种归咎于人的习惯；放在终点，就容易养成一种检修序列的习惯。这是两种教育文化的分叉点。

一个自然的疑问是：如果心之体在终点，那起点是什么？起点是一个有条件的、未定形的开头，里面有生物的禀赋，有最初的照料，有偶然。这里要强调“偶然”二字。一个孩子在哪个周末碰到了爷爷的刨子，不是任何理论预先安排好的。志的发生里，有不可约的偶然。发展之道的好处是把偶然尽量排除（给定了一，一路展开），发生之道则要承认偶然是材料的一部分。承认偶然，不等于听天由命，它意味着：布置材料、增加遇到好材料的概

率，是可以做的；但保证某个孩子一定在某个时刻想学某样东西，不能做。这也是“解释发生不等于让发生”的一个具体含义。

再用三原理读一次开头那个下午。第一拍，张力积累：男孩的世界是平板和小区，爷爷的阳台是另一个世界，两者之间有一种说不清的错位；刨花翻起来，样子（S）与他已有的经验对不上，“这是怎么出来的”是张力的第一次说出。第二拍，形状改变：他没有停在问句上，伸手推了第一道啃痕，原来“看别人做”的位置变成了“自己做”的位置，第三格换了形状。第三拍，回写：此后他看木头的眼光变了，路过家具店会摸一摸边角，对爷爷也多了一层，不再只是来蹭饭的孙子，而是一个可以并排站着的学徒。回写落地之后，志才站得住。如果只有前两拍，没有回写，下个周末他又回到平板，这个下午就是一个愉快的插曲，不是志的起点。三拍里，最容易缺的是第三拍，而第三拍恰恰是大人最可能帮上忙的地方：不是督促，而是接住，比如爷爷把那块啃过的边角料留在台子上，下周原样放着。

落到一个孩子身上，布置材料可以有三个入口，对应S、E、D三格。其一是让孩子近距离地看到一样东西的样子：不是图片，不是讲解，是爷爷的刨花，是菜市场老板娘熟练的算盘，是邻居修自行车时满手的油，这是S。其二是让这样东西和他爱的、信的人连在一起：爷爷在做，所以刨子有了分量，这是E。其三是给他一小段够得着的序列：推一下，看刨出一点什么，再推一下，而不是一上来就是三个月的课程表，这是D。三个入口，哪一个先开，没有定规：有的孩子从看见起步，有的孩子是被一个人带进去的，有的孩子是被一个小任务勾住的。读一个孩子的志是怎样起的，就是问他是从哪一个入口进去的，另外两个是什么时候补上的，哪一个到现在还空着。空着的那一格，常常就是他卡住的地方。

◆五、对话

本章的主张动了儒学里很重的东西，需要与几位对手认真对话。第一位是孟子，也是最强的一位。孟子说“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”，又说四端“此天之所与我者”。这是性善论的核心：善的种子是天给的。但孟子不是“起点已足”的简单论者。四端是“端”，是萌芽，不是成品；他说“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达”，萌芽要扩充，才能成长；他讲“牛山之木”，说“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消”，养是关键；他还讲“揠苗助长”的故事，警告不要急。艾文贺把孟子归为“发展模式”，把阳明归为“发现模式”（见其《儒家传统中的伦理学：孟子与王阳明的思想》，Ethics in the Confucian Tradition），这个区分，本书非常认同，它几乎正面接住了本书对阳明的判断，本书不写“首次提出”。不过按第38章的判语，艾文贺

所说的发展模式仍在1到N之内：孟子被发展的端是已有的，只是需要养。本书讲的发生是第三种，连端也放进序列里。

那么本书与孟子的分界在哪里？分界在萌芽本身。孟子说萌芽是天给的，本书问：恻隐之心的萌芽，是怎样出现在一个人身上的？孟子的名例是“乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心”。这个例子里，要有怵惕恻隐，至少需要这个人认得“孺子”是一个孩子，认得“井”是危险，认得“入于井”是会死的，而这几样认得，没有一样是婴儿出生时就有的。它们是经历织进去的。孟子可以回答：我说的天赋，不是这些知识，是遇见这些知识时的那一下“不忍”。本书的回应是：那一下“不忍”，是被一个已经织成的心，在极短的时间里完成的。短，不等于天然。第21章还会细读这个例子。孟子和本书的分歧在于：端，是给定的，还是织出的第一道沟。（那个一被给出时是萌芽还是已成，六路径本身不问，这一问题收入结语“自认最弱之处”，见第66章。）这个分歧，可以由发展心理学的研究来部分地检验，本章可错条件里会写。

在孟子之后、牟宗三之前，还有朱熹这一位，需要单独说一句。朱熹并不主张心是清净的本体。他讲心是“气之精爽”（《朱子语类》），讲心统性情，心是虚灵知觉的活动，需要涵养，需要格物。换句话说，朱熹那里的心，本来就是一个会变、要养的东西，与织锦之心相当接近。他把不变的东西放在另一处，就是性，也就是理：性即理，理是天命所赋，纯善无杂。如果朱熹读到本章，他会说：你说的心，我早就叫气质之心，它当然是织的；但你把性也织掉了，“天命之谓性”从何说起？这是一个干净利落的反驳，它指出了本书要动的是什么：不是心，是心之上的那个理。朱熹的一，放在物里，放在理里，起点之一是那个先在的理。本书对朱熹的回应，要在第16章做完整的体检；这里只先说，织锦之心与朱熹的心论并不冲突，冲突在理是否必须先在于序列之外。本书的读法是，理不必先在于序列之外；序列走完，沉淀下来的才有资格叫性，《易传》有“成之者性也”一句，可以作为这个读法的文字依托。这一步，第49章再收。

第二位是牟宗三一路的先验论。这一路的最强版本是：本心不是经验的东西，是超越的根据，它不是在时间里先于或后于什么，而是一切道德行为得以可能的条件。对这样的主张，发生学的任何描述，都只是在说经验的心，说不到本心。这是一个非常强的回应，本书不打算简单地绕过它。本书的回应有两层。第一层，承认问题的区分：一个东西如何发生，是一个问题；一个东西凭什么有效，是另一个问题。如果超越的本心，是在说道德判断的有效性根据，那么发生学并没有驳倒它，也不打算驳倒它。第二层，指出一个代价：如果本心是在这个意义上的超越，它就不能同时是工夫的起点。工夫是在时间里做的，是一个人一天一天过的日子。把超越的根据，放进一个人的时间序列的第一格，说“先识本心，再做工

夫”，就是把有效性问题和发生问题混在了一起。混在一起的时候，说的人以为在讲根据，听的人以为在讲起点。本书只管后一个问题。前一个问题，本书不在此裁决。

对话之后，各方要改写什么？孟子一路若接受本书，要改写的是“端”的来历：不再只说天与，而要允许说端是第一道沟，天与的是织机和丝。这一改写不会动摇孟子的方向，扩而充之、养、不拔苗，全部保留，反而更有分量，因为“养”本来就是在说织的过程。先验论一路若接受本书，要改写的是“先识本心”一类的工夫次序：识本心可以保留为对终点状态的一种指认，不能再当作出发的第一步。本书这边要改写的也有：前文说“心也是发生的”时，口气过于笃定，仿佛一切已经证明；现在应当说，这是一个在孔子自述、荀子与《易传》的文字、发展心理学的研究中都能找到支持的判断，同时在有效性问题上，留着一个本书不能裁决的空位。

第三位是发展心理学。研究兴趣与学习动机的学者很早就观察到，兴趣不是一次出现的东西。有一种常被引用的区分，把兴趣的发展分为几个阶段：先是被情境触发的兴趣，然后是被维持的情境兴趣，接着是开始形成的个人兴趣，最后是比较稳固的个人兴趣（见赫迪与雷尼格2006年提出的兴趣发展四阶段模型，Hidi & Renninger）。这与本书的主张高度一致：志不是点，是一个有阶段的序列，早期的触发常常是外部情境的偶然。男孩与刨花的相遇，就是第一阶段。还有关于内在动机的研究，认为自主、胜任、与他人的联系，是内在动机生长的三种养分（德西与瑞安的自我决定理论）。这与本书的“S、D、E”也有大致的对应：看见的事物（S），能够胜任的一小段序列（D），与所爱的人的联系（E）。本书与它们一致，不写“首次提出”。分界在于，这些研究描述的是平均意义上的规律，而本书的读数是针对一个具体的志，问它的三格各是什么、卡在哪一拍。一个讲统计规律，一个讲个案读数，两者互补。

第四位是李泽厚与安乐哲，可以并在一起说。李泽厚的积淀说，认为人的心理结构是历史和实践积累而成的，不是先天固有；安乐哲把儒家的人读作“人之成”，是不断生成中的关系性存在（见其 Human Becomings）。两家都在说心是生成的，本书与它们一致。分界是：他们的论述多在结构与概念的层面，本书补的是一个具体的序列与读数，并且把“心之体”这个传统的位置，明确地挪到了序列的终点，让整个儒家工夫论的次序跟着调整。

还有一位对手来自教育现场，它的疑问是实践性的：如果心要一梭一梭地织，岂不是给“趁早”“加码”的焦虑添了理由？既然志是积累出来的，那就越早给孩子越多的材料，越密越好。这个推论是织锦之心最容易被误用的方向，必须堵住。织锦的要点不在密度，在咬合：一梭线如果压不进经线里，再多也只是浮在面上的线头。本章第一节的钢琴已经说明了这件事：材料堆得足够多，志却没有发生。河床是水冲出来的，但暴雨不是越大越好，水太急，冲掉的是整片坡地，不是一道沟。志对催促敏感，意思就是：材料的节奏要跟着孩子

自己的序列走，而不是跟着大人的焦虑走。判断是否咬合了，有一个朴素的标志，就是回写：孩子拿到材料之后，是不是反过来改变了他自己提的问题，改变了他接下来想要的材料。问题没有变，说明线浮着；问题变了，说明线织进去了。

还有一位对手不属于任何学派，是日常的直觉。人们会说：你讲得再多，一个孩子对音乐有天赋，对木工没天赋，这是看得见的。天赋当然存在，本书不否认生物禀赋的差异。禀赋是织机和丝的性质：有的织机织得细，有的粗，有的丝韧，有的脆。但织机和丝不等于锦，一个天赋极好的孩子，如果从来没有碰到刨花，他的木工之志不会发生；一个禀赋平常的孩子，在对的材料里织几年，也会织出自己的东西。禀赋决定了织的难易，不决定织不织。

◆六、可错条件与小结

本章的判断，在以下情形出现时，应当承认是错的。其一，如果能找到可靠的材料，证明孔子的“志于学”在十五岁之前已经有明确的、与经历无关的先在表现，比如确有记载他自幼无师而自发于学，而这些记载不是后人的附会，那么“S与E在先”的读数要收回。其二，如果发展心理学或教育研究的系统证据表明，对志与兴趣的形成，早期经验的数量、种类与次序没有稳定影响，兴趣的差异主要由先天禀赋单独决定，那么织锦之心的主张就要大幅收缩。其三，如果能够举出大量的案例，表明被灌输“你本来就是好的”之后，学习与行为的改善是稳定的，没有后来的反噬，那么前文对“本足”教育的预言（提前要求自然，得到表演）失败。其四，如果超越论者能够证明，有效性问题和发生问题不可分，对本心的发生学描述会连带改变其有效性，那么本书“二问分开”的回应失败。其五，如果“心之体在终点”在具体的工夫论里无法操作，比如无法对教育、自我修养给出任何与“心之体在起点”不同的可检查的做法，那么这个移位只是换了说法，没有内容。

小结。孔子给自己的一生留了一段空白，空白的位置，后世填上了一个先在的、清净的心。本章把另一种填法摆了出来：空白处有的是少也贱、多能鄙事，是事物的样子与人事的纠缠，志是在这片积累上冲出的第一道沟。顺着这条沟往下说，心不是清净的本体，是一幅织成的锦，是一条水冲出的河床；心之体不是出发的地方，是走到的地方。孔子七十而从心所欲，那个可以信赖的心，是七十年织成的。

志与心有了发生的读法，下一个要补的是善。阳明说良知“自然”发动善意，善意在他那里是心之体的直接显露。如果心是织成的，善意是怎样发生的？下一章从一张施工时段表和一个深夜喂奶的场景说起。

48

第 48 章

补上发生（二）：善意怎样发生，孝心的三回发生

本章要点

善意是矛盾、第三格新形状与回写的结构；孝心是它在亲子之间的三次重复，依恋、敬、养，一回织进一回。

◆一、一张施工时段表

一栋老式居民楼里，三楼的住户买下了房子，准备翻新，装修队定在周一进场。二楼住着一对年轻夫妻，孩子刚满月，丈夫常年跑长途，一个月回不来几天，母亲一个人带着孩子，夜里喂三四次奶，白天孩子睡的时候她也跟着补觉，睡不踏实，一点声响就醒。周一早上八点，三楼响起了电锤，二楼的母亲抱着孩子站在客厅里，听见头顶像是有人拿着锤子在敲自己的脑壳。

事情的发展，原本有几种可以预料的路。她可以上楼敲门，装修队的师傅说“我们按物业公告的时间干活，没有违规”，她说“我的孩子才一个月”，师傅说“我们也是挣工钱的，工期拖不起”，吵起来，各有各的理，各有各的委屈，然后是物业，然后是投诉，然后是两个月的僵持，楼道里谁见了谁都不说话。也可以她忍着，一个月的孩子，两个月的噪音，咬着牙熬过去，事后在小区群里留一句阴阳怪气的话。再或者，三楼的业主出于过意不去，停工一个月，等孩子大一点再装，但他的房子是租期到了要搬进来的，这样的“善意”他撑不了几天。

实际发生的是第四种。第一天下午，三楼的业主下楼敲门，不是来道歉的，也不是来讲理的，手里拿着一支笔和一张纸，说：“我们坐下来列一张表吧。”两家人在楼道里的小凳子上，花了半个小时。表上的内容很具体：最吵的工序，砸墙和开槽，一共需要三天，集中在下周的周二到周四；这三天，母亲带孩子去外婆家住；其余的日子，只做不太响的活，比如木工拼装、刷漆、铺地板，早上九点以后开工；中午十二点到下午三点不动；晚上六点以

后不动。三楼的业主说，每天晚上他会发一条微信，说明第二天做什么、吵不吵。表写好了，贴在单元门口和电梯里，也给了装修队的师傅一份。

两个月以后，工程结束。三楼业主搬进来的那天，二楼的母亲没有说什么，只是在门口放了一盆绿萝。再过一年，三楼的水管漏了，水渗到二楼的天花板上，二楼的母亲发现以后，第一个动作是上楼敲门，而不是打电话投诉。这时候她已经不觉得三楼的邻居是“那个装修的”，他们是“那家会列表的”。

这个故事里，值得停下来问一个问题：善意在哪里？最容易的回答是：在三楼业主的心里。他过意不去，所以想到了列表。但如果仔细追问，这个回答站不住。三楼业主在周一早上之前，并没有一个“体恤二楼”的现成之心，他想的是工期和房子。二楼的母亲呢？她睡眠不足，满腹怨气，她那时的心里更不可能有“体谅邻居”这样的东西。善意如果是一件放在某个人心里的东西，这一天里没有人带着它出场。它是在两个矛盾碰到一起之后，才出现的，而且出现的方式很具体：是一张表。

用三方程来看。二楼的需要是安静的睡眠，这属于E，是一种身体与关系的纠缠；三楼的需要是尽快完工，这属于D，是工序的时间排布。两格相碰，矛盾极强：工序要集中，睡眠要完整。三原理说，任两格发生矛盾，推动第三格改变。第三格是S，是显露出来的东西：噪音的样子，一天里的声音分布。这张表所做的事，是把S的形状改了：原来的S是“八点到六点的持续噪音”，现在是“三天集中的巨响加几十天的低噪音和安静的中午”。这个新形状不是折中，折中会是每天只干半天，两个月拖成四个月，谁都难受；它是把噪音的分布整个重排，同时让D（工序的先后）和E（母亲和孩子的安排）都动了：工序里最吵的部分被提前并集中，母亲和孩子的生活里多了三天外婆家。

这就是本书对善意的第一个读法：善意是矛盾化开时，第三格的形状。它不是矛盾之前就有的某种情感，它是矛盾之后出现的某种形状；人们事后看着这个形状，才说“那里有善意”。表里的善意，不在三楼业主的心里，也不在二楼母亲的心里，在那张表的形状里。人们习惯于把善意理解为一种内在的状态，一种“好心”，但这个例子提示我们，善意首先是一种可以被看见、被检查的东西，一张表，一条规矩，一个分寸。

然后是回写。回写做完以后，才有了人们通常所说的“好心”。一年后，二楼的母亲第一反应是敲门，不是投诉，这个反应里有善意，但它不是凭空来的。它是那张表和后来两个月相处的沉淀，在二楼母亲身上织成了一个新的东西：“三楼是可以商量的人”。这个东西，用本书的话说，是被压缩了的D与E：一段共同走过的序列（列表、遵守、微信通知、一盆绿萝），一团特征纠缠（对这家人的信任），压缩成一个“意”，在下一次遇到漏水的时候，直接以善的样子显露出来。这就是“善意”这个词里的“意”：它不是初始的心意，是沉淀后的压缩。

还要看一眼这张表为什么没有变成别的东西。它没有变成让步：三楼业主没有为了邻居停工，二楼母亲也没有咬牙忍受，两边都留着自己的要紧之处。它没有变成折中：工期没有拖成原来的两倍，母亲也没有得到“每天少吵一半”这样两头落空的安排。它也没有变成裁决：如果是物业出面，按条文判定谁对谁错，结果可能是一方胜诉，另一方心里添一道沟，那张表就不会有。裁决解决的是“谁有理”，第三格解决的是“怎么过”。善意的这一面，常常被忽略：它是有成本的。那三天，母亲要带着一个月的孩子去外婆家，路上折腾；业主要每晚发一条微信，两个月不落下；装修队要把工序拆开重排，多跑几趟。没有人是白白让出什么，大家都为这个形状付了钱，付钱的方式是时间、麻烦和一点点失去自由。一个不付成本的“善意”，多半是还没有碰到矛盾的善意。

本章接着要把这个读法放到孝心上。孝心是儒家最看重的善意，“孝弟也者，其为仁之本与”。如果善意是矛盾化开时的第三格形状，是沉淀后的压缩，那么孝心也应该是这样发生的。阳明说“见父自然知孝”，孟子说“孩提之童，无不知爱其亲者”，它们是很强的反例，需要正面面对。

◆ 二、“自然知孝”与“孩提之童”

先把孟子和阳明看对的东西接住。孟子说：“孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。”（《尽心上》）阳明说：“见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知，不假外求。”（《传习录》上）这两段话看见了一件事实：亲子之间的爱和敬，出现得非常早，非常强，不是靠讲道理教出来的。一个两三岁的孩子，要妈妈抱，妈妈走开他就哭，这种依附比任何教育都更早、更深。孟子和阳明从这个事实出发，认定孝弟是人心中最根本的东西，不需要外求，这个出发点是对的。孝心不是一套被灌输的规矩，如果它只是规矩，礼崩乐坏的年代它早该消失了，而它没有消失。

阳明还有一个很好的比喻。他说孝亲的事，“譬之树木，这诚孝的心便是根，许多条件便是枝叶，须先有根，然后有枝叶，不是先寻了枝叶，然后去种根”（《传习录》上）。他也提醒，如果只是把温清之节、奉养之宜这些节目讲求清楚，一两天就能讲完，用不着学问思辨，关键是做这些节目时心里有没有那个纯乎天理的诚孝之心（同见《传习录》上）。这是一个很深的观察：孝的外在节目，和孝的内在根子，是两回事，有节目没根子是表演，有根子没节目是空的。本书完全接受这个区分，下文要追问的是，这个根子是怎么长出来的。

问题出在“自然”二字上。第20章讲过，阳明的自然是熟成的自然，被当成了天然的自然。孝心上，这个问题特别清楚，因为每一个养过婴儿的人，都亲眼见过孝心的前史。

先看孟子说的“孩提之童，无不知爱其亲”。孩提之童爱的是谁？爱的是每天抱他、喂他、他一哭就来的那个人。这个人在多数情况下是母亲，但也可以是外婆，是保姆，是收养他的养父母。一个被亲生父母送走、由别人带大的孩子，他“知爱”的“亲”，是带他的人。这说明，孩提的爱，对象不是由血缘决定的，是由照料的史决定的。爱是被照料出来的。这是第一个提示：孟子看到的“无不知爱其亲”，是实在的现象，但“亲”这个对象，是后天的，是那段照料的史给出的。

再看照料者这一边。养过婴儿的人，尤其是第一次养的人，大多会有一个被很少谈起的经历：最初的几周，并没有传说中那种“天然的母爱”或“天然的父爱”。夜里三点，孩子哭了，喂完奶又哭，换了尿布还哭，抱着走来走去，困得睁不开眼，心里涌上来的有疲惫、烦躁、甚至一瞬间的怨恨，随后是愧疚。那种温柔的、稳定的、“自然”的爱，是在几周、几个月的重复里一点一点出现的：第一次孩子认出自己的脸，第一次笑，第一次在怀里睡着。这些时刻，一个一个把照料者和孩子织在一起。《诗经·蓼莪》里有一章，把这段时光写得很细：“父兮生我，母兮鞠我。拊我畜我，长我育我，顾我复我，出入腹我。”拊、畜、长、育、顾、复、腹，一连串的动词，没有一个是“爱”字，每一个都是具体的动作。后世人读它，常常把它当作孝子对父母恩情的抒发，其实它是一份照料的清单。爱，在这份清单的后面，是清单做完之后才有的东西。

这些经验放到一起，就是本书一开始立下的那句话：孝敬父母之心并非自然而然，养过婴儿的人知道它是发生出来的。照料者的慈，是发生出来的；孩子的依恋，是发生出来的；而孝，是这两样东西在漫长岁月里互相织出来的第三样东西。

照料者的慈，同样是发生出来的，这一点，张祥龙讲“慈孝”相连时也提到过（见其《孝意识的时间分析》，他把孝与慈说成同一个时间意识的生成结构所导致的两种互补现象）。一位初为人父的男人，抱着刚出生的孩子，护士说“抱好了”，他的第一个感觉往往不是涌动的父爱，而是紧张，是怕自己手上没轻重。他后来会说，觉得自己是父亲，是在孩子第一次在他怀里睡着、他一动不敢动地僵了半小时以后。那半小时是一小段重复，一小段被依赖，被依赖久了，才有“我是他的父亲”这一格。慈与孝，在这个意义上是互为对方的发生场：孩子的依恋在织照料者的慈，照料者的慈在织孩子的依恋，谁也不是谁的起点。

《大学》里有一句话，常被拿来为“天然”作证：“如保赤子，心诚求之，虽不中，不远矣。未有学养子而后嫁者也。”朱熹以来通行的读法是：养孩子的事，不必先学，女子只要心里诚挚地想着孩子，即使做得不完全合适，也差不了多少，这说明慈爱是天然的（朱注：“此引书而释之，又明立教之本不假强为，在识其端而推广之耳”）。这是一种读法。但这句话的文字，还可以有另一种读法。“虽不中，不远”这一句，承认了会“不中”：养孩子，一开始是会做错的，抱得不对，喂得不对，判断不出哭声的意思。“不远”，是说不

会错得太远。“未有学养子而后嫁者也”是说没有人是学会了养孩子才出嫁的，意思是养孩子这件事，没法在做之前学会，只能在做之中学。整句话描述的结构，是一次次“不中”，一次次校正，一次次“不远”，最后是“中”。这个结构，恰好是发生的结构：它不是一个现成的能力，而是在做里长出来的能力。本书取后一种读法。这是一种读法，不是训诂的定论，需要放在可错条件里。

接住了孟子、阳明的洞见，又看到了他们没有追问的东西，现在可以说本书的主张了：孝心至少发生三回。

◆ 三、孝心的三回发生

“三回”不是三个年龄段，是三种张力，在一个人的一生里，往往依次出现，有时交错，有时一回没有走完就进入了下一回。本书的读法是：每一回都有自己的张力、自己的第三格形状、自己的回写；三回走完，才有人们通常称为“孝心”的那种东西。三回各自的路径读数写在各回之末，是分读；第42章把孝心三回合起来，放在家的土里作整体读，读作E→S→D，那一读看的是三回合起来怎样积成一份关系。另一读见第42章；两读并存的处理见第4章。

（一）第一回：依恋

第一回在婴儿期和童年早期。张力是什么？是婴儿的需要和照料者的有限。婴儿的需要是绝对的、不能等的：饿了要吃，冷了要暖，怕了要抱。照料者有疲惫，有自己的生活，有时候做不到。两者之间的矛盾，天天发生。

这个矛盾化开的方式，是一种呼应的节律：孩子哭，有人来，有人来，孩子安静下来；这个来回重复几百次、几千次，孩子的世界里就有了一个可靠的东西。第三格的形状，是一个稳定的、可预期的呼应模式。依恋理论的研究者，如鲍尔比和安斯沃思，观察到的正是这一点：婴儿对照料者的依恋，是在照料者对其信号的反复回应中形成的，回应得稳定，依恋的方式趋于安全；回应得不稳定或冷淡，依恋的方式趋于焦虑或回避（见鲍尔比《依恋与丧失》与安斯沃思的“陌生情境”研究）。本书与此一致：这是对第一回发生最好的外部描述。

回写落在哪里？落在孩子身上，是一份最底层的预期：世界会回应我。落在照料者身上，是他成了“父亲”“母亲”，不再只是一个有需要的大人。这个回写太早、太深，以致后来的人几乎看不见它是写上去的，只觉得“我爱我的妈妈”天经地义。孟子所说的“孩提之童，无不知爱其亲”，指的就是这一回的结果。

还有一点，也属于第一回。与依恋研究相邻的精神分析传统里，英国儿科医生、精神分析学家温尼科特提出过“足够好的母亲”的说法，后来也常被依恋研究者引用，意思是照料者不需要完美，只需要大体上可靠，偶尔的失误反而是孩子学会忍耐和独立的契机。这个说法与“形状改变”的读法相合：第一回的第三格，不是“零缺口的回应”，而是“大体可靠、偶有缺口、缺口之后又被补上”的节律。一个从未遇到过任何延迟的孩子，没有机会学会等待；一个总是遇到延迟的孩子，学到的是世界不可靠。恰当的缺口，在这里是材料的一部分。

这一回的路径，本书的读数是S→D→E：先是照料者的脸、声音、气味、怀抱（S）反复地出现，在一种稳定的节律里（D）排成序列，最后沉淀为依附（E）。注意这里E是最后到的，不是最先有的。

（二）第二回：敬

第二回在童年后期和青少年期。依恋的孩子长大了，一件事悄悄发生：他发现父母不是全能的。父亲修不好那个水管，母亲在一次争执里说错了话，父母有自己的脾气、自己的毛病、自己的局限。这个发现，对孩子是一次不大不小的震动，原来依附的对象，是一个有限的人。

这时的张力，是依恋与独立之间的矛盾。孩子仍然需要父母，同时觉得他们不过如此；仍然爱着，同时厌烦；想靠近，又想推开。青春期的家里，很多吵架都出自这里。矛盾化开的方式，如果走得顺，就是“敬”的出现。敬不是崇拜，崇拜是依恋的升级版，把父母当作无所不能的神；敬是知道对方有限，仍然把对方当作一个值得认真对待的人。敬里有距离。

这个距离需要一个形状来撑住，儒家给的形状，是礼。《论语·为政》里，子游问孝，孔子说：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？”子夏问孝，孔子说：“色难。有事，弟子服其劳；有酒食，先生馔，曾是以为孝乎？”孔子在这里提出了两个重要的区分：养不等于孝，养之上还有敬；做事、奉食这些外在的事不等于孝，难的是脸上的颜色，也就是态度。“色难”二字，几乎是对第二回最准确的描述：敬很难，难在它要同时包含距离和亲近，要在脸上、在称呼里、在坐的位置上、在说话的口气里，把“我不再依附你，但我尊重你”表达出来。礼容，也就是礼的外在样子，起的是这个作用：在孩子对父母的态度最不稳定的那几年，礼容提供了一个可以先按住的形状，哪怕心里还在翻腾，称呼不乱，座位不乱，说话先停三秒。

日常里的第二回，常常是安静的。一个十六岁的男孩，回到家，对母亲问的每一句话只回一两个字，吃完饭就回房间。可是外婆来了，他会站起来让座，叫一声“外婆”，外婆夹菜，他不拒绝。母亲看着，又好笑，又有点难过：他对我，怎么就不能这样？这里能看到礼

的作用。让座和称呼是一套先立好的动作，在心里翻腾不安的那几年，这套动作替他撑着一个形状，使他不至于把对长辈的敬也一并推倒。几年以后，翻腾过去，他与母亲的关系重新有了说话的可能，那套形状里长出了实质的东西。礼在这里不是压制，是一种护栏，护住一段还没有长好的关系。

《里仁》里有一句：“事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨。”这是第二回的成熟形态：对父母的过错，要委婉劝谏，劝不听，仍然恭敬，不违逆，不抱怨。这需要很大的功夫，也需要很大的张力承受力。它不是一种自然流露，是一套在对峙里练出来的处理方式。

回写落在哪里？孩子身上，依恋被重写了：从“我需要你”变成“我看见你”，父母从保护者变成了一个具体的、有限的、值得尊重的人。父母身上，他们学到了放手，学到了被孩子看见局限而不失去位置。第二回如果没有走完，会出现几种常见的卡住：有的人终身停在依恋，对父母无法形成独立的敬，只是依赖；有的人在反抗里停住，终身把父母当作对手；有的人走了表面的礼，里面没有敬，是表演。这些，在近代以来的家庭里都不少见。

这一回的路径，本书的读数是D→S→E：先有规矩（D，称呼、座次、不顶嘴这些先立的序列），规矩外显为礼容（S），久之沉淀为敬（E）。这恰是荀子一路的次序：礼先立，人在礼里被塑造。这是第二回特别需要礼的原因。

（三）第三回：养

第三回在成年期，主要是父母衰老、孩子成年的时候。这一回的张力，是父母的需要和孩子的有限，与第一回颠倒过来：从前是婴儿的需要大于照料者的能力，现在是年迈父母的需要大于子女的能力。子女有自己的工作、自己的孩子、自己的钱和时间，父母需要陪伴、照料、医疗、居住的安排。

这一回，孝从一个情感的名字，变成了一个安排的名字。回到开头那一张表的思路：化开矛盾的第三格形状，往往是一张表。医院里，姐弟三人谈父亲住院的事：大姐在外地，只能出钱；二姐在本地，但有孩子要带；小弟有时间，但收入最低。谁在医院陪夜，谁负责跟医生谈，谁来付费用，谁在周末替班。最后的安排，可能是一张轮班表：周一周二小弟，周三周四二姐，周末大姐回来，护工请白班，夜班由姐弟轮着。这张表上，看不见“孝”字，但它是孝在这一回的形状。它不靠谁心里有多少感情，靠的是矛盾被排成了一个可以长期运行的序列。

这里有《大学》那句话的第二层意思：“未有学养子而后嫁者也。”养父母和养子女一样，没有人是学会了才开始的。第一次给父亲擦身，第一次替母亲在手术同意书上签字，第

一次在凌晨听见医生说“需要家属做决定”，这些时刻，每一个都是没有预习的。人们在这些时刻学会的东西，与第一回里照料者学会的，是同一类东西：不是知识，是在做里织出来的分寸。民间有一句话，叫“养儿方知父母恩”，说的就是这个。有了孩子的人，回头看自己的父母，眼光变了，那份“知”，是第一回从照料者那一端补过来的。

回写落在哪里？子女身上，父母不再是“我的父母”，而是一个会衰老、会死的具体的人，子女自己的死亡也不再是抽象的了。兄弟姐妹之间，因为那张轮班表，关系被重写，有人更亲，有人更远。孝的内容，也被重写：它不再是“听话”，不再是“不违”，而是一份可以持续的照料安排，哪怕这份安排里有一半是请别人来做。

这一回的路径，本书的读数是E→D→S：依恋与敬已经沉淀下来的那份东西（E）为底，排成一个照料的序列（D，轮班表），最后以“这家人孝顺”的样子显露出来（S）。这是孟子一路的次序：从内里充实，经过一段排布，终于“有光辉”。

三种断法在第46章联姻的例子里已经分过，第三回里它们特别容易出现，这里只写它们在病房里的样子。有的姐弟，在父母生病这件事上谁也不提，各自心里盘算，谁也不先开口，这是断在第一拍：张力在，但没有被说出来，积累不成可以碰撞的东西，最后往往是最老实的那个人默默担下来。有的姐弟，每次聚在一起都为同一件事吵，谁出钱，谁出力，谁说话不算数，吵完各回各家，下次再吵，这是断在第二拍：张力足得很，形状始终没有换。还有的姐弟，好不容易定下了轮班表，运行了两个月，二姐的工作调动，表就散了，大姐又默默顶上，没有人再提，这是断在第三拍：表是写出来了，但它没有被写回大家对“这件事归谁”的预期里，一遇到压力，旧的默认就回来了。这三种家，外人看来都一样，“都有孝心”；读数以后才知道，孝心卡在不同的地方，要用不同的办法去解。

三回的路径，S→D→E，D→S→E，E→D→S，恰好各对着朱熹（学问进路）、荀子、孟子的惯路。这样的整齐，本书不敢全信。整齐本身是该警惕的信号：太整齐的对应，往往是读数者的手把材料理成了这个样子。所以它被放在可错条件里：如果按同样的办法读别的亲子关系，对应不再成立，或者三回的次序在大量个案中被打乱，那么这个对应只是巧合，应当撤回。三回本身的主张，比这个对应要弱，也更稳：孝心不是一次出现，是几次，每一次有自己的张力和形状。

（四）三回合起来

三回合起来，才是人们说的“孝心”。孟子看到的是第一回的结果，所以说“孩提之童，无不知爱其亲”；孔子说“今之孝者，是谓能养……不敬，何以别乎”，是在提醒第三回不能丢掉第二回；《礼记·祭义》里有“孝有三：大孝尊亲，其次弗辱，其下能养”的说法（曾子语，《礼记·祭义》），也是三层，与本书的三回不是一个分法：那是对孝的高低

的评价，本书的三回是发生的先后。把两个分法并排看，有一个有趣的地方，“其下能养”，养是最下的一层，却是最后才发生的一回。这提示：发生的先后和价值的高低，不一定同向。本书不借此作更多的推论。

还要说清楚一点：孝心的第一回，依恋，是被动地接受的，孩子在这一回里什么也没有“做”，他只是被照料。孝从接受开始。这一点非常要紧，因为它意味着孝心不是孩子“欠”父母的一笔债，而是一份先于孩子的行动就已经给出的东西。这与《孝经》里“身体发肤，受之父母”的说法，在结构上相通：孝的起点是受。但是从受到孝，中间还要经过敬和养，受转成了回，回里有选择，有代价，有安排。没有这两回，只有第一回，那是依恋，不是孝。

◆四、照料现场在谁手里

三回发生，每一回都有一个共同的条件：有人在现场。第一回里是照料者的怀抱，第二回里是饭桌和客厅，第三回里是病房和轮班表。孝心不是在书本里、在口号里、在节日的问候里发生的，它是在一个具体的地方、一段具体的时间里，由身体做出来的事情中发生的。这个地方和时间，本书叫它“照料现场”。孝心发生与否、怎样发生，很大程度上取决于一件平常的事：现场在谁手里。

孔子对此是明白的，只是他的表述不用这个词。《论语·阳货》里有一段对话，常被当作儒家守丧制度的辩护词来读，换一个角度读，它是一场关于现场的争论。宰我问：“三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。”他的理由很有说服力：三年太久，礼乐都荒废了，一年就够了。孔子没有跟他辩论礼乐的功能，而是问了一个完全不同的问题：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”你在守丧期间吃好的、穿好的，心里安吗？宰我答：“安。”孔子说：“女安则为之！”你安，那就去做吧。宰我出去以后，孔子对别的弟子说：“予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎？”

这段话里，孔子的论证不是演绎，是提醒。他提醒宰我：你自己被父母抱了三年才离开怀抱，你对这三年有没有感觉？这个“三年之爱”，是第一回的现场。孔子的意思是：如果你的现场记忆还在，你就不会觉得三年守丧是长的；如果你说“安”，那说明你与那三年的现场之间，已经没有了联系。我们可以不同意孔子的结论，但应当看清他的推理方式：他不是在论证一条应然的规则，他是在指出，孝的感觉依赖于对一段现场的记忆和身体上的回应。“于女安乎”的“安”，与《大学》七字里的“安”是同一个字，本书把它读作E这一格的稳定感，孔子在这里把它当作检验。

三年之丧，用本书的话读，是一种制度设计：让成年的子女回到一个与婴儿期相呼应的现场，粗茶淡饭，居于简陋之处，不事游乐，三年里以身体承受一种“被剥夺”，与当年父母怀抱三年所承受的辛苦呼应。这个设计的好处，是它给了第三回的最后一站一个强制性的现场，使得没有走过第三回的人也有机会补一遍。它的代价也很明显：它是外加的，一旦现场变成了形式，丧服、居庐、素食只是在做样子，回写就不会发生。这是礼的永恒风险，儒家自己很清楚，所以孔子才说“礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚”。

今天的现场，和两千年前很不一样。很多家庭，婴儿由月嫂、保姆、祖辈共同带，父母上班，晚上才见到孩子；老人生病，由护工、养老机构、医院分担，子女按周探望，按月付费。这些安排各有各的道理，在很多情况下是必要的，也是好事：谁也没有义务一个人扛下所有的夜班。本书不在此处作评价，只问一个路径的问题：现场分给了别人，哪些回写还会发生，哪些不会？

先看一个例子。一位父亲，孩子出生后的头一年，夜里喂奶、哄睡全由母亲和母亲的母亲承担，他白天工作很累，夜里睡得很沉。他爱这个孩子，这是毫无疑问的。几年以后，孩子的依恋明显偏向母亲，遇到事情先找妈妈。这位父亲有些失落，但也说不出缘由。从本书的读数看，缘由并不神秘：第一回的现场，大部分是在夜里发生的，夜里谁在，谁就被织进了那张呼应的网。他的爱是实在的，可是他的爱没有经过那几百个夜里的呼应，所以织出来的纹路，与母亲不同。这不是对他的指责，也不是说他以后就补不上，而是说，现场的缺席，会留下可辨认的差别。

再看第三回的两个例子。一位儿子，母亲病重后，他每月寄钱，请了最好的护工，每次回家探望，都带营养品，询问病情，医生也认识他。他的孝，从任何外在标准看，都是周到的。可是母亲去世以后，他发现自己对母亲最后一年的生活几乎一无所知：她夜里睡不睡得着，她对哪一种食物不再有胃口，她什么时候开始害怕，他都是从护工的转述里知道的。另一位女儿，辞去了工作，在医院陪护了半年，夜夜守着，她累极了，也怨过，甚至在某一个夜里对母亲发过火，事后自责了很久。母亲去世以后，她对母亲的了解是细节的、具体的，也是带着刺的。这两个人，都有孝心，但这两份孝心的织法不同，回写的内容不同。前者的孝，更多落在S（周到的安排），后者的孝，更多落在E（细节的咬合）。哪一个更好，不是本章要回答的。要看见的是，同样叫“孝”的东西，因为现场的位置不同，织出了不同的东西。

这里的结论，不是“每个人都必须亲自守在现场”，那既不现实，也不公平。结论是：现场的分配是一个设计问题。哪些部分可以交给别人，哪些部分如果交出去就会失去某一类回写，是应当被认真考虑的。比如有的家庭安排，白天的护理交给护工，夜里的陪伴留给家人，因为夜里是老人最害怕的时候，也是子女最容易与老人说出真话的时候。这样一种安

排，不是靠谁的“孝心”推动的，是靠家人把现场拆开来看，把对回写最要紧的那一部分留在了自己手里。孝心，在这里是一个动词，是设计和分配的动作。

现场还有一种历史上的失落方式，是制度把现场换成了名声。汉代以举孝廉取士，孝成了进身的条件，第21章讲过它的后果：孝一旦成为可以被评比、被奖励的东西，人们就会生产孝的可见部分。名声需要的是S，是别人看得见的行为；现场需要的是E与D，是身体在长久的重复里被织入的东西。一个社会里，如果S比E与D更容易被计价，孝就会向S倾斜，这并不是人心变坏，是计价的方式把织的重心挪了位置。

最后要提一个新的问题，本书只提，不答。今天已经有了会陪伴、会回应、会安慰的基底，可以陪孩子说话，也可以陪老人聊天。当照料现场的一部分被交给基底，第一回与第三回里那些需要身体在场的回写，会怎样？这件事涉及很多层面，不是路径之学能单独回答的，第65章会从守正出奇与0到1的角度再回来。这里只记下一条：现场在谁手里，决定谁被织进去，这个原则，对人是这样，对基底也是这样。

◆ 五、对话

本章动的是善意与孝心，这两个题目上，已经有大量的前人工作。要认真对话的，是社会心理学，是张祥龙，还有孟子与阳明留下的问题。

（一）与社会心理学：一致与分界

先说一致。本章第三节里用到的依恋理论，是社会心理学与发展心理学共同的成果。鲍尔比和安斯沃思的工作，指出婴儿对照料者的依恋是在回应的历史里形成的，不同的回应历史产生不同的依恋类型。这与“第一回是被照料出来的”几乎是一个说法，本书不写“首次提出”。关于共情的发展，霍夫曼的研究指出，共情和关怀的能力在儿童期分阶段发展，与照料经验和亲子互动有关（见霍夫曼《共情与道德发展》，2000年）。关于早期助人，沃内肯和托马塞洛等人的实验表明，一两岁的幼儿已经会在没有奖励的情况下帮助别人，但这种助人的表现与情境、与互动史有关（见沃内肯与托马塞洛2006年发表于《科学》的研究）。这些，与“善意不是凭空的一团好心，是在互动里发生的”是一致的。关于旁观者的研究，达利和拉塔内发现，在场的人越多，个人出手帮助的可能性往往越低（1968年的经典实验），这个结果提示，善行的出现受情境的形状影响极大，不是单靠个人的“善心”。这一点，与“善意是第三格的形状”相互印证：形状变了，行为就变了。关于孝，叶光辉等人提出的双元孝道模型，区分了“互惠性孝道”与“权威性孝道”（叶光辉与贝德福，2003年），可以与本书的三回做一次对照：互惠性的一面，大概与第一回的受和第三回的养关系

更近，权威性的一面，大概与第二回的礼和敬关系更近。这个对照是本书的推测，需要检验，放进可错条件。

再说分界。有三处。其一，社会心理学的典型办法，是找变量，量关系，说在平均意义上，什么因素与什么结果相关。本书的办法，是对一个具体的善意或孝心，读它的三格、三拍、路径。前者回答“一般而言，什么影响善行”，后者回答“这一个善意，是怎样发生的，卡在哪里”。两者互补，不互相取代。其二，社会心理学多把善意看作一种可测量的倾向或行为，本书把善意看作一个形状，而且是一个可以被重写的形状。这使得本书可以问一个社会心理学通常不问的问题：这个形状是不是在回写？有没有一个善意，看起来很周全，却没有回写，所以下次遇到压力又退回原形？其三，社会心理学为了保持科学上的中立，通常不对“什么是好的善意”表态，本书是儒家的一次发生学重述，要守方向。守的方向是什么？是《论语·颜渊》里樊迟问仁，孔子答的“爱人”。善意的形状可以多种多样，方向是同一个。

社会心理学一路的研究者可以这样驳本书：你的三回，没有办法检验。这个驳论该接。本书的回应，是提出可以去做的检查，而不是只留下一个说法。其一，比较两组成年子女：一组在父母生病期间亲身参与了夜间照护与医疗决定，一组只提供经济与安排；本书的预测是，在父母离世后一段时间里，前一组对父母的描述更具体、更带细节，也更多地包含矛盾的感受，后一组的描述更概括、更肯定。其二，比较有过婴儿夜间照料经验的父亲与没有这类经验的父亲，在孩子之后若干年里，孩子遇事向谁求助的倾向；本书的预测是，夜间照料经验的差别会有可见的影响。两条预测都可能被推翻。推翻了，就是本书的错。这里说得清清楚楚，不是为了装饰，是为了与社会心理学站在同一块地上。

（二）与张祥龙：孝意识的时间性

张祥龙对孝的讨论，是当代儒学里最接近本书的一路。他把孝放在家与时间的结构里来理解，借助现象学，讲孝意识的时间性：孝不是一条抽象的道德规则，是人在亲子关系里体验到的一种时间结构，向后连着生育养育我的上一代，向前连着我养育的下一代，当下的孝，是在这样一条时间之流里被体验到的（见其《孝意识的时间分析》）。他还强调，亲子之间那种原初的亲亲之情，在婴儿被抱在父母怀里的最初那两三年里最清楚地显现，它不是从别的什么东西推出来的，而是人最原发的体验之一。

本书与他一致的地方很多。其一，孝不是一条孤立的规则，是在时间里展开的东西。本书的“三回”，就是把这个时间性拆成了三段。其二，孝的根在亲子之间最早的那一段，本书的第一回，就是说这个。其三，孝不是靠论证建立起来的，也不是从抽象的理性或本体里推出来的。这三点，本书完全接受。

分界有两处。一处是“原发”二字。张祥龙把亲亲看作原发的体验，意思是它不是推导的结果，而是体验的起点。本书同意它在体验中是最早的，不同意把它等同于孝。亲亲之情在第一回里，是被照料者所得到的，接受方面是原发的；孝要等到敬和养，才有“回”，才有选择，有代价，有安排。第一回是孝的土，不是孝本身。另一处是方法：张祥龙是在现象学的描述里，把一个结构呈现出来；本书想补上的是，这个结构在一个具体的人身上怎样走完，在哪里会卡住，卡住以后怎样读数。他的“时间性”是一个生存的结构，本书的“三回”是一个发生的序列，前者描述孝在时间中是什么样子，后者问孝怎样一回一回地到来。

张祥龙一路可以这样回应：你把亲子关系拆成三回，是不是把原初的整体切碎了？孝意识的时间性，恰恰是不能拆的，过去、现在、未来在一个当下里互相渗透。这个反驳指出了一个实在的危险：任何分段，都可能把一个整体变成一串零件。本书的回应是：三回不是三个互不相干的零件，三回之间有回写，后一回改写前一回，前一回是后一回的土，三回在一个人身上是互相渗透的；如果把三回读成三个先后分开的阶段，那就读错了。这一点也写进可错条件。

（三）与孟子、阳明：根是第一回的沉淀

回到孟子和阳明。他们留下了一个强有力的说法：孝弟之心是根，其余是枝叶。本书的回应，不是否认根，而是追问根的来历。孝的根，就是第一回的沉淀：那份被照料出来的依恋和安全感。树要有根才有枝叶，这一点阳明说得对；这个根不是树种里带来的，是一个孩子在最初的几年里，被一个具体的人，一次一次抱起来，才扎下去的。把根理解为天赋，会带来一种教育上的盲区：以为孝心不用培养，只要不去污染它；本书的读法是，孝心是要种的，种在第一回，浇在第二回，收在第三回。

阳明在这里还有一层值得接住的东西。他讲“诚孝的心”，强调节目是枝叶，诚是根，没有诚的节目是表演。本书补充：诚，不是一个现成的心理状态，诚是回写落地以后的样子，是三格互相咬合、没有缝的状态。《中庸》说“诚者自成也”，成，就是织成。一个孝子的诚，是三回走完之后，他不需要刻意想，节目与心意自然一致的状态。这个自然，仍然是熟成的自然。

◆六、善意的一般读法

从孝心回到善意的一般读法，可以把本章的主张压成三条。第一，善意发生在矛盾里。没有矛盾，不需要善意。两个人各自的需要碰在一起，不能同时满足，这才是善意出现的地方。矛盾可以很大，比如一户人家要不要照顾瘫痪的老人；也可以很小，小到不被察觉，比

如幼儿看见别人掉了东西，一瞬间是自己手里的游戏和别人的需要之间的微小冲突。这第一条不是说善意只发生在大冲突里，是说善意总有一个张力的背景。

第二，善意是第三格的形状。它不是让步，让步是一方吞并另一方，让的人付出，受的人得到，没有回写，让的人会积累怨气，受的人会积累亏欠。它不是折中，折中是各退一半，两边都不满意。它是一个新的形状，是把矛盾里的几样东西重新排布，使得两边的要紧之处都被护住。那张施工时段表的好处，就在于它既护住了母亲的睡眠，又没有拖垮工期，两个“要紧”都还在，只是位置变了。

第三，善意要有回写。一次化开矛盾的形状，如果没有被写回各方原来的预期，下次还要重来。回写做完，善意才成了“意”，也就是压缩了的D与E，在下一次遇到类似局面时，直接以善的样子显露出来。人们日常说的“他这个人心好”，说的就是回写做过很多遍之后的状态。

善意也有几种常见的失败，都可以用这三条读出来。一种是只有牺牲，没有形状：一个人为了息事宁人，把自己的需要全部让出去，表面上是善，实际上没有第三格，也没有回写，对方学到的只是“可以继续要”，让的人学到的只是怨。一种是只有形状，没有矛盾：把一套善的程序摆在那里，没有人有需要被化开，大家只是照章表演，这时候形状是空的，一碰到矛盾，就垮了。还有一种是强加：强势一方替弱势一方设计了形状，认定自己是在做善事，弱势一方从未参与排布，这样的“善意”，往往让被帮的人更难受。三种失败的共同点是：第三格没有同时容纳两边的D与E。施工时段表之所以有效，是因为楼上楼下的两种安排，都进到了表里。

还要接上第21章立下的两重判据。第21章的写法是：良知与习气同构，都是D与E的沉淀；区别有两重，一是谁来命名，也就是这份沉淀有没有被主体性权威集团认可；二是它经不经得起回写，也就是在照料现场、在矛盾里，能不能反过来改写原来两格，还是只能单向服从。同构而不同质。本章的三格读法正好落在第二重上。同样是邻里之间的一种“客气”，可以是善意，也可以是习气，分别就在回写。拿那张施工时段表来说：假如它不是两家人在楼道里坐下来排出来的，而是物业贴出的一张通知，写明几点到几点，居民照做，那么表是同一张表，权威命名也有了（它是“规定”），但两边的预期没有被彼此改写过，日后人们对“装修”的反应，只会是遵守或者违规，遇到规定没写到的情形，又退回吵架。这份沉淀是习气。反过来，楼道里排出的那一张，两边都被改写过，所以下一次没有规定的漏水，二楼的母亲也知道怎么办。另一个例子在孝心上：两户人家，早上都有一句“爸，吃了没”。一户里，这句话是孩子上学以后被要求每天说的，说了十年，没有人问过它是什么意思，也没有谁因为它改变过什么；另一户里，这句话起初也是被要求的，后来孩子在一个早上看见父亲没吃，顺手端去一碗粥，父亲愣了一下，此后这句话里多了内容，父亲也开始记

得问孩子吃没吃。字面一样，前一户是习气，后一户是善意，分界不在声音，在有没有一次回写。两重要合起来看：只有命名、没有回写的，是被认可的习气；有了回写、而一时还没有被认可的，是尚待命名的善意，要等共同体慢慢认；两重都有，才是人们称作良知的那种东西。

由此可以回到老子那句话。“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。”本书在前面的章节里引过它，它在这里有一个很具体的用处。那张施工时段表，在被写出来的时候，没有任何一个人喊过“善”字，也没有人说“我们要互相体谅”。表的善，在于它的形状。如果后来小区的群里有人发了一条“邻里和睦，大家要有善意”，并且要求每家按这个标准行事，这个“善”，就开始变成了“皆知善之为善”的那一种，变成可以被检查、被攀比、被表演的东西。老子警惕的，不是善，是把善当成一个人人认定的一，使得善离开了它的发生处，成了一件现成的东西。致良知“自然”发动善意，在这一点上要面对的批评是，当善被设成一个人人天赋的、自然发动的东西，它就更容易滑向“皆知”。这个问题，第20章与第21章分别从自然和习气的角度谈过。

◆ 七、可错条件与小结

本章的判断，在以下情形出现时，应当承认是错的。其一，如果能够证明，婴儿对亲近之人的依附，在没有任何稳定的照料回应的情况下，同样稳定地形成，也就是说，依附主要由先天程序决定，而不是由照料史塑造，那么“第一回是被照料出来的”要大幅收回。依恋研究的现有结论，本书只取其最基本的一层结论，若实际结论与本书转述不符，以研究为准。其二，如果在大量个案中，孝的表现与第二回、第三回的经历毫无关系，比如没有经历过任何形式的敬的训练、也没有参与过任何照料的人，其孝的内容和有过这些经历的人没有可辨认的差别，那么“三回”的主张失败。其三，如果三回的路径对应（S→D→E，D→S→E，E→D→S）在别的亲子案例里不能复现，那么这个对应撤回，三回的主张保留较弱的版本。其四，如果能够举出稳定的、跨情境的“善意”，既没有经过任何矛盾，也没有任何形状上的重排，只是一团现成的好心直接产生的，而且不能被还原为早先矛盾化开的沉淀，那么“善意是第三格形状”的一般主张失败。其五，如果前文提出的两个比较设计被做过，结果与预测相反，那么对现场的强调要撤回。其六，对张祥龙、依恋理论等的转述若与原著不符，以原著为准，相应的一致与分界要重写。其七，第二节对“如保赤子”的第二种读法（一次次不中、一次次校正、最后得中），是一种读法，不是训诂的定论；如果训诂上有更强的证据，支持通行的读法，即慈爱天然、不假于学，那么这一条材料撤回，只作为一种可并存的读法保留，本章其余的论证另由别的材料支撑。

小结。一张施工时段表，一次夜里喂奶，一个病房的轮班，三件事，一个结构：矛盾，第三格的新形状，回写。善意在这个结构里发生，孝心是这个结构在亲子之间的三次重复，依恋、敬、养，每一次的形状不同，每一次都写回了前一次。孟子和阳明看见了孝心的早，看见了它的强，看见了它不靠论证。本书接着问的是，它的早和强，是怎样来的；回答是，它是一次又一次被织进去的。

把心和善意都放进发生里以后，剩下的问题是：这一切合起来，是不是一个新的“一”？以“成”代“复”，以织成之心代清净之心，以生成之善代天赋之善，这三个替换，是否构成一个儒学的新候选？它凭什么敢叫候选，又凭什么不敢叫定论？下一章，把候选摆出来，让它接受三条判据的检验，也让它的对手们都出场。

49

第 49 章

发生学儒学：一个新“一”的候选

本章要点

候选把“足”从起点搬到终点，人是成的、心是织的、善是生成的；三条判据未全过，欠账与风险都摆在明处。

◆一、修复古画，与作一幅新画

第20章用过修复一幅古画与画一幅新画的对照，来比阳明与老子；这里换一个角度，只看修复师手里那把尺子。设想她接到一幅残破的古画：绢本，几处断裂，右下角一块颜色脱落，留下一个手掌大的空白。她先把画平放在案上，在显微镜下分辨哪些地方是原来的笔触，哪些地方是后人补过的；再配颜色，配的是与周围一致、但留有一点可以分辨的差别；补笔时，只补到“看起来连得上”为止，不添一根原画里没有的线。修复界有一些通行的准则，大意是尽量少动、可以撤回、让后人看得出哪里是补的（文物保护界公认的“最小干预”“可逆”“可辨识”几条，见《威尼斯宪章》第九、十二条及美国保护协会《伦理守则与实践指南》）。这些准则背后的信念很清楚：这幅画有一个原来的样子，修复师的全部本事，是让它尽可能回到那个样子，并且不把自己留在画里。

右下角那个手掌大的空白，是整个工作里最考验人的地方。她很清楚那里原来画的是什么：从残留的边缘看，是几笔芦苇。她手上有足够的本事，把那几笔补得和原作一样好，甚至好到别人看不出来。但她不这样做。她补的是一层极淡的底色，让画面连得上，却保留着“这里曾经缺过”的痕迹。理由是：补得太好，等于替原作者说了一些原作者可能没有说的话；一旦补错，后人无法分辨。这种克制，是修复的美德，也是它的边界：修复师的好，在于她不创造。

这位修复师的技术是极高的，她知道什么颜料在什么年代用，知道哪一种笔法属于哪一个流派，知道一个人起笔收笔的习惯。可是请她画一幅新画，她会发现，这不是同一件事。修复时，判断对错有一个现成的尺子：原作。补得对不对，拿原作一比就知道。画新画，没

有原作，尺子在哪里？画面上每一笔的去留，要靠这幅画自己的内部关系，靠它与整个绘画传统的关系，靠看画的人在它面前站多久，才能慢慢说清。她手里的东西，颜料、绢、笔法、对色彩的敏感，一样没少；缺的是一个现成的“对”。

修复是“复”的手艺，画新画是“成”的手艺。这里问的是：两千年来，儒学大部分时候是一位极高明的修复师，即使在它最有创造力的时候，也自称修复。朱熹说的是“复”天理，阳明说的是“复”良知，李翱《复性书》是这个口气的开端。孔子是例外，他在《论语》里说“述而不作”，同时在画新画：礼到仁，是一次地道的新作。这位自称修复的画家，后来被后人当作修复师的祖师爷来供奉。

那么，如果有人决定认真地画一幅新画，应该怎么办？本章的任务是把这幅新画的草稿摆出来：它是什么，它的三处笔触，它走哪条路，它凭什么敢叫作“新”，又凭什么只敢叫作“候选”。这个草稿，叫发生学儒学。前面三章分别做了铺垫：第46章讲了让一被改写的做法，第47章补了志与心，第48章补了善意与孝心。现在把它们合起来看。

一个候选要成为“一”，还需要两样东西。第一是可重复：别人拿去，不靠作者本人在场，也能走出大致相同的路；一次精彩的画不是一，能教会别人起稿、上色、收笔的画法才是。第二是能生出N：一旦站住，能在不同的土里、不同的人手里长出许多形态，而不是只此一幅。这两样，候选现在都还没有，下面谈判据时会再回来。

需要先说清一个预设：一个儒学的新一，要同时满足两件事。它要确是新的，也就是满足0到1的三条判据；它要仍然是儒学，也就是守住方向。这两件事是拉扯的，也是整个论证的难处。拉向“新”的一边，容易变成另起炉灶，不再是儒学；拉向“儒”的一边，容易变成换了说法的旧一。下面的写法，尽量在两头都留出检查。

◆ 二、候选的三处替换

发生学儒学的核心，可以压成三个替换。每一个替换，都要说清楚三件事：换掉了什么，用什么换，什么没有动。

（一）以“成”代“复”

先说“复”。本书前面已经交代：儒家的动词本来是“成”，宋明以后慢慢变成“复”。需要补一句公道话：这不是说“复”字本身有什么问题。《周易》里有《复》卦，《彖传》说“复，其见天地之心乎”，说的是阳气回来、天地生生之心重新显现；“反复其道，七日来复，天行也”，说的是天道循环。这是一个宇宙论上的“复”，是时序的往返。李翱以后的“复”，是另一个意思：复性，复其初，人有一个本来的善性，被情欲遮

蔽，工夫是把它找回来。问题不在“复”字，在这套工夫的方向：它朝向一个已经在起点的东西。

“成”的材料，在儒家原典里是很丰富的。《宪问》里子路问成人，孔子回答的是一串德性与技艺的合成：“若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。”成人是合成出来的，不是找回来的。《颜渊》里“君子成人之美，不成人之恶”，成是帮助一件事走到好的样子。《中庸》里“诚者自成也”，“诚者非自成己而已也，所以成物也”，成己成物，是同一个动作的两面。《易传·系辞》里“成之者性也”。日常语言也留着这个痕迹：说成家、成材、成事、成人，没有人说复家、复材、复事。成，是一个有未来的动词。

换“复”为“成”，换的是什么？换的是一的位置。复，把一放在起点，发展是回去；成，把一放在过程的终点，发展是走到。但这里还要补一点，免得读得太轻：孔子的“成”，大多数时候成的是一个已有的模样。成人，是成为那个由臧武仲、公绰、卞庄子、冉求合成的“完人”的模样；成仁，是成为一个已经被描述过的仁者。这是1到N的成：成为已知的好。本书的候选里，“成”要往前再走一步，成的可以是一个原来没有的人，一种原来没有的做法。这一步是新的，也是风险所在，因为它出了孔子明说的范围，只能算孔子留下的方向的延伸。第66章的结语会回到这一点。

《复》卦里还有一条爻辞，值得在这里提一下：“不远复，无祗悔，元吉。”按传统的说法（《系辞下》引此爻说颜回：“有不善未尝不知，知之未尝复行也”），这一爻与颜回的“不迁怒，不贰过”相应：走偏了不远，就回来，没有大悔。这个“复”，是走错了一步之后退回来，是局部的、修正的动作，不是回到一个起点的禀赋。它正好说明，“复”在儒家的工夫里本来有一个合适的位置：纠错。候选并不取消这个位置，只是反对把整个工夫的方向，都压在这个位置上。一个人偶尔需要修复，不等于他的一生是一场修复。

日常里的分别很清楚。一位老师傅带出了一个徒弟，徒弟几年后做出了师傅不会做的东西，师傅说“这活儿成了”；若徒弟只是把师傅的活儿做回了师傅的样子，师傅说的是“学到家了”。两句都是夸奖，指的不是一回事。前一句是成，后一句是复。一个行当里，两种夸奖都要有，只有后一种，行当会慢慢变成一座博物馆。

什么没有动？方向没有动。成的方向仍然是仁，《颜渊》里樊迟问仁，孔子答“爱人”，两个字。忠守那个方向，是诚。孔子忠守的一，本书的读法是：仁是目标之一，学是起点之一兼做法，学是走，仁是朝哪里走（见第3、5章）；候选动的是走法和一的位置，朝哪里走没有动。守向的纪律，本书一路保留。

（二）以织成之心代清净之心

第47章已经讲了这一替换，这里只取其要。清净之心是阳明一路的起点：心之体无善无恶，先于工夫，工夫是去除遮蔽。织成之心是本书的读法：心是显露、序列、纠缠一梭一梭织成的东西，没有一个先于织的“体”，所谓心之体，在序列的终点。

换掉的是什么？换掉的是心的位置，从起点到终点。用什么换？用孔子七十而从心所欲的自述，用少也贱的线索，用河床与织锦的发生读法，用三方程里补上E这一式的补式。什么没有动？阳明的洞见全部保留：心不被某个具体的善恶念头黏住，是一个很高的状态，只是这个状态在终点。清净这个词，也保留，它从起点的禀赋，变成了终点的质地。

荀子《劝学》里有一句，几乎可以直接放在织成之心的名下：“积善成德，而神明自得，圣心备焉。”圣心，是“备”出来的，备，是齐备，是积累到了才有的。这句话在儒家自己的文字里，把心放在了积累的末尾。荀子的起点与礼的外在性，本书不取，第47章已有分说；但这一句的结构，是织成之心最早的文字依托之一，本书写“与荀子一致”，不写“首次提出”。

有一点需要补足，免得被读成把清净也扔了。清净在候选里是被保留的，只是换了位置，也换了含义。在起点，清净是一种未被染着的禀赋；在终点，清净是一种经过长期织成之后的无所滞，像一位用了几十年的老厨子，面对一道从没做过的菜，手里不慌，不是因为他的心天生空明，是因为他的手上有几十年。前一种清净是留白，后一种清净是熟练。阳明描述的“不被念头黏住”，读作后一种，才与他自己的工夫，事上磨练，对得上。

（三）以生成之善代天赋之善

第48章讲了这一替换。孟子的性善，阳明的“见父自然知孝”，都把善放在起点，是天给的。本书的读法是，善是矛盾化开时第三格的形状，是回写沉淀后压缩成的意，在孝心上，是依恋、敬、养三回发生。

换掉的是什么？换掉善的来处。用什么换？用施工时段表这样的日常形状，用《论语》里“色难”、“不敬何以别乎”、三年之爱的线索，用依恋研究等外部证据。什么没有动？善的方向，仍然是爱人；孟子的“扩而充之”，保留，它本来就是在讲一个生长的过程。孟子有一句话值得放在这里：“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。”（《告子上》）他说的是人的情形“可以”成为善，这就是他所说的善。这个“可以”，在他的原话里就是一个潜能的语言，不是一个已成的语言。本书愿意把孟子的性善读作向善：人是向着善生长的东西，善是生长的方向和结果，不是现成的存货。这个读法，可能比孟子本人走得远，是否站得住，要放在可错条件里看。

《易传·系辞》有一句话，三个词的次序值得看：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”传统的读法，大多是自上而下的：道是天道，天道的流行传到人这里是善，人所成就的是性（如朱熹《周易本义》：“继，言其发也。善，谓化育之功，阳之事也。成，言其具也。性，谓物之所受”）。本书想试一个自下而上的读法：道是一条序列，序列的延续就是善，序列所成就的，才叫性。这个读法并不改字，只改了解释的方向，它让“成之者性也”成了一条文字依据：性在最后，是成的。这是一种读法，不是训诂的结论，因为同样的字，传统的读法也很通。把它写在这里，是想指出，儒家自己的文字里，早就留着这样一个可以反过来读的口子。

三个替换合起来看，它们是同一个动作的三个侧面：把“足”，从起点搬到终点。足的对象，一个是人（成），一个是心，一个是善。第46章用儒释道的碰撞演示过，这个搬动是怎样被撞出来的；第47、48章分别在心和善意上做了落地。三个替换互相支撑：如果善是天赋的，心就必须是清净的，人的发展就只能是复；反过来，如果人是成的，心就是织的，善就是生成的。它们是一个整体，拆开其中一个，另外两个也站不住。这个整体性是它的力量，也是它的风险：一处出错，三处连带。

◆ 三、S→E→D：一条空着的路

一个新的一，不但要说它是什么，还要说它怎么走，也就是它的路径。本书读发生学儒学，走的是S→E→D。

先说为什么是这条路。0到1，是生出一个新的一。新的一从哪里来？不可能从旧的一展开出来，因为那样就成了1到N。它必须从旧的一接不住的东西起步。什么东西是旧的一接不住的？是一个显露：一件事情，一种现象，一个人，一种活法，摆在面前，怎么也安放不进现有的格子。孔子面对的是礼崩乐坏，礼的仪节在他眼前不再有力，这是一个显露。宋明的士人面对的是佛老，丛林里的僧人如何生活，如何面对死亡，语录里的话为什么有力量，这些是显露，儒家的格子装不下。库恩讲科学革命，从“反常”讲起，现有的范式解释不了的东西，一件件攒起来（见库恩《科学革命的结构》），也是这个结构。所以0到1的起点是S，是一个旧的一消化不了的显露。

其次是E。这个显露不能只是被看见、被记录，它要与人纠缠起来，进入人的关切、人的关系、人的志气。孔子的“见贤思齐焉，见不贤而内自省也”（《里仁》），第一句是看见（S），第二句是自省（E）。见到之后不去纠缠，那只是一个“见闻”。“兴于诗”的“兴”字，也是这个意思：诗，是一种显露，听到、读到之后，心里“兴”起来，被

勾住了。孔子对伯鱼说“不学《诗》，无以言”（《季氏》），又对学生说“《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨”（《阳货》），《诗》教是儒家里最接近S起步的传统。

最后是D。被勾住的东西，要沉淀为可重复、可传授的序列，才算站住，才成为一个“一”。这是工夫的部分：把一个偶然遇到的显露，变成一条别人也可以走的路。D最晚到，却是新的一能够成为“一”的关键，一个不能被重复的东西，不叫一，只叫一次经历。

六条路里，为什么候选取的是这一条，而不是别的？这里的理由是推理，不是证明。0到1要生出新的一，起点必须是旧的一接不住的东西，所以E作首格（本心先在）和D作首格（序列先立）都有麻烦：E作首格，起点是一个已有的内在，容易退回“复”；D作首格，起点是一套已有的序列，新的显露一来，就被排进旧序列里，成了旧一的展开。剩下以S起步的两条：S→D→E与S→E→D。前者是朱熹学问进路的惯路，D紧接在S之后，显露一出现，立刻被拿去排序、格致、归类，等不到E，这正是判教反射的路径形态，所以它的末格E落空（支离，一旦贯通）。后者把E放在第二位，让显露先与人缠一缠，再谈序列，D最后才来。所以S→E→D是六条路里唯一既从显露起步、又不让序列抢先的一条。这个推理的弱点也很明显：它预设了“序列抢先会扼杀新显露”，这个预设本身需要检验。

拿一间教室来试。一位语文老师讲了十几年的课，教案熟得很。有一年，一个学生在作文里写了一种她没有见过的东西：他把一次家里的争吵，写成了一段没有人物、只有声音的文字，既不像叙事，也不像抒情。按教案，这篇作文没有地方放，要么算偏题，要么算“有个性”。这是一个旧的一消化不了的显露。老师的第一个反射，是把它归类。如果她按住了这个反射（止），把这篇文章留在桌上读了几遍（静），她就会发现自己在被它缠住：它为什么有力量？自己小时候听过的声音是不是也这样？这是纠缠起来了（安，E）。接下来，她开始在课堂上试：让别的学生也试一次“只写声音”，看会发生什么，哪里写得好，哪里写散了，一轮一轮地改，最后留下一个三步的练习（定，D）。这个练习，不属于任何一本教材，也不是她原来的“写作要有中心”的展开，倒是反过来使她重新看待“中心”二字（虑，回写）。这位老师没有发明什么惊天动地的东西，但这一圈走下来，她的教室里多了一个原来没有的一。这就是S→E→D在最小尺度上的样子。

这条路，本书的判断是“儒家几乎空着的一条路”。这是本书的判断，需要证据，也需要反例。反例是有的。阳明在《训蒙大意》里谈教童子，主张诱之以歌诗，导之以习礼，讽之以读书（《传习录》中《训蒙大意示教读刘伯颂等》），歌诗在先，这是一条以S起步的教法，而且出自阳明。《论语》里的诗教、乐教，“兴于诗，立于礼，成于乐”（《泰伯》），起点也是S。这里要同第27章一样注明两种读法。传统的读法，诗是显露（S），礼是次第（D），乐是情志的和谐（E），三者合起来是S→D→E，与朱熹的惯路同形。本书取另一种读法：把“立”读作站得住、志气立起来，归E；把“成于乐”读作乐的节奏与

次第，归D，于是成了S→E→D。两种读法在文字上都说得通，本书的S→E→D这一条，靠的是第二种；所以在这句话上，本书的证据强度要打折，不能说《论语》明文支持了这一路。所以不能说这条路在儒学里从未被走过，只能说，它没有被立为一条独立的、可以用来处理大问题的路，它被留给了儿童启蒙和审美教化，没有被用来做学问的方法。这也是第27章要细读的内容。

为什么会这样？本书的猜测有三。第一，S起步的路，初期产出的东西往往是还不成形的，不好考核，不好授课，而儒家的主要制度，书院、科举、注疏，都是围绕D建的，D以外的东西，难以进入制度。第二，S起步的路，要求人先悬住判断，让一个陌生的显露在眼前停一会，不立刻归类，而儒家的传统，有很强的归类冲动，面对新东西，先问它属于哪个旧范畴，这是判教的反射。第三，S起步的路，风险高，有大量的东西会进来，大部分走不到D，成不了一，这样的浪费，在一个追求稳妥的传统里，难以被容忍。这三个原因，哪一个是主要的，本书不敢断，可以由研究者去检验。

孔子本人，也可以读作这样走过一回。礼崩乐坏，是他面前一个庞大的显露，周礼的仪节还在，力量已经不在，这是旧的一消化不了的东西。他没有立刻把它归为“世道衰微”然后劝人回去，他留在这件事里（“人而不仁，如礼何”这一问，是留在其中的人才问得出的），被它缠住；之后才有了仁这个新的一，以及“学”这一整套可传授的工夫。第45章已经细读过这条线，这里只取它的路径：先是一个显露，再是纠缠，最后是序列。孔子自己的说法是“述而不作”，但他的脚，走的是S→E→D。

这条路对制度也有要求，可以先记一笔。S起步，意味着要有一段允许“没有结果”的时间：显露来了，先不归类，先待一待，先缠一缠，这段时间里没有成果可以填表。一个按季度、按年度考核产出的环境，天然地逼着人在显露刚出现的时候就归类、就排序，也就是逼着人把路走成S→D→E。这不是个人的毛病，是计价方式的后果。第64章谈科技创新的0到1时，会回到这一点：容许走空路与失败，评价从“跟得上”转向“生得出”，在路径上的含义，就是给S→E→D留出前两格的空档。

还要老实指出这条路自己的风险。第28章对偏路规律的写法分两层：位置层，主要的卡倾向于出现在惯路的末格，这是一条弱假说，待检（这条规律的检验与收窄见第28章）；方向层，在末格怎样卡，另看首格与处境。S→E→D的末格是D。阳明的路E→S→D末格也是D，一路卡在D这个位置：后学是D太少而散，工夫没有序列，兴来了便是，兴去了便无；阳明本人晚年在补D（第20章）。S→E→D既然末格也是D，位置层的预测是它的卡也可能出现在D这里，方向上要看首格与处境：以S起步、E居中，若D不足，容易是同一种太少而散，兴而不立，一阵热闹，没有可重复的东西留下来。这个预测并不比规律本身更强；规律不成立时，这条路的靶位由它实际卡在哪一格来定（第28章给的退路）。这是对这条路的第

一个自我诊断，也是它对自己提出的要求：发生学儒学必须在D上下极大的功夫，必须有一个能传授、能重复、能检查的序列。没有这个序列，它就是又一个“悟”，一个漂亮的开头。

◆四、借字排序：七字的一种发生读法

这里是借七字的名，排一条新序，不冒充《大学》经义；《大学》原序与第484号的读法见第7章。序列的问题，要落在儒家最熟悉的一条序列上：《大学》的“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”。第484号《儒家发展之道总纲》，把这七字都读成“我X”（我知、我止、我定……），把知读为横向的发生（1到1），把止、定、静、安、虑、得读为知一之后的纵向六步（1到N）；据该书的说法，定、静、安恰好对应D、S、E，这是该书的观察。这条序列是发展序列：那个一是给定的，七字是从一出发，走到得。

七字在这里有三层读法，先分开放，免得混用。一是朱熹的读法：他明说七字“有次序，无工夫”，是知止以后相因而见的效验次第，工夫在“明明德，新民，止于至善”上（《朱子语类》卷十四），章句注“知止”也只作“知之，则志有定向”。七字之内，朱熹与阳明的读法相去不远，两家的分界在七字之前的那道接缝：朱熹要物格、知至以后才说得上知止，阳明让致良知直接落在知止上（详见第7章）。二是第484号的读法，把七字读成知一之后的纵向六步。三是下面的借字排序，用的是七个字的名，排的是另一条序。三层各有各的对象，不要互相代替。

本书想问的是：借这七个字的名，放在一个新的一出现的过程里重新排一遍，每个字承担什么？排出来的次序是本书的，不是《大学》的，也不主张《大学》本意如此；这是一次借字排序，问的是七个字的名在发生里可能承担的功能，结果写成下表。

字	发展序列里（据第484号）	发生序列里（本书借字排序）
知	一在我的经历里重新发生	一件旧的一安放不下的显露来到面前，被遇见
止	停止变化，选定的不再换	止住旧的一立刻吞并它的反射，不急于归类
静	正念，守着一带来的感觉	与这件显露待在一起，看清它的样子（S）
安	心安，三界、信息、能量不混沌	显露与自己的经历、关切咬合，能承受这份张力（E）

字	发展序列里（据第484号）	发生序列里（本书借字排序）
定	守一，方向、路径、动力不偏	在试排之后，留下一条可重复的序列（D）
虑	评估与反馈	以这条序列检验，并回写旧的一
得	三方程平衡，N加一	新的一站住，并成为下一轮的“知”

看这张表，有一处变化最要紧：定的位置。在发展序列里，定在静、安之前，因为一是现成的，可以先守住，再在守住的基础上，静下来，安下来。在发生序列里，没有现成的一可守，定只能在静与安之后：先静（S），再安（E），然后才有东西可定（D）。同样的三个字，定静安，在发展序列里对应D→S→E，在发生序列里对应S→E→D，只是把第一个字挪到了最后。这与第41章所说的排路相近而不全同：排路是拿惯路的末格做新路的首格，一次只走一条；这里是把发展序列的首格D整个挪到了末格，S和E顺势前移，是转了一圈。两条路，用的是同一批字，只是转了一圈。

七字里的“止”，也要说一句。在发展序列里，“知止”的止，是止于至善，是找到归宿。在发生序列里，止第一次出现，是一个相反的动作：止住反射。面对一个陌生的显露，人最常见的反应是立刻放进已知的格子里：这是某某的变种，这不过是旧说的新形式。止，就是把这一步按住。这恰好是第46章说的“不判教”的最小动作。同一个字，在两个序列里意思不同，这是本书读法里最容易被批评的地方，必须承认。

用一家面馆来对照两种序列。开一家面馆，做到老街上最好吃，这是发展序列：那个一是给定的，“一碗好面”，知道要做什么，止于这个目标不再换，定下汤底和火候，静心守着灶，安于小店的日子，随时评估客人的反应，一年一年做到好。发生序列的起点不一样：有一天，店里来了一位常客，带来一种外地的吃法，不是面，也不是汤，放不进菜单的任何一栏。老板没有说“我们不卖这个”（止），他让客人再做一次给他看（静），做了几次，他发现自己在晚上睡不着时想的竟是这个味道（安），然后开始在后厨试，试到有一个做法可以每天出，而且伙计也学得会（定）。再回头看店里原来的面，他发现汤底的火候，有一处可以因此改（虑）。第二年，这家店有了一道原来没有的东西，成了老街上的一个说法（得）。两个序列用的字完全一样，走的方向不同。

表里的“虑”，要多说一句。在发展序列里，虑是评估与反馈，属于D2，是把一的运行结果拿来校对。在发生序列里，虑多了一项任务：回写。新的一站住以后，要回头问旧的一：你的意思现在变了吗？上面那位语文老师，在练习成形之后，回头去看自己的教案，发现“中心”二字原来可以有两种读法，一种是句子的中心，一种是声音的中心。这一步没有

做，新的一就只是旁边添了一个东西，旧的一原样不动，新旧并置，不是改写。表里的“得”，也不是终点：得到的新的一，成为下一轮的“知”，因为它自己也会遇到消化不了的显露。七个字，在发展序列里是一条直线，走到得为止；在发生序列里是一个环，得之后接着知。这与第484号所说的“得了以后又回到知，七步是一个环”，在形状上是一致的，只是环里转的东西不同：那个环转的是同一个一，这个环转的是一个又一个新的一。

这种借字排序有它的风险，须事先说明。第484号自己就把“七字新读法可能离《大学》原文太远”列为自认的最弱处之一，本书的读法是在它之上再加一层，风险是叠加的。如果有人指出，《大学》的“知止”绝不可能读作“止住反射”，那么表里的第二行要改，其余各行还能不能站得住，要重新核对。借字排序的价值，不在于它一定是《大学》的原意，而在于它提供了一个具体的、可操作的序列，使得“S→E→D”不只是一个字母串，而是一套可以拿去试的工夫。拿去试的办法，在第57章、第64章会落到一个孩子、一个实验室身上。

◆ 五、按三条判据自检

一个候选，要被检验的，是它到底够不够格叫0到1。第44章给了三条判据：不能还原为旧一的展开；改写了原先的起点之一或目标之一；长出原来没有的显露与纠缠。逐条来。

第一条，不能还原为旧一的展开，第39章称之为还原测试。旧一，在这里主要指“复”的一路：起点已足，发展是回去。候选的三个替换，都是对这个前提的否定，所以它不能被看成这个一的展开，这一点是成立的。但是要追问一个更尖的问题：它能不能还原为儒学里另一个旧一？儒学内部不是只有“复”一个一。孔子的“成”，荀子的“化性而起伪”“积善成德”，《易传》的“成之者性也”，王夫之的“性者生理也，日生则日成也”（《尚书引义·太甲二》）〔本书读法，待检〕，都是“成”的一路。如果候选只是把这几条已有的线索重新排上了台面，那么它就是对一条被压住的旧线的发掘，是“复”，是对“成”的复，不是0到1。这个质疑是本章最重的一个，不能回避。

本书的回应分两层。一层是承认：候选的大部分材料，确实来自这些旧线，被接住的不丢人，凡是与它们一致的地方，本书写“与某某一致”。另一层是指出候选里有超出这些旧线的东西，共两处。第一，旧线里的“成”，多半成的是已有的模样，成人、成圣，朝向一个被描述过的模范；候选里的“成”，把可成的范围，推到了一个原来没有的人、一种原来没有的做法。这个“原来没有的”，是目标之一的改写。第二，旧线里的起点，是资质、是学、是习，候选里的起点，是一个旧的一安放不下的显露，是一个有张力的开端。这两处，是候选自称新的理由。它是否站得住，取决于这两处能否被证实不是旧线里本来就有的。

第二条，改写了原先的起点之一或目标之一，对应第39章的回写测试：新的一出来以后，旧的一的意思有没有被反过来改写。目标之一的改写，前面已经说了：从成为已有的模样，到成为原来没有的人。起点之一的改写，要多说一句。朱熹的路，起点是物（S），即物穷理，候选的起点也是S。表面看，起点相同。差别在于：朱熹的S，是一个理已经在里面的物，格物是把理格出来；候选的S，是一个旧的一消化不了的显露，里面没有现成的理，等着被纠缠、被排序。同一个S的位置，装的东西不同。这个区分是微妙的，如果有人认为二者是一回事，这一条就要打折扣。

第三条，长出原来没有的显露与纠缠，即新显露测试。这是最难证实的一条，也是候选目前最弱的一条。已经有的东西是：一些新的读数，比如志的发生史，孝心的三回，断拍的诊断；一些新的联系，比如与依恋研究、与发展心理学的对话；一些可检验的预测，比如第47章、第48章里提出的比较设计。但这些都还在纸面上。要说“长出了原来没有的显露与纠缠”，需要有人拿这套读法去读教育、去读一家企业、去读一个实验室，读出了旧说读不出来的东西，并且别人也采用它，把它带到本书没有预想过的问题上去。这件事，现在没有发生。所以第三条，只能写：未证。

如果要问“候选失败的样子是什么”，可以对着三个测试各写一个。还原测试失败：有人把整套读法逐条放回孔子、荀子、王夫之的文字里，一一对上，说这里面没有任何一处是那些文字里没有的。回写测试失败：把候选和旧的“复”并排放着，各讲各的，谁也不用改动谁，儒学共同体既不因此重读《复性书》，也不因此重读《传习录》。新显露测试失败：十年之后，除了作者本人，没有第二个人拿这套读法读出过一个别人认可的新卡点。三种失败里，第二种最隐蔽，因为它看起来像“百家争鸣”，其实是并置。

第46章补过一条撤压检查（把外面的压力想象成撤掉，看这个改写还在不在），拿它来问候选自己，也有用处。候选的出现，并不全是从容的：今天教育里的评比压力，科技评价里“跟得上”的压力，基底出现之后人的位置被重新追问，这些压力是候选得以被写出来的背景之一，带着一点“不得不”。如果压力撤去，这套读法还有人用吗？这个问题，现在无法回答，只能留在可错条件里。能说的是，如果它只在压力下才被提起，等压力过去就被放下，那它就停在了第二拍，是一个应时的说法，不是一个站得住的一。

此外，本书给候选加了两项自己的检查。第一项是守向：候选是否还守着“爱人”的方向？以第48章的施工表为例，它的第三格要同时容纳两边的需要，这正是爱人的一个操作形态；以第47章的志为例，它在于让一个孩子长出自己的志，而不是被灌入一个志，这也是爱人的一种形态。方向可以说是守住了。第二项是回读：候选能不能解释旧的“复”为什么曾经成立？可以。“复”在这套读法里，没有被判为错，它被安置在一个具体的位置：当一个一已经被织成之后，修复它、保养它，就是复。古画修复，正是“复”最恰当的场合：那幅

画已经画成了，修复师的工作是让它回到它被画成的样子。儒学两千年的修复，修的是已经织成的礼乐文明，这是有价值的。出毛病的地方，是把一件没有织成的东西，也当作已有原样、可以修复的东西来对待，把终点的样子，当成了起点的禀赋。回读做得到，说明候选不是推翻，而是改写。

综合起来：三条判据里，第一条部分通过，且悬着一个“能否还原为旧的成”的重大疑问；第二条有条件通过，要看起点之一的区分能否站住；第三条未证。所以它只能叫候选。

候选要从“候选”变成“一”，还差三样，这里列出来，免得“候选”二字成了一个永远可以躲在后面的词。第一，要有人在本书之外用它：一位教师，一位企业管理者，一位研究者，拿S→E→D和七字的借字排序去读自己的案例，读出一个旧说读不出的卡点，并且把结果写出来，不论对错。第二，要有一次公开的失败：一次按这套读法设计的做法，预测了某种结果，结果没有出现，作者承认错，并改动读法。能被失败改写，才是活的一。第三，要有一个本书没有预想的问题，被这套读法接住。这三样，一样都没有发生，所以本章的标题里是“候选”。

◆六、对手与可错条件

对手要写最强版本，不画稻草人：对方的一是什么，走哪条路，会怎样驳候选，都按他们自己最愿意被读的样子写，再写本书的回应，以及对话之后各自要改写的地方。以下几位，是候选必须过的关。

（一）艾文贺

艾文贺区分了儒家的“发展模式”与“发现模式”，把孟子归入前者，把阳明归入后者（见其《儒家传统中的伦理学：孟子与王阳明的思想》，Ethics in the Confucian Tradition）。他的框架几乎把本书对阳明的判断先说了一遍。他会这样驳候选：你说的“成”，是孟子的发展模式，儒学里早有；你所谓新，不过是把发展模式说得更彻底。按第38章的判语，他的发展模式仍在1到N之内，因为被发展的端是已有的；候选把端也放进序列，是第三种。但这个判语是本书自己下的，艾文贺未必接受。本书的回应：一致的部分，本书接受，不写“首次提出”。差别有两处：一，孟子的发展，以天赋的端为起点，本书把端本身也放进发生；二，艾文贺的框架是一个类型学，把思想家分入两个格子，本书给的是路径读数，能对一个具体的人说出他在哪一拍卡住。如果这两处差别不足以构成新意，那就是对艾文贺的补充，不是新的一，本书愿意接受这个评价。

（二）安乐哲

安乐哲把儒家的人读作“人之成”，强调关系性的、不断生成的人（见其 Human Becomings），与本书的“成”几乎是同一个方向。他可能这样质疑本书：你用S、D、E的框架去读儒家，是把一套外来的结构硬套在儒家的关系语言上。本书的回应：S、D、E是读法的工具，不是对儒家的本体宣告；如果这套工具不能比关系性的角色语言多读出任何东西，它就应当被放下。检验的办法也很具体：看它在断拍诊断、路径读数上，能不能指出角色伦理的描述指不出来的卡点。

安乐哲若接受本书的回应，也有要改写的地方：如果角色伦理的描述，可以在序列上多问一句——这个角色是先看见、再被缠住、最后才有了规矩，还是先有规矩——那么“成”就从一个哲学的判断，变成一个可以逐个案例去核对的读数。反过来，本书也要改写：如果关系性的描述，已经足以说明为什么一个孩子在这个周末、而不是上个周末，被那卷刨花勾住，那么本书的三格读法，在这里就是多余的，应当收起来。

（三）牟宗三一路

这是最强的一位。他们会说：儒学之为儒学，在于承认有一个超越的本心，它是道德之所以可能的根据。没有这个，儒学就变成了社会化过程的描述，丢了立宗之本。候选既然说心是织成的，善是生成的，就等于取消了超越根据，所以它不是儒学的新一，是儒学的终结。

本书的回应已在第47章中说过：发生与有效是两个问题，候选只管发生，不裁决有效。但这个回应还不够，因为立宗的人会说：你不裁决，等于悬置，悬置超越根据的学问，还叫儒学吗？这里本书要老实承认：如果“儒学”被定义为“必须承认先天的、超越的本心”，那么候选不是儒学。这正是“一被改写”的含义：候选改写的，恰恰是这个一。它是否还可以叫儒学，不由本书单方面说了算，要由方向来衡量：爱人、成人、忠守，是否还在。如果儒学共同体判定，方向不足以构成儒学的认同，必须加上超越本心，那么候选就应当被承认为一个新的东西，叫别的名字。本书愿意接受这个结局。它也是为什么用“候选”二字：候选要由别人来点头。

（四）朱熹一路

朱熹会说：理在先，物有物之理，格物是把理格出来，贯通是理的呈现；你说善是生成的，那理是什么？本书的回应：理可以作为序列走到终点后被指认的东西，“成之者性也”的性，约略就是这个位置。朱熹不会同意，因为在他看来，理是先于一切序列的。这一分歧不可调和，也不需要调和：二阶碰撞里，分歧本来就是发生的材料。与七字有关的一处

对照也值得记下：朱熹要物格、知至以后才说得上知止，他的“止”落在理已经格出来之后；借字排序里的“止”落在任何理出来之前，止住的是立刻归类的反射。同一个字，前后差了一整段格致，这也是借字排序不能冒充朱熹经义的又一个理由。

（五）规范性问题

这是候选自己必须面对的最难的问题：织成的心，织得出恶。第21章讲了，良知与习气同构，都是D与E的沉淀；区别有两重，一是谁来命名，二是它经不经得起回写，同构而不同质。可是两重判据放到“织出恶”这个问题上，还不够用，下面要看为什么。如果善是生成的，就要回答：“为什么织成的这一种才是善，另一种不是？”本书不能说“织成的都是善”。

日常里有现成的例子。一个行业里，有一条人人心照不宣的潜规则，新人进来，老人带着，几年下来，大家都习得很熟，彼此之间的默契极好，互相改写，互相照应，三格咬合得严丝合缝。这是一份织得很成功的东西，也是一份对外有害的东西。按前面的判据逐项查，第一项它部分满足（容纳了圈内两边的需要），第二项也满足（圈内回写是双向的），问题出在它把圈外的人排除在第三格之外：客户，竞争者，后来的人，他们的D与E从来没有进到这张表里。所以判善的第一项，要把话说得更严一点：第三格要同时容纳所有被它波及的人的D与E，至少要留出让他们进来改写它的口子。这是比“圈内和谐”更高的要求，也是方向“爱人”的一个操作形态：爱人，不是爱圈子里的人。这一条仍然只是判据，不是公式，是否充分，要继续检验。

本书目前的回答是不完整的，写在这里：判善的依据，不在织之前，只能在织的过程里和织成之后。第一，看第三格是否同时容纳了两边的D与E（施工表的标准）；第二，看回写是否是双向的，而不是一方吞并另一方；第三，看回读是否成立，新的一能否说明旧的一；第四，看能量账，损耗与沉淀，哪一种织法损耗更大。这四项只是判据，不是公式，而且每一项都可能被一个织得很严密的坏东西同时满足：一个紧密的小团体，内部的善意织得极好，对外却是恶。方向“爱人”也许可以挡住一部分，但不能保证。这一块，本书只能说：它没有解决，它是候选最大的欠账。

（六）林毓生与李泽厚

最后要请两位已经在第46章里出现过的前人回到这里。林毓生一路会问：你的方向“爱人”，足以承担一个文明的认同吗？认同要靠符号、礼俗、典籍这些具体的形状才立得住，方向太轻，压不住舱。按第38章的说法，认同在他那里像压舱的东西。本书的回应已在第46章说过：认同可以由方向加回读共同承担，一个新的一若能向后讲清自己与旧一的关系，

认同就接得上；但这个回应是否足够，只有时间能回答，因为认同本来就是被后人承认的东西。

李泽厚一路会问：你把体从起点挪到终点，我早就把体放在了生活与实践里，你的S→E→D不过是“实践在先”的另一个说法，新在哪里？这个质疑很重。第38章的判语是，他离0到1最近，一只脚进门。本书与他一致的地方，是体不在起点；差别在于，他的体虽然落在了生活里，仍然要有一个“本体”的位置，情本体，本书则把这个位置整个让给序列的终点，并且给出路径与断拍的读数。这是不是足够的增量，本书不敢自断。如果他的积淀说加上具体的事件读数就能做到本书想做的一切，那么候选是他那一路的一次细化，不是另一个一。他还会补一句：实践与历史是不可设计的，所谓“自觉地让新的一发生”，至多是备好条件。第46章已经认过这笔账：二阶碰撞能备好条件，保证不了发生；候选的“一”因此只能由后来的人去认，这也是它叫候选的又一层理由。

（七）可错条件

候选在以下情形出现时，应当承认是错的，或应当降格。其一，如果能够系统地证明，候选的主要内容，在孔子、荀子、《易传》、王夫之等人的文字里已经完整具备，包括“成的是原来没有的人”这一点，那么它是发掘，不是0到1，应当降格为“对被压住的旧线的重新排序”。其二，如果起点之一的区分（理已在其中的S与旧的一消化不了的S），无法在具体案例中分辨，那么候选的S起步与朱熹的路无法区别。其三，如果S→E→D在大量案例的试用中，末格D无法建立起可重复的序列，而流入“兴而不立”，那么这条路的自我诊断被证实，候选要么补上D，要么承认失败。其四，如果七字的借字排序被证明与《大学》原文无法相容，且没有别的文字依据，那么第四节的表要撤回，S→E→D需要另找序列。其五，如果规范性问题始终没有任何可检验的回答，也就是说，织成的善与织成的恶，在本书的四项判据下无法区分，那么“生成之善”这一替换不能成立。其六，如果在若干年内，没有任何人采用这套读法去读本书之外的问题，并读出新的东西，那么第三条判据确认未通过，候选应当退回为一种读法，不再称作“一”。其七，如果第27章对“兴于诗”的两种读法最终被裁定，只有传统读法（S→D→E）站得住，而把“立”读作E找不到任何别的文字依据，那么本章对《泰伯》一句的使用要撤回，S→E→D一路在经典里的依托，只剩阳明《训蒙大意》一类旁证，强度大减。其八，对艾文贺、安乐哲、牟宗三、林毓生、李泽厚、张祥龙等人的转述若与原著不符，以原著为准，相应的一致与分界重写。

还有一句话要补在对手之后。上面几位的质疑，很多是实质性的，候选并没有把它们全部化解，有几处只是把问题写清楚了。这样写，是遵守本书的一条纪律：写新的一，要把对

手写成最强的样子，把自己的欠账写在明处。一个只有支持者的候选，没有办法判断自己错在哪里。

◆七、小结

候选的样子，现在可以说清楚了。它不是推翻儒学，也不是复原儒学，它在儒学里做了一次搬动：把“足”，从起点搬到终点。人是成的，心是织的，善是生成的；路是S→E→D，定静安三字转了一圈，D从首格挪到了末格；方向仍是爱人，诚仍是忠守，只是忠守的对象，从一个起点的禀赋，变成了一个要走出来的方向。它在三条判据面前，一条部分通过，一条有条件通过，一条未证。它自己最大的欠账，是规范性；它最大的风险，是可能只是对旧线的发掘。

所以它叫候选。本书的副题，是“从1到N的发展之道到0到1的典范发生之道”，这一章处在这条弧线的转折处：前面四十几章在读发展之道，后面还要看它在治理、教育、健康、事业、科技里怎样运行，最后一章会回到这个候选，问它能否开出一种新花。一个新的一，最终要靠别人来认：被用，被攻击，被改写，被带到作者没有想到的问题上去。这件事，不是本书一本书能完成的。本书能做的，是把它摆出来，把对手请进来，把可错条件写在前头。

下面的章节，转入另一个方向：国家治理。几千年来，政治、经济、法律的根本总纲，是1到N的发展之道，修齐治平是一条路径，因革损益是它最清楚的自我表述。回到这个总纲，不是离开候选，而是看它在一个最大的尺度上，怎样运行，运行的时候哪里最容易卡住。候选的检验，也要到这些尺度上去做。

有一个小小的对照，可以拿来收这一章。开头的修复师和画新画的画家，是同一双手，所以问题从来不是“要修复还是要创作”，是一个传统里两种手艺是否都被养着。修复需要严谨、克制、对原作的敬；创作需要冒险、悬置、对未知的耐心。一个只养修复师的传统，会把每一幅新画都送去鉴定是否合于旧制；一个只养画家的传统，会把每一幅旧画都改得面目全非。儒学两千年养出了世界上最好的修复师之一，这是它的光荣，不是它的过错。本书想做的，是在修复室旁边，留出一张桌子。

第　十　一　编

国家治理的发展之道：政治、经济、法律

第 50 章　治理的总纲：修齐治平是一条路径

第 51 章　政治的发展之道：因革损益，百世可知

第 52 章　大一统与郡县：治理的横向扩张

第 53 章　经济的发展之道：经世济民与均平

第 54 章　法律的发展之道：礼法合一

第 55 章　清末礼法之争与治理之道的近代转换

50

第 50 章

治理的总纲：修齐治平是一条路径

本章要点

修齐治平是一条先内、再身、后推的路径，是定方向的纲而非手册；从家到国那座桥受力最大、机制最薄。

◆ 一、一位家长先把自己立住：《大学》八条目是一条从身到天下的路

一位母亲发愁孩子放学回家就抱着手机，一刷就是两三个钟头。她试过的办法，一个小家庭里能想到的几乎都试了：讲道理，定时限，没收，设密码，哭过一场，也吵过几场。办法一个比一个紧，孩子的手机却一天比一天攥得牢。后来有个周末的晚上，她没有对孩子说一个字，自己把手机放进了客厅的抽屉，翻出一本搁了好几年的书，坐在孩子斜对面读。头一个星期，孩子只是瞟了她几眼，嘴角挂着一点“你又来这一套”的神气；第二个星期，孩子在她翻页的间隙里磨磨蹭蹭地问她读的是什么；一个多月之后，家里晚饭后的那两个钟头有了一个谁也没有宣布过的样子：大人读书，孩子写作业，作业写完，手机才被拿出来。这位母亲后来说，她并没有“教育”孩子，只是把自己先立住了。

这个场景太日常，几乎不配写进一部讲儒家的专著。可是它值得先摆在这里，因为《大学》里那一长串“修身、齐家、治国、平天下”，最容易被读成一句宏大的政治口号，而它的骨头，就是这位母亲身上发生的事：管一个家，先管自己；管得了自己，家里才有一个让人愿意靠拢的中心；家里有了这个中心，别的事才有可以往上接的地方。从一个家到一个国，距离有多远，后面几章要慢慢量。这一章先做一件更基础的事：把“修齐治平”当作一条路径来读。它的“一”是什么？它先走哪一格，再走哪一格，最后落在哪一格？它在哪里走得顺，在哪里留下了两千年没有补上的缺口？

这一编的总立场，要先交代清楚。本书的看法是：发展之道不只是一套修身、治学的方法，它同时是几千年国家治理——政治、经济、法律三个方面——的根本总纲。这句话需要小心限定。“总纲”在这里指的是治理者用来理解“该怎样治”的那根纲，是朝廷诏令、士

人奏疏、科举题目、官员墓志里反复出现的那套语汇与次序；不是说两千年里每一项具体制度都出自儒家。秦的郡县与律令来自法家，汉初的休养生息带着黄老的底色，历朝财政上的许多手艺出自《管子》一路，佛道在宫廷与民间都有自己的位置。本书要说的是：当这些来源各异的手艺被放进同一个帝国里运转时，把它们摆成一个次序、给它们一个说得出口的理由的，主要是儒学给的那条纲——守住一个方向，在这个方向之下损益做法。

这个限定同时给了本章一条自我检验的办法。如果“总纲”之说成立，就应当能在治理的各个关节上看到同一个结构：有一个被守住的“一”，有一条从近到远、从内到外的次序，有“所损益”的做法层，有因为“一”不动而得以预知的“百世”。如果看不到，只看到儒家的话头缀在各路手艺上面，那么“总纲”就该降格为“话语”。这是本章的可错条件之一，章末会再回到它。接下来五章各取一个方面：第51章看政治怎样因革损益，第52章看治理怎样向四方横向扩张，第53章看经济，第54章看法律，第55章看这条总纲在清末遇到的那一次大碰撞。本章是这一整编的总起：先把总纲本身读清楚，从《大学》的八条目读起。

先把原文摆出来。《大学》说：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣；其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。”

这段话的构造值得多看一眼，因为它几乎是一份路径说明书的标准写法。它先从终点往回推：要把光明的德行显明于天下，就得先治国；要治国，先齐家；要齐家，先修身；一路退到“致知在格物”，退到再也退不动的地方。然后它从起点往前顺：物格了，知才到；知到了，意才诚；一环一环，直到天下平。逆推说的是“为了什么才先做什么”，顺推说的是“做成了什么才轮到什么”。逆推给的是理由，顺推给的是次序，两头对上，一条路就立起来了。对比一下今天常见的“工作计划”：许多计划只有顺推，没有逆推，做的人不知道为什么要先做第一步；也有许多只有逆推，只有一个宏大的目标，没有一步一步落地的先后。《大学》两头都有，这是它作为“总纲”站得住的第一个理由。

再看它给这条路装的“一”。“壹是皆以修身为本”，这是一个起点之一：无论天子还是庶人，出发的地方是同一个，就是自己的身。《孟子·离娄上》有一句几乎同构的话：“天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”另一头，《大学》开篇的三纲领“在明明德，在亲民，在止于至善”，给的是目标之一：路走到哪里算止，止在“至善”。本书第3章分过一的两义：起点之一回答从哪里起步，目标之一回答走到哪里为止。《大学》的特别之处是两头都点了名：起点是身，终点是至善与天下平，中间的八个环节，是从一个点走

向一整片的次序。“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”，这一句放在三纲领之后，等于说：先分清本和末、终和始，把先后排对，就离“道”不远了。

在往下读之前，先要把它看对了的地方说足，这是本书的体例，也是这个对象应得的。第一，它把治理的起点放在治理者自己身上。这一点今天读来太平常，放回当时却是一次不小的判断：权力者不是站在局外去管别人的人，他自己是整个方程里第一个要被代入的变量。那位母亲在客厅抽屉里放下的手机，就是这个变量。第二，它承认秩序是逐层长出来的，不能跳。一个管不好自己的人去管家，一个管不好家的人去治国，在《大学》看来不是能力问题，而是次序问题：下一层是上一层的材料。“其家不可教而能教人者，无之”，原文说得很干脆。第三，它把目的钉在“明明德于天下”，而不是钉在权力本身。治国平天下是为了让天下人的德行显出来，权力只是中途的工具。这三点合起来，使得“修齐治平”不止是一句口号，而是一个有起点、有次序、有目的的完整构造，在早期的政治思想里并不多见。

有一个日常的类比可以帮人把这条路读得更具体。一个车间新来了主任，他想把这个车间的出勤和质量都抓起来。他有两种起手的办法。一种是先发制度：打卡、考核、罚款，一条条贴在墙上。另一种是先把自己的活儿做到没话说：天天最早到，每一道工序亲手走一遍，出了废品先查自己的图纸。第二种办法慢，头两个月看不出动静，可是到了第三个月，工人之间开始自己互相提醒，老师傅主动把窍门讲给新人，车间有了一个“这里的活儿是这样做的”的气候。制度不是没有用，后来他也一条条补上了，但补上的制度是落在已经立住的东西上的，不是替代它的。《大学》讲“身修而后家齐”，讲的正是这个“先立后补”的次序。这个次序不一定总是对的——有的车间等不到第三个月就散了——但它对“一”和“先后”的看法是清楚的，这一点后面还要接着用。

◆ 二、北辰、德与礼：这条路靠什么走

《论语·为政》的第一章，把这条路的动力说得最凝练：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”

先说北辰。古人所说的北辰，是天球北极一带那个看上去不动的点，众星围着它转；朱熹的注大意是：北辰是天的枢轴，它守在自己的位置上不动，众星四面绕着它、向着它（《论语集注》：“北辰，北极，天之枢也。居其所，不动也。共，向也，言众星四面旋绕而归向之也”）。这里的比喻有两层，值得拆开。第一层，北辰“居其所”，它不追着星星跑，也不下命令，它的作用是做一个不动的轴。众星是动的，每一颗的轨道、亮度、快慢各不相同，这是“N”；轴是不动的，这是“一”。第二层，“共”字：众星不是被拽着转，

而是自己围着转，向着它。德，在这个比喻里的位置就是“轴”，它不是一种发号施令的力，而是一种让别人愿意围过来的东西。

这个比喻有一个不太容易被注意的风险。轴不动，容易被读成“君主什么也不用做”，由此滑到“无为而治”的另一个极端。《论语·卫灵公》里确实有一句话：“无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”可是同一部书里，孔子被问到政事的时候，从来没有只让人“恭己”：他要“足食，足兵，民信之矣”，他要“庶之，富之，教之”，他要“节用而爱人，使民以时”。北辰这个比喻只回答“力从哪里来”，不回答“事怎样做”。把它当成全部，等于把一个轴当成了整台机器。这也是为什么，这一章要紧接着看德和礼的搭配。

《论语·为政》另一章，把两种治法并排摆在一起：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”前一种，用政令引导，用刑罚整齐，结果是百姓只求免于刑罚，不知耻；后一种，用德引导，用礼整齐，结果是百姓有羞耻之心，而且“格”。“格”字的解法历来不一，有“来至、归正”之说，也有“纠正”之说（朱熹《论语集注》训“至”，另引一说训“正”；《论语注疏》训“正”），但无论怎么解，大意是民心跟着一起到位了。

这一章，用三方程的眼光重读，它说的比“德好刑坏”要具体得多。“民免而无耻”，描述的是这样一种状况：显露出来的是守法，没人犯法，表面上秩序是有的；可是那个让人守法的东西，不在人自己里面，而在刑罚的威慑里。威慑一撤，秩序就撤。换句话说，显露与它的内里脱了钩：显露这一头有了，纠缠这一头——人与人之间、人与自己之间那份沉淀下来的“耻”——没有跟上。“有耻且格”则是两头一起到：礼提供了一个可重复的次序，让人知道在什么场合做什么，这是序列；德提供了一种愿意这样做的内在牵引，这是沉淀；两头一起，显露出来的秩序是站得住的。这里不需要做一张“德对应什么、礼对应什么”的归类表，要看的是动态：同样一个“民守法”的结果，有一种走法是靠外压撑起来的，撤掉外压就塌，有一种走法是靠内里的沉淀撑起来的，外压可以少用。孔子并不否认刑，他只是在算一笔账：哪一种走法，每多一天，要多投入多少。

回到那位母亲。她放下手机的那个动作，是“德”：先立一个自己愿意守的东西。那个晚饭后的两个钟头，慢慢长成的固定样子，是“礼”：一个不必每天重新商量的次序。只有前者没有后者，孩子今天看她读书，明天她一累了，又回到刷手机，什么也留不下；只有后者没有前者，就是一张贴在墙上的“晚间时间表”，孩子对着它阳奉阴违。孔子说的“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》），说的正是礼没有德作底，就只剩壳。荀子也有一个很有名的比喻，把这层意思说成了君与民的关系：君是仪，民是影，仪正而影正；君是盘，盘圆水圆；君是盂，盂方水方（《荀子·君道》）。影子不会比物体更

正，水不会比器皿更圆，这是荀子的一种极端的“上行下效”论。德治的逻辑在这里被推到了尽头：治理的质量，几乎被压缩成了治理者自身的质量。

这条逻辑的力量和危险是同一个东西。力量在于它极省：只要源头正，下游不必处处设防，能量花在一处，沉淀在一处。危险在于它也极脆：源头一歪，下游没有第二道防线。后来两千年的制度史，在很大程度上就是儒家士人一边认这个“源头论”，一边为它修补第二道防线的历史：谏官、史官、经筵、封驳，都是想在“君正则民正”之外多留一道保险。这些补丁每一个都有来历，也都有自己的失灵史，这里不展开，第51章会回来。

德字还有一层训诂，值得在这里补上，因为它直接决定“为政以德”能不能被读成一种机制。《礼记·乐记》里有一句：“礼乐皆得，谓之有德。德者，得也。”德，是得到，是一个人在做事、待人、守礼之中日积月累得到的东西。这个读法把德从一种“品质”拉回到一种“沉淀”：它不是天生挂在身上的标签，而是一件件事做下来，别人看在眼里、记在心里的那份信用。《论语·颜渊》里子贡问政，孔子列了足食、足兵、民信三样，逼到最后只能留一样时，他留的是信：“自古皆有死，民无信不立。”信，是德在治理里最硬的一种形态。

用日常话说：一个小区里，有一位管了二十年事的老管家，账从来清楚，修东西从来不拖，邻居之间有了纠纷他一出面就能平。后来物业公司换了，新来的年轻人要做改革，推一项新规矩，住户们起先一片反对，可是老管家说了一句“这个我看了，可以试试”，反对声就小了一半。这里发生的事，不能用“他是个好人”来概括，那只是起点；实际起作用的，是二十年里一笔一笔积下来的“得”：每一次账清楚了，每一次东西修好了，别人就在心里给他记了一笔。德，就是这本只记在别人心里的账。这样读，“为政以德”便不再是一句劝人为善的话，而是一个关于治理资源的判断：最稳的治理资本，是别人愿意信你的那份沉淀，它花得慢，来得也慢，一旦丢了，要用几倍的时间去挣。

这也解释了为什么儒家愿意把“源头”押得那么重。德的积累是单向的、需要时间的，一个新来的治理者，不管带着多么好的制度设计，第一天都没有这本账；反过来，一个老的治理者，哪怕制度已经陈旧，只要账上还有，就能撑一阵。这是德治论的现实基础，也是它的限制：账只能由具体的人来积，换了人就要重新开户。制度可以传，德传不了；所以儒家的德治，不得不在人的更替之外，再造一套让“德的样子”可以传下去的东西，这就是礼。

◆ 三、内圣外王，与这根纲落进制度的四处

（一）内圣外王：一个并不出自儒家的词

“内圣外王”是后世讲儒家政治时用得最多的一个词，常被当作《大学》八条目的一句压缩。它的出处却不在儒书里。《庄子·天下》篇在讲到古来的道术分裂时说：“是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。”就是说，“内圣外王”原本是庄子一派拿来描述那个已经失落了的、完整的古道的词，后来被宋明以来的儒者接过去，用来概括“修己”与“治人”的统一。词是借来的，这件事本身就说明了一点：这个说法的意义，不在它的出身，而在后儒怎样往里装东西。

装进去的东西，大体是这样一条路：内圣是起点，指的是修身以至于成圣；外王是终点，指的是治国平天下，以至于王天下。放回本书的语言里，内圣外王同时指明了起点之一（圣，一个修成的人）与目标之一（王，一个治成的天下），中间用“推”连起来。这个构造的好处是干净：从一个人出发，走向一个天下，每一步都是同一个东西的扩大。它的难处也恰恰在这里，难处出在一个朴素的事实上：圣不一定得位，位不一定圣。

孔子本人就是第一个例子。孔子的一生，按后世的说法，是“内圣”的，可他没有做过哪怕一天实际执掌大国的君主，一生周游，晚年返鲁，“道不行”。汉代的儒者后来给他加了一个“素王”的名号，意思是有王者之德而无王者之位（董仲舒对策已说孔子作《春秋》“见素王之文焉”，见《汉书·董仲舒传》），这个称呼本身就是对这道裂缝的一种安置：既然内圣和外王拆开了，就让孔子留在“内圣”那一头，王的事交给别人，圣人的话变成王者必须遵循的法。反过来的例子在历史上更多：得了位而无德的君主，一代又一代。《大学》说“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，把天子也算在修身的队伍里，这是儒家对世袭君权最温和也最有力的一次约束；但是约束靠的是“应当”，不是机制。

这里有一个本章要先记下的判断：内圣外王这条路径，在两头的“一”上是清楚的，在中间的“推”上是薄的。从修身到家、从家到国，《大学》给的桥是“絜矩之道”与“上行下效”。“所谓平天下在治其国者，上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。”又说“一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱，其机如此”。“机”字说得很到位，这是一种感应的机关。可是感应终归是感应，家里的老人和国中的老人，不是同一批老人；一个家的“让”，怎样变成一国的“让”，中间要经过官僚、赋税、律令、军队，这些东西不是“老老”两个字能带动的。这是下一节要读数的地方。

补一个日常的类比。一位老师傅带徒弟，师傅手艺极好，为人也正，徒弟一学就会，这个小作坊里，“内圣外王”几乎可以走通：师傅自己是“一”，徒弟看着他学。可是这个作

坊开成了十家连锁，师傅不可能亲自站在每一个灶台边，这时候师傅的“正”，就要靠一套菜谱、一套培训、一套考核、一批各地的店长来传。店长里有的得了师傅的神，有的只得了菜谱的皮。内圣外王的难处，用日常话讲，就是“师傅怎样变成连锁”。《大学》知道有这个问题，所以才要讲“絜矩”，讲“其机如此”；它没有把“连锁”的机制讲出来，那是后来两千年的官僚制、科举制去承担的活。

（二）这根纲怎样落进制度

“总纲”二字要站得住，不能只靠《大学》里的一段话，得看它有没有落成两千年里反复出现的制度形状。这里只摘几处，每一处都带着一个明确的问题：它是不是按“本在身、末在国天下”的次序排的？

先看选官。汉武帝时开始的察举，其中最有分量的一科是举孝廉，大意是由地方荐举孝子与廉吏入仕（《汉书·武帝纪》：元光元年冬十一月，“初令郡国举孝廉各一人”）。它背后的想法几乎是《大学》的缩写：一个人在家里能孝，在乡里能廉，就有理由相信他在朝廷上能忠、能廉。孝在先，忠在后，家在先，国在后；“孝者，所以事君也”，是《大学》自己的话。这是把“身修而后家齐，家齐而后国治”直接写成了人事制度，选的是一个人的“本”。到后来九品中正、科举，选官的办法一变再变，本章不展开，第51章会专门读这条线；这里只记一点：无论办法怎么变，被选的人身上，始终要求带着一条“经”——经义，是修身这一端留在制度里的最后印记。

再看谥法与史官。一个君主、一个大臣去世之后，朝廷要根据他一生的行事给一个谥号，史官要把他的言行记入史册。谥号里有“文”“武”“厉”“炀”这样的褒贬字，史官的笔有“书法”可依（谥法如“经纬天地曰文”“去礼远众曰炀”；孔子称董狐“书法不隐”，见《左传》宣公二年）。这两样东西，在制度上做的是同一件事：在“位”之外，另设一个评价“德”的地方。位是活着的时候的事，德是盖棺之后的事。它们不能阻止一个无德之君活着的时候做什么，但它们让“内圣”这一端在制度里有一个账房，不管位置多高，最后都要被计入账。宋以后的经筵制度，则是把这个账房前移：让儒臣在君主还活着的时候，定期坐下来给他讲经，所讲多是《大学》《论语》《尚书》一类经书，天子成了修身队伍里的一名“学生”（《宋史》多处记开经筵、讲《鲁论》、讲读官进讲）。这些做法在效果上参差不齐，有的朝代经筵成了仪式，有的朝代儒臣借讲经之机直言时政；但它们共同说明了一件事：几百年间，朝廷一直在为“天子也要修身”这半句话找落点。

再看礼制。国家的大典——祭天、祭祖、朝会、册封、丧服——由一整套礼书规定。《礼记》《周礼》《仪礼》，在不同时代被不同程度地采用，每一个新朝开国之后，往往都要“制礼作乐”。这里的礼，正是上一节所说的“齐之以礼”那个“礼”，是一套可以重复

的次序。一个新王朝，兵可以打下来，财可以收上来，只有当它的朝会、祭祀、服色、历法被“制”出来的时候，它才在士大夫们的眼里成了“一个朝代”。这套东西成本很高，却几乎没有哪个王朝省过，原因很简单：它提供了这个国家“自己是自己”的显露方式。

最后看教育系统。一个县学、一所书院、一个蒙馆里读的东西——《三字经》里的“人之初”，《孝经》，四书——把“本在身”这个起点，从识字的第一天起就写进孩子的脑子里。很容易低估这件事的分量：一个庞大的帝国里，要让几百万个互相不认识的人，对“什么是一个好人”有一个大致相同的预期，靠的不是官府的告示，而是每个村塾里同一批蒙学书的反复诵读。这是“总纲”落在最底层、最日常的地方。

这四处合起来，大致可以支持一个比较克制的结论：两千年间，国家治理的主要制度——选官、评价、典礼、教育——在设计上都带着“本在修身，由近及远”这一条纲的印记；不论具体做法怎样变，这条纲没有被替换过，只被反复“损益”。需要补一句：这是从制度的“设计意图”和“自我说明”来读的，并不等于这些制度实际运转时就完全按此运转。选官可以变成买卖，经筵可以变成摆设，礼制可以变成排场。设计与运转之间的缝隙，恰恰是路径之学要读的地方，下一节就开始读。

◆ 四、路径读数：修齐治平走的是哪一条路

用三方程、六路径、三原理三件工具依次读：先问国治这一式由谁承担，再问这条路先走哪一格、最后落在哪一格，最后问内圣与外王两格的矛盾推动第三格时，断在了哪一拍。

（一）三方程：国治这一式，谁来承担

三方程说，显露、差异序列与特征纠缠三者互相规定：S＝F(D,E)，D＝G(S,E)，E＝H(S,D)。一个领域里，如果某一式无人承担，叫缺式；如果有人承担，而他承担时依据的并不是右边的两维，叫半缺。

把“国治”当作一个要显露出来的结果，它的右边是两样东西：国家层面的差异序列，也就是官制怎么排、赋役怎么分、法令怎么递，和国家层面的特征纠缠，也就是不同阶层、地域、集团之间那份纠结了几百年的利益与人情。要让“国治”显出来，就得有人承担“在这样的序列与这样的纠缠之下，什么样的显露才算治”这一式。《大学》的回答是：由治国者的“身”，经过“家”，一路传来。也就是说，它把国治这一式，大半交给了一个并不在右边的东西——治理者的德行——来承担。这是半缺的典型形状：有人管，而且管得很认真，但管的依据不是国家自己的差异序列和纠缠，而是从家那里“类推”过来的。

这个读数需要立刻加一个限定：半缺不等于没人管，更不等于管错了。“半缺”的意思只是，这一式的承担者和它的右边两维之间，缺一条实打实的接线。儒家思想史上，补这条接线的工作其实一直在做：礼制补序列，官制补序列，科举补序列，乡约、宗族、义庄补纠缠。补得越多，半缺就越不显眼。但补上的东西，在《大学》的原始构造里没有位置，它们是“后来加的”，所以每当遇到一个大的制度危机，儒者往往又回到“正心诚意”这一头去找药。这个习惯，本身就是半缺的症状。

（二）六路径：先内、再身、后推

路径只问“先、再、最后”。《大学》八条目的次序，如果粗分成三段：格物、致知、诚意、正心是第一段，往内走，材料是志意与工夫（志向、本心一类沉淀下来的东西，与次第、习练一类序列）；修身是第二段，把内里的东西落成言行举止，是显露；齐家、治国、平天下是第三段，是这份显露由近及远的外推。粗略地说，路径是“先内（E与D并行）、再身（S）、后推（S的扩张）”。

这条路径的末格，本书判断落在“推”上，也就是“国治而后天下平”的那几个“而后”。第28章给出的是一条弱假说：主要的卡倾向于出现在惯路的末格（这是位置层的判断，待检；这条规律的检验与收窄见第28章），至于在末格怎样卡，另看首格与处境。末格的特点，是前面几格都有现成的工夫、现成的语汇，到了最后一格，却只剩一个“自然会到”的承诺。“身修而后家齐”，有“絜矩”，有“其机如此”；“国治而后天下平”，只有“而后”二字。实际治理中，大一统的帝国靠的是郡县、科举、兵制、漕运，这些东西是推的实质，可是《大学》的路径图里没有它们的位置。

这就解释了一个现象：儒家讲治国的话，在“身”和“家”两层上最具体，越往上越抽象。一个士人可以对着学生细细讲怎样“慎独”、怎样“孝弟”，到了“平天下”，往往只剩一句“为政以德”。这不是士人偷懒，而是路径本身把最需要机制的一格，放在了最没有机制的位置。

（三）三原理：断在哪一拍

三原理说，任两格发生矛盾，推动第三格改变，三拍：张力积累，形状改变，回写。这里要问的矛盾，是内圣与外王这两格的矛盾：有德者不得位，得位者未必有德。

第一拍，张力有没有积累？有，而且极足。从孔子周游列国起，到汉代儒生屡屡上书，到宋代士大夫“得君行道”的反复挫折，到明末遗民的清算，这个矛盾每一代都在积累（分项可核：孔子周游，见《史记·孔子世家》；汉儒上书，如盖宽饶引《韩氏易传》“五帝官

天下，三王家天下”，见《汉书·盖宽饶传》；“得君行道”一语已见《朱子语类》；明末遗民如黄宗羲《明夷待访录·原君》：“为天下之大害者，君而已矣”）。

第二拍，形状有没有改变？要分两侧看。在“选士”这一侧，形状改变过：察举、九品中正、科举，一次次把“内圣的资格”接到“外王的位置”上，使得读书人有一条可预期的、非世袭的上升通道，这是一个实打实的第三格的形状改变，它不是折中，而是把“德”与“位”之间那段原来靠运气的距离，换成了一套可重复的程序。在“君位”这一侧，形状几乎没有改变：世袭仍是世袭，谏官、史官、经筵是修补，不是换形。所以本书的读数是：这一拍只走了一半，断在一半的地方。

第三拍，回写有没有发生？有，而且回写的结果值得警惕。选士这一侧的新形状，回过头来改写了“修身”本身：当修身的成果要靠科举来验证的时候，“修身为本”慢慢变成了“举业为本”。顾炎武对八股的痛斥，是这种回写之后最尖锐的一句反应，下一章会引。也就是说，回写的方向，不是把“君位”也拉进修身的轨道，而是把“修身”拉进了“选士”的轨道。

于是，对“修齐治平”这条治理路径，本章的总读数是这样：起点之一（身）与目标之一（至善、天下平）都清楚；路径是先内、再身、后推；末格（推）机制最薄；矛盾是内圣与外王，张力足，形状改变只走了选士这一侧，回写把修身变成了举业。这是一个判断，不是一个定论，章末的可错条件会把它能在哪里被推翻说清楚。

（四）一笔能量账

殊途同归，而能量不同。德治与法治，如果理想地比较：以刑政治国，起步快，见效快，每多一天，要多一天监督、多一天执行的成本；以德礼治国，起步慢，头几年看不到动静，可是一旦沉淀下来，日常运转的成本大幅下降。这是孔子那句“有耻且格”在能量账上的意思。不过这笔账要老实算两面：德礼的低成本，建立在源头不歪的假设上，源头一歪，之前沉淀下来的东西不仅帮不上忙，还可能成为包袱，因为人们已经学会了“按礼的样子”行事，而没有人再检验里面还剩多少德。所以这笔账的完整写法是：德礼之路“前期投入大，沉淀多，而且依赖单点”；刑政之路“前期投入小，损耗多，不依赖单点”。孔子偏爱前者，法家偏爱后者，这是两种能量账的偏好，而不是一个对、一个错。

日常里可以拿两位班主任来对照。一位靠扣分：迟到扣，作业漏交扣，上课讲话扣，一学期下来，纪律是好的，孩子们见了他规规矩矩，可他一调走，班上的纪律在两周之内就松了。另一位靠自己带头：她每天比学生早到十分钟，作业本当天批完，从不在班上提高声音，一学期下来，纪律看上去没有前一位那么“硬”，可是她调走之后，班里还留着一种东西，学生自己知道该怎样做。两位班主任最后都管住了班，花的能量却不同：前一位每天都

在投入，沉淀很少；后一位前期投入很大，沉淀留下来了。这并不是说后一位就一定更好——她的班如果遇上一个捣乱的孩子，没有一条扣分的制度可以兜底，她的办法也有它自己的脆处。

这笔账也顺手给出了排路的方向。按第28章的位置层读法（主要的卡倾向于出现在惯路的末格，待检），排路就是拿惯路的末格做新路的首格；若这条规律不成立，排路的靶位由这一家实际卡在哪一格来定，这是第28章给的退路。修齐治平的末格是“推”，那么新的一条路，就应当从“推”那一头起步：先问国自己的序列与纠缠是什么样的，为这一层单独设计机制，然后再回头问需要什么样的人、什么样的德来承接它。这在历史上并不陌生，它正是制度派、事功派、近代宪政论者一路人所走的方向，也是下面几章要不断遇到的方向：第51章的变法者先动制度，第54章的法律先立条文，第55章的修律者从法典这一端回推礼教。它们不是对总纲的背离，而是总纲在末格自己长出来的另一条腿。

◆ 五、从家到国的桥，与平天下一章里的矩和账

（一）那座从家到国的桥有多长

修齐治平的中段，有一座桥，是整条路径里最受力也最少被检验的地方：家与国。《大学》讲“所谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者，无之。故君子不出家而成教于国。孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也。”《论语·学而》里有子的话也是同一个方向：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣。”《孝经》里则有类似的说法，大意是用侍奉父亲的心来侍奉君主，所敬相同（《孝经·士章》：“资于事父以事君，而敬同”；《广扬名章》：“君子之事亲孝，故忠可移于君”）。这些话合起来，勾勒出一幅“家国同构”的图景：家是小的国，国是大的家，孝是在家里的忠，忠是在国中的孝。

这幅图景的力量要先说够。它使得一个人从出生起就在一个训练场里：他对父母的敬、对兄长的让、对晚辈的慈，每天都在练，而这些练出来的东西，据说可以原样用到更大的场合去。这省去了一个巨大的教育难题：不必另外开一个“公民训练班”，家本身就是。对一个以农耕为底、家族为单元的社会来说，这是一种极高效的文明传递方式。

第484号《儒家发展之道总纲》在这里下过一个很清楚的判断：家到国的“孝者所以事君”，是把迁移做成了同构放大。由此磨出的三种失真——恩当义用，值域不够，修只能往回修——以及“把孝先拆成接穗，再在国这块新土里重长”的办法，第42章已经逐条讲过，这里不重复，只取其中与本章最近的一条：恩当义用，也就是家里靠恩运转的东西，被拿去承担国里本该由义承担的活。本书接这个判断，不重判，只在本章加一层：从路径上看，这座桥的问题出在哪一格。

家里的差异序列，是生、长、老、辈分、年龄这样一条自然的、人人身在其中的序列；家里的特征纠缠，是血缘与恩情，几十年的饭桌、药碗、夜里的哭声沉淀下来的东西。国的差异序列，是官职、品级、赋役、法度，是被人设计出来的序列；国的特征纠缠，是利益、集团、地域，是一种在竞争中形成的纠缠。两边的D不同，两边的E也不同。于是“家齐而后国治”这个“而后”，实际上要求一个东西同时在两套不同的序列与纠缠里站住，这几乎等于要求同一个结果，由两个不同的右边算出来。《大学》没有说明这件事怎么做，它把“感应”当作了机制。

日常里有一个很常见的对照。一家几个人的小公司，老板喜欢说“我们是一家人”。头几年确实如此：谁家有事，大家凑钱；谁加班，老板亲自订饭。可是公司遇上了一个难年头，要裁掉三个人，这时候“一家人”三个字，成了全公司最难开口的一句话。因为家里的账是恩的账，欠了就慢慢还，一辈子；公司的账是义的账，到期就要算清。把“家”的逻辑搬到“公司”里，平时温暖，到了关键时刻两头不着地：被裁的人觉得“你说过是一家人”，老板觉得“我也没办法”。恩当义用，说的就是这个。

把这个类比放大到国，规模和后果都放大了几个量级。一位官员对君主“忠”，在家国同构的叙事里是“孝”的延伸，于是忠的失败总是被读成“孝”的失败（教养不好）；而一个王朝对一批官员的亏待，则可能被读成“臣子不该怨君父”。同一个词，两个账本，混着用，既有温度，也有毒。

这座桥并不是没有人看见。孟子讲“徒善不足以为政，徒法不能以自行”（《离娄上》），已经在承认只靠家里练出来的善不够；荀子讲礼，讲法，讲分，已经是在为国单独设计序列。后来的科举、官制、律令，都是在这座桥旁边另筑的路。但“家国同构”作为一种叙事，一直没有被拆开重长，它被留在了总纲里，并且不时被拿出来用。第52章会在横向扩张的问题上回来，看这个同构放大的做法怎样被复制到四方；第54章则会看法律怎样在“礼在刑上的1到N”这个说法里，承接这座桥的另一端。

（二）平天下一章里的账本与矩

《大学》讲“平天下”的那一章，常被人读得很快，因为前面的“诚意”“正心”太有名了。可是这一章恰恰是整部书里最接近机制的地方，它给“推”这一格补过两样东西，一样是矩，一样是账。

先说矩。“所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右；此之谓絜矩之道。”这是一个朝六个方向展开的对称检验：上下、前后、左右，每一个方向，都用“我不愿意被这样对待”作量尺去量自己对别人的做法。它是《论语》里“己所不欲，勿施于人”的一个空间

化的版本，也是忠恕之道进入治理的入口。接住它看对的地方：这是儒家治理思想里最像“检验程序”的东西，它不要求治理者有圣人的高度，只要求他会把自己代入对方的位置；一个管理者在制定一项规矩之前，先问问自己“我要是被这样管，我受得了吗”，这已经能挡掉大半粗暴的决定。

但是絜矩有一个值得标出来的构造：它的量尺始终是“我”的好恶。所恶于上、所恶于下，都是以治理者自己的感受去量别人的处境。对一个与自己处境相近的人，这把尺子很准；对一个处境相差很远的人，它会失准。一位城里长大的官员，用自己“不愿意被这样对待”去推一个山村的耕作者，山村的人实际怕的和盼的，也许完全是另一回事。这就是第484号讲的“先问土”，在絜矩里只做了一半：它知道要换位，却是把对方换到“我”的坐标系里来想，而不是走进对方自己的坐标系。这个差别，在家里几乎看不出来（家人的处境相近），在国里却很要紧（处境相差极大），也再次说明了上一节所说的那座桥的问题。后世“因地制宜”“因俗而治”的零星做法，可以看作是对絜矩这一半缺口的实地补丁，第52章会专门读。

再说账。同一章的后半，话头一转，谈起了财：“是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有财，有财此有用。德者本也，财者末也。外本内末，争民施夺。是故财聚则民散，财散则民聚。”又说：“生财有大道：生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣。”再往下：“国不以利为利，以义为利也。”以及一句相当尖锐的：“与其有聚敛之臣，宁有盗臣。”

这一段，几乎是第53章整个经济之道的纲目，它在这里出现，意味着一件事：在《大学》的构造里，“平天下”与“理财”根本没有分开。本末的次序在这里再次出现，德为本，财为末；“财聚则民散，财散则民聚”，则是用一个很朴素的方式，把治理者的资源汲取与民心的向背写成了同一条线。后世争论不休的义利之辩，在《大学》这里已经有了雏形：不是否认“利”，而是排先后，把“以义为利”放在“以利为利”的前面。

把这一章放在整条路径里再看一遍，会发现一个有意思的现象：越是靠近“天下”那一端，《大学》越是需要从“身”和“家”那里借来的东西少，而需要谈钱、谈用人、谈好恶的东西多。“民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母”，这里治理者已经不是在做自己的修身功课，而是在读民的好恶。换句话说，《大学》自己在最后一章里，悄悄把路径的重心从“我之德”挪到了“民之所好恶”，这是从起点之一（身）向目标之一（民得其所）倾斜的一个迹象。本书把这个迹象记下来，是因为它说明总纲并非铁板一块，在“推”的这一端，文本本身已经松动，留给后世损益的空间是原典自己给的。

◆六、对话

（一）韩非：不要指望有人自己为善

法家的一，是“法”，更准确地说，是法、术、势这一整套让国家机器脱离个人德行而自转的东西。韩非一路的想法，大意是：不要指望每一个人都自己向善，不要指望君主一定是尧舜，要设计一套制度，使人不能为非，而不是使人不愿为非（《韩非子·显学》：“夫圣人之治国，不恃人之为吾善也，而用其不得为非也”）。这条路径，在本书的读法里，是先立序列（法令、赏罚、考核），再以显露为准（耕战、功过），沉淀的部分（人的内在牵引）不作为靠点，甚至刻意绕开。

韩非会这样驳本章：你们讲“为政以德”，讲“君正则民正”，把整个国家押在一个人的品行上；而人主上等如尧舜的，千年一遇，中等的占大多数。以千年一遇的人作为制度设计的前提，是拿国家的命运去赌运气。至于你们说的家国同构，更是把一个家里的亲情当成国里的约束，临到利益场上，亲兄弟都争，何况陌生的官员？这个驳论，本书接住它看对的部分：国与家的差异序列与纠缠确实不同，单点依赖确实脆。第52章要接的正是这一点，上一节的“桥”也是为此而写。

但本书也要指出这条路的末格。法家的路径，是先立D、再收S、最后E落空：人们守法，只因为怕罚；一旦罚的能力下降，就没有东西在里面撑着。“民免而无耻”是孔子的话，秦二世而亡之后，汉初的人读贾谊《过秦论》，读的也是这个结果：靠严刑峻法一统天下，却没有任何沉淀下来的东西可以让这个天下自己撑住（贾谊《过秦论》，载于《史记·秦始皇本纪》篇末）。汉宣帝对太子说的那句话，是两条路径在实际政治里握手的最坦率记录：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎！”（《汉书·元帝纪》）这句话的意思，是承认国家运转靠的是两样东西同时用，儒家的德教不能单独撑一个帝国，法家的刑名也不能。

对话之后，各自要改写什么？儒家一方，要承认单点依赖是一个必须由制度来补的缺口，而不是靠“修身”一句话可以带过的小事；法家一方，要承认序列自己不会长出沉淀，没有“耻”的地方，法的成本只会越来越高。两边之间，不是折中，而是各补各自惯路的末格：儒家补D的独立，法家补E的沉淀。这种互补，在下一章里读作“霸王道杂之”的实际样子。

（二）余英时：内圣外王是一个连续体

在宋代士大夫政治的研究中，余英时的一个著名看法，大意是：宋儒的关怀，首先是“秩序重建”，也就是把天下重新带回三代那样的秩序；心性之学是服务于这个关怀的内

圣部分，而内圣与外王在宋儒那里是一个连续体，不是两个板块（见其《朱熹的历史世界》）。〔转述，待核〕

这个看法对本章的意义是：如果宋儒的目标之一，是先于起点之一被确立的，那么“内圣外王”这条路径，就不应只按“起点固定”来读，而要看到它同时是一条“目标固定”的路：先有一个要重建的秩序，再回头问需要什么样的人、什么样的心性。这与本书第3章所说的“起点固定与目标固定”可以并存，是一致的。本书因此要改写自己的一句话：前文把内圣读成起点、外王读成终点，这一读法只适用于《大学》的文本顺序；落到宋儒的实际关切上，次序要倒过来读，外王的关怀在先，内圣是为它准备的。对这位对话者，本书的读数也提出一个问题：当目标固定在“三代之治”的时候，路径的一切创新，是不是都被这个固定的目标预先限制成了“回向”？这一点留到第51章和第39章继续。

（三）牟宗三：内圣有余，新外王不足

现代新儒家牟宗三有一个著名的说法，大意是：传统儒家的内圣之学已经极高，而外王这一端，没有开出现代意义上的民主与科学，要靠“良知坎陷”去开出新外王（见其“外王三书”中的《历史哲学》《政道与治道》）。〔转述，待核〕本书与他的前半句一致：传统治理总纲里，“推”这一格的机制最薄，需要补。分界在后半句：本书认为“良知坎陷”这个出口，是在第二拍上断的，它把形状改变交给了“自我坎陷”的一个动作，而没有让第三格（制度）自己换形。这一点第37章细读，第39章再用回写测试检一遍，这里只记下分界。

◆ 七、可错条件

本章的判断，在以下情形出现时，应当承认错了或者要大幅改写。

一是“总纲”之说。如果能够表明，两千年中，国家治理的主要制度——选官、评价、典礼、教育，以及第53、54章要读的财政与法律——的设计与运转，其排序主要来自法家的法术势或其他非儒家的逻辑，儒学只是提供了装饰性的语汇和事后的辩护，那么“根本总纲”应降格为“主要话语”。这个检验需要逐项制度、逐个朝代的材料，本章只摘了选官、评价、典礼、教育四处，不够下定论。

二是“推”这一格最薄的读数。如果能够找到儒家文献里，对从家到国、从国到天下的机制，有系统而不是零散的论述，并且这种论述在历史上确曾被采用，那么“末格最薄”要改判。荀子的礼论、《周礼》的官制设想，都是候选的反例，需要逐一核对它们是否确曾被当作“推”的机制来使用。

三是“断在第二拍的一半”。如果能证明，君位一侧同样发生过形状改变，并且这种改变回写到了修身上，那么这个读数要改。

四是“修身变举业”的回写读数。如果能证明，科举时代的士人，其修身的内容与重心，并未因科举的考试内容而改变，那么这个回写的判断要撤回。

五是“国治一式半缺”的读数。如果能证明，《大学》体系里承担“国治”这一式的，实际依据的是官制、赋役与法度自身的序列与纠缠，而不是从治理者的德行经家里类推过来的东西，那么半缺的读数要撤回，所谓“后来加的”补丁也要改判为原构造的一部分。

六是“内圣外王”一词的来历。这里依传统上的读法，把《庄子·天下》作为出处，后儒借用；如果能证明在此之前儒书里已有以这个词系统讲修己与治人之统一的用法，本章关于“词是借来的”这一说要改，不过“圣不一定得位”的裂缝仍然在，路径读数不受影响。

◆ 八、小结

这一章把“修齐治平”读成一条治理路径：起点之一是身，目标之一是至善与天下平，路径先内、再身、后推。北辰这个比喻，讲的是一个不动的轴，德与礼是它的两样配套，一个给牵引，一个给次序。内圣外王这个词，借自庄子一派，装进了儒家的路径里，留下了圣不一定得位、位不一定圣的裂缝。家与国之间的那座桥，靠“感应”支撑，是路径中受力最大而机制最薄的地方。

这样读下来，“总纲”的意思便清楚了：它不是一套事无巨细的治国手册，而是一根定方向的纲。纲只管两件事：守什么，先后怎么排。至于具体的做法，要随时代、随处境去“损益”。这个“损益”，孔子自己有一句最明白的话。下一章就从这一句话读起。

51

第 51 章

政治的发展之道：因革损益，百世可知

本章要点

因是守一，损益是做法层增减；王安石、张居正是路径之新未改其一，政治路径多断在第三拍，改了又回去。

◆一、一座老宅代代翻修，孔子预知的是什么

（一）一座老宅代代翻修，格局从来不动

设想一座南方的老宅，三进院落，中轴线上是门楼、前堂、后堂，两侧是厢房，后头一口天井。曾祖父那一代盖起来的时候，屋顶是小青瓦，窗是木格窗，夜里点油灯。祖父那一代加了一排偏房，给成了家的儿子们住，砖木结构没有变，只是把一面山墙往外推了几步。父亲那一代拉了电线，在后院添了厨房和卫生间，窗子换成了玻璃的。到了孙辈，屋顶上架了热水器，墙里埋了网线，前堂的八仙桌旁多了一台电视。一百年间，这座老宅几乎每十年都在动：屋顶翻过，地面铺过，门窗换过，厨房搬过位置。可是进了门楼，你还是知道自己站在哪里：前堂是见客的地方，后堂是祖先牌位和长辈起居的地方，天井是采光透气的地方，厢房按长幼分给各房。谁要是提议把前堂拆了改成车库，家里人会以为他疯了；不是因为车库不好，而是前堂一拆，这座宅子就不再是这座宅子。

这座宅子里同时存在两样东西：一样叫格局，一样叫做法。格局是中轴、进深、长幼的位置，一代一代没有动过；做法是材料、设备、装修、用电用水的方式，每一代都动。老辈人说“祖宅”，指的是格局，不是做法。孙辈在屋顶上装热水器的时候，没有任何人觉得自己对不起曾祖父，因为他们动的是做法；倘若有人要拆中轴，哪怕一块砖也没有换，整个家族都会觉得出了大事。

孔子那一句话，说的就是这样一座老宅。《论语·为政》里，子张问：“十世可知也？”孔子的回答是：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也；其

或继周者，虽百世，可知也。”一个朝代接着一个朝代，每一代都在沿袭上一代的礼，每一代都有所减、有所增；减了什么、增了什么，是可以知道的；如果将来有谁接着周朝往下走，哪怕过一百世，也是可以知道的。整句话的重心落在“因”字上：没有这个“因”，“损益”无从谈起，“可知”更无从谈起。

本书第1章说过，发展之道是从一个给定的“一”出发，高效、高质量地走到N。这一章要说的是：在国家治理的层面上，孔子这句话，是这个命题最清楚的一次自我表述。“因”是守一，“损益”是路径上的增减，“百世可知”是一的不动所带来的可预见性。下面依次把它读开：先细读这一章，看孔子究竟说了什么；再看汉儒怎样把它接成一个制度理论；再看王道与霸道、大一统、科举与士大夫政治这几个主要关节，各自怎样落在“因”与“损益”的结构里；最后看王安石、张居正这两次大变法，它们究竟变了什么，没有变什么。

（二）这一章细读：孔子预知的是什么

先把语境交代清楚。子张问的是“十世可知也”，也就是十代之后的事，能不能预先知道？这里的“知”，不能想成占卜或预言，孔门并不以此为业。《论语》里孔子几乎不谈未来的具体事件，他谈“可知”，谈的是一种形状上的可预见：这个文明接下去会怎么变，大致的方向、变化的方式、不变的部分，可以事先说个大概。这是一种结构上的预知，类似一位老中医说“这个病人再过十年，大概会往哪个方向走”，不是说哪天哪时发生什么。

再看孔子给的依据。他举了两个已经发生的例子，殷代对夏代，周代对殷代，各有“因”，各有“损益”。《论语·八佾》里另有一句：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”周朝是在“监”（对照、借鉴）夏、殷两代的基础上，才有了这样繁盛的文采，所以孔子选择“从周”。这里有两个样本，两次变化，一个规律：后一代总是在前一代的基础上，保留一些，去掉一些，补上一些。孔子由这两次变化推出第三次、第四次乃至第一百次，就是把这个规律向前延伸。这是一次从两个样本做出的外推，推理的力度完全取决于一个条件：两个样本背后，确有一个不变的东西在起作用。

孔子自己知道样本不多。《八佾》里他说：“夏礼，吾能言之，杞不足征也；殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足，则吾能征之矣。”夏礼、殷礼他都能讲，可是它们的后人所在的国家杞和宋，留下的文献和贤者不够用来印证，所以他不敢下结论。这几句话，是本章读法里很要紧的一块砖：孔子对“可知”的态度，其实是有证据意识的，他知道“因”与“损益”这个规律，是从有限的文献里读出来的。他要的是“征”，也就是印证。后世把“百世可知”当作一句颠扑不破的教条，是比孔子本人更不谨慎的读法。

那么“因”的究竟是什么，“损益”的又是什么？孔子没有逐条列举，汉儒替他补了一个注。何晏《论语集解》引马融的话，大意是：所因袭的，是三纲五常；所损益的，是文与质、三统这些东西（《论语注疏·为政》：“马曰：所因，谓三纲五常。所损益，谓文质三统。”）。“三纲五常”是汉代定型的一套伦理框架，用它来解孔子的“礼”，已经是汉儒的读法，不是孔子当时的说法；本书只把它当作一个有代表性的早期注解，不当作孔子原意。“文质三统”则指各个朝代在尚质还是尚文、历法正朔取哪一统上的不同，如夏尚忠、殷尚敬、周尚文这类说法（《史记·高祖本纪》太史公曰，《汉书·董仲舒传》），是“做法层”的变化。这个注解的结构是对的：一边是被守住的纲，一边是随时代增减的文饰与做法。

《论语·卫灵公》里还有一个很好的实操样本。颜渊问怎样治理一个国家，孔子回答：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶》舞。放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。”历法用夏的，因为夏历合农时；车用殷的，因为殷车质朴实用；礼帽用周的，因为周冕文采盛；音乐用舜时的《韶》舞；郑国的音乐要禁，巧言谄媚的人要远。这里孔子在做的，是一次现场的“损益”：从前代的做法里，一项一项挑出最好的，拼成一套新的。这是一次高水平的择优，但注意它的前提：所有被挑选的项目，都是既有的东西，被挑进来之后，放在“为邦”这个不变的目的之下。孔子是在已有的东西里选，不是在没有的地方造。

这个读法有一个容易被忽略的含义：孔子说的“可知”，是有条件的可知。条件就是“一”不变，因此下一个朝代还会在同样的纲下损益。反过来，如果“一”变了，这个预知就失效了。也就是说，“百世可知”这句话里，埋着一个可错条件：一旦出现一个朝代，它不是在“因”中损益，而是从根上换了纲，那么孔子的预知就到此为止。他自己没有想过这种情况，或者说，他没有把这种情况当成“礼”的事。这一点留到第45章去讲，那里要问：孔子本人由礼到仁，是不是恰恰做了一次他预知之外的事？

日常里的类比，大概可以举一个老字号的例子。一家百年老字号，掌柜一代换一代，每一代都有人对配方做点微调：这一代把糖减了半勺，下一代换了一种更好的酱油，再下一代把铁锅换成了不粘锅。每次调整都有人嘀咕“这还是不是祖传的味道”，老师傅尝一口，说“魂还在”，调整就通过了。魂是“因”，半勺糖和不粘锅是“损益”。这家店的第十代掌柜若被人问“将来的味道你能预料吗”，他大概会说：具体的我不知道，可是方向我知道——只要魂在，就还是这个味。这便是“虽百世可知”的民间版本。要注意的是，“魂”是什么，老字号里往往谁也说不清，也没有人写下来，大家只是靠舌头知道。这一点放回国家治理里，会变成一个很麻烦的问题：当“一”只是一种大家凭感觉都认的东西时，什么叫变了纲、什么叫只是调了做法，就成了争论的焦点。这是下文汉儒一节和王安石、张居正一节要面对的。

◆ 二、守一而损益：汉儒的制度理论，与王道、霸道、大一统

（一）汉儒怎样把这句话做成制度理论

孔子说“可知”，汉儒要的是“可用”。汉代是儒学第一次与大一统帝国的制度结合的时期，汉儒面临的问题很实在：秦亡了，汉承秦制，那么汉朝究竟是继续秦的路，还是改？改的话，改什么，不改什么？这时候，“因”与“损益”就从一句老师的预言，变成了一个朝代的操作指南。

董仲舒是这个转变中最重要的人物。他在对策中有两句话，常被后人引用。一句是：“道之大原出于天，天不变，道亦不变。”另一句，大意是：王者可以有改制的名目，而没有变道的实质；改正朔、易服色，这些是顺应天命的形式，其余尽可遵循先王之道，何必更改？他的原话是“改正朔，易服色，以顺天命而已，其余尽循尧道，何更为哉！故王者有改制之名，亡变道之实”（以上两处均见《汉书·董仲舒传》所载对策）。这两句话把“因”和“损益”之间的分工，说得几乎是教科书式的：道，也就是那个“一”，不变；制，也就是历法、服色、名号这些做法层，可以改，而且应当改，以示天命有新。

这是一个非常聪明的安排。一个新朝代需要宣示自己的合法性，需要“改正朔，易服色”，让天下人看到天命换了；可是同时它又不希望改变那些维系社会运转的根本原则，因为那样会带来动荡。董仲舒的理论在两个需要之间开了一道缝：改的是名，守的是实。照本书的读法，这等于是在制度层面上，把“路径之新”的空间划出来，同时把“一”保护起来。后来两千年里，每个新朝代的“制礼作乐”，基本都是沿着这个模式做的：开国之初，议年号，定正朔，议庙制，改官名，这些都是“改制之名”；而君臣父子的位序、民本的目标、经典的权威，不在议程之内。

董仲舒还有一套“三统”的说法，大意是：夏、商、周分别代表黑、白、赤三统，新王兴起，要依次轮换，每一统有自己的正朔、服色和礼制取向，三统循环往复（《春秋繁露·三代改制质文》）。这套说法的细节今天读来颇为繁琐，不必细究，值得看的是它的结构：它把“损益”本身也纳入了一个有规律的循环里。变的不是随意的变，是在一个有限的菜单里轮换。于是“可知”的范围又被扩大了：不仅“一”不变，连“变”也有章可循。这是1到N的路径意识在政治理论里的一次系统化。

与董仲舒的“天不变，道亦不变”相配的，是另一件事：灾异谴告。按汉儒的说法，君主若失德，天会以灾异警告，比如日食、地震、水旱；儒生负责解读这些现象，并且据此向君主进言（董仲舒对策：“国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之”，《汉书·董仲舒传》）。这个设计，从路径角度看，是一条回写通道。我们知道，一个守一的体系最大的危险，是没有办法知道自己是否偏离了“一”；天人感应

说，给了儒生一个借“天”之名向权力反馈的渠道。我们今天很容易看出它的牵强，可是在当时的条件下，这是在君权至上的制度里嵌入一个批评口的少数办法之一。当然，这个口子能不能起作用，全看解读的人有没有胆量、听的人有没有雅量，机制本身是薄的。

汉代的实际政治，还有一层要补上。宣帝那句“汉家自有制度，本以霸王道杂之”，说明当时的朝廷自己清楚，所谓守一，守的是方向，不是整套做法的纯度。外面披着儒家的“道”，里面用着法家的“制”，后世学者常称为“外儒内法”，这个说法当然过于简化，但它抓住了一个实际存在的结构：纲是一套，做法是另一套，两套在朝廷里并存运转。从路径的角度，这恰好符合“守正出奇”：守的是方向，出奇用的是任何有效的手艺。至于“有效的手艺”里有多少是从法家那里“借”来的，借来之后是被儒家的一收编了，还是实际上改变了一，这是一个要放到后面（第54章，论礼法合一）才能回答的问题。

补一个日常的类比。一家三代同堂的大家庭，每年过年都有“家规”：初一不扫地，初二回娘家，初三祭祖，这些规矩多少代没人动。可是每一代人的具体做法都不一样：爷爷那一代是摆八仙桌、杀自家养的鸡；父亲那一代是饭店订年夜饭；孙子那一代干脆全家去旅行，初三再赶回来祭祖。长辈们说“规矩没破”，是因为“初三祭祖”这一条守住了。他们把年夜饭怎么吃算作“做法”，把祭祖算作“道”。哪一天孙辈提出“祭祖也太麻烦，改成视频吧”，家里立刻会开一次会：这到底是改做法，还是改道？因为边界的划分，从来不是写在纸上的，而是靠每次争议时大家的共识一点点划出来的。董仲舒做的工作，就是替整个帝国把这个边界第一次说出口。

（二）王道与霸道，大一统：同一个一的两条走法

“一”是什么，需要在政治这个层面再收一收。本书的读法是：政治之“一”有两层。起点之一，是位序和名分，所谓“君君，臣臣，父父，子子”（《论语·颜渊》），“政者，正也”，政治从“正名”开始；目标之一，是民本，所谓“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》），“养生丧死无憾，王道之始也”（《梁惠王上》）。朝代更替，改的是谁坐在那个位序的最高处，不动位序本身，也不动民本这个目标。《易·革·彖传》说“汤武革命，顺乎天而应乎人”，革命，革的是命，换一个受命的人；“一”仍在。本书把它压成一句：朝代更替是换载体，不是换一。

在这个“一”之下，孔孟留下了一个最有名的区分：王道与霸道。孟子说：“以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大。”又说：“以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也。”（《公孙丑上》）孔子对两位霸主的评价，则更复杂：他说“晋文公谲而不正，齐桓公正而不谲”（《宪问》），同时又说管仲辅佐桓公，“九合诸侯，不以兵车”“民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣”。孔子对管

仲，有批评，也有肯定；孟子则把话说得更干脆，说孔子的门徒里没有人讲桓文之事。这一点看出来的是：从孔子到孟子，儒家的政治理想越来越向“王”的一端收紧。

先接住这一区分看对了什么。王霸之辨，抓住了一个治理里极根本的问题：同样一个“天下太平”的结果，是用什么东西撑起来的。“力不赡也”这四个字，是整个争论的要害：靠力撑起来的秩序，每多一天，就多一天的能量要投入，力一旦不足，秩序即塌；靠德撑起来的秩序，是被服从的人自己愿意的，维持成本低得多。这里说的是前一章已经读过的能量账。王道与霸道，在显露一端可以长得一模一样，都是“天下无事”，但里面的结构完全不同。

按本书的读法，这不是一场“善对恶”的争论，而是一场关于路径的争论。霸道的路径，是先靠力和法把序列立起来，显露随之而来，内里的沉淀不作为依靠；王道的路径，是先靠德让人心向着，再以礼立序列，显露自然而然。这两条路，是前一章所说的法家与儒家两条惯路在政治上的对应。荀子的《王霸》篇里有一句话，大意是：“粹而王，驳而霸，无一焉而亡。”纯粹的做到王，驳杂的做到霸，一样也没有就灭亡。这句话的有趣之处是，它承认了王与霸是同一把尺上的不同刻度，不是两个世界；而且它给出的是一个相当现实的底线：两样都没有，就是亡国。

历史上的朝廷，几乎没有一个是纯“王”的，也几乎没有一个是纯“霸”的。宣帝的“霸王道杂之”是一个公开的说法，更多的朝廷是这样做而不这样说。这样看，王霸之辨的实际作用，更像一把尺子：它不是用来给一个朝廷定性的，而是用来在朝廷内部争论某一项政策时，有一个共同可以使用的语汇：“这样做是不是太近于霸？”有了这样一把尺子，儒生们才能在法家手艺大行其道的时候，仍然保有一个批评的位置。这个作用，不能因为它没有把霸道赶出朝廷而被低估。

位序与民本这两层，也不是永远和睦的。《孟子·梁惠王下》里，齐宣王问：“汤放桀，武王伐纣，有诸？”又问：“臣弑其君，可乎？”孟子答：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”君的名分，在这里被一个条件限制住了：君之所以是君，因为他在“为天下”；他一旦成为残贼之人，名分就只剩一个空壳，诛他不算弑君。孟子在位序与民本发生冲突的时候，选了民本。这是一个重要的排序，说明政治之“一”的两层，并不是平起平坐的：目标之一，在紧要关头压过起点之一。后世的君主和官僚，当然不会常常这样排；《孟子》一书在明初还曾因这类言论惹过麻烦：明太祖读到“草芥”“寇仇”之语，一度要罢孟子配享，后来仍命儒臣修了删节本《孟子节文》（《明史·钱唐传》）。这件事说明，这个排序一直是危险的。但它留在经典里，也就成了一个长期可以被取用的资源：每当士大夫要批评一个暴君，手边总有这句话。

再说大一统。《春秋公羊传》隐公元年有一句话：“何言乎王正月？大一统也。”为什么《春秋》开篇要写“王正月”三个字？因为这是在宣示天下统一于一个正朔之下。董仲舒进一步引申：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。”（《汉书·董仲舒传》）“大一统”的“大”，后来的许多解说者读作动词，解作“重视”“尊崇”，“一统”则是以一为统（何休注：“统者，始也，总系之辞”）。这样读，这个词的字面，几乎与本书的语言完全对上：大一统，就是以“一”为大。

大一统在政治里的作用有两层。一层是纵向的：王朝一代一代，守一个统，正统的观念使得“谁是合法的继承者”成为朝代更替之后必须回答的问题，这就是为什么后世修史要争“正统”。另一层是横向的：疆域之内，同一套正朔、同一套礼制、同一套官制，这是下一章的主题。这里先记下它纵向的一面：大一统本身就是守一的政治版本。这种观念一旦成为共识，就产生了一个有趣的后果：朝代可以反复更替，而“中国”的连续性却被不断强化，因为每一次新朝廷的合法性，都建立在“承接上一个统”之上。“其或继周者，虽百世可知”在这里变成了一种政治现实：每个继周者，都自觉在继。

◆ 三、科举与士大夫政治：选人这条路怎样换了先后

如果说王道霸道是政治里的一对理想，那么科举与士大夫政治，就是这个帝国用来让“一”在人身上落地的装置。这一节的读法，要紧的是看选士这条路径的先后顺序怎样一次次被调整，而“一”始终没有动。

先交代一条线索。汉代以察举为主，举孝廉、举贤良方正，由地方长官和朝廷官员推荐人才，被荐举的人要有乡里的声望，这个声望主要来自品行。到了魏晋南北朝，九品中正制把评品交给“中正”官，渐渐被门第左右，所谓“上品无寒门，下品无势族”，这句话出自《晋书·刘毅传》所载刘毅的上疏，是对这个制度流弊的概括。隋唐开始，科举逐渐成形，以考试取士，“进士科”渐渐成为最受尊重的一科（《通典·选举》称隋炀帝始建进士科，事在大业年间，即605年至618年）；宋代为防舞弊，实行糊名、誊录等办法（淳化三年即992年起糊名考校，大中祥符八年即1015年置誊录院，《宋史·选举志》）；明清则以八股文取士，题目出自四书五经，解释以朱熹的《四书章句集注》为准（《明史·选举志二》：“《四书》主朱子《集注》”；此前元皇庆二年即1313年的科举诏令已规定经疑出题“并用朱氏章句集注”，《元史·选举志》）。科举在清末的1905年被废止。

用本书的路径语言重读，这一串变化其实是一条路径的换先后。察举，先看品行（人的志气和沉淀，E），再看才能（一些具体的功夫，D），最后是做官后的政绩（显露，S）。这是一条E为首的路。到了九品中正，先看的变成了出身，一种说不上是E还是D的东西，先

天给定的序列，路径开始僵化。科举则几乎整个翻了过来：以考试为先，写出一篇文章（S上的显露），再依据文章定高低（D上的序列），至于这个人的品行与志气（E），科举只能在后面靠“出身清白”“三代无犯”之类的资格去间接核对。简单地说：察举是E先，科举是S与D先。选士这条路的惯序，在一千多年里，被从E→D→S，换成了更接近S→D→E的方向。

这个换序的好处，几乎是显而易见的。以考试为先，门槛是公开的，标准是可重复的，一个来自乡下、没有门第的读书人，只要他的文章过得了关，就有机会。宋以后读书人向上流动的通道变宽，与此有很大关系。范仲淹少年时寄居僧寺苦读，后来写下“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”（《岳阳楼记》），是这个体制下士人精神的一个高峰。张载说“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，则是士大夫自我期许的另一个版本。这样一批人，不靠门第，靠读书进入政治，读的又是同一套经典，他们对“一”的忠诚自然很高。这是科举的收益，要说足。

其次，这套选士的设计与“一”咬得很紧。因为取士的内容是经典，解释以朱注为准，每个想做官的人，都要先花许多年把这套“一”背进自己的脑子里。这就是前一章所说的“总纲落进制度”最彻底的一个例子：不用强迫，也不必宣传，只需要把“一”变成入场券，全国最聪明的一批人就会自发地把它读熟、讲熟、替它辩护。而且，由于考试面向全国，这个“一”被均匀地复制到了每个州县，这是下一章要讲的横向复制的一个关键装置。

但是，这个设计也带来了两个后果，是本书路径读数最关心的。第一，回写。前一章说过，选士这一侧的形状改变，回写到了“修身”本身：当修身的验证要靠考试时，修身慢慢变成举业。顾炎武对八股的批评，是这个回写最猛烈的一次回声。他说八股的害处，等于焚书，败坏人才，甚至超过秦始皇在咸阳坑杀的那四百六十余人（《日知录·拟题》卷十六：“八股之害，等于焚书，而败坏人材有甚于咸阳之郊所坑者，但四百六十余人也”）。这是一个明遗民在国破之后的愤激之言，不可全当作持平之论，可是它抓到了一个机制：当“一”同时是入场券的时候，对“一”的态度就开始分化，有人诚心信它，有人只是背它。科举时代之所以有“八股取士，人才却在八股之外”的感叹，原因就在这里。这是古德哈特定律式的现象：衡量“修身”的指标一旦成为目标，它就不再能衡量修身。

第二，这套装置把“一”的解释权集中到了极少数地方。朱熹的注一旦成为标准，对四书的任何不同读法，都变成了需要谨慎的事。明清两代，阳明学、考据学各自与科举的关系都很微妙，有人用，有人避，有人在边缘做自己的学问。〔此处对阳明学、考据学与科举关系的概括，待核〕选士这条路径的效率越高，对“一”的任何改写，就越难在体制内发生。这是第39章要深入讨论的主题：为什么近代之前的儒学始终没有进入0到1，原因之一是体制本身就是一台守一的机器。

至于士大夫政治，传统史学里有一个常被引用的说法，出自宋神宗朝的文彦博。据《续资治通鉴长编》，熙宁四年（1071年）三月，神宗说变法对百姓有何不便，文彦博答：“为与士大夫治天下，非与百姓治天下也。”大意是：皇帝是同士大夫一起治理天下，不是同百姓一起治理天下。这句话的味道复杂，一面是士大夫自觉其与君主共担治理之责，一面是赤裸裸的阶层视角。钱穆曾用“士人政府”来概括中国传统政治的特色，大意是政权向读书人开放，由士人组成政府〔钱穆《帝王与士人》，转述，待核〕；余英时则从宋代士大夫的“得君行道”出发，讨论士大夫与君主之间“共治”的政治文化（见其《朱熹的历史世界》）。这些研究与本书的读数是一致的：士大夫是把“一”在人身上落实的那个中间层。本书的补充是：这个中间层既是守一的主力，也是守一的瓶颈；它让“一”高效地走到N，同时让“一”几乎没有被改写的机会。

日常里一个类比，可以帮着理解这一层。一所老校，有一套历年不变的招生考试，只要考得好就能进来，学生来自四面八方，出身各异。这所老校几十年下来，校风非常一致，毕业的人互相认得出对方的“味道”。这是它的优势。但老师们有时也发现，考上来的学生，有的是对这个学问确有兴趣，有的只是擅长这种考试，而后者在毕业时同样拿得出漂亮的成绩单。学校想改一改考试，又怕改了就不是这所学校了。科举时代的朝廷，一直在这个两难里。

◆四、王安石与张居正：路径之新，未改其一

大的变法，是检验“守一而损益”的试金石：当一个朝廷感到不变不行的时候，会变到哪一步？本书选两个最有名的例子，一个在宋，一个在明，都由读书人出身的宰辅主持，都轰轰烈烈，也都结局不顺。这两次变法，不是为了评功过，而是为了回答一个具体的问题：它们动的是做法，还是一？

（一）王安石：回向先王，另一种守一

熙宁二年（1069年）起，王安石在宋神宗的支持下推行新法。内容大致有：制置三司条例司统筹财政改革，均输法调剂物资流通，青苗法由官府在青黄不接时向农户放贷、收取利息，免役法让百姓出钱代替服役，保甲法编练民兵，市易法由官府参与商品买卖，方田均税法清丈土地、均平税负。这些新法大多在熙宁二年至五年（1069至1072年）间陆续颁行（《宋史·神宗纪》）。他还改革科举，罢诗赋而重经义，亲自主持编写《三经新义》，作为学校和考试的标准解释。

这一串措施，从做法看，变动极大：财政、兵制、赋役、市场、教育几乎全部被触动。但王安石自己是怎么说的？他在《答司马谏议书》里写：“举先王之政，以兴利除弊，不为生事；为天下理财，不为征利；辟邪说，难壬人，不为拒谏。”他的自我定位非常清楚：他是在“举先王之政”，是回到三代的制度去，不是另起炉灶。新法里有许多条目，当时的倡行者也以《周礼》为据，例如青苗法，首议者即引《周官》泉府为说（《宋史·孙觉传》）。这是一种特别的守一：他守的不是眼前的祖宗之法，而是更古的、他认为被后世偏离了的先王之政。换句话说，他的“一”是三代，他的路径之新，是为回到三代而设计的新办法。

拿青苗法做一个日常的类比，有助于看清“做法层的新”是什么意思。设想一个村子，每年青黄不接的春天，农户断粮，只好向村里的大户借粮，秋后加倍偿还，利息重，年年有人因此卖地。有人想出一个办法：由村公所出面借，利息减半。这个办法，没有改变这个村子的任何根本安排：谁是村里管事的，谁种地，谁收租，秩序全在；它只是把“借粮”这一环由大户手里挪到了公所手里，把利息降下来。设想的结果是好的：农户不用再向大户低头。可是实际运行里，公所的人手不够，借出去的粮要追，追不回来就摊派，有的执事人为了政绩，多放多收，不管农户实际要不要。同一个办法，设计里是“减轻”，运行里变成了“又一重负担”。这里没有谁换了村子的“一”，但“一”之下的做法，实际上出现了好意与结果的偏差。变法的成败，大量取决于这类偏差，而不是取决于变法者的“一”对不对。〔此为类比，不是对青苗法实际成效的评价；该法的实际成效，史家评价不一〕

《宋史·王安石传》记他“甚者谓‘天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤’”，〔此“三不足”是否确为其原话，历来有争议，待核〕如果他确曾这样说，那只是对祖宗家法的不敬，不是对先王之道的不敬；相反，他对“先王之道”的执着，到了要用国家力量统一思想的地步，以《三经新义》统一经学。《宋史》载神宗对他说“今谈经者人人殊，何以一道德？卿所著经，其以颁行，使学者归一”，熙宁八年（1075年）颁王安石《书》《诗》《周礼义》于学官，是名《三经新义》；“一道德以同俗”一语本出《礼记·王制》。这个“一道德”，是本书要特别标记的一笔：当一个变法者要改变做法的时候，他往往同时要把“一”的解释权也收拢起来，因为没有一个统一的“一”，做法的改变就缺少合法的锚。

反对他的一方，司马光是代表。司马光的立场，可以概括为：祖宗之法不可轻变（《宋史·司马光传》载他对神宗说：“由此言之，祖宗之法不可变也。”）。在神宗去世、高太后听政、司马光主持“元祐更化”的时候，新法大半被废止。当时有一个耐人寻味的论证，大意是“以母改子”，也就是太后改皇帝的法，与“子改父”不同，不违背孝（《宋史·司马光传》载司马光语：“况太皇太后以母改子，非子改父。”）。这里，家国同构的老问题又冒了出来：《论语》里有“三年无改于父之道，可谓孝矣”（《学而》《里仁》），改制

要先过孝的这一关。后来哲宗亲政，又重新绍述神宗的新法，政策在几年之内来回摆荡。北宋后期的党争，使士大夫内部撕裂，后人常把这个撕裂与北宋的覆亡联系在一起，〔这一因果关系，史家看法不一，待核〕这里不作结论，只记下它的路径读数。

新旧两党的争论，用本书的眼光看，有一个相当关键的结构：双方都在争“一”。王安石的一是“先王之政”，司马光的一是“祖宗之法”。双方都不否认有一个不能动的一，都认为对方背离了它；差别只在于，这个一是更古的三代，还是较近的本朝家法。这个争论本身，是“一”的内部版本之争，类似于学术里的“判教”：不是争要不要守一，而是争谁守的才是那个一。因此，宋代的变法虽然轰轰烈烈，从路径看却仍然是1到N：双方都没有说“这个一该换”，只是说“你守的不对”。

（二）张居正：用制度的手艺，守朝廷的一

张居正是明万历初年的首辅。他早在隆庆年间上《陈六事疏》，六事是省议论、振纪纲、重诏令、核名实、固邦本、饬武备。〔上疏年份（一说隆庆元年，一说二年）与六事名目，待核〕万历元年（1573年）起推行考成法，用账簿的办法稽核各级官员的政事完成情况，把六部、都察院、六科串成一条考核的链；万历六年（1578年）起清丈全国田亩；万历九年（1581年）起在全国推行一条鞭法，把繁杂的赋役合并，折成银两征收（清丈见《明史·食货志》：“万历六年，帝用大学士张居正议，天下田亩通行丈量”；一条鞭法见同志：“至万历九年乃尽行之”）。他当国十年左右，国库有了盈余，边防有了起色，史家多有记述。万历十年（1582年）他去世，不久遭到清算，家产被抄，亲属蒙难，谥号被夺（《明史·张居正传》）。

张居正的变法，更清楚地显出“路径之新，未改其一”的结构。他的力气，几乎都使在序列（D）上：考成法是一条把事情一件件排进账簿、逐级核对的序列；清丈和一条鞭法，是把土地、人丁、赋税重新编排成一套更简明的序列。这些做法的“新”，在于工序的整理，不在于目标的改变。他的“一”，仍然是君臣位序加上固邦本的民本关怀，是儒家政治的老底子。他本人对讲学、书院并不友好，据说下令毁过一批书院——《明史·神宗纪》载万历七年（1579年）正月“诏毁天下书院”，当时正是他当国——原因据说是他嫌空谈误事，这一层动机史料上不算确凿。这一点在路径上很有意思：他把力气使在D，把E（士人的志气与结社）压了下去，这是一条接近荀子式的路，也是接近法家手艺的路。

他在身后的遭遇，与他的路径是对得上的。考成法这条靠他个人威望撑起来的链，在他去世之后迅速松弛；一条鞭法这个形状，则在后来的岁月中大体延续（《明史·申时行传》载申时行“罢居正时所行考成法”；《明史·食货志》称“赖行一条鞭法，无他科扰，民力不大绌”）。换句话说，序列层面的新形状，有一部分被留了下来（回写成功了一部分），

而靠个人权威撑起的运转机制则散了。这符合“改了又回去”的断拍：形状改变发生了，回写只完成了一部分。

还有一件小事，值得在这里讲，因为它把前一章的“桥”又摆了出来。万历五年（1577年），张居正的父亲去世，按礼应当回乡守丧三年，称为“丁忧”，但皇帝与朝廷以国事为重，下诏“夺情”，让他留任。这件事引发了一批官员上疏反对，有人因此受廷杖（《明史·神宗纪》：万历五年十月，因论居正夺情，杖编修吴中行、检讨赵用贤、员外郎艾穆、主事沈思孝，又杖进士邹元标）。反对者所依据的，正是“孝”这个守一的基点：做大臣的，守丧是孝的底线。换句话说，一个以变法为业的人，被他自己所属的价值体系里的“一”，以孝的名义攻击了。变法者在“国事”与“家礼”之间被撕开，这是家国同构的叙事在现实里的一次回响。

（三）一个对照：不是所有的新都是“路径之新”

把王安石、张居正放进“损益”的框子里，不应该推出“凡变法都是损益”的结论。《汉书》所载王莽的改制，是一个不同的例子。王莽依据《周礼》等经典，推行王田（把土地收归国有、禁止买卖）、五均六筦（官府控制物价与专卖）等办法（《汉书·王莽传》；《汉书·食货志下》载其诏书：“夫《周礼》有赊贷，《乐语》有五均”），整套做法试图把古代制度的“壳”原样搬进汉末的社会。这与孔子“行夏之时，乘殷之辂”那种从历代做法里择优的态度，是两回事：孔子选的是对“现在”有用的，王莽搬的是“古代”有名的。照第484号的说法，这是“不先问土”的原样套；照本书的读法，这是把“一”误认成了“壳”，用壳的复原代替了一的守护。他守的是古代的形，丢掉的是“为民养生”这个目标之一。损益与复古，在口号上都说“法先王”，但一个问土，一个不问土，结局自然不同。

回到这一节的问题：王安石和张居正，是路径之新，还是改一？本书的判断是：是路径之新，没有改一。他们动的是财政、赋役、考核这些做法层，守的是君臣位序、民本目标、先王之道的权威；他们的争论，是“一”的版本之争（先王还是祖宗）和做法之争（谁的办法有效），不是换一之争。这个判断需要两个条件来检验：一，是否有变法者明确主张废除君臣位序或民本；二，是否有变法的结果，在客观上改写了这两者。关于第二点，一个值得追问的细节是：王安石新法中青苗法之类的国家参与金融的做法，在客观上有没有改变“国”与“民”的关系？如果有，那就是“守一的变法”在不自觉中改写了“一”，这属于第44、45章讨论的那一类“不自认的改写”。第45章回到这个问题。

◆ 五、路径读数：政治这条路，卡在哪里

（一）三方程：谁来承担“政治好不好”这一式

政治的好与坏，要显露出来，要有一个承担“好不好”的式子。儒家的回答，是“天”：天命有德者居之，天视自我民视，天听自我民听。这后一句出自《尚书·泰誓中》，《孟子·万章上》引作《太誓》。就是说，承担“政治好不好”的，名义上是天，而天的判断，以民的好恶为准。这是一个很高明的设计：它把评价权放在了君主之上、也放在了官僚之外。

按三方程读，这一式的右边，应当是政治的差异序列和特征纠缠，也就是官制、法度的运行情况，以及君臣民之间的利益和关系。天，通过民意来判断，看起来是依据右边两维的，可是民意要怎样进入这个判断，缺少一条日常的、制度化的通道。民的好恶，在平常日子里没有地方说出来；它显出来的时候，往往已是灾异、流民、起义。灾异谴告说，给了儒生一个解读的位子；谏官、御史，给了官员一条批评的渠道；可是“民视民听”本身，没有直通。于是这一式的状态是半缺：有人承担（天，由儒生代为解读），但承担时依据的民的好恶，是通过很长、很薄的链条才传到的。这也解释了一个历史现象：王朝的反馈，很多是以过大的代价才获得的，比如一次大乱之后，新朝廷痛定思痛，减税、休养，这就是民视民听在事后的兑现。

（二）六路径：先名分，再序列，后民心

政治的惯路，用“先、再、最后”问一遍。先正名：确定谁是君、谁是臣、谁是父子，政者正也，名正则言顺；再立序列：官制、礼制、选士、赋役、律令，让名分变成可运行的程序；最后，才是民心悦服，也就是“近者悦，远者来”（《论语·子路》）的那个结果。这条路径，若用字母写，更接近“先显露的名分（S），再序列（D），最后沉淀（E）”，与朱熹的格物之路同序。

这一点需要说清楚，免得与上一章混起来。上一章读的是治理者本人的修身之路，起于内，走向外；这一章读的是朝廷制度运行的路，起于名分，走向民心。两条路叠在一个朝廷里：治理者带着内圣的路，嵌入一个名分在先的制度的路。两者在中间碰头，碰得顺时，出现贞观、文景那种被后世反复称颂的局面；碰不顺时，君主的“内”与制度的“外”互相拧着，出现昏君与能臣、忠臣与暴君的各种戏码。

这条路的末格是E，也就是民心。末格的特点是前面几格都有现成的装置，最后一格却只剩一个“自然会到”的期待。名分有礼，序列有官，民心靠什么？靠“德”，靠“上行下效”，靠“为政以德”的那个轴。民心到不到，事前没有仪表，事后才有后果。所以历史

上，民心这一格常常是在王朝末年，以一种极为剧烈的方式被读出来的。这一点，与第28章所说的位置层相合（主要的卡倾向于出现在惯路的末格，弱假说，待检）：路径的最后一格，没有日常的读数，只能等代价很大的读数。至于在末格怎样卡，另看首格与处境：这条路的首格是名分，立得重而且立得早，序列又由官去执行，民心一格既没有自己的承担者，也没有日常的读数，更接近“好处到没到、看不出来”的一类卡法，而不是东西堆得太多的一类（本书的读法，待检）。

（三）三原理：断在第三拍

政治这条路，“守一”和“求变”是一对天然的张力：守，则怕僵；变，则怕乱。这对矛盾每一代都在积累，第一拍是足的。形状改变也不是没有：察举变科举，租庸调变两税，两税变一条鞭，都是在序列层上的第三格的改变，不是折中，是工序重排。问题出在第三拍，也就是回写：变出来的新形状，是不是回过头来改写了原来两边（守与变）？大多数时候，没有。变法的结局，更多是“改了又回去”：王安石的新法，在元祐时被大半废止，绍圣时又被重新绍述；张居正身后的清算，使他的考成法难以延续。形状变了，两头没有被改写，下一次的张力又从原来的地方积累起来。

所以，对政治之道，本书的读数是：形状改变常常发生，断拍多在第三拍，也就是改了又回去。这个断拍使得整个体系呈现一种特别的周期：开国之初整顿，中叶积弊，末期大变法或大乱，新朝再整顿。史家所说的“治乱循环”，在路径语言里，是一个反复停在同一个断拍上的过程。可是要补一句，这里的循环，不等于原地踏步：每一轮的做法都在积累，科举比察举更精细，一条鞭比租庸调更简明。1到N的“N”，是确实在增加的。问题在于，增加的是做法，不是一。

（四）一笔能量账

这样看，守一的政治，最大的优点是预测成本低：因为“一”不动，几百年的官员和百姓都大致知道什么可以做、什么不可以做。这就是“虽百世可知”的好处，它省掉了不断重新协商根本规则的巨大成本。代价是改一的成本极高：当“一”本身出了问题的时候，体系没有日常的办法去改它，只能等到它崩了再重来。这笔账，在太平年间看起来全是收益，在末世才看到另一半。

◆六、对话

（一）黄宗羲：在一里面，想把一挪一挪

黄宗羲的《明夷待访录》，是明清之际最著名的政治批判之作之一。该书成于清初，题辞署“癸卯”（康熙二年，1663年）。其中《原君》一篇写道：“古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也。今也以君为主，天下为客……”《原法》一篇说：“三代以上有法，三代以下无法。”他还主张设宰相（《置相》）、让学校成为议政之所（《学校》：“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校”）。

黄宗羲的一，是三代，是民本，是“为天下”，这是一个儒家的一，没有换；但他对君主制度的批评，已经近乎要改写位序，也就是起点之一里的君臣关系。这是儒家传统内部最接近改写“一”的一次尝试。本书与他一致的地方，是承认这种批评在儒家政治思想里的分量；分界在于：他回向的是三代，他提出的制度设想，在他的时代没有长出任何实际的显露，书名就叫“待访录”，等待一位明君来访。从路径看，他的批评走完了第一拍（张力积累得极足），形状改变停在了纸面，没有进入制度，更谈不上回写。这也是为什么这本书，尽管在晚清被梁启超等人重新捡起来，成为了推动变革的资源，〔梁启超等人在晚清传布此书之事，待核〕在它写成的时代，却没有成为一个新“一”的发生。

黄宗羲会怎样驳本书？他大概会说：我并不是要守君臣位序，我正是要把君臣位序拨回“为天下”的原点，这难道不是对一的重新定义吗？本书的回应是：这是一次重要的“回拨”，但它的方法是回向三代，是用一个更古的一来批评较近的一，路径上仍是“复”，还不是“成”。要判它是不是0到1，需要用第44章的三条判据逐条去核：能不能还原为旧一的展开？它基本上能，因为他自己说的就是三代之义。是否改写了原先的起点或目标？部分地，在对君的态度上。有没有长出原来没有的显露与纠缠？在他的时代没有。所以本书的读数是：一次接近0到1边缘的、停在第一拍与第二拍之间的批判；他的批评算不算一次不自认的改写，第45章回到这个问题。对话之后，本书要给自己前文的判断补一句：前文说王安石、张居正两次变法都是路径之新、未改其一，这一点不动；但不能由此推出儒家政治思想里从没有人试过改写“一”，更准确的说法是“改写的尝试出现过，停在了纸面”。

（二）质疑者：“朝代亡了几十次，哪来的百世可知”

这是对“虽百世可知”最直接的质疑：中国历史上王朝更替几十次，战乱、分裂、异族入主，哪一次不是天翻地覆？说“百世可知”，岂不是太乐观？

这个质疑要接住的是它看对的地方：王朝的更替确实剧烈，每一次都有大量的生命与制度被毁。但孔子的“可知”并不是“不乱”，而是“乱之后往哪里去”。从秦到汉，从汉到唐，从唐到宋，乃至后来的元、明、清，每一次大乱之后，新朝廷重建的是同一套东西：君臣位序、经典权威、官僚选拔、赋税。乱的是载体，不是一。本书的回应是：如果“可知”的意思是“事件可知”，孔子错了；如果意思是“大乱之后重建什么可知”，这个判断到近代之前基本成立。这个质疑迫使本书把“可知”的范围收紧到“什么会被重建”，对此，章末的可错条件里再列一条。

（三）一个指向后面的对话：康有为的“三世”

晚清的康有为，把“损益”读成了进化：据乱世、升平世、太平世的三世说，把孔子装进了一个向前的历史阶梯里。〔康有为以三世说读“损益”，待核〕这是对“殷因于夏礼”这一章的一次重大的重读，第34章会专门讨论。这里只先指出：当“损益”被读成“进化”，被守住的“一”就从一个不动的轴变成了一个向前移的目标，这是从1到N走向0到1的一次尝试，也是下一步要问的问题。

◆七、可错条件

一，“路径之新，未改其一”的判断。如果能够指出，王安石、张居正，或者其他任何一位变法者，在他的主张或做法中明确要求废除君臣位序、或民本这一目标，那么他的变法应改判为改一。如果能证明，新法在客观上改写了国与民之间的基本关系，而这种改写被后来的制度继承，那么这一改变应被看作“不自认的改写”。

二，“百世可知”的范围。如果出现大量证据，表明某一次王朝更替后，重建的不是同一套位序和选士结构，而是一套从根本上不同的东西，那么“可知”的范围要收缩。

三，“选士换序”的读数。如果能证明察举时代的选士，实际上并不以品行为先，科举时代也并不以文章为先，那么上述从E先到S、D先的读数要撤回。

四，“断在第三拍”的读数。如果能证明，历史上有一些变法的形状改变，成功地回写并改写了守与变两侧的观念，使得下一轮的争论不再停在原来的位置，那么“改了又回去”的概括要缩小适用范围。

五，王道与霸道的读数。如果能证明，历史上的朝廷在制度运转中，实际上不使用王霸的区分作为内部争论的语汇，那么上面所说的“尺子”的作用要撤回。

◆八、小结

这一章把孔子那句“殷因于夏礼”读成了政治领域里的发展之道：因是守一，损益是做法层的增减，百世可知是一不动所带来的可预见性。汉儒用“有改制之名，亡变道之实”把这个想法做成了制度理论；王道与霸道是同一个一之下的两条走法；科举把选士的先后换了又换，一始终没有动；王安石与张居正两次大变法，是路径之新，各自的争论是“一”的版本之争和做法之争。路径读数的结果是：名分在先、序列居中、民心在末，末格没有日常的读数；断拍多在第三拍，改了又回去。

读到这里，一个问题已经摆在眼前：这个“一”被守得如此牢固，它怎样走向四方？答案是，把同一个一，复制到每一个州县。这就是下一章要读的东西：大一统与郡县，治理的横向扩张。

52

第 52 章

大一统与郡县：治理的横向扩张

本章要点

横向扩张是同一个一的空间版本，多为同构放大；因俗而治有手艺而没升成道，惯路卡在末格E。

◆一、统一装修的连锁店，与改菜的分店

有两位餐馆老板，都在本城把一家小店做成了名店，招牌是一碗汤面，客人排队，口碑很好。生意好了，两个人都想开到外地去。

第一位老板的做法是复制：外地分店的招牌、装修、桌椅、碗筷、菜单、汤的配方、迎宾的话术，全部与本城的总店一模一样，师傅从总店派去，配料从总店统一配送，开业前培训三周，开业后每月一次飞检。头两年，这套办法运转得很好，每开一家，品质都稳，客人说“到哪里都是这个味”。第二位老板的做法不同：他到一座新城，不急着开店，先在街上吃了三天，进了十几家本地人排队的小馆，看当地人早上吃什么、怎么配、咸淡几何、愿意花多少钱。他发现那座城的人早餐要吃甜口，汤要清，面要细，他的招牌浓汤面对当地人太重。他没有直接放弃自己的汤，而是回头问自己：这碗汤的魂到底在哪里？是浓，还是鲜？他想明白是鲜，于是在新城把汤调清、面压细、加了一道当地人爱的小菜，开出来的店，从外面看已经不太像总店，可是熟客一尝就说“还是你们家的那个鲜”。

两种做法都叫“扩张”，都叫“开分店”，可是它们不是同一件事。第一种是把一个已经长成的东西，原样放大到别处，赌的是别处和本城是同一种土；第二种是把这个东西拆开，看哪些是壳，哪些是根，对着新土重新长一遍，赌的是魂能不能在别处接活。前者在土相近的时候最省力，后者在土不同的时候才站得住。第484号《儒家发展之道总纲》把这两种做法分得很清楚：前者叫同构放大，后者才叫迁移。该书的判词是，儒家两千年练熟了纵向，却把横向留在了手艺里；而且考察了家到国、格物到科学、中体西用几处标本之后，发现几乎每一次迁移都被做成了放大。

上一章读的是政治怎样在时间里守一，从一个朝代到下一个朝代，这是纵向。这一章要读的是同一个一在空间里怎样走向四方：从关中到巴蜀，从中原到岭南，从汉人聚居的平原到各种语言、各种习俗、各种生计方式并存的边地。这是治理的横向扩张。要问的问题有三个：这个一靠什么装置被复制到四方？复制的时候，问了土没有？有没有少数的做法，确是把一迁进了另一种土，并且接了活？

先说明这一章的边界。对改革开放，本章只在后面用一节作结构上的对照，不评得失；对古代的民族关系，本章只就“治理之一怎样走向异土”来读，不涉及对任何一个群体的价值评判，也不作当代政策上的推论。史实年代拿不准处，标〔待核〕。

◆ 二、从介质到装置：书同文，车同轨，行同伦，与郡县、官僚、科举

（一）书同文，车同轨，行同伦

横向扩张的第一步，不是派官，而是统一介质。“书同文，车同轨，行同伦”这九个字，是《中庸》里的一句话：

“非天子，不议礼，不制度，不考文。今天下车同轨，书同文，行同伦。虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。”

这段话常被用来形容秦汉大一统，实际上它的主语是“天子”：只有天子，才有资格议定礼、制定度、考订文字。后面一句则是对称的：有位而无德不敢作礼乐，有德而无位同样不敢。这句话在《中庸》里出现，引来一个版本上的问题：《中庸》传统上认为出于子思，可是“今天下车同轨，书同文，行同伦”这样的语气，不少学者认为应当晚到天下已被统一之时（清人袁枚等已据此语起疑，冯友兰等以为后段或为后人掺入，转述自第331号书），但这里不必争论成书年代，只取它的内容。有意思的是，三个“同”并列：文字、器物与道路的规格、人的伦理秩序。

秦统一之后，据《史记·秦始皇本纪》，统一了度量衡，统一了车轨，统一了文字（原文：“一法度衡石丈尺。车同轨。书同文字”）。统一文字，是以秦的文字为标准，整理并废除其他诸侯国异体的写法：许慎《说文解字叙》说“秦始皇帝初兼天下，丞相李斯乃奏同之，罢其不与秦文合者”，并有李斯等据大篆省改而作小篆之说。六国的文字在写法上本来差别不小，同样一个字在齐、楚、燕、三晋、秦各有写法，统一之后，一份诏书从咸阳发出去，到了会稽、到了辽东，识字的人都能读。这一步的意义，要用日常话说才够清楚：它给了一个帝国一种共同的写在纸上的介质。

不妨拿普通话和方言来对照。一个福建人和一个山东人坐在一起，用各自的话谈天，十有八九彼此听不懂；可是让他们各自写一张便条，两个人都能读。汉字没有拼音，它不跟着口音走，它跟着意思走；所以哪怕说话不通，文字是通的。这使得“同文”成为一种极其廉价而有效的横向装置：不必先统一所有人的口音、习俗、信仰，只要统一书写，行政命令、法律条文、经典文本，就能无差别地走到每一个角落。后来的科举、官僚体系、书院、蒙学，全都建立在这个底盘上。可以说，没有“书同文”，大一统是一句空话。

“车同轨”是第二个同。道路上的车辆轮距一致，车辙才能互相通用，驰道、驿路才能连成网。这里统一的是物的规格，度量衡也属于这一类：升斗斤两一致，税才能算得清，军需才能调得动，商货才能流得开。从路径的角度看，它统一的是做事的“工序规格”。一个帝国要把命令变成事实，就要让每一环的东西尺寸对得上。

“行同伦”是第三个同，也是最难的一个。伦，是人伦，是人与人之间的各种关系的秩序：父子、兄弟、夫妇、君臣、朋友。同伦，不是行政命令能一下子办到的。文字可以明天统一，车轨可以一年改完，可是一个地方的人怎样对待父母、怎样嫁娶、怎样办丧事、怎样看待官府，是几百年沉淀下来的。统一这些东西，只能靠教化，靠时间，靠每一个县的学宫、每一位官员的榜样、每一次礼仪的反复施行。这一点在后面读路径时，会成为关键。

前面所说的这三个同，从本书的路径语言看，大致对应三个层次的“复制”：先复制显露出来的样子（文字、器物规格），再复制运转的序列（官制、律令、考试），最后复制人与人之间沉淀下来的纠缠（伦）。这个次序，不是《中庸》自己给的，是本书读出来的，下文读路径时会说明依据，也会说明它的可错之处。

这里要先接住一个事实：秦汉的大一统，在世界历史上是一件极罕见的成就。同一种文字、同一套官僚、同一种经典，覆盖了从黄河到长江、从辽东到岭南的广阔地域，持续两千年。许多古代帝国靠军事力量在短期内扩展，随后随着军事力量衰落而分崩离析，而中国的疆域，虽经多次分裂，却一次次重新合拢。这与上述的三个同关系极大。本书不必否认这一点，反而要认真地承认：这是横向扩张里，同构放大这条路所能达到的最高成就。问题是，它是什么样的成就，代价是什么。

（二）郡县、官僚与科举：把同一个一复制到四方

有了统一的介质，接下来要有执行复制的人。这就是郡县制与官僚体系。先看一场争论。据《史记·秦始皇本纪》，秦始皇三十四年（前213年）的一次宴会上，博士淳于越主张效法殷周，分封子弟功臣，说“事不师古而能长久者，非所闻也”；丞相李斯反驳，大意是：五帝三代的制度各不相同，不是互相沿袭（“五帝不相复，三代不相袭，各以治，非其相反，时变异也”），因为时代变了，今天不必师古。请注意这个对照：孔子说“殷因于夏

礼，周因于殷礼”，李斯说“三代不相袭”，这是两种对“因”与“变”的看法。李斯的立场是，为了治理大一统，要放弃封建，建立郡县，由皇帝直接派官统辖。这场争论的结局是郡县制占了上风，焚书与禁私学随之而来，那是另一个话题。

郡县制的核心，是官员由中央任免，不世袭；一地之治，是中央的延伸，不是一个有自己根基的小国。后世对此有过一次很有名的论述。唐代的柳宗元在《封建论》里提出，封建制不是圣人的本意，而是形势所迫，“封建非圣人意也，势也”（朱熹《朱子语类》引其语如此）。他的论证大意是：封建并非圣人的主观选择，而是在人类早期，形势使然；形势变了，制度就该变，郡县才是更合理的。这篇文章的意义在于：它是儒者公开承认“一”之下的制度形式可以变，而且变得有道理。它也是本书“守一而损益”在制度史里的又一个样本：封建与郡县，是同一个“为天下”的目标之下的两种做法。

汉承秦制，但并非一口吃下郡县：汉初实行郡国并行，一部分地方仍分封诸侯王，结果导致景帝时的七国之乱（前154年，《汉书·景帝纪》：孝景三年吴楚七国反），此后逐步削藩。武帝元朔二年（前127年）的推恩令，允许诸侯王把封地分给所有子弟，使诸侯国越分越小（《汉书·武帝纪》：元朔二年春正月诏，“于是藩国始分，而子弟毕侯矣”；《汉书·主父偃传》）。这里有一个值得标出来的细节：推恩，这个词出自《孟子》，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，“推恩足以保四海”（《梁惠王上》）。孟子的推恩，是把恩情由近及远地推开；汉武帝的推恩令，拿着孟子的推恩，用来削弱封国。同一个概念，一个用在德治的扩播，一个用在权力的瓦解。这是汉代“以儒术饰吏事”的一个小小的缩影。

郡县之下，是一整套把中央的“一”传到地方、同时把地方的情况传回中央的官僚装置。可以挑出几件来看。一是上计。地方长官每年要把本地的户口、垦田、钱谷出入、盗贼多少等情况汇总，派人到京师报告，朝廷据此考核官员（《后汉书·百官志》注：“岁尽遣吏上计”，引胡广语：“秋冬岁尽，各计县户口垦田，钱谷入出，盗贼多少，上集簿”）。这是一条从下到上的读数通道，也是中央用来判断地方“是否在同一个一之内运转”的办法。

二是监察。汉武帝设刺史，分部巡察郡国（元封五年“初置刺史部十三州”，《汉书·武帝纪》）；后世的御史、巡按、提刑，名目不同，功能相近：官员之上再设一层专门盯官员的官。监察的存在，本身就是同构放大的一个明证：中央相信，只要把标准件放下去，再派人检查标准件有没有走样，就足够了。

三是回避与轮换。历代都有官员不得在本籍任职、任期有限、定期调动的规定，如东汉的“三互法”（婚姻之家及两州人士不得对相监临，《后汉书·蔡邕传》），明清的回避本籍（《明史·选举志三》：“自学官外，不得官本省”）。这条规矩的设计初衷，是防止官员与地方势力结成一体。从本书的角度，它有一个很深的含义：它是一种“去土”的设计，

让官员始终保持为“一”的载体，不让他被土吞掉。第484号讲坤卦时有一个说法：一被托住以后，危险是土不出声，一被土吞掉。回避制度，就是帝国为了避免这个危险而设计的一道防火墙。

四是学宫与文庙。唐代起，诏令州县立孔庙学校（武德七年诏诸州县及乡并令置学，《通典》；贞观四年“诏州、县学皆作孔子庙”，《新唐书·礼乐志五》）；明清时期，府州县几乎无不设学宫、文庙。想象一个中等县城：县衙在城中间，文庙在不远处，一座一座，从北方到南方，从平原到山区，大小不同，格局相仿，里面供着同一位至圣先师，墙上写着同一些训诫，每年春秋两祭，仪式大致相同。这是一个极其直观的“一的复制”：同一个一，以建筑的形式，被安放在了几千个地方。

五是科举。第51章已经说到，科举是把同一部经、同一套解释，灌进每一个地方的读书人脑子里的装置。考试面向全国，中举者来自四面八方，选上来的人在朝廷里共事，彼此之间有“同年”“座师”“门生”之类的纽带，这是在官僚体系里自发产生的一层E的纠缠，把分散各地的人，织进同一张网里。明代还出现过按地域分配名额、南北分卷取士之类的办法（洪熙元年定南人十六、北人十四，宣德、正统间分南、北、中卷，《明史·选举志二》），这是中央在遇到“土”的问题时，用名额调节而不是用内容调节的做法，也就是说，在考什么上不问土，在录多少上略问土。

这些东西合起来，是一个极为完整的复制系统：有统一的介质（书同文），有执行的人（官僚），有选拔执行者的办法（科举），有检查走样的办法（上计、监察），有防止执行者被地方吞掉的办法（回避、轮换），还有把“一”安放在地方的实体（学宫、文庙）。这样一个系统，运转的是什么逻辑？是“同构放大”的逻辑：假定四方之土与中原之土在要紧处同构，把标准件放下去，就能长出同样的东西。它不问土，不是因为疏忽，而是因为它的设计前提就是“土同”，或者“土可以被改成同”。

一个日常的类比，可以帮着理解这一点。一家全国连锁的快餐，从总部到每一个门店，有厚厚一本手册：几点开门，怎么摆货，怎么招呼客人，汤要煮多少分钟，工服怎么穿。店长由总部任命，每两三年轮换一次，不允许在老家的城市开店，免得他和当地的供应商、亲戚搞出人情；总部有督导，每月来查；每一家店门口的招牌，一模一样。这套系统能运转得非常稳定。可是总部也会遇到一种情况：某个城市的客人就是不爱这个口味，业绩一直上不去，督导查来查去，都说“店长没有严格执行手册”。“手册没错，是土不一样”这种可能，在连锁的设计里是没有位置的。

这样的系统，付出的是什么代价？本书只提三点，都是读数，不是定论。第一，土会从后门进来。官员被回避、被轮换，本身就不入土，那么地方上的事，实际由谁来办？长期在地的胥吏、乡绅、宗族。民间有“流水的官，铁打的吏”之类的说法，意思是官员来来去

去，办事的小吏却世代留在本地。史家常指出，明清的基层，在很大程度上是靠绅士、宗族、胥吏维持的（胥吏一层，顾炎武《日知录·吏胥》已言：“今夺百官之权而一切归之吏胥，是所谓百官者虚名，而柄国者吏胥而已”）。〔绅士、宗族一层，当代研究的出处待核〕这等于说，“士”的问题并没有被消灭，只是被转移到了体制之外或体制边缘，由不在“一”的编制之内的人来承担。这是一个很有趣的读数：设计上不问士，实际上士通过另一条路回答了，而这条路的回答，往往是不受“一”的约束的。

第二，维持成本在监督上。同构放大的前期成本低，标准件拿来就用；但因为士会反抗，一直要有监督，上计、监察、考成，一重又一重。能量不是花在“让地方自己长出来”上，而是花在“防止它走样”上。这与前一章所说的霸道的能量账，在结构上有相像之处：一个靠外部力量维持的整齐，每多一天就多一天的维护。

第三，放大的是什么，是否接活了没有，事先不查。这里要引第484号的一条纪律：接活了再展开。同构放大的逻辑是先展开，再看能不能活。秦的做法是最极端的例子：统一速度极快，郡县、律令、度量衡一口气铺开，不到二十年，就因为内部失衡而崩。汉的做法则是在秦的教训之上，用郡国并行、休养生息放慢了展开的节奏，是一次对“没接活的一放大出去，放大的是失败”这句话的实际验证。〔此处借用第484号的说法作结构上的对照，史实判断见史家〕

◆ 三、用夏变夷与因俗而治：一向外生长，与少数的接活

（一）用夏变夷：一的向外生长

复制的装置在帝国的疆域之内运转，而“一”还有一条向外生长的线，这条线的名字，在《孟子·滕文公上》里：

“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。陈良，楚产也，悦周公、仲尼之道，北学于中国。北方之学者，未能或之先也。彼所谓豪杰之士也。”

孟子说的是一位叫陈良的人，生在楚国，被当时的中原人视为“南蛮”之地，却喜欢周公、孔子之道，北上求学，成就超过了北方的学者。孟子借此说：我只听说过用华夏的办法去改变夷，没有听说过华夏反过来被夷改变的。后半句是孟子自信的一面，前半句“用夏变夷”，则成为后世看待文明扩展的一个常用的说法。

这个说法值得多看几眼。先接住它看对的地方。孟子的论证，是以陈良为例，而陈良是一个“自己来学”的人，不是被征服后被迫学。也就是说，孟子心目中的“变夷”，本来就带着一种吸引的意味：周公、仲尼之道有一种使人愿意靠近的力量，南方的人听说了，主动

北上。这与《论语》里的另一种态度是相衔接的：孔子在鲁国难行其道，说“道不行，乘桴浮于海”（《公冶长》），又说“欲居九夷”；有人问“陋，如之何”，孔子答“君子居之，何陋之有？”（《子罕》）君子到了哪里，哪里就不简陋。这两处合起来，说的是夷夏之别在儒家的理想中，首先是文化的、礼义的差别，不是血统的差别。唐代的韩愈在《原道》里把这层意思说得最干脆：孔子作《春秋》，诸侯用夷礼就把他当作夷，进到中国的礼就把他当作中国（《原道》：“孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼则夷之，进于中国则中国之”）。

这一点是儒家对华夷问题的一个相当重要的看法，需要老实说出来：在原典的层面，华与夷的界线，是随礼义而移动的，不是固定在血统上。《论语·八佾》还有一句常被引用而解法不同的话：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”一说是夷狄虽有君主，还不如诸夏没有君主；另一说是夷狄有君主，不像诸夏那样（只是名存实亡）。前一说见邢昺《论语注疏》；后一说近于程子“夷狄且有君长，不如诸夏之僭乱，反无上下之分也”与尹氏“亡，非实亡也，虽有之，不能尽其道尔”（朱熹《论语集注》引）。无论采哪一种，孔子的关怀都落在“礼义”上，而不在血缘上。

“用夏变夷”在实践里是怎么做的？大致有几条线，都是同构放大的做法。一是设官。把新开拓的地区编入郡县，派官员去，用同一套律令管理。秦始皇三十三年（前214年），发逋亡人、赘婿、贾人略取陆梁地，设桂林、象郡、南海三郡（《史记·秦始皇本纪》）；汉武帝时对西南夷、岭南、朝鲜设郡，宣帝地节二年（前68年）又置西域都护（《汉书·武帝纪》《汉书·百官公卿表》），都是这一类。

二是兴学。汉景帝末年，蜀郡守文翁选派蜀地的小吏到京师跟博士学习，回来后又在成都兴办学官，招收子弟，据说蜀地的学风由此可以与齐鲁并提（《汉书·循吏传》：文翁遣张叔等十余人诣京师受业博士，又“修起学官于成都市中”，“蜀地学于京师者比齐鲁焉”）。东汉初年，任延到九真任太守，据《后汉书·循吏传》，当地“不知牛耕”，他“令铸作田器，教之垦辟”，又移书属县，令男女依年齿婚配，推行婚嫁的礼法。这些循吏的故事，在后世的儒家叙述里，是“以夏变夷”的典范，教的是农耕的技术，也教的是礼义的秩序。

三是移民与屯垦。把中原的人口迁往边地，带去农具、作物、聚落形式。这一条线更像是通过人的流动来复制土，让新开拓的地区逐渐长得像中原。

四是通婚与同化。这一条是双向的，实际历史上两个方向都有，这是下面要说的。用本书的话来读，这四条线共同的特点是：以“一”为中心，把别处往“一”的方向拉。拉的方式可以是温和的（兴学），也可以是强制的（设官、移民、征服）；但方向是一个：让别处

成为“夏”。这是典型的同构放大：不是在别处的土里拆开重组，而是把别处的土改得与这个“一”的土相近。

但是，历史并没有只沿着一个方向走。“用夏变夷”的反面，是夷狄入主之后用夏。北魏孝文帝在位期间，从平城迁都洛阳，禁胡服，禁胡语，改鲜卑姓为汉姓，皇室自己改姓元，这是一次由统治者自上而下推动的“用夏”（迁都洛阳在494年前后；太和十九年即495年六月诏“不得以北俗之语言于朝廷”，见顾炎武《日知录》引；改姓元氏在496年）。后来的辽、金、元、清，各以不同的方式进入中原，采用科举、官制、礼制，同时保留了各自的制度和族群秩序。这里出现了一个让“用夏变夷”这个说法变得复杂的事实：是谁在“用夏”？他们用的“夏”，是不是原来的那个“夏”？史学界对此有长期的争论，一方的看法强调汉化，一方的看法强调入主者保持了自己的内亚特性、把汉地的制度当作统治工具之一（汉化论一方有何炳棣1998年的《为汉化辩护》，新清史一方有罗友枝1996年的演讲《重新审视清代》）。本书对这个争论不作裁判，只摘出路径上的含义：当一个外来的群体接手这套治理装置时，装置并没有因此变成另一套，这说明它已经成了一个相当稳固的“一”，足以让不同来源的统治者都愿意走进去。大一统的这一面，是同构放大成功的证明。

这里可以顺手回扣第14章说过的“中与华”。华是开花，华夏之“华”随着文明的扩张向四方开去，这是横向的一面。但开到哪里，开的都是同一种花：用夏变夷，变的是夷，夏的本身是不变的轴。一棵树的枝条伸向四面，每一根枝条上开的花，仍然是这棵树的花；它不是在别处长出另一棵树，开另一种花。这个意象与同构放大完全吻合，也正好说明为什么这套做法在自己的轨道上走得那么稳：它从来不预期“别处”会开出不同的花。反过来，也正是在这里，横向的自觉才显得困难：要承认别处可能开出另一种花，就得承认“一”在别处可以被重新长一遍，而这恰恰是道统意识最不愿触碰的地方。

读到这里，有必要问一个第484号式的问题：这些“用夏变夷”，接活了没有？接活，在该书里的判据是看新芽、看一个季节、看没人管的时候。蜀地的学风，似乎是一个接活的例子：文翁之后，蜀地又出了王褒、严遵、扬雄等人，司马相如游宦京师、以文辞显名，也为乡党所慕（《汉书·地理志下》：“繇文翁倡其教，相如为之师”，“后有王褒、严遵、扬雄之徒，文章冠天下”），他们的文章在汉代文学里占有位置。这是一条积极的线索，说明同构放大在有些地方，确实长出了东西。但是这类例子，是从后世儒家的叙述里筛选出来的，是成功者的故事。那些放下去却没有活、被当地人应付了事、或者被当地的力量吞掉的，史书里的记载要少得多。这一点需要承认：读到的，已经是被筛过的样本。

（二）因俗而治：少数的接活

但是，同构放大不是全部。在儒家自己的经典里，有一个与它并行的、极为清楚的原则，写在《礼记·王制》里：

“凡居民材，必因天地寒暖燥湿，广谷大川异制，民生其间者异俗，刚柔轻重迟速异齐，五味异和，器械异制，衣服异宜。修其教，不易其俗；齐其政，不易其宜。”

这段话的意思很直白：安排百姓，要依据天地的寒暖燥湿；大山大川划出不同的地域，生活其间的人习俗各异，性格有刚柔轻重迟速的不同，口味、器具、衣服也各有所宜。所以治理的办法是：教化要修，不改变他们的习俗；政令要齐，不改变他们适宜的方式。《王制》接着还说“中国戎夷五方之民，皆有性也，不可推移”（《礼记·王制》），承认各方之民有各自的性，不能随便改。《礼记·曲礼上》还有一句短得多的话：“礼从宜，使从俗。”

这几句话，几乎就是第484号“先问土”这一纪律的古代版本。它承认了“土”的差异（天地寒暖燥湿），承认了差异的合理性（皆有性也），给出了实操的原则（修其教不易其俗，齐其政不易其宜）。这是儒家经典里关于横向扩张最明确的一条正面的说法。它与《论语》里的“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎”（《尧曰》）是相通的：不是把自己想要的塞给别人，而是顺着对方的所利去做。

这个原则，在实践里有过一批具体的落点。汉代对周边的一些归附的族群，设立属国，保留其部落的组织与习俗，由汉朝官员监管（元狩二年昆邪王来降，“置五属国以处之”，《汉书·武帝纪》；《汉书·卫青霍去病传》称“因其故俗为属国”，颜师古注：“不改其本国之俗而属于汉”）。唐代对边远民族地区设置羁縻府州，任用当地首领为长官，世袭，赋税不一定上缴（《新唐书·地理志七下》：“其大者为都督府，以其首领为都督、刺史，皆得世袭。虽贡赋版籍，多不上户部”）。元明两代的土司制度，是对西南地区的首领授予官职，承认其世袭统治（《明史·土司传》：“迨有明踵元故事”；“洪武初，西南夷来归者，即用原官授之”，“袭替必奉朝命”）。清代的理藩院，掌管蒙古、西藏、新疆等地的事务，针对各地不同的情况，采用盟旗、驻藏大臣、伯克制等不同办法（《清史稿·职官志》：理藩院“掌内外藩蒙古、回部及诸番部”，下设盟旗、回部伯克等条；西藏办事大臣即驻藏大臣，雍正五年置）。后人把这类做法概括为“因俗而治”。它们的共同特点是：保留当地原有的权力结构与习俗，通过册封、监管、赏赐等方式，把当地纳入帝国的体系，但并不要求其与中原完全同构。

按本书的读法，这些做法里确实含有少数的接活的迁移，这是它的价值所在。它们至少做到了第484号换土三步里的“对土”的一部分：问了养它的是什么（当地的生计、首领、

部落），问了推它的是什么（当地人的利益、顾虑）。它们允许“一”在新土里穿上不同的壳：同样是“天下共主”，在中原是郡县的皇帝，在草原是各部的共主，在高原是庇护者。这是“壳”被换了，“一”没有被改。

不过这类做法，在两千年里，始终处于一种尴尬的地位。第一，它们往往被当作权宜之计，而不是被当作与大一统同等地位的治理之道。同构放大是“正”，因俗而治是“变通”；一有机会，朝廷就想把“俗”收拢。雍正年间在西南推行的“改土归流”（由云贵总督鄂尔泰自雍正四年即1726年起主持），正是把土司的世袭统治改为中央任命的流官，由因俗转向了同构。这一类的来回，在路径上看，是“改了又回去”的一种形式：因俗而治的第三格形状出现了，但没有回写成总纲，一旦形势有变，就退回到最熟悉的同构放大。第二，因俗而治里的“对土”，常常只对到了权力结构这一层，也就是找到当地的首领，通过首领来治理；至于当地人的信仰、生计、礼俗里更深的东西，是不是在“重组”中得到了新的位置，没有留下系统的论述。第三，也是最要紧的一点，这些做法没有升成“道”。《王制》里的原则，写在经典里，却从来没有压过《春秋》公羊学的大一统，没有成为一个与“书同文”并立的、有自己名号和理论的治理总纲。它们一直停留在官员的手艺里，这正是第484号的判词所指的：手艺有，没升成道。

用一个日常的类比来说明这种处境。一家公司在总部做出了一套管理办法，派到外地分公司之后，总部发现分公司那边的员工习惯不同，硬推效果很差。于是总部内部有一批有经验的经理，开始私下教新来的分公司负责人：“别照搬手册，先在当地待三个月，看看人家怎么干活。”这批经理的经验是宝贵的，每次也都起了作用。但是它们没有被写进公司的制度，没有成为分公司负责人的培训课程；每当总部换了新的领导，又会强调“统一标准”，经验又被搁在一边。这些经验，在公司里叫“老经理的手艺”，没有叫“公司的方法”。

补一个与《王制》相关的细节。《王制》说“修其教，不易其俗”，可是在“教”这一边，儒家并不是中立的。修教，修的是哪家的教？显然是儒家的礼义。也就是说，因俗而治的“因”是有边界的：习俗可以不易，礼义不可不修。这是一种分层：习俗层允许变通，礼义层是“一”。这个分层是不是合理，是不是实际上给“一”留下了向下渗透的通道，各种说法都有。本书的读数只记下它的结构：因俗而治，是“壳可换，一不动”，它没有走到“一在新土里被改写”的那一步。这也就是第484号所说的，迁移做成了收编的一种形态。

◆ 四、一个结构对照：改革开放

按第484号的做法，横向与纵向最近的、容易看清的对照，是改革开放。这里只作结构对照，不评得失，也不涉及任何政策判断。

该书的读法是：改革开放初期，各地因地制宜，拿别处的模式类比成自己的样子，这是横向，是1到1；深圳等地把自己的模式做大，这是纵向，是1到N。〔据第484号〕这是该书给出的一种结构读法；那段时期的实际过程远比这个对照复杂，本书既不据此对任何一项具体政策作判断，也不替那段历史作总括的评价。请注意这个对照里的两个结构特征。

第一，横向在这里是“各地自己问土”。不同的地方，根据自己的条件，拿来别处的办法，类比着改成自己的样子。这与古代大一统的横向扩张形成了一个鲜明的反差：古代的横向，多是中央把标准件放下去，同构复制，地方是接收者；对照里的横向，是地方自己作为主体，去拿别处的东西，去对自己的土。出发点不同，主体不同，问土的方式也不同。

第二，先横后纵的次序。在这个对照里，先有各地的试，试出了在本地土里能活的做法，然后才有把能活的做法做大。这个次序，正好符合第484号所说的“没接活的一放大出去，放大的是失败”的反面：接活了，再放大。

这个对照对本章的意义，在于它提供了一把尺子，用来量古代大一统的横向。用这把尺子看，古代的横向，多是上述第二点的反面，先放大，再看活不活。但是，这个对照只是一个结构的对照，不是一个比较的评价。两个时代的条件、问题、手段都不同，本书不作“古不如今”或“今不如古”的判断，也不预测任何一项政策的得失。需要保留的只是结构：横向可以由谁来主导、问不问土、次序是先横还是先纵，这三个变量，是读治理的横向扩张时的三把尺子。

◆ 五、路径读数：横向的惯路，卡在最后一格

（一）三方程：新土上的那一式，谁来承担

横向扩张到了一片新土，那里要显露出“治”的样子。这个“治”的显露，右边是两样东西：那片土上原有的差异序列，比如灌溉怎样轮流用水、集市逢几赶、纠纷先找谁、一年的节令怎样排；以及那片土上原有的特征纠缠，比如宗族的亲疏、神灵与祖先的信仰、语言和通婚的圈子、对官府的几百年的记忆。要让“治”在那里显出来，就得有人承担“在这样的序列与纠缠下，什么样的显露才算治”这一式。

大一统的设计，把这一式交给了谁？交给了官。官带着来自“一”的标准件下去，用标准件去判断那里什么算治。官自己不入土，被回避、被轮换，对那片土的序列与纠缠，不是

他的职责，也没有时间深入。于是实际对那片土的序列和纠缠“有读数”的人，是胥吏、乡绅、宗族。这些人的读数是有的，可是他们不在“一”的编制里，他们承担这一式时，依据的是那片土的右边，却对“一”不负责。这是半缺在横向里的形状：体制内的承担者（官），依据的不是右边（他不了解土）；对右边有依据的承担者（吏、绅），不在体制之内。这个状态，让很多地方的实际治理，处于一种两张皮的局面：纸面上是郡县的格局，实际上是地方的格局。

因俗而治，在这里的作用，就是把一部分“有读数的人”拉进体制：土司、首领、伯克，就是对土有读数的人，他们被封官、授印，从而进入了“一”的编制。这是半缺的一种补法，补得不彻底，因为被拉进来的，只是当地权力结构的顶端，而不是当地的序列与纠缠整个。

（二）六路径：S→D→E，与朱熹同序

横向的惯路，用“先、再、最后”问一遍。先，是复制显露出来的样子：统一文字，统一度量衡，统一官名与礼容，一道诏令发下去，各地的告示、印信、衣冠，就长得一样了。这是S。再，是复制运转的序列：官制、律令、赋役册、考试，让这套样子可以按同一个程序运转。这是D。最后，是复制人与人之间沉淀下来的关系，也就是“行同伦”：让各地的人对待父母、兄长、官府、祖先的方式，渐渐趋同。这是E。

这条路径的次序是S→D→E，与本书对朱熹的格物之路的读数同序。〔本书判断，待检〕朱熹的路径，先即物（S），次穷理的积累（D），最后“一旦豁然贯通”（E）；大一统的横向路径，先同文同轨（S），次同制同考（D），最后“化成”（E）。两者的末格，都是E，都没有机制，只有一个“时间会做到”的承诺。《周易》贲卦《彖传》有一句话，“观乎人文，以化成天下”（《周易·贲·彖传》），“化成”二字，可以说是这条路径的末格的名字：靠观人文，靠时间，让一个地方慢慢变成这样。

按第28章的位置层读法（主要的卡倾向于出现在惯路的末格，弱假说，待检；这条规律的检验与收窄见第28章），横向的卡应当落在E这个位置上。读史所见，与这个预期大致吻合：文字统一了，官制铺开了，学宫和文庙遍地，士绅层面的“同伦”相当成功——他们读的是同样的书，行的是同样的礼，写的是同样的文章；可是到了更下层的、日常的、民间的部分，宗族、信仰、方言、婚丧习俗、对官的态度，在很大程度上保持着本地的样子。“天高皇帝远”这句民谚，所说的就是S与D到了、E没到的状态。表面上同，序列上同，骨子里没有同，这是末格没有机制的症状。至于在末格怎样卡，另看首格与处境：这条路的首格S铺得又快又满，到了末格E，东西到了，里面有没有人接住，却没有读数，更接近桥没架好的一类卡法（本书的读法，待检）。

要补一句公允的话：这个读数需要仔细限定适用范围。在士大夫阶层，E确实到了，这是科举的成功；在更广大的民间，E到了一部分，也保留了一部分。而且，E没有完全同化，不一定是失败，它可能正是帝国得以长期稳定的原因之一：如果每一片土都被压成一个模样，也许反而更脆。这一点，本书不作裁判，只在“可错条件”里留一条：如果能证明民间层面的“同伦”实际上高度成功，这个读数要改。

要补上一笔：儒家士人自己看见了末格没有机制，并且在民间层面做过补丁。北宋蓝田吕氏兄弟订立的乡约，据说以“德业相劝，过失相规，礼俗相交，患难相恤”四事为纲（《宋史·吕大钧传》），同约的人设约正、值月，会集之日互相劝勉、互相规过、互相帮扶，不服不改的听其出约（《宋元学案》载《吕氏乡约》）。朱熹后来对这份乡约做过增损（《宋元学案》百家案语：“朱子有《增损吕氏乡约》”），又有旧题他所编的《家礼》（其序自述“因其大体之不可变者而少加损益”“略浮文务本实”；清人王懋竑《家礼考》疑其非朱子所作，《四库全书总目》记其说），把冠、婚、丧、祭四礼从士大夫的礼书简化成一个普通人家可以照着做的版本。明代初年，太祖于洪武三十年（1397年）颁布过训导乡里的六条教诲，大意是孝顺父母、尊敬长上、和睦乡里、教训子孙、各安生理、毋作非为（据第313、314号书所载），并设老人、里甲之类的基层组织（《明史·食货志》：“里设老人，选年高为众所服者，导民善，平乡里争讼”）负责宣讲；清代康熙九年（1670年）颁圣谕十六条，雍正时扩写为《圣谕广训》，也被定期向乡民宣读（据第314号书）。这一类做法，都是在“行同伦”这最后一格上，给“化成”二字配一点实际的操作：把大道理变成定期的会集，把礼书变成可照做的家礼，把朝廷的教导变成乡里的宣讲。

它们做得怎么样，需要分开看。宗祠、家礼、族规，在许多地方确实长出了一种牢靠的东西，一个宗族每年的祭祖、修谱、办学、赈济，让“同伦”落到了日常；这是E的沉淀。可是这些东西的运行，主体是宗族，而宗族是地方的土长出来的，它们一面传递了儒家的礼，一面也成了地方势力的凭借，前面所说的“土从后门进来”，有一部分就是通过宗族进来的。乡约宣讲，则常常沦为定期的仪式，听的人听过就算。所以这些补丁的评价，是双面的：它们说明儒者知道末格需要机制，也说明末格的机制很难在不借助地方的土的情况下建立起来。想要在最后一格上把“一”种进每一片土，终究要把土请进来。

生活里有一个熟悉的情形与此相似。一个大型小区，物业为了让住户都自觉分类投放垃圾，先在每栋楼贴了统一的海报、发了统一的分类桶（这是S），又制定了统一的考核办法，每月评比（这是D）。第一个月，大家很配合；第三个月，很多楼栋又回到了老样子，因为习惯不是海报和评比能改的。后来有几栋楼里，是一位退休的老教师，每天早晚站在垃圾桶旁边，和邻居们聊几句，慢慢地这几栋楼分得最好。这位老教师做的，既不是海报，也不是考核，是在那一栋楼的土里，用邻里的人情把习惯种下去。物业后来想把这套办法推到

全小区，派了员工到各栋楼“站岗”，结果站岗的员工不是老教师，没有邻里的人情，效果又打了折扣。这就是E的难处：它不能被复制，只能被生长，而生长需要土里的人。

（三）三原理：断在第二拍

横向的矛盾，是中央与地方、夏与夷（或说“一”与“土”）之间的矛盾。第一拍，张力积累：这个矛盾在每一个朝代都存在，边地的反叛、地方势力坐大、官员被土吞掉，不绝于史。第二拍，形状改变：这里要看，面对这个矛盾，朝廷是不是长出了第三格的新形状？大多数时候，朝廷的回应是加强同，更严的回避、更频繁的监察、更统一的考试，也就是用“更强的同”回应“土的反抗”，没有换形状。少数的时候，出现了实在的新形状：因俗而治，羁縻，土司，属国。这些是第三格的试探。

第三拍，回写：这些新形状有没有回过头来改写“一”和“土”的关系？没有。它们没有被写进总纲，没有成为与大一统并立的原理，没有改变官员的培训、科举的内容，没有改变“书同文”的方向。相反，一旦形势允许，它们就被收回，改土归流是一个例子。所以，横向扩张的断拍，本书的读数是：大部分地方断在第二拍（只有更强的同，没有换形），少数地方断在第三拍（有新形状，没有回写）。后者就是前面所说的“手艺有，没升成道”。

（四）一笔能量账

同构放大在能量账上，前期便宜，后期贵。前期便宜，是因为标准件现成，复制成本低，文字、官制、考试，可以一次制好，大量使用；后期贵，是因为土会反抗，要有监督，要有补丁，要有周期性的整顿。因俗而治则相反，前期贵，因为要对土，要谈判，要保留和协调当地的权力；但是一旦接活了，维持成本低，当地人自己愿意守。这又是“殊途同归而能量不同”的一个例子：两条路最后都能让一片土“归”入帝国，可是路径上的损耗与沉淀，不一样。

◆六、对话

（一）费孝通：“多元一体”

费孝通先生有一个影响很广的提法，叫“中华民族多元一体格局”，大意是：中华民族是在漫长的历史中由多个民族单位融合形成的，各个民族有自己的特点，同时又有不可分割的整体性（1988年在香港的泰纳演讲，英文题为 Plurality and Unity in the Configuration of the Chinese Nationality）。这个提法所描述的，是一个结果：多元的东西，最后聚成了一体。

本书与他一致的地方，是同样承认这个结果：这个文明确实容纳了多元，又确实有一体的凝聚。本书的分界是路径之学的追问：多元是怎样被做成一体的？是靠把各元改成与“一”同构（放大），还是靠让“一”在各元的土里接活（迁移）？这两种路径，可能得出外表相近的结果，实际的内部结构、能量账、可持续性却不一样。他的提法描述了“是什么”，路径之学要问“怎样发生”。对话之后，本书要改写的一句话是：前文把大一统的横向主要读作同构放大，应当在“多元一体”的视野下补一句：放大并没有把多元压平，土的回答通过吏、绅、宗族的渠道一直存在，一体是在这两者的张力里形成的，不是单靠放大。

（二）帝国官僚的立场：“同，才是国之所以为国”

假设有一位帝国的老官僚，读了上面的论述，会这样说：你们讲因俗，讲先问土，都是书斋里的话。一个国家的根本，就在于同：同一种文字、同一套法令、同一个朝廷。如果每一个地方都有自己的办法，国家就是一堆拼凑的小国，一遇到大事，谁也指挥不动谁。分封了几百年的周室，不就是这样散掉的吗？这是一个有力的反驳，本书要先接住。

这位官僚看对的是：统一介质与统一规格，是大范围协作的前提，这一点不能因为“先问土”而放弃。周室的衰落，是他的论据，也是秦要推行郡县的原因。本书的回应，分三层。第一，本书并不主张取消统一的介质：书同文、车同轨，是少数几乎没有争议的、接活了的横向复制，因为文字与度量衡这些东西，对土的敏感度低。第二，需要问土的，是“一”的更深的层次：礼义、伦理、治理的节奏，在这些层次上，同构放大的失败率更高。第三，因俗而治不是分封，它保留的是当地的壳，把“一”安放在其中，帝国的统一不但没有损失，反而因为当地人自己愿意守，维护成本更低。对话之后，这位官僚要改写的一点是：同，要分层，介质层同，礼俗层可以不同；本书要改写的一点是：统一的介质，是横向扩张里最接活的部分，应该先承认它的成就，再谈它的局限。

（三）王夫之一路：“夷夏之防”

明清之际的王夫之，在史论里对夷夏之辨说得极重，强调华夏与夷狄在地域、风俗乃至“类”上的区分，认为不可混淆（《读通鉴论》卷十四：“夷狄之与华夏，所生异地，其地异，其气异矣；气异而习异，习异而所知所行蔑不异焉”，又以君子、小人之“类”作同样的防范）。这是儒家内部对华夷问题的另一种读法，与韩愈式的“以礼义为准”并存，历史上两种声音都有，侧重常随时局而变：大体说来，国势强盛、开放之时文化派的声音较响，国破家亡、外族入主之时防守派的声音变得尖锐（这是一个粗线条的印象，本书没有逐朝核对）。

这一路的“一”，与文化派不同：文化派的一，是礼义，谁行礼义谁是夏；防守派的一，更接近一个有边界的共同体，边界之内才是“夏”。本书的路径读数不评判哪一种对，只指出它们对“一”的定义不同，因而对横向扩张的态度不同。文化派的横向，是开放的同构放大（谁来学都可以，但学的是同一个一）；防守派的横向，几乎是收缩的（保护这个一不被别处同化）。两者共享的，是那个“一”不能被改写。这个共享的前提，不论文化派还是防守派都没有碰，这又回到全书的母题：横向的迁移，在儒家内部缺少一个可以自觉讨论的位置。对话之后，两派需要改写的，是各自对“变”的恐惧：一个怕被同化，一个怕被稀释，但接活了的迁移，既不是被同化，也不是被稀释，而是让一在新土里重长。

（四）第484号：一致之处与本书加添的两处

第484号对横向的判词是：儒家把横向留在了手艺里。本章的读数，与它大体一致，也在两处加了东西：一是六路径，指出大一统的横向惯路是S→D→E，主要的卡落在末格E这个位置（位置层的口气，见第28章）；二是指出因俗而治的第三格形状在历史上出现过，却因为没有回写，没有升成道。这两处是对该书的补充，不是反驳。如果该书的判词有被推翻的可能，推翻的条件之一，是在古代文献里找到一个把因俗而治升格为总纲的系统论述，并且被朝廷长期采用。本书目前没有找到，但承认检索不全。

◆ 七、可错条件

一，“横向多为同构放大”的读数。如果能证明，帝国的主要横向扩张——设郡县、兴学、移民——在多数地区都经历了系统的“对土”，即事先调查当地的生计、权力和习俗，并据此调整了制度的壳，那么这一读数要改为“多为迁移”。

二，“S→D→E，末格E”的读数。如果能证明，大一统的复制，实际上是先动E，再动D，再动S，或者各格并行，那么这一路径读数要改。如果能证明民间层面的“同伦”高度成功，则“主要的卡落在末格E”的判断要缩小适用范围。

三，“手艺有，没升成道”。如果能证明，历史上曾有一个与大一统并立的、关于因俗而治的系统理论，并被朝廷长期遵循，那么这一判断要撤回。

四，“官被土吞、土从后门进来”的读数。如果能证明，吏、绅、宗族在基层治理里并未实际承担当地序列与纠缠的读数，而是完全依从官府的标准件，那么“半缺”的读数要撤回。

五，改革开放的结构对照。这个对照依据的是第484号的读法，若该书的读法被修正，这里应当同步修正。

◆ 八、小结

这一章把治理的横向扩张读成了同一个一的空间版本：书同文，车同轨，行同伦，是三层复制；郡县、官僚、科举、学宫与文庙，是执行复制的装置；用夏变夷，是“一”向外生长的线；因俗而治，是少数的接活。按第484号的判据，横向扩张多被做成了同构放大。路径读数是：惯路S→D→E，与朱熹同序，末格E没有机制，靠“化成”的期待；三方程在新土上是半缺，对土有读数的人在体制之外；三原理，大部分断在第二拍，少数断在第三拍。

横向读完，治理这一编的前半就完成了：总纲（第50章）、纵向（第51章）、横向（第52章）。接下来，要从三个领域里取一个最基础的，看这根纲怎样落在“人要吃饭”这件事上：经济，也就是经世济民。

53

第 53 章

经济的发展之道：经世济民与均平

本章要点

儒家经济之一是养民与均平，次序庶、富、教；价格一式半缺，常平、社仓、义庄是官民间的第三格。

◆一、一家人过日子，与“不患寡而患不均”

（一）一家人过日子：先求不饿，再求不争

设想一个有三个孩子的家庭，在一个收成不好的年头。米缸里的米是有数的，母亲每天早上用一只固定的碗量出当天的米，煮成稀粥，一家五口分着吃。这几个月，家里没有人吵架，孩子们不是不想多吃一口，而是眼前的事太实在：先熬过去。大孩子主动把粥让给小的，小的也知道不能哭闹。这个时候，家里的全部规矩只有一条：先让每个人都不饿。

后来年景好了，家里添了点余钱。母亲给三个孩子各买了一双新鞋，可是大孩子的脚长得快，穿不到半年就小了；二孩子穿旧了大的鞋，母亲又给他买了新的；小孩子还在穿大哥二哥传下来的。这时候，家里开始有了新的声音：“凭什么哥哥有新鞋我没有？”“凭什么他的是名牌我的是杂牌？”饥荒的时候没有人吵，宽裕了反而吵起来。母亲想了几个办法，最后发现，把东西“平均分”是行不通的，三个孩子的脚大小不同、长得快慢不同、需要不同；“谁吵得凶谁得”更不行，那只会教出吵架的孩子。她最后立下的规矩是：每年开春，三个孩子一起坐下来，各自说需要什么，大家都听着，母亲再按各人的情况分，分的结果摆在桌面上，谁都看得见。一个月后，家里不再为这类事吵了。

这个家的故事，几乎就是儒家经济思想的缩影：先求不饿，再求不争。前一步，是“养”；后一步，是“均”。孔子说“不患寡而患不均”，孟子说“制民之产”，《大学》说“生财有大道”，说的都是这件事的不同侧面。这一章的任务，是把这条线读成一条

路径：经济之“一”是什么？它先走哪一格、再走哪一格？它在历史上用了哪些手艺，又在哪里遇到了几千年没有过去的坎？

先交代这一章的边界，这也是全书的纪律。“经济”二字，在古汉语里的本义是“经世济民”，也就是治理国家、救济百姓，整个儒家的治理，都可以叫做“经济”；今天通用的“经济”一词，用来对译西方的 economy，据说是近代经由日本的翻译才确定下来的（日本学者神田孝平等以“经济”对译 political economy，后经梁启超等引入汉语）。所以本章讲的“经济之道”，是经世济民的思想，不是现代经济学的学科，本书无意把古人的话硬塞进现代学科的框子，更不对任何当代经济政策表态。本章只作思想史与路径之学的分析，史实年代拿不准的，标〔待核〕。

（二）“不患寡而患不均”：一句话里的一

《论语·季氏》开篇记着一件事。鲁国的权臣季氏，打算攻打附属小国颛臾。他的家臣冉有和季路来见孔子，说季氏要对颛臾用兵。孔子先责备冉有，说你们两个做家臣的，对这件事有责任；后来说了一段很有名的话：

“丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。夫如是，故远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。”

这段话有一个版本上的问题，需要先交代。有学者（如清人俞樾，见其《群经平议》）根据汉代的引文，如《春秋繁露·度制》所引孔子语“不患贫而患不均”，推测“寡”与“贫”两个字的位置可能被抄互了，原文或应是“不患贫而患不均，不患寡而患不安”。这样改，则“均无贫”一句更顺。本书不在这里裁决，两种读法的大意相近：国家和家族的治理者，不担心财富少，担心的是分得不均；不担心贫，担心的是不安定。

先接住这句话看对了什么。第一，它抓住了一个朴素而深刻的事实：一个共同体的稳定，不仅取决于总量多少，更取决于分配是否被大家接受。同样的总量，分得让人服气，就稳；分得让人不服气，就乱。这是任何家庭、任何村子、任何国家都会碰到的经验。第二，这句话里的“均”，不是绝对平均。朱熹对这个字的解释，大意是“各得其分”（《论语集注》：“均，谓各得其分”），就是每个人得到与他的位置、职分相称的那一份。这个“称”的标准，在儒家的语境里，是礼；不同身份的人，有不同的份额，只要这个份额是公认的，并且不被侵夺，就是“均”。所以“均”更像是“合分”，而不是“相等”。第三，这段话的语境，是季氏想对外扩张，孔子的回答是：先把内部摆平，对外不要靠武力，要靠“修文德以来之”，远方的人不服，就修自己的文德，把他们吸引过来，来了就安顿好。这个“先内后外”“来了就安”的次序，与上一章读到的“用夏变夷”那种吸引式的横向扩张，是一脉相承的。

在这句话之外，儒家经济思想的几根柱子，还有几处很重要的原文。《论语·子路》记载，孔子到卫国，冉有给他赶车。孔子看到街上人很多，说：“庶矣哉！”冉有问：“既庶矣，又何加焉？”孔子说：“富之。”冉有又问：“既富矣，又何加焉？”孔子说：“教之。”人口多了，然后让他们富，富了然后教化。这是一个三步走的序列：庶，富，教。

《论语·颜渊》记子贡问政，孔子说“足食，足兵，民信之矣”。子贡又问：不得已要去掉一样，去哪一样？孔子说去兵；再去一样呢？去食。“自古皆有死，民无信不立。”这里孔子把“信”摆在比“食”更靠后的位置，似乎与前面的“富之”相冲突，其实不然：在正常的情况下，足食是首要的；在极端的情况下，信比食更根本，因为没有信，哪怕有食也立不住。这是一个关于优先级的排序，不是关于要不要吃饭。

《论语·颜渊》另记，鲁哀公问有若：“年饥，用不足，如之何？”有若回答：“盍彻乎？”（为什么不实行十分取一的彻法呢？）哀公说：“二，吾犹不足，如之何其彻也？”（我十分取二还不够用，怎么能实行十分取一？）有若说：“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”这是儒家对君民财用关系最干脆的一句：民足则君足，民不足则君不足，国家的财用不是与民对立的。

然后是孟子，他把这些话收成了一个更完整的纲。《梁惠王上》：“养生丧死无憾，王道之始也。五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。”《滕文公上》：“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。”又说：“夫仁政，必自经界始。经界不正，井地不均，谷禄不平，是故暴君污吏必慢其经界。”经界，就是土地的界限与登记，这是均的起点：先把地理清，才谈得上均。

把这些话合起来，经济之“一”便能看出轮廓。起点之一，是民之生：先让人活下去、活得像样，也就是“养民”，“养生丧死无憾”是它的标准。目标之一，是各得其分：不是均贫，不是均富，是一个人人觉得合分的格局。两头之间，有一个次序：庶、富、教；经界、恒产、恒心；足食、足兵、民信。本书读为一个“养民在先，均平为向，教化在后”的经济路径。

这里还有一个值得细看的地方：孟子在“恒产恒心”的话后面，紧跟着一个区分。《滕文公上》：“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。”没有固定产业而能保持稳定的志向，只有士做得到；至于一般的民，没有固定产业就没有稳定的心。这句话在路径上很有意思。对士，孟子的惯路是先立乎其大，是E先，士可以先有志，再去处理生计；对民，孟子把顺序倒过来，是先有产，后有心，D先、E后。《梁惠王上》里的话更完整：“是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻。”先制产，后驱而之善，所以民之从之也轻。同一位

孟子，对士和对民，用了两条路径。这是一次明确的排路：根据对象的不同，调整先后。这是本书第41章要讲的排路的一个古代范例，也是对“孟子只会走E→D→S”这类说法的一个提醒：他的惯路是E→D→S，但他知道不是每个人都能走这条路。

按本书的读法，“无恒产者无恒心”这句话还藏着一个更深的东西：恒心，也就是人的稳定的志向和德行，不是凭空来的，它需要物质生活的一个稳定的底座才能沉淀下来。这是在补三方程里“特征纠缠”这一式的物质条件：一个人的恒心（E）由他的生活序列（D）和显露出的处境（S）共同决定，不是单靠说教可以建立的。孟子在经济问题上，其实是自觉地补了这一式。

日常的类比，仍然回到本章开头那一家。母亲在荒年里不跟孩子们讲“要懂事、要谦让”，她只做一件事：每天用同一只碗量米。米量得公平、稳定，孩子们自己就长出了谦让。“无恒产者无恒心”，在一个家里就是这个意思：先让每个人心里有底，然后才谈得上品德。反过来，一个天天饿着肚子的孩子，你给他讲一百遍“分享”，他也做不到。孟子对民的态度，不是对民的轻视，恰恰是对人性的一个很实在的承认。

回头补上《大学》那一章里的财用原则，因为它是儒家自己对国用的少数正面论述。“生财有大道：生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣。”这十几个字有四个变量：生财的人要多，吃白饭的人要少，生产要快，花用要缓。四个变量，拆开看，是两边：增加产出（生者众、为者疾），控制消耗（食者寡、用者舒）。它既不主张刻薄百姓，也不主张奢靡，是一个朴素的“开源节流”的框架。再看它的反面：“与其有聚敛之臣，宁有盗臣。”这一句常引来误解，仿佛儒家主张宁可被偷也不要增税。较合理的读法，是《大学》在警告一种特定的危险：聚敛之臣，是替君主想方设法从民间多取的人，他们的成绩以民间的损失为代价，而且披着忠心的外衣，伤害更深；而盗臣，是私人偷窃，数量有限，不动摇根本。这是一种风险排序，不是对盗窃的纵容。把这两句放在一起，《大学》的经济立场是：国用要有，但不能以聚敛为路径；增加国用的正路，是让生之者更多、为之者更快，而不是向民间多伸一只手。这个立场，与文学一方的论点高度一致，也与桑弘羊一方的“国用必须有着落”没有绝对的冲突，它们的冲突在于：着落从哪里来。

◆ 二、重农与轻重：两套手艺

在这个“养民在先、均平为向”的纲之下，历史上用过两套主要的手艺：一套是重农，一套是轻重。重农，是把农业作为立国之本。商鞅一路法家，以“耕战”为国策，奖励耕织和军功，抑制其余的行业。儒家重农的理由不同：农业是养民的基础，农民定居，户籍清楚，社会稳定，农业的收成直接关系到百姓的生死。汉代的晁错上《论贵粟疏》，主张“贵

五谷而贱金玉”，让朝廷通过收购粮食、爵位买卖等办法，鼓励农耕，抑制商人的兼并（见《汉书·食货志上》）。《汉书·食货志》的序里有一句话：“食足货通，然后国实民富，而教化成。”粮食充足，货物流通，然后国家充实，百姓富足，教化才能成功。这是一个把食、货、教排成顺序的说法，与“庶富教”是同样的结构。

这里需要先澄清一个词的两个意思，因为它们很容易混。《大学》说“物有本末，事有终始”，这里的“本末”，是先后、主次的意思，本是先要做的，末是后面的。汉以后说“重本抑末”，本是农，末是工商，这里的“本末”，被借用来指行业的轻重。两个“本末”是同一个字，意思却有差别。前者是路径上的先后，后者是行业上的位阶；把后者当作前者的延伸，是汉儒的一次顺手的“同名收容”。工商并不是路径上“后做”的东西，它们只是被放在了不太受尊重的位置。

事实上，儒家对商人和货殖的态度，是矛盾的。孔子的学生子贡，是一位成功的商人，《论语·先进》里说他“不受命，而货殖焉，亿则屡中”，既有批评的味道（不安于本分），也有对他判断准确的赞许。旧注对“不受命”一句确有不同解释：何晏《集解》作“不受教命”，朱熹《集注》则训“命”为天命。子贡后来在孔门里的地位是很高的。这个矛盾，贯穿了后来两千年的经济思想，第61章会专门读儒商。

孟子在这个问题上的态度，比“抑商”二字所能概括的要宽得多。《梁惠王下》他向齐宣王陈述王政，其中有“关市讥而不征”，意思是关卡和市场只稽查，不收税；《公孙丑上》也说“市廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦而愿藏于其市矣”。他在《滕文公上》里与农家许行的门徒陈相辩论，更是为分工与交换做了一次明确的辩护。许行主张贤者应当与民并耕而食，自己种地自己做饭。孟子反问：许行的帽子是自己织的吗？锅和农具是自己造的吗？如果每样东西都必须自己做了才用，那就是带着天下人在路上奔波。他的结论是“通功易事”，各行各业互相交换成果，不同的人做不同的事，“或劳心，或劳力”。这是儒家经典里对社会分工最清楚的一次肯定。所以更稳妥的说法是：儒家对工商的态度，是“不抑其存在，要问其先后与分寸”。后世的“重本抑末”，多出于汉以后的政策语境，不能全部追溯到孟子。

再说轻重。“轻重”是《管子》里的一套术语，指的是国家通过掌握粮食、货币、盐铁等关键物资，用“敛”与“散”来调节物价，从而调节供需、平抑市场的办法。《管子·国蓄》里有大意是这样的话：民有余则物轻，民不足则物重，所以人君要在物轻时收购，在物重时散出，这样就能获得十倍之利（原文作“什倍之利”）。这是一种国家参与市场的手艺，其核心逻辑是：谁掌握了储备和流通，谁就能调节价格。《管子》这部书，并非管仲一人所作，成书时间跨度大，学界一般认为是战国到汉代的文献汇编，其中的轻重诸篇可能较晚（马非百《管子轻重篇新诠》断为西汉末年之作）。

两套手艺，有一个共同的前提：粮食和基本物资是国家治理的命脉。《管子·牧民》的那句名言，“仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱”，与孟子的“有恒产者有恒心”，在结构上几乎一致：都是先物质，后礼义。两个传统的差别，在于谁来持有“仓廪”：孟子的方案，是让民自己有产（恒产），国家管经界，轻徭薄赋；《管子》的方案，是国家掌握储备，用敛散调节。一个是藏富于民，一个是国家调节，这个差别，会在下一节的盐铁会议上变成一场激烈的辩论。

有一个事实很值得注意：儒家虽然在理论上对《管子》的轻重术语和法家的官营思路保持距离，在实践中却不断借用其中的具体手艺。汉宣帝时，耿寿昌建议在边郡设置仓库，谷价低时提高价格收购，谷价高时降低价格出售，称为常平仓（事在五凤年间，即前57至前54年，见《汉书·食货志上》）。这几乎就是轻重之术里“敛散”的一个温和版本，却被放在了“养民”的名义之下，被儒家士人当作仁政的典范，一路沿用下去。战国时魏国李悝的平粜之法（见《汉书·食货志上》），也是一样的逻辑：丰年国家收购多余的粮食，荒年卖出，使粮价不致过于波动。

在路径上，这是一次很有意思的现象：手艺来自一个传统，一却是另一个传统的。轻重之术被收进了“养民”之下，成了儒家的一种方法。这种借用，用第484号的话说，有点像“同位安放”：新手艺被放到一个现成的位置里（仁政），它的来源和它原来的“一”（国家富强）被淡化了。这种借用本身不是坏事，它说明守一的体系有很强的吸收能力；但它同时意味着，那些手艺背后的另一套“一”没有被认真地讨论，只是被拿来用了。这一点，在下一节的盐铁会议上，会以最尖锐的方式被翻出来。

◆ 三、《盐铁论》：贤良文学与桑弘羊的义利之辩

汉昭帝始元六年（前81年），朝廷召集了一次关于盐、铁、酒专卖和均输等政策的大会。一方是来自各地的贤良、文学，六十余人，多为儒生；另一方是以御史大夫桑弘羊为首的官员，还有丞相田千秋等（见《汉书·车千秋传》《盐铁论·刺复》）。会议的内容，后来由桓宽整理推衍，成书《盐铁论》（桓宽，字次公，汝南人，宣帝时举为郎，官至庐江太守丞，见《汉书·车千秋传》传赞）。这是中国思想史上少有的一次君臣、官民双方面对面、围绕经济政策展开的系统辩论，保留了双方的论证。

要先交代一个文本上的限制：《盐铁论》是桓宽的整理，他是儒生，整理时的取舍、笔法，难免带着自己的立场。桑弘羊一方的话，是经过一位儒生的笔写出来的。所以读这本书，要留一个心眼：桑弘羊的论证，可能比读到的更有力。

辩论的背景，是汉武帝时期的一系列财政措施：盐铁官营（元狩年间，前119年前后）、均输（调度各地贡物，转运买卖）、平准（朝廷设机构，贱买贵卖，平抑物价）、算缗告缗（对商人的财产征税）、酒榷（各项设立的具体年份，史书所载不一，盐铁、算缗、均输、平准大体在元狩至元封年间，约前119至前110年，酒榷设年此处不下判断）。这些措施的出发点，是武帝长期对匈奴用兵、开拓边疆、赈济灾荒，国用巨大。桑弘羊是这套财政体系的主要设计者与执行者之一。武帝死后，昭帝年幼，霍光辅政，朝中有人想知道民间的疾苦，于是召开了这次会议。

两方的主要论点，大致可以这样概括。文学一方，要罢盐铁、酒榷、均输。他们的理由有几条：其一，“进本退末”，朝廷与商人争利，使得社会风气转向逐利，农业反而受损；其二，国家应以德化民，不应以利导民，如果朝廷自己都在经商牟利，百姓就会效仿，风俗变薄；其三，官营的东西质量不好、价格不公，据说官营的铁器粗劣，不适合农用（见《盐铁论·水旱》，为贤良所述），强行摊派，反而增加农民负担；其四，边防开支大，是因为对匈奴用兵，而对匈奴，应以德怀柔，不应耗费国力去远征。《盐铁论》里的《本议》《力耕》《非鞅》《散不足》《忧边》等篇分别展开了这些主题。

桑弘羊一方，要保留。他们的理由也有几条：其一，国家需要财政，边防不能撤，匈奴的威胁是现实的，钱从哪里来？如果不靠盐铁等收入，就只能加赋，加赋比官营更伤农；其二，工商并不是“末”，而是社会分工的必要部分，没有工商的流通，农民的粮食无处卖，工具无处买，“通有无”是国家富强的基础；其三，盐铁的官营，防止了富商大贾和豪强的垄断，使得利权归国家，而不是归私人；其四，他们对商鞅等人持肯定态度，认为商鞅的变法使国家强盛，不能因为后来的结局就否定其法。〔以上均为概括，非引文〕

这场辩论的结构，用本书的路径语言看，是两条路径的对撞。文学一方，起点是德（E），先教化，民风厚了，自然不争利，国家用度也能节省；这是一条E先的路。桑弘羊一方，起点是国用（D），先把财政的序列立起来，让国家有能力做边防、赈灾，其他的随后；这是一条D先的路。两条路各有自己的“一”：文学的一是“民之养与德之化”，桑弘羊的一是“国之用与边之安”。

先接住两边各自看对了什么。桑弘羊看对的是：财政是实事，不是一个德就能替代的。国家需要有钱，才能防边、赈灾、修渠，这些是任何治理者都面对的约束。文学一方“以德怀柔”的说法，在遇到匈奴这样的现实压力时，显得有些空；这是儒家在经济和军事问题上一个反复被诟病的短处。文学看对的是：国家参与经营，会有它自己的病：官营的价格不公、质量低劣、强制摊派、官吏舞弊，这些是国家作为经营者的内在风险，而且最终这些成本会落在农民身上。更根本的，是他们抓住了一个问题：国家与民争利的时候，谁来监督国家？

有一个值得一提的细节：文学指出官营铁器不合农用，这个批评，如果属实，恰好是前一章所说的“不问土”的一个经济版本。官营铁器由中央的作坊统一制造，统一规格，统一定价，送到各地。各地的土质、耕作方式、农具的习惯不同，统一的铁器在某些地方用起来不顺手，这是同构放大在经济领域的一个具体表现。文学并不是在用现代的语言说这句话，但他们所抱怨的情形，在结构上是一样的。

更深的一层争论，是义利。《孟子·梁惠王上》开篇：梁惠王问“亦将有以利吾国乎”，孟子答“王何必曰利？亦有仁义而已矣”。又说：“上下交征利，而国危矣。”《大学》说：“国不以利为利，以义为利也。”《周易·文言》说：“利者，义之和也。”董仲舒的话，更像一个格言：“正其谊不谋其利，明其道不计其功。”（《汉书·董仲舒传》）

这些话常被读成“儒家反对言利”，其实不尽然。孟子的“何必曰利”，对象是梁惠王，场合是君主问国策；他的意思不是利不存在，而是排先后：如果上下都先问利，大家争利，国就危了；先问仁义，利自然在其中。这是一个路径上的先后，不是一个取消。《周易》说的“利者义之和”，则是把利读成义的和谐的结果。所以，义利之辩的核心，是先后：义先还是利先？这一点，与全书的发展之道恰好吻合：物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。

盐铁之争的结构，日常里可以拿一个社区食堂来想象。一个小区办了一家社区食堂，由居委会出面经营，价格便宜，初衷是照顾老年人。头一年，大家都满意；到了第二年，食堂的亏损要靠物业费补贴，部分住户不乐意——我不在食堂吃饭，凭什么补贴？有人提议承包给私人，价格市场化；另一些人反对——承包给私人，老人们的便宜饭就没了。吵到最后，各有各的道理：反对补贴的人，看到的是公共资源被少数人使用；反对承包的人，看到的是私人逐利会把最弱的人挤出去。这两拨人没有谁是坏人，他们面对的是同一个难题，也各自只承担了难题的一半。《盐铁论》里的文学与大夫，也是这样两拨人，只不过尺度大了千万倍，问题还是那一个：谁来承担“让每个人都吃得上饭”的成本，又由谁来监督承担者。

盐铁会议的结果，史书所载大意是：罢了郡国的酒类专卖和关内的铁官，盐铁官营大体保留（见《盐铁论·取下》《汉书·昭帝纪》）。会议并没有产生一个清楚的赢家。会后不久，桑弘羊因卷入上官桀等人谋反一案被杀（事在元凤元年，即前80年，见《汉书·苏武传》），他所设计的财政体系，在汉以后各代又不断以各种形式出现。

这场辩论在后世反复重演。北宋王安石变法时，青苗、市易、均输一类的措施，在结构上与桑弘羊那一套相近（国家出面参与调节）；反对者司马光，则强调天地所生的财货有定数，不在民就在官，国家多取，民间就少得（见《宋史·司马光传》载其与王安石在神宗面前的争论）。王安石则说善理财者不加赋而国用足。双方的论证结构，与《盐铁论》里的文

学和大夫几乎对应。这种重演，从路径上说明了一件事：这条争论，在两千年里没有被某一方彻底说服，也没有长出第三种形状让两方都改写，只是一次次回到同一个对子里。

◆四、常平仓、社仓与均田：均平怎样落成制度

辩论是辩论，制度要落地。均平和养民，在历史上落成过几类具体的制度，各有各的命运。先看仓。常平仓前面已经提到：汉宣帝时，耿寿昌建议在边郡设仓，谷贱时加价收购，谷贵时减价出售，使粮价平稳，名为常平（见《汉书·食货志上》）。此后历代沿用，名目、规模、成效参差。隋代有义仓，劝课百姓在乡里存粮备荒（开皇五年，工部尚书长孙平奏请，见《通典》卷十二），唐宋也有各种义仓。南宋朱熹在福建崇安创办社仓（乾道四年，即1168年，见其《延和奏札》），青黄不接时，农户可以向社仓借粮，秋收后加息归还，由乡里士绅管理。这个办法，与王安石的青苗法在形式上相近，都是春天借出、秋天还；不同在于经手的人，朱熹强调由本乡有德望的人管理，不由官吏强行摊派（朱熹《延和奏札》称由本乡出等人户主持敛散，有愿置社仓者官司不得抑勒）。北宋范仲淹在苏州设置义庄，置田若干，用田租赡养族人（皇祐年间置义田、订规矩），后来许多士大夫家族仿效，成为士绅承担社会责任的一种方式。

从常平仓到社仓、义庄，有一条很清楚的线：国家的调节，逐渐有一部分转到了民间的组织手里。仓，从官仓变成了乡仓、族仓；经手人，从官吏变成了士绅。这是一个“第三格”的形状：既不是国家直接掌握，也不是放任市场，而是官督、绅办、民用的混合形态。这个形状，在儒家的经济思想里，是一次有创意的回应：它试图保留国家调节的好处（防饥荒、平物价），同时回避国家经营的病（强制、舞弊、不问土）。

社仓与青苗法的这层对照，值得多停一步，因为它把“手艺相同、一不同”的事实摆得很清楚。两者的外形几乎一样：青黄不接时借出，秋收后连本带息收回，利息用来充实仓储。按本书的读法，它们的差别在于“谁来承担当地的读数”。青苗法由官府的体系自上而下推行，借多少、收多少，常与考核挂钩，经手的官吏对本乡的农户并不熟悉，也无法判断谁确实缺粮、谁只是被摊派。社仓则由本乡有声望的人经手，他知道哪一户今年家里有病人，哪一户收成尚可，哪一户历来守信。同一个工具，一个是同构放大，一个更接近在本地的土里重新长一遍。这里比的是两种经手方式的结构，不是对青苗法功过的评断，其实际成效史家看法不一。这并不意味着社仓就一定比青苗法成功，后来的社仓也有被官府接管、沦为摊派的，〔待核〕但它提示了一个结构：工具本身不决定好坏，决定好坏的，是经手的人对土有没有读数。这与前一章所说的官被土吞、土从后门进来，是同一条线上的两端。

再看土地。孟子描绘的井田，是均平的理想化的图景。《滕文公上》：“方里而井，井九百亩，其中为公田，八家皆私百亩，同养公田；公事毕，然后敢治私事。”又说：“死徙无出乡，乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦。”这段话值得多读两遍，因为它描写的不仅是一个土地分配制度，还是一个由这个制度所维系的人际网络：同井的人互相照应。均平在这里不只是份额的问题，也是E的问题，是关系的沉淀。井田在历史上是否曾经如孟子所述那样实行过，史学界有长期的争议（有学者称之为“争讼不休的学术公案”），本书不下判断，只取它作为一个思想中的理想型。

后来的土地制度，试图以不同的方式接近这个理想。西汉末年，王莽推行“王田”，把土地收归国有、禁止买卖，宣称恢复井田，几年之后，政令混乱，难以执行，被废（始建国元年，即9年下“王田”令，三年后诏许买卖，见《汉书·王莽传》）。董仲舒早在汉武帝时就批评过秦以来的土地兼并，说富者田连阡陌，贫者无立锥之地，主张限制民间占田的数量（见《汉书·食货志上》载董仲舒语）。北魏孝文帝太和九年（485年），推行均田制，按人口授予露田、桑田，露田死后还官，桑田可以传给子孙（见《通典》卷一所载太和九年诏）；北齐、北周、隋、唐沿用并调整，唐代有口分田、永业田。到了唐中叶，土地兼并严重，户籍与授田制度难以维持，建中元年（780年）杨炎推行两税法，改按资产和土地多少征税，不再以人丁为主（见《通典》卷六所载建中元年制，制中仍“约丁产”；杨炎之议为“人无丁中，以贫富为差”）。北宋以后，没有再大规模推行全国性的授田制度，张载等人曾主张恢复井田（见《宋元学案》，张载欲“买田一方，画为数井”），但没有实行。

均田制的历史，是一部“改了又回去”的小史：开国之初，战乱后人少地多，授田容易；承平日久，人口增加，兼并复起，授田制度难以为继，最后被另一套办法替代。这里有一个很值得注意的结构：维持“均”，需要持续的行政投入——登记人口、丈量田亩、回收再授；而兼并，是一个几乎不需要额外投入就会自发发生的方向。可以借用一个类比（只是类比，不是论证）：房间里的东西，不用谁动手，自己会越来越乱；要保持整齐，则要天天收拾。均，像是整齐，需要天天收拾；兼并，像是乱，不用动手。一个朝廷在初期有力量收拾，后来收拾的人手和精力跟不上，乱就回来了。这个类比提示了均平制度的能量账：它是一种逆水行舟的、需要持续投入的秩序。

前文所说的几个手艺，现在能放在一起看了。常平仓调的是时间上的波动（丰荒之间），社仓、义庄调的是人与人之间的缓冲（贫富之间），均田调的是土地上的初始分配，一条鞭、清丈之类（见第51章）调的是税赋上的负担。它们都是“均”这个目标之一在不同环节上的落点，各有成败，没有一样做到过一劳永逸。

◆ 五、路径读数：经济之道，卡在哪里

（一）三方程：价格与分配，谁来承担

“养民”这一式，要显露出来的结果，是民得其养、各得其分。右边的两维，是经济生活里的差异序列和特征纠缠。差异序列，是生产的节令、分工、流通的环节、价格的涨落；特征纠缠，是人与人之间的信用、互助、债务、依赖。

儒家对这两维都有承担，但承担的方式不同。对特征纠缠，儒家承担得很扎实：井田的“守望相助”、宗族的义庄、乡里的社仓、“有恒产者有恒心”，都是在为经济生活里的人情和信用打底。对差异序列里的生产环节，儒家也承担：农时（“不违农时”，《梁惠王上》）、经界、赋役，都是明确的议题。问题出在流通和价格这一环。价格是怎样形成的，涨落的规律是什么，商人的活动对整个供需有什么作用，儒家的主流论述里，没有系统的承担。承担这一环的，是《管子》一路的轻重家，他们的依据是国家掌握的储备和权力（敛与散），而不是价格本身的规律。这是半缺：有人管，但管的依据是权力，不是价格的差异序列与交易者之间的纠缠。

必须说清楚，这是一个思想史上的描述，不是对任何现代理论的评判，也不是在说古人“落后”。本书只是指出：在儒家经济思想的方程里，“价格如何形成”这一式，主要靠国家的轻重手艺来填，没有一个由内部长出来的说法；而司马迁在《货殖列传》里的说法，有可能是一个例外，下面的对话里会读到。

（二）六路径：对民D→E→S，对士E→D→S，末格在“教”

前面看到，孟子对民的路径是：先制产（D，把生计的序列排好），再有恒心（E，稳定的志向沉淀下来），最后驱而之善（S，礼义的显露）。孔子在卫国的“庶、富、教”，也是这个方向：先有人，然后富，然后教。路径是D→E→S，与本书对王夫之、颜元一路的读数同序〔本书读法，待检〕。本章把“制产”读作D，依据是孟子说的是“制”民之产，是一项安排；另一读见第23章：该章把恒产读作S，得S→E→D。两读并存的处理见第4章。按第28章的位置层读法（主要的卡倾向于出现在惯路的末格，待检），这条路的末格是S，具体到经济，就是“教”这一步。至于在末格怎样卡，另看首格与处境：这条路的首格是制产，养民的各项手艺投入很足，末格“教”的投入却稀薄而零散，更接近“太少而散”的一类卡法（本书的读法，待检）。

“富之”之后“教之”，在两千年里怎样落实？朝廷设有学校，乡村有社学、义学，但“教”往往是最少被稳定投入的一环。历代财政的重点，在赋役、漕运、边防、官俸，学校的经费常常不足。这个读数需要检验，所以放在可错条件里。本书的判断是：养民的各项

手艺（仓、田、赋）在历代都有大量的投入与制度创新，而“富之之后怎样教之”，更多是靠士绅的个人努力与民间的组织，国家层面的系统支持相对薄弱。这是一个读数，不是一个指责。

另一个末格问题，出在“均”的维持上。均田制开国时授田，后来兼并复起，是因为“均”的状态，没有一个能够自己维持的内在沉淀；它靠行政投入撑着，投入一松，就回去了。这一点和上一章读到的“天高皇帝远”是相通的，都是表面同而内里不同：外部序列（D）建立起来了，内在的关系沉淀（E）却没有跟上，所以一旦外部力量松动，就回到原来的状态。

（三）三原理：断在第三拍，民间有局部回写

经济的矛盾，是几对：义与利，公与私，国与民，本与末。第一拍，张力积累，盐铁会议就是这一拍的集中爆发，之后每一个朝代的财政危机，都是它的再次积累。第二拍，形状改变：常平、社仓、义庄，是官与民之间的第三格，不是折中，而是一种新的经手结构（官督绅办）。第三拍，回写：这个新形状有没有回过头来改写原来的两边？

在国家这一层，回写不充分：均田的兴衰、官营与私营的来回，是“改了又回去”的典型。盐铁之争在宋、明、清不断重演，说明国家层面的两边都没有被新形状改写。在民间这一层，有局部的回写：社仓、义庄成了“士”这个身份的一部分内容，士大夫家族兴办义庄成为美谈，士绅负责社仓成为一种社会期待。这是形状改变之后回写到了“士”的身份上，是一次相当可观的局部回写。但它局限在士绅阶层，没有回写到国家的财政逻辑。

本书的读数，因此是：国家层面断在第三拍；民间层面有局部回写，但没有升级成一个新的“一”。

（四）一笔能量账

养民靠恒产，是前期投入大、沉淀多的路；靠国家调节，是起步快、持续消耗大的路。常平仓的效果，在设计者手中好，在懈怠者手中差，说明它是一套对执行者的德行与勤勉高度依赖的制度。这笔账同样是两面的：藏富于民，降低了国家的行政成本，但提高了对民间自治能力的要求；国家调节，在短期内能直接应对饥荒，但需要持续的监督。没有哪一条路在所有时候都占优势，这也是殊途同归而能量不同的又一个例子。

◆六、对话

（一）桑弘羊一方：国要用，边要守

桑弘羊一路的“一”，是国用与边安，路径是先把国家的财政序列立起来，再谈其余。他们会这样驳本章：你们读出一个“养民在先、均平为向”的纲，说得好听；可是匈奴的骑兵不会等你“修文德以来之”，边城要守，兵要养，赈灾要粮，这些钱从哪里来？你们让百姓有恒产，当然好，但国家的用度没有着落，最后还是要加赋，加到农民头上。官营的毛病，可以改；不官营，国家就没有手。你们的纲里，有仁义，没有预算。

这个驳论的力量，本书要认。儒家经济思想里，对“国用怎样筹”的系统论述，确实比对“民怎样养”的论述薄得多。《大学》里“生财有大道”那一段，是少数的正面论述，原则是“生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒”，讲得好，但只是原则；至于一个年收入有限的国家，在边防吃紧的年份，具体怎样排优先级，《大学》没有说。这是半缺的又一个表现：国用这一式，有人管（桑弘羊一路），但管的依据是权力和储备，没有被收进儒家自己的纲。

本书的回应，不是否认国用的现实，而是指出：桑弘羊一路回答了“钱从哪来”，却没有回答“取之于民以后，民的恒产还剩多少”。这正是文学一方的问题。两边各自把对方的问题当成了自己的“末”，没有人把两个问题放进同一个方程。对话之后，各自要改写的是：儒家一方，要把国用作为一个与养民并列的方程来承担，不是作为养民的附属；桑弘羊一方，要把民的恒产作为国用的约束条件，而不是国用的剩余。这是一个没有被写出的“第三格”，也是中国经济思想史上始终悬着的一个形状。

（二）司马迁：“善者因之”

司马迁的《史记·货殖列传》里，有一段话常被引用，大意是这样：对待民间的经济活动，最好的办法是顺着它（因之），其次是用利益引导它（利道之），再其次是教诲它（教诲之），再其次是用规矩整齐它（整齐之），最下等的是与它争利（与之争）。

这五等的排序，值得本书格外留意，因为它是一份对治理手段的明确的优劣排序，而且排序的依据，是对民间经济活动自身规律的尊重程度。顺着，是最好的；争，是最坏的。放回盐铁会议的语境，“与之争”这一档，恰好是文学一方指责官营的话：与民争利。而桑弘羊的盐铁、均输、平准，从司马迁的这个排序看，更接近“整齐之”乃至“与之争”。

不过需要谨慎：《货殖列传》的这段话，学界常把它与司马谈推崇的道家、黄老思想联系起来（参见司马谈《论六家要旨》），所以不应当直接算作儒家的经济纲领。它的意义，对本书而言，在于它证明了：汉代的思想世界里，已经有人明确地提出了“顺着民间经济规

律走”这一条路径，而且给了它一个优先的位置。这是对“价格如何形成”这一式的一个可能的承担者，只是它出自一个与儒家主流不完全重合的传统。

本书与司马迁一致的地方，是承认顺势而为在治理中的位置；分界在于：司马迁排的是治理手段的优劣，本书问的是这些手段背后的“一”与路径。“因之”这一档，在路径上，是让经济活动的差异序列与纠缠自己承担“价格”那一式，治理者不替它承担；这是对半缺的一种补法，补法是“让它自己有人”。对话之后，儒家一方可以改写的，是把“因之”作为养民的首选手段而不是例外；司马迁一路要改写的，是“因之”之后，对不能自己调整的那部分（灾荒、垄断、弱势者的生计）怎样办，这时候，常平仓、社仓一类的手艺有它的位置。

（三）一个今天的追问：价格是谁的事

读到这里，一个今天的读者可能会问：古人讲了这么多“调”，价格到底是调出来的，还是长出来的？这是一个现代经济学里争论很多的问题，本书不进入，也不对任何现实政策表态。本书只回到思想史的层面，指出一件事：古代儒家关于经济的论述，几乎没有把“价格是一种自己运行的序列”当作一个独立的对象来研究，这个对象，在《管子》里是被权力调节的对象，在《货殖列传》里是被顺着的对象，在儒家主流里则是被道德评价的对象（“言利”与否）。这不是说古人没有观察到价格现象，而是说这一式在儒家方程里没有一个专门的承担者。一个思想体系的盲区，不是它没有看见某件事，而是它没有给这件事一个可以展开研究的位置。这个读数，也留在可错条件里。

（四）事功一路：陈亮、叶适

南宋陈亮与朱熹的“王霸义利之辩”，以及叶适“以利和义”的主张，是儒家内部对义利关系的另一次重要的推进，第32章、第61章另有专论。这里只记一笔，并先把一个容易说偏的地方扶正：“义利双行，王霸并用”这八个字，是朱熹概括陈亮时给的说法；陈亮在回信里把这顶帽子退给了“诸儒”，说那些嘴上讲义、讲王，手上却做汉唐那一套利与霸的人，才是说一头、做一头，自己的主张则是“直上直下，只有一个头颅做得成”。所以本书（第32章）不把陈亮读作义利两轴并立，而读作“一元”：功与德合在一个头颅里。放到本章的盐铁之争旁边看，这一点正是分界所在：他们与盐铁会议里的文学不同，没有把利推到德的对面，而是主张在事功之中见义；他们与桑弘羊也不同，不是在义之外另立一条利的轴。从路径看，这是把D和S提到了前面，是对“E先”的惯路的一次内部修正。至于这个“一个头颅”凭什么担保出来的是对的，第32章有专门的追问，本章先不展开。

◆七、可错条件

一，“经济之一是养民与均平”的读数。如果能证明，历代主要的经济制度和争论，其实质不是围绕养民与均平，而是围绕国家汲取能力的最大化（也就是国用优先），而养民、均平只是事后的修辞，那么“经济之一”要改判，经济的总纲应降格为话语。这个检验，需要逐朝逐项的财政史材料。

二，“价格一式半缺”的读数。如果能找到儒家主流文献中，有对价格形成的系统论述，并且被后来的经济政策所采用，那么这一判断要撤回。司马迁的材料，若能证明其属于儒家一路，此判断也要缩小。

三，“对民D→E→S，末格在教”的读数。如果能证明，历代在“富之”之后，对教化（学校、社学、义学）有稳定而系统的国家投入，且效果不比养民各项差，那么这一读数要撤回。

四，“国家层面断在第三拍，民间局部回写”的读数。如果能证明，国家财政逻辑在某个时期因社仓、义庄一类的民间形状而被改写，那么国家层面的判断要改。

五，“常平、社仓、义庄是官与民之间的第三格”。如果能证明它们主要是官府的延伸、与民间自治无关，那么这一“第三格”的说法要撤回。

六，史实部分。凡标〔待核〕的年代与引文，在核实之前，不作为论证的承重处。

◆八、小结

这一章把儒家的经济之道读成一条路径：起点之一是民之生，目标之一是各得其分；次序是庶、富、教，经界、恒产、恒心。孟子对士与对民用了两条路径，是古代的排路。重农和轻重是两套手艺，轻重之术被收进了养民的名下。《盐铁论》里，文学的E先和桑弘羊的D先对撞，辩论的结构后来在宋代重演。常平仓、社仓、义庄是官民之间的第三格，均田制则是一部“改了又回去”的历史。路径读数是：价格一式半缺，对民的惯路是D→E→S，末格在教，国家层面断在第三拍，民间有局部回写。

经济是人活下去的底座，往上，还要有一套规矩把人与人之间的权利、责任、过错说清楚，这就是法律。下一章要读的是礼法合一：法的一是礼，法典是礼在刑上的1到N。

54

第 54 章

法律的发展之道：礼法合一

本章要点

礼法合一：法的一是礼，法典是礼在刑上的N；先排后固，三拍走全并回写成文，代价是末格E无回路。

◆一、先讲规矩，说不通才报官

一个村子里，两户人家为一道田埂吵了起来。埂是上一辈分地时留下的，一边是东头那户的坡田，一边是西头这户的菜畦，几十年来谁也没量过。今年雨水大，埂塌了一截，西头的人把它垒高了半尺，东头的人说垒的是他家的地。两边各有几个人帮腔，话越说越硬，傍晚时已经有人撂下一句“那就去县里说”。

话撂下了，人却没有马上去。第二天一早，东头那户的老人先去了村里辈分最高的一位长者家里，西头那户也派了人去。长者没有翻任何条文，他先问的是几句看上去与田埂无关的话：两家的老人是不是一辈子的邻居，西头这户的当家人论起来该叫东头的老人什么，当年分地时是谁在场。问完，他才让两边坐到一张桌子前，说埂是谁垒的、垒高了多少，都不要紧，要紧的是两家往后还要在同一口塘里取水，同一条路上抬棺材、接新娘，话不能说到收不回来的地步。最后埂各让了一尺，由长者当着两家人的面埋了一块石头。这件事在村里就算完了。

假如长者说不通呢？假如西头那户的当家人不认账，当夜又把埂掘开，两边动了手，有人头上见了血，那就不是“规矩”管得了的事了，要去县里。县官坐堂，面前摆的是另一套东西：律文、成案、验伤的单子。可是他开口问的头几句话，却与那位长者惊人地相像——两人是什么亲，谁长谁幼，谁先动的手，伤的是尊长还是卑幼。同样一拳，打在同辈人身上，与打在叔伯身上，判词里的轻重是不同的。也就是说，到了官府，“规矩”并没有退场，它换了一身衣服，坐进了律文里。

这个场景里有一个顺序：先讲规矩，规矩说不通，才报官。孔子说过一句常被引用的话：“听讼，吾犹人也，必也使无讼乎！”（《论语·颜渊》）这句话后世常被读成对打官司的轻视，其实它更像是一个顺序的宣示：断案的本事，我与别人差不多；我想做的，是让案子不要走到要断的那一步。无讼不是目标之外的装饰，它是整个法律观的落点。法律在这条路上的位置，是规矩的最后一道边。

本章要读的，就是这条边是怎样画出来的。结论先放在前面：在儒家的法律观里，法的一是礼。礼是一套差序——谁亲谁疏，谁尊谁卑，各处其位；法典不是另一个源头，它是礼在刑这块土里的展开。秦以后两千年的中国法，从汉儒的春秋决狱，到魏晋把“八议”“五服”写进律，到唐律的十恶与服制，是一条清楚的1到N。它走得相当成功：礼的差序被写成了可以操作的条文，条文又在案件里反过来被调整。同时它也留下一个固定的症候，就是末格悬空——“民免而无耻”，孔子自己早已说破的那个缺口，两千年后仍在那里。

读法上先交代两点。第一，本章只作思想史与路径之学的分析，不对任何今天的法律政策表态，也不拿古代律条去与今天的法律条款比优劣。第二，“礼法合一”是后人的概括，学界用法并不统一；本章取它最窄的一义：在同一部法典、同一个案件的断法里，礼的要求与刑的条文被放进了同一条路径。前面几章写了政治、经济，到了法律，发展之道最容易看清的一点是：它在这里不只是一个观念，它被写成了几十万字的条文与注疏，所以也最容易检验、最容易被指出错处。

◆ 二、礼是一，刑是礼的边

先从孔子对刑与礼的两句话进入。《论语·为政》：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”这段话的闪光处要先接住。它看对了一件事：规范进入一个人，有两条不同的路。刑罚管得住行为，管不住行为背后的“为什么不做”。一个孩子不拿别人的东西，可以是因为怕被抓，也可以是因为觉得那样不对；两种情形在外面看是一样的，换到一个无人看见的场合就不一样了。“免而无耻”说的是前一种：民免于刑，里面并没有长出什么东西。“有耻且格”说的是后一种。（“格”字，旧注训释不一，朱熹《集注》训“至”，又存一说，《论语注疏》训“正”，此处不取舍。）孔子没有否定“政”与“刑”，他用的词是“道之”与“齐之”——先引着走，再整齐一下；刑被放在“齐”的位置上，管的是边。

再看《论语·子路》里的一句：“礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”这句话是理解礼法关系的钥匙。刑罚的“中”——轻重恰当——不是刑罚自己能定的，要靠礼来定。礼乐不兴，刑罚就没有尺，判轻判重都找不到理由，百姓便不知道手脚该

往哪里放。礼是刑的尺，刑是礼的边：礼画出什么是应当的，刑只管应当被打破以后的事。同一个意思，《大戴礼记》里说得更直白：“礼者禁于将然之前，而法者禁于已然之后。”（《礼察》，《汉书·贾谊传》所载贾谊上疏中有几乎相同的文字）后面还有一句：“法之用易见，而礼之所为至难知也。”法的功效看得见，礼的作用难觉察。这句话把礼法关系的代价也说在里面了：礼的效果不易显出，所以在考课、断案、政绩里最容易被忽略。

礼的内容是什么？不是一堆仪节，而是一套差序。《礼记·大传》提到亲亲、尊尊、长长、男女有别，说这几条是不能随着改制而变动的。亲亲，以血缘亲疏定亲近的次序；尊尊，以名位高下定敬重的次序。《论语·颜渊》里齐景公问政，孔子答“君君、臣臣、父父、子子”，说的也是这件事：每个人有一个位，位上有位上的样子，名与实相称。这里要看清一点：位不是身份的标签，它是行为的意义坐标。同一个动作放在不同的位上，是不同的事——子打父、父打子、路人打路人，是三件不同的事。礼是把这些“不同”事先区分好的一张图。法一旦要给行为定轻重，就必须借用这张图，因为没有别的图可借。

用后面几章的话说，礼这个一，同时有起点之一与目标之一两义（见第3章）。起点之一是“位”：先有亲疏尊卑的名分，行为从位上出发。目标之一是“无讼”：纠纷在规矩里被化开，不必走到断。《论语》里“有耻且格”也是目标，刑罚是路上的护栏。起点固定与目标固定在这里并存，这是儒家法律观能自成一体的原因之一：它不需要在法律内部再找一个独立的根。

《礼记·乐记》里有一句，把四样东西放在同一条线上：“礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸。礼乐刑政，其极一也，所以同民心而出治道也。”礼、乐、政、刑，四样看起来性质各异的东西，到了尽头是同一件事：“同民心而出治道”，也就是把民心聚到一处，走出治理的路。这句话是礼法合一最早的结构性表述之一。礼引导心志，乐调和声气，政使行为齐一，刑防范奸邪，四者各管一段，合起来是一条完整的路，刑在这条路上只是最后一段。这种把刑放进礼乐政刑一条线里的看法，使得后世的律学家很难把刑理解为一个独立的领域；他们理解刑，总是先理解它前面的三样。

然而，成文法的出现，一度让礼与法分开站了。《左传》昭公六年（前536年）载，郑国子产“铸刑书”，把刑法条文铸在鼎上公布。晋国的叔向写信责备他，信里有一句，意思是民知道有了明文，就会“弃礼而征于书”，也就是不再去问礼，转而拿条文来争。昭公二十九年（前513年）晋国也铸刑鼎，《左传》记孔子批评说，晋国大概要亡了，因为失了它的度；民都依着鼎上的条文，贵族还凭什么被尊敬、凭什么守其家业〔转述〕。叔向与孔子看对的是什么？他们看到：条文一旦公开成文，就会长成一个独立的一，不再需要礼来定尺，任何人都可以拿它去和任何人争。这是礼法分开站的第一个清楚时刻。后来的法家把这

一点推到极端：李悝的《法经》、商鞅变法、1975年出土的睡虎地秦简里所见的秦律，都是一条“法自己说话”的路。司马谈论六家要旨，评法家“严而少恩”，说它“不别亲疏，不殊贵贱，一断于法”，“则亲亲尊尊之恩绝矣”（《史记·太史公自序》载司马谈《论六家要旨》）。这句话说的正是礼法分开之后的样子：法不认亲疏，而礼的一，恰恰是亲疏。

儒家没有因此回到不要成文法，那条路汉以后已经走不通了。他们走的是另一条：把礼放进法里去。这条路上有四站，每一站都是一次具体的动作，可以拿出文字来读。

◆ 三、礼怎样进到法里：四站与两个侧面

（一）春秋决狱：先问志

第一站在汉代。董仲舒（约前179—前104）是公羊学的大家，武帝时对策，主张“独尊儒术”一路的论说。据《后汉书·应劭传》，朝廷遇到疑难，常派廷尉去问他，于是他作《春秋决狱》二百三十二事，原书已佚，只有零星佚文保存在后世征引中。所谓春秋决狱，是在断案时，律文之外再以《春秋》经义为据。

最常被引的一个案子，据《通典》卷六十九所载：有一个人无子，在路边拾得一个弃婴，养大，当作儿子。儿子长大后杀了人，回来把实情告诉养父，养父把他藏了起来。按律，藏匿罪犯本应论罪。董仲舒的断语大意是：这位养父没有儿子，救了一条命，虽然不是亲生，谁又能把这份父子之情换掉？《诗》里说螟蛉有子，蜾蠃负之；按《春秋》之义，父为子隐，那么养父藏匿养子，不应当治罪〔转述〕。这个断语里有两件事：一是以“父为子隐”这条礼义去压住律文的“藏匿”；二是把“养”的关系算作了“父子”。判决看的不是那个动作，而是动作里的情。

另一类是“原心定罪”。汉人说《春秋》之治狱，“论心定罪”，“志善而违于法者免，志恶而合于法者诛”（语见《盐铁论·刑德》）。公羊传里许止进药的故事常被拿来作例：许世子止给生病的父亲进药，父亲吃了药死了，《春秋》却书“弑其君”；传的解释是，止没有尽到做儿子的道〔转述〕。又如赵盾，本人没有动手，但他是执政，走出国境又未讨贼，《春秋》仍记作他弑君〔转述〕。董仲舒自己的话里，有一处值得细看：他在《春秋繁露》中谈礼，说“志为质，物为文”，质与文两样都有，礼才算成（《春秋繁露·玉杯》）。物是显出来的样子，志是里面的东西，礼要两备。这个看法被他带进了断案：只看显出来的动作，那是半个礼；要连里面的志一起看。

春秋决狱的闪光要说足。它让一个原本只看行为的法，开始容纳“情”和“志”。汉律承秦，条文苛细，儒生入仕，律文又不能随便改，于是在断的这一头做文章：条文不动，断

法动。它是一种非常有分寸的办法，既不推翻成文法，也不让成文法单独说话。后世“情理法”并重的断案传统，很大程度上从这里出来。

（二）魏晋：礼的几个核心项目写进了律

第二站是把礼的东西写成律文。曹魏《新律》是较早把“八议”写入律的（程树德引《唐六典》注，以为八议入律始于魏）：议亲、议故、议贤、议能、议功、议贵、议勤、议宾，八类人犯罪，须经特别程序议处，可以减免。这是礼里“刑不上大夫”一类的差序，在律里取得了一个有程序的形式。

更要紧的是西晋的泰始律（泰始三年修成，四年即268年颁行，贾充等修）。《晋书·刑法志》说它“峻礼教之防，准五服以制罪”。五服，是丧服的五等——斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻——按亲疏远近定服丧的轻重。“准五服以制罪”，意思是犯罪的轻重，要看犯者与受害者之间的服制关系。从这一刻起，礼里的亲疏尺，成为法里量刑的尺。同一个伤人的动作，因为两人之间隔着几服，罪名与刑度不同。孔子说“礼乐不兴，则刑罚不中”，这里有了一个制度上的回应：刑罚的“中”，由服制来定。

（三）北朝与隋：十恶

第三站是“重罪十条”。北齐律把最严重的十类罪放在篇首，隋《开皇律》定为“十恶”，唐律沿用：谋反、谋大逆、谋叛、恶逆、不道、大不敬、不孝、不睦、不义、内乱。看这十条的名字就知道礼在里面：不孝、不睦、不义、内乱，都不是技术性的罪名，而是人伦的断裂；大不敬、谋反、谋大逆，是君臣之位的断裂。以“不孝”为例，《唐律疏议》所列的情形包括告言、咒骂祖父母父母，祖父母父母在而别立户籍、分割家财，供养有阙，居父母丧期间自己嫁娶或作乐，听到祖父母父母的丧讯隐匿不哀，诈称祖父母父母死〔转述〕。其中“供养有阙”“别籍异财”，今天读来像是家务事，唐律却把它们放进了十恶。犯十恶者，不得适用“八议”等的优待，遇到赦免也多不得原。这里的逻辑很清楚：这十类是礼的根被动摇的地方，所以是法里最重的地方。

（四）唐律：礼在刑上的完整展开

第四站是唐律。《唐律疏议》三十卷，十二篇：名例、卫禁、职制、户婚、厩库、擅兴、贼盗、斗讼、诈伪、杂律、捕亡、断狱；条文共五百零二条。疏议开篇说：“德礼为政教之本，刑罚为政教之用，犹昏晓阳秋相须而成者也。”德礼是本，刑罚是用，好比昼夜与春秋，彼此要靠对方才成一年。这是礼法关系最完整的一次自我表述，而且是官方的。

清代修《四库全书总目》，提要评唐律，引论者之言，称它“一准乎礼，以为出入得古今之平”。这是“一准乎礼”这个说法的来处。要注意，这是清人对唐律的评语，不是唐律自己的话，更不是对每一条的描述。唐律里大量条文是技术性的：官吏的职制、赋役的户婚、关津的卫禁、驿传的厩库，许多条文看不出礼的影子。“准乎礼”最浓的地方集中在三处：名例篇里的十恶、八议与服制总则，斗讼、贼盗里与亲属名分相关的诸条，户婚里关乎家与婚的条款。这是本书的读法，待检，但它提醒我们，“礼法合一”不是每个字合一，而是几个承重处合一。

举几个承重处的具体样子。其一，量刑的升降由身份决定：以卑犯尊，加重；以尊犯卑，减轻；亲者之间相犯，与凡人相犯不同。同样是殴伤，打兄姊与打凡人，罪的轻重不同；打祖父母父母，罪最重〔转述，刑度不列〕。其二，“同居相为隐”：同居的亲属，以及大功以上亲和外祖父母、外孙、孙之妻、夫之兄弟及兄弟妻，犯罪时，彼此可以隐瞒，不论罪；小功以下亲相隐，减凡人罪三等〔转述〕。同时，谋反、谋大逆、谋叛不在容隐之列。其三，“礼不下庶人，刑不上大夫”一类的差序，被改写成了“八议”“请”“减”“赎”“官当”一整套有程序的等级优待。这些都是礼的差序在刑上取得的显露。

接下来宋、明、清，《宋刑统》承唐律，《大明律》承唐律而有损益，《大清律例》承明律。清代“律”与“例”并行，律文相对稳定，条例随案件不断增补，这个结构后面还会用到。从汉儒到清代，这条线上最大的变化是技术的精细，而不是礼的位置。礼一直在那里，是一，是尺，是本。

（五）德主刑辅：一个顺序的名字

“德主刑辅”四个字不是原典里的话，是后人对一种主张的概括，源头在董仲舒的天人之学。他在对策里说，天道之大者在阴阳，阳为德，阴为刑；刑主杀，德主生；天让阳常居盛夏，以生长养育为事，让阴常居严冬，积于空虚不用之处，由此可见天是任德不任刑的（见《汉书·董仲舒传》）。这个论证从今天看是类比，不是推理，但它做成的事很大：它把“德先刑后”从一个政治主张抬成了一个有宇宙依据的顺序。刑不是不要，刑是阴，阴在天地之间有它的位置，只是不应居前。《尚书·康诰》里“明德慎罚”四个字，是它更古老的来处。

把德主刑辅放到路径上看，它其实是“先后”的命名，不是“轻重”的命名。德在前，是E与S一起摆在首位：以德教之，以礼齐之；刑在后，是D最后的一环。这个次序一旦成为共识，就有一个直接的结果：任何朝代的有为之君，都愿意说自己是“德主刑辅”，哪怕实际上刑用得很重。汉宣帝对太子说汉家自有制度，本以霸王道杂之（《汉书·元帝纪》），

是一次难得的坦白，坦白里承认的恰恰是：德与刑从来是并用的，只是在话语里必须德在前。这又回到了前面说的半缺：既然话语上德在前，实际上刑才有回路，那么“德”的一式就容易成为说辞。

但德主刑辅也有它实打实的闪光，要说清。它是一条纪律：刑的使用要有理由，理由要从礼里来。比如审理死刑案件，要经过层层复核，到了清代有秋审、朝审一类的程序，把死罪案件留待秋天由多个衙门会审，有“情实”“缓决”“可矜”一类的分档〔待核〕。这些程序本身，便是“慎罚”二字在制度中的显露。慎罚不是软弱，它是礼对刑的一个约束：杀人之前，要多问一遍，是不是有可矜之情。把这件事放进路径里，就是在D的末端，设一道回问E的闸。这是礼法合一里最漂亮的一个结构，它说明这条路径并非不知道末格要回头，只是回头的是个案，不是整个人心。

（六）家里的规矩，也是法的一部分

礼法合一还有一个常被忽视的侧面：国法与家法、族规并不对立，而是衔接。宗族有自己的族规，惩处不孝、不睦、赌博、争产，有祠堂里的训诫，也有轻重不同的处分。官府在不少情形下是承认族规、借重族长的，一桩纠纷常常先由族里调处，调处不成才到官〔泛述，具体制度因时因地而异，待核〕。这一层是礼法合一在日常里的底座。国法不必每桩事都管，是因为有一层“礼”在家里、族里替它管了大半。

用一个今天人们也熟悉的场景比一比。小区里有物业的规约，有业主之间的约定俗成，有楼上楼下的一声招呼；吵到不能收了，才报警或起诉。很少有人会说，邻里之间的一声招呼与小区公约是“法律的一部分”，但是它们实际承担了法律的大半功能：一旦这一层松了，所有的事情都涌向最后一道边，最后一道边便会不堪重负。传统中国的礼，就是这一层，只是它比小区公约厚得多，也硬得多：它同时是价值、是秩序、是量刑的尺。

这也是为什么说“出礼则入刑”。这四个字，是后人对《后汉书·陈宠传》中陈宠奏疏里“礼之所去，刑之所取，失礼则入刑，相为表里”一语的凝练（此奏亦见《晋书·刑法志》《通典》）〔《后汉书》本传字句待核〕。礼的边界与刑的边界是同一条线的两面：礼不管的地方，刑接着；刑罚的内容，就是礼所不能容的那些行为。一个人在礼里能走的路很宽，走出礼的边，就是刑。这句话读起来像威胁，也可以读成一个事实：在这个结构里，刑没有自己的领地，它的领地是“礼的反面”。

◆四、路径读数：先排后固，末格悬空

（一）一是什么

先问这条法律之路的一。按第3章的分法：起点之一是“位”，即亲亲尊尊的差序；目标之一是“无讼”与“有耻且格”。这两处都不是法自己的东西，是礼的东西。所以说法的一是礼，不是比喻，是读数：在这条路上，所有条文要回答“为什么这样轻重”时，最后一层依据都落到位上。你问唐律为什么打兄姊重于打凡人，答案不在刑罚学里，在礼里。

用一个家里的例子来看。一个家里有哥哥和弟弟，弟弟把哥哥的玩具摔坏了，哥哥气不过打了弟弟一巴掌。父母怎么处理？多数家庭里，不会先问“哥哥有没有打人的权利”，而是先问“谁先惹的”，又问“哥哥是不是该让着弟弟些”，再问“弟弟以后敢不敢”。每一问都在用一张家里的位次图：大的让小的，小的敬大的，动手总归不对，但动手的轻重要看前因。这张图不在任何成文的家规里，却是家里的人都在用的“礼”。一个国家的法律长成什么样，首先取决于它背后有没有这样一张图，以及这张图是怎样被写进条文的。

（二）三方程：谁在承担哪一式

三方程是S＝F(D,E)、D＝G(S,E)、E＝H(S,D)。放进法律，三式各是一件事。第一式，S＝F(D,E)：一个判决（S，显露出来的结果）由律条的序列（D）与案中人情的纠缠（E）共同决定。这一式在礼法合一的传统里有人承担，而且承担得相当好：州县官断案讲“情、理、法”三者兼顾，春秋决狱的“原心”是它的源头，服制量刑是它的制度化。这一式的依据确实是右边两维——条文与人情——所以不缺。

第二式，D＝G(S,E)：律条的序列，由判决的显露与人情的纠缠来修改。这一式也有人承担：汉代的“比”，即以成案比照；清代律与例并行，律文稳定，条例随案增补。每一个新判决里出现的难处，积累成例，例再慢慢回到律。承担这一式的依据是判决（S）和案中的人情（E），形式上合乎右边。

第三式，E＝H(S,D)：人心里的东西，即耻、敬、爱，是怎样被判决和律条塑造的。这一式在传统里也有人承担，就是教化：乡约、族规、圣谕宣讲，把律条的精神与案例讲给百姓听。但这里出了问题：承担这一式的人依据的，并不主要是右边两维——判决与律条运行起来实际带出了什么人心——而是礼的现成教条。宣讲的是“应当怎样”，不是“这个判决在人心里留下了什么”。一个判决让当事人服了还是更恨了，一条律文让村里人多了敬还是多了怕，这些没有回路。这一式有人管，但依据不在右边，在本书的口径里叫“半缺”。

半缺在这里有一个很具体的后果：孔子要的“有耻且格”，在制度里没有读数。判决的好坏看的是案结没结、上司批不批，没有谁去看这个村子三年后是否多了几个因为觉得不该

而不去做的人。你可以看到“民免”（案少了），看不到“有耻”。无讼于是极容易被做成两样东西：一种是规矩确在村里管用，案子少了；一种是官府压住了案，百姓不敢来告。外面看都是“无讼”。这不是某个朝代的毛病，是这个结构里E式半缺带来的、一直存在的不好区分。

（三）六路径：惯路与末格

礼法合一的惯路，按本书的读法是S→D→E。先立位，即名分与礼制的样子（S，显出来的样子）；再依位排出刑名与轻重的序列（D，十恶、八议、服制、五刑）；最后期待耻与敬在人心里长出来（E）。三格的先后，与第15章里朱熹的格物之路是同一个形状：先有一个样子摆在那里，然后一件一件按次序来，最后希望里面“一旦”发生什么。这个同形不奇怪，历史上两者本来就挂着钩——朱熹的《四书集注》后来成为科举的标准，礼制与律文也一直以官方诠释为准——这是读数的一个旁证，但仅是旁证。

末格是E。按位置层的读法（主要的卡倾向于出现在惯路的末格；这是弱假说，待检，这条规律的检验与收窄见第28章），卡点于是倾向出在E：条文可以不断完善，教化却没有回路。至于在末格怎样卡，属于方向层，要另看首格与处境：这里不是E太少而散，而是桥架着，却看不出桥上有没有人走——宣讲、族规、乡约都在，“有耻”却无从读数。这和荀子路的流弊（第24章）也相近：礼成外压。“民免而无耻”，在两千年的法律实践里一次一次地以不同的面貌出现。最常见的是“外儒内法”或“阳儒阴法”的说法：外面讲礼，里面靠刑。这个说法过去有人用来批评，也有人用来辩护〔待核〕，路径之学不选边，只看它的形状：当末格E悬空时，前面两格——S的位与D的刑——就越来越多地承担起本来属于第三格的功能，位被当作绝对的，刑被当作最后的手段。

再看春秋决狱。它是这条惯路上的一次排路（见第41章的说法）：拿惯路的末格E做新路的首格。先问志，再看事，最后对条文。即E→S→D。这是儒生在汉代对一部苛细的、以D为主的秦律所做的矫正：条文不能改，就把E提到最前。它的效果立竿见影，养父藏匿养子这样的案子，可以靠它得到合乎情理的结果。

但这条排出来的路有自己的末格，是D。按位置层的读法，E作首格的路倾向于在末格D上出问题：没有序列可依，志的善恶全凭断者一句话。《汉书·刑法志》里有一段，说到汉律令的繁多：律令凡三百五十九章，大辟四百零九条、一千八百八十二事，死罪决事比一万三千四百七十二事，文书堆满几阁，主管的人看不过来，于是奸吏因缘为市，想让人活就援引使其活的例，想让人死就援引使其死的比。这一条要谨慎读，它说的是汉律令与决事比的庞杂，不专指春秋决狱；但是“想生则生、想死则死”的那种空间，正是首格是E、末格D

无尺时容易出现的。不能凭这一例证明规律，只能说它与读数的预测相符，同时也留下可错条件，在本章末尾写明。

接下来的魏晋，就是对这个末格的补救：把礼义里最硬的几项直接写进律，八议、五服、十恶——D被固定了下来。从此，春秋决狱式的“先问志”不再是断者的临场发挥，而是被条文化的几个框架所承接。路径回到了S→D→E。排出来的新路，被惯路吸回去了，只是吸回去之前，惯路已被改写了一部分：律不再是秦律，位的尺与情的尺已经在里面。这就是第43章说的排路的上限：只换序不跃层，是巧办法。巧办法做成了，一个文明的法律被它塑造了两千年；但不是新的一。

（四）三原理：三拍俱全，而且回写成文

三原理问：礼与法两格发生矛盾，是否推动了第三格改变？以本书的读法，礼法之间的矛盾，可以看成S（礼的位与样子）与D（法的条文序列）的矛盾。第一拍张力积累：从子产铸刑书、叔向的责难，到战国法家一断于法，到秦以法亡，到汉初黄老，到武帝时儒生入仕，张力攒了数百年，攒得极足。第二拍形状改变：改变的是第三格E，即人情与志的位置——春秋决狱把“志”带进断案，E从背景变成了可以进入判决的东西，形状变了，不是在礼与法之间折中。第三拍回写：改变的E反过来改写了原先的两格——礼的几项核心被写进律（五服、八议、十恶、容隐），法的条文序列也相应改变，十二篇的唐律框架就是回写后的形状。

三拍走全，而且回写成了文字，这在儒学史上是少见的。后面几章会看到，近现代的新儒家只攒足了第一拍，宋明的理学与心学有第二拍而自称“复”。礼法合一是一个例外，值得郑重对待。它是发展之道最成熟的一次实践。

（五）三条判据与纵横两向

那么，它是不是0到1？按第44章立的三条判据来对照。第一，能不能还原为旧一的展开：唐律的几个承重处，十恶、服制、容隐，都能回到礼的亲亲尊尊；基本能还原。第二，有没有改写原先的起点之一或目标之一：没有，礼的位与无讼仍是起点与目标。第三，有没有长出原来没有的显露与纠缠：有，法典、疏议、律例并行的结构，是原来没有的，但是它们是礼的展开，不是新的一。三条里两条不过，所以按本书的判据，礼法合一是1到N，而且是极成功的1到N：法的一是礼，法典是礼在刑上的N。

它是否同时有一点横向的影子？这需要小心地说。法家的成文法，在儒家看来是一块外来的土：它有自己的根（一断于法、不别亲疏），自己的壳（成文、条款、刑名）。儒家把壳留下来，把根换成了亲亲尊尊。从换土三步（第42章，据第484号）看：拆开做得很彻

底，壳可用，根不可用；对土也做了——春秋决狱就是对土的过程，看这块土缺的是什么（缺志、缺情）；重组是魏晋到唐的写入。这几乎是一次完整的迁移。但还要看它最后的安放：疏议说“德礼为政教之本，刑罚为政教之用”，本与用。法被安放在“用”的位置，礼占着“本”。这个结构，与第34章里读到的“中体西用”是同一个形状（那一章的读数取自第484号：体锁得太大，新东西只能排在用的位置）。也就是说，早在唐代，儒家已经演练过一遍体用安放；两千年后清末再遇西法，下一章要看的，就是这个演练好的动作，第二次被用上时会发生什么。这里的类比是本书的读法，待检（下一章沿用它时同样标作待检）；它也许是对的，也许说明体用分层是任何一个守一很紧的系统面对外来物时都会有的反应，而不专属于儒家。

（六）能量账

最后看一眼能量账（第13、43章）。礼法合一把大量的纠纷挡在了官府之外。田埂那件事，长者一顿饭的工夫就化开了，没有差役、没有文书、没有刑具。这是它最大的沉淀：规矩在家里、在村里长出来，国法只在最后一道边出场，所以国家的成本较低，人与人之间的关系保存得较好。能量账的这一页是漂亮的。

另一页是隐性的损耗。规矩说得通的时候，成本很低；规矩说不通的时候，成本会转嫁到位置较低的人身上：卑幼、妇人、佃户，他们在差序里的位决定了他们的话在“讲规矩”阶段分量较轻，而到了官府，量刑又先按位来。一个晚辈被长辈欺负，要申诉，先得越过“以卑告尊”的门槛，唐律对子孙告祖父母父母，本身就有重罚（《斗讼律》：“诸告祖父母、父母者，绞”）。这是差序的代价，我们在思想史里可以平静地写出来，不必替古人辩护，也不必拿今天的标准去审判：它是这条路径的另一面，写进能量账就好。

（七）纵向的证据：因革损益

最后要说明，这一切为什么算纵向。第484号对纵向的定义是：同一个一在同构的土里被守住、展开、传成很多。礼法合一的两千年，每一朝修律，都在做“所损益，可知也”这件事（《论语·为政》：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世可知也。”第51章已详读）。唐律承北朝隋律，宋刑统承唐律，明律承唐律而删繁就简，清律承明律，每一次都是在同一个一之下的损益：增补一些条目，合并一些条目，调整一些刑度，却不动十恶、服制、容隐这几个承重处。到了清代，“律”文稳定如旧，而“例”随案不断新增，律与例并行，形成一种奇特的结构：根是不动的，枝叶是不断长的。这很像一棵老树：每年新叶都不同，年轮里的那一圈却是同一棵树的。

这也是“守正出奇”在法律里的具体样子：守的是礼的位与无讼的方向，出的是条文细节与断法技术之奇。第12章写守正出奇时说过，守的是方向不是路形；唐律与明清律之间，路形变化不小，而方向一直不动。这是1到N做得好的标志。它的另一面，便是下一章要读的：当来的东西不能被安放成“用”，当它要求动那个“本”的时候，这套熟练了两千年的动作，是否还够用。

（八）拿那桩田埂案走一遍

把以上读数落回开头的田埂案，看一遍实际的走法，比抽象的说明更清楚。

第一格是S，位。县官头几句问话，问的是两家的亲疏、长幼，谁先动的手。这一步不是闲谈，它决定了后面所有的轻重：若两家是同族的叔侄，则西头的当家人动手打了东头的老人，在服制上是以卑犯尊，罪加一等；若两家是无亲的邻居，则按凡人相斗论。同一个伤口，在位的坐标里落点不同，判词里的分量便不同。

第二格是D，条文的序列。县官翻到斗讼一类的条目，按伤的轻重（有无见血、有无折伤）和位的升降，对出一个刑度，再看是否有“情可矜”或“情可恶”之处，酌加减。田埂的归属另算，按户婚一类的条款与乡里的旧约、地界石来定。这一格里，条文是精密的，精密到伤的程度分几等、位的升降加几等，都有章可循。

第三格是E，也就是判词写完之后还要做的那件事。好的州县官不会只判完就散堂，他会让两家当堂具结，约定往后不得再生事端，甚至让族里的长者出面担保，再给西头的当家人几句训诫，说他犯的是“以卑犯尊”的不敬，教他回去向老人赔礼。这一格是教化，是把“为什么不该”留在人心里的努力。它有没有成，要看三年后两家还敢不敢互相串门，但衙门的卷宗里不会有这一栏。判决的“案结事了”，只能读出前两格。

于是这个案子上演了本章前面所有的读数：位在前，条文居中，教化在最后；前两格精密，第三格悬空；好的官员在第三格上尽力，但他尽的力不进入制度的读数。这条路径能走到多好，一半靠它的条文，一半靠碰巧坐在堂上的那个人。

◆ 五、对话

（一）与法家：法不阿贵，还是亲亲尊尊

法家的一是法本身。《韩非子·有度》里有一句人所熟知的话：“法不阿贵，绳不挠曲。”刑过不避大臣，赏善不遗匹夫。法家路径的起点是D：先立一套明确、公开、不看人的条文序列，再让显露（S）出来的赏罚去塑造人的行为。他们会这样驳礼法合一：你们把

亲疏贵贱放进法里，法就不是法了，成了人情的传声筒；同样的罪因为身份不同而轻重不同，法的公信从何而来？“八议”“官当”这些东西，恰恰让权贵逃过了绳子。

这个驳难要接住，它说对了一件事：差序量刑确实带来同罪异罚，而且同罪异罚在位高者一侧会变成特权。礼法合一的支持者无法否认这一点，历史上的“八议”“请”“减”“赎”“官当”都是它的显露。本书不替它抹平。

但是法家路径自己也有一个缺口。它的惯路是D→S→E：先立序列，再看赏罚的显露，最后期待人心服膺。末格同样是E。商鞅徙木立信，是在S上做工夫，让人相信条文会兑现；条文兑现了，民就怕；怕不是耻。司马谈说法家“严而少恩”，又说它“可以行一时之计，而不可长用也”。读数上，这是末格悬空：法条如机器般运转，却没有什么在人心里长成“该不该”。秦二世而亡的史论很多，其中有一条是说秦法苛而无恩（如《汉书·刑法志》述秦“赭衣塞路，囹圄成市，天下愁怨，溃而叛之”），与此处读数同向，但本书不把它当证据，只当旁证。

对话之后，各自要改写什么？儒家一侧要承认：差序是一个可错的一，不是天然的自然法，它在特权处会变形；礼法合一的好处要靠“尺”的公允来维持，一旦尺被权贵握住，礼就成了护身符。法家一侧要承认：条文的权威不能只靠S上的兑现，没有人觉得该守，再严的条文也要靠不断加码。两边其实各自缺了对方手里有的那一格。

（二）与“法律儒家化”的描述：一致与分界

学界对汉到唐这一过程，有一个流传很广的概括，叫“法律的儒家化”，瞿同祖的《中国法律与中国社会》是常被提起的代表〔待核〕；陈寅恪论隋唐制度渊源时，也指出律文承接北朝与南朝的礼法传统〔转述，待核〕。本书与这类描述是一致的：它们描绘了一个事实，礼的要求进入了法。本书不写“首次提出”。

分界在三处。其一，那类描述多是在说结果——儒家化了；本书给出一条路径读数：先排（春秋决狱，E→S→D），后固（魏晋入律，回到S→D→E），并指出固化的同时，E又悬空了。其二，“儒家化”一词容易让人以为法家被消灭了；事实上法家的壳——成文、条款、刑名、程序——一直留着，被换掉的只是根。本书的说法是：壳是法家的，根是礼的。有人说中国传统是“外儒内法”，与此相通，只是本书不用它作价值判断。其三，本书能给出一个可错条件：如果魏晋入律的各项主要出自政治权宜而与礼学无关，则“礼是法的一”这一条要改；见本章末。

（三）“亲亲相隐”：一场当代争论的路径之学读法

“父为子隐，子为父隐，直在其中矣”（《论语·子路》）。叶公说他的乡里有个“直躬者”，父亲偷了羊，儿子出来作证；孔子说，我们那里的“直”不一样，父亲替儿子隐，儿子替父亲隐，直就在这里面了。二十一世纪初，学界围绕“亲亲相隐”有过一场很有分量的争论，一方批评它是徇私的根源，另一方为它辩护，参与的学者不少〔刘清平、郭齐勇、邓晓芒等人曾有交锋，具体论点待核〕。

先把双方最强的版本摆出来。辩护的最强版本不是“亲人犯法可以包庇”，而是：国家不应当用刑罚把人推到必须在亲情与告发之间二选一的绝境；容隐是对国家权力边界的一种承认；不少现代法域也有亲属可以拒绝作证一类的规定〔待核〕。这个版本还有一层：孔子的话是“直在其中”，不是“隐就是直”，而是价值陈述——在这样的关系里，正直的含义本身包含了对关系的保全。批评的最强版本也不是“儒家鼓励腐败”，而是：容隐的范围若被权贵扩大，就成了庇护网，同一个“隐”，对平民是人情，对掌权者的亲属是特权；在“八议”“官当”这样的差序保护之下，这个担心有制度依据。

路径之学不问“该不该”，只问“是哪一格先”。容隐是E作首格：先保关系（E），再看事（S），最后才对条文（D）。它的好处与流弊都从这里来。好处是，关系先被保住，人不被逼成“为了条文而背叛”的人，这恰恰是春秋决狱养父藏匿养子一案里的逻辑。流弊是，E作首格时，如果没有D去给它划边，它就会无限扩大。唐律自己是怎样处理的？它划了边：容隐只及于一定范围的亲属，大功以上、同居；而且谋反、谋大逆、谋叛不在此列（《唐律疏议·名例》“同居相为隐”条）。也就是说，唐律在E首格的做法外面，又加了一道D的栏。这很值得留意：在“亲亲相隐”这个点上，礼法合一的制度设计者自己意识到了首格E的风险，并且做了安排。

争论两边的人读到这里，也许各有要改写的地方。辩护一方若想让“容隐”站得住，就要把边界当作它的组成部分写出来，而不是只讲亲情；批评一方若想击中要害，就要打到边界在权贵手里被拉长的那些点，而不是打“亲情先于条文”这个顺序本身，因为这个顺序在不少法律安排里都存在。

（四）与“法与道德分离”的思路：同一个问题，两种起手

近代以来有一种影响很大的法学思路，主张法与道德应当分开来看：一条规范是不是法，要看它是否依一定的程序、由一定的权威制定，而不看它在道德上是否站得住；凯尔森的纯粹法学是这类思路里被反复讨论的一支〔转述，待核〕。这个思路与礼法合一刚好是两种相反的起手：一个先把法从礼里剥出来，一个先把礼放进法里。

两边最强的版本怎样互相驳？分离论者会说：礼法合一让每一条规范都背着一整套道德的包袱，法的可预期性因此被牺牲了，民不知道自己会被怎样判，只能依附于断者的“情理”。这句话击中的，正是前面读出的末格D：E作首格而D无尺。礼法合一的辩护者会说：把法从礼里剥出来，法就成了没有“耻”的东西，只管“免”，不管“格”，规范失去了进入人心的路径。这句话击中的，是分离论自己的末格：条文准确，教化无人。

路径之学把这场争论读成一个次序问题：一边的惯路以D为首，一边的惯路以S（位）为首，两边都在末格E上缺着。对话后各自要改写什么？分离论者需要回答：法的权威除了程序，还有没有别的东西在人心里承接；礼法合一的辩护者需要回答：D的尺是否可以独立于断者而存在。这两个问题，下一章里沈家本与劳乃宣之间的争论，几乎一字不差地重演了一遍。

（五）一个村子的三种后来

回到开篇的村子，假设三十年后，它有三种可能的样子。第一种，村里的长者仍在，规矩仍在，田埂的事一顿饭化开。这是礼法合一的好状态：规矩在家里、村里长出来，国法只作最后的边。

第二种，长者年纪大了，新的一辈不认他的辈分，两家再吵，没有人能坐到桌子前。这时规矩说不通得早了，案子直接去了官府，官府按律文办事，一条一条，轻重由服制与条文定，而当事人的“为什么”和“以后怎么相处”没人管了。条文还是礼的条文，里面的E却已经没有了——这就是末格悬空的另一种样子：不是礼成了外压，而是礼只剩了条文。

第三种，长者还在，但他化开的方式开始偏向某一方：谁家人丁旺，谁家有人在县里做事，埂就多让一尺。规矩说得通的人，渐渐变成了说得上话的人。差序的尺被谁握住，决定了规矩是在养一个村子，还是在养一户人家。

三种后来，用的都是同一个一。区别不在礼的内容，而在三格里哪一格出了问题：第二种是E没了，第三种是D的尺被人握住了。把这个粗线条画在路径上，就是本章全部的读数：这条路径能走多远，靠的是末格E能不能长回来，以及中间D的尺公不公。

◆六、可错条件

下面几种情形若出现，本章相应的判断就要承认错了或收窄。

其一，若有人考出汉魏晋入律的各项（八议、五服、十恶、容隐）主要出于政治权宜、皇权需要，而与礼学义理无实际关联，则“法的一是礼”要收窄为“礼的名义被借用于法”，礼法合一的路径读数要重写。

其二，若能证明春秋决狱的“原心”在实际判例中只是事后的文饰，从未在判决里改变过任何结果，则“E作首格的排路”一条要撤回，春秋决狱只能算修辞。

其三，若唐律技术性条文占压倒多数，而“准乎礼”的几处承重处在量上微不足道，则“法典是礼在刑上的展开”要缩小为“礼在名例与亲属诸条的展开”。本书目前认为承重处的分量大于它们的条数，这一点可检。

其四，“主要的卡倾向于出现在惯路的末格”这条位置层的规律（第28章评为弱假说，待检），在法律领域若找到明显反例——某一朝的法律以E为末格而教化的回路运行良好、“有耻”可以在记录中被读出——则偏路规律在此失效，须另做解释；这时本章排路的靶位，改由“这一条路实际卡在哪一格”的观察来定（第28章给的退路）。

其五，“德礼为本、刑罚为用”与“中体西用”同形的类比，若有人证明前者是任何守一很紧的系统都会有的反应，而与儒家的一没有特别关系，则类比要降格为一般结构，不再算儒家的特征。

◆七、小结

礼法合一，是发展之道在法律这块土里最成熟的一次实践。它的一是礼，起点之一是位，目标之一是无讼；它的路是先排后固：春秋决狱把末格E提到前面做了一次排路，魏晋到唐把排出来的做法写进条文，回到S→D→E的惯路；三拍走全，回写成文。法典不是另一个源头，它是礼在刑上的N。它的代价也清楚：末格E没有回路，“有耻且格”无从读数；差序在特权处会变形；规矩说不通的时候，成本转到位置低的人身上。

还有一个伏笔要记下。《唐律疏议》说德礼为本、刑罚为用，本书把这个体用的安放读作与中体西用同形的类比（类比待检，见第四节（五）和可错条件其五），照这个读法，它后来在另一种土里再用了一次：清末，西法来了，一套有自己根的、与礼不同的成文法，带着领事裁判权的压力，进到了这个已经把法安放在用的位置上的文明里。那一次，礼与法能不能像汉儒那样，经过三拍，生出一个新的东西？下一章接着读。

55

第 55 章

清末礼法之争与治理之道的近代转换

本章要点

清末礼法之争断在第二拍：折中并置取代了换形状；“本可走向0到1”是反事实读数，一被收编。

◆一、招牌留着，账本换了

一家开了百年的老字号，要改成股份制。缘由很实在：铺面要扩，原料要预付，光靠几房人凑的钱已经转不动；外面愿意投钱的人来了，条件是账要按新的办法记，每一笔都要说得清来去。老掌柜没有反对，他只提了一个要求，说得很干脆：招牌不能动，秘方不能动，学徒的规矩不能动，其余你们看着办。

新账房接了手，把旧账一页一页翻过去，开始按新的科目重记。翻到第三天，问题出来了。学徒头三年不开工钱，只管吃住，三年里扫地、挑水、看火，这笔账记在哪一栏？账房说，记作人工成本，要有对应的产出。老掌柜说，那不是成本，那是“养”。再往下翻，老街坊赊了几十年的账，有些根本没打算还，账房说，这是应收款，要计提坏账；老掌柜说，那是人情，是招牌的一部分。新账本一摊开，每一笔都要有它的位置，而老规矩里最要紧的几样东西，在新账本上找不到位置。

于是出现了一个折中：招牌、秘方、学徒规矩，列为“传统保留事项”，附在章程的后面，不进正式的科目；正式的账，按新办法记。这样，老掌柜保住了他要保的，投钱的人也看到了他要看的。章程签了，大家都松了一口气。但是只过了几年，就有人发现，两样东西开始对不上了：学徒制度依靠的“养”，在新账上永远是一笔说不清楚的成本，每次核算都有人想把它压下去；而老街坊的赊账，没有位置，就慢慢没有了。招牌还挂在门口，门里的东西已经换了。

这个小故事不是用来影射谁的，它是一个结构：一个守了很久的一（招牌、秘方、规矩），遇到一套带着自己根的新办法（新账），新办法逼着每一样东西都要有位置，而旧的

一里有些东西正好没有位置。当时的人想出来的办法，是并置——新的放正文，旧的放附则。本章要读的，就是近代中国法律史上一个与此形状很像的事件：清末修律中的礼法之争。

先说清三点。第一，这一章只作思想史与路径之学的分析，不对任何今天的政策表态，也不判断沈家本与劳乃宣两边谁“对”。第二，章中“本可走向0到1”的说法，是按第39章的三测试（还原测试、回写测试、新显露测试）做的反事实读数，不是史实判断：历史上，这场碰撞的第二拍没有发生；本书读的是，假如第三格当时换了形状，那个形状会是什么样子、过不过三测试，以及它的结局断在哪一拍。这个读数可错的条件写在第七节，其中最要紧的一条是：若能证明当时不存在可供第三格换形状的现实接口，“本可走向0到1”就要退为“本可走向更好的折中”。第三，作为一次大迁移，这件事被做成了收编、放大，还是迁移，是另一层读法，放在第四节；史实部分本书只写有把握的主干，细节处标〔待核〕，因为这段历史的资料极多，各家叙述的侧重也不同，不凭记忆编造细节。

◆ 二、事情的经过与两边的最强版本

（一）事情的经过：一条粗线

先把时间线画出来，粗一些，够用就行。十九世纪中叶以后，西方列强通过一系列条约在中国取得领事裁判权，即外国人在华犯罪或涉讼，由其本国领事依本国法审理。这是清末修律最直接的外部压力。二十世纪初，一些条约出现了一种新的说法：1902年的中英续议通商行船条约（第十二款）里，英国表示，愿意助中国整顿律例，待中国的法律、审判办法及其他情形都臻完善，即考虑放弃治外法权；1903年中美、中日条约里也有类似的表述〔1903年两约的条款与措辞待核〕。这些说法像一张附条件的许诺，把修律与撤销领事裁判权挂在了一起。

1901年清廷下诏变法（新政），1902年有谕令，命沈家本、伍廷芳等将现行律例参酌各国法律悉心考订，务期中外通行。1904年修订法律馆开馆。沈家本（1840—1913）长期在刑部任职，精研律学，著有《历代刑法考》《寄簃文存》；伍廷芳曾留学英国，通晓西法。馆里延聘日本法学家，刑法方面有冈田朝太郎，民法方面有松冈义正，同时大量翻译各国法典。

1905年是一个值得标出的年份。这一年，沈家本、伍廷芳奏请删除凌迟、枭首、戮尸等酷刑，获准；同一年，清廷诏停科举。前者改的是刑，后者改的是教育与选官，两件事在同一年发生，不是偶然：它们都是同一个新政大背景下，旧的一被逐项拆开。

1906年官制改革，刑部改为法部，大理寺改为大理院，司法与行政开始分权。1907年，修订法律大臣进呈《刑律草案》，草案采用了近代刑法的总则分则结构，明文采用罪刑法定一类的原则，缩小了旧律中官民、良贱、尊卑的差等，并删去存留养亲等条〔“缩小官民良贱尊卑差等”与“删去存留养亲”二点的条目待核〕。要留意“缩小”二字：差等并没有取消干净，草案对尊亲属的犯罪仍有加重（据已核的叙述，具体条目待核）。所以后面的争点，不在“有没有差等”，而在差等还该留多少，尤其是对尊亲属的犯罪是否仍要加重。草案随即交各部院、各省督抚签注意见。回来的意见相当多，其中不少是反对的，涉及法部、学部以及一批地方大员；张之洞对草案也有批评，他在1909年去世。1907年，朝廷又设礼学馆，以纂修礼制，与修订法律馆形成某种对峙〔礼学馆设立年份待核〕。

争论集中在几处。其一，对于尊亲属的犯罪是否仍要加重，以及子孙对尊亲属是否可以适用正当防卫；其二，“无夫奸”，也就是对没有丈夫的妇女的通奸，是否仍要入罪；其三，亲属相奸之类关乎伦纪的条文是否保留；其四，“子孙违犯教令”之类，旧律里以尊长的意志为基准的罪名是否保留；其五，存留养亲一类，把家中尊亲属无人侍奉考虑进量刑的做法是否保留〔其中“亲属相奸”“存留养亲”二点的细节待核〕。这几处有一个共同点：它们全都是旧律里“位”的差序在刑上的显露——前一章读到的服制、容隐、十恶，在清律里的后裔。

1910年，资政院开院，新刑律在院内被议。劳乃宣是钦选议员，他提出《新刑律修正案》，主张把关系伦纪的条文补入；杨度作为政府特派员为草案辩护，大意是中国要成国，须由家族主义转向国家主义〔杨度发言的大意待核〕。同一年，清廷颁布《大清现行刑律》，是对旧律的改良，删去一批过时条文，但保留了大体框架；新刑律则在1911年1月颁布，同时附以暂行章程，对礼教派关心的若干事项作了保留性的安排〔暂行章程的具体条目待核〕。不久辛亥革命爆发，清亡。民国初年，新刑律经删改后以《暂行新刑律》之名沿用，与共和体制抵触的部分以及暂行章程被删去。

这条线走得很快，快得有点像在赶什么。它的确是在赶——外压不等人，宪政预备的时间表也不等人。

（二）法理派：他们看对了什么

对手要写最强版本，不画稻草人。先说两边各自看对了什么。沈家本一派的主张，常被叫做“法理派”。他们的最强论点，大致有四条。

第一，刑罚的依据应当是行为，而不是身份。旧律里同一行为，因官民、良贱、尊卑而刑罚各异，这在他们看来是法律的不公，也是国际交涉中最难辩护的地方。罪刑法定——什

么行为算罪、罚几等，要事先由法律明文规定——是这一思路的核心。这个主张的力量在于，它对任何被审判的人都提供了一种可预期性：你可以事先知道，做什么会被怎样对待。

第二，酷刑应当废除，审判应当有程序。沈家本在这一点上用力极深，他不只是引西法，也大量引古书。他在考订历代刑制时，常用的论证是：酷刑并非三代旧制，是后世之变，因此废酷刑不是背离古义，而是回到古义〔泛述，待核〕。这一点要接住：沈家本不是一个“拿西法压中国”的人，他的办法正是以古证今，以中会西。

第三，刑法与道德应有分界。把单纯违背伦常的行为一概入刑，会让刑罚变成道德的惩戒机器；刑法管的应当是对他人和社会的侵害。他们并不主张废礼，而是主张让礼用礼的办法去管：教育、风俗、家规。这个思路与前一章里“法与道德分离”的起手是同一路。

第四，也是最现实的一条：外压是实打实的。法律不改，领事裁判权没有退出的理由；这件事在十几年里没有商量余地。这一条不是学理，是处境，但处境也是路径的一部分。

（三）礼教派：他们看对了什么

劳乃宣一派的主张，被叫做“礼教派”。这个名字常带着一点贬义，先把贬义放下，看他们的最强论点。

第一，法律不只是技术，它是一个社会的伦理的显露。礼教派的核心直觉是：中国的家，不是一个个独立个人的集合，而是一套有位的关系；法律若把“位”一笔抹去，就是在抹掉家的根基。他们说的“纲常”，抽掉激烈的措辞，意思是：如果刑律不再承认父子之间有一种不同于路人之间的关系，那么这种关系在社会里还靠什么维持？这个担心不是荒谬的，它是对“法律对社会关系有塑造作用”这一点的一个相当敏锐的认识。前一章读过的三式里，E＝H(S,D)——人心的纠缠由判决与律条塑造——礼教派正是在这一式上发声：你们改了S与D，E也会被你们改。

第二，不是所有的“位”都应一概保留，但有些是不能动的根。劳乃宣并非反对一切改革，他一生里致力于推行简字，也就是以拼音式的字母帮助识字，为的是让更多人读书，这样的人不是顽固不化的典型。他在刑律问题上的主张，是区分“可变”与“不可变”：酷刑可以废，程序可以改，但关系伦纪的条款必须保留或补入。

第三，法律移植要先问土。礼教派的一个潜台词是：别国的法，长在别国的家庭、宗教和市民社会里；移到中国来，若土不同，不会长成那个样子。这一条与第484号里“先问土”的纪律几乎是同一句话。

第四，他们有一个很具体的担心：新律太快，教化跟不上。法条一旦改了，人心还在旧的位里，会出现一种“法律与风俗两张皮”的局面。这一条后来在某种意义上被事实证明为一个实在的问题，只是证明的方式不是礼教派设想的那样。

（四）两边其实都是同一件事的两半

把两边的最强论点并排放在一起，会看到一件有意思的事：他们并非在争一个“该不该变”，而是在争“先变哪一格”。法理派从D入手：先立一套不看人的条文序列，罪刑法定，再让行为的显露（S）依条文被判，最后期待权利、守法的意识（E）在新的制度里长出来。礼教派从S入手：先承认位，位上的样子（尊亲属、卑幼各自的名分）要在刑上有显露，再依位排条文，最后期待耻与敬在家里长出来。

两边的末格都是E，而且两边都没有承担E那一式。法理派寄希望于新式学堂、报刊、立宪的公民教育，这些要几十年才能起作用；礼教派寄希望于旧有的宣讲与族规，这些在新政的大背景下本身已在松动。这是本章后面读数的伏笔：两边各自抓着一头，中间那个最可能生出新东西的格，没有人去抓。

（五）把一个争点放进一个家里

争论的条款读起来抽象，不妨放进一个设想的家里看一看。这是一个泛称的设想，不是史实：一个家里，父亲酒后失控，抄起东西追打儿子，儿子被逼到墙角，推了父亲一把，父亲摔倒受了伤。这件事，旧律怎样看，草案怎样看，两边各自担心什么？

旧律的看法，从位出发：儿子以卑犯尊，伤了父亲，不论起因，先是重罪；父亲先动手，可以作为情节酌减，但减不到免。这里“位”是第一格。草案的看法，从行为出发：儿子是为了避开正在发生的侵害而采取必要的防卫，只要没有过当，就应当不罚；至于对方是不是他的父亲，不改变这个行为的性质。这里“明文”是第一格。礼教派的担心是：如果允许子孙对尊亲属主张正当防卫，每一次家里的冲突都可能被说成“我是在防卫”，父子之间的位就塌了。法理派的担心是：如果不允许，一个被打的人，因为打他的人是他的父亲，就必须站着挨打，这样的法条，到了国际上无法解释，到了案子里也很难让人心服。

两种担心都有道理。把两种担心放在一起看，会发现它们在说同一件事的两面：一个家里，位的次序需要被维持，而维持它的不应当是让弱者挨打的规则。旧律的做法，是在位的尺里给“情节”留一点余地；草案的做法，是在这类防卫的判断里让位退到后面，改问行为必要不必要、过当不过当。第三格的可能，是在两者之外问：这个家里，父亲对儿子有教导之责，没有失控伤害之权；儿子对父亲有敬事之责，没有被打而不自保的义务。把这两句话写成条文，与其说是折中，不如说是换了一个问法：不问谁位高，问各自负着什么责任、在

什么时候这个责任被谁违背。这个问法，不是否认位，而是把位里面本来就有的责任说清楚了。

当然，这个设想的写法过于顺滑了。实际的条文要面对的是千百种复杂的情境，不止这一个。这里想说明的只是：第三格换形状，不是玄虚的事，它可以落到一个条款、一个家里的一个晚上。如果这样的落点，在九年的争论里被找到了，一些条款的形状，也许就不是现在读到的样子。

◆ 三、一次本可走向0到1的碰撞：路径读数

（一）两个一

先问各自的一是什么。礼教派的一，是前一章里的礼：位，亲亲尊尊的差序，起点之一是名分，目标之一是人伦的安顿。法理派的一，不好用一个词说死，因为沈家本一派内部并不完全同调；取其最共同的部分，大致是“刑罚依行为、依明文、不依身份”，起点之一是明文的条款，目标之一是权利的保障与国家的体面。前者的一在中国土里长了两千年，后者的一在欧陆和日本的土里长了一两百年。

两个一在1902年之后的十年里碰面了。碰面的方式很特别：不是一个把另一个打败，也不是互相拆开重组，而是一个被安放在正文，另一个被安放在附则。这个安放的动作，要放大来看。

（二）三方程：谁抽走了哪一式

先看三方程在两边的取舍。S＝F(D,E)，判决由条文与人情共同决定。旧律里这一式是两边都用的：条文给框架，人情与位给轻重。新刑律草案的取向，是把这一式往S＝F(D)的方向改，判决主要由条文序列决定，人情与位大半被请出正文（对尊亲属的加重是留下的少数几处之一）。这就是罪刑法定的方程形态。礼教派要求的，是把E请回来——这是他们争的第一件事。

D＝G(S,E)，条文序列由判决与人情的反馈来修改。在传统里，这一式是律例并行、成案累积；而新刑律的D，主要来自域外法典的序列：翻译、日本顾问的起草、各国比较。这一式有人承担，但承担者依据的并不主要是中国自己的判决与人情，而是外国法典的现成序列。依据不在右边，这是“半缺”。半缺的后果是，条文与本土案件之间缺了回路：草案上写得很好，一落到案子上，不知道会碰到什么。

E＝H(S,D)，人心里的东西由判决与条文塑造。传统的承担者是教化：宣讲、族规、乡约。新政的承担者是学堂、报章、自治。两者都有人管，但此刻都在转型之中，旧的松了，新的没有立起来。这一式在这十年里几乎是悬空的。

三式合起来看：在这场碰撞里，第一式被一边抽去E，第二式的依据被换成外来序列，第三式处于交接的空档。三个方程都在松动，而没有任何一个方程被新的东西“补式”——所谓补式，是让缺的那一式有人以右边两维为依据来承担。这或许是为什么争论如此激烈，又如此疲惫：双方在争的是第一式里E的去留，而第二、第三式的空缺，没人争，也没人看见。

（三）六路径：两条惯路，一个没人走的首格

读路径只问先、再、最后。礼教派的惯路是S→D→E：先立位，再依位排条文，最后期待教化。这与前一章里的礼法合一同形。法理派的惯路是D→S→E：先立明文，再让显露依文而判，最后期待公民意识的养成。这个形状与荀子路（第24章）、法家路都是同一个形状：条文在前，人心在后。

两条惯路的末格都是E。按第28章位置层的读法（主要的卡倾向于出现在惯路的末格；弱假说，待检，这条规律的检验与收窄见第28章），两边的流弊都倾向卡在E：礼教派的流弊是教化成了外压，位成了形式；法理派的流弊是条文新而人心旧，法成了无人认领的外来物。在E上怎样卡，属于方向层，另看首格与处境，两边并不相同。这里无法验证两个预测，但第一个预测，前一章已经读过两千年的证据；第二个预测，则可以从辛亥之后的情形中隐约看见一点——新刑律搬进共和国后，条文与社会习惯之间的落差，长期是法律界反复讨论的话题（如1914年的《暂行新刑律补充条例》、1915年的《修订刑法草案》，都又把无夫奸写了回来）。

现在到了“排路”的地方。按第41章的方法，拿惯路的末格做新路的首格。两边的末格都是E；即便第28章的规律不成立，排路的靶位改由“这一家实际卡在哪一格”来定，在这里也落在同一格——两边实际卡着的，正是教化与人心那一头。那么，这场碰撞里一条没有人走的路是：E→S→D或E→D→S，以E为首格，先问：在今天中国人的家里，关系到底是什么？谁对谁有什么责任？哪些责任是靠“位”维持的，哪些是靠“养”和“恩”维持的？问完这个，再看这些关系需要在刑上显出怎样的样子（S），最后才排条文（D）。

注意，这不是本书的发明，是汉儒做过的事。前一章读到，春秋决狱就是拿末格E做首格：面对一部苛细的律，没有改律，而是先问“志”。汉儒当年面对秦律，是怎样把一块外来的、不通人情的土（法家之法）接活的？先问情，再看事，最后对条。清末面对西法，需要的恰恰是同一种动作。但没有人走，原因在后面说。

（四）三原理：断在第二拍

三原理问三拍：张力积累→形状改变→回写。第一拍，张力积累。这一拍攒得极足。外压有领事裁判权，内压有立宪预备，思想上有数百年的礼教与十几年的西学，制度上有各省签注意见的反复、资政院的议场辩论、报刊上的文章。两格的矛盾显而易见：位的差序与不看人的条文，是不可能不撞的。

第二拍，形状改变。这一拍的要求是：两格发生矛盾，推动第三格换形状；不是折中，是第三格换了形状。第三格是什么？在这场矛盾里，两格是S（位的样子，礼教派）与D（条文序列，法理派），第三格是E，即家的关系、人情的纠缠。如果第二拍发生了，E就会换一个形状：比如，把“位”从“加重刑罚的理由”改写为“责任的来源”。尊亲属对子孙有养育教导之责，子孙对尊亲属有供养敬事之责，这些责任是家里每天都在发生的，不依赖于刑罚的差等。有了这个形状，旧律以至草案里留下的“对尊亲属有犯加重”可以被改写成“对负有特定责任的关系的背离”，保留了礼教派关心的东西（亲子关系不同于路人关系），又满足了法理派的要求（刑罚依行为与关系中的责任，而非依身份高下）。这只是示意，不是方案，本书不是在为谁拟条文，只是在说明“第三格换形状”大致是一个什么样子的事。

事实上发生了什么？双方吵的是同一批条款：对尊亲属的犯罪、无夫奸、子孙违犯教令、存留养亲。吵了近十年，本章核得的材料里，看不到哪个争点条款因争论而换了形状。最后的安排是并置：正文是新式总则分则，附则或暂行章程保留旧的几项。这是折中，不是形状改变。两格各自保持原样，彼此没有被对方改写，只是被放在了不同的页面上。换到前面老字号的比喻，这就是“传统保留事项”那一页。

所以，这场碰撞断在第二拍。三原理的口诀是：不吵的多断第一拍，老吵同一架的多断第二拍，改了又回去的多断第三拍。清末礼法之争是老吵同一架。这与第37章里现代新儒家的读数是同一拍——中西张力攒足第一拍，第二拍没有形状改变——但出口的方式不同：现代新儒家的出口是判教，把西学判在“用”的位置；清末的出口是并置，把礼教判在“附则”的位置。两种出口，同一个断拍。

第三拍，回写。因为第二拍没有发生，第三拍严格说无从谈起。但有一处回写可以点名，而且有依据：清亡以后，《暂行新刑律》删去了与共和体制抵触的部分和暂行章程；可是1914年的《暂行新刑律补充条例》第六条又重新规定了和奸无夫妇女的处罚，1915年的《修订刑法草案》则把无夫奸写进了正文。无夫奸在1911年是放进暂行章程里的，正是礼教派在清末争得最力的一条。所以本章把结论收窄为：礼教派在无夫奸等条上取得了回写，他们的主张最终改了条文。要分清这是哪一种回写：它是一格回头把条文改了回去，不是第三格换了形状之后反过来改写两格；按三原理的口诀，它是“改了又回去”的症候，不是三拍

走全。无夫奸之外，别的争点上是否也有类似的回潮，本书没有把握，不当作结论，只当作值得继续核查的线索。

（五）“本可走向0到1”这句话的分量

要慎重地说“本可”。先重申一遍：这里的“本可走向0到1”，是按第39章三测试做的反事实读数，不是史实判断；下面的三条，是拿一个假设中的“责任”形状去过三测试，不是在说历史上有过这个形状。

按第39章立的三条判据和三测试（还原测试、回写测试、新显露测试），0到1是：不能还原为旧一的展开；改写了原先的起点之一或目标之一；长出原来没有的显露与纠缠。假如第二拍发生了，那个“责任”的形状是不是0到1？第一，它不能还原为礼的展开，因为礼里的位是差序，责任是双向的义务；第二，它改写了礼教派原先的起点之一，位不再是起点，关系中的责任成了起点；第三，它也改写了法理派的起点，明文条款不再是唯一的起点；第四，它长出了新的显露：法律里出现了“亲属之间的相互责任”这样的范畴，并带出新的纠缠，比如亲属间的扶养、监护、照料。三条大致都过。所以，是的，那一次碰撞里蕴藏着一种新的一的可能。

但“本可”二字，是反事实。要把它的弱点说在前面。第一，反事实无法检验，无法证明那个第三格在当时可以被找到；第二，当时的时间窗口极窄，从1902年到1911年不过九年，外压和政局都不等人；第三，所谓“责任”的形状，是用后来的眼光倒推出来的，当时的人未必有这样的概念工具。所以这一节的判断，要读作：“从路径之学的角度，那里有过一个可以被利用的接口；这个接口是什么形状，在当时是否看得见，不能确定。”

还有一件事要记在这里：最有可能做这件事的地方，也许根本不是刑律，而是民律，尤其是亲属编与继承编。刑律是“位”在刑上的显露，民律是“位”在日常关系里的显露，要改写“位”的形状，在民律里发生的概率更大。《大清民律草案》约在1910年底至1911年间完成，总则、债权、物权三编主要由日本法学家松冈义正起草，亲属、继承二编则由朱献文、高种等中国人起草，涉及礼教的条文另经学部、法部与修律大臣会商，较多保留了固有习惯。这一分工本身就像一个预演：外来的土长出外来的部分，本土的土长出本土的部分，两部分各自成篇，是并置的又一例证。第二拍所需要的那个“在亲属关系里换一个形状”的动作，恰恰是亲属编最需要做的，而它也恰恰被分在了“固有习惯”的一边。

（六）为什么没有走E首格

最后回答前面悬着的问题：汉儒走过的路，为什么清末没有人走？这里只能给出几条读数，不当结论。

第一，汉儒是在自己的土里排路，清末是在带着外压的土里排路。汉儒面对秦律时，无须向谁证明自己的法已经够好，他们可以慢慢试；清末的修律从一开始就挂着一张“验收单”，验收的标准在外部——撤销领事裁判权。这使得“对土”这一步（问这块土里的家是什么）变成了奢侈：验收的人看的是条文像不像、体例全不全，不看土里的关系长成了什么样。

第二，两边都有一个“一”锁得太紧。礼教派的一是“位”，法理派的一是“明文”，每一边都不想让自己的一被改写。第46章里说，0到1要让“一”被改写；这里两个一都不肯，所以第二拍无法发生。

第三，也是最容易忽略的一点：E这一格在这场争论里被当成了道德问题，而不是路径问题。礼教派把它当作“纲常不可废”，法理派把它当作“私德不归刑法管”。双方都把E放在一个“该不该”的框架里，没有人把它当作“关系是怎样被维持的”这样一个可以研究的、有序列的事。路径之学的好处恰恰在于它把“该不该”换成“先后”：不问纲常该不该废，只问这个关系里，先发生的是什么，接着是什么，最后又是什么。这个问法，当年不是没有人想到，是当年的概念工具里没有。

◆四、横向读数：一次大迁移，被做成了什么

现在换一个读法，不看碰撞，看迁移。据第484号，横向发展（1到1）是一个一迁进另一种土，拆开、对土、重组，长成那里的一；三条纪律是不原样套、先问土、接活了再展开。西法进中土，是近代史上最大的一次迁移，也是本书关心的横向扩张的标准难例。判断的问题是：它被做成了收编、放大，还是迁移？

先交代三个词的用法。收编，指新来的东西被安放进旧的一的结构里，位置由旧的一指定（第484号对中体西用的读数：体锁得太大，新东西只能排在用的位置）。放大，指一个一原样复制到另一块土上，不问土同不同构（第484号对家到国的读数：“孝者所以事君”是同构放大）。迁移，指拆开、对土、重组，让一在新土里重新长成那里的一。三者不是互斥的，同一件事的不同层面可能是不同的类型。

（一）拆开：壳、根、一

拆开要问：被迁的东西，壳是什么，根是什么，一是什么。西法的壳，是法典的体例、罪名的分类、诉讼的程序、法院的组织。西法的根，是罪刑法定、法律面前平等、司法与行政的分离、个人的权利。西法的一，如果硬要说，是对公共权力与个人行为双向的约束——法律既约束人，也约束运用法律的人。

清末的拆开做得怎么样？壳拆得很足：大量翻译外国法典，请外国人起草，体例照着搬，从总则到分则，从刑事到民事到诉讼，一整套。根拆了一半：罪刑法定写进了草案，平等的原则写进了草案，但司法独立所依赖的整套制度，包括法官的养成、律师的出现、法院的经费与人事，不是一道草案能拆来的。一，几乎没有被拆到。很少有人追问：罪刑法定这个东西，在它的出生地，是为了解决什么问题而长出来的？那个问题在这里是否存在？如果不存在，换成了什么问题？这一步没有做，使得后面的对土缺了锚。

（二）对土：养它的、缺的、推的、验的

对土问四件事：养它的是什么，土里缺的是什么，推它进来的是什么，用什么检验它接活了没有。

养西法的土，是近代国家、市民社会、商品经济和一整套与之配套的制度。清末的土里，这些大多还在形成之中。缺的，是对“这块土里的家是什么”的清楚读数；礼教派其实提供了一些线索，他们对家的重视、对关系的敏感，是对土最有价值的信息，但这些信息被当作了“阻力”而不是“数据”。推它进来的，是外压：领事裁判权、列强的评价、宪政预备的时间表。这一条决定了整件事的节奏和气氛。验的，是外部的验收：条文像不像“文明国”的法，体例全不全，能不能换来撤销领事裁判权的谈判筹码。

把四件事放在一起，会看到对土有一个结构性的偏差：推的与验的在外面，养的与缺的在里面，而对土要对到第三层（推和验都落在这块土自己的事上），才算对准。清末修律的推与验，几乎全在外面，所以对土做成了半截。清末也有对土的尝试，比如民商事习惯的调查，修订法律馆在清末已有此类的举措，民初续做〔待核〕，这是迁移的萌芽，但规模与速度都赶不上条文的进度。

（三）重组：折中并置

重组，是让一在新土里重新长出壳。按第484号，接活了的一已不是原样，这是长大，不是走样。清末的重组是什么样子？是并置：新壳是新壳，旧一是旧一，旧的放在附则里。这不是重新长出，而是各自保存。老字号的比喻在这里最贴切：招牌留着，账本换了，两套东西住在同一份章程里。

（四）读数：三类皆有，但主调是收编

把三类放回去看。壳的层面，是替换，近于放大：整套体例搬来，几乎没有改动，这是“不原样套”这条纪律被违反的地方。根的层面，是半截迁移：罪刑法定等写进了，但未

必接上了土。一的层面，是收编：礼的一始终占着“体”的位置，不容改写，新来的东西能占的只有“用”，也就是体留出之后剩下的那部分空间。

整体读作：一次带着强外压的、壳层面大量放大、一的层面被收编的迁移，里面带着少量迁移的萌芽（废酷刑引古义、习惯调查）。这个读数与第34章对中体西用的读数同形：体锁得太大（这一同形，与第54章把“德礼为本、刑罚为用”读作与中体西用同形的类比一样，是本书的读法，待检）。但是有一点不同，值得点出。中体西用时期，新东西主要是器物、兵工、实业，这些东西放在“用”的位置，不太碰到体，所以尚可安放。礼法之争的特殊处在于：西法这一次碰到的是“家”，是体本身的肌理。用的位置放不下它，于是争得异常激烈。换句话说，礼法之争是体用二分法第一次碰到它的极限的地方。体用二分在器物上管用，到了刑与家，管不住了。这个读数或许能解释，为什么这个事件在晚清的各项新政里，成为了最持久、最情绪化的争论之一，这里说“或许”，因为这是本书的读法，待检。

（五）与同一时期的另一件事对照

还有一个旁证值得一提：同一时期的废科举。1905年停科举，是把读书人的通道一下子断掉，新式学堂接上。这是对教育这块土做的一次换土，规模更大，也做得更急。下一章会读到，科举是应试教育的原型；它的突然终结，使得“教什么、怎样教”的一整套与礼法同源的东西，同样面临拆开、对土、重组。礼法之争与废科举，是同一场换土的两个现场：一个在刑，一个在学。两处现场的共同点，是推的在外面，验的在外面，对土做得不足。

◆ 五、对话与两位当事人的轨迹

（一）与最强版的礼教派

对方的一是位，路径是S→D→E。他们会这样驳本书：你们用“路径”这种语言，把我们的伦常说成了一个可以换格的东西，伦常若可以被“改写形状”，就不再是伦常了。你们说的“责任”，是一个抽去了尊卑的东西，抽去了尊卑，父子之间就和合伙人之间没有区别；这不是第三格的新形状，这是礼的消解。

本书的回应：这一驳难击中了最要害的地方，值得郑重对待。本书要承认，“责任”的形状是否保留了礼教派所关心的东西，要看它能不能容纳“不对等中的敬”。父母对孩子的养育之责与孩子对父母的供养之责不是对称的，子女对父母的敬也不是合伙人之间的互信，它们之间有一种时间上的不对称：先被养，后养人。如果“责任”这个新形状抹平了这种不对称，礼教派的批评就成立；如果它能容纳，那它保留的就是礼的核，换掉的是礼的壳。判别的标准，是看新条文能否表达“先被养、后养人”的次序。本书认为这是可以做的，因为

孝的次序（据第48章，孝心的依恋、敬、养三回发生）本来就是一个有先后的序列，不是一个静态的位。这里本书的立场与礼教派有一个共同的前提：关系不是平的。分歧只在：这个“不平”是用位的高低来表达，还是用先后的次序来表达。

对话后礼教派需要改写的，是承认“位”只是表达关系的一种形状，不是唯一形状；本书需要改写的，是承认“责任”这个新形状必须通过“能否表达先后”的检验，不能只靠逻辑上的漂亮。

（二）与最强版的法理派

对方的一是明文，路径是D→S→E。他们会这样驳本书：你们谈第三格的新形状，听起来是学术上的从容。可是1902年到1911年，外压在逼，宪政在催，时间窗口只有九年；你们读出的那个接口，要花几十年的民情调查才可能找到，我们没有那个时间。折中并置，已经是在那个条件下所能做到的最好。

本书的回应：这个驳难有力，本书认。从路径之学看，只能说：那个接口的存在，与当时的人是否有条件利用它，是两回事。本书不是在说沈家本等人“本应当”如何，而是在说读数：这一次，断在了第二拍。至于为什么断，外压是首要的原因之一，这一点前面已经写入了对土的偏差里。折中并置在当时也许是最优的短期解，但从路径看，它把第二拍所需的动作推迟了。推迟的代价，是之后几十年里，同样的问题以不同的形式反复出现，比如民国亲属法中“家”的制度的存废、家长与家属的关系，这些争论在后来的立法过程中一再出现〔泛述，待核〕。

对话后法理派需要改写的，是承认“不看身份”这个原则本身可能是一个更大的一的一部分，这个更大的一不一定要以“取消关系中的不对称”来实现；本书需要改写的，是承认反事实判断的弱：没有人能保证第三格在当时可以被找到。

（三）与林毓生、李泽厚

林毓生提出“创造性转化”，大意是对传统的符号与价值系统加以改造，使之成为变迁的种子（见其《中国传统的创造性转化》）；李泽厚有“转换性创造”一说，也在同一方向〔转述，待核〕。本书与他们一致处，是都不满足于“返本开新”的原样搬运，都要求传统自身被改写。分界在两处：其一，他们提出的多是应当如此，本书要读的是一次具体的事件在哪一拍断了；其二，他们的“转化”与“转换”，对“一”是否被改写没有明确的判据，本书的三条判据加三拍读数，使得“转化是否发生”可以被问、也可以被判错。清末礼法之争，可以看作“创造性转化”的一个未完成的案例：转化的材料齐了，转化的动作断了。

（四）与张之洞：体用二分的最强版本

张之洞的《劝学篇》（1898）分内外篇，大意是中学为内学，西学为外学，中学治身心，西学应世事（《劝学篇·会通》）；后人把这套主张概括为中体西用。他是新政期间推动西学最有力的疆臣之一，办学堂、设工厂、派留学，同时在新刑律的问题上持审慎甚至反对的立场。这两件事看似矛盾，在他的体用二分里并不矛盾：器物、技艺、实业是外学，可以大量引进；关系伦纪是内学，不可轻动。

体用二分的最强版本，不是“守旧”，而是一种分层：先判定哪些东西是体，哪些是用，在用的层面放手去学。它的力量在于，它给了一个社会一种“边学边守”的办法，不至于在大规模引进中失去自己。第34章对它的读数是：体锁得太大，新东西只能排在用的位置。礼法之争是这个读数最尖锐的检验，因为刑律既不是纯粹的体，也不是纯粹的用，它是体在用上的显露。张之洞一类的论者要求刑律中关系伦纪的部分归体，其余归用，这是一个很自然的分层。

本书的回应，不是否认分层，而是问分层的线画在哪里，以及线是谁画的。刑律中的“位”，如果整个归体，就等于说关系伦纪的具体形状不可改写；而第二拍所需要的，恰恰是它的形状可以被改写、而根被保住。换句话说，体用二分把体当成了一块不可动的整石，而路径之学看到的体是一条有序列的路，其中有的格可以换形状而不伤其根。对话之后，体用论者可以改写的，是把“体”从形状收回到方向——守的是方向，不是路形（第12章）；本书需要改写的，是承认体用二分在器物层面确曾有效，它的失效点是出现在家与刑上，而不是处处失效。

（五）与“法律移植”的研究

比较法学中有一派对法律移植的观察：历史上大量的法律是借来的，借得很顺，并不总是要求与社会的土相适应；华森（Alan　Watson）常被举为这一派的代表（见其《法律移植》，1974）。这一观察接住了清末修律中壳的层面：壳确实可以大量搬运，而且搬得相当快，这几乎是整件事最直观的一面。本书的分界在于：壳可搬，根与一能否接活，要另外判。壳搬来了不等于一接活了。第484号的纪律“接活了再展开”，针对的正是这一差别。

（六）轨迹：沈家本与劳乃宣

沈家本和劳乃宣，各有一条轨迹，与“惯路”的判断不尽一致，值得点出。沈家本（1840—1913）早年的路径是考据式的：长期在刑部，读律、考律、辨律，《历代刑法考》是他的代表作。这是D→S→E的味道：先把条文序列弄清楚，再看它的显露。转折在1902年之后，他年过花甲，被命修律，一头扎进了域外法典。这时他的路径变得很难一言说

清：翻译、比较是D，引古证今是S，对“仁恕”的关切是E。他最有意思的做法，是在论证里经常把E放在最前：废酷刑的理由，常常是“此非古制，且有伤于仁”，也就是先诉诸人道与古义，再讲条文。这是一个与“惯路”判断不一致的地方：他的临场论证，常以E起手，而他的主要工作是D。晚年在清亡前后，他的活动记载较少，本书不敢多说。

劳乃宣（1843—1921）早年做地方官，后来致力于音韵之学和简字推行，这条路是从S（字形的样子）与D（拼读的次序）入手，要让更多的人有读书的路。他在刑律上的主张，是以S起手：先保位。到了晚年，辛亥之后他仍以清遗老自居，1914年前后著有《共和正解》一类的文字，用对“共和”的训诂（借“周召共和”的古义）来立说。这是一个值得留意的地方：他在简字上是个改革者，在刑律上是个守旧者，而两件事用的是同一个办法——先看显出来的样子（字形、名分），再排次序。同一个人，改什么、守什么，路径是一致的；他守的不是“旧”，是S在先的这条路。

两人的轨迹合起来，说明一件事：礼法之争中的两派，不能简单地读成新与旧、改与守；他们各有各的惯路，各自在自己的惯路上改，也在自己的惯路上守。

◆六、治理之道的近代转换：延续的与改写的

礼法之争只是近代转换的一个切口。章题里的“转换”二字，要求把眼光放宽一点，看看发展之道在近代国家建构的过程里，有哪些被延续，哪些被改写。这里只作结构的描述，不作得失的评价。

延续的，至少有三样。其一，治理仍以“教化先于刑”为深层的次序感。新政期间兴学堂、办报章、讲自治，说的都是先养民，后治民；形式换了，次序没换。其二，“大一统”的整合冲动仍在。第52章读过大一统与郡县是治理的横向扩张，近代的国家建构要把一个多民族、多地域的广大空间整合为一个国家，这股冲动在新的名义下延续。其三，官僚与考试选官的传统，在科举废除之后以新的形式延续：文官考试、学历门槛，仍是选人的主要办法，只是考的内容换了。这三样的深层，仍是“守一而展开”。

改写的，也有三样。其一，“天下”变成了“国家”。梁启超有一个流传很广的判断，大意是中国人历来知有天下而不知有国家〔转述，出处待核〕。把“天下”改写成“国家”，意味着治理的单位从一个以礼为边界的文明，变成了一个以主权为边界的政治体。礼，作为这个文明共同的一，在新的单位里失去了天然的边界，需要重新找到自己的位置。其二，法院、律师、公开审判等新的制度角色，把“断”这个动作从州县官一身，分散到了一组彼此制衡的角色身上。这是D的重新安排，也是前一章里“断者的临场发挥”这个老问题的一种

制度回应。其三，教育与选官脱钩，读书不再必然通向做官，这使得治理这块土里的人才流动，换了一条通道。

延续与改写交织的地方，恰恰是礼法之争发生的地方。礼教派抓住的是延续，法理派抓住的是改写；两边都看到了一半。从路径看，近代的转换整体上仍处在1到N与1到1的范围：把西方的制度（壳）搬来，在本土的土里尽量展开。是否出现了新的一？要等到有人把“家”“关系”“责任”这样的东西，重新当作起点，这在后来的亲属法、民法中有零星的显露，但那是下一个世纪的事，超出了本章的范围。

回到前面那家老字号，可以做一个简单的收束。招牌留着，账本换了：这是近代转换里最常见的一种形状。它不是不好，它是一种保全；但保全不是生出。要生出，要在账本与招牌之间发生一件事：让招牌里那些在新账上没有位置的东西，被换一种方式记下来，比如“养”这个字，在新的账里叫什么、怎样记，学徒三年的价值怎样被读出来；账本也要因此被改写。这就是第三格换形状。老字号后来怎样，是另一个故事；清末礼法之争的故事，停在了“传统保留事项”那一页。

◆ 七、可错条件

其一，若考出礼教派与法理派的实际分歧，主要由部院之间的权力分配、派系利益驱动，而与“礼”和“法”的内容关系不大，则本章把这场争论读成一次思想碰撞的做法要改，应改读为权力事件，路径读数让位于政治史读数。

其二，若在当时的草案、修正案或签注文本中，发现已经有条文把“位”改写为“责任”之类的形状，并被两边接受或讨论过，则“第二拍未发生”要撤回，应改判为“第二拍发生过而未被保存”。

其三，若补充条例等材料证明，民初无夫奸的回潮并非“改了又回去”，而是新一轮有意识的设计，则“改了又回去”的读数要改。礼教派在无夫奸一条取得回写，这一点有依据；其他条款是否同样，本章不下结论。

其四，若能证明当时在任何条件下都不存在可供第三格换形状的现实接口，则“本可走向0到1”要退为“本可走向更好的折中”。需要说明的是，这一读数本来就是按第39章三测试做的反事实判断，不是史实判断，所以它的可错，首先在于接口是否存在，其次在于那个“责任”的形状过不过三测试；这两处无论哪一处被推翻，史实层面的读数（断在第二拍、并置收场）都不受影响。

其五，横向读数里，若习惯调查等对土工作的规模与质量远大于本章所估，则“对土做成半截”要改为“对土已做到第二层”，收编的判断要相应减轻。

其六，体用二分到了“家”这里放不下的说法，若发现晚清的论者早已用别的办法把家安放进“用”而无冲突，则这一条要撤回。

其七，第54章把“德礼为本、刑罚为用”读作与中体西用同形，本章沿用这个类比，来读“把法安放在用的位置”。若类比被证明只是任何守一很紧的系统都会有的一般反应，则本章小结里“安放在用的位置”的说法要改成较弱的写法，而断在第二拍、并置收场的读数不受影响。

其八，本章用第28章位置层的规律（主要的卡倾向于出现在惯路的末格）预测两边的流弊都在E。若两边的流弊并不落在E上，则本章对两条惯路末格的读数要改，排路的靶位改由观察到的实际卡处来定。

◆八、小结

清末礼法之争，是发展之道在近代遇到的第一次正面考验：一个按第54章的类比读法（待检）已经把法安放在“用”的位置上两千年的文明，遇到一套带着自己根的外来法。它的张力攒得极足，第一拍有；第二拍应当是第三格——家与关系的纠缠——换一个形状，却被折中并置所取代，断在了第二拍；第三拍无从谈起，只有一处可以点名的回写：礼教派在无夫奸等条上取得了回写，那是一格把条文改了回去，不是三拍走全。至于“本可走向0到1”，那是按第39章三测试做的反事实读数，不是史实判断，只说那里曾有一个可以被利用的接口。作为一次迁移，它的壳被大量搬运，根只拆了一半，一被收编；其中有少量迁移的萌芽，规模与速度都赶不上条文。

读到这里，要补一句：这一章没有判谁对谁错，也不针对今天的任何政策，它只是把一个具体的事件放进了路径里读了一遍。读完有一个朴素的收获：当一个文明遇到一套外来的、带根的东西时，最容易做的是安放，最难做的是让自己的一被改写；而安放得越熟练，改写就越不容易发生。

与法律同年被拆开的，还有教育。1905年，科举停了。下面两章转到教育，那里的一，不是礼，而是学：一个人怎样学，一个人怎样被教。教育是这本书最想落地的地方，因为它不是历史，是每天的事。

第　十　二　编

三大应用领域：教育、健康、事业的发展之道

第 56 章　教育的发展之道（一）：从传道授业解惑到知识的发生

第 57 章　教育的发展之道（二）：一个孩子的六条路

第 58 章　健康的发展之道（一）：修身、养气与身心

第 59 章　中医：身体的健康发展之道

第 60 章　健康的发展之道（二）：衰老、慢病与生活方式的再发生

第 61 章　事业的发展之道（一）：儒商与事功

第 62 章　事业的发展之道（二）：乾卦六龙、组织的守正出奇与0到1

56

第 56 章

教育的发展之道（一）：从传道授业解惑到知识的发生

本章要点

应试教育是1到N的极致；教育的0到1是让知识发生，由老师、学生与基底三方共同完成，并回写到知识、老师和课程。

◆一、同一道题，两种教法

先看两间教室里的同一道题。设想一个泛称的场景，不是哪所学校的实录。第一间教室里，老师在黑板上写下一道应用题：笼子里有鸡和兔，共若干个头、若干只脚，问各有几只。老师讲了解法，一步一步，设未知数，列方程，解出来。底下的学生点头，抄下来。当天的作业是六道同类的题，大部分学生做对了。第二天老师觉得还不够稳，又讲了一遍，换了数字再做。到了周末，同一个题型已经讲了十遍。考试里这类题几乎没有人错，老师很满意，学生也满意：这类题，会了。过了一个月，换了一个问法——一个停车场里有自行车和三轮车，数了车轮和车座——不少学生愣在那里，说老师没讲过这种题。

第二间教室里，老师没有先讲。他拿出一把糖，请前排的一位学生上来，说我手里有两种糖，大的和小的，我不告诉你各有几颗，只告诉你一共多少颗、一共多少克，你们想想，能不能知道各有几颗。学生先是乱猜，猜了几回，不对。有人说，如果全是小糖会是多少克？这时老师没有回答，只是把“如果全是小糖”这句话写在黑板上。又有人说，那实际的比这个重，重出来的这一截是怎么来的？问到这里，教室里安静了一会儿。有个学生慢慢说出来：重出来的，是因为有大糖，每颗大糖比小糖多出一截。所以，多出来的总量除以每颗多出的，就是大糖的颗数。老师说，你们刚才自己问出来的，就是这一类题的全部。然后他才把黑板上写了一半的那些话，整理成一个解法的样子，并问他们：如果现在糖换成鸡和兔，你们还认得它吗？

两间教室，同一道题。第一间教室里，题是被讲会的。第二间教室里，题是被问出来的。区别不在于哪间教室“更有趣”，而在于知识在哪里发生。第一间里，知识在老师那里已经发生完了，课堂上的动作是把它搬到学生那里；第二间里，知识在这间教室里重新发生了一遍，学生每一个“如果”，都是这个知识长出来的一个枝。

这一章要读的，是儒家教育观里的发展之道：它的一是什么，路径怎样走，在书院与科举里怎样制度化，到应试教育怎样做到极致；然后问：教育的0到1，是什么？答案是：让知识发生，在老师、学生与AI三方之间。全书的母题在教育这块土里，几乎可以变成可操作的日常，这也是本书在这一章与下一章要尽力做到的。

◆ 二、原典：学、习、愤悱与教学相长

（一）《学而》三句：S、D、E各占一句

《论语》的第一章，只有三句话：“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”后世解释极多，这里从路径的角度读它的次序。

第一句，“学而时习之”。学，是接触一个已有的样子，是看、听、模仿；习，是反复做。朱熹《论语集注》里训“习”为“鸟数飞也”，学之不已，如鸟数飞（《论语集注·学而》）：飞不是被教会的，是翅膀一次一次扑腾出来的。所以第一句是S与D：一个样子摆在那里，一次一次重复，序列在重复里成形。第二句，“有朋自远方来”，是关系：有人来，来了就有对话，这里是E，是人与人之间的纠缠。第三句，“人不知而不愠”，是人不了解你，你也不恼，这又是E，但是E的一个更深的层次：学成之后的心态，不依赖外界的承认。三句话从样子到序列，到关系，再到一个人对自己的安稳，是一条完整的路。

最值得看的是三句话的收尾字：说、乐、君子。说同“悦”，是欣悦；乐，是快乐；君子是一个状态。全是E。《论语》首章把整个学习的结果摆在了喜悦与安稳上，而不是摆在“学会了多少”上。这是儒家教育观里一个相当重要的位置：学习的末格是E，是人里面发生的东西，不是知识的量。朱熹对这一句有一个很准确的注解：“既学而又时时习之，则所学者熟，而中心喜说，其进自不能已矣。”（《论语集注·学而》）他把喜悦放在习熟之后：先有样子、再有重复、最后里面生出喜悦，喜悦又推着人继续往前。这是S→D→E，且他看到了E会反过来推动前面，也就是回写。这个看法的闪光要先接住：它说对了一件事，一个人学得越熟，越容易生出喜悦，喜悦又使他愿意继续学，这是日常里极常见的循环。

（二）“不愤不启，不悱不发”：E在先

可是《论语·述而》里有另一段话，把次序翻了过来：“不愤不启，不悱不发。举一隅不以三隅反，则不复也。”朱熹注：“愤者，心求通而未得之意。悱者，口欲言而未能之貌。启，谓开其意。发，谓达其辞。”（《论语集注·述而》）愤，是心里想弄明白却弄不明白，憋着；悱，是嘴里想说却说不出来，卡着。这两种状态，都是E的某种紧绷：一个人想要，而够不着。孔子说：他没到这个地步，我不去启；他没到这个地步，我不去发。

这是儒家教育观里最锋利的一句。它规定了教的动作的时机：不在学生之前，只在学生之后；先有学生的愤悱，才有老师的启发。日常里的情形是：一个孩子问“为什么”，正是愤悱的时刻，这时给他一个样子（启），他会像海绵一样吸进去；如果没有这个“为什么”，同一个样子讲十遍，他也只是点头。第一间教室的十遍，第二间教室的一遍，差别就在这里。

再往下：“举一隅不以三隅反，则不复也。”老师给了一个角（一隅），学生应当自己推出另外三个角。如果推不出来，老师就不再重复。这句话的路径形状很清楚：愤悱（E）在前，启发给出一个显出来的样子（S，一隅）在中，反三隅（D，一个序列的自行展开）在后。E→S→D。按本书的读法，孔子的教法是这个形状〔本书读法，待检〕。这里读的是教法，不是孔子一生的路：孔子一生不守一条路，不同年纪走不同的路（见第5章），他作为教师怎样因人排路，见第6章；E→S→D说的只是他对一个正在愤悱的学生的这一手，不是他自己的惯路。

这个形状，与朱熹的“习熟而后悦”是相反的两个次序，但两个次序都有它们的原典。有意思的是阳明在《训蒙大意》里写的一段话，几乎与朱熹那句用了同样的收尾：教童子，“必使其趋向鼓舞，中心喜悦，则其进自不能已”（《传习录》中卷《训蒙大意示教读刘伯颂等》）。朱熹的“进自不能已”，前面是“所学者熟”；阳明的“进自不能已”，前面是“趋向鼓舞，中心喜悦”。同一个“进自不能已”，一个把喜悦放在习熟之后，一个把喜悦放在前面。这就是第15章与第17章里两条路的分别，在教育这块土里的显露：朱熹是S→D→E，阳明是E在先。阳明还有一个比喻，把孩子的心比作刚刚萌发的草木：“舒畅之则条达，摧挠之则衰痿”（同篇；《王文成全书》本作“条达”，《传习录》本作“利达”）：顺着它，它就长；压着它，它就萎。这是一个相当动人的比喻，后面还会遇到。

（三）因材施教与“有教无类”

《论语·先进》里的“闻斯行诸”一问两答，第6章已读过：同一个问题，对冉有说“闻斯行之”，对子路说“有父兄在”，因为“求也退，故进之；由也兼人，故退之”。“因材施教”这四个字不是孔子的原话；朱熹《论语集注》里有“孔子教人各因其材”（《先

进》“德行”章注）、引程子“各因其材之高下”（《为政》注）一类的话，后世概括成了成语，意思是教有一人一教。《论语·卫灵公》里还有“有教无类”，教不问出身。《述而》里：“自行束脩以上，吾未尝无诲焉。”束脩，一束干肉，是见面的薄礼；有这一点心意，我就教。把这三处合起来，孔子的教学原则是：门不设限，教有分寸，每个人的教法不同。其中两条是后世教育学里常说的“有教无类”与“因材施教”，后者指向路径的个人化。

（四）《学记》：教的艺术与教学相长

《礼记》里有一篇《学记》，是先秦儒家教育思想的集中表述，作者与成篇年代历来有争论，这里不取舍，只读它的内容。它有几句话，几乎每一句都有教育的现实感。

“玉不琢，不成器；人不学，不知道。”教，是琢。“君子之教，喻也：道而弗牵，强而弗抑，开而弗达。”（《礼记·学记》）引导而不拉着走，勉励而不压抑，启发而不把话说尽。后面解释：道而弗牵则和，强而弗抑则易，开而弗达则思。不拉着走，关系就和谐；不压抑，学起来就不难；不把话说尽，学生就会思考。最后一个“思”字，是E被唤起的标志。这一段，几乎是对第二间教室的预言。

“禁于未发之谓豫，当其可之谓时，不陵节而施之谓孙，相观而善之谓摩。”（《礼记·学记》）豫，是在问题出现前先防着；时，是恰当的时机；孙，是顺，不超越阶段；摩，是互相观摩而长进。其中“当其可之谓时”与“不陵节而施之谓孙”，一个管时机，一个管次序。不要在学生没准备好时教，不要跳过阶段教：这就是“愤悱”与“循序”的两条。

“善问者如攻坚木，先其易者，后其节目，及其久也，相说以解；不善问者反此。善待问者如撞钟，叩之以小者则小鸣，叩之以大者则大鸣，待其从容，然后尽其声；不善答问者反此。”（《礼记·学记》）这一段，对问与答各有一个形象。问，先易后难，像砍硬木，先砍容易的，再碰树节；答，像撞钟，小撞小响，大撞大响，要等它从容，别急着再撞。这个比喻说的是老师的耐心：学生提的问题有大小，老师回应也要相称；学生还没问完，不要抢着打断。

还有一句：“学然后知不足，教然后知困。知不足，然后能自反也；知困，然后能自强也。故曰：教学相长也。”（《礼记·学记》）这句“教学相长”，是本章要重点记下的。教的人在教中才知道自己还有哪些地方没通，学的人在学中才知道自己有哪些地方不足。两个方向互相推：学生的问题，会把老师逼回去想；老师的卡壳，会成为自己的进益。这是一个双向的回写：老师教出了学生，学生的问题又改写了老师。在三原理里，这就是第三拍。

（五）韩愈的《师说》：传道、受业、解惑

唐代韩愈的《师说》是后世谈师的典范文字：“师者，所以传道受业解惑也。”本章标题用“授业”，是通行的写法；原文作“受业”，通行注释以“受”通“授”。这句话把教师的职分分成三件：传道，授业，解惑。道是方向与价值，业是技艺与知识，惑是疑问。

要接住韩愈的闪光。《师说》里还有几句常被忽略的话：“闻道有先后，术业有专攻”；“是故弟子不必不如师，师不必贤于弟子”。（《师说》）学生不一定不如老师，老师不一定贤于学生：这是一个相当平等的看法，承认了知识的分布不是单向的。韩愈在那个时代写这样的话，是在为“从师而学”争一个正当性，当时的风气是耻于学师。他看对的是：师不是一个人，是一个位置，是“先闻道者”。

可是读路径，“传道、授业、解惑”的次序，值得细看。道在最前面，由老师手里传出来；业居中，也是由老师授；惑在最后，是学生的疑问，老师来解。这是一个相当清楚的S→D→E：先立一个道的样子（S），再把业按序传下去（D），最后用解惑去接学生里面的E。注意“惑”的位置：在最后，是一个被动的接收端。学生的疑问是被“解”的东西，不是被“生”的东西。这是它与“不愤不启”的差别：韩愈的次序里，道在老师那里已经备好，教育的动作是把它传出去；孔子的次序里，先有学生的愤悱，才有老师的启。

这两个次序并不矛盾，它们出自不同的场景：韩愈面对的是“道统”断了、师道不传的时代，他要的是“传”；孔子面对的是一个学生，他要的是“发”。但后世的教育制度，主要承继的是韩愈这条线：传道授业解惑成为教师的标准形象，而“不愤不启”退成了一句格言。

（六）孟子的五种教法

孟子也谈教。《孟子·尽心上》里有一段，把君子的教法分成五种：“有如时雨化之者，有成德者，有达财者，有答问者，有私淑艾者。”（《孟子·尽心上》）像及时的雨水那样化育的；成全其德行的；通达其才能的；回答疑问的；让人私下取法自己的。五种教法，对象不同，方式不同，不是一个模子。其中“如时雨化之”，意思是在作物最需要的时候落下，不早也不晚，这又是一个“当其可之谓时”的形象。孟子还说过一句看似奇怪的话：“教亦多术矣，予不屑之教诲也者，是亦教诲之而已矣。”（《孟子·告子下》）我不屑于去教诲他，这本身也是一种教诲：拒绝，是一种教的办法。拿日常来说，一个老师有时对一个孩子“不理”，不是放弃，是在等他自己回过头来问。

五种教法放在路径里看，“答问者”是E在前（先有问），“时雨化之者”是时机，“成德者”“达财者”是各自的目标之一（成德、达才），“私淑艾者”是典范的力

量，即S在前（先有一个样子，别人远远地学）。孟子的教，不是一条路，而是多条路按学生而选。到了后世的制度里，这种多样性被压成了一条，这是前面说的制度化的代价。

◆ 三、书院与科举：教育的制度化

（一）书院：想把末格找回来

两千年里，教育的制度化大致沿着两条线：一条是官学与科举，一条是书院与私学。先说书院。

书院兴盛于宋代，在朱熹、陆九渊、张栻等人手里成为讲学的中心。朱熹重建白鹿洞书院，订立《白鹿洞书院学规》（又称《揭示》），是后世书院规制的典范。学规的结构值得读：它先列“五教之目”，即父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信；再列“为学之序”，即博学之、审问之、慎思之、明辨之、笃行之；再列“修身之要”，言忠信、行笃敬、惩忿窒欲、迁善改过；“处事之要”，正其义不谋其利、明其道不计其功；“接物之要”，己所不欲勿施于人、行有不得反求诸己（以上均见《晦庵集》所载《白鹿洞书院揭示》）。五教是目标之一，为学之序是序列，修身处事接物是在不同情境里落成的规矩。这一份学规里，序列（D）占了核心位置：博学到笃行，是一条五步的路，每一步有名字。这是S→D→E的教育版：先有五伦的样子（S），再有五步的序列（D），最后期待修身处事接物的内在稳定（E）。

阳明的书院又是另一种风气。他在龙场建龙冈书院、应席书之聘在贵阳书院讲学（《王文成全书·年谱》），讲的是“知行合一”和“致良知”，门人与他之间更多的是问答、会讲、相互点拨。他在《训蒙大意》和《教约》里，主张教童子要顺着孩子的性情，诱之歌诗、导之习礼、讽之读书，《教约》里每日功课依次为考德、诵书、习礼、复诵讲书、歌诗，歌诗与习礼还分班轮流，其中的核心是前面引的那句：使其趋向鼓舞，中心喜悦。这是E起手的教育。第27章把同一段材料读作S→E→D：歌诗在先，发起志意在后；两种落格并存，处理办法见第4章。

书院的另一个气质是对科举的保持距离。朱熹对科举有过尖锐的批评，写过《学校贡举私议》，主张改革科举的取士办法（《晦庵集》）；书院被看作是读书求道而不求功名的地方。明代东林书院的名联“风声雨声读书声声声入耳，家事国事天下事事事关心”，相传是顾宪成所撰，读书与关心天下连在一起，也是书院气质的写照。书院在明代几度被禁毁（世宗、张居正时都有，天启年间东林书院本身被拆毁），说明它在当时的政治生态里不只是读书的地方。

用路径之学的语言说，书院是教育里一次想把末格E找回来的尝试：官学以科举为目标，学生读书为了应考，E（志气、关系、一个人里面发生的东西）被排在最后；书院把“讲学”“会讲”“问难”带回来，让人与人的对话成为学习的主要场景。这个判断是本书的读法，待检；但它与书院的自我描述是相合的。

然而书院有自己的命运。清代的书院大量官学化，成了科举的预备场所，山长的聘任、学生的膏火、课业的内容，都被科举牵着走。也就是说，书院想找回的末格，到头来又被科举的磁场吸了回去。这与前两章里“排出来的新路，被惯路吸回”是同一个形状。

（二）科举：把一条路做成了国家的通道

科举是隋唐以来的选官制度，唐代有明经、进士等科，宋代加了糊名、誊录以防作弊，明清以四书五经取士，考八股文，答题以朱熹的《四书集注》为准（参《宋史·选举志》《明史·选举志》）。1905年清廷诏停科举，持续了一千多年的这一条通道，一下子断了。

先把科举看对的东西说足。第一，它是一条面向所有读书人的通道，寒门子弟也能凭文章进入官场。糊名与誊录，是对公平的执着，今天读来仍有一种令人动容的郑重。第二，它把“读书”与“做事”接在了一起，读书人不只是读书，而是预备做官、治事。第三，它造出了一个庞大的、统一的读书共同体：全国的读书人读同样的书，用同样的话，这对前面几章里读到的“大一统”功不可没。这些都是1到N做得极好的证明：一个给定的目标（通过考试）、一条精细的路径（经书、章句、文体）、一个统一的评价标准。

再看它的代价。顾炎武对八股有一个很重的判断：“八股之害等于焚书，而败坏人材有甚于咸阳之郊所坑者”（《日知录》卷十六《拟题》）。这个话说得极端，但抓住了一件事：当考试的内容被限定在特定的书和特定的文体，读书就从求道变成了求体。小说《儒林外史》里范进中举的故事，是文学作品里对这个代价的描写：一个人为了考试蹉跎半生，中举之后一时喜得发疯〔虚构作品，仅作文学参照〕。

路径之学怎样读它？科举的一，是“通过考试”这个目标之一；起点是经书，路径是章句、训诂、作文。按本书的读法，科举把朱熹的格物之路（S→D→E）固定为国家通道：先有经书的样子（S），再按章句诵习（D），最后期待“一旦豁然贯通”（E）。但是在科举里，“豁然贯通”没有地方显露，能显露的只有一样东西——考中。于是E这一格被替换成了“考中”，一个能被外部读数的东西。以后一个人读书读到了什么，读书读出了什么，都不再重要，重要的是读书的成果能不能在考场上被识别。

这一点不是对科举的苛责，而是任何以外部考核为目标的路径都有的结构。这就引到了应试教育。

（三）1905年：一次教育的换土

1905年停科举，在前一章里已经预告过。这件事用第484号的换土三步来读，是教育这块土里最大的一次迁移，值得放在这里细看。

要迁的是什么？是新式学堂的壳——分科的课程、班级的授课、学年与学期、统一的教材、毕业的文凭。壳取自日本和西方，前后几年里大量设立。根是什么？是“为了让更多人掌握现代的知识与技能”这一目标，和与之相配的师资、教材、经费与评价办法。一呢？依本书的读法，是“教育是让每个人都有可能获得社会所需的知识”这样一个朴素的方向，这个一，与儒家“有教无类”的方向其实是接得上的。

对土怎么样？养学堂的土，是近代的产业、行政与军事对新型人才的需求，这块土在当时刚刚形成；缺的，是师资与教材，大量学堂的教习是从旧式的读书人和留学归来的人里匆匆凑出来的；推的，是外压与新政的时间表，与修律一样；验的，是学堂的毕业生能不能进入新式的岗位。重组呢？科举断了，读书与做官的通道却没有同时重建：学堂的毕业生，一部分被授予与科举功名相当的出身，这是一种把新壳挂在旧的通道上的办法。也就是说，在选官这一格上，旧的“读书→考试→做官”的结构，被换了一个名字保留了下来。

这个读数，与礼法之争同形：壳大量搬运，根未必接上，一的层面有收编。这里不必评判得失；只需要记下一件事：此后教育的“一”，在制度上仍然是一个外部可检验的结果——文凭与考试，只是考试的内容与场景变了。应试教育的结构，没有因为科举停了而消失，它换了一身衣服，进了新式学堂。这解释了为什么今天各种形式的升学考试里，仍能读到科举的影子：不是因为谁在模仿科举，而是因为同一个一、同一条可检验的路，被一再地重新生成。

◆四、路径读数：应试教育是1到N的极致

（一）应试教育的“一”

先界定一下这个词的用法。“应试教育”在这里不是一个贬义词，也不是对某一个教育系统的指称，而是一个结构：学习的目标之一被固定为一个可以被外部考核的结果，整条路径围绕它被精细地组织。科举是它的古典形态，今天各国各地的升学考试体系里，也有它的影子。本节只作路径之学的读数，不对任何教育政策表态。

这个结构的“一”是什么？是考试的结果：一个分数、一个名次、一个录取。起点之一是考纲，目标之一是分数。这是一个目标固定的一，所有的路径都为了它而安排。第3章里

说过，一有起点之一与目标之一两义；应试教育是目标之一的极致：目标固定得极清楚，路径可以反推。

（二）极致在哪里

它的极致之处，是下面几个方面。第一，路径被精细切分。一个学年被切成学期，学期被切成单元，单元被切成课时，课时被切成知识点，知识点被切成题型。每一层都有序列，每一层都有检测。D（差异序列）的细致程度，是科举的前辈们想不到的。

第二，反馈极密。每周有小测，每月有大考，每学期有排名。D＝G(S,E)里的“S”，即显露，被反复测量，反馈回路缩到了几天。这是第二式的极致：序列依据显露而不断修订。

第三，题型的熟练达到了很高的水平。一个学生可以把某类题做到近乎自动。这一点要接住：这是一项实在的本领，不应该被轻视。把一类题做得又快又稳，是一种手艺，手艺是需要磨出来的。

用一个日常的场景看它的极致。初三的一个孩子，一个学年里要完成几十套模拟卷，每套卷子之后有错题的整理，错题按知识点归类，同类的错误累积到一定次数，会专门拿出来再练。这是一条非常有效率的路径：孩子的短板被一一定位、补齐。如果目标就是在一次确定的考试里取得好成绩，这条路径几乎是最稳的。

（三）极致的另一面：末格E

按第28章位置层的读法（主要的卡倾向于出现在惯路的末格；这是弱假说，待检，这条规律的检验与收窄见第28章），应试教育的惯路是S→D→E——先有考纲、评分标准的样子（S），再有题型与进度的序列（D），最后期待兴趣、志气、对知识的把握在里面长出来（E）。末格是E，那么卡点倾向于出在E。在E上怎样卡，属于方向层，要另看首格与处境，下面三个症状就是在看这一层。

事实上，常见的症状正是这样。其一，“刷了一年题，换个问法就不会”（第16章的案例）：D的熟练没有长成E里的理解，题型熟，原理不熟，一变就乱。开篇第一间教室的那十遍讲解，就是这个症状的小型样本。其二，兴趣随着年级升高而消减：学得越多，越没有“悦”，因为E这一格并没有被设计进路径里，它被默认会自己长出来，而前面两格的密度又恰好挤压了它生长的空间。其三，学习结束于考试：考完即忘，很多人对“学过的东西”有一种熟悉的、迅速的流失，因为那些东西从来没有进入过一个人里面的纠缠。

这里必须小心。这些症状是普遍的经验，不是编出来的统计数字；本书只用它们说明一个结构，而不对任何比例作断言。更要紧的是：应试教育是1到N做到极致，意思是它把“给定一个一，把它高效地展开”这件事做得极好。它的问题不在于它做得不好，而在于它做得太好——好到把整个教育等同于这一件事。

（四）三方程与三原理

从三方程看：第一式S＝F(D,E)，学习的显露由序列与内在纠缠共同决定。应试教育的承担，几乎完全落在D上，E被当作自变量之外的噪声。这是第一式半缺：有人管，依据却偏在一维。第二式D＝G(S,E)，序列依据显露与内在而修订：这一式的反馈极密，但读的几乎都是S（分数），很少读E（学生里面发生了什么）。又是偏在一维。第三式E＝H(S,D)，学习者里面的东西，由显露与序列塑造：这一式几乎无人承担。所以，应试教育的方程形态是：一式半缺，一式偏读，一式缺。

从三原理看：教育里有一对长期的矛盾，是学生的E（兴趣、疑问、经历）与课程的D（序列）。应试教育的处理是让D压倒E，于是第一拍的张力在学生身上攒着，但没有推动第三格改变，因为课程的序列是由外部定的，不受学生的E影响。这是断在第二拍。常见的外在症状是“老吵同一架”：每一两年，教育界、家长、媒体都会就负担、兴趣、素质吵一轮，吵的都是同一件事，结构没有变。这是读数，不是评价。

（五）孔子的教法与应试的教法：同一个“一”，不同的路

做一个总括的对照。孔子的教法，按前面的读法，是E→S→D：愤悱在前，启发居中，反三隅在后（读的是教法，不是孔子一生的路，见第5章）。书院里阳明那一路也是E起手。朱熹的教法是S→D→E。韩愈的传道授业解惑是S→D→E。科举与应试固化的，是后一条。

这里有一个很重要的发现：儒家教育观里，两个次序一直都有，但制度化的只有后一个。孔子的“不愤不启”、阳明的“趋向鼓舞”、《学记》的“道而弗牵”，这些都是E起手的原典，但它们没有变成国家的教育制度。变成制度的，是可以被外部读数的那条路：S→D→E。这并不奇怪：制度需要可检验，E难检验，S与D好检验。于是，教育这块土里，两千年来的发展之道，是在可检验的那一格上做到了极致，而不可检验的那一格，一直靠老师的个人才能与学生的运气。

◆ 五、教育的0到1：让知识发生，老师、学生与AI三方

（一）先分清：排路不是0到1

教育界里有许多好办法：翻转课堂，让学生课前自学、课上讨论；项目式学习，让学生围绕一个实际的问题做一个作品；个性化学习，让每个学生走自己的进度。这些办法都有道理。从路径之学看，它们大多是对惯路的排路：拿惯路的末格E（兴趣、疑问、经历）做新路的首格，先激起学生的问题，再给知识，再练序列。这是好办法，是1到N的升级。

可是这些办法里的“一”，通常没有变。教育的目标之一仍是把已有的知识传到学生身上，办法只是换了先后。按第43章的说法，只换序不跃层，是巧办法，排路的上限在此；三条判据见第44章。

教育的0到1，需要的是另一件事：改写教育的“一”本身。现在的“一”是：知识已经在那里（书里、老师那里），教育是让学生得到它。要改写成：知识要在这个学生的经历里重新发生一遍，而且发生的东西可以回写到知识本身。这就是本书说的“发生学教育”：知识不是被搬运到学生那里，而是由老师、学生与AI三方共同让它发生。

（二）知不能搬

第484号有一个重要的读法，这里引用并注明出处：它把《大学》七字中的“知”读作横向，知是发生学的，不是搬运的，知本身不能搬（据第484号《儒家发展之道总纲》第6章）。这里取这一句的精神，放到教育里来用。

用一件日常的事说。一个人想学烙饼，朋友把方子抄给了他：面和多软，水加多少，锅热到什么程度，翻几回面。方子是知识，可是照着方子做，第一张饼几乎一定糊或者硬。他在糊了一锅之后，才知道“锅热到手悬上去烫、却还不冒烟”是什么意思；硬了一次之后，才知道“面要和得比耳垂略软”里的那个“略”是什么分寸。方子的每一句话，在他的手上、鼻子上、舌头上重新发生了一遍，才成为他的知识。方子没有被搬进他的身体里，他是把方子里的一句句话，在自己身上重新长了一遍。

教育里所有的“讲会”，实际上都是这个道理：讲解可以给出方子，不能给出糊锅。知识要在学习者的经历里长一遍，才算是他的。这一点放在数学里，是做过之后才懂的“设未知数”；放在作文里，是写坏了才懂的“详略”；放在历史里，是读了互相矛盾的两份材料才懂的“证据”。

（三）三条判据，用在教育上

0到1的三条判据，放到教育上，可以化成三个问题。第一，不能还原为旧一的展开：如果一种做法只是把传道授业解惑做得更快、更准、更个性化，那它还原为旧一的展开。发生学教育的新东西是，学生在过程中提出了老师（和教材）原来没有的问题。

第二，改写了原先的起点之一或目标之一：目标不再是“学生得到已有的知识”，而是“知识在学生这里发生，并可能改写已有的知识”。起点也变了：起点是学生的问题，不是教材的章节。

第三，长出原来没有的显露与纠缠：课堂里出现了原来没有的东西，比如学生与AI（即基底）之间的追问记录、学生为同伴出的题、老师在学生的问法里发现的盲区。这些东西是以前的教学里没有的。

（四）三方各是什么

三方各自的位置，先说清。学生是知识发生的场。不是容器，不是被加工的对象，而是知识在其中重新长一遍的那个地方。他的愤悱，是发生的起点。

老师是守一者与排路者。守的是“学什么”的一：这一门课要学的东西的结构、判断它学到没有的标准、哪些地方学生最容易走偏。排的是路：看这个学生此刻的位置，决定先抛一个问题、先给一个样子，还是先让他练一练。老师还多了一样东西，就是韩愈看到的“闻道有先后”：他确实先走过这段路，知道哪里有坑。这一点，基底很难替代：它没有替这个学生走过这段路。

基底（泛指大模型）是什么？是一个耐心几乎没有上限的对谈者。它不累，不烦，可以用十种方式解释同一件事，可以扮演各种角色，可以在深夜回答第十七遍追问。这些，恰好是一个老师在四十个学生面前做不到的。但它也有一个对“不愤不启”极为危险的特点：它太容易给出答案了。学生一问，它就答；一答就是完整的、条理清晰的、看起来无懈可击的一大段。这就把学生的愤悱在它刚刚升起的时候消解掉了。愤悱是发生的起点，基底若总是第一时间“启”，那就是在每一次发生之前，先把发生的条件取消了。所以，教育里使用基底的核心纪律是：让基底也遵守“不愤不启”。这条纪律在基底时代的能量账与评价上会带来什么后果，第65章接着讲。

（五）日常场景：几个可以明天就试的做法

下面是七个具体的、可以操作的场景。它们不是什么新发明，其中有的就是好老师和好家长一直在做的事；放在一起，是为了说明三方怎样分工。

场景一，课前的“碰壁题”。老师在讲新内容之前，先出一道用旧办法勉强能做、但做起来很别扭的题。比如还没学一元一次方程之前，给学生一道需要反复试数才能做出来的题。学生可以自己试，也可以问基底。要求只有一条：把“这个办法哪里别扭”写下来。第二天上课，老师不从方程讲起，而是从学生写下来的“别扭”讲起。方程在这时候出现，是一把刚好适合他们手上这个别扭的钥匙。这就是在制造愤悱：先让学生碰壁，再启。

场景二，问法的比较。老师把同一道题的两种问基底的方式投到屏幕上：甲问“这题答案是多少”，乙问“如果把条件里的三改成五，思路会不会变”。基底对两个问题的回答截然不同：甲得到一个答案，乙得到一段对结构的分析。老师不评判谁好，只让全班看：你想要哪一种？很多学生在这时第一次意识到，问的方式决定了得到的东西。这是在教学生如何问，而问，是知识发生的第一步。

场景三，“我卡在哪”的三行记录。每天课后，学生写三行：第一行，今天我卡住的一个地方；第二行，我想追问的一个“为什么”；第三行，我能给同学出的一道题。三行不必长，一句话就行。老师每周挑几条放到课上讨论。积累一个学期，每个学生就有了一本只属于他的“问题本”，比错题本多了一层：错题本记的是他错了什么，问题本记的是他想知道什么。

场景四，反向出题。学生把自己的一道错题，改造成一道“会让大多数人犯同样错误”的题。他得先弄懂自己为什么错，再弄懂别人可能怎样错，最后把这个错埋进题里。写好后，让基底去做，看它是否中招；再让同桌去做，看有多少人中招；最后交给老师，老师检查这道题的结构是否出到了点子上。出题者必须懂得题的结构，出题是检验知识是否发生的强检验。

场景五，请基底扮演一个“装懂的同学”。学生讲一个他刚学的概念给基底听，基底被设定为：不直接纠正，只在讲得不清楚的地方追问，偶尔故意装作理解错误，让学生去发现。学生讲着讲着，会发现自己有三处讲不下去。这三处，就是知识还没发生的地方。这个办法借用了“教别人是最好的学习”这一朴素的经验，只是现在有一个永不疲倦的听众。

场景六，家里的饭桌。家长不检查作业的答案，换一个问法：今天哪道题最让你不服气？孩子说完，家长不急着评判，只问一句“那你后来怎么想通的”，或者“还没想通也行，你觉得问题可能出在哪儿”。这是在家里给愤悱留一个出口，也是让孩子把当天的经历再讲一遍，讲的过程本身就是又发生了一次。家长不需要懂这道题，只需要懂得这个问法。

场景七，老师的“先不讲”清单。老师在备下周的课时，用笔在教案里划出三个点，标上“先不讲”。划的标准有两条：这个点学生靠已有的办法能摸到一半；这个点讲错了顺序，学生会形成一个很难改的说法。比如语文课上，一篇课文的“主旨”，老师不先给，而

是让学生各写一句“我觉得这篇文章想说什么”，贴到黑板上，再一起看哪几句互相打架。打架的地方，就是下一步要读的地方。一周三个点，不多，一个学期积下来是几十个点。老师会发现，实际需要他“讲”的东西，比想象的少，而需要他“接”的东西，比想象的多。这份清单，是老师自己的愤悱：他也在试，哪些点可以不讲，试错之后改写清单。

这些场景里，三方各有分工：老师设计碰壁、选问题、给判断标准；学生提出问题、出题、讲述；基底充当耐心的对谈者、测试员、装懂的同学，但不替学生走最后一步。家长，在家里扮演第四种角色：给发生留一个地方。

这七个场景要读得有分寸。它们是可以拿一节课、一周作业先试的做法，不是一套保证见效的方案；本书没有拿它们做过对照，效果如何，要看别人试过之后的信号（见下面的四个信号和可错条件）。有三处需要老师和家长提前留意。其一，“先不讲”不等于不教：对基础薄弱的学生，碰壁之后要尽快给到支架，让他碰一次壁、而不是一直撞墙，否则愤悱会变成挫败，同一个办法对不同的孩子分量不同。其二，学生使用基底，要按学校和家庭的规定、按孩子的年龄来，不要把孩子的姓名、住址、学校等个人信息写进对话；这类细节在课堂里由老师统一交代一遍，比事后追查要有用。其三，三行记录、问题本都不要变成新的打分项：一旦记了就要评分，学生写下来的就不再是实际的卡点，而是老师想看到的东西。

（六）三方的纪律

三方如果越位，发生就会断。纪律有三条。学生不把基底当答案机。基底给出的东西，要由学生检验，检验的办法是自己再说一遍、自己再改一个条件、自己找一个它说得不对的地方。这条纪律，要在老师的课堂规则里写进去，因为学生最省力的路是复制。

老师不在学生愤悱之前讲。这听起来容易，做起来极难。课程进度、考试压力，都在推着老师“先讲了再说”。这里没有简单的办法，只能一次一次地选择：这个知识点，是否可以先让学生碰壁一次再讲？不是所有的点都可以，但总有一些点可以。选出那些可以的点，就是排路。

基底不替学生走最后一步。这条要靠使用者的设置来实现：让它在回答前先问学生“你目前想到了什么”，让它在给出答案之前先给一个提示，让它在学生说“我懂了”之后要求他复述。这些都是可以做到的设置。一个设计良好的基底，应该在学生的愤悱升起时，把自己放得比平常更慢一点。

（七）三原理：课堂里的三拍

把三原理放进一间发生学的课堂里看。第一拍，张力积累：学生的E（他的疑问、他的经历）与课程的D（教材的序列）之间有张力。碰壁题的作用，是让这个张力显出来，让学生感受到“现有办法不够用”。

第二拍，形状改变：第三格换形状。第三格是哪一格，要看是哪两格在矛盾。这里是学生的E与课程的D矛盾，所以推动的是第三格S（显露）换形状：课堂里显露出来的东西，不再是老师的板书，而是学生的问题与作品。课堂的样子变了。

第三拍，回写：改变了的第三格反过来改写原来的两格。学生的E被改写：他从“等着被教”变成了“会问”。课程的D被改写：下一节课的序列，根据学生提出的问题调整了。老师自己也被改写：他在学生的问法里发现了自己原来没想到的盲区。这就是《学记》说的“教学相长”，它在三原理里是第三拍。一间好的课堂，三拍是走全的；一间只讲不问的课堂，三拍在第一拍就断了。

（八）怎样知道知识发生了

最后一个问题：怎样读数？总不能只靠感觉说“课堂活了”。可以看四个信号，都是日常里可以观察的。

其一，学生提出了此前没有的问题，而且这个问题有结构，不只是“为什么”三个字，而是“如果换成那样会怎样”。其二，学生可以把所学迁移到没讲过的情境，比如停车场里的自行车和三轮车。其三，学生可以用自己的话改写所学，并且指出原来说法的边界在哪里。其四，学生给别人讲，别人也能问出新的问题。四个信号里，第一个和第四个最重要，因为它们最接近“回写”：发生的东西能再生出新的东西。

如果这四个信号在一个学期里几乎一次也没有出现，说明所谓的发生学做法只停在了形式上。这也是本章的可错条件之一。

◆六、对话

（一）与杜威、维果茨基

杜威主张“做中学”，教育是经验的不断改造（见其《民主主义与教育》）；维果茨基提出“最近发展区”，即学习者独自能做与在帮助下能做之间的距离，教学应当落在这个区间（见其《社会中的心智》）；这一思路后来发展出“脚手架”的比喻，即成人的帮助随着学习者能力的增长而撤去（见伍德、布鲁纳与罗斯1976年论辅导与问题解决的文章）。

本书与他们一致处很多。“不愤不启，不悱不发”与最近发展区几乎是同一件事的两种说法：愤悱是学生的最近发展区的边缘感受，启发是在这个区间里给出一点帮助。“做中学”与知不能搬、糊锅才懂的道理相通。本书不写首次提出。

分界在两处。其一，他们主要谈的是学习怎样更有效地发生，本书追问的是一的改写：教育的目标之一是否要从“学到已有的知识”改成“让知识发生并能回写”。其二，他们提出的原则很少有判据可以回答“这一次有没有发生”，本书给了四个信号与三拍的读数，使得“发生了没有”可以被问，也可以被判错。同时，本书承认，这四个信号在经验上是否可靠，还要检验。

（二）与弗莱雷

弗莱雷批评一种“银行储蓄式”的教育：教师把知识存入学生，学生像容器一样接收（见其《被压迫者教育学》）。这与传道授业解惑如果被做成纯粹的搬运，是相近的批评。本书与他一致：搬运式的教育，把知识当作已完成的东西存放。

分界是：他的批评落在教师与学生的权力关系上，要求对话式的、解放式的教育；本书落在路径上：先后是什么，愤悱在不在前。两者可以互相补充。同时本书的读数提醒一件事，对话式的课堂如果没有“守一”的老师，容易变成热闹而不发生；老师的“闻道有先后”仍然是需要的。

（三）与陶行知

陶行知本名文濬，曾名知行，后改行知，主张“生活即教育”“教学做合一”，受到阳明知行学说的影响。他是现代中国教育史上较接近“发生”的一位：他反对读死书，主张在做中教、在做中学。

本书与他一致处是，他把教育从书本搬到了做；分界在于，他的“做”仍主要落在让学生把已有的知识用起来，一的方向没有变，是1到N里最好的一种排路（先做，再教，再学）。本书要问的是：做的过程中，有没有产生原来没有的知识？

（四）与最强版的应试教育辩护

对方的一是考试结果，路径是S→D→E。最强的辩护不是“考试是好东西”，而是：在资源有限、机会有限的世界里，考试是最少人为偏见的筛选办法，糊名誊录就是它的古老形态；让所有孩子在同一个标准下竞争，是对寒门最大的保护；而且，把一类题做到极熟，本身就是一种训练，培养的是耐力与自律。这些话有道理，本书不反驳其中任何一句。

本书只说两件事。一，应试教育是1到N做到极致，这本身是成就；二，它与发生学教育不是此消彼长的两个选项，而是两个层面：应试解决的是“已有的知识怎样被稳定地传下去并被公平地检验”，发生学解决的是“新的知识怎样在人身上长出来”。前者是一，后者是0到1。问题不是二选一，而是：现在的教育把全部的能量都投给了前者，后者几乎没有位置。这个读数，与第63章要读的科研领域的情形有同构之处：把别人的题做得又快又好，很少自己出题。

对话后，辩护者可以改写的，是承认考试的内容与形式本身也可以包含“出题”“提问”这样的发生性任务；本书需要改写的，是承认发生学的做法必须有可检验的信号，否则无法回应公平的要求。

◆七、可错条件

其一，若有系统的观察表明，按本章所说的七种做法，在一个较长的周期内（比如一个学期）并没有让“学生提出新问题”“迁移到未讲情境”等信号增多，则“愤悱在前的做法能促成知识发生”的判断要收回。

其二，若发现基底的使用，普遍使学生的愤悱消解得更快，而老师和家长的设置纪律在实际中难以维持，则“三方共同让知识发生”要降格为一个愿景，而非一个可操作的方案。

其三，若能证明孔子的教法并非E→S→D，而是另一种次序（比如愤悱本身是由先前的S与D引起的），则本书对孔子教法的读法要改。这里读的是教法，不是孔子一生的路（见第5章），所以这一条只检验教法，不牵动第5章对孔子一生“没有惯路”的读数。

其四，若在应试教育的体系里找到大量E并未悬空、兴趣与理解与成绩同步增长的案例，则“主要的卡倾向于出现在惯路的末格”这条位置层的规律在教育领域要重新审视（第28章的退路：靶位改由观察到的实际卡处来定）。

其五，“教育的0到1是知识的发生”这一判断，若被证明只是把已有的建构主义等学说换了名词，而没有给出新增的判据和信号，则它只能算对那些学说的路径之学转写，不能算新的一。本书目前认为，三拍读数和可错的信号是新增的，但这一点要靠别人检验。

◆八、小结

教育这块土里，儒家的发展之道有一条清楚的轨迹：孔子从“学而时习之”和“不愤不启”出发，规定了一条E先、启发次之、展开最后的教法；《学记》把它补成“道而弗牵、教学相长”；韩愈把它凝成“传道授业解惑”；朱熹把学读成“效”，目标读成“复其

初”（《论语集注·学而》），把S→D→E固定下来；书院想把末格找回来；科举与应试把可检验的那条路做到了极致。这是1到N，做得极好。

教育的0到1，是让一被改写：知识不是被传，而是由老师、学生与基底三方共同让它发生，发生的东西可以回写到知识本身，也回写到老师和课程。这一章给出了它的判据、三拍读数、七个场景和四个信号。

但是这一切，都还停留在“一个班”“一类学生”的层面。教育最终要落到一个孩子身上：他的位置在哪里，他的惯路是什么，他的志在哪里发生。下一章，把镜头拉到一个孩子身上。

57

第 57 章

教育的发展之道（二）：一个孩子的六条路

本章要点

六条路是六种先后，不是六种孩子；排路是拿末格做首格，一次一条，不灵就换，大人先退一步；转学升学先横后纵。

◆一、晚上七点的书桌：不问为什么，只问先、再、最后

这一章从一张书桌开始。设想一个读三年级的孩子，泛称，不是哪一个具体的孩子；设想一个很多家庭里都有的晚上。

七点，晚饭收完，家长把孩子叫到书桌前：先写作业。孩子坐下了，铅笔盒打开，橡皮摆好，抬头看了一眼窗外，又低头削了一下铅笔，然后说想喝水。喝完水回来，书包翻了一遍，找到作业本，翻开，盯着第一道题看了一会儿，写了两个字，又擦掉。七点半，家长从厨房探头：怎么还没写完？孩子说，在写。家长说，别磨蹭，写完才能玩。孩子低下头，笔尖在纸上点了几个点。八点，第一科的三行字，还没有写完。家长的声音高了一点，孩子的肩膀缩了一点。到了九点半，作业写完了，家长累了，孩子也累了，谁也不想再说话。第二天晚上，大致是同样的剧本，只是开场的时间稍微早或晚一点。

这个场景熟悉到不需要解释。要做的，是换一种看法：不问“这孩子为什么磨蹭”，只问他的路是怎么走的——先做什么，再做什么，最后怎么收尾。这个晚上的孩子，与第40章里那个早晨坐在门口穿鞋、越催越拖的孩子，是同一类场面：一个在清晨的门口，一个在夜晚的书桌，催的人说的是同一类话，被催的人做的是同一类动作。第40章用九宫透镜回答的是“他在哪一格上拉开”，只记场面不记评语的办法、换场合看、成对地问、小试一下，都在那一章，这里不重讲；本章接着往下走，回答的是读出来之后怎样排一条路，以及排路时大人自己站在哪里。两章可以对着看：那一章读出“他在什么条件下慢、什么条件下不慢”，这一章在此之上排“先问哪一个问题”。

下面是一个设想中的一周。第一天到第三天，家长什么都没改，只照第40章的办法记场面、不记评语，记的是下面六个镜头里最要紧的几个：孩子坐下之后先做的是什么，在哪一步最容易停，停下的时候表情是什么样，被催之后手上的动作变不变。记了三天，纸上是场面，不是“又磨蹭”这样的评语，大致有这样几行：坐下之后，先整理文具，用时很久；翻开本子，第一件事是看这页有几道题，看完叹气；停下的地方，总是在“第一道题不太会”的时候；被催之后，手上动作反而更慢。

第四天，家长换了一个入口。孩子坐下来之后，家长没有说“开始写”，只是问了一句：今晚的作业里，哪一道你觉得最麻烦？孩子想了想，指了一道。家长说：那你给我讲讲，它到底麻烦在哪里。孩子讲了三四句，讲着讲着，自己说：其实这道题第一步我知道，就是第二步不知道。家长说：那你先写第一步。孩子写了。写完了第一步，他看了看，说：第二步好像可以这样……他写了下去。那天晚上，作业八点二十完成了。

第五天、第六天，家长用同一个办法：先问哪道最麻烦，听孩子讲三四句，再让他动笔。第七天，家长回头把六个镜头又记了一遍。这一周里，孩子并没有变成一个爱写作业的孩子，他有时候还是会磨蹭，但是他像是知道了一件事：先把“麻烦在哪里”说出来，笔就会动。换一条路，就顺了。要说明的是，这是一个设想中的一周，不是实验结果；一个家庭的七天顺了，并不能证明这个办法对别的孩子也灵，更不能证明它对每个孩子都灵。后面几节讲的，是怎样把它当作一次可以失败的试验来做。

这一章要把这件事讲清楚：为什么换一条路会顺？这条路是怎么找到的？家长和老师自己站在哪一格，会怎样影响这条路？志于学，在这样一个孩子身上是怎样发生的？以及，当这个孩子转学、升学，换了土之后，怎么办？

先交代一条边界，免得读歪。如果一个孩子长期无法集中，或者伴随着明显的情绪困扰、睡眠问题、视听方面的难处，那已经不是路径排得好不好的事，请找医生和有经验的专业老师；这一章只谈理解与习惯这一层。第484号讲健康的那一章（据其第六编）有同样的话：难处大了，请找医生。本章同样守这条界线。

（一）一周的观察

读路径，只问先、再、最后，不问为什么。这个规则放在孩子身上，特别重要。因为一问“为什么”，大人很快就会得到一个现成的答案：懒，不专心，不自觉，被惯坏了，对学习没兴趣。这些答案不是全错，但它们有一个共同的毛病：它们把一个过程压成了一个性格，而性格是没法下手的东西。“先、再、最后”却是可以下手的：它是一串动作，动作可以被观察，可以被调整。

所以，观察一周，用一张纸，记六个镜头（读人的总办法见第40章，这里是写作业这块土里的六个镜头）。

第一个镜头，开始之前：孩子是怎样走到书桌前的？是被叫来的，还是自己来的？坐下之前他在做什么？第二个镜头，开始的那一刻：他先做的第一个动作是什么？是整理文具，是翻看全部作业，是看窗外，还是直接动笔？第三个镜头，停下的地方：他最容易在哪一步停？是遇到第一道难题的时候，是做到一半的时候，还是快写完的时候？第四个镜头，被催的时候：大人说话之后，他的动作是加快、变慢，还是变形？第五个镜头，完成的时候：写完之后他是什么样子，松一口气，还是毫无表情，还是马上要求玩？第六个镜头，第二天：昨天写的东西，他记得多少？昨晚的作业，对他今天在学校的表现有没有任何影响？

这六个镜头，记下来，不评价。一周之后，纸上会有一种规律，一个比较稳定的先后。这就是这个孩子在写作业这块土里的“惯路”。

（二）三个泛称的孩子

举三个泛称的孩子，是为了让读者看到：同样是“磨蹭”，背后的先后可以完全不同。第一个孩子，坐下之后先花很长时间整理文具，铅笔削得整整齐齐，本子摆正，一切都就绪之后才开始写。他一旦开始，写得又快又整齐。这个孩子的路，首格是S：他需要一个“样子摆好”的场景，才能开始。他不是在拖，他是在准备那个样子。大人催他“别整理了，快写”，等于把他的首格拿走了，他反而不知道从哪里开始。

第二个孩子，坐下之后先把整本作业从头到尾翻一遍，数一数有几页、几题，然后在心里排一个顺序：先做哪个，后做哪个。他排的时间有点长，但一旦排好，就一口气做下去。这个孩子的首格是D：他要看到全部的序列，才安心动笔。大人催他“先写第一页再说”，他不会，因为他不知道后面有什么。

第三个孩子，就是开篇那个孩子，他的首格是E：他要先觉得“我懂了”“我有办法”“我愿意”，才能动笔。遇到第一道不太会的题，E上有一个堵，他没办法绕过去，于是整个人停在那里。大人催他，更堵。

三个孩子表面上都是“磨蹭”，实际上他们在三个不同的格上等着。大人的催促，对第一个是拿走样子，对第二个是拿走序列，对第三个是加压在堵点上。三种情形的“催”，效果都是反的，但原因不同。这一点解释了为什么“越催越拖”是一个这么普遍的现象：催，是大人自己惯路的动作，不是孩子惯路上缺的东西。

（三）这不是给孩子贴标签

读到这里，容易产生一种误会：是不是要把孩子分成三类，S型、D型、E型，甚至六类？不是。必须明确地说清这一点。

一，这里的先后，描述的是孩子“在这件事、这块土里、这一段时间”的走法，不是孩子这个人的类型。同一个孩子，写作业时是E首格，练琴时可能是D首格，画画时可能是S首格；同一个孩子，二年级时是这样，四年级时可能变了。二，第484号里说得很清楚：一个孩子不是一卦。本书的六条路是六种先后，不是六种孩子。三，所有的读数都是待检的：一周的观察如果看不出稳定的先后，就老老实实承认“没读出来”，不要硬凑。第40章里讲过平谱：如果一周下来看不出区分，就换一个格去看，比如不看写作业，改看他搭积木、跟同学说话、被批评之后的反应，区分性特征也许在别处。

◆二、六条路，落在一个孩子的书桌上

六条路，放在写作业这一件事上，各是什么形状。每条路给一个日常的样子、适合怎样的入口、容易卡在哪里。再强调一次：这是六种先后，不是六种孩子。每条路下面写的卡点，是位置层的倾向（主要的卡倾向于出现在惯路的末格，第28章评为弱假说，待检）；在末格具体怎样卡，属于方向层，要另看这个孩子的首格与处境。

（一）S→D→E：先摆样子，再排步骤，最后才问懂了没有

形状：先把桌面清好，本子摊开，把例题抄一遍，或把今晚要写的题先全部抄在草稿纸上；然后按顺序一道一道做；做完之后才回头想：我懂了吗？日常里，很多整洁、有仪式感的孩子是这样的。一个家庭里，“先洗手、坐好、摆好书”的规矩，就是这条路的外形。

它的好处是稳，起步不难。卡点在末格E：做完了，不知道自己学到了什么，也说不清哪里没懂。典型症状是：作业全对，换一种问法就不会。这就是第16章里朱熹路的体检在一个孩子身上的缩影。

（二）S→E→D：先看一个样子，被它带动，再自己排步骤

形状：先看一份漂亮的范例，一页整洁的笔记，一个同学的作品，一篇别人写得好的作文；被它打动，心里生出“我也想那样”；然后自己琢磨怎样做出来。这就是第27章里“兴于诗”的路：先被一个样子兴起，再立，再成。听完一场音乐会缠着要学琴的孩子，走的就是这条路。

它的好处是动力来得自然。卡点在末格D：想要了，不知道怎么排步骤，容易热三分钟，之后不了了之。需要一个人在他“想要”之后，帮他把第一步和第二步说出来。

（三）D→S→E：先排一张表，照表做出来，再有满足

形状：先列一张清单，今晚做哪几件，用多少时间；然后照着做，一项一项打勾；打完勾，有一种完成的满足。爱列表、爱打勾的孩子，是这条路。它是荀子路（第24章）在日常里的缩影：先立一个序，再有成果，再期待里面长出东西。

好处是条理清楚。卡点在末格E：表很漂亮，勾打得很满，可是做的过程没有“为什么”，一遇到表以外的情形就乱。

（四）D→E→S：先每天做一点，慢慢有手感，最后才有成果

形状：每天固定一小段时间，固定做某一件事，不求出成果；时间长了，手上有了感觉，心里有了兴趣，成果在某一天自然出来。天天帮厨的孩子，某天自然做出一桌菜（第26章），就是这条路。

好处是扎实。卡点在末格S：迟迟不见成果，大人先沉不住气，看不到东西就开始加压或者换路。这条路最需要家长的耐心，也最容易被家长中途打断。

（五）E→S→D：先有一个“为什么”，再有一个可见的样子，再展开步骤

形状：先要弄明白“这个到底是干什么的”“我为什么要学”，这个念头得到回应之后，写出一个样子（先做一道示范题），然后按这个样子展开别的。开篇那个孩子，他被一句“哪道最麻烦”问出了一个E，然后写出第一步（S），然后第二步第三步展开（D），走的就是这条路。

好处是动力足，理解深。卡点在末格D：想得多、做得少，序列松散，需要有人帮他把想法落成步骤。阳明的心学之路（第17章）是这个形状，孔子的“不愤不启”按本书读法也是这个形状（读的是他的教法，不是他一生的路，见第56章与第5章）。

（六）E→D→S：先有劲头，再按自己的节奏排步骤，最后成果显现

形状：先有一股内在的劲，想做这件事；然后自己排节奏，自己安排先后；最后做出东西来。有内驱的孩子，是这条路。孟子的路（第23章）是这个形状：先立乎其大，养浩然之气，然后充实，最后有光辉。

好处是内在的力量大。卡点在末格S：成果显不出来、传不开，劲头很大，落地很难，“迂远而阔于事情”（第23章）。

（七）怎样读一个孩子当下的路

观察一周之后，对照六条路，大致可以看出这个孩子此刻在哪一条上，以及他的末格在哪里。这时候，不是强迫他换成另一条路，而是用排路的办法：拿他的末格做首格。

比如开篇那个孩子，他的惯路被家里强化成了S→D→E：先坐好（S），再按顺序做（D），做完对答案（E）。而他自己的起手是E。这两个形状在一个晚上里撞在了一起：大人要他从S开始，他从E开始，结果一个人在书桌前，两头都不通。换成E→S→D：先说麻烦在哪（E），再写出第一步（S），再展开（D）。顺了。

这就是“换一条路就顺了”的全部道理：不是孩子变了，也不是大人变得更严格，而是先后换了。

◆ 三、排路：一次只走一条，以及大人自己站在哪一格

（一）拿末格做首格

排路的规则，第41章已经讲过：拿惯路的末格做新路的首格，一次只走一条。放到一个孩子的书桌上，这句话有三层具体的意思。

第一层，先找到“没人走”的路。一个家庭，常常只有一两条路是被用惯了的：催，讲道理，示范。这些是大人的惯路，也是孩子被带着走的路。六条路里，家里从来没有用过的那几条，就是“没人走”的路。没人走的原因，往往不是它不好，而是它不在大人自己的惯路上。比如，一个习惯“先立规矩”的家庭，从来没有用过“先问你想怎样”这个入口；一个习惯“先讲道理”的家庭，从来没有用过“先看一个样子再说”。

第二层，从末格倒推首格。观察一周，找到孩子当下路径的末格：他总是卡在哪里？这个卡点就是下一次尝试的首格。这里用的是第28章给个体的口径：末格是第一眼的检查顺序，不是诊断；先去末格看一眼，看过没有发现，就往别处找，靶位改由这个孩子实际卡在哪一格来定。如果他总是在“开始之前”卡着，那末格不在“开始”，在“开始之前的东西”，也就是E：他还没有一个愿意的理由。把E放到最前，就是新路的起点。

第三层，一次只走一条。孩子的一周里，只改一个入口，其他的一切保持不变：时间、地点、大人的语气、桌上的东西。这样才能读出：是这个入口让情形变了，还是别的。很多

家庭同时改十件事，换了桌子、换了时间、报了班、买了新书，改完之后顺了，不知道是哪一件起了作用，下一次出了毛病，也不知道往哪里找。

（二）一周试验的样子

可以把一周分成三段，来做这个试验。前三天，不改，只记。就是前面所说的六个镜头。这一步不容易，因为大人的手总想动，一看孩子磨蹭就想说话。但这三天的记录，是后面所有判断的依据。如果大人忍不住，也可以只做一件事：把说话的次数减少，把语气放平。

第四到第六天，改一个入口。选定入口，每天同一个办法。开篇那个设想里，入口是“哪道最麻烦，讲给我听”。这个入口的要领有三点：一是问的问题要具体，不能问“你为什么不想写”，要问“哪道最麻烦”；二是孩子讲的时候，大人不评判、不接话，听完三四句，就让他动笔；三是孩子如果说“都不麻烦”，也不追问，说一声“那就从你最想先做的开始”，让他自己选。

第七天，回头看。纸上又是六个镜头，对照前三天。哪一个镜头变了？变的是开始的那一刻，还是停下的地方，还是被催的时候？如果开始的那一刻变得顺了，而停下的地方没变，说明首格对了，但中间一格还要调整。如果什么都没变，不要硬解释，承认这个入口对这个孩子在这一周不灵，下周换一个。

这个入口的话，说出来大致是这个样子，可以对照着听一听自己平时的说法。

家长：今晚的作业里，哪一道你觉得最麻烦？

孩子：第三题。

家长：给我讲讲，它麻烦在哪儿？

孩子：就是……它说了一堆话，我不知道从哪里开始。

家长：嗯。那这一堆话里，你觉得哪一句最有用？

孩子：好像是这一句，“每人分三个还剩两个”。

家长：好，你先把这一句写在草稿纸上。

注意这几句里没有的东西：没有“你怎么又不会”，没有“上课没听吗”，没有“我教你”。大人只问了三个问题，第一个是找堵点，第二个是让堵点变成话，第三个是把话变成一个动作。孩子讲不清的时候，大人也不替他讲清，只退到一个更小的问题上，让他够得着。这是《学记》里“善问者如攻坚木，先其易者，后其节目”的家里的版本：先从容易的那一头下手，再碰节。

另有两句话，是这个入口里最容易溜出来的错话，值得记下。一句是“你要是用心听了就不会不知道”，这是把堵点变成了责备，孩子下次就不会说出堵点了。一句是“这么简单的你都不会”，这是把一个E上的堵，翻译成了对孩子的评价，堵就更实了。大人在这一周里，要特别留意这两句。

（三）不灵就换，不是孩子的错

排路是一个试错的过程。每一次不灵，都给出一点信息：这条路在这个孩子身上，此刻不通。通常这并不意味着孩子有什么问题，只意味着这个先后不对。大人最容易犯的一个错，是把“这个办法没用”理解为“这个孩子没救”，于是加压或者放弃。路径之学要求把这种推论拿掉：办法不灵，换办法；换了几个办法还不灵，才去问是不是土的问题（第42章），再不灵，才考虑有没有需要专业帮助的难处。

这一点和第484号里“一失灵了怎么办”的三层次序完全同构：先查做法，再查土，最后才轮到这个一本身（据第484号第40章）。在一个孩子身上：先查入口，再查环境（家里的作息、学校的要求、睡眠），最后才轮到“这个孩子是不是需要别的帮助”。不要跳层。最诱人的恰恰是第三层的念头——“他就是不适合学习”——而它常常是最不该先想的。

（四）能量账

最后看一眼能量账。开篇那个晚上，从七点到九点半，两个半小时，孩子和家长都在损耗：孩子的损耗在“想动不能动”的内耗里，家长的损耗在催和压的情绪里。换了入口之后，同样的作业，一个多小时做完，剩下的时间可以做别的事。这是同一个归宿，不同的路，不同的能量账（第13章）：殊途同归，但所花能量不一样。

更要紧的是沉淀的那一栏。在损耗的两个半小时里，孩子得到的是“我写作业就是被催”的印象；在顺的一个多小时里，孩子得到的是“我先说出哪里麻烦，笔就会动”的方法。后一个东西是可以带到别的作业、别的事上的。一个孩子能带走的，不是作业，是方法。

（五）同一套读法，换到别的事上

写作业只是一块土。同一个孩子，换一件事，先后可能完全不同，这正是读数要留意的地方。

练琴。一个孩子练琴，家里的办法是“每天半小时，雷打不动”，这是D→E→S：先靠序列撑着，等手感来，等成果出。可是他每次坐到琴凳上都像上刑。观察一周，发现他每次

最快乐的是琴盖刚打开的时候，随手按出的那几个音，听着有点像某首动画片的调子。这一点可以用：把“半小时练指法”之前，加一个五分钟的“随便弹”——先让他按出一个想按的东西（E），再弹一个别人弹得好听的样子（S），最后才是练指法（D）。顺序换了，总时长没变。

阅读。一个孩子不爱读课外书，家长买了一堆书堆在床头。观察发现，他其实爱听故事，睡前听家长读，听得入迷，一到自己读就放下。他的入口不在“自己读”，而在“听”。那么，第一步可以是家长读到最紧张的地方停下，说“后面你自己看吧”。听到的那一半，是他的火星；自己读的那一半，是他的新路。这是S（一个被讲出来的故事的样子）起手，再接E（想知道后来怎样），再有D（自己一页一页读下去）。

同学相处。一个孩子在新班级里不爱说话，家长着急。观察发现，他在一对一的时候话很多，三个人以上就缩回去。他的首格是E——要先有“这个人我熟”的关系，才敢开口。那么，排路的办法是先找一个同伴，一对一熟了，再把第二个人引进来；不是在班会上硬让他“勇敢一点”。

三件事，三种先后，说明了一件事：读数针对的是“这件事、这块土、这一段时间”，不是这个孩子“是什么人”。一个孩子有很多块土，每一块土里的先后，都值得单独看一眼。

（六）大人的惯路

孩子有惯路，大人也有。观察孩子的时候，也要观察自己。家长常见的惯路有三种。一种是催：先说“快点”，再看孩子动不动，最后看结果，这是D在先的路，先给一个时间的序列，要求孩子往上跟。一种是讲道理：先说“你应该好好学习，因为……”，再看孩子明不明白，最后看做不做，这是E在先的路，先在道理上说通，再期待动作。一种是示范：先做给他看，“你看，应该这样”，再让他照着做，最后检查，这是S在先的路，先有一个样子。

三种路都不是错。每一种用对了孩子，都很灵。问题是：大人往往只有一两条路，遇到不合的孩子，就一路用到底，越用越重。催得太久的家长，催成了习惯，不催反而不会说话；讲道理讲得太久的家长，道理越讲越长，孩子越听越远。

（七）三种撞法

大人的路与孩子的路相遇，大致有三种撞法。第一种，同路同末格。大人和孩子都以E为首格，都是“先想通再行动”的人，于是一个晚上都在讲道理，互相说服，谁也动不了手。两个人一起卡在行动那一格。这种撞法的好处是亲近，坏处是容易一起空转。

第二种，逆路。大人是D→S→E，先排序，孩子是E→S→D，先要理由。大人说“先做数学，再做语文，再做英语”，孩子问“为什么要先做数学”。大人觉得是顶嘴，孩子觉得是正常的询问。这是最容易出现冲突的撞法，因为两个人的第一步根本不在同一格。

第三种，错拍。大人在孩子的愤悱之前就把答案讲了，或者在孩子的愤悱之后迟迟不给任何帮助。孩子的“悱”升起来的时候，大人正好在接电话或者在做饭；孩子放弃之后，大人才赶来讲。这是时机的错位，就是《学记》说的“当其可之谓时”。

读到这里，家长可以问自己一句话：我自己的惯路是什么？我最常用的一句话是什么？是“快点”，是“你应该”，还是“你看，应该这样”？知道了自己的路，才知道和孩子的路在哪里撞。

（八）老师：一班四十个孩子，怎么排路

家长面对一个孩子，可以细看。老师面对一班四十个孩子，一人一条路，排不过来。这是老师最现实的难处，要正面承认。

办法不是排四十条路，而是“入口多开几扇门”。同一个任务，设计三个入口，让学生自己选一个。

比如语文课上的一篇作文，题目是“我最难忘的一件事”。老师不统一要求“先列提纲”，而是同时给出三个入口：入口一，先读一篇范文，看看别人怎么写（S）；入口二，先列一个提纲，写清楚开头、经过、结尾（D）；入口三，先对同桌说三分钟，说你想写什么，说完再动笔（E）。学生自己选。选好之后，老师只需要巡视，看哪些学生选的入口走不通，在他们卡住的时候换一个入口。

这样做，老师不需要一个个去诊断，学生自己先用了他们此刻最顺的入口。从三个入口里的选择，本身就是一次小小的读数：学生选了什么，这就是他此刻愿意走的路。老师连续几周看下来，大致就能知道每个学生的首选入口。这种办法，借用了第484号里“裴老师把“进之”“退之”搬给丁小川”的精神：不是把一句话原样套给所有孩子，而是看位置再定推拉（据第484号第34章）。

另一个办法是家校互通。一页纸，两面，一面写“老师看到的这个孩子的先后”，另一面写“家长看到的这个孩子的先后”。两面对比，常常有惊喜：孩子在学校是E首格，在家

被催成了D首格；在学校是S首格，在家是E首格。同一个孩子在两块土里的路不一样，这个差别本身就是最有用的信息。

（九）大人的哪一格要先退

最后一个提醒：在排路的过程中，常常需要大人自己先退一步。退的是什么？退的是大人自己的首格。催的家长，要先退掉催；讲道理的家长，要先退掉讲；示范的家长，要先退掉示范。不是永远退，而是在这一周里，把自己的首格让出来，让孩子的首格显出来。这很不容易，因为大人的首格是他在世界上最熟练的动作，拿掉它，手心会发空。

但是这正是排路要求的：一个人的末格，是他最不擅长的地方。拿末格做首格，对大人来说，也是一个不舒服的练习。家长催惯了，试着一周不催，会发现自己无话可说；讲道理惯了，试着一周不讲，会发现自己手足无措。这个“不知道该做什么”的感觉，正是自己的末格被碰到了。

◆四、“志于学”怎样在一个孩子身上发生

（一）孔子留白的那一段

《论语·为政》：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”这句话是中国人讲一生发展的最著名的一句。前面几章读过它的后半截：三十立，四十不惑，一路到七十，是一条清楚的1到N。前面的那半句，“十有五而志于学”，却常常被匆匆带过。

它前面是十四年的空白。孔子没有说那十四年里发生了什么。第47章读过“少也贱，故多能鄙事”那条线索：他从小做过许多琐碎的、不体面的事。而“志于学”这个“志”，是一个人里面发生的东西：在十五岁的某个时候，一个人决定把自己的力气放到学这件事上。这个“志”，是怎么来的？孔子没有留下记录。

按本书的读法，志不是天赋的，也不是被命令的，是在若干回里织成的。像织锦一梭一梭织成，像河床是水一次一次冲出来的。这一点放在一个孩子身上，是极日常的：他某一天自己想学一样东西，往往不是因为有谁要求，而是因为发生了几件事，叠到一起，有一天他自己说了出来。

（二）三种点火

观察孩子第一次自己想学一样东西的时刻，大致有三种点火。这是日常的观察，不是统计，不作比例的断言。

第一种，S点火：看到了一个样子。一个孩子在亲戚家看见一个哥哥弹吉他，回家说想学；在博物馆里看到一块化石，回家问能不能找到恐龙的书；看见邻居老师傅修自行车，蹲在旁边看了一下午。样子先到，想要随后。这是“兴于诗”的路，S→E→D。

第二种，E点火：一个问题被接住了。一个孩子问“天为什么是蓝的”，大人没有敷衍，也没有长篇大论，而是说“我也不太清楚，我们一起查一查”，然后确实一起查了。这个问题被一个人郑重地对待过，孩子心里就有了一个东西：我的问题是值得查的。这个东西会长大，变成“我想知道”的志。这是E→S→D。

第三种，D点火：做着做着上了手。一个孩子被安排每天抄一页字，起初是任务，抄了两个月，某一天他发现自己的字有了一点点样子，他自己多抄了半页。手上的感觉先来，志后来。这是D→E→S，第26章里说的“习与性成”。

三种点火的共同点，是：火都是点在孩子自己的经历里的，不是别人递给他的。大人能做的，是给火星留一个地方。

（三）大人最容易做错的三件事

在“志于学”这件事上，大人最容易做错三件事。第一，把自己的志塞给孩子。“你以后要当医生”“你要学钢琴”，这是大人的志，不是孩子的志。孩子可以接受它，也可以因此而远离学习。这与第47章讲的道理相同：志是发生出来的，不能搬。

第二，因为一次兴趣就迅速加码。孩子对画画感兴趣，家长立刻报了三个班，买了全套的画具，请了老师。这是第484号说的“没接活的一放大出去，放大的是失败”（据第484号前言、导读）：这粒火星还没有长出根，就被浇上了一桶油。火星可能就此熄灭，因为它从“我想”变成了“我必须”。

第三，对火星的不在意。孩子说想看看昆虫，大人说“先把作业写完”，再也没有提起。一次两次，孩子就学会了：我的“想”不重要。志的发生，需要火星被回应。

（四）火星本

一个具体的办法：家里放一个“火星本”。不是日记，不是计划，只是一个本子，大人（或孩子自己）把孩子最近自己想做、想问、想看的事，写一句，标上日期。比如：“三月

二日，问为什么影子早上长傍晚也长。”“三月九日，要求再看一遍那个修车的老师傅。”“三月十五日，自己找出了一本关于鸟的书。”

这个本子有三个作用。先说一句前提：本子是孩子知道、也愿意让大人记的，孩子不愿意被记的，就不记；它不是用来审查孩子想什么的，一旦变成检查，火星就会躲起来。一，让大人看到孩子的火星，原来比想象的多。二，让火星有机会重复：同一个东西出现了三次，就不是一次的兴头，是一个可能的志。三，在孩子长大之后回头看，这是一份织成他的志的线索，他的志是怎么来的，有据可查。

大人对火星的处理，也有三个简单的规矩。一，回应，但不加码：说“这个有意思”，并且做一件小事（找一本书、看一个视频、带他去看一次），不立刻规划长期。二，给它三个月：三个月之后如果还在，再考虑多给一点空间。三，不拿它换别的：不要说“你把作业写完了，才能画画”，这等于把火星变成了交换品，交换品是会贬值的。

（五）志不是被定的

最后回到一句话：志不是被定的，是织成的。一个孩子有一天说“我想学X”的时候，这个“想”的背后，是很多次的看见、很多次的被接住、很多次的做着做着有了手感。这些东西，大人有一部分能提供——提供样子，提供回应，提供练习的时间。但“想”这一下，只能由孩子自己发出。像河床是水冲出来的，大人可以决定水往哪里流，但河床的形状，是水自己冲的。

◆ 五、转学与升学：换土，先横后纵

（一）为什么要专门说换土

孩子在成长中会经历几次换土：搬家转学，小学升初中，初中升高中，或者从一种学习方式换到另一种。每一次换土，原来的惯路，常常在末格先失效（第42章）。一位好老师调到另一所学校，原来的办法第一个月全不灵，一个孩子也是一样。

这是第484号的“先横后纵”在教育里的落点：先把一个孩子的学法迁进新土，接活了，再往深里展开；没接活就加码，加的是失败。很多家长在转学、升学的头几个月里，最容易犯的毛病，恰好是第一个月就开始“追进度”。

（二）拆开：孩子带着什么

第484号的换土三步：拆开、对土、重组。放到一个转学的孩子身上，试着做一遍。

拆开，要拆出壳、根、一。孩子在原来的学校里，有一些做法，是壳：比如他习惯在作业本上用某种符号标重点，习惯回家先吃点东西再写作业，习惯向后排的同桌借笔记。这些做法是原来那个学校、那个班里长出来的，换了地方未必管用。根是什么？是这些做法之所以管用的原因：比如，他之所以学得好，是因为原来的老师每天留五分钟让他们互相讲题，所以他习惯用“讲”来学；或者因为原来的班级节奏慢，他有时间想。一是什么？是他自己的学法的核心，比如“我需要先把别人说的用自己的话讲出来，才算懂”。

要拆到再往里拆不动。家长可以和孩子一起，花一个晚上，聊三个问题：在原来的学校，你觉得什么办法最管用？它为什么管用？如果这个办法在新学校用不了，你最想保住的是什么？孩子的回答，常常出乎大人意料。

（三）对土：新学校养的、缺的、推的、验的

对土，要问四件事：养这所学校的，缺的，推的，验的。养它的是什么：这所学校的作息，是什么样子？作业的量与方式？老师的授课风格？班里的氛围，是鼓励发言还是鼓励安静？评价方式，是分数、等级还是评语？缺的是什么：对这个孩子来说，新学校缺什么？比如缺了每天五分钟讲题的时间。推的是什么：学校里在推什么？是考试、是活动、是某一门科目？验的是什么：学校用什么来检验“学得好”？

对到第三层，就是弄清楚推和验：这所学校的老师实际在意的是什么，他们怎样判断一个孩子“跟上了”。这些东西，不会写在任何手册里，要观察，要问。家长可以请教老师：“咱们班的作业一般怎么交？”“您觉得孩子刚来，最需要先适应什么？”这就是第484号说的“先问土”。

（四）重组与三条纪律

重组，是让孩子的学法在新土里重新长出壳。比如，他的核心是“讲出来才算懂”，而新学校没有同桌互讲的时间，那就在家里加一个：每晚挑一道题，讲给家长听，哪怕只有三分钟。这就是一个重组：壳换了，一没变。

三条纪律也适用：不原样套。不要对孩子说“以前那个学校都是这样做的”，也不要对新老师说“我们之前的老师是这样的”。原样套，是把原来的壳硬往新土里按。

先问土。转学前三周，家长的主要任务是问和看：老师怎么讲课，同学怎么交往，作业怎么布置，孩子回家后怎么说起学校。不急着评价，不急着纠正。

接活了再展开。怎样判断接活？看三样：新芽、一个季节、没人管时。新芽，是孩子开始自己提起学校里的事，比如“今天老师说了一件有意思的事”；一个季节，是过了一个学

期，仍然维持着新的节奏；没人管时，是在没人催的情况下，他自己仍然按新学校的节奏做。到这时候再谈提高，谈补课，谈目标。

（五）升学：一个常见的末格失效

升学是另一类换土。从小学到初中，最常见的一个现象是：小学里“老师盯着”，初中里“自己管”。家长和老师常说起一种情形：小学里表现很好的孩子，到了初中的头一学期成绩往下掉。这是经验之谈，本书不给比例，也不说它在多大范围里成立。如果这种情形确实出现，可以用路径之学读一遍：小学阶段，孩子的路径往往是靠老师的盯与家长的催撑起来的，S和D由外部供给，E由孩子自己来；到了初中，科目多了、节奏快了、外部的盯松了，D需要由孩子自己排。原来靠外部供给的那一格，一下子断了。

这时候的排路，是把“自己排序列”这件事，拿出来，一步一步教。比如，开学第一个月，家长陪孩子每周日晚上用十分钟，排下一周的功课表；第二个月，孩子自己排，家长只看一眼；第三个月，孩子自己排自己看。这是把一个D的能力，在新土里重新长出来。

不要在第一个学期的头两个月，就拼命补课、刷题。这是“没接活的一放大出去”。先横后纵：先让孩子的学法在新土里接活，再谈加深。

（六）一个转学孩子的前三周

用一个泛称的设想收束这一节。一个孩子转学到新学校，家长按上面的办法，前三周只做三件事。第一周，只观察和问：每天放学后，花十分钟听孩子说学校里的事，不评价。第二周，找出一个原来的做法，在新学校里找一个对应的版本，比如“每天讲一道题”。第三周，向老师要一次反馈，只问一个问题：“您觉得他哪一块已经适应了，哪一块还在适应？”三周之后，大致可以看出，孩子的学法接上了哪几处，还断着哪几处。接上的，往深里走；断着的，再对土、再重组。

这三周里，没有一次补课，没有一次排名，没有一次“你要加油”。家长做的，只是让一个孩子的一，在新的土里，慢慢地长出根。

◆六、对话

（一）与第484号：一致与分界

第484号在教育这一块的落地，是裴老师把“进之”“退之”搬给丁小川：搬的是“看位置再定推拉”的办法，不是那句话；一个孩子不是一卦（据第484号第34章）。本章与它一致：不把孔子对子路、冉有说的话原样套给孩子，要看这个孩子此刻的位置。

分界在两处。第一，第484号管纵、横两向，教育一章讲的是“迁移”，也就是把孔子的办法搬进一个孩子的土里；本书加的是六路径：这个“位置”具体是什么，读成先后——先、再、最后——并且给出“拿末格做首格”的排法和一周的试验。第二，第484号自认最弱的一处是“先横后纵还没有经过试验，裴家三口是虚构的，不是证据”（据该书结语）。本章同样如此：开篇那个孩子也是设想的，不是证据。本章的做法比它多走了一步，是把判断写成了可错的信号（见下面的可错条件），让别人可以拿去试，也可以拿去推翻。

（二）与气质研究

发展心理学里有一类研究，强调孩子一出生就有相对稳定的气质差异，比如活动水平、适应的快慢、情绪的强弱、注意的持久等；托马斯与切斯的气质研究（纽约纵向研究）常被提起。这类研究的最强版本会这样驳本书：你说孩子的惯路是“织成的”，可是如果孩子的气质本来就不同，有的天生适应慢，有的天生情绪强，那所谓的“首格”其实是天生的，家长换入口，不过是顺着气质而已。

本书的回应：气质研究看对了一件事，孩子的起点不是一张白纸，有的孩子换土慢，有的快；这是实际存在的差异，在排路时必须尊重，不能要求适应慢的孩子三天就适应。
但“气质”与“惯路”是两层东西。气质更像是起点的倾向，惯路是在若干回的经历里织出的先后。同样气质的孩子，在不同的家庭、不同的学校里，会织出不同的惯路。本书的读数只问惯路，不对气质下判断。如果将来有证据表明，一周的观察所读出的先后，几乎完全可以由气质量表预测，不随环境变化，那么“惯路是织成的”这一说要改，改成“惯路主要是气质的显露”。可错条件里有这一条。

对话后，气质论者可以改写的，是承认在同一种气质内部，仍有显著的路径差异，而这些差异是可以排的；本书需要改写的，是在观察一周之外，加上对孩子“适应速度”的耐心：有些孩子的“接活”需要的不是三周，而是一个学期。

（三）与“不要给孩子贴标签”的批评

另一个批评来自教育实践：把孩子分成几类，容易变成标签，一旦贴上，孩子就被框住了。多元智能一类的分类，在教育界曾被广泛使用，也曾受到类似的批评。

本书接受这个批评，并且主动设了三道防线：第一，六条路是先后，不是类型；第二，读数针对“这件事、这块土、这一段时间”，随时会变；第三，读数必须是可错的，一周之后看不出就承认看不出。如果有家长拿“我家孩子是E型”来给孩子下定论，那就与本书的意思背道而驰。恰当的用法是：这一周，他在写作业这件事上，先走哪一格？这一周之后，也许就换了。

◆七、可错条件

其一，若按本章的办法做了一周观察和一周试验，在较多的家庭或班级里，“拿末格做首格”并不比随机换一个入口更容易让情形变顺，则排路的做法要重新审视。

其二，若孩子的“先后”在不同事情之间几乎不变（写作业、练琴、画画都是同一个首格），且不随环境变化，则“先后是织成的、随土变化的”这一说要改，近于气质决定论。

其三，若发现“入口多开几扇门”的做法在一班几十个孩子中，选择入口的行为几乎是随机的，与他们后来的表现毫无关联，则“选择即读数”一说要撤回。

其四，若“火星本”的做法，在较长的周期里，并未使孩子自发提出想学的事的频率提高，或者提高之后很快消退，则“志是被回应的火星织成的”这一判断要收窄。

其五，若转学、升学的前三周“只观察不加码”，在较多的孩子身上，结果不如一开始就加强补习，则“先横后纵”在教育里的落点要改。需要说明的是，第484号也认先横后纵“还没有经过试验”，这里同样是待检的判断。

其六，凡伴随明显难处的孩子（长期无法集中、情绪困扰、睡眠、视听方面的问题），本章的做法只能作辅助，不能替代专业的评估与帮助。如果有人拿本章的读数去延误了这类评估，那是读错了本章。

◆八、小结

一个孩子的书桌，是整本书的微缩：他有一条自己的路，大人有大人的惯路，两条路在每一个晚上相遇。六条路，是六种先后，不是六种孩子；读一个孩子，只问先、再、最后，不问为什么；排路，是拿他的末格做首格，一次只走一条，不灵就换，不是他的错。大人自己也站在某一格上，退一步，让出自己的首格，是排路最难也最有效的一步。

“志于学”在一个孩子身上，是被看见、被接住、做着做着上了手，一回一回织成的；大人能做的，是给火星留一个地方，不加码，不交换，给它三个月。转学、升学是换土，先横后纵：先让孩子的学法在新土里接活，再谈深入。

这两章写的是教育。下面的几章，转到另一块土：身体。教育里的一个孩子，在健康里是一副身体；教育里的志，在健康里是一种养；教育里的惯路与末格，在健康里同样存在。那里有一个更古老的难题——静坐越久越枯的人，与散步时反而心定的人，为什么会不同。

58

第 58 章

健康的发展之道（一）：修身、养气与身心

本章要点

孟、荀、朱、阳四家各开一扇进身体的门；阳明试出静坐首格独占会枯槁，各家的毛病多出在自己惯路的末格。

◆一、同样是静坐，一个枯了，一个定了

先设想两个人。他们是同一个单位的同事，年纪相仿，近来都觉得心里乱，白天的事情压在夜里，夜里的念头又拖到第二天。有位前辈告诉其中一个人：每天坐半个钟头吧，把腿盘好，眼睛合上，什么都不要想。他照做了。头一个月有点效果，坐下来确实安静了些；第二个月起，他发觉安静里多了一层东西，像屋子里搬走了家具，空是空了，也冷了；到第三个月，他开始嫌人声吵，嫌事情多，连平日喜欢的一桩小事也提不起兴致，坐着的时候觉得自己很“清”，起身以后觉得日子很“薄”。另一个人没有这样的前辈指点，他只是晚饭后顺着河堤走一圈，不快不慢，走着走着，白天里缠住他的那件事便松开了，有时是走到第二座桥的时候，有时是看见河面上有人划船的时候，没有一定。回家以后他睡得比过去好，话也比过去多一点。

这样的两个人，我们平常有几种解释的办法。说体质不同，说性格不同，说方法本身有高下，说静坐要有师父带，说散步是温和的运动所以不出岔子。这些说法各有道理，本章不去评判，也不能评判：本章不作任何关于身体效果的判断，更不给任何人建议该静坐还是该散步。身体有了不适，请去找医生，这一点不论读到哪一页都不应忘记。

本章要问的是另一个问题，是整本书一路在问的那个问题：先、再、最后。静坐的人，先做的是什么？他先把身体的动取消了，把眼前的事物取消了，也就是先把S这一格的变化压到最低，然后指望心（E）自己定下来，定下来以后，言行举止（S与D）自然会好。散步的人，先做的是什么？他先有了步子，那是身体的显露，是一个有节律的样子；步子一步一步地重复，重复里生出了序列（D）；序列走了一会儿，心里那团纠缠松动了（E）。前者

的次序大约是E为首，后者的次序大约是S为首。这样一问，两个人就不再是“谁对谁错”，而是同一个目标——心定——从两个不同的入口走进去。身体的“定”，不止一个门。

这个问题并不是我们今天才有。儒家几乎每一位大家都谈过身与心的关系，都有一套自己的入口：孟子讲养气，荀子讲治气养心之术，朱熹讲主敬与静坐，阳明讲静坐的教训与事上磨练。把这几家放在一起读，会发现它们像是在回答同一个问题：身体这座房子，从哪个门进去，进去以后先做什么，最后落在哪里。各家的回答不同，各家的毛病也不同。这一章要做的是把这几扇门逐一打开，先看每一扇门对在哪里，再看它们各自卡在什么地方。

在往下走之前，要先交代一个读法上的前提。这一章读的是儒家身心之学的结构，读的是各家工夫的先后次序，不是养生指南，也不是静坐教程。孟子、朱熹、阳明当年各自说的，是修身，是做人，他们没有一个人说自己在讲医学。把修身当成治病，是后人的误会，也是至今常见的误会：它会让人以为一套修养的做法，既然能“定心”，就也能“治身”，于是把一条关于做人的路，悄悄换成了一张关于身体的处方。这个误会留到后面再谈，这里先把两件事分开放。

◆ 二、孟子：气是志与身之间的那一格

（一）“蹶者趋者，是气也，而反动其心”

孟子谈气，出自《公孙丑上》那一段著名的对话。弟子公孙丑问他：如果您得到齐国的卿相之位，担起大任，会不会动心？孟子说，我四十岁就不动心了。接下来他说起告子，说起告子的主张：“不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气。”孟子的回应是分成两截的：不得于心，勿求于气，这一截可以；不得于言，勿求于心，这一截不可以。然后他讲了一句成为后世身心之学源头的话：“夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉；故曰：持其志，无暴其气。”

这几句话的结构值得停下来看。志是统帅，气是充满身体的东西，志到了，气跟在后面。可是紧接着公孙丑提出了一个疑问：既然说“志至焉，气次焉”，志是主，气是从，为什么又要说“持其志，无暴其气”，仿佛气也需要被照看？孟子的回答是：“志壹则动气，气壹则动志也。今夫蹶者趋者，是气也，而反动其心。”志专一的时候能带动气，气专一的时候也能带动志。你看那跌倒的人、奔跑的人，那是气的状态，可它反过来牵动了他的心。

这几句话把一个常被儒家后学说得过于单向的关系重新说回了双向。志管着气，这是人们熟悉的；气也管着志，这是孟子在同一口气里补上的。一个刚刚跑完的人，一个刚刚摔了

一跤的人，心是乱的，这时候你对他讲“立定志向”，是讲不进去的，因为他的气正在反过来牵着他的心。孟子没有把气当成志的附庸，他明白身体的状态本身就是一股力，会反向改写心的状态。用本书的话说，这是一条回写：身体那一格的状态，写回到了意志那一格。

所以孟子的“养气”不是一句修辞。他是把“气”当作一个中间格：它在志与身之间，上承于志，下充于体，两头都能被对方改动。

（二）浩然之气：集义所生，勿忘勿助

公孙丑追问，您擅长什么？孟子说：“我知言，我善养吾浩然之气。”再追问什么是浩然之气，他说“难言也”，然后给了一段描述：“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。”

读这一段，先要接住它看对的东西。第一，它看对了：有一种东西是不能一下子拿到的，它是积出来的。“集义所生者，非义袭而取之”，是说这股气是一件事一件事做对、做出了心安之后一点点生出来的，而不是从外面把一个“义”的外壳罩上去。“行有不慊于心，则馁矣”，则说得更近：做了一件自己心里过不去的事，气就泄了。这是一个每个人都有过的经验，一件亏心事压在心里，人是缩的；一件做得坦荡的事落了地，人是挺的。孟子把这个经验提到了一个理论的位置上：气，随着事上的行为而长，随着事上的亏欠而馁。

第二，它看对了：养这股气，有一条纪律叫“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也”。有事可做，不要预先期待结果，心里不要忘了它，也不要去帮它长。紧接着是那个流传两千年的故事：“无若宋人然：宋人有闵其苗之不长而揠之者，芒芒然归，谓其人曰：‘今日病矣！予助苗长矣！’其子趋而往视之，苗则槁矣。”孟子随后把养苗不得其法的人分成两种：不替苗除草的人，把它丢在一旁，是“以为无益而舍之”；动手去拔高苗的人，是“助之长”；前一种只是无益，后一种则是“非徒无益，而又害之”。

这个故事常被当作一般的教训来读：不要急。可是放在路径的眼光下，它说的是一件很具体的事：揠苗的人跳过了序列。他要的是S上的结果——苗高了——却没有去走D，没有去走“耘”和“养”那段日复一日的差异序列。苗的高度是显露，高度来自一天一天的生长，而生长的序列是不能被缩短的。他拉的是末格，走的却是零步。

这里要把一件事分清楚，免得后面混淆。本书第41章谈“排路”，主张拿惯路的末格做新路的首格；那是完整地把三格都走一遍，只是改了先后。揠苗不是排路。排路是换先后而走全程，揠苗是跳格——不走中间的序列，直接伸手拉最后的显露。孟子批评的恰恰是后一种：把显露当成可以直接拿的东西。

（三）夜气与平旦之气：孟子也有一个身体的门

流传的印象里，孟子是讲心性的，讲四端，讲扩充，身体是被他略过的。其实不然。《告子上》里那段牛山之木的话，里面有一个很值得重视的说法。孟子说，牛山的树木曾经很茂美，只是因为靠近大城，被斧斤一再砍伐，又被牛羊一再啃食，才成了光秃的样子；人身上的善心也是这样，被白天的所作所为一再砍伐，可是“日夜之所息，平旦之气”，经过一夜的休息，到天刚亮的时候，一个人的好恶还是与常人相近的。他接着说“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消”，并引孔子的话：“操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。”

“夜气”“平旦之气”是什么？古今注家解释不一，可有一点是清楚的：它指的是睡眠与休息之后恢复起来的那一点清明的状态。孟子在这里不是在谈心的本体，他是在谈一天之中身体的节律怎样影响心的善恶之几。夜里有息，息养出了气，气在平旦那一刻让人近于本来的好恶。这是一个身体的门，一个靠休息、靠节律、靠“息”而不是靠“想”进入的门。

承认这一点，对本书的判断是一次修正，修正要写在明处。下文要说孟子的惯路是E→D→S，以立志为首，以集义为中，以身体与行为的显露为末；在这样的读法里，身体似乎只出现在最后。夜气的说法提醒我们：孟子并没有把身体只放在末格。他看见了身体的节律对心的影响，他在牛山之木的比喻里说的是养的功夫，是息的功夫。他的问题在于，这个入口只是点到为止，没有变成一套可以重复的做法，它出现在比喻里，没有出现在工夫的次第里。第23章读孟子之路时，把这一处同样读作一扇点到为止的身体之门，与这里的读法一致；所以“孟子的身体只在末格”这句话，本书只在“工夫的次第”这一层上说，不在“孟子看见了什么”这一层上说。

还有一处孟子谈到身体的话也值得一并看。《尽心下》说“养心莫善于寡欲”：一个人欲望少，心的存养虽有欠缺，也是少的；欲望多，心虽有所存，也是少的。他把养心和欲望的多寡连在一起，而欲望正是身体的东西。再看《尽心上》：“形色，天性也；惟圣人然后可以践形。”形色是身体的形体与颜色，是天赋的，可是只有圣人才能把这份天赋“践”出来，也就是让身体完全成为它应当成为的样子。后面还有一段描写：“君子所性，仁义礼智根于心，其生色也睟然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”内在的东西，在面上、背上、四肢上显露出来，不用开口，别人就明白。

孟子的身体观，可以简要地说成这样：身体不是心的牢笼，也不是心的工具，它是心的显露之处。养到了，它自然显出来。他的目光落在“显出来”上，所以他把身体放在终点，当作成果的账面，没有放在起点当作工夫的入口。

（四）孟子路的读数

按本书的读法，孟子对士人讲学的惯路是E→D→S（他对民另有一条路，两读并存的处理见第4章）。首格是E：立乎其大，立志，养那一团浩然的东西；中格是D：集义，一件一件事做下去，勿忘勿助，这是序列；末格是S：睟然、盎然，四体不言而喻，充实而有光辉。《尽心下》里孟子自己排过一个阶梯：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”从“可欲”开始，经“有诸己”“充实”，到“光辉”，再到“化”，这个阶梯也是从里往外、从E到S的次序。

这条路有它的力量，司马迁说孟子“迂远而阔于事情”，那是后话，留给第23章去细读。这里只就身心而论：它的卡处在末格S。当一个人按这条路养了很久，里面有了一团气，序列也走了不少，可是它怎样稳定地显露在身体与举止上，路上没有留下一条可以重复的路。显露被说成是“自然会有的”，是养成之后的结果。结果来不来，来得多少，全看前面两格养得如何，而前面两格养得如何，又只能通过它是否显露出来才知道。这是一个绕圈：要看到显露才知道养成，可显露又被安排在养成之后。

孟子对此并非没有察觉，他留下了那句“必有事焉而勿正”，既要求有事做，又不许预期。这是一个高明的约束，它防止了揠苗；可是它同时也使得工夫的反馈变得稀薄：没有预期就没有对照，没有对照就不知道做对了没有。后来的学者在这个地方分了岔：有人往里更深地立志，有人往外补一套礼节作为身体的轨道，这就把我们带到了荀子。

◆ 三、荀子：“治气养心之术”——儒家文献里最像分型的一段

（一）九种气质，九种方法

荀子在《修身》篇里有一段话，在整个先秦儒家文献里都显得特别。它不是讲志向，不是讲天道，而是列了一张类似清单的东西，开头是“治气养心之术”。下面抄其中几句，句子较长，引文只取开头，后面的转述：“血气刚强，则柔之以调和；知虑渐深，则一之以易良；勇胆猛戾，则辅之以道顺。”然后依次是：说话办事太敏捷的，用动止来节制；心胸狭窄的，用宽广来开阔；低沉迟缓、贪图小利的，用高远的志向来提拔；平庸散漫的，用师友来逼一逼；懒散自弃的，用祸灾的后果来照一照；老实木讷的，用礼乐来合，用思考来通（《荀子·修身》）。

读到这一段的人很容易想起后世医书里的分型。血气刚强的，怎么治；知虑深沉的，怎么治；勇猛暴戾的，怎么治，每一种偏向，配一种矫正。荀子不是医生，这一段谈的是气质，是修身，不是疾病；可是它的结构——先看一个人的偏向，再对偏向开方——确实就是

后来“辨证论治”的同一种结构。下一章要专门谈中医，这里先把这个相似之处记下：儒家早就有“因人排路”的自觉，它并不是只有一条路，它认得人和人不一样。这一点对后面的判断很重要，也再一次提醒我们，孔子的“因材施教”不是孤例。

可是荀子这一段的最后一句，把九种方法收回到一个地方：“凡治气养心之术，莫径由礼，莫要得师，莫神一好。”没有比遵循礼更直接的路径，没有比得到老师更紧要的事情，没有比专一于所好更神妙的力量。注家对“莫神一好”有不同的解释：杨倞注以“一好”为好善而不好恶，也有解为专一于所好的事情的，这里存疑。无论怎样解，要紧的是这个收口：九种气质，九种方子，最后都归到礼、师、一好这三样上。分型是分了，路径没有分。九个人从九个不同的偏向出发，要走的是同一条路：由礼，从师，专一。

用本书的话说，荀子分了型，没有分路。他看到了人的差异，却把差异当作要被礼熨平的东西，而不是要被排成不同的次序的东西。孔子对子路与冉有的“闻斯行诸”，是一问两答，是不同的人走不同的路；荀子的九种偏向，是九种问题，一个答案。这个差别，到下一章中医的“同病异治、异病同治”处，会再一次变得清晰。

（二）礼是身体的轨道

荀子的身心之学之所以有独特的分量，是因为他把“礼”直接放到了身体上。《修身》篇说：“礼者，所以正身也；师者，所以正礼也。无礼何以正身？无师吾安知礼之为是也？”礼是用来端正自身的，师是用来端正礼的。又说，容貌、态度、进退、趋行，遵循礼就雅致，不遵循就粗野固陋（《修身》：“容貌、态度、进退、趋行，由礼则雅，不由礼则夷固僻违，庸众而野”）。《劝学》里则有一段更集中的描写：“君子之学也，入乎耳，著乎心，布乎四体，形乎动静。端而言，蝡而动，一可以为法则。”学问进入耳朵，附着在心上，布散到四肢，表现在一举一动里。接下来他批评小人之学：“入乎耳，出乎口。口耳之间，则四寸耳，曷足以美七尺之躯哉！”学问只在耳朵和嘴巴之间走了四寸，怎么够得上美化七尺的身躯。

这些话里没有一句是在讲“心”，句句都在讲“身”：七尺之躯，四体，动静。荀子的学问要落实的地方是身体，落实的办法是礼，礼规定了身体怎样站、怎样走、怎样说话、怎样进退。对荀子来说，一个人的内在是否修好，要看他的“动静”是否已经成了法则。

这个看法要紧，应当接住：身体的举止不是心的附属品，它本身就是修养发生的地方。你每天按着一个样子站、坐、行、揖让，这些重复的动作自己会沉淀成一种内在的东西。荀子是先秦儒家里最早明白“外在的重复可以养成内在”的人。西方的亚里士多德讲习惯养成品性（后世常以“第二天性”称之），布迪厄讲“惯习”，说的都是这一类现象：反复做出来的东西，最后长成了人的一部分。荀子则在儒家里把这个机制写得最早，也最具体。

（三）荀子路的读数

荀子的惯路，本书读作D→S→E。这是他的惯路，不是他唯一的路：《乐论》里另有一条S→E→D（第27章），惯路不等于一生只走一路。起点是D：礼是一套事先排好的序列，是“先立的序”；中格是S：这套序列显露在容貌、动静、进退之上，是“布乎四体，形乎动静”；末格是E：内在的东西由此沉淀，“化性起伪”，把性化成善。这是一条由外往里的路，从序列到样子，从样子到内心。

它的力量在于能传。礼可以教，可以示范，可以检查，一个班的人可以同时学。它的卡处在末格E：序列走了，样子也做出来了，内在是否随之而成，没有保证。礼如果只是被遵守而没有在内部被接住，它就停在外面，成为一层外压。荀子的弟子里出了韩非和李斯，两人转向法家，在本书的读法里，这不是偶然：当E没有长出来，只剩下D和S，礼就失去了内部的支撑，剩下的只是外在的约束，而外在的约束，换一副面孔，就是法。这一点在第24章会细读，此处只记下它在身心问题上的表现：一个人天天行礼如仪，仪节无可挑剔，却没有一点内在的安稳，这样的人今天也不少见；他从荀子的路走到了尽头，卡在了末格。

荀子还有一个观念值得放在这里，那就是“虚壹而静”。《解蔽》篇问人怎样知道“道”，回答是用心；心怎样知道，回答是“虚壹而静”。又说，心躺下来就会做梦，放松了就会自己乱走，使唤它就会谋划，所以心是没有一刻不在动的；然而它又有所谓“静”，就是不拿梦与杂念扰乱认知（《荀子·解蔽》：“心卧则梦，偷则自行，使之则谋，故心未尝不动也；然而有所谓静，不以梦剧乱知谓之静”）。荀子这里所讲的静，不是取消动，而是在动里不被扰乱，这与后世宋明儒者的“静”有明显的差别，下面谈朱熹和阳明的时候要用到这个对照。荀子的静，是认知的条件，是为了“知道”而有的；它不是一个目标，也不是一种养出来的状态。他的“静”站在D→S→E的中间，是为了让序列可以被看清。

◆四、朱熹：从衣冠瞻视起手的主敬，和被夹在中间的静坐

（一）敬从身体的样子开始

到了宋代，儒家身心之学换了一副面貌。理学家们面对的不再只是“怎样做君子”，他们面对的是一个很具体的难题：学者读了很多书，也懂了很多道理，心里还是散的，怎么办？程颐给出了一个后来成为理学枢纽的句子：“涵养须用敬，进学则在致知。”涵养要用敬，进学要靠致知。这十一个字把工夫分成了两条线，一条管内（敬），一条管外（致知），朱熹继承了它，并且把它发展成了整个工夫论的骨架。

敬是什么？程颐的说法是“主一”，“无适”：心专主在一处，不往别处去。后人又有“整齐严肃”一说，“常惺惺”一说，大意是外表收拾得整齐，内心时时保持清醒。朱熹有一篇《敬斋箴》，开头几句是这样的：“正其衣冠，尊其瞻视，潜心以居，对越上帝。足容必重，手容必恭。”衣冠要端正，眼神要庄重，心沉下来安住，仿佛面对着上天；脚步要稳，手势要恭。

必须先说清这一点：从路径的眼光看，这是儒家身心之学里最明确的“从S进入”的做法。衣冠、瞻视、足容、手容，全是身体的显露，是可以被看到、被检查、被矫正的样子。这一扇门的好处，是一个人在心乱的时候，仍然有东西可以抓：手可以放正，脚可以站稳，眼睛可以不乱瞟。心不听使唤，身体的样子却是可以先管住的，而管住了样子，心慢慢也就跟着收了。我们今天对一个紧张的孩子说“先坐好，深呼吸”，用的就是这个门。朱熹之所以能够把敬当成“彻上彻下”的工夫，使得它既可以用在未发的静时，也可以用在已发的动时（《朱子语类》卷六：“敬是彻上彻下工夫”；卷十二：“无事时敬在里面，有事时敬在事上”），原因就在于它的入口是身体的样子，而样子是时时刻刻都在的。

（二）静坐是敬的补充，不是敬的替身

朱熹对静坐的态度，是肯定而有分寸的。他受业于李侗，李侗教人在静中体认心的未发气象；朱熹自己后来回忆，说当年亲炙之时贪听讲论、好章句训诂，没有在这一路上尽心（《宋元学案》李侗条附录引朱子语），可见这条路他当年是听过、知道的，却没有在上面尽过心。后来他经历了一场被称为“中和之辨”的内部转折：早年受湖湘学派影响，主张先在已发处察识，后来改为未发时涵养、已发时察识，并以敬贯穿动静（详见第31章）。转折之后，静坐才在他那里有了一个固定的位置：它是涵养的一个手段，用来收敛身心，但它不是目的，更不能脱离读书格物独立存在。《朱子语类》卷一百一十六记他对郭德元说：“人若逐日无事，有见成饭吃，用半日静坐，半日读书，如此一二年，何患不进！”这是对一个无事可做的人说的，不是通则，但它的意思与朱熹的整体立场是一致的：静坐与读书各占半日，一收一放，一静一动。他又多次提醒学者，静坐不是要像佛家那样入定，只是收拢此心，不让它跑出去乱想（《朱子语类》卷十二：“静坐非是要如坐禅入定，断绝思虑。只收敛此心，莫令走作闲思虑”）。

这就是朱熹路与枯槁的距离。他没有让静坐站在首格，也没有让它单独成路。敬在首格，从身体的样子起手；静坐是一种让敬更集中的时段；格物致知是长序列，一件一件地格，今日一件，明日一件，这个序列把人从静里拉出来，推向事物，推向书本，推向具体的东西。一个人的身心被这三样东西轮流占住，就没有机会在静里空转。

（三）朱熹路的读数

朱熹的惯路是S→D→E，这是本书第15章的判断，限于他的学问进路（格物）；心上工夫的中和之辨里，朱熹换过一次手，新说可以读作他拿末格E做首格的一次自我排路（第31章）。放到身心这一层，就是：首格S，敬，整齐严肃；中格D，格物致知的长序列，涵养与进学并行；末格E，豁然贯通，“用力之久，而一旦豁然贯通焉”，那时众物之表里精粗无不到，吾心之全体大用无不明（《大学章句》格物补传：“至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣”）。

在身心的问题上，朱熹路有两个明显的优点。一是入口稳：从样子起手，什么人、什么心境，都能找到一个可抓的起点。二是有序列，序列由书本和事物来供给，不依赖个人的内在状态，所以师可以传，弟子可以学。这两点，使得朱子学的身心之学，在后来的七八百年里成为科举读书人的共同工夫，一代代人在这套里修出了沉稳端正的气象。这是应当被接住的。

它的卡处在末格E，这也是本书一贯的读法。敬与格物走了很久，“心定”究竟在哪一天、以什么形式到来，路上没有标记，只有一个“一旦”。陆九渊后来讥讽这种工夫“支离”，鹅湖之会后的和诗有“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉”之句，大意是东一件西一件，不见根本。在身心问题上，这种感觉很具体：一个人天天正衣冠、读圣贤书，规矩样样守得周到，可心里那一团始终没有落定，他想问的是“我到底什么时候才算成了”，而朱熹的路没有给出回答，只给出“用力之久”。用力之久，是对的，也是不够的。这个问题，留给第16章去做更完整的体检。

◆ 五、阳明：静坐的教训，和一次换药

（一）“喜静厌动、流入枯槁”

阳明早年对身心问题的关心，比任何一位儒者都更像一个病人的关心。他自己说过一件事，被他的弟子记在《传习录》里：他年轻时受了朱熹“格物”之说的触动，要依朱子之法去“格”天下之物，就与一位姓钱的朋友一起，对着庭前的竹子“格”。钱友格了三天，劳神成疾；阳明以为是对方精力不足，自己去格，到第七天，也因为用心过度而病倒了。两个人感叹，圣贤是做不得的，没有那样大的力量去格物（据《传习录》下的记载转述）。这件事常被当作阳明离开朱子学的起点来讲。放在本章的问题里，它还有另一层意思：一种工夫，如果从身体之外的事物起步（S），又没有适当的序列和节律，它会反过来伤害身体。阳明用自己的病，试出了朱熹路的一个危险。

他后来的故事众所周知：龙场悟道，心即理，知行合一。然后是一段在滁州的经历，这就是本章要重读的材料。阳明晚年回忆说，他在滁州的时候，看见学生们多半在知识上、口头上争异同，对身心没有益处，所以暂且教他们静坐。一时之间，学生们仿佛都有所见，有所悟；可时间一久，就渐渐出现了“喜静厌动、流入枯槁”的毛病，还有人专去追求玄妙的领悟，说得耸人听闻，所以近来他只说致良知（据《传习录》下所载转述，“喜静厌动”“流入枯槁”为原文用语；阳明在滁州，时在正德八年冬至九年春，见《年谱》）。

这一段话，读来令人惊讶，它是一位大教育家对自己教法的坦率检讨。他没有说静坐不好，也没有说学生资质差；他说的是：这个方法在一开始有效，过了一阵子，出现了一个固定的偏向。偏向的名字他也给了：喜静厌动，流入枯槁。静成了嗜好，动成了厌恶，人的整个状态也像草木失去水分一样枯下去。

（二）枯槁的结构读法

在路径之学里，怎样读这个“枯槁”？先要立一个界：下面是对一种结构的读法，不是对任何个人心理状态的诊断，也不是对静坐这件事本身的判断。静坐作为一种做法，在不同的人、不同的位置上会有不同的结果，本书无从评判。我们只问：阳明所说的那种偏向，在三方程里缺的是什么？

三方程说，E＝H(S,D)：特征纠缠由显露和差异序列共同决定，E这一格要靠S和D的输入来长。静坐在其本意上，是把S和D的输入降到最低：闭目，是取消视觉的显露；不动，是取消身体的显露；不想，是取消念头的序列。把这三样都压下去，E这一格还剩什么可以养的材料？剩下它自己对自己的观看。当一个人长期把全部工夫放在这一个动作上，E失去了S和D的补给，就只能自己转自己，转得越久，越薄，越冷。这是“枯槁”在三方程上的样子：E＝H(S,D)这一式，在长期的静坐里，右边的两项被抽空了，那一式没有输入，只剩一个空转的式子。

再从六路径看。阳明自己的惯路是E→S→D（第17章）：首格E，立心，良知；中格S，随感而应，应事接物；末格D，工夫没有序列，一切归于“致良知”。静坐是把E推到最极端的做法：不仅让E居首格，还让E独占整个过程。学生们在静坐里体验到的“光景”，那种一时窥见本心的喜悦，是E格自己的显露，是确有其事的体验，也是危险的体验，因为它不需要S、不需要D就能自己发生，学生便会倾向于留在这里。而阳明讲学的路在末格D上是薄的，没有一条序列把人从这里带出来。于是静成了嗜好，动成了干扰。这是第28章那条位置规律在身体上的一次对照：主要的卡倾向于出现在惯路的末格（弱假说，待检；这条规律的检验与收窄见第28章）。静坐把首格E推成了独占，而末格D没有把人接出来。至于在末格怎样卡，这里是太少而散，不是太多而堆；方向另看首格与处境。

（三）换药：事上磨练，与致良知

阳明的应对有两步。第一步是把S拉回来。《传习录》下有一句他对弟子（陈九川）说的话：“人须在事上磨练做功夫乃有益。若只好静，遇事便乱，终无长进。那静时功夫亦差似收敛，而实放溺也。”人必须在事情上磨练功夫才有益处；如果只喜欢静，一遇到事情就乱了，永远不会有长进。那静的时候的功夫，也只是差不多像收敛，其实是放纵沉溺。“事”是什么？是对象，是具体的人和事，是S。他把事重新放回工夫的中间，让E有了反馈：静时养的东西，要在事上过一遍，才知道是养成了还是只是空欢喜。

第二步是换一个总纲，不再说静坐，只说“致良知”。致良知不分动静，随时随处，遇事便致。这一步解决了喜静厌动的问题，因为没有了专门的“静”。可它同时进一步取消了序列：既然时时可致，处处可致，工夫就没有先后可言。后来阳明学的左派走向狂禅，右派走向空疏，在本书的读法里，都是同一个位置上D太少而散的表现。这里要把话分清：一路卡在D这个位置，说的是阳明讲学的路；后学是D太少而散；阳明本人晚年却在补D，事上磨练、在“致”字上下的功夫，都是在给工夫添序列（第20章）。药治了前一个病，同时养出了后一个病，这在工夫史上是常见的情形，不是阳明一人的责任。

（四）轨迹：一个人身上的多条路

讲到阳明，必须写一笔他的轨迹，否则“阳明就是E→S→D”会变成一句过于省事的标签。

早年，他走的恰恰是朱熹的S路：格竹，从对象起手，结果是病。接着是一段向佛道寻求安顿的经历，据《年谱》，他十七岁在洪都铁柱宫曾与道士谈养生，弘治十五年（1502）又在阳明洞中行导引术，后来才悟其非；他自己也说过对养生之事“往年盖尝敝力于此矣”（《与陆元静》），那是从身体的功夫里找出口。龙场之悟，是E的突破。中年在滁州教静坐，是把龙场之后得来的E推广给学生，用的是E的路。随后在南赣、江西平乱，事上磨练，S大量涌入；他在南赣推行的乡约，读作D→S→E，先立约，再见于事，最后指望风俗沉淀（第17章、第41章），那是讲学之外的另一条路。晚年提出致良知，并且以“养得此心不动”一类的话概括自己的功夫：钱德洪记他答问用兵时说，“用兵何术？但学问纯笃，养得此心不动，乃术尔”（钱德洪《征宸濠反间遗事》）。最后，他病重，在征战归途中去世，临终的话，据《年谱》（全书本）是“此心光明，亦复何言”，不过有学者对这一记载存疑。

这样看，阳明身上有三个时期、至少三种入口：早年S起手的尝试，中年E起手的静坐，晚年E与S合一的事上磨练。与本书“阳明惯路为E→S→D”的判断相比，轨迹并不完全一致：E→S→D是他的晚年归宿，并非一生都如此。这一点要写进可错条件：如果把一个

人的“惯路”当成他一生的路径，是会出错的。惯路是学说所定的路，不是生平所走的路；阳明讲学的惯路是E→S→D，末格D，但那是讲学的惯路，不是他生平唯一的路。生平里的阳明，走过的路比学说里的更多。

还有一点，应当平静地说出来：阳明一生多病，晚年咳疾甚重（其书信中屡有“咳嗽”“痰咳”之语，如《与黄宗贤》），他在身心之学上的深度，没有保证他的身体。修身不是治病，儒家从来没有承诺过后者。把“修身”当成“养生”来推销，是后人的事，也是误读的一个来源。

◆六、同一个静，坐在三个不同的格上

把这几家放在一起，会看到一件有趣的事：孟子、荀子、朱熹、阳明，都谈到了某种“静”，它们说的并非一回事，因为同一个动作坐在不同的格上，意思就不同。

家	惯路	“静”所在的位置	身体入口	卡处
孟子	E→D→S	末端：养成之后的“不动心”	夜气、息（点到为止）	末格S：显露被留给“自然”
荀子	D→S→E	中间：虚壹而静，认知的条件	礼：容貌、动静	末格E：礼成外压
朱熹	S→D→E	辅助：涵养的时段，夹在敬与读书之间	衣冠、瞻视（敬）	末格E：贯通靠一旦
阳明	E→S→D（讲学的惯路）	起初是首格独占，后来被取消	事上磨练（补救）	末格D：后学太少而散

在孟子那里，“不动心”是养气养到之后的状态，是终点上的账面；一个人如果把它当成起点去追求，就是揠苗。在荀子那里，“静”是为了看清东西而设的条件，位置在中间，不是目的。在朱熹那里，静坐是敬的一个时段，被读书和格物夹在中间，随时有人把它拉出去。在阳明那里，静坐曾经被放在首格，独占整个过程，于是出了问题，后来整个被取消，换成了不分动静的致良知。

这样回头再看开篇的两位同事，就可以说得具体一些了。那位静坐的人，如果没有人在旁边，如果没有一个序列把他从静里带到事上去，如果他的静坐占据了他全部的“修”，那他所走的，在结构上就是阳明在滁州见过的那一条：首格独占。那位散步的人，从身体的节律起手，重复里生出序列，序列里松开了心，他走的是S→D→E，是朱熹路的小型版本；而且散步本身就带着对象——河、桥、船、路过的人——S一直在补给。这个比较不证明散步

优于静坐。它只说：同一个目标，从不同的格进入，要警惕的东西不同。从E进入的人，要警惕缺S缺D；从S进入的人，要警惕只有样子没有里面；从D进入的人，要警惕序列成了外压。

还有两位更早的人物，应当放进这张图里，因为他们让“身体入口”这个问题回到了源头。

第一位是孔子本人。《论语·雍也》里有一句常被引用的话：“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”聪明的人喜欢水，仁厚的人喜欢山；聪明的人动，仁厚的人静；聪明的人快乐，仁厚的人长寿。这句话如果被当作养生格言来读，是会读歪的，它首先是一幅人物的素描：两种性情，各有各的样子。它在路径之学里的意思是：动与静在孔子这里并不分高下，它们是两种人的两种显露。孔子自己的样子，《述而》说是“子之燕居，申申如也，夭夭如也”，闲居时舒展而温和；《先进》里曾点说的那番话，暮春时节穿上新做的春衣，约上几位成人、几个少年，到沂水边洗洗，在舞雩台上吹吹风，一路唱着歌回来，孔子喟然叹曰“吾与点也”。这是整部《论语》里最像“散步”的一段，孔子赞许的不是静坐，也不是读书，是一群人在水边、风里、歌里自然而然地舒开。放在本章的开篇案例旁边看，河堤上走一圈的人，倒像是曾点的远亲。这不是说孔子提倡散步，只是说，在儒家最早的源头上，S的门是敞开的，身体与天地的往来并没有被当成要先压下去的东西。

第二位是曾子。《论语·泰伯》记他临终前叫弟子来看：“启予足！启予手！《诗》云：‘战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。’而今而后，吾知免夫！小子！”看看我的脚，看看我的手，我一生小心翼翼，如今才知道可以免于损伤了。《孝经》开篇说得更直接：“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。”在儒家那里，身体首先是一份被托付的东西，保养它是孝的起点，并非私人的事业。所以儒家的“修身”一开始就有一层与健康相邻的意思：不糟蹋身体，是对父母的交代，是做人的第一步。然而这第一步停留在“不毁伤”上，是守护，不是发展；要说到身体怎样随年龄再发生、怎样在一生里被养成，儒家各家并没有留下一套完整的路径。这个缺口，正是后面两章要处理的：下一章看中医如何把它做成了学问，再下一章看一个人从六十岁起重新学一样东西时，身体的“再发生”是怎样的结构。

◆七、对话

（一）朱子学者会说

一位朱子学者可能会这样反驳：你说朱熹路末格在E，靠“一旦”，可是敬贯动静，涵养与进学相须并进，朱熹处处防着人空转，防着流入禅；你读出的“支离”，是把并行的两条线硬说成断裂。

这个反驳有力，应当接住。在身心的问题上，本章确实认为朱熹路是儒家里最稳的：入口在样子上，序列由书与事物供给，静坐只是夹在中间的时段。它没有出现阳明在滁州见到的那种偏向，原因在结构上就能说清。本书对朱熹的批评，从来不在身心的入口，而在末格：敬与格物各自走得很好，两条线在何时何地合成“心定”，路上没有标记。这一点朱子学者并没有反驳到：他反驳的是“支离”这个词的轻重，没有给出末格的读数。本书吸收的是前一半：第16章对朱熹路做体检时，身心这一栏应当写“入口稳、序列有、静坐位置恰当”；不吸收的是后一半：那个“一旦”仍然是一个没有被拆开的黑箱。

（二）阳明学者会说

一位阳明学者可能这样说：喜静厌动是学者之偏，不是静坐之罪；阳明自己晚年并没有废静，他说的是动静合一，致良知本来就不分动静，你用“位置”来读，是把活的东西读成了死的格子。

这个反驳也有力。本书同意：不是静坐有罪，位置才是要点。阳明自己的处置恰好证明了位置：他没有说“不要静”，他说的是“不要只静”，要在事上磨练，要致良知。这是换位置，不是弃静。至于“动静合一”，本书在第17章已经读过它：把序列折成一个时刻。这样做的好处，是破了枯槁；代价，是D这一格没有了序列，难以传，难以检，难以教给一个还没有悟的人。阳明学者可以说活的东西不能用格子读，本书的回答是：格子不是用来读活的东西本身，是用来读它卡在哪里。阳明自己试过一个格子（静坐），又换了一个格子（致良知），他自己就在用位置思考。

（三）当代学者会说

当代研究儒家身体观的学者，如杜维明，曾提出“体知”（embodied knowing）之说，大意是儒家的知不离身体，是用身体去知的（见其《体知儒学》）。本章与这一看法是一致的：荀子“布乎四体，形乎动静”、孟子“四体不言而喻”、朱熹的衣冠瞻视，都说明儒家从来没有把身体放在认识之外。本书与它的分界在于：体知讲的是儒家的身体观是什么，本书要问的是，在一条完整的工夫里，身体在先还是在后，身体入口之后接着走什么、最后落在哪里。前者解释，后者排序，并且给出各家可以被检验的卡处。

（四）一位普通读者会说

最后一种反驳来自普通的读者：你说了这么多，不就是各人找适合自己的方法吗？

不止于此。“因人而异”是一句人人同意的话，同意之后什么也没有改变。本书能多说的是：先问你习惯从哪一格进入，再问你的末格是哪一格，然后检查你的工夫里有没有东西

在补那个末格。惯于从静里起手的人，要查有没有S和D在补；惯于从样子起手的人，要查里面有没有长出东西。这是一个可以被做、也可以被推翻的问法，不只是一句劝人“适合自己”的话。

（五）一个边界

还有一个声音，不是反驳，而是提醒：身心的事情，是医学的事情，路径之学不该插手。本章同意这个边界。儒家的修身是做人的功夫，不是治病的方子；一个人如果长期失眠、焦虑、情绪低落，需要的是医生，不是《孟子》，也不是静坐。本章读的是儒家各家工夫的结构，读到的东西可以帮助我们理解为什么某种修养的路会走到某个偏向，它不构成对身体的任何建议。

◆ 八、可错条件与小结

可错条件

下面几种情形出现，本章的判断就要承认错误或做出修改。第一，如果在孟子、荀子、朱熹、阳明的文本里，能找到与本章所读惯路相反的主线材料——比如孟子的身心之学其实是以身体入口为首格，或者朱熹的静坐实际上被他放在首格而不是被夹在中间——那么相应的读数要改。夜气的材料已经是对孟子“身体只在末格”的一处修正，本章已写在明处。

第二，如果“喜静厌动、流入枯槁”的偏向，在D与S都配齐的情况下依然大量出现，也就是说它并不依赖于“首格独占”这个结构条件，那么本章用三方程所做的结构读法就不成立，枯槁需要另外的解释。

第三，如果同样的偏向，更简单地可以用静坐的时长、人数、指导方式这类外部因素来解释，而不需要路径位置这一层，那么路径读法是多余的。

第四，如果在身心之学里，找不到“主要的卡倾向于出现在惯路末格”的系统对应——也就是孟、荀、朱、阳四家的卡处与各自的末格没有稳定的对应——那么第28章的位置层规律在身心这一领域要撤回，或收窄到只对其中几家成立。

第五，如果有证据表明阳明的“枯槁”在他的学生那里主要由别的原因（时代风气、科举压力、个人遭遇）造成，那么把它归结为路径位置，是把一个多因的现象读成了单因。

小结

孟子把气放在志与身之间，让它能双向地牵动，并提醒不要揠苗；荀子把礼放在身体上，让重复的举止沉淀成内在，也看到人有九种偏向，却把九种偏向收回一条路；朱熹从衣冠瞻视起手，让静坐夹在敬与读书之间，入口最稳，末格仍靠“一旦”；阳明以自己的病和学生的枯，试出了首格独占的危险，换了药，也换出了新的空缺。四家各开了一扇门，每一扇门通向的身体样子都不同；他们的毛病，大多出现在自己惯路的末格一带，这是位置上的倾向，待检，见第28章。

这一章留下两个问题。一个是：荀子那张“治气养心之术”的清单，是在看人之不同，把不同的人开不同的方，这在儒家里是一块孤立的石头，还是与另一个更大的传统相通？另一个是：孟子隐约看见而没有成序的“息”，朱熹抓住而不肯放开的“样子”，在另一种身体之学里，是否已经成了完整的路径？下一章要走进的，就是一门把身体的因人排路、把病的传变当作序列来研究了两千年的学问：中医。

59

第 59 章

中医：身体的健康发展之道

本章要点

中医的一是给定的阴阳之气，辨证论治因人排路，治未病提前到显露之前；主线S→E→D，虚处在气的发生，末格D传得窄。

◆一、两个人都失眠

先说一个说法，行内人常拿它来讲什么叫辨证。同一间诊室，同一天，先后来了两位病人，开口说的话几乎一样：晚上睡不着。头一位说，躺下以后心里烦，口干，脸上总像有一股热，夜里翻来覆去，早上起来舌头发红；第二位说，躺下以后也睡不着，可他不烦，只是累，白天没精神，心慌，话说多了就气短，面色发淡。按中医的行话，前者被归到“火”一路，后者被归到“虚”一路；一个要清，一个要补。这是行内流传的讲法，用来说明“同一个症，两条路”，“清”“补”在这里只是两条路的路名，不是对谁的建议；本章只借它的结构，不取它的内容。它是一个起点：站在门口的两个人，在最表面的地方是一样的，在里面是不一样的，所以走进去的路不一样。

把这个场景翻译成本书的语言，是这样的：睡不着，是S这一格上的一个显露，两个人的显露一模一样。可是这个显露背后的D（它从哪一段序列里来，经过了怎样的先后）和E（身体里各样东西之间怎样纠缠）不同。中医的辨证，是不满足于S上的相同，要往下问D与E的差别，然后据此排出不同的治法次序。这是“因人排路”的最朴素的样子，也是孔子对子路与冉有的“闻斯行诸”一问两答的医学版本。

本章要做的，是把中医当作一门“身体的发展之道”来做结构上的解构。这几个字每一个都要逐一说一遍。

“身体的发展之道”：身体是一个要从一个状态走到另一个状态的对象，从出生，到成长，到衰老；病，是路上的偏离；医，是帮着把路走正的人。中医的核心工夫，是对这条路的读法，以及在偏离处的排路。

“结构上的解构”：本章只问中医的学问结构，它的一是什么，它怎样排路，它的惯路卡在哪一格，它在纵、横、发生三个方向上各走到了哪里。

“不作疗效判断”：这一条要说得最重。本章不判断中医有效还是无效，不判断哪一种方药或疗法能治什么病，不评论任何一种治疗的利弊，也不给任何人任何用药或治疗的建议。这些问题属于临床，属于循证研究，属于医生与患者之间的具体判断，不属于路径之学。文中偶尔出现的方名、术语，只作为结构的例子，不构成对适应或功效的任何说明。读者如果身体有病，请就医。

把这几条说在前头，是因为这个题目特别容易滑向两种极端：把中医捧成一个什么都能解释的玄学，或者把中医当作一个什么都解释不了的旧物。两种态度都是在回答“有效吗”。本书不回答这个问题，只回答“它是怎样一条路”。这是一个更窄的问题，也是一个以前较少有人仔细问过的问题。

◆ 二、《内经》：先说它看对了什么

（一）一是阴阳，一是气

《黄帝内经》包括《素问》和《灵枢》两部，通行的看法是它并非出自一时一人，由战国至汉代陆续编成，托名黄帝（《汉书·艺文志》著录“《黄帝内经》十八卷”，尚无“素问”之名）。后世尊它为医家之祖，几乎所有中医的概念都能在里面找到源头。要读它的结构，先要问：它的“一”是什么？

最醒目的两个字是阴阳。《素问·阴阳应象大论》开篇说：“阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也，治病必求于本。”阴阳是天地的道，是万物的纲纪，是变化的父母，是生杀的根本。接着说“治病必求于本”，这个“本”，注家一般解为阴阳。同一篇里还有一句话常被引用：“善诊者，察色按脉，先别阴阳。”善于诊断的人，观察气色、切按脉搏，首先要辨别阴阳。

与阴阳并立的另一个字是气。《内经》里的气是一个弥漫的概念，人与天地万物，都是气的聚散。人的生命是气的运行，病是气的失调，治是让气回到顺畅的运行。阴阳是气的两种态势，气是阴阳共同的质地。所以如果要问《内经》的“一”，答案大致是：气，以及气的阴阳相对。

这个“一”有一个鲜明的特点：它是给定的。《内经》不问阴阳从何而来，不问气怎样发生，它从阴阳与气出发，问的是人怎样合于它们。这和儒家的“一”在形式上是同构的：孔子不问仁从何处来，他问的是怎样成仁；《中庸》说“天命之谓性”，天命是给定的，工

夫从这里开始。中医与儒家共享一种思维：先有一个不再追问的底，然后在底上展开出一整套路。

还要交代一层关系。《内经》的阴阳、气、天人相应，与汉代经学的天人之学，是同一个时代的语法。董仲舒讲天人相副，要把人的身体与天的结构一一对上；《内经》讲人与天地相应，要把人的节律与四时对上。到底是医家借了儒家的宇宙论，还是儒家借了医家的身体观，还是两者共用了当时通行的一套语言，史家有不同意见，本书不作判断〔待核〕。第29章会专门谈汉代经学的这一面。这里只需记住一点：中医的“一”不是孤立的，它出自与儒家同一片思想的土，所以才会在结构上与儒家如此相似；它们的分岔，是在后来各自往不同的方向长出去之后。

（二）“法于阴阳，和于术数”

《素问·上古天真论》里有一段是整部书最著名的句子之一：“上古之人，其知道者，法于阴阳，和于术数，食饮有节，起居有常，不妄作劳，故能形与神俱，而尽终其天年，度百岁乃去。”上古的人，那些懂得道的，取法于阴阳，调和于术数，饮食有节制，起居有常规，不妄自劳作，所以形体与精神可以相俱，享尽天年，过了百岁才离去。

这一段话里有几个地方值得放大。“法于阴阳”，是取法。取法什么？取法天地的节律：昼夜、四时、寒暑。“和于术数”，注家一般解为各种调养的方法，如导引、调息之类，也有解为遵循规律的〔解释不一，待核〕。无论怎样解，这个“和”字是要紧的：人不是去征服阴阳，是去合它。接着是三句具体的：食饮有节，起居有常，不妄作劳。三句都是关于序列的：吃有节，睡起有常，劳有度。这是D这一格。

所以《内经》里最早也最完整的“健康之道”，是一条以序列为主的路：给定的一（阴阳之气），人的行为在时间里排成与它相合的序列，结果是形与神俱。路径读起来，这里是E（给定的气与阴阳）→D（节律的序列）→S（形与神俱的显露）。本书把《内经》这一线叫养生线，读作E→D→S，与下文辨证论治的治病线S→E→D分作两线（见第五节第一小节）〔本书读法，待检〕。养生线的次序与孟子的惯路E→D→S同构，也让人想起孟子“夜气”“平旦之气”那个没有成序的身体之门：那一扇门在《内经》里被完整地打开了，变成了一整条关于起居、饮食、四时的序列。

这一点值得停一下。上一章结尾问：孟子隐约看见而没有成序的“息”，在另一种身体之学里是否已经成了完整的路径？《内经》的这一段，大概就是回答。孟子看见了夜里的息可以养气，《内经》把它扩成了一整年的节律、一整天的作息、一整套饮食的节度。儒家与医家，在这里站在了同一条线的两端：儒家有一个志，却缺少身体的序列；医家有一整套身体的序列，从阴阳之气出发。

《四气调神大论》的前半，原是一篇按季节排的起居规范。它依次讲春三月、夏三月、秋三月、冬三月，各给一个名目，如春季叫“发陈”，教人随着天地生发的势头安排睡起与活动，其中有一句“以使志生”（《四气调神大论》：“春三月，此谓发陈，天地俱生，万物以荣，夜卧早起，广步于庭，被发缓形，以使志生”）；篇中还有“春夏养阳，秋冬养阴，以从其根”一语。这些话是古代的起居规范，本书不把它们转写成今天的任何建议，只看它们的结构：一年被切成四段，每一段有自己的势，人的作息要跟着势转。这是一条以四时为单位的D，而且它的目标写得很明白：志要生，要与天地同时生。这里出现的“志”字，与孟子“志，气之帅也”的志是同一个字。医家与儒家在这里有一个小小的交会：志，不只是人心里的一个决意，它还要跟着时节生发；气，不只是体内的一团东西，它跟着天地的势转。孟子说“夜气”“平旦之气”，没有展开的那个节律之门，《内经》把它开成了整整一年。

农人的日子，是这个结构最朴素的版本。他不是在“治”什么，他是在“合”：什么时候下种，什么时候收割，什么时候让地歇着。二十四节气是一张把一年切成二十四份的序列表，每个节气是一个提示，提示这一段该做什么。人的作息也被放进了这张表，这是中国人把身体和天地编在同一张序列里的办法。这样一张表，对身体来说是一条路，不是一个药方：它不针对哪一种病，它只提供一个跟着走的节拍。

（三）治未病：把工夫提前到显露之前

《素问·四气调神大论》里有一段话，后来成为中医最有名的自我定位：“是故圣人不治已病治未病，不治已乱治未乱，此之谓也。夫病已成而后药之，乱已成而后治之，譬犹渴而穿井，斗而铸锥，不亦晚乎。”圣人不是治已经生了的病，而是治还没有生的病；不是治已经乱了的局面，而是治还没有乱的局面。病已经成了才用药，乱已经成了才去治，就好比渴了才去挖井，打起仗来才去铸造兵器，不是太晚了吗。

我们平时说“治未病”，常把它理解为“预防”，这当然不错。但在路径之学里，它有一个更精确的读法：把工夫提前到S的显露之前。病，在S这一格，是显出来的东西：疼、热、咳、睡不着。可是在S显出来之前，D与E已经偏了：起居的序列已经乱了，气血之间的关系已经紧了。治未病，是在末格S还没有出现的时候，就对前两格下手。这是一条与“病已成而后药之”相反的方向：后者从S起手，追着显露走；前者从D、E起手，走在显露之前。

东汉张仲景的《金匮要略》里有一句把这件事说得更具体：“上工治未病，何也？师曰：夫治未病者，见肝之病，知肝传脾，当先实脾。”（《金匮要略·脏腑经络先后病脉证》）高明的医生治未病，是什么意思？老师说：所谓治未病，是看见肝出了问题，就知道

肝的病会传到脾，应当先把脾补实。这是一个读序列的例子：医生不仅看当前的位置，他还知道这个位置的下一站，在下一站设防。这是一种明确的“在序列上提前一步”。

这种思想在儒家里也有对应。《周易·坤·初六》说“履霜，坚冰至”：踩到霜，就知道坚冰要来了。《象传》接着解释“履霜坚冰，阴始凝也，驯致其道，至坚冰也”（《周易·坤·象传》）：阴气才开始凝，顺着它的势头，会到坚冰。“防微杜渐”的整个传统，都从这样的读序列里来。《内经》的“治未病”，是医学里的“履霜”。

（四）儒家与医家的邻居关系

在继续往下读中医之前，需要交代一下儒家和医家的关系。孔子对医药是敬而谨慎的。《论语·乡党》记载，季康子送药给孔子，孔子拜而受之，说：“丘未达，不敢尝。”我对这药不了解，不敢尝试。《述而》说“子之所慎：齐，战，疾”：孔子谨慎对待的三件事，是斋戒、战争、疾病。《子路》里有一句引自南方人的话，孔子称许：“人而无恒，不可以作巫医。”人没有恒心，是不可以做巫医的。

这几处合起来，可以看出孔子的态度：他尊重医，谨慎对待病，把“恒”当作医者的品性。他不自己行医，也不贬低医。宋代以后，士人读医书、行医的风气渐盛，“儒医”一词出现，有“不为良相，则为良医”的传说，这句话常被系于范仲淹〔此说待核〕。儒与医，在宋以后成了近邻。不过，儒家之学与医家之学，在大多数时候是并排而立的，各管各的，儒家管志，医家管身，二者的交汇处——修身与养身——被留给了每个人自己。这也是上一章的结尾处留下的缺口。

◆ 三、辨证论治：因人排路的一整套方法

（一）症、病、证：三个层次

要读懂辨证论治，先得把三个常被混用的字分开：症、病、证。症，是单个的现象：头痛，发热，咳嗽，睡不着。它是S这一格上一个个可以指认的点。病，是一个名字，一个把一组现象归在一起的名号：感冒，胃炎，失眠症。病名是社会共同使用的标签，医生和患者、医生和医生之间靠它沟通。证，是中医特有的东西，它既不是单个的症，也不是一个病名，而是在某一个时段里，症状、体质、时令、地域、情绪、饮食起居这些东西纠缠在一起所形成的一个整体格局。同一个病，在不同的人身上、不同的时候，可以是不同的证；不同的病，在不同的人身上，也可以是同一个证。

用本书的话说，证是E这一格的读数。E是特征纠缠，是各样东西之间怎样相互牵连、相互牵动。症是S上的散点，病是对散点的命名，证则是把散点读成一个纠缠的格局。中医的“辨证”，就是从S的散点出发，读出E的格局。这一步，是中医最核心的工夫，也是它与“按病名治病”最不同的地方：它不满足于认出名号，要读出格局。

所以开篇那两位失眠的人，S相同，病名相同，可是证不同：一个格局偏热，一个格局偏虚。同一个S，两种E。接下来的治法，要对着E来排，不是对着S来排。

（二）“观其脉证，知犯何逆，随证治之”

《伤寒论》里有一条常被引用的原则：“观其脉证，知犯何逆，随证治之。”（《伤寒论》第16条）看他的脉象与症候，知道犯了怎样的逆乱，随着证来治。这十二个字，几乎可以当作辨证论治的纲领。“观其脉证”是S，取象；“知犯何逆”是E，读格局；“随证治之”是D，据格局排治法。

这条纲领的次序，是S→E→D。从显露起手，读出纠缠，再排出序列。这个次序我们要记住，下一节还会回来。在这里要先提醒：这一条原则里没有任何关于“疗效”的话，它是一个关于次序的话。它说的是：先看，后读，再治；看什么，读什么，怎么治，随后每一家各有各的说法，但这三步的先后是中医的共同骨架。

辨证论治这一整体的名称，作为中医学的核心概括，是现代才被明确提出来的〔大约在二十世纪中叶前后，具体出处与时间待核〕。在此之前，医家们做的是这件事，却未必用这四个字来命名。这也是一个有意思的现象：一套做法被用了近两千年，被总结成一个概念，是在它遇到另一套医学体系，需要说清自己的特点的时候。命名，是被对照逼出来的。这一点，我们在后面谈横向的时候还会再碰到。

（三）同病异治，异病同治

“同病异治，异病同治”，是辨证论治最常被引用的两句话。“同病异治”这个词，较早见于《素问·五常政大论》，原话说的是地域不同，治法不同：西北之气散而寒之，东南之气收而温之，这就叫同病异治（原文：“西北之气散而寒之，东南之气收而温之，所谓同病异治也”）。读这一处，要看到：中医最早讲“同病异治”，首先是讲土不同。西北的地方与东南的地方，气候不同，人的体质不同，同一种病，治法要不同。这是一个明确的“先问土”的自觉。

《素问》里还有一篇《异法方宜论》，篇名就是“异法方宜”：不同的方域，适宜不同的治法。篇末有一句总结：“故圣人杂合以治，各得其所宜；故治所以异而病皆愈者，得病

之情，知治之大体也。”大意是：圣人把各种治法综合运用，使各得其所宜，所以治法不同而病都能痊愈，是因为得到了病的情由，知道了治疗的大体。注意这里同时出现了两个东西：一个是“治所以异”，治法是多样的；另一个是“知治之大体”，有一个不变的大体。多样的治法，一个不变的大体，这与儒家“守正出奇”的结构完全一致：守的是大体，出的是治法的奇。也与《易传》“天下同归而殊途，一致而百虑”同构。病愈，是同归；治异，是殊途。

“异病同治”一语，是后世的概括，常见的解释是：不同的病，如果证相同，可以用同一个治法。它的出处本书没有核实到〔待核〕。它的逻辑是顺着同病异治推出来的：既然同一个病名之下可以有不同的证，那么不同的病名之下也可以有相同的证。治法对着证来，不对着病名来。

把这两句话放进本书的框架里：病名属S（命名的显露），证属E（纠缠的格局），治法属D（序列）。同病异治，是S相同、E不同、所以D不同；异病同治，是S不同、E相同、所以D相同。治法跟着E走，不跟着S走。这就是“因人排路”的结构：路不由终点（病名、症状）决定，由起点和中间的纠缠决定。

（四）能量账：上工与下工

殊途同归，但所花的能量不一样，这是本书第13章的论断。中医自己对这件事有一套说法，它的评价标准，写在了对医生等级的划分里。

《金匮要略》里“上工治未病”的上工，与之相对的是中工、下工：《金匮要略》同条说“中工不晓相传，见肝之病，不解实脾，惟治肝也”；《素问·八正神明论》则以上工、下工对言，“上工救其萌芽……下工救其已成，救其已败”。不同的书里划分略有不同，但大意一致：高明的医生，是在病未成之前或初起之时就看出方向的人；平庸的医生，是病已成、已重才着手的人。《四气调神大论》那句“渴而穿井，斗而铸锥”，把话挑明了：同样是把事情办成，晚了才办的路，成本最高。

这就是中医自己的能量账。它不算疗效，算的是“你的工夫在哪一格下”：在S显露之后追着症状跑，是损耗高的路；在D、E偏离之初就介入，是损耗低的路。这与阳明的“事上磨练”和朱熹的“主敬”都不一样，它是一个从序列上计算成本的方式。回头看上一章荀子那句“凡治气养心之术，莫径由礼”，礼在荀子那里也是“径”：最直接的路。中医说的“上工”，是找到那条最直接的径的人。

还有一个字要放在这里：《至真要大论》里说的“以平为期”，大意是治疗以达到平和、平衡为目标。这个“平”，是中医的目标之一。它不是指一个固定的数值，是指各样东

西之间的相互关系回到不偏的状态。目标是一个状态，不是一个点，这和孔子“若圣与仁，则吾岂敢”里目标是方向不是点的结构，是相通的。

（五）一个朴素的案例

用一个生活里的场景来说这种“因人排路”。设想一个家里有两个孩子，哥哥性子急，弟弟性子慢，吃饭时都不肯好好吃。做母亲的不会用同一种办法对待两个人：对哥哥，要等他的急劲过去再说；对弟弟，要提前几分钟预告。两个孩子面对的是同一个问题，吃饭，可是她对每一个孩子排的路不同，因为她知道每个孩子身后的东西不同。如果有人问她：你的原则是什么？她大概会说：先看这个孩子现在是什么样。这种“先看，再读，后做”的次序，就是辨证论治在家常里的样子。当然，母亲是不开药方的，这个比喻只借它的结构，不借它的内容。

（六）因人、因时、因地

在后世的总结里，辨证论治的“变”，常被概括成三个方面：因人、因时、因地〔这一概括见于现代教科书，思想源头在《内经》，具体表述待核〕。因人，是看这个人的年龄、性别、体质、情绪；因时，是看季节、一天里的时辰；因地，是看地域、水土。三个因素合在一起，几乎就是第484号《儒家发展之道总纲》所说的“先问土”的另一种说法：土有三层，人是最近的一层，时是中间的一层，地是最远的一层。

这三个“因”，对应着一个更大的结构：一个治法，只有在人、时、地三处都对上之后，才成立。中医的整个学问，可以看作是一套“对土”的方法。这一点在后面讲横向时会重新出现：当中医进入一片新的土，比如医院体系、海外的法规与习惯，它自己最擅长的那一件事——对土——应该怎样被运用到它自己身上？这是一个有意思的问题。

借一个与医无关的场景来说明“先问土”。一个人从北方搬到南方，在北方他习惯的一套作息、一套饮食、一套穿着的办法，到了南方头一个月处处别扭：衣服添减不对，房子的干湿不对，连一天里的精神节奏也不对。他不是病了，是土换了。这时候他需要的是什么？是把原来的办法拆开，看哪些是壳（具体的做法），哪些是根（背后的道理），再按新土的脾气重排。中医说的“因地制宜”，在这个场景里是一个人人都能懂的东西。它提醒我们：辨证论治里的“论治”，之所以必须随人随时随地而变，是因为它的每一个“治”都是一个在特定土里长出来的做法。把它搬到另一片土里，不先问土就原样套，就是第484号说的第一条纪律所禁止的事。

◆四、《伤寒论》：六经传变是一条路径序列

（一）一部从序列里长出来的书

《伤寒论》的作者是东汉末年的张仲景（名机），通行的说法是他原著《伤寒杂病论》（《四库全书总目提要》称其所作为《伤寒卒病论》），后世经晋王叔和编次、宋人校订，分传为《伤寒论》与《金匮要略》两部（《提要》记《金匮要略》为王洙在馆阁蠹简中得之）。据传他在书序里痛陈家族人口在伤寒流行中大量死亡，是促使他著书的原因之一〔序文细节待核〕。这部书在中医里的地位，相当于《论语》在儒家里的地位：后世的医家几乎都要回到它，注它，争它，用它。

要说它与本书的关系，先要看它的体例。全书的主体，是一个个以“辨某某病脉证并治”为题的篇章：辨太阳病脉证并治，辨阳明病脉证并治，辨少阳病脉证并治，辨太阴病、少阴病、厥阴病脉证并治。这个标题里的五个字——辨、脉证、并、治——是一个小小的路径：脉证是S，辨是读E，治是D，而“并”字，是把它们放在一起。每一经的篇章，都是这三件事的并置。

所以《伤寒论》的结构，是两层嵌套：外层是六经的序列，内层是每一经里“脉证、辨、治”的三格。这是这部书结构上最要紧的地方，也是后世医家反复研究的地方。

（二）六经：从表到里，从阳到阴

六经，是太阳、阳明、少阳、太阴、少阴、厥阴。前三个叫三阳，后三个叫三阴。在最简要的理解里，它们是疾病由浅入深、由阳转阴的六个位置或阶段。太阳病，在最外层，是邪刚刚侵入的时候；阳明，是热盛的阶段；少阳，介于表里之间；到了三阴，则是正气渐衰，病入深处。

这样一个排列，是一条序列，一条从浅到深、从阳到阴的路径。读《伤寒论》的人，首先要问的是：病现在在哪一经？它是从哪一经来的？它下一步会走向哪一经？这三个问题，把一个病写成了一条路上的位置。

对这个序列的最早出处，要追溯到《素问·热论》。《热论》以日期来排：一日巨阳受之，二日阳明受之，三日少阳受之，四日太阴受之，五日少阴受之，六日厥阴受之（《素问·热论》：“伤寒一日，巨阳受之……二日阳明受之……三日少阳受之……四日太阴受之……五日少阴受之……六日厥阴受之”）。它是一条机械的、按天推进的序列，像一条每天走一站的铁轨。

（三）序列不是铁轨：“传”与“不传”

仲景的一个重要贡献，也是读路径最值得细看的地方，是他对这条铁轨的改造。《伤寒论》第4条说：伤寒一日，太阳受之，脉若静者为不传；颇欲吐，若躁烦，脉数急者，为传也。意思是，一日太阳受病，如果脉象平静，就是不传；如果想吐，烦躁，脉数而急，那就是传了。

这一条的要点是：传与不传，看脉证，不看日数。《热论》里的六日六经，在这里变成了一种可能的序列，不是必然的序列。病可以不传，可以停在太阳；可以越经传；可以同时两经受病，叫“合病”；可以一经未罢又见另一经，叫“并病”；可以不经过阳经，直接进入三阴，叫“直中”。“合病”“并病”见于《伤寒论》条文（如“太阳与少阳合病”“二阳并病”）；“直中”则是后世医家的用语，《伤寒论》条文里没有这个词。这些词，全部是路径上的非线性：跳格、并行、停住、直达。

用本书的话说，仲景把一条机械的D（按天推进的序列）改成了一条由S和E来裁决的D（按脉证决定是否推进的序列）。D不再是自己走的，它要被眼前的显露和身体里的纠缠随时重新判定。这是D＝G(S,E)那一式的充分运行：序列由显露和纠缠共同决定。《热论》的六日，是D自己说了算；《伤寒论》的“传与不传”，是D听S与E的。

这里有一个对儒家的启发。朱熹的格物，是按日积累的序列：“今日格一件，明日格一件”，是铁轨式的；阳明的致良知，是把序列折叠成一个时刻，没有序列。两者之间有一个空位：一个序列，既有先后，又由当下的显露来裁决是否推进。仲景的“传与不传”，正是这个位置。这是儒家在工夫论里没有现成的形态，却能在《伤寒论》里找到一个成熟的样子。

（四）两条路：病的路与医的路

读《伤寒论》，容易忽略一件事：书里同时有两条路在运行。一条是病的路：从太阳到阳明，到少阳，到三阴，是病在身体里的走向。另一条是医的路：医生拿到病人，要先辨出病在哪一经，然后据此排治法。医的路是对病的路的读解和回应。两条路叠在一起，形成了一种追逐的关系：医在病的后面追，或者医在病的前面站。

在病的后面追，是已病之后的治；在病的前面站，是治未病。前面那句“见肝之病，知肝传脾，当先实脾”，说的正是医的路站到了病的路的前面一步。如果说治未病是上工，是因为上工的路径领先了病的路径。能够领先，需要两样东西：一是对病的路有所读，也就是知道病会怎样传；二是对病的路有所预期，也就是敢于在显露之前布置。这两样合在一起，

就是一种在序列上的预见。《内经》说“上工”，仲景说“见肝之病”，说的都是这个预见。

这个“两条路”的结构，在其他领域里也能找到。教育里有孩子的路和老师的路，事业里有市场的路和企业的路。但在医学里，它被说得特别清楚，因为病的路是一条不由人愿意而走的路，医必须读它。

（五）方证相应：序列被凝成一个“方”

《伤寒论》里的另一个重要结构，是方与证的对应。每一条方剂，比如桂枝汤，都有一组与之对应的脉证，这叫“方证”。读《伤寒论》的人，常说“有是证，用是方”。对本书来说，需要注意的是这个对应所暗示的结构：一个方，是一个被固定下来的D，也就是一组配伍好的、有君臣佐使次序的序列。它被写下来，被后世遵循，被称为经方。

经方是“凝固了的D”。在这一点上，它很像孔子在《论语》中给出的那些“问仁六答”：每一个答案是一个现成的、可以重复使用的路径，对应着一个特定的人或场景。后世的加减，是在这个凝固的D上微调：增一味，减一味，改一量。我们会在后面的“纵向”部分回到这一点。

方的内部也有层次。《素问·至真要大论》有一句说明方剂组成的话：“主病之谓君，佐君之谓臣，应臣之谓使。”针对主要问题的叫君，辅助君的叫臣，呼应臣的叫使。君臣佐使，是方内部的一套分工次序，谁先谁后、谁主谁从，写进了方的构造里。所以一个方不是一把药材的堆放，它是一条被压缩进一个容器里的小序列：有主，有辅，有引。这使得方既是一个D，又是一个能被整体传递的单位。后世的加减，就是在这条小序列上换主、换辅、换引。

桂枝汤在这里只是一个结构的例子：一个方，是一个被凝固的序列，君臣佐使的次序写进了它的构造里，它因此能被整体地传下去，也因此在传递中容易只传方、不传读法。这一点在下一节读末格D时还要用到。

（六）一个小结：中医的路径特点

到这里，可以对中医的路径结构做一个初步的概括。第一，中医有一个给定的一：阴阳之气。第二，中医的主线是S→E→D：从显露起手，读纠缠，排序列。第三，中医既有对病的路的读法（六经传变），也有对医的路的安排（治未病、辨证论治）。第四，中医的序列有一部分是机械的（《热论》的日传），也有一部分是由当下裁决的（《伤寒论》的传与不

传）。第五，中医的整套做法，在每一个环节上都为“因人、因时、因地”留出了变化的空间。

这五点，使得中医成为儒家以外，最完整地发展了“因人排路”的学问。它是一条活的路：一是给定的，路是活的。接下来要用三方程、六路径、三原理，把这一点读细。

◆ 五、路径读数：中医的惯路，缺式与断拍

（一）惯路S→E→D：儒家空着的路，医家走得最熟

前面几节已经把中医的主线说了好几次：望闻问切取象，辨证把象并成格局，论治排出序列。按本书的读法，这是S→E→D。

这个次序在全书里已经出现过，是在第27章：儒家的六条路里，S→E→D是几乎空着的一条。第27章把话说得很有分寸：这条路在儒家的成人之学里没有被立成一路，只有半样本，即孟子对民、湖湘先察识、阳明蒙学，以及本章要读的中医四诊辨证。孔子说“兴于诗，立于礼，成于乐”，传统读法是S→D→E，本书靠“立”字读作E，才得S→E→D，那是诗先打动了人，志才立起来，功夫才跟上去。后儒很少把它立成一路。而在中医这里，同样的次序是日常的惯路，每一位坐诊的医生每天都在走。这是一个值得郑重对待的对照：同一个次序，在儒家的成人之学里是空的，在医家里是满的。之所以中医只记作半样本，是因为它不在儒家的成人之学之内，它是旁邻的一门学问；借它来看这条路走熟了是什么样子，不等于儒家有了这一路。

不过得小心，这里是“次序相同、内容不同”，只说先后相似，不说本质相同。儒家那条空路上的S是诗，是一个让人兴起的显露；中医这条路上的S是脉证，是被观察的显露。一个是被给予的感动，一个是被获取的证据。E也不同：儒家的E是志气、关系，中医的E是气血、脏腑、体质。D更不同：儒家的D是礼乐的工夫，中医的D是治法与方药的序列。三格的内容各是各的，只有排列的先后是相似的。把“次序相同”说成“本质相同”，是一种常见的误读，本书不做这样的说法。

还要把本章前面出现过的两条线分开放。《内经》“法于阴阳，食饮有节，起居有常”那一线，是养生线，前文读作E→D→S，与孟子的惯路同构；辨证论治这一线，是治病线，读作S→E→D。两条线并不矛盾：养的路是人在无病时顺着给定的一，把日子排成序列，治的路是人已有偏离时从显露读回格局再排治法，而“治未病”恰好是两线相接的地方，它把治的路的工夫提前，提前到与养的路相碰。本章把治病线当作中医的主线，是因为辨证论治是这门学问最有辨识度的承担，不是因为养生线不重要。养生线、治病线的两线分

法，是本书为化解一章里出现的两种次序而立的读法〔本书读法，待检〕；一个人春天早睡早起、顺着四时安排日子，走的是养生线，病了去看医生、四诊辨证，走的是治病线，这里只借这个场景说明两线的分别，不涉及任何具体的做法。

那么这个对照有什么用？它至少说明了一点：S→E→D这条路，是一条可以被走得很熟、也可以一代一代传下去的路，儒家把它空着，不是因为它走不通。后儒空着它，原因要到别处去找，那是第27章的事。这里只记下：这条路在医学里有两千年的实际运行，可以作为路径可行性的一个参照。

（二）三方程：谁承担哪一式

三方程是S＝F(D,E)，D＝G(S,E)，E＝H(S,D)。三式各问：显露由什么决定，序列由什么决定，纠缠由什么决定。哪一式没有人承担，叫缺式；有人承担，但依据的不是右边两维，叫半缺。

中医的三式，大约是这样分配的。S＝F(D,E)：症状由节律和关系决定。这一式，中医承担得很好。说症状是节律紊乱、气血失调的结果，是《内经》的基本思路：起居不节，则病生；情志不调，则病生。症状不是孤立的，它是D与E的显露。这一式在中医那里有人管，依据的也正是右边两维。

D＝G(S,E)：序列由症状和格局决定。这是辨证论治，是治法依显露和格局而排。这一式同样承担得很好，是中医的核心。

E＝H(S,D)：格局由症状和序列形成。问的是：气血的失调、体质的偏向，是怎样从显露和序列里形成的？这一式，中医有人管，但依据的不完全是右边两维。当问“这个人为什么是这个证”，中医的回答里大量依靠的是阴阳五行、脏腑相关、五行生克这一套给定的框架，也就是依靠“一”。格局是怎样一步一步形成的、什么样的序列会沉淀出什么样的格局，这条因果线，在传统中医里是由阴阳之气这个给定的底来说明的，不是由一条可以追踪的发生过程来说明的。

所以，在本书的读法里，中医的E＝H(S,D)这一式是“半缺”：有人管，但依据的是给定的一，不是右边的S与D。这就是中医的“虚处”：它不追问“气是怎样发生的”。阳明的虚处在“一念发动处”（他追问到发动处便停下，见第19章），中医的虚处在“气机初动处”。两者是同构的：都有一个被给定而不再追问的东西，在它之上，展开出极其精细的路径。这一处同构是本书的读法，待检；阳明一侧的读数见第19章，中医一侧“气机初动”的说法，还要请熟悉医籍的人核对出处与分量。

这个判断需要说清楚它的分量。它不是说中医的阴阳之气是错的，也不是说一定要有一个“发生”的解释才算好的医学。它只说：在路径的结构上，中医的一是预设的，它与阳明的良知、朱熹的理在结构上同类。这是一个可错的判断，条件见本章末尾。

（三）末格D：传下来的是方，还是序列

按S→E→D的读法，惯路的末格是D。本书的位置层规律（弱假说，待检）是：主要的卡倾向于出现在惯路的末格；这条规律的检验与收窄见第28章，至于在末格怎样卡，另看首格与处境。那么，中医的D会卡在哪里？这里问的是：D这一格——治法的序列——是怎样被承担、被传递、被检验的？

中医传统里，D的最主要承担者是个人经验与师承。一位医生的方子，来自他的老师，也来自他自己几十年的积累。医案，是这种积累的主要载体。这样的承担方式有它的好处：它是活的，贴着具体的人；它也有它的难处：它高度依赖个人，难以被公开复核，难以被拆成可以重复运行的步骤，难以让一个从未跟过这位老师的人得到同样的东西。

第37章里有一个案例：老中医说“我看了几十年”，年轻人要看数据。这两句话之间的距离，正是D这一格的承担方式之间的距离：一个靠个人积累的序列，一个靠公共可复核的序列。本书不判断谁对，只指出：当D的承担者是个人，序列的传递性便受限于人；人在，路在，人走，路就断了一截。中医历史上的门户之争，金元四大家各主一说，一部分原因可以从这里读出来：每个人在自己的经验里走通了一条路，却难以把它变成别人的路。

金元四大家，通常指刘完素、张从正、李杲、朱震亨，后世常以“寒凉”“攻下”“补土”“滋阴”来概括各家的主张（《四库全书总目提要》评刘完素“多以寒凉之剂攻其有余”，张从正“大旨主于用攻”，李杲“以土为万物之母，故独重脾胃”，朱震亨“主于滋阴”）。这个概括本身，就是一种偏路的素描：每一家抓住了身体里的一个方向，把它走深、走通，也因此而偏。偏路不是错路，本书一直这么说。每一条路走深了，都有它看见而别人没看见的东西；它的毛病，在于换一个人，换一个时代，这条路未必接得上。

所以，中医在末格D上的卡处，可以这样读：序列是细的，承担序列的人是少的；路是活的，传路的办法是窄的。用方向层的话说，这是“桥没架好”的一种：从一个人的手到另一个人的手之间，缺一座公共的桥。这一判断是一个关于“传递结构”的判断，不依赖于任何一个疗效结论。

（四）三原理：中医内部有过几次三拍

三原理说，任两格发生矛盾，推动第三格改变：张力积累，形状改变，回写。中医内部的历史上，有几次明显的三拍，值得拿来读一读。

第一次是寒温之争。《伤寒论》奠定了以六经辨治外感热病的框架，后世长期尊奉。可是到了明清，江南地区温热类疾病多见，一部分医家觉得，用六经的路径来读这类病，有时嫌不够用（如吴有性《温疫论》成于崇祯壬午，以疫病“与伤寒相似而迥殊”，“古书未能分别”，见《四库全书总目提要》）。这是第一拍：S（临床上见到的东西）与D（既有的序列）之间有了张力。第二拍是形状改变：吴有性的《温疫论》提出“戾气”的说法，以区别于传统的六淫〔待核〕；叶天士的《温热论》提出卫气营血的层次（卫、气、营、血，由浅入深），后人常把其中的传变次序概括为卫分之后才说气分、营分之后才说血分〔转述，待核〕；吴鞠通以三焦立论〔待核〕。它们另立了新的序列，不是在六经上加几笔，是换了一套路径。第三拍是回写：后来有“寒温统一”的讨论，有对《伤寒论》的重新阐释〔待核〕，这说明新序列不只是旁立一支，它也改写了原来的框架。

这是一次相当完整的三拍，值得说清楚：中医内部能够发生“路径之新”，能够在既有框架旁另立序列，也能回写。但这次三拍所改变的，是D，是序列；而阴阳之气这个一，没有被动。温病学说，仍然在阴阳气血的语言里说话。用本书的术语，这是1到N里的“换路”，是路径之新，不是新的一。

第二次，是中西之间的张力，这是下面第六节要谈的东西。这里先记下它的拍数：第一拍，张力积累得极足，近代以来中医与西医相遇，两种身体观、疾病观、验证观之间的张力是明显的；第二拍，形状改变，是还没有清楚发生的地方；第三拍，回写，更无从谈起。这个读数与第37章读牟宗三一系的结论几乎同构：中西张力攒足，第三格不变形，出口是判教。中医界的“中西医孰优孰劣”、“废医存药”之争、“中医科学化”之议，都带着判教的味道〔待核，仅作思想史的素描〕。

（五）四诊：一套对付“平谱”的办法

第40章要讲的九宫透镜里，有一个说法叫“平谱”：当一个人的几个分量看上去都差不多、拉不开差距的时候，没有区分性特征，就要换一个格去看。开篇那两位失眠的人，是一个平谱的例子：在睡不着这一格上，他们一模一样，S上没有区分。要把两个人分开，必须换格，去看别的东西。

中医的四诊——望、闻、问、切——可以读成一套专门对付平谱的办法。望，看气色、形态、舌象；闻，听声音，嗅气味；问，问寒热、饮食、二便、睡眠、情志、病程；切，按

脉。四种方式，是四个不同的窗口，它们的共同作用，是把S上相同的东西拉开：同样是睡不着，一个面红舌红，一个面淡脉弱；一个起病于情志，一个起病于劳累。每多一个窗口，就多一个区分性特征。窗口选得好，两个人就被分开；窗口选得不好，两个人还是一团。

其中脉诊有一个特别的位置。脉，是身体的一个可以被手指触到的显露，它属于S；但古人认为它同时承载着气血的状态，也就是E的消息。换句话说，脉是S里通向E的一个窗口，是中医特意保留的一扇“从显露直通纠缠”的小门。这使得S→E这一步，在中医里不是靠推理跳过去的，是靠一种特殊的触觉训练过去的。这种训练极其依赖个人的手感，是第484号所说“留在手艺里”的东西的典型，也是前面说的末格传递困难在前一格的影子：窗口很好，开窗口的手不好教。脉诊在路径中的结构位置，是S与E之间的桥。

◆六、三个方向：纵向的加减，横向的换土，和有没有新的一

（一）纵向：经方代代加减，是1到N

先看纵向。纵向是同一个一在同构的土里被守住、展开、传成很多（第484号）。中医在这个方向上的成绩是明显的。

起点是一部《伤寒论》，一批经方；以后的两千年，是一部加减的历史。同一个方，医家根据具体病人的具体情况，加一味，减一味，改一量，成为一个新的方子，后人称为时方或加减方。同一个辨证论治的框架，在宋、金、元、明、清各代，被一代代医家用自己的经验充实，形成了医案、医话、方书、本草这一整套文献体系。《名医类案》（明江瓘编，成书于嘉靖己酉，约1549年）一类的医案汇编，把个案当作积累的单位。这是中医的累积方式：它不是以定律、公式为单位，是以案为单位，一案一案地叠加。

用本书的话说，这是典型的“守正出奇”：守的是辨证论治的大体，奇出在每一案的方药上。每一代医家都在奇，没有一个人动那个正。读这部历史，感觉像是读一棵老树年年开花：每一年的花都是新的，树是同一棵。

纵向的累积，靠的是一种特殊的文体：医案。一份医案，大致由四段构成：来时的样子，是S；辨出的格局，是E；开出的方，是D；用药以后的变化，是回写。前三段是一次完整的S→E→D，第四段是把结果写回到下一次的读法里。医案之所以能一代代积累，靠的就是第四段：一个人的回写，成了后来者的参照。千百份医案叠在一起，是一座巨大的“回写库”。这座库有它的天然局限：每份医案的土，是那个医生当时当地的土，后人读它，需要自己“对土”。但它的存在，说明中医的纵向不是单纯的抄方，它有一套把经验沉淀成序列的办法。

师承则是这种沉淀的人身载体。一位弟子跟着老师抄方数年，抄的是方，学的是读：怎样从一个人身上看出一个格局，怎样在格局的细微差别里换一味药。这种学习，在路径之学里，是E的传递：老师把读法沉淀在弟子的身上，不是把条文交给他。这使得中医的纵向特别稳固，也特别依赖师徒链条的完整。

但这里要立刻问第484号的第一个问题：土是否同构？纵向的前提是，同一个一，在同构的土里被展开。经方的“土”，是汉代的身体、汉代的饮食起居、汉代的气候与疾病谱。两千年后，身体的生活方式发生了很大的变化：久坐，夜间照明，长时间的屏幕，空调，饮食的构成，工作的节奏，城市里的人口密度。这样的土，与汉代的土还同构吗？这是一个土的问题，不是疗效的问题，本书无法回答，但可以指出：中医自己很早就意识到了这个问题。元末戴良为朱震亨作传，说他读《局方》而悟，“操古方以治今病，其势不能以尽合”（见《四库全书总目提要·局方发挥》所引）；另有“古方新病不相能”一类的流传说法，出处本书未核到〔待核〕。意思是古方和今天的病不能完全相合。这说明在中医内部，“土在变，路要重排”的自觉早已有之，它不是外来的批评。如何把这种自觉从个别医家的感叹，变成一种系统的“先问土”的方法，则是另一回事。

（二）横向：两片新土

横向是一个一迁进另一种土，拆开，对土，重组，长成那里的一（第484号）。中医在近百年里碰到了两片完全不同的新土。

第一片：西医主导的医院体系

这是一片土，有它自己的结构。科室按器官和疾病划分；诊断依赖检查和检验，以数值和影像为依据；治疗有规范和指南，规范来自大样本的临床研究；病历有统一的格式；药物有严格的审批与质量标准；费用有保险和处方的管理。这套土的“验”，也就是它用什么来检验一件东西是否站得住，是对照、统计与可重复。

一个以辨证论治为核心、以师承和医案为传递方式、以“整体”为一的医学体系，走进这样一片土，要做什么？按第484号的换土三步，应当先拆开：壳是什么，根是什么，一是什么。壳，是坐诊的形式、望闻问切的程序、汤药的形态；根，是辨证论治的方法和支撑它的阴阳气血理论；一，是整体地读人、因人排路的那个结构。拆开之后，要对土：这片土里养它的是什么（医保、公立医院体系、公众对医疗的期待），缺的是什么（对慢性病、对功能失调、对整体调理的需求），推的是什么（政策的支持、市场的需要、患者的选择），验的是什么（临床试验、指南、循证）。然后重组：让那个一在这片土里重新长出壳。

这一进程，在近百年里是确实发生的，并且做了大量工作：中医药院校的建立，中医医院的设立，中医与西医在同一家医院里并立〔二十世纪五十年代起，具体时间与规模待核〕；“中西医结合”成为一个正式的提法（二十世纪五十年代起为官方所倡）；病历中同时记录中医诊断与西医诊断，“病证结合”成为一种常用的临床思路〔待核〕；中药的质量标准、安全性监测、临床研究方法的引入，也一步步建立起来。这些都是迁移的手艺。接住这一点很重要：中医进入现代医院体系，不是一件被动发生的事，里面有大量主动的、一点一点的重组工作。

第二片：海外

另一片土，是海外。针灸、中药、推拿、气功，在世界各地有不同的处境：有的国家把它们纳入正规医疗，有的把它们当作补充或替代疗法，各国的立法、执业资格、保险与监管都不同。1971年〔待核〕，《纽约时报》记者詹姆斯·赖斯顿（James Reston）在北京做阑尾手术后撰文谈自己的针灸经历，这篇报道被认为推动了美国对针灸的关注。2019年世界卫生大会通过的国际疾病分类第十一版，纳入了传统医学的一个章节（该版第26章，其首个模块的概念源自中医〔待核〕，日本的汉方、韩国的传统医学也有对应的历史）。

在海外，中医的进入可以分成两种方式。一种是带着理论进入：按经络、阴阳、辨证的框架来教、来用。另一种是去掉理论、保留操作：把针刺当作一种神经刺激的技术，把草药当作植物药，用生物医学的语言来解释和检验它。从换土三步来看，第一种是把壳、根、一一起搬过去，对土的工作做得少，容易遇到“不接活”的问题；第二种是在拆开时把“一”留在了原地，只带走壳与操作，这是另一种迁移，也是另一种风险。哪一种更好，本书不判。它们是两种结构，各有各的取舍。

日本的汉方医学提供了一个相近的参照：江户时代（十七世纪下半叶起）的医家曾提倡回到《伤寒论》的方法与方剂，形成所谓“古方派”；今天汉方制剂已被纳入日本的国民医疗体系，有自己的位置。这是同源于中国医学的一个一，在另一片土里长成了另一种样子。因为本书对这些史实的了解有限，只在此处一提，不展开。

一个标本：青蒿素

要想把“迁移”与“收编”的区别讲得具体，青蒿素是一个现成的标本，可以只当作结构标本来看。2015年的诺贝尔生理学或医学奖授予了屠呦呦，表彰她在抗疟药物青蒿素上的工作。据她的获奖演讲所述，研究的线索之一，是东晋葛洪《肘后备急方》中关于青蒿的记载，其中有“青蒿一握，以水二升渍，绞取汁，尽服之”一类的句子（《肘后备急方》卷三“治寒热诸疟方”）。

用换土三步来读这个案例：先拆开。古书里的一条记载被取出来，壳是汤剂的形式，根是药材与使用方法，一是“某物对某类病有用”这个经验判断。再对土：现代药理学这片土的“验”，是活性成分的分离、动物模型和临床试验。然后重组：古书里的线索被放进新的方法里，提取工艺被重新设计，药物被分离、鉴定、验证，最后长成了一个现代意义上的药物。

这是一次走完了的迁移（这里的“成功”只指迁移走完，不是对任何疗效的评语），被迁移的是一个经验判断，长出来的是新土里的东西。但同时要看到另一面：长出来的青蒿素，属于药理学的一，不是中医的一。阴阳、气、辨证、复方这些中医的结构，没有迁移过去，被迁移的是一件材料。可以把这叫做“材料出走”：中医的体系给出了线索，新土的体系接住了线索，长成的东西留在了新土里。这不是一个批评，是一个读数：一次成功的迁移，不等于一个体系被迁移了；材料出走和体系入土，是两种不同的横向。青蒿素在这里只是一个关于“迁移的单位是什么”的例子。

迁移还是收编

第484号提出了迁移被做成放大的三种失真：新东西被同名收容、同用收编、同位安放。把这三个标准拿到中医进入医院体系的问题上，可以得到三个待检的问法。

同名收容：新东西被用旧名字收下。中医的“证”，进入医院的病历系统后，是否被当作“症候群”之类的东西来对待，名字保留了，所指换了？

同用收编：新东西被用于旧的用途。中药进入药品审批体系后，是否主要被当作“含有活性成分的植物药”来评价，它作为复方、作为辨证后的组合的使用逻辑，是否被隐去了？

同位安放：新东西被放在旧结构里的一个固定位置上。中医科成了医院里的一个科室，与内科、外科并列，这个位置，是否让中医的整体视角，只能在科室的边界以内运行？

这三个问法，每一个都是一个可以被检验的假设。本书不代替调查，不下结论。可以明确说的只有两点。第一，如果这三种情形在现实里大量存在，那么中医进入医院体系，在很大程度上是收编而非迁移，就像第484号对中体西用的判读一样：体被锁在原位，新土里的结构只能排在用的位置。第二，如果中医人在医院体系里做出了一些不能被这三个问法套住的东西——比如在某一类问题上形成了医院体系原来没有的协作方式——那就是名副其实的迁移，应当被单独记下来。这是个需要由经验材料而不是由推理来回答的问题。

一位中医人完全可以对本书说：医院体系是中医在现代社会里延续的最现实的路径，你说“收编”，是一种站着说话不腰疼的苛责。这个反驳是有力的。第484号早有一句话：留在手艺里不是责备，路平坦时没有人反复检查地基。收编也不是责备，它只是一个结构的名

字。在一片强势的土里，先站住脚，是迁移的第一步。需要被追问的，是站住以后下一步怎么走。

（三）0到1：现代化里有没有生出新的一

现在进入第三个方向。中医的现代化历程里，有没有生出一个新的一？

按本书的三条判据：第一，不能还原为旧一的展开；第二，改写了原先的起点之一或目标之一；第三，长出了原来没有的显露与纠缠。逐个拿候选来对照。

候选	所在向	判据一	判据二	判据三	读数
温病学（明清）	纵向，路径之新	否，仍在气血阴阳内	否	部分：新序列（卫气营血、三焦）	换路，未跃层
《医林改错》式的脏腑观察	纵向，新增“验”	否	否	部分：新增解剖观察	补验，未改一
中西汇通、衷中参西	横向，与中体西用同构	否	否	部分	体锁大，新料排“用”
中药成分化（如青蒿素）	横向，材料出走	否，属药理学的一	否（对中医）	是（对药理学）	材料入新土
证候标准化与客观化	横向	待检	待检	待检	若证的所指被改写才算
病证结合	横向	待检	待检	待检	尚在重组，是否成一待观

表里的几个人名与书名，都是学术史上常被提到的，各自的具体主张与时间，在此只作索引，需要核验〔王清任《医林改错》自序署道光庚寅，即1830年，约在十九世纪三十年代，此点已核；唐宗海、张锡纯、恽铁樵等人的中西汇通主张，待核〕。

逐个看，有几个值得多说一句。温病学是中医史上最大的一次路径之新，另立序列，并且有回写，但它没有改写阴阳气血这个一；它更新了序列，没有更新起点。

中西汇通一路，与第34章要谈的中体西用同构：中医的体被保住，西医的新知被放在“用”的位置上，作为印证、补充或说明。这一路的人做了很多细致的工作，但结构上，新东西没有改变那个体。

证候的标准化与客观化，是一个最值得注意的候选。如果“证”这个概念，在被放进可测量、可检验的体系的过程中，其所指发生了变化，比如被重新定义为某些可测变量之间的

稳定组合，并由此长出了原来中医里没有的显露与纠缠，那么这里就有可能生出一个新的一：一个既不是传统的证、也不是西医的病名的东西。但按本书对它的了解，目前的情形更像是把证翻译进另一套显露里：是迁移，不是新的发生。判断这一点需要具体的研究材料，本书无法下断言，只给出读法：看“证”的所指有没有被改写。如果只是旧的所指找到了新的测量方式，那是迁移；如果所指本身发生了变化，那才是新的一。

病证结合，是把中医的“证”与西医的“病”放在同一个诊疗框架里，二维地读一个人。这个做法已经在临床里被大量使用。它是否构成一个新的一，取决于它是否只是两个体系的并置，还是长出了一个第三者：一个既不能还原为病、也不能还原为证的新东西。这一点，同样要看材料。

总的读数是：中医的现代化，在纵向与横向上都做出了大量成绩，0到1的候选极少，且尚待检验。若把张力、形状改变、回写三拍套上去，近代以来的读数与现代新儒家一样：中西张力攒得极足，形状改变的那一拍几乎没有发生，常见的出口是判教，也就是争论孰优孰劣，把对方判为“用”或者判为“旧”。

在这里要补记一段思想史上最能说明“判教”的事件，作为中西张力攒足而形状未变的素描。二十世纪二十年代末，1929年初，国民政府召开的全国卫生会议通过了余岩（云岫）提出的主张废止旧医的提案，引起了中医界的强烈反应，各地同行联合抗争，后来这一日被中医界长期纪念〔抗争与纪念日的细节待核〕；1931年〔待核〕成立国医馆，要使中医“科学化”。在这一事件里，争论的两方是一个典型的判教结构：一方主张以科学为准绳，把旧医判为应被淘汰的“旧”；另一方主张保存旧医，把它判为不可替代的“国粹”。两方的论辩都很激烈，也都很诚恳，但它们共享一个前提：两种医学只能有一个留下来，或者说，一个必须被另一个吸收或排除。第三种可能，即两者相撞而生出一个都不同的东西，在这场争论的语言里没有位置。这就是“断在第二拍”的样子：张力积累得极足，形状没有变，所以问题只能以“谁胜谁负”来收场。

这个素描需要再强调边界：本书对当年争论的是非不作评判，只读它的结构。结构之所以重要，是因为同样的结构，在后来的许多争论里一再出现，而且不限于医学。

（四）一处与第484号的分歧

第484号提到，0到1造一主要在道家。中医与道家的关系非常深：《内经》里“恬惔虚无”“精神内守”“法于阴阳”，都带着浓厚的道家气息；导引、调息、内丹等养生传统，与中医的“气”有交织。如果中医里将来有0到1的发生，它的材料更可能从哪里来？一种可能是第484号的看法：来自道家这一路，因为它的一（气、道）本来就比较松，容许被改

写。另一种可能是：来自儒家这一路，也就是《内经》和《伤寒论》里那种严整的序列感与“成”的取向。

这是一个开放的问题。本书与第484号的分歧，在于认为儒学史上也有不自认的0到1（第45章）。但在中医这个具体的位置上，这个分歧是否成立，本书无法判断。把它记在这里，作为一个待检的问题：如果中医现代化中的某一次新的一，被证明来自道家一路的材料，第484号的判断得到支持；如果来自儒家式的序列与“成”的取向，本书的判断得到支持；如果两者都不是，则两书都要修改。

◆ 七、对话，可错条件与小结

（一）中医学者会说

一位中医学者可能这样驳：中医的整体观是活的，是人与天地相应的直觉与经验，你把它拆成S、D、E三格，再排成六条路，就像把一条河切成方块，切得再整齐也不是河。

这个反驳要接住，它说中了一件要紧的事：整体观是中医的灵魂，任何结构读法都有把它切碎的风险。本书的回应是：这里的切割是理念上的，不是实际上的。三维不可分，分开只是为了看清哪里卡住。本书没有说中医是一条S→E→D的直线，它说的是：中医在主线上以这个次序展开，同时每一格里都已经包含另外两格的影子——脉证里有辨，辨里有治，治里又回到脉证。切开，是为了问一个问题：当中医在传递的时候，哪一格最容易失落？这样的问题，整体观自己是回答不了的，因为整体观的优点是不分，缺点也是不分。

对话之后，本书要改写的是：不能把中医的主线写成一个单向箭头，要写成一个在三格之间反复回路的过程。中医学者需要改写的，也许是对“拆开”的警惕：拆开不等于否认整体，它是为了让整体可以被传递。

（二）循证医学的立场会说

另一方面，一位坚持循证立场的医学工作者可能这样说：你读了半天结构，却回避了唯一重要的问题：它有没有效？没有效的东西，结构再精致也没有意义。

本书同意这是一个重要的问题，也同意它不应该被回避；本书做的不是回避，是分层。理由有三。第一，回答疗效需要临床研究的材料，那不是本书手里有的东西。第二，疗效问题与结构问题是两个问题：一个体系可以结构精致而无效，也可以结构粗糙而有效，把两者混在一起，不论得出哪个结论都会犯错。第三，在路径之学里，疗效判断的位置，恰好对应一个体系的“验”，也就是第484号说的“验的”那一层；本书读的是“路径”，“验”这

一层由能验的人去做。拿本书的结构读法去替某种疗法背书，或去贬低某种疗法，都是把两层混成了一层。

对话之后，本书需要改写的是：不让结构的精致造成疗效的印象，凡说到中医的结构优点，只说它在传递与更新上的结构位置。循证的立场需要改写的，也许是对结构问题的轻视：在一个体系怎样传递、怎样自我更新这类问题上，结构读法并非多余，因为证据本身也要靠一种传递结构才能累积。

（三）一位师承的老师傅会说

第三位是一位师承出身的老中医，他可能这样说：你说我这路“传得窄”，可这就是手艺。手艺本来是一个人手把手教一个人的，拆成条文，就死了。

这一条要仔细听。手艺里确实有些东西是不能被条文化的，那是第484号说的“留在手艺里”的东西。本书并不认为手艺应该被条文取代。但本书要提一个小的区别：有的东西不能条文化，是因为它本来就是默会的；有的东西没有条文化，只是因为没有人去做。把前者当作后者，是对手艺的不尊重；把后者当作前者，是对手艺的耽误。判断两者，需要一点一点去试：把某一部分拆出来，看拆出来以后它还活不活。这是一件需要老师傅自己动手的事，不是旁观者可以替他做的。

（四）儒家学者会说

最后是儒家内部的一种声音。子夏说过一句话，《论语·子张》里记着：“虽小道，必有可观者焉；致远恐泥，是以君子不为也。”即使是小道，也一定有值得看的地方，但要走到远处恐怕会泥住，所以君子不去做它。朱熹《论语集注》就说：“小道，如农圃医卜之属。”一位儒家学者可以说：医是小道，儒家的大道在人伦与治国，你把中医放在发展之道的框架里，抬高了它，又拉低了儒家。

本书的回应是：把医放在发展之道里，不是抬高它，是承认它是一条完整的路径学。中医发展出的因人排路、治未病、传变序列，是儒家自己没有做到的东西。承认这一点，并不降低儒家，反而指出了儒家身心之学的缺口。而“致远恐泥”这句话，恰好描述了一种路径风险：一条路走得很深，却难以挪到别的土里，这也正是中医横向所碰到的问题。子夏当年的担心，在今天以另一种形式继续存在。

李泽厚曾用“经验合理性”来描述中国传统思维，大意是理性建立在经验的积累与历史的检验上〔仅转述大意，待核〕。这个说法与本书对医案、经方的读法是相近的：它们是被凝

固了的经验序列。本书与它的分界在于，那是对一种思维方式的描述，本书要问的是，在这种方式之内，三格怎样排、卡在哪里。

（五）可错条件

下列情形一旦出现，本章的判断要承认错误或修改。一、如果中医的主线次序，在主要文献和实际临床的运用里，并不是S→E→D，而是另一种先后，那么本章对中医惯路的读数要重写。

二、如果中医内部存在一套不依赖给定的阴阳气、能说明“证是怎样发生出来”的机制，并且被广泛运用，那么“E＝H(S,D)半缺”的判断要撤回。

三、如果“末格D的传递性受限于个人”这一点，不是中医特有的，而是所有以经验为主的医学都如此，或者中医已经有公共序列化的规范居于主流，那么这一点不能作为中医惯路的卡处。

四、如果证候的客观化研究已经使“证”的所指发生了改写，并长出了原来中医里没有的显露和纠缠，那么“现代化里尚无0到1”的读数要改。

五、如果中医在医院体系里的实践，大量不能被同名收容、同用收编、同位安放这三种失真所套住，那么“收编”的待检假设应当撤回，改记为迁移。

六、如果寒温之争的史实与本章的三拍读法不符，例如回写一拍并未发生，那么这一次三拍的读数要改。

七、如果“治未病”在《内经》原意里，不是在显露之前介入，而是别的意思，那么“把工夫提前到S之前”的读法要撤。

八、如果《内经》的养生一线与辨证论治一线，在医家的实际运用里并不是两条路，而只是同一次诊疗里的先后两步；或者“治未病”并不是两线相接之处，那么养生线E→D→S、治病线S→E→D的两线分法要撤回，只保留S→E→D一条主线，养生一线的材料另行安放。

此外，本章的大量引文与史实标了〔待核〕，凡核验后发现与所述不符之处，对应的判断要随之改写。

（六）边界，再说一遍

本章只做了一件事：把中医当作一门关于身体的发展之道，读它的路径结构。它没有判断任何疗法的效果，没有给出任何治疗、用药或养生建议，提到的方名、术语、人物，都是

结构的例子。身体有病，请就医；就医时，请相信你的医生，不要把本章的任何一句话当作医嘱。

（七）小结

中医的一是给定的：阴阳之气。路是活的：辨证论治把一个人读成一个格局，同病异治，异病同治，路随人、随时、随地而变；治未病把工夫提前到显露之前，让医的路站到病的路前面；《伤寒论》的六经传变，把病写成一条可以停、可以跳、可以并的序列，序列由当下的脉证来裁决。它的主线（治病线）是S→E→D，次序上与儒家几乎空着的那条路相同，内容各是各的，第27章把它记作半样本；《内经》的养生线另读作E→D→S，治未病是两线相接处〔本书读法，待检〕；它的虚处在气怎样发生〔本书读法，与阳明的一念发动处同构，待检〕，它的末格D传得窄。纵向，它有两千年的加减，是一棵年年开花的树；横向，它进入医院体系与海外，做了大量迁移的手艺，也有被收编的风险，青蒿素的标本告诉我们，被迁移的可以是材料，不一定是体系；0到1，它的现代化里有很多候选，没有一个已经被确认。

上一章留下的缺口，在这里找到了一部分答案：儒家有志而缺身体的序列，医家有序列而不追问一的发生。这两个缺口，其实都指向同一个问题：序列和发生，怎样才能在一个人的身体里合起来？下一章要把这个问题放在时间里看：一个人从六十岁开始学一样新东西，他的身体要怎样重新发生一次。

60

第 60 章

健康的发展之道（二）：衰老、慢病与生活方式的再发生

本章要点

健康不只是回到原状；衰老是又一轮发生，身体的自然每个年龄段重新熟成；慢病是细长路径，常断在三拍之一。

◆一、六十岁开始学游泳的人

设想一位老先生，退休的第一年，在社区的游泳馆里报了名。他这一辈子怕水，小时候在河边呛过一口，后来就再没下过。六十岁这年，他不为别的，只是觉得有一样东西自己从来没有试过，而日子还长。第一天，他站在浅水区，手扶着池边，水刚到胸口，教练说放松，他越想放松越僵，两只脚像钉在池底。第二周，他敢把脸埋进水里了，数到三就浮上来大口喘气。两个月之后，他在教练的手托之下第一次漂了起来，那一瞬间他说不出话。一年之后，他能慢慢地游完两个来回。家里人说他有勇气，他摆摆手：不是勇气，是一点一点来的。

这个场景里，值得停下来想的不是他游得好不好，而是一个简单的事实：他的身体，在六十岁，长出了一样它从前没有的能力。这不是“恢复”，他年轻时就不会游；不是“保持”，保持意味着维持原有的东西；也不是“抗衰老”，因为他没有想回到哪一年。他做的是一件在健康的话语里很少被正面说到的事：让身体在这个年龄上，重新发生一次。

本章从这个场景出发，要问的问题是：健康究竟是一个回到原点的概念，还是一个往前长的概念？如果我们的日常话语里，健康总是被说成“复原”“恢复”“康复”，那么对一个六十岁的人来说，“原”是哪一年的身体？对一位患着需要长期照料的状况的人来说，“原”又是什么时候？这个问题没有一个医学上的标准答案，也不该由路径之学来给，但它值得在发展之道的框架里被问一遍，因为它恰好碰在本书母题的要害上：成，还是复。

在继续往下之前，先说清本章的边界，和上两章一样。本章只读健康这件事的路径结构，读它在时间里怎样一段一段地发生。本章不给任何运动、饮食、用药、治疗或养生的建议；一个人想开始一项新的运动，或者在长期的健康状况上做任何调整，请先咨询医生。写到的老先生是一个泛指的场景，不是对任何现实中的人的描述，更不是对任何人的示范。

◆ 二、“复”字满地的健康话语

随手数一数我们谈健康时用的字：康复、复原、恢复、复诊、复查、复发、恢复期、康复训练。几乎每一个都带着一个“复”字。有人生病了，我们问他“好些了没有”，好些，就是离原来的样子近了些；他自己也说“什么时候能好回去”。“回去”，是健康话语里一个很深的动作。

这个话语有它的道理。在许多情形里，“复”确实是一个恰当的目标：一处骨折，愈合了，回到可以行走的状态；一场急病，过去了，人回到日常。在这些情形里，原状是清楚的，偏离是短暂的，治疗的任务是把人送回去。本章不否认这一点，也不对任何具体的治疗目标发表意见。

要问的是：把“复”推广成整个健康的框架，会发生什么。一旦这样推广，我们就默认了三件事：第一，有一个更好的原初状态；第二，眼下的状态是对它的偏离；第三，工夫的方向是回去。这三件事，恰好就是本书在第11章谈到的“复”的结构：李翱《复性书》以后，儒家的动词从“成”变成了“复”〔本书读法，待检〕，复性、复其初，预设有一个清净的本来面目，染了尘，要擦回去。阳明的“本来面目”，禅宗一路的清净本心，也是这个结构。本书的判断是：这个结构在心性之学里有它的偏差，因为心也是发生出来的，没有一个现成的清净本心等着被复。那么对身体，同样的追问也成立：身体也是发生出来的，没有一个现成的“原状”在某处等着被恢复。

这里要小心，不要说过头。本书不是说健康话语里的“复”是从儒家的“复性”传过来的，两者之间的因果关系，本书不作主张。本书只说结构上的同构：当一种话语把健康说成回去，它与把修养说成回去，共享同一个预设。同构，足以让我们把心性之学里的追问带到身体上来，而不必说谁影响了谁。

这种预设在“抗衰老”一类话语里表现得最清楚：它的目标是回到某个年龄的样子。本书不评论任何具体的产品和做法，只指出这种话语的结构：它把年龄当作偏离，把年轻当作原状。这个结构可以被追问：原状是几岁？为什么偏偏是那一年？如果每个年龄都有自己的样子，那么“回到”哪一年，本身就是一个任意的选择。

顺带看一下“康”字本身。《尚书·洪范》讲五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。康宁，是五福之一，与寿、富并列，后面跟着“攸好德”，所好者德，和“考终命”，得以善终。这里的“康”，古注多解作安，意思接近安宁、安稳，不是一个“恢复到什么”的词。五福的结构也值得看：它把康宁放进一串前后相续的东西里，从寿到善终，是一整条一生的线，中间还夹着“好德”，一个关于志趣的项目。古人谈身体的好，从来没有把它从一生的线上单独取出来。“康复”这个现代合成词，
把“康”和“复”并在了一起，才有了“回到安宁”的意思。这是一个值得留意的构词：古义里的“康”是一种在路上的安，合成之后，它变成了路的终点。

◆三、儒家自己的年龄阶梯：每一段重新发生

（一）从十五到七十

儒家有一份关于年龄的原典，每个读《论语》的人都背过：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”这是孔子自己对一生的回顾，被第5章细读过。放到本章的问题里，要看的是它的形状：一个人的一生，被切成了七段，每一段有一个新的东西发生。十五岁，志；三十岁，立；四十岁，不惑；五十岁，知天命；六十岁，耳顺；七十岁，从心所欲。

这七个词，没有一个是“保持”或“恢复”。每一个都是在前一段的基础上长出来的新东西。三十岁的“立”，不是十五岁的“志”的重复；五十岁的“知天命”，不是四十岁的“不惑”的延长。尤其是最后的两段，六十和七十，孔子没有把它们写成“衰”，而是写成了“耳顺”和“从心所欲不逾矩”。到了人生的最后阶段，他仍然在往前长，长出了一种自如。

这个年龄阶梯有一个重要的特点：它是一条跨越整个一生的D。它不是一个循环，也不是一个回路，是一条一直往前的序列。每一格都以前一格为条件，每一格都新增了原来没有的东西。从发展之道的角度看，这是儒家对“一个人的1到N”的最完整的陈述。

（二）三戒：血气变了，要戒的东西也变了

《论语·季氏》里还有一段话，是孔子谈年龄与血气的关系，更接近本章的主题：“君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。”

年轻时，血气还没有定，要戒的是色；壮年时，血气正刚，要戒的是斗；老年时，血气已衰，要戒的是得。每一段有每一段要防的偏向，每一段的偏向与那一段的血气状态相关。孔子在这里说的，是修养语言里的血气，不是医学语言里的血气；他谈的是一个人在不同阶段容易往哪里偏，没有谈身体的病。

但这一段话有一个很重要的含义，直接对应本章的主题：孔子没有给三个年龄段同一套要求。少年人的戒，壮年人的戒，老年人的戒，是三套不同的工夫。他没有说老年人应当像壮年人一样刚强，也没有说壮年人应当保持少年的柔软。每一段，都有这一段的路。如果说“复”的意思是回到先前的某个状态，那么孔子的三戒恰恰是“不复”：他让每个人在自己所在的年龄上，做这个年龄上该做的事。

还有一处，是孔子的自我描述。《述而》里有一段对话，叶公问子路孔子是什么样的人，子路没有回答；孔子后来对子路说：“女奚不曰，其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。”你为什么不说，他这个人，发愤的时候忘了吃饭，快乐的时候忘了忧愁，不知道老年将要到来。

“不知老之将至”，这五个字容易被读成一种对衰老的否认。其实不是。孔子并没有说老年不存在，他在别处也谈血气既衰。他是说，他把注意力放在了“发愤”“乐”这样仍在继续发生的东西上。衰老是背景，发生是前景。他的重心在后者。

三戒里最后一戒的那个“得”字，值得多看一眼。《大学》七字，“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”，“得”是整条路的末格，是好的，是三方程平衡、路径通畅、动力充沛之后的收获（第7章）。可是孔子说老年要戒“得”，这里的“得”是另一个方向：是患得患失，是占着不放，是越老越想把什么抓在手里。同一个字，一正一反。差别在哪里？《大学》的得，是前面一路之后相因而见的效验（朱熹说七字“有次序，无工夫”，得是效验的末一级，见第7章），是自然到来的；老年所戒的得，是跳过全程直接伸手去抓的。这又是揠苗的结构：把末格的收获当成可以直接拿的东西。孔子把这个偏向挂在老年，大概是看到了一件很日常的事：人老了，手里的东西越多，越舍不得放，而“传”这件事，恰恰要求放。三戒里的“得”和《曲礼》里的“传”，合起来是一对：戒的是抓，要的是交。这也是老年阶段“目标之一”改写的另一个证据。

（三）《曲礼》：每一段配一件事

《礼记·曲礼上》里有一份更为系统的年龄分段，原文是：“人生十年曰幼，学。二十曰弱，冠。三十曰壮，有室。四十曰强，而仕。五十曰艾，服官政。六十曰耆，指使。七十曰老，而传。八十九十曰耄。”大意是：人生十年叫“幼”，这一段的任务是学；二十岁

叫“弱”，行冠礼；三十岁叫“壮”，成家；四十岁叫“强”，出仕；五十岁叫“艾”，参与政务；六十岁叫“耆”，指使别人做事；七十岁叫“老”，而传；八九十岁叫“耄”。

这份分段里，每一个年龄段配一件社会性的事：学、冠、有室、仕、服官政、指使、传。要注意最后几段。六十岁，是“指使”，不再亲自做，转而安排；七十岁，是“传”，把自己手里的东西交出去。老年不是退到一边，而是换了一个任务：从做事，到传事。

这个“传”字，值得停一停。用本书的话说，七十岁的“传”是目标之一的改写：前半生的目标是成己，成为一个能立、能仕、能当事的人；后半生的目标里，多了一个“成物”，把自己成了的东西传给别人。这是第11章“成己成物”在年龄上的展开。而要传，需要有东西可传，需要有人接，这两样都要靠前面的几十年。老年是一次新的发生，发生的是“传”这件事，它不是前面的延长，而是前面的结果长成了新的形状。

《礼记·王制》里还有一处，说到对老人的安排，原文是“五十养于乡，六十养于国，七十养于学，达于诸侯”，大意是五十岁的人受养于乡，六十岁的受养于国，七十岁的受养于学；郑玄注称“国”指国中小学，“学”指大学，在郊。如果读法不错，“养于学”三个字很有意思：老人不是被养在一个只供休息的地方，而是被养在学校里，也就是养在传与学发生的地方。这与“七十曰老而传”互相呼应：社会为老年准备的位置，不在边上，在传的现场。这一条材料的解释本书不敢十分肯定，只记下它指向的方向：儒家为老年设想的，是一个有任务的位置，不是一个空出来的位置。

（四）两张表，没有叠在一起

到这里，可以做一个比较。儒家有一张年龄表：志、立、不惑、知天命、耳顺、从心所欲；幼、弱、壮、强、艾、耆、老。医家也有一张年龄表。《素问·上古天真论》里，有一段讲男女各自的生长节律：女子以七年为一个阶段，男子以八年为一个阶段，讲到齿更发长，讲到天癸至，讲到筋骨隆盛，讲到渐衰（原文如“女子七岁，肾气盛，齿更发长”“丈夫八岁，肾气实，发长齿更”）。本书不引全文，也不作任何生理陈述。

两张表，一张记志与位，一张记身体，各自有各自的分段，各自有各自的节奏。但在两千多年的时间里，这两张表几乎没有被叠在一起。儒家的年龄表里没有身体的位置，只有三戒里的“血气”是一个例外；医家的年龄表里没有志与位，只有身体的盛衰。一个人活到六十岁，他同时在两张表里：在儒家的表里，他走到了“耳顺”；在医家的表里，他走到了某种渐衰的阶段。两张表给他的信息，不一定一致，也没有一个地方，帮他把这两件事合在一起。

这就是本章要提出的问题，也是本书能提供的一个新视角：把两张表叠起来，才是“每个年龄段重新发生”的完整图景。这不是一个结论，是一个提议。叠起来之后会看到什么，本章后面的几节会试着看一部分。

◆四、衰老不是退回，是又一轮发生

（一）六十岁学游泳的三格

回到开篇的老先生，用三格来读他的这一年。S这一格，是水里的身体的显露：他怎样站，怎样漂，怎样划，怎样换气。这些东西是外面的人看得见的，教练也是靠这些来判断他今天进步了多少。D这一格，是练习的序列：先扶着池边，再把脸埋进水里，再憋气，再漂，再蹬，再划。教练给他排好了一个从易到难的次序，他一步一步地往前走。E这一格，是他与水的关系，是身体里那些特征如何纠缠：原来一碰水就紧绷的肩、僵硬的脖子，和恐惧联在一起的呼吸节律，这些东西本来是一团绞在一起的；经过一次次的重复，这团东西慢慢松开，又重新绞成另一种样子，一种在水里不再紧张的样子。

这三格中，最难的是E。对一个怕水的人，恐惧不是在S上的显露，不是靠告诉他“别怕”可以改的，它是E这一格里的一团积淀。常见的游泳教法，是先从动作序列起手，把手怎么划、腿怎么蹬教给学员，然后动作做出了样子，最后“水性”自己长出来。这是D→S→E的路。对大多数人，这条路够用。但对怕水的人，这条路的末格E，恰恰是他的难处：序列走得再对，样子做得再像，只要他心里怕，一到深处还是僵。

这时候，常见的好教练会换一个办法：他不先教动作，先让学员站在浅水里，感觉水的托力，让他在水里多待一会儿，直到身体对水本身熟悉了，再开始教动作。他把惯路的末格——与水的关系——拿到了首格。这正是第41章谈的“排路”：拿惯路的末格做新路的首格，一次只走一条。这个老先生如果有一位这样的教练，他走的路是E→D→S或者S→E→D，取决于教练具体怎么带；不管具体是哪一条，要点是：路是按他的末格排的，不是按教练的惯路排的。

本书无法对任何具体的教法下判断，这里只说一个结构：同样是学游泳，对不同的人，路是不同的；一个人在六十岁学一样新东西，他的路要按他的身体已经积下的东西来排。

（二）身体在老年仍然会发生什么

人到老年，身体还会“发生”新东西吗？这是一个医学问题。一般的看法是，人到老年仍保有一定的学习与适应能力，具体的程度因人而异，因状况而异（此为通常的说法，不涉

及任何具体的医学断言；个体情况请咨询医生）。本书的立场不依赖于这个问题的医学答案，只依赖于一个更窄的论断：无论身体的能力在老年怎样变化，每一个年龄段上，人所面对的“一”，所要走的“路”，都是新的。

可以举一个更日常的例子。一个人一辈子做重活，腰背是他的本钱。到了六十岁，他不再能做重活，他被迫学习一种新的使用身体的方式：怎样站起来不伤腰，怎样提东西不靠蛮力，怎样在一天的不同时辰安排不同强度的事。这些东西他年轻时是不需要学的，因为身体“自然”就能应付。到了这个年龄，“自然”的办法不够用了，他得重新学。这不是一件倒霉的事，也不是一件应当哀叹的事，它是一件发生在这个年龄上的事：一套新的身体使用法，需要被发生出来。

这里需要立刻划一条线，免得被误读成对衰老的美化。衰老带来的限制是实在的，能力的下降是实在的，疾病和不适是实在的。路径之学不能取消这些，也不应当装作它们不存在。它能说的只有一句话：限制本身改变了路的排法。同一个目标，在年轻时可以走一条路，在老年时要走另一条路，路变了，不意味着目标就不能达到，也不意味着一定能达到。这是一个关于结构的陈述，不是一个关于结果的承诺。

（三）目标之一的改写：从强到稳，从做到传

前面讲到，发展之道里的“一”，可以是起点之一，也可以是目标之一。在人的一生里，目标之一并不是一成不变的。

少年人和青年人，身体的目标常常是“强”：跑得快，跳得高，做得多。到了中年，目标之一往往在悄悄变化，变成“稳”：能够持续，不出岔子，能撑住一个家和一份工作。到了老年，目标之一再变：变成“通”，变成“自如”，变成“传”。孔子七十岁的“从心所欲不逾矩”，就是这样一个目标：不是更强，而是更自如；不是做得更多，而是做得更合。

这个目标之一的变化，是一个健康话语里很少被提到的东西。因为“复”的话语默认目标是不变的：回到原来的“强”。可是如果目标之一随着年龄在改写，那么“复”就不是一个合适的框架了。一个七十岁的人，要回去的不是三十岁的身体，而是要往前走到一个这个年龄才有的位置，那个位置的名字叫自如。

再看《曲礼》说的“传”。把自己手里的东西交出去，需要身体来配合：站着讲，坐着陪，带着看，手把手地教。传是一种用身体完成的事。一位老师傅教徒弟，要的是他的眼和手；一位老人带孙辈，要的是他的耐心和体力的节奏。传这件事，让身体在老年有了一个新的用处，这个用处不是前半生的用处的延长，是前半生的结果长成的一个新形状。

（四）不是“保持”，也不是“抗”

有两个常见的说法，需要在这里辨一辨：一个是“保持”，一个是“抗衰老”。

“保持”，听起来比“复”温和，它不要求回到过去，只要求维持现状。可是在路径上，保持也是一种静态的框架：它默认现状是一个可以停留的点。在一个人的一生里，现状不是点，是一段正在流动的路。一个六十岁的人说“我要保持现在的状态”，他其实是想在流动中守住一个位置，而位置本身是随时间变化的。

“抗衰老”，把衰老当成一个对手，把整个人生的后半段放在了防御的位置上。这个框架的问题在于，它把注意力集中在失去的东西上，而失去的东西，是无论如何不能被取回的。本书无意评论任何具体的做法，只是指出：这个框架让人忽略了另一半，在失去的同时，有什么东西可以被发生出来。

说到底，一个人到了六十岁，他面对的问题不应只有“怎样不老”，也应有“在这个年龄上，我要成为什么”。后一个问题，是发展之道的问题。

◆ 五、慢病管理是一条长路径

（一）一条没有终点的路

接下来谈另一类处境：需要长期照料的状况。本章不涉及任何具体的疾病，不涉及任何治疗，只谈一个结构。

有些健康状况不是一次性的事件，不是来了、治了、好了，它们持续几年、几十年，需要长期的照料和调整。这种状况的特点是：没有“痊愈”这个终点。它的目标，常常被说成“稳定”或“控制”，也就是让状态保持在一个可以接受的范围里。目标不是一个点，是一个带。这个结构，我们已经见过：孔子谈圣与仁，“则吾岂敢”，目标是一个方向，不是一个可以到达的点；中医谈“以平为期”，期的是一种平衡的状态，不是一个具体数字。

在这样的结构下，路径的形状也不一样。一次性的治疗，是一条短而陡的路，有清楚的起点和终点。长期的照料，是一条细而长的路，没有清楚的终点，只有一个一个周期：每天的日常，每周的节律，每隔一段时间的复诊，偶尔的调整。它的大部分内容，是平淡的重复。

（二）线在谁的手里

这条长路径有一个特殊的结构：线与点。点，是医疗体系擅长的东西：一次诊疗，一次检查，一次复诊，一次调整。线，是点与点之间的漫长日子：每天吃什么，什么时候睡，怎

样活动，怎样应对情绪，怎样在忙乱的时候不忘了该做的事。线的绝大部分，不在医生的视线之内，在患者自己和家人的手里。

这是一个常识，但在路径之学里，它有一个明确的位置：长路径的D，绝大部分是由患者自己承担的。医生可以给出节点上的判断和调整，但把节点连成线的，是日常的生活。照料现场在谁手里，是第48章要细谈的问题；这里只记下：慢病的路径，决定性的那一部分，在诊室之外。

第484号《儒家发展之道总纲》第35章“迁进健康：身体不是一卦”里，有一位在饭店后厨站了三十多年灶台的邵师傅，体检单上被圈出“血压偏高”。该书替他找出的那条线是“节”，也就是合拍：晚班的拍子不是口诀的拍子，土相近的直接传，土不同的先迁。那一章明确地只谈理解和习惯，说身体的难处确实大了，请找医生。本章沿用同样的边界，并且借用它的一个启示：在长路径里，合拍比正确更重要。一个再正确的办法，如果与一个人日常的拍子对不上，就无法坚持；一个看上去朴素的办法，如果与他的拍子合上了，就能一直走下去。

再举一个日常的例子。一位祖母每个周日带着孙子包饺子，已经好几年了。起先是她擀皮、孙子捣乱；后来孙子会捏边了；再后来，孙子能把一个馅料配得像模像样，祖母站在旁边看，偶尔说一句“盐少放点”。这条线上没有一个特别的节点，没有复诊，没有检查，只有每个周日的重复。但是仔细看，祖母在这条线上完成了两件事：她的手每周都在动，她的“传”也在发生。身体的使用与老年的任务，在这件小事里叠在了一起，叠得很自然。这里面的“自然”，恰好是熟成的：每个周日一点一点，养成了一个拍子。它说明长路径并不总是沉重的，有时候，线本身就是目的的一部分。

（三）三个断点

长路径最大的困难，是坚持。按三原理的读法，坚持不下来，常常断在三拍中的某一拍。

第一拍是张力积累。许多长期状况在平时没有明显的不适，没有不适，就没有张力，没有张力，就没有动力。一个人明知应当怎样做，却觉得“现在也没什么事”，这是第一拍没有走完：矛盾没有积累起来，所以没有东西推动变化。

第二拍是形状改变。张力有了，道理也懂了，但生活的形状不变。他知道该早点睡，可是晚上的那几个小时是他一天里唯一属于自己的时间；他知道该规律地吃，可是工作的节奏不允许。矛盾在两格之间僵着，第三格——也就是他的生活格局——没有换形状。这是最常见的断拍：“道理都懂，就是做不到”，说的就是这里。

第三拍是回写。他改了，坚持了几周，状态好了一些，然后又回到老样子。新的做法没有被写回成新的生活格局，没有改变他原来的作息、环境、人际和习惯，它只是浮在上面的一层，风一吹就散。本书用过的一条经验规律：不吵的多断第一拍，老吵同一架的多断第二拍，改了又回去的多断第三拍。长路径里这三种断法，每一种都常见。

认出断在哪一拍，比一句“要坚持”有用。断在第一拍的人，需要的是让张力看得见：把平时看不见的东西，变成看得见的东西。断在第二拍的人，需要的不是更多的道理，而是改变生活的形状：把一个小的环节嵌进去，而不是把整个日子推倒。断在第三拍的人，需要的是让新做法长在老格局里：与原有的节奏、环境、人际接上，而不是悬在上面。

（四）排路：别用惯路的末格硬撑

长期坚持不了的人，往往不是缺意志，而是卡在了惯路的末格一带，这是位置上的倾向，待检（第28章）。

设想两种人。一种人惯用的路是D→S→E，先定规矩：每天几点起，几点睡，每餐吃什么。规矩定好了，也能执行一阵子，可是规矩渐渐成了外压，成了一件“被要求做的事”，不是“自己的事”，他最终在某一天一撒手，什么都不做了。这是荀子路的末格E没有长出来：规矩走了，样子做了，“这是我自己的事”没有沉淀下来。另一种人惯用的路是E→D→S，先下决心：我要好好管理自己。决心很大，可是决心之后没有序列，没有一个具体的第一步，日子一天天过去，决心停在原地。这是孟子路的“迂远而阔于事情”。

排路的办法，是拿他的惯路的末格做新路的首格。对第一种人，他的末格是E，也就是“这是我自己的事”这个感觉，那就让他从E起手：先不定规矩，先让他自己选一件最想做的小事，让这件事先变成他自己的。对第二种人，他的末格是D，也就是具体的序列，那就让他从D起手：先不谈决心，只定一个小到不能再小的第一步，今天做，明天做。第41章开篇有一块楼道登记板，把“纠过”改成“记善”，借的是古人乡约的想法，它恰好是一个反面的提醒：那只是换了格子里的内容，路没有动，所以不算排路；排路是换先后，不是把“记错”换成“记对”。

这里取“惯路的末格”做靶位，依的是第28章的位置层规律，那是一条弱假说；若它对某个人不成立，靶位就改由“他实际卡在哪一格”来定，这是第28章留下的退路，第41章排路也照此办理。本章不针对任何具体状况给出管理办法。以上两种人、两种排路，只是为了说明：长路径上的坚持，是一个路径问题，不是一个意志问题。把“坚持不了”全部归给意志，是把一个结构的事当成了一个人的事。

（五）中医的“差后劳复”与“既病防变”

长路径的想法，在中医里也有相应的东西。《伤寒论》有一篇的篇名叫“辨阴阳易差后劳复病脉证并治”（各本“差”“瘥”写法不一），大意是病好了之后，因为劳累而复发的辨治。“差”在这里读作“瘥”，意思是病愈。把病愈之后单独作为一篇来谈，说明中医早就把“好了之后”当成一段路径，而不只是终点：好了，不等于路走完了，好了之后还有一段，要防复。后世还有“既病防变”一类的说法，是把“治未病”概括为未病先防、既病防变、瘥后防复三层时的一层，属后世概括，并非《伤寒论》原文：病已经有了，要防止它传变到下一个位置。这与前面谈的“见肝之病，知肝传脾”同属一个思路。

注意这里的“复”字，是复发，是回到病的原状。同一个字，在“康复”里是好的，在“劳复”里是坏的。这个小小的字义的反转，提醒我们：“回去”本身并不是一个值得追求的方向，它的好坏取决于回到哪里。回到健康的状态，是复；回到病的状态，也是复。稳妥的目标，是不依赖“回”，而是往前走出一个新的稳定。

◆六、身体的“自然”也是熟成的

（一）阳明的“自然”，搬到身体上

本书在第20章和第21章谈过，阳明的“自然”是熟成的自然，被当成了天然的自然：见父自然知孝，见兄自然知悌，这个“自然”是依恋、敬、养几回发生之后的沉淀，不是天生的。这个判断，搬到身体上，也成立。

我们常说“自然的站姿”“自然的步态”“自然的呼吸”，好像身体有一个出厂设置，只要不去干扰它，它就会呈现出来。可是仔细看，一个成年人“自然”的站姿，是几十年的积累：他小时候怎样被抱，怎样背书包，长期坐什么样的椅子，做什么样的工作，受过什么样的伤，在什么样的场合学会了什么样的姿态。他说“我走路一直是这样，很自然”，那个自然，是他几十年的习惯在身体里沉淀出来的样子。它是熟成的自然。

这就是为什么，一个六十岁的人去学游泳，会发现自己“自然”的办法处处碰壁。他在陆地上“自然”的呼吸方式，在水里是不适用的；他“自然”的发力方式，在水里会让他沉下去。教练说“放松，自然一点”，他越想自然越不自然。这个悖论并不奇怪：他要的不是回到某个现成的自然，而是在水里重新熟成一个新的自然。自然是练出来的，不是命令出来的。第40章要谈的“越催越拖的孩子”，说的是同一个结构：越催，越是把一个需要熟成的东西当成了可以即时给出的东西。

再换一个场景。一位乐手拉了四十年的琴，指法早已“自然”，手指落在哪里不需要想。六十岁时，他的手指不像从前那样灵活，他不得不换一种指法的安排：少用某几个把位，多用某几个，用弓的分配也跟着变。刚换的头几个月，他觉得别扭，拉出来的声音不是自己的声音。这时候旁人可能会说他“退步了”。但在路径上，他是在做一件很难的事：把四十年熟成的“自然”拆开一部分，重新熟成一个新的。过了一两年，新的指法也变得顺手了，声音里多了一点从前没有的东西。孔子学琴于师襄，曲、数、志、为人，一层一层往里走（第5章），一个乐手到了六十岁，还可以再走一遍这个层次，只是每一层的内容变了。这样的人，没有谁会说他在“复原”。

（二）庖丁：自然是十九年练成的

关于“自然”和“熟成”的关系，先秦最好的文本不在儒家，而在《庄子·养生主》。庖丁给文惠君解牛，手所触，肩所倚，足所履，膝所踦，砉然向然，奏刀騞然，莫不中音。文惠君看呆了，说“善哉！技盖至此乎？”庖丁放下刀，回答说，我所喜好的是道，已经超过了技。接着他讲了自己的三个阶段：“始臣之解牛之时，所见无非全牛者；三年之后，未尝见全牛也；方今之时，臣以神遇，而不以目视，官知止而神欲行。”刚开始解牛时，眼里看到的无非是一整头牛；三年以后，眼里就不再是整头的牛了；到了现在，我是用精神去接触，不用眼睛去看，感官停了，精神在动。

《养生主》的开篇，更是直接谈养生。那里有一句：“缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”顺着中虚的路径作为常道，可以保身，可以全生，可以奉养双亲，可以享尽天年。庄子在这里把养生与庖丁的故事放在同一篇里，是有用意的：养生，就像庖丁解牛，是顺着身体里本来的脉络去做，“依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然”。

这一段是被最频繁引用来说明“顺其自然”的文本。可是细读庖丁，会发现他的“因其固然”，是十九年的练习换来的：他的刀用了十九年，解了数千头牛，“而刀刃若新发于硎”。他的“自然”之所以达到了“以神遇”，是因为他经历了从“见全牛”到“不见全牛”到“以神遇”这三个阶段，每个阶段都是一次重新的熟成。第13章谈“庖丁十九年”的时候，说的是殊途同归而所花能量不同；放在这里，它说的是另一件事：自然是熟成的。老庄的“自然”，在这个故事里，不是不练就有的，是练到不见练时才有的。

所以，“顺其自然”这句话，如果把它当作“什么也不用做”，就读反了。庖丁的“顺”，顺的是一个已经熟成的自然；没有那十九年，“顺”就是乱砍。身体也一样：顺着身体的脉络去照料它，需要先对这具身体的脉络有所熟悉，这种熟悉是长期积累的，不是一念之间的。

（三）每一个年龄段，要重新熟成一次

把这一点和年龄放在一起，就得出本章最核心的一个判断：身体的“自然”，在每一个年龄段，都要重新熟成一次。

三十岁的身体，有三十岁的自然；六十岁的身体，需要六十岁的自然。三十岁时熟成的那一套使用身体的办法，到了六十岁，有的部分还管用，有的部分不再管用，不再管用的那部分，需要被拆开，重新熟成。这个拆与熟的过程，不是倒退，是发生。它在每一个年龄上都要来一次。

这是“每个年龄段重新发生”的又一层意思。前面说，目标之一在每个年龄段会改写；这里说，使用身体的“自然”也在每个年龄段会重写。一个人在中年的“自然”和在老年的“自然”，是两种自然，后者不是前者的衰减版，是另外一种东西，要靠另外一轮熟成才有。

亚里士多德说的“第二天性”，布迪厄说的“惯习”，说的都是这类熟成的东西：反复做出来的行为，最后长成了人的一部分，看上去像天生的。亚里士多德在《尼各马可伦理学》第七卷里说习惯“近于本性”（并引诗人埃文诺斯“习惯不过是长久的练习，终成人的本性”），后世遂有“第二天性”的说法；布迪厄的“惯习”（habitus）则是他在社会学里的用语。本书的补充是：这种熟成，不是一生一次的，是每个年龄段一次的。人生不是在青年时熟成了一个自然，然后用一辈子。人生是一轮一轮地熟成，每一轮都以上一轮的积淀为材料，又都要把上一轮的一部分拆开。

◆ 七、对话，可错条件与小结

（一）自然疗法的倡导者会说

一位主张“身体自有智慧、不必干预”的人可能这样说：你说自然是熟成的，要一轮一轮地练，可身体自己知道怎么愈合、怎么平衡，你给它排路，是在干预一件本来不需要干预的事。

这里有两个“自然”，需要分开。一个是身体的生理过程的自然：伤口会自己长上，睡眠会自己来。本书不否认这类自然，也无意对它发表任何医学意见。另一个是人对自己的身体所做的事——怎样站、怎样吃、怎样睡、怎样活动、怎样照料——的自然。后一个自然，是习惯、环境和长期积累的产物，本章说的“熟成”，说的正是它。两个自然不是一回事。把前者的“不必干预”推到后者，是一种混淆。对话之后，本书要做的是把这两个自然在行

文里分得更清楚；倡导者可能要做的，是承认人的日常行为本身就是一种长期的、熟成的干预，它的“自然”并不天然。

（二）一位康复医师会说

一位从事康复工作的人可能这样说：你把老年的重新发生说得太浪漫了。衰老是功能的下降，康复的目标，恰恰是在条件允许的范围内尽可能回到先前的水平。你否定“复”，会让患者失去目标。

这个反驳有力，本书接住它。在康复阶段，尤其是急性事件之后，“复”是一个合适的、具体的、可以被衡量的目标，本书不否认，也不适合对此发表任何专业意见。本书的论点不是“复不对”，是“复不够”：复适用于有清楚原状的情形，在老年和长期状况里，原状模糊了，目标需要被重新定义。另外，“复到什么水平”本身也是一个要在新的年龄段上重新回答的问题：对一位七十岁的人，康复的参照点是他四十岁时的状态，还是他昨天的状态，还是一个在这个年龄上可以达到的位置？这三种参照，会引出三种不同的路径。对话之后，本书要改写的是：把“复”放回它适用的位置，不对它作笼统的批评；康复工作者需要改写的，也许是：在原状不清楚的地方，允许目标被重新定义。

（三）与积淀说和角色伦理的对话

李泽厚的“积淀说”，大意是人的心理结构是在历史与个体的生活中逐步沉淀而成的（见其“积淀说”及“文化—心理结构”之论）。这与本章的“熟成”相近：自然是沉淀出来的。本书与它的分界在于：积淀说主要谈文化与历史层面的沉淀，本章问的是个人一生里每一个年龄段的路径，以及每一段上的“自然”怎样被拆开、重熟。积淀说解释沉淀是什么，本章补上的是：沉淀在每个年龄上要重来一轮，并且会给出可以被检验的卡处。

安乐哲把儒家的人读作 human becomings，强调人是在角色与关系中不断生成的（见其《Human Becomings: Theorizing Persons for Confucian Role Ethics》）。这与本章“成而非复”的主张接近，是被接住的。本书在其上多说的一点是：生成不只发生在角色与关系里，也发生在身体里，并且每个年龄段有每个年龄段的生成。

（四）一位上了年纪的人会说

最后，是一位上了年纪的人的话。他可能这样说：你们谈老年要“重新发生”，听上去是又给人加了一副担子。我这个岁数，每天起来先看看哪里不舒服，不想再去发生什么，只想安安稳稳过日子。

这句话应当被完整地接住，它说出了本章最容易被误读的地方。重新发生不是一项任务，更不是一道要求。路径之学描述的是结构，它不命令任何人去做什么。一位老人安安稳稳地过日子，在结构上并不是“没有发生”：他每天的起居有常，每天的小事做得合拍，他和家人之间的那些细小的往来，都是一条正在继续的路。“安稳”本身是一种成，一种要靠许多年才能养出来的自如。本章反对的，只是一种把老年只看作失去的话语，不是反对安稳。如果有人读了这一章，觉得老年一定要去学点什么新东西才算对，那是对本章的误读。本章要说的恰好相反：不论你做的是什么，包括什么也不特别去做，你都在一条路上，这条路在这个年龄上有它自己的形状，不必拿别的年龄的形状来量。对话之后，本书要改写的是：在行文里去掉一切带有“应当”口气的句子，只留下读法。

（五）可错条件

下列情形出现，本章的判断要承认错误或修改。

一、如果能够证明，健康话语里“复”字的普遍使用，与“复”作为目标的预设之间没有稳定的关系——即日常话语里的“复”只是语言习惯，并不隐含“有一个更好的原状”——那么本章对“复”的结构批评要撤回。

二、如果儒家的年龄阶梯中，确有系统地处理身体随年龄变化的材料，而本章漏读了，那么“两张表没有叠在一起”的判断要改。

三、如果“每个年龄段身体的自然要重新熟成”这一论断，被证明在老年阶段不成立——即老年的身体使用方式主要是年轻时熟成的东西的衰减，而没有新的熟成——那么本章的核心论断要收回。这是一个需要由具体材料而非推理回答的问题。

四、如果长路径的三个断点——张力不积累、形状不改变、回写不发生——不能解释实际的坚持困难，而别的因素（经济条件、照料资源、疾病本身的性质）起决定作用，那么三拍的读法只能作为其中一个侧面，不能作为主要解释。

五、如果“排路”在长期状况的管理里没有任何用处——即拿惯路的末格做首格，并不比其他做法更能帮助坚持——那么第41章的排路在这一领域不成立。

六、本章引用的多处典籍文字、转述的第484号要点、转述的学者观点，凡核验后与所述不符者，对应的判断要随之改写。本章再说一遍边界：不涉及任何疾病的治疗，不给任何运动、饮食、用药或养生的建议；身体有任何不适或状况，请咨询医生。

（六）小结

健康话语里“复”字满地，康复、恢复、回去；它预设有一个原状，偏离是病，工夫是回去。这与宋明以后儒家“复性”的结构同构，本书因此把对“复”的追问带到身体上来。儒家自己的年龄阶梯——志、立、不惑、知天命、耳顺、从心所欲，以及三戒、“传”——是一条跨越一生的往前的序列，每一段都在长出新东西，目标之一也在改写；医家有记录身体盛衰的另一张表；两张表至今没有叠在一起。六十岁学游泳的人，说明衰老不是退回，是又一轮发生，路要按他已有的积淀来排。慢病是一条细而长的路径，线在诊室之外，坚持不住，往往断在三拍之一，也往往是惯路的末格在作祟。身体的“自然”是熟成的，庖丁十九年的刀是例子；每一个年龄段，它要重新熟成一次。

这一章把“健康”从一个关于身体的话题，推到了一个关于时间与发生的话题。接下来要走进另一片土：一个人除了身体、心性，还要有一份事业。事业的一是什么，路怎样走？儒家对这件事，有一个古老的、并不总是被好好对待的传统：从子贡的货殖，到陈亮、叶适的事功，再到商帮的“以义制利”。这是下一章的内容。

61

第 61 章

事业的发展之道（一）：儒商与事功

本章要点

事业是一条1到N的路，要有一个不随行情变的一；子贡、事功、商帮各卡在不同格；开到外地是换土，不是复制。

◆一、一家点心铺和一家网红店

设想一座城里有一条老街，街上有一家卖点心的铺子，祖孙几代人守着。铺子的招牌点心，几十年来味道几乎没有变过，常去的老主顾闭着眼睛也能尝出来是不是“那一口”。但是细看下来，铺子本身一直在变：包装从纸包换成了盒装，门面翻修过几次，近年来又加了外卖和线上的单子，年轻一代的掌柜还试着做过几款应季的新样。唯独有几样东西，铺子里的人从来不动：料要先过秤，次品当天不卖，每天的活当天做完，不赊给不认识的人。外人看这些规矩，觉得琐碎，铺子里的人说，这些是“字号”。

同一座城的另一头，开过一家网红店。开张那一阵，排队的人从门口排到街角，灯光是精心调过的，摆盘是适合拍照的，每一样东西都有一个好记的名字。一年后，队短了，两年后，菜单换了一轮，招牌也换了一个，第三年，店关了。

这两个场景是泛指的，不是对任何现实中的商家的描述，更不是对哪一种经营方式的评判。本章不构成任何经营或投资建议。把它们并排放在这里，是为了提一个路径的问题：先、再、最后。老字号先立的是什么，再立的是什么，最后显出来的是什么？网红店先显出来的是什么，后面跟上来的是什么，缺的又是什么？一个把门面换了又换而本身不倒，一个门面光鲜而撑不过三年，差别也许不在门面上，在门面之前的东西上。

本章是“事业的发展之道”的第一章。事业，是一个人或一群人把自己的一件事立在世上、并让它一直做下去。儒家对这件事有一个古老的、很少被郑重对待的传统：子贡的货殖，陈亮、叶适的事功，明清商帮的“以义制利”。后世的儒者，常常把这些当作儒家的旁枝，或者当作例外，本书把它们放回发展之道的主干上来读：事业也是一条1到N的路，有

它的一，有它的惯路和卡处，有它的纵向和横向。第62章再谈事业的另一半：乾卦六龙、组织的守正出奇、0到1。

◆ 二、子贡：“亿则屡中”

（一）颜回与子贡：一个编排

《论语·先进》里有一句话，常被人当作两个学生的对照来引：“回也其庶乎，屡空。赐不受命，而货殖焉，亿则屡中。”颜回差不多就近于道了，可是常常穷得一无所有；子贡不安于命数（或不接受命令），去做买卖，他的猜测常常猜中。

这句话里有几个字的解释，古今并不一致，要先交代。“空”，何晏《集解》录有两说，一说是“数空匮”，即匮乏、穷困，一说是“空犹虚中也”，即心无所累、虚空。“不受命”，朱熹《集注》说“命，谓天命”，是不接受天命的安排；何晏《集解》则作“赐不受教命”；还有解作不接受官府的命令、自己去经营的〔此一说待核〕，说法不一。“亿”通“臆”，是揣度、预料的意思。“屡中”，是多次说中。所以大意是：子贡不甘于命，去做货殖，他对行情的预料，每每说中。

孔子在这里的口气，是不褒不贬的，一个陈述。但是编排本身有意味：把颜回的“屡空”和子贡的“亿则屡中”放在一起，是把两种活法并列在孔子的眼前。孔子并没有说颜回对、子贡错。在别处，孔子对子贡评价甚高。《公冶长》记载，子贡问：“赐也何如？”孔子说：“女，器也。”子贡再问：“何器也？”孔子说：“瑚琏也。”瑚琏是宗庙里盛黍稷的贵重礼器。这个评语里有赞许，也有一点保留：《为政》里孔子说过“君子不器”，说子贡是“器”，是说他有大用，同时也指出他还没有到不器的地步。

（二）子贡的路：预判是一种在序列上提前一步的本事

先接住子贡看对了什么。他看对了一件事：事业是在时间里展开的，行情是一个序列，价格今天怎样、明天怎样，货物什么时候紧、什么时候松，这些东西不是随机的，有一条可以被读出来的走向。读出走向，在走向到来之前布置，这就是“亿则屡中”。《史记·仲尼弟子列传》说他“好废举，与时转货赀”，也就是看着时机买进卖出；《货殖列传》说他“结驷连骑，束帛之币以聘享诸侯，所至，国君无不分庭与之抗礼”，又说“夫使孔子名布扬于天下者，子贡先后之也”，意思是使孔子的名声布扬于天下的，是子贡在前后相助。子贡的事业，是孔门得以在列国之间有立足之地的一项物质条件。这一笔，是儒家与事业的最早的联系，而且不是勉强的联系，是内在于孔门的。

放到路径的眼光里，子贡的本事是一种D上的本事：对差异序列的敏感。他看到的是变化，是前后的差，是“这一个月和上一个月不一样”。这种本事，与前面谈中医时说的“治未病”是同一个结构：在序列上提前一步，在显露之前布置。预判，是事业里最像“上工”的那种能力。

但是孔子并不满足于此。《卫灵公》里有一段对话：“子曰：赐也，女以予为多学而识之者与？对曰：然，非与？曰：非也，予一以贯之。”你以为我是学得多、记得多的人吗？子贡答：是啊，不是吗？孔子说：不是，我是用一条线贯穿起来的。这句话里的“一”，第3章谈一的两义时用过，第6章也提到过曾子把它译作“忠恕”。放在子贡身上，它有一层特别的意思：子贡是一个“多学而识”的人，他善于记住很多东西，看出很多走向，这是他的长处；孔子要提醒他的，是在这么多的东西之上，还要有一。预判可以屡中，屡中不等于有一。能看到走向的人，如果没有一个自己要守的方向，他会随着走向转，他的事业会成为行情的影子。

这是本章第一个读数：子贡的本事在D，孔子点他的是一。预判是能力，一是方向。一个事业，没有预判活不下去，只有预判，活下去也未必是自己的。

（三）利不是问题，“放于利”才是

子贡的货殖引出了儒家对利的态度。这里有一个常见的误读：儒家反对利。其实不然。《论语·述而》里孔子说：“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之；如不可求，从吾所好。”如果富贵是可以求的，就是做拿鞭子的差事，我也愿意；如果求不到，就依从我自己所好的。《里仁》说：“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也；不以其道得之，不去也。”富贵是人人想要的，但不用正当的方式得来，就不要占着。孔子并没有否定欲望，他在意的是“其道”。

另一句常被引用的话，“君子喻于义，小人喻于利”（《里仁》），常常被读成“君子不谈利”。可是同一篇里还有一句，被引用得少得多：“放于利而行，多怨。”依着利去行事，会招来很多怨恨。这个“放”字是依、循的意思。孔子批评的不是有利，不是求利，而是“放于利”，也就是把利当作行事的依据，当作起点。

用本书的话说，这是起点之一的问题。事业里有很多东西可以当“一”：利润、规模、名声、手艺、信用、一个承诺。孔子说的“放于利”，是把利当作一。为什么这样不好？因为一是要被守住的，而利是随行情变的。以利为一的人，行情一变，他的一就跟着变；一变了，所有建立在这个一上的东西，都得跟着重来。他没有一个可以反复运行、每次都得出意义的东西。反过来，以信、以手艺、以某种待客之道为一的人，行情变了，他的路要重排，一不动。利，在这样的事业里，是展开的结果，是N，不是1。

子贡早年，恐怕也在这个问题上。《学而》里记着他与孔子的另一段对话：“贫而无谄，富而无骄，何如？”孔子说：“可也。未若贫而乐，富而好礼者也。”穷了不谄媚，富了不骄傲，怎么样？孔子说，可以，但不如穷而乐道，富而好礼。“无骄”是一个否定性的目标：不要怎样。“好礼”是一个肯定性的目标：要怎样。礼是什么？礼是一整套序列：怎样待人，怎样取与，怎样进退。孔子把子贡从一个“别犯错”的位置，推到一个“有序列”的位置。这是事业里的“一”的一次提升：从“不骄”（防御），到“好礼”（建设）。

子贡自己也有几句话，把他与“一”的关系说得很清楚。《公冶长》里，孔子问他：你和颜回，谁更强一些？子贡回答：“赐也何敢望回？回也闻一以知十，赐也闻一以知二。”我怎敢与颜回相比？颜回听到一件，能推知十件；我听到一件，只能推知两件。孔子说：“弗如也，吾与女弗如也。”是不如他，我同意你说的，你是不如他。

“闻一以知十”，几乎就是1到N的白话版：给你一个一，你能把它展开到十。颜回的本事是纵向的深，从一个起点，推出整个序列；子贡的本事是“知二”，类推，对举，见到一件事，能联想到另一件。这是两种不同的“一”的用法：一个是顺着一往下展开，一个是拿一去对照别的。子贡的类推，使他擅长横向：看到一处的行情，联想到另一处的行情，把这里的东西与那里的东西对起来。这与货殖的本事相合。同时，《公冶长》里子贡还说过一句坦白的话：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”老师的文章，我们可以听到；老师谈性与天道，我们听不到。这句话的读法不一：一种读作子贡对孔子学问深处的距离感，本书取这一读法；另一种如朱熹《集注》，说“子贡至是始得闻之，而叹其美也”，引程子“此子贡闻夫子之至论而叹美之言也”，读作子贡后来才得闻性与天道而叹其美。两读都有依据，本书取前一读法，并据此把这句话放在子贡轨迹的早年，“予一以贯之”的点拨则是他往里走的一步；若取后一读法，这句话就成了轨迹上较晚的位置，下文“早年可能是D→S→E”的说法要相应改写，但“屡中而未必有一”这一层读数不受影响。

（四）一个读数：子贡的路与它的卡处

子贡的惯路，按本书的读法，大致是D→S→E：先有对序列的敏感，再有显露为成交和成果，最后沉淀为一个有分量的人。这条路的力量很明显：它能做事，能成事，能在乱世里立足。它的卡处在末格E：沉淀。屡中，是一次一次的成；一次一次的成，不会自动沉淀成一个“一”。《卫灵公》里孔子对子贡说的话，正是在提醒这个末格：你有那么多“识”，缺的是贯。

这是本书的读法，是一个待检的判断，不是对子贡一生的结论。史书里子贡的晚年事迹、他与孔子的关系、他在孔子去世后守墓六年的故事（《史记·孔子世家》：“唯子赣庐于冢上，凡六年，然后去”），都说明他后来对“一”有了更深的体会。在轨迹上，子贡早年可能是D→S→E，晚年向E靠拢；与“惯路”判断不尽一致的地方，是他确实走完了一整个圈。孔子的点拨，大概就是这个圈得以走完的一个节点。

◆ 三、陈亮与叶适：事功之学的一是“功”

（一）事功之学：从事起步

南宋的思想界，朱熹与陆九渊在心性处争鸣，另有一路人，把目光从心性挪到了事上，后世统称事功之学，主要是浙东的永康陈亮与永嘉叶适。他们与朱熹的往复辩论，包括王霸义利之辩的经过、双方各自的论点、永嘉永康诸人的异同，第32章已经细讲，这里不重复。本章只取一个角度：把事功之学当作“事业之道”的古代源头，借第32章的读数，问它的一和它的路，放到事业上意味着什么。

要用到的材料只有三点，均已对照原书。其一，“义利双行，王霸并用”是朱熹在《答陈同甫》里加给陈亮的概括，劝他“绌去”此说；陈亮在回信里反把这八个字加给“诸儒”，自称“直上直下，只有一个头颅做得成”（《宋元学案·龙川学案》所录陈亮书信）；后人最常引来说明这条路的一句，是黄宗羲在案语里转述陈傅良（止斋）对陈亮之说的概括：“功到成处，便是有德；事到济处，便是有理”，这是旁人的概括，不是陈亮本人的原话。其二，叶适评董仲舒“正其谊不谋其利，明其道不计其功”，说这话“初看极好，细看全疏阔”，“既无功利，则道义者乃无用之虚语尔”（《习学记言》卷二十三），又主张“古人以利和义，不以义抑利”（卷二十七），并说“物之所在，道则在焉”，道不能离开具体的事物而存在（卷四十七）。其三，叶适对“抑末厚本”有过批评，说“夫四民交致其用而后治化兴，抑末厚本，非正论也”（《习学记言》卷十九），大意是工商也是四民之一，不应一味压制。第三点值得多看一眼：它说明事功一路对事业有一种比较平的看法，事业不是低一等的营生，是社会运转的一部分；这与《系辞》对“事业”的定义相合，事业是把东西放到天下人之间，工商正是做这件事的人。

（二）接住：事功之学看对了什么

先说事功之学看对了什么。第一，它看对了事业要在事上起步。心性之学的好处是方向清楚，毛病是容易停在心里，不落到事上。孟子路的末格S，就是这个问题的写照：迂远而

阈于事情。陈亮、叶适的批评，实质是在打这个末格：你说得再好，事做不成，道义也只是一句空话。这个批评是有分量的，是儒家内部对“说得多，做得少”的一次很早的自省。

第二，它看对了事业有自己的“验”。事业里的东西，不是靠自己宣布成立的，要靠事来验：办成了没有，济了没有。这个“验”字，是第484号《儒家发展之道总纲》里“验的”那一层。事功之学是把验从心里搬到了事上。

第三，它看对了利不是敌人。叶适借“利者，义之和也”，说的是：义不是和利对立的东西，义是利的恰当的和合。这与孔子的“富而可求”、“不以其道得之，不处也”是一脉的。

（三）路径读数：事功路与它的末格

事功之学的一是功。按第32章的读数，它的路是S→D→S：起点在事，中间是经制（D），终点是功，功又是S上最完整的显露，是一个从事出发、回到事成的圈；E这一式几乎无人承担，依据的多是才与气这类天赋之物，不是S与D沉淀出来的东西（第32章，待检）。这里不重复那一章的三方程，只把它放到事业上问：这个圈在事业里是什么样子。

一家只看业绩的事业，大体就是这个圈：先有事，事办起来，办成了，有了业绩，业绩又成为下一件事的起点。这个圈转得很快，每一圈都看得见，每一圈也都可以验。它缺的是圈外的一站：圈转了十年，留下了什么？字号、信用、伙计身上的手感，客人心里那句“这家店是什么”，这些都是E上的沉淀，圈本身不产出它们，要靠有人专门去养。陈亮之说，照陈傅良的概括是“功到成处，便是有德”，把德直接认作功之成处，等于把E这一站并进了S。这也是第32章把陈亮读作“一元”、不读作“义利并列”的缘由：他自称“直上直下，只有一个头颅做得成”，功与德在他那里合于同一个头颅，并进之后，E这一站便没有了自己的位置。朱熹的反驳正落在这里：如果成处便是德，汉唐的君主因为成了事业而有德，那么三代与汉唐的区别在哪里？这一问，实质是问：E这一格不能被S这一格吞掉，德不是成功的别名，它必须有自己的积淀，有自己的发生。第32章给的第三格是“沉淀”：功要看留下了什么。放到事业里，就是账好看之后，再问一句留下了什么。

所以事功路在事业里的读数是：入口好，序列有，圈外那一站没有人管。它的力量在于能做事、能验；它的危险在于以成败论英雄，把一时的结果当成了判断一切的依据。在事业里，这个危险不是抽象的：一家企业把“做成了”当作唯一的标准，会在成功的时候放过很多该问的问题，在失败的时候又无从解释失败。

（四）事功之学为什么没有成为主流

还有一个问题，是事功之学在儒学史上长期处于边缘。朱熹的学说，经过后来元明的推行，成为官方学术与科举的基础（《明史·选举志》：“《四书》主朱子《集注》”）；陆九渊一系后来有阳明继起，在明代影响很大，但不是科举的官方标准；陈亮、叶适的学说，影响相对小。原因很多，思想史上有各种解释，这里不展开。从路径的眼光看，可以提出一个假设：事功之学的路径，缺少一个能被大规模传授的D。朱熹的路有格物的序列，可以进课堂；陆王的路有“先立其大”的方向，可以进心；事功的路，靠的是“在事上办”，而事因人因地而异，办成的经验很难变成可以统一传授的序列。这个假设，与前面谈中医时指出的“末格D的传递性”，是同一类问题：经验丰富的路，往往传得窄。

这个假设有可错之处：如果事功之学在当时有一套可传授的序列而被遗漏了，或者它的边缘化主要是政治原因，这个假设就要撤回。

◆四、晋商与徽商：“以义制利”

（一）说明：本节材料需要核验

关于明清商帮，本书的史料把握有限，这里先交代：以下涉及商帮的史实，凡没有把握的，仍标〔待核〕。本节的目的，是借商帮的传说和流行的论述，看“以义制利”这个说法在路径上是怎样一回事，不是写商帮史。

通常的说法，明清时期有几个著名的商帮，如山西的晋商、安徽的徽商，晋商以票号等金融业务著称〔账局一项待核〕，徽商在盐、茶、典当等行业中很活跃。关于徽商，常有“贾而好儒”的说法（常追溯到汪道昆对徽商的形容），意思是商人与读书人的界限比较模糊，经商者重视读书，读书人也经商。关于晋商，常有以“信义”立身、以号规管理伙计的说法〔待核〕。这些说法大体流传，细节未必经得起考证，本书只取其大意。

（二）“以义制利”的原典

“以义制利”这四个字，是后人的概括，其思想源头可以追到《大学》传十章里的一句话：“此谓国不以利为利，以义为利也。”这是《大学》讲治国的结尾，意思是：国家不把财利当作利，而把义当作利。这句话说的是治国，但它的结构同样适用于事业：不以利为利，以义为利。

这句话里有一个微妙的结构。它不是说“不要利”，它是说“以义为利”：把义当作利。义与利在这里不是对立的两个东西，义是一种更根本的利。换句话说，它改写

了“利”的所指：不是眼前的财利，而是长远的、可持续的、立得住的东西。这样的读法，与叶适的“以利和义”可以互相印证：利要被义所和，义是利的和合。

（三）路径读数：E→D→S

按这种说法，商帮的路径大概是这样的。首先立的是信义与乡谊，也就是E：同乡之间的信任，伙计与掌柜之间的忠诚，对客户的承诺，这是一团特征纠缠，是事业赖以立足的关系网络。其次立的是号规、账法、学徒制，也就是D：一套可以重复的序列，从扫地、抄账，到管账、到掌柜，一步一步地走，规矩一条一条地守。最后才是S：分号的开设，生意的铺开，从一个城到另一个城，从一种业务到另一种业务。

这个次序，E→D→S，与孟子的惯路同构：先立大者，再集义，最后显露。它的力量是明显的：E很稳，D很细，S的铺开因此有根。一个不为信义所动的伙计，在这套学徒制里是走不上去的；一家号子的信用，一旦建立，就是很大的资本。

它的卡处在末格S：显露的形态。当信义与号规都很稳的时候，生意的形式也很容易被固定下来。票号这种形式，在一段时期里与时代匹配得很好，一旦时代换了，银行、汇兑的方式变了，要把“一”——信义、汇通——换一个形式展开，就不容易了。晋商的票号在清末民初的衰落（通常提到清廷收回官款汇兑权、辛亥革命后放款难收、新式银行兴起等），原因很复杂，涉及政治、制度、金融环境，本书无意作定论。但从路径上，可以提出一个待检的假设：E→D→S路在末格S上的卡处，是把一从旧的显露形态里拆出来的能力不足。也就是说，这条路擅长守一，不擅长把同一个一搬进新的形态里。这是第484号“纵向练熟，横向留在手艺里”的一个事业版本。

（四）与网红店的对照

回到开篇的两个场景。老字号的路，大体上是E→D→S：先立的是“字号”，是一种待人待货的规矩和信用；再立的是日常的序列，料先过秤、次品不卖；最后显出来的是点心的味道和铺子的样子，而这个样子可以一变再变，因为前面两格是稳的。

网红店的路，大体上是S→（D）→（E）：最先出现的是显露，是灯光、摆盘、名字、排队的景象，也就是S上的东西。这很吸引人，但S是最容易被复制、也最容易被厌倦的一格。D（日复一日的工序、规矩）如果没有及时跟上，S就没有支撑；E（回头客的信任、伙计的认同、一个“这家店是什么”的积淀）如果没有时间去长，S就只是一层表皮。当新鲜感消失，S撑不住，后面两格又是空的，店就关了。

这个对照不是一个结论，是一个读法。它有明显的可错之处：有的网红店可以在S的基础上补上D和E，成为长久的店；有的老字号也会因为别的原因倒下。路径读法不预言任何一家店的命运，它只提出一个问法：当你看一家店，先问它的先、再、最后，看它缺的是哪一格。

◆ 五、事业的一是什么，路径怎样走

（一）“事业”二字的原典

“事业”这个词，今天用得很宽，指工作，指职业，指一个人想做成的大事。它的原典出处，是《易传·系辞上》：“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器；化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民，谓之事业。”〔《易传》作者问题，称“孔门易学”，传统说法归于孔子〕把形而上的叫做道，形而下的叫做器；把东西加以化育裁断，叫做变；推广施行，叫做通；把它举起来放到天下人的面前，叫做事业。

这个定义很不寻常。它说，事业不是赚钱，也不是做一份工，它是一条三段的序列：变、通、事业。先是“化而裁之”，对手里的东西加以化育、裁断，是一道工序；再是“推而行之”，把它推行出去，使之畅通；最后是“举而措之天下之民”，把它放到众人当中去。事业的本义，是把一件东西拿出来，放到天下人之间，让别人也能用、能享。

按本书的读法，这三段可以读成D→S→E：化而裁之，是序列的工夫（D）；推而行之，是显露、通行（S）；举而措之天下之民，是与众人之间关系的建立（E），一件东西落进了别人的生活，成为大家共有的纠缠。这是本书对《系辞》的一种读法，是一个可以被检验的读法：如果《系辞》此句的原意与此相违，这个读法要撤。

这个定义给事业的“一”指了一个方向：事业的一，不是自己的利，是“措之天下之民”的那样东西。事业是为别人拿出一件东西，并把它做成一件可以持续的事。老字号的“字号”，就是这件东西的名字。

（二）一的几种候选

事业里什么可以做“一”？按前面的讨论，大致有几种候选。

一是利。以利润、规模、增长为一。这是最容易被想到的，也是孔子说“放于利而行，多怨”的那种。它的问题是随行情而变，不能被守。

二是业，也就是所守之物：一门手艺，一种品质，一个配方，一个承诺。老字号的“字号”大多落在这里。这样的一，可以被守，可以被反复运行，每次运行都得出意义。

三是人，也就是伙计、客户、同行之间的关系。商帮的信义与乡谊落在这里。这样的一，是E上的一，是一团特征纠缠，它不能被一句话说清，但它可以被积累，也可以被一次背信所毁。

四是道，也就是《系辞》说的“措之天下之民”的那件东西：一个事业所要做的事，对世界的那一点贡献。这是最高的一，也最容易被说成空话。

这几种候选，不是互相排斥的。一个事业可以同时有几层的一：最底下是业，往上是人，再往上是道，利是副产品。关键是：至少要有一个一，不随行情变，可以被守。

第32章替本章留下过一个判断：事业的一不是单一的一维，功在S，信在E，两者经D相连。功若不转为信，是只有账的店；信若不显为功，是只有情分的店。上面几种候选可以挂在这三格上：利与业的成果落在S，人落在E，道是三格之上的方向，D是把它们连起来的经制与规矩。第32章还借《系辞》下一句“富有之谓大业，日新之谓盛德”做过一个冒险的读法，富有是沉淀，日新是发生〔第32章标为待检〕，本章不重复，只取其意：一个事业要有积下来的东西，也要每年长出一点原来没有的，前者是字号，后者是新品与新法，两样都在，才是“君子务本”的本在活着。这是《学而》里有子那句话的事业版本：“君子务本，本立而道生。”君子专注于根本，根本立住了，道就生出来。事业的本，就是这个一。

（三）起点之一与目标之一

第3章谈过，一有两义：起点之一与目标之一。在事业里，两者往往不是同一个东西。

老字号的起点之一，往往是一个配方、一种手艺，是创办人带来的东西；目标之一，往往是“字号”，也就是一份长久的信用。起点固定，配方不改；目标也固定，字号不倒。两头都固定，中间的路可以大变：门面、包装、渠道、新品，都在变，因为两头的锚是稳的。

网红店的起点之一，往往是一个创意、一种流量的入口；目标之一，往往是增长和变现。起点是易变的，目标也是易变的。一旦流量的入口变了，起点就没了；一旦增长的路径堵了，目标就悬了。这样的事业，每一步都要重新找一，没有一个可以反复运行的东西。

这里要小心，不要把这个对比说成一个全称判断。有的网红店有稳定的起点之一，有的老字号会丢了目标之一。这里只给出一个问法：你的事业，起点之一是什么，目标之一是什么，两者哪一个是固定的？至少有一个固定，另一个才可以变；两个都不固定，路径是浮着的。

（四）三类事业者的惯路

事业者的惯路，大致有三类，每一类有每一类的末格。下面的末格卡处，是第28章那条位置层规律（主要的卡倾向于出现在惯路的末格，弱假说，待检）在事业里的一次试用，不是定论。

第一类，是志向型的创业者，E→D→S。他先有一个很大的想法，一个很强的愿望，一个“要做成什么”的志；然后才去找路，找办法；最后才是产品和市场的显露。这是孟子的路，第23章案例里的“理想很满、落地很难的创业者”，就是这一类。末格S的卡处：想法很好，落到市场上出不来。

第二类，是工序型的经营者，D→S→E。他先有一整套规矩、流程、标准；然后这些规矩在产品和服务上显露出来；最后指望一种经营的灵魂自己沉淀出来。这是荀子的路，第24章案例里“只守规矩、始终长不出手感的工人”，是这一类的写照。末格E的卡处：流程齐全，但“这家店是什么”始终说不清，规矩成了外压，伙计只是照做。

第三类，是显露型的营销者，S→D→E，或者更极端的，S→（空）→（空）。他先把样子做出来，先把声势造出来，然后再补序列，再期待沉淀。这是网红店常见的路，也是朱熹路在事业里的一个粗放版本。末格E的卡处：样子很快有了，沉淀跟不上。

还有一类，是子贡式的预判型，路与工序型同为D→S→E，只是那个D不是规矩，是走势；末格同样是E，孔子点的就是这里，前面已读过。

排路的办法，仍是拿惯路的末格做首格；如果规律对某一个人不成立，靶位改由“他实际卡在哪一格”来定（第28章留的退路，第41章照此办理）。志向型的创业者，末格是S：让他先拿出一个小到不能再小的、可以被看见的东西，一个能卖出去的原型，再回头谈大志。工序型的经营者，末格是E：让他先问一个问题，“我们做的这件事，客户为什么需要”，把这个问题放到流程之前。显露型的营销者，末格是E：让他先守住一个小小的、不为流量所动的承诺，再谈声势。这些都只是读法，不构成任何经营建议；每一家具体的事业，土不同，路要重排。

（五）纵向：一家店开十家

事业的纵向，是同一个一在同构的土里被展开、传成很多。一家店在本城开十家分店，是典型的纵向：同一个字号，同一套规矩，同一批客户习惯，同一座城的房租、人工、口味。这里的土大体是同构的，所以一的展开，主要是复制和守住。

纵向的要点，是第484号讲的“守、排、展开”：守的是那个一，不让它在复制中走样；排的是先后，先把第一家店的序列走通，再开第二家；展开的是因人因事，每家店的店

长不同，客人不同，具体做法略有变化。这一层的功夫，有一个常见的失败：开得太快，一没有被传下去，只有壳被复制了。所以纵向也有“接活了再展开”的纪律，第六节马上要谈的换土，更是如此。

◆六、横向：一家店开到外地，是换土

（一）两种“开分店”

第2章的案例里，有两种开分店：一家面馆在本城开十家，与把面馆开到口味完全不同的另一座城。前者是纵向，后者是横向，它们看上去都叫“开分店”，做的却是两件事。

在本城开十家，土大体同构，一的展开靠复制和守住。开到另一座城，土变了：人们吃什么、什么时候吃、愿意花多少钱吃、怎样看待一碗面，都不同；房租、人工、供应链、监管、商圈的规律，也不同。这时候，在原来的城里长成的那个一，要拆开，对着新土重新长出一个壳。这就是第484号说的迁移：一个一迁进另一种土，长成那里的一。

可以把这个差别说得更近一些。一位面馆的师傅，在本城煮了二十年面，水是本城的水，面是本城面粉厂的面，客人是吃惯了这个咸淡的老街坊，他几乎不用想，手一伸就知道火候。现在要他去另一座城开店，同样的手艺，同样的汤方，第一个月煮出来的面，他自己尝了都觉得不对。不是手艺退步了，是水的软硬、面粉的筋度、天气的干湿，都和他的“自然”对不上。他在本城煮面的那份自如，是二十年熟成的，熟成的对象包括他看不见的一大堆本城的条件。搬到新城，这些条件一起变了，他的自如里有一部分失效了。这就是为什么好师傅到了新地方，往往第一件事不是开张，而是蹲在灶台边重新试，把汤、面、火候再一点点对一遍。这一步在外人看来是慢，是浪费，在换土三步里，它叫对土。

（二）换土三步，落到一家店上

第一步，拆开。拆成三层：壳、根、一。

壳，是这家店看得见的外形：门面、装修、菜单、名字、摆盘、服务流程。这是最容易被搬走的一层，也是最容易被误认为“一”的一层。

根，是养着这个壳的东西：食材的来源，师傅的手艺，供货的关系，熟客的圈子，伙计的班底，房东与周围邻居的关系。根在本城是长在土里的，搬到外地，根断了，要重新扎。

一，是拆到再往里拆不动的那一层。它可能是“每天现做，不卖隔夜”，也可能是“让第一次来的客人也觉得被当作熟客”，也可能是一种特定的味道的分寸。这个一是什么，要

靠拆才能知道。很多店主自己也说不清，他们知道“我们店有点不一样”，却说不出不一样在哪里。拆开的功夫，就是逼自己说出来。

第二步，对土。问四个问题：养它的是什么，缺的是什么，推的是什么，验的是什么。养它的：当地人的口味、饮食习惯、消费的场合；缺的：当地缺一家什么样的店，缺的恰是这家店能补的东西，还是当地并不缺；推的：商圈的人流，政策，竞争，房租；验的：回头客，复购，口碑，两个季度之后还在不在。这四个问题，每一个都需要在当地去问，不是从本城带来的经验里推出来的。

第三步，重组。让一在新土里重新长出壳。壳可能要大改：菜单要变，分量要变，价格要变，甚至店的位置和营业的时段都要变。但一不变。用老字号的话，这就是“变的是样子，不变的是字号”。

（三）三条纪律

第484号还给了三条纪律，对应三步。

不原样套。不套壳、结论、名号。在本城火的装修搬到外地，在本城卖得好的菜单搬到外地，是最容易犯的错。壳是本城的土长出来的，搬到外地，常常水土不服。

先问土。动手之前，先去当地待一阵子，吃当地人吃的东西，坐当地人坐的地方，看当地人在哪里花钱、在哪里排队。这一步看上去慢，其实是最省的。

接活了再展开。开一家，看一个季度，看新芽，看没人盯着的时候店里怎么样，看第一批客人会不会回来。接活了，再开第二家。第484号有一句话：没接活的一放大出去，放大的是失败。许多连锁的扩张失败，不是因为第一家店不好，是因为第一家店还没有接活，就被当成成功的模板，复制出了十家同样没接活的店。

（四）连锁化是另一回事：造同构的土

说到这里，会有一个明显的疑问：那些成功的大连锁，不是原样套吗？同样的装修，同样的菜单，开到哪里都一样，不也成功了吗？

这个疑问值得郑重对待。读法是这样的：大连锁的成功，不是否定了换土，而是用了另一个办法：造同构的土。它有统一的供应链、统一的培训、统一的流程、统一的品牌，也就是说，它把“土”的重要部分——根——也一起标准化了。壳是标准的，根也是标准的，这样一来，土就被它自己拉平了，纵向的复制就成立了。它卖的“一”，恰恰是“到哪里都一样”。对这样的事业，一就是“同样的体验”，它的成功是纵向的成功。

所以问题不在于标准化好不好，在于你的一是什么。如果一是“到哪里都一样的体验”，那就造同构的土，标准化；如果一是“这座城里才有的那一口”，那一旦被标准化，一就没了。老字号开分店的难处，常常就在这里：它的一往往是后一种，它的根又长在本城，标准化的办法用不了，原样套又套不活。这是它必须仔细换土的原因。

晋商的票号在各地设分号，据说有总号管控、统一账法、派伙计出去等办法（总号设于平遥等地、各地设分号的连锁结构有记载；统一账法与派伙计两项〔待核〕）。这是在大清同一套制度的土里造同构：派出去的人带着同样的号规，各地的分号像是同一个模子里出来的。这种办法适用于土相近的情形，对更远的土，如海外，就是另一回事。本书对这一点没有把握，只记下一个问题。

（五）横向里的排路

换土以后，惯路的末格往往最先失效。这与第42章要谈的一致。举个例子。一家老店，惯路是E→D→S：先有师傅的手艺和待客的情分，再有日常的规矩，最后有店的样子。在本城，这条路很顺，因为E——熟客、老伙计、街坊关系——是现成的。开到外地，第一格就空了：没有熟客，没有街坊，没有情分。惯路的首格，在新土里是空的。这时候，需要排路：不要等E长出来再做别的，要先走另一条路——先让S有一个可以被看见的小样子，让D先走起来，让当地人先来试，E在后面慢慢长。

这当然是一个读法，不是经营方案。它说的只是：换土以后，要重新问“先、再、最后”，不能默认本城的次序在外地依然有效。

◆ 七、对话，可错条件与小结

（一）韦伯与余英时：问题不同

谈儒家与事业，绕不开两个名字。一是马克斯·韦伯，他在论述新教伦理与资本主义精神的关系之后，又在《儒教与道教》里对儒教作了比较，大意是儒教的伦理更强调对现世的适应，而不是支配现世，因而不容易发展出近代意义上的理性资本主义。另一位是余英时，他曾论及明清时期儒学的转向与商人精神的关系，大意是自唐宋以来儒、释、道有一个入世转向，新儒家伦理的扩展与明清商人阶层的兴起互相呼应，商人也从儒家伦理中汲取资源（见其《中国近世宗教伦理与商人精神》）。两位的论述，哪一位更接近史实，是学界长期争论的题目，本书无力评判。

本书与他们的分界，在于问题不同。他们问的是：儒家伦理有没有促成或阻碍近代资本主义的发生，这是一个因果问题。本书问的是：儒家的事业之道，其一是什么，路径怎样走，卡在哪一格，这是一个结构问题。结构问题不依赖于因果问题的答案。无论儒家有没有促成资本主义，子贡的预判、事功路的末格、商帮的E→D→S，它们的路径形状都在那里，可以被读。对话之后，本书要改写的是：不使用任何“儒家促进/阻碍经济发展”的因果表述。两位学者要不要改写，那是他们的事。

（二）涩泽荣一：把《论语》迁进股份公司

日本明治时期有一位著名的实业家涩泽荣一，他在1916年写过一本《论语与算盘》，主张道德与经济不是对立的，义利可以合一，经营应以《论语》为根本。他的经历，常被当作儒家思想与近代企业制度相结合的一个例子。

从换土三步来看，这是一次有意思的横向。《论语》是在春秋的土里长出来的，企业是明治日本的新土，股份公司、银行这些制度，本是外来的。涩泽要做的是：把《论语》拆开，哪些是壳（具体的礼仪规矩），哪些是根（那个时代的社会结构），哪些是一（义利合一的态度、取之有道的原则），然后把这个一，重组进新土里的股份公司。如果这个读法不错，他做的是名副其实的迁移，不是照搬。

但这个读法需要核验。本书对涩泽荣一的经历和著作的了解有限，所以只作为一个待检的例子。它说明了一件事：儒家的事业之道，一旦被拆开，是可以进入新的土的；前面第484号所说的“留在手艺里”，在这里，至少有一次，被人有意识地做成了方法。

（三）一位掌柜会说

一位在柜台后面站了半辈子的掌柜，可能这样说：你们读书人讲义，讲一，讲路径，我就讲一件事——账上要好看。账不好看，几十个伙计吃什么？

这句话要接住。它说出了一件事实：事业要养人，账上不好看，什么一都守不住。孔子也说过“富而可求”。本书从来没有说利不重要。

路径上的回应是：账是N，不是1。账好看，是一的展开应该有的结果之一；但账不是一。问题是：账上好看的时候，什么东西让它好看？如果让它好看的东西，是一个可以反复运行的做法，那么账好看是有根的；如果让它好看的东西，是一阵风，一次行情，那么账好看是浮的。掌柜的话本身没错，错的是把它倒过来读：不是“为了账好看，什么都可以”，是“账好看，是因为守住了什么”。这是一个可错的命题：如果有大量的事业，在没有任何一个可守之一的情况下长期保持账面良好，这个命题就要撤回。对话之后，本书要改写的

是：不把义与利写成对立。掌柜可能要改写的，是对“账”的位置：账是路上的里程碑，不是路。

（四）一位网红店的创始人会说

另一位是一个年轻的创业者，他可能这样说：流量是时代的路径，你说S最容易被复制，但S就是入口。没有入口，谁来知道你的D和E？你的老字号逻辑，是在慢时代才成立的。

这个反驳有力。S是入口，在任何时代都是。一家店没有被人看见，D和E再好也无人知道。本书并不主张S不重要，它主张的是次序：S可以是首格，但只有首格不够。如果S是首格，那么D和E要在入口打开之后尽快跟上，并且要在入口最热的时候就开始补，不能等热度过了才补。从读法上，这是一种“S→D→E”的路，它的末格是E，卡点是沉淀；只要有意识地为沉淀留出位置，这条路也能走通。本书对这位创始人的回应是：入口是对的，请再问一遍，入口之后你的下一格是什么。对话之后，本书要改写的是：不再把“网红”与“短命”挂钩，改写成“S为首格的路径，需要有意识的补位”。创业者可能要改写的，是对老字号的读法：老字号慢，是因为它前两格走得稳，不是因为它不懂入口。

（五）一位老字号的后人会说

最后是一位老字号的第四代掌柜。他可能这样说：你说老字号要换土，可是我们家前几年试过开到外地，是死得最快的一次。换土听上去好，做起来是赔钱。

这句话不是反驳，是一个现场，应当听完。按换土三步读，这个现场可能是这样的：他们是否拆开过？壳是门面和菜单，根是本城的水、本城的料和老师傅的手，一是那一口。如果开到外地时，根没有跟过去，又没有在当地重新扎，只把壳和名号搬了过去，那就是第一条纪律所禁止的“原样套”，死得快是预料中的事。换土不是搬家，它是在当地重新长一遍，要慢，要小，要允许第一家店不赚钱，把它当作问土的学费。这个读法能不能解释他家的那次失败，只有他自己知道。他也许会说：根本不是这样，是租金和人工把我们压垮了。如果是这样，那就说明路径之外还有别的东西在起决定作用，这是第一条可错条件所预留的位置。换土是一个读法，不是一个保险。对话之后，本书要改写的是：把“换土”写成慢而小的事，避免给人“换了土就能活”的印象。

（六）可错条件

下列情形出现，本章的判断要承认错误或修改。

一、如果老字号的长久存续，主要由非路径因素——垄断、地段、政策、偶然——解释，而与“一的守住”无关，那么本章对老字号路径的读法要撤回。

二、如果网红店的“S为首格”，在长久存续的店里同样常见，且这些店并没有刻意补位，那么“S为首格易短命”的对应不成立。

三、如果商帮的史实与E→D→S的读法不符，比如号规与学徒制实际先于信义确立，或者商帮的衰落主要由与路径无关的原因造成，那么商帮的路径读数要改。

四、如果陈傅良概括的陈亮之说“功到成处，便是有德”并非把德归结为成功，而另有别意，或者第32章对事功路S→D→S、E半缺的读数不成立，那么本章“圈外那一站无人管”的读法要改。

五、如果《系辞》“变、通、事业”并非一条有先后的序列，或其意义与本书读作D→S→E的理解相违，那么对“事业”的路径读法要撤。

六、如果大连锁的成功，在没有造同构的土的情况下，也能做到异地原样套用而接活，那么“连锁是造同构的土”的读法要撤。

七、本章引用的《论语》《大学》《系辞》，本书自认较有把握；陈亮、叶适、商帮、涩泽荣一、韦伯、余英时的部分，均为转述，其中已核对的已撤标，仍标〔待核〕者（官府之命一说、账局、号规、统一账法与派伙计等），核验后与所述不符者，对应判断要随之改写。再说一次：本章是对事业之道的路径读解，不构成任何经营、投资或创业建议。

（七）小结

回到开头的两家店。老字号不是不变，它每隔几年换一次门面，每个新掌柜都试过新品；它不变的，是前面所说的那几样：过秤，不卖次品，当天事当天毕。这几样合起来，就是它的一。网红店也有它的一，但它的一在入口那里：好看，好记，好拍。入口是一个很好的开始，可是入口本身撑不起一个百年的事业，也撑不起三年。差别不在谁聪明，而在门面后面还有没有第二格和第三格。

子贡的“亿则屡中”，是D上的本事，是在序列上提前一步；孔子点他“予一以贯之”，要他在屡中之上有一。孔子并不反对利，反对的是“放于利”，把利当作一。陈亮、叶适的事功之学，把工夫从心里搬到了事上，是对孟子路末格S的一次自省，但它的圈上少了E那一站，“成处便是德”把德并进了功，朱熹的反驳正落在这里（第32章）。晋商徽商的“以义制利”，可以读作E→D→S，先立信义，再立号规，最后铺开，末格S的卡处，是把一从旧形态里拆出来的能力。《系辞》的“事业”，是“变、通、举而措之天下之民”的三段序列，事业的本义是把一件东西放到众人之间。事业的一，可以是业、人、道；利是展

开的结果。至少要有一个不随行情变的一。纵向，是一家店在本城开十家，守一，排先后，因人展开；横向，是一家店开到外地，要换土，拆开壳、根、一，对土，重组，接活了再展开。

这一章把事业当作一条1到N的路来读。但事业还有另一半：当一家企业把同一个零件做到全球最好，它在1到N上已经走到了极致；而另一家公司造出一个从没有过的产品，它走的是什么路？乾卦六龙里“亢龙有悔”，又是怎样的警告？下一章要谈的，就是事业里的时位，和那个把1到N推到极致之后仍然要问的问题：下一个一，从哪里来。

62

第 62 章

事业的发展之道（二）：乾卦六龙、组织的守正出奇与0到1

本章要点

1到N做到极致，一被锁紧，是亢龙；第四爻留着0到1的门缝；组织要守住一，也要另留处容许一被改写。

◆一、一枚密封圈，与一个没有过的东西

先讲两个在任何工业城市的饭桌上都听得到的场景。第一个场景在一间车间里。这家工厂做一种不起眼的零件，姑且叫它密封圈。它做了三十年，规格几乎没有变过：圈要多厚，压多紧，能在什么温度下不渗不裂，写在一份被翻得发毛的图纸上。三十年里，这家工厂没有停过改进。配方里的一种添加剂换了三回，模具的公差每隔几年收紧一点，检验从抽样改成了逐件，连仓库里的温湿度都有人专门盯。新来的工程师问老师傅：为什么这道工序要先烘再压？老师傅说，有一年出过一批裂纹，后来这样改，再没裂过。这句话里没有任何理论，却把一次失败变成了一道工序，一道工序又变成了全厂的习惯。今天，这家工厂的密封圈在世界上很多地方被装进很多机器里，客户不需要看它的名字，只需要知道它不会出事。这是一种了不起的本事：一件东西，被一代又一代人守住、磨细、传下去，越做越好，而它要密封什么、怎样才算密封好，始终是同一个问题。

第二个场景发生在另一座城市，几个人挤在一间租来的屋子里，做一件谁也没有买过的东西。他们起初说不清它是什么，有人说像一个更聪明的开关，有人说像一张会自己长大的表格。做了两年，样品坏了又修，修了又坏，投资人换了两拨，最后做出来的东西，不能用任何一个旧名字去称呼它：它不是某种已有产品的升级版，没有现成的货架可放，客户一开始也不知道自己需要它。有趣的是，这个东西做成之后，装密封圈的那个位置，在某些机器里就不再需要密封圈了。它改写的不是密封圈的好坏，而是“这里为什么要有一个密封圈”这个前提。

这两个场景，通常被放在同一个词底下讲，叫“创新”。工厂在创新，改配方、收公差是创新；那几个人在创新，造出新东西也是创新。但把两件事放在一起看，会发现它们对“一”的态度完全相反。第一家工厂的全部本事，建立在那个“一”不动上：规格不动，问题不动，所以三十年的经验才攒得起来，每一次改进才是在前一次的肩膀上做的。第二家公司的全部本事，却在于那个“一”要动：它不满意的恰是旧问题的提法。前一种本事，本书叫1到N；后一种，叫0到1。

本书已经反复说过，这不是高低之分。一家做不好密封圈的公司，没有资格谈改写密封圈的前提；一个每天只想着改写前提、从不守住任何东西的团伙，也攒不出任何沉淀。事业要两样都有。可是组织常常只能擅长一样。擅长1到N的组织，越擅长就越难容许那个“一”被动一下；这并不是因为里面的人保守，而是因为他们每一个人的手艺、薪水、与客户的交情，都是在“一”不动的前提下长出来的，那个“一”一动，等于要动每个人脚下的土。本章要问的，正是这件事：一家组织怎样既把1到N做到极致，又留一个地方，容许“一”被改写。

用来读这件事的原典，是《易》的第一卦，乾。乾卦六爻，从“潜龙勿用”到“亢龙有悔”，写的是一条龙的六个时位。第10章已经把它读成一个人的职业路，并且判定六爻整条线属于纵向；这里换一个读法，把它读成一家组织的生命线，两读并存，互相照应：同一条龙，一个人走是一份职业，一家组织走是一条生命线，六个时位还是那六个时位。本章并且盯住其中被人读得最少的一爻，第四爻，“或跃在渊，无咎”。本书的猜想是：六爻里的前三爻与第五爻，都在1到N里，只有第四爻那一跃，留着一个碰得到跃层的门缝；而第六爻的“亢”，恰是1到N做到极致之后，路自己关上的样子。这个猜想对不对，要在下面逐爻读过之后再说。

◆ 二、乾卦六龙：一条线上的六个时位

（一）先接住：《易》看对了什么

读乾卦，要先承认《易传》这一支看对了一件事：事情不是在一个点上成败的，它有“时”，也有“位”。时是先后，位是处境；同一个动作，放在不同的时与位，是完全不同的动作。后世常说“时势造英雄”，说得很浅；《易传》讲的是更紧的一层，叫“时位”：你此刻在六爻的哪一爻，决定了你该做什么、不该做什么，而且该做的与不该做的，常常恰好相反。

《易传》的作者，传统上归于孔子，晚近学界多主张是孔门后学陆续写成，本书取“孔门易学”这一称呼，不在此处裁断。乾卦的卦辞是“元亨利贞”，爻辞自下而上，是这样

的：初九，“潜龙勿用”；九二，“见龙在田，利见大人”；九三，“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎”；九四，“或跃在渊，无咎”；九五，“飞龙在天，利见大人”；上九，“亢龙有悔”。六爻之后另有一句“用九”，“见群龙无首，吉”。这六句里，每一句都是一个时位的名字，也都隐含着对那个时位上“该怎样”的劝告。

这一条线，正是本书说的发展之道的缩影。它先有一个“龙”，也就是那个一；然后这个一经过隐、现、勤、跃、飞、亢六个阶段，把自己展开到极处。龙始终是龙，没有谁在第四爻把龙换成了凤。从这个意义上讲，乾卦整条线是1到N；它写的是一个一怎样被养大，不是怎样被换掉。把这点说清楚，才好看出第四爻为什么特别。

（二）逐爻读：一家组织的六个时位

先把“组织”的意思说明白。这里说的组织，不限于公司，一个工坊、一个课题组、一家老字号、一个创业团队，凡是有一个“一”并围绕它聚起人手的，都算。下面逐爻读，每爻配一个小场景，用的是泛称，不指任何一家实在的企业。

初九，“潜龙勿用”。《文言》说，“潜龙勿用，下也”，意思是此时位置在下；又有一长段，大意是龙的德行隐在里头，不为世道所改，不急着成名，不被人认可也不烦闷，高兴就做，忧愁就避，意志拔不动。原文是：“龙，德而隐者也。不易乎世，不成乎名，遯世无闷，不见是而无闷。乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”放进组织里，这是那个“一”刚刚有、还不能用的时候。一家小饭馆的主厨，心里有一道菜的雏形，每天收了工在后厨试，卖是不卖的，更谈不上定价、定量、定标准。这一爻的要害在“勿用”二字：不是没有用，是此刻不要拿去用。所谓“用”，就是把它拿到市场的尺子下面量，拿到绩效的表格里记。一个刚出生的一，经不起这种量。许多好东西死在这一爻，不是死于没人欣赏，而是死于过早被“用”：被问“这个月出多少”“这个季度卖多少”。

九二，“见龙在田，利见大人”。龙从隐处走到田里，被人看见了。《文言》说这是“龙德而正中者也”，又说平常的话要守信，平常的行为要谨慎，防止邪念而存住诚，造福世人而不夸耀。原文是“庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化”。放进组织里，这是那个一第一次与外部相遇的时候：小饭馆开了门，有了第一批熟客，主厨的那道菜开始在别人的舌头上被检验。“利见大人”的“大人”，可以读成指点你的前辈、认你的第一批客户、肯押注的第一个人。这一爻的要害在“见”：一必须被看见，才开始有反馈；可是它仍在“田”里，离“天”还远，地基未稳时不宜大张旗鼓。

九三，“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎”。整天勤勉自强，到晚上还警惕，处境有危险，但没有咎害。这一爻最像1到N的主干：天天做，天天改，天天提防出事。小饭馆生意好了，开了第二家、第三家，主厨要把那道菜写成配方，把配方变成培训，把培训变成检查

表，每一天都在“乾乾”，每一个夜里都在“惕”，怕哪家店走了味。这就是第9章讲过的积累之路，第13章讲过的沉淀在这一爻里一天一天攒起来，也是本章开头那家密封圈工厂三十年所在的位置。《文言》在这一爻下有一句常被引用的话：“君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。”这与本书说的“诚者自成”正好合上：忠守那个一，一天一天把业修起来。

九四，“或跃在渊，无咎”。这是本章要盯的一爻。“或”是不定之词，“跃”是离地而起，“渊”是深水，龙可以跃上去，也可以退回渊里，所以无咎。《文言》的解释很有意思，大意是：这个位置上不在天，下不在田，中间也不在人的位置上，所以叫“或”，“或”就是疑，原文是“上不在天，下不在田，中不在人，故‘或’之。‘或’之者，疑之也，故‘无咎’”。又说“上下无常，非为邪也。进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也，故无咎”。整条线上，只有这一爻的《文言》明说了“上下无常”“进退无恒”，也就是可进可退，而且特意说明这不是邪僻，不是离群。放进组织里，这是它已经不再弱小，却也还没有完全站上高处的时候；它有足够的本事去试一次大的跃迁，也有足够的退路可以退回去。小饭馆变成了连锁，下一步是继续开店，还是做一次完全不同的事，比如把后厨做成中央厨房，把“一道菜”变成“一套供应体系”，或者离开餐饮去做别的？这是一个“疑”的位置，而《文言》的意思是，疑本身就是这个位置上的正当状态，所谓“疑之也，故无咎”，不是软弱。

九五，“飞龙在天，利见大人”。龙到了天上，位置最尊，《文言》说“乃位乎天德”。放进组织里，是那个一已经在它的领域里站到最高处：密封圈成了全球的标准，那道菜成了一个菜系的招牌，行业里说起这个品类，第一个想到的就是它。这时“利见大人”不再是求教于人，而是别人来见你，标准由你定。1到N到了这里，几乎已经没有再往上的路。

上九，“亢龙有悔”。龙飞过了头，到了不能再上的地方，有悔。《文言》解释得毫不留情：“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。”然后又补一句，只有圣人，才是知道进退存亡而不失其正的（“知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎”）。这几句话常被读成道德劝诫，“人不可骄傲”。本书想读出它的路径意思：亢，是1到N做到极致之后，路自己关上了。“知进而不知退”，因为整个组织的每一块砖，都是朝“进”的方向砌的；“知得而不知丧”，因为一切指标都只记得、不记丧。组织走到这里，并不是它犯了错，恰恰是它一路都做对了，做对到了无路可去。第10章从三拍读同一句话，把“亢”读成D2的反馈缺位、断在第一拍（本书读法，待检）：成功的时候张力最小，没有张力就没有反馈，没有反馈就没有人说“该退了”。两处读法是一件事的两面：第

10章看的是信号为什么不来，本章看的是即使信号来了，组织里也没有一个位置接它。最后的“用九”，“见群龙无首，吉”，留待第五节再读。

（三）六个时位里，有几处不在同一个层上

现在回头看这六爻，会发现一件容易被忽略的事：前三爻和第五爻，是同一个一在同一个层上的变化。潜是一在隐处，见是一在田里，乾乾是一在勤处，飞是一在天上；龙一直是那条龙，一直在“龙的世界”里。只有第四爻，名字叫“跃”。跃，是离开原来那个层。至于离开以后，落在原来的天上，还是落在另一片水里，《易》没有说，说的是“或”，不定。第六爻，亢，也不是同一个层上的变化，它是这个层的尽头。

本书的读法由此分出两种东西：一种是沿着六爻一爻一爻走上去，这是1到N，是龙的一生；一种是在第四爻那个位置上，离开这个层，落到一个新的层，这才是0到1的入口。第四爻一跃，落回渊里，是一次失败的尝试，无咎；跃出去又落到天上，依然是那条龙，飞龙在天，是1到N的又一次完成；跃出去落到一个原来没有的地方，龙变成了别的东西，才叫跃层。后面第四节会给出判别它的三条判据，这里先把一个要紧的观察放在这儿：乾卦整条线，是写给1到N的，它却在第四爻上，给0到1留了一个门缝。这个门缝开得很窄，只有一个“或”字，但它是《易》自己开的。

这里要和第10章对一下账，免得读者以为两章说的是两件事。第10章把九四读作一次试探：龙在深渊边上，可进可退，进无咎；并据此判定乾卦六爻整条线是纵向，同一条龙，同一片土，变的是做法，没有换土，也没有生出新的一，唯一的候选例外是《要》篇的“同涂而殊归”，留给第45章。本章沿用这个判定，没有说乾卦本身在讲0到1。本章加的只有一笔：把“或”读作落点未定。落点若回到原来的天上，是1到N的又一次完成；落点若是一个原来没有的地方，才轮得到三条判据去检验。所以第四爻在组织里是门，不是门后的房间。这一笔是组织读法，不是《易传》的原意，已列入本章的可错条件。

还要补一句关于“位”的话。六爻的位与时，常被混着说，其实有区别：时是先后，位是处境。同一家组织，可以在时间上走到了第三爻，在处境上却处于第五爻，比如它在本行业里已经是龙头，但在它刚刚进入的另一个行业里，仍是初出茅庐。一家组织常常同时占着好几个位，这就是为什么盘点（见下文）不能只盘一遍。多数的事故，不出在做错了事，出在做了对的事、放错了位：用九五的尺子量初九，用初九的耐心管九五。《易》的看家本领，就是反复提醒这一点：吉凶不在动作，在动作与时位的相合。这句话放在事业里，几乎不需要改一个字。

◆ 三、1到N做到极致：规模化与工程化的路径读数

（一）这件事为什么值得先说清楚

谈到“创新”，近年的话语习惯把1到N放在低处，似乎只有造出新东西才算数，把东西做好、做稳、做多，是“没有创新”。本书不接这个习惯。把一个东西做到世界上最稳定，是很高的本事，高到许多人一生也做不到。密封圈厂的老师傅能从一批货的手感里说出模具哪里该修，这种判断力，不是读书读来的，是三十年间几百万件东西在手里过出来的。把这种本事叫作“没有创新”，是对工艺的无知。儒家两千年练熟的，正是这个：守住一个一，把它传成很多，传到每一个地方都是那个味道。《中庸》说的“君子而时中”，《论语》说的“温故而知新”，说的都是这套手艺。

规模化与工程化，是1到N在事业里最实在的两个名字。规模化是把同一个一复制到更多的地方、更多的量上；工程化是把一次成功的经验，变成不依赖某个人也能重复的程序。一位老师傅的手感是宝贵的，但只要它还留在老师傅一个人身上，这家工厂就没有工程化；老师傅的手感被拆成十几道工序、几十个检验点、一套谁来都能照做的记录，这家工厂才有了它的“法”。第5章讲菜市场里那位卖肉的老师傅“切肉行云流水”，讲的就是这个转化的起点：自然是熟成的，熟成的东西有年表，也就可以拆开再装起来，装得好的地方叫工程。

（二）三方程与惯路：这类组织的读数

用本书的口径读一家把1到N做到极致的组织。S是显露：它的产品在市场上的样子，每一件都一样，一样得几乎看不出是人做的，这一样本身就是显露，是分布收得很窄的显露。D是差异序列：从原料到成品的先后工序，从上一次出事到这一次改进的先后记录，再往后是它的迭代周期，猜想、执行、评估、反馈、修正、迭代，这六步在好的工厂里天天转。E是特征纠缠：老师傅的手感，与供应商三十年的交情，与客户之间不必言明的默契，车间里一句话大家都懂的气氛。三个维度，分不开，也不必分开。

三个方程各有人管：产品的稳定显露由工序序列与手艺共同决定，工序的改进依据产品的显露与手艺，手艺的形成又靠日复一日的产品与工序。这一圈转得很顺，没有哪一式无人承担。也正因为转得顺，才看得出它的问题不在缺哪一式，而在三式的“依据”里，都没有一栏写着“那个一本身是否还该如此”。三个方程都在回答“怎样把这件事做得更好”，没有任何一个方程负责回答“这件事是否还该做”。这是第484号讲的“一失灵了怎么办”里最底下的一层：先查做法，再查土，最后才轮到这个一本身；做到极致的组织，前两层查得极好，第三层往往没有人查，因为没有一个岗位叫“查一”。

惯路也值得一说，但这里只能是试读，各家企业不同。大体有两种。一种是标准化大厂的惯路，S→D→E：先有一个标准样品，再倒推出工序，最后才养手艺与文化。这条路跑起来整齐，卡在末格E，也就是文化与手艺往往靠一份培训手册加一场年会来“贯通”，到一线究竟长不长手感，没人保证，这与朱熹路上“贯通靠一旦”是同一个形状。另一种是作坊出身的惯路，D→E→S：先日复一日地干，干出手感与默契，最后才有“这家的东西”的名声。这条路扎实，卡在末格S：它能把既有的东西稳稳显露出来，却很难把规格之外的东西显出来、传出去，因为所有的手感都是对着旧规格长出来的，这与王夫之、颜元一路“显不出、传不开”的毛病同形〔本书读法，待检〕。两种惯路，两个末格，卡在不同的地方，但卡的方向一致：末格上的东西，一旦要超出“一”，就最先失灵。

（三）能量账：沉淀既是资本，也是笼子

第13章讲过，殊途同归而所花能量不同：有的路损耗多，有的路沉淀多。1到N做到极致的组织，是把损耗压到最低、沉淀攒到最高的典范。密封圈厂的每一次失败都被记下，每一次记下都变成下一次的省力，三十年下来，它的“单位一件”所花的能量，比一家新厂低得多。这笔账是漂亮的。

麻烦在于，沉淀是被“一”定了形状的。老师傅的手感是对着这一种密封圈长的，换一种东西，手感不但用不上，还会添乱；供应商的交情是围着这一种规格建的；客户的信任，是对着“不会出事”的这个承诺给的。沉淀越厚，这个一越被锁得牢。本书在第21章讲过良知与习气同构：都是D与E的沉淀，同构而不同质，区别有两重，一是谁来命名，二是经不经得起回写。放到组织里是同一个道理：一家组织的核心能力，与它的核心刚性，是同一团沉淀从两面看；区别也有两重，一是它被谁认作能力，二是它能不能被新的一反过来改写，不能被改写的那一部分，就是刚性。有管理学者专门写过这一点，用“核心能力变成核心刚性”来概括，这是列奥纳多-巴顿（Dorothy Leonard-Barton）1992年的论文《核心能力与核心刚性》（Core Capabilities and Core Rigidities，载Strategic Management Journal）里的说法。路径之学加的一笔是：这不是偶然的病，是1到N做到极致必然带来的形状，沉淀的能量账越漂亮，笼子越结实。

（四）亢：路自己关上的样子

现在可以回来读“亢龙有悔”。《文言》的“知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧”，本书读成三句关于路径的话。知进而不知退：组织的每一块砖都朝“进”的方向砌，没有一个岗位、一套流程是为“退一步重问”准备的。知存而不知亡：所有指标都记录“还在”，没有指标记录“该不在了”，一项老业务的衰退，要等到账上出现亏损才被承

认。知得而不知丧：每一次改进都计入收益，没有一栏计入“为这次改进，放弃了什么可能”。三句合起来，是一个没有退路的组织，不是一个骄傲的组织。骄傲是性格，没有退路是结构，结构上没有退路的组织，再谦虚也亢。

这里可以给出几条“亢”的征兆，供读者对照，当作读数而非定律。其一，组织里所有改进都以同一个指标为准，别的指标一概被叫作“辅助”。其二，没有一个人的工作是“不确定会不会有用”的，每个岗位都有可计量的产出。其三，新想法进入组织后，第一个被问的问题总是“它对现有业务贡献多少”。其四，所有资源都已经和那个一绑在一起，哪怕想拿出一小块去试别的，也要在财务上给它找一个“现有业务”的名目。四条里占两条以上，这个组织多半已在上九附近。这几条写在这里，同时也写进了本章末尾的可错条件：若找到长期处在这四条之中、却不断生出新东西的组织，这里的读数就要改。

（五）规模化里藏着的横向

还有一点要补，因为它常被“规模化”三个字遮住。规模化其实有两种。一种是在同构的土里放大：同一座城里开十家分店，顾客一样，水一样，供应一样，把配方写成流程就可以复制，这是纯粹的1到N。另一种是跨到另一种土里放大：把同一个品牌开到一座口味完全不同的城市，或者把一条成熟的产线搬到另一个国家去，这时放大的东西要先经过一次1到1，拆开、对土、重组，然后才轮到展开。第484号的纪律说，没接活的一放大出去，放大的是失败；许多组织做规模化时出的事，其实都出在这里：把第二种当成第一种来做。

一家连锁店统一装修、统一菜单，在同构的土里是利器；到了一座口味全然不同的城市，同样的统一，就成了对土的拒绝。这时能量账上的表现很有意思：前期的损耗极低，因为照搬，几乎不需要学习；后期的损耗极高，因为出了事才发现根本没有人读过这片土。组织如果没有一个“先问土”的岗位，规模化越快，亏欠越大。这也是为什么本章不把“规模化与工程化”一概读成0到1的对立面：它们内部本来就夹着一段横向，做好了，是一流的迁移手艺；做坏了，是同构放大的又一次失败。

◆ 四、1到N、1到1与0到1的分界：三条判据在企业里怎么用

（一）三向放在同一家企业里

把本书的三向放进同一家企业，是一个好用的办法，因为企业天天在做这三件事，却很少给它们分开命名。下表按第2章与第44章的口径，把同一家做面的企业可能做的三件事摆在一起。

三向	企业里的样子	那个一的状态	组织最需要的本事	典型的失败
纵向1到N	本城的面馆开到十家，配方写成流程，味道一致	一不动，在同构的土里被复制	工程化、检验、培训	越做越精，越难变
横向1到1	把面馆开到口味全然不同的另一座城	一被拆开，在新土里重组	先问土、拆壳留根、接活再展开	原样套，放大的是失败
发生0到1	不再做面，造出一种从没有过的主食产品	起点之一或目标之一被改写	容许“一”被改，容许空路	被当成“新口味”收编，或被指标扼杀

三行之中，前两行是第484号已经讲得很清楚的纵、横两向，第三行是本书加的。表里最容易被忽略的是“典型的失败”那一列：1到N的失败不是做不好，是做得太好以后没有出口；1到1的失败是把别处的东西原样套；0到1的失败，常常不是没有人想到，而是想到之后被组织用现有的尺子“收编”或者“量死”了。

（二）三条判据的白话问法

本书的三条判据（第44章），在企业里可以翻成三句不绕弯的问话。

第一问：把这个新东西的名字，改叫“旧东西的升级版”，说得通吗？说得通，就多半还是1到N，或者是一次路径之新。造出一款“更薄的密封圈”，叫升级版说得通；造出一个“让这个位置不再需要密封圈的设计”，叫升级版就别扭，因为它否定了旧东西存在的理由。这是第一条判据，不能还原为旧一的展开。

第二问：它有没有改写“我们是做什么的”或“我们为谁做”这两句话里的任何一句？这是第二条判据，改写了原先的起点之一或目标之一。有些事业改了产品，却一个字也没有改这两句话；有些事业产品看着差不多，这两句话已经换了。判断时不看产品，看这两句话。

第三问：它有没有长出原来没有的客户、没有的供应关系、没有的手艺？这是第三条判据，长出原来没有的显露与纠缠。一个东西如果只是把旧零件换成新零件，其余人、关系、手艺原样不动，那么再新，也只是在旧纠缠里换了一件衣服。新的一，会拖出一串旧组织里没有的人和事，这一串人和事，是它不能被“升级版”三个字吞掉的证据。

三问要同时看。只满足一问两问的，多半是路径之新，或者是1到1的迁移。第43章说过，新是跟过去比，奇是跟预期比；一个东西可以对过去很新、对预期很奇，仍然在旧的一里。要判它是不是0到1，三问都要过。

（三）灰区：换了起点，没换目标

灰区一定有。最常见的一种是：目标之一没有动，起点之一换了。比如那家做面的企业，还是“让人吃上一口热乎的”，但做法从手工拉面变成了一套另外的原理。这时第二问要细看：起点之一是否换了，还是只换了工具？第三问是裁判：若整个供应、整个手艺、整个客户的使用方式都跟着换了一遍，那是起点之一被改写；若只是在旧流水线上换了一台机器，便只是工具，路径之新而已。

另一种灰区是：新品类是新的，但它其实是把别处已经有的东西迁进来。把另一个行业里已经成熟的做法搬到本行业，对本行业是新的，这是横向，1到1，要用换土三步去做；它对本行业的组织一样是一次不小的冲击，一样需要“先问土”，却不应该被叫作0到1，否则这个词会被用滥。本书对“0到1”保持一个紧口径，就是为了不让它沦为“新”的同义词。

（四）一个日常的对照

用日常的话再说一遍。一个人学做饭，把一道菜做到餐馆的水准，这是1到N；他搬到另一座城市，发现那里没有他习惯的酱油，要把整道菜的做法重新对一遍土，这是1到1；有一天他琢磨起“饭为什么非得是一道一道端上来的”，设计出一种全新的吃法，这才是0到1。同一个人，三种本事，各有各的练法；而且三种本事在同一个厨房里会彼此排挤：做精了第一种的人，往往最难相信第三种。

（五）十年后回看：一个事后的检验

三问判据是事前的问法，事前常常看不准。还有一个事后的办法，叫作“十年回看”。过十年，回头看那个东西，问两件事。其一，它出现之前，行业里的人是怎样谈论这类问题的？它出现之后，谈论的方式有没有变？若人们只是把答案换了，问题的提法没有变，它多半是1到N的一个漂亮的解；若连问题的提法都变了，说“以前怎么会那样问”，那就是一个新的一。其二，它出现之后，围着它长出了哪些以前没有的职业、没有的词、没有的合同写法？这些后果，是第三条判据“长出原来没有的显露与纠缠”的事后读数。

十年回看当然不能指导今天的决策，但它能校准今天的判断。组织若有记录习惯，就应该把当年每一个“重大新项目”的三问判断记下来，十年后拿出来对照，看看当初觉得是0到1的后来有多少站住了，当初觉得只是改良的有多少长成了新东西。这样做上几轮，组织对自己的“眼力”会有一个数字，不是用来夸耀，而是用来知道自己的尺子偏在哪一边。一把长期偏紧的尺子，会把一切都判成“升级版”；一把长期偏松的尺子，会把一切都叫成“颠覆”。两种偏，都会让第四爻的位置空着。

◆ 五、组织怎样容许“一”被改写

（一）先把“一”分成三层

“容许一被改写”这句话，一说出口就有人皱眉：一被改了，还是原来的组织吗？守正守的不就是那个一吗？这个疑问是对的，要先回答它，才好往下讲。办法是把组织里的“一”分成三层来看。

最外一层是产品之一，也就是这家组织此刻拿出去的那样东西：一枚密封圈，一碗面，一个课程。中间一层是业务之一，是“我们为谁解决什么问题”：为那些怕机器渗油的人解决渗油，为那些赶时间的人解决一口热饭。最里一层是使命之一，是“我们为什么在这里”，常常是几个人当年凑在一起时，谁也没写下来、却都在身上的那个理由。三层之间是嵌套的：产品是业务的显露，业务是使命的一次落实。

三层的一，被改写的难度完全不同。改产品之一，是一个季度的事；改业务之一，要动客户、动供应、动人手，是几年的事；改使命之一，是整个组织换了一个灵魂，通常不叫改，叫“另起炉灶”。1到N做到极致的组织，守的是前两层；绝大多数的路径之新，改的是产品之一的细节。0到1要碰的，至少是业务之一，有时连到使命。所以，“容许一被改写”并不是一句空话，它指的是：在业务之一这一层，组织要预先给改写留位置。使命之一怎么放，照第46章“方向与形状”的分法：使命之一对应方向，是被守的；业务之一与产品之一对应形状，是可以动的。第46章讲“守正”守的是方向、一可以被改写，第49章讲方向仍是爱人、诚仍是忠守，只是忠守的对象变了，两处与这里是同一个落点，可以压成一句话：使命之一可以保留，业务之一可以改写。使命之一若连这个也改了，就不叫改写，叫另起炉灶。保留使命之一，保留的不是内容的忠，是承担的忠：被守住的是“要把这件事做成”的那份承担，被改写的是承担所对着的那个具体的一。

打个比方，一条河的河床，是水一遍一遍冲出来的，不是先画好的。河床会改道，但改得极慢，改道的过程里，每一刻的河床依然是上一刻的水冲出来的。一家组织的同一性，不在它某一刻拿出的产品，而在它的河床：谁在承担，承担什么样的账，账怎样一笔一笔记下来。只要河床是连着的，换了产品，它还是它；河床断了，只剩下一块招牌，就是《中庸》说的“不诚无物”了。

（二）第一条规则：潜龙勿用

读完乾卦，最先该落地的是第一爻。新的一在“潜”的时候，规则是“勿用”：不拿它去用，不拿现有业务的尺子去量它。这条规则，在组织里有三种常见的具体样子。

其一，别并进现有的考核。一个新项目刚起头，就被放进季度表，要求它“贡献多少收入”，等于要一棵刚出芽的苗去和成年的树比高度。它必然输，输了以后，项目被砍，组织得出结论：这种东西没有用。其实不是没有用，是被用得太早。孟子讲揠苗助长，讲的是一个人嫌苗长得慢，跑去田里把苗拔高，希望它快长；组织里天天拔苗的办法，是每个月问一遍“出了多少”。

其二，别让它去争现有业务的资源。同样的一笔预算，在九五的业务和初九的项目之间竞争，九五必然赢，因为九五有历史数字，而初九只有一句“我觉得”。所以，潜龙的资源要从另外的口子出，不进同一场比较。

其三，“勿用”不是“不管”。这一点最容易被误读。潜龙要有人，要有钱，要有时间，要有一个承担它的人，只是不给它一把现有业务的尺子。给一个保护期，期限是日子，不是产出；到了日子，评一次“这个一长成了什么样子”，而不是“赚了多少”。小饭馆的主厨在后厨试他的新菜，老板可以给他每周两个晚上的灶台，每月一笔不大的原料钱，但不该在第三周就问“这道菜什么时候上菜单”。

（三）第二条规则：给“或跃在渊”一个无咎的结构

第四爻的“无咎”二字，常被读成“没有过错”。放在组织里，它是一个结构上的要求：跃，要被设计成无咎的。具体说，有三样东西缺一不可。

首先，赌注有上限，且事先划定。一次跃，可能失败；组织可以承受的失败有多大，要在跃之前就说定，说定的数字之内，失败就不追责。这样做的好处不在慷慨，在于它让跃的人敢于认真判断：知道了最坏是什么，反而不会像有些人那样，为了不输而把一次试探拖成无底洞。其次，退路要实际存在。“或跃在渊”，渊是退回去的地方；一个人跃出去了，要是一旦失败，原来的岗位已经没有了，他就不会跃，他会装作在跃。所以组织要留着让人退回的岗位和资源。再次，落点不事先指定。第四爻的“或”，说的是不定。若跃之前已经规定了必须落在哪一个KPI上，那就不是跃，是在原来的层上多走一步。

这三样，说起来都是平常话，做起来要对抗组织的本能。组织的本能是：越大的赌注越要事先批准，越要明确回报；这恰与“落点不定”相反。所以多数组织的跃，在批准环节就被改造成了一次稳妥的扩张，名为第四爻，实为第三爻。

（四）第三条规则：给“改写”留一本账

组织不容许一被改写，常常不是因为有人反对，而是因为改写无处登记。一个项目起步时的目标是A，做着做着发现值得做的是B，这时在现有制度里，只有两种说法：目标没完

成（违约），或者偷偷换成B再解释为“原目标的延伸”（遮掩）。两种说法都在惩罚诚实。

可行的办法，是设一本“改写记录”。凡是一个0到1项目中的“一”被改动，就记一笔：原来的一是什么，改成了什么，依据是什么，谁同意的，改写之后原先积下的东西哪些带走、哪些作废。这本账有三个用处。它让改写成为合法的动作，不必再偷偷摸摸；它让组织能在事后读出这个项目的差异序列，也就是它到底是怎样走到今天的，这是D的记录，在1到N的组织里恰恰是最缺的；它还让回写变得可追踪，因为一旦新的一站稳了，它会反过来改写原先的起点与目标，这个“反过来”，要有账可查，组织才不会把一次回写误读成一次事故。第12章说，守正守的是方向，奇是路径之奇；改写记录，就是给“奇”留的一本账。

（五）“见群龙无首”：不让一条龙的尺子管所有的龙

乾卦最后一句“用九：见群龙无首，吉”，历来有各种读法。《象传》有一句“‘用九’，天德不可为首也”。本书给它一个组织上的读法：一家组织里，不应只有一条龙，而是同时有好几条，各在不同的爻位上；吉，在于没有一条龙的尺子，被当作全体的首。

这样读，亢龙有悔的解药就清楚了。亢，不是因为龙飞得太高，而是因为组织里只有这一条龙：它到了上九，就没有第二条龙可以接上去。解药不是教它“低调”，是让另一条龙在它飞着的时候，就已经潜着。老业务在九五的时候，新的一应该在初九或九二；老业务到了上九，新的一刚好在九四。这是一个叠着的节奏，不是一条线。

这里有一个常被忽略的因果：潜龙的“勿用”，要靠有人为它付账。而这笔账，只有飞龙的盈余付得起。所以，1到N做到极致，并不是0到1的对手，倒是它的粮仓。一家连一枚密封圈都做不好的公司，谈不起任何潜龙，它每个月都要为活下去算计。有力量容许一被改写的，常常正是那些把1到N做到了极致的组织。极致本身不是病，病在极致之后，没有人把盈余的一部分拨给一个“现在还不能用”的东西。

还要补一句警告，引自第484号。该书讲一失灵了怎么办，先查做法，再查土，最后才轮到革；并且说，最诱人的恰恰是第三层的念头，假革有三种：追新，怕损益，借革的名。放进这里，意思是：不要把0到1当作1到N失灵时的急救药。失灵之时，组织往往已经没有余力养一条潜龙；而且在焦虑中被匆匆启用的“新”，大多是追新，不是0到1。0到1是另一种活，要在平静的年份里提前做，在没有人催的时候做。这个道理说起来容易，做起来最难，因为平静的年份里，没有任何一张报表会告诉你该做。

（六）一次爻位盘点：把一家组织读成一张六爻表

说了这么多规则，落到手上，第一步其实很朴素：给自己的组织做一次“爻位盘点”。拿一张纸，把组织里正在做的事一件件列出来，每一件问三个问题：它此刻在六爻的哪一爻？它是靠哪一层的尺子在量？它的“一”，是哪一层的一？

以一家有几十人的老字号食品作坊为例，泛指，不对应任何实在的店。它的主打产品已经卖了很多年，渠道稳，口碑稳，老师傅带出了三代徒弟，这件事在九五，量它的尺子是销量与复购，用的是产品之一的尺子，没有毛病。它去年起在邻市开了一家分店，口味要适应当地人，这件事在九二到九三之间，是1到1加一点1到N，量它的尺子应当是“当地人愿不愿意第二次来”，而不是“和总店比差多少”，若用后者，就是拿九五的尺子量九二，土没问过，壳先套上了。它还有一位年轻的徒弟，业余在琢磨一种和现有产品都不像的东西，晚上自己用厨房做，老板睁一只眼闭一只眼，这件事在初九，尺子是空的：没有尺子，是好事，也是险事，因为没有任何人对它负责，一次盘点没有它的名字，它就随时可能因为一个人的离开而消失。

盘点完，往往会发现三个现象。一是组织里的事情，几乎都挤在九三到九五，初九与九四是空的。二是量各件事的尺子，常常只有一把，也就是九五业务的那把。三是那件在初九的东西，没有一个正式的承担者。这三个现象各对应前面讲过的一层道理：第一个说明缺的是潜龙，第二个说明需要“群龙无首”，第三个说明“勿用”不等于“不管”。盘点不是为了给组织打分，是为了让那条本来看不见的线，显出来。

读到这里，常有人问：那位晚上做东西的徒弟，到底该不该被正式化？本书的回答是：这要看他的东西到了哪一爻，不要提前给它名分。名分也是一种“用”。若过早把它写进部门，它马上要有编制、预算、季度目标，就从初九被拖到了九三。比较稳妥的办法，是给一点只属于它的东西：一个不用对销量负责的灶台，一位不是他直接上司的“大人”，每月一次只谈“这东西长成了什么样”的小会。这样的安排是低成本的，它的作用是让这个东西在九二到来之前，不被任何一把现有的尺子量到。

◆六、与几种声音对话

（一）克里斯坦森：好的管理为什么错过新东西

最先要接的对话者，是管理学里讲“创新者的窘境”的克里斯坦森（Clayton Christensen）。他的主要观点，见其《创新者的窘境》（The Innovator's Dilemma, 1997），大意是：管理良好的大公司，恰恰因为认真听客户的、认真看利润的，才错过了那

些起初性能较差、利润较薄、却终将改变市场的新技术。这个观察与本章前面的读数几乎同向：客户和现有利润，是E这一维里最粗的那几根线，它们把D的序列锁在“改进现有产品”上；越是做得好，越听得清客户的话，也就越听不见客户说不出来的话。

本书与他一致的地方，要写清楚：第一，“优秀的管理使组织错过新东西”这一判断，在路径之学里也成立，而且被读成必然而非偶然；第二，他给出的一个办法，让新业务在组织之外独立运作，与本章的“勿用”和“别争同一笔资源”是同一个意思。

分界在两处。其一，他讲的“颠覆性创新”，在许多案例里是同一个功能被更便宜、更简单的东西满足，起点之一或许变了，目标之一未必变。按本书的三条判据，这类事情有的是0到1，有的是路径之新加一次跃层，并不等同，不能把“颠覆”二字当作0到1的通行证〔本书读法，待检〕。其二，他回答的是“在位者为什么输”，本书多问了一句：在位者的一，在三层里的哪一层被改写才算数？光说“要独立运作”，不说独立之后新的一怎样被承认是一个新的一，就容易把一个外挂的新业务，养成现有业务的翻版。

（二）马奇：探索与利用

另一位是组织学者詹姆斯·马奇（James March）。他把组织的学习分成“利用”与“探索”两种：利用是精进已有的能力，探索是寻找新的可能；他的观点大致是，利用的回报快而确定，探索的回报慢而不确定，所以组织的自然趋势是越来越偏向利用，最终陷入自己的成功之中（见其1991年论文《组织学习中的探索与利用》，Exploration and Exploitation in Organizational Learning，载Organization Science）。这几乎是“亢龙有悔”的现代表述，而且比《文言》多了一个机制：回报的快慢差异，使得偏向不需要任何人的决定，自己就会发生。

本书的对话点在于，他的“探索”是一个大筐，里面既有把别处已有的东西迁进来（对本组织是新的），也有生出前所未有的东西。路径之学把这个筐拆开：前者是1到1，后者是0到1，两者的失败方式不同，所需的组织条件也不同。迁移要“先问土”，要有一批肯蹲下来读新土的人；发生要“容许一被改”，要有一批肯承担没有现成评价的人。把两者混在“探索”一个词里，组织就会拿对付一个的办法去对付另一个，结果既迁不好，也发生不了。

（三）一位君子的发问：本还立不立

儒家内部会有另一种声音，大意是“君子务本，本立而道生”。你让业务之一被改写，本还立不立？一家组织若可以今天做密封圈，明天做别的，它的“本”在哪里？这个质问的背后是对“诚”的珍重：诚者自成，忠守那个一，不改其志，不是儒家最宝贵的东西吗？

本书的回应分三步。第一步，接住：这个质问看对了一件事，组织不能没有本，没有任何东西被守住的组织，不是在发生，是在漂。第二步，分层：本在使命之一与河床里，不在产品之一与业务之一的外观里；《论语》里孔子自己，由礼到仁，守着的是“仁”这个目标之一，也就是要把人成就的那份承担（第5章的话是：学是走，仁是朝哪里走），改写的是“礼”这个具体的一（第45章详论）。第三步，要求：若有人以“创新”之名改写业务之一，却讲不出被守住的承担是什么，也拿不出一本改写记录，那么这一次“改写”，就是第484号说的“假革”。所以，这位君子的质问不该被驳倒，而该被写进制度：每一次改写，都要有人回答“本在哪里”。

（四）一位务实者的发问：这是大公司的奢侈

还有一种声音来自务实者：养潜龙、设无咎的结构、记改写记录，都是大公司的奢侈；一家几十个人的小厂，每个月都在为付工资发愁，哪来的潜龙？

这个质问要认真接。小厂的难处是实在的，其中有一半恰好印证本章：它整个组织几乎永远在初九与九二，永远被迫“用”，被迫在项目没长成之前就交给市场去量。但读数也提示了另外两条路。一条是，小厂的0到1常常不以“项目”出现，而是以“转向”出现：老板在某一年改了做什么、为谁做，这就是一次改写业务之一，只不过它没有被记录，也没有被当作一件可以事先准备的事。小厂可以做的准备，是平时留一小块不用的时间和一小笔不进考核的钱，数量不必大，但要明确“这一块不用”，哪怕只是老板自己每周留半天。另一条是，小厂更多做的是1到1：看别处的做法，搬进来。这是正当而有效的手艺，只要守住“先问土”，不要把别人的壳原样套。把这两条分清，小厂就不必为“不是0到1”感到亏欠，也不会把“换了一批货”误当作“发生”。

（五）孔子的一句话：君子不器

最后一位对话者是孔子本人。《论语·为政》里有一句“君子不器”，字面是君子不像器具，器具各有各的用处，一件器只能干一类事。第6章读过这句话：它是对被排过路的人的期待，要求君子手里有可换的首格，那个一则是方向，不是点。放进组织里，它给了一个有意思的提醒：一家组织若把自己完全定义成某种器，也就是一枚密封圈、一碗面，它就无法被改写，因为“器”的意思就是一个固定的用途。

可是反过来，孔子自己并不排斥器。《论语·公冶长》里子贡问“赐也何如”，孔子答“女，器也”；再问“何器也”，答“瑚琏也”。瑚琏是宗庙里盛黍稷的贵重器皿。孔子说子贡是器，而且是贵重的器，没有贬意；君子不器是一个更高的期望，不是对一切器的否定。组织也是同理：把一枚密封圈做成世界上最好的器，本身就是极高的成就；但做成器之

后，还要保有一个“不器”的角落，一个不被用途定死的地方。这与全书的主张一致：1到N与0到1不是对手，是同一个组织的两种本事，一种做成，一种不被做成的东西困住。

◆ 七、可错条件与小结

（一）可错条件

本章的判断，在以下情形出现时，应当承认错误或作出修改。

其一，若找到长期处于“亢”的四条征兆之中，却持续生出符合三条判据的新的一的组织，那么“极致的1到N必然使一被锁紧”这一读数要改成“在某些结构下才被锁紧”，需要补写那些结构。

其二，若发现最早改写业务之一的，并不是由“潜”的阶段养出来的，而是在现有业务内部、在九三阶段的日常改进里自然长出的，那么“0到1须在第四爻附近另设位置”这一说法要收窄。

其三，若按三问判据，对一批公认的“重大创新”逐个检验，发现大多数能被“升级版”三个字说通，那么这一把尺子过于严苛，0到1在事业里的边界要重划。

其四，若在已有大量实践的企业里，“独立运作的新业务”一律失败，而“内部嵌入”的反而成功，那么第五节（二）至（四）小节给出的组织条件，即潜龙勿用、无咎的结构与改写记录，要整体重写。

其五，若考察显示，只有一条主业的组织与并行养着几条“龙”的组织，在持续生出新的一上并无差别，那么“群龙无首”的组织读法，即新旧业务叠着错开爻位的安排，要撤回。

其六，乾卦六爻的组织读法属本书读法，不是《易传》的原意；若有人指出《易传》本文中有与“或跃在渊”为跃层的门缝、“亢”为路径封闭相冲突的内容，应以原典为准，改读。第10章对乾卦整条线属纵向的判定不受此条影响：本章只是在第四爻上加了“落点未定”一笔。

（二）小结

回到开头那两个场景。密封圈厂与那几个人的东西，各有各的位置：前者是乾卦的九三到九五，后者是初九到九二，而第四爻是两者之间的那道门。一家组织若只会九三，它会越来越好，直到上九；若只想着跃，它攒不下任何沉淀。乾卦自己的安排，是把六爻写成一条

线，又在末尾留一句“群龙无首”，提醒后人：一家组织里应当有好几条龙，彼此不用对方的尺子。

这一章是从事业的角度读的，眼睛还在一家组织之内。下一章要把视线放大，放到一个国家的科技创新上。那里的“组织”，是整个国家的科研与产业体系；那里的“密封圈”，是高铁、光伏、新能源车一类做到了世界级的工程；那里的“潜龙”，是已经在文件里被明确提出、却仍在寻找自己位置的“从0到1”。同样的问题会再问一遍：一个体系做对了几十年的事，会不会在不知不觉之间，把“一在别处、一在前方、一已经有”当成了不必再问的默认。

第　十　三　编

科技创新与时代：从潜意识的发展之道到自觉的典范发生

第 63 章　新中国的科技创新：发展之道为潜意识

第 64 章　科技创新的0到1：从发展之道到典范发生之道

第 65 章　AI时代的守正出奇与0到1

第 66 章　结语：从开花到出新花

63

第 63 章

新中国的科技创新：发展之道为潜意识

本章要点

横向、纵向、0到1都已自觉；潜意识的是更底下的默认：一在外部、在前方、已经有，三条标志同时成立才算，待检。

◆一、解题的人，与出题的人

先把本章的结论说在前面。“引进、消化、吸收、再创新”早已写进政策语言，横向在科技里是自觉的，做得扎实；“从0到1”也已经写在国家层面的文件名里，同样是自觉的。潜意识的，是更底下的一层：默认“一”在外部、在前方、已经有。话语里的“追赶”“跟跑”“填补空白”，验收时的“按事前写明的目标核对”，培养里的“解别人出好的题”，说的是三件不同的事，底下却是同一个默认。本章把它立成一个可检的判断，给三条标志：参照物在外部，验收按事前之一，言行分离；三条同时成立才算，缺一条就收回。这个结论是本书在第484号之上加的一笔，属本书读法，待检，也可错；检验的设计与可错条件，都在后面。

先从一间教室说起。这间教室里坐着一群很会做题的学生，姑且说是一个数学兴趣班。老师在黑板上抄下一道别人出的难题，话音刚落，前排已经有人举手，思路清楚，步骤干净，两分钟不到，全班都点头。老师又抄一道，更难，又有人举手。这样做了一节课，老师发现，这个班的孩子遇到任何一道“有人出过的题”，几乎都能又快又好地做出来，错误率低，速度惊人，每一步都有来历。下课前老师忽然改了一个问法，他说：现在请每个人给自己出一道题，一道你自己认为有意思的、我们从来没做过的题。教室静了很久。有人写了一道题，细看是某道旧题改了两个数字；有人写了半行，又擦掉；有人举手说：“老师，出什么样的题才算好题？”

这件事里没有任何人做错了什么。会解题和会出题，是两种本事。解题的前提，是题已经有了：别人提出了问题，划定了范围，约定了什么算解出来；解题者的功夫，在于从已知

的条件出发，沿着一条路，高效而正确地走到答案。出题的前提却是题还没有，要靠自己去看出一个别人没有看出的缺口，并且说清楚这个缺口为什么值得追。前一种本事，学校里天天练，因为它好教、好考、好评分；后一种本事，学校里很少练，因为它难教、难考、更难评分。更重要的是，这两种本事彼此之间，有一种微妙的挤压：练得越久、越熟，对“题是现成的”这件事就越习惯，习惯到不再觉得它是一个需要追问的前提。

把教室放大，放到一个国家的科技创新上，这一章要问的就是同样的问题。一个体系，若在几十年里几乎所有的力气，都花在把别处已经提出的东西，引进来、吃透、做大、做好、做便宜上，它对“题总是现成的”这件事，会不会也习惯成了默认？本书的母题说：儒家两千年练熟了发展之道，也就是从一个给定的一出发，高效、高质量地发展到N；而新中国的科技创新，至今仍以这条发展之道为潜意识。这句话需要极其小心地说，也需要说得更准。章题里的“发展之道为潜意识”是一个简称，它所指的，不是引进、消化、吸收这套手艺，也不是对“从0到1”的态度，而是前面点明的那个更底下的默认，一在外部、在前方、已经有。这句话很容易被读成一个政策判断，或者一个褒贬，而本章要做的，只是路径之学的读数。

先把几个边界说在前面。第一，本章只作路径之学的分析，不作政策表态，不褒贬任何一项政策、一类做法、一批人；公开的基本事实，凡能核对的核对，核不到的，不写，不编造数字。第二，“潜意识”是一个借来的说法，意思需要界定清楚：它不是说决策的人不知道有一个“从0到1”，恰恰相反，下面会看到，这个说法已经被明文写进了国家层面的文件；它指的是，在话语的默认结构和制度的日常运转里，有一套关于“一在哪里、路怎么走、怎样验收”的排布，它并不总是被当事人当作一个对象来谈论，却在每天的运转中起着决定性的作用。自觉，是能把它当对象来谈；潜意识，是它在起作用，谈论的时候却看不见它。第三，这个“潜意识”的说法，是可错的：如果能找到评价体系的主轴本来就是“生得出”并且已在运转的实例，这一章的判断就要改写。判据和可错条件，在后面会一一给出。

◆ 二、三向读数：科技创新里的横、纵与发生

（一）一个词，三种活

“创新”一词用得太宽，宽得把三种性质不同的活混在一起。借第484号与本书前面章节的口径，可以把科技创新里的三种活分开。

第一种是纵向，1到N。同一个一，在同构的土里被守住、展开、传成很多。在科技与产业里，这是再创新、集成创新、工程化与规模化：一项技术的原理已经有了，现在要把它

做得更快、更稳、更便宜、更多，让它从实验室里的一件样品变成大街上的一万件产品。它的功夫在序列：一道一道工序，一次一次迭代，一个一个标准。

第二种是横向，1到1。一个一迁进另一种土，拆开、对土、重组，长成那里的一。在科技与产业里，这是引进、消化、吸收：别处已经有了的一项技术、一套装备、一种工艺，被引进来，要先拆开，弄清它的壳、根和那个一；再对土，看这片土里养它的、缺的、推的、验的是什么；然后重组，让它在这里重新长出壳。第484号说，这一步做坏的方式是原样套，放大的是失败。

第三种是0到1，生出新的一。不是把别处已有的拿进来，也不是把自己已有的做大，而是提出一个以前没有的问题、一个以前没有的概念、一类以前没有的东西。按本书第44章的三条判据：它不能还原为旧一的展开；它改写了原先的起点之一或目标之一；它长出原来没有的显露与纠缠。

一个有益的提醒是，这三种活在同一个实验室、同一家企业里往往同时存在，每一件事的性质，要分别判断，不能因为一个团队很有名，就认为它做的每一件事都是同一种。

还要补一句关于尺度的话。“一”是有大小的。一个新的实验方法是一个一，一个新的概念是一个一，一个新的学科也是一个一，三者的大小相差悬殊，但三条判据对它们同样适用：能不能还原为旧一的展开，有没有改写原先的起点或目标，有没有长出原来没有的显露与纠缠。所以本章说的0到1，不专指惊天动地的大事，也包括小尺度上的新问题、新方法；只是尺度越大，三条判据越难满足，要看得越久。后面读文件时会看到，国家层面的方案自己，就把目标分成了新领域、新理论、新方法、新现象几个尺度。

（二）关于“从0到1”这个说法的一个术语提醒

“从0到1”这个说法，在国内流行，与一本同名的畅销书有关系，书的作者是硅谷的投资人彼得·蒂尔（Peter Thiel），书名为《从0到1》（Zero to One，2014）。这个说法与它的搭档“从1到N”，在书里被用来区分两种进步：一种是做新事物，一种是把已有的事物复制到更多的地方。本书借用这两个说法，但口径不完全相同，必须在这里交代清楚，以免读者带着那本书的口径来读。

按转述，那本书把“把已有的东西复制到更多地方”称作“横向的进步”，例如把成功的做法推广到全世界（书中的说法是 horizontal or extensive progress，即“copying things that work—going from 1 to n”）。本书的“横向”，则是第484号定下的1到1：把一个一迁进另一种土，拆开、对土、重组。两者不同在于：蒂尔意义上的“横向”，包括了本书的纵向（在同构土里复制）与横向（跨土迁移）两样，没有区分后者需要的拆开与对

土。这个区分在科技创新里至关重要：因为引进、消化、吸收所做的，恰是本书意义上的横向，它有自己的手艺、自己的失败方式，与“在同构的土里放大”不是一回事。所以，本书在使用“从0到1”一词时，取的是它的0到1之义，也就是生出新的一；而“横向”与“纵向”，一律照第484号的口径。

（三）为什么要先横后纵

第484号的次序是先横后纵：没接活的一放大出去，放大的是失败。这个次序，放在科技创新里是一个很实在的工程常识。一项被引进的技术，若没有经过拆开与对土，就直接按它原来的设计去规模化，放大出去的是它在原产地的那套假设，那里的材料、那里的工人素质、那里的电网、那里的维护体系，一旦这些假设在本地不成立，规模越大，失败越大。反过来，一项技术若已经在本地接活了，也就是在本地的材料、工人、电网、维护里都能稳定运行，再放大，才是纵向。

所以三种活之间是有次序的，而且次序的错位，是科技创新里最常见的损耗来源之一。后面读高铁、光伏、新能源车三个标本时，要反复回到这个次序上看：每一次成功，是先横后纵走对了；每一次代价，多半是次序的某一环没走满。

这里还要预先说明一点，因为它关系到整章的论证。第484号对儒家传统下过一个判词：儒家两千年练熟了纵向，却把横向留在了手艺里，比兴、格义、取象比类这些做法，没有被升成“道”。放到新中国的科技创新上，这个判词不能原样照搬：横向在这里不是留在手艺里，而是被写成了明确的政策语言，“引进、消化、吸收、再创新”，这九个字本身就是一套相当完整的迁移规程。这是本书对第484号的一个补充：在科技这片土里，横向是自觉的。本章要论证的，不是横向与纵向是潜意识，而是比它们更底下的一层：把“一”默认为在别处、在前方、已经有的，这个默认，是潜意识。这就是本章的正式结论，下面第三、第四节先把自觉的那一端和三个标本读清楚，第五节再给它三条可检的标志。

◆三、引进、消化、吸收：一套写进政策语言的迁移规程

（一）九个字里的四步

“引进、消化、吸收、再创新”，这个说法是新中国科技政策话语里一个相当熟的提法；2006年发布的《国家中长期科学和技术发展规划纲要（2006—2020年）》是其中被广泛提到的文本，这一纲要的主线是提高自主创新能力、建设创新型国家，其中把“自主创新”界定为“加强原始创新、集成创新和引进消化吸收再创新”，“引进消化吸收再创新”是三种方式之一（见《国务院公报》2006年第9号所载纲要）。无论具体出自哪一份文

件，这九个字对一件事做了很清楚的规定：别处已有的一，不能拿来就用，要经过一连串的动作，才轮到自己的创新。

用第484号的换土三步来对读，几乎是一一对应。“引进”是拿到壳，也就是别处已经做成的那件东西，一台装备、一套图纸、一份工艺。“消化”是拆开：壳、根、一，拆到再往里拆不动。拿到一列车，要拆到弄清它的结构为什么这样，再往里，它的设计者当年要解决的是什么问题，那个“一”到底是什么。“吸收”是对土与重组：对这片土里养它的、缺的、推的、验的，这里的钢材、这里的线路、这里的维护体系、这里的运行规程，看哪些对得上、哪些对不上，然后让这个一在本地重新长出壳。“再创新”是接活之后的展开，也就是纵向：在接活了的一的基础上，做出本地的改进、本地的标准、本地的版本。

四步的次序，正是先横后纵：前三步是横向，第四步才是纵向。这套规程把“先问土”和“接活了再展开”两条纪律写进了名字里。第484号判定儒家把横向留在手艺里，是因为没有一条这样的规程；新中国的科技政策把横向写成了规程，这是两者的一处不同，也是读本章须先记住的一点。

（二）一个日常的比方：学做别家的招牌菜

用一个日常的场景说明这四步。一位厨师吃到另一座城里一家老店的招牌菜，决心学会。他先“引进”：到店里吃十几回，把菜点全了，把做法问到能问的程度，甚至请那里的师傅来做一回。这时他拿到的是壳，是一盘菜的样子和做法。他再“消化”，也就是拆开：这道菜的魂，是不是锅气？是不是某一种酱？拆到发现，这道菜的魂是一种火候，酱倒是可以换。接着是“吸收”：他回到自己的城，发现这里的水硬，这里的灶火力不同，这里的食客口味偏淡，于是对着这些土，重新排出一套做法，让这道菜在本城的灶台上重新长出壳。最后才是“再创新”：做熟了以后，加一点本地的食材，出一个本店的版本。

这个比方里有一个细节，对后面的论证很关键：他“引进”的是一盘做成的菜，不是这道菜的来历。这道菜当初为什么被做出来，是在怎样的食客、怎样的失败、怎样的一次一次试错里长出来的，他看不见，也带不回来。他带回来的是结果和做法，来历留在原来的城。

（三）三方程读数：引进来的是S与一部分D，E要在本地重建

这个细节，可以用三方程说清楚。一项被引进的技术，进入本地时，携带的是S和一部分D：S是它的显露，也就是成品的样子和性能；D是它的差异序列的一部分，也就是工艺的步骤、图纸上的先后。而E，也就是产生它的那团特征纠缠，包括当年的使用者、失败史、一代代工程师的手感、围着它形成的供应关系和标准共识，大部分带不过来。

所以“消化”和“吸收”这两个词，在路径上的意思，就是在本地把E重新长出来。长E很慢，因为E是沉淀，沉淀只能靠一遍一遍地用、一遍一遍地改。这也解释了为什么从“引进”到“能自己改”，中间常有一段看上去不出成果的长路：不是进度慢，而是在做一件看不见的事，把别处的纠缠，变成本地的纠缠。

读数到这里，已经可以看出一个形状：横向做得好的地方，一般具备两个条件。其一，那个一是一个明确的工程对象，说得清它是什么、怎样才算接活；其二，“验”是外部的、客观的，比如一列车跑出多少速度，试验运行多少里程，不依赖谁的意见。这两条，是下面几个标本能够成功的共同底子，也是后面分析0到1时要回头对照的东西：因为0到1的一，恰恰是说不清的，它的“验”，也不是外部现成的。

◆四、纵向做到了世界级，0到1已被自觉提出

（一）高铁：从联合设计到自主标准

高铁是一个公开材料最丰富、路径最清楚的标本。依据公开的叙述，大致可以分为几段（下列年份已据公开资料核对；其中两处总体要求与工作思路的表述，仍待核）。1997年前后，铁路开始大提速，高速动车组的自主化研制也开始探索。2004年《中长期铁路网规划》出台后，形成了“引进先进技术、联合设计生产、打造中国品牌”的总体要求〔表述待核〕，这是引进与消化的阶段。在消化引进技术时，研发团队的工作思路被概括为“先僵化，后优化，再固化”〔待核〕。2008年启动“中国高速列车自主创新联合行动计划”，同年时速350公里的列车在京津城际投入运营；2010年底，一型列车在京沪高铁的试验中跑出每小时486.1公里，刷新了世界轮轨铁路营运列车试验速度的纪录。2012年起研制中国标准动车组，2015年样车下线，2016年进入综合试验，2017年6月命名为“复兴号”，同年9月起在京沪高铁以时速350公里运营。

把这段叙述按本书口径翻译一遍。“引进先进技术、联合设计生产”是横向前两步，拿到壳，并在合作里拆开。“先僵化，后优化，再固化”这三个词很有意思：先僵化，是先不改，完整地、原样地把壳和根吃下来；后优化，是对土，按本地的线路和运行条件调整；再固化，是重组之后定型，形成自己的标准。这三个词与第484号“不原样套、先问土、接活了再展开”的纪律，在顺序上相通，只在“先僵化”一处需要细看：第484号的“不原样套”，是不要在生产中套壳，而“先僵化”，是在学习中完整地拿，二者并不冲突，前者说的是放大，后者说的是拆开。

这一段的逐词对读，依赖“先僵化，后优化，再固化”这个说法的出处，它与上面的“总体要求”一样仍待核。若出处核对有误，这里的逐词对读要撤去，只保留对次序的比

较：先完整地拿，再按本地调整，后定型；高铁在本节的位置，即横向做足、纵向做到极致，不受影响。

“联合行动计划”，从三方程看，是在建E：把铁路部门、车辆企业、高校和科研机构，编进同一个纠缠里，让图纸之外的东西，也就是各方的手感和默契，在一起干的过程中长出来。“复兴号”以自主标准为标志，是纵向到了最后一格：标准，是一个一的最高形态的展开，意味着有关这个一的“怎样才算好”，从此由自己来定。

按第44章的三条判据读，这一系列事情是一次1到N的世界级展开：高速轮轨列车这个一，早在二十世纪六十年代就已由别处的新干线立下（日本东海道新干线1964年通车），中国做的是把这个一，在自己的土里接活，并做到速度、规模、可靠性上的极致。这一句读数不含任何贬义：N的极致是极难的，做到的人很少。只是路径之学要如实标出，这条线所处的位置是1到N，不是0到1。

（二）光伏：原理在先，工艺与规模在后

光伏的情形更清楚地显示了这个形状。光生伏特效应早在十九世纪就被发现，硅太阳能电池在二十世纪中叶在别处做出（1839年贝克勒尔发现光伏效应，1954年贝尔实验室公开演示了第一块实用的光伏电池）。这是这个一的来历。此后在中国发生的大量事情，据公开的叙述，是电池与组件的制造工艺不断改进、生产规模不断扩大、成本不断下降（据报道，2010至2020年间光伏组件价格下降了约85%〔待核〕，中国的规模效应是重要原因）。这是工序和规模的故事：D2六步里评估、反馈、修正、迭代四步，被转得极快；E里，以产业集群为形态的供应链与人才，成为一团巨大的沉淀。

这里的读数，不需要任何具体数字，就能说清：光伏的原理之一，来自别处；本地的功夫，是把它的制造序列压到最短、把它的纠缠网络织到最密。这仍是1到N：同一个一，守住，展开，传成很多。

（三）新能源车：换道，与同一条路

新能源车的情形，值得多说一句，因为“换道”这个说法，本身就是一段话语。电动车并非新鲜事物，十九世纪就已出现，锂离子电池在二十世纪九十年代实现商业化（1991年索尼公司）。后来的“换道”，是围绕动力系统这一环，改了路径：从内燃机换成电池与电驱。国内的推广有政策的牵引，也有庞大市场的拉动，供应链的完整与响应速度，是公开可见的特点。

按三条判据读，“个人出行的汽车”这个一没有变；变的是动力这一环的路径。这是一个灰区：若只算路径之新，那是路径之新的一个极大值；若动力环节的改变，引出了原来没有的使用方式、新的供应关系、新的产业纠缠，则有一部分可以算作起点之一被改写。本书对此不作定论，建议用第62章说过的“十年回看”：看十年后人们是否仍在用旧的问法谈论汽车。这里只提一件事：把它叫作“换道超车”的话语，值得放进下一节去细读，因为“超车”这个比喻，本身就带着一个关于“一在哪里”的预设。

（四）三个标本的共同形状

三个标本放在一起，有三点共同之处。其一，那个一都在别处先有：高速列车、太阳能电池、电动汽车，每一个都有人先走过，原理和雏形不在本地。其二，本地的功夫都在两头：前头是把别处的一接活，也就是横向；后头是把接活的一做大做精，也就是纵向，并且最后形成自己的标准或规模。其三，它们的“验”都是外部的、可测的：速度、成本、销量、寿命，都是现成的指标。

三点合起来，是发展之道的标准形状：从一个给定的一出发，高效、高质量地发展到N。这是一种极强的能力。用一个日常的场景来说，就像一家小店，把别人的招牌菜吃透，做得比原店更好吃、更便宜，开遍了全城，所有人都说，这家店的手艺没得挑。这是一种很难得的本事，路径之学并不要把它说小。路径之学要问的，只是下一个问题：这家店有没有一天，做出一道别人从没做过的菜？

这里还可以补一笔能量账，沿用第13章与第62章的口径。把这三个标本合起来看，它们的损耗极低、沉淀极厚。损耗低，是因为路是别人走过的，试错的账大半不必自己付；沉淀厚，是因为本地在这条路上攒下了庞大的工程师队伍、完整的供应链、成套的标准与检验体系，这些都是E这一维上最扎实的资产，一朝一夕攒不起来。没有这笔沉淀，今天谈任何更远的事，都无从谈起。但沉淀有它的另一面：它是围着现有的一长出来的。队伍的专长、供应链的结构、标准的条文，都以这些一为中心，对新的一，它们不是中立的土，而是一块已经被占满的地。这又回到前一章的话：核心能力与核心刚性，是同一团沉淀的两面。把这一笔账算在国家层面，也不过是同一个形状放大了而已，路径之学不替它作价值判断，只把这一面标出来。

（五）一串清楚的文本

要谈“潜意识”，必须先看清“自觉”的那一端。0到1在国家层面，已经被明确地、反复地提了出来。下面按时间，列几份与之相关的公开文本，只作事实陈述与路径读数，不作评价。

2006年的《国家中长期科学和技术发展规划纲要（2006—2020年）》，以提高自主创新能力、建设创新型国家为主线，其中也写有加强原始创新的内容。2018年，国务院印发《关于全面加强基础科学研究的若干意见》，与后面一份方案同属基础研究这条线。2020年2月，教育部、科技部印发《关于规范高等学校SCI论文相关指标使用　树立正确评价导向的若干意见》，针对的是科研评价中对SCI论文相关指标的片面、过度使用（教科技〔2020〕2号，2020年2月18日）；此后的政策话语中，有“破四唯”“破五唯”的说法：科技人才评价文件里的“四唯”是唯论文、唯职称、唯学历、唯奖项（见国科发才〔2022〕255号），教育评价文件里的“五唯”则是唯分数、唯升学、唯文凭、唯论文、唯帽子（上述SCI意见即以“破除唯分数、唯升学、唯文凭、唯论文、唯帽子”为背景）。两份清单的口径不同，下文只取它们共同的指向：评价不能只剩下几个可数的指标。

2020年3月前后见报的，是科技部、国家发展改革委、教育部、中国科学院、国家自然科学基金委员会五部门联合印发的《加强“从0到1”基础研究工作方案》〔具体印发日期待核〕。据当时的报道，该方案针对的是“从0到1”原创性成果不足的问题，从七个方面提出举措：优化原始创新环境，强化国家科技计划原创导向，加强基础研究人才培养，创新科学研究方法手段，强化国家重点实验室原始创新，提升企业自主创新能力，加强管理服务〔待核〕。报道所述的内容里，有推行代表作评价，使论文回到学术本身；有面向三十至四十岁青年科学家的长期项目，按方向选人、按人定项目，项目负责人可自主确定研究内容和技术路线〔待核〕。方案谈到的目标，是努力开辟新领域、提出新理论、设计新方法、发现新现象〔待核〕。

（六）这些文本里的路径读数

先写明依赖。本小节所依的，是方案的名称、它针对“原创性成果不足”的立意，以及报道所述几项做法的形状（代表作评价、按方向选人）；方案的印发日期与七个方面的具体条文仍待核。若条文有出入，改动的只是所举的例子，“0到1在文本层已被自觉提出”这一判断仍有文件名本身为据。

这一串文本，首先说明一件事：0到1在国家层面是自觉的。“从0到1”四个字直接写在文件名里，而且文件明确地把它与“原创性成果不足”这一问题连在了一起。这是第一拍，张力积累，已经出现：一边是对原创成果的期待，一边是对现状的承认，两者之间的距离，被写在了纸面上。

其次，这些文本所采取的办法，从三方程来看，主要是在E和D上动手。E上：优化环境，培养人才，建设实验室，推动企业与高校的合作。D上：改计划的导向，改评价的办法，改项目的管理。S，也就是新领域、新理论、新方法、新现象的显露，是被期待的结

果，不是被直接规定的东西。这是合理的读法：0到1的S，不能被规定，只能被容许，被创造条件。

再次，这些措施里，有几处值得用路径之学细读，因为它们是对1到N惯性的直接回应。“代表作评价”，是在改“数量”这把尺子；“按方向选人、按人定项目”，是把原来“先定项目、再找人”的次序倒过来，也就是把“一”的确定权，从项目申请的那一刻，让渡给了人和时间，这与本书所说“让一被改写”在方向上是相通的。这些都是自觉的补式：让原来无人承担的那一式，有人来承担。

说清这些，是为了让后面关于“潜意识”的论证站得住：它不是在说文件没有写，也不是在说措施没有出台；是要在承认这一切的前提下，追问另一个层面的问题。

◆ 五、潜意识的论证：话语与制度的四处结构

（一）先给“潜意识”一把可检的尺子

“发展之道是潜意识”这句话，如果只是一个修辞，就不值得写成一章。它要成立，必须有可检的标志。本书给出三条，三条同时成立，才说是潜意识；缺了其中任何一条，这个说法就要收回。第一条正是本章开头点明的那个更底下的默认，第二、第三条是它在制度与运转里的落点。

第一条，参照物：话语与制度在给自己定位时，默认的那个“一”，是在外部的、在前方的、已经有的。自己的位置，用“离那个一还有多远”来说。

第二条，验收：制度在评价和验收时，要求事前就把目标与路径写明，事后按事前的那个一来核对。也就是说，一在事前被固定了，验收的内容是“有没有走到”。

第三条，言行分离：在文本层面，对0到1已经自觉；在日常运转层面，大量的决策与评价，仍按前两条的逻辑进行。文本说一套，运转是另一套，而当事人往往不觉得这是矛盾，因为运转的逻辑太熟了，熟到不被当作一个对象。

这三条里，第一条是话语的事，第二条是制度的事，第三条是二者的关系。下面分四处读：话语，评价，项目制，培养。读的时候要时刻记着一件事：每一处，先说它看对了什么、闪光在哪里，再读它的形状。

（二）话语：追赶、三跑、超车与填补空白

先读话语，因为话语最容易观察。在近几十年中国科技的公共话语里，有一批常用的说法：追赶；跟跑、并跑、领跑；弯道超车、换道超车；填补空白；补短板；卡脖子。这些说法没有一个是无中生有的，每一个都对应着实在的处境。

先说接住的部分。追赶，是后发国家非常有效的发展方式，经济史学者格申克龙（Alexander Gerschenkron）讲过后发的优势：后来者可以借先行者已经试过的路，少走弯路，省去试错（见其《经济落后的历史透视》，Economic Backwardness in Historical Perspective，1962）。“跟跑、并跑、领跑”三者并存的说法〔具体出处待核；2016年的讲话中有“某些前沿方向开始进入并行、领跑阶段”之句〕，是一种分领域的自我定位：它承认并非处处落后，也并非处处领先，而是各领域不同。“补短板”“卡脖子”，指向的是具体的、能列清单的困难，有了清单，才能一项一项解决。这些话语在它们的场域里，各有各的用处。

再读它们的形状。这批说法有一个共同点：参照物在别处。追赶，要有一个在前面的人；跟跑、并跑、领跑，是同一条道上的三个位置，差别只是在跑道上的相对位置；超车，要有一辆前车，而且前车和自己得走在同一条路上，朝着同一个终点；弯道超车利用的是对手在弯道处的减速，换道超车是换一条道，但仍是两辆车在赛，终点是同一个；填补空白，要有一张别人已经画好的表，我们在上面有一格是空的；补短板，是别人的桶里，我们缺的那一块木板；卡脖子，是被别人手里的“一”卡住。

把这些说法合起来看，它们给出了一幅整体的图景：科技是一场比赛，赛道、终点、对手都是现成的，要做的是在这场比赛里，从后面跑到前面。这幅图景，对于解决“如何在已有的游戏里赢”这类问题，是对路的。它的路径读数是：一在外部，路在眼前，验在距离。这正是第一条标志。

要注意的是，这幅图景里有一个微妙的位置问题。“领跑”被当作了最高的目标，而0到1，在这个坐标里，只能被读成“跑在最前面”。但跑在最前面的人，仍然在跑一条已经有的道，只是前面没有别人了。0到1的意思是，造一条别人都不在上面的道，甚至改写什么叫“赛道”，这在“跑”的坐标里没有位置。就像一个孩子在练习册里排名第一，他是“领跑”，可是出一道没有人想到过的题，需要另一种坐标。

还有一个小的观察，关于“填补空白”。空白，是谁画的？是在别人已有的清单里，我们没有的那一项。填空白，是填表；0到1是添一列。填表的人，关心的是表上哪一格还空着，这是极有价值的工作；添列的人，要先看出现有的表漏掉了一整个维度。两种本事的差别，在日常里就像：一个学生把练习册上的空格都填满了，另一个学生发现练习册本身漏了

一类问题。成果鉴定中“达到国际先进水平”“填补国内空白”一类的表述，在国内科技评价里是常见的说法〔待核〕，它们的参照物同样在外部。

话语里还有一类说法，需要单独说一句，因为它可能是对第一条标志的一个反例。近年来，“自主创新”“原始创新”“科技自立自强”一类说法，出现的频率很高（如2025年10月《中共中央关于制定国民经济和社会发展第十五个五年规划的建议》中“加快高水平科技自立自强”）。这些说法的参照物，看上去不在前方，而在自己：自主，是自己做主；自立自强，是靠自己站稳。如果这些说法的主导地位在上升，那就是第一条标志在松动的迹象。

本书的读法是两层。一层，接住：这类说法确实把重心从“追上谁”转向了“自己立得住”，这是一个方向上的变化，值得认真记录。另一层，细读：自主、自立，在多数用法里的对面，是“受制于人”“依赖他人”，它们仍然是用一个外部的东西来定义自己，只是把“追赶”换成了“摆脱”。“摆脱受制”是一个目标之一，目标固定，这样的目标既可以用1到N的方式达到（把被卡的东西做出来），也可以用0到1的方式达到（改写什么叫被卡）。哪一种占主导，不能从这些词本身读出，要看后面的评价和项目怎样落实。这正是后面设计话语编码的原因：把这类说法，与实际的资源配置对照着读，才看得出它是在指向1到N，还是为0到1留了位置。

（三）评价：能被数的东西，必须事先有类别

第二处是评价，也就是怎样判断一项科研做得好不好。这是一个要小心处理的地方，因为科研评价改革已经是近年来国家层面反复处理的议题，本书不作任何政策判断，只作路径读数。

先接住：计量与评价体系有它的合理性。同行评议会有偏见，计数虽然粗糙，但公平、可比、可追溯，能够避免一些人情与权势的干扰。在资源有限、人数庞大的体系里，要在不认识每个人的前提下分配机会，必须有一套可以公开执行的尺子。计数有制度上的好处。

再读形状：任何计数，都要先有类别。要数论文，要先有期刊、分区、指标；要数项目，要先有学科代码、指南方向；要数奖项，要先有奖项的类别。计数能数的，是已有类别里的东西。而0到1的成果，在刚刚发生的时候，往往没有类别：它不属于现有的任何一个期刊栏目，不在任何一份指南里，评审组里没有人是它的内行，甚至它的提出者也说不清它属于什么。这样的东西，在计数的体系里有两种命运：被判为“偏”，因为数不到；或者被收编进某个旧类别，从而被当作那个类别里的一个一般成果，丢失了它作为新的一的身份。第39章讲的“新料只作N”，在评价这里有一个很具体的机制。

英国经济学家古德哈特（Charles Goodhart）有一条后来被广泛引用的说法，大意是：当一个度量变成目标，它就不再是个好的度量。这句话的通行表述出自人类学家斯特拉森（Marilyn Strathern）1997年的概括，古德哈特本人1975年的原话谈的是货币政策中统计规律一旦被用于控制便会失效。这与本书第21章的一个日常观察同形：评比前一周突然勤快的学生，勤快成了为评比而勤快。评价指标一旦与资源、职称、荣誉挂钩，体系里的人会很自然地调整自己的行为，去满足指标；这不是谁的品行问题，是结构必然。

这里要特别指出，评价层面的问题，在国家文本中是被自觉到的。前面提到的2020年关于规范SCI论文相关指标使用的意见，以及“破四唯”“破五唯”的提法，都是在评价这一处作出的自觉调整。这说明，评价这一处并非全然的潜意识；它是已经被作为对象来谈的，而且有了行动。本书的判断是：文本层面的自觉与日常运转之间，需要时间，也需要看数据；它能否改变日常，是一个需要经验检验的问题，不是一个可以靠读文本回答的问题。

（四）项目制：事前固定的一

第三处是项目制。项目制是近年来研究者用来描述国家资源配置与治理的一个概念，社会学者渠敬东对此有过较系统的讨论〔待核〕；在科技领域，它具体表现为：课题有指南，申请有申请书，申请书里要写明研究目标、技术路线、预期成果、考核指标和时间节点，中期有检查，结题有验收。

先接住：项目制有它的力量。它让资源有的放矢，让有限的经费按目标集中使用，让每一笔钱有去处、有责任、有核对。对一个目标明确的工程，比如一条线路、一套装备，项目制是很合适的组织形式。前面三个标本的成功，与这套形式有深刻的关系。国内常说的“集中力量办大事”，在目标明确的重大工程上，是这套形式的高峰状态（只述话语，不作评价）。

再读形状：申请书是事前固定的“一”。目标之一，写在申请书里；路径之一，写在技术路线里；验之一，写在考核指标里。结题的时候，按这三个“一”去核对。这是第3章讲的“一”的站法里，起点钉、目标钉乃至两头钉的制度化：把“一”在事前签死，把验收放在事后。对于1到N，这是相称的设计，因为1到N的本事，就是从给定的一出发，高效地走到N，而事前固定的一，恰恰使效率成为可核对的东西。

对0到1而言，同一套形式有一个结构性的难处：0到1的本质，是“一”在研究过程中可能被改写。做着做着，发现原来的问题提错了，更好的问题出现在旁边，这是0到1最典型的发生方式。但在合同逻辑里，目标改了，就等于没完成原目标；要么走变更程序，要么只能“完成原目标并顺便做点别的”。日常的类比是装修与作画：装修，合同上写明格局和材料，工人照图施工，验收按图核对，越准越好；画一幅画，画着画着发现该画的是另一幅，

这时候没有人会说画家违约。项目制本来是装修的合同，用来管作画的事情，就必然出现张力。

这里要诚实地写下一个对照：前面提到的青年科学家长期项目，据报道，设计为按方向选人、按人定项目，项目负责人可自主确定研究内容和技术路线〔待核〕。这是一个在形状上不同于标准项目制的设计，它把“一”的确定权，从申请书挪到了人和时间上。这样的设计是否已经成为资源配置的主体，还是在边缘做的试点，本书没有数据，不作断言。这一对照的意义在于：它说明体制里有人看到了这个形状，并在尝试改它，这是自觉的补式；而“潜意识”这个说法要问的，是运转的主体部分是否按另一种逻辑。

（五）培养：出题的本事从哪里练

第四处是培养，也就是回到开头那间教室。我国教育界和科技界早已有人提出过一个著名的疑问，一般称为“钱学森之问”：为什么我们的学校总是培养不出杰出人才。这个疑问源于2005年温家宝看望钱学森时的谈话，钱学森说的大意是没有一所大学能按培养发明创造人才的模式办学，老是“冒”不出杰出人才，后来被概括为这一问。这个问题本身，就是对培养这一处的自觉。

读它的形状：一个学生从小学到大学，接触的绝大多数问题，是别人已经出好的；评价的标准，是答案对不对、快不快；竞赛的难度，是题越来越难，不是题越来越新。在这样的训练里，学生练成的，是一种极强的解题本事，而出题的本事，因为很少被要求、很少被评分，处于闲置状态。到了研究生阶段，导师往往给一个题目，学生要做的是解；做出来了，发表，毕业。出题，在大多数学生的训练中，是缺席的一环。

这一处与本书的母题连得最紧，因为它指向一个更深的土。孔子说“述而不作，信而好古”（《论语·述而》），“我非生而知之者，好古，敏以求之者也”。这些话讲的是：对已有的一，要信，要学，要守；这是儒家发展之道的底色，也是中国教育里“学而时习之”的传统：先把前人的东西学到手，再谈其他。本书从未说这个底色有什么不好，恰恰相反，它是一份极深的积累。只是它造就了一种默认：学，是从别人已有的东西起步；创，是学成之后的事。0到1在这种默认里，被放在最后一步，而最后一步，常常来不及走到。

（六）三原理读数：断在哪一拍

四处读完，可以用三原理做一次综合读数。第一拍，张力积累。这一拍是有的，而且很足。原创不足的焦虑，被明文写进了国家层面的文件；“钱学森之问”被反复提起；评价问题被作为专门的议题处理。张力不是没有积累，是积累得很充分，充分到被写成了文件的名字。

第二拍，形状改变。三原理说，这不是折中，而是第三格换了形状。对应到这里，就是评价、项目、培养这几处的形状，是不是换了。已经有的是：代表作评价、长期项目、对SCI指标使用的规范。这些是形状的改动，方向是对的，也是自觉的。但它们是否已成为体系的主体形状，还是叠加在原来形状之上的一层补丁，要看数据。如果改动主要停留在文本，而运转的主体仍是事前固定的一、可计数的类别、距离型的话语，那么第二拍只走了一部分。

第三拍，回写。新的形状，要反过来改写原来的两格。对应到这里：新的评价与项目形状，应当反过来改写话语，让“追赶”“填补空白”的参照物，从外部移到内部；也应当改写培养，让出题成为训练的一环。这一拍，目前缺少明显的迹象，但同样需要证据，本书不作断言。

三拍的口径与第4章、第39章一致：第一拍张力积累，第二拍形状改变（第三格换形状，不是折中），第三拍回写（反过来改写原来的两格）。断在哪一拍，看的是哪一拍没有走完。第39章读近现代儒学，是第一拍有、第二拍断，出口成了判教；科技这里的形状不同，第二拍已经走了一部分，第三拍还没有接上。

本书断拍的经验规律是：不吵的多断第一拍，老吵同一架的多断第二拍，改了又回去的多断第三拍。若同类的评价改革要求，多年间反复出现，而日常运转仍旧，那是“老吵同一架”，断在第二拍或第三拍。综合起来，本书的试读是：断在第二拍到第三拍之间。意思是：形状的改动已经有了，也是自觉的，却还没有成为体系的主体形状，所以回写无从落下。这是一个试读，标为待检，因为它依赖“改动尚未成为主体形状”这一点，而这一点要靠数据。若数据显示改动已成主体而回写仍缺，应改读为断在第三拍；若改动始终停在文本，应改读为断在第二拍。下一小节给出检验它的办法。

（七）六路径读数：科技体系的惯路与排路

三原理读的是矛盾怎样推动改变，六路径读的是先后。把这个科技体系的惯路读出来，对“潜意识”的论证是一个补充。读路径只问先、再、最后。

引进、消化、吸收、再创新，这套规程的先后，是这样的。先拿到的是成品的样子与性能，这是S；再拆开它的工艺与序列，弄清先后，这是D；最后在本地长出围着它的那团纠缠，也就是人才、供应、标准、使用者的共识，这是E。S→D→E，与朱熹的格物之路是同一个形状：即物穷理，先对着一件一件的物（S），今天格一件，明天格一件（D），用力之久，一旦豁然贯通（E）。朱熹路的末格是E：贯通如何发生，这一式半缺（第16章）。

放到科技体系里，这条惯路的末格E，是“能自己改、自己定标准、自己提问题”的那团本地纠缠。前面说过，E很慢，要靠沉淀。有意思的是，在高铁这样的工程里，这个末格并不是靠一旦贯通，而是被明确地当作一项工作来做：联合行动计划，就是在有意识地建E。这或许是它能做到世界级的一个原因：它把朱熹路上最含糊的那一格，用组织的办法补上了，是一种自觉的补式〔本书读法，待检〕。

再读排路。本书说，排路是拿惯路的末格，做新路的首格，一次只走一条。惯路S→D→E，末格是E；那么新路的首格，就应该是E。E在先，意思是从一个人与某个问题的长期纠缠起步：一位研究者对一类现象的执着，对一个别人不在意的反常的久久不放；然后才是S或D。E→D→S，是孟子之路；E→S→D，是阳明之路。前面提到的“按方向选人、按人定项目”，在先后上读，是E在先，D（项目）居中，S（成果）在末，是孟子路的形状〔本书读法，待检〕。孟子路的末格是S，《史记·孟子荀卿列传》记当时人视其说为“迂远而阔于事情”，意思是显露慢，难以落地。这给评价提出了一个清楚的要求：走E→D→S的路，评价就不能在中途用S去量，要有耐心，要有另外的读数，这一点下一章展开。

至于S→E→D，也就是“兴于诗”那条空着的路：先被一个惊人的现象击中（S），然后去找人、结盟、纠缠（E），最后才排序、立方法（D）。科学史上，反常的观测先于理论的情形并不少见，库恩在《科学革命的结构》里讲的“异常”（anomaly）就是它。这条路在科技评价里几乎没有位置：因为它在S的阶段，既没有计划，也没有申请书。这一条，下一章再说。

（八）一个判决性的设计

这个读数要想不沦为“听起来有道理”，必须有一个可以检验的设计。这里给出两个，本书自己没有做，因此不报任何数字。

第一个，文本编码。抽取一批某类科研项目的申请书与结题报告，对每一份编码三项：研究过程中，目标是否被改写；被改写的，是否被允许并留有记录；被改写后的结题，是被判定为完成、延期，还是未通过。如果目标被改写的项目，在结题时多数被正常认可，并且留有记录，那么“事前固定的一”这一条，在运转层面就不成立；反之，如果改写主要以“变更”“遮掩”或“违约”的方式处理，这一条成立。

第二个，话语编码。抽取一批科技政策文本、领导讲话和媒体报道，对其中的自我定位说法编码：参照物是外部已有的（追赶、超车、填补空白、达到某某水平），还是内部提出的（提出新问题、开辟新方向）。比较前后若干年的比例。如果参照物逐渐由外部转向内部，说明回写已在发生；如果长期稳定在外部，则第一条标志成立。

这两个设计的意义，是让“潜意识”这个说法承担风险。如果编码的结果与读数相反，本章的判断就应当收回。

（九）两种“验”：为什么同一套办法，在这里灵，在那里不灵

最后补一个对照，说明为什么论证“潜意识”不是在指责一套办法本身。前面说，横向做得好的地方，“验”是外部的、客观的。一列车跑多快，一块电池存多少电，一条产线每小时出多少件，这些读数不依赖任何人的意见，今天就能读到。有这样的“验”，事前固定的一、距离型的话语、可计数的类别，都是好工具，因为它们与“验”同形：一在事前清楚，验在事后清楚，中间是一条可以被管理的路。

0到1的“验”却是另一种东西。一个新问题是否值得问，一个新概念是否站得住，常常要许多年后，由许多不相干的人，在许多不相干的地方用过之后，才能读出来。它的“验”是迟到的、分散的、没有主人的。同一套办法放在这里，就出现一个错位：办法在今天要读数，而“验”在十年后才有读数。于是体系有两种选择，一种是照旧在今天读，读到的只能是代理指标，比如发表了多少篇、拿到了多少经费；另一种是承认今天读不到，把读数的时间拉长，把过程的账记细，把“验”交给以后。前一种选择最省力，也最符合已有的默认；后一种需要体系自己换一种耐心。

用一个日常的类比：种一年生的菜和种一棵果树。菜种下去，两个月就收，收了就知道好不好，所以农人手里有一把清楚的尺子，按季节算账。果树种下去，三五年不结果，这期间若还用菜的尺子去量，每个月都是“没有产出”，果树早被拔了。不是尺子错了，是尺子用在了不属于它的作物上。1到N是菜，0到1是树，同一个农场里要两样都种，就要有两把尺子，两种账期。读到这里，可以看出本章的论证落在哪里：它不是说菜种得不好，而是说，农场只有一种账期。

◆六、与几种读法对话

（一）阶段论：这是发展阶段，不是潜意识

最有力的一种反驳来自发展阶段论。后发国家的科技发展，通常先追赶，后原创；先把已有的学到手，再谈新的。日本、韩国等也经历过类似阶段，这是一个有普遍性的规律。把当下的状况读成“潜意识”，是不是把一个自然的阶段病理化了？

这个反驳应当被接住，而且接得很实：阶段论解释了为什么1到N与1到1占据主体。本书并不否认这一点；前面三个标本的成功，恰是阶段论的好例子。有经济学研究认为，越接

近技术前沿，越难靠模仿增长，越需要原创性的创新，如阿吉翁（Philippe Aghion）关于增长越接近技术前沿、靠模仿的增长越到极限的论述，这与“阶段转换”的看法一致。

分界在于：阶段论回答的是“什么时候该转”，路径之学回答的是“转的时候什么要换形状”。阶段论预期，随着条件变化，话语和制度会自然转向；路径读数却提示，转换不会自动发生，因为话语的参照物、评价的类别、项目的合同，都是在上一阶段里长出来的沉淀，它们在上一阶段里是资本，到了下一阶段才显出笼子的一面，这与第62章讲的“核心能力与核心刚性同构”是同一个形状。所以，阶段论者需要补上一句：转换需要有人去换形状，不会自己发生；而本书需要承认：当下的1到N为主，有相当一部分是阶段使然，不能全部算作潜意识的结果。“潜意识”一说所指的，是阶段转换时仍然留在原形状里的那一部分。

（二）自觉论：文件写得明明白白，何谈潜意识

另一种反驳是：国家层面已经把“从0到1”写在文件名里了，措施一项项出台，何谈潜意识?

这是本章必须正面回答的一问。回答是：自觉在文本层，潜意识在运转层，二者同时存在，并不矛盾。一个日常的类比：一个人在计划表上写下“每天读书一小时”，写得郑重，也确实相信；可每天晚上，手机就在手边，他拿起来的是手机。他不是不知道读书要紧，是他的日常运转，被一套更熟的默认接管了。这不是虚伪，是自觉与运转在两个层面上。本书所说的“潜意识”，就是这个意思，不是说文本没写，而是说运转的主体按另一套默认进行，而当事人往往看不见它。

要防止这一回答变成一个无法反驳的套话：凡有人说“我们已经在做了”，就被读成“你仍在潜意识里”。所以才给出三条可检的标志，才设计了文本编码；这些设计的目的，就是把“潜意识”这个说法，放在可以被推翻的位置。若编码结果显示运转已按新的逻辑进行，那它就是自觉，不是潜意识。

（三）库恩：常规科学与科学革命

科学哲学里有一位与本章最近的对话者，托马斯·库恩（Thomas Kuhn）。他在《科学革命的结构》里区分了常规科学与科学革命：常规科学是在一个既定的范式之内解谜，范式提供问题的提法、方法的标准和什么算解出来；科学革命则是范式本身被更换。在另一本论文集《必要的张力》（The Essential Tension，1977）里，他进一步提出，传统与创新之间的张力，对科学是必要的。

本书与他一致的地方很多：解谜与出新是两种活，前者是常规科学的主体，后者是少数的、间断的；两者彼此需要，常规科学提供积累，也提供让异常显现的背景。解谜，就是“给定一之内的求解”；路径之学读它，是1到N。库恩甚至已经说出了本章的一个关键处：常规科学训练出的人，被训练得对范式不再怀疑。这与“题是现成的”的默认，在形状上相通。

分界在三处。其一，库恩主要从事后描述革命怎样发生，没有给出让它发生的组织条件，这是本书下一章要补的。其二，库恩的范式是一个学科共同体的整体框架，而本书的“一”有尺度之分：从一个新问题，到一个新方法，到一个新理论，到一个新学科，都可以按同样的三条判据来读。前面提到的方案，把目标分作开辟新领域、提出新理论、设计新方法、发现新现象四类〔待核〕，其实已经在尺度上作了分层。其三，库恩的描述里，范式的更换常被读作一种“格式塔转换”，几乎是不可说的；本书则坚持用三拍去拆它：张力积累、形状改变、回写，每一拍都有可以做的事。

对话之后，库恩一派会要求本书：不要把一切新鲜事都叫0到1，要标出尺度；本书接受这一点，并在下一章里分尺度来谈条件。本书则会请库恩一派承认：范式之内的“一”也是被发生出来的，不是先天的，而它如何被发生，是可以追问的。

（四）一位工程师的发问：难道高铁不是创新

最后一位对话者，是一位从事工程的人，他不太客气：你们把高铁叫作1到N，是不是把它看轻了？我们这一代人，为了让一列车跑得稳，解决过无数前人没有遇到的问题，每一个都是创新。

这个发问要先说一句诚恳的话：他说得对。N的极致里有大量的创新，而且常常是极难的创新。路径之学的标签，不是价值的高低，也不是难度的排序。把一个一做到全世界最好，其难度，往往大于提出一个没有被检验的新想法。本书全章的叙述，都没有把1到N放在低处。

再说一句实在的话：路径标签是逐项打的，不是整体打的。一个世界级的1到N工程里，可能含有若干局部的0到1，比如为解决一个本地问题而发明的新方法、新材料、新算法；按三条判据逐项检验，其中一些可能成立。本章不主张“这些体系里没有任何0到1”，主张的是：在话语与制度的默认结构里，0到1没有自己的位置，它的出现，更多靠个别人的坚持与个别环节的偶然，而不是靠结构的容许。若这一点不成立，也就是若能证明结构性地容许，那是对本章的推翻。

也正因为有这样的积累，今天谈0到1才有可能。一个连高铁都造不出的国家，谈不起另一类问题。1到N是粮仓，这是第62章的话，放到国家层面，同样成立。

（五）一位科研管理者的发问：问责从哪里来

还有一位对话者，是长年做科研管理的人。他说：经费是公共的钱，每一笔都要问责，问责就要有事前的目标与事后的核对，你们说“一可以被改写”，我拿什么向审计交代？

这个发问是严肃的，不能用“创新需要自由”一类话打发。本书的回应分三层。第一层，接住：问责是公共资源的底线，项目制的事前之一，是问责的技术，不能取消。第二层，分账：问责的对象，在1到N与0到1中是不同的。对1到N，问责问的是“有没有走到那个一”；对0到1，问责可以问“每一次改写，有没有记录，有没有依据，原来积下的东西有没有留存”，也就是第62章说的“改写记录”。这并不比前者宽松，只是问的是另一件事，甚至更细，因为它要求每一个转折都有账可查。第三层，设限：0到1的赌注有上限，事先划定，在上限内的失败不追责，超出的才追责。这样，审计能交代的，是“钱按约定的上限、约定的规则用了”，而不是“钱买到了约定的成果”。后一种交代，对1到N合适，对0到1，本来就不诚实，因为谁也不知道会买到什么。

对话之后，管理者要改的是：把“成果”这个单一的验收物，拆成“过程是否合规”与“成果是否达成”两本账，对0到1只强求前者。本书要改的是：不能只说“要容许”，要说清容许的账怎么做，这是下一章要细化的部分。

（六）成功的遮蔽

最后补一个观察，说明为什么这套默认不容易看见。第62章里那家密封圈厂，工序的来历止于一次旧日裂纹的记忆，此后三十年没出过事，就再没有人追问这道工序是否还该如此。成功是最好的遮蔽。一套默认如果持续地产出成果，没有人会把它当作一个对象来检查，因为检查它的理由不存在。高铁、光伏、新能源车的成功，不仅是成果，也是对这套默认的一次又一次确认：参照物在外部，验收按事前之一，培养练解题，每一次成功都说明这样做是对的。

这就是“潜意识”一词在这里的另一层意思：它不是被压抑的，而是被成功喂大的。被压抑的东西，会在某个时刻冲出来；被成功喂大的东西，则只会越来越显得天经地义。要看见它，需要一个外部的参照，或者一个出现了边界的时刻。本章认为，0到1被写进文件名的这件事，本身就是一个这样的时刻：一套默认遇到自己的边界，才会开始把自己当作对象来谈。

◆ 七、可错条件与小结

（一）可错条件

本章的判断，在以下情形出现时，应当承认错误或作出修改。

其一，若对某类科研项目的申请书与结题报告作编码，发现研究过程中改写目标的项目，在结题时大多被正常认可且留有记录，则“验收按事前固定的一”这一标志在运转层面不成立。

其二，若对科技政策文本、讲话与报道的自我定位说法作编码，发现参照物由外部转向内部的趋势已经明显，则话语层面的标志不成立，“追赶”一类说法的主导地位需要重估。

其三，若找到评价体系中以“生得出”为主轴、占资源主体、且已运转多年的机制，则“评价与验收仍按距离”的说法要收回，“潜意识”一说降级为对部分领域的描述。

其四，若阶段论能完整解释当下的形状，并且转换已在发生，不需要“话语与制度的沉淀”这一层解释，则本章应当降级为阶段描述。

其五，若三个标本中的任何一个，经三条判据逐项检验，被证明在主体上属于0到1，则对该标本的读数要改；本章对灰区（新能源车的“换道”）的处理，亦应随十年回看的结果修订。

其六，“断在第二拍到第三拍之间”是试读。若数据显示评价、项目、培养的形状改动已成体系主体、回写仍缺，应改读为断在第三拍；若改动始终停在文本层，应改读为断在第二拍；若回写已在发生，则试读作废。

其七，关于第三条标志“言行分离”：若发现文本里提出的新做法（代表作评价、长期项目等）已在运转层占了资源主体，文本与运转并无分离，则这一条不成立，三条不再同时成立，“潜意识”一说按本章开头的规定收回。

其八，政策文件的名称、年份与内容，以及所引的公开叙述，已核对者已撤标；凡仍标〔待核〕者（主要是《加强“从0到1”基础研究工作方案》的印发日期与具体内容、高铁两处表述、光伏组件价格降幅、项目制篇目等），若核对有误，以公开原文为准，相应段落改写；“四唯”“五唯”的清单，亦以官方文本的各自口径为准。

（二）小结

回到那间教室。老师最后那个问题，让全班安静了。安静不是学生的错。学生被训练得很好，训练他们的评价，也并没有错：那是一套奖励解题的评价。要让这间教室里出现出题的人，光靠老师在最后几分钟改一个问法是不够的，评价本身，要有一个位置给出题。

放大到国家的科技创新上，读数是这样的。引进、消化、吸收，是写进政策语言的横向手艺，做得自觉而扎实；再创新、集成创新、工程化与规模化，是纵向，在若干领域做到了世界级；0到1已被自觉提出，写在文件名里，也有具体的措施。潜意识的是更底下的一层：默认“一”在外部、在前方、已经有。它在话语里表现为参照物在外部，在评价与项目里表现为验收按事前固定的一，在培养里表现为练的是解题，这三处的形状，是1到N的形状。发展之道在这里，不是被人主张的一个主义，而是一套没有被当作对象来谈的默认。三拍上，张力足，形状的改动已有而未成主体，回写未接上，试读为断在第二拍到第三拍之间，待检。

把本章的读数收成一张表，便于对照。

三向	在科技创新里的做法	那个一在哪里	“验”的样子	读数
横向1到1	引进、消化、吸收	别处已有，被迁进本地	外部、客观、当下可读	自觉，写成规程，做得扎实
纵向1到N	再创新、集成、工程化、规模化	本地已接活，被守住并做大	外部、客观、当下可读	若干领域做到世界级
发生0到1	提出新问题、新概念、新方法	尚不存在，要被生出	迟到、分散、没有主人	已被自觉提出，运转层最弱

还要写明本章没有做的事，以免被读过头。本章没有对基础研究内部各学科的差异作区分：数学、物理、生命科学、工程科学的0到1，发生方式相去很远，一并而论是粗略的。本章也没有涉及企业与民间的创新，它们另有一套话语与制度，不在这里的读数之内。更没有比较各国：日本、韩国、欧美各有各的惯路，本书不作断言。本章只在一件事上负责：对新中国科技创新的公开话语与制度，读出它们共同的默认形状，并把这个读数放在可以被推翻的位置上。

这个读数是待检的，也是可错的；它不含褒贬，因为一套默认能在几十年里产出这样的成果，本身就说明它的力量；它只是提出一个问题：当这套默认遇到它自己的边界时，应当怎样换形状。下一章接着问这个问题，把它从“读”转为“做”：0到1需要什么？

64

第 64 章

科技创新的0到1：从发展之道到典范发生之道

本章要点

0到1需要四个落成位置的条件：让一被改写、容许不判教的碰撞、容许空路与失败、评价转向生得出；缺一则三拍走不完。

◆一、两个实验室

设想两个实验室，在同一座楼的两端，人数相当，设备相当，经费相当。第一个实验室有一个很好的习惯：每年年初，所长把国际上最受关注的几个问题列出来，让各个课题组认领，然后集中力量去解。这个实验室的效率令人佩服：别人的问题一提出，三个月内它就能给出自己的解法，常常比提出者做得更精细，数据更干净，方法更稳。每年的成果总结里，列着“某某问题上取得重要进展”、“达到国际先进水平”，一条一条，扎实可信。有一回，一位新来的博士生问所长：我们有没有哪一年，是在回答一个别人还没问的问题？所长想了一会儿，说，那样风险太大，我们要对课题组负责。

第二个实验室很不一样。它的所长似乎不太在意国际上正在流行什么，办公室里贴着的是几张奇怪的图，每一张都是某次实验里“不对劲”的地方：一条本该平的曲线上多出的一个小凸起，一批本该一致的样品里总有那么一两个不一样的。这个实验室的成果总结很难写，因为大多数年份里，它说不清自己“取得了什么进展”，说得清的是“我们现在不再认为原来的问题是这样提的了”。它每隔几年会有一次让别人意外的发现，其余时间，在旁人看来，是在原地打转。它的博士生毕业时，发表的论文数量常常比隔壁少，但隔壁的人偶尔会来问：你们那个凸起，后来是怎么回事？

这两个实验室，只是一对设想，不对应任何一家实在的机构。但把它们并排放着，有助于看清上一章没有说完的一件事。上一章读出的是：引进、消化、吸收是自觉的，“从0到1”也已被自觉提出，潜意识的是更底下的一层，默认“一”在外部、在前方、已经有；这个默认落进评价、项目与培养，就是验收按事前之一、培养练的是解题。读数读完了，随之

而来的是一个更难的问题：如果要让第二个实验室这样的东西，在一个体系里不只是偶然的存在，而成为一种可以被容许、被培育的东西，需要什么？

这就是本章要问的。它不是一份政策建议，本书只作路径之学的分析，不对任何具体的政策表态；它要做的是从三方程、六路径、三原理出发，读出0到1在科技里需要哪些条件，哪些是结构上不可缺少的，哪些是可以有多种做法的。读出的结果，先放在这里：四个条件。让“一”被改写；容许不判教的碰撞；容许走空路与失败；评价从“跟得上”转向“生得出”。这四个，在三原理的三拍上各有位置，前两个管形状改变，第三个管张力积累，第四个管回写。后面逐个读。

四个条件与上一章的三条标志，也是对着的。第一条标志是参照物在外部，题总是现成的；对着它的，是第三个条件里走空路的人，和培养里先让“自己想弄清的事”出场的做法，因为只有自己提出的题，才不在外部。第二条标志是验收按事前之一；对着它的，是第一个条件的改写记录和第四个条件的“生得出”评价。第三条标志是言行分离，文本说一套、运转是另一套；对着它的，是全章反复要的东西，位置：表态是自觉的事，位置是运转的事，条件只有落成了位置，才算离开了文本。

◆ 二、0到1在科技里长什么样

（一）一个反常的读数

要谈条件，先要看清楚被培育的东西是什么样子。借一个在实验室里常见的场景来说。一位研究生在重复一个经典实验，每次的曲线，都和教科书上的一样，唯独有一次，在曲线的某个位置多出一个很小的凸起。他把仪器检查了一遍，没有问题；他把样品换了，凸起还在；他去问导师，导师看了看说，噪声，不用管。他犹豫了几天，把这个凸起记在笔记本的角落里，没有写进报告。

这个场景里，已经包含了0到1的三拍。把它放进三原理的口径：S，也就是观测的显露，和D，也就是现有理论所规定的预期序列，在这里发生了矛盾：显露的东西，不在预期的序列里。这是第一拍，张力积累。注意，张力此刻只存在于那个笔记本的角落里；体系里没有任何一个位置接收它，因为凸起不属于任何现有的类别。

接下来，如果这个凸起能被持续地追问，会发生第二拍：形状改变。矛盾不是折中，不是“理论加一个修正项，把凸起吃掉”，而是第三格，也就是E，那团围着这件事的特征纠缠，换了形状：新的概念出现，新的仪器被设计出来，一批原来不相干的人被拉到同一个问题里。形状的改变，是一个新的“一”的雏形。

最后是第三拍：回写。新的形状反过来改写原来的两格：什么算现象（S），什么算方法（D）。从此，那个凸起不再是噪声，它成了一类现象的第一个例子；原来被认为是“噪声”的东西，也要重新检查一遍。这一拍走完，才叫0到1发生了；只走到第二拍，是一个孤立的发现；根本没有第一拍被接收，是一个被丢掉的笔记本角落。

（二）科学史上的两个形状

科学史提供了一些大的例子，这里取两个，只作形状的说明，具体史实以科学史专著为准。

一个是爱因斯坦1905年对光电效应的解释。光电效应的实验读数，与当时通行的光的波动图景，发生了矛盾；解决它的办法，不是给波动图景加一个小修正，而是提出光以不连续的“量子”形式交换能量。这是第二拍：形状改变，不是折中。这个新形状，后来反过来改写了关于光、关于原子、关于能量的一整套看法，这是第三拍。三条判据都对得上：它不能还原为波动图景的展开；它改写了“光是什么”这一起点之一；它长出了原来没有的现象与研究共同体。

另一个例子，是大陆漂移学说。魏格纳在1912年前后提出大陆会移动，长期被多数地质学家拒斥，到二十世纪六十年代，板块构造学说确立，才在新的形状里被接纳。这个例子提醒的不是形状，是时间：一个新的一，提出的时刻和被承认的时刻，可以相隔几十年。在这几十年里，如果体系的评价尺度是“当下被同行接受的程度”，提出者就只能是一个被判定为“偏”的人。

（三）“跟得上”与“生得出”

把两类实验室的差别压成两个词，就是“跟得上”和“生得出”。跟得上，是离一个给定的一有多近：别人提出的问题，我能不能解、解得多快、多好。生得出，是有没有一个新的一从这里长出来：以前没有的问题提法、概念、方法，是否在这里发生。前者可以拿现成的尺子量，后者量不了，因为尺子是它出现之后才有的。本章的全部问题，可以说就是：怎样让一个体系，除了会量“跟得上”，也容得下“生得出”。

还要防一种常见的误读：冷门不等于0到1。一个很少有人做的方向，可能只是因为不重要，也可能是因为已经被证明走不通；一个别人不问的问题，可能是没有价值的问题。0到1的标志，不是“没人做”，而是三条判据：不能还原为旧一的展开，改写了起点或目标，长出了新的显露与纠缠。把一切偏僻的东西都叫作创新，同把一切改良都叫作创新一样，会让这个词失去分量。所以本章反复要求“记录”和“回看”：不是为了管，是为了让“这是不是0到1”成为一个可以被后来者检查的问题，而不是一个自我宣布。

这里不妨把“跟得上”与“生得出”在评审话语上的差别，再说得具体一点。评审意见里，属于“跟得上”的常见说法有：与国际同类工作相比，达到了什么水平；方法成熟，数据可靠；成果扎实，进展明显。属于“生得出”的说法则少得多，也难写得多：这个问题的提法，在已有文献里找不到先例；它若成立，会使某个常用的前提需要重新考虑；目前无法判断它是否站得住，但它值得有人去走。读第二类意见，评审人要冒一个风险：他不能引用现成的标准来为自己的判断担保。所以，评价体系若想读到“生得出”，不仅要改尺子，也要使写这类意见的人，不因判断失误而受罚，这与第62章说的给跃设一个“无咎”的结构，是同一个道理。

（四）三拍各自怎样断

0到1不发生，有三种断法，对应三拍，在科技里各有熟悉的面孔。（断拍的一般写法，以及用一桩家事走完三拍的例子，见第46章，这里只写科技里的样子。）

断在第一拍的，多半是“不吵”。凸起记在笔记本的角落里，没有任何人知道；导师那句“噪声，不用管”，是体系里最常见的一句话。它并不恶意，噪声确实占绝大多数，十个凸起里有九个确是噪声。可是体系若没有一个接收张力的位置，剩下的那一个，就跟着九个一起沉了下去。第一拍断掉的标志是：没有人吵，因为没有人看见值得吵的东西。

断在第二拍的，多半是“老吵同一架”。两个学科、两种方法，围着同一个问题争了几十年，各自的论文越写越精细，各自的阵营越来越牢固，却始终没有第三种东西出现。争论本身成了两方各自的沉淀，谁也离不开它，谁也不让对方的形状进入自己。这一断法，与第二个条件直接相关：每一方都在判教，碰撞没有被悬置，只是被拉成了对峙。

断在第三拍的，多半是“改了又回去”。新概念出来了，新现象被承认了，可是教科书里、评价指标里、课程设置里，一切照旧，新的一被旧的框架重新吸收，成了旧框架里的一章。几年之后，人们已经不记得它曾经改写过什么。这一断法与第四个条件直接相关：评价体系不能被回写，新的一在门口被收编。

三种断法，诊断起来是不同的，开出的药也不同：第一拍断了，缺的是接收张力的位置；第二拍断了，缺的是悬置判教的安排；第三拍断了，缺的是能被回写的评价。把一个实验室、一个学科或一个体系的0到1不足，笼统地归咎于“缺乏创新精神”，是看不到这三种断法的差别的。

（五）六条路在实验室里的样子

前面几节讲的是条件，现在换一个角度，用六路径读一读研究者本人的起步。读路径只问先、再、最后；下面每一条，配一个实验室里常见的形状，归属于哪一家的惯路，是借用，不是考证〔颜元一路的归属：本书读法，待检〕。

S→D→E，先看现象，再学方法，最后长出自己的问题感。这是研究生最常见的起步：先读文献，看别人做出了什么（S），再学会那套方法，把前人的结果复现一遍（D），做了几年之后，才慢慢有了“我自己想弄清什么”的感觉（E）。这条路与朱熹的格物之路同形，末格是E，那个“自己的问题”，靠的是一旦：有一天突然觉得有话要说。它扎实，但出来的往往是对前人问题的精细回答。

S→E→D，先被现象击中，再找人，最后立方法。这是前面说的空路，青霉素一类故事的形状。它几乎不在培养计划里，却在科学史里反复出现。

D→S→E，先练方法，再出结果，最后才有品味与共同体。很多技术型的研究者是这样长大的：先把一门技术练到手上，用它做出一批结果，随着结果的累积，才逐渐知道什么是好问题，圈子也随之形成。这条路与荀子之路同形，末格E，容易卡在“礼成外压”：技术熟练了，问题感却是评价体系替他定的。

D→E→S，先日复一日地干，干出手感和关系，最后成果自然显露。田野工作者、老仪器师傅常是这样的。这条路扎实，末格S：手感很深，却不容易说出来、传出去，常有“我知道，但我说不清”的苦恼〔本书读法，待检〕。

E→S→D，先立一个问题，再去看现象，最后才找方法。有些人从少年起心里就有一个“为什么”，放不下，然后去找能看到答案的地方，边看边造方法。这条路与阳明之路同形，末格D：问题很大，方法跟不上，容易流于空疏。

E→D→S，先立志，再有计划地长期做，成果终于显露。这是孟子之路的形状，也是上一章读到的“按方向选人、按人定项目”的形状（那一设计的条文细节在上一章仍待核，这里只取它的形状）。末格S，显得“迂远而阔于事情”，需要评价有足够的耐心。

六条路摆开，有一个观察：体系默认培养出来的，主要是第一条，S→D→E。它的末格是E，也就是“自己的问题”，恰是0到1最需要的那一格，却被排在了最后，而且靠一旦。本书讲的排路，在这里有一个很具体的用法：拿惯路的末格做新路的首格，一次只走一条。设想一个研究生，入学的头一个月，不读文献、不上机器，只写一页纸：“我自己想弄清的三件事。”这不是要他去做这三件事，是让E先出场。一个月后，再让他带着这页纸去读文献，他读到的东西与不带这页纸时读到的，是不一样的：他会在文献里碰到与自己的问题相撞的地方，这就是第一拍的张力，从第一天就开始积累。这种做法成本极低，改的只是先

后，但它是排路，不是折中：不是“一半读文献，一半想自己的问题”，而是E先，S后，D再。

◆三、四个条件

先说明一点。下面说的“条件”，是路径读数的结果：如果要让0到1发生，三方程和三原理要求哪些位置有人承担。它不是对某项具体政策的建议或评价，也不针对某个机构。

（一）第一个条件：让“一”被改写

科研里的“一”有好几层：一个课题要回答的问题，一个研究所依托的方法，一个学科默认的对象，一个人自认的专业身份。0到1几乎总是要在其中某一层上，改写原来的一。第一个条件，就是这件事要有地方发生。“一”为什么改得，方向与形状怎样分，怎样防止这一分变成随手可用的借口，一般写法见第46章，这里只写它在科研里遇到的障碍和做法。

要看清障碍在哪里。第一层障碍是申请书。上一章已经读过：目标、路径、考核指标在事前写明，事后按它核对。当研究进行到一半，发现原来的问题提错了，改写就意味着没有完成原目标。第二层障碍是师承。一个研究生的起点之一，常常就是导师的一；改写学生的一，等于要求导师承认自己的一可以被改写，这在人情上不是容易事。第三层障碍是归口：一个课题属于哪个学科代码，决定了谁来评、在哪发表、怎样算成果；一个被改写的一，往往不再属于原来的归口。第四层最深，是自我身份：“我是做某某方向的”，一旦这句话被改写，一个人几十年的积累，就要重新定位。

针对这四层，路径之学读出的条件是这样几样。其一，改写要有合法的出口和账本。第62章讲过“改写记录”：凡是目标被改动，记一笔，原来的一是什么，改成了什么，依据是什么，原先积下的东西，哪些带走，哪些作废。在科研里，这本账的价值更大，因为它让一个项目的差异序列，也就是它怎样走到今天的，成为可以被读的东西。其二，要有定期的“问题重审”，不问进度，只问一句：我们现在要回答的问题，还是当初那个问题吗？这一问若只在结题时问，就太晚；若每年问一次，改写就成了日常。其三，要把“守”和“改”分开，这一点最要紧，下面单独说。其四，要使改写的人不因此受罚：改题不等于失败，只要账本清楚。

关于“守”和“改”，孔子有一句话值得放在这里。《论语·子罕》说：“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。”按通常的读法，这是说孔子杜绝四种毛病：臆测，武断，固执，自我中心。其中“毋必”“毋固”，放在方法上读，就是不把某一个具体的一，当作必须如此、固守不放的东西。这并不与“忠守那个一”矛盾：忠守的，是对道、对实情的承担；不

固执的，是承担所对着的那个具体的一。科学的规范，可重复，可检验，愿意被反驳，是守的部分，是方向；某一个问题的提法，某一个范式，是可以改的部分。守住方向，才有资格改一；不守方向而改一，是第484号说的假革。

用一个日常的比方：带着一张路线图去旅行。路线图是用来走路的，不是用来供着的；走到半路，发现另一个更值得去的地方，改了路线，旅行这件事本身没有被背叛，恰恰是它在继续。但是，如果旅行的人没有一个“我要去看看这个世界”的承担，只是见到哪个景点人多就往哪个跑，那也不是改路线，是漂。

举一个小场景，说明“改写”在一个课题组里是什么样子。一位博士生到了第二年，来找导师，说他发现原来的题目，也就是通过某种方法去优化某个指标，可能问错了，因为这个指标本身，在他读到的几篇边缘文献里，被另一个领域证明是不可测的。导师有三种可能的反应。第一种，说：“先把题目做完，毕业以后再想。”这是把改写推到了体系之外，学生的凸起又回到了笔记本角落。第二种，说：“好，那你重新定题，先别告诉我之前的进度。”这是把改写当成了重新开始，原先积下的东西被一笔勾销，学生要付出两年的代价。第三种，说：“你把这个发现写下来：原来的一是什么，现在为什么觉得它问错了，之前做的东西里哪些可以带到新题上，哪些作废。写完我们一起看。”这第三种，才是改写记录的样子：改写被承认，旧账被清点，新旧之间的连线被留下。

三种反应里，只有第三种让学生的两年没有白费，也只有第三种让导师自己的一，有机会被学生的改写所触动。可是第三种需要导师付出一个代价，就是承认自己的一，可能也会被改。这就是师承这一层障碍的实质，也是为什么本书把“让一被改写”放在四个条件的第一位：它是后面三个条件的前提。

（二）第二个条件：容许不判教的碰撞

0到1的形状改变，通常发生在两格相撞的地方。在科技里，相撞的常常是两个学科、两种方法、两个共同体。第二个条件是：这种碰撞，要被容许不判教。

二阶碰撞、三拍走全而不判教的一般写法，见第46章，这里只写它在科技里的样子。判教是第39章和第45章讲过的东西：把来者安排进自己体系里的一个序位，说清它是“体”还是“用”，是“本”还是“末”。在科研里，判教有许多日常的样子。物理学家听了生物学家的问题，说：“这是一个优化问题。”生物学家看了物理学家的方法，说：“这只是一个工具。”每一方都把对方安置成自己体系里的“用”。判教还有制度性的形式：一个跨学科项目申请时，必须选一个归口，选了哪个，就由哪个学科的人来评；署名的顺序，经费的归属，成果的计入，也都要回答“谁是主，谁是辅”。这些都是在第二拍开始之前，就替碰撞裁定了谁是体、谁是用。

这样裁定的后果是：碰撞的两格，只有一格能改变形状，另一格被收编为“工具”。这样一来，第三格没有换形状，只是旧的一多了一件新工具，这是第39章说的“新料只作N”。这样的碰撞，可以产生很多好的论文，却不会产生新的一。

0到1所需要的，是一个暂时的悬置：在碰撞完成之前，不裁定谁是体谁是用。落到具体的条件上，是这样一些做法的可能性。让两个学科的术语，在同一份文件里并排放着，各占一栏，不先翻译成其中一方的语言；让两方都作为“主语”出现，不是一方提问、一方回答；让评价的人里，有至少一个不属于任何一方归口的人，他的作用是不替哪一方的一说话。更根本的，是让碰撞的结果，可以不属于任何一方原有的归口，可以是一个暂时没有名字的东西。

要防止一种误读：容许不判教，不等于不分高下，也不是相对主义，说各家都对。不判教，是在第二拍完成之前不裁决；第二拍之后，新的形状出现了，哪一些东西在新形状里站得住，哪一些站不住，是可以也必须判断的。判断被推迟了，没有被取消。

日常里的类比，是第46章开头那桩两家联姻：只许一方改姓，生出的只是本家多了一口人；两边的规矩在同一张饭桌上并排摆着，磨出一个两边都不是的第三种过法，才生得出新家风。科技里的这张饭桌，就是一次跨学科的组会。

再设想一次跨学科的组会。一边是做实验的，一边是做建模的，桌上摆着同一组数据。做实验的人说：“这组数据告诉我们，系统的行为有一个转折。”做建模的人说：“转折是模型里的一个参数，你们的数据正好标定了它。”听起来是同一件事，其实各自在把对方的东西装进自己的一里：对实验的人，转折是现象；对建模的人，转折是参数。如果会议到此为止，两边都觉得对方“理解得不错”，各自带着确认过的看法回去，这就是判教。

悬置的版本，是在这个时刻停下来，把两个说法并排写在黑板上，不合并：左边写“转折（现象）”，右边写“参数（模型）”，然后问：这两个词是不是在说同一个东西？如果不是，差在哪里？这个差，就是第二拍要工作的地方。也许会发现，建模的人所说的参数，在实验里对应着两种不同的现象，被实验的人合在一起叫了转折；也许会发现，转折的出现，需要一个模型里没有的变量。无论发现什么，新的东西是从这个差里长出来的，不属于左栏也不属于右栏。这样的会议，开起来比前一种累，也常常没有结论，但只有这样的会议，才有可能碰出第三格。

（三）第三个条件：容许走空路与失败

第一、第二个条件管形状改变，第三个条件管第一拍：张力的积累。张力要积累，需要有人走到没有人走的地方去，那里没有指南，没有参照，也没有同行可以评议；更重要的是，那里的大多数路，是走不通的。所以第三个条件是：容许走空路，容许失败。

空路是什么？本书第27章讲过，六条路里，S→E→D，也就是“兴于诗”，是儒家几乎空着的一条。放在科研里，这条路的形状是：先被一个现象击中（S），然后去找人、结盟、纠缠（E），最后才排序、立方法（D）。比如一位研究者在野外看到一个奇怪的现象，没有任何理论预期它，他先是困惑，然后去找别的领域的人请教，找着了几个人，最后才逐渐形成方法。青霉素的发现（弗莱明，1928年），常被讲成这类故事的典型：培养皿里一块被霉菌抑制了细菌的区域，被一位有心的观察者注意到。这类路径在计划里没有位置，因为它在S的阶段，既没有申请书，也没有预期成果。

空路的第一个特点，是没有参照。1到N的路，永远可以拿别人的结果来对照：“人家做到多少，我们做到多少”；空路没有这个对照，也就没有可以对标的指标。第二个特点，是没有同行。能评价它的人还不存在，因为这个领域还不存在。第三个特点，是多数会失败。

失败的账怎么算，是这一个条件里最实际的问题。第13章讲了能量账：损耗和沉淀。同样是一次失败，可能是损耗，也可能是沉淀，区别在于有没有留下记录。一个实验室走了两年空路，没有结果，什么也没留下，这是纯粹的损耗；若它留下了清楚的记录：假设是什么，方法是什么，哪里走不通，为什么走不通，这两年就成了沉淀，后来的人可以少走弯路。科学界早已知道，“阴性结果”也有价值，却常常因为难以发表而被埋掉，这是公认的老问题，统计学上叫“文件抽屉问题”。路径之学加的一笔是：把失败登记成一类正式的产出，不是为了安慰失败的人，是因为0到1的能量账，本来就是高损耗的，要使它成立，必须把损耗尽量变成沉淀。

孔子对这件事有一句很朴素的话，《论语·为政》：“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤。”阙疑，是把存疑的地方空着，不急着补。又说“知之为知之，不知为不知，是知也”。这在今天读来，是一种对“空位”的尊重：承认一个位置还空着，是知识的开始，不是知识的耻辱。0到1的第一步，常常就是看见一个别人以为填满了的地方其实是空的。

最后要诚实地说，空路有一个绕不开的难题：谁来判断一条空路值得走？没有规则可以回答。因为空路的价值，在走之前是无法预判的，任何评审都只能预判已有类别里的东西。唯一可行的回答，是把判断交给E：一个愿意为这条路付代价的承担者，他的长期投入，本身就是最有信息量的信号。这与上一章读到的“按方向选人、按人定项目”的形状是相通的

（同样只取形状，不取条文）。日常里的类比是登山：成熟路线上每年有很多队伍通过，探新路线的队伍则多半无功而返，可是他们留下的路线笔记，成为后来人的路。社会愿不愿意养一批总是无功而返的队伍，决定了新路线有没有被找到的可能。

空路上的失败，要登记成什么样，才算沉淀？这里不妨具体一点。一份可以变成沉淀的失败记录，大致要有五项内容。其一，当初的假设：我们以为会发生什么，依据是什么。其二，做了什么：方法、条件、样本，细到别人可以重复。其三，结果是什么：包括不如预期的，也包括意外的。其四，哪些可能已经被排除：这是失败最有价值的一项，因为它缩小了后来者要找的范围。其五，哪些可能还没有被排除：诚实地写下自己没有做到的地方。五项写全，一次失败就变成了一块路标，写着“此路在此处不通，旁边的岔路没走过”。

这样的记录要花时间，通常也没有人为之评功。所以它需要体系给它一个位置，可以是项目结题时的一类正式文本，也可以是同行之间的一种惯例。前面说，0到1的能量账是高损耗的，要使它不白白损耗，就得有这样的位置。还有一个配额的问题：一个体系能承受多少无功而返？这是一个数量问题，本书没有数据，不作断言；只提一点读数，就是配额必须存在，并且事先划定，划定之后，在配额之内的失败不追责。没有配额的体系，会有两种结果：要么没人敢走空路，要么有人走了，却不得不用“完成了”的包装去交代，这样一来，登记就无从谈起了。

（四）第四个条件：评价从“跟得上”转向“生得出”

第四个条件管第三拍，回写。回写是新的形状反过来改写原先的两格，评价体系正是这个“反过来”的主要通道：新的一一旦被承认，评价的类别、指标、话语，要随之改写。如果评价体系自己不能被回写，新的一就会被它挡在门外，或收编进旧类别。

“跟得上”和“生得出”，在评价上的区别可以说得很具体。评“跟得上”，问的是：和那个给定的一的距离有多大，用现成的尺子量，当期就能读数。评“生得出”，问的是：有没有一个新的一出现？这个问题没有现成尺子，但可以拆成几个有读数的问句，这些问句其实就是第44章的三条判据，放到评价里使用。下表把它们排成一张，区分短期可读与长期可读两类读数。

评价问句	短期可读的代理	长期可读的读数
能否还原为旧一的展开	项目的问题提法与已有文献的差异，由异质评审人书面说明	十年后，人们谈论这类问题的方式变了没有
是否改写了原先的起点或目标	改写记录是否存在、依据是否清楚	后来的研究是否以改写后的一为出发点

评价问句	短期可读的代理	长期可读的读数
是否长出原来没有的显露与纠缠	是否出现新的现象描述、新的仪器或方法、新的合作者	是否被别的领域借用，是否长出新的栏目与职业

这张表里有几点要说清楚。第一，短期那一列是代理，不是答案，它们的用处是不让体系在等待十年的过程中，没有任何东西可读。第二，长期那一列，需要评价的时间尺度拉长，这是不得不接受的代价：0到1的“验”是迟到的，评价若不愿意等，就读不到。科学计量学里有所谓“睡美人”论文的现象，指有些论文发表后多年无人问津，后来才被大量引用（范拉恩［A. F. J. van Raan］2004年有专文讨论），这正是迟到的“验”的一个具体表现。

评价的账期，是这里最容易被忽略的一件事。第63章用菜和果树作过比方：菜两个月收，果树五年结。一个农场若只有一种账期，每个月都要看有没有收成，果树就活不下来。在评价中，对应的做法是设两种账期：1到N与横向的工作，照常按项目周期结算；0到1的工作，按更长的周期，用另一套读数结算，其间不以“当期产出”为准，而以“过程是否健康”为准，即改写记录是否清楚，失败是否登记，碰撞是否仍在进行。两种账期并存，才使得同一个体系里，既能种菜，又能养树。这里说的是读数的结构，不涉及任何具体的年限或比例，本书对此没有数据。

第三，评价的人也是问题。同行评议的人，是旧的一培养出来的，他们最擅长的，是判断一个东西离旧的一有多近。让他们来评0到1，天然地倾向于判教：要么判为“偏”，要么收编为“某某方向的一个进展”。所以评价0到1，需要异质的评审，其中至少有人不分享被评对象的那个一，他的任务不是为哪一方说话，而是问一句：“这件事，用旧的一说得通吗？”

第四，必须承认古德哈特定律对“生得出”同样适用。任何度量，一旦变成目标，就会被表演。如果“改写记录”成为评分项，就会有人为评分而改题，为了显得有创新而写一份漂亮的改写记录。对此，没有一劳永逸的办法，只能靠几样笨办法：度量的时间拉长，让表演的成本过高；度量要有定性的读法，不能只有数字；度量的结果要回头检验，即第62章说的十年回看。一个日常的好例子，是期末考试。老师若让学生做一道自己出的题，并说明“为什么这是一道好题”，这就是一种“生得出”的评价，表演也不是没有可能，但表演出一道好题，本身已经是一种本事。

异质评审在实际中是什么样子？不妨设想一次评审会。申请的是一个跨领域的新方向，评审组里大部分是该方向相邻领域的专家，他们很熟悉这类问题通常怎样做。会上，大多数人的发言围绕着同一个问题：这个方案，在方法上与已有工作相比，新在哪里，可靠在哪

里。这些问题都是好问题，是对“跟得上”的好问题。这时，一位来自不相干领域的评审人发言，他说：我想知道的是，如果这个方向成立，你们领域里有哪个原来认为理所当然的前提，会被动摇？这个问题，在场的内行们没有人问过，因为他们的前提，正是被这个问题所问的。申请人沉默了一会，然后说：有一个，但我没有写在申请书里，因为怕被当成不切实际。

这个场景是虚构的，但它说明了异质评审的作用：他问的是“改写”的问题，而内行们问的是“距离”的问题。两类问题都需要，缺了前一类，申请人就没有机会说出自己最想说的话。可是，这样的评审人要有，评价制度就得为他留一个位置，并且不能因为他不是内行，而在最后的打分里被稀释成一票。这是一个结构上的要求，不是对任何一个具体评审机制的评价。

◆四、守正出奇在科技里的新读法

回到儒家这条线。全书的母题之一是守正出奇：守的是那个一，也就是方向，新的是路径之新，奇是路径之奇。在科技里，这个说法需要一个新读法。

守什么？守的是对实情的忠。《中庸》说：“诚者物之终始，不诚无物。”诚，在儒家那里，是忠守那个一；在科研里，这个一的最深一层，是对事实的忠诚：数据是什么就是什么，实验做不出来就是做不出来，不为了好看改一个读数。这是科学的“正”：可重复、可检验、愿意被反驳，都是这一份忠的制度化。守住它，才有资格谈出奇；放弃它，所谓创新就成了编造。

改什么？改的是具体的一：问题的提法，对象的划分，范式。孟子说：“尽信《书》，则不如无《书》。”〔《孟子·尽心下》〕对已有的一，信而不尽信，这是守正出奇的一种姿态：信，才会去学它，守它，把它做到N；不尽信，才会在它的边缘处看见凸起。孔子“述而不作”，是信；“人而不仁，如礼何”，是不尽信，第45章有细读。一个研究者在这两种姿态之间的来回，就是一个人身上的守正出奇。

《易传》的“穷则变，变则通，通则久”，可以在这里读出一个完整的循环。穷，是1到N走到尽头，反常堆积起来；变，是第二拍，形状改变；通，是第三拍，回写，新的一与旧的世界接通；久，是新的一站稳之后，成为新的N，被守住、展开、传下去。这样看，0到1与1到N不是两种相互排斥的东西，而是接力：0到1生出的一，下一代人就在它里面做1到N；1到N做到穷处，又孕育着下一次0到1。库恩讲的常规科学与科学革命交替，也是同一个节奏（见其《科学革命的结构》，1962年）。一个健康的体系，不是只有其中一种，而是两种的接力顺畅。守正出奇，在这个意义上，是一个体系对自己两种本事的安排。

还有一处值得补充：科研里的“奇”，要分清两种。方法之奇，是路径上的出奇：用一种别人没想到的仪器、算法、实验设计，去回答一个已有的问题。这种奇，按第43章的口径，是跟预期比：对同行预期而言很奇，对问题本身而言还是旧的一。问题之新，是一的改写：问了一个以前没有的问题。方法之奇可以很漂亮，也可以走在1到N里；问题之新才碰得到0到1。当然两者常常相伴，一个新的问题往往逼出新的方法。但在评价时，要问清楚：这份新鲜，是在方法上，还是在问题上。本章开头的第一个实验室，可以有极为出奇的方法，把别人的问题解得出人意料地漂亮；第二个实验室的方法也许平平，它的凸起，才是一个新的问题。守正出奇的“奇”，在科技里，既指前者，也指后者，只是后者的分量重得多。

把这一节收回到儒家。孔子说“吾道一以贯之”，这个“一”在科技里，一直有两种读法。一种读法，是一以贯之于已有的知识体系，把它守住，传下去，做到N。另一种读法，是一以贯之于求知的态度，也就是“好古，敏以求之”，对着不知道的地方，不停地追问。这两种读法，在孔子那里并行不悖。它们与第3章、第5章对孔子的“一”的桥接并不冲突：学是走，仁是朝哪里走，两种读法说的都是“学”这条路上的两个动作，守成与追问，本节并不另立第三个一。后世把前一种读成了主流，因为它好传承、好制度化；后一种，留在了个别人身上。本章所说的四个条件，其实是在为后一种读法，铺一条能够被制度容纳的路。

在科研的日常里，这个循环有一个很小的版本。一位研究者读一篇前人的论文，起初的态度是信：他相信论文里的数据，沿用它的方法，把它复现一遍，这是述而不作。复现的过程中，他会碰到一两个对不上的地方，起初以为是自己做错了，反复检查之后，开始怀疑是论文里没写出来的条件，再往后，怀疑是整个提问的方式。这个从“信”到“疑”的转折，不是背叛，恰恰是信得足够深以后才会有的东西：信得浅的人，看不见对不上的地方。孔子说“学而不思则罔，思而不学则殆”，学是信，思是疑，二者并行，缺一不可。一个体系若只奖励学，会得到很多精细的复现者；若只奖励思，会得到很多没有根的想法；0到1所需要的，是让一个人可以先学得足够深，再有地方安放他的疑。

◆ 五、与几种声音对话

（一）自由探索论：让科学家自己决定

第一种声音来自科学的自由探索论。英国学者波兰尼（Michael Polanyi）有一篇著名的论述，称科学是一个“共和国”，主张科学的进步最好由科学家们自己协调，不由外部指令（见其《科学的共和国》“The Republic of Science”一文，载于Minerva，1962年）。照这一传统，0到1需要的主要是自由：让研究者自己选题，别去管。

本书与他一致的地方：0到1的选题，确实不能靠外部预先规定，“一”的确定权，必须交给走在前面的人。不一致的地方在于，自由不等于没有结构。本章列的四个条件，没有一个是“撒手不管”：改写要有账本，碰撞要有悬置的安排，失败要登记，评价要有异质的评审。这些都是结构，只是结构的形状不同于1到N的结构：1到N的结构，管的是“一”；0到1的结构，管的是“一”得以被改写的条件。简单说，自由是0到1的一个条件，不是全部；没有账本的自由，会让0到1的沉淀白白流失。

（二）有组织科研论：重大任务需要集中

另一种声音与此相反，认为重大科技任务需要有组织的集中力量，不能靠个别人的兴趣。这一声音也应该被接住，它在目标明确的工程上，已有极成功的实践，上一章读过。

本书的读法是分账：1到N与横向，适合有组织的集中，因为它们的一是明确的，验是外部的；0到1的一不明确，验是迟到的，集中力量在这里，能集中的是E，也就是人才、平台、仪器、资金，而D，也就是具体的路，要留着。组织可以搭台，不能替人写剧本。把两种逻辑混用，是常见的损耗来源：用对付工程的办法对付发现，或者反过来。这是路径之学的读法，不涉及对任何具体安排的赞成或反对。

搭台与写剧本的区别，用日常的话说，像办一个市集。组织者的活，是划场地、通水电、请人来、维持秩序，这是E的活；每个摊位卖什么、怎么卖，是摊主的事，这是D和S的活。市集办得好，会出现办市集的人想不到的东西。如果组织者规定每个摊位必须卖什么，市集就成了一个大商店。重大工程是商店，0到1是市集。同一个组织者，可以同时办两种，但要知道自己此刻在办哪一种。

（三）朱熹的格物与近代科学

儒家内部一个自然的对话者是朱熹。朱熹讲格物致知，即物穷理，今日格一件，明日格一件，用力之久，一旦豁然贯通，听起来很像科学的积累。第484号对此有一个判词：豁然贯通不是一以贯之，科学要的是一条自己会改自己的线（见第484号第27章）。

本书接着它说：朱熹路的积累，是S→D→E，积累的是对一个已有的理的认识；而科学的积累里，有一个朱熹路上缺少的东西，是回写，也就是新的结果反过来改写旧的框架，并且这个“改”，被写进了方法本身：可证伪，可被反驳。朱子学者会回应，格物本来就包含“格”的不止一件，贯通之后理会更透。这个回应有道理，但“更透”是在同一个理上，而科学的回写，会改变“理”本身。这是本书与朱熹路的分界。对话之后，朱子学者要补的是：积累之后，如何让积累的结果能够改写积累所依据的理；本书要补的是：不能因此看轻积累，因为没有积累，凸起根本看不见。

（四）一位年轻研究者的发问

最后是一位年轻的研究者，他的话是最实在的：我要毕业，我要评职称，我要续上下一份合同，谁敢走空路？

这个发问不能用大道理回答。路径读数承认：一个人无法单独改变结构，在结构没变之前，走空路的代价，主要由个人承担，这是0到1难的一部分原因，也是前面几个条件必须由结构来提供的原因。但在个人尺度上，两本账的办法仍然成立：把自己的时间分成两账，一账是稳的，按体系的尺子走，保证毕业、保证续约；另一账是探的，哪怕只占很小一份，用来记录那个凸起，追问那个不对劲，写下那份别人不会要求你写的笔记。探账的作用，不是马上有结果，而是不让那个凸起死在笔记本的角落里。孔子所说“学而不思则罔，思而不学则殆”，放在这里正好：稳账是学，探账是思，缺了任何一边，都会出问题。

（五）林毓生与李泽厚：创造性转化与转换性创造

最后一组对话者，是两位思想史学者的两个说法。林毓生讲“中国传统的创造性转化”，李泽厚讲“转换性创造”，二者的具体内容各有各的路径（李泽厚的提法，见其《儒学是宗教还是哲学？》访谈）。大体上，他们都已不满足于“返本开新”的路子，都在寻找传统和现代之间一种更主动的生成方式。

本书与他们一致的地方：都认为，只在传统内部“回去再出来”是不够的，需要一个转化的、生成的动作。分界在于，他们主要谈的是文化与思想的层面，而本章谈的是科技的条件；他们的概念偏重于“转化”的方向，本书的三拍则要求具体到：哪两格相撞，第三格怎样换形状，回写是否发生，断在哪一拍。他们的说法是一个目标，本书给出的是一个可以检验的读法。对话之后，他们的学说可以通过本书的三拍接受检验：所谓创造性转化，若按三拍读，每一拍是否有？所谓转换性创造，若按三判据读，新的一是否不能还原为旧一的展开？本书则会请他们的读者注意：在科技这片土里，“转化”的对象，往往不是传统的概念，而是一个领域里默认的问题提法。

（六）一位科学家对本书自己的发问

还有一个发问，需要本书对着自己说。一位做实验的科学家读到这里，说：你们用三方程、三拍、六路径来读我们的工作，是不是也在判教？把我们的现象叫S，把我们的方法叫D，把我们的实验室关系叫E，我们就成了你们体系里的三个格子。

这个发问是对的，本书必须正面接。本书的做法，不是把科研的东西一一对号入座，贴上S、D、E的标签。那样做，正是静态的概念对应表，是最典型的判教：先有一张表，再把

别人的东西塞进去。本书用的是另一种读法：从科研里实际出现的混沌与张力处进入，也就是那个凸起、那场老吵不完的争论、那个被收编的新概念，看这些地方缺了什么位置，三方程、三拍、六路径只是帮助问“缺了谁、断在哪、先后如何”的问法，不是分类的抽屉。如果一位科学家说，在我这里，这三拍用不上，实际发生的是另一种过程，那是对本书最有价值的反例，它会被写进可错条件，也会改写本书。

这也是本书自己对“0到1”的态度：如果这一整本书，只是又一次把西方的科学哲学、管理学、科技政策研究，安置到儒家的发展之道里面去，说它们都是“一”的某种展开，那它就是判教，不是发生。能否避免，要看它是否让儒家的“一”被改写了。这一点，只能由全书最后的自检来回答，而且只能由读者来判断。

◆六、可错条件与小结

（一）可错条件

本章的判断，在以下情形出现时，应当承认错误或作出修改。

其一，若能找到一批0到1的成果，其发生过程中，目标从未被改写，而是按事前的申请书一路走到底，那么“让一被改写”作为必要条件，要降为“常见条件”。

其二，若有大量实例显示，被工具化、收编的跨学科碰撞，同样产生了新的一，那么“容许不判教”的必要性要重估。

其三，若对科研史的系统考察显示，重大的0到1，大多出自按计划推进的项目、事前就有清楚目标的团队，而不是出自空路和被判为“偏”的人，那么第三个条件要整体改写。

其四，若有长期运转的评价机制，以“生得出”为主轴，却被事后证明只是催生了大量表演式的“改题”，那么评价的第四个条件要附加更强的防表演设计，或者承认这类度量无解。

其五，四个条件的划分，是按三拍作的编排，是本书的读法；若有人给出更少或更多的、同样可检的条件，应以更好的划分为准。

其六，文中所涉的科学史例子（光电效应、大陆漂移、青霉素）与学者观点（波兰尼、库恩），以原始文献和科学史专著核对。

（二）小结

回到开头的两个实验室。第一个实验室并不差，它做的是一种极重要的事：把别人提出的问题，做得又快又好。第二个实验室也不一定好，它可能一无所获。差别在于，一个体系

里要有地方容得下第二种：它的一可以被改写，它的碰撞可以暂不裁决，它的失败可以被登记，它的价值可以等十年。

这四个条件，在儒家的语言里，其实都已经有线索：毋必毋固，是让一不被固死；兴于诗，是一条空着的路；多闻阙疑，是对空位的尊重；穷则变，变则通，是把0到1放进一个循环。孔子的发展之道，并没有禁止这些，它只是没有把它们立成一条道。把四个条件、三拍与三种断法，合成一张表收束。

条件	管哪一拍	它防的是哪种断法	缺了它，常见的样子
让“一”被改写	第二拍，形状改变	改了又回去、改不了	凸起被压回笔记本角落；改题等于违约
容许不判教的碰撞	第二拍，形状改变	老吵同一架	一方收编另一方为工具；碰撞成了对峙
容许走空路与失败	第一拍，张力积累	不吵	没人敢走没有指南的路；失败不留记录
评价转向“生得出”	第三拍，回写	改了又回去	新的一在门口被收编进旧类别

四行里，前两行都落在第二拍上，因为形状改变是0到1最难的一拍；第三行管第一拍，张力要有地方积累；第四行管第三拍，回写要有通道。四者缺一，三拍就走不完。这是一个读数，不是药方：它说明哪里需要有人承担，不规定怎样承担。

再往前看一步。全书把儒家的创新放在路径上，把0到1放在路径之外的另一件事上；本章把这另一件事，落到了科技这片土里，它需要的不是一个口号，而是一组位置：有人记录改写，有人悬置裁定，有人登记失败，有人愿意等十年。这些位置在结构里是否存在，比“要不要创新”的表态重要得多。表态是自觉的事，位置是运转的事；上一章读到的那个更底下的默认，一在外部、在前方、已经有，是落在运转里的；这一章读到的条件，也要落在运转里。若有一天，一个实验室的所长被问到“我们有没有哪一年，在回答一个别人还没问的问题”时，能够回答“有，而且我们的账本里记着”，那才说明，这条道从发展之道，走向了典范发生之道的路口。

这一章的读数，都站在“人”的一侧：谁改写，谁走空路，谁评价。下一章要问的是，当有了能替人走很多路的基底，这些位置，还在谁手里。

65

第 65 章

AI时代的守正出奇与0到1

本章要点

基底让路径之新变便宜，守一、择路、改写一仍须承担者；省损耗是好事，省投入与省张力会让E无人承担。

◆ 一、同一份作业，省下的是什么

两个学生，拿到同一份作业：读一首诗，写一篇读后感。

第一个学生把诗和题目一起交给基底，几十秒后得到一篇文从字顺的文章，有开头，有分析，有收束，连引用的句子都摆得妥帖。他改了两个词，把“优美”换成“凝练”，交了。整个过程不到十分钟，他甚至有些得意：别人要磨一个晚上的事，他用一杯水的工夫做完了。

第二个学生也用了基底，但用法不同。他先自己对着诗坐了一会儿，写下半页零碎的想法，有一句是“这首诗好像没有写它想写的东西”，他自己也不确定这句话是什么意思。然后他把这半页想法交给基底，让它挑刺，又问了两个他读不懂的词。基底的回答，有的他接受，有的他不同意；最后他关掉对话框，自己把文章重写了一遍。整个过程花了两个多小时，其间有一刻他几乎想放弃，因为那句“没有写它想写的东西”，他怎么也说不清。

两份作业交上去，老师批阅，分数可能差不多，甚至第一份更整齐。可是，如果我们问：这两个学生各自省下了什么？答案是不同的。第一个学生省下的，显然有损耗：翻词典的时间，措辞的反复，格式的调整，这些省了就是省了。但他省下的，还有另外一些东西：那个“怎么也说不清”的半小时，那一阵想放弃的难受，那句没有写完的话。这些东西，从效率的账上看，是损耗；从发生的账上看，却可能是整件事里唯一的投入。第13章说，同一个归宿，有的路损耗多，有的路沉淀多。这两个学生的差别，就是同样一份作业，一个人的路上几乎全是损耗被省掉，另一个人的路上，损耗被省了一部分，沉淀却留了下来。

麻烦在于，从外面看，这两种“省”几乎分不出来。磨蹭的半个小时，可能是纯粹的拖延，也可能是张力在积累，第三格在悄悄换形状。基底出现之后，这个分不出来的问题，从一个教育里的小烦恼，变成了整个“发展之道”的核心问题：当能替人走很多路的东西出现，守正出奇的“守”在谁手里，“出”在谁手里，殊途同归的能量账，该怎样重算？这就是本章要读的。关于学生怎样用基底而不被基底替掉那份憋着的张力，第56章已把孔子的“不愤不启，不悱不发”读成基底也必须遵守的纪律，详见第56章，本章不再展开，只接着它往下问能量账与0到1。

先交代用语。本章凡泛指大模型，一律称“基底”；“AI时代”只用作时代的名字。本章谈的是当下常见的使用方式，下面所有关于基底能做什么、不能做什么的话，都是对当下的读数，会随技术变化，本章末尾的可错条件，把这一点写得很明确。

◆ 二、基底能替人走很多路

（一）先接住：它确实能走很多路

读这个问题，第一步是承认事实，而且要承认得足够。基底能做的事，已经很多，其中相当大的一部分，恰好落在本书所说的1到N与1到1上。

在纵向上，给它一个已有的一，它能把它展开得又快又周全。给定一个主题，它能列出提纲，补出论证，写出草稿，改出十个版本；给定一个程序的需求，它能写出代码，找出毛病，补上测试；给定一道题，它能给出多种解法。这些都是D这一维的序列展开，是工序，是1到N的主力。以前需要一支队伍花几周做的整理、归纳、对照，现在可以在几分钟内得到一个粗坯。

在横向上，它也有相当的本事。把一种领域的说法翻译成另一种领域的说法，找出两个领域之间可能的类比，把一种做法的“壳”拆出来、换一种场景重新装，这些是第42章讲的迁移手艺里的前两步，拆开与粗略的对土。比兴、格义、取象比类，这些儒家留在手艺里的横向本事，基底做起来几乎是它的本行。

在六路径上，它甚至能替人走完整套排练。给它一个问题，要求它先从S起手，再D，再E；或者先E，再S，再D，它会分别写出六种不同先后的方案。以前一个人要花很多年才能体会到“换一个先后，事情的样子就不同”，现在可以在一下午里把六种排了出来，摆在桌上看。

用大白话说，这像是身边多了一位什么都会一点、从不喊累的学徒。你说一句，他做十样；你换一个要求，他立刻重来；他从不抱怨，也不要求署名。对于任何一件已经有了方向、需要走很多路的事，这位学徒是极大的帮手。

举一个横向的日常例子。一位老师从一所学校调到另一所学校，原来的办法第一个月全不灵（第42章）。他把自己惯用的课堂做法、作业安排、与家长沟通的方式，交给基底，请它帮忙“拆开”：哪些是壳，比如具体的话术、表格的样式；哪些是根，比如他究竟靠什么让学生愿意开口；那个一，是不是“先让学生觉得安全，再让他们冒险”。基底给出的拆法，常常比他自己一个人想得清楚，因为它不带他的习惯。接着他描述新学校的情况，请它帮忙“对土”：这里的学生来自哪里，家长关心什么，学校的考核怎样。基底也能列出一张对照表。这些都是实在的帮助，替他省下了第一个月里最痛的几次试错。

可是表格之后的事，还在他手里：他要走进教室，看第一个学生的眼神，判断这张对照表里哪一条对，哪一条不对。对土里最关键的那一问，“养它的、缺的、推的、验的”，“验”的那一项，需要他自己的眼睛。基底把对土做到了八成，剩下的两成，是只有站在土里的人才有的。

（二）三方程读数：它强在哪一维

用三方程来读，它的强项在哪里？它强在D和S：序列的展开，显露的表述。给一个一，它能把中间的路补得很完整，把最后的显露做得很漂亮。至于E，也就是特征纠缠这一维，情形比较特别。基底在训练中吸收了极其庞大的人类文本，可以说它里面压缩了大量别人的纠缠：许多人对许多事的说法、关联、感受的痕迹。所以它说起E的内容来，常常头头是道，能说出一个老渔夫面对风暴的心情，一个母亲夜里听着婴儿呼吸的感觉。

可是这些，是别人的E的压缩，不是它自己在某一段时间里，一遍一遍与某件事纠缠、被这件事改写的沉淀。就当下常见的使用方式而言，一次对话结束，它不带着这次对话的沉淀进入下一次〔此处是对当下常见使用方式的读数，随接口与产品而异：有的产品附有记忆或笔记功能，那是外挂的记录，并非基底自身被这次对话改写〕。换句话说，它有E的“内容”，缺E的“过程”。这个区别，下面三节要反复用到。

（三）一个必须守住的区分：能走路，与要走哪条路

所以，基底能替人走很多路，这句话是对的。但“走”与“选”、“走”与“为什么要走”，是不同的事。基底最强的地方，是在一个已经划定的范围里，高效、周全地走；最需要人的地方，是划定这个范围，是回答“这个范围对不对”。第62章说过，1到N做到极致的组织，最缺的是一个岗位叫“查一”；第63章把这个缺口往下挖了一层：连“一”在外

部、在前方、已经有，都成了不必再查的默认。基底把1到N做到极致的能力放大了十倍百倍，同时也就把这个缺口放大了十倍百倍：走得越快，越需要有人在每一个时刻，知道自己走的是哪一条、为什么。

下面三节，分别讲守一、择路、改写一，这是全书的三个动词，也是本章主张的核心：在基底能替人走很多路的时代，这三件事，仍然在人。

◆ 三、守一、择路、改写一，仍在人

（一）守一：谁来承担那个“一”

守一，是“诚者自成”，是忠守那个一。第8章说，诚不是情绪，是守着一个一走完全程，不管路怎么换、老师怎么换、风格怎么换。守一的要点，是有一个承担者：对这个一，他不是旁观，一旦偏了，他要付代价。

三方程讲缺式：某一式无人承担，叫缺式；补式就是让那一式有人承担。在人与基底的复合里，最容易出现的缺式，就是“一”无人承担。设想这样一个场景：一位作者和基底合写一本书。作者开头有一个想法，大意是这本书要讲清楚某件事。写了第一稿，作者觉得不满意，让基底改得更生动；第二稿，觉得论述不够周密，让基底加强论证；第三稿，觉得太硬，让基底柔和一点；第四稿，觉得太软，再硬一点。基底每一次都忠实地顺着最新的指令改，没有一次拒绝，也没有一次抱怨。到了第十稿，作者拿起来一读，书很流畅，很周全，却已经不是他最初想说的那件事了。是谁让它偏的？没有谁，每一步都合理，每一步都顺从。这就是路径漂移：没有人守那个一，指令一次一次叠加，一就在叠加里被磨掉了。

这个场景有一个日常的对照：装修。业主每周来看一次，每次提一点小意见，“这里亮一点”，“那里窄一点”。设计师每次都顺着改，毫无怨言。三个月后，房子成了谁也不想要的样子，设计师无错，业主无错，错在无人守那个最初的“我们要一个什么样的家”。

所以，守一不是一个可以外包的动作。基底可以在指令的范围里保持一致，但“为什么要保持这个一，而不是另一个”，需要一个愿意为它承担代价的人。而且这个承担，要在时间里持续：不是下了一次指令就算守住，是在每一次改稿的时刻，都能回头问一句“这还是我要说的那件事吗”。这句话，基底不会替人问，因为对基底来说，每一次修改都只是新的指令。

守一还有一层，在时间上。第8章用学琴十年换了三位老师、两种风格、“做个好琴手”没变来说明诚：外面的路不停地换，里面有一个东西一直没有动。这个“没变”，不是琴本身，不是任何一位老师的方法，是学琴的人在十年里，一次又一次决定“还要继续”。

每一次换老师，都是一次可以放弃的时刻；每一次留下，都是一次对那个一的再承担。基底如果被当作第四位老师，它可以是极好的老师，但“还要继续”这句话，仍然只能由学琴的人说出来。这句话每说一次，那个一就被再织一梭，不说，就松了。

（二）择路：谁来读“我卡在哪里”

择路，是在六条路里，选哪一条先走。第40章讲九宫透镜与因材施教，第41章讲排路：拿惯路的末格做新路的首格，一次只走一条。择路要求先读人：这个人的惯路是什么，他总是卡在哪一格。

基底可以帮助择路，而且帮助很大。它可以把六条路都排出来，可以把一个人的描述读成一个粗略的透镜，指出“你似乎总是在落地处卡住”。如果把一个人的做事记录、犹豫的地方、反复出现的问题交给它，它能指出这些反复里的模式，比当局者自己看得更清楚。这是它作为“读人助手”的实际价值。

不过，择路的最后一环，不在这里。第一，“我卡在哪里”这件事，信息的绝大部分，在这个人自己的经历里，而经历里最关键的那一部分，往往是他自己都没有说出来的，说出来的只是表面。第二，更要紧的是“一次只走一条”。基底使得并行走六条路变得几乎免费，于是人会很自然地想：何必选，六条都走一遍，取最好的。可是三原理说，形状改变不是折中。同时走六条路再取平均，得到的就是折中：每一条路的末格问题都被抹平了，每一条路的首格优势也被抹平了。排路的力量，来自一次只走一条，让某一格先出场，承担起先的重量。便宜到可以并行的东西，恰恰需要人更强的自制，选定一条，并且承担选定的后果。

日常里有个熟悉的例子：越催越拖的孩子（第40章）。家长问基底“怎么办”，基底给出十条建议，条条有理，从分解任务到奖励机制，从调整环境到沟通方式。哪一条对这个孩子管用？要看这个孩子在哪一格卡住：是不知道从哪里开始（D），还是一开始就觉得没意思（E），还是做出来的东西总被否定（S）。十条建议里每一条都对一类孩子，择路，就是认出这是哪一类。这个认，要靠一个与孩子相处的人。

（三）改写一：谁来被回写

改写一，是0到1的核心。前面几章反复说，0到1要改写原先的起点之一或目标之一，要有三拍：张力积累，形状改变，回写。基底在这里的位置，要分开看。

在第一拍，它可以帮很大的忙。张力来自两格的矛盾，而基底能快速地把原本相隔很远的材料拼在一起：把一个领域的反常，放到另一个领域的方法旁边，把两种说法并排摆开，

指出它们不一致的地方。这些原本需要读很多年书才能碰到的“撞”，现在可以在几分钟里得到一批。它还可以做反方：专门挑出一个想法的毛病，替人把“如果不是这样会怎样”想一遍。在第二拍，它也能给出候选：面对一个矛盾，它可以提出十种“第三格”的可能形状，其中有的新颖，有的荒谬，需要人去筛。

难处在第三拍：回写。回写是新的形状，反过来改写原来的两格。这个“原来的两格”，在一个人那里，是他的经历、他的信念、他一直相信的东西；在一个组织那里，是它的流程、它的合同、它的人。回写，意味着这个人，或者这个组织，被改变了。基底可以给出一个新的一，但这个新的一是否写进了某个人的生命，使他从此是另一种人，只能发生在被改写的那一方。当下的使用方式里，基底这一方，在一次对话之外没有被改写；被改写的，只有使用它的人。

还有一件事，是关于判教的。第39章与第64章讲过，判教是把来者安排进自己的体系里。基底有一种常见的倾向，值得警惕：它倾向于顺着提问者给定的框架回答。你用儒家的词汇问它，它就用儒家的词汇答，把一切都收进儒家的框架里；你用另一套词汇问它，它又用另一套。这使得它成为一台非常高效的判教机器：任何新来的东西，只要你给出一个框架，它就能把它安置进去，安置得头头是道，让人觉得“果然如此”。可是0到1恰恰要求这种安置不要太快完成。因此，用基底做0到1的人，需要有意识地做两件事：一是在碰撞里，不让它先替你把两方翻成一方的语言；二是时时问它，不要给折中，要给“不属于任何一方原有说法的东西”，然后自己判断那是不是只是一堆漂亮的词。这个倾向是否普遍，如何随技术变化，需要经验检验，这里作为待检的读数写下，列入可错条件。

（四）奇的行情：预期被谁定

守正出奇里的“奇”，在第43章有一个定义：新是跟过去比，奇是跟预期比。一个东西可以对过去很新，对预期却不奇；也可以对过去不新，对预期很奇。预期是谁的预期？在基底以前，是同行的、读者的、顾客的，是一群人在长期经验里形成的“大概会是这样”。

基底出现之后，这个预期里掺进了一个新的成分。基底的输出，大体上靠近它所见过的常见表述的中间地带〔对当下常见情形的读数；参见关于输出趋同的研究，如“Does Writing with Language Models Reduce Content Diversity?”（ICLR 2024）、“Artificial Hivemind”（NeurIPS 2025）〕，当越来越多的文章、方案、设计出自它的手，或经它润色，“大概会是这样”，就越来越被它的输出所塑造。结果有两层。其一，奇变得便宜：想要一个出乎意料的角度，让基底多给几十个，总有几个看上去别致。其二，奇又变得贵：因为预期被基底的中间地带抬高了，凡是基底随手就能给出的，都不再是奇，要让人觉得意外，必须出到基底的预期之外。

这给守正出奇提出了一个新的要求：奇，要对着基底的预期来量。一个写作者问自己，这个角度，是不是随便问基底十次，会有两三次自己冒出来？如果是，它不算奇。这个自问，与第39章的还原测试同出一源，只是问的方向不同：还原测试问新的一能不能被旧的一推出，这里问的是奇能不能被预期机器给出。而无论哪一个问法，最后能站住的东西，都有一个共同点：它背后有一个人的守，有一份别人拿不走的、长在经历里的“正”。奇可以批量生产，正不能。所以在这个时代，守正出奇四个字的重量，向“守正”那一边移了过去。这不是说奇不要了，是说奇要靠正来托住：没有一个守着的一，奇只是在一堆同样别致的选项里随手拿了一个；有一个守着的一，奇才是为了这个一而走的另一条路，路上每一步都有去处。第12章老饭馆红烧肉的比方，在这里仍然适用：守住味道的魂，才谈得上换锅换肉；魂若不在，换什么都只是换。

◆四、殊途同归的能量账被重估

（一）先回看那本旧账

第13章讲过“殊途同归而能量不同”。同一个归宿，有的路损耗多，有的路沉淀多：上山走直路，陡而耗力，盘山路缓而绕远；两个学生同样用功，一个把力气花在反复纠错上，一个花在把每一步想透上。损耗是用掉就没了的能量，沉淀是留在人身上、留在组织里、下回还能用的能量。好的路，是损耗最少、沉淀最多的路。孟子讲过一句话，“事半古之人，功必倍之，惟此时为然”〔《孟子·公孙丑上》〕：用古人一半的力气，能得到加倍的功效，只有在这个时势才这样。他说的是齐国行仁政的时机，可是这句话的结构，很适合用来看今天：事半功倍，是有它的“此时”的。

在基底出现以前，这本账有一个朴素的规律：路的选择，很大程度上被损耗约束着。人们走某条路，往往不是因为它沉淀多，而是因为它损耗少、走得起。想学一门外语的人，不可能把每一个词都亲手查一遍，想写一本书的人，不可能把每一份资料都亲自读完。损耗，像一道看不见的闸门，替人筛掉了许多路。于是，沉淀多的路，常常是被闸门放过来的那几条里碰巧沉淀多的。

（二）基底怎样改写了这本账

基底做的事，用能量账的话说，是把相当大一部分损耗压了下去：查找、整理、翻译、起草、校对、格式、基本的计算与检查，这些原来要花大量时间和精力的环节，变得几乎免费。这是一个实实在在的、可观的好处，本书没有任何理由看轻它。一位研究者省下了翻检文献的几个月，一位老师省下了备课里最机械的部分，一位创业者省下了写第一版方案的几

周。这些省下来的，本来就是纯粹的损耗，省了就是赚。但是这个压缩，带来三个后果，需要逐个看。

第一个后果：条条路都变便宜了。原来损耗是筛子，现在这个筛子变得很稀。六条路的损耗差异，被大幅度地抹平，走哪一条的成本相差无几。这意味着，选路的标准，不能再以“哪条省力”为准；唯一仍然区分各条路的，是沉淀：哪一条路，会把什么留在人身上。这就是为什么在基底的时代，择路的难度不降反升：以前有一半的选择是被迫的，现在全是自己选的。

第二个后果：出现了新的“省”，而且不止一种。以前说省，指省损耗。现在要分三种省。省损耗，是省掉了本来就要丢掉的东西，好。省投入，是省掉了本来应该留下来的积累：学生没有自己写过，所以没有写作的手感；译者没有自己查过，所以没有对词的敏感。省张力，是省掉了第一拍：本来应该在心里憋着的矛盾，被立刻消解了。三种省，在外部看起来一模一样，都是“快了”，在能量账里完全是三笔不同的账。

日常里有一个人人熟悉的例子：导航。有了导航，开车不再迷路，省去了问路、绕路、走错的损耗，这是实在的好处。可是一个十年全程依赖导航的司机，常常发现自己对这座城市“没有地图”：每条路都走过很多次，却记不住路是怎样接的。他省掉的，除了迷路的损耗，还有“认路”这项投入。迷路的那些焦虑和绕弯，一部分是纯粹的损耗，另一部分，是在脑子里织地图的过程。这两部分，在被导航一并省掉的时候，没有人通知他其中一部分是不该省的。

第三个后果：折中的诱惑。三原理说，形状改变不是折中，而是第三格换了形状。可是面对两个相互矛盾的想法，基底常见的回答，是给出一个平衡各方的综述：一方面如何，另一方面如何，综合起来应当如何。这种回答在大多数场合是有用的，它让人迅速了解各方的立场。但对于需要憋出第二拍的人来说，它是一剂提前的止痛药：张力还没来得及积累到逼出新形状，就被一个听起来很合理的折中缓解了。第二个学生那句“这首诗好像没有写它想写的东西”，之所以珍贵，是因为它是一个没有被折中的、尖锐的、还说不清的张力。如果他在第五分钟就问基底“这首诗到底想写什么”，得到的会是一个很周全的回答，那句话就此消失。

（三）一张重算的账

把三种省排成一张表，便于对照。

三种省	省掉的是什么	日常例子	对1到N的影响	对0到1的影响
省损耗	本来要丢掉的能量	免去查找、格式、重复计算	纯粹的好处，效率大增	腾出时间与精力，是好处
省投入	本来该留在人身上的积累	导航之后不认路；没有自己写过，没有手感	短期无碍，长期掏空工序的传承	掏空做判断所需的底子，后果滞后
省张力	第一拍的矛盾	不等憋出来，先被折中	影响小，1到N本来不靠张力	直接断在第一拍或第二拍

读这张表，可以得到一个看似矛盾的结论：基底对1到N的好处，几乎全是实在的好处，坏处很少；而对0到1，它同时提供了最大的助力和最大的陷阱，助力在腾时间、拼材料、给反方，陷阱在省投入和省张力。同一台机器，对两种本事的作用，方向完全不同。因此，一个单位、一个家庭、一个人，用不用基底，不是一个单一的问题，要分开问：这件事，我在做1到N，还是在做0到1？

（四）一个检验：撤掉基底之后

怎样分辨一次使用，省的是损耗还是投入？这里有一个简单的检验，可以叫它“撤掉测试”：把基底撤掉，这个人还剩下什么？

第一个学生，把基底撤掉，让他当场写一篇关于这首诗的短文，他大概写不出来，或者写得很空；第二个学生，撤掉基底后，仍然能写出他那句“没有写它想写的东西”，并且能讲出几分为什么。差别不在作业，在撤掉之后。同样的检验，可以用到更大的场合：一位老师撤掉基底，还能不能讲课；一位工程师撤掉基底，还能不能判断一段代码的好坏；一个组织撤掉基底，还认得出自己的流程。撤掉之后剩下的，是沉淀；撤掉之后没有的，是被省掉的投入。

这个检验有一个微妙的说明：它并不要求人必须在没有基底的条件下工作。没有人会要求现代人放弃计算器去心算。撤掉测试问的只是：对于这件事，我是否保留了判断它好坏的能力。这就是第5章所说的“熟成的自然”：老师傅切肉行云流水，旁人只看见自然，看不见背后十几年的功夫。基底带来的流畅，在外观上与熟成的自然非常相似，都是行云流水，都不费力，但一个是工夫沉淀出来的，一个是外面接上去的。外观相同，内里不同，而评价如果只看外观，就分不出来。这就是为什么第64章说，评价要读过程，要读“过程是否健康”：在基底的时代，S可以被廉价地生产出来，所以以S为主的评价，会越来越不够用。

◆ 五、哪些0到1只能由人发生

（一）不立清单，立一个结构标准

回答“哪些0到1只能由人发生”，最省事的办法是列一份清单：基底做不到的事有哪些，把它们抄下来。但这样的清单有一个致命的毛病：它是时间的函数。今天写在清单上的，明年可能就被划掉；一份写得很具体的清单，等于给技术的进步下了一个赌注。本书不押这样的注。

本章换一个办法：不问“基底做得到什么”，问“回写要落在谁身上”。0到1的第三拍，是新的形状反过来改写原来的两格。如果一件事的0到1，其回写必须落在一个人、一个家、一个组织身上，使他们成为另一种人、另一种家风、另一种组织，那么，这件事就不能没有这个人、这个家、这个组织的参与，无论基底能产出多漂亮的候选。反过来，如果一件事的新的一，不必写进任何承担者，只要产出一个可被检查的结果，那么，基底参与其中、甚至主导，没有结构上的障碍。

按这个标准，可以读出几类“回写必须落在人身上”的0到1。下面逐类看，每一类配一个日常的场景。

（二）志于学的发生

第一类，是一个人“想学”的发生。第47章讲过，孔子说“十有五而志于学”，这个“志”是怎样发生的，孔子留了白。一个孩子第一次自己想学一样东西，那一下，是无法由别人交付的。

设想一个孩子在河边，蹲着看水从石头中间流过去，水在石头后面打了一个小小的旋。他看了很久，忽然问：水为什么要转一个圈？如果身边有一台随时能回答的基底，它可以给出一个周全的解释，涉及流体、涡旋、能量。孩子听了，说“哦”，大概也满意。可是“想弄明白”这件事，发生在他蹲着看水的那个下午，发生在他自己也说不清为什么盯着那个旋的时候。那一下，是一粒E，是他与这个世界之间的一次纠缠的发生。基底可以回答问题，可以在问题出现之后成为一个极好的伙伴，甚至可以提出一个孩子没想到的问题去逗他。但“我想弄明白”这个起点，一旦被提前回答，常常就此熄灭；而它若被保护下来，得到时间，就可能长成一个人一生的方向。基底可以是触发物，触发物不等于发生。

这里要说一句平衡的话：触发物是重要的。听完一场音乐会缠着要学琴的孩子（第27章），那场音乐会就是触发物。基底完全可以成为这样的触发物，而且可能是极好的一个。问题不在于它不能触发，而在于不能因为它能随时回答，就让孩子失去那个“悬着没有回答”的下午。悬着，是张力在积累。

（三）目标之一的改写

第二类，是目标之一的改写，也就是一个人、一个家、一个组织，重新回答“我们要什么”。目标之一的改写，是0到1里分量最重的一种，因为它改的是方向。

一个人到了四十岁，忽然觉得过去二十年做的事，不是自己想做的，想转行。他可以向基底询问一切：转行的利弊，各行业的前景，需要补哪些技能，成功与失败的案例。基底可以给出很周全的答案，周全到他几乎不需要再查任何资料。但是转不转，怎么转，转了之后若失败怎么承受，这一切是他的。目标之一的改写，要有人为它付代价：失去的收入，放下的身份，旁人的疑虑，半夜的焦虑。第62章讲组织时说，改写业务之一，要有人承担；到了个人，这个承担者就是他自己。基底可以让他看清楚这个代价是多少，不能替他付。

这里有一个很深的道理，与“诚”有关。第8章讲诚是忠守那个一；那么，改写一的时候，忠的是什么？忠的是那份“要把这件事做成”的承担，而不是具体的一。这份承担，必须有一个承担者，因为承担的本义，就是有损失时由谁来受。基底没有“受”的那一边，至少在当下常见的使用方式里没有〔本书读法，待检〕，所以它可以参与改写的讨论，却不能成为被改写的人。

（四）关系里的发生

第三类，是只能在关系里、在时间里长出来的东西。第48章讲孝心的三回发生：依恋、敬、养。孝心不是自然而然的，是一回一回发生出来的：婴儿时的依恋，稍长的敬，长大之后在养里的承担。每一回，都需要一个在场的、与另一个人一起度过很多具体日子的人。夜里喂奶，病房轮班，一碗粥端到床边，这些事不是知识，不能被说明书替代。

基底可以说出安慰的话，可以写出一封得体的信，可以在深夜里回应一个人的倾诉，这些都有实在的价值，本书无意贬低。但是，“陪伴的话”和“陪伴的事”是两回事。照料现场在谁手里（第48章），决定了孝心、善意这类东西，在谁身上发生。一个孩子可以从基底那里得到许多话，但他对父母的敬与养，只能在与父母的具体日子里长出来。如果这些日子被话取代，E这一维上就少了一块沉淀。这个判断，也列在可错条件里。

（五）认领

最后一类，是新的一的认领。一个新的一出现，要站稳，需要一批人认领它：使用它，守它，把它传下去，在它里面做1到N。认领是社会性的E，也是回写的最后一站。基底可以帮助传播、翻译、教学，但认领的主体，是有承担的人。一个新概念，如果有一千份基底生成的解释，却没有一个人为它承担，就像一个没人守的店，招牌再漂亮，也不是一家店。

再看一个家里的场景。一个家庭想立一条新的规矩：晚饭时手机放进抽屉。基底可以起草一份很漂亮的“家庭屏幕使用公约”，条款周全，理由充分，措辞连孩子都能接受。但这条规矩能不能立起来，取决于周五晚上大人有没有自己先把手机放进抽屉，取决于孩子闹起来时有没有人守着不改口。新规矩是一个小小的新的一，它要站稳，需要有人在一次次不方便的夜晚里认领它。公约写得再好，没人认领，仍然只是一张纸。

（六）基底在0到1里有益的位置

说了这么多“只能由人”，还要公平地写下基底在0到1里有益的位置，因为一个只会说“不能”的读数，是偷懒的读数。

其一，它可以大量供给第一拍的材料：把相隔很远的东西拼在一起，把一个领域里的反常放到另一个领域的方法旁边，在几分钟里造出几十个“撞”。其二，它可以做反方：专门挑一个想法的毛病，替人把“如果不是这样”想一遍，这对于克服自己的盲点极有用。其三，它可以做“还原测试”，这是在第39章还原测试基础上提出的基底版：把一个声称是新的一的东西，和它声称要超越的旧的一，一起交给基底，让它从旧的一出发，尝试推出这个新东西。如果它推得出来，说明这个东西很可能只是旧一的展开，是1到N；如果推不出来，并不能证明它是0到1，因为也可能是基底不够，所以还得回到三条判据。这个测试是单向的：它能比较有把握地排除一些伪的0到1，不能证明它是0到1。但在基底的时代，伪的0到1，比任何时候都容易大量产生，一个能排除它们的廉价办法，是有用的。

（七）一个新的偏路：人只站在两头

最后，要读一读人机分工的惯路，因为它是一个新的、值得警惕的偏路。当下最常见的分工，是这样的：人提出需求，这是S的一端；基底展开，这是D；人验收，这又是S的一端。人站在两头，中间的序列和纠缠，都交给基底。

用三方程读：S＝F(D,E)，这一式有人管，人在两头看着S；D＝G(S,E)，这一式基底在承担，依据是需求与它压缩了的别人的E；E＝H(S,D)，这一式，也就是那团特征纠缠的形成，无人承担。人没有在中间的序列里待过，所以没有沉淀；基底在中间待过，但它没有把这一次的沉淀带走。结果是一个缺式：E无人承担。短期看，一切运转良好，因为S和D都有人管；长期看，一个组织、一个人，会逐渐发现自己“什么都能做出来，却什么都不是自己的”。这个读数，与上一节三种省正好对上：省投入、省张力，在结构上就是E缺席。

补式，就是让这一式有人承担。具体说，就是让人在某些环节，不站在两头，而是进到中间：自己写一段，自己走一遍，自己憋一次。哪些环节必须进到中间，取决于这件事是1

到N还是0到1：1到N的工序，大部分可以放手，只留下判断力所需要的那一小部分；0到1的环节，则要留得多得多，因为那里的E，就是新的一将要长出来的地方。

◆六、与几种声音对话

（一）乐观的声音：基底终将自己提出新的一

第一种声音很干脆：你们现在说的“只能由人”，不过是技术还没到而已，等基底再强一些，它自己就能提出新的一，守什么、改什么，它自己判断。

这个声音要接住，而且接得坦率：本章从头到尾，没有作永久断言。本章的论证不依赖“基底永远做不到什么”，只依赖一个结构标准，回写要落在谁身上。若有一天，一个基底提出了一个满足三条判据的新的一，并且有承担者，也就是有一个或一群对象，为这个新的一付代价、被它改写、守它、传它，那么本章关于“改写一仍在人”的判断，要改写，甚至整个“仍在人”的措辞，要改成“在承担者”。这一点，本章把它写进可错条件。

对话到这里，乐观者要补的是：新的一之所以是“一”，不是因为它新，是因为有人守；如果基底提出的东西没有人认领，它就还只是一个候选。本书要补的是：不应当把今天的读数，当成对明天的预言；本章说的是当下，不是永远。

（二）悲观的声音：基底会使人退化

第二种声音与此相反：基底使人变懒、变钝，一代人将丧失独立思考的能力，本章的“省投入”“省张力”正说明了这一点，为什么不干脆建议少用？

这个声音也要接住：省投入、省张力的风险是实在的，导航那个例子并不夸张。但本书不接“少用”这个结论，理由有二。第一，这样的结论忽略了省损耗的实在好处，把工具和人对立起来，这不是儒家的态度。荀子在《劝学》里说：“君子生非异也，善假于物也。”君子并不是天生与人不同，只是善于借助外物。他还举例，借了车马的人，不是脚走得快，却能到千里之外；借了舟船的人，不是会游水，却能渡过江河。借，是正当的，也是人之为人的一部分。孔子也说过“工欲善其事，必先利其器”〔《论语·卫灵公》〕。基底是极好的器。

第二，区分在“假”与“代”之间。假，是借来做自己要做的事，事还是自己的；代，是事被它做完了，自己成了旁观者。同一台机器，可以被“假”，也可以“代”。前面三种省的区分、撤掉测试，就是为了在日常里分辨这两者。悲观者要补的是：风险是结构性的，

因而也可以结构性地设防，不必弃用；本书要补的是：设防靠的不是自觉，要有机制，因为省投入的后果滞后，自觉很难在出事之前就启动。

（三）一位教育者的发问：那作业怎么办

第三个对话者是一位老师，他问得很具体：学生都用基底写作业，我怎么区分？我是不是该禁止？

这是开头那两个学生的问题。本书的回答分两步。第一步，关于基底在教学里应当遵守什么纪律，第56章已有专门的处理，把“不愤不启，不悱不发”读成基底也必须遵守的规矩，详见第56章，这里不重复。第二步，只补一点与本章能量账直接相关的：评价要从S挪到过程。作业若只收最终文本，两个学生的差别是看不出来的；若在文本之外，要求当场的口头说明、对一个关键句的追问、让学生自己出一道相关的题并解释为什么是好题，差别立刻显出来：撤掉基底之后，他还剩下什么。这些办法，都不是禁止，是让评价读到E和D。至于禁止与否，是教育政策，本书不作表态。

（四）安乐哲的角度：人是“成”出来的

最后一位对话者，是海外学者安乐哲（Roger Ames）。他把儒家的人读作“human becomings”（见其《Human Becomings: Theorizing Persons for Confucian Role Ethics》），即人是在关系里、在过程中不断生成的，不是一个现成的本质。这与本书的“成而非复”几乎同向。

用他的角度来读本章：如果人是在关系里生成的，那么基底的出现，首先是关系网络里多了一个新的节点；人会不会因它而变得更好，取决于这个节点进入的是怎样的关系。如果它进入的是“陪着人一起憋出第二拍”的关系，人在其中生成；如果进入的是“替人把一切做完”的关系，人在其中被省略。分界在于：他主要提供一个对人的看法，本书要给出的是可检的读数：三种省，撤掉测试，E缺席的缺式。对话之后，他的读者可以拿这些读数去问：这种关系，成了什么？本书则愿意接受他的提醒：判断一次使用的好坏，不能只看产出，要看它让人“成”了什么。

◆ 七、可错条件与小结

（一）可错条件

本章的判断，在以下情形出现时，应当承认错误或作出修改。

其一，若出现了一个基底，提出了满足三条判据的新的一，并且有承担者认领、守住、传下去，则“改写一仍在人”要改成“改写一在承担者”，“哪些0到1只能由人发生”一节要整体重写。

其二，若对使用基底的学生、研究者作长期追踪，发现省投入、省张力并不导致判断力的下降，则三种省的区分及“撤掉测试”的价值要降低。

其三，若发现基底顺着提问者框架回答的倾向，并不普遍，或可以被简单地消除，则“判教机器”的警告要收回。

其四，若发现人机分工中，“人站在两头”并不导致E的缺席，也就是组织和个人的沉淀并未因此变薄，则“缺式在E”这一读数不成立。

其五，若关系里的发生，比如孝心、善意，被证明可以在很大程度上由与基底的互动所替代而不留缺口，则第（四）类“关系里的发生”要收回。

其六，本章在第39章还原测试基础上提出的基底版办法，若实际使用中，它对伪的0到1排除得极不可靠，则应当放弃。

其七，关于基底“在一次对话之外没有被改写”，是对当下常见使用方式的读数，随接口与产品而异，以实际情况为准，技术变化后应当重读。

其八，若发现基底输出趋同的程度，并不会随使用的增多而抬高人们对“大概会是这样”的预期，或趋同可以被简单地消除，则“奇要对着基底的预期来量”这一新要求要收回，守正出奇的分量也无须向“守正”一边移。

（二）小结

回到那两个学生。他们的差别，不在谁用了基底，在于谁保住了那半个小时：那个说不清的下午，那个没有被折中的张力。基底能替人走很多路，这是好事，是1到N的大解放；但守一、择路、改写一，仍然要有人承担，因为三方程里，总有一式要有人受损，三原理里，总有一拍要有人被改写。殊途同归的账，因为损耗被压低而重新算过：条条路都便宜了，剩下的区别，只在于路上留下了什么。

守正出奇，在这个时代有了更清楚的分工：奇，可以便宜地得到，奇的数量会越来越多，“跟预期比”的那个预期，也会被基底的输出本身所改变；正，也就是守的那个一，只能由承担者来守，而且比任何时候都重要，因为没有一，再多的奇也只是漂。第63章读到的那个更底下的默认，一在外部、在前方、已经有，在基底面前更容易固化：问什么都有现成的回答，“一”似乎永远是现成的。守一与改写一，正是要把这个默认重新交还给承担者，让他重新问一遍：这个一，是谁的，要不要还是它。

全书到此，已经走过了三部。最后一章要把这一切收回到两个字：中华。中是忠于那个一，华是开花。一个文明在1到N上开了几千年的花，今天要问的，是怎样出新花。

66

第 66 章

结语：从开花到出新花——从复归之学到发生之学

本章要点

全书判词压成五句，自认八处最弱，并写明何种证据出现则判词算错；读者带走三问：守哪个一、土同不同构、一还在回答问题吗。

◆一、老梅与新梅

园子里有一棵老梅，不知道哪一代人栽的。每年冬末，它准时开花。头几年，花开得稀，枝是乱的；后来有人修枝，剪去向内长的，留下向外伸的，花就开得疏密有致；有人在树根下埋肥，花色深了一些；有人发现靠北的一枝总被冻伤，就替它挡了风。几十年下来，这棵树一年比一年开得好，赏花的人一代比一代多，没有人会说它开得不对，大家都说：这就是梅。这是1到N：同一棵树，同一个一，年年开花，越开越好。

后来有人折下老梅的一枝，带到南方一座园子里，嫁接在当地的砧木上。第一年，接穗几乎活不下来，南方的湿热让它烂了芽；第二年，有人想到，该先问问这片土：它偏酸，雨水多，冬天不冷。于是他们把接穗的位置挪高，土里掺沙，冬天人为地给它一点冷。这一枝活了，开了花，花瓣比北方的小一些，香气淡一些，却是梅的香。这是1到1：同一个一，迁进另一种土，在那里长成那里的样子。

再后来，另一个园子里，有人没有嫁接，也没有修枝。他把几种从来没有放在一起的花粉混了，播下去，等了好几年。第一次开花的那一株，不像老梅，也不像他手里的任何一种。花瓣的层数、色的走向、开的时节，都是原来没有的。有人说这不是梅，有人说这是梅，有人说叫什么都不重要，重要的是它这样开了。这是0到1：不是老梅第N次开花，是一株新梅第一次开花。

三件事，三种园艺，各有各的难，各有各的功。第一件的难，是几十年如一日的耐心和对一棵树的熟悉；第二件的难，是对一片陌生的土有足够的尊重；第三件的难，是允许一株在最初几年里完全比不上老梅的东西活下来。一个园子要有三种园丁，一个文明也要。

本书写到这里，要说的话可以收成一句：中华二字，把前两种园艺写进了一个文明的名字里。这个文明在老梅这件事上做了几千年，做得极好；今天要问的是，那个允许新梅第一次开花的空间，在哪里。

这三位园丁，各有各容易犯的错。只会养老梅的园丁，容易把新梅看成“不是梅”，因为他手里的尺子只有一把，就是老梅的样子；这不是他的恶意，是他三十年的熟练恰好成了他的眼界。只会嫁接的园丁，容易把一切土都看成砧木，把每一棵接穗都当成老梅的分身，于是在南方也种出一模一样的梅，一场寒潮过来，整座园子一起受损。只会培育新品的园丁，容易在新梅第一次开花的欢喜里忘了，一个品种要被种成一片，还得有人替它修枝、施肥、挡风，也就是说，他需要前两种园丁来接他的手。三种园丁互相需要，只是一个文明在不同的时候，会偏重其中的一种。

还有一层，是关于风险的。一个园子里只有一种梅，也就是只有一个“一”，它的好是极好的，它的危险也是极具体的：这个一所依赖的土变了，气候变了，病害变了，它回答的问题没有人再问了，整座园子就没有退路。第484号把这种情形说成“一失灵”的第三层，要先查做法，再查土，最后才轮到革。本书把这个意思说得更直白一点：一个只有老梅的园子，必须有人在某个角落里试着播新的种子，不是因为老梅不好，而是因为老梅总有一天会遇到它的土扛不住的东西。那个角落，现在需要有人去守。

这一章是全书的结语，所以要回过头去问：我们在老梅这件事上，究竟走了多远；在嫁接这件事上，做到了什么；在新梅这件事上，又欠了什么。下面分部回望，再给出本书自己的收束，最后一节，是本书对自己的盘点：它最弱的地方在哪里，它的判词怎样才算错。

◆ 二、上部回望：一条路的完整样子

上部立经，十四章，说的是孔子的发展之道。第1章立了两种道：发展之道，从给定的一出发，高效、高质量地走到N，一是锚，路是活的，账可算；典范发生之道，生出一个新的一，要满足三条判据，要跃层。两种道共用同一个底，三方程与三原理在底下，六路径在显处；儒家多靠换先后出新，很少生出新的一。第2章把“发展”拆成两个方向，纵向1到N与横向1到1（第484号定下的说法，并立为该书总纲），接下第484号《儒家发展之道总纲》的框架：先横后纵，没接活的一放大出去，放大的是失败；儒家两千年练熟了纵向，却把横向留在了手艺里。本书加了一维：六路径在两个方向上都运行，纵向是同一片土里换先后，横向是换了土以后惯路要重排；又加了第三件事，0到1，生出新的一。三向为经，六路径为纬，全书的图就是这样立起来的。

第3章拆开了“一”：它有两义，起点之一与目标之一。“物有本末”问从S、D、E哪一处起步，“事有终始”问是起点固定还是目标固定。分清这两义，才能看懂各家的路为什么不同，也才能看懂阳明为什么特别：他起点即目标，所以一即是N，路径被折成了一个时刻。第4章把六条路落成日常的形状，学书法、学琴、学开车，三种起步，三种卡点；读一条路径，只问“先、再、最后”。

第二编走进原典。第5章读《论语》上半，一个人的一到N：从“吾十有五而志于学”到“七十而从心所欲，不逾矩”，是一个人走完的全程；“吾少也贱，故多能鄙事”一句，孔子当场改写了子贡的“天纵”说，把本领说成做出来的；七十的自然，是熟成的自然，像老师傅切肉行云流水，旁人只看见“自然”，看不见底下的几十年。孔子一路忠守的“一”，本书取第3章、第5章的桥接读法：仁是目标之一，学是起点之一兼做法，学是走，仁是朝哪里走。第6章读《论语》下半，孔子是排路的人：同一句“闻斯行诸”，对冉有说“闻斯行之”，对子路说“有父兄在”，“求也退，故进之；由也兼人，故退之”；问仁六答，各有所指；“君子不器”，“若圣与仁，则吾岂敢”，目标是方向，不是一个点。

第7章读《大学》，知止、定、静、安、虑、得，七字是一条路，“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”是它的总述；朱熹自己说七字“有次序，无工夫”，是知止之后相因而见的“效验次第”（《朱子语类》卷十四），工夫在“明明德，新民，止于至善”与八条目的格物致知上；阳明在《大学问》里把七字顺着解了一遍，每一步也是前一步的后果，七字之内两家相去不远。所以朱王之别不在七字内部的“必要条件”与“后果”，而在七字之前那道接缝：朱熹要物格、知至而后才能知止，知止是格出来的结果，首格在物；阳明以致良知直接落在知止上，工夫与知止合一，首格在心。阳明保留七字次序，收起的是本末与八条目（第7章）。第8章读《中庸》，诚是守一走完全程，“诚者自成”“诚者物之终始”“至诚无息，不息则久”；自诚明与自明诚是两族路径；换了三位老师、两种风格，“做个好琴手”没变，这就是诚。第9章读《孟子》与《荀子》，充实之路与积累之路：一边是“可欲之谓善”到“大而化之之谓圣”，四端是端不是全，集义所生，揠苗助长与缘木求鱼都是账；一边是《劝学》的积土成山，化性起伪，礼是先立的序列。第10章读《易传》，“六爻是一条路”收窄为只适用于有贯穿主体的卦（乾、渐、艮、咸），乾卦六龙是时位，《序卦》是长序列，“穷则变，变则通，通则久”，重心落在“久”上；《易传》的作者问题，称“孔门易学”，十翼归孔子是传统说法。

第三编立三根柱与一个名字。第11章，成而非复：成人，成仁取义，成己成物，动词是“成”；“复其初”一类说法源头多在道家（《庄子·缮性》有“以求复其初”），李翱《复性书》起成为转折，朱熹、阳明推到极致，动词渐渐转作“复”；没有人说“复家”“复材”，只说成家、成材。第12章，守正出奇：温故知新，经与权，“以正合，以奇

胜，奇正相生”；守的是方向，不是路形；狂与狷各偏一边。第13章，殊途同归而能量不同：损耗与投入两种能量；庖丁十九年；同样用功的两个学生，一个多损耗，一个多沉淀。第14章，中与华：忠于那个一，同一棵树年年开花，不是长出一种新花；“旧邦新命”“日新”“革命”这些讲新的话，句法都是根不换、花换，名字里没有给新种留格子。

上部还留下了三个口子，它们是中部和下部要去补的。第一个口子是“一从哪里来”：孔子说“吾道一以贯之”，曾子翻译成忠恕，得其用而失其体；《大学》教人知所先后，却不问先后之前那个“止”的对象是怎样被选出来的；《中庸》教人守一，却不问被守的一是怎样成为一的。一，在上部始终是给定的。第二个口子是横向：五部经加上《易传》，合起来是一套纵向工序，没有哪一部专门管“怎样把一搬进另一种土”，比兴、格义、取象比类是手艺，没有升成道。第三个口子是动词：“成”的动词在孔子那里是清楚的，到了宋明慢慢变成“复”，这个转变是怎样发生的，转变之后的儒学，又怎样把成的那一半悄悄地丢了。这三个口子，是同一个问题的三个切面：发展之道练得极熟，而对一的来历、一的迁移、一的改写，一直没有被当作问题。

上部的结论，可以压成两句。其一，孔子的发展之道是一条完整的道：有一，有路，有账，有名字。其二，这条道的动词是“成”，不是“复”；它的创新在路径；它守一，而不问一从何来。

◆ 三、中部回望：两千五百年里，人们各走了哪一条路

中部二十五章，把上部立下的道，放到两千五百年的儒学里去验。验的方法，只问“先、再、最后”和“卡在哪一格”。第四编读朱熹与阳明，两条显路。第15章与第16章读朱熹，S→D→E：即物穷理，今日格一件、明日格一件，用力之久，一旦豁然贯通；这条路限于他的学问进路（格物），每一步有凭据，可以教，可以考，临帖十年、字才成了自己的，是它最日常的样子；他在心上工夫上换过三次手，中和新说可以读作拿末格E做首格的自我排路（第31章）。第16章给它做了体检：三方程里，“贯通如何发生”那一式是半缺，有人管，管的依据不是右边的S与D，而是“一旦”；三原理里，形状改变全靠“一旦”；末格是E，所以流弊是支离；能量账上，个人偏损耗，文明偏沉淀。刷了一年题、换个问法就不会的学生，是它的日常对照。第17章读阳明，E→S→D：心即理，知行合一，致良知；龙场三拍俱全，那是阳明自己的路；“合一”是把序列折成一个时刻。这是阳明讲学的惯路，不是他生平唯一的路：南赣乡约走的是D→S→E，晚年他也在补D（第20章、第41章）。一路卡在D这个位置，工夫没有可以逐级检验的序列：后学是D太少而散，流入空疏，或者流入狂禅；阳明本人晚年重事上磨练，这一读数对他本人要打折扣。第17章与艾文

贺对话时还碰到一个六路径描述不了的变量，即那个一被给出时是萌芽还是已成，本书把它收入本章第六节，列为自认最弱的第八处。先认定“我本来就会”的学车人，是它的日常对照。

第18章与第19章，是全书用力最重的两章：用九宫透镜解构四句教。选透镜S1、S3、D2，桥是S1·D2·E3与S3·D2·E1；四句之间有四处矛盾；六阶变换里五阶汇到“意之动”，是同点交叉。第19章给出全书最核心的一个读法：“有善有恶意之动”，意是压缩的D与E的显露；一念里已经折进了一条差异序列与一团特征纠缠，所以阳明的虚处，恰在“一念发动处”。去草章“欲观花，则以花为善，以草为恶”，里面藏着的是E的预设，不只是意欲。体用断层断在第二拍；天泉之争，形状在阳明那里出现过（根器分级，四有四无相资为用），走到了第三拍，但没有回写成王门共同的口径，后学重新吵回第二拍，万历年间的“无善无恶”之争就是证据，所以说天泉之争在阳明处走到第三拍、在后学处退回第二拍；与刘宗周的“意根”、“以念为意”之批评，是相邻而不重合。一锅清水“一开就有咸淡”，仪表盘的灯与发动机，是这两章的日常图。

第20章读“自然”二字，阳明的三源综合：禅的清净本心，加道家式的自然姿态，加儒家的方向（良知天赋），合成“复”。清净并非善；是染布，还是织锦；是恒温器，还是河道；老子的自然没有固定的S3方向，阳明的自然则依着良知，朝着善去；与列宁1913年文章里所说马克思主义“三个来源、三个组成部分”的结构对照，形式相近。修复一幅古画，与画一幅新画，是它的日常。第21章说，良知与习气同构：都是D与E的沉淀，形成“E→固定D→S上的善自然显露”，区别有两重，一是谁来命名，二是经不经得起回写，同构而不同质；阳明从祀与李贽下狱，是权威命名的两面；孝心不是自然而然的；“皆知善之为善，斯不善已”；举孝廉与赵宣，给出了一个制度上的旁证。被狗咬过的孩子，评比前一周突然勤快的学生，是它的日常。第22章问朱王之争的共同前提：修与悟，神秀与惠能，四有与四无；两家共享“先在之一”（全书一般说“本有”，第22章细分为“先在”：工夫之前就在，不由工夫造出）；九宫读法里，排序相同处就是共同前提；修与悟，是同一次发生的两拍。学骑自行车，摔几十次，某天突然会了，会了还得天天骑。

第五编读孟荀。第23章，孟子E→D→S：先立乎其大，养浩然之气，充实而有光辉；这是对士的惯路，对民另有一条路，恒产落在S还是D，第23章与第53章读法不同，两读并存（处理见第4章）；末格是S，司马迁评“迂远而阔于事情”，理想很满、落地很难的创业者是它的日常。第24章，荀子D→S→E：起伪，积善成德，化性；末格是E，“化性落空”在这一章收窄为“化向不可判”：礼行得齐，却看不出情志是否安于礼，弟子转向法家只是线索，因果未明；只守规矩、始终长不出手感的工人是它的日常。第25章，孟荀人性之争的路

径重读：天赋、人为、生成，三种回答；孟荀共享“善在里面或在外面”的前提；树的年轮，不是种子里画好的，也不是刀刻的。

第六编读少有人走的两条路，以及偏路的规律。第26章，D→E→S：习与性成，王夫之“日生则日成”（《尚书引义·太甲二》）、颜元“习行”〔本书读法，待检〕，末格是S，显不出、传不开。天天帮厨的孩子，某天自然做出一桌菜，是它的日常。第27章，S→E→D：兴于诗，空着的一条路；“兴于诗，立于礼，成于乐”传统按学程读作S→D→E，本书抠住“立”字读作E，得S→E→D，两读并存；后儒为什么很少把它立成一路，有五条理由。这条路的“空”，限定为没有立成成人之学的一路；它有半样本：阳明的蒙学教法、湖湘的先察识后涵养、孟子对民之道、中医的四诊辨证论治。听完一场音乐会、缠着要学琴的孩子，是它的日常。第28章是本书最需要被检验的一章：五家末格对照，朱熹E、阳明D、孟子S、荀子E、王夫之颜元S；偏路的规律，主要的卡倾向于出现在惯路的末格。那一章给自己的评价是“弱假说，半支持”：朱熹、阳明两行三类证据俱全，孟子一行有两类，荀子一行偏薄，王夫之颜元一行只算相容；又在镜像批评、卡与僵、起点之争等反例面前，把规律收窄为两层，位置层是主要的卡倾向于在末格，方向层是怎样卡，另看首格（阳明后学是D太少而散，汉儒是D太多而堆）。减肥的人总败在“今晚到底吃什么”，是它的日常。

第七编是与古代诸派的对话。第29章对话汉代经学，对方的一是“天”，路径本书读作E→S→D，以经为序列的1到N，董仲舒的天人相副，三纲五常定型，郑玄以注疏为序列；末格同样是D，毛病的方向却与阳明后学相反，序列依着序列，堆而不散；对方会问：没有天，善从何来？本书的回答是，天的三件职能被翻译，不被取消。第30章对话魏晋玄学，王弼的贵无，郭象的“物各自造”“独化于玄冥”，郭象的独化离“发生”最近，却没有序列与回写；对方会问：自生自化，何须工夫？第31章对话湖湘学派，胡宏、张栻与朱熹的中和之辨，先察识后涵养，还是先涵养后察识，是儒学史上一场正面的“路径次序之争”，说明古人自己早已自觉过先后的问题；朱熹在这场辩论里三次换手，最后把自己的末格E拿来做首格，是排路在古代的一个现成样本，湖湘的先察识后涵养则是S→E→D这条空路上的半样本。第32章对话事功学派，陈亮与朱熹的王霸义利之辩，叶适“以利和义”。“义利双行，王霸并用”是朱熹概括陈亮的话，陈亮把它退回给诸儒，自称“直上直下，只有一个头颅做得成”，所以本书把陈亮读作一元，功与德合于一个头颅，不读作义利并列；事功之学的一是“功”，路径从事起步，E一式几乎无人承担，本书以“沉淀”作这场争论的第三格；对方会问：心性之学成得了事吗？这场争论也是事业之道的古代源头。第33章对话清代考据与实学，戴震的“以理杀人”与“体民之情，遂民之欲”，章学诚的“六经皆史”；戴震被读作清代一次未长成的0到1的苗头（第45章的正式名单只列孔子、宋明两处，戴震在第45章

作为第二条待回写的候选另行登记，两章互相引用、分别登记），章学诚是发生论加封顶；对方的一是“实证”，会问：你的发生有没有证据？本书的回应，是判决性设计与可错条件。

第八编读近现代与当代，读返本开新的1到N。第34章，近代的托古改制与中体西用：康有为的孔子改制与大同，谭嗣同的《仁学》，张之洞的中体西用，梁启超；以孔子为起点之一，以西学为N；按第484号的读法，中体西用是一次迁移，但体锁得太大，新东西只能排在用的位置，横向被做成了收编。老房子加装电梯，房子不动，往里添新设备。第35章与第36章读现代新儒家前两代：熊十力、梁漱溟、马一浮，共同的起手式是先立本体为一；冯友兰与贺麟的“接着讲”，是对1到N最坦白的自觉。第37章读牟宗三、唐君毅、徐复观的返本开新：良知坎陷开出民主与科学，两层存有论，心通九境，忧患意识；牟宗三的次序，第37章读其实际工作次序为E→D→S（近孟子路，补D之后卡点移到末格S），第39章读其体系的起手为E→S→D，两读并存（处理见第4章）。读数是，中西张力攒足，第一拍有；第三格不变形；出口是判教；断在第二拍。老店请来外国名厨，规定他只能做配菜，主菜永远是祖传那一道。第38章读当代儒学，从杜维明、刘述先、成中英，到李泽厚、陈来、蒋庆、黄玉顺、张祥龙，以及海外的安乐哲、艾文贺〔各家归路：本书读法，待检〕；有人嫁接，有人研究年轮，有人修枝，没有人种下一棵新树。

第39章回答中部压轴的问题：为什么始终没有进入0到1。三个原因：守一太紧，道统意识使一只许返不许改；新料只作N，西学被判教收编；解释发生不等于让发生。同时给出0到1的三条判据与它们的检验程序（还原测试、回写测试、新显露测试），以及可错条件。一家老字号三代人都在改良招牌菜，没有人发明新菜，是它的日常。

中部的结论也可以压成三句。其一，六条路上，儒家诸家各占一条，各有各的长处，主要的卡倾向于出现在各自惯路的末格，怎样卡则另看首格；这条规律是本书的弱假说，待检。其二，儒学史上，古人自己早已自觉过路径的先后（湖湘之辨），也自觉过功与义、证据与心性的张力，但没有谁把六条路摆在一张图上。其三，近现代与当代儒学，思想极深，仍在1到N里，出口是判教，断在第二拍。

◆四、下部回望：把1到N做到最好，再让0到1有处可生

下部二十七章，是本书的另一半：把读数反过来使用。一半是把纵向与横向做到最好，一半是让0到1有处可生；然后把这两半落进国家治理、教育、健康、事业和科技。

第九编讲排路与迁移。第40章先读人：九宫透镜，区分性特征与平谱，九格问法，透镜所在的三组三角套；拿孔子“问仁六答”作透镜的示例，一位好老师先看这个学生的哪一格

平、哪一格尖，再决定从哪里下手。越催越拖的孩子，是这一章的日常。第41章讲排路本身：拿惯路的末格做新路的首格，一次只走一条；一条“没人走”的路，这个“没人”有三层核，要一层层核对，不能一句话带过；拿做成了的那段经历对照；阳明在南赣乡约里走过的D→S→E，是一个历史上的样本。排路的靶位依赖第28章的弱假说，假说若不成立，靶位由“这一家实际卡在哪一格”来定，排路的办法不变。把乡约的纠过簿改成记善簿，是这一章的日常。第42章讲换土时的排路：换了土，原来的惯路往往在末格先失效；第484号的换土三步，拆开、对土、重组，三条纪律，不原样套、先问土、接活了再展开；本书的读法是，拆开是回到一，对土是重读新土的透镜，重组是在新土里排一条新路；儒家的迁移手艺，比兴、格义、取象比类，家到国的“孝者所以事君”被做成了同构放大；取象比类的落点，据第484号附录的逐条清点，大象传“君子以”五十三条，“先王以”七条，“后以”两条，“大人以”一条，“上以”一条，这几个称谓是否算不回君子框，第42章留作待判，写进了可错条件。一位好老师调到另一所学校，原来的办法第一个月全不灵，是这一章的日常。第43章讲路径之新、路径之奇与能量账：新是跟过去比，奇是跟预期比；颠倒惯序；损耗最少、沉淀最多；只换序不跃层，只是巧办法，排路的上限就在这里。一家人换个顺序过年，同样一年，一个多是损耗，一个多是投入。

这四章的结论是，1到N与1到1，是可以做得更好的，办法就是读人、排路、换土时重排、算能量账；同时，这四章也都在说排路的上限：它是巧办法，它不到旧一的展开之外。

第十编是下部的核心。第44章回答什么是0到1：1到N在给定的一上换路，0到1是生出新的起点之一或目标之一；它要跃层，分化、重组、升维；三条判据，不能还原为旧一的展开，改写了原先的起点或目标，长出原来没有的显露与纠缠。马车越跑越快，与造出汽车，是它的日常。第45章问儒学史上有没有0到1：孔子“述而不作”而实作，“人而不仁，如礼何”，由礼到仁；宋明以禅、道、儒三源碰撞，生出理与心，却自称“复”，是不自认的0到1；近代还有一次本可发生而没有发生的碰撞。这一章也是本书与第484号唯一的分歧所在：第484号说0到1主要在道家，本书认为儒学史上有而不自认，理由有三条，并写明退回的条件（第45章第五节）；两书问的层面不同，一个问儒家经典自觉要做什么，一个问儒学史上实际发生过什么。一位乐手不再问怎样把老曲子弹好，而问音乐为什么能打动人，是它的日常。第46章讲0到1怎样发生：二阶碰撞，三拍走全而不判教；守正守的是方向，一可以被改写；与林毓生的“创造性转化”、李泽厚的“转换性创造”，是相邻而有分界。两家联姻，若一方只许对方入赘改姓，就生不出新家风，是这一章的日常。

第47章与第48章，是本书替儒家补上它留白的地方。第47章补上“志于学”怎样发生：孔子留白的那一段与“吾少也贱”的线索；从清净本心，到织锦之心；把“心之体”移到序列的终点，心是发生的，河床是水冲出来的。孔子少年的次序，第5章读作D→E→S，

侧重“多能”的来历，这一章读作S→E→D，侧重“志”的来历，两读并存（处理见第4章）。一个孩子第一次自己想学一样东西，是它的日常。第48章补上善意怎样发生：善意是矛盾化开时第三格的形状；与社会心理学的分界；孝心的依恋、敬、养三回发生，这一章分读为S→D→E、D→S→E、E→D→S，第42章则把孝心整体读作E→S→D，两读并存；良知与习气的两重判据在这里用到善意上，同样一句客气话，分界不在声音，在有没有一次回写；照料现场在谁手里。楼上装修的一张施工时段表，夜里喂奶与病房轮班，是这一章的日常。第49章是下部的收束，也是本书最大胆的一章：发生学儒学，一个新的一的候选。以“成”代“复”，以织成之心代清净之心，以生成之善代天赋之善；S→E→D这条空路；“借字排序”，借七字的名排一条发生序列，不冒充《大学》经义，原序与第484号的读法见第7章；孔子的“成”多是成已有的模样，候选的“成”要成原来没有的；按三条判据自检，写明对手与可错条件。从修复古画，到作一幅新画，是这一章的日常。这里需要说明，“候选”二字是严肃的：它是一个待检的提议，不是一个已经成立的新典范。

第十一编把发展之道落进国家治理。第50章说治理的总纲：修齐治平是一条路径，《大学》八条目是一条从修身到平天下的治理路径；“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”，北辰就是那个一；内圣外王，德治与礼治；一位家长先把自己立住，再管一个家。第51章说政治的发展之道：“殷因于夏礼，所损益，可知也……其或继周者，虽百世可知也”，是1到N最清楚的自我表述；王道与霸道，大一统，科举与士大夫政治；王安石、张居正的变法是路径之新，未改其一。一座老宅代代翻修，格局从来不动。第52章说大一统与郡县，是治理的横向扩张：书同文、车同轨、行同伦，郡县、科举与官僚体系，把同一个一复制到四方；按第484号的判据，横向扩张多被做成了同构放大，“因地制宜”“因俗而治”是少数的迁移；改革开放可作结构对照，只作结构对照，不评得失。连锁店统一装修统一菜单，与各地分店按当地口味改菜，是它的日常。第53章说经济的发展之道，经世济民与均平，“不患寡而患不均”，《盐铁论》里贤良文学与桑弘羊的义利之辩，常平仓与均田；一家人过日子，先求不饿，再求不争。第54章说法律的发展之道，礼法合一：“出礼则入刑”，春秋决狱，唐律“一准乎礼”，德主刑辅；法的一是礼，法典是礼在刑上的1到N；一个村子先讲规矩，规矩说不通才报官。第55章说清末礼法之争与治理之道的近代转换：沈家本与礼教派之争，可以按第39章的三测试做一次反事实读数（不是史实判断，只说那里曾有一个可以被利用的接口），那一章问它断在了哪一拍：折中并置取代了形状改变，断在第二拍，回写只在无夫奸等条上看得见，是礼教派取得的，而且是一格把条文改了回去，不是三拍走全，结论就收在这一点上；老字号改股份制，招牌留着，账本换了。这一编只作思想史与路径之学的分析，不作政策表态。

第十二编落进三大领域。第56章与第57章是教育：从传道授业解惑到知识的发生；“学而时习之”，因材施教，“不愤不启，不悱不发”；书院与科举；应试教育是1到N的极致；教育的0到1，是老师、学生与基底三方共同让知识发生；同一道题讲十遍让学生会做，与让学生自己问出这道题。一个孩子有一个孩子的透镜，家长与老师自己站在哪一格，也要问；写作业磨蹭的孩子，换一条路就顺了。第58章、第59章、第60章是健康：孟子的养浩然之气，荀子的“治气养心之术”，朱熹的主敬与静坐，阳明“喜静厌动、流入枯槁”的教训，有人越静坐越枯，有人散步时反而心定；第59章专讲中医，“治未病”与“法于阴阳，和于术数”，辨证论治即因人排路，“同病异治、异病同治”即殊途同归而能量不同，《伤寒论》六经传变是一条路径序列；中医分两线读：治病一线读作S→E→D（四诊取象、辨证成格局、论治排序），是第27章那条空路上的半样本，次序同、内容不同；养生一线读作E→D→S，与孟子的惯路同序；“治未病”是两线相接处〔两线分法是本书读法，待检〕。治病一线E一式半缺，虚处在“气机初动处”，与阳明的“一念发动处”同构（本书新判断，待检）；中医的一是给定的，路是活的；这一章只作路径之学的结构解构，不作疗效判断，不给治疗建议；两个人都失眠，一个要清火，一个要补虚，是它的日常。第60章说衰老、慢病与生活方式的再发生：健康不是复归原状，而是每个年龄段重新发生；六十岁开始学游泳的人。第61章与第62章是事业：子贡的“亿则屡中”，陈亮叶适的事功之学，晋商徽商的“以义制利”；乾卦六龙的时位、跃层、亢龙有悔；企业把1到N做到极致，与0到1做出新品类的分界；一家工厂把同一个零件做到全球最好，与一家公司造出一个从没有过的产品。这三个领域的共同结论是：在应用里，1到N与1到1，都已有了成熟的办法，缺的是让0到1有处可生的那一块空间。

第十三编讲科技与时代。第63章说新中国的科技创新：“引进、消化、吸收、再创新”已经写进政策语言，横向是自觉的，把别处的一迁进中国的土；工程化与规模化是纵向，做到了世界级；2020年科技部等五部门印发《加强“从0到1”基础研究工作方案》，0到1已被自觉提出。潜意识的是更底一层：默认“一”在外部、在前方、已经有。参照物在外，验收按事前固定的一，文本与运转之间言行分离，这是第63章给出的三条可检标志，也是评价体系、项目制与“追赶”话语里读到的共同形状；0到1是第三向，在运转层至今最弱。这一章只作路径之学的分析，不作政策表态。学生把别人的题做得又快又好，却很少自己出题。第64章说0到1需要什么：让“一”被改写，容许不判教的碰撞，容许走空路与失败，评价体系从“跟得上”转向“生得出”；儒家的守正出奇在科技里的新读法。一个实验室只做别人提出的问题，与一个实验室提出别人没想到的问题。第65章说AI时代的守正出奇与0到1：基底能替人走很多路，守一、择路、改写一仍要有承担者，回写落在谁身上，谁

就是承担者；殊途同归的能量账被重估；AI时代哪些0到1只能由人发生。用AI写作业的学生，省下的是损耗还是投入。

下部的结论可以压成两句。其一，1到N与1到1，是可以做得更好的，办法就在排路与换土；其二，0到1，是要有一个让它发生的空间的，这个空间不会因为多讲几次“创新”就自己出现，它需要四条（第64章）：一可以被改写，碰撞可以不判教，空路与失败可以被登记，评价转向“生得出”，容得下“还没有结果”。

◆ 五、一是织成的：中华二字再读

六十五章走完，可以回头问一句：这些读数，合起来给出了怎样一幅图？第一，一是织成的。起点之一和目标之一，从来不是天上掉下来的，也不是谁先验地放在心里的。孔子所守的礼乐，是几百年里一代一代织出来的传统；孔子自己的“仁”，是在这个传统上又织了一层；阳明的良知，是差异序列与特征纠缠一回一回压进去，沉下来，形成“E→固定D→S上的善自然显露”；孝心，是依恋、敬、养几回发生出来的。一旦知道一是织成的，守一的“守”字，就有了另外的分量：守，是守住一件已经织成的东西，不是守住一个本来如此的东西。这两种守，在日常里看起来一样，在遇到新土、新材料、新问题的时候，分得出来：守本来如此的东西，遇到变化只能抵抗或者收编；守已经织成的东西，知道它还可以再织。

第二，差序是织成的。《大学》的知止定静安虑得，《中庸》的自诚明与自明诚，孟子的扩充，荀子的积累，朱熹的格物，阳明的致良知，每一种次序都不是先天的格式，是一个人或一个学派在某一片土里，一步一步走出来、又被后人整理成序列的东西。序列是织成的，所以序列可以被重新织；只不过，重新织序列的人，往往以为自己是在发现序列，而不是在发生序列。这是发现与发生之别，在这里也是路径与路径之新之别。

第三，成人是生成一个原来没有的人。这是一个需要小心说的判断。在发展之道里，成人是在同一个一上，让又一个人走到君子的样子，N加了一，这个人和前人的区别，主要在路径、在处境，不在他所朝向的那个样子；孔子的“成”，多是成已有的模样。在发生学儒学的候选里，成人还有另一面：每一个人的“成”，都是在他自己的处境与经历里织成的，候选的“成”要成原来没有的，这样织成的东西，不是任何一个现成模板的复制，而是一个原来世界上没有的人。这两面并不矛盾：前一面守住了方向，后一面承认了生成。本书在第49章把它写成“发生学儒学”这个候选的核心，那一章也写明了它可能错在哪里。

第四，“知所先后，则近道矣。”这句话，现在可以用三个层次来读。在纵向里，先后是排路，一个好老师会为不同的孩子排不同的先后；在横向里，先后是重排，换了土之后，

原来的先后要被重新问一遍；在发生里，先后本身是被生出来的，一个新的一出现的时候，也带出一种原来没有的先后。“近道”二字也值得说：近，是接近，不是到达；知道先后的人，接近了道，没有说他就在道上。道是一条走不完的路，所以这句话才可以千年之后仍然被读。

第五，生出新的一，才是新的道。道，是一条路，也是一个“走法”。当一个文明在同一条路上走了几千年，路是越走越宽、越走越稳的；可是路的尽头，在哪里，不取决于路自己，取决于有没有人在路旁边，问“这条路为什么通向这里”。问这个问题的人，不一定要离开这条路，他可以站在路边，也可以在路上转身。他问出来的东西，也许是一条新路的起点，也许只是一个值得保留的疑问。一个文明里要有这样的人，要有他们站的地方。

再说“中华”。需要先交代清楚，这是义理之读，不是训诂。《说文》：“忠，敬也，从心中声。”“中国”二字初指京师，指天下之中（《诗·大雅·民劳》毛传：“中国，京师也”）；“华”取服章之美（《左传》定公十年孔颖达疏：“有服章之美，谓之华”）。把“忠”读作从中从心，把“中”读作忠于那个一，一心一意；把“华”读作古“花”字，开花，同一棵树年年开花，不是长出一种新花；这是借字形说义理，本书从头就是这样标明的。借这个字形来说话，是因为这两个字拼在一起，恰好是一个文明的自我写照：忠于那一个一，把花开好。1到N的发展之道，被写进了这个文明的名字里。

华字还有向外的一面。华夏之“华”，随着文明的扩张，向四方开去：书同文、车同轨、行同伦，是横向的扩张。本书从第14章起就提醒，向外开的，仍是同一种花。花开到了新的地方，样子会有小的变化，北方的梅与南方的梅，花瓣的大小、香气的浓淡会不同；可它是同一种花。要想出一种新花，需要的不是开得更多、更远、更好，而是有人，在一棵老树旁，问一问，花是怎么开出来的。

最后说“复归”与“发生”。复，在孔子那里不是主角，主角是成；到了宋明，复成为主角，学问的方向变成了向后看：回到本心，回到孔孟，回到三代。向后看有它的好处，它给了一个传统以连续性，使它在每次动荡之后都能站起来。但它的代价，是新东西总要披着旧衣裳出场，每一次发生了什么，都要先说成“复”。本书的副题，把“从1到N的发展之道”，写成“到0到1的典范发生之道”，意思不是要儒学告别复，而是请它在复之外，也认下成，认下生，认下“原来没有的东西，今天有了”。那样，复归之学，就有了一个姊妹：发生之学。

◆六、本书自认最弱之处与判词怎样才算错

一本书若拿“末格”去量别人，它自己的末格就必须摆出来。本节分三层：先把本书的判词写成几句话；再逐条认下本书自己最弱的八处；最后写明，什么样的证据出现，判词就算错。

（一）本书的判词

本书的判词，压成五句。其一，儒家的创新在路径：孔子讲的是一条宏大的发展之道，六部原典是这条道的理论，儒家诸家的分别，大半是三格的不同排法。其二，各家主要的卡，倾向于出现在各自惯路的末格：朱熹E，阳明D，孟子S，荀子E，王夫之颜元S；这是位置层的弱假说，在末格怎样卡，另看首格与处境，阳明后学是D太少而散，汉儒是D太多而堆。其三，近现代与当代儒学，返本开新、接着讲、良知坎陷、对话、积淀、仁学本体、生活儒学，思想极深，仍在1到N里：中西张力攒得极足，第一拍有；第三格没有变形，出口是判教，断在第二拍。其四，儒学史上有不自认的0到1，孔子由礼到仁，宋明由三教生理与心，却自称“复”；在孔子那里被补上的“成”，后来慢慢丢了。其五，发生学儒学，可以是一个新的一的候选：以成代复，以织成之心代清净之心，以生成之善代天赋之善，走一条S→E→D的空路。这五句里，前两句偏于读数，第三句偏于判断，第四句偏于历史，第五句偏于提议。越往后，越容易错。

（二）八处最弱

第一处，末格规律。“主要的卡倾向于出现在惯路末格”，是从五六家归纳出来的，样本小。第28章自己给它的评价是“弱假说，半支持”：朱熹、阳明两行三类证据俱全，孟子一行有两类，荀子一行偏薄，王夫之、颜元一行只算与规律相容。更麻烦的是后见之明的风险：我们先知道了朱熹的流弊是支离、阳明的流弊是空疏，再回头去找他们的“末格”，当然找得到。如果先不知道流弊，只凭惯路去预测，能不能准，本书没有试过。第28章列出的反例也没有全部吸收：批评者指出的毛病可能只是批评者自己的首格（镜像批评），最大的流弊可能是首格固化的“僵”而不是末格走不到的“卡”，孟、荀、阳明被批评最多的又是起点，三条里“卡与僵”仍是未解；阳明晚年自己在补D，同在末格D，阳明后学是散、汉儒是堆，方向相反，规律因此只剩位置层。王夫之、颜元一路的归路，也尚待核实，第26章已经标出。这条规律还承担着第41章排路的靶位，所以本书给它留了三层退路：只部分成立，则靶位改由“这一家实际卡在哪一格”来定；只在个别类型里成立，则排路的范围缩小；完全不成立，则这一句从全书删去，三向与六路径的读数仍可逐家逐事地做。这一处最需要独立的检验。

第二处，格的指派。 本书主张三重关系同时满足：同时问三方程缺哪一式、六路径先后、三原理断在哪一拍，不做静态的概念对应表。可是在具体的操作里，一个概念放进哪一格，仍然依赖判断力。比如“礼”，是S（礼容、样子），是D（次序、仪节），还是E（共同体的关系）？在不同的上下文里，三者都说得通。本书每次都要写明为什么这样指派，读者有权不同意。这一处的弱，是方法本身的弱：读数不是测量，它是一种可以被反驳的读法。

第三处，两个理论性很强的判断。 一是“意＝压缩的D与E”，一是“良知与习气同构”。它们是第19章与第21章的支柱，也是全书对阳明最重的两句话。后一句在第21章已经收窄：同构不等于同质，要分开良知与习气，除了看谁来命名，还要看它经不经得起回写，这第二重判据是后来补上的，原来的说法只看命名，锋利些，也更容易被说成“没有好坏之分”。论证靠的是对原典的细读、日常的类比和机制上的推演，没有经验检验。刘宗周“以念为意”的批评，艾文贺的“发现模式”，亚里士多德的习惯养成之说（后世称“第二天性”），布迪厄的“惯习”，都在这两个判断的近旁，给它们以旁证，但旁证不是检验。

第四处，“不自认”三个字。 本书说，孔子由礼到仁、宋明生出理与心，是不自认的0到1。可是本书同时说，读路径只问“先、再、最后”，不问“为什么”，不问当事人心里想什么。“自认”与否，岂不是在问心理？本书的回应是：这里依据的是文本上的自我描述，也就是他们自己把所做的事称作“复”、称作“接续孔孟”，不是对他们内心的猜测。但这个回应并不能完全消解疑问：一位学者可以在文本里说“复”，心里却明白自己在创造，这种策略性的修辞，在思想史上并不少见。那样，“不自认”要改成“不公开自认”，而“不公开自认”的原因，则是另一个问题，路径之学管不了。

第五处，对近现代与当代儒学的整体判断。 本书说他们仍在1到N，是一个涵盖面极广的判断，涉及几十位思想家、上百种论述。第38章已经标明，各家归路尚待核；而一个整体性的判断，只要有一个反例，就有被动摇的危险。本书愿意被动摇，但也要承认，读数的精度，在这一部分最低。

第六处，排路与迁移没有试验。 排路能让同样的力气更多变成沉淀，换土后惯路的末格先失效，先横后纵，这三个主张，在日常案例里读起来顺，却没有经过对照试验。第484号已经承认先横后纵未经试验，本书同样。本书没有数据，也不编造数据；那些案例，是说明，不是证据。

第七处，本书自己的一，也在被检验。 本书的“一”，是SDE这套语言。把它放进儒学的土里，本身是一次横向迁移：把一个在别处长成的一，拆开，对土，重组。按本书自己信奉的纪律，这件事应当先问土，接活了再展开。它接活了没有？标准是第1章可错条件里写过的那一条：用它读出来的东西，是否比传统的读法多出一些。多出来的，本书认为

有：“意的压缩”“良知与习气同构”“末格规律”“不自认的0到1”，都是传统读法里没有明说的。可是“多出来”不等于“对”，也许是多出来的错。这一处的弱，是一本书对自己的语言，没有办法从外面看。

第八处，一被给出时的完整度。 六路径只问先后，不问那个一到手时是什么状态。第17章与艾文贺对话时碰到的就是这个变量：他的发展模式与发现模式之分，说到底问的是善的那个一被给出时，是萌芽，还是已成。同说“这个孩子已经有了”，指的可以是刚冒头的一棵豆芽，也可以是已经挂了荚的一株豆秧，接下来该做的事完全不同：对豆芽，要护，要养，不拔苗；对豆秧，要认，要收，不必再养。六路径的三格排法对两者一视同仁，豆芽和豆秧走的是同一张先后表。孟子说的端和阳明说的良知，差别恰在这里：端是萌芽，扩而充之，长到哪里算哪里；良知在阳明那里是已成，工夫是去蔽，把它认出来。本书读孟子为E→D→S、阳明为E→S→D，两条路同从E起手，分叉在第二格，这个读法把“萌芽还是已成”翻译成了“先养还是先显”的次序之别，而次序之别未必是它的全部。第3章立起点之一与目标之一时，只问了一与路径的关系，没有问一被给出时的状态，缺口就从那里开始。这个缺口不是补一个标记就算完：若给“一”的给定状态立一栏（萌芽、半成、已成），同一条六路径在三种状态下的卡点是否各不相同，就要把读数重做；第22章说朱王两家共享“先在之一”，这个“先在”恰好落在“已成”一端，也要跟着重检。眼下本书只能把它标出来：凡读到一被说成“本有”“先在”的地方，读数里应当另报一句，这个一在当事人手里是按萌芽用，还是按已成用。本书各章没有系统报过这一句，读者读本书的读数时，应当把它们当作缺了一栏的读数。

另外还要认下一件小事：应用章，治理、教育、健康、事业、科技，只作路径之学的结构解构，没有数据，没有案例的追踪；中医章不作疗效判断；科技章不作政策表态。这不是缺点，是边界，但读者不应当把这些章读成“已经被证明有效”。

（三）判词怎样才算错

八处弱点，要落成具体的、可以去做的检验，否则“认下”就只是姿态。以下是判词会被推翻的几种情形。**检验一：预测。** 找一批本书没有读过的儒者或学派，由两位彼此独立的读者，只根据他们的文本，各自标出惯路和末格，不告诉他们这些人的流弊是什么；然后对照思想史上对这些人的批评。如果两位读者对惯路的标注一致度很低，则“格的指派”这一处的弱点成立，读数方法要改；如果标注一致，但末格与流弊的对应不比随机更高，则“主要的卡倾向于出现在惯路末格”的规律放弃，排路的靶位改由实际卡格来定（第28章）。

检验二：反例。 找出一位当代儒者，或一个学派，其工作按三条判据查，成立：不能还原为旧一的展开，改写了原先的起点之一或目标之一，长出原来没有的显露与纠缠；并且是自觉地如此做的。若存在这样的案例，则“近现代与当代儒学仍在1到N”的判词收回，改为“大多在1到N，某某例外”。

检验三：孔子与宋明。 如果能证明，孔子的“仁”在《论语》中的全部用法，可以由礼的展开推出，则“由礼到仁是0到1”收回；如果能证明，“理”与“心”的主要内涵在先秦或汉唐儒学中已有完整的雏形，宋明只是把它们重新突出，则“宋明是不自认的0到1”收回，改读为1到N里的一次重大调整，或者横向迁移的大成功。收回之后，本书与第484号的分歧也就取消。

检验四：候选。 发生学儒学，按三条判据自检，若能被还原为阳明学或朱子学的某种修订，也就是说，它的核心主张都可以由旧一的展开推出，则它不是新的一，“候选”二字要撤回。反过来，若它按判据成立，而经过一代人的实践，没有人能用它做出任何事，也不影响任何一个孩子、一家企业、一所学校，那么它是一个新的一，却是一个死的一，同样要写入失败记录。

检验五：对照。 在教育或类似的领域里，做一个朴素的对照：一半按排路和先横后纵的次序走，一半原样照做，各取一个学期或一个季度，看结果。如果两组没有差别，或者原样照做的一组更好，则排路与先横后纵作为“做法”的主张，要收回；它们作为“读法”还可以保留，但不能再说是一种更好的做法。

检验六：三向是否多余。 如果能够表明，把“发展”分成纵向、横向、发生三向，并没有改变任何一个判断、任何一个做法，也就是说，不用三向，读出来的东西一样多一样好，则三向的图只是装饰，应当删去。

检验七：完整度。 取一批“一”被说成本有、先在的案例，由两位彼此独立的读者，各自标出那个一在当事人手里是按萌芽用，还是按已成用；再看同一条六路径，在两种标记下的卡点是否相同。若不同，读数须加“完整度”这一栏，第八处的弱点成立，第15章至第22章的相关读数要重检；若相同，完整度只是艾文贺两分里的一个修辞差别，六路径已经够用，这一处弱点撤回。

判词若错，本书愿意改成什么样子？最稳妥的是：保留“儒家的创新大宗在路径”这一条，把后面各条降为“值得进一步检验的假说”；再把本书的价值，放在它所提出的问题上，而不是答案上：如果“一念发动处”是一个值得追问的地方，如果“成”与“复”的分野是一个值得分清的分野，如果“一从哪里来”是一个值得郑重去问的问题，那么即使本书的读数全部要改，这些问题仍然值得被继续问下去。

◆ 七、回到一念发动处

全书从“一念发动处”开始，也在那里收。阳明在这里停下，是因为他要给人一个立得住的出发点：念一动，善恶显出来，良知知善知恶，为善去恶就是格物，一条路已经够走。他的停顿，不是疏忽，是一个做事的人必要的收拢。然而一个要继续往前走的文明，最后必须回到这个地方，问一句：念是怎样发动的？它不是从天上掉下来的，也不是从一团清净里自己冒出来的，它是一回一回织成的；织成的东西，可以被守，也可以被再织。守的人，在儒家这里已经有了两千五百年的功夫；再织的人，现在需要有处可站。

读完这本书，读者带走三个提问就够了。第一问：我现在守的，是哪一个一？它是起点之一，还是目标之一？它落在显露、差异序列、特征纠缠的哪一处？第二问：我面前的这片土，与这个一长成的那片土，同构吗？同构，就放心地纵向；不同构，就先横后纵，拆开，对土，重组，接活了再展开。第三问：这件事里，有没有一个已经不再回答任何问题的一？有，就不要急着说“革”，先查做法，再查土，查到第三层，再问：能不能让它被改写，而不是被抛弃。三个问题问下来，有时发现自己在做的，是把老梅养得更好，那很好；有时发现自己面对的，是一片从来没有人种过的地，那也很好。分清楚，就已经比大部分时候走得清醒。

今天是一个特别的时候。基底已经能替人走很多条路，路径之新变得便宜；过去要花很长时间才能走熟的一条路，现在可以被粗略地走一遍。便宜了的东西，价值会重估。留下来贵重的，是三件事：守哪一个一，选哪一条路，要不要改写那个一。基底可以参与讨论，也可以替人把路走上几遍，但为这三件事付代价的，须是承担者，第65章把这个标准叫作“回写落在谁身上”；其中第三件，是一个文明自己的事。一个文明如果在这件事上练得太少，到了需要它的时候，会发现手里没有这门手艺。儒家的发展之道，是一个文明最宝贵的积累之一；它不需要被推翻，它需要被接着往下织，织出它自己没有织过的那一段。

最后再回到园子里的那三种园丁。老梅的园丁不会消失，也不该消失，他们手里有几千年的耐心；嫁接的园丁正在变多，因为土在变，一个文明必须学会把自己的东西搬进新的土里；而播新种的园丁，现在还很少，也许要先从一个小角落开始，一间教室，一个实验室，一家愿意让人试一试的公司。这个小角落不需要多大，它只需要被允许，允许新梅第一次开花的头几年，比不上老梅。中是忠于那个一，华是开花；纵向把花开满一树，横向把花开到别的土里，发生是出一种新花。

附录一

本书的口径、读法与核查记录

本附录记下全书几项要紧的口径、本书提出的新读法，以及引文与事实核查的经过，供读者核对，也供后来的版本修订。

◆一、七项口径

1. **偏路规律分两层写。** 位置层：“主要的卡倾向于出现在惯路的末格”，是弱假说，待检。方向层：“在末格怎样卡，另看首格与处境”，比如散还是堆，桥没架好还是桥架好了看不出有没有人走。正式写法见第28章，全书凡引用都不强于第28章。规律不成立时，排路的靶位由“这一家实际卡在哪一格”来定（第16、41章）。
2. **天泉之争。** 在阳明那里走到第三拍：根器分级、四有四无相资为用。但没有回写成王门的共同口径，后学重新吵回第二拍，万历年间“无善无恶”之争是证据（第18章）。
3. **良知与习气同构，判据有两重。** 一是谁来命名，二是经不经得起回写。两者同构而不同质。正式说法见第21章第三节。
4. **落格分歧，两读并存。** 同一段经历读出两种次序时，摆出两读的依据，不强行归一，见第4章第五节。全书四处两读（孔子少年、孟子对民、孝心三回、牟宗三）相关各章互相引用。
5. **科技的“潜意识”下移一层。** “引进、消化、吸收、再创新”已写进政策语言，横向是自觉的；潜意识的是更底一层：默认“一”在外部、在前方、已经有（第63章，附三条可检标志）。
6. **署名与人称。** 纵横两向之说写作“第484号《儒家发展之道总纲》记为王德生定下的说法，并立为该书总纲；本书沿用”。导言与结语用第一人称，正文各章用“本书”。
7. **第49章“借字排序”。** 明说这是借《大学》七字的名排一条新序，不冒充《大学》经义。

◆ 二、定稿时的十一项取舍

1. 第28章“偏路的规律：流弊卡在惯路末格”、第63章“新中国的科技创新：发展之道为潜意识”保留原题，正文开头写明简称所指。
2. 孔子的“一”：仁是目标之一，学是起点之一兼做法——“学是走，仁是朝哪里走”。凡写孔子忠守的“一”，与此一致（第3、5、6章）。
3. 戴震不列入第45章0到1的候选名单；第33章读作“未长成的苗头”，两章互相引用，分别登记。
4. 第59章中医“养生线E→D→S、治病线S→E→D”两线分法保留，标〔本书读法，待检〕。
5. “一被给出时的完整度”——萌芽还是已成——收入结语“自认最弱之处”，作为第八处（第66章），第17章相应处指向结语。
6. 朱熹与《大学》七字：朱熹自己说七字“有次序，无工夫”，是“效验次第”（《朱子语类》卷十四），章句注“知止”作“知之，则志有定向”。所以朱王之别不在七字内部，而在七字之前那道接缝：朱熹要“物格、知至”而后才能“知止”，阳明以致良知直接落在“知止”上（第7章为主，相关各章同此）。
7. 陈来对“无善无恶”的读法：陈来《有无之境》以“境界”解之，与性之善恶无关。“读作至善”一路只指牟宗三；本书对“境界”说另有回应：境界也是熟成的，同样可问它怎样发生（第18、19章）。
8. 子贡“性与天道”：取“早年距离感”一读，与程朱“得闻而叹美”一读并列，注明取舍（第61章）。
9. 清末礼法之争：结论收窄为“礼教派在无夫奸等条上取得回写”，那是一格把条文改了回去，不是三拍走全（第55章）。
10. 陈亮的事功之学：“义利双行，王霸并用”是朱熹在《答陈同甫》里加给陈亮的概括；陈亮自称“直上直下，只有一个头颅做得成”。本书把陈亮读作“一元”——功与德合于一个头颅（第32章为主）。
11. 马一浮“诗教主仁”：照原文，不作“发端”义（第35章）。

◆ 三、本书提出的新读法（各章已标待检）

- 第3章：本末与终始交叉，得出四种站法：起点钉、目标钉、两头钉、两头松。阳明属两头钉。
- 第5、6、56章：孔子一生没有惯路，惯路是后来的学派造成的。第56章读的是他的教法（E→S→D），不是一生的路。
- 第7章：阳明保留七字次序，收起的是本末与八条目；朱王分界在“物格知至而后知止”的接缝上。
- 第8章：自诚明是E在首格，自明诚是E在末格。“生物不测”只算1到N的丰富。
- 第10章：“六爻是一条路”只适用于有贯穿主体的卦。乾卦下卦E→S→D，与阳明讲学惯路同序。
- 第11章：“复其初”一词的源头在道家，李翱起转折。
- 第14章：中华这个名字里没有“新种”的格子。
- 第15、16、22、31章：朱熹的惯路S→D→E只限于学问进路。中和新说是他拿自己的末格E做首格，给自己排了一条新路。第22章把两家共享的“本有之一”细分为“先在之一”。
- 第20、45章：第20章说阳明三源综合“断在第三拍”，指没有自觉承认改写；第45章说宋明“三拍走全”，指教育、取士、礼制实际被改写。两说指的不是同一件事：宋明是一次不自认的0到1。
- 第24章：“化性落空”收窄为“化向不可判”。
- 第27章：S→E→D的“空”，指没有立成成人之学的一路。全书找到五个半样本，汇成一表。
- 第29、30章：三拍要按矛盾分对记。汉代天人之学断在第二拍；玄学的名教与自然之争是另一对矛盾，也断在第二拍；中和之辨走全了三拍。
- 第43章：六条路恰好构成三对颠倒，排成两个三环。
- 第45章：接上了第51章留下的青苗法、黄宗羲两问，以及第33章的戴震一问。
- 第46章：帛书《要》“同涂而殊归”，暂记为“目标之一上有改写的苗头，候选，未过回写测试”。
- 第59章：中医E＝H(S,D)这一式半缺，虚处在“气机初动处”，与阳明的“一念发动处”同构。

◆ 四、引文与事实核查

初稿全书有〔待核〕约1380处，经逐条核查：依据先是古籍全文库（约一百部古籍，按句检索），其次是站上前卷全文，再次是可靠的网络来源。约1100处核实撤标，其中一百余处是字句、出处、年份或归属有误，改正后撤标；“某家走哪条路”一类本书判断约70处改标为〔本书读法，待检〕；确认为伪引而删去的有两处（第26章颜元两句）。此后审稿、校稿两轮又对照原文订正了若干处出处与字句（如刘宗周“情识”两句分归王时槐与刘宗周《证学杂解》，《庄子·缮性》取“缮性于俗学，以求复其初”的断句，《孟子·梁惠王上》引文次序，阳明身后“伪学一圣学”的时序据《年谱》改写）。仍留〔待核〕的，多是近现代学者著作的原话与清末、近代史实的细节，汇于附录二。

几类常见的错，记在这里供今后写作避开：把后人的概括当原话引（“性日生而日成”原句是“夫性者生理也，日生则日成也”；“功到成处，便是有德”是陈傅良对陈亮之说的概括；“义利双行，王霸并用”是朱熹加给陈亮的概括；“第二天性”是后世对亚里士多德的说法）；方向写反（刘宗周批阳明是“以念为意”）；两段原文拼成一句（《乐记》“礼乐刑政，其极一也”；乾卦《文言》九四）；出处张冠李戴（“多言而躁”出程颐与朱注，“三事”出《大禹谟》，西域都护置于宣帝）。

◆ 五、已据站上原书核过的几处

- 第42章、第2章：《大象传》落点的分布，据第484号附录一的逐条清点：君子以53条，先王以7条，后以2条，大人以1条，上以1条。
- 第56、57章引用的第484号章号：“迁进教育”是该书第34章，“一失灵了怎么办”是第40章，《大学》七步是第6章。
- 第60章：邵师傅与“节”的例子，出自第484号第35章“迁进健康：身体不是一卦”。

附录二

待核引文与判断清单

引文与事实核查之后仍未能对照原书核实的句子，按章列出，供读者与下一版补核。正文中这些地方都标有〔待核〕或其变体；〔本书读法，待检〕是本书自己的判断，怎样才算错，写在各章“可错条件”里，不列于此。

导言　为什么是路径，为什么还不够（2条）

1. 原典引文，只引有把握一字不差的；没有把握，改为转述，或者在引文之后标〔待核〕
2. 现当代学者，一律转述其观点，不加引号直引，转述之后标〔待核〕

第1章　两种道：1到N的发展之道与0到1的典范发生之道（1条）

1. 李泽厚讲积淀说和情本体，也讲“转换性创造”；林毓生讲“创造性转化”（见其《中国意识的危机》及《中国传统的创造性转化》〔书名待核〕

第5章　《论语》（上）：一个人的一到N（1条）

1. “数”，注家有的读成技术、法度，有的读成音乐的节奏和度数、规律〔待核〕

第6章　《论语》（下）：孔子是排路的人（1条）

1. 陈来《仁学本体论》一路，把仁读作统摄诸德之体，是宇宙与人生的根本〔待核〕

第10章　《易传》：六爻是一条路（6条）

1. 出土材料也提供了新的线索：马王堆汉墓帛书里有一批《周易》经传，其中《系辞》《要》《二三子问》《缪和》《昭力》等篇，有些与今本《系辞》相近，有些是今本所无的，其中好几篇都出现了“子曰”，把易学与孔子联系在一起〔待核〕
2. 我追求的是它的德而已，“吾与史巫同涂而殊归者也”〔待核，史料问题详见下〕
3. 这段话对本书极其重要，但它的分量全系于《要》篇所记大体可靠这一前提：下面凡依赖它的地方，都带着这个前提，史料层面的〔待核〕
4. 需要交代，帛书《要》的释读、编连与其中孔子言论的史料可靠性，学界仍有讨论〔待核〕
5. 与他同时代，或稍早的程颐，则走义理一路，他的《周易程氏传》以义理解《易》，序中有“易，变易也，随时变易以从道也”之类的话（《易传序》）；至于他是否明说以卦为时、以爻为时中之事，本书未能核到程颐原话〔待核〕

6. 对话之后，研究者一方可以继续做他们的考据；本书要承认，凡涉及《要》的论断，都带着史料层面的〔待核〕

第11章　成而非复（2条）

1. 诚与成声音相近，古人以音近之字互相训释是常见的做法，但诚、成在注疏里是否被这样互训，本书未能核到具体出处〔待核其具体出处〕
2. 张祥龙从现象学的角度讨论孝，提出孝不是一种先天固有的情感，而是在亲子关系的时间性中形成的：孩子在被养育中接受了亲代的爱，在时间的流逝中逐渐生出对亲代的感念，并且意识到亲代的有限，孝由此而生〔转述，待核〕

第15章　S→D→E：朱熹的格物之路（3条）

1. 的路，理是“只存有而不活动”的理，心是气之灵的“实然之心”，而不是孟子一陆王一系的“本心”，所以工夫只能是“静涵静摄”，由外面把理摄进来，成为一个“横摄”而不是“纵贯”的系统〔转述，待核：牟宗三的这几组术语与判断，以《心体与性体》原书为准〕
2. 胡适一路就曾把朱熹的格物看作科学方法的一种古代形态〔转述，待核〕
3. 此外还有传说，他赴考时行箧中放的是禅师的语录〔传说，待核〕

第18章　四句教的九宫透镜解构（上）：透镜、桥与四处矛盾（3条）

1. ”读作超越相对善恶的至善，是绝对的善〔转述，待核：书名已核，具体读法未逐页核〕；另一条是陈来（见其《有无之境》），他多以“境界”解“无善无恶”，大意是这四句主要说的是一种精神境界，与性本身的善恶无关〔转述，待核：书名已核，具体文字未逐页核〕
2. 回落刀：牟宗三一路把心体读作超越的本体，不受经验改写〔转述，待核：见其《从陆象山到刘蕺山》，具体说法未逐页核〕
3. 下一章细读）；当代研究者讨论体用、有无、至善，最后几乎都要落到意与良知的关系上〔转述，待核：泛称，不指具体研究〕

第19章　四句教的九宫透镜解构（下）：意是压缩的D与E（2条）

1. 牟宗三对四句教的读法，大意是：无善无恶，不是没有善，而是超越了相对的善恶，是绝对的善，也就是至善〔转述，待核：见其《从陆象山到刘蕺山》，书名已核，具体读法未逐页核〕
2. 他的《有无之境》多以“境界”解“无善无恶”，并说它与性的善恶无关〔转述，待核：书名已核，具体文字未逐页核〕

第20章　“自然”二字：阳明的三源综合（2条）

1. 他的一个有名的区分（见其《儒家传统中的伦理学：孟子与王阳明的思想》；以下为转述，〔转述，待核〕

2. 所以对话之后，需要各自改写的是：阳明学这边，可以把“复”读作“成”——这一步当代阳明学者里已有人在走（具体是哪几位、怎样读，〔转述，待核〕

第21章　良知与习气同构（3条）

1. 有一个和本书很近的当代说法，要在这里点一下：张祥龙把孝放在时间里看，认为孝不是一个瞬间的情感反应，而是一个跨越几代人的时间结构：被养，养人，送终，祭祀〔大意，待核〕
2. 大意是：人类的文化、理性、道德，经过漫长的历史，沉淀为个体的心理结构，原来外在的东西，内化为人的感性和情感的形式；他所谓“文化心理结构”，是这种积淀的产物〔大意，待核〕
3. 他还把这个思路用到伦理上，认为道德的形式也是积淀而成的〔待核〕

第22章　朱王之争的共同前提（2条）

1. 禅家也有“悟后起修”“保任”的说法〔待核〕
2. 式：孟子是“发展模式”，道德的苗头像种子，要培育、要生长；宋明理学，包括朱熹与阳明，是“发现模式”，道德真理本来就在，修养是去发现它〔转述，待核：艾文贺的这组区分见其《儒家传统中的伦理学：孟子与王阳明的思想》，其中对朱熹的归类尚待核对原书〕

第23章　E→D→S：孟子之路（1条）

1. 系把孟子的“本心”读作道德的自律根源，“仁义内在”不是一个工夫次序的起点，而是道德之所以为道德的根据；内圣是本，外王要从内圣“开出”〔见牟宗三《政道与治道》《心体与性体》等；梁涛《不是“老内圣”开“新外王”》对此路径有概括，篇名与出处待核〕

第24章　D→S→E：荀子之路（2条）

1. 横向方面，荀子一面批评诸子，《非十二子》《解蔽》里一一点名，一面悄悄吸收：他的“虚壹而静”，学界常认为与稷下一带的道家心术有渊源〔可参白奚《稷下学研究》论荀子与稷下学的一章，具体章节待核〕
2. 对荀子的批评，最有影响的一路来自牟宗三一系：荀子的心是认知心，不是道德心；礼义没有内在的安顿，成了“空头的无安顿的外在物”，圣人制礼靠的是才能而非德性；因此荀子“大本不立，遂转而言师法，言积习”〔见牟宗三《名家与荀子》，转引文字与页码待核〕

第25章　孟荀人性之争的路径重读（2条）

1. 郭店楚简里有一篇《性自命出》，其中说，人虽有性，心没有固定的志向，要待外物触动才发作，待喜悦才行动，待习染才定型〔转述，待核〕
2. 之后，各自要改写的东西是：牟宗三一路可以把“本心的呈现”读成一个在历史中不断呈现的过程，而不是一次完整的显现；这样，先验性可以保留为“方向”的先验，不再是“内容”的先验（当代新儒家的研究者里或有这方面的读法，具体人名与篇目待补〔转述，待核〕

第26章　D→E→S：习与性成之路（5条）

1. 他一生经历明亡，参与过抗清，兵败以后辗转，晚年闭门著述，留下《周易外传》《尚书引义》《读四书大全说》《张子正蒙注》等大量著作〔其中《周易外传》《尚书引义》《读四书大全说》三个书名，待核〕
2. 这种想法，他的话里有一个说法，大意是把“命”理解成只在初生之顷发出一次〔转述，待核〕
3. 与之相连的，还有一句大意是“未成可成，已成可革”的话〔转述，待核〕
4. 他的这个读法，本书这里只取大意〔转述，待核〕
5. 颜李学派在清初有一批门人，其后渐衰，到近代才被重新整理提起〔待核〕

第28章　偏路的规律：流弊卡在惯路末格（2条）

1. “显不出、传不开”可以由许多别的原因解释：清初的文网与政治气氛，颜李学派人数少〔待核〕
2. “以理杀人”的提法另见《与某书》〔待核〕

第29章　对话汉代经学：天人之学与经的序列（1条）

1. 唐代孔颖达等编《五经正义》，为郑玄等人的注作疏；疏有一个通行的原则，叫“疏不破注”，意思是疏只能解释注，不能推翻注〔待核〕

第30章　对话魏晋玄学：郭象“独化”与儒道会通（3条）

1. 思想史上，D的位置其实冒出过好几个候选：言意之辨问怎样用言与象抵达意；嵇康《养生论》谈养生有序，内外兼修〔待核〕
2. 后来的实际情形是，门阀社会里礼法继续运转，士族以玄谈为雅，以礼法持家，两者并行而不互相改写〔待核〕
3. 第五，本章仍标〔待核〕

第31章　对话湖湘学派：先察识后涵养，还是先涵养后察识（2条）

1. 朱子一系；他认为前两系承接了北宋周、张、程明道一路的“纵贯”之义，而朱子是“别子为宗”，其学偏于“静涵静摄”，“只存有而不活动”，中和新说就是朱子偏离的标志〔转述，待核；此处只转述其大意，具体措辞与论证见其《心体与性体》，本书没有逐字核对〕
2. 第七，本章仍标〔待核〕

第32章　对话事功学派：陈亮、叶适与王霸义利（6条）

1. 叶适的“以利和义”，读起来与《文言》的“利者，义之和也”几乎是一个声调（叶适原话见《习学记言序目》卷二十七评和洽条：“故古人以利和义，不以义抑利”）〔叶适是否直接引用《文言》，待核〕

2. 南宋淳熙十一年至十三年前后（约1184—1186年间），他与朱熹之间有一批往复的书信，围绕汉唐功业与三代之治展开，后世称为“王霸义利之辩”〔具体信件数目与年份待核〕
3. 1188年，据记载，陈亮曾亲自去拜访朱熹，两人相聚、同游山间，当面谈过这些问题（朱熹《答陈同甫》有“数日山间从游甚乐，分袂不胜惘然”之语）〔1188年待核〕
4. 他早年多次上书，主张抗金，《宋史》系《中兴五论》于“隆兴初”〔具体年份待核〕
5. 到了晚年，1193年（光宗绍熙四年），他在科举中得了第一名，被授予建康军签判（《宋史》作“佥书建康府判官厅公事”）一类的职务，却在上任以前就去世了（叶适《陈同甫王道甫墓志铭》：“未至官，病一夕卒”）〔1193年之说待核〕
6. 第九，本章仍标〔待核〕

第33章　对话清代考据与实学：戴震、章学诚（6条）

1. 本书给自己立过一条纪律：引文没有把握就转述，转述就标〔待核〕
2. 他说酷吏用法杀人，后儒用理杀人（此说见《与某书》〔待核〕
3. 其一，本书不要求孔子以前无人谈过仁与礼的关系，只要求孔子把仁立为统摄礼的那个一，而在此以前，没有证据表明仁占据这个位置〔需要系统的文献考察，待核〕
4. 本书给自己立过一条纪律：没有把握的引文转述，转述后标〔待核〕
5. 对这一层，考据学的办法完全适用，本书也完全服从：每一条都要有出处，出处有疑的就标〔待核〕
6. 前面各章有不少“本书读法”的判断，其中一部分只有原典细读的支持，没有系统的取样；〔待核〕

第34章　近代：托古改制与中体西用（6条）

1. 《仁学》是他最重要的一部书，写于1896至1897年间，身后才由友人整理刊行〔刊行情形待核〕
2. 1898年，戊戌变法的前夜，他写了《劝学篇》，据说光绪帝曾下旨颁行〔待核〕
3. “中体西用”这四个字，是后人对这个结构的提炼，它的渊源有一个渐成的过程，冯桂芬早在1861年就提出“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”，郑观应一类人也说过相近的话〔郑观应一项待核〕
4. 梁启超在流亡日本期间写了《保教非所以尊孔论》，反对这个主张〔待核〕
5. 他的论旨大致是：孔子不需要教会来保，把孔子变成教主，反而缩小了孔子；他说自己爱孔子，却更爱真理〔待核〕
6. 其中一个非常有名的转折，是他对“科学万能”的怀疑：战后的欧洲，那个曾被他们奉为榜样的文明，在大战里表现出的疲惫与迷惘，使他开始想，东方的东西是否也有可以贡献给世界的东西〔待核〕

第35章　现代新儒家（一）：熊十力、梁漱溟、马一浮（3条）

1. 中国文化的特殊在于，它没有走完第一路向就提前走了第二路向，所以他说中国文化“早熟”，后来在《中国文化要义》里讲成理性早启、文化早熟〔转述，待核〕
2. 他有时指向环境，有时指向一种内在的早熟〔待核〕

3. 圈回来的时候，他对自己早年的一些说法有过修正，比如关于“三路向”是否是必然的世界次序，晚年他不再那样强调〔待核〕

第36章　现代新儒家（二）：冯友兰与贺麟（11条）

1. 大意是说，写哲学史的人照着前人讲，把前人的意思如实陈述出来；作哲学的人接着前人讲，前人讲到哪里，他从那里往下讲〔待核〕
2. 他自己的《新理学》，自称是接着宋明道学、主要是接着程朱讲的，不是照着讲的〔待核〕
3. 所以看文化要“以类观之”，不要“以国别观之”〔待核〕
4. 冯友兰晚年常以“阐旧邦以辅新命”概括自己一生的志业〔待核〕
5. 读成一条线，主题是“极高明而道中庸”〔待核〕：先秦诸子各自看到了一半，孔孟立了人伦日用的道理，老庄看到了超越的高处，两边的张力经过魏晋、佛学，尤其是禅宗那种“日用平常之事，无非妙道”的转手，最后在宋明道学里合了起来，既高明又不离日用〔待核〕
6. 最关键的一步，是区分两种心：心理的心，与逻辑的心〔待核〕
7. 他批评“中体西用”：体用本是不可分的，把西学只当作“用”，是把一棵树的枝叶剪下来插在别人的花盆里；西洋文化有它的“体”，要吸收就得把它的体也迎进来，让体与体相遇〔待核〕
8. 于是他提出“儒家思想的新开展”，主张三条路：以西洋哲学发挥儒家的理学，以基督教精神充实儒家的礼教，以西洋艺术发挥儒家的诗教〔待核〕
9. 他还对五伦、三纲有新的解释，试图把礼教从僵死的形式里抽出“常道”来〔待核〕
10. 在宋儒那里，理首先是道德的，是善的源头；在冯友兰这里，理是类的规定，价值中立，道德之理只是“社会之理”中的一类〔待核〕
11. 1949年以后，他对自己早年的哲学有过严厉的自我批评，晚年用另一套理论框架重写《中国哲学史新编》，又在回望时说过一些对早年新理学重新肯定的话〔待核〕

第37章　现代新儒家（三）：牟宗三、唐君毅、徐复观（11条）

1. 在文化的总图景上，他提出“三统”：道统之肯定，学统之开出，政统之继续〔待核〕
2. 研究康德的学者提出，牟宗三对“智的直觉”的读法，与康德原意相距甚远；康德之所以否认人有智的直觉，有他严格的论证，这个论证不是一句儒释道都肯认就可以绕过去的〔转述，待核〕
3. 把这样一个多因素的、偶然的、漫长的历史过程，说成是“道德理性的自我坎陷”，等于把历史的发生解释成了一个形而上学的必然〔待核〕
4. 林毓生论港台新儒家一路思想时，大意也落在这一层：问题不能指望单靠思想文化的一次转变来解决，制度、习惯和具体历史条件不可低估〔转述，待核〕
5. 对这一条，坎陷说的辩护者的回应是：坎陷说不是历史因果的解释，是一种理性的“证成”——它问的不是民主与科学在历史上是怎么来的，而是从道德理性的角度看，它们为什么是应当有的、可以被承认为合理的〔待核〕
6. 如果是个人的，那么它在历史上从何时发生；如果是文明的，那么文明是怎样“自觉”的；如果是书斋里的，那么它离历史上发生的民主与科学有多远〔待核〕

7. 他讨论过儒家政治思想中的“二重主体性”问题——在道德上以民为主体，在政治上却以君为主体，两个主体并存，是儒家政治思想的内在矛盾〔待核〕
8. 第二，坎陷是暂时的、环节性的：降下去，是为了成就知识，成就以后，学统要被道统统摄，科学知识要“摄归”于仁（常被概括为“摄智归仁”〔待核〕
9. 林毓生一路的议论，我们在前面说过：问题不能单靠思想文化的一次转变来解决，制度与历史条件不可低估〔转述，待核〕
10. 坎陷说的辩护者把它读成理性的证成，不是历史的解释〔待核〕
11. 牟宗三读“无善无恶是心之体”，把它读作绝对的至善：这里的“无善无恶”，不是没有善恶的中性，是超越了善恶相对之后的“至善”，是良知本体的自律自足，不落在任何相对的善恶之中〔待核〕

第38章　当代儒学：对话、积淀、本体与生活（7条）

1. 第一，当代学者一律转述，不加引号，不造引文，核到出处的补上书名，一时核不到的仍标〔转述，待核〕
2. 他参与过全球伦理的讨论，倾向于在多元传统之间只求最低限度的共识，而不求统一的教义〔转述，待核〕
3. 思路是：在“存在者”（人、物、心、性、理）之前，有一个更本源的“生活”，所谓生活，不是某个主体的生活，而是先于主体与客体之分的“事情本身”；仁爱的情感，是生活的本源显现；由仁而义，由义而礼，儒家的伦理与制度，是从生活中长出来的〔转述，待核〕
4. 他还在这个基础上讨论“中国正义论”，处理正当性与适宜性的问题〔转述，待核〕
5. 他用“内化、凝聚、融化”之类的说法来描述这个过程〔转述，待核〕
6. 他早年写《批判哲学的批判》，对康德作了系统的述评；八十年代以来，以美学和思想史的写作影响广泛；晚年有过期待中国哲学登场的说法〔转述，待核〕
7. 他把儒学放在“文化心理结构”的位置上，仍然认为孔子创立了中华文化心理的原型，那是“一个世界”“实用理性”“乐感文化”的根〔转述，待核〕

第40章　先读人：九宫透镜与因材施教（1条）

1. 这一格的道理学科早已讲过，最接近自我决定理论一路的“自主支持”（德西、瑞安一路的概念，教育情境里有里夫等人的研究），意思是人在觉得事情由自己做主的时候更愿意动〔转述，待核〕

第41章　排路：拿惯路的末格做新路的首格（1条）

1. 社区工作里，先攒关系、再立规矩，是一条很多人都说得很顺口的路，也有不少人走过，本书没有可以点名的材料，只能泛泛地说：社区营造一类的工作里，这并不稀罕〔待核〕

第43章　路径之新、路径之奇与能量账（1条）

1. 本章所说的“沉淀”，读者很容易联想到李泽厚的“积淀”：他用这个词讲文化、理性、情感如何经由长期的历史实践，沉入人的心理结构〔转述，待核〕

第45章　儒学史上的0到1：孔子由礼到仁，宋明由三教生理与心（3条）

1. 陈寅恪在论宋代新儒学的时候，指出过一种内外不一的情形：新儒家在外表上排斥佛教，在内里却吸收了它的东西〔转述，出处待核〕
2. 这一系对宋明的判断，大致是：宋明儒学是先秦儒学内圣之学的继承与深化，牟宗三在《心体与性体》里把宋明儒分成三系，以五峰蕺山系、象山阳明系为孔孟的正宗，判朱熹为“别子为宗”〔转述，“别子为宗”一语待核〕
3. 李泽厚有“释礼归仁”的说法，他认为孔子把礼归结到仁，把外在的礼制规范内化为心理的、情感的东西，仁成为礼的心理基础〔转述，具体表述待核〕

第47章　补上发生（一）：志于学怎样发生，心也是发生的（1条）

1. 孔子这段自述里的年数，究竟是实数，还是一种整齐的说法，后人有不同的看法，本书不做考证〔待核〕

第50章　治理的总纲：修齐治平是一条路径（1条）

1. 〔转述，待核〕

第51章　政治的发展之道：因革损益，百世可知（7条）

1. 〔此处对阳明学、考据学与科举关系的概括，待核〕
2. 钱穆曾用“士人政府”来概括中国传统政治的特色，大意是政权向读书人开放，由士人组成政府〔钱穆《帝王与士人》，转述，待核〕
3. 《宋史·王安石传》记他“甚者谓‘天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤’”，〔此“三不足”是否确为其原话，历来有争议，待核〕
4. 北宋后期的党争，使士大夫内部撕裂，后人常把这个撕裂与北宋的覆亡联系在一起，〔这一因果关系，史家看法不一，待核〕
5. 〔上疏年份（一说隆庆元年，一说二年）与六事名目，待核〕
6. 这也是为什么这本书，尽管在晚清被梁启超等人重新捡起来，成为了推动变革的资源，〔梁启超等人在晚清传布此书之事，待核〕
7. 〔康有为以三世说读“损益”，待核〕

第52章　大一统与郡县：治理的横向扩张（2条）

1. 史实年代拿不准处，标〔待核〕

2. 〔绅士、宗族一层，当代研究的出处待核〕

第53章　经济的发展之道：经世济民与均平（3条）

1. 本章只作思想史与路径之学的分析，史实年代拿不准的，标〔待核〕
2. 这并不意味着社仓就一定比青苗法成功，后来的社仓也有被官府接管、沦为摊派的，〔待核〕
3. 凡标〔待核〕

第54章　法律的发展之道：礼法合一（8条）

1. 比如审理死刑案件，要经过层层复核，到了清代有秋审、朝审一类的程序，把死罪案件留待秋天由多个衙门会审，有“情实”“缓决”“可矜”一类的分档〔待核〕
2. 官府在不少情形下是承认族规、借重族长的，一桩纠纷常常先由族里调处，调处不成才到官〔泛述，具体制度因时因地而异，待核〕
3. 这四个字，是后人对《后汉书·陈宠传》中陈宠奏疏里“礼之所去，刑之所取，失礼则入刑，相为表里”一语的凝练（此奏亦见《晋书·刑法志》《通典》）〔《后汉书》本传字句待核〕
4. 这个说法过去有人用来批评，也有人用来辩护〔待核〕
5. 学界对汉到唐这一过程，有一个流传很广的概括，叫“法律的儒家化”，瞿同祖的《中国法律与中国社会》是常被提起的代表〔待核〕；陈寅恪论隋唐制度渊源时，也指出律文承接北朝与南朝的礼法传统〔转述，待核〕
6. 二十一世纪初，学界围绕“亲亲相隐”有过一场很有分量的争论，一方批评它是徇私的根源，另一方为它辩护，参与的学者不少〔刘清平、郭齐勇、邓晓芒等人曾有交锋，具体论点待核〕
7. 辩护的最强版本不是“亲人犯法可以包庇”，而是：国家不应当用刑罚把人推到必须在亲情与告发之间二选一的绝境；容隐是对国家权力边界的一种承认；不少现代法域也有亲属可以拒绝作证一类的规定〔待核〕
8. 近代以来有一种影响很大的法学思路，主张法与道德应当分开来看：一条规范是不是法，要看它是否依一定的程序、由一定的权威制定，而不看它在道德上是否站得住；凯尔森的纯粹法学是这类思路里被反复讨论的一支〔转述，待核〕

第55章　清末礼法之争与治理之道的近代转换（12条）

1. 第三，作为一次大迁移，这件事被做成了收编、放大，还是迁移，是另一层读法，放在第四节；史实部分本书只写有把握的主干，细节处标〔待核〕
2. 些条约出现了一种新的说法：1902年的中英续议通商行船条约（第十二款）里，英国表示，愿意助中国整顿律例，待中国的法律、审判办法及其他情形都臻完善，即考虑放弃治外法权；1903年中美、中日条约里也有类似的表述〔1903年两约的条款与措辞待核〕
3. 1907年，修订法律大臣进呈《刑律草案》，草案采用了近代刑法的总则分则结构，明文采用罪刑法定一类的原则，缩小了旧律中官民、良贱、尊卑的差等，并删去存留养亲等条〔“缩小官民良贱尊卑差等”与“删去存留养亲”二点的条目待核〕
4. 1907年，朝廷又设礼学馆，以纂修礼制，与修订法律馆形成某种对峙〔礼学馆设立年份待核〕

5. 通奸，是否仍要入罪；其三，亲属相奸之类关乎伦纪的条文是否保留；其四，“子孙违犯教令”之类，旧律里以尊长的意志为基准的罪名是否保留；其五，存留养亲一类，把家中尊亲属无人侍奉考虑进量刑的做法是否保留〔其中“亲属相奸”“存留养亲”二点的细节待核〕
6. 劳乃宣是钦选议员，他提出《新刑律修正案》，主张把关系伦纪的条文补入；杨度作为政府特派员为草案辩护，大意是中国要成国，须由家族主义转向国家主义〔杨度发言的大意待核〕
7. 同一年，清廷颁布《大清现行刑律》，是对旧律的改良，删去一批过时条文，但保留了大体框架；新刑律则在1911年1月颁布，同时附以暂行章程，对礼教派关心的若干事项作了保留性的安排〔暂行章程的具体条目待核〕
8. 他在考订历代刑制时，常用的论证是：酷刑并非三代旧制，是后世之变，因此废酷刑不是背离古义，而是回到古义〔泛述，待核〕
9. 清末也有对土的尝试，比如民商事习惯的调查，修订法律馆在清末已有此类的举措，民初续做〔待核〕
10. 推迟的代价，是之后几十年里，同样的问题以不同的形式反复出现，比如民国亲属法中“家”的制度的存废、家长与家属的关系，这些争论在后来的立法过程中一再出现〔泛述，待核〕
11. 林毓生提出“创造性转化”，大意是对传统的符号与价值系统加以改造，使之成为变迁的种子（见其《中国传统的创造性转化》）；李泽厚有“转换性创造”一说，也在同一方向〔转述，待核〕
12. 梁启超有一个流传很广的判断，大意是中国人历来知有天下而不知有国家〔转述，出处待核〕

第59章　中医：身体的健康发展之道（18条）

1. 到底是医家借了儒家的宇宙论，还是儒家借了医家的身体观，还是两者共用了当时通行的一套语言，史家有不同意见，本书不作判断〔待核〕
2. “和于术数”，注家一般解为各种调养的方法，如导引、调息之类，也有解为遵循规律的〔解释不一，待核〕
3. 宋代以后，士人读医书、行医的风气渐盛，“儒医”一词出现，有“不为良相，则为良医”的传说，这句话常被系于范仲淹〔此说待核〕
4. 辨证论治这一整体的名称，作为中医学的核心概括，是现代才被明确提出来的〔大约在二十世纪中叶前后，具体出处与时间待核〕
5. 它的出处本书没有核实到〔待核〕
6. 在后世的总结里，辨证论治的“变”，常被概括成三个方面：因人、因时、因地〔这一概括见于现代教科书，思想源头在《内经》，具体表述待核〕
7. 据传他在书序里痛陈家族人口在伤寒流行中大量死亡，是促使他著书的原因之一〔序文细节待核〕
8. 改变：吴有性的《温疫论》提出“戾气”的说法，以区别于传统的六淫〔待核〕；叶天士的《温热论》提出卫气营血的层次（卫、气、营、血，由浅入深），后人常把其中的传变次序概括为卫分之后才说气分、营分之后才说血分〔转述，待核〕；吴鞠通以三焦立论〔待核〕
9. 第三拍是回写：后来有“寒温统一”的讨论，有对《伤寒论》的重新阐释〔待核〕
10. 中医界的“中西医孰优孰劣”、“废医存药”之争、“中医科学化”之议，都带着判教的味道〔待核，仅作思想史的素描〕

11. 元末戴良为朱震亨作传，说他读《局方》而悟，“操古方以治今病，其势不能以尽合”（见《四库全书总目提要·局方发挥》所引）；另有“古方新病不相能”一类的流传说法，出处本书未核到〔待核〕
12. 校的建立，中医医院的设立，中医与西医在同一家医院里并立〔二十世纪五十年代起，具体时间与规模待核〕；“中西医结合”成为一个正式的提法（二十世纪五十年代起为官方所倡）；病历中同时记录中医诊断与西医诊断，“病证结合”成为一种常用的临床思路〔待核〕
13. 1971年〔待核〕
14. 2019年世界卫生大会通过的国际疾病分类第十一版，纳入了传统医学的一个章节（该版第26章，其首个模块的概念源自中医〔待核〕
15. 表里的几个人名与书名，都是学术史上常被提到的，各自的具体主张与时间，在此只作索引，需要核验〔王清任《医林改错》自序署道光庚寅，即1830年，约在十九世纪三十年代，此点已核；唐宗海、张锡纯、恽铁樵等人的中西汇通主张，待核〕
16. 二十世纪二十年代末，1929年初，国民政府召开的全国卫生会议通过了余岩（云岫）提出的主张废止旧医的提案，引起了中医界的强烈反应，各地同行联合抗争，后来这一日被中医界长期纪念〔抗争与纪念日的细节待核〕；1931年〔待核〕
17. 李泽厚曾用“经验合理性”来描述中国传统思维，大意是理性建立在经验的积累与历史的检验上〔仅转述大意，待核〕
18. 此外，本章的大量引文与史实标了〔待核〕

第61章　事业的发展之道（一）：儒商与事功（6条）

1. “不受命”，朱熹《集注》说“命，谓天命”，是不接受天命的安排；何晏《集解》则作“赐不受教命”；还有解作不接受官府的命令、自己去经营的〔此一说待核〕
2. 关于明清商帮，本书的史料把握有限，这里先交代：以下涉及商帮的史实，凡没有把握的，仍标〔待核〕
3. 通常的说法，明清时期有几个著名的商帮，如山西的晋商、安徽的徽商，晋商以票号等金融业务著称〔账局一项待核〕
4. 关于晋商，常有以“信义”立身、以号规管理伙计的说法〔待核〕
5. 晋商的票号在各地设分号，据说有总号管控、统一账法、派伙计出去等办法（总号设于平遥等地、各地设分号的连锁结构有记载；统一账法与派伙计两项〔待核〕
6. 七、本章引用的《论语》《大学》《系辞》，本书自认较有把握；陈亮、叶适、商帮、涩泽荣一、韦伯、余英时的部分，均为转述，其中已核对的已撤标，仍标〔待核〕

第63章　新中国的科技创新：发展之道为潜意识（13条）

1. 2004年《中长期铁路网规划》出台后，形成了“引进先进技术、联合设计生产、打造中国品牌”的总体要求〔表述待核〕
2. 在消化引进技术时，研发团队的工作思路被概括为“先僵化，后优化，再固化”〔待核〕
3. 此后在中国发生的大量事情，据公开的叙述，是电池与组件的制造工艺不断改进、生产规模不断扩大、成本不断下降（据报道，2010至2020年间光伏组件价格下降了约85%〔待核〕

4. 2020年3月前后见报的，是科技部、国家发展改革委、教育部、中国科学院、国家自然科学基金委员会五部门联合印发的《加强“从0到1”基础研究工作方案》〔具体印发日期待核〕
5. 据当时的报道，该方案针对的是“从0到1”原创性成果不足的问题，从七个方面提出举措：优化原始创新环境，强化国家科技计划原创导向，加强基础研究人才培养，创新科学研究方法手段，强化国家重点实验室原始创新，提升企业自主创新能力，加强管理服务〔待核〕
6. 报道所述的内容里，有推行代表作评价，使论文回到学术本身；有面向三十至四十岁青年科学家的长期项目，按方向选人、按人定项目，项目负责人可自主确定研究内容和技术路线〔待核〕
7. 方案谈到的目标，是努力开辟新领域、提出新理论、设计新方法、发现新现象〔待核〕
8. “跟跑、并跑、领跑”三者并存的说法〔具体出处待核；2016年的讲话中有“某些前沿方向开始进入并行、领跑阶段”之句〕
9. 成果鉴定中“达到国际先进水平”“填补国内空白”一类的表述，在国内科技评价里是常见的说法〔待核〕
10. 项目制是近年来研究者用来描述国家资源配置与治理的一个概念，社会学者渠敬东对此有过较系统的讨论〔待核〕
11. 这里要诚实地写下一个对照：前面提到的青年科学家长期项目，据报道，设计为按方向选人、按人定项目，项目负责人可自主确定研究内容和技术路线〔待核〕
12. 前面提到的方案，把目标分作开辟新领域、提出新理论、设计新方法、发现新现象四类〔待核〕
13. 其八，政策文件的名称、年份与内容，以及所引的公开叙述，已核对者已撤标；凡仍标〔待核〕

母　题

儒家把1到N的发展之道做到了极深，
却很少生出一个新的一；
从开花到出新花，要的是另一种本事。

同一棵老梅，年年开花，越开越好；培育出一个从没有过的新品种，是另一回事。孔子讲的是一条宏大的发展之道：从一个给定的一出发，守住、展开、传成很多。《论语》《大学》《中庸》《孟子》《荀子》《易传》是这条道的理论，两千五百年的儒学，大半是在这条道上换先后。

本书用三方程、六路径、三原理给儒学诸家各做一份读数：惯走哪一条路，末格落在哪里，碰到矛盾断在哪一拍；再请朱熹、阳明、孟子、荀子以至近现代与当代各派开口说话。然后走到发生与应用：把1到N与1到1做到最好，再让0到1有处可生，并看这条道怎样做了几千年国家治理与教育、健康、事业的总纲。

三部十三编六十六章，前有导言；每章写明“可错条件”，结语摆出本书的判词与自认最弱的八处。

你守着的那个一，还在回答问题吗?

德麦国际出版社 · Demai International Press
德麦国际专著第 509 号 · 三部十三编六十六章 · 约 94 万字
ISBN 979-8-90690-509-3 · 定价 US$50.00

ISBN 979-8-90690-509-3
9798906905093