

1

2024

ISSN 2096-9805

國際儒學

中英文

International
Studies on Confucianism

儒



國際儒學聯合會
International Confucian Association



清華大學
Tsinghua University

國際儒學

中英文

(季刊)

特別顧問：孫春蘭 福田康夫[日]

顧問：(按漢語拼音排序)

安樂哲[美] 戴逸 馬斯洛夫[俄] 滕文生
王蒙 葉嘉瑩[加] 袁行霈 張豈之

編輯委員會

主任：陳來

委員：(按漢語拼音排序)

陳來 崔英辰[韓] 丁四新 黃勇
李晨陽[美] 李存山 彭剛 舒大剛
萬俊人 王念寧 王學典 吾妻重二[日]
楊朝明 姚新中[英] 張學智 仲偉民
朱漢民

主編：仲偉民

□ 儒学讲堂

中华文化输出与欧亚文化认同

——从东亚世界论到欧亚东部世界论 …… 王 素讲述 张乐之整理(1)

□ 儒学通论

儒家以孝治天下的可行性分析

——以释奠与养老、耕藉礼为中心的考察 …… 蔡 杰(15)

儒学、家训与大小传统 …… 臧 明(25)

再说儒

——先秦儒家与上古的氏族、部落及国家 …… 高华平(33)

□ 专题研究

情感儒学专题

主持人语 …… 郭 萍(49)

儒家情感主体性困限的哲学转机 …… 郭 萍(50)

情感诠释:儒家古典诠释学的一个传统 …… 张小星(58)

从“以恩为仁”到“以权达仁”

——儒家为仁之方的现代转化 …… 胡骄键(65)

□ 儒学与文学艺术

先秦纳言、献诗以谏制度与“采诗观风”话语的形成 …… 颜 敏(74)

拟制与拟表:古代朝鲜文人论杜的独特之面 …… 李煜东(87)

师道精神与韩愈、柳宗元的赠序创作 …… 杨玉锋(95)

□ 庆祝“国际儒学联合会”成立三十周年

- 中国历史与文化多元 李焯然(107)
从“爱亲”到“爱人”
——恢复孔子思想的真实原貌 邓思平(112)
在推进“两个结合”中多领域发挥儒学新时代作用 金 刚(116)

□ 对话

- 记忆:艾兰与中西学术交往访谈录
..... 汪 涛 艾 兰(Sarah Allan)访谈 张欣毓译(121)

□ 古典儒学研究

- 辩性善
——理解孟子性善论含义的三个维度 赵金刚(135)
朱熹的仕途与系衔 方诚峰(143)

□ 书评

- 探本溯源
——夏含夷《〈周易〉的起源与早期演变》英文版导读 王嘉宝(160)
坐标内外的董仲舒
——评黄铭《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》 刘禹彤(171)
儒耶对话的新范式
——评田薇《基督教与儒家——宗教生存伦理的两种
范型》 赵法生(178)

CONTENTS

- The Export of Chinese Culture and Its Acceptance in Eastern Eurasia: From “East Asian World Theory” to “Eastern Eurasian World Theory” Wang Su, Zhang Lezhi (1)
- Feasibility Analysis of Confucian Rule of Filial Piety: An Investigation Centered on the Relationship between Memorial Service, Elderly Care, and Cultivation Rituals Cai Jie (15)
- Confucianism, Family Instructions and Traditions Zang Ming (25)
- Revisiting Confucianism: The Pre-Qin Confucianism and Ancient Clans, Tribes, and States Gao Huaping (33)
- A Philosophical Turning Point of the Subjective Dilemma of Confucian Emotion Guo Ping (50)
- Emotional Interpretation: A Tradition of the Confucian Classical Hermeneutics Zhang Xiaoxing (58)
- From “Love through Graces” to “Love through Rights”: The Modern Transformation of Confucianism as the Way of Love Hu Jiaojian (65)
- Collect Comments and Sing to Suggestions with the Formation of Collecting Folk Songs to Observe Folk in the Pre-Qin Dynasty Yan Min (74)
- Imitation the Zhi and Biao: A Unique Aspect of Joseon Literati’s Respect for Du Fu Li Yudong (87)
- The Spirit of Teacher Dao and Han and Liu’s Preface Creation Yang Yufeng (95)
- Chinese History and Cultural Diversity Lee Cheuk Yin (107)
- From Loving Member of Family to Loving Common: Rediscovery the Real Aspect of Confucius Deng Siping (112)
- Play the Role of Confucianism in the New Era in Many Fields in Promoting “Two Combinations” Jin Gang (116)
- Memory: Wang Tao Interview Sarah Allan Wang Tao, Sarah Allan; Zhang Xinyu trans (121)
- Defending Inherent Goodness: Several Dimensions of Understanding Mencius’ Theory of Human Nature Zhao Jingang (135)
- Zhu Xi’s Official Career and Titles Fang Chengfeng (143)
- Fathoming the Origin: An Introduction to Edward L. Shaughnessy’s *The Origin and Early Development of the Zhou Changes* Wong Kar Bo (160)
- Dong Zhongshu Outside of Coordinates: On Huang Ming’s Book “*Tui He Yan Dong: An Understanding of Dong Zhongshu’s Study of Spring and Autumn Annals*” Liu Yutong (171)
- Contemporary Confucian and Christian Dialogue, A New Paradigm: Review of Tian Wei, *Christianity and Confucianism: Two Paradigms of Ethics of Religion* Zhao Fasheng (178)

· 儒学讲堂 ·

中华文化输出与欧亚文化认同

——从东亚世界论到欧亚东部世界论

王素讲述 张乐之整理

摘要: 中华自古重文化。文化是治国安邦的基础。古人认为文化就是礼乐教化,即“文德”。孔子以文化论国家兴衰,始创文化史观,而后历代皆行其法。在文化史观的视角下,文化输出尤为重要。“二十五史”与职贡图系统均记载了中国的朝贡体系,其中可见中国与朝鲜、日本之间交通移民的悠久历史。早年日本学者提出“东亚世界论”,认为古代的东亚世界以中国文明为基轴,由“册封体制”维系,并形成“汉字文化圈”。近年日本学者提出“欧亚东部世界论”,将中华文化的影响扩大至欧亚东部世界,并对“东亚世界”只有中国一个中心提出挑战。文化输出伴随着文化认同与接受的过程,这一过程往往包含“变容”的因素,即选择性吸收并使之发生变化。中国历史上最具典型意义的文化输出当属南朝梁武帝时期,以“文德”招徕四夷,盛况空前。中华的文化输出与欧亚的文化认同无疑是双向、互利的。

关键词: 文化史观; 文化输出; 东亚世界论; 欧亚东部世界论; 变容

作者简介: 王素,故宫博物院、“古文字与中华文明传承发展工程”协同攻关创新平台(北京 100009)

整理者简介: 张乐之,北京外国语大学外国文学研究所(北京 100089)

中华自古重文化。孔子创“文化史观”,以文化论兴衰成败,以文化分正统与非正统。中华同时重文化输出。古书所谓“夷夏之辨”“用夏变夷”,其“辨”与“变”说的都是文化。早年日本学者提出“东亚世界论”,认为古代的东亚世界是以中国为中心,以汉字、儒教、律令制、汉传佛教以及册封体制等为要素形成的世界。近年日本学者又提出“欧亚东部世界论”,将中华文化的影响扩大到了欧亚东部世界。中华文化的输出,曾经对东亚世界乃至欧亚东部世界产生过重大影响。这一点学术界已有完善论述。这说明当时的中华文化具有先进性,不仅东亚世界,甚至欧亚东部世界,都对这种先进性予以了认同和接受。

一、文化与文化史观

什么是文化?古人认为就是礼乐教化,也就是文德。古代治理国家讲究文武并用。文德的对立面是武功。这两个词常常一起出现。《后汉书·光武帝纪上》评价光武帝,说:“言武功则莫之敢抗,论文德则无所与辞。”意思说:光武帝能够建立东汉王朝,大家只知道他的武功无人能敌,其实他的文德也是很难挑剔的。可以看出,古人认为,治国安邦,仅靠武功不行,还得靠文德,

也就是文化。于是就有了“文化史观”。

但“文化史观”因国家、民族不同,专业、旨趣不同,以及对文化的理解不同,存在各种解读。譬如:中国学者钱穆的文化史观带有强烈的内陆色彩,认为中国的文化并非完全的专制文化,在很长时间内是有法制和君相分权的。日本学者津田左右吉的文化史观则带有强烈的海洋色彩,认为日本的文化有自己的特殊性,其形成并非完全受到中国的影响。可见对文化史观的理解是见仁见智的。我认为求同存异可也,没有必要制定统一答案。本讲座谈到的文化史观,主要是我个人所理解的文化史观。

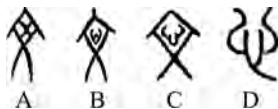


图1 古文字中的“文”

先说“文”字。图1中的A、B是甲骨文的“文”字,C是西周金文的“文”字,D是篆书的“心”字。A甲骨文的“文”字属第一期(商王武丁时期),像人站立,胸前有文饰,也就是文身。B甲骨文的“文”字属第五期(商王帝乙、帝辛时期),胸前文饰开始具有“心”形。C西周金文的“文”字出自西周中期的利鼎,胸前文饰已完全变成“心”字,与D篆书的“心”字已甚相似。据人类学家研究,人类之初,世界上各个民族、各个种族都有文身之俗,文身最早实际上是一种图腾,也就是本民族的文化。胸前的文饰,从“文”向“心”的演变,是一种隐喻,表示这种民族文化已深入人心。而中国的民族文化,就是礼乐制度。礼乐制度深入人心,沁入血液,植入基因,所以中华古称礼乐之邦。

礼乐制度据记载是由周公创建的。周公姓姬名旦,是周文王的第四子,周武王同母弟。文王死,武王继位,周公辅佐武王,伐纣灭商,建立(西)周王朝。武王在灭商之后第三年就去世了,他的儿子成王继位,年幼,就由叔叔周公做摄政王,一共摄政七年。大家都知道清朝多尔衮是摄政王。周公则是中国历史上第一个摄政王。《史记·周本纪》说周公“兴正礼乐”。《汉书·五行志》说“昔周公制礼乐、成周道”。后来成王长大,周公还政。儒家(包括孔子)最高愿望是当“帝王师”。周公就是中国历史上第一个成功的“帝王师”。周公辅政,创建礼乐制度,还为中国历史上第一个盛世“成、康之治”打下基础。

西周共有十三个王世(实际上只有十二个王,还有一个共和十四年,统称为西周十三王世)。陈梦家《西周年代考》分为前、中、后三期,武、成、康、昭四王为前期。武王创业,建立西周,三年即去世。昭王当政之初即“王道微缺”,后来率师伐楚,全军覆没,自己也死于汉水之滨。唯成、康二王能遵周公“明德慎罚”的治国方略。“明德”是实行德政,“慎罚”是不轻易用刑。《史记》说:“成、康之际,天下安宁,刑错四十余年不用。”《汉书》说:“成、康之隆,囹圄空虚四十余年。”成、康二王当政四十多年,人民安居乐业,国家不用刑罚,监狱中没有犯人,成为衡量盛世的重要标准。

我认为,中国历史上有三个盛世:第一个是西周成、康之治,第二个是西汉文、景之治,第三个是唐代贞观、开元之治。虽然每个盛世都有其不同的特点,但礼乐发达、文化昌盛是共同的。中国历史上每个王朝都有自己的标志性文化。我们熟知的唐朝的唐诗、宋朝的宋词、元朝的元曲、明朝的小说、清朝的学术,都是这些王朝的标志性文化。郭沫若写过一本书名叫《青铜时代》。他认为商周是“青铜时代”,标志性文化是青铜文化。商周青铜器品种繁多,主要分食器、酒器、乐器三大类,食器、酒器多作宗庙祭器,称为礼器(彝器),故实际可并为礼器、乐器两大类。食器

常见有鼎、簋、甗、鬲、簠、豆；酒器常见有爵、觚、壶、盘、壘、尊、盃、匜(yí)、罍(jiǎ)、卣(yǒu)、觶(zhì)、缶；乐器常见有钟、铙(náo)、铎等。此外还有俎、甗、鍤、觥、敦、甗(bù)、铉等众多礼乐器。郭沫若将商周青铜器分为四期：第一滥觞期(现在称发展期)，相当殷商前期；第二勃古期(现在称鼎盛期)，相当殷商后期至西周成、康、昭、穆之世；第三开放期(现在称转变期)，相当恭、懿以后至春秋中叶；第四新式期(现在称更新期)，相当春秋中叶至战国末年。而礼乐青铜器的制造鼎盛期，实际就在成、康时期。

成、康时期青铜文化之鼎盛，可以举三个青铜器简单说明。第一个是西周武王时期的利簋。武王即前面所说的西周前期武、成、康、昭四王的首王。利簋铭文32字，首字“珣”是“武王”二字的合文，是唯一记载武王伐商的青铜器。如此重大的历史事件，仅用32字表述。武王利簋现藏中国国家博物馆，是第一批禁止出国展览的文物。第二个是西周成王时期的何尊。何尊铭文122字，比武王利簋多了90字。现在大家都知道一个词叫做“宅兹中国”，这个词就出自成王何尊。成王何尊现藏宝鸡青铜器博物馆，也是禁止出国展览的文物。第三个是西周康王时期的大盂鼎。大盂鼎铭文291字，比成王何尊又多了169字。康王大盂鼎亦藏中国国家博物馆，也是禁止出国展览的文物。可以看出，礼乐青铜器的制造，武王以后才突飞猛进，到成、康时期达到了鼎盛。

孔子是周公封地鲁国人，耳濡目染，一生以周公为偶像。《论语》记孔子曰：“甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公！”儒家经学在历史上有过几次大的争论，譬如两汉的今文与古文之争，清代的宋学与汉学之争，还有近代的新儒家的内部争论等，争论问题之一是如何给孔子定位：是“先师”？还是“素王”？汉武帝时，罢黜百家，独尊儒术，今文经学就将孔子比作俗世帝王，称为“素王”，也就是在野的白衣帝王。西汉刘安《淮南子·主术训》说：“孔子……专行教道，以成素王。”《汉书·董仲舒传》说：“孔子作《春秋》。先正王而系万事，见素王之文焉。”东汉王充《论衡·定贤》说：“孔子不王，素王之业在《春秋》。”后来的宋学和新儒家的一部分人都主张将孔子定位为“素王”。但古文经学以及后来的汉学和新儒家的另一部分人认为应将孔子定位为“先师”。前面说过周公是中国历史上第一个成功的“帝王师”。孔子一生周游列国，推销自己，其实是想学周公当“帝王师”。尽管最终也没有当上，但孔子仍是教育家，仍是“万世师表”。因此，应将孔子定位为“先师”。

孔子既以周公为偶像，周公创建礼乐制度，孔子自然崇尚礼乐文化。何况他正处在“礼坏乐崩”的时代。因为“礼坏乐崩”这个词就出自于《论语》：“君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。”在这样的时代，孔子尤其希望恢复周公礼乐。孔子自称“述而不作”，就是只叙述和传承前人的著作，自己不创作。他叙述和传承的前人的著作，主要是“六经”(《易》《书》《诗》《礼》《乐》《春秋》)，其中即有《礼》《乐》二经。可惜乐器虽易传承，乐谱却难传承。《乐》经在秦始皇焚书之后就失传了。汉设“五经博士”，其中就没有《乐》经。后世常有文章炒作《乐》经重现于世，实际并不可信。可以看出，孔子是周公思想的真正继承者。《孟子》说：“周公、仲尼之道。”将周公、孔子并称。我们常把孔子视为中国第一个儒学大师。其实，中国第一个儒学大师应该是周公。孔子继承的是周公的思想与事业。古人都是将孔子与周公视为一个“共同体”的。

孔子评价西周功业，标准只有一个，就是文化。殷商末期，也就是殷纣王时期，人民负担沉重，生活艰难，水深火热。周文王时为西伯，拥有天下三分之二的土地，却没有起兵造反。《论语》记孔子评周文王曰：“三分天下有其二，以服事殷，周之德，其可谓至德也已矣。”曹操《短歌行》说：“周西伯昌，怀此圣德；三分天下，而有其二。”即咏其事。其中之“德”，都是指前面提到的

“文德”。西周建立后,周公“明德慎罚”,与民休息,终于成就了“成、康之治”。西周前期,主要是成、康时期,政治宽容,经济繁荣,军事强大,文化兴盛。但《论语》记孔子说:“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”意思说:西周以夏、商二代为借鉴,文化如此兴盛,我向往西周。这是孔子对西周前期文化的由衷赞美。孔子不赞美西周前期的军事、政治、经济,而只赞美西周前期的文化。因为孔子认为:文化才是衡量一个国家兴衰的关键。中国传统的“文化史观”,就是孔子创立并从孔子开始的。

孔子创立的“文化史观”,统治中国士大夫思想两千四百年,从未有人置疑。五四运动后,开始受到批判。1949年后,对外批胡适,对内批陈寅恪,都会批他们的“文化史观”。这其实是一种误解。因为联合国教科文组织对文化有明确的定义:文化分有形文化和无形文化:有形文化为物质文化,列为“世界物质文化遗产”;无形文化为非物质文化,列为“世界非物质文化遗产”。后者现在简称“非遗”,特别受到各方面重视。而属于“非遗”的篆刻技艺、古籍保护技艺、碑刻拓摹技艺、青铜器复制技艺、古书画临摹装裱技艺等等,哪一项又能说与物质完全没有关系呢?文化与物质的联系如此紧密,正说明“文化史观”本质就是“唯物史观”。近百年来,王国维、陈寅恪的“文化史观”特别具有标志性。

我们知道,王国维号观堂,1927年在北平颐和园昆明湖自沉而死。他为何自杀?众说纷纭。陈寅恪在《王观堂先生挽词》中解释王国维自杀原因说:“凡一种文化值衰落之时,为此文化所化之人,必感苦痛,其表现此文化之程量愈宏,则其所受之苦痛亦愈甚;迨既达极深之度,殆非出于自杀无以求一己之心安而义尽也。”五四运动后,王国维这一代受传统教育很深的人,都觉得新文化运动对旧文化所做的批判过于严苛,并且必然会导致旧文化走向衰落。他们心中感到苦痛,苦痛到了一定程度,就只有通过自杀才能寻找安宁。总之,王国维的自杀,完全是为了文化。至于陈寅恪,从他解释王国维自杀原因,已经可以管窥他的“文化史观”了。此外,陈寅恪将“文化史观”用于中古史研究,也给人留下深刻印象。中古时期是中华民族大融合的时代。陈寅恪最著名论断是以文化辨种族。他认为:“北朝胡汉之分,不在种族,而在文化。”至少是:“文化之关系较重,而种族之关系较轻。”他反复强调:“汉人与胡人之分别,在北朝时代文化较血统尤为重要。凡汉化之人即目为汉人,胡化之人即目为胡人,其血统如何,在所不论。”他撰写《元白诗笺证稿》研究元(稹)白(居易)诗。元姓出自鲜卑拓跋氏,白姓出自西域龟兹王室。然而元稹的《连昌宫词》,白居易的《长恨歌》《琵琶行》,体现的都是完全的汉文化。因而,在陈寅恪眼里,元稹、白居易无疑都是汉人。这种以文化辨种族的“文化史观”,对文化输出颇有裨助。

二、文化输出与东亚世界论

谈到文化输出,首先得谈“文德”,得从“文”与“德”两个字换“心”说起。

前面提到“文德”一词。殷商晚期到西周中期的“文”字里面都有“心”字。而同时的“德”字下面没有“心”字。罗振玉《殷契考释》最早发现甲骨文“德”字下面没有“心”字。郭沫若《金文丛考》指出此为“省字”,他说:“殷彝无德字,卜辞亦无之。”“省字”是说字形不完整,有所减省。“殷彝”指殷代金文。“卜辞”指商代甲骨文。“无德字”不是说没有“德”字,是说没有有“心”的“德”字。郭沫若说:有“心”之“德”始见“周文”,具体始见西周中期的班簋。李学勤赞为洞知灼见。即西周中期以后,“心”字从“文”字里面换到“德”字下面。“文”与“德”换“心”,反映要将

文化升华,用心输出。

“文德”一词,一直与文化输出有关。《周易》说:“风行天上,小畜,君子以懿文德。”意思说:风在天上行走,无遮无挡,君子应修美文德,待时而发,借风而行。《论语》说:“远人不服,则修文德以来之;既来之,则安之。”意思说:外族人或外国人不愿归服,就修好自己的文德,吸引他们过来;他们来了,就安抚、培养、教化他们。唐玄宗《平胡》诗:“武功今已立,文德愧前王。”唐李咸用《昭君》诗:“古帝修文德,蛮夷莫敢侵。”元傅若金《书南宁驿》诗:“也知文德能柔远。”歌咏“平胡”“昭君”“柔远”,均用“文德”一词,说明“文德”是关于文化输出的专门外交词汇。鲁迅《伪自由书》说:“还有什么事可以做呢?自然只有修文德以服‘远人’的日本了。”也用“文德”一词譬喻文化输出。

西周开始实行“封建制”。周天子为天下“共主”,制定了一整套维护“中国”(京师)与“四方”(诸侯王)、“中国”(华夏居地)与“四夷”(周边少数民族政权)关系的政治秩序。诸侯王和周边少数民族政权必须定期或不定期至中国(京师或华夏居地)朝贡。这里所谓朝贡,实际是朝觐与职贡的合称。美国费正清称之为“华夷体系”或“中国传统的世界秩序”。香港黄枝连称之为“天朝礼治体系”或“亚洲的华夏秩序”。

《周礼·秋官·大行人》记载:

邦畿方千里。其外方五百里谓之侯服,岁一见,其贡祀物。又其外方五百里谓之甸服,二岁一见,其贡嫔物。又其外方五百里谓之男服,三岁一见,其贡器物。又其外方五百里谓之采服,四岁一见,其贡服物。又其外方五百里谓之卫服,五岁一见,其贡材物。又其外方五百里谓之要服,六岁一见,其贡货物。九州之外谓之蕃国,世一见,各以其所贵宝为贄。

“要服”即蛮服。“九州之外”的“蕃国”包括夷服、镇服、蕃服。与侯、甸、男、采、卫五服一年至五年一朝觐不同,蛮服六年一朝觐,夷服、镇服、蕃服则“世一见”。所谓“世一见”,《通典·宾礼一》解释为:“父死子立,及嗣王即位,乃一来。”即父死子继,一世一朝觐。这些礼制尽管带有很强的理想化色彩,却都是有明文记录和确凿规定的。

关于中国的对外关系和世界秩序,官方有文字和图像两个系统记录:

文字系统即国史系统,也就是“二十五史”(“二十四史”与《清史稿》)系统。吴于廑《关于编纂世界史的意见》认为:古代世界各国编撰的史书,实际都是世界史。以司马迁的《史记》为例,除中国外,东边包括朝鲜,西边包括大宛、大夏,以及安息、条支,总体称为“天下”,也就是司马迁所知道的当时的世界。其中有主体或中心,有附从或外围,主体或中心就是汉天子统治的中国,附从或外围就是应当接受中国教化的周边小国和蛮夷。中国当时非常先进,已经进入封建社会;而周边小国和蛮夷,包括日本、朝鲜等,都还停留在奴隶社会。中国希望通过文化输出,教化周边小国和蛮夷,带领他们一起发展。“二十五史”大多都有西域、四夷、外国等传,都是世界史。“二十五史”详细记录了周边小国和蛮夷到中国朝贡,从中国求得儒教、律令、汉传佛教等典籍带回本国和本邦的情况。

图像系统即职贡图系统。日本学者榎一雄是研究职贡图的专家,他撰《职贡图の起源》,认为描绘外国使节朝贡的图画始于汉武帝。现存职贡图最早是梁元帝绘写的《职贡图》,最晚是清代傅恒主持编修的《皇清职贡图》,其间每个王朝都有大量的职贡图。职贡图的标准本,是一幅图画配一篇题记,图画绘的是朝贡使者的形象,题记写的是朝贡使者所在国家及地方的历史和风

土人情。梁元帝《职贡图》现存三种有图摹本:第一种为唐阎立本摹本,存二十四国使者着色画像,无题记(见图2)。第二种为南唐顾德谦摹本,存三十三国使者白描画像,无题记(见图3)。这两个摹本皆藏台北“故宫博物院”。无题记是画家临摹重图轻文,把题记删掉了。第三种为北宋熙宁十年(1077)摹本,存十二国使者着色画像及十三国题记(倭国后多宕昌国残题记),原为清宫藏品,后来流出,先藏南京博物院,现藏中国国家博物馆(见图4)。



图2 梁元帝《职贡图》唐阎立本摹本:倭国、新罗、百济、高丽使者(现藏台北“故宫博物院”)



图3 梁元帝《职贡图》五代南唐顾德谦摹本:倭国、新罗、高句丽使者(现藏台北“故宫博物院”)



图4 梁元帝《职贡图》北宋熙宁十年摹本：倭国、百济使者（现藏中国国家博物馆）

前面说过，本讲座重点谈到的“东亚世界论”，是日本学者提出来的。日本学者关注的东亚世界，主要是朝鲜和日本。这里重点谈谈中国与朝鲜和日本的交通情况。

中国与朝鲜交通由来已久。据《尚书大传》记载：武王灭商，纣王叔父箕子“走之朝鲜，武王……因以朝鲜封之”。《史记》也说：“武王乃封箕子于朝鲜。”《汉书》说箕子“教其民以礼义田蚕织作”以及刑法“八条”。此为箕氏朝鲜。《三国志》记载“汉初燕亡人卫满王朝鲜”。即西汉初年，燕国旧人卫满率兵逃亡朝鲜，灭箕氏，自己建国。此为卫氏朝鲜。后来汉武帝灭卫氏，置乐浪、临屯、玄菟、真番四郡，将整个朝鲜纳入中国版图。此为汉四郡时期。可见朝鲜半岛曾长时间接受商朝后裔、燕国旧人、西汉政权的统治。西汉末年之后，朝鲜半岛才逐渐形成高丽、百济、新罗三国。故中华文化输出，对朝鲜半岛影响最为深远。

中国与日本交通也由来已久。据《后汉书·东夷传》记载：“建武中元二年(57)，倭国奉贡朝贺，使人自称大夫，倭国之极南界也。光武赐以印绶。”1784年4月12日，日本福冈出土了一枚“汉委奴国王”金印，现藏福冈市博物馆，属于日本国宝。围绕这枚金印的性质，日中学术界曾爆发很大的争论。但按照“二重证据法”，传世文献与出土文献可以互为证据，这枚金印无疑可以作为日本最早接受中国册封的实证。

中国历史上改朝换代十分频繁。在王朝更迭期间，中原难免大乱。唐古之奇《秦人谣》诗：“中国既板荡，骨肉安可保？”人民只能逃亡。主要有三条路线：东去朝鲜半岛，再渡海往日本；南去江南，再往越南、南亚；西去河西，再往西域。逃亡自会伴随移民。

中国向朝鲜半岛移民，除了前面提到的箕氏、卫氏、汉四郡时期，最早可追溯到秦末战乱，齐、燕、赵数万人到朝鲜半岛避难。此后，朝鲜半岛因中华文化底蕴深厚，一直是中原人民理想避难地。明万历二十年(1592)和二十五年，日本丰臣秀吉两次派兵侵略朝鲜，明朝多次派兵援朝，击退日军。战后，明朝东援将士不少就此落籍朝鲜；清兵入关后，援朝将士的子孙也有陆续东赴朝鲜者。包括不同籍贯的张、刘、李、陈、贾、秋、施、徐、杜、扈、董、化、麻、柴、彭、万、千、片、康、石等

二十多个中原姓氏。^①

中国向日本列岛移民,曾有很多传说。譬如:徐福替秦始皇寻找长生不老药,率三千童男童女东渡日本;杨贵妃并未死于马嵬坡,也是经过种种曲折逃往日本;等等。当然,这些传说未必可信。但丹波家族的传说与之相比较有根据。丹波原姓刘,远祖是东汉灵帝的后人,避乱逃到日本,作为汉医世家,天皇赐姓丹波。日本永观二年(984),丹波康赖撰成《医心方》30卷,内容包括各种疾病的症状、治疗、养生、房中、食补等,集养生医学之大成。《医心方》征引北宋以前中医药典籍达二百余种,大半在中国早已亡佚,被日本奉为国宝,有着广泛影响。至于有明确记载的日本与中国官方交往就更多了。仅隋唐时期,日本就公派过5次遣隋使、19次遣唐使,将大量中国古籍带回了日本。世界收藏中国古籍最丰富的国家,中国除外,非日本莫属。“东亚世界论”由日本学者提出,也就不奇怪了。

“东亚世界论”是由日本著名学者西嶋定生提出来的。日本学术界有两大学派:一个是东京学派,一个是京都学派。西嶋定生是东京学派第三代领军人物。他是在二战后提出的“东亚世界论”,原本是针对二战前京都学派第一代领军人物桑原鹭藏在其名著《东洋史要》中提出的“东洋史论”。桑原鹭藏将世界史分为三大块:西洋、东洋、日本。西洋单独列出,东洋包括东亚、南亚、中亚,日本则在东洋之外。这种世界史的划分,显示日本民族优越性在亚洲各国之上。这种东洋史观后来被日本军国主义利用,二战时日本主导建立“大东亚共荣圈”亦与此有关。而西嶋定生提出的“东亚世界论”是将日本包括在东亚之内的,故相对“东洋史论”而言是进步的。其中特别注重中、日、韩三国的文化交流。

西嶋定生认为:“东亚世界”是以中国文明的发生及发展为基轴形成的世界。该世界的构成含有汉字、儒教、律令制、汉传佛教四要素。其中,汉字和律令制后来衍生成为了相辅相成的“汉字文化圈论”和“册封体制论”。东亚世界具体包括中国周边的朝鲜、日本、越南以及蒙古高原与西藏高原中间的河西走廊地区东部诸地域,其历史的发展具有一体性。

西嶋定生“东亚世界论”得以成立并形成影响,与日本著名学者堀敏一的研究、推广、宣传有很大关系。堀敏一也是东京学派第三代领军人物。他站在“汉字文化圈”的角度,先后撰写了四部著作,从东亚是中华的世界和围绕中华的诸民族说起,认为东亚奉行的都是中华的律令制,日本只是东亚的一员,东亚是以中国为中心、周边国家为外围形成的世界。

特别值得一提的是,古代东亚的国际秩序与地缘政治虽然主要通过“册封体制”维系,但“汉字文化”便于沟通交流也功不可没。因为汉字是象形性和表意性方块字,在“汉字文化圈”所属的国家和地区,汉字的读音或有不同,象形性和表意性没有变化。只要粗知汉字的造字原理,看图识字,因形辨义,就能进行沟通交流。中国与东亚各国沟通交流,从古到今一直存在“笔谈”的传统,就是很好的证明。

日本禅僧文之1606年撰写的《铁炮记》记载:1543年,一艘从暹罗(今泰国)赴华的葡萄牙商船,海上遇风,漂至日本种子岛。岛民对手持鸟銃形状怪异的西洋来客高度戒备。同船“大明儒生”五峰(汪直)出面调停。岛主以杖在沙上写汉字问:“船中之客,不知何国人也?何其形之异哉!”五峰在沙上写字答:“此是西南蛮之贾胡也。”因此解决了问题。商船装载的火枪(铁炮)也因此传入日本,成为当时日本最厉害的武器。

“汉字文化圈”所属的国家和地区,存有大量的汉字“笔谈”文献。不仅有中日、中朝、中越、

^① 王秋华:《明万历援朝将士与韩国姓氏》,《中国边疆史地研究》2004年第2期。

中琉汉字“笔谈”文献,还有日本、朝鲜、越南、琉球之间汉字“笔谈”文献。晚清诗人、外交家黄遵宪与日本汉学家宫岛诚一郎“笔谈”后赋诗云:“舌难传语笔能通,笔舌澜翻意未穷。不作佞卢蟹行字,一堂酬唱喜同风。”佞卢文是中国古代新疆地区流行的文字,像螃蟹一样横写,故称蟹行字。汉日尽管口头难以交流,但仍可以“笔谈”;不仅可以竖写“笔谈”,还可以一同赋诗(日本人的汉诗也写得极佳)酬唱。“同风”即同享汉字之风,同沐中华文化之风。这是“汉字文化圈”特有的人文交流景观。

三、《诸番职贡图》与欧亚东部世界论

日本学术界对西嶋定生的“东亚世界论”从来就有争论,但是既没有更好的契机讨论,又没有更好的理论取代,多年来,也就一直因袭。到了新世纪,情况就不同了。

2005年,杉山正明《疾走する草原の征服者——遼、西夏、金、元》批评“东亚世界论”夸大了唐朝的影响,是日本学者对汉字文化圈“片面的构想”,不符合历史事实,因为辽、西夏、金、元不属中国史框架。这几个王朝对日本并无影响,不属于日本构建的“东亚世界”。这几个王朝应当属于“中央欧亚史”(Central Eurasian History)框架。

2006年,上田信《东ユーラシアの生态环境史》首次使用“东欧亚”概念,但因为是谈生态环境史,关注者不多。2010年,广濑宪雄《倭国·日本史と东部ユーラシア》正式从古代倭国和日本政治史角度提出“欧亚东部”概念,引起各方注意。特别是在梁元帝《职贡图》的第四个摹本——清张庚摹本《诸番职贡图》发现之后,情况就更加不同了。

前面已经介绍了梁元帝《职贡图》的三个有图摹本——唐阎立本摹本、五代南唐顾德谦摹本、北宋熙宁十年摹本。2010年,即前揭广濑宪雄文章发表的同年,我收到《文史》请我审阅一篇《南朝梁元帝〈职贡图〉题记佚文的新发现》文章的信件。这篇文章介绍了梁元帝《职贡图》的第四个摹本——清末民初人葛嗣澎(1867—1935)《爱日吟庐书画续录》著录的清张庚(1685—1760)乾隆四年(1739)摹本《诸番职贡图》。该图依次逐录渴槃陀、武兴蕃、高昌、天门蛮、滑、波斯、百济、龟兹、倭、高句骊、于阗、斯罗(新罗)、周古柯、呵跋檀、胡蜜檀、宕昌、邓至、白题十八国与蛮族题记,无图像。这无疑是一个新发现。日、韩两国传统关注的倭、高句骊、百济、斯罗(新罗)东亚四国,张庚摹本齐全。值得注意的是,该东亚四国加上天门蛮,仅五蛮国属于东亚和中国东部;另十三国都属于中国西部和西域甚至西亚,即属于后来提出的“欧亚东部世界”。当然,这些都是后话。我审毕回信《文史》编辑部,给予了很高评价,希望能够尽快安排发表。

前面提到中原大乱,人民逃亡,主要有三条路线,河西和西域也是一条重要逃亡路线。河西相当今天的甘肃,人所熟知,无须多说。下面举几个中原向西域移民的例子。

梁元帝《职贡图》龟兹国使题记说:“汉时以公主妻乌孙(今新疆阿克苏,青眼赤须,欧洲人种),(公)主遣所产女至汉学鼓琴,龟兹(今新疆库车)请为妻。龟兹王降宾自以为汉外孙……数来朝,乐汉制度。既归其国,乃治宫室,出入传呼,撞钟击鼓,如汉家仪,颇自强大。”《史记·大宛列传》说:“自大宛(今中亚乌兹别克)以西至安息(今伊朗)……不知铸铁器。及汉使亡卒降,教铸作他兵器。得汉黄白金,辄以为器,不用为币。”这些记载说明中原向西域移民历史之久远。

相传李白出生于中亚碎叶。李白的叔父李阳冰为李白的《草堂集》撰《序》说:“中叶非罪谪条支(今中亚阿富汗)。”范传正《唐左拾遗翰林学士李公(白)新墓碑》说:“隋末多难,一房被窜于碎叶(今中亚吉尔吉斯)。”《新唐书·李白传》说:“其先隋末以罪徙西域,神龙初,遁还,客巴

西。”陈寅恪《李太白氏族之疑问》说：“太白生于西域，不生于中国。”郭沫若《李白与杜甫》第一篇《李白出生于中亚碎叶》第一句即明确说：“唐代诗人李白，以武则天长安元年(701)，出生于中央亚细亚的碎叶城。”不管李白的先世究竟是有罪还是无罪，总之曾有一支移民西域。

太原令狐氏避王莽难，逃亡敦煌、吐鲁番、西域。敦煌在阳关和玉门关内，一向算作内地。吐鲁番在阳关和玉门关外，一向属于西域。过去一般都将令狐氏的郡望属于敦煌，称“敦煌令狐氏”。毛汉光就将“敦煌令狐氏”列入中古政治社会最重要的60个家族之一。但我们知道，高昌(今吐鲁番)也有令狐氏，是从敦煌迁移过来的。《新唐书·宰相世系表》令狐氏条说：“世居太原。秦有太原守五马亭侯范。十四世孙汉建威将军迈，与翟义起兵讨王莽，兵败死之。三子：伯友、文公、称，皆奔敦煌。伯友入龟兹(今新疆库车)，文公入疏勒(今新疆西南)，称为故吏所匿，遂居效穀(敦煌县名)。”^①

据梁元帝《职贡图》及前面提到的几个中原向西域移民的例子，可见西域诸国也受当时的中国册封，也有其移民。但西域明显不属“东亚世界”。说明这种划分确有一定的局限性。

2011年3月，《文史》第1辑发表了前揭有关梁元帝《职贡图》的文章，作者赵灿鹏。这立即引起日、韩学者的注意。日本著名学者铃木靖民马上成立“梁元帝《职贡图》研究会”，组织金子修一、李成市、石见清裕、片山章雄、新川登龟男、广濑宪雄等知名教授进行研讨。韩国“新罗史学会”也开始了研究活动。同年9月8日，铃木靖民借来中国访学之便，在北京大学历史学系举办“从梁《职贡图》到欧亚东部世界论”讲座，首次提出“欧亚东部世界论”概念。

2012年1月21日，日本东京国学院大学举办了“梁职贡图と倭—5・6世紀の东ユーラシア世界”国际学术研讨会(シンポジウム)。这是关于梁元帝《职贡图》研究的第一个国际学术会议。会议由佐藤长门、铃木靖民主持。正式代表虽然仅有我、李成市、金子修一、新川登龟男、广濑宪雄、河上麻由子、赤羽目匡由、尹龙九八人，但中、日、韩三国旁听会议的专家多达四五十人，包括窪添庆文、气贺泽保规、石见清裕、片山章雄、李榕贤、葛继勇等著名学者。这在以开小会著称的日本，算是大会了。我的报告题为“梁职贡图与西域诸国”，是会议主办方的“命题作文”(因为日、韩学者的关注重点主要在东亚，西域是他们较为薄弱的领域)。不久，名为《梁职贡图と东部ユーラシア世界》的扩充版会议论文集，由东京勉诚出版株式会社于2014年5月正式出版。

从将“欧亚东部世界”正式嵌入《梁职贡图と东部ユーラシア世界》书名，就可想见该论文集的旨趣。该论文集内分三个专题，共18篇论文。第一个专题的第一篇论文，也是最重要的一篇论文，就是铃木靖民的《东部ユーラシア世界史と东アジア世界史——梁の国際関係・国際秩序・国際意識を中心として》。梁元帝《职贡图》反复提到的滑国，即嚙哒，东罗马史家称为“白匈奴”(白种匈奴)，是中古时期横跨欧亚大陆的庞大游牧帝国。后因突厥西迁，被突厥联合萨珊波斯击败，帝国灭亡。今天的土耳其横跨欧亚大陆，大致就是沿袭嚙哒的领土而来。张庚摹本题记屡屡提到“大国”“小国”“旁国”等概念，滑国自然是“大国”，呵跋檀、周古柯、胡蜜檀等都是“滑旁小国”，都没有独立外交权，而是“随滑使来朝贡”。铃木靖民据此提出：当时的“欧亚东部世界”，存在梁、滑两个中心。从而对“东亚世界”只有中国一个中心提出挑战。总之，铃木靖民论文是希望借助梁元帝《职贡图》所显示的当时的国际关系、国际秩序、国际意识，将“欧亚东部世界史”与原“东亚世界史”进行对比，最后以“欧亚东部世界”代替“东亚世界”。

2019年2月，日本爱知县立大学教授黄东兰在上海《学术月刊》发表《作为隐喻的空间——

^① 王素：《高昌令狐氏的由来》，《学林漫录》第9集，1984年。

日本史学研究中的“东洋”“东亚”与“东部欧亚”概念》论文,对“欧亚东部世界”(黄东兰文作“东部欧亚”,意思相同)概念的提出表示担忧,他认为:理论与政治关系密切。如前所说“东洋”学术概念在二战时曾被军国主义利用。二战之后提出的“东亚”学术概念回归以中国为中心也有纠偏的政治目的。现在新的“东部欧亚”学术概念不以中国为中心,也有政治涵义贯穿其中。他联系日本内阁2015年10月舆论调查显示的背景(民众对中国不抱好感高达80.7%,抱好感仅为18.1%。与此相反,对美国抱好感高达83.1%,不抱好感仅为15.8%),指出:“近年来,随着日本史学界‘东部欧亚’研究热不断升温,有人预言‘东亚’这一概念在历史学界行将失效。”这可能并非过虑!

四、从“变容”说看欧亚文化认同

中国新闻社北京2022年12月13日对我进行专访,以“汉字能从‘汉字文化圈’迈向‘地球村’吗?”为主题。我认为:首先要给“汉字文化圈”重新下一个定义。其次要看“地球村”的认同和接受程度。因为,无庸讳言,我们要面对这样一个现实:在现在的“汉字文化圈”,包括台港澳,除了大陆和新加坡,都用繁体字。只要我们真正爱惜汉字,维护其象形性和表意性,汉字从“汉字文化圈”迈向“地球村”,应该为期不远。

这里特别强调认同和接受,是因为中华文化输出,在周边各国原本就有认同和接受问题。日本历史上有过两次重要变革——公元645年的大化革新和公元1868年的明治维新。过去一直认为:大化革新全盘汉化,明治维新全盘西化。但事实却并非如此。因为任何国家对于外来文化,都存在“本国化”问题。而所谓“本国化”问题,实质就是“文化认同”问题。2002年,李成市《古代朝鲜的文字文化和日本》一文,针对古代中、韩、日三国文字文化传播与接受过程,提出了“变容”说,用公式表示就是:

中国大陆(A)→朝鲜半岛(A'→B)→日本列岛(B'→C)

李成市解释说:文字文化在中国大陆是原状(A)。到朝鲜半岛成为(A'→B),(A')承前表示中国文化原状,(→B)表示朝鲜半岛作为受容国绝非全盘照搬,而是选择性吸收并使之发生变化。据此类推,日本列岛从朝鲜半岛接受中国文字文化自然成为了(B'→C)。

需要指出的是,李成市的“变容”说,原本是针对中、韩、日三国的简牍文化传播而言。商周以来中国主流文字载体是简帛。中国1900年开始出土竹木简牍,至今超过30万枚,时间截止到西晋,即公元317年前,此后很长时间是简纸过渡时代。韩国1975年开始出土木简,至今超过700枚,时间在6世纪前期至8世纪。朝鲜半岛太冷不产竹子,故无竹简。日本1928年开始出土木简,至今约有33.5万枚,时间在7世纪中叶以后。日本盛产竹子,但没有竹简。这样,在韩国木简出土很少,尚未引起关注的时期,日本木简起始年代与中国简牍结束年代,中间相隔三个世纪,不仅时间很难衔接,简牍形制也存在差异,成为一个问题。故曾有日本木简本土开发说和日本木简直接从中国引进说。韩国木简出土较多并引起关注后,学者发现,韩国木简起始年代正处在中国简牍结束年代和日本木简起始年代之间。不仅如此,韩国木简中的封缄、账簿、登记簿、货物标签、食品标签以及《论语》木简等,形制与中国不同,而与日本相近。还有,日本没有竹简,与韩国不产竹子、没有竹简相关。如此,中国的简牍文化,按照李成市的“变容”说,先传韩国、再传日本,遂成定论。

当然,李成市的“变容”说,有其局限,并不能解决全部文化传播问题。中古时期,中国对日、

韩有三次大规模文化输出:第一次是在三国孙吴时期。日本出土大量孙吴年号铜镜及仿制铜镜。^①孙吴铜镜是引进,仿制铜镜是自造。此外,日本还引进了“吴服”和田亩名称“町”字。这一次,中国的冶金、服装、土地等文化传到日本,没有迹象经过了朝鲜半岛,应该是直接从海路传到日本的。第二次是在南朝梁武帝时期。朝鲜半岛引进了经史典籍、丧葬制度。梁朝的“町”已由田亩名称变成了街道名称,并为日本直接从海路引进。同时,“町”字传到朝鲜半岛,“变容”为“洞”。第三次从唐太宗贞观十九年、日本大化元年(645)开始。日本除大规模引进官制、律令制、城市建制等外,还引进了“大相扑”,改“吴服”为“唐服”。“大相扑”现为日本国技。唐宋不少绘画(包括敦煌壁画)都保留了“大相扑”的影像,连裁判头上戴的判官帽,也与当今日本“大相扑”裁判头上戴的帽子一模一样。日本引进的“大相扑”,显然没有经过任何“变容”。下面再重点举例申论。

先说“吴服”。该“吴服”之“吴”是指孙吴政权,还是指三吴地区,可能会有不同看法,但可以追溯到三国孙吴时期是没有疑问的。日本奈良时代(710—784)对应中国的唐代,日本引进“唐服”,大受欢迎,天皇下令全国推行“唐服”,成为贵族服装,而平民仍然行用“吴服”。江户时代(1603—1868)德川幕府下令改“唐服”为“和服”。但至今日本的不少城市仍保存有很多“吴服店”。这反映日本对传统文化的重视。另外,从吴服→唐服→和服的发展轨迹看,三种服装都不尽相同,应存在“变容”的因素。

再说“町”字。我从1998年参加《长沙走马楼三国吴简》整理,到2023年告一段落,工作了25年。我一直对《长沙走马楼三国吴简》第一卷《嘉禾吏民田家菑》(大木简)中频繁出现的“町”字十分有兴趣,也一直在思考这个“町”的含义和用法如何演变及其对日本和朝鲜半岛的影响。因为这个“町”字主要属于中国南方文化用字(见图5)。但在孙吴之前已很少使用,在孙吴之后也很少使用,以致今日很多中国人根本不认识这个字。然而“町”字在日本,作为街道名称使用了约1500年,简直是“天下谁人不识君”!



图5 《嘉禾吏民田家菑》(大木简)“町”字截图

这里先选录《嘉禾吏民田家菑》(大木简)四例:

^① 王仲殊:《论日本出土的吴镜》,《考古》1989年第2期。

利下丘男子烝椎,佃田三町,凡十八亩……

东埭丘男子何胜,佃田一町,凡九亩……

石下丘男子朱合,[佃]田九町,凡卅亩……

下伍丘男子胡秃,[佃]田廿町,凡五十四亩……

可以看出,用“凡××亩”,除以“佃田××町”,就会发现每个“町”的面积都不一样大。显然“町”的意思与现在的“块”一样,一“町”田意谓一“块”田。《仓颉篇》说“町”是“田区”,即田亩区划,意思应该相同。“町”在日本作为街道名称到处都是。东京买卖图书的街道名为“神田町”和“神保町”。日本之有“町”字,应该是从孙吴传过去的。至于由田亩名称之“町”演变为街道名称之“町”,应该有一个过程。

我认为,作为街道名称之“町”,应该是从梁朝传到日本的。《汉书》记西南夷有国名钩町(亦作句町)、山名盭(xù)町。但此处之“町”只能算作蛮语译音,还不能算作真正的地名。《晋书》记冯跋于东晋义熙六年(410)下书礼葬旧主高云:“立云庙于葑町。”此处“葑町”才能算作真正的地名。《宋书》记同年刘道规破卢循将荀林:“追至竹町斩之。”此处“竹町”也是真正的地名。可见到了东晋末年,田亩名称之“町”已经演变成为地方地名之“町”。《南史·贼臣·侯景传》说侯景被杀,把首级送到江陵,梁元帝深恨其人,命人用谥议参军李季长宅东的“苦竹町”旁的井水煮而漆之,存于武库。该“苦竹町”应为江陵城内街道名称。日本街道名称之“町”,无疑是从梁朝引进的。

日本街道名称之“町”,在朝鲜半岛称为“洞”。朝鲜平壤南边的统一大街一侧有贞柏洞,出土过西汉乐浪郡的简本《论语》和《户口簿》,这里自汉以来就属城区。韩国金海的凤凰洞,仁川的桂山洞,作为商业区十分有名。首尔的明洞,作为韩国代表性购物街则更有名。汉字“町”主要有 dīng、tīng 二音,“洞”则有 dòng、tóng 二音,声母相同且皆属定母,实为一音之转。我以为朝鲜半岛改“町”为“洞”,就是李成市所说的“变容”,即选择性吸收并使之发生变化。

最后重点说南朝梁武帝时期大规模文化输出。因为这一次大规模文化输出在中国历史上最具典型意义。不仅因为西嶋定生提出的“东亚世界论”,铃木靖民提出的“欧亚东部世界论”,都以梁元帝《职贡图》为重要依据,而梁元帝萧绎是梁武帝萧衍的第七子,而且因为梁武帝与南北朝所有割据王朝开国皇帝都不同,他们皆出身行伍,只有梁武帝“本自诸生”,也就是儒生。《隋书·经籍志》记梁武帝撰写“五经”等各类著作近三十种、数百卷。此外他还精通佛教和道教。集三教于一身的皇帝,不仅当时没有,古今亦罕有其匹。当时南北对峙,北方游牧民族兵强马壮,南方很难从武力上与北方抗衡。南北互争正统,南方称北方为索虏,北方称南方为岛夷,其实都有如儿戏,不值一哂。南方能够与北方相争抗衡的,唯有文化正统。同时,也唯有梁武帝能够当仁不让,以文化正统自居。而招徕四夷,输出文化,宣示正朔,扩大影响,正是文化正统的标志。

梁武帝时期与朝鲜半岛存在密切的官方交通。同时期虽然与日本没有官方交通,即倭国没有向梁武帝遣使朝贡,但既然梁元帝《职贡图》有倭国使者图像及题记,就不能否认梁、倭之间存在广泛的民间交通。当时梁、倭民间交通有两条路:一条海路从梁都建康直达日本;一条海路从梁都建康经百济、新罗到达日本。朝鲜半岛以高句骊向梁遣使最勤,有七八次之多。张庚摹本《诸番职贡图》高句骊国题记特别提到:“其使至中国,则多求经史。”百济余隆、余明二王与梁关系最为密切。《梁书·诸夷·百济传》记普通二年(521)余隆遣使朝贡,梁武帝封他为“使持节、都督百济诸军事、宁东大将军、百济王”;普通四年余隆死,子余明继位,次年遣使朝贡,梁武帝封

他为“持节、督百济诸军事、绥东将军、百济王”。余明“累遣使献方物,请《涅槃》等经义、《毛诗》博士,并工匠、画师等,敕并给之”。当时百济建都熊津(今韩国公州郡)。韩国从1971年开始对武宁王(即《梁书》百济王余隆)、圣明王(即《梁书》百济王余明)父子二陵进行发掘,发现建筑形制均属所谓“建康模式”,出土文物及壁画等亦均属梁制。

百济武宁王陵出土汉字文物不少,包括武宁王本人墓志、王妃墓志、武宁王本人买地券等。武宁王墓志全文6行52字,皆为汉字,楷书如下:

宁东大将军百济斯麻王,年六十二岁,癸卯年(523)五月丙戌朔七日壬辰崩,到乙巳年八月癸酉朔十二日甲申,安厝登冠大墓,立志如左。

可以看出,当时百济的墓志,与梁朝的墓志,没有什么不同。

百济圣明王陵出土不少汉字墓砖。其中有两块汉字墓砖:前为草书“梁官瓦为师矣”六字,后为楷书“造此是建业人也”七字。墓室绘有“四神”(青龙、白虎、朱雀、玄武)等壁画。由于武宁王(余隆)陵没有壁画,可见前揭余明(圣明王)向梁遣使请“工匠、画师等”,梁武帝“敕并给之”,属于实录。这是余明为了给自己修陵,特别遣使向梁武帝索要的“工匠、画师”。可以看出,当时百济的丧葬文化,基本来自梁朝。

梁武帝招徕四夷,输出文化,可谓盛况空前,影响重大。《梁书·诸夷传》载史臣评曰:“高祖(即梁武帝)以德怀之,故朝贡岁至,美矣。”“德”指“文德”已如前述。《北齐书·杜弼传》记北齐创业主高欢说:“江东复有一吴儿老翁萧衍者,专事衣冠礼乐,中原士大夫望之以为正朔所在。”“衣冠礼乐”即制度文化,“正朔”即“正统”。北齐士大夫认为梁朝的制度文化才是中华正统。其实,梁朝周边各国,都是这样认为的。

结 语

文化输出与文化认同是双向的。中华文化在西周与汉唐盛世,毋庸置疑是当时世界最先进的文化。因为不管是“东亚世界”,还是“欧亚东部世界”,当时除中国外,大致都还处于蛮荒之中。中华愿意输出文化,欧亚愿意认同和接受这种文化,结果自然是双赢。即使如此,接受一方也还具有根据自己的文化进行认同的权力。这里特别需要强调的,是“文化认同”,而非“权力认同”。佛教传入中国,无君无父,断子绝孙,与中华文化差别太大,难以容忍。而三武一宗(北魏太武帝,北周武帝,唐武宗,后周世宗)起而灭佛,却是徒劳。后来出现禅宗和“人间佛教”,是中华文化与佛教磨合的结果,也可以说是佛教“中国化”的结果。日本佛教是从中国传入的,但日本和尚可以吃肉结婚。这是日本文化与佛教磨合的结果,也可以说是佛教“日本化”的结果。这是研究文化输出与文化认同应该注意的问题。

整理者按:本文为作者2023年10月12日在北京外国语大学中华文化国际传播院所作“文明互鉴:中国与世界”系列学术讲座的文字整理稿,已经作者审阅。

(责任编辑:张涛)

· 儒学通论 ·

儒家以孝治天下的可行性分析

——以释奠与养老、耕藉礼为中心的考察

蔡 杰

摘要: 天子以孝治天下,并不是到家家户户去宣讲孝道,而是通过礼乐的方式教化民众。但在成为合格天子的前提下,天子才有以孝治天下的可能,所以教养世子就具有重要意义。释奠和齿胄礼均是教养世子的重要礼仪,旨在教世子尊崇与传承圣人之道,掌握父子、君臣、长幼等人伦之理。这说明天子事父从兄的美德,在幼时就已养成。而天子事养“三老五更”的养老礼,则是从己身父兄向“三老五更”的孝悌推护,旨在教化全天下人事父从兄、尊长敬老。耕藉礼也是天子以孝治天下的重要方式,天帝与天子类似于父子的关系,只有当天子正视其相对卑贱的身份并致孝天帝时,才能为诸侯乃至全天下人提供效法的榜样。儒家强调尊贵者德行的时间先在性,由此引导民众践行伦理美德,构建和谐有序的天下共同体。

关键词: 释奠; 养老; 耕藉; 孝悌; 人伦; 美德

基金项目: 山东省社会科学规划研究项目“《知言》《学言》校注”(22CWTJ73)

作者简介: 蔡杰,山东大学儒家文明省部共建协同创新中心、儒学高等研究院(济南 250100)

孔子云:“君子之教以孝也,非家至而日见之也。教以孝,所以敬天下之为人父者也;教以悌,所以敬天下之为人兄者也。”(《孝经·广至德章》)一般来说,此处“君子”即指天子。意思是说,天子以孝教天下,并不是亲自到每家每户去宣讲孝悌的道理,而是通过某种方式教天下人以孝悌。那么,具体是怎样的教化方式?陈壁生注意到,郑玄将天子事“三老五更”的养老礼,纳入《孝经·广至德章》的注解中,“天子无父,事三老,所以教天下孝也;天子无兄,事五更,所以教天下悌也”,以此作为具体的教化方式,并指出天子是将活着的“三老五更”视若父兄。^①可以进一步提出问题:处于国家层面的天子之礼,其教孝教悌的具体方式,是否仅限于养老礼?而且单就养老礼来说,“三老五更”是真正具有在世之父兄的意义,还是仅仅出于行礼示范的需要?本文将在在此基础上,探讨儒家所倡导的以孝治天下的具体教化方式,及其可能性与可行性。

一、教养世子与成为天子

所谓天子,并非生来就是合格的天子,因为作为储君的太子在成长过程中,既有可能成为合格的天子,也有可能成为众人讨伐的暴君独夫。所以讨论天子以孝治天下,需要先分析世子如何

^① 陈壁生:《孝经学史》,上海:华东师范大学出版社,2015年,第76—77页。

成为合格天子的问题,这也是古代儒家格外重视对世子的教养的原因。目前学界讨论天子以孝治天下,对世子教养的重要性往往有所忽略。然而,天子需要在成为合格天子的前提下,即拥有孝悌美德,才有以孝治天下的可能,这就需要对对世子的教养谈起。并且,由于对世子的教养直接关系到对天下的治理,因而从某种程度上讲,教养世子的重要性并不亚于治理天下。

《礼记·文王世子》记载:“立大傅、少傅以养之,欲其知父子、君臣之道也。大傅审父子、君臣之道以示之,少傅奉世子以观大傅之德行而审喻之。”太傅、少傅作为教养世子的老师,其职责是教世子懂得父子、君臣的人伦之理,使世子养成相应的美德。在家庭层面懂得父子伦理,在国家层面懂得君臣伦理,即教世子养成相应的美德,就能够使世子拥有齐家、治国、平天下的能力,具备成为合格天子的资质。如真德秀所言:“教之以事亲之事则知孝之德,教之以事长之事则知弟之德,天下无事外之德也。”^①不难发现,人伦与相应的美德是教养世子的核心内容。

首先,天子治理天下,实际上是从世子的教养开始。儒家士大夫试图教天子以孝悌,最好的方式也应当从世子教起,原因至少可以从两个方面去分析:一方面是因为对天子的直接教化极有可能形成对至高威严的冒犯,其教化效果也常常事倍功半;^②另一方面则是因为天子既然已经成为天子,原则上说是没有父兄在世的,所以再教其养成事父从兄的孝悌美德,就缺乏现实的情感基础。这就意味着,天子以孝治天下,必须追溯到对世子孝悌美德的教养。《礼记·文王世子》云:“知为人子,然后可以为人父;知为人臣,然后可以为人君;知事人,然后能使人。”可以看到,人伦与相应的美德不仅是教养世子的核心内容,也是成为合格天子的要求所在。

其次,对世子的教养,甚至关系到天下的长治久安。在嫡长子继承制的古代社会,假使在位天子能够将爱敬推扩至全天下,将天下治理得井井有条、和谐太平,但是不重视世子的教养,即未能让自己的继任者养成孝悌美德、掌握父子君臣之道,那么也会很快丧失天下。所以世子教养的缺失,实际上意味着数年之后天下的丧失。反过来说,重视对世子的教养,使其养成孝悌美德与掌握治理天下之道,就意味着能够延续祖上的志业。可以说,教养世子与天下的长治久安是紧紧捆绑在一起的,因而“养世子不可不慎也”(《礼记·文王世子》)。

值得注意的是,教养世子的场所主要是在学校,包括历史上不同时期的太学或辟雍。而关于学校对世子教养的意义,宋代刘彝指出:

盖有三义焉:一为元子将承祖考之祭祀,必明于礼乐也;二为将传道于圣、师,必先竭其恭敬也;三为天子视学,必释奠养老,学士合舞,以成其礼也。圣人之政,先齐其家,既正后妃之德于内,又正元子之德于外,是故天子之大教,以视学为先务焉。^③

这三层涵义,来自对《礼记·文王世子》关于天子视学记载的概括。《礼记·文王世子》云:“天子视学,大昕鼓征,所以警众也。天子至,命有司行事,兴秩节,祭先师、先圣焉。有司卒事反命。始之养也,适东序,释奠于先老,遂设三老、五更、群老之席位焉。”古代天子视学的制度,反映出教养世子的重要性,然而从以上关于天子视学的叙述来看,其中涉及诸多极为复杂的礼仪,包括祭

① 真德秀:《大学衍义》,影印文渊阁《四库全书》本第704册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第903页。

② 以历史上的案例来说明,周公教养年幼的周成王就十分谨慎,《礼记·文王世子》曾说:“昔者周公摄政,践阼而治,抗世子法于伯禽,所以善成王也。”孔子意思是说,当时周成王虽然年幼,但是已经继任成为君主,所以周公不能再以教世子的方式教育他,那么在这种情况下,周公只能通过教育自己的儿子伯禽,让周成王看见,使其从中间接地学到父子、君臣的人伦之理。可见教化在位天子之不易。

③ 卫湜:《礼记集说》,《景印文渊阁四库全书》第118册,台北:台湾商务印书馆,1983年,第105页。

祀先师与先圣、释奠先老、养三老五更等,大致可以分为释奠礼与养老礼两种。

先看与教养世子具有密切关系的释奠礼。释奠礼在先秦典籍中的记载其实较为简单,并且从早期的释奠礼到孔子之后的释奠礼,具有极大的变化。李纪祥考证,孔子之前的释奠礼,曾发生从具有出征四方的“主兵”特征到兴学设教的“主文”特征的转变,孔子之后则与祭孔礼相结合。^① 王志清等则认为周代释奠礼存在两个受祭系统,即先祖先王(多于“庙”中举行)与先圣先师(多于“学”中举行),后来伴随着孔子及儒学地位的提升,释奠礼由对先圣先师的群体祭祀演进为专祀孔子之礼。^② 也就是说,从后世较为完备的释奠礼形态来看,释奠礼主要发展了祭祀先圣先师的“主文”一系。郑玄提出,在早期的释奠礼中,像夔龙、伯夷、周公、孔子等都可以作为先圣或先师。^③ 这就意味着早期释奠礼中的先圣先师,并没有固定的受祭对象,是因时而异,甚至因地而异。其中隐含的问题是:释奠礼的受祭对象,为什么会从先祖先王转向先圣先师,又为何进一步转向后世固定的“圣周师孔”或“圣孔师颜”?魏了翁分析指出:

夫周公、孔子,非周、鲁之所得而专也,而经各立师,则周典安有是哉?古者民以君为师,仁鄙寿夭,君实司之,而臣则辅相人君,以师保万民者也。自孔子以前,曰圣曰贤,有道有德,则未有不生都显位、没祭大烝者,此非诸生所得祠也。自君师之职不修,学校废,井牧坏,民散而无所系,于是始有师弟子群居以相讲授者。所谓各祭其先师,疑秦汉以来始有之。而诗、书、礼、乐各立师,不能以相通,则秦汉以前为士者,断不若是之隘也。此亦可见世变日降,君师之职下移,而先王之道分裂矣。然而春秋战国之乱,犹有圣贤为之师;秦汉以来,犹有专门为之师。故所在郡国,尚存先师之号,奠祠于学。故记人识于《礼》,而传者又即其所闻见以明之也。^④

在孔子以前,圣与王、德与位是统一的,有德者必有显位,有位者须有大德,这就意味着“君”与“师”的身份是统一的。从释奠的角度看,释奠先祖先王其实也是祭祀先圣先师,因为君师为一。所以最早的释奠礼,并不存在祭祀先祖先王与祭祀先圣先师两个系统,而是只有释奠圣王的统一系统,所谓“主兵”特征与“主文”特征也是一体的。进一步说,释奠礼的根源就是来自对祖先(圣王)的崇拜,也可以说是一种孝敬。

但随着历史的进展,世变时降,有位者未必拥有大德,有德者也未必身居显位,例如孔子就是有德无位的典型代表。于是德与位、圣与王、师与君产生了分裂,那么释奠礼中的受祭对象,就只能在分裂出的两方作出选择。从后续历史的发展来看,释奠礼保留了德、圣、师的一方,亦即主要是祭祀拥有大德的先圣先师。在德、圣、师一系,就出现老师与弟子相授受的讲学群体,包括群经各自立师,各自拥有严格的家法。幸运的是,德、圣、师一系通过独立的讲学群体得到了保存,意味着先王之道以某种不同的方式获得了传承。所以,释奠先圣先师的实质在于对先王之道的尊崇与守护。

那么,为什么释奠礼中的先圣先师会逐步出现“圣周师孔”,又进一步转变为“圣孔师颜”,甚

① 李纪祥:《前孔子时代的古释奠礼考释》,《文史哲》2012年第2期。

② 王志清、陈文敏:《“释奠”礼仪特征与精神内涵之变迁——兼论释奠古礼向新礼的演进》,《吉首大学学报》2017年第5期。

③ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,北京:北京大学出版社,2000年,第737页。

④ 魏了翁:《道州建濂溪书院记》,见曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第310册,上海:上海辞书出版社,合肥:安徽教育出版社,2006年,第410—411页。

至最后定型为祭祀以孔子为主,而兼以四配、十二哲的模式?从历史上看,群经各自立师又形成严格的家法,导致彼此之间互相难以沟通,这就意味着原本完整的先王之道,实际上已经分裂而散落于六经之中。孔子作为至圣的意义,就在此突显出来,其意义不仅仅在于孔子的德行与智慧达到历代圣人的顶峰,更在于能够融汇群经中分散的先王之道,再度形成一个完整的王道系统,也就是后世所命名的儒学。秦汉之后儒学复兴,分立“五经博士”而遵循严格的家法,某种意义上讲也是一种王道分裂式的传承。而汉末郑玄以礼学融摄群经,乃至宋儒在儒学上对汉学的义理突破,都是试图重新诠释完整的王道系统。所以在德与位、圣与王、师与君分裂之后,儒家群体实际上代表了德、圣、师一系,或者称之为教统或道统一系,而政治上的统治群体则是治统或政统一系。周公的身份仍然跨越治统与教统两边,孔子的身份则代表了较为纯粹的儒家群体,因而“圣周师孔”的释奠模式毋宁说是仍保留二帝三王时代治统与教统不分的特征。但随着治统与教统的日益分裂,儒家群体试图彰显教统的纯粹性,孔子作为至圣的地位获得突显,“周孔”也逐步向“孔颜”“孔孟”的模式转变,亦即孔子成为释奠礼的主要受祭对象。可以说,这一释奠模式的定型,其实是教统与治统彻底分裂的结果。

释奠礼既然保留德、圣、师一系,即祭祀对象逐渐固定为至圣先师的孔子,就蕴含着尊师传道的内在诉求。从历史上看,自从魏晋南北朝在太学辟雍举行释奠礼之后,尽管历代也有皇帝亲自参加,但释奠礼主要是为皇太子或幼帝举行的,目的是使皇太子或幼帝尊崇与传承圣人之道。包括每学通一经之后,就需要举行对孔子的释奠。所以,教养世子成为合格的天子,从释奠礼的角度看,其意义主要体现在两个方面:一是通过释奠礼使世子懂得尊师传道的道理,二是向天下人展示对尊师传道的重视,体现尊师传道的重要性。至此,考虑到圣人道的核心在于孝悌仁义,那么所传之道其实也主要是集中在伦理美德上。从释奠礼的发展来看,直至民国以前,释奠礼上至太学、下至县学均受到广泛的重视,这对圣人道的传承发挥了巨大作用,因而所传之道的孝悌仁义也成为中国传统文化的标志性特征。

值得一提的是,除了释奠礼之外,在太学中教养世子还有一项重要的礼仪,就是齿胄礼。《礼记·文王世子》记载:

行一物而三善皆得者,唯世子而已,其齿于学之谓也。故世子齿于学,国人观之,曰:“将君我而与我齿让,何也?”曰:“有父在,则礼然。”然而众知父子之道矣。其二曰:“将君我而与我齿让,何也?”曰:“有君在,则礼然。”然而众著于君臣之义也。其三曰:“将君我而与我齿让,何也?”曰:“长长也。”然而众知长幼之节矣。故父在斯为子,君在斯谓之臣,居子与臣之节,所以尊君、亲亲也。故学之为父子焉,学之为君臣焉,学之为长幼焉,君臣、父子、长幼之道得而国治。

意思是说,世子行齿胄礼一事,可以掌握三个方面的人伦之理,即父子之道、君臣之道与长幼之道,亦即所谓“三善”。^①那么,如何理解世子入学须与其他同学以年龄为序呢?世子贵为储君,以尊卑次序而言,理应事事排在其他同学之先,但是在学校与其他同学上学时,却是以年龄大小为次序,而不是根据身份的贵贱或者未来爵位的高低。直观而言,齿胄礼主要体现年龄上的长幼之道,而比长幼之道更为根源的人伦之理,则是父子之道与君臣之道。所以直观上懂得长幼之

^① 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,第744页。

道,实际上更需要掌握更为根本的父子之道与君臣之道。

齿胄礼旨在教世子掌握父子、君臣、长幼等人伦之理,懂得为人子、为人弟、为人臣与为人少,即养成孝、悌、忠、顺的美德,从而防止因为自己身份的高贵而恶慢于他人。真德秀云:“古者天子、公侯、卿大夫、士之子皆入于学,而世子与之齿逊焉。夫天子之世子将为君者也,而乃于公侯、卿大夫、士之子以齿为后先,何哉?君在故也,父在故也,长长故也。身为世子而以尊君、亲亲、敬长之道为天下倡,人其有不翕然视效者哉?秦汉以来,礼乐既废,而又无师保之教、齿胄之礼,世子生而狃于贵骄之习。此篇虽存,无复有考之者矣,此治之所以不古若欤?”^①齿胄礼教世子不以自身高贵的身份为高贵,革除自身可能存在的贵骄之习与恶慢之心,使其养成孝悌忠顺的美德,为日后成为有德有道的合格天子奠定坚实的基础,这也是天子以孝治天下的前提。并且,从公卿胄子的角度看,公卿胄子在与太子共同行齿胄礼的过程中,也能一起学习与掌握父子、君臣、长幼的人伦之理,养成相应的美德,从而为其日后治理各自的邦国、家族奠定基础。从某种意义上讲,这也是天子与公卿共同以孝治天下的预备。

总之,儒家十分重视对世子的教养,而在太学举行的释奠礼与齿胄礼,则是对世子的重要教化方式,世子只有养成孝悌美德,在其成为天子之后,才有以孝治天下的可能。

二、养老礼与以孝治天下

养老礼是指天子至太学,参与躬养“三老五更”的典礼。群臣通过观礼,体会与掌握事父从兄的道理,然后回到各自的封地,也仿照举行养老礼。如此,自天子至于庶人,层层落实养老礼到民众的日常生活之中,使全天下的百姓都能孝事其父、敬事其兄。这就是天子举行养老礼所蕴含的“以孝治天下”的内在机理。

先秦儒家典籍中的记载,如《礼记·文王世子》篇末所述:“有司告以乐阕,王乃命公侯伯子男及群吏曰:‘反!养老幼于东序。’终之以仁也。是故圣人之记事也,虑之以大,爱之以敬,行之以礼,修之以孝养,纪之以义,终之以仁。是故古之人一举事而众皆知其德之备也。古之君子,举大事,必慎其终始,而众安得不喻焉?”说明天子躬行的养老礼,是将爱敬推扩于天下的教化方式,目的是使全天下人均能懂得人伦上事父从兄的道理,践行孝悌美德,此即所谓“终之以仁”。所以养老礼有始有终,始于天子在太学躬事“三老五更”,终于全天下人孝事其父、敬事其兄;也就是说,如果天子不能够将爱敬推扩于天下,而只是局限于养“三老五更”,那么养老礼就会失去其应有的意义。

值得注意的是,关于“三老五更”的人数,历史上存在争议。郑玄注:“三老、五更各一人,皆年老更事致仕者也,天子以父、兄养之,示天下之孝弟也。”^②这是说三老、五更是官名,各是一人,天子将其视如父、兄。但与郑玄同时的蔡邕则提出三老为三人、五更为五人。^③宋代陈祥道提供相关证据,批评郑玄的观点:“古者建国必立三卿,乡饮酒必立三宾,而养老必立三老。故《礼》曰:‘三公在朝,三老在学。’三公非一人,则三老、五更非各一人矣。《汉志》以德行年高者一人为

① 真德秀:《大学衍义》,《景印文渊阁四库全书》第704册,第903页。

② 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,第758页。

③ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,第762页。

老,次一人为更,故永平中拜桓荣为五更,建初中拜伏恭为三老。而郑氏以此为三代之制,误矣。”^①由于汉代确立了三老、五更各为一人的制度,汉末郑玄的注解极有可能就是将汉代的制度,视为先王之制。而且,陈祥道举出《礼运》“三公在朝,三老在学”的记述,说明三老类如三公,并非一人,似乎不无道理。历史上的先王之制去今久远,难以考辨,而后世两种观点也各执一词,形成尖锐的对立。本文并非旨在考据先王制度中的三老、五更究竟是几人,而是尝试提供一种理解先王制度中设立“三老五更”的新视角,由此化解上述两种对立观点之间的张力。

关于郑玄的注解,其实早在《白虎通》已有记载:“王者父事三老、兄事五更者何?欲陈孝悌之德以示天下也。故虽天子,必有尊也,言有父也;必有先也,言有兄也……三老、五更几人乎?曰各一人。何以知之?既以父事,父一而已,不宜有三。”^②其中,这种天子事养“三老五更”的主张,甚至可能蔓延到对《孝经·感应章》的诠释。实际上,《孝经·感应章》的完整叙述是:“昔者明王事父孝,故事天明;事母孝,故事地察;长幼顺,故上下治。天地明察,神明彰矣。故虽天子,必有尊也,言有父也;必有先也,言有兄也。宗庙致敬,不忘亲也;修身慎行,恐辱先也。宗庙致敬,鬼神著矣。孝悌之至,通于神明,光于四海,无所不通。”在《孝经·感应章》语境中,既然明王不忘其亲——这里是指宗庙里的亲人——那么所谓言有父有兄,就是指宗庙的父兄,而不是《白虎通》所诠释的活着的“三老五更”。因为《孝经·感应章》具有一个接通于天地神明的向度,只有致敬于宗庙之亲才可能得以实现,而不是致敬于养老礼中活着的“三老五更”。因此,以《孝经·感应章》的言论印证养老礼中事养“三老五更”的孝悌思想,或许并无太大误差,但是以“三老五更”的制度直接作为《孝经·感应章》的经义注解,可能就会存在偏狭。

毋庸置疑,《白虎通》的诠释具有如下较强的倾向,即具有将“三老五更”视为在世之父兄的意味。那么,可以提出相应的疑问:养老礼中的“三老五更”具有天子在世之父兄的意义,还是仅仅出于天子行礼示范的需要?

首先,根据《礼记·文王世子》的记载,“始之养也,适东序,释奠于先老,遂设三老、五更、群老之席位焉”,如果天子将三老、五更视为父、兄,此处再设群老之席位,群老就缺乏像三老、五更那样的人伦身份,那么群老都没有出场的意义,亦即并不需要设群老之席位。显然,这忽略了经文中群老在场的意义。其次,如果“三老五更”具有较强的天子在世之父兄的意义,那么根据《后汉书·礼仪志》的记载,“明帝永平二年三月,上始帅群臣躬养三老五更于辟雍”,说明养老礼是天子与群臣共同躬养“三老五更”,也就是说,“三老五更”并不只是天子的父兄,同时还是群臣的父兄。这就存在一个矛盾:“三老五更”是天子与群臣共同的父兄,但从现实中父子、兄弟的人伦角度看,“三老五更”原则上却只能是天子一个人的在世之父兄。再次,根据《白虎通》的说法,如果天子将“三老五更”视若父兄,那么天子的父亲数量必然只有一个,而不是三个,即“父一而已,不宜有三”,但按照这一逻辑,五更作为天子之兄却是难以成立的。原因在于,在嫡长子继承制的古代社会,天子原则上是嫡长子,亦即根本不会存在任何去世的或者在世的兄长。基于以上存在的几个问题,我们有理由质疑汉儒主张天子父事三老、兄事五更的观点,是属于一种制度上的创新,而原本的经义并无如此之强的意味。

那么,如何理解养老礼中关于“三老五更”的设置呢?从上文对教养世子的论述来看,天子

① 陈祥道:《礼书》,《景印文渊阁四库全书》第130册,台北:台湾商务印书馆,1984年,第310页。

② 陈立:《白虎通疏证》,北京:中华书局,1994年,第248—250页。

事父从兄的美德，实际上在其处于世子或者年幼之时就已养成，例如在齿胄礼中所养成的孝悌美德，那么成为天子之后，再到学校举行养老礼，就是将自身固有的孝悌美德推扩到“三老五更”。所以从某种意义上讲，天子的养老礼是基于世子的齿胄礼，如明代黄道周所言：“天子既养其老，则太子必齿其胄，齿胄者更老之始也。”^①如果这种观点成立的话，那么就没有将“三老五更”视为在世之父兄的必要，也能避免忽略教养世子的重要性。

而且，天子的父兄必然是特殊的、是确定的，天子可以通过举行有别于养老礼的明堂礼，对诸侯进行教化，而不需要另找德高望重的“三老五更”视若父兄。反观这种视若父兄的思路本身，反而与臣者将君主认作父亲的思路是一致的，因为假使君主是有德有道的，那么臣者是否能够将君主视若父亲？显然不能，君臣之伦与父子之伦还是有重要区别的。也就是说，父子关系一定是具体的，只有在具体的、确定的父子之间，子女对父母的孝敬情感才有可能真挚的。就此而言，天子如果将“三老五更”视若父兄，就不存在真实的情感，这种缺乏情质的礼仪难以真正起到教化的作用。所以天子事养“三老五更”，毋宁说是一种从己身父兄到“三老五更”的孝悌推扩。这样的观点在先秦儒家典籍中，也能找到相关的依据，如《礼记·祭义》记载：

祀乎明堂，所以教诸侯之孝也；食三老五更于太学，所以教诸侯之弟也；祀先贤于西学，所以教诸侯之德也；耕藉，所以教诸侯之养也；朝覲，所以教诸侯之臣也。五者，天下之大教也。食三老五更于太学，天子袒而割牲，执酱而馈，执爵而酹，冕而总干，所以教诸侯之弟也。是故乡里有齿，而老穷不遗，强不犯弱，众不暴寡，此由太学来者也。

从上述五种礼仪的次序来看，明堂礼处于首要位置，而养老礼则次之。宋代方悫指出：“祀明堂所以享上帝，而享之者必有配，配必以父，所以教诸侯之孝也；食三老五更于太学，所以贵老，贵老为其近于亲而已，所以教诸侯之弟也。”^②意思是说，明堂礼是指天子致孝于上帝与先父，旨在教孝；养老礼是指天子致敬于“三老五更”，旨在教悌。这种教孝与教悌的先后次序，正好体现出孝悌美德的推扩原理。孔子云“入则孝，出则悌”（《论语·学而》），前后两句中的“孝”与“悌”不能简单理解为互文关系，孝是指家庭之内致孝于父母，悌是指家庭之外悌顺于兄长。如刘宝楠追溯至古代的语境，指出：“入则孝、出则弟者，《礼·内则》云：‘异为孺子室于宫中。’是父子异宫，则入谓由所居宫至父母所也。《内则》又云：‘十年出就外傅，住宿于外。’《大戴礼·保傅》云：‘古者年八岁而出就外舍，学小艺焉，履小节焉；束发而就大学，学大艺焉，履大节焉。’是出谓就傅居小学、大学时也。弟者言事诸兄师长，皆弟顺也。”^③这就体现出从家庭之内到家庭之外的推扩模式，而悌德实质上是由孝德所衍生。所以，天子在养老礼中事养“三老五更”所体现的悌德，只是孝德的衍生与推扩；也就是说，“三老五更”并不具备很强的在世之父兄的意义。

然而根据上文《礼记·祭义》的叙述，五种礼仪作为天下之大教，其中又以养老礼为主。如黄道周所言：“五教而归于太学，五礼而归于养老，故礼教之有养老，犹六府之有嘉穀也。”^④原因是，养老礼能够教化诸侯乃至天下庶民掌握悌顺的道理，从而使民间社会养成尊老爱幼的风气，有助于促成“老穷不遗、强不犯弱、众不暴寡”的社会秩序。所以，尽管“三老五更”未必具有在世

① 黄道周：《孝经集传》，北京：中国社会科学出版社，2020年，第20页。

② 卫湜：《礼记集说》，《景印文渊阁四库全书》第119册，第449—450页。

③ 刘宝楠：《论语正义》，北京：中华书局，1990年，第18页。

④ 黄道周：《孝经集传》，第158页。

之父兄的意义,但这并不会降低养老礼在天子以孝治天下的过程中的重要性,因为养老礼具有教为人子、教为人悌、教为人臣等方面的教化作用。

最后仍需强调,养老礼的教化施行是有始有终的,一般的理解往往只重其始,而忽略其终。考虑到养老礼的目的,是使全天下人均能孝事其父、敬事其兄,这就意味着天子尽孝的完成,是全天下人均能事父从兄、尊长敬老,如此才是养老礼的完成与终结。如黄道周所言:“天子谓不逮养其亲也,而养三老五更,曰:使天下皆养其亲,则是天子之养其亲也。”^①就此而言,天子在学校躬养“三老五更”,只是作出一种提供效法的示范,亦即只是养老礼的开端。在这一诠释思路之下,养老礼中三老、五更的数量究竟是一人、一人还是三人、五人,其区别似乎就没有特别重要的意义,因为“三老五更”的设置,只不过是天子将孝悌美德推扩于天下的一个环节而已。

三、耕藉礼与以孝治天下

天子以孝治天下,并不仅仅局限于养老礼。上文所引《礼记·祭义》提到的明堂礼与耕藉礼等,均是天子以孝治天下的重要教化方式。其中养老礼与明堂礼等在施行教化的过程中,似乎更能直观地体现孝悌的美德,而天子行耕藉礼如何体现孝悌美德,又如何以孝治天下呢?这一问题常常被忽略,故而也没有获得较好的解决。一般对天子行耕藉礼的认识,往往只是从生产生活的角度提出,耕藉礼体现了统治阶层对农业的重视,以及古代社会是以农耕文明为主导,这样的理解并没有触及耕藉礼背后所蕴含的深刻孝道思想,以及以此为基础的以孝治天下的教化理念。

《礼记·祭义》记载:“昔者天子为藉千亩,冕而朱紘,躬秉耒,诸侯为藉百亩,冕而青紘,躬秉耒,以事天地、山川、社稷、先古,以为醴酪粢盛,于是乎取之,敬之至也。”就现实生产生活而言,天子富有天下,诸侯富有一国,完全可以通过劳役民众,来使天下或国家的田亩得到耕种与收成。那么,为什么天子、诸侯还要亲耕藉田呢?毋庸置疑,天子亲耕藉田,能够亲身体会到百姓种地的辛劳,懂得粮食来之不易,由此对天下百姓产生爱敬之心,故而一方面不敢恶慢于底层劳动人民,另一方面则能够相应地减轻田赋。如黄道周所言:“自是天子不贱五穀,不多取田赋,不恶慢胼胝之士。”^②从某种程度上讲,耕藉礼这一层面的内涵,也体现了《孝经·天子章》所谓不敢恶慢于人的思想。但是从更深的层次而言,《孝经·天子章》阐述天子不敢恶慢于人,实是基于天子爱亲敬亲的孝悌美德,而耕藉礼又与天子的孝德具有什么关系呢?

首先,天子以孝治天下会涉及两个维度,即事上与使下。后者不难理解,就是天子以孝行率领天下民众,各事其亲、各敬其兄,达到治理社会的效果。而前者常常被忽略,尤其是在古代的神明维度被彻底打破的现代社会,这种现象更加显著。原因在于只看到天子处在政治上最尊贵的地位,即至尊无上,而忽略了天子之上仍有一个最高主宰的天。就此而言,天子以孝治天下所涉及的两个维度,分别是敬事神明的事上维度与率民孝敬的使下维度,后者又必须以前者作为前提,才能得以实现。将此落实到耕藉礼,就需要注意到天子亲耕以事上帝的致孝维度。

其次,天子作为天帝之子,意味着贵为天子,其上仍有需要致孝的天帝。《礼记·表記》云:“君子之所谓义者,贵贱皆有事于天下。天子亲耕粢盛、秬鬯以事上帝,故诸侯勤以辅事天子。”

① 黄道周:《孝经集传》,第20页。

② 黄道周:《孝经集传》,第18页。

意思是说,无论是尊贵还是卑贱的身份,均有该身份所对应的职责。也就是说,并不会因为天子政治身份的尊贵,就可以免除其责任,也不会因为庶民身份的卑微,而将天下的重活累活都交给他们,造成对劳动人民的剥削压榨。在耕藉礼中,天子之事就是亲耕以事上帝。所以在天帝面前,天子其实就不再拥有尊贵的身份,反而是处于卑贱的位置。天帝与天子之间,形成类似于父子人伦的尊贵与卑贱的关系,这就说明尊卑贵贱是相对的,亦即天子在诸侯面前是尊贵的,在天帝面前则是卑贱的。只有当天子正视其相对于天帝而拥有的卑贱身份,并致孝于天帝时,才足以作为诸侯辅事天子提供效法的榜样。

可以说,天子以孝治天下得以顺利推行,其开端是天子自身的孝行。宋代马晞孟指出:“古之人所恶于上无以使下,所恶于下无以事上,凡以此也。天子使诸侯勤以辅上,在我必先自尽,然后可以责此。”^①儒家强调尊贵者的德行的时间先在性,即强调天子躬事上帝在以孝治天下过程中的先在性,由此率领诸侯、卿大夫、士、庶人各自事亲从兄、尊老敬长。显然,耕藉礼这一层次的义涵,已经不是重视农业生产或体现农耕文明所能概括,而是蕴含着深刻的以孝治天下的教化理念。

值得注意的是,天子在德行上的先在性,要求天子想要成为合格的天子,自身就应当具备大德。吕大临等指出:

虽天子必有事焉,况于诸侯乎?所谓义者,不可以不事事故也。名之浮于行则失实,失实者,身且不信,何以使民?……仁者忘己,以与天下共者也。其事上也,虽有庇民之大德,不敢有君民之心,故“不自尚其事,不自尊其身”,小心而畏义,求以事君而已,此忘己而事上者也;其使下也,虽有庇民之大德,亦不敢以君道自有,故“不自大其事,不自尚其功”,以求下贤而已,此忘己而使下者也。有大德者,易于忘己而使下,难于忘己而事上,非舜、禹、文王、周公不足以当之,故曰“仁之厚也”。^②

天子拥有天子之名,即拥有天子的身份,就应当践行相应的美德,使自身成为名实相副的合格天子,如此才能获得民众的信任与爱戴。就此而言,天子若想要成为合格的天子,其德行要求是极高的。析言之,在事上与使下的过程中,天子应当注重德行的培养,将美德视为高于自身尊贵的爵位与治理天下的功绩。因而从某种程度上讲,天子需要忽略自身的爵位与功绩,达到忘我的高度,避免个人的私意欲望对敬事上帝与治理天下产生影响。其中又以忘我而敬事上帝为难,这也体现出耕藉礼对于培养与践行天子的美德的重要性。可以看到,拥有大德的天子其实是大公忘私的仁者,也就是成为类似于舜、禹、文王、周公一样的圣人。所以天子德教百姓、孝治天下,实际上需要以对自身的教化与践行孝德作为开端,由此展开而治理天下。

但是需要指出,耕藉礼的举行,并不是要求天子长期处在藉田中进行春耕、夏耘、秋收、冬藏。也就是说,耕藉礼的举行并不是旨在突显农家的思想主张,而是彰显天子对于上帝的诚敬之心。上文所引《礼记·祭义》也说明,天子亲耕藉田是“敬之至也”,其中“敬”就是致敬于神明。《礼记·祭统》亦云:“天子亲耕于南郊,以共齐盛;王后亲蚕于北郊,以共纯服。诸侯耕于东郊,亦以共粢盛;夫人蚕于北郊,以共冕服。天子、诸侯非莫耕也,王后、夫人非莫蚕也。身致其诚信,诚信之谓尽,尽之谓敬,敬尽然后可以事神明。”天子、王后与诸侯及其夫人的生活不可谓不优渥,仍

① 卫湜:《礼记集说》,《景印文渊阁四库全书》第120册,第383页。

② 吕大临等:《蓝田吕氏遗著辑校》,陈俊民辑校,北京:中华书局,1993年,第320页。

然需要亲耕藉田或亲自养蚕,就是为了将亲耕的收成作为祭品,将亲蚕的蚕丝作为祭服。天子、王后与诸侯及其夫人并非没有可供使用的祭品与祭服,而其亲耕亲蚕的目的,主要在于表达自己的诚信虔敬之心。

可以从两个方面,对天子的诚敬之心进行理解。一方面,对于神明的祭品并不在于丰盛,而是旨在突出天子的诚敬之心。《中庸》云“不诚无物”,说明天子的诚敬之心,并不是由祭品在物质上的丰盛所决定,反而是诚敬之心对物质具有决定作用。朱子指出:“天下之物,皆实理之所为,故必得是理,然后有是物。”^①可见,天子亲耕藉田并不是为了获得物质上的丰收,而是旨在通过亲力亲为,以其诚敬之心致孝于天帝。另一方面,神明所飨在于仁者之粟,这就意味着天子如果不具备美德,所耕种获得的祭品,神明也不会享用。所以天子须自身具备躬事天帝的孝德,举行耕藉礼才有意义,否则只是流于仪式,而难以发挥应有的教化作用。《孝经·感应章》云“孝悌之至,通于神明,光于四海,无所不通”,就指出天子须具备孝悌美德,才能够通于神明,并通过相关的礼乐形式,将孝悌美德推广至全天下,达到德教百姓、孝治天下的效果。

总之,耕藉礼在天子以孝治天下的过程中,发挥着重要作用,不亚于养老礼。黄道周云:“爱敬之始事,为天子耕藉田、王后织玄纁,夫妇有事,以致孝于天地、宗庙。及其终事,诸侯、大夫合爱合敬,以荐助天子,于是有朝聘、燕享、贵贵、老老、长长、幼幼之务。”^②耕藉礼与养老礼一样,是有始有终的,始于天子亲耕、王后亲蚕,而终于全天下皆能事亲从兄、尊老敬长。因而耕藉礼的教化意义,就在于天子践行孝德,通过诸侯及卿大夫层层下落至天下民众,由此宣扬人伦之义,促成整个社会的和谐秩序。

四、结 语

天子以孝治天下,并不是亲自到家家户户去宣讲孝道,而是通过礼乐的方式教化民众。但是在成为合格天子的前提下,天子才有以孝治天下的可能。历代太学的释奠礼,主要是为太子或幼帝举行,目的是尊崇与传承圣人之道,亦即旨在培养孝悌仁义的伦理美德。齿胄礼也是教养世子的重要礼仪,旨在教世子掌握父子、君臣、长幼等人伦之理。可见,天子事父从兄的美德,在其幼时就已经养成。而天子事养“三老五更”,是从己身父兄到“三老五更”的孝悌推扩,旨在教化天下人事父从兄、尊老敬老。耕藉礼也是天子以孝治天下的重要方式。天帝与天子是类似于父子的尊卑关系,只有当天子正视其相对卑贱的身份并致孝于天帝时,才足以以为诸侯乃至全天下人提供效法的榜样。儒家强调尊贵者德行的时间先在性,由此引导民众践行伦理美德。总之,天子以孝治天下,实质是基于普遍的人性而施行伦理教化,通过养老礼与耕藉礼等礼乐形式,触及与诱发天下民众的本性中所具有的孝悌美德,使之养成并且落实于日常生活中,从而构建一个和谐有序的天下共同体。

(责任编辑:袁 艾)

^① 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第34页。

^② 黄道周:《孝经集传》,第18页。

儒学、家训与大小传统

臧明

摘要:作为“大小传统”,知识阶层的精英文化与乡土俗民的民间文化勾勒出中国文化史的两条发展脉络,两者并行不悖且相辅相成。儒学作为“大传统”之主流,其对应的“小传统”即为族约家训。家训既是古代教育的重要手段,又是优秀传统文化的有机组成部分,它的产生、演变、发展始终与儒学相伴相生。儒学奠定了家训“以身垂范”“修齐治平”等基调;而家训则从另一个侧面反映了儒学“儒道合流”“援佛入儒”“以儒释道”等不同的时代特征。更为重要的是儒学与家训并没有拘泥于大小传统的藩篱;而是实现了双向的互动。儒学与家训殊途同归,使得中国文化之“大小传统”有机结合,资于治世的儒学与以礼育人的家训相互映射,这对新时代儒学复兴与培养国民文化自觉具有重要意义。

关键词:大小传统; 家训; 儒学; 化育; 大传统; 小传统

基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国古代基层治理方式的变迁及其近代化转型研究”(20&ZD216)

作者简介:臧明,河北大学马克思主义学院(保定 071000)

家族、社区、国家,谁才是社会秩序稳定的本源?上古至汉代的聚落恰似一个个细胞,在一定面积的耕地中央,存在着细胞核似的城郭。城郭之内,被区分为数个区域,这就是里。不仅是工商业者,就连农民也居住在城内的里中。这就是中国古代的都市国家,而居民的精神领袖则是里老、乡三老、县三老。^①乡民成为了社会的主体,礼教则是维系秩序井然的重要手段。秦汉以后,下层组织规范是家庭伦理,其背后的理念基础是道德价值;中层组织表现为缙绅自治,其依据的理念为士大夫的道德精英主义;上层组织由政府行为来体现,其合法性基础是儒家的国家学说,而凌驾于官僚机构之上的王权合法性则源于天道或宇宙秩序。^②下层、中层皆以儒家的道德律令为准绳,即便是上层的“天道”,其核心也是仁爱思想。儒学为整个中国社会提供了结构性原则和实践价值,上至国家,下达家庭,涵盖了社会的各个层面。^③治家之儒学以家训为载体,治世之儒学则以经籍为载体,从人伦之学到经世之学,家庭秩序是基础。而个体的“内圣外王”之路则成就了社区、国家秩序一以贯之的内化之道,并在这一过程中勾勒出了“人文化成”的育人体系。

① 宫崎市定:《中国聚落形态的变迁》,张学锋等译,上海:上海古籍出版社,2018年,第25—30页。

② 金观涛、刘青峰:《中国现代思想的起源——超稳定结构与中国政治文化的演变》,北京:法律出版社,2011年,第19页。

③ 杨庆堃:《中国社会中的宗教》,范丽珠译,成都:四川人民出版社,2016年,第190页。

一、大传统与小传统

“大传统”源于学校、神庙,传于知识阶层(统治阶级),被文字所记录,并得以传承。“小传统”源于村社,传于俗民,无文字记载,并不被重视。^① 雷德菲尔德并不是“大小传统”的首倡者;但经其理论化的阐述后,此种概念却深深影响了学者们对于中国文化的看法。费孝通、史华慈、李亦园、王健等学者亦或分层、亦或整合、亦或融会,皆以此法重新审视古之文化。余英时介绍了西方学界“精英文化”与“通俗文化”的异同,认为中国古代的大传统与小传统是双行道之关系,大传统超越,并包含小传统。^② 陈来则根据雷氏的学说,将大传统与小传统的分野视为是中国文化基因形成的肇始,并用于阐释儒家思想的起源。^③ 张光直、李泽厚等学者虽未明言大小传统;却认为中国古典文化来源于“巫”,^④通过“巫君合一”“政教合一”等途径,再经由周公“制礼作乐”,而后完成了理性化的体制建树,成为了中国文化的核心。非主流文化则通过“巫术”与“礼仪”的分化,逐渐流入民间,成为了乡民文化的主流。^⑤

大小传统的内涵已无需再议,学界争议的焦点在于两者究竟孰重孰轻。葛兆光认为政治史、哲学史、社会思想、逻辑思想等并不能反映历史发展的真实状况;而精英文化与民间文化的平均值——“一般知识、思想与信仰的世界”才是文化的核心。^⑥ 王元化则认为,精英文化是民族文化的主导,虽覆盖面小、读者少,却不能掩盖其通过中间媒介而发挥的最终作用与影响。^⑦ 叶舒宪另辟蹊径,强调先于文字而存在的口传文化为“大传统”,依靠文物、图像、遗址等进行研究;后于文字而出现的书写传统为“小传统”,依靠口传叙事、仪式、民俗等进行研究。^⑧ 叶舒宪的理论以结构主义为蓝本,用“冷社会(史前时代)”来解释后面发生的文明史的基本框架,^⑨以期通过“四重证据法”来还原大小传统的历史原貌。

“一般知识、思想与信仰的世界”如何与“精英文化”“民间文化”进行区分?精英文化的最终作用如何体现?无文字记载的“大传统”如何构建相关的文化体系?是依赖固化的物证,还是进行层级的分野,亦或是简单的切割,其与探寻夏文化如出一辙,如果仅仅执拗于寻找都邑、刻意追求文字类的证据、迷信于文化基因的推定,夏文化就难觅踪迹。^⑩ 以标志性事件(文字的产生)对大小传统的划分、大小传统间的互动互补以及在两者间设置夹层的做法,同样不能解决上述问题。

“一时代之学术,必有其新材料与新问题。取用此材料,以研求问题,则为此时代学术之新

① Robert Redfield, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago: The University of Chicago Press, 1956, p. 70.

② 余英时:《士与中国文化》,上海:上海人民出版社,2003年,第122页。

③ 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,北京:北京大学出版社,2017年,第15—20页。

④ 张光直:《美术、神话与祭祀》,郭净译,北京:三联书店,2013年,第48页。

⑤ 李泽厚:《由巫到礼——释礼归仁》,北京:三联书店,2015年,第10—28页。

⑥ 葛兆光:《中国思想史》导论,上海:复旦大学出版社,2001年,第13页。

⑦ 王元化:《大传统与小传统及其他》,《民族艺术》1998年第4期。

⑧ 叶舒宪、阳玉平:《重新划分大、小传统的学术创意与学术伦理——叶舒宪教授访谈录》,《社会科学家》2012年第7期。

⑨ 王铭铭:《经验与心态——历史、世界想象与社会》,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第28页。

⑩ 孙庆伟:《霸宅禹迹:夏代信史的考古学重建》,北京:三联书店,2018年,第1—16页。

潮流”。^① 考古资料已蔚然大观,农业生产发达、冶炼技术成熟、历法与礼制完备,色彩斑斓的史前社会跃然纸上,“小历史”的重要性逐渐被认可。小传统固然是活水源头;但“思想生活被一种创造性的张力所包围,一方面要维持形式文化的延续性,保持过去的‘文’,另一方面要寻找那些曾经支配了圣人的观念,发现古人的‘道’”。^② 作为“小传统”的“文”,秉承了思想学说的内在传承性(天人之学、为人之学、有对之学、会通之学、经世致用之学),而作为“大传统”的“道”,则使圣人之学呈现出不同的时代特色(经学、玄学、佛学、理学、实学、朴学)。大小传统互为表里,内外张力的互补、损益,确保了中华文化的源远流长。

史学研究已不局限于传统的帝王史、经济史、军事史、文化史,而是将法国的结构主义、英国的社会史、美国的社会学等要素注入史学研究中,力图还原历史发展的真实场景,以突破“一切历史都是当代史”“一切历史都是思想史”的束缚。随着民间文献、实物史料、民风遗俗等一些碎片化的历史痕迹被广泛运用,思想世界的“平均值”似乎清晰起来;但“平均值”是否具有稳定性?“中国哲学是一种人的哲学,人的哲学不仅要找到人的存在,而且要寻找人的意义和价值,它必须超越有限自我而实现‘大我’或‘真我’。这就是一种超越。它不是向彼岸王国的超越,而是在自身之内实现心灵超越”。^③ 自我心灵的超越需要立足于“自我”(血缘共同体),进而突破“大我”(社会共同体),并实现大小传统间的裂变。平均值也在此过程中变的支离破碎,或依附于大传统、或立足于小传统,或游离于两者之间,那么,“平均值”存在的意义何在?

知识考古学的功效聚焦于“处于相同层面之上的实践、制度和理论之间的同构性,并探寻使这三者成为可能的共同知识,探寻构成性的和历史性的知识层”。^④ 大传统、平均值、小传统,同为中华文化大系的组成部分;但平均值既没有大传统所具备的制度保障(国家),又没有小传统所拥有的理论架构(家族、社区),其实践价值也是通过大小传统的映衬(地方精英—文官家族)来完成的。三者共同建构起了制度、理论、实践共存的知识层面,平均值是润滑剂,维持了大小传统在各自领域的生态平衡,使得中华文化的主体价值能够持续稳定,且兼和、日新。

大传统、小传统、平均值既是古代文化之道(宗教信仰、礼仪、历法),^⑤ 又是“一个社会文化的组成部分,以及社会运行的规则 and 标准”,^⑥ 更是历史发展的承载者。与“原始的历史”“反省的历史”相比,“哲学的历史”才是社会演化的真实写照,反映了历史思想的发展历程,并把理性视为社会发展的不变规律。^⑦ 大传统是理性的骨架、小传统是理性的内壁、平均值则是理性的表征,三者发展的理路不同;但却又殊途而同归。郝大维、安乐哲就认为,以孔子为代表的中国哲学,是环境道德论的倡导者,其是“理性”与“道德”的集合体,并可以通过个人的努力来贯穿大小传统与平均值,成为道德实体的践行者。^⑧

大传统立足于儒、释、道等精英思想,通过学者们的改造以及官吏、族长、乡民等各色人物的传播,进而将国家制度、社会风俗、农村生活关联到了一起。小传统立足于民风、遗俗等民间文

① 陈寅恪:《陈垣敦煌劫余录序》,《金明馆丛稿二编》,北京:三联书店,2009年,第266页。

② 包弼德:《斯文——唐宋思想的转型》,刘宁译,南京:江苏人民出版社,2017年,第3页。

③ 蒙培元:《心灵超越与境界》,北京:人民出版社,2005年,第49页。

④ 米歇尔·福柯:《词与物——人文科学的考古学》,莫伟民译,上海:上海三联书店,2016年,第3页。

⑤ 马克斯·韦伯:《儒教与道教》,悦文译,西安:陕西师范大学出版社,2010年,第71页。

⑥ 墨菲:《文化与社会人类学引论》,王卓君译,北京:商务印书馆,2009年,第62页。

⑦ 黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海:上海书店出版社,2006年,第1—8页。

⑧ 郝大维、安乐哲:《孔子哲学思微》,蒋弋为、李志林译,南京:江苏人民出版社,2018年,第5—8页。

化,通过宗族的浸染以及举孝廉、科举等方式,进而将修、齐与治、平相契合。平均值既浪迹江湖,又眷恋庙堂,游走于大小传统之间,沟通着理想与现实。“书不尽言,言不尽意”,三者既不能用概念生搬硬套,也不能打破固有之原生状态,更不能割裂内化之联系。大小传统与平均值,你中有我,我中有你,成为了中华文化理性思维的征候,而理性的实现则需要个人的“弘道”,通过以家训为核心的家族文化的积淀,再经由以儒学为核心的制度文化的礼教,进而打通大小传统以及平均值间的互动之路,完成育人与化人的统一。

二、儒学与家训

儒学道德体系得以成功的原因之一,在于它适应了世俗社会的现实需求,尤其是满足了中国农耕社会的核心架构——家族关系的需要。^① 中国文明的一大特征是以血缘宗法家族为纽带的氏族体制。^②“亲亲尊尊”是血缘的基本规约,而“礼数”则区分了家族成员亲疏关系,以及仪式、服饰、姿态等的具体形式与等级,建立起了神圣性的人际世间关系(夫妇、父子、君臣……);^③但是,“这些成员有各自的利益,既不可避免产生内部冲突,又难以通过理性的手段达到妥协,因此如不能通过更高境界的整合,达成内部成员在精神信仰方面的平衡,将威胁整个运动的凝聚力”。^④

那么,家族的秩序靠什么维系?一个家族生活方式、道德规范、传统习惯,甚至是处世之道的养成,都需要家族思想意识传统的积淀,而这些都离不开家规、家训的传承。^⑤ 男子立身天地间,以孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻八字朝夕体认,实践躬行,万善百行,皆从此出。家训使儒家的道德律令变得通俗易懂,并成为了人人都要遵守的法则。“在正常时期内,宗族组织足可为绝大多数个人提供基本的保障。虽然相对于更为广博的兄弟之爱而言,儒家价值没有形成系统性的发展,但这并没有严重妨碍儒学在以宗族为导向的中国社会中作为伦理价值之基础,进而占据主导地位”。^⑥ 家族成为了儒学畅行于世的社会基础,家训则赋予了礼制以人文气息,大传统与小传统碰撞出的平均值成为了民众思想及信仰世界的主体。

从形而上之道转化为形而下之器,儒学与家训如何进行互动? 儒之名盖出于需。需者,云上于天,而儒亦知天文,识旱潦。古之儒知天文占候,谓其多技,故号遍施于九能,诸有术者悉赅之矣。此外,儒者,知礼、乐、射、御、书、数,以六艺教化于人。^⑦ 可见,物象之学亦是儒家的重要学旨。但随着儒家对各种“器物”的诠释,逐渐由“物象”向“礼仪”转变,导致了儒家人文经典的诞生与博物传统的衰败。儒家之兴起,为子学时代之开端;儒家之独尊,为子学时代之结局。及汉之初叶,政治上既开以前所未有之大一统之局面,而社会及经济各方面之变动,开始自春秋时代者,至此亦渐成立新秩序;故此思想之亦渐归统一。秦皇、李斯行统一思想之政策于前,汉武、董仲舒行统一思想之政策于后,皆代表一种自然之趋势。孔子虽注重礼,而尚未有普通理论,以

① 杨庆堃:《中国社会中的宗教》,第217页。

② 李泽厚:《由巫到礼——释礼归仁》,第4页。

③ 李泽厚:《由巫到礼——释礼归仁》,第26页。

④ 杨庆堃:《中国社会中的宗教》,第188页。

⑤ 闫旭蕾、杨萍:《家庭教育新论》,北京:北京大学出版社,2012年,第7页。

⑥ 杨庆堃:《中国社会中的宗教》,第217页。

⑦ 章太炎:《国故论衡》,北京:商务印书馆,2017年,第149—150页。

说明礼之性质,及其对于人生之关系。儒家以述为作,孔子之言礼,盖述之成分较大,而作之成分较小。^①以叔孙通、董仲舒为代表的汉儒则立足先秦之典籍,制定了涉及政治、社会的新礼仪,又理想化之、理论化之,使儒学由道化器成为了可能。

在像中国文明这样一些复杂的文明历史中,很难描绘出一幅各自孤立的群体加上与下层分裂而内在统一的知识阶层的图景。即使官僚政府的权力有限,文化国家的观念也标志共同文化观念(儒家的礼制)的普遍存在,它把国家和群体联系在一起,并维系着政体。国家稳定的基础在于这些群体(官僚及社群)是在从自己独特的视角来理解更广泛的文化与政治秩序。在农业社会中,许多人都从不同的层次上意识到了其文化与身份。^②儒家的道德律令成为了社群成员认可的仪轨准则,而个体更需要通过各色的文化场域,来实现身份的认同。

到了南宋,随着“士”主要身份属性的转变,以“文人”为主体的“地方文化精英”成为了倡扬儒学的中坚力量,家训也逐渐成为了儒学入门的重要教材,见表1。

表1 士的转型^③

	唐代	北宋	南宋
精英的身份属性	门阀 (出身)	学者—官员 (政事)	文人 (文化)
社会成分	世家大族	文官家族	地方精英

“文人”作为一种固有利益的地位集团的出现(至南宋时,即使部分通过考试过程者可在地方社会取得地位),他们把自己看作是儒家的优秀人物,文明的传播者,并且在传播文明的过程中,他们实现了极其出色的儒学在民众生活层面的复兴。^④这意味着单个优秀知识分子的家庭,需要更多的参与地方事务,维系社群的秩序。《朱熹家训》虽仅有317个字;但却涵盖了个人修养、人际交往、道德操守等多个方面。而君臣、父子、兄弟、夫妇、师友等人伦关系则是家训的基础与核心,并在此基础之上将修身、齐家之学践行到实处。^⑤此外,朱熹还强调“先经后史,治史需服从于治经”的原则,重视蒙童的史学教育,主张“经世致用”之法需从家庭做起。^⑥朱熹以家庭教育为基础,力图重建元典儒学的内圣外王之道。宋儒生于晚唐五代乱世之后,兵革不息、生灵涂炭、哀鸿遍野,其是在人们饱尝历史动荡和磨难的痛苦之后重建儒学的。他们深切地体验到人类实存性焦虑和制度性焦虑的真实涵义,希望打破汉唐以来的以传经为儒、以训诂章句为学的旧传统,直接以孔子内圣外王之学为标准,紧扣唐宋社会之变革,为民众提供更广阔的信仰世界,进而重构政治、文化秩序,实现天下的统一和安定。^⑦家训成为了儒学突破“学”与“文”等藩篱的重要手段,儒学则为家训设置了“圣人之言”与“伦理之序”,两者皆专注于道德教育,成为了治国与齐家的重要手段。

古代思想学说由理论变为现实,需要经历“常识”“习俗”“制度”等阶段。朱熹所撰之《家

① 冯友兰:《中国哲学史》上,上海:华东师范大学出版社,2000年,第296—298页。

② 杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,王宪明、高继美等译,南京:江苏人民出版社,2009年,第50—81页。

③ 包弼德:《斯文——唐宋思想的转型》,第47页。

④ 贾志扬:《棘闱:宋代科举与社会》,南京:江苏人民出版社,2022年,第234页。

⑤ 李锦全:《朱熹家庭教育思想的当今价值——对〈朱子家训〉作点分析》,《朱子学刊》2003年第1期。

⑥ 汪高鑫:《朱熹历史教育思想的主要特征》,《河南师范大学学报》2017年第6期。

⑦ 韩钟文:《中国儒学史》宋元卷,广州:广东教育出版社,1998年,第1—10页。

礼》首将儒家礼仪灌注到基层组织,乡民才有机会接触道德教化。元代儒者的地位不高,长于吏学,儒学的重点不再是创造新思想;而是促成了伦理之学的“下达”。到了明初,汉人重新执政,儒学的伦理价值有了实施的合法性和合理性。^①自此,儒者们渐渐将政治、伦理、哲学紧密纳入正规与非正规教育形式之中,有目的、有意识和卓有成效地传播理学思想并使其制度化、民俗化。儒学价值观具有深厚的环境与人文基础,历史上的儒学成功的传布以及循吏、乡村文人的文化责任感,有力地、不停顿地推动着思想对制度的影响以及高层文化与基层文化之间的相互沟通。^②“天下时代”^③所描绘的以个体独立且合法文化地位为基础的社会秩序渐入佳境。

六朝的社会环境使《颜氏家训》平添了些许释学的玄妙,《朱熹家训》则使儒学拥有了制度性与弥散性相结合的社会基础,个人的“情感”如何“文化”为外在的“理性”?西方哲学在经历了“人驾马车”的比喻后,休谟将人性分为了“知性”和“情感”,在“同情”原则的基础之上用情感解释道德问题。而中国哲学肇始之初就将“情感”与“理性”进行了融会,并把它作为自身重要的话题,建立起了形而上学体系。孔子言“孝”之本质为“敬”而非“养”,这种观念虽然在一定的社会环境中形成;但在儒家看来,它首先是一种自然情感,并由此产生出“仁”的道德品质。大一统政权建立后,在情感的基础上,孝又与天道相融会,兼具了社会准则的意义,成为了国家生活中的“理性”原则之一。^④家庭涵养了个人的道德情操,而后推己及人,并将其延伸到了社会、国家等层面。个人的“情感”也随着社会角色的变化,以及价值目标的升华,在丰富“理性”世界的同时,又完成了自身华丽的蜕变。家训中的“小传统”成就了儒学中的“大传统”,儒学中的“大传统”解构了家训中的“小传统”,两者的碰撞与互通,既实现了个人的“以文化人”,又成就了以“人文”化成“天下”。

三、以文化人与化成天下

中国古代社会一直存在着国家理想模式与地方理想模式之间的冲突。施坚雅以“市场中心”理论为蓝本,在“自下而上”的原则下,探讨了地方与国家间的互动关系。“行政空间”论者,在“自上而下”原则的基础上,探究了国家对于地方政治所产生的辐射作用。以王斯福为代表的“地方崇拜”论者,强调了地方文化秩序的特殊性;而国家则为地方提供了宗教的象征资源。无论是“经济”的延伸,还是“政治”渗透以及“文化”的延展,三者虽都是国家与地方沟通的重要因素;但个体的“人”才是经济、政治、文化等活动的承载者。他们走出家庭,走向社会,而后参与国家的日常生活,精英文化、民间文化、平均值,都在这一历程中得到了体现,化人与化成天下实现了统一。

“在中国的社会空间形成和景观的仪式建构过程中,‘地方’(place,或译‘区位’)具有根本性的意义,由此,‘地方’对于中国人的社会存在方式来说也具有根本性意义”。^⑤在周朝中后期,中国文化和政治迅速扩张到边远地区,中国社会有机会发展成为一个由许多地方文化构成的

① 葛兆光:《思想史研究课堂讲录》二编,北京:三联书店,2019年,第97—109页。

② 庄孔韶:《银翅:中国的地方社会与文化变迁(1920—1990)》作者导言,北京:三联书店,2016年,第6页。

③ 沃格林、叶颖:《理性:古典经验》,《思想与文化》2021年第2期。

④ 余治平、孟祥红:《孝,何以必须?——孔子与董仲舒对孝道的不同建构》,《新疆大学学报》2003年第4期。

⑤ 杨念群:《空间·记忆·社会转型——“新社会史”研究论文精选集》,上海:上海人民出版社,2001年,第80页。

异质体,各自有着自身本地的传统和信仰,为了在此社会基础上建构一个持久的统一帝国,不仅需要政治权力的成功;^①但是,随着儒学的独尊,汉朝构建起了以自然要素为基础,以天地观念为核心的哲学体系,以此来统摄地方文化,并在“政治上形成了共同国家观念、在社会上形成了声气相通的群体、在思想上形成了有共同伦理的士大夫阶层”。^②庠序、太学等的设置则使儒家的文教之治得以存续,并促成了道统在人格与国格间的穿梭。

中国古代的取士制度,尤其是科举制,使仕宦、乡绅、平民等不同阶层间的流动与互哺成为了可能,确保了地方—国家二元社会的稳定。“武帝设立太学,这是一所皇家学院,常额为50名的弟子在这里由博士加以培训。在学习结束时,他们要经过一次考试,很可能要用与国事奏疏差不多完全相同的文本书写。这些办法构成了著名的科举考试的开端;这种考试制度在长期内将是补充上层文官的手段”。^③特别是安史之乱后,随着传统身份制社会的瓦解,“进入宋代,可以说社会进入了一个实力说话的时代,人们常说,中世纪是重门阀的社会,而近世是重视个人才能的科举社会。财富的聚散流动也开始变得剧烈。宋代以后频繁出现的‘形势户’一词中‘形势’,多少带有一些暴发户的语气,这是相对夸耀门阀的世家来说的”。^④“个体”的成长成为了国与家所共同关注的话题,教化与育化交织在了一起,使修齐治平成为了可能。

无论是“孝廉”,还是“品行”“声望”,以及经学素养,除了庠序、书院、太学外,家庭教育也是重要之手段。“生民之本,要当稼穡而食,桑麻以衣。蔬果之畜,园场之所产;鸡豚之善,埘圈之所生。爰及栋宇器械,樵苏脂烛,莫非种植之物也。至能守其业者,闭门而为生之具以足,但家无盐井耳”。^⑤个人需以务农为本,以兴家为业,而非“耻涉农商,差务工伎,射则不能穿札,笔则才记姓名。饱食醉酒,忽忽无事,以此销日,以此终年。或因家世余绪,得一阶半级,便自为足,全忘修学”。^⑥修习并不是一时、一事之需,而是要成为日常生活之用。

修习的关键则在于儒家典籍,“虽百世小人,知读《论语》、《孝经》者,尚为人师;虽千载冠冕,不晓书记者,莫不耕田养马。以此观之,安可不自勉耶?若能常保数百卷书,千载终不为小人也”。^⑦除了明辨是非,教养道德情操外,“夫明《六经》之指,涉百家之书,纵不能增益德行,敦厉风俗,犹为一艺,得以自资。父兄不可常依,乡国不可常保,一旦流离,无人庇荫,当自求诸身耳……世人不问愚智,皆欲识人之多,见事之广,而不肯读书,是犹求饱而懒营馔,欲暖而惰裁衣也。夫读书之人,自羲、农已来,宇宙之下,凡识几人,凡见几事,生民之成败好恶,固不足论,天地所不能藏,鬼神所不能隐也”。^⑧习儒还可增一技之长,在乱世成一家之言,并在此基础上,“少学而至老不倦也”,以便“开心明目,利于行耳”,做到“上明天时,下该人事”,终成大儒。

除了个人的修为外,家训还是一个家族文脉之精髓。清河张氏是张良之后裔,该家族发迹于曹魏时期,并在唐朝达到鼎盛。张文瓘是高宗之时的宰相,其侄张锡则仕相于武则天、韦后,家族

① 杨庆堃:《中国社会中的宗教》,第87页。

② 迪特·库恩:《儒家统治时代:宋的转型》推荐序,李文锋译,北京:中信出版社,2016年,第2页。

③ 崔瑞德、鲁惟一:《剑桥中国秦汉史》,杨品泉、张书生、陈高华等译,北京:中国社会科学出版社,1992年,第811页。

④ 宫崎市定:《从部曲到佃户——唐宋间社会变革的一个侧面》,张学锋、马云超译,上海:上海古籍出版社,2018年,第80页。

⑤ 王利器:《颜氏家训集解》,北京:中华书局,1993年,第43页。

⑥ 王利器:《颜氏家训集解》,第143页。

⑦ 王利器:《颜氏家训集解》,第148页。

⑧ 王利器:《颜氏家训集解》,第157页。

被称为“万石张家”，在唐朝被列为“十柱国”之首。文瓘家族是文化世家，成员通过家族的积淀而世代居官，建立起了崇高的门望。^① 他们重视修儒习文、恪守忠孝之礼、倡扬“经世致用”之道，清河张氏族人的堂联“清河世泽，唐相家声”就源于此家族。如果文瓘家训因语焉不详，难觅其迹的话，那么，司马温公家训则有着清晰的衍化脉络。《家范》是司马家训的重要代表，该书是一部篇幅宏大的巨著，既收录了儒家“圣人正家以正天下”的治家、修身格言；又采辑了历史典故；还夹以阐发、论述，并强调了史实、礼制、遗德的重要性。^② 而四百余年后，司马温公家训的诸多核心理念仍在传承。“司马温公家训：积金以遗子孙，子孙未必能守。积书以遗子孙，子孙未必能读。不如积阴德于冥冥之中，以为子孙长久之计，此先贤之格言，乃后人之龟鉴。正德十一年次丙子孟夏吉日立”。^③ 临清毗邻运河，此家训虽不乏功利色彩，但仍以积德为要务，秉承了司马温公家训的传统。

“在古今传承的伦理与组织性文化中，传统道德哲学与文化制度模塑了一般性文化意识和直觉思维定势。对个人来讲，长期的文化训练与生活体验才能导致良好的破隐能力与文化直觉能力”。^④ 家训既塑造了个体的道德本心，又涵养了家族的文化基因，并打破了伦理、学识、政事间的壁垒，串联起了个人的梦想、家族的期许、国家的复兴，在化人的过程中实现了化成天下。

四、结 语

汉武帝改制之后，儒学虽渐成官方的意识形态，但在大小传统的加持下，同样为古代中国的公共文化提供了价值规范与人文关怀。佛教、道教等以神道设教，利用彼岸世界的力量将儒学的价值观、人生观转化为大众信仰世界的一部分。而家训则更具延展性，不仅可以充分吸纳儒家典籍中的修身之学，还能借鉴不同宗教的性情之法，更能凸显家族的个性与地域的特性。儒学在成为中华文化底色的同时，亦通过家训成为了民众的日用之需。“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本……人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽复中行一恶，则尽失前善，乃当复更起善数耳。故善不在大，恶不在小也”。^⑤“颜氏家训”“司马温公家训”“朱熹家训”虽有差异；但修身、治家、处世之道皆以仁爱、善孝、忠信为本，小小的家训和释道一样，构建起了民众的信仰世界。家训在镌刻家族情怀的同时，又发挥着教化之作用，“言行进退，必以礼让”，短短八个字将家训与儒学萃聚到了一起，从言行到礼制、从自渡到普渡、从家族到国家，天文与人文、时变与化成天下会通到了一起，教与化在家训、儒学的会通中得以实现。

(责任编辑:王丰年)

① 阎步克:《波峰与波谷——秦汉魏晋南北朝的政治文明》，北京：北京大学出版社，2017年，第95页。

② 陈延斌:《论司马光的家训及其教化特色》，《南京师范大学学报》2001年第4期。

③ 河北临西县河朔金石馆所藏司马祠堂香台碑文。

④ 庄孔韶:《银翅：中国的地方社会与文化变迁（1920—1990）》作者导言，第8—9页。

⑤ 王明:《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1985年，第53页。

再说儒

——先秦儒家与上古的氏族、部落及国家

高华平

摘要:儒家是先秦诸子中最重要的学派之一。胡适的《说儒》一文认为儒是殷民族“亡国遗民”的宗教和“柔逊的人生观”,这一观点虽有缺点和不足,却开创了从商周的历史文化探究儒家起源的新思路。从民族志的角度来看,儒的柔顺品格与“东夷天性柔顺”密切相关,尧、舜、夏、商的“司徒之官”基本皆属于“东夷之人”也;“司徒之官”的职掌存在着由早期协调家族和氏族、部落内部关系,“慎徽五典,五典克从”,到中后期协调氏族、部落和方国间关系的转变。因此,每个时期都有着不同的“仁义”观念。结合出土文献来看,夏商时期的“司徒”应作“司徒”,表示其负责部落迁徙之职;西周早中期皆作“甯(司)土”,可见其有“掌建邦之土地”之责。先秦儒和儒家的起源,实可以从中国上古的氏族、部落和国家的历史变迁中找到其悠久的历史基因。

关键词:儒; 东夷; 司徒; 文化; 《说儒》

基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“先秦诸子与上古的氏族、部落及国家——先秦诸子远源考论”(23FZX011);国家社会科学基金重大项目“先秦诸子综合研究”(15ZDB007)。

作者简介:高华平,暨南大学哲学研究所(510632)

儒家是先秦诸子中最重要的学派之一。对儒家及其思想文化起源的探索,在学术界亦可谓历代不绝。自刘歆的《七略》和班固的《汉书·艺文志》提出“诸子出于王官”(具体为“儒家者流,盖出于司徒之官”^①)之说,到近代众多学者的《原儒》《说儒》之作,皆可视为此种探索的代表。

当然,学术界这些对先秦儒家及其思想文化的溯源研究,尽管其视野已上至尧舜禹、下至周秦之际,涵盖了政教、学术、社会、职官等各个层面,但就其大部分成果而言,其实主要仍是在沿袭刘歆的《七略》和班固的《汉书·艺文志》“诸子出于王官”之说的基础上、结合《周礼》所载“周官”的职掌而进行的探寻。只有胡适《说儒》等少数著作,进一步从上古民族思想文化演变的更广阔的视野,对先秦儒家思想及其思想文化的源起和演变做过更深入的研究,并得出了自己独到的结论。

尽管胡适的结论也有不尽完善之处,在当初即有冯友兰、郭沫若等人或“驳”或“补”,但这种新的探索路径,无疑是值得十分重视的。故笔者在此不揣鄙陋,欲在胡适研究基础上,对先秦儒及儒家思想文化的远源进行一番更深入和系统的考察,以期对先秦儒及儒家的思想源流研究有所推进。

一、从胡适的《说儒》一文说起

1934年,胡适在《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第4本第3分上发表了长达5万字

① 班固撰,颜师古注:《汉书》第6册,北京:中华书局,1962年,第1728页。

的《说儒》一文。此文的基本观点是：“儒是殷民族的教士；他们的衣服是殷服，”“宗教是殷礼”，“他们的人生观是亡国遗民的柔逊的人生观”；他们以“治丧相礼”为职业；“殷商民族亡国后有一个‘五百年必有王者兴’的预言，孔子在当时被人认为是应运而生的圣者”；“孔子的大贡献”：一是“把殷商民族的部落性的儒扩大到‘仁以为己任’的儒”，二是“把柔儒的儒改变到刚毅进取的儒”。^①

从中国学术界对儒家起源探索的历史来看，胡适的《说儒》一文，无疑在西汉以来“诸子出于王官说”（具体为“儒家者流，盖出于司徒之官”）的基础上，在探究先秦儒家起源上的重大进步。他第一次把儒家的起源和殷商民族的“部落性”的思想文化结合起来考察，认为儒属殷遗民的宗教和文化；把孔子定位于殷商文化的自觉的继承者和改造者，认为孔子把殷商“亡国遗民顺以取容的人生观”，与周文化刚毅勇敢的人格相折衷、调和，“形成一种弘毅的新儒了”。应该说，胡适此言确有许多创新之处。胡适本人对自己的《说儒》之作也相当满意的，自视甚高。他认为，“这篇《说儒》的理论”“大概是可以成立的”“可以使中国古史研究起一个革命”。^② 而美籍华裔学者唐德刚在《胡适口述自传》中说：《说儒》“从任何角度来读，都是……一篇继往开来的划时代著作……不特是胡适治学的巅峰之作，也是中国近代文化史上最光辉的一段时期，所谓‘三十年代’的巅峰之作”。^③ 同样给予了极高的评价。

当然，胡适本人也承认，自己的《说儒》一文中的观点，当时即引起了学术界的许多怀疑和批评。如冯友兰在《原儒墨》中指出，胡适在《说儒》中，把“儒家与儒两名”混淆了，“儒指以教书相礼等为职业之一种人，儒家指先秦诸子中之一学派”；“儒之可称为弱者”，但不能“遂断定其与亡国之殷人有关”。冯友兰又认为，殷周文化的差别“大概比较很少”，“其别只在小节上”：“儒家之人之言服”，“然而实仍是周制”——也可能如“章甫虽起原于殷，而亦为周制所用”；胡适所谓儒“大概都是商祝”，也是缺乏足够证据的，《周易》既“非亡国殷人所作之民间之书”，“三年之丧”也并非纯是“殷制”，故“殷民族是否‘曾有过一个民族英雄复兴殷商的悬记’，是值得怀疑的——“胡先生所举之证据，不足以证明其曾有”；孔子的言行，对于他“是否与殷商有一种密切之关系”，也“不见得有什么重要意义”。^④

又如郭沫若，他在《驳“说儒”》一文中认为，胡适将孔子与耶稣对比、以“三年之丧”为殷制之说（“高宗谅阴”正为“三年之丧”的证据）和以《周易》的“卦爻辞的制作大概在殷亡之后，殷民族受周民族的压迫最甚的一二百年中”的“殷人”所作，这些都是不对的；而胡适以“正考父鼎铭”论殷遗民之儒柔顺本性既“不足据”，以《诗经·商颂》中的《玄鸟篇》为“预言诗”、以孔子的出现为“他知道那个富有部落性的殷遗民的‘儒’是无法能拒绝那六百年来统治中国的周文化的了，所以他大胆地冲破那民族的界限”，承担起“振衰而起儒”“混合殷周文化”的“大事业”，这些也都是不符合当时的历史实际的。^⑤

客观地来讲，冯、郭等人对胡适《说儒》的批评，的确指出了胡适文中存在的一些问题，对胡

① 胡适：《说儒》，见《中国思想史》，上海：华东师范大学出版社，2005年，第2页。

② 胡适：《一九三四年的回忆》，见《胡适全集》第32卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第401页。

③ 胡适、唐德刚：《胡适口述自传》，见《胡适全集》第18卷，第447—448页。

④ 冯友兰：《原儒墨》，见《中国哲学史补》，北京：中华书局，2014年，第5—20页。

⑤ 郭沫若：《青铜时代》，北京：科学出版社，1965年，第109—128页。关于郭沫若《驳“说儒”》一文的写作与形成，参见蔡震：《驳“说儒”的演变——郭沫若一文成三篇》，《郭沫若学刊》2019年第2期。“他知道那个富有部落性的殷遗民的‘儒’……”数句，属胡适《说儒》原文，参见胡适：《说儒》，见《中国思想史》，第38页。

适《说儒》的批评基本是可以成立的。如，冯友兰批评胡适在《说儒》中实际是把“儒”与“儒家”两名混淆了，认为胡适以为儒“大概都是商祝”，殷民族“曾有过一个民族英雄复兴殷商的悬记”，这是证据不足的等。郭沫若认为胡适将殷民族与犹太民族作对比，“这是很成问题的”；“三年之丧”，既并非殷制，“高宗谅阴，三年不言”，更非是守“三年之丧”，而实乃患“瘖哑症”所致；而《周易》“并非殷人制作”“玄鸟也并非预言诗”，等等。在这些地方，胡适《说儒》一文的确是存在疏漏之处的。因为儒和儒家固然是密不可分的，儒家中人必定为“儒”，但在孔子建立儒家学派之前的“儒”，显然并非春秋战国的儒家，儒之“古言服”和“三年之丧”的制度即使出于殷制，这些“古言服”和制度也并不属于儒或儒家的专利，故不能将这些内容与儒或儒家划上等号；《周易》的卦爻辞的确有不少内容涉及殷商的史事，但我们却并不能由此推测“《易》的卦爻辞的制作大概在殷亡之后，殷民族受周民族的压迫最甚的一二百年之中”。^①另外，胡适把《诗·商颂·玄鸟》解读成为“殷民族悬想中”出现的“一种救世圣人的预言”，这就更是无稽之谈了。

但是，我认为，尽管胡适的《说儒》一文在论证儒与殷民族关系时，所使用的许多证据并不充分，其论证也有某些不合理之处；但他将儒与殷民族的历史文化联系起来，认为“儒”为“殷民族的教士”，“儒”的思想特点代表了殷民族柔逊的世界观，这一观点仍然是可以成立的。而且他的观点和研究思路，在整个先秦诸子研究，特别是儒家起源的研究方面是极创新性的。他以极宽广的视野，在“诸子出于王官（司徒）说”之外，从殷商民族的历史变迁及其民族性的形成中来寻找儒及儒家的源头，则无疑比此前及其同时代的学者们的研究更为深入和独到。而且，正如孔子《论语·为政》所云：“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。”^②夏、商、周三代的礼乐虽互有损益，但其中“因”的成分应该远大于“革”的成分，故即使胡适的《说儒》在一些细节的论述上存在明显不足，也不足以否定其从民族历史文化的变迁中探求儒和儒家的起源及演变的价值，不足以否定胡适《说儒》一文以儒为殷民族“亡国遗民的柔逊的人生观”、孔子的贡献在于他把这些“儒”组织成了儒家——“他把殷商民族的部落性的儒扩大到‘仁以为己任’的儒”“把柔儒的儒改变到刚毅进取的儒”^③——这些观点的正确性。

现在的问题是，不论是胡适本人的“儒是殷民族的教士”说，还是其批评者的儒或“儒家出于祝史”、儒或“儒家为术士”、儒或儒家“出于职业”、乃至刘歆、班固以来的儒或儒家出于“司徒之官”等各种有关儒家起源的观点——这些观点尽管看似异说纷呈，各不相同，但其实是具有一个共同点的。这就是他们实际上都是认为，儒或儒家思想“本身是三代以来中国文化的产物……儒家思想的一些要素在三代的发展中已逐渐形成”。或者说，“儒家和孔子的思想由以发展的大量思想资料”，是“以夏商文化历史发展的过程为背景和基础”的。^④换言之，如果说胡适《说儒》一文开创的结合殷民族的历史文化背景探讨儒和儒家起源的研究方向是正确的话，那么，其缺点和局限主要也应该在这一点上——而非如一些学者所批评的一些细节的失误上面。这也就是说，我们如果今天要沿着胡适开创的、根据殷周氏族的历史文化来研究儒及儒家的发生和源起的话，我们固然应该避免学者们批评胡适《说儒》一文中所指出的胡氏一些缺点和瑕疵，但更应该如胡适那样，以更广阔的历史文化视野来探讨儒和儒家的思想起源问题。因为儒和儒家既然如

① 胡适：《说儒》，见《中国思想史》，第18页。

② 阮元：《十三经注疏》清嘉庆刊本（五），北京：中华书局，2009年，第5349页。

③ 胡适：《说儒》，见《中国思想史》，第2页。

④ 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：北京大学出版社，2017年，第399—401页。

胡适所说,其源头应属“殷民族的教士”,是“殷亡国遗民的柔逊的人生观”,那么,“殷民族的教士”和“柔逊的人生观”就不可能无缘无故地于殷周革命之际凭空产生,它应该还有更久远的渊源——有其远古的民族和历史的的文化基因。如果我们能遵循这一方向对儒和儒家的思想文化渊源做更深入的研究并有所创获的话,那么,我们对胡适的《说儒》的批评和质疑才具有真正的学术意义和价值。

二、儒与东夷民族之关系

不论刘歆、班固的“儒家者流,盖出于司徒之官”之说,还是胡适的“儒为殷民族的教士”说,以及胡适批评者所提出的儒或儒家出于祝史巫师之“术士”或“职业”说,它们其实皆具有异中之同,即具有一个从三代的历史文化寻找儒和儒家起源的共同点。而因为在上古三代时期,不论是“司徒之官”,还是巫、祝、师、史,皆生活于“学在官府”,“王官世卿用事之时”,^①故实际上皆为“王官”。至春秋战国,“王官失守,学在四夷”,他们始由官府下降至民间,其身份亦由“王官”而变为“术士”,变成教书相礼为职业者。因此,我们可以得出结论说,所谓儒和儒家出于“王官”(“司徒之官”)、祝史、“术士”、“职业”等诸说,其间是并无内容上的实质不同的,有的只是身份形式的变迁。历代学术界流行的所谓“儒家者流,盖出于司徒之官”之说,与胡适所谓“儒为殷民族的教士”之说,以及胡适批评者们所提出儒或儒家“出于祝史”“术士”“职业”等说,其间的不同仅仅在于,胡适的“儒为殷民族的教士”之说把儒和儒家的远源上推到了殷亡国之后的二百年间;胡适批评者的所谓儒或儒家起源于“术士”“职业”之说,则把儒家的起源更多限定于春秋战国之际;而主张儒或儒家源于三代的祝史巫师之说者,则实际已将胡适的所谓“儒为殷民族的教士”之说做了进一步的上推和扩展——已由殷亡国后的二百年间,扩展到了整个尧舜、夏商时代。故本于刘歆《七略》的《汉书·艺文志》曰:

儒家者流,盖出于司徒之官,助人君顺阴阳明教化者也。游文于《六经》之中,留意于仁义之际。祖述尧舜,宪章文武,宗师仲尼,以重其言。于道最为高……^②

《汉书·艺文志》这段对儒家的“序说”,以往皆以为其重点在论列儒家之学术思想的特点,只有“儒家者流,盖出于司徒之官”一句,是在论儒家的起源。但我以为,在《汉志》此段文字之中,论儒家的起源和其学术思想的特点是不可分开的——它在论儒家的起源时,实际也同时是在论儒家学术思想的特点;在论儒家学术思想特点时,实际上也同时是在论儒家的起源。因为所谓儒家的起源,无非是就其学术思想特点的源流而言的,而论其学术思想的特点,亦必是包含了其起源之时的某种思想端倪的。故《尚书·舜典》《史记·五帝本纪》皆记尧使舜“慎徽五典,五典克从”。孔传:“徽,美也。五典,五常之教,父义、母慈、兄友、弟恭、子孝。”^③而《淮南子·齐俗训》则径曰:“故尧之治天下也,舜为司徒。”^④《史记·五帝本纪》裴骃《集解》亦云:“郑玄曰:‘五典,五教也。盖试(舜)以司徒之职。’”^⑤即皆以舜助尧以“五典”或“五常之教”“教化”百姓

① 章太炎:《诸子学略说》,桂林:广西师范大学出版社,2010年,第3页。

② 班固撰,颜师古注:《汉书》第6册,第1728页。

③ 阮元:《十三经注疏》清嘉庆刊本(一),第264页。

④ 何宁:《淮南子集释》,北京:中华书局,1998年,第771页。

⑤ 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》(一),北京:中华书局,1959年,第22页。

为担任“司徒之官”，而“司徒之官”教化百姓的内容又主要为“仁义”“五典”（或“五常”）也。由此可见，儒家的起源和儒家学术思想的特点是密不可分的；而儒家的起源似乎也确实是可进一步上溯至更加遥远的尧舜时代的。《尚书·舜典》载：“帝曰：‘契，百姓不亲，五品不逊，汝作司徒，敬敷五教，在宽。’”^①《史记·五帝本纪》：“舜曰：‘契，百姓不亲，五品不驯，汝为司徒，而敬敷五教，在宽。’”^②

从《尚书》《史记》的记载及其历代的注疏来看，《尚书·尧典》中此处的“帝”，即是《史记·五帝本纪》中的舜，他在帝尧时原本是“慎徽五典，五典克从”，所司即是后世的“司徒”之职的。因此，后世《帝王世纪》《初学记》等不少载籍，也就把舜说成了曾担任帝尧的“司徒之官”。而在舜正式成为部落联盟的首领（帝舜）之后，正式任命的“司徒之官”则是商人的始祖契。

契，是商人的始祖，他与唐尧、虞舜、夏禹都是同时代的人。但从先秦史料所记载的契母简狄吞玄鸟卵而生契的感生神话来看，他应该生活在母系社会的末期和父系社会的早期，属于新旧两个时代交替之际的人物。他担任“司徒之官”，和舜之前的职掌大体相同，都有以“五品”或“五常”“五典”“五教”来教化百姓，使之互相亲睦。“五品”，《尚书·尧典》孔传：“谓五常也。”孔传又把“敷五教”解为“布五教之常”。这与前面其解“慎徽五典”时，把“五典”也解为“五常之教”是一样的，认为两者都是说讲父、母、兄、弟、子之间的义、慈、友、恭、孝五种关系。但《左传》鲁文公十八年（前609）载“舜臣尧……举八元，使布五教于四方”，^③杜预《左传注》和裴骈《史记集解》都认为“契作司徒，五教在宽，故知契在八元之中”，或“契为司徒，司徒敷五教，则契在八元之数”。即认为契的“司徒”职掌范围与舜当初为司徒的职掌范围是存在着些许的变化的。因为舜任司徒时似仅限于“慎徽五典，五典克从”——父义、母慈、兄友、弟恭、子孝这五者都属于家族内部的关系，而契任司徒之官时的职掌明显已超出这个范围——《左传》文公十八年和《史记·五帝本纪》在舜“举八元，使布五教于四方，父义、母慈、兄友、弟恭（共）、子孝”之后，都有“内外咸平”或“内平外成”四字。对此四字，杜预注曰：“内，诸夏；外，夷狄。”日人竹添光鸿《笺》云：“此以一家言，则内谓家，外谓乡党。”^④不论杜预或竹添氏二人的解释谁的正确，它都表明契所任“司徒之官”的职掌范围已超出了舜时的“慎徽五典”，或者说它已明显超出了家族“五伦”关系的范围，而涉及家族之外的乡党，甚至延及华夏民族与夷狄之间的民族关系。而此时的“五典”“五品”或“五常”“五教”，可能早已不限于或不是所谓“义”“慈”“友”“恭”“孝”五者，而应该是后世儒家所传承的以“仁义”为核心的仁、义、礼、智、信等“五常”观念。故《汉书·艺文志》说：“儒家者流，盖出于司徒之官”“祖述尧舜”“留意于仁义之际”云云，其重心即已将“司徒之官”所掌“五典”或“五常之教”，由家庭内的“义”“慈”“友”“恭”“孝”之“五常”，转变为家庭与乡里、本族与外族之间的“五常”了。

先秦儒家的远源既然可以上溯到尧舜时期虞舜本人和商人的始祖契及其所担任的“司徒之官”，而如果从舜和契二人的出身或民族属性来看，则又可发现二人实有一个共同点，即二人其实都出生于中国的东部地区，属于上古所谓“东夷之人”也。

① 阮元：《十三经注疏》清嘉庆刊本（一），第274页。

② 司马迁撰，裴骈集解，司马贞索隐，张守节正义：《史记》（一），第38—39页。

③ 阮元：《十三经注疏》清嘉庆刊本（四），第4042页。

④ 杨伯峻：《春秋左传注》上，北京：中华书局，2018年，第546—547页。

关于舜,《史记·五帝本纪》曰:“舜,冀州之人也。”故自来即有“蒲州,河东县本属冀州”之说。而接下来的所谓“舜耕历山,渔雷泽,陶河滨,作什器于寿丘,就时于负夏”^①云云,历来则亦多与“河东”相联系牵合。但实际上,《孟子·离娄下》已曰:“舜生于诸冯,迁于负夏,卒于鸣条,东夷之人也。”自赵岐到朱熹皆曰:“诸冯、负夏、鸣条,皆地名,在东方夷服之地。”^②即以为这些地方应是“在东方夷服之地”求之的。《史记·五帝本纪》裴驷《集解》、张守节《正义》及孙奭《孟子疏》引郑玄及《括地志》等或云:“负夏,卫地”;诸冯,在冀州之分;雷泽即雷夏泽,“在今濮州雷泽县郭外西北”;寿丘“在鲁东门之北”;或云“诸冯,在冀州之分”;雷泽,即雷夏泽,“在濮州雷泽郭外西北”;寿丘“在鲁东门之北”;“负夏,卫地”;皆属“卫地,营室、东壁之分野,今之东郡是也。其本颛顼之墟,推之则卫地与冀州之地相近。”^③只有“鸣条”一地,虽自孔传以来一直说它“在安阳之西”,几无异辞;但由于19世纪末叶以后在河南安阳出土的甲骨卜辞中有多条讲到攸国,而传世文献也有“鸣条”之“条(條)”写作“攸”之例,于是,人们终于明白《尚书·汤誓》“汤伐桀……战于鸣条之野”中的“鸣条”,就是“或云:陈留平丘县,今有鸣条亭”的“鸣条”,其地在“汉的平丘县”,“在今河南长垣县西”。^④这个地方,在西周属于“陈国的留邑”。在夏商及以前更早的年代,也应为东夷人所居;因为《左传》鲁昭公十七年(前525)有“陈,大(太)皞之虚也”的明文,而这个属于“太皞之墟”的陈地,又被称为“陈,颛顼之族也”。由《左传》鲁僖公二十一年(前639年)所谓“任,宿,须句,颛臾,风姓也,实司太皞与有济之祀,以服事诸夏”来看,太皞氏实为少皞氏之母族,也是以凤(“风”同“凤”)为图腾的鸟夷之氏族或部落。顾颉刚认为,“舜卒于鸣条”的“条”,也就是甲骨文中的“攸”,“也即是条,也即是鸣条”;而其所以称为鸣条,应该是缘于鸟鸣,“是鸟图腾的表现”。这说明,“太皞和舜二人都是鸟夷族的祖先或宗神”。^⑤

契,本作“𪎭”。《说文解字·人部》曰:“高辛氏之子,为尧司徒,殷之先也。”^⑥这里,所谓契为“高辛氏之子”显然不可信,因契母既“吞”燕卵而生契,说明契生活的年代,商人尚处于只知其母而不知其父的母系社会阶段,怎么知道契为“高辛氏之子”呢?但契生活的年代既在“唐、虞、大禹之际”,故他得以被舜任用为部落联盟的“司徒”,使“内外平成”。《史记·殷本纪》曰:“殷契,母曰简狄,有娥氏之女……三人行浴,见玄鸟堕其卵,简狄取吞之,因孕生契……契兴于唐、虞、大禹之际。”^⑦这与《诗经》《吕氏春秋》所载相同。《诗·商颂·玄鸟》云:“天命玄鸟,降而生商。”《长发》曰:“有娥方将,帝立子生商。”^⑧《吕氏春秋·音初篇》载:“有娥氏有二佚女,为之九成之台,饮食必以鼓。帝令燕往视之,鸣若溢溢。二女爱而争搏之,覆以玉筐。少选,发而视之,燕遗二卵,北飞。”^⑨这些都是商人始祖契出生的感生神话,而与《史记·秦本纪》所记同出颛顼

① 司马迁撰,裴驷集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》(一),第32页。

② 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第294页。案:此条注释赵岐注文作“诸冯、负夏、鸣条,皆地名也。负,海也,在东方夷服之地。”阮元:《十三经注疏》清嘉庆刊本(五),第5927页。

③ 司马迁撰,裴驷集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》(一),第33页;阮元:《十三经注疏》清嘉庆刊本(五),第3927页。

④ 顾颉刚:《历史之部——周公东征史实考证》,《顾颉刚全集·顾颉刚古史论文集》卷一〇(下),北京:中华书局,2016年,第711—713页。

⑤ 顾颉刚:《历史之部——周公东征史实考证》,见《顾颉刚全集·顾颉刚古史论文集》卷一〇(下),第713页。

⑥ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1988年,第367页

⑦ 司马迁撰,裴驷集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》(一),第91页。

⑧ 阮元:《十三经注疏》清嘉庆刊本(一),第1343、1350页。

⑨ 许维遹:《吕氏春秋集释》,北京:中华书局,2009年,第141—142页。

氏之苗裔的秦人一样，都源于“玄鸟遗卵”，其始祖母“吞之”乃生——即他们都属于中国东部远古鸟图腾之氏族或部落，故契亦可称为“东夷之人也”。

虞舜之后，中国历史进入到夏、商、周三代的夏朝。夏代是否有“司徒之官”，它是如何任命及由何人担任，因为现有的文献中没有相关的记载，我们今天固难言之。偶尔可言者，则似乎只能根据个别相关材料而揣测一二。《管子·五行》篇曰：

昔者黄帝得蚩尤而明于天道，得大常而察于地利，得奢龙而辩于东方，得祝融而辩于南方，得大封而辩于西方，得后土而辩于北方。黄帝得六相而天地治，神明至。蚩尤明乎天道，故使为当时。大常察乎地利，故使为廩者。奢龙辩乎东方，故使为土师。祝融辩乎南方，故使为司徒。大封辩于西方，故使为司马。后土辩乎北方，故使为李。是故春者土师也，夏者司徒也，秋者司马也，冬者李也。^①

《管子》此篇所记人事，依文义而言，似乎是发生在尧舜之前的。因为黄帝是中华民族的始祖，《史记·五帝本纪》开篇即记其人其事；蚩尤是与“黄帝”“战于涿鹿之野”的部落首领；“奢龙”，《北堂书钞》《太平御览》皆引作“苍龙”，但有学者认为他与上文的“大常”和下文的“祝融”“后土”“大封”等一样，“均为人名，而南方非朱鸟（雀），西方非白虎，北方非玄武，则‘苍’字不合可知”——即“奢龙”不是“苍龙”。另外，对于文中的“奢龙辩乎东方，故使为土师”的“土师”，学者则认为其为“工师”之误，“李”与“理”通，为主刑狱之官。^②但我认为，如若严格按《管子》表面的文字来看，则《管子》此篇的内容是存在明显矛盾和牴牾之处的。

其一，“司徒之官”始见任命于舜摄政之时，此前舜虽“慎徽五典，五典克从”，似也并非正式担任“司徒之官”。这也就是说，在尧发现舜的时候，那时应该还没有“司徒”这个职官，更不用说要远早于尧舜之世（如果以中国文明 5 000 年历史计，则炎黄时代应该早于尧舜时代约有千年）的黄帝时代了。《管子·五行》把“司徒”“工师”“司马”“李”（理）这些最早出现于尧舜末期、甚至更晚的职官，都说成黄帝之时早已实行，这显然是存在问题的。

其二，就黄帝“得祝融而辩于南方”，“故使为司徒”而言，更是难以成立。因为根据《史记·五帝本纪》《殷本纪》和《楚世家》等的记载，楚人和商人应该是同源的。《楚世家》曰：“楚之先祖出自帝颛顼高阳……高阳生称，称生卷章，卷章生重黎。（《索隐》：“卷章名老童，故《系本》云‘老童生重黎’。”）重黎（《索隐》：“此重黎为火正，彼少昊氏之后重自为木正，知此重黎即彼之黎也。”）为帝喾高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝喾命曰祝融……帝乃以庚寅日诛重黎，而以其弟吴回为重黎后，复居火正，为祝融。吴回生陆终。陆终生子六人……六曰季连，半姓，楚其后也。”^③这是说楚族乃出自帝高阳颛顼氏，高阳颛顼氏之重孙黎被帝喾高辛氏任用为火正，并将黎所在的这一分支胞族命名为“祝融”。这是文献中记载的“祝融”的命名之始。而根据《左传·襄公九年》的记载，高辛氏唐尧时“居火正”的，乃是商人的始祖阍伯。《左传·昭公元年》则曰：“昔高辛氏有二子，伯曰阍伯，季曰实沈，居于旷林，不相能也，日寻干戈，以相征讨。后帝不臧，迁阍伯于商丘，主辰，商人是因，故辰为商星。”^④我在讨论道家与宋、卫、陈、楚、吴关系时，曾研究

① 黎翔凤：《管子校注》（中），北京：中华书局，2004年，第865页。

② 黎翔凤：《管子校注》（中），第866—867页。

③ 司马迁撰，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义：《史记》（五），第1689—1690页。

④ 阮元：《十三经注疏》清嘉庆刊本（四），第4393页。

过阚伯、黎和契三者的关系。我的结论是,《说文解字·契部》说,“契”的本字是“契”,段玉裁注云:“契”字古有二读,一读“苦计反”,“又苦结切”。前者与“黎”相近,而后者则与“阚伯”二字的合音相近。“契”,旧注或注为“葛反”(杜预),或注为“息列反”,直音“薛”(张守节),而且“阚伯”和“黎”皆为“火正”,“居商丘,商人是因”,这也正和契的身份相吻合。所以,我以为“黎”“阚伯”“契”本是同一人,而商人和楚人亦本是同宗同源的。^①

商人的祖先契生活的时代方始有从颛顼氏中分化出来的“祝融”一族,也才有“祝融”之名的出现,远早尧舜、大禹之前的“黄帝”之时,是根本无“祝融”之名,也不可能有“司徒之官”的。那么,《管子·五行》说黄帝“得祝融而辩于南方”,“故使为司徒”,也就近乎荒唐了。如果说此时有所谓黄帝“得祝融而辩于南方”,“故使为司徒”之事发生的话,那么,最大可能就是此事发生在尧舜之后的夏朝,是属于黄帝姬姓之后的某一位部落联盟的首领或夏王,对属于黎(或阚伯、契)后人的“祝融”的任用——“司徒之官”仍是由“东夷之人”担任。《国语·周语上》曰:“昔夏之兴也,融降于崇山。”旧注以为“融,祝融也”;“崇山”即是“嵩山”,因为正如段玉裁《说文解字注》所云:“崇、嵩古通用。夏都阳城,嵩山在焉。”^②“祝融”这一族在夏后氏的时代是很兴盛、也是很受重用的。在夏朝由“祝融”担任“司徒之官”,这是很有可能的。

夏人属于黄帝一族,前人已有多方论证。《国语·晋语四》载:“昔少典娶于有蟠氏,生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成,炎帝以姜水成。成而异德。故黄帝为姬,炎帝为姜。”又曰:“凡黄帝之子二十五宗,其得姓者十四人,为十二姓,姬、酉、祁、纪、滕、箴、任、苟、僖、姁、衣是也,唯青阳与苍林氏同于黄帝,故皆为姬姓。”^③《史记·五帝本纪》曰:“帝禹为夏后而别氏,姓姁氏……弃为周,姓姬氏。”这些材料说明,夏族本来和黄帝同姓,只是到了夏禹为“后”的时候,禹母脩己吞薏苡生禹,“因姓姁氏”。(《史记·五帝本纪》司马贞《索隐》引《礼纬》:“禹母脩己吞薏苡而生禹,因姓姁氏。”)故近代以来,学者们从多方面考据,力证夏禹之后的姁姓之“姁”,与夏族本原所从出的黄帝姬姓之“姬”,此二字原本音近相通:“姬姓、姁姓为一姓之分化。”^④杨向奎即曾引刘师培的《姁姓考》、章太炎的《方言》三,杨宽的《中国上古史导论》五《姁姓与姬姓》等,以证黄帝、周人的姬姓之“姬”,本乃是夏人姁姓之“‘姁’字之音变”。因为“古从‘台’从‘臣’之字本可通用,如‘颐养’、‘宦养’或作‘怡养’、‘台养’、‘胎养’、‘治养’。‘鲐’或作‘鳀’,亦其例证。‘姬’、‘姁’两字古本音同通用,如《左传》哀公五年云:‘齐燕姬生子,不成而死,诸子鬻姁之子荼嬖。’而《史记·齐世家》云:‘五十八年夏,景公夫人燕姬适子死。景公宠妾芮姬生子荼。’同是景公妾,一作‘鬻姁’,一作‘芮姬’,鬻、芮盖形近而讹,‘姬’‘姁’则音同通用。”章太炎的《方言》三云:“《说文》:‘妣,妇官也,汉有鉤弋夫人。‘弋’即‘妣’字。《春秋》‘姁氏’,《公羊经》皆作‘弋’,则‘妣’即姁姓之‘姁’……《汉书·文帝纪》母曰‘薄姬’,如淳曰:‘姬音怡,众妾之总称。’‘妣’转平声亦为‘怡’。今人谓妾为姬娘,音正如怡。”而且,又因为‘姁’从‘目’声,古或作‘姁’(汉刘夫人碑),‘已’‘目’同文;周初封夏商于杞,“‘杞’亦‘姁’字异文”。“‘杞’即今本《说文》‘相’字,唐本《说文》正作‘杞’,此其确证。”^⑤故似可以说,在尧、舜、禹、契之后,“得祝融于南方,

① 高华平:《道家的文化基因——先秦道家与上古的氏族、部落及国家》,《华中师范大学学报》2023年第6期。

② 徐元诰:《国语集解》,北京:中华书局,2002年,第29页。

③ 徐元诰:《国语集解》,第334—337页。

④ 杨向奎:《宗周社会与礼乐文明》,北京:人民出版社,1997年,第43页。

⑤ 杨向奎:《宗周社会与礼乐文明》,第42—43页。

使为司徒”的那位“黄帝”，绝对不可能是作为中华人文初祖的“黄帝”；而只可能是作为黄帝同姓后裔的夏王朝的某位帝王。而且，黄帝使为司徒的“祝融”，也不可能是尧舜时期的“祝融”——黎或吴回，而只能是生活在夏朝的“祝融”子孙。而对于所谓“蚩尤”“大常”“大封”“苍龙”之类，我们同样不应把他们当成远在尧舜之前的人物，而应该如前人谈蚩尤时所云：“‘蚩尤’乃浑名，不止一人”。^① 实际他们都应该是夏禹之后的人。

由此看来，如果说“儒家者流，盖出于司徒之官”的话，那么，自尧舜到夏朝担任这一职官的人，不论是舜、契还是祝融，如果从其氏族或民族属性来看，他们实际都出于中国东部的鸟夷部落，即所谓“东夷之人也”。

在夏朝之后的商朝，虽然现在文献中没有关于当时“司徒之官”的明确记载，但因为商朝本是商人自己建立的国家或者以商人为首领的部落联盟，担任这一职官的自然就更只能是商人这个鸟夷族之人——“东夷之人也”了。因为正如《汉书·地理志上》所云：“殷因于夏，亡所变改。”^②

据《史记·伯夷列传》载：“伯夷，叔齐，孤竹君之二子也。”司马贞《索隐》据《韩诗外传》《吕氏春秋》二书曰：“其传云孤竹君，是殷汤三月丙寅日所封。相传至夷、齐之父……名初，字子朝。伯夷名允，字公信。叔齐名致，字公达。解者云：夷、齐谥也；伯、仲，又其长、少之字。”^③蒙文通曾引应劭说，孤竹之君“姓墨胎氏”，墨胎氏即是墨翟之姓氏的源头。^④ 我们在上文曾引《说文解字》及段玉裁注说：上古“仁”字亦作“夷”，“夷俗仁”，证明尧舜夏禹以来凡“司徒之官”者“东夷之人也”；而儒家思想中的“仁义”因素，亦实来自当时此类任“司徒之官”的“东夷之人也”。而根据《史记》此篇的记载来看，伯夷出自商代“孤竹之国”的世袭君主，他自然也属于“东夷之人也”，他在周武王所代表的姬姓部族（或方国）与商纣王所代表鸟夷部落联盟兵戎相见之时，“叩马而谏”，对周武王晓以“孝仁”大义，虽然最终并未成功，但似乎也是在尽所谓“主徒众，教以礼义”、《尚书·洪范》孔传的“司徒之官”的职责。故孔子以之为“求仁得仁”，而古代儒家向来皆以他（伯夷）为“仁义”的代表。如果从这个意义上讲，或许同属“东夷之人也”的孤竹君即是《尚书·尧典》中“四岳”之一的“伯夷”（而孤竹之君的儿子亦被人称为“伯夷”）的后裔，曾是商王朝世袭的“司徒之官”——他自然就与商人同样都是属于所谓“东夷之人也”。^⑤

周武王灭商之前，周人作为一个独立于商朝的部落或诸侯方国，当然有自己的职官系统，其中即有司空、司徒之职。《诗经·大雅·緜》曰：“自西徂东，周爰执事。乃召司空，乃召司徒，俾立室家。”郑笺：“司空掌营国邑，司徒掌徒役之事，故召之使立室家之位处。”^⑥这是古公亶父时周人的司徒。古亶父为周文王姬昌的祖父，故知此司徒的设置，乃远在西周建国之前。

而根据《史记》记载，尧、舜、禹的继位，皆属禅让而非“革命”，故夏朝建立之后，仍然任用属“东夷之人”的“祝融”担任司徒，用其“仁义”的特长以协调氏族内部或部落间的关系。但殷周更替乃属“革命”，故姬姓的周人取代商人而为诸侯之长以后，便不再任用“东夷”的“仁人”以为“司徒之官”。《左传》鲁定公四年（前506）载：“昔武王克商，成王定之，选建明德以蕃屏周”，分

① 黎翔凤：《管子校注》（中），第666页。

② 班固撰，颜师古注：《汉书》第6册，第1539页。

③ 司马迁撰，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义：《史记》（七），第2123页。

④ 蒙文通：《古学甄微》，成都：巴蜀书社，1987年，第218页。

⑤ 《史记·郑世家》云：“夫齐，姜姓，伯夷之后也，伯夷佐尧典礼。”但此“伯夷”与商代伯夷民族、时代皆不符，两者应无任何关系。

⑥ 阮元：《十三经注疏》清嘉庆刊本（一），第1098页。

封鲁、卫,“聘季授土,陶叔授民”。杜预注曰:“聘季,周公弟,司空”;“陶叔,司徒”。杨伯峻注曰:“陶叔疑即曹叔振铎,雷学淇《竹书纪年义证》‘曹伯夷薨’下云:‘叔之封近定陶,故《左传》又谓之陶叔。’”^①聘季为周公弟,陶叔(曹叔振铎)乃周武王弟,则可知西周此时“主民”和“主土”的大权已皆为周人所垄断,不再任用外族之人,更不用说“东夷之人”了。周成王时,芮伯曾任司徒,穆王时君牙曾为大司徒,周幽王时郑文公、郑武公先后为司徒,^②亦皆以周王同宗兄弟任之,而由蕴含儒家仁义教化基因的“东夷之人”担任“司徒之官”之例,遂成为了历史——故春秋战国之际的儒和儒家乃变成了胡适所谓“殷商亡国遗民的教士”。

三、司徒之官与先秦儒家思想的特点

“儒家者流,盖出于司徒之官”。而由上文我们对自尧舜至西周以来历任“司徒之官”的民族身份的追溯来看,就可以发现他们都有一个共同特征,即他们都是所谓“东夷之人也”。而从古文字学上来看,古文的“仁”字亦写作“夷”,“仁”字和“夷”字是同一个字符,“夷”可谓“仁”的代名词,故有所谓“东夷天性柔顺,异于三方”(《汉书·地理志下》)和“夷俗仁”(段玉裁语)之说。这也就是说,如果说春秋战国之际的儒家的起源是在三代的“王官”——“司徒之官”的话,那么从民族志的意义上讲,也就等于是说先秦儒家实际是起源于远古的中国东部“夷服之地”的氏族、部落或国家的;儒家之“儒”的“仁义”思想特点,应该是源于“东夷之人”与生俱来的“仁”的文化基因。

但由我们上文引舜、契担任“司徒之官”时所谓“慎徽五典”和“敬敷五教”的文字来看,早期“司徒之官”的职掌和所谓“五典”“五品”“五常之教”的内涵实际是不断发展和演变的。在尧舜时代的“慎徽五典,五典克从”,到契任此官时,已由重在“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”的家庭伦理关系,转变为同时协调家庭内部和族群之间关系的内外兼顾的“五常之教”。故我们有理由认为,在尧舜到夏、商、周三代之时“司徒之官”的职掌,可能并非单纯如《尚书·尧典》孔传、《诗·大雅·緜》毛传、《左传·定公四年》孔疏等旧注所云——司徒“主人”“主徒众”或“掌徒役之事”;而是有一个明显的发展演变的过程。

在甲骨文中虽然没有出现“司徒”一词,但《存》1.70已出现了与“司徒”相对应的“司空之官”,作“司工”。一般认为,此“司工”即西周时的“司空之官”。但因为甲骨文中“司”既可为动词,西周早期金文中“司徒”皆作“司土”,甲骨文中又有作“迓”(“𠄎”)的“徒”字,所以,我认为殷商时期有“司徒(司土)之官”的存在,这是毋庸置疑的。

在西周时的金文中,“司徒”之“官”多见,“司”皆写作“嗣”;“徒”西周早期和中期的铭文中写作“土”,到后期才出现写作“徒”的“嗣(司)徒”,如:“嗣土嗣作厥考宝尊彝”(《司徒嗣殷》),“王在成周嗣土城官”(《癸壶》),“王在周,令免作嗣土”(《免簋》),“用嗣乃祖考事,作嗣土”(《邠卣》);“王乎尹氏册令舀曰:更乃祖考作冢嗣土于成周八自(师)”(《舀壶》);“王各大宣即位,嗣土毛叔右此入门立中廷”(《此殷》);“王各于周庙,灰于图室,嗣徒南仲右无惠入门立中廷”(《无惠鼎》);“嗣徒单伯内右扬”(《扬殷》)。在这里,前六例作“嗣土”,后两例作“嗣徒”。但以上诸例都属于西周青铜器铭文中“王官”——“司徒”;而在当时的诸侯国中也置有此官。而且,在西周诸

① 杨伯峻:《春秋左传注》(下),第1344页。

② 孙诒让:《周礼正义》(二),北京:中华书局,2015年,第777页。

侯器金文中，也是早期和中期写作“嗣土”，晚期写作“嗣徒”的。如：“王来伐商邑，迺令康侯置于卫，咨嗣土送罪罟作厥考罔彝”（《康侯殷》）；“迺令参有嗣嗣土邑人赳，嗣马頌人邦，嗣工陶矩”（《裘卫鼎》）；“鲁嗣徒伯吴父敢肇作旅殷”（《伯吴父盨》）；“晋嗣徒伯郟父作周姬宝罔彝”（《伯郟父鼎》）等。

西周金文中有“嗣土”或“嗣徒”，即是传世文献中的“司徒”，对于这一点，学术界基本上皆无异议，但有些地方却似尚未有统一的认识。如西周早期和中期金文中的“嗣土”“嗣徒”虽然就是传世文献中的“司徒”，但“嗣土”中的“土”与“嗣(司)徒”的“徒”字的不同，是否就是个单纯的文字同音假借问题呢？换言之，西周金文中“嗣土”与“嗣徒”的不同，是否意味着西周早、中期和后期“司徒之官”职掌有某些变化呢？“司徒”是否从一开始就如古代经典传注所说的那样，属于所谓“主人”或“主徒众”之官呢？张亚初、刘雨在《西周金文官制研究》中说：

嗣土，即嗣徒，西周早期和中期作嗣土，西周晚期才出现嗣徒。嗣，文献作司。嗣土、嗣徒就是文献上的“司徒”。东周沿置此官……嗣徒都不作嗣土，而都写成嗣徒。嗣土是一种古老的写法。“土”之作“徒”单纯是同音假借字，还是另有一定的思想意识内涵，这个问题是应该引起我们的重视的。司土，注重的是物，是土；而司徒，注重的是人，是徒众。这恐怕不是单纯文字通假的问题。《白虎通·封公侯篇》云：“司徒主人，不言人言徒者，徒众也，重民众。”《国语·周语》：“司徒协旅”。韦昭注：“司徒掌合师旅之众”。这些文献记载对“徒”字的解释无疑是值得我们注意的。^①

传世文献中集中叙述西周官制的著作，是《周礼》一书。尽管关于《周礼》到底是周公的创作，还是出自春秋战国的儒生之手，学术界尚存在许多不同的争论，但现在我们要研究西周甚至三代的官制仍然需要借助《周礼》一书。《周礼·地官·司徒》一篇记“地官司徒”及其属官，“大凡可计者，总四万一千六百九十五人”，^②并叙其职掌，其总叙“司徒”曰：

惟王建国，辨方正位，体国经野，设官分职，以为民极。乃立地官司徒，使帅其属而掌邦教，以佐王安抚邦国。^③

《周礼·地官·司徒》此章叙“司徒之官”的职掌，为“帅其属而掌邦教，以佐王安抚邦国。”这些应该就是历代注疏所谓“教所以亲百姓，训五品”，“主众徒”或“主人”，“教以礼乐”的根据。但如果从《周礼》本篇下文“大司徒之职，掌邦之教法，以稽国中及四郊都鄙之夫家九比之数，以辨其贵贱、老幼、疲疾，凡征役之施舍，与其祭祀、饮食、丧纪之禁令”以及大小司徒属官的具体职掌来看，在西周“地官司徒”中，各种职掌是划分十分明细的。在“大司徒”“小司徒”之上，或许还有“总”的“司徒”之官也不可不知。故《周礼·地官·司徒》叙“司徒之官”的职掌时，大、小司徒及其属官或以其“建邦之土地之图与其人民之数，以佐王安抚邦国”，或以其“建邦之教法”及“贵贱、老幼、疲疾”或“祭祀、饮食、丧纪之禁令”等教化百姓，都有其具体的职责及教化内容，只有“总叙”司徒职掌“帅其属而掌邦教，以佐王安抚邦国”时，才是较为抽象。故《周礼·地官·司徒》“大司徒，卿一人”，孙诒让《正义》曰：“《左·定四年传》：‘成王封康叔，陶叔授民’。杜注云：

① 张亚初、刘雨：《西周金文官制研究》，北京：中华书局，1986年，第8页。

② 孙诒让：《周礼正义》（二），第830页。

③ 阮元：《十三经注疏》清嘉庆刊本（二），第1501页。

‘陶叔,司徒。’《书·顾命》:‘成王召六卿’,伪孔传谓芮伯为司徒。《诗·卫风·淇奥》孔疏引郑《书注》,则谓彤伯为司徒。又《书叙》云:‘穆王命君牙为周司大司徒。’《诗·小雅·十月之交》云:‘番惟司徒。’又《郑风·缁衣叙》谓郑桓公、武公父子并为周司徒。皆即大司徒卿也。”^①出土西周金文《鬲壶》云:“更乃祖考作冢嗣(司)土于成八自(师)。”学者训“冢”为大,以“冢司徒”即“大嗣(司)徒。”但尧舜、夏、商时期的“司徒”之职不论是仅限于家庭的“五品”或“五典”之教,还是扩展至氏族、部落或方国之间的“五常之教”,实际皆与后世所谓“主人”“主民”之“教化礼义”相同,当时应未有《周礼·地官·司徒》中大、小司徒及其属官这么多的分别。

《周礼·地官·司徒》曰:“大司徒之职,掌建邦之土地之图与其人民之数,以佐王安抚邦国。”贾公彦疏认为先秦经传中所谓“成王封康叔”,以陶叔为司徒以及芮伯、彤伯、郑桓公和郑伯等先后曾在西周担任的“司徒之官”,“皆即大司徒卿也”。这些说明,传世文献中的“司徒”一般即指大司徒,而大司徒的职掌并非即是简单的“主人”或“主民”“主徒众”,而“教以礼义”的,而是同时“掌建邦之土地之图与其人民之数”——兼司“土地”与“人民”的——只是早期司徒所掌之重点在“土”;而后来则重点在“人民”,即“徒众”。故西周金文中早期和中期“司徒”皆作“嗣(司)土”,而后期则皆作“嗣(司)徒”。而《左传·定公四年》载成王分封康叔于卫曰:

分康叔以大路,少帛、缙茷、旃旌、大吕,殷民七族:陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饥氏、终葵氏,封畛土略,自武父以南及圃田之北竟,取于有阎之土以共王职;取于相土之东都,以会王之东蒐。聃季授土,陶叔授民,命以《康诰》而封于殷虚,皆启以商政,疆以周索。^②

在这段关于周初分封康叔的文字中,并没有关于当时“司徒之官”及其职掌的直接记载,但由于其中“聃季授土,陶叔授民”二句,前者被杜预注为:“聃季,周公弟,司空”;后者被杜预注为:“陶叔,司徒。”而汉代以来经注皆有“司空主土”或“空臣司土”和“司徒主人”之说,故后人便想当然地认为西周的“司徒”是与“主土”的“司空”相对而言的“主人”或“主徒众”之“官”。

但我认为,这里的“聃季授土,陶叔授民”,是不能简单将其作为区分聃季和陶叔一为“主人”或“主民”的司徒、一为“主土”的司空的根据的。这不仅因为上文已反复指出,在殷商甲骨文虽有“司徒”的“徒”字,但并未出现“司徒”官名;在西周早期和中期的金文中的“司徒”则都是写作“土”的。“司土,注重的是物,是土;而司徒,注重的则是人,是徒众。”——聃季既然是“授土”,而且他也正是周初成王分封康叔时的“王官”,那他为什么不能是“司土”(司徒),而一定是司空呢?况且,在甲骨文到西周早期和中期的金文中,“司空”都是写作“司工”(“嗣工”)的,而清代以前经传皆将“工”解为“百工”或“工师”,而从无将其解为“土木工程”的。这说明西周早期的“司徒之官”及其职掌,应该是“掌建邦之土地之图与其人民之数”——“土地之图”即是“土”,“人民之数”则是“人”或“民”。《左传·定公四年》此处为成王分封康叔之事,正所谓“建邦”之事也;而聃季和陶叔则不必如杜注执泥于“司徒主人”(或“主民”“主徒众”)、“司空主土”之说,以聃季为司空而以陶叔为司徒。很可能聃季、陶叔此时同时皆是“司徒之官”,其一“授土”,其一“授民”。或此时司徒有如后世丞相有左右相之分,而有左司徒“授土”之职和“右司徒授民”之责。西周后期原本属于“左司徒”的“授土”之职归于“司空之官”,故司徒则由“嗣(司)土”演变为重在“主人”或“主民”的“嗣(司)徒”。当然,也可能聃季、陶叔二人皆是“司徒”,之所以有“聃

① 孙诒让:《周礼正义》(二),第777页。

② 阮元:《十三经注疏》清嘉庆刊本(四),第4636页。

季授土，陶叔授民”的区别，是因为聘季、陶叔虽同任此职，但聘季又如周幽王、平王时的郑桓公、武公，他不仅是“司徒”，同时也是周王朝执政的“卿士”，所以与同样是“司徒”的陶叔有所不同，在分封诸侯时担负了“授土”这一更为重要的职责。

至于历代的经传中的所谓有司徒“主徒众”之说，我认为，这应该如杨宽所云，是因为西周早期以前“军队编制和乡邑编制相结合”，“军中设有（司徒、司马、司空）这些职掌土地、徭役、工程的治民之官”。^①《国语·周语上》：“司徒协旅。”韦昭注：“掌合师旅之众。”^②《舀壶》说：“作冢嗣（司）土于成八白（师）。”这些都是西周早期军队中设有“司徒之官”的明证，这才有了所谓司徒“主徒众”之说。

至西周为止，中国“从尧舜到夏、商、周三代司徒之官”及其职掌经历了如上的演变历程，它对儒和儒家思想特点的影响也是不言而喻的。

儒，《说文解字·人部》曰：“儒，柔也，术士之称”。段玉裁注曰：“儒之言优也，柔也，能安人，能服人。”又曰：“《周礼》‘儒以道得民’，注曰：‘儒有六艺以教民者。’《大司徒》：‘以本俗六安万民，四曰联师儒。’注云：‘师儒，乡里教以道艺者。’按：‘六艺’者，礼、乐、射、御、书、数也。”^③《汉书·艺文志》称儒家思想特点曰：“儒家者流，盖出于司徒之官……游文于《六经》之中，留意于仁义之际。”则儒家的“有六艺以教民”和“留意于仁义之际”，前者乃出于“司徒之官”的“以道得民”“安人”“服人”，后者则源于自尧、舜至夏、商数代以“东夷之人”为“司徒之官”，而“夷”字即是“仁”字，有“夷俗仁”“东夷天性柔顺”等文化基因，故儒的思想传承中有与生俱来的“仁”的血脉。

当然，儒家的“仁义”思想的源头，其实也有一个漫长发展演变的过程。

仁，《说文解字·人部》曰：“仁，亲也。从人、二。忝，古文仁，从千、心作。𠂔，古文仁，或从尸。”这是说，“仁”这个字由“人”和“二”构形，本义为“亲”；而“亲”之义乃由字形“人”“二”而来，因为“人”“二”即表示“相人偶（耦）之意”，而“读如相人偶之人，以人意相存问之言”——“独则无偶，偶则相亲，故其字从人、二”。忝、𠂔为“仁”字的两个古文字形。^④

《说文解字》以“相人偶之人”“偶则相亲”来解释“仁”字的形义，是可信的；不过，如果从字源学的角度来看，则我认为，《说文解字》的“忝”“𠂔”二字为“仁”的“古文”之说，可能不够准确。或者说，如果认为汉民族最初的“仁”概念，即是以《说文解字》中的“从人、二”的“仁”字来表示（或者说，“仁”字即表示最初的“仁”概念）的，我认为这是存在问题的。

从现有先秦的文字材料来看，“忝”“𠂔”二字甲骨文和西周金文中皆未出现，仅见于战国的出土材料。可见“忝”“𠂔”二字虽然现在依称所有先秦文字皆为“古文”的习惯而称它们为“古文”，但它们实际出现的时间可能比“从人、二”的“仁”字要晚很多。

从现有出土的战国简牍中“忝”字字形的演变来看，此字上半所从的“千”字实际是由“身”（𠂔）省变而来，从“身”从“心”的“仁”隶定为“慧”。我在《楚简文字与先秦思想文化》中曾对这一点做过专门的研究，认为此“慧”（“仁”）所表示的字义或“仁”概念，乃是与“相人偶”或人与人相亲爱之本义不同的“仁者自爱”或“爱自身”之意，它是战国中期儒家子思、孟轲一派新造的

① 杨宽：《西周史》（上），上海：上海人民出版社，1988年，第356—357页。

② 徐元诰：《国语集解》，第24页。

③ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第366页。

④ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第365页。

一个概念和文字。^①“𠤎”字,准确说它只是“仁”字的稍微变形而不是另一个“仁”字,更不是所谓“仁”字的古文。从现有文献资料来看,一般认为“𠤎”所从的“尸”和“仁”所从的“人”字,在甲骨文中字形相近通用,二者的稍微不同处,正如《说文解字·尸部》释“尸”所云:“尸,陈也,象卧之形”。即是说,“仁”所从的“人”,“象侧面人立之形;而“尸”字“下肢弯曲,象陈尸之形”,属于“变体象形”,其所从之“尸”字,应是“尸体”之“尸”的初文。^②因此,似可以说,“人”和“尸”字出现的先后,应该就是“仁”和“𠤎”字出现的先后,而独体字“人”和从“人”从“二”的合体字“仁”(及其变体“𠤎”)出现的先后,也应该就是“人”概念和“仁”概念出现的先后。

从文字学的角度来说,因为独体字的出现要早于合体字,因此,“人”的出现不仅要早于“仁”(“𠤎”)“忞”(“慧”)等字,而且很可能早期的“仁”(“𠤎”)字还没有从“人”字中分化出来。这也就是说,那时还没有独立的“仁”观念或“仁”概念,“仁”的观念或概念还包含于“人”观念或“人”概念之中。甲骨文中既没有发现“仁”“𠤎”等字,更没有“慧”“忞”等字,只有“人”或“人”的“变体”——“尸”字。

从思想观念发展演变的历史逻辑来看,“人”观念或概念的出现,显然也要早于“仁”观念或概念的出现。现在虽然没有确切的文献材料说明表示概念的“人”字最早出现于何时,但它应该出现在人类脱离动物界、意识到自己与动物的差别之时,则是可以肯定的。故似可以说,在我们的祖先最早发明汉字时创造出的第一个文字,一定是这个表明自己身份的汉字——这个大写的“人”字;^③然后,随着氏族、家庭的建立,并逐渐经过由母系社会和父系社会过渡,便形成了父义、母慈、兄友、弟恭、子孝等“仁爱”之“五典”或“五常”观念。换言之,这也可以说,我们先民最早的“仁”观念或“仁”概念,即是《礼记·中庸》和《孟子·尽心下》所谓“人也者,人也”,亦即是《论语·学而》对于本氏族、家庭的“仁爱”——敬爱、慈爱、友爱和“孝(敬)”——因为“孝”乃“仁之本”也。

至于“仁义”的“义”概念,则较“仁”观念或“仁”概念的出现还要更晚一些。“义”字,繁体为“義”,甲骨文作“𠄎”,用作地名,但“義”(“义”)概念的本义则不可知。《说文解字·我部》曰:“義,己之威仪也;从我、从羊。”段玉裁注:“古者威仪字作義,今‘仁义’字用之……威仪出于己,故从‘我’。董子曰:‘仁者,人也;义者,我也。’谓仁必及人,義必由中断制也。”^④这是从“義”的形体来谈“義”(“义”)字的本义。因为《说文解字》中认为“義”(“义”)所从的“我”,“一曰古文杀字”,故段玉裁注引申曰:“義”字有“断制”和“裁断”之义。但这种观点,其实前人早已有之。陈淳《北溪字义》曰:“义就心上论,则是心裁制决断处。宜字乃裁断后字。裁断当理,然后得宜。凡事到面前,便须有剖断,是可是否。文公谓:‘义之在心,如利刃然,物来触之,便成两片。’若可否都不能剖断,便是此心顽钝无义了。”^⑤可见,最初的“义”和最初的“仁者,人也”不同,它不会是对本家庭、本氏族的天然的“爱”,而是在更大范围(氏族、部落乃至国家间)对是否“爱”和“爱”的程度和秩序的一种“断制”或“裁制”。而后世所谓“义者,宜也”,“义者,利也”等说,则不过

① 高华平:《楚简文字与先秦思想文化》,北京:中国社会科学出版社,2016年,第56—57页。

② 何琳仪:《战国古文字典》下,北京:中华书局,1998年,第1134、1227页。

③ 传说汉字由中华民族的始祖黄帝或黄帝之臣苍颉创造,以“人”字出现于先民最初的自我意识的觉醒,即认识到人与动物的区别而言,这一传说有其合理之处。

④ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第633页。

⑤ 陈淳:《北溪字义》,北京:中华书局,1983年,第19页。

是对这种“断制”和“裁制”的范围更进一步的扩大，扩展到所有伦理道德和物质利益的方面。

中国早期“仁义”二字的文字学演变历史，与作为儒家核心概念“仁义”思想文化基因的演变，以及尧舜禹和三代以来氏族、部落、国家的发展演变，都是互相吻合的。根据先秦文献及《史记·五帝本纪》的记载，在虞舜被尧正式吸纳进部落联盟之前，他作为“东夷之人也”，应该是其本氏族的首领，其时代则可能在刚迈入父系氏族制之时，他的夷人“天性柔顺”之“仁德”的表现，就是其作为“仁之本”的“孝”道（舜在历史的传说中作为首位“孝道”的典范，这不是没有道理的）。而当舜正式成为部落联盟盟主之后，他任命的“司徒之官”——契虽然仍然是“东夷之人也”，但在其所谓“慎徽五典，五典克从”的“仁道”中，已经把“义”放在了首位。这既说明此时可能已正式进入到了父系氏族社会，也说明此时的“仁”观念中已不再仅是“人禽之分”意义上的“仁爱”，而是有对氏族血缘关系的一种更明细的“断制”——分别与思考。故此时“义”观念已隐约出现，所谓舜“慎徽五典，五典克从”的“义”“慈”“友”“孝”，虽然都包含于“仁”或包含着“仁”，但其中的“义”却有着先后秩序和程度的不同。特别是其中的“义”，明显包含着是否适宜的“裁制”。只是因为虞舜时期属于以“东夷之人”为盟主的部落联盟，契亦以“东夷之人也”的身份担任其中所谓“司徒之官”也，故其“仁义”观念仍主要是“仁”，或者说是以“仁”涵盖“五典”或“五常”的“仁义”观。夏朝是黄帝族姬姓部落联盟，此时东夷部落的“祝融”因其“天性柔顺”和能使“五典克从”的“仁”的文化基因，世袭了“司徒之官”的职位，但此时“司徒之官”的职掌明显已超出了协调家庭和氏族内部“义”“慈”“恭”“友”“孝”的范围，而更主要是协调氏族、部落及方国间的关系，故此时的“仁义”观念应该已发生改变，演变为以“义”为主或者以“义”统“仁”的“仁义”观念。虽然我们现在尚无确切文献资料证明当时已有“义”概念的出现、以及当时“义”概念具体义涵如何，但由此时“司徒之官”所要履行的协调不同氏族、部落及国家间复杂关系的职责，似不难推想仅靠“天性柔顺”的“仁爱”已不能完成这一历史任务，必须有“义”观念来分析、判断和“裁制”，方才能够“协和万邦”。

殷商时期，作“东夷之人”的契的后裔成为了早期中国氏族、部落及国家的新盟主，担任此时“司徒之官”的自然也是殷商民族的成员。也正因为如此，此时“司徒之官”的职掌一定程度上似乎又回到了协调本氏族、部落及诸侯国内部关系上来了。从《尚书·盘庚篇》可以见出，常说夏及商的前期（盘庚之前）“不常厥土”，经常迁徙，故协调本氏族或部落成员的关系，将是十分繁重的任务，故需要指派“司徒之官”来专门负责这一工作。^①

在甲骨文中，虽没有出现“司徒”一词，但因为已出现了“司工”（即“司空”），甲骨文“司”和“徒”二字都有，所以，当时也应有“司徒之官”。甲骨文中“司”的写法与后世相同（只是“司”有时与“后”相混），“徒”，则写作“𠂔”，即《说文解字》之“𠂔”字。《说文解字·辵部》曰：“𠂔，步行也，从辵，土声。”^②但由西周早、中期的“司徒”都写作“嗣(司)土”来看，“𠂔”字中所从的“土”不应仅表音，也应该表意——“𠂔”应该是个形声兼会意字，会在土地上“步行”之意。而在土地上“步行”，当时或许如《淮南子·坠地训》所谓“禹乃使太章步自东极，至于西极，二亿三万三千五

① 学术对夏及商前期“不常厥土”的原因多有讨论，如对商人迁徙有所谓“河患说”“游牧说”等不同看法。近人傅祝夫、冯汉骥等早在20世纪40年代即以马达加斯加西部塔纳拉人为例解说，认为是因为其属于“粗耕农业”，一块土地在耕作5年—10年之后，“必须放弃，任其荒芜，俾其恢复地力，至少要到20年至25年之后，方能再行种植”。王玉哲：《中华远古史》，上海：上海人民出版社，2019年，第246—247页。

② 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第70页。

百里七十五步,使竖亥步自北极,至于南极,二亿三万三千五百里七十五步”^①云云,实是一种丈量土地的方法。这也就是说,当时的“司徒之官”主要不是“主人”或“主徒众”的,而是“主土”的。只是这个“主土”的司徒,与《周礼·地官·司徒》所说的西周初期的大司徒“掌建邦之土地之图”似乎还有所不同。殆西周之初的司徒所“主”的土地是一个新王朝分封诸侯“授土”时所依据的“土地之图”,而根据《尚书》等文献,夏、商(盘庚之前)时期无论是夏族还是商族都是“不常厥土”,经常迁徙的(史学界之所以至今仍然对夏朝所在地争论不休,原因似正在此)。这就说明,夏、商“司徒之官”的“主土(地)”的职掌,是与西周以后有所不同的。夏、商的“司徒之官”的“主土(地)”,主要是氏族部落迁徙的行程问题;而西周以后则是“授土”“授民”的工作——“从辵、土”的“辵”,表示“步行”;而西周早中期全文中“司徒”的“徒”都写作“土”——那可是实实在在的土地疆界。

在这样的语境之下,商人的“仁义”观应该与其始祖契被任命虞舜的司徒之官时的“仁义”观,具有更多的相似性,重点应该在“仁爱”,即以“柔顺”之“天性”协调氏族、部落内部的伦理关系,“慎徽五典”,使不同年辈之间“五典克从”——“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”;至于“义”的“断制”或“裁制”,一则可能是如《左传·宣公十五年》所谓“君能制命为义。”《尚书·盘庚上》曰:“先王有服,恪谨天命,兹犹不常宁,不常厥邑,于今五邦,今不承于古,罔知天之断命。”^②二则应该是对迁徙人员的具体安排及关系协调。在商人的“仁义”说中,相对于“仁爱”而言,“义”应该是统属于“仁”的。

到姬姓的周人建立政权之后,他们自认为出自夏族,故在成王封康叔时,已任用聃季和陶叔为司徒(说见前),将“司徒之官”交予了本氏族的成员掌管。而由于“司徒之官”此时为“掌建邦之土地之图与其人民之数”,既不是简单的“主土(地)”,也不是简单的“主人”或“主徒众”,而是二者的结合。而由此体现的周人的“仁义”观,也就与殷商时期有了很大的变化,它主要的已不再是“东夷之人”因天性“柔顺”而体现出来的对家庭、氏族或部落内容的“仁爱”,而更多的是依据血缘亲疏远近关系分配土地和人民时体现出的“义”——“仁义”观点中的“仁”(爱)是体现或包含于依据血亲远近亲疏关系分配土地和人民的“义”原则之中的。

到了春秋战国之际,儒家正式兴起,“仁义”观正式成为了儒家思想中最核心的价值观念,故《汉书·艺文志》以“留意于仁义之际”来概括儒家思想的基本特点。在早期儒家孔子那里,基本是继承了源自尧、舜、夏、商以来的以“孝”为“仁之本也”的“仁者,人也”和“仁者爱仁”的“仁义”观;而“罕言”利与义,到战国中期,先有“学儒者之术,受孔子之业”的墨翟、告子之类,从“兼爱”的角度修正了孔子“不言利”的“仁义”观,主张“义者,利也”;孟子则从另一侧面阐释“仁义”的内涵为“亲亲,仁也;敬长,义也”。(《孟子·尽心上》)——“孟子所谓义,则是自己裁制之意,不顾一己利害,决然毅然自己裁制其行为,便是义”。^③同时,“孟子所谓‘义’含有尊重人与己相互之间的权利与义务之意”。^④如果说孔子的“仁义”观显示了对尧舜夏商“仁爱”思想的继承的话,那么,孟子的“仁义”观则似乎更多受到了商、周文化的影响。

(责任编辑:王丰年)

① 何宁:《淮南子集释》,第321页。

② 阮元:《十三经注疏》清嘉庆刊本(一),第356—357页。

③ 张岱年:《中国哲学大纲》下,北京:中华书局,2017年,第350页。

④ 张岱年:《中国哲学概念范畴要论》,北京:中国社会科学出版社,1987年,第164页。

· 专题研究 ·

· 情感儒学专题 ·

主持人语:传统的宋明儒学以心性为本体,确立了道德理性的绝对至上性,并且现实地引导了道德理性对情感欲求的统摄,20世纪的现代新儒学通过“返本宋明”延续了心性本体的传统,从而使道德理性主体在中国哲学中长期占据主流地位。然而,这不仅将情感与理性置于对立紧张的境地,而且忽视了情感在心灵中的重要地位,贬低了情感欲求的现实合理性。历史上,明清儒家对宋明理学“以理杀人”的揭露,以及20世纪早期“反智重情”的思潮(如朱谦之的“唯情论”、袁家骅的“唯情哲学”等)都对此做了积极的批判,但这些批判并未真正撼动道德理性的主流地位。

20世纪80年代以来,中国学界出现了批判矫正道德理性主体的情感理论,由此促成了当代中国哲学的情感转向。在这一转向中,蒙培元先生的“情感儒学”,以及随之发展起来的儒家“情理学派”发挥了主导作用。2018年3月在北京召开的“儒学现代转型中的情感转向”全国学术研讨会上,与会学者就从儒学发展的历时维度上,指出早期儒家提出的“性”乃是“情”的形而上学化,也是“情”之“未发”状态,因此“性”的实质也是“情”,然而这被后世儒学“性本情末”的论说所遮蔽,当代儒学的情感转向将复兴儒学传统中一个被长期遮蔽的思想面向;再而从中西对比的维度上,指出相较于西方哲学传统,中国哲学在人生观、道德观和宗教观三方面都体现出以情为本的特征,“情感儒学”理论与中国哲学传统一脉相承,因此以“情感”为立足点进行理论创建将是当代儒学发展的一个重要方向。

事实上,近几年来,致力于情感转向研究的学者已经从诸多维度展开了新的理论探索,包括情感与存在、情感与主体、情感与心灵、情感与理性、情感与认识、情感与意志、情感与自由、情感与自然、情感与超越、情感与境界、情感与礼法、情感与科学、情感与艺术、情感与诠释等,并取得了相应的理论成果。这些成果从本体论、伦理学、政治哲学等不同层面赋予了情感观念以新的哲学涵义:一是通过确立情感的本体地位,从本体论层面上矫正理性主体的理论局限与现实弊端,重建了情感与理性的关系;二是突入到前主体的层面赋予了情感以生存论,乃至本源论的含义,就此摆脱传统形而上学以预设的抽象概念来对象化的打量、剪裁现实生活的思维方式,转而以当下的真情实感为一切主体性观念的渊源,从而使当代儒学自觉走出概念游戏,回归到生活本身,就此开启了当代儒学新的思想视域;三是基于新的思想视域以及情感主体的视角,对现代社会发展中的诸多理论问题和现实问题做出了新的解读,尤其是在政治伦理维度上释放了情感的积极作用,让人们重新认识到情感在社会制度建构中的重要地位。

当然,情感转向的理论探索时间并不长,相关研究还不成熟,因此也面临着诸多挑战和质疑。其一,长期占据主流的心性儒学坚持“性本情末”的观点,认为在发生学意义上“情”先于“性”(理性),但是在思辨逻辑的意义上“情”需要以“性”(理性)为先天根据,这暴露出在本体论层面,情感本体虽然可以自圆其说,但是并不能有效反驳理性本体(性体)的质疑。也就是说,究竟在何种意义上确立情感的优先地位,还是一个有待澄清的根本性问题。其二,在生存论意义上,情感是否真正摆脱了主体性特质,情感作为一切主体观念之渊源,就是前主体性的事情、生活、存在,而在解释过程中我们一不小心就会落入主体观念的窠臼,这又如何与主体性情感相区分?其三,在政治伦理层面,虽然情感的彰显有利于克服“以理杀人”的弊病,但同时也存在由于情感解放而导致放纵无度等等社会问题,因此,如何确定情感释放的合理程度,又如何使情感能保持在一个合理的程度上,都是情感转向所面临的现实挑战。

有鉴于此,2023年6月在山东大学召开的“当代儒学情感转向问题反思”工作坊上,与会学者梳理了情感转向中遇到的理论问题,并对其中部分问题做了针对性的剖析和反思,以期弥补当前研究的薄弱环节,推动“情感转向”的深入发展。在此,我们拟分享三位学者的成果,分别涉及本体论、伦理学和诠释学三个不同的维度,希望借此抛砖引玉,激发学界对于儒学情感转向问题的持续思考和探索,拓展当代儒学研究的深度与广度。

郭萍(山东大学儒家文明省部共建协同创新中心)

儒家情感主体性困限的哲学转机

郭萍

摘要:情感儒学虽然对理性本体具有积极的纠偏作用,但依然存在着主体性困限,即情感本体与理性本体一样,最终确证人作为主体是自足自明的无限存在者,这既存在理论疑难,也存在现实风险。当代儒家通过借鉴现象学的方法突破了主体哲学的现成对象化视域,为克服主体性困限带来了转机。首先有学者通过“感”的生存论阐释,突破了情理二分的现成化心灵模式,消解了情感与理性的本体之争,揭示生存体验的“感”之于主体性情感和理性的先行性;进而又有学者溯源性的追问“感”何以可能,通过“情”的本源论解蔽,揭示“情”对于“感”的源始居有性。据此可知,主体情感根植于“感”,而“感”渊源于“情”,因此人作为主体是非自明、非自足的有限存在者。要走出情感本体的主体性困限,势必正视这一实情并推进相关的理论革新。

关键词:情感主体; 生存论; 本源论; 主体有限性

作者简介:郭萍,山东大学儒家文明省部共建协同创新中心(济南 250100)

从宋明儒学到现代新儒学,儒家确立了至上无限的道德理性主体,但是明清以来,儒家内部就对道德理性压制情感欲求的弊端多有批判,21世纪初,蒙培元提出了“情感儒学”着重强调“上下其说”的情感才是性理的实质内容,据此对理性本体做了系统的批判与矫正,转面也推动了当代儒学的情感转向。^①然而,“情感儒学”依然是一种儒家主体哲学的建构,其间存在着自身难以克服的主体性困限。近年,随着当代儒学对现象学方法的借鉴,现成对象化的主体哲学思维模式遭到解构,儒家的情感观念在生存论与本源论的意义上得到了全新的阐释。这一哲学转机为当代儒学走出情感的主体性困限提供了新的思想路径。

一、儒家情感的主体性困限

情感儒学在本体论意义上确立了情感主体的至上性,强调“人是情感的存在”,这虽然对理性主体压制情感的弊端有积极的矫正作用,但仍然是一种主体哲学的理论建构,其中不可避免的存在着主体性困限。正如王庆节的发问:

自古至今,我们还说,人是理性的存在;人是会说话的存在;人是社会的存在;人是会制作工具或者劳作的存在;人是自由的存在;人是有道义伦常的存在。这些论断都是以往哲学

^① 黄玉顺:《情感儒学:当代哲学家蒙培元的情感哲学》,《孔子研究》2020年第4期;《情本易学:〈周易〉的“情感儒学”诠释》,《周易研究》2022年第3期;《蒙培元“情感哲学”略谈——蒙培元哲学思想研讨会暨〈蒙培元全集〉出版发布会致辞》,见杨永明主编:《当代儒学》第22辑,成都:四川人民出版社,2022年,第3—6页。

关于人的本质性的定义……但现在的问题是,儒家的情感哲学,如果有的话……人的情感是人生在世的第一要义,它具有存在论上的优先性……我们在哲学上的进一步发问就是,人的情感性存在为何以及怎样具有第一性、优先性或者基础性?是在什么意义上具有的?换句话说,儒家为什么要把人的情感性存在放在优先地位,是在什么意义上放在优先地位的?①

这里的“优先地位”并不是指发生学意义上的“在先”,而是“哲学关于人的本质性的定义”,即“存在论上的优先性”,也就是哲学本体论意义上的绝对主体性。因此,情感性存在具有优先地位,意味着情感是哲学本体意义上的绝对主体性,即情感是第一性的、目的性的存在,是包括理性在内的万事万物得以存在的根本依据。换言之,这就是说理性及万事万物皆由情感派生,且以情感为最高价值归属。因此情感主体在存在论上的优先地位,首先意味着情感之于理性具有统摄性,是心灵的主宰;再而更根本的是,情感因其至上性和无限性而确立了心灵的至上性和无限性,即以情感为根据的“自由无限心”,其实质是确立人作为主体的至上性和无限性。

然而,情感主体的优先地位在上述两方面都存在难以克服的困限。其一,在现成的情理二分心灵模式下,情感与理性本身是处于同等观念层级的两种心灵机能,不论情感,还是理性,要证明自身具有本体地位都会面临理论与现实的挑战。儒学内部的情感与理性之争,以及近代西方哲学中理性、情感、意志主体理论的交相登场,都暴露出主体哲学视域下的情感主体与理性主体的争论往往各执一词,自说自话。其中,理性主体并不能有效地回应情感主体的反驳和进一步的追问,而情感主体恐怕也同样面临着理性主体的挑战,例如理性对于仇恨情感的抑制,不仅无法表明情感对理性具有统摄性,而且无法反驳理性抑制情感具有积极意义。再而从论证理路看,情感儒学认为:“情感具有直接性、内在性和首要性,也就是最初的原始性。正因为如此,情感就成为人的存在的重要标志,并且对于人的各种活动具有重要影响和作用,甚至起决定性作用。”②这恰恰是将发生学意义上的“在先”视为存在论意义上的“本体”,就此将情感与理性错置在本末体用的关系中进行解释,这也就根本否定了情感与理性作为心灵一体两面的平等依存性和互相制衡性。尽管情感儒学并没有将情感与理性截然分离,而且在具体阐释中以情理合一、情理交融、寓理于情等观念,有效缓解了情与理一方独大的偏失,但其根本上仍是在情感为心灵主宰的前提下而给出的一种调和折中的策略性说法。其实,类似的调和解释也同样适用于理性主体理论。

其二,以情感优先而确立人之优先地位,表明情感主体乃是人文主义盛行之下的儒学表达,这也是近代以来主体哲学的共同旨趣,即通过对人自身价值的发现而将人确立为宇宙的主宰。20世纪的现代新儒学是将道德理性(性理)作为“自由无限心”的根基而确立人的至上性无限性,而21世纪的情感儒学则以情感取代了理性,并运用同样的逻辑将人确立为一个至上而无限的存在者。但是,当今因人类自负导致的种种社会流弊,让我们不得不对人作为主体的优先地位充满质疑;而且仅从其理论上讲,人作为主体的优先地位,是一个包含在预设前提中的结论,即以人的情感优先性为前提而展开的论说,不论情感是一种以儒家价值为归旨的“心灵境界”,还是一种“潜在可能性”,都是一种预成论的主体哲学表达。人作为主体的至上性已然包含在情感本体之中了。

① 王庆节:《谈谈“情感哲学”与道德意识的开端的两个问题》,见杨永明主编:《当代儒学》第22辑,第45页。

② 蒙培元:《情感与理性》,北京:中国社会科学出版社,2002年,第24页。

此外,儒家的情感本体也意味着情感所承载的儒家价值理想具有绝对优先性。固然儒家的价值内容有其圆融自洽性,但是在强调这一点的同时,往往忽视儒家价值内容存在发展所依赖的种种条件,以及与其他思想流派和文明传统之间的对等性和依存性。这容易导致两个维度上的认知偏误,即一是认为儒家价值观念具有不随时代变迁的恒常不变性;二是认为儒家价值观念是无赖于他者的自足自明的存在,而且具有其他思想流派或文明传统所不具备的优越性。前者指向一种静止、闭合的思想境地,无法解释儒家价值观念的时代特质;后者则无异于否认了儒家与诸子百家,乃至其他文明传统之间的相互依存和平等对话的必要性与可能性。凡此种种将导致儒家的价值内容难以与“停滞论”“唯我论”划清界限。

事实上,儒家情感的主体性困限是一切主体哲学视域下的主体观念的共同困限,因此不可能在主体哲学内部得到克服。当前儒家学者通过对现象学方法(phenomenological approach)的借鉴,为突破主体哲学的视域,克服上述困限带来了思想转机。所谓“现象学方法”的基本要旨就是“面向事情本身”,否定任何先验预设或经验假设作为哲学思考的前提,强调哲学思考的视角从表象概念和思辨逻辑转向当下的实存世界。这其实在蒙培元的情感儒学中已露出端倪,因此也有学者认为:“在蒙先生的儒学解释和海德格尔的生存论解释之间,存在着许多至少在形式上类似的东西……蒙先生的儒学解释确实具有浓厚的生存论分析意味,虽然它与海德格尔的生存论分析颇为不同”,“而是儒家的生存论阐释”,^①但是作为一种自觉的、系统的理论阐释,却是继蒙先生之后新一代儒家学者的思想贡献。

二、“感”的生存论突破

当前有儒家学者不再纠缠于情感与理性的争执,而是通过对海德格尔此在生存现象学的借鉴,以“感而遂通”的命题为切入口,对“感”做了一番生存论的阐发,形成了以“感通”“感应”“感动”“感悟”等为核心概念的新论说,^②其意在打破传统的现成对象化的思想视域,进入到当下生存体验之中,阐明人与世界在最本始意义上的源始一体性,即一种非现成的、非对象性的、“居间”关联性,其中尚未形成物我之别,更没有形成情感与理性的分化。

对此,蔡祥元提出“感通现象学”,即“围绕感通何以可能,通过吸收并对话现象学视域中的本质直观、价值直观,来进一步阐发感通是如何运作的,这一视角可以称之为感通现象学”。^③他特别强调,“感通”不是思辨概念,不是固化实体,而是非实体的运作过程,它作为人与世界打交道的发生机制,是物我源始关联的通道,具有的超出主客二元架构的居间性、关联性特质;这种人一出世就具备的心灵机能,先于情感、理性、意志,更具优先性和始基性,“仁爱的感情以及语言的习得,都以此感通为前提”,它在暗中引导着具体感觉和情感体验。也就是说,因“感通”才有

① 黄玉顺:《儒学的生存论视域——从蒙培元先生〈情感与理性〉说起》,《中华文化论坛》2004年第2期。

② 近5年来,儒家学者关于“感”的研究成果很多。尽管这些研究并不是都采取现象学的致思进路,但同样不乏新意。如沈顺福:《理解即感应——论传统儒家诠释原理》,《北京大学学报》2020年第4期;杨虎:《论观心与感通——哲学感通论发微》,《北京理工大学学报》2020年第2期;王堃:《感通本体论——〈周易〉人文世界的本源构成》,《思想与文化》2019年第1期;于春松:《“感”与人类共识的形成——儒家天下观视野下的“人类理解论”》,《哲学研究》2018年第12期;刘乐恒:《“感通形上学”——晚年唐君毅对心性问题的论证》,《宜宾学院学报》2017年第2期;章林:《宋明儒学感应思想研究》,博士学位论文,南京大学哲学系,2016年;等等。限于主题和篇幅,本文仅就现象学进路的阐释,择取一些典型成果予以分析。

③ 蔡祥元:《从内在超越到感通——从牟宗三的“内在超越”说起》,《中国哲学史》2021年第5期。

了处于认识的主客对象关系的感知,即“因感而知”,因“感通”才产生伦理中的主客对象关系的感情,即“因感生情”。唯有通过“感通”这一通道,一切主体性的感觉才得以可能,

“感通”虽然与主体情感一样,具有非理性、非概念、非逻辑的特点,但却是在先于情感理性之分的生存论意义上确立“感通”对于理性的优先地位,从而摆脱了情感主体在同级观念层面与理性主体争辩;同时“感通”作为一种“运作过程”的非实体性、非现成性,为人的心灵与世界万物的联通一体性提供了更具本始意义的解释。这就有效摆脱了现成的情理二分心灵模式,进而也突破以现成的情感或理性为预设本体的主体哲学论说。也正是基于物我“感通”,儒者心中的价值理想得以博施于天地万物,这便使得儒者心中的仁爱价值获得了生存论的意蕴。

对此,陈立胜特别指出,在当下的非现成的生存体验中,“恻隐之心”首先并不是道德情感、道德理性,不是任何反思的结果,而是儒家的“在世情调”。区别于各种主体性的情调,“在世情调”的乃是“在一世界一之中存在”,强调的是指人与天地万物的源始关联、共处共享、物我不分的“一体感”。对于这种生存论意义上的“一体感”,我们可以借助舍勒的阐述将其与经验对象性的“感觉”区发开来。舍勒说,“感”不是随意就发生的,而是要“放弃他的精神尊严,听任其本能的‘生命’行事。我们也可以说:他必须变得‘小于’人这种具有理性和尊严的存在者;他必须‘大于’那种只在其身体状态之中‘存在着’和活着的动物。”^①对儒家而言,“恻隐之心”就是这种“一体感”的生存中所彰显出来的情绪基调。

“恻隐之心”乃是“我”与他人、天地万物同振共感所以展开的枢纽,因为“我”此身拥有“恻隐之心”,故在“我”此身浑然处身于他人、天地万物之共在之际,必被拨动心弦,天地万物之生机必对“我”此身有所触动;正是在这一触动之际,“我”之生命与天地万物之生命相通于一感通场之中。^②

可以说,当代儒家在生存论的意义上,提出了“感通”的运作机制具有发端性,是人一出生就具备的,而“这种感通的能力或可能性可以称之为‘仁心’,也即人心那一点‘虚灵不昧’之灵明”,也就是说“人一出生,就有此仁心”。^③这一方面意味着“感通”机制具有自生自发、自明自足的优先性,另一方面也意味着通过“感通”的运作而彰显的儒家价值观念也具有绝对优先性。

然而,“感”作为内在于“我”的存在,其运行过程总会不可避免地将某种合目的性先行置入其中。事实上,以“恻隐之心”为生存基调的儒家就是在“感通”机制运作之前,将仁爱价值先行置入其中了,因此感通的万物乃是以儒者的“恻隐之心”所关照的万物。反过来说,天地万物只有进入“恻隐之心”中,即进入“我”的心灵之中,天地万物才能获得其存在的意义。其中,“我”的赋义活动较之万物存在具有根本优先性,而任何赋义活动都是主观“合目的性”的先行置入,^④也就是说,“我”与世界万物打交道的过程,实质是一个“摄物归心”的合目的的过程。正因如此,生存论的解释同样强调“以心求心”在“腔子中用功”的传统心性工夫。

就此而言,“感通”虽然是关联物我的源始通道,但生存论的解释最终将重心偏向于“我”一

① Vgl. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie / Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, GW 7, Bern und München 1973, S. 46. 转引自张任之:《舍勒与宋明儒者论一体感——一项现象学的与比较宗教学的探究》,《世界宗教研究》2017年第4期。

② 陈立胜:《恻隐之心:“同感”、“同情”与“在世基调”》,《哲学研究》2011年第12期。

③ 蔡祥元:《感通本体引论——兼与李泽厚、陈来等先生商榷》,《文史哲》2018年第5期。

④ 孙周兴:《人类世的哲学》,北京:商务印书馆,2020年,第180页。

方,这也就在解构主体哲学的心灵架构及其情感本体的同时,重新确立了无限至上的心灵。因此,生存论的突破并不彻底,甚至深化了主体性的困限。事实上,给予上述学者启发的海德格尔就是因为意识到“此在生存分析”无法彻底摆脱主体哲学的纠缠,故而在后期放弃了这一思想进路。

三、“情”的本源论解蔽

这也提醒当代儒学不能止步于生存论,而是要进一步追问“感”何以可能。当前有学者已经通过与海德格尔后期强调“从本有而来”的呼应,揭示出作为前存在者的存在本身之于一切存在者,包括生存论意义上的“感”的源始塑造性,从而打开了更具颠覆性的思想视域。

黄玉顺就提出了生活感悟(即本源领悟)与生活情境(即本源生活),这样两个“前主体性”的概念,在其论述中并没有对带有价值意味的生活感悟与作为情实的生活情境做出明确的区分,而是在两个相反相成的维度上,阐明了二者之间的关系:一方面,唯有通过生活感悟,生活情境才得以澄明,即本源生活由此才自行现身,进而才可能成为能够为人所理解的主体性生活,这意味着生活感悟是联结本源生活(前主体的存在本身)与主体生活(主体性存在者)的通道,其实质与前述的生存论解释并无二致。但另一方面,生活感悟只有以生活情境为渊源才得以可能,即生活感悟总是源自当下生活情境的领会,本源生活乃是生活感悟滋生的源头和土壤。这就是说,虽然“生活感悟”是先于一切概念化、对象化的爱(情感)与思(理性),但同时它总是源自当下的生活情境。在这里“情”不是主体情感,甚至不是当下生存体验的情绪,而是本源的情境,也就是说,“在儒家的真正的本源性观念中,‘情’乃是存在本身而不是存在者的事情;‘情’乃是先行于任何存在者的‘事之情’”。^①

与前述的生存论阐释不同,黄玉顺重点强调了二者源始关联的后一方面,即本源生活作为一切存在者之大本大源的优先性,阐明作为本源生活的的生活情境对于生活感悟的源始塑造性,以及生活感悟随着生活情境的历时性变迁而出现的更新与变化。其中,身处同一时代的人,往往有着相似的生活方式,从而形成共同的生活感悟;而由于生活情境的历时性变迁,生活方式在历史上依次呈现为不同的样态:前现代的宗族生活方式、家族生活方式和现代的个体生活方式,而身处不同时代,以不同生活方式过活的人们就相应产生了根本不同的生活感悟,其实质就是在不同时代的生活情境中总有着不同的生存体验,这最终引导人们形成不同的价值诉求。

当然,生活情境不仅仅存在历时性差异,而且也存在共时性差异。王庆节就在探讨道德意识发端问题时指出:“感动”作为道德意识的开端,是“当下情境”由一种情实(自然事实、自然事件、事实判断)转向情感,特别是道德价值性的感情、感知(伦理价值、伦理事件、价值判断)的“动之几”,也即关联前价值与道德价值的枢纽。但是,“实际的情形是,有些人会感动,有些人则不;而且同一个人,对不同的事情,有些感动,有些则不感动;甚至同一个人对同一件事情,有时感动,有时则不感动。”这是因为,某种道德价值的地位,以及实现与否等等,“除了取决于此价值在特定的历史文化中‘感动人心’的价值力度之外,还取决于在纯粹道德价值考量之外的许多其他审慎性因素,例如空间距离、血缘亲疏、语言习惯、教义信仰、文化认同、效果效应等,这其中也还包含

^① 黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),成都:四川人民出版社,2017年,第65页。

有很多其他偶然的境况,甚至是‘运气’的影响”。^①

这意味着“感动”只有在“当前情境”中才得以可能,即“当前情境”作为渊源对“感动”具有源初性的、根本性的塑造。一个人之所以有如此这般,而非那般的“感动”总是与其自身所处的情境有着直接或间接的渊源。其中,同一个人往往对不同的事情有着不同的“感动”是因身外的情境不同;而不同的人也会对同一种情境产生不同的感动,这或许是每个人以往不同情境的层层累积,综合发酵的结果;即便有人丧失了“感动”的能力,表现为铁石心肠,麻木不仁,其实也是与其过往的处境密切关联。这都可以说是“情境”对心灵主体具有塑造作用。

同理拓展到一般存在论意义上,王庆节强调,意识到自身“界限”对于人类思考和存在极为重要,因为人类的生存世界只是更大的存在的一部分。为此,他还特意援引了普特南提出的“钵中之脑”的实验,揭示人类生存体验之绝对优先性的幻象。他说:

这个我们人类的生存在世活动赋予我们的世界以意义,但它作为一个整体,则是另外一个更大无限存在,或者存在本身的一部分。我们的生存世界又只有在这个更大的存在大化中才能够通过自身的活动来突破自身,获得意义。^②

据上而论,当下情境不仅与生存体验之“感”具有源始关联性,而且“情”(事之情)对于“感”具有渊源性和源始规定性的意义,即“感”并不能脱离情境,虽然有情境,也有可能无感,但是无情境,必然不可能有感,而且“感”总是与其生发的当下情境相匹配,情境的转变也导致“感”随之转变,此可谓“源情而感”。

这里的“情”作为本源情境,不同于主体性的情感,情绪,也不是对象化描述的“背景”(时代背景、社会背景),而是人参与其中的生活境域,这不是诸元素的物理组合,而是诸元素产生化学反应而形成“场域”(语境、氛围)。前主体的人本身(此在)就是本源情境的构成元素,而且对于造化的结果具有不可或缺的参与价值,但是人既不能主宰整个造化过程,也不能主宰造化的最终结果,更重要的是,在生生不息的天地造化中,人本身也是造化之物。因此,这个场域对人(此在)具有源始的占有性,而人对此境域具有本始的归属感。

当然,这并不意味着我们就此否定生存感悟对于本源情境的澄明意义,及其确立主体的先导作用。但是对于我们克服儒学主体性困限,重新理解主体而言,本源论的解蔽是把思想的眼光和阐述的重点投向了超出本已生存体验的存在本身,这就给我们带来更具冲击力的启示。

四、源情而感对重建主体的启示

本源论的解蔽意味着唯有以当下情境为渊源,才能理解作为生存体验的“感”,“感”作为心灵的能力则总是为情境所限,由此也就否定了心灵的自明性和至上性,因此所有人(包括先知先觉的圣贤或精英)都不是一个绝对自足自明的存在者。

从“感”这种机能上讲,人与其他生物的“感”一样,都是源自生活本身。这不仅意味着人的“感”总是为其所处的生活情境所限,而且相较于其他生物,也没有的绝对优势,正如英国思想家

① 王庆节:《道德感动与儒家的德性示范伦理学》,《学术月刊》2016年第8期。

② 王庆节:《海德格尔、存在问题与创新性思维(上)》,《广西大学学报》2019年第1期。

约翰·格雷所说“人类优越论是一种偏见”。^①对此,我们需要正视并保持自省。事实上,20世纪的自然科学革命,尤其是物理学、生物学革命,无不提醒着人的有限性。例如:我们自身难以体验到五维以及更高维度的时空境域,但是相对论和量子力学的发展,已经从理论和实证两方面解构了传统的四维时空观,而胡塞尔、海德格尔对时间问题的哲学解释也积极呼应了当代物理学的时空理论。当然,线性时空观在日常生活中依然具有重要意义,而且量子时空观也未必代表绝对正确,但是这依然可以表明:我们基于传统四维时空而理解的人类社会与历史,并不具有绝对至上性和不证自明性,而是如陈少明所说:“世界就是人类在自然时空的基础上建立起来的社会时空。理解自然与社会秩序的时空结构,即是透视精神世界的基本范畴”,^②那么我们在有限时空下所形成的精神世界(包括道德、政治、经济等等观念和理论)又怎么可能是至真、至善的呢?我们在不断拓展生存空间的同时,更需要认清并承认,心灵之“感”所达到的边界并不是存在本身的边界,我们所感的范围只是一个更大的世界/宇宙存在的一部分,因此当代著名的量子物理学家罗韦利说“看不清的比看得清的更广阔”。^③对于人类而言,那些“看不清”的部分并不是通过道德修身或技术进步就能完全达到的,就像一只二维空间的蚂蚁没法体验人类习以为常的三维空间一样。也就是说,那些我们自以为确定无疑的观念,并不是不证自明的、“放之四海而皆准”的绝对真理,而试图把握绝对真理的努力也远远超出了人的能力范围。

从“感”的内容上讲,心灵所“感”的一切都由当下生活情境牵引,这不仅在历时维度上存在时代局限性,而且在共时维度上也存在区域局限性和个体差异性。如果说,时代局限性导致心灵所感的古今差异,那么区域局限性则意味着心灵所感存在着中西差异。此外,由于先知先觉与后知后觉、不知不觉的差异,以及其他个体性差异,也都会造成心灵所感内容的不同。对此我们需要意识到,即便最富远见卓识的先知先觉者也总是一种相对意义上的先知先觉,这种差异只是量的,而非质的,也就是所谓“圣人与我同类者”(《孟子·告子上》),因为任何人都不可能是全知全能的“上帝”,尤其是在面对一种新局势、新趋势之时,没有人能对不确定的未来做出全面的、无差错的把握。所谓“新”即前所未有的,未知的情境,这使得我们在新情境中所“感”的内容也是有悖于以往经验的,甚至是无法预测,无法掌控的,因此也就无法完全凭借既有的经验来应对,也不可能基于先验预设进行判断,或要求其按照既定的“剧本”发展。例如,春秋时期面对前所未有的礼坏乐崩局面,诸子百家从不同维度、不同领域提出了治平天下的各种方案,但事实上没有任何一家能够全方位地把握这一新局面,更没有任何一家可以解决天下所有的问题,而是需要各家互补协作,共同解决时代问题。我们知道,儒家的孟子提出“仁者无敌”不可谓不正确,但在当时并不能及时有效的解除魏国强敌环伺、屡战屡败的危局,^④当今要弥补这种制度建构的短板不仅需要吸收隆礼重法的荀子思想和其他各家思想,还需要借鉴西方社会制度建构方面的有益成果,如此等等,不一而足。

① 约翰·格雷:《动物的沉默:人类优越论是一种偏见》,许常红译,北京:新华出版社,2017年。

② 陈少明:《“精神世界”的逻辑》,《哲学动态》2020年第12期。

③ 卡洛·罗韦利:《七堂极简物理课》,文铮、陶慧慧译,长沙:湖南科学技术出版社,2016年,第74页。

④ 《孟子·梁惠王上》原文:梁惠王曰:“晋国,天下莫强焉,叟之所知也。及寡人之身,东败于齐,长子死焉;西丧地于秦七百里;南辱于楚。寡人耻之,愿比死者壹洒之,如之何则可?”孟子对曰:“地方百里而可以王。王如施仁政于民,省刑罚,薄税敛,深耕易耨,壮者以暇日修其孝悌忠信,入以事其父兄,出以事其长上,可使制梃以挾秦楚之坚甲利兵矣。彼夺其民时,使不得耕耨以养其父母,父母冻饿,兄弟妻子离散。彼陷溺其民,王往而征之,夫谁与王敌?故曰:‘仁者无敌。’王请勿疑!”

正因为在前主体性、生存层面的“感”就是有限的，因此主体性的情感和理性也是有限的，更进一步地，我们所拥有的知识真理（真假），道德价值（善恶）都是有限的，不仅在实践效果上是有限的，而且所认识和理解的标准也是有限的。因此：

从天人维度讲，我们需要正视的是，人虽然有参赞天地的能力，却没有主宰天地的能力。文明发端以来，人类越来越习惯于以“一览众山小”的俯视眼光打量周遭，但却往往忽视了微观世界病菌对我们身体的入侵，同时也渐渐遗忘了头顶的星空和环抱四周的高山。如王庆节所说，不仅“每个个体的生命是有限的、偶然的，而且就整个人类存在而言，对于自然存在，宇宙大化，也是微不足道的偶然与有限”。^①当然，面对不可知的宇宙，我们究竟是奉行人定胜天的信念，还是持守知命顺天的智慧，并没有什么高下之分，真正重要的是，我们要自知在这个世界上哪些是人可以改变的，哪些是人不能改变的，而这种意识本身就是以承认人自身能力的有限性为前提的。

从他我维度讲，我们需要避免以简单的优劣高低评判不同文明、不同学派思想的观点。人们的任何一种领会都是一种有限的价值和意义，没有哪一种领会成为绝对的和至上的，这不仅在存在论、宇宙论上如此，在社会伦理层面也是如此。正视儒学与其他诸子学派以及世界各文明，既有各自价值的独立性和不可替代性，也都存在自身难以克服的局限性，因此各文明之间需要依存互通，交流互鉴。打个比方，儒学如同一栋大宅，我们端坐其中，可以看清里面的每一个细节，但是却不知道这栋大宅的位置，可谓“不识庐山真面目，只缘身在此山中”。正因如此，我们需要走出去，通过与其他文明的对话来看清自身的位置，而正视并接纳自身作为一个有限的主体，乃是走出去的一个观念前提。

当然，人的有限性的边界不是固定不变的，而是不断变化和拓展的，但变化和拓展之所以是现实的、可能的，恰恰是以人的有限性为前提的。因为，对于无限的绝对者来说，无所谓发展和真正的改变，而要追求自足自明的“大全”，那就不可避免地走向了封闭。这就是说，只有有限性才能保障人的现实开放性和持续发展性。因此在人类日益自负的今天，我们有必要沿着“源情而感”的思路从哲学维度上阐明主体的有限性和开放性，走出主体性的困限，重建儒家的主体观念。

（责任编辑：郝鑫）

^① 王庆节：《海德格尔、存在问题与创新性思维（上）》。

情感诠释： 儒家古典诠释学的一个传统

张小星

摘要：儒家古典诠释实践蕴含着一种“情感诠释”传统。这个传统不仅是指儒家对于情感现象的诠释，更是指儒家诠释实践本身乃是情感诠释。无论情境性的日常对话、阅读讲经，还是对象性的经典注释，其本身都具有情感性，情感对于这些诠释活动的展开具有奠基性作用。在中国经典诠释传统之现代转型的当下，这种“情感诠释”传统理应为“中国诠释学”的现代建构提供有益的思想资源。

关键词：情感诠释；缘情注经；儒家诠释学；以情讲经

基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国经典诠释学基本文献整理与基本问题研究”（21&ZD054）；2023年度南京大学哲学社会科学青年项目

作者简介：张小星，南京大学马克思主义学院暨中国传统文化研究中心（江苏南京 210023）

强调“情感”对于“诠释”的重要意义，是儒家古典诠释学的重要内容，以往研究对此并未予以充分关注。在当代儒学之“情感转向”与“中国诠释学”之现代建构相交汇，尤其是“情感与诠释的关系”^①成为一个亟待反思并深入探讨的理论背景下，我们提出“情感诠释”（Emotional Interpretation）的概念，以概括儒家古典诠释学的核心特质。此所谓“情感诠释”，既是指儒家对于情感现象的诠释，更是指儒家诠释实践本身乃是情感诠释，亦即诸如言说、对话、注经、读书等具有诠释性意味的活动都具有情感性。本文旨在探讨儒家古典诠释学的“情感诠释”传统，并阐述其在不同诠释类型中的具体表现。

一、情感对话：对话活动的情感性

汤一介先生曾将先秦时期的经典诠释方式总结为三种，即：“历史事件的解释”，如《左传》《公羊传》《穀梁传》对于《春秋经》的解释；“整体性的哲学解释”，如《系辞》对于《易经》的解释；“实际（社会政治）运作型的解释”，如《韩非子》的《解老》《喻老》等篇。^② 作为对诠释实践的反思，这种归纳已经属于“经典诠释学”的范畴，对于把握中国经典诠释传统极具参考意义。但有必要补正的是：（1）汉语所谓“诠释”，其实是一个泛指概念，不能将其特指为“经典诠释”或“文

① 张小星：《情感与诠释——“哲学训诂学”之思》，见杨虎、赵嘉霖主编：《情感儒学与生活儒学的思想拓展》，济南：齐鲁书社，2023年，第352页。

② 汤一介：《论创建中国解释学问题》，《学术界》2001年第4期。

本诠释”，唐儒提出“厥意如何？伫问诠释”，^①意谓凡是涉及意义理解与解释的活动皆可称为“诠释”；(2)先秦时期的诠释实践，除了经典注释的样式之外，还包括独白、对话、赋诗、论辩、讲学等情境型诠释。^②

先秦时期儒家的诠释实践，属于典型的情境型诠释，其主要方式乃是“对话”，主要呈现在师生日常交流论学、师生讲论与引述经典等生活情境中。“对话”在当时既是最为常见的政治社交活动，比如孔子说：“不学《诗》，无以言”（《论语·季氏》），此所谓“言”，即指当时邦国外交场合的对话赋《诗》活动，更是重要的诠释活动，关涉言说者语义的表达与理解，而且极具情感性，可谓“情感对话”。比如，《论语·先进》记载：

子路、曾皙、冉有、公西华侍坐。子曰：“以吾一日长乎尔，毋吾以也。居则曰：‘不吾知也！’如或知尔，则何以哉？”子路率尔而对曰：“千乘之国……由也为之……”夫子哂之。“求！尔何如？”对曰：“方六七十……求也为之……”“赤！尔何如？”对曰：“非曰之能，愿学焉……愿为小相焉。”“点！尔何如？”……对曰：“异乎三子者之撰。”子曰：“何伤乎？亦各言其志也。”曰：“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”夫子喟然叹曰：“吾与点也！”^③

具体而言，对话活动的情感性可以从如下两个层面加以分析：

（一）对话内容的情感性

对话内容的情感性，指对话本身的言说对象乃是某种情感现象，亦即参与对话的主体在表达或诠释情感。孔子在此所谓“各言其志”，“志”即志向，是说指向实践行动的某种情感意向，兼含情感与意志双重内容。比如子路所说“由也为之”、冉有所说“求也为之”、尤其是公西华所说“愿学焉”，“为之”与“学焉”皆在表达某种指向实践行为的意向。

其实，在《论语》中，这种言说或诠释情感观念、情感现象的对话非常多，孔子及其弟子可谓“言必称情感”。例如：(1)“仁”的情感，《颜渊》篇记载：“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”“爱”即仁爱，泛指对他人的关爱之情。(2)“孝”的情感，《为政》篇记载：“子游问孝。子曰：‘今之孝者，是为能养。……不敬，何以别乎？’”“敬”即指子女对父母所应尽的敬爱之情；《阳货》篇记载：“宰我问：‘三年之丧，期已久矣！……’”（孔子曰）：“女安，则为之！夫君子之居丧……居处不安，故不为也。今女安，则为之！”“安”亦属“孝”的情感，特指子女在居丧期间对于父母的哀戚之情。(3)“直”的情感，《子路》篇记载：“叶公语孔子曰：‘吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。’孔子曰：‘吾党之直者异于是：父为子隐，子为父隐，直在其中矣。’”^④“直”即恻隐之情。由此可见，“情感对话”不仅是在诠释情感，更是在诠释人的生存方式，即“以情感说明人的存在方式”。^⑤

（二）对话方式的情感性

除了言说对象的情感性以外，更为重要的是，对话本身的言说方式同样具有情感性，亦即

① 罗香林：《颜师古年谱》，长沙：商务印书馆，1941年，第38页。

② 张小星：《〈左传〉“赋诗断章”的存在论诠释学研究》，博士学位论文，山东大学儒学高等研究院，2022年，第2页。

③ 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，见上海古籍出版社编：《十三经注疏》下册，上海：上海古籍出版社，1997年，第2500页。

④ 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，见上海古籍出版社编：《十三经注疏》下册，第2462、2504、2507、2526页。

⑤ 蒙培元：《论中国传统的情感哲学》，《哲学研究》1994年第1期。

“对话”作为诠释活动乃是情感性的。一般而言,对话方式包含两种样态:

1. 对谈。孔子与弟子的对话,属于典型的“对谈”,展现为一种“问—答”模式,其情感性主要表现在对话双方之态度的变化。比如“夫子哂之”“夫子喟然叹曰:‘吾与点也’”。所谓“哂”,即微笑,朱熹集注“哂,微笑也”,^①指孔子接受子路之“志”所产生的情感反应;而“喟然”,亦属一种情感反应,意味着孔子对于曾皙之“志”的认同。

2. 独白。言说者表达自身的某种情感或感受,抑或解释说明某个对象,便是“独白”。比如孔子说“吾与点也”,既是其对曾皙之“志”的认同,又是孔子自身之“志”的某种坦露。在《论语》中,这种情感性的“独白”同样并不少见:《子罕》篇记载:“子畏于匡,曰:‘文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何?’”在此,孔子表达了自身甘愿承继周代文化的使命感、以及被困匡地而无畏死亡的勇气;《为政》篇记载:“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。’”^②在此,孔子回顾了自己的成长经历,其所谓“志”“立”“不惑”“知”“从心所欲”,皆属某种生活情感的表达,所以这种“独白”同样具有情感性。

此外,在先秦时期,还存在两种对话类型亦属“情感对话”:一种是论辩性对话,以孟子为代表。比如,《孟子·滕文公下》记载:

公都子曰:“外人皆称夫子好辩,敢问何也?”孟子曰:“予岂好辩哉?予不得已也……世衰道微……邪说暴行有作……杨墨之道不息,孔子之道不著,是邪说诬民,充塞仁义也……吾为此惧,闲先圣之道,距杨墨,放淫辞,邪说者不得作……我亦欲正人心,息邪说,距彼行,放淫辞,以承三圣者,岂好辩哉?予不得已也。”^③

这段对话可从两个层面加以分析:(1)从言说方式上看,这段对话属于“对谈”,即孟子与公都子之间的日常“问—答”,而且所谈内容涉及对情感现象的理解,即“邪说诬民,充塞仁义”;(2)从言说内容上看,这段对话是在讨论一种“论辩性对话”活动,即“夫子好辩”。翻检《孟子》可知,孟子的言说方式多以论辩性的说理为主,比如其与告子关于“性”的辩论、其与梁惠王关于“仁政”的辩论,等等。虽然如此,但这种论辩同样属于“情感对话”。这里所说的“不得已”,便是孟子论辩态度之情感性的表达。“不得已”即不得不,表明“辩”本身乃是某种意欲行为,而这种意欲源自一种正义感或使命感,也就是对于“邪说诬民,充塞仁义”的担忧,所以孟子“欲正人心,息邪说”。而且,这种“正”之所以可能,乃是因为“是非之心”亦即是非之情的先天发动,朱熹集注:“恻隐、羞恶、辞让、是非,情也。”^④也就是说,“辩”源自“正”,亦即:理性的论辩源于正义的情感。

另一种则是春秋时期作为政治性对话的“赋《诗》断章”,即贵族们以“《诗》三百”为媒介来表达或解释自身政治意图或情感偏好的言说活动。^⑤比如,《左传·襄公二十七年》记载:“赵孟曰:‘七子从君,以宠武也。请皆赋,以卒君贶,武亦以观七子之志’。”这是晋国执政卿赵武在面对郑简公的招待时明确要求郑国贵族赋诗以言其“志”。以及《左传·昭公十六年》记载:“宣子

① 朱熹:《论语集注·先进第十一》,见《四书章句集注》,北京:中华书局,2012年,第131页。

② 何晏等注,邢昺疏:《论语注疏》,见上海古籍出版社编:《十三经注疏》下册,第2461、2490页。

③ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,见上海古籍出版社编:《十三经注疏》下册,第2714—2715页。

④ 朱熹:《孟子集注·公孙丑章句上》,见《四书章句集注》,第239页。

⑤ 张小星:《〈左传〉“赋诗断章”的存在论诠释学研究》,第2页。

曰：‘二三子请皆赋，起亦以知郑志’。”^①这是晋国执政卿韩起在面对郑国贵族的招待时要求他们赋诗以言其“志”。此所谓“志”，与孔子所讲“各言其志”之“志”同义，皆指对话者的情感意图。

二、以情讲经：阅读活动的情感性

除日常对话之外，《论语》还记载了大量孔子与弟子之间讲论或诵习经典的事件，即“读经”或“阅读”活动，此为典型的“经典诠释”，其诠释原则可谓“以情讲经”，即孔子是在以情感来解说经典、诠释经典。比如，在《论语》开篇，孔子便提出：“学而时习之，不亦说乎？”^②所“学”者，是经典；所“习”者，同样是经典。而且，在孔子看来，这种“学习”本身具有情感性，亦即“说”，朱熹集注：“说，喜意也。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。”^③

（一）孔子、孟子“以情讲《诗》”

孔子“以情讲经”的诠释原则，主要贯彻在对《诗》这一专门性经典的解说中，即“以情讲《诗》”或“以情论《诗》”。

比如，《为政》篇记载：“子曰：‘《诗》三百，一言以蔽之，曰：思无邪’。”这是孔子从情感的角度对《诗》这一经典做出的整体性判定，“思”乃指“情思”。此判定为后世儒家所承袭并进一步发挥（详下）；《八佾》篇记载：“子曰：‘《关雎》，乐而不淫，哀而不伤’。”^④这是孔子从情感的角度对《关雎》之诗旨所作的解说，“乐”与“哀”都是指诗人或诗义的情感内容，属于“思无邪”的具体表现。

再比如，《阳货》篇记载：“子曰：‘小子何莫学《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。’”^⑤此为孔子以读《诗》可以达到“兴”“观”“群”“怨”之功效来劝勉学生学《诗》，所谓“兴”、尤其“怨”皆属典型的情感现象，朱熹集注：“感发志意”“怨而不怒”。这种“兴”“观”“群”“怨”的情感，并非由《诗》直接引发，而是在学《诗》、读《诗》等诠释性活动中显现，亦即读者对“思无邪”之“情思”有所感通而产生，故此朱熹说：“学《诗》之法，此章尽之。”^⑥

此后，孟子继承了这种“以情讲《诗》”的诠释方式，并将之进一步概括为“以意逆志，是为得之”^⑦的解诗原则。朱熹集注：“逆，迎也。”“当以己意迎取作者之志，乃可得之。”^⑧按照孔子的讲法，这里的“志”当指“思无邪”之“情思”，“意”则是读《诗》者之情意，而“得之”亦即“迎取”便是读《诗》者之“意”与诗义之“情思”的感通与融合、进而呈现为“兴”“观”“群”“怨”等情感状态。比如，《孟子·告子下》记载：

公孙丑问曰：“高子曰：‘《小弁》，小人之诗也。’”孟子曰：“何以言之？”曰：“怨。”曰：“固哉，高叟之为诗也！……其兄关弓而射之，则已垂涕泣而道之；无他，戚之也。《小弁》之

① 杜预注，孔颖达等正义：《春秋左传正义》，见上海古籍出版社编：《十三经注疏》下册，第1997、2080页。

② 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，见上海古籍出版社编：《十三经注疏》下册，第2457页。

③ 朱熹：《论语集注·学而第一》，见《四书章句集注》，第47页。

④ 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，见上海古籍出版社编：《十三经注疏》下册，第2461、2468页。

⑤ 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，见上海古籍出版社编：《十三经注疏》下册，第2525页。

⑥ 朱熹：《论语集注·阳货第十七》，见《四书章句集注》，第179页。

⑦ 赵岐注，孙奭疏：《孟子注疏》，见上海古籍出版社编：《十三经注疏》下册，第2735页。

⑧ 朱熹：《孟子集注·万章章句上》，见《四书章句集注》，第313页。

怨,亲亲也。亲亲,仁也。固矣夫,高叟之为诗也!”^①

孟子所谓“为诗”,即指“说《诗》”,亦即讲论《诗经》。高叟判定《小弁》乃是“小人之诗”,认为它是在表达“怨”的情感。赵岐注:“怨者,怨亲之过。故谓之‘小人’。”对于这种解释,孟子评价为“固”,即浅陋、固执不通。赵岐注:“固,陋也。”^②朱熹集注:“固,谓执滞不通也。”^③而在孟子看来,《小弁》的确是在表达“怨”的情感,因为诗中多言:“心之忧矣”,但这种“怨”或“忧”乃是源自“戚”的情感,亦即由于亲近而哀戚。赵岐注:“戚,亲也。亲其兄,故号泣而道之,怪怨之意也。”^④孟子进而认为,这种“戚”的情感源自“亲亲”即仁爱的情感。显然,这种解说是对孔子“以情讲经”原则的具体应用,属于典型的“以情讲《诗》”。

(二) 宋儒“以情读书”

进而言之,这种“以情讲经”的诠释方式,被宋儒继承并推广到一般性的阅读活动中,即“以情读书”,以朱熹的“读书法”最具代表性。^⑤“读书法”记录了朱熹对自身诠释实践的反思,蕴含着独特的诠释学思想,可谓儒家“经典诠释学理论”的重要文献。概言之,这种“以情读书”的诠释方式,主要包含两方面内容:

一方面,阅读技术层面的文字解读与文义贯通。在朱熹看来,这种疏通文义的工作,乃是读书的基础,所以他特别强调“看文字”：“看文字，须逐字看的无去处。”“看文字，须大段着精彩看。”“看文字，须要人在里面，猛滚一番。要透彻，方能得脱离。”这种方式要求读者“熟读”文本或文字：“读书之法，先要熟读。”“大凡看文字：少看熟读。”^⑥

另一方面,阅读状态层面的情感贯注,即“敬”,也就是专一、持守。在朱熹理学思想系统中,“敬”的情感^⑦具有极为重要的功夫论意义,贯穿为学过程的始终。朱熹讲:“‘敬’字工夫,乃圣门第一义,彻头彻尾,不可顷刻间断。”“‘敬’之一字,真圣门之纲领,存养之要法。”^⑧具体在读书活动中,“看文字”“熟读”正是这种“敬”的情感的行为表现,或者说,“敬”的情感主导并伴随着读书行为的开展。朱熹讲:“盖为学之道,莫先于穷理。穷理之要必在于读书。读书之法。莫贵于循序而致精。而致精之本,则又在于居敬而持志。此不易之理也。”^⑨“居敬”乃为学、穷理的实践功夫,而作为经典诠释的“读书”,^⑩正是此“居敬”功夫的有效途径。

进而,这种“敬”的情感贯注,要求读者必须:(1)虚心切己。朱熹讲:“读书须是虚心切己。虚心,方能得圣贤意;切己,则圣贤之言不为虚说。”“凡看书,须虚心看,不要先立说。看一段有下落了,然后又看一段。”^⑪意思是说,读者读书须悬置己意,不能先入为主地理解经义,应当循序渐

① 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,见上海古籍出版社编:《十三经注疏》下册,第2756页。

② 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,见上海古籍出版社编:《十三经注疏》下册,第2756页。

③ 朱熹:《孟子集注·告子章句下》,见《四书章句集注》,第346页。

④ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,见上海古籍出版社编:《十三经注疏》下册,第2756页。

⑤ 蔡祥元:《宋儒读经法中的感通诠释初探——以伽达默尔的哲学诠释学为视野》,《中山大学学报》2019年第2期。

⑥ 黎靖德编:《朱子语类》卷一〇《学四·读书法上》,北京:中华书局,1986年,第1册,第163、165页。

⑦ 蒙培元:《论朱熹敬的学说》,《天水师范学院学报》2011年第4期。

⑧ 黎靖德编:《朱子语类》卷一二《学六·持守》第1册,第210页。

⑨ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷一四,见朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第20册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2010年,第668页。

⑩ 余英时:《钱穆与中国文化》,上海:上海远东出版社,1994年,第310页。

⑪ 黎靖德编:《朱子语类》卷第一一《学五·读书法下》第1册,第179页。

进方可领会圣人之意,进而将经义验之于己身、加以切实体会。基于此,有学者称这种诠释方法为“心法”。^① (2) 反覆体验。朱熹讲:“少看熟读,反覆体验,不必想像计获。”“大凡看文字……不要钻研立说,但要反覆体验。”^② 此所谓“体验”,乃上述“切己”的深化,意思是说,读者在读书之时,不必追求阅读量的多少,而应将经义或圣人之意验之于己、反覆体会,进而了然于心、施之于行。

三、缘情注经:注经活动的情感性

先秦孔孟儒家“以情讲经”的诠释方式,在某种意义上影响了汉代、唐代儒家的注经活动。虽然具体的诠释实践方式由情境性的“对话”或者“阅读”转变为对象性的“经典注释”,但内在的诠释原则并未发生根本变化,“情感”在注经活动中依然发挥着重要作用,可谓“缘情注经”。在此意义上,经典注释活动亦属一种“情感诠释”。

以往相关研究对此未加关注,认为注经只是一种客观性的语文学考证活动,进而将儒家古典诠释学界定为“经典诠释学”或“经典注释学”。^③ 事实上,就专门的经典注释活动来说,辞义训诂、名物考据作为理性实践行为乃是后发的,其本身源自某种先在的生活情感。比如“训诂”活动,^④ 虽然“考字”属于操作性的字义求证行为,包含“以形索义”“因声求义”“以义证义”等环节,^⑤ 但这些环节的展开却离不开训诂者自身生活感悟的贯注,由此字词意义的引申与派生才是可能且合情合理的。就此而论,在儒家古典诠释学系统中,“经典诠释”实则奠基于“情感诠释”,也就是说,“经典注释学”或“经典诠释学”的成立,奠基于某种“情感诠释学”^⑥ (Emotional Hermeneutics)。

比如,汉代《毛诗故训传》提出:“诗者,志之所之也:在心为志,发言为诗;情动于中,而形于言。”“志”即指“情动于中”,亦即情感的发动;而后才是意向性的“所之”,即作为实践理性的意志,展现为某种实践行为。这种观念是对孔子诗学中有关“诗”之情感性判定的继承与改造,贯穿在对《诗经》具体篇什的解说与词句训诂中。例如:《周南·卷耳》“小序”曰:“《卷耳》,后妃之志也……内有进贤之志,而无险诋私谒之心。朝夕思念,至于忧勤也。”进而,释“采采卷耳,不盈顷筐”一句曰:“忧者之兴也”。^⑦ 此所谓“思念”与“忧勤”,便是从情感的角度对《卷耳》一诗所作的注解与诠释。

再比如,唐初孔颖达等儒家学者对于“五经”的重新诠释,即《五经正义》的编撰与形成,“情感”在其中同样发挥了重要作用。此所谓“正义”,乃指“辨正经义”,与上述孟子“正人心,息邪说”之论一脉相承。在“《五经正义》序文”中,孔颖达明确表达了这种“正义”工作的现实缘由与

① 潘德荣:《经典与诠释——论朱熹的诠释思想》,《中国社会科学》2002年第1期。

② 黎靖德编:《朱子语类》卷第一〇《学四·读书法上》第1册,第165页。

③ 傅永军:《论中国经典诠释传统现代转型的路径选择》,《哲学研究》2020年第1期。

④ 张小星:《从西方“哲学诠释学”到中国“哲学训诂学”建构》,《浙江社会科学》2020年第12期。

⑤ 陆宗达、王宁:《训诂方法论》,北京:中华书局,2018年,第31、69、121页。

⑥ 汉语“情感诠释学”一词,是对18世纪德国神学家兰姆巴哈(Johann Jakob Rambach)的诠释学思想“the hermeneutics of feelings”的翻译。参见洪汉鼎:《诠释学:它的历史与当代发展(修订版)》,北京:中国人民大学出版社,2018年,第38页;潘德荣:《西方诠释学史(第二版)》,北京:北京大学出版社,2016年,第201页。我们这里所说的“情感诠释学”,则应译为“Emotional Hermeneutics”,意指一种普遍性意义的存在论诠释学,旨在揭示一切诠释都是“情感诠释”。

⑦ 郑玄笺,孔颖达等正义:《毛诗正义》,见上海古籍出版社编:《十三经注疏》上册,上海:上海古籍出版社,1997年,第269—270、277页。

理论旨趣:

首先,对于由魏晋南北朝义疏谬误所导致之政教失范问题的担忧,这种担忧无疑属于一种情感表达。比如,《毛诗正义序》说:“以对扬圣范,垂训幼蒙。”^①《礼记正义序》说:“光赞大猷,垂法后进。”^②“垂训”与“垂法”皆是儒者忧患之情的流露。

其次,对“五经”之权威性与典范性的维护,表现为一种崇敬之情,或曰“正义感”。比如,《毛诗正义序》说:“今奉敕删定,故据以为本。然(刘)焯、(刘)炫负恃才气,轻鄙先达,同其所异,异其所同,或应略而反详,或宜详而更略,准其绳墨,差忒未免,勘其会同,时有颠蹶。”^③《礼记正义序》说:“夫子虽定礼正乐,颓纲暂理,而国异家殊,异端并作……王、郑两家,同经而异注……其为义疏者……熊则违背本经,多引外义……皇氏虽章句详正,微稍繁广,又既遵郑氏,乃时乖郑义……此皆二家之弊,未为得也。”^④意思是说,南北朝义疏学存在的偏狭错谬,对于此时读书人理解儒家真义、乃至现实政治教化而言具有不利影响,故而有必要“辨正经义”,以使“五经”更好地发挥社会功能。

再次,对于经典本身之情感属性的确证,以往义疏学对此有所忽视。比如,《毛诗正义序》开篇便以“情缘物动,物感情迁”来判定“诗”。^⑤《礼记正义序》以“经天纬地,本之则大一之初;原始要终,体之乃人情之欲”来判定“礼”。^⑥正是出于这种情感意向,尤其是对经典之情感性的澄清,所以其注经的具体工作包括“削其所烦,增其所简,唯意存于曲直,非有心于爱憎。”^⑦“必取文证详悉,义理精审,剪其繁芜,撮其机要。”^⑧此所谓“曲直”“爱憎”,便是其情感意向的具体表达,意思是说,“注经”亦即“正义”的根据,并非在于私人之“爱憎”,而是作为“正义感”的“曲直”。由此可见,这种以“辨正经义”为主要内容的注经活动同样具有情感性,亦即属于一种“情感诠释”。

这种“缘情注经”的诠释原则,在清代乾嘉朴学的诠释实践中亦不乏其例。比如,清儒戴震在《孟子字义疏证·序》中明言:“苟吾不能知之亦已矣,吾知之而不言,是不忠也,是对古圣人贤人而自负其学,对天下后世之仁人而自远于仁也。吾用是惧,述《孟子字义疏证》三卷。”^⑨这里所说的“忠”与“惧”,皆是指情感。戴氏意在表明,后世之儒家(比如宋儒)受道家、佛家之言的影响,对孔孟儒家之真义造成了混乱,而自己作为儒者有必要重新恢复《孟子》之真义,以求“正人心”“息邪说”,否则将有所忧惧、内心不安。由此可见,“疏证”作为“辨正字义”的注经行为,乃是源自“忠”亦即忠诚、“惧”亦即忧惧之情感的发动,这种情感状态主导并伴随着具体诠释活动的展开。

综上所述,在儒家古典诠释实践中,蕴含着一种“情感诠释”传统,无论情境性的日常对话、阅读讲经,还是对象性的经典注释,其本身都具有情感性,“情感”在这些诠释活动的发生过程中发挥着重要的奠基性作用。在中国经典诠释传统之现代转型的当下,这种“情感诠释”传统理应为“中国诠释学”的现代建构提供有益的思想资源。

(责任编辑:毛悦)

① 郑玄笺,孔颖达等正义:《毛诗正义》,见上海古籍出版社编:《十三经注疏》上册,第261页。

② 郑玄注,孔颖达等正义:《礼记正义》,见上海古籍出版社编:《十三经注疏》上册,第1223页。

③ 郑玄笺,孔颖达等正义:《毛诗正义》,见上海古籍出版社编:《十三经注疏》上册,第261页。

④ 郑玄注,孔颖达等正义:《礼记正义》,见上海古籍出版社编:《十三经注疏》上册,第1222—1223页。

⑤ 郑玄笺,孔颖达等正义:《毛诗正义》,见上海古籍出版社编:《十三经注疏》上册,第261页。

⑥ 郑玄注,孔颖达等正义:《礼记正义》,见上海古籍出版社编:《十三经注疏》上册,第1222页。

⑦ 郑玄笺,孔颖达等正义:《毛诗正义》,见上海古籍出版社编:《十三经注疏》上册,第261页。

⑧ 郑玄注,孔颖达等正义:《礼记正义》,见上海古籍出版社编:《十三经注疏》上册,第1223页。

⑨ 戴震:《孟子字义疏证》,北京:中华书局,1982年,第2页。

从“以恩为仁”到“以权达仁”

——儒家为仁之方的现代转化

胡骄键

摘要:儒家思想的核心是仁爱,而仁爱的要义在于去爱,去行动。但爱的行动,亦即为仁之方,在不同时代生活方式条件下有不同的具体表现。在秦汉至清的传统社会,儒家的为仁之方主要表现为一种以群体为本位的“以恩为仁”。我们不能在现代社会继续沿用这种“以恩为仁”的传统为仁之方,而必须实现其现代转化,建构一种以个体为本位的,以尊重、保护个体权利的为中心的,遵循不害人、敬人、关注人和回应人为行动原则的现代为仁之方,相较于传统的“以恩为仁”来说,这一现代为仁之方或可称之为“以权达仁”。

关键词:为仁之方; 以恩为仁; 现代转化; 以权达仁

基金项目:南京航空航天大学研究阐释党的二十大精神专项课题“二十大报告所列传统文化关键词释义研究”(NZ2023012)

作者简介:胡骄键,南京航空航天大学马克思主义学院(南京 211106)

众所周知,儒家思想的核心是仁爱,但究竟何为仁爱?在生活中又如何践行仁爱,亦即为仁之方?表面看起来似乎没有继续讨论的必要,实则不然!

不管是普通大众还是在有的学者那里,一说到仁爱,通常的理解就是积极地为他人设想、筹谋,主动地去关心周围的人、物与环境,^①甚至认可一种以牺牲自我权利、利益为基础地去顾全他人的权利和利益的行为。仁爱确实有积极主动地关心他者的维度,但是仅仅这样理解仁爱是偏颇的。这样理解存在的最大问题就是很容易在爱的名义下对他人进行过度的干预。李景林教授就认为,作为儒家为仁之方的“忠恕之道”不可作积极的表述。^②那么,究竟如何行仁、为仁?这仍是值得我们思考的问题。或许,将此问题放置在从传统到现代生活方式转变的框架里,更便于透视儒家仁爱的为仁之方。

一、前现代的“以恩为仁”

前现代儒家的为仁之方可用“以恩为仁”一词予以概括。理学家陈淳就曾说:“孔门教人,求仁为大……自孔门后,人都不识仁。汉人只把做恩惠说,是又太泥了爱。”^③陈淳此论有相当的

① 詹海云:《东西方哲学、宗教与文化对“爱”的诠释》,《中国人民大学学报》2019年第3期。

② 李景林:《忠恕之道不可作积极表述论》,《清华大学学报》2003年第3期。

③ 陈淳:《北溪字义》,北京:中华书局,1983年,第25页。

见地,但也有不确切之处。

甲骨文、金文俱无“恩”字。可见,“恩”是一个较为后起的观念。“恩”包含施恩与报恩两个方向。受恩方需要在适当的时候报恩,否则,就是忘恩负义。故“以恩为仁”蕴含着一种较强的道德要求或约束。

历史地看,“施恩—报恩”观念虽然可以追溯到很早,但是以此作为一般社会人际关系准则和纽带却是发生在周秦变革之际,并影响了整个帝制中国时代,成为从家族到帝国的道德基础。所以,陈淳认为汉以后以“恩惠”释“仁”的看法是极有见地的。

但他批评汉以后把恩惠当作仁,是“自孔门以后都不识仁,……是又太泥了爱”的观点却是不确切的。事实上。以“恩惠”解“仁”与秦汉以降的家族为本位的生活方式是相适宜的。以恩惠、恩义为仁正是儒家仁爱思想在前现代社会的具体表现,故不能说孔门以后都不识仁。陈淳那种以恩惠为不仁,反倒是另一种太泥了爱,泥了仁。当然,“以恩为仁”已是儒法合流之后的产物,确实也可以视作对儒家仁爱观念和为仁之方的某种偏离,但这与汉以后的生活实情是一致的。

《说文解字》云:“恩,惠也。”^①又云:“惠,仁也。”^②《说文》以恩、惠释仁,这是延续法家思路的一种解释。法家认为人际之间的关系都是以利相合的,并无情义可言,父子、夫妻、君臣之间莫不如此,甚至认为温暖的情义还会破坏人与人之间最基本的利益交换关系。《韩非子·外储说左上》即云人“皆挟自为心也,故人行事施予,以利之为心。”^③在韩非看来,父母照顾婴儿若不够细致、周到,孩子长大后就会怨恨父母;而子女成人以后,如果供养父母单薄,不能锦衣玉食,父母也会生气讥笑子女。在并无血缘牵连的君臣之间,更是“主卖官爵,臣卖智力”,^④“臣尽死力以与君市,君垂爵禄以与臣市,君臣之际,非父子之亲也,计数之所出也。”^⑤

在这种利禄交换之中,受惠者必须顺从施惠者的意志,此乃是回报施惠者的方式。故《尔雅·释言》云:“惠,顺也。”^⑥郝懿行认为:“经典‘惠’训‘爱’者非一,而训‘顺’者亦多。《书》‘亮采惠畴’、《诗》‘终温且惠’。‘惠’俱训‘顺’,和顺而无所乖忤,亦慈爱之义。‘惠’又赐也,施也。‘施、赐’亦仁爱之义。”^⑦显然,汉以后对仁爱的解释主要采取的就是陈淳所说的以恩惠说仁,而以恩惠说仁又包含着受恩者对施恩者必须顺从的道德要求。这事实上就是把法家看重和奉行的利益“施—报”关系予以一种情感化诠释。这样既柔化了以利相合中的种种算计,又使“施—报”的强制性获得了一种道德的正当性。也就是说,施恩与受恩就不再单纯是利益的交换,更是情感上的往还。如此,受恩者的报恩就不仅仅是利益的归还,还是以情感为基础的道德义务。

这样一个“以恩为仁”的新思路,在刘向的《说苑·复恩》之中最先得到了较为全面的归纳与总结:

孔子曰:“德不孤,必有邻。”夫施德者贵不德,受恩者尚必报,是故臣劳勤以为君而不求

① 许慎:《说文解字(附检字)》,北京:中华书局,1963年,第218页。

② 许慎:《说文解字(附检字)》,第84页。

③ 王先慎:《韩非子集解》,北京:中华书局,1998年,第274页。

④ 王先慎:《韩非子集解》,第338页。

⑤ 王先慎:《韩非子集解》,第352页。

⑥ 郝懿行:《尔雅义疏》上册,北京:中华书局,2017年,第292页。

⑦ 郝懿行:《尔雅义疏》上册,第230页。

其赏，君持施以牧下而无所德。故《易》曰：“劳而不怨，有功而不德，厚之至也。”君臣相与以市道接，君县禄以待之，臣竭力以报之。逮臣有不测之功，则主加之以重赏，如主有超异之恩，则臣必死以复之。……夫禽兽昆虫犹知比假而相有报也，况于士君子之欲与名利于天下者乎！夫臣不复君之恩而苟营其私门，祸之源也；君不能报臣之功而惮刑赏者，亦乱之基也。夫祸乱之原基，由不报恩生矣。^①

刘向的这段文字中所引孔子与《易》的话当然是儒家的，而“君臣相与以市道接，君县禄以待之，臣竭力以报之”等语显然是法家的路子。不过，经刘向的综合表述，君臣之间的关系就不仅仅是单纯的以利相交，而成了君主施恩，臣子必须报恩的道德化表述。这实质上意味着将法家的君臣以利合的关系改换成了一种道德情感的“施—报”关系，而这也改变了儒家素所主张的君臣以义合的取向，在君臣关系准则上实现了儒法合流。

这种君臣关系准则凭借其背后的政治力量铸造着一般性社会人际交往准则，特别是在家族内部的亲子关系中，父母对子女施予的乃是子女必须还报的恩情，这种亲子之间相“施—报”的恩情被理论化地表述为“慈”与“孝”。进而，在理论上又把这种基于血缘恩情的慈、孝作为建构全社会人际交往行为准则的理论起点，尤其是反过去为“施—报”化了的君臣关系提供道德论证，这就是由《孝经》完成的“移孝作忠”基本理论架构。由此，“以恩为仁”就成了由秦至清君主专制时代为仁之方的实质内容。

当然，恩惠的“施—报”平衡在任何时代其实都是正确的。有恩必报，这是孔子明确的主张，所谓“以德报德”^②即此之谓。

问题在于，前现代具体推行“施—报”平衡的为仁之方时，逐渐只强调“报”，而极大地忽略了“施”。结果就是不管有没有施恩，都要人报恩。换言之，“以恩为仁”这种为仁之方首先带来的问题，就是从“施—报”的双向性要求逐步转变为对“报”的单向性要求。这一点被许多学者指出过，如李若晖就认为，汉儒对儒学发展的贡献之一就是单向性的“尊卑”观念（即注重卑对尊的顺从）替换双向性的“亲亲、尊尊”观念。^③雍正皇帝在这一点上说得最为直截了当，他在批阅田文镜的奏折中就说：“但尽臣节所当为，何论君恩之薄厚。”^④这霸道地说出了传统社会中君、父对臣、子的单向性道德要求。臣、子只需要谨记和践行向君、父还报恩情、恩惠就可以了，而不要过问君、父究竟有没有施恩和恩情的厚薄，因为雷霆雨露莫非君、父之恩。如此一来，君、父对臣、子的恩惠，就呈现出一种先天的现成性。个人从来到人世的那一刻起，就被捆绑在还报君、父之恩的绝对道德义务之中，并且还不能追问君、父之恩的有无与厚薄。

从理论上讲，在“以恩为仁”的框架中，君、父是应该施惠于臣、子的。但这种施惠并未着眼于臣仆家人的真实需求，而是基于群体本位，由君、父将其所认为好的，推之于臣仆、家人。这实质上意味着是采取了“己所不欲，勿施于人”的积极表述，即“己所欲，施于人”。由此，在这种恩惠化的为仁过程中，受惠者尽管有可能享有施惠者提供的各种资源，但受惠者的需求、目标、理想大多也都是由施惠者所提供，而不是让受惠者在其生活过程中自主地探索与确立。受惠

① 卢元骏：《说苑今注今译》，台北：台湾商务印书馆，1979年，第159页。

② 程树德：《论语集释》第3册，北京：中华书局，1990年，第1017页。

③ 李若晖：《久旷大仪：汉代儒学政制研究》，北京：商务印书馆，2018年，第174—183页。

④ 《世宗宪皇帝殊批谕旨》卷一二六之一六，《景印文渊阁四库全书》第421册，台北：台湾商务印书馆，1983年，第490页。

者作为一个人并不具有独立自主的地位。受惠者事实上就成了在爱的名义下实现施惠者自身目的的工具和手段。当前社会上的种种“鸡娃”现象也程度不同地反映了这一点。家长们往往把自己的理想与目标倾注到自己孩子身上,不断地“鸡娃”,还美其名是爱孩子,是为了孩子着想。

在“报”的单向性要求中,对个人而言,就逐步养成了一种无个体自我意识的顺从、牺牲性情倾向,总是把自我视作某个群体的一员,自身所属的群体才是作为真实的实体而存在,自身不过是这一实体性存在的一颗螺丝钉。只要群体需要,个人可以牺牲一切,包括生命。最典型的莫过于要求臣、子无条件的对君、父尽忠尽孝,以及各式礼经、礼典中的一些消解个体自我意识的规范,如《礼记》中记载的“父母在,不敢有其身,不敢私其财”,^①“父母存,不许友以死。不有私财”^②以及俗语所说的“君要臣死,臣不得不死;父要子亡,子不得不亡”等等。在这种顺从与牺牲之中,个体确实能获得一种融入到某个自身之外的群体之中的崇高感,也是自身存在价值的一种确证。但在现代立场来看,这种崇高感和自身存在价值的确证不过是一种虚妄的崇高感、确证感。

可见,“以恩为仁”实际是通过把法家以利相合的人际准则予以情感化、道德化诠释,完成对个人独立自主性的消解,将个人视作某个或某种群体的构成要素,进而实现群体本位生活方式的稳固性建构。“以恩为仁”这样一个看起来很有儒家色彩的说法,实际是浸染了法家统驭臣民之智技的结果。当然,这种为仁之方是与前现代群体本位生活方式相适宜的。“以恩为仁”一方面是秦汉以降以家族为社会主体的群体本位生活方式的体现(也与秦汉以后思想层面“阳儒阴法”的态势相一致),另一方面,这种为仁之方反过来又强化着群体本位的生活方式。但现代社会的基本单元是个体,我们今天显然不能再延续这种为仁之方。不过,在讨论现代社会为仁之方之前,我们还必须审视一下儒家为仁之方的基本原理。

二、儒家为仁之方的基本原理

仁爱无疑包括自爱和爱人两端,行仁、为仁的核心问题是如何处理自爱和爱人的问题。儒家也认为自爱其实是爱人的起点。虽然一个能自爱的人并不能确保其能爱人,但人若不自爱则也必不能爱人。而且仁爱不是一个理论问题,而是一个实践问题。爱的关键不在于理性地谈论什么是爱,为爱下一个定义,而是在生活实践、生活行事中时时处处地去爱人、去行动。爱不是在爱的行动之外的一个观念事实。爱就是去爱,爱只能显现在具体的爱的行动之中。《论语》里也从没有对“仁”进行过定义,而仅仅是在各种生活处境中就如何行仁、为仁作出指引。《中庸》即云“力行近乎仁”。^③因此,讨论仁爱的关键就是分疏儒家的为仁之方,而儒家为仁之方存在积极和消极两条进路。

① 郑玄注,孔颖达正义:《礼记正义》第3册,杭州:浙江大学出版社,2019年,第1238页。

② 郑玄注,孔颖达正义:《礼记正义》第1册,第26页。

③ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第29页。

(一) 为仁之方的积极进路

孔子及弟子讨论为仁之方的主要集中于《雍也》《卫灵公》《里仁》诸篇以及《中庸》中：

子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！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。”^①

子贡问曰：有一言而可以终身行之者乎？子曰：其恕乎！己所不欲，勿施于人。^②

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。”^③

忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。^④

从上述广为人所引用的文字来看，似乎孔子对于为仁之方的明确表述就仅仅是“己所不欲，勿施于人”，并且在孔子与弟子的对话中还明确将此称之为“忠恕之道”。这一表述也为后儒大加阐发，以至于几乎成为儒家仁道的标准解释。这样的诠释当然是有道理的，不过并不全面，这一诠释进路仅仅是对为仁之方的一种积极诠释。

在这种积极诠释的思路中，处理自爱、爱人的办法就是推己及人。忠恕的关键就是“推”。朱熹即云：“近取诸身，以己所欲譬之他人，知其所欲亦犹是也。然后推其所欲以及于人，则恕之事而仁之术也。于此勉焉，则有以胜其人欲之私，而全其天理之公矣。”^⑤这样理解的“推”所强调的，就仅仅是将自身认为不好的事情不加诸于人，没有界定自身认为好的事情是否应该加诸于人。这就为在爱的名义下，以我之所好加诸于人，留下了极大的理论与实践空间。这种积极为仁观诚然避免了将自身认为不好的事情加诸于人，但在处理人、我关系的时候却是以我为主的。这种积极为仁观未能凸显个体之间的差异性，蕴含着一种把人同质化的要求。

(二) 为仁之方的消极进路

其实，忠恕为仁还有消极诠释的进路，这种进路中“推己及人”的“推”，不是以己身为尺度，而是以所爱之人自身为尺度。故这种诠释进路中的“推”之要义在于“让”。爱人就是让人能自爱。如果“让”显得过于消极，而容易被误解为是对他人不闻不问的话，爱人也可以说是支持人自爱，即对他人予以足够的尊重，让其能充分地实现自爱，这其实就是儒家素所看重的“敬”。因人之所好而好之，因人之所爱而爱之，《论语·尧曰》篇中记载的孔子与子张的一段对话就清楚地显示了这一消极为仁的诠释进路：

子张曰：“何谓惠而不费？”子曰：“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？”^⑥

把孔子这句话与《论语·公冶长》篇中的“子贡曰：‘我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸

① 程树德：《论语集释》第2册，第427—428页。

② 程树德：《论语集释》第4册，第1106页。

③ 程树德：《论语集释》第1册，第257—263页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，第23页。

⑤ 朱熹：《四书章句集注》，第92页。

⑥ 程树德：《论语集释》第4册，第1371页。

人。’子曰：‘赐也，非尔所及也。’”^①结合起来看，可以发现儒家为仁之方的消极诠释进路。尽管这两段文字都是从为政角度来说的，但也是为仁之方的表现。所谓“惠而不费”，就是为政者施恩于民却并不会带来行政成本的过度消耗。如何才能做到呢？如果以为政者一己之好恶加诸于民，势必不能让民众都满意，由此必然带来行政成本的过度消耗，这就是“惠而费”，最糟糕的情形就是“费”之后“惠”还不至于民。故最好的办法乃是“因民之所利而利之”，而不是以为政者之所利而利之。这便是《公冶长》篇中子贡所说的“我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。”意即我不把我之好恶加诸于人，当然也不希望别人以其好恶加诸于我。这才是儒家仁政（亦是为仁之方）之旨意所在。朱熹《集注》即言：“子贡言我所不欲人加于我之事，我亦不欲以此加之于人。此仁者之事，不待勉强，故夫子以为非子贡所及。”^②按朱熹的解释，仁者之事就是子贡所领悟到的“我所不欲人加于我之事，我亦不欲以此加之于人”，也就是不以一己之好恶加之于人，而让人自爱，支持人自爱。从《公冶长》中的对话来看，孔子是完全赞成如此理解的，不过他认为子贡仅仅是知道了还不能做到而已。

对行仁、为仁而言，积极的进路是不可或缺的。爱一个人一定意味着积极地为所爱之人进行各种筹谋、打算。如果对所爱之人与对其他人一样淡然处之，则很难说爱某人。但这种对所爱之人的筹谋又很容易演变为对所爱之人进行过度干预，总是希望所爱之人顺从于我们的筹谋。因此，行仁、为仁的消极进路可以说是对积极进路的一种限定，即我们对所爱之人的任何积极筹谋都不能强制所爱之人接受。合而言之，仁爱的核心要义在于让人自爱，支持人自爱。^③我们当前生活中的“鸡娃”现象就属于典型的积极爱人有余而消极爱人不足。家长对孩子诚然要帮助、支持其成长，但是现实中这种帮助和支持，总是在爱的名义下变成代替孩子作决断，把家长自身的喜好判断和未来生活期待强加给孩子，从而抹去了让孩子在爱中自由成长的内容。虽然“鸡娃”现象的背后有可以理解的社会政治经济原因，但没有以消极仁爱来对积极仁爱进行限定，无疑是家长在社会政治经济压力下的一种爱子女的偏颇之举。

三、为仁之方的现代转化

爱是行动，是在生活中实实在在地去爱。因此，行仁、为仁就一定要与实际生活情形相适宜，爱若不得其宜，就不是现实的爱。历史地看，前现代儒学侧重于强调为仁的积极进路，而这是与前现代群体本位的生活方式是相一致的。我们今天显然不能不加反省地照搬前现代为仁之方，比如，我们今天自然还要讲求父子之爱，但是我们今天所期待的父子之爱的方式绝不是前现代那种父子之爱的方式。但是，与现代生活方式相适宜的父子之爱的方式是什么呢？进一步说，与现代生活方式相适宜的为仁之方究竟如何厘定呢？笔者以为，为仁之方的现代转化首先需要确定的是现代为仁之方的基本原则，进而再讨论行仁、为仁行动的具体行动准则。

① 程树德：《论语集释》第1册，第316页。

② 朱熹：《四书章句集注》，第78页。

③ 胡骄健：《张载“新礼教”思想研究》，博士学位论文，山东大学儒学高等研究院，2022年，第35页。

（一）以权达仁：现代为仁之方的基本原则

爱是以人为中心展开的实际行动，而人作为社会生活的主体，并不是总是以单个的人的样貌呈现的。在前现代，作为社会生活主体的人是一种集体人格形态，如宗族、家族等。马克思就曾指出：“我们越往前追溯历史，个人……就越表现为不独立，从属于一个较大的整体。”^①因此，前现代社会的爱的行动并不是指向个人，而是指向一种集体人格形态。易言之，前现代的爱的行动的效果最终指向的不是成就个人的独立自主，而是通过爱的行动将人凝聚成一个群体，形成一种集体人格。正因此，前现代的为仁之方才能以恩惠、恩情的样貌呈现出来。

但现代社会的主体是个体，而不再是前现代那种集体人格。故现代社会的仁爱之行必须以个体为中心展开，其最终目的也旨在成就个体的独立自主，而个体的独立自主性最切实有力的保障就是个体权利。这就意味着在现代社会的为仁之方必须以个体权利为基础和边界。现代社会的自爱、爱人行动有一道不可逾越的红线——个体权利。

对比起来看，前现代的“以恩为仁”完全无视个体权利，事事皆以群体利益为旨归。本着群体立场积极地为个体进行筹划，为其制定目标，并督促其行动，故前现代的为仁之方多采取积极为仁的进路。现代社会和传统社会最大的区别就是现代社会乃是基于个体权利为基础的法治社会。但人总是希冀追求好的生活，而不是让生活仅仅处于最低要求的法律界限之内。所以，现代社会仍然注重道德行为，就是希望在充分尊重个体权利和遵守法律的基础之上，还能让人过上好的和更有温情的生活。

现代社会的为仁之方当然并不完全拒绝积极的进路，但积极为仁有一个不可撼动的边界——必须尊重所爱之人自身的独立意愿。不能在爱的名义之下进行强迫，哪怕所爱之人的决断不利于他自身的利益，我们也只能更为细致地为其分析利害关系和更耐心的劝说、沟通。韦正通就指出：“爱与真正的自由具有相同的意义。强制，也就意味着违反爱……只要有高压存在的地方就没有爱，有爱的地方就没有高压；爱愈多，自由愈大。没有了爱，所谓的人权条例和宪法会议等，也将成为空壳。”^②

因此，如果说前现代为仁之方是“以恩为仁”的话，现代社会的为仁之方可用“以权达仁”，即以个体权利的尊重、保护作为自爱和爱人的底线。

（二）现代为仁之方的行动准则

在“以权达仁”的基本原则之上，我们可以进一步尝试讨论现代社会行仁、为仁的行动准则。笔者以为，现代社会“以权达仁”基础上的具体行动准则可以从以下四个方面展开：

第一，现代社会行仁、为仁的首要条件是不害人。爱是利相关的。荀子就强调“爱利”，^③亦即“爱则利之”。^④爱一个人自然会为所爱之人进行一番利益筹谋。不过，对所爱之人进行利益筹谋不能以伤害他人的利益为条件。因此，现代社会行仁、为仁的基本要求是不能滑向爱则利之的反面——伤害人，这也是“以权达仁”最基本的要求。在现代社会，不管动

① 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1995年，第2页。

② 韦正通：《人文主义的力量》，北京：中华书局，2011年，第184页。

③ 王先谦：《荀子集解》上册，北京：中华书局，1988年，第120页。

④ 黄玉顺：《意志自由与社会正义：孟子“可欲之谓善”命题阐释》，《江苏社会科学》2023年第4期。

机如何,我们的任何行动都不能以对他人造成伤害为前提。儒家仁爱虽然主张爱有差等,但并不主张自爱自利,而是主张要把爱推扩出去,及人及物。如果为了自爱而害人,并不是儒家所讲的仁爱。同样,为了爱人而不自爱,那种主张自我牺牲式的爱人,也不是适宜于现代社会的儒家仁爱。总之,现代社会为仁之方的基础性行动准则是不伤害人,既不伤害别人,也不伤害自己。

第二,敬人。在儒家,爱与敬是一体两面的事情。自爱、爱人同时也意味着自重和敬人。《礼记·哀公问》云:“古之为政,爱人为大;所以治爱人,礼为大;所以治礼,敬为大……爱与敬,其政之本与!”^①这些论述虽然是着眼于政治层面的讨论,但其实是儒家为仁之方在政治层面的具体展现。爱人、敬人也是人际交往的一般性行动准则。程颐就说:“君臣朋友,皆当以敬为主也。”^②在儒家,敬是行仁、为仁落实到生活中的实际态度,也就是要求在人际交往之中既要做到自重,也要尊重他人的独立性。在现代社会,我们任何爱的行动在不害人的消极前提下,都需要以对他人的独立自主性的尊重为前提,故而敬人可以说是儒家为仁之方消极进路的基本要求。《礼记·曲礼上》有云:“虽负贩者,必有尊也。”^③社会地位无论高低,作为一个人都是应该尊重的。用现代语言来说,行仁、为仁必须尊重一切人,而无视其爵禄财富之高低多寡。每一个人在人格上都是平等的。弗洛姆就说:“尊重不是害怕和畏惧,根据该词词根来看,它表明按其本来面目发现一个人,认识其独特个性。尊重意指一个人对另一个人成长和发展应该顺其自身规律和意愿。尊重意为没有剥削。让被爱的人为他自己的目的去成长和发展,而不是为了服务于我。如果我爱另一个人,我感到与他或她很融洽,这是与作为他或她自己的他或她,而不是我需要使用工具。”^④

第三,关注人。现代社会行仁、为仁要敬人,但不是敬而远之,不是对他人痛痒不闻不问。仁爱一定有积极筹谋的向度,否则就不成其为仁爱。爱一个人,一定是心中时常惦记着此人,随时关注着所爱之人。若我们对一个人视若无睹,毫不关注,这意味着我们根本就不爱这个人。当然,关注一个人,并不必然就爱这个人,但完全不关注一个人,则肯定不爱这个人。有学者就指出,足够的关注容易让人实现从自爱到爱人的跨越。^⑤爱一个人并关注着这个人,这是为仁之方积极进路的基本要求。当然,关注不能过度。我们每一个人都希望被人关注、关心,但我们都不希望被过度关注、关心。关注、关心人必须以敬人,以尊重人的独立自主性为前提。内尔·诺丁斯就指出:“被关心几乎是普遍的人类愿望。当然并非每一个人都愿意被拥抱或者被过分注意。但是肯定每一个人都希望被他人接受,每个人都在以各种方式表达这一内在的需要或者愿望……要成为一个真正的关心者,你必须敞开心扉接纳另一个人。”^⑥关注人不是箍紧人,不是束缚人,而是敞开心扉接纳人,否则,爱就成了牢笼。

第四,回应人。爱一个人,关注一个人,最终落实为根据那个人的处境予以积极的回应,这也

① 郑玄注,孔颖达正义:《礼记正义》第3册,第1203—1204页。

② 程颢、程颐:《二程集》上册,北京:中华书局,2004年,第184页。

③ 郑玄注,孔颖达正义:《礼记正义》第1册,第16页。

④ 弗洛姆:《爱的艺术》,刘福堂译,上海:上海译文出版社,2019年,第31页

⑤ 董骞:《生存论视域下的德育“身教”内涵及其现代建构》,《当代教育科学》2020年第8期。

⑥ 内尔·诺丁斯:《学会关心:教育的另一种模式》,于天龙译,北京:教育科学出版社,2014年,第35页。

是仁爱之积极进路的基本要求。不过,回应不是以己之所好加诸于人,也不是无原则、无条件的顺从于人。回应是一种平等的真诚的对话、沟通。明清之际的思想家潘平格就说:“然则求仁之学,舍格通人我,又奚适哉!”^①爱不是一方对另一方的压倒,不是一方吞噬另一方,而是在双方的对话、沟通中形成新的各自的认识、偏好等,从而创造出新的爱者与被爱者。从这个意义来说,爱是一种创造。爱不是一种对现成性的死守,爱就是去生活,在生活实践、生活行事中与他人对话、沟通,并且在此生活过程中不断地丰富自身的内在规定性,从而不断地使自身得到成长,不断日新其德。唯有爱的创造,爱才不会产生通常所说的审美疲劳。因为爱的双方都在爱中不断有新的美的生成。所以,只有爱的生活才是人的生活。爱才是人之存在的真相。正如黄玉顺先生所说:“人天然爱的存在者。”^②而“儒家哲学实质上是一种情感哲学,是一种‘爱的哲学’”。^③

总而言之,儒学乃是一种教人在生活中如何自爱、爱人的实践智慧。儒学不僵死地固守某种爱的方式、为仁之方,而是主张随时代变迁而建构起新的为仁之方,使人能以一种与时代生活方式相适宜、相契合的方式去自爱 and 爱人。当下中国社会正处于从传统向现代转进的历史进程之中,而任何民族走向现代都不是和传统一刀两段,而是传统文明的转化。因此,探索儒家为仁之方的现代转化,进而建构一种具有现代精神的自爱、爱人的基本原则和行动准则,既是儒学现代转化所必须,也是中国社会整体现代转型所不可或缺的内容。当然,基于儒家的立场,现代社会的为仁之方也应该落实到与现代生活方式相适宜的礼之中,所谓“所以治爱人,礼为大”“教民相爱,上下用情,礼之至也”“君子无物而不在礼矣”。^④因此,根本地讲,现代为仁之方的落脚点乃是建构起与现代生活方式相适宜的新礼教,^⑤而这已超出了本文所应当讨论的范围了。

(责任编辑:毛悦)

① 潘平格:《潘子求仁录辑要》,北京:中华书局,2009年,第8页。

② 黄玉顺:《儒学与生活——“生活儒学”论稿》,成都:四川大学出版社,2009年,“前言”,第9页。

③ 黄玉顺:《面向生活本身的儒学——“生活儒学”问答》,《面向生活本身的儒学:黄玉顺“生活儒学”自选集》,成都:四川大学出版社,2006年,第60页。

④ 郑玄注,孔颖达正义:《礼记正义》第3册,第1203、1157、1211页。

⑤ 胡骄键:《儒家礼教的现代转化》,《中州学刊》2021年第12期。

· 儒学与文学艺术 ·

先秦纳言、献诗以谏制度 与“采诗观风”话语的形成

颜 敏

摘要:周代出纳言制度渗透着周代行政职官体系,是民间音乐性言说被大量采集,进入官方礼乐系统的基础。出纳事人是承担出政令、纳民言这一普遍性职责者的统称,在履行职能的过程中会采集讴、歌、谣、诵等音乐性言说。周共王时,出纳事人正式承担谏诤的责任。在列者“献诗以谏”时,通过“语”的过程,音乐性言说被赋予或进一步明确其中关乎时政的褒贬意义,具备了“诗”的谏诤作用。“献诗以谏”在周王室衰败的两周之际走向兴盛。纳言、谏诤制度的兴衰与《诗》的采集、编纂密切相关。“纳言”这一话语表述在周代的一以贯之与诗的谏诤目的是先秦史书不存“采诗观风”之说的根本原因。儒家根据学派传《诗》、习《诗》目的,将《尧典》的“敷言以奏”具体化至《诗》的采集,形成“采诗观风”话语。

关键词: 纳言; 采诗观风; 献诗以谏; 《诗经》

基金项目: 国家社会科学基金重点项目“两汉之际社会转型与文学演进研究”(19AZW007)

作者简介: 颜敏,浙江科技大学人文学院(杭州 310000)

根据“审音知政”“风”字与民风的关系等,学界对于先秦存在“采诗”行为,基本没有异议。如李辉、李山等都从《诗经》文本出发,提供“采诗”的内证,^①《上海博物馆藏战国楚竹书(四)》中《采风曲目》的存在,^②更是这一论题的有力证据。而这些歌谣,能够从民间进入官方礼乐系统,必然存在某种输入渠道或者依凭于某种制度。对此,历来有“行人采诗”“采诗观风”之说。《汉书·食货志》:“孟春之月,群居者将散,行人振木铎游于路以采诗,献之大师,比其音律,以闻于天子。”^③《汉书·艺文志》更直言:“古有采诗之官。”^④汉人以“行人”为采诗官。《周礼》载小行人“使适四方”,“及其万民之利害为一书,其礼俗政事教治刑禁之逆顺为一书,其悖逆暴乱作慝犹犯令者为一书,其札丧凶荒厄贫为一书,其康乐和亲安平为一书。凡此物者,每国辨异之,以

① 李辉:《“采诗”说及其在〈诗经〉中的内证》,《文化与诗学》2013年第1期,第187—201页;李山:《礼乐大权旁落与“采诗观风”的高涨——“王官采诗”说再探讨》,《社会科学家》2014年第12期,第133—140页。

② 马承源命名《采风曲目》并指出:“官方采风,乐官更应有记录……本篇就内容而言,可能是经过楚国乐官整理的采风歌曲目录的残本。”见氏著:《上海博物馆藏战国楚竹书(四)》,上海:上海古籍出版社,2004年,第161页。

③ 班固撰,颜师古注:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第1123页。

④ 班固撰,颜师古注:《汉书》,第1708页。

反命于王，以周知天下之故”。^① 付林鹏通过考察周代的行人机构与培养机制指出：行人具备采诗资格，并在《国风》的编订中起到很大作用。^② 但在《周礼》的职官系统中除行人外，尚存不少巡行天下、能够收集到诗歌的官吏，所以“行人采诗”一词无法总括周代采诗情况。另外，《诗经》十五《国风》虽然名列不同国别，但在篇章形式、韵部、助词等的使用上有高度的一致性，《诗序》对《诗》的解读也有较固定的格式和美刺判断，这都显示了诗在采集后，有被整理、赋义的过程。那么“诗”进入官方礼乐系统之前以什么形式、手段被采集？“采诗”是个职官性的行为吗？其目的何在？先秦史书为什么没有“采诗观风”的话语叙述？本文即尝试解决上述问题。

一、早期纳言制度的兴衰及其作用

早期文献数见“纳言”一词。《尚书·尧典》载舜命龙作“作纳言”，“夙夜出纳朕命”。^③ 《皋陶谟》亦有“工以纳言”。《大雅·烝民》载周宣王命仲山甫：“出纳王命，王之喉舌……肃肃王命，仲山甫将之；邦国若否，仲山甫明之。”孔安国传：“纳言，喉舌之官。听下言纳于上，受上言宣于下。”通过这些记载，可以见出上古有一种或者一类职官有“纳言”之责，即出纳王命，将天子的政令布宣给民众，通过民言考察政教善恶上传天子。《泰誓》载：“天视自我民视，天听自我民听。”重视民言，是周代一以贯之的传统。“纳言”正是这一观念的实践。通过梳理先秦传世、出土文献，可以发现周代纳言制度的实际存在。纳言是一个具有普遍性的、许多官吏、甚至诸侯都需要承担的职责，在周代政治历史中发挥重要作用。

在目前可以断代为西周早期，尤其是成、康时期的青铜器铭中有相似的文例，根据称呼不同，可以分为两类。第一类，“用飡/言(王)出入/入(事人)”：

1. 小子生尊：唯王南征，在序，王令生辨事于公宗，小子生赐金、郁鬯，用作簠宝尊彝，用对扬王休……用飡出入事人。（《集成》6001）^④

2. 小臣宅簠：唯五月壬辰，同公在丰，令宅事伯懋父。伯赐小臣宅画卣、戈九，赐金车、马两，扬公伯休，用作乙公尊彝……用飡王出入。（《集成》4201）

3. 伯矩鼎：伯矩作宝彝，用言王出入事人。（《集成》2456）

4. 卫鼎：卫肇作厥文考己仲宝鬯，用奉寿，勺永福，乃用飡王出入事人。（《集成》2733）

还有一件青铜器虽然未系于王世，但被归至西周早期：

伯猷鼎：唯十又二月既望丁丑，伯猷作宝鼎，用乡王出入事人。（《新收》NA1690）^⑤

① 阮元校刻：《十三经注疏·周礼注疏》，北京：中华书局，2009年影印清嘉庆刊本，第1930、1932页。本文所引《十三经》经文及注疏文字，除非单独标注，均据此书，下文不再出注。

② 付林鹏：《行人制度与先秦“采诗”说新论》，《中国诗歌研究》第10辑，北京：社会科学文献出版社，2014年，第47—60页。

③ 顾颉刚、刘起钎：《尚书校释译论》，北京：中华书局，2005年，第192页。

④ 中国社会科学院考古研究所编：《殷周金文集成（修订增补本）》，北京：中华书局，2007年。下引此书，简称《集成》，文中夹注。

⑤ 钟柏生、陈昭容、黄铭崇等编：《新收殷周青铜器铭文暨器影汇编》，台北：艺文印书馆，2006年，第1154页，器1690。下引此书，简称《新收》，文中夹注。

《说文》：“内，入也”，“入，内也”。^①“内”“入”互训。“内”，吴大澂认为“即古纳字”“内当读作纳”。^②高田忠周：“今内字本义，多皆以纳为之，声通耳。”^③可以说，“出入事人”即“出纳事人”。

第二类，“用飨王逆复(事/事人)”：

1. 伯密父鼎：伯密父作旅贞，用乡王逆复事人。（《集成》2487）
2. 仲再簋：仲再作厥宝彝，用乡王逆复。（《集成》3747）
3. 邛簋：邛作宝簋，用乡王逆复事。（《集成》3731）
4. 伯者父簋：伯者父作宝簋，用乡王逆复。（《集成》3748）
5. 作册矢令簋：用作丁公宝簋，用尊事于皇宗，用乡王逆复。（《集成》4300）

李学勤《释“出入”和“逆造”——金文释例之一》指出：“出入”“逆造”等都是指人而言，即王或国君的使者。^④即代替王赐命或者传达王命者。

若说上面的“出入事人”“逆复事人”尚不能明显看出职能。麦组六器中的邢侯方彝和麦方尊的“出纳王命”之意则更明显。

1. 邢侯方彝：在八月乙亥，辟邢侯光厥正事，融于麦宫。赐金，用作尊彝。用融邢侯出入遑令。（《集成》9893）
2. 麦方尊：乍册麦赐金于辟侯。麦扬，用作宝尊彝，用赞侯逆复遑明令。（《集成》6015）

此二器是成康时期邢侯的正吏、作册麦得赐吉金而铸。同一人所作的同类器皿，相同的文例中混用“出入”和“逆复”，可以更明显地看出两者含义相同。此外，叔趯父卣并用“逆复”“出入”：“女兹小郁彝，女其用飨乃辟軹侯逆复出入事人”（《集成》5428），亦可为证。“出入”和“逆复”后接“遑令”，李学勤指出：“遑”，即“将”，将命之人，即为使人，传达国君命令。根据铭文语境，尚无法判断这些“出纳事人”只是承担传达命令的职责，还是接受某项具体政令并去执行，但是成康时期，从周王室到诸侯国都存在出纳命令的官员，是无疑的。此期集中出现“出入事人”“逆复事人”的文例反映出：周代出纳事人、出纳言制度在此时已经具备了较为成熟的机制。

《周礼》亦有“出入”“复逆”之说，其言太仆“掌……出入王之大命，掌诸侯之复逆”；小臣“掌王之小命……掌三公及孤卿之复逆”；御仆“掌群吏之逆，及庶民之复”。郑玄云：“出大命，王之教也。入大命，群臣所奏行”，“自下而上曰逆，逆谓上书”。诸侯、三公、卿大夫、群吏受王命出之，事毕，则反而报之、上书奏事，根据爵位官职的不同，由不同等级的职官接待。此在先秦史书中记作“复命”“反命”。如《左传》：“申叔时使于齐，反，复命而退。”（《左传·宣公十二年》）是天子使臣之出纳。“（僖公）十三年，春，齐侯使仲孙湫聘于周……归，复命曰……”（《左传·僖公十三年》）是诸侯使臣之出纳。《孟子》载子产使校人畜鱼于池，校人烹之，反命曰“始舍之圉圉”。

① 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第224页。

② 古文字诂林编纂委员会：《古文字诂林》第9册，上海：上海教育出版社，1999年，第1149页。

③ 古文字诂林编纂委员会：《古文字诂林》第5册，第426页。

④ 李学勤：《通向文明之路》，北京：商务印书馆，2010年，第181—182页。此部分所引器铭及下引邢侯方彝、麦方尊、叔趯父卣铭中“逆复”二字，《集成》皆作“逆造”，李学勤亦释作“造”，而2001年中国社会科学院考古研究所编《殷周余文集成释文》皆作“逆复”，且《周礼》“复逆”之说与所引金文之“逆造”“逆复”意义内涵相同，兹从《释文》，释为“逆复”。

焉”(《孟子·万章》)云云,是小吏之出纳。“复逆”“逆复”“出入”“出纳”虽然表达方式不同,但实际所指相同,都是领受上级命令,出行完成命令,并给以回复。

代行王命者,商代已有。如商王之寝官,朱凤瀚指出“寝官直接服侍于王左右,负责执行或传达王日常旨意”。^①周因革殷礼,这一部分内容亦被周承接,并成为周公制礼的重要内容。成康时期,周公被谗。《尚书·金縢》:“武王既丧,管叔及其群弟乃流言于国曰:‘公将不利于孺子’。”^②今本《竹书纪年》:“成王元年……庚午,周公诰诸侯于皇门。”^③《逸周书·皇门》篇即是周公针对谗言所发的诰文。文中追溯了往昔圣王的贤臣能够诚实通达地进善言,“其善臣……罔不允通,咸献言,在于王所”,使“王用有监,明宪朕命,用克和有成,用能承天嘏命”。而“至于厥后嗣”,即成王时,“以昏求臣,作威不详,不屑惠听,无辜之乱辞是羞于王”,君主不听善言,乱臣贼子以乱政之辞、诬言、谎言混淆王听。“是人斯乃谗贼媚嫉,以不利于厥家国”,谗言风行,祸乱国家,最终“天用弗保”。^④《史记·鲁周公世家》还记载周公于成王七年亲政后再次被谗,“及成王用事,人或谮周公,周公奔楚”。^⑤胡士行《尚书详解》注解舜因“谗说殄行”命龙“作纳言”：“谗说之得以动众者,以上下之情不通故也。有纳言以出纳之,则下情上达,上情下孚……谗说之私自无庸得行矣。”^⑥“纳言”上下通达的方式有利于从根本上解决流言问题。周公亲历谗言、流言之乱,“出纳王命”作为解决“谗说殄性”的有效方法,为其所关注并实践。周公制礼,作《周官》,其中就涉及出纳言制度。故而出纳王命者在此时获得了较为固定的称呼,并被赋以相应的礼制、礼器,频繁地出现在铜器铭文中。而成康之后,用飨出内事人的礼器完备,就不再赐金制作,也就没有相关的铭文记载了。这说明出纳事人已成为周代行政中较为常见的职官。

在成康后的青铜器中有两例“出内王/朕命”的铭文出现,可以接续上述讨论。周共王时期的师望鼎:“望肇帅井皇考,虔夙夜出内王命。”(《集成》2812)师望立志继承昭穆时期的先祖克公的事业,为王出纳言。稍晚的大克鼎铭文中,克追述其祖师华父“勤克王服,出内王令”,并记载了王的册命之辞:“克,昔余既令汝出内朕令,今余唯申就乃令。”(《集成》2836)这两则铭文提到的出纳王命者有四人,师望的祖父、周共王时的师望、师华父和周夷王时的克,他们都是“夙夜”,即长期承担传达王命、回复民意职能的专职官员。从师望和克对他们祖父“出纳王命”之责的承接来看,最晚在周共王时期,出现了类似乐、史一般,代代相传的以“出纳王命”为职能的家族。昭穆时期起,纳言制度有了进一步发展。

目前所见,最晚载有“出纳王命”之辞的是周夷王时期的大克鼎。此后金文中,再无此文例。这可能是西周晚期青铜器铭文衰败大背景下的普遍现象,但究其原委,与周厉王时起周王室的国策国情密切相关。厉王十四年始监谤,“国人莫敢言,道路以目”。《大雅·桑柔》芮伯刺厉王,即言“匪言不能,胡斯畏忌”,民众并非无话可说、无事可陈,而是畏惧不敢言。国人莫敢言,自然无“纳言”之事。这一制度在宣王时期有短暂的复兴,可从《大雅·烝民》所载仲山甫的职能见出。

① 朱凤瀚:《作册般鬲探析》,《中国历史文物》2005年第1期。

② 顾颉刚、刘起釪:《尚书校释译论》,第1234页。

③ 郝懿行:《竹书纪年校证》,北京:中华书局,2010年,第3880页。

④ 黄怀信:《逸周书校补注译》,西安:三秦出版社,2006年,第239—242页。

⑤ 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》,北京:中华书局,2014年,第1839页。对于周公被谗之事,郑玄、《尚书大传》、《史记》有不同解读,这并不是本文的讨论重点,从这些记载可以看出的是,成王时周公被谗确有其事,且对当时的朝政有重要影响。

⑥ 胡士行:《尚书详解》,《景印文渊阁四库全书》第60册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第299页。

《小雅》中收录了此期的遣使臣之歌《皇皇者华》，诗中强调使臣的职责是收集言论：“周爰咨猷”“周爰咨谋”“周爰咨度”“周爰咨询”。遣使臣配备了专门的仪式用乐，可见其时制度之兴。进入幽王执政和二王并立时期，谗言甚嚣尘上：《小雅·青蝇》“馋人罔极，交乱四国”；《沔水》“谗言其兴”；《雨无正》“巧言如流”。《小雅·北山》记载官吏们“或出入风议”，此时出纳的内容已经变成了无根据、不能反映真实情况的夸夸其谈、不实之言。这很大程度上是出纳言制度不行、上下不通的结果。

以上讨论中，商王寝官、仲山甫、申叔、仲孙湫等是天子、国君或者高级官吏直接派遣的执行某项命令的出纳事人，龙、充公、师望、师华父、克等是接受册命、长期出纳王命的出纳事人。而基于对周代职官的考察，可以发现有一批行政性的职官，实际也在执行出纳王命的任务。

《周礼》所载有巡行天下之职的官吏，除篇首所提及的适四方、集五书的小行人外，尚有不少。传达王命者如“撝人掌诵王志，道国之政事，以巡天下之邦国而语之”。郑玄注：“以王之志与政事谕说诸侯，使不迷惑。”小宰、乡师、遂师、小司徒、小司寇、土师等亦有类似职责。考察吏治者，如乡大夫“掌乡之政教，受教法于司徒，颁之于乡吏，考察万民之德行、道艺”。考察民风、民情者，如训方氏“掌道四方之政事，与其上下之志，诵四方之传道。正岁，则布而训四方，而观新物”。郑玄注：“四时于新物出则观之，以知民志所好恶。”掌交在巡行邦国，传达王之好恶的同时，“见民有喜说之事，王与国君未知，掌交通达于王及国君也”。承担这些职责的官吏，皆可称为出纳事人。周代天子定期巡视诸侯国，过程中实际也会涉及纳言(下详)。

周代有“致事”之责的职官亦承担着纳言职责。根据《周礼》的记载，从地方组织的鄙师、遂大夫、族师、党正、乡大夫等，到中央一级的大宰、小宰、大司徒、小司徒、小司寇等，均有“致事”之责。郑玄注：“致事，上其计簿”，“致事，言其岁尽文书。”以地官司徒系统为例。“致事”由大司徒总领，“岁终，则令教官正治而致事”，令官吏公正地整理政事簿书，递交上级，以待考察。贾公彦的疏文解释得更详细。“乡大夫……岁终，则令六乡之吏皆会政致事”条下，贾公彦曰：“年终将考其得失，则令六乡之吏州长之官，皆计会教政之功状，致其所掌之事于乡大夫。乡大夫以下，致与大司徒，然后考之。”“党正……岁终，则会其党政，帅其吏而致事”条下：“党正以一党之内有族师以下诸官等，故岁终则会计一党政治功状，则帅其族师以下之吏，致其所掌之事于州长，州长又致与乡大夫，乡大夫致与大司徒而行赏罚也。”每到年终考绩，党正率领其治下的族师等官吏，整理一年的政治功状，将政事簿致于州长，层层向上递交备查。诸侯定期朝觐周王室、述职，亦是“致事”的一种。

在周代“天听自我民听”的传统下，“致事”中必然也会包含民言的内容。何休《春秋公羊传解诂》述及采诗之法：“男女有所怨恨，相从而歌。饥者歌其食，劳者歌其事。男年六十、女年五十无子者，官衣食之，使之民间求诗。乡移于邑，邑移于国，国以闻于天子。故王者不出户牖尽知天下所苦，不下堂而知四方。”乡以下的基层行政组织，委派无子的老年人，^①在民间搜集不同职业、性别、生活水平的民众的言论，用以反应吏治、民情，实际是基层采集民言的方式。致事即为采诗中“乡移于邑、邑移于国”机制的制度基础，而负有这一职责的职官，可以广义地被归入出纳事人。

① 李山提出“贱民”即采诗官，认为“举贱民而黜之”说的是“出身低贱的老年男女由官家提供衣食”，“目的即第三简所谓‘观人俗’，所以要‘大敛材’，即重视‘臣妾’们的‘采诗’活动”。可备一说。见氏著：《“王官采诗”的遐想——〈战国楚竹书·孔子诗论〉札记之一》，《人民政协报·文化周刊》2002年4月16日，第B3版。

通过上述讨论可知,双向运行的出纳言制度渗透着周代行政职官体系。既有由天子或者国君直接派遣的出纳事人由上至下地收集民言,亦有各个行政区划的各级官吏由下至上地进献民言,实现政令下达民言上传,维护周王朝统治。《史记·田敬仲完世家》记载齐威王的出纳事人巡视地方,谓阿大夫:“自子之守阿,誉言日闻。然使使视阿,田野不辟,民贫苦。”阿大夫作为地方行政官吏在向上致事、纳言时,以不实之言蒙蔽君主,而君主直接下派的出纳事人戳穿了他的“誉言”。这个例子十分典型地说明各个阶层、身份、职官的出纳事人存在的必要。纳言是一个具有普遍性的、许多官吏、甚至诸侯都需要承担的职责。那么在施行这个职责的过程中,是否会采集到诗歌呢?

二、纳言与采诗的密切关系

“言”“音”古相通。郭沫若、于省吾、李孝定、饶龙隼等虽然对“言”字初意为何论说不一,但都赞同“言与音初本同名,后世以用各有当,遂分化为二”。^① 甲骨文先有“言”字,至西周仍有“言”无“音”,多写作𠄎(《合集》13640)、“𠄎”(《合集》22072),^②皆从口、辛声。目前可见的金文材料中,春秋早期秦公罇才出现独立字意、字形的“音”字:“作厥龠钟,灵音铎铎𨾏𨾏,以宴皇公”(《集成》267),写作“𨾏”。此字结合早期“言”之字形,在“口”中加一横,作为指事字的标注,《说文》“音,从言含一”即是此意。从字形演变分化看,早期“纳言”一定程度上即是“纳音”,可参之以《尚书》。《尧典》舜曰:“命汝(龙)作纳言,夙夜出纳朕命。”《皋陶谟》舜曰:“予欲闻六律、五声、八音、七始咏,以出纳五言,汝听……工以纳言,时而扬之;格则承之庸之,否则威之。”^③ 串联《尧典》和《皋陶谟》的记载,可知“五言”即是“六律、五声、八音、七始”所构成的言语,即音乐性言说。而龙通过出纳王命,来收集音乐性言说,说明在早期存在以采纳音乐性言说为主的“纳言”。乐工则通过对纳言的进一步处理,使君主能够体察民情、政事之善恶,善者延续之,恶者刑以威之。

西周时期,还存在任命出纳事人时赐予乐官的事例。大克鼎铭载克受命出纳王令,并获赐之事:“昔余既令汝出内朕令,今余唯申就乃令……赐汝史、小臣、霁、^④鼓钟……敬夙夜用事,勿废朕令。”“霁”“鼓钟”与“史”“小臣”并列,可见亦是职官。陈梦家认为“霁”从霁龠声,指伶人。^⑤ 即协和声律的乐官。“鼓钟”指奏鼓、奏钟的乐师。孝王时器师菱簋中有“命汝司乃祖旧官小辅、鼓钟”(《集成》4324),言祖先旧时任小辅、鼓钟。亦可见此二例中,鼓钟非乐器,而是官名。铭文中记载赐奴隶者习见,而赐乐官者较少,是一种特殊的赏赐,可以一定程度上说明行事过程中乐官的存在。前文述及昭穆时期,纳言之官成为了代代相传的官职,或许正是因为出纳王命时,需要特殊的官员如乐师的辅助,而执行者本人也需要较高的音乐素养。

根据史书记载,周代纳言确会采集民间音乐性言说。《周礼·内史》:“执国法及国令之贰,

① 古文字诂林编纂委员会:《古文字诂林》第2册,第715—717页;于省吾主编,姚孝遂接语编撰:《甲骨文字诂林》第1册,北京:中华书局,1996年,第695—697页;饶龙隼:《殷周甲金文中的言意字义疏证》,见氏著:《上古文学制度述考》,北京:中华书局,2009年,第21—26页。

② 郭沫若主编,胡厚宣总编辑:《甲骨文合集》,北京:中华书局,1978—1982年。文中引此书,简称《合集》,文中夹注。

③ 顾颉刚、刘起钎:《尚书校释译论》,北京:中华书局,2005年,第441页。

④ 《殷周金文集成》作“霁龠”二字,此处从吴大澄、陈梦家之释,作[上霁下龠]之形。

⑤ 陈梦家:《西周铜器断代》上册,北京:中华书局,2004年,第263页。

以考政事,以逆会计。掌叙事之法,受纳访,以诏王听治……凡四方之事书,内史读之。”史官中如内史有“受纳访”的职责,即收集、编辑由纳言所得的材料,并告之于王。《春秋》《左传》《国语》《战国策》等史料存有时人的音乐性言说,说明史官所受纳访中有音乐性言说,即纳言亦采集音乐性言说。考察史传中存录的音乐性言说,并将之与《诗经》对比,可以进一步见出两者关系。

在先秦史书中,平民的言论以“與人诵之”“国人诵之”“童谣有之”“城者讴曰”“乡人或歌之”“有童谣曰”“筑者讴曰”“野人歌之曰”“歌之曰”^①等形式被记载。郑玄曰:“以声节之曰诵。”^②“诵”指有节奏地吟咏。《说文》:“谣,徒歌。”^③即无乐器伴奏的歌。“讴,齐歌也”,^④即合唱。“歌,咏也”,^⑤马叙伦曰:“声有宛转抑扬所谓一唱而三叹者也。”^⑥诵、谣、讴、歌皆是音乐性的言说形式。

这些言说的内容多与《诗经》对应。有评价国君、贵族者,如《国语·晋语》载有两则刺晋惠公的诵歌:“惠公入而背外内之贿。與人诵之曰:‘佞之见佞,果丧其田。诈之见诈,果丧其赂。得国而狙,终逢其咎。丧田不惩,祸乱其兴。’”“惠公即位,出共世子而改葬之,臭达于外”。国人诵:“国斯无刑,偷居幸生,不更厥贞,大命其倾。威兮怀兮,各聚尔有,以待所归兮。猗兮违兮,心之哀兮”云云。^⑦前者讽刺晋惠公贿赂秦穆公和里克等得以归国即位,却背信弃义,并预言受贿者和毁诺者终将自取灭亡。后者讽刺惠公即位,企图借为申生改葬而为自己造势,却为民众看穿其伪善本质,引发对重耳的思念。《邶风》中与宣姜有关的诗歌《墙有茨》《君子偕老》《鹑之奔奔》,《齐风》的《南山》《敝笱》刺献公、文姜,《陈风·墓门》刺陈佗,即是此类。

褒贬政事者。《左传·襄公三十年》载子产执政于郑时国人的言论。子产从政一年,将私田纳入征税范围,人民愤恨,與人诵之曰:“取我衣冠而褚之,取我田畴而伍之。孰杀子产,吾其与之!”及三年,人民得利于此,作诵赞美子产:“我有子弟,子产诲之;我有田畴,子产殖之。子产而死,谁其嗣之?”^⑧《诗经》中《邶风·北风》反映卫国政治灰暗,人民相携出逃,《齐风·东方未明》表达人民对繁重劳役的怨愤,皆是此类。

对战争、军旅的记述。西周铭文所载受命出征的大师或者师某多指执政大臣或者武官。但也有类于师鬻的家族,世代在“先王小学”,任职小辅、鼓钟,以乐教国子。大师从武官名演变为乐官名,可能与作为军队统帅,需要通过听声来判断军情有关。《周礼》:“大师,执同律以听军声而诏吉凶”。春秋时期还保留着出征携带乐官“审声”的习俗。《国语·越语》大夫皋如问:“审

① 前五例,下文有引,此不赘述。“筑者讴曰”见于《左传·襄公十七年》:“宋皇国父为大宰,为平公筑台,妨于农功。子罕请俟农功之毕,公弗许。筑者讴曰:‘泽门之皙,实兴我役。邑中之黔,实慰我心。’子罕闻之,亲执扑,以行筑者,而扶其不勉者,曰:‘吾侪小人皆有闾庐以辟燥湿寒暑。今君为一台,而不速成,何以为役?’讴者乃止。”“有童谣曰”见于《国语·郑语》:“且宣王之时有童谣,曰:‘糜弧箕服,实亡周国。’于是宣王闻之,有夫妇鬻是器者,王使执而戮之。”“野人歌之曰”见于《左传·定公十四年》:“卫侯为夫人南子召宋朝。会于洮,太子蒯聩献盂于齐,过宋野。野人歌之曰:‘既定尔娄猪,盍归吾艾豮?’太子羞之,谓戏阳速曰:‘从我而朝少君,少君见我,我顾,乃杀之。’”“歌之曰”见于《左传·哀公二十一年》:“秋八月,公及齐侯、邾子盟于顾,齐人责稽首,因歌之曰:‘鲁人之皋,数年不觉,使我高蹈。唯其儒书,以为二国忧。’”上述诸言论形式,各略举一例而已,史传所载更丰富。

② 阮元校刻:《十三经注疏·周礼注疏》,第1700页。

③ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第93页。

④ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第95页。

⑤ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第411页。

⑥ 古文字诂林编纂委员会:《古文字诂林》第7册,第798页。

⑦ 徐元诰集解,王树民、沈长云点校:《国语集解》,北京:中华书局,2002年,第303—305页。

⑧ 杨伯峻编著:《春秋左传注》,北京:中华书局,1990年,第1182页。

声则可以战乎？”王曰：“可矣。”^①师旷听鸟乌之声，歌南风、北风，考察战情，是乐官在战争中发挥作用的实证。《左传·僖公二十八年》载：晋楚城濮之战，晋文公忧虑于楚军占据得利的地势，听舆人之诵：“原田每每，舍其旧而新是谋。”^②此诵以原田之草每每然茂盛喻晋军美盛，可以谋立新功，不足念旧惠，反映军队士气激昂。士兵在战争中通过诵、言等形式来表达对战争的想法，《诗经》中的战争诗，尤其是《国风》中的战争诗，或多为师官、乐官随征时所采。

这些歌谣皆为民众对时人、时事的评论，是《诗经》中论世、美刺之诗的来源，部分也表现了《诗经》某些诗歌结构的原始形式。例如《左传·宣公二年》载郑、宋之战，宋国华元被俘后逃归，巡视筑城工程时：

城者讴曰：“睥其目，皤其腹，弃甲而复。于思于思，弃甲复来。”

华元使其驂乘谓之曰：“牛则有皮，犀兕尚多，弃甲则那？”

役人曰：“从其有皮，丹漆若何？”

华元曰：“去之！夫其口众我寡。”^③

筑城的服役之人作讴谣对华元进行漫画式的讽刺。华元命车夫以牛皮和犀兕之皮尚多可制甲胄之，粉饰丢盔弃甲之事。役人反以涂甲用的丹漆稀少来说明盔甲不可弃。此四句问答，若只取对话内容组合之，可合为四章的问答体，前三章押韵，首章觉部，次章歌部，三章歌部。《诗经》中亦有此类问答体诗。如《陈风·株林》：

胡为乎株林？从夏南？

匪适株林，从夏南。

驾我乘马，说于株野。

乘我乘驹，朝食于株。

株林乃夏氏之采邑，灵公数往而淫于夏姬。首章乃国人问责之语：“君何为于彼株林之邑，从夏氏子南之母为淫泆兮？”后三章是灵公答语：“我非是适彼株林之邑，从夏氏子南之母兮，我别自适之他处耳。”首二句押侵部韵，第三句鱼部，末句侯部。《株林》，杂三、四、五言，短短四句换韵三次，可能保留了所采对话的原貌。由《华元讴》的产生，可知《株林》这类诗歌不必以为是国人自拟代言之辞，或是确有其事，出纳事人采而编之。

国人的音乐性言说中多见比兴。《左传·昭公十二年》载南蒯为季氏家臣，而欲反害季氏，乡人歌曰：“我有圃，生之杞乎！从我者子乎，去我者鄙乎，倍其邻者耻乎！已乎已乎！非吾党之士乎！”^④圃者，所以殖菜蔬也。杞非可食之物，本不生于圃。乡人以圃生杞，喻南蒯在费欲为乱。昭公二十五年，师已闻童谣：“鸛之鸛之，公出辱之。鸛鸛之羽，公在外野，往馈之马。鸛鸛跕跕，公在乾侯，征褻与襦。鸛鸛之巢，远哉遥遥，褻父丧劳，宋父以骄。鸛鸛鸛鸛，往歌来哭。”^⑤童谣先以“鸛鸛之来”兴昭公出奔，退居齐地，被齐景公辱称“主君”，以“鸛鸛振羽而飞也”比昭公流亡齐、晋，以“鸛鸛贴地而行”比昭公停留乾侯，不得归国，以“鸛鸛之巢远且晃动不定”喻昭公远

① 徐元诰集解，王树民、沈长云点校：《国语集解》，第558页。

② 杨伯峻编著：《春秋左传注》，第458—459页。

③ 杨伯峻编著：《春秋左传注》，第653—654页。

④ 杨伯峻编著：《春秋左传注》，第1338页。

⑤ 杨伯峻编著：《春秋左传注》，第1459—1460页。

离故国、居处不安的境况,并引出昭公病逝于乾侯,以“鸛鹄鸛鹄,往歌来哭”结之。此手法与《诗经·国风》“兴”体如出一辙。

上文从形式、内容、结构、表现手法四个方面,对史传类文献所载音乐性言说与《诗经》进行对比,可明显见出两者的相似性和密切关联,《小雅》《国风》中的大部分作品即采自民间音乐性言说。

值得一提的是,纳言是《诗》的主要来源,纳言制度的盛衰也关乎《诗》的盛衰。为何两周之际之后,进入春秋以来,《诗三百》中不存周王室之诗?孟子“王者之迹息而诗亡”,肩负王命的出纳事人的行迹即是王者之迹的一部分。最早从周厉王时起,周王室的纳言制度时有兴亡,加之两周之际包括史官、乐官在内的职官大量出奔,出纳事人数量有所萎缩,加之诸侯国对周王室的朝聘致事不复往日,由天子发起的纳言活动也就逐渐消歇了。而春秋以来,诸侯国势大,诸侯对地方民意的管控和采集能力愈加强大,使得大批民言得以保存。出纳言制度在诸侯国的发展,是大量诸侯国歌谣得以被采集、入《诗》的制度基础。当然,从整个历史发展来看,纳言的过程中必然也会采集到非音乐性言说的部分,相应地,纳言也并非采诗的唯一路径。但是通过讨论,“纳言”是“采诗”、《诗》的编纂中重要的甚至基础性的路径,是无疑的。

三、献诗以谏与诗意的模糊性

《尚书·尧典》之“纳言”,孔安国传曰:“必以信。”强调出纳言的真实、可靠,即准确地传达政令、民言的本义,使君主得以客观地听民言、察其事,解决“谗说殄行”的问题。《夏书》载:“道人以木铎徇于路,官师相规,工执艺事以谏。”官师对道人采纳的音乐性言说进行“规范”即赋义,增加“谏”的内容,然后令乐工合于声律,陈于王前,达到谏的目的。在《夏书》的叙述中,纳言与帝听之间增加了“谏”的过程,民言直接成为谏诤工具。

于周而言。西周中期,“出纳王命”与“谏”联系在一起。大克鼎载,克追述其祖师华父,“穆穆朕文祖师华父……肆克恭保厥辟恭王,谏义王家……勤克王服,出内王令”。共王时期的师华父出纳王令的同时,又以谏诤之法匡扶周王室。那么根据纳言来展开谏诤,是情理之中。马银琴师云:“至晚从穆王时代起,诗文本已不仅仅为仪式配乐的单纯目的而纯在,它在承担着固有的仪式功能的同时,也担起了讽刺时事、劝勉时王的讽谏功能。”^①目前可见材料所记载出纳事人承担谏诤职责,最早在共王时期,可能是出于铭文语言的滞后性,^②又或是穆王时期讽谏尚是无组织的附加功能阶段,至共王时期才被正式赋予出纳事人。铭文所表现出的共王时期出纳事人用纳言于谏诤,与马银琴师之诗文本开始具备讽谏功能至晚起自穆王时的结论,在王系上的临近,更加表明了纳言与“采诗”的密切关联。西周中期,出纳事人所采集的音乐性言说,在进献到帝王面前时,已是具备谏诤意义及诗歌形态的“诗”了。

周厉王以后,周王室走向衰微。但愈是乱世,谏义之责愈重。西周晚期铭文集中出现作器主对继承祖先“谏”职的自觉,如大克鼎“谏义王家”、番生簋盖“用谏四方”(《集成》4326)、逯盘“谏

① 马银琴:《两周诗史》,北京:社会科学文献出版社,2006年,第236页。

② 唐钰明:“铭文是一种书面化程度相当高的文体,这种文体往往语言旧质交迟退出而语言新质较晚进入,因此,它不但与周代实际口语距离较大,而且与周代的其他文体相比,也略偏于泥古和保守。”见于唐钰明:《其、厥考辨》,《中国语文》1990年第4期。

又四方”(《新收》NA0757)、作册封鬲“谏薛四国”(《新收》NA1556)。而王室靡乱所伴随的是出纳言制度衰败,民言不得完备地通达于上。当纳言不足用时,周王室的官吏自作诗以谏,或采用前代之美诗,作为“思古”之作献于王前,通过“陈古讽今”来谏言。《诗经》所收“刺幽诗”中为后序标为“思古”之作者,多是此类。

《国语·楚语》载卫武公之言:“自卿以下至于师长士,苟在朝者,无谓我老耄而舍我,必恭恪于朝,朝夕以交戒我,闻一二之言,必诵志而纳之,以训导我。”^①清晰地阐释了从纳言到谏诤的过程。《说文》:“诗,志也,志发于言。”奉事于天子、诸侯者对于所听闻、采集的民言,不仅仅是传达,还需先体味、寻索其中的“志”,再用以训导、告诫。这种音乐性言说被赋义的过程,在传世文献中被记为“献诗以谏”。见于:

1.《国语·周语》:故天子听政,使公卿至于列士献诗,瞽献曲,史献书,师箴,瞽赋,矇诵,百工谏,庶人传语,近臣尽规,亲戚补察,瞽史教诲,耆、艾修之。^②

2.《晋语》:故兴王赏谏臣,逸王罚之。吾闻古之王者,政德既成,又听于民,于是乎使工诵谏于朝,在列者献诗使勿弛,风听胪言于市,辨祲祥于谣,考百事于朝,问谤誉于路,有邪而正之,尽戒之术也。^③

3.《左传》:史为书,瞽为诗,工诵箴谏,大夫规诲,士传言,庶人谤,商旅于市,百工献艺……谏失常也。^④

4.《楚语》:在与有旅贲之规,位宁有官师之典,倚几有诵训之谏,居寝有褻御之箴,临事有瞽史之导,宴居有师工之诵。史不失书,矇不失诵,以训御之。^⑤

先秦时人对谏诤制度的阐释有比较固定的模式:以先王完备的讽谏制度作为经验和典范,劝谏周天子、国君广开言路,以多种方式,听取多方意见,谨慎为政。从爵等看,公卿、大夫、士,都有“献诗以谏”的职责;从职官看,以师、瞽、矇、百工、瞽等乐官和史官为主,涉及各个阶层、各种身份。其中由乐官发起的行为有箴、赋、诵、谏、教诲、导等,暗含乐官献“诗”的特点和目的。

“箴”,段玉裁注“引伸之义为箴规”,指规劝。襄公四年,魏绛谏晋侯:“昔周辛甲之为大史也,命百官,官箴王阙。于虞人之箴曰:‘芒芒禹迹,画为九州,经启九道。民有寝、庙,兽有茂草;各有攸处,德用不扰。在帝夷羿,冒于原兽,忘其国恤,而思其麇牡。武不可重,用不恢于夏家。兽臣司原,敢告仆夫。’”^⑥“官箴”的直接作用是指出“王阙”,虞人之箴的主要内容是颂赞大禹德政,针砭后羿过失,并由此推及今王之政。“箴”的规劝意明确直接。“瞽赋”,“应属‘直谏’而非‘谏谏’”。^⑦“矇诵”“师工之诵”“矇不失诵”“工诵箴谏”,孔颖达疏:“诵则非直背文,又为吟咏以声节之。”“诵”指有节奏地吟咏,是言说方式,不涉及内容。而师旷指出工所诵的内容是“箴谏”,亦有明确的谏言色彩。“工执艺事以谏”“百工谏”,《说文》:“谏,证也。从言束声”,“证,谏

① 徐元诰集解,王树民、沈长云点校:《国语集解》,第501页。

② 徐元诰集解,王树民、沈长云点校:《国语集解》,第11—12页。

③ 徐元诰集解,王树民、沈长云点校:《国语集解》,第387—388页。

④ 杨伯峻编著:《春秋左传注》,第1017—1018页。

⑤ 徐元诰集解,王树民、沈长云点校:《国语集解》,第501页。

⑥ 杨伯峻编著:《春秋左传注》,第938—939页。

⑦ 马银琴:《从赋税之“赋”到登高能“赋”——追寻赋体发生的制度性本原》,《清华大学学报》2016年第2期,第66—77页。

也。从言正声”。杨树达指出：“谏诤之言谓之正言，此证字从言从正，训为谏之义也。”^①“谏”是经过筛选后的正道之言。“瞽史教诲”，《说文》：“海，晓教也。”段玉裁注：“晓教者，明晓而教之也……晓之以破其晦是曰海。”“海”是明确指出、使不迷惑的意思。《晋语》：“在列者献诗使勿兆。”《说文》：“兆，靡蔽也。”此句尤其强调了献诗务明，使君主不被蒙蔽。上述字例皆说明包括乐官在内的在列者献诗的直接目的是指刺王阙、并教之以正道。

纳言所得的一部分歌谣，讽谏意较为明确。如齐国歌谣《岁暮歌》“岁已暮矣而禾不获，忽忽兮若之何。岁已寒矣而役不罢，惓惓兮如之何”，^②直观地表达冬日服役之艰难。而大部分音乐性言说本身主旨模糊或没有明确的谏诤意义。如使用比兴手法者，晋侯听舆人诵，舆人本意是表达对此战的充足信心，而晋侯却“疑焉”，“疑众谓己背旧谋新”，是诵中的隐喻导致误读。上文引及的“我有圃，生之杞乎”“从其有皮，丹漆若何”，皆需要在具体语境中才能得其美恶意义乃至具体所指。又如《小雅》所收幽王时的思古诗，不明其意，则会误为颂今之作。诗意的模糊性与献诗以谏诤的矛盾，需要通过解读诗歌及其谏诤意义的“语”来解决。

子夏答魏文侯问乐：“君子于是语，于是道古，修身及家，平均天下：此古乐之发也。”^③“语”即语乐、诗，言说古乐之内涵。《周礼》载大司乐“以乐语教国子：兴、道、讽、诵、言、语”。通过大司乐的教导，国子习古乐，得以提高修养、协和家庭，但更重要的是通过学习“乐语”获得对纳言进行评论、阐释或创造性生发，进行规诲诤谏、匡扶天下的能力。郑玄注云：“兴者，以善物喻善事。道，读曰导，导者，言古以割今也。倍文曰讽，以声节之曰诵，发端曰言，答述曰语。”^④“兴”与“道”是诗歌的表现手法，是导致诗意模糊性的主要原因。学“兴”“道”可习得以“引譬连类”和“陈古讽今”之法作诗解诗。两者皆关乎从诗歌的表现手法方面去阐释诗意。“讽”和“诵”是献诗的两种言说方式。言和语，是解读诗歌的两种基本手段。《诗经·公刘》“于时言言，于时语语”，毛传曰：“直言曰言，论难曰语。”“言”指直接解读诗义。以“讽”“诵”等方式献诗之后，指出其中比兴或者陈古讽今之意，达到谏诤目的，即为“言”。“语”指的是诗义不明，被问询时的继起、答疑之辞。只有通过“兴、道、讽、诵、言、语”之“乐语”，献诗才能达到“谏义王家”的目的。

“乐语”的具体过程于文献亦可窥见。《晋语》载录晋国大夫郭偃针对舆人诵和国人诵的议论，是对当世之诗的“语”。对于惠公背诺之诵，郭偃评道：“善哉！夫众口祸福之门，是以君子省众而动，监戒而谋，谋度而行，故无不济。内谋外度，考省不倦，日考而习，戒备毕矣。”^⑤认为理政者需要审慎处理舆论表达的民意。对于国人厌恶惠公、思重耳的歌谣，郭偃曰：“君改葬共君以为荣也，而恶滋章。夫人美于中，必播于外，而越于民，民实戴之。恶亦如之。故行不可不慎也，必或知之。十四年，君之冢嗣其替乎？其数告于民矣。公子重耳其入乎？其魄兆于民矣……纪言以叙之，述意以导之，明曜以昭之。”^⑥这段解读涉及对诗歌本事和由此引申的治国理政之道的阐释，是典型的解诗之“语”。《礼记·乐记》载孔子与宾牟贾讨论《大武》乐章，说到“且女独未闻牧野之语乎”，其后讲述了武王克殷入商后的分封和闭藏兵甲之事。注言“欲语以作《武》乐之

① 古文字诂林编纂委员会：《古文字诂林》第3册，第23页。

② 张纯一校注，梁运华点校：《晏子春秋校注》，北京：中华书局，2014年，第345页。

③ 司马迁撰，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义：《史记》，第1451页。

④ 阮元校刻：《十三经注疏·周礼注疏》，第1700页。

⑤ 徐元诂集解，王树民、沈长云点校：《国语集解》，第303—304页。

⑥ 徐元诂集解，王树民、沈长云点校：《国语集解》，第305—306页。

意”，①“牧野之语”即是流传的《武》的解读语。《礼记·文王世子》载“反，登歌《清庙》。既歌而语，以成之也”。《清庙》作为固定的仪式用乐时，歌毕，有语说其中“父子、君臣、长幼之道，合德音之致，礼之大者也”的过程。在赋诗言志的过程中，也有“语”的存在。《国语·鲁语下》记载诸国伐秦，军队到达泾水时无肯先渡河者。叔孙穆子借《匏有苦叶》表达渡河的打算。叔向听后亦决定渡河，并对相关的官吏解释了原因：“夫苦匏不材于人，共济而已。鲁叔孙赋《匏有苦叶》，必将涉矣。”②苦匏不能被人食用，只能用于渡河，叔向据此推测叔孙穆子诵读《匏有苦叶》，一定是打算渡河，并向舟虞等解释，避免他们不明诗意。也有无法“语”诗导致被嘲者，如襄公二十七年“叔孙与庆封食，不敬。为赋《相鼠》，亦不知也”。③在《诗》已经被广泛地用作应对交际工具的春秋时期，尚存在“不知”的情况，可知“献诗以谏”的过程中“语”这一解说过程存在的必要性。

从纳言所得的音乐性言说到具备谏净意义的“诗”，“献诗以谏”时的“语”发挥了重要作用。《诗序》首序之“美”“恶”“伤”“规”“诲”“疾”“乐”“戒”等与描述谏净行为所用的动词很大程度上相合，包含明确的正误、褒贬指向，或是编诗时，对献诗后“语”的总结。

四、“采诗观风”话语的形成

至此，我们可以解释为什么《诗经》中明显存在民间色彩的诗，而先秦史书却不见“采诗”的话语表述。这是因为所采集的并非是“诗”，而是民间音乐性言说。采集音乐性言说的职责被系于出纳事人，在“出纳王命”中践行。“纳言”“出纳”作为采集民言的固定表达可上溯至舜时，且为周人所接纳、袭用，没有创造新的话语表述的必要。而音乐性言说只有经过“献诗以谏”，成为公卿至于列士谏净、匡扶政教的工具，才能被称为“诗”。这个过程中，诗意一定程度上根据谏臣所针对的问题，通过“语”的方式创造性生发并陈说，而并不着眼于诗歌本身所展现的民风、民俗。“观风”并不是周代诗用的主要方面。这是先秦史书无“采诗观风”之话语叙述的根本性原因。

及至春秋，方在孔子后学、儒家讨论巡守制度的言论中出现“采诗”相关言论，主要见于《孔丛子·巡守篇》的子思答陈子之语、《礼记·王制》和《尚书大传》。通过将之与《尚书·尧典》进行比对，可以看出儒家所记述的巡守之月份、方向、停留地点等都本之于《尚书·尧典》的巡守结构：“岁二月，东巡守，至于岱宗，柴，望秩于山川……五月南巡守，至于南岳，如岱礼。八月西巡守，至于西岳，如初。十有一月朔巡守，至于北岳，如西礼。归，格于艺祖，用特。”并且儒家子弟的讨论在延续《尧典》巡守结构的基础上，不断增加巡守细节。

具体来看，子思增加了五个程序：其一，在巡守前的告祖先、庙、社稷山川之礼；其二，通过亲问百岁老人考察诸侯功德，并行奖惩；其三，“命史采民诗谣，以观其风”，④是目前可见文献中，最早的“采诗观风”相关话语叙述；其四，正礼制；其五，考察老者、贤才、民众的生存教化情况，并行奖惩。《礼记·王制》吸纳子思巡守说的第二、三、四点，并历数不敬、不孝、不从者的惩治措施，进一步铺衍子思诸侯奖惩“有功”“无功”“无教”“无法”者的说法。同时，《王制》将“命史采民诗谣，以观其风”转述为“命大师陈诗，以观民风”。两者稍微有不同，子思认为史官负责采诗，而

① 阮元校刻：《十三经注疏·礼记注疏》，北京：中华书局，2009年影印清嘉庆刊本，第3344页。

② 徐元诰集解，王树民、沈长云点校：《国语集解》，第182—183页。

③ 杨伯峻编著：《春秋左传注》，第1127页。

④ 傅亚庶撰：《孔丛子校释》，北京：中华书局，2011年，第152页。

《王制》认为巡守过程中,太师负责向天子陈献所采集到的诗歌,至于“采诗”者何,《王制》并未直言。《尚书大传》吸纳了子思出行“告礼”说;采用“陈诗”说,“命大师陈诗,以观民风俗”^①只与《王制》一字之差;对不敬者等的奖惩与《王制》所载相类似;增补“反必告,奠;卒,敛币玉,藏之两阶之间”的归返之“告礼”,使得整个巡守程序上更完整。

通过梳理,可以看出子思作为目前可见材料中,儒家讨论巡守制度的第一人,在继承《尧典》的基础上,奠定了儒家巡守制的基本模式,而《王制》《尚书大传》因袭增补之。此外,子思之第五点中的“入其疆,遗老失贤,掎克在位,则君免……入其疆,土地垦辟,养老尊贤,俊杰在位,则君有庆”与孟子言巡守之“入其疆,土地辟,田野治,养老、尊贤、俊杰在位,则有庆,庆以地。入其疆,土地荒芜,遗老失贤,掎克在位,则有让”,^②仅是阐释顺序和个别字词的差别。这些都反映了儒家内部对巡守包括与之相关的采诗问题的认识具有一致性。“采诗观风”之说首出于子思,言辞简短,后人以相似的句法转述,表现出明显的继承轨迹。“采诗观风”“陈诗观风”的话语叙述当是儒家在阐释经典过程中加入,并得以传承的。

《尚书·尧典》在“巡守”部分以“敷奏以言,明试以功,车服以庸”为结束语。郑玄注:“敷,陈。奏,进也。诸侯四朝,各使陈进治礼之言。明试其言,以要其功,功成则赐车服以表显其能用。”此句实际上是对天子巡守中具体使命和目的的总结:通过民言考察诸侯的功绩,有功者则赏赐之。儒家对巡守过程的丰富,除去出行前后的“告礼”,并未出于其外,尤其“采诗观风”的叙述,实际上是对“敷言以奏”在职官和职官行为上的具体化。有趣的是,《尚书大传》在讨论巡守之末,引用了《尧典》之“明试以功,车服以庸”,独未引“敷奏以言”,而“敷奏以言”实际更接近周“采诗”的原貌,即向天子陈献、上奏采纳所得的民言。

儒家提出“采诗观风”,与其传《诗》理念密切相关。儒家以《诗》为经典,将之系于王之巡守,凸显《诗》先王之典的地位。同时,在习《诗》、传《诗》的过程中,儒家脱离诗谏时王、时政的目的,尝试通过《诗》来体察其中的民风民情。上博简《孔子诗论》:“《国风》其纳物也博,观人俗焉,大敛材焉。”黄怀信认为“其纳物也博”是指“《国风》采纳包容的事物广博”,“观人俗焉”是指“可以从中看到民俗”。^③《孔子诗论》多次用“民性固然”来评诗。《大戴礼记》:“子曰:……循弦以观于乐,足以辨风矣”,以琴瑟等弦乐演奏诗,能够辨别其中不同的民风。《论语》亦载孔子言学《诗》可以“多识鸟兽草木之名”。在考察民俗民性和博识广知的教学目的下,“诗可以观”的理论性话语得以产生。当《诗》被作为儒家教材使用,儒生在追寻诗之源头及其本义的时候,建立了与《诗》之采集、编纂相关的理论,形成一个排除其他干扰的专门性话语阐释,即脱离“纳言”“谏诤”制度的“采诗观风”话语。

汉武帝以来,儒学大兴。尊崇儒术的汉人接受了这套话语,并结合文献对之进行了转述、再创造。《汉书·食货志》“孟春之月,群居者将散,行人振木铎徇于路以采诗,献之大师,比其音律,以闻于天子。故曰王者不窥户牖而知天下”的这段记载即是对儒家“采诗观风”“大师陈诗”说的进一步阐释。

(责任编辑:元 膺)

① 皮锡瑞撰,吴仰湘编:《尚书大传疏证》,北京:中华书局,2015年,第35—36页。

② 焦循撰,陈居渊整理:《孟子正义》,南京:凤凰出版社,2015年,第1767—1768页。

③ 黄怀信:《上海博物馆藏战国楚竹书〈诗论〉解义》,北京:社会科学文献出版社,2004年,第248—249页。

拟制与拟表： 古代朝鲜文人论杜的独特之面

李煜东

摘要：古代朝鲜极为推崇杜甫。朝鲜文人有大量的集杜、和杜、论杜之作，其中出现的两类拟作——《拟唐肃宗拜杜甫为左拾遗制》《拟唐拾遗杜甫谢诏许寻问家室表》值得重视。这两类拟文或直接使用，或化用了大量的杜甫诗歌，充分展现出作者对杜诗的熟稔。同时，拟文均以杜甫的忠君和自比稷契的献身精神为核心思想。这些拟文是古代杜诗学中的独特一面，体现了朝鲜文人崇杜的根本取向。

关键词：安献征；黄床；闵维重；杜甫；拟杜

作者简介：李煜东，中国社会科学院文学研究所(北京 100732)

杜甫不独在中国被奉为“诗圣”，在受汉文化直接影响的东亚，也具有崇高而独特的地位。在朝鲜半岛，杜甫是最受尊崇的中国诗人。杜诗最迟在高丽宣宗二年(1085)时随着宋廷赐书《文苑英华》而传入，随后便广为流传，在高丽及其后的朝鲜时代(1392—1910)，出现了大量的杜诗点评、诗话，拟杜、和杜、次杜、集杜层出不穷。关于杜甫、杜诗在朝鲜的接受、学习和研究，受域外汉籍研究热度之影响，近年来既有综合性成果^①，也有针对个别士人的分析^②，韩国学者也对此颇为关注^③。2017年，沈文凡《杜甫韵文韩国汉诗接受文献辑考》出版^④。2021年，左江将高丽朝鲜的论杜资料汇为《高丽朝鲜时代杜甫评论资料汇编》一集^⑤，与沈书互为补充，均极大地方便了研究者。

在纷繁的高丽、朝鲜时代的论杜材料中，一种以较为少见的，以拟作、代言形式表现的论杜模式值得注意，本文将之概括为“拟制”与“拟表”。前者是《拟唐肃宗拜杜甫为左拾遗制》，后者是《拟唐拾遗杜甫谢诏许寻问家室表》。两者目前共有四篇文字，体现了域外论杜和杜甫接受

① 近年成果诸如张寒：《高丽、朝鲜王朝杜甫受容研究述评》，《杜甫研究学刊》2016年第1期；苏岑：《朝鲜文人对杜诗“诗史”说的看法》，《杜甫研究学刊》2017年第3期；袁成：《朝鲜搞文院编〈杜律分韵〉版本述略》，《杜甫研究学刊》2020年第1期；左江：《杜诗与朝鲜时代汉文学》，北京：中华书局，2023年，等。

② 近年成果如王成：《朝鲜南龙翼对杜诗的接受》，《殷都学刊》2021年第1期；王红霞、陈泉颖：《朝鲜文人徐居正李杜观探析》，《四川师范大学学报》2022年第1期；程瑜：《韩国诗话中的杜诗批评》，《国际汉学》2022年第2期；王红霞、刘佳敏：《古代朝鲜文人李光接受杜甫的原因探析》，《吉林师范大学学报》2022年第4期，等。

③ 相关情况可参读王红霞、李廷宰：《二十一世纪以来韩国杜甫研究述评》，《杜甫研究学刊》2009年第3期；崔哲元：《2000年至2020年韩国杜甫研究综述》，《杜甫研究学刊》2021年第1期。

④ 沈文凡：《杜甫韵文韩国汉诗接受文献辑考》，长春：吉林大学出版社，2017年。

⑤ 左江：《高丽朝鲜时代杜甫评论资料汇编》，上海：上海古籍出版社，2021年。

史中独特的一面,值得仔细分析。王成对朝鲜文人的代言现象,^①以及其中关于杜甫的部分,^②已有宏观介绍。本文将对这些拟作的文本细节构成及反映的朝鲜论杜之特点,进行分析和讨论。

一、《拟唐肃宗拜杜甫为左拾遗制》的渊源与内容

安史之乱中,杜甫从长安奔赴肃宗凤翔行在,“麻鞋见天子,衣袖露两肘。朝廷愍生还,亲故伤老丑”(《述怀一首》),^③被肃宗授为左拾遗。杜甫的具体官职,按照杜甫《奉谢口敕放三司推问状》的题衔,当是“行在左拾遗”。唐代授官必有告身,今日也能见到颇多唐代告身的原件或抄录品。^④杜甫此次授官的告身,在明代弘治四年(1491)黄华修纂的《平江县志》中有记录。此志已佚,文字见存于乾隆《平江县志》:

襄阳杜甫,尔之才德,朕深知之。今特命为宣议郎、行在左拾遗。授职之后,宜勤是职,毋怠。命中书侍郎平章事张镐赉符告谕。故敕。

至德二载五月十六日。^⑤

钱谦益《钱注杜诗》也录有此告身。从格式和内容(如杜甫和张镐的职官)来看,这份告身的确较为符合唐代制度和当时的具体情况,^⑥但也不是没有疑点。《平江县志》中称保有这份告身的是杜甫后裔南宋杜邦杰家族,即明代杜昂家族。据《平江县志》记载,“索其家谱,载杜预、杜暹、杜审言、杜甫皆杜昂远祖”,在远祖名单中点出了杜暹,想必应是颇有成就之人,且世系位置应在杜预和杜审言之间。然而,在今日学界普遍公认的杜甫世系中并无名为杜暹者。^⑦《元和姓纂》载唐有杜暹,不过是置于“濮阳杜氏”之下,云“状称与京兆同承杜赫之子威,世居濮阳”。^⑧所谓“状称”就是自称,世系、郡望存疑。《元和姓纂》称此杜暹是“黄门侍郎、平章事、礼部尚书”,可比对为《旧唐书》卷九八所载之杜暹,^⑨事迹可称卓然。倘若该家谱中的杜暹就是此人,那么可见这份家谱所载杜氏世系相当不经,让人生疑。加之这份告身现身突兀,缺乏可靠的传承,古今注家学者对其真伪问题颇有争议,尚无定论。

记载在《平江县志》中的杜甫告身最初可能流传范围并不广,即便是《钱注杜诗》转录,或也未被古代朝鲜文人知悉——实际上《钱注杜诗》真正刊行已经晚至康熙六年(1667),因此朝鲜文人才有了拟写《拟唐肃宗拜杜甫为左拾遗制》的空间。现存三篇拟制分别由安献征(1600—1674)、黄床(1604—1656)和郑昌胄完成。这三篇拟制的行文模式十分相似,限于篇幅,本文仅

① 王成:《朝鲜“代言”文写作与中国文化传播》,《中国社会科学报》2021年6月21日。

② 王成:《朝鲜杜诗论评与杜诗学研究——以左江〈高丽朝鲜时代杜甫评论资料汇编〉为中心》,《杜甫研究学刊》2022年第4期。

③ 本文引用杜甫诗文均据谢思炜《杜甫集校注》(上海:上海古籍出版社,2015年),为避繁琐,下文不再注出。

④ 徐畅:《存世唐代告身及其相关研究述略》,《中国史研究动态》2012年第3期。

⑤ 谢仲玩纂,石文成增修:《平江县志》,《中国地方志集成·湖南府县志辑》第8册,南京:江苏古籍出版社,2002年,第150页。

⑥ 邓小军:《唐授杜甫左拾遗告身考——兼论唐代的皇帝直接授官》,《杜甫研究学刊》2017年第1期。

⑦ 胡可先:《杜甫的家世、家学与家风》,《杜甫研究学刊》2018年第4期。

⑧ 林宝撰,岑仲勉校记:《元和姓纂》卷六,北京:中华书局,1994年,第935页。

⑨ 刘昫等:《旧唐书》卷九八《杜暹传》,北京:中华书局,1975年,第3075页。

对安献征、黄床所作的两篇加以仔细分析。

安献征于朝鲜光海君十三年(1621)及第,著有《鸥浦集》。黄床于朝鲜仁祖二年(1624)及第,曾出使清朝和日本,著有《漫浪集》。安献征《鸥浦集》卷四《拟唐肃宗拜杜甫为左拾遗制》(以下简称安制)云:

君臣主义,贵险阻之相从;国家建官,有勤劳则必报。肆颁紫綬,式奖丹忱。惟尔志笃忠贞,性资朴直。早从事乎文雅,气吞曹刘;欲致君于唐虞,身许稷契。昔献三赋于天宝,终下一第于考功。方上皇之渴贤,运遭坎壤;及中原之多难,迹有羁栖。魂随日下之凤翔,望绝天边之驿使。曲江蒲柳,徒怀感物之心;秦城鼓鼙,独洒哀时之泪。由其忠爱之至,发于讽咏之间。念兹苍黄,辱在草莽。讴歌南郑,率多汉士之亡;顾瞻中州,自伤楚丘之寓。啜泣何及,呜呼曷归。殆知五马之渡江,幸有一蛇之从野。魏子牟之恋主,不遑谋身;晋孤偃之勤王,但知报国。间关道路,足穿犬羊之群;跋涉山川,胆消豺虎之窟。惟躬是瘁,有一介断断无他;自我致戎,瞻四方蹙蹙靡骋。式微何多日也,远来宁欲仕乎?痛官守之徘徊,鲜或奔问;顾草野之疏贱,积有辛勤。虽为臣赴难之诚,不求宦达;在有邦从之典,允合宠褒。虽惟板荡之时,尤重谏诤之任。提纲振纪,孰有辛毗之牵裾;纠谬绳愆,少似朱云之折槛。故待谔谔昌言之士,幸得蹇蹇匪躬之臣。披荆棘而立朝,谁补朕失;若葵藿之倾日,莫如汝心。丁宁式出于肺肝,委任实司乎耳目。於戏!国危如此,奈无兴拔之期;君违不忘,庶赖匡救之力。勉思乃祖,卒相朕躬。^①

黄床《漫浪集》卷六《拟唐肃宗拜杜甫为左拾遗制》(以下简称黄制)云:

朕闻离外患者须得贤士,遇乱世而乃识忧臣。尝诵斯言,适当此日。今尔颠沛而无点染之累,奔问而有重茧之劳。天意殆授以贤良,朕方思格君之弼;人心皆失于去就,尔独效覲王之诚。矧尔多材,久矣蜚誉。许身而比稷契,岂是小儒所期;献赋而似相如,曾受上皇之奖。宜制左右,用补阙遗。兹用尔为左拾遗,昔称侍中,今朕谏省,斯汲黯所愿留者,自开元尤重选焉。与沛公而会留,庶赞谟画;若邓禹之及邳,毋替始终。^②

就格式上来说,这两篇拟制与唐代制度在细节上存在略有不合之处。如制敕一般会在开头点名授官者的姓名,这两篇拟制则阙如,甚至全文都没有提到杜甫的名字。当然,这些情况可能与这两篇拟制的“课作”性质有关(详本文余论部分)。从全篇内容而言,两文还是充分体现了授官制敕的主要特点:不仅描述了所授之官(左拾遗)的特性,还对拟任命者(杜甫)的才德、学识加以赞扬。

这两篇拟制的内容并非完全出自安献征和黄床的匠心独运,有相当一部分是化用自杜甫诗文。如安制称“早从事文雅,气吞曹刘”,虽然可能直接出自元稹《唐故工部员外郎杜君墓系铭》对杜甫“言夺苏李,气夺曹刘”的评价,^③但考虑到所谓“早从事文雅”,更可能本质上是源自杜甫描述他早年壮游的“气劘屈贾垒,目短曹刘墙”(《壮游》)。此外还有“欲致君于唐虞,身许稷契”,出自“致君尧舜上”(《奉赠韦左丞丈二十二韵》)和“许身一何愚,窃比稷与契”(《自京赴奉

① 左江:《高丽朝鲜时代杜甫评论资料汇编》,第127—128页。

② 左江:《高丽朝鲜时代杜甫评论资料汇编》,第131页。

③ 元稹撰,冀勤点校:《元稹集》卷五六,北京:中华书局,2010年,第691页。其中“夺”字,《全唐文》作“吞”。

先咏怀五百字》);“魂随日下之凤翔,望绝天边之驿使”,大抵是化用了“都人回面向北啼,日夜更望官军至”(《悲陈陶》)的内容和情绪;“曲江蒲柳,徒怀感物之心;秦城鼓鼙,独洒哀时之泪”,是对《哀江头》的总结;“若葵藿之倾日,莫如汝心”,出自“葵藿倾太阳,物性固难夺”(《自京赴奉先咏怀五百字》)。黄制也有“许身而比稷契”的语句。同时,两人还在文中刻意添加了杜甫的一些经历,比如都提到杜甫曾在玄宗时献三大礼赋而荣耀一时,安制甚至还讲到了杜甫曾科举下第。^①沈文凡《杜甫韵文韩国汉诗接受文献辑考》所录安献征次杜韵之作共有七首,^②加上拟制中的运用,可见安、黄二人对杜甫和杜诗相当熟悉。

两制何以截取上述诗文和杜甫经历?为何要用相当篇幅赞扬杜甫的品质?一方面,通过塑造和书写以唐肃宗为代表的唐廷对杜甫的了解——无论是经历上还是品格上,可以说弥补了杜甫在政治上不遇、不被唐廷重视的遗恨。当然,归根结蒂,这些文字表现的仍是作者自身乃至当时朝鲜文人对杜甫所共有的总结和期许,表达了他们对杜甫的经历和品质的认知,体现了朝鲜时代对杜甫的接受的共性,即强调杜甫的忠君以及他自比稷契的献身精神。

忠君精神上,安制中一方面化用《哀江头》等诗,提取了安史之乱初期杜甫困居长安时日夜惦念朝廷和官军的情态,并把杜甫比作“身在江海之上,心居乎魏阙之下”的魏子牟。另一方面,也充分赞扬了杜甫奔赴凤翔的行动,如将杜甫的行动视作随晋文公重耳流亡多年,最后助重耳重回王位的狐偃。黄制中也有类似褒奖,说“人心皆失于去就,尔独效颯王之诚”。本来忠君、不忘君就是朝鲜文人对杜甫的主要评价,如徐居正(1420—1488)《四佳集》诗集卷九《建除体和洪日休》云“平生酷似杜陵老……执心一饭不忘君”,^③李廷旼(1541—1600)《四留斋集》卷一《读杜诗至“时危思报主,衰谢不能休”之句有感于怀因其字作十绝》云“一饭不能忘,形容任枯槁”,^④柳元之(1598—1674)《拙斋集》卷一《读杜》云“平生杜少陵,爱君心如丹”,^⑤每一个时代都有此种表达,这是承袭自宋人的论杜观点。

同时,两制中还突出了杜甫一直秉持的“致君尧舜上,再使风俗淳”追求,以及“窃比稷与契”的自我期许和实践。尽管有一些朝鲜文人如南羲采在《龟磔诗话》卷一六《稷契自比》称杜甫自比稷、契,“人未必许”,^⑥但大多数人在论说杜甫的政治理想时,仍主要提取自比稷、契作为核心要素。如徐居正《建除体和洪日休》云“平生酷似杜陵老,许身妄拟稷与契”。也有感慨杜甫此种伟大理想最终无得的咏叹,如崔有渊(1587—1656)《崔岩遗稿》卷一《子美》云“空将稷契平生计,明月空山拜杜鹃”。^⑦在此之上,两制进一步肯定了杜甫的献身实践,如安制称“式微何多日也,远来宁欲仕乎”,“虽为臣赴难之诚,不求宦达”,表现杜甫为君为天下而不为仕途的精神。

① 郑昌胄《唐肃宗拜杜甫为左拾遗制》(《晚洲先生集》卷四)亦化用了大量的杜诗,如“无救日余五升”出自“日余太仓五升米”(《醉时歌》),“每依南斗望京华”出自《秋兴八首》,“未免两肘之露”出自“衣袖露两肘”(《述怀一首》),等等。同时也突出了杜甫与杜诗的品质,如“惟尔以文而穷,其诗则史。千篇锦绣,无救日余五升。三赋蓬菜,早许名高八斗”。

② 沈文凡:《杜甫韵文韩国汉诗接受文献辑考》,第220—221页。

③ 左江:《高丽朝鲜时代杜甫评论资料汇编》,第35页。

④ 左江:《高丽朝鲜时代杜甫评论资料汇编》,第79页。

⑤ 左江:《高丽朝鲜时代杜甫评论资料汇编》,第127页。

⑥ 左江:《高丽朝鲜时代杜甫评论资料汇编》,第503—504页。

⑦ 左江:《高丽朝鲜时代杜甫评论资料汇编》,第118页。

二、《拟唐拾遗杜甫谢诏许寻问家室表》分析

至德二载杜甫得官左拾遗后不久，便因上书疏救宰相房琯而触怒肃宗，被下诏三司问罪。尽管当时没有直接获罪，但他刚刚起步的政治生涯便已经几乎走到了尽头。闰八月，有诏命杜甫往鄜州省亲——杜甫在安史之乱初期，把家眷寄在了鄜州。与其说是恩准省亲，不如说这是一种不被肃宗信任的体现。《宋本杜工部集》在《北征》诗下录有杜甫自注云“归至凤翔，墨制放往鄜州作”。简单来说，墨制就是不由中书门下，而由皇帝直接下达的制敕，被学者视作是对中书门下制度的破坏，属于不合法的行为，^①表现出了肃宗对杜甫的疏离、排斥。

肃宗墨制的具体行文今已不存。杜甫对墨制的回应，也已不存，循理应有谢表——从唐代谢表的内容来看，范围极广，包括了谢官、谢赐、谢罪。至少表面上，肃宗是让杜甫到鄜州省亲，由此便给后人留下了遐想的空间。

闵维重(1630—1687)是古代朝鲜王朝一位较为重要的人物，他身历三朝，其女为朝鲜肃宗仁显王后，正是后来著名朝鲜古代小说《谢氏南征记》的主角之一。闵维重去世后获谥号“文贞”——十分巧合的是，杜甫也在元朝得到了“文贞”的谥号。他写作的《拟唐拾遗杜甫谢诏许寻问家室表》载于《文贞公遗稿》卷五：

艰危袞职陪，幸忝法从之列；妻子隔绝久，特荷寻问之恩。今当远离，未忍永诀。伏念臣乱世余喘，穷途腐儒。方铁骑之北来，耻主辱而未死；及玉辂之西幸，失王处而何归。身脱贼垒之锋，足茧荒山之路。艰难赴行在，重瞻冕旒之光；朝廷愍生还，复随衣冠之后。青袍如草，顾荣名之何心；翠华蒙尘，念国事而流涕。虽幸一身之有托，可怜百口无依。寄书三川，消息不至；飘蓬万里，生死难知。兵戈纵横，政旅客思乡之日；风尘灞洞，岂臣子言家之时。徒深步月之怀，不耐看云之帐。何图丹宸之圣眷，遽降墨制之宠章。扈仙仗于草莱，未效补阙之责；指归路于蓬荜，及纡问舍之恩。青春好还，离帝座于日下；白头徒步，望乡邑于天涯。怵惕拜辞，苍茫行色。尔家安在，纵念妻孥之私；王室多艰，可堪君父之恋。奔波学士，未脱执羁之劳；拾遗老夫，独被就第之命。谁期此日，知我惟天。兹盖伏遇皇帝陛下即位凤翔，承谋燕翼。间途传玉册，丕绍唐尧之禅；神谟请金瓯，克复商宗之业。乃推洪渥，亦及微踪，臣敢不顶踵归恩，骨肉含感。犬马之性爱主，益殫补裨；夫妇之愚与知，惟思陨结。^②

在中国古代，拟作的渊源甚长，在南朝陆机、谢灵运等人的手中就已经发扬光大，取得了相当的水平，《文选》中也设有“杂拟”一类。唐代文人多拟古诗或乐府，宋元明人则多喜拟唐诗。杜甫是古代文人的重要拟作对象之一，如清人金圣叹即作有拟杜二十四首。^③至近代，在内外交困

① 邓小军：《杜甫疏救房琯墨制放归鄜州考（下）——兼论唐代的制敕与墨制》，《杜甫研究学刊》2003年第2期。

② 左江：《高丽朝鲜时代杜甫评论资料汇编》，第143页。

③ 张浩逊：《金圣叹“拟杜诗”评说》，《杜甫研究学刊》2007年第1期。

的局面下,杜甫爱国思想的价值被再次发掘,出现了六十二篇拟《诸将五首》之作。^① 在汉文化圈波及之地,也出现了次杜、和杜、集杜的现象。^② 不过有一定区别的是,譬如明末清初苗蕃的《七歌拟少陵同谷之作》等拟作,从句子形式、篇章结构均模拟杜甫,而内容上则是效法杜甫来阐述自己的情感。^③ 近代的拟《诸将五首》之篇,虽然是拟杜,但主要反映的是近代社会的面貌,让拟《诸将五首》不仅具有杜诗原本的政治批判功用,更兼具了书写新闻时事的意义。这些拟杜就与本文所论的拟表截然不同。一者,拟表可以说是无中生有(尽管部分语句化用自杜诗),而不是如其余拟作那样有现成的诗篇作为模拟对象。二者,拟表本质上是要代替杜甫发言,想要表达杜甫自身的心态、情绪——当然从最终结果来说表达的只是作者自己的态度,而其余拟作则一开始就是想要为作者自己表态。

与前文所论的拟制同样,此篇拟表的内容和遣词造句也不全是作者闵维重的独创,很多是来自杜诗,有一些甚至是杜诗的原句。如“艰危袞职陪”,是《秋日荆南述怀三十韵》之原句;“妻子隔绝久”,“朝廷愍生还”,是《述怀一首》之原句;“今当远离,未忍永诀”,化用自“生逢尧舜君,不忍便永诀”(《自京赴奉先咏怀五百字》);“寄书三川,消息不至”,化用自“寄书问三川,不知家在否”和“自寄一封书,今已十月后,反畏消息来”(《述怀一首》);“青春作伴”,截取自“青春作伴好还乡”(《闻官军收河南河北》);“白头徒步”,截取自“白头拾遗徒步归”(《徒步归行》);“怵惕拜辞”,截取自“拜辞诣阙下,怵惕久未出”(《北征》);“间途传玉册”,化用自“间道传玉册”(《八哀诗·赠司空公思礼》);等等。还有一些典故的使用也受杜甫的影响,比如拟表云“不耐看云之怅”,杜甫也的确好用“看云”来表达惆怅,如“时独看云泪横臆”(《苦战行》)、“看云犹怅望”(《鸛鹑》)、“年过半百不称意,明日看云还杖藜”(《暮归》)。

闵维重颇为重视杜诗在研习诗歌写作时的作用和地位。在《文贞公遗稿》卷九《答儿镇厚》一文中他说“唐律通贯看阅,间或诵吟,逐日次韵,以至百篇可也,即今得几篇耶? 过百后当读杜律矣”,又说“唐律透彻熟看,连日构思,待手段不涩,然后读杜律为宜”,^④将杜诗作为进阶的必读之物。在拟制中对杜诗原封不动地挪用或简单修改加以化用,还使用杜诗中常见的典故,正显示出了闵维重对杜诗的熟悉,甚至某种意义上来说,变成了一种新的“集杜”形式。不过,也由于闵维重援引杜诗的范围很大,不完全都出自与杜甫任职左拾遗、前往鄜州省亲有关的诗歌,便导致了一些不和谐之处。如“今当远离,未忍永诀”化用自“生逢尧舜君,不忍便永诀”,但原句的对象本是唐玄宗。又如“青春好还,离帝座于日下”源出“青春作伴好还乡”,然而一是“青春”指的是春色,杜甫省亲是在闰八月,与春色无关。二是原句的指向是“还乡”,杜甫省亲并非还是还乡。有一些用词,也不够谨慎。如拟表中杜甫自称是“穷途腐儒”,“腐儒”当然是杜甫晚年常见的自称,屡见于诗中,然目前可见最早用例是乾元元年(758)已经回到长安后的《题省中院壁》“腐

① 苏德:《近代报刊拟杜〈诸将〉刍议》,《杜甫研究学刊》2021年第2期。

② 相关成果诸如崔哲元:《从和杜、集杜创作看韩国文人对杜诗在接受及解释》,南京大学博士学位论文,2012年;左江:《朝鲜文人集杜诗研究》,《域外汉籍研究集刊》第12辑,北京:中华书局,2015年,第70—106页;左江:《朝鲜文人次杜〈秋兴八首〉研究》,《域外汉籍研究集刊》第19辑,北京:中华书局,2020年,第139—158页,等。

③ 吴怀东、王亚男:《鼎革之变与诗学演进——苗蕃及其集杜、拟杜诗考论》,《山西大学学报》2020年第5期。

④ 左江:《高丽朝鲜时代杜甫评论资料汇编》,第143页。

儒衰晚谬通籍”之句。此外，闵维重可能对唐廷史事了解不够，拟表云“兹盖伏遇皇帝陛下即位凤翔”，其实肃宗是即位于灵武。

此篇拟表从两个方面充分展示了朝鲜文人心中杜甫的忠君形象。其一是表达对肃宗、朝廷的眷恋。拟表中既包含了杜甫自述其奔赴行在“身脱贼垒之锋，足茧荒山之路”的艰难，也有如“今当远离，未忍永诀”，“岂臣子言家之时”等未尽拾遗之职而不忍离去，“可堪君父之恋”的表达。其二是反复书写肃宗之恩，包括授以官职之恩和墨制省亲之恩。

拟表的此种书写不能说存在原则上的问题。因为一方面就体裁而言，作为谢恩的上表大体仅有如此的正面表态便已足够。另一方面，杜诗《北征》也的确表达了“顾惭恩私被，诏许归蓬华，拜辞诣阙下，怵惕久未出”，“挥涕恋行在，道途犹恍忽”的情绪。但是，这篇拟表却可能让人忽视杜甫在这前后保持的谏诤之姿，以及再次产生的归隐情绪。谏诤之姿不仅可见于杜甫在房琯事件中的行动，而且即便已经因言得罪却仍在《奉谢口敕放三司推问状》再次为房琯申说，并称“臣不自度量……冒死称述，何思虑始竟，阙于再三”。在《北征》开篇，杜甫也明确表达了自己“虽乏谏诤姿，恐君有遗失”和“东胡反未已，臣甫愤所切”的担忧，而劝唐肃宗“君诚中兴主，经纬固密勿”。至《北征》中后段，也有对肃宗借兵回纥及对上皇玄宗态度的隐忧。^①杜甫本身是怀着壮志而奔赴肃宗朝廷，希望立一番功业，却很快就为自己在政治上的稚嫩，或者说坚持政治理想而付出了代价，这导致他再次出现了对归隐的渴望：在凤翔时杜甫得家书而获知家人安危，作有《得家书》云“农事空山里，眷言终荷锄”；在前往鄜州途中所作的《独酌成诗》亦云“兵戈犹在眼，儒术岂谋身。苦被微官缚，低头愧野人”。闵维重的拟表失去了这些方面，不能不说略有遗憾。当然，这可能与此篇拟表的具体写作场合有关。

三、余论：拟作的写作场合

高丽和朝鲜时期，在精神层面，时人论杜甫、杜诗主要受到宋人尤其是苏轼和黄庭坚的影响，侧重于忠君。^②杜甫自云的“窃比稷与契”和苏轼强调的“一饭不忘君”，在政治的角度贯穿着朝鲜对杜甫的接受和理解史。本文所论的拟制与拟表，无疑是这一现象的集大成的体现。拟作的作者一方面搜罗杜诗，提取其中涉及忠君、忧虑朝廷的词句，另一方面也从自己对杜甫忠君的理解出发，进一步补足文字。通过拟制，肯定了杜甫心向唐廷的忠诚和献身精神；辅以拟表，再次替杜甫表达了他的忠君。

具体而言，本文所详细讨论的这三篇文章之形成背景不尽相同，可略加申说。安献征《拟唐肃宗拜杜甫为左拾遗制》出自其《鸥浦集》卷四，属于“馆课录”的一部分。集中同属此部分的拟作还有《拟汉朝群臣贺造太初历表》《拟唐扬州刺史进端午江心镜表》等，其余文体则有《麒麟阁赞》《蜃楼上梁文》《烛龙赋》等。无独有偶，黄床《拟唐肃宗拜杜甫为左拾遗制》在其《漫浪集》卷六中题下云“课作”。同卷且题“课作”的还有《拟汉朝群臣贺造太初历表》《拟唐新罗孝成王谢

① 邓小军对《北征》的内涵有进一步的发挥和解读，见氏著：《杜甫〈北征〉补笺》，《北京大学学报》2007年第3期。不过，此文略有求之过深之感。

② 张伯伟：《典范之形成：东亚文学中的杜诗》，《中国社会科学》2012年第9期。

赐亲制十韵诗表》等。也就是说这两篇拟制都应是出自朝鲜成均馆的教育体系,^①而且很有可能是属于课试的部分。^②在古代朝鲜,课试原本就是鼓励儒生学业的一种奖励性考试,让儒生在学校自发切磋和研究,后来逐渐与科举考试关联起来,^③可能正因这样的性质而导致两文不注重唐代制敕的格式而主要就内容加以开掘。安献征、黄床两人生年接近(1600年与1604年),且文科及第的年份也相近(1621年与1624年),加之两人属于课作的拟文有《拟唐肃宗拜杜甫为左拾遗制》《拟汉朝群臣贺造太初历表》两篇同题作,说明两人可能参与了同一时段的课试,想必同时写作同题作的人肯定不少。成均馆系统以此《拟唐肃宗拜杜甫为左拾遗制》为题,且安献征、黄床两人所拟的内容重点都在杜甫的忠君和自比稷契上,足见朝鲜内部对杜甫的重视,以及杜甫接受的侧重点。

闵维重则与安、黄两人不同。崔哲元分析了朝鲜集杜者中代表性文人的生卒年,指出大多都属于朝鲜中宗到英祖时段,涉及了壬辰之乱,丁卯丙子之乱,以及朝鲜朋党之争最激烈的时期,“朝鲜时代发生的多次国乱和土祸自然激起了文人对杜诗的认同”。^④杜诗在精神道德层面确实有这样的特性,谢思炜即发现“每当危机来临,从内部产生出稳固封建秩序的强烈需要时,杜甫便尤其受到人们重视”。^⑤闵维重即深陷朝鲜党争的漩涡之中。他本属朝鲜西人党的核心,肃宗即位后,西人失权,闵维重便遭排挤,在肃宗即位的当年(1674)辞职返乡,中途被捕流放。直至肃宗六年(1680)西人重新得势,闵维重才得以重回京城任职。这篇《拟唐拾遗杜甫谢诏许寻问家室表》是否就与1674年他因党争失败而辞职返乡之事有关呢?倘若如此,此时此刻借举朝熟知的杜甫、杜诗来表达自己的心绪,亦可见杜甫之地位。

总之,本文讨论的拟文是建立在对杜甫忠君和自比稷契精神的认知基础上,利用、拼凑大量杜甫诗歌而完成,充分展现了作者对杜诗的熟稔,表现出朝鲜文人习杜、崇杜的面貌。

(责任编辑:元 膺)

① 关于成均馆的教育,参见朴贤淳:《朝鲜王朝时代的成均馆和科举》,《厦门大学学报》2016年第4期。

② 郑昌胄《唐肃宗拜杜甫为左拾遗制》虽然没有标明属于“课作”,但从内容及郑昌胄的大体活动时间来看,恐怕也属于“课作”的成果。

③ 崔光晚:《朝鲜后期课试与科举》,《教育与考试》2017年第3期。

④ 崔哲元:《从和杜、集杜创作看韩国文人对杜诗在接受及解释》,第89页。

⑤ 谢思炜:《杜诗解释史概述》,《文学遗产》1991年第3期。

师道精神与韩愈、柳宗元的赠序创作

杨玉锋

摘要: 中唐时期,文章创作领域出现了复兴古文的思潮,思想领域出现了重振儒学的思潮,两大思潮中,韩愈与柳宗元都是积极的参与者和中坚力量。重振师道精神是韩柳复兴儒学努力中的关键环节,面对日益堕落的士风和久已沦丧的师道,韩、柳二人以身作则,张扬师道精神,提携后进,扶植寒士。赠序是韩、柳古文创作中的一个重要题材,他们利用赠序为普通文士指导学问,宣传才名,藉此提携士子、推荐人才,赠序的创作正是韩、柳师道精神的体现。同时,由于韩、柳对师道精神的光大,他们所作赠序文的文体风貌也为之一变。

关键词: 师道; 赠序; 儒学复兴; 古文运动; 韩愈; 柳宗元

作者简介: 杨玉锋,西北农林科技大学语言文化学院(杨凌 712100)

一、引言

赠序,即赠送行人的序文,是唐代新兴的一种文体。有唐一代留存下来的赠序大概四五百篇,学术界对此的研究也非常多,笔者梳理相关成果发现,研究成果主要集中在两个方面:一是文体流变的考论,^①其中也包括对整个唐代赠序文的宏观性概论;^②二是作家赠序文的个案研究,如初唐的王勃,盛唐的李白,以及中唐的梁肃、权德舆等人的作品。^③与本文论题相关的中唐韩愈、柳宗元等作家赠序的个案研究也十分宏富,主要用力处在于阐释韩、柳赠序的文体特征和艺术特色。^④不过,韩、柳赠序文的文学史价值不单单是建立在词汇、句式、节奏之上的文体嬗变,

① 如梅家玲:《唐代赠序初探》,见季啸风主编,于昆、李文博、李超棠等编:《中国文学研究(台港及海外中文报刊资料专辑)》第3辑,北京:书目文献出版社,1987年;赵厚均《赠序源流考论》,《文艺理论研究》2008年第4期;石中华、孙文宪:《文人身份与中国古代赠序和远游诗的兴起》,《河南社会科学》2012年第4期;杜文婕:《赠序文体的起源》,《河北大学学报》2014年第6期;赵文婷:《唐人诗序与赠序之关系辨析》,《中国韵文学刊》2019年第1期。

② 以若干篇硕士学位论文为主,如张静:《唐代赠序文研究》,郑州大学硕士学位论文,2001年;蒋金芳:《唐代赠序文研究》,辽宁师范大学硕士学位论文,2007年;王焯:《唐人赠序研究》,复旦大学硕士学位论文,2009年;姚毅:《中唐赠序文研究》,西北大学硕士学位论文,2016年。

③ 如张瑞君:《李白赠序的风格》,《古籍研究》2005年第2期;蒋寅:《权德舆与唐代赠序文体之确立》,《北京大学学报》2010年第2期;姜双双:《试论梁肃的赠序文》,《陇东学院学报》2015年第2期。

④ 如胡守仁:《论韩昌黎之赠序》,《江西师范大学学报》1995年第2期;林琳:《试论韩愈赠序散文思想内容的丰富性和复杂性》,《西南民族大学学报》2003年第10期;李芳民:《论韩愈赠序文的创造性成就》,《唐代文学研究》第10辑,桂林:广西师范大学出版社,2004年;李冰:《韩、柳赠序散文初探》,《许昌学院学报》2007年第4期;戴杨越:《韩愈赠序文研究》,浙江大学硕士学位论文,2011年;罗书华:《墓志与赠序:韩愈文体创造的范例》,《西南民族大学学报》2012年第2期;宋瑞婷:《韩愈柳宗元赠序文研究》,宁夏大学硕士学位论文,2013年。

在文体的背后,还有着深层次的社会文化因素。韩、柳赠序文体的新变,是中唐思想文化发展的选择。

对韩、柳赠序文,乃至他们所有的散文创作影响最大的社会文化思想,自然是当时的儒学复兴运动了。在儒学复兴运动中,韩愈和柳宗元大力张扬师道精神,试图扭转社会上蔑视师道、轻视学问的风气,而赠序的创作,正是韩、柳师道精神的体现。在这一点上,学术界尚无专文论述,本文拟就此作出探讨。

二、弘道尊师——中唐时期的复古思潮

贞元、元和时期,文坛上最夺目的景象是以韩愈、柳宗元为领袖的文学家引领的古文运动,思想领域最值得关注的是儒学复兴的思潮,且这两者密切相关。在初盛唐,诗歌中的古体、乐府、近体等体式均被深度开掘了潜力,产生出了经典的作品,而当时的文章领域,骈体文创作却占据了绝对的优势地位。骈体文在汉魏六朝时期经历了持久的酝酿发展,形成了独特的文体景观,例如修辞上的夸耀、铺排、雕饰、用典等特征。不过随着骈文文体发展,一种华靡轻浮的文风逐渐笼罩骈文,不少作者一味追求藻饰唯美,忽略文章应该灌注的思想和情感,从而将骈文引到了“虚加练饰,轻事雕彩”的浮靡路子上了,因而受到唐人的批判。初唐的杨炯就说:“尝以龙朔初载,文场变体。争构纤微,竞为雕刻。揉以金玉龙凤,乱之朱紫青黄。影带以徇其功,假对以称其美。骨气都尽,刚健不闻。”^①此后,在理论和创作领域,陈子昂、李白、刘知几、李华、萧颖士、梁肃、陆贽等人或批判骈文之失,或以散入骈,或大力创作散文,不断地推动散文文体的变革。

韩、柳引领的古文运动主要内容有两个:一是文体的改革,即用规模先秦汉魏的古文取代六朝以来的骈体文;二是文风的改革,即用朴实、实用的文风代替华而不实、柔弱雕饰的文风。古文运动不是简单的文体改革运动,而是伴随着思想改革的儒学实践,古文运动者均标榜复古的旗号,不单单学习先秦、两汉的散文文体,更是要接续浸润其中的孔孟之道和儒学精神。

儒学复兴的思想有着深刻的社会背景,“安史之乱”以来,唐王朝失去了往日的光辉,出现了严重的统治危机,藩镇割据、宦官专权、官员党同伐异,使得统治者应付不暇,在德宗时期,还出现了“建中之乱”这样的事件,皇帝甚至不得不仓皇出逃。在这种大背景下,士人开始了挽救唐王朝统治的努力,他们发现国势衰微的背后有着孔孟之道沦丧的原因,因此,复兴儒学成为当时士人的迫切愿望,啖助、陆贽等人就以《春秋》来探讨致用之学,以期中兴唐朝。

韩愈的古文写作,背后也有着儒学思想的支撑,他试图重构道统,重振儒家的礼仪人伦。在韩愈看来,文章也应该以发明“道”为目的:“君子居其位,则思死其官;未得位,则思修其辞以明其道。我将以明道也。”(《谏臣论》)^②韩愈的“道”,正是儒家的孔孟之道:“尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文、武、周公,文、武、周公传之孔子,孔子传之孟轲。轲之死,不得其传焉。苟与杨也,择焉而不精,语焉而不详。”(《原道》)^③他的《答李图南秀才书》也说:“然愈之所志于古者,不惟其辞之好,好其道焉尔。”^④不仅构建完整的儒家道德传承谱系,还

① 杨炯:《王勃集序》,见祝尚书笺注:《杨炯集笺注》卷三,北京:中华书局,2016年,第273页。

② 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷四,北京:中华书局,2010年,第469页。

③ 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷一,第4页。

④ 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷六,第725页。

以重振它为己任。再来看柳宗元,尽管他和韩愈在思想上有许多分歧,但是作为韩愈声气相通的挚友,柳宗元也基本秉持了儒家的思想,他说:“始吾幼且少,为文章,以辞为工。及长,乃知文者以明道,是固不苟为炳炳烺烺,务采色、夸声音以为能也。”(《答韦中立论师道书》)^①“然圣人之言,期以明道”(《报崔黯秀才论为文书》)。^②也以“明道”为作文之本。在实践上,柳宗元也大力地支持韩愈的复学儒学、推行散文的主张。

师道,是儒学思想传承过程中形成的精神。它是一个包含着多层次内涵的概念,首先指的是知识上的传承关系,在汉代以来的儒学和经学中,师生传授成为教育的重要方式,在汉魏时期,儒生解经必尊某一种“师法”或“家法”,因此形成了延绵时间悠久的师生传承脉络;其次指的是为师之道,即做老师的品质与德行,韩愈说:“师者,所以传道授业解惑也。道之未闻,业之未精,有感而不能解,则非师矣!”即是指为师之道;第三指的是尊师之道,由于老师是传承知识、树立社会道德的表率,所以古代社会上普遍都会表示出对老师的尊重和景仰。韩愈言“今之众人”,“耻学于师”,柳宗元所说的“今之世,为人师者众笑之”,实际上就是尊师之道的凋敝;第四指的是求学之道,也就是学风,儒学的延续并非老师单方面的事,需要师生双方的共同努力,作为学生,需要表现出对知识的向往和钻研精神。这四点可以说是师道精神的内核。师道精神的起源可以追溯到孔子那里,作为儒家思想创始人的孔子,在教育上秉持着“有教无类”“因材施教”等主张,培养了子路、子贡、颜渊等一大批的人才,司马迁说“孔子以诗书礼乐教,弟子盖三千焉,身通六艺者七十有二人”。^③同时,孔子的弟子们对老师也是十分尊崇,颜渊仰慕孔子说:“仰之弥高,钻之弥坚。”^④有若说:“出于其类,拔乎其萃,自生民以来,未有盛于孔子也。”^⑤在汉代以来的儒学和经学中,师生传授成为教育的重要方式,尊师是读书人必不可少的一项德行,师道成为与天道、君道、人伦并立的君子立身之本。

不过魏晋南北朝以后,出现了师道沦丧的危机,在“安史之乱”之后尤甚。与韩愈同时的吕温在论及魏晋以来师道、学风时说:“魏晋之后,其风大坏。学者皆以不师为天纵,独学为生知,译疏翻音,执疑护失,率乃私意,攻乎异端。以讽诵章句为精,以穿凿文字为奥。至于圣贤之微旨,教化之大本,人伦之纪律,王道之根源,则荡然莫知所措矣。其先进者,亦以教授为鄙,公卿大夫,耻为人师,至使乡校之老人,呼以先生,则勃然动色。痛乎风俗之移人也如是。”(《与族兄皋请学春秋书》)^⑥学者不以师承为荣,反而以天分自悟为高,将儒学理解为简单的“讽诵章句”和“穿凿文字”,而不屑于形而上的思想和大道,泯灭了儒学思想的精华。“其先进者,亦以教授为鄙,公卿大夫,耻为人师,至使乡校之老人呼以先生,则勃然动色”,闻老师、先生之号则勃然变色,可见当时师道之凋敝。中唐的情况更是不容乐观,战乱使国家的教育遭受了巨大的损失,诸如太学、乡学等机构多不完整,史载“太学空设,诸生益寡,弦诵之地,寂寥无声,函丈之间,殆将不扫”,^⑦文人为官之道和士子之间的交往方式也出现了问题,“是以今之君子,事君者不谏诤,与人交者无切磋,盖由其身不受师保之教诲,朋友之箴规,既不知己之损益,恶肯顾人之成败乎?而

① 柳宗元:《柳宗元集》卷三四,北京:中华书局,1979年,第873页。

② 柳宗元:《柳宗元集》卷三四,第886页。

③ 司马迁:《史记·孔子世家》,北京:中华书局,1982年,第1938页。

④ 皇侃:《论语义疏》卷五,北京:中华书局,2013年,第217页。

⑤ 焦循:《孟子正义》卷六,北京:中华书局,1987年,第218页。

⑥ 董诰等编:《全唐文》卷六二七,北京:中华书局,1983年,第6332—6333页。

⑦ 王溥:《唐会要》卷三六,北京:中华书局,1955年,第668页。

今而后,乃知不师不友之人,不可与为政而论交矣。且不师者,废学之渐也,恐数百年后,又不及于今日,则我先师之道,其隕于深泉。是用终日不食,终夜不寝,驰古今而慷慨,抱文籍而太息”(《与族兄皋请学春秋书》)。^① 人臣之道、交友之道出现畸形的景象,道德沦丧,吕温对此十分痛心。

韩愈和柳宗元在文章中也提到当时师道沦丧的情况。柳宗元记载他看到的中唐时期之轻浮士风,在国家的最高学府中,士子们“聚为朋曹,侮老慢贤,有堕窳败业而利口食者,有崇饰恶言而肆斗讼者,有凌傲长上而谩骂有司者”(《与太学诸生诣阙留阳城司业书》),^②完全失去了君子的彬彬之礼,与乡野村夫无异。有鉴于“今之世,为人师者众笑之,举世不师。故道益离;为人友者,不以道而以利。举世无友,故道益弃”的师道滑坡现状,他做了一篇《师友箴》:

不师如之何?吾何以成!不友如之何?吾何以增!吾欲从师,可从者谁?借有可从,举世笑之。吾欲取友,谁可取者?借有可取,中道或舍。仲尼不生,牙也久死,二人可作,惧吾不似。中焉可师,耻焉可友,谨是二物,用惕尔后。道苟在焉,慵巧为偶;道之反是,公侯以走。内考诸古,外考诸物,师乎友乎,敬尔不忽!^③

为人师者被讥笑,为人友者多背道逐利,这样如何能够提高自己?遑论重振儒家的礼仪人伦了。因此,柳宗元主张以言行符合中道者为师,哪怕他们是身份地位很低的佣人乞丐,而那些违背孔孟大道者,哪怕是公卿高官,真正的儒者也应该与他们保持距离。“箴”是一种警示文体,柳宗元此文的目的就是让士子们重视师道的涵养。韩愈也认为当时的师道沦丧已久,《进士策问》言:“由汉氏已来,师道日微,然犹时有授经传业者。及于今,则无闻矣。”^④他的名作《师说》感叹道:“嗟乎!师道之不传也久矣,欲人之无惑也难矣。古之圣人,其出人也远矣,犹且从师而问焉;今之众人,其下圣人也亦远矣,而耻学于师。”“巫医乐师百工之人不耻相师。士大夫之族曰师曰弟子云者,则群聚而笑之”。^⑤贞元十九年,时为四门博士的韩愈向皇帝上《请复国子监生徒状》的奏章,请求恢复国子监的规模,元和八年,他又做《进学解》以喻生徒,这些举措可以看出韩愈重振师道的努力。

师道与儒学之间有何关系呢?在韩愈所构筑的道统中,周公、孔子、孟子等人之间存在着连贯不断的师承关系。在他看来,为“师”者也是光大儒家之“道”的关键群体,“道”依赖“师”而传承不坠,“师”通过传儒学之“道”而安身立命,这样,韩愈巧妙地将“师道”与儒家之“道”联系到了一起。因此,重振师道精神,不仅是扭转当时社会畸形士风、堕落学风的迫切需要,也是儒学复兴运动中的关键步骤。

要而言之,古文运动是儒学复兴思潮在文学领域的显现,师道精神则是韩、柳光大儒学思想实践中的一个环节。

① 董诰等编:《全唐文》卷六二七,第6333页。

② 柳宗元:《柳宗元集》卷三四,第868页。

③ 柳宗元:《柳宗元集》卷一九,第530—531页。

④ 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷四,第439页。

⑤ 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷二,第139页。

三、从权德舆到韩、柳——赠序中的师道精神

中唐是唐代赠序文创作的高峰期,《全唐文》保存的赠序文不到五百篇,中唐的就有三百多篇,其中独孤及、梁肃、权德舆、韩愈、柳宗元是留存赠序最多的作家,这不能仅仅从文体的沿革上来解释这种现象,还要引入社会文化思想的视角。他们的身份,或是古文运动的先驱者和领导者,或是当时的文坛领袖。他们的赠序文创作,与师道复兴的努力有着密切的关系。

古文运动者的赠序如何体现师道精神,这可以从三个方面来考察:

首先,赠序的对象由尊者向后进者的转变。古文运动之前的初盛唐赠序文,多是年辈较晚、官职较低者赠送给年辈较前、官职较高的人,或者是在饯别场合中赠送给同辈的友朋。赠送的对象由尊者向后进者的转变,是赠序文体革新的重大转折,诸如文坛宗主、名公钜卿赠序给普通的士子,实属提携奖掖之举,这正是师道精神的体现。

其次,赠序内容由颂德行、伤别离到讲学论道的转变。赠送对象的身份地位不同,赠序的文体风貌自然就迥然有别,对象为尊者,赠序的内容少不了颂扬、赞誉之类的客套话;朋友之间的赠序,内容则多是道友情、伤别离。而权德舆、韩愈、柳宗元的赠序文写作中,出现了给士子讲解求学之道、疏导士子求学苦闷、辅助士子研习文章的内容。赠序写作时,作者给自己的身份预设就是一位老师,赠序的预设对象则是后进的士子和学生,赠序文变成了师生之间切磋互动的媒介。

第三,赠序创作目的之转变。在初盛唐时期,官员出使、升迁、贬谪,士子赴举、落第、漫游之时,也会有赠序文创作,不过这于他们来说,无非是一种增添荣耀或者缓解别离之苦的雅事。而韩、柳等人的赠序文,除了这些目的之外,还增加了荐士的考虑,他们在赠序文中宣传后进学子的德行与才华,藉此给他们的科举或者求仕活动创造便利,这也是师道精神的一种表现。

权德舆留存的赠序文有六十多篇,其中赠送对象为士子文人的有十多篇;韩愈的赠序文有三十多篇,柳宗元有赠序近五十篇,两人的作品中对象为普通文人或者后进士子的均有二十多篇。除了他们之外,梁肃《送韦十六进士及第后东归序》、欧阳詹《送李孝廉及第东归序》、沈亚之《送同年任暉归蜀序》、陈黯《送王启序》等赠序文,也是赠送给士子文人的。

韩愈、柳宗元之前的权德舆,跻身高位,三次知贡举,名重当时,他在中唐文学史的地位不容忽视,葛晓音评价道:“在李华、独孤及、梁肃等人到韩柳之间,权德舆是个承前启后的重要人物。他既有‘尚气、尚理、有简、有通’的文说,又历任礼部、吏部尚书和宰相,长期居于选人高位。所以能在执掌典选期间,改革不重经义,但习骈俪的考试方式。”^①杨嗣复《丞相吏部尚书文公权德舆文集序》回顾权德舆的功绩时说:“贞元中,奉诏考定贤良草泽之士,升名者十七人;及为礼部侍郎,擢进士第者七十有余。鸾凰杞梓,举集其门,登辅相之位者,前后凡十人,其他征镇岳牧文昌掖垣之选,不可悉数。继居其任者,今犹森然。非精识洞鉴其词而知其人,何以臻此耶?”^②提携士人之功可见一斑,权德舆的作为,可以看出他乐于奖掖后进,这正是发扬师道的表现,《唐诗纪事》甚至记载:“材行有余,权德舆门生七十人,推为颜子。”^③柳宗元中第之前也曾行卷权德舆,其《上权德舆补阙温卷决进退启》称赞权德舆:“补阙权君,著名逾纪,行为高,言为人信,力

① 葛晓音:《汉唐文学的嬗变》,北京:北京大学出版社,1990年,第163页。

② 董诰等编:《全唐文》卷六一一,第6176页。

③ 王仲镛校笺:《唐诗纪事校笺》卷三九,北京:中华书局,2007年,第1332页。

学谈文,朋侪称雄。子亟拜之,足以发扬。”^①从权德舆的赠序文也可以看出他对士子的鼓励和提携,《送陈秀才应举序》:

文章之道取士,其来旧矣。或材不兼行,然其得之者,亦已大半。故筮仕之目,以东堂甲科为美谈。颍川陈侯,以色养力行之余,辄工诗赋,长波清澜,浩浩不穷,初未輒止也。屯田柳郎中为予言之,且诵其佳句曰:“地偏云自起,月暮山更深。”及获其卷,又有过于是者。踟蹰,棹干将,恬然褰衣,以否为泰久矣。今年秋,驱车江渍,献赋京师,叩予柴门,惠然见别。予以鄙略,亦尝志于文,顷年迫知己之眷,辱沾官命,故每客有为卿大夫所荐举计偕者,其于钱轍,或谗之以言。今于陈侯,犹前志也。^②

作此文时权德舆已经中第授官,于陈秀才来言,已经是前辈,他在序文中赞美陈秀才的诗文,因此当陈秀才赴京应试时,他赠序以送行,这其中自然有替陈秀才彰名的目的。再如其《送郑秀才入京覲兄序》:

行为士本,文为身华。其或好华去本,失之弥远。鄙人结庐湖滨,宴息多暇,常默以此求士。于去年得重表甥荥阳郑公达,兼是二美,早为时贤所重。专学懿文,发于韶卣,温纯积中,晦而不耀。非其徒不苟合,非其道不妄动。其于服先训,食旧德,以日就章大,众君子识其将然。子之元兄,早岁登贤能之书,名声籍甚,而能在险立节,拔身幽陵。乃居谏议,乃服金紫,言忠勇者是之。今郑生驾言上国,所以展友于之庆也,亦当观光筮仕,俾花萼迭映。士林之美,将萃尔伯仲乎?撰日言迈,访予告别。予亦漉旨酒,巾柴车,与一二友出送于野。凡祖轍者,请偕赋《棠棣》之诗。^③

序中说“鄙人结庐湖滨,宴息多暇,常默以此求士”,可知权德舆以师长之心态访求人才,郑秀才正是权德舆看好之青年才俊,“今郑生驾言上国,所以展友于之庆也,亦当观光筮仕,俾花萼迭映,士林之美,将萃尔伯仲乎?”此亦可见权德舆提携后进之心。他的《送王仲舒侍从赴衢州覲叔父序》《送三从弟长孺擢第后归徐州覲省序》《送独孤孝廉应举序》《送钮秀才谒信州陆员外便赴举序》等赠序文,也多鼓励士子笃道志学之语。可以说,在韩愈、柳宗元之前,权德舆是赠序文体定型的关键人物。

韩愈和柳宗元二人是古文运动的引领者,也是儒学复兴运动的代表人物,二人的序文创作与重振师道的实践密切相关。二人接续权德舆赠序的文脉,大力创作赠序文,同时也发扬师道精神,借赠序文来奖励后进,培养人才。首先来看韩愈,他的科举经历极其坎坷,曾三次败北,多次上书权要以求照拂,直至贞元八年才登进士第,后在选官博学鸿词科中又三次受挫,不得不入幕府求职。因此,韩愈深知提携奖掖的重要性,他说:“布衣之士身居穷约,不借势于王公大人则无以成其志;王公大人功业显著,不借誉于布衣之士则无以广其名。是故布衣之士,虽甚贱而不谄;王公大人,虽甚贵而不骄。其事势相须,其先后相资也。”(《与凤翔邢尚书书》)^④又言:“先达之士得人而托之,则道德彰而名问流;后进之士得人而托之,则事业显而爵位通。”(《送许鄂州

① 柳宗元:《柳宗元集》卷三六,第910页。

② 蒋寅等校注:《权德舆诗文集编年校注》,沈阳:辽海出版社,2013年,第49页。

③ 蒋寅等校注:《权德舆诗文集编年校注》,第62页。

④ 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷八,第841页。

序》)①韩愈认为先进和后进是相互依存的关系,后进者借助先达者才能仕途顺畅,同时,先达者的善举可以彰显其人品道德。韩愈所言在唐代确属实情,在唐代,科举考试并非以考场程文定去留,士子的才气名声、背景关系对录取也影响极大,正如王佺《唐代荐举之制与文人干谒之风》所说:“在唐代科举考试中,无论是公荐还是私荐,抑或直接推荐,还是间接延誉,荐举行为对应举者能否及第,走好入仕的第一步,是至关重要的。”②因此,士子一般都会寻求推荐,朝廷高官中的不少文章宗伯也乐于荐举贤才,例如张说、贺知章、权德舆、高郢等人。韩愈以弘扬儒学、重振师道为己任,自然对荐士不遗余力,韩愈“颇能诱厉后进,馆之者十六七,虽晨炊不给,怡然不介意”。③他曾说:“孟子曰:‘君子有三乐,王天下不与存焉。’其一曰:‘乐得天下英才而教育之。’此皆圣人贤士所极言至论,古今之所宜法也。”(《上宰相书》)④受韩愈提携者夥矣,如李翱、孟郊、张籍、贾岛、刘叉、皇甫湜、李贺等人。其中的孟郊和张籍颇为出名,《旧唐书》记载:“少时与洛阳人孟郊、东郡人张籍友善。二人名位未振,愈不避寒暑,称荐于公卿间,而籍终成科第,荣于禄仕。”⑤李翱《答韩侍郎书》评价韩愈的荐士精神说:“如兄者,颇亦好贤,必须甚有文辞,兼能附己,顺我之欲,则汲汲孜孜,无所忧惜,引拔之矣。如或力不足,则分食以食之,无不至矣。若有一贤人或不能然,则将乞丐不暇,安肯孜孜汲汲为之先后?此秦汉间尚侠行义之一豪隼耳,与鄙人似同,而其实不同也。”⑥当时还有“韩门弟子”的说法,唐李肇《唐国史补》卷下记载:“韩愈引致后进,为求科第,多有投书请教者,时人谓之韩门弟子。”⑦《新唐书·韩愈传》亦言:“成就后进士,往往知名。经愈指授,皆称‘韩门弟子’。”⑧学术界有人考证“韩门弟子”有69人之多。⑨韩愈曾作《荐士》诗,向宰相郑余庆推荐友人孟郊,又作《与祠部陆参员外荐士书》推荐侯喜、侯云长、刘述古、韦群玉、沈杞、张弦、尉迟汾、李绅、张后余、李翊等人。

韩愈赠序中对象为“韩门弟子”或者其他普通的文人士子的非常多,例如:《送董邵南序》《送李愿归盘谷序》《送齐皞下第序》《送孟东野序》《送牛堪序》《送何坚序》《送王秀才序》《送孟秀才序》《送王秀才序》《送区册序》《送陈秀才彤序》《送陈密序》《送权秀才序》等等。这些序文有的教诲末第士子精研学业,潜心文章,有的鼓励下第学子笃志文章,振奋信心,有的推奖后辈诗文,褒奖他们的声名,体现出韩愈为人师长的良苦用心。例如《送陈密序》:

太学生陈密请于余曰:“密承训于先生,今将归覲其亲,不得朝夕见。愿先生赐之言,密将以为戒。密来太学,举明经者累年,不获其选,是弗利于是科也。今将易其业,而三礼是习。愿先生之张之也。密将以为乡荣。”

余愧乎其言,遗之言曰:“子之业信习矣,其仪容信合于礼矣。抑吾所见者外也,夫外不足以信内。子诵其文则思其义,习其仪则行其道,则将谓子君子也。爵禄之来也不可辞矣,

① 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷九,第995页。

② 王佺:《唐代荐举之制与文人干谒之风》,《齐鲁学刊》2010年第5期。

③ 刘昫等:《旧唐书》卷一六〇,北京:中华书局,1975年,第4203页。

④ 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷六,第646页。

⑤ 刘昫等:《旧唐书》卷一六〇,第4203页。

⑥ 董诰等编:《全唐文》卷六三五,第6409页。

⑦ 李肇:《唐国史补》,上海:上海古籍出版社,1979年,第57页。

⑧ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一六七,北京:中华书局,1975年,第5265页。

⑨ 刘真伦:《韩门师友弟子考索》,《华中国学》2017年第1期。

科宁有利不利邪?”^①

此文作于贞元十九年(803),其时韩愈担任学官四门博士,大学生陈密归乡之前向韩愈请求赠言,因为陈密曾多年明经不中,因而转习《三礼》,对前途颇为担忧迷茫,因此请求老师点拨。韩愈在序文中勉励陈密坚定信念,学习经典之文,笃行君子之道,这样官职与富贵自然可致。他在《送陈彤秀才序》中也教导陈秀才读书为文之道:“读书以为学,缀言以为文,非夸多而斗靡也。盖学所以为道,文所以为理耳。”^②通过赠序褒扬士子的名声才气,进而为他们科举和求仕创造条件,也是韩愈赠序中常见的主题,例如其《送权秀才序》:

伯乐之厩多良马,卞和之匱多美玉,卓犖瑰怪之士,宜乎游于大人君子之门也。

相国陇西公既平汴州,天子命御史大夫吴县男为军司马,门下之士权生实从之来。权生之貌固若常人耳,其文辞引物连类,穷情尽变,宫商相宣,金石谐和。寂寥乎短章,舂容乎大篇,如是者阅之累日而无穷焉。愈常观于皇都,每年贡士至千余人,或与之游,或得其文。若权生者,百无一二焉。如是而将进于明有司,重之以吴县之知,其果有成哉!于是咸赋诗以赠之。^③

权秀才将要赴京师应举,韩愈藉此序为褒扬他的文才,塑造了权秀才好学能文的形象,序中还提到地方长官陆长源的垂拔行为,目的很显然是为权秀才能够中第而制造声势。其《送孟秀才序》写作的背景与此文相似,也是给后进士子孟瑄赴举宣扬才名。

再来看柳宗元,柳宗元在“永贞革新”失败后被贬谪永州和柳州为官,远离京城政治中心和文坛的中心,不过柳宗元以其精妙绝伦的散文创作参与到了古文运动当中。柳宗元个性与韩愈的张扬热烈不同,他更多的是内敛和沉稳,因此,柳宗元虽然践行师道之风,却不居老师之名。他在《报袁君陈秀才避师名书》中说:“仆避师名久矣。往在京都,后学之士到仆门,日或数十人,仆不敢虚其来意,有长必出之,有不至必基之。虽若是,当时无师弟子之说。其所不乐为者,非以师为非,弟子为罪也。有两事,故不能:自视以为不足为,一也;世久无师弟子,决为之,且见非,且见罪,惧而不为,二也。其大说具《答韦中立书》,今以往,可观之。”^④柳宗元自言拒为人师的原因有二:一是才学不足,二是惧怕流言。才学不足是自谦之词,惧怕流言则是基于当时不正常的学风和师道状况,因此柳宗元谢绝人称其为老师。其实柳宗元十分重视师道的建设,他在《答韦中立论师道书》中支持韩愈好为人师的做法:“今之世,不闻有师,有辄哗笑之,以为狂人。独韩愈奋不顾流俗,犯笑侮,收召后学,作《师说》,因抗颜而为师。世果群怪聚骂,指目牵引,而增与为言辞。”^⑤柳宗元做的更多的是身体力行地践行师道精神,扶持年轻后进士子。虽然流贬蛮荒之地,柳宗元还是热衷于此道。韩愈《柳子厚墓志铭》记载:“衡湘以南为进士者皆以子厚为师,其经承子厚口讲指画为文词者,悉有法度可观。”^⑥可见柳宗元言传身教的师道之举,《旧唐书》说:“江岭间为进士者,不远数千里皆随宗元师法;凡经其门,必为名士。”^⑦《新唐书》亦载:“南方为

① 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷九,第1027页。

② 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷一〇,第1109页。

③ 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷一一,第1177页。

④ 柳宗元:《柳宗元集》卷三四,第880页。

⑤ 柳宗元:《柳宗元集》卷三四,第871页。

⑥ 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷二二,第2408页。

⑦ 刘昫等:《旧唐书》卷一六〇,第4214页。

进士者，走数千里从宗元游，经指授者，为文辞皆有法。世号‘柳柳州’。”^①可以说柳宗元在永州、柳州指点后进、扶植文士的师道行为大大地促进了当地文化教育的发展。

柳宗元的赠序文中提到了才名、声誉对未第士子的重要性，其《送韦七秀才下第求益友序》说：

所谓先声后实者，岂唯兵用之，虽士亦然。若今由州郡抵有司求进士者，岁数百人，咸多为文辞，道今语古，角夸丽，务富厚。有司一朝而受者几千万言，读不能什一，即僵仰疲耗，目眩而不欲视，心废而不欲营，如此而曰吾能不遗士者，伪也。唯声先焉者，读至其文辞，心目必专，以故少不胜。^②

柳宗元道明了为什么要在科考之前拜谒请托：在科举考试中，每年由全国各地汇集到京城的士子有数百人，这些人各有所长，学优才赡，如此多的士子参加考试，一场考试下来的诗卷堆积如山，主持考试考官还没有将考卷读十分之一就头晕目眩，阅卷自然会疲乏懈怠，既然如此，要想不遗漏人才怎么可能呢。所以，在考试之前士子需要制造声势，让考官知道自己的才学，唯有这样，在判定试卷的时候才能让考官注意到自己的文章，受到格外的关注，进而一举高中。他的《送李渭赴京师序》也是荐举士子的赠序：

过洞庭，上湘江，非有罪左迁者罕至。又况逾临源岭，下漓水，出荔浦，名不在刑部而来吏者，其加少也固宜。前余逐居永州，李君至，固怪其弃美仕就丑地，无所束缚，自取瘴疠。后余斥刺柳州，至于桂，君又在焉，方屑屑为吏。噫！何自苦如是耶？

明时宗室属子当尉畿县。今王师连征不贡，二府方汲汲求士。李君读书为诗有干局，久游燕、魏、赵、代间，知人情，识地利，能言其故。以是入都干丞相，益国事，不求获乎己，而已以有获。予嫉其不为是久矣。今而曰将行，请余以言。行哉行哉！言止是而已。^③

求仕与赴考一样，要想得到垂青，首先要做的就是让自己的名字为主政者熟悉，他在《送徐从事北游序》说：“生北游，必至通都大邑，通都大邑，必有显者，由是其果闻传于世欤？苟闻传必得位，得位而以《诗》《礼》《春秋》之道施于事，及于物，思不负孔子之笔舌。”^④虽然是勉励徐从事践行儒道，同时也表明了徐从事名声为达官所闻的期许。

与韩愈一样，柳宗元在赠序中多有对士子的谆谆教诲，其中不乏治学、习文的指导，他在《送蔡秀才下第归觐序》勉励蔡秀才钻研学问：“故君子之居易俟命，乐天不忧者，果于自是也。君其励文学焉！”^⑤再如一位亲戚学子吕让向柳宗元道出了自己求学干禄中的困惑：“道不可特出，功不可徒成，必由仕以登，假辞以通，然后及乎物也。吾将通其辞，干于仕，庶施吾道，愿一决其不可于子何如？”对此，柳宗元在《送表弟吕让将仕进序》中勉励道：

志存焉，学不至焉，不可也；学存焉，辞不至焉，不可也；辞存焉，时不至焉，不可也。今以子之志，且学而文之，又当主上兴太平，贤士大夫为宰相卿士，吾子以其道从容以行，由于下，达于上，旁施其事业，若健者之升梯，举足愈多，身愈高，人愈仰之耳。道不误矣，勤而不忘，

① 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷一六八，第5142页。

② 柳宗元：《柳宗元集》卷二三，第628页。

③ 柳宗元：《柳宗元集》卷二三，第618—619页。

④ 柳宗元：《柳宗元集》卷二五，第660页。

⑤ 柳宗元：《柳宗元集》卷二三，第627页。

斯可也;怠而忘,斯不可也。舍是,吾无以为决。子其行焉。^①

综上所述,赠序文体在中唐被用来为普通的士子文人送行,是赠序文的重要转折。权德舆、韩愈、柳宗元等人以赠序勉励士子、推荐门生、指导学业,体现出了他们弘扬师道的精神。赠序文的创作是韩、柳提携后进的重要途径,同时,赠序文的创作塑造了韩柳为人师表的儒者形象。韩柳二人复兴师道的行为影响巨大,晚唐的罗隐在《陆生东游序》中说:“有时因事慷慨,发涕泣相感,以为读书不逢韩吏部,作人不识阳先生,信吾徒之弊也宜矣。”^②将韩愈视作读书人的伯乐。钱穆先生认为“宋学最先姿态,是偏重在教育的一种师道运动。这一运动,应该远溯到唐代之韩愈”,^③可见他们的影响之大。

四、独立于送别诗之外——师道精神影响下的赠序文体特征

蒋寅说:“赠序是唐代新兴的一种文体,其源流肇自魏晋,起初是赠诗附序,后来演变为唱和冠序,迄唐代发展为送别赠诗前冠序,最终形成无诗的徒序,后人称之为赠序。”^④可见,赠序与送别诗关系密切。同属送别行人时的文学体裁,二者之间的关系如何,韩柳对二者关系的变化有何作用,师道复兴运动又在当中起到什么影响,这都需要辨明。

《文苑英华》作为保存唐代文章较为原始的大型总集,共收录了唐代钱送序文十六卷,赠序与别序共一卷,此外,诗序卷中也有少数有关送别的序文。《文苑英华》的分类标准是根据标题的文字,因此显得颇为混乱,其中的别序有的其实也属于钱送序。其实,唐代有关送别的序文,可分为以下三类。

第一类是单诗之序,即冠在单首诗歌之前的“并序”。“并序”的内容多是介绍诗歌创作的背景和缘由,“并序”与诗歌实属一体,不能分割。例如李白的《泛沔州城南郎官湖并序》:

乾元岁秋八月,白迁于夜郎,遇故人尚书郎张谓出使夏口。沔州牧杜公、汉阳宰王公,觞于江城之南湖,乐天下之再平也。方夜水月如练,清光可掇,张公殊有胜概,四望超然,乃顾白曰:“此湖,古来贤豪游者非一,而枉践佳景,寂寥无闻。夫子可为我标之嘉名,以传不朽。”白因举酒酌水,号之曰郎官湖,亦由郑圃之有仆射陂也。席上文士辅翼、岑静以为知言,乃命赋诗纪事,刻石湖侧,将与大别山共相磨灭焉。

张公多逸兴,共泛沔城隅。当时秋月好,不减武昌都。四座醉清光,为欢古来无。郎官爱此水,因号郎官湖。风流若未减,名与此山俱。^⑤

李白的序文介绍了此诗创作的背景,序文依附诗歌而存在,并不能与诗歌拆分。再如岑参《送颜平原》诗歌的并序:“十二年春,有诏补尚书十数公为郡守,上亲赋诗,觞群公,宴于蓬莱前殿,仍锡以缿帛,宠钱加等。参美颜公是行,为宠别章句。”^⑥序文也是介绍创作的背景并引出诗歌。又

① 柳宗元:《柳宗元集》卷二四,第639页。

② 董诰等编:《全唐文》卷八九五,第9343页。

③ 钱穆:《宋明理学概述》,台北:学生书局,1984年,第2页。

④ 蒋寅:《权德舆与唐代赠序文体之确立》,《北京大学学报》2010年第2期。

⑤ 王琦:《李太白全集》卷二〇,北京:中华书局,1977年,第950—951页。

⑥ 廖立:《岑嘉州诗笺注》卷一,北京:中华书局,2004年,第74页。

如李贺《送沈亚之诗》之并序：“文人沈亚之，元和七年，以书不中第，返归于吴江。吾悲其行，无钱酒以劳，又感沈之勤请，乃歌一解以送之。”^①

第二类是群诗之序，指的是由不同诗人创作的多首送别诗之前序文，一般创作于送别的宴饯活动上，《文苑英华》所收的大部分宴饯序即此类。唐人送别有时参与者众多，并举办有酒饌的宴席，参与者往往使用规定的体裁、韵部、题目创作送别诗，并编集留念，还要从参与者中选取一位创作序文，冠于群篇之首。此类序文一般既是宴饯活动之引言，同时也是诗歌编集之序文。例如陈子昂《送吉州杜司户审言序》：“群公嘉之，赋诗以赠。凡四十五人，具题爵里。”可知同时赋诗的有四十五人。再如刘太真《送萧颖士赴东府序》：“赋诗仰饯者，自相里造、贾邕以下，凡十二人，皆及门之选也。”^②于邵《送硤州刘使君忠州李使君序》：“以不腆斯文，遂冠于篇首。总南宮之赋者，凡四十有六章，次之爵里，亦当使君之佳传。”^③这类序文是唐代送别序文中最多的一类。后世由于不明体例，还有误将群诗之序当作单诗之序的情况，例如李白诗集中的《与诸公送陈郎将归衡阳并序》，序文为：“仲尼旅人，文王明夷。苟非其时？贤圣低眉。况仆之不肖者？而迁逐枯槁，固其宜耶。朝心不开，暮发尽白，而登高送远，使人增愁。陈郎将义风凜然，英思逸发。来下专城之榻，去邀才子之诗。动清兴于中流，横素波而遥去。诸公仰望不及，联章祖之。序惭起予，辄冠名篇之首。作者嗤我，乃为抚掌之资乎？”^④序中已经明言此序“辄冠名篇之首”，是群诗之序，当收录到散文卷下，而李白集子的整理者却将此作为“并序”看待。《全唐诗》收录之骆宾王《秋日饯陆道士陈文林诗并序》：“既而嗟别路之难驻，惜离樽之易倾。虽漆园筌蹄，已忘言于道术；而陟阳风雨，尚抒情于咏歌。各赋一言，同成四韵，庶几别后用畅离忧云尔。”^⑤序文实际上也非“并序”。

第三类序文是徒序，完全脱离诗歌而独立存在，这就是赠序文体。曾国藩说：“古者以言相赠处，至六朝、唐人，朋知分隔，为饯送诗，动累卷帙，于是别为序以冠其端。昌黎韩氏为此体尤繁。间或无诗而徒有序，于义为已乖矣。”（《易问斋之母寿诗序》）^⑥其实韩愈并非赠序文体的创立者，韩愈之前的李华、独孤及、权德舆等人早已涉及赠序的创作，只不过由于韩愈作为古文大家，创作了许多赠序文，突出了散文的地位，才让赠序成为一种广泛应用的文体，并让送别的序文摆脱了从属送别诗的位置。

值得注意的是，在赠序文中，韩愈还创造出了一种变体，在赠序的结尾附上诗歌。此时，并非序文从属诗歌，而是相反。例如《送李愿归盘谷序》的结尾：

昌黎韩愈闻其言而壮之，与之酒而为之歌曰：

盘之中，维子之宫。盘之土，维子之稼。盘之泉，可濯可沿。盘之阻，谁争子所？窈而深，廓其有容；缭而曲，如往而复。嗟盘之乐兮，乐且无央。虎豹远迹兮，蛟龙遁藏。鬼神守护兮，呵禁不祥。饮且食兮寿而康，无不足兮奚所望。膏吾车兮秣吾马，从子于盘兮，终吾生以徜徉。^⑦

① 吴企明：《李长吉歌诗编年笺注》卷四，北京：中华书局，2012年，第447页。

② 董诰等编：《全唐文》卷三九五，第4017页。

③ 董诰等编：《全唐文》卷四二七，第4349页。

④ 王琦：《李太白全集》卷一八，第850页。

⑤ 彭定求等编：《全唐诗》卷七八，北京：中华书局，1960年，第843页。

⑥ 吴文治编：《韩愈资料汇编》（五），北京：中华书局，1983年，第1472页。

⑦ 刘真伦、岳珍校注：《韩愈文集汇校笺注》卷九，第1031—1032页。

师道精神的弘扬和师者形象的塑造,给韩、柳的赠序文体带来了一些变化。首先,韩、柳的许多赠序文都是应后进文士的请求写作的。远行者作为韩、柳的晚辈或者学生,他们一般主动上门求文。例如韩愈《送幽州李端公序》提到:“端公岁时来寿其亲东都,东都之大夫士莫不拜于门。其为人佐甚忠,意欲司徒公功名流千万岁,请以愈言为使归之献。”^①柳宗元《送班孝廉擢第归东川覲省序》中说:“陇西辛殆庶,猥称吾文宜叙事,晨持缣素,以班孝廉之行为请。”^②《送李渭赴京师序》亦云:“今而曰将行,请余以言。行哉行哉!言止是而已。”^③均提到赠序是晚辈请求之作。

其次,韩、柳之前的饯送诗序一般都创作于送别的宴席上,序文的作者多为晚辈后生或者同僚友朋,是一种配合当时送别气氛和诗歌创作的作品。而尊者一般不参加卑者的饯别宴饮,所以韩、柳的许多赠序文是脱离宴饯活动的氛围,因此少了许多客套,这样就可以在赠序中书写真情实感。

总之,赠序是由单诗并序和众诗共序发展而来的,韩、柳作为古文大家,热衷于创作脱离诗歌而独立的赠序,突出了散文的地位。由于对象为晚辈、后学,韩、柳的赠序文脱离了饯别宴饮的氛围,摆脱了客套颂扬的写作模式,他们还在写作中加入了对于后进者的谆谆教导,改造了赠序文体的面貌。

五、结 论

韩愈和柳宗元作为中唐时期古文运动的领导者,他们热衷于散文的创作,倡导文以明道、言之有物,力图矫正骈文浮靡柔弱的文风。他们创作了大量的赠序文,对赠序文体的成熟居功甚伟。赠序文的创作与韩、柳弘扬师道的精神有着紧密的关系,作为中唐儒学复兴思潮的中坚力量,他们热衷于提携士子、指点后进、弘扬儒学,积极地复兴久已沦落的师道精神。韩、柳为后进、晚辈书写赠序,积极地为他们指点迷津,宣传他们的才气文名,体现出了为人师表的处世姿态,同时,韩、柳赠序文的写作突出了为儒、为学的教诲内容,改变了赠序文的文体面貌。

(责任编辑:元 膺)

① 刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷一〇,第1129页。

② 柳宗元:《柳宗元集》卷二二,第603页。

③ 柳宗元:《柳宗元集》卷二三,第619页。

· 庆祝国际儒学联合会成立三十周年 ·

中国历史与文化多元

李焯然

摘要: 在中国历史上,文化多元发展。代表“西方”文明的佛教、回教、天主教与代表东方的儒家思想接触时产生了震荡和反应,迎来了文化的发展。中国文化是开放和包容的,有很强的吸收能力和消化能力,但一种文化传统要吸收和融合另一种外来文化,决不是一朝一夕可以完成的,它需要一定的时间和条件。这是中国历史上东西文化交流给我们的启示。

关键词: 中国文化; 佛教; 回教; 天主教; 文化多元

作者简介: 李焯然,新加坡国立大学、文莱大学(文莱 BE1410)

国学大师钱穆曾经比较“文明”和“文化”的差异,并认为文化是与生俱来的,是内在的,是一个群体的表现。文明是外在的,可以学习,可以遗弃。他的提法是,文化是天生的,不可以随便抛弃。美国哈佛大学亨廷顿(Samuel Huntington)教授提出“文明冲突理论”,认为冷战后的世界冲突,既非意识形态也非经济,而是以文明为主导,文明之间的互动关系遂成了学术界的热门课题。^① 这说法与钱穆先生的提法比较,是很有趣的意见。

民族特性与宗教信仰差异所带来的文化现象,是否足以导致文明的矛盾对立,甚至冲突,是目前研究文化发展和国际关系学者最关注的问题。这里其实牵涉两种不同的文化理论假设:一种我们可以称之为“分歧假设”(Divergence Hypothesis),认为国与国之间的接触虽然越来越多,资讯发达使距离越来越近,但却加深了文化的对立,甚至带来冲突,并否定了文化及社会将趋于一致的可能性。另一种看法,我们可以称之为“聚合假设”(Convergence Hypothesis),认为随着经济发展与社会现代化,国与国之间的差异将逐渐缩减,文化的差异亦日见减少,终至消失。例如法兰西斯·福山(Francis Fukuyama)所提的“历史终结论”的模式,认为一个比较和谐的世界将逐渐形成。福山说:“我们可能正在见证历史的终结,也就是人类意识形态进展及西方自由民主普及,为人类最后的政府形式的终点。”他强调,有些冲突可能仍在第三世界国家发生,但全球性的冲突已经结束,理念之争已经不存在,自由民主体制已经获胜,未来将不再致力于推动大型的

^① 亨廷顿认为:“新世界的冲突根源,将不再侧重于意识形态或经济,而文化将是截然分隔人类和引起冲突的主要根源。在世界事务中,民族国家仍会举足轻重,但全球政治的主要冲突将发生在不同文化的族群之间。”见亨廷顿著,余国良译:《文明的冲突?》,《二十一世纪》,1993年10月号,第5页。关于“文明冲突论”的批评,可见成中英:《文化冲突,文化融合,与中国文化的世界化》,《文化评论》第1卷第1期,1994年,第13—29页;金观涛:《西方中心论的破灭——评全球文化冲突论》,刘小枫:《利益重于文化》,《二十一世纪》,1993年10月号,第22—35页;冯天瑜:《文明冲突论辨析》,《人文论衡》,武汉:武汉出版社,1997年,第612—621页。

意识形态斗争,而会放在解决经济和技术等世俗问题上。他悲伤地总结说,这世界将会十分无聊。^①

文明的接触是否一定会带来冲突?这是非常值得去探讨的问题。以中国历史发展的情况来看,东方文明曾经多次面对外来文明的冲击,传统中国文化对外来文化的立场是怎样?究竟是和谐的聚合还是矛盾的分歧?本文以文化发展多元的中国历史为例,探讨代表“西方”文明的佛教、回教、天主教与代表东方的儒家思想接触时所产生的震荡和反应,从而分析东西文化交流的可能模式与影响。

以下我特别从佛教、回教、天主教三个方面去分析中国的文化交流和不同文化接触时所可能出现的冲突和调和。从中国历史的发展来看,外来文化曾经在不同时期传入中国,并且在中国传播。最早传入中国的外来文化是公元1世纪后传入的印度文化,以佛教为主,对中国文化影响深远。其次是公元6世纪期间源自阿拉伯、波斯的伊斯兰文化的传入,主要是回教。西方文明的传入,则是17世纪末的事情。当时西方传教士,如耶稣会的利玛窦等,通过天主教的传入带来了西方的文明。近代的東西文化接触是五四运动前后新思潮的传播,包括马克思主义的传入中国。

佛教在汉朝时候由印度传入中国,其先吸收中国文化,以图壮大自己,如用道术来解释佛教,以玄学来解释佛理。魏晋以后,随着佛经翻译的大量增加,人们对印度佛教文化的原意有进一步的了解,矛盾和冲突逐渐产生。^②隋唐是一个过渡时代。一方面儒佛的对垒日见严重,韩愈的《谏迎佛骨表》可谓是文字冲突的一个高潮。但另一方面,政治的力量又使儒佛的沟通加深,唐代政府举办的三教论难促进了儒佛道三教的互相了解。在隋唐时期,佛教已有趋向中国化的现象,如当时在中国出现的佛教宗派天台宗、华严宗、禅宗,都可说是中国化的佛教宗派。到宋代,儒家虽然反对佛教,并试图在思想上取代佛教,但儒家却不断地吸收佛教之所长,甚至有“调和”的言论,^③最终使佛教融合于中国文化之中,成为中国文化的一大主流。金耀基的《从传统到现代》说儒佛由最初的矛盾冲突,而后竟互相爱慕,最终诞下麟儿,就是宋明理学。他并指出:中国文化与外界文化由对垒冲突而互相交流、融合,是一大喜剧,是中国文化之一度文艺复兴。^④

类似的情况,我们可以在后来找到许多例子。明代是一个文化多元的时代,它之前是中国历史上第一个异族统一中国的王朝元朝,它之后是中国历史上最后一个封建王朝清朝。之前的蒙古人统治和之后的满洲人统治,使明代这个276年的政权的文化形态更具特色。而在这276年

① Francis Fukuyama, *The End of History*, *The National Interest*, No. 16, Summer 1989, p. 18.

② 汤一介:《从印度佛教的传入中国看当今中国文化发展的若干问题》,见《中外文化比较研究——中国文化书院讲演录第二集》,北京:三联书店,1988年,第40—49页。

③ 蒋义斌:《宋代儒释调和论及排佛论之演进》,台北:台湾商务印书馆,1988年。蒋氏指出,宋儒的调和论,实即“同情的了解”儒释,本其“一贯之宗旨”愿望,欲成一家之言之学者,在为学的态度上平等对待儒释;不墨守一家之说,进而融合儒、释思想要素之学说。而其调和论又与明代的三教合一不同。主张调和论者,虽有融合儒、释的雄心,但往往是以某一思想体系为基础,而兼融他家。因此,儒家有调和论,佛家亦有调和论,这和明代林兆恩等的三教合一有所不同。

④ 金耀基谈及中西文化的冲突对垒与相互交流时说:“中国文化与外界文化之冲突与对垒,在历史上大规模的只出现过一次,那便是隋唐以后的儒佛的对垒,但那次对垒并不严重,因为中印二国的知识界都不曾有权利主义与势利主义的气味。印度人并没有用枪炮来推销佛学,中国人也只是出于一种真正爱慕的心理,而不夹带丝毫势利的眼光。因此,儒佛之冲突与对垒之局面是不严重的,而最后儒佛竟相互恋慕结缡,终有一宁馨儿之诞生,此一宁馨儿即是宋明之新儒学或理学。所以,中国文化第一次与外界文化由冲突与对垒而互相交流,是一大喜剧,是中国文化之一度文艺复兴。”见金耀基:《从传统到现代》,台北:时报文化出版事业有限公司,1979年,第254页。

中,又见证了明初太祖、成祖的政治、文化专制时代,^①及中叶以后的文化放任和个人主义抬头。^②

其中一个很有趣的现象,是在蒙古元朝的统治下,许多汉人取蒙古名字,以便提高自己的社会地位。清朝史家赵翼的《廿二史札记》中有很详细的记载。如贾塔尔珙,本冀州人;张巴图,本平昌人;刘哈喇布哈,本江西人。当时汉人以蒙古名为荣,成一时尚。^③而到明朝汉人收复天下,当时留在中国的蒙古人最少有十多万,史籍记载当时有不少的蒙古人取汉人名字,以便更好地融入汉人社会。^④

这种情况其实绝不奇怪,在今天的社会,华人取洋名,或洋人取汉名,已经是很寻常的事情。华人取洋名,举目皆是,包括我自己,中学时代因在天主教学校就读,差不多每个人都有个洋名。而洋人取汉名,尤以汉学家居多,如普林斯顿大学的 Frederick Mote,汉名牟复礼;哈佛大学的 Philip Kuhn,汉名孔飞力,都是耳熟能详的名字。只不过在明代政治因素较为浓厚,今天则很多是与文化倾向和时髦有关系。

明代不但佛教与儒家的交流被形容为文艺复兴,回教与儒家的交流也被形容为历史上的一次文艺复兴。回教约在唐代由胡商通过“丝绸之路”和“香料之路”传入中国。^⑤一般相信当时胡商聚居的城市如广州、泉州、杭州和西安,都有回教清真寺的建立。随着接触的增加和了解的加深,一些定居在中国的回教商人,开始与中国妇女通婚,并扮演着沟通中国文化和伊斯兰文化的角色。^⑥向达《唐代长安与西域文明》一书便列举了许多西域艺术和习俗在唐代流行的情况,并指出唐代长安有“胡化”的现象。^⑦宋元两代,随着沿海贸易的发达,外国胡商到中国定居的人数相应增加,中国的回教徒人数也因此而有显著的增长。到明代,经历了蒙古人的统治,整个社会环境促进了民族之间的同化和文化的了解。同时也开始出现回教徒与汉人通婚后所生下的第二代或第三代。明代时许多“回回人”已采用汉人名字,并且说流利的中文,在外表上已经与汉人没有分别。澳洲学者唐纳德·莱斯利(Donald Leslie)指出当时有些回民能够写出优美的诗句和体现士人风范。他说他们的作品是特别的,又能够与广大的中国文学混为一体。它们不可能是伊斯兰的,我们也差不多或完全没可能从这些作家和作品里找出穆斯林来源的痕迹。^⑧伊斯莱利(Raphael Israeli)认为,这些在明代出现、土生土长的回教徒,至此可以称为“Chinese Muslims”(中国穆斯林)而不再是“Muslims in China”(在中国的穆斯林)。^⑨但真正促成中国回

① 毛佩琦、李焯然：《明成祖史论》，台北：天津出版社，1994年，第259—306页。

② 李焯然：《明中叶的反传统思潮——吴中四才子与明代文人的自我追求》，见黄俊杰、町田三郎、柴田笃编：《东亚文化的探索：传统文化的发展》，台北：正中书局，1996年，第543—554页。

③ 赵翼：《廿二史札记》卷三〇，台北：洪氏出版社，1974年，“元汉人多作蒙古名”条，第442—443页。

④ Henry Serruys, *The Mongol in China During the Hung-wu Period 1368-1398, Melanges Chinois et Bouddhiques*, Vol. XI (1956-1959); Henry Serruys, *Mongols Ennobled During the Early Ming, Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 22, No. 12, 1959, pp. 209-260.

⑤ 唐代中国和阿拉伯的交通往来已相当发达,通道主要有两条:一为陆路,经波斯及阿富汗到达新疆天山南北,后经青海、甘肃直至长安,历史上称为“丝绸之路”;另一条为海路,由波斯湾和阿拉伯海出发,经孟加拉湾过马六甲海峡至南海到广州、泉州、杭州、扬州等地,历史上称为“海上丝绸之路”或“香料之路”。

⑥ 白寿彝：《中国回教小史》、陈垣：《回回教入中国史略》，见白寿彝：《中国伊斯兰教史存稿》，银川：宁夏人民出版社，1982年，第1—16、346—365页。

⑦ 向达：《唐代长安与西域文明》，北京：三联书店，1979年，第1—116页。

⑧ Donald Leslie, *Islam in Traditional China: A Short History to 1800*, Canberra: Canberra College of Advanced Education, 1986, p. 115.

⑨ Raphael Israeli, *Islam in China: A Critical Bibliography*, Westport: Greenwood Press, 1994, p. 3.

教史上的文艺复兴是汉译回教经典的出现。

在明末出现了一批精通汉文而又对儒家思想认识深厚的回教徒,他们用中文编辑书籍,引用《古兰经》原文,阐扬伊斯兰教义。他们的著作对回教和儒家的交流,产生了深远的影响,尤其是他们引用了大量儒家的观念和术语去解释回教教义。Donald Leslie 曾经统计明末清初出版的回教汉籍,胪列出著作 59 种,并指出大部分都有再版和重印。^①在明清之际新兴的译著伊斯兰教经典的活动中,王岱舆(约 1580—1650)、马注(1640—1712)、刘智(约 1662—1727)和马复初(约 1780—1860)等人被认为是回族中最负盛名的四大宗教著作家。其中王岱舆又被推为四人之首,因为他是中国回族穆斯林学者中第一位系统地论述伊斯兰教哲理并付之刊行的人。梁以浚在为王岱舆《正教真诠》写的序中说他“四教博通”,^②即回、儒、佛、道兼通的意思。因为这样的缘故,当他讨论伊斯兰教的道理时,往往能够与儒、道、佛思想互相对比,旁征博引,间接促成了回教与儒家思想的沟通和调和,对东西文化的交流,有深远的影响。因此,日本学者桑田六郎称这批作家为“回儒”,并称明末清初为“中国回回史上之文化复兴时期”。^③

明末不但出现“回儒”,而且还有“西儒”。西儒是明末来中国传教的耶稣会会士的自称,其中尤以利玛窦(Matteo Ricci, 1552-1610)在他的汉译著作中,常以西儒自署。基督教早在唐代已开始传入中国,当时称为景教,罗香林教授便曾著《唐元二代之景教》一书,但当时影响甚微。^④其后奥斯曼帝国在西亚兴起,东西方陆路交通阻隔,基督教向东方发展被间断了二百多年。到 16 世纪,再从海路经印度传入中国。其中利玛窦是最先在中国打开局面的人。利玛窦为了顺利进行传教工作,在中国社会立足,他一方面采取上层路线,争取政府官员和士大夫的支持,另一方面,他以学术及西方科技为手段,来引起士大夫的注意和敬重,这两方面他都可以说是成功的。^⑤他的渊博知识也给明代知识分子留下深刻的印象,当时享有盛名的文人李日华说他“紫须碧眼,面色桃花,见人膜拜如礼,人亦爱之,信其为善人也。”(《紫桃轩杂缀》卷一)著名思想家李贽记载他们的见面,形容利玛窦是“极标致”的人,“我所见人未有其比”。^⑥利玛窦的日记里有点埋怨说每年各地进京朝觐的官员达五千人,每次会试考生又有五千多人,许多人到京都希望拜访他,

① Donald Leslie, *Islamic Literature in China*, Canberra: Canberra College of Advanced Education, 1981, pp. 1-59. 关于明清之际出版的回教汉籍,见白寿彝主编:《回族人物志:清代》附卷之六《回回人著述传记目录》,银川:宁夏人民出版社,1992 年,第 187—200 页。

② 王岱舆:《正教真诠》,银川:宁夏人民出版社,1978 年,第 3 页。关于王岱舆,参见 Lee Cheuk Yin, *Islamic Values in Confucian Terms: Wang Daiyu and his Zhengjiao Zhenguan (Genuine Annotation of the Orthodox Teachings)*, Osman Bakar ed., *Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1997, pp. 75-94.

③ 桑田六郎著,安慕陶译:《明末清初之回儒》,见李兴华、冯今源编:《中国伊斯兰教史参考资料选编(1911—1949)》,银川:宁夏人民出版社,1935 年,第 584—588 页。

④ 罗香林指出,唐武宗会昌五年(845)灭法,景教亦受牵连被禁,以至黄巢攻陷广州后,景教在内地已由式微而至绝迹。但其在中国文化中仍有其终不可灭的影响。如潜匿于道教之内吕祖一派,所传《救劫证道经咒》杂有景教赞美诗歌,即其例证。见罗香林:《唐元二代之景教》,香港:中国学社,1966 年,第 2—3 页。

⑤ 《明史》卷三二六《意大利里亚传》记载利玛窦在京,“公卿以下,重其人,咸与晋接”。当时与利氏相交官员包括大学士沈一贯、叶向高,吏部尚书李戴,礼部尚书冯琦,翰林徐光启、李之藻、杨廷筠、冯应京等。耶稣会会士在明传教活动,可参考张维华《明史欧洲四国传注释》(上海:上海古籍出版社,1982 年),第 125—176 页。

⑥ 李贽:《续焚书》卷一《与友人书》,《焚书 续焚书》,北京:中华书局,2009 年,第 35 页。李贽同书另有《赠利西泰》诗:“逍遥北溟,迤迤向南征。刹利标名姓,仙山纪水程。回头十万里,举目九重城。观国之光未?中天日正明。”(李贽:《焚书》卷六,《焚书 续焚书》,第 247 页。)

使他的家每天都人山人海,大大增加了他的工作量。^① 加以每天全国各地寄来的信件无数,这都可见他在当时的受欢迎程度。

利玛窦的被接受也和他的传教方式有关。他尽量采取适合中国习俗的传教方式,并努力调和中西文化的差异,使他成为“明末中西交通史中的核心人物”。^② 尤其是他的《万国全图》,向中土人士介绍世界五大洲和各国风物,虽然当时有些人认为“其论荒渺莫考”,但他确实改变了一些中国知识分子的世界观。柳诒徵说他:“习华言,易华服,读儒书,从儒教,以博中国人之信用”。从目前《天主教东传文献记录汇编》中所保存的耶稣会会士汉文译著中去看,利玛窦等人确实是实现了“汇通中西”的目标。^③

利玛窦在万历三十八年(1610)去世,当时获明神宗皇帝赐葬在北京阜城门外二里沟的一块墓地(今中共北京市委党校校园内)。但传教工作也不是一帆风顺的,矛盾与冲突也许在文化交流的过程中难以避免,利氏死后6年,公元1616年便发生了南京教案,传教士被迫退居广东。^④ 明末又有徐昌治编《圣朝破邪集》,集合了儒、佛、道各家对天主教的批评和攻击的言论。^⑤

在耶稣会会士努力适应中国传统文化的情况下,明末的中国并没有像唐以后中国吸收佛教文化那样的吸收西方基督教文明,更谈不上由此而推动中国文化产生重大的变异,成为中国文化的主流,这也许跟天主教在中国的发展无法持续有关系。黎锦熙曾经以吃饭来比喻中国文化消化印度佛教的情况:“这餐饭整整吃了千年。”这突显了文化交流和吸收过程的艰巨和漫长。

有些人认为中国传统文化像一口“酱缸”,任何外来文化到了中国都要被“酱”住,都要走样。^⑥ 其实这是无可厚非的。文化的交流与移植,难免受到本土文化的阻碍,在相互认识,了解、冲突、吸收后,接受者所接受的大多是综合后的产物。中国文化作为一种“接受文化”(Receiving Culture),它是开放和包容的,有很强的吸收能力和消化能力,但一种文化传统要吸收和融合另一种外来文化,决不是一朝一夕可以完成的,它需要一定的时间和条件,这也许是中国历史上东西文化交流给我们的启示。

(责任编辑:张涛)

① 利玛窦的日记记载他每天接待来客不下二十批,每逢节日来访的人更多达一百人以上。详参何高济、王遵仲、李申译《利玛窦中国札记》(北京:中华书局,1983年),第231—476页。

② 孙尚扬说:“利氏确立的适应中国文化思想的传教路线,他在理论上所作的附儒、补儒、超儒的工作,成为明末传教士在中国活动的主导路线……利玛窦在早期传教士在华语动中的主导作用,他对当时一些杰出的士大夫如徐光启、李之藻等人的影响,他死后从反教士大夫那里遭受的系统批判,表明他是明末中西交通史中的核心人物。”孙尚扬:《明末天主教与儒学的交流和冲突》,台北:文津出版社,1992年,第2—3页。

③ 利玛窦调和汇通中西文化的探讨,参见John Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter*, Hong Kong: University of Hong Kong Press, 1983; Paul Rule, *Kung Tzu or Confucius*, Australia: Ellen & Erwin, 1986; 何俊:《跨文化传播中的思想对话——利玛窦的天文论证与晚明中西思想比较》,《文化中国》1998年第19期,第43—50页;陈受颐:《明末清初耶稣会士的儒教观及其反应》,《中欧文化交流史事论丛》,台北:台湾商务印书馆,1970年,第1—56页。

④ 张维华《南京教案始末》一文认为南京教案是晚明反抗天主教的政治运动。有关讨论可见何俊《西学与晚明思想的裂变》,上海:上海人民出版社,1998年,第213—270页。

⑤ 《圣朝破邪集》八卷为明末排耶言论的总结。卷首《例言》说:“此书主于破邪,而如学术有纯驳,立言有深浅,固不遑论。虽缙流之言,取以为息拒之用,可见破邪之急于拯焚溺,故通篇从原本,不增损一字。”见徐昌治主编:《破邪集》,明崇祯年间刻本,日本安政乙卯年(1855)翻刻,第1页a。

⑥ 羊涤生:《试论文化的综合与创新》,见中华孔子学会编辑委员会编《传统文化的综合与创新》,北京:教育科学出版社,1990年,第1—23页。

从“爱亲”到“爱人”

——恢复孔子思想的真实原貌

邓思平

摘要: 孔子将人类幼年从父母之处接受内在恩惠而产生的一系列由生理到心理的“不安”之感和“孝悌”之意,视作道德人心的外化过程,从而实现从自然人到社会人的道德意识之萌芽升华和必然转化,也正是人类最高精神即“仁爱”的最初呼唤。孔子以“忠恕之道”为基础,以“先事道德”为号召,以“知恩必报”为证明,以“人类精神催化剂”为助力,希望实现仁爱的互爱互利与人人获益的道德平衡的新目标,形成了一种必然的正能量释放趋势。孔子道德观同时建基于关系双方人格地位需是平等的,方式是互助的,目标是双赢的。

关键词: 孔子; 爱亲; 爱人; 不安; 忠恕之道; 先事道德

作者简介: 邓思平,澳门文化局(澳门)

中国传统道德源自儒家,而儒家道德又由孔子奠定基础,据此,我们应从孔子最具代表性的两个耳熟能详的金句“己所不欲,勿施于人”和“己欲立而立人,己欲达而达人”入手,拨开两千多年来遮盖在儒家之上的重重迷雾,发掘蕴藏在孔子道德体系中的微言大义,让其在今天生活中依然可以重新唤醒无尽的活力。

无论哪个朝代,道德规条最终目的都是为调节人际(包括统治者与人民以及人民内部之间)关系而立。到孔子时代,更将道德的侧重点放在如何协调民众之间相互关系上,这是一个巨大的转变。孔子把春秋时代零星分散存在的“仁”学思想归纳并集中起来,加以系统化、科学化和理论化,创建了一个博大精深的平民道德观体系。

孔子认为,平民道德观体系的灵魂就是对“仁爱”的追求。“仁爱”二者之中,“仁”可以代表这种核心主张的外延和规定(如义、礼、廉、耻、智、信、忠、恕、孝、悌、恭、敬、宽、惠、敏、讷、刚、勇、毅等等皆是),而“爱”则是指其内涵与核心,即“爱人”(“仁者爱人”)的行为。

然而,落实上述道德规范,必须先后跨上两个不可或缺的阶段,即“爱亲”和“爱人”,融汇养育之恩、依恋之情、不安之感、孝悌之意,及知恩必报和道德通识等,才可能真正到达人人互助互惠的最高道德彼岸境界。

“爱亲”。一般来说,“爱亲”的道德原则只是要求在有血缘关系的家族圈中运作。在西周宗法制家庭中,只有发扬“爱亲”精神,才能保证有血缘关系的家族成员之间社会体系的牢固和连续,这是必然的要求。

孔子在此带领我们进一步深入探讨“爱亲”的理论基础——凡是每一位个体在幼年时身体上受到来自父母内部至少三年的怀抱养育之恩,必然就在生理上萌生依恋之情和心理上渐生

“不安”(孔子语)之感;长成之后,更不可避免地上升为“知恩必报”的“孝悌之意”。随后,这种“孝悌之意”自然而然会升华成为人们在世间最早的“道德通识”——仁爱,即对父母之爱。归根结底,若没有孝悌就没有仁爱,没有这种由生理感觉到心理感受的成长和升华,也就没有其后以对父母之爱为基础的一切道德的来源。所以,孔儒曰:孝悌者,仁之本。孝悌是仁之源、爱之本,即为此意。

生物界的“母爱’经科学考察,可以认定为自然的产物;然而,人类这一系列从生理到心理产生的“不安之感”到“孝悌之意”,却是其道德本心(仁)的社会外化过程,是“生物人”(有生命之人)到“社会人”(有仁心之人)的最初萌芽发展乃至形成的重要阶段。缺乏此阶段,当事者只能停留在“不仁”的动物发展地步。

可见,出自对父母爱戴的孝悌,是人类最早产生和最基本的道德观念——仁爱(即“道德通识”)的来源。因此,“爱亲”的孝行受到孔子的高度推崇和褒扬。在《论语》中这方面论述比比皆是,如“入则孝,出则弟”(《论语·学而》)等等。

然而,“爱亲”的行为对象毕竟只存在于家族圈内,一切规则仅在有血缘关系的家族成员组成的“小社会”内运作,故我们可称这种型态为道德社会的“初级阶段”。人们必须明白,在“大社会”内(即没有血缘关系的一般社会成员中)完成“爱人”行为,才能真正实现更高的——即“高级阶段”的人人互助互惠的仁爱最高目标。

“爱人”。“爱亲”既然可为人所做到,那么,“爱人”可否自然地实现,完成道德行为的第二个阶段的飞跃?事实上,这个问题的解答并非简单到可以一蹴而就。因为,无可否认,人性多数都是自私的、为己的、“趋利避害”的,这是延续个体生命的根本保证,人们不会无缘无故地去付出或去爱护家族圈子以外的他人——这真是个千古难题!连大儒朱熹也束手无策!

其实,孔子高瞻远望,在他的时代早就发现了解决问题的办法,为此筑起了一道可以跨越上述人性缺陷的鸿沟,到达上述“爱人”彼岸的桥梁。据此,我们尝试阐述一下孔子的构思和观点。

可以认为,在孔子的思想体系中,道德行为通常能分为两个层次:首先是不损他人,即“己所不欲,勿施于人”,凡自己不想做的,肯定不是对己对人有益,也就不应去做。这就是冯友兰所称的儒家“恕道”。其次是惠助他人,即“己欲立而立人,己欲达而达人”。自己想立或达的,必定对己对人均有益——故应让人先去做,把机会让给他人。这点可称为“忠道”。二者合称“忠恕之道”。通过下面进一步的表述,我们可以看到“忠恕之道”如何在孔子整个道德体系中起到关键又基础的作用。

孔子认为,既然父母的恩爱在儿女那里可由后者产生的“不安”上升为相应的道德行为和回报,那么,推而广之,凡是给他人恩惠的人是否也因受方同样产生“不安”,因此会得到此受惠者正面的回报?答案是肯定的——如果人人都做“忠道实施者”,他必然因令对(受)方产生同样的“不安”(诚如前述论及之子女对父母的“知恩必报”行为一样),从而激活其同样的内在生理反应,做出相应的回报。在“施惠者”和“受惠者”间,终于建起一条高层次的各方利益会合并重新平衡的通道。

如上所述,任何道德行为,受惠方必然会产生“不安”之情。也就是说,该“受惠者”对“施惠者”内心即会产生具正能量的“歉疚之情”(今曰“欠人情”),并转化为一种必定回报的心态。这是任何一个正常人都会自然产生的相似心理和生理反应。十分明显,通过消除“不安”引起的“歉疚感”的过程,就是人的内心感受与外部利益达至重新平衡的道德实践,作为结果,人的心情

会趋向平静,其良心会得到救赎,其人性会得到完善。可见,“不安”及其引起的反应,在系列道德行为中扮演了一个多么重要的角色。

“不安”情绪的产生和发现,就如同为孔子道德进路打开一道大门;以实际行动消弭这种情绪,人们就可以方便地向另一个更高的层次迈进。

当然,各方涉事者必须是一个健全有感觉的人。如无感觉,如同木俑泥胎,不但没有了人的基本反应,更不会产生并具备起码的道德意识。正如孔子斥责宰我“不仁”那样。后人便用“麻木不仁”恰当地形容了这种状态(今天的围观跳楼等陋习也是如此)。这样,社会的基础就开始动摇,实在堪忧。

因此,发现并调动具正能量性质的“不安”情绪,是孔子道德进一步发展的关键。

必须指出,这种正面的“不安”不会自然而然地产生,必须由人(特别是“施惠者”)来带领和发动。

因此,孔子十分重视对“施惠者”,也就是对“先行者”的提倡、鼓励和呼唤。因为他们做出的先行主动行为比如奉献牺牲、取义成仁等,定会呼唤起沉睡的心灵,引起社会各层面不同程度的“不安”,甚至起到巨大乃至决定性的激活和推动作用,如同化学反应的催化剂一般,无人可以抗拒。结果是,“不安”始终要平复和消弭,矛盾就在其中得到解决。这样,“先行者”就转化成为孔子整个道德主张中的最关键的推动者和执行者。

孔子构建的道德体系进路大概如下:行“忠道”的“施惠者”因率先给予他人(“受惠者”)正面和积极的利益,从而引起“受惠者”的“不安”,由此激活了后者的回报道德心和责任感的发生。如果无视或否定上述进路的存在和作用,这个社会的道德基础就随之崩溃。

故此,我们可以留意到孔子在不同时间和场合,极力推崇和鼓励这种先行主动的精神,并亲自大力号召,如“仁者先难而后获”(《论语·雍也》),又“先事而后得”(《论语·颜渊》)以及着重提出“己欲立而立人,己欲达而达人”的先人后己的道德提倡等等,这些都是明明白白又实实在在的呼唤。(据此,“忠道”表现出的“高级道德”也可以称作“先事道德”。)孔子从而认为,只要每个人以“忠恕之道”,特别是以“忠道”为基础和指引,先行一步,这样,受惠一方心里的“不安”之情,势必被释放并升华为对施惠一方的回报或回馈之洪流。正如成语所说——“滴水之恩,涌泉相报”,“涌泉”就是由“不安”引起并最终化为双方良性互动及对等互利和互赢互惠的道德行动。人际关系的列车终于可以顺利越过“道德桥梁”,成功地驶向“爱人”的另外一方。

除此之外,还有精神的回报,比如“政者,正也。子帅以正,孰敢不正”(《论语·颜渊》),又如“上好礼,则民莫敢不敬;上好义,则民莫敢不服;上好信,则民莫敢不用情”(《论语·子路》)。即使作为一个统治者,如果率先实行“正”“礼、义、信”,同样可以从百姓那里得到相应的道德回报。孔子弟子子张问仁,孔子就回答他说:“恭则不侮,宽则得众,信则人任焉,敏则有功,惠则足以使人。”能行“恭、宽、信、敏、惠”“五者于天下,为仁矣”(《论语·阳货》)。

因此,“先行一步”或称“先行主义”,站到了道德的制高点上,是孔子构建的“忠恕之道”道德精神世界中的最关键一步。缺少这个步骤,就失去道德行为的原初助力和坚实基础,使道德行为寸步难行。本人在自撰韵文《孔夫子三字经》中,对此有正面概括:“孔道德,并不难;致共赢,重先行。”

当然,孔子道德的实施还需要其他社会条件的配合。比如,道德关系双方无论各方面条件如

何,其人格道德地位应该平等。因此,任何单方行为(如施舍、“嗟来之食”及“奉献”等)都不是完全的,而是不健康的畸形“道德”,无法延续下去,必然没有出路。单方道德行为必须进入施惠和受惠双方的双向互动的道德轨道上,达到共济双赢的最终目的地。孔子及儒家许多道德主张都是成双成对,互相依存,例如上面提到的“恭则不侮,宽则得众,信则人任,敏则有功,惠则使人”及“其身正,不令而行”等。立国立家的纲纪更是如此:“君仁臣忠,父慈子孝,兄爱弟敬,夫和妻柔,姑慈妇听,礼之至也。”(贾谊《新书》)

这就是说,社会每一成员,从最高君王到普通平民百姓,理论上都有权得到建基于相互平等和尊重前提下的相互帮助。

总之,正是孔子提倡的“孝悌之道”巩固了家庭,强化了“小社会”(家庭)的“爱亲”关系;其“忠恕之道”则巩固了社会,强化了“大社会”(社会)的“爱人”联系。这是一种必然的能量活动趋势。如果没有“孝悌之道”,家庭关系就会松散;没有“忠恕之道”,社会关系就会崩溃。归根结底,如果说“趋利避害”是人类不可避免的弱点和离心力,那么“孝悌之心”和“忠恕之道”运作的向心力量就是以“仁爱”为核心释放的永恒动能。没有这种动能,人类乃至地球一分钟也不可能生存下去。

孔子主张实行“先事”道德,提供一把打开人类自私隔阂之沉重大门的金钥匙,从“小社会”通向“大社会”的桥梁,施惠者通过提供“催化剂”的功用,帮助他人而得到回馈,从而使自己(施惠者)同样获益。这样,借用赵敦华在澳门举办的海峡两岸暨港、澳中青年哲学家学术论坛上的报告的用语,就是“一好变成两好”,主动者单方的好进阶为主动者、被动者双方的好,爱人等于爱己,利人等于利己,助人等于助己。孔子的主张,补偿了人类自身的自私缺陷,用世俗(非神圣)和大众化的感情和观点,语言和方式,理性(即公平合理)并人性化地指出了人类在道德范畴中互助共济,实现大同世界,走向一个全新的“大社会”的最终前景。

人类生活在一个“爱亲”和“爱人”,无私互助的温暖大家庭中,何乐而不为? 人人不分种族,不分彼此,知恩图报,平等互利,携手共进地沉浸到温暖海洋之中,将“仁者爱人”的道德精神发扬光大,地球村的民众们生活在孔夫子勾画的和谐的世界大同的“大社会”之中。这就是我们生活和生命的目的。

在孔子为代表的、以先行主义为特征的、真正儒家思想引导下,我们的文明才有希望达至互助互惠的仁爱最高目标,21 世纪的社会才能保持真正的长治久安和理性发展。

最近,人生意义的讨论在社会上高潮再起。根据孔子的思想,人生一世,特别是三年襁褓,离不开父母养育,如不报答,则禽兽不如。长大成人,同样离不开社会互助,特别是有赖于那些发扬先驱精神的前辈,砥励牺牲,前仆后继,才能水涨船高,换来今天的幸福。因此,人的一生,从小到大,对社会、对前辈亏欠太多,“不安”之心应永挂心头。面对这一切,是苟且偷生,忘恩负义,还是承前启后,不忘使命? 这是文明与落后的真正区别,也是任何名牌衫裤无法取代的。谨此国际儒学联合会成立 30 周年之际,本人特提出此事,请讨论人生意义的人们深思!

(责任编辑:张 涛)

在推进“两个结合”中 多领域发挥儒学新时代作用

金 刚

摘要:“两个结合”是“必由之路”和“最大法宝”。历史上,“两个结合”的深入发展客观促进了中华优秀传统文化尤其是儒家文化在多领域发挥重要作用。新时代,伴随着“两个结合”尤其是“第二个结合”在理论和实践层面的不断深入,中华优秀传统文化的新时代作用将会得到更全面更系统更深入的发挥。“两个结合”对多领域发挥儒学的新时代作用影响更加深远,对儒学更广泛发挥新时代作用的需求尤为迫切。作为中华优秀传统文化的最鲜明代表和最主要的组成部分,儒学在“两个结合”中具有独特地位。在深入推进“两个结合”过程中,多领域发挥儒学新时代作用是重中之重。

关键词:“两个结合”; 儒学; 多领域; 新时代作用

基金项目:2022年度国家社会科学基金后期资助项目“高质量推进基层党组织建设研究”(22FDJB008)

作者简介:金刚,曲阜师范大学历史文化学院(曲阜 273165)

“两个结合”重大创新理论的提出,标志着习近平新时代中国特色社会主义思想新的飞跃,标志着马克思主义和中华优秀传统文化这两个博大精深的思想体系的全方位结合融通进入新境界。“两个结合”的指引作用和重大效能,不仅仅在于进一步推进马克思主义中国化时代化,也不仅仅在于进一步促进中华优秀传统文化的创造性转化创新性发展,其对诸多现实工作任务的根本引领和强大赋能作用将不断显现。历史上,“两个结合”的深入发展客观促进了中华优秀传统文化尤其是儒家文化在多领域发挥重要作用。新时代,伴随着“两个结合”尤其是“第二个结合”在理论和实践层面的不断深入,中华优秀传统文化尤其是儒家文化的新时代作用将会得到更全面更系统更深入的发挥。作为中华优秀传统文化的最鲜明代表和最主要的组成部分,儒学在“两个结合”中具有独特地位。在深入推进“两个结合”过程中,多领域发挥儒学新时代作用是重中之重。

一、“两个结合”对多领域发挥儒学的新时代作用影响更加深远

新时代以来尤其是“两个结合”重大创新理论提出以来,对中华优秀传统文化特别是儒学的认识正在发生根本性转变,全面、科学、理性、辩证看待儒学逐渐成为一种思潮,儒学在新的时代条件下更加充分发挥积极作用正在成为一种趋势。“第二个结合”的提出,更加彰显出儒学的历史作用和现实意义是不容忽视、不再回避、不可或缺的,对于进一步多领域发挥儒学的新时代作用将产生深远影响。

1. “两个结合”为多领域发挥儒学的新时代作用提供根本依据

从“两个结合”的重大效能来看,其对中国共产党各个历史时期多个领域取得的重大成就都产生了根本性影响,其中的儒学因素也居功甚伟,不断增强中国共产党的“马”“儒”结合特质,迸发出磅礴合力。如果将所有成就统统归功于马克思主义是不客观的,也是不符合马克思主义的。从“两个结合”的独特地位来看,其作为习近平新时代中国特色社会主义思想的精髓和“成功的最大法宝”,内在地具有指引多领域重要工作的特质,其中的儒学因素也必将随之影响到新时代的多个方面,并更深层次地注入马克思主义。新时代推进“两个结合”,必然预示着儒家学说在新的形势下紧抓机遇,乘势而上,通过创造性转化创新性发展彻底摆脱长期以来受到误解、歪曲、否定、打压的不利局面。

2. “两个结合”重大创新理论从根本上提升了儒学的当代地位

从十八大以前的近百年历史来看,在“西化”思潮和文化自卑心理的作用下,技不如人、制不如人、文不如人的认知层层深入,中国落后挨打被不科学不理性地归罪于传统文化,儒学更是首当其冲,社会地位断崖式下降,到文化大革命期间跌入谷底。虽然改革开放以来以儒学为代表的传统文化热不断升温,但没有产生根本性改变,对儒学和孔子的误解和无知依然很深,儒学与马克思主义对立的思想观念依然在较大程度上存在。从党的十八大以来的十几年来看,儒学的社会地位提升程度百年未有,突出表现在习近平多次考察儒学重地和亲自参加儒学相关活动,突出表现在“两个结合”在坚持马克思主义指导地位的同时,深刻彰显了“马”与“儒”的相互成就,充分表达了对马克思主义这个魂脉和中华优秀传统文化这个根脉的一并坚守。

3. “两个结合”为马克思主义与儒家文化的高度融通夯实根基

从马克思主义的中国发展史来看,其经历了与中华优秀传统文化尤其是儒学的不断融通。从毛泽东思想到中国特色社会主义理论,再到习近平新时代中国特色社会主义思想,儒学元素在其中的分量不断累积,儒学与马克思主义的融通不断深化,儒学与现代社会的适应性不断增强。从儒学在中国两千多年的发展史来看,尽管经历了从两汉经学、魏晋玄学、程朱理学、陆王心学等不同发展阶段新鲜因素的不断融入,但其创新活力到有清一代因统治集团的保守腐败而迅速下降。马克思主义传入中国后,“两个结合”不断深化,马克思主义与儒家文化的结合融通持续发展。尤其是“第二个结合”实现了又一次思想解放,为马克思主义与儒家文化的高度融通夯实了根基,推动“马”“儒”在相互成就中协同赋能中国特色社会主义。

二、“两个结合”对儒学更广泛发挥新时代作用的需求尤为迫切

继续推进“两个结合”,更加充分发挥“两个结合”的“最大法宝”作用,是建设中华民族现代文明、以中国式现代化全面推进中华民族伟大复兴的必由之路。基于儒学在中华文化、中国社会、中华民族中的主体地位、根本影响和突出贡献,“两个结合”的深入推进应当首先聚焦于以时代精神激活儒学的生命力,更广泛发挥儒学的新时代作用,重点做好儒家思想文化的创造性转化创新性发展。这样才能以点带面,统筹推动发挥好其他优秀文化的重要作用,形成系统性合力。

1. 中华优秀传统文化中的诸多重要元素在儒学体系中体现得更全面更系统更深刻

2023年6月,习近平总书记重点强调了塑造出中华文明突出特性的中华优秀传统文化诸多重要元素。客观而言,这些具有跨越时空的恒久价值的重要元素乃至中华文明的五个突出特性,

在致力于经世致用、具有强烈社会担当的儒学当中体现得更全面更系统更深刻。随着中国特色社会主义文化建设的深入发展,尤其是在党和国家的大力推动下,我们深刻认识到,儒家的很多思想理念精华不但与新时代的要求十分契合,而且通过创造性转化创新性发展,能够释放出推动高质量发展的强大动能。由于文明的长期蒙尘和人为的刻意歪曲而造成的难以革除的错误影响,对儒学的这些重要元素和时代价值认识不足,必须尽快解决。新时代推进“两个结合”,内在要求充分激活中华优秀传统文化中的诸多重要元素,其重点和关键就是儒学的重要元素。

2. 强化中国特色社会主义的“中国特色”过程中增加儒学底色更基础更厚重更关键

强化中国特色社会主义的“中国特色”对于新时代更加成功发展中国特色社会主义无比重要。从习近平总书记对孔子及儒学的格外重视可以深刻感悟到,其中的儒学底色对于“中国特色”更基础更厚重更关键。无论是总书记考察曲阜还是考察朱熹园,无论是考察岳麓书院还是考察三苏祠,乃至在纪念孔子诞辰大会的重要讲话等等,都强烈地彰显出这一点。从根本上讲,儒学底色是中国特色的最重要体现,如果不首先聚焦儒学底色,中国特色就不能真正充分强化。推进“两个结合”,不但内在要求聚焦儒学来促进马克思主义中国化时代化,而且内在要求以儒学为首要突破点来促进中华优秀传统文化“两创”实践,推动儒学更广泛更深入发挥底色作用已经成为不断强化中国特色社会主义的“中国特色”的必由之路。

3. “两个结合”百余年发展演进过程中“马”“儒”结合融通更主线更主导更主流

中华优秀传统文化的宇宙观、天下观、社会观、道德观与科学社会主义和马克思主义是高度契合的,“两个结合”是一种基于契合、始于结合、达于融合的创新创造,其中“儒”“马”结合融通无疑更主线更主导更主流。党的思想路线、政治路线、组织路线、群众路线、三大优良作风、三大法宝等等,都是“儒”“马”结合融通更主线更主导更主流的客观明证。马克思主义和儒家学说都是社会担当精神极其强烈、天下使命情怀极其浓厚、兼容并包格局极其广大、经世致用智慧极其丰富的博大精深的思想体系。无论从“两个结合”的前提是彼此契合、结果是互相成就方面来审视,还是从“两个结合”筑牢了道路根基、打开了创新空间、巩固了文化主体性方面来分析,都内在要求必须充分重视“儒”“马”结合融通在“两个结合”当中的关键地位。推进“两个结合”,尤其要使儒家推崇的“小康”“大同”“天下为公”“重民”“安民”“仁义礼智信”“和而不同”“协和万邦”“大一统”等等,与更加成功地发展中国特色社会主义、建设中华民族现代文明等更加紧密地结合在一起。

4. 习近平文化思想的“明体达用、体用贯通”特质对儒学吸收更具体更聚焦更丰富

儒家学说的经世致用特质最鲜明,对体用关系的探索最执着,对后世治国理政的影响最深刻。《论语》中有关于“礼之本”和“礼之用”的探讨、《易传》中关于“显诸仁,藏诸用”的认识、《荀子》中关于“万物同宇而异体,无宜而有用”等经典论述,对后代儒家产生一脉相承的思想引领。胡瑗“以明体达用之学授诸生”、范仲淹致力于“贯通经术,明达政体”、程颐提出“体用一源”等,推动“明体达用、体用贯通”的思潮不断丰富发展,意在更有效治国安民。仅从习近平总书记用典就可领悟到,他的文化思想尤其是“明体达用、体用贯通”特质对儒学的吸收提升更具体更聚焦更丰富。这也深刻反映了习近平文化思想对中华文化立场的坚守和对中华民族文化主体性的巩固。习近平文化思想是“两个结合”在新时代意识形态和思想文化建设方面的结晶。进一步发展习近平文化思想,更加需要重点聚焦儒学的“明体达用、体用贯通”思想,做好儒学的“两创”。

三、在推进“两个结合”中多领域发挥儒学新时代作用的关键着力点

“两个结合”使得马克思主义的文化生命持续充实,使得以儒学为代表的中华优秀传统文化

的生命力不断被激活,更在岁月的长河中塑造了中国共产党的马克思主义和中华优秀传统文化有机结合的双重特质。新时代“两个结合”最大法宝作用的充分发挥,关键就在于中国共产党的双重特质进一步强化,关键就在于马克思主义和中华优秀传统文化高度契合、有机结合、全面融合的磅礴伟力充分释放,关键就在于儒学在多领域的重要作用适世而起,因时而动,乘势而上,应事而发。多领域发挥儒学新时代作用,除了当前普遍关注的马克思主义中国化时代化、深化世界文明交流互鉴之外,应当力求在以下方面取得实效。

1. 党的建设质量不断提升

在中华优秀传统文化之中,儒学具有强劲的塑造力和引领力。其深刻原因和主要表现为:一是根深蒂固的思想行为影响,对中华民族形成和发展的纽带作用最为明显;二是无可争议的历史主导地位,真正贯穿于中国社会发展演进的方方面面;三是博大精深的治国理政智慧,更加能够通过实现进一步转化升华契合新时代要求;四是无与伦比的文化包容特质,不断以开放胸襟吸收和融合其他文化而不断发展创新;五是不可磨灭的卓越世界贡献,在历史长河中远播海外促进人类文明发展进步;六是绵延不断的深层文化基因,在风云变幻中始终发挥着血脉、灵魂和根基作用;七是高山仰止的崇高精神境界,激励着一代又一代志士仁人为国为民为人类拼搏进取;八是源远流长的道统传承体系,铸就世所罕见、持续不断的整合功能;九是不可或缺的现代社会参照,能够提供更多弥足珍贵的启迪启发启示。儒家文化相比而言在很多方面具有的突出优势,是新时代党的建设质量不断提升的最丰厚滋养,其塑造力和引领力在党的建设质量提升方面具有更加充分的智慧。在推进“两个结合”中多领域发挥儒学新时代作用,要聚焦党的建设质量不断提升,着力发挥儒学在铸牢初心使命、强化执政能力建设和纯洁性建设、推进党的理论创新等方面的重要作用。

2. 中国式现代化深入发展

在中华优秀传统文化之中,儒学具有更持久的创新性和适应性。这种创新性和适应性,一方面表现为儒学一直在“与时偕行”“革故鼎新、辉光日新”“日日新,又日新”之中创造性转化创新性发展,历经数千年依然屹立;另一方面,儒学的很多理念更能深刻契合中国式现代化的内涵。中国式现代化的关键要素,比如“共同富裕”“物质文明和精神文明相协调”“人与自然和谐共生”“走和平发展道路”等,都能从儒家思想文化中找到更多与之相契合相适应相协调的内容。作为具有世界影响的博大精深的文化体系,儒家思想文化能够更全面体现中国特色,更能够不断赋予中国式现代化更多的中国特色。在推进“两个结合”中多领域发挥儒学新时代作用,要聚焦中国式现代化深入发展,着力发挥儒学在坚持中国特色社会主义道路、全面建设社会主义现代化国家、建设中华民族现代文明等方面的重要作用。

3. 推进中华民族共同体建设

在中华优秀传统文化之中,儒学具有更巨大的凝聚力和向心力。这种凝聚力和向心力体现在中华民族发展史的各个阶段,包括少数民族政权时期。中华民族数千年的融合历史中,儒学是纽带和桥梁,不断推进各族人民的“中华文化认同”和“心灵相通、命运相通”,打下了中华民族多元一体的坚实根基。历史上,儒家思想文化一直发挥着强大的凝聚融合作用,成为中华民族和睦相处、和衷共济、和谐发展、和合一体的内生动力。这使得国家虽然经过特殊时期的动荡分裂仍然重新走向统一,民族虽然有过对立但仍然不断走向融合。尤其是,即使在少数民族政权时期,儒家思想文化仍然成为主流意识形态,引领少数民族不断融入中华民族大家庭。儒家思想文化追求和睦、和谐、和合、和平、和美,使其内在的感染力、亲和力、向心力、凝聚力不断强化和升华,成为中华民族多元一体的关键因素。在推进“两个结合”中多领域发挥儒学新时代作用,要聚焦

推进中华民族共同体建设,着力发挥儒学在建设中华民族共有精神家园、推进中华民族共同团结奋斗共同繁荣发展、共享中华民族伟大复兴荣光等方面的重要作用。

4. 构建大团结大联合的大统战格局

在中华优秀传统文化之中,儒学具有更广阔的大视野和大格局。这种大视野和大格局集中表现为大一统、和合思维、家国情怀等等,为国家安定有序和社会团结统一提供思想和理论基础。新时代,文化与大统战格局的联系日益密切。就2021年印发的《中国共产党统一战线工作条例》而言,其中富含文化意蕴,与以往的此类条例相比更加注重发挥文化的力量。新时代,以进一步激活儒学生命力为重要抓手和关键切入点,强力激活文化动能,助推构建“大统战工作格局”,实现“大团结大联合”,正在成为趋势。统一战线工作在促进“五个认同”特别是文化认同方面意义重大,同时文化认同对助推新时代统战工作事半功倍行稳致远也至关重要。在中华文明体系中,儒家文明的统一性和包容性尤其显著,视野和格局更加广博,对不同地域乡土、血缘世系、宗教信仰的群体都能更好地接纳。在推进“两个结合”中多领域发挥儒学新时代作用,要聚焦构建大团结大联合的大统战格局,着力发挥儒学在促进“五个认同”、凝聚海内外力量、造就最大同心圆等方面的重要作用。

5. 促进宗教中国化更具实效

在中华优秀传统文化之中,儒学具有更厚重的涵化力和包容性。这种涵化力和包容性突出表现在其对外来宗教的引领和浸润方面。历史上,佛教、基督教、伊斯兰教都形成了“会通儒学”传统,深刻催化了中国化的历史进程。从根本上说,宗教的中国化主要是在儒家思想文化的长期熏陶浸润之中不断深化的。正是在不断认同、接受、会通儒家思想文化的过程中,宗教的中国特色更加鲜明,与中国社会更相适应。新时代,随着儒学的重新兴盛,及时升华外来宗教“会通儒学”传统,将对外来宗教中国化产生极其重要的推动作用。高质量促进宗教中国化,可以进一步增强儒家文化对宗教的浸润引导作用,着力升华历史上的“会通儒学”传统,使宗教中国化从表层性的“文化结合”发展为深层次“文化融合”。在推进“两个结合”中多领域发挥儒学新时代作用,要聚焦促进宗教中国化更具实效,着力发挥儒学在升华宗教“会通儒学”传统、增强宗教中国特色、促进宗教与社会主义新时代相适应等方面的重要作用。

6. 巩固中华民族文化主体性

在中华优秀传统文化之中,儒学具有更根本的血脉性和根脉性。巩固中华民族文化主体性,基于文化对于民族灵魂和血脉的根本性作用,不但意味着对文化的主导性、本位性、核心性、引领性、凝聚性、塑造性效能的极度重视,而且意味着对中华文化核心主旨的固守,对中华文化主干地位的坚持,对中华文化主流影响的强化,对中华文化主导作用的提升,对中华民族精神独立的追求。从“百家争鸣”开始,儒学更多地吸收道家墨兵阴阳佛等多家文化的精华,在坚持自我发展的同时,为回应挑战而不断自我调整,不断开创新局,始终如一守护着中华民族文化主体性。唐宋以来加速演进的儒释道“三教合一”以及新文化运动以来深入发展的“两个结合”,体现出强烈的包容性、和平性、认同性、互利性、创造性、守正性以及一体化、同向化、中国化、时代化,进一步塑造和巩固了中华民族文化主体性。其中,儒学发挥了更根本的血脉性和根脉性作用。在推进“两个结合”中多领域发挥儒学新时代作用,要聚焦巩固中华民族文化主体性更具实效,着力发挥儒学在坚守中华文化立场、守护中华民族根脉、强化中华民族精神独立等方面的重要作用。

(责任编辑:张 涛)

· 对话 ·

记忆:艾兰与中西学术交往访谈录^①

汪涛 艾兰(Sarah Allan)访谈 张欣毓译

摘要:汪涛与艾兰交流了改革开放以来,艾兰在推动中西方学术合作上作出的贡献。艾兰回忆了与中国学者的往来,并特别谈及和李学勤交往的经历。二人推动了欧洲所藏甲骨、青铜器的出版,还促成了伦敦大学亚非学院和中国社会科学院历史研究所的年度交流项目。该项目在敦煌研究等更广泛领域的国际合作上贡献非凡。汪涛谈及自己翻译的艾兰论著,并与艾兰讨论了其参加中国学术会议的体会。其后,艾兰追溯了在亚非学院和达慕思大学组织的早期中国研究的相关活动,尤其讨论了郭店《老子》研讨会的筹划过程、会议模式和后续影响。该研讨会采取共读文献的形式,为不同背景学者间的对话及宏大问题的展开提供了平台。这种形式延续到了后来的其他会议。接下来,艾兰分享了未来在著述、授课、与清华大学合作等方面的打算,并谈及自己与中美学生的合作,对早期中国领域寄予开放的期待。

关键词:西方汉学; 中西学术交往; 出土文献; 早期中国; 敦煌研究

作者简介:汪涛,芝加哥艺术博物馆(芝加哥 IL60603);艾兰(Sarah Allan),达慕思大学、清华大学(达慕思 03755,北京 100084);张欣毓,麦吉尔大学(麦吉尔 H3A 0G4)

汪涛:艾兰,很高兴有机会与您谈谈您的学术历程。我想其中很重要的一步是您如何开始接触中国,并与中国学者来往。

艾兰:我最开始去中国是在 1977 年和 1979 年,当时是随团前往。那时中国刚刚开放。我以讲师的身份参加了访问团,以这种方式到访中国。但直到我在伦敦大学亚非学院(School of Oriental and African Studies, University of London)任教时,中国学者开始来伦敦,我才能够与他们熟悉起来。最早来伦敦并待了有一段时间的那批中国学者中就有李学勤。

汪涛:您第一次见到他是什么时候?

艾兰:我印象中是在 1981 年。他受鲁惟一(Michael Loewe)邀请到剑桥大学克莱尔学堂(Claire Hall, Cambridge University)担任访问学者。我记得他已经在别处见过葛瑞汉(Angus Graham)和谭朴森(Paul Thompson)。他写信告诉他们自己在剑桥。我们想邀请他来伦敦,谭朴森对我说:“对待这样的学者,你应该先去拜访他,而不能仅仅邀请他来拜访你。”所以我们乘火车到了剑桥,在那儿与他会面。接着我们把他邀请到了伦敦。

那时,我已经开始研究甲骨,李学勤在这个领域享有盛名,所以我提议我们去参观所有收藏在英国的甲骨文。所以真的成行了!我们先到访了坐落在伦敦的大英图书馆和大英博物馆,然

^① 编者按:采访视频见 https://www.youtube.com/watch?v=_yVridQQIGY。访谈进行于 2021 年 12 月,文稿经艾兰、汪涛在 2022 年 4 月审阅修订。

后去了剑桥、牛津,最后一站是爱丁堡,看了每个地方收藏的甲骨。他在自己的笔记中做了记录,后来他提议我们合作出版这些甲骨文。这就是我最开始与李学勤接触的经历,也因此开始了我们的第一次合作。

汪涛:您两位的会面十分难得。如我们所知,中国学者在20世纪80年代刚刚开始出国访问。他们去往美国、欧洲,当然还有英国。在那个年代,中国刚刚打开国门,西方学者也是头一次欢迎这些新的访客。

艾兰:没错,这很不同寻常。因为即便在英国,那时也没有多少交流的机会。李学勤的来访是受到了鲁惟一的邀请,所以他是作为单独的学者来的,而不是参加了某个有组织的交流项目或者会议。因此,他能够在英国停留相对较长的时间,几乎待了一年。他之所以能作为单独的学者来访,还因为他能讲些英语,这在当时并不常见,特别是对于研究早期中国的学者而言。他刚来时英语不算太糟,多年来又不断精进。

正是在李学勤的倡议下,我们开始甲骨项目的合作。但是我们需要为这个项目找到资金。我们的办法是——这也是李学勤的主意——成立一个亚非学院(具体来说当时下设的远东系)与中国社会科学院历史研究所(具体来说是先秦室)之间的学者年度交流项目。英方由英国文化教育协会(British Council)资助。

当时面临的主要问题是我们需要甲骨文的拓片才能出版,所以我们借助交流项目解决了这个问题。因此,第一位由这个项目来访伦敦的学者是甲骨专家齐文心。她是著名甲骨专家胡厚宣的学生,也是知名历史学家齐思和的女儿。她参与了胡厚宣《甲骨文合集》项目的编纂工作。胡厚宣带领的学者们有时聚在一起制作拓片,她也掌握了这项工作。我们的想法是她通过我们的学术交流项目来访,并在访英期间制作甲骨文的拓片。这对她而言是个相当艰巨的任务,因为连李学勤也未能预料制作拓片所需耗费的时间和精力。当她来到英国时,她几乎在一年间整日坐在椅子上,像这样(艾兰模仿用刷子扑打甲骨的动作)。

在齐文心开始制作拓片之前,我必须取得各机构的许可。我很清楚他们在文物保管方面的顾虑。因此,我先联系了大英图书馆,当时吴芳思(Frances Wood)和马克乐(Beth McKillop)是收藏甲骨的中文部门的馆员。吴芳思说服了她的上级允许制作拓片,他们的保管部也同意了齐文心在那里进行这项工作。因为大英图书馆的保管部非常受认可,所以一旦他们同意,其他机构也不再顾虑,同样许可了这项工作。

李学勤、齐文心和我一起参与了这个项目,并且用各种方式尽一些力量,但是齐文心负责释文和整理拓片的基础工作,所以《英国所藏甲骨集》^①的出版不仅反映了她为制作拓片付出的时间和心力,更体现了她的学术能力。在齐文心完成了释文之后,我和李学勤都去了加利福尼亚州开会。在会议结束时,我们一起去了我母亲在旧金山以北博利纳斯的住处。李学勤住在我母亲的房子里,我和我先生住在附近。那段时间,我们一起浏览了所有的释文,但这些都建立在齐文心的基础工作之上。

齐文心刚来英国时,我丈夫在加州。如果她自己租房,费用会很高,所以她在伦敦工作时和我住在一起。那时我的中文口语不是很好,但随着我们一同生活工作,我的口语得到了很大提升。

^① 李学勤、齐文心、艾兰:《英国所藏甲骨集》,北京:中华书局,1985年。

汪涛:她不太会讲英文吗?

艾兰:只会讲几个词,但她的耳朵很灵,所以发音很地道!她还讲一口标准的普通话,实际上非常动听,每个音调都很清晰。

当我与齐文心一起工作时,我阅读甲骨文的能力也进步了很多。我是在伯克利念书的时候开始学习甲骨文的,旁听过吉德炜(David Keightley)的课,后来我都是在自学。我没有接受过系统的训练。当和齐文心一起工作时,我尝试阅读英国合集中的每个甲骨文,我们还时常讨论它们的含义,并谈论商代历史。所以这对于我而言是非常宝贵的机会。

汪涛:您二位也成了要好的朋友。

艾兰:没错。我们成了密友,友谊延续至今。

汪涛:在甲骨项目之后,您和李学勤继续合作了其他项目。你们访问了欧洲所有藏有中国青铜器的博物馆,还在瑞典斯德哥尔摩完成了一个甲骨项目。这些工作后来也出版了。^①

艾兰:是的。我们最初的项目主要有两点影响:其一是我继续与李学勤合作;其二是交流项目持续进行,带来了其他成就。

在甲骨项目结束后,《英国所藏甲骨集》第一卷在1985年面世,当时由中华书局出版。我认为这本书能在中国出版非常重要。原因之一在于它在英文世界的出版困难重重。另一点在于中国学者能方便地用到它。这很关键。实际上,在这本合集的影响下,其他甲骨合集也开始陆续问世。诚然,当时已经有《甲骨文合集》,但仍然有许多未发表的收藏。在我们这册之后,俄罗斯、法国等地收藏的甲骨开始出版,中国也同样如此。

一旦有机会,我和李学勤还会一起去考察青铜器。下一个项目是我提议的。我提出我们合作完成关于欧洲收藏的青铜器的课题。所以,我为这次欧洲之行申请了资金。这笔钱非常少,勉强够我们花两个月时间在欧洲出行、参观博物馆。我们的预算极其有限。但我做了便宜旅馆的攻略。我们的出行就在价格低廉的小旅馆间穿梭。当人们请客吃饭时,我们能省下一笔钱(回忆起这段往事时,艾兰笑了起来)。

我们设法到访了欧洲藏有青铜器的重要的博物馆。人们太友善了。当时的中国封闭了许久,所有的馆员都为见到中国学者而高兴。李学勤很擅长与人交谈。当我们访问博物馆时,他总是向馆员解释他们的青铜器重要在哪些方面,并告诉他们与藏品相关的考古发现。

汪涛:他们中的大多数之前从未见过中国学者。

艾兰:没错。同样,他们从李学勤那里更了解自己的收藏,这是种意外的收获。人们对这些交流心怀好奇,充满兴趣。当然,我目睹了这些。

我想要交代一些背景。我们没有试图发表这些收藏中的所有青铜器,因为我们没有足够的时间和资金来支持这样巨大的项目。我们只是选择了我们眼中格外有意思的那部分。我的选择通常基于纹饰,李学勤偏好器型或铭文不寻常的青铜器。一开始,李学勤设想会有许多未经发表的铸有独特铭文的铜器,但实际上并非如此。大多数欧洲人的收藏出于文物的艺术价值,他们对铭文兴趣寥寥。

我对旅途中的一次插曲记忆犹新。我们先参观了斯德哥尔摩的远东古物博物馆。计划中的

^① 李学勤、艾兰编著:《欧洲所藏中国青铜器遗珠》,北京:文物出版社,1995年。李学勤、齐文心、艾兰:《瑞典斯德哥尔摩远东古物博物馆藏甲骨文字》,北京:中华书局,1999年。

下一站是东德。当时去东德旅行不是完全没可能,但阻碍重重。

汪涛:柏林墙!!

艾兰:是这样。当时柏林墙还没倒,旅行受到种种限制。人们必须在出行前预定好旅店。一切都需要事先做好计划。我们在伦敦完成了这项任务。在离开伦敦前,我还给东柏林的人写了信,这样他们就提前知道我们要来,可以做些准备。然而,我们没收到任何回复。在离开斯德哥尔摩后,我们先去了南方的马尔默(Malmö),看了那里的青铜器。我们的计划是一大早搭乘渡船去东德。但我没留意时间已经调整为了夏令时,所以我们误了船。

汪涛:好吧。所以你们没去成。

艾兰:所以,我们不得不等到那天傍晚,搭乘了夜间渡轮,在第二天早晨到了柏林。他们以为我们按照计划到达,所以,当我们刚刚落脚,李学勤就接到了一通电话。因为我在之前的信中告知了我们住宿的地方,所以他们知道那家旅馆。他们邀请李学勤去会谈。对我这个西方学者来说,观察他们交往很有意思。有人从中国来,那里仍未完全开放,还有一批东德人,依旧在铁幕之后。当他们会面时,东德人很想知道中国已经开放到了什么程度。

汪涛:在那个年代,我想,中国刚刚开始发生变化。20世纪80年代。

艾兰:对,一切变化才开始发生,当然东欧也马上要改变。

汪涛:这真是太巧了——您和李学勤有相同的兴趣,还研究一样的主题。当然,李学勤是非常广博的学者,知识渊博。您二位相会后,切实展开了长期的工作关系和友谊,这也改变了您和许多人的学术生涯。

艾兰:确实如此。另外,除了与我合作外,李学勤在推动中国与欧洲、美国的国际学术关系上都贡献非凡。

在我看来,我们的工作在另一方面也很重要,就是建立了亚非学院和历史所之间的交流项目,当时是为了完成最初的甲骨项目而创设的。在这个交流项目确立后不久,历史所就派来了其他学者,最初几位包括张弓和宋家钰,他们二位都是敦煌研究专家。在他们来的时候,我们刚刚在1985年出版了《英国所藏甲骨集》。他们主要围绕大英图书馆的敦煌文献做研究,还提议了敦煌文献的联合出版项目。因为这批收藏过于浩繁,他们建议只出版非佛教的部分。^①但体量仍然庞大,我认为不可行。但我碰巧参加了某个接待会——我记不清那场接待会是出于什么原因了。

刘钊棠当时也在那里,我给他讲了出版敦煌文献的计划。他说:“你们需要多少钱?”我答道:“我不知道。”我不觉得这件事可行。在他第三次问我后,我说:“我确实不清楚,大概一万镑左右。我必须要想一想。”但他向前走去,与莫绮芬(Elizabeth Frankland Moore)交谈。她创立了中英学者基金会(Sino-British Fellowship Trust),这项基金成为这类项目至关重要的资助者。这笔钱是她的,所以没有涉及太多官僚。她拍板花多少钱、花在什么地方。她曾在20世纪40年代访问过中国,而且她想要帮助中国学者,所以在她的支持下,我们开始了敦煌项目来出版相关文献。

我不是敦煌学者。实际上,李学勤提醒过我不要涉足敦煌研究。他讲道:“一旦你参与到敦

^① 中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编:《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》,成都:四川人民出版社,1990—1995年。

煌研究中,就再也出不来了。”所以我只是在行政上帮帮忙。我们用亚非学院的交流项目支持这个敦煌项目,但我没有试图去研究材料。大英图书馆的吴芳思和马克乐是这个项目的关键。你大概也是在那个时候来了伦敦,还参与其中。

汪涛:没错,那是1986年我刚到伦敦的时候。我第一次见到您。接着我开始读您的作品,还着手翻译其中的一部分。就这样,我开始了对西方汉学的求学之路。我沉浸其中,还开始随您研究甲骨文。当然,李学勤也在那里,所以我也向他请教的宝贵机会。我的经历很有趣,因为当时我在翻译您的《龟之谜》。^①我还翻译了您最初在中国会议上宣读的一些章节。您第一次参加中国的学术会议是什么时候?当您介绍文章时,您从中国学者那里收到了什么评价?

艾兰:我想我的经历和美国学者的经历有些不同。当时英国国家学术院已经与中国社会科学院建立了交流关系。我很快就参加了英国国家学术院赴中国的交流活动,为期两个月。那时我们已着手甲骨项目,所以我已经结识了李学勤和齐文心。因为那场交流活动,我除北京外还可以再去五个地方,我去了徐州、南京、曲阜、济南和天津。每个地方都要求我作一场报告。但是,我的第一场报告是在北京,面向中国社会科学院历史所先秦室。我的中文比我与齐文心共事前好上不少,但我称不上胸有成竹。不过我已经决定讨论结构主义,因为我发表了《世袭与禅让》,^②在书中用了结构主义的方法。中国学者那时并没有太多接触西方学术的途径,而且我知道没人能翻译其中的专业用语。

所以,我提出要用中文发言,而非依靠翻译。我还记得走进那个房间时的场景。那天很冷,人们还穿着蓝色制服。我紧张得很。当我看向李学勤和齐文心时,他们看起来比我更紧张。我突然意识到,我必须得把这件事做好,否则丢脸的不仅是我,还有他们,因为他们已经和我共事过了。不过,我顺利完成了这场讲座,他们之后还提了许多问题。我十分惊讶,因为我或多或少能理解并解答。

从此以后,我在中国作报告时总是用中文。在那次旅行中,当我去到其他地方时,我还是讲中文。因此,当我第一次参加中国会议时,我已经在很多地方作过报告,还认识了不少这个领域的学者。这让我轻松不少。

我参加的第一场会议是在安阳,我印象里那是1986年。吉德炜、倪德卫(David Nivison)、夏含夷(Edward Shaughnessy)等西方学者都参加了。我的报告基本上是我正在撰写的《龟之谜》的第二章。它基于我1981年发表的文章《太阳之子:古代中国的神话和图腾主义》。^③中国学者对我讲的内容非常感兴趣,而且我时常发现如此。我想原因之一在于我使用的中国材料为人所熟知。但因为我有不同的理论背景,所以提出了不同的解释,这对他们来说很新奇。

一些中国学者可能已经读过或听说过结构主义,但是很难理解这一理论,因为他们没机会了

① Sarah Allan, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Suny Series in Chinese Philosophy and Culture, Albany, NY: State University of New York Press, 1991; 艾兰:《龟之谜:商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》,汪涛译,成都:四川人民出版社,1992年;增订版,汪涛译,北京:商务印书馆,2010年。

② Sarah Allan, *The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China*, Issue 24 of Asian library series, San Francisco: Chinese Materials Center, 1981. Revised and Expanded Edition, Albany, NY: State University of New York Press, 2016; 艾兰:《世袭与禅让:古代中国的王朝更替传说》,孙心菲、周言译,北京:北京大学出版社,2002年;新译本,余佳译,北京:商务印书馆,2010年。

③ Sarah Allan, *Sons of Suns: Myth and Totemism in Early China*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 44.2, 1981, pp. 290-326. 中译文收录于艾兰:《早期中国历史、思想与文化》(增订版),杨民等译,北京:商务印书馆,2011年,第23—72页。

解其他当代西方理论。当他们看到我把结构主义的方法用在中国的材料中时,他们就会明白这是怎么回事。在各种场合中,我总能收获积极的反响,这使得我倍受鼓舞。实际上,我和李学勤的合作中很重要的一点就是他对我正在做的研究感兴趣。这对我很关键,尤其是因为在我学术生涯的那个阶段,我从西方同行那里没有收到太多回应。

汪涛:没错。我刚刚想起,我翻译的另一篇文章是《“亚”形与殷人的宇宙观》。^①

艾兰:是的。

汪涛:我还记起李学勤评论了这篇文章。真是妙趣横生。我印象里,当我翻译完您的手稿时,英文版还未发表。

艾兰:你是说1991年发表的《龟之谜》?

汪涛:没错,《龟之谜》。在我翻译这本书时,来伦敦或者在中国的许多中国学者都读过它。我记得有高明、宁可、范毓周,还有其他几位学者,比如神话学家袁珂。他们实际上都提出了很有价值的评价和建议。

艾兰:和你一起翻译很有意思。当然,那时你还是学生。我记得我告诉你,在翻译前先读过所有我用的材料。你在翻译时问我特定文句的含义,这帮助我重审英文文稿。我也因此修订了中译文。中文和英文读者在知识背景上总有区别。

作为西方汉学家,有些内容,我预设像你这样本领域的青年中国学者会较为熟悉,但事实并非总如我预设。在这种情况下,我做了补充解释。至于那些我为英文读者做的解说,它们对于中文读者来说太简单了,所以我们删除了那部分。同样,我在中译本中没有保留原书的第一章,因为那是对中国考古的简介,对中文读者而言太基础。取而代之的是我使用的神话理论的介绍。

汪涛:是的。这本书影响了许多中国学者,改变了他们的思维方式,也改变了这个领域的历史。这真是重大的成就。

艾兰:我想,就算不是第一本,这也一定属于“文革”后最早出版的那批西方汉学研究。

汪涛:当然。我想,即便到三十多年后的今天,还有许多人提到这本书。甚至还有人问我:“你有没有早先的版本?”比如四川人民出版社发行的那版。后来,您的书又重印了,或是发行了其他的版本。

艾兰:没错。近来,商务印书馆出版了几乎所有中译本的新版。这些新的中译本不仅改进了译文,我还补充了在原书出版后写的主题相关的文章。这些新版本还将这些书重新置于人们的视野中。我想,在此之前,年轻些的学者可能听过《龟之谜》这个书名,但他们没有真的读过它,因为它已经绝版很久了。其他书也面临着相同的处境。但现在,他们又开始读这些书了。这让我很欣慰。

汪涛:在80年代和90年代初,伦敦,特别是亚非学院,是研究早期中国的重镇,您组织了一些活动。它们还历历在目,因为我参加了所有的活动和项目。许多中国学者聚集在那里,后来我们成了朋友,他们也对我自己的研究产生了巨大的影响。您能否描述一下当时的情况,再谈谈您为什么要做这些事情?

艾兰:中国向西方开放后,来自中国的访问学者就开始前往亚非学院和英国的其他地方了。

^① 艾兰:《“亚”形与殷人的宇宙观》,《中国文化》1991年第1期。

李学勤属于最早来的那批。他是应鲁惟一的特别邀请而来到剑桥的,而非作为交流项目的一员。但当时有各种文化交流活动,中国学者因此来访伦敦。此外,葛瑞汉也从世界各地邀请来了许多人。起初,刘殿爵也在那里,同样吸引了学者来访,但后来他去了香港。

我想现在的人们很难体会到那时这对我们意味着什么。大多数西方汉学家研究中国文明,却没有机会去到中国大陆,或者仅仅在年轻时到访。曾到过伦敦的中国学者也被切断了与世界其他地方的联系。“文革”结束了,但他们的时间也都消耗在了乡下,多年没办法做什么研究。突然,他们有了到海外做研究的机会。伦敦藏有许多重要的中国材料,所以他们兴奋不已,又迫不及待地想要把握这次机会。最初来的学者也都在中国享有很高的声誉,我们经常从期刊上发表的文章中知晓他们的名字,比如《文物》和《考古》。我们对他们的研究了然于胸,却从未想过能见到本人。我们突然能与他们见面,这真是太振奋人心了。

我早先曾组织了一系列论坛,让因各种原因来伦敦的学者可以发表演讲。我们称之为“早期中国研讨会”。现在已经有很多早期中国研讨会了,但是我想这个论坛是最早用这个名字的。它是非正式论坛,而且我们没有任何资金支持。英国中国研究协会(British Association for Chinese Studies)授权我们使用它的名称,但我们没有从那里收到任何资助,也没有其他来源的经济或行政支持。如果我们想要听来访伦敦的学者演讲,或者我们自己想做报告,我们就举办一场研讨会。那时我们没有电脑,所以我们只能打电话问:“某某要来研讨会演讲。你愿意来参加吗?”除了亚非学院,伦敦还有大英博物馆,我们离得很近。杰西卡·罗森(Jessica Rawson)那时在大英博物馆工作,经常有学者到博物馆访问。所以她和来访者也来参加我们的研讨会。还有人来自大英图书馆和维多利亚与艾尔伯特博物馆(Victoria and Albert Museum)。也有学者从剑桥和牛津来,特别是剑桥的陆威仪(Mark Edward Lewis)和鲁惟一。就这样,我们为演讲者召集了极好的听众。因此,人们都很乐意来开讲座或参加研讨。

汪涛:没错。我还记得那些名字,比如高明和裘锡圭。那时来伦敦的学者真不少。他们都在早期中国研讨会上发表了演讲。

艾兰:裘锡圭在那里访问了两个月,他还指导了你的论文。

汪涛:还有考古学家来访。我对王弼和王亚蓉来访伦敦印象尤其深刻。

艾兰:是的。王弼和王亚蓉是因敦煌项目而来拍摄写本的。在我们开始敦煌项目时,我们利用李学勤和我已经创立的交流项目,为邀请学者提供便利。王弼和王亚蓉真是妙人。他们是纺织品与服饰专家,曾与沈从文共事。在他们调去历史所之前,他们在考古所(即中国社会科学院考古研究所)工作,所以他们的背景很有趣。王弼来自山东农村。他们是学者,但他们对考古发掘摄像也很有经验,所以李学勤建议由他们来拍摄敦煌写本。我还为他们安排了在维多利亚与艾尔伯特博物馆的时间,这样他们可以做些自己关于服饰收藏的研究。

我从他们二人身上学到了太多。王弼十分了不起。他感兴趣的是古代生活的实际情况、东西如何实实在在地被制作和使用。他反复思量人们如何切实地生活和工作。他们的兴趣与我所了解的其他汉学家截然不同,我发现这些研究都引人入胜。

汪涛:可以说,王弼或许是最顶尖的发掘者。

艾兰:没错。

汪涛:(他能应对)其他人搞不定的事,比如法门寺,正是他打开了舍利的一层层宝函。还有红山文化、马王堆,他都在发掘现场。他真了不起。直到现在,每每想起他,我都充满了敬佩

之情。

艾兰:没错,我也是。当我们俩到中国时,他还那么无私地向我们介绍考古学家。

汪涛:是的。我想,很大程度上正因如此,我们才能认识那么多考古学家,并且真正深入到考古工作中。

艾兰:正是。我印象里,王弼和王亚蓉在伦敦时,高明也在。高明在伦敦访问了很长一段时间。那时他正在为中华书局校注马王堆《老子》。^① 我们为他当时的这项工作召开了专门的研讨会,定期会面,一起研读《老子》,谭朴森也参加。

汪涛:是这样。

艾兰:那系列研讨会是我们后来举办的关于郭店《老子》的工作坊的前身。

我们的研讨会都很随性。每当我们开讲座或研讨会,我们都要去酒馆;去完酒馆后,我们去吃晚餐。晚餐的规矩是费用均摊,演讲者买单。在晚餐结束时,当我们所有人都掏腰包,把钱放在一起算账时,中国客人些微受到震撼。

汪涛:确实。

艾兰:我们有时去唐人街,但也经常吃印度菜,因为那里离得很近,价钱也不高。我记得余太山从历史所来访。他研究西北和中亚历史。他的一些研究由梅维恒(Victor Mair)翻译为了英文,所以他在西方为人所知。在他的演讲结束后,我们去了一家印度餐厅,因为他不喜欢那顿饭,所以他特别沮丧。

汪涛:他在伦敦时,李学勤也在。

艾兰:对。他和李学勤一同在伦敦。每天晚饭后他们都会一起散步。对余太山来说,那是他在伦敦的重中之重。

汪涛:从那时起,我印象中您几乎每年都要去中国一两次。

艾兰:确实。通常,我尽量去比较远的地方参加会议,也不一定距离多么远,但尽量不在北京。那样我就能去那里的博物馆和考古遗址。历史所成了我的“单位”。他们总是帮我介绍,并且安排人陪同。如果李学勤或齐文心没有其他事情要做,有时我就和他们一起出访。如果他们抽不开身,一位年轻学者或者研究生就会和我同去。他们现在已经非常资深了,但是我很早就结识了他们,那时他们还是学生。

汪涛:所以,那是一项交流,一种真正的交流。我指的是奖学金。那时你们没有太多资金来资助,或者为其他东西付账。有一些人去了美国,他们得到的资金多得多。当他们到伦敦时,就只能得到最基本的资助了。

艾兰:只有最基础的。我们主要在亚非学院附近的学生宿舍为他们安排了房间。还有一个好处是,那里有学生在学中文,有时也有来自中国的学生。大多数访学的人一点英文都不会讲,所以,在他们的帮助下,即便我们没有助手,我们还是能很好地照顾他们。对那些学生而言,也益处多多。

汪涛:对。伦敦大学行政体系也很宽松。我记得您获允做任何您想做的事。我相信这令人受益匪浅。

艾兰:确实。此外,我在亚非学院没有太高的地位,我也别无他法。所以我义无反顾地做了,

^① 高明:《帛书老子校注》,北京:中华书局,1996年。

然后大家就都来了。我们创造了这种良好的气氛,很多人施以援手。特别是你,还有许多其他学生也参与其中。马麟(Colin C. Mackenzie)、魏克彬(Crispin Williams),后来还有吉莉安·辛普森(Gillian Simpson)和其他没有继续从事这个领域的人,大家都参与进来。我觉得那时大家都兴致勃勃。

汪涛:让我们再谈谈敦煌项目,因为很多敦煌学者都因这个项目到访伦敦。我记得有荣新江、方广铝等人。

艾兰:敦煌项目紧随甲骨项目之后。当时我们的想法是出版英国收藏的敦煌文献。在大英图书馆工作的吴芳思和马克乐说服了她们的上级授权。我们提出,如果中方和大英图书馆合作出版了这些文献,这对国际关系有利。所以,图书馆同意了。最终,四川人民出版社出版了十四卷的非佛教写本。并且,那个项目最终促使了现在的国际敦煌项目,使得各国收藏的所有敦煌写本都在线上发布。

汪涛:是这样。

艾兰:法国也出版了他们藏有的敦煌写本,于是所有人都开始发表各自的收藏。现在这些资料都能在线上浏览了,^①但它始自学者发起的非常拮据的项目。我在其中仅仅是个协调者。我没有参与敦煌写本的学术研究,但我的确完成了组织这个项目的大部分前期工作。当时真是花了不少工夫,但我确实促成了这个更大的项目。当然,吴芳思、马克乐,还有其他许多人都付出了大量心血。

我想,这些早先的努力促成了很多事情,很关键的一点是我们的早期中国领域变得非常重视合作。我认为部分原因在于这些早期的交流。在中国学者回国后,他们会遇到其他去中国学习或做研究的外国学生和学者。中国学者总是很乐意花时间与他们一起工作或提供指导。我们在某种程度上将这视为理所当然的,但情况并非如此。

那时,这个领域正在发生变化,但不像现在新材料层出不穷,当时的变化还没有这么快。每个人现在都很难掌握自己专业领域内的所有材料。另一方面,当今世界各地都有各式各样的合作,这提供了很多帮助。这是这个领域取得的进展的一部分,我很乐意去设想其中有我的一份贡献。

汪涛:当然,您的贡献非凡。我认为这个领域比当时壮大不少。

艾兰:对。

汪涛:当您做这些事情时,您并不知道它们会产生怎样的影响。现在回过头来看,我想这些越发清晰了。在您离开伦敦,离开亚非学院,回到美国时,您开启了学术生涯新的一页。

艾兰:对,没错。

汪涛:您开展合作的方式没有太大变化。

艾兰:我当时已经在和很多中国的学者进行合作了,主要是历史所。当然,在我到达慕思大学之后,李学勤也从历史所到了清华,于是我开始与清华建立更多联系。在我到达慕思后,最先开展的事情就包括郭店《老子》会议。在我去达慕思以后,那是1995年,有报纸报道说新发现了《老子》。但最初的报道完全是错的。

汪涛:这份报纸刊布了湖北荆门发生的盗墓。

^① “国际敦煌项目:丝绸之路在线”,<http://idp.nlc.cn/>,2023年11月10日。

艾兰:那份报道说盗墓未遂,还说发现了《老子》。它还报道了老子和孔子之间的对话,其实也并非如此。我想这是因为他们搞错了竹简的顺序,很可能把不同篇目搞混了。不管怎么说,韩禄伯(Robert G. Henricks)当时在达慕思宗教系,他曾经翻译了马王堆《老子》,所以对此兴致盎然。接着,我俩都受邀参加在北大召开的一场哲学会议,据说会上将公布这篇《老子》。所以我们俩都去参加了这场会。尽管他们并没有进行公布,但他们确实宣读了彭浩关于这篇《老子》的简短说明。彭浩在荆门博物馆工作,并且负责郭店楚简释文。他们说彭浩在伦敦,这解释了为什么在会议上没见到他,所以我当时立刻就联系了你。

汪涛:没错。我认为彭浩委实扮演了关键角色。我记得在王弼的介绍下,我最早在中国认识了他……

艾兰:对,他和王弼关系很好。

汪涛:是的。当那些竹简被发现时,彭浩在荆门,但他正计划着去伦敦。所以在您打电话问我时,我说:“让我们和彭浩合作吧。”这个想法不同寻常,因为我感觉,您在筹划着在那批材料公布时召开一场会议。

艾兰:对。我们的想法是在竹简发表的同时举办会议。^① 彭浩提供了非常多帮助,他甚至在与文物出版社的合同里写明,如果简文没有在约定时间出版的话,他有权公布这些材料。我们由此得以筹划那场会议。

我们对这场开创性的会议的想法是,所有人一起读郭店《老子》。一半学者来自中国,另一半来自其他地方。我们选了不同领域的专家,包括道家哲学,尤其是《老子》,还有古文字学、文献史等等。另外,中国代表团还包括了考古学家,这样我们能了解原本的情况和盗掘活动所造成的影响。所有都安排得井井有条。彭浩绝对是关键人物,因为他进行了最初的释读。

汪涛:没错!!

艾兰:你当时正与他在伦敦一起做这项工作。所以当一切都准备就绪时,我们发出了邀请。实际上,每一个人都应邀前来。就中国学者而言,我们邀请了古文字学家高明、裘锡圭、李学勤和李零,还包括其他领域的学者,比如哲学界的陈鼓应、王博等。我们还邀请了考古学家李伯谦和刘祖信,他们在报告中讨论了发掘情况。我们在策划时面临的问题是人们需要在参会前读到简文,否则讨论不会有什么成果。但是人们没法写文章,因为我们不可能那么早就拿到写本。但我们还是设法提前两个月拿到了写本,并分发给参会者。所以,接下来的问题是如何组织这场会议。我对此相当满意,因为我给每位学者都布置了两枚简,这让我感觉自己是世界之王(艾兰谦逊地笑了):“裘锡圭,这两行是给你的;李学勤,你的是这两行;贺碧来(Isabelle Robinet),这两行;马克(Marc Kalinowski),这两行;谭朴森、瓦格纳(Rudolf Wagner)……”我还告诉这些杰出的学者,在讨论分到的简文之外,他们也可以讨论任何感兴趣的话题,当然,大家在会议上讨论了对文字的不同释读和对简文的理解。一切都顺利极了。

汪涛:那个时刻真令人难忘。

艾兰:是的。

汪涛:是啊。每个人都记得那场组织精良的会议,因为大家必须和文本产生切实的阅读联系。人人都享受其中,然后各抒己见。

^① “郭店《老子》国际研讨会”,达慕斯大学,汉诺威,1998年5月。

艾兰:确实。那份材料前所未见。我的意思是,以前没有人讨论过这些问题,因为那是首次发现这类型的楚简。另外,《老子》为人所熟知。每个人都兴致勃勃地讨论着这个新版本。我记得我邀请了达慕思大学校长詹姆斯·赖特(James Wright)来参加会议。他无法在开幕时到场,所以他参加了第二天的会议。那时正值清晨,我们正等着高明开始释读最开始的两行。全场鸦雀无声,因为大家都在等着听他要讲什么。赖特惊讶于我们的安静和全神贯注。

这是我参加过的最激动人心的会议。我们在阅读中提出了各种问题。现在看来,一部分有些幼稚,但那是因为当时我们没有见过现在的许多材料——后来有这么多出土文献发现并出版。那场会议将中国学者和西方许多国家的学者联系起来,还包括来自日本的池田知久。

我们用中文作为会议语言,还进行了录音。其后,魏克彬将每个人的发言转录为文字,并且进行了翻译。之后,我们在此基础上出版了《郭店〈老子〉:东西方学者的对话》。^①在这本书中,我们没有直接发表会议记录,而是概括了会议讨论的主要问题,并记录了参会者的不同观点。这本书旨在为孕育中的新领域提供指南。

汪涛:对。

艾兰:我和魏克彬合编的这本书是关于这份写本的第一本英文专著——中国更早发表了相关研究。事实上,在郭店楚简公布后的第一年,邢文为我们这本书整理了有关郭店楚简的中文论著目录。已发表研究的数量相当惊人。我印象里这个数目超过了六百。

汪涛:达慕思会议是最早的。

艾兰:没错。

汪涛:这个领域由此开始。

艾兰:邢文还将这本书翻译成了中文,书名为《郭店〈老子〉:东西方学者的对话》。^②我感觉读者对人们如何互相讨论各种问题很感兴趣。从那以后,我还组织了其他会议,邀请人们共读出土文献并讨论它们的含义。我想这些会议的优势在于,人们在围绕一篇文本讨论具体的解读。人们也可以提出更宏大的问题,但如果人们来自不同的背景,聚焦在一篇文本使得对这些大问题的讨论更顺利。因此,来自各种背景的人们——不仅来自不同的国家和汉学传统,还来自哲学、古文字学、历史学等多个学术领域——可以围绕一个焦点来交流各自的想法,其他方式很难实现这一点。我们后来还组织了其他会议,但最开始的那场真是了不起。

汪涛:我记得在北京与北京大学合作召开了另一场会议,那几乎是第一次会议的后半部分。

艾兰:对。在2000年。

汪涛:和李伯谦合作。

艾兰:是的。当然,李伯谦也来参加了郭店会议,和刘祖信、彭浩代表了考古学家的观点。我们之所以能够开展第二次会议,是因为当我向亨利·卢斯基金会(Henry Luce Foundation)申请经济支持时,我发现它们不资助会议。所以我申请了关于出版出土文献的更大规模的项目,并且收到了更充足的资金。那时还有其他从各地发掘的文献尚未发表。郭店的发现尤为重要,因为其中的文本与人们熟知的哲学和历史传统相关。然而,其他没有吸引太多关注的文本也很有意义。

^① Sarah Allan and Crispin Williams eds., *The Guodian Laozi: Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998*, Early China Special Monograph Series, No. 5, Berkeley: Society for the Study of Early China and Institute of East Asian Studies, University of California, 2000.

^② 艾兰、魏克彬原编,邢文编译:《郭店〈老子〉:东西方学者的对话》,北京:学苑出版社,2002年。

一些写在竹简或木牍上。其中还包括温县盟书,那是写在石片上的,当时魏克斌正在研究这批材料。

汪涛:是的,包括湖北的一些考古发现。我记得有王家台和随州孔家坡。

艾兰:还有湖南的慈利和虎溪山、河南的新蔡等等。^①

汪涛:我对那场会议的印象特别深刻,因为会议地址很不寻常,那里没有门牌号,名叫“达园”,所以我们现在还称之为“达园会议”(两人默契一笑)。

艾兰:显然,来自北京的学者不住在那里,但是其他访客都在。那引人入胜的园林像是中国古典小说里的场景。

这场会议的理念是了解并督促发表这些文本。西方考古学家经常会遇到同样的情况——考古学家忙于其他发掘,已经出土的文物得不到及时的发表。也可能因为他们没有足够的专业知识,所以事情被搁置下来。

汪涛:上海博物馆也已经收购了上博简。马承源来参加了这次会议,因为他们刚刚得到了那批竹简。

艾兰:对的。上博简那时还没发表。

汪涛:马承源介绍了初步的工作。

艾兰:马承源展示了那批竹简,他们还举办了《孔子诗论》展览。我想那是第一次公开展出上博简。每个人都兴致勃勃。那次会议比我们在达慕思举行的那场规模大得多。我想大概有一百人应邀参加。因为人太多,所以很难开展像达慕思会议那样的讨论。但是不同的发掘者和学者介绍了已经出土但尚未发表的写本。其中的大部分现在已经出版,尽管并非全部。

汪涛:在那之后,您还在达慕思甚至欧洲举办了其他会议。

艾兰:在达慕思,我开始接待来自中国的访问学者和学生,所以通常有几位年轻人在那里和我合作,有时我也会组织小型工作坊。同样,如果哈佛或者波士顿大学来了我感兴趣的学者,我也会将他们邀请到达慕思,我们离得不远,然后我们会举行小型工作坊或会议。邢文在编写《国际简帛研究通讯》,他会在上面报道这些活动。我们举办过一场关于青铜器“×公盨”的工作坊,因为当时对它应当被定名为“鬲公盨”还是“遂公盨”存在争议。

汪涛:提交论文的是刘雨。

艾兰:对,他报告了他对铭文的解读。^② 我们的会议还是采取了共读文献的形式。我们事先做了图表,罗列了学者对古文字的不同释读。那些释读差别很大。胡博(Louisa G. Fitzgerald-Huber)分析了该青铜器的风格,并讨论由此引出的其真伪和断代问题。我们从各种角度对这件青铜器进行了探讨。所以,我们的想法和之前相同,那就是以某些具体的问题为出发点,再召集采取不同方法的人们,接着以足够具体的方式展开讨论,那样每个人都能从别人不同的方法、想法和知识中有所收获。然后,人们回去再继续想一想。有些学者甚至自费从欧洲来参加我们在达慕思举行的工作坊。那么,我们是如何传播这些活动的消息的?那时,我们用上了电脑,所以我不再需要给人们打电话了。我认为这些工作坊很有成效,也充满

① “新出简帛国际学术研讨会”,北京,2000年8月。会议论文后结集发表。艾兰、邢文编:《新出简帛研究:新出简帛国际学术研讨会文集》,北京:文物出版社,2004年。

② The X Gong Xu: A Report and Papers from the Dartmouth Workshop, Special issue of *International Research on Bamboo and Silk Documents*; Newsletter, Vol. 3, Nos. 2-6, 2003.

了乐趣。

随着竹简领域的发展,我还组织了几场大型会议。其中第一场是关于清华简的,有很多人从清华大学来参加。

汪涛:是2013年在达慕思举办的那场吗?^①

艾兰:没错。清华代表团规模很大。那场会议的主旨只是向西方介绍清华简材料。清华还在纽约联合国总部举办了展览,展出了有关竹简的照片和海报。他们还让我们在达慕思图书馆举行了相同的展览。同样,那场关于清华简第二卷的会议采取了共读文献的形式,我们主要阅读并讨论了《系年》。

2016年,吕德凯(Michael Lüdke)、李学勤和我在德国组织了另一场关于清华简的会议。^②很多学者从中国前来,不仅来自清华,还包括其他对清华简做过有趣研究的学者。同样,中国以外的国家也来了非常多元的学者。目睹着这个领域如何欣欣向荣,这个过程很有意思。

汪涛:艾兰,您在学术生涯中与许多有资历的中国学者共事过,比如李学勤、齐文心、裘锡圭、高明;但是您也和包括我在内的中国学生一起工作。您对他们的学术生涯和学术研究提供了巨大的帮助。这可以追溯到伦敦。您已经提到了一些。这项事业又延续到了美国。您与许多学生合作过,包括清华或其他机构的中国学生。您想谈谈这方面吗?

艾兰:达慕思主要是一所本科院校,那里没有供我指导的博士研究生。我感到很骄傲和欣慰的是,我在达慕思教过的一些本科生现在已经是这个领域的学者了,比如侯昱文(Nick Vogt)、傅希明(Christopher J. Foster)、傅笔立(Billy French)和甘风(Janice Kam)。我教过的学生中也有一些继续耕耘汉学,尽管不是在早期中国领域,比如雷勤风(Christopher Rea)。

此外,尽管我在达慕思没有研究生,但我开始接收来自中国的研究生和年轻教师,他们通过中国国家留学基金委员会申请去达慕思,与我共事。在我1995年到达慕思以后,许多学生申请去达慕思,与我或者柯娇燕(Pamela Crossley)、李福(Gil Raz)等同事合作。他们通常在那里工作一年,并且,那里常常有不止一位。有时,其他中国学生或达慕思的教师会加入我们之中。我们的研讨会规模很小,大概只有四五人,但是我们大约每周都会聚在一起,他们会谈谈他们在做什么研究。我会尽可能地为他们提供帮助,并告诉他们可以读的西方文献,诸如此类。他们来自各种各样的领域。也就是说,我接收的学者的工作总是在某种程度上影响到了我的研究。但多年来,我的兴趣都非常广泛。所以,尽管他们的工作对我本人有所影响,但他们还知道其他我不熟悉的领域的知识。所以,对我而言,那些讨论很有意思,我通常也能帮助到他们。这也比在研究生院教学生更有乐趣,因为在那里你需要为学生的未来负责。我的意思是,我尽力去帮助他们,我也从他们身上有所收获,但是他们在中国有自己的导师或者工作,我不需要为帮助他们找工作这些事情而担忧。我为他们感到非常骄傲。他们现在在中国许多地方。其中不少人来自清华,特别是赵平安和李学勤的学生。但还有许多来自中国各个大学。就这样,我认识了相当多的年轻学者——我想这些年来大约有三十位。

^① “达慕斯—清华‘清华简’国际学术研讨会——第四届新出简帛国际学术研讨会”,达慕斯大学,汉诺威,2013年8月—9月。

^② “‘人性、道德与命运——清华大学藏战国竹简《命训》《汤处于汤丘》《汤在啻门》与《殷高宗问于三寿》’研讨会”,埃尔朗根-纽伦堡大学,埃尔朗根,2016年5月。会议论文后结集发表。清华大学出土文献研究与保护中心、古代中国研究会编,李学勤、艾兰、吕德凯主编:《清华简研究》第三辑,上海:中西书局,2019年。

在我最初去中国时,中国社会科学院历史所会接待我。历史所在我心中仍然占据着特别的位置。我到北京时喜欢回到那里。我现在和清华出土文献研究与保护中心建立了联系。不过,这些年轻的学者散布在中国各地。当我回到中国时,我很乐意和他们保持联系。

汪涛:这很重要。他们是未来。

艾兰:是的。

汪涛:艾兰,现在您从达慕思退休了,但是您并没有从研究或学术中退休。您现在又搬到了伯克利。您有什么打算?有什么想要和我们分享的吗?

艾兰:对,我现在搬到了伯克利。在我搬来后,就一直受到新冠疫情影响,所以我还没能在这所大学做太多工作。但是戴梅可(Michael Nylan)和齐思敏(Mark Csikszentmihalyi)都在这里,伯克利还有非常优秀的研究生。这里的图书馆也是顶尖的。所以,我像之前那样抱有期待。并且,我刚刚由清华出土文献中心聘为杰出访问教授。

汪涛:您需要在清华大学授课吗?

艾兰:我认为这指的是对研究生的非正式授课。我还在与我之前的一位访问学者——河南大学的韩鼎——合作。我们正在合著一本关于公元前两千年至前一千年中国艺术的书。在我上一本书《湮没的思想》中,^①我用出土文献重审了我在最早一本书《世袭与禅让》中提出的问题。现在,利用新材料和新方法,我也重新思考我在《龟之谜》中讨论过的一些问题。^②

早期中国领域的奇妙之处在于,这个领域变得越来越有趣,因为层出不穷的新发现改变了我们看待事情的方式。对我这个年纪来说,这有点让人沮丧,因为当你有机会第一次看到新材料时,尽管心情激动,但你会意识到,二十年后人们对这些材料的看法会大不相同,所以你很难做出长久的贡献。但我们面临的挑战是尝试反复思考人们抱有的许多预设,不仅仅始于自己的研究或者站在现代的角度。自汉代以来,中国历史上就一直存在着关于上古的特定预设了。现在我们有了这些实实在在的来自于上古时代的新文本以及考古发现的物质证据,我们应该如何将它们结合在一起,又应该如何思考它们? 这些问题永远向新的回答开放。能成为这个领域的学者真是太美妙了。

汪涛:正如我们现在所看到的,这个领域非常多元,这么多或年轻、或资深的学者从不同角度展开讨论。但是我想,对于这个领域中的每一个人而言,看到您正在做的一切都很高兴。我相信,五年、十年、二十年之后再回看您的成就,其意义会更加引人注目。

(责任编辑:袁 艾)

^① Sarah Allan, *Buried Ideas: Legends of Abdication and Ideal Government in Early Chinese Bamboo-slip Manuscripts*, Albany, NY: State University of New York Press, 2015. 艾兰:《湮没的思想:出土竹简中的禅让传说与理想政制》,蔡雨钱译,北京:商务印书馆,2016年。

^② 2023年10月26日至11月23日,艾兰在“清华大学杰出访问教授系列讲座”中以“中国早期青铜时代的艺术与宗教”为主题进行了四次演讲。

· 古典儒学研究 ·

辩性善

——理解孟子性善论含义的三个维度

赵金刚

摘要: 孟子思想中的人禽之辨、圣凡之辨、性命之辨,是孟子性善论的必要思想语境,通过分析这三辨,我们能更好地理解孟子性善论的范围。孟子的人禽之辨强调,人在根本上不同于动物的地方在于人有四端之心这一“善端”,即成就善的潜能,而动物则没有四端之心,因此,孟子也认为只有实现了善端的人才是真正的人,善端即是人的“类本质”所在,人禽之辨证明孟子的“性善论”是“人性善”,与宋明理学的“泛性善论”不同。孟子的圣凡之辨则是强调人禽之别内部的“同中之异”,通过圣凡的同类肯认四端之心的真实性,并以圣人为楷模为凡人提供了工夫修养的道路和方向,通过圣凡的差异彰显“性善”在现实中实现的艰难性,这也证明了孟子的“性善”并非本质主义的性善。孟子通过性命之辨,将人不能通过自己的努力必然获得的欲望性的东西排除在性之外,与人禽之辨再次形成呼应,强调人之为人就在于人的主体性的自我开展,人真正成为人或应当成为的人的面向,是主体通过自我实现而达成的“善”。

关键词: 性善; 孟子; 四端; 人禽之辨; 圣凡之辨

基金项目: 国家社会科学基金重大项目“新编孟子正义”(22&ZD036);北京市社会科学基金青年学术带头人项目“孟子:现实的理想主义者”(21DTR001)

作者简介: 赵金刚,清华大学人文学院哲学系(北京 100084)

徐复观指出:“人性论不仅是作为一种思想,而居于中国哲学思想史中的主干地位;并且也是中华民族精神形成的原理、动力。”^①对人性—善恶的思考,贯穿整个古代中国哲学史,对人性的判断,则影响着思想家的哲学系统。而要想理解不同思想家的人性论,就需要对“人”“性”“善”“恶”等概念给予清晰的界定,而不能笼统地加以言说。《孟子·滕文公上》:“孟子道性善,言必称尧舜”,作为“性善”的揭示者,孟子的“性善论”对宋代以降的中国思想与文化产生了重要影响,但学术界对于如何理解孟子的性善论存在诸多分歧,“性本善”与“性向善”两种学说的争衡,更是成为当代孟子思想研究的显像。学者们尝试从各种不同的角度对“性善”的诸多可能的解释加以说明,^②以期对孟子的人性学说给予圆融的阐释。其实,要对孟子的性善论做出较为全面、完整、圆融的诠释,就需要回归《孟子》文本以及孟子的思想世界,回答如下问题:孟子是如何定义“性”的?孟子在怎样的前提下言说“性善”?孟子反对什么样的观点?孟子如何论证“性善”?孟子为何要强调“性善”?为何会有不善?如何成就善?本文不期望对这些问题进行全面

① 徐复观:《中国人性论史》先秦卷·序,上海:华东师范大学出版社,2005年,第2页。

② 李世平:《孟子性善的内在理路》,《哲学研究》2021年第3期。

的解答,而是希望从三组“辨”出发,厘清孟子言说“性善”的一些“前提”,通过这些内在于《孟子》文本中的“辨”,“咬合”出孟子言说“性善”的一些基本立场,特别是试图诠释清楚孟子是在何种思想语境下提倡“性善”的。本文关注的三组“辨”分别是“人禽之辨”“圣凡之辨”“性命之辨”,^①这三组“辨”其实也就是《孟子》中的三组细致的辨别和区分,它们分别揭示出了孟子性善论的不同维度。这三组“辨别”可以形成一个咬合的作用,只要谈及孟子的“性善”这个概念,都必须同时符合这三组“辨”所做出的规范和限定。事实上,孟子正是在这三组限定中讲出了他所理解的“性善”的主要意指,而一旦学者所理解的孟子“性善”的内容已经超出了三组“辨”的范围,那么相应的观点就很可能得不到孟子思想本身的支撑。思索这些维度,或许能为我们进一步厘清孟子的理论提供助力。

一、人禽之辨

学者们普遍注意到“人禽之辨”对于孟子言说“性善”的重要意义。“人禽之辨”涉及如何理解“人之为人”,当人们讨论“人性论”时,总是潜藏着一定的对于“人之为人”的理解,而在先秦哲学当中,从“人禽之辨”出发理解“人”是较为普遍的现象。^②更进一步地,“无论中国文化传统,还是西方文化传统,都有关于‘人禽之辨’的讨论,这是一个文明成熟之际对于‘人之为人’的自我反思”。^③相较于其他哲学家,孟子的“人禽之辨”有着独特的特征,即从良知、本心区分人禽。

《孟子·告子上》:“犬马之与我不同类,”但《孟子·离娄下》:“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之,”此“几希”者为何?朱子以为“人与万物都一般者,理也;所以不同者,心也”;^④亦有认为此“几希”者为人伦,如张岱:“‘人之所以异于禽兽者几希’,只有伦与无伦之间耳。”^⑤考虑到孟子《孟子·滕文公下》讲“无父无君,是禽兽也”,而君、父即人伦关系,张岱的说法具有一定的合理性;但孟子思想在先秦儒家中的特殊之处就在于他将人伦关系扎根于四端之心,因此,从根底里讲,这里的“几希”处依旧以“四心”为确。人禽有别的并不是“为人”的外在形态,而是“人之所以为人”的“既稀少、又隐蔽”^⑥的临界点。从心性上来看,人有“四端”,而禽兽无;人有自我意识,而动物无。陈来指出:“人与禽兽的差别是本体上的差别,即人有四心。但同样是人,由于实践的不同,会区分出君子与小人,君子与小人的区别在于君子能够存心。”^⑦“异于禽兽”是从本体的角度言说的,君子与小人的差别则是从现实的角度言说的。这里孟子以为,人与禽兽的差别并不那么大,只是“几希”,即只有那么一点点,“人物之所以异,只是争这些子”,^⑧但即使只有这么一点点的区别,在现实层面上,普通人还不能“存”,一不小心就变成了

① 近年来,有不少学者注意到人禽、圣凡、性命等“辨”对孟子性善论的意义,如李世平《孟子性善的内在理路》(《哲学研究》2021年第3期)、宋立林《孟子性善论的五重层次》(《燕山大学学报》2022年第1期)均已对这几组“辨”的相关问题有所论及,本文希望在现有研究基础上,进一步展开这些“辨”背后的义理空间。

② 杨海文:《我善养吾浩然之气——孟子的世界》,济南:齐鲁书社,2017年,第87页。

③ 孙向晨:《人禽之辨、人机之辨以及后人类文明的挑战》,《船山学刊》2019年第2期,第5页。

④ 黎靖德编:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第1347页。

⑤ 张岱:《四书遇》,杭州:浙江古籍出版社,2013年,第470—471页。

⑥ 杨海文:《我善养吾浩然之气——孟子的世界》,第89页。

⑦ 陈来:《孟子论性善与性命》,《现代哲学》2017年第6期。

⑧ 黎靖德编:《朱子语类》,第66页。

禽兽：

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。”（《孟子·离娄上》）

相对于禽兽，人有四心并有可能在实践中践行，四心是人超越生物性的表征。一旦不能超越生物性的限定，那人也就成了豺狼一般的禽兽。《孟子·告子上》亦言“夜气不足以存，则其违禽兽不远矣”，“夜气”与人的道德状态有关，“夜气”之存与不存，关系着现实的人的“人禽”状态，所谓“夜之所息平旦之气。此旦气即夜气所发者，夜气所存即夜之所息者。夜气不足以存则旦气遂不能清，而所谓几希者亦灭矣”。^①《孟子·滕文公上》：“人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽，”人仅仅具有物质的满足，还不能脱离禽兽状态，只有充分将人的道德性彰显，人才是真正的人。

上述对人禽之辨的强调，关系着孟子对“人性”的理解。孟子在与告子争论“生之谓性”时的辩论止于“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”（《孟子·告子上》）如果承认孟子通过这一反问而在辩论中取得了胜利，那么，就需要承认告子与孟子分享了共同的理论前提，即认为人性跟牛性、马性等根源性的差别，人性是人的类本质或人之为人的天然倾向。孟子的“性善”首先是“人性善”，这是孟子性善的第一层含义，孟子讲性善，并不讲禽兽也性善，而是突显“人性善”，并由此彰显人的主体性。人生来就和动物一样要吃、要喝，饮食男女的需求是人禽皆有的；但是，人之所以为人有一个特殊的要素——这也是动物不可能有的要素——即是人生来而有的仁义礼智之端，也就是善端。正因人有善端的可能，并且可以全具四端，因此，人性可以区别于动物之性。孟子将人具有的这些“端”定义为“善端”，并因此讲“人性善”。之所以强调这一点，就是因为要区别以朱子为代表的宋明理学对于孟子人性论的“泛性善论”理解，例如在解释“人之所以异于禽兽者几希”章时，朱子从“天命之性”“气质之性”的理论构架出发，理解“人禽之辨”：

人物之生，同得天地之理以为性，同得天地之气以为形；其不同者，独人于其闻得形气之正，而能有以全其性，为少异耳。虽曰少异，然人物之所以分，实在于此。^②

性者，人之所得于天之理也；生者，人之所得于天之气也。性，形而上者也；气，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是气。然以气言之，则知觉运动，人与物若不异也；以理言之，则仁义礼智之禀，岂物之所得而全哉？此人之性所以无不善，而为万物之灵也。^③

在朱子看来，无论是人还是禽兽，都得到了天地之理，人和物都以此理作为自身的“性”，人与禽兽“理同气异”，只是人相较于禽兽能够“全其性”，即通过后天的工夫恢复天命之性。朱子的观点其实已经溢出孟子了，孟子并未强调禽兽也像人一样能善或有此善性。李存山特别指出：“孟子的性善论并非泛性善论”，^④“张载的‘天性’和程朱的‘理’都具有纯善的道德意义，他们认

① 蔡清：《四书蒙引》卷一四，《景印文渊阁四库全书》第206册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第644页。

② 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第293—294页。

③ 朱熹：《四书章句集注》，第326页。

④ 李存山：《气论与仁学》，郑州：中州古籍出版社，2009年，第175页。

为‘天性’或‘理’泛在于人与万物,这是泛道德(性善)论的思想”,^①“道学家的性善论已不仅是讲‘人性之善’,而且是讲‘凡物莫不有是性’的泛性善论了,这主要是受到佛教思想的影响”。^②从人禽之辨中可以清楚地看到,孟子论性善的主体一定是人,人性善是孟子性善论的第一层含义,而这也是他与宋明理学之间最大的一个差别。而一些非理学的学者,在注释孟子时往往能指出此点,如孙奭疏“仁也者,人也。合而言之,道也”(《孟子·尽心下》)时讲:“孟子言为仁者,所以尽人道也,此仁者所以为人也。盖人非仁不立,仁非人不行。合仁与人而言之,则人道尽矣。”^③仁这样的道德之善,是人之为人的特征,也只有通过人的实践才能落实。焦循在解释“性相近”时讲:“禽兽之性,不能善,亦不能恶。人之性,可引为善,亦可引为恶。惟其可引,故性善也。”^④禽兽之性无所谓善恶,人有能够定义善恶并成善的可能性,这是人性的独特性。《孟子·公孙丑上》:“人皆有不忍人之心……无恻隐之心非人也,”可以说性善与人是相互规定的,这是凸显人禽之辨对于孟子性善论的意义时要特别彰显的。张岱年指出:“孟子所谓性善,并非谓人生来的本能都是善的,乃是说人之所以为人的特殊要素即人之特性是善的。孟子认为人之所以异于禽兽者,在于生来即有仁义礼智之端,故人性是善。”^⑤因此,在言说孟子性善论时,不能泛泛地言说性善,而是要立足“人性善”,再对孟子的性善论进行观察。当然,讲人性善也可以有本善和向善、能善的区别,这就需要从其他“辨”出发,再去界定孟子对性善的理解。

二、圣凡之辨

“性善”是“孟子第一义”,^⑥而尧舜等圣人则可视作性善在现实的人身上的呈现,是性善的人格化象征。在区别完“人禽”之后,孟子也会强调“圣凡之别”,也就是进行陈来强调的现实层面的区分。《孟子》文本在性善这个问题上,特别凸显圣人对于性善的实现,上引“人之所以异于禽兽者几希”章,讲完人禽、圣凡之别,孟子马上就讲“舜明于庶物,察于人伦,由仁义行,非行仁义也”,以舜这个典型人格来说明人们应当如何落实人之为人的“性善”。故赵岐在“人之所以异于禽兽者几希”章的章旨处特别讲:“人与禽兽,俱含天气,就利避害,其间不希。众人皆然,君子则否,圣人超绝,识仁义之生于己也。”^⑦

但相较于人与禽兽的“类”上的差异,“圣凡”则是同样为人的“同中之异”。在孟子看来,圣人也是人,圣人并非人类之外的位格存在,普通人与圣人之间并没有绝对的鸿沟:

有若曰:“岂惟民哉?麒麟之于走兽,凤凰之于飞鸟,太山之于丘垤,河海之于行潦,类也。圣人之于民,亦类也。出于其类,拔乎其萃,自生民以来,未有盛于孔子也。”(《孟子·公孙丑上》)

① 李存山:《气论与仁学》,第501页。

② 李存山:《气论与仁学》,第440页。

③ 阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,2009年,第6038页。

④ 焦循:《易话》,南京:凤凰出版社,2012年,第1022页。

⑤ 张岱年:《中国哲学大纲》,北京:商务印书馆,2017年,第306页。

⑥ 杨海文:《重返“孟子第一义”的致思场域——〈孟子·滕文公上·道性善章〉考释》,《华南师范大学学报》2023年第4期。

⑦ 焦循:《孟子正义》,北京:中华书局,1987年,第569页。

“万类之中，各有殊异，至于人类卓绝，未有盛美过于孔子者也”，^①孔子是出类拔萃的圣人；但亦属于区别于他类的人类之中，是在同类中做到了卓绝，我们不能因为圣人的突出表现，而认为圣人与普通人之间有着绝对的鸿沟。《孟子》亦有：

储子曰：“王使人瞞夫子，果有以异于人乎？”孟子曰：“何以异于人哉？尧舜与人同耳。”（《孟子·离娄下》）

赵岐注以为“人生同受法于天地之形，我当何以异于人哉。且尧舜之貌，与凡人同耳，其所以异，乃以仁义之道在于内也”，^②仅从形貌上讲圣人与人之同，认为从内在的仁义之道上讲有别，此注当与孟子思想有一定距离。圣人与凡人在仁义上的差别，只能从实现的角度看；而不能认为有内在根本的差异。朱子注言“圣人亦人耳，岂有异于人哉？”^③圣人与普通人并不存在根本上的差异，可以说，圣凡之别是在人禽之辨划定出的人与禽兽的根本性差异之外，从人对性善的实现性角度做出的人与人之间的区分。《孟子·告子上》特讲“故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者”。朱子注言“圣人亦人耳，其性之善，无不同也”，^④当孟子讲“人”时就含有普遍性的意谓，而这样的无不同的性之善即是人禽之辨所划定的。

孟子讲的人性善，是人的“通性”，为人普遍共有，圣凡人性平等，那么，同为人的圣人，何以超越普通人？何以能“出类拔萃”？在《告子上》中，这个差别被描述为大体与小体的差别：“从其大体为大人，从其小体为小人。”所谓大体即是人心，而小体则是耳目手足这样的欲望性的东西。孟子认为，圣人能够按照人之为人的根本特征实践，而普通人则只能落实人的生物性特征。孟子讲：

口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。（《孟子·告子上》）

人无论是从生物性上还是从道德性上来讲，都有共通性，“心之所同然”不仅是人的共通性，还是人与禽兽的差别，要结合人禽之辨去理解孟子所讲的心之所同然，才能将孟子强调的同然的合理性彻底彰显。因为荀子等人也会讲人心之所同；但他们的所同与孟子理解的并不一致，因此，只有结合人禽之辨，才能看到为何孟子将此同然界定为理义。从实践的角度来看，圣人只是先于一般人而实现了这样的同然的“理义”，正所谓《孟子·离娄下》“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心”。性善是人人皆能的；但并不一定人人都现成的，普通人相较于圣人则“不知类”：

今有无名之指，屈而不信，非疼痛害事也，如有能信之者，则不远秦楚之路，为指之不若人也。指不若人，则知恶之；心不若人，则不知恶，此之谓不知类也。（《孟子·告子上》）

这里的“心不若人”，更多地是在强调凡人之心不若圣人之心。凡人也有能实现心善的可能；但由于不知类，故不能进一步做到心善。而孟子始终想强调的是圣人是人，圣人能做到的事

① 焦循：《孟子正义》，第218页。

② 焦循：《孟子正义》，第605页。

③ 朱熹：《四书章句集注》，第300页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，第329页。

情并不超越人的能力限制,普通人也能做到和圣人一样的“善”,即“人皆可以为尧舜”(《孟子·告子下》),在现实中做到了性善,也就成为了尧舜,成为了真正的人。朱子回忆其阅读孟子的经验时讲:

某十数岁时读孟子言“圣人与我同类者”,喜不可言!以为圣人亦易做。今方觉得难。^①

此“喜不可言”颇能展现孟子圣凡之辨对于普通人的激励意义,特别是其性善论所指向的价值理想。而“难”亦有意味,即现实的人想充分地成就性善并不容易。圣凡之辨既指出了从根本上看人自我成就的可能性,又指出了从现实这个层面来看,并不是所有人都能将人与禽兽几希的四心保存下来,不是所有人现成的都性善。那么,在人禽之辨与圣凡之辨的咬合下,孟子所讲的“性善”可否做本质主义理解呢?如果性善可以作为人的“类本质”,那么,它是何种意义的“类本质”?

按照西方哲学传统,“‘本质’就具有了相对于‘实存’的优先地位,它以先验‘在场’的方式对后者实行宰制和规定。而本质主义,也就表征为‘本质’决定‘实存’的预成式解释理论”。^②本质主义认为,本质是不变的、共性的、必然性的特征,个性属于特定类别和类型,而本质在偶然事态的变迁中岿然不动,保持着自我同一。^③孟子所理解的性善并不具有这样的本质主义特征,性善并不决定人的现实走向,只是说明人有某种能力,且人应当将此种能力实现出来,如此人才能与禽兽区别开来。在孟子的圣凡之辨中,圣是善的完成形态,普通人区别于禽兽则在于他有“善端”;但如果有此善端而不能“存”,现实的人就可能成为禽兽。善端并非意味着本质,而只是一种有待实现的“潜能”(潜在性),人应当实现此潜能。从圣凡之别看,人不必然都能在现实中将之实现;但从人禽之别看,有无此潜能构成了人与禽兽的根本分别,圣人则将此潜能变为现实,彰显出此种潜能的真实性。当然,从孟子描述的圣人的不同类型来看,实现出的善也并非“岿然不动”的,而是根据时势展现出不同的现实样态。如果说“性善”是人的类本质,此种本质应当理解为人之为人的有待实现的潜能,进而理解为一种实践的要求,一种主体性真正展现的要求。在非本质主义的意义上,性向善或性能善或许更适用于对孟子性善论的解释。同时,孟子性善论思想本身也有滑转、滑移的可能,^④这就使得理解孟子要尽力区分孟子本人思想以及孟学对孟子思想的解释、发展、深化。

当然,要进一步理解孟子的性善论,还需要进一步咬合。圣人与凡人、人与人之间相同的不仅有性善的潜能,还有生物性的欲望,这种生物性的欲望被孟子剔除出“性”之中,对其的理解不仅仅涉及人禽之辨、人何以为人,还涉及对生命中最根本要素的把握,以及人能真正地把握什么、人的自我成就的方向究竟为何。这就需要从“性命之辨”接着看孟子对于“性”的理解。

① 黎靖德编:《朱子语类》,第2611页。

② 祝和军:《一种存在论意义上的“本质主义”如何可能——马克思哲学内在逻辑结构的一个再考查》,《东岳论丛》2023年第2期。

③ Bruce Baugh, *Real Essences without Essentialism*, 何啸风译自 *Deleuze and Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, pp. 31-40.

④ 杨海文:《孟子心性论的逻辑架构》,《南昌大学学报》2002年第3期。

三、性命之辨

现实的人都有生物性的欲望,在人禽之辨的视域下,此种欲望性的内容无法真正将人与禽兽区分开来。同时,在圣凡之辨的维度下,圣人克服了生物性对人的宰制,实现了性善,凡人则将自身完全陷于生物性的欲望当中。此外,圣凡之辨揭示出不仅仅圣人能做到现实的性善,由于圣人作为人能做到的,因此普通人也能。但“善端”之外的人的可能性,并非是人们通过后天努力就一定能实现的,这就涉及孟子的“性命之辨”。孟子讲:

莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也。(《孟子·万章上》)

朱子认为,这里所讲的“天”“命”,“皆非人力所为而自为,非人力所致而自至者”。^①也就是说,命是主体掌控之外的因素,对于人来讲,不是主体的主观能动性充分发挥就一定能够实现的那些因素。《孟子》中有:

口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,智之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。(《孟子·尽心下》)

陈来认为:

孟子的人性特指人的道德本质与特性,而不考虑生理本质与生物特性,而此种人性正是人与禽兽不同之所在。孟子承认有两种性的概念,一是欲望,二是道德本性;故孟子的人性论是一种“君子谓性”论,是在君子的特殊立场上讲的。^②

这里需要进一步指出的是,此种特殊立场——即孟子从哲学上所界定的性是君子所“谓”的性——能立住脚,就在于孟子从哲学上将性与命区别开来。性是主体性的呈露,命则溢出人的主体,性是区别于禽兽的圣凡都可“求”的,“命”则是主体竭尽全力也不一定实现的,因此,《孟子·尽心上》:“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也。求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也。”孟子也会承认,生而具有的欲望性的内容,如果不加以节制,就会使得人沦为禽兽,正所谓“饱食、暖衣、逸居而无教,则近於禽兽”(《孟子·滕文公上》)但孟子更加强调,从这些欲望出发而产生的恶,并不是人主体性作用的结果,而是属“命”的,受到外在于人的“势”的影响。在这重意义上,孟子不从“生之谓性”的维度讲“性恶”,而是更加突出人与禽兽相别的四端的“知皆扩而充之”的“成善”,强调圣人先于一般人所达至的、人人可实现的善。

徐复观指出:

从孟子上面的话看来,当时一般人把耳目之欲等称为性;孟子以为此类耳目之欲,在生而即有的这一点上,固可称之为性;但当其实现时,则须“求在外”,其权并不能操之在己;所以他宁谓之命,而不谓之性。当时一般人,把仁义礼智天道等称为命,孟子以为此等道德理

^① 朱熹:《四书章句集注》,第309页。

^② 陈来:《孔子·孟子·荀子:先秦儒学讲稿》,北京:三联书店,2017年,第162页。

性,在莫之致而至的这一点上,固可称之为命;但当其实现时,是“求在内”,其主宰性在人之自身;故孟子宁谓之性而不谓之命。由孟子对于命与性的划分,不仅把仁义之性,与耳目之欲,从当时一般人滑乱不清的观念中,加以厘清;且人对道德的主宰性、责任性,亦因之确立。^①

结合上引焦循论说,在这重意义上来看,孟子所强调的是“我”可“引”,且人人可引的内容,性对于人来讲并不一定当下必然呈现;但通过《孟子·公孙丑上》“知皆扩而充之”的工夫实践,人是能将其现实化的。同样是人的圣人先我而实现,圣人与我没有绝对的鸿沟,我凭什么不能呢?

张祥龙特别强调孟子对于“情”的贬抑有警惕、拒斥杨朱的意谓,^②其实孟子的性命之辨也潜藏着这重理解。

杨朱学派认为:

天生人而使有贪有欲。欲有情,情有节……故耳之欲五声,目之欲五色,口之欲五味,情也。此三者贵贱愚智贤不肖欲之若一,虽神农黄帝其与桀纣同。圣人之所以异者,得其情也。由贵生动则得其情矣,不由贵生,动则失其情矣。(《吕氏春秋·情欲》)

将人的情欲看成人应当追求的生命内容,看成人之所同,并认为圣人先于普通人得到的不是性善的实现,而是情欲的落实,这就和孟子的主张不同。但孟子在性命之辨中的强调重心揭示出,情欲性的东西不是“求之在我”的,而是有命的,情欲并非人人都能把握并实现的生命要素。在这重意义上,孟子将情欲剔除人性,而将善端视作我们皆可把握、最应落实的生命内容。

孟子对于性善的言说不能无限扩张孟子思想的外延,理解孟子的思想,需要看到孟子思想当中的“自我规定性”,也就是孟子本人是在哪些限定下讨论问题的。孟子讲的性善论,是针对人来讲善,《孟子·公孙丑上》以“乍见孺子将入于井”论证性善,证明的是作为普遍的人所具有的道德能力、道德倾向,并未言说动物也具有此种“能”。“乍见孺子将入于井”论证的是人具有“善端”,而非完整的善的表现,只有圣人实现了性善的完成形态,这种对于“善”的理解就不是本质主义的论述,而是以潜能言说人的“类本质”。通过性命之辨,孟子进一步指出,性善之潜能是人可以把握和实现的生命内容,孟子将人不能求得的内容归于“命”,这就与人禽之辨再次形成呼应,强调人之为人就在于人的主体性的自我开展,人真正成为人或应当成为的人的面向,是主体通过自我实现而达成的“善”。

(责任编辑:王丰年)

^① 徐复观:《中国人性论史》先秦卷,第102页。

^② 张祥龙:《先秦儒家哲学九讲》,桂林:广西师范大学出版社,2010年,第205页。

朱熹的仕途与系衔

方诚峰

摘要:朱熹的系衔大抵可分品位与职位两种。寄禄官是官员最基本的品位符号,朱熹从最低级的“选人”升为“京官”,最后成为较高级的“朝官”。帖职则是清望官员的标志,绍熙五年(1194)朱熹获得焕章阁待制(从四品)的职名,意味着他进入了南宋最高级的“侍从官”群体。就职位序列而言,朱熹自同安县主簿起家,在地方任过知军、知州(或兼主管安抚司公事)、提举常平,在中央仅短暂担任过武学博士、侍讲、实录院同修撰。他担任最多的是在外祠禄官,历监岳庙、主管官观、提举官观。祠禄官给他提供了基本的生活保障,使其得暇沉思、著书立说;路州县之任使他有机会践行治、平之术。就仕途而言,不能说朱熹是失败的。他出生以后、入仕之前就在当时社会最有势力的“官户”中生活、受教育。入仕后,就职位而言,他确实表现出了“难进易退之大节”,因为心志、疾病而不愿在官场打拼,而退的底线是祠禄官。就品位而言,求退得进是朱熹仕途的一个特点,所以最终他也进至侍从官的行列,人数仅仅几十人的侍从官正是宋代最容易卷入政治漩涡的官僚群体。仕宦经历和系衔对于理解朱熹的思想与出处相当重要。

关键词:朱熹; 南宋; 系衔; 品位; 职位

基金项目:国家社会科学基金项目“宋王朝形态研究”(20BZS044),“清华大学基础文科发展项目”

作者简介:方诚峰,清华大学人文学院历史系(北京 100084)

李心传(1166—1243)撰“晦庵先生非素隐”篇,概述朱熹(1130—1200)仕履(见附表1),感慨“先生难进易退之大节”。^① 本文简单梳理朱熹的仕途,对其系衔略作解释,主要供研究观念史的学人参考,亦可为了解南宋文官选任制度提供一个案。宋代文官就阶次而言自低到高分选人为选人、京官、朝官三等(见附表2),全文即依此分节。特别需要说明的是,本文所用资料多得束景南先生《朱熹年谱长编》指引,^②凡文中未注明的朱熹仕宦信息皆出自此书。

一、选 人

1. 左迪功郎、同安主簿

绍兴十八年(1148),朱熹考中进士,为第五甲第90人。此时正奏名进士分为五甲,一二甲称进士及第,三四甲称进士出身,五甲称同进士出身。朱熹在第五甲,名次不算高,在他前面还有277人,之后有52人,但他年仅19岁、初举即中第,还是很厉害的。

^① 李心传撰,徐规点校:《建炎以来朝野杂记》乙集卷八《晦庵先生非素隐》,北京:中华书局,2000年,第637页。

^② 束景南:《朱熹年谱长编(增订本)》,上海:华东师范大学出版社,2014年。

自北宋以来,多数时候第五甲进士都不能直接授官,须归乡守选,即等待一段时间后才能注官。因此,朱熹虽然绍兴十八年就中第,但一直到了绍兴二十一年三月才到临安参加注官前的铨试(吏部主持,与科举考试不同)并通过,被任命为左迪功郎、泉州同安县主簿。左迪功郎是朱熹的寄禄官,表示其阶次、品位,泉州同安县主簿则是其职事官,表示实际职任。寄禄官与职事官分属品位、职位两个不同的官职序列。

迪功郎是选人七阶当中最末一阶。之所以称为“左”迪功郎,是为了标识其进士身份,非进士出身则称“右”。而县主簿为县令、知县之佐官,顾名思义,掌管一县之簿书。朱熹说:“(县主簿)掌县之簿书。凡户租之版、出内之会、符檄之委、狱讼之成,皆总而治之,勾检其事之稽违与其财用之亡失,以赞令治。”^①

朱熹虽然在绍兴二十一年就注官,但因为宋代长期存在员多阙少的问题,所以他即使被任命为同安县主簿,也不能立即走马上任,而是需要待阙——等待同安县主簿岗位空出来。故朱熹一直到绍兴二十三年五月才赴同安任。而宋代的选人若无职事官,是没有俸禄的,所以在漫长的等待过程中,朱熹的生计稍显窘迫,心情也比较苦闷:

风色戒寒候,岁事已透迟。劳生尚行役,游子能不悲?
林壑无余秀,野草不复滋。禾黍经秋成,收敛已空畦。
田翁喜岁丰,妇子亦嘻嘻。而我独何成,悠悠长路歧。
凌雾即晓装,落日命晚炊。不惜容鬓凋,镇日长空饥。
征鸿在云天,浮萍在青池。微踪政如此,三叹复何为。^②

束景南推测,朱熹于绍兴二十一年十月为生计而辗转于邵武、建阳间,概其因不能待次坐穷,欲往觅一塾馆就教,而卒未成。^③ 其说可从。

2. 监南岳庙

三年后,也就是绍兴二十六年七月,朱熹同安主簿任满。按照规定,宋代官员凡到任、请俸、荐举、成考、解任等等经历,都要在官方发给的“历子”上由上级官府批书。绍兴二十六年八月上旬,朱熹到泉州等候任满批书,大概一直到闰十月。不过,因为他的下任迟迟不到,所以一直到绍兴二十七年十月,在任已经四年多,朱熹才离任回家。

照理来说,朱熹要参加下一次的铨选注官。绍兴二十八年四月,他说:“迫于亲养,夏末须为武林之行,计不三四月,未得定居也。”^④这应该是指他计划赴临安参加铨选。据他后来说,自己同安罢任之后,“偶以亲老食贫,不能待次,遂乞岳庙差遣”。^⑤大概他最终没有去临安参加铨选,因为即使注官也要待阙很久,而这样的话他就没有收入,经济压力迫使他申请担任闲差——监岳庙。十二月,他被差监潭州南岳庙。他作为低级文官(选人),只能获得祠禄官中最低级的监岳庙差遣。

祠禄官是宋代解决员阙矛盾的发明之一。朱熹并不用去潭州衡山监庙,这只是一个闲差的

① 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵先生朱文公文集》(以下简称《晦庵集》)卷七七《建宁府建阳县主簿厅记》,《朱子全书(修订版)》24,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2010年,第3717页。

② 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷一《邵武道中》,《朱子全书(修订版)》20,第227页。

③ 束景南:《朱熹年谱长编(增订本)》,第148页。

④ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷三七《与范直阁》,《朱子全书(修订版)》21,第1607页。

⑤ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷二二《申建宁府状一》,《朱子全书(修订版)》21,第979页。

头衔，经济意义非凡。如前所述，因为宋代的选人的俸禄（迪功郎每月料钱 12 贯，茶汤钱 10 贯，米、麦各 1 石 5 斗；一半给现钱，每贯折支 700 文）只有在厘务的时候才会发放，满替之日就停发了。^①而有了监岳庙这个闲差以后，朱熹不但能获得上述俸禄，还可以额外获得监岳庙的食钱 5 贯。^②也因为监岳庙是闲差，所以一般不能作为实历考任，很影响前途。

选人监岳庙的任期是 3 年，^③至绍兴三十二年五月朱熹秩满（说明朱熹正式就任已是绍兴二十九年），请求接着任监岳庙。至六月，他获得了第二任监南岳庙的任命。

3. 武学博士，枢密院编修官

绍兴三十二年八月，朱熹应孝宗求言诏，上封事（密封的奏章）陈讲帝王之学、定修攘之计、固本原之地；九月又得到了知福州（兼福建路安抚使）汪应辰的荐举，他希望辟差朱熹任其安抚使司的幕官，并向吏部侍郎凌景夏、陈俊卿引荐。正是因为他们三人的推荐，隆兴元年（1163）宰相陈康伯也向孝宗推荐朱熹，于是孝宗召其赴行在临安。

高宗在位的绍兴二十九年、三十年，亦因参政陈康伯之荐，朱熹两次被召，他都辞行不赴。但对于孝宗之召，“先生一辞而至。先生之欲得君以行其道，意可见矣”。^④隆兴元年九月朱熹启程，十一月六日于垂拱殿见到孝宗，进读三札。一般来说，臣僚上殿读札子时，皇帝在听读过程中也许会与他做一些礼仪性的交流，根据朱熹自己的描述：“初读第一奏，论致知格物之道，天颜温粹，酬酢如响。次读第二奏，论复雠之义，第三奏论言路壅塞，佞幸鸱张，则不复闻圣语矣。”^⑤也就是读第一札论帝王之学的时候孝宗还与他交流几句，到读第二、第三札涉及时事的时候孝宗就不发言了。朱熹可能觉得有些反差，但读札时皇帝沉默也是正常的。

作为入都的“收获”，朱熹被任命为武学博士。此时武学博士的编制就是一员，博士、学谕的职责是“以兵书、弓马、武艺诱诲学者”，“博士于文臣有出身或武举出身曾预高选充”。^⑥朱熹是有出身的文臣，符合任职条件；但他肯定不能教授弓马、武艺，所以他如果入武学任博士，大概只能教兵书。

但这是一个需要等待很久的阙次——待四年阙。^⑦据说朱熹所得是个“成资阙”，也就是要等上一任“成资”。所谓成资，也就是官员被承认已经具备了该职务应有的资序，一般来说两年即可成资，^⑧但朱熹的成资阙要等四年之久，或许这是一个“将来到任成资阙”，也就是上一任还在待阙，尚未上任。阙次如此之远，那经济压力就是朱熹不可承受的。所以这个任命刚刚发布，朱熹就说：“阙尚远，恐不能待，已具请祠之札，辞日投之。”^⑨所谓请祠，就是请祠禄官，即之前担任的监岳庙。

十二月朱熹离临安归。待阙的他生活陷入了贫困，约一年后，即隆兴二年冬，朱熹说：

① 脱脱等撰：《宋史》卷一七二《职官一一》，北京：中华书局，1985年，第4135—4136页。

② 徐松辑，刘琳、刁忠民、舒大刚、尹波等点校：《宋会要辑稿》职官 54 之 35、57 之 64，上海：上海古籍出版社，2014 年。

③ 徐松辑，刘琳、刁忠民、舒大刚、尹波等点校：《宋会要辑稿》职官 54 之 33。

④ 李心传撰，徐规点校：《建炎以来朝野杂记》乙集卷八《晦庵先生非素隐》，第 633 页。

⑤ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷二四《与魏元履书》，《朱子全书（修订版）》21，第 1082—1083 页。

⑥ 脱脱等撰：《宋史》卷一六五《职官五》，第 3915 页。

⑦ 汪应辰：《文定集》卷一六《与喻居中》，《景印文渊阁四库全书》第 1138 册，台北：台湾商务印书馆，1986 年，第 744 页上栏。

⑧ 邓小南：《宋代文官选任制度诸层面（修订本）》，北京：中华书局，2021 年，第 151—152 页。

⑨ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷二四《与魏元履书》，《朱子全书（修订版）》21，第 1083 页。

武学阙尚有三年,势不能待。目今贫病之迫已甚,旦夕当宛转请祠也。亲年日老,生事益聊落,虽吾道固如此,然人子之心不能不慨然耳。^①

待武学博士之阙不如立即任监岳庙这个闲差。令人意外的是,几个月后,即次年乾道元年(1165)正月,朝廷就发文督促朱熹前去就职。朱熹确实去了,但他的“复仇”主张与“和议”国是不合,于是立即请祠,五月(四月方到临安)复差监南岳庙。

因此,孝宗即位之后,两年间朱熹两入临安,但最终他的寄禄官还是左迪功郎,差遣还是监潭州南岳庙。

乾道三年底,因为参知政事陈俊卿、同知枢密院事刘珙两位执政的推荐,朱熹被任命为枢密院编修官。枢密院编修官“掌删润时政”,^②主要是负责编修条例、官书等。但这也不是个现阙,仍要等待颇久:“闻阙期尚远,足以逡巡引避,遂且拜受。然亦不敢久冒空名,旦夕便为计矣。”^③意思是,反正还有很久才上任,所以他接受了任命,以后再辞。乾道五年五月,他给罗博文所作行状自称“新差充枢密院编修官朱熹”。^④“新”云云,就是已除未上任之意。同是在五月,前任施元之走了,于是朝廷促朱熹去临安任职。但因为友人魏掞之因论曾觌而罢,朱熹将行而力辞,且称:“委是家贫亲老,迎侍不前,不敢依应指挥前去供职。”继续请求监岳庙。^⑤

二、京 官

1. 丁母忧与改官

在促、辞往返之际,乾道五年九月五日朱熹母亲去世,他要守丧三年,实际是27个月。即在乾道七年十二月之前,朱熹不能任厘务职事官。

服阙从吉后,乾道七年十二月二十六日,朝廷促朱熹赴临安。之后乾道八年春至九年春,朝廷五度令朱熹赴行在,朱熹则五度辞免。乾道九年五月,朝廷令朱熹改合入官、主管台州崇道观。

“改合入官”是朱熹仕途中非常重要的一个节点:选人改京官。朱熹入仕至今都是左迪功郎,而今朝廷同意他升任京官,也就意味着他脱离了“选海”,进入了中级文官的层次,祠禄官也相应从监岳庙升级为主管官观。淳熙元年(1174)春,朱熹的京官确定为左宣教郎,^⑥系京官之最高等。迪功郎改宣教郎的条件是:七考、进士出身。^⑦但是,朱熹此前的实历差遣只有同安主簿四考多,武学博士因就任时间很短未成考,通计不满五考,达不到改宣教郎的标准,故此次改官属于特旨改官,^⑧算是破格提拔。

① 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷三九《答柯国材》,《朱子全书(修订版)》22,第1729页。
 ② 潜说友:《咸淳临安志》卷四《行在所录·朝省·承旨、检详、编修》,《宋元方志丛刊》4,北京:中华书局,1990年,第3397页上栏。
 ③ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷四二《答石子重》,《朱子全书(修订版)》22,第1924页。
 ④ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷九七《承议郎主管台州崇道观赐绯鱼袋罗公行状》,《朱子全书(修订版)》25,第4526页。
 ⑤ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷二二《回申催促供职状二》,《朱子全书(修订版)》21,第972页。
 ⑥ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷二二《辞免改官官观状四》,《朱子全书(修订版)》21,第978页。
 ⑦ 刘笃才点校:《吏部条法·改官门》,《中国珍稀法律典籍续编》2,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2002年,第322页。
 ⑧ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷二二《辞免改官官观状一、四》,《朱子全书(修订版)》21,第976、978页。

淳熙元年六月二十三日，朱熹接受了左宣教郎、主管台州崇道观的任命。^①因为淳熙元年春南宋废除了寄禄官分左右的做法，^②故此朱熹就称宣教郎。宣教郎的待遇是料钱15贯，春、冬绢5匹，冬绵15两。^③主管祠禄官添支为7贯，^④任期2年。^⑤

乾道淳熙之际，朱熹的出处颇费周折，张栻、吕祖谦都参与了讨论。朱熹服阙之后，朝廷召其赴临安，朱熹是坚决辞免的。实际上，自从乾道五年服丧以来，朱熹的经济状况相当不好，却力辞召命，说明其意志之坚。乾道九年三月二十六日，朝廷已第五次召，朱熹仍辞免。^⑥不过朱熹最后也已做好了入都的准备，而朝廷却已令其特改京官、主管宫观。^⑦任命是乾道九年五月二十九日发出的，^⑧朱熹收到的时候应该已在七八月间。

这给朱熹出了难题：他本来是辞召命，朝廷却嘉奖其“安贫守道”而迁其官，这不是典型的因退得进吗？所以他对吕祖谦说：“然褒宠过厚，又有所不敢当者，力为恳辞，未知诸公颇见亮否？万一再三不如所请，其将何以为计？有以见教，幸甚。”^⑨同样的问题，他肯定也问过张栻。

张栻和吕祖谦给了他相反的建议。吕祖谦的建议比较中肯：“格以近制，以事势观之，恐未必得伸。”即辞免改官、宫观并不符合“近制”（此详下文），最终应是不得辞。吕祖谦还把改官、除宫观官区别对待，引用《孟子·万章下》“周之则受”典故，认为授宫观官属于君主周恤士人，受之无妨；而改官虽有违礼之嫌，但也不是没有先例，故“少逡巡而受之可也”，即辞一辞再受就可以了。更何况，如果连改京官都不接受，将来“名愈高而礼愈加”，该怎么处理呢？总之，吕祖谦从制度、义理、后患分析，认为朱熹应该接受改官、主管宫观之任命。^⑩

张栻的意见与吕祖谦相反。据朱熹言：“钦夫书来，亦云岂可逆料后患而先汨所守之义，此语亦甚直截。”^⑪所谓“后患”，是吕祖谦针对朱熹改官而言的。张栻的意思，不能因为顾虑尚未发生的所谓“后患”却失当下的出处之义，故不应受改官之命。张栻还批评吕祖谦：

又如论朱元晦出处，亦似未安。“周之则可受”，谓不使饥饿于土地，只是来相周，故可受。今乃是受加之官宠，岂有安坐于家而坐享之理？元晦辞不敢当为合义。^⑫

“周之则受”系吕祖谦针对朱熹祠禄官而言，看来张栻认为连祠禄官也不可接受。

朱熹基本同意张栻的意见，所以一再辞免，但事情的进展却如吕祖谦所料。朱熹第二次辞免之后，朝廷拿出了朱熹无法拒绝的理由：“检会到乾道二年十二月十八日敕节文，臣僚辞免恩命，

① 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷二二《申省状》，《朱子全书（修订版）》21，第982页。

② 李心传撰，徐规点校：《建炎以来朝野杂记》甲集卷一二《寄禄官分左右》，第243页；乙集卷一四《赵善俊乞文阶去左右字》，第745—746页。

③ 脱脱等撰：《宋史》卷一七二《职官一二》，第4135页。

④ 徐松辑，刘琳、刁忠民、舒大刚、尹波等点校：《宋会要辑稿》职官57之65。

⑤ 徐松辑，刘琳、刁忠民、舒大刚、尹波等点校：《宋会要辑稿》职官54之33。

⑥ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷二二《辞免召命状五》，《朱子全书（修订版）》21，第975页。

⑦ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷三三《答吕伯恭》，《朱子全书（修订版）》21，第1439—1440页。

⑧ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷二二《辞免改官宫观状一》，《朱子全书（修订版）》21，第975页。

⑨ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷三三《答吕伯恭》，《朱子全书（修订版）》21，第1439—1440页。

⑩ 吕祖谦：《东莱吕太史别集》卷七《与朱侍讲元晦》，见黄灵庚、吴战垒主编：《吕祖谦全集》1，杭州：浙江古籍出版社，2008年，第413页。

⑪ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷三三《答吕伯恭》，《朱子全书（修订版）》21，第1444页。

⑫ 张栻撰，朱熹编，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《南轩先生文集》卷二五《寄吕伯恭》，上海：华东师范大学出版社，2010年，第381页。

各有定制,比来不合辞免,亦具申陈,委是妨废职事,令吏部申严行下。札熹依已降指挥施行者。”^①尚书省札子说得很清楚,朱熹改京官就制度而言还没有达到可辞免的级别。朱熹虽然上状解释自己的情况不在乾道二年条制的适用范围,但朝廷的回应是:

检会乾道九年闰正月二日不许臣僚辞免恩命指挥,三月十六日三省同奉圣旨,札下朱熹照会者。^②

辞免恩命是宋代士大夫流行的做法,朝廷也三令五申臣僚不得过为谦退、过度辞免,孝宗乾道二年十二月、乾道八年八月、乾道九年闰正月都发布过命令。上引文所言乾道九年闰正月的指挥见于《宋会要》:

(乾道)九年闰正月三日,尚书省言:“节次已降指挥,臣僚辞免恩命并依旧制。如过制及不合申陈者,有司不得接收。如依前违戾,令御史台觉察闻奏。”诏太中大夫、观察使以上辞免外,余依已降旨挥。^③

文臣太中大夫(从四品)以上许辞免,那就意味着只有侍从官才有辞免的资格,庶官则不得辞免。朱熹只是改了京官宣教郎(从八品),就制度而言根本不应辞免。而且,若违反辞免之制,御史台可以弹奏。

既然如此,朱熹再继续辞免就属于僭越之举了,引来更大的麻烦也不是没有可能。所以他在淳熙元年六月就接受了改宣教郎、主管宫观的任命,谢状说:

乃蒙圣慈误形褒宠,改官赋禄,绝无近比。及其惶恐辞避,冒触科禁,则又申命丁宁,不以即罪。^④

这里说的“惶恐辞避,冒触科禁”,说的就是庶官不合辞免之制。因此,最后朱熹接受改官,正应了吕祖谦所言,而这是一个不得已的结果,应该说并不符合朱熹的本意。

当朱熹接受了任命之后,张栻对他有些批评:

某向来有疑于兄辞受之间者,非它也,意谓若其初如伯恭之说,承当朝廷美意,受之可也;后来既至于再,至于三,守之亦云固矣,非寻常辞官者比也。若只是朝札检举不许辞免指挥行下,则是所以辞之之义竟未得达于君前而被君命也。若君命不许辞而使之受,则或可耳。今初未尝迫于君命也,忽复受之,恐于义却未尽。^⑤

不得不说,张栻的调子始终很高。他说“若只是朝札检举不许辞免指挥行下”云云,“朝札”就是尚书省札子,“不许辞免指挥”见前说,可见他知道朱熹最终接受任命的原因。但张栻又提出了另一个意见——“则是所以辞之之义竟未得达于君前而被君命也”,意思是:不许朱熹辞免的命令只是尚书省发下的札子,并非皇帝的亲自批示。案,所谓尚书省札子(简称省札),是尚书省用来指挥公事的常见文书,皇帝确实并不亲自过问,故张栻“辞之之义竟未得达于君前”说法,就实际来说是对的。但是,“今初未尝迫于君命也,忽复受之”却是不对的——省札在形式上最基本

① 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷二二《辞免改官宫观状三》,《朱子全书(修订版)》21,第977页。

② 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷二二《辞免改官宫观状四》,《朱子全书(修订版)》21,第978页。

③ 徐松辑,刘琳、刁忠民、舒大刚、尹波等点校:《宋会要辑稿》职官2之35。

④ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷二二《谢改官宫观奏状》,《朱子全书(修订版)》21,第981页。

⑤ 张栻撰,朱熹编,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《南轩先生文集》卷二〇《答朱元晦秘书》,第314页。

的特点就是其中有“奉圣旨”“奉御笔”字样，表示该命令名义上出自君主，就此而言，不允朱熹辞免的省札就是“君命”。而且，宋代用来批复“不允”的文书形式还有不允诏、不允手诏，都是翰林学士所草，或许可以算作张栻所谓的“君命”。可是按照北宋元丰以来的制度，“赐中大夫、观察使以上则用诏”，^①手诏更是“或非常典，或示笃意”的体重之诏，^②绝不可用于朱熹这位宣教郎。就此而言，张栻陈义过高。

2. 秘书省秘书郎

淳熙三年(1176)六月，朱熹主管台州崇道观将满任，朝廷又授其为秘书省秘书郎。北宋前期有所谓三馆(昭文馆、史馆、集贤院)祕阁，太宗以后总名崇文院。崇文院掌管禁中图书，是编书、校书、读书之局，更是储才之所，任馆阁职者(并不须入馆编校)是北宋高官的主要来源。^③宋神宗元丰五年(1082)，废崇文院及馆职，改建秘书省，“掌凡邦国经籍图书、常祭祝板之事”，设置了监、少监、丞、著作郎、著作佐郎、秘书郎、校书郎、正字等职事官。^④其中秘书郎的主要职责是掌馆阁图籍，“以甲乙丙丁为部，各分其类”。^⑤虽然秘书省职事官实典秘书之事，不同于此前的馆职，但实际上元丰以后的宋人还是把秘书省职事官视为清望的馆职，视秘书省为养育人才之地。因此，龚茂良、韩元吉等人向孝宗力荐朱熹后，秘书郎之除意味着孝宗的反应本是很积极的，只是后来因曾觐、钱良臣等之谗毁，才导致孝宗态度忽变，内批有“虚名之士，恐坏朝廷”之语。

朱熹本就无意于进迁：

龚公以书付陈舍人，遣人以来，此意虽厚，然熹出处之计已定于前岁受官之日矣，至此不容复有前却，已具状申省，及以告、札寄纳军帑，乞赐台判送下，幸甚。官观恐合日下解罢，俸给亦乞住勘为幸。^⑥

朱熹说，龚茂良令陈骥转致书。陈骥当时是秘书省的长官秘书监，他自己也向朱熹表达了热烈欢迎之意。^⑦但是，朱熹自认为出处之计在“前岁受官之日”就定下了——也就是淳熙元年接受宣教郎、主管台州崇道观之时，已决意不求仕进。于是，朱熹把收到的告身(委任状)、尚书省札子(宰相机构奉君主之旨下达的任命文书)缴纳至建宁府军资库，意为拒绝接受任命。他还希望傅自得停发已经满任的主管台州崇道观之俸给。

淳熙三年九月，朱熹授主管武夷山冲祐观，仍旧是祠禄闲差。

3. 权发遣南康军事

淳熙五年八月，朱熹的两年祠禄将满，在宰相史浩的推荐下，朝廷任命他为知南康军，全称应是宣教郎、权发遣南康军事兼管内劝农事、提辖本军界分诸铺递角、借绯。^⑧宣教郎是他的寄禄官，“借绯”是指根据寄禄官他尚不应穿绯色官服(宣教郎从八品，服绿)，但因其职事特许服绯，

① 徐松辑，刘琳、刁忠民、舒大刚、尹波等点校：《宋会要辑稿》职官3之3。

② 赵升编，王瑞来点校：《朝野类要》卷四《文书·手诏》，北京：中华书局，2007年，第83页。

③ 李昌宪：《宋代文官帖职制度》，原载《文史》第30辑，北京：中华书局，1988年；收入氏著：《五代两宋时期政治制度研究》，北京：三联书店，2013年。

④ 徐松辑，刘琳、刁忠民、舒大刚、尹波等点校：《宋会要辑稿》职官18之1。

⑤ 脱脱等撰：《宋史》卷一六四《职官四》，第3873页。

⑥ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷二五《与傅漕书》，《朱子全书(修订版)》21，第1124页。

⑦ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷二五《答陈秘监书》，《朱子全书(修订版)》21，第1124页。

⑧ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷一一《庚子应诏封事》，《朱子全书(修订版)》20，第580页。

等任满以后还要依旧服绿,所谓有借有还。朱熹的差遣是“权发遣南康军事兼管内劝农事、提辖本军界分诸铺递角”,核心是“权发遣南康军事”。

之所以称“权发遣”而不是“知”,是因为朱熹的资序尚浅。宋代文官的差遣要根据资序高下去授。简而言之,原则上知县两任后,方可升为通判;通判两任后,方得升知州。^①可是,在此之前朱熹做过的厘务差遣也就是同安主簿一任多、四考。朱熹当时应该只有知县资序,却被授予了州级长官的差遣,所以不能称知南康军事,甚至不能称权知南康军事,必须称权发遣南康军事,所谓“以知县资序人隔两等而作州者”。^②

但是,前缀并不影响实际权力。宋代州级长官知府、知州、知军的职能是通管辖区内的兵刑钱谷之事,“兼管内劝农事”是府州军长官必带之衔。吕祖谦认为,知南康军这个岗位,“可以泽及一方,使世少见儒者之效,所系自不轻也”。^③而且,这还是个现阙,不须等待,所以吕祖谦希望朱熹别推辞,最多辞一次就行了。^④朱熹虽然接受了任命,但对于“绝意名宦”、一心著述以传后世的他来说,这不是个有吸引力的职事。^⑤

此时的南康军是江南东路最靠西的一个州级行政区,治所在今江西庐山市,下辖星子、都昌、建昌三县,鄱阳湖水域的相当部分在其辖区。宋代的“军”一般都有一定的军事性质,南康军设于北宋太平兴国七年(982),主要是因为星子县地当要津。江西赣水(赣江)、武阳水(抚河)流域的虔州(治今江西赣州)、吉州(治今江西吉安)、抚州(治今江西抚州)、筠州(治今江西高安)、洪州(治今江西南昌)物资皆要经其地进入长江,是为“汭流之要冲”“上游之枢会”。^⑥朱熹的系衔中有“提辖本军界分诸铺递角”,与南康军地处交通要津也有关系,意味着递角是否顺畅无留滞是对长官的重要考核内容。淳熙六年,朝廷诏江西、福建、湖南、两广的知府州军、通判系衔中必须加入“提辖本州界分诸铺递角”。^⑦南康军属于江东,长官也要以“提辖本军界分诸铺递角”入衔,可能是因为该军原本属江西路,交通位置又比较重要。

淳熙六年三月底,朱熹至南康军,交接郡事。其任上作为不赘述,仅提一件与官制有关的事。淳熙六年六月二十二日,朱熹用“札子”上奏孝宗,请求蠲减星子县税钱。这里的“札子”是臣僚奏事用的上行文书,和前面提到的用于下达命令的“尚书省札子”不是一回事。也许不是偶然的,七月有臣僚(一般来说应该是台谏官)向皇帝提议:根据北宋以来的旧制,“札子”是特定层级的官员才能使用的文书,不到级别的人只能用“奏状”,但现在很多不该用“札子”的地方守臣也用了,这些违反体式的章奏应退还。朝廷同意了。^⑧明显,朱熹就属于不该用札子却用了札子的人之一,所以他向尚书省上了“申状”自劾。这件事是不是针对朱熹的不很清楚,但愈加使朱熹觉得南康之任令人厌烦,“得早去,真如脱兔也”。^⑨

① 黎靖德撰,王星贤点校:《朱子语类》卷一二八《本朝二·法制》,北京:中华书局,1986年,第3073页。

② 周必大:《庐陵周益国文忠公集》卷一三九《择选监司郡守议》,《宋集珍本丛刊》52,北京:线装书局,2004年,第139页上栏。

③ 吕祖谦:《东莱吕太史别集》卷八《与朱侍讲元晦》,见黄灵庚、吴战垒主编:《吕祖谦全集》1,第426页。

④ 吕祖谦:《东莱吕太史别集》卷八《与朱侍讲元晦》,见黄灵庚、吴战垒主编:《吕祖谦全集》1,第426页。

⑤ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷二五《答吕伯恭书》,《朱子全书(修订版)》21,第1134页。

⑥ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷二〇《申免移军治状》,《朱子全书(修订版)》21,第911页。

⑦ 徐松辑,刘琳、刁忠民、舒大刚、尹波等点校:《宋会要辑稿》方域11之28。

⑧ 佚名撰,汪圣铎点校:《宋史全文》卷二六下,北京:中华书局,2016年,第2231页。朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷二二《自劾不合用札子奏事状》,《朱子全书(修订版)》21,第987—988页。

⑨ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷三四《答吕伯恭书》,《朱子全书(修订版)》21,第1488—1489页。

4. 帖职、监司

两年任满，到淳熙八年三月底，朱熹就该替罢了。这时候朝廷授予他提举江西常平茶盐公事的职务。但要待四年阙，也就是四年后才能走马上任。朱熹于闰三月底离开南康军，四月至家。到当年七月，朝廷以其救荒有功，加直秘阁。

直秘阁是个“帖职”，就是官员在职事官、差遣之外所带的馆阁、殿阁职名。帖职没有具体职事，只是清望的标志，本以待英特之才。朱熹这时候，帖职和差遣已经形成了较为固定的关系，朱熹当时已被任命为监司（提举江西常平茶盐公事），又有救荒之功，已可以加帖职，但他是京官（宣教郎）而没有到朝官，故只能加直秘阁。^①

淳熙八年九月，朝廷又改除朱熹提举两浙东路常平茶盐公事，这回是个现阙，不必等待。从江西提举改除浙东提举，与朱熹在南康军救荒政绩有关，因为当时浙东正在闹饥荒，朝廷用朱熹，令其“疾速奏事，前去之任”就是为解燃眉之急。

提举常平茶盐公事是宋代的路级机构之一。宋代原则上是州县两级制，但在州之上又设置了多个路级机构——转运使司（漕）、提点刑狱司（宪）、提举常平司（仓）、安抚使司（帅）。除了帅司，其他三司都有巡历以监察地方州县的职责，统称监司。这其中，提举常平茶盐司由提举常平司、提举茶盐司两个机构合并而来，朱熹时该机构的主要职能是：主管常平仓、义仓以备凶荒，赈济灾民，掌管一路户绝、没官田产，掌管一路茶盐榷卖之利，监察本路官吏。^②

巡历是宋代监司履行监察职责非常重要的方式。朱熹要上下半年各巡历一遍自己的辖区两浙东路。因此他于淳熙九年正月至二月巡历一过，七至九月又进行下半年的巡历。^③按劾唐仲友就发生在下半年的巡历过程中。

朱熹还在巡历途中，他的差遣和帖职都发生了变化。八月十八日，朝廷授他江南西路提点刑狱公事，现阙（上一任唐仲友刚因为朱熹的按劾而罢）。^④九月四日，朝廷又以“赈济有劳”升其职名二等，至直徽猷阁。^⑤

既然朝廷已经授予朱熹新的差遣，那么他的浙东提举任就自然结束了（并不是弃官），朱熹说，九月十二日他得知了朝廷八月十八日的任命后，立即“于当日就衢州常山县界首安泊处望阙谢恩，解罢前任职事讫”；同时他也不接受新的任命，于是“还家俟命”。^⑥

朱熹不可能接受江西提刑，因为该差遣本属唐仲友，他若接受就有攘夺之嫌。朝廷也觉得这样的安排不妥，所以十月就改除朱熹为提点江南东路刑狱。朱熹依旧辞免，提到的一个理由是：“臣祖乡徽州婺源县正隶江东，见有坟墓宗族及些小田产，合该回避。”不过朝廷特免其回避。^⑦到十二月十四日，朱熹接受了直徽猷阁的帖职，但继续辞免江东提刑，请祠禄官去修《资治通鉴纲目》。^⑧

① 赵升编，王瑞来点校：《朝野类要》卷二《贴职》，第45页。帖职制度参考李昌宪：《宋代文官帖职制度》，原载《文史》第30辑，北京：中华书局，1988年；收入氏著：《五代两宋时期政治制度研究》，北京：三联书店，2013年。

② 贾玉英：《宋代提举常平司制度初探》，《中国史研究》1997年第3期。

③ 束景南：《朱熹年谱长编（增订本）》，第721—725、734—747页。余蔚：《分部巡历：宋代监司履职的时空特征》，《历史研究》2009年第5期，第59页。

④ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷二二《辞免江西提刑奏状》，《朱子全书（修订版）》21，第996页。

⑤ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷二二《辞免进职奏状一》，《朱子全书（修订版）》21，第995页。

⑥ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷二二《辞免江西提刑奏状》，《朱子全书（修订版）》21，第996—997页。

⑦ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷二二《辞免江东提刑奏状一、二》，《朱子全书（修订版）》21，第997—999页。

⑧ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷二二《辞免江东提刑奏状三》，《朱子全书（修订版）》21，第1001—1003页。

淳熙十年正月,朱熹得祠禄,主管台州崇道观,他可以安心在家修书了。

淳熙十二年正月,祠禄官任满,朱熹继续申请,四月差主管华州云台观。朱熹说:“势必得之,食贫,不得已复为此举。”^①他托了尤袤(1124—1193,字延之),一时没有结果,又给詹体仁(1143—1206)写信说:

但祠禄已满,再请未报。前次延之(案,即尤袤)诸人报云势或可得,未知竟何如。居闲本有食不足之患,而意外之费复尔百出不可支。吾亲旧有躬耕淮南者,乡人多往从。亦欲妄意为此,然尚未有买田雇夫之资,方此借贷。万一就绪,二三年间或可免此煎迫耳。^②

淮南是边境,这时候宋金关系稳定,故而有人想去那里垦田,只是风险恐不低。看来朱熹当时经济颇为困难,所以急于得到祠禄官的俸禄,最终结果还是好的。

淳熙十四年春,朱熹的祠禄官又将满任,还没等他提出申请,朝廷就主动授他主管南京鸿庆宫,这是新揆(新任次相周必大)之力。^③

没过多久,当年七月,朝廷任命他为提点江西刑狱公事,替马大同成资阙。^④也就要等马大同成资之后才出阙,时间在来年的四月。^⑤提点刑狱主要掌一路刑狱之事,同时也有监察官吏、掌管经总制钱等财政事务、巡检盗贼等等职能。^⑥朱熹不想接受江西提刑,故辞免。他还计划,如果辞免不成,那就先应下来,临上任再复请祠禄官。朱熹一辞之后,朝廷没有应允,朱熹就没有再辞,也就是先接受了任命。十二月,马大同突然被劾罢,朱熹的任期竟然就要提前了。

淳熙十五年正月,朝廷趣朱熹入朝奏事,然后赴任。朱熹的备用方案就得拿出来了——临期请祠,反正是“江右之行,势必难勉强也”。^⑦

三月,朱熹不得不启程入都奏事。按照他的计划,他这一路都是要边行边请辞的,最后见到皇帝也要“祈哀君父”。果然,三月三十日朱熹到达了信州,四月一日就向皇帝上札子请祠。他说:“深欲勉强前进,而病势侵加,腰脚疼痛,俯仰拜跪,极为费力。”^⑧他在信州住了一个多月,“历四旬,幸而调治稍安,且有促行之命,即遂扶曳前进”。^⑨所以,朱熹应该是五月中旬才续从信州启程入都,估计五月四日王淮罢相的消息他也听说了,所以动力提升了。

三、朝 官

1. 升朝官

淳熙十五年五月下旬,朱熹到达临安。六月七日,奏事延和殿,君臣往复之言见于《朱子语

① 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷三五《与刘子澄》,《朱子全书(修订版)》21,第1547页。

② 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《朱子遗集》卷二《答詹体仁书(淳熙十二年)》,《朱子全书(修订版)》26,第602—603页。

③ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵别集》卷三《与刘子澄书三》,《朱子全书(修订版)》25,第4891页。

④ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷二二《辞免江西提刑状一》,《朱子全书(修订版)》21,第1004页。

⑤ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵续集》卷一《答黄直卿》,《朱子全书(修订版)》25,第4657页。

⑥ 戴建国:《宋代的提点刑狱司》,《上海师范大学学报》1989年第2期;王晓龙:《宋代提点刑狱司制度研究》,北京:人民出版社,2008年。

⑦ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵别集》卷四《答向伯元书十三》,《朱子全书(修订本)》25,第4909页。

⑧ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷二二《辞免江西提刑札子二》(四月一日),《朱子全书(修订版)》21,第1005页。

⑨ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷二二《辞免江西提刑状二》,《朱子全书(修订版)》21,第1007页。

类》。^①朱熹依旧向孝宗辞江西提刑任：“蒙除江西提刑，衰朽多疾，不任使令。”孝宗回答他：“知卿刚正，只留卿在这里，待与清要差遣。”次日，朝廷果然除朱熹兵部司郎官，日下供职。但朱熹当时足痛不能履地，于是请求给假调理，“拟俟病愈，赴部供职”。^②

兵部虽然是尚书省六部之一，但因为宋代有枢密院掌军政，武官的选任又归吏部右选，所以兵部的职事其实很少，主要是关于民兵、厢军名籍，蕃官加恩事，还管理一些下属局所，是个比较清闲的部门。而且，这时候的兵部因为职事清简，所以其下四司（兵部司、职方司、驾部司、库部司）由一个郎官总领，故朱熹当时名义上是兵部司的郎官，实际上是兼了四司郎官的职事，当时吏人给朱熹送来的是“四司郎官厅印记”。^③

不过，朱熹的上级、辩论的手下败将、兵部侍郎林栗却不欢迎他，六月九日即上章劾朱熹欺慢。这样的话，兵部司郎官这个官，朱熹也不能做了，当即请在外宫观。

六月十一日，朝廷令朱熹依旧职名（直徽猷阁）、江西提刑，立即放行；次日朱熹离开临安。朱熹不可能接受这个任命，还在回家路上就辞免新任。他给宰相周必大写信说：

崎岖暑行，已及衢州之境，前望江西，不越数舍。深念此行若当前日奏对之时便蒙临遣，则受命引道，无所复辞。今既纷纭，而所坐之罪有非臣子所能堪者，冒昧而行，实深忧惧。谨以公状申省，因辄还家俟罪。^④

朱熹这里又说，如果六月七日奏对之后孝宗还派他去江西，他就去了。这其实是退一步而言，和他之前坚决不去江西的立场并不矛盾。

朱熹离开临安的时候，朝廷还给了他一个优待：“令吏部将改官后不曾磨勘日月一并给还。”所谓磨勘转官，就是按照时间依次叙迁——四年一转、有出身人超资转。故淳熙十五年七月，朝廷将朱熹的寄禄官迁到朝奉郎，^⑤在宣教郎之上四阶，虽只是正七品，却属于朝官（和在不在朝无关），也就进入了准高级文官序列了。

七月二十六日，朝廷接受了朱熹的辞呈，除直宝文阁、主管西京嵩山崇福宫；九月朱熹也最终接受了寄禄官、职名的升迁。直宝文阁之所以高于直徽猷阁，是因为宝文阁藏宋仁宗御书、御集，而徽猷阁藏哲宗御集，阁之地位高下就取决于主人之先后次序。总之，一番纠葛之后，朱熹又成了祠禄官。十一月一日，他给孝宗所上封事的系衔就是：朝奉郎（寄禄官）、直宝文阁（帖职）、主管西京嵩山崇福宫（差遣）。^⑥他是一个赋闲在家的准高级文官。

2. 光宗朝任知州

据说，朱熹的封事入禁中之后，孝宗已睡，仍“亟起，秉烛读之终篇”，次日（十一月十七日）除朱熹主管西太乙宫、兼崇政殿说书。李心传说，因为孝宗此时已决定内禅，“欲留以遗嗣君也”。^⑦

主管西太乙宫仍然是个祠禄官，但所不同的是，这是个在京宫观官、内祠，而朱熹此前担任的

① 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷一〇七《内任》，第2658—2659页。

② 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷二二《辞免江西提刑状二》，《朱子全书（修订版）》21，第1008页。

③ 李心传撰，朱军点校：《道命录》卷六《林栗劾晦庵先生奏状》，上海：上海古籍出版社，2016年，第52页。

④ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷二七《与周丞相札子》（六月），《朱子全书（修订版）》21，第1212—1213页。

⑤ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷二二《辞免磨勘转官状》，《朱子全书（修订版）》21，第1011页。

⑥ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷一一《戊申封事》，《朱子全书（修订版）》20，第589页。

⑦ 李心传撰，徐规点校：《建炎以来朝野杂记》乙集卷八《晦庵先生非素隐》，第636页。

都是在外宫观、外祠。所以,主管西太乙宫可兼任另一个中央职事官——崇政殿说书。这是个经筵官,负责给皇帝讲课。庶官(普通官员)担任经筵官,就称为崇政殿说书;若是侍从官(宰执以外的高级文臣,大体四品以上),则称侍讲、侍读。因此,所谓的“留以遗嗣君”,是孝宗想让朱熹做光宗的老师。

朱熹照例请辞,加之“执政有指道学为邪气者”,^①淳熙十六年正月,朱熹除秘阁修撰,依旧主管西京嵩山崇福宫。朱熹最终也没有接受秘阁修撰的职名,五月依旧直宝文阁。

淳熙十六年二月二日,孝宗内禅,光宗即位。八月,因宰相留正之荐,朝廷除朱熹江东转运副使。转运副使在这时候并非转运使的副手,只是因为朱熹的资序还不足以任转运使,故称副使,正使与副使名号不同,职权没有差别。转运使司的主要职能一是代表中央督集财赋、管理一路财政收支,二是监察官吏。^②

朱熹也没有接受这一任命,以疾病为由辞免。不过,九月他接受了“覃恩转官”,寄禄官升为朝散郎,又赐绯、银鱼袋。^③这里的“覃恩”,当是指因光宗登基官员普遍升迁之恩。所谓赐绯、银鱼袋,指他的阶官(朝散郎,正七品)本不应穿绯色官服(寄禄官五品、六品可服绯),但朝廷特许其改换绯服、配银鱼袋,他的官衔中会写上“赐绯银鱼袋”。

淳熙十六年十一月,朝廷不再坚持任命朱熹江东转运副使,改命他知漳州,实际官衔是权发遣漳州军州事。^④“权发遣”的意思已见前说——因资序尚浅。朱熹于十二月拜命,次年也就是绍熙元年(1190)二月启程赴任,四月到任。朱熹对镜写真并题词自警就在绍熙元年正月,也就是接受漳州任命之后、启程之前。

绍熙二年正月,朱熹长子朱塾不幸去世,于是他以嗣子之丧请祠禄。三月得请,朝廷授予他秘阁修撰、主管南京鸿庆宫。朱熹四月离开知漳州任,但一直到八月才接受秘阁修撰的职名。之后朝廷两次授予他路级职官,他都没有接受:

绍熙二年九月,荆湖南路转运副使;绍熙三年三月得辞。

绍熙三年十二月,知静江府(治今广西桂林)、兼广南西路经略安抚使;绍熙四年二月得辞,主管南京鸿庆宫。安抚使路可谓军事区,安抚使一般都是以路首州、首府的首府长官兼任。^⑤

绍熙四年十一月,朱熹被任命为知潭州(治今湖南长沙),因为潭州是湖南首州,故照例兼任荆湖南路安抚使。这回他接受了任命,于绍熙五年五月五日到任交割职事。在五月二十六日所拟的《甲寅拟上封事》中,朱熹的系衔是:朝散郎(寄禄阶)、秘阁修撰(帖职)、权发遣潭州军州事兼管内劝农营田事、主管荆湖南路安抚司公事、马步军都总管、借紫。^⑥他的系衔称“权发遣潭州军州事”“主管荆湖南路安抚司公事”,而不是“知潭州”“荆湖南路安抚使”,还是因为他的资序未到,无临时代理之意,也不影响职事、权力。“兼管内劝农营田事”“马步军都总管”则分别是任

① 黄翰:《朱先生行状》,《朱子全书(修订本)》27,第550页。

② 许怀林:《北宋转运使制度略论》、郑世刚:《北宋的转运使》,见邓广铭、郦家驹等主编:《宋史研究论文集(一九八二年年会编刊)》,郑州:河南人民出版社,1984年,第287—345页;包伟民:《宋代地方财政史研究》,北京:中国人民大学出版社,2011年,第1—25页。

③ 黄翰:《朱先生行状》,《朱子全书(修订本)》27,第551页。

④ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷八五《漳州到任谢表》,《朱子全书(修订本)》24,第4010页。

⑤ 李昌宪:《中国行政区划通史·宋西夏卷》,上海:复旦大学出版社,2007年,第25—37页。

⑥ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷一二《甲寅拟上封事》,《朱子全书(修订本)》20,第626页。

知州、安抚使自动会带的衔，职事就如字面。所谓“借紫”，就是指他的阶官（朝散郎，正七品）本不应穿紫色官服（寄禄官四品以上可服紫），但因为其职事而特许服紫，任满之后仍要穿回原来的绯服。

3. 立朝四十日

朱熹上任一个月后，绍熙五年六月九日孝宗去世。七月五日，朝中发生政变，光宗被逼迫退位，其子赵扩即位，是为宁宗。

据说宁宗在潜邸时就闻朱熹大名，故而在赵汝愚的推荐下召朱熹赴阙，八月任命朱熹为焕章阁待制、兼侍讲。^①前面提到，若是侍从官任经筵，那就称为侍读（读史）侍讲（讲经），朱熹被任命为焕章阁待制（从四品）就意味着他也进入了侍从官行列，故其经筵职事称侍讲。宋代的“侍从官”是指除几位宰执之外最为重要的文官群体，不过几十人；“盖欲其精白一心，论思献纳，增重王国，非专使治有司之事而已”（周必大语），多在内外担任重要职事，是朝廷最为倚重的人。^②朱熹在辞免状中说，“次对之官，班通禁近，其自内而除者犹有岁月之限，在外而擢者必以劳效而升，从昔以来未尝轻授”；“（臣）资浅望轻，既不足以污侍从之选”。^③“次对之官”“侍从之选”皆指焕章阁待制。

对于焕章阁待制、兼侍讲的任命，朱熹非常看重：“又得朝士书，皆云召旨乃出上意亲批，且屡问及，不可不来。又云主上虚心好学，增置讲员，广立程课，深有愿治之意。果如此，实国家万万无疆之休，义不可不一往。”^④可见他对于出任宁宗皇帝的讲官充满期待。

十月，朝廷又除朱熹兼实录院同修撰，即史官之一。南宋史官无专任，故不会单独除授，而是由他官兼任。朱熹已经是侍从官，故兼任史官称同修撰。随后，因为宁宗登基大赦之恩，朱熹寄禄官升至朝请郎，又赐紫、金鱼袋。这回是赐紫，不用像借紫那样得“还”。

闰十月，朱熹被封为婺源县开国男、食邑三百户。开国男居南宋十等爵制之末，前缀都是县名，从五品、无俸禄；食邑三百户亦是虚名，是开国男爵的固定搭配。^⑤这基本就是朱熹一生宦途的巅峰，完整系衔是：朝请郎（寄禄官）、焕章阁待制（帖职）、侍讲兼实录院同修撰（职事官）、赐紫、金鱼袋、婺源县开国男（爵）、食邑三百户。

朱熹立朝仅四十日。宁宗很快对他失去了耐心，闰十月二十一日内批授朱熹宝文阁待制、宫观官（随后定为提举隆兴府玉隆万寿宫），很快提举宫观又改为州郡差遣，闰十月底授宝文阁待制、知江陵府兼荆湖北路安抚使。无论是帖职还是差遣，朱熹都辞掉了。十二月，朝廷令朱熹依旧焕章阁待制、提举南京鸿庆宫。因为他这时是侍从官（有待制职名），故而不称主管而称提举宫观。

庆元元年（1195）正月，朱熹接受了祠禄官，但继续请朝廷追还自己的待制职名。三月，朱熹磨勘转朝奉大夫，也就是寄禄官按部就班的升迁。五月开始，朱熹除了继续请追还辞待制职名，

① 佚名撰，汪圣铎点校：《宋史全文》卷二八，第2405、2407页。

② 张祜：《宋代侍从官的范围及相关概念》，《国学研究》第34卷，北京：北京大学出版社，2014年。

③ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷二三《辞免焕章阁待制侍讲奏状一、二》，《朱子全书（修订版）》21，第1043、1044页。

④ 朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵集》卷四四《答蔡季通》，《朱子全书（修订版）》22，第1998页。

⑤ 南宋十等封爵见于《宋史》卷一六八、《庆元条法事类》卷四，但实际上适合一般官员的封爵仅有八等，见陈希丰：《再谈宋代爵的等级》，《文史》2016年第3辑。

还以衰病为由请求守本官致仕,朝廷都没有同意。十二月,朝廷最终令朱熹依旧秘阁修撰、提举南京鸿庆宫,也意味着他退出了侍从官的行列。

随着庆元党禁的深入,庆元二年十二月,监察御史沈继祖劾朱熹“剽张载、程颐之余论,寓以吃菜事魔之妖术”,于是朝廷令朱熹落职、罢祠,也就是取消了其秘阁修撰的帖职、罢去了其提举南京鸿庆宫的祠禄官。但是,朱熹仍有朝奉大夫这一寄禄官,所以他在谢表中说:“第令少避于清班,尚许仍居于散秩。”^①这个“散秩”就是指他的寄禄官朝奉大夫。用今天的概念来说,朱熹还没有被行政开除,仍然是官员,也有朝奉大夫相应的俸禄。

庆元四年十二月,过春节就将70岁的朱熹申请致仕,次年四月得请,守本官(朝奉大夫)致仕。^②一般来说,宋朝官员自陈致仕都会升一官,致仕后享受一半的俸禄。朱熹守本官致仕、没有职名,是当权者刻意为之的薄礼。

庆元六年三月九日,朱熹去世。但朱熹去世两年以后,嘉泰二年(1202)学禁松弛,朝廷下诏:“朱熹已致仕,除华文阁待制,与致仕恩泽。”^③华文阁藏孝宗御集,故同是待制,华文阁低于之前朱熹所任焕章阁(藏高宗御集)与宝文阁(藏仁宗御集)待制。这里要注意的是,在朝廷文件上,朱熹还活着,如黄榦所言:当时傅伯寿知建宁府,没有把朱熹去世的消息报告朝廷,“故复职之命犹生存也”。^④其实,朝廷肯定早就知道朱熹去世了,因为在朱熹下葬(庆元六年十一月)之前,正言(谏官)施康年就说:“四方伪徒期以一日聚于信上,欲送伪师朱熹之葬。”^⑤傅伯寿不报、朝廷不问,大概也是为给后续的“恩泽”留下空间——至少朝廷名义上是“生前”优待了朱熹。

四、结 语

朱熹的系衔大抵可分品位与职位两种。品位符号包括寄禄官、帖职、爵邑,其中最基本的是寄禄官,决定了官员的俸禄等基本待遇。朱熹的寄禄阶自左迪功郎(从九品)升迁至朝奉大夫(从六品),也就是从最低级的“选人”升成了较高级的“朝官”。官员的服色也根据寄禄官品而定,朱熹经历了绿、绯(配银鱼袋)、紫(配金鱼袋)三种服色。帖职则是清望官员的标志,特别是绍熙五年八月朱熹获得焕章阁待制(从四品)的职名,意味着他进入了南宋最高级的侍从官群体。至于绍熙五年朱熹获得的婺源县开国男、食邑三百户则都是荣誉性的虚名。

就职位序列而言,朱熹自同安县主簿起家,在地方任过知军、知州(或兼主管安抚司公事)、提举常平,在中央仅短暂担任过武学博士、侍讲、实录院同修撰。他一生中担任最多的是在外祠禄官,历监岳庙、主管宫观、提举宫观。黄榦说,朱熹仕宦五十年间,“仕于外者仅九考,立于朝者四十日”。在绍熙五年入朝之前,朱熹自己也说“实历厘务差遣仅及五任,通计不满九考”。^⑥这

① 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷八五《落秘阁修撰依前官谢表》,《朱子全书(修订版)》24,第4016页。

② 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷八五《致仕谢表》,《朱子全书(修订版)》24,第4016页。

③ 脱脱等撰:《宋史》卷四二九《朱熹传》,第12768页。

④ 黄榦:《朱先生行状》,《朱子全书(修订本)》27,第558页。

⑤ 佚名编,汝企和点校:《续编两朝纲目备要》卷六,北京:中华书局,1995年,第100页。

⑥ 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷二三《辞免焕章阁待制侍讲奏状二》,《朱子全书(修订本)》21,第1044页。

意味着,除了五任九考外任、四十日立朝,朱熹近五十年仕途主要担任的就是祠禄官(除去丁忧、待阙、在途时间)。也正因如此,朱熹的主要成就不在中央朝廷(正君心),而在祠禄任、地方任。祠禄官给他提供了基本的生活保障,使其得暇沉思、著书立说;州县之任使他有条件践行治、平之术,所为皆有闪光之处。

如果仅仅就仕途而言,不能说朱熹是失败的。朱熹的父亲朱松仕至左承议郎(朝官),因此朱熹属于宋代社会最为顶层的一群人——官户,即品官之家,占全国总户数的千分之二左右。^①绍兴十三年,朱熹14岁时,朱松去世,他投靠父亲的友人刘子羽、刘勉之。绍兴十六年,曾经转战兵间、充满豪杰气概的刘子羽也去世了,去世时是徽猷阁待制、提举江州太平观。朱熹的岳父刘勉之未曾出仕,但是刘勉之的曾祖父刘滋仕至尚书职方郎中、祖父刘照寄禄官至朝请郎(朝官),^②因此刘家同样也是官户。这意味着,朱熹出生以后、入仕之前就无时不在当时社会最有势力的“官户”中生活、受教育。朱熹入仕后,就差遣、职事官而言,他确实表现出了“难进易退之大节”,因为心志、疾病而不愿在官场打拼,而退的底线是祠禄官。就品位而言,求退得进是朱熹仕途的一个特点,所以最终他也进至侍从官的行列。人数仅仅几十人的侍从官也确实是宋代最容易卷入政治漩涡的官僚群体,因而朱熹在庆元年间的遭遇并不能说很例外、很出格。

对于朱熹的仕宦生涯,黄榦感慨:“道之难行也如此!”但吴泳(嘉定元年(1208)进士)却很羡慕:“文公朱先生历仕四朝几五十年,立朝止四十日,仕于外者仅九考。所以得此岁月之暇,能读圣贤诸书,光明正大,卓然立于天地之间,名之曰人。”^③

附表1 朱熹仕履简表

时间	寄禄官、章服	职事官、差遣	帖职	爵邑
绍兴二十一年三月	左迪功郎	泉州同安县主簿(绍兴二十三年七月到任)		
绍兴二十七年十月		同安主簿罢任		
绍兴二十九年五月		监潭州南岳庙(Ⅰ)		
绍兴三十二年六月		监潭州南岳庙(Ⅱ)		
隆兴元年十一月		武学博士		
乾道元年四月		武学博士到任		
乾道元年五月		监潭州南岳庙(Ⅲ)		
乾道三年十二月		枢密院编修官(未赴)		
乾道五年九月		丁母忧		
乾道八年正月		服阙从吉		
乾道九年五月	特改合入官	主管台州崇道观(次年六月受)		
淳熙元年春	改(左)宣教郎(六月受)			
淳熙三年六月		秘书省秘书郎(辞)		
淳熙三年九月		主管武夷山冲祐观		

① 朱家源、王曾瑜:《宋朝的官户》,《中华文史论丛增刊·宋史研究论文集》,上海:上海古籍出版社,1982年,第8页。

② 朱熹撰,刘永翔、朱幼文校点:《晦庵集》卷九〇《聘士刘公先生墓表》,《朱子全书(修订版)》24,第4191页。

③ 吴泳:《鹤林集》卷三一《答李微之书二》,《景印文渊阁四库全书》第1176册,第301页下栏—302页上栏。

(续附表1)

时间	寄禄官、章服	职事官、差遣	帖职	爵邑
淳熙五年八月	宣教郎、借绯	权发遣南康军事、兼管内劝农事、提辖本军界分诸铺递角(次年三月到任)		
淳熙八年三月		提举江西常平茶盐公事(未赴)		
淳熙八年闰三月		离南康军任		
淳熙八年七月			直秘阁	
淳熙八年九月		提举浙东常平茶盐公事		
淳熙九年八月		江南西路提点刑狱公事(未赴)		
淳熙九年九月		提举浙东常平茶盐公事罢任	直徽猷阁(十二月受)	
淳熙九年十月		提点江南东路刑狱(未赴)		
淳熙十年正月		主管台州崇道观		
淳熙十二年四月		主管华州云台观		
淳熙十四年三月		主管南京鸿庆宫		
淳熙十四年七月		提点江南西路刑狱公事(未赴)		
淳熙十五年六月		兵部郎官(未就职)		
淳熙十五年七月	朝奉郎	主管西京嵩山崇福宫	直宝文阁	
淳祐十五年十一月		主管西太乙宫、兼崇政殿说书(辞)		
淳熙十六年正月		主管西京嵩山崇福宫	秘阁修撰(辞)	
淳熙十六年五月			直宝文阁	
淳熙十六八月		江东转运副使(辞)		
淳熙十六年九月	朝散郎,赐绯、银鱼袋			
淳熙十六年十一月		权发遣漳州军州事(次年四月到任)		
绍熙二年三月		主管南京鸿庆宫	秘阁修撰(八月受)	
绍熙二年四月		离漳州任		
绍熙二年九月		荆湖南路转运副使(辞)		
绍熙三年十二月		知静江府、广南西路经略安抚使(辞)		
绍熙四年二月		主管南京鸿庆宫		
绍熙四年十一月	朝散郎,借紫	权发遣潭州军州事兼管内劝农营田事、主管荆湖南路安抚司公事、马步军都总管(次年五月到任)	秘阁修撰	
绍熙五年八月		侍讲 离潭州任	焕章阁待制	
绍熙五年十月		侍讲兼实录院同修撰		
绍熙五年十月	朝请郎,赐紫、金鱼袋			
绍熙五年闰十月八日				婺源县开国男、食邑三百户
绍熙五年闰十月二十一日		提举隆兴府玉隆万寿宫(随即改州郡差遣)	宝文阁待制(辞)	
绍熙五年闰十月二十九日		知江陵府、兼荆湖北路安抚使(辞)		
绍熙五年十二月		提举南京鸿庆宫(次年正月受)	焕章阁待制(辞)	
庆元元年三月	朝奉大夫			
庆元元年十二月			秘阁修撰	
庆元二年十二月		罢南京提举鸿庆宫	落秘阁修撰	
庆元五年四月		守本官(朝奉大夫)致仕		
庆元六年三月九日		去世		
嘉泰二年			华文阁待制,与致仕恩泽	

附表 2 南宋庆元寄禄官阶(朱熹曾任者以方框标识)及官品(朱熹所任帖职、封爵附于相应官品栏中)、服色表

等级	寄禄官阶	庆元官品①	服色	
朝官	三公官 (太师太保太傅少师少保少傅)	正一品	紫	
	开府仪同三司	从一品		
	特进			
	金紫光禄大夫	正二品		
	银青光禄大夫			
	光禄大夫			
	宣奉大夫	正三品		
	正奉大夫			
	正议大夫	从三品		
	通奉大夫			
	通议大夫	正四品		
	太中大夫	从四品		宝文阁待制 焕章阁待制 华文阁待制
中大夫		正五品	绯	
中奉大夫		从五品		
中散大夫		开国男		
朝议大夫		正六品		
奉直大夫				
朝请大夫	从六品			
朝奉大夫	秘阁修撰			
京官	朝请郎	正七品	绿	
	朝散郎			
	朝奉郎			
	承议郎	从七品		
	奉议郎	正八品		
通直郎	直秘阁			
京官	宣教郎	从八品	绿	
	宣义郎			
	承事郎	正九品		
	承奉郎			
选人	承务郎	从九品	绿	
	承直郎			
	儒林郎			
	文林郎			
	从事郎			
	从政郎			
	修职郎			
迪功郎				

(责任编辑:温方方)

① 据李昌究:《宋朝官品令与合班之制复原研究》,上海:上海古籍出版社,2013年,第130—133页。

· 书评 ·

探本溯源

——夏含夷《〈周易〉的起源与早期演变》英文版导读

王嘉宝

摘要:《〈周易〉的起源与早期演变》展示了夏含夷四十年来治易的成果,此书可谓英文学界《周易》古经研究中的里程碑著作。在内容上,此书结合出土材料与传世文献,系统地考辨公元前800—前500年《周易》的起源及其演变。在方法上,夏含夷持有严格的经传分观,以《周易》为筮占之书,以《易经》及易学著作为以传释经的哲理智慧之书。此书强调《周易》文本的形成只有放回“筮占情境”当中,方可探求文本的本来意涵。夏含夷始终从“筮占情境”出发,对《周易》文本形成的诸种细节进行剖析,反对由哲学路径解读《周易》。

关键词: 夏含夷; 卜筮; 《〈周易〉的起源与早期演变》

基金项目: 广东省教育厅高等教育“冲一流、补短板、强特色”提升计划专项资金:“传播粤港澳大湾区”(UICR0400028-21)

作者简介: 王嘉宝,北京师范大学—香港浸会大学联合国际学院通识教育学院(珠海 519087)

引言

英语学界首屈一指的易学、《诗经》学、中国上古史专家,美国芝加哥大学教授夏含夷(Edward L. Shaughnessy, 1952-)的力作《〈周易〉的起源与早期演变》(*The Origin and Early Development of the Zhou Changes*)于2022年付梓刊行,^①此书结合出土材料与传世文献,全面考辨《周易》的起源及早期演变。就夏含夷个人治易历程而言,此书乃夏含夷接续1983年博士论文《〈周易〉的编纂》的返本开新之作,又是《〈易〉的出土》(2014)的进一步推进,^②是他治易四十余年的精华集萃。^③概言之,

- ① Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, Leiden; Boston: Brill, 2022.
- ② Edward L. Shaughnessy, *Unearthing the Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yi Jing (I Ching) and Related Texts*, New York: Columbia University Press, 2014. 《〈易〉的出土》为英文学界引介并全文英译了三种与《周易》相关的出土文献,包括上海博物馆藏战国楚竹书《周易》,王家台秦简《归藏》与阜阳汉简《周易》。
- ③ 夏含夷曾用中文发表数篇与本书相关的论文,详见夏含夷:《〈周易〉筮法原无“之卦”考》,《周易研究》1988年第1期。夏含夷:《〈周易〉乾卦六龙新解》,《古史异观》,上海:上海古籍出版社,2005年,第270—278页。夏含夷:《试论周原卜辞“思”字——兼论周代贞卜之性质》,《古史异观》,上海:上海古籍出版社,2005年,第93—98页。夏含夷:《〈周易〉“元亨利贞”新解——兼论周代习贞习惯与〈周易〉卦爻辞的形成》,《周易研究》2010年第5期。夏含夷:《是筮法还是释法——由清华简〈筮法〉重新考虑〈左传〉筮例》,《周易研究》2015年第3期。夏含夷:《试论“乡”字在何组卜辞里的一种特殊用法》,《甲骨文与殷商史》2016年新6辑。夏含夷:《〈乾〉与〈坤〉的书写——论〈周易〉中的卦象》,夏含夷:《孔子之前——中国经典诞生的研究》,黄圣松等译,上海:中西书局,2019年,第162—180页。夏含夷:《西周历史》,《古史新声——〈剑桥中国上古史〉的编撰与反响》,张淑一译,北京:生活·读书·新知三联书店,2020年,第122—126页。此前的论文多收录在夏含夷论文集或期刊中,而《〈周易〉的起源与早期演变》则是一种体系性的整合。

此书完整地展现了夏含夷治易的学术风貌。就海外易学传播的贡献而言,此书引介和翻译了大量《周易》的出土材料与传世文本,代表了当今英语学界在《周易》古经研究中的最高成就。书中绵密的分析交织着夏含夷与中文学界的切磋讨论,可谓中西易学交汇的典范。

此书主要考辨公元前 800—前 500 年间《周易》的起源及早期演变。夏含夷的“经传分观”贯穿于此书的整体运思,这在书名《〈周易〉的起源与早期演变》中的“《周易》”就有所体现。夏含夷对《周易》与《易经》的区分与中国学界不同,与英文学界的传统译法亦不同,因此需要加以说明。一般而言,按照“经传分观”,中文学界习惯将《周易》分成《易经》(特指卦象与卦爻辞)与《易传》(特指“十翼”)两个部分,如果不严格按照“经传分观”,《易经》与《周易》也常常可以混用。而在英文学界,情况更加复杂,可以说每个译者和易学家都有自己的理解与选择。

夏含夷对这两个书名有一套严格的使用方式,他在英文本“惯例”(Conventions)一页特意说明。^① 对于《周易》这一书名的使用,夏含夷将《周易》的“周”严格限定为周朝的意思,而《周易》专指卦象与在周朝期间形成的卦爻辞,且这些卦爻辞处于演变过程中,未成定本。夏含夷将《周易》音译为 *Zhou Yi*,意译为 *Zhou Changes*,他在全书互用 *Zhou Yi* 或 *Zhou Changes*。对于夏含夷而言,《易经》则专指《周易》的通行本,包括稳定的经文和“十翼”,他将《易经》中的“经”限定为“经典”(classic)的意思,在全书使用音译 *Yijing* 或意译 *Classic of Changes* 翻译《易经》。夏含夷将《易经》翻译成 *Yijing* 或 *Classic of Changes*,同时也是反对英文学界习惯性的罗马化译法(译为 *I Ching*)。

只有了解夏含夷对《周易》与《易经》的使用原则,才能理解他的诠释路径。^② 在夏含夷看来,《周易》与《易经》的性质截然不同,《周易》本是筮占之书,《易经》则是以传释经的哲理智慧之书。围绕《周易》与《易经》,在英文学界发展出两条颇为不同的研究路径,一种以筮占情境中形成的卦爻辞与文本动态的变迁过程为考察对象,另一种以肇端于《易传》的易学解经传统(tradition of exegesis)^③为考察对象。夏含夷的主要研究路径是前一种,其研究对象则是卦爻辞尚在形成中的卜筮之书——《周易》。在英文学界里,他是前一种研究范式的代表性人物。下文先概述《〈周易〉的起源与早期演变》全书的结构与内容,再分述夏含夷的解易体例及其特殊贡献。

一、全书概要

《〈周易〉的起源与早期演变》分上下两部,各有六章。上部考察形成中的卦爻辞与卦爻辞早期演变的“情境”(context)。“情境”一词是夏含夷此书的关键词之一。“情境”在这本书中特指当时中国广泛流行的筮占活动。夏含夷早已在《〈易〉的出土》提出,《周易》文本(text)只有放回早期的“筮占情境”(divinatory context)当中,才能探求文本的本来意涵(original meaning)。^④ 夏含夷对于“筮占情境”的限定性理解,在《〈周易〉的起源与早期演变》与《〈易〉的出土》两书中是一脉相承的。

《〈周易〉的起源与早期演变》最后一章“从筮占到哲学”实乃理解全书的关键章节。夏含夷

① Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, Conventions.

② 由于夏含夷对这两个书名的用法与中文学界的习惯用法大相径庭,为了方便读者进行中英文对照阅读,本文将遵循夏含夷本人的特殊用法。

③ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 271.

④ Edward L. Shaughnessy, *Unearthing the Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yi Jing (I Ching) and Related Texts*, Preface, xviii.

从反对“孔子作十翼”的观点出发,勾勒出《周易》从筮占之书经过“哲学转向”(philosophical turn),^①成为哲学智慧之书《易经》的历程。可先读此章,了解夏含夷对筮占与哲学的二分。

夏含夷在首章整体介绍了与《周易》形成及早期演变相关的出土材料与传世文献。他从第二章至第五章分别论述古代中国的卜筮文化、周朝龟卜、《周易》以外的筮占文本与《周易》筮占。第二章着重探讨了卜筮的目的,夏含夷认为卜筮是卜筮者为了表达自身的意图(intention)^②进行的活动,正是筮占活动使得《周易》文本具有开放性与变动性。第三至第五章,夏含夷在诸多材料中,抽绎出周王朝龟卜与筮占持续沿用的程序与程式,即卜筮两次“程序”以及四个在各种筮占中都沿用的表达“程式”——命辞、卜辞(或兆辞)、繇辞(或爻辞)、占辞。这部分研究首先考察了“亨”“贞”二字在《周易》以外的文本中的用法,这部分的结论将在第八章用于推导《周易·乾》卦辞“元亨利贞”的意涵。因此,从全书结构而言,上部第二到第五章对于下部第八章“元亨利贞”而言就是背景、情境或铺垫。

第六章“周朝诗歌的想象”与下部第九章也是遥相呼应的关系。夏含夷的整体思路是证明文本保留更完整的《诗经》与保留不完整的《周易》具有互证关系。夏含夷推断,《诗经》中运用起兴手法的诗句与《周易》爻辞在基本句式、语法结构与象征手法上都有相通之处。《诗经》运用起兴的诗句,以三句四言诗为主要形式,首句先描述自然物象,后两句韵文描述自然之物所象征的人事物,而《周易》爻辞的形式是象辞和韵文,象辞先对自然之象描写,韵文对人事进行描写。夏含夷进一步论证《周易》爻辞与《诗经》具有互文性,《周易》爻辞也是具有韵律的诗句,《诗经》运用起兴手法的相关诗句也可以说具有筮占意义。^③由于《诗经》文本保留得更完整,而《周易》爻辞保留得不是很完整,于是夏含夷根据两个文本的互文性,以《诗经》的完整的文本形式作为“原型”,复原《周易》形式不完整的爻辞。

下部正式从筮占情境(context)转入对《周易》文本(text)的分析。第七章“卦”为后几章铺垫,此章试图揭示卦名与爻辞的关联,因为卦名常常出现在爻辞当中,但夏含夷认为卦名与爻辞哪个先出现,是一个鸡生蛋、蛋生鸡的问题,无法解决,他也不执着于解决此问题。不执着于得出定论也是《周易》作为开放性文本的特点之一。

第八章“卦辞”和第九章“爻辞”实为下部乃至全书的重中之重。在第八章,夏含夷认为,《周易》的筮占程序是占两次,第一次占筮得出卦辞,第二次占筮得出爻辞,进而将《乾》卦“元亨利贞”解读为“第一次接受,有利于去决定”。第九章“爻辞”接续上部“爻辞”与《诗经》的互证,把《诗经》的完整句式作为原型,并按此原型恢复通行本《周易》形式上不完整(deformed)的爻辞的原初面貌。

第十章“卦爻辞排布的结构以及卦与卦之间的卦爻辞结构”,此章说明爻辞由下至上的内部结构与自然实物或实事的时空间秩序存在对应关系,此原则在《咸》《艮》《鼎》《渐》等卦表现得尤为明显。循此原则,夏含夷重点说明《乾》六爻的“龙”不是纯粹想象出来的神话动物,更不是抽象的君子德行,而是对应自然实物中实实在在的天文星象。与《乾》对应的《坤》也对应天象。接续第十章《乾》《坤》两卦的分析,第十一章进而讨论“卦序”,夏含夷认为,尽管《序卦传》中的卦序在战国时期已经被广泛接受,但是他反对《序卦传》的排序逻辑,认为《杂卦传》“非覆即变”

① Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 453.

② 本文对于 intention 一词运用随文取义的策略,结合上下文翻译成意图、意愿、目的、主意、决定等不同词汇。

③ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 273.

的原则更有利于理解通行本的编排。^①

此节分章介绍全书，下文则分节阐述夏含夷解易的特点与贡献。

二、为何卜筮？

夏含夷解易的首要特点与突出贡献在于指出周人为何筮占。夏含夷认为，卜筮的核心目的是为了表达意图(intention)。

夏含夷反对《左传》“卜以决疑，不疑何卜？”的说法。他强调占卜并非开放式提问或对未知事情进行询问，也非所谓二选一的决疑，因为卜筮者心里其实早就有了决心、主意或者意愿，他进行卜筮只不过是已将已有的主意借筮占的中介(medium)传递给神灵，希望神灵协助完成他的意图。^② 夏含夷着重分析跟“意图”相关的多个术语，以湖北江陵天星观的一则材料为例：

陈蛟习之以新保家。占之：恒贞：吉，小有外忧，有祟。以其故说之，举祷社特牛；乐之。凶志，凶攻解于不辜、强死者。

他将材料中的“志”解为“意图”(intention)，又强调“贞”“祷”“凶”都与意图有关。重点是，夏含夷将“贞”翻译为“去确认”(to affirm)，强调贞问并非对完全未知的未来提出疑问，或者是希望得到所谓的预言，而是卜筮者已经有一个明确的意图，卜筮者通过卜筮向神灵表达自身的意图，希望得到神灵的肯定。^③ 夏含夷在全书中两次提到这种问法就如同西方小孩子摘雏菊花瓣，一边摘一边问，“她爱我？她不爱我？她爱我？……”这种问法只是要确认对方爱自己。^④

那么，神灵真会回应吗？周人真的认为人的意图依赖于神灵的回应吗？夏含夷对两则材料进行解读，说明筮占者只不过是迂回地表达自己的意图，所谓神灵也不过是人自己的意图的外在反映。针对“兆应信诚于内，而时人明察于外，可不谓两合者哉”(《史记·龟策列传》)，夏含夷分析道：“占者不仅已经拿定主意或者有明确的意愿，这个意愿还应该合道德。神灵会回应，是因为神灵本就内在于个体当中，神灵就是由个体产生出来的。神灵就是个体自身。”^⑤可见，筮占是中介活动，筮占者向神灵询问不过是自问自答。

夏含夷又引用了《系辞传》中的一则材料：

是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响。

他解读为“君子之所以能够知晓变化，是因为他本来就已经拿定主意，那就是他希望发生的事情。但他不打算一个人直接去做这件事情，而是将自己的意愿通过龟卜或者蓍草来传达”。^⑥ 夏含夷抓住材料中的“响”字，指出“其受命也如响(響)”中的“其”既指君子(或占者)，又同时指蓍草。同一个“命”由君子发出，又通过蓍草这一中介，回到君子这里。君子通过蓍草所听到的是君子自己的命令，如同回声回响一般。

① Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 452.

② Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 77.

③ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 78.

④ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, pp. 122, 280.

⑤ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 81.

⑥ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 83.

夏含夷接着用文字学考证“响”字,^①揭示“响”(繁体作“響”)与“尚饗”之“饗”的关联。他将“尚饗”解为“希望鬼神享受祭祀并帮助我们实现所祷告的愿望”,其中“饗”字具有双向意涵,既可以指“供享用”,也可以指“接受”(receipt)或“享用”。“尚饗”的意思则是“希望这被接受与享用”。在第八章中,夏含夷证明“饗”与“元亨利贞”中的“亨”是同一个字,进而将“亨”解读为“享用,接受”。如此,夏含夷就为解释“元亨利贞”的“亨”“贞”进行了重要铺垫,最终他把对此二字的分析运用到“元亨利贞”当中,他认为“元亨利贞”的本义“第一次接受,有利于去决定”,这是一句筮占情境下的语辞。夏含夷反对“元亨利贞四德说”,认为那不是筮占语辞,而是哲学化的解读。

三、筮占之书的开放性

夏含夷解易的第二特点在于,他强调《周易》是具有开放性的筮占用书。夏含夷通过分析现有材料,说明形成中的《周易》文本在固化为通行本《周易》前,由于各人所要表达的意图不同,因此留下多个《周易》变体或平行文本,造成文本的“不稳定性”(instability)、“多义性”(polysemy)与“开放性”(openness)。^②他强调,读者或者使用者在筮占具体情境中产生的新解读就是对文本本身的再创造,^③这才是《易》之为“易”的要旨。他特意指出,即便是文本已经固化的通行本《周易》,仍以“未济”为最后一卦,此卦序的安排意在告诉读者《周易》的特点就在于“未完成”(unending)。^④

夏含夷认为,不必寄希望于挖掘到《周易》编者的最初版本,出土时间最古的材料不意味着它是《周易》编纂者手里最初的版本。^⑤夏含夷强调作为筮占之书的《周易》在形成与早期演变过程中具有开放性与多元性,这正是《周易》生命力延续的体现。读者与研究者的不必拘泥于“最初版本”,而应关注文本形成与流变过程中发生的文字上的变易与不变的程序或程式。夏含夷认为他在《〈周易〉的起源与早期演变》提供的结论只是阶段性和推断性的,可能被未来新出土的文献推翻。^⑥夏含夷对未来出土新材料抱以开放态度,但未来的新出土材料并不妨碍他结合目前现有材料得出暂时性的结论。

夏含夷指出,通行本《周易》并不一定比其他变体更符合史实。因为通行本《周易》已经远离当时筮占的具体情境。^⑦比如上博简《周易》与通行本《周易》有同音异字卦。^⑧通行本《井》卦

① 夏含夷先从筮占的两个常用术语“卜”与“贞”入手解答。(1)“卜”一开始专指“龟卜”,指的是指涉龟甲裂痕的形象文字。后在战国与汉代泛指“占卜”。(2)至于繁体“貞”字,夏含夷运用古文字学进行分析繁体“貞”的字形结构与读音。繁体“貞”字是上“卜”下“貝”的结构,战国时期,“貝”是“鼎”的简写,“貞”其实是“鼎”的简写,“鼎”是“卜”与“鼎”的合并。“鼎”大致念成 *tēŋ?,而“貞”大致念成 *tɛŋ。因此,无论字形还是字音,“貞”与“鼎”都是通的。Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, pp. 67-68.

② Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 16.

③ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 16.

④ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 15.

⑤ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 37.

⑥ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 1.

⑦ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 44.

⑧ 夏含夷还列举两个同音异字卦(1)上博简《余》对应通行本《豫》卦,意思从“轻松快乐”(relaxed)变成了“多余,余下”(excess)。“豫”与“余”的词源都是“予”。(2)上博简《龙》与通行本《蒙》对应的是,“蒙”指“年幼”“无知”,“龙”指“长毛狗”。按照夏含夷的看法,上博简更符合其时的史实,而通行本明显经过了编者的选择与编纂。Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, pp. 41-43.

对应上博简《莒》卦，“莒”指陷阱而非水井，因此《莒》卦为这一卦提供了多义的解读可能。夏含夷推测同音异字卦之所以产生，是因为筮占者本就意识到同音异字间的相似性。夏含夷认为《周易》的编纂正是运用了这一语言规则。^① 李学勤认为不同的写法都具有同等的合理性，夏含夷则认为如果落实到具体情境，某一种写法就比另一种写法更贴合当时的实际情况。比如，根据出土文物，直到春秋末年与战国初期，水井才开始拥有砖做的围栏，所以“莒”在当时显然比通行本《井》更符合历史事实。^②

夏含夷强调《周易》文本的各种变体彼此相近但又不完全同一，每一个版本都是特定的历史情境下的产物。在公元前 800—前 500 年漫长的时间里，由于语言与思想都在随着情境的变化而变化，最后留下的文本自然也发生了变化。^③ 这正是《周易》与其他文献的不同之处，也是其魅力所在。

四、编纂时间与成为道德性文本的时间

夏含夷解易的第三个特点在于，他推定《周易》最初的编纂时间为公元前 800 年左右，也就是周宣王执政期间，他还发现《周易》开始用作修辞性文本或道德劝谏性文本的时间是公元前 603 年。

夏含夷既不认可《汉书·艺文志》“人更三圣，世历三古”的三作者说，也不认可顾颉刚将《周易》编著时间断为周朝早期的观点。夏含夷沿用陆侃如、陈梦家、李镜池的语言学方法来反驳前面两种观点，他主要根据《师》《离》《夬》《萃》等卦提到的周宣王（827/825-782）在位期间发生的事件，推定《周易》开始编辑的时间是在周宣王时期。^④ 在“语文学证据”之外，夏含夷还引入希伯来《圣经》的研究方法作为辅证，借此方法指出“著作的整合成型通常与当时普遍存在的信心危机有关”。^⑤ 夏含夷指出宣王时期的“信心危机”特指厉王被放逐（公元前 842）与猷狁侵扰这两个事件，此二事引起了《周易》编纂者的忧虑，他们担心无法保存这些文化，于是迅速开始编辑整理出《周易》。结合“语文学证据”与“希伯来《圣经》研究方法”，夏含夷推测“易之兴也，其于中古乎！作易者，其有忧患乎！”（《系辞传》）中的“中古”特指周宣王时期。早在此书出版 35 年前的博士论文中，夏含夷就按照以上方法推测《周易》在公元前 800 年左右的周宣王时期已经完成编纂。如今在基本方法不变的情况下，夏含夷结合最新的出土材料，把整个时间往后推，现在他认为公元前 800 年《周易》才大致开始编纂，而《周易》最后“完成编纂”的时间是在一到两个世纪之后，即公元前 600—500 年左右。夏含夷提醒读者，这依然是一个暂时性结论，有待于未来的考古发现提供更加确切的日期。^⑥

夏含夷明确区分筮占与哲学两个概念，他在现有的文献中发现，在公元前 603 年以前，《周易》所有的文献都只用于占卜，但是从公元前 603 年开始，《周易》文本的使用便逐渐脱离具体的筮占情境，其文句被用来进行道德劝谏，这一年也就是《周易》哲学性解读或道德性解读的开端。^⑦

① Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 62.

② Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 61.

③ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 11.

④ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 28.

⑤ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 28.

⑥ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 37.

⑦ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 215.

五、卜筮记载的四种程式

夏含夷解易的第四个特点在于,他从筮占的角度梳理甲卜的文辞记录,在变化的卦爻辞中总结出四个持续沿用的程式与筮占两次的程序。传统观点认为,龟卜专属于殷商,而《周易》则是周朝的产物。但夏含夷强调这个观点已经受到传世文本与出土材料的双重反驳,事实是,整个周王朝都使用甲卜。第三章证明龟卜记录格式基本由四种成分构成,分别为命辞(Command)、卜或兆(Crack)辞、繇(Oracle)辞或爻辞、占辞(Prognostication)。第四章,夏含夷证明《周易》之外的其他筮占文本,包括《筮法》《荆决》《归藏》,也沿用龟卜的四种格式。四种程式的内容与演变如下所示:

(一)“命辞”指卜筮的主题,即希望达成的意图。在英文中,我们更能看到意图(intention)与命令(command)之间的关联。夏含夷分析了“贞”“凶”“尚”等表达意志的词都是命辞关键术语。“贞”(to affirm)是命辞辞首,而“凶”或“尚”都表示“愿望”(may)或者“希望”(would)的意思。商周龟卜筮占各种材料都反复出现以上术语,并一直沿用。

(二)“卜”或“兆”是有待诠释的征兆(omen)或象,兆辞即对甲骨裂纹或卦象的描述。卜辞记载程式为“兆如……”“兆……”等,填充具体内容后形式如“兆如山陵”“卦兆得大横。……大横庚庚”等。兆辞后往往紧跟一联押韵语句,即繇辞。《周易》沿袭此程式的特点,《周易》爻辞中的描述爻象的象辞就是从描述甲骨裂痕的兆辞演变而来的。

(三)“繇”是紧接着兆辞后面的韵语,用来解释甲骨裂缝或卦象的意义。夏含夷指出爻辞的记载形式与《诗经》运用起兴手法的诗句在形式上一致,通常一共是三句四言诗,首句先描述物象或者意象,后面两句韵语指出兆所象征的人事。

夏含夷认为有两组材料在格式上具有范式意义,^①第一组如下:

1. 兆如山陵,有夫出征,而丧其雄。(《左传·襄公十年》)
2. 鸿渐于陆,夫征不复,妇孕不育。(《周易·渐》九三爻辞)

这两条材料的句式结构一致。两句中的首句“兆如山陵”与“鸿渐于陆”都是对“象”(image)的描述,而“有夫出征,而丧其雄”与“夫征不复,妇孕不育”都是押韵的繇辞,象征人事意义。在甲骨中比较抽象的山陵之象,在《周易》则演变成了更具体的“鸿渐于陆”,但这两句都提到了有丈夫出征的相似的信息。

另一组具有范式(standard)意义^②的材料,如下所示:

1. 大横庚庚,余为天王,夏启以光。(《史记·孝文本纪》)
2. 伏戎于莽,升其高陵(ling/* rəŋ),^③三岁不兴(xing/* həŋ)。(《同人》九三爻辞)

夏含夷要说明这两句的形式特征也是一致的,且《同人》九三爻辞包含了完整的两个成分,象辞与一联押韵的指涉人事的韵文。如此,夏含夷就可以根据“完整形式”复原出通行本《同人》卦“形式残缺”(deformed)的爻辞的本来面貌。^④ 他根据现存爻辞对九四、九五爻进行推想与补充,补充内容如【】内所示:

① Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 135.

② 夏含夷列举了所有具备完整形式的标准的爻辞,又在第354页脚注9当中列举其他形式上不完全标准的爻辞,见Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, pp. 351-354.

③ 此为夏含夷为古文标示的注音,说明爻辞与诗句一样具有押韵的特征。

④ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, pp. 357-358.

初九，同人于门，无咎。

六二：同人于宗。吝。

九三，伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。

九四，【同人于宗】乘其墉，弗克攻，吉。

九五，同人【于郊】，先号咷而后笑，大师克相遇。【无悔】

上九，同人于郊，无悔。

补充完整后，九四爻的宗、墉、攻同韵，九五爻的郊、咷、笑同韵。夏含夷推测九五和上九应该是从同一个爻辞拆分后，变成了现在的两条爻辞。

(四)“占辞”即判断词，有固定术语。周朝龟卜一般是“吉”“凶”两种，《周易》又增加了“吝”“厉”“无咎”等术语。夏含夷认同李零^①“初占”“习占”的观点，他从出现多少个占辞，来推断进行了多少次卜筮。以下材料是夏含夷用以说明龟卜与筮占进行了两次或多次的重要依据：

1. 西周周原甲卜：

翌日甲寅其禱由廖

其禱由又廖

我既禱由又

由此材料可见，同一片甲骨上连续卜了三次。^②

2. 战国包山楚简 199—200 甲卜：

宋客盛公□聘于楚之岁，荆夷之月未之日，盥吉以保家为左尹□贞：自荆夷之月以就荆夷之月，出入事王，尽卒岁，躬身尚毋有咎。占之：恒贞吉，少有忧于躬身，且志事少迟得。以其故敬之。思攻解於人。占之：甚吉。期中有患。

文中有两处“占之”，第一次占出大致的结果，第二次占出更具体的结果。^③

3. 战国包山楚简 228—229 筮占：

大司马悼愾将楚邦之师以救郟之岁，荆夷之月己卯之日，陈乙以共命为左尹贞：出入侍王，自荆夷之月以就集岁之荆夷之月，尽集岁躬身尚毋有咎。一六六八六六 一六六一一六 占之：恒贞吉，少有忧于宫室。

以其故敬之，举祷告、行一白犬、酉飴，由攻叙于宫室。五生占之曰：吉。

这条材料中也是占了两次。^④ 夏含夷总结出规则，第一次占筮的结果是第二次占筮的前提，通常第一次结果大体是好的，但仍有轻微阻碍，因此需要第二次筮占。无论是龟卜抑或《周易》以外的其他占筮记录，在四个程式上是沿用的，没有大的变化，且几乎也都采用两次占或多次占的程序。

夏含夷不认可通行本《系辞传》“大衍章”就是《周易》最初筮法的观点。他认同张政烺的判断，认为《系辞传》“大衍章”已经是西汉中期的筮法，^⑤与最初筮法相距甚远。夏含夷认为《左

① Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 141.

② Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 142.

③ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 116.

④ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 340.

⑤ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 246.

传》的“之某卦”特指占两次,得到两卦的结果。他反对将《左传》“之某卦”解读为“往(to go)某卦”,而认为“之”在当时就相当于现代汉语“的”,强调两卦之间是所有与从属关系。^① 通行本《周易》有卦爻辞,卦辞爻辞都有占辞。^② 夏含夷推断,《周易》最初的筮法在次数上应为两次筮占,第一次筮得某卦卦辞,第二次筮得该卦某爻爻辞。

六、元亨利贞

夏含夷解易的第五个特点在于,从“筮占”情境出发,理解《周易》经文的原义,其中最具代表性的就是他对“元亨利贞”的解读。夏含夷认为《左传》与《文言传》将“元亨利贞”读成“四德说”是一种哲学化解读,这样的解读远远偏离“元亨利贞”作为筮占文辞的原义。夏含夷与朱子、高亨在断句的判断上保持一致,认为“元亨利贞”应断为“元亨,利贞。”但对于具体字义则意见不同,他通过考察“元亨利贞”古文字的源流与使用来进行释义。

夏含夷认为,就字源而言,“元”就是“始”“初”“首”等意思,《周易》“元亨”“元永贞”的“元”都可以读成“初”。至于“亨”字,如上文所述,夏含夷通过文字学证明“亨”字读作“享”,而“享”有双向意思,既是“供奉”又是“接受”。夏含夷指出,中国语言本身就有很多同样的用法,用同一个字表现两个人之间的双向交流。比如“受”既有“接受”又有“给予”之义,“借”既有“借出”又有“借来”之义。^③ “元亨”即“初步的接受”(prime receipt),指的是神灵已经收到和同意筮占者的初步请求,同时,筮占者也已经受到了神灵初步的帮助。

“利”一般出现在“利有攸往”“利涉大川”“利建侯”等比较固定的表达格式当中,表示“利于”。夏含夷认为,将“利”“贞”并置是尤其费解的,比如“利永贞”“利牝马之贞”等句子的意思难以理解。他反对将“贞”读成道德意义上的“正”,反对将“利贞”读成“利正”。他认为“利正”的读法富含哲理性的劝导意味,已经偏离筮占的目的与原意。夏含夷指出,“贞”是筮占的重要功能之一,是整个周朝各种甲卜筮占“命辞”的辞首,即“要去问(to ask)一下或要去确认(to affirm)一下”。因此,夏含夷将“利贞”读成“有利于确定”(beneficial to affirm)的意思,认为这种解读才符合筮占情境。所以,他认为“元亨利贞”整体其实是在表达“第一次接受,有利于去决定”的意思。

七、六爻内部逻辑与未完的编辑

夏含夷解易的第六个特点在于,他从筮占情境的角度出发,考察《周易》文本的编排结构。诸卦六爻之间有无内在的逻辑关系?与《诗经》的起兴手法类似,夏含夷认为《周易》卦爻辞中的象主要也来自具体事物。关于“象辞”的来源,夏含夷猜想最初是由某个联想能力丰富的筮占者洞察到卦的六画与某个实物之间的相似性,然后将此卦与实物联系起来,这也是中国古代关联性思想的重要体现。^④ 如《鼎》卦卦画整体形状似鼎,也许是有一位筮占者初次发现此联系,然后他自己或者后继的筮占者将六爻爻辞与鼎的不同部位进行一一对应,因此爻辞初、二、五、上分别对应“鼎颠趾”“鼎有实”“鼎黄耳”“鼎玉铉”。其中三、四“鼎耳革”“鼎折足”不能完全对应到鼎之

① Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, pp. 257–258.

② Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 260.

③ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 326.

④ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 370.

实物的相关部位,这无法对应的部分是由人的联想填补进爻辞的,这说明六爻爻辞中的象辞有由编纂者在联想的基础上建构的部分。亦如高亨所言,《周易》文本的编辑是编纂者按照自己的“事物之观察”“涉世之经验”“哲理之见解”将筮占记录的文辞进一步锤炼而成的。^① 这除了能说明《鼎》爻辞的来源,似乎也能说明卦序的安排,通行本《周易》相邻两卦的卦象都是“非覆即变”的关系,比如《革》之象就是一个鼎翻了过来。^② 尽管夏含夷也承认他的举例不能说明所有卦象与爻辞之间的关联,但他坚持自然物象依然是大部分爻辞的来源。

夏含夷进而将《乾》《坤》的“象”落实为自然事物。他反对将《乾》六龙解读为自然的生命力量或者比喻成帝王君子的德性。夏含夷坚持《周易》中的“象”多来源于自然之象,因此“龙”来自自然世界而非人伦世界。夏含夷指出,“龙”的自然来源就是天文星象二十八星宿中的东方青龙七宿。《乾》六爻从下往上,初九“潜龙”对应冬至“子月”,大概是十二月到一月初,星宿潜于地平线下,故称“潜龙”。以此类推,九二对应“二月二”龙抬头,九四对应三月初到四月底,九五对应六月中到七月初,上九与用九对应八月中亢星落入西边地平线。夏含夷进而将《乾·彖传》“大哉乾元,万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形。大明终始,六位时成,时乘六龙以御天”读成春、秋两个农时。至于《坤》卦,因与《乾》相邻,也与天象对应,《坤》上六爻“龙战于野,其学玄黄”直接与《乾》中的“龙”对应。夏含夷引入《诗经·豳风·七月》“九月肃霜,十月涤场”说明《坤》初六“履霜,坚冰至”对应“九月”。其他各爻,夏含夷认为都与收成相关,“直方”指的是对农地的检阅,“含章”暗示的是谷物即将成熟,“括囊”是丰收时要收集这些产物,“黄裳”则是丰收季节穿的吉祥颜色的衣服,“玄黄”也与丰收的衣饰相关。^③

《乾》《坤》同属天文星象占,爻辞相互呼应。其他卦爻辞中有明显关联的,如《既济》《未济》共用“濡其尾”“濡其首”的象辞,《损》《益》共用“十朋之龟”,《泰》《否》共用“拔茅茹”等等。另一些卦爻辞则是句式相似,比如《谦》“鸣谦”与《豫》“鸣豫”,《豫》“成有渝”与《随》“官有渝”等等。但整体而言,可能有一半的爻辞关系松散而相对独立。夏含夷将原因归结为,爻辞从来没有得到“完整的编辑”,384 或 386 句爻辞在数量上完整,但形式上不完整。然而,夏含夷强调,形式不完整并非文本缺陷,反而是独特的优势,不完整留出的空间允许每一个新读者根据自己对内容的理解来完成文本。因此《周易》既是最古老的文本,又是最新的文本,有待新的读者重新加以创造。^④

八、从筮占到哲学

夏含夷以筮占为《周易》之源,以哲学阐发为《周易》之流。筮占与哲学的二分在最后一章得到清晰的梳理。针对孔子作“十翼”的传统观点,夏含夷着重考察《说卦传》《文言传》《彖传》《系辞传》四传。他的整体思路在于找出哪些《传》是已经脱离《周易》筮占情境的“解经工具”(exegetical tools)。^⑤ 比如夏含夷认为《彖传》的整体特点是用华丽的骈文将卦辞的内容拓展为

① Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 371.

② Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 372.

③ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 422.

④ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, pp. 429.

⑤ 如《说卦传》三画卦对应的各种各样的物象,夏含夷认为卦象与物象之间的搭配不相符,时有矛盾。从《彖传》上看,只有基本的物象是稳定使用的。他对《文言传》的分析,主要强调“元亨利贞”从《文言传》开始就偏重“德”的解说,这种用法与《左传》那种“劝谏式”或“修辞式”引用是一样的,但都不是来自《周易》的筮占功能。Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, pp. 468.

“哲学概念”,以《大有》卦辞“元亨”为例,其本义即“初步的接受”,而《大有·彖传》“大有,柔得尊位、大中,而上下应之,曰大有。其德刚健而文明,应乎天而时行,是以元亨”将卦辞复杂化、道德化,变成了道德劝诫。

夏含夷反对通行本《系辞传》的分法,他将《系辞传》分为《乾坤论》与《系辞论》,他的处理原则依然是筮占与哲学的二分。他强调,《乾坤论》中的“乾坤”就是宇宙生命繁衍的两个力量,人类可以参与到宇宙的生命创造当中,生命繁衍本就是好的,不蕴含过多的道德意涵。至于《系辞论》,夏含夷推断“圣人设卦观象,系辞焉而明吉凶”才应该是《系辞传》的首句,他主要说明《系辞论》的作者坚持了《周易》的筮占性质。夏含夷认为《系辞论》作者认识到《周易》与其他智慧之书的不同在于,其他智慧之书在时间长河里静止不变,《周易》则是动态的,在每一次使用中都呈现出变化,产生新的解读,充满生命力。正是卜筮活动使得这个文本获得动态,促使它“化”“变”与“通”,让“象”产生变化。^①夏含夷认为,《系辞论》的作者强调《周易》不由书面文字(written words)构成,而是由不断变化,由富有生命的“象”构成。^②

关于“孔子作十翼”的传统观点,夏含夷通过语言学方法考证得出,《说卦传》《文言传》《彖传》《系辞传》无论从语言来看还是从概念来看,都不可能是一人一时之作,但可以大致推断,这四传都是在孔子的启发下创作于公元前500年之后不久。夏含夷意识到这一结论的模糊性,但他满足于模糊的结论。确切地说,他认为,除非有新的战国时期的相关手稿出土,否则目前只能接受这个推论。^③

结 论

《〈周易〉的起源与早期演变》一书乃夏含夷对《周易》起源与早期演变历程的全面考察,其雏形是夏含夷1983年博士论文。四十年来,夏含夷紧贴出土材料,逐步深化论证细节推进博士论文的重要发现。四十年间,夏含夷的许多易学著作陆续问世,但只有此书才真正实现了相关论说的全面的整合与圆融。他以区分筮占与哲学为出发点,以筮占为《周易》之源,以哲学阐发为《周易》之流,并在此基础上推定了《周易》作为筮占文本的编纂时间,以及文本脱离筮占情境作为修辞或道德劝谏性文辞被使用的时间。就具体的筮占过程而言,夏含夷强调卜筮不是为了让神灵答疑解惑,而是为了表达卜筮者心中的意图,并且因为意图的多样性,文本本身便具有多义、开放的特点。他还梳理了卜筮记载的四种程式,提出“筮占情境”对《周易》卦爻辞形成的根本性作用,并始终从“筮占情境”的角度出发解读相关材料,在解读六爻背后的逻辑时,他则结合中国古代关联性思想,认为卦的六画多来源于自然之象。综上,把握夏含夷的经传分观,把握他对筮占与哲学的二分,是理解夏含夷治易方法及整体取向的关键,也是穿越此书丰富而复杂材料的核心线索。

(责任编辑:袁 艾)

① Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 491.

② Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 497.

③ Edward L. Shaughnessy, *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*, p. 497.

坐标内外的董仲舒

——评黄铭《推何演董：董仲舒〈春秋〉学研究》

刘禹彤

摘要：在哲学和史学等领域，董仲舒研究已然成果丰硕。2023年出版的黄铭《推何演董：董仲舒〈春秋〉学研究》一书，则明确回到传统经学研究的视角，为我们揭开了董仲舒的另一个面相。《春秋》是属辞比事之学，故黄铭认为辞例是理解《春秋》的不二法门。董仲舒作为汉代景、武之际的《春秋》学博士，但董生《春秋繁露》中的辞例向来不受重视，因此不同于以往研究，黄铭首先梳理董仲舒的辞例，并以为之统贯董氏《春秋》学的纲领。同时，何休《公羊解诂》作为两汉唯一一套完善的《春秋》辞例之学，必须依托何休才能更好地理解董仲舒，此即黄铭所谓“推何演董”。诚然，回到经学研究的视野中，何休便是董仲舒研究最重要的参考坐标，但在何休的观照下，董仲舒的《春秋》决狱以及天哲学等问题会出现一定程度的历史偏差，值得我们进一步省察。

关键词：黄铭；董仲舒；何休；《春秋》；公羊学；《春秋》决狱；天学

作者简介：刘禹彤，清华大学人文学院（北京 100084）

众所周知，董仲舒是汉代思想史上的一座高峰。然而，不同研究者对这座高峰的认识却是横看成岭侧成峰。董仲舒思想所实现的高度究竟是源自与汉代政治联姻后的“独尊儒术”？还是与战国百家接轨后的“子学余波”？抑或汉代经学基于孔子思想展开的“二次发育”？政治史、学术史、思想史等视域掀开了不同面相的董仲舒，尤其哲学史的研究可谓汗牛充栋。

正如黄铭在研究综述所言：“几乎每一本中国哲学通史类的著作都要提及董仲舒的思想，所论述的内容大多集中在董仲舒的天哲学。然而除了哲学家的身份之外，董仲舒还是《春秋》学的大师。”^①冯友兰以降的哲学史叙事将孔子作为子学时代的开端，董仲舒则作为经学时代的开端，孔子和董仲舒的殊途带来了董仲舒解释的新挑战。在哲学思想演变的主流叙事中，三百年后的何休已经几乎难以和董仲舒直接产生对话，反倒是战国末年至汉初子学在理论上对董仲舒的影响更大，董学研究重心也自然偏向当时子学热衷讨论的天哲学。然而，如果回到经学的视野，董仲舒最重要的参照系恰恰非何休莫属。因此，黄铭本书题名“推何演董”本身就是一个回到经学传统研究董仲舒的宣言。

一、以何解董的合理性？

书名“推何演董”不仅是研究的宣言，也是研究的方法，还是思想的内核。简言之，黄铭认为

^① 黄铭：《推何演董：董仲舒〈春秋〉学研究》，北京：三联书店，2023年，第16页。

只有在何休的基础上才能更好地理解董仲舒。因此,理解本书的逻辑恰恰应当从最后一章“《春秋》学中的董何之异”出发。引言自述最后一章是“作为方法论上的反思与补充”,^①讨论董何之异看似有别于全书的基本预设,然而,此章最终巩固了“以何解董”的合理性乃至必要性。正如黄铭总结章旨所言:“在公羊学的核心概念上区分董、何是不合适的。董仲舒、何休之间的差异主要是由于家法、师法之异造成的。”^②质言之,无论董仲舒“以义解经”与何休“以例解经”的方法论带来了何等不同的义理阐发,两者都是《春秋》学内部的争议,小异不碍大同。

黄铭这一判断是深入晚清学术脉络,继而又跳出历史局限的抉择。常州学派孔广森、刘逢禄等人已经看到了董何异义,但总体上认为两者同源,故可互相发明。晚清伴随政治激变而兴起了一场关于“董何之异”的学术争端,这场讨论由魏源首次挑起。魏源认为董仲舒穷天人之绝学,何休的条例之学则甚为偏执,乃至“玷经害教”。^③魏源尊董抑何的主张背后是王朝自我革命与变法的需求,然而,当苏舆再次扛起了“董何之争”的大旗,却是以极端保守的姿态对抗革命。苏舆认定原本的春秋董氏学与宋明理学一样是醇儒之学,绝非康有为所继承的扭曲后的何休公羊学。20世纪50年代后,尊董的声音又一度转为抑董,蒙文通、熊十力等人对董仲舒的评价急转直下,熊十力甚至认为何休不取董说,乃是因为董仲舒非《公羊》正统。^④

晚清以降,董何之争的声音从未停歇,如果跳出政治与学术的纠葛,强调董何之别确有黄铭所谓“过度区分”之嫌。^⑤因此,黄铭本书实际上是效仿魏源之前常州公羊学“董何互证”的传统,认为可通过两家之间取长补短的方式实现对公羊学义理的最佳理解。诚然,汉代公羊学传世文献仅存董何,若要重构公羊学的整体性不得不汇通两家;然而,董何之间实际已相隔三百年,我们是否能够将两者的思想以“大同小异”带过?经学史上看似“小异”之处,往往意味着另一场经学革命的滥觞。此外,对董何异义择善而从,难免造成董何各自学问的支离与迁合,甚或成为两家之外的第三派公羊学。

《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》确立“以何解董”的方法论,对当下研究的根本意义是回到《春秋》理解《春秋繁露》,也就是回到经学传统中的董仲舒。无论晚清至近代有多少董何之争,只要是以何休为参照系的董仲舒研究,都是对传统经学问题域的回归。在现有的哲学史和思想史叙事中,多数董仲舒研究并不以何休为参照系,而是以战国子学为参照系,因此,我们见到了“以黄老解董”“以阴阳家解董”等研究。例如,徐复观一方面认为董仲舒塑造了汉代思想的特性,另一方面又认为董仲舒思想的特性完全是继承和发展《吕氏春秋》十二纪纪首而来。^⑥换言之,董仲舒之所以提出一套天人合一的哲学,最重要的思想资源不是《春秋》,而是黄老道家。这一研究思路持续至今,董仲舒对子学的吸收与发展已近乎共识,《繁露》也可置于子学的脉络中加以理解。

黄铭转移了董仲舒研究的坐标,以何休为参照系的同时,也是首先承认董仲舒的思想主干是

① 黄铭:《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》,第30页。

② 黄铭:《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》,第332页。

③ 魏源:《魏源全集》第12册,长沙:岳麓书社,2004年,第120页。

④ 熊十力:《原儒》,长沙:岳麓书社,2013年,第87页。在1949年前,熊十力对董仲舒的评价相对正面,1945的《读经示要》将董仲舒提升到和孟子比肩的高度,认为孟子之后,董仲舒为醇儒,认为董仲舒就是公羊学的开创者,评价《繁露》“广大精微,盛弘《公羊》”。熊十力:《读经示要》,长沙:岳麓书社,2013年,第351页。

⑤ 黄铭:《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》,第21页。

⑥ 徐复观:《两汉思想史》,北京:九州出版社,2014年,第56、270页。

作为经学的《春秋》学，而非战国百家之学的流行。如果在子学发展线上理解董仲舒，天哲学的确是理解董仲舒思想的核心所在。一旦回到经学的视域，《春秋》学必然是理解董仲舒思想的纲领。无论是哲学史与思想史上的“以百家解董”，还是黄铭回到经学传统的“以何解董”，都是通过建立坐标的方式理解董仲舒。思想往往须在参照系中才能显明自身，但同时任何参照系都难免或多或少构成对思想本身的歪曲，因为坐标中的董仲舒首先作为一个比较的客体而存在。因此，哲学史和经学史建立的两个坐标互为补充，有助于我们看到更完整的董仲舒。

二、《春秋》有达辞？

所谓《春秋》之辞即书法，例即书法中的条例。在理想情况下，《春秋》应事同辞同、事异辞异，但很多时候却是事异而辞同，或事同而辞异。因此，属辞比事是《春秋》学的入门必修。何休以例解经，即格外重视《春秋》的书法与义例。然而，董仲舒强调“《春秋》无达辞”“《春秋》无通辞”“见其指者，不任其辞”“诛意不诛辞”等，故以往研究多不重视董仲舒的辞例。黄铭在第一章详细分析董仲舒的辞例，并以之为理解董仲舒的轴心，无疑是整个研究的独到之处。董仲舒重义与何休重例是客观存在的事实，但也容易造成偏见，如董仲舒重义则不重例，何休重例则不重义。黄铭本书在观念上的一个突破就在于，证明了董仲舒所重之义的背后依然有辞的支撑，同时意味着将“推何演董”的思路具体落实到了辞例之上。

事实上，从常州学派到陈立“董何互证”的传统更多是“以董证何”，即将董仲舒《繁露》与《对策》作为何休《解诂》的补充说明，原因大致有二：一方面，常州学派和陈立等人主要从何休出发研究公羊学，因此，董仲舒只作为补充；另一方面，董仲舒的说经体相对于经传有一定的独立性和论证性，因此可以作为何休经注的理论说明。董仲舒的用辞研究前已有之；但一来不像本书研究之系统；二来不会将之作为董学入门法则。进而言之，在黄铭之前，几乎没有学者反其道而行，将辞例之学提升为董仲舒的方法论。黄铭“以何解董”的实质是“以例解董”，不仅承认董仲舒与何休之间的义理可以相通，更重要的是认为何休的书法义例思维也可以通向董仲舒。不过，本书并非直接以何休的条例范围董学，而是以辞例的思维作为《春秋》董氏学的基础。

黄铭认为必须通过研习《春秋》义例，才能把握《春秋》言辞中的事件，进而把握《春秋》的微言大义。^① 因此，除了第一章关于董仲舒用辞的研究，第三、第四章分别讨论大义和微言都可视为由义例通向微言大义这一基本思路的展开。此外，第五章讨论《春秋》决狱在全书中具有一定独立性，但本书认为《春秋》辞例的辨析最终通向大义和礼制，那么，在政治领域的确可直接通向案例的辨析。并且黄铭以第五章《春秋》决狱最终巩固了“以何解董”的必要性，因此第五章也可在方法论的意义上纳入第一章的统摄，共同构成全书的主干，实现以辞例为标杆的董仲舒研究。

何休通过勾勒书法义例还原《春秋》学的体系，董仲舒则主张见其言外之意而不专任其辞。两者各有千秋，但黄铭看到了跳出辞的约束容易招致的问题，一如断烂朝报之讥，^②又如所谓“《春秋》无达辞”冲击了《公羊》传文严格的用辞条例，容易造成任意发挥，乃至非常异义可怪之论。^③ 由此，黄铭证明所谓“《春秋》无达辞”不代表董仲舒认为我们可以跳出书法来理解《春

① 黄铭：《推何演董：董仲舒〈春秋〉学研究》，第22页。

② 黄铭：《推何演董：董仲舒〈春秋〉学研究》，第103页。

③ 黄铭：《推何演董：董仲舒〈春秋〉学研究》，第19页。

秋》,因为“无达辞”只是以常辞为基础的变辞。^①常辞为经,变辞为权,变辞之中又有婉辞、诡辞等不同情况,共同服务于《春秋》对事件的褒贬和微言大义的发。因此,黄铭认为辞是理解《春秋》的基础,公羊家概莫能外。在书法义例编织的网络中,向为人诟病的非常异义可怪之论也能得到安置,辞例之外的内容则可排除在《春秋》学之外,一如《繁露》中的阴阳五行等。总之,在黄铭看来,不能轻易认为《春秋》无达辞,因为辞寄托了孔子之法,也只有辞能通达孔子之法。换言之,《春秋》学是一门严正的“修辞”学。

然而,最早将《春秋》作为“修辞”学的或许不是公羊家。东汉古文条例之学繁盛,左氏家如郑兴、郑众、颖容等皆著有《左氏》的条例之书,贾逵除了专向章帝上书讲明义理的《左氏长义》41条之外,更重要的当是《左氏条例》21篇和《左氏解诂》51篇,^②二者惜皆失传。何休《解诂序》自谓不满贾逵“缘隙奋笔”,徐彦认为“隙”指的是《公羊》义理上的缝隙,^③但一览东汉左氏家的治学进路,更致命的“隙”应当是公羊学义例上的不足,于是何休不得不操戈入室,采用疏通义例的方式弥缝罅隙。虽然何休自谓“略依胡毋生条例”,但胡毋生条例学无传人,在西汉末年刘歆命门人作《左氏条例》之前,也几乎不见“条例”这一著书体式。^④胡毋生条例或为何休的假托之言,何休通过辞所构建的堡垒天然带有对抗贾逵等东汉经师的自我防御属性。

可见,董何方法之异不仅是个人偏好的取舍,更是前后汉经学研究范式的转移。如果以转移后的范式来规约之前的董仲舒,或许会扭转董仲舒原本的逻辑。例如,若承认辞例对理解《春秋》的优先性,《春秋》必须因辞见义、因辞起事,意味着义例才是孔子删削《春秋》以及孔门传经的核心所在,正如黄铭所理解的“子夏之徒不能赞一辞”,即孔子删削《春秋》之后书法所具备的绝对性。^⑤那么,辞例之外的确不应再有更多微言大义的发挥。《公羊传》在汉景帝之际著于竹帛之前,经历了一个口传阶段;然而,如果按本书的思路,口传的应当是传文和书法义例,那么,著于竹帛的一刻就宣告了口传的结束,微言大义只需从义例中推排即可。

如果我们设想另一种情况,公羊学口传首先是微言大义,其次才是书法义例,那么,《公羊》传文的写定完全不是口传终止的必然因素。经传虽已写定,但仍有公羊经说以口传的方式师徒相授。正如董仲舒弟子眭孟所传先师之言“虽有继体守文之君,不害圣人之受命”,《春秋》经传皆无此言,书法义例也难推出此义,但不妨碍这也是公羊学的核心观念之一。诚然,我们可以靠书法义例推排微言大义,但或许也不得不承认微言大义的外延大于书法义例,并且书法义例更多是根据微言大义而进行的总结,董仲舒所谓“见其指者,不任其辞”的原因当在于此。

三、《春秋》决狱的是与非

《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》第五章《春秋》决狱是黄铭在博士论文之外新增的章节,也集中体现了黄铭近年对董仲舒《春秋》学的反思。本书其他章节从不轻易批评董仲舒,但第五

① 黄铭:《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》,第19页。

② 范晔撰,李贤等注:《后汉书·贾逵传》,北京:中华书局,1965年,第1234—1235页。

③ 何休注,徐彦疏,刁小龙整理:《春秋公羊传注疏》,上海:上海古籍出版社,2014年,第7页。

④ 例如《后汉书》言:“郑兴字少贛,河南开封人也。少学《公羊春秋》。晚善《左氏传》,遂积精深思,通达其旨,同学者皆师之。天凤中,将门人从刘歆讲正大义,歆美兴才,使撰条例、章句、传诂,及校《三统历》。”范晔撰,李贤等注:《后汉书·贾逵传》,第1217页。

⑤ 黄铭:《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》,第33页。

章的特殊之处在于,对董仲舒《春秋》决狱的整体水平持怀疑态度。黄铭先后用了诸如“激进”^①“轻率”^②“简单”^③“漏洞”^④“弊端”^⑤或“粗放”^⑥等词汇评价董仲舒的断案,相较之下,董仲舒的决断远不如何休“严密”和“严正”。^⑦本章将董仲舒置于从《春秋》到《唐律》的法律制度完善的历程中,从而董仲舒成了发展尚不够完备的公羊学,而何休才是公羊学的成熟形态。第五章揭示的核心问题在于,董仲舒辞例上的不完备,似乎已经直接影响了义理上的考虑不周。故而,第五章从另一侧面巩固了“以何解董”的合理性,董仲舒研究不仅需要辞例作为补充,还需要何休进行纠偏。

比如在几个案例中,董仲舒都认为养父与养子之间的恩情高于生父与弃子之间的关系,也就是养育之恩高于血缘之恩。黄铭指出董仲舒这一看法失之偏颇,因为董仲舒这么断案相当于认可了异姓可以为后,从而明显违背了《春秋》大义:首先,“《春秋》认为,异姓为后,等同于灭国,故书‘莒人灭郟’”。^⑧《春秋》和《公羊》经传都没有明文指出异姓不可为后,黄铭虽未提何休,但实际上是直接用什么何休《解诂》代表了《春秋》大义。何休认为在襄公六年“莒人灭郟”事件中,莒公子作为郟国外孙,郟国拥立莒公子为郟国国君,《春秋》言灭,是因为“以异姓为后,莒人当坐灭也”。^⑨然而,《春秋》涉及国君继承制度的异姓不可为后,能否能够直接等价于更具私人性的养父养子问题?

其次,黄铭从丧服制度出发,进一步验证董仲舒《春秋》决狱的合理性。由于人伦的根本原则是亲亲和尊尊,而亲亲的原则很难推及养父养子。因此,《丧服》对继父的认定有严格限制,继子为继父至多服齐衰不杖期,此外,养子对继父只能够尽生时的赡养,不能行死后的祭祀。总之,丧服制度更重视血缘关系而非亲生父母之外的养育之恩。据此,董仲舒对养父之恩的推崇或许的确违背了何休与《丧服》大义。然而,本书的逻辑恰恰在于,董仲舒违背了何休与《丧服》大义,就相当于违背了《春秋》大义。

首先值得反思的是,汉人普遍以董仲舒《春秋》决狱为美谈,缘何在本章的论述中,董仲舒《春秋》决狱反而漏洞百出?甚至还常与《春秋》大义矛盾?^⑩董仲舒的养父子案是汉人眼中《春秋》决狱的典型事件,也就是说,即使董仲舒推崇养父之恩,也是汉人盖章认定的《春秋》大义。《春秋》本身对养父子问题缺乏明文规定,而董仲舒的断案之所以能够被视为《春秋》决狱,根本原因就在于汉人眼中的《春秋》本就不限于文辞之内。换言之,养父子案反向证明了黄铭所谓有“漏洞”的《春秋》董氏学恰恰也是西汉时人所理解的《春秋》学。同时,这样的《春秋》学在刑法的意义上漏洞百出,也反向证明了《春秋》不是一部刑书。所谓《春秋》为汉制法,并非《春秋》为汉代制定了一部刑法。进而言之,只有基于《春秋》的性质是辞例严密的礼书或刑书,才会推出董仲舒是不够成熟的公羊学。

① 黄铭:《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》,第255页。

② 黄铭:《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》,第275页。

③ 黄铭:《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》,第275、278页。

④ 黄铭:《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》,第271、284页。

⑤ 黄铭:《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》,第267、275页。

⑥ 黄铭:《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》,第287页。

⑦ 黄铭:《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》,第289、279页。

⑧ 黄铭:《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》,第256页。

⑨ 何休注,徐彦疏,刁小龙整理:《春秋公羊传注疏》,第802页。

⑩ 黄铭:《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》,第257页。

何休义例的严密性非师传家法如此,而是端赖党锢之际闭门十七年的覃思精研。义例无懈可击的同时,公羊学彻底成为一门精巧的书斋学问。其中一个好处是能够更好地与东汉兴盛的礼学研究沟通,正如黄铭所谓《公羊》和《丧服》学之间需要达成某种融合,才能更好地实现法律的儒家化。^① 礼学和例学的兴盛几乎是经学精细化之后的必然结果,从精细化之后的礼学和例学反观西汉经学,确实容易发现很多需要填补或弥缝的细节。本书以何休或《丧服》补董仲舒的思路,和清代汉学如凌曙、陈立以礼学汇通《公羊》,以及晚清廖平、康有为以《王制》或《礼运》补《春秋》的思路存在一个共同点,即认为《春秋》本身存在很多制度空缺,只有通过礼制的补备才能真正落实作为孔子立法的《春秋》。

清人以礼通《公羊》的思路,一方面得益于郑氏礼学的复兴,另一方面得益于何休的义例之学和礼学有更高的亲缘性。然而,回到西汉经学的视野,几乎没有经师认为礼学和《春秋》学需要达成某种互补。如果说《春秋》学和五经的联系有深浅之分,那么董仲舒本身就将六经分为三组,其中《春秋》与《易》同属“明其知”之学,刘歆会认为《易》学是《春秋》学的重要补充。西汉经学整体上倾向于《易》与《春秋》同属天人之学。换言之,《春秋》经传虽罕言天,却依然具备天学的维度,而不只关乎礼制与伦常。

四、天学与《春秋》学

关注董仲舒的天哲学是近代以来哲学研究开创的学术传统。从表面来看,《春秋繁露》全书有《春秋》学和阴阳五行两个主心骨,清代汉学主要复兴了董仲舒的《春秋》学而非阴阳五行的天学,晚清苏舆《春秋繁露义证》也对其中直接关涉《春秋》的内容用力更勤。直到近代哲学研究范式的建立,董仲舒才摇身一变成为中国哲学发展线索中的宇宙论阶段的重要代表。因此,当下的董仲舒研究,天然面对清代经学和近现代哲学两大传统。

我们不难理解为何天哲学成为近代以来董仲舒哲学研究的重点,首先,《春秋繁露》近半篇幅在阐发阴阳五行的天人运行法则,这与战国末期一些子学流派的关注点若合符契;其次,董仲舒的《春秋》学往往被简化为汉代大一统政治的理论说明,因此历史学更关注董仲舒的《春秋》学,哲学有权剔除时代局限,留下值得当下继续研究的天哲学。黄铭本书单辟第二章讨论董仲舒的天学,并强调董仲舒《春秋》学的基础是天。这一思路看似与哲学史研究一脉相承,然而深入阅读会发现,本书所讨论的天哲学恰恰无关阴阳五行。黄铭将董仲舒的天学放在了《春秋》学的框架之内,并将天学的焦点放在了“大一统”和灾异两端。

哲学史也承认董仲舒思想中还有一部分看似异于天学的《春秋》学,但这并不威胁哲学史的整体叙事,一如徐复观的处理方式,即认为董仲舒思想以天哲学为根基,《春秋》作为人学只是通往天哲学的垫脚石。黄铭反对徐复观的“垫脚石”说,更倾向于韦政通的观点,认为董仲舒的《春秋》学具有独立性。^② 因此,黄铭所谓天学是董仲舒《春秋》学的基础,并不是将阴阳五行的天学作为董仲舒《春秋》学的基础,而是以《春秋》经传内部固有的天学作为《春秋》学的基础,即“元年春,王正月”所寓的“大一统”观和记载灾异事件的经传。黄铭自谓本书研究的《春秋》天学是一种“天的政治哲学”,^③但是,相对于《春秋繁露》庞大的天学构想而言,“大一统”和灾异只是其

① 黄铭:《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》,第289页。

② 黄铭:《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》,第20页。

③ 黄铭:《推何演董:董仲舒〈春秋〉学研究》,第110页。

中一部分,如果单独挑出在经传中直接表现出的《春秋》天学,那我们应如何看待董仲舒思想中出现了阴阳五行天学和《春秋》天学,这两种似乎互不相干的天学?

无论乾嘉汉学、常州学派还是晚清公羊学,几乎都放弃了《春秋繁露》中的阴阳五行所指向的天学。清代复兴的公羊学基于对郑玄与何休的融通,由此发展出《公羊》礼学一脉,以礼通《公羊》的同时抛弃了董仲舒的天学。哲学史的论述在概览清代学术之后,继承了清代对公羊学的整体看法,加上对五行诸篇真伪的怀疑,也将天学排除在《春秋》学之外。职此之故,才有了徐复观将《繁露》依内容划为天学和人学的二分法,还有将《繁露》依表里划为天学与人学的二分法,比如熊十力认为《繁露》名为《春秋》学,实际是天学;^①周桂钿则认为《繁露》表面是天学,内里是《春秋》学。^②

分割董仲舒思想中的天学与人学始自宋明学者,比如明朝胡应麟将《春秋繁露》分为《春秋》学与非《春秋》学两部分,认为《繁露》为《春秋》发者仅十之四五,其余多泛论与《春秋》无关的政治治体、阴阳五行。清代学者真正将这一基于文献的二分法作为研究思路,争议仅在于《繁露》中的《春秋》学究竟占十之四五还是十之五六。若不跳出《春秋》学与天学的二分法,董仲舒研究只会一直停留在由清代苏舆等学者误导,并经近代哲学史叙事加深的刻板印象之中,董仲舒永远是一个思想杂乱、思考不彻底的思想家。事实上,“天人合一”不仅是董仲舒思想的特色,也是西汉《春秋》学的共识,一如《繁露·精华》所谓《春秋》“无物不在”,又如司马迁《太史公自序》言“万物之散聚皆在《春秋》”。《繁露》“驳杂”之说,并非董仲舒本身的问题,而是导源于清代公羊学窄化后的经学研究视野。

黄铭的研究可视为抛弃简单粗暴的天学与《春秋》学的二分法的尝试,但出于对《春秋》之辞的充分尊重,将天学的思考限制在“大一统”和灾异两端之内。本书虽然强调“《春秋》学的基础是天学”,但所论述的天学本就首先在《春秋》文本之内,因此,也可以说这是一种区别于以往研究的以《春秋》学为基础的天学。天学和《春秋》学的关系,涉及对董仲舒思想的根本定性。如果认为天学是《春秋》学的基础,无疑更接近子学或近现代哲学史的理解;如果认为《春秋》学是天学的基础,或许更符合董仲舒作为《春秋》博士的主线传经任务。在黄铭本书的基础上,我们可以进一步思考一种以《春秋》学为基础的天学。这首先需要承认董仲舒有一以贯之的思想路标,而不是纯粹基于文献的视角对董仲舒的文辞进行碎义逃难的割裂。在此基础上,《春秋》学作为董仲舒思想的主干,天学也应当是在《春秋》学基础上的展开,阴阳五行也可以是董仲舒眼中《春秋》天学的一部分。如此一来,《繁露》或许本就不存在天学与《春秋》学的割裂。

进而言之,当下董仲舒研究所面对的两种传统之争,即近现代哲学研究重视的天哲学和清代经学传统重视的《春秋》学之分,本质上是一个伪命题。两个传统的对立主要源于清代学者对汉代经学的管窥,近现代哲学研究中的董仲舒的天哲学原本也是《春秋》董氏学的一部分。孟子所谓“孔子成《春秋》,而乱臣贼子惧”,乱臣贼子本就不惧法度,遑论礼制,唯有天心能使之产生敬畏。因此,天学虽在《春秋》文辞与义例之外,却是《春秋》学不可或缺的一部分,只是论述的形式因时变迁。黄铭强调本书的研究对象是董仲舒的《春秋》学,并且专辟一章讨论董仲舒的天学,已呈现出当代经学研究的进一步反思与拓展。

(责任编辑:王丰年)

① 熊十力言:“董生《繁露》,名为说《春秋》,而实建立事天之教。”熊十力:《原儒·原学统》,长沙:岳麓书社,2013年,第87页。

② 周桂钿:《董仲舒研究》,北京:人民出版社,2012年,第4—7页。

儒耶对话的新范式

——评田薇《基督教与儒家——宗教生存伦理的两种范型》

赵法生

摘要: 田薇教授借鉴现代西方宗教学理论,以突出信仰内在层面的宗教性概念作为儒耶比较研究的思想前提,将儒教和基督教作为宗教生存伦理的两种范型,不但摆脱了以往儒耶对话中的护教立场,而且基于宗教性概念对于儒耶的超越精神和天人关系进行了客观、深入和系统比较,建构了儒耶对话新的思想范式,是对该领域研究的新推进。

关键词: 田薇; 基督教; 儒家; 宗教生存伦理; 超越; 罪性; 性善; 仁爱

作者简介: 赵法生,山东大学犹太教与跨宗教研究中心、哲学与社会学院(济南 250199)

儒教文明与基督教文明之相遇,遭遇了一个完全异质的他者,也面临着前所未有的挑战,贺麟曾称之为儒家“生死存亡的大考验、大关头”,^①关于如何迎接这场挑战,贺麟认为关键在于“中国人是否能够真正彻底、原原本本地了解并把握西洋文化。因为认识就是超越,理解就是征服”。^②实际上,这一认识过程自基督教传入中国那一刻已经开始。作为现代新儒学奠基者的康有为的孔教设计,就直接受到基督宗教的启发;现代新儒家代表人物牟宗三的内在超越说,也是在与基督教超越意识的比较中形成。但康有为的孔教论主要致力于儒教的体系再造与功能建构,较少涉及孔教与基督教的精神层面;而牟宗三的内在超越说虽凸显了儒教信仰的内在面向,却具有明显的判教意识,所以,“内在超越说”并没有在儒耶之间搭建一座沟通互鉴的桥梁,倒仿佛在两者之间形成了一道隔离墙。同样,具有护教意识的基督教学者,也大多对于弥散性的儒教不以为然。真正意义上的儒耶对话之所以不易,恰恰在于儒耶学者心中已有的宗教学前见。所以,改革开放以来,虽然儒耶对话多有成绩;但具有观念突破意义的著作并不多见,田薇新著《基督教与儒家——宗教生存伦理的两种范型》,却在这方面带来了值得关注的新进展。

为了给儒耶比较探寻客观中立的思想前提,作者有意避开儒教是教非教这一纠缠不清的问题,致力于超越不同宗教各具特色的神灵观念、组织形态和行为规范,去探索这些宗教表象背后共同的信仰精神,即“宗教性”。从思想溯源看,本书的“宗教性”概念,综合了西美尔的内在宗教性思想,蒂利希的终极关怀论,与卢克曼宗教原型说等,将它们总结为一种宗教哲学的形上学,作为宗教信仰的本质规定,它渗透并体现于一切信仰行为与组织形态之中,超越于各种宗教制度建构与仪式规范之上,提供人生在世的意义指南,为具体宗教伦理奠基。因此,“宗教

① 贺麟:《文化与人生》,北京:商务印书馆,2005年,第6页。

② 贺麟:《文化与人生》,第7页。

性”是一切宗教活动的内在先天形式冲动,而一切宗教伦理规范都不过是宗教性的外在展开与实现。^①

《基督教与儒家——宗教生存伦理的两种范型》的宗教性概念将宗教的终极性与超越性落实到内在性,这看上去近似于牟宗三的内在本体论,后者同样将尽心知性作为知天的主要路径,并将内在性作为儒家超越性的关键。但是,以内在向度作为宗教信仰本质的观点,对于西美尔等现代西方宗教学者、牟宗三和田薇,却具有各自不同的学术意图。西美尔等试图以此探讨启蒙运动之后新的宗教学理论范式,以此论证西方实体性宗教的式微并不意味着信仰的衰落。对于牟宗三而言,内在超越则主要针对基督教的外在超越性的上帝信仰而发,目的在于证明儒教同样具有安身立命的功效,且比基督信仰更为圆融通达。田薇则试图借助于宗教性概念,通过宗教性与宗教的区分,为耶儒比较提供新的思想参照。既然不同的宗教伦理最终都指向终极性的精神信仰,这种终极关切才是宗教的核心,那么,内在的宗教性成为所有宗教的共同本质,这种异中之同便成为各种宗教的比较得以展开的标准,而儒教也与基督教一样被作为宗教性生存伦理的范型之一。这样一种儒耶对比的宗教学理念,是以以前的儒耶对话中未曾出现过的,它为一向困难重重的儒耶比较找了新的地基,打开了新的视域。

在上述宗教学观念预设下,作者从五个方面展开了儒耶比较的“观念架构”,^②其中每一方面都力图呈现儒耶宗教性之同与异,其中有不少值得关注的新见与启迪,现择要评述如下:

第一,在至上神方面,本书强调了犹太—基督教的上帝外在超越的威严与天人之间的紧张,上帝与人具有全然相异的属性,天人之间存在难以逾越的鸿沟,因而形成了救赎型的基督伦理。相比之下,儒家的天在先秦时期已有主宰、自然和义理之天等多重涵义,并发展出下学上达的天人观以及即凡而圣的修养论。作者上述比较客观理性,并未在儒家的天与犹太基督教的耶和华之间作出价值判断;但是,其比较分析仍然带给我们诸多启发。相比犹太基督教传统中超绝的人格之天,儒教之天的人格性明显较弱。虽然《诗经》《尚书》中的天已经具备了人格化伦理至上神的特征,但天的权能是不周延的,主要局限在政治领域,而未及于自然领域,也没有直接关联着平民的生活世界,天对于民的关切主要是通过对王公贵族的影响来间接实现,天帝似乎并未一视同仁地面对宇宙苍生。与耶和华相比,儒家的天好像是个未完成的至上神。另外,犹太基督教的神人之间的绝对相异性虽然导致了天人之际的紧张,也杜绝了神人混同的可能。相形之下,儒家的天人关系不是那样紧张,却也潜藏着由“即凡为圣”下落为“以凡为圣”的危险,这是需要特别警惕的。

第二,在人性论方面,《基督教与儒家——宗教生存伦理的两种范型》比较了基督教的罪性论与儒家性善论。基督教人论的特征在于先天原罪与人性之间的尖锐冲突,此冲突将人置于罪性与意志自由的巨大张力之中,成为撕裂人本身的力量,让人在天堂和深渊之间绝望挣扎,这是一种置之死地而后生的绝望,人只能通过破釜沉舟的属灵战争才有可能获救,从而激发出强烈决绝的超越意志,人对于自身有多绝望,救赎的冲动就有多强烈,这应当是基督徒奉献精神的力量来源。然而,正如雅斯贝尔斯所指出的,与犹太基督宗教相比,中国圣贤缺少绝望意识,这说到底是因为人性观和天人观的差异所致。孔子本人是教育家,他承认人性有恶,主张“行己有耻”

① 田薇:《基督教与儒家——宗教生存伦理的两种范型》导论,北京:清华大学出版社,2022年,第1—4页。

② 以下所介绍五方面的内容,参见田薇著《基督教与儒家——宗教生存伦理的两种范型》的对应部分。

(《论语·子路》),但并不认为人性有罪,他致力于从人性内部寻找下学上达的依凭,人无须通过彻底否定自我而实现超越。客观来说,儒耶两种不同的人性论各有优长,前者务在去恶,而后者重在扬善。在科技日益发达的今天,相信上帝创世说和原罪论的人众会不断减少,孔子兼顾人性中善恶两面的性近习远论或许更易入心,但儒家性善论在社会治理方面可能带来的流弊,同样也不能忽视。

第三,有关儒耶超越性对比,是本书最精彩的部分之一。作者肯定儒耶信仰都具有超越性意义,同时指出:

解读儒家的超越观念,在天人一体,性命合德的运思框架里,从人道可以开显天道,经人心可以体悟天意,超越的实质是一种反省内求的活动,是一条经过自力修养而成德成圣之路。从天一人之序来看,善性先天,立命存性,所以良知固有,心具仁端。这是道德自力所以可能的内在根据。从人一天之序来看,知意味着对天命的直接觉识和领悟,基于良知的道德自力和反省内求既是诉诸仁心,开启良知,回归善性,也是溯源天命,开敞天命,完成天命,于是超越包含双重面向:一方面,回归自身便回到了与天命同在本源处,知会了己之心性便领悟了天之所命。此之谓尽心、知性、知天,可以说是超越的内向性。另一方面,将在身的天命开显和完成的过程也是一个由内及外的过程,从内在性命和良知善端开始,将之逐渐发扬光大直至充塞天地之间,这是一种立人极以参赞天地化育的天人合一之境,也是正心诚意、修齐治平、亲亲仁民爱物的圣人之道。此之谓存心、养性、事天,可以说是超越的外向性。^①

作者通过其宗教性观念,揭示了儒家超越思想存在着内在和外在双重超越面向,比现代新儒家的内在超越说更为客观合理,也与目前儒学界对此问题的讨论颇有相通处,儒家学者近期讨论中分别有黄玉顺的外在儒家神圣超越论,梁涛的双向超越论和我本人的中道超越论,与本书观点显示出相近的致思趋向;但本书有关耶儒分别为他力超越和自力超越的结论,略嫌简单化,也与书中有关儒家存在双重超越面向的看法不一致。其实,基督信仰中同样具有内在面向,因为无论对于上帝权威的认知自觉,还是悔罪与救赎行为,均皆离不开人心的发用,上帝只能是人心中的上帝。就此而言,基督教的神人之间同样包含双向关系,亦非单纯的他力超越,就像儒教的超越并非单纯的自力超越一样。实际上,内外面向应为所有宗教所共同具有,不过有的宗教更偏向外在,有的更偏向内在,以及内外之间沟通的方式不同。于是,本书基于儒耶终极信仰之比较,而对儒家发出的如下提醒是意味深长的:“基督教以上帝为绝对尺度,始终保持着对人自身的有限性的警惕,不失为儒家思想的一份参照,”^②儒家必须面对其兼具内外的中道超越所蕴含的以人代天的危险,而对于充其极的心性论保持一份警惕。

第四,《基督教与儒家——宗教生存伦理的两种范型》以神爱和仁爱分别指称基督教和儒教的本源性情感,肯定两种情感都具超越性,也指出了它们的显著差异:“在基督教里爱是无条件的、无差别的绝对神性之爱,超逾自然人性的秩序而构成人爱的基础。爱是一条从神性到人性的路。爱不是植根于人性,而是植根于神性;不是爱植根于人,而是人植根于爱。由神爱到人爱,爱

① 田薇:《基督教与儒家——宗教生存伦理的两种范型》,第15页。

② 田薇:《基督教与儒家——宗教生存伦理的两种范型》,第220页。

神和爱人构成基督教生存伦理的两大诫命。”^①对于儒家的仁爱，作者同时注意到其心性与天道的双重内涵，既肯定了其基于天道的普遍性与超越性，又阐明了儒家践仁达天的工夫次第即亲亲、仁民、爱物，将仁视为天心与人心的统一。作为一个研究西方哲学的学者，作者对儒家仁爱的认知与定位显示出难得的客观性和系统性。基于以上分析，可以说基督教的神爱与人性是断裂的，所以，基督教没有心性概念，也否定理性作为人之实现超越的依据。这种绝对的神爱固然高明超绝，但它如何完成与高科技时代人心的联接，将是一个越来越大的难题；而儒教的仁爱由于同时具有人心和天心的双重依据，或许有可能在一个已经深度祛魅的时代，为陷于幽魂化的爱寻找到新的托命之地。

第五是对耶儒生死观的比较。《基督教与儒家——宗教生存伦理的两种范型》分析了从犹太教到基督教的终末论转变，指出基督教以罪为死因，以恩典、救赎和来世为永生之道，以历史神学开启了历史哲学；相比之下，她认为儒家悬置了死亡和来世，“从今生而非死后求取‘活着’的永恒意义和不朽价值”，^②并将儒家“活着”的意义分解为生命在子孙身上的延续，以及社会意义上的三不朽，这一比较是客观深入的。如果说基督徒因死亡而警醒，他们必须经由死亡之门而永生；相比而言，儒家在死亡面前更多地是达观，儒家是以生来安顿死，死亡对于儒家不具备实体性意义，因为宇宙本质上被视为一个生生不息的进程，死亡不过是返回生生的一个环节，并不具有更深层次的意义。这固然是一种极为豁达通透的观念；但是，不管儒家将个体生命融入社会和宇宙生命的企图多么无私和高尚，正如作者所指出的，因为死本来具有先天的我属性，任何人都无法替代你自己的死，儒家的终极信仰世界便出现了一个无法弥补的缺失与漏洞，它缺少真正意义上的彼岸世界。如果说儒家的不朽大致可以满足士大夫的生死困惑，对于认知有限的广大普罗大众就不那么简单，甚至对于许多士大夫也依旧是如此；否则，就不会有宋儒所谓“儒门淡薄，收拾不住”局面的出现。儒家生死观的局限，与儒家的至上神天的权能缺失密切相关。犹太教的上帝最终通过战胜死亡而获得了对于此岸与彼岸世界的完整权威，而儒家的天由于伊始就诞生并存在于政治领域，政治活动的现实性和理性特征，限制了其向彼岸领域扩张的可能与空间，导致了儒家早期超越之天进化过程的中断，也最终使得儒家悬置了死亡问题，儒家的天帝也因此一定意义上成为残缺不全的上帝；否则，就不会有佛教传入中土之后所引发的儒学危机，以及后来所产生的三教合一的文化格局，所谓三教合一的主要意义在于以佛道的形上学填补儒家生死观与本体论方面的不足，这方面的研究虽然已经超出了本书研究的范围而未受重视，却对于儒教发展具有重要意义。

总之，自从基督教传入中国以来，儒耶双方就一直在彼此打量着对方，而这种打量难免摆脱根深蒂固的“我执”，从而将本来客观的学术研究演变为护教之争，进而滑入各是其是而非其所非的自我循环论证，而无法真正从思想上对他者打开并真正打开通达他者的视域。《基督教与儒家——宗教生存伦理的两种范型》通过具有鲜明形上学色彩的“宗教性”概念，突破了儒耶对话中的这一思想困局，使得两者之宗教精神深度比较成为可能。作者在结语中说，本书的意图

① 田薇：《基督教与儒家——宗教生存伦理的两种范型》导论，第15页。

② 田薇：《基督教与儒家——宗教生存伦理的两种范型》导论，第16页。

既非以基督教为参照来研究儒家,也非以儒家为参照系来研究基督教,而是力图超越儒家是教非教的争论,以新的解释路径解读儒耶各自的信仰内涵,^①通观全书,这一目标预设已经实现。就儒耶信仰内涵对比而言,除了将基督教作为他力超越,将儒教作为自力超越;将基督教之爱说成是神爱与儒教的仁爱相对应等说法略显简单之外,书中儒耶对比的内容大多客观平实,通过五个方面的分析,提供了一个有关儒耶信仰精神的系统比较框架,取得了超越前人的成果。作者在西方哲学与宗教学领域的深湛学养,为儒耶对比提供了理性工具,将儒家思想隐含的超越维度打开;客观的学术立场又能使得立论持平公允,使本书成为继现代新儒家之后,学界对于儒家宗教性最为系统的论证,为儒耶对话提供了一种新范式。

可凡事有其利必有其弊,作者基于形上性的宗教性概念的分析,得以避开有关具体宗教制度层面多样性纷扰,直接进入更具有可比性的超越精神领域,展开了卓有成效的比较研究;但宗教毕竟无法缺少制度与仪式等客观化层面。《中庸》将儒学归纳为“合外内之道”,这一定义并不仅仅适用于儒学本身,一切宗教莫不如此。以内外两方面的有机统一来描绘宗教,应该比基于主观向度的“宗教性”概念,更能概括宗教的全体大用。克鲁曼以信仰的私人化为现代西方制度宗教的衰弱趋势辩护,理据或许并不那么充分,因为制度宗教的衰微未必一定伴随着个人信仰的成长,在这方面,当代儒教的幽魂化提供了一个典型案例。儒家教化系统的崩解并未促成或伴随着儒教信仰的发展,反而加剧了儒家信仰的进一步式微与社会精神的荒漠化。从儒教发展的历史看,儒教礼仪的起源要早于“仁者爱人”的精神自觉,而孔子《论语·颜渊篇》的“克己复礼为仁”也分明指向仁与礼的一体相关性,一旦组织与礼仪制度瓦解,单纯的信仰精神将陷于幽魂化困境而丧失其提供终极关怀的功能,这是宗教的内在性研究所未能顾及的。

(责任编辑:王丰年)

^① 田薇:《基督教与儒家——宗教生存伦理的两种范型》,第219页。

ABSTRACTS AND KEYWORDS

The Export of Chinese Culture and Its Acceptance in Eastern Eurasia: From “East Asian World Theory” to “Eastern Eurasian World Theory”

Wang Su, Zhang Lezhi

Abstract: Culture is the foundation of governing a country and ensuring its peace. Ancient Chinese believed that culture was equal to ritual and musical nurture, referred to as “Wen De” (cultivated virtue). Confucius, in contemplating the trajectory of a nation, underscored the pivotal role of culture, thereby establishing a perspective of cultural history that subsequent generations have embraced. From this perspective, cultural export is particularly important. The “Twenty-Five Histories” and the Portraits of Periodical Offering both record the tribute system of ancient China, showing the longstanding history of impartation and emigration from China to Korea and Japan. Early Japanese scholars proposed the “East Asian World Theory,” asserting that the ancient “East Asian World” centered around Chinese civilization, maintained by the “enfeoffment system,” and forming a “Chinese character cultural sphere.” In recent years, Japanese scholars have introduced the “Eastern Eurasian World Theory,” expanding the influence of Chinese culture on the Eastern Eurasia, challenging the idea that the “East Asian World” has only China as its center. Cultural export is accompanied by the process of cultural identity and acceptance, often involving factors of “Variation,” namely selective absorption and alteration. One of the most significant cultural exports in Chinese history is credited to the Emperor Wu of Liang of the Southern Dynasty, who, during his reign, attracted neighbouring nations with his cultivated virtue, creating unprecedented prosperity. The cultural export of China and the cultural acceptance of Eurasia undoubtedly share a mutually beneficial relationship.

Keywords: view of cultural history; cultural export; “East Asian World Theory”; “Eastern Eurasian World Theory”; variation

Feasibility Analysis of Confucian Rule of Filial Piety: An Investigation Centered on the Relationship between Memorial Service, Elderly Care, and Cultivation Rituals

Cai Jie

Abstract: The emperor governs the world with filial piety, not by preaching filial piety to every household, but by educating the people through ritual and music. But only under the premise of becoming a qualified emperor can the emperor have the possibility of governing the world with filial piety, so educating the crown prince is of great significance. “shi dian” ritual and “chi zhou” ritual are important rituals for raising the Crown Prince, aimed at teaching him to respect and inherit the way of sages, and to master the principles of father and son, monarch and subject, and elders and young children. This indicates that the virtue of the emperor serving his father and brother has been cultivated since childhood. The “yanglao” ritual of “san lao wu geng”, adopted by the emperor is an extension

of filial piety from one's own father and brother to "san lao wu geng", aimed at educating people all over the world to respect the elderly. The "geng jie" ritual is also an important way for the emperor to govern the world with filial piety. The relationship between the Heavenly Emperor and the Heavenly Son is similar to that of a father and son. Only when the Heavenly Son faces his relatively humble identity and shows filial piety to the Heavenly Emperor can he provide an example for the feudal lords and even the whole world to follow. Confucianism emphasizes the temporal priority of noble virtues, guiding the people to practice ethical virtues and build a harmonious and orderly world community.

Keywords: shi dian ritual; yanglao ritual; gengjie ritual; filial piety; human ethics; virtue

Confucianism, Family Instructions and Traditions

Zang Ming

Abstract: Family instruction is not only an important means of ancient education but also an organic part of excellent traditional culture. Its emergence, evolution and development were always accompanied by Confucianism. Confucianism has laid the foundation of family instructions, such as "follow the example of the body" and "cultivate the harmony of the whole". Meanwhile, in the other side, the family instructions also reflect the different characteristics of different times, such as "Confucianism and Daoism merge", "aid Buddhism into Confucianism", "Confucianism and Buddhism". More importantly, Confucianism and family instructions did not stick to the barriers of traditions but realized two-way interaction. Confucianism is not only a source of wisdom but also a comfort to the soul. The family motto can not only educate people with rites but also cultivate the feelings of family and country, thus highlighting the educational concept of "people with culture" and "moral cultivation with books and morals" in China.

Keywords: size tradition; family instruction; the Confucianism; cultural education

Revisiting Confucianism: The Pre-Qin Confucianism and Ancient Clans, Tribes, and States

Gao Huaping

Abstract: Confucianism is one of the most significant schools among the pre-Qin scholars. In Hu Shi's essay "Revisiting Confucianism", he posits that Confucianism represents a religious aspect of the Yin people, the "remnants of a lost nation" and embodies a "gentle and humble worldview". While this viewpoint has its shortcomings, it opens up a new approach to exploring the origins of Confucianism from the historical and cultural context of the Shang and Zhou dynasties. From the perspective of ethnography, the gentle character of Confucianism is closely related to the "gentleness" of the Dongyi people. Figures like Yao, Shun, Xia, and Shang, who held the position of *situ* 司徒, known as "Minister of Works", primarily belonged to the "Dongyi people". The responsibilities of the *situ* transitioned from coordinating internal relationships within early families, clans, and tribes with the principle of "caution in emblematic rituals; emblematic rituals should be followed" to the later stage, which involved managing relationships between clans, tribes, and regional states. Consequently, different periods presented varied concepts of "benevolence and righteousness". Combining unearthed documents, during the Xia and Shang periods, "Ministers of Works" were designated as *situ* 司徒, indicating their responsibility for tribal migrations. In the early and middle

periods of the Western Zhou dynasty, they were referred to as *situ* 嗣土, responsible for managing the land of the newly established state. Therefore, the origins of pre-Qin Confucianism and Confucianism itself can be traced back to the historical changes of ancient Chinese clans, tribes, and states, representing its profound cultural heritage.

Keywords: Confucianism; *dongyi*; *situ*; culture

A Philosophical Turning Point of the Subjective Dilemma of Confucian Emotion Guo Ping

Abstract: The ontology of Emotion Confucianism mainly holds that our minds or human beings are self-sufficient and self-evident subjects, which result in the defects of being unlimited in subject both in theory and in reality, though it corrects the malpractices of reason subject actively. However, contemporary Confucians have broken the view of subjective philosophy and brought a turnaround of overcoming the defect mentioned above by drawing lessons from the method of Phenomenology, Firstly, by interpreting *gan* 感 (sense) in the view of existentialism, some scholars reveal “sense as beings” more priority than subjective emotion and reason, which breaks out of the mind model with the emotion and reason of the ready-made subject and dissolves the conflict of ontology between emotion and reason. Then, by further pursuing how is “sense as beings” possible, other scholars put forward the theory of Being to explain that circumstance as Being itself shapes sense as beings in the original place. And based on the above considerations, it can be inferred that subjective emotion is booted in sense as beings, and sense as beings is originated from circumstances as Being itself. Therefore, the human as subject is not a being of self-sufficient and self-evident. If we get out of the subjective dilemma, we must face up to this aspect squarely and develop the relative research now.

Keywords: subject; sense; existentialism; circumstance; the theory of Being; finiteness

Emotional Interpretation: A Tradition of the Confucian Classical Hermeneutics

Zhang Xiaoxing

Abstract: The Confucian classics interpretation embodies a tradition of “Emotional Interpretation”. This tradition not only refers to the interpretation of emotional phenomena by Confucianism but also to the fact that Confucian interpretation practice itself is an “Emotional Interpretation”. Whether it is situational daily conversations, reading lectures, or object-oriented classic annotations, they all are emotional, and “emotions” play a foundational role in the development of these interpretive practices. In the current era of the modern transformation of traditional of Confucian classics interpretation, this “Emotional Interpretation” tradition should provide useful ideological resources for the modern construction of “Chinese Hermeneutics”.

Keywords: emotional interpretation; interpret classics based on emotions; Confucian hermeneutics

From “Love through Graces” to “Love through Rights”: The Modern Transformation of Confucianism as the Way of Love Hu Jiaojian

Abstract: The core of Confucianism is benevolence, and the essence of love lies in loving and taking action. But the act of love has different specific manifestations in different lifestyles and

conditions of different eras. In the traditional society from the Qin and Han dynasties to the Qing dynasty, the Confucian approach to love was mainly manifested as a group-centered “love through graces”. We cannot continue to use the tradition of the approach of love in modern society, but we must achieve its modern transformation and construct a modern love that is based on individuals, centered on respecting and protecting individual rights, and follows the principles of not harming, respecting, caring for, and responding positively. Compared to the traditional way of love, this modern love can be called “love through rights”.

Keywords: the way of love; love through graces; modern transformation; love through rights

Collect Comments and Sing to Suggestions with the Formation of Collecting Folk Songs to Observe Folk in the Pre-Qin Dynasty

Yan Min

Abstract: The institution of Collect Comments permeates Zhou Dynasty administrative official system, which is the basis of folk musical speech, which has been collected in large quantities and entered the official ritual music system. During the reign of King Gong of Zhou, the official who undertook the duty of “collecting comments” undertook the duty of suggestion. Through the interpretation of, the official at the court gives the speech positive or negative meaning. Sing to Quotation flourished between the Eastern and Western Zhou dynasties. The rise and fall of the system of Collect Comments and Sing to Suggestions is closely related to the collection and compilation of Poems. The fundamental reason there is no such statement as “collecting folk songs to observe folk” is that there is a fixed statement as “collect comments” and the role of poetry. According to the purpose of inheriting and studying *Book of Songs*, Confucianism forms the discourse of “Collecting Folk Songs to Observe Folk”.

Keywords: collect comments; collecting folk songs to observe folk; sing to suggestion; *Book of Songs*

Imitation the Zhi and Biao: A Unique Aspect of Joseon Literati's Respect for Du Fu

Li Yudong

Abstract: Joseon literati had a large number of works of Ji-Du, He-Du and Lun-Du. Among these two kinds of imitations, “*Ni Tangsuzong Bai Du Fu Wei Zuoshiyi Zhi*” and “*Ni Tang Shiyi Du Fu Xiezhaio Xunwen Jiashi Biao*” deserve attention. These imitational essays used a large number of Du Fu's poems, which fully show the author's familiarity with Du Fu. Furthermore, the core view of these essays is Du Fu's loyalty to the emperor and his dedication to comparing himself to Ji and Xie. These essays are a unique aspect of Du Fu, reflecting the fundamental orientation of the Joseon literati in their worship of Du Fu.

Keywords: An Xianzheng; Huang Hu; Min Weizhong; Du Fu; imitation

The Spirit of Teacher Dao and Han and Liu's Preface Creation

Yang Yufeng

Abstract: In the mid-Tang Dynasty, the movement of ancient prose appeared in the field of literature and the revival of Confucianism appeared in the field of ideology. In the two movements, Han

Yu and Liu Zongyuan were both active participants and backbone forces. Facing the declining morality and the long-lost teacher's morality, Han Yu and Liu Zongyuan both set an example, advocating the spirit of teacher's morality, carrying forward the backward and supporting the literati. They actively guide the scholars and publicize their talents in the Zengxu, so as to promote scholars and recommend talents. The creation of the Zengxu is the embodiment of the Teacher-Taoism of Han Yu and Liu Zongyuan. At the same time, due to the great spirit of Han Yu and Liu Zongyuan, the style and features of their Zengxu have also changed.

Keywords: teacher-Daoism; Zengxu; the movement of ancient prose; renaissance of Confucianism

Chinese History and Cultural Diversity

Lee Cheuk Yin

Abstract: Master of Chinese Culture Qian Mu once said that civilisation and culture are different. Culture is inborn and intrinsic; civilisation is external and acquired. It is different from Harvard Professor Samuel Huntington's book *The Clash of Civilizations* maintained that the conflicts in the current world are due to differences in civilisations and not ideologies or economies. This is an interesting view as compared with Master Qian Mu. Civilisation differences will lead to conflicts. This is a question all Chinese culture scholars and international relations experts want to solve. This paper examines the spread of Buddhism, Islam and Christianity in China and expounds on their conflict with Chinese culture and the eventual amalgamation in the process. Some say that Chinese culture is like a sauce jar, any foreign civilisation will be pasted and out of shape. However, Chinese is the receiving culture, it is open and has very strong digestive ability. But it takes a very long time for one culture to absorb another civilisation, this is probably the inspiration we get from Chinese history.

Keywords: Chinese culture; Buddhism; Islam; Catholicism; cultural pluralism

From Loving Member of Family to Loving Common: Rediscovery the Real Aspect of Confucius

Deng Siping

Abstract: Confucius regarded the series of physiological and psychological "uneasiness" and "filial piety and fraternal duty" arising from the inherent favors received from parents at an early age of human beings as the process of externalization of moral hearts and minds, thus realizing the germination, sublimation and inevitable transformation of moral consciousness from natural to social beings, which is the initial call of the highest spirit of human beings, namely "benevolence and love". It is also the initial call of the highest spirit of mankind, i. e. , "benevolence", to sublimate and inevitably transform the moral consciousness from natural man to social man. Confucius took the "Way of Loyalty and Forgiveness" as the foundation, the "Morality of First Things First" as the call, the "Knowledge of Grace and Repayment" as the proof, and the "Catalyst of Human Spirit" as the help, realizing the concept of "Love of Humanity" and "Love of Humanity". Based on the "morality of first things first", the call to "know kindness and repay", and the "catalyst of the human spirit", Confucius has realized the new goal of a moral balance between mutual love and the benefit of benevolence and the benefit of all, forming an inevitable trend of releasing positive energy. The moral

concept of Confucius is simultaneously built on the fact that the personality status of both parties to the relationship needs to be equal, the way is mutual assistance, and the goal is win-win.

Keywords: Confucius; love of relatives; love of people; uneasiness; the way of loyalty and forgiveness; first-things-morality

Play the Role of Confucianism in the New Era in Many Fields in Promoting “Two Combinations”

Jin Gang

Abstract: “Two combinations” is “the only way” and “the biggest magic weapon”. Historically, the in-depth development of the “two combinations” objectively promoted the excellent traditional Chinese culture, especially the Confucian culture, to play an important role in various fields. In the new era, with the deepening of the “two combinations”, especially the “second combination” in theory and practice, the role of Chinese excellent traditional culture in the new era will be more comprehensive, more systematic and more in-depth play. “two combinations” has a more profound impact on the role of Confucianism in the new era in many fields, and the need for Confucianism to play a wider role in the new era is particularly urgent. As the most distinctive representative and the most important component of Chinese excellent traditional culture, Confucianism has a unique position in the “two combinations”. In the process of further promoting the “two combinations”, it is the top priority to give full play to the role of Confucianism in the new era in multiple fields.

Keywords: two combinations; Confucianism; multi-field; new age effect

Memory: Wang Tao Interview Sarah Allan

Wang Tao, Sarah Allan; Zhang Xinyu trans

Abstract: Wang Tao’s interview with Sarah Allan focuses on Allan’s contributions to academic cooperation between China and the West since the reform and opening up of China. Allan has recalled her interactions with Chinese scholars, particularly with Li Xueqin. They promoted the publications of oracle bone and bronze collections in Europe. They also established an annual exchange of scholars from the SOAS at the University of London and the Institute of History of the CASS, which has made an extraordinary contribution to international cooperation in broader areas such as Dunhuang studies. Wang Tao has talked about his translations of Allan’s books and articles and discussed with Allan her experience of giving papers at Chinese academic conferences. Also, Allan has traced the activities in Early China that she initiated at the SOAS and Dartmouth College, highlighting the planning, format, and impact of the Guodian Laozi Conference. It was organized as a reading conference, which allowed scholars from different backgrounds to focus on specific interpretations of a text and discuss larger ideas more easily. This format carried over to other conferences. Furthermore, Allan has shared her plans for writing, teaching, and collaborating with Tsinghua and talked about the Chinese and American students she has taught. The reexamination of early China will never end, and Allan has been enjoying her academic career in this field.

Keywords: Sinology; academic interaction; excavated manuscripts; Early China; Dunhuang Studies

Defending Inherent Goodness: Several Dimensions of Understanding Mencius' Theory of Human Nature

Zhao Jingang

Abstract: In Mencius' philosophy, distinctions between humans and animals, sages and ordinary individuals, and essential and non-essential aspects of life are central. Mencius argues that humans uniquely possess an inherent goodness, the "four sprouts", differentiating them from animals. True humanity is achieved by those who actualize this potential, rejecting essentialism. The sage-ordinary distinction emphasizes shared elements amid differences, with sages serving as models for self-cultivation. Mencius underscores that genuine humanity involves subjective self-development and the pursuit of the "good" through self-actualization.

Keywords: Mencius; four sprouts; distinction between humans and animals; distinction between sages and ordinary individuals

Zhu Xi's Official Career and Titles

Fang Chengfeng

Abstract: Zhu Xi's official titles can be divided into two categories: personnel ranks and positions. The Salary Office serves as the most basic title of personnel ranks, with Zhu Xi progressing from the lowest-ranking category of "selectmen" to "capital officials", and ultimately ascending into the higher-ranking category of "Court Officials". The Nominal Supernumerary Appointment is a marker of a prestigious official. In 1194, Zhu Xi obtained the title of Huanzhang Pavilion Edict Attendant (rank 4b), indicating that he had become an Attendant, the highest-ranking category of officials in the Song bureaucracy. In terms of positions, Zhu Xi began his career as Recorder in Tong'an County, serving in local roles such as Prefect, Pacification Commissioner, and Tea and Salt Supervisor. At the court, he briefly held positions such as Military School Erudite, Expositor-in-waiting, and Senior Compiler of the True Records Institute. Throughout Zhu Xi life, the positions he held the longest were the local Temple Salary Offices, including Temple Overseer, Palace and Temple Manager, Palace and Temple Supervisor. The Temple Salary Offices provided him with basic livelihood security, allowing him the leisure to contemplate and write. His positions in counties, prefectures and provinces, in which he excelled, provided opportunities to put his ideas into practice. Zhu Xi was successful in his official career. He lived and received education in several official households before entering official service. He was perceived to have followed the principle of being cautious to advance and quick to retreat. Due to his aspirations and health, he was unwilling to strive for positions, and his bottom line of retreat was the local Temple Salary Offices. In terms of ranks, Zhu Xi repeatedly sought retreat but ended up being promoted. In the end, he became one of the Attendants, a top group with only a few dozen members, and was easily drawn into political turmoil.

Keywords: Zhu Xi; Southern Song Dynasty, official titles, personnel ranks, positions

Fathoming the Origin: An Introduction to Edward L. Shaughnessy's *The Origin and Early Development of the Zhou Changes*

Wong Kar Bo

Abstract: Edward L. Shaughnessy's *The Origin and Early Development of the Zhou Changes* has manifested his forty years of journey on the *Zhou Changes*, and this work is undoubtedly the top-notch

research on the *Zhou Changes* in the anglophone world. Shaughnessy has fathomed the origin and the early development (roughly from 800 – 500BCE) of the *Zhou Changes* by reading closely on the unearthed manuscripts and the received text of and related to the *Zhou Changes*. He differentiates the *Zhou Changes* and the *Yijing* strictly, categorizing *Zhou Changes* as a book of divination and *Yijing* as a book of wisdom (including the tradition of exegesis of *Yijing*). This book emphasizes that only if the text of *Zhou Changes* were put back into its divinatory context, can readers fathom the original meaning of the text. Shaughnessy insists on this differentiation consistently throughout this book.

Keywords: Edward L. Shaughnessy; *Zhou Yi*; Divination

Dong Zhongshu Outside of Coordinates: On Huang Ming's Book "Tui He Yan Dong: An Understanding of Dong Zhongshu's Study of Spring and Autumn Annals" Liu Yutong

Abstract: In the fields of philosophy and history, Dong Zhongshu has achieved fruitful research results. However, Huang Ming's book "Tui He Yan Dong: Dong Zhongshu's Study of *Spring and Autumn Annals*", published in 2023, clearly returns to the perspective of traditional Confucian studies and reveals another aspect of Dong Zhongshu. Huang Ming believes that examples are the grand road to understanding the *Spring and Autumn Annals*, and Dong Zhongshu is first and foremost a doctor in the study of the *Spring and Autumn Annals*. Therefore, it is necessary to rely on He Xiu to better understand Dong Zhongshu. Admittedly, He Xiu should serve as a reference frame for Dong Zhongshu's research, but under his observation, Huang Ming made unusual judgments on Dong Zhongshu's *Spring and Autumn Annals* sentencing and philosophical issues, which are worth further investigation.

Keywords: Dong Zhongshu; He Xiu; the *Spring and Autumn Annals*; GongYang school

Contemporary Confucian and Christian Dialogue, A New Paradigm: Review of Tian Wei, Christianity and Confucianism: Two Paradigms of Ethics of Religion Zhao Fasheng

Abstract: Tian Wei draws on modern Western religious theory, using the concept of religiousness as a key premise for comparative studies between Confucianism and Christianity. By treating Confucianism and Christianity as two paradigms of religious survival ethics, she not only breaks away from the traditional stance of protecting religion in Confucian and Christian dialogue, but also conducts an objective, in-depth, and systematic comparison of their transcendent spirit and the relationship between humans and nature based on the concept of religiousness. This approach has formed a new intellectual paradigm for Confucian and Christian dialogue and represents a significant advancement in this field of study.

Keywords: religiousness; transcendence; guilt; good nature; benevolence