

试论子思遗说

郑吉雄

摘要:子思将西周政治理论的“天命论”转释为人性根源,并标举“中和说”以将“情感”与“德目”相联系,儒家学说遂能推极于自然而归本于人事。“五行论”则以《礼记·表記》为坐标,知子思以水火土比附于父母,但尚未有严格之“五行即五常”的思想。“仁义内外之说”可藉《中庸》以窥子思“成、诚”尽性的学说,确立人性美善并得自然扩充、内外一贯、本末终始的体系,铺陈出严密的、动态的、内外相拓复相制约的人性论,为孟子性善之说,奠定了重要基础。20世纪初,王国维提出“二重证据法”,影响深远。近世学术界治古文字学及古文献学的学者,藉此方法获得不少新结论。然而,研究简帛佚籍之中的思想史问题时,因涉及抽象观念的分析、思想体系的比较,以及思想流派的发展等三方面的问题,并非简单标举“以地下之新材料补正纸上之旧材料”一语即可,“二重证据法”能有多少效用就值得怀疑。若先就传世文献及思想史发展之大势考察子思的遗说,再一一检视出土简帛文献的内容,将可以更为慎重、精准地重新勾勒先秦儒家思想谱系。

关键词:子思;《礼记》;郭店楚简;天命论;中和说;五行论

一、问题的提出

20世纪初王国维提出“二重证据法”,影响深远。近世学术界治古文字学及古文献学的学者,藉此获得不少启发,于简帛释读获得不少可喜结论。然而,研究简帛佚籍之中的思想史问题时,因涉及抽象观念的分析、思想体系的比较,以及思想流派的发展等三方面的问题,就不是简单地标举“以地下之新材料补正纸上材料”一语即可。究竟思想史的研究,有何特殊方法?此问题亦难以凿空谈论。自1990年代郭店楚简刊布以后,其中以儒简为最多,学者始提出儒简多为子思之著作,认为《子思子》一书重现,进而重建“思孟学派”谱系及先秦儒家心性论体系等,研究成果甚丰,海内外的专著与论文已达数百种^①。然而,在先秦儒家思想发展的重建上,似犹有剩义,可供覆检重探。这是本文撰著的缘起。

拙见认为,出土文献固然甚有价值,但如果说出土文献可以立即切入重建思想史,则似乎过于乐观。因为思想史上“谱系”、“观念”均环环相扣,而文献的判定,宜谨慎不宜冒进。以有限的出土文献资料而欲改写繁复的思想史,则必然处处发生困难。过去屡有学者对于出土文献的作者问题提出较审慎的研究态度,是一种好的现象。如李学勤认为《子思子》“同其他子书一样,不一定是子思一人的手笔”^②;杨儒宾认为《鲁缪公问子思》、《穷达以时》、《唐虞之道》、《忠信之道》、《五行》、《缁衣》可统归

作者简介:郑吉雄,香港教育学院文化史讲座教授。

^① 参见《郭店楚简研究专辑》(《中国哲学》第20辑,沈阳:辽宁教育出版社,1999年)、《郭店楚简国际学术研讨会论文集》(武汉:湖北人民出版社,2000年)、《儒家思孟学派国际学术讨论会论文集》(济南:山东师范大学,2007年)三书所收录的论文。梁涛《郭店竹简与思孟学派》(北京:中国人民大学出版社,2008年)亦有统整提要勾玄之功,具有参考价值。

^② 参见李学勤《荆门郭店楚简中的〈子思子〉——兼谈郭店楚简的思想史意义》(《文物天地》1998年第2期)、《先秦儒家著作的重大发现》(《人民政协报》1998年6月8日)、《郭店楚简与儒家经籍》(收入《郭店楚简研究专辑》[《中国哲学》第20辑])等几篇论文。

之为“子思学派”而勿定作者;李零认为像《缁衣》主要记孔子之言而无论是子思抑或公孙尼子都只是“传达者”^①。以审慎的态度考察文献,显然是比较稳妥的。

关于“思孟学派”的问题,牵涉甚广;郭店楚简、上博简与思孟心性论一系有关的儒简数量亦不少,本文亦无法一一考证。本文仅拟以有限的篇幅,首先就学术界提出曾子、子游、子思的思想源流关系问题,提出质疑;继而考察传世文献,选取《礼记》所载录子思撰著的内容,从传世文献勾勒出子思思想的若干主干,也许对于出土儒简与子思的关系,以及思孟学派重建的相关问题,有微末之助。

二、子思学说的来源——曾子、子游?

子思讳伋,是孔子的孙子。《史记·孔子世家》:

孔子生鲤,字伯鱼。伯鱼年五十,先孔子死。伯鱼生伋,字子思,年六十二。尝困于宋。子思作《中庸》。子思生白,字子上,年四十七。子上生求,字子家,年四十五。子家生箕,字子京,年四十六。子京生穿,字子高,年五十一。子高生子慎,年五十七,尝为魏相。

《汉书·艺文志·六艺略》“礼”类录《中庸说》二篇。《诸子略》著录《子思》二十三篇,《隋书·经籍志》著录《子思子》七卷。子思学说,传统学者着眼于《中庸》较多,实则《礼记》四十余篇,《中庸》以外,尚有《表记》、《坊记》、《缁衣》等篇章,被认为是子思之作。学者论《郭店》儒简,或指曾子、子游、子思之思想为一派,试图补足孔子与子思之一段隔阂,故特别着眼于三者之同,而较不着眼于其异,如叶国良等《郭店儒家著作的学术谱系问题》将“曾子、子思一系之学”视为一个系统,梁涛在其大著《郭店竹简与思孟学派》第一章中批评说:

曾子、子思都是儒家学者,而郭店儒简又均是儒家作品,要找到他们之间的一致或相合之处,何其容易!但这种论证方法显然是缺乏说服力的。^②

然而梁书第三章“思孟学派的酝酿:曾子、子游学派研究”亦直接将曾子、子游视为思孟学派的基础、前奏,方法上也许取径不同,结论却无太大异趣。个人既未敢断然将曾子、子游与子思系连成一个严密定义的谱系,亦无意将三人之间思想学说上可能的关联完全切断。窃以为,凡比较两种以上的文献、或两种以上的思想,均宜先观其“异”再观其“同”,将较为稳妥。

曾子、子游、子思的学说思想,似有相同点,实亦存在明显的歧异之处。按曾子在孔门中,最鲜明之形象即为对“孝”的发明与实践,如《大戴礼记》之《曾子本孝》、《曾子立孝》、《曾子大孝》、《曾子事父母》诸篇,即为最佳之说明。“孝”属儒家学说之大端,子思当然亦与其他儒者一样极重视“孝”,如《礼记·檀弓上》所录“门人问诸子思曰昔者子之先君子丧出母乎”、“子思曰丧三日而殡”,《檀弓下》“子思之母死于卫”等诸条,均可见子思论“孝”的一端。《檀弓上》甚且记:

曾子曰:“小功不为位也者,是委巷之礼也。子思之哭嫂也为位,妇人倡踊,申祥之哭言思也亦然。”

对于孝道特别在意,因之对丧礼亦特加重视的曾子,批评哭小功之丧必须“为位”亦即“以亲疏叙列哭”(《礼记·檀弓上》郑玄注),否则就是“委细屈曲街巷之礼”^③亦即不符合正统礼仪的做法。曾子接着引子思和申祥的做法来支持己说,认为子思的嫂子死去,子思无服,但亦“为位”,亦即由其妇“先踊”再随之而哭;言思(子游之子、申祥妻之昆弟)死,申祥无服,所为亦与子思相同。由此可见,子思对于丧礼的实践,在无服的亲族中,亦严格依循仪轨的规定,甚至因此而得到曾子的赞扬。这与前述

① 参见李零:《郭店楚简校读记》(增订本),北京:中国人民大学出版社,2007年,第89-99页。

② 梁涛:《郭店竹简与思孟学派》,北京:中国人民大学出版社,2008年,第14页。

③ 孔颖达《疏》语,见郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷七,文渊阁《四库全书》本。

“子思之母死于卫”一节所记^①，正相符合。然而，上述记文虽说明了子思的严于丧礼之节目，但仍然难以建构出一种代表性的思想，这与曾子“孝”的思想具有一定程度鲜明而丰实的体系性，明显存在若干距离。换言之，对于丧礼，即使有再严格的践履，如果缺乏义理的说明，亦无法证明“思想史”层次的问题。更何况子思与曾子对于丧礼的看法，并不是完全一致的。《礼记·檀弓上》记：

曾子谓子思曰：“伋！吾执亲之丧也，水浆不入于口者七日。”子思曰：“先王之制礼也，过之者俯而就之，不至焉者，跂而及之。故君子之执亲之丧也，水浆不入于口者三日，杖而后能起。”

曾子直呼子思之名，以自己丧亲执礼“水浆不入于口者七日”来批评当时人的无礼，却被子思当面纠正，称先王制订礼仪，并不是无限上纲的从严不从宽，而是在贤不肖之间立一个准衡，让贤者俯而可就，行而可成；不肖者亦可以勉力而为。子思认为：正礼是“水浆不入于口者三日，杖而后能起”。曾子年辈较子思为高，而子思对曾子的响应不稍假辞色，除了反映子思的刚正（如“恒称其君之恶”之类）性格外，多少也透露了一种“尚中”的态度，让人联想到《中庸》所寄托的“不偏不倚”的“尚中”思想。

至于子游（言偃）与子思的关系，首先要了解的是子游的思想，但很遗憾目前的文献并不足以推论。子游在孔子弟子中属于“文学”，曾任武城宰，以礼乐为教，故“子之武城，闻弦歌之声”。《论语·为政》所记，子游亦曾问“孝”^②，《论语·子张》则记子游的言论“丧”：“丧致乎哀而止。”这句话首尾不具，无法了解子游的立言宗旨所在，其后《礼记·曾子问》记“子游问曰‘丧慈母如母，礼与’”。蛛丝马迹，也约略反映子游对于行孝、丧礼的问题，可能比较关注。《礼记·檀弓》记曾子与子游的互动较多，而《礼运》则记子游向孔子问礼。至于《礼记·檀弓下》有一大段文字，载录子游论“礼”，以及于咏舞辟踊之细微关系，学者或据此，而认郭店楚简《性自命出》所论与之有关，故应定为子游或子游氏之儒所作^③。其实《礼记·檀弓下》此段文字，子游立言宗旨并不在于论“情”，仍在于论丧礼，也就是“孝”的践履问题：

有子与子游立，见孺子慕者，有子谓子游曰：“予壹不知夫丧之踊也，予欲去之久矣。情在于斯，其是也夫？”子游曰：“礼有微情者，有以故兴物者；有直情而径行者，戎狄之道也。礼道则不然，人喜则斯陶，陶斯咏，咏斯犹，犹斯舞，舞斯愠，愠斯戚，戚斯叹，叹斯辟，辟斯踊矣。品节斯，斯之谓礼。人死，斯恶之矣，无能也，斯倍之矣。是故制绞衾、设萎鬻，为使人勿恶也。始死，脯醢之奠；将行，遣而行之；既葬而食之，未有见其飧之者也。自上世以来，未之有舍也，为使人勿倍也。故子之所刺于礼者，亦非礼之誉也。”

这段记文载录有子与子游的一段对话：有子看见孺子号慕，由是而对子游感叹，认为丧礼哭踊的节制，简直可以完全略去，但依孺子之情发抒即可。有子也许是一时有感而发，却由此而引起子游的一番精彩的议论。子游回答有子一段话的大意，是说人类在至亲逝世时或至于放纵情感，号哭无节；一旦目睹腐臭的尸体时，又不免“恶”而“倍”之。这种情感的转变与行为的矛盾，唯有“礼”的节文，才能将之统一起来。依照郑玄《注》的解释，“微情”讲的是“节哭踊”，可见子游开宗明义，就是强调“礼”最重要的是哭踊有“节”所反映的对情感的节制，故立论之始，即直指“有直情而径行者”是“戎狄之道”，正如郑《注》解释说：“哭踊无节，衣服无制。”接着子游缕述人类情感的自然发展：“人喜则斯陶，陶斯咏，咏斯犹，犹斯舞，舞斯愠，愠斯戚，戚斯叹，叹斯辟，辟斯踊矣。”在郭店楚简《性自命出》中恰好有一

① 《礼记·檀弓下》：“子思之母死于卫，赴于子思，子思哭于庙。门人至曰：‘庶氏之母死，何为哭于孔氏之庙乎？’子思曰：‘吾过矣，吾过矣。’遂哭于他室。”

② 孔子的回答：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？”

③ 廖名春：《荆门郭店楚简与先秦儒学》，《郭店楚简研究专辑》（《中国哲学》第20辑），第61页；陈来：《儒家系谱之重建与史料困境之突破——郭店楚竹书与先秦儒学研究》，武汉大学中国文化研究院编：《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，武汉：湖北人民出版社，2000年。

段相似的文字出现在第34-35简,被视为与《檀弓》所记子游之言论最直接相关的“证据”^①。但仔细分析其文义,《檀弓下》一段文字用意,其实正如孔《疏》所指,在于“极言哀乐之本也”,也就是说,情感的发抒,其始则初发于“喜则陶”,其极则至于“辟踊”,层层发展,或可以至于无节,但毕竟“品节斯,斯谓之礼”,最后子游还是反复强调一个“节”字。这与《性自命出》的归结于“舞,喜之终也”、“踊,愠之终也”,对于情感宣泄作正面的表述,是截然不同的。紧接着子游话锋一转,讨论到丧礼“制绞衾、设萎、设萎”、“脯醢之奠”、“既葬而食之”等等的仪式,为的是避免送葬者对死者的恐惧厌恶。这种恐惧厌恶,与前一节所论哭踊号慕,岂不恰好相反?不正是人类“爱亲”与“恶死”两种情感并存的实况?所以子游强调“礼”的伟大,自上古以来,就是一方面让人“未之有舍”,让情感有节制地发抒;另一方面又有绞衾、萎、设萎等种种礼饰,让送葬者勿倍。由此可见,《檀弓》这段记文,重点并不在于论“情”而是论“礼”。学者倘以此段文字而论子游的“情”论,而引申及于郭店儒简的情感论,表面上看起来可以牵合,深入考察则是南辕北辙。

梁涛引述康有为以迄姜广辉等学者论证《礼运》为子游所撰,目前看来亦甚可疑。《万木草堂口说》属于康氏早年未定之论,此姑置不论;郭沫若《十批判书》之说其实亦缺乏论据支持,即就《礼运》而论,其中记言偃之问,仅有三条在篇首,即“君子何叹”、“如此乎礼之急也”、“夫子之极言礼也,可得而闻与”三问。而其后第一问所记孔子之回答,“大同”“小康”之辨,梁涛分析甚详,称其为对大同的挽歌,亦个人所赞同,此节姑暂毋庸议。第二问则孔子申言礼本于天、骶于地、列于鬼神云云,均属赞词,并无申论。第三问所记孔子之论礼,仍归本三代损益之说,以及礼始诸饮食之论。然则三问所申述的内容,与天命、性情等问题,均未涉及。至于《荀子·非十二子》所记:

子思唱之,孟轲和之,世俗之沟犹膺儒,唯唯然不知其所非也,遂受而传之,以为仲尼、子游为兹厚于后世。

王先谦《荀子集解》引郭嵩焘之说,以为“子游”为“子弓”之误;武内义雄则认为“弓”为“游”为“旂”字漫漶讹误。无论是郭氏或武内氏的推断,必须有文献的证据,若无证据,则仅为推测。其实无论是子游或子弓,在《非十二子》的文辞脉络中,都仅能视为荀子引述仲尼及其弟子以泛指传承,将之扩大解释为“孔子→子游→子思→孟子”谱系传承的证据,恐怕只能符合学者的主观意愿。由上可见,遽然将曾子、子游、子思系连起来提出任何谱系之说,是存在危险性的。

三、天命论

《礼记·中庸》为子思所撰著,历代学者几无异辞,首章开宗明义言“天命之谓性”,后接着论“喜怒哀乐”,故郭店楚简《性自命出》第2-3简提出“性自命出,命自天降。道始于情,情生于性;始者近情,终者近义”,研究者多信其为子思所撰。《中庸》首句“天命之谓性”传诵古今,经宋明理学家数百年发明,尤为新儒家学者所颂扬,与《性自命出》论性、天、命、道等,论题极为相似,唯《中庸》未论“情”字,但论“喜怒哀乐之未发”,不啻论情感问题。就《中庸》而言,如为子思所撰,则可见子思思想的特点,在于提出“中和”的观念,进而将人类的情感问题,向上系连“天命”。这在孔门的确是一个开创性的观念。

《中庸》首揭“天命之谓性”一语,历代学者,多着眼于人类获得天地赋予生命以为说,《礼记·中庸》郑玄注:“天命,谓天所命生人者也,是谓性命。”朱熹《中庸章句》:“天以阴阳五行化生万物,气以

① 《性自命出》第34-35简:“喜斯陶,陶斯奋,奋斯咏,咏斯犹,犹斯舞。舞,喜之终也。愠斯忧,忧斯戚,戚斯叹,叹斯辟,辟斯踊,踊,愠之终也。”梁涛认为:“当然,认为《性自命出》出于子游的最直接证据,是简文中的一段文字,在《礼记·檀弓下》被记为子游之言。这段文字是:‘喜斯陶……’。”见梁涛:《郭店竹简与思孟学派》,北京:中国人民大学出版社,2008年,第29页。

成形,而理亦赋焉,犹命令也。”^①

郑玄对于“天命”一词,亦只就《中庸》文脉以解说其经义,并未追溯“天命”意义的历史变迁。朱子则更着重于“天理”的禀赋于人性。当然,《礼记》郑《注》是说经之书,并不着意于思想发展的历史。但今天我们讲思想史,就不能不追问“天命”原本的内涵。回归殷周历史,“天命”之说,本属于周民族殪殷兴周以后,提出之革命理论。在《尚书》中除“周书”以前之“商书”、“虞夏书”等属于后人追述之篇章外,在较可信为西周官方作品之“周书”篇章,如《泰誓上》“商罪贯盈,天命诛之”,《武成》“我文考文王克成厥勋,诞膺天命,以抚方夏”,《大诰》“洪惟我幼冲人……矧曰其有能格知天命”等等。而申述“天命”最多,语气最为生动者,厥为《多士》:

王若曰:“尔殷遗多士,弗弔,旻天大降丧于殷。我有周佑命,将天明威,致王罚,敕殷命终于帝。肆尔多士,非我小国敢弑殷命,惟天不畀允罔固乱,弼我;我其敢求位?惟帝不畀,惟我下民秉为,惟天明畏。……王曰:‘猷,告尔多士。予惟时其迁居西尔。非我一人奉德不康宁,时惟天命。无违!朕不敢有后,无我怨。惟尔知:惟殷先人有册有典,殷革夏命。今尔又曰:‘夏迪简在王庭,有服在百僚。’予一人惟听用德,肆予敢求尔于天邑商。予惟率肆矜尔。非予罪,时惟天命。’……王曰:‘告尔殷多士!今予惟不尔杀,予惟时命有申。今朕作大邑于兹洛,予惟四方罔攸宴。亦惟尔多士攸服,奔走臣我,多逊。尔乃尚有尔土,尔乃尚宁干止。尔克敬,天惟畀矜尔;尔不克敬,尔不啻不有尔土,予亦致天之罚于尔躬。今尔惟时宅尔邑,继尔居,尔厥有干有年于兹洛,尔小子,乃兴从尔迁。

《多士》记述周公迁殷顽民于雒邑,而屡言天命,以说服殷之顽民:政权之合法性由“天”赐予,人类则惟佐佑此“天”所命,故亡国无须埋怨他人,但须逆探“天”的意志以自省察。《尚书》以外,《诗经》诸篇亦多,如:

商之孙子,其丽不亿。上帝既命,侯于周服。侯服于周,天命靡常。殷士肤敏,裸将于京。厥作裸将,常服黼黻。王之荅臣,无念尔祖。无念尔祖,聿修厥德,永言配命,自求多福。殷之未丧师,克配上帝,宜鉴于殷,骏命不易。《《诗·大雅·文王》》

有命自天,命此文王。于周于京,缵女维莘。长子维行,笃生武王。保右命尔,变伐大商。《《诗·大雅·大明》》

绥万邦,屡丰年。天命匪解。桓桓武王,保有厥士。予以四方,克定厥家。《《诗·周颂·桓》》

周民族以“天命论”解释夏殷周朝代的递嬗,确立周民族取代殷商六百年共主地位、夺得政权的合法性,但此事其实并不始于灭殷之后。拙著《从遗民到隐逸——道家思想溯源:兼论孔子的身份认同》^②已指出,《诗·鲁颂·閟宫》“后稷之孙,实维大王。居岐之阳,实始翦商”的记文,已透露了周民族早在古公亶父(太王)自将周民自豳迁岐阳时,已订下的政策。何晏、邢昺、朱熹解说《论语·泰伯》,亦深信太王早已有翦商之谋^③。抑且《史记·周本纪》记:

(西伯)明年伐犬戎;明年伐密须;明年败耆国。殷之祖伊闻之,惧,以告帝纣。纣曰:“不有天命乎?是何能为?”

① 朱熹集注,陈戍国标点:《四书集注》,长沙:岳麓书社,1987年,第26页。

② 郑吉雄:《从遗民到隐逸——道家思想溯源:兼论孔子的身份认同》,《东海人文学报》第22期,台中:东海大学中国文学系,2010年7月,第125—156页。

③ 《论语·泰伯》首章何晏《集解》说:“泰伯,周太王之长子,次弟仲雍,少弟季历。季历贤,又生圣子文王昌。昌必有天下,故泰伯以天下三让于王季。”邢昺《疏》引郑玄《论语注》云:“太王见季历贤,又生文王,有圣人表,故欲立之,而未有命。太王疾,泰伯因适吴越采药。太王歿而不返,季历为丧主,一让也。”见《论语注疏》卷八,文渊阁《四库全书》本。朱熹《论语集注》卷四《泰伯》首章说:“大王之时,商道浸衰,而周日强大。季历又生子昌,有圣德。大王因有翦商之志,而泰伯不从,大王遂欲传位季历以及昌。泰伯知之,即与仲雍逃之荆蛮。于是大王乃立季历,传国至昌,而三分天下有其二,是为文王。”见朱熹:《四书章句集注》,台北:大安出版社,1994年,第138页。

显然周人深信“天命”之说,故动称“天命”,以之传扬,故《史记》记诸侯会盟津者八百,皆曰“纣可伐”,而武王却说“女未知天命,未可也”,即为一端。纣王的语气则明显有反讽意味,意思是:“天命”是周人讲的,如果真有天命,那么人事的更改也就无用。总之,据《诗经》、《尚书》所记,“天命论”几可确定是西周初年统治阶层惯常运用的政治论述。

《论语》中孔子也两次提及“天命”,一为《为政》的“五十而知天命”,另一为《季氏》的“君子有三畏,畏天命”。在孔子这两次引用“天命”中,语义里面政治的意味淡薄了,转而成为君子修德进阶境界的用语,但从文献看来,孔子没有对“天命”详加解释,也许还没有将之发展为一套具有道德形上意义的观念。孔子以后,文献也未记载曾子、子游曾对“天命”有所申述。唯《礼记·中庸》始揭示“天命”的概念,以统辖“性”、“道”、“教”等涉及人的身体、形神。《中庸》所记子思遗说,约可包括四部分。其中第一部分提出抽象之德性观念,包括“天”、“命”、“性”、“道”、“中”、“和”、“诚”七个观念,大多宣示于首章:

天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。道也者,不可须臾离也,可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。莫见乎隐,莫显乎微。故君子慎其独也。

“天命论”原属周人灭殷后进行转型正义工程之核心理念,首先揭示“天”之为主宰,非人力可自为,故凡朝代革命,皆承天意而行。这就确立了革命的合法性。其次揭“变”,亦即《周易》哲理的主体,引申为“天命靡常”。其三为德性论,与天命论结合,而为王天下者必具的两大条件。其四为历史观,即以上述三种理论,对夏→殷→周历史发展作一番贯彻的解释,证明前三种理论皆有人类历史之验证,而非向壁虚造。今子思首揭“天命之谓性”,即将“天命论”从王天下的法理解释,转变为一普及于士君子(尚未普及至全人类)的德性根源,是人性与上天的桥梁。次谓“道”为沿此德性根源而为之,率循此“性”即为“道”,等于强调德性并非矫揉而成(此即为孟子所承继,详见《孟子·告子上》与告子的杞柳桮棬之辩。其说与告子、荀子不同),而属自然也是必然的发展,此即“率性”一词的要义。其三在于“修道”,即揭示君子于社群中推行此德性之教化,并紧接着论“中和”,以说明君子“修道”的准则。

“天命论”理论的指向,由上天转而为人间,由解释悠远宏大的朝代命运,转向说明切近己身的德性根源。要知道,“天命”论原本仅用作政治最高原理的解释,并不及于君子士大夫。对君子士大夫而言,将“德目”落实,主要有待于种种礼乐仪轨的规定。自孔子给这些规定赋予了各种意义后,如何在教育与知识愈趋普及时,落实这些意义与规定于社群之中,而为庶民所了解,是儒家教化理论的重点。今子思竟援引用以解释政治最高原理的“天命”一词,与人类的情感联系起来,这是后世研究子思遗说的创造性时,不得不注意的要点。

四、中和说

《中庸》首章揭示“天命”、“性”、“道”、“教”之一贯之旨后,接着说:

喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和;中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。

“喜怒哀乐”仅仅四端,还没有被发展到《檀弓》所引述子游之论“喜、陶、咏、犹、舞、愠、戚、叹、辟、踊”那样细腻而有丰富层次感的架构(此亦显示《檀弓》很可能晚于《中庸》,非子游所著)。子思之意,最重要的是以此四端之情感作为基础,向上连接“性”这一概念,而追源于“天命”。我们不要忽略了:“戒慎”、“恐惧”也是“情”。将情感与德目结合而论,又见于《礼记·表记》:

子曰:恭近礼,俭近仁,信近情,敬让以行此,虽有过,其不甚矣。夫恭寡过,情可信,俭易容也;以此失之者,不亦鲜乎?《诗》曰:“温温恭人,惟德之基。”

孔颖达疏:

信近情者,信,谓言语信实,故近情也。……情可信者,以情示人,故可信也。

此处“情”字读为“情感”之“情”，即上博简《孔子诗论》“乐亡隐情”之“情”。《表記》为子思所撰著，此条虽引孔子（《表記》称“子曰”，正如其他先秦儒典，皆指孔子之言），但传述者为子思，亦可视为子思对孔子言论学说的诠释。子思既推论情感义理，同时常将此情感义理，结合儒家德目，以见儒家礼教，为一自然而然，可不需费力而成。正如《中庸》所铺陈的，子思将情感牵合到德性工夫，指其为君子践履“慎独”必要的两个元素——“戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”，并进而铺陈出“情感”萌发之先，作为“天命”的德性根源的“中”已经存在。唯有上溯此一根源（中），始能发而皆能中节（和）。既然说“中”为天下之大本，“和”为天下之达道，则“中和”作为形上观念，即并非限缩于君子个人一身，而是进而扩于“天下”的至理。“中”的观念，原本有其宇宙论、政治论之背景，如《尚书·召诰》“自服于土中”，《周易》“中行”、“尚中”等之意涵。然而搜检先秦文献，在子思以前，“中”字或指时间、空间的中间位置，或训“合宜”、“平均”、“符合”、“调和”、“媒介”等诸义，似并无将“中”字训为“心”的例子^①。唯《中庸》云：

喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和；中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。仲尼曰：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之中庸也，小人而无忌惮也。”

由于子思将“中”的观念扣紧在“喜怒哀乐”四种情感中铺陈，无异于将“中”的内涵规范，向内界定于人心，向上则联系于天命。自此以后，“中”字遂有“心”的训解。如：《易·坤·文言传》：“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。”“美在其中”即“美在其心”。《诗大序》：“情动于中而形于言。”“中”亦训为“心”。《成之闻之》：“形于中，发于色，其诚也固矣，民孰弗信？”（第25简）“形于中”即“形于心”。由此可见，将人类生理的、动态的情感“喜怒哀乐”申论，并借古老之观念“中”而生“和”之训解（《经典释文》即释“中”为“和”）说明此情感的动（发）静（未发）状态，而上推此两观念，既定为人类内在于心的道德根源，同时作为天地秩序的理则及万物化育的依托。凡此皆属子思所启导。我们或可推论，子思对于儒家学说的重要贡献之一，是将儒家的德目与情感结合而论，于是礼教德目再也不是冷冰冰的教条，情感也不是无可驾驭的情绪，而后儒也继续发展此一方向，始简而终大，为儒家情感哲学开拓出坦途，或以新的论述，申言《中庸》的“天命之谓性”，如《性自命出》称：“性自命出，命自天降。”又或继续发展子思将喜怒哀乐之“情”与“道”、“礼”等德目相联系，如《性自命出》：“道始于情，情生于性。”（第3简）《语丛二》：“情生于性，礼生于情。”（第1简）“道”既“始于情”，则“道”与人伦日用、语默云为息息相关；“情”既生于“性”，则“情”又非孤立于天命之德目、而可以随意纵放。战国儒家论说者巧妙地作此种联系，则“情感”一变而为应该永远受到德性的制约。甚且《易·乾·文言传》：

“乾元”者，始而亨者也。“利贞”者，性情也。

亦将经义引申至于性情之论。“性情”是子思建立儒家情感哲学的新尝试，而广泛影响战国儒者（《文言传》作者释“利贞”而特别标举“性情”，显见其与儒家之关系）。儒者又或将“性情”引申而论“终始”之义，如《性自命出》：“始者近情，终者近义。”（第3简）“终始”之义在于儒家学说，以《礼记·大学》“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”最为赅括，原本并不专论“情”与“义”的关系^②，但《性自命出》指其“始者近情”，似仍属《中庸》“喜怒哀乐之未发，谓之中”思想的另一种表述。这是因为“情感”的表现属于人人可见，道德纲目如“道”、“仁”之类则属抽象而不可知，故战国儒者将二者统辖为一种

① 说详郑吉雄：《先秦经典“中”字字义的原始与变迁——兼论〈清华简·保训〉的“中”》，中国人民大学国学院主办，香港中文大学哲学系、台湾大学中文系协办“机遇与挑战：思想史视野下的出土文献研究”国际学术研讨会提交论文，2011年10月。

② “终始”的思想，正如郭店楚简《五行》：“君子之为善也，有与始，有与终也。”在先秦儒家学说中，是君子修德的各项要求中，相当核心的一项准则，在于人事，或指事君之道，如《礼记·表記》：“事君慎始而敬终。”在于治民，或指养民养老，如《礼记·文王世子》：“是故古之人一有事，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。”（郑玄注：“言其为之本末露见，尽可得而知也。”孔颖达疏：“大事谓养老。初则虑之以大，是慎其始；末则终之以仁，是慎其终也。”见郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，文渊阁《四库全书》本）推扩至大，则或指万物生死、气之聚散，如《易大传》：“原始反终，故知死生之说。”

由先而后、由内而外、由近而远、由始而终的发展关系。故如《礼记·乐记》，亦强调音乐歌舞之兴起，皆始于“人心之动”（所谓“感于物而动”亦即“情感”的发动）：

凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声。声相应，故生变；变成方，谓之音；比音而乐之，及于戚羽旄，谓之乐。

夫民有血气心知之性，而无哀乐喜怒之常，应感起物而动，然后心术形焉。是故志微噍杀之音作，而民思忧。啍谐慢易、繁文简节之音作，而民康乐。粗厉猛起、奋末广贵之音作，而民刚毅。廉直、劲正、庄诚之音作，而民肃敬。宽裕肉好、顺成和动之音作，而民慈爱。流辟邪散、狄成滌滥之音作，而民淫乱。^①

“应感起物而动，然后心术形焉”所论正如《性自命出》的“凡道，心术为主”（第14简）、“凡声，其出于情也信，然后其入拨人之心也够”（第23简）。所谓“心术”，岂不正指人类各种各样的情感^②？普罗大众“无哀乐喜怒之常”，但君子则不可，必须有“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和”的自觉，以及“致中和”的使命感。“治民”为君子要务，君子既要了解人民，又不能为人所不能为，毋怪乎《中庸》说“君子之道鲜矣”。

以上儒家学说关于情感哲学的衍发，追源溯本，并非始于子游之论，而应该是子思将“情感”与“德目”结合在一起以后，理论上必然导向的结果。子思开启了重要的门户，创造了儒家情感哲学发展铺陈的种种可能。然则儒家情感哲学始奠定于子思之手，可毋庸置疑。

五、五行论

1973年马王堆汉墓出土帛书文献中有《五行》篇，郭店楚简也有《五行》篇，学者咸认为其属思孟学派的文献，研究者甚多^③。邢文《思、孟“五行”与〈五行〉的结构》一文引述陈来《竹帛〈五行〉篇为子思、孟子所作论——兼论郭店楚简〈五行〉篇出土的历史意义》，称马王堆汉墓帛书整理者之一的韩民称此篇为“子思孟轲学派的门徒”的作品^④。学界对于简帛两种《五行》的文献同时联想到子思、孟子，其来有自。历来学者之所以认为“五行”说是子思、孟子所创立，主要还是根据荀子对思孟五行思想的严厉批评，以及杨惊的注解。《荀子·非十二子》：

略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博，案往旧造说，谓之五行。其僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其辞而祇敬之，曰：“此真先君子之言也。”子思唱之，孟轲和之。世俗之沟犹瞽儒，唯唯然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼子游为兹厚于后世，是则子思、孟轲之罪也。^⑤

杨惊注：

① 《隋书·音乐志》引沈约说谓公孙尼子作《乐记》。关于此问题，学界讨论甚多。笔者认为公孙尼子学说与子思学说亦有相通处，详本文“五行论”一节。

② 关于心术，林素英《从“礼乐”的分合与特性论〈性自命出〉“道”四术或三术的迷思——兼论相关学者的研究方法》有详细的讨论。

③ 李学勤：《从简帛佚籍〈五行〉谈到〈大学〉》，《孔子研究》1998年第3期；李存山：《从简本五行到帛书五行》，武汉大学中国文化研究院编：《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，武汉：湖北人民出版社，2000年，第520页；庞朴：《竹帛〈五行〉篇校注及研究》，台北：万卷楼图书公司，2000年；魏启鹏：《马王堆汉墓帛书德行校注》，成都：巴蜀书社，1991年；魏启鹏：《简帛〈五行〉校笺》，台北：万卷楼图书公司，2000年；魏启鹏：《简帛文献〈五行〉笺证》，北京：中华书局，2005年；陈来：《竹帛〈五行〉与简帛研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年；[日]池田知久：《马王堆汉墓帛书五行篇研究》，东京：汲古书屋，1993年；Mark Csikszentmihalyi（齐思敏），*Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*, Leiden: Brill, 2004；李锐：《仁义礼智圣五行的思想渊源》，《齐鲁学刊》2005年第6期；陈来：《竹简〈五行〉章句简注——竹简〈五行〉分经解论》，《孔子研究》2007年第3期。

④ 陈来：《竹帛〈五行〉篇为子思、孟子所作论——兼论郭店楚简〈五行〉篇出土的历史意义》，《孔子研究》2007年第1期。

⑤ 王先谦注：“犹然，舒迟貌。”又：“沟，读为恂。恂，愚也。犹，犹豫也，不定之貌。瞽，暗也。《汉书·五行志》作‘区瞽’，与此义同。唯唯，喧嚣之貌，谓争辩也。”见王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第94、95页。

五行,五常,仁义礼智信是也。

其实“五行”或“五常”之论,并不止见于《荀子》,在儒家学说中,亦数见不鲜。姑勿论《礼记》中屡出现的“五帝”、“五祀”、“五官”、“五等”、“五音”等等与“五行”隐然相一致的观念,即《礼记·乐记》亦说:

是故先王本之情性,稽之度数,制之礼义。合生气之和,道五常之行,使之阳而不散,阴而不密,刚气不怒,柔气不慑,四畅交于中而发作于外,皆安其位而不相夺也;然后立之学等,广其节奏,省其文采,以绳德厚。

郑玄注:“五常,五行也。”孔颖达疏:“道五常之行,言圣人裁制人情,使合生气之和,道达人情以五常之行,谓依金木水火土之性也。”^①所谓“五常之行”,是说依“金木水火土”之“性”而立的“仁义礼智圣”之“行”。《乐记》倘依沈约所说为“取公孙尼子”,则“道五常之行”以及“阳而不散,阴而不密”的阴阳五行之论,非独子思、孟子传述,公孙尼子亦张皇其说。孔颖达疏之说解,远有源流,并非孔氏自创,不但上溯子思与公孙尼子,也本诸汉儒。《汉书·董仲舒传》:“夫仁谊礼知信五常之道,王者所当修饬也。”“谊”即“义”,或作“宜”。《礼记·中庸》郑玄注:

天命,谓天所命生人者也,是谓性命。木神则仁,金神则义,火神则礼,水神则信,土神则知。《孝经说》曰:“性者,生之质。”命,人所禀受度也。率,循也,循性行之,是谓道。修,治也,治而广之,人放效之,是曰教。

“五常”亦即“五行”,显然是战国下迄秦汉儒家学说的主流。“五行”在简帛文献之体系为“仁义礼智圣”,既为人类的“生之具”(性),则“五行”亦可称“五性”。《白虎通义·性情》:

五性者何谓?仁义礼智信也。

汉人以“信”取代“圣”。又:

五藏,肝仁、肺义、心礼、肾智、脾信也。《白虎通义·性情》

以“五行”为“五性”,结合“五脏”而形成一庞大的体系,此即汉儒学说源出战国儒家遗说的证据,而向下又影响了后儒的说解。朱熹《中庸章句》解说首句说:

天以阴阳五行化生万物,气以成形,而理亦赋焉,犹命令也。于是人物之生,因各得其所赋之理,以为健顺五常之德,所谓性也。^②

朱子所谓“阴阳五行化生万物”,指的自是“金木水火土”;所谓“健顺五常之德”,“健”即“乾”,“顺”即“坤”,为“阴、阳”的代称;而“五常之德”即“仁义礼智圣”,此与郑玄“木神则仁,金神则义,火神则礼,水神则信,土神则知”的学说,实为一致,故朱子章句,亦以“阴阳五行”解释“天命之谓性”,实即掇括郑玄之意,或可视为郑玄的注解的新解释,而追源溯本,前引《礼记·乐记》所谓“道五常之行,使之阳而不散,阴而不密,刚气不怒,柔气不慑,四畅交于中而发作于外,皆安其位而不相夺也”,正是这种思想的源头,“情性”、“度数”、“礼乐”层层向外的发展,就是阴、阳、刚、柔“四畅交于中而发作于外”,既安于其位亦互为平衡(不相夺)。然则儒家阴阳五行的思想,其实并非如中国思想史(或中国哲学史)研究者所归咎的董仲舒所创^③,而是创始于子思、公孙尼子或其同时儒者之手。

《礼记·表记》据沈约之说,为子思所撰著,那么该篇以五行自然之性比附伦理秩序,正好和孟子所述、荀子所讥、《乐记》所论的内容,完全吻合。《表记》说:

① 郑玄注,孔颖达疏,《礼记注疏》卷三十八,文渊阁《四库全书》本。

② 朱熹集注,陈成国标点:《四书集注》,第26页。

③ 如唐君毅于董仲舒阴阳五学说多所批评,而认为其思想源自阴阳家。参见唐君毅:《中国哲学原论(原道篇)》,台北:学生书局,1986年,第224—225页。劳思光亦深辨儒家为“生活之哲学”:“旧说以为阴阳五行亦儒学中原有之观念,此由不辨孔孟理论之真面目所致。”参见劳思光:《新编中国哲学史》第二册,台北:三民书局,1984年,第11、13页。又冯友兰亦云:“董仲舒吸取了战国以来的阴阳五行的思想,虚构出一个世界图式,以说明他所认为是自然界和人类社会的秩序及其变化的规律。”见冯友兰:《中国哲学史新编》中卷,北京:人民出版社,1998年,第65页。

子言之：君子之所谓仁者其难乎！《诗》云：“凯弟君子，民之父母。”凯以强教之；弟以说安之。乐而毋荒，有礼而亲，威庄而安，孝慈而敬。使民有父之尊，有母之亲。如此而后可以为民父母矣，非至德其孰能如此乎？

“亲尊”之说，亦隐含“阴阳”之义，即《归藏》首“坤”卦而尚阴，《周易》首“乾”卦而尚阳的遗说。阴阳、亲尊之义，原本即与殷周政统有关。《史记·梁孝王世家》褚先生记窦太后欲立梁孝王为帝太子事，景帝问于袁盎，袁盎即以殷代兄终弟及、周代立嫡长子之道统之异，回答景帝：“殷道亲亲者，立弟；周道尊尊者，立子。殷道质，质者法天，亲其所亲，故立弟。周道文，文者法地，尊者敬也，敬其本始，故立长子。周道，太子死，立嫡孙；殷道，太子死，立其弟。”景帝接着问袁盎“于公何如”，袁盎等即以“方今汉家法周，周道不得立弟，当立子”以回答。袁盎以“亲”、“尊”论“殷道”、“周道”之异同，绝非牵合傅会，正因窦太后崇尚黄老道家，以之作为治国方针，故有兄终而弟及、立梁王为帝太子的想法，而此一想法，正是殷代源于母系社会的遗留^①。然而，自武王灭殷，殷统中绝，周民族制礼作乐至汉，亦已千年，儒家自孔子卒后已历六百年。袁盎所述殷朝与周朝“亲亲尊尊”、“文统质统”的歧义，久已消融于儒家礼制理论之中。故战国秦汉儒书所论“亲”、“尊”分属父统母统之异，几乎已完全消失^②，仅余若干蛛丝马迹留存于礼家记文之中^③。《礼记·表记》不但提出“有父之尊，有母之亲”，更进一步推衍父母所代表的阴阳、刚柔之象。子思说：

今父之亲子也，亲贤而下无能；母之亲子也，贤则亲之，无能则怜之。母，亲而不尊；父，尊而不亲。水之于民也，亲而不尊；火，尊而不亲。土之于民也，亲而不尊；天，尊而不亲。命之于民也，亲而不尊；鬼，尊而不亲。

子思以“天、地、人(民)”、“火、水、人(民)”比附“父、母、子”，等于举自然物象与人伦关系相比附。这原本是先秦《易》学论政治教化的旧传统，《说卦传》所记“乾坤六子卦”的理论讲的就是这样的学说^④。《表记》以“天象”比附“人事”，无异将人类伦常视之如自然界阴阳五行一样，是理所当然无可置疑的绝对道理。这与董仲舒阴阳五行的理论，详略固有不同，大旨并无二致。其实中国思想史研究者无不知，衍演“金木水火土”相胜相克之说，明显论说“五行”却称为“五德”(五德终始)；郭店楚简《五行》篇畅论“仁义礼智圣”之说，明显论说“五德”却称为“五行”，“五德”与“五行”简直相去无几。这种有趣的现象，尤其与后来董仲舒“五行”说有密切的思想史之联系，岂不值得竹简及帛书《五行》篇的研究者注意？五种德目与自然界五种元素，原本相互间并无任何逻辑关系，今子思立为学说，以教育士君子，赞同者既无确证以解释，反对者亦乏确据以反驳。难怪荀子批评为“幽隐而无说，闭约

① 西汉初年上距殷周之际虽已历千年，吾人尚可从窦太后的政策中，约略窥见殷商尚母统(兄终弟及即属于母系社会的遗留，因兄弟为一家人，父子则非一家人)的本质，及其与黄老道家政治哲学之密切关系。

② 《礼记》所载儒家学说所论“亲、尊”之别，或在于“父”“君”之异，《礼记·文王世子》：“君之于世子也，亲则父也，尊则君也。有父之亲，有君之尊，然后兼天下而有之。”又或在于“上”“下”之异。《礼记·大传》：“上治祖祢，尊尊也；下治子孙，亲亲也；旁治昆弟，合族以食，序以昭穆，别之以礼义，人道竭矣。……其不可得变革者则有矣：亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别，此其不可得与民变革者也。”此谓“尊”之义在于崇敬祖祢，“亲”之义在于管治子孙。又《礼记·丧服小记》：“亲亲尊尊长长，男女之有别，人道之大者也。”又《礼记·丧服小记》：“亲亲，以三为五，以五为九。上杀，下杀，旁杀，而亲毕矣。”

③ 《礼记·檀弓下》：“殷既封而吊，周反哭而吊。孔子曰：‘殷已蒸，吾从周。’……殷练而祔，周卒哭而祔。孔子善殷。”郑玄注：“恻者，得哀之始，未见其甚。”又：“重，主道也，殷主缀重焉，周主重彻焉。”“重”是丧礼中亡者新死时暂时使用的神主牌，在殷人则安葬死者后，缀“重”而悬挂在新死者所殡之庙，在周人则在安葬死者后，将“重”彻去而埋之。孔颖达疏：“殷主缀重焉者，谓殷人始殡，置重于庙庭，作虞主讫，则缀重县于新死者所殡之庙也。周主重彻焉者，谓周人虞而作主，而重则彻去而埋之，故云‘周主重彻焉’。但殷人缀而不即埋，周人即埋不县于庙，为异也。”见郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷九，文渊阁《四库全书》本。《檀弓下》又记：“丧之朝也，顺死者之孝心也。其哀，离其室也，故至于祖考之庙而后行。殷朝而殡于祖，周朝而遂葬。”郑玄注：“朝，谓迁柩于庙。”孔颖达疏：“殷人尚质，敬鬼神而远之。死则为神，故云‘朝而殡于祖庙’。周则尚文，亲虽亡，故犹若存在，不忍便以神事之，故殡于路寝，及朝庙遂葬。”

④ 六子卦之说，《说卦传》亦前有所承，即承自《易经》，“咸恒”二卦为夫妇之道，“咸”上兑下艮，为少男居少女之下；“恒”卦上震下巽，为长女居长男之下。故历代《易》家解说二卦卦象，皆畅发夫妇之道(《荀子·大略》：“易之咸，见夫妇。夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而刚下。”)，与《表记》所记子思之学说相同。

而无解”。正如章太炎《文录》—《子思孟轲五行说》所论：

五常之义旧矣，虽子思始倡之亦无损，荀卿何讥焉？寻子思作《中庸》，其发端曰：“天命之谓性。”《注》曰：“木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则智，土神则信。”《孝经》说略同此。是子思之遗说也。沈约曰：《表记》取子思子。今寻《表记》云：“今父之亲子也，亲贤而下无能；母之亲子也，贤则亲之，无能则怜之。母亲而不尊，父尊而不亲。水之于民也，亲而不尊，火，尊而不亲。土之于民也，亲而不尊；天，尊而不亲。命之于民也，亲而不尊；鬼尊而不亲。”此以水、火、土比父母于子，犹董生以五行比臣子事君父。古者《鸿范》“九畴”，举五行，传人事，义未彰著。子思始善傅会，旁有燕、齐怪迂之士，侈搪其说，以为神奇。耀世诬人，自子思始。宜哉荀卿以为讥也。^①诚如太炎所指出，“以水、火、土比父母于子”，和董仲舒以五行比附臣、子之事君、父，其实是一样的。个人认为，如果“傅会”指的是用一种模拟的思维，为自然万物与伦理秩序建立起对应的密切关系(inner connections)，用以建立一套预设的整体世界观(holistic world view)，那么所谓“傅会”其实就是一套思想，不见得一定是负面的意义。《易》卦以“言”说“象”，以“象”达“意”，以“乾”为“天”、以“坤”为“地”，庄子论“道”而寄言鸱鹏斥鸢，岂不也是“傅会”？故太炎所谓“子思始善傅会”，或隐含讥贬之意，但就其学说而论，此四字亦甚允当。太炎以实证的态度，自然认为子思“耀世诬人”，后来学者不论是否“燕齐怪迂之士”，子思都无须为他们的“侈搪其说”负责。无论如何，郭店楚简《五行》所论“五德”的绝对性，以及内外界线的灿然划分，虽非子思所撰，亦算是肇始于子思学说，成为一个较子思“以水火土比父母于子”更为显著严密的学说体系。

至于过去研究者多认为郭店楚简《五行》即为子思所撰著，个人的看法仍无法认同。《荀子·非十二子》所评“子思、孟子之徒”的“案往旧造说，谓之五行”，裘锡圭说：

《荀子·非十二子》责罪子思、孟轲“案往旧造说，谓之五行”，杨倞注：“五行，五常，仁义礼智信是也。”近人多不相信杨说。儒家的五行究竟指什么，成为学术史上的一个悬案。马王堆帛书《老子甲本卷后古佚书》的第一篇专讲儒家的五行说，所谓五行是“仁、义、礼、智、圣”。帛书整理小组指出：“《孟子·尽心下》：‘仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也。’由帛书可知此即孟轲之‘五行’说。《新书·六术》：‘人有仁义礼智圣之行，行和则乐，与乐则六，此之谓六行。’显然由此说推衍。”^②

《孟子》文献具在，“仁义礼智圣”五者亦历然与《五行》之论相符合。如此以地下出土之材料与纸上遗文之旧材料互证，所得的结论自然确当，但若以传世文献中被指为子思所撰著的文献考察，似乎并没有对应的内容可供比较，反而在《尚书·洪范》中找到可供比较的材料。个人与几位学界同仁合撰的论文《先秦经典“行”字字义的原始与变迁——兼论“五行”》^③曾特别指出郭店楚简《五行》与《尚书·洪范》的密切关系。首先，“行”字在《诗》、《书》中又训“德”字，故“五行”、“五德”可以相比附。《尚书·洪范》“五行”为水火木金土，可比附于人之“貌言视听思”；五者之德性要求为“恭从明聪睿”；五种要求皆能符合则可以达至五种境界“肃义哲谋圣”。“五行”所涵括五种力量(或原则)有两项准则：第一准则为五者须时时变易，故在《洪范》将五者比附于自然，则为“雨暘燠寒风”，理想之境界为“时雨若、时暘若、时燠若、时寒若、时风若”，灾难之情形为“恒雨若、恒暘若、恒燠若、恒寒若、恒风若”，强调“时”，避免“恒”。第二项准则是五种原则并非平衡，而是“四加一”的结构，即在五行之中，特别重视第五种“行”，成为总括前四者而特殊的一种，于《洪范》为“土、思、睿、圣”作为“水火木金、貌言视听、恭从明聪、肃义哲谋”之总结性概念，而“四加一”之“四”，皆强调其相互交替、彼此转换的原

① 章太炎：《子思孟轲五行说》，《章太炎全集》（四），上海：上海人民出版社，1985年，第19页。

② 裘锡圭：《出土文献与其他出土文字资料在古籍校读方面的重要作用》，《中国出土文献十讲》，上海：复旦大学出版社，2004年，第153页。

③ 郑吉雄、杨秀芳、朱岐祥、刘承慧：《先秦经典“行”字字义的原始与变迁——兼论“五行”》，《中国文哲研究集刊》第35期，台北：中央研究院，2009年9月，第89—127页。

理。《五行》的“仁义礼智圣”亦非平衡的五种德目,而是以前四种(仁义礼智)为基础,以最后一种(圣)作为总结,即所谓:

德之行五和谓之德,四行和谓之善。善,人道也;德,天道也。(第4、5简)

至于上述由“水火木金”衍生出来的四种德目,不能“恒”常体现于生活,而应该随着客观环境的转变而转变,此所以谓“时”。而《五行》谓:

五行皆形于内而时行之,谓之君^①。士有志于君子道,谓之志士。(第6、7简)

“时行”的思想,透露了两个消息,第一是与《洪范》所谓“时雨若……”云云所凸显的“时”,观念内涵为一致;第二是“时行”的观念,出现在《彖传》、《象传》频率极高,因“行”字本有发展运动之义,故言“五行”,本即蕴涵五种力量互相替换、互为主从的关系,而《五行》所述“仁义礼智圣”的“时行”,也显示作者强调五种德性在不同时空环境下轮流占据主导的位置,而不是一成不变地五者并重。学者如将郭店楚简之墓葬年代定位在公元前300年前后,则郭店楚简《五行》与《尚书·洪范》撰著年代应该大致相若,这是因为两种文献,具有重要的平行现象的缘故。公孙尼子《乐记》亦有阴阳五行之论,至于子思的“五行”论,目前最可靠者仍属《表記》所论父母子、天地水火亲尊的比附,并不完整。因此,若单据《荀子·非十二子》之说而定《五行》为子思所撰著,是不够稳妥的。

六、仁义内外之说

孟子告子有“仁义内外”之辩,而《荀子·非十二子》记子思孟子关于“五行”学说的“唱”、“和”。1973年马王堆汉墓出土帛书有《五行》篇,庞朴先生论其即属子思孟子五行之说^②。郭店楚简亦有《五行》篇,其文谓:

仁形于内谓之德之行,不形于内谓之之行。义形于内谓之德之行,不形于内谓之之行。礼形于内谓之德之行,不形于内谓之之行。智形于内谓之德之行,不形于内谓之之行。圣形于内谓之德之行,不形于内谓之之行。

这是架构完整的五行内外之说,学者更纷纷指其中《五行》与思孟学派的关系,或指为子思所撰^③,或以之与《孟子》书并观共证^④,于是《五行》遂成为先秦思想史“思孟学派”最有力的支持。然而,《五行》是子思亲撰的吗?还是子思的后学追述?抑或由孟子后学所撰著?这些问题,显然都未能有明确的答案。

如前所引马王堆帛书小组注意到《孟子·尽心下》“仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣人之于天道也,命也”一节即是“五行”学说,但求诸子思的学说,则只见《表記》有以“水火、天地”于“人”比附“父母”于“子”的学说。虽然这种学说,在自然一端牵合“金木水火土”之“五行”,但毕竟尚未发展至系统性的“五行”、“内外”之论。然则,断然认为《五行》篇为子思所撰,或子思后学所撰,恐怕都是不可靠的。

笔者的意思并不是要将《五行》和思孟的关系一刀两断,而是认为宜回归思想史的发展大势,重新审视《五行》特有详密的“内、外”观念,在子思遗说中占何种位置,其在孔门学说的源流又如何。“内外”之论,不惟见于《五行》,亦见于孟子“仁义内外”之议。熊十力以降当代新儒家学者亦多论“内

① 李零补入“子”字,作“谓之君子”。参见李零:《郭店楚简校读记》(增订本),第100页。

② 庞朴:《马王堆帛书解决了思孟五行说古谜》,《文物》1977年第10期。

③ 李学勤《郭店楚简与儒家经典》谓“《五行》出自子思”(《郭店楚简研究专辑》[《中国哲学》第20辑],第19页),姜广辉进一步推定《五行》为子思所作(姜广辉:《郭店楚简与原典儒学》,《中国哲学》第21辑,沈阳:辽宁教育出版社,2000年,第270页)。

④ 邢文认为“楚简《五行》当更近子思之说”,“楚简《五行》的出土,足以证明思孟学派确实存在”。邢文:《〈孟子·万章〉与楚简〈五行〉》,《郭店楚简研究专辑》[《中国哲学》第20辑],第237、239页。

“圣外王”之说。迹近梅广老师发表大著《内圣外王考略》^①,对此问题有深入精辟的发明。窃疑“内、外”的论题,进入儒家德目的讨论范畴,虽似晚至郭店楚简及《孟子》始见,但从《论语》考察,孔子显然已意识到“内外”的问题,一直延续,至于子思,有进一步的发明;至孟子始莫立“仁义礼智圣”五行的理论。《五行》依郭店楚墓年代推断,撰写年代约当孟子中、晚年时期,也许是与孟子同时期的儒者所撰著,是否孟子弟子,则无法断言。

儒家学说“内外”观念,推溯其源,应与孔子“仁”与“礼”两大核心观念有关。“仁”属“内”,“礼”属“外”。人类生存之问题有二:一在于自身价值的探讨与发明,其核心价值为“仁”;另一在于如何立身于伦常群体之中,其体系总名为“礼”。

“礼”之为物,兴起于人类的繁衍聚居^②,而血缘的亲疏问题^③、家族的继承问题^④、人民的治理问题,自有其客观之仪轨,众人一体凛遵,非个人可以措意更易。故孔子学说,治私领域之事必以“礼”,如孔子论“孝”,则言“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼”(《论语·为政》),即以“礼”事亲。治公领域之事亦有待于“礼”,如孔子论为邦,则言“行夏之时,乘殷之辂,服周之冕,乐则韶舞”(《论语·卫灵公》)。推扩至大,则朝代更易,皆有“礼”的损益^⑤。故“礼”对于个人而言,实属社群外在规范,这些规范,容或可以依照某些儒学的解释,认为其皆导源人心相同之理,但其属于客观规范之仪轨,并不因个体因素而兴废,价值亦不因个体因素而更易,则是事实^⑥。

“仁”之为物,根源于个人内心,原与外在规范无关,亦不能单从外发的行为事功可以考察或论断。故《论语·公冶长》记孟武伯问子路、冉求、公西赤云:

孟武伯问:“子路仁乎?”子曰:“不知也。”又问。子曰:“由也,千乘之国,可使治其赋也,不知其仁也。”“求也何如?”子曰:“求也,千室之邑,百乘之家,可使为之宰也,不知其仁也。”“赤也何如?”子曰:“赤也,束带立于朝,可使与宾客言也,不知其仁也。”

子路可使治赋,冉求可为之宰,公西赤可立朝与宾客言,可谓各有其器用,但是否“仁”,则孔子亦不知。接着子张问令尹子文及陈文子,孔子称许前者“忠”而后者“清”,但问“仁矣乎”,孔子仍两度回答以“未知,焉得仁”。上述《论语》两章,学者所熟知,但其中传达的消息则非常鲜明:“仁”作为“人”的德性之境,并不能透过外在之行事,甚至某一些高尚的节操(在令尹子文则为三仕三已而无喜愠,在陈文子则是不肯居于有犹似崔子之大夫的邦国),亦无法推证其是否“仁”。难道“仁”的境界真的如此之难吗?观孔子其他的说法又似不然。《论语·述而》说:

子曰:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”

“仁者先难而后获”(《论语·雍也》),不可谓不难;但“仁”既不远,欲“仁”而“仁”至,又不可谓不易。总括而言,“仁”可以说是一种非常内在的境界。那绝不是由外在仪轨设定的规范,也不是外在仪轨能够引导个体进入的境界。“仁”之与“礼”,一内一外,虽截然不同,却并非二致,而是存在一种微妙的关系。《论语·八佾》:

子曰:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”

显然“仁”是“礼”、“乐”的核心基础,人若没有“仁”心,那么礼乐的意义也将荡然。《论语·颜渊》更记载了一段颜子与孔子的问答,极为重要:

颜渊问仁。子曰:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”

① 梅广:《内圣外王考略》,《清华学报》第41卷第4期,2011年12月,第621—667页。

② 章学诚《文史通义·原道上》所谓“三人居室,而道形矣”(上海:上海书店,1988年,第31页)。

③ 故礼之起源,《礼记·礼运》或谓起于以饮食献祭:“夫礼之初,始诸饮食,其燔黍捭豚,污尊而环饮,赓桴而土鼓,犹若可以致其敬于鬼神。”

④ 如王国维《殷周制度论》所论殷周二代兄终弟及、服术等制度之异。

⑤ 《论语·为政》:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也。其或继周者,虽百世可知也。”

⑥ 如郭店楚简《六德》谓:“男女不别,父子不亲;父子不亲,君臣无义。是故先王之教民也,始于孝弟。”(第39—40简)别男女、亲父子、义君臣,都有其客观规范。

颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”

据上文分析，“仁”属个人道德境界，“礼”属社群伦理仪轨。孔子以“己”与“天下”相对而立言，而称“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，则“克己”即是“为仁”，而天下归于“礼”也是归于“仁”。因此，“仁”与“礼”并无二致，因为“为仁”必须由“克己”（即“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”）而成，那么“礼”就不是“外”而是“内”的。一旦推扩此“为仁”至于天下，则天下皆归于“仁”。那么“仁”就不是“内”而是“外”的。换言之，“仁”之为内，非“礼”不达；“礼”之为外，非“仁”不成。“仁”与“礼”的学者，内外实非截然二分，而是前后一贯的。孔子以后，儒者所阐发的“本末”、“终始”、“先后”思想，包括《中庸》“诚者，物之终始，不诚无物”、《孟子·万章下》“金声也者，始条理也；玉振之也者，终条理也”、《大学》“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”、《易大传》“原始要终，以为质也”、《荀子·礼论》“本末相顺，终始相应”等等，实皆导源于孔子“仁”、“礼”学说隐含的“内、外”的意识。

子思撰《中庸》，郑玄《目录》说：

以其记中和之为用也。庸，用也。

后儒论《中庸》的思想，多着重发挥首章“天命之谓性”所论“天命”、“性”、“道”、“教”、“已发、未发”、“致中和”等学说，但事实上，《中庸》所铺陈子思的思想，可谓溯之于内而极其内，推之于外而极其外，内外历然，极其分明。举《中庸》最重要的几个观念之一“诚”^①为例：

自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

“诚”为人道以上达天道^②。又“诚”为“自成”，“道”为“自道”（《中庸》：“诚者，自成也；而道，自道也。”），则“诚”与“道”皆在于一身之内，推扩之则“天下至‘诚’”始为“尽性”，此则已有极清晰的“内、外”之区别。“尽性”则区分为四层次，第一为“尽其性”即尽一己之性^③，第二为“尽人之性”，第三为“尽物之性”，最后则为“赞天地之化育”^④。子思之贡献，在于将孔子“内外”相兼的思想，朝向一极端向内收摄、又极端向外推扩，而且强调自然而然、物来顺应的德性工夫。《中庸》：

诚者，物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。故至诚无息。不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚，所以载物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者，不见而章，不动而变，无为而成。

“成”作为“诚”的语源，在语音和语义两方面都有血缘关系，子思更进一步讲述其义理内涵。在于“成”，则由“内”之“成己”（“仁”之境界）推扩至于“外”之“成物”（“知”之境界）；在于“诚”，则由“内”之“尽己之性”推扩至于“外”之“尽人、物之性”。故子思破题点出，归结而称“合外内之道”。再推而扩之，则采纳《易经》乾坤阴阳之象，以乾象引喻覆物高明，以坤象引喻载物博厚。由此可见，子思揭示“成”字，演绎为“诚”的概念，并将孔子屡以“仁、知”对举的思想，纳入其“内、外”学说体系之中，并融合“终始”、“天覆地载”、“高明博厚”（此亦可证《易传》颇受子思思想影响），而成一体大思精的学说。

① 《中庸》：“天下之达道五，所以行之者三……知仁勇三者，天下之达德也，所以行之者一也。……凡为天下国家有九经，所以行之者一也。”“一”字两见，朱子《章句》均注曰：“一者，诚也。”

② “自诚明”，谓自身之“诚”赋命自天，原本昭明；“自明诚”，谓自觉自发地昭明其赋命自天之“诚”。故后文谓“诚者，自成也”，意谓“自我完成”，非有一丝毫加诸原有赋命自“天”的灵明；“道，自道也”，意谓所谓“道”，即依循自身原有具足之至诚之道而行，即可完成天所赋命之性。

③ 朱熹《章句》：“尽其性者，德无不实，故无人欲之私。”（朱熹集注，陈成国标点：《四书集注》，第47页）

④ 郑玄注：“尽性者，谓顺理之使不失其所也。”孔颖达疏：“以其至极诚信，与天地合，故能尽其性。既尽其性，则能尽其人与万物之性。是以下云‘能尽人之性’。既能尽人性，则能尽万物之性，故能赞助天地之化育，功与天地相参。”（郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷五十三，文渊阁《四库全书》本）依孔疏之分析，三层次厘然不惑。

若从宏观的角度盱衡《中庸》全文,则始而论“喜怒哀乐之未发”,以人类情感未发之始以为言,继而在时间上溯周公、武王、大王、王季,在空间上则推扩至于邦国、天下(凡28次)。内容则郊社宗庙、亲亲尊贤、刚柔费隐,无所不包。尤有进者二:其一,《中庸》虽有区别“内外”,但又强调内外一贯的学说,唯论“仁义”则未着意牵合“内外”以为说:

仁者,人也,亲亲为大;义者,宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。

朱熹《章句》:

人,指人身而言。具此生理,自然便有惻怛慈爱之意,深体味之可见。宜者,分别事理,各有所宜也。^①

朱子以“人身”的“生理”以说“仁”,可谓亲切,亦可见于此子思尚无孟子“从其大体”、“从其小体”的区别意识^②。而“仁”以亲亲为大,则直指人类血胤亲属而言,故谓“亲亲之杀”,指血亲的亲疏远近,皆以一身为主,是“内”的;“义”以尊贤为大,贤则无血胤亲属可言,故谓“尊贤之等”,指以贤愚之次第等级,皆以群体之礼为主,是“外”的。可见子思对于“仁义”之别为“内外”,十分清楚。

其二,《中庸》多用数字观念,即用分类法(categorization)区别事物,如“君子之道四”、“天下之达道五,所以行之者三”、“天下之达德三,所以行之者一也”、“凡为天下国家有九经,所以行之者一也”、“王天下有三重焉”。而子思于《表記》又以之“火水土”比附“父母”,《中庸》又有“仁义”、“内外”的意识,独未发展至于严密整齐的“五行”学说,如《五行》“仁形于内谓之德之行,不形于内谓之德之行。义形于内谓之德之行,不形于内谓之德之行。礼形于内谓之德之行,不形于内谓之德之行。智形于内谓之德之行,不形于内谓之德之行。圣形于内谓之德之行,不形于内谓之德之行”的体系性思想。若断然直指郭店楚简《五行》为子思之遗说,实失之武断。

《五行》的思想,原与孟子为近,与子思为远。至于子思与孟子,则子思有仁义内外之说,与孟子不同;而性善理念,则与孟子相同。正如上文讨论“成、诚”,以及“尽其性、尽人之性、尽物之性”与“外内之道”,可见子思的“仁义”虽然区分内外,但始终强调“义”之外是由“仁”之内推扩而来,正如“尽物之性”,实始于尽一己之性。蒙文通说:

子思先孟子,作《中庸》,曰:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”则性非但形色也,即“天之所以与我者”,是至善者也。“率性之谓道”,则仁义德教所从生,率性之性,已非节性之性也。戒慎恐惧,先有以养而无害,则喜怒哀乐无发而非中节之和。此已开性善论之端,而大本已立。孟子之学,源于子思,而又以“本心”、“良知”之说发挥而光大之,此孟子之进于子思者。

此一解释,极为精辟有见地。蒙氏又说:

《《中庸》》曰:“诚者,不勉而中,不思而得。”而愚夫与知、与能、则“性无有不善”;曰:“成己,仁也;成物,知也,性之德也。”以仁、知言性,不同孔子以前之言性,而变为新说,自子思始,以下启孟子,此荀卿所由并罪思、孟者欤!

此一论断,与本文析论方向相同。子思综合孔子“仁、礼”的学说,“仁、知”的分判,注入其成己成物的新解,又确立人性“善”的本质。这是子思推进孔子思想的部分。蒙氏接着说:

《论衡·本性》言:“周人世硕以为人性有善有恶,举人之善性养而致之则善长、恶性养而致之则恶长。……宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒,亦论性情,与世子相出入,皆言性有善有恶。”夫漆雕、宓子言“性”如此,而皆仲尼弟子,倘由“性近习远”之说以为是言,则“性善”之论,子思启之,孟子张大之,审矣!而后论性之新说立。^③

蒙氏下文续举告子“性无善无不善”与世子“性有善有不善”,认为皆属孔子“性近习远”的“性”的旧说,与子思、孟子“性善”的新说不同。这方面,拙见则认为蒙氏推论稍快,因子思虽揭示“天命之谓

① 朱熹集注,陈成国标点:《四书集注》,第41页。

② 故后文谓“凡有血气者,莫不尊亲,故曰配天”。重视“血气”,此则与孟子有所区别。

③ 蒙文通:《中国哲学思想探原》,台北:台湾古籍出版社,1997年,第124页。

性”，又以成己、成物的“仁”、“知”并立以为“性之德”，但尚未有“性无不善”的正面表述，与孟子“性无不善”如“水之就下”的宣言，二者之间在表达的轻重深浅上，尚有毫厘之别。但子思在先，为“性”论打开一个完全属于正面的论述，将美善的德性，指为天地之大本达道，其始则为情感之未发，其终则自立、孝亲、治国、平天下，无不可能，则已为孟子推扩四端之心的学说，奠下基础。

至于郭店楚简诸篇，部分显然为子思学说的推衍，如《性自命出》所谓“始者近情，终者近义”，《语丛一》谓“人之道也，或由中出，或由外入。由中出者，仁、忠、信……仁生于人，义生于道；或生于内，或生于外”，《六德》谓“仁，内也；义，外也。礼乐，共也”，均显然为子思遗说的发展。《六德》“仁内义外”之论，则明显与孟子所明确宣示的“义内”之说不同。惟如前所述，以“五行”“形于内为德之行”的思想，又与孟子颇为一致。由此可见，《郭店》儒简与孟子思想，大方向虽合，个别处则仍有不合。荀子之批评“案往旧造说，谓之五行”，可能泛指孟子及郭店儒简的作者而言，而子思则因其首揭以火水土之象比喻人伦，以及人性论与孟子思想上的渊源，终为荀子牵合，一并批评。但仔细考察，子思、孟子、郭店儒简作者，三者在思想上虽有关联，终不能混合为一，视为一个联结无碍的谱系，是无可置疑的^①。

七、结 论

子思的思想，两千年来以《中庸》最受瞩目。《孟子》因性善论为后儒赞同，早已占据儒家思想的主流地位。不意荀子撰《非十二子》首次披露子思、孟子有“五行”学说，二千年后经郭店楚简儒简的出土，载录不少儒门关于“五行”、“内外”的观念的阐扬，毫无疑问再度唤醒了学界对于思孟学派的注目与研究。20世纪初，王国维提出“二重证据法”，简帛学者也就依沿其方向，以地下文物与纸上遗文互相释证，《五行》诸篇，一下子与子思、孟子发生了联系，“乐观”的学者直指其为子思所撰，甚至认为是久已佚失的《子思子》重新问世；“谨慎”的学者则认为其补充了子思过渡到孟子的一段儒家学说发展（乐观谨慎的区分，略依梁涛之说）。

本文首先重探子思与曾子、子游思想的关系，继而讨论《礼记》所记子思遗说，就“天命论”、“中和说”、“五行论”、“仁义内外”等四个重点，绎释文献，说明其思想史意义，进而检讨郭店楚简儒简与子思、孟子思想的关系。结论认为，目前文献材料并不足以证明曾子、子游、子思之间具有“学派”或“谱系”意义的思想渊源。“天命”本为周人灭殷后提出改朝换代合法性的政治理论，原与人性根源问题无关。子思首揭“天命之谓性”，将其焦点由天上转入人间，并开宗明义地以情感哲学加以诠释，标举“中和”的观念，以“情感”与“德目”相联系，将儒家学说推极于自然（天下之大本达道）而归本于人事（喜怒哀乐之未发）的张力，提升至一个空前的新境界。“五行”之学说，于《表記》则以水火土比附于父母，唯亦见于《乐记》阴阳五行之论，非仅子思一人所唱，亦未有证据证实子思已有完整的五行（以金木水火土配仁义礼智圣）之论，学者仅依《荀子》所讥，即坐实二者关系，可能过于武断。至于“仁义内外”之说，儒家学说自孔子即以“仁、礼”统摄“内、外”，子思撰《中庸》以“成、诚”尽性的学说，确立人性美善并得自然扩充、内外一贯、本末终始的体系，铺陈出严密的、动态的、内外相拓复相制约的人性

① 关于子思、孟子之关系，《文献通考·经籍考》卷三十五引《子思子》有一段记文：“孟轲问：牧民之道何先？子思曰：先利之。孟轲曰：君子之教民者，亦仁义而已，何必曰利？子思曰：仁义者，固所以利之也。上不仁则不得其所，上不义则乐为诈。此为不利大矣。故《易》曰：‘利者，义之和也。’又曰：‘利用安身，以崇德也。’此皆利之大者也。”（马端临：《文献通考·经籍考》，台北：新文丰出版公司，1986年，第825-826页）子思与孟子年辈不相接，当无对话之事。《子思子》迟至宋代已佚。王应麟《汉书艺文志考证》指出《子思子》一卷“乃取诸《孔丛子》，非本书也”（王应麟：《汉书艺文志考证》，《玉海》，南京：江苏古籍出版社，上海：上海书店，1987年，第42页）。《文献通考》所引可能就是这本子。孔子说“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》），又说“放于利而行，多怨”（《论语·里仁》），则孔子对于“利”的看法似为负面。“利者，义之和也”之语，既见于《左传·襄公九年》穆姜的说《易》，亦见于《易·乾·文言传》。“利”字在《易经》未有太多的义理。孔子卒后，儒者对于“利”字渐有正面的解说。唯孟子特以“义”、“利”对举，发明了孔子的意旨。就文献本身的义理言，子思谓“仁义者，固所以利之”，即以“仁义”来填满“利”之范畴，成为“利”观念的主轴，虽并无违悖孔子的意旨，但其间轻重深浅，看起来仍不像是子思所说的话。

论,为孟子性善之说,莫立了重要基础。拙见认为,若先就传世文献及思想史发展之大势考察子思的遗说,再一一检视出土简帛文献的内容,将可以更为慎重、精准地重新勾勒先秦儒家思想谱系。

[责任编辑 曹峰 李梅]

《世说新语》的“许比”当为“比者”之误

戴军平

《世说新语·汰侈》篇有一句“如恺许比甚众”,历来注释诸家众说纷纭。经考证可知,“如恺许比甚众”原本应该是“如恺比者甚众”,是在流传过程中产生了讹误。

《世说新语·汰侈》有一则故事是讲石崇与王恺争豪斗富:“石崇与王恺争豪,并穷绮丽以饰舆服。武帝,恺之甥也,每助恺。尝以一珊瑚树高二尺许赐恺,枝柯扶疏,世罕其比。恺以示崇;崇视讫,以铁如意击之,应手而碎。恺既惋惜,又以为疾己之宝,声色甚厉。崇曰:‘不足恨,今还卿。’乃命左右悉取珊瑚树,有三尺、四尺,条干绝世,光彩溢目者六七枚,如恺许比甚众。恺惘然自失。”(徐震堉:《世说新语校笺》,北京:中华书局,1984年,第471-472页)关于字句的解释,历来注释诸家众说纷纭。分歧最多的一句是“如恺许比甚众”,关键就是其中的“许比”该作何解。很多有关《世说新语》的教材和注本,要么不选这一则,要么语焉不详,要么略而不论。如:“如恺许比甚众:像王恺那样同等珊瑚树很多。”(方铭主编:《新大学语文》,合肥:合肥工业大学出版社,2006年)“如恺许比甚众:像王恺那样的珊瑚树多得很。”(姚电等主编:《大学国文》,北京:北京理工大学出版社,2008年)“许比:相比起来差不多。”(石万能主编:《大学语文》,广州:广东人民出版社,2004年)“如恺许比:像王恺的珊瑚树那样的。许,这般。”(周续赓等:《历代笔记选注》,北京:北京出版社,1983年)“许:那样。”(王建设:《世说新语选译新注》,北京:社会科学文献出版社,2004年)“比:同类的,相当的。”(刘庆华译注:《世说新语》,广州:广州出版社,2004年)

其实,“如恺许比甚众”这一句很可能是有问题的,用不着曲为之说。这一句除了在《山堂肆考》卷一八六作“如恺者甚众”外,在以下十部书(共12处)中均作“如恺比者甚众”:《资治通鉴》卷八十一,《晋书》卷三十三,《通志》卷一,《郡氏续后汉书》卷七十三,《通鉴总类》卷一,《蒙求集注》卷下,《太平御览》卷八〇七,《册府元龟》卷八一二和卷九四六,《御定渊鉴类函》卷二八六和卷三六四,《太平广记》卷二二六。不排除以上十部书有互相抄袭的可能,但绝不可能这十部书的作者(或编者)都没有看到过《世说新语》原书。至少可以肯定,《太平广记》的编者是看到过《世

说新语》原书的。先看《太平广记》对同一件事情的记载:“晋石崇与王恺争豪。晋武帝,恺甥也。尝以一珊瑚树与恺,高二尺许,枝柯扶疏,世间罕比。恺以示崇,崇视讫,举铁如意击碎之,应手丸裂。恺甚惋惜,又以为嫉己之宝,声色方厉。崇曰:‘不足恨,今还卿。’乃命左右,悉取珊瑚树,有三尺、四尺,条干绝世,光彩溢目者六七枚,如恺比者甚众。恺惘然自失。出《世说》。”(李昉等编:《太平广记》卷二二六,北京:中华书局,2008年,第1812页)《太平广记》在每一则记载的后面都用小字注明了材料来源。很清楚,这则材料直接来自于《世说新语》,而不是从其他材料辗转抄袭来众”。这样看来,在《世说新语》里,“如恺许比甚众”原本应该是“如恺比者甚众”,是在流传过程中产生了讹误。

虽然《山堂肆考》作“如恺者甚众”,缺少“比”字,但它和其他十部书都有个“者”字。杨勇《世说新语校笺》(北京:中华书局,2007年)直接将原文“如恺许比甚众”改作“如恺比者甚众”。他说:“‘比’下,《晋书·石崇传》有‘者’字,据增。”仅根据《晋书》一个证据就加“者”,未免武断。但如果有十一部书共十三处的证据,加“者”就理直气壮了。《晋书·石崇传》的原句是“如恺比者甚众”,杨勇对《世说新语》的改文是“如恺许比者甚众”,他并没有讲清楚那个多出来的“许”字。

再从意义上看,“如恺许比甚众”也不通顺。这里,“许”只有解释为“这样,这般”,“比”解释为“类;辈”或“类似,相似”,这句话才勉强能够读通,但也只能翻译成“像王恺这样类别很多”或“像王恺这样一类很多”,中间缺少一个“者”字。再次,《汉语大词典》里根本没有“许比”这个词。据笔者的统计,“许”、“比”在《四库全书》中连用在一起的情况共有68次,除了《世说新语》这句外,其余67次没有一个是表示“这样类别”或“这样一类”的意思。

综上所述,《世说新语》里“如恺许比甚众”原文应当作“如恺比者甚众”,这样就文从字顺,可以翻译为“像王恺一类的(珊瑚树)很多”。

(戴军平,贵州师范学院历史与社会学院贵州教育史研究中心副教授,贵州贵阳550018)

2013

[总第 335 期]

ISSN 0511-4721

2

国家社科基金资助期刊



JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

文史哲

中国出版政府奖期刊奖
新中国 60 年有影响力的期刊
教育部“名刊工程”首批入选期刊
全国中文核心期刊
中国人文社会科学核心期刊
中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源期刊

文史哲

双
月
刊

1951 年 5 月创刊

2013 年第 2 期
(总第 335 期)

2013 年 3 月 5 日出版

顾问(排名不分先后)

饶宗颐 邢贲思 汝 信
袁行霈 庞 朴 叶 朗
黄楠森 方克立 厉以宁
杨牧之 傅璇琮 方立天
冯天瑜 奚广庆 戴 逸
楼宇烈 张立文 钱中文
李希凡 刘蔚华 李庆臻

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)
李福清(俄) 顾 彬(德)
康达维(美)

主 编

王学典

副主编

周广璞 刘京希

封面设计

蔡立国

《尔雅》说略 范 曾(5)

武化到文化之转变

——论汉大赋的形成 汪春泓(30)

孔颖达诗学的价值取向

——对经学与文学互动关系的一种探讨 韩宏韬(43)

鲁迅的纪念文字与“记念”的修辞术 符杰祥(53)

□中国哲学研究

试论子思遗说 郑吉雄(63)

简本《老子》与“阴阳两仪”思维范式形成再审视 廖 群(80)

愚夫愚妇:平民儒学语境中的“人”

——基于政治文化立场的考察 贾乾初(88)

龙山文化居民食物结构研究 靳桂云(99)

北魏天兴“律令”的性质和形态 楼 劲(112)

方东树《汉学商兑》新论 漆永祥(127)

□期刊研究

学术期刊:西方的困境与中国的机遇 原祖杰(138)

“视差之见”与跨越性反思

——近期高校社科学报改革讨论述评 桑 海(146)

· 补白 · 《世说新语》的“许比”当为“比者”之误 戴军平(79)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

Number 2 2013, Serial Number 335

March 2013

Contents

Fan Zeng	An Outline of <i>Er Ya</i>	5
Wang Chunhong	The Change from War Mentality to Literacy: On the Formation of <i>Fu</i> of the Han Dynasty	30
Han Hongtao	The Value Orientation of Kong Yingda's Poetics: A Discussion of the Interaction between the Studies of Confucian Classics and Literature	43
Fu Jiexiang	Lu Xun's Commemorative Writings and the Rhetoric of "Remembrance"	53
Zheng Jixiong	Reexamining the Philosophy of Zisi	63
Liao Qun	Reexamining the Bamboo Slips Edition of <i>Laozi</i> and the Formation of the "Yin - Yang" Paradigm	80
Jia Qianchu	The Civilian Men and Women: "People" in the Context of Civilian Confucianism, A Study from the Perspective of Political Culture	88
Jin Guiyun	A Study on the Diet of the Longshan Culture Residents	99
Lou Jin	On the Properties and Formation of the "Tianxing Laws and Decrees" in the Northern Wei Dynasty	112
Qi Yongxiang	A New Discussion of <i>The Discussion of the Han School of Classical Studies</i> by Fang Dongshu	127
Yuan Zujie	Academic Journals: The Crisis in the West and the Opportunities for China	138
Sang Hai	The Parallax View and Introspection of Transcendence: A Review of the Recent Discussions of the Reform of College Journals on Social Sciences	146

本刊已许可中国学术期刊(光盘版)电子杂志社在中国知网及其系列数据库产品中以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。该社著作权使用费与本刊稿酬一次性给付。作者向本刊提交文章发表的行为即视为同意编辑部上述声明。