

清华
史学
文库

中国早期思想史与文献研究

廖名春 著

清华大学出版社
北京

内 容 简 介

本书是关于中国早期思想史及相关文献研究的论文集，共三十二篇。其中与孔子及《论语》相关者六篇，与《周易》相关者四篇，与《尚书》相关者四篇，与《老子》相关者三篇，与《礼记》相关者五篇，与《孟子》相关者四篇，与《荀子》相关者六篇。主要是通过文字、音韵、训诂等小学手段，考证、解决思想史上的重要问题。读者对象：古典文献研究者，思想史研究者，《周易》《老子》《论语》《孟子》《荀子》《礼记》等专书研究者，出土文献研究者，普通文史爱好者，大专院校文史哲专业的本硕博学生，初高中语文、历史老师。

版权所有，侵权必究。举报：010-62782989，beiqinquan@tup.tsinghua.edu.cn。

图书在版编目（CIP）数据

中国早期思想史与文献研究 / 廖名春著. — 北京：清华大学出版社，2023.9
（清华史学文库）
ISBN 978-7-302-63111-8

I. ①中… II. ①廖… III. ①思想史—研究—中国—古代 IV. ①B215

中国国家版本馆 CIP 数据核字（2023）第 047639 号

责任编辑：张维嘉

封面设计：傅瑞学

责任校对：欧 洋

责任印制：沈 露

出版发行：清华大学出版社

网 址：<http://www.tup.com.cn>, <http://www.wqbook.com>

地 址：北京清华大学学研大厦A座 邮 编：100084

社 总 机：010-83470000 邮 购：010-62786544

投稿与读者服务：010-62776969, c-service@tup.tsinghua.edu.cn

质量反馈：010-62772015, zhiliang@tup.tsinghua.edu.cn

印 装 者：三河市东方印刷有限公司

经 销：全国新华书店

开 本：165mm × 235mm 印 张：30 字 数：429千字

版 次：2023年9月第1版 印 次：2023年9月第1次印刷

定 价：168.00元

产品编号：100188-01

前 言

我 1992 年 7 月吉林大学博士毕业，分配来清华大学工作。近 30 年来，一直在思想文化史研究所、历史系任教。所在的历史学专门史学科点，其中国思想史研究是一门先 4 个学分、后 3 个学分的基础理论课。这门课最早由钱逊、羊涤生、刘鄂培、胡伟希教授担任。钱逊教授退休后，先由我和董士伟教授担任，最后则由我一人独任。可以说，在我们学科，我是担任这门课时间最久的老师。但不管与人合开，还是一人独任，我讲的中国思想史研究，都是先秦部分，都是先秦经典和先秦诸子，从没讲过先秦以下部分。我是先秦史专业的博士，研究的是先秦文献与先秦学术，所以不敢开秦汉以下的课，只敢讲先秦思想史，也就是早期思想史。从这一点而言，应该是委屈了听我中国思想史研究课的学生。

讲中国思想史研究，到底是讲中国思想史的一般知识，还是讲自己对中国思想史的特殊研究，这在我们同行中是有过争论的。我认为，如果给本科生开中国思想史课，应该多讲中国思想史的一般知识；或者说，以讲中国思想史的一般知识为主，以讲自己的中国思想史研究为辅。而给硕士生、博士生开中国思想史研究课，则应以讲自己的中国思想史研究为主，不应只讲一般知识，而没有自己的独创工作。老实地说，没有充满自己个性的工作，没有对中国思想史重要典籍、中国思想家系统而独特的研究，中国思想史研究课完全没有必要开。现在的中国思想史、中国哲学史、中国学术史的著作汗牛充栋，以我们博士生、硕士生的阅读水平，完全能够通过自学，掌握中国思想史的一般知识，用不着老师来饶舌。因此，所谓的中国思想史研究课以讲一般知识为主的提法，实质是将研究生课的质量

下降到本科生课的水平。

研究中国思想史，到底是以中国思想史的通史写作、教科书撰写为主，还是以研究中国思想史的具体问题为主，这些年来也存在激烈的争论。这一问题，在自然科学界并不存在。比如物理学的研究，大家都聚焦在前沿问题上，没有谁特别关注物理学史的写法问题。不会因为谁的物理学史写得好，就将诺贝尔物理学奖授予谁。化学、数学、生物学都是如此。而我们的中国思想史、中国哲学史学界，却非常奇怪。所谓的大师，往往以撰写通史、教科书出名。甚至一介新丁，撰写了一部中国哲学史或中国思想史之后，就一夜成名，成为大师。风气所及，人们对中国思想史的具体问题，既缺乏探索的兴趣，也缺乏创造性的工作，却喜欢一而再，再而三地不断撰写通史、编写教科书。在他们的通史、教科书里，谈孔子，说孔子鼓吹“民可使由之，不可使知之”，搞愚民政策的一套。也不想想，孔子如果鼓吹“民可使由之，不可使知之”，又怎么会“有教无类”，教出来弟子三千、贤人七十？说荀子称人性全恶，那么人的善从何而来？圣人从何而来？岂不是自相矛盾？只知沿袭王国维之问，全不顾及《荀子·解蔽》篇有“凡以知，人之性也”说。以“道”为老子的最高范畴，不惜拾人牙慧，篡改《老子》第25章“人法地，地法天，天法道，道法自然”之义，说“道法自然”即“道就是自然”。诸如此类的一般知识，在通史、教科书著作里比比皆是。笔者认为，没对孔子、老子、庄子、墨子、孟子、荀子各家做过精心的研究，对《周易》《尚书》《礼记》等典籍有一定发明，是不能讲先秦思想史的。对先秦思想史、宋明理学、明清学术没有独到的认识，短时间赶出来的中国思想史、中国哲学史著作也是没有多大意义的。我们学术界，对通史、教科书的“热”，实在应该降降温，实在应该多研究点具体问题，少谈点宏观叙事。

我有如此感慨，并不是为自己在二十多年的中国思想史研究课的教学中没有写教材辩护。我上课基本上是讲自己的研究工作，每次上课都有不同，都有新的论作要谈。所以，教材一直定不下来。现在，退休了，再也不要上课了，讲授的内容就可以定下来了。归纳起来，大致在七个方面，以下

列三十二篇论文做代表。

第一编：有关孔子与《论语》方面的（六篇）

一是《“仁”字探原》，原刊《中国学术》第8辑（商务印书馆，2001年）。该文认为“仁”的本字当从人从心，作“忞”。后来“人”与“身”通用，就写作了“慧”；“身”形讹为“千”，就写作了“忞”。“忞”亦作“仉”，或者从人未变，而“心”却简省为“=”，则变成了从人从=。许慎《说文》将简省符号“=”误释成“二”，于是从人从=就变成了从人从二，“忞（仉）”就变成了“仁”。“忞”从人从心，当是会心中有人之意。此“人”当是指一般性的人，特别是指他人。心中有人，也就是爱人，这就是“忞（仁）”之本义。

二是《“六经”次序探源》，原刊《历史研究》2002年第2期。该文对“以《诗》为首”和“用《易》居前”的两种“六经”次序这一古老的经学问题进行了探讨，认为“以《诗》为首”的“六经”次序，并非出于今文家；而“用《易》居前”的“六经”次序，虽然出自古文家，但也渊源有自。《易》居《诗》《书》《礼》《乐》之前或居《诗》《书》《礼》《乐》之后，这两种“六经”次序的形成，实与孔子晚年前后经学思想的变化密切相关。陆德明“用《易》居前”本于“著述早晚”，周予同“以《诗》为首”“按《六经》内容程度的浅深”的论断，文献尚难以坐实。从帛书《要》篇提供的线索看，孔子晚年以前轻视《周易》，所以殿《易》于《诗》《书》《礼》《乐》之后；晚年以后重《易》而轻《诗》《书》《礼》《乐》，所以冠《易》于《诗》《书》《礼》《乐》之前。

三是《〈论语〉“民可使由之”章的再研究——以郭店楚简〈尊德义〉为参照》，原刊《华学》第9、10辑（上海古籍出版社，2008年）。该文本于郭店楚简《尊德义》的“民可使道之，而不可使知之。民可道也，而不可强也”说，认为《论语》“民可使由之，不可使知之”章，“由”当读为“迪”，“迪”，导也。而“知”当读为“折”，义为阻止、挫败、折服。孔

子是说：民众可以让人引导，而不能用暴力去折服、压服。这是正视民众力量而得出的民本学说，根本就不是愚民思想。

四是《〈论语〉“父子互隐”章新证》，原刊《湖南大学学报（社会科学版）》2013年第2期，后被译成英文，刊于 *Contemporary Chinese Thought*, Spring 2015。该文认为文献中习见的“隐括”“隐揉”“隐审”“隐实”“隐核”“隐度”之“隐”都当读为“𦣻”。《论语·子路》篇的“父为子隐，子为父隐”当读为“父为子𦣻，子为父𦣻”，训为“父亲要替儿子矫正错误，儿子也要替父亲矫正错误”。以孔子为代表的先秦儒家并非血缘至上主义者，社会公德与父子私情有违时，他们主张的是“不成人之恶”“从义不从父”。因此，“其父攘羊”，孔子是不会主张子为父隐匿的。

五是《〈论语·乡党〉篇“色斯举矣”章新证——兼释〈学而〉〈为政〉及帛书〈五行〉篇的“易色”“色难”“色然”》，原刊《四川大学学报（哲学社会科学版）》2014年第5期，后增补了《论语》“易色”“色难”两节，刊于《儒藏论坛》第9辑（四川大学出版社，2014年12月）。又被译成英文，刊于 *Philosophy East and West*, 2020, Vol.70, No.4（Published by University of Hawaii Press）。该文认为《论语·乡党》篇“色斯举矣”之“色”当读为“𦣻”。帛书《五行》篇的六个“色”字当读为“𦣻”，训为“敬”。《论语·乡党》篇“色难”之“色”也当读为“𦣻”，训为“敬”。《学而》篇的“贤贤易色”，“易”当读为“惕”，训为“爱”“悦”；“色”也当读为“𦣻”，训为“敬”。《乡党》篇“翔而后集”之“翔”当读为“祥”，是“色（疑）”的反义词。“子路共之”之“共”当作“𦣻”，也就是“执”。“三嗅而作”的主语并非孔子，而是“山梁雌雉”。所谓“三”者，形容“山梁雌雉”之“嗅”是多次、不断地进行。

六是《〈论语·宪问〉篇“欲寡其过而未能也”说辨证——兼论“君子道者三”章“我无能焉”的释读》，原刊《孔子研究》2019年第3期。该文认为《论语·宪问》篇使者所谓“夫子欲寡其过而未能也”，既非谦辞，说蘧伯玉“想减少过错却还没能做到”；也非其对蘧伯玉的非议，言其过多而无能。而是说蘧伯玉“喜欢舍弃他的过错”，在喜欢改过、勇于改过上，

无人能及，没有谁赶得上。“君子道者三，我无能焉”，亦非谦辞，孔子是说“仁者不忧，知者不惑，勇者不惧”这三件事“我无能焉”，没有人比得上我。

关于《论语》的论文我还有一些，大体见于《孔子真精神——〈论语〉疑难问题解读》（孔学堂书局，2014年）一书，限于篇幅，就以这六篇作为代表。

第二编：有关《周易》方面的（四篇）

一是《〈周易〉真精神的探求》，原为拙作《〈周易〉真精神——六十四卦卦爻辞新注新释》（广东高等教育出版社，2019年）一书《前言》的一部分，又刊于《安阳师范学院学报》2022年第3期。该文认为《周易》源于卜筮，文王、周公父子的思想，是借用筮书的外壳来表达的。后人只见其筮书的外壳，便以其为卜筮之书。读《周易》容易歧途亡羊，主要就是迷于其卜筮语言。《周易》“旧瓶装新酒”，在古老的卜筮语言里，注入了文王、周公父子的“德义”。而其“德义”的说解，传世文献不是缺乏，就是不得其门而入。有了帛书易传的出土，我们才得窥孔子易学的真容，才有机会超越王弼、孔颖达、程颐等前贤。而传统的易学方法，无论是象数说，还是爻位说，对于读懂《周易》并没有多大的作用。所以，研究《周易》的卦爻辞，正确的方法就是利用帛书易传等新材料激活传统文献，从《周易》卦爻辞语言的特点入手来把握其内在的哲学，也就是透过“旧瓶”发掘出其“新酒”，寻求蕴含其中的文王、周公之道。

二是《二二相耦，相反为义——〈周易〉卦义新论》，原刊台湾《哲学与文化》月刊第31卷第4期（2004年）。该文认为《周易》六十四卦不但是“二二相耦”“非覆即变”，而且是“二二相耦”、相反为义。《周易》六十四卦“二二相耦”“非覆即变”的结构形式决定了其全部三十二个卦组间两卦的意义是相反的。《周易》六十四卦不但卦形是以“对”的形式出现的，其卦义也是以“对”的形式呈现的。“对”是《周易》的基本特点。

“二二相耦”、相反为义这一意义结构规律的发现，有助于我们正确认识了《周易》六十四卦的本义，也有助于正确认识《杂卦传》和《序卦传》，有助于易学史研究的深入开展。

三是《〈周易·乾〉卦新释》，原刊《社会科学战线》2008年第3期。该文认为《乾》《坤》两卦卦名的本字当为“健”“顺”，正揭示了《周易》作为阴阳哲学的本质；“贞”当训为“定”，“利贞”即利于贞静而不争；“夕惕”之“惕”，和《讼》卦“有孚窒惕”、《小畜》卦“血去惕出”之“惕”，都当训为“止息”；“用九，见群龙无首，吉”，与卦辞意义是一致的。《乾》卦有鲜明的主旨，就是主张刚健而不争，刚健而和谐。

四是《从帛书〈二三子〉论〈周易·蹇〉卦六二爻辞的本义》，原刊《文献》2018年第3期。该文认为帛书《二三子》篇所载孔子对《蹇》卦六二爻辞的论述，“戒今”可读为“戒申”，即“申戒”，叮咛告诚意也。“非言独今也”当读作“‘非’言读信也”，是说爻辞的“非信之故”之“非信”，意思是“读信”。“古以状也”当读作“故以状也”，即“故以‘蹇蹇’状之也”。而帛书《衷》篇“子曰：《蹇》之‘王臣’，反故也”之“反故”，即反对欺诈之意。《蹇》卦六二爻辞，无论是今本的“躬”，还是帛书《二三子》篇和楚竹书的“今”皆非本字，本字当作“信”。“蹇蹇”当为本字，义为艰难。“故”义为缘故，王引之训为“事”不可取。《蹇》卦六二爻辞的逻辑性、思想性很强，整个爻辞强调的是诚信对于政治的重要。由此可知，《周易》卦爻辞富于哲理，不能简单地以卜筮之书视之。

研究《周易》经传的专著除《〈周易〉真精神——六十四卦卦爻辞新注新释》外，我还有《周易研究史》（与康学伟、梁韦弦合作，湖南出版社，1991年）、《帛书易传初探》（台北：文史哲出版社，1998年）、《帛书〈周易〉论集》（上海古籍出版社，2008年）、《周易经传与易学史新论》（齐鲁书社，2001年）、《周易经传与易学史续论——出土简帛与传世文献的互证》（中国财富出版社，2012年）、《周易经传十五讲》（北京大学出版社，2004年）等，论文有近百篇。以上四篇论文算是新作的代表。

第三编：有关《尚书》方面的（四篇）

一是《〈尚书〉名义与清华简〈书〉类文献》，原刊台湾《哲学与文化》第562期（2021年3月号）。该文认为先秦所谓“《书》”，不但包括今文《尚书》二十九篇，也当包括属于所谓“《书》”“百篇”的逸《书》，还当包括今本《逸周书》。《书》无定本，亦无定形，不在记言，也不在记事，唯在于价值。只要是被公认为有资于治的文献，皆可谓之《书》。而《尚书》之“尚”，并非“上古”之义，而是价值上等，最为重要的意思。《尚书》当是孔子从“百篇”《书》——前代重要政治文献中选出来用于教学的政治教材，其价值最高，故谓之《尚书》。由此看，清华简真正属于今文《尚书》的，只有《周武王有疾周公所自以代王之志》一篇。属于《书》类文献的，有今本《逸周书》范围内的《皇门》《程寤》《祭公之顾命》和《命训》四篇。属于逸《书》的，有《传说之命》《尹诰》《厚父》《摄父》。至于《尹至》《封许之命》《四告》诸篇，尽管整理者认为它们是“《书》类文献”，但它们既不在《逸周书》的篇目中，又不见于逸《书》，更不属于今文《尚书》，只能称为“类《书》文献”。

二是《从郭店简和马王堆帛书论“晚书”的真伪》，原刊《北方论丛》2001年第1期。该文认为帛书《二三子》篇的“德义无小，失宗无大”更接近于故书，“晚书”《伊训》篇的“尔惟德罔小，万邦惟庆；尔惟不德罔大，坠阙宗”说，袭用了《说苑·复恩》篇的误读。郭店楚简《缁衣》篇引《君牙》“晋冬旨沧”，“晋”《礼记·缁衣》作“资”，而“晚书”《君牙》篇其字作“咨”，“怨咨”连言，更是望文生义。这些证据告诉我们，从宋人吴棫、朱熹以来，考定今传《古文尚书》25篇“晚书”非先秦《尚书》之旧，为后人所编造是正确的，出土材料与传统文献材料所得出的结论是完全一致的。

三是《清华简〈尹诰〉篇研究》，原刊《史学史研究》2011年第2期。该文认为清华大学藏简《尹诰》篇是失传了的《咸有一德》，但不是“晚《书》”中的《咸有一德》。从清华简本看，与伊尹对话的其实是汤。孔颖达以为是“诰大甲”，实是上了“晚《书》”《咸有一德》的大当。这说明，“晚

《书》”《咸有一德》确属伪书。从思想史的眼光看，《尹诰》篇伊尹提出的利益与民共享，以“赉”民争取民心的思想尤其重要，值得珍视。

四是《〈尚书〉“孺子”考及其他》，原刊《文献》2019年第5期。该文认为《尚书·金縢》《洛诰》《立政》三篇的“孺子”，从文义来看，完全应该是“嗣子”。《左传》《国语》《孟子》《公羊传》《纪年》《晏子春秋》《礼记》等早期传世文献里的许多“孺子”，都是承嗣子，都当作“嗣子”，与《尚书》里的“孺子”本质相同。清华简《楚居》《系年》《郑武夫人规孺子》《治邦之道》等篇屡见的“孺王”或“孺”，字面上为“孺子王”或“孺子”，但本质上当是“嗣子王”或“嗣子”。这都是“孺”“嗣”二字形近相混所致。《尚书·君奭》《无逸》以及《左传》中的“嗣”字，《魏三体石经》可以写作“𠂔”“𠂔”，也就是“乳”，而“乳”可以读为“孺”。楚简《周易》需卦的“需”，释文有作“嗣”的，也有作“乳”的，说明“孺”“嗣”二字形近易混是不争的事实。

第四编：有关《老子》方面的（三篇）

一是《〈老子〉篇序的新解释》，和硕士研究生李程合作，原刊《历史研究》2017年第6期，后被译成英文，刊于 *Contemporary Chinese Thought*, Vol.48, No.3。《老子》一书，传世本和典籍记载大多《道经》在前、《德经》居后，而出土文献如马王堆帛书《老子》甲乙两种、北大汉简《老子》两篇的次序是“《德》上《道》下”。《老子》一书原本篇次到底如何，大致有三种观点：《道》上《德》下、《德》上《道》下、两种文本战国期间并存流传。我们认为《老子》一书的原貌，既不是“《德》上《道》下”，亦非“《道》上《德》下”。《老子》最早并非一部专著，并非一时一地之作，而是后人编成的一部老子的论文集。《道》《德》二篇——本为老子在不同的时间所作的两篇独立的文章，分别以单篇的形式在社会上流传。两篇论文最初彼此之间并没有固定的篇次顺序，即无所谓上下先后之分。

二是《〈老子〉首章新释》，原刊《哲学研究》2011年第9期。该文认

为《老子》首章之主旨是通过“无”“有”的对比，论述“无”之重要。“无”，“名”彼“万物之始”；“有”，“名”彼“万物之母”。“无”重于“有”。“尚无”，可“以观其妙”；“尚有”，则只可“以观其所噉”。所以，“尚无”胜过“尚有”。“无”与“有”虽然“同谓之玄”，但“有”只是“玄”，而“无”则是“玄之又玄，众妙之门”。所以，“无”高于“有”。“无”乃是《老子》书中哲学的最高范畴、宇宙的本体。

三是《〈老子〉“尚仁”说辨证》，原刊《先秦两汉古籍国际学术研讨会论文集》（社会科学文献出版社，2011年1月）。帛书本、通行本《老子》中比较激烈地批评儒家仁义思想的一些话不见于楚简本。研究者由此认为，早期的儒道关系并不像后来那样对立，甚至提出，“老子不仅没有排斥仁义、孝慈的意思”，反而“尚仁”，“攘弃仁义”思想当出于“庄子后学”。论文通过考释《老子》关键性的三段文字，对这一问题进行了检讨。“大道废，有仁义”章郭店楚简本少了“智慧出，有大伪”句。论文考察其用韵，认为楚简本当是抄漏，帛书甲、乙本，王弼本等有此句，反映了“《老子》原本”的面貌，绝非衍文。无论从楚简文本的内证，还是从其他的外证来看，说此章不排斥仁义反而肯定仁义，是完全站不住脚的。残存的郭店楚简《老子》没有“天地不仁”四句，但不能说《老子》本来就没有这四句。《古文四声韵》所收之《道德经》和《古老子》写本皆有“天地不仁”四句的事实，说明以残存的郭店楚简《老子》无“天地不仁”四句来证明《老子》原本无“不仁”说，很不可信。《古文四声韵》所收《道德经》的“𠂔”字作“𠂔”，其所从之“又”旁，与甲骨文、金文同。而包山楚简、古玺以及秦汉文字中，“又”已讹变为“𠂔”，显然要晚一些。由此可推知，《古文四声韵》所收之《道德经》写本，早到战国是很有可能。从包山楚简“𠂔”写作“𠂔”看，《古文四声韵》所收之《道德经》写本，也不一定晚于郭店楚简本。老子“尚仁”说的唯一依据是今本《老子》第八章的所谓“与善仁”，但此句当依帛书乙本作“与善天”，“仁”“人”都当是后起的借字。以此来证明老子“尚仁”，“肯定仁”，当属无稽。从上述三章的考证看，说老子不“排斥仁义”，“尚仁”“肯定仁”，只能是无视文献、曲解

老子精神的“一厢情愿”，绝非先秦的历史事实。

第五编：有关大、小戴《礼记》方面的（五篇）

一是《〈大学〉篇四考》，原刊《社会科学》2016年第2期。该文认为《大学》篇“大学”的含义应是“善学”，“大学之道”就是高明的为学之道。“皆自明也”的“自”，当训为“用”。“无所不用其极”可读为“无所不用于革”。“革”与“新”是同义词，因此，可以换读。“无所不用于革”，也就是没有不用“新”的。换言之，也就是处处用“新”。“自欺”当训为“自误”。“自谦”当读为“自廉”，也就是自己要有分辨、要有原则。只有扫除这些文字上的障碍，才能真正地读懂《大学》。

二是《〈大学〉篇“汤之盘铭”新释》，原刊《国学学刊》2015年第2期。该文认为《礼记·大学》篇“汤之盘铭”之“苟日新，日日新，又日新”当读作“苟（敬）：日新，又日新，日日新”。是说“勤而不懈”，绝不能停止、松懈：“第一天洗垢自新，第二天也要洗垢自新，每天都要洗垢自新。”所谓“苟（敬）”概括的就是“日新，又日新，日日新”的道理，而“日新，又日新，日日新”则是“苟（敬）”——“勤而不懈”之理的具体表现。它们是同一关系，是说明与被说明的关系。只不过一是形上、一是形下，一是理、一是事而已。

三是《“慎独”本义新证》，原刊《学术月刊》2004年第8期。该文认为郑玄以来解“慎独”为“谨慎独处”说是错误的，王念孙以及今人据简帛《五行》篇解“慎独”之“慎”为“诚”，也不可信。传世文献也好，出土简帛也好，“慎独”之“慎”只能以本义“珍重”为解。所谓“慎独”，就是要珍视心，重视心君的理性作用。

四是《〈缁衣〉作者问题新论》，原载山东大学齐鲁文化研究中心、美国哈佛大学燕京学社编：《儒家思想思孟学派论集》（齐鲁书社，2008年12月）。该文认为刘瓛和沈约的《缁衣》篇作者说，表面上互相矛盾，实质上并无冲突。《缁衣》在儒家内部，不专属哪一弟子或哪一门派，是一

种公共资源。后世礼家用之，故收入《大戴礼记》；孔子家族保存之，故收入《孔子家语》。其为孔子语录，公孙尼子将其整理出来，故其后学可以将其收入《公孙尼子》一书，所以就有了刘瓛的《缁衣》“公孙尼子所作”说。子思用其祖父之书，实质是通过公孙尼子一辈孔子弟子的笔记接受孔子之教，视为“家学”，后学将其纳入《子思子》一书，于是就有了沈约的《缁衣》“取《子思子》”说。因此，后世流传的《公孙尼子》一书和《子思子》一书，都有《缁衣》篇，一点也不奇怪。刘瓛和沈约，是各见其一端，各执一词，表面上互相矛盾，实质上并无冲突。研究思孟学派时，不能将其视为研究思孟学派的直接材料，而只能作为间接材料。与《缁衣》篇性质相同的《表記》《坊记》诸篇，也当作如是观。

五是《楚竹书〈内礼〉、〈曾子立孝〉首章的对比研究》，原刊《出土文献研究方法论文集初集》（台湾大学出版中心，2005年9月）。该文通过对楚竹书《内礼》、《曾子立孝》首章的对比研究，指出了《曾子立孝》篇断句、校勘上的一些问题，对《内礼》篇和《曾子立孝》篇的主旨进行了辨证，认为不管从《曾子立孝》篇本文的逻辑看，还是从竹书《内礼》篇的记载看，今本《曾子立孝》篇失载“为人君”“为人父”“为人兄”三句，是君主专制思想所致。一定是《曾子立孝》篇改写了竹书《内礼》篇，而不是竹书《内礼》篇改写了《曾子立孝》篇。

第六编：有关《孟子》方面的（四篇）

一是《〈孟子·公孙丑上〉“善为说辞”段考实》，原刊《孔子研究》2019年第1期。该文认为《孟子·公孙丑上》篇“善为说辞”段之“善言德行”当读为“善焉德行”，不是说冉牛、闵子、颜渊三子“善于阐述道德”，而是说冉牛、闵子、颜渊三子在“德行”操守上非常突出。“善为说辞”亦应为“善焉说辞”。“辞命”不是指“言语”“辞令”，当读为“司命”，指主管政务，也就是执政。“不能”当读作“不耐”“无奈”，是“无可奈”，没有人能奈何、无人能及的意思。此段文字，在定义孔子及其杰出弟子的

地位和成就上有不可埋没的意义。

二是《〈孟子〉三考》，原刊《孔子研究》2017年第4期。该文认为《孟子·告子下》篇“人恒过，然后能改”之“恒”当读为“极”，是说人困于过，为过所困，才能改正错误。《离娄上》篇的“思诚者，人之道也”之“思”当读为“使”，是“做到”的意思，而不应该训为思想或追求。《礼记·中庸》篇的“诚之者”不误而《孟子·离娄上》的“思诚者”是“使诚者”之误。《尽心下》篇“仁也者，人也。合而言之，道也”当作“仁也者，人也；义也者，路也：合而言之，道也”，“人也”下脱去“义也者，路也”5字。

三是《〈孟子〉与出土文献两则》，原刊《湖南大学学报（社会科学版）》2018年第5期。该文认为《孟子·离娄下》“由仁义行，非行仁义也”之“行”通“道”，当训为“言”“说”。此句意为“要依仁义行事，不能只说说而已”。孟子反对的不是“勉强施行仁义”，而是只说不动的“假仁假义”。清华简《厚父》第五简“古天降下民……惟曰其助上帝乱下民”与《梁惠王下》引《书》相似，此之“乱（治）下民”即彼之“宠之”，“宠”读为“用”，训为“治”。故赵岐以“宠之”断句，“四方”归下读正确；孙奭、朱熹“宠之四方”断句不能成立。

四是《郭店简〈鲁穆公〉篇“极称”说及其思想史意义》，原刊《中华文史论丛》总122期（上海古籍出版社，2016年6月）；后又加以增补，译为英文，收入陈慧（Shirley Chan）主编的 *Dao Companion to the Excavated Guodian Bamboo Manuscripts*（New York: Springer, 2019）一书。该文认为郭店楚简《鲁穆公问子思》篇屡见之“恒”“亘”当读为“亟（极）”，“极（亟）称”即“极言”。《吕氏春秋·先识》篇高诱注：“极，尽。”可见“极言”就是“尽言”，就是规劝诤谏，毫无保留。子思“极称其君之恶”的内容很可能就是“从道不从君”的思想。过去，讲反绝对君权、反君主专制思想，我们只关注孟子的贡献。现在有了郭店简《鲁穆公问子思》篇，就可以将这种思想上溯至子思。

第七编：有关《荀子》方面的（六篇）

一是《〈荀子·天论〉篇“大天而思之”章新诠》，原刊《邯郸学院学报》2012年第4期。该文认为荀子固然反对“大天而思之”，反对“从天而颂之”，反对“望时而待之”，反对“因物而多之”，反对“思物而物之”，反对“错人而思天”；但他并不主张“勘天”，并不主张“征服自然”，并不主张“人定胜天”。他所主张的是“物畜而材之”“应时而使之”“骋能而化之”“理物而勿失之”。荀子所主张的是“有物之所以成”，无望于天而有专于人。其所谓“制天命”，就是要将“天生之物”按照人类的需要制造出来，生产出来。实质就是“人成天生”。这是荀子天人关系论的核心思想。

二是《由〈荀子〉书“伪”“綦”两字的特殊用法论〈荀子·性恶〉篇的真伪》，原载梁秉赋、李晨阳主编：《比较视野下的先秦儒学国际学术研讨会论文集》（新加坡南洋理工大学孔子学院，2016年5月）；后刊《邯郸学院学报》2017年第1期。该文认为《荀子·性恶》篇之“伪”字皆具理性人为义，《荀子·性恶》篇“綦”字又为“极”之假借，这两种现象是其他先秦秦汉文献所没有的，而仅见于《荀子》一书，当为荀子作品的区别性特征。由《荀子》书“伪”“綦”两字的这种特殊用法看，否定《性恶》篇为荀子之作是没有理由的，《性恶》篇当为荀子的代表作。

三是《荀子非子思孟轲案再鞠》，原刊《湖南大学学报（社会科学版）》2022年第2期。该文认为由《荀子》书“案（安、按）”的虚词用法看，《非十二子》篇论子思、孟轲一段为先秦文法无疑，属于荀子特有的语言风格；从《荀子·非十二子》篇与《韩诗外传》相应段落文义内容的比较来看，《荀子·非十二子》篇是原创，而《韩诗外传》则是杂凑抄录。将《荀子·非十二子》篇对子思、孟轲的批评说成荀子后学所为，否定其为荀子之作，经不起先秦秦汉文献的检验，只能说是无稽之谈。

四是《“人心之危，道心之微”本义考——兼论〈大禹谟〉“虞廷十六字”的真伪》，原刊《社会科学》2019年第1期。该文认为《荀子·解蔽》篇所引《道经》“人心之危，道心之微”的本义，是说一般人的思想要自

我端正，要严格要求；而掌握了道的“至人”的思想则“无为”，不需要道德的约束、纪律的束缚。其主旨是强调君主“无为而治”，反对其陷于事务主义。此与《论语·卫灵公》篇所载孔子“无为”说、《周易·系辞传》“垂衣裳而天下治”说等精神完全一致，《荀子》书中也很常见，属于典型的儒家的“无为而治”论。因此，《荀子·解蔽》篇所引《道经》绝不可能是“道家之言”、道家的经典。

五是《〈荀子·解蔽〉篇“空石之中”章释读及其意义》，原刊《中国史研究》2020年第4期。论文在杨惊、郭嵩焘、郝懿行、马叙伦工作的基础上，厘清了《荀子·解蔽》篇“空石之中”章的逻辑思路，调整了其语序，排除了其衍文。认为“空石”可读为“孔户”，犹如“孔门”。“危”，端正，指有严格的道德要求、纪律约束；而“微”则是与“自危”“自强”“自忍”相对的“无为”，是对道德要求、纪律约束的超越。“思仁若是”“仁者之思也恭”“圣人之思也乐”三句的“思”当读为“事”，“恭”当读为“拱”。“未及思也”句的“思”为“恭（拱）”字之讹。由此提出，懂得《荀子》此章是对孔伋、有子、孟子的批评，《荀子·非十二子》篇批思、孟的问题就难以否认。而子思为曾子嫡传的旧说，恐怕也得重新考虑。

六是《〈荀子·解蔽〉篇“周而成”章新释》，原刊《东岳论丛》2018年第7期。该文认为《荀子·解蔽》篇最后一段的“周而成，泄而败”当训为“周之成，泄之败”，指的是赞成堵塞言路，反对开通言路；“宣而成，隐而败”当释为“宣之成，堰之败”，指的是赞成开通言路，反对堵塞言路。逸《诗》“狐狸而苍”之“苍”当读为“跄”，是起舞的样子。说《荀子·解蔽》篇最后一段为《君道》篇或《正论》篇的错简都不可信。

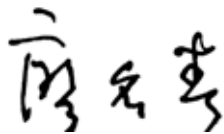
在《荀子》研究方面，我有专著《荀子新探》（台北：文津出版社，1994年；中国人民大学出版社，2014年），是在我1992年通过的博士学位论文基础上修订而成的。近年又为“中华传统文化百部经典”作了“解读”本的《荀子（节选）》（国家图书馆出版社，2019年）。还编有《荀子二十讲》（华夏出版社，2009年）。专题论文前后撰有近三十篇。以上六篇是近年来的新作，也可算是我荀子研究的代表作。

以上七个方面，是我二十多年来教授中国思想史研究课的主要内容。以上的三十二篇论文，我都在课堂里与研究生们详尽做过讨论。既可以说是我上中国思想史研究课的教材，也可以说是我中国思想史研究课教学的产物。

我的研究方法我在课堂上经常讲。归纳起来就是两点：一是通过思辨发现问题。凡是不合逻辑的，在事理上有矛盾的论述，不管出自何方神圣，都不能盲从，都要问个为什么，以此作为考究的对象。由此常常发现重大的问题，可供研究的题目不断涌现。二是以实证解决问题。我在中国思想史的实证上，多用文献考辨，常从小学突破，这就是张之洞所谓“以小学入经学”之法。虽然被人视为老生常谈，我却屡试不爽，上述三十二篇论文都可以说是运用此法得出的成果。

在通过思辨发现问题上，我主要得之于我的博士生导师金景芳教授。在文献、小学的研究上，受我的硕士生导师周大璞、宗福邦教授影响至深。人到老年，容易怀旧，想念老师的时候就多了。回顾自己走过的路，唯愿自己的学生比自己走得更好。《庄子·养生主》称：“指穷于为薪，火传也，不知其尽也。”我们的研究，应该也会薪火相传的。

本文集的文字整理、编辑联系，博士研究生李佳喜、王晨、张帆、谭梅等出力不少。其中李佳喜博士专司负责，在我和出版社、系里之间穿针引线，往来奔波，费力尤多。特此致谢！孔子云：“有事，弟子服其劳。”（《论语·为政》）古风犹存，不亦乐乎！



2022年8月30日于北京

目 录

第一编 孔子与《论语》.....	1
“仁”字探原.....	2
“六经”次序探源.....	18
《论语》“民可使由之”章的再研究——以郭店楚简《尊德义》 为参照.....	37
《论语》“父子互隐”章新证.....	47
《论语·乡党》篇“色斯举矣”章新证——兼释《学而》 《为政》及帛书《五行》篇的“易色”“色难”“色然”.....	67
《论语·宪问》篇“欲寡其过而未能也”说辨证——兼论 “君子道者三”章“我无能焉”的释读.....	92
第二编 《周易》.....	105
《周易》真精神的探求.....	106
二二相耦，相反为义——《周易》卦义新论.....	115
《周易·乾》卦新释.....	129
从帛书《二三子》论《周易·蹇》卦六二爻辞的本义.....	147
第三编 《尚书》.....	163
《尚书》名义与清华简《书》类文献.....	164
从郭店简和马王堆帛书论“晚书”的真伪.....	178
清华简《尹诰》篇研究.....	190
《尚书》“孺子”考及其他.....	200
第四编 《老子》.....	219
《老子》篇序的新解释.....	220
《老子》首章新释.....	237
《老子》“尚仁”说辨证.....	251

第五编 《礼记》.....	263
《大学》篇四考	264
《大学》篇“汤之盘铭”新释	277
“慎独”本义新证	291
《缁衣》作者问题新论	307
楚竹书《内礼》、《曾子立孝》首章的对比研究	323
第六编 《孟子》.....	339
《孟子·公孙丑上》“善为说辞”段考实	340
《孟子》三考	350
《孟子》与出土文献两则	362
郭店简《鲁穆公》篇“极称”说及其思想史意义	371
第七编 《荀子》.....	383
《荀子·天论》篇“大天而思之”章新诠	384
由《荀子》书“伪”“綦”两字的特殊用法论《荀子·性恶》篇的 真伪	400
荀子非子思孟轲案再鞠	412
“人心之危，道心之微”本义考——兼论《大禹谟》“虞廷 十六字”的真伪	423
《荀子·解蔽》篇“空石之中”章释读及其意义	438
《荀子·解蔽》篇“周而成”章新释	449



第一编

孔子与《论语》

“仁”字探原

中国传统思想的主流是以孔、孟之道为代表的儒家思想，而孔、孟之道的核心是仁学，“仁”在中国思想史的研究中有着极其重要的地位。但是，“仁”字的本字为何？后来又有了些什么发展变化？这对探讨“仁”字的本义，从而加深对孔、孟思想本质的认识，是十分重要的。本文拟以新出的简帛材料为突破口，对文献的记载和时贤的新说做一系统的清理，从而提出自己对“仁”字本字和本义的一些不成熟的看法，以期对中国思想史的基础研究起一促进作用。不当之处，尚祈方家教之。

一、前贤时人诸说

尽管先秦和秦汉诸子对“仁”有过诸多的论述，但从文字学的角度加以系统探讨的首属东汉的许慎，其《说文解字·人部》说：“仁，亲也，从人从二。忝，古文仁，从千心。𠂔，古文仁，或从尸。”^①既解说了“仁”字的意义（“亲也”），分析了“仁”的字形构造（“从人从二”）；又告诉我们“仁”还有两个古文，一作“忝”，一作“𠂔”；并对其结构进行了分析（“从千心”），交代了其或体（“或从尸”）。

《说文》的解说，也有不同的记载。慧琳《音义》二十七卷二十三页“仁”注引《说文》作：“从二，人声。言行无二曰仁。”^②徐锴《说文系传·通释》则作：“仁，亲也，从人，二声。忝，古文仁，从千心作。𠂔，古文

① 许慎著，徐铉增释：《说文解字》卷八上，文渊阁《四库全书》本。

② 释慧琳，释希麟：《正续一切经音义附索引两种》（一），上海：上海古籍出版社，1986年。

仁，从尸二。”^①《古今韵会举要》十一“真”引《说文》也作：“从人，二声。”^②这里，大徐本的“从人从二”一作“从二，人声”，一作“从人，二声”。“𡗗，古文仁，或从尸”也变成了“𡗗，古文仁，从尸二”。

后人的理解，更是各有千秋。徐铉曰：“仁者兼爱，故从二。”^③徐锴说：“仁者，人也，人之行也；仁者，亲也；仁者，兼爱：故于文人二为仁。”^④段玉裁更说：“‘从人二’，会意。《中庸》曰：‘仁者，人也。’注：‘人也，读如相人偶之人。以人意相存问之言。’《大射仪》：‘揖以耦。’注：‘言以者，耦之事成于此意相人耦也。’《聘礼》：‘每曲揖。’注：‘以相人耦为敬也。’《公食大夫礼》：‘宾入三揖。’注：‘相人耦。’《诗·匪风》笺云：‘人偶能烹鱼者，人偶能辅周道治民者。’正义曰：‘人偶者，谓以人意尊偶之也。’《论语》注：‘人偶同位，人偶之辞。’《礼》注云：‘人偶相与为礼仪皆同也。’按：‘人耦’犹言尔我亲密之词，独则无耦，耦则相亲，故其字从人二。《孟子》曰：‘仁也者，人也。’谓能行仁恩者人也。又曰：‘仁，人心也。’谓仁乃是人之所以为心也。与《中庸》语意皆不同。”^⑤阮元曰：“诠释‘仁’字，不必烦称远引，但举《曾子·制言》篇‘人之相与也，譬如舟车然，相济达也’，‘人非人不济，马非马不走’，‘水非水不流’，及《中庸》篇‘仁者，人也’，郑康成注‘读如相人偶之人’数语足以明之矣。春秋时，孔门所谓仁也者，以此一人与彼一人相人偶而尽其敬礼忠恕等事之谓也。相人偶者，谓人之偶之也。凡仁，必于身所行者验之而始见，亦必有二人而仁乃见。”^⑥又说：“《孟子》：‘仁也者，人也。’谓仁之意即人之也。元案：《论语》：‘问管仲，曰：人也。’《诗·匪风》疏引郑氏注曰：‘人偶，同位之辞。’此乃直

① 徐锴：《说文系传》卷十五《通释》，文渊阁《四库全书》本，第1页。“作”原作“反”，两“古文仁”原皆作“古文从”。

② 熊忠：《古今韵会举要》卷四，文渊阁《四库全书》本，第38页。案：从下文引《通论》可知，其说当本于徐锴《说文系传》。

③ 许慎著，徐铉增释：《说文解字》卷八上，文渊阁《四库全书》本。

④ 徐锴：《说文系传》卷三十三《通论上》，第5页。

⑤ 段玉裁：《说文解字段注》，成都：成都古籍书店，1981年，第387页。

⑥ 阮元：《〈论语〉论仁论》，《擘经室集》，北京：中华书局，1993年，第176页。案：标点笔者有所改动。

以人也为仁也，意更显矣。又案：‘仁’字不见于虞夏商《书》及《诗》三《颂》、《易》卦爻辞之内，似周初有此言而尚无此字。其见于《毛诗》者，则始自《诗·国风》‘洵美且仁’。再溯而上，则《小雅·四月》‘先祖匪人，胡宁忍予’。此‘匪人’‘人’字实是‘仁’字，即人偶之意，与《论语》‘人也。夺伯氏邑’相同。盖周初但写‘人’字，周官礼后始造‘仁’字也。”^①

从会意的角度解说“仁”字的还可上溯到纬书《春秋元命苞》，《太平御览》卷三百六十引其说曰：“仁者情志好生爱人，故其为人以人，其立字二人为仁。”^②宋人戴侗《六书故》：“先人曰：吾闻诸尤叔晦：古文有因而重之以见义者：因子而二之为孙，𠂔是也；因大而二之为夫，𠂔是也；因人而二之为仁，𠂔是也。孔子曰：‘仁者，人也。’人其人之谓仁。”^③清人徐灏《说文解字注笺》：“《中庸》曰：‘仁者，人也。’《孟子》曰：‘仁也者，人也。’《荀子·君子》篇曰：‘仁者，仁此者也。’谓仁即为人之道也。人能尽为人之道，斯谓之仁，故因而重之以见义。二有偶义，故引申之有相亲之义。郑康成氏所谓相人耦，是也。扩而充之则曰博爱之谓仁。千心为仁，即取博爱之意。”^④金致中《释仁》也说：“二者，重文之记号也。古刻有此重文记号者，如石鼓云‘君子员=𠂔=员游’，员即云也，当读为‘君子云猎，云猎云游’是也。而施之于造字则仁=𠂔=诸字是也……章炳麟亦谓金文人字有作人人者重人为𠂔，以小画=代重文则为仁（《检论五·正名刍议》）。皆可证𠂔仁同字而仁从二者，即重文之记号以代其重一人字者。或说𠂔者取人之义平等之谓也，或说人而又人，形而上之名词也，然此亦与言‘从人二’会意无异也。”^⑤

清人孔广居《说文疑疑》则说：“仁，亲也。人莫亲于父母，故以二人为意。《记》曰：‘仁者人也。亲亲为大。’同邑陶氏廷梅曰：二象天地。盖

① 阮元：《〈论语〉论仁论》，《肇经室集》，第179页。

② 安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》下，上海：上海古籍出版社，1994年，第1330页。

③ 戴侗：《六书故》卷八，文渊阁《四库全书》本，第15页。

④ 丁福保：《说文解字诂林》，北京：中华书局，1988年，第7918页。

⑤ 丁福保：《说文解字诂林》，第7922页。

仁者，天地生物之心，而人得以生者。”^①

从声音的角度来训释“仁”字之义的也不乏其人。刘熙《释名·释言语》：“仁，忍也，好生恶杀，善含忍也。”这是以人为声。清人姚文田、严可均《说文校议》：“𡗗，𠂔部迟或作𡗗，盖取𡗗声。《汉书》以𡗗为古夷字，皆仁从二声之证。”^②宋保《谐声补逸》更说：“仁，《韵会举要》引《说文》云：从人，二声。古文作𡗗，亦二声。仁在真部，二在脂部，古音真与脂近。”^③

也有会意兼形声说。徐锴《说文系传·通论上》说：“仁者，兼爱：故于文人二为仁。二亦声也。”^④这是认为“二”既是会意，也是表声。朱骏声《说文通训定声》则说：“从人从二，会意。按人亦声。二者，《仪礼》郑注所谓‘相人耦’之意。”^⑤严章福《说文校议议》说：“《中庸》：‘仁者，人也；义者，宜也。’义当为谊，皆以偏旁同声见义，疑此‘从二’下脱‘人亦声’。”^⑥这是认为，“从人从二”是会意，但“人”字也是表声。

更有意思的是对“仁”字古文的训解。徐锴《说文系传·通论上》说：“古文尸二为仁。𡗗，𠂔者，覆也，兼覆二也。𡗗，古文千心为仁。唯仁者能服众心也。”^⑦段玉裁说：𡗗，“从心，千，声也”；“𡗗，古文仁，或从尸”，“古文夷亦如此”。^⑧席世昌《席氏读说文记》则说：“《汉书》司马𡗗，师古曰：古夷字。师古误也。”^⑨王筠《说文系传校录》：“千盖即人字，取其茂密，遂成千耳。”又说：“此非尸字，当作𡗗，乃卧人耳。即尸亦当作尸，死者必卧也。死当为尸之重文。”^⑩其《说文解字句读》订正小徐本《说文》“𡗗，古文仁，从千心作”说：“当云从人心。钟鼎文季字从人者多，从千者少，

① 丁福保：《说文解字诂林》，第7919页。

②⑥⑨⑩ 丁福保：《说文解字诂林》，第7917页。

③ 丁福保：《说文解字诂林》，第7920页。

④⑦ 徐锴：《说文系传》卷三十三《通论上》，第5页。

⑤ 朱骏声：《说文通训定声》，武汉：武汉市古籍书店影印本，1983年，第825页。

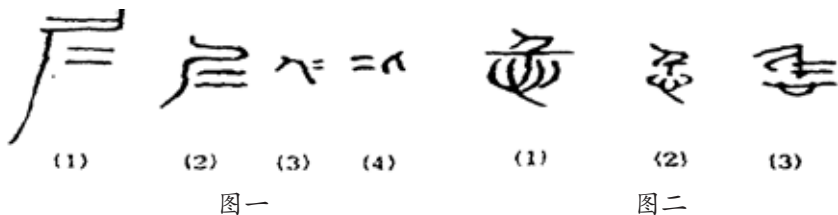
⑧ 段玉裁：《说文解字段注》，第387页。

是其例。”^① 田吴照《说文二徐笺异》也说：“古文仁从尸，篆作𡈼。尸非尸字，乃人字也。今作𡈼，即𡈼之变体耳。”^② 吴锦章《读篆臆存杂说》：“忞，此非原本篆文也。法当作忞，从心壬声。壬，善也，与仁爱意近。壬，篆上似千字。写者偶遗下一画，遂成忞矣。仁从心千，于六书无一可通。古圣制文字，必不如是。本书食部𠩺下，有古文𡈼，正作从忞加人，此可证古文仁从壬取声，不从千字也。”^③

近人开始系统地运用出土材料研究“仁”字古文。丁佛言《说文古籀补补》说：“悬，古玺仁、人。《说文》仁古文作忞。愚案古仁、忍似为一字。盖不忍即仁。《释名》：‘仁，忍也。’此从刃从心，身即刃之反文。许氏谓‘从千心’，与𡈼下曰‘或从尸’，均误于形似，说致费解。𡈼，古玺忠仁思士。此与下三字皆秦初周末文字。𡈼，古玺必可交仁。从人从二，与𡈼极相类，许氏误为从尸。𡈼，古玺交仁。𡈼，仁字反文，古玺忠仁思士。”^④ 林义光《文源》说：“二者，厚之象，竺字从之。人二，犹言人竺（二亦竺省）。鲁伯俞父盘、匡鬲、𡈼冶妊鬲皆有𡈼字，疑仁字古如是作。”^⑤

郭沫若 1932 年曾揭示：“古玺悬字乃仁字之异。仁古或作忞，从心千声。悬则从心身声，字例相同，可以互证。”^⑥

今人刘翔在前人诸说的基础上，更有新的发明。他认为：



① 王筠：《说文解字句读》，北京：中华书局，1988 年，第 292 页。

② 丁福保：《说文解字诂林》，第 7917 页。

③ 丁福保：《说文解字诂林》，第 17180 页。

④ 丁福保：《说文解字诂林》，第 7922、7923 页。

⑤ 丁福保：《说文解字诂林》，第 7923 页。

⑥ 郭沫若：《金文余释之余》，东京：文求堂书店，1932 年，第 12 页；又见《金文丛考》第二册，北京：人民出版社，1954 年，第 216 页。

图一例(1)见于战国金文《中山王壶》。……此字右下有两横笔画做“=”，既非重文或合文符，也不是羡文，而是整体构形的一部分。此构形与夷字初文做“尸”有别。若释为仁字，则有例(2)之形为证，可得确认。例(3)(4)两例皆属战国玺印文，印文或称“忠仁”或称“思士忠仁”。除了如图一所示仁字构形之外，《说文解字》还收录“从千心”的仁字古文，以构形如图二例(1)所示。相同的构形如图二例(2)之形见于《汗简》。例(3)见于战国玺印文，构形与前两例相近而实有区别，前两例皆从心从千，此例则从心从身。战国玺印文屡见有称“忠悬”的，与称做“忠仁”者，文例相同。是知从心从身的“悬”，从心从千的“忝”，及“𠂔”诸形，实皆仁字。……从心从千的构形，当是从心从身之构形的讹变。致讹原因，乃因身、千形近，且古音同在真部。至于“𠂔”之构形，则当由悬字省变而来。图二所示悬字从身与图一所示仁字构形极近似。“𠂔”之省心，犹如德字省心做“惇”，惠字省心做“𩇑”，忠字省心做“中”，其例相同。综合上述，仁字较早的构形为“悬”，讹变为“忝”，省变为“仁”。仁字造文从心从身，身亦声，会意兼形声。此构形之语义，当是心中想着人之身体(身、人义类相属，古音同在真部)。^①

何琳仪说：“𠂔，从人，=……为分化符号。人亦声。人、𠂔一字分化，𠂔、𠂔亦一字分化。”^②

近来庞朴先生也说，“仁”字的关键部件在“人”，人就是尸，就是尸族族风，就是仁。至于其所从之“二”，很大可能只是一种装饰性的符号，即古文字学上所谓的羡划。这一点，从甲文和早期金文的“尸”字只是简单的人形，而没有“二”划可见。后来出现了“二”划，想系为了装饰和补白(例证甚多。郭店楚简中的中、为、谓等字形多如此)，并无“二人”或“相人偶”的大义。如果当年造字者真想在字形上注以相人

① 刘翔：《中国传统价值观念释学》，上海：上海三联书店，1996年，第158-159页。

② 何琳仪：《战国古文字典——战国文字声系》，北京：中华书局，1998年，第1135页。

偶之大义的话，他也多半不会用一个抽象的数字二来充数，而会像创造“从”“比”“北”“化”诸字那样，用两个具体的“人”形来表示，譬如说，使两个人形相向，便足以表示互相人之、偶之（与“北”字之二人相背的乖意相反）的意思了。^①

前贤时人以上的讨论，特别是郭沫若、刘翔的意见，对于探讨“仁”字形、字义的演变是非常重要的，但是，也有一些不当之处。下面，试为讨论。

二、“𠂔”“𠂔”“𠂔”与“仁”

许慎《说文解字》说：“忝，古文仁，从千心。”王筠、吴锦章、丁佛言以为有误。特别是丁佛言，已经认出了古玺里的“𠂔”字就是“仁”字^②，这是了不起的贡献。但是，他将古玺“𠂔”字的上部“身”释为“忍”，以“‘仁’‘忍’似为一字”，又步入了歧途。郭沫若将“𠂔”视为“仁”字异文，并以“忝”“𠂔”字例相同为证，可谓慧眼。刘翔的“从心从千的构形，当是从心从身之构形的讹变。致讹原因，乃因身、千形近，且古音同在真部”说^③，是在郭沫若说基础上的发展。郭店楚简有六十七个“𠂔”字，足证郭说、刘说之确。王筠《说文解字句读》以为“忝”“当云从人心”，“钟鼎文季字从人者多，从千者少”。^④白奚说：“‘忝’字上半部的‘千’字本来就是人的身体的象形，与古文‘身’的字形很相近，当是‘身’的省变。对此我们可以举古文‘年’字的构形作为例证。‘年’字古文作‘𠂔’，象形兼会意，是由上面一个‘禾’字和下面一个‘千’字构成，此‘千’字

① 庞朴：《“仁”字臆断——从出土文献看仁字古文和仁爱思想》，<http://www.bamboosilk.org>，2000年12月。案：王献唐有“仁字是人的重文；什么是仁？仁和夷是一个字。所谓仁道即是人道，人道又即是夷道”说（《山东古国考·山东古代的姜姓统治集团》，济南：齐鲁书社，1983年，第219页）；刘文英也据《说文》“夷俗仁”说而以“仁”为夷人的礼俗（《“仁”之观念的历史探源》，《天府新论》1990年6期）；于首奎《中国“仁”爱思想发源地域考议》也有类似的意见（《国际儒学研究》5，北京：中国社会科学出版社，1998年）。这与庞说实质相同。

② 丁福保：《说文解字诂林》，第7922页。

③ 刘翔：《中国传统价值观诠释学》，第159页。

④ 王筠：《说文解字句读》，第292页。

即是人身体的象形之简写形式。古人称禾谷一熟为年，五谷皆熟为‘有年’，五谷大熟为‘大有年’。收获时节，身负收割的禾谷，即是‘年’，意为有收成。……‘仁’字……写作‘𡗗’，又简化作‘𡗗’。”^①颇有说服力，不过，更精确地说，所谓“千”，实质是“身”的简化，因形近而被误为“千”。

许慎的“仁，亲也，从人从二”说，前贤基本没有怀疑过。宋人戴侗引尤叔晦语，虽然还是以“二”为说，但“因而重之以见义”说，已近于将其视为重文符号。^②近人金致中更明确指出“二者，重文之记号也”。^③但凿破混沌的还是刘翔，他说“‘=’，既非重文或合文符，也不是羡文，而是整体构形的一部分”^④，这是非常正确的。庞朴先生说，“‘二’，很可能只是一种装饰性的符号，古文字学上所谓的羡划。这一点，从甲文和早期金文的‘尸’字只是简单的人形，而没有‘二’划可见。后来出现了‘二’划，想系为了装饰和补白”。^⑤何琳仪则以“=”为分化符号^⑥，应该说是刘说缺乏理解。

许慎的“𡗗，古文仁，或从尸”^⑦虽有“𡗗，古文仁，从尸二”^⑧的异文，但皆是“尸”释为“尸”。段玉裁据此，以为“古文夷亦如此”。^⑨但席世昌、王筠、田吴照并不同意。席世昌说：“《汉书》司马𡗗，师古曰：古夷字。师古误也。”^⑩这是说《汉书》的“𡗗”是“仁”而非“夷”字。王筠说：“此非尸字，当作𡗗，乃卧人耳。”^⑪田吴照说：“古文仁从尸，篆作𡗗。尸非

① 白奚：《“仁”字古文考辨》，《中国哲学史》第3期，2000年，第97-98页。案：白文说其“写作，得到了中国社会科学院历史研究所彭邦炯研究员和清华大学思想文化研究所彭林教授的帮助”。

② 戴侗：《六书故》卷八，第15页。

③ 丁福保：《说文解字诂林》，第7922页。

④ 刘翔：《中国传统价值观诠释学》，第158页。

⑤ 庞朴：《“仁”字臆断——从出土文献看仁字古文和仁爱思想》。

⑥ 何琳仪：《战国古文字典——战国文字声系》，第1135页。

⑦ 许慎著，徐铉增释：《说文解字》卷八上。

⑧ 徐锴：《说文系传》卷十五《通释》，第1页。

⑨ 段玉裁：《说文解字段注》，第387页。

⑩ 席世昌：《席氏读说文记》，见丁福保《说文解字诂林》，第7917页。

⑪ 王筠：《说文系传校录》，见丁福保《说文解字诂林》，第7917页。

尸字，乃人字也。今作𠤎，即𠤎之变体耳。”^①这一意见，特别是田吴照的意见，应该说是正确的。《中山王𠤎鼎铭》有“亡不逵𠤎”，“𠤎”字朱德熙、裘锡圭隶定为“𠤎”，读为“夷”^②；李学勤、李零隶定为“𠤎”，以为是“《说文》仁字古文”^③；张政烺释为“尸”，读为“夷”^④；孙稚维则直接隶定为“仁”字，认为“是孔丘提出的一个道德范畴，在铜器铭文中是第一次出现”^⑤；赵诚^⑥、商承祚^⑦、容庚^⑧、于豪亮^⑨、汤余惠^⑩也皆直接隶定为“仁”。刘翔^⑪、白奚^⑫也以释“仁”者为是。“𠤎”即“仁”，也就是说，《中山王𠤎鼎铭》的“𠤎”与《说文》古文的“𠤎”当同字。再细一点分，《中山王𠤎鼎铭》“𠤎”字的“=”，与《说文》古文“𠤎”字的“=”，是作用相同的构件，相当于“仁”字的“二”；而《中山王𠤎鼎铭》“𠤎”字的“𠤎”，与《说文》古文“𠤎”字的“𠤎”，其实是同一个偏旁，它们与丁佛言所谓古玺“𠤎”“𠤎”“𠤎”字左旁，“𠤎”字的右旁，应该相同，都是“仁”字“人”旁的不同写法。

明白了这一点，就会发现刘说也有一些问题。刘翔以为“‘𠤎’之省心，犹如德字省心做‘𠤎’，惠字省心做‘𠤎’，忠字省心做‘中’，其例相同”^⑬，这是错误的。《中山王𠤎鼎铭》“𠤎”字的“=”，与《说文》古文“𠤎”字的“=”，并不是“尸”的构件，就好像“=”不是古玺“𠤎”“𠤎”

① 田吴照：《说文二徐笺异》，见丁福保《说文解字诂林》，第7917页。

② 朱德熙、裘锡圭：《平山中山王墓铜器铭文的初步研究》，《文物》1979年1期，第49页。

③ 李学勤、李零：《平山三器与中山国史的若干问题》，《考古学报》1979年1期，引自李学勤：《新出青铜器研究》，上海：上海古籍出版社，1990年，第185页。

④ 张政烺：《中山王𠤎壶及鼎铭考释》，《古文字研究》第1辑，北京：中华书局，1979年，第225页。

⑤ 孙稚维：《中山王𠤎鼎壶的年代史实及其意义》，《古文字研究》第1辑，第277页。

⑥ 赵诚：《中山壶中山鼎铭文试释》，《古文字研究》第1辑，第254页。

⑦ 商承祚：《中山王𠤎鼎铭文刍议》，《古文字研究》第7辑，北京：中华书局，1982年，第51页。

⑧ 容庚：《金文编》卷八，北京：中华书局，1985年，第559页。

⑨ 于豪亮：《中山三器铭文考释》，《于豪亮学术文存》，北京：中华书局，1985年。

⑩ 汤余惠：《战国铭文选》，长春：吉林大学出版社，1993年，第39页。

⑪⑬ 刘翔：《中国传统价值观诠释学》，第159页。

⑫ 白奚：《“仁”字古文考辨》，《中国哲学史》2000年3期，第97页。

“𠂔”字左旁、“𠂔”字右旁的构件，“二”不是“仁”字“人”旁的构件一样。“𠂔”“𠂔”的“=”是什么呢？“=”应该是“𠂔”“𠂔”字构件的省文符号。“𠂔”“𠂔”是“仁”字的“人”旁，相当于郭店楚简“𡗗”字上部的“身”，而“=”则是“心”的简省符号。^①“=”作字的构件的简省符号在郭店楚简中习见，如：“强”字郭店楚简多写作“𡗗”，以“=”代简省了的构件“虫”^②；“迟”字写作“𡗗”^③，以“=”代简省了的构件“𠂔”；“𡗗”省作“𡗗”^④，以“=”代简省了的构件“心”。马王堆帛书易传也是如此，“者”多写作“老”，以“=”代简省了的构件“日”；“著”写作“𡗗”，以“=”代简省了的构件“日”；“诸”写作“𡗗”，以“=”代简省了的构件“日”。^⑤《中山王𡗗鼎铭》和包山二号墓180号简的“𠂔”字与《说文》古文“𠂔”字也是如此，它们的“𠂔”和“𠂔”就是古玺“𠂔”“𠂔”“𠂔”字的左旁、“𠂔”字的右旁；它们的“=”符，就是代简省了的“心”。许慎《说文》将简省符号“=”误释成“二”，说“仁”字“从人二”，实乃大误。

三、“仁”之本字为“𡗗”

近来关于“仁”字的新说，值得注意的有两种。一是以“𡗗”为“仁”之本字。此说以刘翔为代表^⑥，见到郭店楚简后，我也曾发表过与其不谋而合的意见。^⑦二是白奚认为，“‘仁’字在先秦时期并不是只有一条单一的

① 何琳仪《战国文字通论》（北京：中华书局，1989年）第六节《特殊符号》对省形符号“=”有说，可以参考。

② 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年，《老子》甲本第6、7简，《成之闻之》第13、15、23简，《六德》第32简，《语丛四》第25简，《残》第5简，共9例。此外，还有“𡗗”字7见，其“=”实质也是代简省了的构件“虫”。

③ 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，《老子》乙本第10简。

④ 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，《五行》第16、17简，《老子》甲本第27简。

⑤ 详见廖名春：《马王堆帛书周易经传释文》，《续修四库全书》经部易类第一册，上海：上海古籍出版社，1995年，第1-56页。

⑥ 见刘翔：《中国传统价值观念诠释学》，第159、160页。

⑦ 在2000年1月29日国际简帛研究中心第一次学术讨论会上，我曾有过这方面的发言；又见《郭店楚简引〈诗〉论〈诗〉考》，《经学今论初编》（《中国哲学》第22辑），沈阳：辽宁教育出版社，2000年6月，第172页。

演变线索，而是有着南北两条线索。南方的‘仁’字以郭店楚简为代表，写作‘𡗗’，又简化作‘忞’；北方的‘仁’字则以中山王鼎铭文的‘𡗗’为代表，并出现了《说文》古文‘𡗗’的变形。……战国时代有南北两种构形的‘仁’字在不同地域并行流传，它们之间并不存在交叉的演变关系。秦统一之后通行的小篆‘仁’字，以及相同写法的大篆‘仁’字，显然是北方的‘𡗗’一系，一直沿用至今，而南方的‘𡗗’（‘忞’）则于秦统一文字后被废弃”。^①

首先，白奚的南北两条线索说是缺乏理据的。以“𡗗”专属北方不能成立。包山二号墓 180 号简有人名“𡗗女”^②，李守奎将“𡗗”字隶定为“仁”^③，应该是正确的。依白奚说，“𡗗”当属“北方的‘𡗗’一系”，可它偏偏出在与郭店楚简距离不远的包山楚简里。^④香港中文大学文物馆所藏楚简之^⑤有“𡗗”字，陈松长释为“仁”^⑤，从其《缁衣》残简、《周易》残简与上海博物馆所购楚简《缁衣》《周易》相合看，亦当同出于荆门郭家岗一带。古玺有“忠𡗗”“中𡗗”“𡗗𡗗”“忠𡗗思士”^⑥，又有“中𡗗”^⑦“氏𡗗”“𡗗𡗗”^⑧“𡗗”^⑨。将“忠𡗗”“中𡗗”“𡗗𡗗”“忠𡗗思士”玺全属之于北方，把“中𡗗”“氏𡗗”“𡗗𡗗”“𡗗”玺全属之于南方，恐怕也成问题。因此，“仁”字的演变线索应该是从“𡗗”（“忞”）到“𡗗”“𡗗”“𡗗”“𡗗”再到“仁”，而不是“有着南北两条线索”。

但“𡗗”是不是“仁”的本字或初文呢？我以为未必。我颇疑“𡗗”

① 白奚：《“仁”字古文考辨》，第 98 页。

② 湖北省荆沙铁路考古队：《包山楚简》，北京：文物出版社，1991 年，图版 81。

③ 李守奎：《楚文字编》1523 号，吉林大学博士论文，1997 年，第 391 页。

④ 2000 年 8 月 19 日上午，上海博物馆马承源先生在北京达园宾馆“新出简帛国际学术研讨会”上介绍了上海博物馆新近从香港收购的楚简《诗论》和《乐书》。其《乐书》第 5 简前端有残损，剩下部分开头的几个字即为“𡗗𡗗远也”。其“𡗗”字也很像“仁”字。这批楚简也出自湖北荆门，据说是离郭店很近的郭家岗。这和包山楚简反映出来的事实是一样的。

⑤ 香港中文大学文物馆专刊之七：《香港中文大学文物馆藏简牍》，第 14 页。

⑥ 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，北京：文物出版社，1981 年，第 411、308、442 页。

⑦ 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，第 423 页，有两例。

⑧ 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，第 312 页。

⑨ 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，第 486 页，有两例。

之本字当作“忞”，从人从心。先秦诸子言“仁”必及人，可见其从人无疑。如《孟子·尽心下》：“仁也者，人也。”《国语·周语下》：“言仁必及人。”《礼记·表记》：“仁者人也。”《坊记》：“仁者人也，亲亲为大。”于人称“仁”，于“物”则不称“仁”。如《孟子·尽心上》：“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”《吕氏春秋·爱类》：“仁于他物，不仁于人，不得为仁；不仁于他物，独仁于人，犹若为仁。仁也者，仁乎其类者也。故仁人之于民也，可以便之，无不行也。”可见“仁”是指对人的爱，而非指对物的爱，其从人当属必然。从“身”与从“人”虽可通用，但意义有所不同。“身”是指己身，“人”是指他人。“仁”主要是指对他人的爱，而不是对己身的爱。由此可见，从人当为字之本，从身当为后来的通用。《孟子·告子上》：“仁，人心也。”这不但是义训，也是形训。这告诉我们：“仁”字是由“人”“心”两字组成。《韩非子·解老》：“仁者，谓其中心欣然爱人也。”也不能说没有借字形讲字义的意思。因此，“𡗗”恐怕不是“仁”的本字。“仁”的本字当作“忞”，从人从心，后来“人”与“身”通用，就写作了“𡗗”；“身”形讹为“千”，就写作了“忞”；“身”与“年”通用，就写作了“𡗗”。^①“忞”亦可写作“𡗗”，将上下结构变成左右结构，就如同“羣”写作“群”一样。而“𡗗”从人未变，而所从之“心”却简省为“=”，则变成了从人从=。许慎《说文》将简省符号“=”误释成“二”，于是从人从=就变成了从人从二，“𡗗”就变成了“仁”。

说“𡗗”（“仁”）之本字当作“忞（𡗗）”，不但有传世文献的理据，在出土文献里也能得到支持。^②罗福颐主编《古玺汇编》姓名私玺一三：

① 上博简《诗论》8号简有“𡗗”字，李学勤《释〈诗论〉简“兔”及从“兔”之字》（清华大学“简帛讲读班”第12次研讨会，2000年10月19日）认为当读为“仁”。

② 属于西周晚期的井人𡗗钟，郭沫若在1935年的《两周金文辞大系考释》下（150页）中曾说：“人字原作𡗗，下多两点，金文中每每有此事，非重文，亦非字画。余曩释为仁，或释为𡗗，均非。”案：“𡗗”字有可能为“忞”之省文，其下“=”为简省符号，代表“心”。如此，“𡗗”即“忞”，将上下结构变为左右结构，亦即“仁”字。当然，在钟铭中，是“人”之借字。“𡗗（忞）”可作为“人”之借字，说明“忞（实即仁）”字在西周晚期早已产生。

0651 王□信鉢、0652 王□信鉢、0653 王臧信鉢、0654 王□信鉢^①；姓名私玺三三：1147 高□信鉢、1149 高幽信鉢^②；姓名私玺一一四：3087 □途信鉢^③；姓名私玺：2187 □赐信鉢^④；姓名私玺六七：1955 郗□信鉢、1956 郗尊信鉢^⑤；姓名私玺四〇：1326 武怱信鉢^⑥；姓名私玺一三九：3697 □□信鉢、3698 岁□信鉢、3699 陈□信鉢、3700 □成信鉢^⑦；姓名私玺一四〇：3714 练□信鉢、3715 □□信鉢、3716 □□信鉢、3717 □□信鉢^⑧；姓名私玺一四〇：3718 □□信鉢、3719 □□信鉢、3721 □□信鉢、3722 □登信鉢、3723 □□信鉢、3724 □□信鉢、3726 □□信鉢、3727 □□信鉢、3728 金□信鉢^⑨；官玺二四：0282 右选文□信鉢^⑩；官玺二一：0249 几□信鉢、0246 乔□信鉢、0247 □□信鉢^⑪；官玺二一：0240 □□信鉢、0241 □□信鉢、0242 □□信鉢、0244 □□信鉢^⑫；官玺二〇：0237 娄安信鉢、0238 □□信鉢、0234 □臧匠刍信鉢^⑬；复姓私玺一二：4033 敦于絅信。^⑭这里的40个“信”字，皆从人从𠂔，罗福颐主编《古玺文编》以为“《说文》古文信作𠂔，与此形近”，遂释为“信”^⑮，后人多从之。其实，《说文》古文信是从人从口的，郭店楚墓竹简“口”字5见，

① 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，第88页。

② 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，第129页。

③ 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，第291页。

④ 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，第216页。

⑤ 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，第197页。

⑥ 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，第144页。

⑦ 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，第342页。

⑧ 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，第343页。

⑨ 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，第344页。

⑩ 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，第48页。

⑪ 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，第42页。

⑫ 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，第41页。

⑬ 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，第40页。

⑭ 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，第371页。

⑮ 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺文编》，第51页。

皆作“𠂔”^①，与《说文》古文信右旁同，与古玺所谓“信”字所从之“𠂔”异。古玺所谓“信”字所从之“𠂔”当为“心”。郭店楚墓竹简《缁衣》第24简、《五行》第45简、《成之闻之》第33简，特别是《性自命出》第14、29、30、32、33、37、38、46、53简的“心”字，皆作“𠂔”，与古玺所谓“信”字所从之“𠂔”比较，中间的一笔是左右都出头，虽然上下部笔画有收口和不收口之别，但这是由书写工具不同造成的。郭店楚墓竹简是用毛笔书写的，笔尖软，书写弧度大的笔画较为容易；而古玺之字是用刀刻的，弧度大的笔画刻起来较难，直线刻起来较为容易。而“𠂔”和“𠂔”“𠂔”最大的区别就是中间的一笔左右出不出头，不出头的就是“口”，出了头的就是“心”。明白了这一关键，上述古玺中的所谓“信”字，其实都是从人从心，应释为“𠂔”。何琳仪就将上述古玺0249几口信𠂔、0282右选文口信𠂔中的“信”字释作“𠂔”。^②特别是《古玺汇编》姓名私玺一一六3125的所谓“忞”字^③，何琳仪就释为“𠂔”。他说：“𠂔，从心，从人，人亦声。信之异文。又仁之古文作忞，与𠂔形体吻合。唯偏旁位置由左右结构易为上下结构。”^④罗福颐先生等区分上述古玺的“信”和“忞”的根据是什么呢？就是看其所从的“𠂔”中间有没有一点或短横，有者释为“心”，无者释为“口”（“言”）。所谓“忞”字是“𠂔”中有一点，所谓“信”是“𠂔”中没有一点，这种区别其实是靠不住的。郭店楚墓竹简“心”字“𠂔”中有一点的固然不少，但如上述直接作“𠂔”的也比比皆是。由此可知，古玺“𠂔”中有一点的可释为“心”，没有一点的也当释为“心”。从与上述古玺“信”的对比可知，从千从心的“忞”，实质是从人从心，当释为“忞”。何琳仪将“𠂔”中间的一笔左右向上翘起的释作“𠂔”，平直的释作“𠂔”。^⑤其实，这也与书写工具以及刻工的认真程度有关。用刀刻弧度大的笔画难，刻直线易。因此，

① 见荆门博物馆：《郭店楚墓竹简》图版《五行》第45简，《忠信之道》第5简，《性自命出》第7简，《语丛一》第51简，《语丛四》第4简。

② 何琳仪：《战国古文字典——战国文字声系》，第1136页。

③ 故宫博物院编，罗福颐主编：《古玺汇编》，第294页。

④ 何琳仪：《战国古文字典——战国文字声系》，第1137页。

⑤ 何琳仪：《战国古文字典——战国文字声系》，第1136、1137页。

大部分“𠂔”被刻成了“𠂔”；只有少数认真的刻工，保持了“𠂔”的原貌，“𠂔”中间的一笔左右向上翘起。所以，上述古玺所谓“信”字所从之“𠂔”，不应释为“口”，而应释为“心”；何琳仪所谓“𠂔”字，其实也都是“𠂔”字。

上述古玺的“𠂔”（“信”“忝”）是“仁”字，从玺文的内容也可得到支持。如《古玺汇编》0237 𠂔安信𠂔的“安𠂔”即“安仁”，“𠂔”即“𠂔”，当为姓^①，“安仁”当为人名。《论语·里仁》：“子曰：‘不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。’”《礼记·表记》：“子曰：‘仁有三，与仁同功而异情。与仁同功，其仁未可知也。与仁同过，然后其仁可知也。仁者安仁，知者利仁。’”又：“子曰：‘中心安仁者，天下一人而已矣。’”《晏子·内篇问上》：“安仁义而乐利世者，能服天下。”可见“安仁”是先秦成词，是当时普遍的道德规范，故以为人名。如果释为“安信”，恐怕不合当时的语言习惯。因此，“安𠂔”当为“安仁”，“𠂔”就是“仁”的本字。

四、“仁”之本义为爱人

明白了“仁”之本字为“𠂔”，探讨其本义也就水到渠成了。

《说文》以“仁”之本义为“亲”，是根据其“从人从二”的错误分析得出的错误结论。“仁”字之“二”实为“=”，是“心”的简省符号，许慎误读为“二”，以“亲至”释“仁”^②，言“仁”而无“心”，可谓失之毫厘，谬以千里。而“言行无二”说、“兼爱”说、“相人偶”说、“二人以上相互间之‘同类意识’”^③说等，也都是从许慎“从人从二”的错误中衍生出来的误说。

“尸族族风”说以为“‘仁’字的关键部件在‘人’，人就是尸”，忽视了构件“心”的存在，将“心”当作了“二”，当作了“羨划”，不由“心”

① “𠂔”字从吴振武释，吴振武又谓该古玺应改归“姓名私玺”类，说是。见氏著《〈古玺汇编〉释文订补及分类修订》，《古文字学论集》初编，香港中文大学中国文化研究所，1983年，第490、528页。

② 《说文·见部》：“亲，至也。”

③ 梁启超：《先秦政治思想史》，北京：东方出版社，1996年，第82页。

而论“仁”，同样是从错误的字形分析中得出的错误结论。

徐锴的“服众心”说、徐灏的“博爱”说，是根据“忞”立说的，以“千心为仁”。而“忞”实即“悬”之形讹，由此可知，“服众心”和“博爱”说也是不可信据的。

刘翔的“心中想着人的身体”说建立在以“悬”为初文的基础上，也有一定的问题。“身”“人”虽可通用，但也有一些重要的区别。“人”的基本义是指一般性的人，而“身”的基本义是指人或动物的躯体。“人”“身”对举时，“人”是指他人，而“身”则是指自身。所以《尔雅·释诂下》说：“身，我也。”又说：“朕、余、躬，身也。”《释言二》又说：“身，亲也。”不能说“悬”（“仁”）之本义是心中只想着自身，心中只想着自己，就只好说“心中想着人的身体”。但“仁”之为“仁”，心中只想着人的身体，而不想人的其他方面，能行吗？这样，仁者不就只是医生了吗？因此，“心中想着人的身体”说，何其别扭。

那么，“仁”之本义究竟是什么呢？我们还得从其本字“忞”入手。“忞”从人从心，当是会心中有人之意。此“人”当是指一般性的人，特别是指他人。心中有他人，也就是爱人。这是儒学永恒的主题。《论语·颜渊》：“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”《孟子·离娄下》：“仁者爱人。”《国语·周语下》：“爱人能仁。”《礼记·表記》：“中心慤慤，爱人之仁也。”《大学》：“此谓唯仁人为能爱人，能恶人。”《大戴礼记·主言》：“仁者莫大于爱人。”《荀子·兵论》：“孙卿子曰：非汝所知也！彼仁者爱人，爱人故恶人之害之也。”《韩非子·解老》：“仁者，谓其中心欣然爱人也。”先秦诸子这些对“仁”字的训释，无一不落脚在“爱人”上，可见“爱人”为“忞（仁）”之本义无疑。“爱人”就是心中有百姓，心中有他人，想百姓之所想，急百姓之所急，这就是“仁”，这就是以此为核心的儒学永远充满魅力之原因所在。

本文的部分资料由邹新明、黄振萍提供，特表示感谢。

“六经”次序探源

“六经”的次序，传统文献有很多不同的排列，这是一个值得探讨的问题。首先注意到这一问题并进行论述的是唐人陆德明，其《经典释文·序》说：

五经六籍，圣人设教训，诱机要，宁有短长？然时有浇淳，随病投药，不相沿袭，岂无先后？所以次第互有不同。如《礼记·经解》之说，以《诗》为首；《七略》《艺文志》所记，用《易》居前；阮孝绪《七录》亦同此次；而王俭《七志》，《孝经》为初。原其后前，义各有旨。今欲以著述早晚，经义揔别，以成次第。出之如左——

《周易》：虽文起周代，而卦肇伏羲。既处名教之初，故《易》为七经之首。……

古文《尚书》：既起五帝之末，理后三皇之经，故次于《易》。……

毛《诗》：既起周文，又兼《商颂》，故在尧舜之后，次于《易》《书》。……

三《礼》：《周》《仪》二《礼》，并周公所制，宜次文王；《礼记》虽有戴圣所录，然忘名已久，又记二《礼》阙遗，相从次于《诗》下。……古有《乐》经，谓为六籍，灭亡既久，今亦阙焉。

《春秋》：既是孔子所作，理当后于周公，故次于《礼》。……^①

陆德明《经典释文》采用的是“用《易》居前”的“六经”“次第”，

① 陆德明：《经典释文》，北京：中华书局，1983年，第3-4页。

所以他对“以《诗》为首”没有讨论,但对“用《易》居前”的“六经”“次第”进行了详尽的论述,认为是本于“著述早晚”之旨。^①

20 世纪 20 年代,周予同先生对此问题又进行了探讨,他说:

今古文家对于《六经》次序的排列,是有意义的。引申些说,说这是表示他们对于孔子观念的不同,也可以的。……古文家的排列次序是按《六经》产生时代的早晚,今文家却是按《六经》内容程度的浅深。……古文家为什么用时代的早晚排列呢?这就不能不说到他们对于孔子的观念了。他们以为《六经》都是前代的史料,……认为孔子是史学家。……

至于今文家呢?他们是反对这种说法的。……今文家认为孔子是政治家、哲学家、教育家,所以他们对于《六经》的排列,是含有教育家排列课程的意味。他们以《诗》《书》《礼》《乐》是普通教育或初级教育的课程;《易》《春秋》是孔子的哲学、孔子的政治学和社会学的思想所在,非高材不能领悟,所以列在最后,可以说是孔子的专门教育或高级教育的课程。又《诗》《书》是符号(文字)的教育,《礼》《乐》是实践(道德)的陶冶,所以《诗》《书》列在先,《礼》《乐》又列在其次。总之,一《诗》《书》,二《礼》《乐》,三《易》《春秋》,它们的排列是完全依照程度的深浅而定。^②

此说对陆德明说作了很大的发展:第一,将“用《易》居前”和“以《诗》为首”这两种六经次序归入今古文家之争;第二,认为“以《诗》为首”之序是“按《六经》内容程度的浅深”排列的;第三,认为这两种次序的排列是由于今古文两家“对于孔子观念的不同”造成的,古文家认为“《六经》皆史”,“孔子是史学家”,所以用“时代的早晚”排列,而“今文家认为孔子”是“教育家”,“《六经》的排列”,“含有教育家排列课程的意味”,

① 杨伯峻即采此说,见杨伯峻:《经学浅谈·导言》,北京:中华书局,1984年,第4页。

② 周予同:《经今古文学》,《周予同经学史论著选集》(增订本),上海:上海人民出版社,1996年,第6-8页。

“完全依照程度的深浅而定”。这是周予同先生反复阐述的一个重要的经学观点^①，其影响相当大。^②但是，验诸史实，陆、周的“六经”次序说也还存在一些问题，现特提出来讨论。

—

周予同先生列举了许多材料，认为“以《诗》为首”的“六经”次序是今文家说。^③这一观点表面上证据充分，实质上并不能成立。

传统文献里，关于“六经”次第较早的记载有《庄子》。其《天运》篇说：

孔子谓老聃曰：“丘治《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经。”^④

《天下》篇说：

《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。^⑤

《徐无鬼》篇说：

女商曰：先生独何以说吾君乎？吾所以说吾君者，横说之，则以《诗》《书》《礼》《乐》；纵说之，则以《金板》《六弢》。^⑥

这里虽然只列举了四经，不及《易》与《春秋》，但也是“以《诗》为首”。

① 如周著《群经概论》《中国经学史讲义》等，见《周予同经学史论著选集》（增订本），第211-215、846-847页；此外如朱维铮在论述周予同经学成就时也以此为例，见《周予同经学史论著选集》（增订本），第962、963页。

② 如蒋伯潜、蒋祖怡：《经与经学》，上海：上海书店出版社，1997年，第5、6、12页，即采周说。徐复观认为《史记·儒林列传》中《诗》《书》《礼》《易》《春秋》的序列“是以建立五经博士时的序列为根据的”；《汉书·艺文志》中《易》《书》《诗》《礼》《春秋》的序列是受了刘歆的影响，“把《易》位置于六艺之首”，“是刘歆以前没有的新说”（《中国经学史的基础》，台北：学生书局，1982年，第81、82页），此与周说近同。

③ 周予同：《周予同经学史论著选集》（增订本），第4-5、211-213页。

④ 郭庆藩：《庄子集释》，《诸子集成》本，北京：中华书局，1954年，第234页。

⑤ 郭庆藩：《庄子集释》，第462页。

⑥ 郭庆藩：《庄子集释》，第355-356页。

《礼记·经解》篇说：

孔子曰：“入其国，其教可知也。其为人也温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；洁静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。故《诗》之失愚，《书》之失诬，《乐》之失奢，《易》之失贼，《礼》之失烦，《春秋》之失乱。其为人也，温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也；疏通知远而不诬，则深于《书》者也；广博易良而不奢，则深于《乐》者也；洁静精微而不贼，则深于《易》者也；恭俭庄敬而不烦，则深于《礼》者也；属辞比事而不乱，则深于《春秋》者也。”^①

《王制》篇说：

乐正崇四术，立四教，顺先王《诗》《书》《礼》《乐》以造士。^②

荀子以群经教授弟子，著作中留下了许多关于经学的论述。其《劝学》篇说：

《书》者，政事之纪也；《诗》者，中声之止也；《礼》者，法之大分，类之纲纪也，故学至乎《礼》而止矣；夫是之谓道德之极。《礼》之敬文也，《乐》之中和也，《诗》《书》之博也，《春秋》之微也，在天地之间者毕矣。……《礼》《乐》法而不说，《诗》《书》故而不切，《春秋》约而不速。^③

其《儒效》篇又说：

故《诗》《书》《礼》《乐》之归是矣。《诗》言是，其志也；《书》言是，其事也；《礼》言是，其行也；《乐》言是，其和也；《春秋》言是，其

① 阮元编：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第1609页。

② 阮元编：《十三经注疏》，第1342页。

③ 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1954年，第7-8页。

微也。^①

《劝学》篇列举五经，以《礼》《乐》置于《诗》《书》前，当为特例，是荀子重礼义、“杀《诗》《书》”思想所致。到《儒效》篇，就以《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》为序了。

《商君书·农战》篇说：

《诗》、《书》、《礼》、《乐》、善、修、仁、廉、辩、慧，国有十者，上无以战守。^②

其《去强》篇也说：

国用《诗》、《书》、《礼》、《乐》、孝、弟、善、修者，敌至必削，不至必贫。^③

《左传·僖公二十七年》记载：

赵衰曰：“……臣亟闻其言矣，说《礼》《乐》而敦《诗》《书》。《诗》《书》，义之府也；《礼》《乐》，德之则也。德义，利之本也。”^④

从上例来看，《庄子》两举“六经”，一举四经，都是“以《诗》为首”。《庄子》之说，归入今文家是很困难的。1988年年初，湖北张家山136号墓出土了《庄子·盗跖》篇，从该墓所出土的“七年质日”历谱可知，该墓下葬的上限为汉文帝前元七年（前173年），而下限不晚于汉文帝前元十三年（前167年）。^⑤而1977年发掘的安徽阜阳双古堆一号汉墓，其墓

① 王先谦：《荀子集解》，第84-85页。

② 蒋礼鸿：《商君书锥指》，北京：中华书局，1986年，第23页。周予同先生说《商君书·农战》篇称“《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》”，仅“缺《易》”[见《周予同经学史论著选集》（增订本），第5、212页]，不知何据。

③ 蒋礼鸿：《商君书锥指》，第30页。

④ 阮元编：《十三经注疏》，第1822页。

⑤ 荆地区博物馆：《江陵张家山两座汉墓出土大批竹简》，《文物》第4期，1992年，第1、10页。

主是西汉第二代汝阴侯夏侯灶。夏侯灶卒于汉文帝前元十五年（前165年），其墓出土了大量竹简，其中有几篇《庄子》残简，据考证属于《则阳》《外物》《让王》。^①《盗跖》《则阳》《外物》《让王》均属于《庄子·杂篇》，一般认为是《庄子》中较晚的。它们在汉文帝前元年间的墓葬中出土，说明它们都是先秦的作品。而《天运》《天下》《徐无鬼》三篇，其年代绝不会晚于《盗跖》《则阳》《外物》《让王》。所以，《天运》《天下》《徐无鬼》三篇“以《诗》为首”的“六经”次第，反映的是先秦时期人们对“六经”次第的习惯称呼，绝不会是今文家的说法，因为先秦还没有今文家。

《商君书》两以“《诗》《书》《礼》《乐》”为序，《左传》所载赵衰说实质也是称举“《诗》《书》《礼》《乐》”，这与《庄子》的《天运》《天下》《徐无鬼》三篇所反映出来的事实是一致的。赵衰是春秋晋文公时期的大夫，其年代较孔子也早出很多，其时连孔子都还没有，又何来今文家说呢？

应该指出的是，今文家是传儒家经书的学派，而《庄子》与《商君书》一是道家的著作，一是法家的著作。将先秦道家 and 法家著作的说法，归诸今文家说，也是说不通的。

《左传》属于古文家，本是不争的事实。但《左传》却偏偏载有“以《诗》为首”的“《诗》《书》，义之府也；《礼》《乐》，德之则也”说。这岂不是说古文家也用今文家说？《荀子》为子书，其说本不好以今文家或古文家说来划分。《礼记》属今文家，但其所载之“六经”次序，其实与今、古文无关，只不过是反映先秦的事实而已。所以，从传统的先秦文献看，将“以《诗》为首”的“六经”次序，归诸今文家说，当属本末颠倒，反客为主。

二

从出土文献看，将“以《诗》为首”的“六经”次序，归诸今文家说，也是不能成立的。

^① 韩自强：《阜阳汉简〈庄子〉》，《文物研究》总第6辑，合肥：黄山书社，1990年，第292-294页。

1973年年底,湖南长沙马王堆三号汉墓出土了十二万多字的帛书。其中有六篇易传。帛书《要》篇,即其四。^①帛书《要》篇有如下记载:

孔子繇(籀)易至于损益一卦,未尚不废书而美(叹),戒门弟子曰:……《诗》《书》《礼》《乐》不□百篇,难以致之。不问于古法,不可顺以辞令,不可求以志善。^②

所谓“《诗》《书》《礼》《乐》不□百篇”,虽然只称举四经,但也是“以《诗》为首”。从随葬木牍可知,马王堆三号汉墓葬于汉文帝前元十二年(前168年),该墓帛书的抄写,最晚不会迟于该年。从《要》篇的书写形制、篇题及其所记字数来看,帛书《要》篇系抄本无疑,应有更早的篆书竹简本存在。从篆书竹简本到被抄为帛书,《要》篇应有一段流传的时间。《要》系摘录性质之书^③,其材料来源应较其成书更早。秦始皇公元前213年根据李斯所议制定了《挟书令》,而该令直到汉惠帝四年(前191年)才得以废除。考古发掘表明,迄今在《挟书令》施行时期以内的墓葬,所出书籍均未超出该令的规定。^④所以,帛书《要》篇的记载不可能出自汉初,也不可能出自短短十五年的秦代,应该会早到战国。所以,帛书《要》篇“以《诗》为首”的次第,显非今文家说,而是先秦的旧传。

1993年10月湖北省荆门市郭店一号楚墓出土了804枚楚简。考古专家从墓葬形制和器物特征判断,郭店一号墓具有战国中期偏晚的特点,因而断定其下葬年代当在公元前4世纪中期至公元前3世纪初,其墓主人的身份为有田禄的上士;其竹简字体有明显的战国时期楚国文字的特点。^⑤这些论定,都是可信的。

这些楚简对于中国思想史和学术史的研究是难得的材料,对于考察先

① 廖名春:《马王堆帛书周易经传释文》,《续修四库全书》,经部第一册,上海:上海古籍出版社,1995年,第1-56页。

② 廖名春:《马王堆帛书周易经传释文》,《续修四库全书》,经部第一册,第38-39页。

③ 廖名春:《论帛书〈系辞〉的学派性质》,《哲学研究》第7期,1993年。

④ 李学勤:《论新出简帛与学术研究》,《传统文化与现代化》第2期,1993年。

⑤ 湖北省荆门市博物馆:《荆门郭店一号楚墓》,《文物》第7期,1997年。

秦时期“六经”次序也有非同寻常的意义。现在这批楚简的照片和释文已全部公开发表。^①我们可以据此进行讨论。

楚简《缁衣》篇征引《诗》《书》颇多。将其征引《诗》《书》之序与《礼记·缁衣》比较，不无启发。如楚简第三章引《诗》在前，引《尹诰》在后。而《礼记·缁衣》本称引次序则相反，是《尹诰》在前，《诗》在后。两者谁是谁非呢？当以楚简为是。因为楚简《缁衣》篇《诗》《书》并引共七章，皆先引《诗》，再引《书》，无一例外。如楚简第五章先引《诗》，再引《君牙》；第七章先引《诗》，再引《吕刑》；第十章先引《诗》，再引《君陈》；第十二章先引《诗》，再引《吕刑》；第十七章先引《大雅》《小雅》，再引《君奭》；第十八章先引《诗》，再引《君陈》。^②《礼记·缁衣》篇《诗》《书》并引共八章，有五章是先《诗》后《书》，一章是先《诗》后《书》再《诗》，两章是先《书》后《诗》。^③由此可知，楚简称引《诗》《书》，是有严格规律的，都是先《诗》后《书》；而《礼记·缁衣》本称引，大体也循先《诗》后《书》之序。因此，《礼记·缁衣》本先《书》后《诗》的两章当为后人窜乱所致，故书称引《诗》《书》当如楚简本之序。楚简《缁衣》先《诗》而后《书》的事实和传统先秦文献的称引习惯是完全吻合的。

楚简《性自命出》篇第15、16简说：

时、箸、豊、乐，丌司出皆生于人。时，又为为之也；箸，又为言之也；礼、乐，又为亼之也。^④

“时”读为“诗”，“箸”读为“书”，“豊”读为“礼”，“司”读为“始”，“又”读为“有”，“亼”读为“举”。^⑤这是说《诗》与《书》《礼》《乐》，

① 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年。

② 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简·释文注释》，第129-131页。

③ 阮元编：《十三经注疏》，第1648-1651页。

④ 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简·图版》，第62页。

⑤ 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简·释文注释》，第179页。

它们的创作都产生于人,《诗》《书》《礼》《乐》,都是反映人们的作为的。这里虽然只称举四经,但也是循“以《诗》为首”之序。

楚简《六德》第23至25简说:

古夫夫,妇妇,父父,子子,君君,臣臣,六者客行开戡而忒戾亡繇连也。藿者时、箸则亦才壹,藿者丰、乐则亦才壹,藿者易、春秋则亦才壹。^①

“古”读为“故”,“客”读为“各”,“戡”读为“职”^②,”亡”读为“无”,“繇”读为“由”,“连”读为“作”,“藿”读为“观”,“者”读为“诸”,“时”读为“诗”,“箸”读为“书”,“壹”读为“矣”,“丰”读为“礼”。《郭店楚墓竹简》的这些释读都是正确的。但“忒”应读为“狱”,“戾”应读为“犴”,“才”应读为“载”。^③这里不但《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》并称,而且说它们都是记载“夫夫,妇妇,父父,子子,君君,臣臣”之理的。

楚简《语丛一》也有称举“六经”之语,只可惜有所残损。如依楚简《六德》篇所称《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》之序,将其第38、39、44、36、37、40、41简拼合^④,则得:

《诗》所以会古今之志也者,[《书》者所以会]□□□□者也,[《礼》所以会]□□□□[也,《乐》所以会]□□□□[也],《易》所以会天道人道也。《春秋》所以会古今之事也。^⑤

由此看,楚简《语丛一》论“六经”之义,很可能也是循《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》之序。

郭店一号楚墓的下葬年代为战国中期偏后,所出文献当属战国中期以

① 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简·图版》,第70-71页。

② 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简·释文注释》,第188页。

③ 李零、刘信芳、陈伟说,见陈伟:《郭店竹书别释》,武汉:湖北教育出版社,2003年,第121-122页。

④ 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简·图版》,第80、79页。

⑤ 第42、43简虽称礼乐,但句式不类,故不采。

前。其称举“六经”，均“以《诗》为首”，与帛书《要》篇同。出土材料的事实与传统文献相印证，说明《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》之序是先秦时期的通说，将其归诸今文家说，是不符合历史事实的。

三

陆德明认为“用《易》居前”的“六经”次序始于“《七略》《艺文志》所记”。从文献上看，言六经者不但先秦一般以“《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》”为序，就是汉初也仍如此。如《史记·儒林列传》说：

自是之后，言《诗》，于鲁则申培公，于齐则辕固生，于燕则韩太傅。言《尚书》，自济南伏生。言《礼》，自鲁高堂生。言《易》自菑川田生。言《春秋》，于齐、鲁自胡毋生，于赵自董仲舒。^①

董仲舒《春秋繁露·玉杯》篇说：

君子知在位者之不能以恶服人也，是故简六艺以瞻养之。《诗》《书》序其志，《礼》《乐》纯其养，《易》《春秋》明其知。六学皆大，而各有所长。《诗》道志，故长于质；《礼》制节，故长于文；《书》著功，故长于事；《乐》咏德，故长于风；《易》本天地，故长于数；《春秋》正是非，故长于治人。^②

贾谊《新书·六术》篇说：

是故内本六法，外体六行，以与《诗》《书》《易》《春秋》《礼》《乐》六者之术以为大义，谓之六艺。^③

除贾谊《新书·六术》篇偶以“《易》《春秋》”居“《礼》《乐》”前外，

① 司马迁撰，泂川资言考证，水泽利忠校补：《史记会注考证附校补》，上海：上海古籍出版社，1986年，第1948页。

② 苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第35-36页。

③ 《二十二子》，上海：上海古籍出版社，1986年，第755页。

都是按照《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》的次序排列的。

但是，这种排列在班固的《汉书》中却发生了变化。《汉书·艺文志·六艺略》序六经次第，首《易》，次《书》，次《诗》，次《礼》，次《乐》，次《春秋》。^①《史记·儒林列传》之语到《汉书·儒林传》却变为：

汉兴，言《易》自淄川田生。言《尚书》，自济南伏生。言《诗》，于鲁则申培公，于齐则辕固生，燕则韩太傅。言《礼》，则鲁高堂生。言《春秋》，于齐则胡毋生，于赵则董仲舒。^②

《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》被改作了《易》《书》《诗》《礼》《乐》《春秋》。

《汉书·艺文志》交待其成书过程说：

会向卒，哀帝复使向子侍中奉车都尉歆卒父业，歆于是总群书而奏其《七略》，故有《辑略》，有《六艺略》，有《诸子略》，有《诗赋略》，有《兵书略》，有《术数略》，有《方技略》，今删其要以备篇籍。^③

由此可知，《汉书·艺文志》本于刘歆《七略》。

金景芳师认为《汉书·艺文志·六艺略》“用《易》居前”的“六经”次序本于刘歆说，显然是刘歆的谰言。他说：

特别是《六艺略》于《春秋》说：“左史记言，右史记事，事为《春秋》，言为《尚书》，帝王靡不同之。”尤为谬妄。因为《庄子·天下》明言“《书》以道事”，《荀子·儒效》明言“《书》言是其事也”。怎能说“事为《春秋》，言为《尚书》，帝王靡不同之”呢？且先秦及汉初言“六经”的如《荀子·劝学》说：“《诗》《书》故而不切。”《春秋繁露·玉杯》说：“《诗》《书》序其志，《易》《春秋》明其知。”《史记·司

① 王先谦：《汉书补注》，北京：中华书局，1983年，第866-874页。

② 王先谦：《汉书补注》，第1514页。

③ 王先谦：《汉书补注》，第866页。

马相如列传》说：“《春秋》推见至隐，《易》本隐之以显。”都是《诗》《书》对举，《易》《春秋》对举，哪有《春秋》与《尚书》对举之事？孔子和董仲舒都说“《春秋》以道义”，怎能说“事为《春秋》”呢？分明是为《左传》争一席之地。《汉书·王莽传》载：“故左将军公孙禄说：国师嘉信公颠倒五经，毁师法，令学士迷惑。”可能即指此事。则周氏所谓“古文家的排列次序是按六经产生时代的早晚”，实不足据。^①

这是说“用《易》居前”的“六经”次序并不止“按六经产生时代的早晚”排列这么简单，而是刘歆出于为古文家争地位之目的而编造。其说颇令人深思。

“用《易》居前”的“六经”次序广为流传，的确与古文学派的兴起有关。但问题是在今古文之争中，《周易》并非焦点。焦点是《周礼》和《左传》。刘歆在“六经”的排序中，如果要为古文家争地位，他当突出《周礼》和《左传》。然而，不论是在“用《易》居前”的排列中，还是在“以《诗》为首”的排列中，与《周礼》和《左传》有关的《礼》《春秋》的位置都没有大的变化。《春秋》都是居最末；而《礼》，在“以《诗》为首”的排列中本居第三，到“用《易》居前”的排列中反而退到了第四。“用《易》居前”的“六经”次序如果出于刘歆为古文家争地位而编造，那么刘歆为什么要这样干呢？所以，说刘歆出于为古文家争地位之目的而编造“用《易》居前”的“六经”次序，其理由并不充分。

刘歆《七略》“用《易》居前”的“六经”次序有没有所本呢？这一问题虽然从未有人提出过，但事实上值得深究。

《淮南子·泰族》有一段话值得我们注意：

温惠柔良者，《诗》之风也；淳庞敦厚者，《书》之教也；清明条达者，《易》之义也；恭俭尊让者，《礼》之为也；宽裕简易者，《乐》之化也；

^① 金景芳：《孔子的这一份珍贵的遗产——六经》，《金景芳古史论集》，长春：吉林大学出版社，1991年，第135-136页。

刺几辨义者,《春秋》之靡也。《易》之失鬼,《乐》之失淫,《诗》之失愚,《书》之失拘,《礼》之失伎,《春秋》之失罫。^①

这一段话很明显出于《礼记·经解》,如“温惠柔良者,《诗》之风也”句,与《礼记·经解》“温柔敦厚,《诗》教也”近,“《诗》之风也”《北堂书钞》九十五引,就作“《诗》教也”^②;“恭俭尊让者,《礼》之为也”,与《礼记·经解》“恭俭庄敬,《礼》教也”近;“宽裕简易者,《乐》之化也”,与《礼记·经解》“广博易良,《乐》教也”近;“《易》之失鬼”,与《礼记·经解》“《易》之失贼”近;“《乐》之失淫”,与《礼记·经解》“《乐》之失奢”近;“《诗》之失愚”,与《礼记·经解》同;“《礼》之失伎,《春秋》之失罫”,与《礼记·经解》“《礼》之失烦,《春秋》之失乱”近。言“六经”之序,首先以《诗》《书》《易》《礼》《乐》《春秋》为次,与《礼记·经解》之《诗》《书》《乐》《易》《礼》《春秋》之次近;但其后以《易》《乐》《诗》《书》《礼》《春秋》为次,将《易》提前至“六经”之首,则与《礼记·经解》不同。但从《诗》《书》《礼》《春秋》的排列看,其从《礼记·经解》化出的痕迹也还明显。

《淮南子·泰族》这种“用《易》居前”对“六经”次序的改造有没有来源呢?从出土文献还是能找到线索的。

上述马王堆帛书《要》篇说:

孔子繇(籀)易至于损益一卦,未尚不废书而莫(叹),戒门弟子曰:……故《易》又(有)天道焉,而不可以日月生辰尽称也,故为之以阴阳;又(有)地道焉,不可以水火金土木尽称也,故律之柔刚;又(有)人道焉,不可以父子君臣夫妇先后尽称也,故为之以上下;又(有)四时之变焉,不可以万勿(物)尽称也,故为之以八卦。故《易》之为书也,一类不足以亟之,变以备斤(其)请(情)者也。故胃(谓)之《易》又(有)君道焉,五官六府不足尽称之,五正之事

① 刘文典:《淮南鸿烈集解》,北京:中华书局,1989年,第674页。

② 转引自刘文典:《淮南鸿烈集解》,第674页。

不足以至之，而诗书礼乐不□百遍，难以致之。不问于古法，不可顺以辞令，不可求以志善。能者繇（由）一求之，所胃（谓）得一而君（群）毕者，此之（谓）也。^①

“诗书礼乐不□百遍”句的缺文，过去笔者以为当补“足”字，如此“扁”当读为“篇”。^②池田知久认为当据《墨子·贵义》“子墨子曰：昔者周公旦，朝读书百篇，夕见漆（七）十士”和《三国志·魏志·董遇传》注引《魏略》曰“人犹从学者，遇不肯教，而云必当先读百遍，言读书百遍，其义自见”，补为“读”；如此“扁”当读为“遍”。^③笔者也曾有同样的看法。^④这些意见看来都有问题。所缺之字其实应补为“止”，“扁”还是当读为“篇”。帛书《要》篇各节，所摘录的都是孔子论《易》的重要言行，其“要”字多见，都有简要之义。下文所谓“繇（由）一求之”“得一而君（群）毕”，也都是讲简要功夫。在孔子看来，《诗》《书》《礼》《乐》，卷帙繁多，不止百篇之数，从中获取“天道”“地道”“四时之变”和“人道”“君道”，不是容易之事，所以说“难以致之”。而《周易》有“阴阳”“柔刚”以见天地之道，有“八卦”以见“四时之变”，有“上下”以见“人道”“君道”，《诗》《书》《礼》《乐》的精华都浓缩在《周易》的损益之道里。所以“繇（由）一求之”“得一而君（群）毕”，从《周易》的损益之道里可以尽得《诗》《书》《礼》《乐》之精义，不必皓首穷经，把精力耗费在卷帙繁多的《诗》《书》《礼》《乐》的繁文末节上。

这一段话以《诗》《书》《礼》《乐》为序，表面上是“以《诗》为首”，但其实质是贬抑《诗》《书》《礼》《乐》，突出《周易》；名义上没有“用《易》居前”，实质是以《周易》冠诸《诗》《书》《礼》《乐》之上。所谓“繇（由）一求之”“得一而君（群）毕”，实质也包含了由《易》之“一”而得《诗》

① 廖名春：《马王堆帛书周易经传释文》，《续修四库全书》，经部第一册，第38-39页。

② 廖名春：《帛书〈要〉简说》，《道家文化研究》3辑，上海：上海古籍出版社，1993年，第206页。

③ 池田知久：《马王堆汉墓帛书周易要篇的研究》，东京大学《东洋文化研究所纪要》，第123册，1994年2月。

④ 廖名春：《帛书释〈要〉》，《中国文化》第10辑，第73页。

《书》《礼》《乐》之“君（群）”的意义。这一论述，事实上开启了“用《易》居前”的“六经”之序的大门。所以，追源溯流，《淮南子·泰族》“用《易》居前”对“六经”次序的改造当本于此，而刘歆所编造的《易》《书》《诗》《礼》《乐》《春秋》“六经”次序也很有可能吸收了帛书《要》篇说和《淮南子·泰族》篇说。

四

由此可以获得很多启发。

今文学派和古文学派之争，表面上是文字问题，是立哪些文献为经的问题，实质上“儒以六艺事人”，“六经”之学源于孔子，立哪些文献为经牵涉到什么是真正的孔子思想的问题。孔子思想不是一成不变的，而孔子思想的变化与后代经学的纷争以至学派纷呈也不是没有关系。

司马迁《史记·孔子世家》和《田敬仲完世家》都说“孔子晚而喜《易》”，班固《汉书·儒林传》所载亦同，只不过改“喜”为“好”而已。孔子为何要至晚年方才“喜《易》”？他晚年前后的易学观有没有变化？对此，司马迁、班固没有记载，人们也都没有注意到。因为在人们的观念中，孔子的思想终其一生，是“一以贯之”的，不可能有转折变化，其易学观也当如此。

帛书《要》有一节文字，详细记载了孔子“老而好《易》”而和其弟子子赣（贡）辩论的情况。其文曰：

夫子老而好《易》，居则在席，行则在囊。子赣曰：“夫子它日教此弟子曰：‘德行亡者，神灵之趋；知谋远者，卜筮之繁（繁）。’赐以此为然矣。以此言取之，赐缙行之也。夫子何以老而好之乎？”夫子曰：“君子言以矩方也。前（剪）羊（祥）而至者，弗羊（祥）而巧也。察其要者，不趋（诡）其福。《尚书》多令矣，《周易》未失也，且又（有）古之遗言焉。予非安其用也。”……“赐闻诸夫子曰：‘孙（逊）正而行义，则人不惑矣。’夫子今不安其用而乐其辞，则是用倚（奇）于人也，而

可乎？”子曰：“校（谬）哉，赐！吾告女（汝），《易》之道……故《易》刚者使知瞿（惧），柔者使知刚，愚人为而不忘（妄），傲（渐）人为而去诈。文王仁，不得其志以成其虑，纣乃无道。文王作，讳而辟（避）咎，然后《易》始兴也。予乐其知……”^①

孔子“老而好《易》”，竟到了“居则在席，行则在囊”的痴迷地步，对此，其弟子子贡持激烈反对的态度。子贡为何要反对“夫子老而好《易》”呢？原因就在于子贡认为孔子“老而好之”违反了孔子的“它日”之教。“它日”即往日，指以前。孔子“老而好《易》”之前，对《周易》是一种什么态度呢？帛书通过子贡之口，揭示得非常清楚：“德行亡者，神灵之趋；知谋远者，卜筮之繁（繁）。”丧失德行的人才乞求神灵，缺乏智谋的人才频繁卜筮。子贡引此来批评“夫子老而好《易》”，是引子昔日之矛击子今日之盾，说明这种“它日之教”就是孔子“它日”对好《易》者的批评。下文“赐闻诸夫子曰：‘孙（逊）正而行义，则人不惑矣。’”同理，也是说不需好《易》，亦能不惑，以此驳孔子“《周易》未失也”之说。从子贡所引孔子的“它日”之教来看，孔子晚年以前不但不曾“好《易》”，反而视“好《易》”为求“德行”“孙（逊）正而行义”的对立面。在这时的孔子看来，《周易》是卜筮之书，为君子所羞称。这一易学观，“赐以此为然”，被子贡这些弟子完全接受，视为孔门思想的正统；并“缙行之为也”，努力实行。

但是孔子晚年以后思想却发生了变化，他认为“《周易》未失也”，具有“刚者使知瞿（惧），柔者使知刚，愚人为而不忘（妄），傲（渐）人为而去诈”的作用。过于刚强者，学了《周易》之后，就会“知瞿（惧）”，懂得过于刚强之祸。过于柔弱，学了《周易》之后，就会“知刚”，懂得要以刚去济柔。这就是说，《周易》是一部讲辩证法的书，它揭示了物极必反、相反相成的哲理。愚人学了《周易》之后就会变得聪明，“傲人”（奸人）学了《周易》之后就会去掉狡诈之心。《周易》又是一部讲人生哲理之书，它揭示人生的智慧、做人的正道，教人“不妄”“去诈”。

^① 廖名春：《马王堆帛书周易经传释文》，《续修四库全书》，经部第一册，第37-38页。

孔子还认为《周易》“又（有）古之遗言焉”，认为《周易》一书蕴藏着周文王的思想。帛书《要》说：“文王仁，不得其志以成其虑，纣乃无道，文王作，讳而避咎，然后《易》始兴也。予乐其知……”这是说，《周易》一书始出于周文王，它产生于“纣乃无道，文王作”的年代，是周文王“讳而避咎”之作，反映了文王的仁义思想（“文王仁”）和忧国忧民意识（“其虑”）。孔子是“乐其知”，赏识蕴藏在《周易》一书里的文王之奇才“好《易》”的。

晚年以后的孔子不但“好《易》”，而且还将《周易》与《诗》《书》《礼》《乐》进行了对比。他说：“《尚书》多令（疏）^①也，《周易》未失也。”认为《尚书》记事过于简略，多有疏漏之处，其记事的形式甚至思想结构都不如《周易》精密。又以为“《诗》《书》《礼》《乐》不[止]百篇（篇），难以致之”，由《周易》的损益之道可以尽得《诗》《书》《礼》《乐》之精义，不必皓首穷经，把精力耗费在卷帙繁多的《诗》《书》《礼》《乐》的繁文末节上。

孔子晚年前后对《周易》和《诗》《书》《礼》《乐》认识的变化会不会对“六经”的排列次序产生影响呢？笔者认为完全有可能。晚年前，孔子轻视《周易》，视《易》为卜筮之书，他称引群经，绝不会将《周易》冠诸群经之首，一定会循《诗》《书》《礼》《乐》《易》之次；“老而好《易》”之后，重《易》而轻《诗》《书》《礼》《乐》，就很有可能将《易》的排序从《诗》《书》《礼》《乐》之后提升至《诗》《书》《礼》《乐》之前。帛书《要》篇“故胃（谓）之《易》又（有）君道焉，五官六府不足尽称之，五正之事不足以至之，而《诗》《书》《礼》《乐》不[止]百篇（篇），难以致之。不问于古法，不可顺以辞令，不可求以志善。能者繇（由）一求之，所胃（谓）得一而君（群）毕者，此之（谓）也”一段，先称《易》，再说《诗》《书》《礼》《乐》如何如何，不但在语义上是突出《易》而看轻《诗》《书》《礼》《乐》，在排序上实际也已将《易》置诸群经之首。孔子对群经的这种态度，

① “令”为“於”之省文，当读为“疏”。说详见廖名春：《论六经并称的时代兼及疑古说的方法论问题》，《孔子研究》第1期，2000年，第54页。

势必影响到其弟子和后学。帛书《要》篇记载子贡的激烈批评，就是证明。大而言之，孔子“老而好《易》”之前的弟子，如子贡等，受孔子轻视《周易》思想的影响，绝不会太看重《周易》。就是孔子的态度发生了变化，他们也不见得就能接受。在群经的次第上，他们自然会循旧，不会“用《易》居前”。而孔子晚年的一些弟子及其后学，受孔子“老而好《易》”、重《易》而贬低《诗》《书》《礼》《乐》的影响，就很有可能一反旧惯，将《易》置诸群经之首。这样，就会导致“以《诗》为首”和“用《易》居前”两种“六经”次序的出现。但是，比较而言，孔子“老而好《易》”之前的弟子多而影响大，“老而好《易》”以后的弟子少而影响相对有限。再加上“以《诗》为首”本来就是传统，而“用《易》居前”属于新出特例。因此，先秦至西汉中期以前，文献记载自然“以《诗》为首”多而“用《易》居前”少。这种情况直至刘歆《七略》，特别是班固《汉书》出才为之大变。

从上引《左传·僖公二十七年》所载赵衰说和帛书《要》篇的称引可知，《诗》《书》《礼》《乐》的次第在孔子之前早已成为习称，而孔子不过是援用而已。《诗》《书》《礼》《乐》的排列是出于什么原因，“文献不足征”，笔者不好妄作猜测。但《易》居《诗》《书》《礼》《乐》之前与居《诗》《书》《礼》《乐》之后，这两种“六经”次序形成的原因我们从帛书《要》篇可以看得非常清楚。孔子晚年以前轻视《周易》，视《易》为卜筮之书，称举群经自然会以《诗》《书》《礼》《乐》为先，以《易》为后。孔子晚年对《周易》的认识发生了巨变，重《易》而轻《诗》《书》《礼》《乐》，这导致了“用《易》居前”之“六经”次序的出现。孔子晚年前后的弟子受孔子不同时期经学思想的影响，对群经的认识也有所不同，因此称举群经也就有了不同的次第。而所谓今文家和古文家的“六经”次序说，只不过是其流风遗韵而已。

由此可见，“以《诗》为首”的“六经”次序，并非出于今文家；而“用《易》居前”的“六经”次序，虽然出自古文家，但也渊源有自。《易》居《诗》《书》《礼》《乐》之前与居《诗》《书》《礼》《乐》之后，这两种“六经”次序的形成，实与孔子晚年经学思想的变化密切相关。陆德明“用《易》

居前”本于“著述早晚”，周予同“以《诗》为首”“按《六经》内容程度的浅深”的论断，文献尚难坐实。从帛书《要》篇提供的线索看，是孔子晚年以前轻视《周易》，所以殿《易》于《诗》《书》《礼》《乐》之后；晚年重《易》而轻《诗》《书》《礼》《乐》，所以冠《易》于《诗》《书》《礼》《乐》之前。“六经”这两种不同的次序，其经学史的背景和意义可谓大矣，深矣。

《论语》“民可使由之”章的再研究

——以郭店楚简《尊德义》为参照

近代以来，随着民主精神的深入人心，孔子往往被看作专制思想的代表，我们的专家们，无论是搞中国哲学史的，还是搞中国政治思想史的，都一致认定孔子“治国平天下”奉行的是愚民政策，他们的根据就是《论语·泰伯》第九章的记载：“子曰：‘民可使由之，不可使知之。’”比如杨伯峻就认为，这两句与商鞅说的“民不可与虑始，而可与乐成”意思大致相同，因此，他就翻译作：“孔子说：‘老百姓，可以使他们照着我们的道路走去，不可以使他们知道那是为什么。’”^①老百姓只可以让他们照着统治者的指示去做，而不能让他们知道为什么要这么做，只可以做工具，不能让他们明白道理，这不是愚民政策是什么？所以，专家们对孔子口诛笔伐，把孔子看成是反民主的典型，似乎是有道理的。

应该承认，以杨伯峻为代表的理解是有根据的，因为自古以来的训诂的确就是这样解释的。现在我们可以看到此章最早的古注当数东汉的郑玄，他就说：“民，冥也。”“由，从也。言王者设教，务使人从之。若皆知其本末，则愚者或轻而不行。”^②这是说，老百姓是“睁眼瞎子”，做君王的发号施令，就一定要让人听命。如果老百姓都了解了君王的底细，那些愚蠢的就会看不起君王而不服从君命。一句话，就是《老子》说的“国之利器不可以

① 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980年第2版，第81页。

② 《〈礼记·丧服传〉疏》引郑注、《〈后汉书·方术传〉注》引郑注，皆转引自程树德：《论语集释》，北京：中华书局，1990年8月，第532页。

示人”。

最早的《论语》注解著作三国何晏的《论语集解》也是这么说：“由，用也。可使用而不可使知者，百姓能日用而不能知。”^①这是说，老百姓只能被使用而不能让他们了解底细，就好像《周易·系辞传》说的“百姓日用而不知”一样。这是为《论语》中孔子的话在《周易·系辞传》里找到了根据。

南宋朱熹的《论语集注》是古代最为权威的《论语》注，它说：“民可使之由于是理之当然，而不能使之知其所以然。程子曰：‘圣人设教，非不欲人家喻而户晓也；然不能使之知，但能使之由之尔。’”^②这是说，对于民众，可让他们遵循这个理的应当如此，而无法让他们知道为什么如此。其又引用理学大师程颐的解释说：圣人设立的教义，不是不想让人们家喻户晓，但无法让他们懂得，只能让他们遵从。

从东汉三国的郑玄、何晏，到北宋南宋的程颐、朱熹，他们的注解一脉相承，都是认为孔子在这里说的是老百姓只能用，不能让他们知道为什么。以杨伯峻为代表的现代译注应当说符合传统。

但是，视“民”为“冥”，把老百姓看作“睁眼瞎子”，迹近于愚民，如此理解孔子，孔子就与老子、韩非子差不多了，作为以仁民爱人为宗旨的儒学大师，程颐毕竟于心不安。因此，他忍不住提出疑问：“若曰圣人不使民知，则是后世朝四暮三之术也，岂圣人之心乎？”^③认为假若圣人不让民众知道为什么，那就是后世朝三暮四的权术，不可能是圣人的用心，否定“不可使”民“知之”是孔子的本意。朱熹弟子辅广也说：“所谓圣人不使民知者，乃老氏愚民、庄子以智笼愚之说，朝三暮四，朝四暮三，诡譎不诚，圣人而肯为是哉？”^④这是说“民不可使知之”是《老子》《列子》

① 何晏：《论语集解》卷四，《四部要籍注疏丛刊·论语（上）》，北京：中华书局，1998年，第710-711页。

② 朱熹：《论语集注》卷四，《四部要籍注疏丛刊·论语（上）》，第566页。

③ 文渊阁《四库全书》（电子版，武汉：武汉大学出版社，1997年，下同）子部儒家类《二程遗书》卷十八。

④ 文渊阁《四库全书》经部四书类《四书纂疏·论语纂疏》卷四。案：“庄”当作“列”。

的愚民思想，“朝三暮四，朝四暮三”，狡黠多变，不讲诚信，像孔子这样的圣人绝不会这样做。

程子和辅广的意见是有道理的。我们知道，孔子不但是我国伟大的思想家，更是有记载以来第一位伟大的教育家。《论语·卫灵公》说：“子曰：‘有教无类。’”意思是，不应为贫富、贵贱、智愚、善恶等原因把一些人排除在教育对象之外，对谁都可以进行教育。《史记·孔子世家》也说：“孔子以诗书礼乐教，弟子盖三千焉。”孔子这些众多的弟子中，尽管有不少是贵族子弟，但出身平民家庭的恐怕更多。这些弟子，大多应该属于所谓“民”无疑。如果孔子认为这些“民”是“不可使知之”的，他“诲人不倦”的教育又有什么意义？以孔子为代表的儒家，最重视的就是教育，就是教化。他们坚信通过礼乐的教化，可以使“野人”变成文质彬彬的“君子”，可以使“化外之民”变成守仁行义、乐善好施的“新民”。如果“民”是“不可使知之”的，那么儒家的教化又从何谈起？而离开了教育，不讲教化，孔子还是孔子，儒家还是儒家吗？所以，承认孔子是伟大的教育家，承认儒家的根本在于教化，就不能承认孔子主张“民”是“不可使知之”的。认定孔子主张“民可使由之，不可使知之”，就势必与孔子的整体思想和一生的行事相矛盾。这样，孔子就不是孔子了，孔子就变成老子、商鞅、韩非子了。

特别是近代西方的民主、自由、平等、博爱思想传入中国以后，民权高涨，民智大开。维护孔子的学者们也意识到了“民可使由之，不可使知之”说与现代民主思想的矛盾，看出了此说的不妥。为了适应时代潮流，解决“民可使由之，不可使知之”说的问題，他们做了种种努力来改变句读。

一是在“可”字下断读。如宦懋庸（1842—1892）解为：“对于民，其可者使其自由之，而所不可者亦使知之。”^①这样，就成了：“民可，使由之；

① 宦懋庸：《论语稽》，《续修四库全书》经部四书类，第157册，影印复旦大学图书馆藏民国二年维新印书馆铅印本，上海：上海古籍出版社，1995年，第318页。

不可，使知之。”梁启超^①、乔一凡^②、陈金粟^③、盖莉^④等都赞成此读法。

二是在“使”字下断读。如王承璐^⑤就标点为：“民可使，由之；不可使，知之。”宋占生^⑥、吴丕^⑦、俞志慧^⑧、陈乐平^⑨、杨薇^⑩、张长文等^⑪、冯浩菲^⑫、张刚^⑬、王蔚^⑭等都袭用了此断句。^⑮

-
- ① 梁启超：《孔子讼冤》，《新民丛报》第八号《杂俎》栏《小慧解颐录》，1902年；《饮冰室文集全编》18卷，上海：新民书局，1931年7月再版，第32页；《梁启超学术论著》，杭州：浙江人民出版社，1998年，第192页。案：李泽厚说康有为也有此断句（氏著《论语今读》，合肥：安徽文艺出版社，1998年，第205页），但并没有注明康说的出处。王承璐《“民可使由之不可使知之”辨》（《江淮论坛》第6期，1981年）则认为是康有为《论语注》提出这一断句，但遍寻不见。应当是以讹传讹。
- ② 乔一凡：《论语通义》，北京：中华书局，1983年，第126页。
- ③ 陈金粟：《是愚民、民主还是教民——读〈论语〉民可使由之不可使知之》，《新疆师范大学学报（哲学社会科学版）》，第1期，1984年。
- ④ 盖莉：《关于“民可使由之不可使知之”的释读》，《孔子研究》第3期，2000年。
- ⑤ 王承璐：《“民可使由之不可使知之”辨》，《江淮论坛》第6期，1981年。
- ⑥ 宋占生：《“民可使由之不可使知之”辨》，《松辽学刊》第2期，1985年。
- ⑦ 吴丕：《孔子的“使民”思想——关于“民可使由之，不可使知之”的解释》，《齐鲁学刊》第5期，1994年；《再论儒家“使民”思想》，《光明日报》，2000年6月13日。
- ⑧ 俞志慧：《〈论语·泰伯〉“民可使由之不可使知之”章心解》，《孔孟月刊》第35卷，第5期，1997年1月。
- ⑨ 陈乐平：《试释〈论语〉“民可使”章》，《无锡教育学院学报》第4期，1997年。
- ⑩ 杨薇：《“民可使由之不可使知之”辨析》，《湖北大学成人教育学院学报》第4期，1999年。
- ⑪ 张长文、袁丽华、廖舸：《〈论语·泰伯〉第九章新断》，《长沙电力学院学报（社会科学版）》第3期，第16卷，2001年8月。
- ⑫ 冯浩菲：《孔子“愚民”辨》，《文史哲》第3期，2003年。
- ⑬ 张刚：《是“愚民”还是“民本”——〈论语〉一则略考》，《思想战线》第6期，2004年。
- ⑭ 王蔚：《“民可使由之不可使知之”句意辨析》，价值中国网，2005年1月20日。
- ⑮ 南怀瑾说：“到了民国以来，‘五四运动’前后，有好几个人改这两句话。康有为、梁启超他们说，孔子绝对民主，古人对这两句书，圈点句读错了，应该是‘民可使，由之’。老百姓各个知识都高了，可以公开选择投票，给他们政治自由。‘不可使，知之。’老百姓还没有到达水平，‘知之’，教育他，训练他，先使他知。改得好像是非常好。但又有人不同意，说康、梁的句读也错了，应该是‘民可，使由之’。看看这个社会、老百姓可以民主了，给他民主。‘不可，使知之。’看看老百姓还不可以民主的时候，‘使知之’，要教育他。”（氏著：《论语别裁》，上海：复旦大学出版社，1990年，第394-395页）依此说，这种断句当源于康、梁。其实康有为并没有这两种断句；梁启超没有“民可使，由之。不可使，知之”的断句，却有“民可，使由之。不可，使知之”的断句，南先生是完全颠倒了。

三是断为：“民可使由之，不可，使知之。”^①或“民可使由之？不可！使知之。”^②

四是断为：“民可使，由之不可，使知之。”^③

五是断为：“民可使由之，不。可使知之。”^④

这五种断句能否成立？我们看看湖北荆门郭店一号墓出土的楚简《尊德义》篇的记载就清楚了。

郭店楚简《尊德义》篇简 21、22 说：“民可使道之，而不可使智（知）之。民可道也，而不可强也。”其注释裘锡圭按：“道，由也。《论语·泰伯》：‘子曰：民可使由之，不可使知之。’”^⑤

笔者曾指出：

简文的“民可使道之，而不可使知之”即《论语·泰伯》所载“子曰：民可使由之，不可使知之”。……“民可使道之，而不可使知之”与“民可导也，而不可强也”语意非常接近。“民可导也”，从“民可使道之”出；“不可强也”，从“不可使知之”出。……这就是说……老百姓可以引导，但这种引导不能强迫……^⑥

如果承认笔者简文“民可导也，而不可强也”是对“民可使导之，而不可使知之”的解释，那么，就会发现上述改读都是不能成立的。

因为简文“民可导也，而不可强也”不能点为“民可，导也；而不可，强也”，“民可使导之，而不可使知之”自然也不能点为“民可，使导之；

① 骆小所：《谈谈“民可使由之不可使知之”的断句和翻译——兼谈其中“可”的不同用法》，《曲靖师范学院学报》，1982 年。

② 已故辽宁大学阎简弼说，见王建华：《“民可使由之，不可使知之”的五种句读方法》，《晋东南师范专科学校学报》第 3 期，2002 年。

③ 王建华：《“民可使由之，不可使知之”的五种句读方法》；又王蔚：《“民可使由之不可使知之”句意辨析》。

④ 王昌铭说，见 2004 年 8 月 24 日《语言文字报》，转引自王蔚：《“民可使由之不可使知之”句意辨析》。

⑤ 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998 年 5 月，第 175 页。

⑥ 廖名春：《郭店楚简儒家著作考》，《孔子研究》第 3 期，1998 年，第 77 页。

而不可，使知之”，则“民可，使由之；不可，使知之”的断句必然不能成立。

同理，简文“民可导也，而不可强也”不能点为“民可，导也；而不可，强也”，“民可使导之，而不可使知之”自然也不能点为“民可使，导之；而不可使，知之”，则“民可使，由之；不可使，知之”的断句也必然不能成立。

简文“民可导也，而不可强也”不能点为“民可导也；而不可，强也”，“民可使导之，而不可使知之”自然也不能点为“民可使导之；而不可，使知之”，则“民可使由之，不可，使知之”或“民可使由之？不可！使知之”的断句也必然不能成立。

简文“民可导也，而不可强也”不能点为“民可，导也而不可，强也”，“民可使导之，而不可使知之”自然也不能点为“民可使，导之而不可，使知之”，则“民可使，由之不可，使知之”的断句也必然不能成立。

简文“民可导也，而不可强也”不能点为“民可导也，而不，可强也”，“民可使导之，而不可使知之”自然也不能点为“民可使导之，而不，可使知之”，则“民可使由之，不。可使知之”的断句也必然不能成立。

承认简文“民可导也，而不可强也”是对“民可使导之，而不可使知之”的解释，我们就会发现，“不可使知之”之“知”就是“强”，其意义应该是强迫，而不是所谓知晓、明白。而《论语》“不可使知之”之“知”也应如此。

但“知”字为什么会有“强”的义训呢？学人们鲜能作进一步的探讨。彭忠德则指出，“知”之一义为主持、掌管，此处即当引申为控制、强迫之意。^①李锐支持彭说，并作了补证：

《左传·襄公二十六年》：“公孙挥曰：‘子产其将知政矣！’”魏了翁《读书杂钞》说：“后世官制上知字，如知府、知县，始此。”《国语·越语》也记越王句践说：“凡我父兄昆弟及国子姓，有能助寡人谋而退吴者，吾与之共知越国之政。”此一义项在后代也常见，《字汇·矢部》：

^① 彭忠德：《也说“民可使由之”章》，《光明日报》，2000年5月16日。

“知，《增韵》：主也。今之知府、知县，义取主宰也。”张相《诗词曲语词汇释》卷五：“知，犹管也。”

如此说来，“民可使由之，不可使知之”则成了：“民众可以让人引导他们；不能让人管治他们”。^①

“知”有主管义自然没问题，但“主管”义与“强”义毕竟还有距离，说“当引申为控制、强迫之意”，不但有点勉强，而且缺乏书证。更重要的是，以孔子有“民众……不能让人管治他们”之说，实在说不过去。如果孔子认为“民众……不能让人管治他们”的话，那就近于道家“无为”之说了，孔子也就成了老子、庄子了。儒家矢志于“修”“齐”“治”“平”，作为其代表的孔子又怎能说“民众……不能让人管治他们”呢？可见这一解释是难以成立的。

笔者认为以“知”为本字要说通“强”字是不可能的，当另求别解。因此，颇疑“知”非本字，当为“折”字之借。王引之云：

“楔而舍之，朽木不知”，“知”字宋、元本及明程荣本并同。自沈泰本始改“知”为“折”，而朱本、卢本、孔本皆从之。家大人曰：作“知”者原本，作“折”者后人依《荀子》改之也。《晋书·虞溥传》“剡而舍之，朽木不知”，所引即《大戴礼》文。《晏子》杂篇“夫不出于尊俎之间，而知冲千里之外，其晏子之谓也”，“知冲”即“折冲”（后人不晓“知”字之义而删去“冲”字，又于“晏子之谓也”下增“可谓折冲矣”五字，大谬。辨见《读书杂志》）。是“知”与“折”古字通，故《荀子》作“折”，《大戴》作“知”，孔以宋本作“知”为讹，非也。（“折”于古音属祭部，“知”于古音属支部。支、祭二部之字，古或相通。《檀弓》：“吉事，欲其折折尔。”郑注：“折折，安舒貌。《诗》云：好人提提。”《释文》：“折，大兮反。”《中庸》引《诗》：“既明且哲。”《释文》：“哲，徐本作

① 李锐：“民可使由之不可使知之”再解，“考古学与中国现代学术国际研讨会”论文，烟台大学，2004年10月。

知。”“哲”之为“知”，“折折”之为“提提”，亦犹“折”之通作“知”也。）^①

《周礼·地官司徒下》：“师氏：掌以媿诏王。以三德教国子：一曰至德以为道本，二曰敏德以为行本，三曰孝德以知逆恶。”孔颖达疏：“以孝德之孝以事父母，则知逆恶不行也。”俞樾云：

“逆恶”之事无取乎“知”之，“知”当读为“折”。《荀子·劝学》篇：“楔而舍之，朽木不折。”《大戴礼记·劝学》篇作：“楔而舍之，朽木不知。”“知”即“折”之假字也。“知”与“折”古音相近。《礼记·中庸》篇：“既明且哲。”《释文》曰：“哲，徐本作知。”“知”之通作“折”，犹“知”之通作“哲”也。“孝德以折逆恶”者，言以孝德折其逆恶之心也。“折”犹制也。《论语·颜渊》篇“片言可以折狱者”，郑注：“鲁读‘折’为‘制’。”是“折”与“制”义通。^②

《说文·矢部》：“知，词也，从口，从矢。”徐锴《系传》：“凡知理之速，如矢之疾也，会意。”但“《韵会》引作从口矢声”。徐灏《说文解字注笺》：“知当从矢声。”苗夔《说文声订》也云：“当从建首字（矢）声例补‘矢亦声’。”^③案：“知当从矢声”说是。《周易·晋》：“失得勿恤。”《释文》：“失，孟、马、郑、虞、王肃本作矢，……虞云：矢，古誓字。”^④《礼记·表记》：“信誓旦旦。”《释文》：“誓，本亦作矢。”^⑤“知”字从“矢”得声，“矢”可与“誓”互用，“知”自然也可与“折”互用。因此，“不可使知之”之“知”读为“折”，从音理和文献互用的习惯来看，是完全可能的。

① 王引之：《经义述闻》卷十二《大戴礼记中》，《续修四库全书》经部群经总义类，第174册，第544页。

② 俞樾：《群经平议》卷十二《周官一》，《续修四库全书》经部群经总义类，第178册，第203页。

③ 丁福保：《说文解字诂林》，北京：中华书局，1988年，第5499页。

④ 陆德明：《经典释文》卷第一《周易音义》；王弼注，孔颖达疏，卢光明、李申整理：《周易正义》（十三经注疏），北京：北京大学出版社，2000年，第423页。

⑤ 按：“‘矢’下原衍‘誓’字，今删。”引自高亨、董治安：《古字通假会典》，济南：齐鲁书社，1989年，第575页。

《说文·艸部》：“折，断也。”本义是以斧断木，引申则有以强力阻止、挫败、折服、制伏之意。《诗·大雅·绵》“予曰有御侮”，毛传：“折冲曰御侮。”孔颖达疏：“有武力之臣能折止敌人之冲突者，是能扞御侵侮，故曰御侮也。”《孔子家语·贤君》：“忠士折口。”王肃注：“折口，杜口。”《汉书·蒯通传》：“折北不救。”颜师古注：“折，挫也。”又《游侠传》：“权行州域，力折公侯。”《书·吕刑》：“伯夷降典，折民惟刑。”陆德明《经典释文》：“折，马云：智也。”孔颖达疏：“折断下民，惟以典法。”又：“哲人惟刑。”孔安国传：“言智人惟用刑。”王引之曰：“‘哲’当读为‘折’，‘折’之言制也。‘哲人惟刑’，言制民人者惟刑也。（上文‘制以刑’，《墨子·尚同》篇引作‘折则刑’。）上文‘伯夷降典，折民惟刑’……《墨子·尚贤》篇引作‘哲民惟刑’。‘折’，正字也；‘哲’，借字也。‘哲人惟刑’犹云‘折民惟刑’耳。”^①其说是。“折民”即“制民”，折就是制，就是用强力制伏、压伏。

因此，简文“民可使道之，而不可使知之。民可道也，而不可强也”当读作“民可使导之，而不可使折之。民可导也，而不可强也”。是说老百姓可以让人引导他们，而不能让人用暴力去阻止、折服他们；老百姓可以引导，但不能强迫。“导”是引导，“折”是以强力阻止、挫败、折服、制伏，其义正好相反。由于“强”与“折”义近，故简文以“强”释“折”。

懂得了这一点，说简文“两层意思相互联系，但并不相同”，显然是不能成立的。^②说简文是讲“治民者以身教还是以言教”^③，也同样欠准确。回到《论语》本文，“民可使由之，不可使知之”章，“由”当读为“迪”，“迪”，导也。^④而“知”当读为“折”，义为阻止、挫败、折服。孔子是说：民众可

① 王引之：《经义述闻》卷四《尚书下》，《续修四库全书》经部群经总义类，第174册，第354页。

② 钱逊：《“使由使知”和“可道不可强”》，简帛研究网，2000年5月24日。

③ 庞朴：《“使由使知”解》，《文史知识》第9期，1999年。

④ 李锐：《玉篇·辵部》：“迪，导也。”所以“由”当为“迪”之借字，“迪”训为“导”，正好与《尊德义》“道（导）”之意相同。而且，“迪”古音为定纽觉部字，“道”古音为定纽幽部字，韵部幽觉为严格的阴入对转，古书中也有“迪”“道”互用之例（氏著：《“民可使由之不可使知之”再解》）。其说可参。

以让人引导，而不能用暴力去阻止、挫折。这是正视民众力量而得出的民本学说，又何来愚民思想？王引之指出：“字之声同声近者，经传往往假借。学者以声求义，破其假借之字，而读以本字，则涣然冰释。如其假借之字而强为之解，则诂鞠为病矣。”^①不明假借读《论语》“民可使由之，不可使知之”章，“强为之解”，自然“诂鞠为病”，以致诬孔子愚民；破“知”之假借而“读以本字”“折”，《论语》此章的本义才“涣然冰释”。不过，没有郭店楚简《尊德义》的铁证，我们很难想到“知”是“折”的借字，孔子“愚民”的千古之冤恐怕也难以尽洗。

^① 王引之：《经义述闻·序》，《续修四库全书》经部群经总义类，第174册，第250页。

《论语》“父子互隐”章新证

《论语·子路》篇第十八章：“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。’”^①近年来，关于此章的争议越来越激烈。攻之者说“父为子隐，子为父隐”是“典型的徇情枉法”“无可置疑的腐败行为”^②；辩护者说这是“伦理常态”，“‘父子互隐’中恰恰包含着对人权的尊重与维护的因素。让亲人从亲人的证人席上走开，恰恰具有现代性”。^③两种意见虽然势同水火，但其训诂学的基础却非常一致，都以“隐”为“隐匿”，因为这是自古以来的通训。

前几年给本科生上课，学生周逸说王弘治有文认为这里的“隐”是“槩”的假借字，引申为矫治纠正的意思。“父为子隐，子为父隐”就是：如同槩栝可以使不规则的木料成为良匠手中的可用之材，父亲是在潜移默化之中端正儿子行为的榜样；又如同矫正曲木需要柔和的外力作用与相应的施力时间，儿子也应该采取不过火的行动来纠正父亲的不当行为。^④我非常吃惊，课后找到王文，拜读后赞叹不已，又作了一些补充证明，写进了为庆

① 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷十三，武汉：武汉大学出版社，1997年。

② 刘清平：《论孔孟儒学的血亲团体性特征》，《哲学门》，武汉：湖北教育出版社，2000年，第1卷第1册；刘清平：《美德还是腐败——析〈孟子〉中有关舜的两个案例》，《哲学研究》第2期，2002年，第43-47页；邓晓芒：《再议“亲亲相隐”的腐败倾向——评郭齐勇主编〈儒家伦理争鸣集〉》，《学海》第5期，2007年，第5-24页。

③ 郭齐勇：《也谈“子为父隐”与孟子论舜》，《哲学研究》第10期，2002年，第27-30页。

④ 王弘治：《〈论语〉“亲亲相隐”章重读》，《浙江学刊》第1期，2007年，第93-98页。

祝清华大学古文献研究中心成立而作的《从〈论语〉研究看古文献学的重要性》^①一文中。现在，随着《刑事诉讼法》的修订，对《论语》“父子互隐”章的关注又达到了一个新的高度。笔者认为，《论语》此章的问题关系到孔子学说的大根大本，从训诂到义理，有一些问题尚未完全解决，还有继续深入研究的必要。因此，拟在前文的基础上，作一更为系统详细的讨论。希大方之家不吝指正。

一、文献的证明

王弘治将《论语·子路》篇“父为子隐，子为父隐”之“隐”读为“𣪠”，训为“矫正”，看起来匪夷所思，其实从古汉语的语言习惯看，非常正常。

首先，古文献中“隐”与“𣪠”通用，当属常例。

“𣪠栝”一词，《荀子》书多见。如《荀子·性恶》篇：

故枸木必将待𣪠栝、烝矫然后直，钝金必将待砉厉然后利，今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。^②

杨倞注：“𣪠栝，正曲木之木也。烝，谓烝之使柔。矫，谓矫之使直也。”^③
《荀子·性恶》篇又说：

故𣪠栝之生，为枸木也；绳墨之起，为不直也；立君上、明礼义，为性恶也。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。直木不待𣪠栝而直者，其性直也；枸木必将待𣪠栝、烝矫然后直者，以其性不直也。^④

《荀子·大略》篇也说：

① 廖名春：《从〈论语〉研究看古文献学的重要性》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》第1期，2009年，第22-26页。

②④ 文渊阁《四库全书》子部儒家类《荀子》卷十七，武汉：武汉大学出版社，1997年。

③ 王天海：《荀子校释》，上海：上海古籍出版社，2005年，第937页。

乘輿之轮，大山之木也。示诸𣪠栝，三月、五月，为棗菜，敝而不反其常。君子之𣪠栝，不可不谨也。慎之！^①

杨倞注：“𣪠栝，矫揉木之器也。言寘诸𣪠栝，或三月，或五月也。棗菜，未详。或曰：菜读为菑，谓毂輿辐也。言矫揉直木为牙，至于毂辐皆敝，而规曲不反其初，所谓三材不失职也。《周礼·考工记》曰：‘望其毂，欲其眼也。进而视之，欲其棗之廉也。’郑云：‘棗，冒毂之革也。革急则木廉隅见。’《考工记》又曰：‘察其菑蚤不𣪠，则轮虽敝不匡。’郑云：‘菑谓辐入毂中者。蚤读为爪。谓辐入牙中者也。匡，刺也。’《晏子春秋》曰：‘今夫车轮，山之直木。良匠揉之，其员中规，虽有槁暴，不复赢矣。’”^②

《荀子·法行》篇还有：

南郭惠子问于子贡曰：“夫子之门，何其杂也？”子贡曰：“君子正身以俟，欲来者不距，欲去者不止。且夫良医之门多病人，𣪠栝之侧多枉木，是以杂也。”^③

杨倞注认为，“𣪠栝，正曲木之木也”，“矫揉木之器也”。《说文·木部》：“𣪠，栝也。从木，隐省声。”“栝，𣪠也。从木昏声。”^④徐锴《系传》：“𣪠，即正邪曲之器也。”^⑤段玉裁《说文解字注》：“𣪠栝者，矫制袞曲之器也”，“𣪠与栝互训”。^⑥王筠《句读》：“古书多𣪠栝连言，许君则二字转注，以见其为一事而两名，群书连用之为复语也。《增韵》曰：‘揉曲者曰𣪠，正方者曰栝。’分为两义，盖非许意也。”^⑦由此可知，“𣪠栝”复词同义，“𣪠”

① 文渊阁《四库全书》子部儒家类《荀子》卷十九，武汉：武汉大学出版社，1997年。

② 王天海：《荀子校释》，第1082-1083页。

③ 文渊阁《四库全书》子部儒家类《荀子》卷二十，武汉：武汉大学出版社，1997年。

④ 文渊阁《四库全书》经部小学类字书之属《说文解字》卷六上，武汉：武汉大学出版社，1997年。

⑤ 文渊阁《四库全书》经部小学类韵书之属《古今韵会举要》卷二十一，武汉：武汉大学出版社，1997年。

⑥ 段玉裁：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第264页。

⑦ 王筠：《说文句读》，《续修四库全书》，第217册，上海：上海古籍出版社，1995年，第444页。

也是“栝”，“栝”也是“𣪠”，它们都是矫正竹木弯曲的器具，依杨倞说，当为木头所制，所以两字都从木。不过，它们也还有别的写法。

《荀子·非相》篇：

善者于是间也，亦必远举而不缪，近世而不侷，与时迁徙，与世偃仰，缓急羸绌，府然若渠堰𣪠栝之于已也。

杨倞注：“𣪠栝，所以制木。”^①此“所以制木”之“𣪠栝”，无疑就是《荀子》上文“正曲木之木也”“矫揉木之器也”之“𣪠栝”，只是“栝”写作了“栝”。

《淮南子·修务》：

木直中绳，揉以为轮，其曲中规，𣪠栝之力。^②

“𣪠栝之力”即“𣪠栝之力”。这里“𣪠栝”也被写成“𣪠栝”。

葛洪《抱朴子·酒诫》：

是以智者严𣪠栝于性理，不肆神以逐物。^③

刘勰《文心雕龙·熔裁》：

蹊要所司，职在熔裁，𣪠栝情理，矫揉文采也。^④

这里的“𣪠栝”，都应读为“𣪠栝”。“严𣪠栝于性理”，即对于“性理”要严格规范。“𣪠栝情理”与“矫揉文采”相对，“𣪠栝”即“矫揉”，也是规范的意思。

文献中更多的则是将“𣪠栝”写作“隐栝”。如《说苑·杂言》：

东郭子惠问于子贡曰：“夫子之门何其杂也？”子贡曰：“夫隐栝之

① 文渊阁《四库全书》子部儒家类《荀子》卷三，武汉：武汉大学出版社，1997年。

② 文渊阁《四库全书》子部杂家类杂学《淮南鸿烈解》卷十，武汉：武汉大学出版社，1997年。

③ 文渊阁《四库全书》子部道家类《抱朴子内外篇·外篇》卷二，武汉：武汉大学出版社，1997年。

④ 文渊阁《四库全书》集部诗文评类《文心雕龙》卷七，武汉：武汉大学出版社，1997年。

旁多枉木，良医之门多疾人，砥砺之旁多顽钝。夫子修道以俟天下，来者不止，是以杂也。”^①

此条记载亦见于上举《荀子·法行》，只不过将“槩括”写作了“隐括”。《韩非子·显学》：

夫必恃自直之箭，百世无矢；恃自圜之木，千世无轮矣。自直之箭、自圜之木，百世无有一；然而世皆乘车射禽者，何也？隐括之道用也。虽有不恃隐括，而有自直之箭、自圜之木，良工弗贵也，何者？乘者非一人，射者非一发也。^②

又《难势》：

夫弃隐括之法，去度量之数，使奚仲为车，不能成一轮。^③

《韩非子》这里的三处“隐括”，显然就是《荀子》书屡见之“槩括”。《大戴礼记·卫将军文子》：

外宽而内直，自设于隐括之中，直己而不直于人，以善存，亡汲汲，盖蘧伯玉之行也。^④

同是这一段话，“隐括”《韩诗外传》卷第二作“隐括”^⑤，《孔子家语·弟子行》亦作“隐括”^⑥，《尸子·劝学》则作“槩括”。^⑦孔广森《补注》：“揉曲者曰隐，正方者曰括。”^⑧王聘珍《解诂》：“隐读日槩。”^⑨这里的“隐括”，

① 文渊阁《四库全书》子部儒家类《说苑》卷十七，武汉：武汉大学出版社，1997年。

② 文渊阁《四库全书》子部法家类《韩非子》卷十九，武汉：武汉大学出版社，1997年。

③ 文渊阁《四库全书》子部法家类《韩非子》卷十七，武汉：武汉大学出版社，1997年。

④ 文渊阁《四库全书》经部礼类礼记之属《大戴礼记》卷六，武汉：武汉大学出版社，1997年。

⑤ 文渊阁《四库全书》经部诗类《韩诗外传》卷二，武汉：武汉大学出版社，1997年。

⑥ 文渊阁《四库全书》子部儒家类《孔子家语》卷三，武汉：武汉大学出版社，1997年。

⑦ 汪继培：《尸子（辑校本）》，《续修四库全书》，第1121册，上海：上海古籍出版社，1995年，第267页。

⑧ 孔广森：《大戴礼记补注》，《续修四库全书》，第107册，上海：上海古籍出版社，1995年，第561页。

⑨ 王聘珍：《大戴礼记解诂》，北京：中华书局，1983年，第115页。

读为“𣪠栝”，犹如“规矩”。

《韩诗外传》卷第一：

矜仁虽下，然圣人不废者，匡民隐括，有在是中者也。^①

此“隐括”即“𣪠栝”，所以屈守元《笺疏》云：“以喻法制。”^②“匡民隐括”就是以“𣪠栝”匡正百姓，“𣪠栝”之义也相当于“规矩”。

《鬼谷子·飞箝》第五：

凡度权量能，所以征远来近。立势而制事，必先察同异，别是非之语，见内外之辞，知有无之数，决安危之计，定亲疏之事，然后乃权量之。其有隐括，乃可征，乃可求，乃可用。^③

许富宏注：“隐括，也作𣪠栝、𣪠栝、𣪠栝。原指矫正竹木弯曲的工具……这里借指对同异、是非、内外、有无加以剪裁或修改。”^④案：此“隐括”义亦为规矩，本字亦当为“𣪠栝”。

《盐铁论·申韩》：

故设明法，陈严刑，防非矫邪，若隐括辅檠之正瓠刺也。^⑤

王利器校注：“隐括”，张之象本、沈延铨本、金蟠本作“𣪠栝”，张之象注曰：“𣪠，揉曲者也。栝，正方者也。辅檠，辅正弓弩者也。瓠刺^⑥，弓之不正者也。《荀子》曰：‘不得排檠，则不能自正。’（《性恶篇》）”^⑦此用来“正瓠刺”之“隐括”，也当是《荀子》书所谓“𣪠栝”，其与“辅檠”一样，

① 文渊阁《四库全书》经部诗类《韩诗外传》卷一，武汉：武汉大学出版社，1997年。

② 屈守元：《韩诗外传笺疏》，成都：巴蜀书社，1996年，第88页。

③ 文渊阁《四库全书》子部杂家类杂学之属《鬼谷子》，武汉：武汉大学出版社，1997年。

④ 许富宏：《鬼谷子集校集注》，北京：中华书局，2008年，第78页。

⑤ 文渊阁《四库全书》子部儒家类《盐铁论》，武汉：武汉大学出版社，1997年。

⑥ 瓠(kuā)，歪邪。《文选·张衡〈南都赋〉》：“方今天地之睚刺帝乱其政，豺虎肆虐，真人革命之秋也。”李善注：“睚刺，喻祸乱也……王逸曰：‘刺，邪也。’”

⑦ 王利器：《盐铁论校注》（定本）卷第十，北京：中华书局，1992年，第580、583页。

都是矫正之器。

又《盐铁论·大论》：

俗非唐、虞之时，而世非许由之民，而欲废法以治，是犹不用隐括斧斤，欲挠曲直枉也。^①

此“隐括”与“斧斤”一样，是“挠曲直枉”的工具，也当作“櫜括”。蔡邕《郭有道林宗碑》：

贞固足以干事，隐括足以矫时。^②

能够矫正时弊的“隐括”，本字显然当作“櫜括”。

董道《广川书跋·蔡邕石经》：

独蔡邕镌刻七经，著于石碑，有所检据，隐括其失。^③

“隐括其失”，即矫正其错误。此“隐括”当为“櫜括”，名词作动词用，遂有矫正规正之义。

何休《〈春秋公羊传〉序》：

往者略依胡毋生条例，多得其正，故遂隐括使就绳墨焉。^④

此“隐括”是“规正”的意思，指规正错误使之符合规定，其本字当作“櫜括”。

《颜氏家训·书证》：

吾尝笑许纯儒，不达文章之体，如此之流，不足凭信。大抵服其为书，隐括有条例，剖析穷根源，郑玄注书，往往引以为证；若不信

① 文渊阁《四库全书》子部儒家类《盐铁论》卷十二，武汉：武汉大学出版社，1997年。

② 文渊阁《四库全书》集部别集类汉至五代《蔡中郎集》卷五，武汉：武汉大学出版社，1997年。

③ 文渊阁《四库全书》子部艺术类书画之属《广川书跋》卷五，武汉：武汉大学出版社，1997年。

④ 文渊阁《四库全书》经部春秋类《春秋公羊传注疏》，武汉：武汉大学出版社，1997年。

其说，则冥冥不知一点一画，有何意焉。^①

宋孙奕《示儿编》引此段话，“隐括”就写作“𦣻括”。^②

除“隐括”之说外，文献中习见的“隐揉”“隐审”“隐实”“隐核”诸说中的“隐”也都是“𦣻”的借字。

如《晏子春秋·内篇杂上》：

今夫车轮，山之直木也，良匠揉之，其圆中规，虽有槁暴，不复嬴矣，故君子慎隐揉。

吴则虞《集释》：“孙星衍云：《荀子·大略篇》：‘君子之𦣻括，不可不谨也。慎之。’‘隐’与‘𦣻’通，谓𦣻括。”^③王弘治引《汉书·公孙弘传》：“臣闻揉曲木者不累日。”颜师古注：“揉谓矫而正之也。”认为“隐揉”不是一个联绵词，而“隐”也可以单独使用表示“矫正”的意思。^④其说是。

《后汉书·安帝纪》：

刺史举所部，郡国太守相举墨绶，隐亲悉心，勿取浮华。

李贤注：“隐亲犹亲自隐也；悉，尽也。言令三公以下各举所知，皆隐审尽心，勿取浮华不实者。”^⑤案：“隐审”复词同义，“隐”即“审”，也就是审查、检查。故李贤注以“隐审”释“隐”。《旧唐书·食货志》：“开元中，有御史宇文融献策，括籍外剩田、色役伪滥，及逃户许归首，免五年征赋。每丁量税一千五百钱，置摄御史，分路捡括隐审。得户八十余万田。”^⑥“隐审”与“捡括”并列，都是稽查的意思。这里的“隐”实际都是“𦣻”的借字。

① 王利器：《颜氏家训集解（增补本）》，北京：中华书局，1993年，第509-510页。

② 文渊阁《四库全书》子部杂家类杂说之属《示儿编》卷二十二，武汉：武汉大学出版社，1997年。

③ 吴则虞：《晏子春秋集释》，北京：中华书局，1992年，第347、349页。

④ 王弘治：《〈论语〉“亲亲相隐”章重读》，《浙江学刊》第1期，2007年，第93-98页。

⑤ 文渊阁《四库全书》史部正史类《后汉书》卷五，武汉：武汉大学出版社，1997年。

⑥ 文渊阁《四库全书》史部正史类《旧唐书》卷四十八，武汉：武汉大学出版社，1997年。

《后汉书·孔融传》:

辟司徒杨赐府。时隐核官僚之贪浊者,将加贬黜,融多举中官亲族。^①

《晋书·张辅传》:

故述辩士则辞藻华靡,叙实录则隐核名检,此所以迁称良史也。^②

这里的“隐核”都是审核、校核的意思,这里的“隐”也当读为“𦣻”。

《晋书·宣帝纪》:

时边郡新附,多无户名,魏朝欲加隐实。^③

又《庾冰传》:

又隐实户口,料出无名万余人,以充军实。^④

此“隐”与“核”同义,“实”也即“核”,“隐实”也是“隐核”。这种审核、核实意义上的“隐实”,“隐”的本字就是“𦣻”。

《尔雅·释言》:“殷、齐,中也。”徐朝华《今注》:“‘殷’,通‘隐(yǐn)’。‘隐’,隐栝,矫揉弯曲的竹木等使之平直或成形的器具。引申为正,居中。”^⑤这是说,“隐”即“𦣻栝”,本是名词,是“矫揉弯曲的竹木等使之平直或成形的器具”,引申为动词,就有“正”,使不直者直,使不正者正,也就是矫正、规正、纠正的意思。

《尔雅·释言》又说:“隐,占也。”郭璞注:“隐,度。”^⑥《广雅·释詁一》也说:“隐,度也。”^⑦所谓“度”,就是审度。这里指用“𦣻栝”去审核规正。

① 文渊阁《四库全书》史部正史类《后汉书》卷一百,武汉:武汉大学出版社,1997年。

② 文渊阁《四库全书》史部正史类《晋书》卷六十,武汉:武汉大学出版社,1997年。

③ 文渊阁《四库全书》史部正史类《晋书》卷一,武汉:武汉大学出版社,1997年。

④ 文渊阁《四库全书》史部正史类《晋书》卷七十三,武汉:武汉大学出版社,1997年。

⑤ 徐朝华:《尔雅今注》,天津:南开大学出版社,1994年,第77页。

⑥ 文渊阁《四库全书》经部小学类训诂之属《尔雅注疏》卷二,武汉:武汉大学出版社,1997年。

⑦ 文渊阁《四库全书》经部小学类训诂之属《广雅》卷一,武汉:武汉大学出版社,1997年。

《书·盘庚下》：“邦伯师长，百执事之人，尚皆隐哉。”郑玄注：“言当庶几相隐括共为善政。”孔颖达疏：“隐谓隐审也。”^①这里的“隐”，《熹平石经》作“乘”。孙星衍《尚书今古文注疏》：《周礼》“藁人”郑众注及“宰夫”郑玄注都云“乘，计也”，以为“言当计度之，亦犹云隐度也”。^②所谓“计”即“审”，也就是审度。郑玄注以“隐括”释“尚皆隐哉”之“隐”，说明此当本于用“藁括”来规范之义。盘庚这是希望“邦伯师长，百执事之人”，都要能用“藁括”来规正自己，都要能遵守规范。

《管子·禁藏》：“是故君子上观绝理者以自恐也，下观不及者以自隐也。”尹知章注：“隐，度也，度己有不及之事当效之也。”^③姜涛注：“自隐：自我纠正。隐，借为‘概’，校正用的木板，引申为纠正。”^④其说是，不过这里的“隐”并非“概”的借字，而是“藁”的借字。

东汉崔子玉《座右铭》：

世誉不足慕，唯仁为纪纲。隐心而后动，谤议庸何伤？

李善注：“刘熙《孟子注》曰：‘隐，度也。’《周易》曰：‘君子安其身而后动，易其心而后语。’《吕氏春秋》曰：‘内反于心不慚，然后动也。’”^⑤案：“隐”当训为正、规正。“隐心而后动”，即“正心而后动”。以什么“正心”呢？自然是“藁括”。所以，这里的“隐”也当读为“藁”。

“藁”本为“正曲木之木”“正邪曲之器”，其为木质，故字从木。名词作动词，“藁”遂有规正、矫正、纠正之义。这一意义上的“藁”，古人常写作“隐”，训为“度”。所谓“度”，也就是规范。《左传·昭公三年》：“公室无度。”韦昭注：“无法度。”^⑥《后汉书·清河王孝传》：“蒜为人严重，动

① 文渊阁《四库全书》经部书类《尚书注疏》卷八，武汉：武汉大学出版社，1997年。

② 孙星衍：《尚书今古文注疏》，北京：中华书局，1986年，第241页。

③ 文渊阁《四库全书》子部法家类《管子》卷十七，武汉：武汉大学出版社，1997年。

④ 姜涛：《管子新注》，济南：齐鲁书社，2006年，第386页。

⑤ 文渊阁《四库全书》集部总集类《文选注》卷五十六，武汉：武汉大学出版社，1997年。

⑥ 文渊阁《四库全书》经部春秋类《春秋左传注疏》卷四十二，武汉：武汉大学出版社，1997年。

止有度。”^①都是明证。《尔雅》郭璞注与《广雅·释诂一》训“隐”为“度”，是从“隳括”的规范、规正义而言的，引申就有了审核义了。所以，文献中习见的“隐括”“隐揉”“隐审”“隐实”“隐核”“隐度”之“隐”都当读为“隳”，不是训为规正、矫正，就是训为检核、审核。

由此可知，将《论语·子路》篇的“父为子隐，子为父隐”读为“父为子隳，子为父隳”，训为“父亲要替儿子矫正错误，儿子也要替父亲矫正错误”，从古汉语的语言学规律看，是完全可能的，并不值得大惊小怪。

二、义理的证明

《论语·子路》篇“父为子隐，子为父隐”章之“隐”之所以不能训为隐匿、隐瞒，是由其义理，也就是孔子思想的内在逻辑决定的。

首先，从《论语》此章上下文的文义看，孔子与叶公讨论的是何者为“直”的问题。“叶公语孔子曰：‘吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之’”，叶公是以矛盾上交似的对外举证为“直”；“孔子曰：‘吾党之直者异于是。父为子隐，子为父隐，直在其中矣’”，孔子则以家庭内部的互相规正错误为“直”。两者都是“隐（隳）”，都是矫正错误，规正错误，目的相同，所以都能称之为“直”。但两人手段不一，方法不同，此“直”不同于彼“直”：叶公之“党”是以对外举“证”，以告官的方式解决“攘羊”的问题；孔子之“党”则是以“隐（隳）”，以家庭成员内部互相规正来解决“攘羊”的问题。如果“父为子隐，子为父隐”是父子相互隐匿错误的话，孔子还称之为“直”，以为“直在其中矣”，那就是以不直为直，以不正为正。这就绝不是“直”，而只能说是“曲”了。所以，从《论语》此章的上下文看，“父为子隐，子为父隐”之“隐”只能为“隳”，绝不能训为隐匿。^②

其次，除此章外，《论语》关于孔子的记载中并没有“匿过”说，更没

① 文渊阁《四库全书》史部正史类《后汉书》卷八十五，武汉：武汉大学出版社，1997年。

② 案：退一万步说，即使可以“子为父隐”，也不能“父为子隐”。父母替子女隐匿错误，不论古今，都是不明智的，适足以害之。

有相互包庇错误说；相反，多见的是改过说。如《学而》篇：

子曰：“君子不重则不威，学则不固。主忠信，无友不如己者，过则勿惮改。”^①

“主忠信”三句，又见于《子罕》篇“子曰”，可见这是孔子经常说的话。“过则勿惮改”，就是说要勇于改过，不要害怕改正错误。

《卫灵公》篇又载：

子曰：“过而不改，是谓过矣！”^②

这是从反面讲不改过之害。可见，对于“过”，孔子主张的是“改”，反对的是“不改”。

《述而》篇还有：

子曰：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”

子曰：“三人行，必有我师焉！择其善者而从之，其不善者而改之。”^③

“不善者”也是“过”，也是错误，孔子强调的是“改之”，其“忧”的是“不能改”。《学而》篇孔子所说的“就有道而正焉”^④，“正”是“匡正”，是用“有道”匡正自己的“不善”，其意与“择其善者而从之，其不善者而改之”同。

孔子对待错误的这种态度，对其弟子影响很大。《子张》篇载：

子夏曰：“小人之过也必文。”^⑤

①④ 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷一，武汉：武汉大学出版社，1997年。

② 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷十五，武汉：武汉大学出版社，1997年。

③ 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷七，武汉：武汉大学出版社，1997年。

⑤ 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷十九，武汉：武汉大学出版社，1997年。

子夏认为小人犯了错误一定会加以掩饰,“文”实质就是隐瞒,这是“小人”而非君子之为。这是子夏的话,也可以说代表了孔子的思想。正因为孔子不掩饰错误,勇于改过,所以子贡称赞自己的老师:

君子之过也,如日月之食焉:过也,人皆见之;更也,人皆仰之。^①

“更”就是“改”,“君子”勇于改过,“人皆仰之”,而非鄙视。孔子勇于改过的思想和行为,可谓深入其弟子之心。从《论语》的这些记载看,说孔子主张父子相互隐匿错误,不是视孔子为小人,就是“以小人之心度君子之腹”。

孔子不主张父子相互隐匿错误,在其他的早期文献里也能得到证明。《左传·昭公十四年》云:

仲尼曰:“叔向,古之遗直也。治国制刑,不隐于亲,三数叔鱼之恶,不为末减。曰义也夫,可谓直矣!”^②

叔向是春秋晋国的贤大夫,叔鱼为其弟。叔鱼卖狱,当权的韩起征求叔向的意见,叔向在“义”与“亲”的选择面前,选择了“义”,结果“不隐于亲,三数叔鱼之恶,不为末减”^③,孔子赞之为“古之遗直”。孔子既然许叔向“不隐于亲”为“直”,又岂能以父子相互隐匿错误为“直”?

《孝经》还有:

子曰:“……父有争子,则身不陷于不义。故当不义,则子不可以不争于父。”^④

《荀子·子道》也说:

① 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷十九,武汉:武汉大学出版社,1997年。

② 文渊阁《四库全书》经部春秋类《春秋左传注疏》卷四十七,武汉:武汉大学出版社,1997年。

③ 杜预注:“末,薄也;减,轻也。”

④ 文渊阁《四库全书》经部孝经类《孝经注疏》卷七,武汉:武汉大学出版社,1997年。

孔子曰：“父有争子，不行无礼。”^①

正因为“父为子隐，子为父隐”是父子相互规正、矫正错误，所以孔子才肯定“争子”，才强调“当不义，则子不可以不争于父”。如果“父为子隐，子为父隐”是父子相互隐匿错误，“争子”一说又从何说起？

先秦儒学向来主张家国同构。《礼记·大学》云：

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家……
家齐而后国治，国治而后天下平。^②

正因为“家齐而后国治，国治而后天下平”，所以欲“平天下”者，就要“先治其国”，“欲治其国者”，就要“先齐其家”。原因就是“天下国家，本同一体”，家与国是同构的，治国与治家，道理是一样的。这一理论，实质也代表了孔子的思想，是孔子学说的基石。

《论语·为政》篇有载：

或谓孔子曰：“子奚不为政。”子曰：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”^③

孔子认为在家讲“孝悌”，就会影响到政治，“孝悌”就是“为政”。因为家之孝子，才能是国之忠臣。在家不孝，在朝就会不忠。其弟子有子更说：

其为人也孝弟而好犯上者，鲜矣！不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！^④

“孝弟”是“为仁之本”，也是“为政”之本，“君子务本”，“为政”就当从“孝弟”始。后来孟子就概括为“尧舜之道，孝弟而已矣”^⑤，认为尧

① 文渊阁《四库全书》子部儒家类《荀子》卷二十，武汉：武汉大学出版社，1997年。

② 文渊阁《四库全书》经部礼类礼记之属《礼记注疏》卷六十，武汉：武汉大学出版社，1997年。

③ 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷二，武汉：武汉大学出版社，1997年。

④ 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷一，武汉：武汉大学出版社，1997年。

⑤ 文渊阁《四库全书》经部四书类《孟子注疏》卷十二上，武汉：武汉大学出版社，1997年。

舜的“仁政”，本质上就是“孝弟”的推衍。所以，从孔子到有子，从孟子到《大学》，都认为治国与治家同，家国一体，并无二理。这是以孔子为代表的先秦儒家的主流认识。

但是，如果《论语》“父为子隐，子为父隐”讲的是家庭里父子相互隐匿错误，那推衍到国家政治层面，君臣之间也就可以相互包庇，相互隐恶了。出现了问题，发生了错误，从家庭到国家，从父子到君臣，不是积极地想着怎样去解决，怎样去改正，而只是消极地、一味地去隐匿错误，掩盖问题，这虽然照顾到了人情，但又置社会的公平、政治的理性于何地？所以，从归谬法可知，将《论语》的“父为子隐，子为父隐”讲成是父子相互隐匿错误，只顾亲情而罔顾大义，是完全不能成立的。

将《论语》“父为子隐，子为父隐”讲成父子相互隐匿错误，从逻辑上看，是陷入了一厢情愿的两难推理。因为父亲偷了人家的羊，并非只有告官和隐瞒两种选择。告官是顾及了公义而不管亲情，隐瞒则是只顾亲情而罔顾公义，这两者皆非最好的选择。事实上，面对父亲偷羊的问题，完全还可以有第三种选择，还可以有另外的解决方案。这就是儿子可以规劝父亲，将偷来的羊给人家退回去，向人家赔礼道歉。如果人家不满意，儿子可以代父亲赔偿，可以出更高的价格，做好人家的工作。这样，“亡羊补牢，犹未为晚”，身为人子，既能不犯包庇罪，又能不伤害父亲的感情，何乐不为？所以，置合情合理的解决之道于不顾，将“父为子隐，子为父隐”看成父子相互隐匿错误，可以说是陷入了道德两难的误区，自陷于险境。

现代学者多认为，儒家是亲亲为上、血缘亲情至上主义者，孔子也是如此。^①“父子有亲”，“其父攘羊”，其子就只能为父隐瞒，否则，就是不孝。这其实是对孔子思想的误读。

① 比如刘清平就认为孔子“坚持把‘血亲情理’作为本根至上的基本精神”，见氏著：《论孔孟儒学的血亲团体性特征》；郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集——以“亲亲互隐”为中心》，武汉：湖北教育出版社，2004年，第853页。

《论语·为政》篇载：

孟懿子问孝。子曰：“无违。”樊迟御，子告之曰：“孟孙问孝于我，我对曰：‘无违。’”樊迟曰：“何谓也？”子曰：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”^①

孔子认为“孝”之“无违”并非无条件地从父，而是“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼”，要以守礼为前提。用《颜渊》篇的“子曰”来说，就是“父父、子子”^②，父亲要像个父亲的样子，儿子要像个儿子的样子。换言之，当父亲不像个父亲的样子时，儿子是不能“无违”的。这就叫做“君子成人之美，不成人之恶”。^③“父攘羊”属于父的无礼，是“父不父”，“子为父隐”，就是“成人之恶”了，孔子怎能同意？所以，在社会公理和父子私情之间，孔子无疑是以父子私情服从于社会公理，不会因私而废公。

《荀子》的记载则更清楚。其《子道》篇云：

鲁哀公问于孔子曰：“子从父命，孝乎？臣从君命，贞乎？”三问，孔子不对。孔子趋出，以语子贡曰：“乡者君问丘也，曰：‘子从父命，孝乎？臣从君命，贞乎？’三问而丘不对，赐以为何如？”子贡曰：“子从父命，孝矣；臣从君命，贞矣。夫子有奚对焉？”孔子曰：“小人哉！赐不识也。昔万乘之国，有争臣四人，则封疆不削；千乘之国，有争臣三人，则社稷不危；百乘之家，有争臣二人，则宗庙不毁。父有争子，不行无礼；士有争友，不为不义。故子从父，奚子孝？臣从君，奚臣贞？审其所以从之之谓孝、之谓贞也。”^④

孔子认为不能简单地说“子从父命，孝矣”，应该是“审其所以从之之

①③ 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷二，武汉：武汉大学出版社，1997年。

② 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷十二，武汉：武汉大学出版社，1997年。

④ 文渊阁《四库全书》子部儒家类《荀子》卷二十，武汉：武汉大学出版社，1997年。

谓孝”，用《论语·阳货》篇的“子曰”来说，就是“君子义以为上”^①，“孝”要以“义”为基准。荀子因而说：

入孝出弟，人之小行也；上顺下笃；人之中行也；从道不从君，从义不从父，人之大行也。^②

孝弟、顺笃比起道义来，有小道理与大道理之别。道义作为社会公理来说，要高于父子私情。所以，当道义与父子私情发生矛盾时，就应该“从义不从父”，而不是为孝而背义。这是荀子的意见，更是以孔子为代表的先秦儒家的主流看法。所以，以孔子为代表的先秦儒家虽然重视亲情、强调亲亲，但他们并非血缘至上主义者，他们基于家庭伦理讲社会公德，基于“父子有亲”讲“君臣有义”。所以真正到社会公德与父子私情有违时，他们还是能分清大是大非的，这就是“不成人之恶”“从义不从父”。用《左传》“君子曰”来说，也就是“大义灭亲”。^③从这一理论看，“其父攘羊”，孔子是不会主张子为父隐匿的，隐匿就是“成人之恶”，是为“小行”牺牲“大行”。从“父子有亲”出发，儿子替父亲解决问题，只能“子为父隐（孺）”，规正父亲，为父亲矫正错误而不是掩饰错误，这才是根本的解决之道。互相包庇，隐瞒错误，为私情而废道义，是小人之为而非君子之行也。

三、《内礼》篇的问题

吾友梁涛最近著文，以新近出土的简帛材料来阐释《论语》“父为子隐，子为父隐”章之义，颇有特色。梁文说：

2004年公布的《上海博物馆藏战国楚竹书（四）》中，有《内礼》

① 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷十七，武汉：武汉大学出版社，1997年。

② 文渊阁《四库全书》子部儒家类《荀子》卷二十，武汉：武汉大学出版社，1997年。

③ 文渊阁《四库全书》经部春秋类《春秋左传注疏》卷二，武汉：武汉大学出版社，1997年。

一篇……说：“君子事父母，亡私乐，亡私忧。父母所乐乐之，父母所忧忧之。善则从之，不善则止之；止之而不可，隐而任之，如从己起。”（第6、8简）面对父母的“不善”之行，《内礼》主张“止之”。

问题是，当子女的谏诤不被父母接受时，又该如何实现直道？又该如何兼顾情理两个方面呢？《内礼》的回答是“隐而任之”，任，当也，即为父母隐匿而自己将责任担当下来。故根据儒家的观点，直躬的根本错误在于当发现父亲攘羊后，不是为其隐瞒而是主动告发，正确的态度则应是，替父亲隐瞒而自己承担责任，承认是自己顺手牵羊。

所以，为全面反映孔子、儒家思想起见，“亲亲相隐”章应根据《内礼》的内容补充一句：隐而任之，则直道也。^①

梁文能运用新材料来讨论《论语》“子为父隐”问题，可谓别出心裁。但是，其解释不但重走“隐”为隐匿的老路，又提出儿子当替父亲“承担责任，承认是自己顺手牵羊”新说，实在是难以服人。

《上海博物馆藏战国楚竹书（四）·内礼》篇简六所谓“隐而任”之“隐”，原作“𠂔”，整理者隶作“𠂔”，注：“‘𠂔’，从𠂔、从心。‘𠂔’为‘邻’，……字从心可读为‘怜’。‘怜’，《尔雅·释诂下》：‘怜，爱也。’”^②《上海博物馆藏战国楚竹书（一）·孔子诗论》篇简一“诗亡𠂔志，乐亡𠂔情，文亡𠂔意”之“𠂔”字，李学勤先生读为“隐”。^③笔者曾据此，认为简文此处“𠂔”读“隐”比读“怜”更文从字顺。^④这一意见现在看来是错误的。我曾经著文讨论过，《孔子诗论》简一的“𠂔”当读为“恣”，训为混乱。“诗亡𠂔志，乐亡𠂔情，文亡𠂔意”当读为“诗无恣志，乐无恣情，文无恣意”，是说诗不能有昏乱之志，乐不能有昏乱之情，文不能有昏乱之意。^⑤因此，

① 梁涛：《“亲亲相隐”与“隐而任之”》，《哲学研究》2012年，第10期，第35-42页。

② 马承源：《上海博物馆藏战国楚竹书（四）》，上海：上海古籍出版社，2004年，第77、225页。

③ 李学勤：《〈诗论〉简“隐”字说》，清华大学“简帛讲读班”第12次研讨会论文，2000年10月19日。

④ 廖名春：《读楚竹书〈内礼〉篇札记》，孔子2000网，2005年2月19日。

⑤ 廖名春：《楚竹书〈诗论〉一号简“𠂔”字新释》，《古文字研究》第27辑，北京：中华书局，2008年，第437-442页。

将《内礼》篇简六“𤝵”读为“隐”，在出土文献里难以得到支持。

《内礼》篇简六、简七原释文作：“君子事父母，无私乐，无私忧。父母所乐，乐之；父母所忧，忧之。善则从之，不善则止之。止之而不可，𤝵（憐）而任不可。虽致于死，从之。孝而不谏，不成[孝；谏而不从，亦不成孝]。”^①原整理者将简六与简七连读，就有“𤝵（憐）而任不可”之句。但魏宜辉却认为简六与简八似可相缀连，即“君子事父母，……善则从之，不善则止之。止之而不可，怜而任之，如从己起。”这与《大戴礼记·曾子事父母》中的“父母之行，若中道则从，若不中道则谏，谏而不用，行之如由己”十分相近。简文中的“如从己起”与“行之如由己”应是一致的。^②董珊也接受了这一意见。^③

其实，魏宜辉的编连是错误的。简六与简七的主题是讲向父母进谏的问题，简八以后则是以“父母生病时的礼数为主题”，如果以简八接简六，简七的内容就无法安顿了。林素清^④、福田哲之^⑤对此已经作了充分的研究，我们可以参看。

由此看简文“善则从之，不善则止之。止之而不可，𤝵而任不可。虽致于死，从之”，“𤝵”还是从原释文读为“怜”，训为“爱”好。“𤝵”字从“𠂔”得声，读为“邻”文献习见，而读“隐”，则很难找到先例。从文义来看，简文是说“君子事父母”，不是一味地、无原则地“无违”，而是“善则从之，不善则止之”：父母的意见对，就听父母的；父母的意见不对，就要劝阻他们。“止之而不可，𤝵而任不可”，是说如果父母不听劝阻，就要出于对父母的爱担当起父母犯下的错。“虽致于死，从之”，是说哪怕有牺牲的危险，也要负责到底。“止之而不可”是说提意见制止，但制止不了。“不

① 马承源：《上海博物馆藏战国楚竹书（四）》，第224-225页。

② 魏宜辉：《读〈上博楚简四〉札记》，孔子2000网，2005年3月5日。

③ 董珊：《读〈上博藏战国楚竹书（四）〉杂记》，简帛研究网，2005年2月20日。

④ 林素清：《〈上博楚简四·内礼篇〉重探》，《简帛》第1辑，上海：上海古籍出版社，2006年，第153-160页。

⑤ 福田哲之：《上博楚简〈内礼〉的文献性质——以与〈大戴礼记〉之〈曾子立孝〉〈曾子事父母〉比较为中心》，《简帛》第1辑，上海：上海古籍出版社，2006年，第161-175页。

可”即“不能”。“任不可”，指对这种“不能”，对不能制止父母犯错负责。“罔”不是“隐”，因为隐瞒解决不了父母“不善”的问题。读为“怜”，训为“爱”则是说父母“不善”而子女不能制止时，子女当出于对父母的爱替父母承担责任。所以，从简文的文义看，“罔而任不可”与子女为父母隐瞒错误并没有什么关系，以此来印证《论语》“子为父隐”之“隐”为隐匿说，只能说是误读。

至于将简文“任不可”补入《论语》“子为父隐”章中，说儿子不但要“替父亲隐瞒”，而且要“自己承担责任，承认是自己顺手牵羊”，这就好心过了头。纵然“父子有亲”，感情深厚，但也不能指鹿为马，颠倒黑白。感情总得服从理性。自己没有偷羊，替父亲承担责任，承认是自己顺手牵羊，这样“其父攘羊”的错误解决了吗？并没有解决，反而犯下更大的错误，违反了做人的基本原则——诚信。所以，梁兄此说，是好心办坏事，实在是个馊点子。其实，笔者上文已经说得很清楚，“子为父隐”是“子为父隐（罔）”，儿子替父亲矫正错误。矫正“其父攘羊”的错误而又不分伤害其父的办法有多种，隐瞒固然不在其列，儿子替父亲顶罪则更不在其列，而且是较之“告官”（“证之”）更坏的办法。因为“告官”固然伤感情但也不违反诚信原则，尽管方式方法有问题，但本质上还是“直”。而顶罪说是陷己于罪，就不仅仅是方式方法的问题了，而是有关做人底线的问题了。所以，将简文“任不可”补入《论语》“子为父隐”章，不但是“蛇足”，更是糊涂。

《论语·乡党》篇“色斯举矣”章新证

——兼释《学而》《为政》及帛书《五行》篇的 “易色”“色难”“色然”

《论语·乡党》篇有云：

色斯举矣，翔而后集。曰：“山梁雌雉，时哉时哉！”子路共之，三嗅而作。^①

此章虽无太多的难字，但文义却并不好解，以致朱熹（1130—1200）屡云“此必有阙文”，认为“不可强为之说”，只能“姑记所闻，以俟知者”。^②杨伯峻（1909—1992）说^③、程石泉（1909—2005）说^④近同。所以，此章之难，为世所公认。

开头一句“色斯举矣”，就是一大公案。其“色”字，传统的主流解释都以“颜色”或“脸色”为说。如马融（79—166）曰：“见颜色不善则去之。”^⑤皇侃（488—545）《疏》：“谓孔子在处观人颜色而举动也。”^⑥邢

① 文渊阁《四库全书》（电子版，武汉：武汉大学出版社，1997年，下同）经部四书类《论语集解义疏》卷五。

② 文渊阁《四库全书》经部四书类《四书章句集注·论语集注》卷五。

③ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980年，第115页。

④ 程石泉：《论语读训——附学庸改错》，上海：上海古籍出版社，2005年1月。案：程氏此书原名《论语读训解故》，1975年由台北先知出版社出版，第182-183页。

⑤⑥ 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语集解义疏》卷五。

昺(932—1010)《疏》:“谓孔子所处,见颜色不善,则于斯举动而去之。”^①朱熹《集注》:“言鸟见人颜色不善,则飞去。”^②钱穆(1895—1990)也说:“举,起义。言鸟见人颜色不善,或四围色势有异,即举身飞去。”^③杨伯峻的译文就作:“孔子的脸色一动,野鸡便飞向天空。”^④

不过将“色”解为“颜色不善”或“脸色一动”,虽说通了文义,但增字解经,毕竟牵强。因此,学人们提出了种种新解。

王引之(1766—1834)《经传释词》:“《论语·乡党》篇曰:‘色斯举矣,翔而后集。’何《注》引马融曰:‘见颜色不善,则去之。’皇侃《疏》以为‘孔子在处观人颜色而举动也。’《宪问》篇:‘其次辟色。’何引孔《传》曰:‘色斯举也。’正与此注相应。然下句‘翔而后集’自指鸟言之。若谓孔子辟色,则与下句意不相属矣。若谓鸟见人之颜色不善而飞去,则人之颜色不善,又岂鸟所能喻乎?今案:‘色斯’者,状鸟举之疾也。与‘翔而后集’意正相反。‘色斯’,犹色然,惊飞貌也。《吕氏春秋·审应》篇曰:‘盖闻君子犹鸟也,骇则举。’哀六年《公羊传》曰:‘诸大夫见之,皆色然而骇。’何《注》曰:‘色然,惊骇貌。’义与此相近也。汉人多以‘色斯’二字连读。《论衡·定贤》篇曰:‘大贤之涉世也,翔而有集,色斯而举。’《议郎元宾碑》曰:‘翻翮色斯。’《竹邑侯相张寿碑》曰:‘君常怀色斯,遂用高逝。’《堂邑令费凤碑》曰:‘色斯轻翔,翻然高洁。’《费凤别碑》曰:‘功成事就,色斯高举。’)”^⑤此是说“色”意思为“惊飞”,相当于《吕氏春秋·审应》篇所谓“骇”,“斯”为形容词词缀,相当于“然”。

戴望(1837—1873)《注论语》进而曰:“‘色斯’,犹歛然,惊骇貌,言鸟歛然高举,仿佯远视而后下止。”^⑥此是说“色斯”之所以有“惊骇貌”

① 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷十。

② 文渊阁《四库全书》经部四书类《四书章句集注·论语集注》卷五。

③ 钱穆:《论语新解》,北京:生活·读书·新知三联书店,2002年,第269页。

④ 杨伯峻:《论语译注》,第115页。

⑤ 王引之:《经传释词》,长沙:岳麓书社,1985年,第170页。

⑥ 戴望:《戴氏注论语》卷十,《续修四库全书》第157册,上海:上海古籍出版社,1995年,第154页。

之义，是因为它犹如“歛然”，也就是说“色”是借字，其本字当为“歛”，这实质是“因声说义”，是对王引之说的一大突破。

王叔岷（1914—2008）可能没有注意到戴氏之说，其《论语斟理》也得出了近似的结论：“案王说是也。此文之‘色斯举’，犹《吕氏春秋》之‘骇则举’。（斯犹则也。）惟色无骇义，盖歛之假借字。哀六年《公羊传》：‘皆色然而骇。’《一切经音义》四六引‘色’作‘歛’；并引《埤苍》云：‘歛，恐惧也。’‘恐惧’与骇义合。王引之《公羊传述闻》，谓‘色者，歛之借字。’以彼例此，则此文‘色’亦‘歛’之借字矣。”^①戴氏只说“‘色斯’，犹歛然，惊骇貌”，而王叔岷则直接点出“色”“盖歛之假借字”，意思更为清楚。颜世铉谓：“典籍中有‘色’‘歛’互为异文的情形。‘色’‘歛’古音相同（sək），同为山纽职部，可以通假，虽用字不同，则所指则一。”^②其说是。

徐前师也认为“色”当为“歛”之假借，乃“惊骇”之义，他虽然忽视了戴望、王叔岷的研究，但在古籍的异文、字书的引用上也提供了一些有用的数据。比如哀公六年《公羊传》“皆色然而骇”引阮元按：“《一切经音义》引作‘歛然’，此作‘色’，盖误。”又引顾野王《原本玉篇残卷·欠部》案：“《公羊传》‘歛然而骇’是也。今为色字，在[𠂔]部。”又说：“歛、色上古音均为入声生母、职部字，大徐‘色’音所力切，与野王反切同，可见歛、色在上古、中古都为同音字，故可互相假借。《说文》‘色’字下朱骏声亦云：‘或曰借为歛。’枚乘《七发》：‘邪气袭逆，中若结轡。’李善注：‘轡音色也。’歛、轡从嗇，此亦歛、色同音相假之证。”^③李善（630—689）注和朱骏声（1788—1858）说，证明“歛”“色”同音可以相假；顾野王（519—581）、阮元（1764—1849）按，则说明哀公六年《公羊传》的“色”为借字，“歛”为本字，这对戴望、王叔岷说是一支持，可惜他没有点出戴望、王叔岷的观点，不免有掠美之嫌。

① 王叔岷：《论语斟理》，《孔孟学报》第3期，1962年4月，第66页。

② 颜世铉：《〈论语·乡党〉“色斯举矣”小议》，台湾大学中文系等：“2007中国简帛学”国际论坛论文，2007年4月10—11日。

③ 徐前师：《〈论语〉“色斯举矣”新解》，《语言研究》第26卷第4期，2006年12月，第68-70页。

商承祚（1902—1991）认为“色”“危”二字在形体上是大同小异的，既然笔画相近，“色”为“危”字误写大有可能。因简在不断地舒卷，简与简之间彼此互相摩擦，致某些文字部分笔画漫漶不清，传抄者一时粗心大意，就会造成笔误，从此“危”之为“色”，以讹传讹二千余年。^①后来，他又补充说：“危字古文作，象一人立于悬崖之上”，“色字作，与‘危’字相差一垂笔，简文不清，就会造成了‘色’字”。^②这是说《论语·乡党》篇“色斯举矣”之“色”是“危”的讹字。从《经典释文》的记载看，商氏之说不无可能。哀公六年《公羊传》“色然”，陆德明（约550—630）《音义》：“如字。本又作埒，居委反，惊骇貌。又或作危。”^③是有别本将“色然”写作了“危然”。

胡文辉提出《论语》中的“色斯”是一个名词，是一种鸟名，在句中用作主语。《山海经·北山经》有云：“又北三百二十里，曰灌题之山。……有鸟焉，其状如雌雉而人面，见人则跃，名曰竦斯。”他认为《论语》中的“色斯”正是《山海经》中的“竦斯”，理由一是“色”“竦”二字声母相同，“色斯”“竦斯”乃一声之转；二是“色斯”“竦斯”都是鸟类，而且形状都似“雌雉”；三是“色斯”“竦斯”都容易受惊，“竦斯”是“见人则跃”，而“色斯”也是一见有人就“翔而后集”“三嗅而作”；四是“色斯”“竦斯”后来都由名词转化为形容词，都有惊惧之义。^④

黄瑞云也有以“色”为名词主语的看法。不过他是将“色”释为“物”，认为“色斯举矣”“意即一个东西突然飞了起来”。^⑤

陈剑则以郭店楚墓竹简及传世古文“色”字构形有从“矣”声者为据，

① 商承祚：《“色斯举矣……”新论》，《中山大学学报（社会科学版）》第3期，1963年，第73-75页。

② 商承祚：《“色斯举矣”辨误》，《中国历史文献研究集刊》第2辑，长沙：岳麓书社，1981年，第280页。

③ 陆德明：《经典释文》卷二十一，北京：中华书局，1983年，第323页。

④ 胡文辉：《〈论语·乡党〉“色斯举矣”解》，《中国早期方术与文献丛考》，广州：中山大学出版社，2000年11月，第14-23页；原载《中国文化》第8期，1993年6月，有修改。

⑤ 黄瑞云：《说“色斯举矣”章》，《孔子研究》第4期，1996年。

认为“色斯举矣”当读为“疑斯举矣”，指鸟感到惊疑就飞起来。^①比如：郭店楚简《语丛一》简一一〇：“𪔐与𪔐与疾。”简四七：“有容有𪔐。”简五〇：“容𪔐，目司也。”^②“𪔐”“𪔐”“𪔐”都是“色”字的异构，“页”是“色”的义符，“𪔐”是“色”字的声符。《说文·色部》“色”字古文作“𪔐”，朱骏声《说文通训定声》说此字从“疑省声”，也是“𪔐”为“色”字声符的证明。“色”字既可从“𪔐”声，自可读为“疑”。特别是，跟《孔丛子·抗志》子思所谓“疑之则举”比较，《论语·乡党》篇的“色斯举矣”读为“疑斯举矣”，其文更相近，继承关系体现得更加明确。

近年来，李零又创新说，认为“这里的‘色’是‘鸟’字之误”。^③

上述种种新解中，真正有说服力的是戴望、王叔岷说和陈剑说。二说中，到底哪个更合理？颜世铉觉得难以取舍，他说，王引之和王叔岷以《吕氏春秋》“骇则举”来解释《论语》“色斯举矣”，认为二者关系密切，“色”通“𪔐”，有骇义；而陈剑则强调《孔丛子》“疑之则举”和《论语》的关系，将“色”读为“疑”，为惊疑之意。若将《孔丛子》“疑之则举”与《吕氏春秋》“骇则举”相对照，则“疑”“骇”也互通，可见二者关系也相近。因此，与其说哪两者比较相近，不妨说《论语》《吕氏春秋》和《孔丛子》三段记载彼此关系密切。^④

就《论语·乡党》篇本章而言，到底“色”是读“𪔐”还是读“疑”，确实难下断语。不过，如果我们将视野放宽一些，就会明白陈剑所说为是，“色斯举矣”还是读为“疑斯举矣”为胜。

郭店楚简与马王堆帛书都有《五行》篇，它们都有这么一段话：“未尝闻君子道，谓之不明；未尝见贤人，谓之不明。闻君子道而不知其君子道也，

① 陈剑：《据战国竹简文字校读古书两则》，《第四届国际中国古文字学研讨会论文集》（香港：香港中文大学中国语言及文学系，2003年10月），第373-381页。

② 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1989年5月，第195、199页。

③ 李零：《丧家狗——我读〈论语〉》，太原：山西人民出版社，2007年5月，第203页。

④ 颜世铉：《〈论语·乡党〉“色斯举矣”小议》。

谓之不圣；见贤人而不知其有德也，谓之不智。”^①

对此，马王堆帛书《五行》篇有逐句的解释：“‘未尝闻君子道，[谓之]不聪’：同之闻也，独不色然于君子道，故谓之不聪。‘未尝见贤人，谓之不明’：同之见也，独不色贤人，故谓之不明。‘闻君子道而不知其君子道也，谓之不圣’：闻君子道而不色然，而不知其天之道也，谓之不圣。‘见贤人而不知其有德也，[谓之]之不智’：见贤人而不色然，不知其所以为之，故谓之不智。”^②

郭店楚简《五行》篇还有：“闻君子道，聪也。……见贤人，明也。”^③马王堆帛书《五行》篇同，但有残损。^④不过，也同样有逐句的解释：“‘闻君子道，聪也’：同之闻也，独色然辨于君子道，聪也。聪也者，圣之藏于耳者也。……‘见贤人，明也’：同[之见]也，独色然辨于贤人，明也。明也者，智之藏于目者。”^⑤

这里“色”字六见，“色然”五见，帛书整理小组的注释是：“色然，改变容色。”^⑥

庞朴将“同之闻也，独不色然于君子道，故谓之不聪”读为“同此闻也，独不色然于君子道，故谓之不聪”，并注曰：“《说文》：‘色，颜气也。’又《公羊传·哀公六年》：‘诸大夫见之，皆色然而骇。’陆德明《释文》曰：‘色然，本又作塉，居委反，惊骇貌。又或作危。’本书诸色然疑皆危然之误。”他将“同之见也，独不色贤人，故谓之不明”读为“同此见也，独不式贤人，故谓之不明”，并注曰：“色疑假为式。《广韵》：‘式，敬也。’《韵会》：‘乘

①③ 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，第150页；国家文物局古文献研究室：《马王堆汉墓帛书〔一〕》，北京：文物出版社，1980年3月，第18页。案：释文有一定改动，下同。

② 国家文物局古文献研究室：《马王堆汉墓帛书〔一〕》，第21页。案：“谓之不圣”前原有“谓人”二字，整理者疑为衍文，故删去。

④ 国家文物局古文献研究室：《马王堆汉墓帛书〔一〕》，第18页。

⑤ 国家文物局古文献研究室：《马王堆汉墓帛书〔一〕》，第21、27页。案：“聪也。聪也者”原作“道者”，据原注释〔六一〕改。

⑥ 国家文物局古文献研究室：《马王堆汉墓帛书〔一〕》，第27页。

而俯首致恭曰式。’《论语·乡党》：‘子见凶服者式之，式负版者。’”^①但后来他改正了将“独不色贤人”读为“独不式贤人”的做法，同时去掉了后注。在前注后又补了一条材料：“《吕氏春秋·有始览·谨听》：‘见贤者而不耸，则不惕于心，则知之不深。’”^②并谓：“耸者，色然也，危然也。”^③

魏启鹏也是将“同之闻也”读为“同此闻也”，其注曰：“色，颜面之色。《说文·九上·色部》：‘色，颜气也。’色然于君子之道，谓闻道则面有齐庄温润之色也。参看《孟子·尽心上》：‘君子所性，仁义礼智根于心。其生色也，睟然见于面。’《注》：‘四者根生于心，色见于面。睟然，润泽之貌也。’又《荀子·大略》：‘德至者色泽洽。’”^④

池田知久将“同之闻也，独不色然于君子道”译为“即使和他人同样地能够听到（君子道），也只有自己不对君子道表示猛然吃惊”，将“同之见也，独不色贤人”译为“即使和他人同样地能够见到（贤人），也只有自己不对贤人表示猛然吃惊”，将“闻君子道而不色然”译为“即使听到君子道也不猛然吃惊”，将“见贤人而不色然”译为“即使见到贤人也不猛然吃惊”^⑤，将“同之闻也，独色然辨于君子道”译为“即使和他人同样地能够听到（君子道），也只有独自猛然注意而懂得君子道”，将“同[之见]也，独色然辨于贤人”译为“即使和他人同样地[能够见到（贤人）]，也只有独自猛然注意而能分辨贤人”。^⑥其注云：“‘色然’，A的‘色然，惊骇貌’之解大概是适宜的。即吃惊而紧张的样子。F、H、S列举《春秋公羊传·哀公六年》的‘诸大夫见之，皆色然而骇’，也是很有帮助の説明。另外，

① 庞朴：《帛书〈五行〉篇校注》，《中华文史论丛》总12辑，上海：上海古籍出版社，1979年10月，第60页。

② 庞朴：《帛书〈五行〉篇研究》，济南：齐鲁书社，1980年7月，第49页。案：引书有脱漏，原文当作：“见贤者而不耸，则不惕于心。不惕于心，则知之不深。”

③ 庞朴：《竹帛〈五行〉篇校注及研究》，台北：台湾万卷楼图书股份有限公司，2000年；《庞朴文集》第二卷《古墓新知》，济南：山东大学出版社，2005年，第137页。

④ 魏启鹏：《德行校释》，成都：巴蜀书社，1991年，第49-50页。

⑤ 池田知久著，王启发译：《马王堆汉墓帛书五行研究》，北京：线装书局，北京：中国社会科学出版社，2005年4月，第307-308页。案：池田日文版原著1993年2月由日本汲古书院出版。

⑥ 池田知久著，王启发译：《马王堆汉墓帛书五行研究》，第327页。

《孔子家语·正论解》有‘季孙色然悟曰，吾诚未达此义’，与本章说、第十八章说中微妙的意思一致。B认为的‘色然，改变容色’，则好像稍有离题。”“‘色’，F怀疑是不是‘式’的假借字，并做了一些考证，但是荒唐无稽的。‘色然’的‘然’字一定是脱漏了，而剩下一个‘色’字。”^①

刘信芳注：“‘色然于君子道’者，闻而知其为君子道，形之于颜面如玉色然。此与《公羊传》之‘色然’略有差异。第九章简13：‘爱则玉色。’或释‘色然’为‘危然’（庞《校注》），非是。魏《校释》云：‘谓闻道则面有齐庄温润之色也。’其说是。”“‘不色贤人’：见贤人而不知其为贤人，不以其有玉色之美也。第十章简14：‘见贤人则玉色。’”“‘色然辨于君子道’：辨别其为君子道，心中温润而颜面为玉色也。”^②

这些解释概括起来，大致有四：一是将“色然”释为“改变容色”，二是将“色然”释为“颜面如玉色然”，三是将“色然”释为“猛然吃惊”，四是将“色然”释为“危然”。但揆之帛书的上下文，这些解释都是不成立的。

帛书《五行》篇有“色然”的句子有六：

（1）“‘未尝闻君子道，[谓之不]聪’：同之闻也，独不色然于君子道，故谓之不聪。”

（2）“‘未尝见贤人，谓之不明’：同之见也，独不色[然于]贤人，故谓之不明。”^③

（3）“‘闻君子道而不知其君子道也，谓之不圣’：闻君子道而不色然，而不知其天之道也，谓之不圣。”

① 池田知久著，王启发译：《马王堆汉墓帛书五行研究》，第310页。案：池田所谓A指马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书〔一〕》，北京：文物出版社，1974年9月；B指国家文物局古文献研究室：《马王堆汉墓帛书〔一〕》，北京：文物出版社，1980年3月；F指庞朴：《帛书〈五行〉篇校注》，《中华文史论丛》总12辑，上海：上海古籍出版社，1979年10月；H指庞朴：《帛书〈五行〉篇研究》，济南：齐鲁书社，1980年7月；S指庞朴：《帛书〈五行〉篇研究》，济南：齐鲁书社，1988年7月。

② 刘信芳：《简帛〈五行〉解诂》，台北：艺文印书馆，2001年12月，第77、83页。

③ “然”据上引池田说补，“于”据第（1）、第（5）、第（6）句补。

(4) “‘见贤人而不知其有德也，[谓]之不智’：见贤人而不色然，不知其所以为之，故谓之不智。”

(5) “‘闻君子道，聪也’：同之闻也，独色然辨于君子道，聪也。聪也者，圣之藏于耳者也。”

(6) “‘见贤人，明也’：同[之见]也，独色然辨于贤人，明也。明也者，智之藏于目者。”

这六句中，第(1)句与第(5)句是一反一正，第(2)句与第(6)句也是一反一正。

这些句子中的所谓“同之闻也”“同之见也”，就是“同之于闻也”“同之于见也”，也就是“同属之于闻也”“同属之于见也”。王充(27—97)《论衡·幸偶》篇有云：“等之金也，或为剑戟，或为锋铍；同之木也，或梁于宫，或柱于桥；俱之火也，或烁脂烛，或燔枯草；均之土也，或基殿堂，或涂轩户；皆之水也，或溉鼎釜，或澡腐臭。”^①“同之闻也”“同之见也”与这里的“等之金也”“同之木也”“俱之火也”“均之土也”“皆之水也”句式相同，意思相近。

第(1)(2)(5)(6)句的四个“独”字，池田知久把它们都译为“独自”，其实有欠妥当。这四个“独”字都是副词，表示范围，从多数中举出一个，相当于“特”。《诗·小雅·北山》：“大夫不均，我从事独贤。”^②《庄子·德充符》：“受命于地，唯松柏独也正，在冬夏青青。”^③“独贤”，特别贤。“独也正”，特别正。

第(5)句、第(6)句的两个“辨”字，原释文作“辩”，池田知久作“辨”，释为“分辨”，而刘信芳训为“辨别”，其实当训为“确定”。《礼记·王制》：“凡官民材，必先论之，论辨，然后使之；任事，然后爵之；位定，

① 文渊阁《四库全书》子部杂家类杂说之属《论衡》卷二。案：这一资料池田文已提及，见池田知久著，王启发译：《马王堆汉墓帛书五行研究》，第331页。

② 文渊阁《四库全书》经部诗类《毛诗注疏》卷二十。

③ 文渊阁《四库全书》子部道家类《庄子注》卷二。

然后禄之。”郑玄（127—200）《注》：“辨，谓考问得其定也。”^①所谓“辨于君子道”，就是“定于君子道”；所谓“辨于贤人”，就是“定于贤人”。

第（1）句“同之闻也，独不色然于君子道，故谓之不聪”，第（5）句“同之闻也，独色然辨于君子道，聪也”，是说“同属之于闻也”，能特别“色然”于君子道、定于君子道的，就是“聪”；不能特别“色然”于君子道的，就是“不聪”。能不能特别“色然”于君子道，是“聪”或“不聪”的标准。显然，“色然”是对君子道的一种肯定性的、倾向性的态度。

第（2）句“同之见也，独不色[然于]贤人，故谓之不明”，第（6）句“同[之见]也，独色然辨于贤人，明也”，是说“同属之于见也”，能特别“色然”于贤人，定于贤人的，就是“明”；不能特别“色然”于贤人的，就是“不明”。能否特别“色然”于贤人，是“明”或“不明”的标准。显然，“色然”是对贤人的一种肯定性的、倾向性的态度。

第（3）句“闻君子道而不色然，而不知其天之道也，谓之不圣”是反说。换成正说就是“闻君子道而色然，而知其天之道也，谓之圣”。由“聪”到“圣”，不但要“闻君子道而色然”，更要“知其天之道也”，这是对第（1）句、第（5）句意思的提升。

第（4）句“见贤人而不色然，不知其所以为之，故谓之不智”也是反说。换成正说就是“见贤人而色然，知其所以为之，故谓之智”。由“明”到“智”，不但要“见贤人而色然”，更要“知其所以为之”，这是对第（2）句、第（6）句意思的深化。

由此可知，帛书《五行》篇的上述六句话，分为两组。第（1）句、第（5）句与第（3）句为一组，是讲“闻君子道”的问题，要由“聪”到“圣”，不但要“色然”，更要“知其天之道也”。第（2）句、第（6）句与第（4）句为一组，是讲“见贤人”的问题，要由“明”到“智”，不但要“色然”，更要“知其所以为之”。但不管是“闻君子道”要由“聪”到“圣”也好，还是“见贤人”要由“明”到“智”也好，“色然”都是必要条件，都是

^① 文渊阁《四库全书》经部礼类礼记之属《礼记注疏》卷十一。

不可或缺的。因此，这里的“色然”必定是对“君子道”、对“贤人”的一种肯定性的、倾向性的态度，绝非“改变容色”或“颜面如玉色然”“猛然吃惊”“危然”之类的意思，这非常明显。

那么，帛书《五行》篇上述句子中的“色然”到底有什么含义？我们先从庞朴的思路谈起。

庞朴1979年的校注本提出：“色疑假为式。《广韵》：‘式，敬也。’《韵会》：‘乘而俯首致恭曰式。’《论语·乡党》：‘子见凶服者式之，式负版者。’”但他在后来的注释中舍弃了这一说法，这是正确的。因为这里所谓有“敬”义的“式”，是“轼”字的假借，所以这里的“敬”，是特指以手抚轼表示敬意的一种礼节，而非一般意义上的“敬”。《汉书·薛宣传》：“礼，下公门，式路马，君畜产且犹敬之。”颜师古（581—645）《注》：“过公门则下车，见路马则抚式，盖崇敬也。”^①就是明证。池田知久以为庞说“荒唐无稽”，亦不无道理。

庞朴读“色”为“式”虽然不能成立，但他以“色”有“敬”义应该是从帛书文义出发的，值得注意。在1980年的注本中，庞朴又引证《吕氏春秋·有始览·谨听》的一条材料：“见贤者而不耸，则不惕于心。不惕于心，则知之不深。”^②后来又添注曰：“耸者，色然也，危然也。”

案：庞氏的引文很好，但他的解释却完全是错误的。上引《吕氏春秋》文，许维通（1900—1950）《集释》引王念孙（1744—1832）曰：“耸，敬也。”^③此“耸”通“竦”，是恭敬、肃敬义。《国语·周语下》：“身耸除洁，外内齐给，敬也。”^④王引之《述闻》：“家大人曰：耸，敬貌。故曰‘身耸除洁，敬也。’《贾子·礼容·语》篇作‘身恭除洁’，‘恭’亦敬也。‘耸’字本作‘竦’。《说文》：‘竦，敬也。’张衡《思玄赋》曰：‘竦余身而顺止兮，遵绳墨而不跌。’‘竦余身’即此所谓‘身耸’也。《楚语》曰：‘昔殷武丁能耸其德。’

① 文渊阁《四库全书》史部正史类《前汉书》卷八十三。

② 案：庞氏原引文有误，此为笔者改正之文。

③ 许维通：《吕氏春秋集释》卷十三，北京：中国书店，1985年，第17页。

④ 文渊阁《四库全书》史部杂史类《国语》卷三。

韦昭《注》曰：‘耸，敬也。’”^①

《吕氏春秋·有始览·谨听》的“见贤者而不耸，则不惕于心。不惕于心，则知之不深”与帛书《五行》篇“见贤人而不色然，不知其所以为之，故谓之不知”文义非常接近。“见贤者而不耸”同于“见贤人而不色然”，“知之不深”近于“不知”。既然“不耸（竦）”是“不敬”，那么“色然”就应该是恭敬、肃敬的意思。

“色”本身没有敬的意思，但从上文的讨论可知，《论语·乡党》篇“色斯举矣”之“色”可读为“疑”。“疑”也没有敬的意思，但从“疑”得声的“𦣻”字却值得注意。《史记·龟策列传》：“求之于白蛇蟠杆林中者，斋戒以待，𦣻然，状如有人来告之。”唐司马贞《索隐》：“𦣻，音疑。言求龟者斋戒以待，恒𦣻然也。”^②清吴任臣（1628—1689）《字汇补·言部》：“𦣻，齐敬貌。”^③可见，“𦣻”有敬义无疑。

与“𦣻”同源的“嶷”义为高耸貌。陶潜（365—427）《感士不遇赋》：“山嶷嶷而怀影，川汪汪而藏声。”^④也有高尚、杰出义。《史记·五帝本纪》：“其色郁郁，其德嶷嶷。”司马贞《索隐》：“嶷嶷，德高也。”^⑤《南史·蔡廓传附蔡搏》：“搏风骨鲠正，气调英嶷，当朝无所屈让。”^⑥“嶷嶷”能形容道德高尚，其同源字“𦣻”有崇敬义自然也不值得奇怪。

准此，我们可以回到帛书的文句中进行检核：

第（1）句“同之闻也，独不色然于君子道，故谓之不知”，可以读为“同之闻也，独不𦣻然于君子道，故谓之不知”。是说“同属之于闻也”，不能独敬“君子道”，不能对“君子道”特别崇敬的，就叫做“不知”。

第（2）句“同之见也，独不色[然于]贤人，故谓之不明”，可以读为“同

① 王引之：《经义述闻·国语上》第二十，《续修四库全书》第175册，第66页。

② 文渊阁《四库全书》史部正史类《史记》卷一百二十八。

③ 吴任臣：《字汇补》西集，《续修四库全书》第233册，第666页。案：《论语·乡党》：“虽蔬食、菜羹、瓜、祭，必齐如也。”何晏《集解》引孔安国曰：“齐，严敬貌。三物虽薄，祭之必敬也。”

④ 文渊阁《四库全书》集部别集类汉至五代《陶渊明集》卷六。

⑤ 文渊阁《四库全书》史部正史类《史记》卷一百二十八。

⑥ 文渊阁《四库全书》史部正史类《南史》卷二十九。

之见也，独不凝[然于]贤人，故谓之不明”。是说“同属之于见也”，不能独敬“贤人”，不能对“贤人”特别崇敬的，就叫做“不明”。

第(3)句“闻君子道而不色然，而不知其天之道也，谓之不圣”，可以读为“闻君子道而不凝然，而不知其天之道也，谓之不圣”。是说听到了“君子道”而不崇敬，不知道“君子道”就是“天之道”的，就叫做“不圣”。

第(4)句“见贤人而不色然，不知其所以为之，故谓之不智”，可以读为“见贤人而不凝然，不知其所以为之，故谓之不智”。是说见到了“贤人”而不崇敬，不知道“贤人”之所以成为“贤人”的原因，就叫做“不智”。

第(5)句“同之闻也，独色然辨于君子道，聪也”，可以读为“同之闻也，独凝然辨于君子道，聪也”。是说“同属之于闻也”，能特别崇敬“君子道”，选定“于君子道”的，就是“聪”。

第(6)句“同[之见]也，独色然辨于贤人，明也”，可以读为“同[之见]也，独凝然辨于贤人，明也”。是说“同属之于见也”，能特别崇敬“贤人”，选定“贤人”的，就是“明”。

以上的六个“色”字读为“凝”，训为“敬”，皆文从字顺。可见“色然”的本字当为“凝然”，也就是崇敬的样子。如果读为“歔然”，训为惊恐的样子，上述六句没有一句能读通。而且，从“畜”得声的字，没有一个有“敬”义的。以此来看《论语·乡党》篇的“色斯举矣”，“色”读为“歔”显然不如读为“凝”。

《论语》其他篇的用例也能支持这一释读。

《为政》篇有一段著名的话：

子夏问孝。子曰：“色难。有事，弟子服其劳；有酒食，先生馔。曾是以孝乎？”^①

此“色难”素来有两解。包咸（前6—65）曰：“色难者，谓承顺父母

① 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷二。

颜色乃为难。”马融曰：“承顺父母颜色，乃为孝也。”邢昺《疏》同。^①皇侃《义疏》：“‘色’谓父母颜色也。言为孝之道，必须承奉父母颜色，此事为难，故曰‘色难’也。”^②这里，“色”是指父母的容色。郑玄《注》则作：“和颜悦色，是为难也。”^③这里，“色”却是指儿子侍奉父母时的容色。后来的注家多取郑说，如朱熹^④、钱穆、杨伯峻等古今名家都如此。因为“既是问孝，当直就子言。且前解必增字说之始可通”^⑤，“应该说为‘侍色为难’，不该简单地说是‘色难’”。^⑥也就是说，包咸、马融的“承顺”二字是增字解经，原本无。这是很有道理的。

但是将“色”训为“和颜悦色”也属增字解经。《说文·色部》：“色，颜气也。”段玉裁（1735—1815）注：“颜者，两眉之间也。心达于气，气达于眉间，是之谓色。”^⑦“色”可谓之“颜色”，可谓之“容色”，但绝不能谓之“和”，绝不能谓之“悦”。所以，“和颜悦色”说和“承顺父母颜色”说在训诂上的错误可以说是以五十步笑百步。

今人黄群建看到了“色”字解释上的困境，转而在“难”字上做起了文章。他提出，本章之“难”通“懃”。《诗·小雅·桑扈》：“不戢不难，受福不那。”马瑞辰《毛诗传笺通释》：“难，当读为懃。”《尔雅·释诂》：“难，惧也。”《诗·商颂·长发》：“不懃不竦，百禄是总。”《毛传》：“难，恐；竦，惧也。”《荀子·君道》：“君子恭而不难，敬而不巩。”“难”与“巩（恐）”互义见义，王引之曰：“难读《诗》‘不懃不竦’之‘懃’。”“色难”谓颜色有敬畏之神情。本章所谓“有事，弟子服其劳，有酒食，先生撰”，即“养口体”之事。在孔子看来，这些养亲之事是一般人都可以做到的，谈不上是“孝”，只有进而有敬畏之心情，方才叫真正的“孝”。^⑧裴传永进而认

① 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷二。

② 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语集解义疏》卷一。

③ 《诗·凯风·疏》引，文渊阁《四库全书》经部诗类《毛诗注疏》卷三。

④ 文渊阁《四库全书》经部四书类《四书章句集注·论语集注》卷一。

⑤ 钱穆：《论语新解》，第33-34页。

⑥ 杨伯峻：《论语译注》，第16页。

⑦ 段玉裁：《说文解字注》卷九上，《续修四库全书》第206册，第520页。

⑧ 黄群建：《〈论语〉札记三则》，《古汉语研究》第2期，1989年，第48页。

为,“色”即是面色、神情之意,“难”则是一个假借字,具体地说,是“懋”字的假借。《说文·心部》解释说:“懋,敬也。从心,难声。”《字汇·心部》解释说:“懋,恭也。”把“色难”解为“色懋”,取其容色恭敬之意,则孔子答子夏“问孝”语扞格不通的问题即可迎刃而解了。^①

案黄、裴说释“色难”注意到了“敬”,是一大进步。《为政》上章:“子游问孝。子曰:‘今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养;不敬,何以别乎?’”^②《礼记·坊记》也载:“子云:‘小人皆能养其亲,君子不敬,何以辨?’”^③孔子言“孝”都是突出“敬”,都是以“敬”为重点。但黄、裴说也有问题。“子夏问孝”者,“盖问孝孰为难”,如果孔子回答的是“色懋”,容色敬畏、恭敬,恐怕不得其要领。因为“容色”如何在诸孝行中并非最为重要,比较起来,“色敬”不如“心敬”,“心敬”才是最难的。所谓“诚于中”才能“形于外”(《礼记·大学》),外在的“容色恭敬”是由内在的“心敬”决定的。因此,黄、裴说也不可信。

笔者认为,“色难”之“色”当读为“懋”,训为“敬”。所谓“色难”,就是“懋难”,是说为孝之道,难就难在一个敬字,敬最为重要。这与《为政》上章、《礼记·坊记》篇“不敬,何以别乎”“不敬,何以辨”的意思如出一辙。只是一称“敬”,一称“懋”而已。

《论语·学而》篇还有一段名言:

子夏曰:“贤贤,易色;事父母,能竭其力;事君,能致其身;与朋友交,言而有信。虽曰未学,吾必谓之学矣。”^④

这段话的“贤贤易色”也颇为难解。

皇侃《义疏》:“凡人之情莫不好色而不好贤,今若有人能改易好色之心以好于贤,则此人便是贤于贤者,故云‘贤贤易色’也。”^⑤邢昺《疏》

① 裴传永:《〈论语〉“色难”新解》,《孔子研究》,第4期,2000年,第121-122页。

② 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷二。

③ 文渊阁《四库全书》经部礼类礼记之属《礼记注疏》卷五十一。

④ 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷一。

⑤ 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语集解义疏》卷一。

也说：“易，改也。色，女人也。女有姿色，男子悦之，故经传之文通谓女人为色。人多好色不好贤者，能改易好色之心以好贤，则善矣，故曰‘贤贤易色’也。”^①朱熹《集注》说同：“贤人之贤，而易其好色之心。”^②这是以“易”为“改易”，以“色”为“好色之心”。

皇侃《义疏》又引一通云：“言若欲尊重此贤人，则当改易其平常之色，更起庄敬之容也。”^③黄怀信：“见到贤者而改变其容色，正是见贤思齐、谦虚向善和好学上进的表现，故曰亦谓之学矣。”^④高尚榘认为，即“尊重贤德之人，应改易平常之容色为尊重之容色”。^⑤这是以“色”为“容色”。

《汉书·李寻传》引《论语》“贤贤易色”颜师古《注》：“贤贤，尊上贤人；易色，轻略于色，不贵之也。”^⑥清人焦袁熹（1661—1736）曰：“是读‘易’为‘轻易’之‘易’。不用旧解者，取女宫在后之义，不得不然。”^⑦宋翔凤（1779—1860）、刘宝楠（1791—1855）等皆取此义。^⑧杨伯峻《译注》本颜《注》，也“把‘易色’解为‘不重容貌’”。^⑨这是以“易”为“轻易”“轻视”，以“色”为“姿色”“女色”。

以“色”为“好色之心”属于增字解经，不足为训。其实质是以“色”为“女色”。黄怀信说：“下言‘能竭其力’‘能致其身’，皆紧承其上，就事父母、事君而言。而此作轻略女色，则与‘贤贤’无直接关系，且轻女色与学亦不相涉。见‘色’之不应释为女色也。”^⑩高尚榘也说：“‘色’，不是指妻子，若是指妻子的话，依下文‘父母’‘君’‘朋友’之行文风格，必会点明‘妻子’。再者，儒家重德，把对待贤者的态度放在首位，是符

① 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷一。

② 文渊阁《四库全书》经部四书类《四书章句集注·论语集注》卷一。

③ 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语集解义疏》卷一。

④ 黄怀信：《论语新校释》，西安：三秦出版社，2006年，第7页。

⑤ 高尚榘主编：《论语歧解辑录》，北京：中华书局，2011年6月，第17页。

⑥ 文渊阁《四库全书》史部正史类《前汉书》卷七十五。

⑦ 文渊阁《四库全书》经部四书类《此木轩四书说》卷二。

⑧ 刘宝楠：《论语正义》卷一，北京：中华书局，1990年3月，第20页。

⑨ 杨伯峻：《论语译注》，第6页。

⑩ 黄怀信：《论语汇校集释》，上海：上海古籍出版社，2008年8月，第56页。

合儒家思想的。如果把‘色’理解为妻子，则是把对妻子的态度放在了对待父母的态度之前，显然是悖理的。”^① 这些分析都言之有理。可见，将“易色”解为“不重女色”并不可取。

但将“色”释为“容色”也有问题。“易色”可以释为“改易容色”，但“改易容色”并不能表现“贤贤”，因为“改易容色”既可“改易平常之容色为尊重之容色”，也可“改易尊重之容色为平常之容色”。将“易色”释为“改易平常之容色为尊重之容色”，实属过度诠释，不足以服人。

笔者认为“贤贤易色”是讲尊贤的问题。《吕氏春秋·有始览·谨听》的“见贤者而不耸，则不惕于心。不惕于心，则知之不深”和帛书《五行》篇的“见贤人而不色然，不知其所以为之，故谓之不智”正可参考。

帛书《五行》篇说“见贤人”要“色（譊）然”，也就是从心里崇敬，才能称得上“智”。《吕氏春秋·有始览·谨听》说“见贤者”要“耸（竦）”，也就是“敬”，才能“惕于心”；只有对“贤者”“惕于心”，才会对“贤者”“深知”而“师法之”。^②

这里的“惕”，许维通《集释》^③、陈奇猷《校释》^④、王利器《注疏》^⑤皆从王念孙“惕犹动也”说，张双棣等《译注》也说“惕：与动义近”，并将“惕于心”译为“动心”。^⑥（案：“惕”训为“动”，不如训为“爱”。）《说文·心部》：“惕，敬也。从心，易声。”^⑦《广韵·锡韵》：“惕，爱也。”^⑧《尔雅·释训》：“惕惕，爱也。”^⑨郭璞（276—324）《注》：“《诗》云‘心焉惕惕’，《韩诗》以为悦人，故言爱也。”^⑩《汉书·叙传》：“娣娣公主，乃女乌孙。”颜

① 高尚榘主编：《论语歧解辑录》，第17页。

② 高诱注：“不深知贤者师法之也。”见王利器：《吕氏春秋注疏》，成都：巴蜀书社，2002年，第1323页。

③ 许维通：《吕氏春秋集释》卷十三，第17页。

④ 陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海：上海古籍出版社，2002年，第716页。

⑤ 王利器：《吕氏春秋注疏》卷第十三，第1323页。

⑥ 张双棣等：《吕氏春秋译注》，北京：北京大学出版社，2000年9月，第360、361页。

⑦ 丁福保：《说文解字诂林》，北京：中华书局，1988年，第10527页。

⑧ 文渊阁《四库全书》经部小学类韵书之属《重修广韵》卷一。

⑨ 文渊阁《四库全书》经部小学类训诂之属《尔雅注疏》卷三。

师古《注》引孟康曰：“娒娒、惕惕，爱也。”^①《书·盘庚》“不惕予一人”，孙星衍（1753—1818）《今古文注疏》引《尔雅》郭《注》引《韩诗》云：“惕惕，悦也。”^②可见，“惕于心”也就是从心里喜爱。

由此看《论语·学而》篇的“贤贤易色”，“易”当读为“惕”，训为“爱”“悦”，也就是喜爱；“色”则像《为政》篇“色难”之“色”、帛书《五行》篇“色然”之“色”一样，与“容色”“姿色”无关，当读为“𡙇”，训为“敬”。所谓“贤贤易色”，是说“贤贤”，就要喜爱之，敬重之。《吕氏春秋·有始览·谨听》“见贤者而不耸（竦），则不惕于心；不惕于心，则知之不深”则是反说“见贤者而不竦（敬）”，就不是从心里喜爱“贤者”；不是从心里喜爱“贤者”，就是对“贤者”“知之不深”。“耸（竦）”即“色（𡙇）”，“惕于心”也就是“易（惕）”。对“贤者”能够见贤思齐，能够喜爱之，敬重之，有了这种态度，“虽曰未学，吾必谓之学矣”，虽然没有“学”的名义，但子夏认为这才是真正的“学”。

《论语·学而》篇“易色”当读为“惕𡙇”，《为政》篇的“色难”当读为“𡙇难”，帛书《五行》篇的六个“色然”当读为“𡙇然”，以此看《论语·乡党》篇的“色斯举矣”，“同之”，“骇”也，“色”读“疑”显然比读“猷”要好。

帛书《五行》篇《说》部与《论语·学而》等篇“色”字的这种特殊用法提醒我们，两者的渊源值得注意。柳宗元（773—819）认为《论语》“卒成其书者，曾氏之徒也”。^③而帛书《五行》篇《说》部则两称“世子曰”，显然帛书《五行》篇《说》部与“世子”有密切的关系。帛书整理小组注〔六八〕曰：《汉书·艺文志》儒家下有“《世子》二十一篇”。原注：“名硕，陈人也。七十子之弟子。”又《论衡·本性》：“周人世硕，以为人性有善有恶。……性各有阴阳，善恶在所养焉。……作《养书》一篇。”世硕，盖周代陈地人。^④帛书《五行》篇的抄者和《论语》的抄者一样，都喜欢

① 文渊阁《四库全书》史部正史类《前汉书》卷一百下。

② 孙星衍：《尚书今古文注疏》卷六，北京：中华书局，1986年，第226页。

③ 柳宗元：《论语辩》，《柳河东集》卷四，上海：上海人民出版社，1974年，第69页。

④ 国家文物局古文文献研究室：《马王堆汉墓帛书〔一〕》，第27页。

把“𦣻”或“疑”写成“色”，郭店楚简《语丛一》的抄者也是如此，喜欢“色”“矣”通用。由此看，帛书《五行》篇的《说》部成书也不会太晚，也应该是先秦时代的作品；《论语》的流传与帛书《五行》篇《说》部的作者也应有密切的关系，“曾氏之徒”与作为“七十子之弟子”的世硕也应该很接近。池田知久极力主张帛书《五行》篇的“杂家倾向”，反对其为思孟学派的作品^①，从其“色然”说来看，显然是不能成立的。

与“色斯举矣”的聚讼不已不同，《论语·乡党》篇“翔而后集”一句的解释则自古以来波澜不惊。魏人周生烈曰：“回翔审观而后下止也。”^②以后的皇侃《义疏》、邢昺《疏》、朱熹《集注》也皆本此。杨伯峻因而译为：“盘旋一阵，又都停在一处。”^③是以“翔”为“回翔”“盘旋”，以“集”为“下止”“停落”。

案：以“翔”为“回翔”看起来文从字顺，由“举”而“翔”而“集”，都是描写“山梁雌雉”的起落。但是从下文孔子的“时哉时哉”之叹，可知“色斯举矣，翔而后集”这些行为，表现的是“山梁雌雉”的知“时”。“色（疑）斯举矣”，“山梁雌雉”受惊则飞走，可说是知“时”。但“翔而后集”，知“时”的意思却不明显。我们知道，“色（疑）斯举矣”与“翔而后集”是对举的。“举”与“集”，一起一落，是反义词；但“色（疑）”与“翔”却不能说是反义词。“山梁雌雉”为什么要“举”？是因为“色（疑）”，受到了惊骇。为什么要“集”？我们不能说是因为“翔”。所谓这里的“翔”看起来文从字顺，实质大有问题。

笔者认为，“翔而后集”之“翔”当读为“祥”。“翔”“祥”上古音皆为阳部邪母，文献中经常通用。《周易·丰·小象传》：“天际翔也。”陆德明《音义》：“‘翔’，郑、王肃作‘祥’。”^④唐李鼎祚《周易集解》同^⑤，吕祖

① 池田知久著，王启发译：《马王堆汉墓帛书五行研究》，第60-65页。

② 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语集解义疏》卷五。

③ 杨伯峻：《论语译注》，第115页。

④ 文渊阁《四库全书》经部易类《周易注疏》卷九。

⑤ 文渊阁《四库全书》经部易类《周易集解》卷十一。

谦（1137—1181）《周易音训》：“晁氏曰：‘孟亦作祥。’”^①《周易·履》：“上九：视履考祥，其旋元吉。”^②帛书本“祥”作“翔”。^③

“祥”有善、顺义。《尔雅·释诂上》：“祥，善也。”^④《说文·示部》：“祥，一云善。”^⑤《诗·大雅·大明》：“大邦有子，倪天之妹。文定其祥，亲迎于渭。”毛《传》：“祥，善也。”^⑥《国语·楚语上》：“故先王之为台榭也，榭不过讲军实，台不过望氛祥。”韦昭（204—273）《注》：“凶气为氛，吉气为祥。”^⑦《汉书·刘向传》：“由此观之，和气致祥，乖气致异；祥多者其国安，异众者其国危。”^⑧《淮南子·泛论》：“天下岂有常法哉？当于世事，得于人理，顺于天地，祥于鬼神，则可以正治矣。”高诱注：“祥，顺也。”^⑨这一意义上的“祥”，完全可以说是“色（疑）”的反义词。所以，“色斯举矣，翔而后集”当读作“疑斯举矣，祥而后集”。是说“山梁雌雉”看到危机临近、受到惊骇就飞走，感到环境祥和、安全后才又停落下来。皇侃《义疏》引虞喜（281—356）曰：“去危就安，当如雉也。”^⑩“去危”即“色（疑）斯举矣”，“就安”即“翔（祥）而后集”。孟子（前372—前289）谓：“知命者不立于岩墙之下。”^⑪习凿齿（328—383）云：“识时务者，在乎俊杰。”^⑫“山梁雌雉”“疑斯举矣，祥而后集”，知道审时度势，避凶就吉，孔子许之以“时哉时哉”，理所当然。

“曰”的主语古注皆认定为孔子，今人黄瑞云进而以为“‘曰’上脱‘子’

① 黄灵庚、吴战垒主编：《吕祖谦全集》第二册，杭州：浙江古籍出版社，2008年，第45页。

② 文渊阁《四库全书》经部易类《周易注疏》卷三。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆帛书〈六十四卦〉释文》，《文物》1984年3期，第1页。

④ 文渊阁《四库全书》经部小学类训诂之属《尔雅注》卷上。

⑤ 文渊阁《四库全书》经部小学类字书之属《说文解字》卷一上。

⑥ 文渊阁《四库全书》经部诗类《毛诗注疏》卷二十三。

⑦ 文渊阁《四库全书》史部杂史类《国语》卷十七。

⑧ 文渊阁《四库全书》史部正史类《前汉书》卷三十六。

⑨ 文渊阁《四库全书》子部杂家类杂学之属《淮南鸿烈解》卷十三。

⑩ 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语集解义疏》卷五。

⑪ 文渊阁《四库全书》经部四书类《孟子注疏》卷十三上。

⑫ 《三国志·蜀志·诸葛亮传》裴松之注引晋习凿齿《襄阳记》，见文渊阁《四库全书》史部正史类《三国志·蜀志》卷五。

字”。^①黄怀信说同。^②周乾淦对主语为孔子说有所怀疑^③，李零则认为主语为子路。^④程石泉更谓：“此节‘曰’字，不知何人所说。”^⑤案：《文选·枚乘〈七发〉》“山梁之餐”李善《注》引郑玄曰：“《论语》：‘子曰：山梁雌雉，时哉时哉！’孔子山行，见一雌雉，食其梁粟。”^⑥是“曰”上有“子”字，清人翟灏早已指出。^⑦而且下文又称“孔子山行，见一雌雉”，进一步说明见到“山梁雌雉”“疑斯举矣，祥而后集”而发“时哉时哉”之叹的为孔子。因此，怀疑说是难以成立的。

“子路共之”之“共”，何晏（？—249）注为“共具”，邢昺《疏》也说：“共，具也。”^⑧实是以“共”为“供”。皇侃《义疏》则直接作“供”，曰：“云‘子路供之’者，子路不达孔子‘时哉时哉’之叹，而谓叹‘雌雉’是时月之味，故驰逐驱拍，遂得‘雌雉’，煮熟而进以供养孔子，故云‘子路供之’也。”又引虞喜曰：“‘供’犹‘设’也。言子路见雉在山梁，因设食物以张之。”^⑨这是说“共”的本字为“供”，义为供养。清人钱坫（1744—1806）指出：“《吕氏春秋》曰：‘子路擒雉，而复释之。’此‘共之’之义。”^⑩李零：“‘擒雉’之‘擒’，指张罗设食，覆而取之，就是解释这两句话。”^⑪那么，“子路共之”就不是子路“得‘雌雉’，煮熟而进以供养孔子”，而是子路“张罗设食，覆而取”“雌雉”了。

宋人蔡节谓：“共，拱手也。”^⑫钱穆解为“竦手上拱作敬意”^⑬，商承祚译

① 黄瑞云：《〈论语〉“色斯举矣”章确解》，《黄冈师专学报》第2期，1996年。

② 黄怀信：《论语汇校集释》，第946页。

③ 周乾淦：《〈论语〉三题》，《天津师范大学学报（社会科学版）》第1期，1986年。

④ 李零：《丧家狗——我读〈论语〉》，第204页。

⑤ 程石泉：《论语读训——附庸庸改错》，第183页。

⑥ 萧统编，李善注：《文选》卷三十四，上海：上海古籍出版社，1986年，第1564页。案：文渊阁《四库全书》本《文选》李善注无“子”字。

⑦ 翟灏：《四书考异》下编卷一二，《续修四库全书》第167册，第237页。

⑧ 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷十。

⑨ 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语集解义疏》卷五。

⑩ 钱坫：《论语后录》卷三，《续修四库全书》第154册，第264页。

⑪ 李零：《丧家狗——我读〈论语〉》，第203页。

⑫ 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语集说》卷五。

⑬ 钱穆：《论语新解》，第269页。

为“肃然拱手”^①，杨朝明《诠解》也作“向野鸡拱拱手”。^②

刘宝楠虽然也认为“作‘拱’是也”，但他却据《吕氏春秋·季秋纪·审己》篇“子路擒雉而复释之”说和高诱《注》“所得者小，不欲夭物，故复释之”，以“拱”为“执”，也就是捕捉。他说：“‘擒’即是‘拱’。《尔雅·释诂》：‘拱，执也。’意者雉正倦飞，子路擒而执之。”^③

胡文辉在刘说基础上又进一步，谓：“‘共’字其实也有作‘执’之义来使用的：《周易》遯六二：‘执之用黄牛之革，莫之胜说。’马王堆帛书本‘执’正作‘共’。又，革初九：‘巩用黄牛之革。’帛书本‘巩’作‘共’。由此可见，‘子路共之’也就是‘子路执之’或‘子路巩之’的意思。《吕氏春秋·审己篇》‘故子路擒雉而复释之’正是由《论语》‘子路共之’这一句而来，亦足以证明‘共’就是执（捕捉）的意思。子路出身微贱，性格豪放，亦宜有此捉野鸡的行为。而杨伯峻《论语译注》译作‘拱拱手’显然是不对的。”^④

程石泉认为“共”字应为“哄”字，意谓子路口作声以驱逐之。^⑤蒋沛昌也将“共”读为“哄”，训为起哄、吆喝。^⑥黄怀信则谓：“拱，合手以轰赶之。”^⑦

以上诸说中，刘宝楠、胡文辉说最有价值，但问题也有。季旭升说：帛书本“共之用”，“共”应读为“拳”（音拱，然与拱不同字）。《说文》卷十二下《手部》：“拳，两手共同械也。从手、共声。”甲骨文有“𠂔”字（见《甲骨文编》307号、《甲骨文字诂林》2600号），王襄释“执”、朱芳圃释“拳”（俱参《甲骨文字诂林》），二说皆有理，“拳”“执”同义。《国语·吴语》“拥铎拱稽”，韦昭注：“拱，执也。”字当作“拳”。《荀子·荣辱》

① 商承祚：《“色斯举矣……”新论》，《中山大学学报（社会科学版）》第3期，1963年，第73-75页。

② 杨朝明：《论语诠解》，扬州：广陵书社，2008年，第98-99页。

③ 刘宝楠：《论语正义》卷十，第435页。

④ 胡文辉：《〈论语·乡党〉“色斯举矣”解》，《中国早期方术与文献丛考》，第16-17页。

⑤ 程石泉：《论语读训——附学庸改错》，第183页。

⑥ 蒋沛昌：《论语今释》，长沙：岳麓书社，1999年，第253页。

⑦ 黄怀信：《论语汇校集释》，第950页。

“受小共大共”，杨倞注：“共，执也。”“共”盖“拳”之省，与帛书《易经》作“共”同。^①其说是。如此，《尔雅·释诂》所谓“拱，执也”之“拱”，其实也当作“拳”。

依此，“子路共之”当作“子路拳之”，也就是“子路执之”，指子路用双手去捕捉、去抓捕“雌雉”。子路听孔子赞叹“山梁雌雉”知“时”，生性顽皮的他有心想试验一下，就用双手去捕捉，看看“雌雉”是否真的知“时”，是否真的能“疑斯举矣，祥而后集”。“子路拳之”写的、表现的就是子路的这一心理。所谓“拳之”表现的不是已然之事，不是说子路已经抓到了“雌雉”，而是说子路想去抓“雌雉”，“拳之”是打算，表现的是未然之事，还并没有成为现实。

“三嗅而作”一句也是自古以来的大难题。

何晏《集解》：“非本意，不苟食，故三嗅而作。作，起也。”^②皇侃《义疏》：“云‘三嗅而作’者，‘嗅’谓鼻歆翕其气也；‘作’，起也。子路不达孔子意，而供此熟雉，乖孔子本心。孔子若直尔不食，则恐子路生怨；若遂而食之，则又乖我本心。故先三嗅气而后乃起，亦如得食、不食之闲也。”^③是说孔子不食子路贡献上来的“熟雉”，认为子路误会了自己的意思，但又不好扫子路的面子，所以只闻了闻“熟雉”的香气就起身走了。^④“嗅”是“以鼻吸气”，也就是闻味道的意思。

蔡节以为“嗅”疑作“叹”，是“感难之去就得时，所以三叹而作也”。^⑤

朱熹《集注》引晁氏曰：“石经‘嗅’作戛，谓雉鸣也。”^⑥商承祚从之，

① 季旭升主编：《〈上海博物馆藏战国楚竹书（三）〉读本》，台北：万卷楼图书股份有限公司，2005年10月，第80-81页。

② 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语注疏》卷十。

③ 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语集解义疏》卷五。

④ 林语堂《论孔子的幽默》（台北《“中央”日报》，1969年）云：“子路见机说这只母鸡，来的正巧，打下来奉献给孔夫子。孔夫子嗅了三嗅，嫌野鸡的气味太腥，就站起来，不吃也罢。”（转引自程石泉：《论语读训——附学庸改错》，第183页）也是在皇侃《义疏》说的基础上进行发挥。

⑤ 文渊阁《四库全书》经部四书类《论语集说》卷五。

⑥ 文渊阁《四库全书》经部四书类《四书章句集注·论语集注》卷五。

谓：“叫了三声，惊飞而去。”^①

朱熹《集注》又引刘聘君曰：“嗅，当作𦐇，古阡反。张两翅也。见《尔雅》。”^②清人江声（1721—1799）说同。^③杨伯峻因而译为“它们又振一振翅膀飞去了”。^④

王夫之（1619—1692）认为：“此‘三嗅’当作𦐇，音古阡切。𦐇从目从犬。犬之瞻视，头伏而左右顾，鸟之惊视也亦然，故郭璞谓‘张两翅𦐇𦐇然’，谓左右屡顾而张翅欲飞也。若谓张翅为𦐇，则鸟之将飞，一张翅而即翀举，岂待三哉？”^⑤刘宝楠也说：“‘𦐇’字从目从犬，《说文》训‘犬视’，亦惊顾之意，其字与‘臭’相似，故沿讹为‘臭’。《唐石经》‘臭’字左旁加口作‘嗅’，则后人所改。《五经文字》此字尚作‘臭’。”^⑥钱穆亦主此说，谓“嗅，本作臭，当是𦐇字，从目从犬，乃犬视貌。借作鸟之惊视。雉见子路上拱其手，疑将篡己，遂三𦐇而起飞。言三𦐇者，惊疑之甚，此即所谓见几而作”，并译作：“那雌雉转睛三惊视，张翅飞去了。”^⑦

这几种说法中，谓“嗅”字为“叹”“戛”“𦐇”之讹者，都属改字解经，难以为信。何晏、皇侃等古注以“嗅”为闻值得肯定，但他们的理解却出了问题。“三嗅而作”的主语并非孔子，而是“山梁雌雉”。所谓“三”者，形容“山梁雌雉”之“嗅”是多次，是在不断地进行。“子路拳之”，子路试图去用双手去捕捉，“山梁雌雉”在嗅嗅闻闻间猛地感觉到有危机来临，闻到了危险的气息，就振翅飞走了。子路的试验证明孔子所言不虚，“山梁雌雉”果然“疑斯举矣，翔而后集”，确实是知时。

综上所述，《论语·乡党》篇的“色斯举矣，翔而后集。曰：‘山梁雌雉，

① 商承祚：《“色斯举矣……”新论》，《中山大学学报（社会科学版）》第3期，1963年，第73-75页。

② 文渊阁《四库全书》经部四书类《四书章句集注·论语集注》卷五。

③ 江声：《论语笺疏》卷中，《琳琅秘室丛书》本，第13页。

④ 杨伯峻：《论语译注》，第115页。

⑤ 王夫之：《四书稗疏》，《船山全集》第6册，长沙：岳麓书社，1996年，第38-39页。

⑥ 刘宝楠：《论语正义》卷十，第435页。

⑦ 钱穆：《论语新解》，第269页。

时哉时哉！’子路共之，三嗅而作”章当作：

疑斯举矣，祥而后集。[子]曰：“山梁雌雉，时哉时哉！”子路拳之，三嗅而作。

译成现代汉语就是：

惊恐就飞走，感到安全后才又停落下来。孔子感慨道：“这些山间堤堰上的母野鸡，得其时呀！得其时呀！”子路想用双手去抓，母野鸡嗅了嗅，感到危险，就猛地飞走了。

2013年7月写于台湾大学修齐会馆

《论语·宪问》篇“欲寡其过而未能也” 说辨证

——兼论“君子道者三”章“我无能焉”的释读

蘧伯玉（前 585—前 484 以后）是春秋时期卫国的贤大夫，是孔子（前 551—前 479）最为尊敬的同时代政治家。^①《论语》一书关于蘧伯玉的记载有二。一是《论语·卫灵公》篇孔子赞其为“君子”，说他：“邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。”^②政治清明就出来做官，“兼济天下”；政治黑暗就可以把自己的本领收藏起来，“独善其身”。为政既坚持原则，又识时务，懂得进退。这里的释读，并无问题。但另一处《宪问》篇的记载，却颇值得讨论。

蘧伯玉使人于孔子。孔子与之坐而问焉，曰：“夫子何为？”对曰：“夫子欲寡其过而未能也。”使者出。子曰：“使乎！使乎！”^③

二十世纪七十年代河北定州八角廊出土的汉简本《论语》有此章的残简，释文作：“……人使于孔子 391……使者出。子曰：使 392……”整理者指出：“人使”，今本作“使人”。^④

① 《史记·仲尼弟子列传》：“孔子之所严事……于卫，蘧伯玉。”

② 朱汉民整理：《论语注疏》，北京：北京大学出版社，2000 年，第 238 页上。

③ 朱汉民整理：《论语注疏》，第 222 页上。

④ 河北省文物研究所、定州汉墓竹简整理小组：《定州汉墓竹简〈论语〉》，北京：文物出版社，1997 年，第 69 页。

案：“使人”如果不是书手误倒的话，则简文与今本有别。今本的“蘧伯玉使人于孔子”，简文则有可能作“[蘧伯玉遣]人使于孔子”。可惜第392号、393号简的前半部分都有残损，不然，文献价值就更大了。

《宪问》篇此章“夫子欲寡其过而未能也”自注疏以来的主流意见都认为是“使者”的谦辞，明明蘧伯玉“求进甚急，善于改过”，却故意说“他老人家想减少过错却还没能做到”。^①如何晏（？—249）《集解》就说：“言夫子欲寡其过而未能无过。”^②邢昺（932—1010）《疏》亦谓：“言夫子常自修省，欲寡少其过，而未能无过也。”^③朱熹（1130—1200）《集注》也云：“言其但欲寡过而犹未能，则其省身克己，常若不及之意可见矣。”^④钱穆（1895—1990）《新解》因此将其译为：“我们先生只想要少些过失，但总觉得还未能呀！”^⑤

下文“子曰：‘使乎！使乎！’”，也认为是孔子对蘧伯玉“使者”善于辞令的称赞。如魏人陈群（？—237）就说：“再言‘使乎’者，善之也。言使得其人。”^⑥邢昺《疏》亦谓：“孔子善其使得其人，故言‘使乎’。所以善之者，颜回尚未能无过，况伯玉乎？而使者云‘未能’，是伯玉之心不见欺也。”^⑦朱熹《集注》也云：“使者之言愈自卑约，而其主之贤益彰，亦可谓深知君子之心而善于辞令者矣。故夫子再言‘使乎’以重美之。”^⑧杨伯峻（1909—1992）《译注》曰：“使者之言既得其实，又不卑不亢，所以孔子连声称赞。”^⑨钱穆《新解》总结道：“不曰‘欲无过’，而曰‘欲寡过’，又曰‘未能焉’，使者言愈卑，而其主之贤愈益彰，故孔子重言叹美之，曰：‘使乎！使乎！’”^⑩

① 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980年，第163页。

②③ 朱汉民整理：《论语注疏》，第222页上。

④ 朱熹：《论语集注》卷七，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第155-156页。

⑤⑩ 钱穆：《论语新解》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第375页。

⑥ 朱汉民整理：《论语注疏》，第222页。

⑦ 朱汉民整理：《论语注疏》，第222页上、下。

⑧ 朱熹：《论语集注》卷七，第156页。

⑨ 杨伯峻：《论语译注》，第154页。

但东汉王充（27—97）对此却有不同的理解。其《论衡·问孔》篇云：“蘧伯玉使人于孔子，孔子曰：‘夫子何为乎？’对曰：‘夫子欲寡其过而未能也。’使者出，孔子曰：‘使乎！使乎！’非之也。说《论语》者，曰：‘非之者，非其代人谦也。’”^①认为“孔子曰：‘使乎！使乎！’”是“非之也”，是责备使者“代人谦也”，其越俎代庖，擅自替蘧伯玉做主，过分谦虚，有损主人的名誉。

王充又接着说：“夫孔子之问使者曰‘夫子何为’，问所治为，非问操行也。如孔子之问也，使者宜对曰‘夫子为某事，治某政’，今反言‘欲寡其过而未能也’。”^②是说孔子问使者说“他老先生在干什么”，问的是在政治上的所作所为，不是问他的操行。按照孔子的问话，使者应该回答说“他老先生在于某件事，治理某项政务”，如今使者反而说“他想减少自己过错还没有做到”。这是指责使者答非所问，非常不得体，进一步坐实了“孔子曰：‘使乎！使乎！’”是“非之也”，是对使者的批评指责。

《三国志·蜀志·伊籍传》记：伊籍“使于吴，孙权闻其才辩，欲逆折以辞。籍适入拜，权曰：‘劳事无道之君乎？’籍即对曰：‘一拜一起，未足为劳。’”^③刘知几（661—721）《史通·杂说中》评论道：“伊以敏辞辩对，可免‘使乎’之辱。”黄晖（1909—1974）认为，这也是“以‘使乎’为‘非之’之辞”。^④当属可信。

友人黄怀信教授也持同样的看法，其大著《论语新校释》云：“《论衡·问孔》引‘使乎使乎’后有‘非之也’三字，当是。增之惊俗，今依旧。”“此章批评蘧伯玉之使，言‘欲寡其过而未能’，一则见其过多，一则见其无能，可见是揭主人之短，非议主人。孔子非之甚，故重言‘使乎’。使不能扬主之长反揭其短，何得为使？旧以为赞其使，谬也。”^⑤其《论语汇校集释》也说：“使者云‘夫子欲寡其过而未能也’，明有非议其主之嫌，故孔子不

① 黄晖：《论衡校释》，北京：中华书局，1990年，第423页。

②④ 黄晖：《论衡校释》，第424页。

③ 陈寿：《三国志》卷三十八，《蜀书》八，百衲本景宋绍熙刊本。

⑤ 黄怀信：《论语新校释》，西安：三秦出版社，2000年，第353-354页。

以其为使，而以为是‘非之’，言这还算使者吗？重言之，不满之甚也。”^①如此说来，传统的解释大谬，使者于蘧伯玉不是赞而是非，孔子于使者不是褒而是贬。

这两种水火不容的理解，谁是谁非，值得一辨。

首先应该肯定，蘧伯玉之使当着孔子之面非议其主人蘧伯玉“过多”而“无能”是不可能的。因为这不但有违使命，也不合符礼节。如果真的是这样的话，只能说蘧伯玉有眼无珠，派出这样的使者，太无识人之明了！所谓“非之也”三字，应非“经”而当为“注”，是传《论语》之人的注解。“说《论语》者，曰：‘非之者，非其代人谦也’”，当属解“注”之语，相当于后世之“疏”。今传《论语》各种版本，皆无“非之也”三字，当属明证。^②所以，将《论衡·问孔》的“非之也”三字当成《论语》原文，疑不可从。

以注疏为代表的谦辞说、褒词说是不是就一定能成立呢？我看也未必。所谓的谦虚，是以多为少，以贵为贱，而不是彻底否认，黑白颠倒。如果蘧伯玉使者说“夫子欲寡其过而未能也”是“他老人家想减少过错却还没能做到”的话，就是说蘧伯玉尽管“欲寡其过”，主观上想减少过错，但“未能也”，客观上却未能做到，所谓的“寡过”，只是放了一个空炮而已。这就彻底地否定了蘧伯玉的“寡过”之“为”，完全有悖于文献的记载。

《淮南子·原道》有云：“蘧伯玉年五十而知四十九年非。”^③是说蘧伯玉活了五十岁，觉得前四十九年都做得不对。这是蘧伯玉不但有“寡过”的主观愿望，而事实上也做到了“寡过”的证明。

《庄子·则阳》篇的记载稍有不同：“蘧伯玉行年六十而六十化，未尝不始于是之，而卒诎之以非也；或未知今之所谓是之非五十九非也。”^④是

① 黄怀信等：《论语汇校集释》，上海：上海古籍出版社，2008年，第1303页。

② 至于最近海昏侯汉墓出土的《论语》有没有此3字，还有待证明。

③ 何宁：《淮南子集释》（修订本），北京：中华书局，1998年，第51页。

④ 曹础基：《庄子浅注》，北京：中华书局，2000年，第396页。

说蘧伯玉活了六十岁而六十年来随年变化、与日俱新，何尝不是年初时认为是对的而年终时又转过来认为是错的，不知道现今所认为是对的又不是五十九岁时认为是错的。这里尽管“五十”变成了“六十”，但蘧伯玉是一位求进甚急而又善于改过的人确定无疑。也就是说，蘧伯玉“寡过”不仅有主观愿望，更是将“寡过”付之于实践。所以，蘧伯玉是公认的勇于改过的标兵，蘧伯玉使者再客气、再谦虚也不能颠倒黑白，说他的主人“未能”“寡其过”，“想减少过错却还没能做到”。

笔者认为“夫子欲寡其过而未能也”一句从王充到何晏、邢昺、朱熹以来的解释都是错误的，这里“欲”“寡”“未能”三处的理解都有问题。

这里的“欲”字，大家都训为“想”，以为表达的只是一种愿望、一种企图，大谬。这里的“欲”，其实当训为喜好、喜欢，是对蘧伯玉做事行为倾向的归纳。如果是“想”的话，蘧伯玉“寡过”只是一种想法，并没有变成事实。而训为喜好、喜欢，则想法已经成为事实，主观已经付之于实践。“欲”字的这种训诂，文献屡见。《左传·成公二年》：“余虽欲于巩伯，其敢废旧典以忝叔父？”王引之（1766—1834）《经义述闻·左传中》：“欲，犹好也。言余虽爱好巩伯，不敢废旧典而以献捷之礼相待也。古者‘欲’与‘好’同义。”^①《孟子·梁惠王上》：“天下之欲疾其君者，皆欲赴诉于王。”俞樾（1821—1907）《群经平议·孟子一》：“上‘欲’字犹好也……此文好、疾二字平列，欲其君者，谓好其君者也；疾其君者，谓恶其君者也。天下之好恶其君者莫不来告，故曰皆欲赴诉于王。”^②王引之、俞樾之说，信而有征，其他的例子就不用多举了。

此章的“寡”字，邢昺、钱穆等训为“少”，杨伯峻、黄怀信等译为“减少”，也都是有问题的。这里的“寡”，其实当训为舍弃。《论衡·书解》：“称干将之利，刺则不能击，击则不能刺。非刃不利，不能一旦二也。蚌弹雀则失鸚，射鹄则失雁……使干将寡刺而更击，蚌舍鹄而射雁，则下

① 王引之：《经义述闻》第十八，清道光刻本。

② 俞樾：《群经平议》卷三十二，清光绪《春在堂全书》本。

射无失矣。”^① 此是说：“称赞干将的锋利，但它能刺就不能砍，能砍就不能刺。不是剑刃不锋利，而是同时不能起两种作用。用蚌弹雀就不能同时弹鸚，用弓射鹄就不能同时射雁。如果干将舍弃刺而改为砍，蚌舍弃射鹄而专门射雁，就会砍成、射中，而不会失误了。”这里“寡”与“舍”对举，“寡”义非减少而为舍弃无疑。《诗·小雅·鸿雁》：“之子于征，劬劳于野。爰及矜人，哀此鰥寡。”毛传：“老无妻曰鰥，偏丧曰寡。”^②《左传·襄公二十七年》：“齐崔杼生成及强而寡，娶东郭姜生明。”杜预（222—285）注：“偏丧曰寡。”^③“寡”有“丧”义，引申之，自然就有了舍弃义。将“夫子欲寡其过”理解成“他老人家喜欢舍弃他的过错”，意思就是他老人家喜欢改过，这与《庄子·则阳》的“蘧伯玉行年六十而六十化”，《淮南子·原道》的“蘧伯玉年五十而知四十九年非”说精神非常一致，都是肯定蘧伯玉是一个勇于改过的人。而将“夫子欲寡其过”说成“他老人家想减少过错”，与《庄子·则阳》《淮南子·原道》的记载明显相悖。因为想少犯错误与勇于改正错误，两者毕竟不是一回事，含义显然不同。怎能把喜欢舍弃过错、勇于改过混同于“想减少过错”、想少犯错误呢？

此章的“未能”，大家都以为是“未能做到”“没能做到”的意思，以为这里的“能”是一个普通的助动词，大错特错。其实这里的“能”当读为“耐”。《礼记·礼运》：“故圣人耐以天下为一家。”郑玄（127—200）注：“耐，古能字。”《孔子家语·礼运》“耐”就作“能”。《礼记·乐记》：“故人不耐无乐，乐不耐无形，形而不为道不耐无乱。”郑玄注：“耐，古书能字也。”《唐石经》“耐”作“能”，《荀子·乐论》《史记·乐书》同。《谷梁传·成公七年》：“非人之所能也。”陆德明（550—630）《经典释文》：“能，一作耐。”《大戴礼·易本命》：“食水者善游能寒。”《孔子家语·执轡》“能”作“耐”。《汉书·食货志上》：“能风与旱。”颜师古（581—645）注：“能

① 黄晖：《论衡校释》，第1152页。

② 龚抗云等整理：《毛诗正义》，《十三经注疏》繁体标点本，北京：北京大学出版社，2000年，第773页。

③ 浦卫忠等整理：《春秋左传正义》，《十三经注疏》繁体标点本，第1226页。

读曰耐。”^①

而“耐”与“忍”“堪”“任”互训。如《吕氏春秋·审时》：“得时者忍饥。”高诱注：“忍犹能也，能，耐也。”^②《急就篇》：“完坚耐事逾比伦。”颜师古注：“耐，堪任也。”^③

湖北荆门郭店一号墓出土的楚简本《五行》篇“不仁，思不能清”章亦见于马王堆帛书《五行》篇。^④其中“忧心不能悒悒”“心不能悦”“忧心不能忡忡”“心不能降”四句的“不能”，按照“不会”“不能够”解，扞格不通。其实《五行》篇此章的“不仁不智，未见君子，忧心不能悒悒”，是说“不仁不智”，犹如未能见到君子一样，“心”“忧”，禁不住“悒悒”不安。“既见君子，心不能悦”，是说“有仁有智”，犹如见到了君子一样，“心”禁不住喜悦。“不仁不智，未见君子，忧心不能忡忡”，是说“不仁不智”，犹如“未见君子”一样，“心”“忧”，禁不住“忡忡”不安。“既见君子，心不能降（愉）”，是说“有仁有智”，犹如“既见君子”一样，“心”禁不住高兴。《五行》篇此章的四个“能”字，都不是助动词，都不是“能够”“会”的意思，而应读为“耐”，训为受得住，禁得起。^⑤

而“未”犹“不”。《仪礼·乡射礼》：“众宾未拾取矢，皆袒、决、遂。”郑玄注：“未，犹不也。”^⑥《墨子·亲士》：“缓贤忘事，而能以其国存者，未曾有也。”^⑦“未曾”即“不曾”。《孟子·滕文公下》：“[仲子]所食之粟，伯夷之所树与？抑亦盗跖之所树与？是未可知也。”^⑧“未可知”即“不可

① 以上例证皆见高亨纂著，董治安整理：《古字通假会典》，济南：齐鲁书社，1989年，第34页。

② 王利器：《吕氏春秋注疏》，成都：巴蜀书社，2002年，第3171页。

③ 史游：《急就篇》，《四部丛刊（续编）》景明钞本。

④ 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年5月，第149页。案：释文已经过笔者处理，假借字、异体字都直接写出本字和通行字，以便讨论。国家文物局古文文献研究室：《马王堆汉墓帛书〔一〕》，北京：文物出版社，1980年3月，第17页。

⑤ 魏启鹏：《马王堆汉墓帛书〈德行〉校释》，成都：巴蜀书社，1991年8月，第5-8页；廖名春：《简帛〈五行〉篇“不仁思不能清”章补释》，中国文化遗产研究院编：《出土文献研究》第9辑，北京：中华书局，2010年1月，第109-118页。

⑥ 彭林整理：《仪礼注疏》，《十三经注疏》繁体标点本，第238页上。

⑦ 孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》，北京：中华书局，2001年，第1页。

⑧ 廖名春、刘佑平整理：《孟子注疏》，《十三经注疏》繁体标点本，第214页下。

知”。又《孟子·离娄下》：“舜，人也；我，亦人也。舜为法于天下，可传于后世；我由未免为乡人也。是则可忧也。”^①“未免”即“不免”“免不了”。

“未”又相当于“尚未”“不曾”“没有”。《尚书·金縢》：“秋，大熟，未获，天大雷电以风，禾尽偃。”^②“未获”即“尚未获”。《孟子·滕文公上》：“吾闻出于幽谷迁于乔木者，未闻下乔木而入于幽谷者。”^③“未闻”即“不曾闻”。《仪礼·士冠礼》：“孔子曰：‘吾未之闻也，冠而敝之，可也。’”^④“未之闻”即“没有听说过”。

这里的“未能”与简、帛《五行》篇的“不能”意义相同，也就是“不耐”“无奈”，即没有赶得上，没有比得过。

所以，蘧伯玉使者所谓“夫子欲寡其过而未能也”，既非谦辞，说他的主人“想减少过错却还没能做到”；也非其对蘧伯玉的非议，言其过多而无能。而是说蘧伯玉“他老人家喜欢舍弃他的过错”，在喜欢改过、勇于改过上，无人能及，没有谁赶得上。

明白了这一点，将下文的“子曰：‘使乎！使乎！’”理解成孔子对使者的贬斥就明显站不住脚了。应该说，孔子高度肯定了使者对蘧伯玉勇于改过的评价，表扬他不负使命。

孔子为何要高度肯定使者对蘧伯玉的评价？我们从《论语》一书中可找到答案。

《学而》篇有：“子曰：君子不重则不威，学则不固；主忠信，无友不如己者；过则勿惮改。”^⑤“主忠信”三句，又见于《子罕》篇“子曰”^⑥，可见这是孔子经常说的话。“过则勿惮改”，就是说要勇于改过，不要害怕改正错误。

① 廖名春、刘佑平整理：《孟子注疏》，《十三经注疏》繁体标点本，第275页下。

② 廖名春、陈明整理：《尚书正义》，《十三经注疏》繁体标点本，第400页下。

③ 廖名春、刘佑平整理：《孟子注疏》，《十三经注疏》繁体标点本，第177页上。

④ 彭林整理：《仪礼注疏》，《十三经注疏》繁体标点本，第61页上。

⑤ 杨伯峻：《论语译注》，第6页。

⑥ 杨伯峻：《论语译注》，第94页。

《卫灵公》篇又载：“子曰：过而不改，是谓过矣！”^①对于“过”，孔子主张的是“改”，反对的是“不改”。

《述而》篇还有：“子曰：德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”“子曰：三人行，必有我师焉！择其善者而从之，其不善者而改之。”^②“不善者”也是“过”，也是错误，孔子强调的是“改之”，其“忧”的是“不能改”。《学而》篇孔子所说的“就有道而正焉”^③，“正”是“匡正”，是用“有道”匡正自己的“不善”，其意与“择其善者而从之，其不善者而改之”同。

《子罕》篇也记：“子曰：法语之言，能无从乎？改之为贵。”^④强调要从善如流，改正错误才可贵。

《论语》这些记载，说明孔子一贯主张改过，也勇于改过，与蘧伯玉正可谓心心相印、志同道合。如果“欲寡其过而未能也”只是蘧伯玉主观上想减少过错，客观上却未能做到，孔子予以激赏是不可能的。所以孔子高度肯定使者对蘧伯玉的评价实质上是出于其与蘧伯玉道德理念、政治理念的相同，他们都是提倡改过的贤人、勇于改过的政治家。

笔者对“欲寡其过而未能也”的这一解读在《宪问》本篇的“君子道者三”章也能得到印证。

子曰：“君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”

子贡曰：“夫子自道也。”

邢昺《疏》：“言君子之道有三，我皆不能也”，“夫子言我皆不能此三者”。“‘子贡曰：夫子自道也。’者，子贡言夫子实有仁、知及勇，而谦称我无，故曰夫子自道说也。所谓‘谦尊而光’。”^⑤认为就像子贡所云，孔子

① 杨伯峻：《论语译注》，第168页。

② 杨伯峻：《论语译注》，第67、72页。

③ 杨伯峻：《论语译注》，第9页。

④ 杨伯峻：《论语译注》，第94页。

⑤ 朱汉民整理：《论语注疏》，第223页上。

“夫子自道”，本来“实有仁、知及勇”，却“谦称我无”。这正是《周易·谦·彖传》“谦尊而光”，推崇谦虚之道就会事业光大的精神。朱熹《集注》也说孔子这是“自责勉人也”，“自道，犹云谦辞”。^①钱穆《新解》本之，云：“圣人自视常欲然，故曰：‘我无能焉。’此其所以日进不止也。”^②杨伯峻《译注》将此章译为：“孔子说：‘君子所行的三件事，我一件也没能做到：仁德的人不忧虑，智慧的人不迷惑，勇敢的人不惧怕。’子贡道：‘这正是他老人家对自己的叙述哩。’”^③都是把“我无能焉”说成是孔子的“谦称”，说是孔子“自责勉人”。

其实，这样的理解大成问题。“仁者不忧，知（智）者不惑，勇者不惧”三者，是孔子所服膺而身体力行的“君子之道”，是他大力提倡的为人准则。他说他“一件也没能做到”，即使是“谦辞”，对别人、对子贡一样的弟子，又有什么意义？老师都做不到“仁者不忧，知（智）者不惑，勇者不惧”，其弟子乃至一般的“涂之人”更是望尘莫及，望洋兴叹！这样的现身说法、“夫子自道”，不能催人上进、为人师表，只能说是匪夷所思！

特别值得注意的是《论语·为政》篇的记载：“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。’”^④孔子既然自陈“四十”岁就已经“不惑”，又怎能说作为“君子道”之一的“知（智）者不惑”他“无能焉”，做不到呢？由此看来，《为政》篇孔子“四十而不惑”说与《宪问》篇“君子道者三”章的“知（智）者不惑”“我无能焉”的通行解释是相互矛盾的。相信《为政》篇孔子的“四十而不惑”说，就一定得否定《宪问》篇“知（智）者不惑”“我无能焉”的“谦称”说、“自责勉人”说；承认《宪问》篇“知（智）者不惑”“我无能焉”的“谦称”说、“自责勉人”说，就一定得否定《为政》篇孔子的“四十而不惑”说：二者必居其一。

① 朱熹：《论语集注》卷七，《四书章句集注》，第156页。

② 钱穆：《论语新解》，第377页。

③ 杨伯峻：《论语译注》，第155页。

④ 杨伯峻：《论语译注》，第12页。

笔者认为,《宪问》篇“君子道者三”章的“无能”与上“蘧伯玉使人”章的“未能”含义相同,“能”也非能愿动词,也当读为“耐”。定州八角廊汉简本《论语》此章的残简,“能”正作“耐”^①,黄怀信等《汇校》以为“耐”为“能”之借字^②,刚好说反了。“耐”通“奈”,又作“柰”。张相(1877—1945)《诗词曲语辞汇释》卷二:“耐,即奈也。”^③因此“无耐”,又作“无奈”或“无柰”,谓无可奈何。《韩非子·难三》:“王曰:‘孟常、芒卯率强韩、魏,犹无奈寡人何也!’左右对曰:‘甚然!’”^④《战国策·秦策二》:“楚惧而不进,韩必孤,无奈秦何矣!”^⑤“我无能焉”即“我无耐焉”,也就是“无奈我焉”,无可奈何我,没有人比得上我。

由《为政》篇“夫子自道”的“四十而不惑”说可知,孔子年四十时已经达到“知(智)者不惑”的境界。所谓“五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心,所欲不逾矩”与《宪问》篇的“仁者不忧”“勇者不惧”是否存在对应关系,尚可讨论。笔者认为“勇者不惧”可对应“五十而知天命”,“知天命”故能有“勇”而“不惧”。“仁者不忧”可对应“七十而从心,所欲不逾矩”,达到了“仁”的境界,就是放纵情性也不会有违礼之忧。这样的推论如果能成立的话,那《宪问》篇“君子道者三”章的“子曰”,很可能就是孔子晚年最后几年,即七十岁之后所说。

从《宪问》篇“君子道者三”章可知,孔子晚年回顾自己的一生,不是遗憾,不是故作谦虚状,而是非常自信,充满自豪:君子之道有三,“仁者不忧,知(智)者不惑,勇者不惧”,这三件事“我无能焉”,没有人比得上我。这样的“夫子自道”,表面上是肯定自己、称道自己,实质是言传身教,以自己为榜样,勉励自己的学生,在“仁”“知(智)”“勇”的修养上苦下功夫,砥砺前行。

① 河北省文物研究所、定州汉墓竹简整理小组:《定州汉墓竹简〈论语〉》,第66页。

② 黄怀信等:《论语汇校集释》,第1307页。

③ 张相:《诗词曲语辞汇释》,北京:中华书局,1953年,第202页。

④ 张觉:《韩非子校疏》,上海:上海古籍出版社,2010年,1006页。

⑤ 诸祖耿:《战国策集注汇考》,南京:江苏古籍出版社,1985年,第240页。

《宪问》篇“未能”“无能”“能”字的确诂，是我们读懂《论语》这两章的关键。清人王念孙（1744—1832）云：“小学明而经学明。”^①张之洞（1837—1909）谓：“由小学入经学者，其经学可信。”^②良有以矣。

① 王念孙：《说文解字注序》，段玉裁：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年。

② 张之洞：《书目答问》四，苑书义等主编：《张之洞全集》第十二册，卷二百七十七，石家庄：河北人民出版社，1998年，第9976页。



第二编

《周易》

《周易》真精神的探求

从古至今，尽管人们大多承认《周易》为文王、周公父子所作，但关于《周易》一书的性质，却始终存在分歧。

文献记载，早在春秋时期，人们就开始重视《周易》的德义。《左传·襄公九年》穆姜解随卦卦辞“元亨利贞”的“四德”说，《昭公十二年》子服惠伯的“忠信之事则可，不然必败”说，都可视为义理易学的滥觞。

《左传·昭公二年》这一段记载特别值得注意：“晋侯使韩宣子来聘，……观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣，吾乃今知周公之德与周之所以王矣。’”从《左传》《国语》的记载看，晋人以《周易》占筮论事，史不绝书。如果鲁太史出示给韩宣子的《易象》只是人们早就习以为常的一部筮书，韩宣子绝不会如此大发感慨。从《易象》中可以“知周公之德与周之所以王”，可见其内容绝非讲卜筮，应是一部阐发《周易》中文王、周公父子政治思想的著作。

也许是受鲁国太史所藏《易象》一书的影响，孔子“晚而喜《易》，韦编三绝”（《史记·孔子世家》），“老而好《易》，居则在席，行则在橐”（帛书《要》），以致成为文王、周公易学思想的代言人。孔子说：“《易》，……我观其德义耳也。……吾求其德而已。”“《易》有天道焉，而不可以日月星辰尽称也，故为之以阴阳；有地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之以柔刚；有人道焉，不可以父子君臣夫妇先后尽称也，故为之以上下；有四时之变焉，不可以万物尽称也，故为之以八卦。”（帛书《要》）认为《易》有“德义”，具体而言，既有“以阴阳”表现的“天道”，又有“以柔刚”表现的“地道”，还有“以上下”表现的“人道”，更有“以八卦”表现的“四

时之变”。

传世文献也有相同的记载。《系辞传》云：“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。”并借“子曰”赞为：“《易》其至矣乎！夫《易》，圣人所以崇德而广业也。”这就是说，孔子不但视《周易》为自然哲学之书，更视它为社会政治哲学之书。

孔子的这一易学思想，产生了巨大的影响。

郭店楚简《语丛一》篇说：“《易》，所以会天道人道也。”与帛书《要》孔子所谓“《易》有天道焉”“有人道焉”说同。郭店楚简《六德》更说：“故夫夫，妇妇，父父，子子，君君，臣臣，六者各行其职而狱犴无由作也。观诸《诗》《书》则亦戴矣，观诸《礼》《乐》则亦戴矣，观诸《易》《春秋》则亦戴矣。”^①是说包括《周易》在内的“六经”都是肯定、推崇“夫夫，妇妇，父父，子子，君君，臣臣”之道的，与帛书《要》孔子所谓《易》“有人道焉，不可以父子君臣夫妇先后尽称也，故为之以上下”说完全一致。

荀子说《易》，忠实地秉承了孔子之教。如：“《易》曰‘括囊，无咎，无誉’，腐儒之谓也。”（《荀子·非相》）“《易》曰：‘复自道，何其咎？’春秋贤穆公，以为能变也。”“《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。”“善为《易》者不占。”（《荀子·大略》）都是以《易》为政治伦理之书，旗帜鲜明地反对卜筮。

这种风气甚至波及其他的学派。如《庄子·天运》就模仿孔子的口气，以《易》为“六经”之一。《庄子·天下》认为“《易》以道阴阳”，“邹鲁之士搢绅先生多能明之”。《吕氏春秋·务本》《慎大》《召类》三篇引《易》，《尸子·发蒙》篇引《易》，都是取其义理。可见先秦时期的思想精英，不少都接受了孔子的《易》教，认定了《周易》为德义之书。

“汉兴”，《周易》“列于学官”，班固《汉书·艺文志》更将《周易》列为“五经”之首。从此以后，历代公私书目都以《周易》为群经之首。而

① 按，诸“戴”字原作“才”，“戴”从才声，故可通假。

以王弼注、孔颖达疏、程颐易传为代表的义理易便成为传统易学的主流。尽管其解释各有千秋，但基本秉承了孔子之教，视《周易》为讲天道人道之书。

但另一方面，将《周易》视为卜筮之书的风俗也很普遍。

《周礼·春官·宗伯下》云：“大卜”“掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四。”“筮人：掌三易以辨九筮之名，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。”《周易》为“大卜”“筮人”所掌，显然是用于卜筮。

《左传》《国语》有关《周易》的记载共二十多条。其中《庄公二十二年》的“陈侯使筮之”，《闵公元年》的毕万“筮仕于晋”，《僖公二十五年》的卜偃“筮之”，《襄公九年》的穆姜“始往而筮之”，《襄公二十五年》的崔武子“筮之”，《国语·周语》的“晋之筮之也，遇乾之否”，《国语·晋语》的“公子亲筮之”、董因“筮之”等诸条，都是以《周易》占筮，显然是以《周易》为卜筮之书。

就连晚年以前的孔子也是如此。《史记·孔子世家》说孔子“晚而喜《易》”，帛书《要》篇说孔子“老而好《易》”，可见孔子晚年以前并不喜好《周易》。为什么？因为他也跟当时的一般人一样，以为《周易》没有“德行”，是讲“卜筮”的。

他的学生子贡也是这样认为的，以致老师孔子认识一变，“老而好《易》”以后，他仍持《周易》为卜筮之书的旧说，不肯接受《周易》进入孔门的事实，对孔子易学观的改变进行了激烈的批评。^①

1977年出土的安徽阜阳汉简本《周易》，每卦的卦爻辞后都附有卜辞，就是战国秦汉时期人们普遍以《周易》占筮的证明。

秦始皇焚书时，“非博士官所职，天下敢有藏诗、书、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语诗书者弃市。……所不去者，医药卜筮种树之书。”（《史

① 详见帛书《要》篇“夫子老而好《易》”段的记载，廖名春《试论孔子易学观的转变》（《孔子研究》1995年第4期）一文有讨论。

记·秦始皇本纪》)在《诗》《书》及诸子百家之书禁绝的情况下,“《周易》独以卜筮得存”(《汉书·艺文志》),“传者不绝”(《隋书·经籍志》)。从《汉书·艺文志》开始,历代书目中子部术数类的易学著作,基本上都以《周易》为卜筮之书。

至南宋,朱熹著《周易本义》,力主“《易》本是卜筮之书”说,影响颇大。

近代以来,政治形势和学术观念大变。学人们在不信王注、孔疏、程传“圣人作《易》专为说理以教人说”的同时,极为肯定朱熹的“《易》本是卜筮之书”说。从顾颉刚到李镜池,最后由高亨集其大成,形成了近代以来的以“疑古”为特征的新易学体系。

比如陆侃如说:“我们知道《易经》并不是古圣王说教的著作,而是民间迷信的结晶,从起源到写定,当然需要几个世纪。这些迷信的作品,与近代之‘观音籤’‘牙牌诀’极相近,既谈不到哲理,更谈不到文艺。”^①

高亨说:“我认为研究《周易》古经,首先应该认识到《周易》古经本是上古的筮书,与近代的牙牌神数性质相类,并不含有什么深奥的哲理。”^②

朱伯崑也说:“就《周易》全书的情况看,大部分内容仍属于筮辞的堆砌,多数卦的卦爻辞之间缺乏甚至没有逻辑的联系。所以《周易》还不是《诗经》一类的文学作品,也不是哲学著作,而是一部占筮用的迷信典籍。”^③

总而言之,他们都认定《周易》的“哲理”是后人“加上去”的,是《易传》强加给《易经》的,这是“孔子之《易》”而非“文王之《易》”。

为什么同样一本书,人们的分歧如此之大?我想,最主要的是解释的方法不同所致。

《周易》源于卜筮,文王作《易》是在原来筮书的基础上精心改编、创作而成的,其工作可谓“旧瓶装新酒”。也就是说,其表现形式,是筮书;

① 陆侃如:《中国文学史简编》,转引李镜池《周易筮辞续考》,《岭南学报》8卷1期,1947年12月。案:《中国文学史简编》为陆侃如、冯沅君合著,有开明书店1939年10月版。

② 高亨:《周易古经今注·重印说明》,北京:中华书局,1957年,第5页。

③ 朱伯崑:《易学哲学史》第一卷,北京:华夏出版社,1995年,第10-11页。

其内容，其实质，则是文王、周公父子的思想。文王、周公父子的思想，是借用筮书的外壳来表达的。后人解《易》、用《易》，只见其筮书的外壳，便以其为卜筮之书；能发现其蕴含的文王、周公父子的思想，便以其为义理之书。认识其外在的表现形式容易，故社会上以《周易》为卜筮之书的观念非常流行。能认识到其内在思想的价值不容易，故视《周易》为义理之书的往往只是少数精英。即便是孔子，也只是“晚而喜《易》”“老而好《易》”，晚年归鲁后，才透过其筮书的外壳认识到《周易》内含的文王、周公父子的“德义”。没有孔子易传的阐发，后人能认识到《周易》内在思想的价值，说难于上青天，也不完全是夸张。

读《周易》容易歧途亡羊，主要就是迷于其卜筮语言。《周易》中文王、周公父子的思想，许多都是借用卜筮语言来表达的。这些《周易》特有的语言，与一般的哲学语言是不同的。它往往“旧瓶装新酒”，在古老的卜筮语言里，注入了文王、周公父子的“德义”。不懂得《周易》语言的这种特殊性、复杂性，往往难得正解。

比如《周易》卦爻辞中“贞”字习见。传统的王弼注、孔颖达疏、程颐传释其为“正”，守持正固，以其为哲学语言。而今人一般则据甲骨文文例和《说文》训“贞”为卜问，以其为“筮辞”，认为是《周易》属卜筮书之铁证。其实，《周易》卦爻辞之“贞”虽源于筮书，但文王作《易》，经过文王、周公父子的改造后，《周易》里的“贞”，已没有一例做贞问解了。“元亨”一词在筮书里是“大亨”，大吉的意思。但在《周易》里，则已变成一个条件句。比如乾卦卦辞“乾元亨利贞”，是说强健者，做到“元”，则“亨”；做到“贞”，则“利”。这里的“元”绝非大或始的意思，而是《左传·襄公九年》穆姜所谓“体仁足以长人”之“体仁”，也就是体谅、关心下人的意思，所以下文说“而有仁，不可谓元”。“利贞”即“利于贞”，这里的“贞”不是贞问的意思，而是守静不争的意思。“贞”与“鼎”同字，故有“定”义，引申则有静义，则有不争义。卦辞“乾元亨利贞”是说，作为强者，能体谅关心人，就能亨通；能守静不争，就能吉利。这里的“亨”，是由“元”决定的。这里的“利”，是由“贞”决定的。起决定

作用的，是人为，而不是天意。因此，不需要贞问。坤卦卦辞“坤，元亨，利牝马之贞”也是如此，“利牝马之贞”不是贞问母马是否有利，而是说像母马一样柔顺不争则利。“牝马”是否“利”，不是贞问的结果，而是由是否“贞”决定的。“元亨利贞”这些“筮辞”，经过文王、周公父子的改造，在《周易》里已经脱胎换骨了，已经从卜筮语言转换成哲学语言了。这一场深刻的哲学革命，孔子晚年已经体会到了，故说“《易》有天道焉……有地道焉……有人道焉……有四时之变焉”（帛书《要》）。一般人则习焉不察，还是以卜筮语言读之，将文王、周公之《周易》混同于时下流行的筮书，辜负了文王作《易》的深意。

孔子对《周易》的解释，今本《易传》八种十篇中有所体现^①，但对卦爻辞的直接解说，即以“子曰”为说的，非常有限。《周易》的卦爻辞，创作年代早，其哲学语言脱胎于卜筮语言，不易理解。故汉人解《易》，成就有限。虽然继承了先秦象数易学的卦气、互体、五行、爻辰、阴阳灾变种种异说并有所发展，但逻辑有欠严密，说服力不强。王弼以来的义理易学号称尽扫象数，实质是继承了《彖传》《小象传》爻位说，以乘承比应、当位得中一套解《易》，表面上《周易》的卦爻辞无所不通，没有解不了的，其实是撇开了难解的《周易》卦爻辞，另搞一套，以不懂为懂，以不知为知，离文王作《易》之精神远矣。近代以来的疑古易学号称追本溯源、无征不信，但以《周易》为卜筮之书，从根本上否定文王作《易》之精神，可谓失之毫厘，谬以千里。

孔子易教的重光，实得力于1973年湖南长沙马王堆汉墓帛书易传的出土。帛书易传共6篇，16000余字。第一篇帛书《二三子》，记载了孔子对乾、坤、蹇、解、鼎、晋、屯、同人、大有、谦、豫、中孚、小过、恒、艮、丰、未济等卦卦爻辞的解释。其一半的篇幅着重论乾坤两卦，这种重视乾坤两卦的思想同今本《系辞传》《文言传》一致。其解《易》只谈德义，罕言

^① 一般以为七种十篇，但《大象传》《小象传》非一人所作，是两篇不同的东西，与《系辞传》上下、《彖传》上下不同。

卦象、爻象和筮数。这种风格，与《左传》《国语》所载易说迥异，尤近于《文言传》、今本《系辞传》中的“子曰”。第二篇帛书《系辞》，与今本《系辞传》基本相同。不同处除通假字很多外，缺少今本《系辞传》上篇的第九章，下篇第五章的一部分，第六、第七、第八、第九章的一部分，第十、第十一章。^①第三篇帛书《衷》，其内容开始说阴阳和谐相济，为《易》之精义。接着历陈各卦之义，其说解多从卦名入手。然后为今本《说卦传》的前三章。再分别阐述乾坤之“详说”。最后为今本《系辞传》下篇的第六、第七、第八、第九章。这些说解大部都称之为“子曰”。第四篇是帛书《要》，其开始部分残缺，其内容应是今本《系辞传》下篇的第十章。接着是今本《系辞传》下篇第五章的后半部分。后面有两段文字特别重要，分别记载孔子晚年与子贡论《易》之事和孔子给其门弟子讲述《周易》损益二卦之理。^②第五篇是帛书《繆和》，记载繆和、吕昌、吴孟、张射、庄但等向“先生”问《易》之事，讨论了涣、困、谦、丰、屯、蒙、中孚、归妹、复、讼、恒、坤、益、睽、明夷、观等卦卦爻辞之义。第六篇是帛书《昭力》，以昭力问《易》、“先生”作答的形式出现，阐发师、大畜、比、泰等卦卦爻辞之义。^③

这六篇帛书易传，明确记载了孔子《易》说的有《二三子》和《要》两篇。其中孔子许多的说解不见记载，属于首次面世，让我们对孔子的易学思想和解《易》方法有了新的了解，足以纠正前哲今贤对《周易》的种种误解。可以说，在帛书易传出土前，凭传统文献，读懂《周易》的卦爻辞是不可能的。有了帛书易传，有了帛书易传记载的孔子对《周易》的解说，我们读懂《周易》的卦爻辞才有可能。

比如《周易》之乾卦，“乾”之本字是什么？谁都没有说清楚。帛书《周易》经、传都写作“键”，联系到《大象传》的“天行健，君子以自强不息”说，我们才知道“乾”之本字当作“健”。

① 依朱熹《周易本义》所分，下同。

② 廖名春：《帛书〈要〉简说》，《道家文化研究》第3辑，上海：上海古籍出版社，1993年。

③ 廖名春：《帛书〈繆和〉〈昭力〉简说》，《道家文化研究》第3辑。

又如乾卦有“用九”，坤卦有“用六”。朱熹以为：“用九言凡筮得阳爻者皆用九而不用七，盖诸卦百九十二阳爻之通例也。以此卦纯阳而居首，故于此发之。而圣人因系之辞使遇此卦而六爻皆变者，即此占之，盖六阳皆变，刚而能柔，吉之道也。故为‘群龙无首’之象，而其占为如是则吉也。《春秋传》曰乾之坤曰‘见群龙无首，吉’，盖即纯坤卦辞‘牝马之贞’‘先迷后得’‘东北丧朋’之意。”“用六言凡得阴爻者皆用六而不用八，亦通例也。以此卦纯阴而居首，故发之。遇此卦而六爻俱变者，其占如此辞。盖阴柔不能固守，变而为阳，则能‘永贞’矣。故戒占者以‘利永贞’，即乾之‘利贞’也，自坤而变，故不足于‘元亨’云。”^①而帛书《易经》中，“用九”写作“迥九”；帛书《系辞》中，“通”都写作“迥”。可见，“用”当读为“通”，“用九”即“通九”，“通九”即全九、皆九。乾卦六爻都是九，所以称为“用（通）九”。“用六”当读为“通六”。坤卦六爻都是六，故称为“通六”。朱熹以假借字“用”为释，不得要领。

再如乾卦九三爻辞“君子终日乾乾夕惕若厉无咎”，陆德明释文：“惕，怵惕也。郑玄云：惧也。”孔颖达疏：“‘夕惕’者，谓终竟此日后，至向夕之时，犹怀忧惕。”朱熹本义：“言能忧惧如是，则虽处危地而无咎也。”^②高亨今注：“君子日则黽勉，夕则惕惧，虽处危境，亦可无咎。”^③都是以“惕”为“惧”。而帛书《二三子》引“孔子”说：“此言君子务时，时至而动……君子之务时，犹驰驱也。故曰：‘君子终日键键’。时尽而止之以置身，置身而静。故曰：‘夕沂，若厉，无咎。’”^④帛书《衷》也载：“《易》曰：‘君子冬日键键，夕沂。若厉，无咎。’子曰：‘知息也，何咎之有？’”^⑤又引“子曰”说：“‘君子冬日键键’，用也；‘夕沂。若厉，无咎’，息也。”^⑥这使我们想

① 朱熹：《周易本义》（廖名春点校本），北京：中华书局，2009年，第32、46-47页。

② 朱熹：《周易本义》（廖名春点校本），第31页。

③ 高亨：《周易古今注》，《高亨著作集林》第一卷，北京：清华大学出版社，2004年，第191页。

④ 廖名春：《帛书〈周易〉论集》，上海：上海古籍出版社，2008年，第372页。按，释文有改动。

⑤ 廖名春：《帛书〈周易〉论集》，第384页。

⑥ 廖名春：《帛书〈周易〉论集》，第383页。

起了《淮南子·人间》：“‘终日乾乾’，以阳动也；‘夕惕，若厉’，以阴息也。因日以动，因夜以息，唯有道者能行之。”^①他们都是以“息”释“沂（惕）”。“‘终日乾乾’，以阳动也”，与帛书《衷》“‘君子冬日键键’，用也”说同。“‘夕惕，若厉’，以阴息也”，与帛书《衷》“‘夕沂。若厉，无咎’，息也”说同。“因日以动，因夜以息，唯有道者能行之”，说明这条爻辞讲的就是因时而动、因时而止的道理。^②

这些例子说明，《周易》卦爻辞的“德义”，没有孔子的说解，后人难得正解。而孔子对《周易》卦爻辞“德义”的说解，传世文献不是缺乏，就是少而没能引起学人们的注意。有了帛书易传，我们才能得窥孔子易学的真容，才有机会超越王弼、孔颖达、程颐等前贤。而传统的义理易学，无论是象数说，还是爻位说，对于读懂《周易》并没有多大的作用，我们不能迷信它们。所以，研究《周易》的卦爻辞，正确的方法就是利用帛书易传等新材料激活传统文献，从《周易》卦爻辞语言的特点入手来把握其内在的哲学，也就是透过旧瓶发掘出其新酒，寻求蕴含其中的文王、周公之道，这就是《周易》的真精神。

① 刘文典：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局，1989年，第756页。

② 廖名春：《周易乾坤两卦卦爻辞五考》，《周易研究》第1期，1999年。