

论董仲舒的经学解释观之于“《诗》 无达诂”生成的意义

李有光

提 要 董仲舒今文经学解释观的全部精蕴在于一个“变”字。不管是他的名号论、辞指论等言意观,还是他“从变而移”的《春秋》解释思想,以及他的经权常变理念和具体的引《诗》活动,都直接孕育并促成了“《诗》无达诂”这一显赫命题的生成,或者说,“《诗》无达诂”作为一种解释经验和理解旨趣,本身就是从董氏的今文经学解释观念和阐释实践中提炼而来。

关键词 董仲舒 经学解释观 《诗》无达诂

后世经常将“罢黜百家,独尊儒术”这一易记上口的精炼话语归到董仲舒头上,并以此作为推阐董氏思想的依据流行开来。实际上,董氏在他的《举贤良对策》中既没有对自己给汉帝的建议作过如此简明的归结,也没有提出明确的“罢黜百家”之意。倒是班固在《汉书》卷六《武帝纪第六》中将董子的意思概括为“罢黜百家,表章六经”,此后这一总结就作为代表董子思想的简要表述而影响久远。后来宋司马光在其《资治通鉴》卷22《汉纪十四·世宗孝武皇帝下之下》中也沿用了“罢黜百家”一语。检索《四库全书总目》,可以发现上百种典籍在提及董氏思想时都是以“罢黜百家”称之,由此可知班固此说似乎已成定论。我们来看《汉书·董仲舒传》中记载的这段著名对策:

《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。今师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上亡以持一统,法制数变,下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然后统纪可一,而法度可明,民知所从矣。^①

从上述直接材料中可以看出,说董氏“独尊儒术”不假,^②但如果藉此认为他要“罢黜百家”却有点勉强,“勿使并进”只是强调不要让其他百家与儒术处在同样重要的地位。事实上,西汉时期,“儒学要在这种社会急剧变动的时候成为民族国家的意识形态,并取得在其他学说之上的独尊地位,则要建设一个拥有天然合理的终极依据、涵盖一切的理论框架、解释现象的知识系统以及切合当时并可供操作的政治策略在内的庞大体系。”^③毫无疑问,这样一种庞大的知识系统要求它的建构者必须兼融百家的学说方可完成,而且,

① [汉]班固《汉书》卷56《董仲舒传》,北京:中华书局1983年版,第2523页。

② 顾炎武《日知录》卷18《秘书国史》中有“罢黜百家,独尊孔氏”一说,与此近似。

③ 葛兆光《中国思想史》第1卷,上海:复旦大学出版社2001年版,第258页。

必须在先秦原始儒家的基础上大胆求“变”。可以说,董仲舒所发起的正是这种“以融求变,以变求存”的学术构创运动。“董仲舒吸收了先秦法家、墨家、名家、阴阳家、道家等各种学派的思想资料,融进儒家的思想体系,重新组合成适应汉代社会需要的新的学说体系,这就是汉代新儒学,也可称为董学。”^①董学的建立,主要得益于他的以儒学为主,以百家为辅的兼融方针和对原始儒家改制更新的变革精神,正像周光庆先生所言,以董子为首的汉代新儒学运动“其实是一个开放性的独尊儒术、兼融百家、促进‘更化’的政治运动、文化运动、教育运动。惟其如此,它才具有历史意义。后世学者将这一运动称为‘罢黜百家、独尊儒术’,那是运用了后世学者的眼光,掺和了后世学者的目的。现在我们则应该澄清千年的误会,还它本来的面目。”^②

澄清这种误会对于我们认识董仲舒的经学解释观之于他的“《诗》无达诂”话语生成的思想意义也是大有帮助的。无论是董氏的名号、辞指说、还是他的经权、常变论,包括“《诗》无达诂、《易》无达占、《春秋》无达辞”的提出,从宏观上看,都是建基于董仲舒在理论上的兼融和变革意识。换言之,没有这种整体的学术建设意识,董氏也不可能产生下面所论的具体的今文经学解释观念,当然也不会有“《诗》无达诂”这样著名的解释话语的提炼与生成。

—

《春秋繁露·精华》曰:“今《春秋》之为学也,道往而明来者也。然而其辞,体天之微,故难知也。”因为《春秋》之辞包蕴着圣人对善恶褒贬的价值评判和深刻的历史意义,“体天之微”且“难知”,所以董仲舒的《春秋》解释学必须从重视《春秋》之辞开始。而《春秋》之辞的主要构成要素当然是史实和概念——董氏称之为名号,史实相对客观而稳定,只有深察名号,才能洞悉孔子寄寓于微言中的大义。因此《春秋繁露·深察名号》篇曰:“治天下之端,在审辨大。辨大之端,在深察名号。”这样一来,董氏就将深察名号上升到治理天下之始的高度。在先秦诸子的“名实”之辩中,一般强调“名实当则治,不当则乱”,^③天下秩序的井然和规范源于名实相符,惟有以名指实,以实正名,才能“上以明贵贱,下以辨异同”。^④但在董仲舒这里,“名实关系颠倒过来了,‘名’比‘实’更根本,名是第一性的,实是第二性的。”^⑤《深察名号》篇有:“事各顺于名,名各顺于天。”这其中的逻辑秩序变成了“天→名→事”,名不是对事实的指称和反映,而是直接来自天意并表达了天意,就像该篇所言:“名号,异声而同本,皆鸣号而达天意者也。天不言,使人发其意;弗为,使人行其中。名则圣人所以发天意。”名与号并没有什么本质不同,“都是用来别其物、辨其事,以分类和概括的方式反映天地间事物物的,都是事物的名称、语言的词语。”^⑥而且,名号都是由圣人依据天意制定,因其符合天意而能成为分辨是非善恶的标准,所以在《深察名

① 周桂钿《秦汉思想史》,石家庄:河北人民出版社2000年版,第205页。

② 周光庆《中国古典解释学导论》,北京:中华书局2002年版,第378页。

③ [清]戴望《管子校正》卷18《九守》,北京:中华书局1959年版,第302页。

④ [清]王先谦《荀子集解》卷16《正名》,北京:中华书局1988年版,第415页。

⑤ 任继愈《中国哲学史》第2册,北京:人民出版社1996年版,第84页。

⑥ 周光庆《中国古典解释学导论》,第381页。

号》中董子又说“名生于真,非其真,弗以为名。名者,圣人之所以真物也。……欲审曲直,莫如引绳;欲审是非,莫如引名。名之审于是非也,犹绳之审于曲直也。”

既然名号具有判定是非进而规整世界的功能,则儒者不可不慎对经典中由名号组成的言辞。《春秋繁露·精华》篇云:

《春秋》慎辞,谨于名伦等物者也。是故小夷言伐而不得言战,大夷言战而不得言获,中国言获而不得言执,各有辞也。有小夷避大夷而不得言战,大夷避中国而不得言获,中国避天子而不得言执。名伦弗予,嫌于相臣之辞也。是故小大不踰等,贵贱如其伦,义之正也。^①

在儒家看来,名分言辞与现实世界的等级秩序是严格对等的,“慎辞”的态度就是尊重并恪守圣人规定的伦理结构而毫不越轨。有时候,即使社会现实出现了不合规范的地方,但只要名分世界还坚持“正名”的原则,这个世界的伦理秩序就不会紊乱。然而,董仲舒还注意到了言与意、辞与指在《春秋》中更为深层的复杂关系,即《春秋》由于使用“诡辞、讳避、微辞”而带来的表意曲折和理解的困难。《春秋繁露·玉英》篇云:

《春秋》之书事时,诡其实以有避也。其书人时,易其名以有讳也。故诡晋文得志之实,以代讳避致王也。诡莒子号谓之人,避隐公也。易庆父之名谓之仲孙,变盛谓之成,讳大恶也。然则说《春秋》者,入则诡辞,随其委曲而后得之。^②

《春秋》采用的这种“书事诡其实,书人易其名”的讳避手法随处可见,不仅造成《春秋》所记的人事与历史事实的不符,也加大了读者的理解障碍和阐释成本。面对这一阅读难题,董仲舒在《春秋繁露·竹林》一开篇就以例证作了说明和总结:

《春秋》之常辞也,不予夷狄而予中国为礼,至邲之战,偏然反之,何也?曰:《春秋》无通辞,从变而移。今晋变而为夷狄,楚变而为君子,故移其辞以从其事。^③

这里提到的“邲之战”是指《春秋·宣公十二年》所载“晋荀林父帅师及楚子战于邲,晋师败绩”一事,《公羊传》对此事解释说“大夫不敌君,此其称名氏以敌楚子何?不与晋而与楚子为礼也。”原来,以《春秋》叙事的常规,对楚国这种“夷狄”的国君一般是不称其爵位的,所谓“不予夷狄而予中国为礼”。但《春秋》这里却有意违反了自己的语言规则,以“楚子”称楚君,以名氏称晋大夫,实际上就是《公羊传》所说的“不与晋而与楚子为礼也”。“这一表达式的改换,隐指着两层‘大意’:从浅层次看,它是以发展的眼光和求实的眼光看人看事,在褒扬楚君这次行动有礼而贬斥晋国这次行动无礼;从深层次看,它说明孔子不是按地域种族而是以文明道德来区分‘诸夏’与‘夷狄’。”^④董氏用这个具有代表性的《春秋》例证旨在强调“《春秋》无通辞”,从而提出他的重要经学解释观念“从变而移”。实际上,《竹林第三》里提出的“《春秋》无通辞,从变而移”已经与其后的《精华第五》中的“《诗》无达诂,《易》无达占,《春秋》无达辞,从变从义”构成了呼应和伏笔的关系,由此也可看出董氏是在逐步推阐自己一以贯之的解释思想。有学者直接从解释学的视角对此论述道“董仲舒所谓的‘《春秋》无通辞,从变而移’反对的就是拘守‘常义’而

① [清]苏舆撰,钟哲点校《春秋繁露义证》,北京:中华书局1992年版,第85页。

② [清]苏舆撰,钟哲点校《春秋繁露义证》,第82—83页。

③ [清]苏舆撰,钟哲点校《春秋繁露义证》,第46页。

④ 周光庆《中国古典解释学导论》,第385页。

不知道变通的做法,主张根据历史条件和具体语境变化对《春秋》记事所蕴涵的意味做出灵活的解释。若作进一步引申,亦可以转换成文学、诗学的阐释原则。”^①董氏的这一经学解释思想能否转换为文学解释原则暂且不论,但有一点可以肯定,他提出的“《诗》无达诂”命题和“《春秋》无通辞”一样,本身都是“从变而移”这根思想藤蔓上结出的两个相同的瓜蒂。

在“《春秋》无通辞,从变而移”这一总纲式的解释原则指导下,具体到《春秋》的言意关系,董仲舒在《竹林》篇中接着提出了非常明确的“辞指”论,即“辞不能及,皆在于指”和“见其指者,不任其辞”:

故盟不如不盟,然而有所谓善盟;战不如不战,然而有所谓善战。不义之中有义,义之中有不义。辞不能及,皆在于指。非精心达思者,其孰能知之?《诗》云:“唐棣之华,偏其反而。岂不尔思?室是远而。”孔子曰:“未之思也,夫何远之有!由是观之,见其指者,不任其辞。不任其辞,然后可与适道矣。”^②

清人苏舆对关键词“指”疏曰:“指,即孟子之所谓义。”但董氏似乎比孟子走得更远,孟子的“以意逆志”虽然也强调要“不以辞害志”,可是并不像董仲舒的“不任其辞”这样有超越语言的冲动。关于“任”,苏舆又疏曰:“任,用也,旨有出于词之外者。”这样一来岂不是说董氏的言意观与道家的“言不尽意”论一致么?周光庆先生则理解为“听任”,这种解释表明董氏虽立足于儒家的“言以足志”论,但又有所不同,即“重视其辞,而又不拘泥其辞;深入其辞,而又能超越其辞。”^③徐复观先生则说“不任其辞”是“完全不受辞的限制,则已易于作主观的驰骋”,^④这显然已经是从读者接受和理解的角度在认识董子的“不任其辞”了。关于“辞不能及,皆在于指”,徐复观的意见也颇具解释学旨趣和经验,他说这里的“指”就是“由文字所表达的意义,以指向文字所不能表达的意义;由文字所表达的意义,大概不出于《公羊传》的范围。文字所不能表达的‘指’,则突破了《公羊传》的范围,而为仲舒所独得,这便形成他的《春秋》学的特色”。^⑤由徐氏的分析可以看出,董仲舒的《春秋》解释学已经开始注重理解者发挥个体主观能动作用,对《春秋》之辞作由表及里的深度追求,甚至要求阐释者透过文辞所表达出的“已知”去寻绎文辞没有说出的“未知”,即言外之义。无疑,董氏的这种《春秋》意义观和理解观,就是他的“《诗》无达诂”话语孕育和萌发的母腹。

与“辞不能及,皆在于指”和“见其指者,不任其辞”的言意观相一致,董仲舒进而提出更为直接和具体的解释方法——察外见内,当然这很容易让我们想起与之近似的《春秋》“推见至隐”法。^⑥《春秋繁露·玉杯》篇曰:“且吾语盾有本,《诗》云:‘他人有心,予忖度之。’此言物莫无邻,察视其外,可以见其内也。”“他人有心,予忖度之”语出《小雅·巧言》,本意是用心揣摩别人的想法,董氏引此以说明可以由吾心推见他心,因为人同此心,

① 毛宣国《“〈诗〉无达诂”解》,《中国文学研究》2007年第1期。

② [清]苏舆撰,钟哲点校《春秋繁露义证》,第50—51页。

③ 见周光庆《中国古典解释学导论》,第386页。

④ 徐复观《两汉思想史》第2卷,上海:华东师范大学出版社2001年版,第206页。

⑤ 徐复观《两汉思想史》第2卷,第208页。

⑥ 《史记》有“太史公曰:‘《春秋》推见至隐’”之论,此说对后世影响很大,被广为称引。见《史记》卷117《司马相如列传》,北京:中华书局1982年版,第3073页。

心同此理。同样,万物都存在着这样或那样的联系,所谓“物莫无邻”,故而可以察外见内,这自然也應該包括由《春秋》的外在之辞而推见其内在之意。清苏輿对此疏曰:“察外可以见内,即微可以知著,观往可以验来,征人可以通天。故太史公曰:‘《春秋》推见至隐’”^①显然,我们完全可以认为“董氏的‘察外见内’与《春秋》的‘推见至隐’在方法论上是一致的”,^②但更应该看到,董氏的“察外见内”只是其“不任其辞”的言意观的具体表征,它们共同构成了董子《春秋》解释思想系统中的一部分。

二

可以说,任何一种思想学说如果只讲究原则性,摒弃变通性和灵活性,只坚持哲学上的绝对性而否认相对性,则该思想体系一般会“行而不远”,更难以成为伟大的具有普适性的学说。从这个意义看,儒家正是因为从孔子始就强调“经”与“权”,即原则性和灵活性的对立统一、互动互存的关系,才使得儒术在历史的长河中既坚守自己的伦理之道毫不动摇,又不断吸收新的思想成分,随着历史条件的变化而调整,从而最终确立了自身的国家意识形态和主流文化的地位。只要稍加梳理,就可以看到《论语》里多处都有这种经主权辅、经权互变的思想流露。仅《论语·子罕》就有:“子曰:‘麻冕,礼也;今也纯,俭,吾从众。拜下,礼也,今拜乎上,泰也;虽违众,吾从下。’”对于冕是用麻制还是用丝制这种礼制上的小事,孔子可以从众;但对于行礼于堂上还是堂下这种礼制大事,孔子即使违众也要沿袭自己的做法。李泽厚先生说:“孔子对传统礼制,有坚持有不坚持,即所谓‘经’(原则性)与‘权’(灵活性)。”^③实际上,孔子似乎不担心儒者对“经”的坚守和践履,而是觉得他们可能常会出现“权”的不足。因此,《子罕》篇里接着就有“子绝四:毋意,毋必,毋固,毋我。”这其中的“固”主要是指儒者由于过分执著于原则而不知变通所常犯的错误。其后孔子又说了一句被认为是《论语》里最有哲学意味的话语:“子在川上,曰:‘逝者如斯夫!不舍昼夜。’”无论后学对此言有过万千种阐释,但由不舍昼夜的流动的河水而彰显出孔子对变化性的强调和感喟则是无疑的。在《子罕》篇的最后,孔子终于在前面铺垫的基础上道出了自己对“权”的偏重:

子曰:“可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权。”

显而易见,“孔子将‘共学’、‘适道’、‘立’与‘权’作为治学的四个高低不同的境界,权则是最高的境界。”^④朱熹注曰:“权,称锤也,所以称物而知轻重者也。可与权,谓能权轻重,使合义也。……权者,圣人之大用。未能立而言权,犹人未能立而欲行,鲜不仆矣。”^⑤朱子的意思,也是认为应当先立后权,先要学会坚守原则,进而才可能懂得如何灵活变通,否则就像没有学会站立就要快行一样,是会跌倒的。孔子之后,孟子对其权变思想有所承传,《孟子·离娄上》曰:“男女授受不亲,礼也;嫂溺,援之以手者,权也。”这种以实际生活情理来说明权变重要性的论述,当然易于为人接受。关于以经权观念看待儒家

① [清]苏輿撰,钟哲点校《春秋繁露义证》,第41页。

② 刘明华,张金梅《从“微言大义”到“诗无达诂”》,《文学遗产》2007年第3期。

③ 李泽厚《论语今读》,北京:三联书店2004年版,第247页。

④ 周桂钿《董仲舒评传》,南宁:广西教育出版社1995年版,第143页。

⑤ [宋]朱熹《四书章句集注》,北京:中华书局1983年版,第116页。

礼制,董仲舒也从自己的经学解释思想出发作了充分阐述,《春秋繁露·玉英》篇云:

《春秋》有经礼,有变礼。为如安性平心者,经礼也。至有于性,虽不安于心,虽不平于道,无以易之,此变礼也。……明乎经变之事,然后知轻重之分,可与适权矣。^①

从孔子的“适道、可与权”到董子的“可与适权”,这其中的思想路向是一脉相承的。为了详细说明儒家在礼制上的经权观念,董仲舒还在“《春秋》有经礼,有变礼”之后举了多个例子:“是故昏(婚)礼不称主人,经礼也;辞穷无称,称主人,变礼也。天子三年然后称王,经礼也;有故则未三年而称王,变礼也。妇人无出境之事,经礼也;母为子娶妇,奔丧父母,变礼也。”也就是说,按照经礼,迎亲或送聘礼,一般不称主人,但如果没有可称的人,只得称主人,这就是变礼;通常继承王位者因为要居丧三年,不能称王,但特殊情况下不到三年也可称王,这也是变礼;已婚女子不能出境,这是硬性规定,但在为儿子娶媳妇和为父母奔丧这两种情况下则允许例外。

不过,与孔子不同,董仲舒已经觉察到这种具体问题具体分析变礼,很容易导致对权变的滥用,或者说易于越出变礼的范围,从而使“经”的原则被抛离和剥空。受《公羊传》桓公十一年“权者何?权者反于经,然后有善者也。权之所设,舍死亡无所设。行权有道,自贬损以行权,不害人以行权。杀人以自生,亡人以自存,君子不为也”的启示,董仲舒在《玉英》篇中也特别强调了“行权”的界限问题:“夫权虽反经,亦必在可以然之域,不在可以然之域,故虽死亡,终弗为也。”董氏虽然没有像《公羊传》那样为“行权”规定了明确的判断标准,即只有在国家生死存亡的时刻,在损己利人的情况下,且可能出现善的结果,方能行权。但他却提出了“可以然之域”这样一个重要的界定概念,周桂钿先生解释说“所谓‘可以然之域’,就是指可以允许的范围之内。所谓‘不在可以然之域’,即指要严格遵循的基本原则,或根本原则,宁可死亡,也不能权变,没有灵活的余地。”^②无疑,这种对“权”的严格框限实质上就是对“经”的至上地位的尊重,有学者据此批评道:“董仲舒也承认事物有矛盾的双方,但他把矛盾的双方的地位绝对固定起来,不承认矛盾双方有性质的和地位的转化。”^③事实上,作为一个“独尊儒术”的经学大师,董氏不可能将“权”置于“经”,即儒家伦理原则之上,更不会产生我们今天所谓的经权矛盾的相互转化的思想,只是在其今文经学解释思想的作用下,他已经尽力将“权”的意识加重,界限放宽,以与其“《春秋》无通辞,从变而移”的解释理念相互配合和支撑。

在《春秋繁露·王道》篇里,董仲舒为我们列举了多个善于“执权存国”的春秋人物:“鲁隐之代桓立,祭仲之出忽立突,仇牧、孔父、荀息之死节,公子目夷不与楚国,此皆执权存国,行正世之义、守惓惓之心,《春秋》嘉气义焉,故皆见之,复正之谓也。”由于这些人物涉及的春秋史实非常复杂,受篇幅所限,不必详介。总之,正如徐复观先生所说的,董子“变”的观念要远比《公羊传》作者为重,对行权的范围也远较《公羊传》为宽,“这与‘《春秋》无达辞’的话,关联在一起看,也是为了突破原有文义的限制,以便加入新的内容,以

① [清]苏舆撰,钟哲点校《春秋繁露义证》,第74—75页。

② 周桂钿《董仲舒评传》,南宁:广西教育出版社1995年版,第151页。

③ 任继愈《中国哲学史》第2册,北京:人民出版社1996年版,第83页。

适应他所把握的时代要求及他个人思想的要求而设定的。”^①将董氏的权变意识与其“《春秋》无达辞”的经学解释思想联系在一起,且指出它们对理解者超越经典原义之局限的作用,这种认识可谓切中董子解释思想之肯綮。如果将眼光放大到对董仲舒建构汉代新儒学大厦的整体观照,则其经权观念也是大有深意的。李泽厚先生就以此宏大视域论述道“既必须有确定的原则性(‘经’),又必须有原则允许下(‘可以然之域’)的灵活性。何以如此?这是因为董所看重的是整体系统结构的稳定和持久,而不在于任何局部和细节的不变。董不反对变革,主张‘更化’政制。他所追求的是整体结构的动态平衡,而不是一切现象的僵死固定。”^②原来,如果只肯定“经”的至尊并放逐“权”的可能,以此逻辑,则汉儒只能承袭和守护先秦儒学之原生态,所谓在新的历史条件下建设汉代新儒学理论系统并使之成为民族国家意识形态的理想就失去了立论的前提和依据。如此看来,经权之论并非小事,在董仲舒的思想体系里,实乃牵一发而动全身。

用经权关系去指导《春秋》的诠释,或者说将经权意识直接落实到经学解释的意义上,就是董仲舒所说的常辞与变辞,常义与变义。《韩诗外传》有“常谓之经,变谓之权,怀其常经而挟其变权,乃得为贤。”经权与常变本质上是同一范畴的不同应用而已。《春秋繁露·竹林》篇云:

《春秋》之道,固有常有变。变用于变,常用于常,各止其科,非相妨也。今诸子所称,皆天下之常,雷同之义也。^③

《春秋》之道是常道与变道的统一,即常义与变义,从语言表述上看也是常辞与变辞的统一。清苏舆对此疏曰“《春秋》有变科,有常科,各因时地而用之。不可以常而概变,亦不可骛变而忽常。是故共学适道,可以语变矣。立,则可以语变矣。”苏舆之疏解已经很清楚,常变皆要因时因地而运用,不可拘执一端而不化。当然董氏本人还是强调“变”的意义,因为它最易于被卫道者棒杀。所以《精华》篇有“《春秋》固有常义,又有应变。”着重点显然在后面。《竹林》篇则直接告诫那些阐释者:“说《春秋》者无以平定之常义,疑变故之大义,则几可谕矣。”因为拘守平时习惯的常义而怀疑那些不常出现的变义,甚至对变辞看都不看就弃之一边,肯定是不对的。概言之,“常变关系,即相当于现在所谓一般与特殊的关系,也类似于原则性与灵活性的关系。”^④常义与变义、常辞与变辞只不过是董仲舒的经权意识在解释实践中的具体表征而已。

如前所述,不深入理解董氏的经权、常变思想,我们自然无法全面认识其经学解释观,更不能体察到它与董氏构建汉代新儒学的宏观关联,以及它与“《诗》无达诂、《春秋》无达辞”等话语生成的微观上的一致性和互动性。同时,我们还要注意,董仲舒的常经与权变的关系,与其在“《诗》无达诂、《春秋》无达辞”之后所作的重要补充——“从变从义”其实是同一思想逻辑的产物,这一逻辑只能模糊地概述为对立统一或相辅相成。当然,如果我们非要发掘出董氏的逻辑倾向和思想意趣,或者说,如果我们在整体与局部间总想找到某种一以贯之的东西,则贯穿董氏的儒学建构、解释思想和话语生成的命意祈向与内在关

① 徐复观《两汉思想史》第2卷,第205页。

② 李泽厚《中国古代思想史论》,天津:天津社会科学院出版社2003年版,第148页。

③ [清]苏舆撰,钟哲点校《春秋繁露义证》,第53—54页。

④ 周桂钿《董仲舒评传》,南宁:广西教育出版社1995年版,第156页。

联就只能用一个字来描述——“变”。有人也许会以董仲舒在向汉武帝的《对策》中提出的“道之大原出于天，天不变道亦不变”来反驳，但是显而易见，董氏的天道不变论是作为他的政治哲学思想的根本法则和形上命题而言的，与他以求变的态度来构建儒学体系和解释经典没有什么逻辑冲突，二者也完全不在同一论域或问题域之中。其实即使在解释思想中，董氏也一再强调权变必须限定在“可以然之域”的不变的常经之内，只不过因为探讨董氏今文经学解释思想之于“《诗》无达诂、《春秋》无达辞”话语生成的意义和作用，我们才有意重视并凸显其“变”的路向和意趣。

三

诚然，“变”也是董仲舒经学解释实践的灵魂，它无处不在地闪现于董氏的《春秋》抉隐、史实发微和引《诗》钩沉等解释活动中。有时候，董子的“变”表现为与圣人或作者之义的不同，有时候则表现为一种有意演绎的自我理解，而另外一些时候，甚至还表现出颠覆性的大胆更化与新创，如此等等，不一而足。如果沿此切入董氏的遗作和思想，显然需要一篇长文方能完成这种梳理与整合。这里仅选择个别有代表性的具体阐释例证以作管窥之见。

在对《春秋》的释义中，董仲舒始终围绕着自己的天的哲学体系，一切都首先从天意和天命的视角去观照和诠释，这使得他的理解与阐释总是与《左传》、《公羊传》有所不同。譬如对《春秋·隐公元年》“春王正月”的解读，《春秋繁露·三代改制质文》云：

《春秋》曰“王正月”，传曰“王者孰谓？谓文王也。曷为先言王而后言正月？王正月也。”何以谓之王正月？曰：王者必受命而后王。王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统天下，所以明易姓，非继人，通以己受之于天也。王者受命而王，制此月以应变，故作科以奉天地，故谓之王正月也。^①

上述“传曰”当然指的是《公羊传》，董仲舒不像《公羊传》这样将“王”解释为特定的周文王，而是指所有接受天命而来的王，王由天意安排并不代表国家可以长治久安，王还必须具有“改正朔、易服色、制礼乐”的改制革新的精神和作为才能既符合天意又实现政治贤明。很明显，董氏已经悄然地将自己的“君权天授”命题和政治更化思想灌输到阐释中，假经设谊，依经立义，且立了属于自己思想系统的新义，就像冯友兰先生所言：“实际上，他不过是引《春秋》以为他的权威意见的主要来源。”^②在《举贤良对策》中，董仲舒又对“春王正月”作了更为臆断的解释：

臣谨按《春秋》之文，求王道之端，得之于“正”。“正”次“王”，“王”次“春”。“春”者，天之所为也。“正”者，王之所为也。其意曰：上承天之所为，而下以正其所为，正王道之端云尔。然则王者欲有所为，求宜其端于天。^③

任继愈先生说：“董仲舒从目的论的立场，对《春秋》说的‘春王正月’进行了主观任意的解释。他说春、王、正、月这四个字的次序都是有深奥的道理的。‘春’是天的意志，所

① [清]苏舆撰，钟哲点校《春秋繁露义证》，第184—185页。

② 冯友兰《中国哲学简史》，涂又光译，北京：北京大学出版社1996年版，第173页。

③ [汉]班固《汉书》卷56《董仲舒传》，北京：中华书局1983年版，第2526页。

以‘春’应放在‘王’的前面,‘正’是王之所为,所以应在‘王’之后。”^①本来,今文经学的解释就是从自我理解出发且服务于自我意图的,这种主观任意的解释也根本就不是覬觎与经典原义重合,只要能做到既不离圣人本旨又能有所不同,进而推陈出新就足矣。我们再来看董仲舒对《春秋》史实的发微推阐。《春秋繁露·竹林》有一段对《春秋·宣公十五年》“五月,宋人及楚人平”一事的解释:

司马子反为其君使,废君命,与敌情,从其所请,与宋平。是内专政而外擅名也。专政则轻君,擅名则不臣,而《春秋》大之,奚由哉?曰:为其有惨怛之恩,不忍饿一国之民,使之相食。推恩者远之而大,为仁者自然而美。今子反出己之心,矜宋之民,无计其间,故大之也。^②

《公羊传》对这场宋楚之战的介绍是,楚庄王率军久攻宋城不下,楚军只剩七天的粮草,于是楚王派司马子反前往探听宋城情况。宋将华元告诉他,宋城已到了易子而食、析骨而炊的程度。司马子反说,一般被围困的敌军总是要尽量掩盖自己的困难,你为何将实情告诉我呢?华元回答,有仁爱之心的君子见到别人有困难就会同情,而小人反之,我以你为君子,故而据实以告。司马子反于是也以实相告,说你们再坚守一阵,楚军只有七日军粮,七日攻不下就会自动撤军。子反回去后将这些都说与楚王,楚庄王很生气,责怪子反将己方实情告诉了敌人,子反认为,被困的宋军尚且不欺骗,我们为何要隐瞒呢?后子反在没有得到楚王批准的情况下便答应了宋国的停战请求,班师回国。

董仲舒对这一史实的评析就体现了他的经权与常变观念,有所坚持,亦有所变。司马子反专政轻君,擅名不臣,按照儒家伦理原则是一定要指出其错何在的。但在一个儒术独尊,经学盛行的时代,以孔教理念去对待人事是多数人的条件反射,只要与儒家伦理相悖便大加鞅伐已经成了当时的集体思维。就像《汉书·司马迁传》中所言“守经事而不知其宜,遭变事而不知其权。”在一切事故面前,以常经的原则去释解而不懂得权变的人随处可见,毕竟权变需要智慧和勇气,而套用常经则简单易行。然而,“司马子反的这种行为,在董仲舒看来,虽废君命,但救宋民是当仁不让的大义表现。因而应当加以肯定,允许其改变君命。”^③“在这里,董仲舒把仁爱的原则看得高于君和政。只要确实符合仁爱原则,专政、轻君,都无可。不但不应贬抑,而且还要赞扬。”^④可以看出,实际上董氏有自己更崇尚的一套常经原则,即儒学的立学之本——仁义礼智信,他以这套真正的原则置换掉人们一般常用的伦理结构和等级原则,这其间表现出的“权变”反而更凸显了儒学真正的精义所在,也反映了董氏作为一个弘扬儒学真正价值的儒者的良苦用心。《春秋繁露·竹林》又从人之常情的角度对此事进一步解释道:

夫目惊而体失其容,心惊而事有所忘,人之情也。通于惊之情者,取其一美,不尽其失。《诗》云“采葑采菲,无以下体。”此之谓也。今子反往视宋,闻人相食,大惊而哀之,不意之至于此也。是以心骇目动而违常礼。^⑤

① 任继愈《中国哲学史》第2册,北京:人民出版社1996年版,第74页。

② [清]苏舆撰,钟哲点校《春秋繁露义证》,第51—52页。

③ 华友根《董仲舒思想研究》,上海:上海社会科学院出版社1992年版,第49页。

④ 周桂钿《董仲舒评传》,南宁:广西教育出版社1995年版,第154页。

⑤ [清]苏舆撰,钟哲点校《春秋繁露义证》,第54—55页。

人之常情所需的“仁爱”往往高于一切抽象的教条和原则,正如上述孟子的“嫂溺援之以手”,任何类似“男女授受不亲”的礼训在此都会失色而退场。面对宋城民众的大量死亡,惊心而违礼是再自然不过的事,如此看来,董子“变”的释解与评判也是合乎常情常理的。值得注意的是,上述还有一个潜在的“变”——对《诗》“采葑采菲,无以下体”的引用。此句出自《邶风·谷风》“习习谷风,以阴以雨。黽勉同心,不宜有怒。采葑采菲,无以下体。德音莫违,及尔同死。”本义是指菲葑之菜,上善下恶,采摘者常取其茎叶而去其恶根。《郑笺》云“上下皆可食,然而其根有美时有恶时,采之者不可以根恶时并弃其叶。喻夫妇以礼义合颜色相亲,亦不可以颜色衰弃其相与之礼。”^①这里用以隐喻司马子反虽违反常经之礼,但因其有仁爱众生之德,故而“取其一美,不尽其失”,即扬子反之仁德而抑其专政擅名之过。清苏舆在此疏曰:“此与《度制》篇引此诗义异。”我们看《春秋繁露·度制》篇对此诗的称引:

孔子曰:“君子不尽利以遗民。”……故君子仕而不稼,田则不渔,食时不力珍,大夫不坐羊,士不坐犬。《诗》曰:“采葑采菲,无以下体。德音莫违,及尔同死。”以此防民,民犹忘义而争利,以亡其身。^②

清苏舆在此又疏曰:“本书《竹林》篇亦引此诗,以为取其一美,与《诗》意合。此用《坊记》文,盖借取为不尽利之证,所谓《诗》无达诂也。”苏舆认为,上述《竹林》篇所引“采葑采菲,无以下体”是与《诗·谷风》的本意相符合的,但这里的称引却是用来说明君子应当以余利遗民,不要兼利尽物,与《诗·谷风》本意关系不大,当属“《诗》无达诂”式的引用。由此可以看出,董仲舒不仅在对经典释义中引《诗》亦有所“变”,而且还自觉地践行着他的“《诗》无达诂”阐释理念。在《春秋繁露》二十七处引《诗》说事中,董氏的“《诗》无达诂”解释方法或者表现为同一称引的前后诗义不尽相同,或者表现为一种断章取义式的引用,所引诗义与《诗》之本旨有较大出入。《春秋繁露·楚庄王》篇有:

《春秋》分十二世以为三等,有见,有闻,有传闻。……于所见微其辞,于所闻痛其祸,于传闻杀其恩,与情俱也。……吾以其近近而远远,亲亲而疏疏也;亦知其贵贵而贱贱,重重而轻轻也;有知其厚厚而薄薄,善善而恶恶也;有知其阳阳而阴阴,白白而黑黑也。百物皆有合偶,偶之合之,仇之匹之,善矣。《诗》云:“威仪抑抑,德音秩秩。无怨无恶,率由仇匹。”此之谓也。^③

这里所引乃《大雅·假乐》的第三节“威仪抑抑,德音秩秩。无怨无恶,率由群匹。受福无疆,四方之纲”,“仇匹”在《毛诗》中作“群匹”。此诗本是歌颂周成王仪表威凜、德行高尚,因善治天下、政治清明而被群臣拥戴,国泰民安。但董氏却以此说明《春秋》于远近亲疏、贵贱轻重各有对待,以保证礼义分明、等级有序的合理性和普遍性,显然与《诗·假乐》的语境和本义相差悬殊。《春秋繁露·玉英》篇又有“匹夫之反道以除咎尚难,人主之反道以除咎甚易。《诗》云:‘德輶如毛。’言其易也。”“德輶如毛”语出《大雅·烝民》,《毛诗》认为此诗的主旨是“尹吉甫美宣王也。任贤使能,周室中兴焉”,郑玄注曰:“輶,轻

① [唐]孔颖达疏《毛诗正义》卷2,见《十三经注疏》上册,北京:中华书局1980年版,第303页。

② [清]苏舆撰,钟哲点校《春秋繁露义证》,第229页。

③ [清]苏舆撰,钟哲点校《春秋繁露义证》,第9—12页。

也。言德之轻如毛耳。”^①但董仲舒这里只是从“德轻如毛”的本义引申出“易为”的隐喻之义,以佐证“人主之反道以除咎甚易”。这种只从《诗》句的字面义进行为我所用地任意发挥,完全不考虑《诗》句在原作中的上下关联和诗作者意图的做法,大有先秦赋诗断章之遗风,也属于汉代今文经学典型的比附式阐释风格。

概言之,董仲舒在《春秋》探微、史实索隐和引《诗》推衍等解释活动中始终贯彻一个“变”字,这既保证了他在全局上的儒学创构,也实现了他在细节上的释义新见。从董氏的经学解释思想之于他的“《诗》无达诂”话语生成的意义这一视角看,董氏的《春秋》解释实践和引《诗》活动在客观上促进了“《诗》无达诂”命题的孕育和出生,或者说,“《诗》无达诂”作为一种解释经验和理解旨趣,本身就是从汉儒的今文经学阐释实践活动中提炼而来。其实,从逻辑上看,解释实践与解释话语应该是难分彼此,互为动力和前提的。进一步讲,董子的解释活动和话语生成肯定也离不开其经权意识的影响,离不开他的“见其指者,不任其辞”的言意观念的直接作用,当然,更离不开其“从变而移”的思想和建构新儒学的理想的宏观指导。

(作者通讯地址:李有光 黄石 湖北师范学院文学院 435002)

(责任编辑 晓 宁)

^① [唐]孔颖达疏《毛诗正义》卷18,见《十三经注疏》上册,北京:中华书局1980年版,第568页。