

苏轼《论语说》的诠释特色及其对主体价值抉择的启发

王涵青

【摘要】苏轼的《论语说》在经典诠释上,就其人性论或儒释道三教合一的理论特色言,仅是“背景”而非论述重心。在《论语说》中,苏轼更多是以儒家为本位的立场,对《论语》文本中出现的各种伦理原则、道德规范以及各实际情境进行辨析,此种诠释特色,对传统文化的传承与发展,以及儒家做为现代人主体价值抉择之核心与根源性依据的思考,具有正面的价值与意义。

【关键词】苏轼《论语说》; 主体价值抉择

中图分类号: B244. 99 文献标识码: A 文章编号: 1000 - 7660(2024) 06 - 0142 - 09

作者简介: 王涵青,台湾高雄人,(兰州 730000) 兰州大学哲学社会学院教授。

基金项目: 国家社会科学基金后期资助一般项目“陈确思想之开展与明清学术转型研究”(22FZX041)

透过书艺作品探讨苏轼精神面貌与思想内涵的相关研究,由此彰显的苏轼的人格特质与生命精神更多是偏于道佛的。然而,苏轼对儒家经典极为重视,如其言“某凡百如昨,但抚视《易》《书》《论语》三书,即觉此生不虚过”^①。审视苏轼的儒家经典诠释,《论语说》虽于当时颇受关注,然因亡佚较早,后经过当代学者之辑补,才始有可研究之文本。而当代学者论《论语说》的诠释特色,多关注于其与苏辙《论语》诠释之关联、辩孟、三教合一思想的展现等面向。本文以此为基础,再思《论语说》的诠释特色,发掘其中对于主体价值抉择的意义。

一、苏轼《论语说》的经典诠释意义

当代苏轼研究对《苏氏易传》与《东坡书传》已积累相当成果,唯《论语说》一书因佚失已久,无法成为研究对象。苏辙于《亡兄子瞻端明墓志铭》中载:

先君晚岁读《易》……作《易传》,未完,疾革,命公述其志。公泣受命,卒以成书,然后千载之微言,焕然可知也。复作《论语说》,时发孔氏之秘。最后居海南,作《书传》,推明上古之绝学,多先儒所未达。既成三书,抚之叹曰“今世要未能信,后有君子,当知我矣。”^②

近年来,经过学者的重新辑补,此“发孔氏之秘”的文献得以重见天日。《论语说》初稿完成于苏轼贬黄州时期,定稿于海南时期;成书后,南宋至金元诸儒对《论语说》的引用与讨论非常普遍,最著名如朱熹;但明万历期间此书已难寻,焦竑刻《两苏经解》时已不见此书;至明末清初此书已佚失,清末张佩纶曾经从各家文集中作过辑本,但未流传下来;直至四川大学卿三祥、马德富分别对《论语说》进行辑佚补苴工作,后舒大刚等人以卿、马之辑本 130 余条为基础,又于宋、金人的文献中发现苏轼《论语》解说资料 40 余条,且广泛搜集北宋至清人的有关文献,对其中引、论说《论语说》的资料辑出,附录于后,收

① 张志烈、马德富、周裕锺主编《苏轼全集校注》第 17 册文集 8,河北:河北人民出版社,2010 年,第 6364 页。除《论语说》外,本文关于苏轼的相关引用文献均依据此版本。

② 张志烈、马德富、周裕锺主编《苏轼全集校注》第 20 册文集 11,第 8920 页。

录于《三苏全书》以及今《三苏经解集校》之中。^① 目前我们所见之版本是否即可视为苏轼的《论语说》?正如陈盈瑞指出“卿、马、舒三氏的辑佚虽有助于学林,所辑者实总括了今存苏轼对《论语》的意见,不尽为《论语说》的内文。”^②在文献佚失已久的状况下,今人所辑补之《论语说》是否为苏轼《论语说》原本内容实难以确认,但可视此版本是以《论语说》为主体扩及其《论语》诠释相关文献的详细资料辑录,进而展开经典诠释层面的相关研究。

《论语》作为儒学圣经,在宋明时期为儒家经典诠释的重要文本,苏轼的《论语说》在宋明仍流传可见之际,对于当时的影响不可忽略。譬如朱熹在《朱子语类》中有14条论及《论语说》,在《论语集注》与《论语或问》中引证苏轼之说有52处,即可显见此情况。^③三苏所代表的蜀学,与一般所谓宋明理学,如蔡方鹿所言均属于讲义理、轻训诂的宋学,与汉学有别,^④但三苏蜀学与二程洛学在儒家义理的许多层面又有差异,其最根基者在于二者面对佛老之态度。宋明理学的基源问题为对佛教思想之否定以及摆脱汉儒传统,以归向先秦儒学之本来方向。^⑤对苏轼所代表的蜀学而言,与多数儒者在汉儒之反动的立场上有一致观点,然宋明儒者欲建构完整形上学心性论体系以对抗佛道理论的危机意识,却少见其蜀学思想家,“三教合一”成为蜀学的思想特征。从儒者身份出发,蜀学虽接受佛老思想,但其以儒家思想为内核的意识是不容忽视的。^⑥因此,透过现今所辑录的《论语说》文本,从儒学视域出发,一方面可理解苏轼个人思想内涵与生命精神的重要面向,另一方面可藉此理解有宋以来儒学思想发展的不同面貌。

回到苏轼之生命历程,《论语说》之撰写始于苏轼贬黄州时期,一般对苏轼的解读,此时苏轼经历了乌台诗案与贬官的挫折,在黄州的生活困顿,因而思想上转向佛道寻求精神之慰藉。那么,在《论语说》此儒家本位的经典诠释著作中,是否展现了苏轼学术思想与生命情调的转向?在此基础上,苏轼对《论语》的诠释,又是否显现出其独特的方法论意识,得以显现其《论语》诠释的核心价值与特色?另外,响应贬官黄州之生命经历,苏轼虽然有大量诗文作品显现出了旷达洒脱的佛道精神,但在儒家本位的经典中,又描绘出什么样的儒者型态?而此种儒者型态,再关联于现代世界的价值多元与游移以及生命的困顿与无力,可给我们提供什么样的论述与自我转化的资源?此亦为现今探究《论语说》经典诠释特色可扩展之面向。

二、再思《论语说》的诠释特色与方法

从当代学者进行辑补工作始,对《论语说》的研究亦随之展开,且在未有《论语说》文本之时对苏轼思想研究的参照下,当代学者对《论语说》的理论内容展现出三个共同关注。

其一,苏轼苏辙对《论语》诠释之相承以及《论语说》对当时之影响。苏辙《论语略解》、苏轼《论语说》、苏辙《论语拾遗》可谓一脉相承,苏辙晚年撰《论语拾遗》之起因是对《论语说》的“意有未安”,然27条《论语拾遗》中,苏辙引用并讨论相互观点差异者仅有3条。《论语说》完成后,颇受当时学者关注,如尹焞与杨时的批评以及朱熹的大量引用。如朱熹言“东坡天资高明,其议论文词自有人不到处。如《论语说》亦煞有好处,但中间须有些漏绽出来。”^⑦另外,朱熹将后世之解经者分为“儒者之经、文人

① 参见舒大刚《苏轼〈论语说〉流传存佚考》,《西南民族学院学报》哲学社会科学版2001年第6期。

② [宋]苏洵、苏轼、苏辙撰,舒大刚等校注《三苏经解集校》,成都:四川大学出版社,2017年,第747-748页;陈盈瑞《发孔氏之秘——苏轼〈论语说〉的辩孟思想》,《台湾》成大中文学报第44期。

③ [宋]苏洵、苏轼、苏辙撰,舒大刚等校注《三苏经解集校》下册,第821页。

④ 蔡方鹿《宋代四川理学研究》,北京:线装书局,2003年,第56页。

⑤ 参见劳思光《新编中国哲学史(三上)》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第36页。

⑥ 例如,蔡方鹿言“三苏蜀学虽然比洛学更多地接受佛老的思想,然而儒家思想在蜀学中的重要地位却不容忽视,尤其在政治治理方面,三苏仍是以儒家思想为主。”又如,唐玲玲、周伟民说“苏轼思想体系的逻辑过程,应该说是嬗变于庄学,参证于佛学、禅学,而归于儒学。”(蔡方鹿《宋代四川理学研究》,第57页;唐玲玲、周伟民《苏轼思想研究》,台北:文史哲出版社,1996年,第213页。)

⑦ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编《朱子全书》第18册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2002年,第4055页。本文所引朱熹文献均依据此版本。

之经、禅者之经”三类,并将苏轼列为“文人之经”。^①因此,对于《论语说》的定位,一般认为其在宋代当时应有一定影响,然亦颇有争议且在理论上似乎并无特出价值。

其二,《论语说》中有多处对孟子之辩难。《论语说》之辩孟在当时颇受关注,如南宋余允文《尊孟续辨》中录《论语说》辩孟8条,然《四库全书总目》对余允文《尊孟辨》(包括《续辨》)的评价是“其亦窥伺意旨,迎合风气而作,非真能辟邪卫道者欤”^②。可见,就外缘因素之理论情境,当时对先秦儒家经典的重视与诠释是知识分子的共同兴趣;然就内缘因素的理路发展上的事实是,思想家们依循各自不同的背景知识与问题意识,对经典各有不同解释,甚至产生对经典文序的调整更动,以及对经典内容与儒家圣贤的不同评价。《论语说》的辩孟,在儒家道统观逐渐建构且趋向稳固的同时,与“理学”的对立与差异因此突显。^③就义理内涵层面言,如当代学者的分析,显现出在人性论之区别。^④在理学家普遍将孔孟视为共同脉络的材料,且基于此建构以性善为基础的人性论与形上学体系时,苏轼则将其各自安置分别检视。不过亦有学者如陈盈瑞认为,苏轼的辩孟实为一种“可辩而不可非”的情境,苏轼之辩孟与理学在思路的差异,就根基性层面言,仍不离其三教合一的观点带来的影响,^⑤并依此对孔孟或其他儒家圣贤进行人物境界的评价。

其三,《论语说》显现的三教合一特色。乔芳根据《论语说》对“思无邪”之诠释与苏轼诠释“思无邪”的其他文本,指出苏轼所言的“思而无邪,无思而虚通澄明的境界”与庄子“天地与我并生,万物与我为一”的“物我同一”境界契合。^⑥唐明贵以同样方式分析了苏轼如何透过儒释道三家思想解决“有思”与“无思”的问题。^⑦杨胜宽则提到,苏轼在“思无邪”之解释中提到孔子对《诗》的诠释,如苏轼言“取其会于吾心者,断章而立之”^⑧,是一种由“我注六经”到“六经注我”的演变,并强调此种诠释为经学阐释学上的进步,使得经典焕发出时代的生命活力。^⑨此说为理解苏轼《论语》诠释的重要视角。

以当代学者对《论语说》的这几项共同关注为参照,再进入《论语说》现有的文本进行梳理,在文本的理论内涵呈现上,就会发现两个解释上的困难:

一是当代学者立论在文本证据上的不足。上述除第一点客观呈现苏轼《论语说》在当时的影响与评价,后面两点虽直接响应一般所认为的苏轼在儒家思想层面的特点,但就《论语说》文本而言,实则并无太多对人性论的理论关注与受到佛老思想影响的诠释,虽然相关的理论阐述在苏轼的其他文本中可得见。例如,在《子思论》(1061)中,苏轼即有辩孟与对人性论立场的思考,且认为孟子性善、荀子性恶、杨雄性善恶混,均是“为论不求其精,而务以为异于人”^⑩之论。又如,解《论语》“思而不学”时,苏轼言“废学而徒思者,孔子之所禁,而今世之所上也”^⑪,回应《子思论》文中对历代儒者在人性论上之立论与争辩的批判。回到《论语》中,孔子论性实则“未有必然之论”“夫子之言性与天道,不可得而闻也”(《论语·公冶长》),因此孟、荀、扬等秦汉以来的各种人性论立场,都是一种“废学而徒思”“不求精而求异”的显现。而苏轼对此些观点更细腻的诠释,基本不在《论语说》的文本中。

二是苏轼自身方法论意识并不明显。苏轼之论或许如苏辙言是“发孔氏之秘”,然就今所掌握的《论语说》文本,“发孔氏之秘”是否为孔氏本旨?是否能解析出苏轼《论语》诠释的方法论意识与企图?

① 朱杰人、严佐之、刘永翔主编《朱子全书》第14册,第351-352页。

② [清]永瑢等撰《四库全书总目》上册,北京:中华书局,1965年,第293页。

③ 蔡方鹿指出,三苏蜀学在三教合一的立场上,对韩愈提倡的道统观是批评的,对理学道统中尊崇的汤、武王、周公、孟子等均提出过非议。(参见蔡方鹿《宋代四川理学研究》,第85-86页。)

④ 唐明贵指出“苏轼在当时孟子学说受到普遍追捧的情况下,面对日益强大的理学,不盲目附合,以与理学迥异的性命论审视孟子的人性论,批评孟子的人性论,在性与善、性与才的问题上提出了自己的见解。”此说可为就义理面向进行分析的代表。(参见唐明贵:《苏轼〈论语说〉的诠释特色》,《东岳论丛》2015年第3期。)

⑤ 陈盈瑞《发孔氏之秘——苏轼〈论语说〉的辩孟思想》,《台湾》成大中文学报第44期。

⑥ 参见乔芳《苏轼、苏辙〈论语〉诠释探微》,《齐鲁学刊》2017年第4期。

⑦ 参见唐明贵《苏轼〈论语说〉的诠释特色》,《东岳论丛》2015年第3期。

⑧ [宋]苏洵、苏轼、苏辙撰,舒大刚等校注《三苏经解集校》下册,第751-752页。

⑨ 参见杨胜宽《苏轼〈论语说〉三题》,《达县师范高等专科学校学报》2005年第6期。

⑩ 张志烈、马德富、周裕锺主编《苏轼全集校注》第10册文集3,第325页。

⑪ [宋]苏洵、苏轼、苏辙撰,舒大刚等校注《三苏经解集校》下册,第799页。

如杨胜宽所言,苏轼的《论语》诠释展现出一种“六经注我”的经典阐释性格,但相关问题仍有待厘清。

以下,再从上述当代学者的几项关注而收摄为两脉络进行分析:一是苏轼《论语说》受佛道影响的问题,二是苏轼与他人诠释的差异问题。

(一) 从苏轼《论语说》受佛道影响看

就苏轼《论语说》受佛道影响的层面来看,检视《论语说》文本与当时儒者的相关讨论,兹以以下几条为例:

第一,在《论语·为政》“思无邪”之论中,苏轼言:“凡有思者,皆邪也,而无思则土木也。何能使有思而无邪,无思而非土木乎?此孔子之所尽心也。”“思虑之贼人,微而无间……不思之乐,不可名也……《易》曰‘无思也,无为也。’我愿学焉。《诗》曰‘思无邪。’”^①朱熹批评此论“非穷神知化,未足与议也”^②。王若虚《滹南集》则指出此论“流于释氏,恐非圣人之本旨”^③,并引证杨时对苏轼此诠释之批判。杨时引证《书经》“思曰睿,睿作圣”与《论语》“君子有九思”说来反驳“有思皆邪”的观点,“无邪”意指“止于礼义”而非“无思”,因此苏轼之解实非孔子之心,而是苏氏之凿。此处苏轼立论确实有佛道对有思与无思之辩的思想色彩,但从文本的问题意识检视,“能使有思而无邪,无思而非土木”的思考进路,不仅以“不思”解决思之邪,且“无思”(不思)是一种工夫的锻炼与境界的跃升,以达成对“思而无邪”的儒家问题的解决。

第二,在《论语·述而》“志于道”之论中,苏轼言:“无求无作,志于心而已。孟子所谓心勿忘。据者,可求可作之谓也。依者,未尝须臾离。而游者,出入可也。君子志于道,则物莫能留;而游于艺,则道德有自生矣。”^④以“无求无作”解“志”且以游于艺为“道德有自生”的诠释,虽有道家虚静无为工夫与万物自生自化的思想痕迹,但更显明的是对孟子不动心境界所彰显的主体道德心的勿助勿忘工夫的连结。此无求无作之志是心的贞定,落实于自身与对象物则为可求可作的具体之德,并能使主体心志坚持于此高度不离间,而能体现仁德于主体之彰显。最后,苏轼解释的“游于艺”,主语似乎从主体转移到对象物。在此境界上,物因此能随主体之操作而有适当位置,与主体发生关联然不滞留而影响主体,由此而谓“道德自生”。实际上,苏轼在此的诠释更有儒家工夫论的发挥。

第三,在《论语·阳货》“为上知与下愚不移”之诠释中,苏轼提出与宋明理学殊异的人性论观点,主张性虽是不可灭的,但是“可乱的”。孟子是“有见于性而离于善”,苏轼则言:

人性为善,而善非性也。使性而可以谓之善,则孔子言之矣。苟可以谓之善,亦可以谓之恶。故荀卿之所谓性恶者,盖生于孟子;而扬雄所谓善恶混者,盖生于三子也。性其不可以善恶命之,故孔子之言曰“性相近也,习相远也”而已……孔子所谓中人可以上下,而上智与下愚不移者,是论其才也。而至于言性,则未尝断其善恶。^⑤

苏轼对孟子性善、荀子性恶、杨雄性善恶混、韩愈性三品说均不赞同,主张以才与性相配合的人性论才符合孔子之说,人性的善是透过主体在经验世界中的实践过程而被显现并得以考察到的。^⑥王若虚《滹南集》则认为,苏轼对孟子之辨实非孟子原意,且为“近于释氏之无善恶”之说。^⑦

苏轼在进行《论语》诠释时直截以佛老观点进行的辨析与涉入并不多,以上几则可为代表,但透过文本又明显可见这些论说的儒家问题与观点其实更为核心。《论语说》的撰写始于苏轼贬黄州之时,《宋元学案·苏氏蜀学略》记载苏轼“但为小人挤排,不得安于朝廷。郁僚无聊之甚,转而逃入于禅,斯亦通人之蔽也。”^⑧三教合一的学术立场似乎是后世对苏轼思想的定论,如此便很容易习惯于此进路,并

① 宋 苏洵、苏轼、苏辙撰,舒大刚等校注《三苏经解集校》下册,第751-752页。

② 宋 朱熹《论语精义》卷1下,《朱子全书》第7册,第65-66页。

③ 宋 苏洵、苏轼、苏辙撰,舒大刚等校注《三苏经解集校》下册,第752页。

④ 同上,第769页。

⑤ 同上,第803页。

⑥ 冷成金对苏轼的人性论有详尽说明,并将苏轼的人性论定调为“情本人性论”。(冷成金《苏轼的哲学观与文艺观》,北京:学苑出版社,2004年,第156、167页。)

⑦ 宋 苏洵、苏轼、苏辙撰,舒大刚等校注《三苏经解集校》下册,第804页。

⑧ 清 黄宗羲撰、全祖望补修《宋元学案》第4册,北京:中华书局,1986年,第3287页。

以此为标准产生对苏轼文本的前理解。然就《论语说》而言,在文本上大抵仅能说,佛老思想之影响像是一种“背景”。相对地,当时学者对《论语说》的评判,就“是否流为佛老”之层面言也仅有几则,且这些评论在义理上通常无清晰的辨析,仅为意见式的评论。

回到苏轼自身三教合一的立场,其思维与理论建构自是受佛老影响,但在《论语说》的诠释上,苏轼并没有显示出其对佛老的理论兴趣,还存有将佛老理论契入《论语》诠释之企图。在《论语说》中,苏轼的诠释是标准儒家式的,甚至与理学家有“是否合于孔子之说”的一致文本诠释标准,其差异在于理学家将孔孟并观且放置在共同位置,苏轼则以尊孔为唯一标准,因此他对《论语》的理解与诠释兴趣在于如何妥适地说清楚《论语》某些情境所表述的观点,以及辨析孔子之后的儒者各自在观点表述上的问题。这就涉及苏轼与他人在《论语》诠释上的差异问题。

(二) 从苏轼与他人的《论语》诠释差异看

就与他人在《论语》诠释上的差异看,苏轼与适时学者的不同见地主要表现在两个方面,一是其与苏辙《论语拾遗》之别,二是辩孟的问题。

首先,以苏辙《论语拾遗》为例。《论语拾遗》是苏辙对《论语说》的“意有未安”而撰,两者之间存在前后的思想承继关系。例如,对“思无邪”之解释,苏辙“因其自然,而吾未尝思,未尝为,此所谓无思无为而思之正也”^①,与苏轼的进路一致。又如,对《论语·里仁》“朝闻道,夕死可矣”的解释,苏轼与苏辙的共同关注是“未闻道者”,苏轼言“未闻道者,得丧之际,未尝不失其本心,而况死生乎”^②,指出未闻道之人在面临危难之际,本心的放失终将影响其对困境处理的抉择;而苏辙则言“苟未闻道,虽多学而识之,至于生死之际,未有不失也”^③,表明从生命的各种危难甚至生死存亡的困境中,主体的价值抉择与行动,若没有正确的依循,未闻道者(本心之失)为了保护主体的生存,自然难以依“道”(道义/仁义)而行。可见,两苏兄弟在《论语》的某些观点上是一致的。

《论语拾遗》中还有三处苏辙对苏轼解经的批评,即“泰伯至德”“请讨陈恒”“子见南子及齐人归女乐”。以《论语·泰伯》“泰伯至德”为例,苏轼认为泰伯让国之所以为至德,在于其让自己“名实俱亡”以达到“乱不作”的效果,再比较宋宣公与穆公、鲁隐公与桓公之让,则是在让位的情境下失当的处置,因而导致乱起而有征战杀伐。苏辙不同意苏轼的说法,指出鲁国之祸起于宣公摄政,宋国之祸起于大臣公子挥与桓公好战,非让位导致,并引《左传》“大伯端委以治周礼,仲雍嗣之,断发文身”^④之说,证明泰伯“断发文身”的行为不在于“示不可用”,泰伯奔荆蛮后,透过对当地文化的融入以及引导周文化的浸入,建立吴国,在此复制了周代的政治与文化制度,^⑤由此可见泰伯的有所作为。

其次,以苏轼的辩孟为例。苏轼的某些论辩是对孟子文义的错误理解。例如,在对《论语·述而》“富而可求”的诠释上,将《孟子·尽心下》的“口之于味也……性也,有命焉,君子不谓性也。仁之于父子也……命也,有性焉,君子不谓命也”,理解成孟子以食色为性,食色因此成为可求而得者,由此君子只能用禁止的方式处理人性对食色的需求,又以仁义为命(命定之命)为不可求而得者,由此君子对仁义的追求反而成为一种强求。实际上,《孟子》此论与苏轼的仁义可求而富贵不可求的理解是一致的,孟子所言的口目耳鼻之于味色声臭是人之主体自然人性的需求,仁义礼智为命是天命之命而非命定之命。又如,对《论语·子路》“言必信,行必果,硁硁然小人哉”的解释,苏轼批评《孟子》“大人者,言不必信,行不必果”之说非“大人”,甚至特意忽视《孟子》后面“惟义所在”的重要原则。

更具特色的是,苏轼的有些辩论是就道德原则与实践上的不同而论。例如,第一,在《论语·颜渊》“子贡问政”篇,苏轼以孔子的“去食存信”(自古皆有死,民无信不立)反对孟子“礼食轻重”^⑥之论,认为礼与信是绝对的道德原则,不可将其与食色等进行情境轻重的比较再进行抉择,主张礼、食之间“不复

① [宋] 苏洵、苏轼、苏辙撰,舒大刚等校注《三苏经解集校》下册,第834页。

② 同上,第759页。

③ 同上,第835页。

④ 杨伯峻编著《春秋左传注》第6册,北京:中华书局,2016年,第1832页。

⑤ 参见吴恩培《句吴土著居民的文化特征和泰伯的“端委”以治》,《苏州大学学报》哲学社会科学版2001年第3期。

⑥ 取食之重者与礼之轻者而比之,奚翅食重? 取色之重者与礼之轻者而比之,奚翅色重? 往应之曰“衿兄之臂而夺之食,则得食;不衿,则不得食,则将衿之乎? 踰东家墙而搂其处子,则得妻;不搂,则不得妻,则将搂之乎?”(《孟子·告子下》)

较其轻重”^①。而孟子以嫂溺援之以手论以权释礼,苏轼则认为嫂溺之援根本上也是礼的原则。“叔嫂不亲授,礼也,嫂溺而援之以手,亦礼也。何去取之有?”^②在此,苏轼似乎认为礼或信等道德原则基本上在任何情境中都是可行的,因此对《孟子》就遭遇伦理困境而必须进行的权衡讨论是不赞同的。第二,在解释《论语·颜渊》“子为政,焉用杀”时,苏轼强调“君子终不以杀劝其君”,因此批评孟子“孟子言:‘以生道杀民,虽死不怨杀者。’使后世暴君污吏皆曰‘吾以生道杀之。’故孔子不忍言之。”^③苏轼将“不劝杀”视为不可变更的道德原则,若原则可松动,就如同滑坡理论,终将导致规范性的失效与当权者掌握话语权后的任意为之。第三,在《论语·魏灵公》“颜渊问为邦”篇,苏轼透过“放郑声,远佞人”之说,批评《孟子·梁惠王下》中孟子对在上位者言“好世俗之乐、好色、好勇、好货”的无害。苏轼言“使孟子为政,岂能存郑声而不去也哉。其曰‘今乐犹古乐’,特因王之所悦而入其言耳。”^④对苏轼而言,孟子说服梁王的言说进路与治理上的操作方式破坏了根本原则。第四,在《论语·阳货》“唯上知与下愚不移”的诠释上,苏轼藉此发挥其人性论主张,且批评孟子“有见于性而离于善”。苏轼之论,显示出蜀学与其他宋明理学家在人性论此基本范畴的差异。

总之,从苏轼、苏辙兄弟《论语》诠释的异同来看,从“泰伯至德”之论,到“请讨陈恒”与“子见南子及齐人归女乐”,两人显现出的差异均是在儒学义理基础上,是对《论语》所载历史事件中各种失德事件之归因的思考,对人物行为背后的价值准则或各种行动所彰显的伦理意义等的不同见解。从苏轼的辩孟来看,排除义理上的理解问题,其大多的辩论实与前者类似,都是以儒家价值为共同信仰,但对各种伦理原则与道德规范是否允许则就不同情境而有所调整,就论述方式、实践手段与实际道德困境之间该如何思考而产生不同意见。因此,苏轼虽在人性论上与孟子有实际差异,但就文本内容而言,《论语》对人性论的讨论是缺乏的,苏轼的《论语》诠释重点也不在此,而是对《论语》所提供的大量历史情境中的儒家伦理原则与规范进行反思。

(三) 小结:从主体价值抉择看苏轼的《论语》诠释

如前所述,在《论语说》中,苏轼的诠释是标准儒家式的,《论语说》没有特别突出地以《论语》的某一主旨或以某一主张为贯通,其方法论意识的特点,也没有呈现出一般学者所认为的苏轼对于儒释道三教合一在理论阐释上的关怀,或是对宋代儒学发展中蜀学与理学就人性论或形上学立场差异的太多辨析。释道呈现为一种“背景”,在某些诠释中被使用,儒与释道在此的关系或许可以“体/用”范畴比拟之,苏轼是以儒学意识为主体分析与接受道佛思想。^⑤《论语说》中更多可见的,是一种苏轼以儒家为本位的知识分子形象所显现出的学术立场,所彰显的是对以儒家价值为核心所推导出的伦理原则与实际伦理情境判读的种种思索。苏轼的种种思索显示出其对当下生命遭遇的响应,此可再藉《论语》“吾未见刚者”与“刚毅木讷,近仁”两则论“刚”之解来看,今本《论语说》辑补之文本可呼应苏轼日后所撰之《刚说》。苏轼的主要立场是厘清所谓“好刚”实为“好仁”,临事的坚强不屈是要谨守不怠的,但亦因如此,其云“建中靖国之初,吾归自海南,见故人,问存没,追论平生所见刚者,或不幸死矣”^⑥。坚守立场与原则不一定会有好的结果,如其自身与友人之经历,但苏轼更厌恶为保身去破坏原则而产生的“大刚则折”“宁忧其大刚而惧之以折”^⑦此类避险存身的观点。最后,苏轼以儒家“折不折天也,非刚之罪也”^⑧,从论命的外在客观限制解释“折”以明示“刚者必仁”之理。因此,苏轼生命情调的转折,或许即是在此儒家本位意志的坚守下,流离颠沛的生命实情所进行的自我疗愈与调整,但他在《论语》诠释中显现出

① [宋] 苏洵、苏轼、苏辙撰,舒大刚等校注《三苏经解集校》下册,第783页。

② 同上,第783页。

③ 同上,第785页。

④ 同上,第797页。

⑤ 唐玲玲与周伟民的《苏轼思想研究》一书中,对苏轼以儒家为基础,进而对道家与佛教思想的汲取,有详尽论析,但本书出版时间较早,未以今所辑补之《论语说》为文本,不过就其已有文本的探讨,实可与《论语说》所辑补与展现的面貌直接对应。(参见唐玲玲、周伟民《苏轼思想研究》,第235-265页。)

⑥ 张志烈、马德富、周裕锴主编《苏轼全集校注》第11册文集2,第1056页。

⑦ [宋] 苏洵、苏轼、苏辙撰,舒大刚等校注《三苏经解集校》下册,第762页。

⑧ 同上,第762页。

的对种种伦理原则与情境的解析兴趣,对主体价值抉择的根基何在之问题的省思,亦密切贴合于其生命实情之困境,显示出苏轼《论语》诠释的特色与视角。

朱熹将苏轼的解经归类为“文人之经”而非“儒者之经”,是以理学的立场将儒学进行区别,事实上苏轼的儒者形象是无法否定的。若回到朱熹的理学立场来分别检视朱熹与苏轼,正如吕欣《朱熹论苏轼之“文”》一文指出的,朱熹是立足于“文”之思想,对苏轼解经进行评述,在朱熹的立场上着重的是圣人之“文”所承载的圣人之“心”、圣人之“道”,是对孔孟为代表的“先王之道”的承继,而苏轼解经则多摒弃先儒注疏,展现出一种“矫枉过正,妄发臆断”的姿态;朱熹站在理学立场对苏轼之解经(文人之经)与理学之解经(儒者之经)做出区别,实则苏轼与朱熹在本质上对道的认知与对“文”的厘定是不同的。^①此文厘清了朱熹与苏轼在解经根基上的差异,也提到朱熹并非对苏轼进行全盘否定,只是在方法论的意识上,两者确实有别,因此面对经典的解释操作时,自然显现出差异,此种差异不在于否定苏轼的儒者形象,而是显现出朱熹与苏轼在问题意识与思路发展上的不同。就宋明儒学尤其是理学的相互辩证标准而言,以“是否合于孔孟原旨”为理论建构与辩论原则的理学型态,在苏轼身上相对淡薄。“尊孔”虽为苏轼《论语说》的准则,但如何理解《论语》中的各种价值、道德原则、实际情境,主体价值抉择以何为据,仍是需要探索的,因此《论语说》是“发孔氏之秘”而非“彰孔氏原旨”。

三、《论语说》的诠释特色对主体价值抉择的启发

苏轼在《论语说》中展现的儒者型态,如何与其他文献以及各种文艺作品中的道佛精神与境界连结呢?关于此问题,亦可延伸进入以儒家角色对主体价值抉择问题的讨论之中。儒与释道如何形成一种体/用的串联,根植于主体价值抉择与对生命实情中的困顿与意义问题之思索上?此可借杜保瑞在中国哲学真理观中的适用性与选择性两面向为进路试论之:在适用性面向所建构之“六爻架构”^②之说,是对中国哲学各家各派理论体系进行适用范围之确立,且消解了三教辨证问题;在选择性面向,以儒家为最大公约数统摄各家各派,使得儒释道三教虽各成真理,但可为价值抉择的个别主体应用于生命历程中解决或抚慰其生命实境的种种遭遇与困顿。在苏轼身上,儒释道三教的合一,即展现出一个以儒家为最大公约数的基本立场,儒释道三教各有其真理,可完整为一人格主体的终极价值依据;若就人的社会性面向,以对于体制与社会制度的维护为思考,此以儒家为最大公约数,亦即以儒家为本位,进而随个人悟性与环境,发展出以儒家为主体结合各家的型态之用,也就是六爻架构的社会生态理论的实际效用,^③此种效用在苏轼身上显而易见。因此,在传统文化的传承与发展上,若以儒家为核心价值是一个不变的准则,那么如何善用传统文化中的广泛资源,将其整合于一个以儒家为核心价值的主体身上,苏轼可成为供参照的范式。

然而,以儒家为终极价值,在价值观上固然可以稳固不移,但人生总有许多复杂的情境,有稳固的终极价值,不代表主体在实际的生活中,甚至面临道德的两难困境时,主体的价值抉择与行动就毫无困难。从《论语说》中许多文本所展现的讨论,可以见到各种以儒家价值为核心所推导出的伦理原则与实际伦理情境判读间的思索,兹举以下几例:

其一,在《论语·学而》“父在,观其志;父没,观其行;三年无改于父之道,可谓孝矣”的解释中,过往有此段主轴为“论孝”还是“观人”之争、有论志与孝的对象是父还是子之争,而苏轼的关注点在于“三年无改”的解释,其言“可改者不待三年”“君子之丧亲,常若见之。虽欲变之,而其道无由,是之谓无改父之道”^④。苏轼不赞同“三年无改父之道”为不可变动的原则,对于传统(上一代)沿袭的规范(习俗),若

① 参见吕欣《朱熹论苏轼之“文”》，《中华文化论坛》2021年第2期。

② 中国哲学的各家各派其适用范围为何?在此问题上,杜保瑞提出“六爻架构”之论,将六爻视为一“社会生态理论”,所谓“生态”指的是不同的社会阶层,各阶层对应《周易》六爻,恰好有各自适用的中国哲学理论(墨儒庄老法佛)对应。(参见杜保瑞《中国哲学的会通与运用》,山东:齐鲁书社,2020年,第45-49页。)

③ 同上,第229-233页。

④ 宋 苏洵、苏轼、苏辙撰,舒大刚等校注《三苏经解集校》下册,第750页。

没有更动的理由当然可“无改”，然若理由不足，此规范在现代已有不适宜之处，那么该改则改。朱熹对此论之解延续苏轼的思考且有进一步分析：

然又必能三年无改于父之道，乃见其孝。不然，则所行虽善，亦不得为孝矣……尹氏（尹焞）曰：“如其道，虽终身无改可也。如非其道，何待三年？然则三年无改者，孝子之心有所不忍故也。”^①

东坡谓可改者不待三年。熹以为使父之道有不幸不可不即改者，亦当隐忍迁就，于义理之中，待事体渐正，而人不见其改之之迹，则虽不待三年，而谓之无改可也……东坡之语有所激而然，是亦有意也。事只有个可与不可而已，若大段有害处，自应即改何疑。恐不必言隐忍迁就，使人不见其改之之迹。”^②

此便对我们面对传统中稳固的规范或原则，或许与今日之社会情境已有不契合之处时该如何是好的思考进行了讨论。在尊重传统与过往之道德规范（风俗习惯）的立场上，由这里“无改父之道”所谓的“孝”来言之，推迟修正过程是一种较适当的表现，显现的是一种不忍人之心，甚至在修正的手法与过程中使人“不见改之之迹”，也是一种“三年无改”的表现。当然，若所面对的过往的原则或规范在现代是有直接问题的，造成对人的桎梏，那么这种迁就或推迟是不必要的，也就回到了苏轼“可改者不待三年”的原则。

其二，再以《论语·微子》“殷有三仁焉”章与《论语·宪问》中召忽之死与管仲不死两则与人物事件有关之诠释为例。在《论语·微子》“殷有三仁焉”章的解释中，苏轼认为，或许有人对微子、箕子、比干三人面对同一困境其“居不相远，责宜若同”但各自却“去之、为奴、谏而死”有质疑，但三人实则“道一而已，君子之出处语默，所以不同者，其居异也”^③。基于对各自位置与处世应有的方式的明确认知，而做出相应适宜的抉择与行动，亦导致不同的结果，而在价值根源上则是一致的“道一而已”，此“道一”或可藉朱熹“同出于至诚惻怛”^④来理解。另外，对《论语·宪问》中召忽之死与管仲不死的理解，子路与子贡透过召忽质疑管仲不死为不仁，孔子则回以管仲仁之何在的解释，然而孔子之回应很容易导致读者相对地反以召忽为不仁（自经于沟渎而莫之知也）。苏轼在此主张管仲与召忽均为仁，只是“时有大小耳”，王若虚《滹南集》循着苏轼的诠释甚至提出“匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也”之说不是指召忽，而是“无名而徒死者”。^⑤ 焦循针对《论语》以上两个情境有所分析：

孔子以管仲为仁，不取召忽之死，以为匹夫匹妇之谅，自经于沟渎而人莫之知。又云有杀身以成仁，死而成仁，则死为仁；死而不足以成仁，则不必以死为仁。仁不在死，亦不在不死，总全经而户证之可见也。三人之仁，非指去、奴、死为仁也。商纣时天下不安甚矣，而微、箕、比干皆能忧乱安民，故孔子叹之，谓商之未有忧乱安民者三人，而纣莫能用，而令其去，令其奴，令其死也。（《论语补疏》）^⑥

可见，“杀身成仁”不该是不可更动的准则，以死明志首先要确认此“志”之真切与必要，因此，死或不死不是判断是否为仁之标准。放在殷有三仁的情境中，朱熹言的“至诚惻怛”之心，从焦循的视角延伸即是指三人能展现出“忧乱安民”之心以及相对应的行动，因而孔子称其为“仁”。

在以儒家为本位的价值立场上，苏轼或历代儒家解经之士，对《论语》中的各种道德原则与实际情境，在诠释上实则有各种歧异。在根基处，“仁”是《论语》以为核心价值的共同准则。但在不同情境下，如何厘定一个人的道德抉择与行动是“仁”抑或“不仁”？能真实的回应于当下之实情，而非死守一绝对原则与规范，是《论语说》对各种道德原则与实际情境的诠释所给予我们的示范。因此，在《论语说》中，面对《论语》文本所讨论的各种实际情境，在某些伦理原则上（如“信”“礼”“不劝杀”），苏轼认为没有更动的空间，或是说对此些原则的遵守不会有产生道德两难困境的可能；但更多的情况则展现为面对实际情境中的更细致的分疏性思考，这里隐约有某种对根源性的或相对较细节的特定的道德原则或社会规范的区别，即强或弱道德原则的排序。

经过上述讨论可知，《论语》作为儒家圣经，实则为开放性文本，在以“仁”为本的基础上，不同时

① 宋 朱熹《论语集注》，《朱子全书》第6册，第72页。

② 宋 朱熹《延平李先生弟子问答》，《朱子全书》第13册，第309-310页。

③ 宋 苏洵、苏轼、苏辙撰，舒大刚等校注《三苏经解集校》下册，第808页。

④ 宋 朱熹《论语集注》，《朱子全书》第6册，第227页。

⑤ 宋 苏洵、苏轼、苏辙撰，舒大刚等校注《三苏经解集校》下册，第794页。

⑥ 程树德撰，程俊英、蔡元校《论语集解》第4册，北京：中华书局，2018年，第1611-1612页。

代不同思想家所构筑的《论语》经解各有特色,且形成理论上的相互辨证,此种现象可用陈立胜借着讨论王阳明与陈确的《大学》辨正时所点出的几个观点为参考:其一,无论尊古、尊圣、尊经,实质上都是“尊道”;其二,解经说到底实为“解心”,因此,尊古、尊经、尊圣使任何言说保证了经典诠释的儒学性格,反身、尊心则保证了儒学经典诠释的生存性特质,以及儒学在诠释性的认信过程中的创新与活力。^①苏轼的《论语说》同样维持了儒学的本位性格,而“发孔氏之秘”的诠释方式,则显现为其对于各种道德原则与实际情境的详细思量,苏轼之论并非如朱熹所指认的不在圣人之心与圣人之道上,在“尊道”与“解心”的双向互动上,苏轼做出了别于理学的展现。

对现代人而言,儒释道三家虽有各自的真理系统,但均可为我们所用,而苏轼对于儒释道三家的整合则为我们做了示范,即如何以儒家为本位,在生命历程的需求中使用释道的思想协助我们经历生命的各种困境,得到精神的慰藉。另外,回到价值与道德息息相关的生命情境中,儒家的价值本位又绝对是必要的。苏轼对体制与制度的重视,对各种道德原则与实际情境的详细思考,都显现出在儒家视角上透过此角色与位置思考的必要性,以及对社会体制与制度的存在与稳定的肯定。但苏轼又绝对不认同将道德原则或规范强制化或僵化,当主体在实际情境中,如何思考伦理原则,进而引导主体进行抉择并展现出实际行动,这是在每个人实际人生历程中各自的真切地思索。回到经典的理解与诠释上,经典也因此保持了其开放性。经典带给我们的不是死板的教条,而是鲜活的可供思辨的观点。维持经典诠释的创新与活力,才是推进所谓的“传统”经典于“现代”世界持续发展的动力。

四、结 论

苏轼的《论语说》在经典诠释的面向,就方法论意识的探寻而言,可说不是一个具有鲜明诠释方法与操作进路的文本,其并未特意地彰显《论语》中的某个概念,或以明确的主张贯通其中。一般所谓苏轼思想的焦点如人性论或三教合一的特点,在《论语说》中多半是论述内容的“背景”而非重心,但不能因此认为《论语说》没有自身特点。检视《论语说》文本,可发现一个以儒家精神为内核为本位的苏轼,此面向正可与受佛道影响深刻而表现于文艺作品的苏轼相应。以苏轼的《论语》诠释为基础,对比历代各家诠释,亦显现出苏轼对《论语》中的道德情境与相应的伦理抉择的多面向思考,此些论述显示出《论语》文本提供的道德原则与规范,以及历史中的实际情境,其目的不能也不在于提供道德实践上的标准答案,而是一方面标举出以儒家做人之主体价值抉择根源的坚定意志,另一方面显现主体于真实的伦理情境中,该如何进行价值抉择的复杂性,此种解析兴趣亦可说是回应于苏轼自身生命情境而显现出的特色与视角。

延伸此思考,若将儒家伦理放置在德性论的立场上,其本身所着重的本来就不在如功利主义或义务论般对道德原则或规范的树立,其所关注的是行为者本身的品格(德性)。回到《论语》文本,亦有对不同德性间的紧张关系的描述。例如,《论语·阳货》曰“君子义以为上。君子有勇而无义为乱,小人有勇而无义为盗。”《论语·泰伯》曰“恭而无礼则劳,慎而无礼则蒺,勇而无礼则乱,直而无礼则绞。”这说明在不同德性间的紧张关系的处理上,不该产生固定与僵化的标准,因此确实难以建立不变的伦理规范。然这更显示出在各种德性间,主体对应之而产生的道德原则与行动,必然有某些取舍标准。在儒家的价值体系中,仁、义、礼作为强原则,具有根源性与基础,而不同的德性或伦理原则、规范,则必须在个人的生命情调属性与实际的伦理情境中被审慎考虑与实践,譬如苏轼在解《论语》中对“刚”与“不劝杀”的坚持。当行为主体在伦理情境中进行抉择时,无论从德性的品格层面,还是从道德原则、规范层面,都不免产生出两难困境,在亦趋复杂的现代社会中更是如此。因此,如何引导主体回到儒家精神内核,建构主体核心价值,且透过历代各种诠释文本,透显出主体价值抉择的复杂面向,引导与锻炼主体在价值抉择中的思辨能力,是透过苏轼《论语说》的经典诠释给予我们的反思。

(责任编辑 于 是)

^① 参见陈立胜《宋明儒学中的“身体”与“诠释”之维》,北京:商务印书馆,2019年,第274-279页。