

许谦《读书丛说》思想研究

陈良中

(重庆师范大学 文学院,重庆 401331)

摘要:许谦《读书丛说》是元代著名的重要的经学著作,带有读书札记特点。是书注重典章制度的考辨,对蔡沉《书集传》之说多有辩驳,提出了孔子删《书》独存其善的观点。许氏解《书》注重发掘《尚书》之善,以《书》中圣贤精神修身淑世。梳理许谦对于经学精神的阐发,不仅有助于朱子学的发扬,更可考见许谦对民族文化的继承与发展在元代的重要贡献。

关键词:许谦;《读书丛说》;理学

中图分类号:B244

文献标识码:A

文章编号:1673-0429(2020)06-0083-09

doi:10.19742/j.cnki.50-1164/C.200610

许谦(1270—1337),字益之,金华人。受业金履祥之门,尽得其所传之奥,为朱熹之嫡传。自号白云山人,世称白云先生,赐谥文懿。许谦开馆授徒,孜孜以传道为己任,及门之士千余人,其对于传播与发扬汉文化、对于程朱之学的流布具有重要贡献。事迹具《元史》本传。

谦学问渊雅,根于经书,有《仪礼句读》《春秋三传句读》《读四书丛说》《诗集传名物钞》《读书丛说》等。《读书丛说》是许氏读《书集传》的札记,是书初刻于元至正六年(1346),初刻本今已不存。今有《四库全书》本、《学海类编》本、《丛书集成》本,国家图书馆、上海图书馆等藏有清抄本。《学海类编》本据《四库全书》本而来,但“第二卷中脱四页,第三卷中脱两页,第五卷、第六卷各脱四页,勘验别本亦皆相同,今亦无从校补”^[1]。除此之外,《读书丛说》今存本无《汤诰》《高宗彤日》《西伯戡黎》《微子》《旅獒》《微子之命》《无逸》《蔡仲之命》《君陈》《文侯之命》十一篇的解说文字。全书分为六卷,卷一今古文《尚书》篇名辨析和《书》纪年,力图把《尚书》各篇放回到时间坐标中去审查,以此抽取孔子定《书》之宗旨。其后唐、虞、夏、商、周五代之书分为五卷,以二《典》为一卷,《大禹谟》《皋陶谟》《益稷》为一卷,各当一代之《书》。四库馆臣云:“宋末元初说经者多尚虚谈,而谦于《诗》考名物,于《书》考典制,犹有先儒笃实之遗。”^{[1]97}该书博核事实,不株守一家,有笃实精神。许谦担心《书集传》出于朱子门人之手,“苟一毫之不尽,则学者无所折衷。乃研精覃思,博求其说,为之图说以示学者,使人人易知焉。”^[2]欲发掘蔡氏未尽之义以晓学者。学界对许谦的研究较为薄弱,今有高云萍《宋元北山四先生研究》一书对许谦思想有所讨论,有硕士论文《许谦及〈诗集传名物钞〉研究》《许谦与金华朱学》,有为数不多的单篇论文,周春健《许谦与〈读四书丛说〉》,慈波《许谦〈白云集〉成书及版本考述》。学界有蒋金德《许谦集》点校

收稿日期:2020-05-13

作者简介:陈良中(1972—),男,四川邻水人,重庆师范大学文学院教授,博士,研究方向:《尚书》学文献与学术史。

基金项目:2016年度国家社会科学基金西部项目“元明《尚书》学研究”(16XZS001)。

本,北大《儒藏》有黄季鸿《读书丛说》点校本。对《读书丛说》的研究几无,研究许谦《读书丛说》可以深入了解许谦思想,了解其在元代学术史上的贡献。

一、《书》独存其善

《读书丛说》是许谦读《书集传》的札记,他在该书卷一“《书》纪年”中鲜明地提出了《书》“独存其善”的思想观念。该卷详列了从尧以来所历年数及存留文诰,唐虞一百五十载,存书六篇。夏十七君四百三十九岁,存书三篇。商二十八君,六百四十四祀,存书十七篇。周历十八君,自武王灭商之年至襄王二十八年共四百九十九年,存书二十八篇。从尧至周襄王共六十五君,历年一千七百三十四年,但只有十八君之世有书,加上亡书,也只有沃丁、大戊、仲丁、河亶甲、祖乙五君之世有书十篇,仅二十三君有出号令、纪政事之言,许谦认为“盖皆孔子所芟夷”,由此论及孔子删《书》之旨,云:

圣人欲纳天下于善,无他道焉,惟示之观戒而已。故孔子于《春秋》严其褒贬之辞,使人知所惧。于《书》独存其善,使人知所法。是故《春秋》之贬辞多而褒甚寡,《书》则全去其不善,独存其善也。虽桀、纣、管、蔡之事犹存于篇,盖有圣人诛鉏其暴虐,消弭其祸乱,独取乎汤、武、周公之作为,非欲徒纪其不善也。至于羿、浞之篡夏,幽、厉之灭周,略不及之。观此则圣人之心可见矣。^{[2]757}

许氏清晰提出了历史记载的价值在“示观戒”而“纳天下于善”,史实之深切著明可使览者劝善惩恶。圣人删《尚书》,作《春秋》,二书各极其用,《尚书》“独存其善,使人知法”,《春秋》“严其褒贬之辞,使人知所惧”,提出了《尚书》劝善、《春秋》惩恶的命题。虽然《尚书》有诛锄暴乱之事,但圣人删《书》只留汤、武、周公之事,不载“羿、浞之篡夏,幽、厉之灭周”,此中蕴含着圣人剪裁史实藉以淑世的宗旨。许谦揭示此一大义,欲学者读《书》以求圣人之心,而揭示《尚书》所载之善。这一值得关注的新说,有经学家解经淑世的终极关怀。

若从求真视角来看,对于上古纪年,《竹书纪年》《帝王世纪》《通鉴外纪》《路史》《皇王大纪》《史记》之《五帝本纪》《夏本纪》《殷本纪》《周本纪》等皆对古史纪年有记载,由于缺乏可信证据,现代史学基本不承认这些著述的合法性。许谦编“《书》纪年”是要在宏大历史背景下对《尚书》各篇进行考查,把《尚书》各篇放在具体可考的历史坐标上,很多篇章确定了写作的具体时间,少数篇章没有确定写作时间,如《高宗彤日》《罔命》《君陈》等篇。许氏所定多同其师金履祥,但《酒诰》《梓材》未从其师纳入成王作洛时书。又如《尧典》金氏谓尧甲辰元载乃命羲和,二载定闰法,六十有一载洪水,咨四岳,举鲧俾乂,七十载举舜登庸。七十有二载,舜纳于大麓,使禹平水土,益掌火,弃教民播种,契为司徒。丙辰七十有三载,荐舜于天,舜受终于文祖。七十有四载巡狩,七十有六载窜三苗于三危,八十载禹告成功。甲子八十有一载,肇十有二州。癸未一百载,帝乃殂落。把这一远古传说时间具体化,且具明确的干支。许谦谓《尧典》前初年事,后七十载事,此大略而言,态度较其师金履祥审慎。夏以上历史则茫昧难明,要清晰确定唐虞之《书》所载事件发生的时间则多不可信,即使是三代之《书》,很多文诰的确切时间亦是无法考订。许谦“《书》纪年”受到质疑是理所当然的。若从求善目的来看,许谦“《书》纪年”确立了帝王世系和《尚书》篇章的写作时间,而这些存留篇章不是简单的史实记载,而蕴含了圣人存善淑世的微言大义,由此可见许谦“《书》纪年”旨在揭示一个具有悠久历史的治道传统,以此确立儒家之道统,以明民族文化渊源有自。“《书》纪年”不仅是一个历史时间谱系,更重要的是一种价值谱系,是道统的阐扬。许谦把《尚书》作为发掘圣贤之“善”的凭借,欲学者明经致道,以此修身淑世。

《读书丛说》重揭示圣王之心、治世之道,略举数例以明此旨,如《汤誓》篇3条,全为义理阐释。首论《汤誓》一篇“首尾皆以天命言”,疏通一篇大旨。许氏认为天道生成万物,福善祸淫。天子当“体天而教养其民”,使“仁爱之心流及庶汇,能参赞化育”,天于是“锡之福,居于其位”。如果天子暴虐烝民,是

“逆天生生之意,尸其位而不克肖天”,则不能任责,“天必降之祸,易有德者而任之”。天子体天道生物之心以为治道之本,天道成为治道的终极依据。许氏并未就具体经文加以阐说,而是直接提取篇章主旨。第2条论“绝命受命”之义,“天聪明,自我民聪明”,天意以民心为依归,君王恶极则天下之人无不怨,君王仁至则天下之心无不归,圣人“得时即动,动则如意,即是受天命”,圣人之聪明睿智能“洞见天理人心”,如“有一毫私意于其间者,则为妄作僭乱”。阐明商汤革命的合理性,而告诫不得民心天命的乱臣贼子之僭乱。第3条论《汤誓》誓亳众,亳众“夏罪其如台”之问,可见其“乐汤之化,不知有桀之暴”,可见天下皆怨桀,阐明商汤道德治化^{[2]818}。3条皆以“天命”为旨规,阐明商汤革命的正当性。人心为天命之本,有启人主仁心善政之思。又如《仲虺之诰》一篇共6条,“天乃锡王勇智”“矧予之德言足听闻”“德懋懋官,功懋懋赏”“用人惟己”“王懋昭大德,建中于民,以义制事,以礼制心,垂裕后昆”,选取经文中有于世者训释之。论“天乃锡王勇智”,谓“人之所不能为者,汤能为之,是其勇。人之所不能知者,汤能知之,是其智。”谓汤有绝人之勇智,据下文“表正四方”为勇之事,表率天下为勇而见义则为;“奉若天命”为智之事,顺应天道为智而非谋一己之私,贯通全篇对勇知做了全新解释。又论“用人惟己”,谓“用人则取人之善为己之善”,是取人之善以成我之德。最后一条疏通全篇,谓“自邦乃其昌以上,释汤惭之辞。德日新以下,勉汤之辞。佑贤以下八事,正汤所以得天下之道。”^{[2]819}赞美汤之大德得天下之宜。《召诰》取“王敬作所,不可不敬德”1条,论“国祚兴亡惟在人君敬德”^{[2]850}。《周官》论“六服”以明“圣人详内略外”^{[2]854}之治,论“三公论道”“三孤弘化”,敬明天地之道“以为经邦之本”^{[2]855}。略举几例以见梗概,许氏《读书丛说》所选条目多关乎世道人心,旨在揭示《尚书》所蕴含之善,以历圣修身治世之道息邪说,正人心,善风俗,明治道。

二、考制度以明治道

《读书丛说》一书有很多地方考辨制度,且多是据《周礼》,备受诟病。四库馆臣谓许氏“说六律、五声,漫录《律吕新书》说;唐虞之修五礼,漫录周公《大宗伯》之文;说《酒诰》太史、内史,漫录周公《太宰》六典、八灋、八则、八柄之文,殊属泛衍”^{[1]97}。若就解释经义来讲,此说得当。若就“丛说”之名看则名副其实,若如细考许氏宗旨及其所论具体内容,绝非简单堆叠材料,而是有其明确的考制度以明治道的要求,这是对治法的关注,典章制度之说使后世治世者有所考证,有所依据。如论律吕,先列“律吕相生图”“律吕相配图”,然后讨论音律的价值,成为音律问题专论,而不仅是解经。许谦论音律,涉及音律与天道治道的关联,而不是一种纯粹的艺术形式。由理气生万物,音乐不仅是指有旋律、节奏或和声的人声或乐器音响等配合所构成的一种艺术,而是阴阳二气运动变化显现,所谓“近于气者莫若声,声之发有高下清浊亦莫不有节”,阴阳分而有律吕,由五行而有五音,人有哀、乐、喜、怒、敬、爱之感,情绪的变化发于声音则有噍杀、啍缓、发散、粗厉、直廉、和柔之应,音乐成为人情感变化的真实呈现,这种情感不仅是创作者的个人感情,而是人类普遍情感的表达,音乐从而有节人之情以归于中和的功效,可以动天地,感鬼神,和人心,协物类。声与气最为相近,是以圣人制六律六吕以候气之应,音律直接反应着自然节律。又因律之制起度量、衡,然后备数、和声、审度、嘉量、权衡,音律成为一切制度的根基,成为圣人治天下的基本法则^{[2]772-773}。许氏对律吕的讨论涉及本体论、宇宙生成论以及体天道以为人道的深刻思考,其论律与数之关系,深刻揭示这一内涵。许谦直接把音律与太极阴阳结合起来讨论,音律、数就具有了形而上的意义。数始于黄钟之数一,“一者,太极也,太极者何?理而已矣!”“一”具有本体意义。由一生成其余的数,许谦认为物必有对,故有二。天体圆,径一而围三,故有三。地体方,径一而围四,故有四。合三与二则五,一倚四亦五,天地之数仅五,余数则由此五数生成,这当是用数的形式模仿太极生阴阳、五行的宇宙生成模式。“以一二三四因于五而为六七八九,五五自相因而为十”,天地之数止于十,有奇偶则有阴阳。九因三则为十二,“天有十二次,地有十二位,天地之数止于一元,而元有十二会,运

有十二世,岁有十二月,日有十二时,夫寒暑一周而为一岁,而一周之间,日月之会必十二度,此象著于天者也。斗杓之指必十二方,此象著于地者也。故十二者,又天地之用数。”^{[2]773-774}数成为了天地基本法则的呈现。十二律六阳六阴,各有其用,“律以统气类物,吕以旅阳宣气”,律吕具有调和阴阳的功能,由此揭示宇宙自然律动的规则。许氏用班固《汉书·律历志》以十二律配十二月、十二地支,以音训方式,阐释十二律之名的丰富内涵,如“太簇,簇,奏也,言阳气大奏地而达物。位于寅,在正月。夹钟,言阴夹助太簇宣四方之气而出种物。位于卯,在二月。”“黄者,中之色。钟者,种也。”黄为所谓“中之色”,即土色,五行之土居中,初九为一阳之始,胎孕万物,所以“阳气施种于黄泉,孳萌万物,为六气元。”于地支为“子”,于月份为“十一月”。又如谓“大吕,吕,旅也。”其功能在于“旅助黄钟宣气而芽物”。于地支为“丑”,于月份为“十二月”^{[2]770}。十二律与地支、十二月结合了起来,构成了一套解释音律与自然节律关系的理论体系。音律可以窥测宇宙运动的规律,而宇宙节律又可以呈现为音律的变动。又以十二律配合乾、坤二卦,黄钟、林钟、太簇其长皆为整数,以为有三统之义:

十一月乾之初,九阳始著为一,万物萌动,钟于太阴,故黄钟为天统,律长九寸,九者,所以究极中和,为万物元也。《易》曰:“立天之道曰阴与阳。”六月,坤之初六,阴气受任于太阳,万物生长,楸之于未,令种刚强大,故林钟为地统,律长六寸,六者,所以合阳之施,楸之于六合之内,令刚柔有体也。立地之道曰柔与刚。正月,乾之九三,万物簇出于寅,人奉而成之,仁以养之,义以行之。寅,木也,为仁。其声,商也,为义,故太簇为人统,律长八寸,象八卦,所以顺天地,通神明,类万物之情也。立人之道曰仁与义。是为三统。^{[2]775}

黄钟、林钟、太簇为天、地、人三统,班固杂合音律、月令、五行、数占、八卦,阐述三个整数律的特殊含义,天成象,地成形,圣人裁成天地之道、辅相天地之宜以左右民,此三律所以为三统之故。许谦又引郑玄注《周礼·大师》“掌六律六同以合阴阳之声”论十二律相生之,以乾、坤二卦之爻配十二律,论其相生及阴阳相配关系^{[2]775-776}。又以一寸十分法、一寸九分法,三分损益论十二律长短。许氏不厌其烦,罗列了关于音律的大量资料,成为对律吕问题的专门讨论,如果以注疏体来看,确实有点繁琐,并且游离于经义之外。就“丛说”旨在汇集同类资料务明其义理,则无可厚非。书中凡涉音乐知识皆加深论,如《益稷》论合乐,“乐有四节,曰升歌,曰笙入,曰间歌,曰合乐。升歌者,工升自西阶,歌某诗,是也。笙入者,工以笙入于堂下,奏某诗,是也。间歌者,堂上歌某诗,堂下笙某诗,一歌一笙相间而行也。合乐者,堂上堂下之乐并作也。升歌三终,笙入三终,间歌三终,合乐三终,通之为十二,而谓之九成者,升、歌、笙入共为三成也,盖间歌合而言之三终,分而言之六终,与升、歌、笙入同也。是六终乃为三成合乐,三终则六终具其中矣,故谓之九成。”^{[2]798-799}此音乐制度对于理解经文“下管鼗鼓,合止祝敌,笙镛以间。鸟兽跄跄,箫韶九成”有很好的参考价值,当唐虞之制不存之时,《周礼》则无疑是一种参考。许谦引前贤之说对律吕有深入讨论,把律吕当作宇宙法则,是治道的根源。读者据此可以深入理解中国音乐文化的丰富精神。

又《酒诰》一篇涉太史、内史之文,许谦未解经文,而是详录《周礼·春官》之文,云:

大史掌建邦之六典以逆邦国之治,掌灋以逆官府之治,掌则以逆都鄙之治,内史掌王之八枋之灋以诏王治。四者即天官大宰所建之六典、八灋、八则、八柄也。

大宰掌建邦之六典,以佐王治邦国。一曰治典,以经邦国,治官府,纪万民。二曰教典,以安邦国,教官府,抚万民。三曰礼典,以和邦国,统百官,谐万民。四曰政典,以平邦国,正百官,均万民。五曰刑典,以诂邦国,刑百官,纠万民。六曰事典,以富邦国,任百官,生万民。

以八灋治官府。一曰官属,以举邦治。二曰官职,以辨邦治。三曰官联,以会官治。四曰官常,以听官治。五曰官成,以经邦治。六曰官灋,以正邦治。七曰官刑,以纠邦治。八曰官计,以弊邦治。

以八则治都鄙。一曰祭祀,以馭其神。二曰灋则,以馭其官。三曰废置,以馭其吏。四曰

禄位,以取其士。五曰赋贡,以取其用。六曰礼俗,以取其民。七曰刑赏,以取其威。八曰田役,以取其众。

以八柄诏王驭群臣。一曰爵,以取其贵。二曰禄,以取其富。三曰予,以取其幸。四曰置,以取其行。五曰生,以取其福。六曰夺,以取其贫。七曰废,以取其罪。八曰诛,以取其过。^{[2]844-847}

全录《周礼》文字,也未阐释所引文献,大史、内史又有逆王、诏王之任。但内史之八柄“一曰爵,二曰禄,三曰废,四曰置,五曰杀,六曰生,七曰予,八曰夺”,与八柄之名与次序皆有不同之处。许谦认为:“太史、内史王朝官,非卫所有。盖此章‘百宗工’以上皆言殷之旧臣,侯、甸、男、卫亦以近殷都者言之也。自‘矧惟尔事’以下方指卫国官。”^{[2]847}《酒诰》一篇可论者甚多,许氏仅抄录《周礼》以论太史、内史之职,简略辨析了其为王朝之官,这是对《尚书正义》“此太史、内史即康叔之国大夫……太史、内史非王朝之官”^[3]观点的批评,许谦言此当欲辨明君臣大义。悬揣许氏之意,大抵欲录六典、八灋、八则、八柄以论治道,《酒诰》一篇是戒康叔如何治理商人酗酒的诰文,经文有太史、内史之文,许氏于此抄录《周礼》之文以明治法,应当是想在《酒诰》一文基础上补充出康叔如何统治商人的方法。

客观来讲,许氏《尚书丛说》除考制度引后世制度稍涉漫衍,合其“丛说”之名,详加辨析,可以考见其引述制度之本心,是不离其求圣贤之心的宗旨,包含了经学家经世致用的思考。

三、读《书》考见“二帝三王之心”

许谦承续程朱思想,倡解《书》要考见二帝三王之心,梳理“丛说”解说内容,可以明此宗旨。关注圣贤道德完备的阐发,可以导人向善立德,优入圣域;亦可导有政者立功,立教淑世。如论《尧典》:“钦明文思,分而言之,钦体而明用,诚敬主于中而精明发于外也;思体而文用,智意动于内而文章著于外也。合而言之,钦明为体而文思为用,主于中者诚敬,则思之发也周尽;存诸内者精明,则文章著于外者焕然。”此解旨在阐明圣贤之言行来自本体之发用,蕴于内者为本,发于外者为用,“钦体而明用”“思体而文用”“钦明为体而文思为用”^{[2]758},尧之四德展现为不同的层次,因其有本,而所发用则大且广。又《舜典》论舜之德云:“浚哲体而文明用,存于中者深沉而智哲,则见于外者文理而光明。温恭用而允塞体,见于外者知粹而恭敬,则知存于中者诚信而充实。”以“浚哲体而文明用”“温恭用而允塞体”^{[2]768},体为用之根本,有体则可以随处发用,以至于“思发周尽”“知粹恭敬”“文章焕然”“文理光明”,应事无穷而无差,可为世法,许谦阐明了圣人言行的合度是基于对大道的根本体认,也为世人如何实现自我确立了基本路径,效法圣人体道而生无疑成为普通人应当汲汲追求的目标。其论圣贤精神谓“《尧典》四‘钦’字,《舜典》亦四‘钦’字。‘钦明文思’,史臣颂尧之全德也。‘钦哉钦哉’,史臣颂舜用刑之善也。余五‘钦’则戒人,是皆尧、舜躬行心得之余,措诸人者也。尧、舜之圣亦惟钦而已矣。读二《典》者之所当知,而日用之所当先。”^{[2]790}许氏于二《典》中特提出“钦”之一字,以“钦”为尧、舜“躬行心得之余”,即“主敬”是成圣的根本方法,也是“措诸人”成就他人的根本手段,是圣凡“日用之所当先”,经典阐释成为导人完善的基本方式。把“钦”作为圣贤精神源于朱子,朱子云:“首以‘钦’之一字为言,此《书》中开卷第一义也,读者深味而有得焉,则一经之全体不外是矣,其可忽哉!”^[4]这实质是程、朱倡导的“主敬涵养”的修养功夫,是朱子倡读《书》求二帝三王之心宗旨反映,解经揭示出成圣的可能途径,读经要深味有得,深见成己之功。解经不是简单的文字训诂和经义的疏通,更重要的是发掘圣贤精神措之于日用常行之中。从朱子以来,“钦”作为圣贤修养功夫从《二典》中提取出来,作为《尚书》的根本精神,有导人复善的理想诉求。又谓《皋陶谟》“允迪厥德,谟明弼谐”为“一篇纲领”,“迪德”则可以知人,“明谐”则可以安民,“知人之目其末戒以兢兢业业,则又迪德之事。安民之目其中有服刑之用,则又明谐之事。”以为“一篇大要在此两端”^{[2]795},解释关注贯通一篇之精神,迪德、明谐为尧舜行政之大纲,也应是后世行政之

纲领。又谓《大禹谟》“降水儆予”一章总言功、德二字，“成允成功、汝惟不伐、嘉乃丕绩皆以功言也。克勤俭、不满假、汝惟不矜、予懋乃德，皆以德言也。”^{[2]793}以功、德二字概括一节之大要，这是圣贤的根本精神，也是儒家的“三立”人生价值，成为引导历代读书人的价值取向。许谦注重发掘经典根本精神，并以此贯通一书、一篇、一节，一以明经义，一以明圣贤之心为涵养。又解《咸有一德》“七世之庙可以观德，万夫之长可以观政”云：“人之修德岂止尊一身、安天下、利一时而已，至于庙享百世不祧，亦其余泽也。长万夫者尚可观其政之善恶，况为天下之君，或有不善，乃谓人之不知乎？深勉戒之也。”^{[2]823}以后世影响规诫君王的现实行动，道德修养不仅是一时之利害得失，关乎万世荣辱，修德不仅是有政者的言说，对所有人来说亦是有意义。许氏经典阐释发掘圣贤精神，无疑有导人向善、导向向善的要求。

人何以能善？圣人有体有用，体是善之根本，圣人有体则无气禀偏蔽。许谦认同孟子以来人性本善之说，又承程朱之说以气禀物欲之说阐释现实品性的差异。气禀偏蔽则或有不善，矫气禀之偏而复性，是宋以来儒者的汲汲追求。如解《仲虺之诰》“建中于民”曰：“中者，无过不及之正理，举天下事物莫不各有自然之中，民心所本具。”又曰：“民之一身，天所以与之者素有分，而秉彝好德之心又上下之所同然。……善固人之所本有。”^{[2]838-839}人心本具正理，善为人所本有，确信人性是本善的，但“天所以与之者素有分”气禀不一，个性各异，所谓“直、宽、刚、简及《皋谟》九德皆是言其天质之善，或学而成此质者，则如此防其过，济其不及，若性质乖戾卑下者又不在此”^{[2]788}。此论结合了气禀之说与孔子性三品论“唯上智与下愚不移”，许谦认为性质乖戾卑下者是变化不了气质的，不能复其善性。又论《皋陶谟》“九德”云：“自宽以至强九者，气质之性也。自栗以至义九者，变化进修之学也。有上九者而无下九者以济之，是气禀之偏，非所以为德之中也。”^{[2]795}基于气禀之说对“九德”加以解释，宽、柔、愿、乱、扰、直、简、刚、强为气质之性，是有偏蔽的，需要进修以变化气质，栗、立、恭、敬、毅、温、廉、塞、义则是后天修养功夫，以修养之功实现宽而栗、柔而立、愿而恭、乱而敬、扰而毅、直而温、简而廉、刚而塞、强而义的中和德性而无偏蔽。人之不善又有来自物欲之蔽，其解《五子之歌》“以逸豫灭厥德”云：“逸者，纵肆而不收敛；豫者，怠惰而不恭敬，故以灭其本有之德。”^{[2]816}欲望是善心丧失的根本原因，自程颐以有欲望之心为人心、明了事理之心为道心以来，对于人本质及现实之偏蔽有了更深入的探讨。其解《大禹谟》“人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允执厥中”云：“人心可善可恶，理欲皆可包在里许，目视、耳听、鼻嗅、口味、四肢之奉皆是。道心则一于理而不杂以私，恻隐、羞恶、辞让、是非是也。精则于凡人心之所接处，事事察之极精而知理欲分晓。一则专守于理而不使一毫私欲间于其间，其及于事物，信能执其中矣。精是知得到，一是守得坚，中是行得及，如此即纯是道心，然亦未尝出于人心之外，但无私耳。”^{[2]794}凡人接于物则需明理欲之辨，不被私欲蒙蔽，精以察之，能深知理欲之辨。一以守之，排除一切私欲的干扰。中以行之，一切行为恰到好处。精、一、中成为修养复性的根本方法，最后达至人心合于道心，人欲尽处，天理流行。人只有认识到本性之善，然后才能涵养此善。《益稷》“安汝止，惟几惟康”，“止”当为“居止”，“几”意为“几微”，经义谓君王行事不要妄动，防患于微以保安康，许氏训“止”为“静”，谓“未动之时”；训“安”“保养”；训“几”为“事端之微”；训“康”为“安静而不为”。经义谓“大抵君心当静止无为之时必安静以存养之，惟当察其几微之端，亦惟当守其康靖无为之规”^{[2]796}，静以存养，动则察其几微，以明理欲之辨。又谓《太甲》“钦厥止”之“止”与《益稷》“‘安汝止’之‘止’，皆作此心静止未发未接物时说”，训“钦”为“敬”，谓“于平日不接物而心静之时，以敬存此心，使之虚灵专一，故于接物之际动皆中理”^{[2]821}。以“止”为心之未发，以“敬”存心，主敬以涵养心性，复其本善而心理为一，其解《说命》“恭默思道”云：“恭者，敬身以处。默者，不言而居。思道者，思天下之理。惟其思之精，故此心诚敬纯一通于神明。心为人身之主宰，帝则天之主宰也。天者，理之所自出。帝则理之妙而莫测者也。此心诚敬，与理为一，则自然达于神妙。”^{[2]825}以诚敬涵养此心，则可以心与理融，达于神妙而应事无差。许氏阐释凸显了涵养为把握事物道理的根本，主敬与察识功夫合用，涵养以复性，这是对湖湘学派与朱子以来修养功夫的继承。道德的全备不仅行动可合中庸之度，亦可以获得天命眷顾，其解《咸有一德》“监于万方，启迪有命，眷求一

德,俾作神主”云:“有命是始初天赋之以清淳之美质,德是作为止于至善者。……盖天降生人,其得气之清而聪明睿知亦时有其人,但能全其德者少,既曰汤、武反之,则知有美质,失而不能反者亦多矣。天既厌夏,于是监观万国,凡有命者皆开启迪导,使之全其德,而又独求万行全善、圣德具备者眷念之,俾作祀神之主。”以《中庸》“天命之谓性”阐释“有命”,有命者原本指获得天命,许氏以气稟说做了阐释,以为“天赋之以清淳之美质”,能“万行全善、圣德具备”,消解君权神授的神秘性,又谓“受天明命”是“俾作神主之命,是汤德之全,动与天理合,而天自然归之,独以理言明命,当与上命靡常之命同”^{[2]822}。只有道德全备,动合天理,才能获得上天眷顾,人自我的道德修养功夫成为获得天命的终极依据,人的主观能动性成为决定天命的因素,而不是完全受制于神权。学以变化气质,察识未发之善与已发之理欲之判,涵养善性以臻于圣人之境,成己成物,大德必得命。

道德第一性能否解决现实的利益争夺? 刑罚、征讨、革命是不可避免需要面对的问题,许氏《吕刑》篇“始述有苗之刑,以为暴虐之戒;继述圣人之刑,以为后世之准”。刑以辅教是其基本观念,刑始于下不尊上,所谓“炎帝之末,诸侯有蚩尤者为始作乱……故黄帝作法以矫正虔刘之”,但“苗民作五虐之刑曰法”,专以刑为治国之法而不用礼教,过用其刑“始淫为剿、刵、椓、黥”。《吕刑》篇皇帝先命三后以为教养之具,而复命士师以刑法之防,此乃“圣人制刑之本”。“伯夷降典”以示天下天神、地祇、人鬼既各有正礼,“折民惟刑”折其民之入刑者而回入于礼。“禹平水土”以安民生,“主名山川”修山川之正祀而使有土之君主之。“稷降播种”,教民稼穡。三后成功然后命皋陶为士师,“制百姓以刑法之中”不轻以惠奸,不重以虐民,使民知敬德。三后恤功,士制中刑,先教化而后刑罚,君臣示德于上,民承德于下,君臣躬行心得皆可为民之法,百姓罔不勉德而后明刑法之中。教养已至而犹有犯轨者,然后刑之^{[2]858}。许氏清晰地阐明了刑罚辅教的功能,反对严刑苛法,反对完全倚法为治。又解《说命》“干戈省厥躬”谓“欲以干戈加于人,则先当自省其躬,在我之德已至,泽已加于人而有不顺者,则动而不应厥志者。在我者有一毫未尽,则在彼有辞而未可轻用。”^{[2]758}强调战争的正当性,道德以至而泽加于人,无一毫不尽之私欲,方可以征讨有罪。当暴君行暴政时,君王的合法性问题就成为必须面对的大事,大德者为民请命而废黜暴君就成为必然。解《泰誓》“以尔友邦冢君,观政于商”谓“武王率诸侯事殷以观殷之政事,视其能悛恶与否”。当君王民心未尽丧之时,臣子有规谏之责,反对武王“有所窥伺”矮化圣人的解读。又《泰誓》经“十有三年春,大会于孟津”,《小序》“十有一年,武王伐殷”,争论颇多,许氏认为有三大条目当先辨:其一,当从经说,这是对观兵说的批评,圣人不行谲诈之事。其二,旧说文王卒,武王仍冒文王之年而不改元,故有三年观兵孟津之说,是因《书》“九年大统未集”及《史记·伯夷传》“父死不葬”,而附合《书序》“十有一年”之说,《史记》《书序》之说不可信。观兵说无疑不合圣人理想。其三,“王曰”非史臣追称,汤、武知天命已去桀、纣而归己,故正位号以天子而伐独夫,若犹用旧名则是诸侯而伐天子,不足号令天下。《泰誓》《牧誓》《武成》诸篇可证,类上帝、告皇天,天子之礼也。予一人,天子之名也。六师,天子之六军也。曰“有道曾孙周王发”,又曰“昭我周王”,若当时未称王,史臣当一一改动,颇显繁碎^{[2]828}。许氏确信武王伐纣前已称王,称王是以天命民心依违为标准,君不君则为独夫,已失君臣之分就可以革命。

许谦指出:“商、周之书多引夏、商之兴废为监,商、周初兴起事之书,陈桀、纣之恶以告之于众,固宜也,至功成治定之后,凡所以告试之辞莫不引之为说,盖义理虽人心之所固有,又不若指其已然之迹以告之,尤为易见。”^{[2]860}《尚书》为何多述桀、纣之恶,是史实最能醒发人心之善,以行恶丧身亡国、遗臭万年之史实告诫后世,于平民可得修身之戒,于统治者可得治国之思。许氏于《尚书》发掘其善是多方面的,对恶人暴君行事之批评可资鉴戒,对圣人精神的阐扬可资修身淑世。

四、驳蔡佑朱

许谦担心《书集传》出于朱子门人之手,蔡沉“苟一毫之不尽,则学者无所折衷”,容易误导学者,于

是作《读书丛说》“研精覃思,博求其说,为之图说以示学者,使人人易知”^{[2]744}。《读书丛说》对《书集传》多有批评。或批其训释,如训“尧典”之典云:“典,从册在丌上,皆象形字。以丌尊阁册为典,为两体会意。以可常法而训为常,是就音假借。此字今备六书三体。”^{[2]758}基于六书对典字作了详细分析,合册、丌象形为典,“典”乃会意字。“典”可训为常法,以为是“就音假借”,不当。“假借者,本无其字,依声托事”,训为“常”是语用义。这是对《蔡传》“典,从册在丌上,尊阁之”的补充,但“典”备“六书三体”之说未当。又如《尧典》篇中六“咨”字,许氏谓“‘下民其咨’之‘咨’训嗟,愁怨之意”,而其余五“咨”字,《孔传》“例训嗟”,《蔡传》“在‘帝曰’下者则训嗟,在‘畴’下者训访问。《说文》曰:‘谋事曰咨。’五咨皆谋访之意,恐不必作两训,但从访问之意看自有意。”^{[2]758}许氏认为五咨皆当训为谋访,部分认同蔡说。考《尧典》五“咨”之句:“咨,汝羲暨和”“咨,四岳”(两次)“畴咨若时登庸”“畴咨若予采”,《孔传》全训为嗟叹,于“畴咨若时登庸”“畴咨若予采”则语意不畅。又如《大禹谟》“帝念哉!念兹在兹,释兹在兹,名言兹在兹,允出兹在兹。惟帝念功”,《蔡传》以“念兹在兹,释兹在兹,名言兹在兹,允出兹在兹”为禹自道,许氏谓“禹勉帝舜念之,谓念之也熟则虽舍之而不可易,言之也熟则虽外之而不可违。如此则与上下两念字相应,而三念字皆是一意”^{[2]793}。五“念”字语意一贯,不然“帝念哉”则从上读,许氏之说语脉连贯畅达。论《大禹谟》六府,许氏不认同《蔡传》以五行相制相助为解,认为《礼记》“天子之六府:曰司土、司木、司水、司草、司器、司货,典司六职”本有虞氏之旧制,以六府为六种官职。又用《舜典》司徒敷教、伯夷降典、后夔典乐、士制百姓等厚典庸礼之事解释“正德”,同律度量衡、懋迁有无化居之事解释“利用”,《孟子》老者衣帛食肉、黎民不饥不寒、三十年之通民无菜色等制用均节之事解释“厚生”^{[2]793},未采用蔡沉之说。又解《大诰》“天棐忱辞”云:“棐本木名而借为匪字。颜师古注《汉书》云‘棐古匪字,通用。’是也。……《孔传》训作‘辅’字,殊无义理。金先生《书》中‘棐’字皆作‘匪’说,惟《洛诰》不然。”^{[2]843-844}“棐”训为“辅”,为《尔雅·释诂》文。“忱”意为“诚”,《孔传》云:“我周家有大化诚辞为天所辅。”^{[3]199}蔡沉承《孔传》说,谓“天辅以诚信之辞”^[5]。许谦以金履祥说训“匪”为“非”,谓天意难测,非谆谆有可信之辞,批评《孔传》即批评《蔡传》。又《顾命》“三宿三祭三咤”,郑玄云:“徐行前曰肃,却行曰咤。”《孔传》以咤为奠爵,蔡氏从之,《疏》谓“经典无此咤字,咤为奠爵,传记无文”。金履祥曰:“咤,叹也。亲没而始受顾命,虽不敢死其亲,用祭服、祭礼而不哭,然三咤之情则不可遏。”《经典释文》“咤亦作宅。”^[6]训为“奠爵”,即置爵于地。“宅”有三训:却行、奠爵、惊诧。“宅”为一动作无疑,与祭、哿相关,奠爵说可能比较合理,金、许之说未必为确解。又如《金縢》“三王有丕子之责于天”,朱子谓如责其侍子之责,盖天责取武王于三王。蔡氏作三王当任保护之责,而“于天”之下有阙文。许谦认为:“若是三王蒙天责取武王,则以旦代之。……武王乃者受命于帝,遂能定尔子孙而抚有天下,今三王幸勿坠天元降之命,以佑武王,则先王有依而子孙永定。盖谓前后虽皆天命,而前命所系者重,三王宜佑之,而以我应天之后命。”^{[2]842-843}许氏和朱、蔡二说为解,依违两可。对蔡沉之说多有批驳,以期发明朱子思想。许谦论孟子“尽信《书》,不如无《书》”云:“《书》中《二典》《三谟》之类,皆圣哲之言,一定而不可易者;若其余载事之辞,或有过称者。孟子此言,非谓《书》中之言皆不可尽信,但谓其辞时或有害于义者尔,读《书》之人不以辞害义可也。”^[7]承孟子之说,提出了解《尚书》不能以辞害意的观点。对于经典及前贤之说,当疑其所当疑,不必拘泥株守。

许谦学问根柢于经学,以经为“载道之器”,六经“循天理,缘人情,品量节制”而成,各极其用,“吟咏乎《诗》以养其原,涵养乎《礼》《乐》以成其德,应事则察乎《易》之几,使知惧于《春秋》而取法于《书》。”谓《书》为“纪圣贤盛德大业之全书,为万世之师法”^{[8]983},读《书》旨在法圣贤之盛德大业,以求治世之大道。博引诸家之说以救往说之偏,阐扬《尚书》之善以淑世救人,继往圣之绝学以正世道人心。许谦受学于金履祥,为朱子之世嫡,对于朱子学的发扬有重要贡献,黄溥谓“程子之道得朱子而复明,朱子之道至先生益尊”^[9]。其著述颇丰,有《读四书章句丛说》,以为圣贤之心尽在《四书》;著《诗集传名物钞》,考其名物度数以补先儒之未备;《读书丛说》补充修正蔡沈以明朱子之旨。陈相谓:“元有仁山金文安

公,以其传于北山何文定公、鲁斋王文宪公者,而传之白云许文懿公。盖北山得于勉斋黄氏,而勉斋实出考亭朱子之门,故传得其正,粹然以道名家。”^{[8]881}学问以朱子之学为依归,“大《易》画而人文开,《典》《谟》作而大道著,圣圣相传,至夫子而大明,孟子没则日以晦矣。濂溪浚其源,程、张疏其流,朱子放而极于海,可谓光前绝后,宜其悠久而无尽。”“朱子所著书盖数十万言,巨细精粗、本末隐显无所不备。”^{[8]981}又谓:“紫阳有遗书,秘启天地根。描模失真趣,议论徒纭纭。仁翁继的绪,梦奠嗟不存。皋比淑至道,与子昔屡闻。要在足目到,言语何足云。”^{[8]894}推尊朱子之学,以践履至道为职志,以承继往圣为己任。前贤往矣,立言犹在,深析其书,可见易代之际士子救世之志。

[参 考 文 献]

- [1] 永瑤等. 四库全书总目[M]. 卷十一. 北京:中华书局,1965.
- [2] 许谦. 读书丛说(卷首张枢序)[M]//许谦集(下). 杭州:浙江古籍出版社,2015.
- [3] 孔颖达. 尚书注疏[M]. 北京:中华书局,1980.
- [4] 朱熹. 晦庵先生朱文公文集[M]. 上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2002.
- [5] 蔡沉著,王先丰点校. 书集传[M]. 北京:中华书局,2017.
- [6] 黄焯. 经典释文汇校[M]. 北京:中华书局,2006.
- [7] 许谦. 读四书丛说[M]//许谦集(上). 杭州:浙江古籍出版社,2015.
- [8] 许谦. 许白云先生文集[M]//许谦集(下). 杭州:浙江古籍出版社,2015.
- [9] 黄滔. 文献集[M]//影印文渊阁四库全书(总第1209册). 台北:台湾商务印书馆,1986.

Research on Thought of Xu Qian's *Dushucongshuo*

Chen Liangzhong

(College of Arts, Chongqing Normal University, Chongqing 401331, China)

Abstract: Xu Qian's *Dushucongshuo* was a famous work which interpreting *The Book of History* in Yuan Dynasty. This book paid a attention to explain the rules and regulations in *The Book of History*. Xu Qian pointed out *Shujizhuan*'s (written by Cai Chen) mistakes. Xu Qian belived that Confucius only reserved the good when he codified *The Book of History*. So Xu Qian always expounded the sages' spirit when he interpreted *The Book of History*. He wanted to perfect people though reading his work. In Yuan Dynasty, Xu Qian had important contributions in the inheritance and development of Neo-confucianism.

Keywords: Xu Qian; *Dushucongshuo*; Neo-Confucianism

[责任编辑:刘力]