

# 论宋翔凤以《公羊》解《论语》的得失<sup>\*</sup>

申屠炉明

(南京大学 中国思想家研究中心, 江苏 南京 210093)

**摘要:**宋翔凤是清代常州学派的中坚人物,以庄氏真传说《论语》,著《论语说义》。宋氏认为《春秋》微言莫备于《论语》,故《论语》中的“大义”也须从《春秋公羊》中求之。这不但为常州庄氏的《春秋公羊》学开辟了新的途径,也是古往今来众多《论语》著述中最别开生面的著作。本文从著作缘起、研究方法、学术特色等方面作了得失评说,阐述了其人其书在中国思想史上的意义。

**关键词:**《春秋公羊》;《论语》;微言大义

**Abstract:** Song Xiangfeng, a backbone figure of Changzhou school during Qing Dynasty, used to explain *The Analects* with Zhuang's teachings. Song wrote a book entitled *Comments on The Analects*, in which he believed that the truth of the Spring and Autumn Annals should lie in *The Analects*. Therefore, the real meaning of *The Analects* can be found in *Gong Yang*. This not only opened a new field for the Zhuang's school of *Gong Yang*, but the book is also the most spectacular one that tries to explain *The Analects*. This article expounds the success and failure in Song's *Comments on The Analects* from the origin, the research methods, academic features of the book, and the significant role that Song played in Chinese ideological history.

**Key words:** *Gong Yang*; *The Analects*; the true meaning

【中图分类号】 B249    【文献标识码】 A    【文章编号】 1671- 7287(2009) 03- 0039- 06

宋翔凤,字于庭(一作虞庭),江苏长洲(今苏州市)人。嘉庆五年举人。宋翔凤是常州庄氏学术的传人,为庄述祖的外甥。庄述祖曾说“吾诸甥中,刘申受可以为师,宋虞庭可以为友”。庄述祖是庄存与从子。刘逢禄字申受,是庄存与的外孙,故宋、刘同为庄氏之甥。宋翔凤在《庄先生述祖行状》中曾自述学术渊源说:“翔凤先母为先生女弟,己未岁归宁,命翔凤留常州。先生教以读书稽古之道,家法绪论,得闻其略”<sup>[1]</sup>。所谓“得闻其略”的“家法绪论”就是常州庄氏的《春秋公羊》之学。后来戴望拜宋翔凤为师,所学的也是《春秋公羊》之学<sup>[2]</sup>。但宋翔凤无专门的《春秋公羊》学著作,他以庄氏真传说《论语》,著《论语说义》。这不但为常州庄氏的《春秋公羊》学开辟了新的途径,也是古往今来众多《论语》著述中最别开生面的著作。

宋翔凤关于《论语》学方面的著作有《论语郑注》十卷、《论语说义》十卷。相关的著作还有《四书释地辨证》二卷,专为辨证阎若璩的《四书释地》而作,中间也有涉及《论语》方面的问题。这些《论语》学的著作中,最能发挥常州之学精神,又具有自己的学术特色的著作莫过于《论语说义》一书。据他在道光二十年(1840年)五月写的《自序》说:《论语说》曰:子夏六十四人,共撰仲尼微言,以当素王。微言者,性与天道之言也。此二十篇,寻其条理,求其旨趣,而太平之治、素王之业备焉。自汉以来,诸家之说,时合时离,不能画一。尝综核古今,有《纂言》之作,其文繁多,因别录私说,题为《说义》。绎已久,有未著于子墨者。年衰事益控惚,暇,恐并散佚,遂以此数万言,先付杀青。引而申之,或俟异日(《论语说义》序)。从这篇短《序》中,我们知道

\* 【收稿日期】2009- 06- 20

【作者简介】申屠炉明(1963- ),男,浙江桐庐人,南京大学中国思想家研究中心副教授,博士,研究方向:中国思想史。

宋翔凤著作此书的宗旨和缘起,有以下几点:一、宋氏心目中的《论语》一书,具有多孔子微言的性质。二、在宋氏看来,汉以来儒者说《论语》有的说到点上,有的却否。宋氏为了整齐划一,综核古今,特作《论语纂言》。三、《论语纂言》部头过大,故将书中宋氏自己的见解抽出来另成一书,这便是《论语说义》的由来。今从宋翔凤著书的宗旨及其书中的论说,分析其为学特点及其书的特色。

《清史列传·儒林传下二》说宋翔凤为学的特点是,“通训诂名物,志在西汉家法,微言大义”。既然重西汉家法,求微言大义,自然对东汉以下学者对《论语》一书所论定的性质不会满意。《汉书·艺文志》云:“《论语》者,孔子应答弟子时人及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记。夫子既卒,门人相与辑而论纂,故谓之《论语》。”东汉末年的郑玄《论语序》则具体指出:“仲弓、子夏等所撰定”<sup>[3]</sup>。班固、郑玄等东汉学者论定的《论语》,其性质不过是孔子门人弟子记录、编辑所成的一种书而已。不但没有谈到什么微言大义,反而说“昔仲尼没而微言绝,七十子丧而大义乖”。这样的说法宋翔凤绝对不会同意,为此上溯到西汉,求西汉儒生的说法。《论语说义序》开头引用的《论语说》说“子夏六十四人,共撰仲尼微言,以当素王。”在《四书释地辨证》卷下又指出此说见《文选》的刘子骏《移书让太常博士》的《注》。《文选》收有刘歆的《移书让太常博士》一文,唐李贤《注》引《论语讖》说子夏六十四人,共撰仲尼微言云。看来“以当素王”,及解释“微言者,性与天道之言也”是宋翔凤采用的是西汉儒生说,附以己意加上去的。我们可以从宋氏批评阎若璩的观点窥见一斑。阎氏《四书释地》谈及《论语》中“杞宋不足征”一句,《中庸》易为“有宋存”,遂发议论说:“圣人之言述于贤人之口,便不如圣人之确。”圣人即孔子,贤人是子夏等孔门弟子。意即《中庸》是转述,总不及《论语》准确。对此,宋翔凤专门作了“辨证”,云:历按诸文,知《论语》为弟子所述,非孔子亲撰。与子思述孔子之意作《中庸》无疑,安得云贤人口中不如圣人之确乎<sup>[4]</sup>?

宋氏强调《中庸》与《论语》同样重要,都是弟子述孔子之意,目的好像是为《中庸》争地位。其实不仅仅止于此,他是要解决历来人们认为的“昔仲尼没而微言绝,七十子丧而大义乖”的问题。他认为

孔子的“微言”并没有随孔子之没而绝,“大义”也未随七十子丧而乖。微言保存在《论语》等书中,大义通过口说流传保存在西汉的今文经学家学说中。换句话说,就是通过探求西汉家法,便可获得孔子的微言大义。解决了这一点,等于是给他的《论语说义》等著作开了方便之门。

我们不妨看宋翔凤在此问题上的正面回答。《论语说义》卷一,《学而篇》“父在,观其志”章,宋翔凤的解说是:道就是治。三年无改于父之道是针对继体为政者而言。若泛泛谈父之教子之道,当终生没齿不忘才是,难以三年为限。而子继父位当了人君之后情况就不一样了,人君治道宽猛缓急,先君的这一套好的东西不能随便变易。从这个角度上说,三年无改父之道。《论语》中这一章的“大义”,只有《春秋》的今文博士传了下来。《春秋公羊解诂》中何休说,系闵公于庄公下者,子未三年,无改于父之道,《传》曰“则曷为于其封内三年称子?缘孝子之心,则三年不忍当也”。所以,宋氏断言“《论语》微言与《春秋》通,明三年无改之道,以示继体为政之法,而孝道已立。孰谓七十子丧而大义遂乖乎?”

很显然,《论语说义》是发挥解说西汉今文经师经义的著作。史传称宋翔凤“通训诂名物”,但在宋氏看来只是学术研究的手段和方法,并非终极目标。这也是他与乾嘉时期大部分考据学者的“通训诂名物”有别的地方,乾嘉朴学家精通的训诂名物是东汉许、郑之学。宋氏志在西汉家法,微言大义,这种精神从首至尾一直贯穿在全书之中。

既然《论语》微言与《春秋》通,则《论语》中的大义只能求之于《春秋》了,舍此别无他途。《春秋》有三《传》,《左氏》之学无博士所传,《公羊》、《谷梁》则为今文博士所传,这中间的高下不言自明。《论语说义》引用发挥最多的是《公羊》说,也就是顺理成章的事了。试举数例说明之。

《论语·学而篇》第五章:子曰:“道千乘之国,敬事而信,节用而爱人,使民以时。”这是孔子发表的关于如何治理“千乘之国”的见解或者说方法。如不经特别指出,还真不易看出此中还有微言。宋氏引何休《公羊解诂》,先说明十井为一乘,公侯封方百里,凡千乘。伯四百七十乘。子、男二百五十乘。此与包咸解《论语》义同。又引《孟子》武王伐商兵车多少乘云云,指出春秋之法,尽大国之地,所赋车

徒之数止此。多于此者,则在所损故。到这里所解不过是何谓“千乘”之类的历史史实,接着话锋一转,说:“《论语》言治国以千乘为大,君子如欲化民成俗,其必由学言。学而不可究之于治国,其学为无本。《大学》言平天下,在治其国。苟能道千乘之国,则天下悉举之矣。”

宋氏点出“道千乘之国”是治国之事,治国必由学言,则学为治国的基础。《大学》中说国治方可平天下。这些就是《论语》中未明言的“大义”,要好学深思,通过一番探求才能获得。探求微言大义的途径,就是从西汉今文博士的遗说中寻找久已丢失的精义。前举何休《公羊解诂》说与包咸《论语章句》说同,包咸所习的是《鲁论》,属今文说。宋氏认为何、包二家之说是从前汉今文博士传下来的。今文博士所传的是“七十子之徒”的遗说,不用说七十子是孔子后学,权威性毋庸置疑,故今文家传《春秋》、《论语》为得圣人的真意。宋氏又说古文家所崇信的《周官》等经典出自西汉末年屋壁中,录之于中秘,假托周公所作。凡与他经不合处,皆断之与夏、殷,显然是在批评郑玄。历史上郑玄入室操戈,批评何休。今宋氏扬何贬郑用意明显,目的在于强调只有今文家的说法才与《论语》的“大义”相合,直接一点说,那就是只有《春秋公羊》解《论语》方可得《论语》之大义。

同时《春秋》中的“微言”也要由《论语》中体现出来。《论语·八佾》中的季氏八佾舞于庭、季氏旅于泰山等章,季氏身为大夫却僭越用天子礼乐、礼仪,所以《论语》中斥之。但实际上贬斥的是鲁文公,因为鲁自文公开始乱宗庙之法。宋翔凤认为,春秋家以隐、桓、庄、闵、僖为所传闻之世,见治起衰乱,然僖公世,当齐桓、晋文之霸,王政犹明,制度犹在。大夫不敢僭,四夷不敢陵。至文公之世,先王之政乱。继续之法荒谬惑乱,而为君是谓不仁,《论语》孔子说的“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”是针对文公而发。“所谓礼乐征伐自大夫出者,由季文子始,而起于文公之世。《论语》显斥季氏而深没文公,是《春秋》之微言也”(《论语说义》一)。

崇信今文说,贬低古文说,是《论语说义》的一大特点。《论语·八佾篇》第一章:孔子谓季氏,“八佾舞于庭,是可忍也,孰不可忍也?”按当时的礼制,八佾只有天子才可用。季氏作为大夫无权限用,所以

孔子才会发出这样的感叹。八佾制度,古今文解释不同。《春秋公羊传》说,天子八佾,诸公六佾,诸侯四佾。佾者,列也。八佾就是以八八为行列,八八六十四人。诸公六六为行,诸侯四四为行。古文说则不同,宋氏下断语说:谨案:此今文家说。春秋时皆言女乐二八,亦诸侯四四之教。《左传》始有卿大夫四、士二之说。服虔遂解为六八、四八、二八,此古文家说,非也(《论语说义》二)。

可见宋翔凤讲《春秋》,信的是《公羊传》,贬的是《左传》。在另一处“子贡欲去告朔之饩羊”章,用《春秋》文十六《公羊传》、《谷梁传》说,指出:“《左传》以闰月不告朔为非礼,此刘歆窜入,与两家立异。《左氏》不传《春秋》,凡释经之处皆歆窜入也”(《论语说义》二)。《左氏》不传《春秋》是汉代今文博士攻击《左传》的老话题,今宋氏更进一步坐实凡是《左传》解释经的地方都是刘歆窜入的。这是釜底抽薪的策略,既是刘歆夹带的私货,当然也谈不上有什么权威性了。宋氏仅肯定《左传》为良史,“《春秋》之义则在《公羊》、《谷梁》两家之学,然考当时诸侯、卿大夫之事,莫备于《左氏》。其人质直有耻,孔子引与相同,故其为书宜为良史,终不可废”(《论语说义》三)。对《左传》的态度与常州学派另一位有影响的学者刘逢禄完全相同(《论语说义》三)。刘逢禄《左氏春秋考证》也突出《左传》的“良史之材”,说:“《左氏》以良史之材,博闻多洽,本未尝求附于《春秋》之义,后人增设条例,推衍事迹,强以为传《春秋》,冀以夺《公羊》博士之师法,名为尊之,实则诬之,《左氏》不任咎也。观其文辞贍逸,史笔精严,才如迁、固,有所不逮。”表面上看是褒扬《左传》“文辞贍逸,史笔精严”,连司马迁、班固都有所不如,实则贬在其中,明眼人一看便知<sup>①</sup>。

《论语说义》主《春秋公羊》说,则必定要涉及《公羊》学说中一些核心论题,如以孔子为“素王”,《春秋》继周而起,托王于鲁,所谓“据鲁亲周故殷”。又次第发明“张三世”、“三统说”等大义。宋翔凤将

<sup>①</sup> 刘氏攻击《左传》的专书有《左氏春秋考证》和《箴膏肓评》两种,其要旨约有二端。一是认为《左传》的名称应是《左氏春秋》,而不是《春秋左氏传》。此书性质犹如《晏子春秋》、《吕氏春秋》,冒称《春秋左氏传》则是东汉以后人们以讹传讹造成的。刘氏所云不仅仅是简单的书名异辞问题,而是关系到《左传》的地位问题。如果说是《春秋》的“传”,那就意味着是解释孔子思想的书,倘非《春秋》的“传”,意味着与孔门无关,充其量不过是与《晏子春秋》、《吕氏春秋》之类等量齐观。二是以为《左传》是刘歆伪造的。《左氏春秋考证》中举出许多事例,证明是刘歆“妄作”、“附益”。刘氏这一观点影响极大,后之康有为为进一步坐实《左传》是刘歆从《国语》中析出一大部分材料比附而成,并附以解经之语迷惑后世。

《论语》与《春秋》沟通,这无疑是《论语》学中的一大贡献。

《论语·雍也》记载孔子的一句话:“中庸之为德也,其至矣乎。民鲜久矣。”从字面上理解,孔子认为中庸是德中最高的一种标准,可惜社会上长久以来就缺乏这种道德。宋翔凤与历来的大多数儒生一样,《论语说义》中将此处的“中庸”等同于《礼记》中的《中庸》。认为《中庸》是孔子的孙子子思作,子思作《中庸》的目的是“以昭明圣祖之德”,是为了“发《中庸》之德之微言也”。《中庸》篇里说喜怒哀乐之未发谓之“中”;发而皆中节谓之“和”。中是天下的“大本”,和为天下的“达道”。中和为性情之本始,是懿德至极。中和之用,为天地位、万物育,故谓“中庸之为德,其至矣乎”。孔子说“吾道一以贯之”,贯即事,也即用的意思,孔子所贯的就是中庸之道。孔子有“素王”之德,却居春秋衰世,所以宋氏说:《春秋》继周而作,百世可知……求张三世之法,于所传闻世,见治起衰乱。录内略外。于所闻世,见治升平,内诸夏而外夷狄。于所见世,治太平,天下远近,大小若一(《论语说义》三)。“三世说”是何休根据《公羊传》“所见异辞,所闻异辞,所传闻异辞”总结出来的例。《公羊传》于隐公元年、桓公二年、哀公十四年提到这个问题。何休《解诂》于隐公元年传下说:“所见者,谓昭、定、哀,己与父时事也。所闻者,谓文、宣、成、襄,王父时事也。所传闻者,谓隐、桓、庄、闵、僖,高祖曾祖时事也。异辞者,见恩有厚薄、义有浅深,时恩衰义缺,将以理人伦,序人类,因制治乱之法。故于所见之世,恩己与父之臣尤深,大夫卒,有罪无罪皆录之,‘丙申,季孙隐如卒’是也。于所闻之世,王父之臣恩少杀,大夫卒,无罪者日录,有罪有者不日略之,‘叔孙得臣卒’是也……于所传闻之世,见治起于衰乱之中,用心尚 ,故内其国而外诸夏,先详内而后治外,录大略小,内小恶书,外小恶不书,大国有大夫,小国略称人,内离会书,外离会不书是也。于所闻之世,见治升平,内诸夏而外夷狄,书外离会,小国有大夫,宣十一年‘秋,晋侯狄于函’、襄二十二年‘邾婁鼻我来奔’是也。至所见之世,著治太平,夷狄进至于爵,天下远近小大若一,用心尤深而详,故崇仁义、讥二名,‘晋魏曼多、仲孙何忌’是也。所以三世者,礼为父母三年,为祖父母期,为曾祖父母齐衰三月。立爱自亲始,故《春秋》据衰录隐,上治祖祢。”

《公羊传》的本义是说所获得的史料有的是直接,有的是间接的,有的是再间接的,因而在写法上不能一样。也就是说史料是近者详,远者略,在写法上也应该详近略远。这本来是史法,何休用“恩有厚薄,义有浅深”来解释,在义理上更深入了一步。何休又将“内其国而外诸夏,内诸夏而外夷狄”牵合一体。“内其国而外诸夏,内诸夏而外夷狄”是《春秋》的一条大义。《春秋》成公十五年,“冬十有一月,叔孙侨如会晋士燮、齐高无咎、宋华元、卫孙林父、郑公子、邾婁人,会吴于钟离。”《公羊传》解释说:“曷为殊会吴?外吴也。曷为外也?《春秋》内其国而外诸夏,内诸夏而外夷狄。王者欲一乎天下,曷为以外内之辞言之?言自近者始也。”《公羊传》的这番解释是从礼制的等级制度引申出来的,由近到远,由深到浅。何休将前之所见、所闻、所传闻“三世”结合起来,据此把《春秋》十二公分成三世。徐《疏》为之解曰:“若论象天数,则取十二,缘情制服,宜为三世。”讲的就是这个意思。何休《文谥例》有三科九旨之说。“三科九旨者,新周故宋,以《春秋》当新王,此一科三旨也。又云所见异辞,所闻异辞,所传闻异辞,二科六旨也。内其国而外诸夏,内诸夏而外夷狄,是三科九旨也”(《春秋公羊传注疏》卷一徐彦《疏》引)。据《公羊疏》引又有宋氏注《春秋说》,“三科者,一曰张三世,二曰存三统,三曰异同内外,是三科也。九旨者一曰时……”宋注《春秋说》与何氏《解诂》不同,后世春秋家遂不别,宋翔凤《论语说义》也不例外,无须再作深究。

《论语·为政篇》,子张问:“十世可知也?”子曰:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也。其或继周者,虽百世可知也。”宋翔凤《论语说义》云:“素王受命之时,子张能知之,故问受命作《春秋》之后,其法可以十世乎?十世谓三百年也。孔子为言损益三代之礼成《春秋》之制,将百十世而不易,何止十世也?如董生所记《三代改制质文》而所损益之故,大可知矣。孔子作《春秋》以当新王,而《通三统》与《论语》答颜渊问为邦因四代之礼,成制作损益之原,其道一也。”

又《论语·八佾篇》记孔子之言:“君子无所争。必也射乎。”宋氏从《礼记》等书衍生出“射是宗庙之事”,因文献不足,足则能征之。接着说,孔子虽观《坤》、《乾》之义、《夏时》之等,然以文献不足之故,未及笔削成书。而周有一百二十国宝书,文献足,

而《春秋》成。“故能据鲁亲周故殷，运之三代。”《礼运》一篇皆发明“志在《春秋》之义，而夏殷之礼亦可推而知之”。凡此种种，可见宋翔凤将《公羊》学说中的这些论题发挥得淋漓尽致。

《论语》一书，历来学者认为其性质是由孔子门人弟子记录、后世编辑所成的语录。同一问题在不同的时间、不同的地点，面对不同的对象，所发的议论自然不同。因此许多人认为各篇各章之间很难说有什么关联。宋翔凤却认为各篇之间有紧密的联系，而把全书各篇各章视为一整体加以研究阐发，使《论语说义》在众多的《论语》研究著作中别具特色。如认为《学而》《为政》两篇讲明的是太学、明堂之法。《八佾》一篇要说明的是宗庙之礼。第四篇《里仁》主旨是讲治国。他说：“上三篇既详大学、明堂、宗庙之法。此篇明治当察邻里风俗之厚薄，故仁。知礼义皆仁性所固有，必一一反求于性，而使自择之，则俗无不化……观于里仁为美而治，太平有其象矣(《论语说义》二)”。

诸如此类的话，宋翔凤反复其意，不止一次提到。在宋氏看来，大学、明堂之义明则宗庙礼制明，孝悌忠信立，也即化民成俗必由学始。宋翔凤另有《大学古义说》二卷，阐明的就是这层意思。礼为治国之本，故仁孝忠信不能不重视。因为宋翔凤重视《论语》一书的整体思想，故《论语》中有些内容相同的章节，他认为并不是编排上的重复，不同的地方出现具有不同思想内涵。“三年无于改父之道，可谓孝矣。”首出《学而篇》，《里仁》篇也有。邢《疏》说：“此章与《学而篇》同，当是重出”(《论语说义》四)。宋翔凤却指出，《学而篇》里说的是“继体之君以天子，诸侯皆视学，世子亦入学也”。《里仁篇》说的是“人子事亲，三年无改”的意思。两篇中“语虽若一，而义有两施。邢氏以为重出者，非也”。这大概是受了董仲舒的影响，《春秋繁露·祭义篇》引孔子的话说：“书之重，辞之复。呜呼，不可不察也，其中必有美者焉。”

《论语说义》正如书名所示，是解说《论语》中“大义”的著作，故特别重视“言外之意”的阐发。《论语》开篇第一章：“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？”宋翔凤揭示此篇之义，说：“先王既没，明堂之政湮，太学之教废，孝悌忠信不修。孔子受命作《春秋》，其微言备于《论语》，遂首言立学之义。”“学而时习之，不亦说乎？”时习即暨

宗上庠教士之法。“有朋自远方来，不亦乐乎？”朋即指弟子，弟子自远方来受业，也即秦汉博士相传之法。

《论语·公冶长》记子贡之言：“夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。”历来注家多认为，子贡之意谓孔子的文章，可得而闻。性与天道，不可得而闻谓孔子不言性命与天道。宋翔凤认为，性与天道，正是孔子的微言。既是微言，从表面当然看不出来，须仔细寻求。司马迁《史记·孔子世家》记载，孔子晚而喜《易》，读《易》韦编三绝。又说孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教弟子，弟子三千。身通六艺者，七十二人。宋氏特别指出：“《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，夫子之文章也。《易》者，夫子之言性与天道也。”又同意班固以《易》、《春秋》为言性与天道之书的意见，“《易》明天道，以通人事，故本隐以之显。《春秋》纪人事，以成天道，故推见至隐。”《易》和《春秋》明明言性与天道，岂可说孔子不言性与天道？不可得而闻，即如孔子成《春秋》，游、夏之徒不敢赞一辞，其意正同。盖性与天道之事高深，连高门弟子也不可能理解很深。

宋翔凤被视为清代的今文经学家，这从《论语说义》中主《春秋公羊》而排斥《左传》、《周官》两部古文经典的态度中体现出来，而对《左传》的攻击尤甚。于同为古文的《毛诗》则持肯定态度。《论语·八佾》：子曰：“《关雎》，乐而不淫，哀而不伤。”宋翔凤于《论语说义》中解之云：“《关雎》者有二义：乐而不淫，毛学之所传也；哀而不伤，鲁学之所传也。两家皆七十子之遗学，同出孔子(《论语说义》二)。”

《经典释文序录》谓汉兴传《诗》者有四家，鲁人申公受《诗》于浮丘伯，以《诗经》为训故以教，无《传》，疑者则阙不传，号曰《鲁诗》。另有《齐诗》、《韩诗》。三家《诗》皆立于学官。《毛诗》出自毛公，河间献王好之。汉平帝时，一度与《左传》、《逸礼》、《古文尚书》立于学官。东汉十四博士无古文，盖不久而废。从今古文的角度说，《鲁诗》为今文，《毛诗》为古文甚明。今宋氏不非《毛诗》，尚不算是纯粹的今文学家。其之所以攻击《左传》甚力，目的是抬高《春秋公羊》的地位。

从上面的论述中，我们不难看出宋翔凤的《论语说义》在发掘和阐述《论语》大义上别具匠心，以《春秋公羊》说解释《论语》，多发前人之所未发。其书有宗旨、有条理，持之有故，不失为一家之言。虽

然把孔看作素王,不脱今文经师的窠臼,但总算还是一个思想家的模样。比后世认为孔子只是一个抱残守缺的古代文献整理者和老教书匠来,自然有意思得多。但我们同时也要看到,宋翔凤在探求《论语》大义中一味求深,陈义过高,致使求深反感,乃至附会曲说,这样的地方绝不在少数。《子罕篇》:“子罕言利与命与仁。”从字面上看不难理解,孔子很少谈利与命、仁方面的问题。按照儒家的观点,孔子不谈少谈功利是完全可以理解的。孔门高才生子贡说过“夫子之言性与天道,不可得而闻也”,则少谈性也说得过去。仁是孔子经常挂在嘴边的话题,为何说也是“罕言”?宋翔凤大概也看到了这个问题,故《论语说义》说:“子罕言(句)利与命与仁。”在罕言处作一句读,“罕,稀也,微也。”把罕理解为稀、微都不成问题。如果将之连起来解“罕言”就是“微言”,明确指出是孔子《论语》中的微言,

那就大有问题了。而且还洋洋洒洒解说了一大通,断言“孔子存微言之教,以为百世之师者,备于利与命与仁矣”。可谓极尽附会穿凿之能事。立说精悍,却使人不敢苟同。诚为后世学者所讥,只能看成是《易》外别传一类作品。所以,我们认为宋翔凤的《论语说义》,不大为后世所重,非为无因。

#### 参考文献:

- [1] 宋翔凤. 庄先生述祖行状[M] // 钱仪吉. 碑传集. 北京: 中华书局, 1993: 3109.
- [2] 施补华. 戴君墓表[M] // 戴望. 谪堂遗集. 光绪元年赵氏刻本: 卷首.
- [3] 吴承仕. 经典释文序录疏证[M]. 北京: 中华书局, 1984: 138.
- [4] 宋翔凤. 四书释地辨证[M] // 阮元. 清经解: 卷一三三〇. 上海: 上海书店, 1988: 563.

(上接第 38 页)

善报、恶有恶报”的果报思想,也被吸收到中国传统文化当中,成为中国人维护道德伦理、开展慈善社会实践的理论支撑。

应当说,中国佛教最终能够让慈善成为了中国社会最主要的道德观念之一,“果报论”发挥了不可忽视的关键作用。原先在小乘佛教教义中,慈悲原为“五停心观”之一,它主要是一种对治个人心性弱点的修行方法。这种慈悲观所要消除的正是众生的忿恨心,所以,慈悲观在小乘佛教中只是一种修行法门。然而,传到中国的大乘佛教,为了突出慈悲的深意,更进一步地将慈悲解说成就是一种对佛性的体现,将慈悲由修行法门,提升到了一种与佛性等高的地位,在从根本上对“众生皆有佛性”、“众生即佛”这种众生皆有脱离轮回及恶报之可能性的论证中,佛教信徒行善积德的积极修为被作为了重要的前提之一。

从社会的实际受用来看,自佛教传入中国以来,“果报论”所阐述的善恶报应思想,后来被延伸成为了一种能被世人理解接受的“广种福田”思想,导致南北朝及唐宋时代先后出现了“六疾馆”、“孤独园”、“悲田养病坊”、“福田院”等佛教慈善机构。

明清时期,也产生了由信佛的“善人”出面筹资创建并交由僧人管理的佛教善会、善堂等慈善机构。这都说明了佛教这种“广种福田”思想与佛教慈善事业发展之间的直接因果关系。

由于两千年的佛教发展始终与中国社会处于互动关系之中,因此,佛教慈善作为一种特殊的社会意识与社会现象,与当时的中国政治、经济、文化、艺术、教育等保持着千丝万缕的联系。佛教的宗旨虽然是超越而解脱的,但它的运作与发展却往往表现得非常现实而应世。因此,佛教在现实社会中的积极作用及其基本功能,就被不断地赋予了越来越深的道德伦理意义,以至于今天的世俗社会也不得不普遍承认,佛教慈善对于调节社会和谐、提升个人乃至全社会道德水平,都是有所裨益的。

#### 参考文献:

- [1] 证严法师. 静思晨语[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2006: 扉页.
- [2] 证严法师. 自在的心灵[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2006.