



# 《论语》“子见南子”章新论\*

华 军 韩小茹

**摘要:**迄今对《论语》“子见南子”一章的研究,多集中于对“子见南子”事迹的考证与解读,鲜有对之后“夫子矢之”的深入剖析。事实上,“子见南子”章的诠释重点不应在“子见南子”,而应在“夫子矢之”。以先秦盟誓文化为背景,结合孔子的一贯之道来展开对“夫子矢之”的深入解读,将有助于揭示孔子天命思想中神义与道义关联互动的深深刻意涵,彰显原始儒家究天人之际、通古今之变的思想风貌:一方面,孔子之誓受春秋“对神立誓”的盟誓文化影响,拥有其宗教性面向,体现在天命观上即是一种“神义天命观”;另一方面,孔子之誓又以天道与人道、仁与礼相统一为思想主旨,从而使“誓”具有了人文化成的道德内涵,体现在天命观上即是一种“道义天命观”。概言之,孔子之誓将原本以天的神性为约束机制的盟誓行为纳入儒家立仁成德的教化系统之中,从而使盟誓背后的天命思想内涵由春秋一般盟誓中的神义天命观转向儒家的道义天命观。

**关键词:**“夫子矢之”;盟誓文化;天命

**中图分类号:**B222.2

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2024)04-0050-08

近年来,儒家的超越性问题得到了越来越多学者的关注。儒家天命思想则成为关注焦点之一。在儒家天命思想体系中,孔子的天命思想无疑具有纲领性意义,尤为学者重视。学者对孔子天命思想的诠释大多以《论语》为依据,因而可以说,如何诠释《论语》中与天命相关的材料是理解孔子天命思想的关键。《论语》中论及“天”“命”处寥寥可数,因而每一处材料都极为珍贵,但其中有一处材料却多为学者怀疑和轻视,这就是《论语·雍也》篇中“子见南子”一章。传统注疏多集中于对此章的字词训诂和对“子见南子”事迹的考证解读而疏于此章蕴含的天命思想进行阐发。本文将把此章置于先秦盟誓文化背景下进行考量,逐次揭示“子见南子”章背后所隐含的丰富文化意涵,特别是孔子的天命思想,进而彰显原始儒家究天人、通古今的思想风貌。

## 一、以往对“子见南子”章的解读及存在的问题

《论语》“子见南子”章之所以用“子见南子”命名,除取首字命名的标题设置惯例,还在于从古至今的学者对这一章的研究兴趣多在“子见南子”事件<sup>①</sup>。在两千多年的文化传承中,学者对《论语》思想一直不断地进行着继承与发扬,其表现形式便是历代学者对《论语》的注疏。历代注疏,如魏何晏《论语集解》、梁皇侃《论语义疏》、北宋邢昺《论语注疏》、南宋朱熹《论语集注》、清刘宝楠《论语正义》等,大体囊括了自汉至清期间关于《论语》的主要释读,其中对“子见南子”章的诠释内容可大致分为事件考证与文字训诂两类,分别对应“子见南子,子路不说”与“夫子矢之曰:‘予所否者,天厌之!天厌之!’”,

收稿日期:2024-03-03

\*基金项目:国家社会科学基金高校思政课研究专项“中华优秀传统文化融入高校思政课教学的‘三维会通’模式研究”(19VSZ106)。

作者简介:华军,男,吉林大学哲学社会学院教授、博士生导师(吉林长春 130012),主要从事中国哲学、儒学、孟子学、礼学、情感哲学研究。韩小茹,女,吉林大学哲学社会学院博士研究生。

重心则在前者。

学者对“子见南子”事件情有独钟,无外乎此章涉及孔子本人的德行问题,再加之《论语》对此章的记述过于简略,留给后人极大的想象空间与诠释空间。王元化将历代对“子见南子”事件的注疏总结为四类:考证孔子未见南子或南子不是卫夫人;考证孔子见南子是合于礼的;考证孔子见南子的行为准则;关于孔子矢词的训诂<sup>②</sup>。相较于“子见南子”,历代注疏对“夫子矢之”的诠释则“逊色”不少,只是以文字训诂为主,夹杂着些许义理阐发。原文中,“夫子矢之曰:‘予所否者,天厌之!天厌之!’”不过十余字,然从古至今,学者对“所”“否”“矢”“天”“厌”“之”竟皆持有异议,其中关于“矢”的分歧最为关键,直接影响着对其他字词的理解。

关于“矢”,历史上共有“陈”“指”“誓”三种解释:一曰“矢”为“陈”,最早为蔡谟提出。皇疏引蔡谟之言:“矢,陈也。尚书叙曰‘皋陶矢其谋也’,春秋经曰‘公矢鱼于棠’,皆是也。夫子为子路矢陈天命,非誓也。”<sup>[1]149</sup>但蔡谟此注并无全文,出处也未知。值得注意的是,《礼记·郊特牲》载:“君亲誓社,以习军旅,左之右之,坐之起之,以观其习变也。”孙希旦释曰:“凡四时之田,誓皆有二:一为教陈之誓,一为田猎之誓。田猎,司徒誓之;教陈,则君亲誓之。盖教陈以象用师,用师必君亲誓师,故教陈亦然。”<sup>[2]</sup>依此,“陈”也有“誓”的意味在其中。二曰“矢”为“指”,为毛奇龄提出。以“矢”为“指”源于《释名》。《释名·卷第七·释兵第二十三》言:“矢,指也,言其有所指向迅疾也。又谓之箭,前进也……又谓之镞。镞,敌也,可以御敌也。齐人谓之镞……关西曰钗……齐人曰卫。”<sup>[3]</sup>由此,毛奇龄《论语稽求篇》云:“夫子以手指天而曰,吾敢不见哉,不则天将厌我矣。言南子方得天也。”<sup>[4]</sup>毛奇龄所言“以手指天”仍然是“誓”的仪式,如韩愈《柳子厚墓志铭》言:“指天日涕泣,誓生死不相背负。”<sup>[5]</sup>三曰“矢”为“誓”,最早由孔安国提出,为何晏、皇侃、邢昺、朱熹、程树德等延续,属于主流看法。最初,何晏引孔安国之言:“矢,誓也。子路不说,故夫子誓之。”<sup>[6]82</sup>其后,皇侃疏:“矢,誓也。……子路既不悦,而孔子与之咒誓也。”<sup>[1]149</sup>邢昺言:“‘夫子矢之’者,矢,誓也。以子路不悦,故夫子告誓之。”朱熹也主张“矢,誓也”<sup>[7]91</sup>。程树德最终引《尔雅·释言》与《周易》

虞翻注“矢,誓也”之言,得出了“矢古誓字,集注不误。邢疏引蔡谟云:‘矢,陈也。’曹之升《四书摭余说》据《释名》云:‘矢,指也。’皆不可从”<sup>[8]421-422</sup>的结论。

在《论语》诠释史上,诸家或直接采用以“矢”为“誓”说,或间接引用“矢”之“誓”义,除训诂学上的依据,还在于孔子所言“予所否者,天厌之”符合先秦“所不……”的誓辞体例。朱熹曾言:“所,誓辞也,如云‘所不与崔、庆’者之类。”<sup>[7]91</sup>程树德又引《四书释地三续》所举僖二十四年“所不与舅氏同心者,有如白水”,文十三年“所不归尔帑者,有如河”,宣十七年“所不此报,无能涉河”等例证,认为“皆有所字,足证其确。但何以用所字未解,曰所指物之辞。余欲易此注曰:所指物之辞,凡誓辞皆有”<sup>[8]420-421</sup>。臧琳《经义杂记》也有言:“凡古人誓言,多云‘所不’。左传僖廿四年,重耳曰‘所不与舅氏同心者,有如白水’,可证。子云‘予所不者’,此记者约略之辞,‘所不’下当日更有誓辞。”<sup>[9]</sup>

由此可见,诸多学者已然注意到“予所否者,天厌之”的结构与先秦盟誓结构的一致性,并以“矢”为“誓”,这显然触及了先秦时期的盟誓文化。只不过其中仍有两个问题需要加以说明:第一,经过历代注疏的诠释,基本形成了以“矢”为“誓”的主流看法,指出了孔子所言“天厌之”为誓辞,也说明了孔子为何起誓,但因诠释重心在“子见南子”,故对“夫子矢之曰:‘予所否者,天厌之!天厌之!’”的诠释多是从“子见南子”这一事件立论,属于就事论事,而对“子见南子”与“夫子矢之”背后的天命思想缺乏深入释读。譬如皇疏言:“言我见南子,若有不善之事者,则天当厌塞我道也。”<sup>[1]149</sup>邢疏言:“言我见南子,所不为求行治道者,愿天厌弃我。再言之者,重其誓,欲使信之也”<sup>[6]90</sup>,并引棗肇云:“见南子者,时不犹己,获文王之拘羸里。天厌之者,言我之否屈乃天命所厌也。”<sup>[6]82</sup>刘宝楠则据毛奇龄之说言:“夫子知子路不说,故告以予若固执不见,则必触南子之怒而厌我矣。天即指南子。”<sup>[10]</sup>第二,近现代的学者对“予所否者,天厌之!天厌之!”的解释多是从“天”的人格性立论,将这一处作为证明天的主宰性的例证。譬如学者以为:“孔子天命观残留的原始宗教成分应该说与商人的天命观有关。《论语》的一些篇章所讲的天命具有原始宗教的含义。比如

《论语》记载：“子见南子，子路不悦。夫子矢之曰：予所否者，天厌之，天厌之。”<sup>③</sup>还有学者以为：“在孔子看来，天无疑是人间的最高主宰，因而孔子最强烈的诉求也往往是指向天的。如：‘夫子矢之曰：天厌之！天厌之！’”<sup>④</sup>其实，将此句归为论证天的主宰性的例证并无不妥。问题在于已有论证对这一句更多是从“天”之“厌”的特征便直接得出天的主宰性，既缺少对“厌”的必要论述，也缺少对“矢”的深入解读，以至于有学者将此一段归为单纯之侧重于表情而非表义的誓辞，如认为此句“纯属盟誓之辞，并无实在内容”<sup>⑤</sup>。《朱子语类》载：“诸先生皆以‘矢’为‘陈’，‘否’为否塞之‘否’，如此亦有甚意思！孔子见南子，且当从古注说：‘矢，誓也。’”或问：“若作誓说，何师生之间不相信如此？”曰：“只为下三句有似古人誓言，如左氏言‘所不与舅氏’之说，故有誓之气象。”<sup>[11]</sup>其实，“夫子矢之曰：‘予所否者，天厌之！天厌之！’”不仅在文体格式方面符合先秦誓辞文体，其文体所呈现的“誓之气象”更蕴含着深刻的盟誓文化体系，这正是本文新释的文化背景，以下对此略述之。

## 二、孔子之誓中的神义天命观

孔子之誓发生在盟誓文化得以充分发展的春秋时期，其思想模式固属于春秋盟誓文化体系，但思想深度则远不止此。盟誓自其源起，便深植于天命鬼神信仰，具体表现为“对神立誓”，即声明如若违誓，神灵将对违誓者及其后代或宗族降以惩罚。盟誓的这种神性约束机制很大程度上表现出与巫文化的一体连续性，天的神格特征也由此一直留存于先秦盟誓文化中。“孔子诚是春秋时代之人，至少在天道论上未有以超越时代也”<sup>[12]</sup>，因此孔子之誓受春秋盟誓文化影响，自然拥有其宗教面向，体现在天命观上即是一种“神义天命观”<sup>⑥</sup>。孔子之誓的宗教性面向渊源有自，如果仅就“夫子矢之”一章论述，或许难以管中窥豹，只有将其置于盟誓文化的历史变迁中，方能将其蕴含的天命思想鲜活地显现出来。

孔子之誓所属的盟誓文化形成于西周。《周礼》中记载有专司盟誓的职官——“司盟”<sup>⑦</sup>，根据司盟的职责可推断西周时期的盟誓类型可能已经有邦国会同、民有约剂、民有诉讼等，与孔

子之誓更为接近的是战前将帅对将士发布的檄誓，最为典型的便是《尚书》所载《甘誓》《汤誓》《泰誓》《牧誓》《费誓》<sup>⑧</sup>诸篇。西周檄誓已大体呈现出盟誓的初始作用原理，即对天立誓、以天的降灾降疾能力作为违誓的惩罚来源。以《泰誓》所载的“孟津之誓”为例，“孟津之誓”的内容为周武王与诸侯举行会盟和誓师仪式，所言誓辞既以天命说明了翦商的正当性，即“商罪贯盈，天命诛之”，也以天命表明了自己伐商的决心，即“天其以予义民，朕梦协朕卜，袭于休祥，戎商必克”（《尚书·泰誓中》），还以天命作为警示约束军士的依据，即“予弗顺天，厥罪惟钧”。对天立誓与遵守誓言之间的关系依赖于周代天命观：首先，周人观念中的天是有感觉、情感、意志的具有主宰义的人格神。在此理解背景下，商王种种对民不利的恶行均通过天之“闻”与“视”被上天知晓，并引起天的“哀”“矜”“怒”，以致“皇天震怒，命我文考，肃将天威”（《尚书·泰誓上》）。但商君仍不知悔改，甚至“弗事上帝神祇，遗厥先宗庙弗祀。牺牲粢盛，既于凶盗”，可谓商罪贯盈，“自绝于天，结怨于民”（《尚书·泰誓下》），于是“天”不仅“降灾”（《尚书·泰誓上》）、“降疾”（《尚书·顾命》）于下民，还“天命诛之”（《尚书·泰誓上》），命武王伐纣，并取而代之。在此，天的感觉、情感本身即包含着天对于天命的夺与降的意志，即所谓“天除恶树善与民同”<sup>[13]</sup>，檄誓本身即已预设了这样一个近于人格神的“天”，它的感觉、情感、意志共同构成誓约的保障，并以灾祸、福瑞等形式显示于人，尤其是以灾祸为惩罚的表现方式，如“用命，赏于祖；弗用命，戮于社，予则孥戮汝”（《尚书·甘誓》），“尔无不信，朕不食言。尔不从誓言，予则孥戮汝，罔有攸赦”（《尚书·汤誓》）。其次，周人天命观的特质为以德配天的天人一体模式。“天”既能降下天命、庇佑下民，也能夺去天命、降灾下民。天之意志转变的关键在于人君是否有“德”。人君立德在现实中又体现为循礼而行。故循礼立德以敬天成为配享天命以成就天人一体的基础。檄誓本身即是德与礼的统一。从德的角度讲，檄誓体现了周王爱民敬天以祈天永命之意。从礼的角度讲，檄誓从属于盟礼，是古人联结天人的手段。最后，周代的天命只对上位者开放，能膺受天命的只有如文王之类的极少数人，而普通人则注定与天命无缘。檄誓作

为周王德与礼的表现之一,也无出其右。在周代,檄誓属王室特权,由司盟掌管,限于军事政治领域。立誓主体是人君,下属虽也参与到结誓过程之中,但完全是被动参与。简单来说,下属可以做的只有约誓。由此,周人“以德配天”的思想固然使人从殷商自然宗教那种混乱黑暗、绝对压迫的状况中解脱出来,进入一个伦理宗教的相对清朗阶段,但德尚未与人心建立起直接和普遍的联系,从而使天命的关怀能力只对王室发挥作用,而不能向天下之人敞开。

春秋时期,盟誓文化已发展成熟,出现了以孔子之誓为代表的私誓。私誓的出现依然傍依于天命观的进展,但其“对神立誓”的神性本质并未改变。春秋私誓具有两个明显特征:一是立誓主体扩大了。立誓主体已经下移至诸侯、卿、大夫及士。如晋大夫献子受辱,出而誓曰:“所不此报,无能涉河。”(《左传·宣公十七年》)晋卿范鞅对奴隶斐豹发誓曰:“己所能见夫人者,有如河!”(《左传·昭公三十一年》)孔子向子路发誓曰:“予所否者,天厌之!天厌之!”二是监誓的神灵范围扩大了。监誓者从“天”扩展至自然神、祖先神等,广涉中国社会天神、地祇、人鬼的神灵系统。如“若背其言,所不归尔帑者,有如河”(《左传·文公十三年》),“所不请于君焚丹书者,有如日”(《左传·襄公二十三年》),“所不以为中军司马者,有如先君”(《左传·定公六年》),“所不杀子者,有如陈宗”(《左传·哀公十四年》),“有如上帝”(《左传·襄公二十五年》),“所难子者,上有天,下有先君”(《左传·哀公十四年》)。立誓主体与监誓神灵范围的扩大说明具有主宰义的“天”突破了王权的限制开始进入普通人的内心世界,有更多的人能够感受到天德的光芒。总之,立誓主体的向下兼容并未影响其向天明誓的神性本质,监誓神灵的向外延伸也并未削弱天自身的主宰特征,反而形成了一个气势恢宏、蔚然大观的天命信仰系统。

关于监誓神灵的具体神性,可以结合“有如”句式的辨析作进一步讨论。《春秋左传正义》曾言:“诸言‘有如’,皆是誓辞。有如日,有如河,有如皦日,有如白水,皆取明白之义。言心之明白如日、如水也。有如上帝、有如先君,言上帝先君明见其心,意亦同也。”<sup>[14]476</sup>但“心之明白如日、如水”与“上帝先君明见其心”只是从局部之“有如”句式立论,将“有如”释为“如”,即“像……那样”,

而非从整体之盟誓语境立论,故有待进一步申论之。《礼记·祭法》载:“山林、川谷、丘陵,能出云为风雨,见怪物,皆曰神。”《左传·昭公元年》载:“山川之神,则水旱疠疫之灾,于是乎祭之。日月星辰之神,则雪霜风雨之不时,于是乎祭之。”《礼记·郊特牲》载:“万物本乎天,人本乎祖,此所以配上帝也。”在中国传统文化的意义世界中,农耕民族赖以生存的自然物与自然力也是导致人间秩序的原型。以上引文中的“上帝”“天”“先君”作为人与万物的创生者,其所具有的本始意义,赋予了它们神性。《仪礼·觐礼》载:“明神,神之明察者,谓日月、山川也。”在此,神灵神性的表现之一便为明察。因而《左传》私誓誓辞中提及的河、日、上帝、先君,不仅是心之明白的象征,更是神灵明察能力的象征。如此,“有如”也并非“如”“若”之义,而是神灵明察能力的代指。杨伯峻认为“‘有如白水’即‘有如河’,意谓河神鉴之,晋世家译作‘河伯视之’是也”<sup>[15]</sup>,这为理解“有如”之义提供了思路。晋公子重耳对子犯的誓辞“所不与舅氏同心”,典籍中可见三种记述,《左传·僖公二十四年》载“所不与舅氏同心者,有如白水”;《国语·晋语》载“所不与舅氏同心者,有如河水”;《史记·晋世家》载“若反国,所不与子犯共者,河伯视之”。同一事件有三种记述,但意义相同,即“有如白水”“有如河水”与“河伯视之”同义。从中可以得出两组对应关系:“白水”“河水”等同于“河伯”,“有如”等同于“视之”。以此视角审视私誓结构,神灵之明察神性是将它们作为誓言的见证者与监督者的主要原因。此外,《春秋左传正义》曰:“凡盟礼,杀牲歃血,告誓神明,若有背违,欲令神加殃咎,使如此牲也。”<sup>[14]47</sup>可见神灵不仅可以明察人间的是非善恶,还具有惩罚能力。虽然以上列举的“所……有如”结构中并未提到惩罚的内容,但既然立誓者的一举一动皆在神明的监督之下,那么如若违背誓言将受到惩罚便是自然而然的结果,如《左传·僖公二十八年》载:“有渝此盟,明神殛之。”

以先秦盟誓文化为背景考究孔子之誓时,首先需要明了的是,“予所否者,天厌之”的表层含义完全符合先秦盟誓文化的神性作用原理。在《论语》所呈现的孔子信仰系统中,高高在上的神性之天仍然占据主导地位,它既统摄着其余诸神,也主宰着天的其他面向。在孔子之誓中,天的神性特征集中于“厌”。关于

“厌”，正义曰“厌，弃也”<sup>[6]90</sup>，朱熹言“厌，弃绝也”<sup>[7]91</sup>，其所揭示的是天“弃”的能力，本质为天降惩罚于违誓者。上天弃绝的行为内含着消极的情感取向，在一定程度上，“厌”亦可视为商周天帝“怒”之情的延续。与“天厌之”同样呈现天的神性特征的还有“天丧予”（《论语·先进》），“获罪于天，无所祷也”（《论语·八佾》）等<sup>⑨</sup>。在孔子的天命思想体系中，最为重要的恐不在其神义天命观，而恰是在其道义天命观。具体言之，在孔子之誓中，“天厌之”的表层意义乃是彰显“天”的好恶情志及由此达成的现实主宰义，此即孔子基于传统的神义天命观。但孔子的天命思想体系中还存在着一个更为深刻的道义天命观。相对于传统的神义天命观，它体现了人文理性的觉醒。在孔子的道义天命观中，“天”的好恶情志及由此达成的对人的主宰皆须立足于道、德基础之上，并于现实中展开为仁、礼的统一<sup>⑩</sup>。

### 三、孔子之誓中的道义天命观

自西周檄誓发展至春秋私誓，神义天命观依然为盟誓的主要约束机制。但随着违誓却未受惩罚事件的频发和人文理性的崛起，盟誓存在随时崩坏的可能。真正将盟誓与人道关联起来，从而缓解盟誓危机的是孔子。孔子之誓将原本以天的神性为约束机制的盟誓行为纳入儒家立仁成德的教化系统之中，从而使盟誓背后的天命思想内涵由春秋一般盟誓中的神义天命观转向儒家的道义天命观。

在孔子之誓中，道义天命观具体表现为人道与天道、仁（德）与礼的统一，其关键仍在“予所否者，天厌之”。就因果关系而言，作为盟首的“予所否者”为因，作为诅辞的“天厌之”为果，天之“厌”是因为人之“否”，“否”与“不否”需符合天的好恶标准。因而，“否”和“厌”存在对应关系，“予所否者”为天所不齿，故“天厌之”，其中隐含着人道与天道的统一关系。朱熹释“否”为“不合于礼，不由其道”<sup>[7]91</sup>，点出了孔子所言誓辞背后的“礼”与“道”的关联。就是否合礼，已有解释多从礼制着手，不甚有疑。不过《史记·孔子世家》与《论语集注》持合小君之礼的说法<sup>⑪</sup>，《孔丛子》持合大飨之礼的说法<sup>⑫</sup>，而毛奇龄经过考证后认为古无此礼<sup>⑬</sup>。笔者认为，朱熹从

“子见南子”的行为立论，提出“合礼”之说确有其理，但所谓“合礼”非指合某一项礼仪，而应就是礼仪整体而言。依据儒家“人而不仁，如礼何”（《论语·八佾》）的内仁外礼、仁礼一体的讲法，发显于外的礼自然包含仁之内在主体，仁礼一体而成道，此即由“合礼”进至“由道”。

作为“子见南子”缘由的“由道”之道，首先指向臣事君之道，属外王之事。就“子见南子”的原因，何晏引孔安国之言曰：“孔子见之者，欲因以说灵公，使行治道。”<sup>[6]90</sup>皇侃疏：“言我见南子，若有不善之事者，则天当厌塞我道也。”<sup>[1]149</sup>邢昺言：“言我见南子，所不为求行治道者，愿天厌弃我。”<sup>[6]90</sup>“使行治道”的行为主体特指卫灵公，意为灵公应以君道行天下，而“使行治道”的主语为孔子，意为“子见南子”是为了使灵公行治道，正所谓“君君，臣臣”（《论语·颜渊》）。对儒家而言，导德齐礼、仁民爱物是治国为政、教化百姓的理想治道，君如若不能实行治道，臣应当犯颜谏诤，因而“使行治道”属为臣事君之道，即“所谓大臣者，以道事君，不可则止”（《论语·先进》），在“子见南子”中属于劝谏之列，即“勿欺也，而犯之”（《论语·宪问》）。由此可以说，“子见南子”首先指向的是儒家对君臣之义务与职分的规定，尤其是为臣者。其次，“子见南子”章所蕴含的为臣事君之道更是圣人之道的体现。在儒家构建的内圣外王体系中，为臣事君属外王之事，须与内圣相贯通，即“修己”与“安人”“安百姓”一体贯通。内圣与外王的贯通又经由理想人格形象得以呈现，这也意味着理想人格的养成乃是建基于道德完善与社会政治实践的统一。在“子见南子”事件中，“使行治道”的为臣事君之道本身即彰显了道德成就与社会政治实践的统一，亦是理想人格的体现。最后，圣人之道作为人道的典范实为天道于人自身上的展现。《大戴礼记·本命》曾言：“分于道谓之命，形于一谓之性。”《广雅·释诂三》云：“命，道也。”由此可见，此处的“命”可视为天道的现实表达，而“性”则是天道即天命着落于事物上的内在具体规定，就人而言亦可谓之人道，所谓“率性之谓道”者。孔子曾言：“不知命，无以为君子也。”（《论语·尧曰》）此即在于强调人道修养与知天命（道）的统一。孔子自述曰：“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。”

(《论语·为政》)此亦可视为孔子行人道而正天命(道)的现实经历。孔子这一思想理路在《易传·说卦传》中更直接体现为“穷理尽性以至于命”一语。

当然,在实践中,“使行治道”还需处理一个经权问题。皇疏引缪播之言曰:“应物而不择者,道也。兼济而不辞者,圣也。灵公无道,众庶困穷,钟救于夫子。物困不可以不救,理钟不可以不应,应救之道必明有路,路由南子,故尼父见之。涅而不缁,则处污不辱,无可无不可,故兼济而不辞,以道观之,未有可猜也。”<sup>[1]148</sup>又引李充之言:“男女之别,国之大纲。圣人明义,教正内外者也。而乃废常违礼,见淫乱之妇人者,必有权道有由而然。子路不悦,固其宜也。夫道消运否,则圣人亦否,故曰:‘予所否者,天厌之!天厌之!’厌亦否也,明圣人与天地同其否泰耳。岂区区自明于子路而已?”<sup>[1]149</sup>缪播所言“应物而不择”之“道”与李充所言的“权道”分别指向圣人之道的经常维度与权变维度。

一方面,“废常违礼”却仍可以“教正内外”的权道仍是圣人之道的表现。孔子的人道思想从经常的维度讲可谓仁(德)礼之一贯,其具体体现可以是“男女之别,国之大纲。圣人明义,教正内外者也”。但是在比较仁与礼的价值地位时,孔子显然更强调仁的价值主体地位,礼则是因应时义而彰显仁道的形式,处理好二者的关系就是合义。有鉴于此,“子见南子”显然是孔子在遵行仁道的主旨下反经行权之举。相对而言,子路等人则是在寻常守经的固执中产生了对孔子“废常违礼”行为的质疑。“子见南子”事件亦可以引申为儒者在天下无道之时如何权衡自身行为的问题:“灵公无道”是天下无道的隐喻,“南子”则是使儒者基于内圣外王理想而在仁(德)礼之间反复徘徊的不稳定因素的象征,而“子见南子”是圣人“知其不可而为之”(《论语·宪问》)的信念勇气和“无终食之间违仁”(《论语·里仁》)的德性修养相统合的体现,也是儒家立身处世、经经济世的人道实证。

另一方面,“子见南子”中体现的孔子“应物而不择”“兼济而不辞”的行道表现则是出于其“仁以为己任”的人道担当。“废常违礼”的权变之道亦须秉持仁(人)道主旨而行。王阳明曾缕析孔子在当世遭遇的诸多质疑及其原因:

昔者孔子之在当时,有议其为谄者,有

讥其为佞者,有毁其未贤,诋其为不知礼,而侮之以为东家丘者,有嫉而沮之者,有恶而欲杀之者;晨门荷蕢之徒,皆当时之贤士,且曰:“是知其不可而为之者与?”“鄙哉!硜硜乎!莫己知也,斯已而已矣。”虽子路在升堂之列,尚不能无疑于其所见,不悦于其所欲往,而且以之为迂,则当时之不信夫子者,岂特十之二三而已乎?然而夫子汲汲遑遑,若求亡子于道路,而不暇于暖席者,宁以薪人之知我信我而已哉?盖其天地万物一体之仁,疾痛迫切,虽欲已之而自有所不容已。故其言曰:“吾非斯人之徒与而谁与!”“欲洁其身而乱大伦。”“果哉,末之难矣!”呜呼!此非诚以天地万物为一体者,孰能以知夫子之心乎?若其“遁世无闷”,“乐天知命”者,则固“入而不自得”,“道并行而不相悖”也。<sup>[16]</sup>

以“天地万物一体之仁”解释孔子与其道不被理解或圣人之道何其高远精微不可及的原委,是宋明理学与阳明心学的惯有做法,与缪播以“应物而不择”“兼济而不辞”解释“子见南子”的原因殊途同归,皆是对仁道“一体”维度的发挥,当代学者亦不乏此类说法<sup>⑧</sup>。“子见南子”之事(在卫公无道、应救之路由南子时,孔子仍“应物而不择”“兼济而不辞”,继而引起子路“不悦”),以及背后的隐喻(在无道之世追寻仁道被认为是“知其不可而为之”)也皆源出于孔子之仁。仁由礼显,而后成德,人道立焉。相对于仁所具有的质的规定性,礼则具有随时损益的相对性,由此在历史实践中也就引发了孔子、子路以及历代学者对“子见南子”是否合礼、合义、由道的争论。

总之,在孔子那里,道义天命观体现的乃是人基于对天道的追求、体认、笃信而引发的人道建构与修养。在“子见南子”章中,这种“追求”“体认”“笃信”皆通过“天厌之”得以表现出来。在此,破题的关键在于“之”。“天厌之”所言的“之”有“我道”和“我”两种解法。皇侃疏:“言我见南子,若有不善之事者,则天当厌塞我道也。”并引缪播之言云:“言体圣而不为圣者之事,天其压塞其道耶。”<sup>[1]149</sup>邢昺又有言曰:“言我见南子,所不为求行治道者,愿天厌弃我。”<sup>[6]90</sup>然无论是“我道”,还是“我”,皆指向其所开显出来的悖离大道的意义世界。由此,“天厌之”所呈现

出的天命观便不止于表面以天的情感意志来压迫人间、人只能被动接受神命的神义天命观,而是侧重以道为基础、以人道显天道的道义天命观。“天厌之”的动力即在循道而行,这意味着天以道为天命变化依据,为仁由己、体道而行则是即人道而正天道的人文化成之路。

返回到包括孔子之誓在内的誓礼本身,笔者发现,在神义天命观影响下,盟誓以“对神立誓”为实质,是一种侧重于天的神性、具有宗教神圣性的仪式;而在儒家道义天命观的影响下,孔子之誓以天道与人道、仁(德)礼的统一为思想主旨,从而使“誓”具有了人文化成的道德内涵。将“予所否者,天厌之”与“夫子矢之”所属的“誓”相联系,从“人”的角度看,天对人的惩罚依据,从先秦普遍盟誓文化中盟誓者的行为意志与主盟誓者是否一致,转移到孔子之誓中人的行为是否符合道的规范;从“天”的角度来看,对盟誓成立发挥关键作用的监誓者、惩罚者——天,正在经历从神义性存在向包含神义性的道义性存在的转变,天命即天的意志的变动根底在道,表征为仁(德)与礼的统一;从“天”“人”的互动来看,先秦盟誓文化在天人关系中更关注天对人的监督惩罚,而孔子之誓则更关注以道贯通天人,以仁(德)礼统一来实现即人道以达天道的人文教化。

## 结 语

以往对“子见南子”章的诠释,多注重对“子见南子”事件发微,缺少对“夫子矢之”的细致探究。在儒家天命思想这一重要议题的引领下,在以往学者的研究基础上,当笔者将“子见南子”章的诠释重心置于“夫子矢之曰:‘予所否者,天厌之!天厌之!’”,并由此出发理解这一章时,“子见南子”章便应不再是被随意揣测、妄加评议的不经之谈,“夫子矢之”亦不应再是流于形式、缺乏义理的信口开河,而应成为孔子天命思想的重要表现之一。一方面,孔子思想并不完全超脱于当时的思想文化背景,在“子见南子”章中,“夫子矢之”仍然带有先秦盟誓文化“对神立誓”神义天命观的因素;另一方面,孔子学说又有其一贯的思想理念在其中,“子见南子”与“夫子矢之曰:‘予所否者,天厌之!天厌之!’”均可从仁(德)与礼统一的人道系统获得

深度诠释,并由此彰显出孔子的道义天命观。

### 注释

①对于此章名称,有朱熹《朱子语类·论语十五·子见南子章》,王夫之《四书训义·卷十·论语六·雍也第六·子见南子章》,俞樾《经课续编·卷三·子见南子章释疑》等。②王元化:《“子见南子”与前人注疏》,《学术月刊》1992年第9期。③成云雷:《孔子天命思想与殷周文化传统》,《天府新论》2004年第1期。④丁为祥:《命与天命:儒家天人关系的双重视角》,《中国哲学史》2007年第4期。⑤路德斌:《孔子“天”论新探——“天”之“境界说”释义》,《孔子研究》1990年第3期。⑥“神义天命观”与“道义天命观”的说法笔者参考了白欲晓的相关说法。白欲晓认为在儒家的政教实践中,关于“神道”的理解常采取政治实用主义立场,存在“道义化”与“神义化”的紧张。白欲晓:《“神道设教”与“神道助教”——儒家“神道”观发微》,《中山大学学报(社会科学版)》2015年第1期。⑦《周礼·秋官司寇》曾对“司盟”的规制和职责进行明确规定,参见陈戍国:《周礼·仪礼·礼记》,岳麓书社1989年版,第94页,第103页。⑧《秦誓》篇稍有不同,其内容为秦穆公表明自己的意愿,意在自我儆戒而非告诫军士。⑨近现代有诸多学者意识到孔子信仰系统中主宰之天或有宗教成分的价值,如傅斯年认为“孔子所信之天命仍偏于宗教之成分为多”。傅斯年:《性命古训辨证》,吉林出版集团股份有限公司2017年版,第60页;牟宗三认为“天仍然保持它的超越性,高高在上而为人所敬畏。因此,孔子所说的天比较含有宗教上‘人格神’‘Personal God’的意味。”牟宗三:《中国哲学的特质》,上海古籍出版社2008年,第31页。⑩傅斯年认为,孔子言天为命定论与命正论的调和,终归于俟命论,后者为儒家天人论之核心。傅斯年:《性命古训辨证》,第141页。此可谓是对孔子天命思想体系的深入诠释,亦是深入把握孔子之誓的重要指引。⑪《史记·孔子世家》完整记载了“小君之礼”说的始末:“灵公夫人有南子者,使人谓孔子曰:‘四方之君子不辱欲与寡君为兄弟者,必见寡小君。寡小君愿见。’……孔子曰:‘吾乡为弗见,见之礼答焉。’子路不说。孔子矢之曰:‘予所不者,天厌之!天厌之!’……孔子曰:‘吾未见好德如好色者也。’于是丑之,去卫,过曹。是岁,鲁定公卒。”点校本二十四史修订本:《史记》,中华书局2013年版,第2315页。朱熹《论语集注》延续了这一说法,言:“盖古者仕于其国,有见其小君之礼。”朱熹:《四书章句集注》,中华书局2016年版,第91页。⑫《孔丛子·儒服》载:“古者大飨,夫人与焉。于时礼仪虽废,犹有行之者。意卫君夫人飨夫子,则夫子亦弗获已矣。若夫阿谷之言,起于近世,殆是假其类以行其心者之为也。”王钧林、周海生译注:《孔丛子》,中华书局2009年版,第163页。⑬毛氏力驳朱子“古者仕于

国,有见其小君之礼”之说,言:“古并无此礼,遍考诸《礼》文及汉、晋、唐儒诸言礼者,亦并无此说,惊怪甚久。及观《大全》载朱氏《或问》,竟自言‘是于礼无所见’,则明白杜撰矣。”接着又在考证《春秋》经与三传之文后指出:“古无男女相见之礼,惟祭则主妇献尸,尸酢主妇,谓之交爵,非祭则否……若夫人初至……《春秋经》称‘大夫宗妇觐用币’,谓大夫之宗妇以觐礼入,非谓大夫亦同入也。至诸侯大飨,夫人出行裸献礼,亦同姓诸侯有之,异姓即否……自缪侯、阳侯以同姓而遭此变后,凡同姓亦摄献。是男女无相见礼、无觐礼,祇有交爵、飨献二礼……古礼虽尽亡,亦尚有影响,可举似者,岂可造一礼而使他礼皆大错如此?”即古时除祭礼中有交爵、飨献二礼外,并无男女相见之礼。毛奇龄:《四书改错》,华东师范大学出版社2015年,第355—356页。<sup>⑭</sup>吴根友、刘思远等认为宋明理学“一体之仁”的思想为传统的“共生”思想提供了形上依据和本体论证,“将儒学基于血缘亲情之爱基础上的仁爱与孝道思想,放大、推广到天地万物之间,以此作为人类处理‘亲亲、仁民、爱物’三者之间的宇宙新秩序”。吴根友、刘思源、Wang Xiaonong:《宋明儒的“一体之仁”与儒家式的“共生主义”》,《孔学堂》2022年第3期。陈四光则认为儒家“万物一体”思想的前身是孔子之“仁”,仁的心理过程“首先是对自己需求、欲望的认知,进而推及到对他人需求、欲望的认知。然后在其伦理思想预置的‘爱人’情感基础上,先人后己,产生亲社会行为”,在形式上与现代心理学的共情心理相似。陈四光:《儒家“万物一体”思想探析:来自共情心理研究的启示》,《南京师大学报(社会科学版)》2017年第5期。概言之,宋明“万物一体之仁”思

想的源头在孔子仁道。

#### 参考文献

- [1] 皇侃.论语义疏[M].北京:中华书局,2013.
- [2] 孙希旦.礼记集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1989:687.
- [3] 刘熙.释名[M].愚若,点校.北京:中华书局,2020:99.
- [4] 毛奇龄.论语稽求篇[M].北京:中华书局,1991:23.
- [5] 韩愈.五百家注韩昌黎集[M].北京:中华书局,2009:1331.
- [6] 十三经注疏:论语注疏[M].整理本.北京:北京大学出版社,2000.
- [7] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2016.
- [8] 程树德.论语集释[M].程俊英,蒋见元,点校.北京:中华书局,1990.
- [9] 臧琳.经义杂记校补[M].梅军,校补.北京:中华书局,2020:218.
- [10] 刘宝楠.论语正义[M].高流水,点校.北京:中华书局,1990:244.
- [11] 黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,2020:1018.
- [12] 傅斯年.性命古训辨证[M].长春:吉林出版集团股份有限公司,2017:142.
- [13] 十三经注疏:尚书正义[M].整理本.北京:北京大学出版社,2000:274.
- [14] 十三经注疏:春秋左传正义[M].整理本.北京:北京大学出版社,2000.
- [15] 杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,2009:451.
- [16] 王阳明.王阳明全集[M].吴光等,编校.新编本.杭州:浙江古籍出版社,2010:88.

## New Interpretation of Chapter *Confucius Visited Nan Zi* in the *Analects*

Hua Jun and Han Xiaoru

**Abstract:** Most of the research on chapter *Confucius visited Nan Zi* in the *Analects* has focused on the event itself, but there is few analysis of “the master swore”. In fact, the center of this chapter is not in “Confucius visited Nan Zi”, but in “the master swore”. Based on the alliance oath system in the pre-Qin period, combined with Confucius’ consistent way, the interpretation of “the master swore” will further reveal the meaning of the interaction between divinity and morality in the Confucius perspective of heavenly mandate, and highlight the original Confucian ideological style of inheriting the past and forging ahead into the future. Specifically, Confucius’ concept of the divine mandate evolved from the alliance oath system prevalent during the Spring and Autumn Period. This system was characterized by oaths offered to heaven, reflecting a religious aspect and the belief in a “divine mandate” that justified the heaven’s authority. However, Confucius integrated the practice of alliance oath system, which traditionally relied on the divine power of heaven, into its ethical system, transforming the notion of the divine mandate from a religious justification to a moral one within the Confucian system. This transformation emphasized the cultivation of virtue and benevolence, aligning the divine mandate more closely with moral principles rather than the divine right of heaven.

**Key words:** “the master swore”; alliance oath system; heavenly mandate

[责任编辑/晓 东]