

刘台拱《论语骈枝》考证研究

张永俊¹, 秦跃宇²

(1. 首尔大学 人文大学院, 韩国 首尔 08826; 2. 湖州学院 人文学院, 浙江 湖州 313000)

摘要:乾嘉时期扬州学派代表人物刘台拱的《论语骈枝》,主要是针对前贤时彦阐释《论语》的具体情况,通过校勘、论证等方式提出不同于以往注家的辨析和观点。《论语骈枝》在前人旧注基础之上追本溯源考证疏通字义,这在《述而》《颜渊》《子路》的四个条目中体现得尤为明显。具体而言,《述而》“何有于我哉”与“文莫”,《颜渊》“爱之欲其生,恶之欲其死”和《子路》“不可以作巫医”,条目内容凡所发明,旁引曲证,与经文上下吻合而无穿凿。由之可见刘台拱不局限于前人注释与训解,试图直接揭示《论语》古义与孔子本义,进而融入自己的新见。

关键词:刘台拱;《论语骈枝》;考证

中图分类号:K249 **文献标志码:**A **文章编号:**1673-8039(2022)02-0024-05

刘台拱(1751—1805),字端临,乾嘉时期扬州学派宝应刘氏家族家学杰出代表,其侄刘宝楠少时即从之研治经学而作《论语正义》,终成清代经学大师。支伟成《清代朴学大师列传》中,赞誉刘台拱、刘宝楠与刘恭冕并为“宝应刘氏三世”。现存刘台拱著述基本收于两处,即《刘端临先生遗书》与《刘氏遗书》,其中的《论语骈枝》是刘台拱的代表作。后世较为系统涉及《论语骈枝》的著述,有刘宝楠《论语正义》、程树德《论语集释》及近人毛子水《论语今注今译》。但是限于体例,《论语骈枝》多是以文献参考的形式出现,本文拟从《论语骈枝》^①所涉《述而》《颜渊》《子路》的四个条目出发,归纳刘台拱研究《论语》的阐释逻辑及其治学特点。

《论语骈枝》共十六个条目,目前尚未有整理的版本,主要内容是刘台拱针对前贤时彦对《论语》所作的阐释,通过校勘、论证等方式提出不同于以往注家的辨析和观点。其追本溯源考证疏通字义,可以通过考察《述而》《颜渊》《子路》的四个条目获得体现,凡所发明,旁引曲证,与经文上下吻合而无穿凿。刘台拱不安于前人注释与训解,试图直接揭示《论语》古义与孔子本义,进而融入自己新见。

一、《述而》“何有于我哉”

《论语·述而》载孔子言:“默而识之,学而不厌,诲人不倦,何有于我哉?”刘台拱认为《述而》所记言论,大多是孔子自我评价之语,正如《述而》开篇所言“述而不作,信而好古”,这一条目的讨论对象也是孔子自道之辞。刘台拱在此条有“谨案”云:此二章语势一例,“何有于我”,何所有于我也。时人推尊夫子,以为道德高深,不可窥测,故夫子自言我之为人不过如是而已矣,有何道德于我哉?“出则事公卿,入则事父兄,丧事不敢不勉,不为酒困”,“何有于我哉”语意亦如是。关于“何有于我哉”,古今说法众多,影响较大的主要有三种。其一,是郑玄的解释“人无有是行于我,我独有之也”^{[1]437}。也就是说,郑玄认为,孔子所列此三种品行,孔子独具之,而他人所未有。其二,朱熹认为这是孔子自谦之辞,“何有于我,言何者能有于我也。……则谦而又谦之辞也”^{[1]437},即孔子谦虚地表示这些事自己都还没有做到。其三,是解释为“不难之词”,刘宝楠《论语正义》、钱穆《论语新解》、王力《古代汉语》、杨伯峻《论语词典》等都主此说,翻译成白话文也就是“这些事对我来说有什么困难呢?”更加详尽的关于“默而识

收稿日期:2021-11-10

基金项目:教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“清代扬州学派文献整理”(14JZD035)

作者简介:张永俊(1995—),女,甘肃靖远人,韩国首尔大学人文大学院博士研究生;秦跃宇(1977—),男,江苏仪征人,文学博士,湖州学院人文学院教授。

①本文所引《论语骈枝》均出自《刘端临先生遗书》(1970年台北艺文印书馆影印光绪十五年广雅书局刊本)。

之”的认识此不赘述,可参看杨逢彬《〈论语〉“何有于我”解——兼论所谓“不难之词”》(《武汉大学学报(人文科学版)》2011年第1期)以及黎千驹、黎哲《〈论语·述而〉疑难词语札记》(《南阳师范学院学报(社会科学版)》2011年第5期)。刘台拱的观点不同于以上三种解释,他的辨析如下:朱注解“何有于我”为“何者能有于我”,此说用刘原父,似亦可通,然夫子以“不厌”“不倦”自居,与门弟子言之屡矣,至是又辞而不居,何也?丧事不敢不勉,犹曰“有所不足,不敢不勉”,承当之辞,非逊谢之辞。圣人之言,远如天,近如地,语其远不可及也,语其近又不可谦也。

刘台拱认为此处“何有于我哉”的意思,与《子罕》中的“何有于我哉”相同,否定朱熹“何者能有于我”的阐释。他认为“何有于我哉”不是孔子自谦之辞,而是孔子基于客观事实的自我评价。通观《论语》,孔子与其弟子交谈之时,屡以“不厌”“不倦”自居,倘若此处是逊谢之辞,则无法讲通。刘台拱通过《论语》各篇章互证的同时,也从情理上推导文义来反驳朱熹之说。从古代汉语语法角度加以检验,刘台拱的认识亦可成立。“何有”在古代汉语里,是一种表示反问的习语。分析“何有”,也即“有何”,“何”是疑问代词宾语前置。所以,刘台拱在条目最后总结说:“语默之宜,醉饱之节,曰‘非我所能’,其可乎?学者详之。”根据这个思路,则“何有于我哉”就可以翻译为:“除这三件事是我能做到的以外,在我还有什么呢?”综上,就刘台拱与朱熹对孔子原意的理解而言,前者的阐释相较后者的观点更为妥帖。

二、《述而》“文莫”

《论语·述而》载子曰:“文莫,吾犹人也。躬行君子,则吾未之有得。”关于“文莫”的理解,长期以来各种观点解释都牵涉到“文莫”的句读问题。何晏、朱熹、王引之均分训为两个词,刘台拱是属于较早系统论述“文莫”为一个词的学者。其后,这个观点被刘宝楠《论语正义》所继承。刘台拱在《论语骈枝》阐述这个观点说:

杨慎《丹铅录》引晋栾肇《论语驳》曰:“燕齐谓勉强为‘文莫’。”又《方言》曰:“侔莫,强也。北燕之外郊,凡劳而相勉,若言努力者,谓之‘侔莫’。”谨案,《说文》“恣,强也”,“慤,勉也”。恣,读若旻。文莫,即“恣慤”,假借字也。《广

雅》亦云:“文,勉也。”黽勉,密勿,黽没,文莫,皆一声之转。“文莫”,行仁义也。“躬行君子”,由仁义行也。

何晏《论语集解》训“莫”为“无”：“莫，无也。犹俗言文不也。文不吾犹人也者，言凡文皆不胜于人也。”何晏认为，“文不吾犹人”是孔子自谦之辞^{[1]499}。朱熹认为，“莫”是疑辞，其《论语集注》云：“莫，疑辞。犹人言不能过人而尚可以及人。未之有得，则全未有得。皆自谦之辞。”^{[1]499}推而言之，朱熹也认为这是孔子自谦之辞。王引之认为，“莫”是“其”的误字，其《经义述闻》云：“‘莫’盖‘其’之误，言文辞吾其犹人也，上下相应。犹《左传》‘其将积聚也’，其与也相应也。”^{[1]499}

若将“文莫”分释作两个词，则“文”的义项主要有以下三个：其一，认为“文”是指文采言辞；其二，以“书本知识”解释“文”；其三，以《论语》中文行对举，认为“文”指德行。“莫”作否定副词讲，其中一大义项即作“无”“不”等义解。联系上下文理解，前后句之间的转折意味可以通过后句的“则”体现。既然“躬行君子则吾未之有得”已是自谦，那么前句应是孔子自许之辞，后句则是孔子自谦之语。可是如果按照何晏的解释，则两句都表达孔子自谦之意。显然，这样的训释既不符合文义，也缺乏转折意味。根据吕叔湘先生的考证，“莫”作疑词，最早是出现在南北朝时期^{[2]278}。那么，朱熹认为“莫”作疑辞的解释则违背了语言的实际发展规律，不能成立。王引之的解释，虽然在语意和语气上都讲得通，但并不符合先秦语法。先秦典籍中，“其”作揣度副词用时，“其”在主语后、谓语前，不能放在主语前。况且，“其”的小篆字形和“莫”字相差甚远，两者的声母和韵母相隔也比较远。

可以说，刘台拱首先运用音韵训诂的方式来观照《述而》中的“文莫”一词。现今学者如俞志慧^[3]、朱承平^[4]、徐前师^[5]等人，不同意刘台拱观点之处主要集中在两点。其一，认为“文莫”（释为“黽勉”时）与“躬行君子”语义重复。其二，则主要牵涉到“文莫”是否为联绵词，是否可分训之说。这些质疑，其实都是因为没有客观认识刘台拱观点所致。

刘台拱引扬雄《方言》和晋栾肇《论语驳》，揭示“文莫”与“侔莫”属燕、齐地区方言。“黽勉”“密勿”“黽没”“文莫”皆一声之转，都有勉力而为之义。刘台拱以《说文》“恣，强也”“慤，勉也”为据，认为“文莫”是“恣慤”的假借字。关于“文

莫”“侷莫”“黽勉”“密勿”“羸没”“恣愒”之间的具体关系,严承钧《重言与同义联绵字“音转字变”示例》(《湖北大学学报(哲学社会科学版)》1987年第2期)一文有精彩的论述。该文完全是站在音韵训诂角度上讨论问题,不过借用作者严承钧的观点考察上述词组的关系,也有助于更清晰地把握刘台拱的观点。因为这篇文章虽没有提到“文莫吾犹人也”以及刘台拱,但却间接证实了刘台拱观点的准确性。所以,通过对比借鉴,可以辅助理解《论语骈枝》这则条目的旁引曲证。再者,将严承钧的文章与刘台拱的观点对照,可以厘清学者对刘台拱观点存疑之处,实是由于误读产生。这篇文章从《尔雅·释诂》“羸没,勉也”出发,结合郝懿行《义疏》,列出了“羸没”的八种书写形式。这些不同的书写形式,是由于不同时代与不同地域的语音差异,以及近音、近义字的庞杂所致。通过对“勿勿、密勿、羸没”“勉勉、闵勉、黽勉”进行考察,最后得出“重言(勿勿或勉勉)是同义联绵字(密勿、羸没或闵勉、黽勉)的原型词;联绵字是同义重言音转字变产生的派生词”^[6]的结论。根据该文严密论证获得“勿勿(或勉勉)是密勿、羸没或闵勉、黽勉的原型词”的结果,那么也就可以说文莫、侷莫、黽勉、密勿、羸没、恣愒是勿勿(或勉勉)在不同时代、不同地域音转字变的结果。于是,同样都是“勤勉”“努力”之义,《方言》写作“侷莫”,《说文》写作“恣愒”。

有些学者以为刘台拱视“恣愒”为联绵词,而《说文》中却将“恣愒”分训,这与联绵词不可分训的规则形成了矛盾,进而质疑刘台拱的观点。“分训”与“一声之转”都是王念孙所创训诂学术语,王念孙指出“凡连语之字,皆上下同义,不可分训”^{[7]32}。所谓“上下同义”,指构成连语的两个字乃是同义。所谓“不可分训”,是指“不能把联绵词解释为两种意思,至于把联绵词拆开来释成一义,则不属于分训的范畴”^[8]。王念孙“连语不可分训”并不是指不能分拆开来训解,而是指不可将连语分训为两个不同的意义。同时,王念孙连语所指既包括联绵词,也包括同义复合词。其中,联绵词数量占绝大多数。

关于王念孙的“连语”与“不可分训”之说,语言学自20世纪以来已经展开了漫长的探讨。最终形成的共识是连语既包括大多数的联绵词,也包括小部分的同义复词,而“不可分训”是指同义复词不可分训为二义。明白这一点,其实就清

楚了刘台拱与质疑刘台拱观点的学者,是站在不同的学术背景下来讨论问题的。明显可以看出,现今学者的语言学概念界限非常清晰,刘台拱与王念孙则混淆了联绵词与同义复词的界限。从模糊到清晰,也正是学术探讨的目的与意义。现在语言学界已对这一问题达成的共识,恰恰说明了刘台拱能从音韵学的角度切入“文莫”,实属发人所未发。至于《说文》中的“恣愒”,的确是同义复词,羸没、文莫、侷莫、黽勉、密勿则是联绵词。它们都有表示勤勉、努力的意思。

虽然不同学者对“一声之转”的认识与分类各不相同,但是“从清代著名学者的使用来看,‘一声之转’主要是指在声母相同相近情况下的字词的孳乳、分化现象”^[9]。羸没、文莫、侷莫、黽勉、密勿、恣愒均属于先秦明母词,正因为声母相同,才造成书写形式不同的结果。那么,“文莫”释为勤勉努力时,是否等同于“躬行君子”呢?刘台拱在条目末尾已经揭示了两者的不同,这也是其分析精妙之处。然而,认为“文莫”与“躬行君子”同义的人,实则忽略了刘台拱对此二者所作的进一步阐述:“文莫”,行仁义也;“躬行君子”,由仁义行也。再回到《述而》中的“文莫”章,那么翻译过来就是:“在勤勉方面我和别人差不多。身体力行做一个君子,那我还没有做到。”总的来说,何晏、朱熹、王引之将“文莫”分训,存在违背语意和不符合先秦语法之嫌。刘台拱的说法虽然简略,但是经过分析还原刘台拱的观点,便可发现刘台拱认为“文莫”是一个词,意为勤勉努力,这一结论相对而言较为可信。

三、《颜渊》“爱之欲其生,恶之欲其死”

《论语·颜渊》载子张问崇德辨惑,孔子答曰:“主忠信,徙义,崇德也。爱之欲其生,恶之欲其死。既欲其生,又欲其死,是惑也。”而刘台拱所作这一条目涉及对象就是子张问与孔子答的内容。刘台拱认为“爱之欲其生”与“恶之欲其死”均为形容譬况之辞,是情绪的极端表达。他不同意朱注,认为朱熹是借孔子言而申己说。朱注的原文为:“爱恶,人之常情也。然人之生死有命,非可得而欲也。以爱恶而欲其生死,则惑矣。既欲其生,又欲其死,则惑之甚矣。”^{[1]854}在该条目中刘台拱有“谨案”云:“爱之欲其生,恶之欲其死,犹言进人若将加诸膝,退人若将队诸渊,皆形容譬况之辞。朱注谓死生有命,不可欲而欲之,是为惑,未免误以借言为正论。人情于亲戚

骨肉,未有不欲其生者;仇讎怨毒,未有不欲其死者。寿考之祝,偕亡之誓,于古有之,岂得概指为惑?此说恐非也。”比较两者的立论其实不难发现,朱熹与刘台拱对“爱之欲其生,恶之欲其死”的观点不同,是因为二者站在不同的维度来阐释孔子的微言大义。朱熹认为生死有命是一种客观规律,仅凭一己之欲无法改变这种规律。朱熹认为的“惑”,是人类情感的“欲”与自然规律无法改变之间的矛盾。刘台拱认为“爱之欲其生,恶之欲其死”是指爱恶反复无常,“既欲其生,又欲其死”是自相矛盾。这种自相矛盾源于不理智,不理智也就是“惑”。那么,“辨惑”就是要保持头脑清醒,不被过激的情绪所控制而出现反复无常的行为。换句话说,“好恶无常”与“忿懣无节”都是“惑”的表现形式。这在条目辨析过程中具体表现如下:爱之欲其生,恶之欲其死,言爱恶反复无常。既欲其生,又欲其死,覆举上文,而迫笮其词,以起“惑”字,非两意也。凡言惑者,谓其颠倒脊乱,若人有惑疾者然。故不直曰“好恶无常”,而曰“既欲其生,又欲其死”;不直曰“忿懣无节”,而曰“一朝之忿,忘其身以及其亲”。皆为“惑”字造端置辞,圣人之言所以为曲而中也。

刘台拱以为孔子不直说“好恶无常”与“忿懣无节”,是因为圣人之言为曲而中。子张正义感强,但易流于偏激。所以,夫子才会用这一番言语来劝诫子张。相类似者,如《颜渊》“子张问明,子曰:‘浸润之潜,肤受之愬,不行焉,可谓明也已矣。浸润之潜,肤受之愬,不行焉,可谓远也已矣。’”这里子张问明,孔子潜愬之答,实际用意也可以理解为圣人之言为曲而中。

接下来,刘台拱寻出汉代的人引用“崇德辨惑”章的例证,说明汉人所引符合夫子本意,也间接证明了自己的观点。刘台拱首先引用《汉书·王尊传》的内容,讲王尊除京师贼乱后,却以佞巧废黜。班固引用孔子“爱之欲其生,恶之欲其死,是惑也”以感叹王尊的际遇。其次,讲应劭为泰山太守时,曾举一孝廉,但旬月之间又杀之。邴原认为孝廉是国家的俊选之材,“举之若是,则杀之非也。若杀之是,则举之非也”,同引孔子之语感慨。刘台拱通过援引以上二例,说明汉人引孔子此语,尚不失圣人本意,“惑”就是指“好恶无常”与“忿懣无节”。

经过这样的分析之后再观照朱熹的注解,则朱注在孔子本意之上,确实有所发挥。这样的引申可以为作者自己的观点作注脚,但事实上已经

偏离了此章原旨。在《论语》中,孔子回答弟子之问,并不是通过对问题对象下定义来指点学生,而是结合弟子的思想状况与性格特点,借助日常生活中的具体实践来说明问题。孔子在《颜渊》就“爱之欲其生,恶之欲其死”回答子张之问,便是如此。“惑”作为一种精神现象,“爱之欲其生,恶之欲其死。既欲其生,又欲其死”,并不是“惑”的普遍定义。“爱恶无常”与“忿懣无节”,也只是“惑”的众多表现形式之一。刘台拱首先分析孔子所言“惑”是什么,然后说明孔子举例释“惑”的原因,再援引文献强化自己的立场观点。经过这样一个严密而充实的论证过程,刘台拱提出了与朱熹不一样的见解,也回应了该条目初始对本章主旨的认识——“概指为‘惑’”恐非也。

四、《子路》“不可以作巫医”

“不可以作巫医”条出自《论语·子路》:

子曰:“南人有言曰:‘人而无恒,不可以作巫医。’善夫!‘不恒其德,或承之羞。’”

子曰:“不占而已矣!”刘台拱在此条辨析文字后段引用了《礼记·缁衣》中的内容:“子曰:南人有言曰‘人而无恒,不可为卜筮’。古之遗言与?龟筮犹不能知也,而况于人乎?《诗》云:‘我龟既厌,不我告犹。’《兑命》曰:‘爵无及恶德,民立而正。事纯而祭祀,是为不敬。事烦则乱,事神则难。’《易》曰:‘不恒其德,或承之羞。恒其德,妇人吉,夫子凶。’”这与《子路》篇所载都是记孔子之言,文异意同。两者主要的不同点有二:其一,“卜筮”与“巫医”之别;其二,《缁衣》引《诗经》与《尚书》,而《论语》此章无引。孔子特别强调“有恒”,《论语》有两处提到“有恒”,另外一处见于《述而》记载子曰“得见有恒者”。

孔子推崇人贵有恒,认为“有恒之人”仅略次于善人。同时,从“人而无恒,不可以作巫医”可以看出,“有恒”也是成为“巫医”(或“卜筮”)应具备的道德素养。《缁衣》所引《小旻》与《兑命》及《易》中的相关内容,也是强调“有恒”这种素养。

值得注意的是,刘台拱在具体的行文中,是以“卜筮”来理解“巫医”的。郑玄为此章所作之注曰:“言巫医不能治无恒之人。”刘台拱赞成郑注,认为巫医治疾,而无恒之疾不可治。但在下文说明“臧否不专据爻辞”时,已经将“巫医”换成了“卜筮”。刘台拱的解说之辞云:“古者卜筮之法,立三人,旅占吉凶,臧否不专据繇辞。”

其实,依据孔子所言“不占而已矣”,用“卜筮”来理解“巫医”更为妥帖。刘台拱举穆姜之筮“元亨利贞”与南蒯之筮“黄裳元吉”为例,来说明爻辞吉而占曰“不吉”者;举定姜之占“出征丧雄”与司空季子之占“得国”为例,来说明爻辞不吉而占曰“吉”者。对于“无恒之人”,刘台拱批判之“蓍龟所厌,羞吝无疑”。最后,刘台拱结合《缁衣》所载,认为孔子“不占之义”益明。总的来说,尽管刘台拱赞同郑玄的观点,但是有所凭据,是因为郑玄之言与孔子本意重视“有恒”正相符合。

《论语骈枝》语言连贯,逻辑严密,刘台拱的观点无论正确与否,条目本身形成的论证结构是一个有机体,自成一论。《论语骈枝》的核心思想是回归孔子本义与《论语》本义。《论语骈枝》的主要内容包括诠释经义与解说礼制,通观其中运用的论证方法主要有四种:一是经书互证,二是总结凡例,三是追本溯源揭示致误之由,四是文理与情理结合。就援引文献与其论点高度契合而言,刘台拱对经书的熟悉程度可见一斑,并且能够持论公允,论证精审。刘台拱所作条目首先聚焦于

自己认为可商榷之处,其次提出自己的观点,进而结合同时代的经书文献,互相发明。在具体辨析过程中,《论语骈枝》通过考释古义及文献互证所得出的观点,其精审往往出类于以往注家。

参考文献:

- [1]程树德.论语集释[M].北京:中华书局,1990.
- [2]吕叔湘.吕叔湘全集:第六卷[M].沈阳:辽宁教育出版社,2002.
- [3]俞志慧.《论语·述而》“文莫吾犹人也”章商兑兼释“广莫”、“子莫”[J].绍兴文理学院学报,1999(3).
- [4]朱承平,赵瑜.《论语·述而》“文莫”句诠释[J].广州大学学报(社会科学版),2004(10).
- [5]徐前师.《论语》“文莫”义辨——兼评《辞源》《汉语大词典》有关“文莫”的词条与释义[J].船山学刊,2000(1).
- [6]严承钧.重言与同义联绵字“音转字变”示例[J].湖北大学学报(哲学社会科学版),1987(2).
- [7]王念孙.读书杂志·汉书[M].北京:中国书店,1985.
- [8]李运富.王念孙父子的“连语”观及其训解实践(上)[J].古汉语研究,1990(4).
- [9]杨剑桥.“一声之转”与同源词研究——汉语语音史观之二[J].语言研究集刊,2006(0).

Textual Research on Liu Taigong's *Further Annotations of The Analects*

ZHANG Yongjun¹, QIN Yueyu²

- (1. Graduate School of Humanities, Seoul National University, Seoul 08826, Republic of Korea;
2. School of Humanities, Huzhou College, Huzhou 313000, China)

Abstract: Liu Taigong, a representative scholar of Yangzhou school in the Qian-jia period, writes *Further Annotations of The Analects*. He puts forward his own analysis and opinions different from those of previous annotators by way of collation and argument according to the concrete conditions of previous famous annotators interpreting *The Analects*. On the basis of previous annotations, *Further Annotations of The Analects* explores the word meaning by tracing to its source, which is obviously shown in the four items of *Shu'er* (《述而》), *Yanyuan* (《颜渊》) and *Zilu* (《子路》). In particular, the following item content is verified extensively and explicitly, tallies with that of Confucian classics and has no farfetched interpretation. In *Shu'er*, “he you yu wo zai (何有于我哉)” is interpreted as “What else can I do except these three things?”, and “wen mo (文莫)” is interpreted as “work hard”. In *Yanyuan*, “ai zhi yu qi sheng, wu zhi yu qi si (爱之欲其生,恶之欲其死)” is interpreted as “If you love anyone, you want him to live; if you dislike him, you desire his death.” In *Zilu*, “bu ke yi zuo wu yi (不可以作巫医)” is interpreted as “(A man without perseverance) can not practise divination.” It can be concluded that instead of being limited to the previous annotation and interpretation, Liu Taigong tries to directly reveal the ancient meaning of *The Analects* and the original meaning of Confucius, and then integrates his own new ideas.

Key words: Liu Taigong; *Further Annotations of The Analects*; textual research

(责任编辑 隄 右)