

《尚书·尧典》“曰若稽古”的经学解释分歧

朱 赢

(北京大学哲学系,北京 100871)

摘 要:《尚书·尧典》的语端“曰若稽古”四字,在经学史上存在两种截然不同的解释路向。汉代学者将其解释为“帝尧稽古”,而从宋代开始就有学者提出“史官稽古”的理解方式,并且这一“新说”渐渐成为主流,到清代几乎已能取代旧说。原本汉人的解释中包蕴着“人德”与“天道”的关联,并指示古典帝王传统的渊源。而“史官稽古”的新说在断句方式和语义上都迥异于旧说,从中可见古人问题意识的转向。

关键词: 经学解释;稽古;天道

中图分类号: B 22 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-5919(2017)06-0045-09

如何开篇对任何一部经典来说都是异乎寻常的问题,因此,“理解开篇”的重要性不言自明。在经学史上,解经方式的差异或出于学派传统,或由于不同时代的学术风气,后代学者各有师承,故观点纷呈不一而足。《尚书》首篇《尧典》以“曰若稽古”四字为始,对此四字的解释,宋学提出了与汉学截然不同的新路向。孔传:“能顺考古道而行之者帝尧”,在汉儒看来,稽古者应为帝尧。而程颐认为“曰若稽古”是古史的体例,指史官追纪前世之事^①,如此一来,“稽古者”由“圣王”摇身一变,成了记事的“史官”。原本,晚近的解释并不似“旧说”那般肩负“传统”的正当性。因此,即便“新说”得以自洽,也未必会对旧说构成实质的妨碍。但《尚书》开篇的这一处解释转向极为特殊:自宋代、清代直至近现代,“史官稽古”作为新说几乎有盖棺定论之势,今文家、古文家或抑宋尊汉者中皆不乏认同者。看起来,较多学者认为“曰若稽古”的本义早已为汉儒误读,且这一误读难以通过“调和”的方式纠偏,必须抛弃旧说以便回归“正轨”。随之也就产生了另一个攸关主旨的问题:“圣王稽古”与“史官稽古”的差别对《尧典》主旨造成了何种影响?从“开端”的重要性来

说,这一问题不容回避。在此应注意区分,“开端”与“开篇”不尽相同,并非所有经典的开篇都深入到开端问题。“开端”是与“文明伊始”紧密相连的,它关照着文明的“起初”。尽管从《书序》记孔子“讨论坟典,断自唐虞以下,讫于周”的说法看来,《尚书》与古史的“起初”还相距甚远,但“稽古”二字分明洋溢着某种向历史深处追问的冲动。究竟是谁在追问更深远的过去——那个稽古者在追问什么?

一、经解的演变

尽管更多现代学者支持“史官稽古”的论断,但在此不妨将“定论”还原为经学史上的两种解释分歧,并由此对“曰若稽古”的经学解释史略作回顾。孔传曰:“若,顺。稽,考也。能顺考古道而行之者帝尧”;而紧接的下文“钦明文思安安”一句,孔传曰:“言尧放上世之功,化而以敬明文思之四德,安天下之当安者”,可见孔传的“稽古”既是古道,又可具体理解为考察“上世之功”。马融曰:“顺考古道”,与孔传同。郑玄曰:“稽古,同天。言能顺天而行,与之同功。”由古人崇尚天道的宗旨来说,“顺考古道而行”与“顺天而行”当然

收稿日期:2017-09-16

作者简介:朱赢,女,浙江杭州人,北京大学哲学系博士后研究人员。

① 参见程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局1981年版,第1033页。

可能取得较为一致的理解。但在经学训诂领域,郑玄的解释却因为过于“高远”而遭到批评。孔颖达正义中就指出郑玄的训诂不尽然可信,在他看来,孔传的“古道”应理解为古事、古法,而不是像郑玄“稽古同天”那样玄奥的天道。比较两种说法,郑玄以为尧与天同功,那么“曰若稽古”是凸显帝尧的功德之高,顺天而行是尧之所以成为圣王的原因。但依孔颖达所说,“稽古”非指同天合德,而是考察过去的政事,了解古人治国的方法与得失,并以适宜当世的方法顺势而治。所以,郑玄所稽之“古”可谓是一种至高的“善”,“稽古同天”的说法侧重于彰显圣德。而孔颖达的“古”包含具体的历史善恶经验,其立足点在于圣人对治国方法的探寻。打个不甚恰当的比方,《易·系辞》所谓“形而上者谓之道,形而下者谓之器,化而裁之谓之变,推而行之谓之通,举而错之天下之民,谓之事业”,郑玄的“稽古”更接近“形而上”,孔颖达却更看重形质、器用、变通以成其事业。郑玄说出了圣人的“天相”,但孔颖达以为这是由郑玄信纬所致。所以,在《尚书正义》中可以看到关于“曰若稽古”的三种解释方式:1. 孔传、马融注:帝尧顺考古道;“古”为“古道”。2. 郑玄注:帝尧顺天而行,与天同功;“古”为“天”。3. 孔颖达正义:帝尧考古事、古法,顺而行之;“古”为“古事”“古法”。

不难发现,郑玄强调“天”的因素,孔颖达强调“人”的因素。即便看起来后者企图驳斥前者,但天、人二者无疑仍能统摄于“古道”。郑氏之说孤高,孔氏之说平实,看起来的确像是一经一纬。然而他们之间的分歧主要是基于解经原则的分寸,解说限度的差别会造成语义空间的分层,但若非要说郑玄的“天”没有“人”的因素,或孔颖达的“人”没有“天”的因素,恐怕显得过于偏执。假设孔颖达以“正义”与前人的注疏对话,那么对话双方可谓各有侧重。而到了宋代,由程颐等学者提出的“史官稽古”说,开始彻底背离汉唐经学的解

释传统。程颐将“曰若稽古”的“曰”字理解为《尧典》之辞,“若”也不再训为“顺”,而是理解为“发语辞”。按此说法,则《尧典》开篇的句读变成了“《尧典》曰:若稽古帝尧”。宋代另一位重要学者林之奇对程氏的说法持存疑态度,他在《尚书全解》中提到,虽然程颐的解释看起来有优于先儒之处,但史官稽古的说法在帝尧那里尚且说得通,如果用在太禹、皋陶那里似乎就不甚妥当了。^①与此同时,林氏提出一个困惑:《皋陶谟》开篇的“曰若稽古,皋陶曰”,由于下文所记是皋陶的话,所以将此理解为“皋陶稽古”是可行的,但“曰若稽古,帝尧”的下文并非出自帝尧,故“帝尧稽古”的说法在林之奇看来无法令人信服。不过,林氏没有因此否定汉唐旧说,他谨慎地悬置了这一疑问:“当阙之以俟知者”。与林之奇同时期的学者史浩认为“曰”应该读为“粤”,是“始词”,“若稽古”是“顺考古帝尧之德,犹今纪功德之文”^②,所以史氏也支持史官稽古的说法,但他强调“稽古”是稽考帝尧之德,而不是过去的政事。吕祖谦也持“史官稽古”之说,他将“曰若稽古”解释为“史官谓我顺考于古,得尧之为君”。^③蔡沉《书集传》云:“史臣将叙尧事,故先言考古之帝尧者,其德如下文所云也。曰者,犹言其说如此也。”宋代还有一部重要的《尚书》研究著作《融堂书解》,《四库全书》的编修者盛赞这部书取材博而精,树义新而确,是“宋人经解中仅见之书”。作者钱时也执“史官稽古”说:“若稽,顺考也,《书》作于后世,故曰若稽古。”^④此观点与现代学者几乎无异,都认为“曰若稽古”是声明史官追记前事。而该条文下有按语:“若稽古三字,郑康成以为能顺天而行之,与之同功。孔传以为顺考古道而行之者,大旨略同。钱氏断为后世追溯之辞,自钱氏说行,而旧解遂隐。”此按语明确了宋学与前代关于“曰若稽古”解释的“新-旧”分水岭。尽管钱时不是最早提出“史官稽古”的学者,但从案语可知其说

① 在林之奇看来,《虞书》所记之时太禹、皋陶尚存,所以不应称他们为“古”。参见林之奇:《尚书全解》,文渊阁《四库全书》本。

② 参见史浩:《尚书讲义》,文渊阁《四库全书》本。

③ 参见吕祖谦:《吕祖谦全集·第三册》,杭州:浙江古籍出版社 2008 年版,第 22 页。

④ 参见钱时:《融堂书解》,文渊阁四库全书本。

影响甚广,而是时汉唐旧说已然式微。

宋人新说往往将“曰”定为史官的发言,而将“若稽古”三字贯通解释,据此理解,“曰若稽古”的断句变为:“曰,若稽古”。早在林之奇的《尚书全解》中就提到李校书的一种说法:“曰字为胡越之越,与《召诰》‘越若来三月’同。”若按此理解,则应将“曰若”二字连读。元、明、清三代学者,也多将“曰若”二字连读为史官稽古的发言辞。明代学者王樵认为,宋人将“曰”与“若稽古”断开的读法,是由于将篇名与经文连读之故:“自汉以来,书序篇名与经文连读之故,说者因误以为‘曰’为史氏之言,若稽古为顺考古道……曰若,发言辞也。”^①除了断句的差别,“史官稽古”的解释方式仍为清代多数学者所认同。如焦循云:“曰若稽古,乃史臣之言。于尧殂落后书其故事,故云稽古,乃自今述古之称。若书当时之事,则不加此四字也”;刘逢禄云:“曰若稽古四字,或是孔子尊加之词,或周史臣所加”;王先谦云:“曰若稽古,盖周史之词”^②;章太炎云:“《尧典》《皋陶谟》皆夏史所作,《春秋传》或谓之夏书。以夏述唐虞,故云曰若稽古”。上述观点虽有差异,但都认为“曰若稽古”是史官之词,目的是为说明《尧典》非当时记录,而是后世追溯。当然也仍不乏远绍汉唐者,如孙星衍云:“是圣人为政,必先稽古也。尧称帝,故谓之同天”,且孙氏以为郑玄所注的“能顺天而行,与之同功”或为“以帝号同天起义”。^③王先谦对此无法赞同,认为这是出于古文异说。由此可见,围绕“曰若稽古”的两种分歧发展到清代,既非表现为典型的今古文学派分歧,也不能归结为宗汉还是宗宋的差别。

二、断句方式及语义指向

尽管关于“曰若稽古”的解释分歧主要围绕着以谁为稽古者的困惑,但深究各家言说,则《尧典》开篇还能细分出多种断句方式:

1. 曰若稽古,帝尧,曰放勋……
2. 《尧典》曰:若稽古,帝尧,曰放勋……

3. 曰:若稽古,帝尧,曰放勋……

4. 曰若稽古帝尧,曰放勋……

从上述断句出现的时间次第来看,汉唐传统的句读为第一种,汉儒训“若”为“顺”,对“曰”字不做解释。第二种断句出自宋儒程颐,将经文与篇名连读,“曰”字有实意,指示《尧典》的说辞;“若”字不再训为“顺”,而是被视作发言辞。第三种断句在宋代较为主流,“曰”表明史官的说辞,“若稽古”解释为“顺考古”,即“若”仍训为“顺”。第四种断句方式清代较为普遍,在“史官稽古”说的支持下,这种读法看起来具有相当的合理性,“曰若稽古帝尧”——史官稽考帝尧其人其事。但也有部分清代学者持反对意见,认为《尧典》开头的句法应断为“曰若稽古,帝尧”,这看似与汉人一致,但其中仍分为两种情况:一种情况是维持汉人的旧训;另一种情况在义理上与“曰若稽古帝尧”一派大致相同,区别仅在于句法的处置。虽然断句方式相同,一旦将“曰若”理解为发言辞,“若”的古义就被抽离了。如现代学者金景芳就说得明确:“曰若”是“发言辞,不为义”。以汉人的解释为参照,观察章句训诂招致的语义差别:(1)按程颐的读法,《尧典》的开篇语义强调“文本”这一对象。《尧典》曰:若稽古,帝尧”,凸显了“文本”的说,即这篇文本在讲述什么。随后才是文本记录者的出场:“若稽古”的“若”训为发言辞,史官是从“若”开始表明自身所行之事。(2)按宋人“曰:若稽古,帝尧”或清人“曰若稽古帝尧”的读法,记录者在一开始就彰明自身“稽古”的行为,即“史官的说”首当其冲成为文本叙事的前提。二者的区别似乎只在语气程度上,宋人将《尧典》的开篇读成“史官说”——“这是我的稽古”,清人则较为含蓄地读为“史官的稽古”——“我追溯了这样一个古人”。(3)反观汉人的读法,则《尧典》开篇首先呈现的既非“文本的说”,也不是“史官的说”。尽管汉人以为稽古者是帝尧,但从“能顺考古道而行之者帝尧”这一句式中恰恰可以看到,是“古道的说”先于“帝尧”

① 参见王樵:《尚书日记》,文渊阁四库全书本。

② 参见王先谦:《尚书孔传参正》,北京:中华书局2011年版,第5页。

③ 参见孙星衍:《尚书今古文注疏》,北京:中华书局1986年版,第3页。

或“史官”而统领了文本通篇的叙事。换句话说,在作为帝王书开端陈词的意义上,汉人所解说的“曰若稽古”,是由“道”而非是“人”在开启言说。

“曰若稽古”究竟是为声张古道,还是仅仅为声明追记行为,或许关键的理解还要回归到人与道的关系以及人的言说限度,由此亦能区分天道、经学以及学术知识化的分界——“古道的说”“文本的说”“史官的说”乃至其中所暗含的“学术的说”“意识形态的说”某种程度上就提示了文本在“解释”及至“解释学”中的遭遇。在时间次第中,将“曰若稽古”释为史官之言是较为后起的观点。经学史上往往是早先的学说相对后起者更为可靠,但《尚书》却在其“开端”就遭遇了旧说难立的困惑。近人金景芳直言马融、郑玄的解释是错误的,并且认定《尧典》开篇的句法应断为“曰若稽古帝尧”而非“曰若稽古,帝尧”,尽管早于他一百多年的段玉裁早已注意到两种断句的纷争,并指出“‘曰若稽古’四字为句,不独《皋陶谟》也,盖《尧典》亦然”^①。倘若暂且搁置“正确”与“错误”的论调,则两种思维方式仍值得在知识形态的意义上重新权衡。相较于汉代,宋代以后的主流说法使《尚书》逐渐变为陈旧的历史文献。特别是到了近现代,“史官考古”使《尚书》的内容看起来更能适应新学的分类知识体系:作为“史官之词”的“曰若稽古”,顺理成章将整个文本带入现代学术所划分的历史知识范畴。如金景芳在这一立场的分析就显得十分在理,史官稽古的对象是帝尧之事,即,“曰若稽古”是特针对于帝尧的,所以《尧典》开篇应直接断为“曰若稽古帝尧”。然而,在面对此类解释之前,或许仍可旁顾一些相关的古典修辞问题。首先,如果“曰若稽古”这一笔法是史官出于慎重而在开篇特意交代,那么这种手法很可能是某种惯例。但今文《尚书》中只有《尧典》和《皋陶谟》两篇使用了“曰若稽古”。除非书经中仅有两篇是追记,其余篇章都为当世所记,否则对史官之词的说法仍应审慎。再则,同属经典系统的《左传》以及如《史记》这样重要的史书都没有使用与“曰若稽古”类似的笔法。这些文本当然都有所“追记”,却都没有“审慎”地以

“曰若稽古”为追记申明。而更为关键的问题在于:如果“曰若稽古”是史官之词,那么史官一开始就在文本中自我凸显出“这是我的考古”,此种记录者自我凸显的方式是否合乎经史笔法的特性?又或者如刘逢禄的观点,“曰若稽古”四字可能是孔子尊加之词,那么“尊加”更不可能为说明“追记”。基于上述原因,“史官之词”的说法仍然只是一种学术意见。

“曰若稽古”不过短短四字,在经学史上却出现了如此纷繁的解释,似乎每一个字都存在着诸多可能性,每一种停顿方式也在生成新的意义空间。或许从中我们能窥见古人在阅读中的困惑:文本解释的突变不仅关乎个体阅读经验,恐怕还涉及一个更深的问题——传统解释规则的瓦解。每一种经学解释都声称自己更合乎“本义”,但解释史的多样性却提醒我们:寻求一种“合理”的解释与寻求文本自身意义的“完善”完全是两件事,其中隐藏着当下与传统的较量。在此意义上,“曰若稽古”不失为一个重审古人解释经验的典型案例。

“曰”字的语义最为复杂难解。《尧典》开篇有两个“曰”字:“曰若稽古帝尧曰放勋”,两处语义是否有别?若按宋代的主流解释,则两个“曰”字语义大体相同,都具有实意。段玉裁《说文解字注》云:“曰,词也。词者,意内而言外也。有意而有是言。”蔡沉说“曰者,犹言其说如此也”,即是在“曰,词也”这一意义上的。而《康熙字典》中记载了另一种说法:“《古文尚书》‘曰若’作‘粤若’,‘曰放勋’作‘曰’,盖训为语端者与‘粤’通,训为词者则如字耳。”所以清代的主流意见是将两个“曰”相区分,前者是语端,后者训为词。清代学者注意到两个“曰”的差别,其依据当然是建立在有清一代谨慎细致的考据成果;严谨的清代学者在学风上有别于宋人的“创新”精神。但清代多数学者在义理上也支持宋学的“史官稽古”,所以两个“曰”字的区分又可以看作是清人对宋人观点的纠正和完善。直观看来,将第一个“曰”视作“粤”相当合理。《说文》曰:“粤,亏也,

^① 参见段玉裁:《古文尚书撰异》,咸丰庚申补刊本《皇清经解》卷五百六拾七。

审慎之词”,徐曰:“凡言粤者,皆在事端句首,未便言之,驻其言以审思之”。将“曰若稽古”说成“史官审慎地追溯过去”,看起来无疑比“顺考古道而行之者帝尧”更为通顺。然而一种解释看起来更为通顺,就意味着它比过往的旧说更为正确吗?所谓经学解释的“正确”与否,难道是基于阅读体验、学术权威乃至支持者的寡众而得出的?这似乎已牵涉到一个深隐的题外话,此处按下不表。让我们来回顾汉人在文章修辞中如何使用“曰若稽古”。《鲁灵光殿赋》曰:“粤若稽古,帝汉祖宗,浚哲钦明”,这一开篇手法明显承袭自《尚书》,但全文主旨与史官稽考古帝王旧事截然无关。《后汉书·范升传》载范升之奏章:“臣闻主不稽古,无以承天;臣不述旧,无以奉君。”由此可见,马融、郑玄的解释并非空穴来风。又从现存的纬书记载可见几处“若稽古”的用法,《尚书中候考河命》:“若稽古帝舜曰重华,钦翼皇象”;《尚书中候契握》:“若稽古王汤,既受命兴,由七十里起”;《尚书中候摘雒戒》:“若稽古周公旦,钦维皇天,顺践阼,即摄七年”。^①这说明早先的“曰若”二字不必连用。所以,汉人训“若”为“顺”、训“古”为“古道”或“天”,不见得比后人训“若”为“发语辞”、训“古”为“远古之事”更为乖离。《周书·召诰》中有“越若”一词:“越若来三月,惟丙午朏。”这里的“越若”不是出现在篇首,而是在文本中承接对具体时间的记录说明。与“曰若稽古”的解释分歧相似,孔传将“若”解释为“顺”:“于顺来三月丙午朏”。而如王先谦等清代学者认为《召诰》中的“越若”与《尧典》篇首性质相同,皆可归为无实意的虚词。不过《召诰》的前半部分在对时间的记载上相当紧凑,“越若来三月”正好接续上文“惟二月既望”之事,且在“越若”二字之前,记录者又交代了召公先于周公赴洛相宅,因此无论从语气或语义上看,将《召诰》中的“越若”解释为“发语词”都显得牵强、突兀,反而是孔传的解释能使文本所交代的时间线索顺理成章。又如《逸周书·武穆解》云:“曰若稽古,曰昭天之道,熙地之载,揆民之任,夷德之用”;董仲舒云:“春秋之道,奉天而法古。故圣者法天,贤者法圣”,这

其中所揭示的圣贤之法,当然也远在“史官考古”的含义之上。假如抱定“曰若稽古”是单纯的史官之词,那么《尚书》语端指涉的“天道”就被遮蔽于史事考证的界面——“天道”坠入凡尘而成为经验世界的阴影。就《尧典》而言,强调开篇“曰若稽古”是史官考古的解释方式无疑将《尧典》的意义局限于对帝尧个人的记录,或者说是类似于《史记》“帝王本纪”的形态。但综观整部书经的篇章布局,《尧典》的意义恐怕远非落脚于一人、一时之事。同样的,《尚书》各篇相互间交织着更深的意义线索,不应只作为单纯的帝王官文或史事记载理解。从“曰若稽古”所引导的开端来看,作为比“史官考古”更为古老的解释方式,“顺考天道”直接指示了帝王传统与德性的关系。段玉裁曰:“《白虎通·圣人篇》:何以言皋陶圣人也?以目篇‘曰若稽古’。皋陶圣人,而能为舜陈道。‘朕言惠可底行’,又‘旁施象刑,维明’。按:此亦于‘曰若稽古’句绝,谓与《尧典》皆以此四字发端也。”这一考据敞开了“曰若稽古”与圣人身份及德性间的隐秘关联。种种线索都提示我们深入“古道”的意蕴去重审被遮蔽的开端特性及语义空间。

三、“曰若稽古”的语义空间

“曰若”,依现代汉语语法,常被解释为没有实意的语助词,用在句首作为“发语”。然而古典的“发语”恐怕远非现代汉语所说的“语助词”所能涵盖。助词,倘若是作为实词的辅助,那么这种语词势必带有极强的依附性和修饰性,它本身不需要被解释,因为助词存在的意义是为了促成实词语义的丰满和完善。在这一意义上,助词的确“不为义”,即,助词是因自身缺乏独立性而表现为语义的空虚。但古典的发语辞可能呈现另一种状态:不是“无须解释”,而是“无法被解释”。有别于助词自身的语义空虚,发语辞意味着意义从不可言说的混沌中萌发。此种不可言说的特性恰恰呈现了“道”本身超越于人之语言经验的丰满宏大,它处于语言的实意之先,与实意之后的助词

^① 参见安居香山,中村璋八:《纬书集成》,上海:上海古籍出版社1994年版。

不可相提并论。即,“曰若”二字将天道的召唤敞开:它指示了“稽古”的渊源。所以在理解“曰若稽古”时,应避免将“曰若”二字作为现代汉语的“助词”处置,否则开端的混沌幽深之境将被遮蔽,不可言说的意义之源也随之在人为的语言分解中被割裂。

“不可言说”的特性也涉及理解开端的另一个重要前提:如何理解人与语言的关系?人首先是语言的主宰者——人说语言,或者人更应是语言的聆听者——人听语言?倘若理所应当认为语言是任人操控的工具,“语端”会沦为某种虚假的“设计”:视“稽古”为“造伪”,本身已成为中国古典文明的一大困境。但“曰若稽古”这一语式恰好呈现了开端叙述的自我申明:言说如何开启?为何由此开启?以及言说者的正当性从何而来?只要稍加观察就不难发现,“曰若稽古”作为语端,透射出文字背后特有的“聆听者”姿态。“稽古”一词表明“稽古者”对“古”的遵循,“古”处于人意之先。从语法结构上也能发现,“人”作为稽古者,没有成为这一句式的主语——不主动占据主词,而是在“曰若”的前提中声明“人”之为敬顺者的身位。此种叙事法可以称作聆听者的记录或转述,聆听者虽为主述者,但主述者尚处在“隐性主位”,使陈述出现了“无主语句”或“无人称句”。人缺席于主位,使天道神性得以彰显。因此,开端的道义即非出于帝王的制定,更不是出于文本记录者个体的“创作”意愿。作为一种特殊笔法,“曰若稽古”的产生背景无关于今人所谓自我意识或自由精神关照下的文学技法,而是呈现出古典叙述中“人”的身位与限度:人首先是古道的聆听者,然后才成为言传者。《尚书》的语端由“古”伊始。姑且不论这“古”的内涵,但很明显,“古”是立言的依据,也是帝王之治的正当性所在。在此我们还能发现一个有趣的现象,书经的开端不是强调特定的时间点和人物。虽然“曰若稽古”引出了后文的帝尧,但这一笔法事实上是将帝尧牵入更为深远的历史机制;也就是说,书经的开端不是将历史节点断裂于帝尧个人,并强行设定其为历史的开端,“稽古”一词强调了一个特定的人物与历史机制所共同呈现的道义。而在“史官稽古”的解释中,“道义”显得单薄乃至缺失。我们

必须注意到两种解释路向的时空差异:一个是从古道中走来的帝尧;另一个,则是在历史中被截断、并高举在裂隙之上的帝尧。

假如汉人的旧说仍具有相当的合理性,那么“曰若稽古”的句法也值得重新推敲。《尧典》开篇“曰若稽古,帝尧,曰放勋,钦明文思安安,允恭克让,光被四表,格于上下……”一段,无疑是对帝尧功德的总结与赞颂。但如何理解“曰若稽古”与“帝尧曰放勋”的前后关系?回归到汉人的解释传统,即如郑康成所说的“能顺天而行,与之同功”,是否可以认为,“稽古”与下文的“钦明文思安安,允恭克让”等赞语同属于对帝尧个人的表彰?此处的上下文语序犹有悬念:假设“曰若稽古”也是指帝尧个人的功德,是否可能将“曰若稽古”调整到“帝尧,曰放勋”之后?

比较《史记》与《尧典》的开篇方式。

1. 整部《史记》的开篇:

黄帝者,少典之子,姓公孙,名曰轩辕。生而神灵,弱而能言,幼而徇齐,长而敦敏,成而聪明。

2. 《史记》描述尧的起笔:

帝尧者,曰放勋。其仁如天,其知如神。就之如日,望之如云。

3. 《尧典》的开篇:

曰若稽古,帝尧,曰放勋,钦明文思安安,允恭克让,光被四表,格于上下。

《史记》的两种句法一致,皆以人物为始,这可以说是古代史家笔法的常例。《五帝本纪》中关于帝尧的内容几乎是《尧典》的重述,但太史公不以“曰若稽古”开篇。假设将《尧典》的开篇句序稍作调整:“帝尧,曰放勋,若稽古,钦明文思安安,允恭克让,光被四表,格于上下”,或者是“帝尧,若稽古,曰放勋”,类似写法就更接近史家以人物为始的常例。如果“稽古”特指尧的功德,那么将其放在人名之后未尝不可,司马迁“帝尧者,曰放勋。其仁如天,其知如神”的写法就近于此类。但《尧典》的开篇方式似乎暗示更高的语义空间,无论是《春秋》或《史记》都没有如此的笔法。“稽古”的语义空间很可能超越了帝尧的个

人功德,与下文“钦明文思安安”等有所区别;即“稽古”非属“尧”个人的光辉,而应该具有更高的指向。文法细节暗藏玄机。首句出现两次“曰”,“曰若稽古,帝尧,曰放勋”,形成明显的叙事关联,其中呈现的“承上启下”之次第几乎不容离间更移。必须重视两次“曰”的上下接续:第一个“曰”的意义尚在隐晦之中,古典不作解释,现代解释者常认为它没有意义。而第二个“曰”意义显白。参照《史记》的记述方式,则文本背后的记录者身份在第二个“曰”出现时才得以明确,而第一个“曰”在语端处承接了什么?表面看来,汉人的解释将第一个“曰”归属于帝尧。即便如此,“帝尧稽古”这一说法也仍存在不同的理解方式。最为直白的理解,比照现代汉语语法结构,就是直接将帝尧作为“稽古”的主语。若照此理解,则“帝尧稽古”与“史官稽古”在句式上同质。但此处我们仍应对“主语”所牵连的现代主体思维意识保持谨慎。既然“若”训为“顺”,那么帝尧在“曰若稽古”这一句式中就不是单纯的主导者,或者,与其说是尧在考古,不如说是尧顺承古道以成就帝业。面对“稽古”,帝尧并非居高临下的主宰者,而是仰天聆听、领受。因此,“曰若”作为开端,引导天道的聆听。正如老子所说的“道可道,非常道。名可名,非常名”,《尧典》开篇的第一个“曰”字某种程度上正是在“不可说”的语境中彰显天道之指。“道”自身的呈现与“人”主观的言说迥乎不同。道在人说之先,人之于道,首先是倾听者而非言说者。而第二个“帝尧,曰放勋”的“曰”,作为现代汉语声称的“谓语”,才可明确落实意义。两处“曰”在深层关系中形成对语义道途的引导与限制,并因之呈现由不可说到可说的过渡。所以“曰若稽古”在句首,实际已经规定了尧与《尧典》的关系:不是尧定《尧典》,而是“曰若稽古”成就帝尧的功德——“曰若稽古”,然后有帝尧;有尧的政事功德,方能成《尧典》。《说文》:“尧,高也。”马融曰:“尧,谥也。翼善传圣曰尧。”因此,与其认为“曰若稽古”指圣王德性,不如称其为关于帝王道义之历史机制的显现。尧即便是人间的“至上”,却仍有隐匿的“上界”——顺承天

道,圣王乃成。在这一意义上,“曰若稽古”呈现尧的承上启下,或者说是承天道而启王政。

依“曰若”在顺承天道的含义可见,“稽古”一词引导启下者“帝尧”。“稽古”彰显属人的德性与智慧——能承天道;亦同时意味着对“人”在天人关系中的制约,人主颁政令的合法性受制于此。中国古典的王权就应在此种承上启下的限度中理解:帝王的渊源与王权正当性的界定都可回溯到“曰若稽古”。“稽古”的“古”不只是历史学意义上的时间概念。“稽古”有“天”,天道乃帝位之所由。“帝”远非权位的指代,《白虎通》:“德合天地称帝,仁义合者称王,别优劣也”(《卷一·号》)。在“曰若稽古”的句法中,“稽”是人的行为,“古”包涵天与人两种因素。郑玄曰:“稽古,同天”,遭到后学的诸多质疑,那么“稽古同天”是不是一个解释错误?或者“古”与“天”在何种程度上可以达到解释的融洽?其实只要紧随下文的内容,就能找到端倪。《尧典》在彰表帝尧的功德后,着重记录了一项政令,帝尧只凭这项政令就治理了天下:“乃命羲和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时……允厘百工,庶绩咸熙”。以“天时”为治恐怕不是帝尧的创举,它来自深远的传统。《国语》记载过一场“九黎乱德”,而平定乱象的官员正是羲和的先祖重黎。又据《史记》所载,在帝尧即位前,由于重黎二官咸废所职,天下再度陷入“闰余乖次,孟陬殄灭,摄提无纪,历数失序”的乱象,是帝尧“复遂重黎之后,不忘旧者,使复典之,而立羲和之官”。由此可见,早在尧舜以前,“天时”就是帝王治世的根本,也是衡量所治是否得当的关键因素。而帝尧“不忘旧者,使复典之”,就可视为“稽古”而行。吕祖谦云:“盖陶唐之时,天人未离,帝道之大,非治天之外别有治人之理……尧之功与天为一,历象之法所以与天为徒也”,这在某种程度上就契合于郑玄“稽古同天”的说法。而推敲“帝”号之义,并推本“道”与天地的关系,那么即便在孔传“能顺考古道而行之者帝尧”的说法中,亦不乏“稽古”与“同天”的线索。《逸周书·周祝解》:“天为古,地为久。察彼万物名于始”,

此处的“古”承“天”之名。潘振《解义》^①云:“天地有古久之名,其中万物或善或恶,莫不有名。察其名,自开辟之始已然矣。”所以,“古”的指向不应只限定于线性的历史时间。“顺”虽一字,却蕴涵先后与上下关系:谁顺从谁?什么顺从什么?显然,后者或启下者在文中极为清晰:(1)尧在顺从。尧,至高的人。(2)帝尧在顺从。帝,德象天地。(3)帝尧在稽古中顺从。稽古,人的行为,即人世秩序有所顺从。在上述三种“顺从”中,那个被顺从的古道自然呈现——尽管在“曰若稽古”的句法中,属天、属神的维度始终包蕴着。因此,即便视“曰若”为发语,更为重要的是语义在未发之际所包蕴的那个更为混沌、宏大的世界。从严格的训诂原则来说,郑玄的“稽古同天”或许犹可商榷,但若因此否定“古”与“天”的关系,似乎会造成更显著的义理缺失。经学史上“曰若稽古”从“古道”步步走向具体的时间、事件,甚而被简化为一种符号式的史笔陈规,其过程就伴随着“道”的意义空间被日渐挤压直至被遮蔽,现代学术的真伪辩论亦可谓这是这一历程的末路。

其实,无论是“帝尧稽古”还是“史官稽古”,“稽古”一词本身提示了对“古”的追问。在中国古典丰裕的历史传统中,叙述古史与呈现古道二者原本并无二致,这从太史公所说的“究天人之际,通古今之变”中就可可见一斑。然而从“曰若稽古”解释分歧的产生和演变中可以发现,解释者的问题意识在解释中发生了根本转向:前人关注的焦点在于“优秀的帝王政治从何而来”,但后人的关注点渐渐转为“《尧典》是什么时期的作品”,卓越的帝王之德因此沦为一种纯粹的历史偶然。如果从史的角度来看,“稽古”即“考古”这一行为,大概可以认为是对中断之历史的重述。中国的古史当然不只追溯到帝尧,缘何《尚书》这部帝

王书只“稽古”到“尧”?或许以“曰若稽古”与天道的关联可以推想,帝尧是古典中最能顺承天道的模范,孔子曰“唯天为大,唯尧则之”,正说明帝尧的特殊性。这也提醒我们注意,《尚书》尽管具有史书的特性,但作为一部经典的开端,它并不指示线性时间的起始,而是敞开帝王正当性的历史机制。也就是说,“稽古”不是指示时间上的最古、最先,而是指示某种文化价值中的“最高”“最好”;并且这“最高的”“最好的”绝非出自不可及的神灵,而是人主——真正的帝王。“曰若稽古”提示帝王制来自人德与天德的高度统一,也指明古典政治起初所奉行的天人之道:一种更趋于自然的、回避个体私利的治世典范,截然有别于人们所熟知的那种由君主个人意志所主宰的强权秩序。由此可见,以谁为稽古者主导着《尧典》乃至整部《尚书》的立义走向。只要一再追问“稽古”的道途,那么来自经学传统“旧说”的教诲仍值得重视。毕竟,追寻一个远古的故事与追寻一种亘古的道途绝非同质。“曰若稽古”的解释变迁及其对文本理解产生的影响,不失为审读经学治学流变的解释学个案。由此可以窥得,分文析字如何在潜移默化间导致语义的转向和出走,并进而造成语义空间的断裂和重构。当然,这还不是知识学意义上的解释理解问题,其症结也远不在于“古今之争”孰是孰非的困惑。如何解释经典,事实上使我们从语言经验中看到一个时代的精神处境。如张志扬先生所说,传统并非与君主有必然联系,但一定与诸神、天道相联系。^②其实,《尧典》篇末的“神人以和”本身就昭示了上界。“曰若稽古”从青冥坠入凡尘,或许就提示了“天道”在进入逻辑空间后所遭遇的遮蔽和遗忘:解释在解释学知识中的一再下行,即是人对神的遗忘。

① 即《周书解义》,参见黄怀信,张懋镕,田旭东:《逸周书汇校集注》,上海:上海古籍出版社1995年版,第1134页。

② 参见张志扬:《偶在论谱系》,上海:复旦大学出版社2010年版,第342页。

A Discussion on the Hermeneutics of “Examining into Antiquity”, the Initial Sentence from *The book of Emperor Yao*

Zhu Ying

(Department of Philosophy, Peking University, Beijing 100871, China)

Abstract: The first article from *Book of Document* (《尚书》) is entitled *The Book of Emperor Yao* (《尧典》), which begins with the sentence “Examining into antiquity”. There were two ways of interpretation for this sentence in academic history. The scholars of the Han Dynasty considered Emperor Yao (尧帝) as the examiner, while some scholars of the Song Dynasty believed that the examiner must be the historiographer. The latter interpretation gradually became a well-accepted mainstream idea and almost replaced the former interpretation in the Qing Dynasty. The original understanding of “examining into antiquity” by the Han scholars implied the relationship between human morality and divine order, and furthermore, it indicated the origin of the classical tradition by which an emperor was selected. The new idea of “examining into antiquity by the historiographer” was entirely different from the old idea syntactically and semantically, which reflects how the ancient scholars shifted their consciousness of problems.

Key words: hermeneutics, examining into antiquity, divine order

(责任编辑 刘曙光)