

朱熹对《论语》“自行束修以上”的 诠释及其意义

乐爱国

摘要 对于《论语》所谓“束修”朱熹在以往儒家从“礼”的层面进行诠释的基础上,进一步从“理”的层面诠释为“束修”之理,把“束修”诠释为“心”,表达为心意;并且既讲人与人之间的共同性,又要求尊重个体间的差异,既提出“盖人之有生,同具此理,故圣人之于人,无不欲其入于善”的基本原则,又阐发了“不知来学,则无往教之礼,故苟以礼来,则无不有以教之”的待人之道。这不仅在对“束修”的诠释上超越了以往的诠释,而且对于理解儒家待人之道也颇具新意。

关键词 朱熹《论语》;束修;心

中图分类号 B244.7 **文献标识码** A **文章编号** 1001-8263(2018)09-0048-07

DOI:10.15937/j.cnki.issn.1001-8263.2018.09.007

作者简介 乐爱国,厦门大学哲学系教授、博导,福建厦门 361005

《论语·述而》载,子曰“自行束修以上,吾未尝无诲焉。”对此,杨伯峻《论语译注》把“束修”注释为“十条干肉”,并将孔子所言解读为“只要是主动地给我一点见面薄礼,我从没有不教诲的。”钱穆《论语新解》说“束修:一解,修是干脯,十脰为束。古人相见,必执贄为礼,束修乃贄之薄者。又一解,束修谓束带修饰。古人年十五,可自束带修饰以见外傅。又曰:束修,指束身修行言。今从前一解。”^②显然,钱穆把“束修”解读为“干脯”,类似于杨伯峻。与此不同,李泽厚《论语今读》不同意将“束修”注释为“十条干肉”,而是解读为“年十五以上”,并且认为,这种解读与孔子所讲“十有五而志于学”、《书传》“十五入小学”相应。为此,他把孔子所言解读为“凡十五岁以上,我没有不收教的。”^③显然,这一解读,与杨伯峻、钱穆相去甚远。宋代朱熹《论语集注》把“束修”解读为肉脯,但不只是“见面薄礼”,把“束修”诠释为“心”,表达为心意,其中蕴含了许多合理

的思想,可以为今人的解读和研究提供启迪。

一、束修:是“礼”还是“十五岁以上”

对于《论语·述而》子曰“自行束修以上,吾未尝无诲焉”,西汉孔安国曰“言人能奉礼,自行束修以上,则皆教诲之。”^④孔安国只是讲到“奉礼”而需要“束修”,并没有对“束修”是什么做出进一步解读。孔安国还在注《尚书·秦誓》“如有二介臣,断断猗,无他伎,其心休休焉”时曰“如有束修一介臣,断断猗然专一之臣,虽无他伎,其心休休焉。”^⑤也没有对“束修”是什么做出解读。

东汉郑玄遍注群经,但是其《论语郑氏注》大约于宋初开始失传。近年来,唐写本《论语郑氏注》的研究有较大进展。有学者以《吐鲁番出土文书》阿斯塔那 184 号墓 72TAM184: 18/7(b)、18/8(b)《论语郑氏注》之《述而》篇第 9、10 行为底本,并且结合敦煌文献,认为唐写本郑玄注的原文应该是“自(始)行束修,谓年十五之时(奉?)

酒脯。十五已上有恩好者以施遗焉。”^⑥“束修”对应的是“酒脯”。郑玄还在讲到亲朋好友结婚、自己有事而无法前往需要遣人送礼时,说“其礼盖壶酒、束修若犬也。”孔颖达疏曰“礼物用壶酒及束修。束修,十脔脯也。若无脯,则壶酒及一犬。”^⑦显然,在郑玄那里,“束修”是一种与“酒脯”有关的礼物。

南北朝皇侃《论语集解义疏》疏孔安国曰“言人能奉礼,自行束修以上,则皆教诲之”,曰“此明孔子教化有感必应者也。束修,十束脯也。古者相见,必执物为贄。贄,至也,表已来至也。上则人君用玉,中则卿羔、大夫雁、士雉,下则庶人执鹜、工商执鸡,其中或束修、壶酒、一犬,悉不得无也。束修最是贄之至轻者也。孔子言人若能自施贄,行束修以上来见谒者,则我未尝不教诲之。故江熙云‘见其翹然向善思益也。古以贄见。修,脯也。孔注虽不云修是脯,而意亦不得离脯也。’”^⑧显然,皇侃把“束修”解读为“十束脯”,并且还认为,在孔安国那里,“束修”与“脯”有关。该说法对后世影响很大。

唐孔颖达虽然在《礼记正义》中说“束修,十脔脯也”,但在《尚书正义》中疏孔安国“如有束修一介臣”时却说“孔注《论语》以束修为束带修节,此亦当然。”^⑨他认为,在孔安国那里,“束修”为“束带修节”。

南北朝范晔撰《后汉书》,唐代李贤等为之作注。其中注《伏湛传》“自行束修,讫无毁玷”,曰:“自行束修谓年十五以上。”^⑩又注《延笃传》“且吾自束修以来”,曰“束修谓束带修饰。郑玄注《论语》曰‘谓年十五以上’也。”^⑪在这里,李贤既讲“自行束修谓年十五以上”,又讲“束修谓束带修饰”,应当是指年十五以上自行束修,“束带修饰”。因此,“束修”是就“束带修饰”而言,而不是就“年十五以上”而言。

可见,汉唐时期诸儒解读“束修”,既有如郑玄解读为与“酒脯”有关的礼物,或皇侃解读为“脯”,也有如李贤解读为“束带修饰”,虽然郑玄、李贤的解读与“年十五以上”有关,但都不是就“年十五以上”而言。

李泽厚《论语今读》把“束修”解读为“十五岁

以上”,是依据1943年出版的程树德《论语集释》引清黄式三《论语后案》所言“《后汉·伏湛传》:杜诗荐湛自行束修,讫无毁玷。注:自行束修,谓年十五以上。《延笃传》曰:吾自束修以来。注:束修,谓束带修饰。郑玄注《论语》曰:谓年十五以上也。”^⑫这段言论实际上来自李贤等注《后汉书》。应当说,无论是李贤,还是郑玄,都没有把“束修”解读为“十五岁以上”。

清代毛奇龄对“束修”多有研究。他的《四书剩言》说“《论语》‘自行束修以上’,束修是贄见薄物,其见于经传者甚众。如《檀弓》‘束修之问’,《谷梁传》‘束修之肉’,《后汉·第五伦传》‘束修之馈’,则皆泛以大夫士出境聘问之礼为言。若《孔丛子》云‘子思居贫,或致樽酒束修,子思弗为当也’,此犹是偶然馈遗之节。至《北史·儒林传》‘冯伟门徒束修,一毫不受’,则直指教学事矣。又《隋书·刘炫》‘博学后进质疑受业,不远千里,然畜于财不行束修者,未尝有所教诲,时人以此少之’,则直与《论语》‘未尝无诲’作相反语。又《唐六典》‘国子生初入学,置束帛一筐、酒一壶、修一案为束修之礼’,则分束帛与修为二,然亦是教学贄物。近儒以汉后史书多有‘束修’字作‘约束修饬’解,如《盐铁论》桑弘羊曰‘臣结发束修’,元和诏郑均‘束修安贫’,三国魏桓范荐管宁‘束修其躬’类,遂谓‘束修’不是物,历引诸‘束修’词以为辨。夫天下词字相同者多有,龙星不必是龙,王良又不必是星,必欲强同之,谬矣。试诵本文有‘行’字,又有‘以上’字,若束修其躬,何必又行?躬自束修,何能将之而上乎?”^⑬在毛奇龄看来,《论语》所谓“束修”,一直以来就被解读为“贄见薄物”,是见面的薄物之礼,同时,汉以后所修史书中所谓“束修”,有些并不是指薄物之礼,而是指“约束修饬”。显然,当时就“束修”是“贄见薄物”还是“约束修饬”,有过激烈争论,而毛奇龄赞同把《论语》子曰“自行束修以上”中的“束修”解读为“贄见薄物”。

后来的方观旭撰《论语偶记》,根据李贤等注《后汉书》所引郑玄注“束修”而言“谓年十五以上”,说“盖古人称‘束修’,有指束身修行言者。《列女传》秋胡妇云‘束发修身’,《盐铁论》桑弘羊

曰‘臣结发束修，得宿卫’，《后汉·延笃传》曰‘且吾自束修以来’，马援、杜诗二传又并以束修为年十五，俱是郑注佐证。《书传》云‘十五入小学，殆行束修时矣。’^⑭这里把“束修”又解读为束身修行。

刘宝楠《论语正义》接受毛奇龄的说法，认为《论语》中的“束修”为“摯礼”，即见面礼。他还说“李贤《后汉·延笃传》注‘束修谓束带修饰’，郑注《论语》曰‘束修谓年十五以上也’”，李引郑注，所以广异义。人年十六为成人，十五以上可以行摯见师，故举其所行之摯以表其年。”^⑮也就是说，郑玄把“束修”说成是“年十五以上”，是指“十五以上可以行摯见师”。刘宝楠还认为，“《后汉·伏湛传》：杜诗荐湛曰‘湛自行束修，讫无毁玷’”，以及其他一些文献中，“皆以‘束修’表年，与郑义同”；此外，还有一些文献，“束修”是“以约束修饰为义”。因此，刘宝楠说“后之儒者，移以解《论语》此文，且举李贤‘束带修饰’之语，以为郑义亦然，是诬郑矣。”^⑯他认为，郑玄不可能把《论语》“束修”解读为“束带修饰”。

与刘宝楠《论语正义》对于“束修”的解读不同，黄式三《论语后案》认为，《论语》“自行束修以上”是指“年十五以上能行束带修饰之礼”，“郑君注如此，汉时相传之师说也”。黄式三还说“《后汉·伏湛传》杜诗荐湛‘自行束修，讫无毁玷’。注‘自行束修，谓年十五以上。’《延笃传》笃曰：‘吾自束修以来。’注‘束修，谓束带修饰。’郑玄注《论语》曰‘谓年十五以上也。’今疏本申孔注，异于郑君。然《书·秦誓》孔疏引孔注《论语》以束修为束带修饰，为某传束修一介臣之证，是孔郑注同。盖年十五以上，束带修饰以就外傅，郑君与孔义可合也。”^⑰显然，黄式三是要说明“束修”为“束带修饰”。

需要指出的是，无论是刘宝楠《论语正义》把“束修”解读为“十五以上可以行摯见师”，还是黄式三《论语后案》把“束修”解读为“年十五以上能行束带修饰之礼”，他们都把“束修”看作“礼”，并且与“十五岁以上”有关。但这并不可说明“束修”是就“十五岁以上”而言，不可由此得出“束修”就是指“十五岁以上”。

与此不同，李泽厚《论语今读》根据程树德

《论语集释》所引黄式三《论语后案》中的有关文献材料，把“束修”解读为“十五岁以上”，实际上是把重点落在年龄上，而不是落在“礼”上，这不仅不同于刘宝楠《论语正义》，而且也不同于黄式三《论语后案》，甚至不同于所有把“束修”看作“礼”的解读。把孔子所言“自行束修以上，吾未尝无诲焉”解读为“凡十五岁以上，我没有不收教的”，更像是说孔子在做义务教育。

二、“修，脯也。十脰为束”

继孔安国注《论语》“自行束修以上”之后，皇侃之疏明确讲“束修，十束脯”，“束修最是贄之至轻者”；后来，孔颖达讲“束修，十脰脯也”，北宋邢昺也疏曰“束修，礼之薄者。言人能奉礼自行束修以上而来学者，则吾未曾不诲焉，皆教诲之也。……‘人能奉礼自行束修以上’者，案《书传》言束修者多矣，皆谓十脰脯也。”^⑱此外，北宋释文莹《湘山野录》在论及“束帛、束修之制”时说“若束修则十脰之脯，其实一束也；若束帛则卷其帛，屈为二端，五疋遂见十端，表王者屈折于隐沦之道也。”^⑲可见，在皇侃讲“束修，十束脯”之后，较多学者认为“束修”为十脰脯，其实只是一束。在数量上有了变化。

南宋朱熹撰《论语集注》注“自行束修以上，吾未尝无诲焉”曰“修，脯也。十脰为束。古者相见，必执贄以为礼，束修其至薄者。盖人之有生，同具此理，故圣人之于人，无不欲其入于善，但不知来学，则无往教之礼，故苟以礼来，则无不有以教之也。”^⑳显然，朱熹所作的注释，就“束修”而言，与皇侃有一定的相像性。如前所述，在皇侃那里，“束修，十束脯也”，“古者相见，必执物为贄”，“束修最是贄之至轻者也”，而在朱熹《论语集注》中，也有类似的表述。只是皇侃讲“束修，十束脯”，朱熹讲“修，脯也。十脰为束”，而相同于孔颖达、邢昺等。朱熹还说“古人空手硬不相见。束修是至不直钱底，羔雁是较直钱底。”^㉑这里所谓“羔雁是较直钱底”，即皇侃所说“中则卿羔、大夫雁”。

其实，朱熹不仅把《论语》“自行束修以上”的“束修”解读为“修，脯也。十脰为束”，而且还在

《仪礼经传通解》中,也同孔颖达《礼记正义》那样讲“束修,十脔脯也”^②。杨伯峻《论语译注》把“束修”注释为“十条干肉”,在数量上等同于皇侃所谓“束修,十束脯”。

平心而论,朱熹对于《论语》子曰“自行束修以上,吾未尝无诲焉”的解读,从字面上看,并没有超过皇侃、孔颖达、邢昺。那么,朱熹的解读,其新意又何在?

以朱熹为首的宋代理学家,其对儒家经典的解读,实际上并不只是停留于字面上,其重点更在于探讨这些字面含义背后的所以然之理,因此,要在弄清楚孔子所说“自行束修以上,吾未尝无诲焉”的字面含义的基础上,进一步探讨孔子为什么要这么说,即其中所蕴含的微言大义。这就是朱熹所谓“盖人之有生,同具此理,故圣人之于人,无不欲其入于善,但不知来学,则无往教之礼,故苟以礼来,则无不有以教之也。”

在朱熹看来,之所以要“自行束修以上”,是因为如果没有“束修”,那么就“不知来学”,“不知来学,则无往教之礼”,与此相反,“苟以礼来,则无不有以教之也”。按照朱熹这一解读,孔子之所以要求“自行束修以上”,其目的只是在于表明来学之诚意,并能够据此而有往教之礼;而之所以“未尝无诲”,是因为“人之有生,同具此理,故圣人之于人,无不欲其入于善”。

在《论语》中,孔子讲“仁”,“仁者爱人”;而在《论语集注》中,朱熹则不仅讲“仁”,而且讲“仁者之心”“仁之体”。朱熹注《论语》“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”,曰“以己及人,仁者之心也。于此观之,可以见天理之周流而无间矣。状仁之体,莫切于此。”^③他认为“己欲立而立人,己欲达而达人”,是指自己欲立达,由此而想到他人也欲立达,这是“以己及人”,是仁者之心、仁之本体。至于仁者为什么能够“己欲立而立人,己欲达而达人”,朱熹引程颢所说“医书以手足痿痹为不仁,此言最善名状。仁者以天地万物为一体,莫非己也。认得为己,何所不至;若不属己,自与己不相干。如手足之不仁,气已不贯,皆不属己。故博施济众,乃圣人之功用。仁至难言,故止曰‘己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,

可谓仁之方也已。’欲令如是观仁,可以得仁之体。”^④也就是说,因为仁者“以天地万物为一体”,所以能够“己欲立而立人,己欲达而达人”。这也就是朱熹注“束修”所说“人之有生,同具此理,故圣人之于人,无不欲其入于善”,由此可以理解孔子为什么能够“自行束修以上,吾未尝无诲焉”,做到“诲人不倦”。

孔子不仅讲“仁”,而且讲“恕”;而朱熹则不仅讲“以己及人”的仁者之心,而且还讲“推己及人”,并讨论“仁”“恕”之别。朱熹注《论语》曾子曰“夫子之道,忠恕而已矣”,指出“尽己之谓忠,推己之谓恕。”并引述程颢所言“以己及物,仁也。推己及物,恕也,违道不远是也”^⑤,认为孔子所谓“恕”,即“推己及人”。据《论语》所载,子贡曰:“我不欲人之加诸我也,吾亦欲无加诸人。”子曰:“赐也,非尔所及也。”对此,朱熹注曰“子贡言我所不欲人加于我之事,我亦不欲以此加之于人,此仁者之事,不待勉强,故夫子以为非子贡所及。程子曰‘我不欲人之加诸我,吾亦欲无加诸人,仁也;施诸己而不愿,亦勿施于人,恕也。恕则子贡或能勉之,仁则非所及矣。’愚谓无者自然而然,勿者禁止之谓,此所以为仁恕之别。”^⑥朱熹认为“我所不欲人加于我之事,我亦不欲以此加之于人”,为“仁”,而“施诸己而不愿,亦勿施于人”,为“恕”;“仁”为“不待勉强”、“自然而然”,“恕”为“推己及人”。

朱熹不仅讲“仁”“恕”之别,而且特别强调“推己及人”为“仁之方”。朱熹《论语集注》在注“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”为“以己及人,仁者之心也”的同时,又注“能近取譬,可谓仁之方也已”曰“近取诸身,以己所欲譬之他人,知其所欲亦犹是也,然后推其所欲以及于人,则恕之事而仁之术也。”^⑦认为“能近取譬”,从自己所欲而推知他人所欲,推己及人,是仁之方。据《论语》所载,子贡问曰“有一言而可以终身行之者乎?”子曰“其恕乎!己所不欲,勿施于人。”对此,朱熹注曰“推己及物,其施不穷,故可以终身行之。”^⑧认为孔子所谓“恕”,“己所不欲,勿施于人”,是“推己及人”,可以终身行之。这也就是朱熹注《论语》“束修”所谓“不知来学,则无往教之

礼,故苟以礼来,则无不有以教之”。因而可以理解孔子为什么强调要“自行束修以上”,也就是说,若能够“自行束修以上”,以礼而来,那么就能知得来学,因而才有“往教之礼”。

三、“束修”之理

孔子强调要“自行束修以上”。如果把“束修”解读为“干肉”,很容易使今天的人们联想到孔子是把“束修”当作教人的报酬。问题是,孔子肯定不是为了获得“束修”而教人;在一定意义上看,“自行束修以上”只是“礼”,所以孔安国解读为“人能奉礼,自行束修以上,则皆教诲之”。汉唐儒家把“束修”解说为或干肉之类的“贽见薄物”或“束带修饰”,都是从“礼”的层面进行解读。朱熹说“古人空手硬不相见。束修是至不直钱底,羔雁是较直钱底。真宗时,讲筵说至此,云:‘圣人教人也要钱。’”²⁹在朱熹看来,“礼”和“钱”是不能混淆的,而有些人将二者混为一谈,所以才有“圣人教人也要钱”的说法。由此亦可推想,李泽厚《论语今读》从年龄的角度把“束修”理解为“十五岁以上”,并且能够得到一些认同,在很大程度上可能就是担心如果把“束修”解读为“干肉”,会与教人之报酬混为一谈,而导致所谓“圣人教人也要钱”的说法,并与孔子讲“有教无类”以及“君子喻于义,小人喻于利”相冲突。

朱熹《论语集注》注孔子所谓“束修”,包含了从“礼”的层面进行解读,认为“苟以礼来,则无不有以教之”。但是,在朱熹看来,孔子所谓“自行束修以上”,不止于“礼”,又超出了“礼”的层面,而是在落实“推己及人”之恕道,也就是说,通过“自行束修以上”便能够知得来学者,而最重要的是知得来学者的诚意,由此才能有往教之礼。

朱熹对于孔子所谓“束修”的解读,重视谢良佐、杨时等人的说法。他的《论孟精义》引谢良佐所说“束修不必用于见师,古人相见之礼皆然。言及我门者苟以是心至,未尝不教之。”又引杨时所说“苟以是心至,斯受之而已,故不倦也。”³⁰也就说,“束修”不只是“礼”,而是“心”,是来学者的诚意之心。朱熹的理解与此完全一致。为此,朱熹还说“诸说无他异。”³¹

朱熹《论语集注》注孔子所谓“自行束修以上”之后,接着又注孔子所说“不愤不启,不悱不发。举一隅不以三隅反,则不复也”,指出“愤者,心求通而未得之意。悱者,口欲言而未能之貌。启,谓开其意。发,谓达其辞。物之有四隅者,举一可知其三。反者,还以相证之义。复,再告也。上章已言圣人诲人不倦之意,因并记此,欲学者勉于用力,以为受教之地也。程子曰‘愤悱,诚意之见于色辞者也。待其诚至而后告之。既告之,又必待其自得,乃复告尔。’又曰‘不待愤悱而发,则知之不能坚固;待其愤悱而后发,则沛然矣。’”³²朱熹还说“愤悱,便是诚意到;不愤悱,便是诚不到。”³³在朱熹看来,老师教学生,要根据学生是否有诚意而施教,这与朱熹注“束修”所表达的根据来学者是否有诚意而决定是否行往教之礼,是相一致的。

由此看来,对于孔子所谓“束修”,既可以从“礼”的层面诠释为“束修”之礼,也可以在此基础上进一步从“理”的层面诠释为“束修”之理,把“束修”诠释为“心”,以表达为心意。

同时,由于“束修”的目的在于教学,“束修”之礼和“束修”之理对于教学所起的作用各不相同。“束修”之礼,作为“礼”相对于教学而言,是外在的。教者为“束修”而教,学者为“束修”而学,“束修”与教学二分,不能真正落实儒家“为仁由己”的“为己之学”。与此不同,“束修”之理,作为“理”,即为心之诚意,相对于教学而言,是内在的。诚意不仅是教学的内在根本,也是为人之根本,所以,“束修”之理所内涵的诚意,与教学互为一体。

因此,朱熹把孔子所谓“束修”解说为“修,脯也。十脔为束”,虽然从字面上看,并没有超越前人,但是,朱熹从“理”的层面把“束修”诠释为“束修”之理,诠释为“心”,超越了以往只是从“礼”的层面把“束修”诠释为“束修”之礼。而且,这种对于“束修”的形而上学的诠释,也是后来学者尚未能够超越的。

四、余论

对于朱熹解读孔子所言“自行束修以上,吾

未尝无诲焉”而提出的“盖人之有生,同具此理,故圣人之于人,无不欲其入于善,但不知来学,则无往教之礼,故苟以礼来,则无不有以教之也”,后来的王夫之多有批评。他说“吾之与学者相接也,唯因吾不容自己之心而已。道无可吝,教无不可施,而安能已于吾心哉!始来学者,执束修以见,则已有志于学,而愿受教于吾矣。吾则因其所可知而示之知焉,因其所可行而示之行焉,其未能知而引之以知焉,其未能行而勉之以行焉,未尝无有以诲之也。益教者之道固然,而吾不容有倦也。神而明之,下学而上达,存乎其人而已矣。”^⑤王夫之认为,教者在于教,而不能不教,这是教者之道,而且不能仅仅停留于“心”。显然,这是针对朱熹所谓“不知来学,则无往教之礼”而言。

诚然,就一般道理而言,朱熹讲“圣人之于人,无不欲其入于善”,王夫之讲“道无可吝,教无不可施”,二者是一致的。就具体而言,对于执束修以见的来学者,朱熹讲“苟以礼来,则无不有以教之也”,王夫之讲“未尝无有以诲之”,二者也有一致之处。但是,对于没有执束修以见,且不知是否来求学者,朱熹讲“不知来学,则无往教之礼”,而王夫之讲“道无可吝,教无不可施”,不能只停留于“吾心”。按照王夫之的说法,无论是执束修以见的来学者,还是没有执束修以见的非来学者,都必须是“道无可吝,教无不可施”。显然,王夫之对于儒学之道的理解,与朱熹是有一定差异的。

程树德《论语集释》引述了历史上各种关于“束修”的解读,也包括清代毛奇龄《四书剩言》、刘宝楠《论语正义》、黄式三《论语后案》的观点,但并没有就“束修”是什么,给出明确的回答,最后只是引述《四书诠义》所言“大道为公,夫子岂不欲尽天下人而诲之?而不知来学,则圣人亦不能强也。自行束修以上,未尝无诲焉,公之至也。”^⑥显然,这一引述大致依据朱熹的解读而来。所谓“大道为公,夫子岂不欲尽天下人而诲之”,讲孔子无不欲尽天下人而诲之,这与朱熹讲“圣人之于人,无不欲其入于善”是一致的;所谓“不知来学,则圣人亦不能强也”,正是依据朱熹所言“不知来学,则无往教之礼,故苟以礼来,则无不有以教之也”。

朱熹生活的宋代,是中国文化发展的高峰时期。陈寅恪指出“华夏民族之文化,历数千载之演进,造极于赵宋之世。”^⑦宋代理学追求自我,追求成圣,自我意识日益强大,人们需要更多的相互尊重。在这种文化背景下,朱熹重视人与人之间因气禀的不同而造成的差异,尊重他人自己的选择,讲“不知来学,则无往教之礼,故苟以礼来,则无不有以教之也”。这与当时人们强调自我意识,可能有很大的关系。王夫之所在的明末清初,人们的自我意识日渐弱化,启蒙开始逐渐成为社会文化的主题。在这种文化背景下,王夫之强调“道无可吝,教无不可施”不能只停留于“吾心”,也可见得其合理之处。换言之,儒家在不同文化时代会呈现出不同的状况,体现出内部的差异性。

但是,对于儒学来说,其根本宗旨是不变的。先秦儒家讲“仁者爱人”,讲“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”,这是儒家的不变的基本原则。当然,仅仅停留于这些基本原则是不够的。正是从这些基本原则出发,朱熹既讲人与人之间的共同性,又要求尊重个体间的差异,在对孔子所谓“束修”的诠释中,既提出“盖人之有生,同具此理,故圣人之于人,无不欲其入于善”的基本原则,又阐发了“不知来学,则无往教之礼,故苟以礼来,则无不有以教之”的具体待人之道。相对于孔子所谓“己所不欲,勿施于人”的恕道,朱熹不仅讲“不知来学,则无往教之礼”,而且还讲“苟以礼来,则无不有以教之”;这不仅在对“束修”的诠释上超越了以往的诠释,而且对于理解儒家的待人之道也颇有新意,同时对于今天人与人之间越来越需要相互尊重来说,也具有一定的启发意义。

相比之下,现代各种解读,大都不是接朱熹而来,也不同于王夫之,而显得较为肤浅。杨伯峻《论语译注》、钱穆《论语新解》依据汉唐诸儒的一家之言,把“束修”只是理解为“束修”之礼,不能从形而上的层面,理解为“束修”之理,很容易被误解为孔子教人,需要收礼,需要获得报酬,而不是出于“仁”之理;李泽厚《论语今读》讲“凡十五岁以上,我没有不收教的”,则从年龄的角度把“束修”理解为“十五岁以上”,似乎能够克服孔子教人需要收礼、“圣人教人也要钱”的误解,体现

一种平等的义务教育,但这样的解读,似乎还缺乏必要的文本依据。

注:

- ①杨伯峻《论语译注》,中华书局1980年版,第67页。
- ②钱穆《论语新解》,生活·读书·新知三联书店2002年版,第171页。
- ③李泽厚《论语今读》,中华书局2015年版,第129页。
- ④【魏】何晏【梁】皇侃《论语集解义疏》,中华书局1985年版,第87页。
- ⑤⑨【汉】孔安国【唐】孔颖达《尚书正义》,阮元校刻《十三经注疏》,中华书局1980年版,第256、256页。
- ⑥何亦凡《敦煌吐鲁番出土〈郑玄论语注〉“束修”条缀补复原研究》,《敦煌吐鲁番研究》第16卷,上海古籍出版社2016年版,第289页。
- ⑦【汉】郑玄【唐】孔颖达《礼记正义》,【清】阮元校刻《十三经注疏》,中华书局1980年版,第1241页。
- ⑧【魏】何晏【梁】皇侃《论语集解义疏》,中华书局1985年版,第87页。
- ⑩【南朝宋】范晔《后汉书》(4)卷二十六,中华书局1965年版,第897页。
- ⑪【南朝宋】范晔《后汉书》(8)卷六十四,中华书局1965年版,第2107页。
- ⑫李泽厚《论语今读》,中华书局2015年版,第129页。
- ⑬【清】毛奇龄《四书剩言》,《景印文渊阁四库全书》第210册,台湾商务印书馆1986年版,第221—222页。
- ⑭【清】方观旭《论语偶记》,《续修四库全书》第155册,上海古籍出版社1995年版,第334页。
- ⑮⑯【清】刘宝楠《论语正义》,中华书局1990年版,第258、258页。
- ⑰【清】黄式三《论语后案》,《续修四库全书》第155册,上海古籍出版社1995年版,第483—484页。
- ⑱【魏】何晏【宋】邢昺《论语注疏》,【清】阮元校刻《十三经注疏》,中华书局1980年版,第2482页。
- ⑲【宋】文莹《湘山野录续录玉壶清话》,中华书局1984年版,第51页。
- ⑳㉑㉒㉓㉔【宋】朱熹《四书章句集注》,中华书局2012年版,第95、92、92、72、78—79、92、167页。
- ㉕㉖【宋】黎靖德《朱子语类》(三)卷三十四,中华书局1986年版,第871、871、871页。
- ㉗【宋】朱熹《仪礼经传通解》,朱杰人等编《朱子全书》(2),上海古籍出版社、安徽教育出版社2010年版,第443页。
- ㉘【宋】朱熹《论孟精义》,朱杰人等编《朱子全书》(7),上海古籍出版社、安徽教育出版社2010年版,第252页。
- ㉙【宋】朱熹《四书或问》,朱杰人等编《朱子全书》(6),上海古籍出版社、安徽教育出版社2010年版,第743页。
- ㉚【宋】朱熹《四书章句集注》,中华书局2012年版,第95页。
- ㉛【明】王夫之《四书训义》卷十一,《船山全书》第7册,岳麓书社1991年版,第485页。
- ㉜程树德《论语集释》(二),中华书局1990年版,第445页。
- ㉝陈寅恪《邓广铭〈宋史职官志考证〉序》,《金明馆丛稿二编》,生活·读书·新知三联书店2001年版,第277页。

(责任编辑:金宁)

Zhu Xi's Interpretation of "Shuxiu" in *The Analects of Confucius*

Le Aiguo

Abstract: On the basis of the previous interpretation of "Shuxiu" in *The Analects of Confucius* as the Etiquette system, Zhu Xi further interpreted "Shuxiu" as "Mind" from the level of "Li". He not only told the Human commonality, but also required respect for the differences among individuals, so he not only said that "No matter any living person has the same nature, so Sage hope everyone to become a charitable person." but also told that "If you come without Shuxiu, I don't know whether you want to learn, nor do I know if I want to teach you. If you come with Shuxiu, I know you want to learn, and must teach you." This interpretation of "Shuxiu" not only transcends the previous interpretation, but also has a new meaning for understanding Confucian way of dealing with people.

Key words: Zhu Xi; *The Analects of Confucius*; Shuxiu; Mind