

doi:10.3969/j.issn.1672-626x.2017.01.014

原始儒家“性与天道”问题的现象学还原

——以孔子与子贡的形上学探讨为例

黄敦兵

(湖北经济学院,湖北 武汉 430205)

摘要:在言说与解读之间,有着一个巨大的须填充的空间。借助现象学、语言哲学的问题意识,以通达并填充这一空间,也许可以对相关问题获致一定程度的“正解”。子贡“得闻夫子之文章”而“不得闻夫子之言性与天道”,他之所惑,实为儒门千古一惑。对这一事关形上学探讨中的纠结,历来解说纷纭。如果从语言哲学视角进行“现象学还原”,由概念的讨论回溯到“事实本身”,我们似乎可以更好地呈现原始儒家在“性与天道”问题上所存在的形上追问的困境。在还原“子贡式困惑”的“自身被给予性”过程中,我们似可发现困惑产生的原因,即既由于孔子特殊的启导方法,又由于远比孔子小的子贡及门太晚,资质所限,等等。

关键词:《论语》;孔子;子贡;言说;解读

中图分类号:B222 **文献标识码:**A **文章编号:**1672-626X(2017)01-0105-05

在言说与解读之间有着一个巨大的须填充的空间,这个空间在《论语》文本中孔门师徒之间以及在历来的读者同《论语》文本之间都是存在的。子贡“得闻夫子之文章”而“不得闻夫子之言性与天道”,本文称这一有关儒学形上学的现象为“子贡式困惑”。对这一事关形上学探讨中的纠结,历来解说纷纭。笔者打算借助现象学、语言哲学的问题意识,以通达并填充言说主题与解读者之间的这一悬隔,希望对相关问题获致一定程度的“正解”。

一、“子贡式困惑”的文本解读

《论语·公冶长》有载:“子贡曰:‘夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。’”子贡觉得“可以得闻”夫子之“文章”,而“不可得闻”夫子所谈论的“性与天道”。据嘉庆四年《端木氏家谱序》,子贡这段话被认为是“数语阐大圣千古学术之宗”。这一“子贡式困惑”也说明,子贡对所得夫子之文本、我们对《论语》之文本这样的古今解读与言

说之间有着巨大的须填充的“视域融合”空间。

那么,这一似关儒学形上学问题是如何生成其“自身被给予性”的?这段话所引发出两个问题:夫子文章传及子贡的,其中没有夫子所言的“性与天道”的部分;抑或有,则可能是子贡暂不可抽绎而出而心解。不管怎样,这段话都可以进一步探讨。

首先,从研讨原始儒学最可靠的文本即《论语》中找一下可能支持子贡的证据。

确实,据杨伯峻先生《论语译注》后附《论语词典》的统计,《论语》文本中,除上引子贡言,“性”只出现1次,“天道”没再出现。除去孔子弟子及再传弟子对孔子教授内容、对话的整理而可能遗漏相关话题的因素外,似乎孔子谈“性与天道”话题的“机会”并不多。

那么,与“性”、“天道”相关的形上学问题,比如,有关“天”、“命”、“天命”、“道”等话题,孔子有没有讨论呢?

收稿日期:2016-12-18

基金项目:湖北省教育厅人文社科重点项目(16D078)

作者简介:黄敦兵(1975-),男,河南桐柏人,湖北经济学院副教授,哲学博士,文学博士后,主要从事中国哲学研究。

《论语》文本的字数不多,作综合比照的文字梳理工作并不难。关于“天”,据杨伯峻先生统计,《论语》中共出现19次,除3次表“天空”义外,另外16次表“天神、天帝或天理”义。关于“命”,《论语》中共出现21次,其中,2次为“寿命”义,10次为“命运”义,2次为“生命”义,1次为“辞令、公文、政令”义,5次为“使命”义,1次为动词“命令、召诰”义。关于“天命”,《论语》中共出现3次。

由于“道”与“天道”最为接近,以下便进行略为详细的列叙。《论语》中“道”出现凡90次,除少数如“死于道路”、“道听途说”、“相师(师冕)之道”等表具体意义上的道路,如“夫子自道”、“乐道人之善”、“忠告而善道之”等表言说外,所说无非“人间之道”。比如,“鲁一变,至于道”、“邦有道”、“邦无道”、“天下有道”、“天下无道”、“道之不行,已知之矣”、“文武之道”、“杀无道,以就有道”等,指的是治国之道、天下之道;君子所“谋”所“忧”所“守死善道”、“行仁义以达其道”、“直道而事人”、“人能弘道”、“道不同,不相为谋”、“由学以适道”、“安贫乐道”等,指的是为君子之道;“大臣以道事君”指的是臣道,“子言卫灵公无道”指的是君道;还有“小人之道”,有“说君子之道”,有“说小人之道”,有士所弘毅之“士道”。如果再细分,又有如《学而》篇中“君子务本,本立而道生”为道德之“道”,《里仁》有“吾道一以贯之”为学术思想之“道”,“朝闻道,夕死可矣”为真理之“道”,等等。由此可见,上引这些有关“道”论,都是人间的、日常伦理之“道”,而非直接指陈的“天”之“道”。孔子眼中的“天”,是没有人格的,“孔子显然把‘天’看成是一种非人格的道德力量,一种人的道德意识的宇宙副本,或者说是一种保证,即在一定程度上从真正的宇宙特性的角度肯定了人的正义感。”^{[1](P141)}在孔子有关“天”的观念中,保持了非人格性的道德神的意识,“孔子也有一种理想的宇宙和谐的意识”,“孔子无意识地构建起了一种与宗教有一定关联的宇宙秩序。”^{[1](P145)}

其次,从孔子与孟子的言说中,我们也确实可以看到,孔子较之孟子,确实不如孟子那样,“孟子道性善,言必称尧舜”(《孟子·滕文公上》),随处可见有关“性”与“天道”的相关讨论。比如,孟子于“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣”(《孟子·尽心上》)中表达了他“天人合一”的思想及认识论;于《孟子·离娄上》直言“是故诚者,天之道也;思诚者,

人之道也”,表述了一种天道、人道相贯通的思维。

《论语》中,孔子所“罕言”者,唯有“利”,如“子罕言利,与命与仁”(《论语·子罕》)所言。《论语》中,“利”字出现凡10次,有好处、利益、利用、使有利、尖锐、使锐利等义。“利”字出现,为数不少,而意涵亦丰富,孔子“罕言”者,实际上是不赞成唯利是图的,而赞许(“与”)“命”和“仁”。“仁”在《论语》出现凡109次,可见为孔门所重视。杨伯峻先生说:“我则以为《论语》中讲‘仁’虽多,但是一方面多半是和别人问答之词,另一方面,‘仁’又是孔门的最高道德标准,正因为少谈,孔子偶一谈到,便有记载。不能以记载的多便推论孔子谈得也多。孔子平生所言,自然千万倍于《论语》所记载的,《论语》出现孔子论‘仁’之处若用来和所有孔子平生之言相比,可能还是少的。诸家之说未免对于《论语》一书过于拘泥,恐怕不与当时事实相符,所以不取。”^[2]虽然孔子不轻许人以“仁”,却常常强调仁爱的道德意义与伦理标准。如“我欲仁,斯仁至矣”,“仁者爱人”,不但提及“仁”,并给予了相应的界定。

解读原始儒家的文本,固然不能拘泥于统计概率,但透过这些归纳、统合、参互比读,可以发现先儒对时代把握的“纽结”,发现他们理性智慧的“出场”模式,这对于提升今人的思维水平、拓宽对于相关问题的应答维度、增强解读能力大有益处。

二、“子贡式困惑”的场景“还原”

用今天的话说,上述“子贡式困惑”实为儒门千古一惑。要解此惑,需要合理的诠释方法。虽然不一定必然达至真实“场景”,但方向确是朝向“逼近”真实而行进的。

如何“还原”当时儒学困惑发生的场景呢?换句话说,子贡之所以有这样的发问是否有其他的依据?从《论语》等原始儒家文献中能否找到较为合理的解释?

学界一般认为,孔子早先只是个普通的儒者和要“束修”而“有教无类”的富有解放色彩的教书先生。可以预想的是,孔子本人的学说在当时也是在不断地创进的。孔子的地位在历史进程中也是在不断地经历升降浮沉变化的。

孔子弟子众多,从学者不仅年龄各别、出身不一,而且入门早晚相异。子贡(公元前520年—公元前456年),复姓端木,名赐,卫国人,孔子及门弟子,比孔子小三十一岁。据《史记》、《孔子家语》、《论

语》等可知，孔子在三十岁左右开始开门授徒，因此，子贡绝不是孔门最早的入门弟子之一。

《论语》中记载的场景多有随机性、独特性。由于时间的区隔，特定话语由于具体时空情景的规定和限制而呈现出殊异性内涵。场景的“还原”，是为了再造“文化现场”，“活化”问题的可能性向度。

一种极可能的情景是，在子贡就学前至少到子贡发问前，孔子并没有直言“性与天道”。孔子的学说处在动变过程中，“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”。孔子学说在生活磨砺中日益圆融，可能要到晚年才发展成成熟的学说体系，慢慢有了“性与天道”等形上学在内的意涵。这样，子贡“不可得闻”这类形上学层面的论说，当属可解。

另一种可能的情景是，假使孔子于子贡之初来乍到前已言之，而又未被门人记载下来，也就未被传之出去而达于子贡，子贡也是不可“得闻”的。因为孔子当日所言，未必当日记载，《论语》的编纂成书也有一个过程，多为弟子日后回忆而后整合、编排而成的。因为在初入孔门时，子贡与同门师友间的过从与切磋应该尚不充分，所以他未能闻知。

第三种可能的情景是，子贡一定听到某些风声，传闻孔子有关于“性与天道”的讲说，可他并没有从同门学友那里获得孔子的这类论说的记录，所以，他止不住要老师亲自回答。

以上三种“还原式”臆测虽然未免粗糙，但就孔子本人思想也是变化的而言，这种推测也是可资参考的。当然，如果孔子当时的回答能记下来，一切推测都不必要了。古人有“恨不能起孔子于九原之下一问之”的感慨，今人当也不乏同慨之人。实际上，真相只有一个，但对真相的解读却随着历史情景的变化而蕴含无限的可能性向度，“还原”被遮蔽的真相的方式也具有多样性。涵藏无限的可能，启导无穷的追问，哲学问题的趣味正在于此。

现在可见，在今本《论语》中，出自孔子之口的，恰有一句影响儒学较大的有关人性的论说。据《论语·阳货》篇载，孔子曰：“性相近也，习相远也”，孔子点到了人性即人的本质。也就是说，对于“性”，孔子毕竟还是说了的。

另外，后人对儒学最为认同的承担意识，也与《论语》中孔子之言“天道”、“天命”、“斯文自任”有直接的渊源关系。据《子罕》篇载，孔子道：“文王既

没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”面对公伯寮的毁谤和子服景伯的高义相助，子曰：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。公伯寮其如命何？”（《论语·宪问》）这里显见得孔子是以文化传续者自相期许，言知识分子的文化使命和终极担当的，而人间之道一旦打上了“命”的印记，便会使君子人格具有了终极关怀的意味，这个人间之道就有了天道的意涵。

总之，孔子也是言“性与天道”的，虽然还不是那么的系统。子贡一问，虽然真相唯一，但“子贡式困惑”却是一个需要认真回答的儒学大问题。

三、“视域融合”：“子贡式困惑”之可能突破

作为解释学的重要概念，“视域融合”（Fusion of Horizons）主要指阐释者与阐释对象之间发生的相互交融、沟通、对话等，使得阐释对象因“可被阐释”而使“理解”得以可能。

毋庸讳言，从一般意义上，对于绝大多数门人弟子而言，不“得闻”夫子之言“性与天道”者，盖可从上述之入门晚、文本记载的“场景”获得等原由来解释。然而，直接或间接“闻”某类形上学话语而不能“理解”，却当由“视域融合”等更多层面进行解析。

如果当时孔子确已“言”及“性与天道”，那么当下记载孔子之言者和已听闻所言而观其记载者当是“得闻”的。然而，如果我们从子贡的立场出发，不管孔子有没有在子贡提问之前谈及“性与天道”问题，当我们关注子贡何以发问这一具体的“文化现场”时，那么所谓的“子贡式困惑”问题就可阐释为以下个人性问题：子贡本人为什么不得“闻”孔子本人“言”“性与天道”？

这是一个有关“个人性”（Individuality）发问与“公共性”话题之间的关系，因此要先分析发问者的人性特征。

子贡有善于言谈的特长，有“好方人”的癖好，是个心里搁不住事儿的主儿，给人的感觉似乎是一有疑问，未经反复忖度，便即直言陈述。这不免让人想及后世的禅宗公案话头中的情景，常见有些初入佛门的弟子，向方丈、首座等探问“何为真如”、“何为佛性”等问题。子贡的困惑极有可能发于初及孔门之时，在儒学修为尚颇不足之际，急切求道，以致有偏离体验、体悟式思维的危险，也因此造成了儒门千古一惑。

冯友兰在举证孔子未曾制作或删正六经时,将《论语》与《易》《象》《象》所谈之“天”作对比,发现二者“极端相反”,即为原因之一。冯先生于此也旁涉了子贡之言。因有助于本文,兹引于此:“或者说《论语》中所谓,乃孔子对门弟子之言,是其学说之粗浅方面,乃‘下学’之事。《易》之《象》、《象》等中所说,乃孔子学说之精深方面,乃‘上达’之事,群弟子所不得知者。所以子贡说:‘夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。’”(《论语·公冶长》)但《论语》中所载,孔子所说‘天之将丧斯文’、‘天生德于予’之言,并非对弟子讲学,而乃直述其内心之信仰。若孔子本无此信仰,而故为此说以饰智惊愚,则是王莽欺世的手段,恐非讲忠恕之孔子所出。”^[3]

冯先生于此,或忽视了那些能理解并记载孔子“精深”思想的弟子,以及如“闻一知十”的颜回那样能“举一反三”的弟子的存在,因为他们可能能领会孔子高妙的论说,能理解孔子“知其不可而为之”的矢志追求之精神。同时,以《论语》中所载仅为孔子对门下弟子所言的“学说之粗浅方面”的看法也不无商榷之处,而且冯先生似无必要说出最后那句假设来,这种假设只会削弱论说的主题,“信仰”之说又复使孔子儒学思想的主旨发生游移。

但是,冯先生将孔子言说分为“下学”、“上达”两类,确有启发意义。孔子日常言说,与其经过精思而被编撰的“精深”的东西确有差异,如“天生德于予”,“祖述尧舜,宪章文武”。解读哲学家思想时,如果仅看到理想性与现实性的隔阂,理论学说与日常生活不能打成一片,这也是常有的话语缺憾,也极可能遭遇“子贡式困惑”之类的形上学困境。

孔子的生活与哲学是混成一体的。孔子确实欲通过言说的东西、“在场”的东西、日常语言,引领别人达到“不在场”的、不可言说的东西。语言具有说出来的东西背后还需要“暗示”才可以“理解”的属性。即使不被(如子贡)理解(或闻而不解、不思而弗通),那也是可能的,孔子仍会笃信自己“内心之信仰”。“道不行,乘桴浮于海。从我者,其由與?”(《论语·公冶长》)“君子之仕也,行其义也。道之不行,已知之矣。”(《论语·微子》)这些都说明孔子已知自己的学说行不通于当世,而大圣如孔子也绝不会强迫自己的弟子甚或时人都持守自己所传的学说,便欲到更远的海外去传播自己的学说,如去朝鲜、日本,

正如某些学者所言,“子欲居九夷”而不觉其远鄙,夫“何陋之有”?孔子以更宽容、豁达的胸怀去拥抱他的宏阔世界,知我罪我,任人评说,我行我素,无怨无悔,持守我之本色。

孔夫子日常言语“无隐”,所言本只为日用伦常之事。正如冯友兰指出的那样,孔子所讲,“本只及日用伦常之事”,且“只以人事为重,此外皆不注意研究也”。^[3]我们于《论语》中所见之孔子也更多的是一位血肉丰满的长者,叫唱歌好听的人再唱而和之,为颜回之死而过度悲伤,和弟子相为诉其志向,去探望生病的冉伯牛,他并不像是一位高高在上、远离大众、不食人间烟火的圣哲。

但毋庸置疑的是,孔子确是他那个时代最有学问者之一,在思想表达方式上,“他有时毫不犹豫地用一种只能被称为毫不在意的方式解释各种书籍的内容,以便得出自己的论点。”^{[1](P29)}顾立雅就抓住孔子随意解经的这一特点,认为孔子从根本上看不是学者,而是为全体人民谋利益的“政治—社会改革者”。一般认为,孔子是“述而不作”的。但在笔者看来,孔子在“述”即解释经典时随机接引,因时发挥,其实正是在“作”即原创,他的“作”实可套用后儒“创通大义”一句来拟议。

明清之际的哲学家顾炎武《日知录》认为,子贡“以文章与性与天道为二”是不对的,因为他“不知夫子之文章,无非夫子之言性与天道”,比如孔子最大的文章是《春秋》,而“《春秋》之义,尊天王,攘夷狄,诛乱臣贼子,皆性也,皆天道也”。^[4]顾炎武还说:“夫子之教人‘文、行、忠、信’,而性与天道在其中矣。”^[4]孔子曾道:“二三子以我为隐乎?吾无隐乎尔。吾无行而不与二三子者,是丘也。”(《论语·述而》)“隐”常表现为有“言”之“隐”,但也有“大音希声”式的“无言”之“隐”。子贡似乎并不能领会这一层。当孔子表示“予欲无言”时,子贡却答以“子如不言,则小子何述焉”,而孔子对“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉!”(《论语·阳货》)子贡既然有“惑”,其“惑”确也始终如一,所以自然“疑其有隐者也”。这种情景可用一幅改《论语》而集就的对联形容之:我无隐乎尔,汝不得闻也。

四、结语

以上笔者尝试着化用“后溯式”的“现象学还原”方法,重新审视儒学“性与天道”命题的“出场”,力图寻找“子贡式困惑”的答案。同时,“子贡式困

惑”带有一定的普遍意义,如果从新的问题意识出发,从语言哲学视角进行“现象学还原”,由概念的讨论回溯到“事实本身”,似乎可以更好地呈现原始儒家在“性与天道”问题上所存在的形上追问的困境。子贡盖因有较强物质操控能力,所以生活感知能力更多见胜于形下层面之思考,如经商才能、外交能力,却拙于体悟孔子的形上关怀。作为商人的子贡,初入孔门时对孔子思想可能并不甚了解,这不仅让人想到王充的“圣人难知”论。据《论衡·讲瑞篇》载:“子贡事孔子一年,自谓过孔子;二年,自谓与孔子同;三年,自知不及孔子。当一年、二年之时,未知孔子圣也,三年之后,然乃知之。”王充由子贡的经历推知,若同圣人无“三年之接”,那是不能仅凭“仓促之视”就可以了解圣人的。

《论语》文本中子贡“得闻夫子之文章”而“不得闻夫子之言性与天道”,就子贡而言,原因既可能在于远比孔子小的子贡及门太晚,资质所限,不能领会孔子“譬况式”的启导方法。对于儒门这一有关“文章”与“性与天道”问题的公案,朱熹在《四书章句集注》中认为:“文章,德之见乎外者,威仪言辞皆是也。性者,人所受之天理;天道者,天理自然之本体,其实一理也。言夫子之文章,日见乎外,固学者

所共闻;至于性与天道,则夫子罕言之,而学者有不得闻者。盖圣门教不躐等,子贡至是始闻之,而叹其美也。”他还引二程之言证成自己的观点:“程子曰:‘此子贡闻夫子之至论而叹美之言也。’”子贡也是由“见闻之知”不断“上达”,终于领会并欣赏儒门“德性之知”的高深。

虽然我们在《论语》文本中并没有看到孔子系统、深入地论述“性与天道”的问题,但这丝毫不影响孔子的伟大。《论语》文本本身就是一个可随时代推进而不断开掘的知识富矿与文化富源,由此,我们可以真切地、同情地去了解孔子,了解儒家,了解那个“礼崩乐坏”而又“异说蜂起”的时代。

参考文献:

- [1] [美]顾立雅.孔子与中国之道[M].高专诚,译.郑州:大象出版社,2004.
- [2] 杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,1980.86-87.
- [3] 冯友兰.三松堂全集(第十一卷)[M].郑州:河南人民出版社,2001.140-141.
- [4] [明]顾炎武.日知录集释[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2006.399-400.

(责任编辑:卢圣泉)

Phenomenological Reduction on the Rationalizing the Topic of "Nature and Rules"

——Circle round Metaphysics Discuss between Confucius and Tzu-gong

HUANG Dun-bing

(Hubei University of Economics, Wuhan Hubei 430205, China)

Abstract: There is much space between speech and its interpretation. Tzu-gong "can hear of Master's essays", but "can not hear of Master's speeches on nature and rules". There are many discusses on such Tzu-gonglizing puzzle. But if we introduce phenomenological reduction to try to rationalize the topic of "Nature and Rules", more meaningful results should come up. The reasons why Tzu-gong "can not hear" are that Confucius' unique methods, Tzu-gong's later study, his own nature, etc.

Key words: LUN YU; Confucius; Tzu-gong; speech; interpretation