

源古流新：先秦诸子互见文献的文本再造与溯源

——以《孔子论欹器》和《金人铭》为中心

高思莉 马世年

摘要：先秦诸子互见文献是诸子根据现实需要对既有文献进行再加工的结果，通过文献互见关系，我们可以进一步发现先秦诸子文献“源古流新”“虽亡犹存”“存而待识”的特殊状态，探寻诸子互见文献与诸子学派的互动关系。《孔子论欹器》和《金人铭》是先秦诸子文献中颇具代表性的互见文献，前者属于典型的同源互见文献，后者则属于典型的多源互见文献。从《孔子论欹器》的互见文献谱系可以看到，《荀子》中的文本保持了文献的早期面貌，《说苑》中的文本保留了亡佚已久的《子夏易传》部分文本，由此可以发现韩婴之学早期口耳相传的特点给写本文献留下的烙印。从《金人铭》的多源互见文献谱系可以发现，《说苑》并非《金人铭》的源头文献，其文本具有缀合晚出的特点，但其中留存了一些古老文献，这表明可能有一个早期祖本的《金人铭》。从战国早期到汉武帝时期，儒道互鉴经历了三个不同阶段，《说苑·金人铭》的文本体现出诸子互鉴发展到儒强道弱阶段的特征，这是其在汉代成篇的证据。

关键词：先秦诸子；互见文献；《孔子论欹器》；《金人铭》

中图分类号：I206 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2024)11-0160-09

一、先秦诸子互见文献的理论建构

文献互见是指两种或以上文献存在文字、取意相同或相近之处。古人已注意到先秦典籍的文献互见现象，并取得了一定的研究成果^①。新文化运动以来，文献互见法成为一种通用学术方法，古史辨派借助互见文献，认为大多数先秦诸子典籍出于后人伪造。1949年以来，借助新出土文献与传世文献的互见研究，学界开始重新审视诸子文献价值，先秦学术得以“走出疑古时代”。

互见文献是诸子面对现实需要对既有文献再加工的结果，诸子互见文献的生成往往与当时的重大

政治事件存在互动关系。田氏代齐、子之受燕，在君臣易位之际，上古时期的禅让制如何施行成为诸子讨论的热门话题，催生了大量关于尧让舜、舜让禹的互见文献。当战国七雄完成对周边小国的兼并将统一天下作为目标时，诸子宣扬先王之政的重点已不再是天命和文德，大量关于先王先圣如何凭借一隅之地一统天下的故事开始重出互见。在“天子失官，学在四夷”的背景下，新兴的士阶层掌握了典籍编纂与阐释的权利，“各为其欲，以自为方”^[1]，催生了大量互见文献。与巫史不同，士阶层对三代典籍的利用以存续道统、救世教人为主，著述目的从“古人言公”向“今人言私”转变。到了战国中后期，面对百家争鸣的局面，三代典籍无法满足诸子的论

收稿日期：2024-06-10

基金项目：国家社会科学基金项目“先秦诸子互见文献整理与研究”（23XZW002）。

作者简介：高思莉，女，文学博士，西安电子科技大学人文学院副教授（陕西西安 710126）。马世年，男，西北师范大学文学院教授、博士生导师（甘肃兰州 730070）。

难需求,诸子以“吾以己言言之”的方式对三代文献进行更大规模改写。在这种背景下,先秦诸子通过征引、抄撮、异读等方式产生了一批同源互见文献,通过嫁接、割裂、拼贴等方式产生了一批多源互见文献,通过戏拟、仿作、增益等方式产生了一批层累互见文献。此外,因为文献流传过程中的脱简、错简、误读等,产生了一批失控互见文献。同源互见、多源互见、层累互见、失控互见是先秦诸子互见文献的四种基本类型,其中同源互见和多源互见是主要类型,也是层累互见和失控互见文献的表现形式。

《孔子论欹器》和《金人铭》是先秦诸子中颇具代表性的两则互见文献,古今学者围绕二者的真伪聚讼不断,莫衷一是。通过文献互见关系,我们或许可以改变非真即伪的对立观念,澄清真伪掺混的模糊认识,进一步发现先秦诸子文献“源古流新”“虽亡犹存”“存而待识”的特殊状态,探寻先秦诸子文献生成与流变的轨迹。

二、同源互见文献视野下 《孔子论欹器》的文本再造与溯源

同源互见文献是指文献最早源出一处,在流传过程中因传抄、改写出现了多种文本内容相近又不完全相同,并存在实质性异文的文献。同源互见文献有两个显著特点:一是文献可追溯至相对确定的源头,即相关文献能够追溯源出同一故事或源出同一文献,这是断定构成同源互见文献的重要前提;二是同源互见文献之间并不完全一致,而是存在实质性异文,即同源互见文献之间的不同并非因传抄讹误产生的,而是有明显人为改写的痕迹。

建立同源互见文献谱系,既可以帮助我们“从‘异’的角度探析文献改写背后隐藏的诸子争鸣,也可以从‘同’的角度追溯原始文献的面貌,探寻诸子之间的相互借鉴。比如,《韩非子·内储说上》并载两则孔子与子贡关于“殷法刑弃灰”的求学问对,两者一前一后紧密相连。前一则隐含“性恶论”的观念预设,以百姓会因“弃灰”这种微不足道的小事发生激烈争执,最终导致“三族相残”的惨重恶果,其中尽管也说到“使人行之所易而无离所恶”^[2]的“治之道”,但重点显然在强调重刑去恶以及刑与治的关系,与孙氏之儒“治则刑重”“犯治之罪固重”^[3]以及“性恶论”的主张相似;后一则强调治民之要是简单易施,没有了“三族相残”的内容,这与子张之儒主张简礼约文,“祭思敬,丧思哀,其可已

矣”^[4]的观念相似。两则文献为了表明二者文本的差异,文中特别以“一曰”的方式引起另一则材料。可见,这两则文献是典型的同源互见文献,其原始面貌很可能是一篇《论语》类的佚文,以不同面貌在儒家内部不同学派中流传,前者可能是荀子一派的记载,后者可能是子张一派的记载^[5]。两处互见文献的相同之处,让我们推测二者最早是源出一处的;而其相异之处,又让我们看到在孔子教习初代弟子时,弟子们对孔子言论的理解已产生歧异,孔子故去之后“儒分为八”,盖肇始于此。

1. 立足同源互见文献,发现流传文献的古老原貌

《荀子》《韩诗外传》《淮南子》《孔子家语》《说苑》中存在《孔子论欹器》的同源互见文献。五处文献中《淮南子·道应训》的文本较为特殊,其故事发生地和《荀子·宥坐》《孔子家语》相同,问对模式与《韩诗外传》《说苑·敬慎》相同,文本存在人为改写痕迹,子路被替换为子贡,在孔子的评论之后又加入了《老子》第十五章的内容。由此可以推断,《淮南子·道应训》可能是一篇在儒家文献基础上层累道家思想而来的层累互见文献,显示出浓厚的抑儒崇道倾向,与其他四则文献具有同源互见的关系,故而推断其成篇时间最晚,甚至晚于《说苑》采录的版本。因此,我们排除这一特殊文本,将剩下的四种文献的同源互见情况列表如下,见表1。

这四种文献可以分成两组:第一组是《荀子·宥坐》和《孔子家语》,故事发生地为鲁桓公庙,问对模式是一问一答;第二组是《韩诗外传》和《说苑·敬慎》,故事发生地为周庙,问对模式是两问两答。根据文本与结构的相似性,我们可以判定《荀子·宥坐》和《孔子家语》是一组同源互见文献,《韩诗外传》和《说苑·敬慎》是一组同源互见文献。那么,这四处同源互见文献哪一个的面貌更为古老呢?

从表1可以看出,这两组互见文献存在一个矛盾点,即故事发生地究竟是鲁桓公庙还是周庙。古人多因《晋书·杜预传》所载“周庙欹器,至汉东京犹在御坐。汉末丧乱,不复存,形制遂绝”^[6]而否定《荀子·宥坐》和《孔子家语·三恕》中“鲁桓公之庙”的说法,再加上王应麟的推波助澜^②，“周庙说”几成定谳。笔者认为其实不然:第一,从文史互证角度看,《史记》载有“孔子适周”时轻车简从,仅有“一乘车,两马,一竖子俱”^[7]1909,《孔子家语》又云“敬叔与俱至周”^[8],那么《史记》中所载随孔子入周的竖子或为南宫敬叔。因此,如果故事发生在周庙,与孔子发生问对的既不可能是子路,也不可能是子贡,

而应该是南宫敬叔更合乎逻辑,故而发生地为“鲁桓公之庙”的《荀子·宥坐》《孔子家语·三恕》可能更加接近文本的原貌。第二,从成书时间看,《韩诗外传》托名源出于子夏,一直都是口耳相传,直到汉代才被写定,而《孔子家语》古往今来不乏质疑之声,《说苑》又抄撮众多古籍,其中有不少刘向臆增的痕迹。相较而言,四处文献中,《荀子》成书时间最早,是一部可信的先秦著作,因而《荀子·宥坐》本可能

更加接近《孔子论欹器》文本的早期原貌。第三,一般认为文本附益是文献流传过程中普遍存在的现象,在这两组同源互见文献中,两问两答模式存在于《淮南子》《韩诗外传》《说苑》这些汉代成书的文献,故而两问两答模式可能是在一问一答模式上附益而来。通过以上论述可以推断,这四处同源互见文献中,《荀子·宥坐》更加接近古老文本的原貌,当是《孔子论欹器》文本的早期源头之一。

表1 《孔子论欹器》同源互见文献分析表

《荀子·宥坐》	《孔子家语·三恕》	《韩诗外传》	《说苑·敬慎》
孔子观于鲁桓公之庙,有欹器焉。	孔子观于鲁桓公之庙,有欹器焉。	孔子观于周庙,有欹器焉。	孔子观于周庙,而有欹器焉。
孔子问于守庙者曰:“此为何器?”	夫子问于守庙者曰:“此谓何器?”	孔子问于守庙者曰:“此谓何器也?”	孔子问守庙者曰:“此为何器?”
守庙者曰:“此盖为宥坐之器。”	对曰:“此盖为宥坐之器。”	对曰:“此盖为宥座之器。”	对曰:“盖为右坐之器。”
孔子曰:“吾闻宥坐之器者,虚则欹,中则正,满则覆。”	孔子曰:“吾闻宥坐之器,虚则欹,中则正,满则覆。明君以为至诚,故常置之于坐侧。”	孔子曰:“吾闻宥座之器,满则覆,虚则欹,中则正,有之乎?”对曰:“然。”	孔子曰:“吾闻右坐之器,满则覆,虚则欹,中则正,有之乎?”对曰:“然。”
孔子顾谓弟子曰:“注水焉!”	顾谓弟子曰:“试注水焉!”	孔子使子路取水试之,	孔子使子路取水而试之,
弟子挹水而注之,中而正,满而覆,虚而欹。	乃注之水,中则正,满则覆。	满则覆,中则正,虚则欹。	满则覆,中则正,虚则欹。
孔子喟然而叹曰:“吁!恶有满而不覆者哉!”	夫子喟然叹曰:“呜呼!夫物恶有满而不覆哉?”	孔子喟然而叹曰:“呜呼!恶有满而不覆者哉!”	孔子喟然叹曰:“呜呼!恶有满而不覆者哉!”
子路曰:“敢问持满有道乎?”	子路进曰:“敢问持满有道乎?”	子路曰:“敢问持满有道乎?” 孔子曰:“持满之道,抑而损之。” 子路曰:“损之有道乎?”	子路曰:“敢问持满有道乎?” 孔子曰:“持满之道,挹而损之。” 子路曰:“损之有道乎?”
孔子曰:“聪明圣知,守之以愚;功被天下,守之以让;勇力抚世,守之以怯;富有四海,守之以谦。此所谓挹而损之道也。”	子曰:“聪明睿智,守之以愚;功被天下,守之以让;勇力振世,守之以怯;富有四海,守之以谦。此所谓损之又损之道也。”	孔子曰:“德行宽裕者,守之以恭。土地广大者,守之以俭。禄位尊盛者,守之以卑。人众兵强者,守之以畏。聪明睿智者,守之以愚。博闻强记者,守之以浅。夫是之谓抑而损之。”	孔子曰:“高而能下,满而能虚,富而能俭,贵而能卑,智而能愚,勇而能怯,辩而能讷,博而能浅,明而能暗;是谓损而不极,能行此道,唯至德者及之。”
		诗曰:“汤降不迟,圣敬日跻。”	易曰:“不损而益之,故损;自损而终故益。”

2. 立足同源互见文献,追溯文本源出

王俭《七志》引刘向《七略》云:“《易传》子夏韩氏婴也。”^[9]²⁴但班固在编纂《汉书·艺文志》时并没有收录《子夏易传》。由此,关于韩婴与《子夏易传》是怎样的关系,《子夏易传》真伪如何,成为先秦文献领域聚讼争鸣的公案。刘知几、司马贞认为《子夏易传》不见于《汉书·艺文志》,至梁阮孝绪《七录》始有著录,或云韩婴作,或云丁宽作,怀疑其并非子夏所作。清人马国翰认为《子夏易传》的作者既非子夏,也非韩婴,该书由唐人张弧伪撰。臧辅不求甚解,径直将《七略》记载理解成韩婴字子夏。如果我们从《说苑》和《韩诗外传》中《孔子论欹器》互见文献的差异进一步探寻,可以发现古本《子夏

易传》部分文本可能被保存至今。

同源互见文献引经部分的异文,昭示其文本各有源出。《说苑》和《韩诗外传》本《孔子论欹器》最后两段文本有较大出入,《韩诗外传》中倒数第二句“孔子曰”的内容并不见于其他四处互见文献,这段“孔子曰”文本可能是因为错简被误抄至此,属于一则失控互见文献。这段文字与紧跟《韩诗外传·孔子论欹器》之后的第三十一章《成王封伯禽于鲁》中周公戒伯禽的内容基本相同:

吾闻德行宽裕,守之以恭者,荣。土地广大,守之以俭者,安。禄位尊盛,守之以卑者,贵。人众兵强,守之以畏者,胜。聪明睿智,守之以愚者,哲。博闻强记,守之以浅者,

智。^{[10]111}

除去这段失控互见文献,《韩诗外传》《说苑·敬慎》中《孔子论欹器》的实质性异文仅有最后一句,这处不同昭示了两处文本各自的性质。《韩诗外传》引《诗经·商颂·长发》,将“孔子论欹器”作为对诗文“汤降不迟,圣敬日跻”^{[10]111}的阐释,这是证明其文本出自诗传的显著特点;而《说苑·敬慎》将《孔子论欹器》的内容作为对《易传》“不损而益之,故损;自损而终,故益”^{[11]243}的阐释,表明其文本出自某本易传^③。虽然今本《易传》无此句,但我们从其内容讲论损益之道可以推测,此句或出自一篇亡佚的《损卦》或《益卦》之传。

《说苑》中与《孔子论欹器》关联的《子夏问易于孔子》或同出自某本易传的《损》《益》两卦。《说苑·敬慎》中与《孔子论欹器》相邻的上一节为《子夏问易于孔子》,二者在文本内容上紧密关联,两个相邻的篇章正好是在讲释《易经》中相邻的《损》《益》二卦。在《易经》中,《损》《益》两卦正为前后关联之章节,分列四十一卦与四十二卦。而《子夏问易于孔子》与《孔子论欹器》在《说苑》中也为相邻的两章,同样也是讲释《损》《益》二卦的内容。《子夏问易于孔子》开篇云:“孔子读《易》至于‘损益’。”^{[11]241},《孔子论欹器》篇末云:“《易》曰:‘不损而益之,故损,自损而终故益。’”^{[11]243}二者可谓一呼一应,构成一个完整解读《损》《益》二卦的经传体系。此外,孔子与其弟子的求学问对是儒家典籍成篇的一种典型模式,《说苑》中这两个相邻篇章问对的主人公分别是孔子与子夏、孔子与子路,说明两篇文本的作者都将故事发生的背景设定在孔子教习初代弟子之时,使得两处文献具备相同的故事背景。《子夏问易于孔子》与《孔子论欹器》在章节、内容、背景上如此紧密的关系使得我们有理由猜测两处文本在源头文献中可能也是两个相邻的章节,或同出自某种已经亡佚的易传。

《说苑》中有不少兼引《诗》《易》的内容,比如《说苑·君道》中有“陈灵公行僻而言失”^{[11]3},《说苑·建本》中有“孔子曰君子务本,本立而道生”^{[11]56},《说苑·敬慎》中有“成王封周公”^{[11]240}。它们与《孔子论欹器》有诸多相似之处,都符合战国中前期阐释典籍“传前经后”的典型结构^[5],表明其源头文献的古老面貌。但是,这些文献在末尾引经部分既引《诗》又引《易》,这与先秦时期一篇文献中很少同时兼论《诗》《易》两部元典的常例不同,故而我们推测,这些文本可能是刘向从

同一个学派的《诗》论和《易》论两部作品中分别抄录而来的。或许因为这些文献出自同一学派,经传部分高度相似,所以刘向在抄录之时将文本相似的经传部分予以合并省略,分别保留了引《诗》和引《易》的引经部分。《诗》和《易》在先秦时期被认为是具有浓厚儒家色彩的典籍,而这些兼引《诗》《易》的作品中不乏历代圣王、孔子及其弟子子夏等人的身影。因此,这些文本可能是出自一个以兼修《诗》《易》为长并且宣称学脉源出于子夏的儒家学派。

论及儒家以兼修《诗》《易》为长且标榜学脉源出于子夏者,汉初莫若韩婴。韩婴不仅是韩氏诗学的集大成者,同时也是一位著名的易学家,《汉书·儒林传》记载:“韩生亦以《易》受人。”^{[12]3613}《说苑》中这些同源互见文献,经传部分高度相似,而引经时兼论《诗》《易》,十分符合韩婴之学《诗》《易》兼修的特征。这些作品的经传部分高度相似,只在引经的部分稍作调整就能衍生出诗学和易学两门不同学问,无疑能够极大减少传习者的记诵压力,也符合韩婴之学早期口耳相传的特点。在此基础上,我们可进一步推论,韩婴所传授的《易传》与《诗传》文本存在大量同源互见文献,集中表现在二者的经传部分高度相似,引经的部分略有差异。韩婴之学源出三晋,三晋儒学又深受子夏西河讲学影响,从《韩诗外传》可见韩婴诗学多次托名子夏。《汉书·儒林传》云韩婴“推易意而为之传”^{[12]3613},说明班固可能已经怀疑韩婴所传《易传》是其“推易意”而来,有托名之嫌。为了正本清源,他将韩婴所传《子夏易传》更名为《韩氏易传》,即《汉书·艺文志》载《易传》有“《韩氏》二篇。名婴”^{[12]1703}。这或许可以为《汉书·艺文志》未收《子夏易传》提供一种合理解释。

三、多源互见文献视野下 《金人铭》的文本再造与溯源

从概念上看,多源互见文献的文本各自有其源出,但在流传过程中,有人将这些各有源出的文献按照既定主旨重新改写、调换、缀合而形成一种新文本。从方法上看,和后世集句诗一样,先秦诸子创造多源互见文献是一种较为简单、高效的文本再造方法。在先秦时期,诸子通过博闻强记,将主旨相关联的文本搜集整理起来,按照一定的思路改写、缀合就能很快形成一篇质量颇高的新文献。从特点上看,多源互见文献由于其文本来源的多元性,文本结构和文本内容十分驳杂,在过去的文献辨伪工作中,极

易因忽视多源文献互见关系而产生误判,有的以其中某一两种文本与其他晚出文献的互见关系为证,判定原作为伪作;有的还用同样的方法发现其中文本与早期文献的互见关系,判定原作真假掺混。互见文献研究方法的引入,可以帮助我们跳出真假对

立的定式思维,改变真伪掺杂的模糊认识,从文献本身的渊源关系入手,通过对多源头文献的产生以及最终完成缀合的历时性研究对文献进行重新解读。

刘向《说苑·敬慎》中所载《金人铭》是一则典型的多源互见文献,其具体文献谱系详见表2。

表2 《金人铭》多源互见文献谱系分析表

编号	《说苑·金人铭》	多源头互见文献
1	孔子之周,观于太庙。	《孔子家语》:“孔子观周,遂入太祖后稷之庙。” 《儒家者言》第八章:“于太庙右陛之前有铜。” 阜阳双古堆一号木牍:“孔子=之周观太庙”
2	右陛之前,有金人焉,三缄其口,而铭其背曰:“古之慎言人也。戒之哉!戒之哉!无多言,多言多败;无多事,多事多患。”	《马王堆帛书·二三子问》:“《易》曰:‘括囊,无咎无誉。’孔子曰:‘此言箴小人之口也。小人多言,多过多事,多患。’” 《儒家者言》第八章:“口其口如,铭其背,之为人也多,言多过多事多患也。” 《意林》引《太公金匮》:“武王问:‘五帝之戒可得闻乎?’太公曰:‘黄帝云,予在民上,摇摇恐夕不至朝,故金人三缄其口,慎言语也。’”
3	安乐必戒,无行所悔。	《大戴礼记·武王践阼》引《席铭》曰:“安乐必敬,无行可悔。”
4	勿谓何伤,其祸将长;勿谓何害,其祸将大;勿谓何残,其祸将然;勿谓莫闻,天妖伺人。	《大戴礼记·武王践阼》引《楹铭》曰:“毋曰胡残,其祸将然;毋曰胡害,其祸将大;毋曰胡伤,其祸将长。”
5	炎炎不灭,炎炎奈何;涓涓不壅,将成江河;	《六韬·文韬》:“涓涓不塞,将为江河;炎炎不救,炎炎奈何。” 《新书·审微》:“《语》曰:‘焰焰弗灭,炎炎奈何;萌芽不伐,且折斧柯。’”
6	绵绵不绝,将成网罗;青青不伐,将寻斧柯。	《逸周书·和寤解》:“绵绵不绝,蔓蔓奈何?豪末不掇,将成斧柯。” 《战国策·魏策》:“《周书》曰:‘绵绵不绝,纍纍奈何。毫毛不拔,将成斧柯。’” 《六韬·文韬》:“两叶不去,将用斧柯。” 《新书·审微》:“《语》曰:‘焰焰弗灭,炎炎奈何;萌芽不伐,且折斧柯。’”
7	诚不能慎之,祸之根也;曰是何伤,祸之门也。	《吴越春秋·勾践入臣外传》:“夫吉者,凶之门。福者,祸之根。”
8	强梁者不得其死,好胜者必遇其敌,	《老子》四十二章:“人之所教,我亦教之;强梁者不得其死,吾将以为教父。” 《文子·上德》:“故勇武以强梁死,辩士以智能困。” 《文子·九守·守弱》:“强梁者死”。
9	盗怨主人,民害其贵。	《左传·成公十五年》:“盗憎主人,民恶其上。”
10	君子知天下之不可盖也,故后之、下之,使人慕之,	《老子》第七章:“是以圣人后其身而身先,外其身而身存。” 《老子》第六十六章:“是以圣人欲上人,必以言下之;欲先人,必以身后之。”
11	执雌持下,	《老子》第二十八章:“知其雄,守其雌。”
12	莫能与之争者。	《老子》第六十六章:“以其不争,故天下莫与之争。”
13	人皆趋彼,我独守此;众人惑惑,我独不徙;内藏我知,不与人论技;我虽尊高,人莫我害。	《庄子·天下》:“人皆取先,己独取后,曰受天下之垢;人皆取实,己独取虚,无藏也故有余,岿然于咎。……人皆求福,己独曲全。”
14	夫江河长百谷者,以其卑下也。	《老子》第六十六章:“江海所以能为百谷王,以其善下之,故能为百谷王。”
15	天道无亲,常与善人。	《老子》第七十九章:“天道无亲,常与善人。”

传统观点中,一种认为《金人铭》的作者为黄帝,依据是《意林》《艺文类聚》《太平御览》等唐宋类书征引《太公金匮》中武王与吕尚关于“五帝之戒”的问对有吕尚援引黄帝语;另一种认为《金人铭》的作者为吕尚,如罗泌《路史》:“世谓太公作《金人》。”^[13]立足多源互见文献谱系,我们可以发现之所以会出现作者的争议,本质上是对《金人铭》究竟是太公自述还是转述黄帝原话的认识不同。

《意林》引《太公金匮》云:

武王问:“五帝之戒可得闻乎?”太公曰:

“黄帝云:予在民上,摇摇恐夕不至朝,故金人三缄其口,慎言语也。尧居民上,振振如临深渊。舜居民上,兢兢如履薄冰。禹居民上,慄慄如恐不满。汤居民上,翼翼惧不敢息。”^[14]

从文本结构看,太公问对的内容除了“金人三缄其口,慎言语也”这句,其余全是“X在(居)民上,XX恐(如)XXX”的句式。这句“金人三缄其口,慎言语也”显得十分突兀,如果删掉此句,不仅不会改变文本的主旨,反而会让整段文字更加规整。古人对“金人三缄其口,慎言语也”之句也存在疑惑,《群

书治要》与《后汉书》章怀注在引述此段文字时,均将其删略^④。如果将这句话视为太公的插入语,便很容易将《金人铭》归为太公所作;如果将其视为太公转述黄帝的原话,那么就自然地得出《金人铭》为黄帝所作。但事实上,这两种可能都不存在,这句话只是因错简被误抄至此的文字。

1. 立足多源互见文献,开展文本还原

《说苑》中的《金人铭》并非源头文献,而是在古本《金人铭》基础上杂取多源头文献拼合而来,其中可能保留了古本《金人铭》的一些内容。郑良树先生指出“古籍由繁删简易、由简增繁难”是“通例”^[15],并据此认为“《金人铭》的时代应该在《语》及《席》等之前”,“在春秋之季”^[15],进而提出《语》《席》等互见文献是“据完整的《金人铭》加以省略、拼凑”^[15]而成的。笔者认为,郑良树先生描述的文献生成规律以及将《说苑·金人铭》视为源头文献的观点,值得仔细推敲。主要原因如下。

一方面,文献的生成的确存在“由繁删简”“由简增繁”两条路线,但如何取舍在于作者需求,并无难易之分。比如,《商君书·更法》与《战国策·赵武灵王平昼闲居》存在同源互见现象,前者极有可能是在后者文本基础上删繁就简、改弦更张而来,《更法》篇的作者似乎已经认识到简古文风更加符合商鞅时代的特征。《楚王失弓》则是经过多次层累而来的,其中《孔子家语》存录的版本最古,古本《楚王失弓》先后有《吕氏春秋》《公孙龙子》等多条不同的层累路线,文本逐渐由简至繁。特别是《公孙龙子》层累文本夸饰繁复,有浓厚的战国策士之风。就《说苑·金人铭》而言,“人皆趋彼”一句三十余字与《庄子·天下》篇存在同源互见关系,相较之下《说苑·金人铭》文辞简略,而《庄子·天下》文辞繁复。按照郑良树先生提出的理论推论,战国中后期的《庄子·天下》又成书在他认为春秋时期已经成篇的完本《金人铭》之前,这明显存在矛盾。

另一方面,借助多源互见文献分析可以发现,《说苑·金人铭》可能晚出,但其中却有古本《金人铭》的身影。《说苑·金人铭》与儒家的《荀子》《儒家者言》《韩诗外传》《大戴礼记》《阜阳一号汉简》《逸周书》存在五处互见,与道家的《老子》《文子》《庄子》《马王堆帛书》存在九处互见,与兵家的《太公兵法》《太公金匱》存在两处互见,与史书《左传》《战国策》《吴越春秋》存在三处互见,来自多个源头的互见文献占《说苑·金人铭》文本的九成左右。出现这种现象可能有两种原因:一种如郑良树先生

所言,其他各处的互见文献都是“据完整的《金人铭》加以省略、拼凑”而成的;另一种是好事者整合拼凑这些文献缀合而成《说苑·金人铭》。然而,这些多源互见文献各有其源,并无一篇言明来自《金人铭》。比如,《逸周书·和寤解》与《战国策》苏秦引《周书》差别极小,高度同源,说明战国时代苏秦读到的《周书》的相关内容可能就是《逸周书·和寤解》;同样,“安乐必戒,无行所悔”见诸《大戴礼记·武王践阼》引《席铭》,“勿谓何伤”句约二十字见诸《大戴礼记·武王践阼》引《楹铭》,这些作品都有清晰的文献源头。

在多源互见文献关系中,我们可以对《说苑·金人铭》的文本性质和价值有更加充分的认识。其中“绵绵不绝,将成网罗;青青不伐,将寻斧柯”^{[11]258}这句有四处互见文献,分别是《逸周书·和寤解》、《战国策·魏策》苏秦引《周书》、《太公兵法》引《黄帝语》、贾谊《新书·审微》引《语》。据《和寤解》,此句为周武王伐商途中训诫邵公奭、毕公高之语,这意味着该文本的形成时间可上溯至西周初期,作者为周武王。无独有偶,“安乐必戒,无行所悔”“勿谓何伤,其祸将长”^{[11]258}也与《大戴礼记》收录的周武王《席铭》《楹铭》存在互见关系,这将两处文本的源出指向了周武王。值得注意的是,《金人铭》文本的另一个源头《太公金匱》或亡于唐宋之际,如今仅有辑佚所得残篇,但残篇之中同样保留不少武王所作器物之铭。因此,我们有理由推测,《太公金匱》中周武王与太公问对中乱入的“故金人三缄其口,慎言语也”可能是一支内容属于古本《金人铭》的错简。再结合出土文献中关于《金人铭》的互见文献,或可说明在战国甚至更早时代有一篇古本《金人铭》,它是《说苑·金人铭》的早期雏形。

2. 立足多源互见文献,考察成篇时间

结合诸子思想互鉴的历史发展阶段,可以推测《说苑·金人铭》是汉人在古本《金人铭》的基础上杂取诸子作品缀合而成。《说苑·金人铭》具有驳杂的多源互见文献来源,与《老子》《文子》《庄子》存在七处互见文献,带有浓厚的道家色彩,只有文本最后孔子对弟子“此言虽鄙,而中事情”^{[11]259}的教诲,才表达出贬低道家、拥护儒家的主旨。由此可以推测,《说苑·金人铭》的作者可能生活在一个儒家已经拥有比道家更大话语权的时代,但大量使用《老子》《文子》《庄子》的文本,则说明其尚不能脱离道家而独立表达,这种情况暗示着《说苑·金人铭》可能是诸子互鉴发展到儒强道弱阶段的产物。

从战国到西汉,诸子互鉴大致经历了以下三个阶段。

第一个阶段是战国早期至战国中期,此时诸子争鸣观点针锋相对,诸子互鉴表现为普遍用儒家学说补充完善自家学说。先秦诸子争鸣始于儒墨之争,《墨子》中的《非乐》《非命》《非儒》对儒家礼乐、天命等观念逐条批驳,《墨子》中保存的不少儒墨论战的文献,均以墨家赢儒家输为结局。同样,儒家后学也对墨家进行了猛烈回击,《孟子》对墨家兼爱、薄葬以及禅让思想等进行了犀利批驳。相较而言,儒墨互鉴则显得十分隐晦。郭店楚简《唐虞之道》可以看作墨家借鉴儒家学说的一种方式^⑤。顾颉刚先生曾提出禅让传说起于墨家^[16],而《唐虞之道》鼓吹的正是墨家主张的“让贤禅让说”。与传统墨家不同,《唐虞之道》描述的接受禅让的贤者却是一副儒家面貌,认为尧能成为天子是因为“圣以遇命,仁以逢时”^[17],这是典型的儒家“天命观”,而不是墨家的“非命论”。又如,舜能被尧选为禅让对象是因为他“甚孝”“甚忠”“甚君”,俨然一副儒家圣王的形象,这与墨家主张贤者应“厚乎德行,辩乎言谈,博乎道术”“举公义,辟私怨”^{[18]66-67}“不党父兄,不偏贵富,不嬖颜色”^{[18]74}的理念大相径庭。

第二个阶段是战国中期至战国末期,诸子通过发掘彼此学说的相通之处弥合争端,体现出诸子争鸣与互鉴相融合的特征。比如《史记·商君列传》记载商鞅游说秦孝公之事,商鞅首次见秦孝公时所言的“帝道”即五帝之道,可能包含了黄老之学的黄帝之言以及墨家主张的“夏政”;再见孝公时所言的“王道”即文武周公之道,可能包含了儒家学说;三见孝公时所言的“霸道”,可能包含了道家和法家的主张。商鞅的幕僚尸子一般被视为杂家的源头,而商鞅游说秦孝公时兼用了黄老、道家、墨家、儒家、法家思想,开诸子思想兼容并蓄之风,远在稷下学之前。诸子有时把儒家的先师孔子打扮成为自己学说的拥护者,以此来瓦解对方的攻讦。这实质上是找到两派学说的共通之处,以求同存异的方式实现学说互鉴,这种做法最早见于儒家与名家的争鸣。《公孙龙子》载有孔穿与公孙龙子的问对,公孙龙子以“楚王失弓”中孔子所发感慨提出“夫是仲尼异楚人于所谓人,而非龙异白马于所谓马,悖”^[19]的观点,就是用儒家先师孔子是“白马非马”论的支持者来反驳孔穿。这种看似充满悖论色彩的诡辩,实际上昭示着诸子已经意识到要通过寻找彼此学说的共通之处来弥合争端,这为诞生于不同地域和不同文化背景的先秦诸子思想融合找到了一种适用途径。

当互鉴成为诸子争鸣的方式和归宿,秦汉诸子思想得以继续发展,催生了杂糅诸家的《吕氏春秋》、兼蓄儒法的秦刻石,以及汉初黄老与儒法的融和互通。班固在回望这段历史进程时,极为精辟地总结为诸子百家“其言虽殊,辟犹水火,相灭亦相生也。仁之与义,敬之与和,相反而皆相成也”^{[9]176}。

第三个阶段是战国末期至武帝时期。儒道争鸣互鉴成为主流,由道强儒弱、兼采诸说转变为儒强道弱、兼采诸说。战国末期,在七雄变法改制的浪潮之中,儒道两家已不如法家显赫,于是便开启了各自与法家思想的融合。道家与法家融合,产生了主张“法、术、势”合一的新法家;儒家与法家融合,先后产生了孟子王道思想和荀子礼法并施的主张。但由于缺乏强烈的现实需求,儒道两家的融合并不像儒法思想的融合那样如胶似漆,这一情况直到汉初黄老之学的崛起才得到根本改变。汉初,陆贾《新语》、贾谊《新书》已经显现出浓厚的儒道互鉴的风向。陆贾《新语》既道尧舜、仁义,又道刚柔、无为,最有特色的当属《无为》。“无为”是道家思想的核心要旨,《无为》开篇即云:“道莫大于无为,行莫大于谨敬。”^{[20]59}但紧跟其后所举无为而治的例子,却是儒家的先王先圣:“昔舜治天下也,弹五弦之琴,歌南风之诗……周公制作礼乐,郊天地,望山川。”^{[20]59}贾谊《新书·道德说》中的道德并论是典型的道家思想,但文中在论及如何通过学习获得德和道时,却转向了儒家典籍:“书者,著德之理于竹帛而陈之令人观焉,以著所从事。……《书》《诗》《易》《春秋》《礼》五者之道备,则合于德矣。”^[21]在后世儒学确立学统地位时,陆贾、贾谊二人通常被视为儒家人士,班固《汉书·艺文志》儒家类列有“《陆贾》二十三篇”^{[9]113}。刘歆对贾谊也有高度赞誉,认为“汉朝之儒,唯贾生而已”^{[12]1969}。但他们的作品呈现出道强儒弱的态势,仍以道家思想为主体,儒家作为被汲取的对象处于从属地位。他们宣扬儒家思想价值的努力没有白费,儒学逐渐获得汉朝统治者的认同,在思想和政治领域的地位逐渐抬升。这种改变体现在《淮南子》,其中一些篇目已经显现出儒道并重的特点。《淮南子·道应训》中的《孔子论欹器》在大量的孔子评论之后,又加入了《老子》第十五章的内容。《淮南子·俶真训》云:“以道为竿,以德为纶,礼乐为钩,仁义为饵。”^{[22]108}这里有意将道家的“道德”和儒家的“礼乐”“仁义”兼容并包。《淮南子·泰族训》既引道家列子“使天地三年而成一叶,则万物之有叶者寡矣”^{[22]1377},又引《小雅·

伐木》“神之听之,终和且平”^{[23]224}和《大雅·抑》“神之格思,不可度思,矧可射思”^{[23]434},从儒道两家共通之处入手,阐释人君要秉轴持钧、抓大放小,彰显出作者儒道兼修的立场。高诱已注意到《淮南子》儒道并重的特点,在总论其书主旨时,称其“讲论道德、总统仁义”“出入经道”,并明确地指出儒家人士“诸儒大山、小山之徒”^{[22]5}参与了《淮南子》的编纂。儒道并重董仲舒这里被打破,他向来被认为是汉代新儒学的代表,也有不少学者注意到董仲舒的学说深受道家思想影响,但相较陆贾、贾谊这两位披着道家外衣的儒生,董仲舒的儒道互鉴已经转变为鲜明的儒强道弱,即道家学说被作为补充纳入儒家系统,学界对此已有充分的讨论^[24],此处不再赘言。借助多源互见文献,我们可以梳理出诸子争鸣的若干关键节点,并以此勾勒出诸子争鸣互鉴的历史发展脉络。

基于诸子思想互鉴的演进脉络,再结合《说苑·金人铭》的文本特点,我们大致可以推断其可能成篇于诸子互鉴的第三个时期。这不仅因为儒强道弱转变于此时,也因为《说苑·金人铭》的思想主旨可能与当时名学硕儒在景帝、武帝时期多次因言获罪有关。春秋战国之时,儒者以游说善辩立身,《史记·孔子世家》载:“夫儒者滑稽而不可轨法……游说乞贷,不可以为国。”^{[7]1911}孟子以善辩闻名诸侯,曾以“予岂好辩哉?予不得已也”^[25]为自己开脱。但在后来的封建统治中,儒家以善辩立身的风气急转直下。叔孙通在被秦二世问及陈胜吴广事时,就面临一次祸从口出的危机。景帝时期,百家争鸣的风气开始受到禁锢。汤武究竟是弑君还是受命的问题,原本是战国诸子争鸣过的一个陈旧话题,但当辕固和黄生的辩论牵涉刘邦时,景帝便一改宽仁之态,以“言学者无言汤武受命,不为愚”^{[7]3123}终结了这个话题的讨论,“是后学者莫敢明受命放杀者”^{[7]3123}。汉武帝时期,儒者因言取祸之事发生之频、处罚之重可谓空前。建元二年(公元前139年),好黄老之言的窦太后因“魏其、武安、赵绾、王臧等务隆推儒术,贬道家言”^{[7]2843}不悦,便以“御史大夫赵绾请无奏事东宫”为借口,“罢逐赵绾、王臧等,而免丞相、太尉”^{[7]2843}。建元六年(公元前135年),董仲舒因推说辽东高庙、长陵高园殿灾,被主父偃告发,“下董仲舒吏,当死,诏赦之,于是董仲舒竟不敢复言灾异”^{[7]3128}。天汉二年(公元前99年),司马迁因为替李陵辩解,触怒了汉武帝,被定为诬罔罪名,按律当斩。也许正是在这种环

境下,以言立身的儒家开始思变,于是有学者杂取儒道两家慎言的戒语,在古本《金人铭》的基础上缀合成篇,成为《说苑·金人铭》的文本。

余 论

借助同源互见文献关系,我们从《说苑·孔子论欬器》出发,发现了《子夏易传》“虽亡犹存”的新证据,这可以为《汉书·艺文志》不收《子夏易传》找到一种合理解释。借助多源互见文献,我们发现《说苑·金人铭》是在古本《金人铭》基础上抄撮诸子文献缀合而成,其文本源古而流新。由此可见,以互见文献为线索,不仅可以揭示先秦诸子互见文献产生的历史文化背景、话语方式和意识形态功能,发现文献之间的深度联系,而且可以对先秦诸子思想的发展、演变情况进行梳理,探讨诸子互见文献与诸子学派的互动关系。

流传至今的先秦诸子作品并非成于一时一人之手,从单独成篇、编纂成书到传抄转写、散佚重辑、写定刊刻,这一过程肇始于先秦两汉,一直绵延至宋元明清。面对这种复杂的文本,引入互见文献研究方法,将文本置于客观地位,通过寻找互见关系判断文本的原始出处,分析文本缀合方法,探析文本编纂者的知识结构和主旨倾向,可以更好地揭示古书之间的关系,清晰地看到哪些文献来自诸子对既有文本的改造利用,哪些文本可能源自传抄疏漏以及人为纂乱,避免先入为主对文本进行真伪判断,从而以客观公允的态度重新审视文献的时代价值。借助互见文献,将文本置于诸子争鸣互鉴框架体系内重新审视,能够帮助我们发现诸子学说的流变线索,探寻诸子思想系统的关键节点,加深对诸子学整体样貌与结构的认知,在各家相互关联的整体性上理解先秦诸子,深化对早期中国文献与文学、文化发展之间的认知,更好地理清传统思想文化的本源根脉,实现古典学知识谱系的重构,促进传统思想资源的创造性转化与创新性发展。

注释

①西汉司马迁《太史公自序》言“厥协《六经》异传,整齐百家杂语”,“厥协”和“整齐”正是基于文献互见关系开展的。刘向《说苑》《新序》中保留了不少先秦诸子互见文献。东汉郑玄借助互见文献发现《礼记·月令》和《吕氏春秋》的渊源关系。晋代束皙注意到汲冢书与《左传》《易》的互见文献,据此推定汲冢书的性质。南朝刘勰的《文心雕龙》,唐人孔颖达的《五经正义》与柳宗元的《辨鹞冠子》、南宋洪迈的《容斋随笔》、元人郑元祐的《侨吴集》、明人宋濂的《诸子

辨》、郎瑛的《七修类稿》等均注意到诸子互见文献现象。清人借助诸子互见文献,在校勘辑佚、注疏辨伪方面取得了极大成绩。②“《论语》曰:‘孔子观于鲁桓公之庙,有欹器焉。’《韩诗外传》《说苑》皆云:‘观于周庙,有欹器焉。’《晋·杜预传》云:‘周庙欹器,至汉东京,犹在御坐。’当以周庙为是。”参见王应麟《困学纪闻》卷10,上海古籍出版社2015年版,第318页。③王应麟已经注意到这个问题,“孔子曰,‘《易》曰,“不损而益之,故损;自损而终,故益。”’今《易》无此言。”参见王应麟《困学纪闻》卷1,上海古籍出版社2015年版,第19页。④《群书治要》卷三十一引《太公阴谋》:“武王问尚父曰:‘五帝之戒可闻乎?’尚父曰:‘黄帝之时,戒曰:吾之居民上也,摇摇恐夕不至朝。尧之居民上也,振振如临深川。舜之居民上,兢兢如履薄冰。禹之居民上,慄慄恐不满日。汤之居民上,战战恐不见旦。’王曰:‘寡人今新并殷居民上,翼翼惧不敢怠。’”参见《群书治要》,商务印书馆1936年版,第527页。《后汉书·光武帝纪上》章怀注《太公金匮》曰:“黄帝居人上,惴惴若临深渊;舜居人上,矜矜如履薄冰;禹居人上,栗栗如不满日。敬胜怠则吉,义胜欲则昌,日慎一日,寿终无殃。”参见范曄《后汉书》卷一,中华书局1965年版,第26页。⑤一些学者主张《唐虞之道》是儒家文献,这实际上是注意到了文本浓厚的儒家色彩,但忽略了其主旨仍是鼓吹墨家“让贤禅让制”这一关键。墨家与儒家对待禅让制的态度完全不同,孟子禅让说强调禅让建立在儒家天命观基础之上,是“天命禅让制”,正所谓“天与贤,则与贤,天与子,则与子”(《孟子·万章》),荀子则反对“禅让制”,斥责禅让说是“世俗之为说”“浅者之传、陋者之说”(《荀子·正论》)。《唐虞之道》与传统墨家观念有所不同,是墨家融合接纳了儒家天命观、先圣先王事迹进行自我改造的结果,将其视为儒家文献是本末倒置,以此质疑顾颉刚先生,更是矫枉过正。

参考文献

[1]郭庆藩.庄子集解[M].北京:中华书局,1985:1069.

[2]王先慎.韩非子集解[M].北京:中华书局,2003:224.
 [3]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988:328.
 [4]程树德.论语集释[M].北京:中华书局,1990:1301.
 [5]高思莉.经传:先秦诸子的文献再造及文学自觉[J].郑州大学学报,2023(1):82-87.
 [6]房玄龄.晋书[M].北京:中华书局,2012:1028.
 [7]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
 [8]杨朝明.孔子家语通解[M].济南:齐鲁书社,2013:125.
 [9]顾实.汉书艺文志讲疏[M].北京:商务印书馆,2021.
 [10]韩婴.韩诗外传集释[M].北京:中华书局,2020.
 [11]向宗鲁.说苑校证[M].北京:中华书局,1987.
 [12]班固.汉书[M].北京:中华书局,2013.
 [13]罗泌.路史[M]//景印文渊阁四库全书:第383册,台北:台湾商务印书馆,1986:865.
 [14]王天海.意林校释[M].北京:中华书局,2014:5.
 [15]郑良树.诸子著作年代考[M].北京:北京图书馆出版社,2001:16.
 [16]顾颉刚.古史辨[M].上海:上海古籍出版社,1982:31-32.
 [17]荆门市博物馆.郭店楚墓竹简[M].北京:文物出版社2002:31.
 [18]吴毓江.墨子校注[M].北京:中华书局,1993.
 [19]王瑄.公孙龙子悬解[M].北京:中华书局,1992:34.
 [20]王利器.新语校注[M].北京:中华书局,1986.
 [21]阎振益.新书校注[M].北京:中华书局,2000:327.
 [22]何宁.淮南子集释[M].北京:中华书局,1998.
 [23]高亨.诗经今注[M].上海:上海古籍出版社,1980.
 [24]袁新国.论董仲舒新儒学与黄老学的思想联系[J].国学学刊,2016(3):39-44.
 [25]朱熹.孟子[M].上海:上海古籍出版社,2013:83.

Ancient Sources Flow New: the Textual Reconstruction and Traceability
 About the Intertextual Literature of the Pre-Qin Scholars

— Centered on Confucius on Qiqi and Jin Renming

Gao Sili Ma Shinian

Abstract: Inter-textual literature was the result of re-processing the existing literature according to the needs of reality by pre-Qin scholars, and through the relationship between the inter-textual literature, it can be discovered the special state of pre-Qin scholars' literature, which was "originating from ancient times but further modified by later generations", "the lost text is still existent" and "waited to be recognized", and the interaction between pre-Qin literature and different schools can be explored. *Confucius on Qiqi* and *Jin Renming* were representative inter-textual texts of the pre-Qin scholars, the former belonging to the typical homologous intertextual text, while the latter belonging to the typical multi-source intertextual text. Based on the genealogy of intertextual text of *Confucius on Qiqi*, it can be seen that the text in *Xun Zi* maintained the early appearance of the literature, and part of the text of *Zixia Yi Zhuan*, which was long lost, was preserved in the *Shuo Yuan*. It was thus possible to discover the imprint left on the written literature by the early oral transmission characteristic of Han Ying's learning. From the genealogy of the multi-source intertextual text of the *Jin Renming*, it can be found that the *Shuoyuan - Jin Renming* was not the earliest version, and it can be seen that its text had traces of modification by later generations, but some ancient texts were preserved, indicating that there may have been an early version of *Jin Renming*. Confucianism and Taoism passed through three different stages from the early Warring States period to the period of Emperor Wu of the Han Dynasty, and the *Shuoyuan - Jin Renming* showed that the intertextualization of the scholars had already developed into the stage of Confucianism being strong and Taoism being weak, which was the evidence that it became a text in the Han Dynasty.

Key words: pre-Qin scholars; inter-textual literature; *Confucius on Qiqi*; *Jin Renming*

责任编辑:采薇