

文化关键词研究

第三辑

主编 李建中 高文强

文化关键词研究



WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社

国家社科基金重大招标项目《中国文化元典关键词研究》课题组
武汉大学文化生产与消费研究中心

文化关键词研究

第三辑

主编 李建中 高文强

编委（以姓名拼音为序）

冯天瑜 方维规 高文强 古 风 李春青 李建中
刘金波 罗积勇 聂长顺 涂光社 袁济喜 余来明
王先霏 汪涌豪 吴中胜 张金梅 赵国华 钟书林

编辑部主任 李 立



WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

文化关键词研究. 第三辑/李建中,高文强主编. —武汉:武汉大学出版社,2018.1

ISBN 978-7-307-19864-7

I. 文… II. ①李… ②高… III. 中华文化—文集 IV. K203-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 290374 号

责任编辑:白绍华

责任校对:李孟潇

版式设计:汪冰滢

出版发行:武汉大学出版社 (430072 武昌 珞珈山)

(电子邮件: cbs22@whu.edu.cn 网址: www.wdp.com.cn)

印刷:虎彩印艺股份有限公司

开本:720×1000 1/16 印张:21 字数:377千字 插页:1

版次:2018年1月第1版 2018年1月第1次印刷

ISBN 978-7-307-19864-7 定价:89.00元

版权所有,不得翻印;凡购我社的图书,如有质量问题,请与当地图书销售部门联系调换。

目 录

关键词方法研究

- 从变从义：儒家文化关键词的意义建构方式 张金梅(3)
- “新学语”根词与中国文化关键词 牛月明(16)
- 通变：对一种思维模式的文化考察 尉景婷(28)

元典关键词研究

- 释“诗教” 王宏林(47)
- 诸子的童心与中国文论的胆识 吴中胜(56)
- 诸子“去蔽”说与古代文论的创新观 范春玲(66)
- “光”：作为会通庄禅审美观念的关键词 王 婧(77)
- 庄子“觉”范畴之哲学内涵及其文学意蕴 孙盼盼(87)

文学关键词研究

- 在历史中理解“文学”概念 余来明(103)
- “人间诗学”：星云大师文学思想要义述略 高文强(117)
- 论“会心” 罗 玲(126)
- “诗言志”的哲理内涵 王利民(137)
- “品评”的古典生成与现代价值 朱晓骢(146)
- “歌”与“诗”：从诗乐分离看“乐”对“诗”的影响 刘天怡(155)
- “古雅”论 陈梦熊(168)
- 五观“事义”
——以庾信用典之新变为中心 罗海章(180)

史学关键词研究

- 中国兵家元典“兵”系关键词的形成与特点 赵国华(191)
- 明清“儒将”观念的演变与影响 尤学工 翟士航(205)

“汉字批评”专辑

青丝三千可堪梳

- 论“发”字的文化内涵 李 远(235)
- “乐”本心术：“乐”之三层意蕴 李虹烨(244)
- “雅”的字义根柢与多维建构 熊 均(253)
- “梦”的语义嬗变及中西比较 冯 荔(263)
- “色”：文心之画 马可雅(272)
- “革”：人际关系中的主观能动性 高雨薇(282)
- “素”关键词研究 徐钰茹(290)

“文化关键词”微信公众号专辑

母校·母亲·母语：

- 在武汉大学文学院2017届毕业典礼上的致辞 李建中(306)
- 理性的光辉：推类，求知与“三表” 罗积勇(308)
- 廉耻：立人之大节 袁 劲(311)
- 中庸：不偏不倚，执中守正 李 远(315)
- “返”者道之动 余慕怡(317)
- 忠恕：尽己为人，一以贯之 刘 楚(321)

《中国文化：元典与要义》评论专辑

传统文化研习路径之“变”

- 评李建中《中国文化：元典与要义》 朱晓骢(327)
- 上下求索为真知
- 评李建中《中国文化：元典与要义》 孙盼盼(331)

❧ 关键词方法研究 ❧

从变从义：儒家文化关键词的意义建构方式*

张金梅

(湖北民族大学文学与传媒学院)

摘要：“从变从义”语出董仲舒《春秋繁露》，作为儒家文化关键词的意义建构方式，“义”有着丰富而复杂的流变历程。从字源上看，甲骨文、篆文楷书理路虽各有所指，但将“义”训为“宜”也符合事物发展演变的一般规律。“义”在儒、道、墨、法诸家中虽曾呈现出“是其义，而非人之义”的百家争鸣状态，却仍然遵循着“义者，宜也”的内在逻辑。董仲舒踵武前贤，合“我”与“宜”为“义”，并与其“一以奉天”相权衡，奠定了二千多年来《诗》无达诂、《易》无达占、《春秋》无达辞等儒家文化得以不断推演的理论根基。

关键词：从变从义 宜 我 一以奉天

“从变从义”一语最早见于董仲舒《春秋繁露·精华第五》：“所闻《诗》无达诂，《易》无达占，《春秋》无达辞，从变从义，而一以奉人。”^①该说在《春秋繁露》中仅一见，未引起学界应有的重视与关注。当前，主要表现为两种代表性的意见。

其一，以徐公持先生为代表，认为“从变从义”就是“从人从宜”，“人”指说诗者；“宜”指权宜。其《论诗纬》一文指出：“‘从变从义，一以奉人’，说出他心中的解诗奥妙，‘从变’的含义，即是说诗‘人’一己之体会及不同场合的需要；‘从义’的含义，即是从‘宜’，是权宜。”^②这种解释有“同义反复”之嫌，因为“说诗‘人’一己之体会及不同场合的需要”就是“权宜”，都是以说诗“人”的权变、权宜为准的。

* 基金项目：国家社科基金重大项目“中国文化元典关键词研究”(12&ZD153)、国家社科基金青年项目“汉代经学与中国文论”(13CZW009)阶段性成果。

① 苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局1992年版，第94-95页。






② 徐公持：《论诗纬》，载《求是学刊》2003年第3期。

其二，以邓新华先生为代表，将“从变从义”解释为“文学释义的自由与限制”，“从变”是自由，“从义”是限制。其《论“诗无达诂”的文学释义方式》一文指出：“所谓‘从变’是指解释者可以依据自己所处的历史语境对释义对象进行灵活自由的理解和解释，而‘从义’则是强调解释者对释义对象的主观理解和解释又必须顾及作品本文的客观内涵和基本旨义。”^①这种解释理论上是周延自洽，但实践操作起来往往不易。因为“从变”作为解释者释义的灵活自由常常会与“从义”作为被释义对象的固有涵义相互矛盾、制约；而“作品本文的客观内涵和基本旨义”亦是解释追求客观的一种乌托邦。

从上述徐、邓两位先生的代表性意见来看，“从变”的解释几无分歧，都是指解释者根据自己的体会和言说的场境，充分调动自己的生活经验、艺术经验以及想象力和知解力，对被释义对象作出自由的、创造性的理解和解释。而“从义”的解释则有较大不同，徐先生认为“从义”意指“从宜”，是权宜之术；邓先生认为“从义”意谓遵从作品的本义。到底哪种解释更为合理，我们拟结合先秦诸子及董氏本人的相关论述，略陈浅见。

一、字源释义

关于义的最初意义，学者众说纷纭。仅从字源上溯考，就有两个迥然不同的思路。

其一，甲骨文理路。“义”，甲骨文作，由（羊）和（我）两部分组成。，即“祥”，祭祀占卜显示的吉兆；指有利齿的戌，代表征战。古人在征战前常常举行祭祀仪式，占卜战争凶吉。如果显示吉兆，则表明战争是仁道、公正的，为神灵助佑的。除此，金文，篆文承续甲骨文字形，其他写法虽略有不同，但从羊从我是一定的。^②故许慎《说文解字》云：“义，己之威仪也。从我、从羊。”^③

以此为基础，学界出现了有代表性的四大义项。

第一，“义”是祭祀地名。全晰纲等在《中华伦理范畴——义》一书中认为“义”观念滥觞于殷商，其初义盖是由地名渐而演变为戎事、断狱之法。他们根据甲骨学家考证，卜辞“义”为地名，即“义京”，其地在商旧都附近，是当时的祭祀场所。“京”表示该场所的外形，而该场所所具有的宗教内涵

① 邓新华：《论“诗无达诂”的文学释义方式》，载《宁夏大学学报》2000年第4期。

② 周法高：《金文诂林》，香港中文大学1974年版，第7048-7049页。

③ 段玉裁：《说文解字注》，上海古籍出版社1988年版，第633页。

则落在“义”上。^①

第二，“义”是祭祀活动。刘雪河《“义”之起源易礼新探》认为“义”起源于原始的祭祀活动，而“义”作为约束人们社会行为的原则，则是起源于原始祭祀活动中的行为规范。^②“义”的繁体字是“我羊”，其意指对象当是拥有财富的奴隶主。在私有制出现的时候，恰是以“我羊”祭祀祖先活动的父系氏族公社后期，于是这一祭祀活动与“义”字字形所代表的文化现象有很好的契合。

第三，“义”是分配原则。查中林《说“义”》指出：“义的基本义或核心意义是‘分’，其造字本义应是分配猎物分得公平”。^③在他看来，“义”作为卜辞中的地名，因其本义晦而不彰，说不定是指人们经常分猎获物(或曾经一次分过很多猎获物)的地方。而分配是一项集体活动，由此便形成了一种人与人之间的关系以及人们对这种人际关系的感受与评价，即分配秩序和公平原则。

第四，“义”是“威仪”之仪。汪聚应在《儒“义”考论》一文中认为“义”的本初意义是“仪”。^④该义项对《说文解字》“义，己之威仪也”和段玉裁《说文解字注》“古者威仪字做义，今仁义字用之”加以引申，视“义”为“仪”，认为甲骨文的“义”字是祭祀官举行祭祀活动时，由巫师手执三叉武器举着羊头，表示一种告天示民的神圣庄严的威仪行为。

显然，以上四大义项都是沿承祭祀、卜辞这一义理路径所做出的具体阐释。但相较而言，祭祀活动可能是其真正源头。因为上古时代人们对祭祀活动相当重视，在特定的场所，以他们所拥有的羊头作为祭品，以告自然神或先祖。这样，祭祀活动、祭祀场所、祭祀仪式也就成了“义”之一名三义，至于分配原则或威仪之仪则由祭祀活动生发出来，有引申义之嫌。

其二，篆文楷书理路。“义”在篆文中还有一异体字𠄎，由𠄎(羊)和弗(弗)两部分组成。𠄎，表祥和；弗，表休战，故𠄎表示休战和平，揭示“道义”的另一层含义。许慎在《说文解字》中对“义”还有一解：“𠄎，《墨翟书》

① 仝晰纲、查昌国、于云翰：《中华伦理范畴——义》，中国社会科学出版社2006年版，第2页。

② 刘雪河：《“义”之起源易礼新探》，载《四川师范学院学报》(哲学社会科学版)2003年第4期。

③ 查中林：《说“义”》，载《四川师范学院学报》(哲学社会科学版)2000年第1期。

④ 汪聚应：《儒“义”考论》，载《兰州大学学报》(社会科学版)2004年第3期。

义从弗。”^①墨翟为何书“义”为“𠄎”，许慎未作进一步解释，1973年出土的长沙《马王堆汉墓帛书》倒是提供了一个例证，战国纵横家苏秦献书赵王章：“然则齐义(𠄎)，王以天下就之；齐逆，王以天下□之。”后来，俗体楷书另造指事字“义”，在“义”(表示割、杀)上加“丶”(一点)，表示杀得有理。

庞朴指出“宜”的本义是杀，“宜、俎、肴本一字，故得互训。此后逐渐分化，宜专用作杀牲……宜之本义为杀，为杀牲而祭之礼”^②。他认同“义”的“威仪”之义，并认为义的这种威严含义，可以容纳得下“宜”的杀戮之义。这一说法虽有一定的道理，但其溯源将“义”置放在“宜”字上，从“宜”有“戮”、“义”之义而断定“义”是“杀”义，并没有得到太多人的认同。不过，将“义”训释为“宜”却极为常见。如《中庸》云：“义者宜也。”^③《礼记·祭义》云：“义者宜此者也。”《释名》亦将“义”声训为“宜”：“义，宜也。裁制事物，使合宜也。”^④这是现存文献中最为直接的训释，也是汉代及后汉注家的共识：

《尚书·康诰》：“用其义刑义杀。”孔安国传：“义，宜也。”^⑤

《诗经·大雅·荡之什》：“不义从式。”毛传：“义，宜也。”^⑥

《周易·旅》：“其义焚也。”《经典释文》引马融注：“义，宜也。”^⑦

《论语·公冶长》：“其使民也义。”皇侃疏：“义，宜也。”^⑧

如此训“义”者很多，不必一一枚举。故段玉裁《说文解字注》总结道：“义之本训为礼容各得其宜，礼容得宜则善矣。故《文王》《我将》《毛传》皆曰：义、善也。引申之训也。”即使是“义”的异体字“𠄎”，段玉裁亦解释为：“从弗者，盖取矫弗合宜之意。”也正缘于此，后世学者基本都沿袭这种诠释，训“义”为宜，取“宜”的合适、合宜之义作释。

综合甲骨文、篆文楷书理路，追溯“义”之字源演变，将“义”训为“宜”也符合事物发展演变的一般规律，因为“宜”也有祭祀义。如卜辞“宜于义京羌三人，卯十牛”就将“义京”与“宜”字连用，《尔雅·释天》亦云：“起大事，动大众，必先有事乎社而后出，谓之宜。”换言之，将“义”训为“宜”，

① 段玉裁：《说文解字注》，上海古籍出版社1988年版，第633页。

② 庞朴：《儒家辩证法研究》，中华书局1984年版，第20页。

③ 朱熹：《四书章句集注》，中华书局2012年版，第28页。

④ 刘熙：《释名》，中华书局1985年版，第52页。

⑤ 阮元校刻：《十三经注疏》，上海古籍出版社1997年版，第204页。

⑥ 阮元校刻：《十三经注疏》，上海古籍出版社1997年版，第553页。

⑦ 陆德明：《经典释文》，中华书局1983年版，第29页。

⑧ 阮元校刻：《十三经注疏》，上海古籍出版社1997年版，第2474页。

在上古主要取其祭祀义；当人们主体意识增强，对自然认识能力提高后，祭祀活动日渐弱化，人们处理事情的能力日益重要，则取其合宜、合适义。

二、诸子“义”释

“义”作为中国伦理的五德之一，是先秦诸子的共同话语。儒、道、墨、法诸家各抒己见，形成了贯穿整个子学时代的核心思想之一。

儒家释“义”，以孔子、孟子、荀子为中心。孔子曰：“义者宜也。”这是《中庸》对孔子“义”思想最精要的概括。冯友兰解释说：孔子的“义是事之‘宜’，即‘应该’，它是绝对的命令”。^①孔子之“义”不是外在的强制命令，而是内在的道德自律，且没有外在标准和具体内容。《论语》一书中“义”字虽出现了二十多次，但都没有直接给“义”下定义，而是走向二端。其一，“义”是君子的内在属性，如《论语·里仁上》云：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”《阳货下》云：“君子义以为上。”《卫灵公下》云：“君子义以为质”等。孔子理想的社会构型是君王行仁政，人人成君子。所以孔子从人的内心出发，认为“义”是个人对自己行为的规约。他不主张用武力来征服人心，而重视温柔敦厚的诗教风化，欣赏人人自我“修己”“克己”的义。其二，“义”是君子的行事标准。如《里仁下》云：“君子喻于义，小人喻于利。”《述而上》云：“不义而富且贵，于我如浮云。”不是鼓吹义利对立，而是在义利对举中凸现合义之风范。孔子的“义”君子修己的自律涵养和克己的行事风范的统一，是君子内心修养、个人行事的适中与合宜。

孟子发展了孔子有关“义”的思想，表现有三：第一，将“义”释为“人路”。如《孟子·告子上》云：“义，人路也。”《离娄上》云：“义，人之正路也。”《万章下》云：“夫义，路也。”“路”者，道也，途也、轨也，义是一条途径，通往仁，直达人心。将“义”比作“路”，即是将“义”外化为一种行事准则、规范。这是孟子在“杨墨之道不息，孔子之道不著”的时代场域中针对杨朱“为我”、墨子“兼爱”等“邪说诬民，充塞仁义”的乱象而提出来的。第二，主张“义内”。如《告子上》载：“孟季子问公都子曰：‘何以谓义内也？’曰：‘行吾敬，故谓之内也。’”即是说“义”虽本之于人心，但外化为人事时，则会因人因事因时而不同。不仅如此，孟子还从人心出发，提出“羞恶之心，义之端也”，并将其落实到具体行动中。如《尽心上》云：“敬长，义也。”《尽心下》云：“义之于君臣也。”《梁惠王上》云：“未有义而后其君者

^① 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社1996年版，第37页。

也。”以“义”明君臣尊卑长幼之分，君行义以利万民，臣行义以侍奉君上，各施其行，各得其位。第三，舍生取义，“集义”以养“浩然之气”。《告子上》云：“生，亦我所欲也。义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。”《公孙丑上》云：“其为气也，配义与道。无是，馁也。是集义所生也，非义袭而取之也。”这样，孟子将“义”植根于“气”，便给后人提供了一个操作性较强的行义、守义、集义的方式、方法。

荀子释“义”，其用有三。其一，理也。《荀子·大略》云：“义，理也，故行。”《议兵》云：“义者循理”。“理”是事理，是行为的理性思考。从小处说是按恰当的方式办事，从大处说就是按一定的规律行事。其二，节也。《强国》云：“夫义者，内节于人而外节于万物者也。”“节”即适中、节度之义。荀子持“人性恶”的立场，认为人生而有各种欲望，可得满足时即求满足；不可或不能满足时，则须加以节制。其三，分也。《王制》云：“人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。”《君子》云：“义者，分此者也。”“分”即各就其位，站在其应该、合适的位置上，表现为两种不同的规约性：一方面，“义”是人心的自我操控，内节于人，对己欲望的节制，自我身份的明确与规矩；另一方面，“义”是治理国家的良方，社会有森严的等级分层，有严格的礼法制度，行为得当，尊贤、尚礼即是义。

道家“义”思想最受后人争议。《老子·十九章》云：“绝民弃义。”《三十八章》云：“失仁而后义，失义而后礼。”《庄子·马蹄》云：“道德不废，安取仁义。”《胠箧》云：“攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。”故后人多认为老庄任自然、弃仁义，也有少数学者认为这恰是老庄重视仁义的表现。如张松辉在《老庄学派仁义观新探》一文中认为老庄的仁义标准还要高于儒家，因为道家主张不带有功利目的的仁义行为。^①老子提倡“无为而治”，其实质是无为即无所不为，抛弃有目的的有意识的义，才是最高道德的随性之义；老子所论世间“无”是母，有无相生，无仁义即会生仁义；老子也不定义“名”，因为一旦定了，它便不是原来的名，无名便是一切可名之；弃义便不规范义的具体行为，而是人性善的都具有义的特质。庄子所讲的义是把属于外在的仁义融化在人的心灵中，把行仁行义由一种勉强的、有意识的行为变成一种自然而然的无意识行为，即《庄子·天地》所谓“端正而不知以为义”。简言之，“绝仁弃义”是不求而得仁义。

与儒家相比，墨家释“义”迥然有别。首先，孔子的“义”是个人自己的规约；墨子的“义”则是天下之一同。如《墨子·尚同下》云：“唯能以尚同一

^① 张松辉：《老庄学派仁义观新探》，载《社会科学研究》1993年第6期。

义为政，然后可矣。”《天志下》云：“义者，正也……天下有义则治，无义则乱，我以此知义之为正也。”《公孟》云：“夫义，天下之大器。”在墨子看来，“有义”是“尚同一义”；“无义”是一人一义。唯有一同天下之义，社会才能大同而治；倘若一人一义，则会大乱。其次，在义利关系上，孔子认为义是君子的本质，利是小人的追求；墨子则主张义利同一。如《墨子·耕柱》云：“所谓贵良宝者，可以利民也，而义可以利人，故曰：义，天下之良宝也。”墨子以世俗功利的眼光看待义与利，认为利于天下的一切行为都是“义”。也正缘于此，墨子主张“非乐”，倡导“三表”；断定“厚葬久丧”非义，“节葬短丧”合义。第三，儒家在行义、守义的过程中主张亲亲，宣扬爱有差等；墨子则提倡“兼爱”为义。《兼爱上》云：“兼即仁矣，义矣。”作为社会下层的墨子，亲眼目睹社会待遇分配不等，亲身感受社会资源划分不公，故将尚同与兼爱的社会理想贯穿于“义”的思想中，并以利的标准来检验“义”的实施，自成其一家之言。

法家的“义”思想，从表面看，似与儒家相类。如《韩非子·解老》云：“义者，谓其宜也，宜而为之。”但质而言之，则大相径庭。儒家释“义”为适宜，其着眼点在人的内在修养，在人与人之间的行事合宜。韩非论“义”，则有鲜明的等级观念。如《解老》云：“义者，君臣上下之事，父子贵贱之差也，知交朋友之接也，亲疏内外之分也。臣事君宜，下怀上宜，子事父宜，贱敬贵宜，知交朋友之相助也宜，亲者内而疏者外宜。”^①这里，韩非虽然也列举了知交朋友、亲疏内外基本关系的行事合宜，但其重点则在“臣事君”“下怀上”“子事父”“贱敬贵”等尊卑关系的恪守与合宜。出于树立君主权威的需要，韩非特别强调君臣之义、贵贱之别，在《饰邪》中明确提出“人主之公义”与“人臣之私义”，反对“私义”，提倡“公义”。而去“私义”行“公义”的真正内涵则是去仁义、尊权势、守法令。韩非只是单向度地强调臣对君的尊敬、下对上的服从之义，凸显君上对臣下的绝对权势威望，而忽略“义”的双向维度，“义”不仅是下对上的义务，同时也应该是上对下的尊重。

显然，在“道术将为天下裂”的子学时代，“义”观念在儒、道、墨、法诸家中已呈现出家殊义异的百家争鸣状态。尽管诸子站在各自的立场，“是其义，而非人之义”，但是有一点却是相同的，那便是合适，也即是宜。将“义”释为“利”，是认为义利相生，义利相通，正当的义能带来利，合宜的利也能生义；将“义”比之于“理”或“路”，是合乎一定准则、规范的理路，这是要求行动合符事物发展规律；将“义”视为分、节，是行为、欲望的节

^① 王先慎：《韩非子集解》，中华书局2013年版，第139-140页。

制，是分等级、明尊卑的礼法，也是适中不过分、合宜不乱位。

三、董子“义”释

在董仲舒之前，汉代的“义”思想主要集中在陆贾和贾谊身上。“陆贾鉴于秦亡教训，提出治国要施行仁义，治民主清静无为，把儒家‘仁义’和道家‘无为’作了理论通融。贾谊也主张以仁义治国，同时主张兴礼乐以定社会尊卑秩序，故贾谊的义观念倡民本、重礼义、主有为。”^①董仲舒作为汉代著名春秋公羊学大师，其义观念，尤其是君臣君民之义，都和《春秋》有着密切的渊源关系。更难能可贵的是，在《春秋繁露·仁义法》中，董仲舒本着“厚躬薄责”之旨首次对“仁义”进行对比分析^②，既丰富了中国古代“仁义”思想发展史，又开创了中国古代“义”观念新局面。

《春秋繁露·仁义法》开篇明义，首先借字形别名，以“仁”从“人”，“义”从“我”对“仁”和“义”进行了严格区分，并为两者“正名”：“《春秋》之所治，人与我也。所以治人与我者，仁与义也。以仁安人，以义正我，故仁之为言人也，义之为言我也，言名以别矣。”^③

其次，指出不察、不省“仁义”之分的重要危害及其成因：“仁之于人，义之于我者，不可不察也。众人不察，乃反以仁自裕，而以义设人。诡其处而逆其理，鲜不乱矣。是故人莫欲乱，而大抵常乱。凡以暗于人我之分，而不省仁义之所在也。”^④在董仲舒看来，“仁之于人”和“义之于我”是“仁”和“义”在运用对象上的根本差别，其功能则分别是“安人”和“正我”。如果混淆了对象，“以仁自裕”，必然会打着“爱人”的幌子，爱自己而不爱别人，甚至损人利己；而“以义设人”，则必然会站在“义”的制高点上，苛求他人，甚至责备他人。这样“诡其处而逆其理”地运用“仁义”，不仅达不到“安人”和“正我”的目的，还会引起国家社会动乱。

再次，结合《春秋》分别对“仁之法”和“义之法”进行了详细说明：“是故《春秋》为仁义法。仁之法在爱人，不在爱我。义之法在正我，不在正人。

^① 仝晰纲、查昌国、于云翰：《中华伦理范畴——义》，中国社会科学出版社 2006 年版，第 101 页。

^② “仁义”在《论语》中仅分言，无一处合言；在《孟子》中则既有分言，亦有合言。其后，无论分言，合言，都未对二者进行严格区分。

^③ 苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局 1992 年版，第 249 页。

^④ 苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局 1992 年版，第 250 页。

我不自正，虽能正人，弗予为义。人不被其爱，虽厚自爱，不予为仁。”^①而在探讨《春秋》“义之法”时，董仲舒列举了四件史实：“楚灵王讨陈蔡之贼”“齐桓公执袁涛涂之罪”“阖庐正蔡楚之难”和“潞子之于诸侯”。前三件《春秋》之所以都“夺之义辞”，“弗予为义”，是因为楚灵王、齐桓公、阖庐三位君王虽能“正人”，而“我不自正”；楚灵王不仅弑君自立，且动机不良，灭陈、蔡后直接将其并入楚国；齐桓公假途于陈而伐楚，因齐军纪律涣散被陈国大夫袁涛涂不欲其返扰民，诱骗陷于沼泽，本身即有难咎之罪；吴王阖庐虽能打败楚国，为伍子胥报复父兄被楚平王错杀之仇，为蔡平复楚国欺侮蔡昭公而伐蔡之难，是典型的“正人”之举，但阖庐亦弑君自立，不能“正我”，且吴军进入楚国都城后淫乱不正。唯有赤狄之潞子，虽“无所能正”（包括“正人”），却因其“为善”“离于夷狄”，能正身而行（即“正我”），故而被《春秋》予之“有义”。

由此，董仲舒通过正反两方面的事例顺理成章地得出结论：“义之法”在“正我”，不在“正人”。且与孔子的“身正”“正身”思想完全相通。如《论语·子路》曾反复说：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”也正缘于此，董仲舒认为“我无之求诸人，我有之而诽诸人”是一种“逆理”行为，所有人都不可能接受。

然后，承延“义者，宜也”之旧训，揭示“以义正我”的具体方法：“义者，谓宜在我者。宜在我者，而后可以称义。故言义者，合我与宜，以为一言。”^②在董仲舒看来，“义”合“宜”“我”而为一，应有“宜”和“我”两个要素组成：“宜”是合适、合宜，侧重行为的价值取向；“我”是主体，侧重行为的作用对象。“宜”和“我”在此名异实同，换言之，“义”唯有“在我”才是合宜的。这样，“义”的躬身自行性、自主能动性便落到了实处。所以董仲舒说“自好”（即“好义”）并“有为”，便会“自得”；而“不自好”（即“不好义”），即便“有为”，也会“自失”。

最后，总结全篇，以“义与仁殊”为着眼点，在“求仁义之别”的同时，通过“内治反理以正身”“外治推恩以广施”的具体方法，深化了“仁造人”“义造我”之观念。单从“义”看，董仲舒的“内治”（即“治身”）关涉有四：其一，孔子语樊迟曰：“治身者，先难后获”；其二，《诗》曰：“‘坎坎伐辐，彼君子兮，不素餐兮。’先其事，后其食”；其三，《春秋》“小恶在外弗举，

① 苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局1992年版，第250-251页。

② 苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局1992年版，第253-254页。

在我书而诽之”；其四，《论语》君子“自攻其恶”。此四则材料都是“义”行的具体化，都体现了“以义正我”，严于律己的光辉形象。正是在这个意义上，董仲舒说“义”不仅“在我”，而且“造我”。

由上可见，董仲舒释“义”既踵武前贤，又有所新创。结合其“宜我合一”的基本原则，我们认为，所谓“从义”应是指在历史长河中逐渐形成的一套合宜的、公正的、正义的伦理道德规范。随着时代变化，其具体内容可能不同，即便是同一时代语境，也还会因不同的“我”而异，但合宜、公正、正义、仁道一以贯之。而董仲舒所谓“从变从义”则指：对《诗》《易》《春秋》等儒家经典的理解和解释虽然可以“无达诂”“无达占”“无达辞”，即不同的阐释者根据自己的“前理解”或“偏见”都可以采取不同甚至完全相反的解释，但是其解释必须遵循一个前提，那就是“义”，即儒家公正合宜的道德伦理规范。为了更清楚地突出强化“两从”的重要性，董仲舒紧接着提出了“一以奉天”的准则。

四、“一以奉天”辨正

据清人苏舆考，“一以奉人”亦作“一以奉天”。因为明代天启时朱养和所刊孙鑛评本和清代凌曙注本均无“人”字^①；清人卢文弨校本为“奉天”^②，并进而解释说：“本书（指《春秋繁露》）言奉天者，屡矣，^③《楚庄王》篇云‘奉天而法古’，《竹林》篇云‘上奉天施’，皆是。盖事若可贯，以义一其归；例所难拘，以变通其滞。两者兼从，而一以奉天为主。”^④简言之，“从变从义”应以“奉天”为依归。此当为确论。

首先，董仲舒有明确的“奉三本”说。其《春秋繁露·立元神》云：

何谓本？曰：天地人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐，三者相为手足，合以成体，不可一无也。无孝悌则亡其所以生，无衣食则亡其所以养，无礼乐

^① “天启本无‘人’字”；“凌本无‘人’字”。参见苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局1992年版，第95页。

^② “卢云：‘疑当作奉天。’”参见苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局1992年版，第95页。

^③ 《春秋繁露》中，“奉天”凡11见；“奉人”凡2见，“奉地”仅1见。

^④ 苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局1992年版，第95页。