

《左传》《论语》“相表裏”说与东亚经典互证传统的嬗变

——竹添光鸿《论语会笺》与姜炳璋《读左补义》相比较

吴居崢

福建医科大学

【摘要】在清代经史关系的思想影响下，姜炳璋与竹添光鸿都论及《左传》与《论语》之关系。前者提出“《左传》表里《论语》”之说，旨在阐发两者义理相通。后者兼采中日，以探究“语由”之法，借助《左传》等史实致力于《论语》历史语境的重建，实现了对姜炳璋“表里说”的突破，为竹添学体系构建提供方法论意义。同时，竹添光鸿解经方法的突破恰好反映了明治时期日本学者对中国经学方法的在地化改造。由此厘清《论》《左》互证传统在东亚的嬗变轨迹，为理解汉学跨文化传播中的方法论创新提供了典型个案。

【关键词】表里《论语》；语境还原；《论》《左》互证；在地化改造

一 引言：问题的提出

竹添光鸿（1842-1917），字渐卿，号井井，日本天草郡上村人，明治时期著名汉学家，曾赴中国任天津总领事等职，与俞园曲、王先谦、沈曾植诸多硕儒交好，并著有《栈云峡雨日记并诗钞》、《独抱楼诗文稿》等文稿。明治十七年（1893）甲申政变后，辞官注经，完成《左传会笺》、《毛诗会笺》及《论语会笺》“三笺”，备受学界重视。其中《左传会笺》一书获颁“学士院赏”，收入《汉文大系》丛书，深受中日学者青睐。至于其余两书，尤其是《论语会笺》，鉴于明治二十年代后半以还，注经之业减退，讲经之业为当时新式教育主流，《论语》研究以讲义形式盛行，而竹添光鸿注经之作沦为当时《论语》研究的边缘。目前对《论语会笺》具有代表性的有金培懿与吴鹏两位学者。^[1]金先生立足原文，以“复原”与“发明”两条研究路径，对《论语会笺》的注疏体例与注经方法都做了详尽的归纳与总结，同时放置在清代考证学影响与日本本土学术转型的背景下，指出其与清朝考证学的内在连贯性，并将竹添光鸿为群经作新疏定位为“京都支那学的胎动”。吴先生则进一步将《论语会笺》与京都中国学派的始祖狩野直喜的《论语研究》加以比较，以探讨两者在学问方法与风格方面的内在联系，进一步论证“竹添学”为日本近代中国学之胎动地位。

金、吴二位先生对《论语会笺》的研究从思路、解读、论断等诸多方面颇为详尽有力。但“三笺”构成竹添学的主干，三者之间相互为用、相互阐发的研究尚存不足。金先生虽论及《左传会笺》与《论语会笺》的关联，但篇幅不多。中国儒家经典在东亚汉文化圈中形成了相互阐释的传统，儒家经典并非孤立文本，经与经之间相为表里的观念，先秦已有涉及。

《孝经纬》所载云：“子曰：吾志在《春秋》，行在《孝经》。”宋人马廷鸾以《尚书》“绝望于当世”与《论语》“有望于来世”的编纂结尾以揭示了一种历史哲学，提出“《尚书》与《论语》相表里”之说。^[2]以《春秋》公羊学表里《论语》，始自汉代何休，清代经学家

[1]金培懿：《复原与发明——竹添光鸿〈论语会笺〉之注经途径兼论其于日本汉学发展史上之意义》，《中国文哲研究集刊》第三十期，台北：“中央研究院”中国文史研究所，2007年。

吴鹏：《竹添光鸿〈论语会笺〉研究》，《东亚汉学研究》2017特别号，长崎：长崎大学多文化社会学部，2017年。

[2]“《尚书》与《论语》相表里。周道衰，孔子没，获麟之前，叙尚书五帝三王之盛也，而以秦誓终之。天下其将为秦乎？圣人其绝望于当世乎？梦奠之后，述论语春秋战国之交也，而以尧日终之。天下其尚可为陶唐乎？圣人其犹有望于来世乎？书终于秦誓，未济之易，世变之穷也。论语终于尧日，下泉之诗，天理之复也。知此说者，可以读宝训警览之书矣。”——宋·马廷鸾《碧梧玩芳集》卷十二《吴氏宝训警览序》

接续之，如刘逢禄的《论语述何篇》所言^[3]、康有为的《论语注》等。经与经之相表里，张之洞亦言之甚详，认为十三经之间“义本相通者”。^[4]各经之间表里之说虽有论表，至于《左传》与《论语》者，清人姜炳璋是为先创。姜炳璋（1736-1813），字石贞，号白岩，是象山丹城人（今宁波象山县）。他曾知县石泉、江浦两地，其间经世善政，后解职归里，留心著述，于诸经史皆有讲解，尤精于治经，重经义发挥，于《周易》《诗经》《周礼》《春秋》均有著作，其中《左传》用力极深，有《读左补义》五十卷，始乾隆二十一年，乾隆三十七年而成，历时近十五、六年。他在该书中独创性提出《左传》“表里《论语》”之说，与此同时，竹添光鸿所著《论语会笺》中征引《春秋三传》达四百多条，而《左传》独占三百多，该现象不可忽略。鉴于此，本文从二人《左传》《论语》两书关系的理解和研究路径的异同入手，探明竹添光鸿对姜炳璋观点的继承与突破，藉此探讨东亚汉学体系中经典互诠传统的形成脉络与阐释范式。

二 表里之说与津梁之论

《论语》一书在儒家思想、经学史中地位独特，历来学者早已认识到。汉人赵岐《孟子题辞》曰：“《论语》者，五经之馆辖，六艺之喉衿。”^[5]清儒陈澧《东塾读书记》云：“经学之要，皆在《论语》之中。”^[6]清儒程廷祚《论语说》序曰：“《论语》者，六经之统会，大道之权衡。”近人徐英《论语会笺导言》谓：“六经之教，交通而互流，如脉络之相贯，而皆见于《论语》，故曰：《论语》者，六经之总义也。”^[7]可见，由《论语》一经，能启经学研究之门钥。既然如此，那么姜炳璋与竹添光鸿是如何《论语》与《左传》的关系的呢？

（一）姜炳璋与《左传》《论语》相表里之说

姜炳璋弟子毛昇在《例言》中云：“《读左补义》一书，吾师阐发先贤释经之义。”^[8]此由此可见此书意在阐发《春秋》大义。名为“补义”名为“补义”，是因为自两汉以来，历代诸家阐述《春秋》之义甚多。董仲舒说：“《春秋》，大义之所本耶？六者之科，六者之指之谓也。……论罪源深浅定法诛，然后绝属之分别矣；立义定尊卑之序，而后君臣之职明矣。”^[9]晋杜预则归纳《春秋》之义云：“圣人文乎鲁史，志乎周道。……义焉，故有例典礼、贬僭乱、尊王以行法也。”^[10]姜炳璋在广泛收罗、精准研习、博采众说之后，诸说之所未明，然后补以己说。由于《春秋》记事简略，若无传注，其义则难显，故而有三传。宋代家铉翁说：“不观《左传》，无以知当时之事，不读《公》《穀》，无以知圣人垂法之意。”^[11]《公》《穀》本来就是以经义论说，自不待说，但是姜炳璋却认为“发明《春秋》之义者，

[3] “凡《论语》与《春秋》相表里者，皆圣人口授之微言，不著竹帛者也。”——《论语述何篇序》

[4] “《尔雅》、《毛诗》相表里也。读《毛诗》而不读《尔雅》，何以知古训之是式？《仪礼》、《礼记》相表里也，读《仪礼》而不读《礼记》，何以知古制之变通？《尚书》、《周官》相表里也，读《尚书》而不读《周官》，何以知三代之因革？又况《春秋》“三传”相表里也，《论语》、《孟子》相表里也，《孝经》、《论语》相表里也。《易》与《诗》相表里，《诗》与《书》相表里，《小戴礼》与《大戴礼》相表里。”——引自司马朝军撰：《〈经解入门〉整理与研究》（上），武汉：武汉大学出版社，2017年，第318页。

[5] 转引自徐英《论语会笺·导言六论语旨要》，正中书局1948年版，第25页。

[6] 清·陈澧：《东塾读书记》卷二，商务印书馆，1930年版，第9页。

[7] 徐英《论语会笺·导言六论语旨要》，正中书局1948年版，27页。

[8]（清）姜炳璋：《读左补义·例言》，第116页。

[9]（清）苏舆：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第143页。

[10]（晋）杜预：《春秋释例》《景印文渊阁四库全书》第146册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第4页。

[11]（宋）家铉翁：《春秋集传详说》《景印文渊阁四库全书》第158册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第21页。

则自《左氏传》始”。^[12]他在论说原因时指出：

左氏圣人之徒也，身为国史，亲见策书，因博采列国之记载会萃为传，以发明《春秋》之大义，使圣人之引而不发者，昭然于简策间。班氏所谓论本事而作传，明夫不以空言说经也。然则即事为经者，圣人之义也。论本事而为传者，左氏发明经之义也。皆不欲空言说经也。^[13]

《纲领下》又云：

读传者莫不曰：左氏之传，史家之宗也。马得其奇，班得其雅，韩得其富，欧得其婉。有其一体，皆赫然文名于后世，而抑知传非文也，圣人之经也。文极其工，正以发挥经义为工。传非史也，传圣经之义也。事极其备，正以阐明经义为备。貌取而遗其神，可乎？^[14]

孔子根据鲁国史记，或削或删，以发挥其主义。孔子并非史官，而是借助历史的形式来表达其义理，故而孔子说：“知我者，其惟《春秋》乎？罪我者，其惟《春秋》乎？”从这两段话中可以看出，姜炳璋强调春秋大义是由具体的历史事件来承载的，将左丘明以史作传之举类比于孔子据鲁史作《春秋》，指出左丘明受经于孔子，且其身为国史，能够亲见简策，从而才列国之史以作传，以发明圣人之义。此二者姜炳璋在《纲领下》中所提出的“躬承圣教”与“亲见策书”中论述甚为详细。故他在《序》中又云：“春秋非圣人不能作之，非左氏不能述之，作之者即事而为经，述之者，论本事而为传。”^[15]此外，他还认为《左传》虽然为史家之宗，“事极其备”且“文及其工”，但最终的目都在于阐明经义，后世不能够本末倒置，“貌取而遗其神”。《左传》中所涉及到的天文、地理、礼乐、兵刑、阴阳、声律、巫医、卜祝等内容，其要领“在乎发明经义”而已。想要求《春秋》之经义，需要从《左传》所记录的事件当中获取，正如钱维城在《序》中所言：“《春秋》史而经也，《左传》史而翼经也，其义一也。”“传之义明，而经义大著”^[16]，这正是姜炳璋读《左传》的逻辑与目的所在。

而《左传》与《论语》如何相表里？在姜炳璋看来，姜炳璋认为六经都是孔子手订，且“圣人之心法具见于《论语》”^[17]，正如刘逢禄所云“《论语》总六经之大义”^[18]。而《左传》则是“为功于五经，所谓五经之余派而古圣人之羽翮”。姜炳璋于《纲领下》列举十二善，均言及左氏与圣人的紧密关联，他认为左氏之于圣人“盖无不以圣人之心为心”。其一是躬承圣教，姜炳璋力证左丘明与孔子的师承关系。左丘明为鲁国史官，受经于仲尼，虽未必入室称弟子，但是“未尝不以师礼事吾夫子”。其二亲见策书，言及左氏与圣人共同的材料来源。圣人立义多根据史官所记载的策书之文，而撰写《春秋》之经，左氏作为史官，同样可以看到当时的策书，从而得之圣经大义。其三尊王重霸、其四寝兵息民、其五羽翼六经，其九善善从长，恶恶从短，故其辞多恕，其十言有不验，事有非详，故其说非诬，此五者多言及左氏与圣人思想内容上的趋同性。故而姜炳璋断定《论语》与《左传》之间则是相表里。

当然，左氏熟悉事史，以圣人之心为心，以史释义的《左传》“要以是非不谬于圣人为宗”^[19]，姜炳璋并不是将《左传》视为解释《论语》的重要材料，认为《左传》并不是以史事“求合于《论语》”，两者之间是一种双向的互证互补的关系。《论语》当中有众多史事并未见载于《左传》，姜炳璋对此作出解释道：“《春秋》者，天子之事，《论语》者，一

[12]（清）姜炳璋：《读左补义·自序》，第113页。

[13] 同上。

[14]（清）姜炳璋：《读左补义·纲领下》，第135页。

[15]（清）姜炳璋：《读左补义·自序》，第114页。

[16]（清）姜炳璋：《读左补义·钱维城序》，第114页。

[17]（清）姜炳璋：《读左补义·纲领下》，第138页。

[18]（清）刘逢禄：《论语述何篇序》，转引自陈大齐著；周春健校订：《论语辑释》附录二，北京：华夏出版社，2016年，第269页。

[19]（清）姜炳璋：《读左补义·钱维城序》，第114页。

家之书，例不同而文亦别也。”^[20]由此可见，姜炳璋表里之说是说两书的义理是相通的，建立其一个双向关系。

（二）竹添光鸿与《左传》为《论语》之洙泗津梁说

竹添光鸿对于《左传》与《论语》关系的论述与姜炳璋不同，他在其《复俞曲园大史书》中言：

《论语会笺》已成书了。然而《左氏》之所以先问世，是因为使学者知道孔子之世而且使之去考虑孔门之事迹的缘故。想来封建之制，虽到周代已完备，但其流弊也以周代为最甚。东迁之后，王室衰亡，诸侯跋扈。此后禄去公室，世卿专政。于是乡举里选之法，不复可问。而只有公族和巨室才能拿到相、将的职位。所以，以孔子之圣之所以终身仆仆于道路，是因为其时世的缘故。然而孔子经世之大作用是，就像“因问而发，触物而见”的那种东西，只要读左氏之传才可窥之。善学孔子者，莫如孔门之诸子也。如其用戈于齐军者，（哀公11年），足于民之冉有也（子路篇）（冉有这个人也曾经当过武人，同时也是为民服务的文人）；三踊于幕庭者（哀公8年），盍微之有子也（颜渊篇）；学稼之樊迟（子路篇），亦如为弱而戎右（哀公11年），是则学孔子兼武备于文事之中者也。夫季路一言之重，令齐与鲁平（哀公15年），子贡辞令之敏，却寻盟之骄吴，是则学孔子应变制机，樽俎折冲者。此类亦唯可观以左氏之传，故读左氏而知孔子之世，然后三复《论语》，身置于当时，瞑目而思之，孔子之学，其得仿佛，是左氏一书所以为洙泗之津梁也。^[21]

俞樾在为《左氏会笺》作序云：

读君《栈云峡雨日记》于吾中国山川向背，物产盈虚，历历言之，如示诸掌，又知君负经世才，非徒沾沾于章句者。既而，君仕不得志，引疾归田，踪迹遂亦疏阔。至于去岁癸卯有嘉纳君来见，则君之快婿也，言君自罢官以后，覃心著述，致力于《左传》一书。

……

是年秋，君以书来求序，其书洋洋千余言，大意谓学孔子之道，不当求之空言而当求之实事。左氏因《春秋经》而为传二百四十年，事实备焉，故将出其所著《论语会笺》，而先出此《左氏会笺》，以左氏乃洙泗之津梁也。味君之言，盖欲以经术治世，其所见有在训诂名物之外者，而“学人”又不足尽君矣。^[22]

在以上两段材料中，明确解释了其著述次序——《左氏会笺》先于《论语会笺》问世的原因，在于探明孔子之道的“大目的”，并论及《左传》与《论语》的关系：《左传》是通往《论语》所承载的孔子思想世界的“津梁”。竹添光鸿认为，孔子之学并非抽离于历史语境之外的抽象道德哲学，其言说皆是“因问而发，触物而见”，即针对具体的历史情境、人物事件而作出的回应。若脱离春秋末期那个“王室衰微、诸侯跋扈、世卿专权”的礼崩乐坏之世，便难以真切体会孔子周游列国、汲汲于用世的现实关怀与悲悯之心。因此，《左传》作为一部翔实记载春秋史事的编年体著作，其首要功能在于为研读《论语》者构建一个坚实的历史坐标系，使之能“知孔子之世”，从而为理解《论语》中那些精炼的对话与格言奠定坚实的背景基础。

概言之，姜炳璋在《读左补义》中提出“相表里”之说，其核心在于《左传》《论语》二书义理之相通与史料之互补。《左传》之作意在“发明《春秋》之大义”，其旨归与圣人同心，且其义理与作为“六经大义”总汇的《论语》相通。竹添光鸿在《左氏会笺》中则视《左传》为“洙泗津梁”。他强调孔子之道“因问而发，触物而见”，深深植根于具体的历史情境。因此，翔实记载春秋史事的《左传》是理解《论语》中孔子言行背景不可或缺的桥梁。学者须先通过《左传》“知孔子之世”，方能设身处地地把握《论语》的精义。

[20]（清）姜炳璋：《读左补义·纲领下》，第139页。

[21] 转引自上野贤知：《〈左传会笺〉三稿》

[22]（清）俞樾：《〈左传会笺〉序》，载《春在堂杂文补集》。

三 诠释路径的本质差异：观照与还原

姜炳璋与竹添光鸿对《左传》与《论语》关系的阐释，代表了两种不同的经学阐释路径。姜炳璋以义理为先，以圣人之意为断，评判具体的历史事件，致力于从历史中析出义理，以此回应、观照与强化《论语》的权威。竹添光鸿则是试图借助以《左传》为主的历史文献对《论语》世界中的人物与事件作复原性的缀合，静思明辨，穷原竟委。

（一）姜炳璋以《左》之“义理”观照《论语》

尊王重霸思想与《论语》若合符节。孔子于《论语》中论及管仲，多有所肯定：

问管仲。曰：“人也。夺伯氏骈邑三百，饭疏食，没齿，无怨言。”（《论语·宪问》）

子路曰：“桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。”曰：“未仁乎？”子曰：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁！”（《论语·宪问》）

子贡曰：“管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。”子曰：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也！”（《论语·宪问》）

管仲辅佐齐桓公霸连诸侯，共扶周室，抵御了蛮夷的入侵，成就了春秋第一个伟大霸业，对此孔子称许管仲以仁，以致引起了其弟子子路与子贡的质疑。孔子对于仁的界定既有内在心性之仁，又有外在事功之仁，子贡、子路，认为管仲不但不死子纠，反而辅佐桓公，既贪生怕死，不殉旧主，又反复无常，背叛旧主，是从内在心性道德上对管仲的否定。然而孔子却颂扬了管仲的历史功绩，从事功之仁高度称赞管仲。在孔子看来，管仲辅佐齐桓公九合诸侯，所行的不是自己称霸、称王取周而代之，而是“尊王”，是以霸道来维护周礼，使民众免于“披发左衽”的命运。后世儒者经生攻击管仲，如宋儒陈襄者言管仲“虽能霸强齐，尊周室，九合诸侯，一匡天下，皆权诈之力也，乌足道哉”^[23]，极其轻蔑。康有为批宋儒鄙薄事功，攻击管仲是“大失孔子之教旨矣，专重内而失外，而令人诮儒术之迂也”。^[24]

《论语》对辅助齐桓称霸的管仲的称美，姜炳璋据此言《左传》尊王重霸得孔子之本意。他在《纲领》下中言：

左氏之义首在尊王，尊王不得不重霸……夫以万世之人心而论，则霸者当黜；以春秋时势而论，则霸者当尊。霸者之当黜也，为其于仁义而假之，阳为尊周室之名，阴遂其自私自利之实也。故孔子以为器小，孟子以为三王罪人。然假乎仁义者，犹知仁义之为美也。阳为尊周室之名者，犹知周室之当尊也。嗟乎，东迁之后，天子之丧，求腍求金不能应，至王室不能以丧赴。天王帅诸侯以讨寤生不朝之罪，而射王肩，此时求一假仁仗义以尊天子者，其可得乎？官受方物修其职贡，使衰周犹系乎人心，霸者之力也。^[25]

姜炳璋对霸业的评价放置于特定的历史时势中加以考量，提出“左氏之义首在尊王，尊王不得不重霸”这一命题。他首先指出，从“万世之人心”的理想维度而言，霸者因“假仁义”而“当黜”，但以春秋时期，周室衰微而夷狄交侵，从“春秋时势”的历史维度而言，霸者则因维系秩序而“当尊”。在他看来，自周室东迁之后，霸主未成之前，社会秩序混乱，发生了郑庄公射王中肩等王权扫地事件，同时“戎狄遍中国”，功伐诸国而未能正其罪。而恰恰是霸主的出现使得诸侯官受方物，条其职贡，“使衰周犹系乎人心者”，同时“终春秋之世，戎狄少安者，盟主之有以制其命也。”强大霸主的出现不仅仅保存了周王室的体面，还维系了春秋时期的政治秩序。因此，姜炳璋对管仲不仅多加褒奖，认为“二百四十二年，列国犹知周室，管仲之力也”。可见姜炳璋“尊王不得不重霸”的论断与孔子在《论语》中对管仲之评价实为同调，二者在“尊王重霸”义理内核上若合符节。

《左传》三致意于圣人之重“礼”。《史记·太史公自序》中认为春秋出现众多弑君

[23] 引自 赵文坦：《宋金元人论管仲》[J]．管子学刊，2008(4)：23-26．

[24] 康有为．论语注[M]．北京：中华书局，1984年，第213页。

[25]（清）姜炳璋：《读左补义·纲领下》，第139页。

亡国之事，都是因为“皆失其本已”^[26]。这个“本”即所谓的礼乐秩序。“礼崩乐坏”与“人心不古”是孔子对社会韵律的失调与生活节奏的混乱最为真切的生存体验。因此，孔子孔子于礼乐最为重视，怀念“周礼”的和谐、有序，高呼“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”孔子并非简单恢复周礼的具体规定，单纯地照搬已经沦为“虚文”的周礼，而是将“礼”塑造为一种人人皆可遵行、须臾不可离的普遍伦理规范，将人的生命内涵真正注入周礼，同时他还主张“为国以礼”。《论语》中曰：“能以礼让为国乎，何有？不能以礼让为国，如礼何？”将“礼”视为治国安邦的根本原则，使周礼质朴的自然伦常真正成为政治秩序的根基，正如徐复观所云，春秋时代是“以礼为中心的人文世纪之出现”。^[27]

这样的思想同样贯穿《左传》全书。郑玄说过：“《左传》善于礼。”^[28]魏晋时人荀崧说：“孔子作《春秋》，微辞妙旨，义不显明。时左丘明、子夏造膝亲受，无不精究。孔子既没，微言将绝，于是丘明退撰所闻而为之传。其书善礼，多膏腴美辞，张本继末，以发明经意，信多奇伟，学者好之。”^[29]《左传》言及礼乐之处达四百六十余处，如：

礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。（隐公十一年）

政以礼成，（成公十二年）

礼，政之舆也。政，身之守也。怠礼失政，失政不立，是以乱也。（襄公二十一年）

礼之于政，犹热之有濯也。濯以救热，何患之有？（襄公三十一年）

故而姜炳璋认为：

传之发明经义者，皆所以维周礼也……其于有功于周礼者大也。^[30]

一“礼”字，为一部《春秋》主脑。天泽之分，中外之防，治乱之故，皆于礼辨之。^[31]

“恕”、曰“信”，总归结到“礼”字，礼而分定，何必质？一“礼”字，一部《春秋》之纲。^[32]

姜炳璋立足于《左传》与《论语》两者相表里来阐述众多义理，其联结的内核则在于一个“礼”字。姜炳璋在《读左补义》中构建了一套以“礼”为核心价值的经典阐释体系。他明确提出一“‘礼’字，为一部《春秋》主脑”，将礼视为理解经义的关键所在。这一阐释体系包含三个层次：首先，礼是维系社会秩序的根本准则，通过“天泽之分”确立等级秩序，通过“中外之防”划定文明边界；其次，礼是评判历史事件的价值尺度，一切“治乱之故”皆需以礼为准则进行辨析；最后，礼是统摄其他道德范畴的终极依据，如“恕”、“信”等德目最终都归结于礼的规范。为此，姜炳璋甚至指出《左传》以行事是否合“礼”来判断人的祸福，并于“有礼则安，无礼则危”的原则三致意，然后“知礼让之可与为国”。如文公三年：

冬，晋以江故告于周。王叔桓公、晋阳处父伐楚以救江，门于方城，遇息公子朱而还。

晋人惧其无礼于公也，请改盟。公如晋，及晋侯盟。晋侯飧公，赋《菁菁者莪》。庄叔以公降，拜，曰：“小国受命于大国，敢不慎仪。君赋之以大礼，何乐如之。抑小国之乐，大国之惠也。”晋侯降，辞。登，成拜。公赋《嘉乐》。

这段记载讲述了一件春秋时期典型的外交事件，其核心是晋国为弥补此前对鲁文公的无礼行为，而进行的一场旨在重修旧好的外交活动。整个过程其乐融融，严格遵循周代聘问享宴之礼，通过赋诗言志的方式修复两国关系，生动体现了“礼”作为调节诸侯国关系核心准则

[26] “春秋之中，弑君三十六，亡国五十二，诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数。察其所以，皆失其本已。”（《太史公自序》）

[27] 徐复观：《徐复观论经学史二种》，上海：上海书店出版社，2006年，第9页

[28] 钟文烝撰，骈宇騫、郝淑会点校：《春秋穀梁经传补注》，北京：中华书局，1996年，第29页。

[29] 朱彝尊著，张广庆等点校：《经义考》第5册，台北：长达印刷有限公司，1997年，第514页。

[30]（清）姜炳璋：《读左补义·纲领下》，第138页。

[31]（清）姜炳璋：《读左补义》卷三二，第490页。

[32]（清）姜炳璋：《读左补义》卷一，第149页。

的重要功能。姜炳璋《读左补义》中云：

前及处父盟，诿不书公，而此如晋及晋侯盟复至之者，见晋襄之能改过也。传述其宾主辞让，彼此赋诗，惧其无礼，卒归于礼，以发明予晋侯之义。

他敏锐地捕捉到这段叙事中“礼”的动态实践过程——从“惧其无礼”到“卒归于礼”的完整转变。晋侯因意识到先前“无礼”可能引发的政治危机，故而主动“请改盟”，这一行为本身即是对“礼”的自觉回归，体现了晋襄公对“礼则危”的清醒认知。当他在飨宴中赋《菁菁者莪》以表敬重，并遵循“降、辞、登、成拜”的完整仪节时，展现的正是“改过”的具体实践。在姜炳璋看来，这种从“无礼”到“归于礼”的转变过程，恰是“有礼则安”的政治逻辑的生动体现。因此，姜炳璋认为《左传》的这段记载主要是为了褒奖“晋襄之能改过”之义，其通过执守礼制，不仅化解了外交危机，更重塑了晋国的道德形象，充分证明了“礼让之可与为国”的深刻道理。

（二）竹添光鸿以《左》还原《论语》的历史语境

与姜炳璋的阐释路径不同，竹添光鸿展示出深具历史意识的诠释路径，以迹逆心，借助《左传》史实致力于历史语境的重建，还原《论语》文本相关事件或人物生命的历史现场。

1、还原经文字句的原生语境

《左传》与《论语》两书所处的语言系统时代接近，竹添光鸿援用《左传》史实以解《论语》的经文字句，通过与《论语》时代最接近的“同时代文献”进行“语言互证”，以还原经文字句的原生语境。如《为政·子曰诗三百》章中，对于“一言”字二字的疏解：

一言以蔽之者，秦汉以来，始有句称，古者谓之为一言。《左传》：“臣之业，在扬之水卒章之四言。”赵简子称：“子大叔遗我以九言。”皆以一句为一言也。^[33]

竹添光鸿通过援引《左传》中“卒章之四言”及“遗我以九言”等例证，揭示了先秦时期“言”作为基本语言单位的特殊内涵，认为《左传》时代“皆以一言为一言”，然而其引用《左传》中“一言”之例，目的在于为何不是“一句以蔽之”，而是“一言以蔽之”，究其原因在于秦汉之后才有“一句”的说法，在此之前都是“言”论之。这种借助《左传》重新审视先秦文本，恢复经典在原生语境中的表达节奏与意义单元，更将经典从僵化的字词训诂中解放出来。

竹添光鸿借助《左传》，不仅仅是为了解释一个词，更是为了复活一个场景，重建一种历史现场。如《为政第二·子曰吾与回言》对于“私”字，竹添光鸿论云：

私爲私语。《左传》文四年，使行人私焉。襄十六年，国子使晏平仲私于叔向。私字与此同，不必言燕居独处。其在门下，與诸子讲明讨论者，皆是私矣。如子夏告樊迟，舜还于众举皋陶，曾子告门人忠恕而已矣，是其类也。^[34]

竹添光鸿驳斥朱子释“私”为“燕居独处”，将之从宋明理学偏重内在心性的“慎独”框架中解放出来，而是重新置入了春秋时期特定的历史文化现场之中，通过《左传》外交场景“私语”的类比，复活了孔门弟子课后相互讲习、辩论的场景。

2、历史坐标与话语现场的还原

《论语》作为语录体经典，其文本特性决定了孔子及其弟子的每段言论都植根于具体的历史现场。想要还原这些话语现场，感受《论语》中具体的生命体，就要辨明时间发生的时间、地点等，构建出其历史坐标。如《八佾第三·孔子谓季氏》中笺云：

《左传》昭公二十五年曰：“将禘于襄公，万者二人，其众万于季氏。”臧孙曰：‘此之谓不能庸先君之庙。’”八佾舞于庭，言此年事也。其众万于季氏，所谓八佾尔。……孔子此言，正在昭公未出奔之前，见机而发也。传谓其众万于季氏，于此始见于传尔，前乎此

[33] 竹添光鸿：《论语会笺》，第91页。

[34] 竹添光鸿：《论语会笺》，第117页。

不知始于何年也。孔子已知平子将有乱轨，特于其舞八佾证之，故有是可忍孰不可忍也之言。若止为八佾，尚不云忍不忍尔。至于及桓子时，孔子既仕，行乎季孙，此等僭制，必且革之矣。^[35]

竹添光鸿将“八佾舞于庭”这一事件与《左传》昭公二十五年的记载进行系联，并非简单的史料互证，而是为了重构孔子发言的现场感，旨在揭示孔子言论所由生的具体政治情境与权力结构。孔子的批判超越了静态的礼制批评，转化为对季孙氏专政这一动态政治进程的深刻洞察与预警。“是可忍，孰不可忍”的论断，因而被解读为孔子在昭公未奔前夕、政治平衡即将彻底崩解的关键节点，基于其政治敏感度所发出的干预性言论。

又《八佾第三·哀公问》中对事件发生地点加以还原。他首先依据《左传》确定“哀公四年亳社灾”与《论语·八佾》“哀公问社于宰我”为同一事件，结合“哀公三年季桓子卒，召孔子而季康子不可”的记载，证明此时孔子仍羁留于陈，并非在鲁。竹添通过系年定位与事件关联，严密推导出“哀公问社”时孔子仍在陈国这一时空坐标，为其言论提供了确切的历史语境。在此章对话中，关于宰我这个人的身份多有意意见不一，郑樵、司马迁都误以为是齐国的阍止。对于语境中主角的模糊，竹添同样需要加以辨明还原：

夫于尧舜之语见《孟子》，此在孔子身后可知。况有一大左证在《左传》乎？哀五年，齐公子阳生奔鲁。六年陈乞使召阳生，阍止知之，先待诸外。公子曰：“事未可知，反与壬也处。”阳生遂至齐，陈乞立之，是为悼公。十年，悼公卒，子简公壬立。简公之在鲁也，阍止有宠焉。及即位，使为政。十四年，陈恒杀子我而弑简公。按《史记》孔子陈蔡之厄，宰我与焉。子西曰：“王之官尹有如宰予者乎？”此哀公六年事也。是年宰我从孔子于陈蔡，不在鲁，安得有先待阳生，反与壬处之事？则阍止之非宰予，不待辨而明矣。^[36]

同样借《左传》还原人物本来真相的还有《子罕第九·太宰问于子贡》中太宰为吴太宰、《八佾第三·季氏旅于泰山》中的季氏为季康子等众多案例。

3、孔子生命感受与生存状态的还原

在《左传会笺》的阐释路径中，竹添光鸿还借助《左传》史事将孔子置身于具体历史情境，从而使其生存状态与精神世界得以在具体的历史语境中获得一种鲜活的呈现。兹以其于陈蔡之间的“绝粮”为例。竹添光鸿在《卫灵公第十五·在陈绝粮》笺云：

其所以乏食之故，不因于畏于匡，又因于兵乱者。畏于匡，犹不至绝粮。惟被于兵有绝粮也。左哀公元年传曰：“秋八月，吴侵陈，修旧怨也。”盖孔子过匡，遂至于陈蔡之间，将以适楚尔，而不虞吴师适经蔡侵陈，孔子在陈蔡之间，阻不得行，故所携之粮尽，而被兵之地，人皆嗟怨，虽粮绝而不宜于人，故从者病莫能兴也。此时楚昭王有贤名，而楚远于宋，孔子过匡之后，将适楚，为出于魋之所不意，惟适楚，故路经陈蔡也。然不图吴师自延州来，北侵陈之东南，故陈蔡之间，皆为吴师扰害，道路不通，而资粮乏绝也。一时之连遭厄难，所谓君子有穷也。^[37]

竹添光鸿对“在陈绝粮”事件的笺注，正是其还原孔子生命感受与生存状态这一阐释路径的典型实践。他并未将“绝粮”简单归因于“畏于匡”，而是通过钩沉《左传》哀公元年“吴侵陈”的史实，构建出一个立体而复杂的历史场域，将孔子的困厄置于宏大的战争背景之下，还原出完整的事件链条：孔子为避宋国司马桓魋之害而计划南适楚国，此本为明智之选；然恰逢吴师自延州来，北侵陈之东南，致使陈蔡之间无法通行，孔子一行“阻不得行，故所携之粮尽”。尤为重要的是，竹添揭示了困境的双重维度：“资粮乏绝”的物质危机，与“虽粮绝而不宜于人”的伦理困境，成功地将孔子从道德符号还原为历史中的生命个体。

[35] 竹添光鸿：《论语会笺》，第152页。

[36] 竹添光鸿：《论语会笺》，第217页。

[37] 竹添光鸿：《论语会笺》，第989页。

梁漱溟说,还原的功夫就是“归到事实上,不要停留在名词概念上”,因为《论语》中的每一句话都有其历史场景,甚至是代表“一种生活的事实”。竹添借助《左传》等芜杂的史学材料,还原事件或人物生命的历史现场,使之真实而具化。因此,金培懿认为:“对竹添而言,其诠释《论语》的使命,与其说是在阐明、传达圣人孔子之道,亦即真理,无宁说对竹添而言,诠释经典乃在重新体验、再次认识经典背后那个孕育出经典文本之生活、历史、意识的世界。”^[38]

四 “表里说”的突破与竹添光鸿体系的构建

清代学术之于竹添光鸿的影响,学者多归之于清代乾嘉考据学。江户中期,清代考据学著作大量传入日本,竹添光鸿的“三笺”之作就是在清代考据学盛行的背景之下产生。吴鹏论及竹添光鸿笺注《论语》特色时从笺注体例入手,认为该书不仅在体例上“仿效清儒作疏的方式”,甚至是“校勘经本与训诂字义的方法也和清朝考证学相同”^[39],尽得清朝考证学派的学术精华。金培懿对梳理总结《论语会笺》一书的注疏方式,指出能“融会活用清朝考证学之特长”。至于其余二笺,孙赫男认为竹添光鸿《左氏会笺》一书训诂之精审受到清代乾嘉名家诸如“江永、戴震、段玉裁、王念孙、王引之等学者影响”。实际上,除了乾嘉考据之学外,清代经史关系的观念思想同样影响了竹添光鸿“三笺”之作。乾嘉学术以考据为盛,“自惠戴之学盛行于世,天下学者但治古经,略涉三史,三史以下茫然不知”^[40]钱大昕治学出入经史,以史明道,提出“经史无二”论。崔述,认为“圣人之道,在六经而已矣。二帝、三王之事,备载于《诗》、《书》,孔子之言行,具于《论语》。文在是,即道在是,故孔子曰:‘文王既没,文不在兹乎?’六经以外,别无所谓道也。”^[41]指出古史、六经、道三位一体,其考信古史目的在于论证道统的合法性与六经的可信性。章学诚继其踵,又有“六经皆史”说:“六经皆史也。古人著书,古人未尝离事而言理,六经皆先王之政典也。”竹添光鸿《〈左氏会笺〉总论》中引崔述曰:“夫经史者,自汉以后分别而言之耳。三代以上所谓经者,即当日之史也。《尚书》史也,《春秋》史也。经与史,恐未可分也。”借此表明自己对于经史关系的看法,可见其接受了清人所宣倡的经即是史的思想。因此,无论是姜炳璋的“相表里”抑或竹添光鸿的“津梁说”,是清代经史关系观念影响下的产物。

两人对《左传》与《论语》关系的思考有其相似之处,从大的角度而言,可以说都属于“相表里”这一说法,但竹添之论对姜炳璋之说既有继承又有突破。自十八世纪起,清人著作陆续传入日本,包括姜炳璋的《读左补义》。他在《左氏会笺》自序中云其说经是“以所同然之心,求所同然之道,何必容彼我之别于其间”,他在《左氏会笺》中所援引的清代学者中就有姜炳璋,必然受到姜炳璋对于《左传》《论语》关系的看法的影响。虽然姜炳璋的相表里是“以经解史”,将《左传》视为《论语》心法的注脚,旨在阐发义理,竹添光鸿是“以史证经”,将《左传》视为《论语》的时代背景,旨在还原语境,前者是“理”与“事”的表里,后者是“言”与“境”的表里。但是,姜炳璋提出的“圣人之心法具见于《论语》,而左氏无不与之相表里”是一个纲领性的论断。竹添光鸿接受这一纲领性论断的基础上,提出“《左传》为洙泗之津梁”,可以看作是对这一论断的具体化、方法论化的发展,是在论断进一步回答了“如何相表里”的问题。

[38] 金培懿:《复原与发明—竹添光鸿〈论语会笺〉之注经途径兼论其于日本汉学发展史上之意义》,《中国文哲研究集刊》第三十期,台北:“中央研究院”中国文史研究所,2007年。

[39] 吴鹏:《竹添光鸿〈论语会笺〉研究》,《东亚汉学研究》2017特别号,长崎:长崎大学多文化社会学部,2017年。

[40] (清)江藩:《国朝汉学师承记》,钟哲整理,中华书局1983年版,第49页。

[41] (清)崔述:《考信录提要》卷上,《崔东壁遗书》上册,第2页。

除此之外，竹添光鸿对于姜炳璋“表里说”的突破还在于兼容并蓄的学术视野。与姜炳璋主要立足于中国经学传统内部进行阐释不同，竹添光鸿以一位日本汉学家的身份，自觉地扮演了学术集大成者的角色，他以“会笺”的形式囊括除了自汉唐宋明清以来学者的著作以外，还兼括日本本土江户古学派等流派的学问，征引江户先儒凡二十六人，“集众说折中之”，尤其是龟井南冥、昭阳父子的“语由”之说，无疑为竹添光鸿的解经路径提供了至关重要的方法论支撑，并赋予其鲜明的日本本土化学术特色。“语由”即“明圣语之所由出也”^[42]，最早出自龟井南冥的《论语语由》。在南冥看来，《论语》中的对话是有其历史背景，想要了解圣人之义，首先要做的就是还原对话的背景，了解发语之原由。竹添不再仅满足于证明《左传》史实与《论语》义理“相表里”的静态对应关系，而是采用探究“语由”之法，借助《左传》等史实致力于历史语境的重建，实现了对姜炳璋“表里说”的创造性超越。

竹添光鸿对姜炳璋“表里说”的突破为竹添学学术体系的构建提供了方法论意义。大正六年大阪新闻上揭载的竹添光鸿的讣告中对竹添“三笺”学术体系的构建逻辑：

他的事业的目的是阐明孔子的道。要解决这个问题，他以为先必须得搞清楚孔子时代的时势，而写作了《左氏会笺》一书；又以为不可不搞清其人情风俗而写成了《毛诗会笺》一书，然而对他来讲最重要的著作《论语会笺》也已经脱稿了。^[43]

从这段报道可知道，竹添光鸿为阐明孔子之道，构建了环环相扣的学术体系。他以《左氏会笺》还原春秋政治时势，作为理解思想的宏观背景；以《毛诗会笺》重构时代人情风俗，展现具体的生活语境。最终在此历史实证基础上完成的《论语会笺》。竹添光鸿解经路径的突破，为“三笺”的内在逻辑的实现提供了方法论上的可能。

[42] 龟井昭阳：《家学小语》《龟井南冥·昭阳全集》卷六，福冈：苇书房有限会社，1979年，第467页。

[43] 引自日·上野贤知：《〈左氏会笺〉三稿》，载东京《斯文》复刊1956年第14号。