

金元之际的曲阜朝圣与儒学复兴

张勇耀

(安徽师范大学 中国诗学研究中心, 安徽 芜湖 241000)

[摘要]从金亡到至元元年的 30 年间,汉人文士拜谒曲阜孔庙者共有 17 批次 50 余人,包括孔元措、严忠济、王万庆、杨奂、元好问、魏璠、徐世隆、王鶚、李治、郝经、刘德渊、张德辉、张澄、杜仁杰等名士,成为易代之际突出的文化现象。士人伤悼圣址的荒颓与儒学的失落,也在对乾坤气象、礼乐山川的书写中表达对儒学的自信。孔庙生生不息的林木坚定了他们对儒学必振的信心,他们对儒家圣哲德业的体认和儒学道统的思考,又折射出元初南北儒学的交汇。金元之际的曲阜朝圣是儒学复兴路上的重要一环。

[关键词]曲阜孔庙;金元易代;元好问;郝经;儒学复兴

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2021.10.016

中国古代士人自幼研习儒家经典,对曲阜孔庙大都有一种精神深处的向往,拜奠林墓,瞻仰圣像,“挹圣人之余泽,追颜、曾之高踪,攀游、夏之轶轨,徜徉讽诵,风乎舞雩”(郝经《去鲁记》),^[1]是士人梦寐以求的愿望。但真正能亲临者却少之又少,其原因不外乎元中期虞集在《送李仲永游孔林序》中所说:“以布衣陋巷,穷居终日,坐诵书史,安于闾里之近,无其志者有之矣;桑弧蓬矢,有四方之志而力不足以充之者有之矣;有其志有其力,或仰事俯育、供给公上之类,又足以累之无其时者有之矣。”无志,无力,无时,都导致士人望曲阜而却步。虞集所说尚是在承平时期,国家统一,交通发达,“川有舟航,陆有车马,不待赢粮,计日而可至”,^[2]但到达依然不易。虞集作为元文宗时期奎章阁文人的领袖,身

份地位与成就影响俱为一代之冠,但他依然终生未至,晚年回到江西后对此深感遗憾。其实即如在汉、唐、宋盛世,亲至者也并不多;相较而言,金元之际的谒庙文士却数量庞大且前后相继,不能不说是中国文化史上的奇观。杨镰先生曾特别提出杨奂在蒙古宪宗二年(1252)谒阙里、访孔林、拜孔庙这一事件,认为“在大乱初定之时,杨奂追思古贤是追寻精神皈依的惟一途径”,^[3]揭示了两个非汉族政权交替之际汉人文士的精神所向,有一定道理。但考察这一时期王万庆、高翎、元好问、徐世隆、郝经、刘德渊等人的先后谒庙与诗文创作,会发现这一现象所承载的文化意义尚有可继续探讨的空间。某种程度上,它不仅指向士人的个人精神建构,而更多寄托着他们对于儒学复兴和文明秩序重建的思考。

作者简介:张勇耀,副编审,安徽师范大学中国诗学研究中心博士生,主要从事辽金元文学研究。

一、文化奇观:易代之际的曲阜朝圣

在金灭北宋的战争中,山东于建炎二年(1128)冬失陷,曲阜“阙里家庙,半为灰烬”(孔元措《孔氏祖庭广记序》)。^[4]金章宗明昌二年(1191)诏修孔庙,历时两年,名笔党怀英奉敕撰《曲阜重修至圣文宣王庙碑》。这是战争毁损后一次最大规模的修葺工程,不但庙貌一新,“随所宜设,莫不宜具”,而且天有瑞应,开工之际即“有芝生于林域及尼山庙与孔氏有园,凡九本,典

役者采图以闻”。^[5]党怀英为金代“国朝文派”的核心人物,诗文书法俱佳,且生活在金朝全盛期,因而金亡后谒庙的士人多在其碑阴题诗题名,以寄托故国之思。据清人王昶所编《金石萃编》卷157记载,党怀英碑后的题诗题名共有16款,金元之际士人所题即有11款。^[6]综汇其他文献,可知从金亡(1234)到忽必烈至元元年(1264)的30年间,汉人文士谒庙者共有17批次50余人,未留下姓名的也应不在少数。现将见诸记载者列表如下:

序号	年份	谒庙人	题记、题诗及相关创作
1	1235	王万庆、谢彦实	唐李邕《鲁孔夫子庙碑》碑阴题记并题诗
2	1240	高诩	党怀英碑阴题诗二首
3,4	1239前、1242	孔元措、萧元、高翻	李世弼1239年作《褒崇祖庙记》引孔元措语:“兵戈而来,复还绳里。”1242年有党怀英碑阴题记
5	1244	魏璠、刘诩、徐世隆、李绂、张澄、张孔孙	党怀英碑阴题记
6	1245	元好问、刘浚明、邢敏、刘翊、句龙瀛、张知刚、杨云鹏、韩让	党怀英碑阴题记。元好问另有诗《曲阜纪行十首》,文《手植桧圣像赞》
7,8	1249	严忠济、王玉汝、毕英、卢武贤、杜仁杰、刘诩	春、秋各至一次。党怀英碑阴有严忠济、刘诩分别题记
9	1251	李治	李治《真定府元氏县重修庙学记》:“岁辛亥,仅获宿昔之愿,首谒宣圣祠。”
10	1252	杨奂、韩文献、刘诩、张铎、王明远、张宇、王元庆、郭敏、孔栝	党怀英碑阴杨奂题诗,韩文献、刘诩各有和诗。杨奂另有阙里题名,有文《东游记》《郟国夫人殿记》
11	1253	王鹗	至元元年王元庆谒庙题名碣后:“翰林承旨东明王鹗癸丑年二月初二日至。”
12	1255	郝经	党怀英碑阴题记。另有《曲阜怀古》组诗六首,《楷木杖笏行》《手植桧孔子像》二诗及《击蛇笏赋》《去鲁记》二文
13	1255	张德辉、张复、丁丕显	党怀英碑阴题记
14	1256	刘德渊	有诗《拜谒至圣文宣王庙留题》《拜谒亚圣兖国公留题》
15	1260	姚枢	此年姚枢宣抚东平,聘请儒士杨庸为孔、颜、孟三族诸孙授以经、礼之学

序号	年份	谒庙人	题记、题诗及相关创作
16	1264	张德辉、郑宸、张复	有张德辉题名碑，记谒庙时间为九月七日 ^[7]
17	1264	王元庆、马惟能、韩文献	有王元庆谒庙题名碣，是年十月立石

上表使金元之际 30 年间士人的谒庙情况得到了基本呈现。据骆承烈汇编《石头上的儒家文献——曲阜碑文录》所收王元庆谒庙题名碣，杨奂、王鹗、张德辉还向孔庙赠以金银祭器。^[8]该书收录曲阜金代碑刻 17 通，元代碑刻 129 通，上表第 4 则与第 17 则因有碑刻存世得以著录，其余 15 则俱未收录。从人员身份及其谒庙背景来看，30 年间汉人文士的谒庙大致可分为以下四种情况。

一是孔元措一行。孔元措为孔子第五十一代孙，于金章宗明昌二年(1191)十一岁时袭封衍圣公。孔庙大修后的明昌三年(1192)，党怀英为“杏坛”题词，孔元措立石。^[9]泰和四年(1204)，孔元措在曲阜增筑望射圃的角台，蒙古宪宗二年(1252)杨奂游阙里时登此台，怀想故人云：“台，泰和四年七月六日故人梦得之所筑也，窃有感于怀。梦得，元措字也。”(杨奂《东游记》)^[10]孔元措筑台时 22 岁，杨奂登台时孔元措已于上一年去世。贞祐二年(1214)春蒙古军队入侵山东，孔元措随金朝廷移居汴京。金亡前一年(1233)汴京被围期间，元好问向耶律楚材推荐中州才士五十四人，首列衍圣公孔元措。之后耶律楚材“书索翰林学士赵秉文、衍圣公孔元措等二十七家”。^[11]赵秉文已于天兴元年(1232)五月去世，孔元措得到保护并再度袭封衍圣公。太宗十年(1238)孔元措北行觐见，请求收录燕京、汴京等处亡金太常故臣和礼册、乐器，太宗于此年下旨“亡金知礼乐旧人，可并其家属徙赴东平，令元措领之，于本路税课所给其食”。^[12]据李世弼《褒崇祖庙记》，孔元措第一次谒庙至迟在太宗十一年(1239)前；而太宗十四年(1242)，他分别为孔子、颜回、孔子父母立碑，碑名由益津(今河北霸县)人高翻题写。^[13]高翻当为东平幕府人士，定宗九年(1246)所作《贫乐岩二圣宫碑》落款为“前进士益津高翻”。^[14]此年从行的萧元是位道士，党

怀英碑阴萧元题记自称为“东辽北野山黄冠”。

二是严忠济一行。严实于金亡次年(1235)受命为东平路行军万户，领有五十四个州县，注重兴学养士、恢复生产，使东平地区经济、文化较早得到恢复。亡金礼乐旧臣集于东平，用度全由严实供给，衍圣公孔元措一家“亲族三百指坐享温饱，咸其所赐也。以至岁时之祭祀，宾客之往来，闾里之庆吊，穷乏之清，莫不仰庇而取足焉”(李世弼《褒崇祖庙记》)。^[15]太宗十二年(1240)严实去世后，其子严忠济嗣领东平，继续重用文士，兴办教育，使士人深感此地“衣冠礼乐有齐鲁之旧”(元好问《内翰王公墓表》)。^[16]海迷失后元年己酉(1249)，严忠济主持修葺崇祀孔子夫人的郛国夫人殿，历时三年(杨奂《郛国夫人殿记》)。^[17]据党怀英碑阴题记，严忠济“率诸将佐恭拜林庙”为己酉二月四日，刘诩“从行台公拜奠祠林”时为“岁舍己酉立秋日”，则本年严忠济率众谒庙共有两次。第一次从行人员不详，第二次同行者有王玉汝、毕英、卢武贤、杜仁杰、刘诩。王玉汝是郛(今山东)人，曾代严实从戎，在他的努力下，东平地得以不被剖分；^[18]卢武贤是燕(今北京)人，“资雄俊，喜谈兵，以客卿游诸侯间”(王恽《碑阴先友记》)；^[19]杜仁杰是济南长清人，金亡后在东平府学任教，后成为知名作家的王构、王旭、刘敏中都曾受其教诲，王旭称其“动风雷于唇吻，溢阳春于须眉。斯文不坠，学者知归”；^[20]刘诩(字子中)为上谷(今河北怀来)人，元好问宪宗三年(1253)游东平与诸文士宴集时，有“期而不至者，圣与、子中”(元好问《寒食灵泉宴集诗序》)。^[21]

三是士人群体。乃马真后三年(1244)魏璠一行，四年(1245)元好问一行，宪宗二年(1252)杨奂一行，都人数众多。而考其陪同人员则多有重合，应该多为东平幕府文士。陪同魏璠的徐世

隆为金正大四(1227)进士,于金亡前一年(1233)入严实东平幕府为书记,对东平府学的教育作出了较大贡献,每岁“署题考试,等其甲乙”,“自入学,亲为诸生讲说,其课试之文有不中程者,辄自拟作,与为楷式”,使东平人才辈出,其中优异者即有元初名臣张孔孙。^[22]张孔孙之父张澄金亡前曾与杜仁杰、麻革等人携家依元好问于内乡,金亡后严实聘以师宾之礼,为幕府参议(元好问《张仲经诗集序》)。^[23]元好问一行中,刘浚明是定襄教授,或为同行者;邢敏(字公达)金末为左司员外郎,终大名判官,元好问《萧斋并引》称“北渡后居阳平,见关中人邢公达”,^[24]“阳平”为冠氏旧称,则邢敏或与元好问同被羁管于聊城。杨奂金末为太学生,金亡后依冠氏赵天锡,严实多次问其行藏,他却从未前去拜访(元好问《故河南路课税所长官兼廉访使杨公神道之碑》)。^[25]通过戊戌试(1238)后,杨奂任河南路课税所长官十余年,宪宗元年(1251)66岁时因病辞职,次年即游东平、谒孔庙,得到了严忠济的隆重接待。严忠济派监修官韩文献、刘诩及掌管孔庙祭祀事务的孔栱、张宇、郭敏等人陪同前往,东平幕府的商挺、卢武贤、李楨、句龙瀛(一作勾龙瀛)、李简、江绂、李绂、段弼等人在东湖为他饯行,还有人前行探路,到曲阜又有族长率领族人接应,孟氏诸孙也迎于道左,^[26]可谓声势浩大。值得一提的是,郭敏是位画家,此行对曲阜孔庙进行了图绘,杨奂下山后作《东游记》即依图行文,使图文共成双璧。卢龙人韩文献至元元年(1264)任东平路学校官兼修孔子庙提领,与提控监修王元庆等人再度谒庙。对元好问、魏璠、杨奂等前金文士来说,东平多故人,其中就有元好问向耶律楚材推荐的中州才士十余位,如孔元措、张圣予(一作圣与)、李世弼、徐世隆、杜仁杰、张澄、商挺、句龙瀛、杨云鹏(一名杨鸿、杨鹏)、赵维道等。严实父子的喜接文士和故人众多,使他们在东平受到特殊礼遇。

四是士人个体。太宗七年(1235)王万庆、谢彦实,十二年(1240)高诩,宪宗元年(1251)李治,

三年(1253)王鹗,五年(1255)郝经,六年(1256)刘德渊谒庙,均未见有其他人员陪同的记载,但不排除他们的行程中仍有严忠济的接待和资助。王万庆(一作曼庆)是金代名士王庭筠犹子,金末任行省右司郎中,《金史》本传称其“能诗并书”,^[27]元好问《王黄华墓碑》也称其“文章字画能世其家”。^[28]王万庆谒庙背景不详,只有留题中“乙未岁二月廿有二日,古兗谢彦实、辽海王万庆来自任城,敬谒阙下”^[29]记载了此次谒庙的时间、人员和爵里。高诩为益津人,或为高翻兄弟,宪宗三年(1253)元好问游东平时与诸文士举行寒食灵泉宴集也有其人,他于太宗十二年(1240)谒庙时或已进入东平幕府。郝经谒庙时33岁,先后在顺天贾辅和张柔幕府坐馆,张柔于宪宗四年(1254)移镇亳州,郝经结束坐馆次年便束装东行,谒庙前曾到东平拜会严忠济(郝经《灵泉行》诗序:“乙卯秋八月,及行台严公猎于东山,遂会于凤山之灵泉”)。^[30]刘德渊为王若虚门人,王恽《故卓行刘先生墓表》记其金末对王若虚“辨惑”诸作深为会心,潜心史学,金亡后在戊戌试中魁河北西路,因个性与世不合而仕路不达,以教授后学与著书立说为务,一生“高风苦节”,^[31]个人生计或也存在困难,在“仲冬朔日”(刘德渊《拜谒至圣文宣王庙留题》诗末自注)^[32]独行谒庙,一定困难重重。相较而言,王鹗、张德辉、姚枢谒庙是在受忽必烈召问或任职之后,条件应该略好。王鹗受召问在乃马真后三年(1244),张德辉在定宗二年(1247)。宪宗二年(1252)张德辉又与元好问同道北上觐见忽必烈,第二次谒庙时(1264)身份是东平路宣慰使;姚枢谒庙时为东平路宣抚使。

而进一步分析,我们还会看到谒庙人员之间的师友渊源关系;金亡前元好问举荐的五十四位“天民之秀”,其中即有王万庆、孔元措、魏璠、徐世隆、张澄、句龙瀛、杨鹏、杜仁杰、李治、杨奂、王鹗、张德辉等十余人;李治受忽必烈召问,推荐魏璠、王鹗、郝经等人;魏璠受召问,推荐中州名士六七十人,^[33]也应以上述人员为主;王鹗则向忽

必烈举荐李治、徐世隆、郝经为学士。此外，元好问、张德辉、李治金亡后曾一起寓居真定，讲论学问与天下治道，号称“龙山三老”；郝经是元好问弟子，并受到杨奂指授；元好问羁居聊城期间，徐世隆前去探望，元好问《病中感寓赠徐威卿兼简曹益甫、高圣举先生》诗有“不是徐卿与高举，老夫空老欲谁传”^[34]之句；姚枢太宗十三年（1241）为燕京行台郎中时在燕京倡行文治儒业，元好问作《答公茂》诗对其大加称扬。^[35]因而考察这一时期士人的谒庙现象，虽然很多并未同行且拉拉杂杂历时三十余年，但我们还是能够感受到其中连点成面的网状结构。结合他们的创作以及在元初为儒学复兴所做的努力，我们可以清晰地感受到他们不惮辛劳地向曲阜行进，正有一些共同的情感和愿望在漫长的旅途和相同的场域中声气相通地呼应和流淌。

二、礼乐山川：“东家”遗迹与儒学自信

金朝的灭亡使士人失去了原有的仕宦身份，却也获得了精神上的解脱和可以自由支配的时间，从“只知灞上真儿戏，谁谓神州遂陆沉”（元好问《癸巳四月二十九日出京》）^[36]的亡国惊愕和“兵饥不死天所存”（元好问《赠周良老》）^[37]的身在窃幸中回过神来，游历名山大川成为修复创伤、重新寻找人生意义的重要途径，曲阜朝圣是这一时期游历之风中最为特殊的一种。然而无论是单独行动、结伴而行还是有人资助抑或公余而行，在交通并不发达且战乱后州郡残破、民生凋敝的时代，每一次朝圣之行都极为不易。对于这些劫后余生的文士来说，经过长途跋涉到达心中圣地，自然感慨良多。元好问《曲阜纪行十首》第一首即梳理自己少读《仲尼居》、长学《鲁论》，一步步进入经学堂奥，进而“慨然望阙里，日思膏吾车”，对有朝一日能够拜谒阙里充满向往；然而“因循迫桑榆”，直到晚年经历亡国之痛后才有机会实现梦想，亲瞻圣迹，感叹“今日复何日，南冠预庭趋。隐隐金石声，恍如梦清都。伟哉神明观，欣幸当何如”。^[38]杨奂则在《东游记》中的《告

先圣文宣王》文中无比窃幸地感叹：“今日何日，匍匐庭下，死无憾矣！”^[39]郝经也是在到达孔庙后，“积年耿耿，方为释然”，为事梗不得久留而深感遗憾。^[40]

从谒庙创作来看，这一时期的朝圣书写呈现出悲欣交集的复杂情绪，士人在这些纷纭的情绪中失落、伤感、沉痛、纠结，并在努力寻求亮光和出口。

首先，圣址的荒颓和儒学的失落，在士人内心激起了沉重的回响，他们此前关于圣址的美好想象不时被眼前的现实打破，因而文字中便有了许多相似的伤悼。元好问《曲阜纪行十首》从第二首开始，对曲阜殿屋、三桧、陋巷、泮宫、讲堂、白塔、林墓等故址一一题咏。诗人看到，维系千百年来天下士人瞩目的曲阜圣址，处处荒芜凋残。殿屋只见瓦砾，“殿屋劫火余，瓦砾埋荒基”（其二）；零台、泮宫都已荒废，“零台满荒榛，逵宫余曲沼”（其三）；“泮宫何所有，舞雩但荒台。泮水涸已久，北风卷黄埃”（其五）；讲堂只有荒基，“不见讲堂处，指似存世谱。遗基洙泗间，荒恶余十亩”（其七）；甚至还有佛屋佛塔，“塔庙恣汝为，岂合鲁城闾。……鲁人惑异教，吾道宜湮沦”（其八）。孔子林墓更是棘榛遍野，史迹难辨，“林间百草具，棘刺死不蕃。……博陵石翁媪，名字无留镌。两兽墓前物，岁久乃讹传”（其十）。在诗人心里，颓坏凋残的并不仅仅是这些曾经承载儒学经义的建筑，更可嗟叹的是其中包含的世道和师道之衰：“所嗟世道衰，师授日莽卤。空余千岁井，黝黑昭终古。”（其七）^[41]从明昌二年（1191）大修到元好问谒庙的乃马真后四年（1245），时光已历54年，当年修葺一新的文化遗址已经破败不堪，何况贞祐二年（1214）这里还遭遇过战火的焚荡。这些寄寓着厚重文化意义的事物的凋残，在士人心中激起的更多是作为文明根本的儒学地位的失落。佛屋佛塔建在曲阜，在元好问看来正是“吾道”沦丧的标志。

杨奂在众人的陪同下怀着一份好心情游历曲阜，欣喜地与杜甫《望岳》诗刻、党怀英所书“杏

坛”、孔元措所筑射圃台等一一相会。诵杜甫“浮云连海岱，平野入青徐”之句，望鲁城、孔林而“不觉喜色津津溢于眉睫”，感叹“二三百千里之远，今一举而至，与其终身拘拘儒儒于二百里内者，不亦异乎”；为党怀英书“茶泉”而不名，“缅想前辈风度”表达敬意。但好心情总是不时被荒台颓址所破坏。他在一个清晨钟鸣之时到达杏坛之下，“痛庙貌焚毁”；由陋巷观颜井亭，感叹“亭废矣”；抵达灵光殿，看到殿基“破础断瓦，触目悲凉”；到达尼山，看到“庙庭废虽久，而规模犹见”；到观川亭，“瓦砾中得一断石，盖前进士浮阳刘焯《夹芦辩》也”。^[42]杨奂谒庙比元好问晚7年，或比元好问所见更为残破。时间的风雨自然会剥蚀历史建筑原有的色彩，而长久的战争和易代之际的儒学失落，使这些承载着重要文化信息的建筑未能得到相应的保护和及时的修缮。杨奂在《郛国夫人殿记》中写到此殿的命运：“由唐宋降及于金，号称尤盛。贞祐之乱，扫地无余，故老彷徨，莫不痛心。”而元初又有“造舟者犯我林庙，伐我民冢，珍材堆积如阜”，孔林树木遭遇砍伐，听闻严忠济上山，“尽委而去”。^[43]恰好朝廷有旨修复庙堂，于是将被砍伐的木材用来修缮郛国夫人殿。

郝经《去鲁记》记载，他是由鹿门入曲阜，经过公宫、稷门、泮宫、灵光故基，由颜巷抵达阙里，谒先圣庙，入杏坛，登奎文阁，入坟林，拜孔子、伯鱼、子思墓，拜谒周公、颜回庙，一路既为亲拜圣址而庆幸留连，却也为“先圣庙廷、宫序、廊庑，颓圮殆尽”^[44]的状况极为痛心。他在《曲阜怀古》组诗中也写道：“颜巷无颜徒，荒烟乱榛梗。奚复辨崇陋，凄然想幽屏”（《颜巷》）；“中城缭危基，公宫尽禾黍。惟余文宪庙，青松荫寒础”（《周庙》）。^[45]他又在《楷木杖笏行》中写道：“乱来秦火几番烧，土黑灰寒共憔悴。灵光殿基秋草深，牧童相唤穿坟林。青蛙乱聒颜氏井，饥鸟落日啼白禽。”而与此形成对应的，是当时文化断裂的危机：“佩玉长裾新进士，回视《诗》《书》等闲事。赭袍白马飞将军，阔剑长枪不识字。中原惨惨无

神灵，白骨蔽野无苍生。只知下石谁手援，老夫有泪洪河倾。”^[46]金末以词赋取士，“举子业”与儒家经典的治世精神产生偏离，以至于进士不解六经真义；而乱世中“豪杰”并起，面对百姓惨遭屠戮，落井下石者多，出手救援者少。比战争破坏性更大的无疑是世道人心的沦丧。

其次，曲阜孔庙的圣人之迹、乾坤气象和礼乐山川，又让士人强烈地感受到斯文在兹的儒学自信。作为金亡后最早的谒庙者，王万庆的谒庙诗正表达了这样一份自信。诗云：“圣道遗宗主，干戈隔岁年。相传周礼乐，曾是鲁山川。日月辉光实，乾坤气象全。东家典刑在，乔木翠参天。”^[47]由于战争阻隔，瞻拜圣哲时已恍如隔世。诗人伫立于鲁国故地，想到这里所维系的礼乐文明。鲁国为周公之子伯禽的封地，对周代文物典籍保存完好，昭公二年（前540）晋大夫韩宣子访鲁时赞叹：“周礼尽在鲁矣。”^[48]诗人看到日月辉光充满天地，乾坤气象完好，乔木苍翠参天，一派欣欣向荣，感到无比欣慰。诗中“东家”指孔子，鲁人以其为“东邻孔丘”，本有轻视之意，但在金元之际的诗歌中，我们看到的更多是士人对这位“东家”发自内心的亲近。五年后高诒的《庚子岁七月上旬，益津高诒敬谒圣师祠下，谨题二绝句，以志其来》诗，颇可作为王万庆诗歌的注脚，而更为写实：“帝王而下几兴亡，销尽繁华作战场。独有东家诗礼在，子孙万古读书堂。”“六经不幸火于秦，日月曾何碍片云。用舍从来开治乱，皇天本不丧斯文。”^[49]秦火烧不尽六经，战争和改朝换代的“片云”如何可以遮蔽日月的辉光？诗人认为，天意从来未曾有过沦丧斯文的企图，自古以来帝王任用的是贤人还是佞幸，才是世之治乱的由头。

但更多情况下，诗人们是通过遗迹题咏来体悟儒学本义，将曲阜景观融入对儒学现状与未来的思考之中。杨奂的谒庙题诗与刘诒、韩文献的和诗，都呈现出这种以诗悟道的特点。三诗云：

会见春风入杏坛，奎文阁上独凭栏。渊源自古尊洙泗，祖述何人似孟韩。竹简不随

秦火冷,楷林空倚鲁城寒。飘零踪迹千年后,
无分东家老一簞。(杨奂)

萋萋野草翳雩坛,回首尼山一凭栏。空
想文风复邹鲁,岂知俗学尚申韩。虚堂书寂
禽声杂,高阁春深桧影寒。乐道独怜紫阳子,
忘情轩冕羡瓢簞。(韩文献)

乘闲策杖上郊坛,绝胜登楼静倚栏。千
古遗踪思孔孟,百年雅集数杨韩。泉通鳌背
波纹冷,月照龙门夜色寒。此去关西有东鲁,
柳塘沙路走壶簞。(刘诩)^[50]

奎文阁初建于宋天禧二年(1018),本名书楼,金章宗明昌六年(1195)赐名奎文阁,因而杨奂的登览情绪中也叠合了故国怀想。他在诗中探讨的是:儒家思想自古就是治国渊源,但是谁能像孟子、韩愈那样祖述传承?秦火烧不绝承载儒家思想的竹简,但如今子贡手植的楷木依旧空倚鲁城,显示着儒学未复的寒凉。孔子周游列国传道求志,生于千载后的自己踪迹飘零、生计萧瑟,却无缘亲承孔子的教诲。刘诩、韩文献的和诗都有与杨奂在同一背景下的思考。韩文献诗对于野草翳蔽的雩坛和凭栏远眺中苍茫荒凉的尼山充满失落之感:本该有朗朗书声的儒家庙庭,如今却只听见禽鸟声杂;而令士人千载瞻望的庙堂高阁,却只把桧树的阴影衬托得更为寒凉。第二联道出心事:“空想文风复邹鲁,岂知俗学尚申韩。”将杨奂的“孟韩”换为“申韩”,申不害与韩非,他认为正是申韩俗学使恢复儒家文风的道路变得邈远漫长。末联回到和诗主题,对杨奂的“乐道”情怀和追羨儒家瓢簞生活的高格表示赞赏。刘诩诗在情绪上比前二人明朗,认为乘闲策杖亲上郊坛拜谒,绝胜过空自倚栏的眺望和感叹。他在第二联将杨奂的“孟韩”、韩文献的“申韩”换成了“杨韩”,杨奂与韩文献,称道这次追思孔孟的朝圣雅集。末联顺便为即将西归的杨奂送行,句后自注“紫阳有归秦之兴,故及之”。在诗人的表述中,不是“此去东鲁有关西”,而是“此去关西有东鲁”,一方面是为了押韵,另一方面也有将东鲁作为天下儒士瞻望的中心,寄寓斯

文在兹之意。

圣址的衰颓令士人痛惜,然而圣人之道是否真的仅仅存在于这些有形的建筑之中?在《去鲁记》中,郝经看到“泮宫虽废而泮水犹在”,启发他将此前的感性叹息升华为理性思考:

大哉圣人之道,其不与宫庙并存歿乎!宫庙虽圯,而圣人之道岳岳也。平泰华以为基,伐邓林以为楹,能庇一时而不足以庇万世;葺翠羽以为宇,镘丹砂以为涂,缀以明月之珠,繅以昆虚之玉,能崇饰一时而不足以崇饰万世。极天下之侈丽,而圣人之道无所增;极天下之卑垫,而圣人之道无所损。盖圣人之道在土木者小,而在人心者大也。^[51]

宫庙的崇隆华美固然是士人所愿,但圣人之道却并不会随着这些宫庙的颓圯而有所减损,因为它存在于人心之中,不会随着建筑的华美崇隆而增,也不会随着建筑的卑垫残损而减。就算极尽天下贵材所筑,那些有形的建筑都不可能永不残朽,而孔子之道却可以不依托于这些外在的建筑形制流传万世。郝经的解释无疑为此前众人关于圣址荒颓的感叹画了一个句号。然而这并不代表着士人放弃了重修曲阜孔庙的愿望,或者说,他们毕生都在为以朝廷修葺曲阜孔庙、恢复褒崇祀典为标志的儒学复兴付出着努力。

三、根枝存道:木之荣枯与儒学盛衰

相传孔子去世后,弟子们从各地带来树苗植于孔子墓周围,形成后世所称的孔林。在众多树种中,孔子所植的三株桧树与子贡所植的楷树最为著名。郝经《楷木杖笏行》诗云:“孔氏家庭手植桧,楷树相望阅千世。”^[52]人难百岁而树越千年,根植厚土,栉风沐雨,人们也总是习惯于赋予它们一些特别的意义以寄托情感。而树木的荣枯也往往会唤起士人对于圣道隆替的对应性想象,在金元之际文明几近断裂的时代,这种情感和想象显得尤为深厚和复杂。

早在金末,士人对曲阜庙庭的手植桧便有过一次集中题咏。贞祐二年(1214)蒙古兵的入侵

焚荡使孔子手植桧被烧残,孔元措收拾残枝携带到迁都后的汴京分给同宗,其妻弟李世能找工匠以残木刻为孔子像,孔元措与赵秉文作同题文《手植桧刻像记》;也有刻为孔子印章者,麻九畴有《手植桧印章》诗。赵秉文文云:“圣道之废兴,固不系于木之存亡。新宫火,三日哭,重先祖之居也,况圣师之手植乎?”“若夫茂其德,封而植之,是圣道常在也,岂特一木哉!”^[53]即使是先祖旧居遭遇火灾也会痛哭三日,何况是先师手植的桧树,它一直保持的生命力已经寄寓了士人“圣道常在”的美好想象,而不仅仅是树木本身了。我们也可以看到,四十年后郝经对于宫庙存歿与圣道废兴关系的思考,正与赵秉文“圣道之废兴,固不系于木之存亡”之说形成了呼应。麻九畴《手植桧印章》诗云:“梁折山摧入小成,日华留得寸晖明。不盈一握空虫篆,未丧斯文粗姓名。草木西周朝有暮,图书东观死犹生。二千年后司封纽,未信栽时出此情。”^[54]将手植桧雕为印章刻上人名,手植桧所蕴含的文化意义也会随着印章的传世而得以保存。斯文未丧,任何形态的保存都能够使孔子所代表的儒家思想屹立不倒;只是不知人们在使用这枚印章时,是否能感受到两千年前孔子栽种此树时的初衷呢?杨奂《东游记》中说赵秉文、麻九畴的诗文“世多传诵”^[55],其原因应该在于二人诗文不但记载了丧乱后士人为保存孔子文化遗存所做的努力,而且揭示了实物中所包含的文化意义。

元好问谒庙的乃真后四年(1245),手植桧已长到将近十抱,他的《曲阜纪行十首》其三书写了那场焚荡给树和人留下的深刻创伤:

堂堂鲁三桧,培植出天巧。规摹欲十抱,奇秀供百绕。谁言甲戌乱,煨烬入炎燎。青烟干云上,群鹤空自矫。哀哀峰阳人,肠肺痛如搅。鲁郊木何限,名取唯一少。……道存有污隆,物齐无寿夭。霜皮眼中见,郁郁自尘表。君看太山石,万古青未了。^[56]

“鲁三桧”中寄托着孔子当年培植时的良苦用心,也是后来者所能感受到的圣人手泽与圣人

心迹。诗人甚至在想:鲁郊的树木那么多,为什么偏偏要焚烧珍贵的三桧呢?群鹤绕树哀鸣,爱树的峰阳人悲伤无助。诗末情感由抑转扬,诗人相信“道存有污隆,物齐无寿夭”,世道的升降和宇宙的齐物都是百世常理,衰残的桧树总有一天会焕发生机,像泰山的石头一样,苍青的色泽万古不磨。对树的自信背后,无疑是诗人对于儒学的自信。

当然,元好问不会想到,在他朝圣之行后的第三年(1247),象征着儒学气运的手植桧复萌了。这一消息被一位“鲁客”传给了尚在顺天贾辅幕府坐馆的郝经,郝经激动之余作《手植桧复萌文》,对此事的意义大加发挥。郝经更多思考孔子植树的本意,说植树本非圣人之事,圣人之事是“植生民,植道德,植教化”;然而在礼崩乐坏的时代,圣人自忖不能等待再有尧、舜、禹、汤、武那样的圣王来种植,于是以道自任,亲自种植。郝经还将孔子的种植之举与六经相联系,认为此植正与孔子整理六经典籍的初衷相呼应,因而其意义就不仅仅在于植树本身:“乃桧于名而植于实,以道德为元气,以仁义为株跋,以尧、舜、禹、汤为植干,以文、武、周、召为枝叶,以行业崇蕴之,以恩泽濡溉之。……则其植也卓矣,有大于舜、禹、汤、武之亲植之者也。”郝经将自然界的植物附寄以儒家道德意义,也寄托着他对于儒家士人所应担负的生民、道德、教化之责的思考和认识。他认为孔子植树的意义甚至大于舜、禹、汤、武这些圣王的亲植,代表的是他对于“道统”与“治统”孰重孰轻的思考,也即儒学经纬天地、载覆万世,是远大于政治形态的存在。这是在非汉族统治的易代之际,士人对于儒学意义的重要定位。手植桧复萌也给了郝经极大的信心,他相信桧树的自萌是一种美好的先兆,“雷霆郁而必震,卉木寒而必春,日月食而必明,圣道塞而必行”,“必有其人植之也,圣人之道必行矣”。^[57]这一事件也应该对他八年后的朝圣之行有所促动。

元好问、郝经曲阜之行的意外收获,是都得到了一些桧树残枝。元好问请人刻为孔子、颜

回、孟子等十哲像，以文楷为龕，并作《手植桧圣像赞》，将对树的情感与孔子的形象合而为一，认为“手所植焉，形所寓焉”，相信它会如召公甘棠、夏鼎殷盘一样传世不绝；且得之不易，“像出于手桧为难，其得于煨烬之余又为难”，因而“宜为儒家世宝”。^[58] 郝经则有古体长诗《手植桧孔子像》，描绘孔子像：“澜翻海口与河目，突兀六经还在腹。梁木可仰天未祝，元气不死生意足。”^[59] 郝经认为手植桧孔子像六经在腹，元气充沛，见之者敬如孔子。在这种由木到人、由形象到精神的转化中，孔子所代表的儒家文化的核心要义也在士人内心获得了比以往仅读圣贤书更为深切的体认。

相比于桧树只有三株极为珍贵，楷树却数量庞大而且郁郁成林。作为重视儒学的方式，金朝还将楷木所制的笏板用于科举及第的奖励，“金源以来，进士登第，例授楷笏，无则以槐代之”（郝经《楷木杖笏行》）^[60]。金亡后科举中断，这一美好传统也渐成为遥远的佳话。王恽在卫州故乡时，曾得到杨免所赠的一枝楷杖，他也是第一次认识楷木，特写《楷杖铭》以作纪念。^[61] 郝经谒庙，孔氏族长也以笏、杖各十相赠，郝经为作《楷木杖笏行》古体诗，同样赋予儒学的象征义。他描述楷木近年被砍伐的遭遇云：

年来旦旦加斧斤，干为店楔枝为薪。知音抱去甚泣玉，观者掩面如悲麟。大横庚庚紫蛇腹，手板霏恩照緋绿。老儒扶藉见圣人，岂并枯藤与桃竹？斯文将坠吾道亡，不绝一线甚滥觞。岂为区区徇枯木？亦如告朔存饩羊。……摩挲东家扣脰杖，拂拭囊中击蛇笏。会当立圣躅袂昏，鞭击鱼龙起春窟。^[62]

儒学失落使楷木失去了尊贵地位，而被俗世砍伐为薪。郝经所强调的是，楷木不是普通的“枯藤与桃竹”，而是“老儒扶藉见圣人”的圣物；如今重视楷木，也并不仅仅是重视一种物质形态上的树种，而是如孔子对子贡所说的“尔爱其羊，我爱其礼”，重视的是其中所包含的文化意义，最终恢复“吾道”之尊和“户有弦诵家诗书”的礼乐

文明。在“斯文将坠吾道亡”的危急时刻，郝经更多从中看到了楷木所寄托的“不绝一线甚滥觞”的作用，因为它给士人带来了斯文未坠的希望。诗末“摩挲东家扣脰杖”四句，郝经表达的是要以楷木杖作为武器，击打那些破坏礼乐文明的“袂昏”。袂教俗称拜火教，曾为古波斯国教，南北朝时传入中国，唐代一度盛行于长安，郝经以此来泛指外来宗教，或即指佛教而言。

郝经诗中所说的“击蛇笏”，是曲阜孔庙的著名典故。宋代以楷木为笏，孔子第四十五代孙孔道辅任宁州军事推官期间，宁州天庆观出一“神蛇”，官民拜祭，人拥路堵。孔道辅认为此蛇惑民乱俗，“以笏击蛇，碎其首”。石介为撰《击蛇笏铭》赞其正气，并引申发挥到朝廷人事：“轩阶之间，有罔上欺民先意顺旨者，公以此笏击之；朝廷之内，有谀容妄色附邪背正者，公以此笏击之。夫如是，则轩阶之下不仁去，庙堂之上无奸臣，朝廷之内无妄人。”^[63] 此事也成为后世士人弘扬正气的著名典故。曲阜孔氏后人以孔道辅击蛇笏的尺寸制作楷木笏，作为礼物送给来谒庙的士人。宋室南迁后，孔道辅击蛇笏曾由金崇庆二年（1213）特赐进士、入元后任宣抚使的王楬收藏，后传于画家张彦远。张彦远绘制了一幅《孔道辅击蛇笏图》，于海迷失后元年（1249）请元好问题辞。元好问《孔道辅击蛇笏铭》对孔道辅与石介极为称道，并为击蛇笏在当时难以发挥作用而感叹：“徂徕之铭董狐笔，神物当为吾道惜。”^[64] 斯文将坠，连击蛇笏这样的神物也在惋惜“吾道”的失落。郝经又有《击蛇笏赋》，以赋家笔法详述孔道辅击蛇过程，并将之与历史上的义士壮举相比拟，“若子房之睨秦”，“若太尉之击朱泚”，并总结其意义云：“仲尼之以直道诒厥子孙，俾万世如矢者，不屈不挠，拔邪树正，赏善诛恶，无时而已也。则是笏也，与诛卯刃，修经笔，兵莱人戈，叩原壤杖，堕三都锺，异时而同迹，仲尼为不死矣。”^[65] 对孔氏后人尊行孔子正直敢为、扶正祛邪的优良传统击节赞叹。而他自己得到楷木杖与楷木笏，也希望能够发扬儒家弘毅的行道精

神：“圣世不绝生民福，我欲载之告四隩。斥去伪邪信抑屈，矫矫更用击蛇笏。”^[66]斥去伪邪，弘立正道，使圣世不绝，生民永福。

桧、楷之外，曲阜还有名木曰“韦编竹”和“杏坛树”。郝经《手植桧孔子像》云：“文楷十里泰山麓，墓前举是韦编竹。”^[67]韦编竹所代表的孔子的好学精神，以及杏坛树所代表的孔子的教育德业，都使士人缅怀感怀。元好问曾亲拜杏坛之下，《曲阜纪行十首》其二云：“入门拜坛下，俨然想光仪。忆当讲授初，佩服何逶迤。登降几何人，鸾凤相追随。千年仰阶级，天险不可跻。”他进而自问：“文杏谁此栽，世世传清规。植根得所托，在木将何知？”^[68]木无知而人有知，世人千年瞻仰，都以不能登堂亲炙为憾。郝经《曲阜怀古·杏坛》诗后半部分云：“有席不暇暖，木铎摇西东。……谁知千万世，遂为吾道宗。枝叶今尤多，春来花更浓。”^[69]郝经历数孔子巡游和教育弟子的事迹，指出了孔子千万世之后仍为“吾道宗”的地位不会改易。杏树开花有季，诗人相信枝叶繁茂的杏花春来一定会开出秾丽的花朵，“吾道”也一定会重新振起。

四、斯文不坠：圣哲体认与道统接续

“斯文将坠吾道亡”是金元易代之际士人最深的担忧，因而瞻拜孔庙的过程，实际上也是他们对儒学发展历程进行重新观照的过程。朝圣之行中，他们瞻拜孔子、颜回、孟子、周公、子思墓园，对儒学圣哲的功业进行了重新体认，也对儒学“道统”发表了看法，从中也可看出程朱理学对于元初北方儒学的浸润。

有意识地为儒道立统始自韩愈，其《原道》一文在排斥佛、老的基础上提出了尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟的儒道统序，并认为“轲之死，不得其传焉”。^[70]宋初孙复、石介确认韩愈之说，并在尧之前增加了伏羲等六位传说中的圣人，孟子之后加进了荀子、扬雄、王通、韩愈四位贤人。二程又将韩愈道统中的伦理之道融合进了宇宙本体论，使道统论呈现出鲜明的理学特征。到朱

熹则将“道”与“统”连用，正式提出“道统”二字。朱熹还从孔子推广到子思、孟子、二程，认为“子思之功于是为大，而微程夫子，则亦莫能因其语而得其心也”。^[71]朱熹又通过注解《大学》《中庸》《论语》《孟子》四书来阐明他的道统论。而随着程朱理学北传，这一道统论在北方得到了响应。以郝经为视角，正可以看出这一观点的接受演进过程。在写于定宗二年（1247）的《手植桧复萌文》中，郝经借“谁来植树”提出了他的“道统”观：尧、舜、禹、汤、文、武、周、召、孔子；孔子之后，“续植”的功臣有孟子、刘邦、汉文帝、汉景帝、韩愈，而韩愈之后，“后人孰能植之哉？”^[72]也就是到韩愈之后，道统无人可继。但他八年后朝圣之行中所作的《曲阜怀古·子思墓》一诗，却对子思以及北宋伊洛诸儒的道统地位加以确认。诗云：

乃是子思子，道贯祖孙一。颜夭曾始传，心授相世及。《大学》宏纲举，《中庸》性理切。浩气有孟轲，六经复为七。向微三大贤，圣统几废绝。尔来一千年，晦没无人说。韩李端绪开，伊洛本根揭。万古唐虞心，日月光目睫。^[73]

他称颜回、子思、孟子为“三大贤”，认为如果没有三人的努力，“圣统”也即道统将会废绝。而三人功绩却千年晦迹，无人评说，直到韩愈、李翱首发端绪，二程揭示本根，这一统绪才得以建立起来。这里显然已经吸收了朱熹的观点，并将二程、朱熹所重视的《大学》《中庸》《孟子》郑重列出。在《去鲁记》中，郝经再次梳理道统，由伏羲、尧、禹至孔子，孔子之后，“扩充圣人之道者莫如孟轲氏”，“尊圣人之道者莫如汉高帝”，“明圣人之道者莫如董仲舒”，“存圣人之道者莫如文中子”，“立圣人之道者莫如韩文公”，将孟子、刘邦、董仲舒、王通、韩愈都作为兴复儒学、承续道统的功臣；到北宋，“欧、苏则为之藻饰，周、邵则为之推明，司马则为之经济，程、张则为之究竟。……如是则圣人之道虽大，非诸君则亦委地矣”。^[74]郝经确认了北宋欧阳修、苏轼、周敦颐、邵庸、司马光、二程、张载诸儒对于承续道统的贡献，无疑

是对朱熹道统论的接续,范围却更为宽广。

将刘邦及文、景二帝列入道统(严格地说应为“治统”),与金元之际士人希望蒙古帝王重视儒学的心态有关。乃马真后三年(1244)谒庙的徐世隆在党怀英碑阴题道:“时经乱已久,庙貌未复,追想盛明,不胜慨叹。然圣道隆替,系时戚休,褒崇之典,岂无所待云?”中国历代都褒崇孔庙,春秋释典,金亡后在士人的倡导下,燕京、真定、东平等地的释典之礼得以举行,而曲阜孔庙作为国家层面的祀典制度一直没有得到恢复。徐世隆提出了一个震响时代的问题:“圣道隆替,系时戚休”,维系礼乐文明的“褒崇之典”总有一天会恢复吧?杨奂在《郟国夫人殿记》中 also 说:“前庙后寝,三代之定制;而吾夫子之祀,本用王者事。”^[75]郝经在宪宗八年(1258)所作的《顺天府孔子新庙碑》中也在强调:“至(汉)高帝,始以帝王亲祠焉,于是孔子之道尊与天同。”^[76]汉高祖、宋真宗亲至曲阜举行祀典,成为后世帝王亲祀的典范。曲阜有景点曰“驻蹕处”,是宋真宗在曲阜举行祀典时的居处之所。在蒙古政权入主中原之后,汉人文士对于朝廷恢复曲阜孔庙祀典的愿望有着突出的文化意义。在士人看来,“能行中国之道则中国之主”(郝经《与宋国两淮制置使书》),^[77]而尊崇孔子、恢复祀典,无疑是“中国之道”中极为重要的部分。至元六年(1269)谒庙的陈祐,在《奠拜圣林谨颂一章》诗中明确提出了“重修驻蹕亭”的愿望:“枳荆不生开圣道,鸟鸢远去避神灵。伤心试问林梢月,早晚重修驻蹕亭。”^[78]荆棘不生,鸟鸢远去,圣道重开,帝王重来,正是所有谒庙士人的共同愿望。

在儒学道统中,孔子、孟子、颜回、子思的地位德业得到了士人的重新体认。对于孔子,郝经认为可与尧、禹并立,尧立天极,禹立地极,孔子立人极,孔子的意义在于“发先天之旨,合后天之统,著之书,与天地并”。^[79]刘德渊则强调了孔子周游列国传道的艰辛,以及发扬六经之旨、整顿人伦纲常的文化贡献,其《拜谒至圣文宣王庙留题》诗云:“七十遑遑席靡安,周流列国始旋辕。

发明天理见经旨,整顿人伦窒乱源。比德唐虞贤更远,齐仁覆载道弥尊。君王师范浑无报,世世荣封裕后昆。”^[80]他称扬其功其德高于尧舜,认为历代帝王对孔子后人的荣封正是尊崇孔子的标志之一。杨奂《东游记》中的《告宣圣文宣王》文对孔子在“问答之际”所体现的良苦用心高度致敬:“问仁者七,而答之者七;问孝者四,而答之者四;问政者九,问君子者三。所以答之者无一似焉,不惟不违其所长,而亦不强其所不能。故大以成其大,小以成其小,造物奚间焉?”《论语》中对于不同人问“仁”“孝”“为政”“君子”,孔子都给予了不同回答,杨奂认为这是孔子的育人之道,孔门弟子的成就并非什么“造物”的作用。他在文中重申孔子学说对于国家政治的重要性:“垂世立教,百王所仰,未有由之而不治,舍之而不乱者也。春秋诸国,孰弱于鲁?降千八百年而知有鲁者,吾圣人之力也。”孔子使鲁国这样一个在春秋战国时实力并不强大的小国,八百年后依然是礼乐文化之所系,是孔子的巨大贡献,却也正可看出历代帝王与士人对礼乐文明的重视。杨奂也提出了一个重要的问题:“后有国有家者,独不思之耶?”^[81]这一问应该是针对蒙古统治者而发。

金元之际的社会现实也使士人对孟子的救世精神有了深刻体认。杨奂在《东游记》中的《告先师邹国公》文中,对孟子承续孔子之道给予高度赞誉,认为“子之于圣人,其犹天而地之,日而月之欤?学出于《诗》《书》,道兼乎仁义”。杨奂认为孟子更为难能可贵的,是“知《易》而不言《易》,知《中庸》而不言《中庸》”,这是他对于孟子更着力于救世心态的揭示,所谓“汤武则待子而义,匡章则待子而孝,纷纷杨墨之徒待子而后黜”,重任在肩,舍我其谁。杨奂否定以往的孟子“好辩”之说,认为时事急迫,他自己欲学无师都在努力救世,“奂等去圣人弥远,欲学无师,而复执志不勇,惟神其相之”。^[82]这一看法在金元之际也有一定的代表性,如王若虚写于金末的《孟子辨惑》,即称道孟子“随机立教,不主故常,凡引

人于善地”之举，“盖急于救世而然”。^[83] 郝经在《汉丞相诸葛忠武侯庙碑》中，则将诸葛亮的“以天下自任”之志比于伊尹、孟子，认为孟子未竟其志是因为“无王”。^[84] 士人对孟子精神的重新体认，既是他们“以天下自任”救世心态的写照，也是他们希望在文化断裂之际能够“有王”。倘有值得辅佐之王，士人又何尝不愿做伊尹、孟子和诸葛亮？从元初的现实看，许衡、姚枢、窦默、王鹗、张德辉、徐世隆、郝经等一批汉人文士也在前赴后继，试图将忽必烈塑造成一位能接续道统的“王”，宪宗二年（1252）张德辉与元好问觐见时奉忽必烈为“儒教大宗师”，正可作为代表性事件。

而对于颜回的评价，谒庙士人却呈现出截然相反的态度。颜回是孔子最为钟爱的弟子，好学不辍，居于陋巷，箪食瓢饮而不改其乐。元好问《曲阜纪行十首》其四对陋巷之陋和颜回之乐予以回味：“尚想瓢饮初，至味久益永”，“贫中有此乐，日暮烛何炳”。^[85] 郝经《曲阜怀古·颜巷》也称赞颜回，“曲股尽余乐，闭户只退省。自有正大域，直造高明境。不违独得仁，无欲乃能静。瓢饮忘万钟，箪食同五鼎”。^[86] 提出质疑的是杨奂和刘德渊。杨奂《东游记》中的《告先师兖国公》文云：“无事业见于当时，无文章见于后世。考之传记，一再问而止；察之日用，一箪瓢而止。绵亘百世之下，自天子达于庶人无敢拟议者，将从无欲始乎？抑非也，不可得而知也。”颜回无可称道的事业显扬当世，也无著述流传后世，百世而下却无人敢提出异议，莫非是看重颜回的“无欲”？他对此表示怀疑。刘德渊的质疑更为直接，其《拜谒亚圣兖国公留题》诗云：“乐备箪瓢正妙年，当时德行冠三千。自惭鲁钝浑无作，枉著微名慕大贤。”^[87] 刘德渊认为，颜回亲承圣教，德行冠于三千弟子之首，却因自惭鲁钝而未留下著作，可谓“枉著微名”，辜负了孔子的赞誉。颜回不著书，在他们看来是不可理解的。杨奂著有《还山集》一百余卷，又有《天兴近鉴》《韩子辨》《正统例》《还山教学志》等学术著作，可惜大多散佚；刘德渊也曾著书数万言，“其说为天地立

极，为生民立本，为圣贤立法”，可惜绝大多数也散佚无存。刘德渊对于斯文的传承也极为在意，去世前不久握着王恽的手说：“吾耄矣，斯文未丧，子其自勗，行有以畀之。”（王恽《故卓行刘先生墓表》）^[88] 其言恳恳，令人感佩。

在重申道统的过程中，谒庙士人对妨害儒学的诸多“异端”进行了申讨。元好问面对曲阜孔子庙庭的佛屋佛塔，推及战国时期的杨、墨“异端”，《曲阜纪行十首》其八：“许行学神农，耒耜手自亲。当时子孟子，直以为匪民。况彼桑门家，粪壤待其身。一朝断生化，万国随荆榛。孟氏非所期，安得扬与荀。”^[89] “桑门”即“沙门”，僧侣之代称。元好问认为佛教的危害甚于杨、墨，孟子不能接受杨、墨，扬雄和荀子如何能够接受佛教？蒙古统治者重视佛道，无疑使士人感到担忧。谒庙前三年的乃马真后二年（1243），元好问北游燕京，看到金朝故宫琼华岛绝顶上的广寒殿“近为黄冠辈所撤”，写下了“岂知荆棘卧铜驼”“留在西山尽泪垂”（《出都二首》）^[90] 的诗句。郝经则在《手植桧复萌文》与《去鲁记》中，以极大篇幅盘点和清理儒学史上的“异端”，主要有墨子、晏婴、庄子、杨朱、申不害、韩非、张仪、苏秦、孙子、吴起、商鞅、李斯、吕不韦、嬴政、王莽、董卓、曹操、司马懿，最后是老、释二家。他认为，杨、墨以似是而乱真，申、韩以刑名而惨刻，张仪、苏秦以口给而苟合，孙子、吴起以权谄而徼功，而曹参启窦氏黄老之学，晁错挟申、韩之术，三国魏晋则引入西方诞幻，到了南朝，纤艳相尚，导致“人心遂亡，天理亦灭”。唐朝佛老盛行，以致“中国将遂为西域矣”；北宋诸儒振兴儒学颇有成效，而到了“近时”，出现了更为严重的异端，使天下以儒为讳，圣道不行：

嗟夫！近世以来，以儒为戏，放辟邪侈者莫之惩；以儒为名，骛鼓偷生者莫之振；窃孔、孟之糠粃，掇程、张之糟粕，欺世盗名，幸获诡遇，以儒自负者莫之正；作为文章，衒其僂巧，鄙正学为质古，目纯素为不通，规规切切，以儒相哗者莫之辨；假我六艺，文彼奸回，静因

幽深,矫揉造凿,如新莽篡汉,以儒为奇货者莫之发也。破裂冲楚,荡摇除划,莫知纪极,使天下之人以儒为讳,复以儒为异,吾道从何而兴乎?言虽兴之,而心实江之,圣人之道其遂不行矣。^[91]

郝经清理了金元易代之际由于圣道不行而导致的一些破坏儒道纯洁性的“假儒”行为:以儒为戏,以儒为名,以儒自负,以儒相哗,以儒为奇货。这些行为不但使孔、孟、程、张的儒学精髓遭到世人质疑,也使儒家六经中包含的质实文风被逞才斗巧的绮丽文风所取代。这无疑增加了复兴儒学的难度,因为首先要拨乱反正。郝经离开曲阜时心情极为悲怆,他接下来痛心自问:“虽然,天地自若也,日月自若也,山川亦自若也,六经俱在,而人之类不尽亡也,子焉而知父其父,臣焉而知君其君,弟焉而知兄其兄,妇焉而知夫其夫?乐生哀丧,饥食渴饮,在人心者岂独亡乎?圣人之道岂遂不行乎?”天地、日月、山川、六经、人俱在,而人伦秩序却已尽丧,他在悲怆中“泫然而去”。这种巨大的失落与伤感,也成为他志在复兴儒学、重建文明秩序的动力所在。

而更重要的是,郝经认识到,道统在人而不在土木,“推之使如泰山之高崛,若垂天之章者,亦人也”,“使之坏烂残缺,支离崩顿,晦食而不明,萎蕤而不立,壅塞而不行,至于祸天下而害生人者,亦人也”。复兴儒学,重建文明,所依靠的正是每一个“人”的力量。既然如此,士人就该挺身而出,如孟子所说“不待文王而犹兴”。也是在谒庙两个月后,郝经接受了忽必烈的征聘,他说:“读书为学本以致用也,今王好贤思治如此,吾学其有用矣。”(王汝楫《郝文忠公年谱》)^[92]谒庙后出仕的士人尚有多位,如王万庆任职于燕京编修所,后受耶律楚材推荐,与金末名儒梁陟、赵著一起“直释九经,进讲东宫”;^[93]魏璠于海迷失后二年(1250)赴召前往和林,条陈便宜三十余事,举荐六七十人,时年病死于和林;李治于宪宗七年(1257)受召问,对以天下治道,“不过立法度、正纲纪而已”,^[94]后曾短暂进入翰林;高诒中统元

年(1260)任职山东二路都转运司,高翻则是年以国信使所参议官随郝经出使南宋(郝经《宿州与宋国三省枢密院书》:“今副使刘人杰、参议高翻亲往计议”),^[95]韩文献也于是年被召“乘传赴阙”。^[96]徐世隆宪宗二年(1252)赴召,中统元年擢燕京等路宣抚使,此后任太常卿、山东提刑按察使等职,至元六年(1269)重修燕京,上奏忽必烈曰:“陛下帝中国,当行中国事。事之大者,首为祭祀,祭祀必有寝庙。”^[97]以图上之,燕京孔庙即依其图而建。朝圣之行对士人的出处选择及此后的文化救亡都起到了重要作用。

五、余论

从金亡到忽必烈即位的近30年,是中原文明几近断裂的时期,也是一批汉人文士前赴后继从事文化救亡的时期。亡国后,一批文士沉潜山林,精研学术,讲学传道,形成了以河南苏门山、山东东平、河北邢州等地为主体的学术团体。随着金亡次年(1235)赵复被俘北上,程朱理学大规模北传,南北儒学在相互交融碰撞中逐步深化。中统元年(1260)忽必烈即位后,许衡、姚枢、窦默、徐世隆等人先后进入中央政治体系,许衡以国子祭酒主管教育,一批汉人与蒙古族子弟在其指授下成长,儒学逐渐蔚然成风。郝经则在忽必烈即位前后连上《立政议》《便宜新政》等建国纲领,并于中统元年(1260)以翰林学士、国信使身份出使南宋,以期和平解决南北问题。被扣留期间,完成了《原古录》《太极演》《周易外传》《玉衡真观》《续后汉书》等经史著作,终成一代大儒。郝经在北方时曾受到宋儒赵复指授,因而《宋元学案》将他列入《江汉学案》体系,说“河北之学,传自江汉先生(赵复),曰姚枢,曰窦默,曰郝经,而鲁斋(许衡)其大宗也”。^[98]而后世则多将许衡确立为朱熹之后北方道统的接续者。^[99]

士人谒庙也为曲阜孔、颜、孟三氏后人的教育问题以及孔庙的重修起到了积极作用。姚枢中统元年(1260)宣抚东平时谒庙,发现“圣贤之后,《诗》《书》不通,与凡庶等”,聘请洛阳儒士杨

庸选孔、颜、孟三族诸孙俊秀者，“授之经而学夫礼”。^[100]至元二十一年（1283）前后，在姚枢、元好问、杨奂等人指授下成长起来的王恽以山东东西道提刑按察副使谒庙，写有《拜奠鲁文宪王庙二十八韵》《拜奠宣圣林墓》《敲器诗三首》等诗，可以看作是金元之际士人谒庙风潮的余韵。王恽晚年成为元世祖忽必烈与元成宗交替期间的重要汉人文官，曾向成宗上《用历日银修祖廷孔庙事状》，节录世祖圣旨中“诸路历日银，一半修宣圣庙。据东平、益都两路，尽数分付袭封，修完曲阜本庙”之语，请求“依先朝圣训，将随路及山东两路银数并修祖廷正庙”。^[101]在王恽等人的努力下，曲阜文宣王庙在大德五年（1301）重修（阎复《大德五年重修至圣文宣王庙碑》）。^[102]王恽也接续姚枢关注孔、颜、孟三氏子弟的教育问题，向元成宗上《为教孔颜孟子孙事状》，提出选三家子弟中德性明俊者使入京师国学。^[103]

元朝儒学复兴的标志性事件之一，是元武宗于大德十一年（1307）下诏加封孔子为“大成至圣文宣王”，取《孟子》“孔子之谓集大成”之语，中国历史上对孔子的追谥至此达到顶点；元武宗还首次派使臣远赴曲阜以太牢之礼祭祀孔子，与金元之际谒庙士人所希望的帝王亲临或已较为接近。加封孔子的圣旨由徐世隆弟子，也是元好问东平校士时选拔的优秀文士，时为翰林学士的阎复草拟；^[104]而元好问、徐世隆的另一弟子，曾随魏璠、徐世隆及其父张澄谒庙的张孔孙，也成长为翰林名臣，大德九年（1305）所作《重修乐安儒学记略》中写到武宗即位后曾诏告天下重修全国庙学，“孔子之道垂宪万世，有国有家者所当承奉”，^[105]颇似是对杨奂“后有国有家者，独不思之耶？”的呼应和回答。儒学复兴的标志性事件之二，是元文宗开始恢复郊祀之礼，开奎章阁延致儒臣，并于皇庆二年（1313）下诏恢复科举，延祐二年（1315）正式开科。考试规定从《五经》《四书》内出题，《四书》以朱熹《四书章句集注》作为依据。也是在皇庆二年，诏以许衡从祀孔庙。延祐三年（1316）秋七月，“诏春秋释奠于先圣，以颜

子、曾子、子思、孟子配享”，^[106]“孔庙四配”的地位得以确立。回溯元朝儒学复兴的漫长过程，金元之际谒庙士人的努力无疑是不可磨灭的，他们的朝圣之行是元朝儒学复兴路上的重要一环。

金元之际的士人朝圣还有一些余波。一是作为朝圣之行的副产品，配有郭敏绘图的杨奂《东游记》在元初多次刊行，并很快被传到江南。江南士人观图读文，称如“神明之观参于前，竦然不觉起敬”（璩次渊《题东游记后》），^[107]而且“披图览阅圣域只在棐几间”（段庭珪《题东游记后》），^[108]似乎不必有亲历之劳了。二是元好问的《曲阜纪行十首》在元初引起关注。南北统一后，江西人王奕北上途中也到曲阜谒庙，对这十首诗一一和韵，并感叹“先后殊时，感慨一也”，^[109]可见南北士人在易代之际谒庙情感的共通性。三是对于元好问这组诗歌的艺术水准，清人沈德潜评价：“佛子庐岂宜邻并圣域？惑世诬民，须以正论辟之。”赵翼也呼应以“端庄和雅”，尤其其八“何年胜果寺，西与姬公邻”等句，认为“此是诗人善寻间处也”^[110]然而正如元好问自己所说，“圣人与天大，圣道难为言”（其十），写好这样的题目并非易事。查慎行就评价这组诗说：“题目太难，老手亦无处见长。”^[111]倒是朱庭珍的一则诗话颇为元好问开脱，他说：“孔陵、孟庙，皆最难着笔，以题目太大。……况韵语拘于格律，限于体裁，尤难以片言居要，故自古罕出色之笔。”^[112]但即便如此，诗人崇儒重道、期待儒学复兴之心依然通过诗句打动着我们，倒真的不必以艺术的标准去置喙量裁了。

注释：

[1][30][40][44][45][46][51][52][57][59][60][62][65][66][67][69][72][73][74][76][77][79][84][86][91][92][95][元]郝经：《郝经集编年校笺》，张进德、田同旭校笺，北京：人民文学出版社，2018年，第674、270、674、674、64-65、205、674、205、552、206、205、674、3、674、206、552、552、65、674、895、3050、674、875、64、676、1116、980页。

[2][元]虞集：《虞集全集》，王颐校点，天津：天津古籍出版社，2007年，第550页。

[3]杨镰:《元代文学编年史》,太原:山西教育出版社,2005年,第68页。

[4][5][53][清]张金吾:《金文最》,北京:中华书局,2020年,第595、1026、373页。

[6][清]王昶:《金石萃编》卷157,《辽金元石刻文献全编》第2册,北京:北京图书馆出版社,2003年,第553-554页。以下出此书者不再另注。

[7]《至元元年张德辉题名碑》:“至元改号,岁在甲子九月七日,东平路宣慰使张德辉敬奠林庙,儿后辈从行。”骆承烈汇编:《石头上的儒家文献——曲阜碑文录》,济南:齐鲁书社,2001年,第213页。按,“儿后(後)辈”当为“儿复(復)辈”之误,张德辉子名张复。又《至元元年王元庆谒庙题名碣》记张德辉是年九月谒庙,“右北平郑康从行”。

[8]《至元元年王元庆谒庙题名碣》:“河南路课税长官奉天杨奐壬子年三月初三至,上白金方罍芙蓉盃二事;翰林承旨东明王鹗癸丑年二月初二日至,上白金芙蓉杯一事;翰林学士东平路宣慰使太原张德辉至元元年九月初七日至,上白金酒壶一双。”骆承烈汇编:《石头上的儒家文献——曲阜碑文录》,第212-213页。

[9][102][104]骆承烈汇编:《石头上的儒家文献——曲阜碑文录》,第203-204、247、250页。

[10][17][26][39][42][43][55][75][81][82][107][108][元]李俊民、杨奐、杨弘道:《李俊民集·杨奐集·杨弘道集》,魏崇武等校点,长春:吉林文史出版社,2010年,第288、289、285、286、285-287、289、286、289、286、376、375页。

[11][27][元]脱脱等:《金史》,北京:中华书局,2000年,第255、1827页。

[12][18][93][96][100][106][明]宋濂:《元史》,北京:中华书局,2000年,第1125、2409、2305、45、2474、1258页。

[13]骆承烈汇编《石头上的儒家文献——曲阜碑文录》元碑前三通分别为《元太宗十五年宣圣墓碑》《元太宗十五年颜子庙碑》《元太宗十五年齐国公墓碑》,俱为孔元措立石,高翻书,见该书第209-212页。

[14]李修生主编:《全元文》第5册,南京:江苏古籍出版社,1999年,第48页。

[15]李修生主编:《全元文》第22册,南京:江苏古籍出版社,2001年,第257页。

[16][21][23][24][25][28][58][64][元]元好问:《元好问文编年校注》,狄宝心校注,北京:中华书局,2012年,第736、1322、1389、929、1448-1449、1345、914、1064页。

[19][31][61][88][101][103][元]王恽:《王恽全集汇校》,杨亮、钟彦飞汇校,北京:中华书局,2013年,第2603、2673-2674、2788、2673-2674、3496、3503页。

[20][元]王旭:《禁止轩先生文》,李修生主编:《全元文》第19册,南京:江苏古籍出版社,2000年,第553页。

[22][94][97][元]苏天爵:《元朝名臣事略》卷12《太常徐公》,姚景安校点,北京:中华书局,1996年,第261-262、273、263页。

[29][47][元]王万庆:《谒宣圣庙题》,薛瑞兆编撰:《新编全金诗》,北京:中华书局,2021年,第1761页。此诗杨镰主编《全元诗》归入谢彦实名下,题作《敬谒孔庙》(北京:中华书局,2013年,第15页)。按题名顺序,王万庆题写的可能性较大。

[32][49][80][87]杨镰主编:《全元诗》第3册,北京:中华书局,2013年,第42、40、42、42页。

[33][元]魏初:《赠高道凝》诗序,杨镰主编:《全元诗》第7册,北京:中华书局,2013年,第380页。

[34][35][36][37][38][41][56][68][85][89][90][元]元好问:《元好问诗编年校注》,狄宝心校注,北京:中华书局,2011年,第1477、1042、645、691、1225、1227-1236、1228-1229、1227、1231、1238、1121页。

[48]杨伯峻编著:《春秋左传注·昭公二年》,北京:中华书局,2009年,第1227页。

[50]孔祥林、郭平编:《阙里诗选》,济南:山东友谊出版社,1989年,第57-60页。

[54][元]元好问:《中州集校注》,张静校注,北京:中华书局,2018年,第1566页。

[63][宋]石介:《击蛇笏铭》,《徂徕先生集》,陈植锷点校,北京:中华书局,1984年,第71页。

[70][唐]韩愈:《韩愈全集校注》,马其昶校注,马茂元整理,上海:上海古籍出版社,2014年,第20页。

[71][宋]朱熹:《中庸章句序》,北京:中华书局,2011年,第17页。

[78]杨镰主编:《全元诗》第4册,北京:中华书局,2013年,第150页。

[83][金]王若虚:《王若虚集》,马振君点校,北京:中华书局,2017年,第91页。

[98][清]黄宗羲:《宋元学案》,全祖望补修,陈金生、梁运华点校,北京:中华书局,2013年,第2994页。

[99]此类说法较多,如元末杨维禛提出元继宋统,“朱子没,而其传及于我朝许文正公”,[元]陶宗仪:《南村辍耕录》引,北京:中华书局,1959年,第32页。

[105]李修生主编:《全元文》第9册,南京:江苏古籍出版社,1999年,第31页。

[109][元]王奕:《金元遣山来拜祖庭,有〈纪行十首〉,遂倚歌之。先后殊时,感慨一也》,杨镰主编:《全元诗》第14册,北京:中华书局,2013年,第196页。

[110][清]沈德潜编选,赵翼手批:《宋金三家诗选》,乾隆己丑年新镌,济南:齐鲁书社,1983年影印本。

[111][清]查慎行:《初白庵诗评》卷中《元遣山》,张载华辑,张氏涉园观乐堂清乾隆四十二年版。

[112][清]朱庭珍:《筱园诗话》,郭绍虞编选《清诗话续编》,富绍荪校点,上海:上海古籍出版社,1983年,第2404页。

[责任编辑:李本红]