

《諸子學刊》編委會編

方勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

諸子學刊

第一輯

上海古籍出版社

《諸子學刊》編委會編

方勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

諸子學刊

選題

第一輯

上海古籍出版社

諸子學刊（第一輯）

顧問：

王叔岷（臺灣） 任繼愈 陳奇猷 饒宗頤（香港）

名譽主編：

李學勤

主編：

方勇

副主編：

陳致

學術委員會：

方立天	池田知久 [日本]	余英時 [美國]	李零
周鳳五（臺灣）	周勳初	卿希泰	莊錦章（香港）
陸永品	陳鼓應（臺灣）	張雙棣	許抗生
崔大華	曹礎基	湯一介	董治安
森秀樹 [日本]	廖名春	鄧國光（澳門）	熊鐵基
劉笑敢（香港）	劉楚華（香港）	蕭萈父	蕭漢明
龐樸	嚴壽澂 [新加坡]		

編輯委員會

丁一川	白奚	史嘉柏 (David Schaberg) [美國]	
朱淵清	何志華（香港）	尚永亮	林啟屏（臺灣）
胡曉明	高華平	徐興無	陳少峰
陳引馳	陳美燕（臺灣）	陳繼東 [日本]	黃人二（臺灣）
傅剛	湯漳平	楊國榮	趙平安
橋本秀美 [日本]	簡光明（臺灣）	顧史考 (Scott Cook) [美國]	

（以上皆按姓氏首字笔画排列）

封面題簽：集蔡元培字

發刊辭

劉《略》班《志》以爲，諸子之學，始於王官。宗周傾覆，天子失官，九流十家，紛然並作，亦吾國學術之瑰奇者也。然自柱下以還，凡兩千五百餘年，余謂子學或湮而或厄者凡幾。

一湮於仲尼歿後：楊朱之貴己，墨翟之尚廉，浸浸然充塞天下，學者靡然從風矣。思孟學興，高言心性，孟軻之辟楊墨，非儒先仲尼之言並距之。始有魏文侯之廣坐，田（子方）段（干木）李（悝）吳（起），卜（商）左（丘明）公（羊高）穀（梁赤），學並流傳；後有齊稷下之學宮，刑名法術，堅白同異，說有根據。戰國從衡，別說蠡起，莊生列百家學，孫卿非十二子，洋洋乎百家之大興也。

祖龍創制，李斯建言，於《詩》、《書》、六國史記百家語，特欲禁絕。其所擬辦法，謂“非博士官所職，天下敢有藏《詩》、《書》、百家語者，悉詣守尉雜燒之”。士習文法，以吏爲師，是子學之一厄也。

炎漢方興，子學復尊，孝文之尚刑名，竇后之好黃老，諸子之學，稍樞其舊。而武安（田蚡）黜黃老刑名之言，董子舉儒術爲獨尊，孝武用之，又見陵夷，是子學之二湮二厄也。

元成以降，稍見散亡，中壘（劉向）校書，因而得存。然兩京之學術，立博士者或十四或十九，諸子之作，不得與焉，中興之後，述作罔存，是子學之三湮三厄也。

魏晉陟降，士宗玄遠。輔嗣（王弼）群從，蒐仲宣（王粲）之舊藏；處度（張湛）祖孫，輯三家之存錄。下此暨趙宋之世，隋志所載，唐史所存，略能撮其指歸，條其篇目，崇文館之《總目》，晁公武之《讀書》，高似孫之《子略》，陳振孫之《解題》，例皆放此。其間傳疏著述，間有所作。若李唐之尊老氏，昧者以道德爲兵書，援儒釋以解老。用覘形象之真，詎合玄妙之旨？舉業之興，士以通經弋第相高，諸子之學，欲揭其隱，欲闡其微，則闕然無聞矣。是子學之四湮四厄也。

迨明中葉以後，姚江（王守仁）學興，若楊用修（楊慎）、焦澹園（焦竑）、楊復所（楊

起元)、方密之(方以智)輩,或援釋老以入制藝,或由莊列而究義理。心學既盛,子學亦張。有清右文,遠軼往代。鴻儒碩學,以崇古求是爲尚。青主(傅山)之淵綜廣博,船山(王夫之)之清通簡要,諸子之學,承明升菴(楊慎)、弱侯(焦竑)之緒,遽爾大興,遂有校勘、有辨僞、有輯佚、有考訂、有問詁(孫詒讓)、有雜誌(王念孫)、有平議(俞樾)、有集解(王先謙、先慎)。馬竹吾(國翰)之輯佚,百子之書,見諸載記者,蒐獵亡遺;盧召弓(文弼)之校訂,百子之學,形諸文字者,稽覈殆遍。余謂子學至清,乃校勘不足,復輯佚之,輯佚之不足,復辨僞之,辨僞之不足,復考其異文,條其源流,發其義蘊,翫其指歸。是子學之五渥也。

嗣是海事僨起,有以西學比附諸子者,或以格致論輸墨,以平等言兼愛;以孔學倣耶教,以《淮南》列電力。則若見貌遺人,以此擬彼,寔子學之五厄也。

近代學興,子學復張,錢賓四之《繫年》,嚴靈峰之《書目》,馮友蘭之史論,王叔岷之《斲證》,陳奇猷之注疏,于省吾之新證,或以其襟抱之淵雅、思維之深邃,或以其氣度之恢奇、視界之闊闊,汰蕪取精,去僞存真,播九流於西潮汨濫之際,振嗣響於舊學汨沒之時,其功亦偉矣。其他文章著作,何可勝舉?子學之掣究,厥由羸服亂頭,而精醇雅粹矣!

爾來山川有鼎彝之獻,陵谷發簡帛之藏。老聃、辛文之典,歷百劫得重光,孫武、孫臏之法,閱千祀而復出。是皆書傳所紀,文獻具存,而以此證彼,流傳改竄之跡,斑斑可稽。他有書傳存目,而文獻略存者,曰《鶡冠》、曰《尸佼》、曰《尉繚》,真僞醇疵,歷歷可考。又有書傳有作者之名,而文獻無存者,曰《容成》、曰《申徒》、曰《子羔》,庶可補史之闕文。復有並書傳亦無聞者,曰《五行》、曰《語叢》、曰《道原》、曰《日書》……(中略),餘如《春秋事語》、《縱橫家書》、《三郤》、《兩棠》之記,《子玉》、《叔伯》之文,洵古雅之別傳,殆層出而無盡。是子學之七渥八渥乎?

而況象胥語文,溝通世界;諸子百氏,周流寰宇。Graham、Knoblock之繹文,富贍可參;武內(義雄)、津(王)(左右吉)之掣究,精采時見:學問殆成天下之公器,不惟中土之絕學。昔海寧王靜安先生云:學無新舊也,無中西也,無有用無用也。復謂求事物之原因,定其理法,謂之科學;求事物變遷之跡,明其因果,謂之史學;出入二者,玩物適情,謂之文學。子學之法,莫外乎是。故爲學之道,寧若蠶縛。以知識之無涯,何畛域之預設!學者生當斯世,誠曠古未有之會,能不發爲文章,鋟諸棗梨,用章華夏文明之本,蹟人類思想之原!同志數人,以爲四部之學,經史固爲大邦,而子學亦非復附庸,宜自有其疆場,遞其承傳,迺爲此刊,俾懷鉛握槧之士,存問道解惑之區,是所望也。

目 錄

發刊辭	(1)
儒家社會生活中的宗教寬容	崔大華 (1)
新原道	
——從考古新材料看道家思想的神話起源	葉舒憲 (21)
老子先祖宋戴公暨老子宋相人說發微	邵炳軍 (37)
《老子》之“自然”十題	(香港) 劉笑敢 (49)
從“道生法”命題看《帛書黃帝四經》中的法哲學思想	吳根友 (63)
《鮑叔牙與隰朋之諫》禹、龍解	李學勤 (75)
莊子籍里考辨	方 勇 (77)
《莊子》視域中的生與死	楊國榮 (101)
從《莊子》“緣督以爲經”說起	
——探討莊子的人生觀	陳奇猷 (117)
《莊子·天下》篇所述宋鉞思想研究	
——兼論“宋尹學派”不能成立	白 奚 (119)
論《莊子》“三言”之特徵	張洪興 (135)
《莊子十論》著者考	方 達 (163)
《管子》的衛生之經與楊朱學派的養生論	蕭漢明 (167)
味：萬物生成的亞原	
——《管子》的一種特殊理念及其醫學淵源	李炳海 (183)

墨子的救世學說

- 實踐理性主義的價值外現 何錫光 (195)
- 論韓非對荀子人性論與治術的繼承及轉化 (臺灣) 曹美秀 (215)
- 客觀的總結和辯證地揚棄
- 韓非對先秦諸子的批判和繼承 高華平 (245)
- 先秦兩漢諸子“理”義研究 (澳門) 鄧國光 (269)
- 漢人如何看待先秦諸子 熊鐵基 (319)
- 論《史記》與法家 陳桐生 (341)
- 論董仲舒《三代改制質文》中的朝代嬗替思想
- 以《上博簡(二)·子羔》作為參照系的考察 (臺灣) 魯瑞菁 (359)
- 晚明子學與制義考 (香港) 陳致 (387)
- 論傅山的諸子學研究 魏宗禹 (425)
- 黃式三《論語後案》述論 張涅 (461)
- 劉咸忻諸子學述論 [新加坡] 嚴壽澂 (473)

書 評

- 《老子古今》序 [美國] 余英時 (501)
- 是學術創新 還是個人臆說
- 評沈善增的《還吾莊子》 包兆會 (507)
- 大眾文化時代的經典思想處境
- 兼評徐儒宗著《中庸論》 郝雨 (521)
- 薈萃衆說 別具卓見
- 《墨子集詁》簡評 海明 (527)
- 考鏡源流 參驗求誠
- 鄭傑文《中國墨學通史》簡評 楊朝明 (529)
- 稿 約 (533)
- 後 記 方勇 (535)

Contents

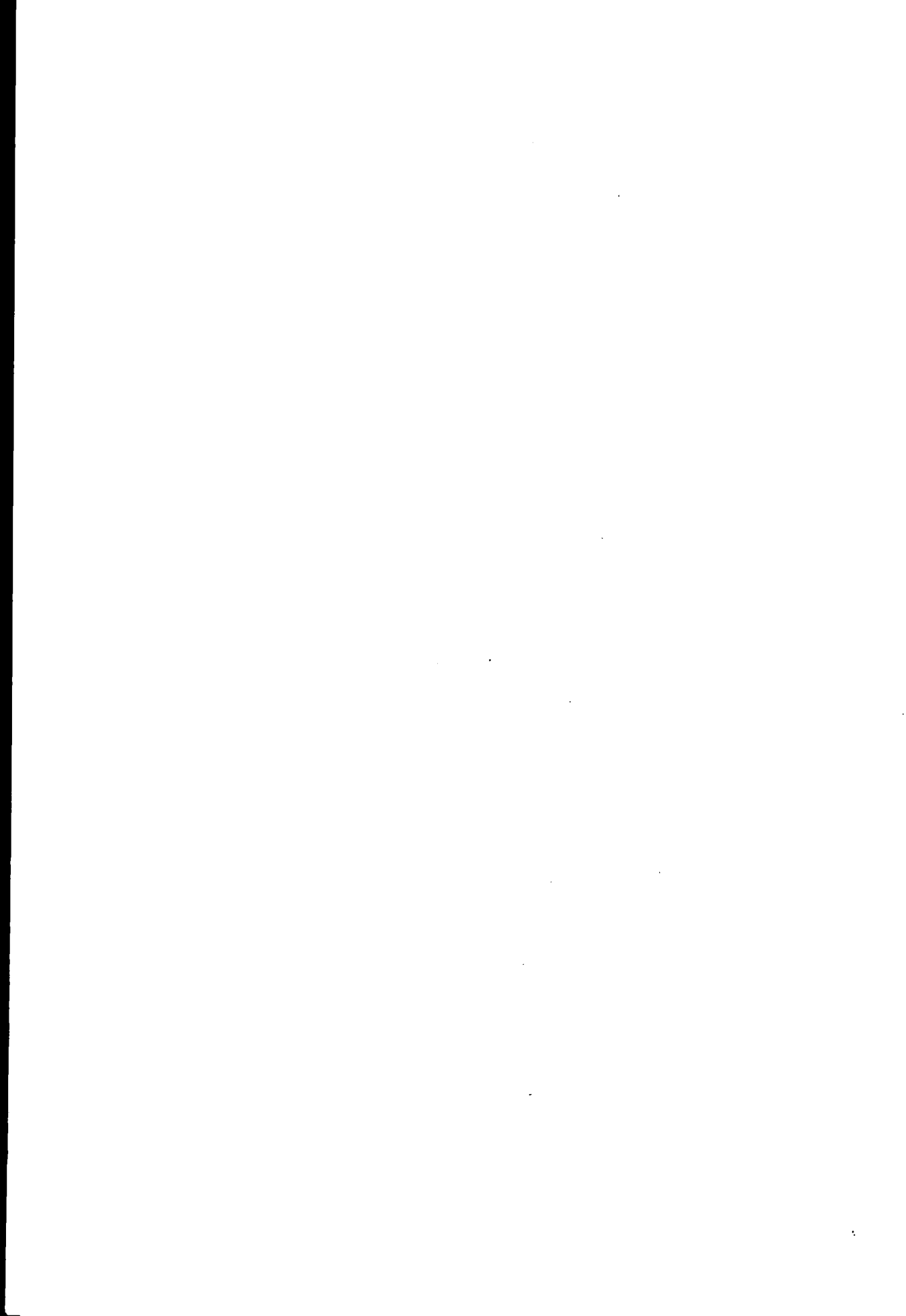
Foreword	(1)
The Ruists' Liberal Attitude toward Other Religions in Social Life Cui Dahua	(1)
A New Investigation into the Origins of the Dao: Mythological Origins of Daoist Thought as Seen in Archaeologically Recovered Materials Ye Shuxian	(21)
New Findings on Lao Zi's Genealogical Forefather as Duke Dai of Song and His Place of Origin as Xiang of the State of Song	Shao Bingjun (37)
Ten Essays on Lao Zi's Theory of <i>Ziran</i> (Naturalness)	Liu Xiaogan (49)
Legal Philosophy in the Silk Manuscript of the <i>Yellow Emperor's Four Canons</i> : "The Law Originates from the Dao" and Its Implications	Wu Genyou (63)
An Explanation of the "Yu" and "Long" in the Text of "The Suasions from Pao Shu Ya and Xipeng	Li Xueqin (75)
An Investigation into Zhuang Zi's Place of Origin	Fang Yong (77)
Life and Death in the Eyes of Zhuang Zi	Yang Guorong (101)
On the "Making a Principle of Pursuing a Middle Course": An Exploration to Zhuang Zi's Philosophy of Life	Chen Qiyou (117)
A Study of Song Jian's Thought as Seen from the "Tianxia" Chapter of <i>Zhuang Zi</i> : Evidence against the Existence of the "School of Song and Yin"	Bai Xi (119)
Characteristics of the Three Types of Speech in <i>Zhuang Zi</i>	

.....	Zhang Hongxing	(135)
On the Authorship of <i>the Ten Essays on Zhuang Zi</i>	Fang Da	(163)
The <i>Guan Zi</i> Canon on Protecting Life and Yang Zhu's Theory of Cultivating Life	Xiao Hanming	(167)
Taste: The Secondary Origin of the Ten Thousand Things: Medical Origins of a Unique Concept in <i>Guan Zi</i>	Li Binghai	(183)
Mo Zi's Theory of Saving World: Manifestation of the Value of Kantian Practical Reason	He Xiguang	(195)
Han Fei's Adoption and Revision of Xun Zi's Theory of Human Nature and Administrative Technique	Cao Meixiu	(215)
Objective Conclusions and Dialectical Sublation: Han Fei's Criticism of and Continuation of the Pre-Qin Philosophers	Gao Huaping	(245)
A Study of the Exegesis of <i>Li</i> (Principle) in the Pre-Qin and Han Times	Deng Guoguang	(269)
How People of Han Regarded Pre-Qin Philosophers	Xiong Tiejie	(319)
On the <i>Grand Scribe's Records</i> and the Legalists	Chen Tongsheng	(341)
On The Theory of Dynastic Succession in Dong Zhongshu's "Substance and Form in the Three Dynasties' Institutional Reforms": An Examination of the <i>Zi Gao</i> Text in the Shanghai Museum Bamboo Slip Writings, v. 2	Lu Ruijing	(359)
The Studies of the Pre-Qin Philosophers in the Late Ming and Their Influences on the Paper Writing in Civil Service Recruitment Examinations	Chen Zhi	(387)
On Fu Shan's Studies of the Early Philosophers	Wei Zongyu	(425)
On Huang Shisan's <i>Lunyu houan</i>	Zhang Nie	(461)
On Liu Xianxin's Studies of Early Chinese Philosophers	Yan Shoucheng	(473)

Book Reviews

A Foreword to <i>Lao Zi Ancient and Modern</i>	Yu Yingshi	(501)
Can we really reveal the Zhuang Zi? — on Shen Shanzeng's <i>Revealing Zhuang Zi</i>	Bao Zhaohui	(507)

Classical Thoughts in the Era of Mass Culture; On Xu Ruzong's <i>A Discussion of the Zhongyong</i>	Hao Yu (521)
A Brief Discussion of <i>the Collected Comments of Mo Zi</i>	Hai Ming (527)
On Zheng Jiewen's <i>General History of Mohist Studies</i>	Yang Zhaoming (529)
Submissions	(533)
Postscript	Fang Yong (535)



儒家社會生活中的宗教寬容

崔大華

(1) 界定 宗教的形態與宗教的觀念都處在演變、發展之中；並且，即使是同一形態的宗教，從宗教人類學、宗教社會學和宗教心理學的不同理論角度觀察，對其本質的確定也不盡相同。但是，根據迄今人類歷史上已出現的三個典型的、成熟的世界宗教形態——佛教、基督宗教、伊斯蘭教，在比較簡單的、淺近的意義上，還是可以對宗教作出一個基本的界定：宗教是對某種超越的、具有神靈性的神聖對象的信仰，並從中獲得生活的意義。這一界定可分解為三項內涵：一是宗教信仰的對象，必須是神靈性的，通常是超越的人格神。《聖經》中的“上帝”和《古蘭經》裏的“真主”，都是具有人格特徵的，但又是超越於人性之上（神靈性）的神聖對象^①。原始佛教的教義雖然不是把佛作為人格神來崇拜的，但在佛教的傳衍中，佛仍是以某種有神靈性的特殊人格出現的^②。二是宗教接近或達到神靈對象的方法，必須是信仰的。因為這種神靈性不可能有真正的經驗基礎，因而也不可能形成理性的邏輯之路。宗教的一切儀式、法軌、修持，都是信仰的一種特殊表述。三是宗教給人生一種解釋和心靈歸依，創造出一種生活意義和樣態，是一種文化類型或生活方式的精神核心。這一點既是宗教必具的特質之一，也是宗教的社會功能。以這個界定來度量，儒學顯然不具有宗教特質，但在一定意義上卻具有宗教性的功能，因為它沒有超越性的神靈信仰^③，但也能給人生

① 《聖經》開篇《創世紀》即述上帝無所不能，創造天地、萬物、人類。《古蘭經》通篇（共 114 章）歌頌真主全知全能，無處不見，結束時（第 112 章）可視為是簡明的概括曰：“真主是獨一的主，是萬物所依賴，沒有生產，也沒被生產，沒有任何物可以做他的匹敵。”（據馬堅譯《古蘭經》）

② 有所謂“三十二相”（《智度論》八十八）、“八十種好”（《法界次第》下之下）。

③ 《禮記》曰：“氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也”（《祭義》），“誠者，天之道也”（《中庸》）。據此，在儒學中，“鬼神”被詮定為是“氣”的存在形態，不具有超越性；“天道”的超越性意義被詮定為是本然、必然，沒有人格的、神靈性的內涵。

一種解釋，實現生活意義。在中國歷史上，東漢時期出現了具有“三項內涵”意義上的宗教——佛教和道教。佛教是從印度傳入，道教則是在中國固有的古代巫術、春秋戰國時期道家老子、陰陽五行、神仙的思想基礎上形成的。佛教虔信通過堅毅的戒、定、慧修持，實現出離生死等人生一切煩惱的寂滅（“涅槃”）；道教則相信通過服食由金石煉成的“金丹”（外丹）和由精氣在體內凝成的“神丹”（內丹）的修煉，可以極大地增強生命力的強度，達到“長生不死”的人生目標。比擬佛教、道教給予人生一種終極價值追求和實現途徑的意義上，魏晉以後，人們將以踐履“禮”的規範、實現對家庭、國家倫理道德義務責任為人生目標的儒家理論也稱之為“教”——“儒教”，合稱“三教”^①。唐代時，基督宗教和伊斯蘭教傳入，在當時只是僑民的宗教。伊斯蘭教在明代以後，逐漸成為民族（回族等）的宗教；基督宗教在中國作為傳教的宗教存在，雖然明末清初有短暫的實現，但真正的實現應是鴉片戰爭後的近現代中國。所以這裏論述中國歷史上的宗教關係，主要是指儒學（儒教）與佛教、道教間的相互關係。

（2）三教間的觀念衝突與融合 中國古代的歷史事實顯示，儒學與道教似乎沒有發生過衝突，但與佛教卻一直存在著對立和爭辯。而佛、道的宗教理論和生活實踐對儒家倫理道德觀念所表現出的不同態度，則是形成這種有差別的關係格局的關鍵之處。儒家以“五倫”（“十義”）的倫理原則的踐履，為自己的道德理想和人生實踐的核心內容。歷史上的儒家，生長在君主制的社會環境中，自漢代“獨尊儒術”而成為國家意識形態後，源自先秦法家的權力觀念，浸入了儒家倫理的道德思想中，個人與國家（君臣）、家庭（父子、夫婦）間的互有責任義務的倫理關係，蛻變為，或者說增入了強調單方面屈從的“三綱”那種被權力扭曲、異化的倫理關係^②。印度佛教傳入中國後，雖然不斷發生著中國化、世俗化的演變，但仍然保持着擺脫情累、洗盡塵緣、出離生死、

① 其最早可能在三國之時，如釋家典籍有記載曰：“《吳書》云：吳主問三教。尚書令闕澤對曰：孔老設教，法天制用，不敢違天；佛之設教，諸天奉行。”（宋釋法雲《翻譯名義集》卷五《半滿書籍篇》）而對於三教提供的人生實踐目標，當以宋元之際學者劉謐《儒釋道平心論》概括的較為完整：“儒教在中國，使綱常以正，人倫以明，禮樂刑政，四達不悖，天地萬物以育，其功於天下大矣，故秦皇欲去儒而儒終不可去。道教在中國，使人清虛以自守，卑躬以自持，一洗紛紜膠葛之習，而歸於靜默無為之境，其有神於世教也至矣，故梁武帝欲除道而道終不可除。佛教之在中國，使人棄華就實，背偽而歸真，由力行而造於安行，由自利而至於利彼，其為生民之所依歸者，無以加矣，故三武之君欲滅佛而佛終不可滅。”（《儒釋道平心論》卷上）

② 韓非曰：“臣事君、子事父、妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂。”（《韓非子·忠孝》）明顯地將儒家的君臣、父子、夫婦間相互有道德義務和責任的倫理關係，扭曲為單方面服從的、以權力制衡的人際關係。漢儒緣沿之，稱之為“三綱”：“循三綱五紀……此聖人之善也”（《春秋繁露·深察名號》）；“君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱”（《禮緯·含文嘉》）；“三綱者何？謂君臣、父子、夫婦也”（《白虎通·綱紀篇》）。

實現“涅槃”的成佛的宗教目標。中國佛教雖然並不反對世俗的人倫道德理念，但仍然放棄了、拒絕了這種倫理道德的實踐。東晉高僧慧遠在其《沙門不敬王者論》中說：信佛而未出家的人，應同世俗之民一樣，應有“天屬之愛，奉主之禮”；但出家之人，“皆遁世以求其志，變俗以達其道；變俗則服章不得與世典同禮，遁世則宜高尚其迹”，可以而且應該超脫世俗倫理觀念和規範約束，“求宗而不順化”。初唐，“護法沙門”法琳在其《辯正論》中也說：“雖形闕奉親，而內懷其孝；禮乖事主，而心戢其恩。”慧遠、法琳所論表明，中國佛教的倫理道德實踐是一種異向的、雙重選擇。在儒家的生活方式中，佛教的宗教目標和“求宗而不順化”的宗教生活，及其迅速傳播所帶來的社會後果，使儒家深感憂慮，因而予以強烈的質疑、抨擊。宋代理學出現以前，儒家排佛的主要理據有二：一是認為佛家的宗教生活實踐給社會倫理秩序帶來破壞。如梁武帝時，荀濟上書請廢佛法，其理由是：“戎教興於中壤，使父子之親隔，君臣之義乖，夫婦之和曠，友朋之信絕，海內殺亂，三百年矣……”（見《廣弘明集》卷七《辨惑篇》第二之三）二是認為佛教膨脹的存在給國家經濟生活造成危機。如梁武帝時，郭祖深上書諫言削減僧尼，其理由是：“僧尼十餘萬，資產豐沃。所在郡縣，不可勝言。道人又有白徒，尼則皆畜養女，皆不貫人籍，天下戶口，幾亡其半。而僧尼多非法，養女皆服羅紈，其蠹俗傷法，抑由於此。請精加檢括……不然，恐方來處處成寺，家家剃落，尺土一人，非復國有。”（《南史》卷七十《郭祖深傳》）隋唐儒者的排佛言論，包括韓愈的激烈言詞，多未能超出這個範圍。宋代以後，儒學（理學）更以“理”的本體論，“心統性情”的工夫論，在哲學層面上破解作為佛禪世界觀、修養論之基礎的“空”觀、“自性”說；以實與虛、公與私、止與定（敬與靜）等主要界限，將儒佛加以辨分。這是中國古代儒學在最高的理論角度上對佛學的審視、批判。但是，應該說，儒家對佛教的反對、抨擊，始終是限止在思想理論的領域，從未出現儒學藉作為國家意識形態的優勢地位，鼓動國家權力迫害佛教的情勢。道教基本上認同、接受儒家的倫理觀念和道德規範。道教的第一位理論家東晉葛洪所宣示的原則——“欲求仙者，要當以忠孝和順仁信為本，若德行不修，而但務方術，皆不得長生也。”（《抱樸子內篇·對俗》）——可以為證。所以，雖然儒家並不認可道教“長生”的宗教目標^①，但在倫理道德觀念和實踐上的基本一致，使儒學與道教之間終亦未出現對立、爭鬥之勢。當然，宋明理學家有時將道教理論淵源之一的老莊道家思想，不作嚴格區分地與佛學放在一起，稱為“釋老”，加以批判，但那主要是對道家也有悖於儒學核心的倫理道德價值理念的思想觀念和實踐

^① 朱子有詩曰：“煉形羽化真寓言，世間那得有神仙？”（《朱文公集》卷一《夜歎》）又曾說：“道家說仙人尸解，極怪異。”（《朱子語類》卷一百二十五）此可為儒家不認可道教宗教目標之證。

表現的批判,不能視為是對道教的抨擊^①。

在中國歷史上,道教和佛教作為較典型意義上的、有“三項內涵”的宗教,它們之間的對立與衝突則每每表現得比較尖銳。從圍繞西晉道士王浮《老子化胡經》、南朝宋末道士顧歡《夷夏論》、假名為張融的南齊道士《三破論》而展開的佛道兩家為論辯各自宗教真理之真和宗教地位之高的論戰^②,乃至多次發生在唐宋時期朝廷大典、誥制行文中佛道位置先後排序的變遷^③,都可視為是其具體表現。使佛教蒙受三次雖然短暫但卻是沈重打擊的“三武法難”,固然是由某種具體的政治、經濟事態的契因觸發而成,但道教人物在其中的鼓動確也起了推波助瀾的作用^④;而道教在元代遭遇到的諸如《道藏》被焚等的壓制中,也多有佛僧的動作^⑤。然而佛教、道教皆未獲得國家權力;國家權力所選擇的基本意識形態或社會精神基礎是儒學(儒教)。這就使得佛道間的宗教衝突,只能限止在思想理論領

① 如二程曾評說:“莊子有大底意思,(只是)無禮無本。”(《程氏遺書》卷七)朱子亦說:“佛老之學,不待深辯而明。只是廢三綱五常,這一事已是極大罪名,其他更不消說。”(《朱子語類》卷一百二十六)

② 道士造《老子化胡經》謂老子入胡化佛(見顧歡《夷夏論》引“道經云”)。佛徒則造《清淨法行經》,謂佛遣三弟子來震旦教化,儒童菩薩,彼稱孔丘,光淨菩薩,彼稱顏回,摩訶迦葉,彼稱老子(見北周道安《二教論》引)。《夷夏論》謂“佛教文而博,道教質而精,精非粗人所信,博非精人所能;佛言華而引,道言實而抑,抑則明者獨進,引則昧者竟前;佛經繁而顯,道經簡而幽,幽則妙門難見,顯則正路易遵”,以道教優於佛教;沙門慧通著《駁顧道士夷夏論》,謂“聖教妙通,至道淵博……大教無私,至德弗偏”,以佛說廣大,高於道論。《三破論》詆毀佛教“破國”、“破家”、“破身”,釋玄光則撰《辨惑論》,譏斥道教有“五逆”和妖法、欺巧、不仁、虛妄、頑癡、凶佞之“六極”。

③ 如在唐代,太宗貞觀十一年有詔令曰:“自今已後,齋供行法,至於稱謂,道士女冠,可在僧尼之前。”(宋宋敏求編《唐大詔令集》卷一百十三《道士女冠在僧尼之上詔》)而到武后天授二年,又有制令曰:“釋教宜在道法之上,緇服處黃冠之前。”(同上書卷一百十三《釋教在道法之上制》)在宋代,有宋人記述:“大觀二年……時方崇道教,詔道流敘位在僧之上。”(周輝《清波雜誌》卷八)慨歎:“北齊敕道士剃髮為沙門,宣和中,敕沙門著冠為道士,古今事不同如此!”(邵博《邵氏聞見後錄》卷二十九)

④ 北魏太武帝毀佛的積極推動者崔浩崇信道教,史稱“寇謙之有《神中錄圖新經》,浩因師之”(《魏書》卷三十五《崔浩傳》)。史記周武帝廢佛,道士張賓甚為推助:“有道士張賓謫詐罔上,私達其黨,以黑釋為國忌,黃老為國祥,帝納其言,信道輕佛。”(《廣弘明集》卷八《敘周武帝集道俗議滅佛法事》)史載唐武宗在位時,道士“趙歸真乘寵,每對,排毀釋氏,言非中國之教,蠹耗生靈,盡宜除去,帝頗信之”(《舊唐書》卷十八《武宗紀》)。

⑤ 如元、明歷史筆記有記述曰:“宋祥興二年己卯(按:元至元十六年),元主忽必烈滅宋,大興彼教,任番僧拊迂等,滅道教。十月二十日,盡焚《道藏》經書。”(明陸容《菽園雜記》卷十一)“至元間,釋氏豪橫,改宮觀為寺,削道士為髡。”(元陶宗儀《南村輟耕錄》卷十三)

域，在經常的情況下，不可能越過這個樊籬，形成政治的對立、衝突，藉國家權力消滅掉對方。

歷史上，儒學（儒教）與佛教、道教之間關係的全幅展現，在思想領域內除卻人生終極追求、理論結構和實踐方法上的差異、對立、衝突外，在其各自的發展進程中，也還有觀念和思維方式上的相互融攝、消化吸收。佛教自印度傳入，從最疏闊的角度上觀察，其發展演變可以說是經歷了中國化和世俗化兩個階段。前一階段可界定在魏晉六朝至隋唐的歷史時期內，佛學完成了從印度佛教理論發展的固有邏輯軌道，向中國思想的理論思維道路的轉移，形成了中國佛教。在這個過程中，諸如在“格義”“連類”的佛經翻譯中，在對“般若”、“涅槃”的詮釋中，以及支撐天臺宗、華嚴宗、禪宗等中國佛教宗派立宗的主要觀念“實相”、“法界”、“自然”中，都有明顯的老莊道家的思想元素^①。後一階段是指宋代以後，中國佛教的理論創造力已趨衰弱^②，而“不分世法佛法，直下打成一片”^③的世俗化傾向漸趨增強，並最終融入中國文化。這個過程的完成，佛家完全接受和佛學中廣泛滲入儒家倫理觀念無疑是最重要的^④。可見，藉助、吸納道家、儒家思想，是中國佛教形成和發展的重要理論條件。同樣，道教從佛學那裏，儒學從佛、道那裏也吸取了提升甚至是改造自己理論品質的觀念因素、思維方式。例如，魏晉和唐代道教理論家在對自己的傳統論題“承負”、“重玄”作出的涵蘊着“輪回”、“雙譴”觀念的新詮

① 佛教思想的這一蛻變過程，是一由微至顯的複雜過程，是魏晉南北朝許多高僧大德人物的思想和精神經歷的積累，這裏難以選擇簡潔的、最具特徵的語言展示。我在《莊學研究·莊子思想與佛學》中，從莊學的角度對此過程曾有粗略論述。

② 清代學者惲敬《潮州韓文公廟碑文》云：“公之辟佛，辟於極盛之時；宋人之辟佛，辟於既衰之後。宋人之辟佛，以千萬人攻佛之一人；公之辟佛，以一人攻為佛之千萬人，故不易也。”（惲敬《大雲山房文稿》二集卷四）此是清人已觀察到，自唐至宋以後，佛教的氣勢已由盛入衰，故認為韓愈與宋儒雖同為辟佛，但處境有難易的不同。

③ 北宋臨濟宗楊岐派著名禪師圓悟克勤語。（見《圓悟佛果禪師語錄》卷十五《示覺民知庫》）

④ 如北宋高僧、明教大師契嵩撰作《輔教編》及《皇極論》、《中庸解》、《論原》等篇，從道教性命、禮樂刑法，直至九流風俗等不同理論層次上，論說“佛之道與王道合”（《禪津文集》卷九《上仁宗皇帝書》），表現“擬儒《孝經》發明佛意”（卷十一《與石門月禪師》）；兩宋間禪宗領袖宗杲更詮定“菩提心則忠義心也，名異而體同。但此心與義相遇，則世出世間，一網打就，無少無剩矣”（《大慧語錄》卷二十四《示成機宜》）。

釋,顯然是感受或融會“三世”、“般若”等佛家智慧的結果^①。宋代道教的內丹學家以神仙家所修之“命術”只是初階,佛家“真如覺性”方是終極^②,又或將內丹術分為上中下三品,上品丹法必須“以定為水,以慧為火”方能煉成^③,其顯現的佛禪思想觀念也是很鮮明的。對佛家思想的吸收攝取,使道教原來富於經驗性的宗教理論增添了形上的色彩。作為古代儒家思想最高發展的宋明理學,它的那種有區別於傳統儒學的理論特色或品質,也正是消化佛學、道家的形上思想而形成。例如宋明理學中程朱派的“理”,其總體性、根源性和形上性的基本內涵,事實上正是老莊道家“道”的內涵^④;陸王派的心性不分、心(性)無善惡的觀念,則是清晰地烙印着禪宗的觀念痕迹^⑤。

總之,歷史上的儒、道、佛“三教”,因人生終極的具體目標和人生實踐上的差異,存在着對立、衝突;但這種對立、衝突主要發生、表現在思想的領域。同時,在思想領

- ① 東晉以後出現的道教《靈寶》諸經有曰:“善惡皆有對,是以世人為惡……而不即被考者,由受先世宿福,福盡罪至,生或為陽官所治,死入地獄,覆諸荼毒,楚痛難言也”,“惡惡相緣,善善相因……身沒名滅,輪轉死道。”(《太極真人敷靈寶齋戒儀諸經要訣》)此可見,漢代《太平經》中那種在異代之間傳遞福禍後果的道教傳統的“承負”觀念,在此經裏改變為一個人因其業果而在“三世”、“六趣”間輪回的具有佛家色彩的觀念。唐道士成玄英說:“玄者,深遠之義,亦是不滯之名。有欲之人,唯滯於有,無欲之士,又滯於無,故說一玄,以遣雙執。又恐學者滯於此玄,今說又玄,更祛後病。既而非但不滯,亦乃不滯於不滯,此則遣之又遣,故曰玄之又玄。”(《道德經開題序決義疏》卷一)顯然,道教“重玄”理論的此種詮釋,受啟發於佛家諸如《中論》中的那種空與有、真與假之分全破又全不破的“般若”智慧。
- ② 北宋道教內丹學主要人物張伯端曾概述其丹術途徑曰:“先以神仙命術誘其修煉,次以諸佛妙用廣其神通,終以真如覺性遣其幻妄,而歸於究竟空寂之本源。”(《悟真篇》卷五《禪宗歌頌》)在張伯端這裏,“內丹”由傳統道教的某種精神性實體的存在,轉變為佛家色彩的精神境界。
- ③ 南宋著名道教人物白玉蟾撰有《修仙辨惑論》,追述其師陳楠三品丹法曰:“天仙之道,以身為鉛,以心為汞,以定為水,以慧為火;水仙之道,以氣為鉛,以神為汞,以午為火,以子為水;地仙之道,以精為鉛,以血為汞,以腎為水,以心為火。”(載《修真十書》卷四)
- ④ 老莊道家說:“道”為“天地根”、“天下母”(《老子》六、二十五章);“道通為一”,“無所不在”(《莊子·齊物論》、《知北遊》);“道”是“無狀之狀,無物之象”(《老子》十四章);“無為無形”(《莊子·大宗師》)。換言之,道家認為,根源性、總體性、超驗性,是“道”之本體的形上特質。宋代理學家二程論證本體之“理”曰:“萬物皆出於理”(《程氏遺書》卷二上);“一物之理,即萬物之理”(同上);“有形只是氣,無形只是道”(《程氏遺書》卷六),此亦以“理”之本體的內涵是根源性、總體性、形上性。
- ⑤ 在宋明理學中,特別是朱子學,對心與性有十分明確的區分。朱子說“心者,氣之精爽”(《朱子語類》卷三),將“心”定位在宇宙論層面上。“心”之體,即是仁義禮智之性;“心”之用,即是情。“統性情,該體用者,心也。”(《朱文公文集》卷五十六《答方賓王》)禪宗卻是心性不分,且以性(心)無善惡。如禪家說:“佛性非善非不善,是名不二”(《壇經·行由品》);“心性不異,即性即心,心不異性。”(《宛陵錄·傳法》)王陽明說“良知者,心之本體”(《傳習錄》中),此以心之知覺功能,即是心之本體(性),是心性不分;又說“無善無惡之心之體”(《傳習錄》下),此以性無善惡。凡此皆是陽明學背離朱子學而接受禪學影響的表現。

域內“三教”間的對立、衝突中，也有相互的觀念與理論的融攝與吸收。所以可以說，儒家社會生活中的“三教”，基本上是在相互兼容、和平共存中實現著各自的生長、演變、發展。相較於西方歷史上(中世紀)基督宗教對異己宗教和“異端”教派的不能容忍的無情打擊和殘酷迫害^①，儒家生活方式中的這種宗教關係，則是值得進一步去認識、去詮釋的偉大的寬容奇蹟。

(3) 儒家宗教寬容的理念基礎 上世紀七十年代，著名的日本佛教學者、社會活動家池田大作和英國牛津大學教授 B·威爾遜，曾有多次關於社會與宗教諸多問題的廣泛對話。其中，也討論了宗教的寬容問題：

池田：很多有獨立教理體系的宗教都確信自己擁有唯一的真理，或是掌握了接近真理的唯一方法。這些片面的思想方式是導致不同的宗教和思想體系產生矛盾的原因之一……

威爾遜：無論是基督教徒，或是伊斯蘭教徒，或是其他宗教的教徒，凡是犯有不寬容過錯的人，大都是因為確信自己的教義絕對正確。^②

應該說，歷史上的和世界範圍內的宗教對立、衝突，如果排除其爆發時的具體歷史情境下的政治、經濟因素，就宗教本身來觀察，兩位學者的論斷無疑是正確的、符合事實的。以為自己宗教的終極目標、最高真理是唯一正確的，否定其他宗教的終極追求、

① 基督宗教《聖經·舊約》藉上帝之口說：“你的同胞兄弟，或是你的兒女……若暗中引誘你，說：‘我們不如去崇拜你和你的列祖素來所不認識的別神……’你不可依從他，不可憐恤他，總要殺死他。你先下手，然後眾民也下手，將他治死。”(《申命記》第十三章)《新約》藉耶穌之口說：“我是葡萄樹，你們是枝子，你們若不常在我裏面，就像枝子在外面枯乾，人拾起來，扔在火裏燒了。”(《約翰福音》第十五章)西方歷史上，天主教國家和天主教會對異教徒和異端分子所表現出的不寬容是以此為經典根據的。基督宗教最重要的理論家阿·奧古斯都、託·阿奎那都曾據此論證對異教徒、異端分子施以懲罰、執行火刑的正當性。12、13世紀的十字軍東征和13—19世紀初的宗教裁判所(當然，寬泛意義上的基督宗教法庭更早就有了)，則是其最凸顯的實際表現。至少有八次的十字軍東征，既攻擊、佔領過廣大的西亞、中亞異教伊斯蘭教統治地區，也掠奪、佔領過信奉同宗的東正教拜占庭帝國。上世紀一位美國學者考證出：“1487年至1808年間，宗教裁判所處罰了34萬人，其中被火刑焚死者約有3萬2千人。”(約翰·德雷珀《宗教與科學之衝突》，張微夫譯，辛壘書店1934年版，第96頁)所以，正如十八世紀法國啓蒙思想家霍爾巴赫抨擊的那樣：“基督教是火的宗教，教會的忠誠兒子應該燃起對主的愛，神職人員應該燃起熱忱，國王和官吏應該隨時隨地焚燒異教徒及其真教的其他敵人，最後，劊子手應該不斷焚燒五月梯腳下的書籍。”(保爾·霍爾巴赫《袖珍神學》，單志澄等譯，商務印書館1972年版，第44頁)

② 池田大作、B·威爾遜《社會與宗教》，梁鴻飛、王健譯，四川人民出版社1991年版，第432~434頁。

最高真理，必然會導致對其他宗教的生活實踐、生活方式的輕蔑、不尊重；當這種觀念上的成見獲得包括權力介入的某種力量時，就會表現出形式多種、強烈程度不同的衝突，表現為不寬容。

儒學，或者說“儒教”，以現世的、日常的倫理道德思想為自己的理論核心。先秦和漢代儒家將人的德性歸納為仁、義、禮、智、信五種，論證了五種德性皆有各自的心理的或道德情感的基礎，有共同的人性根源，因而是人類普遍共有的；五種德性在不同的倫理關係中表現出的諸如孝、忠、信等不同道德行為規範，因而也應是人類普遍共有的準則。如《禮記》論“孝”曰：

夫孝，置之而塞乎天地，溥之而橫乎四海，施諸後世而無朝夕，推而放諸東海而準，推而放諸西海而準，推而放諸南海而準，推而放諸北海而準。《詩》云：“自西自東，自南自北，無思不服。”此之謂也。（《祭義》）

宋代理學家將人的倫理道德規範的最終人性根源，賦予更抽象的形上特質。稱之為“理”^①；倫理道德規範，作為儒家的真理，也獲得更具普遍性的品質。如理學家說：

理則天下只是一個理，故推至四海而準，須是質諸天地、考諸三王不易之理。（《程氏遺書》卷二上）

東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上至千百世之下，有聖人出焉，此心此理，亦莫不同也。（《象山全集》卷三十六《年譜·紹興二十一年》）

儒家認為自己的倫理道德規範，或者說道德理想、最高真理，具有人性的根源、“理”的根據，即符合作為人的“所以然之故與當然之則”，它的正確性不是體現為唯一性，不是天下之見唯我獨是；而是體現為普遍性，是四海之人、古今之人皆同如此。孝敬父母、忠於國家、信於朋友，是人皆是如此，人同此心，心同此理。顯然，儒家最高真理的普遍性的品質，在於儒家體現“理”的倫理道德理念，實際上也

^① 理學中“理”的完整定義當是朱子所說：“天下萬物所以然之故，與其當然之則，所謂理也。”（《大學或問》卷一）“理者，形而上之道，生物之本也。”（《朱文公文集》卷五十八《答黃道夫》）在社會生活領域，倫理道德規範也就是“理”。如二程說：“父子君臣，天下之定理，無所逃於天地之間。”（《程氏遺書》卷五）“道（理）當於君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友上求。”（《程氏外書》卷十二）

就是最基本的、最庸常的生活準則、生活形態。當然，在某種特殊的宗教理論情境中，儒家的道德真理也許會與某種宗教信念並不一致，甚至相悖，例如佛教將出世的宗教修持置於入世的倫理踐履之上，斥責不知師僧之恩高於父母之恩者愚昧^①。基督宗教以愛為本，但對將愛父母置於愛上帝之前的信徒則予以譴責^②。然而，在世俗生活中，儒家所提出的那些基本倫理道德原則，卻都是不同宗教所一致認同和維護的。因為否定這些原則，失去人類生活、人類生存狀態中的倫理原則和道德品性，將不是對儒學或哪一種宗教、思想體系的否定，而將是人類生活本身、人類生存狀態本身的崩潰。儒家從被自己認為是根源於人性、根源於“理”的倫理道德理念中，發育出一種道德真理具有普遍性的信念，培壅着一種寬容的眼光和心態，有可能在不同宗教那裏皆能觀察到真理的成分，對不同宗教保持着相容的態度。

十八世紀法國啓蒙思想家孟德斯鳩曾說：“迷信的偏見強於其他一切偏見，迷信的理論強於其他一切理論。”^③如果在寬泛的意義上，將“迷信”理解為非理性，“信仰”理解為超理性，那麼，也可以說：“信仰的偏見強於其他一切偏見，信仰的理論強於其他一切理論。”非理性是被情緒、情感主宰的認識，超理性是不可作邏輯分析的整體直觀、全息悟解。換言之，信仰和迷信一樣，都是缺乏理性的品質。虔誠的宗教信仰者往往不能、也毋須對自己的信仰對象（“唯一真理”），諸如“上帝”、“真主”、“佛”，產生分析的、反思的認知能力，每表現為不可動搖的、沒有思維和選擇過程的執著^④；而對異於或有悖於自己信仰的宗教對象、真理及其宗教生活實踐，則容易表現出不願或不能理解和缺乏尊重的排斥。在儒學或“儒教”中，對於作為儒家思想中宇宙最後根源、

① 唐代律宗名僧道宣說：“父母七生，師僧累劫，義深恩重，愚者莫知。”（道宣《淨心誠觀法》卷下）

② 《聖經》記載耶穌說：“愛父母過於愛我的，不配作我的門徒；愛兒女過於愛我的，不配作我的門徒。”（《新約·馬太福音》第十章）

③ 孟德斯鳩《論法的精神》，張雁深譯，商務印書館 1961 年版，第 288 頁。

④ 基督宗教思想史顯示，教父哲學和經院哲學的思想家都曾援引希臘哲學，邏輯地、理性地論證上帝的存在與屬性。但康德的批判哲學指出：“最高存在者的客觀實在性既不能由思辨理性證明之，亦不能被否認之”，這裏是“為信仰留地盤，則必須否定知識”（康德《純粹理性批判》，藍公武譯，商務印書館 1960 年版，第 456、19 頁）。近代歐洲種種理性宗教思潮，都努力論證信仰的理性基礎和知識內容；但是，正如一位現代新正統派神學家所描述的那樣，信仰的本始形態還應是：“我們絕不‘因為’什麼而信，我們是由於領悟而信、而不顧一切。請想一下《聖經》裏的那些人物，他們並不是因為有某種證據的理由才信，而只是因為有一天他們被放在能信、但必須不顧一切來信的地位上而已。”（K·巴特《論基督教信仰》，胡簪雲譯，戴劉小楓主編《20 世紀西方宗教哲學文選》上卷，上海三聯書店 1991 年版，第 491 頁）

最高本體的“天道”^①，卻是可解析、可認知的對象。《禮記·中庸》中對這個邏輯過程有較完整的描述：

誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。有弗學，學之弗能弗措也；有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗篤弗措也。人一能之，己百之；人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。

儒家認為，蘊有宇宙和人生全部內容、真實無妄的本體實在，是天之本然；認識、把握這個本體實在，是人之當為。對於有極高修養的“聖人”來說，自然可以很從容地達到認知、把握本體的境界，但對於眾人來說，卻需要通過博學、審問、慎思、明辨、篤行的包括認識和實踐的過程才能達到；然而只要努力，則一定可以達到。儒學對於可視為是自己思想體系中的最高真理或終極對象的“天道”，能清晰地界定、解析其內涵；能有信心地確定接近、達到這一真理、終極的邏輯途徑，較之宗教的最高真理或終極對象總是要在超理性的信仰中才能被接受、被實現，彰顯出非常鮮明的理性的品質。只有理性才蘊有能理解、解釋和消化非理性、超理性的智力和精神空間；所以在宗教關係中，只有在理性的品質中，才能產生和表現出對不同宗教的相容立場和寬容態度。

總之，儒家認為自己的倫理道德理想，是人類共有的具有普遍性品質的真理；認為最高的本體、終極對象，是能被人類理智分析、認知的。這使得儒家對不同的宗教信仰皆能作出理性的觀察、同情的理解；相信在不同的宗教——東西南北“聖人”那裏，皆有“同理”的真理因素。可以認為，這就是歷史上的儒家能夠對繁榮地生長在儒家社會生活中的宗教表現出寬容態度的理念基礎。

儒家對宗教的寬容態度，在宋代理學家對佛教的態度中，最具典型意義地表現出來。宋代理學對佛家思想理論的批判，或“儒佛之辨”，是儒學歷史上最全面和最深入的，從某種意義上說也是最嚴厲的。如程頤評斷說：“佛逃父出家，便絕人倫，只為自

① 朱子注解《論語·公冶長》“夫子言性與天道”曰：“天道者，天理本然之本體。”（《論語集注·公冶長》）另外，程頤在辨析命、理、性、心等範疇之內涵時說：“在天為命，在義為理（原注：疑是“在物為理”），在人為性，主於身為心，其實一也。”（《程氏遺書》卷十八）這是宋代理學，也是全部儒學中對“天道”最明確界定和完整解析。天道是最高本體，命、理、性、心，即宇宙萬事萬物，都可從此獲得存在的解釋。

家獨處於山林，人鄉裏豈容有此物！……至如言理性，亦只是爲死生，其情本怖死愛生，是利也。”（《程氏遺書》卷十五）不僅斥責了佛家背棄倫理，也否定了他的宗教追求。朱子也判定佛家“廢三綱五常，是極大罪名”（《朱子語類》卷一百二十六）。但是，另一方面，宋代理學家在對佛學細密的辨析和激烈的批判之外，也有對佛學理解、尊重的寬容表現。在這裏，程朱也可爲代表。首先，程朱雖然都曾嚴厲地抨擊佛家廢棄君臣、父子、夫婦倫理的宗教生活實踐，但對佛學形上理論的高深、佛家修養工夫的精專，又都表示歎服，甚至認爲其高出於自己的儒門。如程頤承認：“釋氏之學，又不可道他不知，亦盡極乎高深！”（《程氏遺書》卷十五）朱子和他的弟子們討論理學的根本問題，即宇宙的本體——“道體”時曾說：“此事除了孔孟，猶是佛老見得些形象，譬如畫人一般，佛老畫得些模樣，後來儒者於此全無相著，如何教他兩個不做大！”（《朱子語類》卷三十六）朱子和他的弟子們討論理學另一根本問題修養方法時，贊佩“釋氏之徒爲學精專”，說：“吾儒這邊難得如此。看他下工夫，直是白日至夜，無一念走作別處去。吾儒學者一時一日間是多少閒雜念處，如何得似他！”（《朱子語類》卷一百二十六）所以在宋代理學家看來，佛家儘管在理論上、實踐上有這樣那樣的可被詬病之處，但他作爲一種宗教、一種思想體系，其獨立的地位是不可被撼動的。這就是朱子所說：“釋老雖非聖人之道，卻被他做得成一家！”（《朱子語類》卷二十九）其次，程朱雖然都曾對佛教作爲一種宗教、一種思想體系有所抨擊，但對作爲創立佛教的教主本人，和創造、闡釋佛教理論的佛家高僧大德，其人格、其品德都表示真誠的尊敬。《程氏遺書》記載，程頤一次在回答門人“佛當敬否”之問時曾說：“佛亦是胡人之賢智者，安可慢也？”（卷十八）有則明清人的歷史筆記更記述曰：

程子伊川遊僧舍，一後生置坐背佛像，伊川列其坐。門人問曰：“先生平日辟佛老，今何敬也？”伊川曰：“平日所辟者道也，今日所敬者人也。且佛亦人耳，想在當時，亦賢於衆人者，故辟其道而敬其人。”（清王弘撰《山志初集》卷一）

朱子也不只一次對門人盛讚，佛門祖師，氣質人品何其高尚！如他說：“僧家尊宿，得道便入深山中，草衣木食，養教十年，及其出來，是甚次第！自然光明俊偉，世上人所以只得叉手看他自動。”（《朱子語類》卷一百二十六）“某見名寺中所畫諸祖師人物，皆魁偉雄傑，宜其傑然有立如此。”（同上書卷四）可見，程朱在對佛教的審視中，能將其棄置人倫實踐的生活行爲與其擁有高超的思想理

論，將其道與其人，予以有所不同的分析、評價，在對一個基本上是被自己否定的對象——一個時時在與自己爭奪精神領地的思想理論體系身上，保持着理性的寬容，儘管深深地感受著他的威脅^①，但還是能承認他的識“道體”、有“工夫”的理論價值，承認他的“宜其有立”的存在合理性。

(4) 儒家社會生活中宗教寬容的具體表現 儒家思想中蘊涵着可形成宗教寬容的理念基礎，在作為古代儒家思想最高發展的宋代理學那裏，在程朱等理學家嚴格的儒佛之辨中，也存在着對佛家的理解和尊重。所以可以說，在中國歷史上，在以儒家思想為主體、為國家意識形態的社會生活中，儒與釋、道“三教”間的關係，基本上是相互鼎立、兼容的寬容局面。這種寬容的形態，除了表現為前面已論定的三教間在思想觀念上的相互融攝、消化、吸收外，還表現為國家教化政策認同“三教一致”或“三教合一”，社會能夠接受個人精神生活的“雙重教籍”，以及在民間世俗層面上的“三教”無界限的混融的存在。

“三教一致”或“三教合一”的觀念，在魏晉南北朝時期就已形成，但當時還主要是有深厚儒學修養的佛家人物或崇拜佛學的儒道學者的觀點。如東晉時佛門領袖慧遠即論定：“道法之與名教，如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響；出處誠異，終期則同。”（慧遠《沙門不敬王者論》四）東晉學者孫綽也認為：“周孔即佛，佛即周孔，蓋外內名耳。……應世軌物，蓋亦隨時，周孔救極蔽，佛教明其本耳，共為首尾，其致不殊。”（孫綽《喻道論》）南朝居士宗炳更力論“孔、老、如來，雖三訓殊路，而習善共轍也”（宗炳《明佛論》）。其時，在道教與佛教充滿敵意的爭論中，道教陣營也有“道佛本同”的觀點出現。如南朝道教信徒張融倡調和之論曰：“道也與佛，逗極無二，寂然不動，致本則同，感而遂通，達迹成異。”（張融《門律》）道士孟景翼進一步溝通佛道曰：“在佛曰實相，在道曰玄牝；道之大象，即佛之法。”（孟景翼《正一論》）南朝道教領袖陶弘景更以三教互補一致觀念立論曰：“萬物森羅，不離兩儀所育；百法紛湊，無越三教之境。”（《華陽陶隱居集》卷下《茅山長沙館碑》）魏晉南北朝時期的佛教、道教人物或學者，在

^① 如程頤就對當時學者多喜好談禪之風氣深感憂慮，說：“此說天下已成風，其何能救！在某，則才卑德薄，無可奈何它；然據今日次第，便有數孟子，亦無如之何。”（《程氏遺書》卷二上）朱子亦視佛禪勢盛，為自己身後之憂，說：“釋氏之教，其盛如此，其勢如何拗得他轉？吾人家守得一世再世，不崇尚他者，已自難得。三世之後，亦必被他轉了。不知大聖人出，‘所過者化，所存者神’時，又如何？”（《朱子語類》卷一百二十六）應該說，僅僅是儒學理論本身，確實不足以抵擋和消化佛門興盛之勢；但儒學理論創造的儒家生活方式，卻一直能承載著它並最終消化掉它。在程朱的當時，這種歷史結局還是無法觀察到的。

具有共同的儒家思想觀念基礎上，觀察到三教間雖有“治身”或“治世”^①、“練神”或“練形”^②的差異，但他們在“習善”——實現合理的、美好的人生理想的共同目標方面，是相同的，此所謂“三教一致”；這些差異，雖可從某種意義上詮定為是一種內外、本末之分^③，但它們畢竟皆是人的完整生命、生活的必要構成部分，是不可或缺的。在此意義上，又可謂之是“三教合一”。

魏晉南北朝時期的“三教一致”、“三教合一”，還只是關於宗教關係的一種理論觀念，一種認為三教有共同的“習善”功能的理論觀點。但是，當這種觀念或觀點得到國家權力認同時——在中國歷史上君主專制的制度下，無疑地也就是得到在位君主（王權）的認同，三教一致、三教合一也就由一種宗教關係、功能的表述，轉化為國家的教化策略；也就是作為儒家社會生活重要特徵的三教兼容並存的宗教寬容的形成。應該說，在中國歷史上這種局面是自唐代開始出現。有史料記述，唐代初年，唐高祖在國學聽儒釋道三家學者講解《孝經》、《金剛經》、《老子》後評斷說：“儒、玄、佛義，各有宗旨。”（唐劉肅《大唐新語》卷十一）隨後，他又在一興學詔書中說：“三教雖異，善歸一揆。”（《興學敕》，載《唐大詔令集》卷一百五）唐高祖關於三教的這兩個判言，可以視為是開始和支持着唐代宗教寬容的基本立論。從此後唐代君主具有代表性的言行中可以看出，唐代社會的宗教寬容形態，有兩項基本的內涵或特質：其一，這是建構在以儒家倫理觀念為準則的世俗生活基礎上的寬容。唐代最有作為的君主太宗曾說：“老君垂範，義在清虛；釋迦貽則，理存因果。求其教也，汲引之迹殊途；窮其宗也，宏益之風齊致。”（《道士女冠在僧尼之上詔》）宣示他認同佛道有途徑不同、目標一致的教化功能。但他又曾表示，“朕今所好者，唯堯舜之道，周孔之教，以為有如鳥有翼，如魚依水，失之必死，不可暫無耳。”（《貞觀政要》卷六《所慎》）表明比較佛、道的宗教生活實踐，儒家倫理的生活實踐更是不可須臾離開和缺少的。唐代早期，社會上還存在着僧尼不拜君親，且能接受父母尊者禮拜的宗教生活禮俗。唐高宗對此深為不滿，接連下了兩道詔書、一道敕文予以糾正。高宗認為僧尼接受父母尊者禮拜的習俗，完全背離了儒家孝敬父母、禮崇尊長的倫理道德規範，所以就在第一道詔書《僧尼不得受父母

① 葛洪謂：“內寶養生之道，外則和光於世，治身而身長修，治國而國太平。”（《抱樸子內篇·釋滯》）在道教立場上，大體是以治身、治世區分道、儒。

② 劉勰謂：“二教真偽，煥然易辨。佛法練神，道教練形……”（劉勰《滅惑論》）在佛家立場上，或以練神、練形區分佛、道。

③ 此內外、本末之分，佛道有所不同。道教以己為本為內，儒為外為末。如葛洪說：“道者儒之本，儒者道之末。”（《抱樸子內篇·明本》）佛家則以己為本為內，儒道為外為末。如北周道安說：“救形之教，教稱為外；濟神之典，典號為內。釋教為內，儒教為外……道屬儒宗，已彰前簡。”（道安《二教論》）

尊者禮拜詔》中，稱此種習俗“棄禮悖德，朕所不取”^①，毫不猶疑地強行廢止了它。但於僧尼是否也應禮拜君主、父母，高宗考慮到自東晉名僧慧遠“沙門不敬王者”論被國家王權默認以來，“因循日久，已成就慣，若驟廢止，恐爽其恆情”，不易被接受，所以下敕書《令有司議沙門致拜君親敕》，要求群臣先加評議再作定論^②。但因朝臣見解不一^③，高宗既有所妥協，也有所堅持，所以在第二道詔書《令僧道致拜父母詔》中，還是明確規定，僧道“今於君處，勿須致拜，其父母之所，慈育彌深，祇伏斯曠，更將安設？自今已後，即宜跪拜。”^④可見，唐代的宗教寬容是以儒家核心的倫理準則不被破壞，儒家生活的基本特質不被置換為底線的；是有儒家道德感情所能接受，道德理性所可諒解的合理性範圍的。這個底線、合理性範圍雖然具有鮮明的儒家倫理道德觀念色彩，但它是以人類共有的普遍人性為基礎的，不屬入任何獨特的、需某種信仰、信念支持的宗教觀念因素，因而還是能包容、承載儒家之外的多樣的生活方式。其二，三教作為思想體系所具有的真理性，作為宗教所具有的教化功能，皆獲得相同的評價，因而這是三教在社會生活中具有平等地位的寬容。唐代早期，太宗、武后時，佛道社會地位曾有先後之分。但支援這種地位劃分的，實際上都是越出佛道本身固有教理、功能之外的某種脆弱的、偶然的因素。太宗只是根據道教始祖老子“姓李名耳”的傳說^⑤，以“尊祖”的名義，將道士女冠置於僧尼之前^⑥。武后將釋教位置升高於道法之上，是為了解報當時佛門僧徒編撰《大雲經》，製造“女王革命”的讖言，幫助她實現了改國

① 高宗《僧尼不得受父母拜詔》，載《唐大詔令集》卷一百十三。

② 高宗《令有司議沙門致拜君親敕》，見《全唐文》卷十四。

③ 此次朝臣評議，兩派分歧，未有定論。一派以劉祥道（後為右相）、竇德元（後為左相）為代表，認為：“諒由剔發有異於冠冕，袈裟無取於章服，出家之人，敬法舍俗，豈拘朝廷之禮。至於玄教清虛，道風遐曠，高尚其事，不屈王侯，帝王有所不臣，蓋此之謂。國家既存其道，所以不屈其身望準前章，無違就貫。”（劉祥道《僧道拜君親議狀》，見《全唐文》卷一百六十二）一派以朝臣郝處俊、謝浩為代表，則認為：“君親之重，事極昊天，恭恪之儀，理貫名教。至如凝心玄路，投迹法門，莫不肅敬神明，不輕品物，豈有弛傲所生，不屈君父？既違恭順之風，恐累求道之因。請革就風，准敕申拜。”（謝浩《沙門應拜君親議狀》，見《全唐文》卷一百八十七）

④ 高宗《令僧道致拜父母詔》，見《全唐文》卷十二。此外，玄宗開元年間也兩次下敕文令僧尼道士女冠致拜父母，敕文載《唐大詔令集》卷一百十三。

⑤ 老子“姓李氏名耳，字聃”之說，出自《史記·老莊申韓列傳》，先秦典籍無此說。現代學者或認為，“李耳”是由“老聃”音義轉出。（參看唐蘭《老聃的姓名和時代考》等，載《古史辨》第四冊下編）

⑥ 太宗《道士女冠在僧尼之上詔》稱：“朕之本系，起自柱下……道士女冠可在僧尼之前，庶敦本之俗，暢於九有，尊祖之風，貽諸萬葉。”（《唐大詔令集》卷一百十三）

號、稱皇帝的政治企圖^①。應該說，在唐代正常的社會政治環境下，釋道的地位是平等的。故武后死後，睿宗復位，即頒佈《僧道齊行並進制》曰：

朕聞釋及玄宗，理均迹異，拯人救俗，教別功齊，豈有於其中間，妄生彼我，不遵善下之旨，相高無上之法，有殊聖教，頗失道源。自今每緣法事集會，僧尼道士女冠等，宜齊行並進。（載《唐大詔令集》卷一百十三）

睿宗制書判定，佛、道的教理和功能是“理均迹異”、“教別功齊”；規定佛道在各種社會活動中“齊行並進”。顯言之，從此制書中可以看出，唐代國家王權對於釋道教理的真理性和教化的功能，給予完全相同的評價，在社會生活中給予完全同等的地位。

唐代形成的這種宗教寬容形態，在其後從宋至清的歷史時期中，獲得了國家王權的認同和繼承。如宋孝宗曾撰有《原道論》，認為“三教本不相遠，特所施不同，至其末流，昧者執之而自為異耳。以佛修心，以道養生，以儒治世，斯可也”（載《古今圖書集成·神異典》第五十七卷二氏部）。明太祖也有《三教論》之作，判言“天下無二道，聖人無兩心，三教之立，雖持身榮儉之不同，其所濟給之理一，斯世之人，於斯三教，有不可缺”（《高皇帝御制文集》卷十）。清世宗於儒學佛理皆有很高的修養，每有三教一致之論，其中一則曰：“域中有三教，曰儒曰釋曰道。儒教本乎聖人，為生民立命，乃治世之大經大法。而釋氏之明心見性，道家之煉氣凝神，亦於我儒存心養性之旨不悖；且其教旨皆於勸人為善，戒人為惡，亦有補於治化。”（見清婁近垣輯《龍虎山志》第一卷《恩賚》）至此，可以總結地說，在儒家倫理準則為普遍的生活原則的基礎上，國家王權承認佛、道或三教，有一致的教化功能和平等的社會地位，就是中國歷史上自唐代以來國家政治生活中的宗教寬容。

自佛教傳入和道教形成，歷史上儒家生活方式中的宗教寬容還較普遍地表現在個人精神生活中，在堅持踐履儒家的倫理道德準則的同時，也接受、踐行佛教或道教的思想觀念、宗教信念，形成某種寬泛意義上的“雙重教籍”。一般說來，在有“三項內涵”的、嚴格意義上的宗教之間，即以獨斷的信仰而非以共有的普遍真理信念為基礎的宗教之間，“雙重教籍”是不可能出現的，不可能存在的。當代著名的德國天主教神學家孔漢思（Hans Küng）曾論述過這個宗教性質的問題。他認

^① 《舊唐書》記載：“載初元年……有沙門十人，偽撰《大雲經》，表上之，盛言神皇受命之事。”（卷六《則天皇后本紀》）故武后《釋教在道法之上制》稱：“《大雲》闡奧，明王國之禎符，爰開革命之階，方啓維新之運……自今已後，釋教宜在道法之上，緇服處黃冠之前，布告遐邇，知朕意焉。”（《唐大詔令集》卷一百十三）

爲，一方面，“所有人道主義的偉大宗教都有相同的倫理道德原則”；另一方面，“宗教要比單純的倫理更內涵豐富”。所以，“儘管文化和倫理的雙重身份並非不可能，並且應當鞏固這種可能性，但是雙重教籍的可能性從信仰最深摯最嚴格的意義上看，則應排除在外——被所有的偉大宗教所排除。”^①顯言之，不同宗教在文化和倫理上相通的雙重身份是可能的，但同時信仰兩種宗教的雙重教籍是不可能的、不應該的。孔漢思甚至還很贊同法國神學家吉夫雷(C. Geffre)的“基督行爲”的觀點。這一觀點反對從基督宗教思想中剝離出、抽象出某種倫理道德原則，以和其他宗教作相通、相同的類比，認爲基督教徒行爲只能用原始的、整體的“基督行爲”來觀照，不能以分析出的某種觀念原則、概念來界定、說明^②。顯然，在這個更加嚴格的宗教立場上，“雙重身份”也是要排除的。儒學或“儒教”中，在作爲其理論特質、核心的理性的倫理道德思想之外，並不存在任何超理性的獨斷信仰；儒學認爲這些倫理道德理念是具有普遍性的人性共有準則，可從心性的、社會的、超越的等不同的、能構成某種周延的理論層面上作出詮釋。所以儒學或“儒教”能夠毫無理論困難地從不同宗教那裏發現和認同屬於人性共有的倫理道德準則；也無信仰障礙地能將不同宗教的追求和實踐，轉譯爲、定位在自己完整的理論視野或理論結構的某個位置上。換言之，儒者，或者是有深厚儒家觀念和生活背景的人，不僅能在普遍人性的意義上認同不同宗教有相通的倫理道德準則，表現爲“雙重身份”，而且能在相通的倫理準則、“善”的追求的意義上，理解、認同不同宗教的不同終極關切，表現爲非嚴格意義上的“雙重教籍”。這就是儒家生活方式中實現在個人精神生活中的宗教寬容。

中國歷史上的這種宗教寬容形態，也可以追溯到魏晉六朝。如正史記載，齊武帝時司徒左長史張融“有孝義，忌月三旬不聽樂，事嫂謹”，是恪守儒家倫理規範的人物；但同時也是談論玄義，“神解過人，鮮能抗拒”的道教信徒；臨終時則又遺囑要以“左手執《孝經》、《老子》，右手執小品《法華經》”入殮，儼然是三教並取（《南齊書》卷四十一《張融傳》）。這種在個人精神生活中三教並取的價值選擇，可以從梁武帝、簡文帝的重臣王褒所撰誡子《幼訓》文中得到基本的解釋：

儒家則尊卑等差，吉凶降殺，君南面而臣北面，天地之義也；鼎俎奇而籩豆偶，陰陽之義也。道家則墮支體，黜聰明，棄義絕仁，離形去智。釋氏之義，見苦斷習，

① 秦家懿、孔漢思《中國宗教與基督教》，吳華譯，三聯書店 1990 年版，第 240~245 頁。

② 同上書，第 245 頁。

證滅循道，明因辨果，偶凡成聖。斯雖為教等差，而義歸汲引。吾始乎幼學，及於知命，既崇周、孔之教，兼循老釋之談，江左以來，斯業不墜，汝能修之，吾之志也。

（《梁書》卷四十一《王規傳》）

王褒《幼訓》清晰地概括了儒道釋三家或“三教”核心的思想觀念、生活實踐、修養方法的差異。顯然，他並沒有去理會這些差異所蘊涵的可能構成對立、衝突的那些因素；而是將這些差異理解為是全幅的人生實踐的不同方面，是完整的個人精神修養的不同方面，所以，“雖為教等差，而義歸汲引”，在實現人性“善”的或人生終極的程途上，互為補助，目標一致。王褒《幼訓》還認為，這種三教並取是一項許多人都在踐行的成熟的人生經驗，因此期望他的子孫也能如此選擇。

六朝時張融、王褒的所行、所言，可以認為是歷史上儒家生活方式中在個人精神生活中具有三教的雙重身份、雙重教籍的典型形態。此後，唐宋明清，每個歷史時期裏都有崇仰佛學、攀緣佛老的儒家文人、士大夫人物湧現，他們的生活實踐，他們的精神生活，都可以視為是儒家生活中宗教寬容形態的表現。其中，如柳宗元比較儒佛之論：“浮圖往往與《易》、《論語》合，誠樂之，其於性情爽然，不與孔子異道。”（《柳河東集》卷二十五《送僧浩初序》）白居易評品韋處厚（按：文宗朝初年口碑甚佳的宰相）之語，也是他的自畫像：“佩服世教，棲心空門；外為君子儒，內修菩薩行。”（《白氏長慶集》卷六十《祭中書韋相公文》）其所顯現的信佛儒者的“雙重身份”、“雙重教籍”尤為鮮明；顯現的儒家宗教寬容精神——三教雖有差異、對立，但卻也都是構成全幅的人生實踐、完整的精神修養的不同方面，因而都具有人性內涵的合理性和實現人性“善”的終極目標一致性，也尤為清晰。

儒家生活方式中的宗教寬容，除了具體表現為在國家政治生活層面上的“三教同功”的教化政策，和在文人士大夫階層人物精神生活中的“雙重教籍”外，在民間，在世俗的層面上，則表現為層出不窮的將“三教”間的關係視為是沒有任何對立，甚至沒有任何界限的觀念和行為。此種風俗大約在南北朝、唐代已經出現。例如，自漢末佛法西來，雕刻佛像，以求佛佑，漸成佞佛者的習俗。南北朝時，在此風氣披靡下^①，也出現道

① 清人王昶《金石萃編》中總論北朝造像碑刻曰：“按造像立碑，始於北魏，迄於唐中葉。大抵所造者釋迦、彌陀、彌勒及觀音、勢至為多。或山崖，或刻碑石，或造石窟，或造佛龕，或造浮圖……以冀佛佑，百餘年來，浸成風俗。”（卷三十九《北朝造像諸碑總論》）

教信徒造老君像爲亡者祈求冥福的行爲^①，佛家修行祈願死後擺脫輪回苦難，永生“兜率天”享福^②，與道家追求返根“自然”、道教企望“成仙”等終極關懷上的巨大差異，在此世俗層面上已不復存在。唐代民間，有將儒、佛、道三教祖師孔子、釋迦牟尼、老子供奉在同一廳堂的現象^③，儒家禮制的慶典和喪葬儀式中驕人的佛教修煉禮儀也很凸顯^④。這些在自覺或不自覺抹去“三教”界限的民間風俗，在儒家生活方式諸方面都已發展到成熟、完備的時代——明代，也依然存在。例如，從明清歷史筆記中每可以看到有將儒釋道三教主並祀於一堂的“三教堂”^⑤、“三教閣”^⑥之類的記載，可以看到民間儒家祠廟、道教宮觀由僧人主持、奉守的記述^⑦。此外，明嘉靖年間創作的、至今仍保存在嵩山少林寺中的《混元三教聖像圖》碑刻，圖中繪一人體像，從正面看是佛祖，左側看是孔子，右側看是老子^⑧，三教融爲一體之意更是躍然欲出。凡此，皆顯現民間風俗中掃除“三教”間界限的情景，尤以《混元三教聖像圖》最爲形象與典型。在儒家生活方式中，儒家思想是作爲國家意識形態，作爲主導的，甚至是權力的話語而存在的；然而在其民間世俗的層面上，儒家與佛教、道教“三教”間卻是幾乎無任何界限的混融的存在。應該說，這既是儒家“天下聖人同理”、“天下之人同心”的寬容理念的表現，也是儒家思想不具有典型意義上的、有“三項內涵”的宗教特質和不具有超理性信仰的那種固執和排斥異己的宗教性格的表現。

(5) 結語 以上，我們緣沿歷史發展的綫索並援引典型的歷史事例，審視和論述

① 《全北齊文》中有多則記述，其中一則云：“大齊武平七年，歲次丁酉二月甲辰朔二十三日丙寅，清信弟子孟阿妃，敬爲亡夫朱元洪及息（按：王昶《金石萃編》卷三十《比丘洪寶造像銘》按語：“北碑多以子爲息。”）子敖、息子推、息白石、息康奴、息女雙姬等造老君像一區，今得成就，願亡者去離三塗，永超八難，上昇天堂，侍爲道君，芒芒三界，蠢蠢四生，同出苦門，俱昇上道。”（清嚴可均校輯《全北齊文》卷八《朱元洪妻孟阿妃》）

② 佛家注釋“兜率天”曰：“觀史多（兜率），此云喜足，於五欲樂生喜足心故，舊云知足。”（唐法寶《俱舍論疏》卷八）

③ 唐玄宗開元中宰相張說《天尊贊》記述，劉尊師兄弟三人，各奉儒道佛，畫三聖像圖，同處於一堂。（見《張燕公集》卷十二《益州太清觀精思院天尊贊》）

④ 中唐李翱曾有論曰：“佛法之流染於中國也六百餘年矣……遂使夷狄之術行於中華，故吉凶之禮謬亂，其不盡爲戎禮也無幾矣。”（《李文公集》卷四《去佛齋》）

⑤ 見明人費尚伊《市隱園集》卷二十四《槐林社記》。

⑥ 見明人李元陽《中溪家傳彙稿》卷八《三教閣記》。

⑦ 如明人記述，徐州祭祀漢高祖劉邦的祠廟，其香火由僧人管理（見嘉靖《徐州志》卷八《人事志·祀典》，太倉道教天妃宮以僧人奉守（見施顯卿《奇聞類記·奇遇記》）。清初有學者說：“今天下之書院祠祀，十之八九者守之以僧。”（劉獻廷《廣陽雜記》卷二）

⑧ 參見呂宏軍《嵩山少林寺》，河南人民出版社2002年版，第251頁。

了儒家社會生活中宗教寬容的理念基礎及其在觀念世界和生活世界中不同領域的具體表現。由此，我們可以作出這樣的判定：歷史上，儒家社會生活的這種很早就形成，並能始終保持的儒家（儒教）與佛教、道教三教間的鼎立並存、相互兼容的寬容局面，應該被視為是儒家文化對世界文化、人類生活的一項偉大貢獻，一項珍貴的經驗。

此外，我們還可以從儒家社會生活中宗教寬容的理念基礎及其表現中論定這種宗教寬容的某種獨特的性質。歷史上，在以倫理道德為核心價值的儒家社會生活中的宗教寬容，無論是國家政治生活中的“三教同功”的教化政策，或士大夫階層人物精神生活中的“雙重教籍”的選擇，或世俗、民俗層面上的“三教”無界限的混融，都是為了實現個人道德完善的需要，達到人生終極歸宿的需要。與近現代民主國家、法治環境下的宗教寬容相比較，儒家社會生活中宗教寬容的這種獨特性質，就顯得十分清晰。近現代民主、法治國家的宗教寬容，正如十七世紀英國哲學家洛克在他的《論宗教寬容》四封書信裏所論述的，信仰何種宗教的自由選擇，是公民的權利；公民國家的政府和教會，不應干涉個人心靈的信仰，危害公民個人權利的享受^①。所以，這裏的“宗教寬容”，是指在民主、法治社會環境下的個人自由的一種實現。儒家思想之具有較強道德理性品質而缺弱宗教性品性的特質，一方面使它塑造出的儒者人格、君子人格具有強烈的道德完善的內在自我要求，另一方面，又使它對於世俗層面上民衆尋覓人生終極皈依的心理的、情感的需求，未遑給予充分的滿足^②。歷史上儒家社會生活中“三教”間的宗教寬容表現都可以從這裏，從這個精神需求中得到理解和詮釋。不僅如此，明代晚期徐光啓、李之藻、楊廷筠等人對天主教的選擇^③，王岱輿、劉智等人對伊斯蘭教義的發揮^④，以及現當代所謂“儒家式”的天主教徒、基督教徒和伊斯蘭教徒

① 洛克於 1685—1704 年間，寫有四封書信，對當時的政府、教會應如何處理異教間或教派間的紛爭，提出“宗教寬容”的觀點：“必須嚴格區分公民政府的事務與宗教事務二者之間的界限……宗教是存在於心靈內部的信仰，掌管靈魂的事不可能屬於民事官長”；“教會的宗旨是共同禮拜上帝，以此求得永生……教會法規以此為限，教會不應、也不能有強制權力。”所以，國家、教會對於信仰者，“無論他是基督徒，還是異教徒，都不得對他使用暴力或予以傷害……不得以任何方式危害其公民權利的享受。”（洛克《論宗教寬容》，吳雲貴譯，商務印書館 1982 年版，第 5~6、11~12 頁）

② 儒家以“命”（“天”、“天命”）為終極皈依。儒家詮解曰：“行法以俟命”（《孟子·盡心》下），“人事盡處便是命”（《朱子語類》卷九十七）。顯言之，儒家認為能踐行符合倫理、物理的生活，便是“命”的實現。儒家對人生終極的這種詮解，洋溢着人文精神色彩，有深刻的理性自覺。但對於世俗民衆來說，卻缺乏他們所需要的能融入某種非理性的或超理性的永久的那種情感的慰藉。

③ 明末儒者曾宣稱，他們選擇天主教的主要理論動機是“補儒易佛”（見《徐光啓集》卷二《泰西水法序》）。

④ 明末穆斯林學者多認同“天方之經，大同孔孟之旨”（劉智《天方性理·自序》），十分自覺援引孔孟儒學、程朱理學來詮解伊斯蘭教義。

的現象^①，也可以從這裏獲得一種深度的理解和詮釋。

[作者簡介] 崔大華(1938—)，男，安徽六安人，1961年中國人民大學哲學系畢業，1981年中國社會科學院研究生院歷史系碩士研究生畢業，河南省社會科學院研究員，南京大學中國思想家研究中心兼職教授。從事中國哲學研究，著有《莊學研究》、《儒學引論》等。

① 當代著名的儒家學者美國哈佛大學教授杜維明曾論及這一現象，並解說這一“儒家式”有“參與社會”和“注重社群倫理”兩項蘊涵(見杜維明《本土經驗的全球意義》，《杜維明文集》第五卷，武漢出版社2002年版，第534~535頁)。

新 原 道

——從考古新材料看道家思想的神話起源

葉舒憲

一、引論：道家思想起源研究之回顧

德國漢學家費南山在《現代西方人爲什麼對莊子感興趣》中說到：“我們很欣賞《莊子》的富有比喻、富有神話傳說的文體。這種寫法在西方文學中很難找到，它的啓發作用給我們留下很深刻印象。”道家文本之中的神話傳說和比喻，如果僅僅從文體、個人寫作風格（寫法）方面去理解，那是很可惜的。因爲我們認識到，神話思維傳統乃是道家思想發生的重要淵源。《莊子·天下》篇申明的“以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭”來表達的策略，是在儒家理性主義已經全面壓制神話思維的戰國時代語境中，道家作者以自嘲自諷的口吻提出的反叛性的文化政治立場。正如福柯所揭示的，西方歷史上對“瘋狂”的壓制是理性主義確立自身不二權威的必須。反觀中國思想史上的軸心期，在儒者看來是“謬悠”和“荒唐”的東西，其實正是道家思想的來源之本，是莊子等人要堅持和發揚光大的東西。這就預示了後人真正理解道家話語的一個思想史前提：把握中國本土在儒學興起之前的深厚異常的（所謂“無端崖”）神話思維傳統。筆者在上世紀90年代撰寫的《莊子的文化解析》一書中提出：“道家哲學的創始人老子以神話式的類比推理傳達思想，莊子將類比推理改造爲敘述性的故事說理，再造古神話爲喻示性的寓言。構成莊子思想體系的基本概念如‘道’、‘一’、‘氣’、‘化’、‘遊’等，均可在神話思維時代找到形而下的原型。”^①本文擬針對“道”與“化”這兩個關鍵觀念，參照考古學、文物學的新材料，從形而下的方面探討其遠古經驗中的實物原

^① 葉舒憲《莊子的文化解析——前古典與後現代的視界融合》，湖北人民出版社1997年初版；陝西人民出版社2005年新版。

型,希望獲得一點道器通觀的認識效果。

20世紀以來的現代學人,借助於西學東漸而傳來的“神話”等新概念,開啓了此類探索。王國維1906年的《屈子文學之精神》以道家文學為例,提出“南人想像力之偉大豐富,勝於北人遠甚。彼等巧於比類,而善於滑稽”的命題。遂將儒與道的思想分野轉換為地理空間的分野。開闢中國神話研究格局的矛盾,也呼應這種空間分野劃分,認為現存古籍中保留神話材料最多者幾乎全是南方人的作品。郎擎霄1934年出版的《莊子學案》,試圖從莊書中尋覓出更多的神話傳說之綫索,並提示人們注意保留在莊子書中的神話傳說之藝術價值^①。聞一多在《道教的精神》、《神仙考》等文中提出“古道教”的說法,認為它與“神祕思想”有關係。並認為莊子所說的神人、至人、真人之類都不是寓言,而是真心相信確有其“人”的^②。從本源上看,神人或真人乃是“人格化的靈魂”。原始宗教中的靈魂不死信念構成莊子神祕思想的基礎。再同儒家思想相對照,推考其地望,他又說:“這古道教如果真正存在的話,我疑心它原是中國古代西方某民族的宗教,與那儒家所從導源的東方宗教比起來,這宗教實在超卓多了,偉大多了,美麗多了,姑無論它的流裔是如何沒出息!”^③這就把王國維等人的南北方空間分野轉換為東西方空間分野了。聞一多從西部民族的遷徙流變推測古道教的由來和傳播過程,還從靈魂觀念的有無來劃分儒道分野的宗教背景框架。

20世紀後期學者受到新興的薩滿教研究的啓發,開始探詢道家思想發生與巫術-薩滿教的關係。張光直《考古學專題六講》認為,中國古文明中由巫覡為代表的薩滿教精神構成深層的基礎,從新石器時代彩陶上的人形或者人面,到商周青銅器上的動物紋樣,再到道教的經典傳承,乃是巫師-薩滿們溝通天人之際的法術傳統的一脈相承之表現^④。日本學者井簡俊彥從比較宗教的立場上研究道家思想與蘇斐教的對應關係,著有《蘇斐教與道家》。該書後半部分論述老莊思想,提出“從神話術到形而上學”的命題。井簡俊彥認為,在漫長的中國思想傳統中流行着一種思維模式,可稱之為“一種薩滿教思維模式”(a shamantic mode of thinking)。以老莊為代表的道家哲學便是此種薩滿教思維的理念化成果。“一方面,從其世界觀的經驗基礎看,創作出《道德經》和《莊子》一類著作的道家哲人乃是‘薩滿’;另一方面,他們又是不滿足於停留在民間薩滿教原始水準上的智者和思想家,運用其智慧去提升和擴展原初的薩滿視

① 郎擎霄《莊子學案》,商務印書館1934年版,第207~208頁。

② 聞一多《神話與詩》,《聞一多全集》,三聯書店1982年版,第1卷,第144頁。

③ 同上書,第151~152頁。

④ 張光直《中國古代史在世界史上的重要性》,《考古學專題六講》,文物出版社1986年版,第5~10頁。

點，形成能夠解說存在(Being)之結構的形上概念系統”^①。在井簡俊彥氏看來，老子所稱之“聖人”和莊子所稱之“真人”“至人”“神人”，無非是一種“哲學化的薩滿”，與遠古的聖王(巫師王)傳統一脈相承。

從理論依據上看，井簡俊彥關於薩滿教和神話術的見解主要來自比較宗教學家艾利亞德的經典性著作《薩滿教：古代的迷幻技術》。日本學界引入薩滿-巫教視野研究楚辭的種種觀點已引起相當的爭議，井簡俊彥將這種視角用於道家思想的研究，也引發出不同的反應。王煜先生評論說：“陳榮捷《中國道家》首節談道家起源，檢討了八種學派——王官、隱者、陰陽家、儒家、墨家、黃帝、楊朱、老子，而未及‘巫師主義’或‘巫教’或‘黃教’(shamanism)，也許巫教說可充第九說吧。美國宗教家 Eliade《論巫教》一書(即艾利亞德《薩滿教》)掀起太多餘波了!”^②薩滿-巫教說能否成為道家起源的第九說，今天看來已不成問題了。白川靜先生試圖從文化源流方面論證莊子神話思維的來源在於東方的殷商傳統，與聞一多、顧頡剛等的西部民族說形成對照。

新的問題在於，既然道家-道教的思想淵源與史前的薩滿-巫師的禮儀活動密切關聯，那麼能否找到當時的薩滿-巫師們所常用的法器和禮器，從實物原型方面推考其觀念的發生源頭呢？現代考古學和文物學確實提供了這種可能。本文擬在純形而上的研究層面之外，做一個形而下探索的初步嘗試，希望能把“道”與“器”兩方面的信息整合起來，獲得某種通觀效果。

二、道的形而下表象

我們從早期道家的文本中看到，關於道的種種論說雖然呈現為聚訟紛紜的局面，引發出古今學人在形而上層面的無數推理式探討和思辨，但是對道的形而下方面的、發生學的探討卻幾乎沒有多少人去關注。以《道德經》為基點，如果從老子描述的道之運動的基本特徵——“反”(返)或者“歸”著眼，不難理解為一種周而復始的迴環運動規則^③。宇宙自然的這種迴環運動規則一旦被道家思想的鼻祖們抽象概括為一

① 井簡俊彥(Toshihiko Izutsu)《蘇斐教與道家》(Sufism and Taoism), Iwanami Shoten, Publishers, 東京 1983 年版, 第 300、301 頁。

② 王煜《井簡俊彥〈蘇斐教與道家思想中主要哲學概念之比較研究〉》, 香港中文大學《中國文化研究所學報》第 7 卷, 1974 年第 1 期, 第 361 頁。

③ 參看拙著《老子與神話》第二章, 陝西人民出版社 2005 年版。

個詞“道”，其原有的深厚的史前宗教信仰的和神話思維的原型表象，也就隨之被後世的人們逐漸忽略和淡忘掉了。這裏擬根據近年來陸續出土的史前文物，從“物質文化”(material culture)角度來探究道的範疇獲得哲理抽象之前的形而下表象。根據古人“形而上者謂之道，形而下者謂之器”的劃分，可以在史前人所尊崇的聖物之中，尋找那些足以體現形而上之道的具體表象。根據《說文》“以玉事神謂之巫”的重要提示，史前玉禮器就可以提供非常重要的潛在信息。對此，下文擬分幾個層次來加以闡發：

1. 中：環狀表象的形而上蘊涵



圖 1

用圓環的形狀來象徵循環往復的運動，以及由此種運動表象抽象出來的意蘊——回還、回歸、回返，確實是很普遍的現象。愛伯哈德著《中國文化象徵詞典》對“環”表象的解說是：“環與輪一樣，都是永恆的象徵，它無始無終，永無終止。”^①這無始終的永恆運動象徵最適合充當道的表象(圖 1，牛河梁積石冢第 21 號墓隨葬環形玉璧與玉獸面)。這位美國漢學家還敏銳地注意到：“在中文中，‘環’與回還的‘還’同音。”難怪圓環的形狀適合做永恆回歸神話的視覺意象。原來還有漢語思維的諧音聯想在背後發揮着隱喻牽引作用。古文獻資料表明，這樣的雙關思維是早在先秦時代就已經流行的。《荀子·大略》：“絕人以玦，反絕以環。”楊倞注：“古者，臣有罪，待放於境，三年不敢去；與之環則還，與之玦則絕。皆所以見意也。”後人常常用“環玦”來表示官員的內召和外貶，也是從諧音隱喻上着眼的。《後漢書·袁譚傳》：“願熟詳吉凶，以賜環玦。”“環玦”一詞也可以只用為“還”的諧音，喻指招還、還歸。劉禹錫《望賦》句“望如何其望最傷，俟環玦兮思帝鄉”，說的就是這種盼望回歸的意思。

從“還”的隱喻背景上去看各種宗教儀禮上的法器性的身體裝飾物，還會有觸類旁通的效果。如北方薩滿教的“還魂”或者守魂信仰也以佩戴環狀飾物為薩滿身體的必要符號^②。古漢語中“環復”一詞的出現，就專指這種循環往復式流動的現象。《淮南子·主術訓》：“環復轉運，終始無端。”無端就意味着沒有窮盡，也就意味着永恆。韓愈的《弔武侍御所畫佛文》所說：“人死則為鬼，鬼且復為人，隨所積善惡受報，環復

① 愛伯哈德《中國文化象徵詞典》，陳建憲譯，湖南文藝出版社 1990 年版，第 281 頁。

② 富育光等《環飾》，見劉錫誠等《中國象徵辭典》，天津教育出版社 1991 年版，第 123 頁。

不窮也。”顯然是把古老的靈魂信仰發揮成生命的永恆輪回說了。

環狀器物的這些隱喻和聯想，使它在各種靜止的物像中最能體現“道”的旋轉運動。而“環”從名詞轉化為動詞，即用來形容轉動。《山海經·大荒北經》：“共工之臣名曰相繇，九首蛇身，自環，食於九土。”郭璞注：“言轉旋也。”又由旋轉運動的表象引申出“環宇”、“環天”、“環中”等具有宇宙論涵義的概念，給道家的話語增添出富有本土特色的隱喻性概念。

隱喻性概念直接來自於神話思維的想像，因而不同于西方哲學思維的純粹形而上概念。這是我們把握道家思想的重要的前提性認識。在《莊子》中，“環中”的隱喻性概念，即相當於玉璧之“好”的中空部分，被當作是對“道”的最好的說明之一。從認識論上，“環中”被比喻為理想的無是非之境地。理由很明確，那就是圓環之上的任何一點，距離圓心都是等距離的。同時，任何一點都是起點與終點的吻合處。莊子對這種環的表象可謂心領神會，津津樂道。如《莊子·寓言》所說：“始卒若環。”《莊子·齊物論》又云：“彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。”郭象注：“夫是非反覆，相尋無窮，故謂之環。環中，空矣；今以是非為環而得其中者，無是無非也。無是無非，故能應夫是非。是非無窮，故應亦無窮。”《莊子·則陽》又云：“冉相氏得其環中以隨成，與物無終無始，無幾無時。”^①成玄英疏：“冉相氏，三皇以前無為皇帝也。環，中之空也。言古之聖王，得真空之道，體環中之妙，故道順群生，混成庶品。”這就把對環中的體會，理解為得道之高人的特有境界了。《舊唐書·李德裕傳論》：“泯是非於度外，齊彼我於環中。”續範亭《自慰》詩：“未竭菘弘血，且住比干心。忘年並忘義，逍遙任環中。”不難看出，“環中”成為這些渴望精神自由的後來人所表達理想境界的比喻。

環中這個來自遠古玉文化的隱喻概念，在後來又被文人墨客們借來比喻一種神奇而空靈的超脫境界。唐人司空圖《二十四詩品·雄渾》：“超以象外，得其環中。持之匪強，來之無窮。”這是古人通過詩歌想像世界的建構而達到體道、悟道之境界的極好說明。

如果從實物原型的角度看，宋人高承就嘗試追溯玉環一類法器的遠古來源。其《事物紀原·衣裘帶服·環》云：“《瑞應圖》曰：‘黃帝時，西王母獻白環，舜時又獻之。’則環當出於此。”這是將環的神聖化溯源於中華人文初祖的黃帝時代。其時略晚於現代考古學命名的紅山文化，而比出土年代最早玉琀的興隆窪文化，則要晚了近三千年。《左傳·昭公十六年》：“宣子有環，其一在鄭商。”王國維《觀堂集林·說環玦》：

① 郭慶藩《莊子集釋》，中華書局1961年版，第885頁。

“余讀《春秋左氏傳》‘宣子有環，其一在鄭商’，知環非一玉所成。歲在己未，見上虞羅氏所藏古玉一，共三片，每片上侈下斂，合三而成規。片之兩邊各有一孔，古蓋以物系之。余謂此即古之環也……後世日趨簡易，環與玦皆以一玉爲之，遂失其制。”這裏辨析的是遠古玉器形制的細微區別到了後代逐漸模糊的情況。近一個世紀的考古發現足以證明王氏的辨析並非畫蛇添足。

2. 道之迴環的形而下表象：興隆窪玉玦與良渚玉璧

薩滿教一類的環狀裝飾物由來甚古。其中至今還在沿用的玉玦類缺口環的意

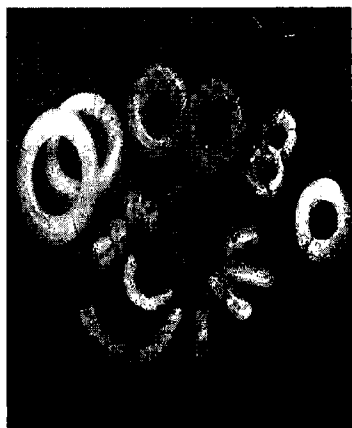


圖 2

象，就可以一直上溯到內蒙古發現的石器時代的文化遺址出土物。興隆窪文化是我國北方新石器時代早期的文化類型，其出土器物之中最引人注目的就是青玉制的玉玦(圖 2)。迄今爲止，考古和文物界公認這是已知最古老的玉器。換言之，這些八千年前的晶瑩的玉雕飾品標誌着源遠流長的中國玉文化的初始時期，也是世界範圍內發現最早的人工磨制的玉製品之一。據赤峰文物部門新近編出的《紅山玉器》(2004 年版)一書公佈的材料看，從早期興隆窪文化到夏家店文化，僅赤峰地區出土的玉玦與玉璧的環狀形象就有 50 多件，加上玦形的玉龍 9 件，數量上幾乎占了全書所收玉器總數的三分之

一^①。這個現象充分表明環形意象在史前人的信仰世界觀中佔據着一種至關重要的位置。天道迴環的觀念絕非道家的發明，它是如何借助於這些形而下的表象而得到代代傳承的？

在北方的紅山諸文化衰落之後，南方的江浙一帶崛起的良渚文化再度顯示出對玉器的極度尊崇現象。而環形的玉璧已經發展成爲良渚文化中最有代表性的玉器形制^②。所謂“璧”，是一種扁平而圓的環狀器，《爾雅》根據中央之孔的大小，又劃分爲三類：“肉倍好，謂之璧。好倍肉，謂之瑗；肉好若一，謂之環。”這裏說的“肉”，指扁圓的實體部分，“好”指中間鑿空的圓孔部分。肉倍好，就是中空較小的圓環；好倍肉，就是近似於手鐲形中空較大的圓環；肉好若一，就是孔徑等於環實體寬度的圓環。由於 20 世紀的考古發掘在諸多新石器時代文化遺址中發現了大量的石制、玉制的璧，著名考古學家夏鼐先生於 1983 年提出修正《爾雅》命名的說法，主張將三類統稱“環璧類”，

① 于建設主編《紅山玉器》，遠方出版社 2004 年版，第 44 頁以下。

② 參看周廣、吳晶《中國 5000 年文明第一證：良渚文化與良渚古國》，浙江大學出版社 2004 年版。

簡稱為“璧”^①。

環璧類玉器在上古社會中的尊崇程度，僅從“完璧歸趙”的成語故事就可大致有所瞭解。古代王室和貴族以環璧類玉器用作朝聘、祭祀、喪葬時的禮器，也作佩帶的裝飾。《詩經·衛風·淇奧》：“有匪君子，如金如錫，如圭如璧。”《荀子·大略》：“聘人以珪，問士以璧。”道家文本中也用璧來泛指異常珍貴的美玉。如《莊子·山木》中說的：“子獨不聞假人之亡與？林回棄千金之璧，負赤子而趨。”這些說法點明了古人用璧的場合，以及玉璧在那時價值千金的貴重程度。如果注意一下四千多年以前的墓葬中大量陪葬玉璧的情況，就會對這個傳統的深厚久遠有直觀的體驗。在浙江余杭的良渚文化遺址中，僅反山墓地的 11 座墓葬中就出土了玉璧 125 件。而反山第 23 號墓，或許是埋葬著當時的部落領袖，居然堆放著 54 件玉璧！如此集中的使用玉璧，已經超出了任何文獻的記載。其所用的玉材以青玉居多，有少量黃玉。一般十余件堆成一疊，分佈在墓主的頭或腳邊上。面對此種情景，良渚先民在玉璧中所寄託的生命再生一類觀念，雖然今人已經無法確知，但還是可以根據後代人對環狀聖物的特別推崇上體會出一個大概。

從玉璧在中國史前禮儀行為中至高無上的地位看，後代道家文本中同樣具有至高無上地位的形而上範疇——“道”，顯然可以依據其“周行而不殆”和“始卒若環”的特徵，追溯其實物原型到文字和概念推理發生以前的環狀玉禮器。這一類的玉環和玉玦，在進入文明時代以後雖然依然用於墓葬和儀禮場合，但也作為古代官員禮服的佩飾，其道德和身份象徵的意義，以及審美的意義也就開始取代原有的宗教神聖意義。在這種文化斷裂和變遷的背景下，迴環運動的“道”與“始卒若環”的玉璧一類的內在聯繫，也就隨著政教分離的世俗化過程而被多數人所淡忘了。只有在道家思想創始人留下的文本中，還依稀可以見到“環中”與“道樞”的隱喻關聯。

環形玉器作為古人祭祀用的聖物(圖 3)，古書中有許多記載。《墨子·天志中》：“若國家治，財用足，則內有以潔為酒醴粢盛，以祭祀天鬼；外有以為環璧珠玉，以聘撓四鄰。”這裏的“環璧”還沒有失去其禮儀的神聖性。到了漢代，《漢書·雋不疑傳》：“不疑冠進賢冠，帶櫛具劍，佩環玦，褒衣博帶，盛服至門上謁。”顏師古注：“環，玉環也。玦即玉佩之玦也。帶環而又著玉佩也。”如前所述，在史前的薩滿-巫師那



圖 3

① 夏鼎《商代玉器的分類、定名和用途》，《考古》1983 年第 5 期。

裏，環狀玉“佩”絕不是審美的裝飾物，而是承載著法術能量的儀式道具。在興隆窪文化墓葬中出土的玉塊也是同樣具有神聖性的禮器。我們不妨將它們視為當年的先民追求“道”之境界的實物佐證。

3. 天道觀念的形而下原型：天倪與天均

永恆回環運轉的神話信仰在新石器時代的制陶生產實踐中獲得一個重要意象，那就是在旋轉中運作的陶均。《莊子》中所說的“天鈞”或“天均”，《呂氏春秋》所說的“鈞天”，《墨子》所說的“員鈞”和《管子》所說的“運均”等，皆取象于陶均的實物原型。

《齊物論》在朝三暮四之寓言後總結說：“是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。”成疏：“天均者，自然均平之理也。”只就義理層面發揮，忘卻了“鈞”之原型意象。《釋文》引崔云：“鈞，陶鈞也。”總算保留了“鈞”之本相。“天鈞”之喻在《寓言》篇再度出現時又假作“天均”。正因為“鈞”與“均”皆可指陶均。

陶均又叫陶輪，是制陶技術演進過程中的重要革新之結果。早期道家思想者對古代社會生產生活有豐富的知識，對於制陶術的發展也了若指掌，並時常從制陶術之生產實踐中選取某些意象作為說理的比喻例證。《逍遙遊》有“其塵垢秕糠將猶陶鑄堯舜者也”的比喻措辭；《馬蹄》說到“伯樂善治馬而陶匠善治埴木”；《達生》說到“飄瓦”，《知北遊》說到“瓦甃”，《讓王》說到用破甕為窗戶，《德充符》用巨大陶器比喻形體上的肉瘤，《天地》講到抱著大陶甕去灌溉田地的寓言……至於取象陶均的天均之喻，更為莊書所津津樂道，一共在三篇中出現了4次。陶均或陶輪在技術上有怎樣的特點可以為莊子提供多邊之喻的原型呢？回顧制陶術的發展歷程便不難找到解答。

西方的人類學家公認，制陶術之發明是人類進入新石器時代之後的一項偉大功績。處在狩獵採集的遊動性社會中，並沒有使用陶器的必然需求。而伴隨著農業生產的來臨，存儲和加工糧食的日常需求，是催生制陶術的現實因素。澳洲原住民始終沒有懂得制陶術，另外一些原始民族也是如此。從初級的手工制陶到採用陶輪技術，這是西元前3000年由埃及人發明的，後傳播到西亞地區，又進而傳播到了中國。英國人類學家泰勒也根據埃及法老陵墓壁畫中的陶工圖像，論證了陶輪出現於古埃及的情形。可以想像發明陶輪技術在當時的古埃及是創造之峰巔，以致人們把一位神表現為躺在車床上的陶工模樣^①。

近年中國考古學發現對於上述制陶術傳播說提出了根本性的挑戰。從年代上看，1977年江蘇溧水縣白馬回峰山發現紅陶片的測定年代為距今10000年左右。類似的早期陶片還見於江西萬年縣仙人洞遺址下層。均表明長江流域萬年前已使用陶

^① 泰勒《人類學——人及其文化研究》，連樹聲譯，上海文藝出版社1993年版，第247頁。

器。距今六七千年的河姆渡文化，陶器製作已相當成熟，在手工製作的基礎上發展出慢輪修整技術，陶器造型規整均勻，圓度好，器壁厚薄適中。其弧度自上到下也有較為一致的中心軸。河姆渡文化後期遺層中發現“木筒”，似乎就是轉輪之下的“套筒”，有一種推測認為這就是原始陶車的雛形^①。如果這個推測準確，那麼中國的陶輪技術先于文明而產生，比古埃及早數千年。另外，在太湖地區的良渚文化中，出土陶器已普遍採用了輪制工藝。北方的大汶口文化顯示，從早期遺存到晚期遺存，輪制陶器的比例逐漸增大，以至能夠制出薄胎磨光黑陶器，胎厚僅 1~2 毫米左右，“均”的程度已相當驚人，稍後的龍山文化，制陶技術上又超過大汶口文化晚期。“典型龍山文化，其陶器特徵是：輪制極為發達，故使器形渾圓、胎壁厚薄均勻，器身各部比例勻稱、和諧，造型規整、優美；陶色純正，表裏透黑，火候高”^②。以上材料說明，中國南北方新石器時代文化普遍發展出陶輪技術，並從其生產經驗中派生出有關“旋轉”、“運行”、“均勻”、“勻稱”等相關的觀念，成為後人取譬連類的基型。

《詩經·小雅·節南山》有“秉國之均，四方是維”的比喻，即用操縱制陶之轉輪來類比執掌國政。陶器胎壁製作上要求均平、均勻，這也成為“均”和“鈞”二字常用的引申義。《小雅·北山》二章：“大夫不均，我從事獨賢。”《集傳》：“王不均平，使我從事獨勞也。”

直接取象于陶輪而用於比喻說理，也不僅有莊子一家。《管子·七法》云：“不明於則而欲錯儀畫制，猶立朝夕於運均之上。”郭沫若《集校》：“丁士涵云：‘運均’，《墨子·非命中篇》作‘員鈞’，音相近。《廣雅》‘運，轉也’。運均轉移無定，故尹《注》以為陶者之輪。《集韻》‘鈞，一曰陶輪是也’。”^③同一個比喻在《墨子》中更是連續使用過三次，可見這一形而下之器對於先秦思想家來說具有取象設喻的充分吸引力。

制陶的工藝發展中有一個始終不變的旋轉運動的操作模式，對於由蒙昧走向文明的初民心理來說，這種人工轉動的操作模式經過數以千年計的重複而得到不斷的經驗性強化。而當陶輪技術發明之後，就更成為人類視覺可感的直觀世界中最為典型也最為常見的旋轉表象。據人類學家的報告，世界各地迄今可見的古老制陶器方式約有五種：分別為旋轉拍打法、泥條盤築法、泥圈疊加法、底加邊拼合法和陶輪法。不論哪一種制器方法都需要環繞性的旋轉操作，只不過前四種原始方法具有純手工的性質，而陶輪法卻多少具有了機械轉動的雛形，其意義之深遠並不限於制陶術方

① 參看林華東《河姆渡文化初探》，浙江人民出版社 1992 年版，第 89 頁。

② 張之恆《中國新石器時代文化》，南京大學出版社 1992 年版，第 149 頁。

③ 郭沫若《管子集校》（一），《郭沫若全集·歷史編》第 5 卷，人民出版社 1984 年版，第 159 頁。

面。陶輪的機械轉動特徵是環繞着一個不動的軸心的旋轉，它給神話思維所帶來的啓示是富有創造性和生成性的。《莊子》所使用“道樞”、“天均”、“天鈞”、“天倫”、“天行”、“天道”、“天運”等一系列隱喻可以說都同這個旋轉運動的原型有關。古人宇宙觀中的“渾天”說與“鈞天”說亦取象於此。把均勻旋轉、永不停息的天宇設想爲一個大陶均，這是人類中心主義的類比想像，把人工活動的尺度賦予天體自然。《莊子·天運》篇開端設問云：

天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機緘而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？^①

如果陶均之運轉是靠人力之推動，那麼同樣旋轉不停的天又是以什麼爲動力源的呢？難道也有某種偉大的生命力量在暗中推着天體轉動？或者是有某種永動機類的裝置促使“天均”做往復迴環的旅行？或者是它一經發動後的慣性作用使自己停不下來了？在《天運》作者的這一連串問題背後，不難看出陶均旋轉的類比想像發揮着怎樣的作用。今人或有從中悟出牛頓萬有引力說之先聲者，亦有與“動者恆動之原理”^②相默契之處。

《淮南子·原道訓》所云“是故能天運地滯，輪轉而無廢……鈞旋轂轉，周而復”，可以視爲對莊子的“天鈞”、“天倪”、“天運”說的注釋和發揮。高誘注云：“鈞，陶人作瓦器法，下轉旋者。一曰，天也。”《呂氏春秋·有始》亦云：“中央曰鈞天，其星角亢氐；東方曰蒼天，其星房心尾……”注云：“鈞，平也，爲四方主，故曰鈞天。”並未揭示出取象于陶鈞之軸心的“鈞天”之喻的底蘊。

從隱喻概念的發展看，莊子所起的作用可說是承前啓後，他把新石器時代以來的陶均表象改造爲天道運行的哲理象徵，又特意效法天均的運轉迴旋特性創制出蔓衍無窮的卮言形式，讓人們通過他的文章而體悟天均之道即是永恆回歸、永恆均平。這就將《老子》所說的“天之道，損有餘而補不足”的抽象道理化爲可聯想的意象了。易佩紳《老子解》云：“道在天下均而已，均而後適於用。此有餘則彼不足，此不足而彼有餘，皆不可用矣。抑其高者，損有餘也，舉其下者，補不足也。天之道如是，故其用不窮也。”^③這種“不足”與“有餘”經過“損”和“補”而達致“均”的觀念，不用

① 《莊子集釋》，第 493 頁。

② 朱季海《莊子故言》，中華書局 1987 年版，第 63 頁。

③ 轉引自朱謙之《老子校釋》，中華書局 1984 年版，第 299 頁。

遠求，其實就是從制陶做器的實踐中抽象而來的。正是陶鈞技術的發明使得器皿胎壁的加工達到了“均勻”和圓整的新境界，比單純用手捏盤繞的制器效果大大提高了一步。

把“天鈞”損有餘而補不足的原理應用到認識論和價值判斷上，自然就有了等貴賤、齊萬物、和是非的效應，這就是《齊物論》篇所說的“是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行”。馮友蘭先生解說此句：“‘鈞’是一個運轉著的盤子。盤子繞着它的軸心轉。這個軸心就叫‘樞’。自然界和社會的制度在變動之中，好像一個鈞，稱為‘天鈞’。這個‘天鈞’的軸心稱‘道樞’。‘聖人’站在‘道樞’的立場上，不隨着彼、此的是非打圈子。這就叫‘休乎天鈞’。那些彼一套、此一套的是非，不過是猴子們的喜怒。聽其自然好了。這就叫‘和之以是非’，這就叫‘兩行’，也就是《天下》篇所說的，‘不譴是非，以與世俗處’。”^①此“轉盤”說雖略嫌含混，未切入“鈞”之語義背景，但畢竟把握了旋轉這一核心意象，比所謂“自然均平”（成玄英疏）一類泛泛解釋要具體而明晰。用赫拉克利特之言，就是“上升的路和下降的路是同一條路”。可知從靜止的意義上是無論如何不能理解“兩行”或“道通為一”之理的。換句話說，“天鈞”“天道”一類概念都必須首先從“天運”的角度才易於理解。

與陶鈞的運轉迴旋之表象極為類似的另一種日常生活表象是磨輪。《寓言》篇的作者在連續三次說到“卮言日出，和以天倪”之後，特意將“天鈞”與“天倪”牽合在一起，做出簡明的判斷，作為卮言說的小結：“天均者，天倪也。”舊注以“自然有分”或“天然之倪分”來釋“天倪”，未得確解。倪，即俗語所說磨盤。與陶鈞一樣，早自新石器時代農業社會中就已使用磨盤加工作物了。磨盤的轉動也呈現為迴旋往復之狀，也有不動的軸心作為“環中”，所以莊子把天體之運轉又類比為“天倪”，就是天磨的意思。在莊書以外自有旁證表明此種類比聯想具有一定的普遍性。從西文中也可看到類似的比喻說法，如英語中有俗諺曰：The mills of God grind slowly but sure，直譯便是“上帝之磨輪雖轉動緩慢，卻不會疏漏”（或可意譯成“天網恢恢”的漢語成語）。又有Run of the mill一成語，可譯為“如磨之旋”，喻指正常運作中的事物或秩序^②。這也使我們想起《莊子·天下》篇評述慎到等人齊物觀時所用的三聯比喻：若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧；全而無非，動靜無過，未嘗有罪^③。此處“磨石”之喻蓋與“天倪

① 馮友蘭《中國哲學史新編》第2冊，人民出版社1984年版，第117頁。

② 參看 Brewer's Dictionary of Phrase and Fable, London, 1975, p. 945.

③ 《莊子集釋》，第1088頁。

(研)”之想像相通。“旋”與“還”也都是道家所樂道的主題詞。若從形而下的實物原型著眼，今人尚可以從傳世的高古玉器中看到此類迴環運動的生動表象，那就是老莊那個時代的“玉磨”。古玉收藏家徐夢梅的《古玉新經》中就展示了一件據說是戰國時代的玉磨：磨盤直徑 14 釐米。青綠色玉。“上磨盤四周飾以浮雕，為連體雙鳳戲珠圖案。磨盤上面有一兇悍的神獸。”據判斷，這不是實用的器具，而是戰國貴族鎮宅避邪的重器，故又稱“時來運轉磨”^①。

筆者在西安也曾收藏這樣一件玉磨，據當地民間藏家的說法，這種“時來運轉”玉磨的象徵意蘊既對應着道家的世界觀，也非常符合逢凶化吉的民俗心理。由於宇宙觀、人生觀上的差異，我們中國人的命運升降是可以期待的；絕不像古希臘命運悲劇所揭示的那樣無可奈何的絕對和悲慘。在遭逢不幸和不順的時候，國人可以從天倪（宇宙磨盤）或者“時來運轉磨”的旋轉運動表象中體悟到天道與人事的雙重可變性，對所謂“否極泰來”有所期待，從而消解悲情和挫折感，恢復精神上的和諧與情緒上的平衡。

這種預設的治療學功效，也許就是以陶鈞和磨盤為原型表象的中國天道觀的人性化特色。

三、熊龍之“化”：道與器的通觀 ——從熊女神神話看龍的原型

道家思想以“道”的迴環運行為宇宙論基礎，其中也交織著生命的或存在論的意旨。而其宇宙論與存在論之間的中介性範疇是另一個得自神話思維的隱喻性概念——“化”。如《鬼谷子·內捷》云：“環轉因化，莫之所為，退為為大儀。”在突出宇宙之道的運行時，“道”是最好的概括；而在突出生命迴環變易之理時，“化”則承擔起生命形態變化的意指功能。最具有辯證性質的是，古漢語的“化”兼指生與死的悖反語義，張力十足。與“化”最接近的語詞“生”，也可以和“化”組合成一個詞“化生”。這個詞的出場，就把生命和存在的語境建構起來了。自從老子《道德經》中標示出“萬物將自化”的原理，莊子對此心領神會，用鯤鵬之“化”的神話來給自己著作的第一篇《逍遙遊》開篇，可謂意味深長。《莊子》全書中居然 71 次使用“化”這個極富張力的關鍵字，從存在論方面呼應本體論的“道”，實在用心良苦。這裏僅就神話思維中“化”的形而

^① 徐夢梅《古玉新經》，上海三聯書店 2005 年版，第 138 頁。

下原型——龍，提出新的發生學關照。

1. “道成肉身”的神話生物：卷龍說

“化”與“化生”本是神話信仰時代最常見的敘事母題，也是充分體現神話生死觀在哲學思考興起之初的重要作用的例證。哲學抽象的“道”範疇，還原到史前神話中去理解，就可以追溯到那些體現“化”的生命體。應驗古人所謂的“道成肉身”。中國神話中最神祕的生命體是龍，其能上（升天）能下（潛淵）、穿行于幽明兩界的神異能力，足以使它充任體現道之“化”的最佳生物標本。

從紅山文化出土的玦形玉龍（圖4）和C字龍，到後代造型藝術中模式化的“卷龍”，考古學家提出從龍的起源看文明起源的當代課題^①。玦形龍和卷龍那首尾回環的圓圈造型既體現道的迴環運動，也體現生命在“化”的過程中無始無終的永恆性。筆者曾提出，紅山文化出土玉龍造型與太陽的生命迴環形成象徵對應，這表明在五千年前已經有了迴環運動的觀念模式^②。從《周易》“亢龍有悔”說的話語背景看，亢龍即直形的龍能往而不能返，當然不是古人心目中的理想生物。而體現迴環之道的卷龍正好給“化”提供了神話意象的標本。

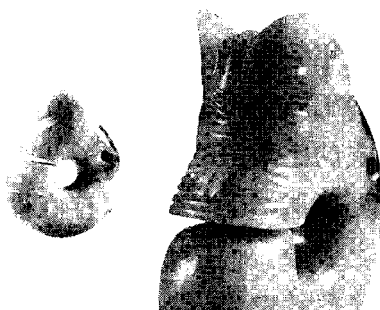


圖 4

2. 從“史前女神宗教”看熊龍的發生

神話思維的生命迴環信仰如何體現在考古學發現的史前文物上，歐洲史前考古權威學者金芭塔斯提出的“女神宗教”說給予了新的透視角度。她指出，石器時代文物上出現最多的一些以生命變形為特徵的動物，如熊、豬、蛙、蛇、鷹鴞等，都是充當了

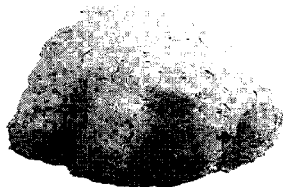


圖 5

有近萬年悠久歷史的女神宗教的神聖化身^③。與此相應的是，中國的考古學家根據紅山文化牛河梁女神廟發現熊頭像的情況（圖5），提出牛河梁積石冢出土玦形玉龍為“熊龍”的新觀點。

① 郭大順《龍出遼河源》，百花文藝出版社2001年版，第64頁。

② 葉舒憲《英雄與太陽》，上海社會科學院出版社1991年版，第170頁。

③ M. Gimbutas, *The Language of the Goddess*, San Francisco: Haper & Row, 1989, pp. 55~57.

《抱樸子》：“《玉策記》稱熊壽五百歲，五百歲則能化。”這裏所說的“化”，意味着死而再生的神異能力。由於熊的冬眠現象被初民理解為死亡，而熊在春季的復出就被想像為死後的“化”即新生了。龍的神話起源與熊這種具有週期變化的動物密切關聯，顯然不是偶然的。對此，筆者已參照歐亞美大陸北方普遍流行的熊圖騰信仰和熊祖神話，給予專文探討^①。這裏需要補充提示的是：紅山文化的熊神冬眠玉雕像的雙臂環抱頭部的圓團形象，可為道家理想中的“聖人抱一為天下式”的說法提供形而下的生動表象，而《莊子》書中說的“熊經鳥伸”，也應當是具有萬年傳承的女神信仰在文明時代的遺留經驗。而紅山文化留下的最為神祕難解的玉雕造型之一——“雙熊首三孔器”(圖6)，也可以在《道德經》提供的數位生成式的宇宙發生論(1-2-3-N)中求得一種合理的解釋。如此看來，象徵生命自我更新能量的熊女神，有條件充當“道生一，一生二，二生三，三生萬物”的創生本源之表象。而“雙熊首”一體的神話象徵也可以按照金芭塔斯對西方史前同類藝術形象的解說，當作生命再造能量的神聖符號。難怪古漢字中的“熊”與“能”二字具有音義兼通的性質^②。



圖6

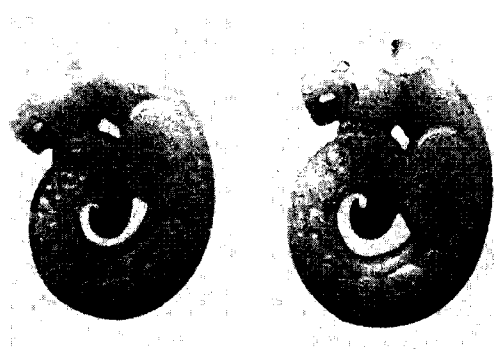


圖7

在剛剛問世的文物圖冊《春秋玉器》中，我們看到了表現迴環之道的“肉身”與玉璧合一的表象——熊龍璧(圖7)^③。那卷體的龍形一方面被刻劃為玉璧的造型，另一方面還清楚地呈現出熊的頭顱。這種精美而奇特的造型所突出表達也就是“化”的神話理念。

① 葉舒憲《豬龍與熊龍》，《文藝研究》2006年第4期。

② 劉桓《釋能羅》，《殷契存稿》，黑龍江教育出版社2004年版，第116~118頁。

③ 王文浩等《春秋玉器》，藍天出版社2006年版，第79頁。

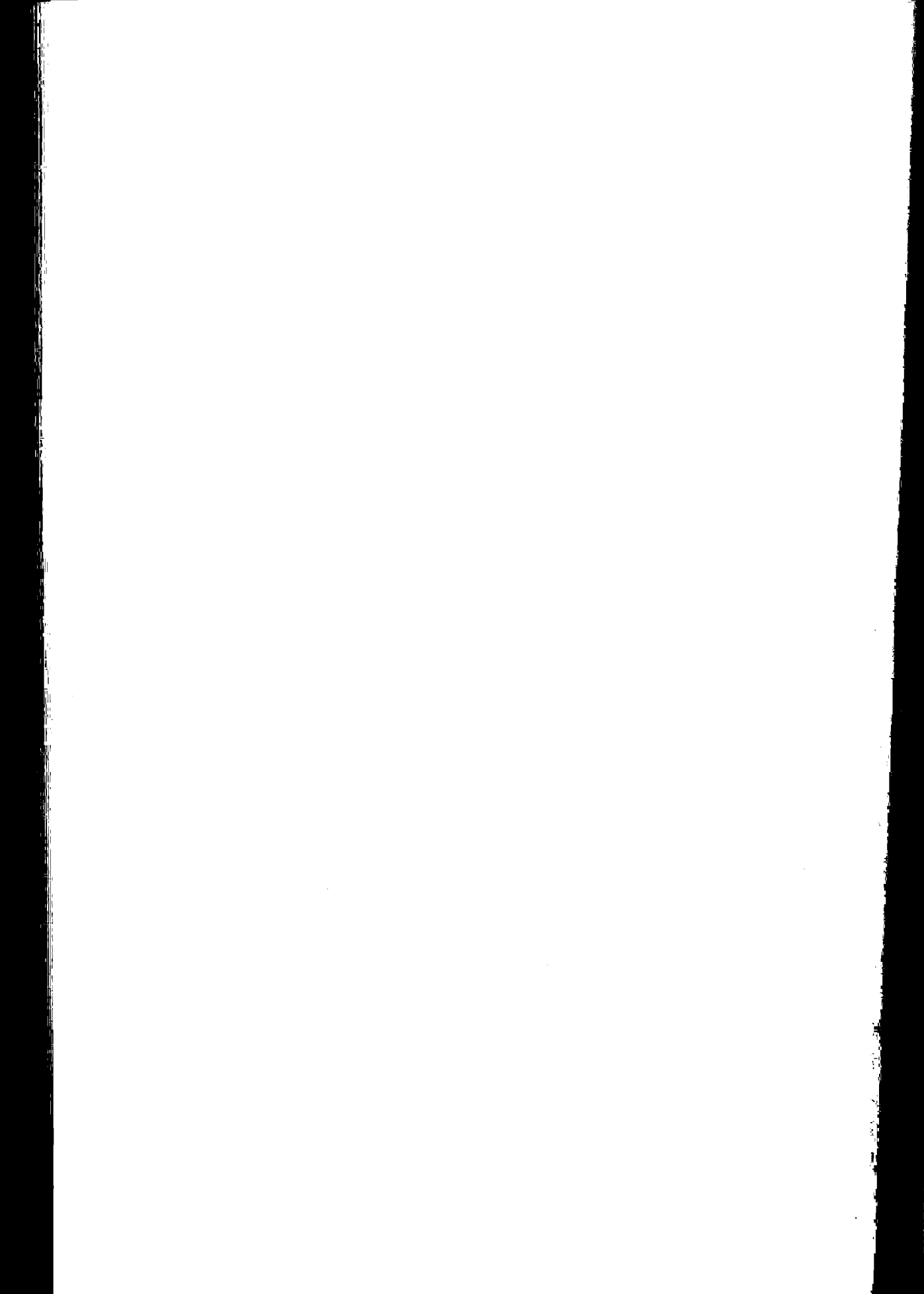
四、方法論小結——物質文化研究

本文對道家思想淵源的探究，借鑒文化人類學在 90 年代發展起來的“物質文化”研究方法，嘗試打通隔膜已久、歷來互不相干的道與器兩個方面，強調考古學和文物收藏界所能夠提供的珍貴新材料的潛在信息價值，對道家思想的核心性範疇“道”與“化”進行還原性的理解與闡釋，揭示史前至上古時代環形玉禮器的神聖蘊涵及龍的神話表象發生的動物原型，及其同北方史前女神宗教的聯繫(圖 8)。並希望通過知識考古的跨學科研究，獲得形而上與形而下通觀的認知效果。本文在研究方法上的嘗試，如果進一步從現象學的方法論上獲得一種認識的提升，可以適當地回避一下越走越玄的形而上思辨之“牛角尖”，避免思想史研究中屢見不鮮的沉溺於抽象概念之中而不能自拔的現象，倡導一種回到“事實”和“事物”本身的理性直觀。由於本文方法的嘗試性探索性質，特懇請同行方家給予指正。



圖 8

[作者簡介] 葉舒憲(1954—)，男，博士，中國社會科學院文學研究所研究員，西安外國語大學特聘教授，蘭州大學萃英講席教授。中國比較文學學會副會長，中國文學人類學研究會會長。著作有《探索非理性世界》，《英雄與太陽：中國上古史詩原型重構》，《中國神話哲學》，《〈詩經〉的文化闡釋》，《〈老子〉的文化解讀》(合著)，《高唐神女與維納斯：中西文化中的愛與美主題》，《中國古代神祕數字》(日文譯本，青土社，東京，2000年)，《〈莊子〉的文化解析》，《文學人類學探索》，《閹割與狂狷》，《耶魯筆記》，《原型與跨文化闡釋》，《千面女神》，《文學與人類學》等 28 種。發表論文 300 多篇。



老子先祖宋戴公暨老子 宋相人說發微

邵炳軍

老子，氏老，名聃，已為目前學界所公認^①；然關於老子先祖，現存文獻失載；其郡望，先哲時賢則多歧說：一為楚之苦縣說，見《老子列傳》，劉龐生《老子故里生地新考辨》從之^②；二為陳之苦縣說，見《禮記·曾子問》孔《疏》引《史記》，古史辨學派多從之；三為陳之相邑說，見陸德明《老子音義》，《後漢書·郡國志》、《莊子·天運篇》陸德明《釋文》引司馬彪《注》說同；四為楚之相邑說，見邊韶《老子銘》、《廣弘明集·釋法琳〈十喻篇〉》引《高士傳》；五為宋之相邑說，見孫以楷、甄長松《莊子通論》^③。筆者以為老子確為春秋時宋之相邑（今河南省鹿邑縣東太清宮，下文簡稱鹿邑之相）而非秦漢以後之相縣（在今安徽省濉溪縣北，下文簡稱濉溪之相）。由於一個人之先祖與郡望密切相關，故茲從探求老氏、老子先祖入手以考證老子郡望為鹿邑之相說，以求教於方家。

① 《老子列傳》“老子……姓李氏，名耳，字聃”說不確，“老”、“李”一聲之轉，“耳”、“聃”古或一字。參見高亨《老子正詁·前記》，載《古史辨》第4冊，第135頁；李泰芬《老莊研究》，人民出版社1958年版，第3頁。

② 《老子列傳》張守節《正義》引《朱韜玉札》及《神仙傳》：“老子，楚國苦縣濼鄉曲仁里人也。”《老子列傳》之“厲鄉”，即《朱韜玉札》及《神仙傳》之“濼鄉”。又，劉龐生《老子故里生地新考辨》，《西北大學學報》1998年第2期，第107～111頁。

③ 孫以楷、甄長松《莊子通論》，東方出版社1995年版，第55～57頁。

一、老氏先祖爲老童、老彭說辨正

唐林寶《元和姓纂·三十二皓》曰：“老，《風俗通》云，顓頊子老童之後。《左傳》，宋有老佐。《論語》老彭，即彭祖也。或云，老氏，老聃、老萊子之後。”宋鄭樵《通志·氏族略第四》全本林說，並申林氏“或云，老氏，老聃、老萊子之後”一說曰：“並無聞焉，以其老也，故以老稱之，遂爲氏。”說均不確。漢應劭《風俗通義》所謂老氏之先老童、老彭，實與祝融八姓與陸終六子有關。

1. 老童、祝融(陸終)、老彭(彭祖)之族屬與世系

《鄭語》：“祝融……其後八姓，於周未有侯伯。佐制物於前代者……大彭、豕韋爲商伯矣，當周未有。……彭姓，彭祖、豕韋、諸稽，則商滅之矣。”

《大戴禮記·帝系》：“顓頊……產老童。老童……產重黎及吳回，吳回氏產陸終。陸終氏……產六子……其三曰箴，是爲彭祖。”

謹案：《世本·帝系》、《史記·楚世家》說與《大戴禮記·帝系》略同。《鄭語》不言黎(祝融)族源，《大戴禮記》所列陸終族系爲“顓頊(高陽氏)——老童——重黎、吳回——陸終——彭祖(老彭)”，以陸終爲重黎之侄、吳回之子^①。《鄭語》謂祝融之後有己、董、彭、秃、妘、曹、斟、芈八姓，《大戴禮記》謂陸終之後有樊(昆吾)、惠連(參胡)、箴(彭祖)、萊言(鄆人)、安(曹姓)、季連(芈姓)六子，二說略有別。胡厚宣《楚民族源於東方考》認爲，祝融即陸終^②，則祝融(陸終)即黎，亦即重黎。那麼，老童、祝融(陸終)與老彭(彭祖)之世系與族屬當爲“顓頊(高陽氏)——老童——祝融(陸終)——彭祖(老彭)”，又，《鄭語》謂“黎爲高辛氏火正”，黎(祝融)與高辛氏(帝嚳)之間爲臣屬關係^③；《楚語下》謂“(顓頊)命火正黎司地以屬民”，則黎(祝融)與高陽氏(顓頊)之間爲臣屬關係^④；而《大戴禮記》、《世本》、《楚世家》卻謂重黎(陸終)與高陽氏之間爲族屬關係。文獻中所謂臣屬或族屬關係，實際上所反映的是一種祝融氏與華夏氏之間的民族融合關係。所謂祝融八姓之“姓”與陸終六子之“子”，通言之，則爲氏族部落之名

① 《楚世家》在顓頊後增“稱”一代，又以“老童”(包山第 217 號楚簡作“僮”)誤作“卷章”，餘皆與《大戴禮記》同。

② 胡厚宣《楚民族源於東方考》，《史學論叢》，北京大學潛社 1934 年第 1 期。

③ 王國維《殷卜辭中先公先王考》謂《世本》、《史記》“帝嚳”即《大荒東經》與《海內經》之“帝俊”。

④ 《五帝本紀》司馬貞《索隱》引宋衷曰：“顓頊，名；高陽，有天下號也。”又引張晏曰：“高陽者，所興地名也。”

號；析言之，所謂祝融八姓，即祝融（陸終）氏族部落集團聯盟各氏族部落之族姓；所謂彭祖、豕韋、諸稽、蠻、荊等均為祝融（陸終）氏族部落集團聯盟各氏族部落之族號。例如，《楚世家》謂陸終幼子季連為芈姓，楚為其後；則意味着芈為族姓而楚為族號；《鄭語》載史伯稱祝融八姓中芈姓的楚人為“荊芈”、“蠻芈”，則亦意味着芈為族姓而荊、蠻均為族號^①。可見，所謂“祝融八姓”是唐虞之際從祝融氏族中派生出來的八個支族，組成了強大的祝融氏族部落集團聯盟，標誌着祝融氏族進入了興旺時期。

2. 族姓、族號與老彭之父祝融之職掌

現存文獻與考古材料可證，所謂“祝融八姓”（陸終六子）及其族屬、族系的傳說反映了一定的歷史事實：芈氏夔國因不祀遠祖祝融與始祖鬻熊而為楚所滅（僖二十六年《左傳》、《鄭語》、《楚世家》），此夔子即祝融八姓芈氏楚國的別封之君；北宋末年在今湖北省嘉魚縣出土的楚公逆罇銘文曰：“惟八月甲申，楚公逆自作吳回罇。”楚始祖季連為陸終之子、吳回之孫，故楚以吳回為先祖；邾公鈞鐘銘文曰：“陸終之孫邾公鈞”^②，曹姓邾國始祖安為陸終之子，故邾以陸終為先祖；包山楚簡第 217 號簡載：“舉禱楚先老僮、祝融、鬻熊各一牂”，芈氏楚人以老僮、祝融、鬻熊為先祖；河南省三門峽上村嶺春秋虢國墓出土的蘇氏媵女之器銘文可證蘇確為“己（妃）”姓，傳世的兩周金文亦證郟為妘姓、邾為曹姓、楚為芈姓（《金文世族譜》）。既然《大戴禮記·帝系》所謂老僮為顓頊之子說可從包山楚簡中找到佐證，不僅證明祝融八姓之說與陸終六子說無誤，而且亦證明祝融為老僮之子、顓頊之孫說可信。而《鄭語》、《大戴禮記》、《世本》、《楚世家》諸書所謂“大彭”、“彭祖”即《元和姓纂》、《氏族略第四》所謂《論語·述而篇》之“老彭”，老彭（彭祖）為老童之孫、祝融之子^③。

這裏需要說明的是，古代文獻中的“祝融”有三義：其一為氏族部落名，因為，在

① 商代甲骨文中只有族號“荊”字而無族號“楚”字，今本《竹書紀年》載夏帝桀、商王武丁時事所記族號亦有“荊”無“楚”，或荊蠻連稱，與目前所釋甲骨文情形相符；在周代甲骨文中則已經出現了族號“楚”字，《初學記》七引《竹書紀年》述周昭王事時又將族號“荊楚”連稱。可見，則作為族號的荊、蠻、楚三者有源流之別、早晚之差。

② 郭沫若《兩周金文辭大系圖錄考釋》增訂本，科學出版社 1958 年版，第 164、191~192 頁。

③ 《述而篇》載孔子曰：“竊比於我老彭。”《元和姓纂》、《氏族略第四》以“老彭”為“彭祖”。又，認為老彭與老子有關者有兩種說法：一種認為“老”指老子，“彭”指彭祖，見鄭玄《論語釋文》、王弼《論語注》；另一種認為“老彭”即老子，見王夫之《四書稗疏》、鄭獻甫《四書翼注論文》、姚鼐《老子章文考》、馬敘倫《老子校詁》（中華書局 1974 年版）、黃方剛《老子年代之考證》。姚鼐《老子章文考》曰：“孔子南之沛見老子。沛者宋地。彭城近沛，老聃嘗居之，故曰老彭。”馬敘倫《老子校詁》曰：“老子之字聃，而《論語》書多作彭者。弟子以其方言記之耳……又《論語》加‘我’於‘老彭’之上，前儒以為親之之詞是也。”這兩種說法中，後者較為可信。

“國之大事，在祀與戎”(成十三年《左傳》)的上古之世，黎任高辛氏火正一職後，以“其功大”(《鄭語》)而“列受氏姓”(昭二十九年《左傳》)，被高辛氏又命其以“祝融”為氏族名^①；其二為氏族部落首領名，昭二十九年《左傳》所謂“火正曰祝融”即是；其三為掌祭祀之官名，戰國楚墓帛書“(祝融)奠三天……奠四極”即是，“祝融”為神農氏主掌祭祀之官“火正”^②，其職掌相當於殷周時期“太史僚”系統主管祭祀之內官，其司觀天制曆、祭日月星辰以祀上天賜福於人間。目前的考古發現表明，在湖北省江陵市天星觀 1 號楚墓、望山 1 號楚墓及包山 2 號楚墓中有相當數量的記載荀筮祭禱的竹簡，其所反映的祝融八姓中芈姓楚人篤信巫鬼、崇尚荀筮的習俗，當與其祖先的身份職掌有關。正是由於祝融八姓的首領世襲祭祀之官，其後裔之國的文化主要表現為以拜日、崇火、尊鳳為特徵的原始農業文化。

從上引文獻可見知，彭祖為祝融之子、老僮之孫、顛頊之曾孫。事實上，所謂“祝融”(陸終)，即該部落集團及其歷代首領之稱謂，第一代祝融始居於黎(犁)，後遷于鄭；所謂“祝融八姓”(陸終六子)，即在祝融部落集團興旺時期派生出來的八個支族，“姓”與“子”實為祝融(陸終)氏族部落集團聯盟各支族以姓所名之族姓，以別于以國所名之族號；所謂“彭祖”，即祝融部落集團八個支族之中以彭為族姓的氏族部落或方國^③。

3. 祝融八姓支族彭姓(彭祖)方國之始居地

我們綜合《左傳》、《國語》、《竹書紀年》、《世本》、《史記》、《詩譜》、《漢書》、《括地志》等文獻關於上述諸國始居地的記載可知，祝融八姓(陸終六子)之後在夏、商兩代曾經形成了昆吾、彭祖、豕韋、諸稽、荊等一些重要的諸侯國，這些氏族部落方國早期活動中心地區在今河南省濮陽市、新鄭市，其活動範圍北起黃河中游，南到湖北北部，環處中原^④。其第一代祝融原居住當為哀十一年《左傳》春秋時期衛之犁邑(在今河南省范縣境)。此衛之犁邑距衛都帝丘(在今河南省濮陽市西南)較近；而衛都帝丘最早為高陽氏之墟(昭十四年《左傳》)，後又成為祝融八姓的活動中心^⑤。其

① 龔維英認為“祝融”即《離騷》之“伯庸”。參見龔維英《古秦、楚兩族同源疏證》，載《史學月刊》1999年第2期，第15~19頁。

② 昭十七年《左傳》杜《注》：“炎帝，神農氏，姜姓之祖也。”孔《疏》引服虔云：“炎帝以火名官。”則炎帝即神農氏。

③ 邵炳軍《祝融、蚩尤、三苗種族概念關係發微》，待刊。

④ 李學勤《談祝融八姓》，《江漢論壇》1980年第2期，第74~77頁。

⑤ 昭十四年《左傳》：“鄭，祝融之墟也”；鄭玄《檀譜》：“檜者，古高辛氏火正祝融之墟”；那麼，第一代祝融本居黎(犁)，後遷于高辛氏之墟鄭(在今河南省新鄭縣城南)，後在此建立了妘姓郟國。

中，彭姓大彭(彭祖)氏族部落方國之始居地，據《元和郡縣圖志》地在今江蘇省徐州市南七十里之漢徐州故城(今徐州市地為三國魏時所置)；彭姓大彭(彭祖)別封之諸稽，其位置可能距徐州故城不遠^①。從第一代祝融當在高辛氏時推測，祝融八姓形成於唐、虞之際。其中，彭姓彭祖後裔在夏、商時代十分強盛，成為當時氏族部落之方伯^②，後為商所滅。

但據《周書·牧誓》記載，彭人為周武王伐紂時八國聯軍之一，並在牧野之戰中立下了戰功^③。這表明，所謂商滅彭姓大彭(彭祖)之國，即滅其國以取其地而非滅其族。故在彭姓大彭(彭祖)為商滅國取地之後，其族依然存在。然為商所滅國取地的彭姓氏族部落(方國)始居地正好位於西周春秋時期徐國境內^④，而兩周之時徐國力量十分強大，彭姓氏族部落(方國)後裔不可能仍然居其故地。其在被商人所滅之後，可能遷徙他地而另建其方國部落。巫彭在巫文化中很有地位，這正與上引文獻所載祝融八姓支族首領世襲主祭祀之官相關，亦正與上引戰國楚簡所載祝融八姓支族後裔之國篤信鬼神、崇尚卜筮之習俗相合；況且重慶市依然有彭山、彭水之名，這均為彭姓氏族部落(方國)後裔的文化遺存^⑤。這說明今重慶市彭水縣一帶為彭姓氏族部落(方國)為商所滅故地徐州向西南遷徙後所居之地。桓十二年《左傳》楚、羅之間有彭水(源出於湖北省房縣西南)^⑥，其地正為彭姓氏族部落(方國)自其故地徐州向西南遷徙至今重慶市彭水縣途中必經之地。

根據筆者對《元和姓纂》所列姓氏(即氏)的初步考察，春秋時期乃至春秋以前所逐漸形成的姓氏，多為姓氏、族系相同者，亦有姓氏相同而族屬相異者，如祝融八姓曹姓之莒與周文王子姬姓之曹；亦有姓氏相異而族屬相同者。據此我們可以

① 楊東晨《先秦時期安徽地區的民族和文化考察》，《安徽師大學報》1998年第1期，第45～52頁。

② 《逸周書·嘗麥解》：(夏帝啓)時“皇天哀禹，賜彭壽思正夏略。”今本《竹書紀年》：“(夏帝啓)十五年，武觀以西河叛。彭伯壽帥師征西河，武觀來歸。”此彭伯壽即《嘗麥解》之彭壽，所載史實兩說相合。今本《竹書紀年》：“(商王河賈甲)三年，彭伯克邳。……五年，侁人入于班方。彭伯、韋伯伐班方。……(商王祖乙元年)命彭伯、韋伯。”儘管今本《竹書紀年》非信史，然《逸周書》、《國語》記載當可信，故彭自當為夏、商時期氏族部落之方伯。

③ 林乃榮《百越和諸羌開發西南的四個前驅族群——駱人、濮人和麼人、夷人》，《暨南學報》1991年第1期，第68～77頁。

④ 李學勤《從新出青銅器看長江下游文化的發展》，《文物》1980年第8期，第35～40頁。

⑤ 張良泉《巴師八國考》，《江漢考古》1996年第1期，第68～73頁。

⑥ 此彭水，後名築水，今名南河。昭二十年《左傳》另有一衛之彭水，地近衛之都邑帝丘(今河南省濮陽市西南三十里)。

進一步推論,即使彭姓方國爲商所滅其後裔當以國爲彭氏而不應爲老氏(因特殊原因改氏、別氏者除外),況且文獻記載在商滅彭國而取其地後,彭姓氏族仍在,並向西南遷徙到巴地重新建立了彭國,即周武王滅商伐紂時八國之師中的彭國,其後世子孫更當以國爲彭氏。故春秋時期的彭氏很可能爲老童、老彭(彭祖)後裔^①,而老氏自非老童、老彭(彭祖)之族。可見,《風俗通義》以老氏爲老童、老彭(彭祖)之後說,蓋爲望文生義之誤;《元和姓纂》以老童、老佐、老彭所謂“三老”視爲同宗共祖,自有缺乏精審之失;《氏族略》以老子、老萊子爲長壽而氏老,確是神仙讖緯之誕。

二、老子先祖爲宋戴公發微

目前研究成果表明,老子大約出生於宋平公六年(前 570 年),比孔子年長二十歲左右。故金景芳《老子的年代和思想》、陳鼓應《老學先於孔學》等均認爲老學先於孔學^②。但關於老子先祖,由於現存文獻失載,後人多不論。茲通過從《左傳》中所透露出的信息,以蠡測老子之先祖。

其一,成十五年《左傳》:“華元使……老佐爲司馬。”據本《傳》所敘,宋共公十三年(前 576 年),左師魚石等五大夫出奔楚後,宋之六卿依次爲:右師華元、左師向戌、司馬老佐、司徒華喜、司城公孫師、司寇樂裔,則老佐在宋共公卒後已位居六卿之三了,時上距老子出生前五年;成十八年《左傳》:“七月,宋老佐、華喜圍攻彭城,老佐卒焉。”則老佐卒於宋平公三年(前 573 年),時上距老子出生前兩年。此老佐,以老爲氏、以佐爲名。成十五年《公羊傳》:“孫以王父(祖父)字爲氏也。”《禮記·大傳》孔《疏》亦謂春秋時三代以後別族爲氏。則老佐以老爲氏至晚當與其祖父有關,故在老子出生前宋早已有老氏之族了。

其二,成十五年《左傳》:“二華,戴族也。”據本《傳》載,宋執政卿士華元在面臨五大夫奔楚、平公新立這一關鍵時刻,使老佐爲司馬以靖國人。在以血親關係爲紐帶的宗法制度條件下,作爲戴族後裔的華元何以重用老佐呢?成十五年《左傳》杜《注》:

① 如宣十二年《左傳》楚左廣之御、成二年與十六年《左傳》楚共王御戎彭名,哀十七年《左傳》楚文王令尹之申俘彭仲爽。

② 金景芳《老子的年代和思想》,《史學集刊》1956年第2期,第1~14頁;陳鼓應《老學先於孔學——先秦學術發展順序倒置之檢討》,《哲學研究》1988年第9期,第40~48頁。

“老佐，戴公五世孫。”桓元年《左傳》孔《疏》引《世本》：“華父督，宋戴公之孫，好父說之子”；文十六年《左傳》孔《疏》引《世本》：“華督生世子家，家生華孫御事，事生華元右師。”則華元為宋戴公四世孫。又，成十五年《左傳》孔《疏》引《世本》：“華父督生世子家，家生季老，老生司徒鄭，鄭生司徒喜”；則華喜亦為宋戴公五世孫。可見，華元為戴公四世孫，華喜、老佐皆為戴公五世孫。華元、華喜、老佐皆宋戴公之後，故可同謂之“戴族”^①。值得注意的是，既然老氏與華氏同為宋戴公之後。而按照春秋時三代以後別族為氏之慣例，就現存文獻記載而論，老佐之氏老當於華父督之孫、世子家之子季老有關。據文十六年《左傳》孔《疏》引《世本》，季老為宋戴公之三世孫；據成十五年《左傳》杜《注》，老佐為戴公五世孫；則就季老與老佐的輩分而論，季老為老佐之祖父輩，老佐與季老正好相隔三代。又，季老，季當其行次，老當其名或字；則老佐因季老而氏老，即以祖父之名或字為老氏，此正與成十五年《公羊傳》三代以後孫以祖父之名或字別族為氏之慣例合。據以上推論我們可以認為，老佐為宋戴公之五世孫、華父督之三世孫，季老之孫，其以祖父之名或字別族為老氏，與華元、華喜同宗共祖，又與華元同輩。正因為華、老二氏同宗共祖，所以華元才能在出現政治危機之時重用老佐以靖國人。

其三，昭十二年《左傳》有周大夫老陽子，杜《注》：“六子，周大夫，及庾過，皆甘悼公之黨。”則老陽子，氏老，名陽子。此為宋元公二年（前 530 年）事，下距老佐卒後四十四年，老子時年四十二歲。又，昭十四年《左傳》有魯季氏費邑司徒老祁（杜《注》），服虔以司徒為姓，馬宗璉《春秋左傳補注》辨之曰：“此司徒蓋即小司徒，季氏家臣為之。……蓋老祁、慮癸二人皆為司徒也。”則老祁，氏老，名祁。老祁叛季氏歸費於齊事在宋元公四年（前 528 年），下距老佐卒後四十六年，老子時年四十四歲。又，哀十七年《左傳》有楚左史老，杜《注》：“右領、左史皆楚賤官。”楊樹達《讀左傳》：“據下文子穀語，二人蓋皆俘也，似非謂賤官。”下文子高亦謂“臣懼右領與左史有二俘之賤”，則以左史老為楚俘，故楊說是。事在楚滅陳之年，即宋景公三十九年（前 478 年），下距老佐卒後九十六年，老子若在世時年九十四歲。可見，春秋時期周、魯、楚皆有老氏之族。但是，周王室本無老氏之族，故疑此周大夫老陽子當為宋老佐之後或老氏之族，其或與老子一樣以宋人而出仕於周王室者；魯亦本無老氏，老祁又居於家臣卑位，且叛季氏歸費於齊，故疑此老祁當為宋老佐之後或老氏之族，其或為宋老氏之族敗落後與老子一樣出奔他國者；楚左史老既為楚俘，其必非楚之舊族，故疑此其當為宋老佐之後或老氏之族，或為宋老氏之族敗落後與老子一樣出奔他國之老氏後裔而為楚所

① 族有兩義，一為宗族之族，一為氏族之族。此氏族之族。說詳：沈彤《春秋左傳小疏》。

俘者。

可見，老子先祖當爲宋戴公，始祖當爲季老，祖父當爲老佐（起碼爲老佐之族）；與老子同時代之周大夫老陽子、魯氏家臣司徒老祁及比老子較晚之楚左史老，皆爲宋老佐後裔（或出於宋老氏之族），故老子自然爲宋人仕于周爲守藏史者。當然，老氏先祖爲老佐，老子與老萊子之後自然從其先祖世爲老氏。就這一點而論，林氏、鄭氏以老氏出於老佐，或出於老子、老萊子之說，的確爲我們提供了一個解決老氏先祖的重要思路。

三、老子爲宋之相邑人說考證

既然老子爲宋老佐之孫或老佐之族，那麼，老子故里在宋之何地？孫以楷、甄長松《莊子通論》認爲在宋之相邑（濰溪之相），筆者以爲，《老子列傳》將相邑（苦縣）屬宋誤作屬楚，《禮記·曾子問》孔《疏》引《史記》將相邑（苦縣）書宋誤作屬陳，均屬將相邑（苦縣）隸屬關係弄錯而具體地點無誤；而儘管《莊子通論》認爲老子爲宋之相邑說是對的，但惜其不審春秋時期宋之相邑（苦縣）與秦漢時期之相縣名同地異之別而將具體地點弄錯，即將春秋時期宋之相邑（鹿邑之相）誤以爲秦漢時期之相縣（濰溪之相）。我們認爲春秋時期宋之相邑爲鹿邑之相而非濰溪之相。

1. 春秋時宋之相邑爲秦漢時之苦縣而非秦漢時之相縣

秦漢時之苦縣與春秋時之相邑之關係如何？春秋時之相其地何在？一直爲困擾老子故里之所在的一大難題。事實上，漢代及其後世文獻爲我們提供了解決這一難題的綫索。《郡國志》：“苦，春秋時曰相。”《莊子·天運篇》陸德明《釋文》引司馬彪《注》：“相，今屬苦縣。”則春秋時之相地即晉代之苦縣，亦即秦漢時之苦縣（鹿邑之相）^①。據《宋微子世家》：“王偃立四十七年，齊湣王與魏、楚伐宋，殺王偃，遂滅宋而三分其地。”則周赧王二十九年（前 283 年）時宋爲齊所滅而其相邑自然爲諸侯所取^②。又據《春申君列傳》載楚黃歇《說秦昭王書》曰：“魏氏將出而攻留、方與、銓、湖陵、碭、蕭、相，故宋必盡。”張守節《正義》：“徐州西，宋州東，兗州南，並故宋地。”則宋之相邑

① 羅根澤《再論老子及老子書的問題》，載《古史辨》第 6 冊，上海古籍出版社 1982 年版。

② 《田齊世家》、《六國年表》均繫於齊湣王三十八年，與《宋世家》同；而《宋世家》裴駟《集解》：“《年表》云‘偃立四十三年（前 286 年）。’”則以齊滅宋比《宋世家》早四年。

于楚頃襄王十六年(前 283 年)時屬楚^①。故此鹿邑之相,春秋時屬宋,戰國末期屬楚,秦設縣而更名為苦,故有老子“楚之相人”說。

在此值得一提的,是秦在將春秋之相邑設縣而更名為苦縣的同時,又設有一相縣。《水經注》卷二十四:“睢水又東,逕相縣故城南,宋共公之所都也。”宋共公都相,《宋世家》失載,但《水經注》必有所本。迨宋共公(前 588 年—前 576 年在位)當為避強楚而自故都商丘(今河南省商丘市)遷都至北魏之相縣(濰溪之相),宋遭彭城(今江蘇省徐州市)之難後(成十八年《左傳》)復又遷都於商丘^②。我們目前還難以考知此濰溪之相春秋時何名,但其名相則始於秦。故春秋時宋之相邑即秦之苦縣,亦即今鹿邑之相;而非秦之相縣、漢之沛郡,即今濰溪之相。

可見,不明春秋之相與秦漢之相為二地,自然會出現老子故里在濰溪縣說之失;不辨鹿邑之相春秋時屬宋至戰國時始屬楚,勢必會出現老子為楚人說之失。

2. 宋之老桃與老丘當為老氏之采邑

宋邑有老桃,見隱十年《左傳》:“公會齊侯、鄭伯於老桃。”杜《注》:“老桃,宋地。”《戰國策》高《注》:“任城有桃聚。”顧棟高《春秋大事表》卷七之二:“今山東省濟寧州城北有桃鄉城。”則《春秋大事表》據《戰國策》高《注》認為“老桃”即“桃聚”,其地在今山東省濟寧市東北桃聚鄉之桃鄉故城,而其地在魯、齊境上,恐非。今考:隱十年《經》:“六月壬戌,公敗宋師於菅。辛未,取郟。辛巳,取防。”《左傳》文同。據經、傳文意,鄭取而歸魯菅、郟、防三邑均為宋邑,其中,菅,疑當在今山東省單縣之北;郟,在今山東省成武縣東南十八里;防,據顧祖禹《讀史方輿紀要》,在今山東省金鄉縣西南六十里;則老桃當為與宋之菅、郟、防三邑相鄰。為鄭、宋、魯三國邊境宋之邊邑,地在今山東省單縣北,位於老聃故里鹿邑之相邑東北約一百五十里。既然在宋殤公七年(前 713 年)時,即上距老佐卒年(前 573 年)140 年之前宋早已有“老桃”之邑了(隱十年《左傳》)。

宋邑以老為名者還另有一老丘,見定十五年《左傳》:“鄭罕達敗宋師於老丘。”杜《注》:“老丘,宋地。”顧棟高《春秋大事表》卷七之二:“今開封府陳留縣東北四十五里有老丘城。”則老丘為鄭、宋二國邊境宋之邊邑,其地當在今河南省開封市東南、陳留

① 繆文遠認為:“《通鑑》此年(前 273 年)載黃歇說秦昭王事,但說辭中言及秦‘拔燕、酸棗、虛’,此為始皇五年(前 242 年)事;又言及秦‘並荊衍、首垣’,乃始皇九年(前 238 年)事;又言‘毋毀楚強魏’,乃始皇十二年(前 235 年)事。故此所載非黃歇之說,以黃歇已死於始皇九年也。”(公元年代為筆者所補)參見:繆文遠《戰國史繫年輯證》,巴蜀書社 1997 年版,第 192 頁。繆說甚辨,然宋之相邑於楚頃襄王十六年(前 283 年)時屬楚,則《史記》無誤。

② 譚戒甫《二老研究》,載《古史辨》第 6 冊,上海古籍出版社 1982 年版。

鎮東北四十五里，位於老桃之西約二百里，位於老聃故里鹿邑之相西北約二百里。

那麼，按照春秋時期以采邑爲氏之慣例，老佐之族則當以食采於老桃而別爲老氏；按照春秋時期三代別族爲氏之慣例，而老佐又爲宋戴公五世孫（成十五年《左傳》杜《注》），則戴族別封爲老族當在宋戴公之孫、老佐曾祖父一輩（即華父督之子世子家），則老氏以老桃爲采邑別族爲老氏起碼在百年以前^①。這樣，就與前所論產生了兩個矛盾：一是既然老佐爲以其祖父季老之名或字別族爲老氏，其自然非以邑爲老氏者；既然老佐以邑爲老氏，其自然非以祖父季老之名或字別族爲老氏者；二是既然宋自老佐起始別族爲老氏，肯定非自老佐曾祖父世子家時別族爲老氏；既然老氏在比老佐早百年之曾祖父世子家時既已別族爲老氏，老佐氏老爲從其先祖之氏而非別族爲老氏。我們解決這兩個矛盾的初步答案爲：西周、春秋時期既有以邑別族爲氏者，即以邑名命氏者；亦有以氏命邑者，如召公奭於西周初年始封於召（地在今陝西省岐山縣），其後世召公隨平王東遷以後徙封之食邑仍以其故名曰召邑（即今山西省垣曲縣東之邵亭）^②。仿此，則老桃當爲老佐采邑而以其氏名曰老桃。所以，儘管《左氏春秋》爲陸續增益所成，但其最終彙集成書當在春秋晚期，書作者自然會有可能以後起之名來記一百多年前之地名了。“老丘”亦與“老桃”一樣爲以氏命邑爲“老”者。因爲，宋景公二十二年（前 495 年）時宋之“老丘”，雖然下距老佐卒年（前 573 年）八十八年，其自然當召公奭後裔將徙封之食邑仍以其故名曰召邑一樣，爲老佐後裔別封所居之邑。老氏初封地“老桃”與別封地老丘均爲鄭、宋、魯三國邊境之宋邊邑，可以看出宋別封老氏之族的政治目的是爲了鞏固邊疆。那麼，老聃故里爲相，則又爲老氏之族別封所居之邑。

3. 宋有相邑當與商之先祖相土之名有關

《春申君列傳》有楚所取宋之相邑，而《春秋》及三《傳》則無一相邑之名，但這並不意味著宋就無相邑。

我們知道，《詩·商頌·長發》、襄九年、定四年《左傳》、《世本》、《殷本紀》有商之先祖殷契之孫、昭明之子相土。《長發》：“相土烈烈，海外有截。”毛《傳》：“相土，契孫也。”鄭《箋》：“相土居夏后之世，承契之業，入爲王官之伯，出長諸侯。”孔《疏》從之。襄九年《左傳》：“陶唐氏之火正闕伯居商丘，祀大火，而火紀時焉。相土因之，故商主大火。”杜《注》：“相土，契孫，商之祖也。始代闕伯之後居商丘，祀大火。”孔《疏》從之。

① 以每代 20 年計，四代爲 80 年，老佐爲卿士，其亦當爲壯年。

② 邵炳軍《〈青蠅〉、〈賓之初筵〉、〈抑〉作者衛武公生平事迹考論》，《文史》，中華書局 2000 年第 2 期，第 155~163 頁。

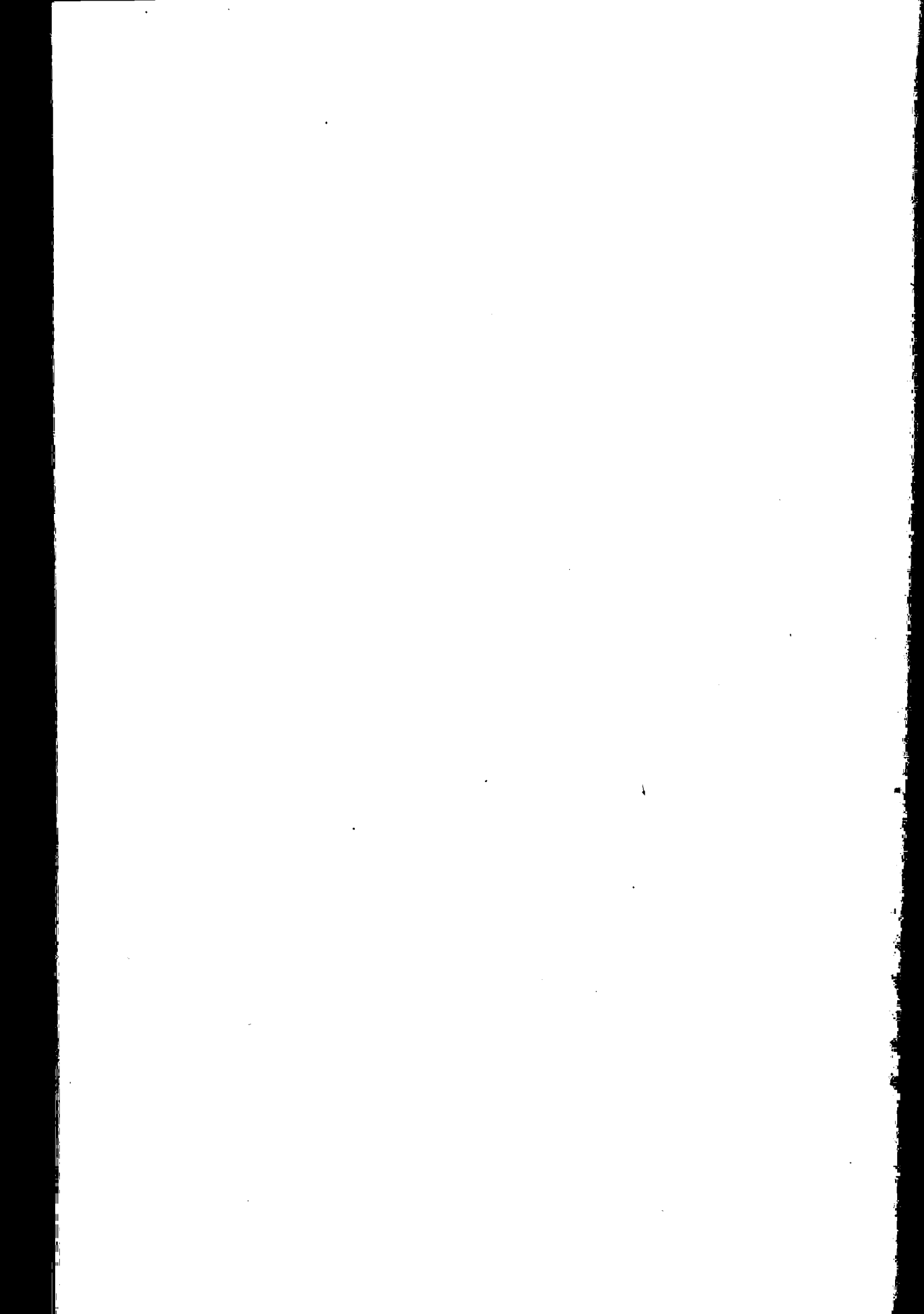
《殷本紀》：“昭明卒，子相土立。”司馬貞《索隱》：“相土佐夏，功著於商。《詩·頌》曰：‘相土烈烈，海外有截。’是也。《左傳》曰：‘昔陶唐氏之火正闕伯居商丘，相土因之。’是始封商也。”又，《周禮·校人》鄭《注》、《荀子·解蔽篇》楊《注》並引《世本》：“相土作乘馬。”今本《竹書紀年》繫於帝相十五年，則商侯相土與夏帝相同時。

“相土”亦可單稱“相”或“土”。殷墟卜辭單稱“土”，居商丘；《太平御覽》卷八十二引《竹書紀年》：“帝相即位，處商丘。”王國維《輯校》：“《通鑒外紀》‘相失國，居商丘’，蓋亦本《紀本》。”《通鑒地理通釋》（四）曰：“商丘當作帝丘。”又，襄九年《左傳》：“陶唐氏之火正闕伯居商丘，祀大火，而火紀時焉。相土因之，故商主大火。”《殷本紀》裴駟《集解》引宋衷曰：“相土就契封于商。《春秋左氏傳》曰‘闕伯居商丘，相土因之’。”可見，夏帝相未都商丘（今河南省商丘市西南）而都帝丘（即今河南省濮陽市），居商丘者為陶唐氏之火正闕伯和商之先祖相土。劉心源《奇觚室吉金文述》卷五有商丘叔簠，蓋以地為名。據《殷本紀》張守節《正義》引《括地志》、顧棟高《春秋大事表》卷七，今商丘市西南有商丘，周三百步，世稱闕台。周公旦攝政稱王平定武庚、管、蔡之亂後，徙封微子開於宋，都商丘。

《殷本紀》裴駟《集解》引《世本》曰：商丘“宋更曰睢陽”。案：商丘因相土初封於商而得名，周更名曰宋，宋更名曰睢陽，則商或宋亦可為紀念先祖相而將其邑更名曰相是極有可能之事。

綜上所述，彭祖為祝融之子、老僮之孫、顓頊之曾孫，其後裔當以國為彭氏而不應為老氏，故春秋時期的老氏自然非老童、老彭（彭祖）之後。而宋老氏先祖為戴公，始祖當為季老，別族老氏者為老佐，故老子先祖當為宋戴公，始祖當為季老，祖父當為老佐（或起碼為老佐之族）；老子故里為宋之相邑（鹿邑之相）而非秦漢時期之相縣（濉溪之相）。則老子自然為宋之相邑（鹿邑之相）人而入仕于周者。

[作者簡介] 邵炳軍（1957— ），男，甘肅省通渭縣人。文學博士，上海大學中國古代文學與文化研究中心副主任、教授、博士生導師，兼任中國詩經學會理事、中國俗文學學會理事，主要從事先秦兩漢魏晉南北朝文學與文獻研究。在《文學遺產》、《文史》、《文獻》等刊物發表論文 43 篇，其中，《〈青蠅〉、〈賓之初筵〉、〈抑〉作者衛武公生平事迹考論》（論文）獲第二屆中國詩經學研究成果二等獎，《周大夫家父〈節南山〉創作時世考論》（論文）獲甘肅省第六屆社科優秀成果二等獎，《兩周之際“二王並立”時期詩歌創作時世研究》（系列論文）獲甘肅省高校社科優秀成果二等獎。



《老子》之“自然”十題

(香港) 劉笑敢

一、“道法自然”如何讀

關於“人法地，地法天，天法道，道法自然”一節，歷來有不同的讀法。特別是“道法自然”一句歧義更多。不同的讀法就涉及不同的句法結構。

第一種是最普通的讀法，即讀作“主——謂——賓”結構，就是說“人”、“地”、“天”、“道”分別在四句中作主語，“法”分別在四句中作謂語動詞，“地”、“天”、“道”、“自然”在四句中依次作“法”的賓語。這種讀法，在人——地——天——道——自然的系列中，句義不重複，而且是逐層遞進的。

另一種讀法是遵照上面的“主——謂——賓”結構讀前三句，但在末句“道法自然”中，則把自然當成形容詞，作謂語。把“道法”當成“道之法則”，作名詞，作主語。這樣“道法——自然”就可以解釋為道的法則實際上是無所法的，道是自己如此的。這是河上公以來常見的解釋。河上公注云“道性自然，無所法也。”這樣讀從語法上來講則有些不妥。因為在“人法地，地法天，天法道，道法自然”四句中，前三句的“法”都是動詞，唯獨最後一句的“法”突然解釋為名詞，殊為突兀，於理未愜。這樣讀，“人法地，地法天，天法道”的最後結果不過是法自己而已，既然如此，法地、法天、法道的說法豈不都落空了？從思想內容來看，把“道之法”歸結為“自己如此”，實在太簡單了，道如此重要，內容如此豐富，怎可以“道性自然”一語來概括。事實上，這種讀法，不僅把“自然”作為重要的名詞性概念的意義讀丟了，而且也把“道”本身豐富的內容讀丟了。從句法上看，這種讀法，從人、到地、到天、到道、到自然的系列中，句義重複，完全沒有發展。

還有第三種讀法，即“人法地地，法天天，法道道，法自然。”這是以“人”為全文的

主語，四個法字都是這同一個主語的謂語動詞，其實語則分別是“地地”、“天天”、“道道”、“自然”。這是李約的主張，高亨從之。李云：“人法地地，法天天，法道道，法自然。言法上三大之自然理也。其義云‘法地地’，如地之無私載。‘法天天’，如天之無私覆。‘法道道’，如道之無私生而已矣。如君君、臣臣、父父、子子之例也。”（李約《序一》）也就是說，人應效法地之所以為地的原則，效法天之所以為天的原則，效法道之所以為道的原則，實際上也就是效法自然的原則。然而，這樣讀的結果，全文說來說去也只不過是自己法自己，按李約的解釋，說來說去，不過“無私”二字。這和上面第二種讀法一樣，句義重複，沒有發展。再者，雖然“君君、臣臣、父父、子子”的句法早已有之，但是把“君君、臣臣、父父、子子”再當作賓語，就是相當奇特的句法了，很難找到旁證。

筆者主張採用通行的第一種讀法。這種讀法將“自然”讀作名詞。然而又有分歧。分歧在於“自然”作名詞是不是就指自然界。有人把“自然”解釋或翻譯成自然界，這是不符合自然一詞的古義的（見下文）。如果“自然”是自然界，那麼自然就是包括前面“天”和“地”的最高實體，這樣，重複而不合邏輯。同時，在人——地——天——道——自然的系列中，就不僅是四大，而應該是五“大”，這也不合《老子》原文。此外，把“自然”解作自然界，又抹殺了老子哲學的社會意義，簡單地把老子哲學當成崇尚自然界的理論。筆者要強調的是，這裏的“自然”雖然在語法上是名詞、是賓語，但意義仍然是形容詞的自然而然的意思。用英文翻譯，或可譯為 naturalness，突出它的語法功能是名詞概念，但詞意仍然來自形容詞。這樣讀，“道”和“自然”的意義都最豐富，而且語義層層上推，沒有重複之嫌。

二、百姓皆謂誰自然

“百姓皆謂我自然”一句，歷來的解釋都是百姓皆謂：“我自然。”（蔣錫昌、陳鼓應、古棣）這種理解以“謂”為“曰”字，因而“我自然”就是“曰”引起的直接引語。河上公似乎是這種理解的先河。其注云“謂天下太平也。百姓不知君上之德淳厚，反以為己自當然也。”似乎是君王功成事遂，百姓自謂自然。王弼似乎沒有注意是誰自然。其注云：“居無為之事，行不言之教，不以形立物，故功成事遂，而百姓不知其所以然也。”這裏是百姓自謂自然還是百姓認為君王自然，則不清楚。《想爾注》則曰：“我，仙士也，百姓不學我……而意我自然，當示不肯企及效我也。”把我看作“仙士”，一般讀者不會贊同。但是，它不把“我”看作百姓，不把自然的主體當作百姓則是對的。

筆者認為，河上公所代表的通行的理解未必符合《老子》全文中“自然”的基本思想。按照這樣理解，自然只是百姓自認為如此的一種陳述。但事實上，“自然”在《老子》中有很高地位，不是一般性的描述性詞語。除本章外，《老子》中自然還有四見。二十五章“道法自然”明確將自然推到了最高原則的地位。五十一章“道之尊，德之貴，莫之命而常自然。”其自然亦用於“道”與“德”。六十四章“(聖人)輔萬物之自然而不敢為”，其自然與聖人以及萬物相關。二十三章“希言自然”一句，自然也是相當重要的正面價值。這些例句都說明“自然”不是一般的敘述性辭彙，而是與道、與聖人、與萬物密切相關的普遍性概念和價值。本章之自然如果按通行的解釋，就只是百姓不知聖人之作用，而自以為成功的陳述，不合“自然”在《老子》中的最高價值的地位。

把這一章當作特例也不恰當。從本章的內容來看，敘事的主體是聖人，是聖人“猶兮其貴言也”，是聖人“功成事遂”，而不是百姓“功成事遂”。特別是按照簡、帛本的動賓句式來看，“成事遂功”或“成功遂事”語意均未完，必須緊接下句，與下句的內容必定要貫穿起來，因此下文的内容應該也是關於“聖人”的，不能是只關於百姓自己的，所以其句義應該是百姓稱讚聖人無為而治的管理辦法符合自然的原則。這裏的我與二十章“人皆有餘，而我獨若遺”的“我”是同類的“我”。這種說法表達了百姓對聖人無為而治的推崇，也表達了《老子》對自然的推重。如果說聖人“貴言”，“成事遂功”，百姓卻說是自己如此，文義中斷，難以銜接。

此句，帛書本、河上本、王弼本皆作“謂”。“謂”本義是“論”。《說文》云：“謂，報也。”段注曰：“謂者，論人論事得其實也。”謂的本義是評論，正如“子謂公冶長，‘可妻也。’”此句不可理解為“子謂：‘公冶長可妻也。’”(《論語·公冶長》下同)同樣，“子謂南容，‘邦有道……’”不可理解為“子謂：‘南容邦有道……’”有時，錯誤的理解似乎沒有改變說話人的本義，但從語法上講畢竟是不對的。比如“子謂子賤，‘君子哉若人。’”如果理解成“子謂：‘子賤，君子哉若人。’”意思似乎沒有變，但語法上畢竟說不過去。同理，“百姓謂我，‘自然也。’”不應理解為“百姓謂：‘我自然也。’”這種用法和六十七章“天下皆謂我大”的句式一致。該句也應解釋為“天下人都自認為偉大”，不宜解釋為“天下人都說：‘我偉大’”。查《老子》中“謂”字出現三十三次，沒有一個以“謂”字引起直接引文的典型例句。在引起直接引文時《老子》總是用“曰”、“云”，或者用“有之”、“有言”。

總之，根據“謂”為“評論”、“認為”的意思，“百姓皆謂我自然”一句才能體現自然的中心價值的地位，才能和其他章的“自然”之意相合，也才能符合古漢語中“謂”字的基本語法功能。

然而，竹簡本卻是“而百姓曰我自然也”。竹簡本用“曰”而不用“謂”，以上論證豈

不落空，豈不是古本就是“曰”嗎？說“謂”的用法豈不無的放矢嗎？事實沒有如此簡單。古文字和語法有一個逐漸發展的過程。“曰”是先有字，甲骨、金文中都已經發現很多。“謂”是後起字，至今甲骨、金文中還沒有發現。“謂”最早出現在戰國時期的石鼓文中。因此，竹簡本此處沒有用“謂”字應該是因為那時“曰”與“謂”的分工還不明確或還不普遍，而帛書本的編者已經意識到了二者的區別，所以用“謂”而不用“曰”字。簡言之，竹簡本用“曰”多於“謂”，而帛書及其以後各本，用“謂”則明顯多於“曰”。

三、“自然”乃“大自然”乎

《老子》中的“自然”是自然而然之意似乎是學術界的共識或常識，本來不必在此討論。但近年出版的專書中還有人鄭重其事地說老子之自然就是大自然，將本章“希言自然”一句譯為“少說關於大自然方面的話。”並云“自然是什麼？它就是今本《老子》二十五章法地、法天、法自然之‘自然’。它就是大自然——日月星辰、風雨雷電、日蝕月蝕、山崩地裂、萬物的生生滅滅等自然界的種種現象。”（尹振環《帛書老子試析》頁344、342）這實在是違背古漢語的常識。如果自然是大自然，法自然就是效法大自然，那麼其內容與法地、法天就沒有區別，變成了同義反復。老子又說“夫莫之命而常自然”。如果自然是大自然，就是名詞，那麼“常自然”就成了副詞修飾名詞，就如“常天空”、“快月亮”、“很山脈”一樣句法不通。這樣明確將《老子》之自然解釋成大自然，令筆者錯愕不已，不得不在此略綴數語。

就現有的經典來看，“自然”一詞最早出現於《老子》。《詩經》、《左傳》、《論語》這些較早期的經典中都沒有自然的說法。自然一詞的字面意義或基本意義是“自己如此”，最初是一個副詞“自”加形容詞“然”所構成的謂語結構，但作為哲學概念已經可以作為名詞使用。

值得注意的是，自然在作名詞使用時，其意義也還是自然而然的意思。在現代漢語中，自然作名詞常指自然界或大自然，在古代漢語中，尤其是在先秦的典籍中，自然作名詞時，其意義也還是自然而然的意思，沒有大自然的意思。在古代，相當於自然界的詞是“天”、“天地”或“萬物”。以自然指代自然界是很晚的事。究竟起於何時？張岱年師認為始於阮籍《達莊論》“天地生於自然”。然戴璉璋認為阮籍“並非說自然是一至大的集合體”。按戴氏說，自然作為自然界更晚。筆者傾向於戴氏之說。自然一詞何時開始明確指代大自然，還有待進一步的考察。但顯而易見的是，自然在先秦還沒有大自然的意思。雖然，自然界的存在可以較好地代表自然而然的狀態，但這種

自然的狀態並不能等同於自然界。自然界是實際存在，是和人類社會相對應、對照或對立的。老子之自然則是事物存在的一種狀態，當我們談到自然時，可以指自然界的情況，但在更多的情況下，特別是在老子哲學中，自然顯然是指與人類和人類社會有關的狀態。道家講自然，其關心的焦點並不是大自然，而是人類社會的生存狀態。所以我們可以說，《老子》所講之自然是人文之自然，而不是自然界之自然。二者在某些情況下雖然可以相通，但內涵、意義絕對不同。比如，地震、火山爆發，都是自然界之自然，但絕對不是老子所說的“道法自然”之自然，不是“莫之命而常自然”之自然，不是“輔萬物之自然”中的自然。這一點是淺顯明白的，但人們常常在無意中忽略或混淆。至於明明白白地將老子之自然講成自然界，實在是令人吃驚的。

四、“自然”何義何謂

自然是現代人生活中、文學作品中、報刊雜誌中使用非常頻繁的一個詞。這種使用，最初可能與《老子》有關，因為《老子》是最早將“自然”作為概念使用的經典。但是，日常生活中的使用畢竟和《老子》本義有根本不同。比如，人們常把“因其自然”當作無所事事的意思，而這並不是《老子》的意思。“自然”是老子之道所體現、所效法的最高原則，是對人類社會自然和諧的追求，這是一種很高的理想，怎麼可能是無所事事呢？

要回答這個問題，要將常識中的自然和老子之自然區別開，要避免一般人對自然的誤解，我們有必要將自然之義分析得明確一些。

自然的觀念大體涉及行為主體（或存在主體）與外在環境、外在力量的關係問題，以及行為主體在時間、歷史的演化中的狀態問題。

關於行為主體和外部世界的關係問題，“自然”的表述就是“自己如此”。“自己如此”是自然的最基本的意含，其他意含都與此有關。自己如此針對的主要是主體與客體、內因與外因的關係問題。自然是主體不受外界直接作用或強力影響而存在發展的狀態。“莫之命而常自然”、“百姓皆謂我自然”就是強調沒有外界的作用或是感覺不到外界的直接作用。自然的這一意義是指沒有外力直接作用的自發狀態，或者是外力作用小到可以忽略不計的狀態。

關於行為主體或存在主體在時間延續中的狀態問題是針對變化來說的，對此，我們可以用“本來如此”和“通常如此”來表述。自然是原有狀態的平靜的持續，而不是劇烈變化的結果，這就是說，自然不僅排除外力的干擾，而且排除任何原因的突然變

化。因此，自然的狀態和常態是相通的。“莫之命而常自然”就是說它本來就是那樣。自然的這一意義就是固有狀態相對穩定的持續，或者說是自發狀態的保持。這樣看來，並非一切源於內在動因的變化都是自然的，因為突發的內在衝動引起原有存在狀態的突然中斷或改變，也是不自然的。

“勢當如此”是針對未來趨勢而言的，自然的狀態包含着事物自身內在的發展趨勢，如果沒有強力的干擾破壞，它就會大致沿着原有的趨勢演化，這種趨勢是可以預料的，而不是變幻莫測的，所以聖人可以“輔萬物之自然”。自然的這一意義就是原有的自發狀態保持延續的慣性和趨勢。勢當如此是自然之趨勢的一種表現，也是自然狀態的一個標準。凡是不能預料未來趨勢的事物都不是處在自然發展之中的。

綜上所述，“自己如此”強調的是事物的內在動力和發展原因，“本來如此”、“通常如此”、“勢當如此”強調的都是事物存在與延續的狀態，是事物存在與發展的平穩性的問題。不過，“本來如此”側重於原初狀態，“通常如此”側重於現在的狀態的持續，而“勢當如此”側重於未來的趨勢。概括說來，老子所說的自然包括了自發性、原初性、延續性和可預見性四個方面。自然的這四層意含可以概括為兩個要點，即動力的內在性和發展的平穩性。而更概括的說法則是總體狀態的和諧。不和諧的狀態，不論是內部衝突還是對外的衝突都會破壞自然的狀態。自然的這幾層意含是從《老子》中分析出來的，雖符合《老子》之本意，卻不必局限於《老子》原文，它反映了自然一詞的根本內容，適用於不同的文本或場合，是自然的最一般的意含，也可以稱為理論意含或絕對意含。認清自然的理論意含或絕對意含是對自然重新定義、使之適用於現代社會的一個重要條件和步驟。

五、追求“自然”是否自然

我們說“自然”是老子的中心價值，是我們應該追求的最高價值。然而，這樣可能會產生一個悖論：積極追求自然的價值，追求自然和諧的實現本身算不算自然呢？這裏我們就根據上面所說的四層意含來討論這一悖論。

努力追求達到或實現自然的境界是不是符合自然的原則？首先，如果這種努力是出自內在的動力，這種努力就是比較自然的，如果是被迫的，就是不夠自然的。這是從“自己如此”，即動力的內在性出發的判斷。其次，如果這種努力和行為主體的一貫特點、性質是一致的，那就是比較自然的，如果是一種突然的轉變，就是不大自然的。這是從“本來如此”，即事物的原初特點出發所做的判斷。再次，如果這種努力是

在一種比較單純的環境中的常態，那就是比較自然的，如果這只是一種偶然的現象，與過去未來都沒有直接的聯繫，那就是不夠自然的。這是從“通常如此”，即事物的延續性的角度所做的判斷。最後，如果這種努力沒有強力的干擾，不會引起劇烈的衝突，因而其未來的發展是平穩的，是可以預料的，那就是比較自然的，反之則是不自然的。這是從“勢當如此”，即事物的可預見性所做的判斷。所以，我們不能籠統地說追求自然的努力是不是自然的，因為目標的自然不意味着手段或過程必定是自然還是不自然的。

自然的觀念似乎還會產生另一個悖論。一位美國教授聽筆者宣讀一篇有關老子之自然的論文以後問道：自然災害是不自然的，這不是很荒謬嗎？他提出這樣的問題是因為他把自然界之自然與老子所說的人文之自然混淆起來了。自然災害是自然界發生的現象，如果我們以地球之自然界為考查對象，把地球當作存在主體，而地震、火山爆發是地球內部發生的，不是外來力量引起的，那麼它符合我們所歸納的自然的第一個標準，即動力的內在性，但不符合其他標準，因為這是一種突然的改變，不是本來如此、通常如此的，不符合發展的平穩性的標準，因而不符合老子所推崇的自然的原則。對於人類社會來說，如果我們把人類社會當作存在或行為主體，地震和火山爆發就是一種外來力量引起的突然改變，它破壞了行為主體存在發展的原有軌跡和常態，因而對於人類社會來說是一種非自然的狀態。

六、“自然”必排斥發展嗎

自然的一個必要條件就是動因的內在性。然而，任何事物、群體都不可能是孤立存在的，必定要受到或多或少的外在因素、外來力量的影響，那麼，在外力無可避免的情況下，什麼樣的狀況才可以稱為自然的呢？顯然，一個事物所受到的外在因素的影響越少，其作用越緩和、越間接，該事物存在的狀況越可以稱為自然的，或者說，該事物的自然的程度越高；相反，如果這個事物受到的外在因素的影響很大、很直接、很強烈，則該事物的存在狀態就是不自然的。對於這一點，我們可以稱之為外在作用的間接性或輔助性。

發展動因的內在性和外在作用的間接性都是就共時性來說的，是“自己如此”所應當包含的內容，還沒有考慮到自然的觀念在歷時性方面的意義。如果考慮到任何事物都不可能一成不變，那麼所謂自然的事物也不可能沒有發展變化，那麼，什麼樣的發展變化才可以稱為自然的，什麼樣的則不可以稱為自然的呢？老子說過

“道之尊、德之貴，夫莫之命而常自然”。這裏的“常”字用得十分貼切，非由外力所決定的事物本來的狀態就是常態，是穩定的狀態。也就是說，自然的狀態就是大體恆常的穩定的狀態。從當下的情況來看，自然的狀態也就是“通常如此”的狀態，而由現在的“通常如此”向回追溯，從該事物的最初狀態來看，應該是没有根本性變化的，因此可稱為“本來如此”。由現在的狀態向未來推測，自然的狀態應該是很少突變的可能的，如果一個事物充滿意外變化的可能性，那就很難稱為自然的，因此，我們可以推論出，自然的事物在未來的趨向是“勢當如此”。這樣，我們可以得出這樣的結論，從歷時性的過程來看，從事物的過去、現在與未來來看，自然的事物大體上應該是“本來如此”、“通常如此”、“勢當如此”，這樣的過程也可以表現為發展軌跡的平穩性，即沒有突然的中斷，也沒有突然的急劇的方向性改變。這一點對於動因的內在性和外力的輔助性是一個限定和補充。如果一個事物的突變不是在外力干預下進行的，但引起了事物發展軌跡的突然中斷或急劇的方向性改變，也不能看作是自然的。

發展軌跡的平穩性是一種長程的外部描述。這種描述會引起一種誤解，以為自然的原則反對任何質變，反對根本性的進步。為了防止這種誤解，我們還要從內部的質變的角度對自然的原則作一補充說明。自然的狀態在漫長的演變中也會發生質的變化，不過這種變化是漸進的、逐步的，是可以預測的。因此，我們在講到發展軌跡的平穩性時，並不排除事物質變的可能性。一個農業國家發展為工業國家，可以說是發生了某種質變，但只要這個過程沒有引起激烈的衝突，或者說這種變化不是在尖銳化的衝突中完成的，我們就仍然傾向於把它看作是自然的或比較自然的。因此我們應該在強調“通常如此”或發展軌跡的平穩性時，需要為事物的質變留下空間，只要事物的由演化而引起的質變沒有造成或伴隨劇烈的衝突，這個事物的狀態就仍然可以看作是自然的。強調質變的漸進特點，是對發展軌跡的平穩性的一種內在描述，同時也是對事物“自己如此”或動因的內在性的限定和補充。如果一個事物的突變主要不是外力干預所引起的，卻是內部激烈衝突鬥爭的結果，那麼這種變化也是不能稱為自然的。因此，我們需要強調質變過程中的漸進性。這種質變的漸進性有兩方面的意義。一方面是承認自然的發展也會引起質變；另一方面是強調不僅外力引起的劇變是不自然的，內部衝突而引起的巨變也是不自然的。

總起來看，自然不必然排斥發展。自然的秩序、自然的和諧是一種符合人性追求的價值目標。

七、“自然”必排斥外力嗎

“自”是自己，“然”是如此。自然的字面意思就是自己如此，這一字面意義和它的思想意義是相通的。蔣錫昌反對胡適說自然只是自己如此，強調自然是“自成”。其實，“自然”可以包括“自成”之意，自成卻不可以包括“自然”之意。“成”只是“然”的一種狀態而已。自然的自己如此的意義是無法否定的。

既然是自己如此，那麼外在影響呢？難道有甚麼東西可以與外界隔絕而“如此”嗎？按王弼與河上之注，“自然”並非沒有君主的作用，只是君主的作用是潛移默化的，是百姓不自覺的，或者說是自然而然地接受的。這樣看來，“自然”未必排斥一切外力或外在影響的作用，或者說，某些外在的作用還是必要的，如無為而治的聖人。所以，自然的價值不是要否認外力的作用。但事實上，沒有任何存在可以完全不受外在力量的影響，所以，問題的關鍵不在於是否有外力影響，而在於外在力量如何作用於行為的主體。

因此，只要外力的作用不引起人們的直接或強烈的感覺就可以算作自然。這應該是現代人也可以接受的。自然並不一概排斥外力，不排斥可以從容接受的外在影響，而只是排斥外在的強力或直接的干涉。這一點對於理解自然的概念和無為的意涵是非常重要的。這樣說來，自然的自己如此的意思並不是絕對的，並不是完全不承認外力的存在和作用，而是排斥直接的強制性的外力作用。簡單地說，自然強調生存單元或行動主體的存在與發展的動因的內在性，與此同時，必然強調外在作用和影響的間接性。

困難的是如何從技術上區別直接的強力和間接的外力。老子並沒有意識到應該辨別這二者的不同，因為在大多數情況下，人們對直接的強力和間接的外力會有明顯的不同的感受，並不需要特殊的技術性的分辨手段。自然的概念和自由、舒適、和諧等概念一樣，人人可以體會，人人會有自己的感覺，但是很難作一個確切的定義，也很難以技術化的手段去量度它。但這並不妨礙它是一個普遍有用的概念和價值。

就生存主體的存在方式來說，所謂“自然”一定是自己能夠起主導作用的狀態。如果外力或外來影響控制了存在主體的存在方式，“自然”的狀態就不存在了。這並不一概排斥外力的作用或外在影響，而是排斥直接的、強制的外在作用。然而，破壞了自然狀態的外力和沒有破壞自然狀態的外力之間並沒有一條不可逾越的鴻溝。也就是說，自然是一個程度性的概念，而不是一個內容確定的固定性概念。理論上，我

們可以假定有一個純粹自然的狀態，一個純粹不自然的狀態，通常所說的自然應該偏向於純粹自然的狀態，而不可能偏向於另一邊。所謂純粹自然的狀態就是外在作用為零、內在作用為百分之一百的狀況。所謂完全不自然的狀態就是外在作用為百分之一百、內在決定為零的狀態。這是概念化或理論化的兩極。承認這兩極的存在，有利於辨別現實中非常自然的、比較自然的、不夠自然的以及非常不自然的狀態。

八、儒家必反“自然”乎

老子哲學的中心價值是自然，孔子思想的中心價值則是仁。仁的立場是否必然反對自然的原則呢？上文已經提到，儒家不是必須反對自然的，只是儒家不把自然當作最高原則。這裏再作申論。

仁是一種道德價值，是對人的道德修養的要求；自然則是對一種和諧狀態的描述和向往，因此可稱之為狀態價值。仁主要是規範性的概念，直接告訴人們應該如何行動；自然最初則是描述性的概念，主要反映一種包括人的行為效果的客觀狀態。當然，自然作為一種價值，必定有某種規範性的意義，但這種規範性並不是直接告訴人們應該如何做，而是告訴人們的行為不應該破壞自然的和諧，應該有利於實現或維持自然的和諧，其規範性意義是比較間接的。仁的概念大體屬於道德哲學和功夫論，而自然的概念勉強屬於價值哲學和社會哲學。但是，仁德與自然都涉及了人的行為方式以及由此而引起的人際關係和社會狀態，因此二者又必然有某種程度的交叉互涉。

孔子說：“不仁者不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。”（《論語·里仁》）朱子注云：“不仁之人失其本心，久約必濫，久樂必淫，惟仁者則安其仁而無適不然，智者則利於仁而不易所守”，強調仁要發自“本心”，然後才可以“無適不然”。安仁是最自然的行為表現，沒有任何“仁”以外的目的。利仁是因利而行仁，動機雖在仁外，也是發自內在的行為，因而也是比較自然的。在“安仁”“利仁”之外，還有“強仁”。《禮記·表記》記載“子曰：仁有三……仁者安仁，知者利仁，畏罪者強仁。”“強仁”即出于壓力、害怕負罪而不得不按照仁德的要求行動。“強仁”完全是不自然的，其行為動機完全是外在的。

孔子特別推重內心自發的行為，他說：“知之者不如好之者，好之者不如樂之者。”（《論語·庸也》）知之者“利仁”，以仁為有利而行仁，不是自發的，所以不如“好之者”之“安仁”，而“好”之極致便是“樂仁”，以行仁為樂，則實踐仁德的行為更加自發和主

動，完全沒有其他的目的，沒有絲毫的勉強，因此也更為自然。不過，“安仁”與“樂仁”都是以仁本身為目的，而“安仁”自可達到“樂仁”之境界，所以不必在“安仁”之外另立“樂仁”的標準。這樣以道家之自然解釋“安仁”、“利仁”、“強仁”之不同，與孔子的思想契合無間，順理成章，說明孔子之仁的思想中的確隱含或包括了“自然”之行為標準在內。

事實上，以道家之概念解釋孔子之思想並不是我們的發明。有人問朱子“安仁”與“利仁”之別，朱子便說：“安仁者不知有仁，如帶之忘腰，履之忘足。”朱子之說就利用了《莊子·達生》的思想：“忘足，履之適也；忘腰，帶之適也；忘是非，心之適也。”《莊子》原文形容能工巧匠的創造達到出神入化的境界，心靈擺脫了任何束縛或掛念，其精熟的創造活動看起來像自然而然的成果。朱子以“帶之忘腰，履之忘足”來形容仁者安仁，說明仁者安仁達到了自然之化，不需要任何意識、目的去支配自己的行為。此外，程樹德也說：“無所為而為之謂之安仁，若有所為而為之，是利之也，故止可謂之智，而不可謂之仁。”這裏“無所為而為之”顯然受《老子》三十八章“上仁為之而無以為”的影響。“無所為”之為或“無以為”之為就是自然而然之為，安仁就是自然之仁或仁德的自然表現。

仁者安仁強調的是個人的道德感情和道德動機，這不涉及對人的教育問題。仁德的培養當然離不開外在的教化等因素，但是外在的因素不能是強迫性的，被迫實踐仁德，其仁必不可能是孔子所提倡的“安仁”。因此，孔子的“安仁”與老子所提倡的自然的原則有着天然的聯繫。

所以，儒家不必反自然。然而，實際生活中，儒、道似乎相當對立。原因何在？這是更為複雜的課題。但大體說來，儒家必反自然其實是不察之見。

九、老子有環保理論乎

本章“道法自然”一句常常用來作為老子關心生態保護或者說道家有環保思想的證據。然而，這種對道家思想的褒揚常常是建立在誤解基礎之上的，是簡單地把“自然”等同於自然界的結果。在老子的時代，中國人已經有了保護山林和漁獵資源的思想和慣例，然而這不是《老子》思想的內容。那個時代，環境保護還不是一個重要的社會課題，更不是《老子》關切的中心。不過，我們不必對《老子》在今天的生態學意義感到失望。老子哲學和道家思想是當代環境保護運動的天然盟友，只是這種同盟關係不是建立在“道法自然界”的基礎上，而是建立在老子哲學的一系列

基本概念和理論上。如果說《老子》中有尊崇“大自然”的思想，那麼引用“人法地、地法天”就足以說明《老子》對大自然的重視。自然的行為、無為的原則，都是有利於環境保護運動的。

顯然，老子不是虛無主義者或偶然論者。他確信有一種我們無法完全掌握的力量或作用在一定程度上支援或維繫着這個宇宙、這個世界，這就是道。道的作用是真實的，只是其內容卻有某種模糊性，有著難以完全認識、完全預見的困難。今天我們所面臨的生態環境的惡化就證明老子對世界的發展演變過程的推測是正確的。一方面，似乎我們的宇宙有一種支配性的力量決定著這個世界有大致的規律；另一方面，萬事萬物的發展又不是任何人、任何理論可以完全把握和預見的。生態問題的出現就是人類長期以來毫不覺察、卻又無可避免的一種現象。人們長期相信知識的力量是無窮的，以為人類是大自然的主人，可以從大自然攫取無盡的寶藏。然而，工業革命後剛剛兩百年的歷史已經揭示，人類在追求財富和幸福的同時，也在破壞著財富和幸福的根源或基礎，即地球本身。這就是“反者道之動。”人類作為整體，沒有辦法準確地預測自己的行動的後果。即使個別人有先見之明，也很難防患於未然，更不容易扭轉乾坤。

人們的行為通常都是出於良好的願望，然而道的模糊性卻說明良好的願望並不能預見，更不能保證良好的結果。持續多年燃燒的印尼森林大火就是政府的“良好”願望的結果。政府希望發展本國經濟，希望短時間擺脫貧困，因此組織大批移民到熱帶雨林區去墾殖，鼓勵大墾殖公司大面積“改造”森林。這些願望當然是正當的。然而，人類的大規模行動總會引起人類自身難以預料的後果。在印尼森林大火的實例中，一個未料到的因素就是地下泥炭的燃燒。1995年，當時的蘇哈託總統宣佈，政府計劃將加里曼丹中部一百萬公頃的泥炭森林平為稻田。在加里曼丹森林地面下的泥炭已有一萬年的歷史，有些地方泥炭層深達二十米。泥炭含有大量腐敗的植物，可燃性有機物高達50%以上，曬乾後可以用作燃料。泥炭燒的火往往沒有火焰，卻會產生大量黑煙。地上火一旦引燃了這些大量積存的泥炭，它就會在地表和地下長年不熄，熏燒不止，煙霧飛騰，大暴雨也難以撲滅。印尼豐饒的熱帶雨林演變成無法撲滅的國際性災難。老子之道的模糊性早就提醒我們，宇宙萬物的根本性存在往往是無法確切認知的，範圍越大，認知越困難。人類應該承認自身認識的局限性。人類無視這一點，就要自食其果，所以說“不道早已”。遵照老子之道，我們就不會把自己當作大自然的主宰者，把大自然當作我們的砧板上之物。這種思想，當然是有利於生態保護運動的。

十、當“自然”面對戰爭

在二十五章引論中我們說過，“道法自然”的說法，把自然推到了最高價值的地位。然而，自然的原則面對戰爭、面對國際衝突還有什麼意義呢？現在我們就來稍作一些分析。

根據自然的原則，自發的秩序與和諧，根源於內在動因的秩序與和諧就是比較自然的，反之就是不自然或不夠自然的。在一個家庭中，父母愛子女，子女尊敬父母，子女與家長有相互的尊重或服從，家庭作為一個統一的行為個體，其氣氛就可能是和諧的，自然的。如果全家在一個威嚴的家長控制之下，全家人都懼怕一個嚴厲的家長，這樣的家庭就形成了控制者和被控制者兩個行為個體，被控制者懼于家長的權威而遵守家庭秩序，這樣的家庭氣氛就可能是不夠自然或完全不自然的。一個國家，或者因為外國強權的壓迫，或者內部分裂成壓迫者和被壓迫者兩個行為主體，一方控制另一方，一方懼怕另一方，那麼這樣的國家的秩序就是緊張的，就是不自然或不夠自然的。以經濟發展來說，一個國家認識到自身的落後，主動向發達國家學習，引進發達國家的技術與管理方法，這種“現代化”的過程就是比較自然的；反之，在發達的外國強權的船堅炮利的逼迫下而接受所謂先進的生產方式就是不自然的，甚至是痛苦的，就必然伴隨反彈、反抗以及破壞性衝突。

以國際關係來說，某些國家以正義的化身自居，以威勢或暴力強迫別人接受自己的價值觀念和政治原則，就是不自然的，即使這些國家真的代表了正義，真的要伸張正義，也不利於正義原則的傳播與實現。當然，在國際生活中，某些大國有較大的影響，發揮較大的作用，承擔較多的責任，這是很自然的。但是如果這樣的國家自認為永遠代表正義而有權以武力懲罰其他國家，這樣的國際關係就絕對是不自然的。事實上，在現實的國際衝突中，除了反抗侵略以外，很難找到絕對正確的一方。令人尷尬的是，對立的雙方都不難找到正義的、道德的或正確的、神聖的旗幟為自己的立場辯護。一方可以是正義與人權，另一方可以是民族尊嚴和國家主權，而雙方衝突較量的結果往往不是道德或正義的勝利，而是軍事力量的勝利，是暴力的勝利。而依傍暴力的正義很難取得正義本身應有的地位，很可能損害了正義本身的價值形象。

事實上，除了百分之百的自衛戰爭在道德上是無可厚非的，其他各種長期的血與火的交戰，雙方犧牲的都是無辜的百姓，無數血肉之軀變成了政治領袖的政治資本、甚至是談判桌上交換條件的籌碼。戰爭和暴力把正義與邪惡、善良與殘忍、尊嚴與卑

下攪成血肉的混沌,是對人性最粗暴的踐踏,即使是勝利者也會面臨失敗者的命運,因為歷史上沒有永遠的勝利者。這裏正義的原則不但不能制止暴力和強權,反而可能成爲殘暴的遮羞布和野心家的工具。

正義、神聖、正確、道德等等概念都可能成爲衝突、戰爭、暴力的旗號,成爲以暴易暴的歷史循環的催化劑,而自然的原則則不可能成爲暴力和強權的工具。自然的原則反對扛着正義的旗幟、把導彈打到人家裏去“主持正義”的國際強權主義,也反對以“民族大義”或任何藉口鎮壓多數人或少數人的內部的強權主義。如果自然的原則成爲一種公認的價值,那麼任何發動戰爭、實施暴力的人都會多一分顧忌,少一分藉口。自然的原則在國際事務或重大政治事件中能否發揮制止戰爭衝突和暴力的作用,取決於有多少人、在多大程度上承認自然的原則是一種應該遵守的價值,所以我們應該提倡自然的價值原則。事實上,自然的原則不僅可以避免衝突,而且可以把政治領袖的才能從戰場引導到會議廳,從暴力的較量引導到智慧的追求,從而有利於實現人類總體狀態的和諧。

[作者簡介] 劉笑敢(1947—),男,香港中文大學哲學系教授,中國哲學與文化研究中心主任。主要著作有《莊子哲學及其演變》、《兩極化與分寸感:近代中國精英思潮的病態心理分析》、《兩種自由的追求:莊子與沙特》、《老子——年代新考與思想新詮》、《老子古今——五種對勘與析評引論(附五種對照逐字通檢)》。

從“道生法”命題看《帛書黃帝四經》^①

中的法哲學思想

吳根友

一、“道生法”——《黃帝四經》 對法的形上根據的論述

《帛書黃帝四經》(下簡稱《黃帝四經》)中有關“法”的論述不算很突出，歸納現在整理的《黃帝四經》文本，其“法”字的用法主要有兩種，一是作為名詞的法，具有法規、法則、方法等三重意思，如“居則無法，動作爽名”(《姓爭》)。“(黃帝)令力黑浸行伏匿，周留(流)四國，以觀無恆善之法。”上兩句中的名詞之“法”主要是指管理國家的系統法令的意義；二是作為動詞使用，有效法之意。所謂“兵不刑天，兵不可動。不法地，兵不可昔(措)”(《兵容》)。本文在此主要討論作為“管理國家的系統法令”的“法”所暗含的法哲學思想。而最能體現該書法哲學思想的文字是《經法》篇中出現的一個非常令人注目的法哲學命題，那就是“道生法”。該篇云：“道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者也。[故]執道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢也。能自引以繩，□然後見知天下而不惑矣。”

從這段文字可以看到，《黃帝四經》在此處所講的“法”，其實也就是法家所講的著於布帛，以衡曲直的憲令之法。但與法家的法哲學思想極為不同的地方在於：《黃帝四經》特別強調了法與道的內在關係，高度凸顯了“法”的神聖意義。而法之所以要有神聖性，大體上不外乎以下兩個方面的原因：其一，要使制定法者知道法的神聖性，一

^① 本文使用的版本是文物出版社 1980 年整理出版的《馬王堆漢墓帛書》。

且法產生了,就必須執行;其二,要使接受“法”的人認同法的判決,否則,法在社會生活中就沒有威嚴。因此,“道生法”命題最重要的哲學意義在於為人世間的世俗法律尋找到了神聖的形上根據。人世間的“法”不是由人直接制定的,而是由“道”產生的。而道具有客觀性、公正性。所謂“唯執道者能虛靜公正”(《經法·名理》)。因而,統治的法也就具有了客觀性與神聖性。這正是戰國中期道法家與法家對法的認識的不同之處,也體現了道法家在對法的形上學思考方面比法家要深刻。

除了從根源處論證“法”的神聖性之外,《黃帝四經》還從“法”在社會規範中所具有的正面的、積極的意義角度論證“法”的主導性質。在《黃帝四經》的作者看來,天屬陽而地屬陰,所謂“諸陽者法天”、“諸陰者法地”(《稱》)。而管理社會的“法”屬於公開的禁令,故“法”在各種禁令中的性質屬於陽的一面,與“刑”屬陰的一面非常不同。所以,法又稱之為“明法”——即公開的、光明正大的法。在《姓爭》篇,高陽帝與力黑討論治道問題時,力黑說道:“凡謀之極,在刑與德。”刑屬於晦、陰、微,而德屬於明、陽、彰。所以,“其明者以為法,而微道是行。”這意思是說:只有將屬於明者的管理法則作為治理國家的根本大法,那些屬於晦、陰、微等屬性的懲罰性管理措施才能得以實施。此處所提到的“明法”雖非直接討論法令制度本身,但也揭示了作為治國之根本大法應當具有的屬性,即法與德相聯繫,而與刑相分離。這正體現了黃老道家的法哲學思想與法家思想的根本區別:即黃老道家的法制不以懲罰為其主要的內容。

在解決了法的來源和其自身的神聖性等形上問題之後,《黃帝四經·君正》篇就進一步論證了“法”的內涵及其在現實政治生活中之所以能發揮作用的原因:“法度者,正之至也。而以法度治者,不可亂也。而生法度者,不可亂也。精公無私而賞罰信,所以治也。”此段中“而以法度治者”、“而生法度者”兩句中的“而”字,據余明光先生的注釋,為“能”的意思。按照上下文,我認為這一解釋是能成立的。由此我們可以看出,《黃帝四經》的作者深信“法”的有效性,意謂:如果能遵守法的原則去施行政治措施,則不會產生社會的混亂。為什麼法治能達到如此的社會政治效果呢?就是因為“法”具備“精公無私”的特性。而“法”為何能具有“精公無私”的特性呢?這就要回到法與道的關係上面來。由於法是由道而產生的,而道是萬物得以成的根據,“萬物得之以生,百事得之以成”(《道原》),且具有“操正以政(正)畸(奇)”(《道原》)的功能。所以,法的“精公無私”其實也來自於“道”的“精公無私”的特性。從現有的文獻來看,我們似乎可以這樣斷定:《黃帝四經》是首次從法哲學的高度為法制的合理性提供了形上學的證明。這是道家與法家結合之後,提升了法家哲學思考水準的表現。

當然,《黃帝四經》中所講的“法”仍然是統治者用來統治人民的“法”,是君主用來統治人民、治理天下的法,而不是普遍適用的公民法。在這一點上與法家所講的“法”

的性質是一樣的。所以，其所追求的法的“精公無私”的目的，其實也只是為了使民衆親近在上者。從統治者的角度說，即是如何取得“民心”。它並不因此而承認人民在政治活動中有自己的權利。這是《黃帝四經》法哲學的法治目標與現代公民法的不同之所在。

《黃帝四經》多次提到“成法”一詞。《成法》篇有黃帝問力黑的一段話：“‘請問天下有成法可以正民者？’力黑曰：‘然。’”接下來，力黑就申述了何為“成法”：“昔天地既成，正若有名，合若有刑（形），□以守一名。上揆之天，下施之四海。吾聞天下成法，故曰不多，一言而止。循名復一，民無亂紀。”按照文物出版社整理的注釋，此處“一”為“道”，則此處所說的“成法”即是道的代名詞。因此，我們暫時可以將成法釋為“合道之法”。

除了《經法》篇與《君正》篇所講的法治之“法”外，在《論》篇所講的“七法”之法似乎與此有所不同。由於帛書文本的殘毀，“七法”的內容只剩下五法：“天建[八正以行七法]明以正者，天之道也。適者，開度也。信者，天之期也。極而[反]者，天之生（性）也。必者，天之命也。□□□□□□□□□者，天之所以為物命也。此之胃（謂）七法。”據現存文獻中殘留的“五法”來看，所謂的“七法”，也即是自然界賦予人類行為必須遵守的七種大的原則與規定性。由此來推斷，《黃帝四經》中所講的法，其實具有“自然法”的某些特徵。因為，這些能夠成為管理人間秩序的法，是從道派生出來的。而以西塞羅為代表的羅馬自然法體系中的“自然”，並不是今天意義上毫無神性的自在存在的自然，而恰恰是具有神明特徵的自然。我們至少可以這樣說，西塞羅思想體系中的自然法，其實也就是“神明之法”，因而與《黃帝四經》為代表的道家所講的“道之法”具有同樣的性質。

二、《黃帝四經》法哲學思想與 法家的法哲學思想之比較^①

法家思想的來源可以從三個方面看，一是來自儒家傳統，與禮制相關；二是來自道家，形成了道家；三是直接從政治家而來，更重視法與君主的關係。按照郭沫若的說法，子產等均為早期法家人物，但這些法家人物並沒有提出法理思想。郭沫若的

^① 此節《管子》、《慎子》、《韓非子》的原文皆據中華書局 1954 年版《諸子集成》：《管子》以戴望的《管子校正》為底本，《慎子》是以錢熙祚校《慎子》為底本，《韓非子》以王先慎《韓非子集解》為底本。

說法在一定的程度上是對的。但我認為，來源於政治家的法家，其法理思想主要體現在對禮制的部分否定上，即打破“刑不上大夫，禮不下庶人”的禮制思想，要求大夫、庶人在同一尺度下做事，體現了上古時代平等意識的萌芽狀態。相對禮制而言，這一部分法家其實代表了春秋以降社會政治實踐的改革派的思想。而這一思想在韓非子的思想中就表現為“法不阿貴”的理念，這一理念在一定範圍內體現了法家對法的公正性與平等性追求的理想。

管仲為早期法家代表人物之一，相傳《管子》一書為他所作。現存《管子》一書的著作權當然是非常有爭議的問題。我們僅將該書視為早期法家人物的思想觀念，不一定就隸屬於管子本人。在《管子》一書中，“法”一詞的外延非常廣泛。如《法禁》篇說：“法制不議，則民不相私。刑殺毋赦，則民不偷於為善。爵祿毋假，則下不亂其上。三者藏於（原文為於藏，引者注）官則為法，施於國則成俗。”由此可見，此處的“法”頗類似今日所說的國家政治制度。本文不打算全面地論述其書中“法”的含義，僅對其中比較抽象的法哲學思想作一簡單地敘述。

首先，該書為了論證法的神聖性，將“仁義禮樂”都看作是由法派生出來的次一級的東西，如《任法》篇說：“故黃帝之治也，置法而不變，使民安其法者也。所謂仁義禮樂者皆出於法。此先聖之所以一民者也。”這顯然是法家站在自己的立場上來統一儒家，通過歷史敘述的技巧來為法的神聖性找到根據。《任法》篇則從人君用法的角度，肯定了法的至上性：“夫法者，上之所以一民使下也。”“故法者天下之至道也，聖君之實用也。”

其次，該書對“法”的功能及其公正性特徵也作了高度哲學化的論述。《心術上》篇說：“法者，所以同出不得不然者也。故殺戮禁誅一之也。”這句話高度地概括了法所具有的普遍性，裁量、度衡的權威性和重視法律面前人人平等的三大特徵。但要補充說一句的是：這裏所講的“平等”不同於現代公民法基於人權基礎上的人人平等，而只是在懲罰的情形下的平等對待。

在《法法》篇，作者強調“法”是一種具有普遍性的制度，其在社會管理過程中具有超越於任何個別、偶然性的存在與事件，提出了“法重於民”，“不為愛民枉法律”，“不為愛民虧其法”的觀點。當然，《法法》篇也強調了“法”對於人民的好處，說：“法者民之父母也。”在《任法》篇：作者則將“法”的公正性與天地的公正性聯繫起來，說：“以法制行之，如天地之無私也。是以官無私論，士無私議，民無私說，皆虛其胸以聽於上，上以公正論。以法制斷，故任天下而不重也。”

最後，對於“法”是如何產生的這一重大的哲學問題，《管子》一書有兩種說法：一是《心術上》所說：“法出乎權，權出乎道。道也者，動不見其形，施不見其德，萬物皆以

得，莫知其極。故曰可以安而不可說也。”這段話，其實強調了法在執行的過程中所具有的神祕性與神聖性的一面。而《法法》篇所說的“雖聖人能生法，不能廢法而治國”一語，其實也吐露了法是由聖人所創生的消息。《任法》篇則明確地說：“有生法，有守法，有法於法。夫生法者君也，守法者臣也，法於法者民也。”此處“生”字有“制定”的意義，與前面所引的“法出乎權”的說法不在同一個層次上。“法出乎權”是從法理層面講的，主要是論證“法”隨時而變、不可泥古的與時俱進的特徵。

要而言之，《管子》一書所代表的法家的法制觀念與道家有接近的地方，與後期韓非子的法制思想還有一定的不同，對儒家的禮制還沒有明確的批判，但已經明顯地不同於儒家所堅持的等級制，在肯定君主的無上權威時，比較強調法制面前的平等性。

現行《慎子》一書的真偽問題也還沒有定論，我們僅將此書看作是早期法家思想的一家學說。在該書中。作者一方面重視諸侯國君在治國的過程中要遵守道的運行法則；另一方面他又要求諸侯國君在具體的施政過程中以法治國，而且還比較重視法與禮的關係。他提出了“天道因則大，化則細。因也者，因於人情也”的思想。同時又指出：“人莫不自為也，化而使之為我，則莫可得而用矣”的“自為”的人性論。在此基礎上，該書的作者又提出了“法制禮籍，所以立公義也”的追求公共認可標準的公正論，以及“定賞分財必由法，行德制中必由禮”法禮並治論。力求以制度的可公度性、公開性來制約執政者個人的私欲、主觀情緒在行政過程的不良影響。一旦統治者做到分財由法，行德由禮，則可以做到“欲不得幹時，愛不得犯法，貴不得逾親，祿不得逾位。”（《威德》）在《慎子逸文》中，作者更進一步強調了“立法去私”的公正目的。但是，其中已經出現了君主專制的思想，作者認為，“有道之國，法立則私議不行”。“民一於君，事斷於法，是國之大道也。”甚至又說：“法者，所以齊天下之動，至公大定之制也。故智者不得越法而肆謀。辯者不得越法而肆議。士不得背法而有名。臣不得背法而有功。我喜可抑，我忿可窒，我法不可離也。骨肉可刑，親戚可滅，至法不可闕也。”這種極端的說法強調了法的剛性原則，完全拋棄了人情的彈性原則。如果法本身是至公的，執法的人也是大公無私的，當然很好。如果不是，這樣一種剛性原則極強的法制，可能會帶來不堪設想的後果。後來中國傳統社會所謂的“大義滅親”思想，其實在很大程度上來自法家。

《慎子》一書的法制思想在治術的問題上更為接近韓非子。該書特別強調了諸侯國君如何以法為術，尋求制度化的治國方法，從而減少被處罰的人對國君個人的怨恨。該書的作者說：“君人者，舍法而以身治，則誅賞予奪，從君心出矣。然則受賞者雖當，望多無窮。受罰者雖當，望輕無已。君舍法而以心裁輕重，則同功殊賞，同罪殊罰矣。怨之所由生也。”又說：“大君任法而弗躬，則事斷於法矣。法之所加，各以其

分，蒙其賞罰而無望於君也。是以怨不生則上下和矣。”(《君人》)

最後，《慎子》一書提出了“據法倚數以觀得失”的“以法治國”理論：“爲人君者不多聽，據法倚數以觀得失。無法之言，不聽於耳；無法之勞，不圖於功；無勞之親，不任於官。官不私親，法不遺愛。上下無事，唯法所在。”(《君臣》)

不過，《慎子》沒有把“法”神聖化，而是強調了“法”的可變性。他認爲：“治國無其法則亂，守法而不變則衰。”而“以道變法者君長也”。可見，法要因時而變。而變法的理由在於“道”。可見，早期法家人物對於法與道的關係還是有清醒的認識的。

作爲後期法家的代表人物韓非子，其法學思想主要來源於政治家總結的一套法學理論，將法看作是公開頒佈的憲令：“法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎奸令者也。”(《韓非子·定法》)這種成文法相對於禮制的一些規定而言，完全是公開的條文，而且必須合於民心。因此，相對禮制而言，後期法家的法制其實有一定的進步性。不過，法家的法制與儒家禮制所要維護的對象都是君主專制下的諸侯國利益：如韓非子說：“故當今之時，能去私曲，就公法者，民安而國治。能去私行，行公法者，則兵強而敵弱。”(《韓非子·有度》)這一點儒法兩家沒有不同。法家與儒家的統治手段的不同就在於：法家以一個統一的、公開的標準來對待國君以下的所有的人，而儒家的禮制則因人情、因人的身份、地位的不同而規定有不同的待遇。

但也要看到，韓非子理想中的法是具有一定的超越性的，它可以在一定程度上避免君主一時的主觀愛好，在執行賞罰的過程中保證一定的客觀性。如韓非子說：“故明主使法擇人，不自舉也。使法量功，不自度也。”(《韓非子·有度》)又說：“故明主使其群臣，不游意於法之外，不爲惠於法之內。動無非法，法所以凌過遊外，私也。”(《韓非子·有度》)

在一定的範圍內，韓非子所理想的法也具有公正性的特點。他說：“法不阿貴，繩不撓曲。法之所加，智者弗能辭，勇者弗敢爭，刑過不避大臣，賞善不遺匹夫。幫矯上之失，詰下之邪，治亂決謬，誦羨齊非。一民之軌，莫如法。”(《韓非子·有度》)這種有限的公正性也是法家思想的可貴之處的所在。

與《慎子》一書提出的“因人之情”的思想略有不同，韓非子法學思想中針對人性自私性的缺點而提出的約束機制，是要管制人性中的自私性，使之避免損公而肥私。因此，從這一角度說，其法學思想——相對於慎到的“因人之情”而言，乃是對人性的一種約束。與西方近代資產階級的法律制度要保護人的自私性的目標是非常不同的。所以法律的人性論基礎不在於對人性的屬性的事實性判定，而在於對人性所作出的價值認定。因此，與現代法制的要求相比，韓非子“法治”思想中的“法”還僅是人主的工具，是人主用來統治群臣與百姓的更加有效的手段，而不是人民用來限制執政

者權力的法律制度。如韓非子說：“人主釋法用私，則上焉不別矣。”（《韓非子·有度》）所以，要將法家思想中的合理因素轉化成現代法制思想的有機組成部分，還需要在立法精神上來一個徹底的轉換。即將由君主用來統御群臣和統治人民的懲罰法，轉換成由公民來制約所有執政者，並讓他們更好地為公民服務的現代民主政治的法律制度。

從以上簡單的對比中可以看到，《黃帝四經》中的法哲學思想與道家的思想更為接近，既與慎到的“禮法並用”的思想不同，也與韓非子強調“法”是國君統治工具性的法學思想不同。但是，以《黃帝四經》為代表的道法家的思想也不是西方法哲學思想史上的自然法思想，而只是強調在因人之情的基礎上為世人立法，因而也是一種社會統治法，是“君主的一家之法”，而不是公民法。在這樣的法學傳統中，沒有人民的自由而言，這與西塞羅的法學思想中對人民的自由的肯定，不可同日而語。儘管西塞羅反對一種具有任意特徵的假自由，但卻真誠地肯定人民的真自由。這是中國先秦各家法哲學思想中所沒有的可貴思想。由此，聯想到嚴復所言：“夫自由一言，真中國歷古聖賢之所深畏，而從未嘗立以為教者也。”^①此誠為沉痛之語！

三、《黃帝四經》與西塞羅《論法律》 一書中法哲學思想之異同^②

在西塞羅的《論法律》一書中，有三個重要的概念，那就是自然、法律、法。該書採用的是對話體，其中馬爾庫斯的觀點往往代表西塞羅本人的思想。之所以拿這本書來與《黃帝四經》中的哲學思想作比較，是因為該書同樣也涉及人間法律的形上根源問題。當然，《論法律》一書涉及的平民權利與平民自由的問題，是《黃帝四經》中所沒有的內容。我在此處僅限於從人間法律與法的形上根據的關係角度來討論二者之間的異同關係，以此來更好地彰顯《黃帝四經》一書法哲學思想的普遍意義與深刻性。

① 王忭主編《嚴復集》第一冊，北京中華書局1986年版，第3頁。

② 本文之所以拿西塞羅的《論法律》一書來與《黃帝四經》一書的法哲學思想作比較，而不拿柏拉圖的《法篇》來作比較，有這樣的一個基本考慮：即西塞羅的法哲學思想具有綜合性特徵，而《黃帝四經》一書的思想亦具有綜合性特徵。兩者的法哲學思想都具有一種過渡性特點，而不像原創哲學家或學派思想那樣具有一種純粹性。再者，在柏拉圖《法篇》裏，從根本上就認為法是不得已的統治方法，在一個理想的國家裏是不需要法的。這與道法家的基本思想傾向是背離的，所以也不適宜作比較。

在討論“法”的根源時，馬爾庫斯對法律與法及其最高根源——自然的三者關係作了清晰的解釋。在羅馬時代，法律(lex)被認為是“自然中固有的最高理性，它允許做應該做的事情，禁止相反的行為。當這種理性確立於人的心智並得到實現，便是法律。因此，他們通常認為，智慧即法律，其含義是智慧要求人們正確地行為，禁止人們違法。”^①西塞羅時代古羅馬社會裏大多數人們接受的這種法律觀，其精神來自希臘的法律觀。希臘人認為，法律即是“賦予每個人所應得”，法律即意味着公平。但是，西塞羅不同意這一觀點。他認為希臘文中“法律”(nomos)一詞源自動詞(nemo)(分配)，拉丁文中“法律”(lex)一詞源自動詞(lego)(選擇)。而實際上，法律一詞既有分配，也有選擇的意思^②。在西塞羅看來，“法(jus)的始端應導源於法律，因為法律乃是自然的力量，是明理之士的智慧和理性，是合法和非法的尺度。”^③只是因為要照顧到語言的習慣用法，才將那些成文的、對他們希望的東西進行限定——或允許或禁止——的條規稱之為法律。因此，法律有兩層意思：一是作為法的源泉的“自然的力量”，二是習慣意義上與“法”意義相同的成文規定。

西塞羅認為，如果僅依賴作為習慣意義上的法律去建立國家制度，讓良好的風俗真正被確立起來，那是不可能的。必須“從自然中尋找法的根源”。在西塞羅看來，“統治整個自然的是不朽的神明們的力量或本性”。我們可以用理性、權力、智慧、意願等不同的概念來稱讚這一神明。但西塞羅用的是“理性”這一概念來稱讚“神明”的。他高度地稱讚“理性”道：有什麼比理性更神聖？有什麼比理性更優越？理性既存在於人，也存在於神。人與神之間存在的“應是一種正確的共同理性”。而“法律即理性”，所以，“人在法律方面與神明共有”。正因為如此，“凡是具有法律的共同性的人們，他們也自然具有法的共同性；凡是具有法律和法的共同性的人們，他們理應屬於同一個公民社會。”^④所以，當人們聽從於同一個政權和權力的時候，其實他們更為聽從於這一上天秩序，聽從於神的智慧和這位全能的神。整個世界應該視為神明和人類的一個共同的社會。西塞羅認為，在公民社會裏，家族分支的地位是由親屬關係確定的，這是不好的。在“自然中的情況要遠比這崇高得多，美好得多：人類以親屬關係和出生與神明相聯繫。”^⑤人有靈魂，但這靈魂

① 西塞羅《論共和國 論法律》，王煥生譯，中國政法大學出版社1997年版，第189頁。

② 同上書，第190頁注釋1和正文。

③ 同上書，第190頁。

④⑤ 同上書，第192頁。

是由神明賦予的，因此，每個人“同神明之間有着親族的或世系的或根源的聯繫。”^①除了人之外，沒有任何生物具有一定程度的“神的觀念”。雖然沒有人知道誰是神，但只要在“回憶和認識自己從何而來，他便是在認識神”^②。人與神具有同一種德性，這種德性就是“達到完善，進入最高境界的自然”^③。由此可見，西塞羅對法律與法的來源的論證，在思維方式上與《黃帝四經》中所說的“道生法”，具有同構性，即兩者都將法律或法引向一個更為根本性的存在與權威，在西塞羅那裏是神或自然本身，在《黃帝四經》那裏是“道”。兩者都認為，僅僅依靠世俗的“法”是不足以統治天下人的。

人為什麼能與神相通呢，其原因在於“自然”。西塞羅說，由於自然的教導，人不僅有了法律，依據法律而創造了法，還發明了各種技藝。“智慧仿效自然，創造了生活需要的各種東西。”^④在西塞羅的法學思想體系中，自然（或曰不朽的天神）是法的最深遠的根源。因此，在他的思想體系中，“自然”這一概念頗類似道家思想中的“道”。西塞羅高度讚揚自然的偉大和對人的恩典。他說：“還是那自然，它不僅給予人敏捷的心智，而且賜予人如同侍衛和使者般的感覺，向人揭示許多事物的模糊不清的、未足夠顯現的現象；並且作為認識的基礎，賦予人與人的才能完全適合、相稱的形體。……”^⑤

在西塞羅的思想中，自然是至高無上的，她不受任何力量支配，而只受自己的力量支配。西塞羅說：“自然憑藉自己的力量更前進一步，因為它不是受任何教導，而是從它的第一次的、初始的理解形成的各種概念出發，憑藉自己的力量，使理性得到鞏固和完善。”^⑥正因為如此，人類的法不能以人的主觀意見為基礎，而必以自然為基礎。因為，自然本身就代表了正義。自然是人類的導師，有了這一偉大的導師，人類的溝通就成為可能。“任何一個人民中都不可能找到這樣的人：他找到了導師，卻不能養成美德。”^⑦非常遺憾的是，《黃帝四經》並沒有花更多的筆墨來論述道如何而生法，以及法為何要以道為根基的問題。只是簡略地敘述了道的公正無私特徵，從而為法的精準無私提供了形上學的說明。

西塞羅非常明確地界定了人、法律、法與自然的關係。他說：“自然創造了我們，

① 西塞羅《論共和國 論法律》，王煥生譯，中國政法大學出版社1997年版，第192頁。

②③④⑤ 同上書，第193頁。

⑥ 同上書，第194頁。

⑦ 同上書，第195頁。

是爲了讓我們互相共同分配和享受法。”^①他又說：“凡被自然賦予理性者，自然賦予他們的必定是正確的理性，因此也便賦予了他們法律，因爲法律是允行禁止的正確理性。如果自然賦予了人們法律，那也便賦予人們法。因爲自然賦予所有的人理性，因此也便賦予所有的人法。”^②

西塞羅的最後結論是：“法源於自然。”^③這一結論，與《黃帝四經》所說的“道生法”基本上是一致的。

西塞羅還進一步地討論了正義的合法性根據問題。他認爲：“把所有基於人民的決議和法律的東西都視爲是正義的這種想法是最愚蠢的。”^④“只存在一種法，一種使人類社會聯合起來，並由一種法律規定的法，那法律是允行禁止的正確理性。誰不知道那法律，誰就不是一個公正的人，無論那法律是已經在某個時候成文或從未成文。”^⑤法不能從是否有利的角度來衡量，如果是這樣的，法律便會遭到任何一個人的蔑視和破壞。“如果不存在自然，便不可能存在任何正義；任何被視爲有利而確立的東西都會因爲對他人有利而被廢棄。如果法不是源於自然……都將被廢除。”^⑥而自然的另一種意思就是人的本性。“按本性樂於敬愛他人”的本性“正是法的基礎”。人對人的恭敬，人對神的禮敬和虔誠，不是靠恐怖而是靠“人和神之間存在的緊密聯繫”^⑦。西塞羅將“自然”凌駕於正義之上，這一思想顯然與古希臘思想家柏拉圖將正義看作是國家與個人必備的基本德性的觀點，頗不相同。

不僅是法律以自然爲基礎，人與物的德性也是以自然爲基礎。西塞羅說：“事實上，無論是樹木的或馬的所謂德性，（我們借用概念）都不是基於人們的看法，而是基於自然。”^⑧“德性是存在於自然之中的某種始源的完美表現，同樣，各種美德也是這樣。”

西塞羅最後的結論是：“事情無疑是這樣，按照自然過生活是最高的善，亦即過適度的、符合德性要求的生活，或者說遵循自然，如同按照自然的法律生活，亦即盡其可能，完成自然要求的一切……自然要求我們如同遵循法律般地遵循德性的生

①② 西塞羅《論共和國 論法律》，王煥生譯，中國政法大學出版社 1997 年版，第 196 頁。

③ 同上書，第 197 頁。

④ 同上書，第 200 頁。

⑤⑥⑦ 同上書，第 201 頁。

⑧ 同上書，第 202 頁。

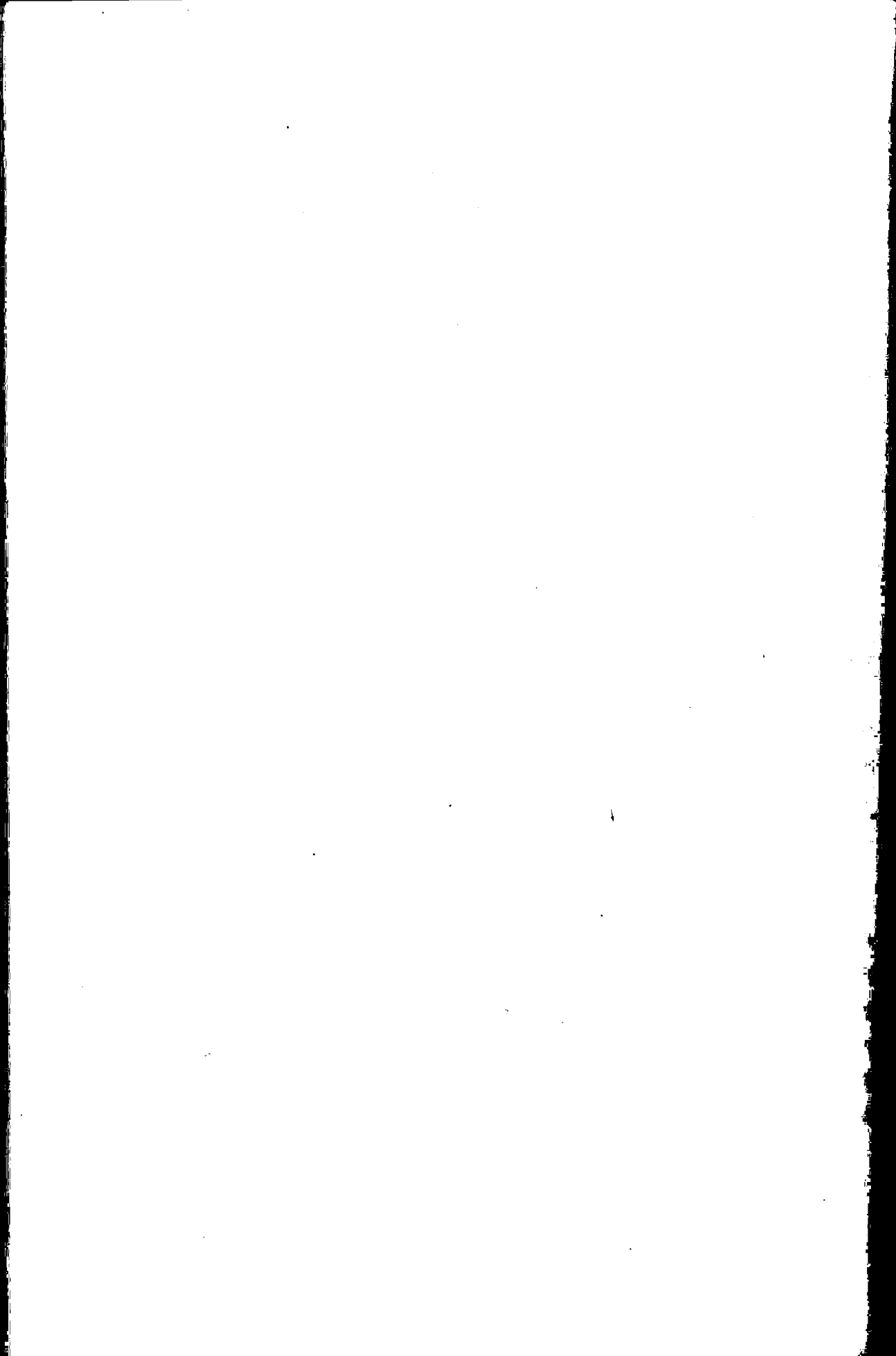
活。”^①這種結論與《黃帝四經》所追求的尊道而貴法的法哲學思想，在精神上是非常一致的。

結 語

通過簡單的對比可以看出，《黃帝四經》一書所包含的法哲學思想，比較鮮明地體現了戰國中期道法家的自身特徵，那就是比較重視為人間的法律尋找一個形上的超越根據，從而使人間的法律具有一種超越於個人的神聖性，這與先秦法家思想突出強調君主在法律之外的思想有一定的不同。這一重視人間法律的形上基礎的思想傾向，與西方羅馬時代西塞羅的法制思想有一定的可比性，從而可以看到中西思想之間的可對話的基礎。特別值得注意的是：《黃帝四經》在論證法與刑的關係時，認為法是屬於陽，而刑屬於陰。只有明法通行，然後那些屬於晦、陰、微的刑才能發生作用。這樣，法的統治就不屬於用恐怖的方式來統治人的手段，而是一種公開的，符合德的要求的正面手段。這與後期郡縣制下的君主專制，特別是明王朝的極端專制主義，清初三代帝王利用嚴刑峻法來統治人民的做法是極不相同的。西漢以後的中國傳統社會主要是一個禮教社會，法律也主要是刑法。現代中國要成為法治國家，然與現代法治要求相一致的文化土壤比較薄弱。本文努力發掘道法家的法哲學思想，目的是要為當代中國法治文化建設提供一個形上基礎思考的案例。當代中國要建成法治國家，就不能缺乏對法治的形上基礎的思考。這一形上基礎究竟是什麼，我個人一時也說不清楚。但我可以作這樣的推測：如果當代中國的法治文化缺乏形上基礎，法治文化在中國人心裏就缺乏信仰的根基，法律的尊嚴就無法得到保證。

[作者簡介] 吳根友(1963—)，男，安徽樅陽縣人，哲學博士，現為武漢大學哲學學院副院長、教授、博士生導師。主要著作有：《中國社會思想史》、《鄭板橋的詩與畫》、《先秦諸子學志》(第二作者)、《中國哲學的創造性轉化》(主編)、《中國現代價值觀的初生歷程——從李贄到戴震》、《中國辯證法史》(第二作者)。在《哲學研究》、《中國哲學史》、《學術月刊》、《孔子研究》、《周易研究》等專業雜誌發表論文 80 餘篇。主要研究方向：先秦諸子、明清哲學、中國政治哲學。

^① 西塞羅《論共和國 論法律》，王煥生譯，中國政法大學出版社 1997 年版，第 208 頁。



《鮑叔牙與隰朋之諫》禹、龍解

李學勤

近年正陸續出版的《上海博物館藏戰國楚竹書》，內容包含了多種子書佚篇。2005年底印行的第五冊^①，開頭兩篇原分題《競建內之》和《鮑叔牙與隰朋之諫》，實應合為一篇，簡上篇題《鮑叔牙與隰朋之諫》。我曾有小文《試釋楚簡〈鮑叔牙與隰朋之諫〉》^②，就簡序編排、簡文釋讀等問題進行討論，並說明該篇體似記事，實際屬於託古，當為戰國時人為抒發自己思想觀點而作，按通行的書籍分類應該歸於子書，而不是史籍。

我那篇小文在簡的編排方面有一點保留，就是沒有排進上海博物館原書列為《競建內之》七號簡的一支。當時我說：“七號簡看形制、筆跡，確似屬於本篇，不過其內容文句似難同其他簡接連，這裏暫置不論。”小文付印後，我再三考慮，這支簡還是應如上海博物館書裏那樣，排在原八號簡前面，上接原四號簡，也便是在我重排的7號、9號兩簡之間，作為8號簡。如此編排之後，連同上下文，有關的一段文字是這樣的：

昔高宗祭，有雉雉於尸前，召祖己而問焉，曰：“是何也？”祖己答曰：“昔先君祭，既祭，焉命行先王之法，廢故錯，行故作，廢作者死，弗行者死。不出三年，逃人之倍者七百里。今此，祭之得福者也，庸餗之以浸漬。既祭之後，焉修先王之法。”高宗命傅鸞（說）餗之以客（格）王。天不見（現）禹，地不生龍，則訢（祈）諸鬼神，曰：“天地盟（明）棄我矣”；從臣不訐，遠者不方（謗），則修諸鄉邦。

這段話，我那篇小文曾猜想本於佚《書》的《高宗之訓》，講的是殷高宗武丁舉行祭祀，有雉鳴的災異，賢臣祖己追述先王之德，於是武丁命其相傅說殺雉，用以祭獻，然

① 馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書》（五），上海古籍出版社2005年版。

② 李學勤《試釋楚簡〈鮑叔牙與隰朋之諫〉》，《文物》2006年第9期。

後遵循先王法度施政，轉禍為福，如簡中鮑叔牙、隰朋所論：“此能從善而遠禍者。”

原七號簡，即重排後的 8 號簡，上面的文句後半“從臣不訐，遠者不謗，則修諸鄉邦”不難理解。“訐”意為攻訐，與“謗”為譏謗相同，都是指對武丁的政務強烈批評。“從臣”是近臣，“遠者”是外臣，如果都翕然不批評朝政，就是不得其人，有必要從“鄉邦”即鄉國中選拔更好的人才。“天不見禹，地不生龍”則很難講，這究竟何所指，為什麼武丁要祈求鬼神，認為遭到天地的拋棄？

最近我才悟出，“天不見禹，地不生龍”這兩句原來與《尚書·堯典》有關。

《堯典》系《尚書》首篇，古本與今本的《舜典》相聯，今傳《孔傳》本分作兩篇。在古本《堯典》後半，即今《舜典》部分，記載帝堯死去，舜即帝位，任命九位大臣，依次是：

禹	司空
棄	后稷
契	司徒
皋陶	士
垂	共工
益	虞
伯夷	秩宗
夔	典樂
龍	納言

後人注疏，如蔡沈的《書集傳》，稱他們為“九官”。傳說被古人尊為至治的舜的盛世，是在他們的輔佐下實現的。

“九官”頭一個是禹，末一個是龍，所以《鮑叔牙與隰朋之諫》的作者舉這兩人為“九官”代表。所謂“天不見（現）禹，地不生龍”，就是說天地不生出“九官”這樣的朝政輔佐，武丁的事業難於成功，也便是天地拋棄他了。

《孟子·萬章上》引：“《堯典》曰：‘二十有八載，放勳乃殂落，百姓如喪考妣，三年，四海遏密八音。’”這一段文字正在“九官”一段的前面。上海博物館楚簡的書寫年代在公元前 300 年上下，與孟子時期相當，《鮑叔牙與隰朋之諫》暗引《堯典》，是沒有什麼奇怪的。

〔作者簡介〕李學勤(1933—)，男，北京人。歷任中國社會科學院歷史研究所所長、清華大學思想文化研究所所長、國際歐亞科學院院士、國務院學位委員會歷史評議組組長、夏商周斷代工程專家組組長、中國先秦史學會理事長、《諸子學刊》名譽主編等。專著有《殷代地理簡論》、《中國青銅器的奧秘》、《東周與秦代文明》、《古文字學初階》等。

莊子籍里考辨

方 勇

關於莊子的籍里，在隋唐時便有了不同的說法，尤其是近數十年以來，更是衆說紛紜，莫衷一是。爲此，筆者曾於 2004 年春、2005 年春，先後到河南省商丘地區和山東省曹縣、東明縣、鄆城縣等地進行實地考察，得到了當地有關部門和民間長者的大力協助，除了看到據說與莊子有關的大量遺迹而外，還收集到了許多與莊子有關的地方文獻資料和民間口頭傳說故事。今擬結合這兩次考察所得，對歷代的有關文獻資料和今人的各種說法作一次認真的梳理、辨析，以期能夠對莊子的籍里問題有所考定。

在所有歷史文獻資料中，最早明確提到莊子故里的是司馬遷《史記·老子韓非列傳》：“莊子者，蒙人也，名周。”那麼，“蒙”到底在哪個國家呢？《韓非子·難三》云：“宋人語曰：‘一雀過羿，羿必得之，則羿誣矣。以天下爲之羅，則雀不失矣。’”此語出於《莊子·庚桑楚》：“一雀適羿，羿必得之，威也。以天下爲之籠，則雀無所逃。”則韓非所說的“宋人”，顯然就是指《庚桑楚》篇的作者莊子。衆所周知，韓非是荀子的學生，而《史記·孟子荀卿列傳》謂“荀卿嫉鄙儒小拘，如莊周等又猾稽亂俗”，荀子自己在《解蔽》篇中也確曾批評說“莊子蔽於天而不知人”，但他在構建唯物主義思想體系時又注意吸收了老莊的道論思想。韓非的學說並不僅僅源於前期法家商鞅、申不害、慎到關於“法”、“術”、“勢”的理論，而且還汲取了他的老師荀況和墨家、道家的一部分思想成果。他像荀子一樣，對老莊思想既有所批判，又有所吸收，其所撰《解老》、《喻老》、《主道》、《揚權》等篇，便明顯地反映了這一點，所以司馬遷就把他與老子、莊子列於同傳之中，並云：“韓非……喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。”（《史記·老子韓非列傳》）這說明荀子師徒二人對莊子及其學說甚爲關注，兼以他們離莊子的時代不太遠，因而韓非關於莊子爲宋人的說法無疑應該是真實可信的，則司馬遷所說的“蒙”也就必在宋國了。

《史記·宋微子世家》“休公田二十三年卒，子辟公辟兵立”，唐司馬貞《索隱》云：“按：《紀年》作‘桓侯璧兵’，則璧兵諡桓也。又《莊子》云：‘桓侯行，未出城門，其前驅呼辟，蒙人止之，後為狂也。’司馬彪云：‘呼辟，使人避道。蒙人以桓侯名辟，而前驅呼辟，故為狂也。’”此處所引的為古本《莊子》之佚文，西晉司馬彪曾為之作注釋。據《莊子》佚文、司馬彪注、《竹書紀年》、《史記》、司馬貞《索隱》所言，原來宋桓侯名辟，而開道人不知其名為“辟”，將出城門時便直呼“辟(避道)”，於是蒙人就馬上制止他如此呼叫。既然宋君出行時有“蒙人”制止“前驅呼辟”的無禮行為，對自己的國君表示了極其敬畏的心情，則此“蒙人”必為宋人無疑，所以近人馬敘倫便在《莊子宋人考》中謂“蒙為宋地，此亦一證。”^①而且他還在此文中指出：“尋《春秋》莊十一年《左傳》‘宋萬弑閔公於蒙澤’，賈逵注曰：‘蒙澤，宋澤名也。’杜預注曰：‘蒙澤，宋地。’……《淮南·齊俗訓》曰：‘惠子從車百乘，以過孟諸。莊子見之，棄其餘魚。’高誘注曰：‘孟諸，宋澤。’……則孟諸即蒙澤。”凡此亦皆說明，司馬遷所說的莊子故里“蒙”，必在宋國無疑。

在《莊子》書中，《人間世》篇所提到的“商之丘”、“荊氏”等，都是宋國的地名；《逍遙遊》篇所寫到的宋榮子、《養生主》篇所寫到的公文軒、《田子方》篇所寫到的宋元君等，都是宋國人。而且，《天運》篇還寫了莊子與宋國太宰蕩的一大段對話，《逍遙遊》、《德充符》、《至樂》等篇更是寫了許多關於莊子與宋人惠施的辯難過從故事，《徐無鬼》篇甚至還寫了“莊子送葬，過惠子之墓”的故事。這些雖大都具有寓言性質，但也可佐證莊子為宋國人。特別需要指出的是，《列禦寇》篇謂“宋人有曹商者，為宋王使秦。其往也，得車數乘。王說之，益車百乘。反於宋，見莊子”，又謂“人有見宋王者，錫車十乘，以其十乘驕釋莊子”，這更可證明莊子即為宋國人。

因有見於上述種種事實，漢人都斷言莊子為宋國人，甚至更明確地指出是宋國之蒙人。如班固在《漢書·藝文志》“《莊子》五十二篇”下自注：“名周，宋人。”張衡在《髑髏賦》中託為莊周的口吻說：“吾宋人也，姓莊名周。”劉向在《別錄》中說：“（莊周），宋之蒙人也。”^②高誘在注《呂氏春秋·必己》時說：“莊子，名周，宋之蒙人也。”又在注《淮南子·修務訓》時說：“莊子，名周，宋蒙縣人。”這些說法，結論是一致的，都認為莊子是宋國人。因此，西晉皇甫謐在《高士傳》中就接着說：“莊周者，宋之蒙人也。”但由於行政區劃的不斷變更，大約自隋唐以來，人們對莊子的籍里便有了不同的說法。如《隋書·經籍志》於“《莊子》二十卷”下作小注說：“梁漆園吏莊周撰。”陸德明在《經典釋文·序錄》中說：“莊子者，姓莊名周，梁國蒙縣人也。”成玄英在《莊子疏序》中則說：

① 馬敘倫《莊子義證》附錄一，上海商務印書館 1930 年版。

② 《史記·老子韓非列傳》司馬貞《索隱》引。

“其人姓莊名周，字子休，生宋國睢陽蒙縣。”實際上，這些說法與前人的說法仍是一致的，只不過是使用了變更後的政區名稱而已。

據宋代樂史在《太平寰宇記·河南道·宋州》中說，春秋時宋國的蒙縣乃是“以宋公及諸侯盟蒙門而為縣名”。西元前 286 年，宋國被齊國所滅。嗣後，由於齊國逐步衰弱，原宋國之地遂被楚、魏等國所瓜分，蒙地歸於楚國。秦時，蒙縣隸屬於碭郡，漢高祖五年（前 202）改隸梁國，故《漢書·地理志》所載“梁國”八縣，“蒙”即為其中之一。此後在行政區劃的調整過程中，梁國共領九城，在宋城睢水之陽設置了睢陽縣，而將蒙縣縣城稍作北移，故《後漢書·郡國志》所載“梁國”九城，“睢陽”、“蒙”皆為其中之一。由此說明，《隋書·經籍志》所謂“梁漆園吏莊周”、陸德明所謂“莊子者，姓莊名周，梁國蒙縣人也”，只是以變更後的政區名稱來指稱莊子的籍里罷了，並沒有改變莊子原為宋人的屬性。至於成玄英在“蒙縣”前增加“睢陽”二字，則僅是為了表明“睢陽”的一部分地方原為“蒙縣”之古地而已，也並沒有改變莊子原為宋人的屬性。

對於莊子為宋國之蒙人，既已深信無疑，那麼蒙的具體方位到底在哪兒呢？要探究這一問題，讓我們先來瞭解一下宋國的版圖情況。班固在《漢書·地理志》“梁國……睢陽”下自注云：“故宋國，微子所封。”西元前十一世紀，周公在平定武庚的反叛後，把商舊都的周圍地區分封給了商王紂的庶兄微子啓，建都商丘（在今河南商丘南），稱為宋國，其國土有今河南東部和山東、江蘇、安徽一帶地方。春秋時，宋襄公曾企圖稱霸未成，此後國勢衰弱，轄區有所減少。班固在《漢書·地理志》“梁國……蒙”下自注云：“獲水首受甾獲渠，東北至彭城入泗。”獲水，據許慎《說文解字》、酈道元《水經注》等記載，其故道上接甾獲渠（即汜水）於今商丘市東北，東流經虞城、安徽碭山、蕭縣北，到江蘇徐州市北注入泗水，而班固既於“梁國……蒙”下謂“獲水首受甾獲渠”，則獲水接甾獲渠處必在蒙縣，可見蒙縣也就必在今商丘市、漢代睢陽之東北。

《史記·殷本紀》載：“成湯，自契至湯八遷。湯始居亳，從先王居。”劉宋裴駟《集解》引皇甫謐云：“梁國穀熟為南亳，即湯都也。”唐張守節《正義》引《括地志》云：“宋州穀熟縣西南三十五里南亳故城，即南亳，湯都也。宋州北五十里大蒙城為景亳，湯所盟地，因景山為名。河南偃師為西亳，帝嚳及湯所都，盤庚亦徙都之。”這裏所說的景亳（北亳），其遺址即在宋國境內，故南朝劉昭於《後漢書·郡國志》“梁國……蒙”下注云：“《帝王世紀》曰：‘有北亳，即景亳，湯所盟處。’”後魏酈道元《水經注·汜水》亦云：“今梁園（國）自有二亳，南亳在穀熟，北亳在蒙。”據此，王國維在《說亳》中便認定北亳即蒙，在今山東曹縣之南、河南商丘市之東北。

我們在上文已經提到過，《淮南子·齊俗訓》載“惠子從車百乘，以過孟諸。莊子見之，棄其餘魚。”高誘注曰：“孟諸，宋澤。”誠然，孟諸確實在宋國境內。《左傳》文公

十六年載：“宋昭公將田孟諸，未至，夫人王姬使帥甸攻而殺之。”《國語·楚語上》載：“宋有蕭、蒙……宋蕭、蒙實殺昭公。”韋昭注：“蕭、蒙，宋公子鮑之邑。……昭公兄鮑殺昭公而立，在魯文十六年。”可證孟諸便是蒙澤，無疑在宋國境內。那麼，孟諸處於宋國的什麼位置呢？班固在《漢書·地理志》“睢陽”下自注說：“故宋國，微子所封。《禹貢》盟諸澤在東北。”即謂孟(盟)諸在宋國國都商丘的東北方。案今本《尚書·禹貢》作“孟豬”，唐孔穎達疏：“孟豬在睢陽之北。……《左傳》、《爾雅》作‘孟諸’，《周禮》作‘望諸’，聲轉字異，正是一地也。”《史記·夏本紀》引《禹貢》作“明都”，司馬貞《索隱》曰：“明都，音孟豬。孟豬澤在梁國睢陽縣東北。《爾雅》、《左傳》謂之‘孟諸’，今文亦爲然，唯《周禮》稱‘望諸’，皆此地之一名。”可見，莊子釣魚的孟諸就在商丘市之東北。

酈道元《水經注》中的有關文字更是說明，莊子的故里及主要活動地點即在商丘東北：“汜水出陰溝於浚儀縣北。……汜水又東逕濟陽考城縣故城南，爲菑獲渠，考城縣周之采邑也，於春秋爲戴國矣。……汜水又東逕梁國睢陽縣故城北，而東歷襄鄉塢南。……汜水又東逕遼(蒙)縣故城北，俗謂之小蒙城也。《西征記》：城在汜水南十五六里，即莊周之本邑也，爲蒙之漆園吏，郭景純所謂漆園有傲吏者也。悼惠施之沒，杜門於此邑矣。……獲水出汜水於梁郡蒙縣北。《漢書·地理志》曰：獲水也。《十三州志》曰：首受菑獲渠，亦兼丹水之稱也。”^①這裏明確告訴大家，汜水出陰溝(即菑蕩渠)於浚儀縣(治所在今河南開封市)北之後，又東經考城縣(治所在今河南民權縣城東北十多公里的林七集南)城南，始名菑獲渠，又東經睢陽縣(治所在今商丘市睢陽區)城北，又東經蒙縣城北，於是與獲水相接。清熊會貞於“東歷襄鄉塢南”下疏曰：“塢在今商丘縣東北。”(《水經注疏》卷二十三)可見，汜水所經過的小蒙城——莊周本邑必在商丘東北。

《西征記》爲東晉戴祚所撰。祚，字延之，江東人，從劉裕西征姚秦，撰《西征記》，說明其曾親踐北土，書中所言當爲親歷親見，不會有什麼錯誤。今案《史記·老子韓非列傳》張守節《正義》引東晉郭緣生《述征記》云：“蒙縣，莊周之本邑也。”更可證戴祚所言不誤。如果把酈道元和戴祚等人的話結合起來看，那麼我們便可確定莊周故里即在商丘之東北。更具體地說，也就是在商丘東北的蒙縣城北、汜水南十五六里的地方。那麼，這地方離商丘故城到底有多遠？唐李吉甫《元和郡縣圖志》卷七云：“宋城縣，漢睢陽縣，屬宋國，後屬梁國，後魏屬梁郡。隋開皇三年罷梁郡，以縣屬亳州。十六年，於此置宋州，睢陽屬焉。十八年改爲宋城。……小蒙故城，縣北二十二里，即莊周之故里。”謂莊周故里在宋城縣治北二十二里。今考隋代宋城縣城遺址，大約在今

① 《水經注》卷二十三，上海人民出版社 1984 年版。

商丘市睢陽區商丘故城遺址上。如果李吉甫《元和郡縣圖志》所載不誤，則莊子故里距離今商丘市不過幾十里，只是李氏所言“縣北”稍與戴祚、鄺道元等人所說的方位有所不合，不知何故。

從上述的考察可知，莊子是宋國人，他的故里在今商丘城的東北，也在古代商丘城的東北。然而由於多方面的原因，大約自隋唐以來，對莊子的籍里便有了各種不同的說法。如《隋書·經籍志》謂“梁漆園吏莊周”，陸德明《經典釋文·序錄》謂“姓莊名周，梁國蒙縣人”，但這都不過是根據變更後的政區名稱而言罷了。可是北宋樂史卻在《太平寰宇記》卷十二“宋州·宋城縣”下說：“小蒙故城在縣南十五里。六國時楚有蒙縣，俗為小蒙城，即莊周之本邑。”這裏的意思好像是說莊子為楚國蒙縣人，但樂氏既然是在“宋州·宋城縣”下說這番話的，則其所謂“小蒙故城在縣南十五里”，又必是指商丘城南十五里為莊子故里而言。對於他的這一說法，後人有表示懷疑的。如清熊會貞指出：“《寰宇記》：六國時，楚有蒙縣，俗以為小蒙城，但謂在宋城縣南十五里。《名勝志》又謂在商丘縣南二十里，去故汜水甚遠，與《西征記》不合。”認為《太平寰宇記》、《名勝志》的說法皆與戴祚《西征記》所載不合，是不可據信的。但不少人卻以訛傳訛，於是便助長了所謂莊子故里在商丘城南的說法。如《天順明一統志》卷二十七謂“小蒙城在府城南二十里，即莊周本邑”，《嘉靖歸德志》卷一謂“小蒙城，州南二十五里，即莊周為漆園吏本邑”，《雍正河南通志》卷五十一謂“小蒙城在府城南二十五里，即莊周本邑”等等，實可謂人云亦云，並非認真考證所得，正如《乾隆歸德府志》纂修者在該志卷二十八中所說：“今府南二十里有小蒙城，舊志云即莊子本邑，我姑聽之。”

南宋羅泌提出了莊子為考城人的說法。他在《路史》卷二十六“蒙”下說：“《姓纂》云：‘高陽後封以為蒙雙。’（杜）預云：‘東莞蒙陰有蒙陰城。’蒙陰後齊入新泰，隸沂，有小蒙城。六國楚為蒙縣，莊十五年蒙澤也。昔莊周為漆園吏，今宋之考城，古蒙城。”對於羅泌的《路史》，清四庫館臣曾引劉勰《文心雕龍·正緯》之語，譏其“事豐奇偉，詞富膏腴，無益於經典，而有助於文章”，而此處從今山東境內的古東莞蒙陰說起，轉而談到六國時的楚國蒙澤，復又以為宋之考城乃是莊周為漆園吏處，真使人搞不明白莊周到底是哪兒人。但《天順明一統志》的纂修者，卻於該志卷二十七中跟着說：“蒙澤，在考城縣東三十里，僖公十六年宋萬弑閔公於蒙澤即此。或謂即莊子故里。”一個“或曰”，即可見出纂修者只是附和前人的說法而已。《民國考城縣志》的纂修者，也於此志卷十中說：“按：《路史》以蒙即考城，為莊周生處。《方輿勝覽》云莊子故里，必有所據。”這裏更把羅泌等人的說法當作了立論的依據，使莊子為考城人的說法直接影響了近當代的不少人。

據載，考城縣古為戴國。春秋時，戴歸於宋，楚滅宋後，改名曰穀，秦以為甯縣，東

漢改曰考城，後魏改置考陽縣，北齊改曰成安，隋復曰考城，五代梁改曰戴邑，後唐復曰考城，此後歷代因之，其位置在今河南省東部。民國十七年，由睢縣、杞縣析置民權縣，後幾經調整，至1956年才成爲現在所看到的版圖，其位置在商丘市西北，南與甯陵、睢縣接壤，西與杞縣相連，西北與蘭考相接，東北與山東曹縣毗鄰，包括傳說與莊子有關的幾處遺迹在內的原來考城縣的大部分地區，都歸入了民權縣所管轄的範圍，所以在今天又有關於莊子故里在民權的說法。2004年4月14日，筆者一行由商丘市文化局、文物管理局領導指引，專程到民權縣順河鄉青蓮寺村進行了考察。該村位於今民權縣治東北三十公里、商丘市西北四十五公里處，相傳因唐初在此興建佛寺，以優婆舌吐青蓮說法而改名。今村內有一宅區，稱爲莊子胡同，世傳爲莊子故里。胡同東南隅有古井一口，原深數丈，井壁堅如文石，光澤似墨玉，泉清而味甘，相傳爲莊子汲水處，故稱莊子井。離古井數十米處，相傳爲莊子故居，故居南端相傳爲莊子講學堂。經詢問得知，該村今已無一人姓莊者。此日傍晚，筆者一行又到青蓮寺村南十公里處的老顏集鄉唐莊村，下榻於該村原大隊部，向當地年長者詳詢莊子遺聞。該村南有一墓冢，冢前原有清乾隆五十四年重修此墓時所立石碑一通，今藏於文管部門。此碑之上陰刻“莊子之墓”四個大字，背面刻有上自州縣官員、下至平民百姓凡三百二十六名立碑人之姓名。但筆者認爲，凡此並不足以證明莊子故里真是在今民權縣順河鄉青蓮寺村、老顏集鄉唐莊村一帶。

應當指出，民權縣順河鄉青蓮寺村爲莊子故里的說法是缺乏較早較可靠的文獻依據的。正如我們在上文所指出，南宋羅泌在《路史》卷二十六中所謂“今宋之考城，古蒙城”的說法顯然是有問題的，而《康熙考城縣志》卷十四卻因此而謂“考城有蒙澤，莊周故里”，《乾隆歸德府志》卷九又據此而於“蒙澤”下謂“《考城縣志》：在縣東三十里……乃莊周故里也”，《民國考城縣志》卷十則更是進一步說：“《路史》以蒙即考城，爲莊周生處。《方輿勝覽》云莊子故里，必有所據。《陳志》（即指《康熙考城縣志》）謂即宋之蒙澤；……莊子故里，在縣順流方；……莊周胡同，在順流方；……莊周胡同東南隅有井，相傳爲莊子井。”可見其相因相生，愈說愈是具體坐實，卻離歷史事實愈遠了。至於老顏集鄉唐莊村莊子墓，雖有乾隆時所立石碑保存至今，但卻不見有較早的文獻記載，而關於此墓石碑來歷的說法，則更使人頗感蹊蹺。據傳說，明洪武年間，山東曹州一帶有一位窮秀才，因造反失敗而遭通緝，於是便借“莊”與“唐”爲地方諧音，而把自己改姓爲唐，逃到今老顏集鄉唐莊村一帶安身。某年春天的一個中午，這位秀才外出郊遊，突然風吹沙起，只見一土丘前一塊方石微露地面，請村民刨出後，原來爲一通石碑，上刻“莊周之墓”四個大字。於是自認莊子爲祖先，並舉家搬來此地居住，世世代代自願爲莊子墓的管護之人。到了明成化年間，莊周墓碑已殘，唐家子孫便按

原樣重立一通，而保存至今的石碑，則是清乾隆間再次重立的。筆者曾詢問當地老人，莊子墓何以不在現在的順河鄉青蓮寺村一帶？回答是：莊周臨死之前，命其兒子們將其往南擡，斷氣處即是下葬處，這就是今老顏集鄉唐莊村莊子墓的來歷。由此看來，這裏所謂關於莊子墓及其石碑來歷的說法，是很值得懷疑的。然而，正由於有着上述這些神話般的傳說，和經過修繕或大加擴建翻新的莊子胡同、莊子井、莊子墓這些所謂實物的存在，再加上國內外的一些新聞媒體的大力炒作，便使得海內外的學者、旅遊者和莊氏宗親，一批又一批地來到青蓮寺村、唐莊村朝聖。連上海古籍出版社1986年出版的《中國名勝辭典》、中國地圖出版社1991年出版的《中國文物地圖集》等，也都把青蓮寺村、唐莊村標為莊子故里了。近來，河南省和一些群眾團體，還擬斥巨資在青蓮寺村旁起造規模宏大的莊子廟宇，莊子很快就要被請進這座富麗堂皇的“廟堂”了。

需要進一步指出的是，民權一帶屬於故黃河灘區，據有關志書記載，其前身考城在明清以來就曾有過很多次大河患，甚至數次被迫遷移縣城。有關資料表明，自春秋戰國至1938年，黃河大改道已多達二十六次，考城上游一百公里的開封市，僅宋以來一千年間就增高黃河淤積層達八米以上，而其下游一百公里的先秦單父城也已湮埋於八米之下的淤泥之中，則民權縣境內戰國時的建築物早應該淤沒地下而無處可尋，今天哪里還能指出莊子故居的具體位置，並見到其汲水之井以及墳墓呢？因此，現在民權縣境內所謂的幾處莊子遺迹，當為後人所為。關於這一點，我們更可以在酈道元《水經注》中找到鐵證：“汜水又東逕小齊城南，汜水又南逕利望亭南……汜水又東，龍門故瀆出焉……汜水又東逕濟陽考城縣故城南，為菑獲渠，考城縣周之采邑也，於春秋為戴國矣。……汜水又東逕寧陵縣之沙陽亭北，故沙隨國矣。……汜水又東逕黃蒿塢北……汜水又東逕斜城下……汜水東逕周塢側……汜水又東逕葛城北，故葛伯之國也。……汜水又東逕神坑塢，又東逕夏侯長塢……汜水又東逕梁國睢陽縣故城北，而東歷襄鄉塢南……汜水又東逕貫城南……汜水又東逕遼（蒙）縣故城北，俗謂之小蒙城也。《西征記》：城在汜水南十五六里，即莊周之本邑也，為蒙之漆園吏，郭景純所謂漆園有傲吏者也。悼惠施之沒，杜門於此邑矣。”^①我們如細細閱讀這段文字，並認真參考清楊守敬、熊會貞《水經注疏》等資料，便可看到酈道元已為後人清楚地揭示了如下歷史地理真相：汜水流經考城縣境內的小齊城南、利望亭南、龍門故瀆、考城縣故城南之後，又向東流經寧陵縣境內的沙陽亭北、黃蒿塢北，又向東流經考城縣東的斜城下、周塢側，又向東流經甯陵縣東北的故葛伯國，又向東流經商丘縣西北的神坑

① 《水經注》卷二十三，上海人民出版社1984年版。

塢、夏侯長塢，又向東流經睢陽縣故城北而東歷商丘縣東北的襄鄉塢南，又向東流經蒙縣西北的故貫城南，又向東流經蒙縣故城北，即小蒙城——莊周之本邑。這也就是說，洧水自流出考城縣東的斜城下、周塢側之後，又向東歷經甯陵縣東北、商丘縣西北、睢陽縣故城北、商丘縣東北、蒙縣西北，而後才到莊子本邑的，則怎麼能像持“民權說”者所說，位於考城東北即今民權縣順河鄉青蓮寺村、老顏集鄉唐莊村一帶就是莊子的故里呢？

與民權縣毗連的山東荷澤市，其境內的曹縣、東明縣和荷澤市區本身，也都在盡力爭奪莊子之故里。2005年4月15日，筆者應荷澤市人大常委會之邀，又帶兩名博士生前往該市轄區內進行為期三天的考察。在考察過程中，始終得到了該市領導的陪同和指引，所到之處，也同樣受到了各地幹部群眾的熱情接待和積極配合，但在學術觀點上，筆者並不敢苟同他們的看法。

從地理位置上來看，荷澤市曹縣西南與河南民權縣接壤，其所說的莊子故里實際上是與民權縣的順河鄉青蓮寺村、老顏集鄉唐莊村一帶連為一體的。持“曹縣說”者認為，今該縣邵莊鎮轄區內與河南民權縣老顏集鄉唐莊村緊緊相挨的大顏集村就是莊子出生地。其主要理由是，相傳該村本姓莊，為莊子出生地，後因避東漢明帝劉莊之諱而改村名為嚴，而至明代，村民又因惡嚴嵩，便復隱去“嚴”字，而改用“顏”字或“閻”字，一直沿用至今。而且該村舊有莊子祠，後圮於水患，然村民至今猶能辨其牆基所在，何況其西面緊挨着的就是河南民權縣老顏集鄉唐莊村的莊子墓呢！此外，大顏集村之北古為大齊陂，酈道元謂“蒹葭萑葦生焉”，現在的曹縣縣城是其北境，而今該縣縣城內工商銀行後院原有一土丘，相傳為“杏壇”，乃是《莊子·漁父》所記孔子會隱士漁父之處，明顧炎武《日知錄》謂“杏壇”實有而不在魯，應在水邊，則此處當為真“杏壇”，世人“可釋其疑矣”^①。顯然，這些說法都是經不起推敲的。首先，今曹縣邵莊鎮大顏集村所處的地理位置，與河南民權縣老顏集鄉唐莊村完全一樣，也在商丘市之西北，跟酈道元《水經注》所載莊子故里在商丘東北的方向根本不符。其次，傳說中的村名更改之事，無疑富於戲劇性，不足為憑據，何況現在的大顏集村就根本沒有嚴、顏、閻姓人家呢！該村舊有莊子祠，這也不能成為莊子出生於此地的證據，因為河南、山東、安徽的有些地方都曾建有莊子祠廟。至於引酈道元“蒹葭萑葦生焉”之語和顧炎武《日知錄》的考證來證成其說，則更是屬於有意歪曲了。今案酈氏此語出於《水經注》卷二十五：“黃溝又東注大澤，蒹葭萑葦生焉，即世所謂大齊陂也。”那麼，蒹葭萑葦叢生的大齊陂在何處？李吉甫《元和郡縣圖志》卷十二云：“考城縣，古戴國也。……

^① 見徐壽亭、劉傑《莊周故里考》，《中國方域》1998年第3期。

縣西南有戴水，今名戴陂。……大劑（薺）陂，即戴陂也，在縣西南四十五里，周回八十七里，與宋州襄邑縣中分爲界。”則大薺陂在考城縣之西南，而不是在考城縣東北的曹縣境內。又案顧炎武《日知錄》卷三十一謂孔子舊居本無杏壇，其名乃出自《莊子·漁父》，而“《莊子》書凡述孔子皆是寓言，漁父不必有其人，杏壇不必有其地，即有之，亦在水上葦間依陂旁渚之地，不在魯國之中也明矣。”但顧氏決沒有說此杏壇即在今河南民權縣西南的大薺陂之側，也沒有說就在今山東曹縣境內。由此可見，所謂莊子故里在山東曹縣境內的說法是根本不能成立的。

由於北周時所置曹州治所在今山東曹縣西北，金代又移到今荷澤市區，直至民國初年才被廢除，而自唐宋以來所出現的一些志書，恰好載有一些關於所謂莊子與曹州有關係的文字，再加上這一時期在今荷澤市區附近修建了一些紀念莊子的寺廟等等，所以一部分人便極力主張莊子就是今荷澤市區一帶人。如筆者在考察荷澤市諸區域期間，始終陪同我的荷澤學院副教授杜長印，就以其所撰《莊周故里新探》^①一文見賜，認爲大量的文獻資料和地方志書記載說明，距今山東荷澤市城北二十二公里的李莊集村一帶就是莊子爲漆園吏和著書立說的主要活動地區。他的主要依據是唐李泰《括地志》所載“故貫城即古貫國，今名蒙澤城，在曹州濟陰縣南五十六里”，以及《雍正山東通志》卷九所載的一些話，認爲由此可證“今曹縣西北、定陶縣西南部古代稱‘蒙’是確信無疑的”，而據《雍正山東通志》卷九所載“漆園城在故冤句縣北七十里，莊周爲蒙漆園吏，城北有釣臺”等語，則更進一步斷定今荷澤市李莊集村爲莊子的主要活動之所。今案這裏所引的《括地志》之語，最早見於《史記·田敬仲完世家》唐張守節《正義》所引，其後《雍正山東通志》卷九、《嘉慶大清一統志》卷一等皆因之，而據考證，漢景帝時所置的濟陰郡治所在今山東定陶縣西北，秦時所置的冤句縣治所在今山東曹縣西北，如果以位於商丘北面而偏西的濟陰南五十六里、冤句北七十里的地方爲莊子主要活動之所，豈非與酈道元《水經注》所載莊子本邑的方向、道里相去甚遠？因此，以山東荷澤市城北二十二公里的李莊集村一帶爲莊子的主要活動之所，顯然只是一種推測。

持“荷澤說”者的又一理由是因爲荷澤有南華縣、南華山等遺址。李吉甫《元和郡縣圖志》卷十二載：“南華縣，本漢離狐縣也，屬東郡。舊傳初置縣在濮水南，常爲神狐所穿穴，遂移城濮水北，故曰離狐。……晉屬濟陰郡，隋開皇三年罷郡，縣屬曹州。天寶元年改曰南華。”樂史《太平寰宇記》卷十三、歐陽忞《輿地廣記》卷七等所載大致相同，而王溥《唐會要》卷七十更是詳載其改爲南華縣的具體日子：“離狐縣，天寶元年八

① 此文爲未曾發表的打印稿，一萬多字。

月二十四日改爲南華縣。”南華縣所管轄的範圍，相當於今荷澤市牡丹區西北部的李村鎮、高莊鎮，鄆城縣西南臨濮集鎮的古濮水流域，縣治遺址在今李莊集村。筆者在荷澤市人大常委會副主任潘建榮等的陪同下，對這些地方進行了實地考察。潘建榮先生是一位有學問修養、並多次組織本區域內考古發掘工作的地方官員，以其所撰《荷澤歷史文化與中華上古文明》^①一文見贈，爲筆者提供了一份相當有用的資料。而且，他還親自爲筆者一一指明南華縣治遺址的方位和一些重要部位的具體位置，並請當地幾位年長者爲我們作解說。由此往東驅車七、八里，地勢漸漸增高，略呈椅子形彎曲狀，有積土七、八堆，相傳即爲莊子隱居之南華山。據介紹，這些土堆本應顯得較高，但因千年來黃河屢屢決堤，淤泥填積已有十米以上，再加上解放後在這些土堆上不斷取土，致使南華山已幾爲平地。筆者一行復至李莊集村北約一里的唐代義玄禪師草寺遺址，一位當年曾爲此寺看守的老者爲我們挖出了長期埋藏於沙土中的《臨濟法師義玄修寺紀念碑》，第一次使世人有了瞭解此碑所刻內容的機會。此碑保存完好，實爲唐玄宗時遺物，上面所刻的碑文說到，由此往東南十餘里即爲南華山。據此，則唐玄宗之所以要詔改離狐縣爲南華縣、詔號莊子爲南華真人，就在於他可能相信莊子曾在這裏的南華山隱居過。但是，號莊子爲南華真人，這最早只是南朝道教徒所爲，《隋書·經籍志》已載有梁代梁曠所著《南華論》，唐初著名道士成玄英在爲《莊子疏》作序時甚至謂莊子“師長桑公子，受號南華仙人”，所以清阮元說：“至序文云‘莊子字子休，生宋國睢陽蒙縣，師長桑公子，受號南華仙人’，殆出《真誥》之類，殊可以廣異聞。”^②可見，唐玄宗只是依南朝以來道士所稱舊號來詔號莊子的，我們並不能依其所相信的所謂莊子隱於曹州的宗教故事來斷言歷史上的莊子真的就曾隱居於此，更不能以此來認定這裏就是莊子的故里。

在南華縣舊城東北不遠處，相傳有莊子釣臺遺址。《輿地廣記》卷七載：“南華縣……有濮水，莊子釣於濮水是也。”《雍正山東通志》卷九載：“釣臺在州（指濮州）^③東南九十里，莊周釣於濮水即此。今名蒲汀，上有南華觀。”新修《鄆城縣志》載：“莊子釣魚臺位於臨濮鄉莊子廟村北一里許。”^④筆者一行在當地年長者的帶領下，來到了今荷澤市鄆城縣西南臨濮集鎮小屯村與莊子廟村之間的一個地方。這裏位於該縣的最西南端，與今荷澤市牡丹區最西北端的南華縣治遺址非常接近，眼前出現的唯是一望無

① 此文爲未曾發表的打印稿，二萬三千多字。

② 《四庫全書總目·四庫未收書目·成玄英〈南華真經注疏〉》。

③ 濮州，隋開皇十六年改濮陽郡置，治所在今山東鄆城北。

④ 鄆城縣史志辦公室編，齊魯書社 1996 年版。

際的平坦的麥田，並無任何水道及釣臺遺迹可尋。但據年長者說，我們所站立的一塊麥田邊上原來就是流淌而過的濮水，而在這塊麥田的中央，數十年前尚有一方稍稍高出的泥土，相傳就是莊子釣魚臺。今案酈道元《水經注》、李吉甫《元和郡縣圖志》、樂史《太平寰宇記》、歐陽忞《輿地廣記》及《雍正山東通志》、《乾隆東明縣志》、《嘉慶長垣縣志》等所載，濮水一稱濮渠水，上下游各有兩支，即上游一支首受濟水於今河南封丘縣西而向東北方向流去，另一支則首受黃河於今原陽縣北而向東流經延津縣南，二支合流於長垣縣西；東流經縣北至滑縣東南，此下又分為二，即一支經山東東明縣北，東北至鄆城縣南注入瓠子河，另一支則經東明縣南，又東經荷澤北注入巨野澤。據此，則“荷澤說”者所謂莊子釣於濮水故事發生的地點，也就必定是指今荷澤市鄆城縣西南臨濮集鎮小屯村與莊子廟村之間的這一地方而言了，因為這兒應當就是古濮水下游中的一支自鄆城縣南注入瓠子河的必經之地。誠然，《莊子·秋水》中有莊子釣於濮水的寓言故事，司馬遷將其採入《史記》莊子傳中，作為史實來看待。但是，酈道元在《水經注》中所記釣臺及古人垂釣故事甚多，卻只字不曾提及莊子釣於濮水故事，尤其在此書卷八中，其記載濮水流向及所經之地甚詳，搜錄此流域所曾發生的事件、故事甚多，但也不曾提及莊子垂釣的故事，而在記其流經後來的南華縣一帶時，則更是僅有“濮水又東逕濟陰離狐縣故城南，王莽之所謂狐瑞也”之語。這說明，他或許認為莊子釣於濮水的故事僅僅是虛構的寓言，或許認為根本就無法確定此故事發生在濮水上的哪個地方，所以還是不去提它為好，免得後人以訛傳訛。我們現在推測起來，所謂莊子曾釣於後來南華縣城附近之濮水的故事，當是在唐玄宗改離狐縣為南華縣之後，世人所附會出來的一段佳話，因而今人是不可用來證成其“荷澤說”的。

位於鄆城縣臨濮集鎮南八里的莊子廟村有莊子廟。筆者親聆曾看守此廟院的老者郝廣義說，他早年所看守的此廟院規模較大，占地面積約有二十畝。《宣統濮州志》卷六所收明末濮州進士羅志儒《重修莊子廟碑記》也確實曾說“或曰漆園故城屬梁國，或曰屬蒙縣，在曹濮之間”，又《雍正山東通志》卷二十一“曹州府”下云：“莊子廟在府城西北四十里南華沙溝之陽，祀周莊周，相傳莊子嘗釣於此，唐貞觀二年建，宋蘇軾有記。”杜長印在《莊周故里新探》中，便據此而斷言“荷澤市北部的莊子廟村是莊周故里”。但我們應當予以指出，羅志儒所修《重修莊子廟碑記》接着又謂“濮有二臺，其東則陳思王讀書臺也，其南相傳莊子釣臺即其處也，澤畔森茫，風物依稀……去臺百武，有祠巍然，搜諸輿圖郡志未及悉，蓋歷千秋已。環祠居民蘇子光府、安子崇法、王子自安等共言，是祠也來不知所自，一修勝朝世宗十五年（1536），一修神宗四十七年（1619），祠之前舊有玉皇閣、三清觀，茲欲踵事增華，崇德報功，重修莊子殿五間、玉皇閣一間、三清觀三間，親修太山行宮三間、東西廊十間、三曹殿三間、門宇夾室數十

間”，筆者也在老者郝廣義家親眼看到其於“文革”間冒着風險保存下來的木質權杖一塊，上刻“太上老君之神位”七字，則此廟來歷不明，道教色彩甚濃，又非專供莊周之神位可知，而《雍正山東通志》所謂此廟建於“唐貞觀二年”、“宋蘇軾有記”云云，則更存在着嚴重矛盾，因為蘇軾在《莊子祠堂記》中明明白白地寫着，他是因“(蒙)縣令祕書丞王兢始作祠堂，求文以為記”，而於“(神宗)元豐元年十一月十九日”作此記的，與所謂“唐貞觀二年建”者甚是不合。或許，此廟本是唐初統治者崇道的產物，乃是用來合祠道教諸神的，並非專為莊子而建，更與蘇軾為之作記的莊子祠堂風馬牛不相及。這樣看來，今之論者據此而遽謂荷澤市北部的莊子廟村就是莊周故里，實在是大有問題的，而《嘉靖濮州志》以“莊周”入《寓人志》，《宣統濮州志》以之入《遊寓傳》，不把包括今之荷澤市北部的莊子廟村在內的濮州看成是莊子故里，則皆為比較慎重的態度。

在“曹縣說”、“荷澤說”、“東明說”諸說中，近年來以最後一說最為活躍。1995年11月上旬，由山東荷澤地區社科聯、中共東明縣委、縣政府聯合舉辦的全國莊子故里問題考察會在東明縣召開，與會者七十多人雖多為持有不同學術見解的專家學者，但此次會議的組織者卻主要是為了擴大“東明說”的影響。由於今東明縣東邊全與荷澤市區西邊相接，而濮水自中段分流後，一支經東明縣北，東北至鄆城縣南注入瓠子河，另一支則經東明縣南，東經荷澤北注入巨野澤，再加上歷史上的南華縣很大一部分區域是在今東明縣境內的，所以持“東明說”者的某些理由大致與持“荷澤說”者接近。如會議組織者以“南華生”的筆名報道說：“與會專家、學者一致認為：唐玄宗李隆基在詔封莊子為‘南華真人’、《莊子》這部書為《南華真經》的同時，詔改當時的離狐縣為‘南華縣’（即現在的東明縣），這一史實無可辯駁地說明，在一千多年前的唐代，就確認了‘南華真人’莊子為南華縣人。……唐玄宗對莊子其人、其書、其家鄉的詔封、詔改，是確認南華縣（東明縣）為莊子故里的一個極有說服力的重要根據。”^①劉守安、楊學鋒則撰文說：“《水經注》卷八‘濟水’條中轉引杜預的話：‘長垣而南，近濮水也。’《山東通志》、明代《長垣縣志》，清修《東明縣志》、《濮陽縣志》等地方志中，都有關於濮水方位走向的記載和地圖標志。這些材料清楚地顯示，莊子垂釣的濮水流經古東明是確定無疑的。”^②其實正如我們在上文所說，唐玄宗的詔書並不能表明南華縣就是莊子的故里，方志中的這些文字也並不能說明莊子釣於濮水的具體位置在何處。事實上，當時出席東明莊子學術會議的專家學者根本沒有一致認為莊子故里就在今東明境內。

依照持“東明說”者的說法，莊子為吏之所甚至還可以具體確定為今東明縣東十

① 《專家考證：莊子故里在東明》，《齊魯學刊》1995年6期。

② 《莊子故里有新說》，《文匯報》1996年1月17日。

里陸園鎮裕州屯村。如王守義等人以為，酈道元《水經注》卷八載“濮渠之側，有漆城”，《史記·老子韓非列傳》唐張守節《正義》引李泰《括地志》云“‘漆園故城在曹州冤句縣北十七里。’此云莊周為漆園吏，即此”，唐杜佑《通典》卷一百七十七載“冤句有漆園，莊周為吏之所”，宋樂史《太平寰宇記》卷十三載“漆園城在縣（指冤句縣）北五十里，莊周為吏之所，舊置監，今漆園城北有莊周釣臺”，清徐繼儒編《曹南文獻錄》疑《括地志》“十七里”當為“七十里”之誤，凡此皆說明“莊子故里在山東東明縣”，而且“裕州屯即是古漆園”，因為“這裏講的五十里、七十里，按《中國歷史地圖集》標注的方位均係今東明縣城東的裕州屯村。”^①但今案酈道元《水經注》卷八云：“濮渠之側，有漆城。《竹書紀年》：‘梁惠成王十六年，邯鄲伐衛，取漆富兵城之者也。’或亦謂之濮苑亭。《春秋》‘甯武子與衛人盟於苑濮’，杜預曰：‘長垣而（一作西）南，近濮水也。’”清熊會貞疏云：“漆城在長垣縣西二十里。漆城即宛濮亭。此《注》引杜預云‘在長垣西南’，亦在今長垣縣西南。”（《水經注疏》卷八）則酈道元所謂“濮渠之側”的“漆城”，遠在今東明縣之西的故長垣縣之西南無疑，肯定不會是《史記·老子韓非列傳》所說的“周嘗為蒙漆園吏”的蒙地漆園，更與持“東明說”者所謂今東明縣東的裕州屯村毫不相干。其實，有一些歷史地理問題是被唐宋以來的志書開始搞糊塗的。如上文引樂史《太平寰宇記》卷十三載有“漆園城在縣（指冤句縣）北五十里，莊周為吏之所”之語，而同書卷二“長垣縣”下卻云：“漆城在縣西二十里。《左傳》云‘甯武子與衛人盟於宛濮’，杜預云：‘陳留長垣縣西南有宛亭，近濮水。’《竹書》記云：‘邯鄲伐衛，取漆者也。’”冤句縣治所在今山東曹縣西北，一說在今東明縣東南與曹縣毗鄰之處，則樂史既謂漆園城在冤句縣北五十里，又謂在長垣縣西二十里，二者顯然是互為矛盾的。當然，他在《太平寰宇記》卷二“長垣縣”下所說的“漆城在縣西二十里”等話，分明就是承因酈道元之說而來，應當是可信的。由此看來，諸如唐李泰《括地志》所謂“漆園故城在曹州冤句縣北十七里”，杜佑《通典》所謂“冤句有漆園，莊周為吏之所”云云，皆與唐前文獻資料所載不相一致，論者豈可據以斷言今東明縣城東裕州屯村就是莊子擔任漆園吏的地方？

大概是由於唐宋以來一些志書的誤導，尤其是唐代統治者一開始就推崇、利用道教，唐玄宗更是立了南華縣，把莊子與道教徒所謂的“南華”聯繫了起來，這就使得南華縣境內出現了一些紀念莊子的設施。如《乾隆東明縣志》、《民國東明縣志》並載：“漆園城，址在縣東十里裕州屯前，即莊叟為吏之故地也。原有逍遙園，明清間頽廢無存，知縣楊公日升擬葺之，未果也。乃查園之四至，立石記之，迄今猶存。”筆者一行曾

① 詳見《關於莊子故里的考察與論證》，《齊魯學刊》1996年5期。

到此地考察，據當地人說，儘管過去的這些具有紀念性的設施已不復存在，但這裏的人並沒有停止過對先賢莊子的祭祀活動，並且還不斷重建莊子觀，稱南觀。在南觀北面二十里菜園集鄉莊寨村北還有一座南華觀，稱北觀，據說始建於唐貞觀二年。北觀後有莊子墓，位於今黃河南堤外側之下。筆者一行到達莊寨村時，該村姓莊男女老少都來迎接，並自稱為子休公的後裔，而以《莊氏族譜》相展示。諸如此類，又皆為論者所謂此地即為莊子隱退、著述、終老、墓葬之處的理由。但是，這裏所謂南華觀建於唐貞觀二年云云，與所謂今鄆城縣臨濮集鎮莊子廟村莊子廟也始建於唐貞觀二年的說法何其相似，筆者於是懷疑二者因所處位置相去不遠，在傳說過程中本已有所混淆，甚至以訛傳訛，今人豈可視其為真實歷史？而且，歷史上各地建有南華觀甚多，如《御定駢字類編》卷五十載“靈璧縣（在今安徽省）北七十里舊有南華觀，莊子嘗隱於此”，《雍正河南通志》卷五十載“南華觀在魯山縣（在今河南省）治南門內，元至正丙戌年創建，內有三清殿、玉皇殿”，《雍正山西通志》卷一百六十九載“南華觀在縣（指屯留縣，在今山西省）西三十里西村，元大德四年建”，我們豈可據此而認為莊子即在靈璧縣、魯山縣、屯留縣隱退、著述、終老！同樣，歷史上其他地方也建有莊子墓，如唐成玄英《莊子疏·秋水》云“淮南鍾離郡（治所在今安徽鳳陽東北），今見有莊子之墓”，《民國考城縣志》卷十載“莊周墓在縣東（指今河南民權縣老顏集鄉唐莊村莊子墓）”，我們又豈可據此而斷言莊子死後真的墓葬於今鳳陽縣、民權縣！還應予以指出的是，莊寨村的舊族譜已於清嘉慶十二年遺失，而今所出示的《莊氏族譜》是1950年新修的，其所收莊鴻恩於此年重陽節所撰序言云：“始祖諱周，字子休，生於古蒙名區……北遊漆園，漆園任為吏，而漆民至今頌其德。”這說明，自稱為莊周後裔的莊寨村人，本來也認為他們的祖宗莊周“生於古蒙”，後來才北遊至此的。

與上述所有的說法不同，“魯蒙說”、“齊蒙說”則把莊子的籍貫定在遙遠的東北方。“魯蒙說”是由近人王樹榮在《莊周即子莫說》^①一文中提出的，認為莊周“即孟子所稱之子莫”，理由是“周訓普遍，莫訓廣漠無垠”，而“《莊子·齊物論》（筆者按：當作《逍遙遊》）‘子有大樹，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野’，名周，字子莫，固意義相生也。……朱注云‘子莫，魯之賢者也’^②，《詩》云‘奄有龜蒙’，《論語》云‘夫顓臾，昔者先王以為東蒙主’，《莊子》書中屢稱道仲尼、顏淵之說，然則莊子乃魯之蒙人也。”今案《尚書·禹貢》“蒙羽其藝”、《詩經·閟宮》“奄有龜蒙”、《論語·季氏》“東蒙主”之“蒙”，皆指今山東省中部的蒙山，在春秋時屬魯國，而《孟子·盡心上》所說的“子莫”

① 羅根澤編《古史辨》第六冊，上海古籍出版社1982年版。

② 此語是朱熹《孟子集注·盡心上》為經文“子莫執中”一語所作的注釋。

也確為魯國人，但此蒙非彼蒙，此“子莫”更非彼“莊周”，這對於稍有歷史文化知識和歷史地理概念的人來說都是不難作出明確判斷的，所以“魯蒙說”也就終因無人回應而自行消失了。“齊蒙說”最早見於南朝陳釋智匠《古今樂錄》：“莊周者，齊人也。明篤學術，多所博達，進見方來，卻覩未發。是時齊湣王好為兵事，習用干戈。莊周儒士，不合於時，自以不用，行欲避亂，自隱於山嶽。後有達莊周於湣王，遣使齎金百鎰以聘相位，周不就。使者曰：‘金至寶，相尊官，何辭之為？’周曰：‘君不見夫郊祀之牛，衣之以朱彩，食之以禾粟，非不樂也。及其用時，鼎鑊在前，刀俎列後，當此之時，雖欲還就孤犢，寧可得乎？周所以饑不求食，渴不求飲者，但欲全身遠害耳。’於是重謝，使者不得已而去。後引聲歌曰：‘天地之道，近在胸臆，呼噏精神，以養九德。渴不求飲，饑不索食，避世修道，志潔如玉，卿相之位，難可宜當。岩岩之石，幽而清涼，枕塊寢處，樂在未央，寒涼回固，可以久長。’”^①衆所周知，《莊子·秋水》謂“楚王”使大夫二人往聘莊子，《史記·老子韓非列傳》謂“楚威王”使使厚幣迎莊子，而釋智匠卻張冠李戴，謂“齊湣王……遣使齎金百鎰以聘相位，周不就”^②，並以小說家的手法憑空杜撰了所謂莊周“引聲歌曰”的一段唱詞，所以根本不足為據，後世也從來沒有附和他的人，清初馬驢甚至還直接鍼對他的這一說法指出：“周，蒙人，屬宋不屬齊。”（《繹史》卷一百十二）但近來有人對釋智匠的無稽之談發出了應和之聲。如蔡德貴特撰《莊子與齊文化》^③一文說：“釋智匠說莊子為齊國人是非常有道理的。《古今樂錄》雖不是一部學術思想著作，而是一部樂書，但其記載有其科學性。……也就是從此出發，我認為莊子是齊國人的說法是可以成立的。而從《莊子》一書中豐富的齊文化內容更可以明白無誤地得出這一結論。”他隨後還撰寫了《莊學溯源》^④、《再論莊子與齊文化》^⑤等文，對這一觀點進行了反復強調，但實際上是根本不能成立的，只能看成是沈滓泛起。

“楚蒙說”又把莊子的籍里指向了遠離宋蒙的東南方。此說肇始於北宋樂史《太

① 《太平御覽》卷五百七十一引。

② 唐歐陽詢《藝文類聚》卷三十六引嵇康《高士傳》云：“莊周少學老子。梁惠王時，為蒙縣漆園吏，以卑賤不肯仕。楚威王以百金聘周，周方釣於濮水之上，曰：‘楚有龜，死三千歲矣。今中笥而藏之於廟堂之上，此龜寧生而掉尾塗中耳。子往矣，吾方掉尾於塗中！’後齊宣王又以千金之幣，迎周為相。周曰：‘子不見郊祭之犧牛乎？衣以文繡，食以芻菽，及其牽入太廟，欲為孤豚，其可得乎？’遂終身不仕。”其中所謂“齊宣王又以千金之幣，迎周為相”云云，純為小說家之言。釋智匠所謂“齊湣王……遣使齎金百鎰以聘相位，周不就”云云，當是在嵇康說法基礎上進一步加以虛構發揮的結果。

③ 《文史哲》1996年5期。

④ 《中國哲學史》1998年2期。

⑤ 《東嶽論叢》2003年6期。

平寰宇記》卷十二：“小蒙故城在縣南十五里。六國時楚有蒙縣，俗爲小蒙城，即莊周之本邑。”這裏似謂莊子即爲楚國蒙縣人，但由於樂史的這些話是在“宋州·宋城縣”下說的，而且他還在同卷中說“莊周，宋蒙人，不以禍福累心”，則其所謂“小蒙故城在縣南十五里”，又必當指商丘城南十五里爲莊子故里而言。可見，樂史的說法本身就存在着嚴重的矛盾，他所謂“六國時楚有蒙縣，俗爲小蒙城，即莊周之本邑”云云，正對後人起了誤導作用，成了“楚蒙說”的先聲。南宋朱熹復又對莊子的籍貫作了大膽推論，並明確提出了“莊子自是楚人”的說法。他說：“孟子平生足迹只齊、魯、滕、宋、大梁之間，不曾過大梁之南。莊子自是楚人，想見聲聞不相接。大抵楚地便多有此樣差異底人物學問，所以孟子說陳良云云。……莊子去孟子不遠，其說不及孟子者，亦是不相聞。……莊子生於蒙，在淮西間。孟子只往來齊、宋、鄒、魯，以至於梁而止，不至於南。然當時南方多是異端，如孟子所謂‘陳良，楚產也，悅周公仲尼之道，北學於中國’，又如說‘南蠻鴟舌之人，非先王之道’，是當時南方多異端。”（《朱子語類》卷一百二十五）淮西，指皖北、豫東、淮河北岸一帶，春秋戰國時屬於楚地。朱熹以此爲莊子的出生地，其理由無非有二：一是認爲孟子平生足迹在齊、魯、滕、宋、大梁之間，而莊子既然與之“聲聞不相接”，則必生於齊、魯、滕、宋、大梁之外的淮西一帶；二是認爲楚地多有異端邪說，而莊子既然鼓吹如此“怪誕”、“沒檢束”（《朱子語類》卷三十二）的學說，則其必生於楚地無疑。實際上，朱熹以所謂的地理間隔說來推斷莊子爲楚人，顯然只是一種武斷的猜測，而其持文化類型說來推斷莊子爲楚地人，則更顯得證據不可靠，而且又與他自己所謂莊子“止是楊朱之學”（《朱子語類》卷一百二十五）的說法相矛盾，因爲楊朱傳說是魏國人，或衛國人，或宋國人，像魏國、衛國、宋國這樣屬於中原文化圈的國家是能夠產生“此樣差異底人物學問”的。

大約由於樂史、朱熹等人的倡導，自宋代以來，便有不少人真以莊子爲楚人了。如張耒謂“楚人有莊周者，多言而善辯”（《劉壯輿是是堂歌》），羅原謂“宋玉、莊周，皆楚人”（《爾雅翼》卷十三），舒嶽祥謂“莊周，楚人”（《老椿》），周琦謂“莊子，楚人也”（《東溪日談錄》卷十二），林堯俞謂“莊，楚人也”（《南華經蒼解序》），王夫之謂“莊周、荀卿之流，皆楚人也，全身遠害退隱已耳”（《楚辭通釋·九昭》），董思凝謂“莊子，楚人也，嘗爲蒙漆園吏”（《王夫之莊子解序》），但所有這些說法，同樣都是不可據信的。所以閻若璩在批評歸有光《五嶽山人前集序》所謂“荆楚自昔多文人，左氏之傳，荀卿之論，屈子之騷，莊周之篇，皆楚人也”的說法時說：“按：荀卿，趙人，但晚爲楚蘭陵令耳。莊周，劉向曰‘宋之蒙人也’。蒙城在商丘城外，正宋地，於楚何涉？太僕尚如此，於他人何尤？朱子曰‘莊子自是楚人’，亦誤。大抵考據，文人不甚講，理學尤不講。”（《答萬公擇書》）誠然，自宋以來所謂莊子爲“楚人”的說法，大都乃是不甚講究考據，人云

亦云所致，我們可不能再因襲此類說法了。

當然，人們也有通過所謂的考據來論證莊子為楚人的。如晚清張佩綸曾撰《讀莊子》一文，通過引述大量的莊子之文來比附屈原之賦，從而論證了其所謂的“莊屈皆楚宗”的說法。並又撰《莊子楚人考》一文，以進而論證其所謂莊子為楚人的說法。他在此文中說：“莊子心乎楚者也。其居濠濮，則楚地也；其稱老聃、老萊子，則楚之先賢也；其言仲尼之楚，楚王觴之，孫叔敖執觴而立，市南宜僚受酒而祭者，述莊王之盛明，所以得姓也；其言肩吾問孫叔敖三令尹不榮華，三去之無憂色者，稱先大夫之賢，以做有位也；其言昭王失國，屠羊說從，反國說不受賞者，嗟懷王之世上不任賢、下多竊祿也；其言孔子之楚見痾僕丈人，孔子之楚舍於蟻丘之漿者，以聖人來遊，榮其鄉里，且紀楚之多隱君子也；其言子貢南遊楚，反至晉，見一丈人抱甕而灌者，喻己之由楚遊梁而慨世之多機心也；其言孔子之楚，接輿歌鳳者，悲聖人之道不行，且自喻也；其言葉公使齊，孔子告以無傳溢言者，惜懷王之輕絕齊，而勇士宋遺不善將使命也；其言凡未始亡而楚未始存者，以戎伐凡伯於楚丘，喻懷王之入秦見留也；其言楚王之為人，形尊而嚴，其於罪也無赦如虎者，傷屈原之蔽障於讒也。”實際上，這些話大都為無稽之談，根本違背了莊子的原意，但張佩綸卻以此作為所謂“莊子心乎楚”的證據，並進而指出：“《至樂》篇‘莊子之楚，枕空髑體，問以將有亡國之事、斧戍之誅而為此’，疑亦痛襄弔屈，寓之微言。而舜之世，北人無擇自投清泠之淵，湯之世，卞隨自投桐水，瞽光負石自沈廬水，則又明著汨羅之死，而善為國諱也。《庚桑楚》篇‘昭景也，著戴也，甲氏也，著封也，非一也’，陸（德明）出舊說云：‘昭、景、甲，皆楚同宗。三姓雖異，論本則一。’……《通志·氏族略》：‘莊，楚莊之後，楚有大儒曰莊周。’語雖晚出，周唯同族，故引楚宗以為喻歟？威王之季從解相庸，殆非能好賢者，故周知幾遠引；懷政不綱，辟而之宋，以楚人而隱宋地。”^①我們應當予以指出，無論如何，屈原之投汨羅必在莊子去世之後，《讓王》篇寫無擇自投清泠之淵、卞隨自投桐水、瞽光自沈廬水，意在贊許其“寧死不屈”的“清風高節”，“實（為）尊生之基本”（見陸樹芝《莊子雪》），可見張佩綸所謂“明著汨羅之死而善為國諱”的說法實屬荒唐。而《庚桑楚》篇所說的“昭景也，著戴也，甲氏也，著封也，非一也”，意在比喻“古之人”雖持說不一，然皆以道為大宗，張氏豈可對此強作發揮，並引晚出的宋鄭樵《通志》之說，而推導出所謂莊子“以楚人而隱宋地”的結論呢！總之，張佩綸關於莊子為楚人的說法是根本不能成立的。

二十世紀初，王國維在《國朝漢學派戴阮兩家之哲學說》自注中說：“莊子楚子，雖生於宋而釣於濮水。陸德明《經典釋文》曰：‘陳地水也。’此時陳已為楚滅，則亦楚

① 《讀莊子》、《莊子楚人考》，皆收入張佩綸《濶于集·文集卷上》，民國十五年張氏濶于草堂刻本。

也。”陸德明《經典釋文》於《莊子·秋水》“莊子釣於濮水”之“濮水”下云：“陳地水也。”這裏以在商丘南面甚遠的陳國境內的濮水訓之，本來就很值得商榷，而王國維卻以此為依據而認為莊子為楚人，則更顯得大有問題了。其實，王氏既然承認莊子“生於宋”，那也就應該承認其為宋人了，因為人們在習慣上一般都是以出生地（尤其是祖籍）來定籍貫的，而遠離祖籍的遊歷之地至多只能算是第二故鄉。然而，近二十多年來，一些學人卻把這一主次關係搞顛倒了。如蔡靖泉的《楚人莊周說》，張正明的《莊周的鄉貫和道統》^①，皆在王國維說法的基礎上，並主要從文化的角度來論證莊子與楚國有種種關係，藉以證成其所謂的莊子為楚國人的說法。但在事實上，他們至多只能說明莊子的思想和文章明顯受到了楚文化的影響，而並不能證明莊子就是楚國人。

目前所泛濫的所謂莊子為楚人的說法，主要就是集中表現為“蒙城說”。如非銘撰《莊周故里辨》^②、《再論莊周故里》^③，常征撰《也談莊周故里》^④，錢耕森撰《莊子故里蒙城說考辨》^⑤，孫以楷撰《莊子楚人考》^⑥等等，皆極力論證莊子為安徽蒙城縣人。蒙城縣黨政部門對他們的觀點予以大力支持，並先後在該縣舉辦了兩屆莊子學術研討會，甚至還以“莊子”命名了當地的旅館、酒廠等，似乎莊子的故里必在此地無疑了。那麼，持“蒙城說”者的理由是什麼呢？首先，他們認為安徽蒙城在殷商時名北冢，也叫作蒙，戰國時為楚北地，這就是莊子的故里。這一說法，直接來源於幾種地方志。如《乾隆潁州府志》卷一於“蒙城”下云：“《禹貢》豫州之域也。殷盤庚自奄遷於北冢。羅泌《路史》曰：‘北冢，蒙也。’春秋時為楚東境。《史記》：‘莊子，蒙人也。’”《民國重修蒙城縣志書》卷二云：“商為北冢。周春秋為楚地漆園。戰國楚考烈王東遷，都郢，為楚北地。秦屬碭郡。漢置縣，分縣西北境為梁國蒙縣，分縣東南境為沛郡山桑縣……唐天寶元年屬河南道亳州蒙城縣。”應當予以指出，這些地方志將蒙城與殷商時的北冢混為一談，實為荒唐之事。今案文淵閣四庫全書本《史記·殷本紀》唐張守節《正義》引《括地志》云：“相州安陽本盤庚所都，即北冢，殷墟南去朝歌城百四十六里。《竹書紀年》云：‘盤庚自奄遷於北冢，曰殷墟，南去鄴四十里。’是舊都（鄴）城西南三十里有洹水，南岸三里有安陽城，西有城名殷墟，所謂北冢者也。”《太平御覽》卷一百六十

① 二文皆收入《國際莊子學術研討會論文集》，安徽文藝出版社 2000 年版。

② 《歷史研究》1979 年 10 期。

③⑤ 《莊子與中國文化》，安徽人民出版社 1990 年版。

④ 《江淮論壇》1981 年 6 期。

⑥ 《安徽史學》1996 年 1 期。

一、《欽定四庫全書考證》卷二、元梁益《詩傳旁通》卷二、明馮京《六家詩名物疏》卷四十六、清秦蕙田《五禮通考》卷二百七等皆因之。又羅泌《路史》卷二十七云：“《紀年》盤庚旬自奄遷於北冢，曰殷虛。北冢，蒙字爾，即景亳，湯都……安陽，紂都也。在淇、洹之間，所謂北冢。”也認為北冢就是今河南安陽。凡此皆足以說明，春秋戰國時屬於楚地的今之蒙城縣，與殷商時的北冢（今河南安陽）毫無關係。即使按《帝王世紀》和鄭道元《水經注·汜水》、王國維《說亳》等之說，以景亳為商湯之北亳（在商丘之東北），而遠在商丘東南約三百里之外的今安徽蒙城縣也與羅泌所說的“北冢，蒙字爾”之“蒙”毫無關係，因而以唐代所置蒙城縣為莊子故里之蒙，實在屬於無稽之談。

持“蒙城說”者實際上是要證明，北冢即是莊子出生地蒙縣，而安徽蒙城縣就是由這個古蒙縣幾經改置而來的。但據《晉書》之《孝懷帝紀》、《地理志》和《隋書·地理志》、《元和郡縣圖志》卷八、《輿地廣記》卷二十、《資治通鑒》卷一百五十五、《嘉慶大清一統志》卷一百九十三等載，石勒於西晉懷帝永嘉五年攻陷古蒙縣後，廢其縣。東晉時，蒙縣僑置於山桑，此為今安徽省境內創設蒙縣之始。此後，蒙縣雖幾經廢置，但其地均不出漢山桑縣之境。唐玄宗天寶元年，改山桑縣為蒙城縣，此為蒙城縣創設之始。所以《乾隆江南通志》卷二百特撰《蒙城非莊周故里辨》云：“蒙邑，前漢地理志屬梁國，今歸德府地。而江南之蒙城，在漢為山桑縣，屬沛郡。至五代（當作唐天寶元年）時，始置蒙城。《史記》以莊周為蒙人，應在梁國，而非五代所置之蒙城矣。商丘縣有小蒙城，云是莊周故里。”又撰《亳州之湯陵桐宮桑林》云：“今亳州乃漢譙縣，為魏武故里。至《尚書》三亳，其西亳為今偃師，去州絕遠。北亳為蒙城，南亳為穀熟，皆在今歸德府商丘縣境。商丘有大蒙城、小蒙城，非即今亳州所屬之蒙城縣也，相去亦百餘里。漢晉諸儒，從無以譙為亳之說。至後周始改為亳，亦遙取商丘之亳為名耳。”《民國重修蒙城縣志書》卷十一也說：“按《史記》：‘莊子，蒙人也。嘗為蒙漆園吏。’注：‘《地理志》：蒙縣屬梁國。’《索隱》曰：‘劉向《別錄》：宋之蒙人也。’《正義》曰：‘為漆園吏，即長（此）。’《江南通志》以今潁州所屬之蒙當之，考《唐書·地理志》，亳州蒙城縣本山桑，唐天寶元年更名，與梁國之蒙實無與也。”由此可見，以安徽蒙城縣為莊子故里之蒙，無疑是大錯特錯的。

在持“蒙城說”者看來，莊子故里在蒙城縣的最有力證據還是王安石的《蒙城清燕堂》詩和蘇軾的《莊子祠堂記》。王詩有句云：“清燕新碑得自蒙，行吟如到此堂中。吏無田甲當時氣，民有莊周後世風。”蘇記說：“莊子蒙人也，嘗為蒙漆園吏，沒千餘歲而蒙未有祀之者。縣令祕書丞王兢始作祠堂，求文以為記。”按照持“蒙城說”者的理解，既然王安石、蘇軾為蒙城縣寫了這樣的詩文，則此地為莊子故里尚有何疑！如晚明李時芳在《新修莊子祠記》中說：“按‘傳記’，莊子後數千年無祀之者，宋元豐間蒙令王兢

始祀之，蘇軾爲記。王安石題《蒙城清燕堂》詩，有‘民有莊周後世風’之句。若此蒙非古蒙，二公何爲異口同聲稱爲先生之故里哉？……以東坡之才、介甫之學，爲宋人一代宗工，寧有考證不確而輕託於詩文者乎！”^①又王繼賢在《古蒙莊子序》中說：“東坡先生讀其書，想見其人，明其不背於道；王荊公入其鄉，慕其遺風，《清燕》之詠三致意焉。非莊之能有蒙，以蒙之不能去莊也。好事者以爲今之蒙非昔之蒙，夫郡邑稱謂，固有沿革，然今之去宋不遠，而荊公於當世，號稱稽古，觀風問俗，豈其漫無所考而見之文字傳之後世哉！必不然矣。”^②今人非銘更據此而認爲“莊周故里爲今之安徽蒙城應當確信不疑了”（《莊周故里辨》）。但在事實上，王安石、蘇軾的說法是根本不能作爲依據的。首先，宋李壁爲王氏《蒙城清燕堂》詩所作注說：“蒙城，隸亳州，在州南百六十里。韓安國坐法，抵罪蒙。師古曰：‘蒙，梁國之縣也。’獄吏田甲辱安國，安國曰：‘死灰獨不復然乎？’曰：‘然即溺之！’居無幾，漢使使者拜安國爲梁內史，起徒中二千石，田甲亡。安國曰：‘甲不就國，我滅而宗！’甲肉袒謝，安國笑曰：‘公等足與治乎？’莊子，蒙人，名周。周嘗爲蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時，其言洗洋自恣以適己。”^③說明王安石把田甲侮辱韓安國這一故事的發生地即漢梁國蒙縣誤作了今安徽蒙城縣，因此便不可避免地把古蒙縣的莊周看成是蒙城縣的先賢，並說什麼在此地民衆身上仍可感受到莊子之遺風。其二，表面上看起來蘇軾既然願意爲蒙城縣的莊子祠堂撰寫碑記，則可認爲他對於王兢的建祠並無任何異議而默許這兒就是莊子故里，但細審其文，作者實際上並沒有就此地是否莊子故里的問題表明自己的任何看法，而主要是借此記闡發了自己關於儒道合一的思想，以及對《莊子》篇目問題的一些看法。而且我們在前文已經指出過，自唐宋以來，曾有不少地方都爲莊子建造了祠廟，豈可以王兢在蒙城縣建立莊子祠堂、蘇軾爲之作記而便認定此地爲莊子故里？因此，持“蒙城說”者欲以王安石的《蒙城清燕堂》詩和蘇軾的《莊子祠堂記》來證明安徽蒙城縣就是莊子故里，實際上只能是徒勞的。

對於蘇軾爲之作記的莊子祠堂的所在地，各地方志的記載是不同的。如《天順明一統志》卷二十七於“歸德府”下云：“莊子廟在府城東南一十五里，祀莊周，宋蘇軾有記。”《嘉慶大清一統志》卷一百五十四云：“莊子祠在商丘縣東南，宋蘇軾有記。”《雍正河南通志》卷七十九載有《莊子廟碑記》，所引錄的爲蘇軾《莊子祠堂記》的全篇文字。《康熙商丘縣志·職官志》甚至還載王兢爲宋城令。而《雍正山東通志》卷二十一則於

① 《民國重修蒙城縣誌書》卷十一，民國四年刊本。

② 《古蒙莊子校釋》卷首，明萬曆三十九年刊本。

③ 《王荊公詩注》卷三十九，文淵閣四庫全書本。

“曹州府”下云：“莊子廟在府城西北四十里南華沙溝之陽，祀周莊周。……宋蘇軾有記。”但無論是把蘇軾爲之作記的莊子祠堂的所在地說成是商丘縣城東南，還是曹州府城西北，毫無疑問都是錯誤的。如《康熙商丘縣志·職官志》所載整個宋代“宋城令”僅有“王兢”一人而已，這分明是無所可載而據蘇軾之記附會上去的，因而由此而產生的所謂蘇氏爲此處莊子祠堂作記的說法就更加不可信了。而據《雍正山東通志》卷二十一說，曹州府城西北的“莊子廟”係“唐貞觀二年建”，這又顯然與蘇軾之記所謂宋神宗時“縣令祕書丞王兢始作祠堂”的說法不合，哪里有所謂“宋蘇軾有記”呢！而且，今案北宋呂南公《灌園集》卷五有《過莊子祠堂》詩，作者於題下自注：“堂以嵇康配坐。”並有句云：“客過蒙城日欲曛，更尋祠館拜遺真。”嵇康酷愛老莊，爲譙郡銍（今安徽淮北市臨渙集）人，離蒙城較近，而呂南公死於宋哲宗元祐（1086—1093）間，則其所說“以嵇康配坐”的“蒙城”之“莊子祠堂”，必指縣令祕書丞王兢所創、蘇軾於宋神宗元豐元年（1078）爲之作記的今安徽蒙城縣境內的原莊子祠堂無疑。然而，蘇軾筆下出現過的“莊子祠堂”並不止於此。如他有《逍遙臺》詩，自注云“莊子祠堂在開元寺即墓爲堂”。其弟蘇轍所作和詩《逍遙堂》，也有自注云“莊周墓上祠堂也”。今案《天順明一統志》卷七於“鳳陽府”下云：“莊周臺，在舊府城東門內開元寺後，亦名逍遙臺，唐刺史梁延嗣所築，仍置祠，刻像於其上。……莊子冢，在舊府城開元寺後，即逍遙臺。”又《乾隆江南通志》卷三十五云：“逍遙臺，在臨淮縣開元寺後，唐刺史梁延嗣累土爲臺，刻莊子像，覆以亭。”同書卷四十八云：“開元寺，在臨淮縣聞賢門內，一名莊臺寺，唐開元二十六年詔天下州郡，各建一大寺，以紀年爲額。”可見蘇軾所寫的開元寺莊子祠堂，由唐刺史梁延嗣所爲，在今安徽鳳陽縣東北，離蒙城縣甚遠。由此不難推知，蘇軾既然知道唐時在開元寺建莊子祠堂是出於崇奉道家（教）的原因，則必然會想到王兢在蒙城縣建莊子祠堂，也當僅僅屬於對莊子的追慕，並不能表明此地就是莊子的故里，因此他在《莊子祠堂記》中便對莊子故里問題不置一辭，表現出了相當審慎的態度。既然如此，後人又怎可因蘇氏曾爲蒙城縣莊子祠堂寫過碑記而認定此地就是莊子故里呢？

依照持“蒙城說”者的說法，安徽蒙城縣之所以爲莊子故里，還在於此地曾有“漆園”。如錢耕森在《莊子故里蒙城說考辨》中說：“《嘉靖壽州志》、《乾隆潁州府志》、《民國重修蒙城縣志書》都記載了蒙城古迹‘漆園城’和‘莊子臺’的有關情況。‘漆園城’在蒙城縣河北三里，即歸蒙城，莊子曾在此爲漆園吏。”孫以楷在《莊子楚人考》中也說：“《尚書·禹貢》：‘荊、河惟豫州……貢漆……’今安徽蒙城屬《禹貢》豫州，漆園在其地。商丘東北之小蒙城，史稱‘蒙澤’，其地並無漆園。山東曹州有漆園，但顯係後人所爲，因爲那裏不是產漆之地。既稱蒙而又有漆園者，唯有蒙城。《乾隆潁州府

志》：‘漆園城，在縣河北三里，即舊蒙城，莊子爲漆園吏在此。’”但據各種地方志記載，歷史上所謂與莊子有關的漆園所在多有，即以今山東荷澤地區爲例，荷澤市城北及曹縣、東明縣、鄆城縣等據說皆曾有莊子爲吏的漆園，我們豈可信以爲真？而且，據說與蒙城縣同屬鳳陽府的定遠縣也曾有“漆園”。如《太平寰宇記》卷一百二十八云：“廢漆園在(定遠)縣東三十里，其地東西南北約方三百步，唐天寶年中尚有漆樹一二十株，野火燔燒其樹，在古縣村西一百步，即楚國莊周爲吏之處，今爲壟畝。……漆園觀在縣東北一百三十步，唐弘道二年敕置，取漆園爲名。”《天順明一統志》卷七、《嘉慶大清一統志》卷八十七、《乾隆江南通志》卷三十五所載略同。但因這實在不足以證明就是歷史事實，所以現在也就不再有人堅持認爲安徽定遠縣即是莊子爲吏之處了。其實，前人對於志書中所謂蒙城縣“漆園”乃莊子爲吏之所的說法就有表示懷疑的。如《乾隆江南通志》卷三十六於“漆園城在蒙城縣東北三里，相傳莊周爲吏於此”下云：“按：莊子漆園爲歸德之蒙。”同樣，《民國重修蒙城縣志書》卷十一也指出：莊子爲漆園吏處當在漢梁國蒙縣，後人或以“潁州所屬之蒙當之”，而“考《唐書·地理志》，亳州蒙城縣本山桑，唐天寶元年更名，與梁國之蒙實無與也。”誠然，正如酈道元《水經注》卷二十三所載，“汜水又東逕違(蒙)縣故城北，俗謂之小蒙城也。《西征記》：城在汜水南十五六里，即莊周之本邑也，爲蒙之漆園吏，郭景純所謂漆園有傲吏者也”，即莊子爲吏的漆園就在漢梁國蒙縣故城北，所以《嘉慶大清一統志》卷一百九十三接着說“漆園在商丘縣東北蒙縣故城中”。然而今之持“蒙城說”者卻偏要拘泥於後出的志書，硬說蒙城縣漆園才是莊子爲吏之處，並欲引《尚書·禹貢》以證其說。但“宋州，《禹貢》豫州之域”(《元和郡縣圖志》卷八)，商丘在豫州之中，其東北也正是出漆的地方，酈道元《水經注》更謂此地有“蒙之漆園”，怎麼能像孫以楷先生所說“商丘東北之小蒙城，史稱‘蒙澤’，其地並無漆園”呢？我們知道，司馬遷《史記·老子韓非列傳》謂“周嘗爲蒙漆園吏”，是把“漆園”與“蒙”聯繫在一起的，說明此“漆園”必在“蒙”地，而今安徽境內的舊蒙縣是東晉時才僑置的，蒙城縣更是到了唐天寶元年才由山桑縣改置的，因而此地戰國時即使有漆園，也決非司馬遷所說的“蒙漆園”，又怎可目爲莊子故里呢？

所謂蒙城縣附近有“濮水”和“濠梁”，這同樣是持“蒙城說”者欲用來證成其說的所謂重要依據。如常征《也談莊周故里》依據酈道元《水經注》的有關記載，認爲“‘莊子釣於濮水之上’，其隱居地自當就在芟河沿岸，亦即今渦陽、蒙城西側之某地，其地即戰國楚之‘蒙’境。”錢耕森《莊子故里蒙城說考辨》也據以認爲古濮水在今渦陽、蒙城西側的某個地方，並斷言“通過濮水之辨也可推知莊周故里在蒙城”。但我們在上文已說到，濮水的水道甚長，而且上下游各有兩支，流經之地往往有關於莊子垂釣故事的流傳。如《太平寰宇記》卷十二於“宋州”下說：“莊周，宋蒙人，不以禍福累心，爲

漆園吏，楚威王以千金幣迎，周不應，釣於濮水。”《輿地廣記》卷七說：“南華縣……有濮水，莊子釣於濮水是也。”《天順明一統志》卷四說：“濮水在開州（治所在今河南濮陽）東南六十里，即莊子垂釣處。”《雍正山東通志》卷九說：“釣臺在州（指濮州）^①東南九十里，莊周釣於濮水即此。”但這些都屬於唐宋以來所撰志書的記載，而唐以前的文獻資料並沒有留下任何相關的文字，即使像酈道元《水經注》這樣的皇皇巨著，也對莊子釣於濮水的故事未置一辭，則或許乃是因為此故事本來就是虛構的寓言，或許乃是因為此故事的發生地點早就已經無法確定，而後來各種志書大約只是據傳聞而予以記載罷了，根本不能據為典實，因此我們對於今之持“蒙城說”者所謂莊子垂釣的濮水“亦即今渦陽、蒙城西側之某地”的說法，也就更加不可相信了。如果誠如司馬遷那樣以此故事為歷史事實，而我們一定要推測其發生地的話，那也只能根據傳聞資料相對集中等情況而認為莊子所垂釣的是距離商丘東北古蒙縣較近一些的濮水了，而決不是遠在三百里之外的“今渦陽、蒙城西側之某地”。至於今鳳陽縣東北二十里的“濠梁”，傳說為《莊子·秋水》所寫莊子與惠子曾經觀魚的地方，即使此為歷史事實，至多也只能說明莊子曾與惠子來到這兒遊玩過，哪里可以用來佐證莊子的故里就在蒙城縣呢！

總而言之，莊子是宋國人，其故里在商丘東北數十里的古蒙縣，而凡“商丘南說”、“民權說”、“曹縣說”、“荷澤說”、“魯蒙說”、“齊蒙說”、“楚蒙說”、“蒙城說”等等，都是很難成立的。我們據上文的敘述辨析可知，這些說法顯然是在唐宋以後才陸續出現的，而究其原因，主要有如下數端：一是由於年代久遠，尤其是黃河的屢屢泛濫，一些與莊子有關的遺迹早已深埋地下，而真正值得信賴的文獻資料又相當匱乏，致使後人便對莊子籍里等問題有了各種說法。二是由於漢以來行政區的不斷更改、僞置，尤其是東晉十六國和南北朝時期黃河中游一帶大批士族、文人紛紛向東南遷移，其中一些懷念莊子的人便在新的地方搞了不少莊子祠、莊子釣臺、漆園之類的建築，既給後人增加了辨別真假遺迹的難度，又為喜歡標立新說者提供了論證的“依據”。三是在隋唐時期，最高統治者大都推崇道家（教），如“（唐高宗）上元二年置漆園監”（《新唐書》卷四十八），“（玄宗開元）二十九年春正月丁丑，制兩京、諸州各置玄元皇帝廟，並崇玄學，置生徒，令習《老子》、《莊子》、《列子》、《文子》”（《舊唐書·玄宗本紀》）。據《太平寰宇記》卷一百二十八載，今安徽定遠縣東的舊漆園觀就是於“唐（中宗）弘道二年敕置”的。又據《乾隆江南通志》卷四十八載，今安徽鳳陽縣東北的舊開元寺，也叫“莊臺寺”，是“唐（玄宗）開元二十六年詔天下州郡各建一大寺”時所建的。這樣，一批叫做

^① 濮州，隋開皇十六年改濮陽郡置，治所在今山東鄆城北。

漆園觀、莊子臺之類的建築就先後出現了，便讓後來的志書編纂者頗有“無所適從”、“莫衷一是”之感，而一些懷有地域意識的人則樂於以此來為本地爭光。如晚明蒙城縣令李時芳就曾特撰《新修莊子祠記》一文，目的就是要“使世知歸德、曹濮之漆園皆非其真，而蒙(城)之漆園庶不至為鼓篋者所竊”。他甚至還把“陸應陽著《廣輿記》，載漆園在歸德小蒙城”說成是“顛狂謬妄曲學”，必盡去之而後快。嗣後，另一任蒙城縣令王繼賢也曾撰寫《古蒙莊子序》一文，以蒙城“猶有漆園在焉”來論證莊子實為蒙城人，而批評那些“以為今之蒙(指蒙城縣)非昔之蒙(指先秦古蒙縣)”者則為“好事者”。四是自改革開放以來，由於普遍盛行“文化搭臺，經濟唱戲”之風，一些地方領導便死死抓住莊子不放，企圖以此來為經濟發展服務，而某些學人甘願接受他們的利用，則更為荒唐。當然，上述各種說法雖然各持一端，但都是以司馬遷《史記·老子韓非列傳》為準的，無不承認莊子為“蒙人”。那麼，司馬遷自己心目中的“蒙”到底指哪兒呢？今案《史記·絳侯周勃世家》云：“攻豐。擊秦軍碭東。還軍留及蕭。復攻碭，破之。下下邑，先登，賜爵五大夫。攻蒙、虞，取之。擊章邯車騎，殿。定魏地。”這裏在敘述周勃的進軍路線時，所提到的豐，在今江蘇豐縣；碭東，在今安徽碭山縣；留，在今江蘇沛縣；蕭，在今安徽蕭縣；下邑，在今安徽碭山縣；虞，在今河南虞城北；魏地，指今河南開封、鄭州一帶。顯然，司馬遷所提到的這些地方基本上可看成是在一條直線上，那麼既處在這條直線上而又離下邑、虞最近的“蒙”，也就自然非商丘東北的“蒙”莫屬了^①。由此可見，司馬遷《史記·老子韓非列傳》所說“莊子者，蒙人也”之“蒙”必指商丘東北的古蒙縣無疑。

[作者簡介] 方勇(1956—)，男，浙江浦江人。北京大學文學博士後，現為華東師範大學中文系教授、博士生導師、華東師範大學先秦諸子研究中心主任、《諸子學刊》主編。主要從事先秦諸子學和宋元文學研究，著作有《莊子詮評》、《莊子閱讀》、《莊子講讀》、《莊學史略》、《卮言錄》、《方鳳集輯校》、《南宋遺民詩人群體研究》等。

^① 請參看劉生良《鵬翔無疆·“莊子籍里為宋之蒙邑即今河南商丘”說補證》一節中的有關文字，人民出版社2004年版。

《莊子》視域中的生與死

楊國榮

《莊子》在哲學上區分了由禮義文明塑造的“我”與合乎“天”(本然)之“我”，並以後者為真實的個體^①。就其現實的形態而言，個體的存在總是有其時間之維，後者(個體存在的時間性)具體展開為一個從生命的開始到其終結(死)的過程，這一本體論的事實使生與死成為難以回避的問題。與肯定本真之“在”的意義相應，《莊子》對生命價值也予以了相當的關注。但同時，它又由齊萬物進而齊生死，並從自然的層面規定“死”的意義，這種視域一方面揚棄了對死的超驗理解，另一方面也淡化了對“生”的有限意識及敬畏之心。基於以上立場，《莊子》進而賦予“死”以“反其真”的性質，後者既以獨特方式表現了對理想之“生”的關切，也使積極的人生取向未能得到具體的落實。

—

作為真實的“我”，個體以生命為其存在的本體論形態，對個體的關注，邏輯地兼及其生命存在。以確認個體存在價值為前提，《莊子》將生命價值提到了重要地位；從《莊子》的如下議論中，便不難看到這一點：“以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。”^②這裏值得注意的是以“終其天年而不中道夭”為人的理想之境。所謂“終其天年而不中道夭”，也就是生命的自然延續未因外在戕害而中斷，以此為“知之盛”，顯然表現了對生命存在的注重。對《莊子》而言，生命的這種價值，雖天下之大，亦無以易之：“故天下，大器也，而不以易生；此有道者之所以異乎

① 參見拙作《〈莊子〉哲學中的個體與自我》，載《哲學研究》2005年12期。

② 《莊子·大宗師》。

俗者也。”^①在個體生命與天下大器的如上比較中，生命的意義無疑得到了深沉的展示。

從肯定生命價值的立場出發，《莊子》一再突出養生、保身、全生對個體的意義。以人的社會行爲而言，《莊子》要求人們在爲善與爲惡之間保持適當的度，而蘊含於其中的宗旨則是養生：“爲善無近名，爲惡無近刑，緣督以爲經。可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。”^②“名”從屬於外在的評價準則，對個體而言係身外之物；“刑”則既在社會法制的意義上表現爲制裁的手段，又以個體的生命存在爲否定的對象。按《莊子》之見，近名則累生，近刑則危身，一旦超越以上兩端，則可使此身得到安頓。儘管“善”、“惡”、“名”、“刑”本來涉及道德、法律領域，但在《莊子》的如上論述中，養生、保身卻被置於較道德與法律義務更爲優先的地位。換言之，不是倫理與法理，而是感性生命，構成了關切的首要對象。在庖丁解牛的寓言中，庖丁曾將其實踐智慧概括爲“技進於道”，而這一智慧最後又落實於養生，《莊子》借文惠君之口明確表達了這一點：“善哉！吾聞庖丁之言得養生焉。”^③

生命存在首先與感性之“身”相聯繫，肯定生命價值，也相應地體現爲對感性之“身”的關注。事實上，全生、養生、盡年所指向的，首先也是感性之“身”。《讓王》篇曾以寓言的形式，記敘了魏人子華子與韓國之君昭僖侯的如下對話：“子華子曰：‘今使天下書銘於君之前，書之言曰：左手攬之則右手廢，右手攬之則左手廢，然而攬之者必有天下，君能攬之乎？’昭僖侯曰：‘寡人不攬也。’子華子曰：‘甚善。自是觀之，兩臂重於天下也，身亦重於兩臂。’”^④這裏對“身”（包括肢體）與天下作了比較，天下雖大，但相對於“身”或肢體（兩臂）而言，它又顯得微不足道：對個體而言，後者具有更重要的價值意義。這一思路與前文“無以天下易生”的主張，顯然前後相承。正是以“身”重於天下爲前提，《莊子》將“治身”置於“治天下”之上：“道之真，以治身，其緒餘以爲國家，其土苴以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生也。”^⑤相對於養生、完身，治國、治天下僅僅表現爲從屬的方面：所謂“非所以完身養生”，意味着把“身”視爲目的，而在《莊子》看來，治國、治天下尚不足於成爲達到以上目的的手段。在“養生”與“治天下”的不同側重中，“身”對於“天下”的優先性得到了進一步的突出。

然而，儘管按《莊子》之見，“身”之價值高於天下，但在現實的“在”世過程中，作爲

①④⑤《莊子·讓王》。

②③《莊子·養生主》。

生命存在具體表徵的“身”，其價值意義往往並沒有為人們所真正意識。相反，普遍存在的社會現象是以身殉物；從小人到聖人，無不如此：“小人則以身殉利，士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下。”^①“殉”意味着犧牲個體的生命，而名、利、家、天下則是形形色色的外在對象。在《莊子》看來，為了身外之物而自危其身甚至放棄生命，是相當可悲的：“今世俗之君子，多危身棄生以殉物，豈不悲哉！”^②這裏既否定了一味向外、追名逐利等“在”世方式，又表現出對世俗價值取向的不滿。不難看到，以上批評所隱含的前提，仍然是對個體生命價值的確認：與外在之物相對的“身”，在此首先表現為生命存在的象徵。

基於如上看法，《莊子》進而將是否維護生命存在，視為評判是否為善的標準。在談到烈士及其行為意義時，《莊子》指出：“烈士為天下見善矣，未足以活身。吾未知善之誠善邪？誠不善邪？若以為善矣，不足活身；以為不善矣，足以活人。”^③在寬泛意義上，“烈士”是指所謂“忠烈之士”，其特點是“忘身殉節”^④。殉節，意味着為他人或外在的普遍原則而獻身。這樣，在《莊子》看來，烈士的行為具有二重性質：就其維護了他人的生命存在（“足以活人”）而言，其行為具有“善”的性質；就其未能使自身的生命得到延續（不足以活身）而言，他的行為又很難視為“善”。質言之，行為之善與不善，最終取決於其對生命存在的實際意義。“善”的判斷涉及普遍的價值原則，可以看到，在這裏，作為“善”的實質內容，生命的意義進一步在價值原則的層面得到了確認。

當然，在《莊子》那裏，生命本身的意義並不僅僅限於外在之形，它曾將單純注重“形”者稱之為“養形之人”：“吹陶呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣，此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。”^⑤對《莊子》而言，這種“道引之士，養形之人”的行為方式與“刻意尚行”者同屬一類，他們僅重形表、有意為之，尚未達到“天地之道”。按《莊子》之見，僅僅注重外在之形，並不能真正實現“存生”的目的，而世俗之人卻完全未能認識到這一點。由此，《莊子》發出如下感慨：“悲夫！世之人以為養形足以存生。”^⑥這一看法的值得注意之點首先在於對“形”與“生”的分疏，與此相關的寓意則

① 《莊子·駢拇》。

② 《莊子·讓王》。

③ 《莊子·至樂》。

④ 參見成玄英《莊子疏·至樂》。

⑤ 《莊子·刻意》。

⑥ 《莊子·達生》。

是：生命的意義並非僅僅囿於外在之形。

生命存在或“生”總是相對於“死”(生命的終結)而言,在《莊子》看來,與“生”相對的“死”,並不僅僅涉及外在之形,在更內在的層面,它同時指向精神領域(“心”);世間最可悲的現象,在於“心”隨“形”化:“其形化,其心與之然,可不謂大哀乎!”^①與“心”隨“形”化相聯繫的是“心死”:“哀莫大於心死,而人死亦次之。”^②作為“心”的對應者,此處之“人”首先與形體相關。“心死”意味着精神生命走向終點,與之相對的“人死”,則主要表現為形體生命的終結。在“心”與“形”、“心死”與“人死”的如上對照與比較中,不僅生命的精神之維得到了具體的彰顯,而且其價值意義也得到了進一步的確認:“哀莫大於心死”的內在含義便在於肯定精神生命在人的存在中具有更重要的意義。

作為以上看法的引申,《莊子》區分了“形”與“德”。在對養身作更具體考察時,《莊子》指出:“夫支離其形者,猶足以養其身,終其天年,又況支離其德者乎?”^③“支離其形”的直接含義與形體的畸殘(不同於通常的形體標準)相聯繫,但其更實質的意義則與前文提及的“養形之人”的行為相對:它要求超越對外在之形的刻意關注;“支離其德”則更多地涉及生命的精神之維:它意味着不受外在的禮義規範或世俗準則的約束,達到精神的逍遙。在《莊子》看來,真正的養生既不能限定於形體層面的刻意為壽,也不應當在精神的層面上為世俗的規範所束縛;相反,惟有逸出外在規範(“支離其德”),才能在養生過程中達到更高境界。

“支離其形”與“支離其德”主要側重於否定、超越世俗的形態和觀念;從肯定的方面看,二者的相關,則具體表現為對“志意”與“壽命”的雙重關注。在談到人生過程時,《莊子》曾作了如下分析:“人上壽百歲,中壽八十,下壽六十,除病瘦死喪憂患,其中開口而笑者,一月之中不過四五日而已矣。天與地無窮,人死者有時,操有時之具,而託於無窮之間,忽然無異騏驎之馳過隙也。不能說其志意、養其壽命者,皆非通道者也。”^④人的生命總是有限的,肯定生命價值,並不意味着無視這一事實;事實上,正是生命的有限性,從本體論的層面突顯了生命價值的不可忽視性。“志意”主要指向生命的精神之維;“說(悅)其志意”相應地以實現生命的精神價值為內容;此處之“壽命”與“身”和“形”相聯繫,“養其壽命”所注重的首先亦為“身”和“形”。在這裏,感性生命(形體)與精神生命(志意)呈現為生命存在的兩個相關方面,而生命價值的注重,

① 《莊子·齊物論》。

② 《莊子·田子方》。

③ 《莊子·人間世》。

④ 《莊子·盜跖》。

則具體表現為在“養其壽命”的同時“說(悅)其志意”。《莊子》以二者的以上統一為“通道”的表徵，無疑表現了對生命價值的獨特理解。

二

如前所述，與“生”相對的是“死”；對“生”的看法，離不開對“死”的理解。在肯定生命價值的同時，《莊子》對“死”也作了多方面的考察。與自然的原則及“齊物”的本體論立場相應，《莊子》從自然的觀點看待“死”，也以“齊”與“通”的原則規定“死”。

《養生主》曾談到老聃之死，並以寓言的方式記敘了老聃之友秦失與其弟子的對話：

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：“非夫子之友邪？”曰：“然”。“然則弔焉若此，可乎？”曰：“然。始也，吾以為其人也，而今非也。向吾入而弔焉，有老者哭之如哭其子，少者哭之如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者，是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。”^①

這裏首先將老聃之死理解為自然的現象，作為自然現象，人之逝去，既無需悲，亦不必哀；若以悲哀之心處之，便是所謂“遁天倍情”。值得注意的是，《莊子》在此將“生”、“死”與“適”聯繫起來。“適”即“適然”，與偶然大致處於同一序列。按《莊子》的理解，人之生（“來”）是偶然現象，人之死（“去”）同樣具有偶然性，二者都非人所能左右：“生之來不能卻，其去不能止。”^②就其現實形態而言，個體之獲得生命，確實具有偶然的性質：它既未經過個體自身的選擇，也非類的發展過程中必不可少的環節；存在主義認為人之來到世間，表現為一個被拋擲的過程，也有見於此。然而，與之不同，個體生命的終結（“死”）卻具有較為複雜的形態：就個體走向生命終點的具體時間、方式而言，其中無疑亦具有偶然性；但儘管生命延續的具體時間有長短之別，生命歷程結束的方式也各自相異，但“死”卻是每一個體的必然歸宿。同時，偶然與可能具有內在的相關性：“生”的偶然性在人生的展開過程中往往表現為往不同方向發展的多重可能。然

① 《莊子·養生主》。

② 《莊子·達生》。

而，這種可能在生命終結之時，又總是化爲“死”的必然。從以上方面看，生與死之間無疑存在偶然、可能與必然之間的不對稱性。《莊子》將人之生（“來”）與人之死（“去”）都籠而統之地歸入“適”的領域，顯然及未能充分注意到二者關係的全部複雜性。

在《莊子》那裏，將生與死都歸之於“適”，並非僅僅表現爲理論上的粗疏，它有自身的另一特定寓意，後者具體表現爲等觀生死或齊生死：作爲同屬適然（偶然）的現象，生與死之間似乎並沒有實質的區分。事實上，對生與死的如上理解，構成了《莊子》關於生死問題一以貫之的論旨，並具體展開於不同的方面。莊子在其妻死後，曾“箕踞鼓盆而歌”。根據《莊子》的記敘，惠施見此狀而表示不滿與不解，並提出了如下責難：“與人居，長子、老身死，不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！”對惠施的如上指責，莊子作了以下回應：“不然。是其始死也，我獨何能無概！然察其始而本無生，非徒無生也，而本無形，非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與爲春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。”^①此處依然運用了寓言的敘事方式，而其重要之點則在於對生命及死亡現象的理解：從生命存在向前追溯，便可臻於無生命的形態；從無生命的形態，又可以進一步向無形、無氣的形態上溯。由無氣、無形、無生到獲得生命，又由生到死，這如同四季的交替，完全表現爲一個自然的過程。換言之，生與死不過是天地演化過程中前後相繼的兩個相關環節；作爲宇宙迴環中的現象，死自然不必成爲哀傷的對象。當然，肯定生與死的自然性質，其意義不僅僅在於對非禮義的行爲方式（妻死鼓盆而歌）加以辯護，而且更在於對生與死界限的進一步消解：如前所述，在“適”然這一層面，“生”與“死”已無差別；同樣，作爲自然現象，二者也可以等量齊觀。

關於生與死的如上議論，主要由特殊對象及具體境遇（老聃之死、妻死鼓盆而歌）而引發。從以上視域出發，《莊子》在更普遍的層面，對生與死的現象作了理論上的闡釋：

人之生，氣之聚也。聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患？故萬物一也。是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐，臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐，故曰：通天下一氣耳。^②

① 《莊子·至樂》。

② 《莊子·知北遊》。

“通天下一氣”是一個具有本體論及宇宙論意義的命題，它既涉及存在的構成，又對世界的統一性作了規定。作為一個形而上的命題，以上論點所涵蓋的已不僅僅是“生”與“死”之域，而是天地萬有；正是以氣為本源，天地萬物呈現了其統一的形態。從邏輯上看，《莊子》顯然將生命現象與死的問題置於以上的本體論背景之下來考察，所謂“聚則為生，散則為死”，便是在萬物統一於“氣”的前提下，用氣的聚與散來解釋人的生與死。作為同一本源（“氣”）的相關形態，“生”與“死”再一次呈現了其相通性；相應於“氣”的本體論性質，“生”與“死”的相通也獲得了本體論的意義。作為“氣”的不同形態，“生”與“死”同時融入萬物：“夫天下也者，萬物之所一也。得其所一而同焉，則四支百體將為塵垢，而死生終始將為晝夜。”^①“氣”側重於構成的質料，“一”則突出了存在的相關性，在合於萬物的過程中，生與死的相繼如同晝夜的更替，展現為存在的自我變化。

以“氣”的聚散為具體的表現形態，“生”與“死”源於自然又復歸於自然。借用舜與丞對話的形式，《莊子》對此作了進一步的闡述：“舜問乎丞曰：‘道可得而有乎？’曰：‘汝身非汝有也，汝何得有夫道？’舜曰：‘吾身非吾有也，孰有之哉？’曰：‘是天地之委形也。生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也。’”^②天地即自然。作為大化流行過程的產物，人之“身”與“生”都本於自然，而非從屬於人自身。“生”非人之所有，而為天地所委，這一看法着重從宇宙自然的大尺度定位人的生命意義，並將人之生歸屬於萬物一齊的存在視域。與之相聯繫的是向自然的回歸。《大宗師》中的虛構人物子來將死，其友人子犁前去探望，“倚其戶與之語曰：‘偉哉！造化又將奚以汝為？將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？’”^③這裏的前提是將人的生命視為存在之鏈一環：人之“身”（“生”）源於自然，生命終結之後又回歸自然，“為鼠肝”、“為蟲臂”，以十分生動的形式表明，人之死意味着融入自然、化為自然迴環過程中的質料（可以將其作為“鼠肝”、“蟲臂”等自然之物的構成）。作為一個迴環的過程，“生”與“死”的往復在《莊子》看來具有無盡的性質：“生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端，而莫知其所窮。”^④

《莊子》對“人之生”與“人之死”的如上理解，着重於將二者還原為一種自然現象。如前所述，以有限性為內在的存在品格，人總是要經歷從生到死的過程，作為人生的

①④ 《莊子·田子方》。

② 《莊子·知北遊》。

③ 《莊子·大宗師》。

歸宿，“死”常常與“鬼”等超驗的存在相聯繫（“鬼”的原始詞義即涉及“歸”^①），並由此被引向彼岸的世界。在超驗的形態下，“死”往往被蒙上神祕的色彩，由生而死則相應地似乎意味著遠離現實存在、走向另一個世界。從原始的巫術，到後世的祭祀，其外在的儀式之後往往不同程度地滲入了儀式參與者對死這一類現象的神祕理解。相對於此，《莊子》以自然的自我迴環、變遷為視域，將死置於自然之鏈中，無疑具有去魅的意義。不妨說，通過把死還原為一種自然現象，《莊子》也在某種意義上消解了死的神祕性。

從另一方面看，超驗的存在對人而言往往具有陌生、異己的性質。當死以神祕、超越的形態出現時，它同時也表現為與現實人生對峙的異己存在。作為人無法左右而又不能不面對的現象，死每每引發各種形式的恐懼意識，事實上，神祕感與畏懼感時常聯繫在一起。同時，死意味着個體存在的終結，後者不僅突顯了生命有限、此生不永的本體論事實，而且使個體的存在本身似乎呈現走向“無”的趨向：終結在某種意義上表現為一種界限，它是此生的盡頭，而在界限之外，則是與現實人生相對的“不存在”或“虛無”，後者對個體而言往往表現為無盡之淵。在“生”（存在）的有限與“死”（“不存在”或“虛無”）的無盡這一強烈反差中，常常也容易自發地形成對死的畏懼。相形之下，《莊子》在確認“通天下一氣”的本體論前提下，把生與死理解為“氣”的不同存在形態，從而使“死”既非僅僅以異己的形式存在，也不再呈現為向虛無的無盡延伸，而是展示為自然迴環過程中與“生”相繼而起的相關環節。作為自然演化過程中的現象，生與死之間的相通、相齊，似乎取代了二者的彼此對峙和否定，所謂“死生無變於己”^②。這一視域，無疑有助於淡化對死的畏懼。

然而，《莊子》在突出“死”的自然意義的同時，對其內含的社會意蘊似乎未能給予充分的關注。作為與人的存在相關的現象，“死”無疑具有自然的性質，後者不僅表現為自然之鏈等形而上的形式，而且可以從生命的新陳代謝等經驗的層面加以考察。但這只是問題的一個方面。在更深沉的意義上，“死”又內含着其社會之維。從日常的語言中，我們已可看到這一點。“死”在日常語境中通常被表述為“去世”。就其直接的語義而言，“去世”與“在世”相對，“在世”的意思是活在人世或生活在這個世界中，與之相異，“去世”則意味著離開人世或離開這個世界，後者不僅僅表明生命或新陳代謝過程的終結，它的更深刻的涵義在於社會生活或社會活動的停止：人無法再“活”動於這個世界、不能繼續參與人世的“生”——“活”。當然，社會生活的終結，並不

① 《說文解字》：“人所歸為鬼。”《爾雅·釋訓》：“鬼之為言歸也。”

② 《莊子·齊物論》。

意味着人生過程中所形成的社會歷史影響也隨之消失，在此意義上，“死”不僅僅是“去世”，而且也以某種方式涉及“在世”：他的文化創作成果依然“在”歷史中、“在”文明的延續過程中。“死”的如上社會意義，顯然處於《莊子》的視野之外，除了主要以“氣”的聚散等自然過程解釋“死”之外，《莊子》一再強調的是：“古之人與其不可傳也，死矣。”^①“傳”可以理解為文化成果，古之人與其不可傳俱死，表明人之“死”必然伴隨着文化綿延的終結。如果說，僅僅從自然迴環的過程理解“死”，主要在形而上的層面遮蔽了“死”的社會意義，那麼，以“死”截斷文化的延續，則使“死”的社會意義難以從文明的演進過程這一維度得到具體彰顯^②。

同時，“生”與“死”的分而齊之對消解死的神祕化、超驗化以及避免對死的過度畏懼固然具有積極的意義，但它同時又有另一重寓意。從邏輯上說，既然“生”與“死”之間並不存在截然相分的鴻溝，生或死都“無變於己”，那麼，“生”似乎也就不需要特別加以注重，後者蘊含着如下價值取向：即對現實人生不必過於認真。當莊子以鼓盆而歌表明對待“死”的態度時，其中也滲入其對待“生”的立場。事實上，《莊子》一再將人生比作夢，強調“覺”與“夢”之間並非界限分明：“不識今之言者，其覺者乎？其夢者乎？”^③在莊周夢蝶的著名寓言中，我們可進一步看到這一點：

昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為蝴蝶與？蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶則必有分矣，此之謂物化。^④

莊周與蝶固然“必有分”，但夢與覺則難辨。從本體論上看，與夢相對的“覺”代表的是現實之境，“莊周夢蝶”與“蝶夢莊周”之間的難以遽斷，意味着夢境與現實之境無法截然加以區分。換言之，在存在形態上，二者“齊”而無別。夢與覺的如上關係體現於價值領域，則邏輯地蘊含着如下結論：即人生如夢，人之“在”世也無需認真、執著。《莊子》曾借長梧子之口譏諷自以為“覺”的“愚者”，並將孔子及其後學亦歸入此列：“夢飲

① 《莊子·天道》。

② 如果說，《莊子》由強調“死”的自然之維而忽視了其社會性，那麼，海德格爾則多少在突出“死”與個體性聯繫的同時，又懸置了其社會內涵，二者似乎在不同的意義上忽略了“死”的社會歷史意義。

③ 《莊子·大宗師》。

④ 《莊子·齊物論》。

酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也，夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也與女皆夢也，予謂女夢亦夢也。”^①世間之人，大都身處夢中；自以為覺者，無非是夢中之覺，實際上並未真正超出夢境。人生作為一場大夢，其崇高、超越的一面，似乎在本體論與價值論上都失去了根據。

對個體而言，“死”所顯示的唯一性、獨特性與存在的有限性總是相互聯繫。在寬泛意義上，人的日常活動固然也具有獨特性，今日的起居與昨日的起居便不完全同一，但“死”顯然以更嚴峻的形式突出了存在的這種獨特性及不可重複性。個體的社會角色、具體作用誠然可以為他人所替代，但其生命過程卻既不可重複，也難以替代。不僅如此，世界對個體所呈現的意義，也具有獨特而不可重複的品格，王陽明曾指出：“今看死的人，他這些精靈遊散了，他的天地萬物尚在何處？”^②王陽明在這裏所關注的，首先是個體的“世界”（“他的天地萬物”），這種世界，也就是屬於人的意義世界。作為自在之物的天地萬物，其存在變化並不以人為轉移。然而，意義世界卻總是有其相對性的一面。天地萬物與不同的個體，往往構成了不同的意義關係；換言之，對不同的主體，天地萬物常常呈現出不同的意義。從某些方面看，似乎也可以說，每一個人都有一個屬於“他的”世界，而當他走向生命終點時，屬於他的意義世界也即同時趨於終結，所謂“他的天地萬物尚在何處？”便表明了此點。生命以及個體意義世界的這種無法重複、不可替代性質，從本體論的層面彰顯了個體存在的一次性、有限性。就價值觀的層面而言，與“死”的必然性相聯繫的此生有限的意識，可以通過引向對“生”的敬畏而表現為一種積極的人生取向。然而，從齊“生”“死”，到齊“夢”“覺”，存在的有限性卻為生死之間的綿延相續、夢覺之間的彼此互融所掩蓋，而當“死”不再使“生”的有限性成為嚴峻的事實時，則人生似乎也無需以敬畏之心去面對^③。

從先秦思想的演化看，儒家儘管並不熱衷於談鬼論死，但其“慎終追遠”的取向^④，也蘊含着對“死”的價值意義的確認。在“未知生，焉知死”的立場中^⑤，“生”固然被置

① 《莊子·齊物論》。

② 《王陽明全集》，上海古籍出版社 1992 年版，第 124 頁。

③ 王夫之曾區分了“患死”與“哀死”（《周易外傳》卷二，《船山全書》第一冊，嶽麓書社 1996 年版，第 889 頁）。在引申的意義上可以說，“患死”表現了對“死”的恐懼，“哀死”則是基於對“生”的敬畏，《莊子》在超越“患死”的同時，似乎未能對“哀死”的意義予以必要的關注（妻死鼓盆而歌，等等，便已以形象的形式表明了此趨向），其缺乏“生”的敬畏，似亦與此相關。

④ 《論語·學而》。

⑤ 《論語·先進》。

於更優先的地位，但這種關注又是以肯定“生”的有限性與“死”的必然性為前提的：正因此生有限，故首先應將關注之點指向“生”；而通過以上的詰問（“未知生，焉知死”），儒家同時也表現了對現實人生的注重和敬畏。事實上，從孔子開始，儒家便一再要求以“謹”、“敬”等態度，安身於世；而其“殺身成仁”的觀念，則通過“生”與“死”的衝突進一步展示了人生的崇高性。在這方面，《莊子》顯然表現了與儒家不同的價值取向，當它責難孔子及其後學處於夢境而自以為覺時，其中似乎也包含着對儒家認真看待此生的某種批評。

三

“生”與“死”、“夢”與“覺”的打通，使“死”與“夢”在人存在過程獲得了獨特的意義。與之相輔相成的，是“生”的價值意義的某種淡化。事實上，《莊子》一再渲染人生的各種苦難，以此映襯“死”的正面價值。

對《莊子》而言，在禮義文明的形態中，人生總是呈現出可悲的性質：“一受其成形，不亡以待盡，與物相刃相靡，其行盡如馳而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪？人謂之不死，奚益？其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？”^①依此理解，生命的獲得，便意味着苦難的開始；儘管人不斷地奮鬥、掙扎，但結果卻徒勞而無益。即使獲得榮華富貴，最後仍不免憂懼之苦：“夫天下之所尊者，富貴壽善也；所樂者，身安、厚味、美服、好色、音聲也；所下者，貧賤、夭惡也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音聲。若不得者，則大憂以懼，其為形也，亦愚哉夫！富者苦身疾作，多積財而不得盡用，其為形也亦外矣。夫貴者夜以繼日，思慮善否，其為形也亦疏矣。人之生也，與憂俱生，壽者惛，久憂不死，何之苦也，其為形也亦遠矣。”^②對生命過程的以上理解，似乎蘊含着對人生意義的某種質疑：既然“人之生也，與憂俱生”，那麼，其存在的意義究竟何在？這裏固然包含着對禮義化、功利化存在方式的批評，但其中無疑也滲入了對人生意義本身的某種困惑。

由以上的質疑和困惑，《莊子》進而對生命過程作了如下界說：“生者，假借也，假

① 《莊子·齊物論》。

② 《莊子·至樂》。

之而生。生者，塵垢也。”^①關於“假借”，成玄英作了如下解釋：“夫以二氣五行，四支百體，假合結聚，借而成身。”^②從本體論上看，以“生”為“假借”，意味着消解其實在性；從價值論上看，以“生”為“塵垢”，則是着重從消極的層面或負面規定“生”的意義。對“生”的如上理解，無疑與視人生為夢境前後呼應：由“生”為假借，可以邏輯地引出人生如夢，而“生”之缺乏實在性，則猶“夢”之為幻。

與“生”的假借性、悲劇性形成對照的，是“死”的完美性。《至樂》以寓言的方式，記敘了莊子與髑髏之晤及二者的對話：

莊子之楚，見空髑髏，髑髏有形，撒以馬捶，因而問之曰：“夫子貪生失理，而為此乎？將子有亡國之事、斧鉞之誅而為此乎？將子有不善之行、愧遺父母妻子之醜而為此乎？將子有凍餒之患而為此乎？將子之春秋故及此乎？”於是語卒，援髑髏，枕而臥。夜半髑髏見夢，曰：“子之談者似辯士。視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？”莊子曰：“然”。髑髏曰：“死，無君於上，無臣於下，亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。”莊子不信，曰：“吾使司命復生子形，為子骨肉肌膚，反子父母、妻子、閭里、知識，子欲之乎？”髑髏深嘆蹙頰，曰：“吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎？”^③

這是一則頗具想像力且饒有趣味的寓言，其中滲入了《莊子》對“生”與“死”的獨特理解。“死”與“生”之分，在此具體表現為“樂”與“勞”之別。“死”之為“樂”，首先在於擺脫了君臣等社會政治、倫理關係的束縛，從而使人真正達到了與天地為一、完全同於自然。在返回人世與繼續以“死”的方式存在這二者之間，髑髏毫不猶豫地選擇了後者，而這一選擇的前提，則是“死”的理想化：相對於“人間之勞”，“死”“以天地為春秋”，其樂勝過南面之王。

以“勞”與“樂”區分“生”與“死”，意味着“生”並不值得加以留戀。事實上，與“死”的理想化相應，《莊子》確乎認為死者很可能後悔最初一意求生，其情形一如麗姬之後悔當初去晉時涕泣：“麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟，及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？”^④質言之，死無需畏，生不必求，而“真人”的特點，也在於不悅生惡死：“古之真人，不知說

①③《莊子·至樂》。

②《莊子疏·至樂》。

④《莊子·齊物論》。

生，不知惡死，其出不欣，其入不距，儻然而往，儻然而來而已矣，不忘其所始，不求其所終。”^①真人即《莊子》所肯定的理想人格，不說(悅)生惡死，則在齊生死的前提下，進一步確認了“死”的意義。

“生”的“假借”性和“死”的理想性(南面之樂)，使從生到死同時表現為一個“反其真”的過程，在《大宗師》中，我們便可以看到這一方面的觀念：“子桑戶、孟子反、子琴張三人相與友。……莫然有間，而子桑戶死。未葬，孔子聞之，使子貢往待事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：‘嗟來，桑戶乎！嗟來，桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猶。’”^②這裏的“真”既指本體論上的本然性和實在性，也指價值論上的理想性；以“死”為“反(返)其真”，意味着將其理解為具有實在性的理想之境。孟子反、子琴張把“反(返)其真”與“猶為人”加以對照，似乎在肯定賦予“死”以本真性的同時，又表現了對“死”的某種嚮往^③。

從齊“生”“死”，到將“死”的理想化，這一進路與注重生命價值的取向，似乎存在某種緊張。如前所述，以肯定生命存在的意義為前提，《莊子》一再反對“棄生殉物”，並將“身”置於“天下”之上。然而，當“死”被視為“返其真”時，生命是否仍有正面的意義？這一問題將我們引向了《莊子》哲學中生與死論題更內在的層面。從前文的分析中可以看到，在《莊子》那裏，“死”的理想性或本真性首先在於擺脫了“人間之勞”並超越了社會政治關係的限定，後者與無以人滅天、回歸自然的要求，無疑呈現了內在的一致性：在超越禮樂文明、合乎存在的本然形態(天)這一點上，二者確乎彼此相通。按其實質，與自然為一，體現的是人的存在形態；這樣，透過禮贊“死”這一現象，我們看到的乃是對存在(“生”)的關注。《莊子》曾論及“善生”與“善死”的關係：“故善吾生者，乃所以善吾死也。”^④從形式上看，這裏似乎仍以“善死”為指向，但在實質的意義上，它所涉及的卻首先是“善生”：當“善吾死”惟有通過“善吾生”才能實現時，後者(善吾生)無疑在現實的層面獲得了優先性。這裏似乎表現了某種悖論：“死”的關切(善吾死)最後落實於“生”的注重(善吾生)。

事實上，作為理想的存在形態，“死”在《莊子》那裏一開始便既不同於虛無化，也有別於彼岸的現象，它在某種意義上表現為“在”世過程的延續。這種理解與通常對“死”的看法顯然有所不同。按一般的流俗之見，“死”首先表現為生命的終結，而“終

①②④ 《莊子·大宗師》。

③ 王夫之曾認為莊子“詳於言死而略於言生”(王夫之《讀四書大全說》卷六，《船山全書》第六冊，嶽麓書社1996年版，第750頁)，這一看法似亦有見於《莊子》的以上特點。

結”又意味着從“有”走向“無”：不僅生命不復存在，而且存在的意義也似乎由此消逝。事實上，生命終結(死)的必然性，往往容易引向人生的無意義感或荒謬感。另一方面，在各種形式的超驗視野中，“死”則往往與離開現實存在、走向彼岸世界相聯繫。無論作為生命的終結(虛無)，抑或彼岸的現象，“死”似乎都蘊含着存在的中斷。然而，當“死”使人超越“人間之勞”而返其真時，它無疑更多地與存在的綿延相聯繫：從“生”到“死”在此被規定為同一存在由不合乎理想的形態向較為合乎理想的形態轉換；與化為虛無、走向彼岸不同，“死”作為存在的繼續似乎成為“在”世(“生”)的獨特形式，存在的意義也仿佛得到了某種延續^①。在“未知生，焉知死”的提問方式中，“生”構成了把握人之“在”的本體論前提，在“死”與返其真的聯繫中，問題則轉換為“未知死，焉知生”，而“死”則相應地構成了反觀“生”的出發點：“死”的理想化，一方面映射了既成之“生”(禮樂文明下的“生”)的不完美^②，另一方面又以獨特的方式為“應當”如何“生”提供了範型。不難看到，在以“死”為“真”之後，內在的關切指向的乃是“生”。從“死”的自然化(齊生死)到“死”的理想化，《莊子》最後在實質上依然關注於現實的生命存在。

當然，通過“死”的理想化以引導人的“此生”，其中無疑也表現出某種消極的意向。就其現實形態而言，“在”世過程總是經歷着存在的艱辛，從自我的實現，到承擔社會責任，從為道(追求理想)，到日常實踐，人生之路並不平坦，其間往往充滿了曲折、困苦、磨難。人生的以上特點，要求人在存在過程中具有擔當意識(包括承擔與履行社會責任)、奮鬥精神，並使之時時體現於生活實踐，在此意義上，存在確乎需要“勇氣”：當蒂里希提出“存在的勇氣”(the courage to be)時，已從一個形而上的層面注意到了這一點^③。從另一方面看，人之“生”不同於動物之“活”的特點之一，就在於它本質上是一個不斷創造的過程，王夫之在談到“生”的意義時，曾指出：“要以未死以前統謂之生，刻刻皆生氣，刻刻皆生理；雖綿連不絕，不可為端，而細求其生，則無刻不有肇造之朕。”^④所謂“無刻不有肇造之朕”，便已涉及生命的創生性質，後者在廣義上不僅限於生命力量的自然展示，而且以勉力踐行的價值創造為內容。《莊子》固然也有見於存在的艱辛，它以“與物相刃相靡”、“終身役役”、“荼然疲役”等描述人生的過程，便表明了此點。然而，《莊子》似乎未能從存在的艱辛引出存在的勇氣或導向“生”的“肇

① 這樣，“死”雖如前所被理解為文化綿延的中斷，但卻又被視為“生”的某種獨特“延續”。

② 前文提及的無需認真對待“生”，似亦基於“生”具有不完美性的看法。

③ 參見蒂里希《存在的勇氣》，《蒂里希選集》上，上海三聯書店1999年版，第149～290頁。

④ 王夫之《讀四書大全說》卷六，《船山全書》第六冊，嶽麓書社1996年版，第751頁。

造”。由“在”世的艱辛與困苦，它更多地轉向了對“死”及其“本真”性的考察和認定，儘管如前所述，這一進路包含著揚棄現實之“在”的非理想性、以獨特方式為此“生”提供價值範導等意，但其中顯然也滲入了與積極創造的人生取向頗相異趣的立場。同時，通過視“死”為“生”的延續來克服“死”的必然所蘊含的無意義性，也因缺乏現實的內容而僅僅給人以思辨、抽象的滿足。

對生與死的以上態度，與儒家的相關思考似乎形成了某種對照。在談到如何“在”世時，孔子曾指出：“士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？”^①這裏也提到了“死”（“死而後已”），但其中更引人矚目的是人的社會責任，而在承諾社會責任的背後，則是對存在（“在”世）艱難性的意識。與“未知生，焉知死”的立場相應，孔子的關注之點始終指向“生”，所謂“死而後已”，也就是始終以積極、敬謹的態度承擔和履行自身的社會責任，直至生命的終結。作為一種人生取向，“不可以不弘毅”既以存在的艱難性為背景，又體現了積極擔當的意識與執著行道的精神。而在“老者安之，朋友信之，少者懷之”^②、“後生可畏，焉知來者之不如今也”^③等價值取向、信念中，生命的意義又進一步與類的文化綿延相聯繫：“來者”指文化的繼承者，對儒家而言，“來者”與“今”之間存在著歷史的聯繫，每一個體在今天所創造的文化成果，並不會在未來消逝，相反，它們將為後人所繼承並進一步光大。在“來者”與“今”的如上前後相承中，個體本身的存在意義也在文化的歷史演進中得到延續，從而，他既無需通過超越此在、走向彼岸以獲得永恆的依歸，也不必因生命的有限而“畏”死：生命的終結對個體而言不再意味着導向虛無。相形之下，在《莊子》那裏，齊生死所蘊含的人生崇高性的退隱與“未知死，焉知生”（以“死”觀“生”）的潛在前提相結合，使存在的艱難未能導向勉力踐行、積極“在”世的價值取向，而與“無以人滅天”這一價值立場相聯繫的對文明演進的質疑、責難，則使其對生命意義的理解相應地缺乏歷史的深沉性。

【作者簡介】楊國榮（1957— ），男，1988年獲博士學位，1991晉升為教授，1994年為博士研究生導師，1998—2000年任華東師範大學哲學系主任。現為華東師範大學紫江特聘教授、教育部長江學者、國務院學位委員會哲學學科評議組成員、中國哲

① 《論語·泰伯》。

② 《論語·公冶長》。

③ 《論語·子罕》。

學史學會副會長、中華孔子學會副會長、教育部人文社會科學重點研究基地“中國現代思想文化研究所”所長；國際儒聯理事、美國比較哲學雜誌 *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 編委。

從《莊子》“緣督以爲經”說起

——探討莊子的人生觀

陳奇猷

《莊子·養生主》篇說：“緣督以爲經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。”

首先說明“督”字之義。郭注、成疏都訓“督”爲中。案《說文》云：“督，察視也，一曰目痛也。”是“督”無中義。查朱駿聲《說文通訓定聲》云：“《莊子》‘緣督以爲經’之督，假借爲袷，衣之背縫也。”此說至確。《說文》：“袷，背縫。”《國語·晉語》“衣之偏袷之袷”，韋昭注：“在中曰袷。”背縫是兩幅布結合之部，故是中。

什麼是“中”？說明白點，什麼是莊子心目中的“中”？這還要在《莊子》書中去探索。

《莊子·齊物論》說：“今日適越而昔至。”（《天下》篇“至”作“來”，義同）即是說：“今日到越已經是從前（昔）到來。”案以時間言，“昔（從前）”之後接着的是“今”（現在），“昔”與“今”的交接是一個“點”，這個“點”至小至小，是一個幾何的“點”。又《天下》篇說：“無厚不可積也，其大千里。”這是指幾何的面。如果把幾何的面分爲兩半，相接處就是一條幾何的“綫”。幾何的“綫”是若干個幾何的“點”連接而成。由此可知“背縫（督）”是一條中綫。這條中綫至細至細，是一條幾何的“綫”。至此，我們可以說，莊子緣督以爲經，就是說依照幾何中綫爲一切行動的準則。何以言之？

《山木》篇載，山中一大木，伐木者不取，莊子曰：“此木以不材得終其天年。”舍於故人之家，故人命豎子殺不能鳴之雁而烹之以待莊子。莊子弟子問莊子：“山中之木以不材得終其天年，今雁以不材死，先生將何處？”莊子笑曰：“周將處乎材與不材之間。”材與不材之間就是一條幾何的綫（中），也就是說，莊子要處在幾何的綫（中）上。

又《養生主》篇說，庖丁爲文惠君解牛，“所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼（牛）節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。”這是庖丁的刀是從無厚（幾何的面）入，即從（中）入，所以不損傷刀刃。這又說明莊子處（中）之意。

在《莊子》書中，說明莊子處(中)之意很多，今不列舉。

莊子明白，人生在世，不能不有所“爲”，“爲”即有善、惡之分。怎樣“爲”呢？“爲善無近名，爲惡無近刑”(此語見《養生主》)，這就是爲在善與惡之間——中。

以上所述，即莊子的人生觀——處中的人生觀。處中就可以保身，可以全生，可以養親，可以永年。

明乎莊子處中的人生觀，頗有助於研究《莊子》的真偽與文詞的訓詁。例如：

(一) 上述“今日適越而昔至”一語，有人認爲是後人加入，不是《莊子》的原文。今以莊子處中的人生觀證之，確是莊子說明處中的科學起點^①。

(二) 知乎莊子處中的人生觀，可以斷“督”字無義，乃“袞”之假字，其訓詁爲“中”。諸如此類，可供研究《莊子》者參考。

[作者簡介] 陳奇猷(1917—2006)，男，廣東韶關人。幼承家學，弱冠就學於北京輔仁大學，由大學本科而研究所，膺文學碩士學位。後講學於滬上，任震旦女子文理學院、光華大學等校教授，復爲上海古籍出版社特約編審。於經史子集、目錄版本、文字音韻訓詁，靡所不究，而尤致力於先秦諸子之校釋，有《韓非子集釋》、《呂氏春秋校釋》等著作行世。

^① 此語可能是莊子聞之惠施。惠施是莊子的同鄉，年齡相若，二人是從小嬉戲成長的好友。詳陳奇猷《惠施考傳》，載《中國史學集刊》第一輯。

《莊子·天下》篇所述宋鉞思想研究

——兼論“宋尹學派”不能成立

白 奚

郭沫若先生於上世紀四十年代提出了一個著名的觀點，認為《管子》中的《心術》上下、《內業》、《白心》和《樞言》等篇是“宋尹學派”的遺著，從此，中國學術思想史的研究便有了“宋尹學派”這一概念，並產生了很深遠的影響。本文擬通過對《莊子·天下》篇所述宋鉞思想的研究，論證宋鉞、尹文的思想分屬於不同的學派，從而證明“宋尹學派”的概念不能成立，所謂“宋尹學派”只是肇始於郭沫若的一個誤解。

一、“宋尹學派”概念的提出、影響和失誤

“宋尹學派”之稱始於郭沫若，他在《稷下黃老學派的批判》一文中，根據《莊子·天下》的材料把宋鉞與尹文、田駢與慎到、環淵與老聃稱為“稷下道家三派”^①。他認為《管子》等篇“毫無疑問是宋鉞、尹文一派的遺著”，並以興奮的心情寫道：“就這樣，我感覺着我是把先秦諸子中一個重要的學派發現了。有了這一發現，就好像重新找到了一節脫了節的連環扣一樣。”^②《宋子》久佚，今本《尹文子》又被郭沫若認定為偽書，於是他所“發現”的“宋尹遺著”便成了“宋尹學派”存在的主要證據。這一觀點公佈於世之後，在學術界產生了很大的影響，曾一度被視為定論，“宋尹學派”的存在也隨之成為古代學術思想研究中的成說。

近些年來，郭沫若的這一“發現”被越來越多的人所懷疑和否定。但是，人們只是

^① 該文收入郭著《十批判書》中，1945年初版於重慶，1956年科學出版社重版。

^② 見郭沫若《宋鉞尹文遺著考》一文，刊於《東方雜誌》第40卷19期（1944年10月），後收入郭著《青銅時代》一書中，重慶文治出版社1945年初版。

懷疑和否定郭沫若關於《心術》等篇為“宋尹遺著”的觀點，而沒有進一步對“宋尹學派”的提法本身進行思考，看看是否真的存在這樣一個學派。因而“宋尹學派”這一概念至今仍被學術界普遍沿用。據筆者掌握的材料，其影響之深廣表現在如下幾個方面：第一，一些被廣泛採用的中國哲學史、思想史教材中有“宋尹學派”的章節，因而該學派的存在被一批又一批廣大青年學子所普遍接受^①。第二，一些影響極為廣泛的大型綜合性工具書中列有“宋尹學派”詞條^②。第三，中國哲學史的專業工具書中均有該詞條或該提法^③。第四，“宋尹學派”的提法還影響到海外，為港臺學者所接受和關注^④。第五，許多學術專著都對“宋尹學派”進行了討論，或使用了“宋、尹”、“宋尹”、“宋尹之學”等概念。其中既有六十年代之前的，也有八十年代以後的；既有深入的專題研究著作，也有普及性的學術叢書；既有德高望重的前輩學者之作，也有後起俊彥之作品；特別值得注意的是，近年出版的新著中接受這一概念的甚多^⑤。第六，許多學術論文以“宋尹學派”為題，至於內容涉及“宋尹學派”或將宋、尹聯稱的論文則數目更多，難以統計，其中尤以八十年代以來者居多。

沿用“宋尹學派”提法的論著，如果考察其史料依據，可以看到兩種情況：一部分學者沿襲郭沫若以來的成說，仍以《管子》中《心術》等篇的思想為“宋尹學派”的基本思想；另一些學者則拋棄了《管子》中《心術》等篇是“宋尹遺著”的說法，而以《莊子·天下》篇中關於宋鈞、尹文的一段話為“宋尹學派”存在的主要依據。瞭解先秦哲學的人都知道，《心術》等篇的思想和《天下》篇的思想相距甚遠，甚至可以說是風馬牛不相

① 其中影響最大的莫過於任繼愈主編的四卷本《中國哲學史》、侯外廬等撰著的多卷本《中國思想通史》。

② 如《辭海》、《中國大百科全書》。

③ 如馮契主編《哲學大辭典·中國哲學史卷》，上海辭書出版社 1985 年版；方克立主編《中國哲學大辭典》，中國社會科學出版社 1994 年版。

④ 如韋政通主編《中國哲學辭典大全》就使用了“宋尹學派”的概念（臺北水牛出版社 1983 年版，第 145 頁）。一些港臺學者的著作如陳麗桂《戰國時期的黃老思想》中，也對“宋尹學派”進行了專門討論（臺北經聯出版事業公司 1991 年版，第 110～116 頁）。徐復觀《中國人性論史》（先秦篇）雖未使用“宋尹學派”的概念，但也作為一個專門的學派來對待，認為“宋鈞與尹文，應據《莊子·天下》，而視為道家的別派。”（上海三聯書店 2001 年版，第 397 頁）

⑤ 如馮友蘭《中國哲學史新編》（人民出版社 1964 年版），張岱年《中國哲學史史料學》（北京三聯書店 1982 年版），金德健《先秦諸子雜考》（中州書畫社 1982 年版），蕭笈父《中國哲學史史料源流舉要》（武漢大學出版社 1998 年版），馮達文《道·回歸自然》（“百家學術與中國心態文叢”，廣東人民出版社 1996 年版），李申《老子與道家》（“中國文化史知識叢書”，商務印書館 1996 年版），胡家聰《稷下爭鳴與黃老新學》（中國社會科學出版社 1998 年版），高正《諸子百家研究》（中國社會科學出版社 1997 年版），葛兆光《中國思想史》第一卷（復旦大學出版社 1998 年版），等等。

及，而它們居然都被看作是“宋尹學派”！這樣做的結果勢必會出現兩個“宋尹學派”！事實上正是如此，關於“宋尹學派”的學派性質，由於所據史料的不同，相應地存在着兩種判斷：依據郭沫若舊說者，多認定“宋尹學派”為道家或黃老道家；依據《天下》所述者，則多認為“宋尹學派”屬墨家或道墨之間。顯然，此“宋尹學派”非彼“宋尹學派”，不過是都頂着相同的帽子而已。在先秦諸子學派的研究領域，混亂莫有過於此者。

然而，所有這些說法、觀點和混亂的出現卻都是由於郭沫若在半個多世紀之前的一個“發現”！顯然，若沒有當初的這一“發現”，我們現在便不會有“宋尹學派”這一概念和與此相關的諸多話題。

宋鉞、尹文的思想能夠構成一個學派嗎？對此我們不應沿襲成說，人云亦云，而應進行獨立而審慎的思考。宋、尹之聯稱，見於《莊子·天下》：“古之道術有在於是者，宋鉞、尹文聞其風而悅之。”然而先秦古籍中以宋、尹聯稱者僅此一例，《荀子·非十二子》、《韓非子·顯學》評諸家學術，均論宋鉞而不及尹文；《史記》不載宋、尹事蹟；劉向雖云尹文“與宋鉞俱遊稷下”^①，但也僅表明二人交往較密而已，並不涉及二人的學術思想；《漢志》著錄諸子之書，《宋子》列小說家，《尹文子》卻歸入名家；漢以後的學術史研究亦未有將宋、尹視為一派者。這些事實不能不引起我們的思考，從而對“宋尹學派”的存在持一種審慎的態度，進而反思“宋尹學派”這一概念存在的可靠性。

“宋尹學派”提法的失誤，要從郭沫若的“發現”談起。郭沫若的“發現”是從對《莊子·天下》篇的分析開始的。《天下》旨在對當時流傳的學術思想進行評價，論其長短得失，並沒有對其流派歸屬發表任何意見，對學術流派進行劃分是漢代才開始的。《天下》作者在慨歎“道術將為天下裂”後，首先評論了墨翟、禽滑厘的學說，緊接著便評論了宋鉞、尹文的學說，然後又評論了田駢、慎到的學說。從《天下》的材料來看，宋、尹的學說和墨翟、禽滑厘的學說比較接近，而與田駢、慎到的學說則相去甚遠，甚至了不相涉。根據《天下》的材料，如果給宋、尹劃分學派，歸在墨家倒是比歸在道家合適得多。郭沫若並沒有說明這些材料為什麼就是道家思想，他用以證明宋、尹是道家的材料卻是《管子》中的《心術》上下、《內業》、《白心》和《樞言》幾篇，這樣的證明令人莫名其妙。原來，他是認定了《心術》等篇是“宋尹遺著”，再反過來拿所謂的“宋尹遺著”中的道家思想來認定《天下》中的所謂宋、尹思想是道家學說。那麼郭沫若又是如何認定《心術》等篇是“宋尹遺著”的呢？原來，他的根據主要有兩條：一是《天下》中說宋、尹“以此白心”，“白心”二字與《管子》中《白心》篇的篇名相同；二是認為《天下》

^① 《漢書·藝文志》顏師古注引。

中“命之曰心之形”的“心之形”就是“心術”，而《管子》中又有《心術》上下篇，由此便認定了《白心》、《心術》及《內業》、《樞言》等思想接近的幾篇作品是“宋尹遺著”。郭沫若就是這樣，根據《天下》“發現”了《管子》中的“宋尹遺著”，又根據“宋尹遺著”這一“發現”反過來給《天下》中的宋、尹思想定性，從而又“發現”了“宋尹學派”。這是典型的“循環定義”的邏輯錯誤。許多研究“宋尹學派”的學者們也都接受了郭沫若所謂“發現”這一前提，同郭沫若一樣用《心術》等篇的思想來“研究”宋、尹，而忽視了《心術》等篇的思想同《天下》中的宋、尹思想並不一致這一事實。實際上，他們研究的實實在在的是《管子》中的道家思想，卻把它誤認為是宋、尹的思想。《心術》等篇以其獨特而深奧的精氣理論在先秦學術之林獨樹一幟，格外引人注目。過去人們對“宋尹學派”的研究，主要集中在精氣論上，久而久之，人們不知不覺地在二者之間建立了固定的聯繫，把精氣論當作“宋尹學派”的主要思想。其實精氣論本是推崇管仲的齊地佚名學者們的創造，是具有齊地特色的文化結晶，同宋、尹並不相干。

上世紀七十年代後期以來，一些學者通過將《管子》中《心術》等篇同《天下》的材料進行對比，對郭沫若的“發現”提出了質疑^①，基本上否定了“宋尹遺著”的存在。筆者對此要補充的是，在《天下》與《心術》等篇中，雙方各有一些主張為對方所無甚至為對方所反對。如前者“作為華山之冠以自表”，主張平等，後者卻大講“登降揖讓，貴賤有等，親疏之體”^②；前者主張“禁攻寢兵，救世之戰”，後者卻大講如何用兵；特別應該指出的是，精氣論是《心術》等篇討論的核心問題，若此幾篇是“宋尹遺著”，為何《天下》篇對精氣論毫無涉及？有關宋鉞、尹文的其他材料中為何也不見精氣論的蹤影？《心術》等篇以其深奧的精氣理論著稱於世，為古代文獻中所罕見，郭沫若自己也說這幾篇“文極奧衍，與《道德經》無殊。”如此高深玄妙之文若果為“宋尹遺著”，班固又怎能將《宋子》書歸入“街談巷語，道聽塗說者之所造”、“閭里小知者之所及”^③的小說家？

“宋尹學派”提法之不能成立，關鍵在於宋鉞、尹文二人的思想構不成一個學派。筆者認為，宋、尹二人的思想關聯甚微而差異甚著，他們分屬於不同的學派。下面我們分別討論宋、尹二人的學術思想，以論證“宋尹學派”之誤。

① 參看朱伯崑《〈管子〉四篇考》，刊於《中國哲學史論文集》第一輯，山東人民出版社 1979 年版；馮友蘭《中國哲學史新編》（修訂版）第二冊；張岱年《管子的〈心術〉等篇非宋尹著作考》，載《道家文化研究》第二輯，上海古籍出版社 1992 年版。

② 《管子·心術上》。

③ 《漢書·藝文志》。

二、宋鉞思想當歸屬墨家

《宋子》十八篇久佚，宋鉞的學說散見於諸子書中，以《莊子》和《荀子》最為集中，特別是《莊子·天下》中的一段文字，幾乎可以說是宋鉞學說的大綱。

宋鉞的學術思想是對墨子學說的繼承和發揮。《荀子·非十二子》把宋鉞與墨子合論，說明荀子在總結先秦學術時把宋鉞看成墨家一派。據現存史料，宋鉞思想與墨子思想的一致性至少有以下幾個方面：第一，墨子主張“兼愛”、“愛無差等”，《史記·太史公自序》指出，若天下效法墨子，“則尊卑無別也”；宋鉞也主張“優差等”^①，繼承了墨子的平等思想，並“作為華山之冠以自表”^②，陸德明曰：“華山上下均平，作冠象之，表己心均平也”^③，故荀子批評宋鉞“不知壹天下、建國家之權稱……曾不足以容辨異、懸君臣”^④，認為這種學說有悖於等級之禮。第二，墨子“興天下之利”、“摩頂放踵，利天下為之”^⑤；《天下》也說宋鉞“其為人太多，其自為太少”，“不忘天下，日夜不休”，“以為無益於天下者，明之不如已也”，“圖傲乎救世之士哉”，可見宋鉞完全繼承了墨子捨己為人的利他主義和奮不顧身、熱心救世的精神。第三，墨子主張“節用”、“不侈於後世，不靡於萬物”^⑥；宋鉞也主張“大儉約”^⑦，“人我之養畢足而止”、“五升之飯足矣”。第四，墨子主張“非攻”、“君子無鬥”；宋鉞也主張“禁攻寢兵”、“救世之戰”、“救民之鬥”、“以駟合驩（歡），以調海內”、“願天下之安寧以活民命”。第五，墨子曾步行十日十夜到郢，勸楚王不要攻宋，宋鉞也不辭千里到楚國說秦楚罷兵，他們反對戰爭的理由都是指出戰爭的“不利”。可見宋鉞在親身實踐着墨家的主張，先秦重要的思想家中唯獨宋鉞採取同墨子一樣的行動，這一點最能說明宋鉞是墨家。

宋鉞不僅繼承和實踐了墨子“非攻”、“無鬥”的主張，而且為了確保“非攻”、“無鬥”，他還進一步提出了“情欲寡淺”和“見侮不辱”的理論。在宋鉞看來，人與人之間的爭鬥和國與國之間的攻戰都是由於貪欲引起的，因而貪欲是導致社會危

①④⑦《荀子·非十二子》。

②《莊子·天下》。以下所引宋鉞思想凡未注明出處者皆引自《莊子·天下》。

③ 陸德明《莊子釋文》。

⑤《孟子·告子下》。

⑥《莊子·天下》。

機的總根源。宋鉞看准了癥結所在，把消除貪欲看得比什麼都重要。先秦諸子百家多主張節欲，把情欲控制在一個適當的範圍內，宋鉞則與衆不同，他在人性論上提出了“情欲寡淺”的理論，認為人的本性乃是欲寡而不欲多，因而無須節制：“人之情，欲寡，而皆以己之情為欲多，是過也。”^①這種理論否認人是多欲的，把人的生理欲求定位到僅夠維持生存的程度，希望藉此“非攻”、“無鬥”。為了宣傳這種主張，宋鉞“率其群徒，辨其談說，明其譬稱，將使人知情欲之寡也”^②，“以此周行天下，上說下教，雖天下不取，強聒而不舍者也。故曰：上下見厭而強見也。”他的動機是善良的，願望是美好的，但這種理論不符合人的本性，在人欲橫流的社會中也是行不通的。

《韓非子·顯學》述“宋榮(即宋鉞)之寬”、“宋榮之恕”，並說：“宋榮子之議，設不鬥爭，取不隨仇，不羞囹圄，見侮不辱，世主以為寬而禮之。”《天下》也說宋鉞“不苛於人、不忤於衆”，“語心之容，命之曰心之行”，以寬容為人心之本性。待人以寬和律己以嚴是一而二、二而一的，宋鉞是怎樣嚴於律己的呢？《荀子·正論》載：“子宋子曰：明見侮之不辱，使人不鬥。人皆以見侮為辱，故鬥也；知見侮之為不辱，則不鬥矣。”可見宋鉞認為，榮辱完全是主觀範圍內的事，辱不辱在我不在人，且與面子無關，所謂面子是給別人看的，所以要定內外人我之分。只要內心牢牢地把握住這條標準，隨你把我怎樣，哪怕是扔進大牢，我也不會感到羞辱，不會與人爭氣結怨，這樣自然也就不會同人爭鬥了。可見，宋鉞的“見侮不辱”是要從思想深處消除爭鬥的根源，為“非攻”、“無鬥”提供心理學的依據和保證。這不愧為嚴於律己的一種最徹底的做法，可見莊子說他“舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮，定乎內外之分，辨乎榮辱之境”^③，是很有道理的。《孟子·公孫丑上》載告子之言曰：“不得于言勿求於心，不得於心勿求於氣。”認為當他人以不善之言加于自己時，不要意氣用事，要控制自己的氣，此即告子的“不動心”。趙岐說告子是“兼治儒墨之道者”，《墨子·公孟》亦有墨子評論告子之言，並有弟子“請棄之”的話，據此，告子似為墨子弟子，後來也到了齊國並與孟子有過辯論。愚見以為，告子的“不動心”與宋鉞的“見侮不辱”頗為相似，二人同為墨派學者，有相似的主張是很自然的事，宋鉞很有可能是受了告子思想的影響。《天下》說宋鉞“不累於俗，不飾於物”、“不以身假物”，這裏的“俗”、“物”其實就是指的“以見侮為辱”和“以己之情為欲多”這兩種世俗的觀念，在宋鉞眼裏，它們都是“外”，人的主觀精神不應受這些東西的拖累和影響。

①②《荀子·正論》。

③《莊子·逍遙遊》。

《天下》言宋鉞“接萬物以別宥爲始”，“宥”通“囿”，別宥即去除認識上的障蔽或偏見，《尸子·廣澤》也說“料（“鉞”字之誤）子貴別宥”，可見別宥是宋鉞學說在認識論上的出發點，以去除成見、克服主觀偏見爲客觀、全面、正確地認識事物的第一步。《呂氏春秋》的《去宥》、《去尤》兩篇是公認的宋鉞遺說，其中以深入淺出的故事形式講述了別宥的道理。現在的問題是，“別宥”的理論屬於哪一學派的觀點。當今學術界多把別宥視爲道家的主張，因之宋鉞也理所當然地被歸於道家。這種看法大有商榷的必要。誠然，別宥的主旨是主張去除主觀偏見，這是大家公認的，但是我們卻難以由於《莊子》、《管子》等道家著作也講述了同樣的道理而把別宥的主張歸爲道家。別宥的主旨既然是去除主觀成見，那它就具有哲學認識論的普遍意義，既然如此，那就並非只有道家才能有見於此，百家皆可言及。事實上，儒家荀子所謂的“解蔽”，法家韓非所謂的去“前識”，若從哲學方法論上來看，同宋鉞的“別宥”講的都是完全一樣的道理，只不過他們具體的所指不同罷了。在先秦時期，諸子百家都在說別人有所蔽，都在說自己的認識是最全面最正確的。如宋鉞大別他人之宥，然而他自己就大有所有宥；荀子雖大解他人之蔽，事實上他自己也是大有所蔽。只不過他們自己看不到而已。因此，“別宥”雖是宋鉞提出，但卻具有一般的方法論的意義，撇開具體文字的表達形式，從思想內容來看，乃是百家爭鳴時期的一種思潮，各家均從自己的角度和立場有所涉及運用，很難遽然劃歸某一家。宋鉞的別宥，自然有他的具體所指，其所謂“宥”，主要就是指“以己之情爲欲多”和“以見侮爲辱”兩大世俗偏見。倘能“不累於俗”，破此兩大世俗偏見，恢復情欲固寡和見侮不辱的正確認識，自然就會人無爭鬥、國無攻戰，“人我之養畢足”，“天下之安寧以活民命”了。

“見侮不辱”和“情欲寡淺”是宋鉞對墨子學說的補充和發展。同墨子相比，宋鉞更注重向內追求主觀精神的修養，強調人的行爲要對自己的內心負責，對人要寬容，並同墨子一樣，把人對外部物質世界的要求降到最低限度。他認爲這樣就可以避免人們之間由物質利益而引起的衝突，也可以避免由於維護名譽、尊嚴等引起的爭鬥，從而便可達到“救世之戰”和“救民之鬥”的目的。《天下》說宋鉞“以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內”，是對宋鉞學術思想的準確概括。

“見侮不辱”和“情欲寡淺”是宋鉞學說中極有特色的兩項重要內容，荀子對宋鉞的批評也全部針對的這兩條，這說明《天下》所述確是宋鉞的學說。從《莊子》和《荀子》兩個主要的史料來源來看，宋鉞當屬墨家無疑。認爲宋鉞是道家或黃老道家的學者，其根據除了把《管子》中《心術》等篇作爲宋鉞遺著外，還有班固所說“孫卿道宋子，

其言黃老意”^①一條，這裏略加辨析。筆者認為，班固此語作為一句完整的、表達一個明確意思的話，可以有兩種不同的解釋：第一，孫卿認為宋子之言是“黃老意”，即這個“黃老意”應歸之於宋子；第二，孫卿是以“黃老意”來“道宋子”的，如此，這個“黃老意”則應歸之於孫卿。筆者曾寫過一篇文章專門探討這個問題，認為第一種解釋應該排除，第二種解釋才是班固的原意，詳細論證可參看拙文^②。從《荀子》書中的材料，看不出荀子所批評的宋鉞學說有任何“黃老意”，而荀子本人的思想卻有不少“黃老意”，他對黃老學派的思想多有吸取利用^③，他用以批評宋鉞的人性理論正與黃老學派的主張相合。另外《天下》所概述的宋鉞思想也不見“黃老意”的蹤影，現存史料中也並無哪一條能證明宋鉞有黃老思想。且班固若果謂宋鉞之言乃“黃老意”，為何不將《宋子》列入道家卻列入小說家？這些都是宋鉞乃黃老道家的主張所無法解釋的疑點。相反，說宋鉞是墨家卻有很多確鑿的證據，因而筆者認為，還是將宋鉞歸入墨家較為妥當。

宋鉞的學說在一定程度上代表了下層人民的利益，反映了民衆渴望和平與溫飽、厭惡戰爭的情緒和願望。《天下》說他“以此周行天下，上說下教”，《漢志》列《宋子》為小說家，並說小說家是“街談巷語、道聽塗說者之所造也”，足見宋鉞不僅遊說諸侯之朝，而且接近下層人民，他的學說是以全民為對象的，這一點有別於其他諸子而與墨家相類。從這一點看，荀子將宋鉞與墨子並列，班固列《宋子》為小說家，可謂見仁見智，因為墨家學派本來就接近社會下層。

三、突出名法、歸本黃老的尹文

關於尹文的學派歸屬，學術界主要有三種意見：道家說、墨家說、名家說。筆者認為，尹文言黃帝^④，稱老子，倡法治，同時吸收儒、墨等家之長，此正是戰國道家黃老派之學術特徵。但構成尹文思想特色的，是他在以道家為本位的基礎上，特別重視從探討名實關係的角度闡發名為法用的思想，此為其他黃老學者所不及。正因為看到了

① 《漢書·藝文志》“宋子十八篇”班固自注。

② 參看拙文《孫卿道宋子，其言黃老意”正解》，載《中國哲學史》1996年第4期。

③ 參看拙著《稷下學研究》第十一章，北京三聯書店1998年版。

④ 《公孫龍子·跡府》載尹文與齊王論士，其言有曰：“賞罰是非，相與四謬，雖十黃帝不能理也。”這是尹文言黃帝的明證。

這一點，所以漢代學者都以尹文為名家，《漢志》名家有《尹文子》一篇，班固自注：“說齊宣王，先公孫龍。”《呂氏春秋·正名》高誘注云：“尹文，齊人，作名書一篇。在公孫龍前，公孫龍稱之。”漢代學者不僅以尹文為名家，而且多強調尹文為公孫龍所稱引，足見尹文之學與名家的密切關係。

戰國時期的名家學說向着兩個方向發展：一部分人將名家理論同當時的變法實踐結合起來，以名論法，形成“名法派”，或稱“形名法術派”，此一派學說見於《黃帝四經》、《管子》、《尹文子》等書中；另一部分人專從形式邏輯方面發揮名家理論，形成“名辯派”，此一派以惠施、公孫龍和後期墨家為代表。後一派名家對古代的邏輯理論貢獻較大，但其中不乏詭辯之談。尹文的學說以其突出名法的特色而在戰國黃老之學中獨樹一幟，他提出了較系統的名法理論作為其黃老學說的重要內容，對形名邏輯理論亦有一定貢獻。

同其他黃老學者一樣，尹文的學說也以道家為本位。關於尹文的史料，除今存《尹文子》^①外，散見於周秦兩漢的子書和《藝文類聚》、《太平御覽》等類書。今本《尹文子》分為兩篇，以《大道上》、《大道下》名之，書中第一句話便是“大道無形，稱器有名”，這表明尹文確是以道家思想為本位來立論的。尹文多次稱引老子之言，並以黃老之意加以解釋。如引《老子》曰：“以政（正）治國，以奇用兵，以無事取天下。”並解釋道：“政（正）者，名法是也，以名法治國，萬物所不能亂；奇者，權術是也，以權術用兵，萬物所不能敵。凡能用名法權術，而矯抑殘暴之情，則已無事焉。已無事，則得天下矣。”^②“無事”即無為而治，故其書又有言曰：“道不足以治則用法……法用則反道，道用則無為而自治。”《說苑·君道》亦載齊宣王向尹文請教“人君之事”，尹文對曰：“人君之事，無為而能容下。……大道容眾，大德容下，聖人寡為而天下理矣。”可見尹文主張為政之要在於無為而治，體現了道家的“自然主義”或“不干涉主義”。在諸侯異政、百家異說的時代，尹文雖對百家之長均有自己的見解，但於百家之中，他最推崇的還是“道治”。《尹文子》曰：“以大道治者，則名、法、儒、墨自廢；以名、法、儒、墨治者，則不得離道。”在尹文看來，大道之所以能成為“萬物之奧”，就在於它“容下”、“容眾”的品格，因而道治中自然包容了眾家之長，故以大道治國則百家之說自廢；倘不能以大道治國而

① 學術界歷來以《尹文子》為偽書，但晚近學者常有人認為其書非全偽，可以作為研究尹文思想的材料。近年來又有些學者提出《尹文子》並非偽書，筆者亦取這種觀點。參看周山《〈尹文子〉非偽析》，載《學術月刊》1983年1期；胡家聰《尹文子與稷下黃老學派》，載《文史哲》1984年2期；董英哲《〈尹文子〉真偽及學派歸屬考辨》，載《西北大學學報》1997年第3期。

② 《尹文子》。以下所引尹文之言凡未注明出處者皆引自《尹文子》。

以名法儒墨等爲治，則亦應以道治的原則爲指導，貫徹道治的精神，使之“不得離道”。尹文雖強調法治，但認爲道總是優於法的，這就是尹文“法不及道”的觀點。其書曰：“道行於世，則貧賤者不怨，富貴者不驕，愚弱者不懼，智勇者不陵，定於分也。法行於世，則貧賤者不敢怨富貴，富貴者不敢陵貧賤，愚弱者不敢冀智勇，智勇者不敢鄙愚弱。此法之不及道也。”道之優於法，就在於它能夠從根本上消除不法的根源，從而使法成爲不必要，而“法行於世”卻只能使人畏於法而不敢不法，因而“道行於世”才是最理想的政治。這些材料足以表明道家思想在尹文學說中的主導地位，他是以道家爲本位而立說的。

在道家黃老派那裏，道治的原則最終還是要落實到法治中來，故黃老派皆主張法治。尹文的學說也體現了這一特徵，其書曰：“萬物皆歸於一，百度皆准於法”，強調“以法定治亂”、“治國無法則亂，有法而不能用則亂”。尹文所謂法，從內容上來講主要是賞罰兩手：“慶賞刑罰，君事也。……君料功黜陟，故有慶賞刑罰。”《韓非子·內儲說上》載齊王問尹文^①“治國何如”，對曰：“夫賞罰之爲道，利器也，君固握之，不可以示人。若如臣者，猶獸鹿也，唯薦草而就。”這就是說，賞罰兩手是君主用以駕馭臣民的祕密武器，而賞罰之可用，又是因爲人皆有好利惡害的自然本性，好比獸鹿之就薦草也。關於人皆好利的自然本性，《尹文子》中有深刻的認識，如“心欲人人有之”，並引田駢之語曰：“天下之士，莫肯處其門庭，臣其妻子，必游宦諸侯之朝者，利引之也。”把人人皆有的好利惡害之自然本性作爲推行法治的依據，是戰國黃老派的共同認識，慎到、《管子》、尹文等莫不如此。尹文吸收了法家各流派的成果，他書中講的法，具體來講包括了法、術、權、勢諸內容。如“道不足以治則用法，法不足以治則用術，術不足以治則用權，權不足以治則用勢。勢用則反(返)權，權用則反術，術用則反法，法用則反道。”在先秦法家那裏，法具有公正意蘊，是公開面向公衆的，在既定的法律面前人人平等，包括立法的君主也不能例外，這是法治最基本的原則。而術、權、勢則不同，它們不是公開的東西，只能爲君主一人所掌握，沒有平等可言，故而《尹文子》又曰：“術者人君所密用，臣下不可妄窺；勢者，制法之利器，群下不可妄爲。”倘若術不能密，勢不能專，君主便無以控制臣下，就不能有效地推行法治。可見在尹文那裏，術、權、勢都是配合法的，是法的輔助手段。但法術權勢之用都是由道而出，最後還要返回道，因而它們都是道治的補充，都體現了道的原則。這正是道法結合、以道論法的黃老之學的基本理論特徵。

名爲法用、以名論法、突出名法，是尹文黃老學說的鮮明特色。尹文長於邏輯上

^① 原書作“文子”，郭沫若、錢穆等均認爲即尹文。

的概念分析，對古代形名邏輯之學頗有貢獻，並把形名邏輯理論用於論說法家政治，這正是他與眾不同的地方。

《尹文子》開宗明義，從道家理論中引出了形名關係問題和正名的主張。其言曰：“大道無形，稱器有名。名也者，正形者也，形正由名，則名不可差。故仲尼曰：‘必也正名乎，名不正則言不順’也。”名的作用就是“正形”，“形”在尹文學說中又稱為“實”或“事”，故又曰：“名以定事”、“名稱者，別彼此而檢虛實者也。”形名理論的基本原則是名與實相符，不可相亂，故又曰：“名者，名形者也；形者，應名者也”，此乃名與形（實）的基本關係。在這裏，名顯然是重要的，故又曰：“今萬物具存，不以名正之則亂；萬名具列，不以形應之則乖。故形名者不可不正也。”這就是說，名是用以正形的，形必須與名相應、相符，因而正名就是最重要的，名若不正，一切就都談不上，此乃言形名者的共同主張。值得注意的是，在尹文的學說中，名與實之間是相互制約、相互限定的雙向關係：“名以檢形，形以定名，名以定事，事以檢名。”同那些單方面要求實必須符合名的傳統正名學說相比，這種名實互定、形名互檢的思想在理論上顯然是更為全面和深刻的。《呂氏春秋·正名》是公認的尹文派作品，文中把形名是否相符看成是社會治亂的關鍵。其言曰：“名正則治，名喪則亂”，“凡亂者，刑（形）名不當也”。“名喪”即“刑名不當”（即不符），刑名不當則是非淆亂，此亂之所由起也，所以文中特別強調要防止“刑名異充而聲實異謂”。《文心雕龍·諸子》指出：“尹文課名實之符。”這些都是與《尹文子》中的論述完全吻合的。

尹文的形名理論既不同於詭辯派的饒舌，也不同於熱衷於純概念分析的墨辯，而是具有鮮明的務實性，這種務實性就表現在形名理論同法治實踐相結合，以名論法、名為法用。以名論法、名為法用是戰國黃老派形名理論的共同特徵，《黃帝四經》、《管子》便是如此，而以《尹文子》最為豐富和突出。《尹文子》中經常將名與法並提，如：“名有三科，法有四呈”、“以名稽虛實，以法定治亂”、“以名、法治國，萬物所不能亂”、“名正而法順”等。名與法在尹文那裏又是怎樣聯繫起來的呢？這裏有一個中介，那就是“分”。分即名分、名位，指的是每一個人在尊卑貴賤的等級序列中所居的特定位置以及由此確定的權力和義務範圍。正名就是為了定分，讓人知道什麼事情可以做，什麼事情不可以做。名實相符就是要使人們의思想和行為與自己的身份地位相符合，不要超越名分，不做非分之事，不生非分之想。可見，尹文形名理論的政治含義是維護等級制的社會秩序。名分中之最大者是君臣之分，尹文對此特別強調，主張“王尊於上，臣卑於下”^①，“君不可與臣業，臣不可侵君事，上下不相侵與，謂之名正”，把正

① 《藝文類聚》卷二十引《尹文子》佚文。

君臣之名分作為正名之首。尹文認為，治理國家首先應誅殺的既不是盜，也不是奸，因為它們不過是“一時之大害”，只有“下侵上之權，臣用君之術”才是“亂政之本”。可見，維護君主權威的至高無上和不可侵犯，是尹文正名理論的根本目的。不僅君權如此，社會上方方面的和諧與秩序都要靠正名分來維護和保障，所以書中又說：“定此名分，則萬事不亂也”，“失者由名分混，得者由名分察”，“故全治而無闕者，大小多少各當其分。”尹文認為，人的本性是好利的，人不能沒有私欲，不能沒有爭心，但社會並沒有因此陷入一片混亂，這是因為名分對人們的私欲和爭心起到了限制作用。在名分的規範和限制下，人們習慣於安分守己，相安無事，各得其所，形同無心無欲，從而保證了社會的安寧有序。他說：“名定則物不競，分明則私不行。物不競，非無心，由名定，故無所措其心；私不行，非無欲，由分明，故無所措其欲。”他引田駢的話說，天下之士游宦於諸侯之朝，皆志在卿大夫，卻沒有想當君王的，這是因為“名限之也”。還引彭蒙的話說，雉兔在山野，衆人都去追逐，這是因為“分未定也”，而市場上滿是雞和豬，卻沒有人想去捉，這並不是人們沒有貪心，而是因為“分定故也”，人們知道這不屬於自己，所以說“分定則貪鄙不爭”。可見定名分對社會是何等的重要。但是定名分和守名分畢竟是兩回事，確定了名分並不能保證人人都自覺遵守而不逾越。在現實社會中，不守名分、超越名分的現象是常有發生的，那麼又該如何呢？尹文認為，那就只有憑藉“法”的強制性力量來維護正常的名分秩序了，所以他說：“以名稽虛實，以法定治亂”，名行於前，法隨於後，“以名、法治國”。事實上，人們在多數情況下之所以能夠安分守己不越名分，正是因為畏於法的震懾作用。可見，正名定分如果離開了法治的支持、維護和保障，就只能是蒼白軟弱的空談，收不到實際效果，而法在一定意義上說正是維護名分的工具，這就是尹文強調以名法治國的關鍵。

黃老之學的另一個基本特徵是廣泛吸取衆家之長，作為黃老之學的分支的尹文之學也不例外。尹文吸取百家是以道家為本位的，前引其書曰：“以大道治者，則名、法、儒、墨自廢”，所言並不是要廢棄名法儒墨，而是說，道治中包含了衆家之長，是“全治無闕”的理想政治。不過正因為是理想的政治，才難以推行，倘不能以大道治，以名法儒墨治也未嘗不可，但必須貫徹以道治的精神，以道治的原則為指導，所以他又說：“以名法儒墨治者，則不得離道。”在尹文看來，名法儒墨之所以不能廢棄，是因為它們各有所長，而它們之所以“不得離道”，又是因為各有所短。尹文認為，百家所倡不外仁、義、禮、樂、名、法、刑、賞“八術”，舍此則無以為治，故“凡此八者，五帝三王治世之術。”此“八術”各有不可取代的作用，故五帝三王兼收而並用之：“仁以導之，義以宜之，禮以行之，樂以和之，名以正之，法以齊之，刑以威之，賞以勸之。”尹文對此“八術”

的利弊得失有精闢的分析，他說：“仁者所以博施於物，亦所以生偏私。義者所以立節行，亦所以成華僞。禮者所以行恭謹，亦所以生惰慢。樂者所以和情志，亦所以生淫放。名者所以正尊卑，亦所以生矜篡。法者所以齊衆異，亦所以乖名分。刑者所以威不服，亦所以生陵暴。賞者所以勸忠能，亦所以生鄙爭。”為政者在具體運用此八術時，要同時並用，不可偏廢，並揚其所長，避其所短，使它們互相補充，相得益彰，也就是說要“用得其道”。可見在尹文看來，道治固然是為政的總的指導原則，但在具體施政時，卻離不開百家之學所提出的這些治世之術。尹文對百家之學的吸收，於儒家所用的筆墨較多，在他所謂的治世之八術中，有一半是儒家所倡導的。重視儒家思想的教化作用而主張禮法並用，是戰國黃老之學的共同理論特徵，尹文亦不出其外，而且還頗為典型。

以上我們從幾個方面分析了尹文的學術思想。賅而言之，其學本宗道家，主張法治並吸收了百家之長，這是典型的黃老思想；而又突出名法，以名論法，從而構成其黃老學之特色。對於尹文的學術思想，前人早有精到的概括，如高似孫《子略》曰：“其書言大道，又言名分，又曰仁義禮樂，又言法術權勢，大略則學老氏而雜申韓也。”^①《周氏涉筆》亦曰：“其書先自道以至名，自名以至法，以名為根，以法為柄。……蓋申、商、韓非所共行也。”^②《四庫全書總目》說得更明確：“其言出入於黃老申韓之間。”^③從這些論斷看，尹文當屬道家黃老學派無疑。

四、《莊子·天下》所述與尹文思想不合

現在讓我們再回到“宋尹學派”的話題。

通過以上對宋鉞、尹文思想的分別討論，我們愈發感到二人學術的聯繫甚微，而差異卻十分顯著，難以構成一個學派。宋鉞之學以苦行救世為宗旨，以優差等、倡均平、大儉約、寬容調和、禁攻非鬥、見侮不辱、情欲寡淺為基本內容，墨學的理論特徵相當明顯；尹文之學以道法形名為主要特徵，倡法治、重權術、用賞罰，鼓吹君權至上、正名定分，兼采無為而治和仁義禮樂，在人性論上主張人皆自私趨利，這是典型的黃老思想。從這些理論特徵和內容來看，二人的學說理論不僅互不搭界，而且牴牾之處甚多。二人思想上的聯繫，能找到的只有一條，那就是《尹文子》有“見侮不辱，見推不

①② 馬端臨《文獻通考》引。

③ 《四庫全書總目》卷一一七《子部·雜家類一》。

矜，禁暴息兵，救世之門，此仁君之德，可以爲主矣”一句。這裏需要注意的是，這些來自墨家的主張又被冠以“仁君之德”，是從儒家的“恕道”加以理解和闡揚的，這也是黃老之學融匯百家的學術特點。此外，《公孫龍子·跡府》和《呂氏春秋·正名》記載尹文與齊王論士，其中也提到了“見侮不鬥”，但只是用作反面事例來揭露齊王的自相矛盾，並未做任何評價判斷。筆者以爲，此條只能表明尹文熟悉這種理論，卻不能表明尹文贊同和倡導這種理論。同兩人學術的差異和牴牾之處相對照，這一點聯繫實在是微弱，不足以作爲“宋尹學派”存在的證據。

既然《管子》中的《心術》等篇並非“宋尹遺著”，現存史料又表明宋、尹二人分屬於墨家和黃老道家，那麼所謂“宋尹學派”存在的根據就只剩下《莊子·天下》中“宋鈞、尹文聞其風而悅之”那一段材料了。《天下》這段材料能否作爲“宋尹學派”存在的證據呢？我們認爲，那就要看其中的思想主張是否爲宋、尹二人所共持。筆者注意到這樣一個事實，《天下》這段文字中的思想，同散見於其他先秦諸子書中的宋鈞思想基本吻合，而同現存關於尹文思想的材料卻大相徑庭。因而，我們有必要對這段材料進行認真的辨析，對其學派歸屬作出準確的判定。

《天下》所述與宋鈞思想多有契合之點。如“不累於俗，不飾於物”的思想亦見於《莊子·逍遙遊》；“禁攻寢兵，救世之戰”的事蹟有《孟子·告子下》爲證；“情欲寡淺”見於《荀子》之《天論》、《正論》、《解蔽》；“見侮不辱，救民之門”見於《荀子》之《正論》、《正名》與《韓非子·顯學》；均平思想見於《荀子·非十二子》；“別宥”見於《尸子·廣澤》；寬容調和的思想見於《韓非子·顯學》；“上說下教”的事蹟見於《荀子·正論》；功利、功用的思想見於《孟子·告子下》、《荀子·非十二子》；儉約的思想見於《荀子·非十二子》。

尹文的思想則與《天下》所述甚爲不合，我們至少可以舉出如下幾點：第一，《天下》所述是爲生民立說，“不忘天下，日夜不休”，“願天下之安寧以活民命”，純是從百姓生計出發，此可謂“民本位”或民衆立場；尹文學說的宗旨則是探討治國之道和強化君權，此可謂“君本位”或君主立場。這是二者差異之最大者。第二，《天下》所述在人性問題上主張“情欲固寡”，“五升之飯足矣”，故無須節制；尹文卻認爲人皆自私好利而多欲，如“私不行非無欲，由分明，故無所措其欲”、“心欲人人有之，而得同於無心無欲者，制之有道也”，這是主張節欲、制欲。二者旨趣顯然不同。第三，《天下》所述主張“禁攻寢兵，救世之戰”，持明確的反戰立場；尹文卻不反對征戰，如其書有言：“君子非樂有爲，有益於事，不得不爲……所爲者，不出於農稼軍陣。”《文選·東京賦》李善注引《尹文子》佚文曰：“將戰，有司讀誥誓，三令五申之，既畢，然後即敵。”可見尹文鼓勵人們勇於軍陣，教人如何征戰，這顯然與《天下》所述相牴牾。第四，尹文的形名理

論對概念務求準確明察，對邏輯務求嚴謹周密，此乃“控名責實，參伍不失”的名家理論所不得不然，故《漢志》有“名家苛察繳繞”之評語，此與《天下》所述“君子不為苛察”、“不苛於人”的主張截然相反。第五，《天下》所述言“不累於俗，不飾於物”，尹文亦云：“累於俗，飾於物者，不可與為治矣”，二者用詞相近，但含義違異。前者之“俗”與“物”，指的是宥蔽認識的世俗觀念（主要是指“以見侮為辱”和“以己之情為欲多”二端），故《莊子·逍遙遊》稱許宋榮子（宋鉞）“定乎內外之分，辨乎榮辱之境”；尹文所謂“俗”與“物”，則是指在君主的表率下形成的社會風氣，故舉齊桓好衣紫、楚莊愛細腰、晉文公以儉矯奢和越王勾踐軾怒蛙為例，並云：“故俗苟滲，必為法以矯之，物苟溢，必立制以檢之。”前者為百姓生計立論，後者為君主治國謀劃；一個向內引出自我修持的方法，一個向外引出法制的結論。個中異趣，細審之不難辨別。第六，《天下》所述主張平等，並“作為華山之冠以自表”，尹文卻大講上下名分，如“不變之法，君臣上下是也”，“有賢有不肖，故王尊於上，臣卑於下，進賢退不肖，所以有上下也。”^①第七，尹文之學“自道以至名，自名以至法”，“道”、“法”、“名”是三個最重要的概念，而在《天下》所述的材料中，這三個概念均未出現，也無相關思想。如此等等，不一而足。

可見《天下》這段材料所述只能是宋鉞的思想，而與尹文無涉，不能作為“宋尹學派”存在的依據。“宋尹學派”這一概念缺乏最起碼的史料支持，因而不能成立。

那麼《尹文子》中何以有“見侮不辱，見推不矜，禁暴息兵，救世之門，此仁君之德，可以為主矣”一句呢？《天下》又何以將宋、尹聯稱呢？讓我們嘗試做出如下解釋：宋、尹二人確曾關係較密，這從劉向說二人“俱遊稷下”可以肯定。從二人行事來看，宋鉞年長於尹文，很有可能尹文曾師事於宋鉞，學術界也多認為尹文乃宋鉞弟子^②。但尹文不久便轉向了黃老，研究名法，於是“見侮不辱”和“禁暴息兵”便作為曾受過宋鉞影響的痕跡而保留在尹文書中。由於二人最終走向了截然不同的學術道路，因而這種痕跡或聯繫便顯得十分微弱，不過若論有誰曾與宋鉞有過如此關係，那就只有尹文一人了。這樣一來，《天下》何以將二人聯稱便可以得到合理的解釋了。大概宋、尹二人曾有過的這種關係為當時人們所熟知，且尹文的學說中又確實留有受宋鉞影響的痕跡，所以《天下》作者在總結先秦學術時便據此將二人聯稱了。聯稱乃古書中所常見，表明學術思想上或行事上之關聯，但並不等於構成獨立的學派，如《天下》亦將關尹、老聃二人聯稱，甚至將彭蒙、田駢、慎到三人聯稱；《荀子·非十二子》中聯稱者除墨翟

① 《藝文類聚》卷二十引《尹文子》佚文。

② 見張岱年《中國哲學史史料學》、肖筵父《中國哲學史史料源流舉要》等。不過歷史上也曾有過相反的說法，如《荀子·正論》楊倞注曰：“宋子蓋尹文弟子。”

與宋鉞外,還有它翳與魏牟、陳仲與史鰌等五例,均不能構成獨立的學派。

關於《天下》所述基本上與尹文思想無涉這一點,前人亦有論及。清人馬國翰《玉函山房輯佚書》云:“宋鉞……《莊子·天下篇》載其禁攻寢兵之事,並述其言。案《莊子》,雖與尹文並稱,今《尹文子》書尚存,無《莊子》所述之言,且以孟、荀書證知,皆述鉞語。”《天下》以宋、尹聯稱乃是現今“宋尹學派”存在的唯一根據,既然《天下》“皆述鉞語”而與尹文無關,那麼所謂“宋尹學派”的存在便不得不進行重新思考了。

[作者簡介] 白奚(1953—),男,生於北京,祖籍山西太谷。哲學博士,首都師範大學東方文化研究所研究員。主要研究領域為中國古代哲學,主要研究方向為先秦諸子之學及其當代價值。代表著作《稷下學研究》,曾獲第三屆中國高校人文社會科學研究優秀成果一等獎和北京市第六屆哲學社會科學優秀成果一等獎,撰有中國古代哲學研究方面的論文 70 餘篇。

論《莊子》“三言”之特徵

張洪興

《莊子》素以奇奧難解著稱。據學者估算，歷代注《莊》者有九百餘家，現存世的也有百餘種^①，以道解《莊》者有之，以玄解《莊》者有之，以儒解《莊》者有之，以佛解《莊》者亦有之。雖是衆說紛紜，莫衷一是，但也從中反映出注莊者為求所謂《莊子》之本真的種種希冀與努力。對於各家各派注《莊》的得與失，這裏姑且不論。解《莊》的關結點在哪裏呢？如何尋蹊徑而入《莊子》之門庭呢？解鈴還須繫鈴人，我們還是應立足《莊子》本身，從其成文的特點入手，以管窺豹，從而領略其獨特的豐姿與神韻。

《莊子》成文的特點是什麼？《寓言》篇中說：“寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。”《天下》篇中說：“以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。”可見，這裏的寓言、重言、卮言（以下統稱“三言”）是構成莊子文章的三種最基本的表現形態，也是莊子寫作時刻意追求的三種最基本的藝術表現手法。莊子所謂“三言”指的是什麼？毋庸置疑，《莊子》一書是釋道的，但莊子受先秦言意關係以及自己“天下沈濁，不可與莊語”觀念的影響，認為“道不可聞”、“道不可見”、“道不可言”，為突破這種言意困境，莊子創造性地提出並使用“三言”來釋道：寓言是依據“藉外論之”的原則，借人、借物、借事以言道，是載道之言；重言是借重耆艾之言，是弘道之言；卮言（“卮”是盛酒器）是受先秦重酒、好酒傳統的影響，以卮代酒，以酒喻言，是和道之言，其目的是調和是非、化解言與道之間的矛盾。

對《莊子》“三言”的研究，人們往往限於注釋的層面，對“三言”的概念予以解釋；當代一些學者開始承王夫之“三言”為“全書之序例”的說法，對“三言”的重要性及其一些層面進行研究，但缺乏深入、系統論述。本文擬立足於《莊子》“三言”，探討其思

^① 見《莊子範疇心解·序》，中國社會科學出版社 2003 年版，第 1 頁。羅宗強根據嚴靈峰《周秦漢魏諸子知見書目》中所列 873 種莊子書目，並同自己掌握的材料推算得出這一數據。

維方式、心靈境界以及藝術特徵。

一、思維方式：形象直覺與否定思維的凸出

莊子既明確提出以“三言”來經營其文章，這就使得其思維總體上呈現出一種主動性思維或者說自主性思維特徵。為突出道的地位並對道進行闡釋，《莊子》“三言”中普遍使用了形象思維、直覺思維、否定思維、理性思維等多種思維方式，它們相輔相成，有機統一在一起。其中，形象思維、直覺思維、否定思維三種思維方式的運用在“三言”中最為獨特且富有成效。

形象思維即是借助於形象進行的思維。陳文良《美學向導》中說：“一個感受力比較敏銳的人，一個有‘藝術家氣質’的人，當他在周圍現實世界中，看到某一事物最初事實時，他就會發生強烈的感動。他當然還沒有在理論上解釋這種事實的思考能力，可是他卻看見了這裏有一種值得注意的特別的東西，他就熱心而好奇地注視着這個事實，把它攝取到自己的心靈中來，開頭把它作為一個單獨的形象，加以孕育，後來就使它和同類的事實和現象結合起來，而最後終於創造了典型。”莊子就是立足於生活的實際，以其敏銳的觀察感觸、捕捉生活中的形象，來反映、把握道的本質。可以說，形象思維是“三言”中運用最為普遍、最為嫻熟、最為靈異的一種思維方式。“三言”中的形象，人物、動物、植物千奇百怪，姿態各異；莊子以此為手段，描繪出一幅幅意蘊豐富而又具有很強感染力的畫面。使用形象思維是莊子本身的一種自覺，《寓言》篇中提出的“藉外論之”的原則，正是其形象思維的一種表現。以《逍遙遊》為例：文章開頭，先是描繪了鯤鵬的形象，接着，蜩、學鳩、湯、棘、宋榮子、堯、許由、肩吾、連叔、惠子、莊子本人等形象紛紛出現。這裏，大鵬奮飛景象壯觀，蜩與學鳩夜郎自大，斥鴳沾沾自喜，神人“綽約若處子”，許由棄天下如敝屣……莊子對逍遙無待狀態的渴望與追求通過這些形象表達出來。本文下文中還就“三言”中的形象專門論述，這裏就不再詳述。

直覺思維作為莊子體道的方式，就是採用非分析的、非邏輯的方法，通過知覺、感悟、內省等方式，實現對道的把握。莊子的直覺思維正是基於對道的體認。一方面，他認為道自本自根，無為無形，產生了天地萬物，無所不能，《大宗師》中說：“夫道有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。”《漁夫》篇還說：“且道者，萬物之所由也。庶物失之者死，得之者

生；爲事逆之則敗，順之則成。”另一方面，他又認爲，道雖然客觀存在，但“道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不當名”（《知北遊》），因此，道可以說是一種超驗的客觀存在，只有通過“恃其不知而知之”、“以神遇而不以目視”等直覺思維方式才能對其予以闡釋。

莊子的直覺思維具有整體性、內向性、感悟性等特點。先說一下整體性。在莊子看來，“道隱于小成”（《齊物論》）、“天下多得一察焉以自好”（《天下》），爲使道不被“小成”、“一察”所蒙蔽，爲了更好地體道，莊子主張天地萬物爲一體，強調從“一”、從“大”等整體的角度來思考問題。“知大一，知大陰，知大目，知大均，知大方，知大信，知大定，至矣！大一通之，大陰解之，大目視之，大均緣之，大方體之，大信稽之，大定持之。”（《徐無鬼》）“聖有所生，王有所成，皆原於一”（《天下》）。同“一”、“大”等觀念相類，莊子還強調“六氣”、“四方”、“六合”等觀念，如“若夫乘天地之正，而禦六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉”（《逍遙遊》）、“泛泛乎其若四方之無窮，其無所畛域，兼懷萬物。其孰承冀，是謂無方。萬物一齊，孰短孰長，道無終始”（《秋水》），等等。同整體性觀念相聯繫，莊子主張“以物觀物”的整體直覺體道方式。“以物觀物”就是摒棄個人的主觀，以平等的、齊同的方式去思考、判斷，達到物與物、物與我相融的境界。“以物觀物”中前一個“物”，指的是抽象的物的屬性，後一個“物”指的是具體觀照的對象。莊子反對貴賤、大小、多少等差別，主張“齊物”，這可以說是“以物觀物”體道方式的結果。《德充符》中，莊子借孔子評論兀者王骀的重言，說“自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也……物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也”，主張“萬物皆一”、“視其所一”。在《齊物論》中，莊子在批判了大言與小言、大智與小智等的區別之後，指出“天地一指也，萬物一馬也”，這些都是整體性思維的一種表現。內向性特徵即不被外界世事所擾，反身而求諸己，以內心的虛靜合于天道。《徐無鬼》中說：“知大備者，無求，無失，無棄，不以物易己也。反己而不窮，循古而不摩，大人之誠！”這裏的“無求”、“無失”、“無棄”就是強調不要因爲外物而改變了自己的天性，時時刻刻反身而求，循古之大道而行，才能具備純正的品性。這種反身而求的內向性思維，具體表現在“心定”、“心齋”、“坐忘”等幾種體道的修養功夫中。覺悟性特徵即不明言、不能明言或者無法明言，人們只能體會、覺悟以獲得道的真諦，如《應帝王》中“渾沌之死”的寓言，爲突出“無”這一核心概念，渾沌喻一種無的狀態，儻與忽爲其開鑿的七竅喻一種有的狀態，渾沌因有七竅而死，喻有對無的戕害，讓人們從中領悟無的重要性。另外，《知北遊》中知向無爲謂問道、泰清問道等寓言則都體現了這種覺悟性的特徵。

否定思維即不是從常規的、正面的方法考察觀察事物，而是從相反的、否定的、對

立的角度來認識事物，從而把握事物的本質的思維方法，“莊子思想方法的特點是否定……莊子如果真有所肯定，那就是執此否定的智慧”^①。莊子否定思維，其實是一種逆推的機制，具體表現就是莊子爲了建立以道爲核心的新的價值體系，對以儒家爲代表的禮的制度、國君的殘暴統治、人的丑行等進行揭露、批判、否定。李炳海在研究道家與道家文學的逆反機制時指出：“道家對現實社會處處看不慣，對歷史的評價也與儒家的傳統觀念截然不同，無論在歷史觀上，還是價值觀、美醜觀上，它的對立心理都是極其明顯的。”^②並且指出這種思維方法是一種倒轉的思維^③，這樣的觀點也適用於《莊子》。從某種意義上來說，大凡是當時主流社會意識認爲對的，莊子總是不遺餘力地進行批判。簡言之，莊子的否定思維就是通過批判否定達到肯定目的的過程。

戰國時期，雖然出現了所謂“禮崩樂壞”的局面，但從西周初年開始實施的禮樂制度的影響還是非常巨大的，以孔子爲代表的儒家更是以恢復周禮爲己任，這與以自然無爲爲核心理念的道家格格不入。因此，莊子首先極力批判以孔子爲代表的儒家，對於儒家所標榜的仁義，莊子時不時地就予以批判，《駢拇》中說：“屈折禮樂，啣喻仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。”《在宥》中說：“吾未知聖知之不爲桁楊接櫜也，仁義之不爲桎梏鑿枘也，焉知曾、史之不爲桀、跖嚆矢也！”莊子對禮的批判以“儒以《詩》、《禮》發冢”的寓言爲最，《外物》篇中說：“儒以《詩》、《禮》發冢。大儒臚傳曰：‘東方作矣，事之若何？’小儒曰：‘未解裙襦，口中有珠。’《詩》固有之曰：青青之麥，生於陵陂。生不佈施，死何含珠爲？接其鬢，壓其顛，儒以金椎控其頤，徐別其頰，無傷口中珠。”以儒家所推崇的《詩》、禮（喪禮）攻擊儒家，以子之矛攻子之盾，入木三分。莊子對國君的批判，主要是針對其殘暴與昏庸。《則陽》里的楚王“形尊而嚴。其如罪也，無赦如虎”，衛靈公則是“飲酒湛樂，不聽國家之政”；《列禦寇》中的宋王之猛“非直驪龍也”；而《至樂》中的魯侯更是昏庸，竟“饗而觴之於廟，奏《九韶》以爲樂，具太牢以爲膳”，結果鳥三日而死。對於諸侯國之間的戰爭，莊子以“觸蠻之戰”（《則陽》）的寓言予以譏諷；對人的醜行，莊子以“舐痔得車”（《列禦寇》）的寓言進行批判。基於這種否定思維，莊子仿佛一定要鶴立獨行，極力顛覆當時人們傳統的思維習慣，如《至樂》篇中的“髑髏樂死”的寓言，常人都會以生爲樂，覺得“好死還不如賴活着”，但這裏宣揚的卻是以死爲樂，甚至“雖南面王樂，不能過也”，實與人們的思維習慣有異。

下面再簡單說一下“三言”中理性思維方式的運用。《莊子》寓言、重言、卮言中這

① 林庚《中國文學簡史》，北京大學出版社 1995 年版，第 53～54 頁。

② 李炳海《道家與道家文學》，東北師範大學出版社 1992 年版，第 388 頁。

③ 同上書，第 413 頁。

時時閃爍着理性的光芒，莊子運用概念、推理、歸納等理性思維的方式以言道。在體道的過程中，莊子使用了許多概念，其中，“涉及宇宙本體論、生成論（起源論）的概念有：道、氣、理、本根，天、地、人，有、無，物、非物，有形、無形，有始、無始，有極、天極，有窮、無窮，至大、至小，莫為、或使，動靜、常變、成毀、聚散、陰陽、生死、同異，等等；涉及認識論的概念有：心物、齊物、知行、彼此，大知、小知、至知、真知、言意、精粗，成心、虛心、心齋、坐忘、朝徹、見獨、是非，等等；涉及歷史觀的有：古今、性命、保身、全生、養親、盡年，有君無君，有為無為，有待無待，有己無己，至德之世，等等；涉及價值觀的有：貴賤、義利、善惡、有用無用、有功無功，等等”^①，可以說，莊子以道為核心，以各種各樣的概念、範疇，構建起自己哲學的骨架。還有一種情況我們需要指出，在《莊子》寓言、重言中，一些人物的命名也存在概念化的傾向，如《知北遊》中的無窮、無為、無始，《人間世》中的支離疏，《德充符》中的哀駘它、闔跂支離無脈，《天地》篇中知、離朱、喫詬、象罔，等等。這些假設的人物是一種概念或者觀念的化身，甚至可以說是莊子言道的一種符號。判斷是對思維對象進行肯定或否定的思維形式。《莊子》“三言”中，雖主張是非“兩行”、“此亦一是非，彼亦一是非”（《齊物論》），但莊子也依靠判斷這種思維方式表達了自己鮮明的立場，如肯定的判斷有“道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也”（《庚桑楚》），否定的判斷有“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也”（《齊物論》）。如果說概念是莊子哲學大廈磚石的話，判斷則是其思想的基本單元。推理是從一個或幾個已知的判斷得出新的判斷的思維過程，它既是思維的基本形式，又是思維的一個過程。推理可分為演繹推理、歸納推理、類比推理三種類型。演繹推理是由普遍性的前提推出特殊性結論，如《齊物論》中說：“夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。請言其畛：有左有右，有倫有義，有分有辯，有競有爭，此之謂八德。六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議；春秋經世先王之志，聖人議而不辯。”歸納推理是由特殊的前提推出普遍性的結論，如《齊物論》中說：“雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。是以聖人不由而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮。故曰：莫若以明。”類比推理是由特殊性前提推出特殊性結論，也就是從一個對象的屬性推出另一對象也可能具有這屬性。受莊子“三言”理論的影響，《莊子》中類比推理運用頗多。《齊物論》中齧缺向王倪問“子知物之所同是乎”的問題，王倪說：“民濕寢則腰疾偏死，

① 苗潤田《論莊子的思維方式》，《天津師大學報》1995年第1期。

鱗然乎哉？木處則惴栗恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞嗜鼠，四者孰知正味？猿獼狙以爲雌，麋與鹿交，鱗與魚遊。毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂。吾惡能知其辯！”

《莊子》中常常綜合運用不同的推理方法，多方論證，以凸現其論辯的色彩，這在《齊物論》、《秋水》等篇中多有體現。羅宗強在《讀〈莊〉疑思錄——有關莊子文藝思想問題的片斷的思考》一文中，還專從思維方法的角度對《莊子》諸篇進行了簡單的考察，該文中所指出的不管是思辨，還是借助於經驗事實推理的思維方法，都是理性思維的結果，都是概念、判斷、推理等各種理性思維方法綜合運用的結果，這也從一個側面說明了《莊子》“三言”中理性思維運用的情況。

二、心靈境界：逍遙與渾沌之境的理想

春秋戰國時期，由於受宗法制觀念及禮法的種種束縛，人與人之間存在着明顯的長幼尊卑，等級秩序觀念根深蒂固。莊子希望打破人與人之間的不平等，讓人們得以自由自在，所以他提出逍遙、齊物之理想。但是，他的這種自由逍遙，卻“主要限於心靈或精神領域，而不是現實的社會自由，因而被稱之爲境界；又由於它是自主的、自爲的，而不是因果的或必然的，故稱之爲意志”^①。莊子最終摒棄了世俗的羈絆，自事其心，走向心靈的自由。這裏，我們需要先探討一下莊子心靈境界產生的文化背景。

周代殷後，作爲原殷商王朝的一個小邦國，爲鞏固其統治，一方面，周王朝承繼了殷商的宗法制度以及祖先崇拜、上帝崇拜等信仰觀念；另一方面，爲凸顯周政權的合理性，周王朝又在殷禮基礎上進行革新，形成了具有鮮明特色的周文化^②。首先，周人的至上神由殷人的“上帝”觀念逐漸深化爲“天”。殷人心目中的“上帝是一位人格神，主宰着自然與社會的一切事物，而自然屬性又是其神性的主導方面”^③，周初延續了殷人的上帝觀念，但後被天的觀念取代，天包含萬物，又生成萬物，具有了更爲寬廣的覆蓋性和抽象性。二是賦予了祖先崇拜更多的神性色彩。周王自稱“天子”，即“天之元

① 蒙培元《心靈超越與境界》，人民出版社 1998 年版，第 208～209 頁。

② 周禮是在夏禮和殷禮基礎上的革新。孔子說：“殷因于夏禮，所損益，可知也；周因于殷禮，所損益，可知也。”（《論語·爲政》）

③ 牟鐘鑾、張踐《中國宗教通史》，社會科學文獻出版社 2003 年版，第 114 頁。

子”，把至上神天作為自己的祖先祭祀和供奉，從而使周王具有替天主宰萬民的權力和責任，使政權與神權合一；並且，進一步完善了嫡長子繼承制，使宗法等級制度走向成熟。三是突出德的地位，提出“以德配天”的理論，指出天命惟德，要求明德修身、明德慎罰、敬德保民，使神的理念浸染上世俗化、道德化的色彩^①。從這裏我們可以看出，上述理論具有明顯的宗教色彩，宗教學者稱之為“中國古代宗法性宗教”^②。與之相適應，自周初始，周公旦制禮作樂，對社會生活各個方面、各個環節予以規範，這在“三禮”中都有集中的體現。在周人看來，禮是至上神天統治下的各種原則和標準，“非禮無以辨群臣上下長幼之位，非禮無以別男女父子兄弟之親、婚姻疏數之交”（《大戴禮記·哀公問於孔子》），只有讓人們“行之以貨力、辭讓、飲食、冠昏、喪祭、射禦、朝聘”（《禮記·禮運》）之禮，才能建立起“尊尊”、“親親”的社會秩序。在“三禮”中，《周禮》內容豐富，“凡邦國建制、政法文教、禮樂兵刑，賦稅度支，膳食衣飾，寢廟車馬，農商醫卜，工藝製作，各種名物、典章、制度，無所不包”^③；《儀禮》記載了士冠禮、士昏禮、士相見禮、鄉飲酒禮、鄉射禮、燕禮、大射禮、聘禮、公食大夫禮、覲禮、喪服、士喪禮、既夕禮、士虞禮、特牲饋食禮、少牢饋食禮、有司徹等十七個儀式的過程，從每人站立的方位到每一件器物的擺放，從每一個人的動作到言語，事無巨細，都一一記載，看上去非常繁雜，但就是在這樣的儀式中，讓人們“序尊卑之制，崇敬讓之節”，讓人們覺悟“恭儉莊敬”（《禮記·經解》）；《禮記》同其他“傳”或“記”一樣，是對《儀禮》的闡釋和補充。“三禮”雖是儒家典籍，其確切成書年代學者也沒有統一的認識，但它們體現了周公旦制禮作樂之後周人行施禮教的大致情況，這應該是有疑問的。這樣，人們的行為就被定格在各種各樣的禮儀之中，終身學習它們，實踐它們。到春秋戰國時期，雖然出現了“禮崩樂壞”的局面，但禮教經過了西周數百年的積澱，且其間的社會雖然有波折，但基本上還是處於一種平穩的發展態勢，所以禮的觀念縱便到春秋戰國時期，在人們心目中還是根深蒂固的。儒家代表人物孔子高揚起禮的旗幟，以“復禮”為己任。在《論語》中，“禮”反復出現多達 60 餘次，孔子反復闡明禮的重要性，教導弟子學禮、踐行禮，內容涉及治國、從政、做事、為人以及品性修養等諸多方面，可見禮在孔子思想體系中的分量。儒家自春秋以降便為“顯學”，在社會上影響甚巨，孔子和他的弟

① 此處內容參考牟鐘鑒、張踐《中國宗教通史》，社會科學文獻出版社 2003 年版，第 116~121 頁。

② 這種宗教“以天神崇拜和祖先崇拜為核心，以社稷、日月、山川等自然崇拜為羽翼，以其他鬼神崇拜為補充，形成了相對固定的郊社、宗廟及其它祭祀制度，成為維繫古代社會秩序和宗法宗族體制的根本力量。”見牟鐘鑒、張踐《中國宗教通史》，社會科學文獻出版社 2003 年版，第 78 頁。

③ 錢玄《十三經今注今譯·周禮前言》，嶽麓書社 1994 年版，第 366 頁。

子及再傳弟子還整理了有關禮的典籍,《周禮》、《儀禮》、《禮記》等都出於儒家人物之手,對禮的張揚起到了十分重要的作用。

討論了上述問題後,我們需要明確:春秋戰國時期,由於西周以來的天的觀念以及宗法制度、禮教的影響,在社會生活中形成了一種以等級秩序為核心的價值觀念,它就像一張大網,籠罩着社會生活的方方面面;它在穩定社會、讓人們生活安定的同時,也給人們身上套上了一種無形的枷鎖,使人與人之間產生不平等,讓人們感到不自由。

或許由於自身特殊的境遇,莊子深刻體會到了宗法制觀念、禮的種種規定給人們帶來的束縛,看到了宋王等諸侯王的暴政給人們帶來的戕害,認識到了名利等世俗觀念給人性帶來的扭曲,因此,他繼承了老子之道,並將它進一步發揚光大。莊子之道首先具有統帥性、終極性,是萬物之靈魂。如《大宗師》、《知北遊》、《漁夫》中所說,道既自本自根,在天地產生以前就已存在,又產生了天地,產生了萬物,無所不能。其次,莊子之道具有遍存性,萬物皆有道。《天地》篇中說:“行於萬物者,道也。”道存在於萬物之中,《知北遊》中更有“每下愈況”的寓言,說明道無所不在。莊子之道說到底即是“擡高自然的、形而上的哲學本體‘道’,壓低社會的、人格化的神‘天’”^①,是對西周以來天命觀念的一種否認和批判。

我們知道,莊子之道是“不可聞”、“不可見”、“不可言”的,但它又客觀存在,所以人們只能體道^②。體道即是心與道契合的過程,亦即“精神上與道為一體”^③。而道又高出“天命”觀念,所以心(精神)與道契合了,擁有了道,就具有了心靈上的支柱,形成了精神上的強勢,如君臨天下般,無往而不勝,無往而不利。關於這一點,不少學者已經注意到,批判者有之,贊同者亦有之。關鋒在《莊子哲學批判》中說:“……而超乎這一切、主宰這一切的是絕對的、‘無待’的‘道’,他擴張主觀精神就是在自己的頭腦中想像與‘道’合而為一,因此,他也就‘無待’了,他也就超乎得失、利害、死生了。於是精神得救了,精神勝利了。這種阿Q精神浸透了莊子哲學的整個體系,尤其是他的處世哲學。”^④“但阿Q的‘精神勝利法’卻正是莊子精神的一個特徵。精神勝利法即起源於莊子,而為歷代反動階級、墮落的政客、文人所繼承。”^⑤在這篇文章中,關鋒從莊子

① 牟鐘鑒、張踐《中國宗教通史》,社會科學文獻出版社2003年版,第189頁。

② 《莊子·知北遊》中說:“夫體道者,天下之君子所系焉。”

③ 徐復觀《中國藝術精神》,春風文藝出版社1987年版,第42頁。

④ 關鋒《莊子內篇譯解和批判》,中華書局1961年版,第5頁。

⑤ 同上書,第26頁。

沒落奴隸主階級的立場出發，對他這種阿 Q 精神反復進行了批判。而劉笑敢則較為全面地分析了莊子的精神自由與阿 Q 精神勝利法之間的不同，指出它們是“完全不可相比”^①的。筆者以為，莊子的精神“勝利”與阿 Q 的精神勝利法內核不同，是不能相比的。莊子的精神“勝利”是同他的社會批判、自由心態緊密聯繫在一起的，是同他高揚的道在心靈上契合後產生的精神上的快慰；而阿 Q 則是出現在受進化論思想影響的具有強烈反傳統意識的魯迅筆下的五四這一特殊時期的藝術典型，他身上具有的特殊性與普遍性還值得我們進一步深入地探討。其實，人性以及現實的生活都有不同的層面，具有豐富性和多樣性，以一種先入為主的主觀意識去評判、制約另樣的意識，是不客觀、不科學甚至是不人道的。莊子以憤激的心態批判現實的生活，以齊物的思想領悟人性的自由，以無為的意識追求心靈的逍遙，原本就是具有多樣性和豐富性生活的一部分，也是人類精神生活中很重要的一個方面，我們還是應該對其客觀地、公允地評價。

談到這裏，我們可約略談一下莊子(道)在中國古代文化中的地位。蘇軾在《莊子祠堂記》中說：“余以為莊子蓋助孔子者，要不可以為法耳。”蘇軾完全是站在儒家的立場上，來評價莊子思想的，自然顯得偏頗；但若是從中國古代文化大格局着眼，此論還有一定的道理，因為在中國文化大格局中，儒與道本身就是互補的，它們相輔相成，道助儒，儒亦助道，共同形成了中國人的文化品格。以孔子為代表的儒家“遊方之內”，他們講究禮法，講究秩序，講究長幼尊卑等級，要求人們做到“君君、臣臣、父父、子子”。在宗法制的大背景下，儒家面臨着各種各樣的秩序，他們就在這些秩序中“定格”自己，實現着自己的社會價值，反過來又維護着這些秩序運行。譬如做君的，“普天之下，莫非王土；率土之賓，莫非王臣”，他做着君該做的事，成就着自己的價值；做臣的，做臣該做的事，但他又有自己屬下，形成自己的一個格局，成就自己“功名”；非君非臣的，便可以做一家之主，年齡大了成為“耆艾”，受到弟輩、晚輩的尊敬……在儒家的價值體系裏，仿佛每個人都能實現自己價值。但是，禮儀的目的之一就是讓人產生敬畏，他們的心理壓力如何疏解呢？當他們工作生活中遇到挫折時，心靈如何得以寬慰呢？以莊子為代表的道家“遊方之外”，他們以無為本，摒棄禮法，自事其心，追求逍遙與自由，希冀在“無何有之鄉”自在無為。但他們果真能做到如藐姑射神人般不食人間煙火嗎？他們最起碼的衣食住行如何解決？這樣，儒家、道家就很容易結合起來，這在中國古代士人身上表現得尤為突出，比如李白，比如蘇軾，他們時儒時道，亦儒亦道，結合得很是完美。

① 劉笑敢《莊子哲學及其演變》，中國社會科學出版社 1988 年版，第 164 頁。

《莊子》書中，提出了很多心靈修養的方法，諸如以明、懸解、撻寧、心齋、坐忘、心定等，莊子想通過這些努力，構建起心靈的“長城”^①。以明，是《莊子》中一個非常重要的概念（《齊物論》中有三段卮言以“以明”作結），以明中之“明”，是從《老子》十六章中“致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明”而來。所以，“以明”是與虛、靜緊密聯繫在一起的，心靈只有處於一種虛靜之中，萬物並生，是非並行，包容一切，才能做到無是無非，最終泯滅是非、齊同萬物。莊子所謂“以明”即是以一種虛靜的、澄明的心靈去體悟。懸解，即去掉人生所系累，去掉執著之心，勘破生死、榮辱、功名、富貴等人生關口，使內心呈現一種恬然、淡然、豁然的狀態。其中，勘破死生是懸解的關鍵環節^②。撻寧，《大宗師》中有南伯子葵向女偶問道的重言，寫了心靈體道的過程。從外天下，到外物，到外生，到朝徹，到見獨，到無古今，到入於不生不死，而後才能成功。這一體道的過程即為撻寧。外天下、外物、外生之“外”都有摒除、忘懷的意思，是忘由易及難的三個層次。撻寧，撻即紛擾，寧即虛靜，心靈體道的過程即由撻至寧、由紛擾到虛靜。尚學鋒在總結這一過程時說：“達到最高精神境界的途徑是一個忘的過程，首先是忘懷禮樂、仁義乃至天下等社會規範和功利追求，使人從社會關係的束縛中解脫出來。其次是外物、外生，也就是達到物我兩忘，離形去智。在這種情況下，自己有限的生命仿佛已不存在，精神好像從形體中解放出來，清醒的意識活動也停止了，只是用心去體悟那代表宇宙本體的萬物之源的大道，只覺得心靈的門窗豁然洞開，如同朝霞燦爛，驅走黑暗，天地

① 筆者這裏以“長城”作喻，是因為莊子的這些心靈修養的方式，都具有內向性的特點，歸於內心的虛靜，就如統治者修築長城，其目的也只在防禦，缺乏擴張性，從這個角度講，這二者是一致的。

② 生死問題是《莊子》中討論的一個重要的問題。《大宗師》中說：“死生，命也；其有夜旦之常，天也。”“大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。”《知北遊》中說：“生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！”在莊子看來，死亡和生存都是大道運行於生命過程，是自然的生命歷程，如春夏秋冬交替般周而復始，不應該樂生患死。《至樂》篇中，有一則“莊子妻死”的著名的寓言。莊子妻死後，莊子鼓盆而歌，當惠子指責他的行為時，他說：“然察其始而本無生；非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死，是相與春夏秋冬四時行也。”《至樂》篇中另有“髑髏樂死”的寓言，死是一種什麼樣的狀態呢？髑髏說：“死，無君於上，無臣於下，亦無四時之事，從然以於地為春秋，雖南面王樂，不能過也。”死之樂竟然比南面稱王還要過之，人們自然可以放下死亡的恐懼了。而且，人的形、生、性命、子孫如同天地間萬物一樣，分別是“天地之委形”、“天地之委和”、“天地之委順”、“天地之委蛻”（《知北遊》），也就更不應該有所系累。生與死只是一個過程中的兩個階段，無論是生還是死，它們都是一個整體，生死應該齊一。所以，只有做到“不以生生死，不以死死生”（《知北遊》），才能夠做到秦失所說的“安時而處順，哀樂不能入”的境界，心靈不為外物系累，才能夠真正懸解。

間一派光明透徹。達到這一境界，個人的生命就似乎和道融為一體，成為無限和永恆的存在。這是一種妙不可言而又帶有神祕意味的內心體驗。”^①心齋，即要排除任何雜念，使心靈純靜守一，並且不與外界事物接觸，虛而待物，專心致志於體道之境。坐忘，即要做到“墮肢體”、“離形”和“黜聰明”、“去知”兩個方面，忘掉肢體形貌，忘掉聰明才智，也即達到《齊物論》中南郭子綦“吾喪我”的狀態，進入體道的境地。心定，即專心於靜寂，才能達到“通於萬物”、“萬物無足以鏡心”（《天道》）的境界。通過上述方式，莊子努力使心靈遠離世俗社會，遠離人世間的勾心鬥角，遠離人情世情的繁瑣與虛偽，從而呈現出一種澄明、幽遠、虛靜的狀態。這些心靈修養的工夫具有明確的指向性，即都從有到無、從實到虛，化有為無，化實為虛，它們就如一塊又一塊磚石，莊子拿來在自己心的周圍砌起了一道萬里的長城，它既縹緲又堅固，既古遠又現實，既開放又封閉，一直綿延着沒有盡頭。其實，莊子不只是為自己砌的，它在後來的每一個中國人的心裏都或多或少地聳立着。宋時陳亮曾說：“天下不可以無此人，亦不可以無此書。”若從此處着眼，此論甚確。

通過心靈修養的諸般工夫，莊子追求一種被淨化和提升了的超凡脫俗的心靈境界。這種目的性很強的心靈境界主要包括逍遙之境和渾沌之境兩個方面。

逍遙之境，即指心靈漫遊於無待的狀態，是一種自在自得的境界。無待是逍遙之境的首要特徵。《逍遙遊》篇主旨即反復闡明無待之狀態。篇中首先寫北冥“不知其幾千里”之大的鯤鵬奮飛，但其飛九萬里，仍依靠風來飛行；蜩、學鳩飛不過榆枋，朝菌、蟪蛄生命短暫，楚之冥靈、上古之大椿、彭祖以長壽聞名，斥鴳騰躍不過數仞，列子仍然要御風而行，世間萬物雖然在外形上有所區別，但各有其性，各有所待，本質上都一樣的，都沒有達到逍遙無待的境界。所以，只有“乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者”，才能達到無待的境界。在《逍遙遊》的篇末，莊子勾畫了一種悠哉樂哉的境界：“今子有大樹，患其無用，何不樹之無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！”但是，這樣的境界現實社會不可能找到，莊子稱之為“無何有之鄉”，因而，也就只能回歸內心，成為心靈的一種境界。忘是逍遙之境另一個重要特徵。“逍遙”一詞在《莊子》中出現次數不是很多，其中兩次是與“忘”一起出現的，如《大宗師》中說“彼方且與造物者為人……忘其肝膽，遺其耳目；反復終始，不知端倪。芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業”，忘是一種心理活動，忘之後才能做到逍遙。況且，連自身的肝膽耳目都忘記了，自然也就忘記了世俗社會，忘記了榮辱、功名、富貴、壽夭，心靈歸於虛靜，無任何系累，也就“逍

^① 尚學鋒《莊子》，春風文藝出版社1999年版，第34頁。

遙於天地之間而心意自得”(《讓王》),從而與大道相契合。

逍遙之境大體上可分為四個層次:第一個層次是“依乎天理”的境界。在《莊子》中,有一類寓言很值得注意,這就是“庖丁解牛”(《養生主》)、“輪扁斲輪”(《天道》)、“痾僂者承蜩”(《達生》)、“呂梁丈夫蹈水”(《達生》)、“梓慶為鐻”(《達生》)等。它們表面上都是寫的一種超乎尋常的技藝,實質上是在闡發一種心靈境界:庖丁是“以神欲而不以目視,官知止而神欲行。依乎天理”,輪扁是“得之於手,而應於心”,痾僂老人是“用志不分,乃凝於神”,呂梁丈夫是“始乎故,長乎性,成乎命”,梓慶是“輒然忘吾有四枝形體也……以天合天”。這些人的行為與精神(心)合二為一,因而能夠神乎其技。第二個層次是“物化”的境界。《齊物論》結尾有“莊周夢蝶”的寓言,提出了物化的概念。物化,宣穎解釋說:“我一物也,物一我也,我與物皆物也,然我與物又皆非物也。故曰物化。”這裏論述的是達到齊物極境之後的內心體驗。莊子以自己的形體(代表一切我)作為觀照,以蝴蝶(代表一切物)作為觀照,達到一種物我不分的境界,不知是自己夢見了蝴蝶,還是蝴蝶夢見了自己,心靈中出現了幻象,覺得自己像蝴蝶一樣要飛起來,精神產生極大的愉悅。第三個層次是心靈與自然契合的境界。莊子嚮往自然,熱愛自然,把感情傾注到自然之中,如《知北遊》篇中說:“山林與!皋壤與!使我欣欣然而樂與!”更為重要的是,莊子筆下還描寫了一個意化的自然:《逍遙遊》篇末中有“無何有之鄉,廣莫之野”,《應帝王》中有“乘夫莽眇之鳥,以出六極之外,而遊無何有之鄉,以處壙垠之野”,《在宥》篇中寫:“故余將去女,入無窮之門,以遊無極之野”,《列禦寇》中寫:“彼至人者,歸精神乎無始,而甘冥乎無何有之鄉。”這裏所謂的“無何有之鄉,廣莫之野”、“壙垠之野”、“無極之野”在現實社會中沒有邊際,是莊子心靈與自然契合的產物,從中可見莊子擺脫各種心靈羈絆、進入無拘無束的精神(心靈)境界的努力。第四個層次是神人、真人境界。《莊子》中,有一系列神人、真人形象,他們在不同篇章中有不同的稱呼^①。如《逍遙遊》中有神人、至人、聖人,《大宗師》中有真人,《天地》篇中有德人,《在宥》篇中有大人,《庚桑楚》中有天人、全人,等等。其中,以《逍遙遊》中的藐姑射神人最為神奇浪漫,富有感染力,這位神人完全沒有一點人間煙火氣,具有神乎其神的能力,可以說是道家精神的化身。《莊子》中的這一系列神人、真人形象,雖然可以說是心造的幻影,但卻體現了莊子對得道的期待與理想,是精神的淨化與提升,是心靈的自由與

^① 《莊子》中這一系列神人真人形象,有學者認為他們代表着不同層次的精神境界,有學者認為他們代表着同一層次的精神境界。筆者贊同後者,他們都超越現實社會與人生,不是因果的或必然的,代表的是莊子同一層次的心靈境界。詳見崔大華《莊學研究》,人民出版社1992年版,第152~156頁。

張揚。

渾沌之境，是一種無爲、虛無的狀態，是無欲無知、純白素樸的心靈境界。無是《莊子》中核心概念之一，莊子不斷地使用“無”來闡述問題，並且還經常通過寓言、重言來渲染、凸顯“無”的狀態，如上文“渾沌之死”、《天地》篇中“象罔得珠”、《知北遊》中知問道、泰清問道等寓言、重言等。《莊子》中虛無的境界，並不是真正意義上的虛無，而是心靈的無知、無欲、無求、無慮、無依，從而達到的一種心靈無所系累、無拘無束的渾沌狀態。正如蒙培元所說：“莊子所說的‘虛無’，與存在主義所說的‘虛無’是不同的。存在主義所說的‘虛無’是不存在，是真正的虛無，而莊子所說的則是心靈的存在狀態，是沒有任何阻隔與束縛的自由境界。”^①

要達到渾沌之境的首先是去掉“成心”與“機心”。《齊物論》中說：“夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉！未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。”“成心”，成玄英疏解曰：“域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。”所以“成心”即個人主觀形成的是非標準。正因為人各有其是非標準，事情才變得複雜、多樣。“機心”出自《天地》篇“漢陰丈人灌圃”的寓言，通過漢陰丈人的解釋我們知道，所謂機心即施以手段、投機取巧之意。在莊子看來，正因為人們有了機心，才使人的心靈不純潔、不清白，使人們心智不專一、變化無常。只有去掉“成心”和“機心”，才能去掉智和欲，做到“同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸；素樸而民性得矣”（《馬蹄》）的境界。渾沌之境還表現在做到“忘心”和“無心”、“吾喪我”等方面。“忘心”出現在《讓王》篇“曾子居衛”的寓言中，即不受外部形名、利祿等外部因素的干擾，做到忘記形體，忘記利祿，忘記心神，從而致道。“無心”出現在《天地》篇“通於一而萬事畢，無心得而鬼神服”、《知北遊》篇“媒媒晦晦，無心而不可與謀”中，指的是好像沒有心神一樣，自然也就無欲無求，達到渾沌之境。“吾喪我”出於《齊物論》南郭子綦之口，其具體表現是“似喪其耦”、“形固可使如槁木，而心固可使如死灰”，說的是主觀心志中沒有了自我，也就與道俱化，進入渾沌之境了。

總之，由於深切感受到世俗社會給人們心靈上帶來的不自由，莊子提出通過以明、懸解、撻寧、心齋、坐忘等方法解除心靈上的各種羈累，構建起心靈的“長城”，以達到逍遙、渾沌的心靈境界。莊子構建起的心靈境界，在當時、現在以至將來，都具有很強的意義，是我們現代人最應汲取的精神食糧。

^① 蒙培元《心靈超越與境界》，人民出版社1998年版，第215頁。

三、藝術特徵(一):多姿多彩的形象體系

莊子以“三言”營構其文章,把道寄寓在人、事、物的“外殼”之內,“完全可以說,在《莊子》中的每一個寓言後面都站着一個哲學結論,蘊涵着一種哲學思想”^①,從而使其思想(道)與形式(“三言”)達到完美的統一。在題材使用方面,莊子既立足於他所在的時代,立足於他所在的社會,從他的周圍,從他的經歷中擷取形象、故事,又將他的眼光投向歷史,投向幽遠的時空,從孔子及其弟子那裏,從黃帝、堯、舜、禹那裏,衍生出曼妙的境致,同時,莊子還以其道心與靈心,虛構出雲將、鴻蒙、無爲謂、無窮、無爲、無始等道家人物,寄託着莊子的期待與理想。可以說,《莊子》“三言”中的題材,構成了一個感性的世界,有現實,有歷史,有虛構;同是喻道,既有藐姑射神人的冰清玉潔,又有瓦甃屎溺的卑下;這個“世界”以道爲秩序,古怪精靈,漫大無邊,無所不包。在構思方面,《莊子》“三言”的構思實堪當“精巧”二字。莊子猶如一位運籌帷幄的將軍,獨運匠心,“創爲不必有之人,設爲不必有之物,造爲天下所必無之事”^②,在仔細經營一則則寓言、重言、卮言的同時,又從篇章上着眼,以意勾連,形散神聚,鑄就一篇篇奇美文字。另外,“三言”中還大量運用神話因子,藐姑射神人、渾沌、馮夷、西王母、河伯、北海若等形象無不閃着神性的光輝。上述幾個方面的特徵,就使得莊子文章具有了“寓真於誕,寓實于玄”的總體風格。下面,筆者從形象體系、虛設語境、辯對技巧、語言特色、結構特點等方面談一談“三言”的藝術特點。

《莊子》“三言”中,寓言既是借人、借物、借事所說的載道之言,重言既是借耆艾所說的弘道之言,這裏就有一個形象問題。莊子以其神來之筆,描繪了一個五光十色、光怪陸離的感性世界,它包羅了社會的、人世的、自然的諸多方面。形形色色的形象可以說是《莊子》“三言”最主要的外在特徵,是其文學性的重要的標尺。據學者統計,《莊子》一書的各類形象約 300 個^③。在這些形象中,有道家人物,有儒家人物,有畸人技人,有動物植物……我們首先應該指出的是,這些形象都是道化的形象,也即經過

① 崔大華《莊學研究》,人民出版社 1992 年版,第 312 頁。

② 黃震《黃氏日鈔》卷五五《讀諸子·莊子》。

③ 據尚永亮統計,莊書各類形象約 273 個,又據陸欽統計約 360 多個,劉生良據此認爲莊書中各類形象約 300 個。見劉生良《〈莊子〉文學研究》,人民出版社 2004 年版,第 91 頁。

莊子心靈濾化了的形象，一方面表現了莊子突破言意困境的努力，另一方面他們也由道統之，並張揚其道，目的“不在於藝術的描述和完美的刻畫，而是利用來實現一種非藝術性的目的和旨趣”^①。《莊子》中的各類形象形成了明顯的體系。所謂形象體系，就是同一類形象反復出現，它們表達的思想或主旨相似或相同，其目的是不斷強化其思想主旨，這在“三言”中表現得最為明顯。《莊子》從《逍遙遊》篇開始，各種形象紛至沓來，讓人應接不暇。它們以道為界限，分別從屬於不同的陣營（體系），涇渭分明，褒者揚之，貶者斥之，從而突出道家人物的崇高偉岸，突出道家逍遙無為的境界。《莊子》中形象體系可分為道家人物形象體系、儒家人物形象體系、百工技人形象體系、君臣形象體系、動物植物等自然界形象體系。

在道家人物體系中，有道的化身，有道的踐行者，有道的倡導者，有道的崇拜者，另外，還包括在某一方面踐行或者體現了道的某一方面的特徵者，他們就如一個大家庭，雖然層次不一，但都以道為靈魂，展現着道的萬般姿彩與斑斕。具體說來，包括以下幾個方面：神人真人形象（詳見前文），他們是莊子理想中道的化身。虛設的道家人物形象，包括《應帝王》篇中的齧缺、王倪、蒲衣子、無名人，《大宗師》篇中的子祀、子輿、子梨、子來，《在宥》篇中的雲將、鴻蒙，《天地》篇中的知、離朱、象罔，《至樂》篇中的支離叔、滑介叔，《田子方》篇中的伯昏無人，《知北遊》篇中的無為謂、狂屈、阿荷甘、老龍、吉無窮、無為、無始等，這類人物形象多出現在重言中，雖有概念化、抽象化的傾向，但他們卻是《莊子》文章中較為獨特的部分，與莊子之道緊密地、有機地結合在一起，賦予道以生命與情感，讓其鮮活地走到我們面前。老子等道家學派人物形象——作為道家學派的創始人，老子在《莊子》中備受推崇，記述其事迹、言談舉止有十餘處，《天下》篇中更稱之為“古之博大真人”。老子基本上是作為得道者出現的^②，一方面，他成為孔子的師長，批評或者教訓孔子（這在《莊子》中共有 9 處）；另一方面，他還同陽子居、叔山無趾、崔瞿等人說道。可以說，《莊子》中老子是道家宗師的形象。除老子外，《莊子》中還有南郭子綦、長梧子、女偶、壺子、關尹、庚桑楚等人，他們是道的積極宣揚者；有陽子居、顏成子遊、崔瞿、土成綺、列子、南榮趯、柏矩等人，他們是道的追求者。隱者形象，包括楚狂接輿、伯成子高、漢陰灌圃丈人、徐無鬼、老萊子、子州支父、善卷、石戶之農、北人無擇等人，他們摒棄有為而歸於無為，高尚其行，或隱居鄉間，或隱居鬧市，可以說是道的一種存在狀態，是莊子所推崇的。莊子本人形象，《莊

① 公木《先秦寓言概論》，齊魯書社 1984 年版，第 99 頁。

② 《養生主》篇中“秦失弔老聃”的重言中，對老子還是頗有此微詞的。秦失認為老聃還沒有達到“懸解”的境界。

子》中和莊周有關的事例，據孫以楷、甄長松統計，共有二十九處^①，這在先秦子書中很是特別。在這些記述中，莊子雖作為道家學說的闡釋者、宣揚者，但他卻不是一位板着面孔說教的道貌岸然的道學家，而是一位灑脫、不慕權勢富貴、重情重義的活生生的人物。畸人形象，包括《養生主》中的右師，《人間世》中的支離疏，《德充符》中的王骀、申徒嘉、叔山無趾、哀骀它、闔跂支離無脈、甕瓮大癩，《大宗師》中的子輿等，共九個人，如支離疏“頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為肋”，但他在亂世中卻能全生葆真。生活中或許有此類人物形象的影子，但他們都應該是莊子創造出來的人物，是與莊子對形與德關係的認識密不可分的，因為“德有所長而形有所忘”，所以莊子筆下才有了這幾個令人意想不到的物象。

在儒家人物形象體系中，其主體是孔子及其弟子形象，另外還包括不具名的儒生。莊子對這兩類人物態度很明確：對孔子及其弟子以借用為主，進行的諷刺挖苦也往往是善意的；對虛偽、幹盡壞事的儒生則予以無情的鞭撻。孔子是儒家學派的創始人，但令人奇怪的是，他卻成為《莊子》中出現最多的人物。據謝祥皓統計，在《莊子》三十三篇中，以孔子為題材，或在言談話語中提及孔子的，有二十一篇，接近三分之二，其中記敘孔子言行的有四十五處^②，《漁父》、《盜跖》等篇則以孔子的故事為主干，“心齋”、“坐忘”等道家重要命題也都借孔子之口提出。莊子之所以在寓言、重言中反復借用孔子及其它儒家人物，其目的是要借孔子及其它儒家人物在當時社會上的影響，來宣傳自己道家的學說。據崔大華研究，在莊子時代，儒家勢力已經很強大，孔子已為世人奉為師表，儒學已為列國執政者採用^③，且莊子之學與儒學有很深的淵源關係^④，這些都為莊子借孔子及儒家以宣揚道提供了可能。《莊子》中的孔子具有以下四個方面的特點：一是道家代言人，如《人間世》中有三段重言都以孔子為主角，借孔子之口說出了“心齋”的重要概念。二是道家的崇拜者，如《天運》篇中孔子見老聃之後的表現，崇敬之情無以復加。三是作為道的對立面出現，是被批判的對象，如《天運》篇中師金說孔子：“夫芻狗之未陳也……今而夫子亦取先王已陳芻狗，聚弟子遊居寢臥其下。”譏諷孔子的愚頑不識時務。四是窮困潦倒。《莊子》中有多處寫孔子的窮困不堪，如《山木》篇中他說自己：“吾再逐於魯，伐樹于宋，削跡於衛，窮于商周，圍于陳蔡之間……”可謂是多災多難。總之，《莊子》中孔子形象，是莊子根據道家學說的需

① 孫以楷、甄長松《莊子通論》，東方出版社 1995 年版，第 76 頁。

② 謝祥皓《略談〈莊子〉中的孔子形象》，《齊魯學刊》1985 年第 5 期。

③ 崔大華《莊學研究》，人民出版社 1992 年版，第 231~232 頁。

④ 同上書，第 344 頁。

要，對歷史上的真實的孔子改造、變形的結果。除孔子外，《莊子》中還出現了諸多孔子弟子，如顏回、子路、子貢、曾參、原憲、冉求等，其中以顏回最為突出。顏回可以說是潛心向道的學生，與孔子的關係也很是密切，雖窮但不失其志，是安貧樂道的典型。虛偽的儒生形象，“三言”中出現的不是很多，主要體現在《田子方》“魯少儒”，《外物》篇“儒以《詩》、《禮》發冢”等寓言中。在“魯少儒”的寓言中，先是借莊子之口，描述了真儒者的形象，強調身上所穿儒服與內心學識修養的統一，諷刺偽的、假的儒士多而且欺世盜名。

在百工技人形象體系中，有的神乎其技，鶴立獨行，體現了道的某一方面的特徵，這類人可說是道的踐行者和體驗者；有的技藝超群，但違背天性、天理，最後只以失敗收場。百工技人形象是《莊子》中特異的存在，其思想性和藝術性有機融和，在《莊子》文學乃至整個先秦文學中閃爍着燦爛的光芒。體現了道某一方面特徵的百工技人，包括庖丁、輪扁、痾僂老人、紀涓子、呂梁丈夫、梓慶、真畫者、任公子、屠羊說等。如輪扁，出自《天道》“輪扁斫輪”寓言。他在桓公堂下斫輪，問桓公所讀者為何物，並從自己斫輪的經驗出發，指出“得之于手而應於心，口不能言，有數存乎其間”的道理，從而證明所謂的聖人之書不過是“古人之糟魄”。違反天理天性的百工技人，包括季咸、匠石、伯樂、壽陵餘子、東野稷、朱評漫等。如季咸，出自《應帝王》“季咸相壺子”的寓言。他是鄭國的神巫，精通相術，知人的死生、存亡、禍福、壽夭，預測十分準確，鄭國人都怕見他。列子介紹他為壺子看相，壺子向季咸分別示之以“地文”、“天壤”、“太沖莫勝”、“未始出吾宗”，季咸從預測壺子將死、將生、“無得而相”到“自失而走”，在得道者壺子面前，季咸的相術只是雕蟲小技，舍本而逐末，不登大雅之堂。

在君臣形象體系中，既包括傳說中古帝王和歷史上的明君賢臣，也包括一些暴君昏上亂相和太子王妃。雖然，莊子對這類形象着墨不多，甚至一些人物只有隻言片語，並且還從道的立場對他們進行了改造和變形，賦予了其新的面目，但是他們首先作為一種歷史的或現實的存在，本身具有豐富的歷史、現實的內涵，從這一點來說，他們也同樣是莊子形象體系中重要的、不可或缺的一環。傳說中的古帝王形象，包括黃帝、堯、舜、禹等，他們在《莊子》中屢屢出現，大都是作為道的崇拜者出現的。很明顯，莊子把他們寫進寓言、重言中，就是利用他們的地位和在人們心目中的影響，來突出道的至高無上。歷史上的明君賢臣形象，包括湯、大王亶父、齊桓公、文王、楚昭王、魏文侯、秦穆公、顏闔、臧丈人、正考父、棘（夏革）、比干、伊尹、管仲、鮑叔牙、子產、伍員、蘧伯玉、百里奚、長梧封人等。明君如湯，他是商的開國之君，《莊子》中出現的湯，也都以此為基本事實。《逍遙遊》篇即出現湯問棘的寓言，之後其他諸篇中湯也多次出現，《讓王》篇中有“湯將伐桀”的寓言，寫得較為細緻；賢臣如顏闔，他是魯國的賢人，

《莊子》諸篇中多次出現，《讓王》篇中寫魯君知道顏闔是得道之人，就派人“持幣”去請他，顏闔想法打發使者回去，等使者再來請他時，他躲了起來，書中認為他是“真惡富貴”的典型。暴君昏上亂臣形象，包括衛君、楚王、宋王、衛靈公、魯侯、監河侯、夏桀、盜跖、曹商等人。暴君昏上形象如衛君，出現在《人間世》顏回口中，“其年壯，其行獨。輕用其國，而不見其過。輕用民死，死者以國量。乎澤若蕉，民其無如矣”，可見衛君獨斷專橫，殘暴異常，老百姓死者無數。亂臣形象如曹商，出現在《列禦寇》中，他為宋王使秦，得車百乘，回來對莊子說：“夫處窮間陋巷，困窘織屨，槁項黃馘者，商之所短也；一悟萬乘之主，而從車百乘者，商之所長也。”一派小人得志的架勢，莊子以“舐痔得車”的寓言對其予以反擊。王妃太子形象，包括衛靈公太子、王子搜、驪姬等，其形象還算生動，因而單獨列其為一類。如麗姬，出現在《齊物論》“麗姬悔泣”的寓言裏。麗姬是戎國艾地守疆人的女兒，晉獻公討伐戎國時娶其為姬。剛開始時，麗姬涕泣沾襟，可到了王宮享受榮華富貴後，後悔其哭。作者在這裏雖是宣揚生死等同、萬物齊一的思想，但通過麗姬心理的轉變，活畫出了一個見異思遷、愛慕虛榮者的形象。

《莊子》中還有大量的動物、植物以及自然界其他無生命物質的形象，構成了“三言”中的動物植物等自然界形象體系。它們都出現在寓言中，大大增強了《莊子》文學的神奇性和浪漫性。這些形象，大都以擬人化的形式出現，且與其自然本性相結合，有大有小，有喜有悲，栩栩如生，可以說是莊子選他們之形，他們為莊子鳴，代表的是莊子的立場、觀點，這在先秦諸子文學中獨樹一幟。動物形象相對於植物形象、自然界其他無生命物質形象而言，在“三言”中是最多的，也是最為精彩的，主要有鯤鵬、蜩、鳩、斥鴳、猿猴、豬、魚、蛙、蟹、鷗、鷓鴣、異鵲、蟬、螳螂、意怠、神龜等。如鯤鵬、蜩、鳩、斥鴳，它們出現在“蜩與學鳩笑鯤鵬”、“斥鴳笑鯤鵬”（《逍遙遊》）的寓言裏，鯤之大，“不知其幾千里也”；化而為鵬，“鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲”；飛翔時，“水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里”。但是，只能飛上榆枋的蜩與學鳩、騰躍不過數仞的斥鴳卻笑鯤鵬。莊子在這裏借助鯤鵬、蜩、鳩、斥鴳的形象，宣揚大小、高低都是相對的思想，因為它們飛行時都要有所待，應該小大由之，其目的是為闡明逍遙遊的境界服務。“三言”中的植物形象很少，主要有《人間世》中的欂社樹、大木等。欂社樹出自“欂社樹現夢”的寓言，“其大蔽數千牛，挈之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數”，其大實在異常，前來參觀大樹的人很多；但匠石卻根本不看它，認為這棵欂社樹毫無用處；後來欂社樹見夢，闡述了無用之用的道理，並對木匠予以痛斥。除動物、植物形象外，《莊子》中還有一些其他自然界中無生命物質的形象，如風、罔兩、影、髑髏等形象，其中風的形象最為形象生動。風的形象出現在《齊物論》開頭南伯子綦口中：“夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒鳴。而獨不

聞之寥寥乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似窪者，似污者。激者、謫者、叱者、吸者、叫者、譟者、突者、咬者。前者唱於而隨者唱喁，冷風則小和，飄風則大和，厲風濟則衆竅爲虛。而獨不見之調調之刁刁乎？”此一段中，描述了風的種種聲音、種種情狀，簡直就是一篇簡短的“天風賦”^①。

討論了“三言”的形象體系，下面我們再簡單總結一下“三言”塑造形象的方法。莊子在塑造人物形象時，基於“三言”體道的需要，普遍使用了變形手法。其變形藝術可分爲道化、矮化、轉化三個方面。道化，即把非道家人物賦予道的某種特徵。在這方面，《莊子》中的孔子形象不必細言，某些寓言、重言中的孔子形象變成了徹頭徹尾的道家化了的人物。孔門弟子中如顏回、曾參、原憲等人，也成爲道家學說的踐行者或代言人，如曾參，“緼袍無表，顏色腫噲，手足胼胝，三日不舉火，十年不制衣。正冠而纓絕，捉衿而肘見，納履而踵決。曳縱而歌《商頌》，聲滿天地，若出金石。天子不得臣，諸侯不得友”，是一個安貧樂道的典型。矮化，即莊子在塑造人物形象時，還通過矮化人們心目中古聖先賢的做法，突出道及道家人物。黃帝、堯、舜、禹等是古代傳說中的帝王，在人們心目中佔有着崇高的地位，莊子寓言、重言中將他們塑造成爲道的崇拜者，如《在宥》篇中“黃帝見廣成子”的重言，寫黃帝向廣成子問道，黃帝見廣成子時竟“順下風膝行而進”，對其尊崇之至。孔子等儒家人物、公孫龍等名家人物也是莊子矮化的對象。孔子見道家創始人老子之後，竟至於“三日不談”，並稱自己“予口張而不能嚙”；公孫龍是名家重要的代表人物，在《秋水》篇“公孫龍問于魏牟”的寓言中，魏牟之言竟使公孫龍“口呿而不合，舌舉而不下，乃逸而走”。《莊子》中，道家及道家學說總有一種君臨天下的氣勢。轉化，即莊子還通過大小、美醜、有無等的轉化來塑造形象。在《逍遙遊》中有“鯤化鵬”的寓言，鯤本爲魚子，但莊子卻說其大至幾千里，並能化而爲大鵬，此是大與小的轉化；在《德充符》中，莊子描寫了王骀、申徒嘉、叔山無趾、哀駘它等畸人形象，這些人外形雖然醜陋，但卻“德有所長”，令孔子等大人物讚歎、欽佩不已，此是美與醜的轉化；《知北遊》中“知北遊于玄水”的寓言，知向無爲謂問道，無爲謂三問而不答；知向狂曲問道，狂曲中欲言而忘其所欲言；知向黃帝問道，黃帝向知釋道後卻說：“彼無爲謂真是也，狂曲似之，我與汝終不近也。夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之教。”此是有（知）與無（不知）的轉化。

當然，《莊子》“三言”在塑造人物形象時，還綜合運用了誇張、比喻、對比等多種修辭方法，限於文章篇幅，這裏就不再論述了。

^① 方以智《藥地炮莊》，轉引自《先秦散文精華》，朝華出版社 1991 年版，第 470 頁。

四、藝術特徵(二):“三言”語言結構藝術

莊子在“三言”間馳騁其才情,除構建其形象體系外,“三言”在語境的虛設、辯對技巧、語言特色、結構特點等方面都具有突出而又獨特的藝術性。

在莊子看來,道是“不可聞”、“不可見”、“不可言”、“不當名”的,因而莊子以寓言、重言、卮言突破言意困境,實現對道的體認。這就意味着,“三言”是莊子自覺的創作,只有在“三言”的條件和背景下,才能夠言道,才能夠體道,才能夠悟道。這樣,就形成了一種特殊的語境,包括特定的時間、空間、情景、人物等諸多方面。這些特定的時間、空間、情景和人物,有的來自神話傳說,有的取自歷史,有的源自現實生活,但不管它們承擔什麼樣的角色,總體來說都是經過了莊子的變形改造,經過了莊子心靈的濾化。比如孔子,他是儒家學派的創始人,在《莊子》中卻扮演着道家代言人、道家崇拜者等多種角色,是道化了的人物形象,如果按歷史的真實來苛求孔子的話,那就大違莊子之旨趣了,因而《莊子》的語境是莊子虛設的語境,是莊子心造的語境。我們如果想要讀懂《莊子》的話,就要嘗試進入其語境中,畢竟《莊子》最初只是一種不為一般人所熟知的學說。

《莊子》的語境可分為大語境、小語境兩個方面。從大的方面來說,《莊子》主旨是論道,從《逍遙遊》開始,諸篇運用寓言、重言、卮言從不同側面、不同層次闡述了一種虛靜的、無待的心靈境界,並且使這種心靈境界成為《莊子》的靈魂,彌漫於字裏行間,這是《莊子》語言的大品格;從小的方面來說,《莊子》每一篇中,甚至每一則寓言、重言中,也會形成一個特定語境,比如《德充符》中,五六則寓言、重言中出現一系列畸人形象,他們都有非凡的事蹟,形成一種論證“德有所長而形有所忘”的特殊語境;再如《秋水》篇“河伯與北海若”的寓言中,通過對百川灌河的氣勢與北海闊大描述,通過對大小、貴賤、死生、是非相互轉化的闡釋,為論證萬物齊一、委順自然、歸真返樸的境界創造了有利的語境。

莊子虛設的語境具有流動性、內驅性、詩性等特徵。流動性,《莊子》諸篇中的一則則寓言、重言、卮言,表面上看,它們仿佛是一個個獨立的單元,但在共同的語境下,它們文斷意連,層層相因,或如長江大河,滔滔不絕;或如涓涓細流,綿延無窮,具有流動的特質。如《養生主》中,開篇提出養生之道在於“緣督以為經”;接下來,寫庖丁為文惠君解牛,並由庖丁講述了自己解牛的經歷,達到了“以神遇而不以目視,官知止而神欲行”的境界,文惠君由此而得養生之道;再寫右師獨腳是因天命,澤雉在籠中不自

由，最後借秦失之言，批評老聃未能解除“遁天之刑”，並提出“懸解”（“安時而處順”）的心靈修養方法。該篇雖然篇幅不長，但幾個寓言都是在論證養生之道的不同側面，它們勾連在一起，營造出了特定的語境，從“庖丁解牛”流動到“右師一足”、“澤雉”，再到“秦失弔老聃”，連續不斷。內驅性即通過語境的營造，產生一種內在驅動力，使借寓言、重言人物（包括動物植物）言道順理成章，自然而然。如《天運》篇“北門成問于黃帝”的寓言中，北門成先描述了自己聽《咸池》之樂時的感受“吾始聞之懼，復聞之怠，卒聞之而惑，蕩蕩默默，乃不自得”，黃帝從三個方面解釋了北門成隻所以懼、怠、惑的原因，通過描寫、比喻等手法描繪出聽音樂的三種境界，形成特定語境，這使得借音樂論道成爲可能。詩性，《莊子》語境由富麗的辭藻，韻散結合、錯落有致的句式，各種各樣的修辭方式，光怪陸離的形象等重要元素構成，既有深刻的哲理，又有飄逸的韻致，因而，這樣的語境是詩的，是美的，是具有極強感染力的。這在《逍遙遊》篇中表現得最爲典型。《逍遙遊》以極力渲染鯤鵬之大之神奇開篇，鯤鵬形象突兀而來，猶如九天銀河落地，讓人稱奇，甚至讓人豔羨。但接下來，由鯤鵬突然轉爲蜩與學鳩，這樣“決起而飛”不過榆枋的小動物，形象與境界的差異形成了強烈的反差，產生極強的藝術效果。當我們的心靈正在感受這樣的藝術境界時，鯤鵬仿佛又穿透了蜩與學鳩嘲諷，直刺而來，鯤鵬形象之大之奇再次充盈我們的心靈，但意想不到的事情又發生了，“騰躍而上不過數仞”、“翱翔蓬蒿之間”的斥鴳的笑聲傳來……我們仿佛在蕩着秋千，一會兒被拋入高空，一會兒又跌入底穀，在極高極底的體驗中，我們的心開始感受到莊子所追求的那種無待的逍遙境界。這樣，通過上下文的勾連，通過擬人化的手法，通過形象的對比與反差，形成一種內驅力、一種詩化的語境，莊子所論“若夫乘天地之正，而禦六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉”終於噴湧而出。

莊子“三言”一般以對話、辯論爲主，除《駢拇》、《馬蹄》、《胠篋》、《刻意》、《繕性》和《天下》6篇沒有辯對外，其他27篇都離不開辯對。在說話、辯論時，爲增強說服力和感染力，莊子非常講究方式、方法，具體說來主要有直陳法、迂回法、比喻法、鋪陳法等。直陳法就是兩人在說話、辯論時，直接就問題展開陳述。或者以地位身份較低、年齡較小的人向地位身份較高、年齡較大的人請教的方式提出問題，並就此展開論述；或者是持不同觀點的人就一問題展開辯論，此種方法是莊子最常用的辯對方法。以回答問題方式出現的，如《大宗師》中“南伯子葵問道”的寓言；以辯論方式出現的，如《秋水》篇中“濠梁之辯”的寓言。迂回法相對於直陳法而言，即不直接陳述道理，而是通過先否定再肯定、講故事等方法間接論述，可分爲否定迂回法和故事迂回法兩種類型。否定迂回法如《天地》篇中“堯觀乎華”的寓言。故事迂回法在《莊子》中比較複雜一些，大體來說又可分爲兩種情況，一是在故事中進行辯對，即辯對依托一個故事，

通過設置一種情景來展開論述，如《養生主》中“庖丁解牛”寓言，庖丁和文惠君的對話依托在庖丁解牛的故事中；二是在辯對過程中，由辯對人引入故事進行說理。這其實是一種複雜的比喻，在《莊子》寓言中經常出現，如《逍遙遊》中“不龜手之藥”的寓言。譬喻法是以比喻進行論證。《莊子》辯對中使用了各種各樣的比喻，宣穎說：“《莊子》之文，長於譬喻。其玄映空明，解脫變化，有水月鏡花之妙。且喻後出喻，喻中設喻，不啻峽雲層起，海市幻生，從來無人及得。”^①可以說是妙語連珠，文采斐然。如《逍遙遊》結尾，莊子以狸狌、螻牛設喻，來論證無用為用的問題，歸結到逍遙遊的主旨；《齊物論》中，莊子以夢設喻，利用人們對夢的認識與體驗來釋道。莊子在辯對中使用的比喻，類型很多，“有明喻、有隱喻、有借喻，有象徵，時而用比喻，時而用寓言，變化多端，不一而足，然皆人奇譎、絕妙著稱，耐人尋繹。”^②鋪陳法就是在辯對過程中，使用各種修辭方法，從不同角度、不同側面對同一問題進行反復論證，從而增強論辯的說服力、感染力，產生“汪洋”之勢。這是《莊子》“三言”中最富才情的內容之一。其中，以《人間世》篇中“顏回見仲尼”、《秋水》篇中“河伯與北海若”、《則陽》篇中“少知問於大公調”、《盜跖》篇中“孔子與盜跖”等寓言以及《說劍》篇最為典型。如《秋水》篇中“河伯與北海若”的寓言，由七次問答組成。第一次從河伯“欣然自喜，以天下之美為盡在己”寫起，當他到北海時，只能“望洋向若而歎”；北海若便向河伯語“大理”，指出首先要破除其“成心”，寫得境界闊大。第二次問答是討論大與小的問題，指出天地不為大，毫末不為小，要破除大與小的成見。第三次問答是討論精與粗的問題，指出玄妙的天道是不能用精與粗來衡量，要破除精與粗的成見。第四次問答討論貴賤是非的問題，指出其各有標準，要破除貴與賤、是與非的成見。第五次問答討論為與不為的問題，指出不要固守心志，破除為與不為的成見，做到“自化”。第六次問答“何貴於道”的問題，指出要“達於理”、“明于權”、“不以物害己”，明于大道之用。第七次問答強調委順自然，反對人為，要求返璞歸真。本篇寓言運用描寫、比喻、誇張、排比等修辭方法，層層鋪陳，漸近於道，“若以文章的藝術而論，堪稱謂全書冠軍。”^③

《莊子》“三言”語言具有韻散結合、意蘊豐富、富有個性、感情濃鬱、氣勢雄渾等特點。“三言”諸篇，雖以散句為主，但不少寓言、重言、卮言有整飭化、駢偶化的傾向，對仗工整，節奏明快，富有詩意。如《齊物論》中的一段話：“大知閑閑，小知間間；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開。與接為構，日以心鬥，緜者，密者，密者。小

① 宣穎《南華經解·逍遙遊》。

② 劉生良《鵬翔無疆——莊子文學研究》，人民出版社2004年版，第310頁。

③ 張默生《莊子新釋》，齊魯書社1993年版，第379頁。

恐惴惴，大恐縵縵……”這段話討論言與智的問題，文字比較深奧難懂。但是，這段話以駢偶句式為主，外在的形式使其具有了很強的節奏感，讀起來有一種美的享受。據有人統計，《齊物論》篇共有 587 個小句子，其中對仗句就有 108 個，約佔全篇的五分之一，充分體現了《莊子》語言駢偶化的傾向。“三言”中還常常使用韻語，富有音樂美，如《人間世》中楚狂接輿對孔子所唱之歌：“鳳兮鳳兮，何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。已乎已乎，臨人以德；殆乎殆乎，畫地而趨。迷陽迷陽，無傷吾行。吾行郤曲，無傷吾足。”這首短歌共 22 句話，幾乎全都用韻。

莊子是中國文學史上著名的語言大師，其用詞生動、凝煉，富有意蘊。吳世尚《莊子解》中說：“莊子之文，不惟意遠理足，力厚味腴。其句子字眼，亦無不高新警變。”吳氏所謂的“高新警變”就是立足莊子煉字、造句而言的，他在分析《逍遙游》開篇時說：“魚鳥兩段，本是雙峰對起，中用一‘化’字，則風雨忽來，不識羅浮是兩山矣。”據神話傳說，羅山、浮山本是兩山，後化爲一體，稱爲羅浮山。吳氏用此典故，說明莊子用詞之妙。《養生主》中寫庖丁爲文惠君解牛時，“手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然”，觸、倚、履、踣四個動詞動感十足，把庖丁解牛時動作的嫺熟生動刻畫出來；接着又用“桑林之舞”、“經首之會”設喻，來描寫庖丁解牛時的聲音，輕盈曼妙；最後說“每至於族，吾見其難爲，怵然爲戒，視爲止，行爲遲，動刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，爲之四顧，爲之躊躇滿志，善刀而藏之”，這裏“動刀”、“提刀”、“善刀”三個詞語特別值得關注，“動刀”表現出了庖丁在難解之處的謹慎與小心，“提刀”表現出牛“謦然已解”時庖丁的志得與意滿，“善刀”則寫出了庖丁喜悅與期待，非常富有表現力。“三言”還具有辭彙豐富，表達力強，富於創造性等特點。從衆多的流傳至今、人們耳熟能詳的成語來看，莊子更是冠絕古今。如《逍遙遊》中的“大有徑庭”、“不近人情”，《齊物論》中的“朝三暮四”，《人間世》中的“溢美之言”，《秋水》篇中的“望洋興歎”，《刻意》篇中的“吐故納新”，《田子方》篇中的“亦步亦趨”，《外物》篇中的“得意忘言”，等等，語言精練，概括力強，被人們廣爲傳誦。據學者統計，江蘇人民出版社出版的《成語詞典》共收成語 6 800 餘條，而出自《莊子》的就有 197 條，約佔全書的 2.9%，《莊子》辭彙的豐富性、生動性和生命力可見一斑。

《莊子》諸篇雖在說理論道，但由於其以“三言”的形式展開，人物語言也呈現出較爲鮮明的個性化特徵。這首先表現在人物語言恰如其分。《莊子》中出現的人物、動物等形象，林林總總，但其語言切合其身份、經歷，這在莊子塑造的百工技人形象體系中表現得最爲突出，庖丁、匠石、季咸、輪扁、痾僂老人、呂梁丈夫、梓慶都成爲其“獨特的一個”，各具風采：庖丁講述自己的解牛之道，非能庖者無以明之；匠石對櫟社樹的

評價，非巧匠無以見之；季咸相壺子，所謂“嘻！子之先生死矣！弗活矣！不以旬數矣！吾見怪焉，見濕灰焉”之言，非江湖術士無以言之；輪扁講自己斫輪的經驗，非善斫輪者無以論之……這些語言不是刻板的說教，而是結合人物的身份、經歷說開去，我們仿佛如見其人。再就是，《莊子》人物語言善於描寫獨特性狀，展現獨特個性。如《外物》篇中“儒以《詩》、《禮》發冢”的寓言，大儒指導小儒盜墓，反而以儒家的經典《詩經》提供理論支援，理論（《詩經》）與實踐（盜墓）的對比產生了強烈的諷刺效果，儒生的虛偽躍然紙上。

《德充符》中，莊子與惠子曾就人有情無情問題開展討論。莊子主張無情，但其所謂無情，是“言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也”，即要順應自然，無須人為地培養性情。與此相適應，莊子本人也沒有壓抑自己的個性，沒有板起面孔來進行空洞的說教，而是把自己的感情都傾注到“三言”中的人、物身上。林雲銘在《莊子因》中說：“莊子似個絕不近情的人，任他賢聖帝王，矢口便罵，眼大如許；又似是個最近情的人，世間里巷，家室之常，工技屠宰之末，離合悲歡之態，筆筆寫出，心細如許。”《莊子》字裏行間充溢着深沉的情感。基於對道虛靜無為等特徵的體認，莊子對社會、對人生都予以否定，予以批判，並由此轉化為一種悲天憫人的情懷。《齊物論》中說人“一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如弛而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀耶！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎”，人從生到死，為外物所役，忙忙碌碌，愚昧不知天理，實可哀歎。《知北遊》中借老聃之口說：“人生天地之間，若白駒之過郤，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然漻然，莫不入焉。已化而生，又化而死。生物哀之，人類悲之。”人生短暫，從年輕到年老，哀與悲與人是分不開的。《大宗師》中，莊子更是借子桑之口，若歌若哭，仰天長歎：“父邪！母邪！天乎！人乎！”“父母豈欲我貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也，然而至此極者，命也夫！”悲哀之音感天動地。

除上面流露出的情緒外，《莊子》中的某些段落，雖然主觀上未必在抒情，但客觀上卻營造了一種抒懷的氛圍，表達了強烈的感情。《養生主》“秦失弔老聃”的寓言中，秦失在描述人們弔唁老聃時的場面時說“向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子，少者哭之，如哭其母”，一連用了四個“哭”字，表達了人們對老聃的痛悼之情。《山木》篇中，市南宜僚對魯侯說：“君其涉于江而浮於海，望之而不見其崖，愈往而不知其所窮。送君者皆自崖而反。君自此遠矣！”市南宜僚本意是勸魯侯“去國捐俗”到遙遠的“建德之國”，但莊子卻以神來之筆，描繪出一幅遊子遠行，知音者依依惜別的感人肺腑的畫面，“君自此遠矣”一句感歎含有無盡的情絲。《則陽》中說：“舊國舊都，望之暢然。

雖使丘陵草木之緡入之者十九，猶之暢然，況見見聞聞者也，以十仞之臺縣衆聞者也。”這句話，本是寫人恢復本性之後的自在，但卻讓人們更加體會到的是對故鄉的依戀、向往與思念，很容易引起情感的共鳴。另外，莊子還喜用表達感情的字眼，來表達喜怒哀樂之情。據學者不完全統計，《莊子》全書使用“樂”字 82 次，“悅（說）”字 47 次，“好”（喜好）字 46 次，“憂”字 44 次，“怒”字 42 次，“悲”字 38 次，“喜”字 38 次，“惡”（厭惡）字 37 次，“笑”（包括笑與嘲笑二義）字 31 次，“哀”字 25 次，“恐”字 21 次，“哭”字 20 次，“懼”字 14 次，“泣”字 11 次，“愁”字 8 次，“涕”字 6 次；之外還有大量“欣欣然”、“噉噉然”、“怵然”、“愀然”、“忿然”、“淒然”、“恂然”、“喟然”等模擬感情的形容詞^①，這些表達感情的字眼，頻繁出現，強化了文章的抒情色彩。

氣勢雄渾也是《莊子》語言明顯的特點之一，如《秋水》篇中“河伯與北海若”、《盜跖》篇中“孔子與盜跖”等寓言以及《說劍》篇等，都有集中的體現，上文中也多有體現，這裏不再贅述。

《莊子》諸篇，大都是由一則則寓言、重言、卮言連綴而成。在具體的篇章中，寓言、重言、卮言是什麼關係呢？在一則寓言或重言中，它們又是以什麼結構出現的呢？宣穎在探討《莊子》篇章結構時說：“分節分段，非莊原本。但骨節筋脈所在，正須批斲導窾，故不惜犁然分之。先細讀其一節，又細讀其大段，又總讀其全篇，則窾然分明，首尾貫穿，蓋必目無全牛者，然後能盡有全牛也。”^②可以說，莊子是以哲學家的匠心，以文學家的手法仔細經營着他的“三言”，由節而段，則段而成群落，由群落而成篇章，形散神聚，可謂是“鴻材之妙擬，哲匠之冥造”^③。從“三言”角度來看，《莊子》結構方式可分為“三言”之間的結構方式和“三言”本身的結構方式兩個方面。

從前面的論述我們知道，卮言是和道之言，目的是調和言與道之間的矛盾，以突破言與道的困局。所以，卮言可作為《莊子》釋道的主綫，在結構文章時起到非常重要的作用。從卮言角度來看，“三言”間的結構方式可分為卮首式、卮尾式、卮進式等結構。另外，有些篇章可從寓言角度，分為並列式、連環式等結構。下面簡要予以分析。卮首式即在文章開頭，以一段卮言總括全文，然後以寓言、重言展開論述。這種結構以《養生主》為代表。《養生主》開頭一段卮言，在篇首提出論點，是總論，下文中“庖丁解牛”、“公文軒見右師”、“澤雉”、“老聃之死”四個寓言是從不同側面來論證，是分論。卮尾式即在文章開頭，先以寓言、重言展開論述，篇末以一段卮言作結，點明論旨。這

① 白本松《先秦寓言史》，河南大學出版社 2001 年版，第 177 頁。

② 宣穎《南華經解》卷首。

③ 王廷相《與郭價夫學士論詩書》。

種結構以《德充符》為代表。在此篇中，從開篇始，就連用了兀者王骀、兀者申徒嘉、兀者叔山無趾、惡人哀駘它、闔跂支離無脈等寓言，作為分論。這些畸形人物，有的遭受刑罰，有的天然醜陋，有的因病而變形，但它們能夠忘其形骸，惟德是務，令孔子、子產等大人物都心悅誠服。在充分論證的基礎上，最後以卮言提出“故德有所長，而形有所忘”的結論。方人傑評論《德充符》說：“轉折極多，而不見其煩；層次極多，而不見其亂；字、句、章、段氣骨無不煉，而無斧鑿、結構、敘述、議論之痕跡。靈雋鮮芳，如遊仙界，一草一木一禽魚，總非人間所有，千古文人有不拜下風者邪？”^①方氏所言的“不見其煩”、“不見其亂”可以說是這種卮尾式結構的結果。卮進式即整篇文章以卮言層進式的展開論述的結構方式，主要有《駢拇》、《馬蹄》、《肱篋》等篇。以《駢拇》篇為例。該篇主旨是痛斥仁義道德，宣揚人應該保持自然的本性，可分為四個層次：第一個層次以駢拇、枝指設喻，指出仁義不是德性的本然，是所謂仁人製造出來的駢拇、枝指，不合性命之情；第二個層次緊承上文說明仁義的危害，它們“削其性”、“侵其德”而使天下人迷惑；第三個層次進一步指出仁義“撓天下”，使人們產生了是非差別，導致了“小人則以身殉利，士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下”；第四層次指出要放棄追求所謂的仁義，保持美好的人的本性。這四個層次就如架梯上房一樣，由下而上，一步步登至高處，從而達到所論之主旨。林雲銘說：“《莊子》學問有進一步法，其議論亦每用進一步法，讀者須知有進一步法。”^②所謂的議論“每用進一步法”就體現了這種卮進式的結構。並列式即篇章中的寓言、重言不相屬從，結構並列，此類篇章結構以《人間世》為代表。《人間世》主要是討論處世方法的，共用八則寓言構成。第一則“顏回見仲尼”的寓言，討論如何與暴君相處，提出“心齋”的概念，以期能做到“虛室生白，吉祥止止”的境界；第二則“葉公子高將使于齊”的寓言，討論如何出使別國完成重大的外交使命，提出了“乘物以遊心，托不得已以養中”的處世方法；第三則“顏闔將傅衛靈公太子”的寓言，討論如何與暴戾的太子相處，提出了“形莫若就，心莫若和”處世方法；第四則“櫟社樹見夢”的寓言，提出以無用為大用、遠害全身的處世方法；第五則“商丘大木”；第六則“荊氏之木”的寓言，是從正反兩個方面來進一步論證以無用為大用、遠害全身的處世方法；第七則“支離疏養身”的寓言，可以說是以無所用而處世全身的實例；第八則“孔子適楚”寓言，告誡人們在亂世要講究處世的方法。上述八則寓言，各自獨立，但都圍繞處世之法展開，文以意連，“此章宗旨定，雖分數

① 方人傑《莊子讀本·德充符》篇末總評。

② 林雲銘《莊子因》卷首。

段，皆歸一致，可劃而讀之，其中每段皆有營構之功。”^①“可劃而讀之”正是這種並列式結構的妙處。連環式即指寓言、重言之間文意粘連而又擴展延伸，環環相扣的一種結構方式。如《逍遙遊》開頭至“猶有所待者也”一段。《逍遙遊》開頭至“而後乃將圖南”為一環，寫“鯤化鵬”的寓言並予以延展；從“蜩與學鳩笑之”至“湯之問棘也是已”為第二環，由鯤鵬之大牽引出蜩與學鳩這樣的小蟲，形成大與小的比較，這裏的“蜩與學鳩笑大鵬”的寓言是兩環的連接處；從“窮發之北”至“且適南冥也”一小段為第三環，寫鯤之大與鵬之高飛，承“蜩與學鳩笑大鵬”的寓言而來，且與第一環“鯤化鵬”的寓言相勾連；從“斥鴳笑之曰”至“猶有未樹也”為第四環，這裏“斥鴳笑鵬”的寓言，緊承上文鵬之高飛而來，且與“蜩與學鳩笑大鵬”的寓言相比翼；“夫列子禦風而行”一小段為第五環，這裏列子禦風而行與大鵬奮飛需借風之“厚”相呼應，且暗合上文中小大之辯之意旨。這樣，《逍遙遊》的開頭，環環相扣，節節相生，真可謂“仙乎，仙乎，非莊生無此妙境也”^②。

“三言”本身的結構方式可分為單蕾式、對照式、套喻式、三疊式、多瓣式等。單蕾式結構，《莊子》中的某些寓言和重言，對話簡潔，情節單一，就如一枝含苞欲放的花蕾，讓人品味。此類寓言、重言的結構方式，可稱之為單蕾式結構，大體上可分為三種情況：一是簡潔的對話，如《齊物論》中“昔者堯問於舜”的寓言，由堯與舜簡單的對話構成，以有德之人恩澤應及於萬物來闡述齊物論之道理，文簡意遠。二是故事情節單一的獨立的寓言故事，如《人間世》中“澤雉”的寓言，這則寓言是用來“反襯‘為善無近名’的”。三是人物對話中的常常作為譬喻出現的寓言故事，如《秋水》篇中“惠子相梁”的寓言中，莊子以“鴟嚇鵲”的寓言諷刺惠子；《外物》篇中“莊子貸粟”的寓言中，莊子以“涸轍之鮒”的寓言諷刺監河侯，等等。對照式結構，《莊子》中的某些寓言、重言，由兩個不同的方面組成，前後形成鮮明的對照。此類結構情節也較為單一，與單蕾式結構相類，只不過是它是由兩個不同的方面組成，如“狙公賦芋”、“邯鄲學步”、“朱坪漫學屠龍”等寓言，“朝三而暮四”與“朝四而暮三”形成對比，壽陵餘子學步前後形成對比，朱坪漫學屠龍術的目的與結果形成對比，幽默而富有諷刺意味。套喻式結構，即在寓言、重言人物對話中，以設譬的方式再次或多次“套裝”寓言，可以說是寓言的复合體。如《至樂》篇“顏淵東之齊”的寓言中，孔子以“魯侯養鳥”的寓言設譬；《外物》篇“莊子家貧”的寓言中，莊子以“涸轍之鮒”的寓言設譬；《列禦寇》篇“宋人有曹商者”的寓言中，“套裝”了“舐痔得車”的寓言；《秋水》篇“公孫龍問于魏牟”的寓言中，接

① 林紓《莊子淺說》。

② 劉鳳苞《南華雪心編》。此語雖是劉氏評價《齊物論》篇的，筆者以為評價《逍遙遊》開篇也恰如其分。

連“套裝”了“坎井之蛙與東海之鱉”、“邯鄲學步”的寓言；等等。三疊式結構，指某些寓言或重言由三部分構成，或先揚後抑再揚，或先揚後抑再抑，或先抑後揚再揚，層層遞進，一波三折，有反復詠歎之妙。此類結構的寓言有“櫟社樹見夢”（《人間世》）、“象罔得珠”（《天地》）、“子貢南游於楚”（《天地》），等等。“櫟社樹見夢”的寓言，先是描述櫟社樹的形象，誇張其大，用觀者及其石木匠弟子的言行進一步凸顯其壯觀；接下來筆鋒一轉，以匠石的言行批判櫟社樹毫無用處；最後，由櫟社樹見夢，闡述無用之用的道理，並以匠石及其弟子的反應作結，此則寓言先揚後抑再揚，肯定了櫟社樹保全生命的方法，突出了無用之用的道理；“象罔得珠”的寓言，先寫黃帝遺其玄珠，再寫知、離朱、吃詬找玄珠而不得，象罔索之而得之，以黃帝的讚歎結尾，也是先抑後揚再揚的結構。多瓣式結構，是指某些寓言或重言圍繞一主旨，以鋪陳的方式層層展開論述的結構方式。該結構就如一朵紅花上的幾個花瓣，它們以花莖為中心，各展姿彩，共同成就了花的美麗與斑斕，“顏回見仲尼”（《人間世》）、“河伯與北海若”（《秋水》）、“少知問於大公調”（《則陽》）、“孔子與盜跖”（《盜跖》）以及《說劍》篇等都屬此類結構。此處所論與前文《莊子》“三言”辯對技巧之鋪陳法相類，上文已作簡要分析，這裏不再贅述。

莊子以“三言”作為自己釋道的工具，使得“三言”在莊子哲學思想、藝術殿堂中佔有着十分特殊而重要的地位。上文分析了“三言”的思維特徵、心靈境界和藝術特點，希望能對《莊子》的研究有所助益，不當之處還請方家批評指正。

[作者簡介] 張洪興(1970—)，男，山東沂源人。文學博士，副教授，現為華東師範大學人文學院中文系先秦文學博士後，主要從事先秦諸子學研究。

《莊子十論》著者考

方 達

南宋末杭州天慶觀道士褚伯秀所著《南華真經義海纂微》卷首《今所纂諸家注義姓名》載錄“李士表《莊子十論》”^①，明焦竑所著《莊子翼》卷首《采摭書目》載錄“元卓著《莊列十論》”^②，但焦竑《莊子翼》附錄所收卻作《莊子九論》，題“李士表元卓”^③著，所以清四庫館臣在為焦氏《莊子翼》作提要時說：“李士表，自陳振孫《書錄解題》已不知為何許人，《宋史·藝文志》載其《莊子十論》一卷^④，惟此存其九，亦未喻何故。”^⑤

誠然，時至今日，人們仍不知《莊子十論》這部重要莊子學專著的作者李士表為“何許人”。大致說來，李士表《莊子十論》流傳到後來已變成了兩種版本系統：一為明正統《道藏》所保存的《莊列十論》，包括《莊周夢蝴蝶論》、《庖丁解牛論》、《藏舟山於壑澤論》、《顏回坐忘論》、《季咸相壺子論》、《象罔得玄珠論》、《莊子遊濠梁論》、《醉者墜車論》、《古之道術論》、《宋華子病忘論》等十個部分；二為《古今圖書集成·經籍典》、焦竑《莊子翼》附錄所收的《莊子九論》，與《道藏》所收《莊列十論》相比，缺少了其中《宋華子病忘論》這一部分內容。今案明萬曆十六年王元貞校刻《老莊翼》和《道藏》、《古今圖書集成·經籍典》、《四庫全書》、《金陵叢書·甲集》等所收《莊子九論·道術》並有語云：

①③ 明正統《道藏》本。

② 文淵閣《四庫全書》本。按，唐順之《稗編》卷六十八、白雲霽《道藏目錄詳注》卷四載錄亦皆作“《莊列十論》”，文淵閣《四庫全書》本。

④ 陳振孫《直齋書錄解題》卷九、馬端臨《文獻通考》卷四百十一、《欽定續通志》卷一百六十四等著錄，亦皆作“李士表《莊子十論》一卷”，文淵閣《四庫全書》本。

⑤ 焦竑《莊子翼》卷首，文淵閣《四庫全書》本。

百家雖裂道於多方，而大體未始有離也。……終日大全而不知大全者，百姓也；欲至大全而未及大全者，賢人也；已極大全而泯迹大全者，聖人也。堯、舜之相授，授此者也；禹、湯之相傳，傳此者也；周公之仰思，思此者也；仲尼之潛心，潛此者也；孟子之養浩，養此者也；伊尹之先覺，覺此者也。莊周之書卒於是篇（指《天下》篇），深包大道之本，力排百家之蔽，而終以謬悠之說、無津涯之辭，自列於數子之末，深抵其著書之迹，以聖天下後世，孰謂周蔽於天而為一曲之士？

自隋唐以來，《莊子》闡釋出現了明顯的儒學化思想傾向。韓愈在《送王秀才序》中提出了莊周之學源於儒家的看法，蘇軾在《莊子祠堂記》中提出了“莊子助孔子”的說法，而王安石則在《莊周上》中說：“昔先王之澤，至莊子之時竭矣，天下之俗，譎詐大作，質樸並散，雖世之學士大夫，未有知貴己賤物之道者也。於是棄絕乎禮義之緒，奪攘乎利害之際，趨利而不以為辱，殞身而不以為怨，漸瀆陷溺，以至乎不可救已。莊子病之，思其說以矯天下之弊而歸之於正也。其心過慮，以為仁義禮樂皆不足以正之，故同是非，齊彼我，一利害，則以足乎心為得，此其所以矯天下之弊者也。既以其說矯弊矣，又懼來世之遂實吾說而不見天地之純、古人之大體也，於是又傷其心於卒篇以自解。故其篇曰：‘《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。’由此而觀之，莊子豈不知聖人者哉？又曰：‘譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通，猶百家衆技，皆有所長，時有所用。’用是以明聖人之道其全在彼而不在此，而亦自列其書於宋鉞、慎到、墨翟、老聃之徒，俱為不該不遍一曲之士，蓋欲明吾之言有為而作，非大道之全云耳。然則莊子豈非有意於天下之弊而存聖人之道乎？”^①在王安石看來，莊子批評仁義道德是為了“矯天下之弊而歸之於正”，其實他在“卒篇”（即《莊子·天下》篇）中不但提出了“《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分”的說法，極力稱道儒家經典所具有的種種功用和崇高地位，而且還“自列其書於宋鉞、慎到、墨翟、老聃之徒”，承認自己也不過是“不該不遍”、“非大道之全”的“一曲之士”而已，從而在一定程度上糾正了“吾說”之失，並有效地保存了“聖人之道”，說明莊子實為“聖人之徒”，他自列於“不該不遍一曲之士”，只是自謙而已。李士表繼承並發展了王氏的說法，認為古代的全真之道是由唐堯、虞舜、夏禹、商湯、周公、孔子、孟子等聖人一脈傳承下來的，而“莊周之書卒於是篇（指《天下》篇），深包大道之本，力排百家之蔽，而終以謬悠之說、無津涯之辭，自列於數子之末，深抵其著書之迹，以聖天下後世”，可見莊周並不是蔽於天的一曲之士。由此可

^① 《臨川文集》卷六十八，文淵閣《四庫全書》本。

知，李士表著《莊子十論》應在王安石撰成《莊周上》、《莊周下》之後。而且，南宋末褚伯秀《南華真經義海纂微》、陳振孫《書錄解題》既已著錄李士表此書，則又說明李氏必早於褚、陳二人。又曾慥編成於南宋高宗紹興十六年的《樂府雅詞》，“皆輯宋人之詞”^①，其《拾遺》卷上有《菩薩蠻》詞一首，題“李元卓”作。這就更可說明，李士表的活動時期當不得晚於宋室南渡之時。

今檢南宋中期馮椅《厚齋易學》附錄一有語云：“《四李先生周易全解》十卷，說卦以後三卷，李彥章元達、端行聖與、舜由彥安、士表元卓合成一書，宣和四年序者，不著其名。謂四人者，俱有職於庠序，則太學講義也。”^②南宋末俞琰《讀易舉要》卷四、元胡一桂《周易啓蒙翼傳》中篇、明朱睦㮮《授經圖義例》卷四、清朱彝尊《經義考》卷二十二等所載略同。據此，則可進一步推斷李士表為北宋徽宗宣和間人，曾與李彥章、李端行、李舜由一起“有職於庠序”。今考宋葉夢得《石林燕語》卷九、周密《齊東野語》卷十六及清王士禎《香祖筆記》卷十、潘永因《宋稗類鈔》卷二十等所載，李彥章在宋徽宗政和末曾為御史。又考明凌迪知《萬姓統譜》卷七十二及《天順明一統志》卷十、《無錫縣誌》（四庫全書本）卷三等所載，李端行於徽宗大觀末中進士，後曾為太學博士。由此可以佐證，李士表既然與李彥章、李端行一同“有職於庠序”，則亦必為徽宗朝人無疑。

那麼，李士表在庠序中供何職？明正統《道藏》所收《莊列十論》於卷首題“太學教授李元卓著”，明末白雲霽《道藏目錄詳注》卷四亦云：“《莊列十論》，太學教授李元卓著。”^③據馮椅《厚齋易學》附錄一等所說《四李先生周易全解》為“太學講義”來看，李士表當為太學“教授”無疑。且馮氏《厚齋易學》卷二十四、卷四十一等引李士表論《周易》之言甚多，又可說明其在太學中講《周易》當甚有聲望。而據有關史料可以推證，他所著《莊列十論》，亦應為太學任“教授”時所著的一份甚有影響的講義，故為歷代學者所注目。據史載，宋徽宗登位後，即一改其兄哲宗的做法，對道教（家）表現出了十分濃厚的興趣。特別是在政和以後，其崇道甚至到了狂熱的程度，並於重和元年九月“詔太學、辟雍各置《內經》、《道德經》、《莊子》、《列子》博士二員”^④，這是在繼唐玄宗置玄學博士之後出現的又一次為道家經典置博士的舉措，也是整個宋代所出現的唯一的一場為道家經典置博士的鬧劇。“重和”僅一年，第二年就改年號為“宣和”了。

① 清四庫館臣為曾慥編《樂府雅詞》所作提要語。

②③ 文淵閣《四庫全書》本。

④ 《宋史》卷二十一《徽宗紀三》，文淵閣《四庫全書》本。

綜上述可知，李士表字元卓，為北宋末年人，徽宗宣和間曾任太學“教授”，在易學和莊子學方面有很高的造詣。所著《莊子十論》，應為任職太學“教授”時所撰之講義。至於李士表是否擔任過道家經典博士？由於年代久遠，史料間闕，後學難以判斷，謹請海內外前輩學者賜教。

(作者單位：四川師範大學文學院)

《管子》的衛生之經與 楊朱學派的養生論

蕭漢明

《管子》一書中哪些篇目是講衛生之經的著作，需要首先進行判定，然後才有可能進一步討論這些篇目與楊朱後學的關係。

《莊子·庚桑楚》記載南榮趯向老子問道，老子云：“衛生之經，能抱一乎？能勿失乎？能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能舍諸人而求諸己乎？能儻然乎？能侗然乎？能兒子乎？兒子終日嗥而嗑不嘎，和之至也；終日握而手不掬，共其德也；終日視而目不矚，偏不在外也。行不知所之，居不知所為，與物委蛇而同其波，是衛生之經已。”老子對南榮趯所說的衛生之經，大致與《老子》第十章、第五十五章之義相吻合。黃釗認為南榮趯即陽子居，亦即楊朱，其說可取^①。楊朱受老子之教，創貴生之論，一時之間成為顯學，影響很大。孟子說：“楊朱、墨翟之言盈天下”，“天下之言不歸楊則歸墨。”（《孟子·滕文公下》）充分說明楊朱之學在當時的廣泛影響。老子傳授給楊朱的上述衛生之經，應當是楊朱開創貴生論的重要出發點，因此無論是對楊朱，還是楊朱後學，這些說法都應當在他們的著作中有一定程度的反映。從這個視角重新審視郭沫若先生提出的《管子》四篇^②為宋鉞、尹文之遺著，抑或後來學者認定為田駢、慎到之作，都有重新商討之必要。

《管子·內業》云：“搏氣如神，萬物備存。能專乎？能一乎？能無卜筮而知吉凶

① 黃釗《道家思想史綱》，湖南人民出版社 1994 年版，第 83～84 頁。

② “《管子》四篇”，郭沫若先生在《宋鉞尹文遺著考》（收入《青銅時代》）一文中指《心術》上下、《內業》、《白心》、《樞言》。後在《稷下黃老學派的批判》（收入《十批判書》）一文中去掉《樞言》，視《心術》上下為兩篇，仍沿用《管子》四篇之名。學界一般稱《管子》四篇，沿襲的是郭氏之後一說。

乎？能止乎？能已乎？能勿求諸人而得之己乎？思之思之，又重思之！思之而不通，鬼神將通之，非鬼神之力也，精氣之極也。四體既正，血氣既靜，一意專心，耳目不淫，雖遠若近。”《內業》之言明顯承繼了老子之教，與《莊子》所記老子教楊朱之言相合，並鄭重強調要對老子之教“思之思之，又重思之”，其間的學術淵源與師傅關係十分清晰。《心術》上下篇以及《白心》與《內業》的主旨是一致的，都是以衛生之經為主體內容的著作。由於以往的研究多偏重於哲學與政治思想層面，對其中的養生思想完全忽略，其結果是在哲學方面既有欠允當，在師承關係與作者的判定上自然也難以準確把握。筆者認為，就學術屬性而言，這幾篇著作應屬於老學系統中專論衛生之經的著作，是對老子養生思想的繼承與拓展。而在老子後學中，著重繼承其衛生之經的是楊朱及其後學，且在孟子時代其言盈滿天下，因此就作者而言，這幾篇著作只能是楊朱後學所作。由於楊朱及其學派的活動時限緊接老子之後，直至孟子、莊子之時尚被視為顯學，故這幾篇著作的成書時間當在黃老之學興起之前的戰國中期，是黃老之學的前奏，而非黃老之學本身。

《管子·水地》的學派屬性，也是一個頗有爭議的問題。筆者認為該篇亦屬道家類著作，與楊朱學派有密切的學術關聯，詳說見後。該篇就五味與五臟的配屬狀況之粗澀而言，其成篇時代當在戰國早期，較《管子》上述四篇早；就其具體內容而言，該篇主要探討的是水對人的生存的重要意義，這對於楊朱的貴生論來說當屬題中應有之義。為此筆者認為，《水地》亦屬楊朱後學的著作。

以上只是將《心術》上下、《白心》、《內業》、《水地》初步定為楊朱學派的著作。要使這一認定得以成立，還需要在這幾篇著作的思想主旨上作深入考察。

一、周視六合 以考內身

人生天地之間，不可能脫離天地自然環境而孤立存在，這個認識是貫穿在中國古代醫學的生理、病理與養生思想形成過程中的一個基本的出發點。因此在養生方面，養生家們不可能僅僅局限於對人的身軀的瞭解與保養。故《白心》云：“吾愛吾身，先知吾情。周視六合，以考內身。以此知象，乃知行情。既知行情，乃知養生。左右前後，周而復所；執儀服象，敬迎來者。”愛身，即珍愛自己的生命；六合，指人的生命依存的空間環境，即天地四方。行情，指人體的生成過程與氣血運行的情形。“周視”，原本作“君親”，石一參《管子今詮》認為有誤，改作“周視”，與文義吻合，今從石氏之說。人要珍愛自己的生命，必須首先瞭解人類的生存環境與自身形體的生成過程與氣血

運行情況，然後才能談論如何養生。《心術下》亦云：“欲愛吾身，先知吾情。周視六合，以考內身。左右前後，周而復所；執儀服象，敬迎來者。”與《白心》文句語義相合。所謂“周視六合，以考內身”，其具體義蘊大致有以下兩個方面：

其一，人與萬物從何而生？結論是人與萬物皆生於道。《白心》云：“道大如天，其廣如地，其重如石，其輕如羽。民之所以知者寡。”《內業》云：“凡道，無根無莖，無葉無榮，萬物以生，萬物以成，命之曰道。夫道者，所以充形也。”道無象無形，無輕無重，沒有根莖葉花，然而卻廣大無邊，不僅萬物賴之以生以成，人的身體也是由道充實而成的。因此，道離人並不遙遠，而民衆能感受到它的人卻非常少。那麼，這個道究竟是什麼呢？回答是：道就是氣。《內業》云：“凡物之精，比則爲生。下生五穀，上爲列星；流於天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人。是故此氣，杲乎如登於天，杳乎如入於淵，溟乎如在於海，卒乎如在於己。”比，合也。鬼，歸也；神，伸也。卒通萃，聚也。萬物都是由於氣的聚合生成的。在下的聚而生成五穀，在上的聚而成爲列星。這個氣，流行於天地之間，有曲有伸，明則如同日月普照於天，寂杳則似沉於深淵，溟漠則遠在於海，切近則聚在己身。氣不僅是萬物唯一的構成要素，人也是此氣聚合而生的。而聖人之所以爲聖人，則是能將此氣聚藏在胸中而不散。所以，《心術下》云：“氣者，身之充也。”《心術下》所說的充於身的氣，與《內業》所說的充於形的道，內涵是一致的。由此可知，在論述萬物及人的生成上，道就是氣。在道家，道是氣，就生成論與構成論的意義上說是沒有歧義的，其別只在於表述的明確程度而已；至於在社會發展觀與人性論上，道家對道又有另外的規定，因而不能與生成論或構成論範圍內使用的道混同而論。

其二，關於人體的形成過程與生存環境。在人的生成過程上，《水地》探討了人在十月胎孕時形體的生長情況。《水地》說：“人，水也。男女精氣合而水流形。三月如咀，咀者何？曰五味。五味者何？曰五臟。酸主脾，鹹主肺，辛主腎，苦主肝，甘主心。五臟已具而後生肉。脾生膈，肺生骨，腎生腦，肝生革，心生肉。五肉已具而後發爲九竅。脾發爲鼻，肝發爲目，腎發爲耳，肺發爲竅（按：此處疑脫‘心發爲口’四字），五月爲成，十月而生。”這裏描述的十月胎孕，與《白心》所謂的“原始計實，本其所生”之義一致，探討的是人始生之時形體的逐步發育過程，並進而推本人體生成的根源。但就其引發的問題而言，則有諸多地方值得認真琢磨。

首先，從現代醫學來衡量，這個胎孕過程說得並不精確，但考慮到這是中國人在二千四百多年前對胎孕過程的描述，就不能不使人們感受到，這是胎孕學的一個偉大的開端。其次，從中醫學自身的發展歷程而言，五臟與五味、五肉、九竅之間穩定配屬的形成，經歷了一個較長的過程。就現存衆多文獻看，以《水地》的配屬最爲粗澀紊

亂,因而《水地》是最早提出這種配屬思想的著作,而這種配屬關係在以後的歲月中又不斷得到修訂與完善^①。中醫學建構的關於五臟與五味、五肉、九竅之間的穩定關聯,在經絡系統成熟後,成為中醫生理學的理论基石,而《水地》提出的這一配屬思想則為其開創了先河。

再次,在生成論的意義上,《水地》留下的問題似乎更多,因而筆者在這一問題上不得不多說幾句。《水地》首先講的是男女精氣合,精氣相合然後才是由於水的流動而成形。因為人的形體是水流動而成的,故云“人,水也”。萬物的生成也是遵循這個次序,即首先是氣,氣相合而生水,水流動而生萬物。因為萬物的形體是水流動而成,故云“水者,何也?萬物之本原也,諸生之宗室也,美惡、賢不肖、愚俊之所產也”(《水地》)。所以此處所說的“萬物之本原”,是就有形的萬物形成的直接淵源上說的。水也是有形之物,但因其無定形而又蘊涵著萬物之材質,因而被看作是萬物形成的直接淵源。“是故具材者何也?水是也。萬物莫不以生,惟知其託者能為之正。具者,水是也。”(《水地》)水是萬物成形的材質,是萬物形體生成的直接依託,因此萬物的性質與水的質地有着密切的關聯,人也不例外。水在生成論上的意義,僅次於氣。氣無形而水有形,因此水是無形之氣向有形之萬物轉換的始生之物。在有形之物中,有形而無定體的水則是有形且有定體的萬物的源頭。所謂水為“萬物之本原”,不是一個本體論的命題,不能脫離其具體內涵與西方哲學簡單比照。《水地》還有一句話與此句相類,其說為“地者,萬物之本原,諸生之根苑也,美惡、賢不肖、愚俊之所生也。”此處說地為萬物之本原,是從地上之諸生莫不植根於地、生存於地、坐實於地這一意義上說的。如果一定要從本體論上看,那麼《水地》給萬物開出了水與地兩個本原,持論者為什麼只選擇其中的水為唯一的本原呢?如果拋開本體論這一難以圓通的參考系,只從具體義蘊上考察這兩句話的含義,那麼我們將會發現,《水地》只是分別強調了水與地對萬物生存的不同作用而已。

《水地》所說的“精氣”,就是陰陽二氣之精細者。《內業》云:“精也者,二氣之精者也。”既然《水地》強調“男女精氣合而水流形”,可見《內業》與《水地》所說之精氣的內涵是一致的。則《水地》之水當為精氣所生。這說明《水地》是以陰陽二氣為立足點來談論人與萬物的生成的。而陰陽二氣是道生兩儀的產物,因此《水地》生成論的最終依據也是坐實於道的。除此之外,《水地》對道的推崇至少還有以下兩點具有較強的說服力。

第一點,該篇認為人生下來以後,就具有目視、耳聽、心慮的能力,並強調指出:“目之所以視,非特山陵之見也,察於荒芴;耳之所聽,非特雷鼓之聞也,察於俶湫。心之所

^① 詳論見拙著《易學與中國傳統醫學》,中國書店 2003 年版,第 29~31 頁。

慮，非特知於麤粗也，察於微眇。故修要之精（疑此處有脫文，或為‘故修之要在於精’）。”因為人與萬物都是精氣合而水流形的產物，因此人對世界的認識不能僅僅滿足於對有形物體的認識，即不能滿足於山陵之見、雷鼓之聞與對麤粗之物的認知與思慮，而是要察於荒芴的無形之氣，聞於俶湫清涼的無聲之聲，思慮微眇的無質之物。《水地》所說的“荒芴”，正是《老子》所說的“道之爲物，唯恍唯惚”（第二十一章），“是謂恍惚”（第十四章）。《水地》所說的“俶湫”，正是《老子》所說的“窈兮冥兮”（第二十一章）的無聲之聲。《水地》所說的“微眇”，正是《老子》所說的“常無欲也，以觀其眇”（第一章）之眇。恍惚、窈冥、微眇，是《老子》對道的不可感知性的描述，《水地》將此視爲“修要之精”，正是在於強調人的認識能力主要應當表現在對道的認識，其屬老學系統的著作又何疑焉！

第二點，該篇從水在人體生成過程與人體構成上的意義，認定水對人性的形成具有不可忽略的作用。“何以知其然也？曰：夫水，淖弱以清而好灑人之惡，仁也；視之黑而白，精也；量之不可使概，至滿而止，正也；唯無不流，至平而止，義也；人皆赴高，己獨赴下，卑也。卑也者，道之室，王者之器也，而水以爲都居。”（《水地》）清涼淖弱之水，可以洗滌人身之污濁，體現出水的仁德之性；水視之爲黑色，而實則透明無瑕，這是水精粹之所在。概者，平量之器也。水滿則溢，故至滿即止，可見其品行之端正。往下關於水對人性形成的意義，明顯取自於老子。老子說：“上善若水。水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。”（《老子》第八章）所謂“卑也者，道之室”，說的是水獨赴下，能處人之所厭惡的低下之地。這種卑以自牧的精神，是水的品格，與至平忌滿的道是非常接近的，故水爲“道之室”。

這裏所說的水，是至爲純淨的水，其特徵接近於道。至於不同地區的不同質地的水，對人的影響則各不相同。“何以知其然也？夫齊之水，遒躁而復，故其民貪麤而好勇；楚之水，淖弱而清，故其民輕果而賊；越之水，濁重而洿，故其民愚疾而垢；秦之水，淤滯而雜，故其民貪戾，罔而好事；晉之水，枯旱而渾，故其民諂諛葆詐，巧佞而好利；燕之水，萃下而弱，沉滯而雜，故其民愚戇而好貞，輕疾而易死；宋之水，輕勁而清，故其民間易而好正。是以聖人之化世也，其解在水。故水一則人心正，水清則民心易。一則欲不汙，民心易則行無邪。”（《水地》）齊、楚、越、秦、晉、燕、宋諸地，水質不同，故民性相異。爲此，作者提出要治理好民衆的心性，移風易俗，必須重視水。水一而不雜不汙，則民心正而行無邪。以水的特徵接近於道說明水對人性的影響，實質上是將道性通過水轉歸爲人性，這與《老子》的致思路向也是一致的。至於把對水的管理，提高到治國治民的高度，則表現出《水地》作者對人賴以生存的生活環境的高度重視。

以上關於“周視六合，以考內身”的內容，主要強調的是道與“幾於道”的水對人的生存的意義。因此治身者，不可不修道，亦不可不重視水的質地。

二、心靜氣理 道乃可止

人體歸根結底生成於道，但由於道的不可感知性，人往往不知養生的根本在於修道。“道也者，口之所不能言也，目之所不能視也，耳之所不能聽也。所以修心而正形也。人之所失以死，所得以生也。”（《內業》）從生成論與構成論上說，道就是充實於人體的氣，得此氣則生，失此氣則死。而人的感官又不能直接感知此氣，“是故此氣也，不可止以力而可安以德，不可呼以聲而可迎以意”（《內業》）。由於人們不懂得修心正形，安於德而迎以意，故“道近而莫之與能服也，棄近而求遠，何以費力也”（《心術下》）。為此，楊朱學派提出修道之要在於得其精。精字的含義至少有二：一指精氣，如謂聖人能將精氣保存於胸中而不散；二指精微，如謂人的耳聽、目視、心慮的主要對象應當是無聲之聲、無形之物。後一義的精相對粗而言，是從人的感知層面上說的，實際所指依然是精氣，亦即道。修道的具體要求，主要有如下三個方面：

其一，得道的前提是靜心。道是充實於人體的氣，人得之則生，失之則死。然而氣無形體可供捉摸，故氣不可止之以力，而只能安之以心。《內業》云：“凡心之刑，自充自盈，自生自成。其所以失之，必以憂樂喜怒欲利。能去憂樂喜怒欲利，心乃反劑。彼心之情，利安以寧，勿煩勿亂，和乃自成。鼎鼎乎如在於側，忽忽乎如將不得，渺渺乎如窮無極。此稽不遠，日用其德。”刑通型，心之刑即謂心之矩範，喻心有思維的能力，這種能力主宰與矩範着全身。在正常情況下心可以使氣充實盈滿於全身，從而促進人體得以順利生長與發育。人之所以會失去這種能力，必定是由於“憂樂喜怒欲利”這些情感因素的干擾。《內業》多處指出：“憂則失紀，怒則失端，憂悲喜怒，道乃無處。”“凡人之生也，必以平正；所以失之，必以喜怒憂患。思索生知，慢易生患，暴傲生怒，憂鬱生疾，疾困乃死。”將人的情感心理鎖定在一種平穩狀態，在中國古代不只是倫理德行修養的前提，而且是修道養生的必要前提。要使心態平靜安穩，必須改變對待利害得失的俗世之見。《白心》云：“以靜為宗，以時為寶，以正為儀，和則能久。非吾儀，雖利不為；非吾常，雖利不行；非吾道，雖利不取。”把守靜作為根本，把依隨時勢的變遷作為行為的寶貴依據，把正心作為人的儀表規範，不因利而動其心性改其儀表，強調的正是靜心正心之義。

修道之所以必須以靜心為前提，原因在於道的特性。《內業》云：“道滿天下，普在民所，民不能知也。一言之解，上察於天，下極於地，蟠滿九州。何謂解之？在於心安。”“凡道無所，善心安處，心靜氣理，道乃可止。彼道不遠，民得以產；彼道不離，民

因以知。是故卒乎其如可於索，眇眇乎其如窮無所極。彼道之情，惡意與聲。修心靜意，道乃可得。”道無處不在，無時不有，沒有固定的處所，來去無蹤跡。人得道則生，失道則死，因此道離人並不遙遠，可以說是普遍存於人身，而人不能感知。人要能做到將道聚集於身中而不散亂，唯一的解決辦法就是心安。所謂“一言之解”之一言，指的就是心。人心，上能觀察於天，下能窮盡於地，旁薄於九州之人情風物亦無不可知。人之所以有知，是因為人本得道而生。人只要能做到心靜，氣就能在人體內有條理的運行不息，道也就能安處於人體之內，人的認知能力也就能得到正常發揮。因此，心靜是道能安處於人體的必要條件。“我心治，官乃治；我心安，官乃安。治之者，心也；安之者，心也。”（《內業》）心得到了治理，身體的各個器官也就得到了治理；心安定下來了，身體的各個器官也就得到了安寧。對心的治理依靠的是心，使心安定下來也依然靠的是心。

其二，如何實現以心治心呢？回答是遵循靜因之道，修其“內德”與“成德”。《心術上》云：“心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。心處其道，九竅循理。”心在人體之中，居於主宰之位。九竅的作用則各有分工不同。心是用以感悟道的，而九竅的作用則是各循事物之理。“道不遠而難極也，與人並處而難得也。虛其欲，神將入舍；掃除不潔，神將留處。”（《心術上》）心中沒有欲望，就能潔淨精微，神明就會入舍於心，這就是心對道的體悟功能。如果心中“嗜欲充盈”，那就會“目不見色，耳不聞聲。是故上離其道，下失其事”（《心術上》）。《心術上》云：“心術者，無為而制竅者也。”心對九竅有制約作用，但心不能取代九竅的功能。故《心術上》云：“毋代馬走，使盡其力；毋代鳥飛，使敝其羽翼。毋先物動，以觀其則，動則失位，靜乃自得。”九竅各司其職，而心則專務修道故不能代替九竅而為用。對心與九竅在認識對象上的這種區分，一向為研究者所忽略。究其原因，恐怕是較多的注意到二者的相通之處。因為無論是體悟道，還是認識物之理，“紛乎其若亂，靜之而自治”（《心術上》），故都離不開靜因之道。靜，即心靜；因，即因循。“大道可安而不可說。宜人言之，不義不顧。不出於口，不見於色，四海之人，孰知其則？”（《心術上》）大道，人與之相適宜之時，會談論它；如果不相宜之時，就會置之不顧。道不是用言說可以表達的，也沒有色彩可供人觀賞，因此，四海之人誰也不知其運行變動的法則。故對於道，人只能安其心以靜守之。至於萬物，其生也根源於道。既生之後，則有形有色有聲，人可憑藉感官得以見聞。“物固有形，形固有名。名當，謂之聖人。”（《心術上》）萬物都有其穩定的形體，任何有形體之物都有一定的名稱。名稱與物體相當，這是聖人的命名之功。萬物有行跡可觀，只要靜觀其過程，就能發現其運行的自然規則。如果心緒不寧，心就失去了對感官的主宰之位，以至於物至而不能順應，因而不能認識事物的自然法則。可見，對有

形之物的認識也應當遵循靜因之道。由於注意到心對感官的主宰作用,《心術》關於對有形之物的認識要求,較之《老子》“常有欲也,以觀其微”的說法大大前進了一步。但認識有形之物的規則,還不是認識的最終目標,只有認知到道的綱紀,這才是達到了認知的最高水準。因此,必須進一步由有名有形之物,將認識推進到無名之常道,將行為推進到善於從事無為之事。可見遵循靜因之道的最終目標,還是要達到對道的認識。“是故有道之君,其處也若無知,其應物也若偶之,靜因之道也。”(《心術上》)

遵循靜因之道,首先要實現“內德”。“勿以物亂官,勿以官亂心,此之謂內德。”(《心術下》)內德,《內業》又稱之為“中得”^①。德者,得也。不因外物之引誘而擾亂感官的正常功能,不因感官的誤導而干擾了心態的寧靜,這就是內德或中得。內德或中得,是修道的前提。“憂患之不捨,內困外薄,不早為圖,生將巽舍。忿怒之失度,乃為之圖。節其五欲,去其二凶,不喜不怒,平正臆匈。”(《內業》)五欲,謂目欲色,耳欲聲,鼻欲香,口欲味,心欲逸樂;二凶,指喜、怒。憂患之情不能舍去,內心困擾於永遠無法滿足的名利地位與物質欲望的深壑,外體則為失度之喜、怒所迫,如果不早加圖謀,生氣將離人而去,生命也就會因此而終結。所以,必須節制欲望,做到不喜不怒,如此則能使膻中之氣海平正寧靜。“靜則得之,躁則失之。靈氣在心,一來一逝,其細無內,其大無外,所以失之,以躁為害。”(《內業》)內德的修持功夫在於靜,能靜而後才能持守無內無外之靈氣。

內德有成,然後就是進一步修煉成德。所謂成德,又稱為內得。成德或內得的修持功夫則在於敬。《內業》云:“敬守勿失,是謂成德。德成而智出,萬物畢得。”“敬慎勿忒,日新其德,遍知天下,窮於四極。敬發其光,是謂內得。”以恭敬之心謹慎守持體內之精氣,不使耗失,這就是成德或內得。只要敬慎持守體內之精氣,其德便會日新。德成而後智慧就會大大增進,其神明便能照知天下萬物。這裏涉及到精氣與神明的關係。《內業》作者認為,體內精氣充盈而不失,神明就能昭知萬物而不誤。《內業》云:“神自在身,一往一來,莫之能思。失之必亂,得之必治。敬除其舍,精將自來。精心思之,寧念治之,嚴容畏敬,精將自定。得之而勿舍,耳目不淫,心無他圖,正心在中,萬物得度。”《心術上》云:“潔其官,閉其門,去私勿言,神明若存。”神明是心之靈氣,為精氣所生,託在人身,非在身外。神窮於應付外物之往來,必為物欲所障,結果導致精氣外馳,心失其靈氣,於是神明必亂。只有恭敬地驅除物欲之念,容貌莊嚴,神情畏敬,塞兌寡言,封閉對外交通之穴門,使心宮(即心舍)不為耳目所役,寧靜潔淨,這樣精氣就會自然入舍於胸而不失,神明就會存於心或失而復得,人對萬物的認識就

^①《內業》:“不以物亂官,不以官亂心,是謂中得。”

能準度而不誤。

所謂內德之靜與成德之敬，講的是正心。“內靜外敬，能反其性，性將大定。”（《內業》）正心的目標是使人反歸本性，只有反歸本性才能真正做到遵循靜因之道。在靜與敬的關係上，《內業》作者還認為：“止怒莫若《詩》，去憂莫若《樂》，節樂莫若《禮》，守《禮》莫若敬，守敬莫若靜。”讀《詩》與聽《樂》，可以止怒與去憂，起到陶冶性情的作用。而聽《樂》則需要用《禮》來加以節制，否則就會走向對於逸樂的片面追求，故節制對逸樂的追求，最有效的措施是用《禮》。而《禮》如果不流於形式，就必須有敬畏之心。要有敬畏之心，則必須內心守靜。作者在這裏運用到儒家的典籍《詩》、《樂》、《禮》，但對於修道而言，這些典籍還只是起治標的作用。要真正做到正心，最終還是要落實到守靜。

由上可見，所謂靜因之道確乎屬於認識論範圍，但在認識對象上除了萬物之理而外，更主要的還是強調對道的把握與體悟，因而是修道的重要組成部分。

其三，搏氣如神的修煉功夫與日常生活的注意事項。《內業》所說的“搏氣如神，萬物備存。能專乎？能一乎？”云云，實際上是對《老子》“搏氣致柔”功法的繼承。搏，聚也。《老子》的功法，是用意念的作用，通過調氣的訓練，將氣聚集到人體的某一位。《內業》則具體指出，這個部位就是“胸中”，也就是氣海。“能專乎”的專，即是搏。“能一乎”的一，指氣聚於胸中而不散。《內業》云：“一物能化謂之神，一事能變謂之智。化不易氣，變不易智，惟執一之君子能爲此乎？執一不失，能君萬物。君子使物，不爲物使。得一之理，治心在其中。”化與變，這裏沒有明確作出規定，按照通常的理解，化指事物的漸變，變指事物的驟變。能使事物沿著某一方向逐步演進，這是人之神明順應事物自然之勢的結果；能順應事物發生方向並使其性質發生驟然改變，這是人的智慧使之然。氣是人體與萬物的構成要素，因此事物的逐步演進，不會改變其內在的構成之氣；智慧是人的內在功能，它只是因順外物自身的發展趨向，促成外在事物的驟然變化，故智慧不應受外物變遷的干擾。《易·繫辭上》云：“神無方而易無體”，“蓍之德圓而神，卦之德方以智”。神明自在於人身，一往一來，人莫之能思，故沒有固定的方所；以《易》之蓍草演數尋卦，具有圓通的偶然性與隨機性，與神明沒有固定方所相當。智慧既然不隨外物之變遷而發生更變，則與卦的功能的穩定性相當。《易·繫辭》沿用《內業》的神與智說明蓍草與卦的作用，表明《繫辭》的成篇當在《內業》之後。確保神明與智慧能充分發揮作用，惟有能執一的君子做得到。執一，即能持守精氣於胸中而不散。而得一之理則全在於治心。

靜心、搏氣、執一，是修道的關鍵。此外，在生活習慣上也必須高度注意。首先是人的姿態，必須做到形正體端。《內業》云：“形不正，德不來；中不靜，心不治。正形攝

德，天仁地義，則淫然而自至。”“平正臘匈，淪洽在心，此以長壽。”從心與形的關係上說，心矩範形體，心靜則形正；形體是成德之載體，形體端正，則能攝德而存於心，從而使精氣淪肌浹髓，神情融洽，心無雜念，情無旁騖，如此便能使修道者長壽。此外，從形與氣的關係上說，形體寬緩而平正，則五臟六腑不受壓抑，氣在體內的運行就會暢通無阻。所以，形體的端正與心宮的寧靜同樣重要。其次是飲食之道，必須做到饑飽適度。《內業》云：“凡食之道，大充，形傷而不藏；大攝，骨枯而血涸。充攝之間，此謂和成。精之所舍，而知之所生。饑飽之失度，乃為之圖。飽則疾動，饑則廣思，老則長慮。飽不疾動，氣不通於四末；饑不廣思，孳而不悔；老不長慮，困乃邀竭。食莫若無飽，思莫若勿致。節適之齊，彼將自至。”大充，過飽也；大攝，過齎也。飲食過飽，腸胃之形會受到損傷，脾臟的吸收功能也不能發揮，養分不能被受藏。飲食過於吝嗇，營養不足以養體，骨不榮而枯，血不流而涸，形體難以康健。涸，塞而不通也。不過充，不過攝，做到饑飽適度，此即所謂“充攝之間”。如此則血氣和，形體之健康得成。形體是精氣的寓舍之所，形體得養則精氣充盈，神明之智得以益生。因此，對於饑飽失度的現象應當注意克服。過飽，就應當加緊運動，以增強消化功能。過饑，則要加強思維活動，思力廣可以忘其饑。老年人要注意經常思考一些問題，慮事長可以防止老年性癡呆症的發生。飽不疾動，血氣不能通達於四肢之末。饑不廣思，則必至於饑孳難耐而憂患攻心。老不長慮，則必然導致思維遲鈍，神情困倦，致使血氣迅速枯竭。故飲食與其過飽傷生，則不如稍有饑意。思慮也要有所節制，即與其過於周密而傷神，不如守中而勿致其極。飲食與思慮得到適度調節，精氣就能固存，智慮就可通達於神明。飲食之道，也屬於養形的範圍，與形正之說有表裏之別。

以上三個方面，是《管子》養生論的具體內容。這三個方面，歸結起來，實際上只有靜心與養形兩個層面的運作要求。只要滿足了這兩個層面的要求，就能“精存自生，其外安榮，內藏以為泉源，浩然和平，以為氣淵。淵之不涸，四體乃固；泉之不竭，九竅遂通。乃能窮天地，被四海，中無惑意，外無邪菑；心全於中，形全於外；不逢天菑，不遇人害，謂之聖人。”（《內業》）能做到心全與形全，則天菑與人害無隙可入，這就是聖人。這裏所說的聖人，指的是得道之人。“得道之人，理蒸而毛泄，匈中無敗。”“人能正靜，皮膚裕寬，耳目聰明，筋伸而骨強。”“大心而廣，寬氣而敢，其形安而不移，能守一而棄萬苛。見利不誅，見害不懼，寬舒而仁，獨樂其身，是謂靈氣，意行似天。”（《內業》）得道之聖人，心能正靜，胸中無私欲敗濁之念，神氣“和於形容”而“見於膚色”（《內業》），故皮膚舒緩而潤澤，膚理毛竅之蒸泄通達而流暢，耳目之功用聰敏而明亮，筋骨伸展而強壯。其心寬廣，足以為神明之舍；其氣磅礴，可以使八無私無畏，不為外物所誘，遭遇禍害也不恐懼。故其形體安寧，其志不為外物移易，能搏氣如一，持

守不失，是以苛疾盡除，身體寬緩而舒適，獨樂其身，生生不已。這就是靈氣，得此靈氣之人的意念好似達到了與天機之流形相吻合的境地。《莊子·天下》所謂“獨與天地精神往來”，“上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友”，正是對這種“意行似天”精神境界的引申與發揮。

以上關於修道的三個方面的要求，歸結到運作功夫上，實際上只有養心與養形兩個層面。在這兩個層面中，養心是前提，是關鍵，然而養形也不可忽略。心正則形正，形正亦有益於心正。其成功的標誌是“抱一”，即能持守精氣於氣海而不失。其目的僅僅在於長壽，尚無成神成仙之類的追求。

三、名正法備 聖人無為

道家歷來都認為養生之道與治國之道是相通的。《白心》云：“道者，一人用之不聞有餘，天下行之不聞不足，此謂道矣。小取焉則小得福，大取焉則大得福，盡行之而天下服。殊無取焉，則民反其身，不免於賊。”道對個人而言，用以修身養生全性，不會有多餘；用之於天下，即以道來治理各個諸侯國，也不會有不足。用以養生的道，指的是對精氣的搏聚與持守。用於治理天下的道，則是指的無為而治的方針。養生與治國的相通之處，在於因順之道。“故曰知何知乎，謀何謀乎，審而出者彼自來。自知曰稽，知人曰濟，知苟適可，為天下君。內固之一，可為長久；論而用之，可以為天下主。”（《白心》）所謂智慧，所謂謀略，就是看其能否審視事物的由來，因順其變化。能做到有自知之明，就能稽考事物；能瞭解他人之長短，就能充分使用人才以濟事；知道事物發展的可能趨向，就能做到適可而止，恰到好處。只有這種人，才能夠君臨天下。對於個人而言，精氣自在人身，能將精氣搏聚為一，藏於胸中而不失，就能長生。對於治理天下而言，萬事萬物皆正其名，社會管理上有完備的法律條文，那麼整個社會就會有序運行。《管子》從衛生之經引申出來的治國思想，主要表現在正名與法治兩個方面，並認為只要做好了這兩個方面的事情，天下人就會服從，聖人就可以實行無為而治，此即所謂“名正法備則聖人無為”（《白心》）。

其一，關於正名論。名是對實的表述。凡物必有其名，名與實相符則事順，名與實不相符則事亂。“是故聖人若天然，無私覆也；若地然，無私載也。私者，亂天下也。名實不傷，不亂於天下而天下治。凡物載名而來，聖人因而裁之而天下治。”（《心術下》）凡物皆有與之相稱之名，聖人因其物而裁定其名，既無私覆亦無私載，講求的只是名與實相符。

要使事物名實相符，必須出以公心，一有私心，則名實必亂。公的標準是通過其實際效果來衡量的。“一言得而天下服，一事定而天下聽，公之謂也。”(《內業》)其言不得人心，其事不順人意，天下人自然不願服從，也不會聽命。由此可見，所謂正名，不只是對自然界萬物的命名，特別重要的是有關社會與人事制度、法律條文、社會等級、獎懲榮辱、名望地位等名分的定位。由此可見，名實問題，遠不只是認識論範圍內所應當關注的問題，更是社會管理中必須重視的大問題。“故之身者使人愛惡，之名者使之榮辱，此其變名物也如天如地。”^①名物問題之所以如天如地一般重要，是因為名實關乎人之榮辱，關乎人心之安穩與百姓的治理。凡出以公心，就能盡可能地做到名實相符，使人心安寧。“心安，是國安也；心治，是國治也。治也者，心也；安也者，心也。治心在於中，治言出於口，治事加於民。故功作而民從，則百姓治矣。”(《心術下》)這樣，正名問題就關係到民衆之心性，心性的安穩程度又關係到邦國的治亂安危。

出以公心，則能平靜地對待外物，不致因為私心所導致的偏見而錯亂了名分。由此可以確保正名的過程能在公正的狀況下進行。《白心》云：“知其象則索其形，緣其理則知其情，索其端則知其名。是以聖人之治也，靜身以待之，物至而名自治之。正名自治，奇名自廢。”“上聖之人，口無虛習也，手無虛指也，物至而命之也。”可見，正名只是對客觀對象的尊重。知道其形象，就要探索其形體，根據其形體的紋理與質地，就能知道其情況。然後進而探索其發端與由來，其名號就可以確定了。所以聖人在治理世事時，往往以平靜之心以等待事物的發生，口無虛而不實之言，手無虛妄且不着邊際之指，然後始能以恰如其分的名稱命之，事物自身便因此而得到治理。在正名過程中，還必須注意排除一些不實之言的干擾，所以不能以人言之美惡定名。“人言美，亦勿聽；人言惡，亦勿聽。持而待之，空然而兩之，淑然自清。無以旁言為事成，察而徵之無聽辯，萬物歸之，美惡乃自見。”(《白心》)不以人言為轉移，心中空空然無一成之見，一切依據認真察考與徵驗為準。所謂“兩之”，指在美言與惡言兩者之間，執其兩端而用其中。中，並非指不美不惡，而是指與實情的吻合。名號正，事物就能得以自理，與實不合之奇名也會因此而自行廢除。因此，正名所起到的作用實際上是一種正確的輿論導向與長效機制。天有所始，地然後能順隨而動。聖人有所宣導，民衆才有所應和。聖人之所倡能名實相符，就能順應人心，故民衆之所以應和聖人之所倡，皆因聖人順應人心而已。《白心》云：“上之隨天，其次隨人。人不倡不和，天不隨不隨。故其言也不廢，其事也不墮。”故聖人之言不會被廢棄，聖人之事業也不會

^① 此段引文原在《小稱》篇，其義與《心術》相關，疑為錯簡。

墮毀。

然而，由於社會很難做到名實相符，所以道家一向主張要淡泊名利，並將此視為治心的重要內容。如以賞刑定愛惡，賞其不當賞或當賞而不賞，則不足以見其愛；刑其不當刑或當刑而未刑，則不足以見其惡。“賞不足以勸善，刑不足以懲過。”（《內業》）“故賞之不足以爲愛，刑之不足以爲惡。賞者愛之末也，刑者惡之末也。”（《心術下》）賞與刑既爲愛惡之末，且不足以起到賞善懲過的作用，又何爲斤斤其末而忘其修本務實乎！既以修本務實爲重，則不必以所謂功與名爲貴。“故曰孰能棄名與功，而還與衆人同？孰能棄功與名，而還反無成？無成貴其有成也，有成貴其無成也。”（《白心》）無成之時，往往以有成爲貴；一旦有成，又會發現其不過順應天道而已，實乃天成也，己又有何成？故轉而以無成爲貴。以無成爲貴，則有成不值得邀名也。“云善之言，爲善之事，事成而顧反無名。能者無名，從事無事。”（《白心》）道家澹泊名利的這種思想境界，豈是那些沽名釣譽之徒所可比擬哉！《莊子·逍遙遊》云：“吾將爲名乎？名者，實之賓也，吾將爲賓乎？”可謂深得此義矣。

由正名到治國修身，這就是《管子》正名論環環相扣的邏輯關聯，偏執於其中之一，則不足以盡其義之全。

其二，關於法治論。法之取重於時約始於春秋後期。由於禮的崩毀，而存於禮制中的法逐漸得以張顯。到戰國中期，法被道家汲取，成爲其因順自然與實現無爲而治的政治思想的重要組成部分之一。究其原因，在其初期，大致有兩個方面：一是法的公平性，二是法的無爲性。

法的推行，人人都必須以法爲行爲的準則，這就是法的公平性。《心術上》云：“簡物小大一道，殺僂禁誅謂之法。”法既是量刑的依據，亦是以強制的手段規定人的行爲的工具。法料簡一切，物無分大小本末，一律都依法衡量之，這就是法的公正性。《白心》云：“天不爲一物枉其時，明君聖人亦不爲一人枉其法。天行其所行而萬物被其利，聖人亦行其所行而百姓被其利，是故萬物均，既諭衆矣。”法既已諭告衆人，因而法對所有人都是均等的。聖人依法行事，公正無私，不爲一人而枉廢其法，這就確保了法的公平性。法的公平性取法於天道。天體運行、季節變遷，對萬物都是均等的，天不可能由於偏私某一物而枉廢其時。

法的無爲性一般有兩層含義：其一是依法行政，用法治限定了人治的隨意性與偏私性。人治屬於有爲，而法治相應表現爲無爲。其二是法治由對人的強制性轉化爲人的自覺性，賞刑不用而民自治。道家汲取法治思想的早期階段，即戰國中期，主要看中的是賞刑不用而民自治的虛君無爲之義，帶有明顯的理想性色彩。到戰國後期，道家對法治的汲取更看中的是它的現實可行性，即力圖以法治取代人治的隨意性與

偏私性。《管子》有關養生論的篇章，屬於戰國中期的著作，其對法治的汲取自然偏重於理想。如《心術上》云：“人之可殺，以其惡死也；其可不利，以其好利也。是以不誅乎好，不迫乎惡，恬愉無爲，去智與故。”人之所以犯刑，源於其惡死好利之心。刑之所以能禁其爲非，亦在於人有惡死好利之心。因此法對人有警示作用，使之不爲利所誘，不被惡所威迫，去其智巧之心與成見，從而歸之於恬淡愉悅的無爲境界。《白心》云：“孰能法無法乎？爲無爲乎？始無始乎？終無終乎？”法存而民不犯，是有法若無法也。民皆循其本性，“爲善乎，毋提提。爲不善乎，將陷於刑。善不善，取信而止矣。若左若右，正中而已矣，縣乎日月無已也。喁喁者不以天下爲憂，刺刺者不以萬物爲愜，孰能棄刺刺而爲喁喁乎！”提提，行步安舒輕快之貌。做了善事，不要自鳴得意；做了不善之事，又有受刑罰懲戒的危險。善與不善，以取信於人即可。與其似左似右，即過或不及，不如以固守正中爲宜。要像日月懸掛於天那樣，光明坦蕩。喁喁，通噩噩，渾然不知之貌。刺刺，操切苛求而瑣瑣不休之貌。當民衆都依其本性生活，互相信任而無猜忌，行事中正而無過無不及，聖人又何須以天下人爲憂？又何須刺刺乎而苛求不休？“孰能棄刺刺而爲喁喁乎”，作者對用法治通達無爲而治的期盼之情躍然於紙上矣。

到戰國後期黃老之學興盛時，一方面是在制定與執行法律時的公正性，另一方面則是強調執法對無爲而治的現實可行性。這在《管子》的《牧民》、《任法》（即《區言》第四十五）等篇以及黃老帛書中有明顯體現。理想性的追求與現實可行性的認定，表現了老學發展過程中對法治思想汲取在歷時性上的階段性差異，前者仍在老學的範圍之內，而後者則與黃老之學的興起密切相關。

四、結 語

以上所論《管子》之著作，以衛生之經爲主。至於正名與法治，雖有論及，只不過是其約略延伸而已，大略可以反映養生家在社會治理方面的願望與理想。《莊子·讓王》篇所說的“道之真，以治身，其緒餘以爲國家，其土苴以治天下”，可以看作是楊朱本人在養生方面過於偏執的思想。沿著這一思路可以開出兩個方向：其一是專重養生，而置國家天下於不顧。其二是注重養生，同時依據養生的原理，探索“爲國家”與“治天下”的辦法。《管子》論養生的著作，屬於後者之開端。

楊朱養生論的主要特徵是全性保真。《孟子·滕文公下》云：“楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也。”《韓非子·顯學》云：“今有人於此……不以天下大利易其脛一

毛，世主必從而禮之，貴其智而高其行，以爲輕物重生之士也。”楊朱可能有關於天下大利與一毛之類孰輕孰重的說法，孟子曲意解之，將其誇大爲極端利己主義。韓非子則較爲平實地以“輕物重生”概述了楊朱的學術思想特徵。韓非子雖然也對養生家持異議，但尚不至於用曲解的手法打擊論敵。《淮南子·汜論》云：“全性保真，不以物累形，楊子之所言也。”較之韓非子，“全性保真”這個說法更突顯了楊朱養生論的理論色彩。“輕物”，或不以物累形，目的在於使人的本性不受外物之攪擾而保存其真。早年莊子，深受楊朱之學影響，在其與儒家的思想交鋒中，處處以全性保真爲依據，對儒學進行抨擊。如《盜跖》謂黃帝、堯、舜、禹、文王、武王，“皆以利惑其真而強反其情性，其行乃甚可羞也”。至於孔子，“不能說其志意，養其壽命者，皆非通道者也。丘之所言，皆吾之所棄也。……子之道，狂狂汲汲，詐巧虛僞事也，非可以全真也”。全真，就是保持人之本性。《內業》講“內靜外敬，能反其性，性將大定”，強調通過修煉內德與成德，使之達到內在心靈的寧靜。由於外在容貌的莊敬，人就能反歸本性，人性就能因此而保持其真而不僞。從學術思想的主要特徵看，可見《管子》養生論著作與楊朱相通。

在對待“爲國家”與“治天下”上，楊朱也並不是漠不關心的。《說苑·政理》載：“楊朱見梁王，言治天下如運諸掌然。梁王曰：‘先生有一妻一妾不能治，三畝之園不能芸，言治天下如運諸掌，何以？’楊朱曰：‘臣有之。君不見夫羊乎！百羊而群，使五尺童子荷杖而隨之，欲東而東，欲西而西。君且使堯率一羊，舜荷杖而隨之，則亂之始也。’”楊朱講治天下如運諸掌然，強調治天下並不是一件困難的事情，與《莊子》所述的“其緒餘以爲國家，其土苴以治天下”大致相合。《莊子》所述，強調的是治身與治天下的輕重之異；而《說苑》所載，強調的是難易之別。輕重與難易之間有一定關聯，即輕者易而重者難。治身之所以難，是因爲稍有躁動，精氣就會散失。治天下之所以易，不過順應其自然而已，即如同“使五尺童子荷杖而隨之，欲東而東，欲西而西”。在輕重問題上，楊朱後學不再把治身看得比治天下重，而是強調道不僅對治身很重要，對治天下有同樣重要。所謂“小取焉則小得福，大取焉則大得福，盡行之而天下服”，明顯去掉了楊朱的偏執，這種理論上的修訂可能與孟子對楊朱的抨擊有關。由此可以推定，《管子》之《心術》、《白心》、《內業》的具體成篇時間應在孟子稍後，而不當在孟子之前。郭沫若先生認爲“宋鉞大約是楊朱的直系”，這個推測有一定程度的可靠性。但以爲《管子》四篇是宋、尹的遺著，則可能性太小。因爲尹文無養生之論而宋鉞較孟子略早。

在靜心的功夫上，楊朱受老子之教，主張去盈滿守虛谷。《莊子·寓言》載：老子曾經嚴厲地批評楊朱：“始以女爲可教，今不可也。”“而睢睢盱盱，而誰與居？”老子看

到楊朱睢睢(仰目而視之貌)盱盱(張目而視之貌)的傲慢姿態,指出這樣的心態不可以教其修道,責問他究竟與什麼人在一起。並告訴楊朱,“大白若辱,盛德若不足”,一定要有謙虛謹慎的精神,才能從事於道。“陽子居(即楊朱)蹶然變容曰:‘敬聞命矣!’”受此之教後,楊朱為人處事的態度大有改變。以前,他在旅社,店主人對其禮遇有加,住店的客人也都回避他;受教之後,住店的客人與他互爭席位,不分彼此,與眾人打成一片。《白心》云:“日極則昃,月滿則虧。極之徒昃,滿之徒虧,成之徒滅。孰能已無已乎?效天地之紀乎!”“持而滿之,乃其殆也;名滿天下,不如其已也。名進而身退,天之道也。滿盛之國,不可以任士;滿盛之家,不可以嫁子;驕倨傲暴之人,不可與之友。”“孰能棄名與功,而還與眾人同?”這些說法,上繼老子之教,而其直接所承,得與楊朱之論無關乎?

在道德論上,《心術上》所謂“虛而無形謂之道,化育萬物謂之德”,是從生成論意義上對道與德所下的定義。這個定義的理論意義在於,從生成論上準確地把握了老子之本義,言老子之該言而未之言也。用於治身,則持守精氣而不失為得道,得道的標誌則為內德與成德,即達到了靜心與恭敬的境界。至於在社會領域,則指“必知不言之言,無為之事,然後知道之紀”(《心術上》),即以順應自然為守道。

《管子》的《心術》、《白心》、《內業》、《水地》諸篇,離開其衛生之經的主體性內容,雖可以論定其學術屬性為道家,但不足以見其與楊朱之學的內在關聯。在這幾篇著作中,講正名與法治的內容較為單薄,說其開黃老之學的端緒尚可,將其視為黃老之學本身則嫌依據不足。

[作者簡介] 蕭漢明(1940—),男,湖北孝感人。武漢大學哲學學院教授,已退休。現任社會兼職:中國周易學會副會長等。主要從事中國哲學的教學與研究工作。學術著作有:《船山易學研究》、《陰陽大化與人生》、《周易參同契研究》、《易學與中國傳統醫學》、《周易本義導讀》、《道家與長江文化》等,此外尚有主編或與師友合編的文集多種,發表學術論文百餘篇。

味：萬物生成的亞原

——《管子》的一種特殊理念及其醫學淵源

李炳海

中國古代哲學關注的是道與器、形與神、本與末、形而上與形而下的關係，從而形成與古代西方哲學迥然有別的鮮明特色。《周易·繫辭上》稱：“形而上者謂之道，形而下者謂之器。”自從這個命題提出之後，中國古代哲學的研究基本是圍繞道與器的關係進行，至於在道和器之間是否還存在着另一個層次，從古到今很少有人提出這個問題。隨著學術研究的深入和出土文獻的面世，這個問題變得日益突出，必須予以正視並給出解答，因為它關係到中國古代早期哲學的基本構架和體系，涉及到古代先民對萬物生成過程和機制的認識理解。

探討這個問題，《管子》一書具有重要的價值。《管子》出自稷下學者之手，思想內容極其駁雜，儒、墨、道、法、陰陽、兵、農諸家之說兼收並蓄，是一部百科全書式的學術論文彙編。在論述萬物及人的自身生成這個問題時，《管子》所提出的命題很特殊，把味作為萬物生成的亞原置於突出的位置，從一個側面顯示出中國古代早期哲學理念的豐富性和複雜性。通過對這種理念生成根據的探尋，可以發現它與古代早期醫學理論的密切關聯。

在中國古代哲學體系中，道與器是本與末、源與流的關係。道是萬物的本原，由它生出世界上的各種事物。作為萬物本原出現的還有氣、太極、太一等，都是屬於形而上的層面。可是，在先秦哲學的某些表述中，道不是直接派生出世上的具體存在物，而是通過某個中間環節、借助某種媒介得以實現。對於由道到器的中間環節、媒介，可以把它稱為萬物生成的亞原，以便把它和作為萬物本原的道既區別開來，又聯

繫在一起。先秦哲學已經出現亞原這種特殊的物質，那就是水。郭店楚簡有《太一生水》章，其中寫道：“太一生水，水反（輔）太一，是以成天；天反（輔）太一，是以生地。……是古（故）太一（藏）於水，行於時，周而或□□□□萬勿（物）母。”^①這段論述儘管後面有缺文，但它的基本意思還是清楚的：太一是宇宙和萬物的本原，由它生水；再由水輔助太一生出地，然後生出具有各種屬性的物質。在郭店楚簡所出現的宇宙生成程式中，水居於太一和天地萬物中間，如果說太一是生成天地萬物的本原，那麼，水就是亞原，這種結論合乎郭店楚簡的表述，應該不會有什麼異議，對此學術界已有共識。下面需要繼續探討的是，在中國古代哲學中，是否還有和水相類似的、能夠直接派生萬物的亞原存在？如果還有，它指的是什麼？

除了水之外，中國古代早期哲學作為直接生成萬物的亞原還有味，只是它長期被人忽略，未能顯露出它的這種特殊屬性和在萬物生成中所處的特殊地位。關於味是萬物生成的亞原的論述，在《管子》書中可以見到兩處。《侈靡》篇有如下文字：

“請問形有時而變乎？”對曰：“陰陽之分定，則甘苦之草生也。從其宜，則酸鹹和焉，而形色定焉，以為聲樂。”

尹知章注：“陰陽之分定於吉，則有甘草生，薺是也；定於凶，則苦草生，葶蘆是也。謂從四時之宜，以酸鹹之味和而食焉，若春多酸，冬多鹹是也。酸色青，鹹色黑。青，聲角。黑，聲羽。言定色而生聲。”^②

尹知章的注釋基本符合原意，但略有偏差。原文提到的“陰陽之分定，則甘苦之草生也”，這裏並沒有吉凶之分。在古人看來，甘與苦兩種味都是需要的，對苦味並不排斥。《侈靡》的上述論斷把陰陽二氣作為萬物生成的本原，而把味作為亞原看待。在它所列出的由陰陽二氣到形、色、聲的生成順序中，先是由陰陽二氣生出負載着甘苦之味的植物，然後以五味滋養人的形體，生成相應的色彩，最後生成有聲調的音樂。在這個生成系列中，陰陽二氣是本原，味是亞原，由本原派生亞原，再由亞原生成形、色、聲等感性物質，味居於陰陽二氣之後，在各種感性物質之前，所處的位置很特殊，是由陰陽二氣到各種感性存在之間的橋梁和中介。

《大戴禮記·文王官人》也提到由氣到聲的生成過程：


^① 《郭店楚墓竹簡》，文物出版社 1988 年版，第 125 頁。

^② 清·戴望《管子校正》，中華書局 1996 年《諸子集成》本第 5 冊，第 205 頁。

初氣主物，物生有聲。聲有剛有柔，有好有惡，咸發於聲也。

王聘珍注：“初氣，謂太初之氣。《易說》曰：‘太初者，氣之始也。’主物者，主於生物也。《易》曰：‘天地絪縕，萬物化醇。’《本命》曰：‘化於陰陽，象形而發謂之生。’”^①

王聘珍的解釋基本是正確的，但不夠十分準確。把“主物”稱為“主於生物也”，大意得之，但有畫蛇添足之弊。其實，這裏所說的“初氣主物”，指的就是初氣生物，由自然元氣生出具體的有形之物，主，指的是生成。主字的這種含義，可以從它的構形上得到證明：

主，甲骨文作,……是在木之上增皿形，皿形之中以圓綫或點狀表示燭火。……主和燭係侯、屋對轉音，主就是燭的初文。其字既象大燭之形，同時又突出燄心的形象，故主又有“燈中火主”義，主又是炷的初文。^②

上面這段文字所引的“燈中火主”之語，見於《說文解字》卷九，是漢代許慎根據構形對主字所作的解釋。所謂“燈中火主”，指的是燈中生火，主，指的是生成，具體指燃燒。主字的這種原始的含義，後人已經不甚明瞭，因此，清人段玉裁的《說文解字注》、桂馥的《說文解字義證》，都未能作出正確的解釋。

《大戴禮記·文王官人》所列出的由氣到聲的生成系列，是由自然元氣直接生出具體的存在物，又由具體存在物生出聲音。由氣到物的生成過程，沒有中間環節，而不是像《管子·侈靡》篇的論述那樣，把味置於氣和物的中間，作為萬物生成的亞原看待。但其中主為生的含義，對於解讀《管子·水地》有參考價值。

《管子》一書在把氣作為生成萬物的本原時，味作為亞原出現。它在把水作為生成萬物的本原時，同樣把味作為亞原看待。《管子·水地》篇在論述水是生成萬物的本原時寫道：

是以水者，萬物之準也，諸生之淡也，違非得失之質也。是以無不滿，無不居也，集於天地而藏於萬物，產於金石，集於諸生，故曰水神。集於草木，根得其度，華得其數，實得其量。鳥獸得之，形體肥大，羽毛豐茂，文理明著。……是以水集於

① 清·王聘珍《大戴禮記解詁》，北京中華書局2004年版，第191頁。

② 尹黎雲《漢字字源系統研究》，中國人民大學出版社1998年版，第324頁。

玉，而九德出焉。凝蹇而爲人。而九竅五慮出焉。

這是一首水的讚美詩，把水說成是萬物生成之原、生命之原。世界上所有存在物都離不開水的滋養，生命的活力、事物的美好和精華，都是由水生成造就的。這是典型的水本原論，是用水的特徵、功能去解說自然界的豐富性和活力所在。

《管子·水地》篇把水說成是萬物生成之原、生命之原的同時，對於人的生成作了如下解說：

人，水也。男女精氣合而水流形，三月如咀。咀者何？曰五味。五味者何？曰五藏。酸主脾，鹹主肺，辛主腎，苦主肝，甘主心。五藏已具，而後生肉。脾生隔，肺生骨，腎生腦，肝生革，心生肉。五肉以具，而後發爲九竅。脾發爲鼻，肝發爲目，腎發爲耳，肺發爲竅。五月而成，十月而生。

這裏講述的是胎兒的發育過程，其中體現的是水崇拜觀念，同時把味置於胎兒發育的特殊階段，強調它所發揮的關鍵作用。按照上面文字所作的表述，精氣與水是胎兒得以生成的本原，水崇拜與氣崇拜結合在一起。男女精氣相合之後，由水賦與胎兒最初的形態。在此之後，“三月如咀”，如，當釋作而、乃。咀，指咀嚼。味道通過咀嚼而品嚐，所以這裏的“三月如咀”，指的是胎兒在三個月時開始具備味覺，吸納五味。在此之後，由五味生成五臟。五味指酸、鹹、辣、苦、甘，五臟指脾、肺、腎、肝、心。兩個系列之間是對應生成關係，酸生脾，鹹生肺，辛生腎，苦生肝，甘生心。辛指辣味。甘指甜味。主，指的是生成，它的這種用法在《大戴禮記·文王官人》中可以見到。

《管子·水地》篇在敘述胎兒生成的過程時，先是把精氣和水說成是胎兒的本原，其次提到的就是五味，由精氣和水生成五味；再由五味生成五臟，由五臟生成身體的五種內部組織，即隔膜、骨骼、腦漿、皮膚、肌肉。這是一個連續生成的序列，精氣、水是生成胎兒的本原，五味是亞原。

《管子·水地》篇表達的是水崇拜觀念，把水視爲萬物的本原。儘管如此，味作爲萬物生成的亞原，地位仍然沒有改變，並且用來解釋胎兒的生成過程。《管子》一書無論是以氣爲萬物生成的本原，還是以水爲本原，味都被視爲萬物生成的亞原。無論是解說萬物的生成，還是描述胎兒的發育過程，味都以亞原的形態出現。由此可見，把味視爲生成萬物及人本身的亞原，是《管子》一種很重要的哲學理念，是當時哲學體系的重要組成部分，應當引起研究者足夠的重視。

二

《管子》一書出自戰國時期稷下學者之手，《侈靡》、《水地》篇所反映的味是生成萬物之亞原的理念，是先秦哲學的有機組成部分。這種理念並不是憑空提出，而是具有歷史淵源。其實，味是生成萬物的亞原，這種理念在《左傳》中就已經有記載。

《左傳·昭公元年》記載，晉平公生病，向秦國求醫，秦景公派醫和前往診治。醫和在進行診斷之後，對於疾病的由來作了大段論述，其中有如下話語：

天有六氣，降生五味，發為五色，徵為五聲。淫生六疾。六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也。分為四時，序為五節，過則為菑。

在這段論述中，天之六氣是作為生成萬物的本原出現，凡是具有味道、色彩、聲響等屬性的物質，都本於天之六氣，氣是萬物的本原。對於六氣與味、色、聲的關係，唐代孔穎達作了如下解說：“此味、聲、色也，皆本諸天上。”^①孔穎達把味、聲、色都說成是天之六氣所生，味、聲、色三者是平列的，儘管它們屬性不同，但都生於天之六氣。《左傳·昭公二十五年》也有類似論述：

天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣為五味，發為五色，章為五聲。淫則昏亂，民失其性。

這裏又涉及到六氣與味、色、聲的關係，對此，孔穎達的解釋更為具體：

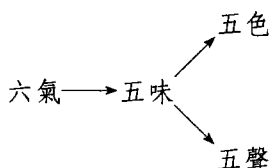
傳稱天有六氣，此言生其六氣，謂天生之也。用其五行，謂天用之也。上天用此五行，以養人五行之氣。入人之口為五味，發見於目為五色，章徹於耳為五聲。……味為性所有，色是形之貌，聲是質之響。色可近視，聲可遠聞，自近以及遠，故以口耳目所知，味色聲為次也。^②

① 唐·孔穎達《春秋左傳正義》，北京中華書局 1982 年影印《十三經注疏》本，第 2025 頁。

② 同上書，第 2107 頁。

孔穎達對於氣與味、色、聲幾者關係的解釋帶有一以貫之的性質，都是把氣說成是派生味、色、聲的本原。先是從人的感覺方面入手，說明味、色、聲分別是人的味覺、視覺、聽覺感受；然後又從物的屬性著眼，說明味是物的本性所有，色和聲則是物的外在屬性。孔穎達對於味、色、聲三者是平列的，都說成是六氣的生成物。後人在解釋《左傳》上面論述時，基本是沿襲孔穎達的說法，沒有出現異義。

如果仔細閱讀上面兩段文字，會發現孔穎達的解釋流於文字表面，並未能真正揭示古人的本意。在這兩段文字中，概括而言，氣確實是作為本原出現的，味、色、聲都是它的派生物。但是，味、色、聲三者不是同一平面，而是屬於不同層次，具體而言，先是由天之六氣生出五味，又由五味生成五色、五聲。《左傳·昭公元年》先是說“天有六氣，降生五味”，天之六氣下降，生成五味；然後又說“發為五色，徵為五聲”，是由五味分別生出五色、五聲。也就是說，雖然六氣是五味、五色、五聲的本原，但五味、五色、五聲並不都是由六氣直接派生出來，只有五味直接脫胎於六氣，而五色、五聲的直接母體則是五味。《左傳·昭公二十五年》則明確指出“氣為五味”，氣以味的形態出現，然後又由五味“發為五色，章為五聲”，把五味對五色、五聲的派生關係表述得更加清楚。《左傳》所說的由氣到味、再到色和聲的生成系列，可用下面順序加以表示：



在這個系列中，氣是生成萬物的本原，味是派生具體存在物的亞原。氣是生成萬物的最終母體，味則是萬物的直接母體。在由氣到具體物質的生成過程中，味是中間環節，起著媒介作用。

那麼，《左傳》所敘述的由氣到味再到具體物質的生成程式，反映的是哪一個學派的觀念呢？對這個問題進行認定並不難，《左傳》提供了綫索。

《左傳·昭公元年》所錄“天有六氣，降生五味，發為五色，徵為五聲”一段話語，出於秦國的醫和之口，是他在闡述醫學理論時涉及氣、味與色、聲之間的關係。也就是說，把味視為生成萬物的亞原，是春秋時期醫學理論的基礎，是醫家所持的理念。

再看《左傳·昭公二十五年》的相關記載：

子大叔見趙簡子，簡子問揖讓周旋之禮焉。對曰：“是儀也，非禮也。”簡子曰：

“敢問，何謂禮。”對曰：“吉也聞諸先大夫子產曰：‘夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣爲五味，發爲五色，章爲五聲。淫則昏亂，民失其性。’”

子大叔是鄭國大夫，他在和晉國趙鞅的對話中提到氣、味與色、聲之間的關係。子大叔明確指出，他是轉述鄭國先前的執政大夫鄭子產的話語，而不是他本人固有的觀念。鄭子產卒於昭公二十年（西元前 522 年），子大叔是他的繼承人，子產逝世後出任鄭國的執政大夫。他和趙簡子交談是在昭公二十五年（西元前 517 年），上距鄭子產去世只有五年。因此，子大叔對於鄭子產生前的有些話語記憶猶新，把它向趙簡子作了轉述。

子大叔轉述的鄭子產有關氣、味、色、聲生成順序的議論，和《左傳·昭公元年》所載醫和的相關話語極其相似，只是個別詞語稍有變化。爲什麼會出現這種情況呢？《左傳·昭公元年》前後相次的兩條記載可以解開這個謎。

先看《左傳·昭公元年》有關鄭子產的記載：“晉侯有疾，鄭伯使公孫僑如晉聘，且問疾。叔向問焉。”公孫僑即鄭子產。鄭子產在回答晉國大夫叔向的詢問時，首先排除了星辰、山川之神作祟的可能性，斷定晉平公的疾病與鬼神無關，然後指出晉平公生病的原因：

若君身，則亦出入、飲食、哀樂之事也。山川、星辰之神又何爲焉？僑聞之，君子有四時，朝以聽政，晝以訪問，夕以脩令，夜以安身。於是乎節宣其氣，勿使有所壅閉湫底，以露其身。茲心不爽，而昏亂百度，今無乃壹之，則生疾矣。僑又聞之，內官不及同姓，其生不殖。美先盡矣，則相生疾，君子是以惡之。……今君內實有四姬焉，其無乃是也乎？若由是二者，弗可爲也已。

鄭子產認爲晉平公的病根是起居沒有規律，享樂無度，同時嬪妃衆多，貪歡縱欲。這是導致晉平公生病的兩個主要原因，不是靠治療所能奏效的。

《左傳·昭公元年》在敘述子產和叔向的對話之後，緊接着是關於醫和的記載：“晉侯求醫於秦，秦伯使醫和視之。曰：‘疾不可爲也，是謂近女室，疾如蠱。’”醫和也斷定晉平公的疾病是由貪色縱欲引起的，和鄭子產得出的結論一致。隨後，醫和又從理論的高度闡述淫生六疾的原因，其中提到氣、味與聲、色的生成關係。

《左傳·昭公元年》的記載表明，鄭子產與醫和幾乎是同時到達晉國，探視、診治正在生病的晉平公，否則，對於這兩個人的記載不會前後相次，緊密相連。子產和醫

和作為晉國的客人，在出使期間同住在客館，他們之間完全有條件進行交往。子產與醫和對晉平公的病根有一致的看法，彼此很容易認同。既然如此，鄭子產接受醫和所講述的氣、味、聲、色相生的理念，並把它帶回鄭國，也是完全可能的。

通過上面梳理可以斷定，《管子》書中把味作為生成萬物的亞原，它的理論淵源是先秦醫家，這種理念最早見於記載的是《左傳·昭公元年》所錄醫和的話語。到了戰國時期，稷下學者吸收當時醫家味是生成萬物的亞原這一理念，把它寫進《管子》一書的《侈靡》和《水地》篇中。這一理念來自先秦醫家，從一開始就與人的生命緊密聯繫在一起，帶有強烈的生命哲學色彩，具有鮮明的生命意識。《侈靡》、《水地》篇在把味作為生成萬物的亞原加以論述時，滲透的生命意識極其明顯，是以人及植物的生成發育為例加以說明，味總是和鮮活的生命聯繫在一起。

《管子》一書把味視為生成萬物的亞原，這種理念來自先秦醫家。但是，在論述五味對人體的生成功能時，《管子》一書所列的生成模式又與先秦醫學理論有較大的差異。按照《管子·水地》篇的論述，“酸主脾，鹹主肺，辛主腎，苦主肝，甘主心。”五味與所生成的人體器官的對應關係如下表所示：

五 味	酸	鹹	辛	苦	甘
所生成的器官	脾	肺	腎	肝	心

《黃帝內經素問》最初成書於戰國時期，到漢代最終寫定。這部醫學經典也提到五味對人體器官的生成功能。《陰陽應象大論》對此是這樣認定的：“酸生肝”、“苦生心”、“甘生脾”、“辛生肺”、“鹹生腎”^①，五味與所生成的人體器官的對應關係如下表所示：

五 味	酸	苦	甘	辛	鹹
所生成的器官	肝	心	脾	肺	腎

把兩份統計表加以對照，其差異是明顯的，不但兩個系列的各種因素排列的順序不同，而且與五味對應生成的人體器官也各不相同，有的甚至截然相反，《管子·水地》是甘生心，《黃帝內經素問·陰陽應象大論》則是苦生心，一甘一苦，正好相反。這一事實表明，《管子·水地》篇雖然總體上借鑒了當時醫學理論關於味是生成萬物的亞原這種理念，但是，在將這種理念加以具體化的過程中，在把五味的生成功能落實到

^① 唐王冰《重廣補注黃帝內經素問》，《諸子集成補編》第4冊，四川人民出版社1997年版，第354～355頁。

人體器官時，卻沒有遵循傳統的醫學理論，而是自己又構建一個五行說體系。

《管子》和先秦醫家都把味說成是生成萬物的亞原，把味置於聲、色等感性因素之上。那麼，味為什麼會得到如此重視和關注呢？這與古人對於生命的體驗、理解密切相關。

在古人觀念中，人的生命依賴於氣，有氣則生，無氣則死。但是，人的生命要得以維持，必須要攝取食物和飲水。人在進食和飲水時，主要感受來自味覺，因此，味就成為水和穀的代名詞，因為中國古代先民的食物以五穀為主。這樣一來，味就和氣、和人的生命緊密聯繫在一起。《黃帝內經素問·六節藏象論》寫道：

天食人以五氣，地食人以五味，五氣入鼻，藏於心肺，上使五色脩明，音聲能彰。

五味入口，藏於腸胃。味有所藏，以養五氣。^①

這是說氣作為人的生命力的最基本要素，是上天給予的，而維持生命的五味（水穀）則是產自大地。水穀給人以能量，是人生存活動的物質前提，它養護人的生命，人的生命存在形態是以味養氣，氣離不開味。《黃帝內經素問·陰陽應象大論》進一步將氣和味的關係加以抽象，它們有了陰陽之分：“陽為氣，陰為味。”^②陰陽學說是中國古代傳統哲學，也是醫學理論的基礎，它強調的是陰陽的互補互動，相反相成。既然氣和味分別屬於陽和陰，它們之間自然聯繫緊密，不可分割。這樣一來，在理論的抽象中，味就較之其他感性因素如聲音、色彩等和氣的關係更為切近，在生命形成、活動的過程中所處的地位也更為重要，因此成為僅次於氣的因素，氣是生成萬物的本原，味則是亞原。

先秦醫家對於味的特殊關注，從當時醫學著作篇目的設定上也體現得很鮮明。《黃帝內經靈樞經》共八十一篇，其中第五十六篇是《五味》，第六十三篇是《五味論》、第六十五篇是《五音五味》，兩篇專論五味，一篇兼論音和味。與此形成對照的是，只有第四十九篇專論五色，至於五音，則沒有專門設立篇目。

味以養氣，這是先秦時期的普遍理念，不獨醫家如此。《左傳·昭公九年》稱：“味以行氣，氣以實志。”這句話出自晉國朝廷廚師屠蒯之口。《國語·周語中》稱：“五味實氣。”這句話出自東周王朝大臣原襄公之口。以味養氣是一個樸素的道理，得到廣泛的認同。但是，由於味的重要性而把它視為生成萬物的亞原，卻是只能從先秦醫家

① 唐王冰《重廣補注黃帝內經素問》，《諸子集成補編》第4冊，四川人民出版社1997年版，第364頁。

② 同上書，第353頁。

和《管子》那裏見到的理念。

三

《左傳》和《管子》中都把味視爲萬物生成的亞原，這就提升了味的存在層次，把它界於形而上與形而下之間，所處地位高於形、色、聲等感性物質。但是，把味視作萬物生成之亞原這種理念，在先秦時期沒有成爲廣泛的共識，不具備普遍意義，而只是先秦哲學的一種特殊形態。《文子·道原》篇寫道：

無形而有形生焉，無聲而五音鳴焉，無味而五味形焉，無色而五色成焉。故有生於無，實生於虛。音之數不過五，五音之變不可勝聽也。味之數不過五，五味之變不可勝嘗也。色之數不過五，五色之變不可勝觀也。

在這段論述中，形質、聲音、味道、色彩都是作爲具體的有限存在出現，它們都是無形之道所派生。味與形質、聲音、色彩等感性存在處於同一層次，味與形、色、聲沒有相生關係，同是由道直接派生。《列子·天瑞》篇也有類似論述：

故有生者，有生生者。有形者，有形形者。有聲者，有聲聲者。有色者，有色色者。有味者，有味味者。生之所生者死矣，而生生者未嘗終。形之所形者實矣，而形形者未嘗有。聲之所聲者聞矣，而聲聲者未嘗發。色之所色者彰矣，而色色者未嘗顯。味之所味者嘗矣，而味味者未嘗呈。皆無爲之職也。

在以上這段話語中，生生者、形形者、聲聲者、色色者、味味者，指的是形而上之道，它是無形的，自然無爲的，同時又永恆的。與此相對的形、聲、色、味，則是具體的物質存在，是有形之物，由形而上之道所派生。味和形、聲、色一樣，都屬於形而下系列，味沒有被置於特殊地位。《列子·天瑞》和《文子·道原》對於味所作的處置，代表了當時的普遍觀念。

儘管先秦醫家和《管子》把味視爲生成萬物的亞原這一理念在當時沒有得到普遍認同，但是，味、水、穀對於維持人的生存所起的至關重要的作用，還是使味受到了格外的重視，人們自覺不自覺地把它和抽象的道聯繫起來，往往以味喻道。《左傳·昭公二十年》記載，齊國晏嬰在闡發“和而不同”的理念時說道：

和如羹焉，水火醯醢鹽梅以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以泄其過。

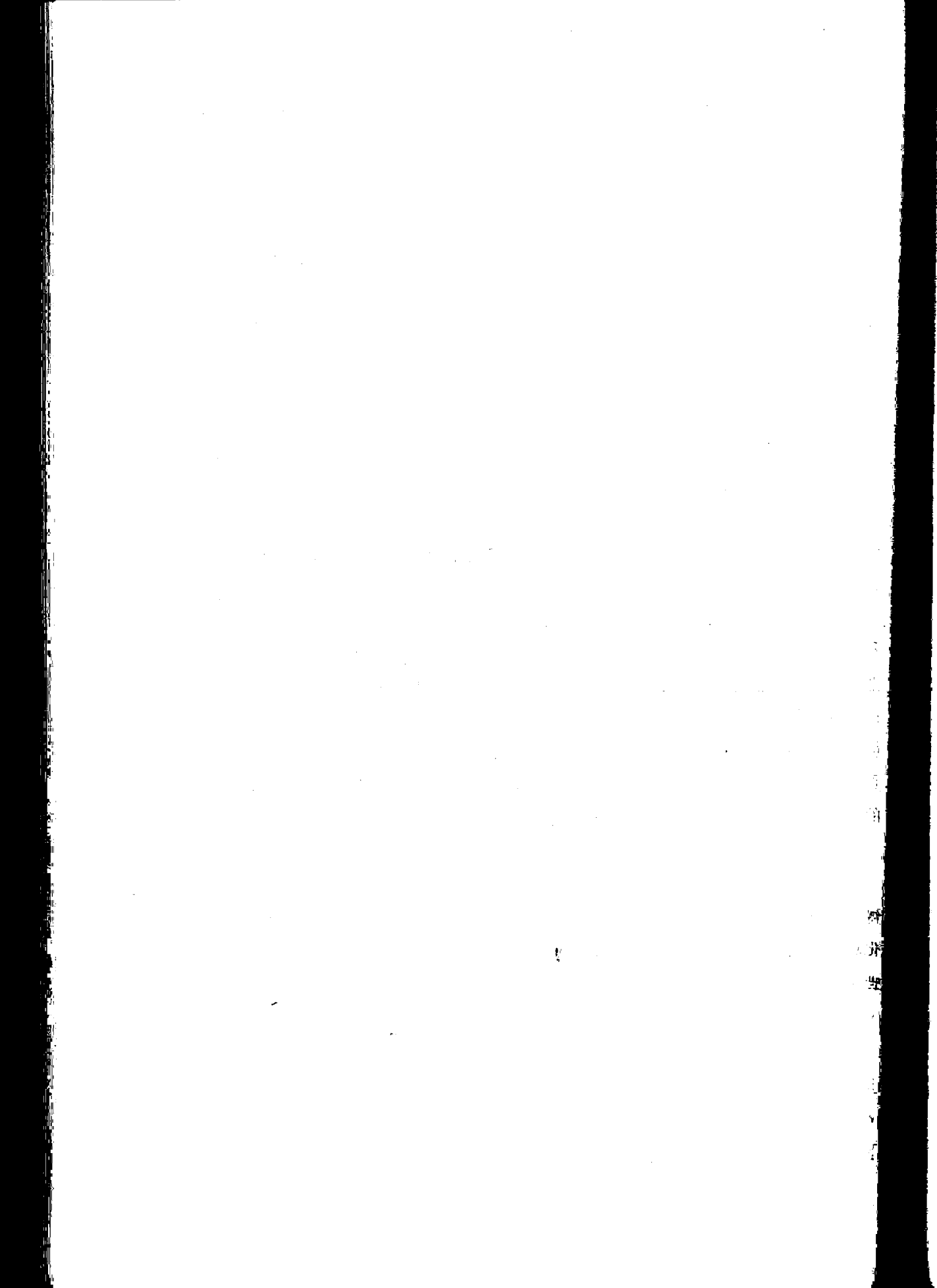
晏子是以烹調為例，用以說明“和”是衆多因素協調地錯雜在一起，而不是單一因素所構成。和而不同是一個抽象的道理，晏子用調味的具體操作方式進行比喻，這樣一來，味和道、調味和履道就成爲可以相互確證的雙方，使味的層次和道相接近。

《呂氏春秋·本味》篇假託伊尹之口講述聖王之道，他同樣以調味加以闡釋：

凡味之本，水最爲始。五味三材，九沸九變，火爲之紀。時疾時徐，滅腥去臊除膻，必以其勝，無失其理。調合之事，必以甘酸苦辛鹹，先後多少，其齊甚微，皆有自起。鼎中之變，精妙微纖，口弗能言，志不能喻，若射御之微，陰陽之化，四時之數。

作者把烹調技藝說得神乎其神，使人只能意會而不能言傳，和微妙玄虛的自然之道極其相似。這裏所說的調味本領已經超越技術操作的層面，而進入道的境界。《呂氏春秋》的作者和晏子一樣，都是以調味比喻踐履大道，使味和道緊密相聯。究其原因，這和先秦哲學有時把味視爲生成萬物的亞原有直接關聯。既然味被說成是生成萬物的亞原，是介於形而上之道與形而下之器的中間層面，與道極爲接近，因此，以味喻道、以調味喻履道也就成爲那個時代先民重要的思維模式和表達方式。味爲萬物生成的亞原這一理念提升了味的品位，也使它在先秦典籍中往往與道相伴出現，成爲喻道的重要對象。這種解說方式顯得生動形象，化抽象爲具體，同時滲透著生命意識和切實的人生體驗，是以生命哲學形態出現的理論。

〔作者簡介〕李炳海(1946—)，男，吉林龍井人。文學博士，中國人民大學教授，博士生導師，重點研究先秦兩漢文學，主要學術專著：《周代文藝思想概觀》、《部族文化與先秦文學》、《民族融合與中國古代文學》、《道家與道家文學》、《漢代文學的情理世界》、《黃鐘大呂之音》等，發表學術論文三百篇。



墨子的救世學說

——實踐理性主義的價值外現

何錫光

墨子生當戰國之初，社會劇烈動蕩，社會力量新舊交爭，舊秩序體系崩潰，新規範亟須構建；諸侯力爭，詐僞相尚，戰爭和統治者的貪欲使社會，特別是社會下層人民遭受了深重的苦難。同時，諸侯的紛爭和舊權威的跌落又使社會思想充分發育，諸子百家紛紛據其對社會各種問題的認識，著書立說，發表見解，闡明態度，以致形成了百家爭鳴的局面。墨子是諸子中較早的一家，他依據自己對社會獨到、深刻、全面的看法，以社會主體的姿態，代表社會的整體利益，建立了以救世為旨歸的學說體系。

墨子學說博大精深，包括了社會政治、法律、藝術、邏輯、科技、工藝、戰爭、經濟，以至宗教神學等方面的內容。這使墨子的理論大廈具有強烈的針對性和周密慎到的考慮，重點在於怎樣有效地建築符合社會基本價值和目標的社會學說框架。

一、理性、正義的“天志”、“貴義”原則

中國思想缺乏宗教精神，而且神的觀念也相當薄弱。雖然有的先秦諸子根據神話傳說和祭祀習尚提出過“神道設教”的主張，但人們對神的曖昧看法和避離態度，影響了神的觀念的發育、成長。周朝尚禮，以禮制維繫天下，形成了尊禮的傳統。孔子“吾從周”，繼承了西周以現實功用為旨歸的尊禮作法，採取“不語怪力亂神”、“敬鬼神而遠之”、“祭如在，祭神如神在”的態度，而罕言“天道”。“國之將興也，聽於人，國之將亡也，聽於神”，“天聽自我民聽”，人們對現實事功的關注，使超越性的神社無從產生。

我們已知，古代社會具有濃重的政治化色彩。統治者不但從政治、經濟方面，而且還在思想意識和觀念形態方面扼控、轄制社會。統治者在政治過程中實現其權力

意志，又進而以其權力意志作為判別社會政治的是非善惡的準繩。這就是說，統治者既是現實行為的主體，又是衡量其現實行為及其所產生的後果的裁判。社會沒有超越的力量對統治者本身和統治的後果——各種社會政治現象的是非善惡進行評價與規正。從春秋無義戰到諸侯力征，統治者苛虐兇暴、貪欲無度、殘民以逞，犯下種種罪行，人民生活在殘酷的剝削和壓迫之中……社會無法借助神或天的力量加以繩裁。要怎樣才能有效地防範統治者暴戾恣睢、為所欲為給社會帶來的深重苦難，這就成了墨子建立他的救世學說首先要考慮的問題。

社會政治化的特點是政治依靠強力干預、滲透、控制社會生活的各個方面。墨子要達到他的救世目標，便力圖化解、消除政治對社會的影響，擊破社會政治化的鐮鏈。為此，他為社會設計了一套合符理性、正義的“天志”、“貴義”原則，試圖以之為建設合理的社會政治制度提供理論依據。

《天志》、《貴義》是《墨子》書的兩篇。墨子在這兩篇中提出了超越性的天的意志和義的觀念。

墨子認為，天是一種超越現實、超越人類的一種力量：“以曆為日月星辰，以昭道之；制為四時春秋冬夏，以紀綱之；隕降雪霜雨露，以長遂五穀麻絲，使民得而財利之；列為山川溪谷，播賦百事，以臨司民之善否；為王公侯伯，使之賞賢而罰暴；賦金木鳥獸，從事乎五穀麻絲，以為民衣食之財。自古及今，未嘗不有此也。”^①墨子理解的天，對象化地存在於從自然到社會的各方面，規範人類生活的自然狀態和對社會的約定，從而顯示其意志。人有從天獲致“五穀麻絲”、“金木鳥獸”而衣食財利的自然權利，有按天的意志“賞賢而罰暴”，過群體生活的社會政治權利。人類必須按得自天的自然權利、社會政治權利組成社會、建立國家，方才符合天的意志。

他鑒於“天下士君子知小而不知大”（大，言天；小，言人世日常所遇），便提出天高於並規範人類及其社會政治以至現實的統治者天子的觀點。“天貴且知於天子”，天子不能自以為至高無上，唯其獨尊，所以“天為貴，天為知而已矣”^②，包括天子在內的世間萬象，都是天的意志的執行者和體現者。因此，在墨子看來，人間天子的權力的獲得或喪失，乃在於天子是否執行了天“愛”“利”百姓的意志：

何以知天之愛百姓也？吾以賢者之必賞善罰暴也。何以知賢者之必賞善罰暴也？吾以昔者三代之聖王知之。故昔也三代之聖王，堯舜禹湯文武之兼愛天下也，從而利之，移其百姓之意焉，率以敬上帝山川鬼神。天以為從其所愛而愛之，從其

①② 《天志》上。

所利而利之，於是加其賞焉，使之處上位，立為天子以為法也，名之曰聖人。以此知其賞善之證。^①

這是從社會倫理學的視角看待天的倫理品格，要求統治者必須按照天“愛”“利”百姓的意志行事，從而樹立起正義、合理的評價現實統治的準繩。

統治的是否合理、合法，不依統治者的意志而判別，而依天志的尺度而轉移，這就規定了天的絕對性。“天子為善，天能賞之；天子為暴，天能罰之。天子有疾病禍祟，必齋戒沐浴，潔為酒醴粢盛，以祭祀天鬼，則天能除去之。”“殺不辜者，天子不祥。不辜者誰也？曰人也；予之不祥者誰也？曰天也。”“我未嘗聞天所求福於天子者也，我所以知天之為政於天子者也。”^②這些都是墨子對天的絕對的超驗性的論述。

由於“今天下之士君子，皆明於天子之正天下也，而不明天之正天子也”，具有超驗性的天便有必要成為社會政治唯一的仲裁的法則和標準。《天志》上云：“觀其言談，順天之意，謂之善言談；反天之意，謂之不善言談。觀其刑政，順天之意，謂之善刑政；反天之意，謂之不善刑政。故置此以為法，立此以為儀，將以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁，譬之猶分黑白也。”“天意”是公正地裁判世間萬物，特別是現實的“刑政”和統治者“仁與不仁”的尺度，統治者不可恣意妄為，一邊自為威福，又自己充當仲裁人，淆亂“黑白”或指鹿為馬，因為他們不是至上的權威，而有天的意志在上，予以繩裁、規正：

是故庶人不得恣己而為正，有士正之；士不得恣己而為正，有大夫正之；大夫不得恣己而為正，有諸侯正之；諸侯不得恣己而為正，有三公正之；三公不得恣己而為正，有天子正之；天子不得恣己而為正，有天正之。^③

儘管庶人到天子這一截，層層向上，有自上斷下之嫌，但將現實統治者的權威拉塌，使之接受“天意”的裁斷，社會將有自足的理由，對政治社會現實的是非曲直善惡進行評判。由於天子的權力是否具有合理性要視天意而定，人們便可能根據天的意志懷疑、批評、攻擊社會政治的弊端或罪愆，並從而否定現實統治的權威，動搖其至高無上、神聖不可侵犯和予智予雄、威福由己的地位。

① 《天志》中。

②③ 《天志》上。

於此可見，墨子的“天志”說有雙重價值意義：一是天的意志的本體為“愛”“利”百姓；二是“天志”具有超驗的絕對性。前者，就是他屢屢申述的“上利乎天，中利乎鬼，下利乎人”，後者，就是他將天的意志置於人間最高權威天子之上的本體論推導。這體現了墨子救世的良苦用心之所在：“我有天志，譬若輪人之有規，匠人只有矩，輪匠執其規矩，以度天下之方圓，曰：中者是也，不中者非也。”^①

歐洲啓蒙作家孟德斯鳩、伏爾泰曾表述過這樣的思想，在專制政體下，宗教是唯一能延緩、阻隔專制暴政侵犯社會的力量。馬克斯·韋伯和現代許多基督教神學家在論述宗教對現實政治的作用時，都認為世俗權力是否合法合理，必須經絕對、超驗的神檢驗和認定。中世紀聖·托瑪斯和阿奎那曾論證，既然君權神授，則君權不得凌越、冒瀆神權，上帝是一切權力的來源和仲裁者。宗教革命和十八、十九世紀的政治革命中，人們得利用宗教的武器，攻擊教會和世俗權力的罪惡，批判不合理的政治現象，矛頭直指世俗王權，使一頂頂王冠落地，實現了政治革命的偉大飛躍。

墨子理解的天志，也具有這般的品格以及可能的效用。他說：“處大國則攻小國，處大家則攻小家，強劫弱，衆暴寡，詐謀愚，貴傲賤；觀其事，上不利於天，中不利於鬼，下不利於人：三者無所利，是謂天賊。”^②憑藉上天的超驗性權威和標準，墨子得以稱那些違背天志之人為“天賊”，予以正義的審判。這樣的“天賊”，便是墨子多次口誅筆伐、嚴正申討的“憎賊”人民的醜類，暴君桀、紂、幽、厲之屬。從這個意義上看，墨子的“天志”說至少具有一定的準宗教性質。天——一神；天志“愛”“利”百姓及超驗的絕對性；“賞善罰惡”的宗教倫理價值：這幾點既是宗教的合理內核，又滿足完整的邏輯推導。

墨子擔心天高深莫測，過於抽象，不可捉摸，難以為人認同和接受，故倡“明鬼”之說，以鬼神為天的意志的傳遞者而作用於人，使世人得以認取、執行天的意願。

《墨子》書中，多次以天、鬼、人並稱，在天的意志的功能表達上，鬼起了秉受天意、傳達於人，即溝通、聯繫天與人的作用。

墨子以前的古書，大量記載了鬼的傳聞。殷商有尚鬼的風習，民間也多相信鬼的存在。墨子因而利用人們對鬼的尊信和敬畏，賦予鬼代表天而執行天意的職能，天之志、天之欲、天之所惡都由鬼具體表達：“故古者聖王，明知天、鬼之所福，而辟天、鬼之

^{①②} 《天志》上。

所憎，以求興天下之利，而除天下之害。”^①“子墨子曰：嘗若鬼神之能賞善如（或）罰暴也，蓋本施之國家，施之萬民，實所以治國家、利萬民之道也。”^②這樣，鬼就有了與天的“福”“憎”，興利除害和賞善罰暴的一致性。

如果說墨子的“天”既“賞賢”又“罰暴”，那他的“鬼”就偏重於罰暴一方面，使人的惡性惡行因有鬼的威攝而有所收斂，不致橫行無忌、膽大妄為。所以，墨子認為“明鬼”十分必要：

子墨子言曰：逮至三代聖王既沒，天下失義，諸侯力征，是以存乎為人君臣上下者之不惠忠也，父子兄弟之不慈孝、弟長、貞良也，正長之不強於聽治，賤人之不強於從事也，民之為淫暴、寇亂、盜賊，以兵刃毒藥水火，退無罪人乎道路，率徑奪人車馬衣裘以自利者並作，由此始，是以天下亂。此其故何以然也？則皆以疑惑鬼神之有與無之別，不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也。今若使天下之人，偕若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則天下豈亂哉！

設若統治者蔑視天、鬼神超越的威權，違反天意而虐害人民，則必遭天之明罰：

昔者殷王紂，貴為天子，富有天下，上詬天侮鬼，下殃傲天下之萬民，播棄黎老，賊誅孩子，楚毒無罪，剝剔孕婦，庶舊鰥寡號啣無告也，故於此天乃使武王，至明罰焉。^③

墨子又論到：“今天下王公大人君子，中實欲求興天下之利，除天下之害，當若鬼神之有也，將不可不尊明也。”天的超驗，由鬼溝通，聯繫於人，人便有了由天之意志安排、設定的“義”。

何謂義？墨子說：“凡言凡動，利於天、鬼、百姓者為之；凡言凡動，害於天、鬼、百姓者舍之；凡言凡動，合於三代聖王堯舜禹湯文武者為之；凡言凡動，合於三代暴王桀紂幽厲者舍之。”^④墨子認為義的內涵是人之“言”“動”必須有利於天、鬼、百姓，合於三代聖王之道。義是天意的安排，是天要人遵循的價值規範：

① 《天志》中。

②③ 《明鬼》。

④ 《貴義》。

天亦何欲何惡？天欲義而惡不義。天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂。然則天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂。此我所以知天欲義而惡不義也。^①

義的具體化和目的是天欲人“生”、“富”、“治”。“天欲其生”，實際上是說人應當擁有包括生命權在內的若干自然權利，不可剝奪，也不可讓渡，所以說“有義則生，無義則死”。“欲其富”，即謂人獲取更多的有利於生存和社會生活的物質資料，具有基本的合理性。“欲其治”，是說人在良善合理的政治條件下生活，乃其基本要求。合而觀之，可知“義”規定了人從自然權利到社會、政治權利的價值內容。它符合健康、合理、理性的人類社會存在、發展的目的性需求，人類不可須臾離之、喪失之，所以言“萬物莫貴於義也”。

墨子在《貴義》裏反復強調一個觀點：義是權衡利弊，分辨是非、曲直、善惡的標準。結合上文所引看，墨子認為義的價值功能核心是對人生、社會、國家有用有利有益。

昔者湯將往見伊尹，令彭氏之子御。彭氏之子半道而問曰：“君將何之？”湯曰：“將往見伊尹。”彭氏之子曰：“伊尹，天下之賤人也，若君欲見之，亦令召問焉，彼受賜矣。”湯曰：“非汝所知也。今有藥於此，食之則耳加聰，目加明，則吾必悅而強食之。今夫伊尹之於我國也，譬之良醫善藥也，而子不欲我見伊尹，是子不欲我善也。”^②

貴為天子的湯要去見“天下之賤”的伊尹，為的是對其國如“良醫善藥”之有益。這樣，義就是具有人類目的性價值內涵、一般價值尺度及其轉換的功能形態的三方面組合。這表明墨子的義的風貌與現實政治社會的義的含義迥然異趣。

孟子曾倡言“捨身而取義”。他的義是對所謂“惻隱之心”、“廉恥之心”、“羞惡之心”的合乎禮制的取捨標準。“可以取，可以無取，取傷廉。可以予，可以無予，予傷義。可以死，可以無死，死傷勇。”孟子認為人在對兩可的行為做取捨時，應當採取適當的標準，這就是所謂“義者，宜也”。運用審慎的態度行事，有時需要根據輕重緩急大小利弊來選擇，這就是義之一端的“權”。“權然後知輕重”。儘管“男女授受不親”

① 《天志》上。

② 《貴義》。

但“嫂溺援之以手，權也”。可知孟子的義有較強的社會倫理化色彩。

墨子的義，所謂“凡言凡動，利於天、鬼、百姓者爲之……”云者，界屬分明，在範圍和內容上樹立了明確的界限，並且是通過“明鬼”，落實到人的“天志”，具有強烈的超越色彩，既是人類生活、社會發展的合理指向，又能以之衡斷現實社會政治的義或不義的性狀。人類可得以憑藉獲自上天的絕對信念，去追求、實現義的生活，反對、批判不義的存在。這，應當就是墨子“貴義”要達致的救世目標的合理精神。

二、以兼愛爲核心的社會政治學說

墨子要救世，在理論上要致力解決的問題是，人究竟應當生活在一個怎樣的狀態裏；人有貧富壽夭的不同，社會國家有安危治亂的分別：這些是天道如此，命中注定，還是政治運作帶來的結果。也就是說，人應該安於命運之所定，還是卸掉命運的羈絆，去追求幸福的生活。爲此，墨子建立他的“非命”說。他說：

昔者三代之暴王，不糾其耳目之淫，不慎其心志之僻。外之驅騁田獵畢弋，內沉於酒樂，而不顧其國家百姓之政，繁爲無用，暴逆百姓，使下不親其上。是故國爲虛戾，身在刑戮之中，不肯曰“我疲不能，我爲刑政不善”，必曰“我命固且亡”。雖昔也三代之窮民，亦由此也。內之不能善事其親戚，外之不能善事其君長；惡恭儉而好簡易（厭惡恭勤節儉、喜好懶惰行事），貪飲食而惰從事，衣食之財不足，使身至有饑寒凍餒之憂，必不能曰“我疲不肖，我從事不疾”，必曰“我命固且窮”。^①

“暴王”和“窮民”都不循正道，不做正當、積極有爲的努力，反而把“亡”或“窮”歸於命。這是墨子堅決反對的。“安危治亂，在上之發政也，豈可謂之命哉！”^②統治者的“發政”，關係天下的安危治亂，墨子因而進一步反對統治者恃命以作惡，把不良政治強加於民。如果人們將所受之不幸與苦難視爲命運在作怪，就是“此特凶言之所生也，而暴人之道也”，是在爲統治的罪惡開脫。所以墨子憤怒地斥責“有命”的說法：“今用執有命者之言，是覆天下之義。覆天下之義者，是立命者也，百姓之誅（憂）也。說（脫，開脫，推卸）百姓之誅者，是滅天下之義也。”有命之言不合天義，必造成“滅天

①②《非命》。

下之人”的災禍。墨子對那些聲稱“命富則富，命貧則貧，命衆則衆，命寡則寡，命治則治，命亂則亂，命壽則壽，命夭則夭”的認命者加以嚴正的批判：“故執有命者不仁。”^①

墨子探明了人的遭遇和生活狀態不由命所決定，而人民的苦難和不幸更因於統治的惡果，便由此申論他的救世主張——以兼愛為價值重心的社會政治學說。

照墨子看來，人應當按照天所規範的目的和價值的理性、正義原則生活，兼愛，就是“天志”通過“明鬼”坐實到“義”——人的社會、政治活動準則。他說：“然則義果自天出也。今天下之士君子之欲為義者則不可不順天之意矣。曰：‘順天之意何若？’曰：‘兼愛天下之人。’何以知天兼愛天下之人也，以兼而食之也。”這是說明兼愛得自天意的依據。“今夫天兼天下而愛之，遂萬物以利之，若豪之末，莫非天之所為也。”^②這是說明兼愛得自天意的目的和範圍。

由此出發，墨子具體地闡述了兼愛的內容。他認為，造成社會、政治混亂狀態的原因，是人“自愛”而不兼愛：

亂何自起？起不相愛。臣、子之不孝君、父，所謂亂也。子自愛，不愛父，故虧父而自利。弟自愛，不愛兄，故虧兄而自利。臣自愛，不愛君，故虧君而自利。此所以亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。父自愛也，不愛子，故虧子以自利。兄自利也，不愛弟，故虧弟以自利。君自利也，不愛臣，故虧臣以自利。是何也？皆起不相愛。雖至天下之為盜賊者，亦然。盜愛其室，不愛異室，故竊異室以利其室。賊愛其身，不愛人，故賊人以利其身。此何也？皆起不相愛。雖自大夫之亂家，諸侯之相攻國者，亦然。^③

這同時揭示一種重要的思想：在社會政治中，無論為尊長者，還是為卑賤者，甚至“盜賊”之人，都有平等的身份，同為愛的主體和受體，有自愛的權利，也有兼愛他人的義務。人如果僅僅實現自愛的權利，而忽視兼愛他人的義務和責任，就會造成社會、政治的紊亂失序。

自愛與兼愛相反對，其產生的原因是“別”和“交別”：

若大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之劫弱，衆之暴寡，詐之欺愚，貴

① 並見《非命》。

② 並見《天志》。

③ 《兼愛》上。

之傲賤，此天下之害也。又與為人君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又與今之賤人，執兵刃毒藥水火，以交相虧賊，此又天下之害也。姑嘗本原若衆害之所自生。此胡自生，此自愛人、利人歟？即必曰非然也。必曰從惡人、賊人生，分名乎天下。惡人而賊人者，兼與別歟？即必曰別也。然即之交別者，果生天下之大害者歟？是故別非也。^①

人組成社會，為的是過幸福的生活，需要生命權、財產權的保障，需要相應的物質財富，才能達致目的。但社會乃是群體的組織，人在其中生活，必須通過勞動和其他活動成品的交換，互通有無，互惠互利，互助合作，才有可能。如果僅僅獲取而不付出，獲愛獲利而不愛人利人，那就是“別”，人人效尤，便是“交別”，將可能危害人生活於其中的社會，便產生“天下之害”。墨子針對這種情況，認為應該“兼以易別”，即推行兼愛代替“交別”的辦法來補偏救弊，使人和社會走上正確、健全的發展之道。所謂“兼愛”，即“交相愛，交相利之法”，“視人之國，若視其國；視人之家，若視其家；視人之身，若視其身”。照墨子的闡述，兼愛可以達到這樣的效果：“是故諸侯相愛，則不野戰；家主相愛，則不相篡；上與下相愛，則不相賊；君臣相愛，則惠忠；父子相愛，則慈孝；兄弟相愛，則和調；人與人相愛，強不執弱，衆不劫寡，富不侮貧，貴不傲賤，詐不欺愚。凡天下禍篡怨恨可使毋起者，以相愛生也。”^②值得注意的是，其中“人與人相愛”的提法，已不局限於社會的等級身份的範圍，而充盈着現代意義上人道主義的博愛精神，與儒者“仁者愛人”之說大相徑庭。儒家的仁愛，是有等差的，以血緣關係和身份的親疏長幼尊卑的等級秩序為條件。墨子的兼愛，是以泛稱的“人與人”為愛的主體和受體，愛和所愛都有主體的性質，沒有其他附加條件和指稱的限制。兼愛之說因此肯定了社會個體和組織的一般權利，他們都具有平等的社會地位。人應該“視人之室若其室”以至“視人之國若其國”。也就是說，我，人也，彼，亦人也，人人皆有相同的自然權利，人人都得尊重他人的自然權利，不得侵害之，不得攘奪之。從個人開始推及社會及其組織，就是“不為大國侮小國，不為衆庶侮鰥寡，不為暴勢奪嗇人（田夫）黍稷狗彘”^③。結合《非攻》看，墨子以竊人桃李，攘人犬豕雞豚，取人牛馬，殺不辜人而搶人衣裳取戈劍者，以及殺一人、殺十人、殺萬人，同為不義之事。他人的財富，他人的勞動成果，他人的生命，皆同自己的所有物一樣，各享有其所有權、支配權，如有

①②③《兼愛》上。

竊殺攘奪，便為不義。兼愛的權利主體旨在以義為尺度，個人的活動和社會組織（包括國家）的行為都要經受這一尺度的檢視。

兼愛的範圍和內容廣大而豐富。墨子把周文王在岐山造就滅紂的基礎，大禹平治水土和征有苗，商湯以身為犧牲向上天求雨，以及文王、武王貴賢罰暴、不私親戚兄弟，都看作兼愛之舉。他說，大禹征有苗，“非以求重富貴，干福祿，樂耳目也，以求興天下之利，除天下之害，此即禹兼也”^①。交相愛而交相利，墨子在提倡一種博大無私、義無反顧的精神，要為天下興利除害奮不顧身。這些不是“天下可運於掌”，或“治大國如烹小鮮”的儒、道治術，而是身先天下、身利天下的闊大情懷和宏偉襟抱。

要言之，墨子認為個人和社會都有平等的權利和主體的地位，按正當、合理的理性原則參與社會生活，都應以主體的姿態積極主動地“兼相愛”、“交相利”，以消除大攻小、強劫弱、衆暴寡、詐欺愚、富奪貧的不合理社會政治現象。這就建立了他以兼愛為核心的救世方略的基礎。在此基礎上，墨子苦心孤詣而又細緻周到地闡論其救世學說。

首先是非攻的主張。

非攻是墨子兼愛的實現手段之一。兼愛的目的是有利於天、鬼、人，戰爭的目的和後果與此背道而馳：

意將以為利天乎？夫取天之人，以攻天之邑，此刺殺天民，剥（裂也）神之位，傾覆社稷，攘殺其犧牲，則此上不中天之利矣。意將以為利鬼乎？夫殺天之人，滅鬼神之主，廢滅先王，賊虐萬民，百姓離散，則此中不中鬼之利矣。意將以為利人乎？夫殺人之為利也薄矣，又計其費，此為害生之本，竭天下百姓之財用，不可勝數也，則此下不中人之利矣。

戰爭的危害十分嚴重，將極大破壞社會生產，消耗社會財富，殘害人的生命：

今而計軍出，竹箭羽旄幄幕，甲盾撥劫，往而靡弊腐冷不反者，不可勝數。又與矛戟戈劍乘車，其往則碎折靡弊而不反者，不可勝數。與其牛馬，肥而往，瘠而反，死而不反者，不可勝數。與其途道之修遠，糧食輟絕而不繼，百姓死者，不可勝數。^②

① 《兼愛》上。

② 並見《非攻》。

戰爭非天下人之利，而是天下人的大害，所以必須非攻。

但是，墨子並非簡單地反對一切戰爭，而僅僅反對非正義的戰爭。墨子稱這種非正義的戰爭為“攻”——即攻取攘奪，故言“非攻”。當由於統治者的橫行無忌而出現“殺天之人，滅鬼神之主，廢滅先王，賊虐萬民，百姓離散”的情況時，墨子認為只有訴諸正義戰爭，才能使社會政治重新走上正常有序的軌道。墨子稱這種戰爭為“誅”——代表天的旨意進行誅討征伐，大禹誅三苗、商湯誅夏桀、周武王誅殷紂者皆是。也就是說，凡違背天、鬼、人之利的戰爭便為不義，凡符合天、鬼、人之利的戰爭便為正義。

墨子這種正確區分戰爭的性質，對待戰爭的態度，合於人類正義、理性原則，也同他從“天志”到“兼愛”的價值精神相一致。人類組成社會，目的是過正常的群體生活。當社會由於政治和其它違反社會意願的強力而受到侵害、蒙受苦難，無以滿足其生存、發展的條件時，社會有充分自足的權利採取必要的行動，不但從道義上聲討非正義的暴虐，而且用正義的戰爭制止不義戰爭，或推翻暴政，實行“武器的批判”。這體現了社會的主動、自覺、強健的精神，是社會維護其基本利益的合理態度。被儒家孟子稱為“聖之清者也”的伯夷、叔齊，反對武王滅商的正義之舉，說是不能“以暴易暴”。按這一說法推演，則歷史上一切反抗壓迫、反抗兇暴、反抗嚴重危害社會的正義戰爭，皆無合理的依據。其結果將會怎樣呢？是讓桀紂幽厲之流的權位永世不替，還是讓秦始皇一世二世而傳之萬世呢？伯夷、叔齊的說法至少從另一方面顯示了社會在受到強力的侵害和滅裂時的怯懦、軟弱、無力，缺乏健全的功能和足夠的力量以保衛自己。從這個意義上看，墨子反對楚國攻宋和替宋國守城的舉動完整地表達了其非攻思想：社會用正義的戰爭反抗不義的強暴。

政治是社會作為人類群體組織的功能、力量分化於公共權力領域的產物。為保證政治權力不致異化而反過來危害社會，墨子進而按照社會的目標，出諸維護社會利益的要求，提出尚同、尚賢的政治主張，建立其天下之政“尚同”於天的政治學說。

墨子認為，政治應當兼利天下，而為天下除害，這樣才符合上天設立政治的目的。“內之父子兄弟作怨仇，皆有離散之心，不能相和合。至乎舍餘力不以相勞，隱匿良道不以相教，腐朽餘財不以相分：天下之亂也，至如禽獸然。”^①產生這些現象的原因在於人們沒有“一同”出自上天的“天下之義”，所以必須“尚同”。

尚同的意思是，上天“選擇天下贊閱賢良聖智辯慧之人，立以為天子”，立以為三公、萬國諸侯，以至左右將軍、大夫和鄉里之長，社會成員自下而上尚同于天子之

^①《尚同》。

“義”；並且“上有過，規諫之”。社會成員的意願層層上達，庶幾天子及其以下的各級官吏按共同的“義”行事，從而實現“天下治”。並且，天子的行為是否合於天下之義，必須據其是否尚同於天。這就阻斷了最高統治者自行又自斷其政的可能性。“夫既尚同於天子，而未尚同乎天者，則天災將猶未止也。故當若夫寒熱不節，雪霜雨露不時，五穀不熟，六畜不遂，疾災戾疫，飄風苦雨，薦臻而至者，此天之降罰也，將以罰下之人之不尚同於天者也。”^①

據此而論，墨子的救世主張是從社會入手，提出合理地改造社會的方案，兼愛是其救世方案的基石，尚同則涉及社會應當如何設置、安排，把可能危害社會的政治行為納入合於兼愛的價值規範之內。既然按照兼愛的精神，每一社會成員皆有其主體的自然權利，則社會要按照兼愛互利的原則成立和活動，其保障必須依靠樹立這種原則的社會本身，而不是有可能背離它的政治，尚同政治因此勢在必行。

墨子的尚同政治思想表現了他在這個問題上的周密考慮。尚同，不是政治攔阻、干涉社會的活動的設定，而是讓社會的意願和功能轉化為公共權威以行使正義之權的常規活動。這樣的思想在《尚賢》裏，就是：選天下之賢可者，立以為天子；……又選諸侯之賢可者，置立之以為政長；……天下百姓遂以善不善為標準，選擇或罷免行政長官(天子、三公、諸侯、政長)。

為了保證政治過程的順利展開，墨子在《尚賢》裏首先確立以德、賢、能為尺度的任用人才的標準：“故古者聖王之為政列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之，高與之爵，重與之祿，任之以事，斷予之令。”然後根據其政績決定其賞罰進退：

以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿。故官無常貴，而民無終賤。有能者舉之，無能者下之。舉公義，避私怨。故古者聖王甚尊尚賢，而任使能。不黨父兄，不偏富貴，不嬖顏色。賢者舉而上之，富而貴之，以為官長。不肖者廢而抑之，貧而賤之，以為徒役。……此謂進賢。然後聖人聽其言，跡其行，察其所能而慎予官，此謂事能。

“尚賢者，天、鬼、百姓之利，而政事之本也。”由於尚賢，“農與工肆之人”不致“終賤”，則這種政治符合“天、鬼、百姓之利”，與天志之義——社會的意志及功能表達相一致，將使天下之人的社會活動達致“義”的境界：

^① 並見《尚同》。

是故古之聖王之爲政也，言曰：“不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近。”是以國之富者聞之，皆退而謀曰：“始我所恃者，富貴也。今上舉義不避貧賤，然則我不可爲不義。”……逮至遠鄙郊外之臣，門庭庶子，國中之衆，四鄙之萌人聞之，皆競爲義。^①

墨子主張推行尚同、尚賢政治，出於他精心爲社會設計一種按社會自身的要求和功能運行的機制的考慮，以實現其救世目標。他的節用、非樂、節葬之說，也以此爲旨歸。

墨子以爲造物致用，利用現有的生產手段，發動社會成員進行積極有效的勞動，進行最有效能的生產，必將使社會財富極大地增加，以收“欲天下之富”的效果。但怎樣才能最爲充分有效地利用人力物力，以最大地保全、發展有利於社會的生產和再生產呢？“凡費財勞力，不加利者，不爲也。”^②在於開源之外必須節流。“去無用之費，聖王之道、天下之大利也。”^③在墨子眼裏，浪費、淫樂、厚葬，白白耗費了社會的資源、財富與人力，不利於集合社會生產力而興天下之利，乃是天下之害，故必爲之節。

由此出發，墨子充分發揮了他卓越的、社會成員應該各謹事本職本務，以增加社會福祉的敬業思想。他說：

王公大人蚤朝而晏退，聽獄治政，此其分事也。士君子竭股肱之力，殫其思慮之智，內制官府，外收斂關市山林澤梁之利，以實倉廩府庫，此其分事也。農夫蚤出暮入，耕稼樹藝，多聚菽粟，此其分事也。婦人夙興夜寐，紡績織衽，多治麻絲緒拊布練，此其分事也。^④

墨子要求天下之人，不分貴賤男女，只按其社會分工，各敬其職事，進行有利於增加生產、增加社會財富、實施良善政治的勞動。綜合他在《節用》裏反對不急之務，強調人民的生業、飲食和日用製作的重要，以及強本節用、開源節流的實際效用看，墨子的思想似乎包含了類似西方基督教的清教主義精神。

“分事”，即分內、職分上應爲之事。馬克斯·韋伯指出，新教倫理強調人應當把敬事職業，積極生產，克勤克儉，創造財富，作爲榮耀上帝的事業；每一個人在勤勉工作上都是平等的，沒有高低貴賤之分；《聖經》規定“不勞動者不得食”，勞動光榮；反對

① 並見《尚賢》。

② 《辭過》。

③ 《節用》。

④ 《非樂》。

不勞而獲，遊手好閒，坐享其成，把人的精力耗費在不是為增進財富的事情上；反對背離天職精神，糜費社會的人力物力^①。農耕時代人類戰勝自然，獲取生活資料的能力相當有限，墨子樹立積極敬業的天職精神，旨在為社會的活動輸入一種自覺的動力，開源節流，崇尚務實，反對繁文縟節、虛飾浪費，都有利於社會發揮創造財富的主動性，與新教倫理合拍。

要言之，以兼愛為核心的社會政治學說，在上天意志和義的指引、規範下，有自足的、充分的理性精神，為社會設計了合理的活動規範，是墨子興天下之利、除天下之害的救世方略的充分體現。

三、行兼、蹈義、利天下

墨子在他的著作中，屢屢提到“利天下”的命題。他不僅把“利天下”作為自己學說的旨歸，而且還將其作為檢驗人的行為和社會活動是否合於正義的準繩。墨子思想包含着廣溥利人的博大襟抱，尤其具有鐵肩擔道義、身先天下的責任感。為此，他希望天下之人勇於負責，勇於為救世而獻身，庶幾造成全社會的自覺，用主體的積極活動去完成改造社會——救世的任務。

有鑒於此，墨子特別強調“行兼”，即用行為、活動去實現兼愛之旨。“今若夫兼相愛，交相利，此自先聖六王者親行之。”“雖子墨子之所謂兼者，於文王取法焉”，“於禹取法焉”，“於湯取法焉”……^②墨子把先聖六王積極生產、開闢草萊、建立基業，或征伐有罪、討平叛亂，或親身承擔罪責、造福百姓，或修明政治、賞賢罰暴，或殫精竭力平治水土，皆視為興利除害的行兼^③。墨子進而要求天下之人，從王公大人直至庶民百姓，以古代聖王為榜樣，勇敢承擔兼愛之責。他把行兼的士人、君主叫做“兼士”、“兼君”，如果愚夫愚婦能夠“從兼君”，也是實行了兼愛的義務。而且，不能把兼愛掛在口頭上，而應落實在行為上，才算做到了行兼。“言必行，行必果，使言行相合，若合符節也，無言而不行也。”^④

“知之非艱，行之唯艱”，古代哲人深知言易行難，故以此勸勉人們看準目標，努力

① 馬克斯·韋伯《新教倫理和資本主義精神》，北京三聯書店1987年版。

② 見《兼愛》。

③ 參見《兼愛》上、下及《非攻》、《天志》。

④ 《兼愛》上。

行事。墨子提倡“言行相合”，言必有信，行必致果，希望人們不僅認同兼愛的價值觀念，而且要用行為將其貫徹到社會政治的活動中。可以把這看作一種行為哲學，知行必須合一，不能坐而論道。墨子要為天下興利除害，將這一目標和其達致手段連接起來的就是行兼。墨子學說貫穿了這種思想，不厭其煩地加以強調。其《天志》、《明鬼》、《貴義》已經明確指出，要通過現實的行為活動檢驗人們的言論是否合於天道。這在《非命》裏就是所謂“言有三表”之說：

言必有三表。何謂三表？子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以為刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。

在《兼愛》、《非攻》、《節用》、《非樂》、《節葬》裏，墨子更將其提到行為哲學的高度，要把行兼作為實現其學說主張的唯一有效途徑。其歸結點，在於推行一種實行主義。實際、實行、實利、實務，致力腳踏實地，身體力行，從有關個人言行、社會生產、日用製作，到政治過程的現實活動，完成兼利天下的事務，把改造社會的目標訴諸社會主體的實踐，透射出一種實踐理性主義的精神。

這種精神從行兼開始，貫穿到蹈義、利天下的行為規範之中。《貴義》說：

子墨子曰：萬事莫貴於義。今謂人曰：“予子冠履，而斷子之手足，子為之乎？”必不為。何故？則冠履不若手足之貴也。又曰：“與子天下，而殺子之身，子為之乎？”必不為。何故？則天下不若身之貴也。爭一言以相殺，是義貴於其身也。故曰：萬事莫貴於義也。

墨子的義是天下社會政治的準則，重要的價值尺度，合於利天下的要求，故必重之並且以身踐行。但人們不一定懂得行義的重要性，故有見義而不行者，這將不能使天下之人爭相尚義，共為天下之義而積極有為。以此，墨子把行義、蹈義當作人們的共同之責：

治徒娛、縣子碩（皆人名）問於子墨子曰：“為義孰為大務？”子墨子曰：“譬若築牆然，能築者築，能實壤者實壤，能掀者掀，然後牆成也。為義亦猶是也，能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義成也。”^①

^① 《貴義》。

要使“義事成”，需要大家的共同努力。“談辯”、“說書”倡明義理，作理論宣導工作固然可以，就像墨子本人積極著書立說一樣；然尤當踏實“從事”，以達義事之成。

對於前者，《魯問》有云：

吳慮謂子墨子曰：“義耳義耳，焉用言之哉？”子墨子曰：“籍使天下不知耕，教人耕，與不教人耕而獨耕者，其功孰多？”吳慮曰：“教人耕者其功多。”……子墨子曰：“天下匹夫、徒步之士，少知義，而教天下以義者，功亦多，何故弗言也？若得鼓而進於義，吾義豈不益進哉！”

天下人“少知義”，故有言義鼓吹，使之共進於義的必要。

對於後者，墨子力主實行，從事蹈義之舉。正如他把禹治水土、湯伐桀、武王克商、周公行善政看作行兼一樣，他也將古聖昔賢建立事功、剪除兇暴，及有益民生國計的行為視作蹈義行義。在這方面，墨子是行義的榜樣，蹈義的典型：

子墨子自魯即齊，過故人，謂子墨子曰：“今天下莫為義，子獨自苦而為義，子不若已（停止）。”子墨子曰：“今有人於此，有子十人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣。何故？則食者衆而耕者寡也。今天下莫為義，則子宜勸我者也，何故止我？”

這是墨子不顧他人的勸阻“自苦而為義”。因此，他反對“倍義而向祿者”，竭力提倡自覺行義^①。

巫馬子謂子墨子曰：“子之為義也，人不見而服（不見人服汝），鬼而不見而福（未見鬼福汝），而子為之，有狂疾！”子墨子曰：“今使有二臣於此。其一人者，見子從事，不見子不從事；其一人者，見子從事，不見子亦從事：子誰貴此二人？”巫馬子曰：“是子亦貴有狂疾也。”^②

反映了墨子不顧他人之不見而自覺行義的精神。墨子尤其痛恨那種“言義而不行

① 並見《貴義》。

② 《耕柱》。

者”^①，及“士之坐而言義”^②，所以一生行事，常常不顧個人安危榮辱利害，以致因行義而被人懷疑有“狂疾”。他爲了“非攻”的道義而力挫公輸班，冒雨衝風受盡千辛萬苦爲宋國守城，是其蹈義作風的集中體現。

“墨突不得黔”，後人稱頌墨子爲行天下之事、天下之務辛勤奔忙，居住時連新砌的煙囪還未熏黑就要搬走，踏上救世的途程。墨子爲了行義，可謂殫精竭慮，嘔心瀝血，形勞體銷，爲的是“興天下之利，除天下之害”。利天下，是墨子的重要思想，是他建立學說、參與改造社會活動的根本目的。

利在墨子眼中有一些具體的含義。首先是有關社會的財用厚生製作之利。在《節用》裏，他詳細列述了各種有利於百姓的生活、生產手段，輪車韞匏、陶冶梓匠、飲食衣服、武器兵甲、舟楫宮室等。其次是政治活動之利。他認爲“古者民始生，若禽獸然”，生活在自然狀態之中，“以毒藥水火相虧害，至有餘力不能以相勞，腐朽餘財不能以相分，隱匿良道不能以相教”，所以必須“尚同於天”，建立國家，選擇任用國君官吏，實行良善政治，使“上有隱事遺利，下得而利之，下有蓄怨積害，上得而除之”^③。這兩者的歸結點在於“順天意”以“兼相愛，交相利”。其具體的社會政治效應是“利天下”，使天下人民獲利。

《墨子》各篇，多次提到“上以中天之利，中以中鬼之利，下以中人之利”。利天、利鬼，根本的目的還是利民，因此，他把是否有利於百姓，作爲檢查社會政治是否具有合理性的標準。凡對百姓有利的，即合於天、鬼之利，而得興之爲之，否則既不能爲而必須除之。“去無用之費，聖王之道、天下之大利也。”^④樂，無補無益於興天下之利，除天下之害，故非之^⑤。“凡費財勞力，不加利者不爲也。”^⑥厚葬久喪，既浪費財用，有廢棄人事，故必爲之節^⑦。“故所爲功，利於人謂之巧，不利於人謂之拙。”^⑧上帝山川鬼神覆蓋於人，目的在於使人“被其大利”^⑨。不義戰爭將極大地破壞生產，耗費資源財富，殘害人的生命，是以非攻。古代聖人行兼，“兼相愛，交相利”，並且爲天下除害，故特地再三致意，引爲表率。古代暴王恣行逞欲，酷虐殘民，故須以行兼之舉將其剪滅。

①⑧ 《魯問》。

② 《貴義》。

③ 見《尚同》。

④ 《節用》。

⑤ 見《非樂》。

⑥ 《辭過》。

⑦ 見《節葬》。

⑨ 《非命》。

值得注意的是，墨子在《兼愛》裏提出了“欲天下之富”的觀點：

今天下之君子，中實欲天下之富而惡其貧，欲天下之治而惡其亂，當兼相愛，交相利。此聖王之法，天下之治道也，不可以不務為也。

把富天下與兼相愛、交相利並論，說明富天下是利天下的主要內容之一。這樣的提法，在中國思想史上尤見獨到。

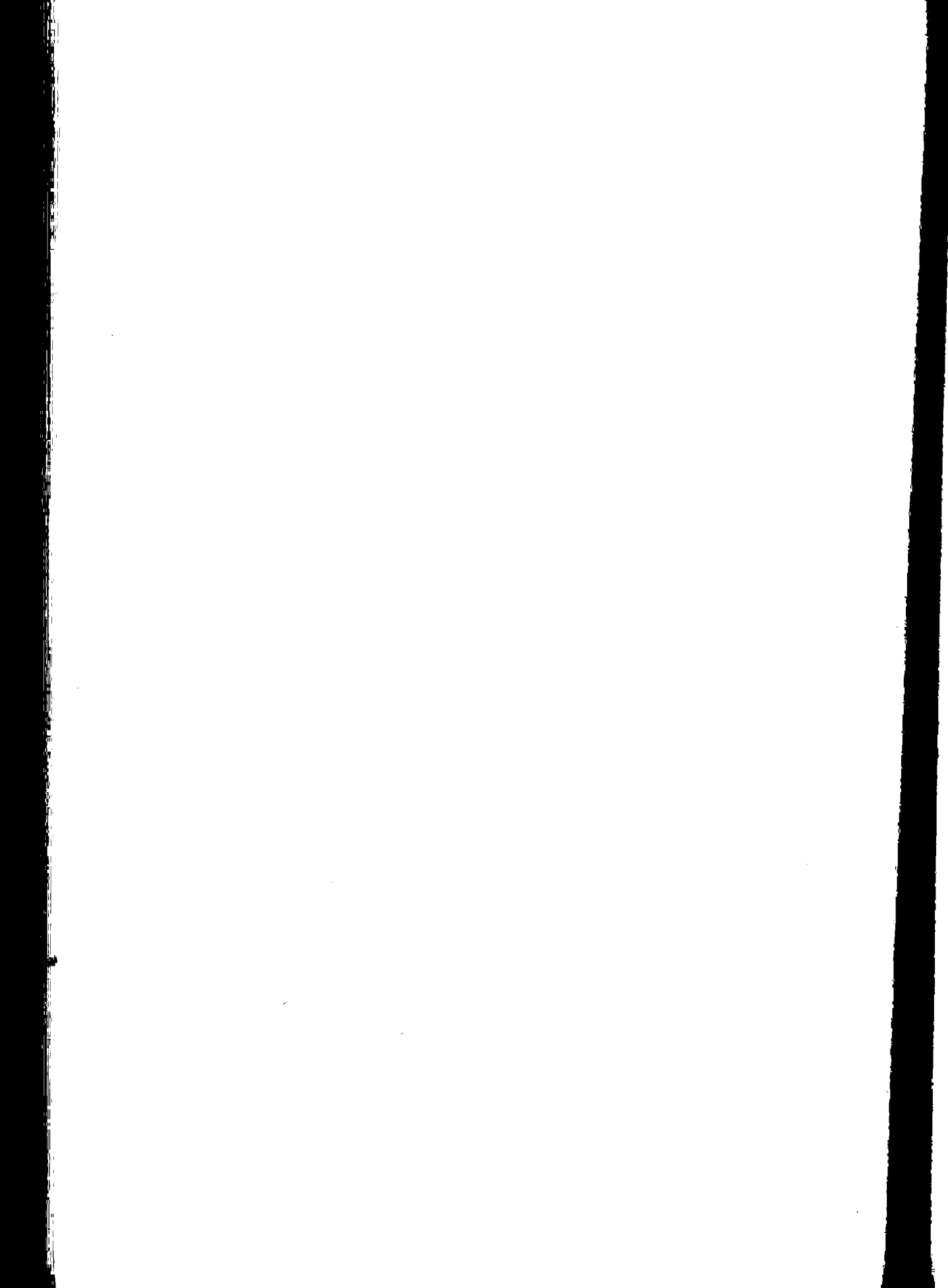
古代一般思想家，罕有人提過使人民富裕的觀點。孔丘說“為富不仁”，“為仁不富”，富與其仁的說教是對立的。“不患寡而患不均，不患貧而患不安”，為了“信”而可去兵去食，沒有把老百姓的富裕甚至生命放在眼裏。這方面，孟軻要好一些，但他認為人民之所得財用，以“養生送死無憾”為限，就不免僅在維持社會勞動力的簡單再生產上著眼。先秦的管子，雖說過“衣食足而知榮辱”的話，但不以使民富為重心，其經濟思想主要為了使國富。荀子針對墨子為“天下憂不足”的富民思想，特意撰《富國》一篇以非難之，公然說：“夫不足，非天下之公患也，特墨子之私憂過計也。”荀子以儒家而行法家之道，法家自商鞅始剝民奉君的思想深入其骨髓，故爾為害民以利君製造堂而皇之的理論根據：

夫為人主上者，不美不飾之不足以一民也，不富不厚之不足以管下也，不威不強之不足以禁暴勝悍也，故必將撞大鐘、吹笙竽、彈琴瑟以塞其耳，必將雕琢刻鏤、黼黻文章以塞其目，必將藜稻粱、五味芬芳以塞其口。

天下財富要用來供奉君主，以滿足其政治需要。這是典型的害天下之民以利一人的論調。至於漢代董仲舒直至宋明理學的歷代儒者，大致奉行儒家強干弱枝、使天下貧弱的政術，更違言以富民為事了。千百年來，儒家嚴義利之辨，對言利生財之人口誅筆伐、誅心洗腦的懲治，其目的除了對社會從嚴控制外，更擔心老百姓的富足將會危及其統治。

於此可以見出墨子“欲天下之富”的意義。墨子學說的體系，出發點、目標和展開過程，都在於為天下之民作想，富天下的手段、目的和效應也與此相關：以天志為指導，以明鬼為仲介，以義為準則，以兼愛而體現，在建設利天下的政治生活的同時，人人敬事職事，勤奮勞動，社會積極生產，崇尚事功，重視日用民生，庶幾產生社會財富的極大湧流，人民過富足美滿的生活。這些，就是墨子通過利天下、富天下學說體現的富於實踐理性主義的獨特價值效用。

[作者簡介] 何錫光(1953—)，男，四川南溪人。南京大學 1985 級研究生，文學碩士。現為重慶三峽學院文學與新聞學院研究員。主要從事唐代文史和魏晉學術史的研究工作。



論韓非對荀子人性論與 治術的繼承及轉化

(臺灣) 曹美秀

一、前 言

韓非師事儒家的荀子，卻另闢蹊徑成爲法家，其轉變之機，頗堪探究，筆者以爲關鍵在於人性論與統治之術。

論韓非對荀子思想之繼承，今人多注意人性論方面，以爲韓非主張性惡論，如馮友蘭、熊十力、陳啓天、勞思光、韋政通、徐復觀等^①，而此性惡論即承自其師荀子^②。然筆者以爲荀子與韓非的人性論並非單純地承襲而已，以荀子所云“性惡”加諸韓非，實

① 馮友蘭之說見《中國哲學史新編》，臺北藍燈文化事業 1991 年版，第 578～584 頁；熊十力之說見《韓非子評論》，臺北學生書局 1978 年版，第 16 頁；陳啓天之說見《韓非子校釋》，臺北臺灣商務書局 1972 年第二版，第 945～946 頁；勞思光之說見《新編中國哲學史》，臺北三民書局 1993 年版，第 359 頁；韋政通之說見《中國思想史》，臺北水牛出版社 1998 年版，第 362 頁；徐復觀之說見《中國人性論史》，臺北商務印書館 1994 年版，第 439 頁。

② 執此說者，如馮友蘭云：“法家多以人之性惡，韓非爲荀子弟子，對此點尤有明顯之主張。”（《中國哲學史》，出版地、出版年不詳，中央研究院中國文哲研究所藏，第 398 頁）勞思光云：“儒學有荀卿‘性惡’之說，爲韓非所襲取，遂成極端性惡之論。”（《中國哲學史》卷一，第 359 頁）熊十力云：“韓非之人性論，實絕承荀卿性惡說，此無可諱言也。”（《韓非子評論》，臺北學生書局 1978 年版，第 12 頁）

有不妥。近來亦有否定韓非爲性惡論者^①，但只對韓非爲性惡論者之說加以反駁，未針對韓非本身的人性觀點作深入探討。再者，人性觀之不同導致韓非與荀子在爲政方法上之差異，而韓非主張的治術，亦有承自荀子而加以轉化的部分。故本文擬先探討韓非人性觀之實質，及與人性觀密切相關的統治之術，再探討其與荀子間的傳承關係^②，並由此略窺韓非由儒轉入法的關鍵。

二、韓非的人性觀與治術

李增先生云：“從人之所以爲人之本質去論人性才是人性論的真正含義。”^③韓非所稱的性並非指人的本質，所以嚴格來說，韓非並沒有涉及人性論，故本文以“人性觀”稱之。欲論韓非對荀子思想之繼承與轉化，必先對韓非思想作釐清，尤其在人性論上，前人之說，不盡合乎實情，對其與治術的關係之交代，或亦值得商榷，故本節先就韓非的人性觀與治術作論述。

(一) 韓非的人性觀及其與治術的關係

講到中國的人性論，多少都會受到性善、性惡這個框架的影響，韓非也不例外地被歸爲性惡論者，尤其韓非師事荀子，其爲性惡論者，似乎被視爲理所當然。然而，韓非所云之“性”，與荀子之“性”實有不同，若不細加釐清，便強以乃師之名加諸其身，實有不妥，故先略論荀子所言性的意涵。

荀子言性，指人天生自然而然之狀，如云：“性者，本始材樸也”^④、“生之所以然者謂之性。”(《正名篇》，頁 412)、“不可學、不可事而在人者，謂之性。”(《性惡篇》，頁 436)、“凡性，天之就也，不可學，不可事。”(《性惡篇》，頁 435)等。然所謂“性惡”並非意指人天生之本性即爲惡，故云：“聖人之所以同於衆，其不異於衆者，性也。”(《性

① 提出韓非非性惡論者，如張申《再論韓非的倫理思想不是非道德主義》(《中國哲學史研究》1989年第2期)、謝雲飛《〈韓非子〉析論》(臺北東大圖書公司1989年版)、林義正《先秦法家人性論之研究》(臺大哲學系主編《中國人性論》，臺北東大圖書公司1990年版)等。

② 關於荀子與韓非思想關係之探討，僅郭名浚《荀子與韓非的人性觀點比較論析》(《輔大中研所學刊》1996年第6期)，但此文所論僅限於人性觀點，且其論點尚有可再深入之處。

③ 李增《〈韓非子〉的人性與功利論》，(《編譯館館刊》第22卷第1期，1994年6月)，第80頁。

④ 《荀子·禮論》，王先謙《荀子集解》，北京中華書局1996年版，第366頁。本文所引《荀子》本文，皆據王先謙《荀子集解》，下文僅注明篇目與頁數，不再另列注腳。

惡》，頁 438)所謂惡，乃順自然本性不加節制而造成的。而自然本性之所以會流於惡，關鍵在於“情”，所謂情，“性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。”(《正名》，頁 412)“欲者，情之應也。”(《正名》，頁 428)則性外發而為情，情之表現為喜、怒、哀、樂、好、惡及種種欲望，且情欲人人皆有，故云：“故雖為守門，欲不可去，性之具也。”(《正名》，頁 428)正因人有喜怒好惡之情，故會求利求欲，未加節制便成“惡”，故云：

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。(《性惡》，頁 434~435)

故所謂“性惡”，確切地說，乃順著性所發之情不加節制而成惡，並非天性即惡，可見由性到惡，中間還有一層“情”，荀子主張的教化便是以外在的禮義，矯人的外發之情，以達到內在的德性修養。性可順之致惡，亦可導之使善，故云：

直木不待櫟栝而直者，其性直也；枸木必將待櫟栝、烝矯然後直者，以其性不直也。今人之性惡，必將待聖王之治、禮義之化，然後皆始出於治、合於善也。(《性惡》，頁 441)

可見荀子亦以為人有向善的能力，但他並不由此主張性善，而是反過來，因人需經教化方能至善，而云“性惡”。荀子這個思想方向與孟子正好相反，但有一個根本上的相同點，即以人為有向善之能力，故荀子雖云性惡，又主化性起偽，人之性可正、可化而為善，此儒家德治教化之大本，故荀子性惡說看似與儒家背離，實則是相契的。是以荀子的教化方式與孔、孟雖異，但欲達致的最後結果卻是一樣的，誠如周群振所云：

儒家學術之大關節，本以道德仁義之實現為先務，然則荀子在這方面之述說與講求，正是不下於任何其他儒家學者的。不過，在根源上，他認為道德仁義，不可能求之於“心性”，而當求之於具有正理平治之實效的“禮義之統”。^①

① 周群振《荀子之心術觀與性惡論——由孔孟學統對較下顯見底荀子心性思想之實指》，程發軔等著《儒家思想研究論集(二)》，臺北黎明文化事業公司 1983 年版，第 219 頁。

荀子的教化雖求之於外，但最終還是歸於道德仁義之內在德性，這是荀子雖與孔子不同，而仍為儒家之因。故所謂性惡，乃就禮義教化之動機言，立足點雖與孟子不同，皆肯定人之可塑性，希望藉德性修養或禮義教化，從內在改變人的本質。

再來檢視韓非的人性觀。韓非承繼其師就自然言性，如云：“夫智，性也；壽，命也。性命者，非所學於人也。”^①將智視為“性”之一，而性乃天生而然；“非所學於人”，與荀子所云“不可學，不可事”正同一義。又《八說》云：“子母之性，愛也。”（頁 975）此性亦天生而然者。但韓非並不像荀子分別情與性，而將情與性混同^②，如此，則韓非所云性與荀子實異，而僅等同於荀子所說的“情”，如《心度》云：“民之性，惡勞而樂逸。”（頁 1135）此“性”即指好惡之情。又《八經》篇：“民之性，有生之實，有生之名。”（頁 1026）陳奇猷云：“民性之所欲者二：曰有生，曰養生。有生者，生之實也。賞利者，所以養生也，故賞利為生之名。”^③則此性指人之欲、人之情。這種性，韓非有時也以“心”稱之，如《安危》云：“明主之道忠法，其法忠心。”（頁 485）陶鴻慶曰：“忠，讀為衷，二十四年《左傳》‘服之不衷’，杜注云：‘衷，適也。’”^④故“其法忠心”即其法適心，即“其法通乎人情”（《制分》，頁 1142）之義，故韓非所言性即人的好惡之情，有時又稱“心”，其義等於荀子所說的“情”。所以韓非雖師事荀子，他對“性”的定義與其師實異，以荀子所云“性惡”加諸韓非之不當，此其一。

韓非以人情論性，而所謂情主要是指趨利避害之心，如云：“人情皆喜貴而惡賤。”（《難三》，頁 844）“人情者有好惡，故賞罰可用。”（《八經》，頁 996）“夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。”（《姦劫弑臣》，頁 245）而這種趨利避害之心是沒有善惡可言的，故云：

醫善吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。故與人成輿則欲人之富貴，匠人成棺則欲人之夭死也，非與人仁而匠人賊也，人不貴則輿不售，人不死則棺不買，情非憎人也，利在人之死也。（《備內》，頁 290）

① 《韓非子·顯學》，陳奇猷《韓非子集釋》，臺北華正書局 1987 年版，第 1099 頁。本文所引《韓非子》原文皆據陳奇猷《韓非子集釋》，下文僅標明篇名與頁數，不再另列注腳。

② 按：荀子雖常將“情性”連用，但如前所論，情乃“性”的一部分，並非“性”之全部，故曰：“性者，本始材樸也。”（《禮論》，頁 412）凡人天生而然者皆在“性”的範圍內，如其所強調的，人所特有的“辨”、“知”的能力，便是“性”的一部分。由於“情”是使人趨於惡的關鍵，故在論述相關論題時，荀子常以“情性”連用。

③ 陳奇猷《韓非子集釋》，第 1029 頁，注 9 之語。

④ 同上書，第 490 頁引。

此所謂仁、賊乃是承自儒家的價值判斷，顯然韓非思想中仍有儒家的影子，但他不願以此對與人與匠人作價值判斷，以人之好利心乃天生而然，非可以善惡評之。且這種心存在於社會的各個角落，為人的行為、喜怒反應之指導原則，如云：

臣盡死力以與君市，君垂爵祿以與臣市，君臣之際，非父子之親也，計數之所出也。君有道，則臣盡力而姦不生；無道，則臣上塞主明而下成私。（《難一》，頁 800）

人為嬰兒也，父母養之簡，子長而怨。子盛壯成人，其供養薄，父母怒而誚之。子、父，至親也，而或譙、或怨者，皆挾相為而不周於為己也。夫賣庸而播耕者，主人費家而美食、調布而求易錢者，非愛庸客也，曰：如是，耕者且深，耨者熟耘也。庸客致力而疾耘耨者，盡巧而正畦陌畦時者，非愛主人也，曰：如是羹且美，錢布易云也。此其養功力，有父子之澤矣，而心調於用者，皆挾自為心也。故人行事施予，以利之為心，則越人易和；以害之為心，則父子離且怨。（《外諸說左上》，頁 638）

在韓非看來，人的行為皆出於好利之心，上自君臣，下至父子皆然，陳拱說：“韓非思想中並沒有真的人性論，卻具備一個利的人際觀。”^①可謂確當。以這種自為自利的眼光看待人類，是否表示他對儒家所云發自內在的仁義等道德之否定呢？筆者以為並不盡然，他並不否認儒家所言忠、孝、仁、義等道德存在的可能，他認清在自為自利之外，人心尚有另一面，如云：

義者，君臣上下之事，父子貴賤之差也，知交朋友之接也，親疏內外之分也。臣事君宜，下懷上宜，子事父宜，賤敬貴宜，知交友朋之相助也宜，親者內而疏者外宜。（《解老》，頁 330）

此宜字，陳奇猷云：“適度之意，禮以外，相須、相助亦為宜也。”^②則此宜字非法非禮，而是出於內在超利益之人心。又云：

晉厲公之時，六卿貴。胥僮長魚矯諫曰：“大臣貴重，敵主爭事，外市樹黨，下亂國法，上以劫主，而國不危者，未嘗有也。”公曰：“善。”乃誅三卿。胥僮長魚矯又諫

① 陳拱《論韓非的“挾自為心”與君臣關係》（《東海學報》第 34 卷，1993 年 6 月），第 101 頁。陳先生於文中所云：“人性之惡，在韓非是必然而當然的。”（第 100 頁）筆者雖不能苟同，但他提出韓非無真正的人性論與就自利觀點看待人類行為這點，是非常確當的。

② 陳奇猷《韓非子集釋》，第 330 頁，注 1。

曰：“夫同罪之人偏誅而不盡，是懷怨而借之閒也。”公曰：“吾一朝而夷三卿，予不忍盡也。”長魚矯對曰：“公不忍之，彼將忍公。”公不聽，居三月，諸卿作難，遂殺厲公而分其地。（《內諸說下》，頁 578）

韓非舉此例是為說明“權勢不可以借人”（《內儲說下》，頁 570），厲公便因權勢借人，不務除盡而導致殺身亡國之禍。我們或許可從另一個角度來看待《韓非子》書中類似的文字。韓非不斷反覆強調為政不可用仁、愛、慈、惠等，正因人皆有不忍之心，厲公即其例，正因人具這種仁愛之心，故韓非要反覆強調用法之“必”的重要，而排除感情因素，如：

愛多者則法不立，威寡者則下侵上。（《內儲說上》，頁 519）

夫慕仁義而弱亂者，三晉也；不慕而治強者，秦也；然而未帝者，治未畢也。（《外諸說左上》，頁 638）

故有道之主，遠仁義，去智能，服之以法。是以譽廣而名威，民治而國安，知用民之法也。（《說疑》，頁 914）

法之為道，前苦而長利；仁之為道，偷樂而後窮。聖人權其輕重，出其大利，故用法之相忍，而棄仁人之相憐也。學者之言，皆曰輕刑，此亂亡之術也。（《六反》，頁 950）

類此之例甚多，此不備舉。他不斷強調用法需捨仁、義、惠、愛等，若非肯定仁義在人心中占一席之地，韓非何必花費如此大的篇幅，強調法與仁義道德的對立，聲明行法不可用仁愛呢？另外，《外儲說左下》：“以罪受誅，人不怨上。”（頁 670）“說一”云：

孔子相衛，弟子子臯為獄吏，別人足，所明者守門。人有惡孔子於衛君者，曰：“尼欲作亂。”衛君欲執孔子，孔子走，弟子皆逃，子臯從出門，明危引之而逃之門下室中，吏追不得。夜半，子臯問明危曰：“吾不能虧主之法令而親明子之足，是子報仇之時也，而子何故乃肯逃我？我何以得此於子？”明危曰：“吾斷足也，固吾罪當之，不可奈何。然方公之獄治臣也，公傾側法令，先後臣以言，欲臣之免也甚，而臣知之。及獄決罪定，公愀然不悅，形於顏色，臣見又知之。非私臣而然也，夫天性仁心固然也，此臣之所以悅而德公也。”（《外諸說左下》，頁 677）

由此可見出韓非心中的儒家影子：一者，他相信有天性仁心的存在，而此仁心是超乎自利自為的。二者，以罪受誅果能不怨上乎？此處韓非似乎也落入了儒家的道德理

想主義框架中。既然韓非不否認儒家所云道德的存在，為何又要刻意加以摒棄排斥呢？一者，乃基於時代環境的考量，如云：

古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用而民自治。今人有五子不為多，子又有五子，大父未死而有二十五孫，是以人民衆而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭，雖倍賞累罰而不免於亂。（《五蠹》，頁 1040～1041）

韓非以為生活物資之豐殺決定人心之趨向，物資豐則民能辭讓，物資不足則民多爭奪，此亦好利惡害之人性使然。而古時物資豐富，韓非之時物質薄少，人心也因此而異，故云：

今天下無一伯夷，而姦人不絕世，故立法，度量。（《守道》，頁 492）

韓非不否認如伯夷之清高德行存在的可能，只是今時不存在這樣的人，卻多的是姦人，這是在設計針對人的統治之法時，必須認清的一點，伯夷時代的方法根本不適於今時，這是韓非主張立法的原因，就大範圍來看，這是因應時代現況，但深一層去看，其實因應的是不同的人心，而這人心又是扣緊自利自為的層面。伯夷能讓位，姦人則極力求財，處姦人多的時代，為免自為自利心的過度發展，以致危害國家的大利，故需立法、度量。而自利自為、好利惡害之心乃人天生而然者，在財富漸趨貧乏的時代，雖不至人人為姦，然追求物質，甚至於爭奪乃無可避免者，故古時的所謂仁政，已無法維持今日社會的安定與秩序，如云：

古者寡事而備簡，樸陋而不盡，故有珣鈔而推車者。古者人寡而相親，物多而輕利易讓，故有揖讓而傳天下者。然則行揖讓，高慈惠，而道仁厚，皆推政也。處多事之時，用寡事之器，非智者之備也；當大爭之世而循揖讓之軌，非聖人之治也。故智者不乘推車，聖人不行推政也。（《八說》，頁 974）

他再次強調古、今社會之不同，是以古時之治道不能用於今日，而所謂不同，古時財多，今時財寡；古時人相親，今時則人相爭。韓非因而主張去慈惠仁厚，也就是要立法、度量。顯然韓非主張的治道主要乃針對相爭的人心，而非寡少的財物，因為社會混亂的癥結乃是相爭相奪之人心。《五蠹》云：

古者文王處豐、鎬之間，地方百里，行仁義而懷西戎，遂王天下。徐偃王處漢東，地方五百里，行仁義，割地而朝者三十有六國，荊文王恐其害己也，舉兵伐徐，遂滅之。故文王行仁義而王天下，偃王行仁義而喪其國，是仁義用於古不用於今也。故曰：世異則事異。（《五蠹》，頁 1041~1042）

可見韓非並不否認以仁義治理天下的可能性，只是以仁義治國只適用於物質豐厚、人不相爭的時代，不適用於他所處的戰國亂世；相反的，人的好惡之情是永不消失的，趨利避害之心亦無世不然，如云：

鱸似蛇，蠶似蠋。人見蛇則驚駭，見蠋則毛起。漁者持鱸，婦人拾蠶，利之所在，皆為賁、諸。（《說林下》，頁 453）

畏懼亦人之常情，為何蛇、蠋令人驚駭、毛起，但與之相似的鱸、蠶卻不為人所畏懼？蓋以利之所在也。可見情會隨利而變，尤其在他所處的財寡人爭的時代，趨利避害之心更形顯著，韓非因此以為情（按：即韓非所稱的“性”）是在當時的環境下最可為統治者利用者，故云：

法重者得人情，禁輕者失事實。且夫死力者，民之所有者也，情莫不出其死力以致其所欲。而好惡者，上之所制也，民者好利祿而惡刑罰。上掌好惡以御民力，事實不宜失矣。（《制分》，頁 1141）

“事實不宜失矣”，王先謙云：“‘不宜’，乃‘宜不’倒文。”^①意即上掌民之好惡，則事皆得宜矣。明言人之情，也就是好惡，可為國君所利用以治國者，而掌握人民之情的手段，就是厚賞重罰，即此所云“法重”，《難一》篇論明主之道云：“設民所欲，以求其功，故為爵祿以勸之；設民所惡，以禁其姦，故為刑罰以威之。”（頁 800）賞、罰是利用民之好惡而設的有效勸、禁方法，相較於仁義慈惠等的不合時宜，這個方法是合時宜的，也就是適應當時社會環境的有效方法。基於這個考量，韓非不得不重視人性趨利的一面，立法以為誘導，對曾受儒學浸潤的他，這是要費一番掙扎的，如云：

吳起之出愛妻，文公之斬顛頤，皆違其情者也。故能使人彈疽者，必其忍痛者

① 陳奇猷《韓非子集釋》，第 1144 頁，注 9 引。

也。《外儲說右上》，頁 714)

此所云“情”即超乎好利自爲之情，但爲了法治之徹底推行，不得不忍痛。故韓非刻意略去人性超乎利益的那一面，因人的好利之情而立法；反過來，爲了確保法治的有效性並保住利益，必須要割捨好利之外的那份超然之情。又云：

治強生於法，弱亂生於阿，君明於此，則正賞罰而非仁下也。爵祿生於功，誅罰生於罪，臣明於此，則盡死力而非忠君也。君通於不仁，臣通於不忠，則可以王矣。昭襄知主情，而不發五苑；田鮪知臣情，故教田章；而公儀辭魚。《外儲說右下》，頁 756)

“君通於不仁，臣通於不忠，則可以王矣”的“仁”即儒家所云愛人之仁，即上所云不忍之心，“忠”即儒家所云基於君臣倫理的忠上之心。因爲有仁、忠的存在，故他要說不仁、不忠，顯然在韓非心中，利並不是人心唯一的方向，但爲因應時代，他選擇以求利之心爲立法之依據。

再者，爲政是要針對多數人的，故云：“夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不什數；用人不得爲非，一國可使齊。爲治者用衆而舍寡，故不務德而務法。”（《顯學》，頁 1097～1098）但具德性者、能發揮超乎利益之心者只是少數人，如云：

故設桀非所以備鼠也，所以使怯弱能服虎也；立法非所以備曾、史也，所以使庸主能止盜跖也；爲符非所以豫尾生也，所以使衆人不相謾也。不獨特比干之死節，不幸亂臣之無詐也，恃怯之所能服，握庸主之所易守。《守道》，頁 492)

此所舉曾、史、尾生、比干等，皆爲德行、信、忠等的代表人物，但這些畢竟只是少數人，若欲等待人民皆如曾、史、尾生等而致治，則百世不得一治矣，韓非用了一個很恰當的譬喻形容這種情況：

夫必恃自直之箭，百世無矢；恃自圓之木，千世無輪矣。自直之箭、自圓之木，百世無有一，然而世皆乘車射禽者何也？隱括之道用也。雖有不恃隱括而有自直之箭、自圓之木，良工弗貴也，何者？乘者非一人，射者非一發也。不恃賞罰而恃自善之民，明主弗貴也，何則？國法不可失，而所治非一人也。故有術之君，不隨適然

之善，而行必然之道。(《顯學》，頁 1097~1098)

曾、史之行爲“適然之善”，用賞罰治民則爲“必然之道”，故韓非放棄以人的德性爲求治之方，而利用人的好利惡害心理，設爲法治之道。林義正云：“其實《韓非子》並不反對道德，而是針砭傳統以道德爲治術的‘適然性’、‘理想性’，企圖用‘必然性’、‘現實性’的法勢術來取代。”^①可謂得韓非之實。

一般人會認爲韓非主張性惡，乃因韓非偏重以好利之心來看待人，由以上所論，可知對韓非而言，好利之心並不是惡，云韓非爲性惡論者之不當，此其二。孔子也認爲“因民之所利而利之”(《論語·堯曰》，頁 272)，《大學》也說：“民之所好，好之；民之所惡，惡之。”^②可見孔子也承認人的好利之心，儒者亦認爲人之好惡心，爲爲政者所可利用以致治者，此與韓非所云：“凡治天下，必因人情。”(《八經》，頁 996)“法通乎人情”(《制分》，頁 1142)正同一義，但並不能因爲這樣而說儒者主張性惡，同樣的，也不能因此定韓非爲性惡論者。就韓非個人而言，他既肯定儒家的仁義道德之存在，並承認人有向善的能力，此點與孟子、荀子皆同，那麼，韓非究竟主張性善或性惡呢？筆者以爲要將孟子的性善或荀子的性惡加諸韓非都不適當，除了性的定義不同外，孟子與荀子所討論的性善、惡問題對韓非而言並不存在，因爲“性”之善或惡，對於國家之治平並無意義，故就韓非論韓非，人性之善惡問題根本不存在，他重視的是可以爲統治者引導的“情”，也就是人的喜怒好惡，只是對於不喜哲學談辯的他，對於用字遣詞不甚嚴謹，心、性、情相互爲用，故易使人有所誤解，而學者斷斷於韓非主張性惡與否，韓非若地下有知，當感慨此文學之士的無用之辯也。而就韓非論韓非，他書中所言的“性”乃指人的好惡之情，與他的法治觀及國君的統治術合觀，人性可爲國君所用以致治，凡有利法治推行，有助國家治平、富強者，韓非皆予正面肯定，故若真要韓非在性善與性惡間擇一(當然這個性是韓非所云，人的好惡之情之義)，注重法治，以求國家治平爲目的的韓非當會說：性善。當然此性善與孟子所云亦截然而異，韓非的性指的是人的好惡之情，善者，以其能利於法治推行也。因爲韓非主張的法治，尤其厚賞重罰的構想，正是針對人的好利惡害之心而設，在其所處的財寡民爭的時代，利用人的好惡之情，加以法治的誘導與禁制，使個人的好惡利害與國家齊一。他在《六反》篇中提出“私惡”、“公善”的觀念，以符合國之大利者爲善，忘公益求私利則爲惡，這個判斷標準，乃是立基於國家之整體安定的理想，故韓非的價值判斷不就人的本質言，而就行

^① 林義正《先秦法家人性論之研究》，《中國人性論》，第 94 頁。

^② 朱熹《四書章句集注》，第 13 頁。

爲之效果立論，故能爲賞罰引導以致國家治平的性，當然是善的^①。故韓非的治術乃是建立在其人性觀的基礎上，或者說，他爲法治的思想尋找到有力的人性的支持，二者互相爲用，形成韓非思想之主軸。

(二) 以人性爲基礎的治術

由前所述，可知韓非很實際地認清政治必因應不同時代，並針對多數人，在絕大多數人之性乃好利惡害、自爲自利，及其所處物質寡少時代的前提下，他放棄儒家的德治理想，不寄望由對人的本質之改變來達到治平理想，而主張順著好利惡害之“人性”，以求政治上迅速而實際的效果，以下便論述韓非思想中，以對人性之觀察認知爲基礎，而發展出的治術理論。

1. 世異事異，事異備變

講到韓非的歷史觀，無人會忽略他對歷史演變的重視，其論據在於韓非用以支持其法治思想的論證。韓非花了不少篇幅證明古今環境不同，綜觀其文，他論證古今之異不外二種途徑：一者，就生活物資之不同證明古今之異，在這方面，韓非一方面探討物質文明進步之過程，如：

上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸蟲蛇，有聖人作，構木爲巢以避群害，而民悅之，使王天下，號曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊惡臭而傷害腹胃，民多疾病，有聖人作，鑽燧取火以化腥臊，而民說之，使王天下，號之曰燧人氏。中古之世，天下大水，而鯀、禹決瀆。近古之世，桀、紂暴亂，而湯、武征伐。（《五蠹》，頁1040）

他以物質文化的發展，將其前的歷史分爲上古、中古、近古三階段，以證歷史是演變的，而其變與物質文明有密不可分的关系。韓非提出歷史演變的現象，乃爲證明世異備變的道理，故接著說：

今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀、禹笑矣。有決瀆於殷、周之世者，必爲湯、武笑矣。然則今有美堯、舜、湯、武、禹之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以

^① 李增先生言韓非私惡、公善的觀念是“將公利、私利與道德的善惡價值判斷相混淆。”（《〈韓非子〉人性與功利論》，《編譯館館刊》第22卷第1期，1982年6月，第92頁）乃是未就韓非論韓非所下的不適當評論，將善、惡作爲道德判斷，乃儒家思想及習用之詞，以之加諸韓非實有不妥，韓非性觀念之所以被誤解，亦由此故。

聖人不期脩古，不法常可，論世之事，因為之備。《《五蠹》，頁 1040》

韓非以此證明歷史上所謂聖王，都是能針對各時代不同的問題，找出解決之道者，因此治國必須因應不同的時代環境。另一方面，他以物質之豐殺說明古今之異，如：

古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用而民自治。今人有五子不為多，子又有五子，大父未死而有二十五孫，是以人民衆而財貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭，雖倍賞累罰而不免於亂。《《五蠹》，頁 1040~1041》

馮友蘭先生以此說明韓非的歷史觀是人口論的歷史觀，因為他“用人口增長說明歷史的變化”^①。周師富美云：“韓非完全拿經濟的眼光來觀察，認為生產和消費的不平衡，是造成社會競爭和紊亂的根源。”^②筆者以為韓非用人口增長只是要說明物質由豐餘至不足的情況，是以物質經濟為重點，所以與其說是人口論的歷史觀，不如說是物質經濟的歷史觀，故周師富美所云較能得韓非之本意。但為何要由此觀點來看歷史呢？張敬原所云：“‘人民衆而財貨寡’引起爭奪，其主題應側重於支持他菲薄仁義、嚴刑重罰的一貫主張，並非在限制人口之增加。”^③可謂洞澈韓非之心。然在菲薄仁義、嚴刑重罰的主張之前，還有一層人性的觀察，故物資薄寡之所以會造成社會競爭與紊亂，在於好利惡害、自為自利的人性，如云：

夫山居而谷汲者，臆臘而相遺以水；澤居苦水者，買庸而決竇。故饑歲之春，幼弟不饑；穰歲之秋，疏客必食；非疏骨肉愛過客也，多少之實異也。是以古之易財，非仁也，財多也；今之爭奪，非鄙也，財寡也；輕辭天子，非高也，勢薄也；爭土彙，非下也，權重也。《《五蠹》，頁 1041》

韓非以為易財與爭財，非關乎德行，乃人因物質條件改變，外發之行為亦自不同，戰國時代的混亂，乃自為自利之人性，在財貨寡少環境下之自然反應。故韓非以經濟觀點

① 馮友蘭《中國哲學史新編》，臺北藍燈文化事業股份有限公司 1991 年版，第 452 頁。

② 周師富美《論〈韓非子〉對墨家的批判》，《臺大中文學報》第 9 期，1997 年 6 月，第 49 頁。

③ 張敬原《韓非人口思想評述》，《民主評論》第 7 卷第 13 期，1956 年 7 月，第 347 頁。

探討歷史演變，究其根本，乃為尋找當時混亂之根源，並證成其自為自利的人性觀，以為支持其法治思想之論據。

韓非又就古時的統治方法不適用於後代之實例證明古今之異，如：

古者文王處豐、鎬之間，地方百里，行仁義而懷西戎，遂王天下。徐偃王處漢東，地方五百里，行仁義，割地而朝者三十有六國，荊文王恐其害己也，舉兵伐徐，遂滅之。故文王行仁義而王天下，偃王行仁義而喪其國，是仁義用於古不用於今也。故曰：世異則事異。當舜之時，有苗不服，禹將伐之，舜曰：“不可。上德不厚而行武，非道也。”乃修教三年，執干戚舞，有苗乃服。共工之戰，鐵鉅矩者及乎敵，鎧甲不堅者傷乎體，是干戚用於古不用於今也。故曰：事異則備變。（《五蠹》，頁1041～1042）

韓非以徐偃王喪國之例說明德政不保證國之必治，以證明世異則事異的道理，又以共工之戰說明事異則因應之道亦需不同。這樣的論證，究其實並不是要證成變動的歷史觀，而是要推翻當時並為顯學的儒、墨二家之政治主張，尤其是儒家的德治理想。韓非在《顯學》篇裏稱儒、墨為當世之顯學，對二家之法古的政治理念加以嚴厲的批評，以為“非愚則誣”（《顯學》，頁1080），文王之政不能行於後世，正是推翻儒、墨法古思想的有力證據之一。又云：

堯之王天下也，茅茨不翦，采椽不斲，糲粢之食，藜藿之羹，冬日麕裘，夏日葛衣，雖監門之服養，不虧於此矣。禹之王天下也，身執耒耜以為民先，股無胈，脛不生毛，雖臣虜之勞不苦於此矣。以是言之，夫古之讓天子者，是去監門之養而離臣虜之勞也，古傳天下而不足多也。今之縣令，一日身死，子孫累世絮駕，故人重之；是以人之於讓也，輕辭古之天子，難去今之縣令者，薄厚之實異也。（《五蠹》，頁1041）

與其人心隨物質而變的觀念相承，韓非以為道德的產生亦需有其物質條件，堯之禪讓，禹之自苦，皆儒家盛稱之德，韓非卻以為這在當時的物質環境下非但不足為道，反而是其自利心的表現，而且戰國時代的物質環境與堯、禹截然不同，以堯、禹等聖王為根據所建立的仁義德治理想，無法保證戰國時代之治平。故韓非藉歷史的變動、古今之互異證明了自利的人性，並反駁仁義德治之理想。又云：

故聖人議多少、論薄厚爲之政，故罰薄不爲慈，誅嚴不爲戾，稱俗而行也。故事因於世，而備適於事。（《五蠹》，頁 1041）

在上述理論的支持下，韓非提出重罰不爲暴戾的結論，亦即道德理想或評價行爲，也將隨着社會經濟條件的變化、時代的變遷而改變^①，於是他的以法明定賞罰的法治思想，就不必戴着違背先王、殘苛暴虐的大帽子，而韓非由儒學出，卻違背儒學的思想亦得到一定程度的解釋。

故韓非證成古今相異的理論，一方面證明人的自利之心，一方面支持其法治理論，同時歸結出世異事異、事異備變的原則。這個原則，又成爲其法治思想的指導方針，如云：

法與時轉則治，治與世宜則有功。故民樸、而禁之以名則治，世知、維之以刑則從。時移而治不易者亂，能治衆而禁不變者削。故聖人之治民也，法與時移而禁與能變。（《心度》，頁 1135）

因爲世異事異，所以不能行仁義，而必用法治；又因爲世異備變，所以法亦需與時遷移。故變動的歷史爲其法治思想成立之依據，又反過來爲法治思想之指導原則，誠如林金龍所云：“（韓非）是從歷史現實折射到政治實務上，亦即歷史的探索與政治的關懷是互動的。”^②而這二者，又皆扣緊自利的人性觀。

2. 厚賞重罰，以刑去刑

《內儲說上》云：“凡民之有爲也，非名也，則利之也。”（頁 548）在總括論述人的好利之心時，韓非統以“利”稱之，而這利包括名在內，故又云：“利之所在，民歸之，名之所彰，士死之。”（《外儲說左上》，頁 617）名利所在，甚至可以犧牲生命，韓非看透這一點，所以認定：“賞厚，則所欲之得也疾。”（《六反》，頁 951）因此主張以厚賞爲誘導人民的方法；相反的，罰重，則人民不敢犯法，而有“罰重，則所惡之禁也急”（《六反》，頁 951）的效果，所以他呼籲統治者：

是故欲治甚者，其賞必厚矣；其惡亂甚者，其罰必重矣。（《六反》，頁 951）

① 林金龍《韓非史觀析評》，《臺中商專學報》第 24 期，1992 年 6 月，第 9 頁。

② 同上，第 2 頁。

表面看來，這是對統治者說的話，而“所欲之得也疾”、“所惡之禁也急”所言之欲、惡者，亦指統治者，然細尋繹之，這樣的主張，乃是建立在大多數人的人性之上。厚賞乃順應人的好利心，故云：

若夫厚賞者，非獨賞功也，又勸一國。受賞者甘利，未賞者慕業，是報一人之功而勸境內之衆也；欲治者，何疑於厚賞！（《六反》，頁 951）

受賞者，其好利心得到滿足固不必言，未得賞者，亦因此厚賞之勸誘而欲立功。《外儲說左上》云：

夫買庸而播耕，主人費家而美食、調布而求易錢者，非愛庸客也，曰：如是，耕者且深耨者熟耘也。庸客致力而疾耘耕者，盡巧而正畦陌畦時者，非愛主人也，曰：如是羹且美錢布且易云也。此其養功力，有父子之澤矣，而心調於用者，皆挾自爲心也。故人行事施予，以利之爲心，則越人易和；以害之爲心，則父子離且怨。以害之爲心，則父子離且怨。（頁 638）

統治者予民以厚賞，不正是此所云“以利之爲心”嗎？故施行厚賞，治人者與被治者皆得利，則上下和睦。然賞不能隨意施予，因爲：

國有無功得賞者，則民不外務當敵斬首，內不急力田疾作，皆欲行貨財、事富貴、爲私善、立名譽以取尊官厚俸。故姦私之臣愈衆，而暴亂之徒愈勝，不亡何待？（《姦劫弑臣》，頁 249～250）

若有無功而得賞者，則人皆欲得無功之賞，這也是根據人的喜利惡害的心理。故好利惡害之自然人性，可利用以達國治，亦可能成爲暴亂之源，端看統治者如何利用。而導之使善而不爲亂的方法，就是依據法令，有功者賞，賞厚而信^①。

厚賞之順人心，極易理解；嚴刑的主張則較有爭議，司馬遷因爲韓非主張嚴刑，而評之爲“慘礪少恩”，但對韓非而言，這正是順應人情的措施，如云：

① 關於韓非的賞罰主張及其執行方法，可參黃建輝《論韓非之賞罰觀》（《法律評論》第 65 卷第 1～3 期合刊，1988 年 3 月）。

重一姦之罪而止境內之邪，此所以爲治也。重罰者，盜賊也；而悼懼者，良民也；欲治者，奚疑於重刑！（《六反》，頁 951）

有罪者本該受罰，施以重刑，一方面處罰有罪者，同時可以儆效尤，兼具治療與預防的功效。《飭令》篇云：

行刑，重其輕者，輕者不至，重者不來，此謂“以刑去刑”。（《飭令》，頁 1123）

他以為輕罪從重處罰，則輕罪不易發生，重罪更無人敢犯，如此，犯罪的情形自然消失，此即“以刑去刑”^①。所以嚴刑只是用以消弭犯罪的手段，並非以嚴刑本身爲目的，這是利用人的避害心理，以達防止犯罪之效。而國君與人民皆受惠，因爲“不忍誅罰，則暴亂不止”（《姦劫弑臣》，頁 249），所以說：“故其與之刑，非所以惡民，愛之本也。”（《心度》，頁 1134）韓非並非忽略用重罰的“慘礪少恩”那一面，只是衡量利弊得失，取其大利，棄其小害，故云：“故法之爲道，前苦而長利；仁之爲道，偷樂而後窮。聖人權其輕重，出其大利，故用法之相忍，而棄仁人之相憐也。”（《六反》，頁 950）又云：

聖人之治民，度其本，不從其欲，期於利民而已……故法者，王之本也；刑者，愛之自也。（《心度》，頁 1134）

必用法治，以其爲平治天下有效之道；而法必定嚴刑，以其順人情而止罪。故用嚴刑看似殘忍，實則是出於愛民之心。《八說》篇又云：“仁暴者，皆亡國者也。”（頁 976）可見韓非主張去仁義德治，並不等於主張暴政，過於仁慈與過於殘暴皆可能導致亡國，故嚴刑與殘暴根本是兩回事，誠如此處所云：“刑者，愛之自也。”對韓非而言，真正愛民的方法是造就一個富強的國家，使百姓生活安定，予之厚賞重刑正符合好利惡害之人性，又使百姓的利益與國家齊一。又云：

施與貧困者，此世之所謂仁義；哀憐百姓，不忍誅罰者，此世之所謂惠愛也。夫施與貧困，則無功者得賞；不忍誅罰，則暴亂者不止。（《姦劫弑臣篇》，頁 249）

^① 關於韓非的“以刑去刑”觀念之詳細內容，請參周師富美《論〈韓非子〉“以刑去刑”說》，《王叔岷先生八十壽慶論集》，臺北大安出版社 1993 年版，第 685~711 頁。

不忍誅罰與無功得賞同為暴亂之源，而這二者正是世所稱的仁義惠愛，於此，韓非不但證明厚賞重罰乃因應自然之人性，為治國良方，也再次批駁仁義德政之不可行。又說：

夫嚴刑重罰者，民之所惡也，而國之所以治也；哀憐百姓、輕刑罰者，民之所喜，而國之所以危也。聖人為法國者，必逆於世，而順於道德。知之者，同於義而異於俗；弗知之者，異於義而同於俗。天下知之者少，則義非矣。（《姦劫弑臣》，頁 248）

此處韓非自言重刑違逆眾人之情，然與上所述合觀，逆之乃所以順之，因為違逆人民的好惡，卻可獲致長遠的止暴致治之效，此民之大利也。從另一個角度來看，厚賞乃順人之喜，重刑乃順人之惡，厚賞重刑的政策正是順應人的自然本性，正因順人之惡，以刑去刑的功效之獲得乃如水到渠成，不費絲毫力氣。

3. 以吏為師，以法為教

由上所論，可知韓非主張的厚賞重罰不僅是遏止人民為惡的手段，更是推動國家建設的主力，所以法與人民息息相關，周師富美說：“韓非所說的‘法’，是公佈的、權威的、絕對的、一致的成文法，是施之於全國上下的一律標準。這種‘法’的觀念，直到韓非始確立。這種‘法’與從前的習慣法、祕密法、階級法截然不同。它是公開、公正而透明的。它非僅限於懲治罪犯，且能維持秩序；它非為個人而設，它是君臣上下普遍、一致的行為準則。”^①所以法令必須“憲令著於官府，刑賞必於民心”（《定法》，頁 906）同時法是全國人民所必知的，故云：“明主立法，則境內卑賤莫不聞知。”（《難三》，頁 868）所以韓非非常重視法的易知與可行性，如云：

察士然後能知之，不可以為令，夫民不盡察。賢者然後能行之，不可以為法，夫民不盡賢。（《八說》，頁 973）

一如他反對以德性修養為治國方法，因為世上賢智之人極少，並非人人能修養相當德性，故所謂教化德治並不具實效性，在這種前提下，以法令為人民行為準則，利用人的好利惡害心理，定賞罰以為勸禁，的確較普遍而有效；但若法令難知難行，仍無法突破法先王的德治教化之局限，所以只有民能盡察、能盡行的法令才是能達到法治理想的法。再者，為了確保厚賞重刑的勸禁作用，法令必須是最高且唯一的標準，故云：“明

^① 周師富美《論〈韓非子〉“以刑去刑”說》，《王叔岷先生八十壽慶論集》，第 690 頁。

主之國，令者，言最貴者也；法者，事最適者也。言無二貴，法不兩適，故言行而不軌於法令者，必禁。”（《問辯》，頁 898）又云：“明主之道，一法而不求智，因術而不慕信，故法不敗而群官無姦詐矣。”（《五蠹》，頁 1059）這都是鑑於戰國時代的百家爭鳴，遊士競起，不少人以智慧談辯獲取富貴，世局卻仍混亂不安，故韓非欲以法令取代所有的學問與思想，這樣的觀念勢必導致法治與教育的結合，而且這種法治教育是全民的，故云：

故明主之國，無書簡之文，以法為教；無先王之語，以吏為師；無私劍之捍，以斬首為勇。是境內之民，其言談者必軌於法，動作者歸之於功，為勇者盡之於軍。是故無事則國富，有事則兵強，此之謂王資。既畜王資而承敵國之豐，超五帝，侔三王者，必此法也。（《五蠹》，頁 1067）

厚賞重刑的法是建立在普遍的人性之上，故要使法令成為普遍且唯一的知識，才能保證勸禁效果的普遍，以吏為師，以法為教，便是必然的結果。故韓非因古今人心之異，而主張去仁義之治；因人好利惡害之性而主張厚賞重刑；因人的好逸惡勞而主張去智能；為使厚賞重刑的效果普遍，所以要使法令為全民所共知，於是法治與教育結合。頗堪玩味的是，這種方法與其所反對的德治教化，都走向政教合一之路。

4. 權不旁落，中主能守

法治之設，除了考慮人的好利惡害之心，當時國君的世襲制度，也是韓非考慮的重點，他說：

釋法術而心治，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪。廢尺寸而差短長，王爾不能半中。使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。君人者，能去賢巧之所不能，守中拙之所萬不失，則人力盡而功名立。（《用人》，頁 498）

《韓非子》全書未提及國君之產生方式，顯然韓非主張當時通行的世襲制度，這樣的制度並不能保證國君的品質，因此而易主，則又引起另一爭端。綜觀《韓非子》，字裏行間不時透露韓非本人厭棄紛亂，追求太平的渴望，所以他反對一切導致世局不安的因素，而要在現有體制內尋求安定之道，國君地位之穩固實為最重要因素，故他的思想有很大部分是站在國君的立場所展開的，如云：

夫賞罰之爲道，利器也，君固握之，不可以示人。（《內儲說上》，頁 392）

這樣的想法是建立在“民者固服於勢，寡能懷於義”（《五蠹》，頁 1051）的前提下，蓋法治之設乃爲維持國家安定富強，但若國君不能守位，以致大臣侵權易位，就喪失了法治之本意。又云：

明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。爲人臣者畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑德，則群臣畏其威而歸其利矣。（《二柄》，頁 111）

則所謂“刑”即是罰，“德”即是賞，刑德即賞罰，所以對韓非而言，法治下的國君並非無“德”，只是他對德的定義與儒家不同，他覺得無條件的施與反而會造成國家混亂，而有條件的賞賜不但可鞏固帝位，且是維持國家治平的好方法，這才是真正的德^①。又云：

費仲說紂曰：“西伯昌賢，百姓悅之，諸侯附焉，不可不誅，不誅必爲殷患。”紂曰：“子言，義主，何可誅？”費仲曰：“冠雖穿弊，必戴於頭；履雖五采，必踐之於地。今西伯昌，人臣也，修義而人向之，卒爲天下患，其必昌乎！人人不以其賢爲其主，非可不誅也。且主而誅臣，焉有過？”紂曰：“夫仁義者，上所以勸下也。今昌好仁義，誅之不可。”三說不用，故亡。（《外諸說左下》，頁 691）

此又證明韓非不否認仁義的存在，但他主張的仁義是用以勸下的工具，即厚賞。而爲了維護國君地位之穩固，他認爲仁義只能由國君擁有，否則以民之好利，仁之所在，民必歸趨之，君主易位，則又陷入混亂。

韓非厭惡了統治權轉移所帶來的災禍，所以權不旁落的觀念，與法治一樣，皆針對世襲制度下之國君而設，因爲穩固的君位，是法治能順利推行的條件，而所謂權、刑、德之謂，也就是賞、罰，以民“固服於勢”也，故君主必大權在握，確實執行賞罰，厚

① 林金龍於《韓非史觀析評》一文中說韓非“強調了當今之世只能實施嚴刑重罰，不能實行仁義德治，將‘二柄政策’變成了‘一柄政策’。”（第 7 頁）這種說法顯然是誤解了韓非的意思，韓非的刑德正是賞罰，二柄政策在他的思想中正是完美的組合，林先生此說乃是以儒家所言之德來理解韓非所導致的錯誤。韓非自儒家出，許多名詞仍沿儒家之舊，但卻有了新的意涵，若不就韓非言韓非，很容易會誤解韓非之意，這或許是長久以來韓非思想得不到諒解的原因之一吧！

賞重刑之法方能生效。

班固批評韓非“殘害至親，傷恩薄厚”^①，王充評之“任刑用誅”^②，皆就儒家道德仁治之立場立論。由前所述，可知以韓非的角度來看，這樣的評論並不盡合情理，韓非不但不殘，反而具深厚的憂國憂世之心，只是他的思想之缺失及秦王之暴政，致使後人對他有所誤解，蕭公權先生云：“先秦法家思想，實專制思想之誤稱，其術陽重法而陰尊君，故其學愈趨發展，則尊君之意愈明，而重法之主張愈弱。”^③的確能道出先秦法家發展之趨勢，其所云雖非專指韓非，這個趨勢之形成，韓非卻難辭其咎，其權不旁落的主張，即此趨勢之始作俑者。厚賞重罰之設乃針對好利惡害之人性，但由國君獨攬賞罰之權，卻難保國君不會以好惡濫加賞罰，韓非雖然在書中反覆強調國君用法必去主觀好惡，但卻不能保證每個國君皆能做到，故賞罰之設雖可彌補人性之失，卻又落入人性的網羅中而無法自拔。

三、韓非對荀子人性論與治術的繼承及轉化

關於荀子的人性論，前已約略述之，他受到道家自然天道觀的影響，並用理智主義的經驗的觀點，否認天有意識及賞善罰惡之能力，將其前對天的崇拜完全摒除。相應的，荀子所云之性亦天生自然^④，此自然之性本無善惡可言，但自然之性中有所欲求，如“飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害”（《非相》，頁 78）的情緒與欲望，這是“禹桀之所同也”（《非相》，頁 78），但如果順着這種欲望，過度發展而不加節制，則會流於惡，如云：

人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能無爭。爭則亂，亂則窮。（《禮論》，頁 346）

有欲有求，此乃人生而自然者，無善惡可言，但求而至於爭、亂、窮，則惡起矣。又云：

① 班固《漢書·藝文志》，《漢書》，北京中華書局 1996 年版，第 1736 頁。

② 王充《論衡·非韓》，《論衡》，北京中華書局 1979 年版，第 550 頁。

③ 蕭公權《中國政治思想史》冊上，臺北文化大學出版部 1985 年版，第 269 頁。

④ 參見林金泉《性惡論初探》，程發軔等著《儒家思想研究論集（二）》，第 261～281 頁；韋政通《中國思想史》第九章“荀子”，第 308 頁。

“順情性，則不辭讓矣。”（《性惡》，頁 437）亦即順自然之性與欲求之情而不加節制，則不軌於禮，對荀子而言，此即惡。

從自然之性至惡的產生之理論，韓非大致繼承了其師的思想而略作修改。就自然論性，此韓非承繼其師者，但荀子分別性與情，性是情的內在依據，指人的本質而言；韓非則將情、性混同，將荀子所言人內在本質之性，轉化為外發之“情”，只着眼於人的情緒欲望，而逕稱為性，故韓非將荀子的性外化了。至於惡，荀子以追求禮義修明為目標，故不順禮義即是惡，順本性則爭，爭則不順禮義矣，故云性惡。韓非欲追求的目標，在國家治平這一點上，與荀子是無異的，但韓非用利的觀點，以治平富強為國之大利，人民需去私利以求國之大利，凡不符國之大利者，皆需去之，而人之本性，便是導致自私的根源，如云：

父之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也，而況無父子之澤乎！（《六反》，頁 949）

親如父子，猶用計算之心，此自利之人性使然，推而至於國家亦然，故云：

夫立法令者以廢私也，法令行而私道廢矣。（《詭使》，頁 946）

其言下之意，沒有法令的規範，人便會行私，而私的根源，就在自然的人性。故韓非承荀子，皆在自然的人性中尋找世界混亂的根源；但荀子以順禮義與否為善惡之判斷標準，韓非以合乎國之大利與否為公利之辨，轉善惡之辨為公私之辨。

荀子由於未脫離儒家的道德主義觀點，故在以理智心態探討普遍的人性後，仍要對之作價值判斷，因而有“性惡”之說，而性惡之義乃順人欲不加節制便流為惡。韓非則已跳出儒家的範限，故不作價值判斷，對他而言，討論人性的目的，只在於能幫助國君統治國家，可以作為立法的依據，善惡的問題對他而言並不重要。誠如韋政通所云：“中國的人性論，屬於另一種性質，可以稱之為價值的人性觀，它不注重人性的客觀探討，它關心的是人性是善還是惡？”^①荀子是儒家人物中首位探討普遍客觀人性者，但因為還在儒家的範圍內，所以最後還是回到價值的判斷；韓非則跳脫了儒家的範限，故在探討了普遍的人性後，不作價值判斷。故韓非承其師之理智觀點而更徹

① 韋政通《中國思想史》，第 320 頁。

底,他清楚地將道德與政治兩個範疇分開,論人性是爲了政治目的,無需牽涉道德問題,這是他不論善惡的原因。周群振說荀子的心性論乃以經驗主義的心態,缺乏“形上的超越實體”^①,由前所述韓非之人性觀與治術,可知韓非承繼乃師經驗主義的心態,以理智的觀點,就其觀察人事的經驗,歸納出自利的人性觀,更有甚者,韓非不但論形上超越實體,甚且將人的本質之性也外化了。另外,韓非論述歷史演變、古今物質環境之不同、人心之異,亦是以理智的、經驗的心態。

荀、韓二人皆以世界混亂的根源在於人性,故求治之道,便需針對此人性入手,荀子云:

故槩括之生,爲枸木也;繩墨之起,爲不直也;立君上,明禮義,爲性惡也。(《性惡》,頁 441)

故君主之設與君主所行之措施皆針對人性。韓非亦云:“夫立法令者以廢私也,法令行而私道廢矣。”(《詭使》,頁 946)故法令之設,亦針對人性——自利自爲之人性。在方法上,荀子一反孔、孟,以爲治國之道不應求諸內在心性,而當求之外在之禮義,如云:

人之性惡……故必將有師法之化,禮義之道,然後出於辭讓,合於文理,而歸於治。(《性惡》,頁 435)

荀子以爲禮義可使人不相爭,如此則國治矣。又云:

夫好利而欲得者,此人之情性也。假之人有弟兄資財而分者,且順情性,好利而欲得,若是則兄弟相拂奪矣;且化禮義之文理,若是則讓乎國人矣。故順情性則弟兄爭矣,化禮義則讓乎國人矣。(《性惡》,頁 438)

荀子認爲禮義可使人一反本性,由爭奪轉而辭讓,這個過程,荀子稱之爲“化”,所謂化,乃深入人性,使之自覺而謂,故所謂化禮義,乃受禮義浸潤後,發自內心的自覺,自然地行爲便與禮義相合,其前提在於人本有的向善之能力,如云:

^① 周群振《荀子之心術觀與性惡論》,第 220 頁。

性也者，吾所不能為也，然而可化也。（《儒效》，頁 143～144）

不能為，以其天生也；可化者，以其有向善之能力，“可”者，內含潛力之謂。故荀子的為治之道，乃以禮義激發人的向善之心，使之自然而自覺地合乎禮義，而一反自然的因欲求而生的爭奪之心。荀子曾自云：“順情性，則不辭讓矣；辭讓，則悖於情性矣。”（《性惡》，頁 437）此情性，指天生自然的性及其引發的欲求，禮義便是要“悖”於人的天性，所謂悖，指人心之相反方向，但並非以強制手段驅策之。在針對人性的缺點，以外在的規範求國家治平這點上，韓非亦承繼其師，但荀子的規範是禮義，韓非則求之於法令，二者之不同在於，禮義之前提是人的自覺向善能力，不具強制規範作用；法令則不要求人有向善之自覺，而以強制方法使人民不為惡，嚴刑便是強制手段，韓非另有厚賞的鼓勵方法，這是順著人的好利之心而設。故在遏止惡的方法上，荀子採啟發之引導方法，欲人產生背逆欲望的自覺；韓非則以嚴刑的強制方法，輔以順人欲的厚賞。

再者，荀子主張推行禮義，韓非主張法治，二者雖有不同，但在實踐的方法上，韓非亦有承自其師者。荀子推行禮義的方法是教化，如云：

學惡乎始，惡乎終？其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人……故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。（《勸學》，頁 11～12）

教化就是這裏所說的“學”，因為禮義是外在於人性的，故與不可學而能的性相對，是必學而後能。而學必有師，故荀子非常重師法，如云：

故人無師無法，而知則必為盜，勇則必為賊，云能則必為亂，察則必為怪，辯則必為誕；人有師有法，而知則速通，勇則速威，云能則速成，察則速盡，辯則速論。故有師法者，人之大寶也；無師法者，人之大殃也。人無師法，則隆性矣；有師法，則隆積矣。（《儒效》，頁 142～143）

無師法，則人順本性而為，即此所云“隆性”，蓋以不識禮義也；反之，有師法，則人積禮義，如此則得順禮而行。藉師法學習禮義，以達化性之功，又是建立在人的認知心上，如云：“所以知之在人者，謂之知。”（《正名》，頁 413）人認識事物的能力叫作“知”，又云：

凡以知，人之性也。可以知，物之理也。（《解蔽》，頁 406）

人認識事物的能力乃天生而就的，故曰“人之性”。又云：

塗之人……皆有可以知仁義法正之質，可以能仁義法正之具。（《性惡》，頁 443）

“知仁義法正”之“知”指人的理智認知心，即指人有可以學習外在的仁義法正之能力；“能仁義法正之具”指人能將外在所學之禮法化爲人的內在之質，即前所云向善之能力，二者相合，方能成就禮義教化，故云：

無性則僞之無所加，無僞則性不能自美；性僞合，然後聖人之名一，天下之功於是就也。（《禮論》，頁 366）

“僞”即指人爲的教化，故自然的性只要不過度發展，不但不會成惡，反而是成就德性，達致國家治平的憑藉之一。需注意的是，學習禮義到國家治平中間還有另一個階段，就是個人德性的成就，故在“聖人之名一”後，方能成就天下之功。又云：“學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖也。”（《解蔽》，頁 406~407）學習禮義的目的是要成聖，此聖乃就道德而言，《勸學》亦云：“將原先王，本仁義，則禮正其經緯蹊徑也。”（頁 16）故學禮乃爲獲得仁義道德，又云：“學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。”（《勸學》，頁 12）在以道德求治平這點上，荀子無疑是沿孔、孟之舊。在以人的認知能力爲憑藉，透過老師學習外在的知識，以彌補人性天生的缺點，防止惡的產生，達致治平之理想這點上，韓非與其師又是如出一轍。韓非沒有認識的理論，但由其以吏爲師，以法爲教的觀念，可知他與荀子相同，認爲人有學習外在知識的能力，這一點，韓非是直接而未修正地承襲其師，但因學習的對象不同，一爲禮義，一爲法令，故老師的性質也有不同。荀子思想中的老師是以德性來規定，而不僅止於其外在知識而已；韓非的老師，則僅以外在知識爲條件，此與其仁義不足爲治的觀念是一脈相承的，《禮記·學記》說：“記問之學，不足以爲人師。”韓非則將荀子的德性之學，轉化爲記問之學。

另外，在以天生之人性，加上後天人爲，以達成政治目的這點，韓非亦沿其師，荀子稱之“性僞合”；韓非則以賞罰，達致“勸禁”之效。賞罰之所以有勸禁的作用，乃利用人的好利惡害之心，也就是韓非所稱的“性”，若人無好利惡害之心，則賞罰亦起

了作用，故韓非的賞罰勸禁，亦可說是性偽合，但荀子的偽是要逆人之情性，韓非的“偽”（借用荀子的話，即前所云人爲之賞罰）卻是順人性，轉逆爲順，性、偽更合作無間。

除了禮，荀子還主張用法來治理國家，如云：

古者聖人以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，故爲之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。
（《性惡》，頁 435）

除了以禮義化之，還要以法正治之，且亦用刑罰。去掉性惡與禮義之語，這段話簡直與韓非無異。《富國》又云：

由士以上，則必以禮樂節之；衆庶百姓，則以法數制之。（頁 178）

故荀子雖主張禮、法並重，其範圍廣及所有人民，但禮、法的適用對象有別，且在《荀子》書中，法的分量顯然較禮義少了許多，故法是以輔禮的地位存在，而且徒法不足以自行，如云：

有治人，無治法……法者，治之端也，君子者，法之原也。故有君子則法雖省足以適矣，無君子則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。（《君道》，頁 230）

雖有外在客觀之法，運作之、掌管之者，仍爲有德之人，而所謂德，乃經由禮義的學習而致，故所謂法乃是建立在禮義的基礎上；又因爲是由有德的君子來執行法的運作，故法可省而不煩，所以在人與法之間，荀子重人輕法，雖有法，仍爲人治，仍有儒家德治理想的成分。由此看來，韓非的法治思想之產生，除了自利的人性之依據，還有師承的成分在內，只是荀子禮、法並重，韓非則棄禮取法，以法爲唯一標準，並將法的適用範圍擴及全國上下。荀子自云塗之人皆有可以知仁義法正之質，與能仁義法正之具，卻在論禮、法時分別適用對象，顯然他已發覺並非所有人皆可以禮樂節之，更深一層講，即並非人人皆能獲致相當的道德修養，故其禮義治國的理想並不具普遍性。自孔、孟以來就有人皆可以爲堯舜的想法，荀子亦提出人人皆有認知能力，但事實上禮義的學習從未普遍化，更遑論內向的心性修養。韓非適用於全民的法令，即明白易曉的法令一元化知識，可以說使教育全民化的理想露出一綫曙光。因爲普遍化、全民

化，所以法令的內容必須明白易解而詳盡，而且只要有法在，即使中等的國君亦能將國家治理好，所以韓非一反其師，而重法輕人，為法治而非人治。但他主張的賞罰之權全握於君主手中，卻又陷入人治的泥淖。

再者，荀子思想中化性起偽及法的執行者是聖人或君子，這個君子或聖人是由“偽”來定義的，如云：

聖人之所以同於衆，其不異於衆者，性也，所以異而過衆者，偽也。（《性惡》，頁438）

意即聖人不是天生，而是經由後天的人為造就出來的。這個“偽”的實際內容，就是發揮智能與運用禮義^①。荀子並以為“非聖人莫之能王”，仍有堯舜禪讓的理想成分，帶有儒家道德理想的色彩。韓非則未討論國君的產生問題，由其思想可尋繹出他主張當時的國君世襲制度，又云：

故至治之國，有賞罰而無喜怒，故聖人極有刑，而死無螫毒，故姦人服。發矢中的，賞罰當符，故堯復生，羿復立。（《用人》，頁500）

顯然韓非亦以為如堯之聖人，是由人為造成的，但其造就聖人的方法乃是設立客觀的法令，以之為唯一標準，並去除主觀感情，徹底行法，此與荀子由對禮義之統的學習來造就聖人，其義略近而有所不同。二人皆以為聖人非天生而然，亦非由對內的心性修養所得，但荀子以對外在的禮義學習為條件，韓非則以守法、行賞罰為條件。再者，荀子欲達致的是德行之聖，韓非欲達致的是政治之聖，如云：

聖人者，審於是非之實，察於治亂之情也。故其治國也，正明法，陳嚴刑，將以救群生之亂，去天下之禍。使強不凌弱，衆不暴寡，耆老得遂，幼孤得長，邊境不侵，父子相保，而無死亡繫虜之患，此亦功之至厚者也。（《姦劫弑臣》，頁248）

這樣的聖人是由政治上的成就來定義的，其德行如何則不列入考慮。當然，荀子所言的聖人也有政治成分在內，但就荀子而言，德性上的成就為政治成就的基礎，還是以道德為主。故韓非將荀子的德行之聖轉化為政治之聖，荀子將道德與政治結合，韓非

^① 韋政通之說，見《中國思想史》，第309頁。

則將政治獨立於道德之外。

最後要探討禮、法的來源。荀子觀念中的禮義乃聖人所制，如云：

故聖人化性而起僞，僞起而生禮義，禮義生而制法度。然則禮義法度者，是聖人之所生也。（《性惡》，頁 438）

故禮義法度為聖人所生^①，即聖人所創，又云：

聖人積思慮、習僞故，以生禮義而起法度，然則禮義法度，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。（《性惡》，頁 437）

荀子所謂僞，即人為之意，郝懿行曰：“僞，作為也。僞與為古字通。”王先謙曰：“荀書僞皆讀為。”^②故禮義法度皆由聖人所創制，《荀子》書中類此之論不少，此不備舉。韓非則未明確討論法源問題，就其法治理念，乃針對世襲制度下可能產生的非賢能君主而設，法又要與時俱變的情形來看，法令的制定者，應不會是國君，整合《韓非子》看來，最可能制定法令者當為“法術之士”，他說：

昔關龍逢說桀而傷其四肢，王子比干諫紂而剖其心，子胥忠直夫差而誅於屬鏹。此三子者，為人臣非不忠，而說非不當也。然不免於死亡之患者，主不察賢智之言，而蔽於愚不肖之患也。今人主非肯用法術之士，聽愚不肖之臣，則賢智之士、孰敢當三子之危而進其智能者乎？此世之所以亂也。（《人主》，頁 1119~1120）

韓非屢屢於篇中感慨當世之亂在於法術之士不得進用，儼然影射自己不得志的處境，而韓非正是法治之提倡者，若得國君重用，韓非必會將《韓非子》書中所論原則性的法治思想，落實為他所說的明白易曉而詳盡的法令條文。《和氏》又云：

昔者吳起教楚悼王以楚國之俗曰：“大臣太重，封君太衆，若此則上僞主而下虐民，此貧國弱兵之道也。不如使封君之子孫三世而收爵祿，絕滅百吏之祿秩，損不

① 周群振先生以為荀子所謂“僞”，在君師或聖人身上，不再與“學習”、“法效”等為一例，而已經為“創始”之意了。參見《荀子之心術觀與性惡論》，第 256~257 頁。

② 見王先謙《荀子集解》，第 289 頁。

急之枝官，以奉選練之士。”悼王行之期年而薨矣，吳起枝解於楚。商君教秦孝公以連什伍，設告坐之過，燔詩書而明法令，塞私門之請而遂公家之勞，禁游宦之民而顯耕戰之士。孝公行之，主以尊安，國以富強，八年而薨，商君車裂於秦。楚不用吳起而削亂，秦行商君法而富強，二子之言也已當矣，然而枝解吳起而車裂商君者何也？大臣苦法而細民惡治也。當今之世，大臣貪重，細民安亂，甚於秦、楚之俗，而人主無悼王、孝公之聽，則法術之士，安能蒙二子之危也而明己之法術哉！此世所以亂無霸王也。（《和氏》，頁238～239）

此處所舉行法術而致國家富強的商鞅，正是韓非仰慕的對象。就此文看來，商鞅就屬他所說的法術之士，而當秦孝公用商鞅變法之時，法令之制定者便是商鞅。故荀子思想中禮義的制定者與執行者，皆是具禮義之統，並有深厚德性修養的聖王；韓非思想中國君並非完美的人，故需另有智者來制定法令，也就是如韓非這樣的法術之士，法令的制定者與執行者是不同的。這樣的差異，主要還是根源於德治與法治之不同。荀子的思想是由認知力獲得知識，成為智慧，並累積成德，有德者為政；韓非則智、德、政全不相涉，法術之士有智，世襲國君掌政，人民則學習法令內容以為生活規範，而所謂德，在他的治術中是不占一席之地的，唯一存在的一種德，是國君子民厚賞而成的恩德，與儒家所言道德之德全然不同。故韓非將儒家長久以來高握於聖王的制定權，轉而下移至法術之士，這與韓非既主張君主世襲制，又要講究政治的實效性，有分不開的關係。因為世襲國君並不保證其賢智與否，因此，韓非希冀設計出“中主”即能守的法，國君既只有“守”的能力，那麼，制法的工作，便不得不依賴如商鞅、韓非這樣的法術之士了。

四、結 論

嚴格說來，韓非並無所謂人性論，但對於人性，他自有一套看法。他以理智的、經驗的觀點，從古今物質環境與人心之異，及人與人相處的自為情形看出人的自利心，雖然他承認人道德心的存在之可能，但因其所處的時代環境異於古時，而認為先王之政、仁義之道不足為治於當時，故欲利用人的自利心為治國之憑藉。所以韓非並未承其師而主張性惡，一者，性的定義不同；二者，韓非並不作價值判斷；三者，以韓非所言性，與其治術合觀，性不但不是惡，反而是有利國家平治者，以此說韓非主張“性善”或亦不為過。韓非又以其人性觀為基礎，提出世異事異，事異備變；厚賞重罰，以刑去

刑；以吏爲師，以法爲教；權不旁落，中主能守的爲政原則，故其治術與人性觀是密切相關的。

一一對照，筆者發現韓非在很多方面都承繼荀子，同時加以一部分的修正轉化。在人性論上，韓非的性指人的好惡，將荀子所言人的本質之性外化了。定義雖不同，其以經驗觀點、就自然言性這點卻是一致的。其次，對惡的產生之解釋，韓非亦承其師，以爲根源於人性，只是荀子的惡主要就違背禮義言，韓非的惡乃就破壞國之大利言，將荀子的道德觀念轉爲實利觀點，轉善惡之辨爲公私之辨，但惡的產生之根源皆在人性。再者，荀子雖以經驗的觀點探討人性，卻又回到價值判斷上，而主張性惡；韓非則承其師之理智觀點而更徹底，論人性是爲了政治目的，無需牽涉道德問題，故不作價值判斷。而對治惡的方法，在以人的認知能力爲憑藉，透過老師學習外在知識，以彌補天生人性之缺點，防止惡的產生這點上，韓非亦繼承其師。但荀子主張經由教育啓發人的自覺以達德性修養；韓非則經由教育學習法令內容，以厚賞重罰的方法，一方面鼓勵爲善，一方面防止罪惡，人的行爲全然受外在力量指引，沒有人的自覺，故韓非將荀子止惡向善的動力外化了。雖然同樣重視學習，但荀子的老師是以德性來定義，韓非的老師則是以具法令規章之知識爲準，將老師的標準由內在道德之修養外化爲外在知識之具備，學習的內容也由荀子的德性之學轉化爲記問之學。另外，由性至善的成就，荀子稱之爲“天生人成”，也就是性僞合，即以天生人性與後天人爲配合以成善致治；韓非以人爲的法令，配合好利惡害的人性，以達治平的效果，其模式與荀子若合符節，只是僞的內容不同。荀子的僞，是要違逆人之情性，韓非的僞則是順人之性，轉逆爲順，性、僞之間更合作無間。

韓非的法治思想也有承自其師者，但荀子禮、法並重，士以上適用禮義，庶民適用法，其禮與法，皆未達到普遍化，而且荀子重人輕法，以爲由有德之君子行法，則法可省而不煩，仍未跳脫人治的範圍。韓非則棄禮取法，全國上下皆適用之，欲使全民皆習知法的内容。且與其師相反的，韓非重法輕人，因而主張法需詳盡而易懂，已成爲真正的法治。故韓非偏取荀子之法，而加以擴大化、普遍化、生活化，更重要的是平民化，可惜因賞罰之權全握於國君，故又落入人治的泥淖。其次，荀子將禮義的理想執行者稱爲聖人，韓非亦承荀子將法的執行者稱爲聖人，且兩種聖人都是後天人爲造就出來的，且造就聖人的，就是他們的統治工具——禮義與法。荀子以能發揮智能、運用禮義者爲聖人，韓非以執法信而必，能使國家平治者爲聖人，故聖人的產生方法相同，但卻由道德之聖轉化爲政治之聖。再者，統治者之產生，荀子以爲即是具禮義之統的聖人，仍帶有德治主義的理想成分；韓非則主張統治者之產生要沿用盛行已久的世襲制度，將理想轉化爲現實。最後，有關禮義與法的來源問題，荀子因德治之理想，

以爲禮義出於聖人的創制；韓非則以爲當出於如他這樣的法術之士，以確保法令內容的可行性，亦是由理想至現實的一種轉化。經過這層轉化，韓非思想雖仍可見一絲儒家的影子，卻已與儒家相異，而別具面貌。

司馬遷因韓非有取於老子思想，而將老、莊、申、韓合傳，但韓非所取老子之思想只得其形而遺卻其實，但他所承自荀子的部分，卻成爲自己思想的重要根基，可說貌與荀子異，卻實有許多相承者，故若將韓非與荀卿合傳，當亦有充分的理由可說。

[作者簡介] 曹美秀(1972—)，女，臺北人，臺灣大學中國文學研究所博士，現任“中央大學”助理教授，專研清代學術史，與清代學術相關之經學、思想等範疇，皆在其關注之列。碩士論文爲《回歸孔孟——晚明清初儒學風氣之探討》，博士論文爲《論朱一新與晚清學術》。另著有《胡適〈戴東原的哲學〉讀後》、《袁枚疑經說》、《論黃宗羲晚年思想之轉變》、《楊守敬在日本》、《朱一新與康有爲——以經學相關問題爲討論中心》、《陳澧〈漢儒通義〉析論》等單篇論文。

客觀的總結和辯證地揚棄

——韓非對先秦諸子的批判和繼承

高華平

中國學術思想史發展到戰國中後期，出現了諸子百家都力圖對先秦的思想做出綜合和總結的傾向。《荀子·非十二子》、《尸子·廣澤》、《莊子·天下》、《呂氏春秋·不二》、《韓非子·顯學》等，都是這方面的代表作。但迄今為止的哲學思想史著作，基本上都將荀子視為先秦諸子學術思想的總結者。而如果從對先秦學術思想批判總結的廣度和深度來看，真正堪稱這一學術思潮的標誌的，應首推韓非其人其書。韓非對先秦諸子的總結與揚棄，涉及儒、道、墨、法、名、農、兵、雜、陰陽、縱橫乃至小說家，這就遠遠超出了《荀子·非十二子》和《莊子·天下篇》的“六家十二子”的範圍，而且他既不同於荀子對諸子的一味非難，也不同於雜家的“漫羨而無所歸心”^①。可以說包括法家在內的先秦諸子思想，無不接受過韓非的批判和選擇。從這個意義上講，只有到了韓非，才有對中國先秦學術思想的真正全面的批判和總結。

自二十世紀上半葉以來，中國學術界皆十分重視研究戰國中後期諸子學術思想的總結思潮。錢穆、呂思勉、郭沫若、侯外廬、馮友蘭等人無不深究於此。但是由於論者立場和方法的局限，這種研究往往存在兩種偏頗：一是往往將這種總結簡單化，為諸子之間的“相互批判和指責，而忽視了他們之間的相互影響和吸取”^②；二是研究者過多地將自己的主觀好惡，影響到對研究對象的客觀評價，有違科研的客觀公正性。由於論者不滿意韓非專制主義立場和他對學術文化的否定態度，故基本上都不承認韓非是一位先秦諸子之學的全面總結者和客觀批判者。筆者認為，儘管任何一個從事學術研究的人，對韓非否定學術文化的態度都會有一種本能的反感，但這並不能改變韓非對先秦諸子學術思想做過最為全面的批判和最為辯證揚棄的事實。有鑒

① 《漢書·藝文志》。

② 白奚《稷下學研究——中國古代的思想自由與百家爭鳴》，北京三聯書店1998年版，第3頁。

於此,本文力求以科學的態度,就韓非對先秦學術思想的總結工作作一番新的探討。

一、韓非對先秦法家思想的批判和繼承

韓非是先秦法家思想的代表人物和集大成者。他的思想,自然首先繼承和吸取了此前的法家思想的成分。根據《漢書·藝文志》記載,直到西漢末,當時尚存的先秦法家著作,在《韓非子》一書之前,共有《李子》三十二篇(原注:“名悝,相魏文侯,富國強兵。”)、《商君》二十九篇(原注:“名鞅,姬姓,衛人,相秦孝公,有列傳。”)、《申子》六篇(原注:“名不害,京人,相韓昭侯,終其身諸侯不敢侵韓。”)、《處子》九篇(原注:“《史記》云趙有處子。”)、《慎子》四十二篇(原注:“名到,先申韓,申韓稱之。”)。此外,《左傳·昭公六年》說,鄭國子產“相鄭國,作封洫,立謗政,制參辟,鑄《刑書》”,因此,“法家的產生應該上溯到子產。”^①《韓非子·五蠹》說:“今境內之民,皆言治,藏商、管之法者家有之。”《飾邪》篇提到,當魏、趙、燕方明《立辟》^②、《國律》、《奉法》等刑律,“從憲令之時”,國家強盛。這說明韓非法家思想的形成,應該受到了在他之前的眾多的法家人物及其思想的影響。

從現有文獻來看,法家子產的思想似有兩方面曾對韓非產生過較大的影響:一是子產鑄刑書的出發點:“嚴斷刑法,以威其淫”^③,達到“民知爭端也,將異禮而征於書。”即依法而斷是非;二是子產的“好直”^④和“獨忠於主也”(《韓非子·外儲說左上》)的態度。《管子》一書,《漢書·藝文志》隸之道家,《隋書·經籍志》列入法家,但學術界歷來都認為其“實成於無意中之雜家也。”^⑤從《韓非子》一書來看,他在《難三》篇中,引用過《管子》一書中《權修》和《牧民》篇中的文字,《韓非子·有度》與《管子·明法》篇,大部分文字相同。從邏輯上講,上述幾篇所反映的管子法治思想,出現的時代應早於韓非,韓非應吸收了這些相關的思想。韓非對管子思想的吸取主要也在兩個方面:一是其關於人性欲利而惡害、欲生而惡死的觀點,二是其“因能受祿,錄功與官,論勞行賞”

① 郭沫若《十批判書·韓非子的批判》,《郭沫若全集》歷史編第2卷,人民出版社1982年版,第312頁。

② 案:據周勳初先生考證,《立辟》應為李悝《法經》的原名。周說見《韓非子札記·戰國時代的法書》,江蘇人民出版社1980年版。

③ 《左傳·昭公六年》。

④ 《左傳·襄公二十九年》。

⑤ 呂思勉《先秦學術概論》,中國大百科全書出版社1985年版,第47頁。

的思想。《韓非子·外儲說左下》曾記管仲回答齊桓公關於治國之術時說：“君無聽左右之請，因能而受祿，錄功而與官，則莫敢索官。”又說置吏應“辯察於辭，清潔於貨，習（於）人情”，等等。這既是韓非引用管子之言，也應是韓非從管子那裏吸取的相關思想。根據《晉書·刑法志》的記載：“秦漢舊律，其文起自魏文侯師李悝。”《漢書·藝文志》中的“《李子》三十二篇”早亡佚，“儒家類”有《李克》七篇，舊說多以李克即李悝異名，但這七篇也亡佚了。只有《史記·荀孟列傳》、《漢書·食貨志》有李悝“盡地力之教”和《說苑·政理》有李克主張“為國之道，食有勞而祿有功，使有能而賞必行、罰必當”的記載，《韓非子·內儲說上七術》也說李悝“為魏文侯上地之守，而欲人之善射”。韓非本人一貫重耕戰、主張錄功使能、賞罰必當；可能在這些方面曾吸取過李悝的思想。

當然，韓非法家思想中最具特色的，還是他的法、術、勢相結合的政治思想體系。而這種思想體系又正是他在吸取了此前的法家商鞅關於“法”的思想、申不害關於“術”的思想和慎到關於“勢”的思想的基礎上建立的。

商鞅，據說是李悝的學生，但他的法家思想要比李悝完備得多，今天也保留得較多。《漢書·藝文志》著錄有《商君》二十九篇，今天仍存二十四篇。從《韓非子》一書來看，韓非最重視其中關於法的思想。《韓非子·奸劫弑臣》云：

古秦之俗，君臣廢法而服私，是以國亂兵弱而主卑。商君說秦孝公以變法易俗而明公道，賞告奸，困末作而利本事。……於是犯之者其誅重而必，告之者其賞厚而信，故奸莫不得而被刑者衆，民疾怨而衆過日聞。孝公不聽，遂行商君之法。民後知有罪之必誅，而告私奸者衆也，故民莫犯，其刑無所加。是以國治而兵強，地廣而主尊。

《商君書》作為一部集合商鞅法家思想的著作，其內容自然要較韓非上面所述詳細和豐富。但韓非所看重的，也是他吸取的，卻實不外於這樣幾個方面：一是塞私門而服公法、廢除世卿世祿制；二是禁遊宦而顯耕戰之士，包括焚《詩》、《書》而獎勵耕戰，即所謂“利出一孔”；三是“連什伍”而設告相坐，鼓勵告奸；四是厚賞而信，刑重而必。《韓非子·飭令》與《商君書·靳令》基本相同，已說明其中“飭令”、“任功”、“以治去治”、“以言去言”、“重刑少賞”、“以刑去刑”的觀點，是直接吸取於商鞅的。《韓非子·和氏》篇云：“商君教秦孝公以連什伍，設告坐之過，燔《詩》、《書》而明法令，塞私門之請而遂公家之勞，禁遊宦之民而顯耕戰之士。孝公行之，主以尊安，國以富強。”《定法》篇云：“公孫鞅之治秦也，設告相坐而責其實，連什伍而同其罪，賞厚而信，刑重而

必。”《內儲說上七術》也說，“公孫鞅之法也重輕罪”，“輕者不至，重者不來，是謂以刑去刑也”。這些都說明韓非汲取商鞅的法思想主要是如上四個方面的內容。

申不害，《史記·老莊申韓列傳》上說：“申子之學本於黃老而主刑名，著書二篇，號曰《申子》。”《漢書·藝文志》著錄為“《申子》六篇”。而今人考證二者只是篇幅分合上的不同，實際並沒有差別^①。只是《申子》一書早已亡佚，今保存比較完整的唯有《大體》一篇。《申子》中的這個《大體》篇，它的“主要內容不外‘尊君卑臣’和‘循名責實’兩個方面。”^②而這兩個方面，又實可以一言以概之，即“術”。《韓非子·定法》篇說：“今申不害言術而公孫鞅為法。”正是用“言術”來概括申不害的思想的，而韓非本人從申不害那裏吸取的，正是其“術治”的思想。如《申子·大體》說：“夫一婦擅夫，眾婦皆亂，一臣擅君，群臣皆蔽……是以明君使其臣並進輻湊，莫得破國也。”《韓非子·難一》也說：“明主之道：一人不兼官，一官不兼事；卑賤不待尊貴而進，大臣不因左右而見；百官修通，群臣輻湊。”《申子·大體》說：“明君如身，臣如手……君設其本，臣操其末……為人君者操契以責其名……故善為主者，倚於愚，立於不盈，設於不敢，藏於無事；竄端匿疏，示天下無為。”《韓非子·主道》則說：“明君無為於上，群臣竦懼乎下。明君之道，使智者盡其慮，而君因以斷事……臣有其勞，君有其成功，此之謂賢主之經也。”《二柄》篇也說：“人主將欲禁奸，則審合刑名；刑名者，言與事也，為人臣者陳而言，君以其言授之事，專以其事責其功。”《申子·大體》說：“聖君任法而不任智，任數而不任說。”^③《韓非子·制分》就說：“夫治法之至明者，任數不任人。故有術之國，去言而任法。”從這些地方可以看出，韓非基本是繼承了申不害的術治觀點而加以發揮的。所以，《韓非子·外儲說右上》裏還記載了申不害要韓昭侯慎其言行，“惟無為可以規之”，“能獨斷者故可以為天下王”的言論，更證明他是有意吸取申不害的這些“術治”思想的。

慎到的著作，《史記·孟荀列傳》說有《十二論》，《漢書·藝文志》著錄有《慎子》四十二篇，但均已亡佚，現存《慎子》輯本七篇，今人多認為他“是由道到法的過渡人物，他的思想具有道法兩方面”^④；也有的將他歸入道家。在《韓非子·飾邪》篇說：“道法萬全，智能多失。”《大體》篇曰：“守成理，因自然，禍福生乎道法，而不出乎愛惡；榮辱之責在乎己，而不在于人。”《說疑》稱“霸王之佐”，“進善言，通道法”。第一次提出了

① 金德建《司馬遷所見書考·〈申子〉書篇目考》，上海人民出版社 1967 年版。

② 周勳初《韓非子札記·論申不害》，《周勳初文集》（一），江蘇古籍出版社 2000 年版，第 436 頁。

③ 《藝文類聚》卷五十四引。

④ 侯外廬等《中國思想通史》第一卷，人民出版社 1957 年版，第 601 頁。

“道法”概念^①，應該是受到了慎到的影響。韓非說：“明君無爲於上，群臣竦懼乎下”，“有功則君有其賢，有過則臣任其罪”，“臣有其勞，君有其成功。”（《主道》）“聖人之道，去智去巧。”（《揚權》）似正是對慎到棄知去己，而緣於不得已和“君臣之道，臣事事而君無事，君逸樂而臣任勞，臣盡智力以善其事而君無與焉，仰成而已”思想的繼承。當然慎到作爲法家學派中的一員，被韓非子吸取的根本思想除了“尚法”之外，自然是其“勢”論。《韓非子·難勢》曰：

慎子曰：飛龍乘雲，騰蛇遊霧，雲罷霧霽，而龍蛇與蚓蟻同矣，則失其所乘也。

賢人而詘於不肖，則權輕位卑也；不肖而能服於賢者，則權重位尊也。堯爲匹夫，不能治三人；而桀爲天子，能亂天下：吾以此知勢位之足恃而賢智之不足慕也。

韓非所引慎到的這段話，與今本《慎子·威德》篇文字基本相同。《韓非子》中的《功名》、《八經》等篇也重申了這一“重勢”觀點：“故立尺材於高山之上，則臨千仞之溪，材非長也，位高也。桀爲天子，能制天下，非賢也，勢重也；堯爲匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。有勢之與無勢也。”（《功名》）“君執柄以處勢，故令行禁止。”“勢行教嚴，逆而不違，毀譽一行而不議。”（《八經》）顯然，韓非在這方面是完全認同並吸取了慎到的思想的。

與儒家“祖述堯舜，憲章文武”完全不同，先秦法家人物不會像儒家人物那樣：“言不稱師謂之畔，教而不稱師謂之倍（背）。”（《荀子·大略》）韓非更沒有固守師說的影子，他有點像近代德國那位宣稱“上帝死了”的尼采，要對世上現存的一切思想理論都進行“重估”。所以，韓非對於他所屬的法家學派的元老們的思想，也毫不留情地予以了批判。《韓非子·內儲說上七術》即批評李悝失信于部下，幾至有秦人來襲而“奪其軍”之患。而《難一》、《難二》、《難三》、《難四》、《難勢》、《定法》等篇，則比較集中地批判了法家人物。如《難一》中批評管仲建議齊桓公“以愛其臣”爲選用大臣的標準，是不知“刑罰以威之”和“爵祿以勸之”的“無度”之言；又批評管仲“事增寵益爵”爲“泰侈逼上”的行爲和“暗而不知術也”。《難三》批評子產“待耳目之所及而後知奸”的方法，是“不察參伍之政，不明度量，恃盡聰明勞智慮以知奸，不亦無術乎？”《難勢》是專門圍

① 案：韓非之前，《荀子·致士》曰：“無道法則人不至。”“道之與法也者，國家之本作也。君子也者，道法之總要也。”似乎提出了“道法”的概念，但由“道之與法”一語來看，“道”和“法”更像兩個概念而不是一個整體概念。《韓非子》中的“道法”則明顯是一個整體概念。又，長沙馬王堆帛書《經法》中有“道法”一節，但帛書產生的年代，學界還有不同看法，故此以韓非爲早。

繞慎到“勢治”學說進行駁難的文章，文中在肯定了慎到“勢治”主張的同時，也指出其理論的不足，即慎到的“勢治”既沒有明分“自然之勢”和“人設之勢”，更沒有對與“術”相關的“用勢”問題作出深入分析。“設勢”、“用勢”的重要，在於運用刑賞、參驗等手段，“使天下不得不為己視，天下不得不為己聽。”（《奸劫弑臣》）這樣，韓非就將自己的“勢論”明確界定為“人所設定之勢”或“多設耳目”的“聰明之勢”、任用法術的“威嚴之勢”，並形成了法、術、勢相結合的新的時代特點。

《韓非子·定法》篇則專門批評了商鞅、申不害的法、術思想。韓非認為，商鞅的“法”和申不害的“術”都存在嚴重缺陷：一是其“徒法而無術”或“徒術而無法”；二是“申子未盡於術，商君未盡於法”。一方面，商鞅雖“勤飾於法”，卻徒法而無術，“無術以知奸，則以其強也資人臣而已”。從秦孝公開始，到秦惠王、武王、昭襄王，秦國實施商鞅之法達數十年，卻僅培養了一些尊貴的大臣，強秦並未稱霸天下。申不害雖然使韓昭侯用術，但卻並沒有相應地“勤飾於法”，而是聽任國家的新舊法律矛盾並存：“韓者，晉之別國也。晉之故法未息，而韓之新法又生；先君之令未收，而後君之令又下。”結果憲法令不一，新故相反，前後相悖。“託萬乘之勁韓，十七年而不至於霸王”。另一方面，申不害之術和商鞅之法本身也並不完善。申不害用術，但又說：“治不逾官，雖知弗言。”這就要人們發現他人的姦情也不要告發，也就等於是君主用一人的耳目去監視整個國家的人們的行動，君主失去了“假借”，又怎麼能無為而治呢？商鞅推行法令：“斬一首者爵一級，欲為官者為五十石之官；斬二首者爵二級，欲為官者為百石之官。”這又沒有考慮到受賞者的才能是否足以勝任官職。如果讓一個根本沒有任何吏治能力的人去擔任官職，就好比讓斬首立功的人做醫生和工匠，後果是可想而知的。

二、韓非對先秦儒、墨思想的批判和繼承

韓非專門寫了一篇批判當時兩個最為顯赫的學派——儒家和墨家的文章——《顯學》。文章的開頭說：

世之顯學，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏儒。自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。故孔、墨之後，儒分為八，墨離為三……非愚則誣也。

人們因此判定韓非對儒家和墨家學說，採取的完全是一種批判和否定的態度。但是，批判和否定只是問題的一個方面，韓非對儒家和墨家思想流派演變情況的詳細把握，本身就說明他是對儒、墨二家的思想和學說是做過深入研究的，作為一位站在新世紀前沿的思想家，他在批判和否定儒、墨的同時，他對儒、墨的態度必定還存在另一面——繼承和吸收。

從現有史料來看，韓非對儒家諸派學說的繼承與批判殆以孔子、荀子、思孟為多。此外，他對曾子殺彘的誠信、宰子反對田常篡立的立場也有認同和肯定。

韓非對儒家思想的繼承與吸收，最多的是表現在對孔子的態度，《韓非子》中有很多地方直斥孔丘，但也有很多地方是引用和稱讚孔子的觀點的。如果說《說林》上、下中關於孔子的故事，其中“吹捧孔丘”，是因為《說林》本是“為創作而準備的原始資料彙編”，那些故事“當是儒家系統”的話，那麼，《內外儲說》六篇則是作者精心寫作的“先提綱挈領地列出論點，然後加以解釋和發揮”的論文^①，其中引述的孔子觀點，則無疑應該看作是韓非經過認真選擇、認為值得吸取的孔子思想內容，而恐怕不只是“走私般地順受了”。《內外儲說》六篇共引述關於孔子的故事 12 則，平均每篇 2 則。在這些故事中，如孔子回答魯哀公“今寡人舉事，與群臣慮之，而國愈亂，其故何也”的提問時說：“今群臣無一辭同軌乎季孫。”韓非實際是從孔子的回答中提煉和吸收了他自己非常贊同的“聽有門戶則臣雍塞”的觀點；魯哀公問《春秋》為何記“冬十二月實霜不殺菽”和子貢問般法刑棄灰時，孔子回答說：“宜殺不殺，桃李冬實。”和“治之道”在於“使人行所易，而無離所惡”，則實際包含了孔子可能有過、而特別為韓非所認同的嚴刑重罰的觀點。孔子“治國者，不可失平也”的觀點，顯然是韓非“法不阿貴，繩不撓曲”，“貴賤不相逾，愚智提衡而立”，執法公平的思想的源頭之一；孔子食桃“先飯黍而後啖桃”時提出的“君子以賤雪貴，不聞以貴雪賤”的觀點，以及制止子路以私粟餐作溝者時所謂“夫禮，天子愛天下，諸侯愛境內，大夫愛官職，士愛其家，過其所愛曰侵”的觀點，無疑也啟發韓非提出“尊主卑臣，明分職不得相逾”^②的法家思想。

有人可能認為韓非對儒家完全是敵視態度，因而韓非在上面諸篇中引述孔子故事，應當做寓言來看待。但我們只能說，這種看法可能是受韓非與儒家思想絕對對立這種先入之見影響的結果，並不符合實際情形。因為不僅這些關於孔子的故事，在儒家典籍如《春秋》、《孔子家語》、《說苑》及後世類書如《初學記》、《太平御覽》中都有記

① 周勳初《韓非子札記·歷歷如貫珠的一種新文體——儲說》，《周勳初文集》，江蘇古籍出版社 2000 年版，第 329、380、381 頁。

② 司馬談《論六家之要指》。

載,不可能出於韓非的杜撰,而且其中許多故事所反映的孔子思想,與其他儒家典籍中的孔子觀點也是一致的。徐復觀因此認為“他(韓非)終不能將儒家經學中的典籍及孔子完全抹殺。”^①具體如《外儲說右上》中孔子斥責子路以私粟飯作溝者的記載,就與《論語·八佾》中孫子對季氏“八佾舞於庭”的僭禮,“是可忍也,孰不可忍也”的怒吼,《論語·先進》篇中孔子見弟子冉求為季氏“斂而附益之”時,要弟子對冉求“鳴鼓而擊”之的態度,是完全吻合的。又如《內儲說上七術》中記孔子“宜殺而不殺,桃李冬實”和“治之道”在“使人行所易,而離所惡”的觀點,也與《史記·孔子世家》及《孔子家語·始誅》中“朝政七日而誅亂政大夫少正卯”的動機與行為完全一致。

韓非同時也吸收了儒家思孟學派其關於心(性)重要性的觀點。孟子說:“心之官則思,思則得之,不思則不得也。”(《孟子·告子上》)“盡其心者,知其性也;知其性,則知天矣。”(《孟子·盡心上》,《中庸》略同)說明思孟認為統治人,最重要的是使人“心服”,“以力服人者,非心服也,力不贍也;以德服人者,中心悅而誠服也。”(《公孫丑上》)《韓非子·詭使》也說:社會上之所以有亂法違禁的行為,關鍵在於“士有二心私學”;因此,相應的“禁奸之法”,應該是“太上禁其心,其次禁其言,其次禁其事”(《說疑》)。儘管韓非的目的和思孟相反,但他要制服“人心”的思路卻與思孟極其相似。韓非的這一思想,應是取之於子思、孟氏之儒的。對於作為其師說的“孫氏(荀氏)之儒”,韓非則吸取了其性惡論和“隆禮重法”、“法後王”的社會進化觀。荀子說:“生而有耳目之欲,有好聲色焉。”“今人之性,饑而欲飽,寒而欲暖,勞而欲休,此人之情性也。”(《荀子·性惡》)韓非也說:“人以腸胃為根本,不食則不能活,是以不免於欲利之心。”(《解老》)“人為嬰兒也,父母養之簡,子長而怨。子盛壯成人,其供養薄,父母怒而誚之。子、父至親也,而或譙或怨者,皆挾相為而不用於為己也。”(《外儲說左上》)“民之性,惡勞而樂佚。”(《心度》)這些地方,都可以看出韓非對荀子思想的繼承。荀子說:“養人之欲,給人之求,使欲必不窮乎物,物必不屈於欲,兩者相持而長,是禮之所起也。”(《禮論》)“起禮義,制法度,以矯人之情性而正之,以擾化人之情性而導之也。使皆出於治,合於道也。”(《性惡》)韓非說:“而聖人者,審於是非之實,察於治亂之情也。故其治國也,正明法,陳嚴刑,將以救群生之亂,去天下之禍,使強不凌弱,衆不暴寡,耆老得遂,邊境不侵,君臣相親,父子相保,而無死亡繫虜之患,此亦其功之至厚者也!”(《奸劫弑臣》)這又可以見出韓非繼承了荀子禮法發生論的觀點。荀子說:

① 《徐復觀論經學史二種》,上海書店 2002 年版,第 46 頁。

② 案:有學者認為,孟子心性論“對《管子》的心氣論進行了全面的吸收和改造”。參見白奚《稷下學研究——中國古代的思想自由與百家爭鳴》,北京三聯書店 1998 年版,第 175~184 頁。

“夫堯舜禪讓，是虛言也，是淺者之傳，陋者之說也……未可與及天下之大理者也！”（《荀子·正論》）“百王之道，後王是也。”（《不苟》）“彼後王者，天下之君也，舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君而事人之君也。”（《非相》）韓非說：“古之所謂聖君明王者，非長幼世及以次序也；以其構黨與，聚巷族，逼上弑君而求其利也……舜逼堯，禹逼舜，湯放桀，武王伐紂。此四王者，人臣弑其君者也……察四王之情，貪得之意也；度其行，暴亂之兵也。”（《說疑》）“然則今有美堯、舜、湯、武之道於當今之世者，必為新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可，論世之事，因為之備。”（《五蠹》）則韓非在歷史觀方面對“荀氏之儒”也有繼承和吸取。

墨家學派的相里氏、相夫氏、鄧陵氏三家之墨。近代學者蒙文通認為實即《墨子·耕柱篇》中的“談辯者”、“說書者”和“從事者”。《莊子·天下篇》由“相里勤之弟子，五侯之子；南方之墨者苦獲、已齒、鄧陵氏之屬，俱誦《墨經》……以堅白、同異之辯相訾”，為“談辯一派”；《呂氏春秋·去宥》中的“東方之墨者謝子”，“說（秦惠）王，王弗聽，謝子不悅，遂辭而行”，則為“說書一派”；韓非所謂“相夫氏之墨”，蓋“為從事一派，不重理論，不在誦《墨經》而倍誦不同之列。”而“莊書所言，視韓子有相里，無伯夫，莊不應遺東墨不論，則相里勤為東墨而伯夫（即“相夫氏”）自應為秦墨也。”^①因此，韓非要繼承和吸取的，主要是墨家學派中注重實際才能一派的觀點。

韓非對墨子思想的繼承和吸收是很明顯的。《韓非子·八經》說：“官襲節而進，以至大任，智也。”《顯學》說：“故明主之吏，宰相必起於州部，猛將必發於卒伍。”這明顯是對墨家學者田鳩答徐渠“不試於屯伯，不關乎州部，故有失政亡國之患”思想的發揮。早有學者指出，墨家“強調尊君，主張尚同，就是說要把全國的意志都集中到天子那裏”的觀點，就因與韓非一致因而被其吸收^②。“韓非思想源於墨子者，不僅在於名理之承繼，如墨子名理之法儀與法家法度之法術，就有類似之點。更重要的是，韓非接受了墨家所具有的顯族貴族的階級意識”；把《墨子·尚賢》與《非命》二篇，在理論上同情了國民階級，主張賴勞力以生，反對舊氏族的“非所學而能”的觀點“接受下來”^③。《韓非子·外儲說左上》記載了兩則關於墨子的故事：

楚王謂田鳩曰：“墨子者，顯學也。其身體則可，其言多而不辯，何也？”曰：
“……墨子之說，傳先王之道，論聖人之言，以宣告人。若辯其辭，則恐人懷文，忘其

① 蒙文通《論墨學源流與儒墨匯合》，《古學甄微》，巴蜀書社 1987 年版，第 211～212 頁。

② 周勳初《韓非》，《周勳初文集》（一），江蘇古籍出版社 2000 年版，第 571 頁。

③ 侯外廬等《中國思想通史》第一卷，人民出版社 1957 年版，第 613～614 頁。

直，以文害用也。此與楚人鬻珠、秦伯嫁女同類，故其言多不辯。”

墨子為木鳶，三年而成，蜚一日而敗。弟子曰：“先生之巧，至能使木鳶飛。”墨子曰：“吾不如為車輓者巧也。用咫尺之木，不費一朝之事，而引三十石之任，致遠力多，久於歲數。今我為鳶，三年成，蜚一日而敗。”惠子聞之曰：“墨子大巧，巧為輓，拙為鳶。”

顯然，韓非在這裏是要繼承和吸取墨子及其後學“秦墨”重實用、尚質樸、去文采的觀念。

當然，儒、墨也是先秦諸子中韓非批判最為集中、最為猛烈的兩家。《韓非子·顯學》說：

孔子、墨子俱道堯、舜，而取捨不同，皆自謂真堯、舜，堯、舜不復生，將誰使定儒、墨之誠乎？……故明據先王，必定堯、舜者，非愚則誣也。愚誣之學，雜反之行，明主弗受也。

這與《五蠹》篇所謂“儒以文亂法，使以武犯禁”一樣，都是合儒、墨兩家而加以批判的。批判的內容是儒、墨兩家的“無參驗而必之者”和“弗能必而據之者”。但更具體地講，韓非批判的鋒芒又似乎更側重於儒家中的“孟氏之儒”和墨家中的“東墨”“說書者”和“南方之墨”“談辯者”。為什麼說韓非所批判的儒家實為“孟氏之儒”呢？《韓非子·顯學》篇說：“今或謂人曰：‘使子必智而壽。’則世必以為狂……以仁義教人，是以智與壽說也……言先王之仁義，無益於治。”“今世儒者之說人主，不善今之所以為治，而語已治之功；不審官法之事，不察奸邪之情，而皆道上古之傳譽、先王之成功。儒者飾辭曰：‘聽吾言，則可以霸王。’此說者之巫祝，有度之主不受也……今不知治者必曰：‘得民之心。’欲得民之心而可以為治，則是伊尹、管仲無所用也，將聽民而已矣。民智之不可用，猶嬰兒之心也。”這明顯是針對孟子學說而發的。張岱年先生說：“孔子講仁，又講義，但據《論語》所載，孔子未嘗以仁義相連並舉……《左傳》亦無以仁義相連並舉之例。二十年代，梁任公曾謂仁義對舉始於孟子（《古書真偽及其年代》），事實上，《墨子》書記述墨子言論，已將仁義相連並舉了。”^①但是，即使孟子在諸子中並不一定是談仁義最早的，但他至少是儒家中談仁義最多的。故朱熹《孟子序說》引程子之言曰：“仲尼只說一個‘仁’字，孟子開口便說‘仁義’。孟子可謂以仁義教人者。”^②此其一。

① 張岱年《中國古典哲學概念範疇要論》，中國社會科學出版社 1987 年版，第 161～162 頁。

② 朱熹《四書章句集注》，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2001 年版，第 232 頁。

《孟子·梁惠王上》載：“齊宣王問(孟子)曰：‘齊桓、晉文之事可得聞乎？’孟子對曰：‘仲尼之徒無道桓、文之事者，是以後世無傳焉。臣之未聞也。無以，則王乎？’……曰：‘保民而王，莫之能禦也。’”在《公孫丑下》篇孟子又說：“行仁政而王，莫之能禦也。”都是稱“道上古之傳譽”及堯、舜、湯、武之事和“唐虞之道德”的。這與《韓非子·顯學》所謂“今世儒者之說人主”者最為相似。此其二。孟子教人主者，除了“行仁義”之外，另外一點則為“得民心”。《孟子·盡心上》載：“孟子曰：‘仁言，不如仁聲之入人深也。善政，不如善教之得民也。善政民畏之，善教民愛之；善政得民財，善教得民心。’”《孟子·離婁上》亦載孟子之言曰：“桀、紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民矣。”這就是所謂“得民心者得天下”一說的源頭，亦是韓非所斥“今不知治者”之所言。此其三。孟子不僅在儒家，在整個戰國諸子之學有兩個特點也很鮮明：一是其善辯(孟子嘗自謂：“予豈好辯哉？予不得已也。”即可為證)；二是孟子之學“在當時很有顯學的氣派，所謂‘後車數十乘，從者數百人’，他到哪一個國家，都敢於批評國君而無所顧忌，甚至責備得國君‘顧左右而言他’。”^①韓非批儒家不能不從“孟氏之儒”開刀。此其四也。而他批判儒家學說的重點又不能不集中於仁義之言、行仁政、得民心之說，及其好辯上。他的基本邏輯是：仁義者，“慈惠而輕財者也。”“慈惠，則不忍；輕財，則好與……不忍，則罰多有赦；好與，則賞多無功……下肆而輕犯禁法，偷幸而望於上……皆亡國者也。”(《八說》)至於其他的儒家學派如“漆雕氏之儒”等，韓非不過是指出其“不色撓，不目逃，行曲則違於藏獲，行直則怒於諸侯”的“暴”，與宋榮子之“寬”的矛盾對立，人主不可兩立而兼禮之。

對於墨家學說，韓非除了一般地合儒家而批判之外，主要對墨翟“尚賢”和“節財”的觀點提出了相反的看法。《韓非子·二柄》說：“人主有二患：任賢，則臣將乘於賢以劫其君；妄舉，則事沮不勝。故人主好賢，則群臣飾行以要君欲，則是群臣之情不效；群臣之情不效，則人主無以異其臣矣。”這是他反對“尚賢”的理由。《難三》則就“政在選賢”和“政在節財”的觀點作出了反駁。韓非認為“選賢”會導致大臣“內比周而愚其君”，是“使宗廟不掃除，社稷不血食者”；“節財”，則不僅會富了私家，而且也破壞了君臣上下的等級制度：“有君以千里養其口腹，則雖桀、紂不侈焉……明君使人無私，以詐而食者禁；力盡於事，歸利於上者必聞，聞者必賞；污穢為私者必知，知者必誅。然，故忠臣盡忠於公，民士竭力於家，百官精克於上，侈倍景公，非國之患也。”這也就等於是說，“選賢”、“節財”之說乃不知“秉國

^① 侯外廬等《中國思想通史》第一卷，第390頁。

之要”。

《顯學》則主要針對稷下墨子學派，即“東方之墨”“說書一派”的代表人物——宋榮子的學術思想提出了批評。宋榮子，即宋鉞，又稱宋輕，戰國時宋國人。《莊子·天下》篇曰：“不累於俗，不飾於物，不苟於人，不忤於衆，願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止，以此白心，古之道術有在於是者。宋鉞、尹文聞其風而悅之，作為華山之冠以自表，接萬物以別宥為始；語心之容，命之曰心之行，以駟合驩，以調海內，請欲置之以為主。見侮不辱，救民之鬥，禁攻寢兵，救世之戰。以此周行天下，上說下教，雖天下不取，強聒而不舍者也，故曰上下見厭而強見也。”《漢書·藝文志》“小說類”著錄“《宋子》十八篇”，原注：“孫卿道：‘《宋子》，其言黃老意。’”據此，郭沫若等人乃將宋鉞、尹文視為稷下黃老道家一派。但《荀子·非十二子》和《韓非子》中的此篇所述，他們都“把宋鉞與墨子合論……把宋鉞看成墨家一派”。因而，今天學者們有更多理由認為：“宋鉞在親身實踐著墨家的主張，先秦重要思想家中唯獨宋鉞採取同墨子一樣的行動，這一點最能說明宋鉞是墨家。”^①當然，如果根據蒙文通先生的研究，宋鉞當與《呂氏春秋·去宥》所言謝子同為“東方之墨”。

韓非對宋榮子(宋鉞、宋輕)思想的批判，實際並不止於《顯學》篇對他與儒家同屬“雜反之學”的攻擊。宋榮子主張“設不鬥爭，取不隨仇”：“見侮不辱”，做人不妨做弄種。這種主張不僅與韓非用戰爭兼併天下的“霸道”相抵觸，而更重要的是它會鬆懈國民的鬥志，使法家費了好大勁才使得人們繃緊的戰鬥神經鬆開，這可就非同小可了。況且，宋榮子“不羞囹圄”，那法家制定的法令制度豈不白費？這種學說顯然是一種“二心私學”。而“私者，所以亂法也”。如此，則“大者非世，小者惑下”，會使法家的理想化為泡影。

三、韓非對道家思想的批判與繼承

道家是對韓非有重要影響的學派。現代學者認為先秦道家實分南北二派：南方以老莊為代表，菲薄仁義；北方道家遠源於列禦寇，創始楊朱，發揮於田駢、慎到，而下開稷下及秦漢黃老道家，以楊朱的“貴己”、“尊生”思想為根本，“不紂仁義”，詹何、子

^① 白奚《稷下學研究——中國古代的思想自由與百家爭鳴》，北京三聯出版社1998年版，第196~197頁。

華、它囂、魏牟、史鱗、田駢等實屬北方道家^①。《史記·老莊申韓列傳》說，韓非“喜刑名之學，而歸其本於黃老。”這說明韓非主要是繼承了道家學派中黃老一系的思想，而批判了道家學派中近於儒墨、名辯家的觀點。因為“黃老之學”的一個“要點”，就是“認為‘養生’和‘治國’是一個道理”，把楊朱學派原有的全生、“保生”思想，“加以改造，應用到治國”^②。《韓非子》中有《解老》、《喻老》二篇，韓非說：“道者，萬物之所以然也，萬理之所稽也。”這就吸收了老子以“自然”解“道”的思想。韓非之前，儘管講諸子已明分“道”為天道、地道、人道（《易傳》），以便“天人相分”（《荀子·天論》）。但至戰國中期，特別是在儒家“思孟學派”那裏，始終並未脫離“天道”對“人道”的干預。《中庸》說：“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。”（《郭店楚墓竹簡·性自命出》略同）荀子是主張“天人相分”的，但他提出的理想是：人“積善而不息，則通於神明，參於天地矣。”（《荀子·性惡》）又說：“道者，非天之道，非地之道，人之所以道也。”（《儒效》）這就使他的“道”仍不能完全落實於“自然之道”，而必然與人道相聯繫。只有《老子》中的“道”，雖然“先天地生”，“恍兮惚兮”，但卻是完全效法“自然”的，純為自然之道。韓非說：“道者，萬物之所以然也”；“萬物之所以成也”。“萬物各異理，而道盡稽萬物之理，故不得不化。”“德者，內也。得者，外也。”這就斬斷了“天道”影響“人道”的任何可能，使“道”完全成為了客觀自然之物的總規律。而這種觀點，正是老子道論的精髓。

其次，韓非還繼承和吸取了黃老學派的治國思想。《韓非子·主道》曾引黃帝之言：“上下一日百戰。”而《韓非子》全書“引證《老子》原文或闡發老子思想的達十九篇之多，占全書三分之一強”^③。韓非引用或闡發黃老思想，當然吸收的是黃老思想。韓非不同於黃老之處，是它只談治國，而不談治身。老子說：“治大國若烹小鮮。”在黃老道家中則既要虛靜無為，又要“尚法”，而且是“名為法用，以名論法”。《管子》一書，學界向來以為“是稷下學術中心的一部論文集”，“但中心是黃老之學的論文”^④。而當時的“稷下先生中自然應該包括司馬遷列舉的鄒衍、慎到、田駢、尹文、接子等人”^⑤。因此，《管子》一書可代表稷下黃老道家的思想。《管子·明法解》說：“法者，天下之程式

① 蒙文通《楊朱學派考》，《古學甄微》，巴蜀書社 1987 年版。參閱蕭蓬父《蒙文通與道家》，《吹沙二集》，巴蜀書社 1999 年版。

② 馮友蘭《中國哲學史新編》第二冊，人民出版社 1984 年版，第 193、195 頁。

③ 陳奇猷、張覺《韓非子導讀》，巴蜀書社 1990 年版，第 118 頁。

④ 馮友蘭《中國哲學史新編》第二冊，人民出版社 1964 年版，第 197~198 頁。

⑤ 白奚《稷下學研究——中國古代的思想自由與百家爭鳴》，第 218 頁。

也，萬事之儀表也。”《任法》說：“法者，天下之至道也。”這是以法為天地間的最高準則。《管子·心術上》說：“無為之道，因也。因也者，無益無損也，以其形因為之名，此因之術也。”又說：“是故有道之君，其處也若無知；其應物也若偶之。靜因之道也。”這又是主虛靜無為，“以名論法，名為法用”了。韓非繼承和吸收了黃老道家這方面的思想。故《韓非子·有度》說：“明主使其臣不游意於法之外，不為惠於法之內。”《飾邪》說：“釋規而任巧，釋法而任智，惑亂之道也。”《揚權》說：“故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。”“虛靜無為，道之情也；參伍比物，事之形也。參之以比物，伍之以合虛。”顯然，這都是對稷下道家思想的繼承。

再次，韓非繼承和吸取了黃老道家“采儒墨之善，撮名法之要”的整合諸子學術的思路。在老莊道家中，仁、義、禮、智這些儒家的核心價值是被抨擊的對象^①，但稷下道家卻不反對仁義，正如其“尚法”一樣。這是公認的事實。而且，他們還從禮法的關係，論證了禮法並用、注重民心和道德教化的重要性。《管子·心術上》說：“君臣、父子，人間之事謂之義；登降揖讓，貴賤有等，親疏之體謂之禮。”“義者，謂各處其宜也。禮者，因人之情，緣義之理，而為之節文者也。故禮者，謂有理也。理也者，明分以諭義之意也。故理出乎義，義出乎理，理因乎道者也（“道”原作“宜”，據郭沫若《管子集校》改）。法者，所以同出，不得不然者也。故殺僂禁誅以一之也。”這就是所謂“禮出於法”（《管子·任法》）、“法出於禮”（《管子·樞言》）。而且稷下道家還認為執法要“得民心”，幾乎跑到儒家一邊去了。《管子·七主七臣》說：“刑罰繁則奸不禁，主嚴誅則失民心。”即是此意。稷下道家的這一思路，基本上也被韓非繼承和吸收了。《韓非子·解老》既和《管子》一樣，以“君臣上下之事也，父子貴賤之差也，知交朋友之接也，親疏內外之分也”釋“義”，以“群義之章也，君臣父子之交也，貴賤不肖之所以別也”釋“禮”，又將其與“道”“德”聯繫起來考察：

道有積而積有功；德者，道之功。功有實而實有光；仁者，實之光。光有澤而澤有事；義者，仁之事也。事有禮而禮有文；禮者，義之文也。故曰：“失道而後失德，失德而後失仁，失仁而後失義，失義而後失禮。”

韓非的這段話，前半和《管子·心術上》如出一轍；後半引《老子》又與今本不同，而近於可能屬於“不紂仁義”之“稷下傳本”的“郭店《老子》”。可見，韓非是怎樣繼承和吸

^① 參閱黃釗《郭店老子的版本歸屬及其文獻價值探微》，武漢大學中國文化研究院編《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社2000年版。

取了稷下道家融合百家的思路。

當然，韓非對道家學派也有嚴肅而尖刻的批判。《外儲說左上》說：魏牟、長廬子、詹何、莊周這些道家人物“皆鬼魅也”，就是其例。但是，韓非的批判，只是針對這些人“論有迂闊闕大”，不切實際，無法參驗的方面。《韓非子·解老》批評“詹何坐，弟子侍，牛鳴於門外”，詹子猜出“黑牛也，而白在其角”，這種行為是“無緣而妄意度也”的“前識”；而“前識者，道之華也，而愚之首也”。韓非之所以要批判這些道家人物，除了其言行的“妄意度”、無法參驗之外；另一個重要原因則是他們有出世或遁世傾向，“無用”而“亂法”。《韓非子·忠孝》說：“世之所為烈士者，離眾獨行，取異於人，為恬淡之學而理恍惚之言。臣以為：恬淡，無用之教；恍惚，無法之言也。……恍惚之言，恬淡之學，天下之惑術也。”這就將批判的立足點和批判的理論根據，仍回到法家的“功用”和“尚法”上來了。

四、韓非對先秦其他諸子學派的揚棄

韓非對道家學派採取了一種區分不同流派、不同思想觀點的批判繼承方法，他在總結名、兵、農、雜、陰陽、縱橫及小說家等先秦諸子其他學派的思想時，也無不使用此法。上世紀四十年代，郭沫若在《十批判書》中僅稱名家為“名辯思潮”，並將列禦寇、宋鈞、尹文、告子、孟子等與惠施、兒說、桓團、公孫龍一併論列^①；而蒙文通著《法家流變考》，則“以兵、農、縱橫流為法家”，“陰陽、名、雜分屬墨、道二家”^②。可見，戰國諸子學派分屬的混亂。今不復詳辨諸子思想之流變，僅舉其瑩瑩大端，以略論韓非對諸子學術的總結，無不取一種辯證揚棄的態度。

1. 名家

韓非對名家主要繼承和吸取了其“審其名實”、“名實相當”和形式邏輯方面的學說，他的“術治”理論中反復強調要“循名責實”、“形名參同”，他在《難一》、《難二》、《難三》、《難四》等篇中，又每使用揭示對方矛盾以駁難對方的方法，這些都是他對名家思想的吸收。而對於名辯思潮中的“堅白”“同異”之辯、“無厚”“有間”之詞、“白馬非馬”之論，他只能如荀況、司馬談、劉向、劉歆等人一樣，不能真正瞭解或者出於誤解^③，從

① 郭沫若《十批判書·名辯思潮的批判》，《郭沫若全集》歷史編第二卷，人民出版社1982年版。

② 蒙文通《法家流變考》，《古學甄微》，巴蜀書社1987年版。

③ 馮友蘭《中國哲學史新編》第二冊，第145頁。

無實用價值的角度批評其為“虛辭”。《外儲說左上·說二》曰：

兒說，宋人，善辯者也，持“白馬非馬也”服齊稷下之辯者。乘白馬而過關，則願白馬之賦。故藉之虛辭，則能勝一國；考實按形，不能護於一人。

《韓非子·問辯》更進一步說：“堅白、無厚之詞章，而憲令之法息。”看來，韓非認為名辯思潮與儒家學說一樣，還有“亂法”的危害，必須加以禁止。

2. 兵家

春秋戰國是一個戰爭頻仍的時代。漢人輯錄春秋以來的“兵書”，分為“權謀”、“形勢”、“陰陽”、“技巧”四派，成為《漢書·藝文志》中的“兵書略”，以與合“九流十家”之“諸子略”相平列。由此可見先秦“兵家”人數之衆和著述之豐。而在戰國時期，“兵家”中影響最大的，則為孫(臏)、吳(起)二家。《韓非子·難言》稱孫、吳為“世之仁賢有道術之士也，不幸而遇悖亂暗惑之主而死”。對二人的評價很高，並對他們的不幸寄寓了很深的同情。韓非對孫、吳兵家思想的吸收和繼承主要有三個方面。一是“上(尚)勢利”^①。《韓非子·外儲說左上》說，吳起任魏將時曾幾次三番為士兵吮傷口，而“行事施予”並非出於愛，只是“以利之為心”。韓非一再強調人“皆挾自為之心也”，又教導君主使用刑賞二柄，其目的也是很勢利的。二是變法思想。孫臏為齊軍軍師，曾屢變兵法而大敗龐涓；吳起相楚，教楚悼變法：“使封君之子孫三世而收爵祿，絕滅百吏之祿秩，損不急之官，以奉選練之士。”韓非因此稱吳起為“法術之士”，以為楷模。三是信賞必罰。孫武在吳國斬吳王愛姬而整肅軍令；吳起為魏國西河之守而借徒車轅、赤豆以立信，待故人而後食、以妻織組不如前諾而出之。已顯示出孫、吳兵家信賞必罰，嚴格依規定辦事的特點。而韓非的“法治”理論也一再強調要“明其法禁，必其賞罰。”(《五蠹》)應是受到了兵家思想的影響。

韓非對兵家思想的批評，一方面在於兵家過於強調謀略，有濫用智巧之嫌。《難一》說，舅犯以對晉文公戰陣之間不厭詐偽而獲勝，韓非則對舅犯用詐而後獲賞的行為予以非難；而《主道》篇則以為：“法分明，則賢不得奪不肖，強不得侵弱，衆不得暴寡，可使孫、吳之略廢，盜跖之心伏。”即將“孫、吳之略”與“盜跖之心”同樣視為應該廢棄的東西。另一方面，孫、吳之法雖然本身沒有太多的不當，但社會上人們過多地談論孫、吳之法，卻可能會培養出一批如趙括那樣的紙上談兵之輩。而這樣的流弊也是韓非堅決反對的。《韓非子·五蠹》說：“(今)境內皆言兵，藏孫、吳之書者家有之，而

^① 《荀子·議兵》曰：“孫、吳上勢利而貴變詐。”可見，“尚勢利”為孫、吳兵家的一大特點。

兵愈弱，言戰者衆，被甲者少也。故明主用其力，不聽其言；賞其功，必禁其無用。”這裏韓非所主張禁止的，恐怕不是有的學者所說的要禁止孫、吳本人的思想或“搜藏他們的書也在必須禁止之列了”^①，而實是要禁止那種空談兵學理論的行爲。

3. 農家

《漢書·藝文志》曰：“農家者流，蓋出於農稷之官，播百穀，勸耕桑以足衣食，故八政一曰食，二曰貨。孔子曰：所重民食。此其所長也。及鄙者爲之，以爲無所事聖王，欲使君臣並耕，悖上下之序。”《漢書·藝文志》著錄有“農九家百一十四篇”，首列“《神農》二十篇”，原注：“六國時諸子疾時怠於農業，道耕農事，託之神農。”顏師古注：“師古曰：‘劉向《別錄》云：‘疑李悝及商君所說。’”前文已經指出，李悝、商鞅乃法家祖師，李悝有“盡地力之教”、商鞅有“壹於耕戰”之法，韓非在繼承他們法家思想的同時，也吸取了他們思想中的農家的成分。韓非認爲“人無毛羽，不衣則犯寒；上不屬天而下不著地，以腸胃爲根本，不食則不能活”，所以要“事利其產業”，使“民蕃息而畜積盛”。理由很簡單：“田荒則府倉虛，府倉虛則國貧，國貧而民俗淫侈，民俗淫侈則衣食之業絕，衣食之業絕則民不得無巧詐。”（《韓非子·解老》）“不能辟草萊生粟而勸貸賞賜，不能爲富民”，故“明主不受也”（《八說》）。因此，韓非甚至告訴人們如何才能增加收入，“舉事慎陰陽之和，種樹節四時之適，無早晚之失、寒溫之災，則入多。不以小功妨大務，不以私欲害人事，丈夫盡於耕農，婦人力於織紝，則入多。務於畜養之理，察於土地之宜，六畜遂，五穀殖，則入多。”（《難三》）“財用足而力作者”，只有神農這類“聖人”才可做到；常人則必須力耕。君主不重耕戰，則必將亡國（《亡徵》）。

韓非對農家思想的批判，應該主要集中於農家學派中的“鄙者”以爲“無所事聖王，欲使君臣並耕”的思想。因爲這種思想不僅“悖上下之序，而且還有無政府主義傾向”^②。韓非是堅決主張“貴賤不相逾”的（《有度》），在他看來，“臣事君，子事父，妻事夫。三者順則天下治，三者逆則天下亂，此天下之常道也。”怎麼可能使君臣並耕，甚至不要君主呢？韓非此言不一定是針對農家而發，但卻是與農家學說正相反對的。

4. 雜家

雜家是戰國中後期出現的一種“兼儒墨，合名法，知國體”的學術思潮^③。而在這些學派中，從政治思想上來說，受儒家的影響爲大。呂不韋及其《呂氏春秋》是戰國雜家的代表。韓非子對與其同時、著書年代約略相當的雜家人物及其思想也有批判和

① 郭沫若《十批判書·韓非子批判》，《郭沫若全集》第二卷，第383～384頁。

② 呂思勉《先秦學術概論》，第141頁。

③ 《漢書·藝文志》。

繼承。

韓非繼承和吸收呂不韋的學說，主要是吸收了呂氏綜合儒、道、墨、農、陰陽等諸子百家思想的學術視野和思路。呂不韋的雜家思想，從某種意義上說，與稷下黃老學派，“采儒墨之善，撮名法之要”的綜合諸子百家的思路是一致的；不同的只是，稷下黃老學派以道家思想為主幹，“歸本於黃老”；而“雜家”則思想主張顯得更為龐雜，雖龐雜中“大抵以儒家為主，而參之以道家、墨家。”^①韓非對凡當時學術思想界出現的各種學說均納入自己的視野，並加以批判地繼承，顯然也受到雜家的影響。

但是，韓非卻對《呂氏春秋》這種雜家代表著作中表現的儒家思想傾向，進行了針鋒相對的批判。《韓非子·難一》和《呂氏春秋·義賞》都記載了晉文公城濮之戰後行賞先“雍季而後舅犯(咎犯)”的故事，但《呂氏春秋》只記到孔子聞之，稱讚晉文公善賞、“足以霸矣”為止，表明《呂氏春秋》是贊成孔子之說的。但《韓非子·難一》卻不然，他在記敘完這個故事後借“或曰”，對雍季、晉文公乃至孔子做了大篇的駁難。這一駁難，不僅可以說明《難一》一文是韓非“在讀到了《呂氏春秋》的文章之後寫作的”^②；也可以使我們看到韓非對呂氏的觀點是完全否定的。《韓非子》中的《難一》、《難二》還對《呂氏春秋》中的《知接》、《下賢》二篇中齊桓公向管仲問用人、齊桓公見小臣稷，及《呂氏春秋》中的《任數》、《貴直》二篇中凡事均要有司問管仲和趙簡子聽行人燭過之言躬冒矢石的故事，逐一進行了駁斥，表明他反對禮賢下士、“佚於使人”及君主事必躬親的觀點。韓非表面上所駁斥的可能是晉文公、管仲、孔子或其他人的觀點，但最終的鋒芒無疑是指向雜家的。

5. 陰陽數術

《漢書·藝文志》云：“陰陽家者流，蓋出於羲和之官。敬順昊天，曆象日月星辰，敬授民時，此其所長也。及拘者為之，則牽於禁忌，泥於小數，舍人事而任鬼神。”這與司馬談《論六家之要指》中所說：“序四時之大順，不可失也”；“陰陽之術，大祥而衆忌諱，使人拘而多所畏。”二者基本相同。《漢書·藝文志》“數術略”又有“耆龜”、“雜占”、“形法”、“數術”、“醫經”、“經方”、“房中”、“神仙”之類，其理論根據皆在陰陽學說，故呂思勉說：“論其學，（“陰陽”與“數術”）二家實無甚區別。蓋數術家陳其數而陰陽家明其義耳。”^③韓非亦多混合二家以言之。

韓非對陰陽數術採取的是一種實用主義態度。《韓非子·難二》說：“舉事慎陰陽

① 《四庫全書總目提要》子部“雜家類一”(上册)，北京中華書局1965年版，第1009頁。

② 周勳初《韓非子札記》，《周勳初文集》(一)，第395頁。

③ 呂思勉《先秦學術概論》，第142頁。

之和，種樹節四時之適，無早晚之失、寒溫之災，則人多。”因為陰陽學說此方面內容有利於耕桑，自然是他主張吸收和利用的。《內儲說上七術》和《難四》都引述了侏儒以夢說衛靈公的故事，韓非雖然以夢解為無稽之談，但又認為侏儒借夢批評了君主“聽有門戶則臣雍塞”的現象：“不亦可乎！”

韓非批判了陰陽數術論事缺乏事實根據，不能參驗的弊端。《韓非子·亡徵》說：“用時日，事鬼神，信卜筮，而好祭祀者，可亡也。”《飾邪》又說：燕、趙、魏等國，“鑿龜數策，兆曰‘大吉’。”先得意於鄰，“一旦與秦國交戰，則割地失國”：“此非豐隆、五行、太一、王相、攝提、六神、五括、天河、殷搶、歲星數年在西也，又非天缺、弧逆、刑星、熒惑、奎台數年在東也。”恃此而戰，“愚莫大焉”。韓非認為，鄒衍談天之類，也同儒、墨的辯說一樣，無用而亂法。“今戰勝攻取士之勞而賞不霑，而卜筮、視手理、狐蟲為順辭於前者日賜”，一定會導致君主名卑位危。

《漢書·藝文志》“數術略”中的“醫經”、“經方”、“房中”、“神仙”四家，大略相當於後世所謂“醫家”。韓非對於“醫家”主要是從中吸收了兩方面的治國道理：一是遠禍避亂應從小處著手，早做準備。《韓非子·解老》借“扁鵲見蔡桓侯”，屢次勸桓侯治病不聽，最後卻“望桓侯而還走”，桓侯亦不治身死的故事，說明“良醫之治病也，攻之於腠理。此皆爭之於小者也。夫事之禍福亦有腠理之地，故聖人蚤從事焉。”二是認為救危革弊，必須要忍心刺骨，忠言逆耳，良藥苦口。《韓非子·安危》曰：“聞古扁鵲之治其病也，以刀刺骨；聖人之救危國也，以忠拂耳……故甚病之人利在忍痛，猛毅之君以福拂耳。”“忍痛，故扁鵲盡巧；拂耳，則子胥不失：壽安之術也。”《六反》說：“夫彈痤者痛，飲藥者苦，為苦憊之故，不彈痤飲藥，則身不活，病不已矣。”說的同樣是這個道理。

韓非對醫家的吸取多於批判。所謂批判，主要是提醒君主主要防備身邊的後妃、太子等“有欲君之早死者”，使用鳩毒等醫藥學的手段危害君主（《韓非子·備內》）。同時，韓非還告誡君主，神仙之言乃是無根據的騙術。《韓非子·內儲說上七術》記載了一則關於齊人使齊王見河伯的故事，而所謂的河伯其實只不過是一條大魚。《外儲說左上》又載：“燕王使人學不死之道”，“所使學者未及學”而教者已死，燕王大怒，誅“所使學者”。韓非批判說：“王不知客之欺己，而誅學者之晚也。夫信不然之物而誅無罪之臣，不察之患也。且人所急無如其身，不能自使其無死，安能使王長生哉？”這就進一步從邏輯上揭露了神仙之術的欺騙性。

6. 縱橫家

韓非對縱橫家可以說表現了一種極為複雜的心理。一方面，作為一位堅持法家理想的思想家，韓非對縱橫家們“不言國法而言縱橫”（《忠孝》）、“簡法禁而務謀慮”、

“荒封內而恃交援”的行爲十分反感，進行了痛切的批判。另一方面，韓非作爲一位“三晉之士”^①、一名想要說服當時的君主實行“法治”的“法術之士”，本身就近似於縱橫術士的身份，你看他的著作《說難》、《難言》，“對於人情世故的心理分析是怎樣的精密”^②，就可以見出他對縱橫辯說之術是下過很大的功夫的！他甚至準備爲達到實現說服君主的目的，而像縱橫家那樣受最大的屈辱：“今以吾言爲宰虜，而可以聽用而振世，以非能仕之所恥也。”（《說難》）

以這種心理考察縱橫家，韓非就會對縱橫家這樣“一個流品很雜的學派”^③，作出一種有雙向的揚棄；他繼承和吸收的只是縱橫家揣摩聽者心理修飾的形式或方法，而對縱橫家說的内容——不論是合縱還是連橫，“由求名利只講策略不講原則”的醜惡行徑，則給予了堅決的抨擊：“世人多不言國法而言從（縱）橫。諸侯言從（縱）橫者曰：‘從（縱）成必霸。’而言橫者曰：‘橫成必王。’山東之言從（縱）橫未嘗一日而止也，然而功名不成，霸王不立者，虛言非所以成治也。”（《忠孝》）“從（縱）者，合衆弱以攻一強也；而衡者，事一強以攻衆弱也：皆非所以持國也。”（《五蠹》）

7. 小說家

《漢書·藝文志》稱“小說”爲“街談巷語，道聽塗說者之所造也。”這就告訴我們小說實源於“說”，即《韓非子》一書中常批評的“辯說者”、或“談說者”之言。而從中國古代著述的發展來看，“說”和“解”、“傳”、“注”、“記”一樣，都是與“經”相對的一個概念。在“經”出現以前，雖然人們也要“談說”，但絕對沒有人會想到應有一個“說”概念。正如西餐進入中國之前，絕對沒有人在請吃飯時會問你用中餐還是西餐。“說”成爲與“經”相對的一個概念之後，人們日常生活仍要“談說”，這便有必要對“說”加以分類：解“經”的“說”是一種“大說”^④，而日常生活中的“說”，則爲“小說”。《墨子》一書中既有《經》上下，又有《經說》上下，這個與“經”相對的“說”，應該就是“大說”；《莊子·外物》篇曰：“飾小說以干縣令，其於大達亦遠矣。”顯然，這樣的“說”，只能是“修飾小行，矜持言說”，“必不能大通於至道”^⑤，也就只能稱爲“小說”。諸子之書，解說本學派的始祖或言說者本人的重要論點就爲“大說”或“說”；其餘一般的“雜記”，則爲“小說”。

① 《史記·張儀列傳贊》說：“三晉多權變之士。夫言從（縱）橫強秦者，大抵皆三晉之人也。”

② 郭沫若《郭沫若全集》歷史編第二卷，第352頁。

③ 周勳初《韓非子札記》，《周勳初文集》（一），第245頁。

④ 李致忠在《四部分類的應用及其類表的調整》一文中說：“小說家雖非大說，但亦是先秦九流十家之一。”《國學研究》第十期，北京大學出版社2002年版。

⑤ 郭慶藩《莊子集釋》卷九引郭象注，北京中華書局1961年版。

《漢書·藝文志》稱：“街談巷語，道聽塗說者之所造也。”顯然也有將其與“大說”相區別的意思。

韓非對小說家也作了批判的繼承，一方面：他在自己的“大說”中大量引用“從現實生活中產生的歷史故事和民間故事”^①——即“小說”，並且認同了這些“小說”的歷史真實，他在引用這些“小說”時經常採用“一曰”的形式將這些“小說”的異聞或另一種形態的文本列出，表明他是不僅超出莊子等人“小說家”不通于“大道”（以及後來班固等人）的陳見，而且他還是認同且十分重視這些“小說”的歷史真實性的；但另一方面，韓非又對這些“小說”中的神話成分很不滿意。《外儲說左下說二》：“（魯）哀公問於孔子曰‘吾聞夔一足，信乎？’曰：‘夔，人也，何故一足？彼其無他異，而獨通於聲。堯曰：‘夔一而足矣。’使爲樂正。故君子曰：‘夔有一，足。’非一足也。’”韓非對“小說”神話成分的不滿，正與他對“文學”、“辯說”之虛誕不實的批判是一致的。

五、韓非對先秦諸子思想的整合及其理論創新

韓非對先秦諸子法、儒、墨、道、名、農、兵、雜、陰陽、縱橫及小說各家都有批判與繼承，但是作爲一位中國思想史上總結過去、開拓未來的傑出思想家，僅僅限於對以往思想成果的批判和繼承是不夠的；他必須對這些既有的思想資源重新整合，並做出自己的理論創新。韓非正是這樣做的。

韓非對先秦諸子既有學術資源的整合，表現爲揚棄與發展兩個向度。韓非對先秦諸子“九流十家”的思想都有批判，但他的批判既不是甲、乙、丙、丁列隊式地一一訓斥，也不是正反各打五十大板，而是一種有歸納、有區別、有分析的批判。儒、墨同爲“顯學”，而道、名、縱橫等家又都有“辯說”、“談論”的傾向，故韓非常常將它們的這一特點結合起來加以批判。《韓非子·外儲說左上》將“白馬非馬論”的兒說、惠施與聽神仙家的燕王，及楊朱學派的季良，墨家的墨翟、宋鉞，道家的魏牟、長盧子、詹何、陳駢、莊周，以及隱士（“烈士”）務光、卞隨、鮑焦、介之推、田仲等人合併加以批判，認爲他們“不以功用爲的”、“不以儀的爲關”，皆“鬼魅”、“堅瓠”之類。《五蠹》又稱：“儒以文亂法，俠以武犯禁”；“今境內之民皆言法，藏商、管之法者家有之，而國愈貧……藏孫、吳之書者家有之，而兵愈弱……”將法、兵、儒、俠（墨）合而批判。這些都是韓非對先秦諸子有歸納、有區別、有分析地加以揚棄的例證。

^① 周勳初《韓非子札記》，《周勳初文集》，第302頁。

我們在前文已經指出，韓非子繼承和吸收了稷下黃老道家整合先秦諸子思想的學術理路，《韓非子》中的《解老》、《喻老》二篇將道家的“道論”，名家的循名責實、刑名參同，法家的“尚法”、儒家的仁義、禮、智之說，以及兵家的信賞必罰，農家的重本輕末，陰陽家的敬慎天時等思想融為一爐，形成其“道法”家的觀點。但是，韓非並不滿足於稷下黃老道家的“采儒墨之善，撮名法之要”，而是進一步將“道”的獨一無二、法的等級嚴格、名家的參驗刑名等整合起來，作為“法”至高無上、“一斷於法”的理論根據。這樣，韓非既繼承和吸收了諸子百家，又整合了諸子百家，並且還發展了諸子百家。即使對法家內部各家的學說，韓非也是既整合又發展的：在整合中發展，在發展中整合。商鞅的“法”、申不害的“術”、慎到的“勢”，韓非認為正如衣食之於人，缺一不可：只講法、術或勢不行，且商、申本人於法、術、勢都未臻盡善。因此，不能徒術而無法、勢，或徒法而無術、勢，而是將法、術、勢三者結合起來；同時又要發展商、申、慎的固有法、術、勢理論。韓非這種思路和做法，無疑已是一種理論創新。

讀過韓非的著作，可能會給人一種韓非過於注重實用、而理論色彩不濃的感覺，以至於可能有人會懷疑韓非的思辯能力。其實，這只是由於其功利色彩過濃給人的錯覺。《老子》說：“道常無為而無不為”（三十七章）；“上德無為而無以為”（三十八章）；“為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為，無為而無不為”（四十八章）。從漢人到王弼，都只是將無為解為順其自然；“以無為心”、“以虛為主”^①。但《韓非子·解老》卻明確將“無為”與“無思”，即“意無所制”聯繫起來解釋：

所以貴無為無思為虛者，謂其意無所制也。夫無術者，故以無為無思為虛也。夫故以無為無思為虛者，其意常不忘虛；是制於為虛也。虛者，謂其意無所制也。今制於為虛，是不虛也。虛者之無為也，不以無為為有常。不以無為為有常，則虛；虛，則德盛，德盛之謂上德。

這裏，韓非成功地說明了“無為”、“虛”或“不思”，與“思”、“為”的辯證關係，即“無為”、“虛”、“無思”並不是心裏什麼也不思考了，而只是說“意無所制也”或“不以無為為有常”；如果你心裏常想著“虛”，那正說明你被“虛”所牽制，達不到“無為”、“無思”或“虛”。正如馮友蘭解釋宋明理學家們批評佛道二家說“無”談“虛”、其實“著了相”時說：“（修行）需要有心，其目的是無心，正像為了忘記，先需記住必須忘記。可後來時

^① 王弼《老子注》，樓宇烈《王弼集校釋》，北京中華書局1980年版，第90、93頁。

候一到，就必須……拋棄有心，達到無心；正像終於忘記了記住必須忘記。”^①韓非對《老子》的解釋，不僅是對道家和法家是一種整合，為他論證君主虛靜而治天下的主張鋪平道路，更是對道家的“無為”、法家的“因道全法”和儒家積極有為治國思想的成功整合。《莊子·逍遙遊》“藐姑射之山，有神人居焉”郭象注曰：“夫聖人在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！徒見其戴黃屋、佩玉璽，便謂足以纓紱其心矣……豈知至者之不虧哉？”^②馮友蘭曾說：郭象努力“使原來道家的寂寞恍惚之說，成為涉俗蓋世之談。”^③其實，早在其數百年前的韓非已有過這種努力。《韓非子·外儲說左上》“說一”云：

有術而御之，身坐廟堂之上，有處子之色，無害於治；無術以御之，身雖瘁靡，猶未有益。

韓非的所謂“有術”，自然不限於“虛靜無為”；但“虛靜無為”無疑卻是“有術”的重要內容之一。因此，“有術而御之”，正可以看成他自覺地整合儒、道、法三家思想的努力，是他很早即已做出的發展諸子學術的理論創新之一。

以往的觀點認為，韓非繼承並發展了商鞅禁絕先秦諸子思想，“在理論與實踐的結合上把文化專制主義落實了”^④。說韓非有“文化專制主義思想”，這是不錯的。但如果簡單地把他的思想看成是對商鞅主張的繼續，則並不符合事實。事實上，韓非的文化思想比商鞅的“燔《詩》、《書》而明法令”的主張複雜得多。這不僅因為韓非的身份和地位與商鞅受秦孝公任用為相實行變法完全不同，他不可能推行一種將儒生辯士及《詩》、《書》典籍斬盡殺絕的政策。而且因為韓非對與《詩》、《書》密切相關的問題的認識已吸收了當時的思想成果，因而要比商鞅深刻得多。儒、道兩家都有“書不盡言，言不盡意”之說（《易·系辭上》、《莊子·外物》），韓非則對這些思想既有繼承又有發展。《韓非子·外儲說左上》“說三”記載這樣幾則故事：

《書》曰：“紳之束之。”宋人有治者，因重帶紳束也。人曰：“是何也？”對曰：《書》言之固然。

① 馮友蘭《中國哲學簡史》，北京大學出版社 1996 年版，第 222～223 頁。

② 郭慶藩《莊子集釋》第一冊，北京中華書局 1961 年版，第 248 頁。

③ 馮友蘭《貞元六書·新原道》，《貞元六書（下）》，華東師範大學出版社 1996 年版，第 808 頁。

④ 劉澤華《先秦政治思想史》，南開大學出版社 1984 年版，第 307 頁。

《記》曰：“既雕既琢，還歸其樸。”梁人有治者，動作言學，舉事於文，曰難之，顧失其實。人曰：“是何也？”對曰：“《記》言之固然。”

郢人有遺燕相國書者，夜書，火不明，因謂持燭者曰：“舉燭。”云而過書“舉燭”。舉燭，非書意也。燕相受書而說之，曰：“舉燭者，尚明也；尚明也者，舉賢而任之。”燕相白王，王大悅，國以治。治則治矣，非書意也。今世舉學者多似此類。

韓非引上述故事的目的，他自己已說得很明白：“先王之言，有所為小而世意之大者，有所為大而意之小者，未可必知也。”因為《詩》、《書》乃“先王之言”，它是否能完全準確表達“先王之意”已很難說，而理解者又難免不會像“宋人”、“梁人”或“燕相”那樣郢書燕說，那麼，《詩》、《書》言談的社會效果離作者的原意相距何止是十萬八千里？因此，《詩》、《書》雖可能在一方面導致人們思想混亂，因而應該禁止。但另一方面，即使你把某幾類書禁止了，把某些隨意解釋的儒生殺掉，那麼“先王之意”就能準確傳達下去了嗎？這是不可能的。所以，韓非比商鞅高明，他雖然也主張“言行之不軌於法者必禁”，而他畢竟要比商鞅理智得多，並未直接提出“燔《詩》、《書》而明法令”，而是設想出一條富有喜劇性的策略。《韓非子·喻老》篇云：

王壽負書而行，見徐馮於周塗（途）。馮曰：“事者，為也；為生於時，知（智）者無常事。書者，言也；言生於知（智），知（智）者不藏書。今子何獨負之而行？”於是，王壽因焚書而舞之。故知（智）者不以言談教，而慧者不以藏書篋。

韓非的這一想法似乎太簡單，甚至有些幼稚可笑，但它卻是韓非在整合了儒、道、名、法等先秦諸子思想後，站在專制君主立場上做出的一項理論創新。韓非希望通過理智和人道的方式，以取代“燔《詩》、《書》而明法度”的強制與殘暴，在讀書人對“言”（書）、“意”關係理解後自覺而自願地“壹言”、“壹教”。這與他的“太上禁其心，其次禁其言，其次禁其事”的主張一樣，實是他在封建文化政策上整合了諸子思想後的一種理論創新。

[作者簡介] 高華平(1962—)，男，湖北省監利縣人。文學碩士，哲學博士，現任華中師範大學文學院教授、博士生導師，已出版《中國學術批評史論略》、《魏晉玄學人格美研究》等專著多種，在《中國社會科學》中英文版等各種學術刊物發表論文 70 多篇。

先秦兩漢諸子“理”義研究

(澳門) 鄧國光

序 引

“理”是中國學術思想的關鍵概念，源遠流長，先秦至兩漢諸子百家運用“理”及以之組成的概念，表達主張，申說學說，已蔚成風氣。“理”與“道”同成為諸子學術思想的重要載體。這一話語載體是通觀中國思想的通衢。

遺憾的是，先秦、兩漢諸子所開發的“理”的世界沒有得到正視，諸子的智慧未得以顯照，而“理”之為中國學術思想的基本載體亦難得充分的關注。長期以來，就是有限的幾位學者涉及這問題，但關注的重心俱不在先秦、兩漢，然啓軻的成就亦不可忽視，故先綜述諸家的成果，以顯思考的踪跡。

戴震力貶朱熹，斥宋儒以“理”談形上之學。錢穆考索宋儒之前的“理”義，研究“理”義的歷史發展進程，以見程、朱所承有自，不是一家臆說^①，以正戴震之謬。錢穆指出“道家”首先提出形上意義的“理”，見《莊子·養生主》的“官知止而神欲行，依乎天理”，後出道家如《莊子》的外雜篇、《呂覽》、《韓非》、《淮南》，是遺用“理”義的正宗。晚出儒家如《荀子》、《易傳》、《禮記》則會通道家，亦屢用“理”。即是說，《莊子》首出形上意義的“理”，滲透至儒家。

錢先生提出漢初董仲舒於《春秋繁露·同類相動》的“非有神，其數然也”，“理”和“數”互待，以“數”表“理”，為變化的根本因素，取代了先秦道家的“自然”觀念。後來鄭玄本此而說的“事理”和“性理”，基本上引申自道家，可概括為經學時代的“理”。強

^① 錢穆《王弼、郭象注〈易〉、〈老〉、〈莊〉用“理”字條錄》，原載《新亞學報》一卷一期，收入《莊老通辨》，載《錢賓四先生全集》，臺北聯經 1997 年版。

調魏、晉間王弼和郭象所注《周易》、《老子》(王弼注),及《莊子》(郭象注)的“理”,“理”易“道”,“以解說天地間一切自然之變化,而成爲思想上重要之一觀念”,以《老子》不言理,而王弼注平添“理”字,是宋儒言理的先導,“此在中國思想史爲一大轉變”,“自漢以下,漸以‘理’字代‘道’字,此一轉變,至弼而大定”。認爲郭象講的“自然之理”、“獨化之理”、“全理”,“理”不假於外在,本身自足,新創“萬理”、“無爲之理”、“至理”、“正理”、“生理”、“理分”等概念。注《莊子》的內篇,用“理”凡七十條,宋、明儒者之言“理”,於郭注見其端倪和大略。

陳榮捷於錢穆的基礎上探索“理”的思想史進路,後出轉精,刻意突出《莊子》中“理”義,認爲已寓佛家與宋儒之“理”的哲學內涵^①。錢穆論文獨舉《莊子》的內篇一例開展論述,陳氏則備陳《莊子》“理”的義項,材料稍富,但結論不迂,均視《莊子》書中的“理”是中國思想的重要根源。

陳鼓應視《莊子》的“理”爲“理哲學”的第一階段^②,拈《繕性》“道,理也”一句,認爲是“道”和“理”的哲理關係產生的標誌,舉《易·說卦傳》“和順於道德而理於義,窮理盡性以至於命”,爲發揮《莊子》的“理”、“性”,隨而躍至王弼、郭象,再跳躍至唐成玄英,視承魏、晉而下開程、朱理學。撰文的宗旨和錢穆均集中於宋儒,說明理學所承有自。強調《莊子》和魏、晉人玄學的“理”賦予“理”以新意義。在逆溯的過程中,錢穆舉出董仲舒、鄭玄關括兩漢四百年的變異,儘管未詳細,尚存史家的歷史遞承意識。而陳鼓應於《莊》、《易》一超而躍進魏、晉,文章既題“道家詮釋”,兩漢道家成績斐然,卻一字不提。晉人葛洪《抱樸子》亦非等閒之書,也全然不涉。至於論《易傳》之“理”,認爲是《莊子》遺意,依然堅持《易傳》爲道家之學的偏見。

另一方面,日本學者對先秦以來的理世界,研究頗爲深入。池田知久指出“道理”出《韓非子》^③。溝口雄三追尋“理氣論”的淵源而注意到先秦的“理”,統計了《孟子》、《莊子》、《荀子》、《韓非子》等四部子書的“理”字用例,推論出“理”屬於“道”的“下位語”,表述“道”的盲點,即“事物一般的本質和屬性”^④。當然,在未進行先秦諸子整體探索前,這些推論都是不可靠的,但已預示諸子的“理”世界,正等待開發。

① 陳榮捷《宋明理學之概念與歷史》。

② 陳鼓應《“理”範圍理論模式的道家詮釋》,載臺灣大學《臺大文史哲學報》2004年5月,第51~74頁。

③ 池田知久《關於〈韓非子·解老篇〉的“道理”》,載《高知大學學術研究報告》第十八卷,人文科學第7號,1969年。

④ 溝口雄三《“理氣論”的形成》,李長莉譯,載《中國觀念史》,中州古籍出版社2005年版,第147頁。

本論一：先秦諸子“理”義的流變

(一)

“理”字之見於文獻，最早是在《詩三百》。《小雅·信南山》“我疆我理”、《大雅·緜》“迺疆迺理”、《大雅·公劉》“止基乃理”，前句《毛詩詁訓傳》讀“理”為“分地理”，次句釋為“疆理經界”^①，依朱熹《詩集傳》釋為“別其條理”^②，即整治土地的意思。《左成二年傳》“疆理天下”及“疆理諸侯”^③，而《信南山序》亦言“修成王之業，疆理天下”^④。皆語承《詩三百》“整治”、“治理”是“理”字運用初期所顯示的意義，本身沒有實體指謂，惟顯示一種有意識、有組織、有規模、有目的行動。先秦文獻之具整飭義的“理”字運用，與治國的“疆理天下”的重大事件相關。

《說文解字》釋“理”為“治玉”^⑤，乃是發揮漢初賈誼玉理之義，義屬引申，《五經》未見此義，並非本字義。《周禮·考工記·輪人》云：

凡斬斲之道，必矩其陰陽。陽也者稊理而聖，陰也者疏理而柔。^⑥

謂樹幹向陽部分“稊理”，背陽的部分則“疏理”，此“理”字用為名詞，如孫詒讓《周易正義》所釋的“木之脈理”^⑦。《考工記》出自春秋時代，學界肯定^⑧，而“玉人”不用“理”字。許慎的解釋，於經典無據。

戴震《孟子字義疏證》強調：

① 孔穎達《毛詩正義》，北京大學出版社排印本《十三經注疏》，2000年版，第964、1156、1305頁。

② 朱熹《詩集傳》卷十六《緜》注，《朱子全書》，上海古籍出版社及安徽教育出版社2002年版，第659頁。

③ 孔穎達《春秋左傳注疏》，北京大學出版社排印本《十三經注疏》，2000年版，卷二十五，第803頁。

④ 前揭《毛詩正義》，第963頁。

⑤ 許慎《說文解字》，徐鉉校本，上海教育出版社2003年版，卷一，第70頁。

⑥ 孫詒讓《周禮正義》，北京中華書局1987年版，卷七十五，第3149頁。

⑦ 前揭書，第3149頁。

⑧ 聞人軍《考工記》，巴蜀書社1996年版，第四章《源流篇》確定“絕大部分是戰國初年，有些材料屬春秋末期或更早”。第138頁。

理者，察之而幾微，必區以別之名也。是故謂之分理。在物之質，曰肌理曰腠理，曰文理（亦曰文縷。理、縷，語之轉也。），得分其有條而不紊，謂之條理。^①

這種詮釋僅得“理”的一面，戴震爲了貶斥宋儒的“天理”義，全於“形而下”的形器義轉移解釋的視角，是有所激而趨向另一極端。

梳理先秦文獻，發現“理”即表述“條理”、“文理”之類形態義。若用爲動詞，則表述整理重大事情的行動，與“治玉”沒有任何聯繫。《逸周書》爲先秦舊籍，是重要的梳理對象。其《寶典解》有“十奸”，其二是“酒行干理”^②，“理”字與靜、智、清、武、信、讓、名、果、貞等表德之詞並列，屬品性美德。“酒行”的後果是迷醉，結果是干違“理”。“理”字表述一種與迷醉相反的清醒品質。《謚法解》稱“剛強理直爲武”^③，“理直”之“理”明顯屬於品性。《官人解》有隱情飾僞的描敘，其中一種是“隱於智理”，其表徵是“內誠不足，色示有餘”^④，此“理”表述一種刻意有爲的心術，與“智”合詞，義涵相近，屬於機智之類。《殷祝解》謂：“故天下者，唯有道者理之。”^⑤此“理”爲《詩》的“疆理”義。又謂：

用其則，必有群，加諸物則爲君；舉其修，則有理，加諸物則爲天子。^⑥

“群”是百姓，爲君須有百姓擁戴。“理”較“群”更高層次，因爲“有理”方可以成爲天子。《逸周書》所遣用“理”字，大部分表德，只一例表示治國。

《管子》是先秦舊籍，“理”的義涵極爲豐富。首先，有作爲官職之稱的“理”，卷八《小匡》載管仲薦士以爲齊國內政外交之用：

使鮑叔牙爲大諫，王子城爲將，弦子期爲理，寧戚爲田。

房玄齡注：

① 戴震《孟子字義疏證》卷上，《戴震全集》，北京清華大學出版社 1991 年版，第 151 頁。

② 黃懷信《逸周書校補注釋》，西北大學出版社 1996 年版，第 150 頁。

③ 前揭書，第 288 頁。

④ 前揭書，第 336 頁。

⑤ 前揭書，第 414 頁。

⑥ 前揭書，第 424 頁。

理，獄官。^①

房注是有問題的，關鍵是以後出的刑法義誤判字義。《管子》原來視“理”為治國大法。卷二十《形勢解》謂：

天覆萬地，制寒暑，行日月，次星辰，天之常也。治之以“理”，終而復始，主牧萬民，治天下，蒞百官，主之常也。治之以法，終而復始，和子孫，屬親戚，父母之常也。治之以義，終而復始，敦敬忠信，臣下之常。^②

天有“常”，人君也有常，就是以“理”為治。父母亦有常，是以“法”為治。身為臣下自然有常，以“義”為治。從君臣之道說，“理”是君道，“義”則為臣道。君臣之道合稱為“理義”。“理義”二字不可倒轉，因尊卑有別。卷二十《形勢解》遂謂：

明主之動靜得“理義”，號令順民心。^③

“理義”為君臣之道，和“民心”的重要性不相伯仲，而其為君主“動靜”的準則，決定了治亂的大局，因為“亂主之動作失‘義理’，號令逆民心”^④，亂主於君臣之義已亂，所以“理義”亦轉成“義理”；“理義”亂失與背逆民心的結果，都是可悲的。則人君治國亡“理”，實安危之所繫。《管子》的人君統治之道的“理”，無疑是在《詩三百》的“疆理”義之上引申發展的。因此，“弦子期為理”的“理”，因為有這種“理”為君道的思想背景，是不能釋讀為“獄官”的。卷十四《四時》有“三政”之說，云：

不中者死，失“理”者亡。^⑤

既然如此，“理”可謂君人南面的極則；卷十三《心術》開展論述說：

天之道，虛其無形，……故偏流萬物而不變。德者，道之舍，物得以生……
 做道與德無閒，故言之者不別也。閒之“理”者，謂其所舍也。義者，謂各處其

① 黎翔鳳《管子校注》，梁運華整理本，北京中華書局2004年版，第423頁。

② 前揭書，第1167頁。

③④ 前揭書，第1173頁。

⑤ 前揭書，第857頁。

宜也。禮者，因人之情，緣義之“理”，而爲之節文者也。故禮也者，謂有“理”也。“理”也者，明分以諭義之意也。故禮出乎義，義出乎禮，禮因乎宜者也。法者，所以同出不得不然者也……法出乎權，權出乎道。^①

道、德一體，至高無形，“理”和“法”分別從之衍出，因應權宜而出現。“理”衍出義和禮。“理”之爲君道，高出臣道之“義”。“理”爲君道原則，“明分以諭義”，“分”指君臣之位。卷十《君臣》明確說：

別交正分謂之“理”，順理而不失之謂道，道德定而民有軌矣。^②

君道唯一，不可有二，《管子》於是使用了“一之理”。卷十六《內業》謂：

一物能化謂之神，一事能變謂之智。化不易氣，變不易智，惟執一之君子能爲此乎！執一不失，能君萬物，君子使物，不爲物使，得一之“理”，治心在於中，治言出於口，治事加於人，則天下治矣。一言得而天下服，一言定而天下聽，公之謂也。^③

房注“公”義，說“理心之謂”，理心即治心，可謂得閒。《管子》強調人君治天下，猶處軸輪中央，萬變不離其宗。處中之道是謂“一之理”，處一而服天下，謂“公”。《管子》於是造了“公理”一詞。《管子·形勢》謂：

行天道，出“公理”，則遠者自親。廢天道，行私爲，則子母相怨。^④

相對於公理，於是有“私理”，是危亡之所由。卷五《法禁》謂：

君之置其儀也不一，則下之倍法而“私理”者必多矣。是以人用其私，廢上之制，而道其所聞，故下與官列法，而上與君分威，國家之危必自此始矣。^⑤

① 前揭書，第 770 頁。

② 前揭書，第 557 頁。

③ 前揭書，第 937 頁。

④ 前揭書，第 1185 頁。

⑤ 前揭書，第 273 頁。

臣下侵蝕王權謂之“私理”，因此，治理天下國家，預先防制反側，至為重要。全力控馭朝臣，謹慎“爵位”的分配，至為關鍵。卷一《乘馬》謂：

朝者，義之理也。是故爵位正而民不怨，民不怨則不亂，然得義可理。“理”不正則不可以治，而不可不理也。^①

“義”為臣道，謹於爵位則可以理治。“理不正”的“理”即上文所說君道^②。“理”不正則亂，“理”正則治，於是有“正理”之稱。卷二十《形勢》謂：

道者，所以變化身而之“正理”者也。^③

君人南面的“理”，務令天下人聽服，則此“正理”不獨施諸一身，於是又有“天地之理”。卷十二，《管子·侈靡》謂：

尊天地之理，所以論威也。^④

“政平則無威不行”，主張“親左有用，無用則辟之”，視才幹而施予奪，這極須明察秋毫的“明”。明主之用君威，猶造化的“陰陽”運轉，不可忖度。《管子》卷十四《四時》說：

是故陰陽者，天地之大理也。^⑤

綜合《管子》全書的內在思路，通過語境解讀，“理”→“理義”→“一之理”→“公理”→“和理”→“正理”→“天地之理”→“天地之大理”等詞彙，均存在互相貫通的義涵，不能斷章取義，皆以“理”表述人君制馭臣下之術。意涵側重在“整治”，明顯是“疆理”一詞的引申運用。

《管子》強調“理”高出“義”，彰顯君勢，處於這種語境之中，《孟子》亦謂：

① 前揭書，第 87 頁。

② 向來注家皆闡於此義。

③ 前揭書，第 1182 頁。

④ 前揭書，第 638 頁。

⑤ 前揭書，第 838 頁。

心之所同然者何也？謂“理”也、義也，聖人先得我心之所同然耳，故“理義”之悅我心，猶芻豢之悅我口。^①

“理也、義也”、“理義”這些表述，置於《管子》的歷史語境之中，才能體會其意。《孟子》重“義”而不言“理”，與《管子》異趣，其中就是在君與臣的關係上。《管子》側重深不可測的人君馭下心術，重“理”輕“義”，是必然的。《孟子》則“說大人則藐之”，視殷紂為“獨夫”，民先君後，而沒有逆轉“理義”，但懸空“理”而不道，輕賤人君心術為義的“理”。《孟子》蔑視的是不濟的人君，而非社會的尊卑秩序，在敘述過程中，依然先“理”後“義”。單從《孟子》本書是不易察覺這用心，置於齊國的學術環境之中，對照《管子》的“理”義，便自曉然。

(二)

先秦諸子各以其道鳴天下，對治時代的問題，思想極活躍。《管子》借“理”字開出其義理世界，“理”就如同共用的義理容器，為爾後諸子論說治道的媒介，這在《論語》和《老子》還未見端倪。直至唐代仍肯定孔子為撰作者的《易傳》，劉勰便是運用其話語和思想圖式架設《文心雕龍》的義理系統的，“理”字是組構《易傳》的形上義理的重要部件。《乾·文言》謂：

君子黃中通“理”，正位居體，美在其中而暢於四支，發於事業，美之至也。^②

“通理”成為理想的君子人格的必須條件，則此通“理”必蘊重大意義，而不可能是質料形態的“理”義。若堅持戴震《孟子字義疏證》的詮釋，先秦的一切義理便根本不能解讀了。《易傳》的義理體現於“天地”的圖式和其相互的關係，則“通理”之“理”在“天地”的語境之中，自然是與“天地”相關的“理”，於《繫辭傳》，稱之為“天下之理”：

易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而“天下之理”得矣！“天下之理得”，而成位乎其中矣。^③

① 焦循《孟子正義》卷二十二《告子》上，北京中華書局1987年版，第765頁。

② 孔穎達《周易正義》，北京大學出版社排印本《十三經注疏》，2000年版，卷一，第38頁。

③ 前揭書，卷七，第305~306頁。

“成位”對應《文言》的“正位”，意義貫通。“天下之理”以“易簡”之道實現豐功偉業，較之《管子》“天地之理”的“論威”所呈露的逼迫感，顯然寬容和厚道。同一樣的“天地之理”，意涵和氣氛截然不同，說明“理”字的中介屬性，必須透過語境的解讀，方能把握真際。《易傳》的“理”既有異《管子》，自然也不能隨便比附。《說卦傳》稱：

昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍，參天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性，以至於命。^①

“窮理盡性”四字，爾後一直成爲中國思想領域的核心詞語，不論儒、釋、道，都可以通過“窮理盡性”寄託各自的義理，大加發揮。“性”和“理”的組合，在“理”義之中注入“性”這主體義涵，遠超出《管子》的君道義。“天下之理”和“窮理盡性，以至於命”之關係，《說卦傳》謂：

昔者聖人之作《易》也，將以順“性命之理”，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。^②

“性命之理”是“天道”、“地道”、“人道”的根本，透過此“理”，溝通天地和人生。

《易傳》言“理”的數量是如此有限，其意義則非比尋常，而“《易》理”一詞亦轉成爲《易》的名謂^③。《易》理是“性命之理”，“通理”則是君子之所必備。說明宇宙間深曠的祕密，皆可以以主體的理解力去理解、體會、說明及轉化，突破了《管子》專屬權術的“理”義。

(三)

墨者與儒門峙立，蔚然爲一代“顯學”，重視道德和精神的影響，《墨子·非儒》謂：

仁人以其取舍“是非之理”相告，無故從有故，弗知從有知也，無辭必服，見善必遷。^④

① 前揭書，卷九，第381~383頁。

② 前揭書，卷九，第383~384頁。按：此處所引兩段文字亦見馬王堆帛書《易之義》。

③ 孔穎達《周易正義序》，前揭書，第3頁。

④ 吳毓江《墨子校注》，西南師範大學出版社1992年版，卷九，第376頁。

“理”有“是非之理”，這是建基於個人的道德操守和判斷能力，以作為立身的大原則，所以說：

不義不處，非“理”不行，務興天下之利，曲直周旋，利則止，此君子之道也。^①

仁人君子以“理”立身，此“理”是“是非之理”，必須互相砥礪，以前知覺後知。統治者必須意識到這問題。“理”的相互影響，若要“興天下之利”，則必須恰當任用賢人君子，務令其“染”一國之士和一國之君。“染”是精神的感染。《墨子·所染》提出：

凡君之所以安者何也？以其行“理”也，行理性(生)於染當。故善為君者，勞於論人，而佚於治官。^②

以“理”為治則君者得其所安，國君之得以“行理”，是受到恰當的薰陶感染的結果，選賢使能，方才是關鍵；“治官”的權術問題，非措意所在。這種主張，與《管子》之勞於主術的“理”，全然異趣。

退一步而言，一國之士若慎於取友，在公務上亦會得益。《所染》說：

非獨國有染也，士亦有染。其友皆好仁義，淳謹畏令，則家日益，身日安，名日榮，處官得其“理”矣，則段干木、禽子、傅說之徒是也。其友皆好矜奮，創作比周，則家日損，身日危，名日辱，處官失其“理”矣，則子西、易牙、豎刁之徒是也。^③

“得理”的關鍵在慎於取友，透過砥礪而認識“是非之理”。具備了這種“理”，處理公務自然較為成功，容易獲得正面的肯定，連申良性的回報亦隨之而至。《墨子》的“理”義，與其“尚賢”、“尚同”的觀念相呼應，肯定道德的感染和陶冶作用，和儒家沒有本質的差異。《易傳》的“理”是“君子”人格的必備內容，《墨子》的“是非之理”雖非“形而上”的理，但卻是“仁人”、“君子”所守服，是人君之所以看重仁人君子的優長。

《莊子》涉及的“理”、與《易傳》、《墨子》相較，又是另一種形態。

《莊子》內篇七篇，只在《養生主》一見“天理”，是敘庖丁解牛時的狀態：

① 前揭書，第 370 頁。

② 前揭書，卷一，第 22 頁。

③ 前揭書，第 23 頁。

方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行，依乎“天理”，批大郤，導大窾，因其固然。^①

就文詞的意序分析，“依乎天理”下啓“批大郤，導大窾”的刀技，則此句的“天理”與骨肉接合的肌理相關。《淮南子·兵略訓》言：

解必中揆。

高誘注云：

揆，理也。^②

則“依乎天理”的“天理”指的是肌紋的“揆理”，字又作“腠理”，唐成玄英注“依天然之腠理”^③。如此，則《莊子》內篇全沒有表述形上概念的“理”字，和老子的情況一致。治思想史者，但觀字面便望文生義，迫不及待發揮張揚，實不得要領，並且迷誤來學。

《莊子》的外篇和雜篇則情況有所不同，“理”字頻見。《天地》謂：

物成生“理”，謂之形。^④

物之所以成形，其中自有“理”在。物形之“理”非外來，乃在物成的過程之中自生自現。大至宇宙，以及有事物，皆各有其自存的“理”，稱之爲“萬物之理”。《知北遊》謂：

天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有“成理”而不說。聖人者，原天地之美而達“萬物之理”。^⑤

“成理”即《天地》的“物成生理”，是物自身顯示的“理”。套用康德《純粹理性批判》“物自身”的觀念，這“萬物之理”便不是絕對化的形上理念，而是與理實世界的複雜性相

① 王先謙《莊子集解》卷一，北京中華書局1987年版，第29頁。

② 劉文典《淮南鴻烈集解》，北京中華書局1995年版，第515頁。

③ 前揭《莊子集解》，第29頁。

④ 前揭書，卷三，第104頁。

⑤ 前揭書，卷六，第186頁。

對應，“理”以特殊性的面貌出現。“物自身”呈現本身面貌，這呈現的“理”是一種客觀現象。客觀上有此“物”，便有此“理”。《則陽》謂：

萬物殊“理”，道不私，故無名。^①

萬物各具其自身之理，謂之“萬物殊理”。經驗上接觸過的事物，其“理”均可稱說；未得經驗的，“理”不可解。《則陽》說：

未生不可忌，已死不可阻，死生非遠，“理”不可覩。

郭象注：

死生止在目前，而其“理”莫能覩。^②

這個“理”同時涵具主觀的經驗，以“情”字概括。生，我既不知；死，亦未經歷。則生死之“理”只有存而不論。《至樂》從這角度切入，於莊子喪妻，“箕踞鼓盆而歌”的寓言，敘述莊子敲打骷髏，第一句便譏諷道：

子貪生失“理”，而為此乎？^③

未經歷過死，根本不應畏死。常人貪生畏死，是不了解“生死之理”。骷髏經歷過死亡，了解死亡之“理”，當莊子以俗世心態安排“司命”之神恢原其生命，助其重返人世，骷髏便愁眉深鎖，說：“吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎？”^④經歷過死亡方知死亡的樂趣，這樂趣稱為“情”。因此，《莊子》的“理”包蘊了“情”。理、情兩字互文，因理見情，本情會理，“理”離不開自身的切實感覺。《秋水》云：

是未明天地之情，萬物之理。^⑤

① 前揭書，卷七，第 233 頁。

② 前揭書，卷七，第 235 頁。

③ 前揭書，卷五，第 151 頁。

④ 前揭書，卷五，第 151 頁。

⑤ 前揭書，卷四，第 143 頁。

《則陽》說：

孰正於其情？孰偏於其理。^①

都是情、理互文。縮合情、理，統一了主體感覺與物自身的呈現，我與天地萬物結合為一體，天、人無間。《天運》謂：

夫至樂（音樂的樂）者，先應之以人事，順之以“天理”，行之以五德，應之以自然。^②

《刻意》講“養神之道”，主張“循天之道”^③。《漁父》提到“同類相從，同聲相應，固天之理也”^④。創制樂曲、護理精神、物理現象，皆和“天理”相關，則可見在物自身的“理”之上，還有一更高層次的“天理”。對比於“物”，“天”為大，所以又稱之為“大理”。《秋水》敘北海若訓誨河伯，云：

今爾出於崖涘，觀於大海，乃知爾醜，爾將可與語“大理”矣。^⑤

以實在的體驗粉碎成見的束縛，英國哲學家休謨《人性論》就是以這種思路開闢哲學新路，人文和神學並行不相悖。《莊子》“大理”的觀念，提醒讀者自身經驗和成見的限制。《在宥》指出：

自三代以下者，匈匈焉終以賞罰為事，彼何暇安其性命之情哉！而且說明邪，是淫於色也；說聰邪，是淫於聲也；說仁邪，是亂於德也；說義邪，是悖於“理”也。^⑥

這裏所說的“理”不是萬物本身的“理”，物之“理”猶河伯，河伯自足於本身的經驗和處

① 前揭書，卷七，第 234 頁。

② 前揭書，卷四，第 123 頁。

③ 前揭書，卷四，第 133 頁。

④ 前揭書，卷八，第 274 頁。

⑤ 前揭書，卷四，第 139 頁。

⑥ 前揭書，卷三，第 90 頁。

境。談論仁、義的儒者，亦只自足於本身的成見。此物之“理”不足以盡“大理”，猶河伯之望洋興歎，儒者一旦擺脫成見的窒梏，方能感受更偉大的“大理”。困於成見，以所知見為必然，《天下》謂“以義為理”的“君子”，依然是未覩“大道”的“一曲之士”^①。

《莊子·天下》以“大體”的整全“道術”，批評諸子的主張未通“大道”，“理”字在評論的過程中，為重要的衡量。評慎到謂：

棄知去己，而緣不得已，泠汰於物以為“道理”。……夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於“理”，是以終身無譽。……非生人之行而至“死人之理”，適得怪焉。^②

莊周自譽，則說：

其應於化而解於物也，其“理”不竭。^③

能夠從物理之中解說，超拔個人的經驗和成見，呼應於大道的“化”，體現於其不竭的“理”，就是《繕性》所說的“道，理也”^④。

由此而言，物各有理是莊周的基本概念，道有道之理，天有天之理，萬物各具其自身之理。比傳以宋儒的“理一分殊”，根本不對應。“情”這種經驗感覺萌生於會“理”的過程，和“理”一體兩面。以一言概括《莊子》的“理”殊勝之處，那就是“情理”的觀念。

(四)

戰國時代中葉，諸子用“理”更為頻繁。《荀子·非十二子》每遣“其持之故，言之成理”句，表明學說之能自圓。至於批評儒門中人的子思、孟軻，則沒有這種厚待了。諸子即使“言之成理”，不過是一曲之見，仍然闕於“大理”。只有到達完全的“大清明”境界，無所偏蔽，才足以稱說“大理”。《荀子·解蔽》謂：

① 前揭書，卷八，第 288 頁。

② 前揭書，卷八，第 293 頁。

③ 前揭書，卷八，第 296 頁。

④ 前揭書，卷四，第 135 頁。

坐於室而見四海，處於今而論久遠，疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地，而材官萬物，制割“大理”，而宇宙裹矣。^①

這是“大人”無蔽的心境，把握經天緯地的“大理”。相對於這種宇宙“大理”，諸子之“理”，自然是一隅之見了。“大人”即是“君子”。《荀子·王制》謂：

天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。爲之、貫之、積重之、致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之參也，萬物之惣也，民之父母也。^②

“三始”是君子之以“禮義”理天地。孔子說“吾道一以貫之”，《荀子》則擴而充之，君子經天緯地，勉力“貫之”。漢董仲舒和許慎的“王”義，與《荀子》一脈相承。《荀子·天論》謂：

百王之無變，足以爲道貫。一廢一起，應之以貫，“貫理”不亂。^③

“貫理”乃講求“大理”，非斤斤於“物之理”的事物表象。《荀子·解蔽》說：

凡以知，人之性也，可知物之理也。以可知人之性，求可以知物之理，而無所疑止之，則沒世窮年不能徧也，其所以“貫理”焉，雖億萬，已不足以泮萬物之變，與愚者若一。^④

“物”之理紛雜，不可能徧求。心思爲“物之理”蔽錮，根本不能明白“萬物之變”。“貫理”不是在特殊“物理”現象的層面說。蒙蔽於現象的“物理”，只淪爲“妄人”。反觀《莊子》外篇和雜篇強調“萬物之理”，《荀子》海罵的“妄人”，應有所指，是莊周後學而無疑。

《荀子》要求學者懂得“止”，“止”於“禮之理”。《荀子·禮論》強調：

① 梁啟雄《荀子柬釋》，臺北商務印書館 1978 年版，第 298 頁。

② 前揭書，第 107 頁。

③ 前揭書，第 234 頁。

④ 前揭書，第 306 頁。

“禮之理”誠深矣，堅白同異之察入焉而溺；其理誠大矣，擅作典制辟陋之說入焉而喪；其理誠高矣，暴慢恣睢輕俗以爲高之屬入焉而隊。^①

與“禮之理”相較，諸子之理全在其下。相對於“物之理”，“禮之理”方才是“大理”所在。“禮之理”又稱“文理”，因“禮者，以財物爲用，以貴賤爲文”^②。所以《禮論》說：

“文理”繁，情用省，是禮之隆也。文理省，情用繁，是禮之殺也。文理、情用相爲內外表裏，並行而雜，是禮之中流也。^③

情用和“文理”平衡，謂之“稱情以立文”^④。合乎“文理”則治，“文理”不稱則亂。《荀子·富國》謂：

百里之國，足以獨立矣。……仁人之用國，……致忠信，期“文理”。^⑤

《性惡》說：

出於辭讓，合於“文理”，而歸於治。^⑥

而《荀子·賦》起筆以隱語表“禮”說：

非絲非帛，“文理”成章。^⑦

這“文章”的特色是“簡然而知而致有理”、“匹夫隆之，則爲聖人；諸侯隆之，則一四海”。因之，“隆禮”是大本所在。學者所務，在此“文理”。《荀子·大略》說：

① 前揭書，第 263 頁。

② 前揭書《禮論》，第 264 頁。

③ 前揭書，第 264 頁。

④ 前揭書，第 274 頁。

⑤ 前揭書，第 135 頁。

⑥ 前揭書，第 329 頁。

⑦ 前揭書，第 357 頁。

善學盡其“理”，善行者究其難。^①

學者的“志”和“行”都不能離棄此“理”。《正名》謂：

志輕“理”而不重物者，無之有也；外重物而不內憂者，無之有也；行離理而不外危者，無之有也。^②

士人以至天子時刻不能鬆懈“貫理”。《王制》強調：

全道德，致隆高，綦“文理”，一天下，振毫末，使天下莫不順比從服，天王者事也。^③

“禮之理”之為“大理”，“君子”所終身“貫”之於天下、“綦”成於百姓。“文理”或“大理”乃學者之急務，然亦不可濫說，必待其人，才可以闡明此“理”。《勸學》說：

辭順始可與言“道之理”。^④

世間蔽於一曲之士太多了，必待其人心悅誠服，方可曉諭。

《荀子》講“道之理”，指的是禮這種“文理”，端重在政教秩序，與《莊子》“理”的自生之義，側重內心，完全異趣，而“理”成為《荀子》和《莊子》深層對話的橋梁，兩家壁壘，也由之而顯。至於《禮記·仲尼燕居》說的“禮也者，理也”，是在《荀子》“文理”的思路發展出來的。

(五)

《荀子》的“文理”觀予其門人韓非和李斯極深的影響，“理”字成為戰國晚期的學術和政治的重要話語。《莊子》謂“道，理也”，《荀子》講“道之理”，《韓非子》則“道理”連篇了。《解老》謂：

① 前揭書，第378頁。

② 前揭書，第326頁。

③ 前揭書，第112頁。

④ 前揭書，第9頁。

緣“道理”以從事者，無不能成；大能成天子之勢尊，而小易得卿相將軍之賞祿。夫棄“道理”而妄動者……猶失其民人而亡其財資也。^①

立身處世，成就功業，掌握“道理”是成敗的關鍵。失敗是基於“不知道理而不肯問”，陷於禍患，是“不服從道理”的結果。聖人御物之術，“生於道理”^②。

“道理”既是成敗榮辱的樞紐，則其義指，不能採用互訓的方式，含糊其辭了。《韓非子·解老》謂：

道者，萬物之所然也，“萬理”之所稽也。“理”者，成物之文也。道者，萬物之所以成也，故曰：“道，理之者也”。物有“理”，不可以相薄……故“理”之為物之制。

萬物各異“理”，“萬物各異理”而道盡。稽萬物之“理”，故不得不化。不得不化，故無常操……萬智斟酌焉，萬事廢興焉……凡道之情，不制不形，柔弱隨時，與“理”相應。萬物得之以死，得之以生；萬事得之以敗，得之以成。

凡“理”者，方圓、短長、麤靡、堅脆之分也。故“理”定而後物可得道也。故定“理”有存亡，有死生，有盛衰……不可謂常。而常者，無攸易，無定“理”。無定“理”，非在於常，是以不可道也……故曰：“道之可道，非常道也。”^③

以“理”詮釋《老子》“道”，指出“道萬物各異理”的現象，是“道”的呈現，道存在於萬物之中，理則是“物之文”的呈現。很明顯，《韓非子》以“理”取代“德”，移讀《老子》“道德”為“道理”。

“理”為“道”之德，顯示於現象界。現象界有終始生死的過程，並非恆常不變。變化即無常，無常是現象界的普遍現象，“無常操”指這種無常的現象。以“理”相應的“道”，自然是“非常道”。

《老子》說的“道可道”的“可道”，指言說。凡可以言說的都是“定理”，“理”不定則難以言說。“道”可以言說和詮釋，是因為此“道”是“定理”。此“定理”是現象界的“無常操”，背後相應的是“非常道”的道。“常道”不是道的“定理”，“非常道”才是“定理”，表明世界是由“變化”構成的，言說根本沒有辦法說說“變化”。

以“理”代“德”，是運用一種新的視角分析現象和本質的內在關係，《解老》提到

① 王先慎《韓非子集解》卷六，北京中華書局1998年版，第136頁。

② 前揭書，卷六，第139頁。

③ 前揭書，第148頁。

“以理觀之”^①，“理”成爲觀察世界的通孔，是對《莊子》“以道觀”的創造性繼承。

《韓非子》談到“天理”：

古之全大體者……不逆“天理”，不傷情性……守“成理”，因自然。^②

“天理”、“成理”指那對應於“非常道”的“道理”，是人所可掌握，稱爲“不逆”；若能加以運用，是爲“守”。兩者的分守，稱之爲“數”。

《喻老》說：

不乘天地之資而載一人之身，不隨“道理之數”而學一人之智，此皆一葉之行也。^③

個人的智慧有限，追隨一家之說，猶如三年才造一片葉子，天下林木哪得不光兀？因此，“道理之數”這一大道理，便不能從個人學，而必須“乘天地之資”，處於又天地之間，敞開心靈，善加體會。說明不受制於成見和定說，則運用這變化不測的“道理”之資之際，便可以如《韓非子·外儲說右》所言：

因事之理則不勞而成。^④

事有事之理，治也有“治理”：

其法道通乎人情。^⑤

“因”理“通”情，是運用“道理”的竅門，而不是紙上談兵的工夫。

《韓非子》以“理”代德，此“理”乃人君操控天下的心術，因時、地、人而制其宜，變化不可測，表現了極陰刻的一面。同樣講“道理”，《莊子》則高揚個性，《韓非子》則完全異趨。《史記》同傳，或見其義之相反。

① 前揭書，第 141 頁。

② 前揭書，第 219 頁。

③ 前揭書，第 166 頁。

④ 前揭書，第 332 頁。

⑤ 見前揭書《制分》，第 476 頁。

(六)

《禮記·樂記》講“理”，“天理”與“人欲”相對，為宋儒理學所發揮。但在戰國時代，則是通行的法家話語。馬王堆出土的《經法》、《十大經》、《稱》和《道原》，唐蘭認為即失傳二千年的《黃帝四經》，“非常注重理”，“從老子的侈談天道進一步來研究人事了”^①。《經法》涉及“理”的議論很多。《經法·四度》正面使用“天理”、“人理”兩詞，沒有相對峙的意思。為“理”下定義，跟《韓非子》相類，《經法·論》謂：

物各合於道者，謂之理。理之所在，謂之順。物有不合於道者，謂之失理。失理之所在，謂之逆……察逆、順以觀，於霸王危亡之理……然後帝王之道成……逆順有理。^②

強調“理”之合乎“道”，相合為“順”，不合為“逆”。觀察順、逆，是成就帝業的關鍵。《論約》說到有“天地之理”、“人事之理”，指出“順則生，逆則死”，因此“萬舉不失理”^③，以“道”為宗極，置“理”於生死存亡的兩極，沒有任何回轉的餘地。最後一篇《名理》，立道宗，然後“循名究理”^④，亦於生死存亡的兩極立論。《經法》中的“人事之理”即“人理”，乃以“天理”為依歸，構成極度緊張的“順逆”關係。《禮記·樂記》的“天理”、“人欲”，亦是對峙不兩立。同時反映了極度繃緊的精神，《經法》和《樂記》論旨雖異，但從天人之理這一角度言，無疑烙下共同的時代印記。

《十六經》的《成法》談“一之理”^⑤，提出握一以馭萬的主張。這“一之理”初見於《管子》，在《文子·道原》及《淮南子·原道》皆有類似的提法。《文子》於“理”字的運用極似《韓非子》。“道理”一詞再見於《文子·符首》，亦以一種張力極強的“人與道不兩明”角度立論^⑥。“一之理”是“道理”所在，“道理”只一，不能有二，何況其餘！《文子·自然》為此擺出理據：

① 唐蘭《馬王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚書的研究》，《馬王堆漢墓帛書》，北京文物出版社 1976 年版。

② 《經法·論》，第 28～29 頁。

③ 前揭書《論約》，第 38～40 頁。

④ 前揭書《名理》，第 42 頁。

⑤ 前揭《十大經》，第 74 頁。

⑥ 王利器《文子疏義》卷四十，北京中華書局 2000 年版，第 189 頁。

凡事之要，必從一始，時爲之紀，自古及今，未嘗變易，謂之“天理”。^①

又說：

下有始，莫知其“理”，唯聖人能知其所以。……死生同“理”，萬物變化，合於“一道”。^②

道只能是“一道”，理亦只能是“一之理”，不論任何事物的生滅變化的現象，本質都是“一理”。一切作爲措置，只求“合”於一理。這“合理”的觀念和《經法》無異，與同樣深刻，朝向著獨一無二的主威，爲專制製造理據。如果不細察語境，很容易誤認《文子》說的“合理”爲開明。

“合理”不能漫無際涯，隨便比合。因此，“以無應有，必究其理”^③，究理則必須了解此“理”的特性，自然謂：

陰陽四時，金木水火土，同道而異理，萬物同情而異形。^④

於是“異理”和“一之理”的字面矛盾，必須以本質存在的“同道”觀念解決。“同道”指出事情背後共同本質。這顯示《文子》儘管刻意抹去現象上的特殊性，但完全抹殺一切現象，於理難通。《文子》遂有“道理之數”一詞，首先見於《道原》：

循“道理之數”，因天地自然，即六合不足均也。^⑤

再見於《自然》：

無權不可爲之勢，而不循“道理之數”，惟神聖人不能以成功。^⑥

① 前揭書，卷八，第345頁。

② 前揭書，卷八，第346頁。

③ 前揭書《九首》卷三，第129頁。

④ 前揭書，卷八，第348頁。

⑤ 前揭書，卷一，第51頁。

⑥ 前揭書，卷八，第367頁。

復見於《下德》：

故不因“道理之數”，而專己之能，其窮不遠也。^①

這“數”不是形而下的器數技法，而是一種抽象的概念，其作用和“一之理”相同，則此“道理之數”無疑便是“一”這個概念了。至於“天理”、“人理”等詞彙，亦見於《文子》，都是一種時代通行的話語。

《鶡冠子》是戰國中晚葉道家書中較立足於現實，頗多正視生活世界的議論。稟承道家的思路，“道”、“理”分明。《鶡冠子·天則》謂：

上下乖謬者，其道不相得也。……陰陽不接者，其理無從相及也。^②

《度萬》云：

天人同文，地人同理。^③

文、理就現象的表徵說，是形而下的概念，應用於現實的生活。國法政令在現實生活中影響最為廣泛，《鶡冠子》在這層面突出“理”的駕馭意義。《度萬》說：

夫法不敗是，令不傷“理”，故君子得而尊，小人得而謹，胥靡得以全。^④

此“理”陵駕法令，法令不傷“理”，社會方能維持其秩序和安寧。“理”的特色是“明”。《泰鴻》謂：

文、理者，相明者也。^⑤

這是天地互為相輔的結果。“理”以天地的光明為特質，則法令之合乎“理”，自然不是

① 前揭書，卷九，第 416 頁。

② 黃懷信《鶡冠子彙校集注》，北京中華書局 2004 年版，第 50 頁。

③ 前揭書，第 138 頁。

④ 前揭書，第 150 頁。

⑤ 前揭書，第 245 頁。

密計陰險之術，而必須光明正大。這一要求，正反照戰國時代諸侯法令的陰森恐怖。

統治意志以此光明正大的“理”立勢，是謂“理勢”。《泰鴻》謂：

行以“理執”，紀以終始。^①

這是從“用法”的角度說。人君運勢使法，是法家的主張。《鶡冠子》則以“理”組合勢，表明屬光明正大的君勢。君勢和國法均能依循天地為本的“理”，光明正大，百姓自然可以措手足，有“常”可依，於是《鶡冠子》立“常理”一名。《道端》云：

經氣有常理，以天地動。^②

天地之動有常，四時之變有序，此為“常理”。

《鶡冠子》一直以天地為“理”制造意義內涵。天地的大德是“生生”，《度萬》曾說“夫生生而倍其本則德專己”^③，生生之理是謂“生理”：

形神調的生理脩。^④

個體生命得到恰當的調適，則“生理”順暢。推而廣之，是謂“倍其本”，此天地生生之德便可實現。

《鶡冠子》談“理”，旨在面對現實世界，不是浮論，於是強調：

辯於人情，究物之理，稱於天地，廣置不殆。^⑤

“人情物理”並非世俗生活瑣碎事情的情態，而是一套安邦治國的制度。《王鈇》謂：

其制邑理都，使矚習者五家為伍，伍為之長。十伍為里，里置有司。四里為扁，扁為之長。十扁為鄉，鄉置師。五鄉為縣，縣有畜夫治焉。十縣為郡，有大夫守焉。

① 前揭書，第 238 頁。

② 前揭書，第 93 頁。

③④ 前揭書，第 141 頁。

⑤ 前揭書，第 175 頁。

命曰官屬。……事相斥正，居處相察，出入相司。父與父言義，子與子言孝，長者言善，少者言敬。旦夕相薰蕕此慈孝之路。若有所移徙去就，家與家相受，人與人相付，亡人姦物，無所穿竄，此其人情物理也。^①

“人情物理”指培養孝弟慈愛的國家制度，是令人性得到實現的政治措置。《鶡冠子》的“理”義，與《莊子》外、雜篇各行其道，推天地生生的大德，而與儒家合拍。道家之重視制度，惟獨《鶡冠子》，而其“理”的義涵，也歸宗於此。

(七)

《呂氏春秋》是戰國諸子著述壓軸之作，成於衆手，不專一家，但非繁雜無統，論述到有關人主的治術問題，觀點一貫。這先從“理義”一詞說起，“理義”不同“義理”，學術界長期忽略這問題。

《管子》以主術為“理”，臣道為“義”，戰國的法家如《韓非子》、《經法》均未禪續其義，卻在《呂氏春秋》中，“理義”再度出現。這表現於《八覽》之中《知度》、《離俗》、《不屈》諸篇。《知度》言：

凡朝也者，相與召“理義”也，相與植法則也。^②

這是推闡《管子·乘馬》“朝者，義之理也”，理義用以樹立法規。《八覽·離俗》起筆感歎說：

世之所不足者，“理義”也；所有餘者，妄苟也。^③

而全文的結論，是“令此處人主之旁，亦必死義矣”^④，《不屈》講“達理明義”，舉出魏惠王佞臣惠子的禍國殃民為說。《呂氏春秋》用“理義”一詞，刻意放在臣道的一面，與《管子》集中於人君的角度雖有別，而維護主勢的意義則一。《審分》謂：

① 前揭書，第 178~182 頁。

② 陳奇猷《呂氏春秋校釋》卷十七，學林出版社 1984 年版，第 1092 頁。

③ 前揭書，卷十九，第 1233 頁。

④ 前揭書，卷十九，第 1235 頁。

凡人主必審分，然後治可以至……夫治身與治國，一理之術。……人主之車，所以乘物也；察乘物之理，則四極可有。^①

陳奇猷注謂：

審分者，定君臣上下之分也，定君臣上下之分者，法家家法也。司馬談曰：“法家正君臣上下之分，不可改也。”^②

則“分”乃謂“分理”，即一種尊卑的秩序觀念。

在《呂氏春秋》中，“理”不是概念化的抽象名詞，而是人君駕馭臣下之術。《恃恣》明白說：

以“理”督責於其臣，則人主可與為善，而不可與為非；可與為直，而不可與為枉；此三代之盛教。^③

《離謂》說：

理也者，是非之宗也。^④

這個“是非之宗”的“理”，以“善”、“直”的道德實踐為期盼，把儒家的德治理想注入《管子》的“理義”世界之中，亦存在制衡人君的用意，同樣的維護主勢，但《呂氏春秋》較之《管子》，又多一些“人性”，這未嘗不是征戰屠殺後的良知反省和道家的滲透性影響的結果。

秦統一天下，宣示威德，刻石紀功。石刻的頌揚文字均出於丞相李斯。李斯《琅邪台刻石》謂：

維廿八年，皇帝作始。端平法度，萬物之紀。以明人事，合同父子。聖智仁義，

① 前揭書，卷十七，第1030頁。

② 前揭書，第1031頁。

③ 前揭書，卷二十，第1406頁。

④ 前揭書，卷十八，第1178頁。

顯白“道理”。^①

李斯《之罘刻石》又謂：

大聖作治，建定法度，顯著綱紀。外教諸侯，光施文惠，明以“義理”。^②

李斯頌揚秦始皇為“聖人”，運用“道理”、“義理”教化天下，以儒家的德治理想妝扮殘暴不仁的屠夫，墮落到無所不至的地步。事實上，李斯把這類語詞製造權力的象徵符號，“理”是重要的標誌。“理”之得以成為最強大的皇權符號象徵的標誌，緣於法家高度重視“理”。在法家語境強勢影響下，“理”之在政治世界，達到史無前例的高度。李斯於胡亥面前，斥罵趙高：

故賤人也，無識於“理”。^③

於法家語境下，“無識於理”就是全面否定趙高，然李斯自己換來悲慘的下場，也是“理”所當然的吧。

本論二：兩漢諸子“理”義的流變

梳理影響中國思想學術最為深刻的先秦諸子，進而解決了小學訓詁的疑團，掙開意氣、臆斷、誤解所造成的束縛，便可自由地馳騁於思想的原野。接著是對兩漢諸子的檢閱。

(一)

漢初陸賈《新語》十二篇是漢代立言之篇的開山之作，以仁義樹立論旨，其《明誠》第十一立“聖人之理”^④，極言其化育廣被的仁德。言“理”雖僅一例，然較之前世法家

① 張中義、王宗堂、王寬行《李斯集輯注》，中州古籍出版社 2002 年版，第 39 頁。

② 前揭書，第 46 頁。

③ 前揭書，第 84 頁。

④ 王利器《新語校注》卷下，北京中華書局 1986 年版，第 155 頁。

的陰刻緊張，陸賈的“聖人之理”不啻是甦生萬物的春雨。這時，漢高祖策立趙它為南粵王，詔書稱讚其治粵“甚有文理”^①。“文理”之為治理，始見《荀子》，反映《荀子》的禮學義理體系首先踏入大漢的廟堂。

賈誼《新書》極重“理”，據此縮織一套治國的理念，體現新時代的有為精神。賈誼的“理”，於《過秦》稱之為“盛衰之理”^②，乃社稷安危之所繫。於《數寧》謂“事勢”之所以“倍理而傷道”，是指“可為痛惜者一，可為流涕者二，可為長太息者六”的國事^③。國事之可哀，以其背離“道理”。賈誼極盼人主正視這套“道理”。《先醒》強調：

彼世主不學道理，則嘿然惛於得失，不知治亂存亡之所由，忡忡然猶醉也。而賢主者學問不倦，好道不厭，惠然獨先，迺學道理也。^④

師傅之教於此極為關鍵。《傅職》指出的“應事之理”，乃太師所理應掌握，以教導太子^⑤。國君，取鑑“秦國失理”的事實^⑥，能夠避免“倍理而傷道”，“順理”而行^⑦，則天下可治。李斯講“道理”在虛飾人主的暴虐，而賈誼則以警惕漢文帝。《新書·道術》謂“哀理不辟謂之端”，說：

施行得理謂之德，反德為怨。放理潔靜謂之行，反行為之污。^⑧

施政順“理”，乃見君德。賈誼合“理”和“德”為一體。《新書·六術》說：

德有六理。何謂六理？道、德、性、神、明、命，此六者德之理。六理無不生也。^⑨

“六理”涵具“德”的生化作用。“六理”即“德”，以“理”代“德”，是《韓非子·解老》的思

① 嚴可均《全漢文》卷一，京都中文出版社影印本，1975年版，第130頁。

② 閻振益、鍾夏《新書校注》卷一，北京中華書局2000年版，第17頁。

③ 前揭書，卷一，第29頁。

④ 前揭書，卷七，第261頁。

⑤ 前揭書，卷五，第173頁。

⑥ 前揭書，《時變》，卷三，第97頁。

⑦ 前揭書，《耳痹》，卷七，第271頁。

⑧ 前揭書，卷六，第303頁。

⑨ 前揭書，卷八，第317頁。

路，但內涵完全不同。“六理”非但是《六藝》的大本，天地一切事物之生成化育，皆離不開“六理”。賈誼匠心獨運，一而再地申說“六理”。《新書·道德說》發揮“六理”的功能，暢明“德生理”而衍出天地“六美”。“理”表現一種“美”，“玉”的特點恰足以表狀“六美”：

六理在玉，明而易見。^①

許慎《說文解字》據賈誼之說，以“治玉”釋“理”，先秦諸子沒有這看法。賈誼認為“德之理”之所以為“美”，具見於《六藝》，明白可見。人君惟順此“理”而行，以生養天下百姓為事，成就政治之美。生養是儒學的精神。

“六理”的本質在“生之德”，乃天子大政的根本，則君德的“理”又體現於何處呢？空言“理”，於事無補。賈誼之所以表彰“德之理”，以“理”代“德”，不是一套空言，乃本於對歷史的深刻反省，斷定秦之亡，是其“失理”，推原禍首，就在商鞅。《新書·時變》強調：

商君違禮義、棄倫理。

商鞅以攻戰為務，致風俗日壞。禮義倫理之淪喪，是秦失天下的根由。前科有鑒，《新書·輔佐》主張：

以禮義倫理教訓人民。^②

在人倫教化上顯示“生之德”，禮義倫理方才體現生養的功能。“生之德”的“六理”表現出政治的“美”，這是“理”之為“美”。

賈誼“六理”論對治時代之弊，乃漢儒的表表者。賈誼的“理”義向未受關注，今之敘論，以其氣魄之不凡。

(二)

《淮南子》的“理”又是一個新的世界。《淮南子·泰族訓》言“《六藝》異科而同

① 前揭書，卷八，第 329 頁。

② 前揭書，卷五，第 206 頁。

道”^①，講求學術的本質，所以《原道》置首以明義。這和賈誼“理”論的思維方式無異致。《原道》揭示：

道者，一立而萬物生矣。是故“一之理”，施四海。

高誘注：

理，道也。^②

這“理”是把握“道”的關鍵，必須理究。《淮南子·精神》謂：

聖人以無應有，以究其“理”。^③

精神修養精湛，方能理解道理所在。即使治軍用兵，奇正變化如四時交更，也要如此：

扶義而動，推理而行。^④

“究理”、“推理”表明這“理”不是空言，必涵可資的事實。《主術》言“道理之數”^⑤，便是“推”、“究”之對象。賈誼以歷史為道理之所資，其數為六。而劉安則以“一”為道理之資，其數為五。《淮南子·本經》說：

萬殊為一。^⑥

又謂：

① 劉文典《淮南鴻烈集解》卷二十，北京中華書局1989年版，第674頁。

② 前揭書，卷一，第30頁。

③ 前揭書，卷七，第226頁。

④ 前揭書，卷十五，《兵略》，第511頁。

⑤ 前揭書，卷九，第285頁。

⑥ 前揭書，卷八，第249頁。

地之生財，本不過五。^①

這一、五的運用，是其“數”之所在。純概念可以“推”，《孟子》便主張“推仁由義”式的道德拓展。“道理之數”是客觀存在，若加以利用，必先知其所然，則“究其理”乃注意到事實及客觀的情況，不能空推虛理。《莊子》言“萬物之理”和“物理”，劉安“術”的意識亦涉及“物理”。《淮南子·覽冥》謂：

耳目之察，不足以分“物理”。^②

這“物理”是“萬殊”之“理”，身體的認知本能的能力有限，根本不可能遍究。人君立勢，便不能在“究理”上顯示高大和圓滿，《主術》遂言：

數窮於下則不能伸“理”。^③

自暴其短，示下以弱，犯了主術的大忌。因此，“究”此萬殊的“道理之數”，不若“循理”，《淮南子·詮言》指出：

不惑禍福則動靜循“理”。

這就“弗求於外”，因為：

天下不可以智為也，不可以慧識也。^④

主張人主“守其分，循其理”^⑤，不以外在世界的現象為慮：

循“理”而動，不繫於物，正氣也。^⑥

① 前揭書，卷八，第 265 頁。

② 前揭書，卷六，第 199 頁。

③ 前揭書，卷九，第 299 頁。

④ 前揭書，卷十四，第 467 頁。

⑤ 前揭書，卷十四，第 469 頁。

⑥ 前揭書，卷十四，第 475 頁。

劉安又強調：

行由其“理”，雖不必勝，得籌必多。何則？勝在於數，不在於欲。^①

喻以棋局，勝算不在乎爭勝的欲望，關鍵在認識布棋的技術，循“理”而行。《淮南子》正視“物理”和“道理之數”，以兵法“知彼”之術，說明“循理”的重要性。“循理”而行，所以稱為“正氣”，是因為：

有智若無智，有能若無能，道理為正也。^②

“正”是準則的意思。行事以“道理”為準則，不依恃一己喜怒，亦不曲從人意，於是：

道理通而人偽滅也。^③

如此，必勝算在握。由此而言，“理”實為《淮南子》的核心。

《淮南子·要略》開宗明義說：

夫作為書論者，所以紀綱道德，經緯人事，上考之天，下揆之地，中通諸“理”。^④

天地之理是為“道理”，天地之間有“物理”，更重要的是“人理”。《淮南子·汜論》謂：

天下豈有常法哉！當於世事，得於“人理”，順於天地，祥於鬼神，則可以正治矣。^⑤

“理”為正，以“理”為治是為“正治”。一言以蔽之，曰“理治”。

“理治”是《淮南子》的根本主張。賈誼用“六理”為治，根據“禮義倫理”體現“生之德”的政治。劉安不預設立場，主張順從“諸理”，以其“數”而行。同樣講“理”，賈誼仁

① 前揭書，卷十四，第481頁。

②③ 前揭書，卷十四，第470頁。

④ 前揭書，卷二十一，第700頁。

⑤ 前揭書，卷十三，第429頁。

厚宅心，而劉安惟以制勝是念，儒、道殊塗，至此而分明，而其道、法合流的“理治”主張，更屬中國傳統治術的智慧。

(三)

漢代“理”的思想語境中，董仲舒佔極重要的位置。今傳的《春秋繁露》體現了“理”的宏偉世界。秦一統天下，“理”已晉而為權力符號的標誌。入漢而循之，劉邦以“文理”稱治績。爾後，賈誼、劉安各陳為治之“理”。漢武帝即位，舉用人才，策問士人，詢以“性命之情”之“理”^①。而董仲舒的對策，直言當世的政治犯下大弊：

有所詭於“天之理”。^②

漢武帝詢問的是“性命”的情理，董仲舒對以“天理”，層次極高，足以顯示一非凡時代的氣象，而“理”也成為重要政治和學術的話語。《春秋繁露》說“理”之豐富，其時的語境實有以致之。

先以《春秋繁露》的“天理”為開端。《度制》謂：

故明聖者象天，所為為制度，使諸有大奉祿，亦皆不得兼小利、與民爭利業，乃“天理”也。^③

提倡聖賢行事效法“天”則，節制所作所為，不能專務聚斂，盡刮財富，與民爭利。這一套“天理”，意在對治“富者田連阡陌，貧者無立錐之地”的現實弊況，為生民請命，這是儒者“生之德”的關懷。《春秋繁露·對膠西王越大夫不得為仁》謂：

仁人者，正其道不謀其利，修其“理”不急其功。^④

“理”與“道”並行，王者賴之以致治。《楚莊王》謂：

① 《漢書·董仲舒傳》載漢武帝策問，云：“性命之情，或夭或壽，或仁或鄙，習聞其號，未燭厥理。……其明諭朕。”這是其中一個問題。

② 袁長江等校注《董仲舒集》，學苑出版社 2003 年版，第 27 頁。

③ 用前揭書之《春秋繁露》文，標點不依循。第 181 頁。

④ 前揭《春秋繁露》，第 211 頁。

所聞天下無二道，故聖人異治而同理也。……今所謂新王必改制者，非改其道，非變其理。……若夫大綱、人倫、道理、政治、教化、習俗，文義盡如故，亦何改哉？故王者有改制之名，無易道之實。^①

“異治而同理”表明“理”為政治的本質，發揮了孔子“損益”的說法。“損益”有所“因”，雖百世可知。董仲舒以“理”代“因”，從而確立“理”的中心位置。“理”為治之本，不可失。《春秋繁露·仁義法》說：

詭其處而逆其理，鮮不亂矣。^②

《身之養重於義》警惕說：

忘義而殉利，去理而走邪，以賊其身而禍家，此非其自為計不忠也，則其知之不明。^③

知昏不明，“逆理”而“去理”，是自尋禍敗的原因，至於君子則不然。《仁義法》強調：

內治反“理”以正身。^④

“反理”即“修其理”，這不是淺嘗輒止，還要造到《符瑞》所謂“極理以盡情性之宜”^⑤，這是《易傳》“窮理盡性”的說法。

董仲舒強調天人一體^⑥，“反理”、“修其理”、“極理”之與“人理”^⑦，關係如此密切。《春秋繁露·為人者天》闡釋說：

① 前揭書，第 40 頁。

② 前揭書，第 194 頁。

③ 前揭書，第 207 頁。

④ 前揭書，第 196 頁。

⑤ 前揭書，第 137 頁。

⑥ 《陰陽義》謂：“天亦有喜怒之氣、哀樂之心，與人相副，以類合之，天人一也。”第 267 頁。

⑦ “人理”見《王道通三》，第 254 頁。

人之形體，化天數而成……人之德行，化天理而義。^①

“人理”包括形體與德行，都是“天數”和“天理”化育的結果。“數”是具體的，“理”是一種原則。董仲舒突出“天地之理”，同時亦表“天數”，而且不厭其煩。在《春秋繁露·官制象天》中主張依“天數”設官立制。“天數”的觀念源自《易傳》和《文子》，董仲舒納之於“天理”的思想體系之中，為立制的理據。

納一切人文活動於“天理”的框架之中，是為“貫理”、“承理”。“貫”和“承”於這套理論十分重要，“天理”是否能夠轉化和實現，皆賴於此。董仲舒極重視事情的開端，認為開端是決定成敗的關鍵。最根本的開端稱“一元”，稱為“大始”。《春秋》之所以“元年”始，“變一謂之元”，是因為“大其貫承意之理”^②，獎重貫承天理以施政。《春秋繁露·正貫》開宗明義說：

《春秋》，大義之所本耶……然後援天端，布流物，而貫通其“理”。^③

《春秋繁露·重政》於此再三致意：

天地之元，奚為於此？惡施於人？大其貫承意之“理”。^④

《春秋》“貫理”的說法，又見董仲舒於建元六年六月的廷對^⑤。視“天理”為“人理”的依據，“天”為“人理”的本元大端。王者布政，重在“貫承”天之“理”，轉化“天理”、“天數”，並加以實現。在布政施治之中顯示“天理”的生德，而非借力攫利、以權謀私而塗炭生民。

董仲舒特別提示：身繫“王”名的人君必須時刻注意本然的職份，務求承貫“天地之理”，《春秋繁露·王道通三》釋“王”義，彰明此理謂：

三畫者，天地與人也，而連其中者，通其道也。

① 前揭書，第 242 頁。

② 見《玉英》，第 73 頁。

③ 前揭書，第 126 頁。

④ 前揭書，第 130 頁。

⑤ 見《漢書·五行傳》。又前揭《董仲舒集》，第 422 頁。

許慎《說文解字》也用這個解釋。董仲舒不過借字形巧為申說為君之德，並非說字求本義。《王道通三》強調“人理之副天道”，如此則“文理燦然而厚”，申明：

陰陽之“理”，聖人之法也。^①

“天地之理”又稱“陰陽之理”。有理則有數，天地間之種種變化，是“陰陽之數”的展示。“天理”和“天數”是一體。“王”者屬“聖人”，其責任是貫徹此“陰陽之理”，布政育群，大暢天的生子之德，如此則“人理”符合“天道”，結果是“文理”光明爛然，治平可期。

董仲舒認為聖人都存有“貫承天理”的自覺，孔子是聖人，實踐“貫承天理”。《春秋》既出自孔子，於“六藝”之中最能彰明“王”者之義。《春秋繁露·竹林》謂：

《春秋》推天施而順人理。^②

認為《春秋》的宗旨在於指示王者“推”行天地施予的生生之德，“人理”得以順從“天理”，令“人副天”。“副天”則順，反之為逆，綜言為“順逆之理”。《春秋繁露·陽尊陰卑》推闡說：

是故推天地之精，運陰陽之類，以別順逆之理。^③

聖人動機良善，全心全意區辨“順逆之理”以成治。任德和任刑，為分水嶺所在，“為政而任刑，謂之逆天，非王道也”^④。表面上是重復孔子“為政以德”的主張，但刻意彰明“任刑”為“逆天”，則明顯地針對漢初“酷吏”橫行的政情，這是儒者經世的苦心。

董仲舒一套“天理”學說，是對治時代問題的主張，並非肆言空說。“王”之所以為王，是因為能“別順逆之理”，貫承並推行天地之理。因此，“王”者必須了解名謂背後的道理。《春秋》所以為“王者之事”，就是能正“王”名。《春秋繁露·深察名號》強調：

① 前揭《春秋繁露》，第254～255頁。《人副天數》也強調“人乃爛然，有其文理”，第282頁。

② 前揭書，第64頁。

③ 前揭書，第250頁。

④ 前揭書，第251頁。

《春秋》辨物之理，以正其名。^①

“名”正之以“理”，不是一個人說了算，因為“理”於天地並存，是客觀的存在，不是統治意志所可以左右。物之名正以“物理”，王之名正以“天理”，是為“正名”。正的標準是“理”，“理”是“名”的根本。所以“正名”是：

隨其名號以入其理，則得之矣。^②

《深察名號》開宗明義：

治天下之端在審辨大。辨大之端，在深察名號。名者，大理之首章也。^③

董仲舒於《春秋》的“正名”，三復其意，《春秋繁露·實性》謂：

《春秋》別物之理以正其名，名物必各因真。真，其義也；真，其情也，乃以爲名。^④

董仲舒千言萬語，始終不離人君順從“天理”這宗旨，然則這“理”又從而說，《春秋繁露·循天之道》回應這問題而提出“中和”，而“中”就爲本之所在。董仲舒強調“中者，天地之太極也”、“天地之所終始也”，謂：

中者，天地之美達理也。^⑤

一言以蔽之，“天理”就是“中”道，事事恰到好處，無過無不及，和漢代《洪範》“皇極”義的“大中”相呼應，要求人主有所節制。《春秋繁露·度制》說的“天理”，正是從節制立義的。離開“中”，便是非理，人君而非理，便名不符實了。歸根在人君的自我約束和檢點，究竟實在處，便是如斯乏力。在“力”懸殊的情況下，“道統”之於“治統”，只能趨

① 前揭書，第 229 頁。

② 前揭書《深察名號》，第 230 頁。

③ 前揭書，第 227 頁。

④ 前揭書，第 237 頁。

⑤ 前揭書，第 356～357 頁。

到提點的作用。中國思想史便是在這齣悲歌之中匍匐而進，喻出微弱的聲音而已。即使如此，董生的“理”，至今還不在學術視野之內，可悲之至。

(四)

董仲舒以“理”為說，不一定能制約武帝的活動，但“理”之得以成為廟堂的共用話語則屬無疑。《鹽鐵論》是昭帝朝廷議的記錄，較真實反映了朝廷話語的情況。《鹽鐵論·國疾》載丞相史的話：

夫辯國家之政事，論執政之得失，何不徐徐道“理”相喻，何至切切如此乎！^①

政事講的是“理”。《鹽鐵論·申韓》中的御史表明：

明“理”正法，姦邪之所惡而良民之福也。^②

治民以“理”，作用昭然。《詔聖》裡御史又說：

高皇帝時，天下初定，發德音，行一切之令，權也，非撥亂反正之常也。其後法稍犯，不正於“理”。^③

時代問題因此而生，“《三章》之法不可以為治”，必須重刑以藥亂，使正於“理”。處亂世不可言“理”，《鹽鐵論·論誹》中丞相史說：

飯蔬糲者不可言孝，妻子飢寒者不可言慈，緒業不脩者不可言“理”。^④

講“理”也要論條件，落魄無業的人根本不可以講“理”，因為沒有講“理”的條件。“理”於是屬身份的標誌。

講“理”的丞相史是“無他材能術學”的車千秋。車千秋說“理”的水平，和董仲舒

① 王利器《鹽鐵論校注》，天津古籍出版社 1983 年版，第 334 頁。

② 前揭書，第 593 頁。

③ 前揭書，第 608 頁。

④ 前揭書，第 301 頁。

一比，高下立見。

不獨廷臣講“理”，文人亦樂於此。東方朔《答客難》謂：

語曰：以筦闢天，以蠡測海，以莛撞鐘。豈能通其條貫，考其“文理”，發其音聲哉。

東方朔《旱頌》起筆說：

維昊天之大旱，失精和之“正理”。^①

可見“理”已成為漢代知識階層普遍的共同話語。

董仲舒主張《春秋》的辯“理”為王者大義所在，是不乏響應的。揚雄是繼董仲舒之後的佼佼者，其用以表志的《法言》，提出：

說“理”莫辯乎《春秋》。^②

劉勰於《文心雕龍·宗經》也強調“《春秋》辨‘理’”，揚雄和劉勰都繼承董仲舒的說法。《法言·君子》說：

通天、地、人曰儒。通天、地而不通人，曰伎。^③

這不啻是董仲舒義的推展，所異者，是“儒”無別於“王”，亦身負“通理”的重任。《法言·君子》又說：

水避礙則通於海，君子避礙則通於“理”。^④

揚雄解釋聖人之所以多言，是為了剷除阻礙，目的都是“通理”。“理”是聖人立言的宗旨，和前面所說《春秋》所辯的“理”，是一致的。

① 《全漢文》卷二十五，第 267 頁。

② 韓敬《法言注》，北京中華書局 1992 年版，第 149 頁。

③ 前揭書，第 326 頁。

④ 前揭書，第 322 頁。

《法言》的“理”在楊雄的《太玄》可得互證。《太玄·玄攤》指出：

“天下之理”得之謂德也；“理”生昆群兼愛之謂仁也，列敵度宜之謂義也。^①

仁、義生於“天下之理”。“儒”講仁、義，即是講“天下之理”，這只有“通天、地、人”才有可能。《玄瑩》亦強調：

理也瑩、事也昭，君子之道也。^②

明“理”是君子之所以責無旁貸，因為“理”是聖人立言的宗旨，此“理”不可不明。而一切作為舉措，必“因”這個“理”而行，假如“因之匪理，物喪其紀”^③。

楊雄的“通理”觀不越董仲舒，當然遠出色於《鹽鐵論》中的朝官。說的雖然有限，但卻深得要旨。

(五)

另一部必須疏理的，是與楊雄為布衣交的嚴遵所著的《老子指歸》^④。嚴遵強調的是“神明”。“神明”是人的性情，人主作為影響極大。“上仁之君”其“神氣和順”，“經天之分，明地之理”；“上義之君”則“性和平正”，“因天地之理，制萬物之宜”；這是嚴遵開宗明義主張^⑤。

神明其德的“上士”，可以到達“和為中主，分理自明，與天為一，與地為常”的境界^⑥。這種說法，有董仲舒的“中和”的影子。至於“聖人”，雖不出戶，能夠達到：

反於死生之說，察於是非之理，通於利害之元，達於治亂之本。^⑦

要達到“治國無為”，必須：

① 司馬光《太玄集注》，北京中華書局 1998 年版，第 187 頁。

②③ 前揭書，第 191 頁。

④ 《全漢文》卷五十二楊雄《答劉歆書》，第 411 頁。

⑤ 嚴遵《老子指歸》卷一，北京中華書局 1994 年版，第 5 頁。

⑥ 前揭書，卷二，第 15 頁。

⑦ 前揭書，卷二，第 33 頁。

隨時循理，由因其當。^①

處於不同的政情，對治的方式亦異：

其處弱小也，因道而動，修“理”而行。^②

嚴遵認為“無爲微妙”，“聖人”能夠“通天之理，生爲之元”，便可以造到“事無不理”^③。聖人之治，“動合中和，名實正矣，白黑分明，曲直異理，是非自得”^④，這和董仲舒講的“無爲”和“中和”相彷彿。嚴遵強調與奪生殺，皆隨自然：

天地之道，生殺之理，無去無就，無奪無與，無爲爲之，自然而已。^⑤

如果“生殺得理，天地祐之；喜怒之節，萬物歸之”^⑥。而萬物亦各有其理：

萬物之理，自然之稱也。^⑦

人處其中，亦蘊其理：

人懷自然之道，達人情之理。^⑧

所謂“人情之理”，《老子指歸·萬物之奧篇》謂：

人之情性，樂尊寵，惡卑耻；損之而怨，怨之而喜；下之而悅，止之而鄙。古今之

① 前揭書，卷三，第 43 頁。

② 前揭書，卷四，第 71 頁。

③ 前揭書，卷三，第 48 頁。

④ 前揭書，卷三，第 53 頁。

⑤ 前揭書，卷六，第 101 頁。

⑥ 前揭書，卷六，第 102 頁。

⑦ 前揭書，卷七，第 114 頁。

⑧ 前揭書，卷七，第 119 頁。

通道，人心之正理也。^①

既然人心有“正理”，則屬於人的主體精神主宰的“神明”，亦有其“神明之理”，但卻非“見近聞淺”之輩所能認識^②，因為“神明之道，天地之理”^③，只有聖人才能體認。

嚴遵《老子指歸》講“神明之理”極細緻，而所用極偉，旋斡乾坤，在此一理。論氣象，固然不能跟董仲舒並論，但精微則過之。就說“理”的一端而言，與董仲舒亦相伯仲，揚雄之心折嚴遵，是有理由的。揭示《老子指歸》的“理”，顯示漢人的“理”的語境豐富的程度，全非當前學界所能想像。“神明”是《老子指歸》的核心意識，嚴遵提至前所未有的高度，在思想史大流之中，是頗為矚目的。

《白虎通》是東漢章帝時御命在宮內白虎殿聚集諸儒以論定經義的記錄，真實反映了當時的精英儒士的話語特點。裡面涉及“理”的，只有“總論綱紀”一條：

綱者，張也。紀者，理也。大者為綱，小者為紀，所以張理上下。^④

這解說為鄭玄箋注《毛詩》所採用。紀之為“理”組合成“紀理”一詞，見“論五宗”條^⑤。如斯而已。

(六)

進而梳理東漢論著的典範《論衡》。王充好學深思，亦以讀書而見“理”。《論衡·本性》綜論世碩，孟軻以迄劉向、楊雄八家的人性說，判定說：

可以為教，盡性之理，則未也。^⑥

講人性是謂“性之理”，事亦有“事理”。《論衡·詰術》質疑術數，強調“事理有曲直”^⑦。形而下的事有其“理”，則形上的道，自然有“道理”。《論衡·商蟲》謂：

① 前揭書，卷五，第 75 頁。

② 前揭書，卷六，第 99 頁。

③ 前揭書，卷七，第 112 頁。

④ 陳立《白虎通疏證》卷八，北京中華書局 1994 年版，第 374 頁。

⑤ 前揭書，卷八，第 394 頁。

⑥ 《論衡校釋》卷三，鍾哲整理本，北京中華書局 1990 年版，第 143 頁。

⑦ 前揭書，卷二十五，第 1030 頁。

獨謂蟲食穀物爲應政事，失道理之實，不達物氣之性也。^①

有選擇地指稱一些生物的自然活動爲災應，根本沒有“道理”。可見王充所指的“道理”，以客觀事實爲根據。

“義理”更是王充習用語。《論衡·四諱》提到：

實說其義，不祥者，義理之禁，非吉凶之忌也，又云實說其意，徒不上丘墓有二義，義凶惡之忌也。^②

這是以“義理”解釋民間禁忌的事實。則王充所說的“道理”、“義理”，都關乎真實的內容。據此，《案書篇》批評公孫龍的《堅白論》“無道理之實，無益於治”^③。優秀的著作應該“義理”俱備。《論衡·超奇》稱讚班彪續《史記》“記事詳悉，義決理備”^④。聖人的經典當然“義理”該備，而學者亦應全面把握經書中的“義理”。《論衡·謝短》謂：

夫儒生之業，《五經》也。南面爲師，旦夕講授章句，滑習“義理”，究備於《五經》，可也。^⑤

但事實又非如此。《論衡·程材》抨擊“世俗學問者”謂：

不肯竟明經學，深知古今，忽欲成一家章句。“義理”略具，同趨學史書，習對向，滑習跪拜，家成室就，召署輒能。^⑥

俗學之輩略懂一些經書“義理”的皮毛，便希冀自成一家門戶，立刻向現實靠攏，想盡辦法強化自己晉身官場的能力。經書的“義理”只淪爲俗學的敲門磚而已。然亦有真才實學的“世儒”。《論衡·書解》謂：

① 前揭書，卷十六，第 718 頁。

② 前揭書，卷二十三，第 970~971 頁。

③ 前揭書，卷二十九，第 1166 頁。

④ 前揭書，卷十三，第 615 頁。

⑤ 前揭書，卷十二，第 555 頁。

⑥ 前揭書，卷十二，第 538 頁。

說聖人之經，解賢者之傳，義理廣博，無不實見。^①

因此，燭照世情，不為意氣矯激之論，則“析理”為要^②。《論衡·知實》稱許子產“原理親狀，處著方來”^③。不論“析理”或“原理”，均依據事實，以事實為“理”。這種“理”，黑白分明，《明雩篇》稱之“是非之理”^④，是王充著書立說最措意之處。《論衡·對作》自表：

《論衡》細說微論，解釋世俗之疑，辯照“是非之理”，使後進曉見然否之分。^⑤

《論衡·定賢》強調：

用明察非，非無不見。用“理”詮疑，疑無不定。^⑥

王充以真實性為“理”祛除假象和偽飾，而且金鍼度人，誠卓犖不群。透過“理”這通孔，方能顯示王充的心事。兩漢才穎之士皆以“理”構建一套藥治時弊的觀念處方，以有所樹立為主，惟王充以“理”求真，強調主體的批判性，不在乎自立一套概念，實能超越世風。所謂卓犖，指這種獨立的微實精神。

(七)

徐幹《中論》立義精深，在東漢人的著述中，是繼《論衡》之後必須加以正視和疏理的。徐幹提出“心統群理”，是對先秦兩漢豐富而複雜的“理”的世界，作了完滿的總結。《中論·審大臣》指出大賢“異乎人”的品質，謂：

其異乎人者，謂“心統乎群理”而不繆，智周乎萬物而不過，變故暴至而不惑，真偽叢萃而不迷。^⑦

① 前揭書，卷二十八，第 1151 頁。

② “理”見《自紀篇》，卷三十，第 1209 頁。

③ 前揭書，卷二十六，第 1099 頁。

④ 前揭書，卷十五，第 681 頁。

⑤ 前揭書，卷二十九，第 1183 頁。

⑥ 前揭書，卷二十七，第 1121 頁。

⑦ 徐湘霖《中論校注》下卷，巴蜀書社 2000 年版，第 244 頁。

“心統群理”的“統”是制馭掌握的意思，把傳統具有凌駕意義的“理”，收勒於個人一心的掌控之中，表明“理”不但可被全面認知，還可收攝於主體的精神世界之內。於是包納全“理”的主體，自然可以從容地主宰自己的命運。

“心統群理”是對《孟子》“萬物皆備於我矣，反身而誠”的浩然精神和不動心的能耐的精煉概括。以一己心智統馭紛紜的“理”，說明主體心智力量的無可限量，突出主體心智的無限。一方面是汲納《莊子》的精粹，同時是身處亂世，而理智一直保持清醒狀態的體現。如果說“心在群理”，則謂此心只溺於理，所謂“文滅質，博溺心”。反之，“心統群理”則主客相敵，心為主而“群理”為敵，心與理之間保持了距離。這段“心理距離”容許細緻而冷靜的觀察，令主體精神世界能夠清醒地認清周邊的世界。因此，徐幹的“心統群理”具有極冷峻而深刻的批判性，不啻是亂世的自救良方。

徐幹批判荀爽和孫翱兩家的壽命論，《中論·夭壽》結筆裁定二家的說法，謂：

幹以為二論皆非理也。^①

《核辯》強調“辯之實”，非在“利口”，而是“論是非之性，曲直之理”^②，與王充《論衡》如出一轍。《夭壽》明顯具有《論衡·本性篇》的影子。《智行》指出惟聖人能“明哲窮理”^③，則“心統群理”亦須有一段修省工夫，到成聖之境才可言此，並非專斷己意的借口。《中論·考僞》談當世的“為名者”：

飾非而言好，無倫而辭察，託之乎通理。^④

借“通理”為名偽飾私欲，這種行徑，毒害天下。若無聖人之德而奢談“心統群理”以至“通理”，是害亂天下。

然則聖人造福天下，在於制定六藝，《中論·藝紀》謂：

造藝者，將以有理。^⑤

① 前揭書，下卷，第206頁。

② 前揭書，上卷，第108頁。

③ 前揭書，上卷，第119頁。

④ 前揭書，下卷，第156頁。

⑤ 前揭書，上卷，第95頁。

此“理”何所言呢？原來就是“美育群才”。聖人“心統群理”以“制藝”，目的在培養“中和平直”的君子以安邦治世。這是“與人為善”，其理則為“為善之理”（《虛道》）^①。大舜之所以為聖人，因為“盡為善之理”。就此而言，徐幹講“理”，一方面冷眼世事人生，另一方面卻古道熱腸，展示了身處亂世的內心交戰和期盼。透過“理”，可以更清楚漢代士人的內心世界。

結 論

諸子都是“人道見志之書”^②，全面疏理先秦、兩漢諸子“理”的運用是有必要的，這是中國學術思想研究最薄弱的環節。否則，牽制於門戶觀念，見其分際而忽視思想表達的共同載體，治絲益棼，諸子“理”的運用情況，由此闇而不彰。

疏理傳世及出土先秦、兩漢文獻，有關“理”字的運用情況，綜述如下：

“理”始見《詩三百》的《雅》、《頌》，表示治理疆土的意思。《左傳》的“疆理”義用法相同。里字從田從土，田、土合文，組成會意字，和玉根本不相干。田土必經整治，方能耘耔，所以有整理義，引申而為治理國政義，推衍為治國方法，這是《管子》一系的“理義”義的源流。整體田土，必治田畝疆壟，由此引申為道徑，推衍而為道理，這是《莊子》一系的“道理”義的源流。田土的整理，必依據地勢環境，推衍為系統的形態義，由此而衍出文理義，再引申為一種有條不紊的言行舉止，這是《荀子》一脈的源流。先秦的“理”義，不離上述三脈，而皆根本於《詩》疆理義。“理”可指秩序、構型、心智活動等高層位概念，既從主體的心智立說，亦可就客體的狀態而言。戰國以迄齊、梁，“理”已經常用以表述這類觀念。

《逸周書》以“理”表示德性，是天子的必備條件。《管子》以“理”為人君馭下的心法，發展出“理義”、“一之理”、“公理”、“私理”、“正理”、“天地之理”、“天地之大理”。《孟子》認為“理”為人心所共悅，從人性的角度開拓意義。《易傳》以性命為“理”，通於天地，彰顯“天下之理”，主張“窮理盡性”，以實現“性命之理”。《墨子》以“是非”為“理”，據以立身和治國，是謂“行理”，衍生出“是非之理”。《莊子》外篇和雜篇主張“理”存於物自身，自身是“理”，是為“物成生理”，有物則有理，推衍出“成理”、“萬物之理”、“萬物殊理”、“死生之理”、“天理”、“天之理”、“大理”、“道理”、“死人之理”、“以義

① 前揭書，上卷，第66頁。

② 王利器校注《文心雕龍·諸子》，上海古籍出版社1982年版，第119頁。

爲理”之連環概念。《荀子》以禮爲“理”，推衍出“大理”、“貫理”、“物之理”、“禮之理”、“文理”、“道之理”，構成龐大而系統的治天下的理。《韓非子》以“理”代替“道德”的“德”，衍出“道理”、“萬理”、“物有理”、“萬物各異理”、“定理”、“天理”、“成理”、“事之理”、“道理之數”、“治理”等一套道術觀和心術論。黃、老書《經法》論主術，有“天理”、“人理”、“失理”、“天地之理”、“人事之理”、“逆理”、“順理”。與《經法》同屬的《十大經》，有“一之理”。《鶡冠子》本天地立“常理”，強調光明正大的政治措施，以“人情物理”建立一套以倫理爲中心的國家制度，匯合儒、道的用世精神。《文子》亦以“道德”的“德”爲“理”、“一之理”、“天理”、“合理”、“萬物同道而異理”、“道理之術”、“八理”，顯示出道、法合流互滲的面貌，爲權力世界製造專制的理據。《呂氏春秋》以主術爲“理”，衍出“理義”、“一理之術”，還注入儒家德治的期望。至李斯標榜“理”成爲權力符號，“道理”、“義理”淪爲暴政的粉飾。

“理”字從春秋末期至秦統一的二百多年中，成爲極活躍的時代話語，儒、墨、道、法各言其理，而以法家爲大宗。最後，亦登上權力符號寶座。

綜括兩漢以“理”構組的詞語，陸賈《新語》有“聖人之理”；賈誼《新書》有“道理”、“人理”、“倫理”、“德之理”、“事之理”、“盛衰之理”、“倍理”、“失理”、“六理”；劉安《淮南子》有“一之理”、“道理”、“物理”、“萬物之理”、“究理”、“推理”、“伸理”、“循理”等；董仲舒《春秋繁露》有“天理”、“天地之理”、“道理”、“大理”、“人理”、“物理”、“文理”、“陰陽之理”、“順逆之理”、“修理”、“同理”、“去理”、“逆理”、“反理”、“極理”、“承理”、“貫理”、“通理”、“順理”、“辨理”、“入理”、“達理”；《鹽鐵論》有“道理”、“明理”、“正於理”；揚雄《法言》有“說理”、“通理”；《太玄》有“天下之理”；嚴遵《老子指歸》有“天地之理”、“天之理”、“地之理”、“生殺之理”、“人情之理”、“萬物之理”、“神明之理”、“分理”、“是非之理”、“正理”、“因理”、“循理”、“修理”、“得理”、“達理”等；《白虎通》有“紀理”；《論衡》有“性之理”、“道理”、“義理”、“事理”、“是非之理”、“原理”等；徐幹《中論》有“心統群理”、“曲直之理”、“爲善之理”、“窮理”、“通理”等。這些詞彙大部分跟人與理兩者的互動關係相關，形上的意義較薄弱，顯示漢人在踐履的層面言“理”。統覽《全漢文》、漢儒經注和《緯書集成》，以“理”爲中心的詞彙不越上述的範圍。

兩漢思想家沒有刻意言“理”，只有賈誼《新書》和董仲舒《春秋繁露》於“理”義費極有限的筆墨，與先秦諸子無別，義界的說明對照全書的內容，實在不是關鍵。反映了“理”的外延內涵被視爲不言而自明的觀念。陸賈《新語》、賈誼《新書》、劉安《淮南子》、董仲舒《春秋繁露》、《鹽鐵論》、楊雄《法言》和《太玄》、嚴遵《老子指歸》、班固編的《白虎通》、王充《論衡》、徐幹《中論》等代表兩漢不同階段的作品中的“理”的世界，除了《鹽鐵論》和《白虎通》這兩部會議記錄，絕大部分都極豐富飽滿，從中所顯現的思想

活力亦不下先秦諸子。

從先秦、兩漢的應用情況而言，“理”義涉及整體認同的準則和真實不虛的內涵，而且兼攝了積極意義的功能性作用，可以體現於現實的世界。在施用的層面討論原理性質的話題，“理”較之“道”更具發揮的靈活的彈性。賈誼設計“六理”以施政，董仲舒設計“天人之理”以行道，王充和徐幹以“實理”矯世誣，儒家這一脈都透過“理”的世界闡述去表現人生抱負、文化觀、價值觀以至政治的運作原則。劉安主張“理治”、嚴遵極言“神明之理”，道、法相融，提倡不預設任何準則和價值的無為政治，因循而行，自然而施，與儒家一脈判然不同。這可以透過“理”的觀察而理解。這些思想家儘管沒有刻意標榜“理”，但以“理”組織其思想和主張，先秦、兩漢莫不如是。

既梳理了“理”在先秦、兩漢諸子文獻的運用，便發現許慎、朱熹^①、戴震的三種解釋，基本上是據“玉”字偏旁各自發揮。傳世文獻的“理”字已全部統一和規範化，字形左右了解說。在出土文獻，“理”字多作“里”（《馬王堆帛書》），或作“蚤”（《郭店楚簡》），取同音相借而後引申，不是本字本義。傳統訓詁方式不足以把握“理”，根本不可能依據單文隻字理解其意義。

置“理”於歷史語境中審視具體意蘊指向，透過語境的解讀，展示歷史的運用，方才避免執一廢百。事實上，不同時代的人物運用“理”，都在表達自家的意念，與其自身的思想體系相應。同一個“理”，諸子的義涵各有所指。義涵所指就是一家學說的大體所在，“理”不過是指示媒介而已。

《管子》謂：“理也者，明分以諭義之意也。”

《孟子》說：“心之所同然者，何也？謂理也，義也。”

《莊子》謂：“道，理也。”

《韓非子》謂：“理者，成物之文也。”

《經法》稱：“物各合於道者，謂之理。”

諸家有異，不能無所區別。《管子》有其“理”，《韓非子》不必同；《荀子》之“理”自足，董仲舒不必介入；《莊子·繕性》的說法亦不能置於《老子》或其他。許慎《說文解字》於賈誼獲得解釋的源頭，又不盡是賈生之義；同理，賈誼的“理”屬一家之說，不能用之《莊子》或其他。“理”之為多為衆，是必然的。任何一家的定義，都不可視為普遍意義。標榜一家之義以為萬世不易的詮釋標準，便有違於“理”的“虛位”作用。“理”只表述某種概念，它是意義的容器，而非所乘載的觀念。一家的“理”是一個世界，批

^① 朱熹的“理”義集中於其晚年高弟陳淳所編的《北溪字義》，北京中華書局 1983 年版，謂：“道與理大概只是同一件事。”第 41 頁。

評一家的“理”即批評一家學說的大體，這不是三言兩語的訓詁定義所能清晰及批駁的。

先秦、兩漢“理”世界的極多樣化，相對於絕對與終極意義的“道”，是一個自由的觀念空間，提供中國古代學術思想活動的義理場所。講“理”難免有價值判斷意義，卻不是終極意義的硬性規範。正因如此，在“理”所提供的意義場域內，容許各自表述。於是，根本沒有必要刻意界定“理”，即使有所敘及，亦人各異詞。先秦、兩漢固然如此，爾後朱子、戴震亦莫不如是。

“道”可一不可二，“理”必兼衆。一之與之衆(或多)，乃以“數”的形式顯示“道”和“理”的關係，亦即形上和形下的客觀存在狀態。“理”是形下現實世界的義理場，講“理”是針對現象世界的問題，論“道”則屬形上的原則。現象世界複雜多變，從來不曾純粹精瑩，海德格《存在與時間》裏所形容的“煩瑣”，是現象的本貌。應付煩瑣的現實，“理”不可能一端。“理”之多變複雜，與現象世界的本質相應。

“理”屬中性的意義載體，以“理”組合的詞彙，異常豐富，非其他字詞所能比擬，反映其生命力之強，視“理”為先秦、兩漢學術思想的基本話語，並非過分，事實證明如此。

徵 引 書 目

- 孔穎達《毛詩正義》，北京大學出版社排印本《十三經注疏》，2000年版。
孔穎達《周易正義》，北京大學出版社排印本《十三經注疏》，2000年版。
孔穎達《春秋左傳注疏》，北京大學出版社排印本《十三經注疏》，2000年版。
王先慎《韓非子集解》，北京中華書局1998年版。
王先謙《莊子集解》，北京中華書局1987年版。
王利器《文子疏義》，北京中華書局2000年版。
王利器《文心雕龍校注》，上海古籍出版社1982年版。
王利器《新語校注》，北京中華書局1986年版。
王利器《鹽鐵論校注》，天津古籍出版社1983年版。
司馬光《太玄集注》，北京中華書局1998年版。
朱熹《詩集傳》，《朱子全書》，上海古籍出版社及安徽教育出版社2002年版。
池田知久《關於〈韓非子·解老篇〉的“道理”》，載《高知大學學術研究報告》第1卷，人文科學第7號，1969年。

- 吳毓江《墨子校注》，西南師範大學出版社 1992 年版。
- 唐蘭《馬王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚書的研究》，《馬王堆漢墓帛書》，文物出版社 1976 年版。
- 孫詒讓《周禮正義》，北京中華書局 1987 年版。
- 徐湘霖《中論校注》，巴蜀書社 2000 年版。
- 袁長江等校注《董仲舒集》，學苑出版社 2003 年版。
- 張中義、王宗堂、王寬行《李斯集輯注》，中州古籍出版社 2002 年版。
- 梁啟雄《荀子束釋》，臺北商務印書館 1978 年版。
- 許慎《說文解字》徐鉉校本，上海教育出版社 2003 年版。
- 陳立《白虎通疏證》，北京中華書局 1994 年版。
- 陳奇猷《呂氏春秋校釋》，學林出版社 1984 年版。
- 陳淳《北溪字義》，北京中華書局 1983 年版。
- 陳鼓應《“理”範圍理論模式的道家詮釋》，載臺灣大學《臺大文史哲學報》2004 年 5 月。
- 陳榮捷《宋明理學之概念與歷史》，臺北“中央研究院”1996 年版。
- 焦循《孟子正義》《告子》，北京中華書局 1987 年版。
- 聞人軍《考工記》，巴蜀書社 1996 年版。
- 黃懷信《逸周書校補注釋》，西北大學出版社 1996 年版。
- 黃懷信《鶡冠子彙校集注》，北京中華書局 2004 年版。
- 溝口雄三《“理氣論”的形成》，李長莉譯，載《中國觀念史》，中州古籍出版社 2005 年版。
- 劉文典《淮南鴻烈集解》，北京中華書局 1989 年版。
- 黎翔鳳《管子校注》，梁運華整理本，北京中華書局 2004 年版。
- 錢穆《王弼、郭象注〈易〉、〈老〉、〈莊〉用“理”字條錄》，原載《新亞學報》一卷一期，收入《莊老通辨》，載《錢賓四先生全集》，臺北聯經 1997 年版。
- 閻振益、鍾夏《新書校注》，北京中華書局 2000 年版。
- 戴震《孟子字義疏證》，《戴震全集》，北京清華大學出版社 1991 年版。
- 鍾哲整理《論衡校釋》，北京中華書局 1990 年版。
- 韓敬《法言注》，北京中華書局 1992 年版。
- 嚴可均《全漢文》，京都中文出版社影印本 1975 年版。
- 嚴遵《老子指歸》，北京中華書局 1994 年版。

[作者簡介] 鄧國光(1955—)，男，廣東三水人，香港出生。香港中文大學中文系文學學士，新亞研究所文學碩士，香港大學中文系哲學博士。現任澳門大學中文系教授，專研經學和文論。出版學術專著七種，有關《尚書》、《周禮》、《楚辭》、漢魏辭賦、《文心雕龍》、《五經正義》、《通典》、兩《唐書》、《宋史》、《明史》、《古賦辨體》、《唐宋八大家文鈔》、《史記鈔》、清代經學、《春秋繁露義證》等原創學術論文五十餘篇。

漢人如何看待先秦諸子

熊鐵基

先秦，特別是春秋戰國時期，人們對自然和社會的認識已經相當進步，紛紛著書立說，各抒己見，被稱為“諸子百家”。“諸子百家”這個概括也是漢人發明的，《史記·賈誼列傳》中就寫道：

廷尉乃言賈生年少，頗通諸子百家之書。

這“諸子百家”，後來又被歸結為幾個大的學派。

有的西方學者發問，為什麼要分派？也許是因為看到了不同派別之間的共性，但我認為分家分派是客觀存在的，人們對他們的認識有一個發展過程。如何分法？自然又會有不同意見。

1. 思想派別不同是客觀存在

先說一下客觀存在，一方面是有不同的思想主張並且有“爭鳴”的事實，另一方面時人已有各種不同的主張派別的劃分和歸類。

雖然說儒家和道家的不同和劃分是後來的事，但老子與孔子思想之間的不同是客觀存在而且可以說是一開始就明顯不同，如果我們承認有孔子曾問禮於老子這樣的事，而且相信司馬遷的記述^①，那麼老、孔在當時就是不同的，《史記·老莊申韓列傳》寫道：

孔子適周，將問禮於老子。老子曰：“子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德，

^① 此事有無，過去學術界討論過不少，不過輕易否定司馬遷的記述也不太合適。

容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。”孔子去，謂弟子曰：“……吾今日見老子，其猶龍邪！”

這個記載可靠性有多大？司馬遷爲什麼要選這一條材料？乃至其材料來源如何？許多問題都是可以討論的。我們這裏只想證明一點，老子與孔子的思想是不同的，孔子沒有“爭”，或者不敢“爭”，是因爲他年小還是無言以對，這些都無法知道了。要任我們想像，似乎過去批判過孔子不識時務、想恢復舊的周禮，而老子能夠立足當時，審時度勢……等等，這些也可以進一步深論。

孔子的思想，當時人如何看？這與後人對孔子的評價應該區別開來。當時人另一個值得提出的就是墨子，墨子的思想主張有自己的特點（兼愛、尚同、節用……等等），但他原來是學儒的，是從儒家中分化出來的，如《淮南子·要略》所說：

墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，服傷生而害事，故背周道而用夏政。

墨子的思想主張曾經有一段時間影響很大，這從孟子的言論中可以看得出來，他說：

聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。……楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。……閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。^①

“天下之言不歸楊則歸墨”，即便是誇大之詞，也多少能反映墨子、楊子思想的影響是很大的。孟子又在《盡心》篇一再提到這兩個人，並且說：

逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。歸，斯受之而已矣。今之與楊、墨辯者，如追放豚，既入其苙，又從而招之。

楊子問題比較難考，儒、墨皆爲當時顯學，而且存在著儒、墨之爭，則是可以肯定的。

^①《孟子·滕文公下》。

2. 戰國時已有不同思想的分類

以上大致可以說明先秦時期不同思想派別的事實。面對當時的事實，戰國後期開始，人們已經開始了派別的劃分，如所周知，《莊子》、《荀子》、《韓非子》、《呂氏春秋》中均有這種劃分的表述。

《莊子·天下篇》在評述“百家”、“方術”時，首先把墨翟、禽滑釐歸為一派，以後依次是宋鉞、尹文；彭蒙、田駢、慎到；關尹、老聃；莊周；惠施。對於各派思想的長短具有議論，關尹、老聃、莊周則不言其短。另外，在總論中提到“鄒魯之士”“明《詩》、《書》、《禮》、《樂》者”，未加評述，似乎指的是儒家。

《荀子·非十二子》，分成六類進行批評，稱之為“六說”、“十二子”，他們是：它鬻、魏牟；陳仲、史鮪；墨翟、宋鉞；慎到、田駢；惠施、鄧析；子思、孟軻。“六說”之歸類這裏不作詳述，這是荀子的一種思想學說，派別的劃分是可以肯定的。當然，就是《荀子》書中，也還有對學術派別的另外看法和分法，如《解蔽》篇中就說：

墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於執而不知知，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。

這也是不同學派學術思想的一種概括。

《韓非子·顯學》篇關於學派的劃分及論述有如下文字：

世之顯學，儒墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。故孔墨之後，儒分為八，墨離為三，取捨相反不同，而皆自謂真孔墨，孔墨不可復生，將誰使定後世之學乎？孔子墨子，俱道堯舜，而取捨不同，皆自謂真堯舜，堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？……今乃欲審堯舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎！無參驗而必之者，愚也；弗能必而據之者，誣也。故明據先王必定堯舜者，非愚則誣也。

這一大段話能說明不少問題，值得我們注意：首先，韓非之時（戰國末），儒、墨之學是“世之顯學”，為什麼不講道、法？是否和孟子站在儒學的立場只評楊、墨一樣。韓非是法家主張，而法是生於道的。其次，“儒分為八，墨離為三”這一現象的總結，對研究學術派別及其發展也是很有意義的。關於墨子後學之爭，《莊子·天下》更具體地

寫道：

相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者苦獲、已齒、鄧陵子之屬，俱誦《墨經》，而倍謫不同，相謂“別墨”；以堅白同異之辯相訾，以觭偶不侔之辭相應；以巨子為聖人，皆願為之尸，冀得為其後世，至今不決。

同樣一個墨家學派，因為具體的思想主張不同，以至於互相指責、詆毀，紛爭不決，為的是爭一個“鉅子”正傳地位。漢代經今、古文之爭立博士，和這也是一樣的。再次，“孔子墨子俱道堯舜，而取舍不同”，這或者也與思想主張有關，都是講堯、舜之道，“必定堯、舜者，非愚則誣”的說法未免極端了一些，但對堯、舜之道的理解不同、取舍不同，都是各家各派主張不同的客觀反映，如《莊子》所說，“百家之學時或稱而道之”，不過《莊子》具體指對《詩》、《書》、《禮》、《樂》的理解和取舍^①。最後，《顯學》篇雖然主要講儒、墨以及其內部之爭，也涉及到其他諸子之爭。例如說：

夫是墨子之儉，將非孔子之侈也；是孔子之孝，將非墨子之戾也。今孝戾侈儉俱在儒墨，而上兼禮之。……夫是漆雕之廉，將非宋榮之恕也；是宋榮之寬，將非漆雕之暴也。今寬廉恕暴俱在二子，人主兼而禮之。

韓非的下文似乎不贊同“兼而禮之”，這就錯了，“兼而禮之”是歷史的發展方向，不僅“人主”可以而且應該“兼禮”，學術發展中各個派別也會彼此兼、合、撮，這我們下面再說。

先秦的最後一部名著《呂氏春秋》，是出於各家學者眾人之手，他們也知道各學派主張之差異，其《不二》篇就有如下表述：

老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴清，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後。

這實際上是講不同學派的不同主張，不過和韓非之反對“兼而禮之”不同^②，雖然也說“一則治，異則亂”，但其正面主張是：

① 見《莊子·天下》。

② 陳奇猷先生注釋此篇時說：“此篇所論，與《韓非子·顯學》之旨趣全同。”

夫能齊萬不同，愚智工拙皆盡力竭能，如出乎一穴者，其唯聖人矣乎？

這是“兼禮”之道。好了，講不同學派不同主張的還有一些，如《尸子》^①之類，不必一一列舉了。正是根據先秦學術有不同派別的事實，漢人作出了“諸子百家”，還有“九流十家”之類的概括。

3. 司馬談〈論六家之要指〉

衆所周知的，這裏我們不可省略的，那就是司馬談的《論六家之要指》，這是最早、最明確也是比較全面的總結先秦的學派，其論述應該稱引，而且值得反復琢磨，故在此詳細引述其兩段文字：

《易大傳》：“天下一致而百慮，同歸而殊塗。”夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務爲治者也，直所從言之異路，有省不省耳。

嘗竊觀陰陽之術，大祥而衆忌諱，使人拘而多畏；然其序四時之大順，不可失也。儒者博而寡要，勞而少功，是以其事難盡從；然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也。墨者儉而難遵，是以其事不可徧循，然其彊本節用，不可廢也。法家嚴而少恩，然其正君臣上下之分，不可改矣。名家使人儉而善失真；然其正名實，不可不察也。道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其爲術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷徙，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。儒者則不然，以爲人主天下之儀表也，主倡而臣和，主先而臣隨。如此則主勞而臣逸。至於大道之要，去健羨，紬聰明，釋此而任術。夫神大用則竭，形大勞則敝。形神騷動，欲與天地長久，非所聞也。

下面還有一段進一步的解釋各派的長、短，就不再繼續全引下去了。從引述的文字看，司馬談作了陰陽、儒、墨、名、法、道德六家的概括，其中道德一家又簡稱道家，應該說這是首次對先秦諸子學派所作的比較全面而且確切的理論概括，因爲是對事實的正確總結，可稱爲不刊之論。其對各派長、短之論述，基本觀點也是不好改變的。當然，司馬談的“立場”是十分鮮明的，對於各家都有長、短之客觀分析，而對道家則情有獨鍾。似乎道家沒有什麼不該遵循和“難盡從”的，而是“無所不宜”、“事少功多”等等，非遵從不可。從上文看到，在講了道家的各種優點之後，還把儒者的“形神騷動”批了一通作對比。其下文對各派長短進一步說明，最後講道家，又有一番進一步的

^①《尸子·廣澤》中說：“墨子貴兼，孔子貴公，孟子貴衷，田子貴均，列子貴虛，料子貴別固。”

讚揚：

道家無爲，又曰無不爲，其實易行，其辭難知。其術以虛無爲本，以因循爲用。無成執，無常形，故能究萬物之情。不爲物先，不爲物後，故能爲萬物主。有法無法，因時爲業，有度無度，因物與合。故曰“聖人不朽，時變是守。虛者道之常也，因者君之綱”也。……神者生之本也，形者生之具也。不先定其神形而曰“我有以治天下”。何由哉？

這一段論述，是不是可以看作司馬談對漢初“無爲而治”政治實踐的總結或者是爲“治天下”者出謀劃策？他分析各家主張，看到“百慮而一致”，都是“務爲治者也”，所以最後落腳到“我有以治天下”。

4. 司馬遷關於先秦諸子的評議

司馬談的上述論述，人們已經注意到了，其意義和價值是非常大的，但全面、深入、具體的分析、詮釋實在是不夠的，本文下面或者還會涉及。這裏只強調他總結、區分先秦學術“六家”的首創之功，和《莊子》、《荀子》等的學派分辨有很大的進步，可以說更爲準確、合適，或者說更爲科學。

司馬談所分的六家，是先秦最主要的幾個學派，可以說一錘定音，漢人再沒有什麼大的改變，後世至今也一直沿用。但是，司馬談沒有具體舉出某子屬於某家。這個工作留給了後人，首先是他的兒子司馬遷，在其《史記》中有《老子韓非列傳》、《仲尼弟子列傳》、《商君列傳》乃至《孫子吳起列傳》等等，大體上是按學派歸類的，只有一個《孟子荀卿列傳》有點雜，仔細讀起來，是面對戰國晚期學派的變化，從時事政治的角度記述孟、荀，同時牽涉到了戰國中後期各派（特別是黃老學派）。關於孟軻，司馬遷認爲他是不識時務：

天下方務於合縱連衡，以攻伐爲賢，而孟軻乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。退而與萬章之徒序《詩》、《書》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。其後有騶子之屬。^①

在評述了孟子的迂闊之論，著重介紹了“諸侯見尊禮”的騶衍及其學說，在司馬遷看來，騶衍雖“其語闕大不經”，“然要其歸必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施始也濫

^① 以下不注之引文均見《史記·孟子荀卿列傳》。

耳”。然後帶出了一批以學術思想“干世主”的“稷下先生”，其文曰：“自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主，豈可勝道哉！”

接着分別略記了這舉出名字的幾個人，這些人或者“學無所主”（淳于髡），或者“皆學黃老道德之術”（慎到、田駢、接子、環淵）。司馬遷不是專門分辨學派，但是指出了一些人的學派屬性。

再接下去記述荀卿，值得注意的是，司馬遷以齊稷下為中心來記述荀卿的，說在騶衍、“田駢之屬皆已死”之後，“荀卿最為老師”，雖然記述不多，像是寫的一個簡歷，但最後指出“荀卿嫉濁世之政”而著書：

於是推儒、墨、道德之行事興壞，序列著數萬言而卒。

荀子的思想中已經有一種綜合各家的趨向了。

《孟荀列傳》的最後還順便介紹了其他學派，在荀卿“葬蘭陵”之後緊接着的文字是：

而趙亦有公孫龍，為堅白同異之辯，劇子之言；魏有李悝，盡地力之教；楚有尸子、長廬；阿之吁子焉。自如孟子至于吁子，世多有其書，故不論其傳云。蓋墨翟，宋之大夫，善守禦，為節用。或曰並孔子時，或曰在其後。

總上所述，司馬談明確分辨了六個學派（六家），並且評述了各派之長短（道家主要講其長，只有一句“其大道難知”的話），但未舉出具體代表人物及其著作。司馬遷在寫人物列傳時，大體上指出並歸類了各學派的人物，對各人思想之長短，宗旨也有所論述，其見解當主要沿襲其父，他們的特點，被後來儒家所忽視乃至拋棄的觀點，值得深入研究時注意。

5. 《漢書·藝文志》中的學派劃分及其主要觀點

司馬談父子的學派劃分，為漢代以後的學者所繼承，但變化不小。如劉向父子在校書過程中是進行了圖書分類的，在分類諸子圖書時，就是按儒、墨、道、法等學派劃分的。劉向的分類，在遺存的一些“書錄”文字中有反映，如：韓非“喜刑名法術之學，而其歸本於黃老”，這與司馬遷的說法是一致的；列子“其學本於黃帝、老子，號曰道家”，但又說“《楊子》之篇唯貴放逸，二義乖背，不似一家之書。”另外，視晏子與管子同類；“蓋次管仲”；“孫卿善為《詩》《禮》《易》《春秋》”；鄧析“好刑名，操兩可之說”；“《我

子》，為墨子之學”等等，都是按學派分類圖書的跡象。到劉歆整理成《七略》時，這種分類就更為明顯了，如：

《晏子》七篇，在儒家。

《管子》十八篇，在法家。^①

《七略》原文不可考，一般認為班固的《漢書·藝文志》可見其大概。從分學派這一點來看，《藝文志》的“諸子略”分儒家、道家、陰陽家、法家、名家、墨家、縱橫家、雜家、農家、小說家等十家，班固說“諸子十家，其可觀者九家而已”，不包括小說家，分諸子為九家，比司馬談的六家增加了縱橫家、雜家、農家，這是劉歆作《七略》時已有的分類呢？還是班固的創造？有待詳考。

班固按照學派分類圖書及其某些說明，沿襲劉向《別錄》和劉歆《七略》的內容，有些話都是前者的原話。這是毫無疑問的，問題是有些圖書的歸屬原本就有問題，如上所說，有些書“不似一家之書”，究竟放在哪一類好？《藝文志》自有自己的裁擇，最明顯的是上述劉歆說“《管子》十八篇，在法家”，班固放在道家一類之中（後來《隋書·經籍志》又改列為法家之首）。又如《周訓》十四篇，劉向《別錄》說是：“人間小書，其言俗薄”，班固把它歸在道家類。另外，對於“不似一家之書”，班固還採取分別在不同類別中著錄的辦法，例如儒家有《李克》七篇，注：“子貢弟子，為魏文侯相”；法家有《李子》三十二篇，注：“名悝，相魏文侯，富國彊兵。”又兵權謀家有《李子》十篇（無注）。或認為“俱非同書”^②。後者又有人“疑李悝”^③。李克即李悝學術界也有定論。我認為，分入不同類別的可能性更大，一些兵書的處理就是如此。

《漢書·藝文志》雖然是一部圖書目錄，但在一類圖書之後，班固都有提要式的介紹和評論，我們講漢人對先秦諸子的看法，不能不講班固關於諸子的評議，現集中徵引其原文如下看看：

儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽明教化者也。游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道最為高。孔子曰：“如有所譽，其有所試。”唐虞之隆，殷周之盛，仲尼之業，已試之效者也。然惑者既

① 《七略》佚文，載《全漢文》卷四一。

② 顧實《漢志講疏》。

③ 沈欽偉《漢書疏證》。

失精微，而辟者又隨時抑揚，遠離道本，苟以譁衆取寵。後進循之，是以《五經》乖析，儒學浸衰，此辟儒之患。

由此可見，班固完全是肯定儒家的，儒家“於道爲最高”，它的道就是“助人君順陰陽明教化者也”，而且是經歷唐(堯)、虞(舜)、殷、周試之有效的。但是班固之時，也看到了“儒學浸衰”的事實，不過他認爲這並非儒家本身的問題，而是一夥“辟儒”搞壞了，他們爲了嘩衆取寵，遠離了道本。看來儒家從來就是不純的，先秦就有“俗儒”、“陋儒”之輩，此處所謂“辟儒”亦是如此，或者認爲他們是打著儒家的旗號“隨時抑揚”亦可。

對於其他各家，均有或長或短的評議：

道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。合於堯之克讓，《易》之謙謙，一謙而四益，此其所長也。及放者爲之，則欲絕去禮學，兼棄仁義。曰獨任清虛可以爲治。

從“君人南面之術”來看待道家，而且此術符合唐堯“允恭克讓”^①(讓即讓)之德，也符合《易經》“一謙而四益”^②的精神，道家“清虛”之長“可以爲治”。有意思的是，班固沒有直接言道家之短，只是指責“放者”之“絕去禮學，兼棄仁義。”看來，這是值得仔細玩味的一個問題，《老子》中仁義、禮究竟是什麼態度？從班固的言外之意看，從新出土的竹簡本《老子》內容看，是可以進一步討論的。

再看對其他各家的評議：

陰陽家者流，蓋出於羲和之官，敬順昊天，歷象日月星辰，敬授民時，此其所長也。及拘者爲之，則牽於禁忌，泥於小數，捨人事而任鬼神。

法家者流，蓋出於理官，信賞必罰，以輔禮制。《易》曰“先王以明罰飭法”，此其所長也。及刻者爲之，則無教化，去仁愛，專任刑法而欲以致治，至於殘害至親，傷恩薄厚。

名家者流，蓋出於禮官。古者名位不同，禮亦異數。孔子曰：“必也正名乎！名不正則言不順，言不順則事不成。”此其所長也。及警者爲之，則苟鉤鉅析亂而已。

墨家者流，蓋出於清廟之守。茅屋采椽，是以貴儉；養三老五更，是以兼愛；

① 《書經·堯典》。

② 參閱《易·謙卦·彖辭》。

選士大射，是以上賢；宗祀嚴父，是以右鬼；順四時而行，是以非命；以孝視天下，是以上同；此其所長也。及蔽者爲之，見儉之利，因以非禮，推兼愛之意，而不知別親疏。

顯然，這裏對墨家稍多花了些筆墨，評價與以往也不盡相同，不僅不再像孟子那樣大罵“墨氏兼愛是無父也”，“是禽獸也”，也與司馬談只強調其“彊本兼用”不同，而列舉了其“貴儉”、“兼愛”、“上賢”、“右鬼”、“非命”、“上同”等多種長處。應該是反映當時人對一個已經不流行了的學派的一種看法。

接下去的幾家是司馬談所論六家之外的：

縱橫家者流，蓋出於行人之官。孔子曰：“誦《詩》三百，使於四方，不能專對，雖多亦奚以爲？”又曰：“使乎，使乎！”言其當權事制宜，受命而不受辭，此其所長也。及邪人爲之，則上詐譖而棄其信。

“權事制宜，受命而不受辭”，看不出有什麼思想主旨。

雜家者流，蓋出於議官。兼儒、墨，合名、法，知國體之有此，見王治之無不貫，此其所長也。及盪者爲之，則漫羨而無所歸心。

這個“雜家”問題很多，我們曾經做過簡要的考辨文章^①。班固提出了一個“兼儒、墨，合名、法”的說法，以明其“雜”。而這個說法與司馬談說道家之“采儒墨之善，撮名法之要”極易混淆，後者是黃老道家之特色，然而班固所列之《呂覽》、《淮南》又恰恰應該是屬於黃老道家的^②。如果拋開學術思想主旨，僅見“其務爲治”的一面，那與各家學說是一樣的。唐人師古沿着“雜家”這個思路云：“治國之體，亦當有此雜家之說”，“王者之治，於百家之道無不貫綜”。實際上這兩句話也應該是不同的。

農家者流，蓋出於農稷之官。播百穀，勸耕桑，以足衣食，故八政一曰食，二曰貨。孔子曰：“所重民食”，此其所長也。及鄙者爲之，以爲無所事聖王，欲使君臣並耕，諱上下之序。

^① 見拙著《秦漢新道家》之附錄《關於古書目錄中的“雜家”類》。

^② 此說已爲不少學者所認同，當然也有不同意的，不過沒有更有說服力的理由。

師古曰：“言不須聖，天下自治。”統治者只需要“勸”，不應該“並耕”，這裏我們不得不說，階級性太強了。

小說家者流，蓋出於稗官。街談巷語，道聽塗說者之所造也。孔子曰：“雖小道，必有可觀者焉，致遠恐泥，是以君子弗為也。”然亦弗滅也。閭里小知者之所及，亦使綴而不忘。如或一言可采，此亦芻蕘狂夫之議也。

這更不能算是什麼學派了，所以班固總結說，“諸子十家，其可觀者九家而已。”實際上，除司馬談所言的儒、墨、道、陰陽、名、法六家之外，這後面的幾家，不能算是什麼學派。當然也是“諸子百家”之一，不僅如此，班固《六略》之中，《兵書略》、《數術略》乃至《詩賦略》所記一些書籍的作者如孫子、吳子、屈原（也被稱為屈子）等許多人物，應該也可稱為“諸子”，這是從擴大大意義上講的。班固講學派及其思想問題，主要在《諸子略》之中。班固的評議，除上引對各派具體評議之外，還有一個總的評議，是很值得注意的：

諸子十家，其可觀者九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方，是以九家之術蜂出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。其言雖殊，辟猶水火，相滅亦相生也。仁之與義，敬之與和，相反而皆相成也。《易》曰：“天下同歸而殊塗，一致而百慮。”今異家者各推所長，窮知究慮，以明其指，雖有蔽短，合其要歸，亦《六經》之支與流裔。使其人遭明王聖主，得其所折中，皆股肱之材已。仲尼有言：“禮失而求諸野。”方今去聖久遠，道術缺廢，無所更索，彼九家者，不猶瘡於野乎？若能修六藝之術，而觀此九家之言，舍短取長，則可以通萬方之略矣。

首先，繼承了司馬談諸家“皆務為治”的思想，並且結合歷史有更具體一些的論述，諸子是“各引一端”，“馳說”，“取合諸侯”，誰遇上了“明王聖主”，都是“股肱之材”；其次，諸子思想主張雖好像是水火不容，但“相滅亦相生也”，是相反相成的，而且從根本上講他們都是“《六經》之支與流裔”；再次，九家雖各有長、短，如果能“舍短取長，則可以通萬方之略”。由此可見，班固一方面是明顯的儒家立場，認為《六經》是根本（這基本符合事實，有一定道理），主張應該“修六藝之術”；另一方面他看到了諸子百家同源異流的事實，注意了其相生相滅、相反相成的道理。前一方面是已經形成的“經學時代”所決定的；後一方面又是學術綜合性發展的一種反映，班固自覺不自覺的意識到了這一點。

6. 諸子及其爭鳴的總特點

十年前我在論戰國“百家爭鳴”時^①，曾經在漢人論述基礎上，提出過幾點看法，自認為是比較新的，今天從學術發展的角度再重復強調一下，改寫如下：

第一，同源異流。

先秦諸子百家，異彩紛呈，各自突出自己的思想和主張，四處馳說，以圖取合諸侯。不同的人的不同思想主張，如上所述，各有特色，所謂“崇其所善”。但是仔細地、深入地從根本上看，它們都可以說是“同源”的。這一點，至少從戰國時期開始人們已經意識到，例如《莊子·天下》篇，在具體論述崇善“道術”某一方面的諸子之前，有一個總的說明：

天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣。古之所謂道術者，果惡乎在？曰：“無乎不在。”……“聖有所生，王有所成，皆原於一。”

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好……猶百家衆技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不偏，一曲之士也……天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。

“道術”是宇宙、人生的根本方向，亦稱為“一”。“方術”是“百家之學”或者“百家衆技”，雖然他們“皆有所長，時有所用”，但只是“多得一察焉以自好”，只不過各執一端以自耀，這和上引後來的《漢書·藝文志》中“各引一端，崇其所善”的說法是一致的（當然是後者繼承《莊子》之說）。我們所看到的是“百家之學”源於“道術”，都是“道術”的一部分，只不過其所長、所好不同，因而有“百家之學”。這當然可以說是“同源異流”。

這種“同源”之說，到漢代有了進一步的發展。《淮南子·齊俗訓》沿襲了《莊子》之說：

故百家之言，指奏相反，其合道一體也。

在《漢書·藝文志》中，這個“源”就不是抽象的道了，而具體認為各家都是“《六經》之支與流裔”（如前所引），其實這個意思在《莊子》中也有，那就是“（道術）其在於《詩》

^① 《中國老學史》，福建人民出版社1997年版，第83～91頁。

《書》、《禮》、《樂》者，鄒魯之士搢紳先生多能明之”。不過，在東漢時，經學隆盛，《六經》的地位無比崇高，班固自然會得出這種結論了。當然，他這樣說也包含著如何“整合”各種學說的思潮（詳後）。各家思想源於《六經》，人們是很容易找到證據的，例如姚明輝在《漢志注解》中就說：

異家，各相異之家也。所長，如墨家《貴儉》、《兼愛》、《尚賢》、《右鬼》、《非命》、《上同》是……九家各引一端，則指殊方矣。故長於此者，必有所蔽而短於彼……如墨家之非禮及不知別親疏，即其蔽短也……九家雖殊途，而同歸於《六經》，雖百慮而一致於《六經》，故其合歸皆合於《六經》。儒無論已，道合於堯之克讓，《易》之嗛嗛，是《六經》之支與流裔也。陰陽出於羲和。法，同《易》噬嗑之象辭。名，孔子亦欲正名，是皆《六經》之支與流裔也。墨之六長，悉本於《六經》。孔子歎使乎使乎，為縱橫家所長。雜能一貫王治。農知所重民食。又皆《六經》之支與流裔之證也。

各家所長，“悉本於《六經》”，都可以在《六經》中找到根據，同源於《六經》。

異流就是不同的流派，不同的派別。不過，在事實上也沒有一成不變的學術派別，往往是派別形成之時，就是派別分化的開始。這也是先秦就有的現象，有的派別如儒、墨，有明顯的宗主，如前引《韓非子》所說：“儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。”孔、墨在世時，也許弟子會亦步亦趨（也不盡然），但孔、墨死後，就“儒分為八，墨離為三”了。道家、法家開始沒有孔、墨這樣的宗主，它們的形成不是單一的，道家或者還有一個老子可以算是最早的（後來道教稱之為道祖），但在道家形成過程中，莊子有極重要的地位，郭沫若曾在《十批判書》中稱莊子為道家的馬鳴、龍樹，對道家的形成和隆盛是有很大貢獻的。法家之作為學派之稱，看起來是漢人所為，始見於司馬談之說。先秦有講法、術之人，但未形成完整的學派，更無傳承之跡可尋，一直到戰國的最後，出現了韓非，他被認為是法家之“集大成者”，他的《韓非子》一書中有《定法》一篇，可算是直接講法家學派思想的著作，其文曰：

問者曰：“申不害公孫鞅，此二家之言孰急於國？”

應之曰：“是不可程也。……今申不害言術，而公孫鞅為法術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課群臣之能者也。此人主之所執也。法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。此臣之所師也。君無術則弊於上，臣無法則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也。”

……

問者曰：“主用申子之術，而官行商君之法，可乎？”

對曰：“申子未盡於法也……故曰：二子之於法術皆未盡善也。”

開頭“二家”即“諸子百家”之家，“一家之言”之“家”，沒有明顯的學派意思，後面又稱“二子”，雖然他們都被後人列入法家，甚至認為商鞅是法家的創始人，這是不確切的，韓非都是不認同的。申子則有人要歸於名家^①。至於韓非本人，他是荀子的學生，司馬遷說他“喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。”^②思想來源是比較複雜的，班固說法家也是“《六經》之支與流裔”，那就是符合《易》曰：“先王以明罰飭法”。

總而言之，異流之各家，皆同源於《六經》，或者同源於“道”，仔細想來，二者也並不矛盾，只不過後來各家對“道”的認識和理解，越來越分歧罷了。諸子百家“同源異流”的概括是不會錯的。

第二，殊途同歸。

如前所述，司馬談把先秦諸子百家歸為六家，分別對六家的學說思想進行了評述，同時又明確提出了各家在目的上是一致的：

《易大傳》：“天下一致而百慮，同歸而殊塗。”夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。

“務為治”，是諸子百家的共同目的，戰國以來，總結學派思想的人，實際上也是這樣看的，上引《莊子·天下》中所說，“天下之人各為其所欲焉以自為方”，這個“方”就是治世之方，欲以“自好”之“方”治世，目的是治世。而上引《荀子·非十二子》的批評十二子，也是從“治亂”問題上講的：“假今之世，飾邪說，文姦言，以梟亂天下，喬宇嵬瑣，使天下混然不知是非治亂之所存者，有人矣。”批評他們“其持之有故，其言之成理，是以欺惑愚眾”，但“不足以合文通治”。意思是都應該“合文通治”。又如上引韓非子之言，開口閉口講的是“孰急於國”，“帝王之具”，亦皆務治者也。相比而言，當然是司馬談講得最明確。一直到班固，上面也已引述，他同樣引用《易》“一致百慮”之說，並且繼續發揮司馬談評論六家長短之思想，進一步指出：“使其人遭明王聖主，得其所折中，皆股肱之材已。”“若能修六藝之術，而觀比九家之言，捨短

^① 章學誠《校讎通義·內篇三》。

^② 《史記·老子韓非列傳》。

取長，則可以通萬方之略矣。”這裏的“方”也是治世之方，肯定無論哪一派都可以稱為“股肱之材”。

說諸子學說的目的都是爲了“治”，時人已經講得很清楚，而司馬談的表述最爲簡明扼要。把握諸子百家這一根本性的特點，對於研究學術的發展是有很重要意義的。無論戰國諸子之活動，如遊說諸侯、齊集稷下、拜師求問或者背叛師說等等，無一不與治有關係。應該說，這裏的治，就是包括統治、治理等在內的政治。學術既爲政治出謀獻策，也隨時爲政治作總結並發展自身。學術因政治不斷發展，形成一個“資治”的傳統。學術的“獨立性”只能是相對的，很難擺脫政治的影響，即便故意回避政治，也是政治的一種影響。當然，這並不排斥在一些較深專的領域有所發展，特別是屬於科學技術等領域的專門發展。

第三，相生相滅

班固在《漢書·藝文志·諸子略》的最後總結說：

諸子十家，其可觀者九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方，是以九家之術蜂出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。其言雖殊，辟猶水火，相滅亦相生也。仁之與義，敬之與和，相反而皆相成也。《易》曰：“天下同歸而殊塗，一致而百慮。”

前一段話也涉及“務爲治”，還涉及諸子興起的原因（詳下）。後一句從另一角度解釋“同歸殊途”，指出了各派之間“相生相滅”、“相反相成”這一重要特點。只可惜未加申述。這是一個相當深刻的重要思想，有普遍性的意義。它言講的是對立統一以及統一體中對立面的相互轉化等問題。“相反相成”，這個成語，是常有人用的，對於《漢書·藝文志》之用在“百家爭鳴”這個問題上，也有人作過詮釋，例如呂思勉《論諸子之法》曾經說：

然則一切現象，正惟相反，然後相成，故無是非善惡之可言，而物倫可齊也。夫道家主因任自然，而法家主整齊畫一，似相反也；然其整齊畫一，乃正欲使天下皆遵守自然之律，而絕去私意，則法家之旨，與道家不相背也。儒家貴仁，而法家賤之。然其言曰：“法之爲道，前苦而長利；仁之爲道，偷樂而後窮。”所攻者，乃姑息之愛，非儒家所謂仁也。儒家重文學，而法家列之五蠹。然其言曰：“糠不飽者，不務梁肉；短褐不完者，不待文誘。”則亦取救一時之急耳。秦有天下，遂行商君之政而改，非法家本意也。則法家之與儒家，以不相背也。舉此

數端，餘可類推。要之古代哲學家之根本大義，仍貫通乎諸子之中。有時其言似相反者，則以其所論之來不同。史談所謂“所從言之者異”耳。故《漢志》譬諸水火，相滅亦相生也。^①

“餘可類推”，具體的比較說明確實可以說上很多。不過，還應該指出，呂思勉先生以上所言也只是就一個主要方面而言的，是就其目的和“根本大義”而言的，所以他還說：“萬物既出於一，則形色雖殊，原理不異。”至於對立面的如何轉化，百家之間如何相互影響，彼此吸收，等等，也應該是相反相成的內容，這從儒、道等家本身前前後後的一些變化中可以看得出來。僅以荀子為例作一簡單說明，荀子是推崇孔子的，他自己也以“雅儒”、“大儒”自居，他在思想方面的成就是很高的，其原因就是吸收了各家的思想，論短較長，從而形成自己的學說，他在《解蔽》中說：

墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於執而不知知，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人，故由用謂之道盡利矣，由俗謂之，道盡嗛矣；由法謂之，道盡數矣；由執謂之，道盡便矣；由辭謂之，道盡論矣；由天謂之，道盡因矣。此數具者，皆道之一隅也。夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。

荀子深刻認識到諸子之蔽，全面作了衡量，所以，他兼取各家強調的東西，以長補短，從而形成自己的新思想、新學說。例如對莊子的“蔽於天而不知人”，注云：“天謂無為自然之道，莊子但推治亂於天而不知在人也。”主張“善言天者，必有徵於人”^②應該“明於天人之分”。他說：

天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；修道而不貳，則天不能禍。^③

“天行有常”是承認道家的“道法自然”的思想，其他則講吉凶禍福由人而不由天。這是“天人之分”。更重要的是，對於天道，他進行冷靜的思考，運用天道自然觀，對人的

① 《先秦學術概論》，第 10 頁。

② 《荀子·性惡》。

③ 《荀子·天論》。

客觀自然性進行多方面的描述和規定。如他講禮的起源，就從“人生而有欲”講起，禮義就是爲了“養人之欲，給人之求”，“使欲必不窮於物，物不屈於欲”^①。這樣，就把老子反對人道有爲的天道自然觀轉化成了人道有爲的依據，老子說：“夫禮者，忠信之薄，而亂之首。”^②

荀子說：

人莫貴乎生，莫樂於安，所以養生安樂者，莫大乎禮義。^③

因爲禮是順人之欲而產生的。這種相反相成的轉化是比較明顯的。

“相生相滅”、“相反相成”，這是一個很好的辯證法思想的表述或者是班固的發明創造。這種思想的源頭當然是先秦時期，《老子》第二章中說：

有無之相生也，難易之相成也，長短之相刑也，高下之相盈也，音聲之相和也，先後之相隨也，恆也。^④

《周易·說卦傳》的表述更加理論化：

神也者，妙萬物而爲言者也。動萬物者，莫疾乎雷。撓萬物者，莫疾乎風。燥萬物者，莫熯乎火。說萬物者，莫說乎澤。潤萬物者，莫潤乎水。終萬物，始萬物者，莫盛乎艮。故水火相逮，雷風不相悖，山澤通氣，然後能變化，既成萬物也。

這樣講事物對立統一的道理，既生動又深刻，處處體現著中國人的智慧。班固把這種對立統一的思想運用到觀察諸子百家，運用到分析各學術派別的思想（“言”），應該是一種創造發明，而“相生相滅”、“相反相成”的概括，似乎也先出自班固，當然這有待詳考。

第四，求同存異與“齊萬不同”

① 《荀子·天論》。

② 《老子》三十八章。

③ 《荀子·強國》。

④ 引文據帛書《老子》。

戰國後期，面對“譬猶水火”的“百家爭鳴”局面，學術界也開始了檢視個性、審視得失的各種看法，也試圖提出解決“水火不容”局面的各種意見。

首先想指出一下尸子的有關論述，大體與商鞅同時的尸佼^①，作有《尸子》二十篇，亡佚已多，其《廣澤》篇有云：

墨子貴兼，孔子貴公，皇子貴衷，田子貴均，列子貴虛，料子貴別囿。其學之相非也，數世矣而已，皆弇於私也。天、帝、后、皇、辟、公、弘、廓、宏、溥、介、純、夏、幘、冢、睦、版皆大也，十有餘名而實一也。若使兼、公、虛、均、衷、平易、別囿一實也，則無相非也。

這裏且不談其所言各派主張的個性特徵是否確切，只說它的“一實也，則無相非也”。這“一實”與以上所說的“同源”，同目的等等意義理當相同，“相反相成”的道理也在其中。不過其所舉“實一”之例，不十分明確罷了。而“無相非也”則可以說是一種求同的取向，因為“相非”的原因是“弇於私”，即為“私”意所蔽。但尸佼未作具體論述，不好多加評論。

《莊子·天下》對諸子的看法，前面徵引過其原文，他承認“道術不一”、“各自為方”，看到了“天下多得一察焉以自好”的“百家之學”，但同時又承認他們“皆有所長，時有所用”。或者可以說，這是一種存異的取向。

求同存異的思想沒有得到充分的發展，而偏激的主張則十分突出，荀子、韓非又是突出的代表。

《荀子·非十二子》的態度十分偏激，他主張：

上則法舜禹之制，下則法仲尼子弓之義，以務息十二子之說，如是則天下之害除，仁人之事畢，聖王之跡著矣。

表面看來，他門戶之見深，被認為“伐異而不存同，捨仲尼、子弓外，無不斥為‘欺惑愚衆’，雖子思、孟軻亦勿免於‘非’、‘罪’之訶焉。”^②實際也不盡然，他主要反對的是“蔽於一曲，而闡於大理”，這在他的《解蔽》篇中有較多的論述，反對的是“必或是或非”的“百家異說”，而諸子之蔽在於只他們之見“道之一隅”，所以他說：

^① 參閱錢穆《先秦諸子系年·尸佼考》。

^② 錢鍾書《管錘篇》第一冊，第390頁。

墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於執而不知知，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人……曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也，故以為足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。

這裏沒有完全否定某一隅之意。我們從荀子思想的包容性來看，他是兼采了各家之說的。只是在“非”諸子之說時，言辭十分激烈一些，但他的批判精神也是可取的，當然他不會是自覺地批判精神。

另一個過激的代表韓非，似乎也是主張禁百家的，他對儒、墨這兩派“顯學”批評得尤為厲害，說他們飾“愚誣之學，雜反之行”，在《顯學》中寫道：

自愚誣之學、雜反之辭爭，而人主俱聽之，故海內之士，言無定術，行無常議。夫冰炭不同器而久，寒暑不兼時而至，雜反之學不兩立而治。今兼聽雜學，繆行同異之辭，安得無亂乎？聽行如此，其於治人又必然矣。……今乃欲審堯、舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎！無參驗而必之者，愚也；弗能必而據之者，誣也。故明據先王，必定堯舜者，非愚則誣也。愚誣之學，雜反之行，明主弗受也。

其看法未免失於片面、極端，但這議論之中的應該“參驗”而“必”的思想是可取的。韓非主張統一思想，如要求“境內之民，其言談者必軌於法”^①。等等。他的具體論述這裏就不一一引述了。似乎可以說，他是不講“求同存異”的。

到了秦統一前夕，人們的認識進一步發展，對待諸子學說有了新的認識和主張，這從《呂氏春秋》中可以看出來，《呂氏春秋》也認為：“聽群衆人議以治國，國危無日矣。”主張“齊萬不同”，相容並包，讓各自發揮其長處，起不同的作用，它說：

有金鼓所以一耳。必同法令，所以一心也。智者不得巧，愚者不得拙，所以一衆也。勇者不得先，懼者不得後，所以一力也。故一則治，異則亂；一則安，異則危。夫能齊萬不同，愚智工拙皆盡力竭能，如出乎一穴者，其唯聖人矣乎！^②

① 《韓非子·五蠹》。

② 《呂氏春秋·不二》。

《吕氏春秋》能夠相容並包，擇善而從，比較客觀、公正，也符合百家爭鳴發展之大趨勢。以上所述幾個代表證明，戰國時期是有一個統一思想的趨勢。但如何統一，主張不同。尸子、莊子沒有明確主張，《荀子》、《韓非子》“黨性”太強，而且這種“黨性”後來為董仲舒等人所繼承：

諸不在六藝之科孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣。^①

而《吕氏春秋》的主張，可以說是一種超越的取向，雖然它是很不自覺的。

《淮南子》總結和繼承了以上看法和主張：

故百家之言，指奏相反，其合道一體也。^②

百川異源而歸於海，百家殊業而皆務於治。^③

而它也是反對“循一跡之路，守一隅之指”^④的，因為時代的限制，這種超越思想不可能得到充分發展。

聖人能“齊萬不同”，使“愚智工拙，皆盡所能”，這主要是從政治上著眼的。與此相應，在學術思想上則是一種趨同和整合的發展，這又與同源、同目的、相反相成有關係，所以從戰國後期開始，就能比較明顯的看到，各學派思想中相同相似的地方，到了漢代，漢代諸子的思想就與先秦諸子有很大的區別，沒有了原來的儒、墨、道、法之分，出現了新的儒家、新的道家乃至新的法家。

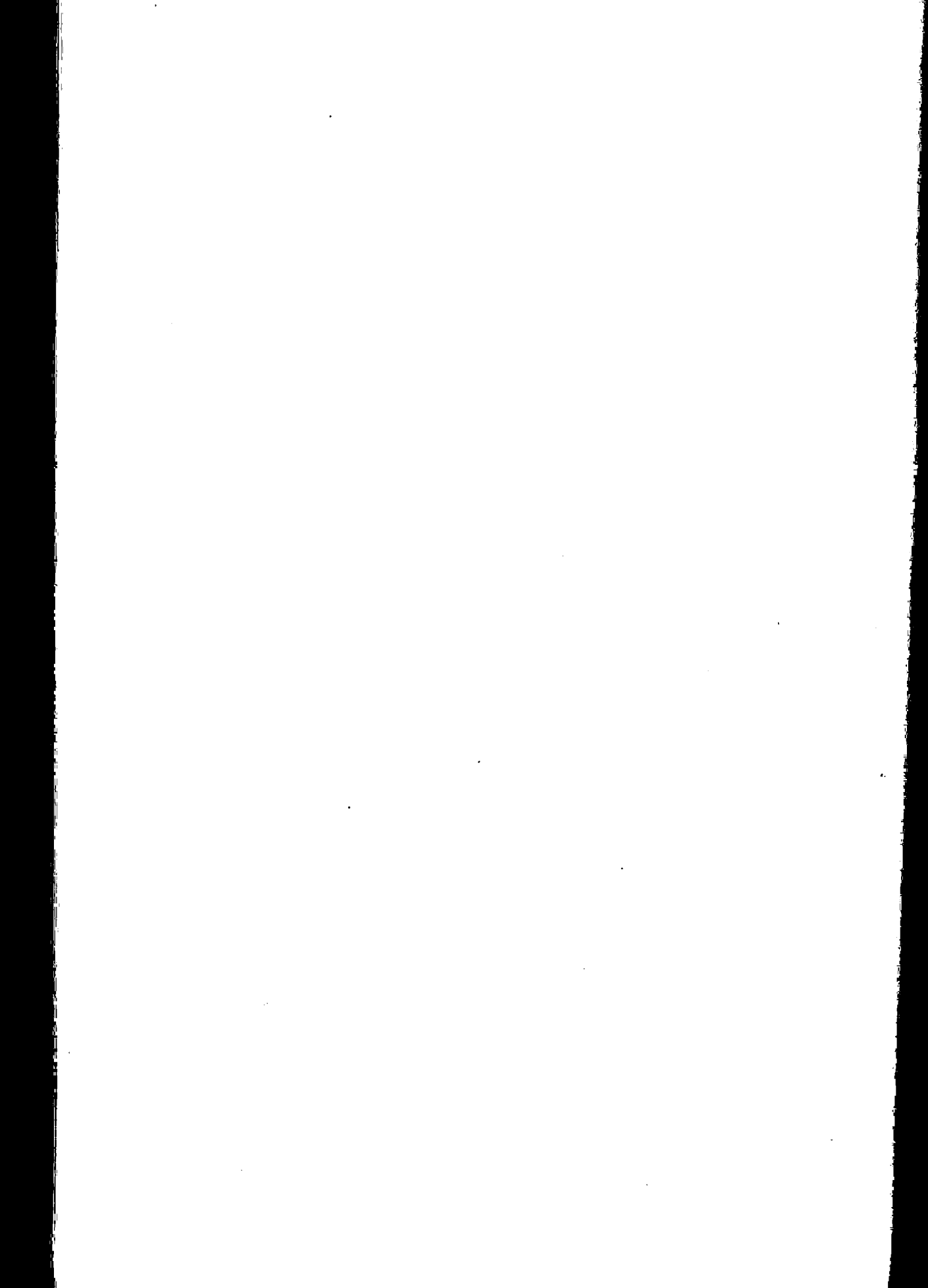
【作者簡介】熊鐵基(1933—)，男，湖南常德人。華中師範大學歷史文化學院教授，博士生導師，享受國務院特殊津貼。1956年畢業於華中師範學院，1958年華東師範大學研究生班畢業。長期從事中國古代史的教學與研究工作，主攻中國古代思想文化史，尤其致力於道家文化的研究，著有《秦漢新道家略論稿》、《秦漢官制史》(二人合著)、《秦漢軍事制度史》、《漢唐文化史》、《秦漢文化志》、《秦漢新道家》、《中國老學史》(合著)、《中國莊學史》(合著)等著作，發表學術論文100餘篇，主編《傳統文化與

① 《漢書·董仲舒傳》。

②④ 《淮南子·齊俗訓》。

③ 《淮南子·泛論訓》。

中國社會》等圖書多種，並被聘為《中華道藏》副主編。其學術成果在國內外產生了較大的影響，《秦漢新道家》更被視為“一家之言”，受到更大的關注，老、莊學史亦是道家思想文化領域中的拓荒之作。



論《史記》與法家

陳桐生

法家是戰國秦漢之際在實際政治生活中發揮重大作用的一個學派，以“整齊百家雜語”為學術使命的司馬氏父子對法家學說作了深入充分的研究。司馬談在《論六家要指》中說法家“嚴而少恩”，認為“法家不別親疏，不殊貴賤，一斷於法，則親親尊尊之恩絕矣，可以行一時之計，而不可長用也”。但是他隨後又說：“若尊主卑臣，明分職不得相逾越，雖百家弗能改也。”這大體上確定了司馬氏父子評價法家的基調。司馬遷為法家所寫的傳記主要是《史記·老子韓非列傳》。在《秦始皇本紀》、《商君列傳》、《孟子荀卿列傳》、《李斯列傳》、《袁盎晁錯列傳》、《酷吏列傳》等傳記中也記述了一些法家的觀點和行事。司馬遷對法家的批判確實比其他各家要多一些，批評的焦點是法家的刻薄少恩，但司馬遷並不是對法家全盤否定，法家的富國強兵的政治實績在《史記》中得到充分的真實的體現，法家的經濟思想是司馬遷經濟觀的重要來源之一，法家的尊君抑臣、明分職守及因循思想均不同程度地為《史記》所吸取。

一、為什麼《史記》要將法家與道家合傳

司馬遷在《史記·老子韓非列傳》中一共寫了老子、莊周、申不害、韓非四個思想家。老莊合傳比較易於理解，因為老子是道家學派的創始者，而莊子學說“要本歸於老子之言”。但是將法家申不害、韓非與道家老莊合傳，就頗為令人困惑了。從時間上說，老子是中國思想史上第一個大思想家，韓非則是戰國最後一個大思想家，他們並不是因為是同時代的人而合傳；從行為上說，老子是一位著名的“隱君子”，莊子更是聲稱“終身不仕以快吾志”，而法家人物申不害、韓非都是熱衷於現實事功的人，兩家的行事相去甚遠，所以他們也不是因為行事相類而合傳；從思想上說，法家主張以

刑罰治國，而老莊都是明確反對法治的人，道家與法家學說之間的差距甚大，他們更不是因為思想相同而合傳。既然如此，司馬遷為什麼要將他們放在一起寫呢？

答案存在於戰國秦漢之際的黃老刑名之學之中。目前對黃老之學的研究還很不夠，傳統的做法是重視法家、道家的研究，司馬談《論六家要指》、《漢書·藝文志》都只討論法家、道家而不給黃老刑名之學專門立為一類，所以人們對於集道家、法家及黃帝養生術為一體的黃老刑名之學有忽視的傾向，有人甚至聲稱黃老之學根本不存在。實際上自戰國中期道家就與法家開始合流，黃老刑名之學在從戰國中期到漢初這幾百年時間內有相當大的影響，堪稱當時的一大學術主流，戰國秦漢之際文化學術力量的變化其實就是儒家與黃老形名之學的消長。這從《史記》的記載可以看出，《史記·老子韓非列傳》說：“申子之學本于黃老而主刑名。”又說韓非“喜刑名法術之學，而其歸本於黃老”。《史記·孟子荀卿列傳》載：“慎到，趙人。田駢、接子，齊人。環淵，楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其指意。”《史記·樂毅列傳》載：“樂臣公學黃帝、老子，其本師號曰河上丈人，不知其所出。”《史記·袁盎晁錯列傳》載晁錯“學申、商刑名於軹張恢先所”，同篇又載鄧公之子鄧章“以修黃老言顯於諸公間”。《史記·外戚世家》載：“竇太后好黃帝、老子言，帝及太子諸竇不得不讀黃帝、老子，尊其術。”《史記·孝武本紀》、《封禪書》、《魏其武安侯列傳》也有類似的記載。《史記·萬石張叔列傳》載張叔“以治刑名言，事太子”。《史記·田叔列傳》載田叔“學黃老術於樂臣公所”。《史記·汲鄭列傳》載：“黯學黃老之言，治官理民，好清靜，擇丞史而任之。”同傳又載：“莊好黃老之言。”《史記·張釋之馮唐列傳》：“王生者，善為黃老言，處士也。”《史記·曹相國世家》載：“（曹參）聞膠西有蓋公，善治黃老言，使人厚幣請之。既見蓋公，蓋公為言治道貴清靜而民自定，推此類具言之。參於是避正堂，舍蓋公焉。其治要用黃老術，故相齊九年，齊國安集，大稱賢相。”《史記·儒林列傳》：“孝文帝本好刑名之言，及至孝景，不任儒者，而竇太后又好黃老之術。”《太史公自序》載“曹參薦蓋公言黃老，而賈生、晁錯明申、商”。戰國秦漢之際一些學術著作如《韓非子》、《呂氏春秋》、《淮南子》都有相當的黃老之學的內容。1973年長沙馬王堆漢墓出土的《黃帝四經》，更是黃老學派的重要著作。黃老刑名之學兼有道家與法家的色彩，以致於有人稱它為“道法家”。黃老之學以老子的道德學說為理論根基，又吸收了戰國中期以後興起的以黃帝名義而創造的養生學說，還吸取了法家的刑賞學說和名家的名實學說，從而構成了中國文化學術史上的一個重要學派。漢初蓋公、曹參、竇太后、漢文帝、漢景帝、司馬談等人所崇尚的道家都是黃老學說。老子對漢代政治的巨大影響主要是通過黃老道家學說而實現的，這就是《史記·老子韓非列傳》所讚歎的“而老子深遠矣”的真實意義之所在。

馮友蘭先生在《中國哲學史新編》(上册)中對道家向黃老刑名之學的轉化有清晰的論述。馮友蘭先生指出,慎到是由道家向法家轉變的一個關鍵人物,《莊子·天下》中所論慎到的學術思想與《慎子》一書的觀點其實分別代表道家和法家的思想傾向。《莊子·天下》中所論的慎到主張齊一萬物,棄知去己,無用賢聖,塊不失道,這是早期道家思想的代表。《慎子》一書則將道家全生保身的思想加以改造後應用到治國方面,由此而構成黃老之學關於養生、治國的兩個基本點。《慎子》在治國方面提倡君道無為臣道有為,從而將道家的無為改造成法家的無為。稷下黃老學說是黃老刑名之學發展過程中的一個重要階段,稷下黃老的代表作就是《管子》中的《白心》、《內業》、《心術上》、《心術下》、《水地》五篇,它們構成了稷下黃老之學的體系。稷下黃老學派在使用“道”“德”概念、宣導無為虛靜這些方面與老子相通,但是在更多的方面他們則與老子道家分道揚鑣。他們認為“道”是由“氣”或“精氣”構成,“德”則是一個事物所得於道的一部分。“氣”也是人的生命和意識的起源以及構成生命和精神的要素,精神能力的強弱決定於體內精氣的多少。稷下黃老學派將養生之道應用於治國,提倡以靜制動,以虛制實,以形定名,以名制形,並強調“殺戮禁誅”不可缺少。“形”又稱為“刑”,故《史記》多稱黃老刑名之學。韓非繼稷下黃老之後繼續對老子學說加以改造,他專門作《解老》、《喻老》闡釋老子言論,並提出“不以智累心,不以私累己。寄治亂於法術,託是非於賞罰,屬輕重於權衡”^①的無為無不為思想。所以司馬遷在《史記·老子韓非列傳》中說韓非“喜刑名法術之學,而其歸本於黃老”,並說莊子、申不害、韓非“皆原于道德之意”。從慎到、稷下黃老到韓非,黃老刑名之學的發展有清晰的脈絡。嚴格地說,漢初所尊奉的黃老不是春秋末年的那個老子道家學說,而是從申不害、慎到、稷下黃老到韓非這一派的學說。

二、《史記》與《管子》

法家作為一個學派,鮮明地亮出自己的旗幟並在政治學術上取得重大成就,是在戰國中期申不害、商鞅之時。但這並不是說申、商之前無法家,在春秋時期和戰國前期就有一些法家的先驅人物,他們運用法治手段來除弊興利整肅國政,在政治生活中取得了一定的成功。司馬遷在《史記》中論載了一些早期法家人物的事蹟。

春秋前期傑出政治家管仲是司馬遷記述的一個早期法家先驅人物。司馬遷是根

^①《韓非子·大體》。

據《左傳》、《國語》及《管子》一書來論載管仲的事蹟。現存的《管子》一書肯定不是出於管仲本人之手，而可能是稷下學派的集體著作，有人甚至認為《管子》中的部分篇章（如《輕重》16篇）寫於西漢文景之世。戰國稷下的學者們之所以將自己的著作署以管仲之名，乃是因為託名是戰國諸子著述的一種普遍風氣，由於管仲作為傑出政治家在春秋前期獲得了巨大的成功，借助於管仲的巨大名聲，可以使《管子》這部書為世人所重並流傳萬世。《管子》一書的思想內容比較複雜，它的主要思想傾向是法家和黃老道家思想，儒家、農家、墨家、陰陽家、兵家也都各有文章在內。書中許多文章是以齊桓公與管仲對話的面目出現，這有些類似於辭賦中的主客問答，不可視為真實的歷史記錄，但其中也多少保存了一些管子本人思想和活動的材料。馮友蘭先生以《國語·齊語》作為判斷標準，認為《管子》中的《大匡》、《中匡》、《小匡》三篇是記載春秋時期管子本人的思想與活動，其他篇章則為後人所作。本節先討論司馬遷筆下管仲帶有法家特色的政治軍事革新，然後再來看《管子》這部書對司馬遷寫《史記》的影響。

司馬遷在《史記》中多次論及管仲的經濟、軍事、政治改革，《史記·齊太公世家》載管仲“修齊國政，連五家之兵，設輕重魚鹽之利，以贍貧窮，祿賢能，齊人皆說”。《史記·管晏列傳》亦載：“管仲既任政相齊，以區區之齊在海濱，通貨積財，富國強兵，與俗同好惡。故其稱曰：倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱，上服度則六親固。四維不張，國乃滅亡。下令如流水之原，令順民心。”《史記·貨殖列傳》載：“其後齊中衰，管子修之，設輕重九府，則桓公以霸，九合諸侯，一匡天下。而管氏亦有三歸，位在陪臣，富於列國之君。是以齊富強至於威、宣也。”《史記·平準書》說：“齊桓公用管仲之謀，通輕重之權，徼山海之業，以朝諸侯，用區區之齊顯成霸名。”結合《國語·齊語》和《管子》來看，管仲“修齊國政”的主要舉措是“作內政而寄軍令”，即是說將政治組織與軍事組織合而為一。管仲的富國政策主要是發展農業、手工業和商業，讓士、農、工、商四民分業而居，重工商漁鹽貿易，“通齊國之魚鹽於東萊，使關市譏而不征。”重商是管仲富國的一個重要政策，這與後來的商鞅、韓非重農抑商有顯著的區別。管仲加強了國家對經濟生活的控制，這就是司馬遷所說的“通輕重之權”。管仲還在稅制、分封制和選拔人才方面進行了一系列的改革。從這些舉措來看，後來戰國法家的變法措施大都在管仲改革之中就已經有了萌芽。

司馬遷對管仲富國強兵成就霸業的政治業績給予充分的肯定，他在《史記·管晏列傳》中說：“管仲既用，任政於齊，齊桓公以霸，九合諸侯，一匡天下，管仲之謀也。”“管仲卒，齊國守其政，常強於諸侯。”又說：“管仲世所謂賢臣，然孔子小之。豈以為周道衰微，桓公既賢，而不勉之至王，乃稱霸哉？語曰：‘將順其美，匡救其惡，故上下能相親也。’豈管仲之謂乎？”這三條材料，前兩條是肯定管仲九合諸侯一匡天下的政績，

後一條是據孔子言論而對管仲建樹的不足表示遺憾，這兩方面結合，正好構成司馬遷對作為法家先驅人物的管仲的完整評價。王霸之說是春秋戰國秦漢之際政治文化學術界的一個重要命題，以德服人為王，以武力征服曰霸。從司馬遷的語氣來看，他顯然是採用孔子言論作為評價標準，置王道於霸道之上。管仲以推行富國強兵的法家政策而輔佐齊桓公成就霸業，雖然開創了春秋兩百多年霸主政治的新格局，但畢竟沒有達到王道的水準。從這裏也可以看出司馬遷對法家的評價：法家的富國強兵政策可以在亂世之中迅速見出成效，但不能開闢封建王朝的萬世之安，法家的政治成功並不是中國理想政治的最高境界。

《史記·管晏列傳》的要點是寫司馬遷所傾心的知己之交，篇中雖然寫了管仲治齊稱霸的輝煌政績，但司馬遷是把它作為管鮑之交的結果來寫的，因此該篇傳記還不能完全反映管仲對司馬遷的影響。從《史記》全書來看，管子對司馬遷的影響恐怕更多地體現在《史記·貨殖列傳》，司馬遷的許多經濟觀點都與管子有關。管仲的“與俗同好惡”、“俗之所欲，因而予之；俗之所否，因而去之”的做法，是司馬遷經濟學說善因論的重要來源之一。司馬遷在《貨殖列傳》中主張順因民衆好利的本性來發展生產增加社會財富：“故善者因之，其次利道之，其次教誨之，其次整齊之，最下者與之爭。”司馬遷反對國家對人民的經濟活動作過多的干預，他欣賞百姓“各勸其業，樂其事，若水之趨下，日夜無休時，不召而自來，不求而民出之”的自然狀態。他就是按照這一思想評述古今的經濟政策，對漢家現實經濟政策痛加針砭。管仲關於士、農、工、商分業而居的思想，對司馬遷關於“故待農而食之，虞而出之，工而成之，商而通之”的說法也應有一定的啓示。管仲“通齊國之魚鹽於東萊，使關市譏而不征”的舉措也對司馬遷的自由貿易主張有啓發作用，司馬遷即在《貨殖列傳》中讚美計然“以物相貿易，腐敗而食之貨勿留，無敢居貴”“財幣欲其行如流水”的經濟主張，肯定漢初“開關梁，弛山澤之禁，是以富商大賈周流天下，交易之物莫不通”的做法。司馬遷重工商重貨殖的思想，在中國重道德輕工商的封建時代構成一個令人矚目的現象——這一點不僅與崇尚仁義道德的儒家有一定的區別，就是與申、商、韓等法家重農抑商的主張也有所不同。他在《貨殖列傳》中說：“無岩處奇士之行，而長貧賤，好語仁義，亦足羞也。”他認為好利是人與生俱來、無可厚非的自然本性，他鼓勵人民去經商，去謀求富利，去實現財富增殖，他熱烈讚美那些善於治生的工商業主，並提出“素封”的概念，認為“巨萬者與王者同樂”，這些巨富實際上是無冕之王。為此司馬遷受到班彪、班固“述貨殖則崇勢利而羞賤貧”的批評。而司馬遷之所以重工商崇貨殖，在很大程度上就是受了管仲的影響。

在討論了司馬遷筆下的作為法家先驅人物的管仲之後，我們再來順便探討成書

於戰國秦漢之際的《管子》對《史記》的影響。

重視經濟生產是司馬遷從《管子》一書中所吸取的重要思想。《管子·牧民》說：“凡有地牧民者務在四時，守在倉廩。國多財則遠者來，地辟舉則民留處，倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱。”不過《管子》這兩處所說的“多財”主要是指農業，《管子·治國》將工商說成是“末作”“奇巧”，主張通過“農、士、工、商四民交能易作”的方法來均衡財富，這與春秋管仲士、農、工、商四民並重的思想有一些不同。司馬遷是從先衣食後禮義的角度來吸取《管子》，他在《史記·管晏列傳》和《貨殖列傳》中兩次徵引《管子·牧民》中“倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱”的名言，認為“禮生於有而廢於無”，強調物質生產是人類賴以生存和發展的基礎。這個觀點與孔子將禮義置於至高無上地位的思想有一定的差異，《論語·顏淵》載：“子貢問政，子曰：‘足食，足兵，民信之矣。’子貢曰：‘必不得已而去，於斯三者何先？’曰：‘去兵。’子貢曰：‘必不得已而去，於斯二者何先？’曰：‘去食。自古皆有死，民無信不立。’”按照孔子這一說法，信義禮節的重要性是在倉廩衣食之上。而司馬遷則採用《管子》之說，認為衣食才是生民的第一人生需要。兩者比較，孔子思想理想化的色彩很濃，而《管子》與司馬遷的觀點則更接近於民生實際，這可能是司馬遷作為一位史學家，比純思想家的孔子更崇尚歷史實際。

《管子》一書強調好利是人類的自然本性，《管子·禁藏》說：“夫凡人之情，見利莫能勿就，見害莫能勿避。其商人通賈，倍道兼行，夜以續日，千里不遠者，利在前也。漁人之入海，海深萬仞，就彼（一本作“波”）逆流，乘危百里，宿（一本作“日”）夜不出者，利在水也。故利之所在，雖千仞之山，無所不上（一本作“無不上焉”）；深源（原作“淵”，因避唐高祖李淵名諱而改）之下，無所不入焉（一本作“無不入焉”）。故善者勢利之在，而民自美安。不推而往，不引而來，不煩不擾，而民自富。”善於為政的人應該因勢利導，引導人民趨利避害。司馬遷在《史記·貨殖列傳》中發揮了這一思想，認為全社會各階層的人其實都是為了利益而奔波。他所強調的是人類追求物質財富的普遍性與合理性，認為人類的好利本性是發展社會生產、促使財富增殖的最深層最強勁的動力，明智的統治者就是要順因人民的求利本能，促進物質生活資料的生產。

《管子》中的《幼官》、《四時》、《五行》幾篇是陰陽五行家的著作。文章將帝王政治、服色、飲食、音樂等與時令聯繫起來，認為若違反時令而行政，就會受到上天的懲罰。如《幼官》說：“春行冬政，肅；行秋政，雷；行夏政，闕。……夏行春政，風；行冬政，落，重則雨雹；行秋政，水。”司馬談在《論六家要指》中說：“嘗竊觀陰陽之術，大祥而衆忌諱，使人拘而多畏。”“夫陰陽四時、八位、十二度、二十四節各有教令，順之者昌，逆之者不死則亡。未必然也，故曰使人拘而多畏。”《史記》對陰陽五行學說有相當多的

吸取，但拋棄了“使人拘而多畏”的一面，司馬談如此，司馬遷也是如此。

三、《史記》與李悝、吳起

戰國初年魏國李悝是司馬遷論載的一個早期法家人物。《史記》中記載了魏文侯時期魏國兩個歷史人物：李悝和李克。此前有不少學者認為，李悝、李克實為一人，悝、克一音之轉。但近年來有人著書論證李悝、李克是兩個人。此處仍沿舊說，將李悝、李克視為一人。《史記》未給李悝立傳，《史記·魏世家》僅載魏文侯向李克諮詢以誰為相，而不載其變法舉措。《史記·孫子吳起列傳》載魏文侯向李克問吳起為何許人。李悝變法見於《史記》其他篇章的零星記載，《史記·貨殖列傳》載：“當魏文侯時，李克務盡地力。”《史記·平准書》說：“魏用李克，盡地力，為強軍。”《史記·孟子荀卿列傳》說：“魏有李悝，盡地力之教。”結合這些記載來看，李悝變法的內容一是盡地力之教，二是強軍。這兩點就是法家所特別重視的耕戰。《晉書·刑法志》載李悝作《法經》，並說李悝為魏文侯師，但這些均為《史記》所不載。《漢書·藝文志》於儒家類著錄《李克》七篇，並注：“子夏弟子，為魏文侯相。”又於法家類著錄《李子》三十二篇，注云：“名悝，相魏文侯，富國強兵。”可能李悝像韓非一樣，是學於儒家而成為法家的人物。李悝盡地力之教的內容，《漢書·食貨志》有詳細的記載。大體來說：一為確定田制計口授田，每個農夫授田一百畝，收入歸私家所有，國家抽十分之一的稅。二是平糶法，李悝認為糧價太高就會傷民，太賤就會傷民，善於治國的人應該“使民無傷而農益勸”，即國家收購農民手中多餘的糧食，遇到荒年再將國庫中的糧食拿出來出賣，以此來取有餘而補不足。李悝在魏國變法，堪稱法家學說初試牛刀，魏國在戰國初期一度號稱強國，除了魏文侯招賢納士以外，李悝盡地力之教對魏國的富強起到了重要的促進作用。司馬遷對李悝未作正面的評價，從上述引文的敘事傾向來看，他對李悝盡地力之教的做法是肯定的。

吳起也是戰國初年的一位早期法家代表人物，不過他最初並不是以法家的面目出現，而是作為魏文侯手下的一位軍事家，在中國歷史上也是孫、吳並稱。《漢書·藝文志》於兵權謀類著錄《吳起》四十八篇，現在已經失傳。現存的《吳子》六篇是兵家著作，此前多有學者認為屬於後人偽託，但近年來有人寫文章力證《吳子》不是偽作。吳起在法治上的建樹是在他入楚為悼王令尹之後，這是在他生命的最後一年的事情。《史記·孫子吳起列傳》載：“楚悼王素聞起賢，至則相楚。明法審令，損不急之官，廢公族疏遠者，以撫養戰鬥之士，要在強兵，破馳說之言縱橫者。”先秦其他典籍的記載

也可以為《史記》提供佐證。《呂氏春秋·貴卒》載：“吳起謂荊王曰：荊所有餘者地也，所不足者民也。今君王以所不足益所有餘，臣不得而為也。於是令貴人往實廣虛之地，皆甚苦之。”《韓非子·和氏》載：“吳起教楚悼王以楚國之俗曰：大臣太重，封君太衆。若此則上逼主而下虐民，此貧國弱兵之道也。不如使封君之子孫三世而收爵祿，裁減百吏之祿秩，損不急之枝官，以奉選練之士。”《戰國策·秦策》載蔡澤語云：“吳起為楚悼罷無能，廢無用，損不急之官，塞私門之請，一楚國之俗，南收揚越，北並陳蔡，破橫散從，使馳說之士無所開其口。”結合這些記載來看，吳起在楚國的變法內容，一是明法審令；二是損不急之官；罷無能之人，廢公族疏遠者，裁減百吏祿秩；三是撫養戰鬥之士；四是破縱橫馳說之士。司馬遷在《史記·孫子吳起列傳》中記述了吳起變法所見的成效：“於是南平北越，北並陳蔡，卻三晉，西伐秦，諸侯患楚之強。”只是因為支持他的楚悼王死得太早，他的變法事業才中途夭折，吳起本人也因此付出了自己的生命。先秦法家人物大都有以理性代替情感、正視現實近於冷酷的特點，吳起早年雖然不以法治名家，但他殺妻求將、母死不歸、為士吮疽種種作為都表明他具備了法家的心理與個性特徵，所以他後來由兵家轉變為法家人物就是極其自然的事情。司馬遷在《孫子吳起列傳》論贊中說：“吳起說武侯以形勢不如德，然行之於楚，以刻薄少恩亡其軀。悲夫！”這個評價與司馬遷對商鞅的評價一樣，大體上分成兩個方面：一方面肯定吳起變法的業績，另一方面又批評其刻薄少恩。這個“刻薄少恩”就是指吳起“損不急之官，廢公族疏遠者”的變法措施，它確實會傷害一些人，極大地觸動了楚國保守官僚貴族的利益。要改革，就必然會有陣痛，就必然要拋掉一些舊包袱。應該說吳起的這些政策有利於楚國的強盛，具有積極的進步的歷史意義。如果楚悼王像秦孝公一樣富於春秋，支持吳起成功地實行變法，那麼或許統一六國的就不是秦國而是楚國。吳起變法的失敗不僅是他個人的悲劇，也是關係到楚國前途與命運的不幸事件。幾乎可以說自吳起被楚國舊貴族射死那一刻起，楚國就注定了在七國爭雄中失敗的命運。司馬遷說吳起“刻薄少恩”，說明他受儒家的德治理想學說的影響太深。

四、《史記》與申不害之“術”

申不害與商鞅同時，他比商鞅要多活一年，執政時間也在商鞅之後，學術史上往往將申、商並稱。司馬遷在《史記·老子韓非列傳》中對申不害事蹟有簡要的記述：“申不害者，京人也。故鄭之賤臣。學術以干韓昭侯，昭侯用為相，內修政教，外應諸侯。十五年，終韓子之身，國治兵強，無侵韓者。申子之學，本于黃老而主刑名，著書

二篇，號曰《申子》。”在傳記論贊中司馬遷又說：“申子卑卑，施之於名實。”《史記·韓世家》載：“八年，申不害相韓，修術行道，國內以治，諸侯不來侵伐。……二十二年，申不害死。”《戰國策·韓策》上有關於申不害的幾則記載。《申子》一書已經亡佚，現在我們所見到的《申子》是後人的輯本。申不害的“術”主要講“爲主之道”，其精髓是君道無爲而臣道有爲。君主應該“藏於無事，示天下無爲”，表面上深藏不露一無所知，實則以靜制動，洞若觀火，“明君如身，臣爲手；君若號，臣如響；君設其本，臣操其末；君治其要，臣行其詳；君操其柄，臣事其常。”君主駕馭臣民的方法就是“主刑名”：“爲人臣者，操契以責其名。名者，天地之綱，聖人之符。張天地之綱，用聖人之符，則萬物之情無所逃之矣。”春秋戰國時期，不少諸侯國權移臣下，出現“陪臣執國命”現象，如何鑒別臣子的忠奸賢不肖，如何找到有效地控制大臣的方法，是君主們面臨的重要課題。申不害之“術”就是適應現實政治的需要而提出來的。對於“術”的內涵，《韓非子·定法》作了解釋：“術者，因任而授官，循名而責實，操生殺之柄，課群臣之能者也。此人主之所執也。”“名”就像一個契券，君主可以循名責實、綜名責實，憑藉手中的契券要求臣下負責。這頗有一些現代契約的意義。“名”的具體內容就是法律和命令：“君必有明法正義，若懸權衡以稱輕重，所以一群臣也。”“堯之治也，蓋明法審令而已。聖君任法而不任智，任數而不任說。”申不害還主張“貴土”即珍惜土地，以求“國富而粟多”，倡導重農富國。申不害就是用這一套刑名法術思想治理韓國，在內政外交方面都取得重大成功。從申不害思想學說來看，他雖然是法家的重要代表人物，但已經接近於黃老道家。司馬遷對申不害的記載和批評都比較少。其所以如此，乃是因爲申不害僅僅強調君主御臣的南面之“術”，相對於商鞅只講刑罰不講感情而言，申不害刻薄寡恩的因素要少一些。先秦典籍中有關申不害的材料不太多，批評者也就缺少置評的文獻依據。此外，申不害是法家人物中極少數得到善終的一位，這也足以說明申不害爲人處事要比其他法家人物相對溫和一些，所樹的政敵也就自然會少一些。司馬遷說“申子卑卑”，是說申不害這一套“術”的思想比較平易而不深奧，但卻能在現實政治中迅速見出成效。這可以看作是一種中性的評價。

五、《史記》與商鞅之“法”

商鞅是戰國法家陣營中舉足輕重的最有代表性的人物，韓非雖然作爲戰國法家學說的集大成學者，但是韓非本人只有理論建樹而沒有治國實踐，而李斯具有治國實績卻又缺少理論成就，只有商鞅在理論與實踐上均有卓越建樹——在理論上，《漢

書·藝文志》載《商君》二十九篇^①，在實踐上他的治國業績則超出了李悝、吳起、申不害，後來秦王朝統一六國其實是商鞅事業的勝利。

司馬遷認真研讀過《商君書》，此外還有一本《秦記》可供他參考，《史記·商君列傳》主要是根據《商君書》和《秦記》寫成的。由於司馬遷對法家人物有一種深入骨髓的厭惡情緒，所以《史記·商鞅列傳》除了實錄商鞅變法實績之外，幾乎對商鞅沒有說多少好話。聯繫《史記》與《商君書》來看，儘管司馬遷本人未作說明，他至少在兩個學術問題上受到《商君書》影響。一是關於不同時代要使用不同統治方法的思想。司馬遷在《史記·太史公自序》說：“維三代之禮，所損益各殊務。”又說：“禮因人質為之節文。”《史記·高祖功臣年表》說：“居今之世，志古之道，所以自鏡也，未必盡同。帝王者各殊禮而異務，要以成功為統紀。”這與《商君書·更法》所說的“當時而立法，因事而制禮；禮法以時而定，制令各順其宜”，兩者在與時俱進的精神上是相通的，商鞅的歷史觀在較大的程度上為太史公所接受。二是關於時勢的觀點。《商君書·畫策》說：“聖人知必然之理，必為之時勢，故為必治之政，戰必勇之民，行必聽之令。”商鞅所說的“時勢”是指某一歷史時期的具體情況。司馬遷在《史記》中多次強調“時”和“勢”，如《史記·太史公自序》說：“不令己失時，立功名於天下。”《史記·平津侯主父列傳》說：“公孫弘行義雖修，然亦遇時。”《史記·漢興以來諸侯王年表》說：“厲、幽之後，王室缺，侯伯強國興焉，天子微，弗能正。非德不純，形勢弱也。”又說：“形勢雖強，要之以仁義為本。”《史記·范雎蔡澤列傳》說：“范雎、蔡澤世所謂一切辯士，然遊說諸侯至白首無所遇者，非計策之拙，所為說力少也，及二人羈旅入秦，繼踵取卿相，垂功於天下者，固強弱之勢異也。”這兩點說明，司馬遷在嚴厲批評商鞅的同時，吸收了商鞅法家學說中合理積極的成分。這用《禮記·曲禮》的話說，就是“憎而知其善”。

《史記·商君列傳》對商鞅的學術淵源未予記載，司馬遷不承認商鞅與儒家有任何實質的聯繫。傳記載商鞅說秦孝公，第一次說以帝道，秦孝公聽了不時地打瞌睡；第二次商鞅說以王道，秦孝公仍然不感興趣；第三次說以霸道，秦孝公聽了才大為振奮。司馬遷對此評論說：“跡其欲干孝公以帝王術，挾持浮說，非其質矣。”司馬遷認為商鞅並不懂帝王之道，他開始之以帝王之道遊說秦孝公，只不過拾取一些膚淺的帝王之道的皮毛作為遊說之資，以仁政德治為靈魂的帝王之道並不符合商鞅天資刻薄的本質。這個說法可能是司馬遷對法家人物的偏見。戰國時期的法家人物與儒家都有

^① 今天我們所見到的《商君書》二十六篇，亡二篇。現存的《商君書》不一定全出於商鞅之手，如《徠民》言及秦趙長平之戰，這是商鞅死後82年的事情，肯定是後人所作。又如《弱民》提及秦將白起攻克鄢郢之事，這是秦昭王六年的事情，商鞅自然無法見到。

不同程度的聯繫，李悝是子夏的弟子，吳起最初是學于儒家曾申和子夏，韓非、李斯是儒家大師荀子的弟子。從商鞅的行事與著作來看，他可能也是學於儒家而拋棄儒家並轉變到法家的立場。《商君書》的內容表明，商鞅對帝王之道有一定的研究，如《更法》說：“帝王不相複，何禮之循？伏羲、神農，教而不誅；黃帝堯舜，誅而不怒；及至文武，各當時而立法，因事而制禮。”《開塞》說：“故神農教耕而王天下，師其知也；湯武致強而征諸侯，服其力也。”《賞刑》說：“昔湯封於贊茅，文王封於岐周，方百里，湯與桀戰於鳴條之野，武王與紂戰於牧野之中，大破九軍，卒裂土封諸侯。”“湯武既破桀紂，海內無害，天下大定，築五庫，藏五兵，偃武事，行文教，倒載干戈，晉笏作爲樂以申其德。”這些說法大多可以從《尚書》或其他儒家典籍中找到出處，從中可知商鞅諳熟儒家的帝王之道。《商君書·刑賞》所說的“明刑之猶至於無刑”，也近於孔子關於聽訟至於無訟之說。商鞅由儒家轉變爲法家的原因也與其他法家人物一樣，是出於對現實政治形勢冷峻分析的結果。他認爲“世事變而行道異”，不能以古代的帝王之道而用於當代，法治才是挽救當時危亂時勢的唯一出路。所以司馬遷從天資上說明商鞅成爲法家人物的原因，並不能令人信服。

《史記·商君列傳》據《商君書·更法》，記述了商鞅與秦國保守派官僚甘龍、杜摯圍繞變法而展開的激烈論辯。甘龍、杜摯站在循禮法古的立場上認爲，聖人不易民而教，知者不變法而治。利不百，不變法；功不十，不易器；法古無過，循禮無邪。商鞅指出，三代不同禮而王，五伯不同法而霸；治世不一道，便國不法古；湯武不循古而王，夏殷不易禮而亡；反古者不可非，而循禮者不足多。秦孝公支持商鞅的觀點，由此商鞅開始在秦國大刀闊斧地實施變法。從表面上看，這次大辯論所討論的是要不要變法，實際上則是思想方法與社會發展觀問題。此前無論是管仲還是李悝、吳起、申不害，都沒有從世界觀與方法論的高度來論述變法的必要性，商鞅第一次揭示了法家順應歷史潮流、向前看的世界觀與方法論，從而將法家的政治經濟軍事主張建立在哲學世界觀和方法論之上。這是商鞅超越於他的前輩與同時代人的地方。《史記·商君列傳》以客觀準確的態度記述了商鞅變法的具體內容和變法所獲得的巨大成功。商鞅變法分爲兩個步驟，第一步主要是制定連坐法和鼓勵耕戰：“令民爲什五，而相收司連坐。不告奸者腰斬，告奸者與斬敵首同賞，匿奸者與降敵同罰。民有二男以上不分異者，倍其賦。有軍功者，各以率受上爵；爲私鬥者，各以輕重被刑大小。僇力本業，耕織致粟帛多者複其身。事末利及怠而貧者，舉以爲收孥。宗室非有軍功論，不得爲屬籍。明尊卑爵秩等級，各以差次名田宅，臣妾衣服以家次。有功者顯榮，無功者雖富無所芬華。”第二次變法內容主要是遷都、設縣、開阡陌和統一度量衡：“居三年，作爲築冀闕宮庭於咸陽，秦自雍徙都之。而令民父子兄弟同室內息者爲禁。而集小鄉邑

聚爲縣，置令、丞，凡三十一縣。爲田開阡陌封疆，而賦稅平。平斗桶權衡丈尺。”商鞅這些變法措施在秦國獲得了空前的成效：“行之十年，秦民大悅，道不拾遺，山無盜賊，家給人足。民勇於公戰，怯於私鬥，鄉邑大治。”“居五年，秦人富強，天子致胙于孝公，諸侯畢賀。”《史記·秦本紀》也有類似的記載。作爲一個良史，司馬遷雖然從內心深處厭惡法家，但在記述法家治國實績時仍然保持了實錄的原則。

司馬遷在《史記·商君列傳》論贊中對商鞅作了一個負面的總體評價：“商君，其天資刻薄人也。跡其欲干孝公以帝王術，挾持浮說，非其質矣。且所因由嬖臣，及得用，刑公子虔，欺魏將卬，不師趙良之言，亦足發明商君之少恩矣。余嘗讀商君《開塞》、《耕戰》書，與其人行事相類。卒受惡名於秦，有以也夫！”司馬遷對商鞅的批評分爲實踐和理論兩個方面。他認爲商鞅天生就是一個法家人物的材料，因爲商鞅“天資刻薄”“少恩”，正好與法家冷酷無情、專任刑罰的思想相契合。他列舉了商鞅生平四件事——因寵臣景監、刑公子虔、欺魏將卬、不師趙良之言，說明商鞅爲了達到自己的目的而不擇手段不講禮節信義。從司馬遷這些批評中可以看出他所持的標準是儒家的禮義，尤其是他所說的商鞅“天資刻薄”“少恩”是相對於儒家提倡的仁義德政而言。司馬遷特別提到了《商君書》中的《開塞》和《耕戰》，因爲這兩篇文章集中地體現了商鞅的思想理論主張。《開塞》認爲：“上世親親而愛私，中世上賢而悅仁，下世貴貴而尊官。”不同的時代應該有不同的統治方法，“聖人不法古，不修今”。當代的治國方法應該是“刑九而賞一”，他的理由是：“故以刑治國則民威，民威則無奸，無奸則民安其所樂；以義教則民縱，民縱則亂，亂則民傷其所惡。”他的結論是：“利天下之民者，莫大於治；而治莫康於立君；立君之道，莫廣於勝法；勝法之務，莫急於去奸；去奸之本，莫深於嚴刑。”從這裏我們看到，商鞅在“世事變而行道異”思想的指導下，從根本上否定了西周以來所形成的傳統的仁政德治方法，轉而尋求嚴酷的不講親親之情的法治。今本《商君書》中無《耕戰》篇，《耕戰》是否在亡佚的三篇之中已不得而知，但《商君書》中論及耕戰的篇章有《墾令》、《農戰》、《算地》、《戰法》、《兵守》諸篇，或許“耕戰”之名是太史公對這些篇章的概括？商鞅堅決主張剷除只知死守《詩》、《書》的儒家等人，認爲這些人的存在是國家削弱的根本原因。他在《農戰》中說：“《詩》、《書》、《禮》、《樂》、善、修、仁、廉、辯、慧，國有十者，上無使守戰。國以十者治，敵至必削，不至必貧。國去此十者，敵不敢至，雖至必卻，興兵而伐必取，按兵不伐必富。”善於治國的人應該引導人民致力於耕戰：“聖人知治國之要，故令民歸心於農。歸心於農，則民樸而可正也，紛紛則易使也，信可以守戰也。”商鞅不僅反對儒家等遊說之士，甚至提倡連商賈、技藝之人也一併根除，這種極端的重耕戰的做法較之于早期法家士農工商並重已有很大的不同。從《商君書》可以看出，商鞅在理論上是一個十分清醒的現實主義者，是

赤裸裸的功利主義者。在群雄競爭的亂世，也只有這種近乎可怕的現實主義精神才能富國強兵脫穎而出。司馬遷認為商鞅文如其人，無論在理論還是在實踐上都屬於刻薄少恩的一類。《史記·商君列傳》的論贊對商鞅幾乎是全盤否定，這除了司馬遷接受儒家仁政學說、骨子裏重視宗法血緣親情等因素之外，還與司馬遷生活在漢代治世有關。如果生活在商鞅所處的戰國中期，司馬遷也許對商鞅會有不同的評價。

六、《史記》與《韓非子》

韓非是韓國的諸公子，與李斯一起學於戰國後期的儒家大師荀子，韓非為人口吃不善言辭，顯然不能與口若懸河的縱橫家蘇秦、張儀之流相比，但是韓非能寫一手好文章，連李斯也自以為學術造詣不及韓非。李斯和韓非都是學於儒家而轉變成為法家的代表人物，荀子學說中本來就有隆禮重法的因素，到韓非、李斯則一變而為法治學說，韓非為秦王朝的統一事業和統治提供了法治理論，堪稱秦王朝統治的總設計師，而李斯則是將這個法治思想具體實施的總工程師。關於韓非的著作，《漢書·藝文志》著錄《韓子》五十五篇，今本《韓非子》也是五十五篇，據近人梁啟雄的研究，今本《韓非子》大部分篇章出於韓非本人之手，但像《初見秦》、《存韓》、《人主》、《二柄》、《有度》、《飾令》等篇章的真偽還有一定的問題。

司馬遷在《史記·老子韓非列傳》中記載了韓非生平主要事蹟。韓非雖然為專制君主設計了一套完整的統治理論，他本人也渴望在現實政治中有所作為，但是始終不能在政治中一顯身手，無論在韓國還是在秦國都不得志。據《史記·老子韓非列傳》載，生活在戰國後期的韓非見韓國日見削弱，屢次上書韓王陳說政見，但韓王不能用他。於是韓非發憤著述，將他的治國主張寫成著作。有人將他的文章帶到秦國，秦王讀了他的《孤憤》、《五蠹》等論文，韓非的法治思想主張令秦王擊節稱頌，恨不能與之同遊。韓非的同窗李斯告訴秦王，這是韓非的文章。秦王於是緊急發兵攻韓，韓王在萬分危急之中瞭解到秦王攻韓的真實意圖，便委派韓非出使秦國。秦王見到韓非其人後大為高興，尚未委以重任，李斯、姚賈出於嫉賢妒能的陰暗心理，在秦王面前說韓非為韓不為秦，秦王因此將韓非打入監獄。李斯又派人毒死韓非，秦王後來有所醒悟想赦免韓非，但為時已晚，韓非已經成為封建官僚集團勾心鬥角、嫉賢妒能的犧牲品，早已化為一縷屈死的冤魂了。《史記·秦始皇本紀》所載與《老子韓非列傳》略異：“李斯因說秦王，請先取韓以恐他國，於是使斯下韓。韓王恐之，與韓非謀弱秦。”這是秦王政九年的事情。秦王政十三年，“韓非使秦，秦用李斯謀，留非，非死雲陽。”《史記·

韓世家》載：“王安五年，秦攻韓，韓急，使韓非使秦，秦留非，因殺之。”《史記·六國年表》中亦有秦殺韓非的記載。《戰國策·秦策》則記載韓非在秦王面前批評姚賈，結果反被姚賈所害。《論衡·禍虛》則說：“李斯妒同才，幽殺韓非於秦。”韓非雖然殞命於秦，但他的理論學說卻在秦國得到完全徹底的實施。《史記·秦始皇本紀》載秦二世胡亥徵引韓子之語，《史記·李斯列傳》載李斯上書引“韓子曰”，這就表明在韓非死後幾十年，韓非的言論還被秦人當作經典引用。

韓非是為殘酷的封建專制統治提供思想武器的人，他本人的下場卻十分悲慘，這可以說是中國古代“法西斯主義者”應得的報應。司馬遷十分同情韓非的不幸命運，他為韓非所作傳記的重點也落在韓非本人的悲劇之上，《史記·老子韓非列傳》所寫老子、莊周、申不害、韓非四人，作者的同情全在韓非一人身上，韓非的傳記因此最具作者太史公的感情色彩。司馬遷本來厭惡法家人物，對韓非的情感態度可以說是個例外，這可能是韓非的遭遇引起了作者的情感共鳴。司馬遷在《老子韓非列傳》中全文轉錄了韓非的《說難》，他以悲愴的筆調寫道：“余獨悲韓子為《說難》而不能自脫耳。”在《史記·太史公自序》和《報任安書》中，司馬遷又兩次說“韓非囚秦，《說難》《孤憤》”，以韓非事蹟作為發憤著書理論的例證，以此激勵自己在慘遭酷刑的逆境中寫完《太史公書》。

除了同情韓非的命運之外，司馬遷對韓非的一些學術觀點有所吸取。如韓非在《五蠹》中說：“是以聖人不期修古，不法常可，論世之事，因為之備。”“世異則事異，事異則備變。”這種應該與時俱進的治術思想與《史記·太史公自序》所說的“禮因人質為之節文”的精神是一致的。韓非認為人性的根本點就是“欲利之心”，《韓非子·外儲說左上》說：“利之所在民歸之，名之所彰士歸之。”《難四》說：“千金之家，其子不仁，人之急利甚也。桓公，五伯之上也，爭國而殺其兄，其利大也。”《說林下》說：“鱧似蛇，蠶似蠋，人見蛇則驚駭，見蠋則毛起。漁者持鱧，婦人拾蠶，利之所在，皆為賁、諸。”《韓非子·備內》說：“故王良愛馬，越王勾踐愛人，為戰與馳。醫善吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。故與人成輿，則欲人之富貴；匠人成棺，則欲人之夭死也。非與人仁而匠人賊也，人不貴則輿不售，人不死則棺不買。情非憎人也，利在人之死也。”韓非將君臣、父子、夫妻、傭工與雇主及所有的社會關係一律視為利害關係。這個觀點對司馬遷寫《史記·貨殖列傳》有深刻的啟示。

《史記·老子韓非列傳》對韓非的學術淵源和主要學術觀點作了扼要的介紹。傳記說韓非“喜刑名法術之學，而其歸本於黃老”，這就是說韓非的學術根基不是儒家學說而是形成於戰國中期的黃老刑名之學。韓非本來學於儒家但卻成為法家最大的學者，視儒家為禍害社會的蠹蟲，必欲徹底剷除而後快，這其中轉變的契機和痕跡，傳記

未作說明。司馬遷寫道：“於是韓非疾治國不務修明其法制，執勢以御其臣下，富國強兵而以求人任賢，反舉浮淫之蠹而加之於功實之上。以爲儒者以文亂法，而俠者以武犯禁。寬則寵名譽之人，急則用介冑之士。今者所養非所用，所用非所養。悲廉直不容於邪枉之臣，觀往者得失之變，故作《孤憤》、《五蠹》、《內外儲》、《說林》、《說難》十餘萬言。”“務修明其法制，執勢以御其臣下，富國強兵而以求人任賢”這三句話，實際上概括了韓非的學術來源和主要學術主張。在韓非之前，商鞅言法，申不害主術，慎到論勢，韓非則將這三個方面綜合起來。《韓非子·定法》說：“申不害言術，而公孫鞅爲法。術者因任而授官，循名而責實，操生殺之柄，課群臣之能者也。此人主之所執也。法者憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而法加乎奸令者也。此臣之所師也。君無術則弊於上，臣無法則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也。”《韓非子·難三》說：“人主之大物，非法則術也。法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。術者，藏之於胸中，以偶衆端，而潛御群臣者也。故法莫如顯而術不欲見。”“術”是君主暗藏在胸中的駕馭臣下的“君人南面之術”，其要點是知人善任，循名責實；“法”是官府公佈的編著於圖籍的統治人民的法規，執法應該不分貴賤，重刑少賞。韓非認爲商鞅之法、申不害之術都有不足之處，商鞅的法不夠完善，且無術以知奸，由此造成此後張儀、甘茂、魏冉、范雎等權臣損害國家利益以自肥。申不害則言術而不言法，且言術有未盡之處。在法、術之外韓非又採用慎到的勢治學說，“勢”是封建專制君主的政治威權。《韓非子·難勢》說：“堯爲匹夫，不能治三人；而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃而賢智之不足慕也。”“抱法處勢則治，背法去勢則亂。”掌握權勢的關鍵在於抓住刑德這兩大權柄。韓非認爲法、術、勢三者都是帝王之具，應該將三者結合起來治理國家，理想的政治應該是專制君主憑藉威權、運用術數駕馭群臣和群臣百姓奉法守令的格局。與法家前輩一樣，韓非認爲富國強兵的根本出路在於鼓勵耕戰，他將儒家、言談者（縱橫家）、劍俠、患御者（近侍之臣）和工商之民稱之爲社會的五蠹，其中爲害最大的是儒、俠兩家，因爲儒以文亂法，而俠以武犯禁。他堅決主張消除五蠹之民而養耕戰之士。

司馬遷說韓非“歸本於黃老”，這就表明韓非學說與申不害、慎到、環淵、接子一樣，其學術根基都是建立在黃老道家的基礎之上。李澤厚在《中國古代思想史論·孫老韓合說》一文中說：“由韓非承接《老子》，似乎順理成章。這不只是因爲韓非有《解老》《喻老》之作，而是由於在戰國秦漢之際，以‘黃老之學’著名的‘道家’在相當長的時期內逐步取得了統治地位，韓非正是這個過程中的大人物。無論從思想的邏輯過程和社會的發展過程，由兵家到法家再到道家，是一根很有意思的思想綫索。其間的複雜關係還待仔細研究，但由‘道生法’（馬王堆帛書）的提法和《解老》《喻老》等

篇章可以看出，從總體講，法家是接過了《老子》政治層的‘無爲’含義上的人君南面術，把它改造爲進行赤裸裸統治壓迫的政治理論的。”李澤厚從三個方面討論了韓非對《老子》思維的發展：一是由冷眼旁觀的非情感態度發展到極端冷酷無情的利己主義；二是把老子的冷靜計算空前地細密化；三是有着異常明確的功利目的。這個分析有助於我們理解韓非與黃老之學的內在聯繫。

七、《史記》與秦漢法家

李斯、晁錯是秦漢法家代表人物，《酷吏列傳》中的傳主也與法家有一定的聯繫。不過，無論是李斯還是晁錯，在學術理論上都沒有創造，他們只不過是根據法家理論行事而已。

據《史記·李斯列傳》及《老子韓非列傳》記載，李斯最初是與韓非一起從荀子學帝王之術，入秦後成爲秦始皇的重要謀臣。在學儒術而成爲法家這一點上，李斯與韓非完全相同。與韓非不同的是，李斯在法家思想理論上毫無建樹，而在現實政治中則發揮了無可替代的重大作用。他的同窗韓非死於他與姚賈之手，據《史記·秦始皇本紀》載，這是因爲韓王與韓非謀弱秦的緣故，但其中並不排除李斯嫉賢妒能的因素。李斯有一個“在所自處”的老鼠人生哲學，爲了自己佔有一個有利地位，他是“該出手時就出手”，決不會有半點猶豫和心慈手軟。這個人生哲學與儒家所珍視的仁義禮智毫無共同之處，與法家宣揚的以利相交觀點則互爲相通。李斯之讒殺同窗韓非，這是司馬遷視法家爲天資刻薄的又一例證。在秦統一六國之前，李斯建議秦始皇運用離間、行刺與大軍進攻手法，加速了統一進程；統一後又建議設郡縣、廢分封和同一文字、道路、度量衡，對鞏固統一政權不無意義。司馬遷在《史記·六國年表》中說秦王朝“世異變，成功大”，主要就是針對這些鞏固統一的措施而言。李斯在中國歷史上影響最大的舉措是建議秦始皇焚燒《詩》、《書》、百家語。早在戰國中期，商鞅就提出要杜絕《詩》、《書》，《韓非子·和氏》更記載商鞅“燔《詩》、《書》”，不知商鞅當年是否真有焚書之舉。《韓非子·五蠹》說：“故明主之國，無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師；無私劍之捍，以斬首爲勇。”李斯就是準確無誤地將法家極端專制愚民思想具體實施到現實政治之中，郭沫若在《十批判書·韓非子的批判》一文中說，李斯關於焚書的奏議差不多就是《韓非子·詭使》、《六反》的提要。秦始皇在沙丘駕崩後，李斯出於自身利益的考慮而與趙高合謀，廢長子扶蘇而立少子胡亥。李斯此舉在法家是有充分理論依據的，法家雖然提倡尊君卑臣，但他們認爲君臣之間的關係是利害關係，

《韓非子·飾邪》說：“君以計畜臣，臣以計事君，君臣之交，計也。富(害)身而利國，臣不爲也；害國而利臣，君不行也。”只要對自己有利，法家是不顧君主利益的。所以李斯之附和趙高私立胡亥，決不是偏聽奸臣一時失計，而是出於法家精於自處的人生哲學。司馬遷不認爲李斯是秦始皇的忠臣，這是完全正確的看法。李斯並沒有得到善終，最後他本人被更精於權術的趙高所暗算，與其子具論五刑而腰斬咸陽。司馬遷在《史記·李斯列傳》中說：“斯知六藝之歸，不務明政以補主上之缺，持爵祿之重，阿順苟合，嚴威酷刑，聽高邪說，廢嫡立庶。諸侯已畔，斯乃欲諫爭，不亦末乎！人皆以斯極忠而被五刑死，察其本，乃與俗議之異。不然，斯之功且與周、召列矣。”司馬遷認爲，李斯是學通帝王之術的人，他也知道儒學的精髓之所在，但是他爲了個人的“自處”而完全拋棄儒學仁政德治精神，一味地阿順獨裁暴君，成爲秦始皇實施法西斯統治最得力的幫兇。雖然他在客觀上爲中國的統一做過一些貢獻，但他的骨子裏還是“爵祿”二字，就是爲了長保富貴他才聽從趙高邪說廢嫡立庶，他本人也因此而自取滅亡。

晁錯是文景時期的法家人物，文景二帝都是好黃老刑名之學的皇帝，因此晁錯以習申、商刑名之學而步入仕途。漢文帝時朝廷曾派他從九十多歲的濟南伏生受今文《尚書》，晁錯也借說《尚書》而向皇帝建言，但晁錯並沒有以《尚書》名家，《史記·袁盎晁錯列傳》載晁錯“爲人峭直刻深”，看來儒家的仁政並不符合他的個性，他的骨子裏還是信奉申、商刑名之學。漢文帝雖然欣賞晁錯的才能但未予重用，晁錯在政治上發跡是在景帝一朝。司馬遷主要記載了晁錯關於削藩、更改律令兩大主張，前者旨在強幹弱枝維護中央集權，後者則多少帶有變法性質，兩者都不出法家範圍。《韓非子·揚權》即說：“事在四方，要在中央；聖人執要，四方來效。”晁錯的削藩就是要削弱膨脹的對中央構成極大威脅的四方諸侯的力量，而增強中央控制地方諸侯王的絕對權力。《漢書》載有晁錯積貯、貴粟諸疏，亦是法家鼓勵耕戰的傳統主張。由於削藩觸動了同姓諸侯王的利益，早就蠢蠢欲動的吳楚七國趁機以誅晁錯爲名而向中央舉起反叛旗幟。在這萬分危急時刻，晁錯卻想借機除掉政敵袁盎，他對景帝說是袁盎私通吳王謀反，結果袁盎聯合竇嬰，說動漢景帝下令將晁錯“衣朝衣斬東市”。晁錯就這樣不明不白地做了漢家的冤死鬼。司馬遷在《袁盎晁錯列傳》論贊中說：“晁錯爲家令時，數言事不用。後擅權，多所變更。諸侯發難，不急匡救，欲報私仇，反以亡軀。語曰‘變古亂常，不死則亡’，豈錯等謂邪！”司馬遷批評晁錯在吳楚反叛的關鍵時刻公報私仇導致亡身，這無疑是正確的意見。但是司馬遷指責晁錯變更舊法，卻值得我們深思。司馬遷本來贊成承敝易變，而反對沿用舊法一成不變，此處卻說晁錯變古亂常自取滅亡，這在很大程度上可能是出於司馬遷對法家的成見。漢家削藩的主張不始于晁錯，

此前賈誼早已在《治安策》中提出過強幹弱枝的觀點。爲什麼司馬遷此處獨對晁錯削藩不以爲然呢？這可以結合《史記·孝景本紀》的論贊看：“至孝景，不復憂異姓，而晁錯刻削諸侯，遂使七國俱起，合從而西鄉。以諸侯太盛，而錯爲之不以漸也。及主父偃言之，而諸侯以弱，卒以安。安危之機，豈不以謀哉？”這就是說晁錯沒有講究削藩的方法與時機，導致了中央與藩王矛盾的激化。而主父偃的“推恩法”不費一兵一卒，就從根本上解決了困擾漢王朝達半個多世紀的諸侯王勢力過於強大的問題。這就說明晁錯僅有刻削個性和憂患意識，而缺乏主父偃解決問題的智慧。

《史記·酷吏列傳》中的鄧都、寧成、周陽由、趙禹、張湯、王溫舒、杜周等人，在實施嚴刑峻法方面與法家人物有相通之處，傳記中說：“孝景時，晁錯以刻深，頗用術輔其資，而七國之亂，發怒於錯，錯卒以被戮。”晁錯是典型的法家人物，在“刻深”這一點上與酷吏相似，故太史公言及之，這是法家與酷吏相通的例證。但嚴格地說，是法家人物必爲酷吏，而酷吏人物不一定必是法家。這是因爲《史記·酷吏列傳》的傳主大都沒有黃老刑名之學的理论素養，他們深文周納、以人主之意代替“三尺法”的作爲與法家“憲令著於官府”的氣派更有本質的區別。至於那些以殘害百姓爲能事以滿足其變態心理的酷吏，只是不齒於人類的禽獸，這與法家就相距更遠了。

[作者簡介] 陳桐生(1955—)，男，出生於安徽桐城。博士，現爲廣東外語外貿大學中文學院教授。研究領域爲先秦兩漢文學，已出版《中國史官文化與史記》、《孔子詩論研究》等十幾種論著，發表學術論文120多篇。

論董仲舒《三代改制質文》 中的朝代嬗替思想

——以《上海博簡(二)·子羔》作為參照系的考察

(臺灣) 魯瑞菁

一、前 言

拙文《〈上海博物館藏戰國楚竹書(二)·子羔〉感生神話內容析論》^①，討論了《子羔》篇所記載的感生與禪讓兩方面內容，並探究《子羔》一篇的核心思想與文獻史價值，最後提出了四點結論：第一，禹、契、稷三代始祖感生故事所以留傳，乃因禹之治水及湯、武革命的重大影響，此中自有天命在焉，而此天命則可溯及各族始祖之感生故事。第二，堯、舜二帝所以君天下則不由感生之神聖因緣而來，堯既是天生貴為天子，又天生具有善德，故兼神聖性與合理性於一身，其君天下之神祕性與合法性，實不待感生故事證成；至於舜則與堯不同，舜為出身低下的賤民，後終以善德而有天下。第三，以感生說與禪讓說二者相較，《子羔》篇中，孔子宣揚以德而有天下之堯舜禪授，不言可諭也。是以《子羔》篇雖論三代感生神話，開漢代今文學家敷衍此一問題的先聲，但因《子羔》篇強調的是君天下者具有德性之一面，故其對三代感生故事未必有最高的評價，其立場或更接近兩漢古文學家一派也。第四，《子羔》篇的出土，彌補了《論語》古文獻的不足，並能與《詩經》古文獻互證，讓人們看到，孔門師徒確曾論及禹、契、稷感生故事及堯、舜禪授傳聞等問題，因此，《子羔》篇可說是一篇具有重大歷史價值與意義的文獻。

^① 《傳統中國研究集刊》第一輯，上海人民出版社 2006 年版，第 294～306 頁。

本文將在以上四點結論的基礎之上，從重血緣的宗統(宗法)、重道德的道統(德治)、重神運的神統(讖諱)等三方面，考察這些議題在董仲舒《三代改制質文》中的影響、發展及演變情況。本文接着分析了《三代改制質文》中“再而復”、“三而復”、“四而復”、“五而復”、“九而復”等各個小系統的意義。最後，本文從(一)、《三代改制質文》的數術學說特色，(二)、《三代改制質文》的昭五端、通三統說，(三)、《三代改制質文》及《春秋繁露》的五行說，(四)、《三代改制質文》的制禮作樂說等四方面，討論《三代改制質文》的歷史文化背景。

二、《子羔》與《三代改制質文》的重要對比

《上海博物館藏戰國楚竹書(二)·子羔》是一篇具有重大歷史價值與意義的文獻，《子羔》篇中所記載的禹、契、稷三代始祖感生神話，頗可與《詩經》(如《大雅·生民》、《商頌·玄鳥》等)、《春秋繁露》(如《三代改制質文》)等古文獻相互印證。值得注意的是，《春秋繁露·三代改制質文》中所載的三代始祖感生神話，就時代而言，是最接近《子羔》篇的古代文獻，若將其與《子羔》篇作一比較，見出其同異，並探析其所以同異的原因，將是極有意義的研究課題。

首先，《子羔》篇所載的三代始祖感生神話原文如下：

□也，觀於伊而得之，娠，三(第11簡上)年而劃於背而生，生而能言，是禹也。

契之母，有媯氏之女(第10簡)也，遊於央臺之上，有燕銜卵而錯諸其前，取而吞之，娠，三年而劃於膺，生乃呼曰，(香港中文大學文物館藏戰國楚簡第3枚簡)^① 欽，是契也。

后稷之母，有郃氏之女也，遊於玄咎之內，冬見芡，搴而薦之，乃見人武，履以畝，禱曰：帝之武，尚使(第12簡)……是后稷之母也。三王者之作也如是。(第13簡)

將此段記載以圖表示之，則有如下表：

^① 此枚簡見香港中文大學文物館藏品專之七，陳松長編著《香港中文大學文物館藏簡牘》(香港中文大學文物館，2001年)，第13頁。此為陳劍的綴合、編連，其合理性已經得到學界廣泛的公認。參陳劍《上博簡〈子羔〉、〈從政〉篇的拼合與編連問題小議》，《文物》2003年第5期。

三代	夏	商	周
三王	禹	契	后稷
三王之母氏族	(有莘氏之女)	有娥氏之女	有邰氏之女
致孕事由及地點	觀於伊而得之	遊於中央臺之上，有燕銜卵而錯諸其前，取而吞之	遊於玄咎之內，冬見芙，拳而薦之，乃見人武，履以歆，禱曰：帝之武，尚使……
懷孕年數	三年	三年	無
出生之異	劃於背而生	劃於膺	無
出生之後	生而能言	生乃呼曰，欽	無

其次，《春秋繁露·三代改制質文》所載的三代始祖感生神話原文如下：

故天將授舜，主天法商而王，祖錫姓為姚氏。至舜形體大上而員首，而明有二童子，性長於天文，純於孝慈。

天將授禹，主地法夏而王，祖錫姓為姁氏。至禹生發於背，形體長，長足胥，疾行先左，隨以右，勞左佚右也。性長於行，習地明水。

天將授湯，主天法質而王，祖錫姓為子氏。謂契母吞玄鳥卵生契，契先發於胸，性長於人倫。至湯，形長專小，足左扁而右便，勞右佚左也。性長於天光，質易純仁。

天將授文王，主地法文而王，祖錫姓為姬氏。謂后稷母姜原履天之跡而生后稷。后稷長於邰土，播田五穀。至文王，形體博長，有四乳而大足，性長於地文勢。

將此段記載以圖表示之，則有如下表：

四代	虞	夏	商	周
四法	主天法商	主地法夏	主天法質	主地法文
祖錫姓	姚氏	姁氏	子氏	姬氏
四王	舜	禹	湯	文王

續 表

出生	(無載)	生發於背	謂契母吞玄鳥卵 生契,契生發於胸	謂后稷母姜原 履天之跡而生 后稷
形體、 異表	大上而員首, 而明有二童子	長,長足胣,疾行 先左,隨以右,勞左 佚右也	長專小,足左扁 而右便,勞右佚 左也	博長,有四乳 而大足
質性	長於天文,純 於孝慈	長於行,習地明水	長於天光,質易 純仁	長於地文勢

若將《子羔》與《三代改制質文》二者所載感生神話內容加以比較,可注意之點有五。其一,《子羔》篇記三代始祖之母的所屬之氏族(魯按,禹母所屬之氏族有缺簡),《三代改制質文》篇則記三代始祖之姓氏。其二,《子羔》篇於三代始祖之母如何致孕的感生神話皆有描述,而《三代改制質文》篇於契、稷之母吞卵、履跡生子神話情節之描述,同於《子羔》篇;然於禹母如何致孕的感生情節則闕如也。其三,《子羔》篇與《三代改制質文》篇二者皆言禹由母背生,契由母胸生。其四,《三代改制質文》篇於舜、禹及湯、文王(此二人乃契、稷後代子孫稱王者),記其形體、異表、天賦能力及質性,此為《子羔》篇所無。其五,也是最重要的一點即是,《子羔》篇突顯帝舜與三王受天命的方式不同,強調帝舜之善德;而《三代改制質文》篇竟將舜與三代始祖、聖王並列看待,以為此四者皆君權天授。

以下僅就最後一點,即第五點作進一步申述。“天子”與“人子”乃是《子羔》篇中一個重要的對比,《子羔》篇以為禹、契、稷三王作為天帝之子,感天而生,獲得為王者的神祕性與神權性;而舜帝作為凡人之子,人道而生,以德受禪,具有成為帝王的合理性與合法性。相信至孔子之時,有關禹、契、稷三天子感生故事已流傳於熟讀上古文獻的知識份子當中,是以子羔始有是否古來君天下者乃決定於其出身、血統之高貴這一方面的提問(但是似乎還未受到秦以降學者所構造的大一統帝王世系的影響),此一觀念代表着遠古流傳下來,關於獲致政權的神祕性與神權性解釋。而孔子為了反轉此一觀念,所以用西周至春秋時期知識階級皆知的禹、契、稷三天子感生故事,與春秋時期新興的堯、舜以德禪授新聞對比,突顯、強調了人的道德主體性,認為此一道德主體性才是獲致政權的合理性與合法性解釋。換言之,孔子將古代政權根源訴諸於天神的古代禹、契、稷感生故事與解釋,扭轉為訴諸於道德的新興堯、舜禪授傳說與解釋,其中具有典範轉移、詮釋創新的重大歷史意義。

至於漢初董仲舒《春秋繁露·三代改制質文》乃是在大一統帝國王朝體系下，重新建構一種天賦君權的典範規則，即將先秦儒家以君王的道德主體性作為確立一個王朝政權合理性、合法性的決定要素，轉換成為立基於天命的神祕性決定要素。換言之，西周時期的宗法制度從親親、尊尊的宗統（宗法）制度出發，視出身、血緣為王朝政權繼承的合理性、合法性要素，到了春秋紛爭戰亂的年代，先秦儒家則將訴諸出身、血緣的政權繼承規定，轉換成立基於重道德的道統（德治）要素；到了漢初大一統帝國王朝時期，董仲舒又將德賦君權的典範，轉換成立基於重神運的天賦君權神統（讖諱）規則。

三、《三代改制質文》所謂“再而復”及“四而復”

與《子羔》篇將舜德與三代始祖感生對比不同，《春秋繁露·三代改制質文》將舜與三代始祖、聖王並列看待；雖然《三代改制質文》並沒有描述舜的感生故事，但是董仲舒將四代並列、遞嬗之意，昭然若揭。董仲舒稱四代遞嬗法則為四法，乃如四時循環反覆一般（“四法如四時然，終而復始，窮則反本”）。所謂四法，即一商、一夏、一質、一文。董仲舒將商、夏、質、文四法制分別歸屬於虞舜、夏禹、商湯、周文四代，形成“順數四而相復”。按，《尚書》雖則有《虞夏書》、《商書》、《周書》三分，似用三代說，但虞、夏合書，隱然有四代說之雛形；而在漢代《禮》書中，四代說乃儒生常見提法，如：

1. 《禮記·名堂位》載：“土鼓、黃桴、鞀、伊耆氏之樂也。拊搏、玉磬、箝擊、大琴、大瑟、中琴、小瑟，四代之樂器也。”

2. 《禮記·學記》載：“君子知至學之難易，而知其美惡，然後能博喻；能博喻，然後能為師；能為師，然後能為長；能為長，然後能為君。故師也者，所以學為君也，是故擇師不可不慎也。記曰：‘三王、四代唯其師。’此之謂乎。”

3. 《大戴禮記·四代》載：“公曰：‘四代之政刑，論其明者，可以為法乎？’子曰：‘何哉？四代之政刑，皆可法也。’”

以上三條資料雖有“四代”之名，卻未指明“四代”即虞、夏、商、周，而《禮記·文王世子》在記述師保、疑丞制度時，則明確以虞、夏、商、周為四代：

記曰：“虞、夏、商、周，有師保，有疑丞，設四輔及三公，不必備，唯其人。”語使能也。

又《禮記·明堂位》亦以虞、夏、商、周爲四代：

有虞氏官五十，夏后氏官百，殷二百，周三百，有虞氏之綏，夏后氏之綢練，殷之崇牙，周之璧鬯，凡四代之服器官，魯兼用之。是故魯王禮也，天下傳之久矣，君臣未嘗相弑也，禮樂刑法政俗，未嘗相變也。天下以爲有道之國，是故天下資禮樂焉。^①

依董仲舒四法制所論，四代之四法詳細區分則有道之性質、親尊、立嗣、昏冠之禮、喪禮、祭禮、制爵、制郊、衣制、鸞輿、樂舞、正刑、封禪等各自不同，此即所謂“更化改制”^②，如：

1. 商法：主天法商而王（魯按，即舜），其道佚陽，親親而多仁樸，故立嗣予子，篤母弟，妾以子貴……

2. 夏法：主地法夏而王（魯按，即禹），其道進陰，尊尊而多義節，故立嗣予孫，篤世子，妾不以子稱貴號……

3. 質法：主天法質而王（魯按，即湯），其道佚陽，親親而多質愛，故立嗣予子，篤母弟，妾以子貴……

4. 文法：主地法文而王（魯按，即文王），其道進陰，尊尊而多禮文，故立嗣予孫，篤世子，妾不以子稱貴號。

四法又可以簡明歸納爲主天（質）、主地（文）兩類，如道之陰陽循環反覆一般，此即《三代改制質文》篇題的“質文”之義^③，亦《三代改制質文》文中所謂“再而復”也。而且既然周文王“主地法文而王”（“君權神授”），其後繼周者必將如虞舜般“主天法商而王”，

① 至於《大戴禮記·少閒》則載四代、五王說，頗值得注意：“子曰：‘昔堯取人以狀，舜取人以色，禹取人以言，湯取人以聲，文王取人以度，此四代、五王之取人以治天下如此。’”關於此一問題，將另文處理。

② 其中“禮樂”更化的意義與其餘諸項改制的意義有別，詳第七節。

③ 顧頡剛指出，四法取象於陰陽，在形式上還講得過去，至於法商、法夏、法質、法文的四分法，就是形式上也講不通了。文、質二名怎麼講，我們是知道的；夏、商二名怎麼講，我們不知道，他也沒有說。若照這篇所說，則商、周的禮樂制度原是差不多的，周與夏的制度更相像，然則商的質在哪裡？周的文在哪裏呢？所謂“周監於二代，都鄙乎文哉”，將從何說起呢？又，禹因主地法夏而王，故其代號曰夏；然則湯是主天法質而王的，爲什麼他的代號不叫作質？又爲什麼他的代號竟取了非他所法的商呢？總之，這種排列法，形式是整齊極了，內容是荒謬極了。見顧頡剛《中國上古史研究講義》，北京中華書局1999年版，第128頁。蘇興則認爲，聖人之道，猶有文、質，所以擬其說、述所聞者，亦各傳其所受而已。本篇所紀，但述師說。其實商、夏亦文、質之代名。惟四法一節，乃緯家說，疑爲孱人。見蘇興撰《春秋繁露義證》，北京中華書局1996年版，第186頁。

此即《三代改制質文》所謂“四而復”也。

《說文》“姓”字：“古之神聖母感天而生子，故稱天子。”雖然董仲舒《三代改制質文》篇於湯之先祖契、文王之先祖稷之母生子的感生神話有所描述，於舜、禹之母生子的感生神話則闕如；但是這並不代表著舜、禹非天之子。董仲舒在《三代改制質文》中說舜、禹、契、稷主法天地、質文、陰陽之說，即代表着此相承的四代君主皆天所授命，他強調說：“天子受命於天。”（《春秋繁露·順命》）董仲舒還認為：“受命之君，天意之所予也，故號為天子者，宜事天如父，事天以孝道也。”（《春秋繁露·深察名號》）既然天子受命於天，其君權來自天意之所授予，那麼天子就必須順天應人，與時更化，以副天數；如果天子不能遵循天道，順應天數，反而失其天統，因而也就失去應天而王的資格。由是君主受天命，即應稟承天意以從事，“君命順，則民有順命；君命逆，則民有逆命”（《春秋繁露·為人者天》），是董仲舒將《子羔》篇中重視君王的道德主體性思想，轉換成爲道德乃由天命的神祕性來決定。

四、《三代改制質文》所謂“五而復”

司馬遷在《史記·五帝本紀》末“太史公曰”處提及，他根據《五帝德》、《帝繫》、《春秋左氏傳》、《國語》等文獻資料而作此篇。《五帝德》、《帝繫》乃戰國儒者依周代宗法制度所制訂，今存於《大戴禮記》中。前篇着重闡發黃帝、顓頊、帝嚳、帝堯、帝舜，並及禹的功業道德事跡；後篇則着重於以“少典——黃帝”爲血緣主軸，安排古代氏族祖先、有名聖王的世系於其下，形成萬世一系的宗法聖統，此種制作反映出戰國末期知識份子階層對天下分久必合的大一統期待心理。迨秦始皇統一六國，認爲自己功蓋五帝三王，爲“始皇帝”，是以盡棄秦王室所承襲之周制宗法聖統，而採用齊地稷下學派騶衍所創之五德終始說，作爲帝國權力繼承的體系規模。《史記·孟子荀卿列傳》載：

騶衍覩有國者益淫侈，不能尚德，若大雅整之於身，施及黎庶矣，乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，《終始》、《大聖》之篇十餘萬言。其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其機祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也……王公大人初見其術，懼然顧化，其後不能行之。是以騶子重於齊，適梁，惠王郊迎，執賓主之禮；適趙，平原君側行撤席；如燕，昭王擁彗先驅，請列弟子之座而受業，築碣石宮，身親往師之，作《主運》。其

游諸侯見尊禮如此，豈與仲尼菜色陳蔡，孟軻困於齊梁同乎哉！故武王以仁義伐紂而王，伯夷餓不食周粟；靈公問陳，而孔子不答；梁惠王謀欲攻趙，孟軻稱大王去邠。此豈有意阿世俗苟合而已哉！持方枘欲內圓鑿，其能入乎？或曰，伊尹負鼎而勉湯以王，百里奚飯牛車下而繆公用霸，作先合，然後引之大道。騶衍其言雖不軌，儻亦有牛鼎之意乎？

從上引記載可知，騶衍所創之五德終始之說具有怪迂之變、機祥度制的特色，頗能聳動當時的王公大人，更使齊、梁、趙、燕四國君主以尊禮見之。司馬遷認為，騶衍之術有意阿世苟合，然這只是手段，其目的乃是欲接引諸侯入於大道。始皇統一天下後（前 221），既頗用心於東方齊、燕等地的政治情勢，亦親赴泰山封禪，並求海上三仙山；而騶衍五德終始怪迂之變、機祥度制之術亦頗合乎始皇帝好奇觀的人格特質，是以秦始皇採用齊地稷下學派騶衍所創之五德終始之說，作為帝國權力繼承的體系規模，當在情理之中。又《呂氏春秋·應同》載：

凡帝王者之將興也，天必先見祥於下民。

黃帝之時，天先見大螾大蠪，黃帝曰“土氣勝”。土氣勝，故其色尚黃，其事則土。

及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰“木氣勝”。木氣勝，故其色尚青，其事則木。

及湯之時，天先見金刃先於水，湯曰“金氣勝”。金氣勝，故其色尚白，其事則金。

及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書集於周社，文王曰“火氣勝”。火氣勝，故其色尚赤，其事則火。

代火者必將水，天且見水氣勝，水氣勝，故其色尚黑，其事則水。

呂不韋雖然後來因見疑於始皇帝而慘遭橫禍，但是其為統一帝國籌謀規模而召集賓客所作的《呂氏春秋》（前 241），仍是秦始皇治國初期政治藍圖之所本。《呂氏春秋·應同》所載五行相剋與機祥度制思想，與騶衍所創之五德終始說有一脈相承的關係，或可推測《呂氏春秋·應同》當是騶衍之徒遊於呂氏門下所作。《史記·封禪書》載：

自齊威、宣之時，騶子之徒，論著《終始》五德之運。及秦帝，而齊人奏之，故始皇採用之。

(南朝宋)裴駟《史記集解》引如淳曰：

今其書有《五德終始》。五德各以所勝為行，秦謂周為火德，滅火者水，故自謂水德。

“五德各以所勝為行”意為五德名稱以後德勝前德的次序排列^①，《文選注》於此說得更詳細：

1. 騶子有《終始》，五德從所不勝：木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。（《文選·魏都賦注》引劉歆《七略》）
2. 騶子曰：“五德從所不勝。虞土、夏木、殷金、周火。”（《文選·齊故安陸昭王碑文注》引）

《呂氏春秋·應同》篇則以為騶衍五德終始說五行(五代)相剋的內容為：

黃帝(土)→夏禹(木)→殷湯(金)→周文王(火)→秦(水)

因此代火者必將水，此一說法為秦始皇所採用，秦始皇認為五德終始僅遞進一輪，即始於黃帝土，終於秦水，此後秦將二世、三世……以至於萬世繼承下去（見《史記·秦始皇本紀》），而無終始反覆、五德循環用事之意。騶子之徒的《終始》五德之運，經始皇採用後，聲名更顯張揚，其勢力、影響沿至漢初猶隆盛不墜。如漢高祖亦以自己為黑帝，居水德（見《史記·封禪書》），是不承認短祚暴秦為一德，而以自己承襲周德；迨漢文帝時丞相張蒼通律歷天數，推五德之運，以為漢當水德之時，上黑如故（見《漢書·任敖傳》），亦不承認秦為一德，此皆仿秦始皇以五德終始僅遞進一輪之意。

然而，若不承認秦為一德，則很難解釋漢代秦而王的歷史事實，因此，文帝時洛陽少年賈誼、魯人公孫臣等皆以秦居水德，五德循環用事，推終始傳，漢剋秦而興，代水者土也，是漢得土德而興（見《漢書》：《賈誼傳》、《郊祀志》）。自是五德終始反覆、循環用事之觀念流行已逾百年，然而卻也產生出代漢(土)而興者誰的問題，諸儒於此則諱莫如深。至漢武帝太初制曆，改正朔、建日月、易服色、議明堂，確立漢為土德，尚黃之制。迨至西漢末劉向、劉歆父子與緯書思想相互激生合流，從五德相生理論出發，提

^① 參張秉楠輯注《稷下鉤沈》，上海古籍出版社 1991 年版，第 158 頁。

出如下表的五行相生運轉的次序：

代次		太皞 伏羲氏	(女 媧)	炎帝 神農氏	黃帝 軒轅氏	少皞 金天氏	顓頊 高陽氏	帝嚳 高辛氏	帝堯 陶唐氏	帝舜 有虞氏	伯禹 夏后氏	商	周
五行 相生 說	劉歆 《世 經》	木		火	土	金	水	木	火	土	金	水	木

從目前流傳下來的文獻來看，五德相生說最早見於文帝、武帝其間的《公羊》學大師董仲舒的《春秋繁露·五行相生》篇中，董仲舒於此篇中安排五行序列為木、火、土、金、水^①，並提出五行序列依“比相生而間相勝”之原則而運作。所謂“比相生”，即比鄰者依相生原則而運作，如木生火、火生土、土生金、金生水、水生木等是；所謂“間相勝”，即間隔者依相勝（剋）原則而運作，如木勝土、土勝水、水勝火、火勝金、金勝木等是。五行“間相勝”說承襲自騶衍五德終始說，五行“比相生”說則為董仲舒所創設。五行序列依“比相生而間相勝”之原則而運作，然於朝代遞嬗方面，董仲舒棄五行“比相生”說，而用五行“間相勝”說，此亦即《三代改制質文》所謂“五而復”也。然而《春秋繁露》對於朝代遞嬗的規則似乎更強調三正、三統說^②，這是仿《春秋》“三世”之法，即上紂夏、下存周，以春秋當新王例而創造出來的學說，此說最能反映董仲舒順天應人、更化改制的思想，下節請試論述之。

五、《三代改制質文》所謂“三而復”

董仲舒《春秋繁露·三代改制質文》曰：

① 另外，《春秋繁露·五行之義》一篇中也提及：“木，五行之始也；水，五行之終也；土，五行之中也。”亦是木、火、土、金、水的五行序列。《春秋繁露》其他談論五行者尚有《五行對》、《五行相勝》、《五行順逆》、《治水五行》、《治亂五行》、《五行變數》、《五行五事》等七篇。

② 顧頡剛認為，三統說是用三正說作骨幹，而又截取了五德說（魯按，即騶衍五德終始說）的一大半而作成的。五德說以殷為金、周為火，以繼周者（秦）為水。三統說便以殷為白、周為赤，以繼周者（《春秋》）為黑，兩兩相對，抄襲之跡顯然，不過限於三正之數，不得不把土德的黃和木德的青犧牲掉而已。見顧頡剛《中國上古史研究講義》，北京中華書局 1999 年版，第 125 頁。

古之王者受命而王，改制稱號正月，服色定，然後郊告天地及群神，遠追祖禰，然後布天下，以告社稷、宗廟、山川，然後感應一其司。三統之變，近夷遐方無有，生煞者獨中國。然而三代改正，必以三統天下。曰：三統五端，化四方之本也，天始廢始施，地必待中，是故三代必居中國，法天奉本，執端要以統天下，朝諸侯也。

這裏提及的三統說，正是董仲舒更化改制思想之所本。三統說的根據源於曆法、天道的三正理論，即夏、商、周三代依正月歲首建月之不同，而區分出三正。《尚書·甘誓》載：

有扈氏威侮五行，怠棄三正。

此中已見三正之說，又：

1. 《禮記·檀弓》：夏后氏尚黑……殷人尚白……周人尚赤。
2. 《禮記·明堂位》：夏后氏牲尚黑，殷人白牡，周騂剛。

二處所載俱依三正立說。董仲舒《春秋繁露·三代改制質文》將三正、三統論建立起如下的結構系統：

三正以黑統初。正日月朔於管室，斗建寅。

天統氣始通化物，物見萌達，其色黑。

故朝正服黑，首服藻黑，正路輿質黑，馬黑，大節綬幘尚黑，旗黑，大寶玉黑，郊牲黑，犧牲角卵。

冠於阼，昏禮逆於庭，喪禮殯於東階之上。祭牲黑牡，薦尚肝。

樂器黑質。

法不刑有懷任新產，是月不殺。聽朔廢刑發德。

具存二王之後也。親赤統，故日分平明，平明朝正。

正白統奈何？

曰：正白統者，歷正日月朔於虛，斗建丑。

天統氣始蛻化物，物始芽，其色白。

故朝正服白，首服藻白，正路輿質白，馬白，大節綬幘尚白，旗白，大寶玉白，郊牲白，犧牲角齒。

冠於堂，昏禮逆於堂，喪禮殯於楹柱之間。祭牲白牡，薦尚肺。

樂器白質。

法不刑有身懷任，是月不殺。聽朔廢刑發德。

具存二王之後也。親黑統，故日分鳴晨，鳴晨朝正。

正赤統奈何？

曰：正赤統者，歷正日月朔於牽牛，斗建子。

天統氣始施化物，物始動，其色赤。

故朝正服赤，首服藻赤，正路輿質赤，馬赤，大節綬幘尚赤，旗赤，大寶玉赤，郊牲騂，犧牲角栗。

冠於房，昏禮逆於戶，喪禮殯於西階之上。祭牲騂牡，薦尚心。

樂器赤質。

法不刑有身，重懷藏以養微，是月不殺。聽朔廢刑發德。

具存二王之後也。親白統，故日分夜半，夜半朝正。

其意以為，新朝建立之初，即依農曆十一月(子月)、十二月(丑月)、正月(寅月)的順序，依次確定以某月為正月，並確定以該月的朔日分於夜半、鳴晨、平明，而稱為“改正朔”、“建日月”。由於正朔時間有夜半、鳴晨、平明之不同，因而植物呈現出始動、始芽、萌達等狀態，其顏色亦有黑、白、赤之異，而夏、商、周三代亦有黑、白、赤三統之別。因而董仲舒此處所建構之結構系統可設為簡圖如下：

	斗 建 ^①	歲 首	統	色	政 教 ^②
夏	寅	正月 (二月) (三月)	人	黑	忠
殷	丑	十二月 (正月) (二月)	地	白	敬
周	子	十一月 (十二月) (正月)	天	赤	文

① 所謂“斗建”即指北斗星所指的辰位，由子至亥。

② 《白虎通·三教》篇：“忠法人，敬法天，文法地。”是以三教結合三統，進一步發揮董仲舒三正、三統義，而《三代改制質文》並未言三教，此處列出備考。

三代制度即依此斗建、正朔之不同，而有服色、車飾、居處、旗制、用樂、刑罰、用牲等等之異。董仲舒說：

古之王者受命而王，改制稱號正月，服色定，然後郊告天地及群神。（《三代改制質文》）

又說：

三代改制，必以三統。（《三代改制質文》）

這是新王受命於天，易姓而王，應天改制，有以區分於舊時代之制度也。然而三代依三統改制，僅更前制，非變其道，所謂天不變，道亦不變，董仲舒說：

今所謂新王必制者，非改其道，非變其理，受命於天，易姓更王，非繼前王而王也。若一因前制，修故業，而無有所改，是與繼前王而王者無以別。受命之君，天之所大顯也。事父者承意，事君者儀志，事天亦然。今天大顯己，物襲所代而率與同，則不顯不明，非天志。故必徙居處、更稱號、改正朔、易服色者，無他焉，不敢不順天志而明自顯也。若夫大綱、人倫、道理、政治、教化、習俗、文義盡如故，亦何改哉？故王者有改制之名，無易道之實。（《春秋繁露·楚莊王》）^①

董仲舒此種三代依三統的改制思想實源於其《公羊春秋》思想，董仲舒說：

《春秋》曰：“王正月。”《傳》曰：“王者孰謂？謂文王也。曷為先言王而後言正月？王正月也。”何以謂之王正月？曰：王者必受命而後王。王者必改正朔，易服色，制禮樂，一統於天下，所以明易姓，非繼人，通以己受之於天也。王者受命而王，制此月以應變，故作科以奉天地，故謂之王正月也。王者改制作科奈何？曰：當十二色，歷各法而正色，逆數三而復。紂三之前曰五帝，帝迭首各一色，順數五而相復，禮樂各以其法相其宜。順數四而相復，咸作國號，遷官邑，易官名，制禮作樂。（《三代改制質文》）

^① 《白虎通·三正篇》、《白虎通·號》、《公羊傳·隱公元年何休注》說並同，可參。清人蘇輿曰：“正朔、服色數者，為天子大禮。易姓受命，必顯揚一二，以新民耳目；若議變更於守成之代，則不識體矣。”見蘇輿撰《春秋繁露義證》，北京中華書局1996年版，第18頁。

董仲舒三統改制思想影響所及，可以何休之說為代表，《公羊傳·隱公元年》：

“三年春王二月。”何休《注》：“二月、三月皆有王者。二月，殷之正月也；三月，夏之正月也。王者存二王之後，使統其正朔，服其服色，行其禮樂，所以尊先聖，通三統，師法之義，恭讓之禮，於是可得而觀之。”

不過，董仲舒推明古代王者改制除有三復外，尚有五復、四復之不同，然其所主者乃以三復為說^①。

綜上所述，董仲舒一方面認為，三統是王朝承繼循環的天道系統，循環改變的僅是三正、三統等制度舉措，至於天綱倫常、君臣之道、政治教化、習俗文義等盡如故常，無一改變，從這一點來看，董仲舒的歷史哲學可說是一種“循環的歷史觀”。另一方面董仲舒又認為，雖然歷史上先後承襲的王朝有反覆循環的黑、白、赤三統；但是承繼循環的王朝卻是不停地代謝更迭着，因此，繼周赤統者，不是夏黑統，而是另一個黑統的王朝（董仲舒認為是《春秋》新王），至於夏朝（及夏以上的朝代）則被絀（推）於更遠一層的關係之外，從這一點來看，董仲舒的歷史哲學可說又是一種“進化的歷史觀”。以下即從九皇、五帝、三王的角度，結合董仲舒所言的三而復、五而復、九而復理論，進一步探討朝代承襲過程中，經由絀（推）後的層層親疏關係。

六、《三代改制質文》“絀推說”及所謂“九而復”

《春秋繁露·三代改制質文》：

曰：遠者號尊而地小，近者號卑而地大，親疏之義也。故王者有不易者，有再而復者，有三而復者，有四而復者，有五而復者，有九而復者，明此通天地、陰陽、四時、日月、星辰、山川、人倫，德侔天地者稱皇帝，天佑而子之，號稱天子。故聖王生則稱天子，崩遷則存為三王，絀滅則為五帝，下至附庸，絀為九皇，下極其為民（魯按，民當作氏，即容成氏之氏）。有一謂之三代，故雖絕地，廟位、祝牲、猶列於郊號，宗於代宗。

^① 蘇輿撰《春秋繁露義證》，北京中華書局1996年版，第186頁。

董仲舒準《春秋》親親尊尊之義，而設爲紂推(滅)三王爲五帝、紂推(滅)五帝爲九皇、下紂推(極)其爲六十四民(氏)之遞嬗規則^①，即所謂“遠者號尊而地小，近者號卑而地大，親疏之義也”。《左傳·僖公二十五年》載：

周禮未改，今之王，古之帝也。

漢人更依親疏之義將王、帝二類發展爲王、帝、皇、民(氏)四類，如：

1. 《周禮·春官·小宗伯》鄭司農《注》：“四類，三皇(王)、五帝、九皇、六十四民(氏)。”
2. 《漢舊儀·補遺》卷下：“祭三王、五帝、九皇、六十四民(氏)，皆古帝王，凡八十一姓也。”

董仲舒《春秋繁露·三代改制質文》則創爲更綿密的王朝遞嬗規則：

《春秋》上紂夏，下存周，以《春秋》當新王。《春秋》當新王者奈何？曰：王者之法，必正號，紂王謂之帝，封其後以小國，使奉祀之。下存二王之後以大國，使服其服，行其禮樂，稱客而朝。故同時稱帝者五，稱王者三，所以昭五端，通三統也。是故周人之王，尚推神農爲九皇(魯按：即紂帝謂之皇)，而改號軒轅謂之黃帝，因存顛頊、帝嚳、帝堯之帝號，紂虞而號舜曰帝舜，錄五帝以小國(魯按：即紂王謂之帝)。下存禹之後於杞，存湯之後於宋，以方百里，爵號公。皆使服其服，行其禮樂，稱先王客而朝。《春秋》作新王之事，變周之制，當正黑統。而殷、周爲王者之後，紂夏改號禹謂之帝，錄其後以小國，故曰紂夏存周，以《春秋》當新王。

魯按，《春秋》變周之制，當正黑統，此用三正、三統之法，然紂夏存周，此又用王、帝、皇、民(氏)四類親疏之義也。

今依董仲舒《春秋繁露·三代改制質文》之文本設爲四表如下：

(一) 王者改制作科奈何？曰：當十二色，歷各法而正色，逆數三而(相)復。紂

① 紂、推二字合言有貶、退、滅之義。分言則有別，以時代而言，與今朝近者用紂，如紂夏、紂虞謂之帝舜、紂唐謂之帝堯之例；遠者用推，如推黃帝以爲九皇、推神農以爲九皇、推庖犧以爲九皇(見蘇輿《春秋繁露義證》，第186頁)，今此處用其合言之義。

三之前曰五帝，帝迭首一色，順數五而相復，禮樂各以其法象其宜，順數四而相復。咸作國號，遷官邑，易官名，制禮作樂。

九皇	五 帝					三 王		
……	伏羲	神農	軒轅	帝顓頊	帝嚳	唐堯	虞舜	夏

(二) 湯受命而王，應天變夏作殷號，時正白統。親夏，故虞，紂唐謂之帝堯，以神農為赤帝，(推伏羲以為九皇)，作官邑於下洛之陽，名相官曰尹，作濩樂，制質禮以奉天。

九皇	五 帝					三 王		
…… 伏羲	神農	軒轅	帝顓頊	帝嚳	帝堯	虞舜	夏	殷

(三) 文王受命而王，應天變殷作周號，時正赤統。親殷，故夏，紂虞謂之帝舜，以軒轅為黃帝，推神農以為九皇，作官邑於豐，名相官曰宰，作武樂，制文禮以奉天。

九皇	五 帝					三 王		
… 伏羲 神農	黃帝	帝顓頊	帝嚳	帝堯	帝舜	夏	殷	周

(四) 《春秋》應天作新王之事，時正黑統。王魯，尚黑，紂夏，親周，故宋。(紂夏謂之帝禹，以帝顓頊為黑帝，推黃帝以為九皇)。

九皇	五 帝					三 王		
… 伏羲 神農 黃帝	帝顓頊	帝嚳	帝堯	帝舜	帝禹	宋	周	魯

以上董仲舒“紂推”之說乃以《春秋公羊》學“三世說”為基礎，創為三正、三統之

法，作為系統核心，並融合五行生剋思想。必須指出的是，董仲舒在將三正、三統循環反覆系統(三而復)與五行生剋循環反覆系統(五而復)組合之際，採取強硬拼湊兩個系統的方法，因此，必然出現扞格難融的問題，如下表所示：

代次		伏羲	女媧	神農	黃帝	少皞	顓頊	帝嚳	帝堯	帝舜	夏	商	周	春秋	秦	漢
五行相剋說	《漢書·賈誼傳》				土黃						木青	金白	火赤		水黑	土黃
五行相生說	《世經》	木青		火赤	土黃	金白	水黑	木青	火赤	土黃	金白	水黑	木青			火赤
三正	《春秋繁露》										黑統	白統	赤統	黑統		
三正	《詩諱推度災》				黑統	白統	赤統	黑統	白統	赤統	黑統	白統	赤統			黑統
三正	《禮稽命徵》	(黑統)	白統	赤統	黑統	白統	赤統	黑統	白統	赤統						

由上表中一方面明顯可見，以顏色區分的三統說與以顏色區分的五行相生剋說，在顏色上對不上號，即使五行相剋與五行相生二者也對不上號；另一方面，上表所顯現的是，董仲舒以三正、三統循環為基礎之“循環的歷史觀”，與前列以“三五絀推”為基礎之“進化的歷史觀”不同。更有甚者，如前文注引顧頡剛之說已指出，董仲舒所謂“四而復”的四法雖取象於陰陽，但是法商、法夏、法質、法文的四分法，在內容及形式上難以說清；至於董仲舒於所謂“九而復”的內容及形式，亦無一字說解，清人蘇輿以為即指九皇^①，但對於九皇如何“九而復”，並無有辭。可見“絀推”之說欲以親疏之義融合“再而復”、“三而復”、“四而復”、“五而復”、“九而復”等各自小系統，成為一體系完整的大系統的嘗試，必然會遭遇失敗。

^① 蘇輿撰《春秋繁露義證》，北京中華書局1996年版，第201頁。

七、由四個方面深論《三代改制質文》

以上各節主要分析《三代改制質文》“再而復”、“三而復”、“四而復”、“五而復”、“九而復”等各個小系統的意義，本節將在以上各節所論的基礎之上，從四個歷史文化背景的角度，深論《三代改制質文》的思想特色。此四方面分別是：（一）《三代改制質文》的數術學說特色，（二）《三代改制質文》的昭五端、通三統說，（三）《三代改制質文》及《春秋繁露》的五行說，（四）《三代改制質文》的制禮作樂說。

（一）《三代改制質文》的數術學說特色

董仲舒《三代改制質文》中王朝遞嬗說，如“再而復”、“三統說”、“四法說”、“五德說”、“九而復”等，皆以某個數字作為系統的核心，可以說深具數術學說的特色。數術之學起源相當古老，是古代各種應用知識與技術的總稱，廣義而言，古代天文、氣象、曆算、星占、地理、生物、醫藥等蘊涵科學知識與技術的因素都可以納入數術學的行列；狹義而言，數術偏於陰陽災異之說，其性質可謂是科學與神學兼有、理性與迷信共存。

至於以數術學說解釋歷史上的王朝遞嬗，似起源於戰國晚期騶衍的五德終始說，其說後為秦始皇所採用，《史記·秦始皇本紀》載：

丞相綰、御史大夫劫、廷尉斯等皆曰：“昔者五帝地方千里，其外侯服夷服，諸侯或朝或否，天子不能制。今陛下興義兵，誅殘賊，平定天下，海內為郡縣，法令由一統，自上古以來未嘗有，五帝所不及。臣等謹與博士議曰：‘古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴。’臣等昧死上尊號，王為‘泰皇’，命為‘制’，令為‘詔’，天子自稱曰‘朕’。”王曰：“去‘泰’，著‘皇’，采上古‘帝’位號，號曰‘皇帝’，他如議。”制曰：“可。”追尊莊襄王為太上皇，制曰：“朕聞太古有號毋諡，中古有號，死而以行為諡。如此，則子議父，臣議君也，甚無謂，朕弗取焉。自今已來，除諡法，朕為始皇帝，後世以計數，二世、三世至於萬世，傳之無窮。”始皇推終始五德之傳，以為周得火德，秦代周德，從所不勝。方今水德之始，改年始，朝賀皆自十月朔。衣服、旄旌、節旗皆上黑，數以六為紀，符、法冠皆六寸，而輿六尺，六尺為步，乘六馬，更名河曰德水，以為水德之始，剛毅戾深，事皆決於法，刻削毋仁恩和義，然後合五德之數，於是急法，久者不赦。

按，以上所載可論者有四，其一，秦始皇議帝號一事即具數術思想，如去“泰皇”而用“皇帝”

號，乃結合“三皇”、“五帝”二名，更超越二者，突顯上古未有之高貴獨尊；而“三皇五帝”之說，正是在數術思想影響下所形成的古代聖王遞嬗說。其二，“始皇帝”之“始”，與“二世、三世至於萬世”之“二”、“三”、“萬”，皆是廢除古代王者謚法稱號後，在“以計數”的數術思想指導下，所形成的“皇帝”位遞嬗說。其三，始皇“推終始五德之傳”、“數以六為紀”，乃承襲騶衍的五德終始說，而騶衍的五德終始說具有濃厚的數術思想。騶衍五德終始說以五行(五朝代)相剋為內容，即：“黃帝(土)→夏禹(木)→殷湯(金)→周文王(火)→秦(水)”(參前引《呂氏春秋·應同》篇)。秦始皇認為五德終始僅遞進一輪，即始於黃帝土，終於秦水，而成就一完整歷程，此後不再輪轉，而由水德始世至二世、三世乃至於萬世一系地繼承下去，換言之，這是由重“五”的數術思想改變成以“序數”為原則的數術思想。其四，可是，另一方面，秦始皇又定下“數以六為紀”的原則，這仍然是打著“推(騶衍)終始五德之傳”的名號^①。

至於董仲舒《三代改制質文》中的數術學說與秦始皇政策中的數術學說之不同處，在於始皇全依騶衍終始五德說重“五”數的方術，而董仲舒則除重“五”數外，還企圖融合其他數字(如二、三、四、九)系統的方術。

(二)《三代改制質文》的昭五端，通三統說

《春秋繁露·三代改制質文》云：

曰：三統五端，化四方之本也。

又云：

同時稱帝者五，稱王者三，所以昭五端，通三統也。

五端、三統乃《春秋》學“公羊”家說之總綱領^②，作為西漢《公羊》學大師的董仲舒於《三代改制質文》一開首即直指此一總綱領而論說之：

《春秋》曰：“王正月。”《傳》曰：“王者孰謂？謂文王也。曷為先言王而後言正

① 五行各有其生數及成數，《五行大義》載：“《尚書·洪范》篇曰‘五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土’，皆其生數。”《禮記·月令》篇《疏》載：“‘木數八，火數七，金數九，水數六，土數五’，皆其成數。唯土言生數。”見劉國忠《五行大義研究》，遼寧教育出版社1999年版，第160頁。

② 清代公羊學者凌曙論及孔子修《春秋》主旨時，有曰：“五始提要，三統參微。”

月？王正月也。”何以謂之王正月？曰：王者必受命而後王。王者必改正朔、易服色、制禮樂，一統於天下，所以明易姓、非繼人，通以己受之於天也。王者受命而王，制此月以應變，故作科以奉天地，故謂之王正月也。

下文董仲舒接著提出“王者改制作科奈何”的疑問，並加以申論回答。按，《春秋經·隱公元年》起始三字“王正月”，即已蘊涵著“公羊”家學派五端、三統說的巨大能量。依董仲舒之說，《春秋經》首標“王”者，其微言大義在“受命而後王”；至於“正月”者，其微言大義則在由以“改正朔”為代表的改制作科諸事。“王正月”三字，繁言則為“王者受命而王，制此月以應變，故作科以奉天地”，所以顯一統於天下之義，亦所以明易姓、非繼人，通以己受之於天也。

更進而言之，《春秋經》“王”、“正月”乃其後傳《經》之“公羊”家學派五端說中最重要的兩端。端者，始也，五端即五始，“公羊”家學派五端說指的是《春秋經·隱公元年》開頭最重要的五個概念，即：

元年，春，王，正月，公即位。

《公羊傳·隱公元年》曰：

元年，春，王，正月。元年者何？君之始年也。春者何？歲之始也。王者孰謂？謂文王也。曷為先言王而後言正月？王正月也。何言乎王正月？大一統也。公何以不言即位？成公意也。

此處已有五端說雛形，其於思想史及經學史的意義在於，一則包含時間、人物、事件三要素，關於歷史的記述，在“公羊”家學派手中，卻成爲一種“元”要素、“元”概念，甚至是“元”哲學。到了《漢書》卷六十四《王褒傳》載：

記曰：共惟《春秋》五始之要，在乎審己、正統而已。^①

① 《新校本漢書》，第 2823 頁。按，審己即指君主的正己、正心，董仲舒發明此義最切，《漢書》卷五十六《董仲舒傳》載：“臣謹案《春秋》之文，求王道之端，得之於正。”（《新校本漢書》，第 2501 頁）又載：“臣謹案《春秋》謂一元之意，一者萬物之所從始也，元者辭之所謂大也。謂一為元者，視大始而欲正本也。《春秋》深探其本，而反自貴者始。故為人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方。四方正，遠近莫敢不壹於正，而亡有邪氣奸其間者。”（《新校本漢書》，第 2502～2503 頁）至於正統之義，詳下文論三統說。

(魏)張晏《注》曰：

要，《春秋》稱“元年春王正月”，此五始也。

張晏之說似乎有闕漏，而(唐)顏師古《注》曰：

元者，氣之始。春者，四時之始。王者，受命之始。正月者，政教之始。公即位者，一國之始。是爲五始。

這是五始(端)概念首見於文獻者。

此外，“公羊”家學派又由五始(端)概念之一的“正月”引申出三統說。《三代改制質文》載：

其謂統三正者，曰：正者，正也，統致其氣，萬物皆應。而正統正，其餘皆正。凡歲之要，在正月也。法正之道，正本而末應，正內而外應，動作舉錯，靡不變化隨從，可謂法正也。

這段話顯示出“公羊”家學派的“正月”概念與“正統”、“三統”等概念息息相關。統三正者亦即三統、三正、三微，《白虎通·三正》曰：

正朔有三何？本天有三統，謂三微之月也，明王者當奉順而成之，故受命各統一正也，敬始重本也。

這是將三統、三正、三微視爲一事，其義乃董仲舒《三代改制質文》先發之，而此亦《公羊傳·隱公元年》所謂“大一統”之義。《公羊傳·隱公元年》“大一統也”，何休《注》：

統者，始也，總繫之辭。夫王者，始受命改制，布政施教於天下，自公侯至於庶人，自山川至於草木昆蟲，莫不一繫於正月，故云政教之始。

因此，“大一統”即尊大、重視正統、正月之意也；而“大一統”與三統、三正、三微之關係，清代《公羊》學者劉逢祿說得最切，其辭曰：

大一統者，通三統爲一統。周監夏、商而建天統，教以文，制尚文。《春秋》監商、周而建人統，教以忠，制尚質也。^①

其以《春秋》當新王之說既本之於《三代改制質文》^②，而通三統爲一統之說則本之於《白虎通·三正》^③，劉逢祿氏更明白指出，大一統者，即通三統爲一統也。是“公羊”家學派的“大一統”之義，乃是由於尊王而重視正朔，而非如後世論者所指由分裂的政權而歸於“統一”之義。

(三) 《三代改制質文》及《春秋繁露》的五行說

董仲舒《三代改制質文》篇名強調“三代”，全篇又先論“三統”，可見董仲舒於此篇首重“三”的數術系統；其次董子重“九而復”說，故續論之；再重“四法”說，故再次論之；於“再而復”說、“五德”說則隨文帶過，並無深論，細究其因，其理有二，一則，“再而復”說已內涵於“四法”說之中，而“五德”說則內涵於“九而復”說之中；不過，重要的是第二點，即董子“五德”說之精義，已於《春秋繁露》之《五行對》、《五行之義》、《五行相生》、《五行相勝》、《五行逆順》、《治水五行》、《治亂五行》、《五行變救》、《五行五事》等九篇中闡發殆盡，則此篇之中不須再贅言也。

關於五行運行次序，歷來有相勝、相生二說。沈約《宋書·志·律歷中》載：“五德更王，惟有二家之說，鄒衍以相勝立體，劉向以相生爲義。據以爲言，不得出此二家者。”^④是鄒衍之徒以五德各以所勝爲行論朝代之更替（見《史記·封禪書》），而劉向、劉歆父子則“以母傳子，終而復始”論朝代之更替（見《漢書·郊祀志·贊》）。換言之，二家之異在於，究竟是以競逐、取代的關係看待歷史的發展？還是以生長、繼承的關係看待歷史的發展？鄒衍生當戰國末期，七國競逐之風最熾烈的時代，自然形成“五行相勝”的思維；而劉向、劉歆父子生當大漢承平之後，有漢雄偉之風餘暉尚存，自然形成“五行相生”的思維。雖然不論五行相勝或相生說，都有一種程式化、模式化、宿命化的傾向，但是它們卻有一種爲歷史發展尋求規律的思想史意義在，一如龐樸指出的：

① 《公羊春秋何氏解詁箋》。

② 《三代改制質文》載：“以《春秋》當新王者奈何？曰：王者之法，必正號，紂王謂之帝，封其後以小國，使奉祀之。下存二王之後以大國，使服其服，行其禮樂，稱客而朝。”

③ 《白虎通·三正》：“王者所以存二王之後何也？所以尊先王，通天下之三統也。明天下非一家之有，謹敬謙讓之至也。故封之百里，使得服其正色，行其禮樂，永事先祖。”

④ 《新校本宋書》，第 259 頁。

這兩家的差別，全然不在歷史事實的取捨，而在歷史觀點的伸張，在於他們要派給各朝代一個“德”，也就是五行中的一個“行”，同時再派定這前德後德、前行後行的接棒關係。這麼一來，歷史的演變原因就不在經濟，不在政治，不在文化，不在一切可見可求的人間世中，而在於冥冥之中，君臨着的五行的運行，它們之或生或剋的傳遞。這種歷史觀如今看來當然是荒唐的；但它卻是人類尋找歷史規律的先行者，應當獲得我們相應的敬意。^①

至於董仲舒的五行說，則不僅是簡單的相勝說而已。概而言之，董仲舒於歷史朝代遞嬗方面，主“五行相勝”說，而於歷史朝代遞嬗範圍之外，則亦間主張“五行相生”說，而且更結合五行相勝、相生二說，將五行用事編織成一複雜的網絡系統。

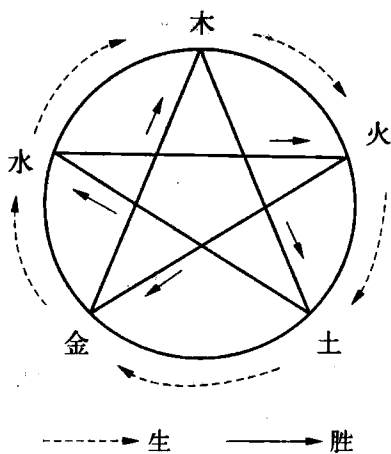
進而言之，董仲舒創五行“比相生而間相勝”說，《春秋繁露·五行相生》云：

天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。行者行也，其行不同，故謂之五行。五行者五官也，比相生而間相勝也。故為治，逆之則亂，順之則治。

所謂五行之“比相生而間相勝”原則，即五行相比之行遵循相生原則，而相間之行遵循相勝原則，可圖示如右：

值得注意的是，五行生剋系統不是一個單向、循環、簡單的系統，而是一個如球狀般複雜的網絡系統；換言之，五行生剋並非單獨進行的，而是同時發生的，生化之時就蘊含著制化之因，如木生火，同時木又正在剋土；火生土，同時火又正在剋金等等，董仲舒在《五行對》中，將木生火、火生土等生化的關係比喻成父生子的關係（此與劉向、劉歆父子比喻成母傳子關係不同）。易言之，父在生子的時刻，也就同時蘊含著制化子之生孫之因，由於這種複雜的關係，所以各行之中皆含有自己的繼承面及對立面；皆不能暢其所生、盡其所剋。

董仲舒即用此一如球狀般複雜的網絡系統，解釋除歷史朝代遞嬗方面外，各種社會、人事的變遷，如在《五行相生》、《五行相勝》二篇中，董子以五行比作五官：“木者司農”，“火者司馬”，“土者司營”，“金者司徒”，“水者司寇”。今舉“木者司農”為例，一



^① 見龐樸《一分為三》，海天出版社 1995 年版，第 128 頁。

則，司農含有生出繼承之官職與被其他官職制剋取代之兩面性，一方面，司農“導之以帝王之路，將順其美，匡掇其惡”、“觀民墾草發菑，耕種五穀，積蓄有餘，家給人足，倉庫充實”，如此其所生出的繼承之官職，正是管理充實倉庫的“火者司馬”，是為木生火。另一方面，司農若“朋黨比周，以蔽主明，退置賢士，絕滅公卿，教民奢侈，賓客交通，不勸田事，博戲鬥雞，走狗弄馬，長幼無禮，大小相虜，並為寇賊，橫恣絕理”，如此其將為掌管刑罰的“金者司徒”之官制裁取代，是為金剋木。又則，司農含有被生出成為繼承官職者與制剋取代其他職官者之兩面性，一方面，“水者司寇”克盡其職，“百工維時，以成器械”，接着就要管理器械的“木者司農”接棒，持續治理國家，是為水生木。另一方面，“土者司營”“大營宮室，多為台榭，雕文刻鏤，五色成光。賦斂無度，以奪民財，多發繇役，以奪民時，作事無極，以奪民力”，如此，則必須用注重生產的“木者司農”矯治之，是為木剋土。總而言之，五行五官各自有其能生、被生、能剋、被剋的關係，更由此交相影響之複雜關係，形成一互相作用的網絡系統。

(四)《三代改制質文》的制禮作樂說

董仲舒《三代改制質文》說：

《春秋》曰：“王正月。”《傳》曰：“王者孰謂？謂文王也。曷為先言王而後言正月？王正月也。”何以謂之王正月？曰：王者必受命而後王。王者必改正朔，易服色，制禮樂，一統於天下，所以明易姓，非繼人，通以己受之於天也。王者受命而王，制此月以應變，故作科以奉天地，故謂之王正月也。王者改制作科奈何？曰：當十二色，歷各法而正色，逆數三而復。紂三之前曰五帝，帝迭首各一色，順數五而相復，禮樂各以其法相其宜。順數四而相復，咸作國號，遷官邑，易官名，制禮作樂。

王者受命而王，奉科改制，制禮作樂，此中更有深義焉。按，新王改制作樂當為漢儒相傳之說，請見下列資料：

1. 《春秋繁露·楚莊王》：“王者必改制。”
2. 《白虎通·封禪》：“始受命之日，改制應天，天下太平，功成，封禪以告天下。”
3. 《風俗通·山澤》：“王者受命易姓，改制應天。”
4. 《公羊傳·隱公元年》：“王者受命而王，必擇天下之美號以自號也。”何休《傳》：“王者受命，必徙居處、改正朔、易服色、殊徽號、變犧牲、異器械，明受之於天，不受之於人。”

凡此資料皆說明，受命於天，易姓更王者所以要奉科改制，乃欲標示出新舊朝代相替的區分界綫；換言之，這種區別界綫必須徹底地顯現在各種制度，如正朔、國號、宮邑、官名、居處、服色、徽號、犧牲、器械、禮樂等上面。若不如此，則無法顯明改朝換代、鼎新革故的重大歷史意義，此正如下列資料所言：

1. 《春秋繁露·楚莊王》曰：“受命於天，易姓更王，非繼前王而王也。若一因前制，修故業，而無有所改，是與繼前王而王者無以別。受命之君，天之所大顯也。事父者承意，事君者儀志，事天亦然。今天大顯已，物襲所代而率與同，則不顯不明，非天志。故必徙居處、更稱號、改正朔、易服色者，無他焉，不敢不順天志而明自顯也。”

2. 《白虎通·三正》：“王者受命，必改朔何？明易姓，示不相襲也。明受之於天，不受之於人，所以變易民心，革其耳目，以助化也。”

3. 《白虎通·號》：“百王同，天下無以相別。改制，天子之大禮。號以自別於前，所以表著己之功業也。必改號者，所以明天命已著，欲顯揚己於天下也。己復襲先王之號，與繼體守文之君無以異也，不顯不明，非天意也。”

凡此皆欲說明受命王者奉科改制的目的，是要同前代有所區別，一則以顯示出天命、天意授於己身；二則標榜新王功業卓著，政令制度皆由己所出；三則欲變新民心，革新耳目，以助推行教化也。

但是問題似乎又非如此簡單，請看董仲舒所言：

1. 《春秋繁露·楚莊王》曰：“今所謂新王必改制者，非改其道，非變其理。”

2. 《春秋繁露·楚莊王》曰：“若夫大綱、人倫、道理、政治、教化、習俗，文義盡如故，亦何改哉？故王者有改制之名，無易道之實。”

天不變，道亦不變，在改制更化思想中，所改者是制度，目的在於區分前代之治而治，若新朝之治與前代無異，那麼又何需勞煩改朝換代之事？然而變中亦有不變者，更化之中則仍有繼承者，那不變者、繼承者就是道，具體言之，則是禮樂（尤其是樂）。換言之，受命王者有所革新，亦有所繼承，革新的是屬於末、用的制度方面，如正朔、國號、宮邑、官名、居處、服色、徽號、犧牲、器械等，而繼承的則是屬於本、體的道理方面，如禮樂（尤其是樂）。《春秋繁露·楚莊王》於此中的分別有很細緻的論說：

問者曰：“物改而天授顯矣，其必更作樂，何也？”曰：“樂異乎是。制爲應天改之，樂爲應人作之。彼之所受命者，必民之所同樂也。”是故大改制於初，所以明天命也；更作樂於終，所以見天功也。緣天下之所新樂而爲之文曲，且以和政，且以興德。天下未遍和，王者不虛作樂。樂者，盈於內而動發於外者也。應其治時，制禮作樂以成之。成者，本末質文皆以具矣。是故，作樂者必反天下之所始樂於己者爲本。

是制禮作樂(尤其是樂)與奉科改制不同，前者應人作之，作之於終，以見天功；後者應天作之，作之於初，以見天命。如此，制禮作樂(尤其是樂)就不在改制更化中，亦即不屬末、用之事，而是本、體之事。《春秋繁露·楚莊王》常常說到音樂與“本”的關係，如：

作樂者必反天下之所始樂於己者爲本。

作樂之法，必反本之所樂。

周人德已洽天下，反本以爲樂。

故凡樂者，作之於終，而名之以始，重本之義也。

雖然四代之樂有舜作韶、禹作夏、湯作護、文王作武之不同，這是因爲所樂之事不同，所以樂隨世而異；而“所樂之事”是屬於事的範疇，“樂”則屬於道的範疇，亦即韶、夏、護、武“四者，天下同樂之，一也，其所同樂之端不可一也”(《春秋繁露·楚莊王》)。董仲舒由此也得出結論說：

由此觀之，正朔、服色之改，受命應天；制禮作樂之異，人心之動也。二者離而復合，所爲一也。

凡是奉科改制，諸如改正朔、易服色之事皆屬受命應天之事，有改制之名，不必守文之君；至於制禮作樂之事則屬感動人心之道，無易道之實，是爲繼體之君也。而改制更化乃是相革之事，制禮作樂乃是相因之道，因革損益，離而復合，事道合一，所爲應天順人之意一也。

八、結 語

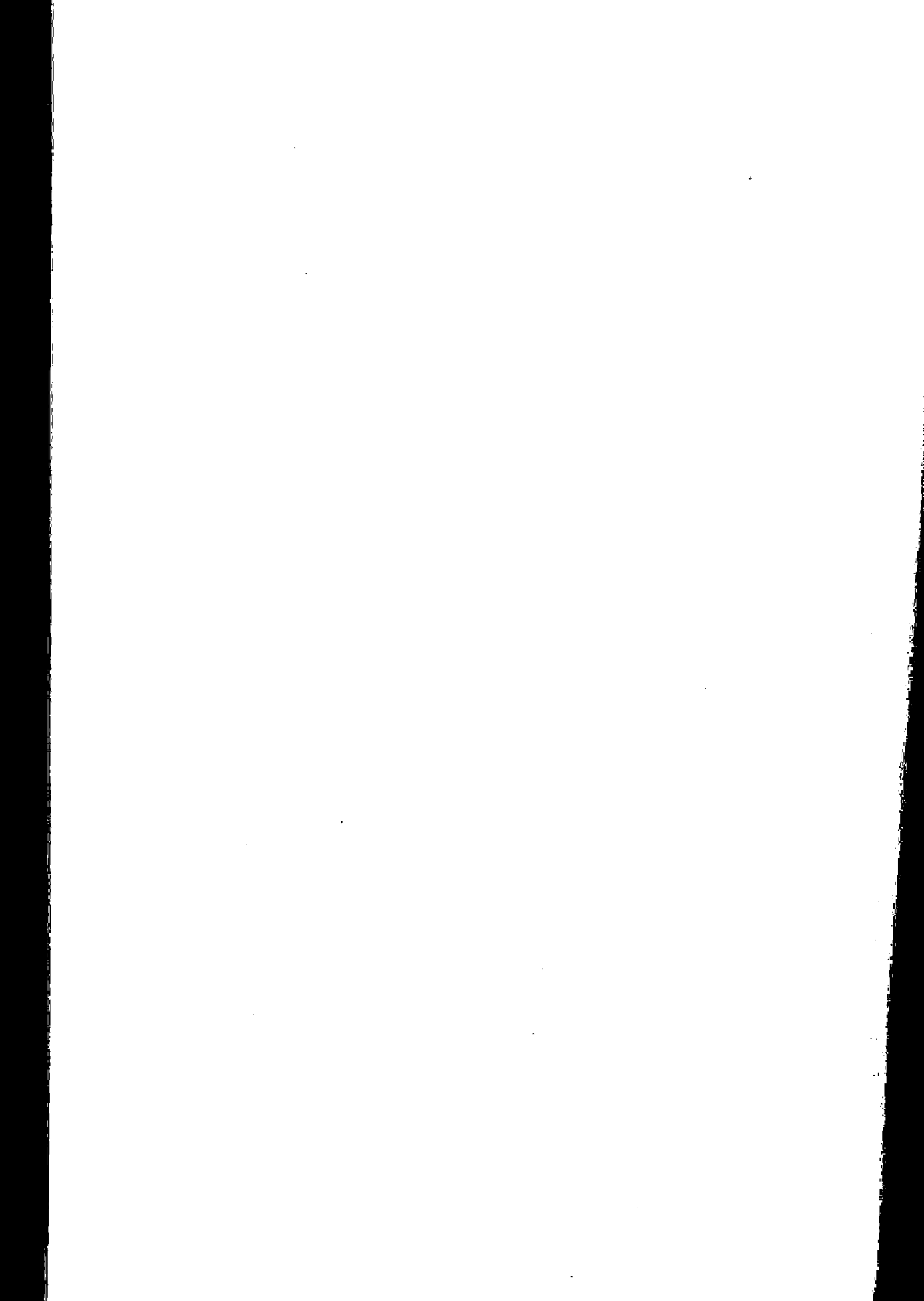
綜括而言，董仲舒爲西漢《公羊》學大師，今文經學家代表人物，其欲建構出一龐

大政治歷史學說體系的用心，與大一統帝國輝煌的國家體系相互照映，雖然他所建構出的體系是龐雜而充滿矛盾的。董仲舒主張由古至今的王朝遞嬗規則，乃是民(氏)、皇、帝、王、霸神聖權勢逐遞提昇的過程，是一種進步的古史觀，即賤古尊今——天子王權的合法性、合理性、神聖性不斷增加、上升。其與古文經學家主張由古至今的王朝遞嬗規則，乃是民(氏)、皇、帝、王、霸神聖權勢逐遞絀降的過程，是一種退步的古史觀，即尊古賤今——天子王權的合法性、合理性、神聖性不斷縮減、下降不同。

《上海博物館藏戰國楚竹書(二)·子羔》討論舜帝與三王(天子)神聖權勢的合法性、合理性問題，強調前者以德，後者以神，故堯、舜禪讓較湯、武革命更具理想性或合理性。再加以《上海博物館藏戰國楚竹書(二)·容成氏》關於民(氏)、皇、帝、王、霸神聖權勢逐遞絀降，一代不如一代的意見，是開發出東漢古文家崇古主義、尚古歷史觀的先聲。不過必須注意西漢初儒者對此一問題思考的轉折。換言之，戰國中、末葉《子羔》篇、《容成氏》所討論之論題雖並為西漢初的儒者董仲舒所繼承，但董仲舒反轉先秦儒者對此一問題的基本態度，顯現出戰國紛亂之際的儒者，與西漢初年大一統之際的儒者，對同一論題的思考焦點已經改變，而董仲舒重點所強調者乃在更化改制思想，且其以天道聖統為特色的政治歷史學說體系深深影響到後來的讖緯學說。

本文接着分析了《三代改制質文》中“再而復”、“三而復”、“四而復”、“五而復”、“九而復”等各個小系統的意義。最後，本文認為(一)《三代改制質文》的朝代遞嬗說具有濃厚的數術學說特色；(二)《三代改制質文》的昭五端，通三統說乃由“公羊”家學派的總綱發展而來，若欲論《三代改制質文》一篇，則必須首重三統說；(三)董仲舒《三代改制質文》及《春秋繁露》的五行說，融合“五行相勝”說與“五行相生”說，創為“比相生而間相勝”原則，將五行用事編織成一個如球狀般複雜的網絡系統，用來解釋除歷史朝代遞嬗方面外，各種社會、人事的變遷。(四)《三代改制質文》的制禮作樂說是屬於本、體的道理方面，而改正朔、易服色則屬於末、用的制度方面；前者無易道之實，是為繼體之君，而後者有改制之名，不必守文之君也。

【作者簡介】魯瑞菁，臺灣靜宜大學中文系教授兼系主任，研究專業以楚辭學、神話學、漢代學術為主，撰有相關論文十數篇，並著有《楚辭文心論》(臺北里仁書局，2002年)一書。



晚明子學與制義考

(香港) 陳 致

明代隆慶、萬曆年間，本來以四書五經為考試內容，以代聖人立言為考核方式的科舉制義中出現了多用釋老之言的傾向。清代學者如顧炎武認為此風氣始於隆慶二年(1568)李春芳任會試主考之後，梁章鉅認為始於萬曆五年(1577)，進士楊起元始開以禪語入制義之漸。本文考察明代晚期子學與禪語入制義的傾向，認為此風之漸實開自嘉靖年間(1522—1566)。其中有兩個因素起了關鍵作用，一是嘉靖本人崇信道教方術，使士大夫崇接方外人士，爭撰青詞干進；一是陽明之學在嘉靖一朝為官學所接受，在學術上推揚了合和三教的風氣。近年來出版的科舉史和八股文史諸書對於晚明子學與佛學之入制義多本顧、梁言之，未盡其詳。本文依據文獻資料詳盡地論述當時狀況，溯流追源，力圖描摹出關於這一現象的一個較為清晰的畫面，並分析其根本於王學之原因。

顧炎武在《日知錄》中曾引用啓禎間制義名家艾南英的話說：

東鄉艾南英《皇明今文待序》曰：“嗚呼！制舉業中始為禪之說者誰與？原其始，蓋由一二聰明才辯之徒，厭先儒敬義誠明窮理格物之說，樂簡便而畏繩束，其端肇於宋南渡之季，而慈湖楊氏之書為最著。國初功令嚴密，匪程朱之言弗遵也。蓋至摘取良知之說，而士稍異學矣。然予觀其書，不過師友講論，立教明宗而已。未嘗以入制舉業也。其徒龍谿(王畿)、緒山(錢德洪)闡明其師之說而又過焉。亦未嘗以入制舉業也。龍谿之舉業不傳，陽明、緒山，班班可考矣。衡較其文，持詳矜重，若未始肆然欲自異於朱氏之學者。然則今之為此者，誰為之始與？吾姑為隱其姓名，而又詳乙注其文，使學者知以宗門之糟粕，為舉業之俑者，自斯人始(萬曆丁丑科楊起元)。嗚呼！降而為傳燈，於彼教初說，其淺深相去已遠矣。又況附會以援儒入墨之輩，其鄙陋可勝道哉！今其大旨，不過曰‘耳自天聰，目自天明’，猶告子

曰‘生之謂性’而已。及其厭窮理格物之迂而去之，猶告子曰‘不得於言，勿求於心’而已。任其所之而冥行焉，未有不流於小人之無忌憚者。此《中庸》所以言性不言心，《孟子》所以言心而必原之性，《大學》所以言心而必曰：正其心。吾將有所論著而姑言其槩如此。學者可以廢然返矣。”^①

顧氏從艾南英說，以為萬曆五年登進士第的楊起元實開以禪、墨、老、莊等異端之學入制義之漸。顧氏又云：“嘉靖中姚江之書雖盛行於世，而士子舉業尚謹守程朱，無敢以禪竄聖者。自興化(李春芳)、華亭(徐階)兩執政尊王氏學，於是隆慶戊辰《論語》程義首開宗門，此後浸淫無所底止。科試文字大半剽竊王氏門人之言，陰詆程朱。”^②其後又論隆慶二年戊辰(1568)程文破題用《莊子》之言。並說此後五十年，舉業所用，無非釋老之書。隆慶二年(1568)會試的主考為時任少傅、太子太師、吏部尚書、建極殿大學士的李春芳，及掌詹事府、禮部尚書、兼翰林院學士殷士儋^③。時徐階執掌內閣。顧氏在這裏點出釋老之書用於舉業與當時主內閣的徐階和李春芳尊奉王學有很大的關係。

舉業之用釋老之書，顧炎武認為始自隆慶二年(1568)之後，而艾南英則以為自萬曆五年，以會元和二甲第二名進士及第的楊起元始。晚明釋老之言入制義，清代學者多論及之，而大部分學者可能是受顧、艾二人的影響，以為是在隆、萬之際，如梁章鉅引俞桐川(長城，1684年舉人，1685年進士)的話說：

以禪入儒，自王龍溪(畿)諸公始也；以禪入制義，自楊貞復(起元)始也。貞復受業羅近溪(汝信)，輯有《近溪會語》一書，故其文率多二氏之言，艾東鄉(南英)每以為訾。乃文之從禪入者，其紕繆處固不堪入目，偶有妙悟精潔之篇，亦非人所及，故歸、胡以雄博深厚稱大家，而貞復與相頡頏，其得力處固不可誣也。^④

① 艾南英《文待序》，《明文海》卷三百十二《時文序》。又見顧炎武撰、黃汝成集釋《日知錄集釋》卷三下，上海掃葉山房1924年版，第111~112頁。

② 顧炎武撰、黃汝成集釋《日知錄集釋》卷三下，上海掃葉山房1924年版，第112頁。

③ 王世貞撰、魏連科點校《科試考》三，《弇山堂別集》卷八十三，北京中華書局1985年版，第1583頁。

④ 梁章鉅《制藝叢話》，第72頁。案起元為廣東歸善人，丁丑科二甲五名進士。是科另有一楊起元為山西臨汾人，三甲一百四十五名進士。前此嘉靖三十八年仍有一楊起元，直隸樂城人，三甲一百三十七名進士。見朱保炯、謝沛霖編《明清進士題名碑錄索引》，上海古籍出版社1979年版，第1695、2544、2559、2561頁。

俞長城又云：

《南華》、《楞嚴》，古文中逸品也，能擬之而傳者誰歟？萬曆之末，異學橫行，二氏浮詞盡入文字，理既不實，語又不馴，不師其意而師其詞，未有能傳者也。夫《南華》之美在奇變，《楞嚴》之美在妙悟，有是二美，而原本於經史，折中於程朱，然後可傳。^①

梁章鉅、俞桐川認為晚明受王學的影響，隆慶（1567—1572）以後，多用禪老之言，萬曆五年丁丑（1577）進士楊起元（1547—1599）始開以禪語入制義之漸。俞桐川又說萬曆之末異學橫行，是關於二氏異端之入制義，又有了萬曆之末的說法。

關於二氏之學對科舉的孱入，明清兩代的學者既已歧說，甚至自相齟齬，今之學者也其見不一。近年來出版了不少關於明代科舉和八股文方面的論著，對於這一問題大多雜取顧、艾、俞、梁諸說^②，或簡約其文，或含糊其辭。

然而從嘉、隆、萬時期學者的論述中，筆者又可看到制義中用禪老之言，似乎又早在正、嘉時期。徐階（1503—1583）云：“正德以降，奇博日益，而遂以入於楊、墨、老、莊者，蓋時有之。彼其要歸，誠與聖人之道不啻秦、越，然其言之似是，世方悅焉，而莫之能放也。”^③其實，徐階本人對於楊、墨、老、莊多採入制藝，也是與有責焉。他為文也崇尚“根本生命，發抒學術。上取正於六經，下取材於諸子。”^④是有其自相牴牾處。以余現在所看到的資料來看，釋老之學入制義，嘉靖時期至為關鍵。此時有幾個重要因素起了決定性的作用。一是嘉靖時期王學經歷了由禁制和詆斥，逐漸被官學和舉制接納的過程，嘉靖中期以後王門弟子遍佈科場內外，或為鄉會試考試官，或為學政學按，或因高第得選，又加之難以數計大規模的京師講學，使良知心性諸說不惟未能禁制，甚且充盈天下，是其在人員上已為子學入制義作好了準備；其次王學本身就有合會三教的理論蘊涵，陽明門人弟子及其追隨者又較陽明更進一步，在理論上試圖論證二氏本為道學，不應排斥到正學之外，此在觀念上亦作好了準備；再有就是世宗皇帝本身好服食求仙及道教方術，也使內閣文臣競以道教青詞干進，士大夫仰希上之所好，遂使釋老之學由異端而躋入官學與科舉。

① 梁章鉅《制藝叢話》卷之八，第140頁。

② 龔篤清《明代八股文史探》，湖南人民出版社2005年版，第400頁。

③ 徐階《崇雅錄序》，《世經堂集》卷十二，第17頁，《四庫全書存目叢書》子部第79冊，第587頁。

④ 徐階《兩崖集》序，《世經堂集》卷十三，第37頁，《四庫全書存目叢書》子部第79冊，第628頁。

一、嘉靖朝王學的遭際及其被官學 與科舉接納的過程

正德年間，王守仁的學說已經頗受時人訾議，嘉靖朝的上半段，對王學的非議也始終沒有停止過。史載世宗即位以後，王守仁雖然有大功，但始終不能得到世宗的信任和重用。從嘉靖元年到守仁去世的嘉靖七年(1528)，王門弟子中雖有不少人布列清要，如方獻夫、席書、霍韜、黃綰等，加之朝臣中亦有不少人疏薦守仁有幹濟之才。但世宗始終對王氏的道學和講學風氣有所顧忌。世宗朝心學和講學之風經歷了一個曲折的過程。沈德符云：

世宗所任用者，皆銳意功名之士，而高自標榜，互樹聲援者，即疑其人主爭衡。如嘉靖壬辰(十一年，1532)年御史馮恩論彗星而及吏部侍郎湛若水，謂素行不合人心，乃無用道學。恩雖用他語得罪，而此言則不以爲非。至丁酉(十六年，1537)年，御史游居敬，又論南太宰湛若水學術偏陂，志行邪僞，乞斥之，并毀所創書院。上雖留若水，而書院則立命拆去矣。比湛歿請卹，上怒斥其僞學盜名不許，因以逐太宰歐陽必達，其憎之如此。至辛未(二十年辛丑，1541)年九廟焚^①，給事戚賢等因災陳言，且薦郎中王畿當亟用，上曰：“畿僞學小人，乃擅薦植黨。”命謫之外。湛、王俱當世名流，乃皆以僞學見斥。至於聶雙江(豹)道學重望，徐文貞(階)力薦居本兵，上以異儒僨事逐之，徐不敢救。比世宗上賓，文貞柄國，湛、聶俱得恩贈加等，湛補謚文簡，聶補謚貞襄，蓋二公俱徐受業師，在沆瀣一脈宜然，而識者以爲溢美，非世宗意矣。若王文成之歿，在嘉靖初年，既靳其卹典，復奪其世爵，亦文貞力主續封，備極優異，而物論翕然推服，蓋人情不甚相遠也。王龍溪位止郎署，且坐考察斥不得復官，故文貞不能爲之地。即隆慶初元起廢，亦不敢及之，第爲廣揚其光價耳。^②

世宗所避忌的主要是心學有礙所謂正學，並且認爲王守仁及其友湛若水、其弟子王畿、歐陽德、錢德洪、聶豹、戚賢等人講學又有爭名植黨之嫌。嘉靖朝上半段，朝臣中

① 案當爲辛丑年，沈氏此處有誤。九廟焚在嘉靖二十年辛丑(1541)，辛未則爲隆慶五年矣。

② 沈德符撰《講學見絀》，《萬曆野獲編》，北京中華書局1959年版，第52頁。

亦有不少人上章彈劾王陽明本人及其學術。王氏弟子在朝中者，很多也遭際不偶^①。上之好惡，對科舉和學術風氣亦有直接的影響。如嘉靖二年(1523)的會試策由是科主考蔣冕出題。蔣為邱濬門人，立論崇程朱正學而排擊所謂今學。策問中如云：“大儒在當時挺然以道學自任而未嘗輒以道學自名，流俗乃從而名之，又因而詆之，後又以偽學目之。”又云與朱子同時諸儒入德之門與朱子不能無異，道學列傳或載或不載。而“今之學者顧欲強而同之，果何所見歟？樂彼之徑便而欲陰詆吾朱子之學歟？究其用心，其與何澹、陳賈輩亦豈大相遠歟？甚至筆之簡冊，公肆詆訾以求售其私見者，禮官祖宗朝故事，燬其書而禁□之，得無不可乎？”這裏“今之學者”，實指向王陽明、湛若水及其弟子等人。

陽明的追隨者多有在嘉靖朝及此前正德朝中進士者，嘉靖二年這一科會試策問雖然陰詆陽明，而陽明弟子是科中式者仍復不少。是榜中有：

1. 朱廷立(? —1566)，嘉靖二年 1523 年三甲九十一名進士。師從王守仁。曾督北畿學政。
2. 王激，嘉靖二年 1523 年三甲一百一十三名進士。正德九年在南京師從王守仁。
3. 王臣，嘉靖二年 1523 年二甲一百一十一名進士。嘉靖初在越師從王守仁。
4. 蕭璆，嘉靖二年 1523 年二甲一百一十五名進士。嘉靖初在越師從王守仁。
5. 楊紹芳，嘉靖二年 1523 年三甲一百二十七名進士。嘉靖初在越師從王守仁。
6. 歐陽德(1496—1554)，嘉靖二年 1523 年二甲一百一十二名進士。正德中師從王守仁。授六安知州，建龍津書院。歷刑部員外郎，以學行改編修，累遷禮部尚書。
7. 魏良弼(1492—1575)，嘉靖二年 1523 年三甲一百六十七名進士。正德末師從王守仁。由松陽知縣歷刑部給事中，遷禮科給事。隆慶初即家拜太常卿。
8. 薛宗鎧(? —1535)，嘉靖二年 1523 年三甲五十八名進士。嘉靖初在越師從王守仁。官建陽令，任給事中，疏劾汪鉉擅權，被杖死。
9. 薛僑，嘉靖二年 1523 年三甲一百六十六名進士。嘉靖初在越師從王守仁。
10. 徐階(1503—1583)，嘉靖二年 1523 年一甲三名進士。先後師從陽明弟子聶豹、歐陽德。

策問陰詆陽明心學，與試的王門弟子有的反映是不答而出，如徐珊曰：“吾惡能味

^① 關於嘉靖朝王門弟子的遭際，可參考左東嶺《王學與中晚明士人心態》，人民文學出版社 2000 年版，第 301~304 頁。

吾知以倖時好耶?”^①其他人則不管策問,一力發揮師說,如歐陽德、魏良弼、王臣等人。其結果雖然名次受影響,也還是被取中。其原因主要是考官中亦未必皆以王學為病者。是科校試的考官呂楠就說:

昔予校文癸未會試,嘗見歐陽子試卷,歎其弘博醇實,當冠《易》房也。然歐陽子學於陽明王子,其為文策多本師說。當是時,主考者方病其師說也。予謂其本房曰:“是豈可以此而後斯人哉?”其本房執諍,終不獲前列。^②

所以呂楠與是科《易》房考官都不以歐陽德發揮心學之說為忤。呂楠是河東學派薛瑄的後學,平生為學恪守程朱,雖曾與湛若水、鄒守益等南都講學,其心未遑於王學良知之說^③,但也沒有如蔣冕等主考一樣,以王學為異端,必欲焚其書而禁絕之。此次會試策問雖然主考陰攻陽明,陽明本人卻不怒反喜,說:“聖學從茲大明矣。”^④以為其學從此可以通過科舉會試中的策問的影響而大昌於天下。事態的發展,正如陽明所預見的。此後,終嘉靖一朝,每科會試陽明弟子中式者頗多。如嘉靖五年中式者有魏良輔(1492—1575)、唐愈賢、朱簾、曾忤(1498—1568)、李遂(1504—1566)、馮恩、聞人詮、胡堯時(1499—1588)、唐樞(1497—1575)、戚賢(1492—1553)等人。陽明大弟子王畿(1498—1583)、錢德洪(1496—1574)二人則會試後,不參與廷試。嘉靖八年孫應奎(?—1570)、沈謐(1501—1553)、羅洪先(1504—1564)^⑤、程文德(1497—1559)、蔡襲、陳大倫、周汝員、王學益、王璣(1490—1563)等人。其中羅洪先、程文德更分別以狀元榜眼中第。此後歷科都有不

① 《年譜》三“嘉靖二年癸未二月”,吳光等編校《王陽明全集》卷三十五,上海古籍出版社1992年版,第1287頁。

② 見呂楠《送南野歐陽子考績序》,《涇野先生文集》卷十。引自陳時龍《明代中晚期講學運動》,復旦大學出版社2005年版,第46頁。

③ 見黃宗羲《明儒學案》卷八《文簡呂涇野先生楠》,《黃宗羲全集》第七冊,第150~151頁。

④ 《年譜》三“嘉靖二年癸未二月”,吳光等編校《王陽明全集》卷三十五,第1287頁。

⑤ 關於羅洪先,呂妙芬指出羅一生未見過陽明,也從未以陽明門人自居,並指出他師從李中,其學上溯濂洛,可備一說。但羅氏十五歲讀《傳習錄》,受陽明之學,與陽明弟子鄒守益、劉邦采、王畿、錢德洪、聶豹等交游密切,往復論學,其思想亦與陽明淵源頗深,故黃宗羲稱之為“陽明之傳”。此處姑從舊說,列羅於陽明門下。見呂氏《陽明學士人社群:歷史、思想與實踐》,新星出版社2006年版,第122~123頁。又見吳震《陽明後學研究》,上海人民出版社2003年版,第208~254頁。關於羅洪先的生平與交游,詳見吳震《羅洪先論》,《羅洪先略年譜》,《聶豹、羅洪先評傳》,南京大學出版社2001年版,第171~255、332~363頁。

少陽明弟子及再傳、三傳、四傳弟子。其他尚有一些未入王氏之門，卻信奉王學的人物。如王慎中，嘉靖五年(1526)丙戌二甲第五十名進士，嘉靖十八年在南都與陽明弟子王畿、戚賢、王臣以及湛若水講學，從此信奉陽明學說^①；唐順之(1504—1564)，嘉靖八年1529年二甲一名進士，嘉靖十一年與王畿定交，由是信奉王守仁良知之學^②。王畿集中《三山麗澤錄》、《維揚晤語》即是王畿與王、唐二人論良知學的文獻^③。王、唐二人皆少年高第，都是明代中晚期制義大家。可以看出嘉靖初年王學在科舉考試中已經相當有市場。《陽明年譜》中所記一事從一個側面反映了王學在科舉中的地位 and 影響：

(錢)德洪攜二弟德周、仲實讀書城南。洪父心漁翁往視之。魏良政、魏良器輩與遊禹穴諸勝，十日忘返。問曰：“承諸君相攜日久，得無妨課業乎？”答曰：“吾舉子業無時不習。”家君曰：“固知心學可以觸類而通，然朱說亦須理會否？”二子曰：“以吾良知求晦翁之說，譬之打蛇得七寸矣，又何憂不得耶？”^④

二子並非大言，“明年乙酉(嘉靖四年，1525)大比，稽山書院錢榭與魏良政並發解江、浙。家君聞之笑曰：‘打蛇得七寸矣！’”此事一方面說明王學對朱學確有融會貫通之效，另一方面卻又說明當時王學在科舉考試中確有一定的市場。呂妙芬認為：“陽明學在明代的發展與當時的科舉文化息息相關，它既是衍生於科舉制度下的學術活動，吸引習舉業的年輕士子們為主要聽眾，也必須倚靠科舉帶出的政治和文化影響力來作為學派發展的資源；然而它又大膽地批判科舉的功利士風，反對程朱官學，試圖開創一取而代之的新學派。”^⑤其說固良有以也。但王學在科舉中反對程朱官學，改易其風氣的態度卻無明顯的表現。陽明本人雖也鼓勵弟子積極參與科舉考試，然其所重在聖賢之業，而對科舉本身似乎是無可無不可的態度。正德十二年(1517)陽明弟子諸僎、陸澄(原靜，1485—1563)、季本(明德，1485—1563)、許相卿(臺仲，1479—

① 方祖猷《王畿評傳》，南京大學出版社2001年版，第30頁。關於王慎中的對於制義和學術的態度，參見鄭健行《明代唐宋派古文四大家以古文為時文說》，《科舉考試文體論稿》，臺灣書店1999年版，第207～209頁。

② 方祖猷《王畿評傳》，南京大學出版社2001年版，第28頁。

③ 王畿《維揚晤語》、《三山麗澤錄》，《王龍溪全集》卷一，臺北華文書局據道光二年刻本影印，第8～9、10～19頁。

④ 《年譜》三“嘉靖三年甲申八月”，吳光等編校《王陽明全集》卷三十五，第1292頁。

⑤ 關於陽明學與科舉以及主導科舉的程朱之學的複雜關係，呂妙芬著《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》，新星出版社2006年版，第33～36頁有精闢的見解。

1557)、何鯨、聶豹(1488—1563)、蔡宗袞(希淵)、黃綰、薛侃(尚謙,?—1545)等中進士。陽明“喜不自勝”,但“非爲諸友今日喜,爲野夫異日山中得良伴喜也。”陽明又說:“入仕之始,意況未免搖動。如絮在風中,若非黏泥貼網,恐自張主未得。”^①所以其諸弟子得中,陽明看起來是喜中有憂。所憂者,一登仕途,不獲自己,則有妨道學。陽明對舉業的態度基本上是一種不積極亦不反對的態度。他說:“家貧親老,豈可不求祿仕?求祿仕而不工舉業,卻是不盡人事而徒責天命,無是理矣。但能立志堅定,隨事盡道,不以得失動念,則雖勉習舉業,亦自無妨聖賢之學。若是原無求爲聖賢之志,雖不業舉,日談道德,亦只成就得務外好高之病而已。”^②

以嘉靖朝科舉與王學的關係來看,陽明及其弟子在理論上雖說並不熱心舉業,但無心插柳,幾個方面的因素,使王學亦影響到科舉的風氣。這幾個方面的因素,首先是王學對經典的闡發,一新當時士人耳目,使科舉風氣爲之移動。明代試士,鄉會試第一場考四書義及經義,用時文(八股),二三場兼用論、表、詔、誥、判、策,經史與時務策。其中首重一場。明代自太祖重開科舉以後,第一場四書五經義始終以程朱傳注爲依歸,成祖時胡廣據聖意纂修《四書》、《五經》大全,嗣後自明永樂至清初,《語》、《孟》、《學》、《庸》四書,專用朱子所注,而結以己意,漢唐以下其他注疏基本和舉業無大關係;五經則《易》用程、朱,《詩》用《集傳》,《書》用蔡沈(1167—1230)《集傳》,《春秋》用胡安國(1074—1138)《傳》,《禮記》用陳澧(1260—1341)《集說》^③。此外用爲科舉文章軌則者尚有明初御纂之《性理大全》、司馬光《資治通鑑》、真德秀《大學衍義》、邱濬《大學衍義補》、《大明律》、《會典》、《文獻通考》諸書^④。《資治通鑑》、《大明律》、《會典》、《文獻通考》諸書主要用於鄉會試二三場考試之資,而其他諸書則爲首場考試之圭臬。我們可以看到四書中《大學》在科舉首場中有相當重要的地位。而陽明之學的展開,恰恰是以《大學》“明德”“至善”“正心”“誠意”爲本。《四書》、《五經》中,《大學》是陽明及其後學尤爲著力的一部,而王學的思想亦可由對正心、誠意、止善、明德的解釋而闡發無遺。故陽明每接初見之士,“必借《學》、《庸》首章以指示聖學之全功,使知從入之路。”^⑤馮琦(1558—1603)云:“國家以經術取士,《五經》、《四書》、《性》、《鑑》、正史而外,不列於學宮,不用以課士。”然其後人文日盛,士習寢澱,“始而厭薄平

① 《與希顏、台仲、明德、尚謙、原靜(丁丑)》,吳光等編校《王陽明全集》卷四,第167頁。

② 《寄聞人邦英、邦正(戊寅)》,吳光等編校《王陽明全集》卷四,第168頁。

③ 《清史稿》,北京中華書局1976年版,卷一百零八,第3148頁。

④ 王世貞撰、魏連科點校《科試考》四,《弇山堂別集》卷八十四,第1596頁。

⑤ 《續編·錢德洪〈大學問〉》,吳光等編校《王陽明全集》卷二十六,第967頁。

黨，稍趨纖靡；纖靡不已，漸驚新奇；新奇不已，漸趨詭僻。始猶附諸子以立幟，今且尊二氏以操戈，背棄孔聖，非毀朱注，惟南華、西竺之語是宗。”^①尊二氏之習固非自姚江學興而起，但也確因姚江學興而大盛。艾南英云：

其最陋者，厭薄成祖文皇帝所表章欽定之大全，而驕語漢疏以為古，遂欲駕馬、鄭、王、杜於程、朱之上，不知漢儒於道十未窺其一二也。宋大儒之不屑，而今且尊奉其棄餘，其好名而無實，亦可見矣。若夫取刑、名、農、墨、黃、老之學，陰竄入以代孔孟之言，自以為奇且古，而不知其非，頗謬於聖人，此又馬、鄭、王、杜諸君子之所不屑也。^②

又云：“十餘年以前，士子讀經義輒厭薄程、朱，為時文輒詆訾先正，而百家雜說，六朝偶語，與夫郭象、王弼、《繁露》、《陰符》之俊問，奉為至寶。”^③總之明中葉以後，士子於四書五經程朱傳注性理衍義諸書習久而厭薄。陽明學出的確有新人耳目之效。

其次，明代科舉試士，自明太祖初恢復開始，就對於儒學中的心性問題特別關注。這一點對於陽明心學比較容易為當時官員士子和生員所接受，從而變易一些科舉風氣，有直接的影響。明初太祖、成祖對於心性之學皆十分重視。明余紀登摘錄實錄和起居注纂成的《典故紀聞》一書，太祖的詔旨和制誥，屢言“理原於心”、“誠敬之心”，講“人心”、“道心”，講正心、存心等等^④。洪武中，御纂《存心錄》，永樂七年，纂成《聖學心法》四卷，明成祖親自作序，以示胡廣等人，並傳授東宮。永樂十三年，胡廣等奉詔纂成《性理大全書》七十卷，倣《近思錄》體例，雜取宋儒語錄，與四書五經程朱等注昭示天下，頒入學宮，使天下學子用為取第之資。而是書中尤當注意者是此書“不徒在乎治法之明備，而在乎心法道法之精微。”是書七十卷中，卷二十九至三十七共九卷皆採摭先儒性理之論，尤重心性之說。康熙《御製性理大全序》說：“朕惟古昔聖王所以繼天立極而君師萬民者，不徒在乎治法之明備，而在乎心法道法之精微也。執中之訓，肇自唐虞，帝王之學，莫不由之。言心則曰：‘人心惟危，道心惟微。’言性則曰：‘若有恆性，克綏厥猷惟后。’蓋天性同然之理，人心固有之良，萬善所從出焉。”又說：“每思二帝三王之治，本於道。二帝三王之道，本於心。辨析心性之理，而羽翼六經，發揮聖

① 張萱(1582年舉人)《禮部》三“科場前言”，楊學為主編《中國考試史文獻集成》第五卷《西園聞見錄》卷四十四，高等教育出版社2003年版，第525頁。

② 艾南英《文待序上》，《明文海》卷三百十二《時文序》。

③ 艾南英《增補文待序》，《明文海》卷三百十二《時文序》。

④ 吳雁南主編《心學與中國社會》，中央民族大學出版社1994年版，第114~115頁。

道者，莫詳於有宋諸儒。迨明永樂間，命儒臣纂集《性理大全》一書，朕常加繙閱，見其窮天地陰陽之蘊，明性命仁義之旨，揭主敬存誠之要。”《性理大全》一書是明代士子參與科舉考試必讀而熟習的著作，可以說是士人科舉取中之資。自明初科舉開科至正嘉間，歷代帝王都特別重視宋儒關乎心性理道之論，以為直接關乎聖王致治之術。而陽明心學恰恰對是書中的宋儒論心性理道部分有比較全面而深入的對待，其對嘉靖朝科舉的影響是不言而喻的，並不以王學諸子的主觀和個人意志為轉移。

故陽明心學的興起及其對官學和科舉的廣泛影響既是源諸一種新變的訴求，又是宋元以來儒學發展及其與帝王論治結合的邏輯結果。陽明本人論其學統每上溯於周敦頤、程顥、陸九淵、真德秀、吳澄即其明證。

嘉靖十一年以後，親炙陽明的弟子或多物故，然而中式的舉人、進士中間，信奉陽明之學的有增無已。隆慶中主試的徐階(1503—1583)、李春芳(1510—1584)是其代表。李春芳尊崇陽明之學，於隆慶二年戊辰(1568)的程文中首次引用陽明語錄。徐階雖非陽明門人，但先後受業師中有湛若水和聶雙江，嘉靖二年徐以二十歲登進士第，其時已從歐陽德受良知之學^①，算是陽明的再傳。陽明晚年及死後受誣，其學被申禁，徐階為之鳴冤^②，並於嘉靖十五年丙申與張景重修天真精舍，十七年邀請陽明門人鄒守益在貢院講學，發明性善之旨。又在南昌建立明德書院。十八年又在江西提學使任上重修洪都仰止祠^③。徐階於嘉靖三十一年入閣後，次年即與陽明弟子兵部尚書聶雙江(豹，1488—1563)、禮部尚書歐陽德(1496—1554)、吏部左侍郎程文德(1497—1559)在京師靈濟宮作講學大會，與會者在千人以上^④。以後，徐階以端揆的身份講學於朝堂之上，史稱：“流風所被，傾動朝野。”^⑤徐樹丕云：“縉紳附之，輒得美官。”^⑥靈濟宮講學在此後進行多次，其後參與的重要王學人物還有顏鈞(山農，1504—1596)、羅汝芳、李春芳等。1556年山農在靈濟宮向350名人覲官員講學三日，其後又向700名

① 見李春芳《重修陽明先生祠堂記》，《李文定公詒安堂集》卷之三，第7頁，《四庫全書存目叢書》集部第113冊，第80頁。

② 徐階《重修陽明先生祠記》，《王文成全書》卷三十八，第42~44頁，《文淵閣四庫全書》本。又見沈德符撰《講學見紬》，《萬曆野獲編》，北京中華書局1959年版，第52~53頁。

③ 張祥浩《王守仁傳》，南京大學出版社1997年版，第52~53頁。

④ 《明史》卷二百八十三。

⑤ 《明史》卷二百三十一。

⑥ 徐樹丕《講學》，《識小錄》卷二，第24頁。引自余英時《士商互動與儒學轉向》，《現代儒學的回顧與展望》，北京三聯書店2004年版，第247頁，注2。

會試舉人講三日，此後仍有向鄉試生員和南都監生所作的大規模講學活動^①。此是京師所倡導的講學活動。嘉靖一朝，陽明後學的講學活動在地方上從來就沒有停止過。其門人弟子在地方上舉辦過的講學活動難以盡數，而所面對的聽眾大多是地方生員和士人。呂妙芬從大量別集和地方史志蒐集資料，所列《陽明講會資料》一表可讓人一目瞭然，足資參考^②。

故嘉靖本人雖不喜歡王學及講學活動，而王學的影響和講學活動的普及是處在深宮西苑修玄的世宗所無暇也無法遏止的。

嘉靖二十六年(1547)丁未科李春芳進士及第的殿試對策，頗見其所受陽明心學影響之深。策問中問及：

洪惟我太祖高皇帝，體堯舜授受之要，而允執厥中，論人心虛靈之機，而操存弗二。我成祖文皇帝言：帝王之治，一本於道。又言六經之道明，則天地聖人之心可見，至治之功可成……茲欲遠紹二帝三王大道之統，近法我祖宗列聖心學之傳，舍是又何所致力而可？夫自堯舜禹文之後，孔孟以來，上下數百年間，道統之傳歸諸臣下，又盡出於一時之論，此朕所深疑也。子大夫學先王之道，審於名實之歸，宜悉心以對，毋隱毋泛，朕將注覽焉。^③

策問中虛靈一說，固始於宋儒，而與心學的結合，殆由王陽明《傳習錄》中所謂“心者身之主也，而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。”我們知道，所謂御製策問多出於閣臣之手，有明故事，大抵如此。如徐階奏對《請廷試策問》(隆慶二年三月初八日)云：

茲者殿試在邇。所有策題，先年係是閣臣擬進。嘉靖年間，先帝特降御製，或循故事，命閣臣擬撰。於時士子廷對者，咸以得奉御製為榮。仰惟皇上天資明睿，聖學弘深。當茲策士之初，尤萬方觀聽之會。伏乞親試策問，明示德意，使知向方。惟復仍容臣等擬撰，恭請聖裁。臣等未敢擅便，謹題請旨。奉聖旨：你每撰來。^④

① 余英時《士商互動與儒學轉向》，《現代儒學的回顧與展望》，北京三聯書店2004年版，第247頁。

② 呂妙芬《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》，新星出版社2006年版，第365~381頁。

③ 楊寄林等主編《中華狀元卷》第二冊《大明狀元卷》，山西教育出版社2002年版，第531~532頁。又見李春芳《廷試策》，《李文定公詒安堂集》卷之一，第2~3頁，《四庫全書存目叢書》集部第113冊，第18頁。

④ 徐階《請廷試策問》，《世經堂集》卷之四，第29~30頁，《四庫全書存目叢書》集部第79冊，第436頁。

徐階嘉靖二年探花(1523),於嘉靖年間王學被官方接受,實有首功。前文所舉徐於嘉靖初年為陽明的不公待遇鳴不平,入閣以後又與陽明諸高足在京師靈濟宮進行大規模的講學活動,使陽明學說在嘉靖中晚期大暢其風,並且為官方學術、科舉制義以及京師官紳、應試士子之間普遍接受,厥功甚偉。嘉靖二十六年會試考官為徐階的同鄉吏部左侍郎兼學士孫承恩(1481—1561)及吏部左侍郎兼學士張治(1490—1550)^①。是科殿試策問本身實有把問題引向心學的傾向。而狀元李春芳的對策更見陽明心學的影響。李春芳對云:

臣對:臣聞帝王之治本於道,道立而後,化之以弘;帝王之道本於心,心純而後,道以之會。心也者,統夫道者也……夫惟道化衰於上,而後講學倡於下,此宋之四子所由興也。以周敦頤言之,學以主靜為宗,以一為要,而究其極於明通公溥,不由師傳,默契體道者也。以程顥兄弟言之,涵養則曰用敬,進學則曰致知,而又欲以大公順應天地之常,寬和嚴毅,殊途同歸者也。以朱熹言之,以講學為入門,以踐履為實地,博極群書而會通於心,集諸儒之大成者也……然臣嘗求我二祖聖學之精,則《存心》一錄,與夫《聖學心法》,尤其至要者歟……太祖高皇帝嘗諭輔臣曰:“防閑此身,使不妄動,自謂己能。若防此心,使不妄動,尚難能也。”^②成祖文皇帝嘗諭解縉曰:“心能靜虛,事來則應,事去如明鏡止水,自然純是天理。”^③是二祖之學,誠不外於心而得之也。^④

李春芳所論表面上看是固守宋儒如濂洛之學,如“明鏡止水”本出於程顥“聖人之心,如明鏡止水”之喻^⑤,朱熹、真德秀、許衡等皆曾借用以為發揮。明成祖所論直是由許魯齋(衡)處移來。魯齋云:“聖人之心,如明鏡止水,物來不亂,物去不留。用工夫,主一也;主一,是持敬也。”^⑥然而李春芳用成祖卻別有意思在。王應麟云:“道家云:‘真人之心,若珠在淵;衆人之心,若瓢在水。’真文忠云:‘此心當如明鏡止水,不可如槁木

① 張朝瑞《皇明貢舉考》卷之七,第50頁,《四庫全書存目叢書》史部第269冊,第768頁。

② 此為明太祖諭陶凱語,見李之藻《類宮禮樂疏》卷三,第35頁。《文淵閣四庫全書》本。

③ 諭見明不著撰人《翰林記》卷九,第4頁。又見廖道南《殿閣詞林記》卷十五,第12頁。又見程敏政《篁墩文集》卷四,第37頁。均見《文淵閣四庫全書》本。

④ 楊寄林等主編《中華狀元卷》第二冊《大明狀元卷》,山西教育出版社2002年版,第534~538頁。

⑤ 《性理大全書》卷三十二,第3頁。見《文淵閣四庫全書》本。

⑥ 許衡《魯齋遺書》卷一,第5頁。《文淵閣四庫全書》本。

死灰。’”^①宋儒以“明鏡止水”為喻，本出於釋老之言。以上所引均見於《性理大全》一書。李春芳所謂明鏡止水以喻心，亦如陽明所云：“良知之體皦如明鏡，略無纖翳。”^②王門中徐愛亦曰：“心猶鏡也，聖人心如明鏡，常人心如昏鏡。”^③王畿多用此喻以明心體之虛無靜寂。王畿指出：“水鏡之喻，未為盡非，無情之照，因物顯像，應而皆實，過而不留。”以水鏡喻心之本體^④。又舉顏子曰其“心如明鏡止水，纖塵微波，纔動即覺。纔覺即化，不待遠而後復。”^⑤揭明“未嘗不知為良知，未嘗復行為致良知”，以為顏回庶幾得之。

李春芳此策中又從周敦頤“主靜為宗，以一為要”來回答策問中“允執厥中，論人心虛靈之機，而操存弗二”，與陽明闡發周氏“靜極而動”之說，來發明“未發之中”即良知，心之本體無分於動靜之說若合符節^⑥。

二十六年之後，歷科主文衡者都有王學的信奉者。如：

嘉靖二十九年會試考官禮部尚書兼大學士張治、吏部左侍郎兼學士歐陽德（陽明弟子，1523年二甲十一名進士）^⑦。

嘉靖三十二年會試考官少保大學士徐階（陽明弟子聶豹、歐陽德弟子）、侍講學士敖銑（1535年二甲三名進士）^⑧。

嘉靖三十五年會試考官太子太保兼大學士李本、少詹事兼侍講學士尹臺（陽明弟子歐陽德私淑弟子，1506—1579，1535年二甲八名進士）^⑨。

嘉靖三十八年會試考官吏部右侍郎兼學士李璣（1535年二甲一名進士）、太常寺少卿兼學士嚴訥^⑩。

嘉靖四十一年會試考官太子太保兼大學士袁煒、吏部左侍郎兼學士董份^⑪。

① 王應麟《困學紀聞》卷二十，第35頁。《文淵閣四庫全書》本。

② 吳光等編校《王陽明全集》卷二，第70頁。

③ 陳榮捷《王陽明傳習錄詳注集評》，臺北學生書局1988年版，第94頁。

④ 方祖猷《王畿評傳》，南京大學出版社2001年版，第367頁。

⑤ 王畿《與陽和張子問答》，《龍溪王先生語鈔》卷之三，第4頁，收入周汝登選、陶望齡訂、陳大綬閱、余懋孳校梓《王門宗旨》卷之十三，《四庫全書存目叢書》子部儒家類第13冊，第738頁。

⑥ 吳光等編校《王陽明全集》卷二，第64頁。

⑦ 張朝瑞《皇明貢舉考》卷之七，第62頁，《四庫全書存目叢書》史部第269冊，第774頁。

⑧ 張朝瑞《皇明貢舉考》卷之七，第74頁，《四庫全書存目叢書》史部第269冊，第780頁。

⑨ 張朝瑞《皇明貢舉考》卷之七，第88頁，《四庫全書存目叢書》史部第269冊，第787頁。

⑩ 張朝瑞《皇明貢舉考》卷之七，第99頁，《四庫全書存目叢書》史部第269冊，第792頁。

⑪ 張朝瑞《皇明貢舉考》卷之七，第110頁，《四庫全書存目叢書》史部第269冊，第798頁。

嘉靖四十四年會試考官吏部左侍郎兼學士高拱、侍讀學士胡正蒙^①。

隆慶二年會試考官少傅大學士李春芳、禮部尚書兼學士殷士儋(1522—1582, 1547年三甲一百六名進士)^②。

李璣雖非王門弟子,但對於王門歐陽德“發我良知,卒闡宗旨”,倍加推崇^③。嚴訥也如李璣一樣,雖非王學中人,但對陽明心學也是深心推崇。所撰陳官墓誌,嘗引官語云:“陽明先生嘗保釐江贛,余叔省菴翁被其檄聘,相與講明心學,以興振一時之豪傑者。余竊與聞其說。固余之夢寐饑渴而求者也。”嚴訥對王學之旨也是推許的。尤為重要的是,在嚴訥看來王學於聖賢之道求之於心,體之於身,運用到科舉考試中,士子若能深心揣摩,必能觸類群籍。墓誌中嚴訥說陳官得陽明文集一部後,“手自輯寫,日夜窮研,以之觸類諸書,多能意悟神解。自是作為舉業文字,大率出自心得之語,非掇拾套說者可倫矣。”其後陳官入太學,應北畿試,其文益大合有司^④。

董份思想駁雜,莫知所宗,觀其文集,則略可見其崇仙釋、尊陽明之事功、尚心學之性道諸特點^⑤。董所撰嘉靖戊午(1558)順天鄉試程文,是一篇淺易的心學文字。其題云:“聖人有功於天下萬世”。程文云:

聖人者,道之體也。道無外,聖人亦無外……聖人以是道之體而存之謂之心。心也者,天下萬世之所同具也……今夫人之靈明知覺而無不通者,以其有此心也……是心之得也,非獨聖人有之,凡民亦有之。凡民有之是心體之本同也。^⑥

通觀董份文集,於陽明心學或未能得其旨奧,但受心學風氣的影響之深則一望可知。

充任會試主考的往往職位甚尊,以上所舉諸人都曾擔任過內閣大學士,貴為宰輔。嘉靖朝首輔中除徐階、李春芳等公開追隨陽明以外,還有的是雖未以陽明心學為宗,亦難免受王學的影響。比如高拱,就比較重視事功和實際政治,對於講學不像徐

① 張朝瑞《皇明貢舉考》卷之八,第2頁,《四庫全書存目叢書》史部第269冊,第804頁。

② 張朝瑞《皇明貢舉考》卷之八,第15頁,《四庫全書存目叢書》史部第269冊,第811頁。

③ 李璣《西野李先生遺稿》卷十,第5頁,《四庫全書存目叢書》集部第100冊,第177頁。

④ 見嚴訥《明大治令豫齋陳公墓誌銘》,《嚴文靖公集》卷之六,第2~3頁,《四庫全書存目叢書》集部第107冊,第635頁。

⑤ 見董份《圓通神異集序》、《浙江鄉試錄序》,《董學士泌園集》卷十七,第1~9頁,《四庫全書存目叢書》集部第107冊,第286~290頁。

⑥ 見董份《董學士泌園集》卷八,第3~5頁,《四庫全書存目叢書》集部第107冊,第129~130頁。

階那麼熱衷。但在議論中說：“宋儒議論古今人，固皆好善惡惡之心，然卻有作好作惡處。”^①又云：“愛而知惡，惡而知美。不以言舉人，不以人廢言。蕩蕩平平，無偏無黨，無作好作惡，乃是至公。”^②此語實本自陽明《傳習錄》：“不知心之本體原無一物，一向著意去好善惡惡，便又多了這份意思，便不是廓然大公。《書》所謂‘無有作好作惡’，方是本體。”^③《本語》中多處可見陽明思想的影響，如其論“天理不外人心，只人心平處便是天理至公”，“吾心自有本然虛明平妥處”，“性具於心，而貫徹於人倫日用之間”^④，類皆出於陽明或甘泉語錄。

實際上會試與殿試的風氣直接影響整個科舉的風氣，從而影響一時學術的風氣。如果說陽明之學本出於民間，由民間而漸次為官學與科舉所接受，那麼其對於官學的影響，反過來又通過科舉和官方主導的講學運動作用到整個社會。

俞長城云：“嘉（靖）末文體蕪穢，隆慶改元，復歸雅正。”^⑤所謂文體蕪穢，俞長城所指乃是“洎乎末流，抄經撰子，縱橫、名、法、陰陽、佛、老諸書，皆入於文。”^⑥從以上分析來看，所謂文體蕪穢，縱橫、名、法、陰陽、佛、老諸書，皆入於文，其根源就在陽明學上。

二、王學與陽明後學合會三教的 理論與科舉制義

謝國楨曾指出，明末清初學風的一個特點就是由博通群經而旁及諸子百家，打破了專主孔孟一家的學說。並舉傅山之研究老列管莊諸子，王夫之之藉用法相宗概念，方以智之提倡通幾智測之學以為證^⑦。而事實上，從科舉文獻資料以及晚明的其他文獻資料來看，“旁及諸子百家，打破了專主孔孟一家的學說”的風氣其來有自，並非由明末始出現。胡應麟云：“成弘間，館閣諸公頗尚該洽……中間惟王子衡（廷相，

①② 高拱《本語》卷二，《叢書集成初編》第606冊，北京中華書局1985年版，第22頁。

③ 吳光等編校《王陽明全集》卷一，第34頁。陽明此說，集中多見，如卷一對薛侃問，亦類此。

④ 高拱《本語》卷三，《叢書集成初編》第606冊，第24~25頁。

⑤ 俞長城《先正程墨中集小引》，《俞寧世文集》卷之四，《四庫未收書輯刊》第九輯第21冊，北京出版社2003年版，第99頁。

⑥ 俞長城《國朝程墨前集小引》，《俞寧世文集》卷之四，《四庫未收書輯刊》第九輯第21冊，北京出版社2003年版，第111頁。

⑦ 謝國楨《明末清初的學風》，上海書店出版社2004年版，第38~39頁。

1474—1544) 嚴經術, 何子元(孟春, 1474—1536) 治子史, 楊用修(慎) 特號多聞, 云多宋元祕籍, 第不知他書若何。陸子淵(深, 1477—1544) 最為好古。”^① 祝允明(1460—1526) 云:

余望杜子, 奮興鬯於儒, 告子以其方中。且徑者可治一室, 將《詩》、《書》、《周易》、《戴禮》、《春秋》、《論語》、《孝經》、《公》、《穀》、《周官》、《爾雅》注疏, 敷之几, 學之、問之、思之、辨之、居之、行之。宋以下傳解勿接目, 舉業士講論毋涉耳, 儒體立矣。又將史漢下十七史, 暇而擇閱之, 儒用達矣, 足矣。外且又將《老》、《列》、《莊周》、《荀》、《揚》、《國語》、《淮南》、《呂覽》、劉向書博吾識, 又將《文選》、《文粹》、《唐音》、《鼓吹》昌吾聲, 又將《閣》、《絳》諸名帖升吾藝, 餘無煩矣。異時出列班序, 被金紫, 分中事, 不足語。即在野作鄉碩者, 豈不偉哉!^②

明代學者至中葉而有楊慎、王廷相等博通載籍, 貫穿佛老子史的。但在理論上樹立三教之合流的思想實始自陽明。關於明代中期的三教合流的思想, 錢穆、柳存仁、陳榮捷、陳劍鎧等學者都就陽明學考察而作出了深入的研究^③。陽明本人即受益於二氏, 故其弟子後學亦多合和三教。其受釋氏之影響, 論致良知之塗轍亦有頓、漸之分, 斯乃以禪為喻, 王畿曾以王陽明“屋舍三間”的譬喻, 來說明三教同源的道理, 以為此三間屋舍原是有家當, 後來聖學做主不起, 乃僅守其一, 左右兩間甘心讓與二氏^④。並說陽明良知之說, “乃三教之靈樞”。當然王畿本人在陽明弟子中屬於頓的一路, 所以於釋、老二氏特別張揚, 說良知乃是“範圍三教之樞”^⑤。

陽明對待佛老及楊墨等所謂異端較之先儒及當時學者都顯得格外寬容。陽明晚

① 胡應麟《經籍會通》四,《少室山房叢書》,上海書店出版社 2001 年版,第 48 頁。

② 祝允明《三望一首贈杜子》,《懷星堂集》卷二十七,第 9 頁。《文淵閣四庫全書》本。

③ 見陳劍鎧《陽明後學所產生之諸問題》之二《陽明後學的三教同源說》,《明清史集刊》第五卷,第 167~172 頁。陳文所引有錢穆《說良知四句教與三教合一》,《中國學術思想史論叢》七,臺北東大圖書有限公司 1986 年版,第 124~152 頁;柳存仁《明儒與道教》,《王陽明與道教》、《王陽明與佛道二教》,《和風堂文集》中冊,上海古籍出版社 1991 年版,第 809~846、847~877、878~923 頁;陳榮捷《王陽明傳習錄詳注集評》,臺北學生書局 1988 年版,第 415 頁。

④ 屋舍三間之說又見於《年譜》三,《王陽明全集》卷三十五,第 1289 頁。其說見陽明答張元沖在舟中問,謂:“聖人盡性至命,何物不具? 何待兼取? 二氏之用,皆我之用: 即吾盡性至命中完養此身謂之仙; 即吾盡性至命中不染世累謂之佛……譬之廳堂三間,共為一廳……聖人與天地民物同體,儒、佛、老、莊皆吾之用,是之謂大道。二氏自私其身,是之謂小道。”

⑤ 王畿《三教堂記》,《王龍溪全集》卷一,臺北華文書局據道光二年刻本影印。

歲論佛老楊墨，曾云：

蓋孟氏患楊、墨；周、程之際，釋、老大行。今世學者，皆知宗孔、孟，賤楊、墨，擯釋、老，聖人之道，若大明於世。然吾從而求之，聖人不得而見之矣。其能有若墨氏之兼愛者乎？其能有若楊氏之爲我者乎？其能有若老氏之清淨自守、釋氏之究心性命者乎？吾何以楊、墨、老、釋之思哉？彼於聖人之道異，然猶有自得也……某幼不問學，陷溺於邪僻者二十年，而始究心於老、釋。^①

其諫武宗佞佛，云：“佛者，夷狄之聖人；聖人者，中國之佛也。”^②陽明的基本想法是無論儒釋老其於求道則一，而求道的方法與途徑則異。釋、老之弊在於其專注於自救，不及親尊世人，而無廓然大公。其學本非以亂天下，而由於其始即有此不足，而爲之徒者卒以亂天下。楊、墨之弊在於楊氏爲我則求義而過之，墨氏兼愛則求仁而過之，而爲之徒者卒以亂天下^③。陽明對佛的態度，是在方法上直接承襲，而內容上又亟欲剖別。如其《別諸生》詩云：

綿綿聖學已千年，兩字良知是口傳。欲識渾淪無斧鑿，須從規矩出方圓。不離日用常行內，直造九天未化前。握手臨歧更何語，慙慙莫愧別離筵。^④

這種直探心體，求道於日用常行的途徑，顯然是禪宗的方法。只不過陽明所說的日用常行是於事物有對待的，以忠孝節義等置換了擔水挑柴等工夫。陽明又說：

爾心各各自天真，不用求人更問人。但致良知成德業，謾從故紙費精神。乾坤是易原非畫，心性何形得有塵？莫道先生學禪語，此言端的爲君陳。^⑤

陽明雖在修持方法、思想方法上受禪學的影響，但他內容上立意與禪分別。在與徐愛論“尊德性”與“道問學”時，針對徐與王與庵的辯論，指出既云象山尊德性，則不可謂其墮於禪學之虛空；既云晦庵道問學，則不可謂爲俗學之支離。他說象山說覺悟，雖

① 《文錄》四，吳光等編校《王陽明全集》卷七，第230～231頁。

② 《別錄》一，吳光等編校《王陽明全集》卷九，第295頁。

③ 《外集》四，吳光等編校《王陽明全集》卷二十二，第861～862頁。

④ 《外集二·示諸生三首之一》，吳光等編校《王陽明全集》卷二十，第791頁。

⑤ 《外集二·別諸生》，吳光等編校《王陽明全集》卷二十，第790頁。

出於釋氏，然而“釋氏之說亦自有同於吾儒，而不害其為異者，惟在於幾微毫忽之間而已。”^①所謂“幾微毫忽之間”，在陽明看來就是象山指向心之本體。而心之本體本虛，此與佛家所說之虛無無二，而心之本體外化顯為德性之知，卻與佛所說的虛無有異。

陽明本人對楊墨佛老的優容，為其後學合會三教提供了理論條件。黃宗羲《明儒學案》中分姚江後學為浙中王門、江右王門、南中王門、楚中王門、北方王門、粵閩王門及泰州學派等數支。黃云：“陽明先生之學，有泰州龍溪而風行天下，亦因泰州龍溪而漸失其傳。泰州龍溪時時不滿其師說，益啓瞿曇之祕而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣。”^②浙中王門的代表人物有徐愛、蔡宗袞、朱節、浦節、錢德洪、王畿、季本、黃綰、董澐、陸澄、顧應祥、黃宗明、張元沖、程文德、徐用檢、萬表、王宗沐、張元忭等，其中影響最大的學者如王畿、錢德洪、程文德、聶豹等人。王畿講身心關係，講“真息”、“養生”，極富道教色彩^③；說“委心虛無”、“一念靈明”又是援佛入儒^④。王畿更以為心性之學正是借佛氏之超脫而悟入^⑤。同門黃綰批評王畿“習聞禪學之深”，薛應旂批評其無著無住的修持方法，沈懋學批評王“借鋒於禪幻”，“推禪附聖”^⑥，但無大礙於其對後學的影響力。王畿後學中有李贄，贄所傳公安三袁、周汝登，汝登弟子陶望齡、夷齡等對於佛道兩家尤所推重，對於儒家正學來說，可謂更行更遠。

又有江右王門有鄒守益、歐陽德、聶豹、羅洪先、劉文敏、劉邦采、劉陽、劉曉、劉魁、黃弘綱、何廷仁、陳九川、魏良弼、魏良政、魏良器、王時槐、鄧以讚、陳嘉謨、劉元卿、萬廷言、胡直、鄒元標、羅大紘、宋儀望、鄧元錫、章潢、馮應京等人。聶豹“主靜歸寂”頗有二氏的痕迹^⑦。羅洪先講“收攝保聚”以見良知本體，頗受道家修煉工夫及《周易參同契》的影響^⑧，對佛學又有“庸孔奇釋”之意^⑨。劉文敏“以虛為宗”，王時敏說“性體本虛”，無不受釋氏的影響^⑩。南中王門有黃省曾、周衝、朱得之、周怡、薛應旂、唐順之、唐鶴徵、徐階、楊豫孫等人；楚中王門有蔣信、冀元亨；北方王門有穆孔暉、張後覺、

① 《外集三·答徐成之二》，吳光等編校《王陽明全集》卷二十一，第 808 頁。

② 黃宗羲《明儒學案》卷三十二，《黃宗羲全集》第八冊，第 820 頁。

③ 見吳震《陽明後學研究》，第 315~366 頁。

④ 方祖猷《王畿評傳》，南京大學出版社 2001 年版，第 340~345 頁。

⑤ 見吳震《陽明後學研究》，第 65 頁。

⑥ 方祖猷《王畿評傳》，南京大學出版社 2001 年版，第 402~404 頁。

⑦ 詳見吳震《聶豹論》，《聶豹、羅洪先評傳》，南京大學出版社 2001 年版，第 72~170 頁。

⑧ 見吳震《陽明後學研究》，第 227~241 頁。

⑨ 同上書，第 141 頁。

⑩ 詳見吳震《王時槐論》，《聶豹、羅洪先評傳》，南京大學出版社 2001 年版，第 256~295 頁。

孟秋、尤時熙、孟化鯉、楊東明、南大吉等人，粵閩王門有薛侃、周坦，止修學案則列李材。泰州一脈，自王艮以下，從王襜、何心隱、顏鈞、鄧豁渠、方湛一、徐樾、王棟、林春、管至道，至趙貞吉、羅汝芳、楊起元、耿定理、焦竑、周汝登、陶望齡、李卓吾。趙貞吉之公然佞禪^①，羅汝芳自謂早歲從禪門乞靈，其他諸子如楊起元、焦竑、陶望齡之推尊佛老，使泰州一派對二氏之包容最為徹底。

如果說陽明本人是對佛道兩家及先秦諸子取包容的態度，那麼陽明弟子及後學則多持三教合會的觀點。甚至於釋老推尊過重，轉而變換了立場。

陽明後學靖江朱得之（約 1522—1565）嘉靖庚申（1560）年自序其《莊子通義》云：

莊子樂天憫世之徒，學繼老列……或乃以其命辭跌宕，設論奇險，遂謂其荒唐謬悠，與詩書平易中常者異，而擯黜於儒門。不知其異者辭也，不異者道也……然則詩書固經世之準，而三子則立命之根。立命達於人人，經世存乎一遇。安得守此而棄彼乎？是故求文辭於先秦之前，莊子而已，求道德於三代之季，莊子而已。^②

又云：

莊子亦周末文勝之習。今觀其書，止是詞章之列，自與五經辭氣不同。然其指點道體天人異同處，却非秦漢以來諸儒所及。故從事於心性者有取焉。^③

又云：

或謂二氏之書，不當以儒者之學為訓。竊惟道在天地間一而已矣。初無三教之異，猶夫方言異而意不殊，鍼砭異而還元同。苟不得於大同，則父子夫婦亦有不同者，孰知自私用知之為蔽，而潰裂夫道哉？^④

① 《四庫全書總目·文肅集》提要云：“貞吉學以釋氏為宗，姜實為之序曰：‘今世論學者，多陰採二氏之微妙，而陽諱其名。公於此，能言之，敢言之，又訟言之，昌言之，而不少避忌。蓋其所見真，所論當，人固莫得而皆議也。’其持論可謂悍矣。”

② 朱得之《刻莊子通義引》，《莊子通義》卷首，上海古籍出版社 1995 年影印《續修四庫全書》第 954 冊，第 603 頁。

③ 朱得之《讀莊評》，《莊子通義》卷首，上海古籍出版社 1995 年影印《續修四庫全書》第 954 冊，第 605 頁。

④ 同上書，第 605～606 頁。

故其《老莊通義》兩書，每以儒家心學的角度解說。如解《老子》第一章云：“二慾字，言志慾如此。二觀字，言良知。妙字，言體之蘊心也。”其他多用“體用”、“功夫”等詞，把陽明的心學思想貫穿到《老子》一書中去^①。其解莊亦大體相類，如釋“顏回問仲尼”一章云：“知者，良知也。進於知猶曰造於無知。”^②釋“子輿與子桑友”一章云：“歸諸命則能以理勝而處之有道，此子輿所忘言也，《南華》用以結《大宗師》之旨，即《西銘》所謂貧賤憂戚，玉汝於成；蓋非磨礪之久，涵養之極，不足以大任故也。”^③之後又申論云：“師所以建隆治體，恢拓化源，使人知道德之可尊，性命所當究，君臣父子無失其倫，天下國家同歸治者也。”朱氏在這裏是以儒家注重倫理實踐的知識論置換了道家的反知識論，其議論不可謂不曲，用心不可謂不深。其後，朱氏又對“大宗師”爲之釋名，說：“正心誠意之本，傳道授業之微，非師無以任之，其爲道也至矣。宗師則爲學者所主而尊之之稱。冠之以大，猶云衆父也。首論知天知人，明義命以立其本。以知之所知，養其知之所不知，則以人合天。知出於不知，是知之盛也。故結以真人真知。”^④所知者，良知也。進於知猶造乎無知。由此我們知道，隆慶間會試程文以及嘉靖四十一年狀元申時行、榜眼王錫爵等所說的真知實有其本於王學合會三教的思想根源在。

顧炎武在《日知錄》中《破題用莊子》一節曰：

五經無“真”字，始見於老莊之書。《老子》曰：“其中有精，其精甚真。”《莊子·漁父》篇：“孔子愀然曰：‘敢問何謂真？’客曰：‘真者，精誠之至也。’”（《荀子》“真積力久”亦是此意。《黃庭經》曰：“積精累氣以爲真。”）《大宗師》篇曰：“而已反其真，而我猶爲人猗。”《列子》曰：“精神離形，各歸其真，故謂之鬼。鬼，歸也。歸其真宅。”《漢書·楊王孫傳》曰：“死者，終身之化，而物之歸者也。歸者得至，化者得變，是物各反其真也。”《說文》曰：“真，僂人變形登天也。”徐氏《繫傳》曰：“真者，仙也，化也。從匕。匕即化也。反人爲亡，從目，從匕，入其所乘也。”（人老則近於死，故老字從匕；既死則反其真，故真字亦從匕。）以生爲寄，以死爲歸，於是有真人、真君、真宰之名。秦始皇曰：“吾慕真人。”自謂真人不稱朕。魏太武改元太平真君，而唐玄宗詔以四子之書謂之真經，皆本乎此也。後世相傳，乃遂與假爲對。李斯《上秦王書》：“夫擊甕、叩甌、彈箏、搏髀，而歌呼嗚嗚快耳目者，真秦之聲也。”韓信請爲假王，高帝曰：“大丈夫定諸侯即爲真王耳，何以假爲？”又更東垣曰真定。竇融上光武書曰：“豈可背真舊之主，

① 李慶《明代的老子研究》，《道家文化研究》第十五輯，北京三聯書店 1995 年版，第 344 頁。

② 朱得之《莊子通義》卷三，第 17 頁，上海古籍出版社 1995 年影印《續修四庫全書》第 954 冊，第 658 頁。

③④ 朱得之《莊子通義》卷三，第 23 頁，上海古籍出版社 1995 年影印《續修四庫全書》第 954 冊，第 661 頁。

事姦偽之人？”而與老莊之言真，亦微異其指矣。（今謂真，古曰實；今謂假，古曰偽。《左傳·襄十八年》：“使乘車者左實右偽，以旆先，輿曳柴而從之。”“假王”猶“假君”、“假相國”，唐人謂之借職是也。今人之所謂假，亦非。）宋諱玄，以真代之。故廟號曰：“真宗”。玄武七宿，改爲真武；玄冥改爲真冥；玄枵改爲真枵。《崇文總目》謂《太玄經》爲“太真”，則猶未離其本也。隆慶二年會試，爲主考者厭五經而喜老莊，黜舊聞而崇新學，首題《論語》“子曰：‘由，誨汝知之乎？’”一節，其程文破云：“聖人教賢者以真知，在不昧其心而已。”（《莊子·大宗師》篇且有：“真人而後有真知”《列子·仲尼》篇：“無樂無知，是真樂真知。”）始明以《莊子》之言入之文字。自此五十年間，舉業所用，無非釋老之書。彗星掃北斗文昌，而御河之水變爲赤血矣。崇禎時，始申舊日之禁。而士大夫皆幼讀時文，習染已久，不經之字，搖筆輒來。正如康崑崙所受鄰舍女巫之邪聲，非十年不近樂器，未可得而絕也。雖然，以周元公道學之宗，而其爲書猶有所謂無極之真者，吾又何責乎今之人哉？（羅氏《因知記》謂無極之真，二五之精，妙合而凝。太極與陰陽五行非二物也，不當言合。又言《通書》未嘗一語及無極。）《孟子》言：“所不慮而知者，其良知也。”下文明指是愛親敬長。若夫因嚴以教敬，因親以教愛，則必待學而知之者矣。今之學者明用《孟子》之良知，暗用《莊子》之真知。^①

顧氏的析論極爲透徹。然而似此在制義中運用莊列文字，並非如顧氏所說的始於隆慶二年。早在十數年前的嘉靖三十年壬戌科，學者已習用之。申時行（即徐時行）爲是科狀元，王錫爵爲榜眼，余有丁是探花。時行論“子曰回之所以爲人”一節程文云：“聖人稱大賢而求道得之深，以見其真知也。夫擇乎中庸而能守之，則所得者深矣！非顏子真知，其孰能之？”^②其所用的“真知”一詞，已非傳注意義上的真知，而是心學意義上和莊列意義上的真知。詳細的析論，可參見本文第四節。

三、青詞之撰與子學入制義的動力

嘉靖時期釋老之學之人制義，還有一個值得注意的因素就是世宗本人的作用。世宗好道教方術其來有自。從繼位由藩王入承大統，到最後死於誤食丹藥，四十五年的時間中，世宗始終篤信道教神仙。嘉靖朝士大夫競寫青詞干進主要是源於世宗皇帝的個人嗜好，與科舉制義引入道教雜學以及諸子文辭也有莫大的關係，這中間王學

^① 見顧炎武撰、黃汝成集釋《日知錄集釋》卷三下，上海掃葉山房 1924 年版，第 112~114 頁。

^② 申時行《子曰回之爲人也》程文，田啓霖編著《八股文觀止》，海南出版社 1994 年版，第 493 頁。

也起到助長的作用。

所謂青詞是自唐以後流行的道教齋醮時敬獻天神的奏告文書^①。以青詞干進，始於嘉靖初。據史載：

閏月帝始修醮于官中。帝用太監崔文言，建醮官中，日夜不絕。給事中劉最劾文左道糜帑。帝怒謫廣德州通判。文憾不已，嗾其黨芮景賢奏最在途仍故銜，乘巨舫，取夫役，帝益怒，逮最下獄，戍邵武。其後帝益好長生，齋醮無虛日。命夏言充監禮使，湛若水、顧鼎臣充導引官。鼎臣進步虛詞七章，且列上壇中應行事。帝優詔褒答之。自此詞臣多以青詞干進矣。^②

鼎臣進《步虛詞》七章，事在嘉靖十年。自嘉靖十年之後，終世宗朝，首輔 15 人中有 9 人由擅青詞而入閣，夏言(1482—1548, 1536 入閣)、顧鼎臣(1473—1540, 1538 入閣)、嚴嵩(1480—1567, 1542 年入閣)、徐階(1503—1583, 1552 年入閣)、嚴訥(1511—1584, 1565 入閣)、袁煒(1508—1565, 1561 年入閣)、李春芳(1510—1584, 1565 入閣)、郭樸(1511—1593, 1566 入閣)、高拱(1512—1578, 1566 入閣)等人皆以擅青詞獲超擢入閣^③。其他內閣學士中如張治、李本雖非由撰青詞而進，也因青詞而與徐階同賜飛魚^④。其他大臣由青詞獲擢升者尚多。徐階以擅撰青詞得世宗歡^⑤，《明史》云：

仙鶴，文臣一品服也。嘉靖中，成國公朱希忠、都督陸炳服之，皆以元壇供事。而學士嚴訥、李春芳、董份(1510—1595, 1541 年進士)以五品撰青詞，亦賜仙鶴。尋諭供事壇中乃用，於是尚書皆不敢衣鶴。後勅南京織閃黃補麒麟、仙鶴，賜嚴嵩。閃黃乃上用服色也。又賜徐階教子升天蟒。萬曆中，賜張居正坐蟒；武清侯李偉以太后父亦受賜。^⑥

① 關於青詞自唐以後內容特點、文字形式以及其性質和作用，參見張澤洪《道教齋醮史上的青詞》，《世界宗教研究》2005 年第 2 期，第 112~122 頁。

② 《御批歷代通鑑輯覽》卷一百八，第 23 頁。《文淵閣四庫全書》本。

③ 均見《明史》本傳，入閣人物次第見王世貞撰、魏連科點校《內閣輔臣年表》，《弇山堂別集》卷四十五，第 841~843 頁。

④ 王世貞《嘉靖以來首輔傳》卷五，第 5 頁，《文淵閣四庫全書》本。

⑤ 《明史》本傳，卷二百一十三。

⑥ 《明史》卷六十七。

春芳 1547 年狀元及第，以擅撰道教青詞超擢翰林學士，後為禮部尚書。春芳與袁煒、嚴訥、郭樸等四人同號青詞宰相。《四庫全書》袁煒《袁文榮詩略二卷》，提要云：

煒字懋中，慈谿人。嘉靖戊戌進士，官至建極殿大學士，諡文榮。事迹附見《明史·嚴訥傳》。史稱煒才思敏捷，帝半夜出片紙，命撰青詞，舉筆立成。遇中外獻瑞，輒極詞頌美。帝畜一貓死，命儒臣撰詞以醮。煒詞有“化獅作龍”語，帝大喜。其詭詞媚上，多類此。^①

史又稱煒自負能文，見他人所作，稍不當意，輒肆詆誚。館閣士出其門者，斥辱尤不堪。明沈德符(1578—1642)《萬曆野獲編》卷二《嘉靖青詞》云：“世廟居西內事齋醮，一時詞臣，以青詞得寵眷者甚衆。”^②又舉袁煒青詞：

洛水玄龜初獻瑞，陰數九，陽數九，九九八十一數，數通乎道，道合元始天尊，一誠有感，岐山丹鳳兩呈祥。雄鳴六，雌鳴六，六六三十六聲，聲聞於天，天生嘉靖皇帝，萬壽無疆。

煒不惟自撰青詞以取悅世宗，並以名位之尊命其門下所策貢士代撰。史載：“袁文榮(煒)撰玄文，每命壬戌門人三鼎甲分代。而有時不給，其拜相以此，盡瘁亦以此。”^③壬戌(1562)科煒與董份同任會試考官，三鼎甲時為徐(申)時行(1535—1614)、王錫爵(1534—1610)、余有丁(1527—1584)^④。

嘉靖中士大夫所撰青詞似此皆倣道家宮觀中齋醮文字體例頌揚皇帝，無論內容及形式上皆無可取。世宗好青詞，使當時道士也受士大夫禮敬及嘉靖本人寵眷，前舉袁煒青詞或云為李春芳請昆侖山人王光胤代作。“時世宗齋居西宮，建設醮壇，敕大臣制青詞一聯，懸於壇門。春芳使山人為之。”春芳以此青詞進呈，頗蒙嘉靖賞眷。時“大臣應制青詞，多假手山人者。”^⑤又史載：

① 見永瑤等撰《四庫全書總目》卷一七七，北京中華書局 1965 年版，第 1591 頁。青詞一體，乃道流祈禱之章，非斯文正軌。《欽定四庫全書總目》卷首一。

② 沈德符撰《萬曆野獲編》，北京中華書局 1959 年版，第 59 頁。

③ 沈德符撰《四六》，《萬曆野獲編》，第 270 頁。

④ 張朝瑞《皇明貢舉考》卷之七，第 142 頁，《四庫全書存目叢書》史部第 269 冊，第 799 頁。

⑤ 鈕琇撰《斛賸續編》，《筆記小說大觀》第 30 編第 5 冊，臺北新興書局 1979 年版，第 3186~3187 頁。見張澤洪《道教齋醮史上的青詞》，《世界宗教研究》2005 年第 2 期，第 116~117 頁。

龔可佩，嘉定人。出家崑山爲道士，通曉道家神名，由仲文進。諸大臣撰青詞者，時從可佩問道家故事，俱愛之，得爲太常博士。帝命入西官，教官人習法事，累遷太常少卿。^①

嘉靖朝道士蒙恩眷的除王光胤、龔可佩外，尚有邵元節、陶仲文、段朝用、胡大順、藍田玉、藍道行、徐可成等多人皆以方術干進。其他士大夫尚方術者如顧可學(弘治 18 年進士)、盛端明(弘治 15 年進士)、朱隆禧(嘉靖 8 年進士)亦皆以方術見幸於帝^②。

嘉靖朝朝野上下對仙家方術的崇奉，及士大夫爭撰青詞倖進的玄風，對於科舉文章中雜入仙釋兩家是有直接的關係的。袁煒以青詞獲寵信，對於世宗宗奉神仙之術，多曲爲緣飾。至其言：“玄覽超方之士，未有不思合乎天人者也。夫其種仁義矣，又能託無窮之詞以自著矣。”^③又云：“國初周顛仙、張三豐之流，殷勞萬乘勒玉帛、發使者訪之，此近代事，豈不足親信耶？”^④更說：“聖人之道與仙人之術出入變化於霄壤間，以翔舞賢豪於不倦也。聖人以道長生，陳萬象而顯於有，仙人以神長生，妙萬象而入於無。兩者交相寂感，異用而同原。”^⑤似此讖說，集中隨處可見。他如《玉芝頌》、《禾祥頌》、《白鹿頌》等文更是立意以仙儒同原爲說，以服食神仙的道家方術與儒家性命倫常揉合爲說。

嚴訥曾一主應天鄉試及會試，“以撰玄文當上旨，得驟貴重。”^⑥王世貞之祭文以三教中人比之，別有意味。如云：“貌而出者，以爲鼎席之貴；語而處者，則意其環堵之儒。於釋氏之慈悲，雖避其名而居其實。若老子之三寶，寔採其精而食其腴。”^⑦嚴氏雖未必如王世貞所云出入三教，但王文卻反映了時人合會三教的風尚。其實嘉靖朝閣臣爲仙釋曲爲緣飾，亦有陽明學爲其理論基礎。陽明本人，早歲喜老釋之學，“欣然有會於心，以爲聖人之學在此矣。”後來雖“依違往返，且信且疑”^⑧，龍場悟道以後，更

① 《明史》卷三百零七。

② 卿希泰主編《中國道教史》第三冊，四川人民出版社 1993 年版，第 409~417 頁。

③ 袁煒《賀靜窓錢公七十序》，《袁文榮公文集》卷之五，第 13 頁，臺北文海出版社《明人文集叢刊》第一輯 1970 年據萬曆元年刊本影印，第 232 頁。

④ 袁煒《賀靜窓錢公七十序》，《袁文榮公文集》卷之五，第 15 頁，臺北文海出版社 1970 年據萬曆元年刊本影印，第 235 頁。

⑤ 袁煒《賀靜窓錢公七十序》，《袁文榮公文集》卷之五，第 15 頁，臺北文海出版社 1970 年據萬曆元年刊本影印，第 235~236 頁。

⑥ 王世貞《弇州山人續稿》卷一百五十，第 6 頁，臺北文海出版社《明人文集叢刊》第一輯，第 6864 頁。

⑦ 王世貞《祭太子太保嚴文靖公文》，《弇州山人續稿》卷一百五十三，第 16 頁，臺北文海出版社《明人文集叢刊》第一輯，第 7009 頁。

⑧ 《語錄》三《徐昌國墓誌》，吳光等編校《王陽明全集》卷三，第 127 頁。

以心學證諸五經四書，沛然若決江河，一發而不可止，但陽明於仙釋兩家始終未全然以為非。如他在正德六年(1511)與徐禎卿討論沖舉問題，陽明認為：“盡鳶之性者，可以沖於天矣；盡魚之性者，可以泳於川矣……盡人之性者，可以知化育矣。”^①故陽明以為仙家求取道的途徑發生錯誤。大道即在本心，非由外鑠，不假他求。陽明晚年賦《長生》詩比較清楚地反映了他對仙家的態度：“乾坤由我在，安用他求為？千聖皆過影，良知乃我師。”^②又云：“饑來吃飯倦來眠，只此修行玄更玄。說與世人渾不信，卻從身外覓神仙。”^③

對於仙釋與儒之異，陽明在悟道後認為：

仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實；佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有？但仙家說虛，從養生上來；佛氏說無，從出離生死苦海上來。卻於本體上加卻這些子意思在，便不是他虛無的本色了，便於本體有障礙。聖人只是還他良知的本色，更不著些子意在。^④

陽明對於仙家的態度，柳存仁先生的幾句話可以論定：

王門學者耽心道教者頗多，元靜而外，王嘉彥蕭惠之間皆見於傳習錄。而陽明於佛教之學，亦頗有所知，故屢言“二氏之學其妙與聖人只有毫釐之間。”此處答陸澄雖可見陽明已洞鑒追求長生之無用，然於道家精氣神之說仍視為養生要著，而所云“養德養身”，正道教所謂修性修命，或性命雙修耳。^⑤

四、陽明後學之推尊釋老諸子及隆萬間的制義

陽明後學中於科舉制義中引入二氏及諸子推揚最力者當屬楊起元、朱得之、焦竑、陶望齡等人。其實二氏及諸子之學的孱入制義，也是由陽明之學術及王門之後學

① 《外集》七，吳光等編校《王陽明全集》卷二十五，上海古籍出版社 1992 年版，第 932 頁。

② 《外集》二，吳光等編校《王陽明全集》卷二十，第 796 頁。

③ 《別諸生》二，吳光等編校《王陽明全集》卷二十，第 791 頁。

④ 《語錄》三，吳光等編校《王陽明全集》卷三，第 106 頁。

⑤ 柳存仁《王陽明與道教》，《和風堂文集》中冊，上海古籍出版社版，第 869~870 頁。

在官學和科舉中的優勢地位借路而入。今略舉數例以爲說明。

俞長城、梁章鉅等認爲晚明受王學的影響，隆慶(1567—1572)以後，多用禪老之言，萬曆五年丁丑(1577)進士楊起元(1547—1599)始開以禪語入制義之漸。由上文可見，此風氣開之已久，嘉靖一朝王學對科舉的影響已十分顯著，固非自隆萬始。隆萬時期應該說是這一風氣的延續。以隆慶至萬歷初的會試及殿試策問來看，試題本身就顯露了關切心學問題的傾向。是科考官爲禮部尚書兼大學士張四維及詹事兼侍讀學士申時行。時行雖非陽明弟子，但對王學及陽明本人是一力推崇的^①。萬曆五年會試試題已透露出明顯的王學的影響，其第一場四書義的第二、三問云：

我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者，豈好辯哉？予不得已也。
回之爲人也，擇乎中庸，得一善而拳拳服膺，而弗失之矣。^②

其上語出《孟子·滕文公下》，承下云：能言距楊墨者，聖人之徒也。故試題本意欲令舉子就正人心與距楊墨上發揮。四維此題程文即如此^③。

第三問語出《中庸》，朱熹章句云：

回，孔子弟子顏淵名。拳拳，奉持之貌。服，猶著也。膺，胸也。奉持而著之心胸之間，言能守也。顏子蓋真知之，故能擇能守如此，此行之所以無過不及，而道之所以明也。

申時行是題程文云：

聖人稱大賢求道而得之深，以見其真知也。夫擇乎中庸而能守之，則所得者深矣。非顏子真知，其孰能之。^④

這裏比較微妙的是朱熹《章句》所說的“真知”是說顏回真正瞭解擇中庸與守善之道。此處“真知”一詞是動詞。而申時行的發揮云“以見其真知”，是以“真知”用爲名詞。正如

① 張祥浩《王守仁評傳》，南京大學出版社 1997 年版，第 54～55 頁。

② 仲光軍主編《歷代金殿殿試鼎甲硃卷·明代試題試卷》，花山文藝出版社 1995 年版，第 362 頁。

③ 是篇全文見田啓霖編著《八股文觀止》，海南出版社 1994 年版，第 480～481 頁。

④ 全文見田啓霖編著《八股文觀止》，海南出版社 1994 年版，第 493～494 頁。

顧炎武所說的隆慶二年會試程文破題所用“聖人教賢者以真知，在不昧其心而已。”詞性一變，其思想根源和語言依據已大不同。《莊子·大宗師》：“真人而後有真知。”《列子·仲尼》：“無樂無知，是真樂真知。”申時行此文破題自覺不自覺間已暗換《章句》之意為《莊》《列》之言人之文字。無獨有偶，嘉靖四十一年與申同榜榜眼王錫爵破《大學》“知止而後有定”一文也用“真知”一詞。其破云：“聖經推止至善之由，不外於真知而得之也。”其後云：“夫學知所止，天下之真知也。而定、靜、安、慮因之，此至善所由得歟，則亦求端於知而已矣。”^①申、王二人用《莊》《列》之言以及《大學》中定、靜、安、慮、至善等觀念來闡發，實有陽明思想的影響。“真知”在陽明的語義中一是本然之良知；一是指知行合一的知。陽明說：“知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知。”“真知即所以為行，不行不足謂之知。”^②陽明對此解釋得最為明白，說好好色，惡惡臭，是“見那好色時，已自好了，不是見了後，又立箇心去好。”所謂知孝知弟，亦必待行孝行弟，方可謂真知^③。隆慶二年會試程文“聖人教賢者以真知，在不昧其心而已”之真知，以及申時行、王錫爵所謂的“真知”是從陽明那裏借用的概念。以此看來，顧炎武所說的“破題用莊子”亦未必全對：是陽明用莊、列之語，注入新的內涵；而莊、列之辭入制義是由王學而借步路人。

如果說嘉靖朝諸子還多是陰尊二氏，那麼隆萬諸子則一變而為公然崇奉。楊起元云：

楊子曰：三教皆務為治耳，譬之操舟然，吾儒挾舵埋楫於波濤之中，二氏乃指顧提撕於高岸之上。處身雖殊，其求濟之理則一……予少讀韓子原道，即知佛老之書宜火也，及讀國史，伏觀高皇功高萬古，孜孜定治之意至精也，苟有妨政害治之隙，無不塞之，而未嘗及於二氏，且嘗有訓曰：仲尼之道，刪書制典，為萬世師。其佛仙之幽靈，暗理王綱，益世無窮。治天下之道，於斯三教，有不可缺者如此，則宜崇奉之矣……秦漢以還，微言中絕，不復知道為何物。而佛之教，能使其徒守其心性之法，遞相傳付，如燈相禪，毋令斷絕。及至達磨西來，單傳直指，宗徒布滿，儒生學士，從此悟入，然後稍接孔脉，以迄於茲，此其暗理者一也。^④

可見楊起元之崇奉二氏，一從政治的角度，一從學術的角度；一是肯定其社會效用，一

① 全文見田啟霖編著《八股文觀止》，海南出版社 1994 年版，第 490～491 頁。

② 陳榮捷《王陽明傳習錄詳注集評》，臺北學生書局 1988 年版，第 166 頁。

③ 同上書，第 33 頁。

④ 楊起元《論佛仙》，《證學編》卷首，第 22～24 頁，上海古籍出版社 1995 年影印《續修四庫全書》第 1129 冊，第 334～335 頁。

是肯定其知識功能。陽明本人於二氏在思想的内容和方法上雖有借用,但同時也是否定的,至少是貶抑的。而楊起元這裏已脫離了儒家的傳統立場,不但以佛為異端,甚且以佛來接續儒之學統。推其根源,還是本於陽明。陽明對正學和異端的關係,曾作過相對化的處理。說所謂異端者,乃是我執一端,則彼為異端;彼執一端,則我為異端。所以楊把佛變為正學,如其又云:

不勉而中,不思而得,中庸之誠也;其功必已百已千,而後入如惡惡臭,如好好色,大學之誠也……今考佛之為說,雖三乘十二分教,汪洋浩大,逾河漢之無極,而其直指人心,見性成佛,亦不外乎一誠。^①

並且認為“學之宗傳,孟氏而後中絕,乃佛氏之徒明之。河汾濂洛,實取諸彼以歸於此。至象山陸氏益大光顯之,以直接乎孟氏。”如果以佛來接續為心學之學統,自然要面臨的問題就是其他先儒怎麼辦?而在楊氏所描摹的心學系統中,朱子是没有地位的。其薄視朱子,則曰:“其學教人讀書窮理,今日格一物,明日格一物,此亦聖門所不廢。然苟為無本,即未免分其心於不測之地。朱子蓋懲夫禪之遺棄事物,而不敢及於明心。不知心自吾心,與禪無與。”^②又以為明心見性,釋與儒無二。其云:

吾儒之學,欲明明德於天下,必先自明其明德。所謂以其昭昭,使人昭昭也。佛學明心見性,亦為一大事因緣。出現於世,開示悟入佛之知見。由此觀之,我高皇謂聖人無兩心,詎不信哉?……心者,天下之大本,既得本,何愁末?則佛氏宗徒尚為近之。且心無聲臭影象可求,昔人譬之千重鐵壁。若果千重鐵壁,亦有可透之理。惟夫言語道斷,心行處絕,是以無求路耳。佛氏宗徒,俱從萬死一生,乃得相應,如二祖立雪截臂,六祖腰石舂米,如是忘軀為法者,不可勝數。所以傳佛心印,轉轉不錯。吾儒曾爾否?王文成公詩云:“莫怪岩僧木石居,吾儕真切幾人如?經營日夜身心外,剽竊糠粃齒頰餘。”可謂盡之。^③

楊乃採摘“二祖信心銘,六祖壇經頌偈,蘇學士公據中峯和尚廣錄,皮袋子警策等歌凡

① 楊起元《知儒編跋》,《證學編》卷三,第30頁,上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊,第425頁。

② 楊起元《象山先生集要序》,《重刻楊復所先生家藏文集八卷》卷三,《四庫禁燬書叢刊》第186冊,集63,第596~597頁。

③ 楊起元《明心法語序》,《重刻楊復所先生家藏文集八卷》卷三,《四庫禁燬書叢刊》第186冊,集63,第603頁。

數千言，皆有益於身心者，號之曰：‘明心法語’。”^①楊起元師事近溪先生（羅汝芳，1515—1588）。據《明儒學案》：羅於二十六歲時問學於顏山農，三十四歲時從胡宗正學《易》而悟本體，三十九歲時證道於泰山丈人。山農師事徐波石，波石師事陽明及王艮。故近溪實為陽明之三或四傳。而起元則為四或五傳。

由以上之理論基礎，楊起元乃撰《諸經品節》二十卷，選道釋兩家經典二十九種據己意為之詮釋，所選道家經典有《陰符經》、《道德經》（老子）、《南華經》（莊子）、《太玄經》、《清淨經》、《文始經》、《洞古經》、《大通經》、《定觀經》、《玉樞經》、《心印經》、《五廚經》、《護命經》、《胎息經》、《龍虎經》、《洞靈經》、《黃庭經》；釋家有《楞嚴經》、《維摩經》、《心經》、《金剛經》、《六祖壇經》、《圓覺經》、《楞伽經》、《藥師經》、《法華經》、《無量經》、《彌陀經》、《孟蘭經》^②。《四庫全書總目·諸經品節》提要云：“起元傳良知之學，遂浸淫入於二氏，已不可訓。至平生讀書為儒，登會試第一，官躋九列，所謂國之大臣，民之表也，而是書卷首乃自題曰‘比丘’，尤可駭怪矣。”^③

萬曆十七年己丑科（1589）狀元焦竑先後師事耿天臺、羅汝芳，論二氏與儒之異同，與楊起元大旨相近。只不過在崇奉佛學與諸子上，焦氏為學有更深入的分析 and 具體的論述。黃梨洲謂其曾於程顥闢佛之語一一紬之^④。所遺文集中每見其合會三教的傾向。或以佛道解儒典，或以儒附釋道。其《筆乘》中《佛典解易》^⑤、《地中》^⑥皆以釋學解經。《希夷易說》^⑦、《神農黃帝皆作易》^⑧、《太極》^⑨、《出生入死》^⑩乃皆以道家學說

① 楊起元《明心法語序》，《重刻楊復所先生家藏文集八卷》卷三，《四庫禁燬書叢刊》第186冊，集63，第603頁。

② 楊起元《諸經品節》，《四庫全書存目叢書》子部第130冊，131冊。

③ 楊起元《諸經品節》，《四庫全書存目叢書》子部第131冊，第405頁。

④ 黃宗羲《明儒學案》卷三十五，《黃宗羲全集》第八冊，第83頁。

⑤ 焦竑《佛典解易》，《焦氏筆乘》卷一，第11～12頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第509～510頁。

⑥ 焦竑《地中》，《焦氏筆乘》卷三，第16頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第552～554頁。

⑦ 焦竑《希夷易說》，《焦氏筆乘》卷一，第11～12頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第510頁。

⑧ 焦竑《神農黃帝皆作易》，《焦氏筆乘》卷二，第21～22頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第534～535頁。

⑨ 焦竑《太極》，《焦氏筆乘》卷一，第11～12頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第535頁。

⑩ 焦竑《出生入死》，《焦氏筆乘》卷三，第24～25頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第556～557頁。

解易。《佛典解莊子》^①則以釋老互解。《戒殺生論》^②，則以聖人戒殺生比附釋氏。其解老則如《有若無》^③云：

薛子緒言云：萬物皆自無而有。無，其根也。能無者謂之歸根。無聲無臭，歸根之學也。《論語》曰有若無若之一言，猶隔影響，顏子所以未至於聖人。

又有《盜竽》^④、《營魄》^⑤、《惠淨衍莊子》、《消搖》皆以三教互證。《堯夫詩似莊子》云：“且也相與吾之耳矣，庸詎知吾所謂吾之乎？言今之吾相與從而吾之矣，又安知吾之果為吾乎。邵堯夫詩：昔日所謂我，而今卻是伊。不知今日我，又是後來誰？正此意。”^⑥又有《成心》、《向秀莊義》、《向秀注多勝語》、《外篇雜篇多假託》大抵相類。^⑦

《踐形》^⑧一篇藉李彥平(李衡)之言，則以老子所論從耳目口鼻之欲而不隨聲色臭味而去，以解《論語》中所戒之視聽言動，是以老釋儒也。《朱子》^⑨一篇則引趙孟靜(貞吉)云，以為孟子之禽獸楊墨，以為持論之過嚴，並且認為楊朱本於黃老，墨子本於禹。似以上之議論，於文集中多見不怪。又云：

-
- ① 焦竑《佛典解莊子》，《焦氏筆乘》卷二，第1頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第524頁。
 - ② 焦竑《戒殺生論》，《焦氏筆乘》卷二，第36～41頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第542～544頁。
 - ③ 焦竑《有若無》，《焦氏筆乘》卷一，第3頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第505頁。
 - ④ 焦竑《盜竽》，《焦氏筆乘》卷一，第19頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第513頁。
 - ⑤ 焦竑《營魄》，《焦氏筆乘》卷三，第13頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第551頁。
 - ⑥ 焦竑《堯夫詩似莊子》，《焦氏筆乘》卷一，第20頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第514頁。
 - ⑦ 焦竑《成心》、《向秀莊義》、《向秀注多勝語》、《外篇雜篇多假託》，《焦氏筆乘》卷二，第1～4頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第524～526頁。
 - ⑧ 焦竑《踐形》，《焦氏筆乘》卷三，第22～23頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第555～556頁。
 - ⑨ 焦竑《朱子》，《焦氏筆乘》卷四，第27～28頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第579～580頁。

老子曰：失道而後德，失德而後仁，失仁而後禮。老子豈不知禮之即道，顧離而言之哉？世方執名義、膠器數，而吾指之曰非道，冀其進而求之也。求之而有契，然後知理外無道、道外無禮。^①

焦氏此言實是站在儒家的角度，為老子薄視仁禮，析道與禮為二作辯護。楊起元、焦竑與陶望齡等人所最為樂道者，是《論語》中舜無為之說，“子曰：‘無為而治者，其舜也與？夫何為哉，恭己正南面而已矣。’”及《孟子》中“無為其所不為，無欲其所不欲。”以之與老子所云“我無為而民自化”比讀，以為儒老有相發明處。當時學者或以為舜之無為是所謂“誠敬”“易簡”之道^②，王門學者或以周敦頤之“誠無為，幾善惡”為致知之塗轍^③，又或以為“不為不欲”是良知，“無為無欲”是致良知^④。焦竑說無為，似乎已超出了其儒的本來立場，而入於釋氏。焦竑云：“世人不識真清淨體，以無為為清淨者，非也。”並雜引道家《定觀經》偈及釋氏《心銘》云：“寧知淨穢本空，動止本一，由吾目異，故彼成異。”^⑤則已全然是佛家立場。焦竑常說孔孟之學是性命之學，但言簡意微，未能如佛家諸經對此發揮闡明，所以佛經是孔孟的義疏。又說性命之理，孔子罕言之，老子累言之，佛典極言之，以為孔釋老相通之證。這種看法與當時儒者中宗朱學者的看法大相逕庭。比如羅欽順就認為：“老子外仁義禮而言道德，徒言道德而不及性，與聖門絕不相似，自不足以亂真。所謂彌近理而大亂真，惟佛氏爾。”^⑥相比之下，焦竑與楊起元一樣也有了自身定位的混亂，由儒學而或釋或玄，是當時文人亦較常見的情況。

- ① 焦竑《焦氏筆乘續》卷之一，第19頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第621頁。
- ② 王廷相云：“或問易簡之道，曰：‘易之神理也，大舜孔子之卓塗也，疇其能之？’……曰：‘知其所不得不為與其不屑為，於是乎得之。不屑為而致力，名曰貪侈，由驕矜之心害之也，庸人之擾擾不與焉；所當為而不力，名曰苟簡，由怠肆之心害之也，莊老之無為不與焉。’”見王廷相著、王孝魚點校《慎言》卷之六，《王廷相集》，中華書局1995年版，第779頁。
- ③ 聶豹云：“世顧有見好色而不好，而好之不真者乎？有聞惡臭而不惡而惡之不真者乎？絕無一毫人力動以天也。故曰：‘誠者，天之道也，’又曰：‘誠無為，’又曰：‘誠者，自然而然。’稍涉人力，便是作好作惡，一有所作，便是自欺……故誠意之功，全在致知。致知云者，充極吾虛靈本體之知而不一毫意欲自蔽。是謂先天之畫，未發之中，一毫人力不得與。”雙江此說，乃是王學“無為”是致良知的最好注解。見黃宗羲《明儒學案》卷十七《貞叢聶雙江先生豹》，《黃宗羲全集》第七冊，第434頁。
- ④ 此劉宗周語，見黃宗羲《孟子師說》卷下，第80頁，《文淵閣四庫全書》本。
- ⑤ 焦竑《焦氏筆乘續》卷之二，第6~7頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第633頁。
- ⑥ 見羅欽順《困知記續錄》卷上，第37~38頁，《文淵閣四庫全書》本。

焦竑又云：

味道者務多，知道者棄多，忘道者不厭多。何者？知多之不為礙也。而此非太宰所及也。彼以夫子多能，輒疑其非聖，亦知用心於約矣。故曰：太宰知我乎？知多能以少賤之故，則以多求道，非其路也。其繞之有宗，其會之有元，何多之有？乃達巷黨人曰：“大哉孔子！博學無所成名。”則異此矣！故充太宰之見，則一塵可以蔽天，一芥可以覆地也，況於多乎？充黨人之見，則游之乎群數之塗而非數也，投之乎百為之會而非為也。無成名者乃其所以大成也歟？^①

焦氏在此又以老子言道之一與多、本與末來解孔子吾道一以貫之^②，又以淮南子“精神已越於外，而事復反之，是失之於本，而求之於末也。蔽其玄光而求知於耳目，釋其昭昭而道其冥冥也”，以此解孔子“知之為知之，不知為不知”^③。其論孔子所說的“億”，乃是云“道不可知，而求之者爭為卜度”^④。似此皆出入道與儒之間，其學已超出了儒家之正軌。

焦氏本人狀元及第，後亦充任鄉會試考官。清人李調元(1734—1803)《制義科瑣記》就載萬歷丁酉(25年,1597)秋九月中允焦竑(1541—1620)為順天鄉試副主考，場中文俱用老莊語。這顯然是因為由於焦氏為學的傾向，應試者為投其所好，而用二氏語為文。後來因人疑其有關節，焦竑被黜為福寧州同知^⑤。

焦竑校正、萬曆二十年壬辰科(1592)狀元翁正春參閱、萬曆二十三年乙未科(1595)狀元朱之蕃(1564年生)圈點，選二十九子之文，首為《老子》次為《莊子》、《列子》、《荀子》、《淮南子》、《呂子春秋》、《韓非子》、《尉繚子》、《屈子》、《揚子法言》、《墨子》、《鶡冠子》、《陸子》、《管子》、《晏子》、《文中子》、《韓子》、《關尹子》、《譚子》、《抱樸子》，次為《劉子》、《尹文子》、《適一子》、《子華子》、《孔叢子》、《桓子》、《鬼谷子》、《孫武

① 焦竑《焦氏筆乘續》卷之一，第22頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第623頁。

② 焦竑云：“老子曰：‘道生一’，當其為道，一尚無有也。然一雖非所以為道，而猶於本；多學雖非所以離道，而已近於末。二者大有間矣。雖然，此為未悟者辨也。學者真悟多即一，一即多也，斯庶幾孔子之一貫者已。”焦竑《焦氏筆乘續》卷之一，第25頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第624頁。

③ 焦竑《焦氏筆乘續》卷之一，第25～26頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第624～625頁。

④ 焦竑《焦氏筆乘續》卷之一，第26頁，上海古籍出版社1995年影印《續修四庫全書》第1129冊，第625頁。

⑤ 李調元《制義科瑣記》卷二，第78～79頁。《叢書集成簡編》據函海本影印。

子》、《郁離子》^①。由三狀元點評著作，其於學界和專心舉業的士子的影響自不待言。選評這些子學著作之目的，一則如李廷機所云：“六經之道，炳如日星，而諸子百家，猶聖言之羽翼。”這是比較冠冕堂皇的理據。再有也是更重要的是：“藉讀者能掇其玄精，嚙其芳腴，則吐咳盡珠璣，下筆若泉湧矣。他日登文壇，建旗鼓，稱大將者，非此二十九子爲之先驅耶？”^②這一點尤爲重要，當士子上下群習釋老，欲掄巍科，弋高第，登文壇，稱大將，非習諸子之學、釋氏之語恐未能辦。

與焦竑同科的探花陶望齡(1562—1609)，得其學於周汝登及羅汝芳，應當算是陽明四傳。陶在其萬曆十七年(1589)會試中用老莊語頗多。如其答“聖賢所以能盡其性”云：

聖人曰：太初之始有氣也，澹然未有物，純然其素樸，靜若水、虛若鑒、皎皎若日月之未翳也。是謂性真，窈焉冥焉，俄而萌焉勃焉，倏焉若有出焉。聖者不得遂絕，愚者亦不得遂無，是謂性情。包裹萬有以成體，茹納九峽以成量，愉悱相通、欣戚相繫，如肢連貫，氣運神行，是謂性分。聖人守真約情緣分而無常，以天下人爲心。本無欲，以通天下爲欲……^③

對問中“太初之始有氣也”，語出《列子》：“太易者，未見氣也；太初者，氣之始也。”其後“未有物”、“素樸”諸語亦出《淮南子·本經訓》：“太清之始也，和順以寂漠，質真而素樸，閑靜而不躁，推而無故。”其對太初之始道體的描述，顯然是直接承襲了老莊的觀念。《老子》：“其上不皦，其下不昧。繩繩兮不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。”“窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”而萬物萌焉勃焉的始生狀態的描述，顯亦莊子所謂：“萬物化作，萌區有狀；”“忽然出，勃然動，而萬物從之乎！”其他“守真”、“無常”、“無欲”等語皆根柢老莊列而爲言，可以說陶氏此文乃以老莊列之語入制義的代表作。然而有趣的是，陶氏一邊大用老莊列之文，一邊又排擊二氏，不稍假貸。同在是科會試中，其答第三問曰：“六經常道也，而治之者其弊有三：有新其理而逃之者，有新其說而逃之者，有不探其理不究其說而逃之者。經之作也，

① 焦竑《新鐫翰林三狀元會選二十九子品彙釋評》二十卷，《四庫全書存目叢書》子部第133冊，134冊。《四庫全書總目》云其爲坊賈射利之本，恐非焦朱翁三子所選。見《欽定四庫全書總目》卷三十二，第8頁，《文淵閣四庫全書》本。

② 焦竑《新鐫翰林三狀元會選二十九子品彙釋評》卷首，李廷機序，《四庫全書存目叢書》子部第133冊，第240~241頁。

③ 仲光軍主編《歷代金殿殿試鼎甲硃卷·明代試題試卷》，第381頁。

言成訓則中庸之矩也，行成務則易簡之術也。好奇者曰：是土苴糟粕耳，而二氏而百家始於離道，終於抗道，其弊僭亂滑渾而不可塞，是明以為賊於經之外者也。”又云：“正嘉之間，士始有不談六籍而談二氏者，既又推六籍以附二氏，既又援二氏以解六籍，然其談也猶託而匿諸理也，聞之者猶適適然。”^①望齡少年時即沈浸於方外神仙之說，在館閣中又與袁宗道、汪可受、王圖、蕭雲舉、吳應賓等醉心養生之學，並以弟子禮問心法於三一教主林兆恩^②。其時正沈浸於佛學、方術與莊老學，其辟二氏之說恐怕是純粹為應付科舉。望齡為學受王畿、羅汝芳的影響甚深，中式後，陶與楊起元、孟化鯉、馮從吾等王門後學為講學之會。對於王陽明和王畿之尊儒抑佛，望齡認為恰恰是有功於佛，“今之學佛者皆因良知二字誘之也。”^③故顧炎武以為隆慶以後五十年，學者以釋老之言入制義，如康崑崙琵琶，日入邪僻而不自知，須不近其器十年，使忘其本而後可教。正、嘉、隆、萬時期釋老之學的大興及其孱入科舉制藝是有王學興起為背景，陽明及其後學的理論為依託的。

五、晚明制義中反對子學入制義的傾向

自王學從嘉靖初年興起，並且廣泛影響到科舉制義中之同時，科舉中反對王學與釋氏諸子之學的聲音無時或止。萬曆中期，當王學及釋氏諸子之學極盛時，反對的聲音也極高。王世貞(1526—1590)《弇山堂別集》引萬曆十五年禮部尚書沈鯉奏章云：“(萬曆)十六年，禮部參浙江提學僉事蘇濬、江西提學副使沈九疇取優等卷怪詭，濬等各罰俸兩月，諸生發充社，題為士風隨文體一壞懇乞聖明嚴禁約以正人心事……‘照得近年以來，科場文字漸趨奇詭……自臣等初習舉業，見有用六經語者，其後以六經為濫套，而引用《左傳》、《國語》矣，又數年以《左》、《國》為常談，而引用《史記》、《漢書》矣，《史》、《漢》窮而用六子，六子窮而用百家，甚至取佛經、道藏，摘其句法口語而用之。鑿樸散淳，離經叛道，文章之流弊至是極矣。’”^④又云：“嘗謂古今書籍有益於身心治道，如《四書》、《五經》、《性理》、司馬光《通鑑》、真德秀《大學衍義》、邱濬《衍義補》、《大明律》、《會典》、《文獻通考》諸書，已經頒行學宮及著在令甲，皆諸生所宜講誦……

① 仲光軍主編《歷代金殿殿試鼎甲硃卷·明代試題試卷》，第383~384頁。

② 柳秀英《陶望齡文學思想研究》(高雄師範學院國文研究所碩士論文，1989年)，第55頁。

③ 呂妙芬《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》，第210頁。

④ 王世貞撰、魏連科點校《科試考》四，《弇山堂別集》卷八十四，第1596頁。

及于經義之中引用莊、列、釋、老等書句語者，即使文采可觀，亦不得甄錄，且摘其甚者痛加懲抑，以示法程。”萬曆的聖旨是：“是。近來文體輕浮險怪，大壞士習。依擬着各該提學官痛革前弊。”^①

然積習既久，其弊未易遽革。故數年後的萬曆二十一年，北祭酒劉元震（1540—1620，1571年進士）又建言：

近來學者不專本業而猥習雜學，喜浮華者藉口於諸子字句之粗，競進取者馳情於戰國縱橫之策，務刻覈者留意於申韓刑名之論，尚虛玄者醉心於佛老謬悠之書，學術不醇，識趣亦駁，生心害事，長此安窮？……以後較文取士，專重經學，以明理雅正為準，其一切猥雜不經，狡辭遁詭之辭，悉罷不錄，庶幾挽回敝風，世道有賴也。

疏報，詔令禮部議之，禮部覆議云：“自後科場較文取士，必體裁平正，記問充實，發理措詞，本原經藝者，方許優考取中，以示法程。如有怪誕不經，將佛老踳駁、子史粗疏之語引入經義，以淆正學者，雖詞藻可觀，不得濫收，甚者特從黜落，以警敝風……”上悉從之。^②

二十二年禮部又上言重申前議。俞長城說萬曆末佛老踳駁、子史粗疏之語於制義尤甚，固然。而另外一方面，從現在看到的廷試會試諸卷來看，萬曆朝晚期恰恰是有些“撥亂反之正”的味道。萬曆三十八年會試，是科探花錢謙益在第三場考策第二問中，公開攻擊陽明心學中性無善無惡說：

性不可以言也，言性者如以勺取水，以指得月，必破其所執而後可……為善而不歸於見性，將一切揣合名行摹仿聖賢，以似涵真，以真藪偽，俗學起而本性隱矣……倘其藉口於無善無不善，謂聖狂仁暴總在性中，以破善不善之隄防，而混性之物則，則小人之無忌憚而已。嗟乎！自姚江以無善無惡為心體，後之君子爭以為射的。愚固墨守傳注者，何敢影響其說以射執事之策。蓋有感於性學不明，而為善者日趨於偽，且借言性惡者以攻端也。^③

錢謙益於會試中寫出這一段文字，誠以自身的功名為注干犯主試者，是有一定的膽量

① 王世貞撰、魏連科點校《科試考》四，《弇山堂別集》卷八十四，第1597頁。

② 黃儒炳（1604年進士）《事紀》，楊學為主編《中國考試史文獻集成》第五卷《續南雍志》卷五，高等教育出版社2003年版，第524頁。

③ 仲光軍主編《歷代金殿殿試鼎甲硃卷·明代試題試卷》，花山文藝出版社1995年版，第405頁。

的。時知貢舉是翁正春，考試官爲蕭雲舉及王圖，三人皆佞佛老，醉心養生之學^①。錢文中提到以王學爲宗而入制義者多是藉王學以射執事之策，頗能反映當時的情況。而錢文本身也代表了當時制義中另一種潮流，即回歸到傳注，排斥佛老子史與心學的傾向。萬曆後期，釋氏及諸子之言入制義的現象已經開始減少，而到啓禎時期，此風氣已受到廣泛的批評。批評最力者當是高攀龍、顧憲成、趙南星、艾南英等人。招致批評的原因是多方面的。首先是如錢謙益所點出的以陽明之學爲舉業射的，已經偏離了明初以程朱傳注爲依歸的科舉傳統。而陽明後學行之更遠，其立場已由儒學而轉入釋老及其他諸子，這與科舉制度“代聖立言”從根本上說是相悖離的，宜乎不能長久。如湯賓尹所說：“今以代聖代賢之筆舌，而僅爭佛老子史之殘，有識者識之，必曰：是有瘡疾矣。”^②

其次，陽明心學所關注的核心是心性問題，運用到制義中，其所適用及可資發揮的範圍本身就有局限。科舉考試鄉會試中只有首場中的四書義的部分是可以引入心性問題的。而五經欲以心學及釋老爲說，已自牽強。當然，明清兩代制義，從來首重四書文，當正嘉隆萬心學之盛，從考官學使乃至生員，皆重四書文的發揮，心學與二氏之所以能在制義中大行其道，與科舉中的這種風氣也有關。如湯賓尹所云：“今舉業之家，以書義行者，病其太多；以經義行者絕寡。雖有精刻之士，朝夕於書而力已枯矣。強弩之末，不穿魯縞。故能治經者，十不一也。”^③然而經義與二三場也不能棄而弗顧，二三場兼用的論、表、詔、誥、判、策，及經史時務，是與心學及二氏學說基本上無法聯繫起來。故心學與釋老子史於制義中影響的範圍與程度亦不能過論之。

艾南英云：

於文辭則又欲於八股中抑揚其局，錯綜其句，出入於周、秦、西京、韓、歐、蘇、曾之間，以爲不如是則制舉一道不能見載籍之全。而不如是恐於立言之意終有所未備，則勢不得不搜獵經子、百氏，網羅（司馬）遷（班）固，兼撿唐宋大家。而始變而及於董江都，再變而入於郭象、王弼，好奇愛博之勢相激使然，無足怪者。而天下亦遂駸駸向風矣。^④

① 見《神宗實錄》卷四百六十七，引自李國祥等編《明實錄類纂》文教科卷，武漢出版社 1992 年版，第 322 頁。

② 湯賓尹《刪選房稿序》，《睡菴稿》卷之三，第 3 頁，《四庫禁燬書叢刊》第 186 冊，集 63，第 51 頁。

③ 湯賓尹《韋編翼引》，《睡菴稿》卷之三，第 16 頁，《四庫禁燬書叢刊》第 186 冊，集 63，第 57 頁。

④ 艾南英《四家合作摘謬序》，《明文海》卷三百十二《時文序》。

這種新學，嘉靖間雖來勢汹涌，因其無所施用於經史時務，萬曆末已是去意纏綿，至於啓禎間已蕭散無形。故啓禎間文體又回歸到所謂雅正一塗。然而王學對八股文體的影響，就文學本身而論卻未必起了消極的作用。清人及近代學者論八股文之興衰，每推重正、嘉文字，未始不是因為王學及佛老子史的戾入制義，使八股文稍能脫略程、朱傳注的窠臼，展示汪洋恣肆、縱橫不拘的宏博風格。故商衍鑾云：

洎乎正德、嘉靖間，名手輩出，要以唐順之、歸有光為大家。荊川指事類情，曲折盡意；震川精理內蘊，灑氣流轉；皆深於經史，能以古文為時文者，時號歸、唐。餘如薛方山應旂、瞿昆湖景淳，皆能別樹一幟，合守溪、鶴灘，有王、錢、唐、瞿四家之目，後去錢而易以薛，於是復有王、唐、瞿、薛之名。其他汪青湖應軫、季彭山本、羅念菴洪先、諸理齋燮、王荊石錫爵、許敬菴敷遠、茅鹿門坤、胡思泉友信等，皆最著名。思泉繼歸、唐而興，其文雄深博大，卓然自立，世又變易前稱，共推王、唐、歸、胡。論明文推正、嘉為盛者，此也。^①

而恰恰是在啓禎間文體復雅正之後，“理不成成、弘，法不及隆、萬，可謂文體之衰。”^②啓禎間能卓然自立的大家，往往不以先儒傳注自規，而必超軼於書經之外，艾南英自述其習制義的過程就是最好的例證：

予七試七挫，改弦易轍，智盡能索。始則為秦漢子史之文，而闡中目之為野。改而從震澤、昆陵，成、弘正大之體，而闡中又目之為老。近則雖以公、穀、孝經，韓、歐、蘇、曾大家之句，而房師亦不知其為何語。每一試已，則登賢書者，雖空疏庸腐，稚拙鄙陋，猶得與郡縣有司分庭抗禮。而予以積學二十餘年，制義自鶴灘、守溪，下至弘、正、嘉、隆大家，無所不究，書自六籍子史，濂、洛、關、閩，百家衆說，陰陽兵律，山經地志，浮屠、老子之文章，無所不習。^③

艾南英的自述固然是蹭蹬不平之氣充溢胸中，而在我們看來，艾氏在制藝上的成就未始不受益於其所生活的隆、萬、啓、禎年代。由於陽明心學的興起，使艾南英適逢其會，可以廣泛地學習並且運用在他本人看來所謂“粗疏”的佛老和“踳駁”的子史，始能

①② 商志禪校注、商衍鑾撰《清代科舉考試述錄及有關著作》，百花文藝出版社2004年版，第254頁。

③ 同上書，第320～321頁。

追躋於正嘉間的諸大家，成一代制藝鉅擘。

[作者簡介] 陳致(1964—)，出生於北京，祖籍上海松江。1985年北京大學歷史系畢業。1988年南京大學古典文學碩士。1992年赴美，1999年獲美國威斯康辛大學博士學位。1996年至1999年任教新加坡國立大學。1999年至2000年，威斯康辛大學。2000年至今，在香港浸會大學中文系任助理教授、副教授。主要從事《詩經》、古史與學術史方面的研究，有十餘篇學術論文在《中國史研究》、《國學研究》、英國《劍橋皇家亞洲學會學報》、德國《華裔學志》、荷蘭《通報》、臺灣《中國文哲研究集刊》、《臺大歷史學報》、香港《人文中國》等雜誌上發表。專著有《從禮儀化到世俗化：〈詩經〉的形成》(德國)。曾編著《周策從舊詩存》(香港)，主編《中國古代詩詞典故辭典》。

論傅山的諸子學研究

魏宗禹

傅山字青主，號真山、公他、石道人、朱衣道人等。生於明萬曆三十五年（1607），卒於清康熙二十三年（1684）。山西陽曲即今太原人。傅山學識淵博，在學術領域多所研究，自謂“於古今常變，多所發明”，“然皆反常之論”^①，是一代頗有影響的學者，在其辭世時，時人有“學海”之譽。傅山著述頗富，山西博物館存有其著作目錄一紙，有關研究諸子者有：《老子注》、《莊子注》、《管子注》、《荀子注》、《列子注》、《墨子注》、《鬼谷子注》、《公孫龍子注》等。有記載云，其好友戴楓仲在山西祁縣立丹楓閣，是傅山、顧炎武等論學之所，清初有衆多名士造訪。時人有“北有丹楓閣，南有水繪園（在今江蘇如皋縣）”之說。丹楓閣呈一時文化勝地，閣主戴楓仲曾梓刻著作百餘部，其中就有傅山《諸子注》。從現存資料看，傅山對子書的著述遺失甚多，今存有其對《墨辯》、《荀子》、《管子》、《老子》、《莊子》、《公孫龍子》的批注、校改性著作，以及大量對諸子書另條批注。從現有傅山子學研究資料審視，他對儒家、道家、名家、墨辯等的研究，都有獨到的見解。傅山研究子書有多方面的內容，其中主要有二：一是點定文句，校勘訓詁，對清代考據學興起具有開創性意義；二是闡明諸子思想精義，述先哲之誥，以益後生之慮。本文僅以其闡述諸子思想之要進行一定的評論，說明傅山研究子學的目的在於開拓創新，研究子學的方法在於綜合會通，研究子學的意義在於執古之道以御今，以此為進一步研究古代學術提供一定的借鑒，為深入研究清代以來的子學研究提供一定的參考。

^① 丁本《霜紅龕集》卷二十五。

一、傅山“經子平列”的子學觀

漢唐直至明清以來，儒學為正宗、諸子學為異端的格局延續着。對此，傅山則以“異端辭不得”的主張表示反對。他認為學問之道，非一家之私，乃散殊於諸子百家之中。因此他倡經學子學平等交流，共詮道之真諦。為此，他除提出儒學與子學平等觀點，還主張“好學而無常家”說、“餐採說”，主張會通諸家之說，以立一家之言，從而推動思維方法的進步。

明清時期儒學仍處於異端地位。《明儒學案》中，黃宗羲概稱明初為“述朱期”，意在說明此時為恢復朱子學時期，子學仍受“辟異端”之限。但有一定變化，如大臣名儒薛文清曾有言：“自考亭以還，斯道已大明，無煩著作，直須躬行耳。”^①又說：“諸子百家，皆有可取之言。但欲句句求實用，則有不通矣。”^②雖然其說重在恪守程朱理學，但同時認為諸子百家之學均有可取之處，說明他的思想有一定的開放性。薛文清還教誨學子說，必須得子學之意，讀子學之書，否則一味“辟異端”，又在何處着落。明中葉陳白沙《道學傳》批評後儒沉溺於故紙中討生活，癡迷於記誦章句功夫，不妨“也須焚書一遭”，用於擺脫災難性之積弊。又說：“撤百世之藩籬，啓六經之關鍵。”^③明確主張通過借鑒諸子學的有用思想，完善儒學，復興理學。王陽明更讚賞於先秦諸子之學風，說：“今之學者皆知宗孔孟，賤楊墨，擯釋老，聖人之道若大明於世。然吾從而求之，聖人不得而見之矣，其能有若老氏之清淨自守，釋氏之究心性命者乎？吾何以楊墨老釋之思哉！彼於聖人之道異，然猶有自得也。”^④他認為治學重在“自得”，若一味信守聖人之道，比之諸子學各有所得，相去甚遠，更談不上明覺而發見、自立而創新了。陽明重諸子學風，深深影響了楊慎和李贄等人，他們在治學中，堅決反對避實蹈虛之學風，主張重視經學但不能排斥諸子學，經學子學一視之。楊慎認為，今之學者“宋人曰是，今人亦曰是；宋人曰非，今人亦曰非。”^⑤是非常錯誤的，故而反對以朱子之是非為是非。李贄則說：“不執一說，便可通行；不定死法，便可活世。”由此，他們博覽

① 《明史·薛瑄傳》。

② 《讀書錄》卷四。

③ 《陳獻章集》卷四《湖山雅趣賦》。

④ 《王文成公全書》卷七《別湛甘泉序》。

⑤ 《升庵文集》卷五二《文字之衰》。

群書，研讀諸子典籍，從中吸取了自由思想之精神，形成一種以自然為美的意境，追求自得之見的意境，他們思想上的這些重大變化，固然是時代所使然，同時亦與其研究諸子學存在着密切聯繫。這種重視諸子學的學風之盛，生於明代萬曆年間的查繼佐曾概括說：“時風氣酷尚諸子。”^①顧炎武也曾說：“當萬曆之末，士子好新說，以莊老百家之言，竄入經義，甚至合佛老與吾儒為一，自謂千古絕學。”^②這些記載說明，從明萬曆年間始，諸子學的思想資料，成為一代士子創立新說的重要思想之淵源，崇尚子學已成為一種風尚。

“酷尚諸子”雖然形成一種風尚，但立即遭到了更為嚴厲的排斥。一方面受到理學後儒的堅決反對，同時又受官方的明令禁止。一種學風的變化，竟然成為新的論爭，而這種論爭，不僅局限於學術思想文化之氛圍，而且觸及了朝廷的反對。說明明清之際，具體而言即明代萬曆年間至清代康熙年，諸子學依然處於“異端”的地位。例如史家記載：“啓禎年間，文體益變，以出入經史百家為高，而恣軼者亦多矣。雖數申詭異險僻之禁，勢重難返，卒不能從。”^③沈得符亦言曰，楊慎、李贄言子學之長、後儒之短，均受到百般圍攻：“凡攻其說者，不加以罪，即焚其書。”^④儘管如此，李贄徑直將其著作名為《焚書》、《藏書》，依然堅持自己治學之道而不顧其受到的種種壓力。理學家“辟異端”還只是口誅筆伐之舉，明王朝上層卻視為嚴重的政治問題而百般迫害，致使他們二人為此先後殉道，離開了人世間。但這股洪流，並沒有因此而停止，依然滾滾向前，直至清代初期依然繼續發展著。

清初的諸子學研究，並沒有因為改朝換代而停止，他們的研究形式多樣，且更有深度。例如黃宗羲、唐甄等，是借鑒諸子之命題命義，用來表示自己的觀點；顧炎武、王夫之是循着“六經貴我開生面”的思想，進行新的探索；傅山、方以智倡導“經子平列”平等觀，直接借鑒諸子學創新立論，他們共同營造了一種新的酷尚子學的學風，促進了思維方式的更新與發展。但是，清王朝統治者對於諸子學的盛行，與明王朝採取了一致的態度，他們視子學自由思想、自得之見為“洪水猛獸”一般，同樣採取了斷然禁止的措施。清王朝開國皇帝順治時，便明令取締諸子學，“通行嚴禁，違者從重究治”。康熙年間，玄燁帝更有諭旨曰：“諸子百家，汜濫奇詭，有乖經術。今搜訪藏書善本，惟以經學史乘，實有關係修齊治平，助成德化者，方為有用。

① 《國壽錄·陳子龍傳》。

② 《顧亭林文集》卷五《富平李君墓誌銘》。

③ 《明史》卷六九《選舉志》。

④ 《萬曆野獲編》卷二五。

其他異端稗說，概不准錄。”^①這些記載說明，清初時期，諸子依然很盛行，對經學構成很大的衝擊，使得後儒奉行的理學，十分衰落。但這種學術形勢，由於來自後儒的傳統思維與清王朝的明令禁止，諸子學依然處於一種“異端”地位。說明明清兩王朝的統治政策，雖然存在着種種差別，但均視諸子學為“異端”，並採取文化專制主義的方法實行禁絕。

傅山自居異端的子學思想。傅山“自居異端”的思想，有兩個方面的內容：一是傅山並不一概地反對儒學、經學，更無意全面否定孔孟之道及漢儒、宋儒之學。他只是反對後儒不講“義覺”，缺乏對古學在正確理解中進行獨立思考。對此，他在《學解》中說：

學本義覺。而學之鄙者無覺。蓋覺以見而覺，而世儒之說無見，無見而學，則瞽者之登泰山，泛東海，非不聞高深也，聞其高深，則人之高之深也。故訓覺之為效似矣。^②

傅山認為治學的目的在於“覺”，也就是在於對客觀事物，不僅應由感性認識到理性認識，並由這個“覺”達到“效似”的目的。對於“效似”的含義，謝國禎解釋說：“從多方面看問題，從實際中得到本心覺悟上的認識，其最終目的，是在乎有‘效’，但是‘效’亦因其時和地而言，有其發展的過程，不能持而不變的。”^③這個解釋是有道理的。傅山“學本義覺”的解釋，著重說明這是對先哲的治學的領悟，而後儒只記誦先師之教，不究他們之學的由來，因此他批評說：

後世之奴儒，生而擁皋比以自尊，死而圖從祀以盜名，其所謂聞見，毫無聞見也，安有所覺也。不見而覺幾之微，固難語諸腐奴也。若見而覺，尚知痛癢者也，見而不覺，則風痹死屍也。^④

傅山批評後儒空談性命之學，嚴重脫離實際，因而不可能有真知灼見，也不可能承緒先哲之“學本義覺”的精神，斥之謂“奴儒”、“奴君子”，這樣做學問是無益於治世的。從中可見，傅山反對的是後儒中之“奴儒”，而不是一概否定儒學的。

① 蔣良騏《東華錄》卷十三“康熙二十五年閏四月”條。

②④ 《霜紅龕集》卷三《讀經史·學解》。

③ 《明末清初的學風》，人民出版社1982年版，第27頁。

傅山在闡述孔孟之學中，亦常常糾正後儒理解上的錯誤，例如他在其《雜記》三中說：

天下莫測之用，直一誠字。宋儒講誠死誠也。其中變變化化，純一無妄之道。豈腐儒執著所得窺度。故孟子曰：“執中無權，猶執一也。”不然，執中豈非好字面耶？^①

“誠”作為儒學的範疇，源於孟子之說，《中庸》、《大學》中加以引申發展。其對“誠”的內涵解釋有二，一是“誠”為天之道、人之道之意，含有變與化的蘊義；二是“誠”為物之性。朱熹在《大學注》中亦作如是解，但他又將“誠”中含有的發展變化的思想，引向聖人方能發見善端一途，其後學則將“誠”視為“死誠”了。傅山在這段議論中，著重講儒家的辯證思維。他首先肯定孔孟的中道辯證法，說明孟子之“執中無權，猶執一也”^②，就是說操持中道，若用“權”即懂得變通，說明事物處於發展運動中，中道方可執持著，這樣才能以發展的視角看待事物，正確地認識事物；若“無權”即僅執著於事物的一端，便不可能認識事物本質與全貌了。孔子有“允執厥中”、“中庸”的中道觀；孟子有“湯執中”，“執中用權”，“中道而立，能者從之”的中道說，都是講怎樣認識運動中事物質的規定性的辯證思維。傅山對此十分讚賞。傅山還認為儒學中“誠”的基本涵義，通於“中”、“中道”，實際上也是講客觀存在的運動中的事物，其質的規定性。如孟子說：“誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也，不誠，未有能動者也。”^③誠者，是客觀自然的規律，思考和探尋誠者是人的規律，即人與人和人與社會關係的規律。傅山認為孟子之“執中”“誠”的本義，都是談辯證思維的。而宋儒之“死誠”，則在論誠受“人欲之私，而其為德不能皆實”^④中，將誠之主體意思引向“擇善”的道德修養一方，遠離了辯證之道，因而不可取。因此，他們更缺乏“純一無妄之道”，即道是變與不變的統一辯證法了。傅山在論“誠”中，說明兩點，一點是他對儒學中精闢辯論中道論很讚賞，說明他在評後儒的弊端，並無否定儒學之意。再者，他認為後儒講“誠”的內涵，傾向於人倫道德，遠離了其“中道”本義，有形而上學之嫌，這是其重大缺失，應給予糾正的。

① 《霜紅龕集》卷三八。

② 《孟子·盡心上》。

③ 《孟子·離婁上》。

④ 《中庸注》。

傅山讚揚儒學者中持獨立見解者，他對陳亮、李贄，特別是王陽明堅持自得之見，十分欽佩。如說：

講學者群攻陽明，謂近於禪。而陽明之徒不理為高也，真足慙殺攻者。若與饒舌爭其是非，仍是自信不篤，自居異端矣。近有袒陽明而力斥攻者之陋，真陽明亦不必輒許，可陽明不護短望救也。^①

王陽明是理學營壘的心學派，他追求自由思想，思想中含有衝決程朱理學教條之內容，受到被視為儒學異端的境遇，這種狀況在清初猶存。傅山認為陽明學即使“近於禪”，借鑒一定的佛學思想因素，思想文化的交融是正常的學術交流，沒有必要如孔子所言：“攻乎異端，斯害也已”^②那樣，進行圍攻。孔子之時，尚無百家爭鳴，但有不同的學說。儒墨之爭，諸子百家的戰國時期，各學派都有自己論之有據的主張，都視他方為不正確的議論，認為批判其主張，禍害就可以消滅。而漢“獨尊儒術，罷黜百家”出，諸子則逐漸被視為“異端”。傅山在這裏，對陽明學雖置而不論，但對陽明學的出現，卻有兩點值得關注的觀點：一是儒學內部亦有其內在矛盾，理學的體系就是這樣，這是思維發展所使然；二是陽明學自有其精義在，他的蔑視權威、重視獨創的精神，正是符合時代之所需的精神，所以認為陽明學者“自居異端”的治學態度是值得肯定和發揚的。

傅山自居異端的另一個內容，就是主張經學、子學平等。康熙十七年(1678)傅山七十歲時，他寫了一首二百句的長詩，其中有言曰：

異端辭不得，真諦共誰詮。自把孤舟舵，相將寶筏牽。竈觚垂畏避，薪膽待因緣。吐鳳聊庭過，雕蟲愧祖先。

這時康熙帝倡程朱之學，刊定《性理大全》、《朱子全書》等書，尊經之風很盛，研究諸子學者仍被視為“異端”。因此研究經義者衆，研究子學者寡。這時傅山正在全面進行諸子學的研究，“真諦共誰詮”，共鳴者甚少，“自把孤舟舵”，只得自居異端，獨闢蹊徑了。這種狀況，黃宗羲、王夫之亦有同感。黃宗羲說：“鋒鏑囚牢取次過，依然不廢我

① 《霜紅龕集》卷三七《雜記二》。

② 《論語·為政》。

弦歌。”^①他以堅貞的信念、樂觀的態度，追尋着前進的坦途。王夫之說：“思芳春兮迢遙，誰與娛兮今朝。”^②他深感嚴冬陰沉，芳春漫漫，但他堅信冬天過後便是春天。這與傅山所言之“竈觚垂畏避，薪膽待因緣”之意甚相通。傅山認為既然如孔子讀《春秋》，老子據竈臺而聽一般的學術交流之氣氛難以形成，若用臥薪嚐膽的精神堅持下去，一定是會出現的。他們雖然各處山林，但寄希望於未來，深信“芳春”即百花爭妍的春天定會降臨。他們這種追求“真諦”的精神，遠遠超越了學術研究的界限，而是與整個民族的未來相聯繫，因此深深影響着後學者。

傅山重視諸子學有着自己的原則，有着自己的方法論，概括而言有三點，即“經子平等”、“餐採說”、“好學無常家”等，這些觀點，體現了他的諸子學觀。

經子平等觀，是傅山的基本子學觀。他認為經學、子學應該具有同等的學術地位，儒學、理學都是學術派別，經學家之言，也是一家之言。他說：

經、子之爭亦未矣。只因儒者知六經之名，遂以為子不如經之尊，習見之鄙可見。^③

傅山認為尊經貶子是儒者所為，並非是學術史的真實狀況，經與子在學術思想文化史上都是有意義和有價值的思想積累，不存在尊與不尊之差別，以往那種傳統觀點是不正確的。他還說：

即不然，從孩稚之語，故喃喃孔子、孟子，不稱孔經、孟經，而必曰孔子、孟子者，可見有子而後有作經者也，豈不皆發一笑。^④

傅山從邏輯推理而言，以經學來講，先有“子”即先有孔子、孟子，而後始有經學的，沒有孔子、孟子，焉能有經學之謂。傅山的上述解釋，雖不一定妥當，但他認為經子平等的思想卻是很清楚的。此外，傅山說，“即以字求之”，即從經與子的古字訓詁、考據而言，他們均同源於水，並無高下貴賤之別，所以經子是平等的。傅山對經子兩字字義的這種強解，別開生面，同樣說明他對經子平等思想的重視。

傅山在論述經子平等說，還提出一個“餐採”的觀點：

① 《黃宗羲詩文選·山居雜詠》，華東師範大學 1990 年版。

② 《王船山詩文集·姜齋文集》卷八，中華書局 1962 年版。

③④ 《霜紅龕集》卷三八《雜記》三。

失心之心，毫無餐採。致使如來本跡大明中天而不見，諸子著述雲雷震而不聞，蓋其迷也久矣。雖有欲扶昏蒙之日，拔滯溺之身者，亦將如之何哉！^①

傅山用“餐採”這個形象的詞語，說明一個重要的理論思維方法，即做學問，如同就餐時取食一樣，不可一偏，廣採雜食，以便吸取各種不同的營養，以滿足自身的各種不同的需求。做學問亦然。若在就餐時，只偏愛某一種食物，做學問時，唯讀一家之書，聽取一家之言，必然會發生知識的片面性所帶來的缺陷。這樣便耳目昏蒙，思維停滯，孤陋寡聞，難有創新可言。因此他主張應用“餐採”式的思維方法，不僅讀儒家之經典，而且開展對包括諸子百家在內的各學派的研究，博採各家之言，以從昏蒙中走出來，從迷惘中解脫出來，成一家之說。傅山感歎那些迷於一偏之見，毫無“餐採”意，並企圖以此將整個社會的思想意識禁錮起來。傅山是清初的著名醫師，精於醫學醫術，也精於營養學，深悉食品與身體的關係，因此其“餐採說”不僅是經驗之談，也含有科學性，現代醫學不斷證明著這一點。由此可見，傅山以“餐採說”喻治學，喻研究諸子學之理，是有道理的。

傅山認為學問之道，在於“義覺”，更在於“大覺”，不能受學派之間的門戶之見，因此他倡“學無常家”。他在一篇賦中寫道：

但聞道即吾師，群可樂而友之，豈山川之能閑，川至海而終期。何妻孥之足累，果百氏以忘饑。不沾沾於故紙，仍非罔於思維。^②

這首精彩的長賦，意在說明做學問務求真知，務得“大覺”。這樣，在“聊汜濫於古今”之時，“不沾沾於故紙”，還應“知山川之迂曲，洞天地之圓方”。就是說，要“以有涯隨無涯”，“果百氏之忘饑”。在研究人與自然和人與社會關係的學問中，焉能信守一家之言，而應走“好學而無常家”之路。對此，他還說：

昔人云：好學而無常家。家，似謂專家之家，如儒林《毛詩》、《孟》、《易》之類。我不作此解。家即家室之家。好學人那得死坐屋底！胸懷既因懷居卑劣，聞見遂不寬博。故能讀書人亦當好行脚闡黎，瓶鉢團仗，尋山問水，既堅筋骨，亦暢心眼。若再遇師友，親之取之，大勝塞居不瀟灑也。底著滯淫，本非好事，不但圖功名人當

① 《霜紅龕集》卷一六《重刻釋迦成道記敘》。

② 《霜紅龕集》卷一《好學而無常家賦》。

戒，即學人亦當知其弊。^①

傅山在這裏闡述了兩層含義：一層是學無常家，對“專家”而言，應該是“無常家”。就是說，做學問不能只專一家之長，做一部典籍的專家，而應博採諸家之精義，兼融衆家之長，開拓創新，推進理論思維的發展。傅山在這裏，顯然是批評後儒唯讀經書，以專家自居，以正學自許，並企圖通過辟異端，清除其所謂的不正確的學派而獨佔學壇之學風。一層是學無常家，對“家室之家”而言，也應該是“無常家”。就是說，做學問不能只留家裏，只停止在一個環境中，應該到各種不同的地域，涉獵各種不同的思想文化，從多方面瞭解自然和社會實際。同時，應向他人請教，切磋學問，受到種種啓迪。傅山並非一概反對住在家裏，他只是反對那種“死坐屋底”的學風。正如他曾在一篇賦中所言：

仰屋樑而憧憧，誰少異於井蛙？觀票騎之略遠，臨瀚海而無槎。彼區區之富貴，尚不屑乎爲家！^②

傅山還以“生”與“者”釋“好學而無常家”的基本含義。他說：

童子讀書，人皆謂之學生。長而好讀書，人稱羨之，則曰學者。老夫每道：寧可老作學生，不可少作學者。生不可量，者則者矣。“者”者，著也。著始者，無所著者，渠不者。人之爲人，豈可自者，而令人者之而已。……好學無常家，當復何“者”？無所住而生其心，“者”於何安頓乎？^③

傅生認爲學生之“生”，其意是“生不可量”，說明生之意，就是不斷創新，不斷前進。學者之“者”，其意是“著”，即爲停滯不前、固守舊說之意，因此他願意“老作學生”，不可“少作學者”。對於“者”的原始本義，是“無所著者，渠不者”之意。他考證說，“者”字，“古旅，旅聲。果爾，旅則不得者矣。”說明“者”即旅，其本義不是著即住，而是不斷行即變化發展的。故而說明若“好學而無常家”，博覽與研究各家之說，即可得“生”即成自得之一家學說。由此可見，傅山主張常家與無常家、

① 《霜紅龕集》卷二五《家訓》。

② 《霜紅龕集》卷一《好學而無常家賦》。

③ 《霜紅龕集》卷三六《雜記一》。

“生”與“者”的關係，是辯證統一的，只有遵循思維發展的這一法則，才能得到開拓創新的可能。

傅山“自居異端”之說，意在說明經學與子學是平等的，他們都是研究天人之道思想的積澱，應該都受到重視與研究借鑒。同時他又以“學本義覺”、“好學而無常家”諸命題，從深層次揭示，這是“經子平等”所應遵循的必然規律，做學問不能受學派或門戶的限制，才能推進理論思維的進步，並以此影響或促進社會歷史的發展。

二、傅山論諸子思想概評

傅山研究諸子之著作很認真，表露他的思想也很豐富。他在這方面做了兩方面的工作：一是對原文進行了校注，有的還進行了必要的考證、訓詁；二是他對某些章句，進行了分析評述，並從中闡述了自己的觀點。文獻記載，傅山有梓刊問世的《諸子注》。但其中包括何者？不得而知。從現存的諸子注的遺作而言，傅山對老莊、墨家、荀子和公孫龍的著作，有的有全書注，有的有另篇注，思想內容也較豐富，傅山之觀點也較精彩。現僅就對這四家之注的著作，分別舉要分析，用以揭示傅山研究諸子學的基本面貌，及其重要思想觀點。

傅山論老莊的思想觀點。對於先秦諸子之學，傅山首重老莊之學。甲申之變，傅山加入道教，於此很有關係。對於《老子》一書，他說：

三日不讀《老子》，不覺舌本軟。疇昔但習其語，五十以後，細注《老子》，而覺前輩精此學者，徒費多少舌頭，舌頭總是軟底。何故？正坐猜度，玄牝不著耳。^①

對於莊子的著作，同樣十分重視，有一條記載很能說明這一點：

癸巳(1653)之冬，自汾州移寓土堂，行李只有《南華經》，時時在目。^②

這兩則記載說明，傅山認真研究道家思想，是清兵入關以後的中年時期。清兵進

① 《霜紅龕集》卷四十《雜記五》。

② 《霜紅龕墨寶》，1936年山西書局影印本。

入太原近十年時期，傅山曾參與反清戰爭，在太原附近縣城活動，癸巳年由汾州即今汾陽市，移寓土堂即太原市北郊的家中。就是在這樣的動蕩年月中，顛沛流離，仍隨身帶着莊子的書，“時時在目”，並在冰雪覆蓋的北國嚴冬，依然用工整小楷書寫《南華經》多篇。對於老子的著作，更覺三日不讀，便覺難以啓齒論道，五十歲以後仍在認真研究品嘗。這些生動記載，說明他對道家學說的推崇和重視。

“道”在老莊思想體系中是最高範疇，含有道是萬物之宗，以及“反者道之動，弱者道之用”兩層主要意思。莊子有“道本無封”即道具有永恆運動變化的特質。傅山對此作了自己的論述。他說：

道合首止爲文，人之頂踵之義也。物也而有非物者傳焉，非物之物，道之爲物也，恍惚象物，象，似之矣，而不可得，而確之，以窈冥之精非假，而或然或不然者。^①

這裏傅山對道的內涵也作了兩層解釋。一個是“道合首止”之義。此說源於莊子《天地篇》：“凡有首有趾、無心無耳者衆，有形者與無形無狀而皆存者盡無。”郭象在注“首止”之義時說：“猶始終也。無心無耳，言其自化。”傅山不同意此說，他在《莊子批注》中，同意莊子釋“首趾”爲“動止”的觀點，其含義不是“始終”，而是物之運動，道是物質運動的規律。二是道爲“恍惚象物”。此說源於老子之說，他認爲道雖不可得，卻是真非假，具有物質性的意義。如傅山在《莊子批注》中所言：“道之所在，金之在礦也。顯顯隱隱，任讀者遇之。”由斯言明，道是客觀存在，道具有物質性特性，道是物質運動的規律諸道理。

傅山通過對老莊思想的論述，特別引申說明道爲變與不變統一的辯證法則。首先，傅山說明莊子“道本無封”的觀點，是正確的和有意義的。莊子在《齊物論》中說：“夫道未始有封，言未始有常，爲是而有界也。”對此，傅山作眉批注解曰：

道本無封，言本無常，而界何從生？只爲一個“是”而存界。蓋物各自而遂，彼我之界斬矣。“言未始有常”五字，千古立言之妙，文章之士定足知之！微文章之士、道學之士益發不知。“言未始有常”，此言是道言也，非漫然之言。^②

傅山指出道作爲客觀物質運動的規律，是在無止境地向前發展着，故曰“無封”、“無

① 《霜紅龕集》卷三二《讀子一·老子、莊子》。

② 《莊子·齊物論批注》。

界”。稱譽此說為“千古立言之妙”。同時又指出“有界”之說是“漫然之言”，批評某些道學之士的形而上學之錯誤。傅山的這一“道本無封”的論述，反映了明清之際理論思維追求發展的趨勢。

傅山從老莊的思想中，進一步揭示“道本無封”的內涵，說明道的運動形態之基本特徵。他在釋《莊子·天地篇》時說：

“方可與物化，而未始有恆。”若不自上文來，則“與物化而未始有恆”一句，卻是至道矣。

“與物化者，一不化者也”，是其學之所然處。與禪宗真空實相教有合也。^①

傅山借鑒莊子《天地篇》的上述所引觀點，又結合《在宥篇》中所言“一不可不易者，道也”等觀點，說明道具有隨化與不隨化的特徵，這種化與不化的統一形態之道，就是客觀事物運動的規律。同時，傅山還指出佛家禪宗論“真空實相”中，亦有相似的觀點。佛家在論空中，是以變幻之假相，與不變的實相二者相提並論的，其模式與“道是一與化統一”“有合”，儘管佛學之真假顛倒着，且論證的目的在於“空”，但其思維方式的形式有合理性，值得重視。傅山研究諸子學的思維方式，不僅有道家與釋家比較之研究，也與儒家之學進行比較研究。他認為《中庸》中之三十三章論道中，亦有相似或相通的論述。傅山還以人之進化為例證，說明道之理。如其在對《老子》二十一章注解中說：

自初有一人以至於今，傳之不息，以至於有我之身者，其何物也耶？此道也。傳之於父，父受之於祖，祖受之於曾高父，溯而上之，徹於天，天，大父也。自大父而傳之，不知歷幾何父而有我，我又為父矣，故曰“衆”也。……《莊子》：“可以為衆甫父。”甫即父也。^②

這裏說明，人類發展進化，自宇宙自然產生了人類，“不知歷幾何父而有我”，一直傳之不息，還將繼續傳遞着。這種既傳遞而又不變，既變而有不變，就是“與物化而一不化”之道之理的具體表現。傅山在總結老莊之道論中，提出道是變與不變統一的觀點。其變有兩層含義，道為事物運動的規律，離物便無道；二是事物處於永恆的變化

① 《莊子·天地篇批注》。

② 《霜紅龕集》卷三二。

之中，“非物之物”之道亦然。其不變也有兩層含義，一是事物運動變化有其質之規律性，只有漸變而無著變，其道亦然；二是事物處於永恆運動之中，其道也是如此。傅山的這一論述，即“道爲一與化”統一的觀點，含有科學性思維的顆粒因素。近代生物學的試驗證明，一切生物都具有遺傳與變異的基本特質。近代物理學有“連續性物質”與“非連續性物質”的概念。傅山對物質與運動關係的論述，蘊含著這些近代科學思想萌芽的意識，反映了明末清初時期，中國自然科學的發展，已達到一定的水平。

老莊哲學思想中，始終貫穿着一個精闢的觀點，這就是對人類進入文明社會的反思，特別是揭示了人的本性的異化傾向嚴重，說明文明的進步，具有光明與陰暗、善與惡的雙重性的存在，因此主張“道法自然”、“返璞歸真”，以便從失性於物中解脫出來。這一主題思想，引起了傅山的強烈共鳴，致使他在注釋老莊著作中，多次說明他是一個“老莊之徒”，並言“老夫學老莊者也”等。在老莊思想中，追求自由、追求自由思想，反對奴性、反對束縛，影響着一代又一代的人。傅山生逢社會矛盾極爲尖銳的明清之際，對此感受尤深，因此他對先秦諸子思想，特別是老莊思想中的自然之道，很是重視，他曾這樣說：

讀過《逍遙遊》的人，自然是以大鵬自勉，斷斷不屑作蝸與鶯鳩爲榆枋間快活矣。一切世間榮華富貴，那能看到眼裏。所以說金屑雖貴，著之眼中，何異砂土？奴俗齷齪意見，不知不覺打掃乾淨，莫說看今人不上眼，即看古人，上的眼者有幾個？^①

莊子善於用生動活潑的文字，以深刻的哲理構思寓言故事，喻以追求自由、反對束縛的思想。傅山讀了《逍遙遊》的這一則故事，表示他很願意作一隻大鵬鳥，展翅飛翔在九天之上，作鵬程萬里之遊。重要的是他賦予象徵高大形象的大鵬以兩種優良品質：其一，大鵬漠視榮華富貴，視金如砂土，藉以斥責人世間庸俗者，斥責那些失性於富貴之輩，並藉以高揚奮發向上者。其二，大鵬飛得高，視野廣闊而深遠，且無拘無束，悠然地翱翔，表明自由自在，自得其樂，思想境界自然高遠；小雀鳥局促在榆枋之林間，行動受到很多限制，視野十分狹窄，只見林木，難覽森林全貌，傅山以此喻“奴俗”者的格調。顯然他將大鵬喻爲自由思想的代表，而他自己推崇大鵬精神，“自然是以大鵬自勉”，表現了其追求自由思想的意願。

莊子在《天地篇》中，借季徹之言，說明治理社會，絕不能以統治者之意志爲意志，

①《孫郅藏傅山手稿照片》，現藏山西人民出版社資料室。

以統治者之思想爲是非，而應任百姓的本性自然發展爲然。傅山同意莊子的觀點而批注曰：

文自是。不看本文上下氣脈義理者，乃如此解“心居”句也。“同德心居”，“心居”二字，正是與性自爲相反，豈不本自然之道，才欲同乎使人德我之德，而心已執著不化矣，安能化天下哉！^①

傅山認爲莊子之言是正確的。若以“德我之德”達於“心居”之境，這是違背“自然之道”的。因爲這樣便會因循沿襲，“執著不化”，無益於天下。只有以“性之自爲”的“自然之道”，才能返璞歸真而接近於道的。傅山同意莊子《天地篇》之“性之自爲”的觀點，在對《淮南子》一則批注中，亦有同樣的表示：

“見其文者蔽其質，無須臾忘爲質者，必困於性。”注：“常思爲質，不修自然，則性困也。”傅山曰：“句拙甚。大概謂質不可爲，爲之者，是有所造作加上也，即是文之過者。”^②

傅山同意《淮南子·詮言》所言“飾其外者傷其內，扶其情者害其神，見其文者蔽其質，無須臾忘爲質者，必困於性”的觀點。同時指出高誘的注解，“句拙甚”，很不得要領。他認爲對於自然所稟賦之質，若施之以“飾”、“扶”，以至於“文”，則會傷害和扭曲天然本性，失去其自然本質。因此，他認爲“造作加上”者爲非，“質不可爲”者爲是，“文之過者”就更成爲問題了。這裏的“質不可爲”，與上述之“性之自爲”的意義是一致的，都是意在保持質的自然之性的，反映了他對人性自由、個性解放的一種追求。在傅山的筆下，還描摹了一個個淳樸、直率的人物形象。如：

矮人觀場，人好亦好。瞎子隨笑，所笑不錯。山漢啖柑子，直罵酸辣。還是率性好惡，而隨人誇美。咬牙捩舌，死作知味之狀，苦斯極矣。不知柑子自有不中吃者，山漢未必不罵中也。^③

① 《莊子天地篇·批注》。

② 《霜紅龕集》卷三三《讀子二·淮南存雋·詮言訓》。

③ 《霜紅龕集》卷三七《雜記》。

傅山追求“性之自爲”或“質不可爲”的品格，如李贄《童心說》所讚賞的“絕假純真”一樣，他以此爲標準，分人群爲兩類，一類是“質不可爲者”；一類是思想行爲上的“矮人”、“瞎人”等，他們是“人好亦好”、“隨人誇美”一類，對這一類人，傅山又斥之爲腐奴、奴儒、奴君子等。他指出這種種奴性十足者，醜態百出，而又往往故弄玄虛，附庸風雅，故意做作。他們有一個共同點，就是缺乏獨立之個性，毫無真知灼見，而其中的“奴儒”、“奴君子”又以道貌岸然的外表用以欺世盜名，他們之爲害最大。對此，傅山在《學解》中，評論荀子之《非十二子》中，亦有重要發揮。荀子在這篇文中，嚴厲抨擊思孟之學。傅山認爲荀子之評甚不公允，並作出兩點校改。一是他認爲孟子和子思之學中，含有理性自爲和“民爲貴”的觀點，不僅不能斥之爲“奴儒”，而應給予肯定，需要繼承發揚。傅山對思孟之學的這個評價是正確的。二是傅山明確指出：“苟以此非思孟則不可，而後世之奴儒實中其非也。”^①荀子在批評“奴儒”中，有“贅儒”或曰瞎儒，對此儒者，傅山論曰：

“溝猶贅儒”者，所謂在溝渠中，而猶猶然自以爲大，蓋瞎而儒也，寫奴儒也肖之，然不可語於思孟也。^②

傅山在這裏再次說明，荀子所言之“溝猶贅儒”者，就是墜落在泥濘溝渠者，他們不僅對外部世界一無所知，即使對溝渠之狀況也一無所識，這就是奴儒的形象。具體而言，奴儒有兩個基本特徵。一是“奴儒尊其奴師之說，閉之不能拓”，就是說，他們固守舊說，毫無開拓創新之精神。二是“若奴人，不曾究得人心空靈法界，單單靠定前人一半句注腳，說我是有本之學。”^③就是說，在“世易居新”的明清之際，奴儒不僅“不曾得古人原委苦心”^④的自得之見，而在注腳中討分曉，他們將自己禁錮起來，還企圖束縛他人，嚴重阻礙著理論思維的發展。傅山認爲無論是做學問或人生中奴性的表現，根深蒂固，但必須清除掉。他在《讀史》的一首詩中說：“天地有腹病，奴物在其中。神醫須武聖，掃蕩奏奇功。”^⑤他認爲社會意識的這種頑症痼疾，必須下最大努力根治。

傅山對奴性的嚴重存在及其危害，具有深刻的認識。古代漫長的社會歷史中，確

①② 《霜紅龕集》卷三一《學解》。

③ 《霜紅龕集》卷三六《雜記一》。

④ 《孫郵藏傅山手稿照片》，現藏山西人民出版社資料室。

⑤ 《霜紅龕集》卷九《讀史》。

實創造了璀璨的文明,但同時由於文化專制的嚴厲,禁欲形態的壓抑,迫使役於物的人性被扭曲,思想受禁錮,人格被剝奪,形成一種可憎又可惡的奴性,其中最可怕是奴儒、奴君子。傅山對此十分憂慮,他認為民族欲振興,社會欲發展,必須揭露其危害,堅決地進行“掃蕩”,使人性回歸至“性之自爲”、“質不可爲”的人性自由、個性解放的本色上來。

傅山在批判奴性的同時,十分注重古學,他讚揚孔子、孟子,讚揚老子、莊子等,肯定他們的創造性智慧。在他的詩文中,在批評奴儒、奴君子,同時讚揚山秀才的“真率不僞”,“山貢士”的“至誠”品質,“山漢”的“率性”,其中都以一個“山”字,說明他們直率、淳樸和誠實,毫無矯泥造作之氣。傅山自己也是這樣一個人。嵇曾筠在《傅徵君傳》中,引袁繼咸之言曰:“山文誠佳,恨未脫山林氣耳。”^①袁時為明王朝山西省學政,主三立書院,是傅山之師,他以古學傳統,批評傅山“山林氣”很濃,這正表現出傅山治學為人之特色,尤本於道家老莊之學耳。重要的是傅山將這種山林氣不僅用於治學、為人,還應用於他的審美觀,如他認為“文章直如此做,直樸不枝”^②。作詩要“支離率易,不衷於法”^③。他認為詩文無常體,緣自然之情為文,不受成法形式束縛為美,最能表現真情實意。還有,傅山書法、繪畫甚精,在書畫之論中,他提出“正極奇生”說,以及“甯拙毋巧,甯醜毋媚,甯支離毋輕滑,甯直率毋安排”^④的總結性論述。這種“大巧若拙”的審美觀,顯然與老莊思想返璞歸真之說有淵源關係。

傅山對老莊著作的研究,在“泰初有無”、“無為有為”、“隱而不隱”等方面,都有重要的闡述。而他對老莊論述主客觀辯證統一關係,以及“返璞歸真”之論的注解最為深刻。限於文字篇幅之故,這裏僅就上述之兩點作出簡略的分析,以見其評注之一般。

傅山論墨家的思想觀點。史料記載,傅山對墨家的研究有《墨子注》一書。但是現僅存有《大取篇釋》一篇,以及一些零星評注。最近又有《傅山書墨子經墨蹟》一書,其中包括手書《經上》、《經下》和《經說上》三篇(此三篇一直深藏於民間),並有文字校改注說。《大取篇釋》,文字頗多,內容豐富多彩,再加傅山對墨學研究之零條筆記,和新面世之《經上》注等三篇,可以看出傅山對墨學研究的梗概。

傅山對墨學的研究,最為深刻之處有兩個方面,一個方面是墨學中的功利主義的

① 《霜紅龕集》附錄一。

② 《霜紅龕集》卷十七《題張氏辭後》。

③ 《霜紅龕集》卷十八《與右玄書冊》。

④ 《霜紅龕集》卷四《作字示子孫》。

觀點。在這方面他特別引申了墨學中重視民生以及民本主義的見解，從而論證了專制主義的弊端；另一方面他又借墨學中的論同異的邏輯思想，從歷史與邏輯相統一的方面，在注釋中闡述了自己的見解。從上述兩個方面的傅山注解中，可以看出，墨學啓迪了傅山，傅山在注解中，大大引申了其思想，並成爲自己思想中的重要組成部分。

傅山對墨辯中邏輯思想的總結性論述，有兩點值得重視。首先，傅山在注釋《大取篇》中，討論了名實關係。篇文曰：“諸以居運命者，苟人於其中者皆是也。去之，因非也。諸以居運命者，若鄉裏齊荊者皆是；諸以形貌命者，若山丘、室廟者，皆是也。”對此，傅山釋曰：

“居運”，猶出移在此在彼也。凡以居運名者，皆實實有人於其中者。如居齊，曰齊人；而去之荊，則不得謂齊人矣之類也。即如山之非丘，室之非廟。實在斯名在。不得曰丘即山、廟即室也。^①

傅山的“實在斯名在”的命題，是先秦名家“以實舉名”之同義詞。他的這一觀點，是對“居運”內涵的引申，認爲名是對客體事物的概括，一切名均來源於不同之實，不同的名，是以不同之實爲依據的。說明名實關係，絕非是人的主觀意願決定的，而是以實定名、以名符實的。對於“實在斯名在”說，傅山在《莊子·天道》的一則文後批注說：

如云爾要呼我爲馬則馬，牛則牛。如爾謂之不仁，若我誠不仁，爾之名我，稱我之實也，非女誣我。我若不受此不仁之名，而強與爾辨，謂我本仁，天下豈有可逃之名也？者是又得一層罪過矣。^②

傅山認爲仁與不仁，是由事實決定。有仁的事實，便是仁者；無仁的事實，卻又有不仁的事實者，便爲不仁者。仁與不仁者之分，都非爲自封，有其實，必有其名。但名實之相稱，雖與約定俗成有關，而此名實也是依名實關係決定的。傅山此論，說明莊子思想中亦有之。他以諸子思想比較研究，論定名實關係，是其研究諸子學的重要方法，值得借鑒。

傅山論名實關係中，認爲事物處於運動之中，即實(事物)都有一個發生發展過

① 《霜紅龕集》卷三五《墨子·大取篇釋》。以下引文，只注篇名。

② 《莊子·天道》批注。

程,反映事物的名即概念也在變化著,因此應該以動態的視角看待名實關係,名隨實起,實變其名亦必定變的。對此,他在釋《大取》“楊木之木與桃木之木也,同諸非以舉量數命者,敗之儘是也”四句時說:

楊木、桃木,木之名同。而所以爲楊爲桃者,異也。當其成時,名歸之;當其敗時,名無所著之,則非矣。諸器以量受度數舉而名之者,惟成之則是,敗之則非矣。若非以量數舉而名之者,即敗之亦是也,如桃木之敗,仍曰桃木;楊木之敗,仍曰楊木。謂其木之有用,而木之不因其爲桃與楊也。^①

傅山在論名之同異中,以實定名,從邏輯形式分類,說明以楊木、桃木之名而言,就存在着種種變化。如同類同名,但同類不同種屬,則爲異名。從而產生同中有異,異中有同的狀況。又如以質定名,質存則名在,質敗則名亡。又如“以量受度數舉”者,合之則名存,不合之則名亡矣。還有以物之有用無用爲準而命名者,有用則名存,無用則名亡。傅山上述論述中,有兩點重要的意思:一是名之變儘管甚複雜,但諸多之變,都是遵循著“實在斯名在”的原則。二是傅山對決定名之實的內涵,引入了質、量和度的科學概念,反映了明清之際科學文化的發展已達到一定的高度,從而促進了理論思維的深化,以及邏輯思想的發展。對於名之同異關係,傅山還作出自己的總結性論述:

同異之中,略分四種辨之。其一曰乃是而然。乃猶若也,又猶那個也,猶云是其而然之。二曰是其不然而不然之,然與不然,不欲苟異者也。三曰遷,則就人之意多,猶因其然然之,因其不然不然之;又既然之,而時復不然之;既不然而又時復然之,無定見也。四曰強,則執己之意多,猶本然之,而強不然之,本不然而強然之,四者之中,各有深淺尊益。^②

傅山對關於同異中的四種情況,一一給予明確規範。一是肯定,二是否定,這種確定的肯定與否定的同異,都是絕對的確立,是基於以實定名原則的判定,毋庸置疑的。三是說明客觀事物有“遷”的屬性,故同異在“遷”的動態中,既具相對意義,又具絕對意義,只能處於“無定見”中,即同異之相對性與絕對性辯證統一。四是這種對同異的邏輯分析,必然是在主觀思維中決定,如“深淺尊益”如何把握,便很關鍵。“深淺”言

^{①②}《墨子·大取篇釋》。

把握事物水平程度之適當。“尊益”言把握事物損益即量度之適中。欲得其正，符其實，復其名，惟有依據對事物之質量與度的認知，才能做出科學合理的判斷，使名實與同異統一起來。傅山在同異之辨中注重科學理性的意願，促進了《大取篇》邏輯思想的發展。

傅山的邏輯思想是“以墨為本”的。《大取篇》有“語經”之說，是墨子後學對《兼愛》等篇的概括和發展。傅山的《大取篇釋》中，還有兩點值得重視。其一，傅山認為“兼愛”與“愛人”並非一成不變。如他說：

古人之愛人也，非今之愛人也，何也？古公而今私也。^①

傅山分析說，“愛”不是抽象的，也非永恆不變的。古與今相比，古之愛立於“公”，而今之愛則立於“私”。傅山又指出，墨子與《大取》中所言之“愛”，也是不同的。如他說，墨子之愛是“愛無差等”，就是“愛人之親與自親無異”。而《大取篇》所言之愛，即墨子後學所言之愛，則為“利愛”，愛與利是統一的。所以他說，由於私的存在，“故曰天下之利弗能去也”。因此，如何理解現實社會之愛呢？

貴為天子而利人者，莫貴於正。正猶反偏為正之正。取諸民者有定，不橫徵以病之。正如牆之可以為蔽禦，又可以堵界而不過，故正之厚於人也。^②

他指出現實社會之愛，是具體的，是以利為前提的愛，因為天下之利不能去，故愛一定是以利為基礎。因此，“利愛”皆生於計慮，“即以計慮言之，古人非無慮也，非今之慮也。”古今之愛雖有別，“古公而今私”，但都是根據現實實情決定的。今之愛由於與私利相聯繫，就更需思考了。首先利必有“牆”即有一個標準，不能越界，不能有“偏”，“利必須有正”，“權求其正”。“正”就是“中道”，即不能過，也不能不及。如天子與百姓之愛，“莫貴於正”，不能橫徵暴斂。“取之有度，愛之不偏”，方可為正。但是這對於統治者而言是很難的。他說：

大人有德有位者，治人者也；小人百姓也，治於人者也。百姓依護大人以為生，故愛大人也。然此就大人能為人依護者言耳，其常也。若草芥、寇讎，則後世之大

①②《墨子·大取篇釋》。

人矣，小人焉能愛之。^①

傅山由愛與民生之關係，深入到財富與民生的關係，他認為百姓之生是至關重要的。如他在《大取篇釋》中說：

生人之有為也，本以富生人。富生人，而治人者乃有為。

聖人之利人也，安為其人之生也。

為貧民之利。

傅山認為財富與人的關係很重要，與百姓生存更為重要，“富生人”，是人有為的表現；為百姓之生者，是利民、利眾人的大事；侵害百姓之生者，以及“橫徵”百姓者，就是他們的仇人。為此他還引用諸子之說，加以說明：

‘所謂智者，是知世之有盜也。若愛之使“倉廩實而知榮辱”，故盡愛於一世之人，使食其力，而弭盜必也。’^②

“倉廩實而知榮辱”是出於《管子》。傅山同意這一觀點，他認為“智者”應懂得這道理，若人人自食其力，人人便知榮辱了，這樣社會矛盾便可得到緩解。同時他還指出：

何以聚人？曰：財。自然貧土難乎有群矣。家、國亦然。故諱言財者，自是一教化頭骨相耳。常貧賤驕語仁義之人，大容易做也。^③

“何以聚人曰財”一語，出自《周易·繫辭下》。關於財以聚人的觀點，《大學》中有言：“財聚則民散，財散則民聚。”這一觀點隨著倡導“尊經”以後，宋明以來影響頗大，甚至認為社會財富是罪惡之源。因此傅山在清初提出這一觀點，與“財聚則民散”的觀點相對立，實屬難能可貴。十九世紀時魏源亦提出與傅山相同的命題。他說：“人所聚而勢生焉，財所在而人聚焉。”又說：“人聚則強，人散則危。”^④他與傅山一致認為人聚與財聚是相聯繫的，這樣便國家興盛，社會繁榮。對於這一觀點，史家認為是魏源衝

①② 《墨子·大取篇釋》。

③ 《孫邕藏傅山手稿照片》，現藏山西人民出版社資料室。

④ 《魏源集》上册《默觚·治篇三》，中華書局 1981 年版。

決專制網羅的思想觀點之一，是其社會改革中的一項重要內容。但傅山早在十七世紀中葉便已清楚地闡發了，而其思想源泉就是諸子學，而直接淵源則是陳亮、葉適和李贄。傅山在其《聖人爲惡篇》的反常之論中，提出一個“市井賤夫最有理”、“市井賤夫足以平治天下”的觀點。他闡述說，商人最懂商品製造、流通之理，也最清楚物之理。說明市井賤夫不僅懂得社會生產的價值，也通曉各地的民情民俗、人心所向。因此他們最懂理，也最有條件平治天下。傅山提出這一觀點，首先是由於他身處晉陽古城之故。這裏自古不僅農業生產繁盛，手工業發展，而且商業十分發達。因爲晉中一帶是牧畜文化與農耕文化交融之地，“重農抑商”之策一向較爲淡薄。史籍記載，自古以來晉中地域中，第一流人才是從商，他們不僅有較高的文化素質，也有誠信等優良品行，故社會地位也較高。傅山推崇商業文化，一是他久居此地，深受其影響；二是在清初，他“以醫活命”，行醫中亦多商業行爲，所以他十分理解“市井”之情。其二，傅山對明末李贄十分敬仰，尊稱“卓老”。李贄的思想，對他影響很大。李贄就很重視工商業者。李贄反對貶低從事商業者，批評儒者的“理財爲濁”的觀點。他說：“不言理財者，決不能平治天下。”^①又說：“市井小夫，身履其事，口便說是事。做生意者，但說生意；力田作者，但說力田，鑿鑿有味，真有德之言，令人聽之忘厭倦矣。”^②傅山之“市井賤夫足以平治天下”，“市井賤夫最有理”觀點，與其完全一致，說明在明清之際，從“農本商末”向“工商皆本的轉化”，同時也說明傳統的價值觀念，已在向近代價值觀念的推移。值得重視的是傅山重商的思想，與傅山研究諸子學有着重要聯繫。管子重財富的思想、《周易》“財者聚人”的觀點，特別是《墨子·大取篇》中引申的“富生人”，“富生人乃有爲”等觀點，成爲他的直接思想源泉，並成爲其反對專制的一個重要依據。

傅山論辨公孫龍子的思想。公孫龍是先秦百家中名家的著名學者。他以“離堅白”之說創建學派，以“白馬非馬”之說而千古聞名。

傅山以爲長期以來，學界並未盡識公孫龍之學。他在注《公孫龍子》評說中，有一段自得其樂的話云：

呵呵！千百年下，公孫龍乃遇我濁翁，翁命屬水，蓋不清之水也，老龍得此一泓濁水，而鯢桓之，老龍樂矣。^③

① 《四書評·大學》，上海人民出版社 1975 年版。

② 《焚書》卷一《答耿思寇》。

③ 《霜紅龕集》卷三十四《諸子三·公孫龍子》。

傅山以興奮的心情，述說自己如遇到一位知己一般，與公孫龍論學，“老龍樂矣”！自認為是公正論述其學的第一人，此說也還有些道理的。從漢唐至宋明，此家很少有人問津，若讀其書者，卻有許多趣聞故事。《世說新語·文學》中記載一則讀《公孫龍子》事：言東晉謝安年少時，請阮光祿道《白馬論》，阮氏頗為著力用心講授，謝安就是聽不進去，最後，阮乃歎曰：“非但能言人不可得，正索解人亦不可得。”二人在《白馬論》前深感困惑的音貌，躍然於紙上。又如明初學者宋濂在其《諸子辨》中言，他曾因為讀不懂《公孫龍子》大感無奈，甚至欲將此書付之一炬，說明因其書難讀而產生的不快之情。傅山則不然，他經過潛心研讀，欣然索解了此書之《白馬論》、《通變論》、《指物論》和《堅白論》四論。傅山研究《公孫龍子》中有兩點給人以深刻的印象，一是索解其書的方法論，二是對《通變論》與《堅白論》等篇主旨的揭示。他的這些研究心得，為進一步解讀其書提供了重要參考。

傅山研究《公孫龍子》，從點定文字、校勘訓詁入手，對書中詞語一一辨解。他指出此書的文體形式，“總是自己難自己，不必看作兩人，說難到無處走底境界，自有一種開通明白受用。”^①就是說，他認為此書之文體，大異於其他子書之處，全在通過一種自設“主”“客”的形式推演。採用這種用標識體的句讀進而通覽全文，便得以豁然暢通而開朗。還有，他對此書的研究，亦採用與諸子百家比較法進行，特別與道家、儒家和釋氏之學在比較中解讀；同時還將此書諸篇之文字、詞語、蘊義，一同聯繫起來分析研究，並在考訂基礎上展現出公孫龍之每篇及全書整體思想。這種研究方法十分有效，成為清代考據學派形成前的一個典型之範例。或有識者認為，傅山與顧炎武是清代乾嘉學的先驅者，這是符合實際的。

傅山在解開《公孫龍子》難讀之謎後，著重從其邏輯思維方法闡述其義，精摯之處甚多，從中略擇三個深刻之論，以說明他對公孫龍之學的繼承與發展。

其一，傅山對《白馬論》思想的論辨。自古以來，學者對公孫龍之“白馬非馬”命題，多以輕蔑的語言置之。傅山卻很重視，他在《白馬論》的論題下寫道：“似無用之言，吾不欲徒以言之辨奇之，其中有寄旨焉。”傅山認為“白馬非馬”之說，其中含有探索思維邏輯經驗教訓的蘊義，既非無用之言，也非為奇而奇的文字遊戲，而是討論名實之中共名與別名的關係問題，因此是認識論、思維邏輯中必須回答的問題。

公孫龍“白馬非馬”說的主要觀點是：“馬者無去取於色，故黃黑皆所以應。白馬者有去取於色，黃黑馬皆所以色去，故唯白馬獨可以應耳。無去者非有去也，故曰白馬非馬。”傅山對此批注說：

^① 《公孫龍子·堅白論注》。

黃黑之無去，非白馬之有去也。有去之白馬，非無去之黃黑馬也。“無去”二句，文義須連上文“無去取於色”兩句看之，於“去”之下添一“取”字，無去取者，非有去取者也。無去取是渾指馬言，有去取是偏指白馬言。^①

這裏，傅山提出“渾指”和“偏指”一對範疇。“渾指”即“無去取”，馬屬之；“偏指”即“有去取”，白馬屬之。對此，他在批注荀子《正名》篇中，作出更為清晰的解釋說：

單物之單名也，兼復名也，喻曉也。謂單名復名不可相避者，則雖共同其名，若單名謂之馬，萬馬同名；復馬謂之白馬，亦然。雖共不害於分別也。其意以為公孫龍“白馬非馬”之說，如馬可共謂之馬，白馬不可共謂之馬矣。以其但馬而不白之，則既害於白之異，亦害於馬之同也。而馬，馬也；白馬，仍馬也。原可共之，而不必相避者，通稱之白馬，何害也。^②

傅山以荀子《正名》篇中之“單複”一對範疇，說明單名即別名，如白馬。復名即共名，如馬。共名之下有別名，單名之中有復名。同一類事物，“共同其名”，“如馬可共謂之馬”；若同類事物中，存在着同中之異，如從其性別、大小及色貌而言，則又有別，即“白馬不可共謂之馬矣”。傅山認為“單名”、“復名”和“渾指”、“偏指”之意完全一致，都是說明共名與別名的聯繫和區別，而白馬是馬與白馬非馬，就是言共名與別名之統一。傅山讚賞公孫龍的“白馬非馬”說，認為此說給人以啓迪，以使探求共名與別名關係時，不僅要研究白馬是馬，還應研究白馬非馬，因為事物的共性寓於事物個性之中。傅山的這一評論無疑是正確的。

其二，傅山對《通變論》思想之辨析。公孫龍的《通變論》中，提出一個“二無一”的命題。他認為兩個不同部分，不能合成一個新的整體，而整體中亦不包含着部分。對這種整體與部分的關係論，傅山在辨析中認為，客觀事物的組合結構，既是“二無一”，又是“二有一”，他是這兩者的統一，若僅視為“二無一”的見解是片面的。傅山對“二無一”的命題分析說：

“通變”兩名，明取《易·繫》“化而裁之，推而行之”二義，以命篇者。始曰“無一”，終曰“兩明而道喪，無有以正”，其義則前之一，即後之兩之對。然則此一，即老

① 《公孫龍子·白馬論注》。

② 傅山《荀子·淮南子評注》之《荀子·正名》，上海古籍出版社1990年版。

氏得一之一，是所貴者在一，而開口作問辭曰“二有一乎？”曰“二無一”。是就知有顯然之二，而不知有用二之一，卒出一黃於青白之間，猶以青白喻二，而黃喻一耳。又何不可以“不偏之謂中”之語譯此語乎？但“中”字為囫圇理學家所霸，安肯少以其義分之於諸子乎！^①

傅山在這裏首先說明，公孫龍的《通變論》是借鑒於《易傳·繫辭》，但他主要是論“二無一”即整體與部分之關係。並揭示說公孫龍論事物結構之形式，則認為整體與部分毫無關聯，“兩明而道喪”，道為一，只有一明，整體與部分即一與二沒有統一性可言，雙方不會同時存在。如說青白二色，合則為黃色；但又說青白二色中無黃色，黃色中亦無青白二色，故曰“二無一”，同時亦可以說“一無二”。傅山不同意這一命題之命義。他沒有正面置答，而是通過與道家與儒家之相似觀點，通過比較研究論證的。

傅山認為公孫龍“二無一”之一，與老子“得一”之一，其內涵有相通之處。《老子》之三十九章有言曰：“昔之得一者，天得一以清，地得一以寧……萬物得一以生，侯王得一以天下正。”傅山分析說，老子由“得一”說，得出與公孫龍相反的“二有一”、“一有二”之結論。他們雖都言一、二，其內涵又都言事物之整體與部分結構形式。所不同之處在於存在着有、無之別。老子言“道生一”、“道生萬物”，生者為發展變化之過程，這種主變的觀點中，含有辯證法意義。公孫龍言“二無一”，顯然忽視了變，必然是形而上學的。所以傅山說他為“是就知有顯然之二，而不知有用二之一”者。

傅山認為公孫龍“二無一”的觀點，與儒家“不偏之謂中”之含義也有相通處。公孫龍認為黃為一，青白為二，他還說：“黃其正也，是正，舉也。”^②這裏便具體說明青白之中道便是黃，黃即含有中庸之中的蘊義，這樣便不是“二無一”，而是“二有一”、“一有二”了。中或正即中道，是對事物對立雙方依存或聯結的概括，這無疑屬於辯證法的内容。但是隨着歷史的發展，正如傅山揭示的那樣，“囫圇理學家”霸着“不偏之謂中”之義，執著於否認矛盾的對立面，使這一具有發展觀意義的思想，成爲一種阻礙社會進步的思想。傅山對公孫龍“二無一”的辨析，讚揚其論有“著精闡微”之意，因爲其論畢竟是在分析事物之轉化，並在只知其二、不知其一中，論及了“二無一”與“二有一”統一的觀點，而這一點正是傅山所肯定的。

其三，傅山對《堅白論》的辨析。傅山對《公孫龍子》的詮解，以對此篇辨析的文字最長。公孫龍的《堅白論》，亦稱“堅白石”或“離堅白”。公孫龍對此說的要義是言一塊堅白石，其堅、白與石，都各自分離着，不能同時被感知的。對此，傅山從兩個方面

^{①②} 《公孫龍子·通變論注》。

揭示其含義：

一，傅山認為從堅白石而言，說明此石有兩種基本屬性，即色澤之白和質地之堅。石的屬性，或不得同時被感知，產生了“無堅得白”與“無白得堅”的情況，即為堅石、白石，而此時另一屬性，並未消失，如公孫龍認為白石中之堅、堅石中之白，依然存在着，謂之“自藏”或“隱”。傅山對此分析說：

“視不得其所堅”，此就色上見白說，故曰視但可見色之白。“撫不得其所白”，此就質之重處說，故曰撫但知其質之堅。^①

傅山指出，事物有不同的屬性，或多種屬性，如一種堅白石，其屬性就是堅與白等。同時他又指出，感性認知系統，亦有多種功能，如文中所言之視與撫等。因此，他認為公孫龍討論的“堅白論”命題，實質上是言在認識過程中主客觀關係存在的問題，或者是值得重視的問題，若以對堅白石的認識而言，欲得到一個真實的全面的認識，並非是易事。公孫龍在其《堅白論》中說：“堅白二也，而在於石，故有知焉，有不知焉；有見焉，有不見焉。故知與不知相與離，見與不見相與藏。”對此傅山注釋說：

知見各是一半，若但寬看知見兩字，不必再索矣。若細窮知見兩字，尚有深義。^②

在這裏，傅山肯定公孫龍的見解。認為其“知見”兩字確有深義，就是說，若堅、白、石三者相離，既有知又有見方面的問題存在，知或為理性認知，其認識中產生的結果，就是“離”的情況，而見或為感性認知，其認識中產生的結果，就是“藏”的情況。而離與藏的產生，是源於知與見的。

二，傅山認為公孫龍的《堅白論》，除了論述認識方面的思維邏輯之外，還揭示了其理論產生的社會歷史背景。對此，他是通過對公孫龍所言之“離焉離也者，天下故獨而正”說展開的。如他說：

“離焉離也者”是一句，謂離而不離也。末句“離焉離也者，天下故獨而正”，通篇大旨可見。篇中“離”字作去聲讀，如“附離”之“離”。末路精義不遠，髣髴得之，

①②《公孫龍子·堅白論注》。

可喜也。^①

在這段話中，傅山對公孫龍之“離”的內涵，作出兩方面的分析。首先關於“離”的理論性意思，他說：“離而非離者，獨而已矣。謂不離於堅，不離於白，不離於石也。”說明事物之屬性如石之堅與白，有離之一面，故有堅與白的概念；又有不離之一面，故有堅白石的概念。因此事物是諸屬性離與不離的統一，離是相對的，又是絕對的，故為二者之結合體，這也正是“獨”之含義。傅山以“離而非離”釋“獨”之義，是對公孫龍這方面思想的補充與發展。其次對“離”的社會政治意義的闡解。傅山指出，因“離”而“天下故獨而正”。傅山分析說，在公孫龍的邏輯思維中，事物的諸屬性均處於各自獨立和各安本位，保持着一種“獨而正”即“離”的狀況。從而否認了諸屬性與事物整體之聯繫，實際上是構造存在結構的概念論。傅山對此分析中，認為這一結論很膚淺。並說：

末不得不淺，而泄其餘，事於君臣，聊復自證。法王、人王必正而尊，尊而無偶。其碧也、驪也，皆非正。非正則不尊不獨，何以正天下？似術非術，似爭非爭。^②

這一段文字，是傅山對《通變論》的分析。在此篇之尾部，傅山還寫道：“下篇（按：指《堅白論》）末句：天下故獨而正是此篇總結。”傅山似乎在這些文字中說明，公孫龍以“白馬非馬”、“離堅白”論學，設置玄奧迷宮，甚至雲霧繚繞，引得一些學者，不是人不的，就是人的而出不來，視為天外之學。他在研讀之後認為，公孫龍之學，依然是戰國時期社會歷史在邏輯思維領域的一種表現或反映。公孫龍在論其堅白石中，由“藏”到“離”，又由“離”到“獨而正”的觀點，正是為證明“獨而尊”、“正而尊”的，因為“尊而無偶”、“非正則不尊不獨”的。公孫龍的這種由“離”到“天下故獨而正”的思想觀點，傅山概括為“通篇大旨可見”的“寄旨”，正是其學對於反對紛爭、要求統一的特殊表達。而傅山對公孫龍之學這種從社會根源的分析，可謂精彩而深刻。

傅山對公孫龍之學的研究，一方面他認為其學之命題雖欠妥，但卻能發人深省，富有啓迪性，因此表現出他對其學的重視，對公孫龍其人表示敬仰。一方面他又從其學之社會根源方面揭示其學的真諦，具有歷史與邏輯統一的合理意義。而他從辯證

① 《公孫龍子·堅白論注》。

② 《公孫龍子·通變論注》。

方法論“二無一”與“二有一”、“白馬是馬”與“白馬非馬”以及“離而不離”等，總結並發展了古代的邏輯思想。

傅山對荀子思想的闡發。傅山對《荀子》一書有兩種批注手稿本，一本藏山西博物館，這種晉藏本稱《荀子評注》；一種藏北京圖書館，這種京藏本稱《荀子校改》。兩者比較而言，京藏本批注之文較多，內容也較豐富。他在其《荀子評注》手稿的開首說：

長夏蒸溽，閑坐不住，取昔所點荀卿書再一覽之，隨取其詞義雋永者，略記一半句或數字。吾後有讀是書者，置此於前，以為著眼之先，亦一勸也。^①

傅山在盛夏濕熱之時，仍在再次研讀《荀子》書，說明他對荀學的愛好與重視。同時他期望將自己研究的成果，以及對荀卿書校注的意見，供後學者借鑒。確實，傅山對荀學的研究，成為研究荀學的參考，也成為研究明清之際思想的重要思想資料。傅山對荀學的批注，闡發了荀子的全部思想，頌揚者多，批評之處也不少，從總體上他甚讚其“文章好”，“精摯處”甚多。這裏僅就傅山論荀子思想之性質，及其論荀子哲學思想精關之處，進行簡要的闡述。

傅山對荀學的特性，有著自己的理解和認識。他在《荀子評注》的後記中有一段話說：

《荀子》三十二篇，不全儒家者言。而習稱為儒者，不細讀其書也。有儒之一端焉，是其辭之複而嗶者也。但其精摯處則即與儒遠，而近於法家，近於刑名家。非墨而又有近於墨家者言。

傅山研究先秦諸子學，一貫以經子平等、諸子之學比較進行綜合研究。在這段話中，他將荀學與儒學、法家、名家和墨家之學，從比較之同異中，從荀子思想內容性質方面分析，這一段話，是他對荀子思想的一個總體看法。綜合傅山的這一觀點，說明荀子思想中，融合諸家之言，而自成一言之說。近世以來，自傅山重荀學，而後汪中繼之，不少學者論定荀學是先秦諸子學的集大成者。

傅山對荀學與儒家關係方面，既有肯定，也有否定。首先傅山指出荀子不是儒家，或者說不是一個完整的儒者，傳統認為他基本上是儒家之說，是不確切的。傅山

^① 晉藏本《荀子評注》。

讚賞荀子思想中的天道自然觀，以及認識論和辯證法中的許多見解。對其社會歷史觀多所肯定，如對荀子《性惡篇》中“化性起偽”說，《儒效篇》中“法後王”說等都給予關注。同時他又指出，荀子“有儒之一端”中，“其辭之複而暉”，“暉”者雜亂之義，說明荀子的儒家言，多有不如傅山之意者。如荀子在《堯問篇》中“孔子弗過”之言，傅山眉批說：“此門人尊師之偏辭，至於‘孔子弗過’，妄言哉！”認為荀子的說法很不妥當。其實傅山與荀子都反對“腐儒”，而對孔子、孟子，甚至子思都是很崇敬的。

傅山認為荀子有“近於墨家者言”。他在《荀子評注》中有明確的敘述：

荀卿屢有非墨之論，此篇^①“大天而思之，孰與物畜而制之！從天而頌之，孰與制天命而用之！望時而待之，孰與應時而使之！”與《墨子·大取篇》之語：“為暴人語天之為，是也；而性為暴人歌天之為，非也。”“歌天之為”即“從天而為之”之義。道固有至相左者，而與之少合者如此。

傅山在這段話中，將荀子《天論》與墨家《大取篇》的觀點作為對比，說明兩家之說的共通性。對此，傅山在《大取篇釋》中說：“若不教之以人為之事，但性著所為，暴殄無惜，一味歌天之所為，則非也。何也？天愛人，不能使人坐而得衣食也。”就是說荀學與後期墨家在待人與自然關係方面，既認為人從天，又贊成人之自為。傅山在對《荀子·富國篇》下旁注曰：“全非墨子。”又云：“中有非墨二段。此篇暉不可言。”此篇荀子多論經濟，說明此兩家在這個問題上矛盾甚大。但傅山認為他們在許多重要見解上，具有相通相似之處，特別是在哲學自然觀方面、主客觀關係方面具有共通性。這一揭示或洞察，具有重要意義。

傅山認為荀學“近於法家、刑名家”，並對一些觀點給予肯定和辨正，對其《正名》的分析頗多。他對此批注說：

《正名》一篇，荀文漫衍處最多。此篇卻有精鑿堅奧之句，亦由與龍、惠門嘴加幾分思力鍛煉耶！《正名》文多說，可尋繹以造辭，無後世膚淺之病也。^②

傅山認為《正名》篇之名學家思想，確有精鑿堅奧之句，是對名學家公孫龍、惠施思想的總結與發展，如以“單”、“兼”即別名、共名，釋“白馬”論就很精彩。但同時，他又指

^① 見《荀子·天論篇》。

^② 京藏本傅山《荀子·正名注》。

出荀子《正名論》中多有“漫衍處”，對此，傅山進行了評注。例如《正名》云：“辨說也者，不異實名，以喻動靜之道也。”楊倞注曰：“動靜，是非也。言辨說者不唯兼異常實之名，所以喻是非之理。”^①傅山對上述荀之言與楊之注，有眉批和旁注三則釋注說：

句頗深沆。“是非”不若“行止”二字。“不異實名”謂辨說之義，不再苦苦分別名實之間，只是要曉喻個可行可止之道。^②

在這裏肯定《正名》中，荀子關於名、辭和辨三者，即概念、判斷和推理範疇內涵之界說有道理，可以確立，且文字表述的深而廣。但其“動靜”有些含混，以致楊倞以“是非”喻之，就更顯得不妥了。他以為以“行止”辭語表達，將“辨”即推理的思維活動，置於名實發展之中理解與應用，就更為合理。又如，傅山對荀子的“名為固善”改為“名無固善”，一字之改，說明傅山認為“名”是事物基本特徵的概括，由於事物處於運動之中，故其內涵只具有相對質的規定性意義。由此，他同意荀子“名無固宜”的見解，認為作為“名”者，既無固善，也無固宜，名對實而言，只具有相對意義的合理性。

傅山對荀子“隆禮重法”思想，均有深入的研究，他在研讀荀子《禮論》時，參考了諸如《禮記》、《樂記》等書。對荀子《禮論》中之“性偽”說很重視，對其中之“無性則偽之無所加，無偽則性不能自美”觀點給予解說：

此明言禮全是偽也。《樂記》曰：“和順積中，而英華發外，唯樂不可以為偽。”又曰：“著誠去偽，禮之經也。”蓋見禮之可以為偽矣。然偽不全為詐偽也。^③

這些批注的觀點，說明傅山同意荀子提出的具有自為性的“性偽合”的命題，認為以禮制條理或規範社會具有合理意義。但傅山在《禮解》中又提出：“禮喪世，世喪禮，禮與世交相畏也。”^④在這裏，傅山認為禮的作用顯然不容輕視，但由於社會在發展，作為治世之禮，作為解決人與人和人與社會關係規範之禮，亦應與時俱進、不斷更新其內涵的。儘管如此，傅山還是同意荀子在《天論》中“國之命在禮”之論斷的。傅山對於荀子有關“重法”思想，在其批注中文字甚少。但他在對《管子·明法》批注中認為“刑罰

① 王先謙《荀子集解·正名》，《諸子集成》二，上海書店 1986 年影印本。

② 京藏本傅山《荀子·正名批注》。

③ 晉藏本傅山《荀子·禮論評注》。

④ 《霜紅龕集》三十一《讀經史·禮解》。

必也，畏而不妄作”，指明刑法對社會的重要性。荀子在《正論》論及刑法有“治古無肉刑”，以及“治則刑重，亂則刑輕”的文句，對此傅山批注說：“荀主豈用肉刑！”“刑亂，國用重典，又何說？”反對荀子注重以重法治世的觀點。

傅山研究諸子學的目的，在於總結古學中進行理論思維的創新。他在致友人的信中云：

子書不無奇驚可喜，但五六種以上，徑欲重複明志見道取節而已。^①

還說，研究學問應注重“變化之妙”，要有“脫胎換骨手段”，“從他論注上開生面”。“作者有心，看者有心；作者有時，看者有時；變何易盡，論何勝騰”。可見研讀子書及其他經史書，在於推進理論思維的發展。就以他從荀學中得到的啓發而言，即有許多具有創造性的新見解。這裏列舉三點以說明之。其一，傅山的辯證法思想在古學的基礎上，對事物運動中的狀態進行了詮釋。如他對荀子《正名》中之“壯變而實無別”眉批說：

壯變，謂形質異也，而實無別而為異者也。草木本一物，而地道所生不同，此隨而化也，雖化而仍實為一物。^②

說明一事物在運動中，形狀在不斷變化，而其質未變，從而補充了荀子“壯變”的觀點，概括了事物處於量變中的狀態與性質。他在注釋莊子《天地》中，對“生物”內涵的分析，含有明確的質變的思想。如說：

未形者，有一不息，未然而行，且然者謂之命根。此命原動而不停，若停其動者即生物矣。^③

傅山在對莊子《齊物》、《人間世》的批注中，“靜故天地萬物生”的文字，“靜故物生”與“停動生物”是一個意思，這一意思是從莊子“留動而生物”中發展而來，用以說明質變

① 《霜紅龕集》卷二十四《書劄·與戴楓仲》。

② 京藏本《荀子·正名批注》。

③ 《霜紅龕集》卷三二。

即事物運動的中斷，符合事物發展規律。傅山在研究先秦諸子學，積極發展其辯證法思維，反映了明清之際理論思維發展的新面貌。其二是傅山倡導實學實用，“文章為實用”，認為“雕蟲愧祖先”。對古學中的行知觀作了自己的闡解。他在對荀子《正名》批注中說：

知，但就靈而有覺處言之；智，即知之用於事物者矣。

他認為“聰明知識，用不用問”。他在《大取篇釋》批注中說：“志是志，功是功，當辨也。”還說：“興利之事，須有實功，不得徒以志有利於人也。”他在古代知行觀中，增加了“功”效的內容，並認為這是衡量聰明知識的重要標準。丁寶銓在《霜紅龕集序》中概括傅山之學為：“學必實用。”這是真實的。其三是傅山在注釋《荀子》中提出“非聖人能王”的主張。《正論》中荀子說：“天下者，至大也，非聖人莫之能有也。”對此，傅山硃筆旁批曰：“非聖有，有，有！”荀子又說：“天下者，至重也……故非聖人莫之能王。”對此，傅山硃筆又旁批曰：“也只管王哩！”這種否定聖人主宰天下的觀點，顯然是反常之論。其實傅山的這一觀點，在其文論中持一貫立場，如在《蠱上解》中有言曰：

王侯皆真正崇高聖賢，不是乃為高尚。其餘所謂王侯者，非王侯，而不事之，正平等耳，何高尚之有？^①

他認為平等是高尚的，若與民平等的王侯，可以成為王侯，相反，即使位在王侯，卻絕非是高尚或崇高的。他在注解《老子》“道常無名章”中又說：

世之據崇高者，只知名之既立，尊而可以常有。天下者，非一人之天下，天下之天下也。^②

“天下者，非一人之天下，天下之天下也。”出於《呂氏春秋·貴公篇》。意思是說國家政權並非為一人而設置。傅山綜合古學，提出“非聖人能王”，並在《聖人為惡篇》中提出“市井賤夫可以平治天下”的觀點，具有反對專制制度的蘊義。荀子企盼聖人主持天下，是戰國末期的進步思想。傅山否定這一思想，是由於在明清之際產生的社會自

① 《霜紅龕集》卷三一。

② 《霜紅龕集》卷三二《讀子一·老子》。

我否定因素所致。但從思想淵源而言，其“質不可爲”的自由思想，是源於道家；其“愛衆”思想，是源於墨家；而其“不侍王侯”的“平等”意識，以及“富生人”、“財能聚人”的主張，則是源於諸子各家，由此他產生了“開生面”的否定古代社會專制制度的思想，其“市井賤夫最有理”，“市井賤夫可以平治天下”和“非聖人能王”的主張，雖然具有一定的空想性質，但畢竟是從諸子學中發掘出的丹青精神，因為他反映了那個時代發展的趨勢，同時也是中國近代社會歷史前進的先聲。

三、傅山研究子學的歷史貢獻

傅山在他的《右玄貽生日用韻》中有言曰：“生時自是天朝閏，此閏傷心異國逢。一日偷生如逆旅，孤魂不召也朝宗。”^①詩句言明兩層意思，一是此詩題下自注寫作於“乙酉”年，即清順治二年(1645)。從而說明他生於明萬曆三十五年(1607)。從“天朝閏”到“異國逢”的兩個年都是閏年，因此心緒倍感悲愴與傷心。二是此時傅山三十九歲，在清王朝統治下，開始了自己異樣的人生旅程。綜觀傅山的生平歷程，在明王朝時代，他積極呼喊社會改變；在清王朝時期，他在前期參與了反對清王朝的民族歧視與壓迫的各種鬥爭，後期便認真進行總結古學的研究。他對先秦諸子學思想的研究，就是在這個時期展開的。因為傅山親身經歷了明末清初的社會巨變，所以他研究古學的目的，就是在總結古學中開拓未來，富於深刻的社會責任心和歷史使命感，為創立濟世之道而努力奮鬥。

“日與月與，荏苒代謝”，不覺傅山誕辰已將近四百年。在這個漫長的歷史時期，傅山的治學與為人凝結的一種精神，一直在影響着神州之人世間。在民族危難之時，傅山“堅苦持氣節”的氣度，成為國人的效法榜樣；在國家興盛之時，傅山“法本法無法”的開拓思維，給人以新的啓迪。

傅山在世時，其友戴廷栻就為制《石道人別傳》，對其學識和品格，給予稱譽和評論。不想傳文引起友好的共鳴。顧炎武附評說：“行藏兩途是人一生大節目，古聖前賢，皆於此間著意，一失其身，百事瓦裂，戒之！戒之！”畢振姬亦寫道：“公他來歷奇，行事奇，詩文書畫奇。”詩人閻爾梅寫道：“昔人讀《史記》，謂其多奇人奇事，遂病其好奇。假令裁去其奇，亦自不成其《史記》。”^②顧炎武言其文如其人之操守高潔，畢、閻二

① 《霜紅龕集》卷十。

② 戴廷栻《半可集》卷一《石道人傳附評》。

氏甚讚其奇，言奇即標新立異，又云無奇不成史，他們共評傅山之學的真諦所在，說明沒有“奇”即創造性，焉能有史！顧炎武為《傅青主女科序》文中言：“予友傅青主先生，學問淵博，精實純萃，而又隱於醫。”讚賞其友學識精深，醫學精明，以及對待學問的嚴謹態度。這些評論說明，傅山在世時，就受到學壇及友好的關注與稱讚。傅山於清康熙二十三年(1684)辭世，“四方會葬者數千百人”^①，朝野士宦，從祭者甚衆。名儒大臣魏象樞、陳廷敬等祭文中有言曰：“儒林慟失其師表兮，四方聞訃而含顰。古來富貴多磨滅兮……惟茲清風峻節閱千載其常新。”^②言其學問淵博，尊為“儒林師表”；言其品行優秀，讚為“清風峻節”。傅山辭世以來，其學術思想的影響，在長期歷史發展中，大約可分為三個階段。在清代，由於清王朝對意識形態領域限制甚嚴酷，動輒興文字獄，故學壇之發展，並未延續明清之際思想發展趨勢，而是興考據訓詁之途成以漢學為宗的乾嘉學。此時傅山有關金石鼎彝之學受到重視，其對諸子書的批注訓詁內容，影響了一代識者。而對其學評論衆多，王士禛、全祖望之論可為代表。王士禛在《池北偶談》言傅山之學云：先生之書“金石篆刻，畫入逸品”。全祖望云：“有問學者，則曰老夫學莊列者也，於此間諸仁義事實羞道之。……或強以宋諸儒之學問，則曰必不得已，吾取同甫先生。工書，自大小篆隸以下無不精，兼工畫。”^③這兩則資料說明清季學者對傅山的研究，多集中在治學與作人方面，治學方面更多關注的是詩情畫意、鼎彝金石以及醫學醫術等，對於傅山“學莊列”的內涵僅以含混的隱者形象一過，這可能為歷史環境所決定。

近代中國面臨着反對列強侵略和反對專制的革命運動。在這個時期，儘管維新派與革命派水火不相容，但對傅山都持推崇的態度。如梁啟超在《中國近三百年學術史》中說：“最近三十年思想界之變遷，雖波瀾一日比一日壯闊，內容一日比一日複雜，而最初的原動力，我敢用一句話來包舉他，是殘明遺老思想之復活。”他還在《清代學術概論》中，對傅山之學作出兩點評論：一是他將傅山與顧炎武、黃宗羲、王夫之等並列為清初大師；二是他評傅山之學“大河以北莫能及之”。梁啟超這一概論說明，鴉片戰爭以來，國人在從古學中尋找力量，從明清之際進步思想中尋找思想武器，並視為一種“原動力”，這種見解是深刻的。具體到傅山而言，他的“堅苦持氣節”的精神，成為中國近代愛國主義的形成和發展的積極因素；而他的反對專制、反對民族歧視與民族壓迫的思想，對中華民族的覺醒起了積極的啓蒙作用。如丁寶銓在辛亥年(1911)

① 《陽曲縣誌》卷十五《徵君事實》。

② 《霜紅龕集·附錄一·祭傅青主先生文》。

③ 《霜紅龕集·附錄一·陽曲傅先生事略》。

所制之《霜紅龕集序》中有言曰：

國初鉅儒，學宗漢宋，旁及地志算術而已。究心子部者少，況乃二氏？裔廬生際其時，嶽嶽兀兀，昌言子學，過精二藏，乾嘉以後，遂成風氣，治子各其家者有人（如汪、畢諸著述），通釋入於儒者有人（如羅臺山諸人）。中西大通，益扶其樊，諸子道釋一以貫之，名曰哲學，其大無外，其細無間。由是以言，近日之哲學，實裔廬氏之支流與其餘裔也。綜是而論，一二餘緒，精誼所結，演繹成家，此余所謂裔廬之學，斷非博士文人拘儒所能略窺其津涯者也。詩文見志，推測如此，君子觀覽，尚論定焉。

對這段文字說明兩點，一是此序文是時為晉省巡撫丁寶銓署名，但序文尾言曰：“江陰繆炎之京卿（荃孫）、上虞羅叔言參事（振玉）、江夏羅微之太守（襄），熟於編槩，往復商訂，共成此業，例並書焉。”文字說明，傅山的這部文集，是由名重一時的學者繆荃孫、羅振玉等所為，由此亦可言序文所評具有一定代表性。二是上述所言之清初“究心子學者少”，“乾嘉以後遂成風氣”，這裏是清初以來首次論定研究諸子學的重要意義，也是首次論述傅山研究諸子學的歷史性貢獻，並寄希望於“儻承學之士聞風興起”，“或迴瀾於學術之流行”，以有益於國家民族之“中興”。從此對傅山的評價，不僅頌揚其人品、肯定其在詩文書畫、醫學醫術方面的貢獻，而且開始涉及其理論思維和對諸子學研究方面的功績了。

二十世紀三十年代，國家民族處於近代以來最為危難之時，就在這個歷史時期，對傅山的研究成為弘揚民族的一個重要內容。一時眾多著名學者以各種形式深論傅山精神，其中侯外廬的論述有兩點：一是高揚傅山的愛國主義思想，讚揚傅山“忠貞自守的愛國思想”，並說：“傅山的愛國節操，可以與顧炎武、黃宗羲等媲美。”侯文將愛國主義與反奴性人物的傅山思想，同頌揚奮勇抗擊日寇野蠻入侵國土的愛國者，同鞭打在強敵面前卑鄙屈節的妥協者與投降者聯繫起來，弘揚民族不畏強暴的精神，以為國家民族反侵略戰爭服務。二是侯文指出傅山“首開近代子學研究的蹊徑”^①。他從學術層面揭示說，傅山的子學思想是主張諸子思想一律平等，反對子學的“異端”地位，也打破了研究子學僅為正宗儒學補充的從屬地位，主張各種學派自由爭鳴、綜合創新，確立適合自己民族復興的新的理論思維，用以反對對待優良民族傳統思想文化的虛無主義、投降主義以及國粹主義的種種錯誤觀點。侯外廬論“傅山思想的近代精

^①《中國思想通史》第五卷《傅山的思想》。

神”，確實對那個時代的文化建設，起了積極的促進作用。

二十世紀的八十年代以來，是近代以來中國又一個發展的好時期。同時，在這個時期也掀起了一個總結發揚民族傳統思想文化的熱潮，對傅山思想的研究，呈現出前所未有的深入與廣闊的景象，研究傅山的著作、論文豐富多彩。其中對傅山子學思想的研究，逐步佔有重要的地位。例如張岱年在論傅山之學時說：

明清之際的幾位進步思想家，各有獨到之處。民主思想鮮明具體，首推黃梨洲；倡導“質測之學”，闡明“質測”與“通幾”的關係，首推方密之；建立精確的考據方法、開清代樸學之風，首推顧亭林；理論體系博大精深，首推王船山；提倡事功之學，在教育上有獨特貢獻，首推顏習齋；而超凡脫俗，開創諸子研究的新風，則首推傅青主。顧亭林說：“蕭然物外，自得天機，吾不如傅青主。”確實道出了傅青主的風格。^①

對此，蕭蕙父亦有同樣的看法，他說：

北方學者傅山指斥“理學家法，一味板拗”，主張復興被道學家們長期貶為“異端”的諸子之學，嘲笑宋明儒多為“失心之士”，盲從而近視，“致使如來本跡大明於中天而不見，諸子著述雲鼓雷震而不聞，蓋其迷亦久矣。”^②因而轉向《莊》、《荀》、《墨辯》、《公孫龍子》以及《楞嚴》、《唯識》等的研究，稍後，注中繼承這一路線，開近代子學研究之先河。^③

上述兩則論述一致指出，明清之際著名學者在學術領域中各有獨到貢獻，但他們殊途而同歸於總結古學中開拓創新。重要的是他們還共同認為，傅山在思想文化史的歷史貢獻，就在於“開創諸子研究的新風”，主張“復興諸子之學”，“開近代子學研究之先河”。這些精闢的分析與評論，補充與發展了侯外廬之“首開近代子學研究的蹊徑”之論斷。

近年來對傅山之學的研究，超過以往任何歷史時期。國家的興盛，必然伴隨着民族優良文化的發展；社會的進步，必然有賴於弘揚中華自強不息的精神，傅山研究諸子學的影響也必將繼續存在與發展。魏象樞、陳廷敬等在祭傅山文中曾說：“嗟金石

① 張岱年《文化與哲學·談傅青主的歷史地位》，教育科學出版社 1998 年版，第 310 頁。

② 文中語引自《霜紅齋集》卷四十、卷十六、卷二十六。

③ 《吹沙集·略論晚明學風的變異》，巴蜀書社 1991 年版，第 347 頁。

之可泐，惟茲清風峻節閱千載其常新！”^①歷史的發展，證實了魏、陳二賢的預言。在新的時代中，他的“堅苦持氣節”的品格，必將滌蕩着一切奴性；他的“甯拙毋巧”的審美觀，必將淨化一切沉湎於貪婪的邪念；他的“平陰陽”的中道論，必將有助平衡社會結構與人的心態，而他的“開生面”的開拓創新思維方法，也必將為推進社會發展中的社會和諧產生有益的影響作用。傅山研究方興未艾，研究成果會不斷湧現，說明“閱千載其常新”是有識之見。因為在傅山的思想中，特別是其研究子學思想中，包含着古代先哲精深的睿智，蘊藏着人與自然和人與社會關係之道，而這正是古代社會存在與發展的智慧積澱。記得1984年仲夏，在晉水之濱紀念傅山辭世三百年會議期間，曾面受老先生賀麟的教誨，他曾說，諸子學是中華思想文化的活水源頭，傅山在清初研究子學，其本身就是很具學術意義。同時他朗誦了朱熹《觀書有感》的詩文，並索紙揮毫，灑脫寫下：

半畝方塘一鑿開，天光雲影共徘徊。問渠那得清如許，為有源頭活水來。

“活水源頭”，奔流向前，常清常新，似人生之旅，亦似學問之道。求索先哲之誥，以益後生之慮。這也許就是傅山深究諸子學的真意所在。

[作者簡介] 魏宗禹(1933—)，男，山西省繁峙縣人。山西大學歷史系本科畢業，之後攻讀哲學專業兩年。後在中共山西省委黨校、山西大學哲學系從事中國哲學史、中國傳統文化教學與研究工作。職稱為教授。對明清思想文化研究時間較長，成果較多。有《傅山評傳》、《傅山與中國傳統思想文化》、《晉陽人文精神》等五部專著，發表論文百二十餘篇。

① 《霜紅龕集·附錄一·祭傅青主先生文》。

黃式三《論語後案》述論

張 涅

黃式三(1789—1862)，字薇香，定海紫微人，晚清著名學者。《清史稿》記其“歲貢生。事親孝，嘗赴鄉試，母裘暴疾卒於家，馳歸慟絕。父老且病，臥牀第數年，衣食饋洗，必躬親之。比歿，持喪以禮，誓不再應鄉試。於學不立門戶，博綜群經，治《易》治《春秋》，而尤長《三禮》。論禘郊宗廟，謹守鄭學。論封域、井田、兵賦、學校、明堂、宗法諸制，有大疑義，必釐正之。有《復禮說》、《崇禮說》、《約禮說》。嘗著《論語後案》二十卷，自爲之序。他著有《書啓蒙》四卷，《詩叢說》一卷，《詩序說通》二卷，《詩傳箋考》二卷，《春秋釋》二卷，《周季編略》九卷，《傲居集·經說》四卷，《史說》四卷。同治元年，卒，年七十四”(卷四百八十二)。據查訪，現尚留存著作 13 種：(1)《易釋》四卷(清光緒十四年定海黃氏家塾刻本，清光緒間廣雅書局刻本，民國九年番禺徐氏重印廣雅書局本)；(2)《尚書啓蒙》五卷(清光緒十四年定海黃氏家塾刻本)；(3)《春秋釋》四卷(清光緒十四年定海黃氏家塾刻本，清光緒十五年上海蜚英館石印本)；(4)《論語後案》二十卷(清道光二十四年活字印本，清光緒九年浙江書局本)；(5)《周季編略》九卷(清同治十二年浙江書局刻本)；(6)《經說》四卷(清光緒二年黃氏家塾刻本)，又五卷(清光緒十四年續刻本)；(7)《史說》一卷(清光緒二年黃氏家塾刻本)，又五卷(清光緒十四年續刻本)；(8)《讀通考》二卷(清光緒二年黃氏家塾刻本，清光緒十四年續刻本)；(9)《讀子集》三卷(清光緒二年黃氏家塾刻本)，又四卷(清光緒十四年續刻本)；(10)《傲居雜著》四卷(清光緒二年黃氏家塾刻本)，又六卷(清光緒十四年續刻本)；(11)《黃氏塾課》(一名《經外緒言》)三卷(清同治二年刻本，清光緒間黃氏家塾刻本)；(12)《詩音譜略》一卷(稿本)；(13)《音均部略》四卷(稿本)。共約 100 萬字^①。

^① 中國國家圖書館藏《易傳通解初稿》(稿本，索引號 08752)，署名黃式三。北京王逸明先生告知其爲黃式三弟子成懷嶠所撰。

《論語後案》是黃氏名作，在晚清、民國期間影響頗大。黃式穎《〈論語後案〉敘》記：“於文字、訓詁、聲音、名物、制度、事蹟考之固詳，而義理之學博取其切合於事情者，而去其虛懸不可窮詰之辭。昔朱子嘗謂學者好爲儻侗之語，自欺欺人，自謾謾人，是書也庶幾免於此乎！”李慈銘《越縵堂讀書記》稱其“不專主漢、宋，而悉心考據，務求至當。其詮釋義理，亦深切著明，絕去空疏詰曲之談。於經文之異文古字，皆隨文附注，近世漢學諸家之說，採錄尤多。以之教授子弟，既不背於功令，又可以資實學，誠善本也”。章太炎《清儒》也說：“黃式三爲《論語後案》，時有善言，異於先師，信美而不離其樞者也。”程樹德編著《論語集釋》，也採擷其文字甚多。二十世紀中後期，由於時代政治的原因，其書漸近湮沒，一些研究浙東學術和清代儒學史的著作也略而不論。由此，謹對其版本、體例、內容和學術價值略加述介，以期方家鉤深致遠。

《論語後案》有清道光二十四年活字印本、光緒九年浙江書局刻本。學界多以初刻本爲善^①，其實，應以光緒九年本爲定本。

黃式三編著《論語後案》的過程，其子黃以周在《論語後案識》^②中有比較具體的記述，其中可見刻本的源流過程：

初先君子之注《論語》也，仿王光祿《尚書後案》之例，前錄何氏《集解》、朱子《集注》，後加案語，以別同異、明是非，命其書曰《論語後案》。父執日照許印林先生以《集注》爲人人誦習之書，可不具錄，烏程嚴鐵橋先生亦以爲然。道光甲辰，用活字版印行是書，仍依原稿，不用許、嚴二先生之言。乙巳以後，時復增刪，丹黃錯見。晚年命以周騰錄全冊以爲定本，祇存案語，《集解》、《集注》則乙之，改命其書曰《論語管窺》，存諸家塾已十餘年。辛巳，升任譚制軍文卿師來撫浙時，以周充書局差，詢及先君子遺書，謹獻數種，且述活字本《後案》已散人間，索者頗多，慮無以應。譚制軍以是書有裨後學，遂付梓書局。以周以後改定本爲請，譚制軍以爲錄《集解》以存古義，錄《集注》以遵功令，體例甚善，宜用前本，案語之增損者則從後本；又諄諄

① 例如《續修四庫全書》所收爲道光二十四年活字印本，程樹德《論語集釋》引文實據光緒九年浙江書局本，但《徵引書目表》也標爲“道光甲辰活字版本”。

② 這一篇文字載光緒九年浙江書局本《論語後案》，低兩格刻錄，無篇名，筆者據其內容和文末“以周敬識”，擬名《論語後案識》。

以是書筆劃應改用今通行字，不可過古，有妨初學之應試者。以周起而敬對曰：“唯唯！”書刊及半，譚制軍升任去越。今告蕙謹述始末，以識譚制軍之大惠，且以告讀是書者《論語管窺》即是本，特無《集解》、《集注》焉爾。

黃式三《論語管窺敘》也說：

《管窺》舊名《後案》，以前列何氏《集解》、朱子《集注》故也。嚴鐵橋、馮柳東二先生言舊解人所習見，不必錄，今從之，略加增刪，而易名《管窺》焉。

即黃式三開始注《論語》時，仿照王光祿《尚書後案》的體例，先具錄何晏的《論語集解》、朱熹的《論語集注》，再加入自己的案語。此為道光二十四年（1844）的活字版。隨後聽從許印林、嚴鐵橋、馮柳東的意見，刪掉《集解》、《集注》，對案語作了大量的增訂，改名為《論語管窺》，囑託黃以周以此為定本。但黃以周後來付印時，採納譚制軍的意見，依然保留道光甲辰活字版的體例和書名，只是“後案”換用增訂後的。此為光緒九年（1883）浙江書局的刻本。顯然，黃氏父子都以後一種刻本為定本，後者更能反映黃式三對於《論語》的學問見識。

從內容上看也是如此，光緒九年浙江書局本的多數“後案”比道光甲辰活字本充實，表述上也有修正。例如，關於《學而》篇“子曰：‘學而時習之，不亦說乎’”的案語，道光甲辰活字本：

子者，尊稱。《經》書“有子”、“曾子”、“冉子”亦同。馬《注》云“通稱”，失之。學，朱子於《或問》兼知行言。據王氏及程子說，學謂讀書也。學，訓效者。《書·洛誥》：“乃女其悉自效功。”今文家作“學”，音義通也。時習，時時尋繹也。皇《疏》習是修故之稱，《注》云“如鳥數飛”，本許叔重《說文》義。同《注》所引程子後說及謝氏顯道說，學謂讀書，時習謂行之，又一義也。亦，實也，見《後漢·竇融傳贊》李《注》。皇《疏》亦訓重。邢《疏》以“外境適心”參言之，於“不亦君子”句難通也。說者，解釋而喜也。《經》中“子說”、“子路不說”、“難說”、“易說”皆同。說，從言從兌。喜說、講說、遊說，皆以言相解釋之義。今分三義、三音，古本一義、一音。時習而說者，尋繹已久，意漸解釋，杜元凱《春秋左傳敘》所謂“優而柔之，饜而飶之，若江海之浸，膏澤之潤，渙然冰釋，怡然理順”也。

光緒九年浙江書局本改為：

子者，尊稱。《經》中書“有子”、“曾子”、“冉子”亦同。馬《注》云“通稱”，失之。學謂讀書，王氏及程子說同。朱子《注》學訓效者，統解“學”字於第一“學”字之中，如“孰為好學”、“弟子不能學”、“願學”、“學道”，必訓為效而始通。其引程子說，學為讀書，時習為既讀而時思繹，則此章之正解。黃直卿《語錄》甚明。此篇“行有餘力，則以學文”，“雖曰未學，必謂之學”，下篇學、思對言，學、問對言，好學、忠信對言，博學、約禮對言，文學、德行對言，學《易》、學《詩》、學《禮》，皆謂讀書，而又斥“何必讀書，然後為學”之佞。蓋學者所以學聖人之道，而聖人往矣，道在方策也。朱子《大學注》學謂講習討論之事，本此。說者，解釋而喜也。《經》中“子說”、“子路不說”、“難說”、“易說”皆同。說，從言從兌。喜說、講說、遊說，古一義、一音，皆以言相解釋之義，段懋堂言之。時習而說者，思繹已久，意漸解釋，所謂“優而柔之，饜而飶之，渙然冰釋，怡然理順”也。程子後說學為讀書，時習為行之，《或問》學兼知行言，分讀之義自慄。

道光甲辰活字本 258 字，光緒九年本刪掉了約三分之一，作了調整，又增加至 315 字，可見內容作了較大的增刪修正。案語都從“子”、“學”、“說”的釋讀來展開，但光緒九年本內容更詳備，表述也更明晰。

另有許多條則是增加材料和論證，使己意闡述得更充分。例如《公冶長》篇第二十五章“顏淵曰：‘願無伐善，無施勞’”，光緒九年浙江書局本的“後案”：

顏子心不違仁，不戕人之善，不窮人之力，是其志也。《荀子·哀公》篇、《韓詩外傳》(二)、《新序》(五)載顏子之言云：“舜不窮其民，造父不極其馬，是以舜無佚民，造父無佚馬。”與孔《注》解“無施勞”之旨相近。俞碩園曰：“此章俱以及人者言，則‘伐善’當言伐人之善，‘施勞’當言施人以勞。”俞氏解“伐”為戕賊，亦是。凡自誇功者必揜人善義相貫也。陸道威曰：“人欲中天理易見，天理中人欲難知。善、勞是天理伐與施，是天理中人欲。”徐爾瀚曰：“聖賢祇是欲無私，子路去吝，顏子去驕，各從己之用力處言也。”陸、徐申朱《注》與俞說融貫為是。

凡標着重號的為光緒九年浙江書局本所增加，單從字數看，也多了一倍。另“亦是”一句，道光甲辰活字本作“別一義”。“別一義”只表示介紹其說，“亦是”則是認同其說。隨後增加的文字即對其意義的闡釋，強調天理與人欲的統一，道德修養宜從個人的需要出發。由此可見黃氏在修訂過程中的思想發展。因此，讀《論語後案》當據光緒九年浙江書局本。一些學人的疏誤，當是未曾細加比較，又迷信初刻本造成的。

二

《論語後案》介紹前人的研究成果，又闡述自己的思想觀點，為後學提供了一種體式明晰、意義賅備的《論語》讀本。

黃氏的這個目的顯而可見。這部著作仿照王光祿《尚書後案》的體例，先釋字注音，再具錄何晏的《論語集解》、朱熹的《論語集注》，最後加入自己的“後案”。《集解》采孔安國、馬融、包氏、周氏、鄭玄、王肅等及三國時人所注，為漢學的代表作，《集注》集中反映了程朱理學的思想，為宋學代表作，再加上《後案》又引用明、清諸多學人的研究成果，則這部編著近乎梳理了《論語》學史，讀者據此可以比較全面地領會各家各派的觀點和傾向。例如《里仁》篇第十五章：

子曰：“參乎！吾道一以貫之。”曾子曰：“唯。”

“參”，依《說文》當作“參”。

【集解】孔曰：“直曉不問，故答曰‘唯’。”

【集注】“參乎”者，呼曾子之名而告之。貫，通也。“唯”者，應之速而無疑者也。聖人之心渾然天理，而泛應曲當，用各不同。曾子於其用處蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一爾。夫子知其真積力久，將有所得，是以呼而告之。曾子果能默契其指，即應之速而無疑也。

【後案】“一”者，總詞。道散見於天下，而人已內外之交有可總以貫之者，故曰一以貫之，下文所言忠、恕是也。先儒求於忠、恕之外而謂自有一道者，或以天言，或以心言，或以性言，或以理言，或以仁言，或以靜言，或以中言，或以敬言，或以格致言。戴東原曰：“一以貫之，非以一貫之，諸說失之矣。”阮雲台曰：“貫，行也，事也。《經》中兩‘一貫’字，與仍舊貫，皆當訓行事也。一與壹同，經、史中並訓為專，又並訓為皆。一以貫之，猶言皆以行事為教也。”亦備一義。

《集解》闡述曾子回答“唯”的意義。《集注》解釋了“參乎”、“貫”、“唯”三個關鍵字，重點也在闡述曾子何以回答“唯”。《後案》則扣住“吾道一以貫之”來釋義，先解釋“一”，再解釋“道”就是下文所言的“忠、恕”，再指出前人對“道”的闡述各有側重，各具特色；最後，又引述清人戴震、阮元的觀點，指出其亦備一義。顯然，其既介紹了傳統的主流觀點，又採擷不同的理解，排比衆說之中表達了自己的觀點，兼及學術史梳理和學術

思想表達兩個方面。

黃氏還特別考慮介紹衆說的詳備。這一點，與同時代的劉寶楠《論語正義》略作比較即可知曉。例如上文所引這一章，劉寶楠的注釋有一千二百多字，比黃氏多了四倍。他說：“焦與王、阮二家之說，求之經旨，皆甚合，故並錄存之。”其中焦循《雕菰樓集》的注釋與何晏《集解》、朱子《集注》無異，強調“貫者，通也。所謂通神明之德，類萬物之情也”，只是對“渾然天理”、“真積力久”的具體闡述；王念孫《疏證》與阮元《學經室集》的觀點一樣，訓“貫”爲“行”，“一以貫之”即一以行之。與《論語後案》比較，少了戴東原“一以貫之，非以一貫之”之說。戴氏強調“一”，指的是實踐要求，而非“理”之類的理論原則，當有特別的意義。而且，焦循之說，沒有比朱熹有發展，略棄時代更早、影響更大的《集注》而引錄晚近的焦說，也有排斥宋學之嫌。顯然，《論語正義》雖多了九百餘字，引述實不如《論語後案》詳備。黃氏在《論語管窺》中說：“是書所采獲，上自漢魏，下逮元明以及時賢，意非主爲調人，說必備乎衆，是區區之忱端在於此，而分門別戶之見不敢存也。”誠非虛言。至於體例，《論語後案》先文字注釋，再分《集解》、《集注》、《後案》三部分，也更爲明晰。

另外，《論語後案》還有一個特點，就是對於清一代學人的成果採擷尤多。《後案》中出現的學人有顧炎武、黃宗羲、湯斌、陸隴其、萬斯大、李光地、閻若璩、何焯、任鈞台、惠士奇、江水、秦惠田、蔡宸錫、全祖望、盧文弨、江聲、臧玉林、王鳴盛、戴震、錢大昕、程瑤田、段玉裁、邵晉涵、王念孫、汪中、武億、劉台拱、周炳中、翟晴江、楊雲冕、李灼、姚秋農、凌廷堪、嚴可均、焦循、阮元、王引之、洪筠軒、陳澧、顧麟士、戴清、趙佑、戚鶴泉等數十人。黃氏採納這些成果，使《論語後案》這部著作相當程度上反映了清代《論語》學研究的水平。《哲學大辭典》^①在“論語”條目下列其爲八種重要的注釋著作之一，當至實之言。

三

清代學術，以考據學最爲發達。其由顧炎武始開其端，經過方以智、閻若璩、惠棟、戴震等的發揚光大，至清中葉蔚爲大觀，成爲時代潮流。考據學派強調的是歷史資料的實證，主張無征不信，且例證越上古豐富越能使人信服。故而萬斯同說：“學者生二千載之後，遙斷二千載以上之事，自當以傳記爲據。傳記多異詞，更當以出於本

^① 馮契主編《哲學大辭典》(中國哲學史卷)，上海辭書出版社 1985 年版。

朝者為據。”^①“本朝”即事件發生時的朝代。錢大昕說得更清楚：“六經詁訓，必依漢儒，以其去古未遠，家法相承，七十子之大義猶有存者。”^②黃氏也持這種觀點，在《衛靈公》篇第三十一章的“後案”中說：“思憑於虛，不如前人之已閱歷者據其實也。思者殫一己之謀慮，不如集古聖賢之謀慮周而精也。”

作為一部具有清代學術特色的著作，《論語後案》自然在考據方面持這樣的原則。其對《論語》語錄中涉及古代禮儀、典章、地理、名物等知識都據“前人之已閱歷”、“古聖賢之謀慮”，作了詳盡的考證，博瞻精審，令人歎為觀止。例如關於“八佾”說，“佾”的人數是否都一定為八人，前人有異議，黃氏說：

服子慎《左傳注》云：“天子用八，八八六十四人。諸侯用六，六八四十八人。大夫四，四八三十二人。士二，二八十六人。”韋氏《晉語注》云：“八人為佾，備八音也。”與服說符。杜氏《左傳注》從何氏《公羊傳注》云：“每佾人數如其佾數。”《宋書·樂志》傅隆曰：“八音克諧，然後成樂，故必以八人為列。降殺以兩，減其二列。爾以為一列又減二人，士止四人，豈復成樂？”傳意以杜《注》為非也。《漢書·劉向傳》：“季氏八佾舞於庭，卒逐昭公。”吳斗南據之以為《左傳·昭公二十五年》“將禘於襄公，萬者二人”，“人”當作“八”，魯自隱公初用六羽，當有六人。季氏大夫本有四八，今又取公之四佾以往，故公止有二八。吳氏伸《漢書》，以季氏為平子，與馬《注》異；以每佾必八人，與服、馬符。說者謂《國語·晉語》“鄭賂晉以女樂二八，晉侯以一八賜魏絳”，《越語》“越人飾美女八人納之太宰嚭”，《韓非子·十過》“秦繆公遣戒王女樂二八”，《韓詩外傳》（九）引作“二列”，又《楚辭·招魂》云“二八侍宿”，《大招》云“二八接舞”，皆舞列八人之證。當以服注為是。（《八佾》篇第一章案）

這裏先介紹服子慎、韋氏“八人為佾”和何氏、杜氏“每佾人數如其佾數”兩種觀點，隨後引用《左傳》、《國語》、《楚辭》、《韓詩外傳》、《漢書》這些與《論語》產生時代相近的典籍加以論證。材料如此詳備，“當以服注為是”的結論當讓後學信服。劉師培曾評價近代漢學的“征實派”，“或條列典章，或詮釋物類，亦復根據分明，條理融貫，恥於輕信而篤於深求。征實之學，蓋至是而達於極端矣”^③。此當也可移為對黃氏《論語後案》的評價。

在這考據之中，滲透的是實事求是的精神。此即不標新立異，不固守前說，不迷

① 萬斯同《周正辨》（一），載《群書疑辨》卷五。

② 錢大昕《臧玉林經義雜說序》，載《潛研堂》卷二十四。

③ 劉師培《近代漢學變遷論》，載《清儒得失論》，中國人民大學出版社 2004 年版，第 272 頁。

信權威，也不作調人；凡一言，必考之有據，繹之以理。因此，黃氏對於漢學家之說，也復核考稽，求是去非。例如《顏淵》篇第七章案：

顧亭林云：“古之言兵，皆指器，不指人言。謂執兵之人爲兵，五經無此語也。”式三謂：《春秋經》《傳》多言治兵，正指執兵之人，但此所言自指兵器耳。《漢書·晁錯傳》：“兵法曰：丈五之溝，漸車之水，山林積石，經川丘阜，草木所在，此步兵之地，車騎二不當一。土山丘陵，曼衍相屬，平原曠野，此車騎之地也，步兵十不當一。平陵相遠，川穀居間，仰高臨下，此弓弩之地也，短兵百不當一。兩陳相近，平地淺草，可前可後，此長戟之地也，劍楯三不當一。萑葦竹簫，山木蒙籠，支葉茂接，此矛鋌之地也，長戟二不當一。曲道相伏，險厄相薄，此劍楯之地也，弓弩三不當一。”據此言步兵地、車騎地、弓弩地、長戟地、矛鋌地、劍楯地，凡地形六，兵備亦六。《周禮》說車之五兵戈、殳、戟、酋矛、夷矛，步卒之五兵無夷矛而有弓矢。《司馬法》曰：“弓矢圍，殳矛守，戈戟助：凡五兵長以衛短，短以救長。”此言步卒之五兵而用之之法，晁錯所引爲詳。

顧亭林是清代考據學的開創者和泰斗，但黃氏也並非一概盲從。其“古之言兵皆指器”的論斷有偏誤，即予以指出，直言道：“《春秋經》《傳》多言治兵，正指執兵之人，但此所言自指兵器耳。”並作了考證。

四

在清代的考據學派中，吳學和皖學影響最大。吳學以惠棟爲代表，追求存古義，強調“古訓不可改”^①。皖學以戴震爲代表，雖然也以依賴古籍，但以求是爲目的。章太炎曾概括道：“吳始惠棟，其學好博而尊聞。皖南始江永、戴震，綜形名，任裁斷。”^②顯然，後者更顯示科學精神，更有思想意義。章學誠就說：“學當求其是，不可拘於古所云矣。”^③皖學的求是，不只在文字訓詁的範疇內，也以意義追求爲宗旨，即“由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志”^④。黃氏追隨這種學術路向，“謹守鄭學而

① 惠棟《九經古義述首》，載《松崖文鈔》卷一。

② 章太炎《清儒》，載《章太炎學術論集》，中國社會科學出版社1997年版，第327頁。

③ 章學誠《鄭守齋記書後》，載《文史通義》外篇卷二。

④ 戴震《古經解詁序》，載《東原集》卷十。

兼宗朱子”^①，認為漢學與宋學無分軒輊，各有側重，互相關聯。他說：“夫理義者，經學之本原；考據、訓詁者，經學之枝葉之流委也。……讀此書庶幾知漢學之後繼以宋學，二者並存天地，不必畫山河之兩戒，後儒存分門別戶之見或藉是以融之。”^②因此，他特別強調鄭玄也有義理之學，批評後人只重其訓詁；在治經中，立足於漢學方法，又汲取宋學的議題及思想，融會漢宋而不囿於漢宋。

他的《後案》就充分反映了這一特徵，雖然對字的古形、古義及變異源流多加考辨，但重點在意義闡釋上。例如《學而》篇“子曰：‘學而時習之，不亦說乎？’”的案語，對“學”、“說”的注釋，就是義理基於考據之上，考據指向着義理。在義理闡釋中，既引用漢儒之說，也採擷宋儒之論，漢學、宋學融通在一起。其中“學謂讀書，王氏及程子說同”的釋讀，王氏為《集解》所引，屬漢學之說，其與程子說同，正是融通之例。《泰伯》篇第七章“後案”中的一段話更為典型：“毅之訓，包氏為是。程子以立規矩言，未誤。陸稼書云：‘宏至大，毅至剛，義甚愷。毅與剛，渾言則通也。’”這裏《集解》中包氏訓“毅”為“強而能決斷也”，《集注》中程子曰“弘而不毅，則無規矩而難立”，前者釋義，後者闡述，又引錄清代學人陸隴其的釋讀，組合一體，融通無礙。

因為重視社會實踐，黃氏在意義闡釋中反復批判心學空談“心性”的疏誤。他說：“近儒言仁，空論本心，因以瞑目靜坐、心無所著為仁，是老僧面壁多年，有一片慈悲心即可畢仁之事，尤謬也。”（《雍也》篇第二十二章案）“最可怪者，近解襲用《孟子》求其放心、失其本心及存心之言，混謂精神內斂，此心自存，而遂以瞑目靜坐為存心、為求放心，以認本來面目為認本心，異說所由起也。”（《顏淵》篇第三章案）對於程朱理學，則或貶或褒，擇善而從。例如《憲問》篇“子曰：‘不怨天，不尤人，下學而上達。知我者，其天乎。’”章案：“程、朱二子謂聖人自言悟道精微，默然理契，申之者說極玄眇，於不怨不尤之語亦未融貫。章內兩言天，一為未定之天，一為已定之天；一為氣數之天，一為義理之天。謹守程朱者如金吉甫亦復致疑，若明心見性之流，各以其所頓司者為上達之妙，其弊不勝言矣。”批判理學末流沒有貫通孔子思想，空談悟道契理，弊不勝言。但同時，黃氏對於其所講的道德修養也是高度肯定的，也強調“德由讀書窮理而積”（《憲問》篇第四章案）。對《集注》的合理觀點也表示認同，如《先進》篇第十一章案：“朱子《注》言其不求富，是也。”《顏淵》篇第一章案：“《孟子》言本心，朱子《注》已明，指固有羞惡之心。”黃氏採擷的清儒著作中，如李光地《性理精義》、陸隴其《松陽講義》，也都是不脫程朱理學。

① 徐世昌《倣居學案上》，載《清儒學案》卷一百五十三。

② 黃式三《漢鄭君粹言敘》，載《倣居集·雜著一》卷五。

晚清學術已呈現出多元性，其中融通集成和創新求變的方向最有價值。後者促進了社會思想的躍進，從時代的角度看似更有影響。但前者側重於傳統文化的積累，其意義在歷史之中，且更為持久和深遠。黃氏之學屬於前者，其對漢宋兩派的思想研究雖尚不能稱為深入，若干也有“不能察其異同之所在，惟取其語句之相同者為定”^①的問題，但旨意極為明白，給後學指引了一條學術路向，對民族文化的傳承積累之功不宜忽略。

五

讀《論語後案》，能發現黃式三對有關禮儀、禮制問題考證特別詳細。例如對《子罕》篇“拜下”一句的注釋，就洋洋近二千字。這對其子黃以周大有影響，使之完成“集清代禮學之大成”^②的一百餘萬字的《禮書通故》。

當然，透過黃氏的禮學思想，我們可感受到其中的社會意識。黃氏亦然。這不只表現在若干《後案》對於現實的聯繫，如《泰伯》篇第二十一章案：“後世阡陌既開，川澮溝洫之不修，致西北富沃之區反仰食於東南。而東南之重賦不能減，誰能遠續禹功與西北之水利乎？”能從時代需要出發對歷史人物作比較客觀的認識，如評價子產的政治活動：“子產謂子太叔惟有德者能以寬服民，其次莫如猛，所以矯子太叔懦弱之弊。刑書之鑄，不過申明已墜之法，亦不足為子產病。子產為政以寬仁著績，其事班班可考。……後儒謂治鄭必以嚴猛成功，能成功即為惠者，謬也。”（《憲問》篇第九章案）更主要的是，他主張“理”即“禮”的思想基礎就是出於社會制度建設的考慮。

以“禮學”代“理學”，是清代的政治文化思潮。明末清初，天崩地解，士人總結歷史教訓，對程朱理學、陸王心學作了深刻的批判，認為其空談“理義”、“心性”，“私智其是，違經背傳”^③，從而發展出了以實事求是為原則的考據學。至清中葉，考據學成為了顯學，其要進一步發展，就要求把以考據為基礎的禮學取代已經衰敝的程朱理學。凌廷堪說“六經無理字”^④。阮元說：“理必附乎禮以行，空言理，則可彼可

① 劉師培《漢宋學術異同論》，載《清儒得失論》，中國人民大學出版社2004年版，第210頁。

② 梁啟超《中國近三百年學術史》，上海三聯書店2006年版，第265頁。

③ 萬斯同《周正辨》（二），載《群書疑辨》卷五。

④ 凌廷堪《好惡說》，載《校禮堂文集》卷十六。

此之邪說起矣。”^①皮錫瑞說：“禮與理本一貫。然禮必證諸實，合於禮者是，不合於禮者非。是非有定，人人共信者也。理常憑於虛，彼亦一是非，此亦一是非。是非無定，不能人人共信者也。”^②黃氏也宣傳並發展這種思想，曾著《復禮說》、《崇禮說》、《約禮說》詳加闡述。《論語後案》一書也反復申述，指出“近解闡用老子之說而專以儀文為禮，遂滋本末輕重之說。申其說者，遂云未有禮，先有理也。信如是，則忠信，理也，本也；禮，文也，末也：與《禮器》之言不大相背謬乎？抑《五經》中固有此言乎”（《八佾》篇第八章案）。即強調“禮”是本，“理”建立在“禮”之上，只是對“禮”的關係和本質的抽象認識；沒有禮儀、禮制，就無所謂理義。而且，黃氏也認為“禮”是社會政治的關鍵所在，“在上者能重禮，則一動一正一出，民必以禮應也”（《泰伯》篇第四章案）。認為“理”即“禮”，天理就在社會規範中。黃氏與凌廷堪等一樣，旨意在挽救宋學空疏的流弊，強調個人修養從學禮開始，制度改良和維設是社會的核心問題。

顯然，黃氏是借用先秦兩漢儒家的思想資源來批判超越宋明理學和心學，其面對社會倫理失範的現狀，建設思想秩序和價值觀的初衷無疑應該肯定。但是，這種思想路線存在着問題。程朱理學回應佛學的思想挑戰，發展了先秦儒學，以“理”為核心的形而上思想體系的建立標誌着漢民族文化思想發展到了新的高度；而陸王心學，強調人的主體價值和活動意義，強調主觀精神的作用，又是對偏於客體建構的程朱理學的反動，其中蘊育了個性解放的思想萌芽。因此，簡單地否定理學和心學的思想價值並非科學的認識。黃氏他們的禮學主張，過於強調漢儒的訓誥意義，企圖通過復原先秦兩漢的禮儀、禮制來健全社會規範制度，也偏離了歷史方向。到明清時期，小農經濟已不能滿足社會的發展需要，建立於小農經濟基礎之上的禮儀、禮制也異變成了束縛人的思想行為的框枷。在那樣的時代，只是倡導古禮，沒有作革命性的改造，就免不了迂闊。

黃氏有着政治理想，但是與那個時代的學人一樣，有着明顯的局限性，以至今天，我們更多地把他認作為學問家。顯然，他的思想偏誤也給予我們教訓：古代思想只是當代思想的資源，需要通過當代的視角加以改造；當代重建社會規範，需要瞭解傳統的禮樂思想，更需要批判重構的精神。

【作者簡介】張涅（1963— ），本名張嶠，男，浙江岱山人。現為浙江海洋學院人

① 阮元《書東莞陳氏學部通辯後》，載《寧經室續三集》卷三。

② 皮錫瑞《三禮》，載《經學通論》卷三。

文學院教授，主要講授先秦文學和諸子思想。在《文獻》、《國學研究》、《中國哲學史》、《學術月刊》等刊物上發表論文 40 餘篇，著有《莊子解讀——流變開放的思想形式》、《先秦諸子思想論集》等。

劉咸炘諸子學述論

[新加坡] 嚴壽澂

雙流劉咸炘，字鑑泉，別號面齋，生於清光緒二十二年，卒於民國二十一年，享年僅三十七歲。其祖槐軒（名沅，字止唐），康熙五十七年舉人，不樂仕進，隱居成都講學，以儒家心性之學與道家內丹功法冶為一爐，且注重經世，以儒家思想普及於社會下層，徒眾甚盛。門人稱其教為槐軒教，俗稱劉門或劉門教。有《槐軒全書》傳世^①。其子子維（名楨文）繼父講學，門徒益眾。鑑泉幼承家學，五歲能屬文，九歲能自學，以讀書授徒著述終其身。著作都二百三十一種，四百七十五卷，取《說文》“孔子曰：‘推十合一為士’”之意（鑑泉治學之所祈嚮，於此可見，即由博返約，由分析而綜合），匯為《推十書》，1996年，成都古籍書店刊行影印本（本文所用，即此影印本）^②。鑑泉學遍四部，博極群書，於當時各種西學著述及南北各地報章雜誌，亦多留意閱讀，雖一生蟄居蜀中，然而關心時世，汲取西學，學思並進，決非抱殘守缺之輩。其學問範圍，大略可分四端：一是“辨章學術，考鏡源流”^③的流略之學，二是“好觀盛衰之迹、風俗之變”^④的史學，三是植基於宋明理學的義理之學，四是以道教為重心的宗教之學。

遜清末造以降，諸子學盛極一時，如俞樾《諸子平議》，張采田（爾田）《史微》，章太炎《國故論衡》、《蕪漢微言》、《諸子學略說》，江琮《讀子卮言》，孫德謙《諸子通考》，呂思勉《經子解題》、《先秦學術概論》，羅焄《諸子學述》，陳鍾凡《諸子通誼》，錢穆《先秦諸子繫年》，顧實《莊子天下篇講疏》，錢基博《讀莊子天下篇疏記》，王蘧常《諸子學派

① 有關劉沅思想及其劉門教，請閱馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第二十三章，上海人民出版社1992年版，第1351～1384頁。

② 參看《推十書》卷首蕭蓬父序文，及吳天墀《劉咸炘先生學術述略》。

③ 章學誠《校讎通義》卷一敘文中語。

④ 見其《史論要鈔》，《右書》卷二，第37頁（《推十書》第一冊，第237頁）。

要詮》，蔣伯潛《諸子通考》之類。或為專書，或為著作中一部；或止論子學，或並及經、史；或專注於考據，或着重於義理，或二者兼顧；皆為綜論諸子學的要籍。劉鑑泉學博思精，治諸子別樹一幟，與上述諸家，路數有同有異，成績則不遑多讓。有《子疏定本》、《誦老私記》、《莊子釋滯》、《呂氏春秋發微》、《荀子正名篇詁釋補正》等多種行世。《校讎述林》卷一有《子書原論》，《續校讎通義》卷二有《四庫子部》，亦為通論諸子學之作。

本文論述鑑泉諸子學，以“皆自成一家學術”的周秦諸子為限^①。其《子疏定本》卷首有《子疏先講》一篇，開宗明義曰：

治諸子之工，有第三步。第一步曰考校。考真偽，釐篇卷，正文字，通句讀。此資校讎學、文字學。第二步曰專究。各別研求，明宗旨，貫本末。第三步曰通論。綜合比較，立中觀，考源流。明以前人因鄙棄諸子，不肯作一、二兩步，而遂作第三步，故多掩疏概斷、割裂牽混之習。近百年人乃作第一步而局於守文，於第二、三步又太疏。最近數年中，始多作第二步工者，然誤於尚異。於第三步則未足。今第一步工尚未完全，第二步亦尚疏略，似不應言第三步。然不明宗旨，無以定真偽；不知比較，無以別其異；又非先立中觀，無以盡比較之能。故今之講說，又須先陳第三步之大略。^②

又曰：“莊周、荀卿，所持可謂偏反，而其評議諸子，則必先立全道。”此即其所謂“中觀”，亦即仿《莊子·天下篇》、《荀子·解蔽篇》、《呂氏春秋·序意篇》等之例，對諸子學說的背景與宗旨作一個全盤的把握，然後以此為綱，對諸家作各方面比較的研究。以下以“通論”為首，繼之以儒、道、楊、墨、管、農、法、雜諸家的“各論”，略述鑑泉的諸子學研究。

一、通 論

所謂諸子，所指有二，一為人，一為書。若於二者分辨不清，種種紛紜糾葛，便無

^① 張廣雅(之洞)云：“周秦諸子，皆自成一家學術。後世群書，其不能歸入經、子者，強附史部，名似而實非也。”范希曾《書目答問補正》卷三，北京中華書局1963年影印本，第119頁。

^② 第1頁(《推十書》第一冊，第791頁)。

從摧陷廓清。余季豫先生《古書通例》一書，於古書體例疏通證明，要言不煩，最為有識。其論子書題名曰：

古書之題某氏某子，皆推本其學之所自出言之。《漢志》本之《七略》，上書某子，下注名某者，以其書有姓無名，明此所謂某氏某子者，即某人耳，非謂其書皆所自撰也。……自《隋志》不明此義，於《晏子春秋》則曰齊大夫晏子撰，《孫卿子》則曰楚蘭陵令荀況撰，《管子》則曰齊相管仲撰，其他古書，莫不求其人以實之。古人既不自題姓名，劉向、劉歆、班固又未言為何人所撰，不知作《隋志》者何以知之？然因此後人遂謂“《管子》自序其事泛濫而不切”，“《晏子》已亡，後人採晏行事為之，以為嬰撰則非也”。可謂辯乎其所不必辯者矣。^①

蔣伯潛亦以為，諸子類書“率名為‘某子’”者，原因在於：

“子”者，古代弟子稱其師之詞也；加氏以別之，則曰“某子”，如墨子、莊子、孟子、荀子之類，此皆以“子”稱其人者也。諸子之書，多非自著，由弟子後學記述成書；即出自著，亦本為單篇，由後人編纂成書；成書之後，不別題書名，逕稱之曰“某子”者，所以示其人為此書之主人云爾，如《墨子》、《莊子》、《孟子》、《荀子》之類，此即以“子”稱其書者也。題曰“某子”之書既多，於是以“諸子”為其部類之名焉。^②

以上諸義，治諸子之先，必須明白，否則考證多方，難免無的放矢。

劉鑑泉深於向、歆流略之學，於章實齋之書尤有心得，以此治諸子，頗能得提綱振領之效，自謂：“凡治一書，先明體例，此校讎之所以重也。”^③其《子書原論》一篇，以章實齋“言公”之義“為考論諸子書之鈐鑰，旁推於經生傳記”，以說明戰國諸子書的源流本末，較上述余、蔣二氏之說更為詳盡。他以為：

今世之考論戰國諸子者多矣。欲明其旨，必治其書；欲治其書，必知其書之所由成。顧昔之論者，大氏渾舉全書，惟恃考檢年代，而根本之誤，則在認為皆出自

① 余嘉錫《古書通例》，上海古籍出版社1985年版，第23～24頁。並可參看李零《簡帛古書與學術源流》第六講《簡帛古書的體例與分類》，北京三聯書店2004年版，第193～211頁。按：時至今日，猶有人斷斷致辯於《老子》書究為何人所作，作者為一人抑或多人，等等，正是所謂“辯乎其所不必辯者”。

② 《諸子通考》，臺北正中書局1954年版，第3～4頁。

③ 見《治史餘論》，第1頁（《推十書》第三冊，第2375頁）。

作。以是考辨益密而糾紛益多，竟至無書不偽。自章君立“言公”之論，而荊棘始化為坦途。惜世之論者，猶不能盡用。^①

實齋《言公上》曰：“古人先有口耳之授，而後著之竹帛焉，非如後人作經義，苟欲名家，必以著述為功也。”又曰：“諸儒著述成書之外，別有微言緒論，口授其徒，而學者神明其意，推延變化，著於文辭，不復辨為師之所詔，與夫徒之所衍也。而人之觀之者，亦以其人而定為其家之學，不復辨其孰為師說孰為徒說也。”鑑泉以為：“此節論經家授受之狀甚詳，諸子固亦如是。”更指出：

經生傳記與諸子之書，其體本相出入。蓋所謂傳記，乃儒者講述六經之言。諸子皆反先王而自立一說，故以人名家。儒者則守先王之制，述而不作，故多依經以為書。雖曾、思、孟、荀之倫皆有子書，而傳述經義者之為傳記自若也。然自訓詁以外，旁衍義理，則亦與諸子無殊矣。《韓詩外傳》謂之“韓子”可也。董仲舒所著書與其說《春秋》之書，《漢書》本傳分別言之者，今已混而為一矣。（《子書原論》，第9頁 [《推十書》，第1650頁]）

他以為，“合傳記而論之”，諸子之書有如下特點：

首先，“其成也不以一時，其作者不必一手”。周秦諸子，即使如楊朱、莊周之隱退者，亦有徒眾，更不必說能招士的在位者了。“管子書兼有道、法家之說，晏子書則儒家、墨家之說。”管、晏之時，並未有著書之事，但是春秋時賢士大夫甚多，不託他人而必託此二人者，因此二書乃齊國人所為，如孟子所說：“子誠齊人也，知管仲、晏子而已矣。”依此例而推，便是“依託”。“其託之此人，必由宗其說，仰其人，或竟有授受之淵源；而所託之人，亦必平生嘗有此意，或其行近於此旨，非漫然而託之也。”

此意實齋論之已詳，鑑泉於是更進一解：“惟其述自徒裔，故有兼記其行者，是即後世別傳之遠源也。”《晏子春秋》、《戰國策》二書，“其體固皆記事，而所記皆有不實”，顯然旨在“為假以立說”，可謂“居於子、史之間”，因為“古之人行其所言，言其所行，凡其立說，皆能躬蹈之。此莊周所謂‘未敗墨子道，墨子能自任’者也。”在鑑泉看來，“以言講之，以行明之”，正是周秦諸子的一大特色。

諸子書“成之者既非一人之手，亦非一人之言，遞相傳受，每代有所增加，則徒裔之說，亦有人焉者”。除“遞相傳衍”外，“又有兼載古書者”，如“賈誼書猶存古《政語》

^① 《校讎述林·子書原論》，第7頁（《推十書》第二冊，第1649頁）。

及《容經》”，即爲其例。原因在於：“諸子之教講，本止以言，而於古書之與其說相合相資者，亦舉以授其徒。其徒則并所記之言而存之，以相傳授，不復識別，但云某先生之所傳而已。”於是便成了“一家之書”。此外，其所載古事，“多由傳述，聞見或有異辭，一事而兩書皆載者尤多，未可定其孰盜孰主。”因此，“明乎諸子之爲集錄，則治諸子者可祛一弊而得一善。”所祛者乃“時代不合之疑”，所得者則是“分別以觀其旨”。如《管子》中《輕重》諸篇，“多戰國時事”，然而若是明白了“齊之霸術開戰國重商之風”，諸子書本非一人一時之作，就不會像葉適那樣，視之爲“謬妄”了。又如從《韓非子》一書，可見韓非“由老至慎，由慎至申商，又不足申商而兼取之，且至自說而自駁”，“一人前後之變”即此而可知。至於《管子》，“則不但具由道至法之源流，且兼有農、法之說而或至於相矛盾”，“數家關係變遷”便因此而見。此即所謂“分別以觀之利”^①。

鑑泉又說：“條別子部，當先知二義。”一爲“辨體”，一爲“明變”。所謂“小說必有宗旨，爲顯意而非爲記事，不可與傳記混”；雜家“兼采衆說而非徒雜，不可與雜記混”；諸如此類，即“辨體”也。同一道家，“有關尹、列子，有楊朱、魏牟，有慎到、田駢，其支且有申不害、計然之術。此一家而屢變也。”同一重農之說，“許行以之並耕，范蠡以之取財，李悝、商鞅以之立法。此一說而分用也。”此之謂“明變”^②。他更由演變推究起源，曰：

夫世無無因而突出之事。諸子以前，既無著書言理之事，則何爲突有諸子邪？

世所傳黃帝以來至於鬻子、太公之言文，遠在老、孔之前，豈皆妄邪？吾嘗考知古者自有記言之書，爲子書之源。其證一得之於《國語》，再得之於《周書》。

《國語》“詳言略行，多載嘉言，殆是古者養老乞言、惇史書之之遺”。《論語》“亦詳言略行，故亦名爲‘語’”。子書既起源於此，“故有兼記行之體”。《晏子春秋》即是“存舊式”的一個例證。其後子書與傳記亦“相出入”，如“《鬻子》多稱述上世人君之政訓；賈子《新書·修政語》皆載上世人君之政訓，而引《鬻子》其書，亦名爲‘語’”。凡此皆爲“存錄古書”之例。由此以推，《六韜》、《呂氏春秋》所引黃帝之文（如《金人銘》），“必皆由‘語’而傳之者也”。至於《周書》七十一篇，論者紛紛，鑑泉則“從莊述祖之說而更詳之，定爲周史記、古傳記及子家述古三類之合成”。其結論是：

① 以上均見上書，第10～17頁（《推十書》第二冊，第1650～1654頁）。

② 《續校讎通義》第十二《四庫子部》，第38～39頁（《推十書》第二冊，第1631頁）。

[子書]發源於傳記之記言，初述古而後成一家言(由重言而立言)，初由徒裔記集而後為自作。其文體則初簡渾而後詳悉，初短促而後暢遂，初零碎而後條貫。至於漢世，則一家之書變為一人之作，於是支分為別傳而衍變為文集焉。此其大略也。^①

鑑泉治學，極重條貫，秩序井然。茲以治《太史公書》為例。他以為，研治此書，“須明四義”，一曰“辨真偽”，二曰“明體例”，三曰“挈宗旨”，四曰“較班范”；“既明體例，然後可求其宗旨”^②。治史如此，治子亦然。體例既明，便可以探究諸子的宗旨。

在鑑泉看來，周秦諸子雖宗旨各異，然而異中有其同。欲知此異中之同，先須明白諸家學說的緣起(他稱之為“子術”^③；有子術而後有子書)。其言曰：

凡物皆始渾而後析。道術之本合一而後分化，不足為怪。莊周、章學誠之說，無可疑也。世如身然，當其未病，百體諧協而相忘。及病而失其統御，則百體皆覺有病。群醫並進，或云病在頭，或云病在腳；眼科進眼方，喉科進喉方。諸子之興，正由是耳。此凡三因。病如世亂，一也。診病者各見一端，如諸子[之]持之有故，二也。進方者各依所學，如諸子之皆有所本，三也。^④

先秦諸子之學，乃中國學術之第一期，與西方哲學相較，其緣起既異，內容及路向亦因而大為不同。鑑泉於是認為，“中國哲學”四字，“本非妥定之稱”，曰：

“哲學”二字，傳自日譯，西方本義原為“愛知”。其內容，原理之學，今其境界益狹，止以宇宙本體論及認識論為主，故近人有欲以“理學”二字易日譯者。華夏之學，雖亦論究宇宙，而不追問其本體之實在。遠則古道家、儒家，近則宋明儒者，其論宇宙，皆歸之自然一元。

在西方人眼中，此“不過素樸之實在論”而已。然而先秦哲人並非全無“追問宇宙原

① 《校讎述林·子書原論》，第17~19頁(《推十書》第二冊，第1654~1655頁)。

② 《太史公書知意》卷一《序論》，第22頁(《推十書》第二冊，第1213頁)。

③ 《子疏定本·老徒論第三》云：“大道散而後有子術，未散則止有官學；空論興而後有子書，未興則惟有記載。此莊周、章學誠所以詳論者也。”第38頁(《推十書》第一冊，第810頁)。

④ 《子疏定本》卷首《子疏先講》，第7頁(《推十書》第一冊，第794頁)。按：“持之有故”前當有“之”字。

動”如西人者，《莊子·則陽》所載季真之“莫爲”、接子之“或使”，即爲其例^①。

林希逸對此二語的解釋最爲簡明，曰：“莫爲者，言冥冥之中，初無主宰，皆偶然爾；或使者，有主宰，無非使然，所謂‘行或使之，止或尼之’是也。”^②在《則陽篇》作者看來，凡此都是執著於物而偏離了道，其言曰：“或使莫爲，言之本也，與物終始。道不可有，有不可無。道之爲名，所假而行。或使莫爲，在物一曲，夫胡爲於大方？”鍾鍾山釋云：

二說皆欲窮其始，故曰“言其本”。夫有始則有終，有始有終，則離道而泥於物，故曰“與物終始”。“道不可有”，無者道也。“有不可無”，有者物也。“道之爲名，所假而行”，“名”者，所謂“號而讀之則可”，若執其名，以爲道即在是，則非矣。以是論之，則知或使、莫爲墮於二邊，而大方之所不取也，故曰“在物一曲，夫胡爲於大方？”^③

鑑泉就此說道：“莊子則以爲兩偏無當。若認識之原，更爲中人所未究，雖傳佛學，亦不深求於此。若是將何以當西人之哲學邪？”然而另一方面，“中人於人生社會之原理，則講之甚詳，精透之言，多爲西人所不及。”因此，“與其謂之‘哲學’，毋寧謂之‘理學’之爲當矣。”究其原因，則在於“態度之根本不同”。他以爲：

西之學重於求知萬物，中人則重於應對萬物。西方古哲學生於閒暇辨論之習，中國周秦諸子則生於亂世，故其說多爲社會問題，惟道家、儒家、名家、陰陽家論及形上問題，此外皆不過政策而已。故荀子以百家異說與諸侯異政並稱，而呼之爲亂家。西學既爲求知，故重分析，各科不相謀。中學以人爲中心，故多渾合，每一宗旨貫於人生及政治、生計一切問題，止有某家某家而不問某學某學，故人謂中國有術無學。西人非不究人生，然其於人生，亦視爲一物而欲知其究竟，故其問題爲人生何爲、人從何處來、人從何處去，皆在人外求之。中國則既承認宇宙自然，故亦承認生爲自然，不復逆追以問生何爲，而但順下以講何以生、何以善生。此亦學術之異也。由此觀之，與其稱爲“理學”，又毋寧依莊子而稱爲“道術”之爲適當矣。

又說，中國人論宇宙，“皆主一元，無主多元者”，而且“其說皆持兩即之通觀，近於印度，與西方之執一相反”，所以“凡唯心、唯物、自由、定命諸說，在西方視爲不可調和

① 《子疏定本》卷首《子疏先講》，第9~10頁（《推十書》第一冊，第795~796頁）。

② 周啓成校注《莊子齋口義》，北京中華書局1997年版，第412頁。

③ 鍾泰《莊子發微》，上海古籍出版社2002年版，第626頁。

者，中人皆無所爭執”，加以“認識論又其所無”，因此論中國學術，“不特不可以西方哲學論題相比附，且亦不可用西方哲學之部類”。鑑泉於是以“人道”與“群理”二端來部類諸子學說：

人道論爲人之術而究及宇宙，群理則止及治群之術而泛及政事。論中國道術，必以此爲綱，始能該括。如儒家、道家，皆主人道；而墨翟、商鞅，則惟及群理；慎到、田駢之傳道家，有其人道；申不害、韓非之本道家，則惟論群理；漢儒之大義，止群理耳；而宋儒乃全究人道。漢唐以來，凡丙部之成家者，莫不有其原理，雖不及宇宙，亦人道之一說；其止爲政論者，亦群理之一家也。今之論中國哲學者，乃謂此爲倫理學家、政治學家，不以入於其所謂哲學者；而敘述倫理學、政治學，則又不得牽及其所謂哲學者。於是其所謂哲學者乃狹隘而仍不能嚴。

一言以蔽之，此乃“不明中西之異而強此就彼之病也”^①。

今人從義理上研究諸子，或以某家西說爲準繩，或以西人部類爲分析之資，往往人之愈深，離諸子的真際愈遠。其受病之原，正在“不明中西之異而強此就彼”。鑑泉對於西方哲學，亦頗有所知，但是絕不隨波逐流，而是把定了中西學術之異，從諸子本身所關心的問題入手，作深入的探究，因而多有創獲。

鑑泉名中華之學爲“道術”，並對此解釋道：

凡道術皆言人生，而其所言人生之當然，莫不本於其所見宇宙之自然。世常患言道術者所見宇宙之不同，然其所見固皆宇宙之真，特有全與否之異耳。未有無所見而立說者也。人本居此宇宙中，自爲宇宙則律之所囿，故非獨所見不出乎此，其心思之勢，亦不能出宇宙大理之外焉。華夏聖哲誕生，早見宇宙之大理而表以“天地”二義，由是而衍出衆義。自上世首出之君發起端緒，直至百家蠶午，不能出其範圍。^②

① 《子疏先講》，第10~11頁（《推十書》第一冊，第796頁）。

② 《內書二·天地》，第38頁（《推十書》第一冊，第464頁）。按：此處所謂“人本居此宇宙中，自爲宇宙則律之所囿，故非獨所見不出乎此，其心思之勢，亦不能出宇宙大理之外焉”，與哈耶克(F. A. Hayek)的見解如出一轍。哈氏堅決反對笛卡爾的二元論，即以人的心思獨立於自然界宇宙之外，因而人自始就能設計出社會與文化的機構。他認爲，人心乃適應自然與社會情況而形成，爲人生於其間的環境之產物。見所著 *Law, Legislation and Liberty*, vol. 1, *Rules and Order* (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), p. 17。鑑泉此數語，可謂哈氏觀點的濃縮。二者亦稍有不同，即哈氏強調社會，鑑泉則注重“宇宙大理”（社會亦爲宇宙大理的產物）。

此處抉出了中華“道術”的三個要素：一是所言皆有關人生；二是人生之當然本於宇宙之自然，從根本上說，當然即自然；三是宇宙大理可以“天地”二義表出之。由此可知：當然既是從自然出，則推到源頭，事實與價值本非二歧^①。明乎此，更可引申：

善之準在生，完成其生即是善，性即人所以生。生是自然，自然本善。凡當然悉本於自然，世所見自然之不當然者，非自然之常與本，乃其末變。所謂惡者，不然也，乃以負號耳，非別一物也，故善絕對。知自然之善，則性善自無疑。知善之本於自然，一切善乃可立。^②

而所謂天地，只是“蒼蒼塊然之物”，“由氣之流行凝定而成”。氣之外無物，氣之上亦無神。所謂造物主之類，非中國思想所固有。鑑泉說：“華夏聖哲之論宇宙，一氣而已。一氣之變則謂陰陽，其行謂之道，形則謂之器，本易明也。”《莊子·知北遊》有“通天一氣”之言，鑑泉以為，此“乃一切聖賢愚智所共認，本無如柏拉圖理世界之說”。儘管後世學者之說“有離有合”，如“宋儒非老子‘道生一’、‘無生有’之言，而又自為‘理生氣’之說”，明儒認理、氣為不可分“而仍排老子”。“歐學西來”之後，日本人資以作比較，於是“始以‘理一元’、‘氣一元’、‘理氣二元’諸名分加諸儒”，流俗隨而沿用，加之少讀明人書，於是“乃疑儒、道二家道、理、太極諸說，以概念為實體，與柏拉圖之理型說同被玄幻迷誤之譏矣”。然而須知：“吾華之言宇宙本體，本止一氣。”宇宙間的一切，不論是物質還是精神，都是一氣所成，“即程朱亦不過析言理耳，非有理、氣二元之見也。”^③

以上所述，乃是鑑泉對中華先哲有關宇宙人生根本看法的總結，亦是其辨析諸子學說的起點。然而源一而流分，本同而末異。鑑泉贊同《商君書·開塞》所揭出的時世三變之說，即“上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官”，並申說云：

“周監二代，郁郁乎文”，而以親親為主。春秋時，魯、衛守其規模，齊、晉則尚功而不重親。霸術既興，異端因起矣。儒者之道，九經之首，曰：“修身，尊賢，親親”。

① 《內書二·善惡》云：“誠知宇宙惟生，惟此一生，此生即善，何感（按：疑當作“惑”）乎相對之流蕩，何憂乎絕對之空幻，何疑乎天人、情性、事實價值之歧途哉？”第17頁（《推十書》第一冊，第454頁）。

② 同上，第1頁（《推十書》第一冊，第446頁）。

③ 見《內書·氣道》，第8~20頁（《推十書》第一冊，第476~482頁）。按：時至今日，日本學者論宋明理學，仍有“理一元”、“氣一元”、“理氣二元”之說，乃至創造“氣學”一名詞，以之指稱張橫渠、王船山一派理學。吾國學者亦多有隨聲附和者。鑑泉之說，足以糾正此等誤解。

三義一貫，而歸重於為政在人，守周道也。道家無為，并親賢而忘之，欲反諸太古，然仍主人也。墨翟尚賢，而又言尚同、兼愛者，矯親親而用貴貴也。儒家末流荀卿偏言貴貴。道家末流田駢、慎到齊萬物，則矯尚賢而主法；顧不得不主勢，則又貴貴也。宋、尹之均上下，許行之並耕，惠施之去尊，則矯貴貴，然其說不能敵。貴貴之義遂盛，而親親之義廢，改主人為主法，兼帝王而從時變，是為商鞅、韓非之說。^①

所論諸子學說隨世變而遷流，證據明確，言簡意賅，足見其史識之精。

二、各論一：儒家與道家

鑑泉以為，儒、道二家，在本原處並無二致，即《莊子·天下篇》所謂“古之道術”，為諸子之學所自出。此道術非他，乃“人之生活法也，有人而即有之”，亦可稱為“原始之理學”。他認為，“華夏古聖，聰明勝常”，其高深之處，即《周易》一書而可見，然而施於行為，則大體上只是“老者經歷所得之成訓而已”。進而解釋說：“道不離事，故智歸於老；更事既多，則明於平陂往復之理，而以濡弱謙下為歸。”這本是“自然之勢”。華夏民性，亦與此有關，因為華人是“定居最早”的農業民族，“農國之民，固宜柔靜，與異族之久為遊牧、性好鬥動者殊。”華人以此道術託始於遠祖黃帝，正可見其所從來之遠。直至今日，“普及民間之格言，猶此道也。”此等格言與後來道家之不同，僅在一“平通”，一“深廣”而已。道術既分之後，“諸子各標宗旨，皆反先王”，“於是守周道者襲‘術士’之通稱而名為‘儒’；傳原古之說者，襲道術之名而名為‘道家’耳。”華夏學術之“主幹”，即在此二家。二家雖皆主“人道”，然而亦有其異，即一守周道，一傳上古之說^②。

鑑泉以為：“道家源最遠，流最長，變遷亦最大，支派亦最多。深如數理，淺如田夫野老之人生觀，皆不出道家範圍。”其道術流傳，“漸失其全”，於是衍為二派。一“言超”，一“言逆”；一“宏大而放蕩”，一“平實而淺薄”。二者“皆執相對而忘絕對”。宏大一派，“自莊子以來，至東漢而盛，至六朝而和會佛說，乃成文士娛老之清談”；平實一派，“自西漢以來，流傳民間，與儒術無形調和，成為尋常格言”。至於道家形上之說，

① 《子疏定本·總記十二》，第54~55頁（《推十書》第一冊，第869頁）。

② 《子疏定本·老徒裔第三》，第38~39頁（《推十書》第一冊，第810頁）。

則“至隋唐而入佛學”，成天台、華嚴二宗；“復流入儒”，成二程、張載之學^①。這一概括，甚有見地，其勝於他人者，在不局限於義理而兼顧社會情形，不局限於士大夫而注意及於尋常百姓的格言，擴大了所謂哲學史的範圍。如此見地，當與其祖父槐軒之學有關。

至於儒家，其“大本”在“德行”。孔子雖以德行、政事、言語、文學四科教弟子，但決非四者“各不相兼”，亦不是“政事、言語、文學皆無德”，亦即德行須貫徹一切。孔門所謂德行，即是“仁”，亦即老子所謂“虛、靜、玄”。道家莊、列與儒家之所以異，正在“德行”一方面，具體說來，在於是否有“敬”^②。《論語·雍也》載：

子曰：“雍也可使南面。”仲弓問子桑伯子，子曰：“可也，簡。”仲弓曰：“居敬而行簡，以臨其民，不亦可乎？居簡而行簡，何乃大簡乎？”子曰：“雍之言然。”

近人姚永樸案曰：仲弓“分言‘居敬行簡’與‘居簡行簡’之得失，而夫子然之，此正聖賢論治印心處。”^③所言甚諦。“行簡”為儒、道二家所同，“居敬”則為儒家所獨。朱子注曰：

言仲弓寬宏簡默，有人君之度。……仲弓言自處以敬，則中有主而自治嚴，如是而行簡以臨民，則事不煩而民不擾，所以為可。若先自處以簡，則中無主而自治疏矣。而所行又簡，豈不失之大簡，而無法度之可守乎？^④

王船山對此，更明白抉出其關鍵所在，即修己與治人之別，曰：

仲弓只是論簡，而於簡之上更加一敬，以著修己治人之節目不可紊亂，則居敬而行簡者病也，居敬而責人者亦病也。簡為夫子之所已可，故其言若歸重於敬，而實以論簡之可；則在簡者必求諸敬，而不能簡者，其規模之狹隘，舉動之瑣屑，曾不足以臨民，又不待言矣。仲弓蓋就行簡者進求純粹之功，非驀頭從敬說起，以敬統簡之謂。^⑤

① 《子疏定本·老徒裔第三》，第39頁。

② 《子疏定本·孔徒第一》，第12頁（《推十書》第一冊，第797頁）。

③④ 姚永樸《論語解注合編》卷三，黃山書社1994年版，第91頁。

⑤ 王夫之《讀四書大全說》卷五，《船山全書》第六冊，嶽麓書社1991年版，第663頁。

所言最為直捷明白，強調修己須敬，治人須簡，不可含糊，不可混淆，所謂“居敬行簡”，決不是“以敬統簡”^①。鑑泉有見於此，曰：“冉仲弓，孔子許以南面，又言‘居敬行簡’。‘行簡’者，老經所說秉要執虛之道也。知簡而不知敬，道家所以別出。”^②這正是孔、老以後儒、道二家根本歧異所在，究其實，則在於是否把握修己（敬）與治人（簡）的差別，也就是“人道”與“群治”不可偏廢，須得其平。

二者的最終分裂，見於荀卿與莊周之對反。鑑泉說道：“後世儒者外而不內，動而不靜，節行敬而失和，倫教分而失合，皆自荀卿始。荀、莊相對而孔、老之傳裂矣。”^③又說道：“以吾所知中國聖哲之遺說，道家言性善而更謂大自然善，儒家止言性善，而《易傳》謂‘繼之者善’，亦謂大自然善。”^④其理據是：儒、道二家都秉承古來相傳的道術，以自然為善，當然即從自然出，人之性既從自然而來，因此可以說是性善。以性為善者主天人合，道家之所以主張放任，其根源正在於此^⑤。（按：呂誠之先生亦有類似看法，謂中國古人以為天地萬物皆同一原質即氣所成，“氣之變化，無從知其所以然”，只可歸之於自然力，此力之運行，“古人以為本有秩序，不相衝突”。人若能常守此秩序，“則天下可以大治”。道家、儒家，皆主此意^⑥。）由此可知，不論就“人道”還是就“群治”而言，儒家、道家都主張必須順從自然。《禮記·禮運篇》名之為“大順”，曰：“大順者，所以養生、送死、事鬼神之常也。故事大順焉而不苑，並行而不謬，細行而不失，深而通，茂而有間，連而不相及也，動而不相害也。此順之至也。”呂誠之先生解釋說：“簡而言之，是天下的事情，無一件不妥當；兩間之物，無一件不得其所。”^⑦正因儒、道二家皆以大自然為善，所以認為只要順應這大自然，即能諸事妥適，社會是如此，個人亦是如此。儒家講“仁”，道家講“自然”。從本原處說，儒家之仁亦非“外鑠”，乃人所固有^⑧；固有者，即自然也。鑑泉因此說：“縱不認老、孔之道全同，亦當知其說形上之本

① 徐復觀有《儒家在修己與治人上的區別及其意義》，可參看。載所著《儒家政治思想與民主自由人權》，臺北八十年代出版社 1979 年版，第 197~214 頁。

② 《子疏定本·孔徒第一》，第 13 頁（《推十書》第一冊，第 797 頁）。

③ 《子疏定本·孔裔第二》，第 36 頁（《推十書》第一冊，第 809 頁）。

④ 《內書二·善惡》，第 1 頁（《推十書》上册，第 446 頁）。

⑤ 《子疏定本·孔裔第二》，第 34 頁（《推十書》第一冊，第 808 頁）：“道歧於天人之離，即自然與當然之相反。以自然為善者主放任，道家是也。以自然為惡者主矯制，法家是也。”

⑥ 呂思勉《經子解題》，華東師範大學出版社 1995 年版，第 91~93 頁。

⑦ 《中國政治思想史十講》，《呂思勉遺文集》下冊，華東師範大學出版社 1997 年版，第 28 頁。

⑧ 《孟子·告子上》曰：“仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。”

無異也。”^①然而《道德經》第五章分明說：“天地不仁，以萬物爲芻狗。”又當如何解釋呢？

鑑泉以爲，“不仁之說終可疑”，說道：

蓋仁爲有心愛之，而天地則無心也。然聖人固亦人也，且仁之愛亦是自然，何嘗不可謂之無心？天地之生生，即人之仁所由出，生生之自然，何嘗不可謂之仁耶？道家雖主自然，實以自然貫乎當然，爲以天貫人。天亦當然，人亦自然也。不可泥此言而離之也。此爲道家說之一危險易誤處。^②

若執定“不仁”，使之與“自然”分離，則不免如田駢、慎到之一任自然之勢，終至“失老之真，漸流爲申、韓”。他就此解釋說，道家“以‘虛’、‘因’二字爲綱”，“然老子之說，實以反本爲的，以柔退爲功，乃宇宙之大理。修身不止養生，處事不止爲政。即所謂虛與因，亦上原天地，下統人物，非止言治國。”到了戰國，“道家漸失其旨，多專言治國，言養生者亦稀”。因此，“司馬氏父子不言反本、柔退，而言治國、養生。劉氏《七略》論道家，則止言人君南面之術矣。”以“虛”、“因”二義專言治國，“則爲上無爲下有爲，亦可謂之上虛下實。”司馬談述道家，已有“名實”之說，亦即“上持虛靜而用循名核實之法以正下”，然而此“非老子所本有”。鑑泉又說：

此說戰國甚盛，《莊子》、《呂覽》皆載之，下至賈誼、董仲舒猶傳之。虛靜之說，變爲慎到之無知，申不害之竄匿。名實之說，即成刑名，申不害用之，而慎到亦持因勢之說，由是下開法家。上虛乃漸流爲上尊、上逸、上恣矣。^③

所敘原原本本，脈絡分明，非近世以來僅憑考證或用西方哲學觀念說諸子學術者所能企及。

孔子之道術，鑑泉以爲，其綱領在仁與禮，“禮用於衆務，而仁本於一心。”“執器數以盡禮，舉人偶以釋人”，乃“粗儒之言，固不足辨”。然而但憑《論語》，“爲仁復禮之功詣如何”，則不易明白。其中“條理次第”，自《大學》出而“始昭”。他說道：“《大學》之要，昔人謂爲三綱領、八條目，而其言之宗，則在修身爲本意。”其理由是：“心統於身，

① 《左書·老子二鈔》，第1頁（《推十書》第一冊，第69頁）。

② 《誦老私記》，第11頁（《推十書》第二冊，第1078頁）。

③ 《子疏定本·老徒裔第三》，第44頁（《推十書》第一冊，第813頁）。

而家國天下本於身也。”問題在於：“何以當修身，修身以何為鵠的？”在鑑泉看來，當求之於《孝經》，曰：

曾子則述孝之義以定之，曰：“身者，天地父母之身；修身，所以事天地父母。”能事天地父母為孝，是即人生之鵠的。此鵠立，而修身之義實八目皆攝焉。格、致、誠、正、修，乃孝之工；齊、治、平，亦不過充孝之量耳。故《大學》曰：“自天子至庶人，壹是皆以修身為本。”而《孝經》則曰：“自天子至庶人，皆以孝為本。”

修身次第既明，便須進問其“造詣”與“根據”。鑑泉認為，當求之於《中庸》：

子思則作《中庸》以定之，曰“明德”者，性也。性本於天命，道本於率性。人皆有性，故皆當修道。此其據也。修道者，致中和而通乎上天之載，則其詣也。孔子曰“為仁”，其言渾渾爾。曾子貫意、心以至天下，故以“明明德”統之。子思對性、道、教之歧說而辨定之，則援天以言性，又直指其性質曰“中和”。蓋漸趨於明矣。

然而《大學》、《孝經》、《中庸》三書，“各因其義而名，名多而滋惑”，而且明德、天性如何貫通於天下、國家，都是問題，有待於“一簡直之言”以概括之。“故孟子更以‘善’字注性，推善以貫鄉、國、天下而納眾義焉。”鑑泉於是總結道：

蓋自《大學》、《孝經》出，而自身至天下，縱之條理明；自《中庸》出，而自天至人，橫之界域明；自孟子，則直指其要曰“性善”。於是乃可一言以蔽之曰：人至天，身至天下，一性而已。

更進而抉出儒家之所以為儒家的關鍵所在：“蓋儒者之道，本於一身，以性為貫。此其異於他流者。”^①

此一敘述，不拘泥於某書究為何人所作，究在何時寫定之類的考證，而是從思想發展的次序入手，提綱挈領，條理至為明晰，足見其“推十合一”的功力。

儒者之道，既“本於一身，以性為貫”，於是便可說，其“群理”本於其“人道”，二者不可離。然而到了荀子，則不免“偏詳於群道而於人道則淺”。此一判斷，可謂一語破的。鑑泉更申說道：

^① 以上均見《左書·大學孝經貫義》，第10~12頁（《推十書》第一冊，第57~58頁）。

其言學也，不過化性起偽；其言治也，不過明分和群。此二義實一貫，皆由禮出者也。其總旨見於《榮辱》篇末（“夫貴爲天子”一段），及《王制》篇（“分均則不偏”、“水火有氣而無生”二段）、《富國》篇首、《禮論》篇首，大旨謂人道在能群，須和一。然物有限而欲無窮，縱欲則必爭，而苟以欲爲性，故謂性惡。止爭則必分，而苟謂禮之用在分，故主隆禮。其言禮與性與他儒家殊者，由其止注意於群之爭也。《君道》曰：“道者何？君道也。君者何？能群也。”可知其所謂道者，止於此矣。……然其所以攻諸子者，亦不過曰“不足以合文通治、命大分、容辨異、懸君臣、經國定分”（《非十二子》），“群衆無門，貴賤不分，政令不施”（《天論》）而已。是止知群道之證也。^①

按：歷來論荀子者，似未有如此之明瞭與徹底。鑑泉思考綜合力之強，於此可見。

依鑑泉之見，“宇宙之理爲分與合，故禮樂之情爲和與節，愛與敬，仁與義。荀子之於禮，則但知分與節、敬與義。……知禮之別而不知和，誠所謂達於禮而不達於樂者。惟止知制，故偏重禮之文而不重其情質。”“性惡”之說即由此而來。他因此同意宋儒黃震之說，即荀子不知“禮之本於內心”，故“其議禮之效，惟欲辨分以足用”。他又引宋人唐仁友《讀荀子禮樂二論》之說曰：“卿謂聖人惡亂故制禮，然則禮強人者也；惡亂故制樂，然則正聲乃矯揉而淫聲乃順其性者也。見禮樂之末而不揣其本，即性惡之說也。”以爲“此論當矣”。更說道，荀子“所恃以維禮者”在“榮辱”，“榮辱之所以成”則有二端，“一則在上之刑賞，一則聖人之尊賤”，而“後者之力不若前者之強”，“故法家惟主刑賞”；荀子論刑賞，雖亦甚嚴，“然終輕刑賞而重榮辱”，因此畢竟還是禮家而不是法家。然而從《荀子·議兵篇》可見，其“榮辱仍以賞罰爲基”，卻不知世上尚有如陳仲子之“苟異於人”、宋鉞之“見侮不辱”，榮辱至此而窮；而且榮辱本是無定，“時移俗變，昔之榮者或反爲辱矣”。“其徒韓非之直棄榮辱而專言刑賞”，實是榮辱說必然的流弊^②。自荀子至法家之嬗遞流變，可謂剖析精當。

與荀子相對反者，在鑑泉看來，厥惟莊子。他以爲：“老子之難通，以其言簡渾而說者易失之支泛也。莊子之難通，則以其言諷詭而說者易失之詰鞠也。工訓詁者不達名理，則空多其考證；有思理者不顧訓詁，則自成其論說。是以注愈多而正文之晦滯者如故也。”可見其本人所祈嚮者，即在達名理而明訓詁，考證、思理兼備。他又說：“老子本無超越兩空之說，而說者以莊周之意附之；莊周固有超越之言，然於道家之本

① 以上均見《子疏定本·孔裔第二》，第22~23頁（《推十書》第一冊，第802頁）。

② 同上，第22~28頁（《推十書》第一冊，第802~804頁）。

旨則未嘗離，此所謂荒唐而上遂於宗者也。”於此不明而論莊子，便有二失：首先，“道本自然，自然之上不容更說，不容更求其使之者（第一因）。自然本善，雖極言無是非，實止復於初之善。”此二義（自然之上無物，自然之上無善）乃“道家儒家所同”，中華形上學之不同於印度、歐洲者，即在於此。因此，“陰以唯識唯心無生無善之說推衍”者，乃是一失。其次，“諸子之書，皆出門人纂錄，非自執筆而為文。其編次止量簡冊而為之，非首尾完整。”而且著《莊子》者“知絕對之不可以明言直說，故雜舉隨拈，東鱗西爪以指示之”。此即《天下篇》所謂“參差”，“以觚見之”。然而“說者每強為貫穿，多生枝節”，是為二失^①。

鑑泉認為，論莊子先須明道家本旨；本旨既明，便可知《德充符》中“死生為一條，不可為一貫之說”乃是“勁挺過甚之詞，不可為信，不能自圓者”。他解釋說：

道家言形上，惟主一氣，即此一氣，亦無亦有，無乎不在，是謂道體。《知北游》曰：“神奇化為臭腐，臭腐復化為神奇”，“通天下一氣耳。”此即其本旨。由此推之，既通為一氣，則死與生不過變化。萬物出於機，入於機，雖為雞為彈，為蟲臂為鼠肝，總在此氣中。故曰：“藏天下於天下而不得所遷。”古人所謂“囊漏貯中”者也。是萬物雖有得喪，此一氣無得喪也。故生不足悅，死不足悲。如此說，則人、物為一等，無高下。故曰：“以道觀之，物無貴賤。”

“萬物一氣”之說推到這一地步，豈非世間無價值可言了嗎？然而鑑泉補充說，莊子又有“道本自然”之說，既以“自然皆善”，則“萬物之性固無不善，其高下不在人與物，而在失性不失性。鵬、鷦雖有大小，而各適其適，惟勿落馬首，牽牛鼻”。如此說法，“固可自圓”。然而“既以失性與否為高下，則安得等得喪乎？”因為得喪本是以一物言，非以一氣言。“萬物之性不齊一，苟非不失人性，則何至為蟲、鼠？吾觀《德充符》言平常心不與生死變而未嘗死，《在宥》述廣成子言，直曰‘長生’，且曰‘人盡死而我獨存’。然則齊得喪之言，乃莊周縱言之過明矣。”如此剖析，層層深入如剥蕉，可見其思辨力之強。

鑑泉更指出，“莊周言自然之性，亦復有過。”其過在於“極分天人”：既以自然為天，非自然為人，但是到最後仍不得不說“人亦天”。既以“駢拇枝指喻失性”，又說“駢拇枝指出於性”。凡此“皆自相違”。原因是“言自然太寬”而“陷於無價值”，而“無價值之論，固不可持”。無價值，便無善惡是非；既主張無善惡是非，“即以無善惡是非為

^① 《莊子釋滯》，第1頁（《推十書》第二冊，第1099頁）。

善與是”，果真如此，“當先杜其口”，又何必“詹詹焉說且教”呢？他以為，世之論莊者之所以犯此過，在於誤解“齊物”之旨。在他看來，《秋水》、《至樂》“誠有無善之放言”，《齊物論》則不如此，其所謂“齊是非”，實乃“破彼我之相非而明其皆是”。這是“道家自然善之論”，並非鼓吹“無善”^①。並申述說，道家不似歐洲哲學，“多於現象之後追求最終之主使與所以使現象如此者是何原因目的”，“其視現象，惟曰即是如此，本來如此而已。”因此，所謂自然者，“莫使、無故之謂”，亦即“更無主使，亦無原因，雖有天與道之名，即指一氣，不過一切現象之總稱，非別有一物。”此乃周秦諸子的共識。莊子雖以“莫為”、“或使”二說“各偏於虛實了之”，“以為莫為亦可，以為或使之亦可，要之止是如此”，然而“實則僅見其莫為而已”^②。

依鑑泉之見，莊子既認為宇宙只是一氣，無主使之者，於是所謂彼與我，都是相對而言，而是非本是由彼我之見而來，彼我既破，是非隨之而渾一。《齊物論》所謂“莫若以明”，正是“明此渾一之義耳”。鑑泉於是認為，《莊子》之旨，“莫激於擯仁義，莫淡於輕榮利，莫脫於通是非、齊生死”，似乎是他家所無而為“莊子所獨專”，實則凡此都是“曼衍之說，恣縱之言”，其宗旨“不外乎反無為之性，明自然之皆是，以平靜為本質”。一言以蔽之，“歸於平常是莊子之柢”^③。

此所謂平常，亦即“凡存在皆真，凡存在皆善”。（按：“平常”二字最宜注意。莊子心目中，每一物有其固有之性、正常狀態，此即自然，此即善。）《齊物論》因此說：“道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。”鑑泉釋曰：

舉儒墨以為一切相非者之例，上一“是其所非非其所是”，謂在彼為是在此為非。下一“是其所非非其所是”，則謂易而觀之。“易觀”為通彼我之要法，亦此段之主旨。“以明”即謂兩觀兼包，而知其各有其是耳。^④

按：此論甚精。莊子論治道，主張“在宥”^⑤（亦即使天下人人歸於平常，不失其性），正

① 以上均見《子疏定本·老徒裔第三》，第52~54頁（《推十書》第一冊，第817~818頁）。

② 《莊子釋滯》，第3~4頁（《推十書》第二冊，第1109~1110頁）。

③ 《子疏定本·老徒裔第三》，第54~56頁（《推十書》第一冊，第818~819頁）。

④ 《莊子釋滯》，第8,9頁（《推十書》第二冊，第1102,1103頁）。

⑤ 《在囿篇》云：“在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之遷其德也。”鍾鍾山之釋頗精，曰：“‘在’猶存也，存如《孟子》‘存心養性’之存，存則不放矣。不放，故‘不淫其性’。‘淫’者佚也，佚者失也。‘宥’同囿，謂範圍之也。……‘在宥’如上醫之調人元氣，不使生疾。”見《莊子發微》，第220頁。

是基於這一看法。

鑑泉同時又堅持認為，莊子雖重自然，以為凡存在皆善，但是並不主張一切放肆，因其另有“不得已”之說。《人間世》曰：“一宅而寓於不得已。”鑑泉取馬敘倫之說，以為“一”、“寓”乃衍文，當作“而宅於不得已”，並申述說：

“宅”即“託”是也。老子重反復而戒強盈，莊子申之，貴休天倪而不加人力。蓋稍用力則必強盈，欲不失天倪，難矣。正之之道，已動則用反；未動之先，為之於未有，則惟有不得已而後動，庶幾近之。不得已則幾於自然，天倪見矣（郭注訓“不得已”為必然）。非不得已，則為可已而不已，必盈矣。

他以為，此乃“老莊書一貫之旨”，“後世之讀老莊書者，不得其本意，惟知自然而不知不得已，是以成放肆之惡而失收斂之善也。”按：對老莊書的這一論斷，可謂獨具慧眼，非淺見者所得與知。

莊子既重“不得已”，於是便有“天下之大戒二，其一命也，其一義也”之說。鑑泉釋曰：

“命”者謂自然不容已，“義”謂當然不可已。分言之，則命乃天性，義則人事之宜；實則義亦由命出。後人視“命”字若有所迫制，無可奈何，實則命指所受，猶言“德”也。似有迫我，實是自然，況自道家言，所謂天者，非別有主使乎？

於是得出結論：“莊子之言命，與孟子言性同。孟子就一人言，故重言性；莊子就宇宙以觀，故重言命耳。”^①鍾鍾山以為：“‘命’者，天之命也。‘義’者，人之義也。命之自天，故不可解於心。義存乎人，故亦無所逃也。”^②與鑑泉之論，可謂所見略同。易言之，義出於人之性，然而推到源頭，則性從天出，故所謂義者，亦可說是自然。

放肆既非莊子之旨，陰謀權術亦無與乎老子。鑑泉云：

老子之旨，可以二言括之，曰“反本”。“本”即絕對，為其目的，書中稱為“常”。言相對者，舉末以形本耳。“反”即逆，為其方法，書中稱為“復”。陰柔靜退，乃其支節散義耳。所謂“本”者，自有境界；所謂“反”者，自有功夫；非徒空言自圓而已。傳其說者

① 以上均見《莊子釋滯》，第16～17頁（《推十書》第二冊，第1106～1107頁）。

② 《莊子發微》，第91頁。

漸失其真而流於偏，執相對之觀而忘絕對之求，推陰柔靜退之節目而忘逆反之本旨。是故勢法權術依此而生，其能別白勢法權術者，亦不免舉實有以非虛無，執陽剛以非陰柔，終以老、孔為不可合。至於漫用新詞，標為非攻無治、激烈革命者，更遑遠矣。

簡言之，“重本之義，孔、老所同。”鑑泉更以為，“自漢以來，儒者驚於器末”，離“本”愈來愈遠，到了宋儒，始知反本，“其所得正從老莊來”。由此可知，老莊之學，正因其詳於本，反可“補六經之所略”^①。這一論斷，顯然也是從“反本”而來。鑑泉諸子學的一大特點，是追本溯源，其目光不為枝節問題所障，亦不為流行理論所惑，值得今人效法。

三、各論二：楊、墨、管、農、法、雜諸家

鑑泉研治諸子，用力最勤者，在儒、道二家，然而論其餘諸家，亦時有卓見。茲分述於下。

孟子以楊朱與墨翟同稱，一為“無君”，一為“無父”。然而楊朱並無著作傳世，劉歆《七略》亦未著錄楊朱書，今本《列子》雖有《楊朱篇》，但此書歷來多以為偽，其劉向《敘錄》亦是偽物。今日論楊朱思想，所能視為切實依據者只有“為我”、“貴生”等語。因此，論楊朱思想，實是頗難深入。鑑泉的看法是：“《列子》書不盡偽”，其《楊朱》、《力命》、《說符》三篇確存有楊朱遺說，而“世之述楊朱者多推衍太過，支離而不明”，楊朱其實並不詭異，“觀於世之尋常老者”，便可推知楊朱學說的真相。他解釋說：

人之壯也，視天下事無不可為，重其願（即理想）而爭於名，每因名而舍利（財利之“利”。凡屬於享者，周、秦人常以與名對言，而稱之為“實”），樂交友而肯出其貨力以為人。此其情近於墨翟。及至四、五十，經歷既多，熱中漸冷，乃覺向之願與名皆虛無所有，而信命數之自然，於是進取之情失，施舍之行變，為老計，為子孫計，自計所得之實，且以喜樂終其餘年。《唐風·蟋蟀》之詩，孔子“在得”之戒，是即楊朱也。朱之說以認實不認名為原，以認己不認群為末，縱其情而又不累於物，安其身而又不懼於死。此數者乍觀若不相貫，知老者之情，則不解而自明矣。道家貴生之旨，固老者所常有，少壯之奢淫，固老者所不肯也。世多不解楊朱何以出於道家，又疑其肆慾，何以能全生，皆未知以老者之情觀之耳。墨之行，舍己以為群。凡舍己

^① 見《老子二鈔》，第23,5,4頁（《推十書》第一冊，第80,71,70頁）。

皆立一名而以意氣徇之，其弊至於爭無謂之虛義而滋擾亂。此楊朱所懲也。以墨之弊對觀，則楊之長見；以老子對觀，則楊之淺亦見矣。以高義較之，則覺其卑；以世之妄人較之，則固高矣。^①

以人生經歷說明楊朱“貴生”、“爲我”之義，可謂別開生面，似爲從來論者所未有。文獻證據雖不甚充分，然而仔細玩味，但覺犁然有當於人心。鑑泉識解之精，即此可見。

他又引《列子·楊朱篇》曰：“私天下之身，私天下之物，其惟聖人乎！公天下之身，公天下之物，其惟至人乎！”（按：明世德堂本作“橫私天下之身，橫私天下之物，其惟聖人乎！”王重民《敦煌古籍叢錄》所載敦煌殘卷中，“其惟聖人乎”前有“不橫私天下之身，不橫私天下之物”十四字^②。）而後說道：

是其意欲合私爲公也。公本私之積，除私則無公。個人本位之說，固道、儒之所同，特非如楊朱之術耳。然觀近世西人之強造一“公”名而趨人徇之者，可知朱之所持有故矣。^③

敦煌殘卷所錄，是否即是《列子》書原文，姑置不論。然而鑑泉所持之說，則頗值得留意。在他看來，中國傳統思想，不論是儒還是道，都是“個人本位”，並不像現代西方的國家主義、民族主義之類，以一抽象之“公”名加於個人之上。近世史學大家柳翼謀亦持同一看法，云：

千古史迹之變遷，公私而已矣。公與私初非二物。祇徇一身一家之計，不顧他人之私計，則爲私。推其祇徇一身一家之計之心，使任何人皆能便其一身一家之私計，則爲公。故大公者，群私之總和，即《易·文言》所謂“利者，義之和也”。由此推闡，公之中有私焉，私之中亦有公焉。相反相成，推遷無既，亦即董生所謂“義之中有不義，不義之中有義”。此學者所不可不知也。封建、郡縣，此歷史形式之變也。《禮運》以“天下爲公”、“天下爲家”判古史之升降，而柳宗元謂“公天下之端自秦始”，則由公爲私，由私爲公，未易畫分矣。^④

① 《子疏定本·楊慎第四》，第 65～66 頁（《推十書》第一冊，第 823～824 頁）。

② 見楊伯峻《列子集釋》卷七，北京中華書局 1979 年版，第 235 頁。

③ 《子疏定本·楊慎第四》，第 67～68 頁（《推十書》第一冊，第 824～825 頁）。

④ 柳詒徵《國史要義·史義第七》，臺北中華書局 1984 年版，第 153～154 頁。

按：《尸子·綽子篇》所謂“聖人於大私之中也為無私”一語，可視為翼謀此說的概括。然而費正清之流的所謂漢學家，以及奉舶來品為無上正等正法的吾國學者，看法卻截然相反，以為中國歷來都是集體主義的以公壓私。對中國歷史與學術的看法，傳統學者與西方或西化學者之間，往往不同如此。依筆者之見，若是不為現成理論或來自西方的偏見所束縛，對儒、道二家之說細心體察一番，不能不承認，鑑泉與翼謀之說更為符合事實。既然如此，孟子為何要以“無君”之名加諸楊朱呢？鑑泉的解答是：“墨家尚同，以群掩己，以公滅私，故無父。楊則矯其弊，不肯以己徇群（即不認團體），守私而輕公，故無君也。”^①

鑑泉以為，儒、道二家都主張公為私之積，因私以及公（此即孟子所謂“推”），而楊朱過輕了“公”，墨子則過重了群。他認為：“墨說實以群利為本。群者，大群之泛愛也；利者，效用之狹計也。勤儉皆為群利。兼愛、天志、尚同為主，群利之所由立；尚賢者，尚同之所由成；明鬼者，天志之所由行；皆其第二義也。”又說：“其道全同於歐洲之風而大異於儒者之說。以儒道、歐風比觀之，則大明矣。”他所謂歐洲之風，當然不是指現今成為西方主流思想的個人自由主義，而是當時盛行的國家（民族）主義、社會主義。在他看來，墨家與歐風的相似，乃基於其宗教性：

《七略》謂墨家出於清廟之守，吾疑之久而始得其解。蓋清廟之守者，上古部落時之僧侶祭司，即《明鬼篇》所謂“擇其國之父兄，慈孝貞良，以為祀宗”者是也。僧侶祭司奉神意以統御部落，即天志、兼愛、尚同之所從出也。此制重於初民之牧群，以其群體散、家庭輕而部落重，非此不足以結之而相捍衛。散群之人，各自求生，故勤儉重焉。及定居農村，乃改此習。歐洲諸國本沿牧群之風，基督教則猶太僧侶祭司之變也。故其風重社會而輕家庭，以泛愛為結合之本。……墨學與歐風根本相同，國家主義即尚同也，天父之說即天志也。歐人一切以群利（社會效率）為準，即墨子之本旨而僧侶祭司之所持也。乃至崇尚知識技巧，長於分析名理，亦皆相同。中國沿農村之化，儒家立本家之義，故墨學、基督教皆不能盛行於中國，惟哥老會具散群之形耳。^②

按：鑑泉論墨家，從分析全書脈絡入手，抉出其要旨，然後以“出於清廟之守”為綫索，以中國社會情況為背景，並以歐洲歷史作對照，追溯其起源，剖析分明，言之成理，確有其獨見。

① 《子疏定本·楊慎第四》，第 67～68 頁（《推十書》第一冊，第 824～825 頁）。

② 《子疏定本·墨宋第五》，第 79～80 頁（《推十書》第一冊，第 830～831 頁）。

陳柱《墨學十論》云：“墨子尊天而卑父母，重實利而薄忠愛，其政必專制而引起革命。”鑑泉贊同此看法，以為“有所見矣，惜未明耳”。他引黃震《日鈔》之說，認為墨家之“尚同”，與儒說絕不相同。黃氏以為，《論語》載孔子“居是邦，不非其大夫”，《春秋》譏“專臣”，但絕不是“尚同”，釋云：“不非其大夫者，惡居下訕上；譏專臣者，惡以臣逼君；孔非尚同也。墨之言尚同，謂天子所是，皆是之；天子所非，皆非之；與孔門所謂‘不善而莫違’之戒正相反，顧可謂其同乎？”又以為，墨子的兼愛與孔子所謂“泛愛親仁”、“博施濟眾”亦大異，因為“墨子之言兼愛，謂法其父母與法其君皆為不仁，惟當法天，與孔門所謂‘孝弟為仁之本’者正相反”。鑑泉稱：“黃氏此說能分析，是前人論諸子者所希有，且其說於墨道之奉天輕家有所見。”^①儒家主“仁”，主“性善”。若天子所為不善而莫違，依儒家之見，乃是“逢君之惡”，最為所戒。儒家所謂天，也決不是人格神，天意則由民意而見（所謂“天視自我民視，天聽自我民聽”）。判斷是非的最後標準，在孔子看來，乃是否心“安”^②；在孟子看來，則為是否符合“良知”，是否出於“惻隱之心”。鑑泉據此以為：“墨家根本謬誤，即在‘利’字。所謂利者，即今俗語所謂‘值得’也。”正因“墨之說以兼愛為本，實以實利為主”，故《莊子·天下篇》“不駁其兼愛而獨駁其非樂，蓋指其專計事利而不顧人情也”^③。此處所謂事利，當然是指國家或社會的公利。墨家主張，人人當以天子之是非為是非，因為天子代表了公利。若在為公利出力之時而兼顧家庭或個人，便不是“尚同”，絕對必須制止。至於音樂，依“專計實利”而觀，乃消耗世上有限資源於無用之地，不“值得”，自宜禁止。“不顧人情”者，此類之謂也。

“奉天輕家”四字，確能概括墨家學說。輕家而一切尚同，必然導致專制，晚近的歷史可為明證。奉天又如何“必專制”？鑑泉未詳說。距鑑泉作《子疏定本》約五十年後，俄國猶太裔學者 Vitaly A. Rubin 撰《古代中國的個人與國家》一書，論說先秦儒、道、墨、法四家學說^④，以為儒、道二家較重個人，墨、法家則主張國家專制。法家主專制，固不待言。Rubin 認為，墨家的專制傾向，於法家有過之無不及。其理據正在奉天以尚同：奉上帝的旨意（“天志”）來發號施令，當然是理解的要執行，不理解的也要執行，又豈有討價還價的餘地？更不用說“諫諍”了。又，2004年，美國學者 Sam Harris

① 《子疏定本·墨宋第五》，第80~81頁（《推十書》第一冊，第831頁）。

② 孔子主張三年之喪，理由是若非如此，於心不安。見《論語·陽貨》。

③ 《子疏定本·墨宋第五》，第81,92頁（《推十書》第一冊，第831,837頁）。

④ Vitaly A. Rubin, *Individual and State in Ancient China: Essays on Four Chinese Philosophers*, trans. Steven I. Levine (New York: Columbia University Press, 1976).

所撰《信仰的終結》出版，並於次年獲國際筆會非小說類獎。此書對神教本身作了徹底的批判，認為人類頗為願意放棄理性，擁抱宗教信仰，今日世界上許多慘酷行爲、殘暴統治，都是從原始信仰而來。這類信仰絕對經不起現代知識的推敲，人們卻視之為上帝的旨意。既是神諭，自然深信而不疑，難以改變，難以放棄，理性無能為力。在當今大規模毀滅性武器極易獲得的情況下，此弊不除，人類的前途，實是大大可憂慮^①。由此可以推論，因儒、道思想的盛行而“奉天”的獨斷神教不得大行其道，實為中國之福。若明乎此，更可見鑑泉識力之卓。然而此義，又豈是匍匐於西教腳下、鼓吹中國需要所謂信仰的當代不少無多知識的“知識分子”所能理解？

鑑泉又指出戰國時遊俠之風與墨家的關係，說道：“俠者之流，為今之哥老會，重社會而輕家庭，中國惟此類耳。”^②他另有《遊俠述》一篇，以為戰國、秦漢之際，“封建之分治變為郡縣之集中，世族世家變為匹夫崛起，重農變為重商，土著變為游食”，此即司馬遷所謂“古今之變”，遊俠於焉興起。又引《墨經》“任損己而益所為”，指出“此即‘任俠’之‘任’”；而“墨家引鉅子為聖人，此即今哥老會之所謂大耶也。”^③《漢書》論遊俠之害，引曾子語曰：“上失其道，民散久矣。”鑑泉以為，此言“最得遊俠之本”，並申述說，所謂民散有二義：一是“不受官治，軼於國而自為法”；二是“不安土著，超於鄉而自為群”。法家“尊君權而重公法，故最惡軼於國者。”而從儒家立場看，“則軼於國之可惡，尤不若超於鄉，且俠者之群，不獨超於鄉，而且離於家，乃尤可惡。”“由是以觀，乃知俠之起於墨。”^④按：鑑泉治墨學，並不為當時風氣所中，附會西說與科學，而是以社會史與思想史相互印證，確是見解超卓，度越同時儕輩及嗣後之專治墨學者。

與墨家相似者有農家。江璩以為，農家無與於耕稼之事，實乃許行之徒“假農之名以發其學理”，“以君臣竝耕為宗，而欲均貧富，齊勞逸，以平上下而齊物者也”。鑑泉大體贊同江氏之說，但又認為，不可說農家與耕稼全無關係。其根據是：“《七略·雜占》所取止農事占候之事耳，非農書皆入‘雜占’也。其農家所收尹都尉、汜勝之、蔡癸諸書逸文，今存者皆是言農事，非許行之說。”以校讎目錄學的知識為證據，令人信服。其結論是：“農家凡三派：一為許行之徒，近於墨家；一為計然、范蠡，權家之用農者；一為李悝、商鞅，法家之用農者。”更進一步說道：

① Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York and London: W. W. Norton & Company, 2004).

② 《子疏定本·墨宋第五》，第 89 頁（《推十書》第一冊，第 835 頁）。

③ 《右書二·遊俠述》，第 24~25 頁（《推十書》第一冊，第 230~231 頁）。

④ 同上，第 21, 25 頁（《推十書》第一冊，第 229, 231 頁）。

蓋農家本言農事，而取之者非一家也。至於許行之不耕，正欲驅衆人於耕。竝耕之事亦非託言。若許行之不耕，則以失田之故。且農家固兼主工也，特欲除富貴階級耳。今之世盛行矣。^①

農家主張“除富貴階級”，與今世社會主義派自有相通處。依此而觀，孟子提到的白圭當然也可說是農家，因其鼓吹不要倉廩府庫，主張盡量減少公費，在上者於是盡可二十取一，與許行之說相同。

至於計然、范蠡，鑑泉以爲，其術“實是陰謀”。他根據馬國翰、黃以周所輯佚文，以爲計然“所言多陰謀之類，是謂權家，出於道家”。其言：“以食貨謀富強，近於李悝、商鞅，蓋以兵謀爲主，而以農事爲用。”范蠡則言：“陰陽進退消息，蓋本計然。”其言有云：“未盈而溢，未盛而驕；天時不作而先爲人客，人事不起而創爲之始。此逆於天而不合於人。陰謀絕德，好用凶器，上帝之禁也。柔而不屈，彊而不剛，左道右術。”鑑泉認爲，“其義皆由道家而變之，化恬漠爲陰謀。”“既知陰謀爲道家所忌而竟爲之”，與《史記》所載陳平之自歎相似，是爲道家之敗類。然而范蠡功成之後，能不戀棧，見機免禍，此則“道家之本長”。劉向“不入之道家而人之兵家”，可謂善於別擇^②。

先秦時期，以“食貨謀富強”的先驅乃是佐齊桓公定霸的管仲。《管子》一書，雜記管仲言行，其爲何人所作，當入於何家，向多聚訟。鑑泉認爲，“管仲時尚無聚徒講學之事”，故此書“乃道、法、權、術諸家稱述管子者”；其所以稱述管子，則“以其霸功也”。春秋霸術開戰國風氣，本始於齊國，而管子正是齊地思想的代表^③。《管子》書十分龐雜，鑑泉依據各篇內容，作了一個區分。首先是《經言》九篇，以爲“凡古書稱‘經’者，皆是綱要”，《史記》“所舉，皆在此中”，《韓非子》“所引二條，亦皆在此中”，當然是綱要了。《大匡》、《中匡》、《小匡》、《霸形》、《戒》、《小稱》、《四稱》、《侈靡》、《小問》、《桓公問》、《度地》諸篇，乃“記述之文”，其中頗有重複記載而有不同者，“似不出一人之手”。《宙合》、《樞言》、《心術上、下》、《白心》、《勢》、《內業》、《九守》諸篇，則爲“道家之說，《形勢》、《版法》之類”，其中《宙合》、《心術》、《白心》、《內業》最純。諸篇中有“與計然同者”，則“漸流於陰謀矣”。《法禁》、《重令》、《法法》、《君臣上、下》、《任法》、《明法》、《正世》、《七臣七法》諸篇，“均法家之說，《七法》之類也”，其中有“顯爲商、韓之說”者。至於《輕重》十九篇，鑑泉以爲其文“多不可曉”，“其堪爲理財之格言者，亦寥寥無多，

① 《子疏定本·農家第六》，第97~99頁（《推十書》第一冊，第839~840頁）。

② 同上，第98~101頁（《推十書》第一冊，第840~841頁）。

③ 《子疏定本·法家第八》，第3頁（《推十書》第一冊，第843頁）。

大旨不過以幣御粟，權其輕重，以收財而充一國而已。”評價顯然不高，與當時及後來許多論者不同。鑑泉對《管子》一書總的看法則是：

《牧民》之張四維，《大匡》之處四民，誠管氏之可稱者。變執虛而為俟動，假禮義以求富強，霸者之道，固當為管氏之本術。霸功既為時所重，學術亦流行而失真。既變執虛，則陰行之說自必同於計、范；既盡富強，則耕戰之說自必同於李、商；既變執虛，盡富強，則法術之說自必同於慎、申。故聖道之降為諸子，霸術實為之中樞。學既流行，學者遂託管仲為始祖而推行其說，多非管仲之本旨矣。今讀其書，視為道家、法家而已，不必問是仲非仲也。^①

按：此論最為明通，治諸子學者務須於此留意。“聖道之降為諸子，霸術實為之中樞”一語，最是有見。《管子》書的重要性，正在於此。

鑑泉對於商鞅之學，亦有獨到見解。他以為，商鞅“以耕戰愚民”，其實是只能用於秦國，“惟秦民可愚耳”，因為其時的秦民，風氣樸野，知識未開，在上者一提倡，便能舉國一致，盡力於耕戰。若以此用於文化發達的山東諸國，那是談何容易，而且樸野者終必同化於文明而失其故俗。於是這一耕戰政策的結果便是：“足以并天下之地，而不足以易天下之俗。秦之二世而亡，亦以此也。”對秦地法家作了歷史的判斷，非博通古今、深於思辨者不能道。他以為，道家亦言法，“如《鶡冠》言定分而立於君正用賢，莊周、慎到、申不害皆謂上無為而下有為，然皆因其自然之法，非以刑賞束縛馳驟之也。”道家“所謂不尚賢而愚民者，乃齊萬物而與民同愚，非刑賞以愚之。此由《老經》‘不以智治國’而衍之者也。”這寥寥數語，點出了道家與商鞅的絕大不同處^②。

《申子》所謂“君設其本，臣操其末；君治其要，臣行其詳”云云，鑑泉以為，都是“道家末流之所同主”，釋曰：“道家本旨在於虛因無為，專言治國，則為主要臣詳。《莊子》亦言之。欲‘要’而‘因’，不得不言循名核實。”“凡道家末流多兼言守虛靜與正形名”，厥因正在於此。主虛與因，為慎、申所同，然而“慎於因，不言名而言法，申則由虛而衍為周祕之術。此其異也。”按：近人張舜徽作《周秦道論發微》，所著重闡釋者，正是這“周祕之術”，並以此為道家的正宗^③。

韓非之集法家之大成，人所共知，鑑泉則分析道家末流所蘊含的內在理路，由此

① 《子疏定本·法家第八》，第3~8頁（《推十書》第一冊，第843~846頁）。

② 同上，第10頁（《推十書》第一冊，第847頁）。

③ 《周秦道論發微》，北京中華書局1982年版。

推衍出由道至韓的發展歷程，獨具手眼，云：

[世]皆謂法家出於道家，不知自道至法，凡經幾變，而非一人備歷之也。蓋道家末流執虛因以言治道，已偏於陰而用形名。至慎到而為立公棄私，至申不害而為扁閉竄匿。商鞅別出，則尚公功，禁私行。三人之說各異。到之言法，不過舍己能而因自然之勢，言威勢矣，而未及於定法與用術也。不害之言術，止守靜自祕而已，未及於察姦防下之詳也。鞅之言法，止刑賞而已，又無不害之祕術。非則兼備用之，於《有度》、《八經》二篇可見。蓋既舍己能，必重法；重法，必嚴刑賞；嚴刑賞，必尊主威；恐法之不行，必禁私行私學；恐威之失，必察姦防下。慎、申之說，勢必推至於是。與鞅之說相會，不能復顧其背於“去智”之初旨也。

更揭示了韓非學說如何走向極端，終至與自己的初衷相背：

重法之極，并修行居學一切毀棄，乃至謂言古之帝王之美為誹君不忠（《忠孝》）；密術之極，至謂人心之患在於信人，父子夫婦皆不足信（《備內》）。其冷艱至是，而其本意，不過曰“明主法，困姦臣，以尊主安國”而已（《姦劫弑臣》）。尊主之至，遂謂不能禁下而自禁之謂劫（《難三》）。此即李斯“督責”之說也。其初豈非一無為為的邪？由無為而主要而主佚而主尊，乃至於主恣，非道家之所及料，而亦法家之所不能自反也。非嘗言為治不求適民。夫不求適民，復安用治？本因安民而求尊主，終因尊主而不顧民。首尾衝決，非所謂始乎陽而卒乎陰者耶？

這一大段話，抉出了法家思想的內在矛盾，歷來論者，不論是指斥法家還是偏袒法家，似罕有如此深刻的分析。

至於“申商所無而為非一人之大罪者”，鑑泉以為，在於“全以不肖待人”，於是“幾無‘恩’之可言”。此則“由荀卿性惡之說出”，並不自黃老而來，釋曰：

司馬遷言歸黃老，以其初學黃老，志本求無為耳。無為者，固道、儒、法所同之鵠，而其所以達此鵠之術則異。論學者固當論其術；若論其鵠，則諸子皆以齊、治為鵠，復何異耶？《六反》篇言民不盡如老聃之知足，《忠孝》篇則詆恬淡恍惚為無用無法，豈取黃老者耶？道家以慈為寶，所謂無為，正恐拂民之生，雖慎到猶恐鄰傷之。若非之直言民詐不可愛，乃道家之所大畏也。^①

① 以上均見《子疏定本·法家第八》，第16~19頁（《推十書》第一冊，第850~851頁）。

按：此辨極精。對比之下，張舜徽專以所謂君人南面之術來解釋道論，則不免失於一偏，未能深入。

鑑泉論雜家，亦多卓見，以為諸家各持己見，趨於一端，門戶之爭不息，於是便有調和之論。所謂雜家，即由之而起。今存最古的雜家之書，乃《尸子》與《呂氏春秋》，二書“皆取衆家而衷於儒”。《尸子》言“正己”，與儒、道同。而與“主法不主人”的法家異；又以刑為“不得已”，而且“言無私”，“言仁”，顯然不同於商鞅。因此，《七略》所謂“兼儒墨合名法”，正是雜家宗旨。“守要”、“用賢”、“正名”三說，鑑泉認為是《尸子》書的“標幟”。又云：“‘守要’、‘本身’，儒、道所同；‘正名’，道家之末；‘用賢’，儒家之要。呂氏之書，即以是為貫索。”^①

高誘序《呂氏春秋》謂此書“以道德為標的，以無為為綱紀，以忠義為品式，以公方為檢格，與孟軻、孫卿、淮南、揚雄相表裏。”鑑泉以為：“高氏之言最為得要”，“書中所取楊、墨、慎、申、兵家、名家之說，皆能節去其偏宕，必通儒為之。”^②在鑑泉看來，《呂氏春秋》去極端，尚調和，以通儒為職志，且調和之中自有其宗尚，自有其貫索。此義在其《呂氏春秋發微》中闡發詳盡，曰：

蓋極端之病見而調和之說興。調和者，必持一容公之量，以兼取衆長，裁剪部勒，而成全體，如調音以制樂。然裁剪部勒，必有其中心之一貫，如調樂雖兼衆善，而必有一元音為其調之主也。……是書之調和，據圓方同異公平之理。……其所主者，則儒、道二家。大旨以生生為本，己身為主，誠感為用。此三旨者，道、儒之所同，而大異於權勢法術之說者也。……生生者天也，故以全天為本；己身之所以能誠感者，即根於宇宙之大同。生也，感也，圓道然也。以天圓統三旨，《孟春紀》略具之矣。道家多言形上，詳於圓也；儒家多言形下，詳於方也。以是為基據，故曰：“以道德為標的，無為為綱紀，公方為檢格。”道德固儒、道之所同，無為亦儒、道、法家同有之目的，而虛靜無為則道家之所詳，即合天道之說也。公方為檢格，則儒家之所詳，即修人義之說也。忠義為品式者，亦即儒家之仁義。^③

鑑泉本人治學之所祈嚮，亦於此可以推見，即不走極端，崇尚調和；調和則並非牛溲馬勃，紛然雜陳，無所統紀，而是以儒、道為綱領，對於其餘各家學說，裁剪部勒，去蕪存

① 《子疏定本·雜家第十一》，第4~5頁（《推十書》第一冊，第863頁）。

② 同上，第49~50頁（《推十書》第一冊，第866~867頁）。

③ 《呂氏春秋發微》，第2~4頁（《推十書》第二冊，第1132~1133頁）。

菁，使之秩然成一整體。儒、道之所以為綱者，端在一見“人義”，一見“天道”，一為方而一為圓，所謂“道德無為，合天道之圓也；公方忠義，修人義之方也。”《呂覽》一書之所以可貴，正在“據圓方同異之理，圓統同而方別異也”^①。此即“推十合一”之義，亦《推十書》之所以作也。

[作者簡介] 嚴壽澂(1946—)，男，華東師範大學碩士，美國印第安納大學博士。曾任職於上海辭書出版社，任教於新西蘭威靈頓維多利亞大學。現執教於新加坡南洋理工大學，並任上海社會科學院歷史研究所特約研究員。研究領域為中國學術思想史及古典文學。近年專著有《近世中國學術通變論叢》，論文有《焦循“一貫忠恕”說與儒家多元主義》、《“兩行”與治道——讀王船山〈莊子解〉》、《從改善民生、革新行政到議員政府、普及教育——蒯光典政治思想述論》、《經學、史學與經世——朱一新學述》等。

^① 《子疏定本·雜家第十一》，第49～50頁（《推十書》第一冊，第866～867頁）。

《老子古今》序

[美國] 余英時

劉笑敢先生先後費了十年時間完成這部《老子古今》，將道家哲學的研究推向一個新的高峯。笑敢不棄在遠，囑我爲此書寫一篇序，我雖然很猶豫，但一再考慮之後，還是接受了他指派給我的任務。猶豫，這是因爲我對老子沒有進行過“窄而深”的探索，從專業觀點說，我不具備發言的資格；接受任務，這是因爲我和笑敢相識已近二十年，對他的爲人與治學畢竟略有所知。下面這篇短序也許可以對本書讀者增添一點“讀其書而知其人”的助力。

我初識笑敢在二十世紀八十年代末期，那時他正在哈佛燕京社訪問。我的老朋友孟旦特別從密西根大學打電話來介紹他的學術成就，十分推重他剛剛出版的《莊子哲學及其演變》。不久之後，他應普林斯頓大學東亞系的邀請，前來演講，我才第一次和他見面。從八十年代末期到九十年代中期，他一直居留美國東岸，其中有好幾年在普林斯頓大學從事研究工作，因此我對他的認識也越來越親切了。

笑敢早年進入中國古代哲學史的領域，曾受到十分嚴格的專業訓練。在哲學思考之外，他掌握了有關古代文本的許多輔助知識，如訓詁、斷代、校勘之類；這是清代以來所謂“考證”的傳統。他的《莊子哲學及其演變》便充分表現了由“考證”通向“義理”的長處。但是笑敢同時也是一位哲學家，他專治老莊，並不是僅僅爲了還原古代思想家的客觀原貌，而是由於深信道家哲學在現代世界仍有重大的指引功能。所以笑敢作爲哲學家，在專業研究之外，也同時博通現代哲學思潮。

笑敢在美國過了幾年清苦的生活，但由於他一直自強不息，這幾年反而成爲他的學術生命中一個很重要的進修階段。在這一時期，他一方面直接參與了中國哲學史研究的國際進展；另一方面則廣泛吸收了西方哲學的新成果，包括英美的分析哲學和歐陸的詮釋傳統。他的治學規模和取向並沒有改變，然而境界提高了，視野也擴大了。

我們必須認識笑敢的成學過程,才能真正懂得這部《老子古今》的苦心孤詣之所在及其層次與結構之所以然。本書對《老子》八十一章進行了分章研究,每章都分成了“原文對照”、“對勘舉要”和“析評引論”三節。“原文對照”羅列了五種不同的古今文本,即郭店竹簡本、馬王堆帛書本、傅奕本、河上公本及王弼本。著者採取原文對照的方式,這對於讀者是非常便利的。“對勘舉要”基本上屬於傳統校勘學的範圍,但往往涉及很重要的文字異同的判斷,如第十五章“古之善爲士者”與“古之善爲道者”之分歧,五種文本恰好分爲兩個系統。著者根據全章以至《老子》其他相同文句,並結合思想內容,作了細緻的討論;雖自有取捨的權衡,但不流於武斷,這一態度尤可贊賞。

“原文對照”與“對勘舉要”兩節是緊密相連的,合起來即相當於清代所謂“考證”之學。在分章的校勘、訓詁中,我們只能看到關於個別章節字句的論斷。但著者對於《老子》文本的考證另有整體而系統的見解,詳見“導論一、版本歧變與文本趨同”,讀者不可放過。“導論”所涉及的版本、文本、語言、思想諸問題頗有與西方現代的“文本考證學”(Textual Scholarship)可以互相比較參證的地方。這一套專門之學並非中國傳統所獨擅。它在西方更爲源遠流長。希臘古典文本的搜集、編目、考證在公元前四世紀末便已展開,第一位大規模校書名家伽里馬初(Callimachus, 約公元前 310—240)也比漢代劉向(公元前 78—9)早兩個世紀,而且,兩人的地位相似,都是皇家圖書館的負責人。至於文本的傳衍和研究,如希臘羅馬的經典作品,如希伯來文《聖經》和《新約》等,都有種種不同的版本,西方在校讎、考證各方面都積累了十分豐富的經驗,文本處理的技術更是日新月異。現代“文本考證學”的全面系統化便是建立在這一長期研究傳統的上面。(參看 D. C. Greetham, *Textual Scholarship, An Introduction*, New York & London: Garland Publishing, Inc., 1994)二十世紀以來,中國學術界十分熱心於中西哲學、文學以至史學的比較,但相形之下,“文本考證學”的中西比較,則少有問津者。事實上,由於研究對象(object)——文本——的客觀穩定性與具體性,這一方面的比較似乎更能凸顯中西文化主要異同之所在。我讀了本書“導論一”,於此深有所感,特別寫出來供著者和讀者參考。

本書最有價值,同時也是畫龍點睛的部分,自然是每章的“析評引論”。全書八十一篇“析評引論”,事實上即是八十一篇關於哲學或哲學史的精練論辯。依照中國傳統的分類,這是屬於“義理”的範疇。著者在解決了《老子》文本的問題之後才進入哲學的領域,表示他仍然尊重清代以來的樸學傳統。他告訴我們:“本書的基礎工作是不同版本的對勘,但目的是爲思想史和哲學史的研究提供方便和深入思考的契機。”(“編寫說明”第十一條)這是一種現代精神,與清儒所謂“訓詁明而後義理明”的提法大不相同。我爲什麼這樣說呢?因爲清人的提法似乎預設文本考證即可直接通向

“義理”的掌握，中間更無曲折。而本書著者則以前者為後者所提供的是“深入思考的契機”，這是肯定“思想史和哲學史的研究”自成一獨立的專門學科。中國傳統中雖然已有相當於哲學史的著作，如《宋元學案》、《明儒學案》之類，但“哲學”和“哲學史”作為一獨立學科遲至二十世紀初葉才在中國出現，而且明顯地是從日本轉手的西方輸入品。1906年，在張之洞主持下頒佈的學校分科章程，其中文科部分僅有“經學”、“文學”而無“哲學”，以致引起王國維的嚴厲抗議。哲學史研究必須具備哲學的一般素養和技術訓練，不是僅靠文本考證便能勝任的。

笑敢的“析評引論”所涉及的範圍極為廣闊，古今中外無所不包。就這一點說，本書應該題作《老子古今中外》才名符其實。但笑敢所論雖繁，卻絕無泛濫無歸的嫌疑。他的一切論辯都可以繫屬在“導論二”所揭示的中心宗旨之下，即“回歸歷史與面對現實”。“回歸歷史”是哲學史研究的基本任務。以本書的研究範圍而言，研究者自然首先必須根據最接近原始狀態的《老子》文本，再進一步通過訓詁以儘量找出文本中字句的古義，最後才能闡明其中基本概念和思想的本義。雖然“本義”的確定沒有絕對的保證，但專家之間終究可以取得大致的共識。無論如何，這種“本義”的追求是絕對不能放棄的，否則便根本沒有哲學史研究之可言了。

所謂“面對現實”，則是指經典解讀與解讀者自身的現實感受之間的關係。這種借古人杯酒澆自己塊壘的經典解讀方式，古今中外，無不如此；在本書中也俯拾皆是，如論“民主”（四十九章）、“科學”（四十章及四十七章）、“女性主義”（六章）以至“改革開放”（四十二章）等。這是著者以哲學家的身份，運用他在道家哲學史方面的研究成績，對當前世界表達的深切關懷。這些現代論旨當然不在《老子》的“本義”之內，但《老子》作為一部經典在這些方面確實都能給我們以新鮮的時代啓示。最顯著的例子是他所鄭重提出的“人文自然”的概念，備見於“導論二”和很多章“引論”之中。《老子》之道主要是“人文自然之道”是本書的一大論斷；這是從歷史與哲學的論證中建構起來的。在“回歸歷史”以後，著者才“面對現實”，發掘“人文自然的現代意義”，並進一步肯定“自然秩序”為第一原則，與“強制秩序”和“無序的混亂”形成了強烈的對照。著者的現實關懷不禁使我想起了波普（Karl R. Popper）所提出的“封閉社會”與“開放社會”的對比。波普在二十世紀四十年代深感於現代極權勢力的威脅，才對希臘經典有了新的理解，終於在柏拉圖的著作，尤其是《共和國》中，發現了極權思想的源頭。但是波普的結論也不是輕易得來的，有關柏拉圖的研究便占去了《公開社會及其敵人》全書的一半篇幅。

笑敢在“導論二”中正式提出經典詮釋的兩種定向的問題，他說：“一方面立足於歷史與文本的解讀，力求貼近文本的歷史和時代，探求詞語和語法所提供的可靠的基

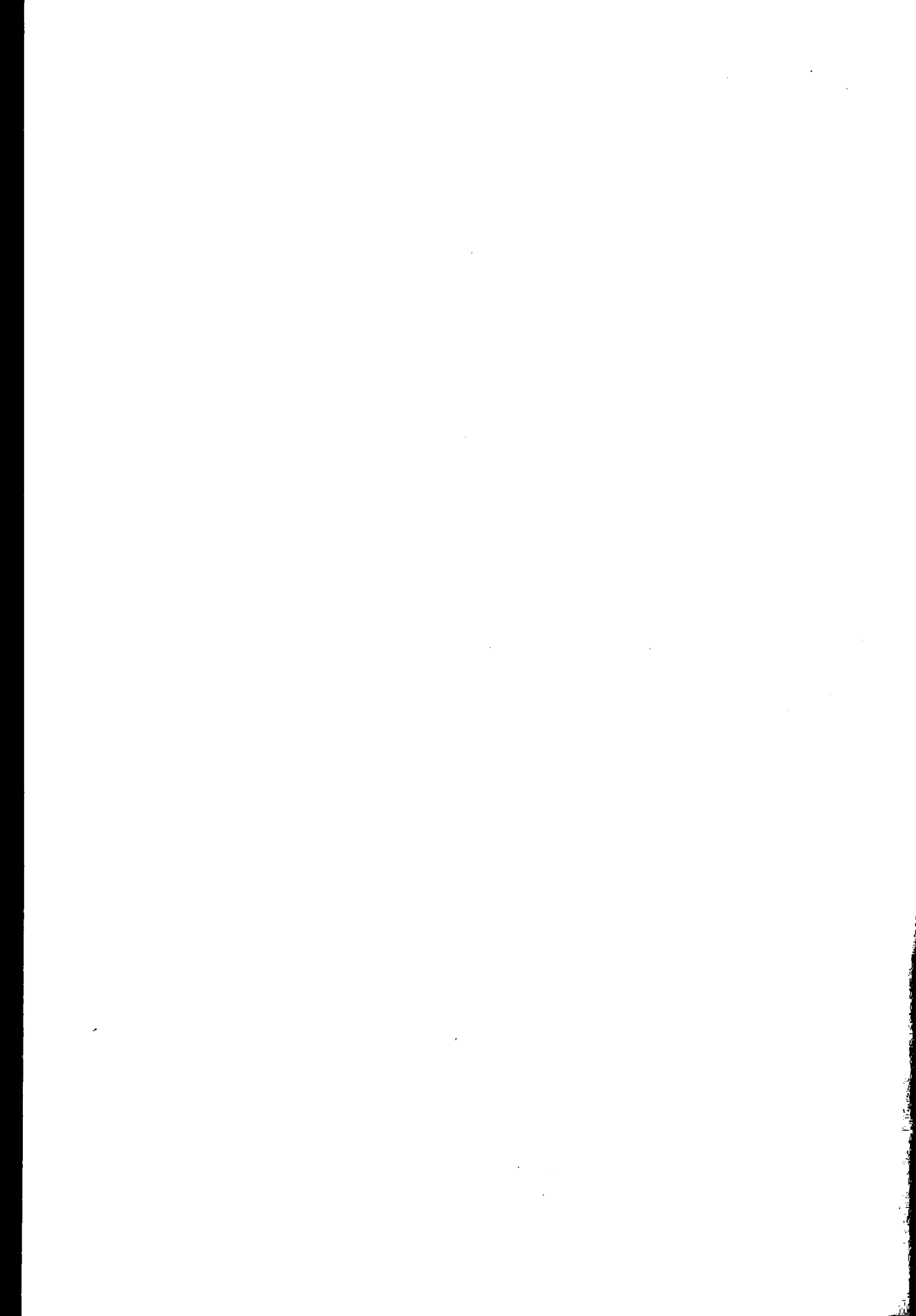
本義含(meaning),儘可能避免曲解古典;另一方面則是自覺或不自覺地立足於現代社會需要的解讀,這樣,詮釋活動及其結果就必然滲透着詮釋者對人類社會現狀和對未來的觀察和思考,在某種程度上提出古代經典在現代社會的可能意義(significance)的問題。”這裏所謂“義含”與“意義”的分別恰好和我的看法大體相同。詮釋學家赫施(E. D. Hirsch, Jr.)對 meaning 和 significance 的分別有很扼要的討論,我曾借用於古典詮釋的領域。我在《〈周禮〉考證和〈周禮〉的現代啓示》一文中指出:“經典之所以歷久而彌新正在其對於不同時代的讀者,甚至同一時代的不同讀者,有不同的啓示;但是這並不意味着經典的解釋完全沒有客觀性,可以興到亂說。‘時代經驗’所啓示的‘意義’是指 significance,而不是 meaning。後者是文獻所表達的原意;這是訓詁考證的客觀對象。即使‘詩無達詁’,也不允許‘望文生義’。Significance 則近於中國經學傳統中所說的‘微言大義’;它涵蘊着文獻原意和外在事物的關係。這個‘外在事物’可以是一個人、一個時代,也可以是其他作品,總之,它不在文獻原意之內。因此,經典文獻的 meaning‘歷久不變’,它的 significance 則‘與時俱新’。當然,這兩者在經典疏解中常常是分不開的,而且一般地說,解經的程式是先通過訓詁考證來確定其內在的 meaning,然後再進而評判其外在的 significance。但是這兩者確屬於不同的層次或領域。”(收在《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》,臺北:三民書局,1991年,第165~166頁)我自覺這一段話大可為笑敢的議論張目,所以特別引錄於此,以供參證。

最後,我要談一個小問題,以結束這篇短序。本書第二章論《老子》分為八十一章始於何時的問題,總結道:“從現有文獻來看,八十一章本起於河上本,唐代或更早的時候先有事實上的八十一章本,再有以第一句為題目的八十一章本(唐玄宗御注本),到了宋代才有現在看到的二字標題的八十一章本。王弼本分為八十一章當在明代後期或清代。”這一論斷,過於謹慎。每章標題事姑置之不論,《老子》道經、德經分為上下兩卷,上卷三十七章,下卷四十四章,至遲在漢末已然,王弼本也是如此。清代學者在這一方面已考證詳明,茲引錢大昕、孫詒讓兩家之說如下:錢氏《潛研堂金石跋尾》卷九《唐景龍二年老子道德經跋》云:“老子道德經二卷,上卷曰道經,下卷曰德經,分兩面刻之。案:河上公注本:‘道可道’以下為道經,卷上;‘上德不德’以下為德經,卷下。晁說之跋王弼注本,謂其不析道德而上下之,猶為近古。不知陸德明所撰釋文,正用輔嗣本,題云:道經卷上,德經卷下,與河上本不異。晁氏所見者,特宋時轉寫之本,而翻以為近古,亦未之考矣。”孫氏《劄錄》卷四更增加了新證,其言曰:“老子上下篇八十一章,分題道經、德經。河上公本、經典釋文所載王注本、道藏唐傅奕校本、石刻唐玄宗注本並同。《弘明集·牟子〈理惑論〉》:所理止於三十七條,兼法老氏道經三

十七篇。則漢時此書已分道德二經，其道經三十七章，德經四十四章，亦與今本正同。今所傳王注，出於宋晁說之所校，不分道德二經。於義雖通，然非漢唐故書之舊。”孫氏所引牟子《理惑論》之語，見《弘明集》卷一，原文是“老氏道經亦三十七篇，故法之焉”。《理惑論》撰述年代約當公元 195—201 年之間，近人考證已獲定論（可參看周一良《牟子〈理惑論〉時代考》，收在《魏晉南北朝史論集》，北京：中華書局，1963 年版，第 228~303 頁）。所以，《老子》分八十一章最晚在東漢已經出現。事實上，笑敢已發現竹簡本與傳世本分章頗有一致的情況，因此相信“分章之事當有相沿已久之根據”。但他寧失之慎，只肯說“唐代或更早的時候先有事實上的八十一章本”，而不願對上限說得更清楚。我認為上引錢、孫之說，證據充足，是可以放心接受的。我有幸成為本書的最早讀者之一，僅就所知，對這個小問題做一點補充，以報笑敢遠道索序的雅意。

序於普林斯頓

2005 年 9 月 6 日



是學術創新 還是個人臆說

——評沈善增的《還吾莊子》

包兆會

近讀沈善增先生大作《還吾莊子——〈逍遙遊〉、〈齊物論〉新解》（上海：學林出版社，2001年版。該書以下簡稱《還吾莊子》，引用時僅注頁碼），筆者感觸良多，也感慨良多，既有來自於對沈先生在解《莊》方面的一些獨到解釋，也有因著這本書背後所體現出來的學術訓練和學術態度問題而產生的種種感想，所以把自己在讀沈先生大作過程中的一些想法記錄下來，以求教於沈善增先生本人和學界同道。

筆者認為，沈善增先生的大作在以下幾方面有他的可取之處：一是他以自學中文大專水平敢於注《莊》，並有很多地方不同於舊說，這種初生牛犢不怕虎之精神難能可貴。南宋林希逸認為讀《莊》五難，“此書所言仁義性命之類，字義皆與吾書不同，一難也；其意欲與吾夫子爭衡，故其言多過當，二難也；鄙略中下之人，如佛書所謂為最上乘者說，故其言每每過高，三難也；又其筆端鼓舞變化，皆不可以尋常文字蹊徑求之，四難也；況語脈機鋒，多如禪家頓宗所謂劍刃上事，吾儒書中未嘗有此，五難也。”（《南華真經口義·發題》）沈先生可謂知難而上。二是沈先生願意放下從《莊子》義理和主題入手，而是從基礎性的即從注釋、考據、材料入手來讀《莊》，並用《莊子》文本來證明莊子言說的原意，值得吾輩學習和提倡。三是沈先生在治《莊》方面用功甚勤，閱讀和查考大量書籍，敢於坐冷板凳，對自己讀《莊》過程中遇到的疑惑一一進行審思。四是在注《莊》方面有自己的亮點和創新之處。這方面主要體現在沈先生在注《莊》的一些細微方面對舊說的突破。如，在句讀方面，舊說“鯤之大不知其幾千里也”，沈先生句讀為：“鯤之大不知其幾，千里也。”沈先生認為在《莊子》中單舉“幾”，往往是“盡”之義，而“幾”與“千里”連用作為一個詞在莊子時代並沒有這種說法，莊子要表述現代漢語中“幾千里”的意思，在莊文中是用“數千里”來表述的，如“有魚焉，其廣數千里，未有知其修者”（《逍遙遊》），莊文是用“數”而不是“幾”與其他計量單位聯合使用的，如“數仞”、“數金”、“數月”、“數千牛羊”。這是沈先生的細心之處。如，某些字句解釋的

創新方面，這裏茲舉一例，沈先生在注《逍遙遊》“怒而飛，其翼若垂天之雲”句中的“垂”字時，不同意舊說如陳鼓應、流沙河等把“垂”解為“天邊”，認為“垂”應解為“自上而下懸挂”，這“其翼若垂天之雲”就可譯為鵬的翅膀就像懸挂當空的雲，也就是差不多把天都遮起來，比陳鼓應等把這句譯成“它的翅膀就像天邊的雲”，確實更能形象地體現鵬之大。再比如他從敘事學角度提出在先秦時期，尤其在早期如《論語》、《莊子》書中有把第一人稱當第三人稱來進行處理的敘述法，而到了先秦末期，如《荀子》、《韓非子》等著作中，再沒有把自己（第一人稱）作為書中一個角色（第三人稱）進行敘述，原因是作者寫這些書時已有明確的對象，基於先秦這一敘事方式的發展演變，沈善增先生由此提出《莊子》這本書應該早於《荀子》的成書。筆者對先秦敘事的發展沒有精深的研究，但感覺沈先生從這個角度來判斷《莊子》文本的成書時間有自己的創見。也體現在沈先生在某些論題所做的論證和發揮上，如郭象用自己的“性分自足”觀點來解讀《逍遙遊》中鯤鵬與蜩、學鳩的“小大之辯”，從而得出“大鵬無以自責於小鳥，小鳥無羨於天地”、“故小大雖殊，逍遙一也”的結論，歷史上已有莊學研究者如俞樾、唐君毅等對郭注有相應的批評^①，但沈先生在抑學鳩、頌揚大鵬論題上作了進一步補充和發揮。（該書第 64～67 頁）

總的來說，沈先生在注解《莊子》方面有以下兩個特色：一、注重《莊子》文本的解讀，在批判性接受諸本評注的基礎上，在注解《莊子》的字、義等方面作出了很多屬於自己的解釋，這方面的解釋有基於他自己對莊子行文妙處的體認，也基於他自身對《莊子》字、句、義方面的考釋。清宣穎在《南華經解·莊解小言》中說他自己注莊是“諸家字句之解，間有所長，采入細注者，居十之一二。至段落旨趣，則概未之及。故大字注評，毫不敢襲，亦不得已也。《莊子》之文，最難捉摸，字句尤多奇奧。若不曾多看諸本評注者，亦不敢輕以此本呈教。恐不悉苦心，未必解頤也。”宣穎還批判歷史上注《莊》者對莊文“全未得其結構之意”、“至於行文妙處，則猶未涉藩籬，便為空負盛名也”。沈先生的注《莊》有宣穎這方面的風格和特色。二、是以佛教思想和自然科學理論來格義《莊子》。沈先生在佛理方面有自己的精到體認，他與歷史上以佛注莊的名家如僧肇、憨山德清、章太炎等展開對話和辯難。這也是他治《莊》的一大特色。

但筆者認為沈先生的注《莊》也存在著很多值得商榷的地方，這值得商榷的地方既有來自不同讀《莊》者（如筆者和沈先生）因對《莊子》文本和義理方面因不同理解而產生不同的意見和分歧，也有來自沈先生自身的學術訓練不足、自身學問態度不正而產生的種種問題。

^① 參見唐君毅《中國哲學原論·原道篇卷一》，臺北臺灣學術書局 1978 年版，第 349～350 頁。

《莊子》乃是一千古奇書，讀《莊》者尤其在莊子的主題、義理解讀上有自己不同的想法和結論自在情理之中，所謂“仁者見仁，智者見智”，只要讀《莊》者基於學術立場在解釋《莊子》方面能自圓其說、自成其理，也就沒有必要強求孰對孰錯。比如關於《齊物論》中莊周夢蝶這一節的解讀，沈先生不認同舊注如陳鼓應、王夫之等把“周與蝴蝶，則必有分矣，此之謂‘物化’”句中的“物化”作“物我界限消解，萬物融化為一”的解釋，舊注認為物在現象層面上相分，但只要人以道的態度對物進行溝通，就能達到“物化”的境界，“與物化者，一不化者也。”（《知北遊》）沈先生則把“物化”解釋為“物的分化”，他認為莊周與蝴蝶是有一定的分別，這就是“物”的分化。就這句話語句本身的通順來說，沈先生的解釋也沒有錯，但聯繫該篇《齊物論》的主旨是“齊物”，以及在莊周夢蝶這一故事中莊子強調人的覺悟（所謂“俄然覺”）所帶來的生命轉化，即在未覺悟前，人容易側重於物（如莊周、蝴蝶）之間外在形態的區分，人覺悟後，物在形態上的區分照樣存在，所謂“周與蝴蝶，則必有分矣”，“俄然覺，則遽遽然周也。”但人可以在更高層面上超越它們在形態方面的區分而合一。所以舊注的解釋更為合理。再如《齊物論》篇名的解讀，沈先生認為，“齊物論”篇名包含兩層意思，一是莊子對慎到、彭蒙這一學派的理論綱領“齊物”後置於“論”字，是對這一派“齊物”說的否定，“齊物”可論而不可議；二是“齊物”還不是“道”，因為“齊物”還可以“論”，而“道”卻不能“論”，所謂聖人“存而不論”。沈先生的解讀有他個人創見的地方，是發揮和延伸了舊注中對篇名解題作“齊物”論這樣的解讀，也有學者把篇名解讀為齊“物論”或齊：物（與）論，它們也能在《齊物論》篇中找到相關的證據^①。這三種讀法雖含義各別，但也都合情合理，有它們各自可取的地方。

以上都是基於學術立場內的正常的學術分歧，不是筆者重點要與沈先生商榷的地方，筆者重點要與沈先生商榷甚至不得不提出來的，是沈先生治學過程中的態度以及因自身學術訓練不足而導致的種種問題。

實事求是地說，筆者在讀沈先生《還吾莊子》大作過程中感覺沈先生在治學態度上有目空一切的傾向，這種目空一切在行文中隨處可見，如作者在文中這樣否定前人在《莊子》研究方面所積累的學術傳統，“而且我所見的各注家，大家聯合起來一起錯。他們之間彼此也有分歧，但若跟我與他們的矛盾比起來，他們則是站在統一戰線上。在注《逍遙遊》時我還能找到幾個同道，到了注《齊物論》時，我見不到一個盟友，我是真正地四面楚歌，單兵作戰。我相信同道是有的，但我見不到他們。我不禁感到一種

^① 關於《齊物論》篇名的題解請參看陳少明在《〈齊物論〉及其影響》（北京大學出版社2004年版）第15～19頁這方面的綜述。

類似恐怖的巨大壓力。難道他們真的都錯了？難道一千七百年來真的只有我一個人讀懂了莊子的原意？……才確信我不錯。”(該書序第 18 頁)“莊子不僅是個大思想家，而且是個大文學家。他的文章既灑脫，又縝密，層次分明，環環相扣，尖銳而又全面，通俗而又深奧。可歎的是被後來各注家斷章取義乃至生吞活剝，把原來渾然一體的莊子注得支離破碎，前言不搭後語，把莊子注成一個說一些沒頭沒腦故弄玄虛意識流般囁語的避世高人。莊子身後熱鬧了兩千多年，也蒙塵忍垢了兩千多年。”(該書序第 19 頁)“千百年來，對莊子有捧得極高的，也有貶得極低的，但捧也好，貶也好，結果都是各人臆造出來的莊子。”(該書序第 20 頁)“陳鼓應先生在《今注今譯》‘前言’中說：‘本書“注釋”部分花費的時間最多，經常為了一個字、一個詞或一句話，查遍了古注而找不到恰當的解釋。’信哉此言！花了那麼大功夫，還是不能讓‘冥’返璞歸真，可見與以訛傳訛的傳統陳言作戰，有多麼困難。”(該書第 30 頁)

在某些方面沈先生確實有理由做到“狂妄”，就像筆者所分析的那樣，他在注《莊》的一些細微方面(如句讀、語義、論題發揮)對舊注作了突破，但筆者認為沈先生在注《莊》方面所取得的成就還沒有達到公論、定論的地步，不過是一家之言和一己之見，不要說他在注《莊》方面有很多地方值得商榷^①，即使他所認為的屬於個人注《莊》的一些創獲其實在他之前早已存在，如沈先生在文中提到了注《莊》者郭象的觀點，認為他曲解了莊子，其實前人早有指出，這不是沈先生的發現^②。沈先生在《莊子》文本研究方面用功甚勤，但也因存著“狂妄”的心態而沒有吸取莊學界在這方面所取得的成就。比如在判斷《莊子》一書究竟為何人所作時，沈先生的立論顯得武斷。莊學界一般認為，內篇基本係莊子所作，外、雜篇為莊子後學所作，這一論斷經中外學者如張恆壽、劉笑敢、崔大華、格蘭漢姆(A. C. Granham)等在這方面的文獻考據和處理，已顯得可

① 茲舉一例，《逍遙遊》“是鳥也，海運則將徙於南冥”句中的“海運”這兩個字沈先生釋為“海乾涸了”，這句話的意思就變成了“海水乾涸了，鵬就只能計劃往南飛”。這種解釋不符合上下文語境，莊子所講述的這個鯤鵬故事其出處在下文中提到，“《齊諧》者，志怪者也。《諧》之言曰：鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里”，在這裏明顯提到鵬要在水裏撲翅滑行，然後升空，王夫之在《莊子解》中說：“鯤鵬之說既言之，重引《齊諧》，三引‘湯之問棘’以徵之，外篇所謂‘重言’也。”既然《齊諧》書中記載的鵬是在水裏撲翅滑行然後升空的，那麼莊子鯤鵬之說中的“鵬”的起飛時候也應在水中進行，不可能如沈先生所說的是在沒有海水的情況下進行。

② 由於郭象以儒援道，要調和名教與自然的緊張衝突關係，他注莊時存在著曲解和片面取捨《莊子》思想的傾向，前人對其不足的批判請具體參看陳少明在《〈齊物論〉及其影響》(北京大學出版社 2004 年版)第 113~121 頁中相關的論述。

靠^①，而沈先生一反莊學界在這方面所形成的共識，提出《莊子》文本全部是莊子親自所作，這一結論因沒有可靠的文獻和有價值的考據，自然立不住腳。

沈先生的狂妄乃是他對莊學研究傳統整體瞭解不夠。沈先生在注《莊》方面是下了工夫，他也熟讀很多注《莊》版本，如王夫之的《莊子解》、郭慶藩的《莊子集釋》、王先謙的《莊子集解》、章太炎的《齊物論釋》、陳鼓應的《莊子今注今譯》、流沙河的《莊子現代版》等，但他在注《莊》過程中僅僅停留在對某個注家的批判上（比如對郭象、王夫之、陸德明、陳鼓應等批判上），而不是綜合整個莊學研究傳統，吸收某個莊學專題、某個莊學局部上的最新成果及莊學界所累積的成就和共識（如上文中提到的對郭象注莊的不足，前人早已提出，沈先生卻沒有吸收）。事實上，在沈先生這本大作產生（2001）之前，前人在《莊子》的基礎性研究和義理研究方面都積累了相當的成就^②。就以莊學文獻資料收集來說，臺灣嚴靈峯先生堪稱這方面的代表。1972年嚴靈峯出版了《無求備齋莊子集成初編》（臺北：藝文印書館）。《初編》收有莊子著述六十四種，三百七十三卷，分訂三十冊。收有各家對莊子的注解、音義、劄記等諸類。書前有“作者略歷表”。《初編》收有我們所熟悉的宋林希逸的《南華真經口義》、清林雲銘的《莊子因》、胡文英的《莊子獨見》、劉鳳苞的《南華雪心編》、王先謙的《莊子集解》以及近人廖平的《莊子敍意》等。1974年，嚴靈峯在《無求備齋莊子集成初編》的基礎上又出版了《無求備齋莊子集成續編》，該叢書還是由藝文印書館出版發行。《續編》共收莊子著述七十四種，所收各書自南宋迄於近頃，諸凡注釋、句解、節選、考證、音義、校勘、批點、劄記莫不具全；且與《初編》配合，彙成完備之整體，以嘉惠士林。《續編》收有我們所熟悉的宋羅勉道的《南華真經循本》、明焦竑《莊子翼》、清宣穎《南華經解》、郭慶藩《莊子集釋》等。書前也附錄“作者略歷表”，以便尋檢。此兩套叢書的出版在資料方面大大方便了莊學研究者，就像嚴先生在《無求備齋莊子集成·自序》中所說的：“備此一編，讀者坐於斗室之內，無須遠涉重洋，可以取之不盡，用之不竭；節省時間，愛吝精力，豈不既多乎哉！”

① 具體詳見張恆壽《莊子新探》，湖北人民出版社1983年版；劉笑敢《莊子哲學及其演變》，中國社會科學出版社1988年版，第3~33頁；崔大華《莊學研究》，人民出版社1992年版；A. C. Graham, “How Much of Chuang-Tzu Did ChuangTzu Write?”, *Studies in Chinese Philosophy & Philosophical Literature*, Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1986.

② 就二十世紀來說，莊學研究在考證、校勘注釋、義理闡發、研究方法更新、問題意識變換等方面取得了不少的成就，具體請參看拙作《莊子生存論美學研究》（南京大學出版社2004年版）中的附錄一《二十世紀大陸莊學研究回顧與反思》、附錄二《近三十年來港臺莊學研究回顧與反思》、附錄三《英語世界莊學研究回顧與反思》。

沈先生不僅對前人的莊學研究傳統整體瞭解不夠，而且對自己所瞭解和所接觸過的莊學研究者也不是完全從歷史事實出發對其作出公允評價。一個學者對前人研究的尊重體現在他把對方放在歷史語境中來理解他的注《莊》，並從整體方面理解他注《莊》的成就和不足，而不是僅專注於其注《莊》過程中的一些缺陷和不足。比如郭象注《莊》確實存在一些問題，莊學界也多有共識，但郭象注《莊》並不像沈先生所說的那麼糟糕和惡劣^①，事實上，郭象在注《莊》的某些方面是尊重和發揮了莊子的原意^②，郭象注《莊》在歷史上也取得了成功，這成功表現在以下幾個方面：“第一，把《莊子》對魏晉玄學的影響推向頂峰。郭象對向義‘述而廣之’之後，‘儒墨之迹見鄙，道家之言遂盛焉’（《晉書·向秀傳》）。第二，郭象通過注《莊》發展出一個有自己見解的哲學體系，他的《莊子注》既是理解《莊子》的一種途徑，也是玄學本身的重要創獲。第三，他對《莊子》的理解，成為對後世最有影響力的解釋。不但欣賞《莊子》者會接受郭義，甚至是貶斥《莊子》者，其態度也可能是通過讀郭注而形成的。”^③可見，關注莊學界研究的積累，關注自身研究在學術文獻中的定位，對他人的成果給予關注，這樣可以儘量避免自身在做學問時走向輕率、武斷。畢竟，學術不是可以輕易橫空出世，學術空白不是可以輕易填補。

沈先生的學術訓練不足也影響了他注《莊》所取得的業績。沈先生自學大專中文畢業，能夠在注《莊》方面取得這樣的成果，無論在毅力、悟性和探索學術道路方面都值得吾輩學習，但也隨之帶來遺憾的是因沈先生沒有受過很好的學術訓練，沈先生在注《莊》方面的一些缺陷本可以避免的或本可以在注《莊》方面做得更出色的，卻因這一因素，制約了沈先生在更高層面理解學問之道和治《莊》方面往更高層

① 現摘錄沈先生對郭象注《莊》的評價：“以後，我們可以時不時地看到郭象這麼站出來莫名其妙地教導讀者。你被他這種不知來龍去脈的話弄懵了，真不敢輕易懷疑他的權威性。”（該書第39頁）“我對郭象最大的不滿，就是他把自己的世界觀、人生觀強加在莊子的頭上，割裂、扭曲莊子原意，把‘郭言’偽裝成‘莊語’。所以我不能容忍反對‘郭言’的論者沾上一點點郭象的習氣。”（該書第64頁）“有的看出郭象對《莊子》一些句子明顯的曲解，卻沒有進一步看穿郭象強作這樣曲解的用心，還是把他的‘齊大小，均異趣’，‘適性自然即逍遙’的私貨當作莊子的基本觀點接受下來。這也與郭象的宣傳策略有關。他是不管塞得進塞不進，扭得過扭不過，都要塞，都要扭，逮著一點的地方大說特說，明顯相悖的地方強辭奪理，他的見縫插針、步步為營術果然取得了意想不到的效果。這經驗教訓是很值得我國學術界總結一番的。”（該書第72~73頁）

② 如，郭象《莊子》注中提出“物皆自然（自爾）”這一思想是受《齊物論》中“天籟”義的啓發，並發揮《逍遙遊》中隱而未顯的“無待”思想，而物借自然（自爾）本隱含在莊子思想中，是郭象對其進行了清晰而明確的揭示。

③ 陳少明《〈齊物論〉及其影響》，北京大學出版社2004年版，第104頁。

次發展。這樣說，並不意味著受過良好學術訓練的人一定在治《莊》方面會比沈先生更出色，但至少，就沈先生而言，若受過良好的學術訓練，並吸收學術訓練中所帶來的益處，至少沈先生在學術論文寫作時不會有太多的“硬傷”，畢竟遵守學術研究基本形式即學術規範是起碼的（但不是最高的標準），寫作形式的理性化是治學必要的條件和最低的標準，朱學勤教授曾列舉了五條支撐“學術規範”的框架，也就是學術規範的具體內容：“如選題之前盡可能全面地檢索中外文獻；論述觀點注意形式邏輯，不要前後矛盾；立論必須有據，概念必須界定，不能武斷臆測；引文必須注明出處；論著附有文獻索引，涉及西學者，中、西文索引齊備。”^①遺憾的是沈先生在遵守上述學術規範方面有很大欠缺，由於作者在論文寫作方面沒有受過很好的學術訓練，比如邏輯訓練、表達訓練和材料舉證方面的訓練，所以作者觀點的武斷、表達的含混、寫作的隨意等缺陷在文中特別明顯，請看下面一段話：

在先秦諸子的著作中，像老莊那樣有明確的結構意圖，是頗為少見的。其他如《論語》、《孟子》、《墨子》、《管子》、《晏子》、《荀子》、《韓非子》等，都是無結構的。無結構如今叫解構，在眼下的西方是一種時髦。這正應了中國一句古話，“天下大勢，分久必合，合久必分”，或曰，“六十年風水輪流轉”。（該書序第4頁）

在上述所引這段話中，作者說《論語》、《孟子》、《墨子》等是“無結構的”，不知道是什麼意思？大概是說《論語》、《孟子》、《墨子》等著作沒有像《道德經》、《莊子》那樣有明確的結構意圖，這是作者表達得不清楚。即使上述這一觀點成立，但必須要有材料方面的佐證，但作者只有結論沒有論證。作者接下去說，“無結構如今叫解構”，這話令人費解，之所以令人費解也是因為作者沒有展開具體的論證，也沒有對“無結構”和“解構”作界定，因為沒有展開具體的論證和概念方面的界定，所以這句話的具體意思無法落到實處，作者大概要表達的是像《論語》、《孟子》、《墨子》等著作是沒有明確結構意識的，所以要尋找這些著作的結構意圖是困難的。但文章結構意圖方面的不明確不等於文章不需要結構（“無結構”），也不等於沈先生所提到的“解構”，文章結構意圖明確還是不明確是從文章學和修辭學層面來談，解構則側重於人的思維方式而言。解構是對中心化、秩序化、某種固定化的結構的消解，解構不是不需要某種結構，解構消解的是某種思想、某種話語在組織化、結構化的過程中走向某種主義、某種絕對標準、某種僵化的模式，它不

^① 見朱學勤《被遺忘與被批評的——答楊念群先生》（《現代與傳統》，總第9輯，1995年第4輯），第31頁。

是不需要結構，它反對結構主義，就像科學是好的，而科學主義（即唯科學論）則需要解構。在我們的文化中，我們的文字表達方式以及我們文字背後的思維方式很容易陷入一種形而上學傾向，即一種絕對化、概念化的思維傾向，就如一個解構者描述自己是一個絕對的解構者時，恰恰暴露出他不具備解構者所需的思維和精神氣質，因為具有解構精神的人永遠不承諾自己擁有絕對標準和真理，他永遠面向未來和不確定性開放。在這個意義上，在先秦諸子當中，老子和莊子才是真正具有解構思維氣質的思想家，“道可道，非常道；名可名，非常名。”因為可名往往是一種規定，可名之名是定名，既然道是不可規定的，我們就不能為道可名。“卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。”（《莊子·寓言》）“卮言”這一言說方式給我們傳達出來的核心內容是它不執一守故之言，它的言說保持著無限的開放（因以曼衍），而為了讓它的言說保持開放，不讓它走向僵化和片面，即意義不終止在一個語詞上，所用的策略就是要對所用的語詞進行不斷地解構。有關老莊思想具有的解構精神，許多學者有這方面的論述^①，這裏不再贅述。

可見，在先秦諸子中，不是《論語》、《孟子》、《墨子》等著作具解構精神，而是老莊思想，這與沈先生結論恰好相反。更讓人摸不透頭腦的是，緊接著下文又下了一個結論：“這正應了中國一句古話，‘天下大勢，分久必合，合久必分’，或曰，‘六十年風水輪流轉’。”這個結論下得有點荒唐，即使很早以前中國先秦文化中有解構的精神，今天西方也開始流行解構，但這兩者邏輯上也構不成是“風水輪流轉”，好像今天是我解構，明天該輪到你來解構。這前面没法推理出後面。

可見，尊重學術規範也就是尊重知識的生產方式，而知識的生產方式會影響知識的生產內容和生產出來的知識的性質。

對一個做學問的人來說，他不僅僅要洞見自己所生產的知識的內容，還要知道自己知識生產的過程，以及生產出來的知識性質，就本文而言，沈先生需要明確他在注《莊》過程中的研究方法，要省察他論《莊》時所援引的思想資源，要反思自身研究的界限和自身研究的長處和短處。沈先生對自身的研究方法需要有進一步的認識。沈先生在大作中強調自己要以莊注莊、以莊解莊，但實際上他在文中是以佛解莊，並夾以

^① 這方面詳見陸揚《解構之維》（華中師範大學出版社1996年版）第九章部分，奚密《解構之道：德希達與莊子比較研究》（載鄭樹森主編《現象學與文學批評》，臺北東大圖書公司1984年版），廖炳惠《晚近文評對莊子的新讀法——洞見與不見》（載《中外文學》1983年11卷第11期）。

文解莊^①。以莊注莊、以莊解莊，實際上更靠近以道解莊，它區別於以佛解莊、以儒解莊、以文解莊。有宋一代就提出“以莊解莊”，以之作為莊學研究的要法，湯漢在《南華真經義海纂微·序》中說：“近時釋《莊》者益衆，其說亦有超於昔人，然未免翼以吾聖人言，挾以禪門關鍵，似則似矣，是則未是。余謂不若直以《莊子》解《莊子》，上絕攀援，下無拖帶，庶幾調適上遂之宗，可以見其端涯也。武林褚君伯秀，道家者流，非儒非墨，故其讀此書也，用志不分，無多歧亡羊之失，特用索初意於千載之上，會萃衆說，附以己見，採獲所安，不以人廢，白首成書，志亦勤矣。”^②清人亦云：“王、呂二注，就《莊子》以解《莊子》，而不附和於儒理”^③，清林雲銘在《莊子因·莊子雜說》中說：“《莊子》為解不一，或以老解，或以儒解，或以禪解。究竟牽強無當，不如還以莊子解之。”^④以文解莊主要從清代開始，如清林雲銘的《莊子因》、宣穎的《南華經解》、劉鳳苞的《南華雪心編》等，近來有臺灣黃錦鉉的《莊子及其文學》（臺灣東大圖書公司，1977年版）、朱榮智的《莊子的美學與文學》（臺灣明文書局股份有限公司，1992年版）及大陸孫雪霞的《文學莊子探微》（廣東人民出版社，2006年版）等^⑤。

筆者之所以在這裏要重視治學的研究方法及前人在這方面所累積的視界，乃是因為特定的觀察方式必然導致相應的觀察結果，所以一個研究者在研究過程中省思自己的研究視角和方法很重要。

按筆者看來，沈先生自身論《莊》的思想資源也有待省察。沈先生在大作中主要調用了佛教思想資源和自然科學理論。

在五四時期用自然科學來解莊曾一度時髦，近代西學的東漸促使學人自覺不自覺地運用西學釋莊，梁啟超在釋“萬物以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫”時，明稱“吾釋此文引印度教義及近世科學為證”，胡適則用進化論闡釋上述《莊子》句子。沈

① 沈先生在大作中提到以佛解莊的有：“我所以常引佛經中語，是覺得釋道的言說，思維方式比較一致，可以互相參照、發明。……除了莊子注莊外，若只用先秦諸子之說來注莊，是難以深入莊子堂奧的。唯有博大精深的佛說，可以幫助我們瞭解莊子的奧義。”（該書第20頁）提到以莊解莊的有：“以莊解莊，盡我所能，還莊子本來面目。”（該書序第19頁）提到以文解莊的有：“莊子是中國文學史上第一個具有文體自覺意識的人，第一個講究修辭、講究煉字鍛句謀篇佈局的人，第一個利用漢字象形特性有意識創造新詞豐富漢語表現力的人。”（該書第36頁）

② 見謝祥皓、李思樂輯校《莊子序跋論評輯要》，湖北教育出版社2001年版，第27頁。

③ 同上，第344頁。

④ 同上，第300頁。

⑤ 欲詳細瞭解莊學史上以文解莊傳統，請參看孫雪霞在《文學莊子探微·緒論》（廣東人民出版社2006年版）第1~26頁中對莊學研究傳統的小結。

先生在釋《至樂》篇中“種有幾。……青甯生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機”這段話時也是從生物界相互依存、相互轉化這一自然科學理論來論證的(見該書第35頁)。筆者認為，自然界萬物之間可以相互變化沒有錯，但主要僅限在物理化學形態方面，若把僅局限在這方面的萬物相互變化用來解釋不同類的生物甚至生命相互轉換就有些牽強附會。在五四時期梁啟超、胡適就有過分強調從學科分類這一框架條分縷析《莊子》思想，從而導致在《莊子》文本的某些闡釋方面給人留下牽強附會和游離本文的感覺，這是用西方思想格義《莊子》所存在的通病。沈先生在這方面也同樣把只能局限在一定範圍內使用的自然科學理論在應用時有擴大化的趨勢。自然科學理論中的萬物相互依存是從環境角度去理解的，萬物相互轉化是在外在形態中進行的，萬物可以進化必須是在同類中進行的，但沈先生卻認為不同類的萬物可以相互進化，如植物能變成動物，動物會變成人，沈先生由此也相信“鯤化為鵬”是真實存在的，由此推論莊子也相信這一事件。實際上，“鯤鵬”故事是一個虛構故事，取材於神話^①。莊子不是真的相信“鯤化為鵬”在現實中發生過，而是通過有意識地使用包括神話故事在內的一些非人文化、非理性化的資源^②，來反對和超越越來越理性化、人文化並與主體日益分離、對主體構成威脅的世界^③。沈先生在其他地方用自然科學耗散結構理論來解釋作為生命的一種境界涅槃，也同樣出現了在應用自然科學理論時的“越界”傾向(該書第469~470頁)。生命是奇妙可畏的，包含着價值判斷和情感體認，它豈能用冷冰冰的科學辭彙、簡單的科學公式和物理界的自然定律來解釋清楚呢?!

沈先生曾對他用佛解莊作過反省，“除了‘以莊解莊’，以老列注莊外，參照比之更

① 《山海經》云：“黃帝生禺虢，禺虢生禺疆。禺疆處北海，禺虢處東海，是為海神。”晉郭璞注云：“北方禺疆，魚身手足，乘兩龍。”理解了這個神話背景，我們就知道“北冥有魚，其名為鯤”中的“北冥”就是《山海經》中的“北海”，“鯤”乃北海海神禺疆之神狀，“鯤之大不知其幾千里也，化而為鳥，其名為鵬”中的“鵬”即古鳳字，而鳳又即古風字，大鵬即大風，乃北海海神禺疆在一定季節又兼風神之職司。袁珂先生也認為《逍遙遊》篇的鯤鵬之變，鯤和鵬實在都是北海海神而兼風神的禺疆的化身(見袁珂《神話論文集》，上海古籍出版社1982年版，第104~105頁)。

② 除神話故事資源外，莊子也使用了巫文化和星象學的一些資源，這方面的資料請參見：葉舒憲《莊子的文化解析——前古典與後現代的視界融合》(湖北人民出版社，1997年版)，顧頡剛先生《〈莊子〉和〈楚辭〉中昆侖和蓬萊兩個神話系統的融合》(載《中華文史論叢》1979年第2期)，孫雪霞《文學莊子探微》第一章(廣東人民出版社，2006年版)，以及拙作《莊子生存論美學·附錄四》(南京大學出版社，2004年版)中對《莊子》中的神祕主義的考辨。

③ 《莊子》中“天下”出現的次數竟達283次，這說明在莊子時代人與世界的分離已不可逆轉，也同時表明莊子一直憂慮和牽挂著人與世界的分離。

為深奧、邏輯思辨更為嚴密的佛教思想，對理解莊子的原意、深意有很大幫助。但考慮到一般讀者對佛經語彙名相更為隔膜，故在以後的注解中多述大意，少引原文。從做學問來說，似乎不太謹嚴，也容易將自己的理解作為原作觀點強加於人，然而我也是不得已而為之，先向讀者打個招呼。”（該書第 200～201 頁）誠如沈先生自己所認識到的，他用佛教思想格義和比附《莊子》過程中確實留下了很多“斧鑿”的痕迹。如對《齊物論》思想結構的解釋，認為莊子展開本節文字的層次是“一、由顏成子見子綦‘仰天而噓，蒼焉似喪其耦’而發問，引出‘今者吾喪我’這個中心論點。二、以天籟與地籟、人籟設喻，點出天籟是‘吹’，地籟、人籟是‘聲’，以‘吹’喻‘吾’，以‘聲’喻‘我’，指出‘吾’作為生命本源、本體的永恆性、普遍性及主動性，而‘我’作為‘吾’在某時空的體現的短暫性、局限性與被動性。三、第一步‘喪我’，指出‘形我’的荒謬性，遷流不已，欲住不得，聚散無定，哀樂無常。四、第二步‘喪我’，指出‘思我’（意志）的虛幻性，沒有‘真宰’，何從了生死？至此，相當於佛教中的破‘我執煩惱障’。五、第三步‘喪我’，指出‘思我’（認知）的局限性，相當於佛教中的破‘我執所知障’。”（該書第 441 頁）這是典型的用佛教思想格義莊子思想，由於沈先生在援引該思想時側重於強調該思想中生命的本體性和永恆性、主動性（所謂妙明真心）部分，所以在解讀《齊物論》時也要“找出”與其對應的莊子生命哲學中的第一性、主動性、永恆性、本體性（所謂永恆的“不死不生”的本我）的東西，他找到了像“天籟”、“吾”、“吹”等這些詞來說明。實際上，莊子在《齊物論》中對本體的東西討論很少，他更加關注的是對事物如何觀察，強調萬物之所以“齊”乃是以道觀之的結果，萬物齊不是形態上而是價值上平等，它是道的眼光賦予的，啓示人們應從大全和無限之境把握對象，而不要執著具體和有限。《莊子》中強調第一性、本體性的東西主要在外、雜篇（如《在宥》、《則陽》、《知北遊》），這些篇目提到了“物物者，非物”，“道不可有”，強調了作為內在於人與物同時又超越於人與物的客觀力量或東西的存在^①。

由於沈先生過於從認識論角度強調《齊物論》中本體性的東西，執著於現象與本體、物與道的區分，而不是去重點關注《齊物論》中事物的顯現方式與我目光朝向的關係，即物與我的關係^②。沈先生所引用的佛教思想與《齊物論》的主題思想有較大出

① “明乎物物者之非物也，豈獨治天下百姓而已哉！”（《在宥》）“物物者與物無際，而物有際者，所謂物際者也。”（《知北遊》）“無窮無止，言之無也，與物同理；或使莫為，言之本也，與物終始。道不可有，有不可無。道之為名，所假而行。”（《則陽》）

② 陳少明先生認為：“要齊論、齊物，從根本上講還要齊（物）我，也即無心。”見陳少明《〈齊物論〉及其影響》，北京大學出版社 2004 年版，第 28 頁。

人。在《齊物論》中問題的核心不是一個事物中有現象與本體、物與道的區分，而是同一事物因觀察方式不同導致事物在顯現方式上不同：若我以成心看事物，事物就會以片面的方式給予我，我就會對事物形成成見；若我以道觀之，事物就按如其所是的方式給予我，我就能把握到這無限、大全的事物。現象與本體、物與道在事物中本是不相分的，它像一個硬幣的兩面，是不同的“看”所呈現的不同結果，無限、永恆、本體的東西不在現象和物之外，就在現象和物之中，它離不開有限，必須內在於有限中顯現出來^①。所以從這個角度來說，沈先生所認為“天籟是‘吹’，地籟，人籟是‘聲’，以‘吹’喻‘吾’，以‘聲’喻‘我’，指出‘吾’作為生命本源、本體的永恆性、普遍性及主動性，而‘我’作為‘吾’在某時空的體現的短暫性、局限性與被動性”的觀點是偏頗的，實際上人籟之聲和地籟之聲可以變成天籟之聲，天籟就是衆竅、比竹所達到“自然”的境界，即所謂“(天籟者)吹萬不同，而使其自己也”，它是地籟(大自然)、人籟(藝術)在達到自然而然境界之後的自行顯現。這一境界中所呈現的美也就是天籟之美。《莊子》中其他地方論述藝術和藝術活動的如“解衣般礴”(《田子方》)故事也講述的是繪畫要達到天籟之美，只有去掉人工斧鑿而自出機杼，在天趣自然中顯示其本色和本真，這時候所畫出的畫才謂“真畫者也”。

若真的需要用佛教思想來解釋莊子在《齊物論》篇中的思想進路，引用以下禪宗公案或許更貼切，“吉州青原惟信禪師上堂：‘老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水。而今得個休歇處，依前見山只是山，見水只是水。大眾，這三般見解，是同是別？’”(《五燈會元·卷十七》)同樣的山、同樣的水，但因著三種不同的目光朝向，就有三種不同的見解，三種不同的對事物的認識。可見，人世間的是是非非，不在於物，而在於心，物雖為一，心則係二，有“與物為構，日以心鬥”之心，有去我之心、“吾喪我”之心，關鍵是取決於你對事物採取何種的看法和目光朝向。

最後綜合說說沈先生在大作中所體現出來的注《莊》長處與短處。沈先生在這部大作中主要是注《莊》，而不是論《莊》。對於注莊者主要是文本邏輯結構的分析，揭示作者的思想意圖，以守原文言述結構為原則，筆者認為這是沈先生的長處，所以沈先生大作中的可取之處也在這方面。沈先生也論莊，論莊即借助作品主題的評釋，討論莊子提出的思想問題，表達論者的個人見解，尤其要對論題的探討提供新的思想視

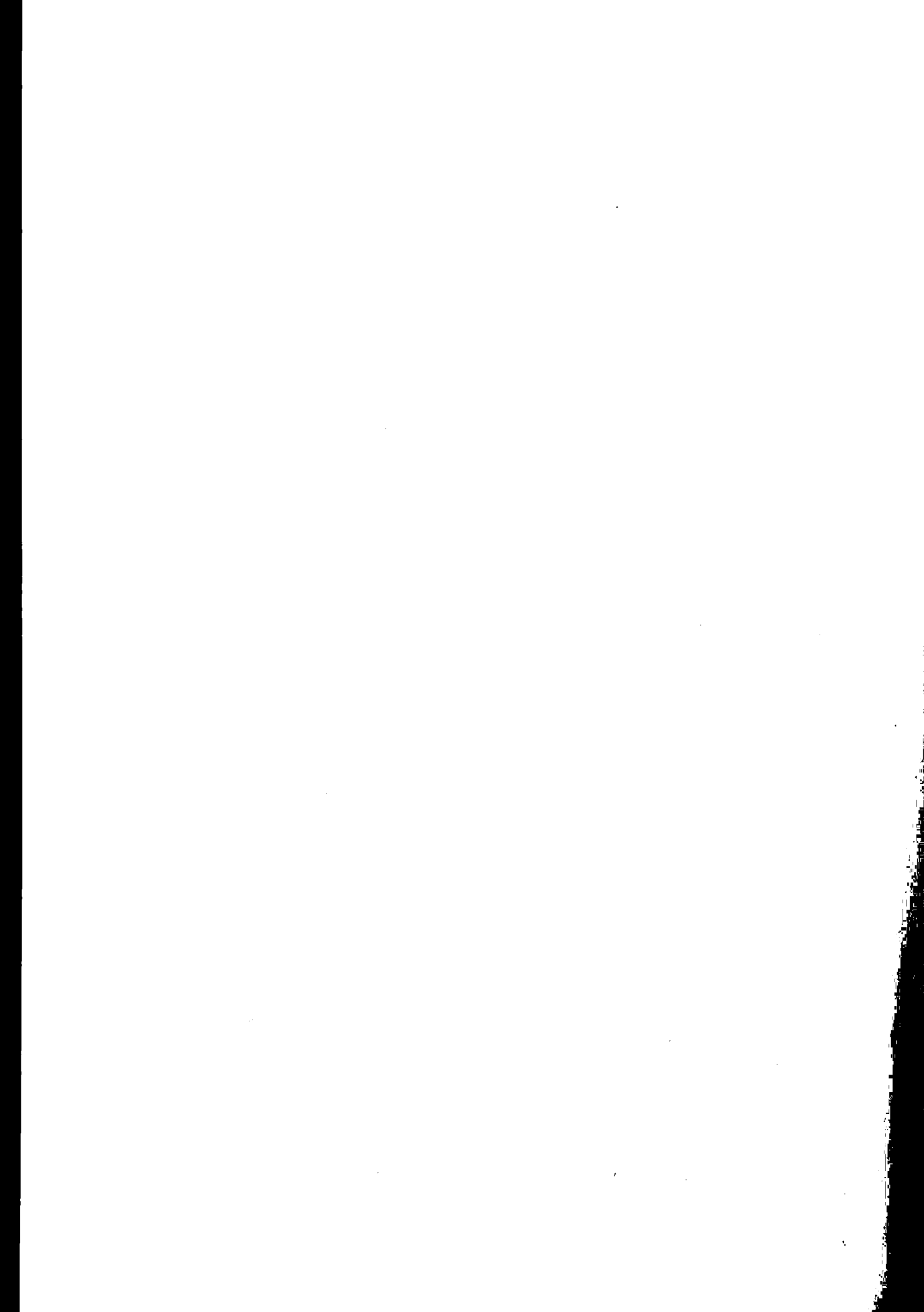
^① 《齊物論》中的“齊物”思想在外(雜)篇中以“道”的名義得到深化和發展，這道既包括以“道觀之”之“道”，也包括“無所不在”的“物物者”之“道”，《知北遊》篇特別提到了後者，在描述時強調了道內在於物之中又超越於物之外，所謂道“無所不在”，道“在屎溺”。

點，筆者認為沈先生在這方面所取得的業績不如前者，這與他對自己的研究方法、援引的思想資源省察不夠有關，也與他先入為主的治學心態和缺乏嚴格的學術訓練有干係。沈先生在這方面也缺乏研究對象時的問題意識，以至於他不清楚他所要討論的論題和問題究竟處在該論域、該問題域哪個位置、哪個環節，缺少從莊學研究傳統和中國思想史中對該論題和問題進行定位，也對莊子缺乏一種批判性的審視^①，再加上他所援引的佛教思想資源，及在注《莊》時所用的佛學語言，在很多方面其實比《莊子》文本更難懂。這都影響了他在論莊方面有更好的學術創新。

筆者最後也要申明的是，筆者無意於要指出對方的問題和局限所在，本來自己創造一家之說、一孔之見也未嘗不可，但若把自己的一家之說、一孔之見的想法整理成書出版，這已不是自家之事，“學術者天下之公器”，學術領域中有它的“社會契約”，因此，論者必須為自己的所言負責，不僅僅是因為在學術行業裏發話必須要遵守這個行業的規則，也在於自己所言的若不是對讀者開卷有益，反而有害，則罪莫大焉。筆者希望文中所提到的一些學術規範和學術訓練對自己治學也起着一種警戒作用，也希望自己以上拉拉雜雜所寫的東西不是出於學術上的論辯和好勝，誠如莊子在《齊物論》篇中所說的：“今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。”希望自己不要成為論中的一論，在看問題上不要用簡單對錯、是非、高下下定論。誠與沈先生共勉。

（作者單位：南京大學文學院）

① 沈先生在研究《莊子》過程中有一味讚美、認同甚至拔高莊子思維邏輯的傾向，比如認為“莊子思維的邏輯性非常強，這在先秦諸子中是極其罕見的。而且，他的思維邏輯是全面（包括辨證邏輯和形式邏輯）與立體的，不像古希臘的形式僅在一個平面上。莊子的思維邏輯與佛家的‘因名假立，方便言說’的思維邏輯，同為東方哲學與世界哲學的無上瑰寶。”（該書第363頁）“莊子恰是先秦諸子中最擅長邏輯思辨的，不僅長於形式邏輯，而且長於辨證邏輯，更難得他又有悟道的神祕（超經驗）體驗，幾乎可以說，沒有一個人像他這樣全面而深刻。”（該書第20頁）實際上，莊子的思維邏輯能力應受到質疑，比如他在“濠梁之辯”中混淆知識與信念的區別，沒有區分知識域與價值域的不同（具體參看陳少明《〈齊物論〉及其影響》，北京大學出版社2004年版，第240頁）；比如在討論“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也”、“以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也”過程中對公孫龍“指非指”、“馬非馬”命題的曲解（具體參看馮耀明《公孫龍的形上實在論與“固定意指”》，臺北東亞哲學研究所1986年版，第8~9頁）。



大眾文化時代的經典思想處境

——兼評徐儒宗著《中庸論》

郝 雨

兩年前，徐儒宗先生的大著《中庸論》，由浙江古籍出版社出版（2004年3月），全書近40萬字，多層次全方位地論述了最具有民族文化特色的儒家“中庸之道”的內涵及意義。其規模及系統化程度堪稱獨步。書中分為十章，第一章為“原道論”，系統考察“中庸的原理”、“中庸的基本內涵和在儒學中的定位”、“中庸的道體”、“中庸之道的價值取向”及其作為傳統文化之精華的意義等；第二章為“源流論”，全面梳理了中庸之道的來龍去脈和歷史走向。從第三章開始基本進入中庸之道的各個分支系統進行深入考辯，包括“中正論”、“中和論”、“時中論”、“經權論”、“中行論”、“會通論”、“異同論”及“大同論”。全書文字浩瀚，資料豐沛，在一個巨大的歷史空間和思想跨度上全面闡述了作為思想界之國寶的“中庸論”內涵的博大精深。

當時，我本人對這本書有過很高的評價，我是從這樣的角度認識其特殊意義的：隨著“地球村”時代的到來，尤其是隨著電子媒介的迅猛發展，文化全球化的進程正在日益加速。“一方面是本地生活越來越受到遠處事件的‘遠距作用’；另一方面本土化和民族化的意識異常凸顯。我們-他者、本土-異邦、民族性-世界性等範疇，不再是抽象的範疇，而是滲透在我們的日常生活中。”^①而對於任何一個民族來說，要想在“地球村”時代真正融入全球大文化體系之中，就必須首先守住自己的文化特色，而未來真正意義上的文化全球化，恰恰是各民族本土文化交流互補、平等競爭以及共同繁榮的全球化。如此說來，對於我們中國這樣的具有數千年文明歷史，又有着輝煌的民族文化傳統的國度來說，從傳統文化中發掘文化的瑰寶，尋找傳統文化精神與現代文化的契合之點，這才是我們走向世界並真正能夠與世界文化接軌的根本途徑。從這樣的意義上說，徐儒宗所著之《中庸論》，就不能僅僅被看成是一部純學術的古籍研究

^① 周憲、許鈞《文化和傳播譯叢·總序》，北京商務印書館2004年版，第2頁。

專著。

爲了能夠引起更多的人對於本書的關注，我還對全書作了比較詳細的評論和介紹，小文的題目就叫《全面重識“中庸論”》^①。

中庸之道作爲一種完整的思想體系，包含著諸多方面的理論分支構成，其中涉及政治、經濟、道德倫理以及宇宙世界的各種宏觀的與微觀方面的學說和主張。本書的著者在論述中既能做到從微觀角度的縱橫捭闔，又能實現宏觀層面的高屋建瓴。深厚的家學功底使得著者在每一個具體而微的問題上都能做到旁徵博引而顯得遊刃有餘。如在“達權以執中”這一節的總體分析一段：“宇宙間的一切事物都是在運動變化而不斷發展的，而且有時還是變幻無常的，在按照常規不斷變化發展的同時，還可能出現某些意想不到的偶然性和特殊性的反常情況。而中庸之道作爲一種切合實際的思想方法，必須與之相適應。爲了適應常、變之情而掌握經、權之道的標準，就非單憑主觀想像所能規定，而是應該取決於具體事物，要之與符合客觀規律爲度。有了‘度’，也就有了‘適度’的問題。‘適度’是與‘過度’和‘不及度’相對而言，也就是‘中’。這樣，無論所謂中正、中和、時中，以及常與變、經與權等的核心，便都圍繞‘度’而以‘中’突出地體現出來。只有做到適度，才符合中庸之道；不及或超過這個‘度’，就脫離了事物的客觀規律，也就違背了中庸之道。所以，在具體實踐中除了以世所公認的正常典則——‘經’作爲行動的指導原則而外，還必須根據實際情況而有所變通，這種應變的靈活性就叫做權。”(第266頁)而接下來對於“經”與“權”的更爲細微的考辯和論說則顯得極其厚實而又極具說服力。

總體而言，中庸思想當然是早期儒家的創始人所獨立開創的一種具有民族文化核心意義的人文學說，然而，在整個中華民族的歷史發展中，它又顯然是集體智慧的結晶，是中華全民族思想精華的凝聚。所以該書還從縱橫多種向度上考察了中庸思想與衆多古代思想家與哲學家的精神譜系以及脈絡淵源。

正如著者在全書的《自序》中特別談到的，中庸之道在“五四”以來反傳統文化的根本思想指向和話語環境之中，往往被作爲儒家思想的基本構成而首當其衝。當然，“五四”時代的反傳統文化與“文革”時期的批儒運動有着各自的非常複雜的文化思想背景，不可同日而語，就其思想背景的複雜性而言，也並不像本書自序中所分析得那麼簡單。但是，無論如何，近一個世紀以來所產生的對於中庸之道的許多重大誤解，在跨入二十一世紀的今天也的確是不能不從理性層次上去做根本性的反思和修正的。

很長時間以來，我們對中庸之道的否定和批判，往往是以西方的激進思想爲參

^① 郝雨《全面重識“中庸論”》，《讀書時報》2004年11月17日頭版頭條。

照，認為它是我國傳統文化的保守精神的集中體現。實際上，在西方的最古老的哲學思想中，中庸之道也是被作為“美德”而備受推崇的。亞里士多德就最早提出：“精神美德就是在兩個極端之間的正確位置。”即使是到了二十一世紀的今天，那些西方發達國家也仍然在倫理思想方面以中庸之道為最高準則。美國傳播學者柯利弗德·G·克利斯蒂安、馬克·法克勒等在近年出版的《媒介公正：道德倫理問題真的不證自明嗎？》這部西方許多名牌傳播院校選用的教材中，在開宗明義的導言“倫理基礎及前景”一章系統闡述“五個倫理學準則”時，第一條就強調的是“中庸之道”原則。其中談到：“中庸之道是一種‘求中’的原則，最早出現在西方哲學的發源地——西元前四世紀的希臘。中庸之道或者更準確地把它叫做‘平衡和諧之道’是一條永存的倫理準則，其實早在亞里士多德之前，就在西元前五世紀的中國由孔夫子的孫子予以發揚光大。”^①書中緊接着對此進行了大段論述，並將其稱為“倫理學的關鍵”。我們還有什麼理由不更加重視這樣的一種文化精神呢？

從以上的分析完全可以看到，中庸思想的確是博大精深，的確是我們民族文化之瑰寶。而通過徐儒宗的這部規模宏大的《中庸論》，我們可以更加全面而深入地認識中庸之道，也可以更加充分地將其應用於當今的全球化的實踐之中。但是，讓我感到非常困惑的是，這部書出版已經兩年了，其社會反響卻一直顯得平平。向一般文化層次的普及不要去說，就是學界中人也未有足夠的關注。尤其是，那些極力宣導振興儒學的學人，也並未借此機會掀起一些儒學熱。

實事求是地說，這部書並不完全是一部純學術的陽春白雪之作，它有很強的向一般讀者層推廣和普及的特色。作者對許多問題的闡述和表達，都非常注重深入淺出。如在第一章的“原道論”中，著者首先對中庸給出了這樣高度的概括性評價：“‘中庸’是中華民族主流文化儒家學說的核心範疇，係以適中、和諧、適得事理之宜為其基本特徵。中庸之道在儒家學說中，既是哲學意義上的認識論和方法論，又是道德倫理上的行為準則，因而成為中華民族文化的主要思維方式。它作為一種思想方法和道德準則貫穿於傳統文化的一切領域，並深深根植於中華人民的意識形態之中，長期起着開拓和制約的指導作用。”（第1頁）這樣的定位是十分中肯的，對於更加準確地把握中庸的世界文化價值，都顯然是一個最好的理論基點。緊接着，該著又從中庸最早的思想哲學源頭《周易》對於中庸的各種決定性影響談起，從哲學的境界和高度，層層揭示和闡述儒家中庸思想的實質及具體的行為主張。這樣的論述雖然並不是完全通

^① 柯利弗德·G·克利斯蒂安、馬克·法克勒等著《媒介公正：道德倫理問題真的不證自明嗎？》，華夏出版社2004年版，第12頁。

俗化的，卻也是很容易領會其基本意義的。在當今的高等教育已經趨於普及的時代背景下，一般文化層次的讀者要讀懂這樣的意思，並不會有太大的難度。然而，本書卻並未在普通讀者中產生應有的影響。

而從學術意義以及思想實踐的意義上說，本書也有着很高的價值。通觀全書，其中有許多極其重要的學術發現和理論創建。如在關於孔子學說的核心思想究竟是“仁”還是“禮”的問題上，歷來儒學界有着較大的爭議，徐儒宗在其《中庸論》中，提出了這樣的觀點：“‘仁’是孔子學說的核心思想，但只有貫以‘中庸’的原則才合乎‘道’。即以‘仁者愛人’而論，並非無原則、無條件、不加區別地同時愛一切人，而是根據‘中庸’的原則有所區別。首先，在遠近親疏上，則表現為‘孝悌為仁之本’，‘君子篤於親，則民興於仁’，‘親親而仁民，仁民而愛物’；其次，在善惡賢愚上，表現為‘泛愛眾，而親仁’，‘尊賢而容眾，嘉善而矜不能’；再次，在行仁的方法上，則表現為推己及人，即所謂‘忠恕’。所以，‘愛人’之是否合理，並不取決於‘愛人’本身，而是在於是否符合這些原則，是否適度，亦即取決於是否合乎中庸之道。”（第384～385頁）此後經過更為詳盡的論述，在關於“仁”與“禮”的關係上，著者認為：“儒家的‘仁’係以‘中庸’為法則所制定出來的‘禮’作為行為規範的。”這就是三者最根本的內在關聯。而按照這樣的一種研究方法和思路，該著還進一步解決了許多以往在學術界爭論不清的問題。

其實，中庸之道作為中華民族傳統文化中的瑰寶，在當今的時代重新加以研究和認識也並非只是為了簡單地給出一個純學術的價值定位和客觀闡釋，有着幾千年文化根基的一種思想方法和倫理精神，在當今文化全球化的全新形勢下，仍然具有與世界文化對話與接軌的巨大優勢。該著的第十章“大同論”，就是通篇探討中庸之道的現代意義問題。著者對此一問題的基本理性把握應該說是十分切合時宜的。書中這樣說道：“今天，社會化生產和科學技術的飛速發展給人類帶來日益豐饒物質財富的同時，由於人們未能全面而恰當地把握科學精神與人文精神、物質文明與精神文明以及征服自然與保護自然等關係，造成整個世界不同程度地失衡。諸如人的身心之間、人與人之間、國與國之間、人與自然之間等關係都失去了平衡而缺乏協調和諧。因而，善於協調各種關係的中庸之道，正可施展其特長而發揮其積極進步的作用。而且，值此世界日益走向多元化的時代，以‘和而不同’為特色的中庸之道，必將有利於人類的和平與發展。”當然，著者也同時意識到了，儒家學說究竟能否與現代觀念相溝通？或者說，儒學是否在全球化的今天仍然具有時代生命力而能夠實行現代化與普世化？這依然是學術界存在很大爭議的問題，著者提出自己的基本觀點是：“鑒於儒學的方法論中庸之道包涵有‘時中’（即‘與時俱進’——筆者注）這一方法原則，就足以說明儒學並非僵而不化的教條，而其本身即具有適應時代發展的內在機制，因而它

完全可以與時俱進，隨着時代的發展而使之現代化和普世化。因而可以斷言，世界前景發展的最佳方案，乃是以‘和而不同’的方式走向‘世界大同’。”(第448頁)當然，這裏所說的“世界大同”主要是指文化上的溝通和社會人格的平等，而其前提又是“和而不同”。在本書中，著者對此具體的內涵也有非常詳盡的論述，不可簡單地把大同思想理解為烏託邦。最後，全書對於整個中庸思想闡釋的理論的落腳點則是：“致中和，天地位焉，萬物育焉。”這是全書最後一節所論述的內容，也就進一步把中庸思想的最高哲學境界宣示了出來，從而可以根本改變以往那種把中庸思想過於實用主義地或者庸俗化地理解。

然而，這麼重要的一部書卻為什麼既沒能走進一般的讀者市場，又未得到學術界內部的廣泛關注呢？如果說，一般讀者尚不能接受這樣的專著，只能說是遺憾的話，而學術界的反映冷淡就應該說是不太正常了。尤其是那些新儒學的宣導者們對此沒有任何作為和推動，就更讓人覺得不可思議了。

由此我想到最近張頤武的那句在思想文化界捅了大馬蜂窩的話：“一個章子怡勝過萬本孔子。”(雖然這只是在一次訪談中張頤武的一句脫口而出的話，顯然並非深思熟慮的嚴謹表達，但這話在當今的思想界實在是太敏感了。)這其中(包括後來的爭論之中)反映着的一些極其複雜的內容和關係我們不去管它，但有一點是我們無論如何不能不承認的，就是，在市場經濟時代，或者在大眾文化時代，思想產品的現實競爭力和影響力的確是遠不及那些形象化、動作化的圖像影像產品的。這裏必須注意，張頤武的這句話說的只是“一個章子怡勝過‘萬本’孔子”。實際上，這只是把章子怡的形象和“萬本”孔子“書”的比較，而不是演員“章子怡”和思想家“孔子”的比較；是章子怡的影像產品和孔子思想載體(書)的比較，而不是兩者在思想文化內涵和水準的比較；是最現實的知名度或者影響範圍的比較，而不是各自有沒有永恆價值的比較。當這樣的比較提出來之後，很多人都知道維護和捍衛孔子的價值，但是，沒有人想過，既然孔子的價值是遠遠高於一個電影明星的，那麼，我們如何才能在現實當中讓“一個孔子去勝過一萬個章子怡”呢？而且，在真實的現實之中又為什麼會出現“一個章子怡勝過萬本孔子”這樣的情形和狀況呢？當然，這其中除了人們天性中具有的娛樂心理、求美心理的原因之外，也除了由於市場經濟發展，人們在物質生活上有了較大改善，尤其是一些人暴富起來形成社會上享樂主義的盛行，而高科技圖像化的傳播技術又把人們推向讀圖時代等原因之外；經濟上的投入，媒介宣傳上的投入也是很重要的因素。像《中庸論》這樣的一本書，既然如前文所說具有那麼重要的思想實踐意義，我們的有關部門為什麼就不能拿出一定的投入，做些必要的宣傳和推動，以增強其影響範圍和力度呢！而我們的那些立志振興儒學的學人們，又為什麼不為此去大聲疾呼

呢？我們當然不可能希望學術成果和思想文化的宣傳如同影像作品炒作那樣大張旗鼓甚至上千萬元的投入，但我們總不能不付出任何一點投入吧。哪怕是召開一些發佈會、研討會以及推廣會之類，也總會產生一定效應吧，但是我們的社會卻沒有任何動作。思想、文化，是在傳播當中獲得生命力的。而傳播的工作是不能僅僅把書印刷出來就算完事的。爲了經典文化能夠進一步走向全社會，走進更廣大的大眾當中，產生應有的影響力，我們應該考慮對文化經典作品的積極支援和有力推動的操作問題了。更不應該讓我們對於經典的研究出了成果還要爲找錢出版的事情絞盡腦汁、費盡心思了。我們的經典思想必須有尊嚴，也必須有更大的影響空間。

(作者單位：上海大學影視學院)

薈萃衆說 別具卓見

——《墨子集詁》簡評

海 明

《墨子》一書，素稱難讀，書多誤字，文義昧晦，且闕文錯簡，時或有之。清畢沅《墨子注》，筆路藍縷之功不可沒，然未能該備；至孫詒讓《墨子閒詁》出，始改舊觀，是為集清儒校訂之大成。迨至現代，墨學成為顯學，治墨者多矣，成果亦夥。

王煥鑣先生(1900—1982)精研墨學，早在 20 餘年前，浙江文藝出版社就梓行了他的《墨子校釋》。去年，上海古籍出版社出版了他的遺著《墨子集詁》(下簡稱《集詁》)。這是一本耗盡作者最後十年之心血而凝聚成的殫精竭慮之作。

本書的最顯著特色，是在旁通與綜核。作者博采古今學者的治墨成果，特別是孫詒讓的《墨子閒詁》，在此基礎上，獨闢蹊徑，自出機杼，獨創以義理、文例、文字、聲韻四者結合治墨的新體系。簡言之，即義理和文例通貫形聲通假之原，輔之以對文本文氣與音韻的辨證考究。《墨子》文本中尚存的歧解和錯簡大多得以通達。作者真可謂是研治墨學的當代功臣。茲舉一例。《墨子·親士第一》句云：“分議者延延，而支苟者詒詒，焉可以長生保國。”對句中前二語的箋釋，諸說不一，或以為“支苟二字有疑誤”者如畢沅，或以為“支苟”當作“交傲”者如孫詒讓，或以為“分議當作公議，延延當作廷廷”者如王闓運，或以為“延延二字義不可通”者如李笠，或以為“延當作侃”者如高亨，莫衷一是。王氏在近千字的長篇按語中，條分縷析，旁徵博引，是其所是，非其所非，首先從詞義上予以箋釋，“分議有分辯、爭論之意”，凡悖乎此義者，“皆未是”；接著，舉證“延延”當為“斷斷”之音假，形容爭議之貌；復又肯定孫詒讓以“支”為“交”之說而不取其“苟”作“傲”解；而後，則義證“苟”為“苛”之形譌，交苛者，謂交相譴責也；最後提出正解：“此二語意謂分辯者則斷斷相持，交譴者則諍諍不讓，略無諂佞阿諛之風，故云‘焉(乃)可以長生保國’也。”(《墨子集詁》卷一)

又如《墨子·非命第三十五》子墨子言曰：“吾當未鹽數，天下之良書，不可盡計數。”此句之“鹽”字有誤，畢沅和吳毓江以為是“盡”，尹桐楊以為是“監”，于省吾以為

是“覃”，王紹蘭更以為是“豔”等，《集詁》認為，此皆強為之說，所改之字與“鹽”形俱不相類。而“鹽”實為“監”之形譌。朱駿聲云，“監”假借為“暇”。《集詁》卷九考辨的結論是：“吾當未鹽數”應解作“吾尚未暇數也”。其釋義顯然遠勝諸家之箋。還有《集詁》卷八對《墨子·非樂上》中“明不轉樸”、“小人否，以二伯黃徑”、“將將銘莧磬以力”等語句的詁釋，都是辨形、考音和證韻相結合的典型之例。其對上述語句的通釋，對墨子非樂思想的準確把握至關重要。類乎此例，不勝枚舉。

王氏之說是矣：“不能廢置義理而專事考據，但亦不能不懂考據。”（《集詁·後記》）至於《集詁》在每篇後所附的“協韻之句”，既有助於讀者體驗《墨子》文本的文氣與聲辭之美，又可以據此而考釋《墨子》文本時代及其語言聲韻特徵。

本書《後記》由王氏弟子水渭松撰寫，具體而微地記敘了乃師的嚴謹治學風範，並詮釋了《集詁》的體例及其獨創性貢獻，是一篇不可或缺的導讀文章。自然本書也存有若干缺憾，如所引資料未能標明詳盡出處，且引文亦與原著間有出入；所附韻讀中對《墨子》原文的改動處亦未標出和予以說明；特別是對《墨子》一書中的墨辯六篇和兵家言十一篇的“集詁”尚闕如，致使本書未成全璧，至為遺憾。但是書既是一位八旬老人的遺稿，讀者自不會對之苛求了。

最後值得稱道的是，上海古籍出版社在整理王煥鑣先生這部遺著手稿時所付出的辛勤勞動。整理者在訂誤、補鈔、檢核書證、刪除衍文諸方面所投入的工作量之大，不難想見。在這學界空疏、浮華、趨利之風日烈的時下，這種甘為學術事業作無私奉獻、甘為他人作嫁衣裳的人梯精神，殊屬可貴。

（作者單位：上海社會科學院文學研究所）

考鏡源流 參驗求誠

——鄭傑文《中國墨學通史》簡評

楊朝明

談中國傳統文化，不能不說到墨家。儒、墨、道、法的學說各有不同，卻都深深影響了戰國以後兩千多年的中國社會。諸家形成之時，墨家號為“顯學”，然至漢代，墨學竟然歸於“中絕”，這令後世不少學者歎息不已。然而，細究其實，那時的墨學流行乃為人們“視墨同儒”的學術觀念所掩，“墨學中絕”只是假象。不僅如此，即使在西漢以後各代，墨學流傳與研究仍然不絕如縷，並與中國文化的許多事項都有重要關聯。近代西學傳入中國之後，墨學研究“大興”，出現了大批的學術成果，依賴新的研究方法，墨學研究取得了突破性進展。我們讀鄭傑文先生的《中國墨學通史》（人民出版社2006年1月出版），便會得到墨學研究歷史的這一清晰綫索。

作為國家社科基金項目的優秀結項成果，鄭傑文先生的《中國墨學通史》的確名副其實。傑文先生對古典文獻、對中國古代歷史文化，尤其對齊魯文化進行了長期的研究，成果豐碩，富於見解，廣為學人所知。他對中國墨學也進行了系統的前期研究，不僅有一系列學術論文發表，而且從他的著作介紹中我們知道，清華大學在全國招標的項目中，他的《20世紀墨學研究史》脫穎而出，通過了由許多著名學者組成的學術委員會的評審。在完成這一課題的基礎上，他又申請承擔了國家社科基金課題“墨學史研究”，他的結項成果受到同行評審專家的一致好評。但他並不滿足於此，他又用一年多的時間對結項成果進行修改，不僅增寫了部分篇章的內容，還補充了大量的參考資料，包括日本學人的研究論著目錄。可見，他的這一長達86萬字的巨著，不僅有他自己深厚的學養為基礎，而且體現了他對學術研究精益求精的不懈追求。

傑文先生的“墨學史研究”屬於學術史研究的範疇。我們看到，該課題對於墨學形成史、墨學流傳史、墨學研究史的概說，注意將“學案式”和“通論式”研究方法有機結合，不僅注重個案分析與研究，更注意了其間的區別與比較，力求結合各自的歷史時代，探索墨學發展和流傳的內在規律。這是一部系統的墨學發展演變史的研究

專著。

作為中國思想史上的一個重要流派，墨學有其自身發展演變的特點和規律，因此，在學術空前發展的今天，學術界應當有對墨學盛衰和後人研究進行系統研究的論作。然而，兩千多年來，雖有學者研究墨子、探索墨學，但從學術史的角度進行全面而貫通研究者，至今尚無專著問世。傑文先生從細緻爬梳和整理原始資料、分析研究這些資料入手，進而勾畫墨學形成史，研究墨學流傳史。《中國墨學通史》研究了墨子其人、《墨子》其書，也探討了墨家學派從產生、形成到發展、流變的整個過程，進而對墨學在兩千多年的傳播、影響以及歷代的流傳與研究進行了系統探討，最後對近百年來的《墨子》整理與墨學研究系統總結，可謂提綱挈領，條貫融通。

《中國墨學通史》對於墨學源流的梳理建立在深入探索的基礎之上，提出了許多具有重要學術價值的新見解。例如，該書提出的《史記》所載墨子傳記 24 字為殘篇的看法，《墨子》抄本、刻本流傳中存在“三系統說”等，都是富有啓發意義的新看法。該書還提出了不少新的理論觀點，在墨學創立、墨家學團、墨家後學、儒墨關係以及墨學與道家、佛學、明清實學、西學關係等方面都作出了系統的描述、分析和概括。該成果的最大特色是廣泛吸收學界既有研究成果，按照歷史發展的綫索，對歷代典籍的引《墨》論《墨》及對墨學的評說，對歷代學者關於《墨子》的整理與研究成果，都逐一進行論述，這是本書的主要建樹，也為墨學的進一步研究打下了堅實基礎。

除了考察墨學源流，並清晰描述墨學研究與傳播的歷程外，本書值得稱道的更在於其綜合“參驗”、實事求是的探索與求真精神，這是本書具有重要價值的又一方面。在該書的許多學術創建中，最具代表性，也令人擊節讚賞的，應屬本書對“梅賾偽造古文《尚書》”說的質疑。

自宋代以來，疑古思潮興起，宋代經學重義理、好創獲、重發揮、喜新說，人們闡釋與發展儒學的內在價值，更高揚主體意識和理性精神，從而表現出了一種懷疑精神。人們既“宗經”又“重道”，從“衛道”與探索儒家“道統”的需要出發，重視對經典中蘊含的“聖人之道”的發掘和闡發。與之同時，學者們還主張“以心明經”，在“典冊”之外去尋求“聖人之心”，由此，他們不僅懷疑與批評漢唐傳注，也懷疑與考辨傳世經典。到了清代，學者們貶斥宋學，但對宋人的考據成果、疑古辨偽收穫，卻往往能加以吸取。對於古文《尚書》的研究是這一方面的典型代表。宋代以來，對於梅賾所獻的古文《尚書》不斷有人懷疑。先是吳棫、朱熹，後是吳澄、梅賾，到了清代，更有閻若璩、惠棟、孫星衍、崔述等衆多學者進行考辨。特別是閻若璩，他著《古文尚書疏證》一書，列舉 128 條，力證古文為偽。自此，古文《尚書》為偽作的觀點一度成為學術界的定論。二十世紀的極度疑古之風，更是加強了人們的這種認識。

然而，在古文《尚書》真偽問題的認識上，閻若璩的所謂“成就”已經被學者們發現有重大紕漏，甚至是確鑿的錯誤。近年來，學術界在反思疑古之失的時候，許多學者開始關注古文《尚書》的真偽問題，不少學者已經取得了很好的成就。如有學者鑒於閻若璩在“疑古派”學術傳統中的極重要位置，鑒於孔傳古文《尚書》在歷來“證偽”對象中又是最重要的儒家經典，閻氏《尚書古文疏證》被認定是最成功的“證偽案例”，不能不撰述四萬五千餘字、六萬餘字的巨文進行系統深入研究。有學者指出了古文《尚書》成書的真相，認為它是經孔安國補綴過的。通過孔安國《尚書序》可以看出古文《尚書》的實際形成過程，因為孔安國《尚書序》和盤託出了《古文尚書》的文字是在參考了伏生之書後才確定的，並挑明《古文尚書》本是從一堆殘斷簡中整理出來的，並有相當數量無法辨識的殘簡存在。這種作法和普通作偽者的心理完全不符（離揚《〈尚書〉輯佚辯證》）。有學者明確指出閻若璩《尚書古文疏證》的“科學方法”絕不科學，毛奇齡“旁搜曲引，吹毛索癥，鍛煉成獄”是對閻氏方法的準確描述，胡適“寧可疑而錯，不可信而錯”則是閻氏方法的“昇華”，是佞人學術“有罪推定”原則的進一步發展（張岩《閻若璩〈尚書古文疏證〉偽證考》）。作為“對清代考據學存在多大問題的一次檢驗”，我們認為，對中國古典學研究必深入如此，才有可能正確認識二十世紀以來的學術發展，正確評價疑古思潮及“走出疑古”等的學術理念。從這樣的意義上說，對古文《尚書》真偽問題的認識，其實也是對今日學者能否準確認識中國學術發展脈絡，能否科學把握學術動向的一種檢驗。

鄭傑文先生能夠就《墨子》引《尚書》的 40 則文字深入細緻研究，通過與今文《尚書》、孔壁古文《尚書》、漢代新出“百兩《尚書》”、東晉梅賾古文《尚書》等《尚書》傳本的比較，認為墨家所傳《尚書》有獨立的選本系統。該書認為，梅賾古文《尚書》不但與《墨子》之《尚書》引文不同，而且與 16 種先秦文籍中的 163 則《尚書》引文也不同，“梅賾抄襲前世古籍中《尚書》引文而偽造古文《尚書》”的傳統觀點應重新研究。該書的這一觀點，顯示了作者的獨立思考以及客觀求真態度。

本書對於墨學的研究沒有孤立進行，沒有僅就墨學論墨學，而是注意到將墨家學術放在中國學術發展的大背景中進行考察，從而與中國歷史文化發展的階段性特徵進行比對，惟其如此，才使得本書的研究結論能夠更加堅實可靠。例如關於儒、墨關係方面，作為在中國傳統文化中佔據舉足輕重地位的主流學說，墨學的發展必然與儒學有不可分割的密切關聯，因此，墨學研究如果離開了對儒學發展的觀照幾乎難以進行。事實上，不僅墨子曾經“學儒者之業，受孔子之術”（《淮南子·要略》），而且自墨學興盛之始，“儒墨相與辯”（《莊子·列御寇》）的歷程就開始了。作為“顯學”，墨學在漢代的“綜合學術”背景之下仍有重要的地位，學者往往以“兼儒墨”為其學術特徵，本

書對於漢代的“視墨同儒”，對於唐宋以來的“儒墨爲用”以及魏晉以至宋元間的“學術爭用”，都是將墨學與中國學術整體框架結合在一起研究的結果。

《韓非子·顯學》認爲孔子、墨子之後的學術分離，因爲取捨不同，他們的後學都以“真孔墨”自居，後人已經難“定後世之學”；又說孔子、墨子俱道堯舜，而取捨不同，皆自謂真堯舜。似乎因爲“堯舜不復生”就不能“定儒墨之誠”。按照這樣的邏輯，則先王不能據，堯舜不能定，對於歷史文化最好全部捨棄。顯然，這屬於歷史的不可知論，屬於歷史的虛無主義。很顯然，歷史的真實不能“無參驗而必之”，學術的探索不應因困難而逃避和退卻，更不能因歲月久遠而拋棄了之，不論“儒墨之誠”還是“後世之學”都應當細緻求證。傑文先生的《中國墨學通史》就是這樣一部參驗求“誠”的優秀著作。

誠然，墨學研究內容豐富，天地廣闊，還有許許多多可以開拓的空間，本書的研究給了我們以很好的啓發。例如，本書廣搜博採，啓示我們結合新近出土文獻進一步開展研究。1956年春天在河南信陽長台關戰國楚墓中發現了竹簡，不少學者認爲其中的一些文字屬於《墨子》佚文，這對於認識《墨子》書的本來面貌、認識戰國中期楚國墨學的流傳，都是不可忽視的重要資料。又如，據研究，1978年印行的出土秦簡中，其文字有不少與《墨子》城守各篇（《備城門》以下諸篇）相似，有許多共同點。這對於研究戰國晚期墨學在秦國的流傳也有重要價值。本書對於儒、墨關係研究取得了重要成就，學者們還可更加深入地進行開掘。如《孔叢子·詰墨》篇所顯示的信息就值得充分留意，將其與《墨子·非儒》進行比較研究，可以更好地觀察儒、墨之爭的一些實質問題。《韓非子》將“墨離爲三”與“儒分爲八”對舉，對孔子以後儒家分化的研究、對“別墨”之爭與墨家後學問題的研究都是有益啓示。

（作者單位：曲阜師範大學孔子文化學院）

稿 約

一、本刊是研究諸子學的大型學術專刊，每年出版一至二輯，16 開本繁體橫排，每輯 50 萬字左右。

二、本刊以追求學術品位自期，文必原創，務去陳言；言必有據、不尚空談為首要。同時積極倡導學術爭鳴之風，希望借此發展學術。

三、本刊歡迎一切關於中國諸子學研究的學術文章，長篇短製皆在此列。既歡迎宏通高論，也歡迎具體研究。無論研究子學之思想、文學、歷史、版本、校勘、訓詁、音韻者，一律歡迎。也擬適量刊發有關諸子的書評，但不刊發只是一味美言而不肯指陳缺點的書評。

四、本刊所載，每篇包括題目、作者、正文、注釋四部分。文末請附上 100~200 字左右的“作者簡介”，內容包括姓名、出生年月、性別、籍貫、學歷、職稱、學術特長、學術成果等。

五、來稿請使用新式標點符號，除破折號、省略號各佔兩格外，其他標點符號均佔一格。書刊、論文名稱均用“《》”，此點尤請海外學者注意。凡文中引文，務請作者認真校對一過。

六、請將文稿注釋統一為腳注，注釋碼用圓圈內阿拉伯數字①、②、③……表示。第一次提及帝王年號，須加公元紀年，如“貞觀八年(634)”。中國年號、古籍卷數，皆用中文數字，如“太康五年”、“《管子》卷十四”。其他如公曆及雜誌卷、期號、頁等，則用阿拉伯數字。如：《元稹集》卷十三，北京中華書局 1982 年版，第 147 頁。又如：李學勤《齊侯壺的年代與史事》，《中華文史論叢》總第八十二輯，上海古籍出版社 2006 年，第 2 頁。

七、文稿請用 A4 型紙繁體字橫排打印，並附一張軟碟寄送編輯部。如確實不能用電腦打印者，也可直接寄送手寫稿。凡來稿，皆請注明真實姓名、通訊地址、電話及電子郵箱等。

八、來稿一經採用，不可再投別處。除經本刊同意，不接受任何已刊登之稿件。稿件中涉及版權問題，由作者本人負責。論文凡經本刊刊出，未經本刊同意，不得翻印、轉載。

九、來稿刊載後,即致稿酬,並贈送該卷雜誌 1 冊及論文抽印本 20 份。

十、來稿請寄:上海市閔行區東川路 500 號華東師範大學先秦諸子研究中心《諸子學刊》編輯部方山子先生收,郵編 200241;或傳真投遞,傳真號(021)52752559;也可投傳電子文本,電子郵箱:zhuzixuekan@yahoo.com.cn。本刊編輯部電話號碼:021-54345269。本刊在香港另設有編輯分部,稿件可寄:香港九龍塘窩打老道 224 號香港浸會大學中文系陳致先生收;或傳真投遞,傳真號(852)34115993。

後 記

在華東師範大學、上海古籍出版社和海內外衆多專家學者的大力支持下，以及《諸子學刊》顧問、學術、編輯委員會諸位前輩和同仁的共同努力下，本刊終於與讀者見面了！

回顧《諸子學刊》的創辦過程，已有三年多的歷史。2004年8月7日，學苑出版社總編助理郭強先生第三次從北京來上海瞭解由筆者所承擔的三部子學書稿的進展情況。筆者言及多年宿願：創辦一份有關先秦諸子的大型學術專刊，擬名為《先秦諸子學刊》，以期為海內外子學研究者提供一個學術爭鳴的論壇。不意郭強先生欣然贊同，並應允由學苑出版社負擔全部出版經費。同年10月24日，郭強先生再次抵滬，商談創辦學刊的細節問題，並於2005年1月7日寄來出版合同。筆者深感此事責任重大，恐不能勝任主編之職，因而不敢貿然簽定，並提議由哲學界耆宿任繼愈先生擔當此職。經過數月商約，筆者與郭強先生於4月25日在國家圖書館館長辦公室拜見了任繼愈老先生，得到任老的大力支持，並就辦刊主要事宜進行具體商談，為學刊的創辦定下了基調。惟因任老年事已高，僅答應出任顧問一職。4月27日，筆者與郭強先生復登門拜訪著名學者李學勤先生，誠邀其擔任學刊主編。但李先生也由於學術活動繁忙，僅允為名譽主編；並建議將原擬刊名刪去“先秦”二字，正式定名為《諸子學刊》。緣於以上諸多情形，郭強先生敦請筆者莫辭重任，擔任《諸子學刊》主編。

至此，《諸子學刊》的籌辦議程終入正軌。筆者與郭強先生、香港浸會大學陳致先生等，經過反復協商，共同確定了顧問、學術、編輯委員會名單，而後廣徵佳構新論於海內外學人。2005年5月19日，在熊揚志先生的引薦下，筆者登門造訪了當今子學巨擘陳奇猷老先生。是時，陳老年逾耄耋，礙於健康狀況，執筆維艱，但對《諸子學刊》的創辦卻甚表欣慰贊同，並應允為創刊號撰文一篇。然未料事功在望，塵劫忽至。筆者尚不及正式簽定出版合同，學刊重要發起人郭強先生即因罹患癌症，於2006年9月22日以不惑之年與世長辭。同年10月3日，德高望重的陳奇猷老先生也溘然長逝，他為創刊號撰寫的文章竟成為生前絕筆。隔代同歸，聞者莫不悲痛悵惘。

斯人逝矣，《諸子學刊》的創辦也因此遇到了一些困難。經陳致先生的推薦，香港浸會大學樂意承辦此刊；陳致先生還受編委會之託起草了發刊辭，並與我共同擬定了

刊例。但筆者因當時聞知本人所在的華東師範大學已進入國家重點建設高校(“985”工程)的行列,便向校方領導反映了創辦此刊的有關情況,同時上報書面材料,很快就得到了主管校長的批復,同意撥專款承辦此刊。2006年第28次校長辦公會議又討論並決定,成立“華東師範大學先秦諸子研究中心”,作為學刊的挂靠單位。同時,上海市重點學科建設項目(編號B404)也給予本刊以一定資助。再經與上海古籍出版社聯繫,該社領導欣然同意出版此刊,並隨即簽訂下出版合同,終於使這份大型學術刊物有了與學術界公開見面的機會。

本刊編委會在創刊號徵稿的過程中,得到了海內外許多知名學者的慷慨賜稿,才使本輯的組稿工作進行得比較順利。但由於創刊伊始,編委會還相當缺乏經驗,因而本輯中難免有紕漏之處,懇請海內外學者提出批評意見,以便把日後的《諸子學刊》辦得更好。責任編輯熊揚志先生為編輯創刊號付出了辛勤的勞動,香港著名學者饒宗頤老先生為本刊題寫了刊名,美國學者顧史考(Scott Cook)與史嘉柏(David Schaberg)校訂了英文目錄,在此一併致以誠摯的謝忱。本刊封面題字是集蔡元培先生手迹而成,一則緣於《諸子集成》即由蔡先生題簽,二則藉此以懷念這位提倡“思想自由”、“相容並包”的學界楷模。

方 勇

2007年11月17日

圖書在版編目(CIP)數據

諸子學刊. 第1輯/《諸子學刊》編委會編. —上海: 上海古籍出版社, 2007. 12

ISBN 978-7-5325-4861-3

I. 諸… II. 諸… III. 先秦哲學—研究—叢刊
IV. B220.5-55

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2007)第 199328 號

諸子學刊(第一輯)

《諸子學刊》編委會編

方勇主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

上海世紀出版股份有限公司 出版、發行

上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 號 郵政編碼 200020)

(1) 網址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji@guji.com.cn

(3) 易文網網址: www.ewen.cc

南京展望文化發展有限公司排版

華學書店上海發行所發行經銷 啓東市人民印刷有限公司印刷

開本 787×1092 1/16 印張 34 插頁 2 字數 700,000

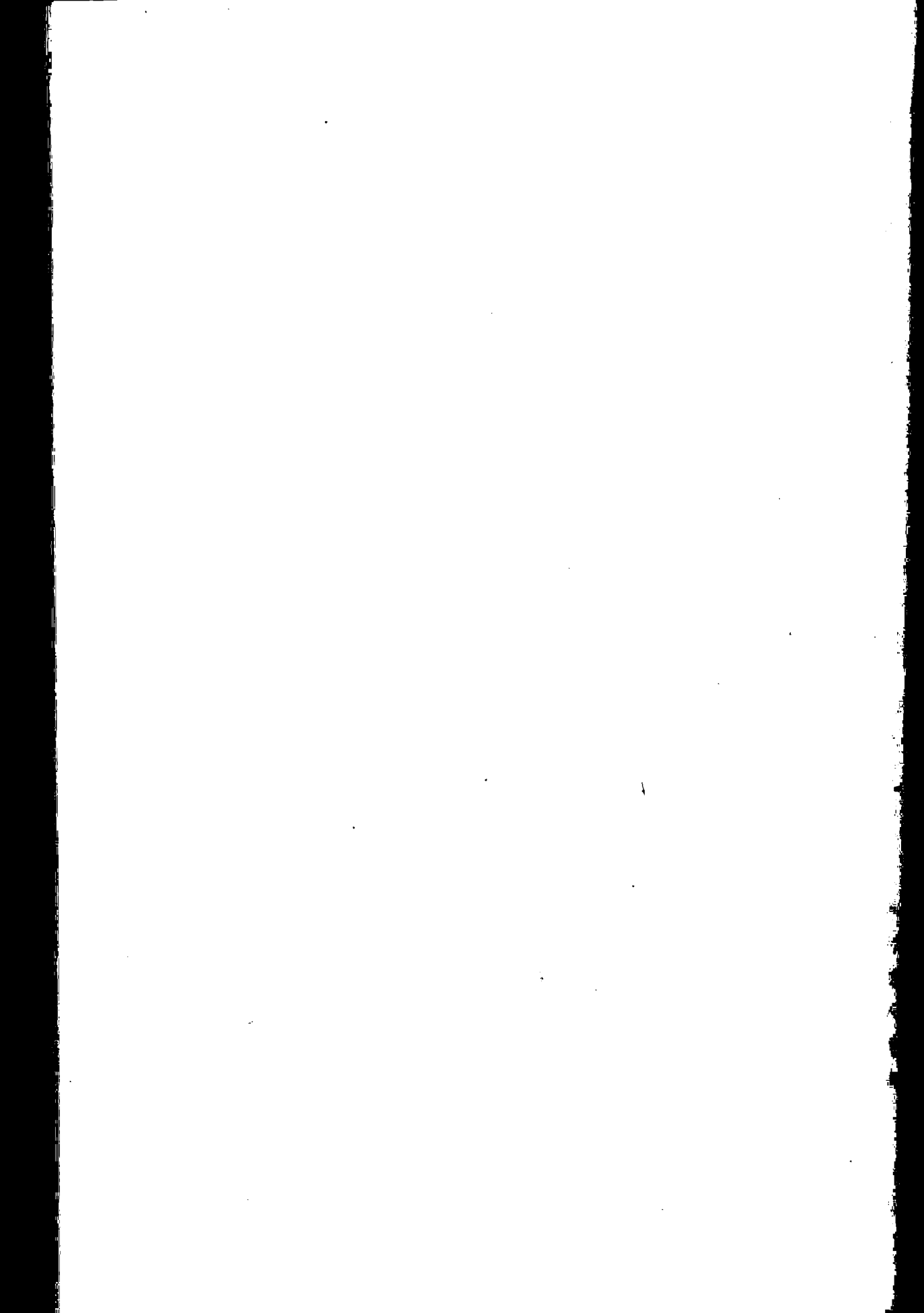
2007 年 12 月第 1 版 2007 年 12 月第 1 次印刷

印數: 1—1,800

ISBN 978-7-5325-4861-3

I·1984 定價: 88.00 元

如發生質量問題,讀者可向工廠調換





世紀出版

諸子學刊

第一輯

上架建議：中國哲學

ISBN 978-7-5325-4861-3



9 787532 548613 >

定價：88.00元

易文網：www.ewen.cc