

《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

第二輯

上海古籍出版社

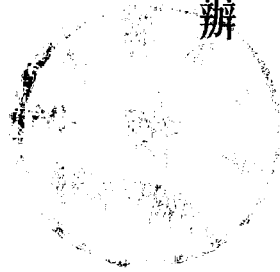
《諸子學刊》編委會編

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



第二輯

上海古籍出版社

諸子學刊(第二輯)

顧問:

王叔岷(臺灣) 任繼愈 饒宗頤(香港)

名譽主編:

李學勤

主編:

方勇

副主編:

陳致(香港)

學術委員會:

方立天	王葆玟	池田知久[日本]	余英時[美國]
李澤厚	李零	李炳海	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]
裘錫圭	廖名春	鄧國光(澳門)	熊鐵基
劉笑敢(香港)	劉楚華(香港)	蕭萇父	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)	李美燕(臺灣)	尚永亮
林啟屏(臺灣)	胡曉明	高華平	徐興無
陳少峰	陳引馳	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]	鍾明奇	簡光明(臺灣)	顧史考(Scott Cook)[美國]

(以上皆按姓氏首字筆畫排列)

封面題簽: 集蔡元培字

扉頁題字: 饒宗頤

目 錄

- 儒家一以貫之的思想體系 徐儒宗 (1)
- “朋”字的一個思想史考察
——以《論語》注釋為例 [新加坡] 勞悅強 (33)
- 三玄四典的學脈關係
——論三玄思想的內在聯繫之一 (臺灣) 陳鼓應 (55)
- 道家生死觀的思想特點及其現代意義 朱曉鵬 (79)
- 老子道論試析 李德永 (95)
- 道·自然·自由·和諧
——略談老子道家的基本思想 許抗生 (105)
- 從黃老到老莊
——漢代“老子”學論略 汪春泓 (113)
- 道是無情卻有情
——論《莊子》之情 (臺灣) 王志楨 (135)
- “莊子蔽於天而不知人”析論 (香港) 鄭麗娟 (153)
- 《莊子》詞語零劄(之一) 曾 良 (169)
- 莊子修養的路徑及在漢初的演變 包兆會 (181)
- 呂惠卿《莊子義》版本源流考 湯 君 (197)
- 黑水城《呂觀文進莊子義》研究 陳 靜 (209)
- 蘇軾《莊子祠堂記》“楚公子微服出亡”寓言試解 (臺灣) 簡光明 (231)
- 論明清學者的莊屈觀 宋 健 (243)
- 上博藏簡第五册鬼神之明與《墨子·明鬼》

- 兼論竹簡墓主的學派問題 …………… (臺灣) 黃人二 (267)
- “知默”與“知言”
- 荀子思想中“默”的體知面向 …………… 東方朔 (279)
- 論《荀子》之禮與養生的關係 …………… (臺灣) 林明照 (293)
- 《荀子·樂論》與《禮記·樂記》中“情”說之辨析
- 兼與郭店竹簡《性自命出》樂論之“情”說作比較 …… (臺灣) 李美燕 (307)
- 韓非的法哲學與《老子》之道
- 兼論中國封建社會中央集權制奠基人韓非的果敢與鬱悶 …… 蕭漢明 (319)
- 先秦兵家的諸子學性質、學派特徵與基本範疇 …………… 李桂生 (343)
- 禪讓、世襲與革命：戰國諸子之古代帝王更替觀
- 與出土文獻綜合比較述論 …………… (香港) 許景昭 (365)
- 《淮南子》高誘注音讀辭證 …………… (香港) 何志華 (387)
- 格物致知：朱子理學之“第一義” …………… 樂愛國 (405)
- 關於杜道堅以皇道帝德論為中心的政治思想初探 …………… 卿希泰 (425)
- 論明末儒者的天主教選擇 …………… 崔大華 (439)
- 劉鑑泉先生《推十書》的學思成就及時代意義 …………… 蕭蓬父 (457)

書 評

良心本心是先天的還是後天的

- 評楊澤波教授《孟子性善論研究》 …………… 楊少涵 (465)

墨子的歷史認知思想

- 兼評鄭傑文《中國墨學通史》 …………… 朱淵清 (475)

答 問 與 講 演

- 有關經子與傳統文化答問 …………… 張舜徽 (489)

我讀《莊子》的心路歷程

- 在華東師範大學先秦諸子研究中心的講演 …………… (臺灣) 陳鼓應 (503)

- 稿 約 …………… 編輯部 (515)

Contents

The Ruist Ideology of "My Way is One Throughout"	Xu Ruzong (1)
A Contextual Examination of the Character "Peng" in Intellectual History: On the Case of <i>Analects</i> and Its Exegesis	Lau Yuet-Keung (33)
The Lineage Relationship between the Three Mysteries and Four Canons: On Inner Connections among the Three Mysteries (Part 1)	Chen Ku-ying (55)
The Characteristics of the Taoist View on Life and Death, and Its Significance in Modern Times	Zhu Xiaopeng (79)
A Trial Analysis of Lao Zi's Theory on Tao	Li Deyong (95)
Tao, Naturalness, Liberty, and Harmony: A Brief Discussion of the Fundamental Ideas of Lao Zi's Taoism	Xu Kangsheng (105)
From Huang-Lao to Lao-Zhuang: A Brief Introduction to the Study of Lao Zi in the Han Dynasty	Wang Chunhong (113)
Emotional or Emotionless: On Zhuang Zi's Theory of <i>Qing</i>	Wang Chih-mei (135)
On Xun Zi's "Zhuang Zi's Overemphasis of the Natural (Heaven) at the Expense of the Human"	Cheng Lai Kuen (153)
Some Notes on Terminologies in the <i>Zhuang Zi</i>	Zeng Liang (169)
Zhuang Zi's Approaches to Self-Cultivation and Their Developments in the Early Han Dynasty	Bao Zhaohui (181)
An Investigation of Different Editions of Lü Huiqing's <i>The Meaning of</i>	

- Zhuang Zi* Tang Jun (197)
- A Study of the Heishuicheng (City of Black Water) Edition of *The Meaning of Zhuang Zi as Presented by Lü Guanwen (Lü Huiqing)* Chen Jing (209)
- A Trial Explanation of the Fable “The Prince of Chu Escaped in Disguise” in Su Shi’s “Notes On Zhuang Zi’s Shrine” Chien Kuang-ming (231)
- On Ming and Qing Scholars’ Views of Zhuang Zi and Qu Yüan Song Jian (243)
- The “Brightness of Ghosts and Spirits” in Vol. 5 of the Shanghai Museum Bamboo Slip Manuscripts and the “Ming Gui” Chapter of *Mo Zi*, Including a Speculation on the Intellectual Affiliation of the Tomb Occupant Huang Jen-erh (267)
- “Knowing Reticence” and “Knowing Eloquence”: The Recognition of “Reticence” in Xun Zi’s Thought Dongfang Shuo (279)
- Li* (Etiquette) in *Xun Zi* and Its Relations to the Theory of Cultivation Lin Ming-chao (293)
- The Theory of Emotion (*qing*) in the “On Music” chapter of *Xun Zi* and its Relationship to that of “Records of Music” in *Li Ji*, along with a Comparison of these Theories to those in the Shanghai Museum Bamboo Slip Manuscript “Xing Zi Ming Chu” Li Mei-Yen (307)
- Han Fei’s Legalist Philosophy and the “Way” in *Lao Zi*, with a Discussion of Han Fei’s Resolve and his Depression Xiao Hanming (319)
- The Nature of the Philosophy, Characteristics and Basic Concepts of the Military Strategists in Pre-Qin Times Li Guisheng (343)
- Abdication, Hereditary Succession and Revolution: The Theories on Ways of Succession of the Warring States Philosophers in Light of Recently Excavated Manuscripts Hui King Chiu (365)
- A Philological Study of the Phonetic Transcriptions of Gao You’s Commentary of *Huainan Zi* Ho Che Wah (387)
- To Attain Knowledge by Observing the World: The “Most Important Point” in Zhu Xi’s Neo-Confucianism Yüe Aiguo (405)
- A Trial Exploration on Du Daojian’s Political Theory Concentrating on the

Way and Virtue of Monarchy Qing Xitai (425)

On Conversions to Christianity among the Late Ming Ruists
 Cui Dahua (439)

Liu Xianxin's Intellectual Accomplishment in his *Tui Shi Shu* and its
 Significance in his Time Xiao Jiefu (457)

Book Reviews

Conscience and Original Mind: *A Priori or A Posteriori*; On Professor Yang
 Zebo's *A Study of Mencius's Doctrine of the Goodness of Human Nature*
 Yang Shaohan (465)

Mo Zi's Theory on Historical Knowledge On Zheng Jiewen's *A General
 History of Chinese Moism* Zhu Yüanqing (475)

Reponses and Lectures

Responses to Questions on the Classics, Philosophies and Traditional Culture
 Zhang Shunhui (489)

The Development of My Thought Process in Reading the *Zhuang Zi*: A
 Lecture at the Centre of Pre-Qin Philosophers of China Eastern Normal
 University Chen Ku-ying (503)

Submissions Editorial Board (515)

儒家一以貫之的思想體系

徐儒宗

儒學作為博大精深的人世濟世之學，有其最高的理想目標：在社會方面，是以“和而不同”的原則實現“天下為公”的“大同”社會；在自然方面，是以“致中和”的法則達到“天地位焉，萬物育焉”的“太和”景象——這就是儒家所要實行的“大道”。為了實行這一“大道”，儒家提出了許多重要德目，其間範疇林列，關係繁複，因而曾受“博而寡要”之評。其實，孔子自謂“吾道一以貫之”，這個“一”，顯然是“博”中之“要”。然而，孔子所謂之“一”是指什麼？它又是怎樣將衆多範疇貫串起來成為一個整體而進行正常運作以實行其“大道”的？乃成為儒學必須研究的重大問題。本文擬就此試予探討，以就正於高明。

一、中庸乃一以貫之的方法論

孔子認為自己的“道”是可以“一以貫之”的，並曾想把“一以貫之”的內容分別傳授給子貢和曾子：

子曰：“賜也，女以予為多學而識之者與？”對曰：“然，非與？”曰：“非也，予一以貫之。”^①

子曰：“參乎！吾道一以貫之。”曾子曰：“唯。”子出，門人問曰：“何謂也？”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”^②

①《論語·衛靈公》。

②《論語·里仁》。

兩次都由孔子主動發問，可見“一以貫之”的內容之重要。可惜子貢和曾子都未能繼續問下去。曾子答曰“唯”，好像他早已理解。然而，如果曾子真是早已理解，孔子又何必再鄭重其事地呼其名而告之呢？所以，曾子是否真已領會孔子“一以貫之”的涵義是個問題。而曾子轉告他人，乃以“忠恕”二字作釋。歷代學者都以曾子的話為準，認定孔子“一以貫之”的內容就是“忠恕”。

然而，宋儒葉水心卻對此提出了不同看法：“余嘗疑孔子既以‘一貫’語曾子，直‘唯’而止，無所質問，若素知之者……未知於‘一貫’之指果合否？曾子又自轉為‘忠恕’，忠以盡己，恕以及人，雖曰內外合一，而自古聖人經緯天地之妙用，固不止於是。疑此語未經孔子是正，恐亦不可便以為準也。”^①葉氏的話究竟有無道理？我們不妨再來看看孔子與子貢關於“忠恕”的兩次談話：

子貢問曰：“有一言而可以終身行之者乎？”子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施於人。”^②

子貢曰：“如有博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？”子曰：“何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。”^③

程子曰：“忠者無妄，恕者所以行乎忠也。”朱子曰：“盡己之謂忠，推己之謂恕。”^④所謂“盡己”，就是出於內心之誠意；所謂“推己”，其消極方面是“己所不欲，勿施於人”，積極方面便是“己欲立而立人，己欲達而達人”。然而，“推己”的積極方面，孔子也認為只是“仁”的“能近取譬”之入門方法，而“道”的含義，比此更廣，由此可知，“忠恕”之未能貫串孔子之“道”。又《中庸》曰：“忠恕違道不遠。”這是說，能做到“忠恕”，與“道”相距已不遠了。既然是相距不遠，總還有一定的距離，可見“忠恕”並不能貫串“道”的全部。因此，葉水心認為“聖人經緯天地之妙用，固不止於是”的論斷，是有一定道理的。

然而，孔子之所謂“一以貫之”的內容究竟是什麼呢？竊以為當是指一種足以貫串“道”之終始的基本原則和方法而言。

孔子處於春秋末期社會大動亂時期，而以明道於天下為己任，故向往於一種上下

① 《習學記言》卷十三。

② 《論語·衛靈公》。

③ 《論語·雍也》。

④ 《四書集注》。

各安其位、人與人之間和睦相處的大同社會。於是，他希望能把社會上的各種矛盾用一種理論把它們協調統一起來，以達到國家、社會的長期安定。基於這種願望，他在分析綜合前人經驗的基礎之上創建了可以“一以貫之”的自成體系的“道”。

若從孔子創道的淵源而言，他一生以“祖述堯舜，憲章文武”為立道的依據，總結並發展了堯舜乃至文武的致治經驗，建立了自己的思想體系。所以，探索孔子之道，其淵源自然應該上溯到堯舜。然而足以貫申堯舜治國之道的大法，據《論語》記載，堯將遜位於舜，授之以治天下之道，這就是“允執其中”，而舜又把這一大法傳授給禹。又據古文《書·大禹謨》所載，舜在傳授給禹的時候，還把堯所傳的“允執其中”作了發展：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。”孔子還把虞舜的治國方法概括為“執其兩端，用其中於民”^①。因此，歷代儒家都一致公認，這個“中”字乃是堯、舜、禹相授受的治國之“心法”，並推之為唐虞三代堯、舜、禹、湯、文、武、周公一脈相承的“道統”。而孔子正是忠實地繼承並發展了“中”這一道統。

關於“中”的涵義，係與偏頗和兩端相對而言。從方法上說，是適度、適中、正確，無過無不及而恰到好處；從行為上說，是合宜、合理，無所偏倚而恰如其分；從道德上說，是中正、公正而合乎天理人情的正道。所以，“中”可謂是一種標準或一種基本原則。而作為哲學範疇，主要是指人的主觀認識和行為與事物的客觀實際適相符合，從而達到一定的預期目標，故含有合乎客觀規律的“真理”之意。於是，孔子從正反兩方面給“中道”作了界定：既從正面提出“執兩用中”，又從反面提出“過猶不及”。正反兩個命題合而言之，就是堅持“中”，戒其“過”，勉其“不及”。質言之，亦即“執中”、“戒過”、“勉不及”而已。這是“中道”的基本涵義。

然而，孔子在繼承這一道統時，並不局限在“中”字上，而是再加一個“庸”字而成“中庸”，進一步把“中”這一“道”的原則作了創造性的發展。“庸”有平凡、普遍之義，係與怪異、險僻、神秘相對而言，故“中庸”乃成為平凡而普遍的真理；“庸”又有運用之義，故又使“中庸”這一平凡而普遍的真理又與實踐時的具體運用聯繫起來。於是，所謂“中”，體現了處理事物的正確性；所謂“庸”，體現了適用於一切事物的普遍性。因此，所謂“中庸”，就是正確而普遍的真理。也就是說，“中庸”一詞的內涵係綜合了靜態、空間性的正確之“中”和動態、時間性的靈活之“庸”兩方面的涵義。而其精神實質乃是把普遍的道德原理與具體的倫理實踐相結合，達到一種“從心所欲，不逾矩”的理想境界。這樣，就把堯舜以來一脈相傳的治國大法發展為既是哲學上的全面而系統的認識論和方法論，又是道德上的行為準則和最高境界。單就人之踐道標準而言，

^① 《中庸》。

“中庸”乃是“德”之極致。所以孔子贊歎道：“中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。”^①這裏，孔子指出，“中庸”是一種至善至美之道，但早已很少有人能做到了。所以，他才極力提倡這種至善至美之道。其實，也只有這種他贊歎為至善至美的中庸之道，才符合他所向往的上下各安其位、人與人之間和睦相處的理想社會之需要。

關於孔子創建的中庸之道的內容，大致可以概括為如下五個方面^②：

第一，在調節同一事物內在的兩極之間的關係時，中庸之道體現為在相反相成的關係中要求達到既中且正的“中正”法則。這充分反映在《周易》的“太極陰陽”學說之中。

第二，在調整多種不同事物之間的關係時，中庸之道體現為“和而不同”與“因中致和”的“中和”法則。這一法則的理論，主要有《周易》所發明的“八卦”學說和《書·洪範》所首創的“五行”學說兩個理論系統。“八卦”說與“五行”說的具體內容雖有不同，但作為闡明多種事物互相作用的因“中”而致“和”的“中和”法則實如出一轍。

第三，從時間運行的觀念上去把握事物發展的規律時，中庸之道體現為因時制宜、與時俱進的“時中”法則。因為一切事物的變化發展，歸根到底都是在時間運行的過程中展開的，因而人的行為必須適應這種隨時變化的規律。在運用“時中”法則時，必須強調“時”與“中”的辯證統一；既要堅決反對落後於時代的保守主義，也要堅決反對隨波逐流地趕時髦風氣。故孟子把孔子譽為“聖之時者”而大加推崇。

第四，在對待事物變化規律的“常”與“變”的關係上，中庸之道體現為原則性與靈活性高度統一的“執中達權”法則。因為一切事物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反常情況。而中庸之道作為一種切合實際的思想方法，必須與之相適應。所以，當在具體實踐中運用“中”這一基本原則時，還必須根據實際情況，在不違背原則的前提下有所變通，才能恰當地處理問題而適得其宜。這種適應事物變化的靈活性就叫做“權”。在運用“執中達權”法則時，必須強調“執中”與“達權”的辯證統一，既要反對沒有靈活性的“執一不通”而死守教條，也要反對沒有原則性的“見風使舵”或任意妄為。

第五，在人的品德修養上，中庸之道要求必須遵循“中行”的準則，以期達到“從心所欲，不逾矩”的至德境界。因為無論中正、中和、時中和執中達權等各項法則，歸根到底還須落實到人的行為上，故中庸之道認為，凡是能夠遵循上述各項法則而行動的，則謂之“中行”。

① 《論語·雍也》。

② 中庸之道的具體內容極其豐富，詳見拙著《中庸論》，這裏僅簡括大略。

若從孔子一生行道的旨趣而言，無論是治世亂世、有道無道，一切言行都要隨時隨地遵守“中”這一基本原則，使之合乎自己之所謂“道”。正如《中庸》引述他所說的“君子而時中”一語，正是他隨時遵守的處世原則。而他在回答子路時又說：“君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞焉，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！”這是多麼堅定的信念！

若從孔子的教育原則而言，他對於未合“中行”者，必先糾正其偏，然後再與之共進於“道”。例如子貢問：“師與商也孰賢？”孔子答道：“師也過，商也不及。”子貢又問：“然則師愈與？”孔子答道：“過猶不及。”^①這是說，賢不賢的標準，不在於才智之高下，而在於是否能處於“中”，亦即是否能合乎道的基本原則。又如孔子認為：“求也退，故進之；由也兼人，故退之。”^②這是說，二人由於性格上的差別而未能自立於“中”，必須從主觀上分別予以糾正，才能使之合乎“中”，合乎道的基本原則。

再從孔子在傳道之際的期望而言，也很重視“中”這一基本原則。他說：“不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。”^③孔子何以首先提到“中行”之士呢？正因為孔子之“道”是以“中”為基本原則的，所以“中行”之士就成為孔子最理想的培養對象了。但當時顏淵既沒，中行之士不可復得，不得已而思及其次，就只能從“狂”和“狷”上着想了。“狂”和“狷”二者皆有其可與行道的本質之美，然亦各有其偏；若能糾正其偏，使之成為“中行”之士，則亦未嘗不可與之同人於“道”。於是乃考慮到子貢和曾子。據《論語》所載，子貢常喜以諸如“博施濟眾”之類的高遠問題為問，正屬於孔子之所謂“狂者”；曾子則每日都要“三省吾身”，孔子曾評之為“參也魯”，正屬於孔子之所謂“狷者”。基於子貢和曾子二人的品質，若能略加引導，糾正其偏，當能成為“中行”之士而傳之以“道”。這就是孔子想傳給“一以貫之”之道的本意了。在這裏，一個“中”字，就明確地體現了孔子所傳之“道”的基本原則。

由是觀之，孔子無論在創道、行道、教育或傳道之際，最重視一個“中”字。可見“中庸”這一基本法則，貫串了孔子之“道”的終始，而所謂“一以貫之”的內容，自非“中庸”莫屬了。

既然“中庸”是孔子之道的“一以貫之”的內容，那曾子又何以說“夫子之道，忠恕而已”呢？這其實很簡單。前面已經談到，曾子究竟是否真已理解孔子“一以貫之”的涵義不得而知，此其一。再則，孔子教育學生往往是因材施教的，當時曾子的水平較高，所以孔子呼而告之。因此，即使曾子真已理解，但在轉告其他學生時，又不得不考

①② 《論語·先進》。

③ 《論語·子路》。

慮其他學生的接受能力而有所斟酌。因為“忠”是修道的的基本素質，“恕”是“仁”的人門途徑，“忠恕”又與“道”相距不遠，所以，曾子採用“能近取譬”的方法，把含有具體內容的“忠恕”去解釋抽象的“一貫”之“道”，是有一定道理的。更何況，本乎中庸之道，“仁”的基本方法是“推己及人”，即所謂“執柯以伐柯，其則不遠”，而“忠恕”又正是“盡己”、“推己”之事，根據“君子之道，辟（譬）如行遠，必自邇；辟如登高，必自卑”的道理，則行道就得從“忠恕”開始。然後沿着“中庸”的大中至正之道循序漸進、堅持不懈地向前努力，就有可能成為具備“中庸”之至德的聖人。即此而言，則曾子轉告其他學生時，用“忠恕”去解釋孔子的“一以貫之”的內容，也就順理成章了。

孟子一生以辟楊墨維護聖道為己任，就是因為楊子“為我”、墨子“兼愛”都流於一偏而違背了中道；而子莫的“執中”雖然表面上近似中道，但由於他“執中無權”而陷於“執一”，仍然不是真正的中道。可見孟子所維護的乃是既有原則性又有靈活性的大中至正之道。

歷代大儒大都公認孔子以“中庸”貫串聖道之終始。如唐柳宗元主張“由中庸以入堯舜之道”。他說：“聖人之為教，立中道以示於後，曰仁、曰義、曰禮、曰智、曰信，謂之五常，言可以常行之者也。……立大中，去大惑，舍是而曰聖人之道，吾未信也。”^①此言聖人以中道貫串於“五常”之中，方為聖道，除此之外皆非聖人之道。宋儒孫泰山曰：“孔子作《春秋》，專其筆削，損之益之，以成大中之法。”^②胡安國曰：“夫聖人之道，所以垂訓萬世，無非中庸。”^③阮逸曰：“大哉，中之為義！在《易》為二五，在《春秋》為權衡，在《書》為皇極，在《禮》為中庸。謂乎無形，非中也；謂乎有象，非中也。上不蕩於虛無，下不局於器用，惟變所適，惟義所在，此中之大略也。”^④此言中道貫串於儒家的各種經典之中。明儒王陽明曰：“聖人大中至正之道，徹上徹下只是一貫。”^⑤所謂“上”，係指形而上之“道”而言；所謂“下”，係指形而下之“器”而言。在“道”與“器”之間，自始至終貫串着“大中至正”之道。清儒王船山曰：“中道者，即堯舜以來相傳之極致。”^⑥又曰：“天下之理統於中。”^⑦可見只有“中”才足以貫串聖人之道。由此可見，“中庸”顯然是貫串於儒學的一切德目之中而起有方法和準則的作用，實可稱之為儒學的精髓。

① 《柳河東集·時令論下》。

② 《春秋尊王發微·桓十四年》。

③ 《程氏遺書·附錄》。

④ 《中說序》。

⑤ 《傳習錄上》。

⑥ 《正蒙注·中正篇》。

⑦ 《讀四書大全說·中庸》。

誠然，各家學說，也都有自己的所謂一貫之道，但所貫申的基本原則皆非“中庸”。諸如墨家之“兼愛”，楊氏之“爲我”，道家之“無爲”，法家之“一於法”等等，都是偏於一端之論，與孔子之“中庸”有本質的區別；“中庸”是孔子之道所獨有的。在先秦諸子中，孔學之所以區別於其他各家學說而自成體系者，即在於它以“中庸”這一基本法則貫申了他的全部學說。

二、合情而適中的愛人之道——仁

孔子爲了實行其理想的大道，乃提出了“仁”作爲行道的宗旨。這裏必須說明的是，“仁”作爲儒學的重大德目，實有狹義和廣義之分。狹義之“仁”，是指感情上的“愛人”之心。樊遲問仁，子曰“愛人”，就是狹義的“仁”。而廣義之“仁”，則是將感情上的愛人之心提升爲理論上的愛人之道，既是諸德之總名，又完全符合“中庸”標準。孔子說“仁者，人也”，是說“仁”是關於人之所以爲人的道理，就是廣義的“仁”。作爲儒學宗旨的“仁”，乃是指包涵衆德而又符合中庸之道的廣義之“仁”。本節論述儒學的宗旨，即指此而言。

儒家仁學的特色，主要在於將“愛人”之心遵照“中庸”法則而體現在推行人倫教化的次第上。中庸的根本精神是凡事必須遵循事物的客觀規律而符合實際情況，所以儒家主張推行人倫教化必須按照先後次第，循序漸進，方獲成效。《書·堯典》記載堯的政績從“克明俊德”到“協和萬邦”，孔子所謂“修己以敬”、“修己以安人”到“修己以安百姓”，《大學》的“八條目”提出從“格物、致知”到“治國、平天下”，《中庸》的“九經”主張從“修身”到“懷諸侯”，這些論述都體現了一條共同的思路，即：推行人倫教化，必須以自身的道德修養爲本；然後遵循“親親”之序從愛自己的家開始，處理好家庭或者家族內部成員之間的關係；再把愛人之心進一步由家擴展到社會，處理好社會上的各種人際關係；如果是在位者，還應將此愛人之心通過有效的政治措施推及全民，使全民都能自覺地服從人倫教化，以期實現講信修睦的“大同”之世。這一由親到疏、從近到遠推行“愛人”之心的順序，充分體現了中庸之道根據實際情況、尊重客觀規律、切合人情物理而循序漸進的原則。而這一總原則，又充分體現在如下幾項推行仁道的具體原則上。

（一）“仁”必須以自身的道德修養爲前提

儒家的仁學，係以倫理道德爲主體內容。所謂“道德”，分言之，“道”是事物運動

的規律，在人學的意義上，通常指行為的基本準則；“德”是指“道”之有得於心者而言，乃是主體的人對“道”的獲得與把握。“道德”運用，主要是指人的內在修養。所謂“倫理”，就是人倫及其所包涵的義理；就其實際效用而言，主要體現為人際關係所應遵守的外在行為準則。《大學》云：“誠於中，形於外。”故人際外在的人倫準則必須以各人內在的道德修養為根本。

儒家非常重視自身的道德修養，以之作為立身處世的首務。《尚書》開卷首贊帝堯“克明俊德”，《大學》開卷首言“明明德”，《中庸》則以“尊德性”作為“道問學”的綱領，令人先存心乎道體之大者。這都強調了自身道德修養之重要。孔子曰：“古之學者為己，今之學者為人。”^①朱《注》引程子曰：“為己，欲得之於己也，其終至於成物；為人，欲見知於人也，其終至於喪己。”可見學以為己，乃儒家治學之要義。孔子又曰：“君子求諸己，小人求諸人。”^②所謂“為己”，亦即“求諸己”之意。孟子曰：“愛人不親反其仁，禮人不答反其敬。行有不得者，皆反求諸己。”^③這是對於“為己”和“求諸己”最好的解釋，認為凡事都得首先反省自身的道德修養。所以，自身的道德修養乃是行“仁”之本。

(二) 行“仁”應以“恕”為能近取譬的邏輯方法

“人”是一個類概念。孟子曰：“故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。……口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。”^④正因為人之心有共同的嗜欲與好惡，故而可以運用將心比心、以己度人的邏輯方法來推測別人的心理要求，運用推己及人的邏輯方法來處理人際關係。故荀子曰：“聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類。”^⑤這種以己度人、推己及人的邏輯方法，古人稱之為“恕”。

“恕”包括兩方面的內容：從消極方面說，就是“己所不欲，勿施於人”^⑥；從積極方面說，就是“己欲立而立人，己欲達而達人”^⑦。所謂“己欲立而立人，己欲達而達人”的

① 《論語·憲問》。

② 《論語·衛靈公》。

③ 《孟子·離婁上》。

④ 《孟子·告子上》。

⑤ 《荀子·非相》。

⑥ 《論語·衛靈公》。

⑦ 《論語·雍也》。

實質，也可以概括為“己所欲，施於人”。故若分而言之，“恕”可包括“己所不欲，勿施於人”與“己所欲，施於人”兩方面的內容；綜而言之，亦即“好惡與人同之”而已。

人作為一個類，不僅仁義禮智之“四端”相同，即七情之賦，亦無所異。《禮記·禮運》云：“飲食男女，人之大欲存焉；死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。”凡人皆賦有“欲”和“惡”兩方面的本能以及滿足所欲和排斥所惡的願望。這種天賦的“欲”和“惡”，乃是人類的正常心理。也正因為人類具有這種正常心理，才維護了人類的生存繁衍並推動了社會的發展。然而，這種本屬正常的欲望和滿足所欲的要求，若不加以引導自律而任其放縱滋長，又會成為貪得無厭的私欲。這種私欲的橫流泛濫，則又是損害他人、危害社會甚至毀滅世界的罪惡根源。

若要權衡這種天賦之“欲”的利弊得失，其分界全在於“公”與“私”的差別。人若出於人欲之私，為了滿足己之所欲而不顧損害他人之欲，則人與人之間必將失去其平衡而引起爭端。若在貪圖私欲的同時，又嫉視他人之所欲而百般危害之，則是《大學》所謂“好人之所惡，惡人之所好，是謂拂人之性，災必逮夫身”了。正如孟子所云：“殺人之父，人亦殺其父；殺人之兄，人亦殺其兄。然則非自殺之也，一間耳。”^①可見人若以逞一己之私欲為目的，其結果不僅損及他人，危及社會，而且最終仍至害己而後已。所以，對於“欲”，必須出於天理之公，方能杜絕其弊而發揮其利。

何謂出於天理之公？就是對於他人之“欲”，亦應以平等精神相待。即自己有滿足某種欲望的要求時，就該想到他人也具有與自己一樣的欲望以及滿足欲望的權利。《詩·豳風·伐柯》云：“伐柯伐柯，其則不遠。”《中庸》云：“君子以人治人，改而止。”所謂“執柯以伐柯”與“以人治人”，亦即將心比心、推己及人的恕道。孔子曰：“君子成人之美，不成人之惡；小人反是。”^②所謂“成人之美”者，己所欲，施於人也；所謂“不成人之惡”者，己所不欲，勿施於人也。此乃君子之道，反之則為小人矣。所有德目都能做到“好惡與人同之”，方為出於天理之公。《大學》云：“君子有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。”因此，只有以“恕”待人，好惡與人同之，然後人與人之間才能保持平衡而建立起和諧的關係。

施仁於天下，並非人人可為，雖堯舜亦有未逮。但待人以恕，“己所不欲，勿施於人”，卻是每個人都可以勉而為之。《論語·述而》載孔子曰：“仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”當係指此而言。孟子曰：“人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。”^③又曰：

①③《孟子·盡心下》。

②《論語·顏淵》。

“强恕而行，求仁莫近焉。”^①都說明了“恕”是“能近取譬”的求仁之方。孟子曰：“愛人者，人恒愛之；敬人者，人恒敬之。”^②此皆足以說明：只有以“恕”存心，處處以天下之公利為利，盡力為他人和社會創造幸福，自己才會從中獲得幸福。

(三) “孝悌”乃“為仁”之本

根據儒家“仁”的精神，在修身的基礎上，還得以“仁”的道德去造福他人，這主要體現為推行人倫教化而實現濟世安民的事業。然而，由於天下之廣，人民之衆，而一個人的能力和接觸範圍又很有限，如果要想對普天下的人同時來一個無差別的平等的“愛”，顯然是很難達到的，所以，推行人倫教化必須有一個起點。正如《中庸》所謂“君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑”，因而行仁也必須遵循由親及疏、從近到遠的邏輯原則，因此，施行人倫教化首先應從自己最親近的家庭或家族內部開始。

家庭乃至家族內部成員之間所體現的乃是一種血緣關係。血緣關係是一切社會關係的最初形態，因而處理好血緣關係乃是處理其他一切關係的起點。儒家把家庭乃至家族內部成員之間的親愛友好關係稱之為“親親”。《中庸》引孔子曰：“仁者，人也，親親為大。”並認為“親親則諸父昆弟不怨”。《論語·泰伯》載孔子曰：“君子篤於親，則民興於仁。”說明“親親”乃行仁之起點。

家庭血緣關係中最基本的關係可以分為兩種類型：一種是縱向的父母與子女之間的關係，一種是橫向的兄弟姐妹間的關係。儒家把子女敬愛父母的道德稱為“孝”，把弟敬愛兄的道德稱為“悌”。“孝”和“悌”是家庭中兩種最基本的道德。故有子曰：“君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！”^③孟子更進而認為：“仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也；樂之實，樂斯二者，樂則生矣；生則惡可已也，惡可已，則不知足之蹈之，手之舞之。”^④一切仁義禮樂莫不以孝悌為本。

然而，儒家為什麼把“孝悌”看得如此重要呢？首先，只有對父母、兄長懷有孝悌之心，然後可以將此孝悌之心經過擴充而推廣到其他人際關係上去。因為，“貴老，為其近於親也；敬長，為其近於兄也；慈幼，為其近於子也”^⑤。看到老人和比自己年長的

① 《孟子·盡心上》。

② 《孟子·離婁下》。

③ 《論語·學而》。

④ 《孟子·離婁上》。

⑤ 《禮記·祭義》。

人，就會聯想到應該像尊敬自己的父母、兄長那樣加以尊敬；看到年幼的人，就會聯想到應該像愛護自己的子女那樣加以愛護。故《孝經》載孔子說：“教民親愛，莫善於孝；教民禮順，莫善於悌。”而且，“君子之事親孝，故忠可移於君；事兄悌，故順可移於長；居家理，故治可移於官”。所以，“民入孝弟，出尊長養老，而後成教；成教而後國可安也”^①。其次，只有用“孝悌”的道德先把自己家中的人都教育好了，然後可以作為榜樣去影響社會，教化他人。正如《大學》所云：“所謂治國必先齊其家者，其家不可教而能教人者，無之。故君子不出家而成教於國：孝者，所以事君也；弟者，所以事長也；慈者，所以使衆也。”再次，只有以敬愛自己父母兄長之心去敬愛他人的父母兄長，才能使自己的父母兄長也同樣獲得他人的敬愛。《孝經》載孔子曰：“敬其父，則子悅；敬其兄，則弟悅。”敬愛他人的父兄，也就獲得了其子弟的欣悅。所以孔子又認為：“愛親者，不敢惡於人；敬親者，不敢慢於人。”為了自己的父兄不被他人所厭惡和輕慢，因而自己也就不敢去危害他人和輕慢他人了。由此推而廣之，整個社會也就充滿着講信修睦的和諧氣氛了。因此，孔子認為作為“士”，首先就應該做到“宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉”^②。這樣，就為進一步推行人倫教化創造了良好的開端。

（四）泛愛衆，而親仁

孔子在“修己以敬”的基礎上，又提出了“修己以安人”的主張。所謂“安人”，固然也包括自己家庭成員在內，但是從仁人之心而言，更應該面向廣闊的社會。然而在現實社會中，由於各人所處的環境和所受的教育互不相同，所以在品德上客觀地存在着善惡賢愚的差別。如果不分善惡賢愚一視同仁，則是違背正常情理的。所以孔子認為在“愛人”的問題上，還必須從品德上區分一定的層次。因而他提出了“泛愛衆，而親仁”^③以及“尊賢而容衆，嘉善而矜不能”^④的主張。即在“泛愛衆”的基礎上，對仁者、賢者更應當親近和尊敬些；而對惡者、愚者則應該抱有寬容態度和同情心。

《論語·里仁》載孔子曰：“里仁為美。擇不處仁，焉得知？”他認為選擇居室，亦以接近仁人為佳。《子路》載，孔子在弟子仲弓問政時答曰：“先有司，赦小過，舉賢才。”他把“舉賢才”作為施政的重要項目之一。這充分表明了親仁和尊賢的思想。《中庸》云：“寬裕溫柔，足以有容也。”《論語·衛靈公》載孔子曰：“躬自厚而薄責於人，則遠怨

① 《禮記·鄉飲酒義》。

② 《論語·子路》。

③ 《論語·學而》。

④ 《論語·子張》。

矣。”俗語亦云：“事事肯放過他人，則德日弘。”這些都體現了對普通的衆人應懷有寬容仁恕之旨。而對於愚者，則應該施行教育開導，使之進步向善；對於賤者，也應尊重其人格；對於遭遇不幸者，則主張“矜寡孤獨廢疾者皆有所養”；即使對待犯有過錯者，也應該懷有“如得其情，則哀矜而勿喜”^①的憐憫之心。實際上，只有與仁者多加親近，對賢者給予尊敬，才有利於自己的提高；也只有對惡者、愚者抱有寬容的態度和同情心，才能幫助別人改進錯誤或者使之進步。這在層次上雖有所差別，但其作為“愛人”之心則同。這種對善惡賢愚的分別對待，並非有意造成人際關係的不平等，而是“愛人”之心根據中庸的原則在現實社會中十分切合實際的具體運用。

(五) 博施於民而能濟衆

儒家推行人倫教化，對於在位的統治者較之一般士人寄託了更高的期望，要求他們能夠“修己以安百姓”，“博施於民而能濟衆”。誠然，這是很難達到的，孔子也認為要做到這樣，“堯舜其猶病諸”；然而作為一種美好的理想和治國的理論，也有其積極進步的研究價值。

首先，統治者的個人道德和家庭倫理乃是廣大士民所取法的楷模，對於國中乃至天下起有表率的作用。正如《大學》所謂“上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍”；“一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂”。可見統治者的個人行為及其家庭風範都將給國家的治亂興亡帶來巨大的影響，因而統治者的修身、齊家較之一般士人顯得更為重要。《詩·大雅·思齊》亦云：“刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。”說明統治者推行人倫教化，應該先從最親密的夫妻關係開始，次及家族兄弟，然後以自己的家庭作為榜樣以教化士民，治理國家。《書·堯典》所謂“克明俊德，以親九族；九族既睦，平章百姓”，亦是此意。

其次，統治者必須遵循“恕”的方法，把家庭中的親親之“仁”加以擴充，將其推廣到百姓中去。孟子曰：“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌。”“故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。”^②所謂“推恩”與“善推其所為”，就是運用推己及人的“恕”的方法去實行仁道。孟子又云：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心行不忍人之政，治天下可運之掌上。”^③這就是“推恩”之意。儒家認為治天下

① 《論語·子張》。

② 《孟子·梁惠王上》。

③ 《孟子·公孫丑上》。

之道在於能得民心，所以統治者應以百姓之心為心，好惡與民同之。孟子曰：“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；得其心有道，所欲與之聚之，所惡勿施爾也。”^①《大學》亦云：“民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。”孟子更強調但凡君之所欲，諸如“好貨”、“好色”之類皆須與民同之^②，方合乎為君之道，才能有效地保持君民之間的和諧關係，使天下歸心，達到天下大治。

其三，統治者不同於一般士人之處還在於：必須從政治上區別各種不同的關係而加以合理的調節。《中庸》記述孔子提出平治天下國家有“九經”：“修身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父昆弟不怨，敬大臣則不眩，體群臣則士之報禮重，子庶民則百姓勸，來百工則財用足，柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之。”其中除了“修身”屬於自身道德修養，“親親”屬於處理家庭乃至家族內部的血緣關係，以上已述而外，其他如尊賢、敬大臣、體群臣、子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯七項，都是從統治者的政治立場出發，本乎“仁”的精神並遵循“中庸”的原則來調節各種不同關係的具體方法。從“九經”的排列順序可以看出：“修身”仍然是為政之本。關於“親親”與“尊賢”的關係，若從血緣感情而言，“親親”是“仁”的起點，而從政治上講，“尊賢”更是“義”的起點，所以在政治上必須先“尊賢”而後“親親”，不同於社會上的先“親親”而後“尊賢”，這樣才能達到兩者之間的平衡。“親親”與“尊賢”表現在政治上和社會上的不同順序，正體現了中庸之道對於不同性質的不同要求，體現了原則性與靈活性的辯證統一。“敬大臣”以下各項按照從上到下、從近到遠依次排列，從表面看來，似乎有尊卑等級之分，其實並非有意造成不平等，而是切合實際的合理安排，因為只有通過尊賢、敬大臣、體群臣的合理處置，才能達到子庶民和柔遠人的目的。這正如孟子所謂“仁者無不愛也，急親賢之為務”，“堯舜之仁不遍愛人，急親賢也”^③，因為堯舜本人能力有限，不可能做到“遍愛人”，而“親賢”正所以推行仁政以期達到“遍愛人”的目的。統治者若能遵循“九經”方案以平治天下國家，那麼就可以達到“禮義以為紀：以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦”^④的小康社會了。

其四，統治者通過“九經”的政治措施，就可以向國人實行人倫教化。假若每個國人都能達到自覺地遵循推己及人這一邏輯方法，能擴充孝悌慈愛之心去敬長愛幼，那麼全社會就會由“各親其親，各子其子”的“天下為家”的“小康”社會逐步過渡到“人不

① 《孟子·離婁上》。

② 見《孟子·梁惠王下》。

③ 《孟子·盡心上》。

④ 《禮記·禮運》。

獨親其親，不獨子其子”的“天下爲公”的“大同”社會了。因此，所謂“博施於民而能濟衆”，並非要求統治者向每個人施行恩賜，而是要求統治者本乎愛人之心，通過有效的政治措施去推行人倫教化，使之人人能各自擺正自己的位置，各盡自己應盡的義務，各自根據具體情況合理地處理好人際關係，從而達到互相信任，互相友愛，那麼人類高度和諧而文明的大同社會也就實現了。於是，統治者也就達到了“修己以安百姓”的終極目標。筆者認爲，孔子提出的大同社會，並非高不可攀、遠不可及的空想，而是立足於現實社會的切實可行的經世方案。只要人類的普遍覺醒，人人都能自覺認識到“講信修睦謂之人利，爭奪相殺謂之人患”^①的道理並付諸實踐，則高度文明的大同社會遲早總會實現的。

最後，儒者還推崇“民胞物與”的襟懷，主張“仁民而愛物”。由愛人之心推廣到合理地愛物，就能處理好人與自然的關係。《中庸》云：“致中和，天地位焉，萬物育焉。”這樣，就更達到了人類與天地萬物盡能各得其所、各遂其生的最高境界。

據上所論，“仁”固然是儒家學說的核心或宗旨，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”的原則而有所區別。所以，“愛人”之是否合理，並不取決於“愛人”的本身，而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。“愛人”而能符合“中庸”準則，才是儒家宗旨的仁道。

如果試與同以愛心立論的其他學說進行比較就會發現，儒家的“仁”確實具有顯著的特色。諸如：墨家所倡導的毫無區別地同時愛一切人的所謂“兼愛”，乃至佛氏所標榜的不分人與物都要施以平等之愛的所謂“慈悲”，固然都是以愛心立論，甚至從表面看來較之儒家的“仁”愛得更爲廣博普遍，但是，由於它們都是違背客觀情理的極端之論，有違中庸之道，所以只能是一種無法實行的空談，而與儒家之“仁”有其本質的區別。儒家之“仁”的顯著特色，即在於其符合中庸之道，乃是符合客觀情理並可以付諸實行的正道。所以，是否貫以中庸之道，乃是區別儒學與其他學說的分界線。

三、合理而適宜的處事之道——義

儒家常以仁、義並稱，又將仁、義、禮、智、信合稱爲“五常”，皆足以說明“義”的重要。其實，在儒家學說中，“義”與“中”同樣都具有適宜、合理和正確之意。韓子《原

^① 《禮記·禮運》。

道》云：“行而宜之之謂義。”朱子《論語集注》云：“義者，心之制，事之宜也。”王陽明《與王純甫》云“夫在物爲理，處物爲義”，“處物爲義，是吾心之得其宜也”。朱舜水曰：“因時制宜而不失範型之意，是即所謂義矣。”^①這都說明“義”與“中”同樣寓有適宜、合理之意，故有其相通之處。《白虎通》曰：“義者，宜也，斷決得中也。”段玉裁《說文解字注》曰：“義必由中斷制也。”此則直接把“義”和“中”聯繫起來。可見凡事合乎“義”者，亦必合乎“中”也。足見“義”與“中庸”是相通的。然而在範圍上，“義”與“中庸”也略有不同：從哲學意義上說謂之“中庸”，而從倫理學意義上說則謂之“義”；“中庸”是兼就天道、人道而言，“義”主要是就人事而言。所以，作為哲學方法論的“中庸”，具體落實爲倫理道德的準則時，通常稱之爲“義”。《書·洪範》云：“無偏無陂，遵王之義。”孔疏：“言大中之體，爲人君者，當無偏私，無陂曲，動循先王之正義。”在這裏，“大中”與“正義”其實是同義詞。故從倫理學的意義上講，“義”與“中”基本上同義，都是人所必須遵循的道德準則。

孔子非常重視“義”。他主張“行義以達其道”^②。所以說：“君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。”^③其弟子有子也說：“信近於義，言可復也。”^④這裏，“義”都是指所應遵循的準則。孔子主張“務民之義”^⑤，“義”是指人道之所宜者。又主張“使民也義”^⑥，這是告誡統治者應該合理使用民力。孔子認爲：“上好義，則民莫敢不服。”^⑦還主張“見利思義”^⑧，所以說：“不義而富且貴，於我如浮雲。”^⑨“義”都係指正道而言。

孟子則常常把“義”與“仁”並稱。他說：“王何必曰利，亦有仁義而已矣。”^⑩“仁”是愛人之心的擴充，而“義”則是根據具體情況衡量愛人是否恰如其分的標準，二者相濟方合乎道。孟子還自謂所養成的浩然之氣，係由“義”積累而來：“其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生

① 《舜水文集·雜說》。

② 《論語·季氏》。

③ 《論語·里仁》。

④ 《論語·學而》。

⑤ 《論語·雍也》。

⑥ 《論語·公冶長》。

⑦ 《論語·子路》。

⑧ 《論語·憲問》。

⑨ 《論語·述而》。

⑩ 《孟子·梁惠王》。

者，非義襲而取之也。……必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也。”^①孟子認為，義之根源實具於吾心之人性自覺。所謂“集義所生”，就是通過不斷積累事事合乎適得事理之宜的中正之道來培養浩然之氣，以養成偉大的人格。如此的“義”，才是從自己性靈中生長出來而非由外鑠，方與內心之“仁”相結合而為一體。而所謂“義襲而取”，僅是一時的刺激衝動，旋動旋止，不能持久，不能強毅，更禁不起危難的考驗和艱苦的磨折。故所謂浩然之氣，係由合乎中道之正義的經常積累所產生，而不是偶然的正義行為所能取得。孟子還進而認為，不僅人的道德涵養本身應該合乎中道，而且在修養這種道德的工夫和方法上也必須遵循中道而進行。故在培養這種浩然之氣的過程中，必須避免兩種各赴極端的錯誤方法：其一是不把“義”當一回事，未能隨時存心，這是“不及”；另一種則是急於求成以致欲速則不達，這是“過”。要避免“不及”之弊，就必須採取“必有事焉”的態度，時時刻刻以正義存心，勿使忘卻；而要矯“過”之弊，就切忌像宋人那樣“揠苗助長”以至“非徒無益，而又害之”，而是應該切切實實地“盈科而後進”，才能培養浩然之氣。因而他認為在必要時還應該“舍生而取義”，充分體現了“義”的重要性。

荀子認為人之所以貴於物者，即在於物無義而人有義：“水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義；人有氣、有生、有知亦且有義，故最為天下貴也。……人何以能群？曰分。分何以能行？曰義。”^②故一切人際關係間的行為必須遵守“義”的準則：“遇君則修臣下之義，遇鄉則修長幼之義，遇長則修子弟之義，遇友則修禮節辭讓之義，遇賤而少者則修告導寬容之義。”^③故荀子常以禮、義並稱。

總之，處理人際關係，只有遵循“中”或“義”的準則，才合乎適得事理之宜的正道。

然而，“義”作為儒家學說的重要德目，也有其自身的發展和演變過程。近代以來，“義”的思想曾受到多次嚴厲的批判。直到今天，很多人還認為全是封建性糟粕而不屑一顧。這種偏見必須加以分析辨正。

“義”的本義是“義者，宜也”，乃是一種適中、合宜、合理、正確的處事標準。先秦儒家常常把“義”與“仁”對舉而言。“仁”是愛人之心，其中含有濃重的感情色彩；而“義”則是正確合理的行為，必須排除一切過激的感情偏向。愛人之心只有受到“義”的制約，才成為符合正道之“仁”。否則，好像宋襄公那樣“不重傷，不擒二毛”的對敵慈悲行為，雖然也是一種“愛人”之心，但由於其走向極端而違背了常理，所以不是真

① 《孟子·公孫丑上》。

② 《荀子·王制》。

③ 《荀子·非十二子》。

正的“仁”。在這種意義上的所謂“義”，就是正確和合理，故與大中至正之道正相符合。諸如“舍生取義”、“大義滅親”、“大義凜然”之“義”，都是這個意思。這種“義”，與現代“堅持正義”之“義”完全一致，所以毫無疑問是寶貴的精華，值得繼承和發揚。

但是到了後來，“義”的涵義有所演變，把維繫人與人之間的某種感情也稱之為“義”，這就是人們常說的“情義”、“義氣”之“義”。這種意義上的“義”，其中既含有精華，也雜有糟粕。也就是說，與正義一致的義氣才是精華，違背正義的義氣則是糟粕，必須加以分析和區別。對此，不妨試舉一例以資說明。

《三國演義》所塑造的關羽形象，是一個成功的“義”的典型化身。他在約三事中“歸漢不降曹”一條，完全出於傳統倫理中的君臣大義，其中不含任何私人情義在內，故純屬正義之“義”，因而是正確的。而如挂印封金、千里走單騎去追尋劉備一事，既符合正義之“義”，也符合結義兄弟之間的情義之“義”；而且，情義之“義”更加促使他加強了追求正義之“義”的勇氣，兩者融合為一，相得益彰，既無可非議，更足以感人。但後來華容道義釋曹操一事，則正義之“義”與情義之“義”兩者之間發生了矛盾。若講正義，當然應該擒住曹操；若講昔日曾受曹操禮遇的私人情義，就該放過曹操。兩者必居其一。而關公出於不忍之心，為了曲全情義而放棄了正義，結果犯了錯誤。當然，關公並沒有為自己的錯誤辯護，而是知錯認錯，束身歸罪，所以仍無損於光明磊落值得崇敬的關公形象。而張飛的形象則不同，他在古城相會時，聽到關羽降曹之事，就連桃園結義的情義也不顧，奮然挺矛去殺關羽。雖然過於魯莽，差點鑄成大錯，但他這種不徇私情以堅持正義的精神是非常可貴的。

此例足可說明這樣一種道理：當情義之“義”與正義之“義”一致的時候，情義之“義”具有增強人們堅持正義之勇氣的積極意義，因而應該鼓勵其盡情發揚；但若兩者之間發生矛盾的時候，情義之“義”就有動搖堅持正義之決心的消極傾向，當處於這種情況時，就應該毫不猶豫地放棄情義而堅持正義，才是正確的。也就是說，情義之“義”必須以是否合乎中庸之道為標準，只有符合中庸之道的情義才值得發揚。所以，“義”而能合乎“仁”，才可謂之“大義”；大義所在，可以滅親。只要能秉持大義配合於仁道，則自可養成一股沛然莫之能禦的浩然正氣，無論到了如何危險地步，乃至於生死關頭，也不會氣餒，而可惟視義之所在，生死以之了。所以，唯能“成仁”，才算得“取義”。

在整個傳統文化中所提倡的“義”，其中既含有正義之“義”，也含有情義之“義”；尤其在一些民間的小說、戲曲中所宣揚的，則更多的是情義之“義”。但若細加考察，作為正統儒家的理論，都是贊同與正義一致之情義而反對違背正義之情義，因而儒家倫理思想中的情義之“義”，基本上與正義之“義”是一致的，因而也是精華居多而糟粕

甚少。這一堅持正義的精神，充分體現在歷代儒家的史論之中，而與民間所流行的情義之“義”是有其明顯區別的。即如很多出於孝敬親愛之情而出現的子代父罪、兄弟爭死等事，儘管從法律上講不足為訓，但是他們畢竟沒有對父兄之罪曲為回護，而是不惜一死去代父兄受罪。這與目前某些出於私情而不擇手段地去庇護罪犯的行為，是不可相提並論的。

儒家的“義”，數千年來使無數仁人志士能夠以浩然正氣來堅持正義，而且在中華民族的群眾心理中有其根深蒂固的豐厚基礎。在今天，正義之“義”必須大力發揚，自不必說；而對於情義之“義”，則應該杜絕其有違於正義的消極因素而大力調動其合乎正義的積極因素，使之為造福全人類而作出貢獻！

四、泛應曲當的典章儀文——禮

除了主張“仁”是孔子學說的核心思想之外，也有人認為“禮”是孔子學說的核心思想。其理由之一是所謂“好仁尚有弊，而禮獨不在有弊之列”，論據是孔子告訴子路的“六蔽”中有“好仁不好學，其蔽也愚”的話，而沒有說到“禮”^①。“禮”究竟是否為孔子學說的核心思想姑置不論，而這種論斷的方法則是錯誤的。第一，孔子的話往往是因材施教，不可能在一次話裏說得面面俱到，僅以“六蔽”中沒有談到“禮”，即據以斷定孔子認為“好禮不好學”必無流弊，這是犯了邏輯上的錯誤。第二，如果說只要“好禮”就夠，不必“好學”也不再有了，這在道理上也是不通之論，因為不管是什麼道德素質，如果不好學，都是有弊的。第三，孔子也確實說過“好禮”之弊：“禮，與其奢也，寧儉！”^②禮文齊備而至於“奢”，可謂“好禮”之至，但超過了“度”，反不如儉樸些好。孔子又說：“人而不仁，如禮何？”^③這是說，沒有“仁”作內容，即使禮節周到，也只是徒具虛文而已！孟子也認為“男女授受不親，禮也”，然而“嫂溺不援，是豺狼也”^④！孟子至於斥責古板“好禮”者為豺狼，何以竟謂“好禮”之無弊哉！其實，孔子並不固執地好禮，而是對禮有所取捨的：“麻冕，禮也，今也純，儉，吾從衆；拜下，禮也，今拜乎上，泰也，雖違衆，吾從下。”^⑤可見孔子對於“禮”，是以“中庸”作為取捨原則的。所以，好

① 見蔡尚思《孔子思想體系》，第242頁。

②③ 《論語·八佾》。

④ 《孟子·離婁上》。

⑤ 《論語·子罕》。

禮也和好仁一樣，有無流弊並不在“禮”之本身，而在於是否做到適度，亦即是否合乎中庸之道。不及或過分都是有弊的，只有做到適度，符合中庸之道，才是正確的。

自從周公制禮，適應於宗法封建制的禮已經相當完備。不過那時的禮，僅是爲了分別上下尊卑的名分，尚未具備理論上的完整體系；而且還只局限於統治階級內部傳習，所謂“禮不下庶人”，老百姓大都是“不知禮”的。及至春秋時代，社會發生巨大變化，宗法封建制瀕臨瓦解，原有的周禮已不適應時代的發展，因而導致“禮崩樂壞”之局。孔子作爲儒家創始人，爲了重新理順各種人際關係以促進社會的安定和發展，於是對周禮進行了全面而系統的整理總結並加以大膽革新，從而創建了一整套關於“禮”的新的理論體系。而且，孔子首創私學，把“禮”作爲重要的教育課目傳授給學生，最先突破了“禮不下庶人”的限制，把本來專由官府壟斷的“禮”從王官之學中解放出來，作爲重要教育內容而普及到庶民中去。這顯然是一項推動社會發展而起有積極進步作用的偉大創舉。

綜觀孔子的全部學說，“仁”和“中庸”兩者是他之所謂“道”的最重要範疇。“仁”是“道”的本體；“中庸”是貫串於“道”之終始的基本法則，亦即方法論。“仁”與“中庸”的相互交織作用乃成爲完整的“道”。從自然界說，“仁”是天地的生物氣象，但只有遵循“中庸”這一自然法則而調節運化之才能達到“天地位焉，萬物育焉”的境界；從社會方面說，“仁”是人之所以爲人的道理，它通過“中庸”這一法則所規定出來的關於倫理、政治、法律諸方面的行爲規範就叫做“禮”，“仁”通過“禮”的實施，才能達到上下各安其位、人與人之間和睦相處的理想社會。顯然，在孔子的整個思想體系中，“仁”與“中庸”的地位都高於“禮”。然而，由於孔子平時罕言天道而重視人道，故單就人道上說，“仁”和“禮”又成爲對等關係，而“中庸”則貫串於“仁”和“禮”之中。“仁”和“禮”通過“中庸”而達到辯證的統一。又據上所論，作爲哲學方法論的“中庸”，具體落實爲人事上的倫理道德的準則時，通常稱之爲“義”。因此，就人事範圍而言，“中庸”與“仁”或“禮”的關係，其實就相當於“義”與“仁”或“禮”的關係。因而也可以說，“仁”和“禮”通過“義”而達到辯證的統一。

由是觀之，“仁”與“禮”的關係，乃是內在精神與外在儀式的關係。然而正因爲“禮”是根據“仁”的精神制訂出來的，所以人的言行能符合“禮”的規範，自然也就合乎“仁”的道德了。至於“義”與“禮”的關係，正如《論語·衛靈公》載孔子曰：“君子義以爲質，禮以行之。”“質”指基本原則而言。故《荀子·大略》亦云：“君子處仁以義，然後仁也；行義以禮，然後義也；制禮反本成末，然後禮也。三者皆通，然後道也。”所謂“制禮反本成末”，亦即“禮”以“仁”爲本之意。所以，當禮與仁發生衝突時，則應該變動禮

而服從仁。正如孟子主張“嫂溺援之以手”而斥責“嫂溺不援，是豺狼也”^①。因為“嫂溺援之以手”雖然不合“男女授受不親”的古禮，但符合救嫂於危的仁心，故雖行“權”而仍不失乎“中”的原則。顯然，“仁”是“禮”的最根本的範疇。因而孔子慨歎道：“人而不仁，如禮何？”^②

關於制禮的原則，孔子認為“禮，時為大，順次之”^③。也就是說，制禮的原則，應以適應時代發展的趨勢為首要任務，而是否順乎業已過時的等級名分則是次要的。因而提出了關於禮的“損益”之論。他說：“殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世，可知也。”^④然而，“禮”應該遵循什麼標準進行損益呢？他認為“義”是“禮”所據以損益的準則：“故禮也者，義之實也。協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。”^⑤而且，“仁者，義之本也，順之體也”^⑥，所以，“義”與“禮”又必須合乎“仁”的宗旨。所以作為禮，既有歷代相“因”的不變因素，也有必須“損益”的可變因素。相因的是“禮”之所本的“仁”和“義”，損益的是“禮”的儀節形式。所以，“仁”與“禮”的區別還在於：“仁”不可變更，不可損益，適用於一切時代和社會；而“禮”則有因有革。一般而言，作為倫理學上的“禮”是具有普遍性的，不可改變的，即使有所損益也是枝節性的；而作為政治制度的“禮”則有因有革，變動較大，小康之禮不適於大同，古代之禮不適於現代。總而言之，凡屬過時的禮儀條文，都應該適應時代的發展和現實的需要而進行改革，即使古代所未有的禮也可以創建。

關於禮之所以為禮的本質，《禮記·坊記》載孔子云：“禮者，因人之情而為之節文，以為民坊者也。”所謂“因人之情”，就是從人的合乎仁愛之心的感情出發，這是禮的內在精神。所謂“節文”，“節”是節制，亦即克制自己過多的欲求而使之合乎規範；“文”是文飾，意指文之以禮樂以達到藝術化。“節制”和“文飾”兩方面的辯證統一而適得其“中”，這是制禮的基本原則。“坊”是堤防，所以防人之失者，這是禮的功用。《論語·八佾》載林放問禮之本，孔子答道：“禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。”因為禮的本質是以外在的禮節來表達內心的誠意，所以，與其禮品豐厚而誠意不足，毋寧誠意有餘而禮品節儉為好；正如喪禮的本質是表達對死者的哀悼，所以，與其排場過闊而哀傷不足，毋寧哀傷有餘而排場不足為妙。所以孔子又說：“禮云禮云，玉帛

① 《孟子·離婁上》。

② 《論語·八佾》。

③ 《禮記·禮器》。

④ 《論語·為政》。

⑤⑥ 《禮記·禮運》。

云乎哉？”^①作為禮品的玉帛本來是為表達內心之情的，假若沒有真情，則玉帛雖豐，也就失去其本來的意義了。所以《禮記·少儀》云：“賓客主恭，祭祀主敬，喪事主哀，會同主誦。”即此可見禮之本質所在。王陽明亦認為禮之所以合乎中道者，並不在於禮之形式，而在於禮之實質。他說：“禮，豈必玉帛之交錯？凡事得其序者，皆是也”；“使其存於中者，無非中正和樂之道，故其接於物者自無過與不及之差。”^②這是說，只有在內心含有“中正和樂之道”，才能在處世接物時消除“過與不及之差”，亦即周旋中禮了。由是觀之，凡事合乎中庸之道，才是禮的實質；而玉帛之類禮品，僅僅是表現禮的表面形式而已。

關於“禮”的內容，範圍很廣，包括了社會制度、政策法律和日常儀節等廣泛內容。大致可分三個方面：其一是當時生活中用於各種人際場合的禮俗儀式，其二是以周代禮制為基礎並經過理想化設計的典章制度，其三是關於禮與仁、義的關係以及禮之所以為禮的理論。經過孔門後學的整理加工，把前二類內容分別編為《儀禮》、《周禮》二書，而後一類內容則集中收集在《禮記》一書之中（當然，這三部禮經內都未免攙有不少後儒的成分）。試對照《儀禮》和《禮記》兩書即可發現：在《儀禮》中諸如《士昏禮》、《鄉飲酒禮》等篇，分別記載了當時在婚禮、宴會等儀節方面的具體條文；而《禮記》中的《昏義》、《鄉飲酒義》等篇，則是闡明與之相應的各類禮俗儀式所含蘊的理論意義。《儀禮》所載的禮俗儀式與當時的生活習慣關係很密切，在協調人際關係方面起有巨大的作用，但經過時移世變，與人們的現實生活日漸疏遠，越來越失去其現實意義；而《禮記》所載的關於禮的理論方面的內容，卻有其很强的生命力，越來越被後儒所重視。考之西漢專講《儀禮》，東漢兼講《周禮》，漢代以後才開始兼講《禮記》，而自北宋開始，《禮記》竟取代了《儀禮》、《周禮》的地位而被列為禮經之唯一要籍。可見孔子所傳授的禮的內容當中，有價值的不在於古時那些繁文縟節的禮儀條文，而在於禮與仁、義的關係以及禮之所以為禮的理論。

關於禮的功用，則在於協調人類社會的各種關係而達到實現“仁”的目的。正因為“禮”是以“仁”作為指導，並依據“義”或“中庸”的原則而制訂出來的協調人際關係的行為規範，所以“克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉”。而“克己復禮”的具體內容則是“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動”。這是說，為“仁”，必須做到“禮”；為“禮”，必須符合“仁”。所以孔子云：“不知禮，無以立也。”^③“立”指立身處世而

① 《論語·陽貨》。

② 《王陽明全集·山東鄉試錄》。

③ 《論語·堯曰》。

言。一個人只有能自覺地擺正自己的位置並能處理好與他人之間的關係，才能自立於世。假若不知禮，就會出現種種弊端，所謂“恭而無禮則勞，慎而無禮則憊，勇而無禮則亂，直而無禮則絞”^①。恭、慎、勇、直本來都是美德，但若不以禮為規範，必將流於失“中”而處理不好人際關係，因而也就難以自立於世了。所以孔子主張為政亦以教民知禮為要務，他說：“道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。”^②因為政、刑只能消極地防民犯罪，而德、禮則可以積極地導民向善。《禮記·曲禮上》亦云：“君臣上下、父子兄弟，非禮不定；宦學事師，非禮不親。”所以，《周禮》特設“春官宗伯”使掌“邦禮”：“大宗伯之職……以嘉禮親萬民，以飲食之禮親宗族兄弟，以婚冠之禮親成男女，以賓射之禮親故舊朋友，以饗燕之禮親四方之賓客，以賑膳之禮親兄弟之國，以賀慶之禮親異姓之國。”^③荀子亦云：“禮之於正國家也，如權衡之於輕重也，如繩墨之於曲直也。故人無禮不生，事無禮不成，國家無禮不寧；君臣不得不尊，父子不得不親，兄弟不得不順，夫婦不得不歡；少者以長，老者以養。故天地生之，聖人成之。”^④可見禮的功用，全在於協調各類人際關係，以達到國家安定、社會發展的目的。所以有子說：“禮之用，和為貴。”

如果說，“義”或“中庸”作為衡量道德的基本原則尚不易為一般人所準確把握的話，那麼“禮”作為行為規範的具體條文則是可供實際執行而為人們所易於遵循的守則。而且，既然“禮”是依據仁的宗旨和義或中庸的原則制定出來的，那麼一般人只要按照“禮”的規範做去，也就自然合乎仁、義或中庸之道了。所以，歷代的儒家大師都非常重視禮的教化。正因為禮的實質在於其符合中庸之道，所以反過來又可成為衡量行為是否合乎中庸之道的準則。孔子就曾說過：“禮乎禮，夫禮所以制中也。”^⑤這充分地概括了禮與中庸的這一層關係。

此外，儒者常以“禮樂”並稱，作為人倫教化中不可或缺的重要內容。禮主別，樂主和。《禮記·曲禮上》云：“夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。”但若專務於禮，上下尊卑之間區別得太過分，互相之間就會缺乏融洽的感情。為此，儒家主張在重視“禮”的同時，又濟之以“樂”。《禮記·樂記》云：“樂也者，情之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。樂統同，禮辨異。禮樂之說，管乎人情矣。”孔穎達疏：“樂

① 《論語·泰伯》。

② 《論語·為政》。

③ 《周禮·春官宗伯》。

④ 《荀子·大略》。

⑤ 《禮記·仲尼燕居》。

主和同，則遠近皆合；禮主恭敬，則貴賤有序。”禮樂相濟為用，既理順了遠近親疏的關係和上下尊卑的名分，又互相溝通了感情，以達到融洽無間之境。不過，“禮”與“樂”之間的關係，也必須調節到合乎“中庸”的標準，方保無弊。

據上所論，儒家的“禮”是以“仁”為宗旨，以“中庸”為法則，並根據時代、制度、民情等客觀實際情況制訂出來的，所以它在各種場合都能泛應曲當地發揮其積極而有益的重要作用，使凡事悉得其宜。

五、實行大道的堅實基礎——誠、忠、信

若要遵照“仁”的宗旨以實行大道，還須具備其他一些重要德目。其中最屬基礎性的重大範疇則是“誠”。據《中庸》所載，魯哀公向孔子諮詢為政之道，孔子回答說：“凡為天下國家有九經，所以行之者一也。”所謂“一”，即係指“誠”而言。《中庸》把“誠”看作道之本體，既是最根本的哲學範疇，又是最基本的道德範疇。

“誠”作為哲學範疇，是為真實。真實是事物存在的最根本的屬性，假若某種事物脫離了真實，也就失去其存在的意義了。《中庸》首先從本體論的高度作了論述：“誠者，天之道也；誠之者，人之道也。”“誠”即指宇宙萬物之實有而言。宇宙萬物都天然具有“真實”這一本質屬性而有其自身的客觀規律，這是“誠者天之道”；人能遵循宇宙萬物所具有的“真實”這一本質屬性並掌握其客觀規律而加以運用，就是“誠之者人之道”。從天道而言，真實這一根本屬性自始至終貫串於宇宙萬物之中，即所謂“真實無妄之本體”是也。宇宙萬物之所以生生不已，就是因為它“誠”，不誠不能有萬物。故曰：“誠者，物之終始，不誠無物。”一切事物，都因“誠”而有、而生、而長，誠是萬物的根源，也是天道所以自強不息的根本。故又曰：“故至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。”從人道而言，正因為“誠者，非自成己而已也，所以成物也”，所以說：“唯天下之至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。”若能盡遂宇宙萬物之性以參贊天地之化育，斯乃人道之極致。

然而在實際上，宇宙萬物有時也會以某種假象表現出來。在這種情況下，必須透過假象而掌握其本質，事物才能體現其真實的存在意義；假若把這種假象誤當真象看，則事物就失去其存在的意義了。即如“海市蜃樓”這一現象，就其本身而言，也是自然界一種真實的事物；但它作為某處亭臺樓閣的幻影，相對於該處亭臺樓閣而言，

則又是一種假象。如果把它作為一種自然現象加以認識，仍不失其存在的意義；但若誤將其當作某處亭臺樓閣的真象來看待，那就失去其存在的意義了。《中庸》在哲學上提出“不誠無物”這一命題，其現實意義就在於：認識宇宙萬物，都必須透過事物的現象而揭示其本質；而“中庸”這一方法論，正是立足於事物“真實”本質的基礎之上來掌握其客觀規律而加以運用的。

“誠”作為道德範疇，是為誠實。誠實是人性向善的基本素質。正如一件物品，不管它的包裝有多美，然而首先還得具備貨真價實的質量，才能保證其真正的價值。為人也是如此。一個人如果內心不誠實，待人也虛偽，那就失去了修德的基本條件，也就無從取信於人了。我國先民很早就很重視“誠”的品德。《尚書·太甲下》即有“神無常享，享於克誠”的記載，這裏的“誠”，係指事奉鬼神的虔誠。《周易·乾文言》云：“修辭立其誠，所以居業也。”這是強調出言要“誠”，明顯已具有日用人倫的道德意義。《大學》將“誠意”列為“八條目”之一，而為修身乃至平天下一生事業之起點。這些“誠”顯然都屬於道德範疇。《中庸》更把“誠”視為一切德行之本：既認為只有以誠為本，才能以知、仁、勇三種達德去實行號稱“五倫”的五達道；而且還認為只有以誠為本，才能按照“九經”的治國綱領，以身作則、由親及疏、由近而遠地按步驟治理好天下國家。《大學》所謂“意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平”的經世方案，同樣體現了以誠為本這一精神。因此，從內聖修養而言，“誠”是一切德目之本，無論是仁、義、禮、智抑或孝、悌、忠、信等等道德，如果沒有以誠為本，其他一切品德就無從談起；而從外王事業而言，“誠”又是經邦治國的心理基礎，任何政治措施的推行，如果不是出於至誠，就不能使人心悅誠服地服從。故孟子曰：“至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。”^①

“誠”作為一切德目之本，主要指內在的德性，亦謂之“忠”，故後世常以“忠誠”並稱。不過，“忠”與“誠”亦微有區別，“誠”指自誠於心，而“忠”則指對人盡心竭力而言。《左傳·襄公十四年》曰：“將死不忘衛社稷，可不謂忠乎？忠，民之望也。”《昭公元年》云：“臨患不忘國，忠也。”《僖公九年》云：“公家之利，知無不為，忠也。”孔子曰：“君使臣以禮，臣事君以忠。”^②《荀子·臣道》云：“出死無私，致忠而公。”《忠經》曰：“忠者，中也，至公無私。”程子曰：“忠者，天下大公之道。”^③在先秦儒學中，“忠”乃內心對人誠實之通稱，秦漢以後，始主要用於忠君之意。

① 《孟子·離婁下》。

② 《論語·八佾》。

③ 《程氏外書》卷二。

然而，最能直接體現“誠”或“忠”的品德者則是“信”。故儒家常以“誠信”並稱，亦常以“忠信”並稱。因為“信”是內誠的外化，體現為社會化的道德踐行，亦即取信於人。“誠”或“忠”是“信”的依據和根基，“信”是“誠”或“忠”的外在體現，二者相為表裏。也就是說，一個人的內心是否“忠誠”，首先可從他與人交往之際是否有“信”表現出來。所以，孔子非常重視“信”的品德。他說：“人而無信，不知其可也。大車無輓，小車無軌，其何以行之哉！”^①他認為一個人沒有“信”，就像馬車缺少駕馬的橫木那樣無法行動。他還說：“言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉！”^②他認為一個人只有具備忠信等品質，才能走遍天下；若缺少忠信等品質，在社會上就會寸步難行。孔子這種“無信不行”的思想，更為集中地體現在他的政治理論之中。他說：“道千乘之國，敬事而信。”^③有時，孔子甚至還認為“信”比“兵”和“食”更重要，即使不得已而“去兵”、“去食”，也不能“去信”，因為“自古皆有死，民無信不立”^④。曾子亦曰：“為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？”^⑤《禮記·祭統》云：“致其誠信與其忠敬。”又云：“身致其誠信，誠信之謂盡，盡謂之敬，敬盡然後可以事神明。”這裏雖指祭祖事神而言，但與人事是相通的。孟子進一步把“信”與仁、義、禮、智並列為“五常”，並把“朋友有信”定為“五倫”規範之一。從此，“信”就成為儒家倫常規範的一項重要的基本內容。《荀子·不苟》云：“誠信生神，誇誕生惑。”意謂誠實守信可以產生神奇的社會效果，而虛誇妄誕則會產生社會感亂。荀子還把是否有“信”作為區分君子與小人的重要道德標準。可見“信”在儒家道德中具有極其重要的意義。所以，“忠”、“信”二者乃是儒學的重要基本德目。

總之，誠、忠、信三者有其內在的密切聯繫。“誠”兼指哲學和倫理道德而言，“忠”與“信”則專就倫理道德而言；“誠”係指自存於心者而言，“忠”與“信”則係指“誠”之施於人者而言；“忠”係指對人盡心竭力而發自內心者而言，“信”則指對人發言真實而表現於外者而言，二者雖然有內在和外現之不同，而其本原則同出於“誠”。所以，誠、忠、信三者可謂是實行“仁”的最根本的素質，亦係中庸之道藉以立論之本，也是儒學眾德目所藉以成立的道德根基。假若沒有“誠”，一切德目都無從談起；只有具備了“誠”的素質，建立其他德目才有了堅實的基礎。《中庸》所謂“不誠無物”，乃體現了探索真理時的求實精神；而孔子所謂“不忠信”難“行”，則強調了社會交往中的盡心和守

① 《論語·為政》。

② 《論語·衛靈公》。

③⑤ 《論語·學而》。

④ 《論語·顏淵》。

信的優良品德。此乃萬古不易之正道，因而無論是格物、致知抑或立身、處世，都隨時隨地不能拋開“誠”和“忠”、“信”。這是每個人開創事業、獲得成功所必須具備的最基本的科學精神和道德品質。

然而，無論“誠”或“忠”和“信”都必須貫串有“中庸”這一方法和準則。不誠、不忠、不信固然有違“仁”的品德；然而無原則地片面地追求誠、忠、信，也會由於“失中”而有害於“仁”。例如在軍事機密的問題上，只有嚴守保密的原則才是合乎中道的“誠”，才是對自己職務的“忠”和對上級的“信”；假若無原則而片面地向他人表示“誠”，就會造成泄密的危害，這就違背中道而有害於“仁”了，因而不能算是正確意義上的“誠”。因此，“誠”和“忠”、“信”只有貫之以“中庸”的法則，才符合“仁”的宗旨。

六、實行大道的巨大動力——智、仁、勇

《中庸》載孔子在回答魯哀公問政時說：“天下之達道五，所以行之者三。曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者，天下之達道也；知、仁、勇三者，天下之達德也。”朱《注》云：“達道者，天下古今所共由之路也。知，所以知此也；仁，所以體此也；勇，所以強此也。謂之達德者，天下古今所同得之理也。達道雖人所共由，然無是三德，則無以行之。”這說明，要實踐“五達道”，還必須具備知、仁、勇三種品德，方能奏效。所以，知、仁、勇三者，乃是實行聖人之道的原動力。

關於“仁”，據前所言有廣狹兩義。從廣義講，乃是諸德之總名，作為儒學宗旨的“仁”，即指廣義之“仁”而言；從狹義講，則指感情上的“愛人”之心，這裏把“仁”與“知”、“勇”並列為“三達德”，當係指狹義的愛人之心而言。孔子認為，要踐行五達道，首先必須懷有愛人之心，才能從感情上維繫人際關係。愛人之心，係由孟子所謂的“不忍人之心”或“惻隱之心”擴充而來。孟子曰：“所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也。……惻隱之心，仁之端也。”^①這種“惻隱之心”，乃是基於人之本性萌發出來的道德狀態；它是愛人行為的原動力，是從感情上維繫人際關係的內發能量。孟子說：“人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。”^②一個人假若沒有一點仁愛之心，那麼正常的人倫關係就無從維繫。

①《孟子·公孫丑上》。

②《孟子·盡心下》。

關於“知”，亦作“智”，兼指知識和智慧。孔子把聖帝舜稱為“大知”。《中庸》引孔子曰：“舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！”孔子認為，大舜能以中道治民，這就是大知。孔子接着又說：“人皆曰予知，驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫之知辟也；人皆曰予知，擇乎中庸而不能期月守也。”孔子認為，世上有很多自命為“知”的人，雖曾擇乎中庸卻守之不久，這就像那種自命為“知”而被驅入危險境地而不知避的人一樣愚蠢。這是以知禍而不知避來比喻能擇而不能守，都不足以為“知”。故孔子接着又稱贊顏回能長期保持中庸之知：“回之為人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣。”朱《注》云：“顏子蓋真知之，故能擇能守如此。”孔子把大舜那樣能以中道治民者譽為“大知”，像顏子那樣能長期保持中庸之道者亦不失為真知，而將那種雖知中庸之善而不能長久保持者視為不知。由此可見，孔子之所謂“知”，完全是以能否運用或長久保持中庸之道為標準的。

對於任何事物，只有正確的認識，才有正確的實踐。從倫理的意義上說，乃是對於各種人際關係的辨別與理解。因為只有明確認識各類人際關係的性質並把握其特點，在處理人際關係時才不至於盲目應付而適得事理之宜。而其最重要者，則在於能有知人之明，才能辨別人之善惡賢愚。孔子曰：“不患人之不己知，患不知人也。”^①所以當弟子樊遲向他問知時，他答曰：“知人。”^②然而“知人”並非易事，正如《書·皋陶謨》有云：“咸若時，惟帝其難之。知人則哲，能官人。”若能做到知人，就能合理任用人才，然而這連古聖帝堯也認為很難達到。因此，孔子把“知人”當作一門學問進行探討。他認為“知人”的關鍵在於“知言”，他說：“不知言，無以知人也。”^③孟子也自謂長於“知言”，他說：“詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。”^④這可謂有得於知人之法。

“智”的通常意義在於能夠洞達事理而處得其宜，而要達到洞達事理則在於能夠掌握各方面的知識。求知之道，首先必須具有“知之為知之，不知為不知”的實事求是的態度，其次要具有“敏而好學，不恥下問”的謙虛好學的精神，所以孔子主張“博學於文”而強調“好學”。孔子曰：“好學近乎知。”又曰：“博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。”^⑤其中博學、審問、慎思、明辨四者，皆屬於好學求知之事。《大學》也以格物、

① 《論語·學而》。

② 《論語·顏淵》。

③ 《論語·堯曰》。

④ 《孟子·公孫丑上》。

⑤ 《中庸》。

致知列爲八條目之首。

然而，智者最應注意的，在於必須避免“過”的毛病。《中庸》引孔子曰：“道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。”以致背離中庸之道。對此，葉水心認爲：“此中庸之失也。由周而後，天下之賢者、智者常過之，愚者、不肖者常不及也。過者以不及爲陋，不及者以過爲遠，二者不相合而小人之無忌憚行焉，於是智愚並困而賢不肖俱禍。嗚呼！孰知君子之中庸耶？”^①水心認爲，由於智者、賢者之專務好高騖遠，認爲平凡的中庸之道爲不足行，故而難免流於偏“過”之弊；愚者、不肖者則安於自暴自棄，故又陷於“不及”之弊，才導致中庸之道的廢失。因而他又認爲：“安其質而流於偏，故道廢；盡其性而歸於中，故道興。”^②所以，“智”必須有“仁”制約，只有達到仁與智的統一，才合乎中庸之道。孔子常常將“知”與“仁”並稱，如曰：“知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。”^③孔門弟子與孟子都認爲若能仁智兼備，就達到了聖人之境。《孟子·公孫丑上》載：“昔者，子貢問於孔子曰：‘夫子聖矣乎？’孔子曰：‘聖則吾不能，我學不厭而教不倦也。’子貢曰：‘學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣！’朱《注》云：“學不厭者，智之所以自明；教不倦者，仁之所以及物。”可見“學不厭”乃是智者之事。

關於“勇”，就是有膽量，勇敢。既包括求道、行道的勇氣，也包括長期守道、行道的恆心和毅力。孔子曰：“見義不爲，無勇也。”^④可見“勇”必須與“義”結合起來，而做到見義勇爲，才合乎正道。又曰：“仁者必有勇，勇者不必有仁。”^⑤朱《注》云：“仁者，必無私累，見義必爲；勇者，或血氣之強而已。”可見若能以“仁”存心，就自然能夠做到見義勇爲，說明“勇”必須有“仁”作爲思想指導。孔子又曰：“勇而無禮則亂。”^⑥說明“勇”者不可不知“禮”，否則就會出現弊端。

孟子對“勇”有較多的論述。他說：“北宮黝之養勇也，不膚撓，不目逃，思以一毫挫於人，若撻之於市朝；不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君，視刺萬乘之君，若刺褐夫，無嚴諸侯；惡聲至，必反之。孟施舍之所養勇也，曰：‘視不勝猶勝也。量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍也。舍豈能爲必勝哉？能無懼而已矣。’孟施舍似曾子，北宮黝似

① 《水心別集·中庸》。

② 《習學記言·禮記》。

③ 《論語·雍也》。

④ 《論語·爲政》。

⑤ 《論語·憲問》。

⑥ 《論語·泰伯》。

子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。昔者曾子謂子襄曰：‘子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不慄焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。’孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。”^①這裏，孟子列舉了三種不同風格和不同檔次的“勇”。北宮黝是一種以必勝爲主的純剛之勇，孟施舍是一種以無懼爲主的偏柔之勇。這兩種“勇”儘管風格不同，但都不是從義理上出發。曾子所推崇的“勇”則與之不同，而是專以是否合乎道義爲標準：假若自問於道義有虧，雖然對方是一個貧賤之人，也會感到恐懼；假若自問而合乎道義，則雖然對方勢力強大，亦無所畏懼。孟子認爲，只有像曾子這樣出乎道義之“勇”，才是合乎中道的君子之勇。所以，孟子認爲自己的養勇之法在於“養吾浩然之氣”。這種“浩然之氣”完全是一種“集義所生”的能够“配義與道”的“至大至剛”之天地正氣。這種正氣完全是靠正義支撐的，假若“行有不慊於心，則餒矣”。這與曾子所謂“自反而不縮，雖褐寬博，吾不慄焉”之意完全一致。正由於孟子的“浩然之氣”完全是從正義出發的正氣，所以才充分體現了他的“富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈”的大丈夫精神。這種大中至正的“大丈夫”精神，孕育了中華民族二千餘年以來的無數志士仁人。這集中反映了歷代儒者在當時的歷史條件下，爲了追求真理和正義而不惜身家性命的高尚情操和浩然正氣。

孟子還針對齊宣王自謂“好勇”之弊而與之大談自己對於“好勇”的看法。他說：“王請無好小勇。夫撫劍疾視曰，‘彼惡敢當我哉！’此匹夫之勇，敵一人者也。王請大之！”接着爲之歷述文王、武王“一怒而安天下之民”的大勇，然後鼓勵道：“今王亦一怒而安天下之民，民惟恐王之不好勇也。”這完全是以“仁”作爲指導，希望齊宣王能消除血氣之小勇，而發揚拯民於水火之大勇。這種大勇，完全是與“仁”結合在一起的“勇”。

作爲“大勇”，還必須與“智”結合起來。沒有“智”的“勇”，僅僅是一種血氣之勇，冒險之勇，亦即所謂有勇無謀的匹夫之勇；而與“智”結合之“勇”，才是所謂智勇雙全的大智大勇。蘇東坡作《留侯論》，教人應儘量控制那種“匹夫見辱，拔劍而起，挺身而鬥”的血氣之勇，而又盡情地贊頌張子房輔佐漢高祖時那種既有“運籌帷幄之中，決勝千里之外”的智慧，又有“秦皇之所不能驚，而項籍之所不能怒”的度量的“天下之大勇”，充分闡發了“勇”必須與智慧度量結合起來的意義。張敬夫亦曰：“小勇者，血氣之怒也；大勇者，理義之怒也。血氣之怒不可有，理義之怒不可無。”^②

在從事求知和踐行的過程中，“勇”又體現爲勇氣和毅力。正如《中庸》所云：“有

① 《孟子·公孫丑上》。

② 朱子《孟子集注·梁惠王下》引。

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。”這段話就是鼓勵人們在求知和踐行過程中必須要有一往直前的勇氣和堅持不懈的毅力，才能有所成就。“知”與“勇”統一於求知與踐行之中。

總而言之，作為三“達德”之一的“仁”，即指狹義的“愛人”之心。一個人只有具備了“愛人”之心這種達德，才有了發自內心的追求廣義之“仁”的主觀意向；只有具備了“智”這一達德，才有了實行“仁”的智慧和才能；只有具備了“勇”這一達德，才有敢於實行“仁”的膽量和堅持實行“仁”的毅力。智、仁、勇三“達德”共同組成了實行儒家宗旨廣義之“仁”的動力。所以，一個人若要實行聖人之道，智、仁、勇三者缺一不可。孔子曰：“知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。”^①朱《注》云：“明足以燭理，故不惑；理足以勝私，故不憂；氣足以配道義，故不懼。”智、仁、勇三者，在遵照“仁”的宗旨以實行聖人之道的偉大事業中達到了統一。

然而，智、仁、勇三者都必須以“中庸”的法則貫申之，方保無弊。因為缺乏智、仁、勇固然不利於實行聖人之道，但若運“智”而過，乃至流於投機取巧，行為不端；“愛人”而過，乃至流於溺愛或者宋襄公式的所謂“婦人之仁”；逞“勇”而過，乃至流於剛愎凶暴，殘殺鬥狠；這就違背了中庸之道而有害於“仁”的宗旨了。所以，三者只有貫以中庸之道，才能達到實行聖道的最佳效果。

此外，儒家還有一些重要的具體德目，如“孝”之對於父母祖先，“悌”之對於兄長，“慈”之對於子女幼小，“恭”、“讓”、“寬”、“惠”之用以待人，“廉”、“恥”、“儉”、“敏”之用以持己等等，都必須遵循“中庸”的法則才能符合“禮”的標準而達到“仁”的宗旨。顯然，這些都是屬於好的品德，它們的“不及”，固然不足以合“禮”而為“仁”；然而執之太“過”，亦必有違於“禮”而失其為“仁”。例如：執“孝”而過則為愚孝，推“慈”而過則為姑息，行“恭”而過則近於諂媚，奉“讓”而過則近於庸弱，從“寬”而過則流於縱容小人，施“惠”而過則可能枉費物力，持“廉”而過則僅為潔身自好，知“恥”而過則難以忍辱負重，持“儉”而過則為吝嗇，事“敏”而過則難免急功冒進，等等，都將不同程度地有違於“禮”並有害於“仁”。所以，凡屬儒學的一切德目，都必須貫以“中庸”法則方保無弊，否則，必將有違聖人之道而流為“異端”了。這乃是儒家學說區別於其他學說而自成體系的顯著特色。

^① 《論語·子罕》。

七、結 論

綜上所論，若從儒家學說的整體結構進行考察，可以作這樣的概括：“仁”是整個儒學實行聖人之道所必須遵循的宗旨，亦可謂之儒學的內容或總綱；“禮”是爲了實施“仁”的宗旨而制定出來的行爲規範的具體條文，亦可謂之儒學的外在形式或實施“仁”的具體手段；而“中庸”則是貫串於“仁”與“禮”兩者之間的方法論。“禮”必須根據“仁”的宗旨並遵照“中庸”的法則才能制定出最合理、最適用的“禮”的條文；而“仁”只有遵照“中庸”的法則通過對於“禮”的準確地實施，才能最有效地實現其宗旨。“仁”與“禮”兩者相爲表裏，並通過“中庸”而達到辯證的統一。因此，仁、禮和中庸三者構成了儒學的基本框架。不過，作爲哲學方法論的“中庸”，體現在人事方面也就是“義”。“義”者，宜也，正相當於“中庸”的正當、適宜、合理等涵義。因此也可以說，仁、義、禮三者構成了儒家關於人倫道德學說的基本框架。

儒學的這個基本框架又是建築在“誠”的堅實基礎之上的。“誠”作爲重要的哲學範疇，是爲真實；作爲道德範疇，是爲誠實或忠實；而內心的誠實或忠實之外在表現則是取信於人的“信”。所以，“忠”和“信”同爲儒學的重要基本範疇，二者雖然有內在和外現之不同，而其本原乃同出於“誠”。所以，“誠”可謂是實行“仁”的最根本的素質。

有了“誠”的素質作爲基礎，還必須具備實行聖人之道的巨大動力。這種動力則是智、仁、勇三種“達德”。其中作爲“愛人”之心的狹義之“仁”是實行聖道時發自內心的主觀意向，“智”是推行聖道時所必須具備的知識和智慧，“勇”是推行聖道時所必須具有的勇氣和毅力。三者統力合作，在由仁、義、禮建構的框架下和誠、忠、信的堅實基礎之上共同致力於實行聖人之道的偉大事業。而“中庸”則是貫串於儒學所有範疇中的方法論，起有保證各項德目都能達到恰如其分、悉得事理之宜的功能，以及維護聖人之道的正確性以避免流入“異端”的重大作用。這就是儒家學說一以貫之的思想體系。

據此而論，“中庸”實際上就是儒家學說中一整套全面而完善的法則和“調節系統”。只有準確地掌握“中庸”這一整套法則和“調節系統”，才能指導儒學最有效地調動諸多範疇進行統力合作，共同從事“修己以安人”、“修己以安百姓”乃至“贊天地之化育”的偉大事業，使之在社會方面實現“天下爲公”的“大同”社會，在自然方面達到“天地位焉，萬物育焉”的“太和”景象。於是，乃最終實現了聖人之道的最高境界。

[作者簡介] 徐儒宗(1946—),男,浙江浦江人。今為浙江省社會科學院哲學研究所研究員。長期從事儒學研究,著有《中庸論》、《人和論——儒家人倫思想研究》、《大學中庸評析》、《癸學通論》、《江右王學通論》、《呂祖謙傳》等,整理校點《羅洪先集》,參加校點《呂祖謙全集》、《宋濂全集》,發表學術論文 60 餘篇。

“朋”字的一個思想史考察

——以《論語》注釋為例

[新加坡] 勞悅強

借鑒西方詮釋學(hermeneutics)的概念研究中國古代經典文獻,不容忽視的一點是,所謂哲學的詮釋研究,應該兼顧文化與歷史的層面進行探討。這裏,我們不妨借用克羅齊(Croce)那個關於“一切真實歷史都是當代史”的著名命題。依照克羅齊的觀點,歷史學家總是從他當前所面臨的現實關懷來考察以往的歷史。以此類推,那些古代經典的詮釋者也同樣站在這樣的歷史出發點。他們의思想和視點將不可避免地受到特定的歷史時空與文化環境的制約。因此,所謂經典詮釋學的研究,毫無疑問,應該立足於文化和歷史的語脈之中。本文將通過對《論語》中一個鮮為人注意的語彙——“朋”字的語義追蹤,進一步闡明此一立場。

“朋”字在《論語》中首先出現於開篇第一章——子曰:“有朋自遠方來,不亦樂乎?”對於現代讀者來說,“朋”在此處的語義不言而喻。它顯明易懂,毫無歧義,更無所謂哲學內涵。然而,如果從《論語》注釋的發展脈絡來考察,我們將發現:“朋”在《論語》中出現有其特定的時代意義;而且,它曾在相當長的一段歷史時間裏,受到詮釋者的特別關注,不斷被再詮釋。本文將通過對漢唐以來,直至清初的《論語》詮釋的研究,重新闡釋這一被廣泛誤解的語詞,從歷史和文化的脈絡中,考察“朋”的最初語義及其衍變過程,從而揭示這一過程背後所隱含的時代關懷。

一、“同門曰朋”——包咸與漢代經學詮釋

在討論之初,讓我們先把“朋”字放回《論語·學而》的本文:

子曰：“學而時習之，不亦悅乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”^①

作為《論語》開篇之首，此章宋儒鄭汝諧（約公元 12 世紀）稱為“孔門入道之要”^②。在這個三段式的話語結構中，孔子似乎在描述三種不同的人生情態。或許他是從個人的生活體驗出發來闡釋三種導向精神愉悅的人生實踐，而這三者之間顯然具有一種內在的相關性：從“悅”→“樂”→“君子”，在精神層面上存有明確的進階式的關係。我們亦完全可以將之視作個人修身的學習進程。因此，在這一語境中，“學而時習之”、“有朋自遠方來”、“人不知而不愠”這三種情況不應被割裂地看待，相反，它們彼此環環相扣，呈階梯狀通向三個境界。我們不妨作這樣的描述：第一層的“悅”是通過“學而時習之”這一純粹個人的實踐和努力所達到的。第二層的“樂”則顯然植根於一種人際交往之中，它的產生源自“學而時習之”的實踐主體與遠來之“朋”的思想和觀摩。當然，交流未必能夠盡如人意，“人不知”的情況難免發生。面對這種無奈的際遇，一種更高的精神境界於是由“不愠”這一心境得以彰顯出來。

由以上分析來看，在這個三段式的描述中，孔子所謂的“有朋自遠方來”並非指一般意義上的人際交往而言。在這個話語結構中，“朋”顯然針對特定的人倫對象。然而，正如上文所述，現代讀者往往脫離具體語境的考慮，將此句抽離出來，斷章取義。於是，他們理所當然地將此處的“樂”簡單視作與遠道而來的朋友的歡聚。這種說法不啻為一種合情合理的表達，因而很自然地得到人們普遍的認可。然而，如果把時間倒溯二千年，我們將意外地發現，在漢代經學家的注釋裏，“朋”有一個迥然不同的解讀。在何晏（190—249）的《論語集解》一書中，此章收錄了漢代經學家包咸（公元前 6—65）對“朋”所下的注解——“同門曰朋”^③。這顯然與通常意義上的“朋友”概念有本質的區別。下文的討論將沿此一線索衍展。

考察《論語》一書，“朋”共出現九次，散見於八個章節^④。其中，僅在《學而》第一章中，“朋”是以單音節名詞出現，而其餘八次，“朋”均與“友”連用，表面上似乎構成

① 《論語》1.1。本文引用《論語》原文，所據版本為劉殿爵編《論語逐字索引》，香港商務印書館 1995 年版。

② 鄭汝諧《論語意原》，收入《景印文淵閣四庫全書》（下文省稱《四庫全書》），臺灣莊嚴文化事業 1996 年版，卷一，第一百九十九冊，第 113 頁。

③ 皇侃《論語集解義疏》，臺北廣文書局 1991 年版，上册，第 2 頁。

④ 見《論語》1.1, 1.4, 1.7, 4.26, 5.26（兩次），10.22, 13.28。

一個雙音節片語——“朋友”。然而，《論語》中這種“朋友”連用的情形，實際上表達了“朋”和“友”兩個不同的概念，作為“朋友”義的“友”字在《論語》中是以單音節詞出現的^①。如果進一步考察漢以前的文獻，“朋”與“友”連用的情況鮮見於非儒家的著作之中^②。事實上，漢代的經學家在注釋先秦的儒學經典時，一直有意識地將“朋”與“友”作語義上的嚴格區分——所謂“同門曰朋，同志曰友”，這一說法屢見於漢人的著述中^③。由此看來，包咸在《論語·學而》第一章中所作的“同門曰朋”的注解絕非偶然，也斷不是一家之言^④。他在此處明確界定了“朋”的語義，顯然是要給讀者一個清楚的指示：“朋”與“友”是兩個完全不同的概念。根據《後漢書》記載，包咸在東漢光武帝（公元前 6—公元 57）受聘入朝為皇太子講授《論語》，他的《論語章句》應該成於此時^⑤。作為官方認可的《論語》教材，其著述的權威性可想而知。另外一個例子可參見唐初徐彥（約公元 7 世紀前期）的《春秋公羊傳注疏》。其中，他引用了漢代蒙書《倉頡篇》中的一段記載，同樣是說“同門曰朋，同志曰友”。司馬遷（公元前 145—？）因李陵（？—公元前 74）事件見罪於漢武帝（公元前 147—前 87）而慘遭宮刑，武帝曾對太史公說：“李陵非汝同門之朋，同志之友。”^⑥根據此段記載，“朋”與“友”分別代表兩種不同的人倫關係，這種看法大概已存在於西漢人的日常生活之中了。

但是，當我們明白漢人對“朋”與“友”所作的判別之後，一個新的問題隨之產生：在“同門曰朋”這一語境中，“門”顯然是一個表義不明的指謂，它的模糊性使我們無法精準地把握“朋”的確切語義。換言之，何謂“同門”？這是正確理解“朋”的關鍵所在。

這裏，我們有必要參照東漢著名的經學大師鄭玄（129—200）注解《周禮》時所提出的更為明確的說法：

① 見《論語》8.5, 9.25, 12.23, 12.24, 15.10, 16.4, 16.5, 19.15。

② 直到公元前三世紀，“朋友”才作為一個語義確定的雙音節詞見於《荀子》和《韓非子》。“儒家”作為一個學術流派的名稱始見於西漢初年，本文所謂漢代以前的“儒家”與“非儒家”，只是根據西漢以後的說法而作的一個方便的區分。

③ 唐徐彥《春秋公羊傳注疏》引（漢）何休（129—182）注，見阮元《十三經注疏》，臺北藝文印書館 1976 年版，卷二十五，第七冊，第 322 頁。另外，此一表述也見於《禮記》以及鄭玄的《周禮》注。詳見下文。

④ 在何晏《論語集解》中，“朋”字的注解僅收錄了包咸一家的說法，但這並不代表他是“朋”唯一的注家。一種合理的推測是：何晏《集解》略去了其他類似的說法。

⑤ 參見范曄《後漢書·儒林列傳》，北京中華書局 1973 年版，卷七十九下，第九冊，第 2570 頁。

⑥ 徐彥《春秋公羊傳注疏》引何休注，見阮元《十三經注疏》，卷二十五，第七冊，第 322 頁。必須說明的是，今本《史記》和《漢書》均無此記載。

同師曰朋，同志曰友。^①

根據鄭玄的注解，所謂“同門”即為“同師”，所以，“同門”之“門”當理解為“師門”。“師門”的說法並不見於《論語》一書^②，不過孔子另有一類似的個人化的提法：

子曰：“由之瑟，奚為於丘之門？”門人不敬子路。子曰：“由也升堂矣，未入於室也。”^③

在這段文字中，“門人”毫無疑義指稱的是“弟子”^④。當然，我們難以確切考證，孔子是否因為教學的需要而建立了一個具有空間意義的“丘之門”，而孔子描繪弟子學業進階時所使用的“升堂”、“入室”的說法，是否僅僅是一種隱喻的表達，抑或是一種符合客觀事實的描述？但從“門人”作為“弟子”的代稱來看，“師門”這一觀念在孔門中應該已經形成了，儘管它作為一個專有名詞還沒有正式確立。因此，到戰國末年，荀子便有“仲尼之門”的說法^⑤，而鄭玄在說明“同師曰朋”的同時也提出“仲尼之門”的說法^⑥。

也許是為了避免讀者對“同門”之“門”產生誤解，南朝（梁）皇侃（485—545）在《論語集解義疏》中，對“同門曰朋”作了一個更為清楚的表述：

同處師門曰朋，同執一志曰友。朋猶黨也，共為黨類在師門也。^⑦

根據皇侃的疏解，包咸所謂的“同門”即“同學”已極其顯明。由此，漢代經學家們所竭力區分的“朋”、“友”之別已清晰可辨。然而，正如上文所述，“朋”在漢以前，鮮見於儒

① 見《周禮注疏》，阮元《十三經注疏》卷十，第三冊，第159頁。鄭玄本人又有“仲尼之門”的說法，詳見下文。

② “師門”一詞大約在東漢初期一世紀左右出現。詳見下文。

③ 見《論語》11.15。

④ “門人”這一提法在《論語》中共出現四次，另外三次分別見於《論語》4.15, 7.29, 11.11。

⑤ 王先謙《荀子集解》，北京中華書局1997年版，卷三《仲尼》篇，上册，第105頁。西漢陸賈和董仲舒繼承這個說法，分別見王利器《新語校注》，北京中華書局1986年版，卷上，《術事》，第44頁，以及班固《漢書》，北京中華書局2002年版，卷五十六《董仲舒傳》，第八冊，第2524頁。董仲舒的說法又見《春秋繁露·對膠西王越大夫不得為仁》。

⑥ 見范曄《後漢書》卷三十五《鄭玄傳》，第五冊，第1211頁。鄭玄對應劭說：“仲尼之門，考以四科，回、賜之徒，不稱官閥。”

⑦ 皇侃《論語集解義疏》，上册，第4頁。

家以外的文獻，並且也不作為“同學”這一概念的標記出現^①。事實上，如果我們承認孔子是中國平民教育的開山鼻祖，那麼，我們完全有理由相信，“同學”這一具有廣泛意義的人倫關係在孔子之前還沒有真正形成^②。由於孔子大開教育之門，廣授門徒，客觀上造成了一種新的局面：來自四方的一群弟子追隨同一個老師共同起居學習。於是，兩種人倫關係在此生成：師—徒、徒—徒，而後者作為一種社會新生事物，自然還沒有一個確切的指稱。根據漢代經學家的注釋，“朋”被理解為孔子為這一新興的人倫關係所作的“正名”^③。然而，在這個“正名”的過程中，“朋”何以中選？換言之，孔子在作這一選擇時，有怎樣的考慮^④？如果我們依照甲骨文與金文來考察，“朋”的字形原象徵兩串並列的貝殼，代表裝飾物^⑤。據此，我們很難將“朋”的原義與“同學”掛鉤。“朋”既然是一起生活和學習的同學，這也許就是並列的貝殼所引申的含義。無

- ① “朋”在甲骨文和金文中的字形是兩串並列的貝殼，原指裝飾品，最晚不過周代，朋便成為商品交換的貨幣的指稱。參見于省吾編《甲骨文字詁林》，北京中華書局 1999 年版，第四冊，第 3285~3289 頁。
- ② 《尚書·洛誥》載周公命成王曰：“汝受命篤，弼丕視功載，乃汝其悉自教工。孺子其朋，孺子其朋，其往。”《傳》曰：“少子慎其朋黨，少子慎朋黨，戒其自今已往。”見阮元《十三經注疏》卷十五，第一冊，第 226 頁。此處，“朋”字作“朋黨”解，可見周初“朋”字尚未有“同學”之意。《列女傳》載蓋將之妻引《周書》曰：“先君而後臣，先父母而後兄弟，先兄弟而後交友，先交友而後妻子。”見劉向《列女傳》，收入《四庫全書》，卷五，第四百四十八冊，第 46 頁。此處，“交友”顯然即朋友之意，但《周書》不作“交朋”。這亦可反證“朋”字在周代不作“朋友”解。按：“同學”一詞也未見於先秦文獻。《論語·子罕》中有“共學”的用法，但並非名詞。孔子之前，中國已有“六藝”之學，但在古代王官之學的制度中，學生都屬貴族，數目有限，因此，“同學”這一關係尚未能在觀念上引起人們廣泛的重視。孔子本人曾經追隨師襄子學琴，這顯然是王官學傳統的遺風。見[日]瀧川龜太郎《史記會注考證》，臺北宏業書局 1977 年版，卷四十七，《孔子世家》，第 736~737 頁。此外，時間比孔子略早的魯國士師展禽（柳下惠）似乎也招收過學生，他們亦稱“門人”。見劉向《列女傳》，卷二，第 23 頁。孔子對國人柳下惠有所認識，見《論語》18.2。
- ③ “正名”一詞出自《論語》13.3。學界一般認為，孔子重視“正名”，但是也有學者對此提出異議。例如 Arthur Waley 曾發表論文，質疑《論語》此章的可靠性。參見 *The Analects of Confucius* (New York: Vintage Book, 1938), 第 21~23 頁。最近，美國學者 Bryan Van Norden 也進一步支持此一觀點。參見 “*The Dao of Kongzi*”, 手稿，第 9~11 頁。然而，儘管《論語》13.3 的可靠性尚可商榷，但這種質疑並非推翻孔子強調“正名”的有力證據。事實上，在《論語·雍也》(6.25)，孔子也清楚地表達了此一立場。而 Arthur Waley 和 Bryan Van Norden 並未懷疑《論語·雍也》的真實性。參見 Bryan Van Norden 編，*Confucius and the Analects: New Essays* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2002), 第 18 頁。
- ④ 這並不意味着孔子就一定是首先用“朋”來表示“同學”之義的人。“朋”作為“同學”義的用法在孔子以前的王官學時代可能已經在一定場合中被使用，但正如上文所言，這種用法當時大概尚未廣泛流行。
- ⑤ 參見本頁注 1。

論如何，孔子何以對“朋”情有獨鍾，已難知曉。不過，漢朝人顯然不認為“朋”與同學的名實關係只是一個純粹的偶然，他們以獨特的視角發現了二者之間的聯繫。

根據皇侃的疏文，“朋猶黨也，共為黨類在師門也。”這裏所謂“朋猶黨也”的說法，並非皇侃首創。此乃繼承東漢許慎（約公元 2 世紀初）《說文解字》和班固（32—92）《白虎通義》對“朋”所下的定義。

古文鳳，象形。鳳飛，群鳥從以萬數，故以為朋黨字。^①

以“朋”在甲骨文中的字形作為參照，許慎對“朋”字本義的解釋似乎純屬猜測，不足為信。然而，這一猜測本身卻為我們揭示出“同學”這一人倫關係在漢人意識中一個形象化的反映。這裏，許慎將“朋”視作“鳳”的象形，大概是基於“鳳”為神鳥這一神話觀念。《禮記·禮運》有所謂“四靈”的說法，即為“麟”、“鳳”、“龜”、“龍”。其中，“鳳以為畜，故鳥不畜”^②。鳳鳥振翅高飛，群鳥尾隨其後，這一生動形象的畫面大概就是許慎構想“朋”字語義時的藍本。如果我們把這一畫面切入《論語》本文，透過漢人的注解，我們不難想像，孔子在漢人心目中的形象無疑就是一隻展翅高翔的鳳鳥，而孔門弟子們恰如眾鳥緊緊相隨。這裏，最耐人尋味的一點是：由“朋”所衍生的寓意恰在《論語》中有本可依。根據《論語·微子》記載，楚國狂士接輿曾將孔子比擬為“鳳鳥”^③。另外，傳說中跟孔子同時的長輩老子，孔子曾經喻之為“龍”^④，鮮為人知的是老子竟視孔子為“鳳”^⑤。可見將孔子比擬作“鳳”似乎是春秋時代的一種共識。事實上，孔子自己似乎也曾以“鳳凰”自擬^⑥。有趣的是，孔子的弟子有若也曾經說過：“麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，泰山之於丘垤，河海之於行潦，類也。聖人之於民，亦類也。出乎其

① 段玉裁《說文解字注》，臺北蘭臺書局 1974 年版，卷四上，第 150 頁。《白虎通義》的類似說法可見於陳立《白虎通疏證》，北京中華書局 1994 年版，卷八，第一冊，第 376 頁。

② 《禮記·禮運》，見阮元《十三經注疏》卷二十二，第五冊，第 436 頁。

③ 見《論語》18.5。

④ [日] 瀧川龜太郎《史記會注考證》卷六十三，《老子韓非列傳》，第 833 頁。

⑤ 《藝文類聚》卷九十引莊子曰：“老子見孔子從弟子五人，問曰為誰。對曰：‘子路為勇，其次子貢為智，曾子為孝，顏回為仁，子張為武。’老子歎曰：‘吾聞南方有鳥，其名為鳳，所居積石千里，天為生食，其樹名瓊枝，高百仞，以瑇瑁琅玕為實。天又為生離珠，一人三頭，遞卧遞起，以伺琅玕。鳳鳥之文，戴聖嬰仁，右智左賢。’”見歐陽詢《藝文類聚》，上海古籍出版社 1982 年版，下冊，第 1582 頁。按：《困學紀聞》卷十引此文，“子張為武”作“子張為武”。

⑥ [日] 瀧川龜太郎《史記會注考證》卷四十七，《孔子世家》，第 737 頁。

類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛於孔子也。”^①這似乎也是意料中事了。我們很難確知前人以鳳擬孔子這一觀念是否對漢人產生某種心理暗示，又或許這只是一個跨越時空的不謀而合。但無論如何，“朋”與“鳳”的聯繫至少在漢代已經確立了^②。

漢人對“朋”的關注使“朋”在語義上與“友”作了區分。前者指代“同學”，後者稱呼“朋友”^③。儘管這樣的區分並不妨礙它們形成兩個外延交叉的概念，即“同學”與“朋友”完全可能重合。事實上，在實際運用中，“友”本是一個涵蓋面更為寬泛的概念。但是，當“同學”這一新穎的人倫關係產生之後，“友”顯然無法指涉這種眾多弟子追隨同一老師共同學習的社會現象。西漢初年，賈誼稱他的同學為“門人學者”，同時又呼之曰“諸子”、“二三子”，可見漢初同學之間的互相稱謂似乎還未有固定的叫法^④。到東漢初包咸作《論語章句》時，他大概已憑着敏銳的直覺觀察到“朋”與“友”之間的細微差別。

另外，包咸對“朋”字的興趣更可能源於一個切身的現實關懷，即孔子所開創出的教育新局面在漢代得到繼承和發展^⑤。漢武帝以後博士制度以及學校制度的建立，使孔門這一教學模式在一定範圍內得以推廣。到了東漢初期，也就是包咸的年代，“師門”這個新詞已應運而生^⑥。這固然不會是個巧合。事實上，“師門”的出現無疑是一個重要的標誌：由一個老師帶領眾多弟子所構成的學習群體漸漸已成為一個被人關注的社會單位。經師門下的弟子都稱作“門徒”^⑦。到東漢中葉，“孔子門徒”的說法更

① 見《孟子·公孫丑上》。

② 根據《說文》，“鳳”的古文字形正作“鵬”。可見許慎對“朋”字本義的說法並非純粹臆測。

③ 這種語義區分一般在“朋”字單獨使用時特別受到強調，而當“朋”、“友”連用時，所構成的雙音節詞有時被看作一個偏義的複合詞。如，鄭玄注《詩經》中“朋友”一詞為“群臣同志好者也”。見《詩經注疏》，阮元《十三經注疏》卷十七下，第二冊，第 605 頁。這裏，詞義主要偏向於“友”。不過，在漢代文獻中，表達“朋友”義更多使用的詞是“友”或“友人”。這種情形也見於《論語》。詳見上文。

④ 閻振益、鍾夏《新書校注》，北京中華書局 2000 年版，《勸學》篇，第 296~297 頁。

⑤ 見《後漢書》卷一百九下《儒林傳》，第九冊，第 2588 頁。

⑥ 見《後漢書》卷三十七《桓榮傳》和卷三十九《劉般傳》，第五冊，第 1292、1304 頁。“師門”一詞在西漢的文獻中尚未出現，司馬遷的《史記》、班固的《漢書》和荀悅（148—209）《前漢紀》均無記錄。荀悅是東漢人，但他撰寫西漢歷史，根據的是西漢文獻，“師門”一詞不見於《前漢紀》，其書可謂實錄。

⑦ 牟融與包咸同時，史稱他“少博學，以《大夏侯尚書》教授，門徒數百人，名稱州里”。見《後漢書》卷二十六《牟融傳》，第四冊，第 915 頁。值得注意的是，跟“師門”一樣，“門徒”一詞也不見於西漢文獻。這自然也不會是巧合。按：依漢代的情況，經師的學生統稱門徒或門人，細辨則高弟稱弟子，可升堂而得經師面授，而其餘則謂門徒或門人，僅可從高弟問學。然而，我們不可以單憑漢代經師授徒的情況反推而概及孔門講學的初貌。參看《後漢書·鄭玄傳》。

直接出現了^①。作為這一社會群體的重要成員，包咸對這種新的人倫關係恐怕有更為現實的考慮。如何處理師與生的關係？如何指點弟子之間的人際交往？這大概是包咸必須面對且亟待解決的切身問題，而《論語》無疑是一個極具參考價值的文本。從孔門師生、弟子之間的對話和交往中，包咸汲取了可資借鑒的經驗。所謂“同門曰朋”固然是對《論語》經文的注解，又何嘗不是對門下弟子們的提示！與此同時，包咸似乎有意識地要將自己所帶領的這個新的學習群體與孔門進行類比，從而提醒弟子們在處理彼此之間的關係時注意參考孔門建立的範式。比如，他曾對子夏和子張關於人際交往的議論，作了如下點評：“友交當如子夏，泛交當如子張。”^②此處注文流露出明顯的人生指導意味，而針對的對象恐怕正是他本人的弟子門徒。

在包咸去世十四年之後，即東漢章帝建初四年(79)，“同學”這一人倫關係在欽命召開的白虎觀會議中正式得到了官方的認定，並且作為“三綱六紀”之一寫入班固所編定的《白虎通義》之中。“朋”與“友”的語義得到明確界定：“朋者，黨也；友者，有也。”^③班固在此引用《禮記》“同門曰朋，同志曰友”^④的說法進一步強調二者之別。同時，《論語》作為重要的文獻根據也在《白虎通義》中出現。為了說明所謂“朋友之道”，《白虎通義》引用了《論語》中的三個章節加以論證^⑤。這與上文包咸的做法如出一轍，即將孔門中的人際交往原則納入漢代經師的“師門”體制中。

如果說面對漢代教學體制下產生的新問題，包咸還只是憑個人敏銳的時代觸覺去關注和嘗試處理，那麼，到白虎觀會議召開之時，“同學”關係作為其中的一項議題，顯然已在學術領域和政治領域受到人們普遍重視了。

二、重振“師道”——韓愈、劉敞與唐宋之變

因何晏《論語集解》的收錄，隨後的七八百年間，包咸“同門曰朋”的注釋繼續流通

① 見劉盼遂《論衡集解》，臺北世界書局1958年版，卷二《幸偶篇》，上册，第19頁。按：王充(約27—97)與包咸同時，“孔子門徒”出自其書，相信也不會是巧合。

② 見《論語》19.3的注文。皇侃《論語集解義疏》，下册，第665~666頁。值得注意的是，包咸在這裏並沒有使用“朋”字。

③④ 見陳立《白虎通疏證》卷八《三綱六紀》，第一冊，第376頁。

⑤ 分別為《論語》5.26, 10.22, 11.22。見陳立《白虎通疏證》卷八《三綱六紀》，第一冊，第377~378頁。

於世。與此同時，漢末傳入的佛教也正在中國社會全面快速發展。到唐代，禪風日熾，已滲透社會各階層，包括文人士大夫。無論是物質生活還是精神層面，佛教的影響無所不在。在此意義上，中國已近乎一個佛教國度^①。如影隨形，禪師也受到來自社會各階層的廣泛尊重，而自漢代形成的“師門”體制不可避免地受到了這一新文化的巨大衝擊。經師的地位逐漸被禪師所取代。到佛寺尋師問道成爲一種社會時尚，而且有愈演愈烈之勢。

這一情勢的不斷惡化引起了儒家學者的關注與憂慮，韓愈（768—824）的《師說》正爲此而發。他開篇即宣稱“古之學者必有師”，並爲師之職責重新正名爲“傳道、授業、解惑”，以批評當時的社會現狀。韓愈歎道：

嗟乎！師道之不傳也久矣！欲人之無惑也難矣！古之聖人，其出人也遠矣，猶且從師而問焉；今之衆人，其下聖人也亦遠矣，而恥學於師；……彼童子之師，授之書而習其句讀者也，非吾所謂傳其道、解其惑者也。……士大夫之族，曰師、曰弟子云者，則群聚而笑之。^②

韓愈顯然清醒地意識到，經師地位的動搖勢必造成儒道的淪喪。爲此，他又撰寫了《原道》一文。在此篇中，他堅稱儒家思想才是華夏文明的根基，但由於佛、道的興盛而備受衝擊。對於二者的混淆視聽，他予以嚴厲抨擊，而佛教更是他主要的矛頭所指。爲了挽救儒學，他主張採取極端的方式，徹底摧毀佛教在中國的傳播：

不塞不流，不止不行。人其人，火其書，廬其居，明先王之道以道之，縲寡孤獨廢疾者，有養也，其亦庶乎其可也。^③

在抵制佛教的同時，韓愈強調對儒學傳統的承續。他創發性地提出了一個儒道承傳的世系表：即堯—舜—周公—孔子—孟子。他指出，儒道自孟子之後，已日漸式微。仔細體察，我們不難發現，韓愈在此流露出強烈的時代使命感，他顯然自覺地擔當了

① 見 Charles Hartman, *Han Yü and the T'ang Search for Unity* (Princeton: Princeton University Press, 1986), p. 5. 另見 Stanley Weinstein, *Buddhism under the T'ang* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987)。

② 董誥編《全唐文》，北京中華書局 1987 年版，卷五百五十八，第六冊，第 5645 頁。

③ 董誥編《全唐文》，北京中華書局 1987 年版，卷五百五十八，第六冊，第 5650 頁。

孟子的繼承人。這裏，韓愈提倡儒學道統的靈感顯然來自禪宗的啓示。他以追本溯源的方式來試圖重新確立儒學至高無上的地位，爲儒道的承傳提供有迹可循的脈絡。這一思路爲宋代新儒學的開展奠定了基礎。

爲了儒道傳統的發揚光大，教師的威信必須重新建立，而傳統的“記問之學”，在韓愈看來，自然難以承擔“傳道”之重任。因此，他給予教師職責以新的定位。針對《論語》“溫故而知新，可以爲師也”^①一句，他作了如下詮釋：

先儒皆謂尋繹文翰，由古及新，此是記問之學，不足爲人師也。吾謂古者，古之道也，新謂己之新意，可爲新法。^②

毫無疑問，韓愈強烈反對死記硬背與盲從學步的治學方式。他提倡創造性地吸收前人的智慧成果，而他所作的大膽嘗試便是對《論語》的創新詮釋^③。在他與李翱合著的《論語筆解》一書中，處處可見其“新意”。有時，爲了讓文本遷就於新穎的解讀，他甚至不惜改動經文，削足適履^④。可以想像，何晏的《論語集解》自然成爲他主要的攻擊對象。對於《集解》收錄的前人注解，韓愈往往以毋庸分辨的態度予以否決，並代之以他本人創新的詮釋。

如果說包咸等漢代經師的努力方向在於盡量還原歷史的真實，那麼韓愈則試圖擺脫文本語境的約束，而嘗試給出一種全新的個人見解。然而，極具反諷意味的是，這種追求創新的思維模式顯然與孔子“述而不作”^⑤的承傳理念背道而馳。對此矛盾，韓愈亦有所察覺。先儒一致認爲“述而不作”只是“仲尼謙詞”，而韓愈則一言蔽之，斷然否定舊說爲“失其旨矣”^⑥！這種極具主觀的個人詮釋爲宋代經學的發展開闢了新的道路。當然，這種“新法”也最爲清代學者所詬病^⑦。

事實上，韓愈爲恢復儒學傳統所作的努力在當時並未見成效，他所大力宣導的排佛運動也未能遏制佛教的發展。隨着唐王朝的解體，政治紛爭所造成的人心惶惑，更加劇了禪風的蔓延之勢。五代十國(907—979)時期，學者與禪師的交往更爲密切。

① 《論語》2.11。

② 見韓愈、李翱《論語筆解》卷上，收入《四庫全書》，第一百九十六冊，第5頁。

③ 韓愈曾撰有十本的《論語注》(已佚)，並與李翱合著《論語筆解》(二卷)。

④ 如對《論語》2.2、5.12、11.19等章節，韓愈都以傳抄錯誤爲由加以更正。

⑤ 《論語》7.1。

⑥ 見《論語筆解》卷上，收入《四庫全書》，第一百九十六冊，第5頁。

⑦ 參見本文第五部分。

北宋時，儘管仍有人對“恥學於(經)師”的現象進行譴責^①，但禪師作為精神導師的地位卻已難以撼動了。當時的人們似乎已形成這樣的一種觀念：佛教對於修心養性而言，勝過儒學。據宋儒羅從彥(1072—1135)記載，宋太宗(976—997 在位)曾與宰相趙普(922—992)就儒學與佛教交換過意見：

太宗嘗謂宰相曰：“朕於浮屠之教，微言宗旨。凡為君治人，卻是修行之地。……若梁武帝之所為，真大惑耳！書之史冊，為後世笑。”趙普曰：“陛下以堯舜之道治世，以浮屠之教修心。聖智高遠，洞悟真理。非臣所及。”^②

從對話中可以清楚地看出，贊許佛教“微言宗旨”的宋太宗並不認同梁武帝屢次“捨身”佛門的行徑。而趙普的回答則清楚說明“堯舜之道”與“浮屠之教”各有所轄，涇渭分明——前者“治世”，後者“修心”。由此，我們不難聯想到趙普的另一句名言——“半部《論語》治天下”^③。在太宗和趙普的認識中，儒學為經世之學與佛教為修心之教這一分判，顯然已經是不言而喻的共識了。

儘管對儒學治世功能的強調客觀上推動了儒學的復興，然而，對於儒學和佛教的界限劃分卻並未能消除二者之間的緊張對立。北宋初期，佛教在精神領域的主導地位越來越受到儒家學者的質疑。對於趙普將“治世”、“修心”截然兩分的做法，羅從彥大不以為然。他對太宗和趙普的談話作了如下評價：

佛氏之學，端有悟人處。其言近理，其道宏博。世儒所不能窺。太宗之言是已。然絕乎人倫，外乎世務，非堯舜孔子之道也。夫治己治人，其究一也。……故堯舜之世，垂拱無為，而天下大治。若趙普者，乃析而二之，蓋不知言者也。^④

毫無疑問，羅氏反對將儒學的功用局限於“治世”這一範疇。他認為“治己治人，其究一也”，不可“析而二之”。事實上，這種主張重新確立儒學的正統地位、恢復經師地位的呼聲在北宋初期便已開始逐漸高漲。韓愈所創建的儒家道統此時已受到宋儒廣泛的認許。劉敞(1019—1068)在他的著作《公是七經小傳》中即表達了此一認同：“天道

① 如石介(1005—1045)斥之為“學者之大弊也”。見石介《師說》，收入《徂徠石先生文集》，北京中華書局1984年版，第258～259頁。按：此文現僅存片斷，但其效法韓愈的痕迹依然清晰可見。

② 羅從彥《羅豫章集》，上海商務印書館1937年版，卷二，第25頁。

③ 見《排韻增廣事類氏族大全》卷十五，收入《四庫全書》，第九百五十二冊，第426頁。

④ 羅從彥《羅豫章集》卷二，第25～26頁。

者，天命也。聖人所獨知也。堯授舜，舜授禹是也。”^①

此外，劉敞對於《論語·學而》“吾日三省吾身”一節的注解也頗耐人尋味。何謂“傳不習乎”？劉敞注曰：

傳者，傳所受於師之道而今乃不習而以教人乎？為誤人爾。^②

對比何晏的注釋——“言凡所傳之事，得無素不講習而傳之乎”^③，我們不難發現，二人對於傳授內容的理解存在明顯分歧。劉敞釋作儒道之傳，而何晏的“所傳之事”恰是韓愈所貶斥的“記問之學”。這裏，劉敞“傳道”的概念顯然是繼承韓愈而來的。他在解釋《子張》篇“君子之道，孰先傳焉？孰後傳焉”一句時，重申了此一觀點：

此言傳道之難也。孰有不試而輕以教人乎？孰有既知其可傳而傳之反倦怠乎？^④

像韓愈一樣，劉敞對於“傳道”表現出高度的熱忱和強烈的歷史使命感，而能否傳道的關鍵正取決於人。於是，“師”這一角色再次成為關注的焦點。劉敞對《論語》首章的解讀正是此一現實關懷的具體體現。

1. 學而時習之，不亦悅乎？

劉注：溫故而知新。

2. 有朋自遠方來，不亦樂乎？

劉注：朋，衆也。可以為師而衆歸之。

3. 人不知而不愠，不亦君子乎？

劉注：不患人之不己知。^⑤

劉敞借用了《論語》中的兩段經文來注釋這個三段式話語。而且，他巧妙地拆分了《為

① 劉敞《公是七經小傳》卷下，收入《四庫全書》，第一百八十三冊，第33頁。

② 劉敞《公是七經小傳》卷下，收入《四庫全書》，第一百八十三冊，第31頁。

③ 皇侃《論語集解義疏》，上册，第10頁。

④ 劉敞《公是七經小傳》，見《四庫全書》，第一百八十三冊，第43頁。

⑤ 劉敞《公是七經小傳》，見《四庫全書》，第一百八十三冊，第31頁。

政》篇“溫故而知新，可以為師也”^①一句，分別放置在“學而時習之”和“有朋自遠方來”的注文中，使這兩種情況無形之間建立了某種因果關聯。尤其耐人尋味的是，劉敞在這裏還借用了一個具有佛教意味的字眼——“歸”。這的確是一個頗具匠心的選擇。在佛教中，“歸”所表達的是人在信仰上的皈依，而劉敞此處的借用似乎暗示了儒教才是學者真正的心靈歸所。由此，我們可以想像，他摒棄包咸“同門曰朋”的說法，將“朋”釋作“衆也”，顯然是一個刻意的安排。這一新穎的解讀明白無誤地展示了一個嶄新的時代關懷。如果說漢代經師的注意力集中於同門弟子之間的關係，那麼宋儒則更關心教師在文化承傳中所扮演的角色及其作用。

對教師職能的強調，以及重樹經師威信的呼聲引發了北宋教學體制的改革。當時，推動此一改革的還有一個更為急迫的現實問題：面對周邊的外族政權（主要是北方的契丹和西部的黨項）的威協，相對柔弱的北宋政權急需培養一批新的人才，組建一個更為強大的政府。因此，當劉敞等人正積極捍衛經師地位之時，民間書院也在全國各地興起。

在這次變革中，有兩個值得注意的關鍵人物——范仲淹（989—1052）和胡瑗（993—1059）。胡瑗曾在泰山道觀中苦學十年，而後受聘於當時的蘇州知守范仲淹，為府學教授。後又到湖州任教職。在此期間，他將儒學課程設計為“經義”與“治事”兩科。這一別出心裁的分科教學法被後人譽之為“蘇湖教法”。爾後胡瑗受聘於太學，其教學法亦受中央政府採納。胡氏教學時間前後二十年，門生弟子多達一千七百餘人^②。

經過北宋初期學者們的努力，到十一世紀中葉，尊師重道的社會風氣已經逐漸形成。我們可從一些史料中窺其端倪。據《河南程氏外書》載：

游、楊初見伊川（程頤），伊川瞑目而坐，二子侍立。既覺，顧謂曰：“賢輩尚在此乎？日既晚，且休矣。”及出門，門外之雪深一尺。^③

“程門立雪”可謂尊師重道的一個生動範例。而程頤堅持為哲宗（1086—1100 在位）坐講一事則更直接地體現了北宋儒者對師道尊嚴的維護。他曾上書皇帝謂“特令坐講，

① 《論語》2. 11。

② 錢穆《宋明理學概述》，臺北學生書局 1975 年版，第 2~5 頁。

③ 《河南程氏外書》卷十二，收入《二程集》（4 冊本），北京中華書局 1984 年版，第二冊，第 429 頁。另外，呂祖謙（1137—1181）的《近思錄》亦有收錄。

不唯義理爲順，所以養主上尊儒重道之心”^①。這裏，程頤所堅持的理由是“尊儒重道”，這也是他一貫固守的原則：

古之人所以必待人君致敬盡禮而後望者，非欲自爲尊大，蓋爲尊德樂道，不如是不足與有爲也。^②

故此，程頤處處“以師道自居”，史載其“侍上講，色甚莊，以諷諫，上畏之”^③。一日，正在講學之際，哲宗一時玩興大發，伸手從窗外折下一枝柳條。程頤即刻上前制止，曰：“方春發生，不可無故摧折。”^④以上事例均顯示，相較韓愈的時代，北宋經師的地位已得到顯著提升。

另外，我們還需注意的一點是：由於北宋政治局勢的危急，學者大多以積極的態度投身於政治領域，主張切近人事之論，反對玄虛妄誕之辭。故以往的清談之風漸趨消滅。正如歐陽修(1007—1070)在《答李詡第二書》所說：

夫性，非學者之所急，而聖人之所罕言也……六經之所載，皆人事之切於世者，……《論語》所載七十二子之問於孔子者，問孝、問忠、問仁義、問禮樂、問修身、問爲政、問朋友、問鬼神者有矣，未嘗有問性者。^⑤

這裏，歐陽修以敏銳的觸覺把握了時代的脈搏，而他的觀點似乎再次確認了太宗和宰相趙普的談話內容，即將儒學界定爲“治世之學”。至少在當時的國際形勢下，政治變革已成爲學者的當務之急。相比之下，個人精神修養似乎只是其次的考慮了。

三、“聖人與我同類”——朱熹與 宋代理學的發展

十一世紀中葉，志在圖強的王安石變法卻意外地導致了士林的分裂，而不得不以

① 程頤《論經筵第三劄子》，見《河南程氏文集》卷六，收入《二程集》，第二冊，第539頁。

② 《周易程氏傳》卷一，“蒙卦”注，收入《二程集》，第三冊，第719頁。

③ 《河南程氏外書》卷十二，收入《二程集》，第二冊，第423頁。

④ 朱熹《伊川先生年譜》，見《河南程氏遺書》附錄，收入《二程集》，第一冊，第342頁。

⑤ 《歐陽修全集》，北京中華書局2001年版，卷四十七，第二冊，第669頁。

失敗告終。但這次變法卻讓許多學者從中明白了一個道理：政治改革的成功與否在一定程度上取決於參與者的道德修養。正如王安石所言：“王之與霸，其所以用者同，而其所以名者異，蓋以其心異而已矣。”^①這次政治鬥爭的慘痛教訓，促使儒者的學術興趣發生了一個重大轉向。這裏體現了已故劉子健教授所說的“向內轉”^②，即由對政治的革新轉向對人性的哲學思考。迄至南宋，人性問題終於成為儒家學者關注的焦點所在。生活在這一社會氛圍下的朱熹(1130—1200)對《論語》作了迥異於前人的解讀。他關於“朋”的解釋如下：

朋，同類也。自遠方來，近者可知。程子曰：“以善及人，而信從者衆，故可樂。”^③

這裏，朱熹所關注的是“朋”之間本質上的共性，而非人倫關係的界定。曾有門生請教《學而》篇首章大義，朱熹答曰：“善不是自家獨有，人皆有之。我習而自得，未能及人，雖說未樂。”^④由此，我們可理解他為何在注釋中着意強調“朋”之“自遠方來”，儘管它並非原文的重點所在。按照朱熹的看法，維繫“朋”之間的紐帶並非物質利益或社會關係，而是他們在精神上或道德上的共通性。他引程子語也正是為了說明——“善”是形成“朋”這一關係的結合點^⑤。在這個意義上，“朋”似乎等同於漢人之“友”。事實上，朱熹的確曾用“友”來解說《學而》首章的“朋”^⑥。毫無疑問，在指稱這類精神層面的同道關係時，朱熹認為，“朋”與“友”是同義的。

根據朱熹與弟子的答問，何晏的《論語集解》曾是他們討論的話題^⑦。由此可推想，朱熹對於包咸“同門曰朋”的說法必有所知。然而，他傾畢生精力所撰寫的《四書集注》卻未取此義，個中緣由，我們可從他的話語中窺其端倪。

據史料記載，朱熹並不完全認可漢魏“只是訓詁”的解經之法，而主張“《論語》須

① 轉引自錢穆《宋明理學概述》，第19頁。

② James T. C. Liu, *China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1988)。

③ 朱熹《論語集注》，收入《四書章句集注》，北京中華書局2001年版，第47頁。

④ 黎靖德編(約公元11世紀中葉)《朱子語類》，北京中華書局1999年版，卷二十，第二冊，第454頁。

⑤ 程頤曾曰：“人之與聖人，類也。”見《周易程氏傳》卷一，收入《二程集》，第三冊，第701頁。

⑥ 朱熹《四書或問》，安徽教育出版社2001年版，第106頁。

⑦ 黎靖德編《朱子語類》，卷十九，第二冊，第428~445頁。

是玩味”^①。儘管清儒批評朱熹不重訓詁，但事實上，朱熹關於“朋”的解釋，確有訓詁上的實據。三國張揖的《廣雅》就以“類”訓“朋”^②。然而朱熹釋“朋”為“同類”，並非純粹出於訓詁的考慮。“同類”一詞，實出自《孟子》一書：

故凡同類者，舉相似也。何獨至於人而疑之？聖人與我同類者……心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。^③

不過，孟子此處並非討論同學關係，而是在廣義上宣稱“聖人與我同類”。其根據是人人具有“心之所同然者”，即“理”或“義”。此乃以道德標準劃分的“類”，而非對某種社會關係組合的概括。這也正是朱熹在“朋”的詮釋中所表達的觀念。

事實上，朱熹之所以從孟子這裏借用“同類”這一概念，完全基於他對《論語》第一篇的整體把握。他認為《學而》篇的主旨在“學”，概括言之，“此為書之首篇，故所記多為務本之意，乃入道之門，積德之基。”^④此看法在《語類》中也有所記載：“此一篇都是先說一個根本。”^⑤而《論語》首章正是在逐步展現從入門開始，不斷進階之學習過程^⑥。

美國學者 Daniel K. Gardner 曾做過一個精當的概括：“朱熹畢生事業的核心在於對‘學’之精義的闡釋與傳述。”^⑦正如韓愈一樣，朱熹對記問之學亦不以為然。他曾引程門弟子尹和靖之言曰：“所謂學者，所以學為人也。學而至於聖人，亦不過盡為入之道而已。”^⑧可見朱熹之“學”並不止於書本知識，而是“為入之道”。對朱熹而言，唯有儒家的教育方式才能體現真正意義上的學習，故他說：“欲通儒者之學，則舍儒者之學不可。”^⑨他認為，“學”是一個通過效法先賢來汲取知識和不斷塑造自我的動態過程。他在《論語集注》首章即開宗明義說：“學之為言效也。”^⑩然後又進一步闡述：“人性皆善而覺有先後，後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。”^⑪在此，學習是助人“明善復其初”之轉變過程。根據朱熹的性理學，“學”可以使人重回道德本體的原初狀態，正是站在道德同一性的立場上，人人皆與聖人同類。

① 黎靖德編《朱子語類》，卷十九，第二冊，第 434 頁。

② 王念孫《廣雅疏證》，北京中華書局 1983 年版，卷三上，第 81 頁。

③ 《孟子·告子上》。

④⑩⑪ 朱熹《四書章句集注》，第 47 頁。

⑤ 黎靖德編《朱子語類》，卷二十一，第二冊，第 488 頁。

⑥ 宋儒鄭汝諧亦持同樣看法，見《論語意原》，收入《四庫全書》，卷一，第一百九十九冊，第 113 頁。

⑦ Daniel K. Gardner, *Learning to be a Sage*, 第 13 頁。

⑧⑨ 朱熹《答張敬夫問目》，《晦庵集》卷三十二，收入《四庫全書》，第一千一百四十三冊，第 718 頁。

其實，在某種意義上，孟子所謂“聖人與我同類”的說法正與包咸的“同門曰朋”的注解背道而馳。包咸的理解乃基於人倫關係的考慮，即處於同一師門之下的人，才可能構成“朋”這一關係，但是孟子則試圖破除這種人為的界限區分，僅以內在德性作為判斷人類本質同一之依據。當朱熹決定以“同類”取代“同門”時，他想必已清楚地意識到，這兩種說法的本質區別。根據朱熹的注解，“朋”不再是同門中弟子之間關係的一種指稱，而不啻平添了某種形而上的意義。它不僅闡述了性善的理念，同時表明人人具有達至聖人的道德潛質。

朱熹曾一再告誡弟子：“看注解時，不可遺了緊要字……某下一字時，直是稱輕得重，方敢寫出。”^①因此，他也要求弟子不可放過《集注》中的每一個字。尤其那些看似無關緊要的字。他說：“那個無緊要閑底字，越要看，自家意裏說是閑字，那個正是緊要字。”^②由此，我們不難想像，朱熹對“朋”所下的注釋必是經過深思熟慮的結果。那麼，我們不禁要問：究竟出於何種考慮，他要做這一新的詮釋？又何以為據？欲解答此問，須由朱熹所處的社會環境入手。

如前文所述，北宋初年之劉敞所關注的是如何恢復儒學經師的地位。經過北宋諸儒近一個半世紀的努力，到南宋（1127—1279）初年，儒學書院已遍布全國，士子無需再深入山林或寺廟去求學。在政府資助的書院中有儒家學者主持講學。這種社會氛圍與北宋初年已不可同日而語。朱熹曾坦言，若不是通過程氏兄弟的著作，他根本不能想像兩代以前竟有學生不信任老師的情況^③。這顯示，在朱熹的時代，儒家學者的導師地位已相當牢固了。同時，隨着書院在全國的興建，士子人數逐年上升，同學關係變得越來越普遍。此外，南宋時期，由於不同書院之間，常有互相的交流切磋，因此，相較於嚴守師法的漢儒而言，南宋書院的“同學”關係已不是嚴格意義上的“同門”了。換言之，“同門”已經成爲一個更爲寬泛的概念。既然如此，就沒有必要對這一司空見慣的現象做特別的說明了。實際上，在北宋太宗朝於 999 年欽定的標準教材《論語注疏》中，疏者邢昺就已放棄漢儒的舊注，而將“朋”“友”視爲同一概念範疇，認爲二者差別只表現爲關係的密切程度——即所謂“朋疏而友親”^④。

然而，我們必須注意到，儘管宋代逐漸建立起來的書院體系使儒家學者的導師地位得以恢復，但是，這一地位畢竟曾被禪師取代了幾百年。如前所述，佛教在精神領

① 黎靖德編《朱子語類》卷十一，第一冊，第 192 頁；卷一百五，第七冊，第 2626 頁。

② 黎靖德編《朱子語類》，卷十九，第二冊，第 437~438 頁。

③ 黎靖德編《朱子語類》，卷九十六，第六冊，第 2460 頁。

④ 邢昺《論語注疏》卷一，收入阮元《十三經注疏》，第八冊，第 5 頁。

域裏長期佔據主導優勢，儒學只被局限在社會領域發揮它的“治世”功能，許多北宋儒者本身也抱持這樣的看法。歐陽修就是一個顯例。隨着書院的發展及儒學的復興，這種分治的局面越來越不合時宜。正是在此歷史關頭，朱熹接續了宋初開啓的重寫儒家道統的工作。受佛教形上思考的啓發以及重讀《四書》後的體會，他試圖以一種全新的視角重塑儒家人文精神。爲此，他有意將《四書》置於《五經》之上，並反復強調《論語》應是人人必讀之書——“蓋其中無所不有”^①。這裏，他獨具慧眼地發掘了《四書》與人類生活之息息相關，於是，以儒學之道來重新規劃和指導人生成爲他熱切追求的目標。爲了宣揚《四書》乃人生指導之書，朱熹意識到重新詮釋《四書》之必要性，而他對《學而》篇第一章的解說，正是明確體現了他的觀念：“聖人與我同類。”因此，可以這麼說，朱熹關於人性的哲學立場是以道德平等主義爲其基調的。

四、毛奇齡的“門戶”之見

元皇慶二年(1313)，朝廷詔定以朱熹《四書章句集注》試士子。此一科舉範式歷經元明清三代，不斷鞏固了朱學的官學地位。儘管如此，朱子釋經的權威性依然不可避免地遭遇來自學界的質疑與挑戰。清代學者毛奇齡(1623—1716)的《論語稽求篇》即明目張膽，爲攻擊朱熹的《論語集注》而撰^②。在他看來，朱注的最大問題在於其“與聖門之所記，稍有齟齬”^③。究其緣由，毛氏以爲，漢代“去古未遠”，尚有各家口耳相授之師法，承襲聖人之所遺，不許更篡一字；至魏何晏作《論語集解》，乃“本老氏之學，不習衆說”，故已偏違聖意。“而宋朱氏注則又僅見何氏一書，別無他據，旁匯以同時學人之言”，更是去聖彌遠^④。故而毛氏標舉漢注來針砭朱注。《四庫全書》館臣謂之“學博而好辨，遂旁采古義，以相詰難”，而其書不免有“強生支節者”、“半是半非者”、“全然無理者”，但亦有“考據特詳”之處^⑤。下文僅就《論語·學而》“有朋自遠方來”一節管窺毛氏的詮釋原則及其考據之學，並對漢注“同門曰朋”作一補充解讀。

正如上文所言，朱熹釋《學而》首章“有朋”一節謂“朋，同類也”，然而，東漢包咸

① 黎靖德編《朱子語類》，卷一百二十，第七冊，第2891頁。

② 參見《論語稽求篇》提要，《四庫全書》，第二百十冊，第133頁。

③ 《論語稽求篇·序言》，《四庫全書》，第二百十冊，第135頁。

④ 《論語稽求篇·序言》，《四庫全書》，第二百十冊，134~135頁。

⑤ 《論語稽求篇》提要，《四庫全書》，第二百十冊，第133~134頁。

《注》則曰“同門曰朋”。毛奇齡據包說駁斥朱子，並謂“此是古注，自《說文》及《詩注》、《左傳注》、《公羊注》皆然”^①。相較之下，他指責朱子所謂“同類”的釋義，則“無可考”^②。在毛氏看來，雖然孟子確曾有“聖人與我同類”的說法，但所謂“同類”，不過是“凡人之稱，非朋友矣”^③。兩相對照，毛氏清楚地表明了自己詮釋經典的立場——稽古求真。換言之，即以考據為法，奉古注為宗。然而，值得注意的是，儘管毛氏極力推崇漢注，卻並非照單全收。他對漢注的甄別與擇取更能凸顯其詮釋理念。

就在毛氏以漢注“同門曰朋”來駁斥朱注“朋，同類也”的同時，他亦明確地反對東漢經學大師鄭玄注《周禮》時所謂“同師曰朋”的說法，以為“不如同門之當”^④。理由是“朋是門戶之名”，“故朋為同門，此是字義本爾，不可易也”^⑤。這裏，毛氏強調的詮釋原則是要從訓詁的角度來精確考察語詞的本義。雖然“同門”與“同師”所指稱的人倫關係並無二致，但毛氏厚此薄彼的原因恰恰在於：若以“同師”替代“同門”，則抹殺了“朋”為“門戶之名”這一字的本義所在。此外，尤為重要的一點是，毛氏對於皇侃將“同門”之“門”解為“師門”也頗不以為然。依他之見，在“同門曰朋”這一語境中，“門”指稱的乃是“學僮居處”。他以《禮記·學記》“敬業樂群”和《禮記·檀弓》“離群索居”為參考依據，推論出古之學僮在黨庠學習期間，當有群居共處之生活，因此“學僮居處”必然是一客觀存在，故有“朋為同門”之謂^⑥。

這裏，毛氏無疑為我們描繪出一條“朋”→“同門”→“同學”的轉喻軌迹。儘管他在論述中並沒有提供直接而確鑿的論據來證明所謂“學僮居處”的存在，但他的推測不乏合理性。循此思路，我們或許可以對孔門教學環境的設置有進一步的瞭解。事實上，正如上文所言，我們可以在《論語》經文中找到“丘之門”作為“師門”的佐證，同樣，我們也可以在其中發現“學僮居處”的痕迹。根據《論語·為政》記載，孔子對顏回作了一段時間的觀察之後，不無感慨地說：“吾與回言終日，不違如愚。退而省其私，亦足以發。回也不愚。”^⑦毫無疑義，孔子所謂“回也不愚”的評價是基於他對顏回“退而省其私，亦足以發”的耳聞目睹。這裏隱藏着一個基本的客觀事實：在孔門授課場所之外，必然還存在着一個可供顏回與同學之間相處與交流的私人空間，即孔子觀察顏回私行的場所。而孔子能夠如此方便地在此觀察到弟子們私下的言行，似乎也暗示我們，這個場所應該不會與孔府相距太遠。這一推論還可以從《禮記》中找到文本

① 《論語稽求篇》提要，《四庫全書》，第二百十冊，第136~137頁。

②③④⑤⑥ 《論語稽求篇》提要，《四庫全書》，第二百十冊，第137頁。

⑦ 《論語》2.9。

依據。《學記》篇裏有所謂“退息必有居”^①的提法，而唐孔穎達(574—648)的注解則為我們下了一個明確的論斷：“謂學者退息必有常居之處，各與其友同居，得相咨決，不可雜濫也。”^②誠然，孔氏可能是以唐初學子求學的情況來解釋孔門的規制，但他的說法也極合情理。無論如何，根據孔疏，毛奇齡所謂“學僮居處”的說法理當有據可查，有本可依，實非憑空構想。事實上，根據孔子在南宋的後裔孔傳所編的《東家雜記》，孔門弟子退息有常居，應該是毋庸置疑的了。該書卷下云：“先聖學堂，泗水纏其北，洙水由其南。《皇覽》云：‘諸弟子房舍井甕猶存。’”^③按：《皇覽》乃三國魏文帝黃初七年(226)使諸儒根據經傳編撰的類書。其時孔門諸弟子的“房舍井甕猶存”，這是文物的證據。至於這些宿舍是否屬於孔子則不得而知。但是，《禮記·檀弓》載：“賓客至，無所館。夫子曰：‘生於我乎館，死於我乎殯。’”^④看來孔子所謂的“館”未嘗不可以包括他弟子的宿舍。

誠然，毛氏關於“同門”之考辨並無助於《論語》“有朋自遠方來”一句的義理闡發。此外，“門”究竟為“師門”抑或“學僮居處”也無礙於“同門”作為“同學”的代名詞，況且，即使是“學僮居處”，也仍然可以是孔子的物業。在此意義上，“學僮居處”還是可以稱為“師門”。無論如何，對於現代讀者來說，毛氏對“同門”的陌生化詮釋(defamiliarization)並非只有訓詁學的意義，它的確提供了一些重要的歷史信息——不僅讓我們對“朋”的語義形成與發展脈絡有進一步的瞭解；同時，對於孔門的教學生活的實況也有更全面的認識。另外，我們更不可忽略的是，這種考據學本身所體現的時代意義——作為一個十七世紀的學者，毛奇齡以他特殊的詮釋視角為我們展現了特定歷史和文化語境下的學術發展趨勢，也就是清初以古文獻為本，以抨擊朱子為宗的學術研究。

五、結 語

毛奇齡批評宋儒如朱熹罔顧孔子原意，而將一己的私見強加於《論語》本文。毛氏處身於指斥宋明理學為虛浮之學的明末清初，他本人重訓詁而輕義理的歷史關懷以及他對宋明理學的偏見，我們自然都可以同情。然而，正因為如此，他的詮釋視域

①② 見《禮記正義》，阮元《十三經注疏》卷二十五，第五冊，第651頁。

③ 見《四庫全書》，第四百四十六冊，第86頁。

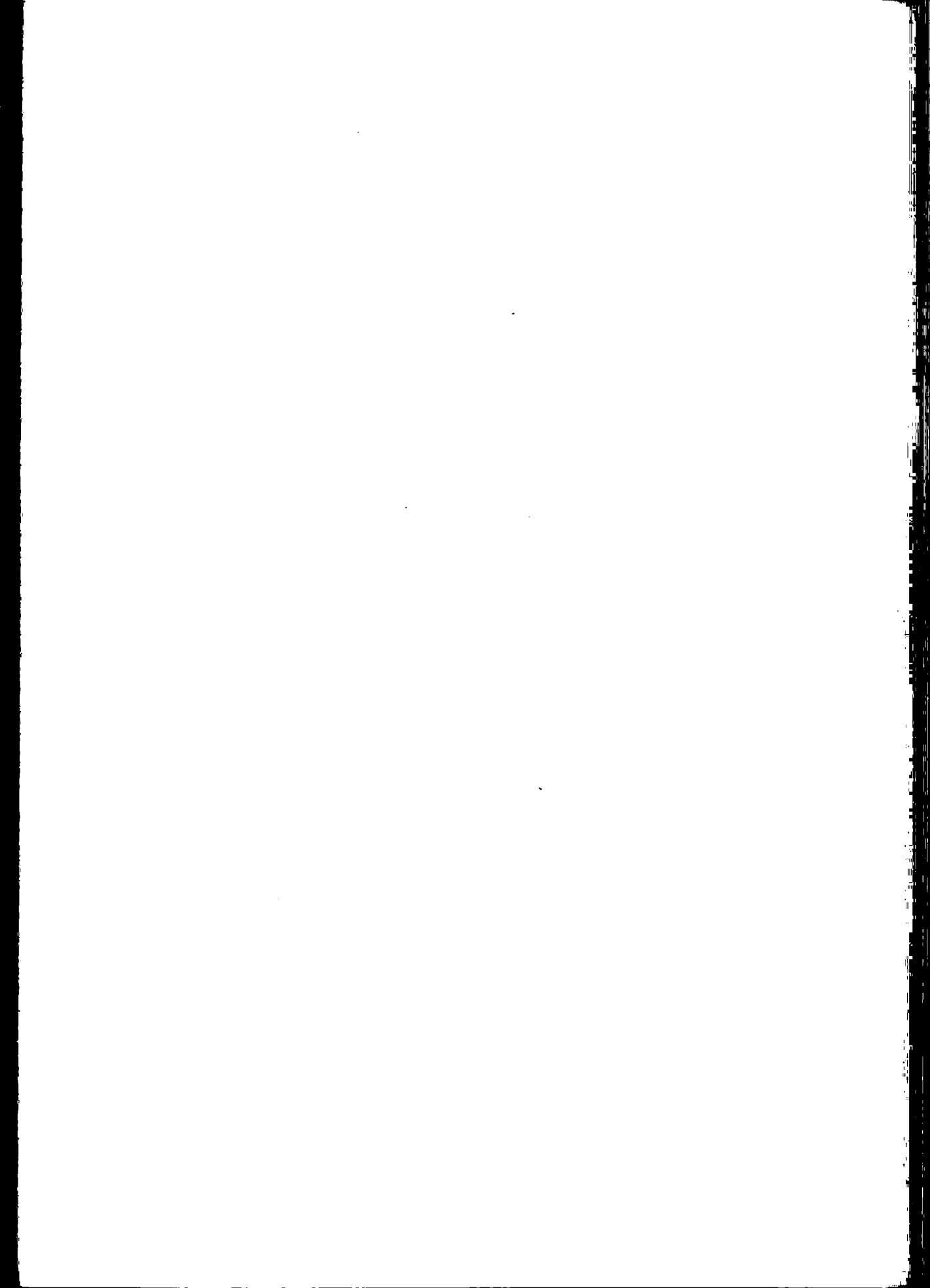
④ 見《禮記注疏》，收入阮元《十三經注疏》，第五冊，第149頁。

就難免自設局限，而他對於同樣尊重歷史詮釋學的學者如朱熹也無法予以諒解。至於朱熹本身的歷史關懷，他更像是毫不知情。毛氏本人的文獻詮釋，正如他所批評的朱熹，乃至劉敞、韓愈和包咸等人的注解一樣，依然深深刻着歷史文化的烙印，儘管他的文化考慮和義理關懷竟然可以與前賢大異其趣。哲學家關心的也許是超越時空的普遍真理，但是，他的思索卻無可奈何地受到他本人的時代關懷的啓發、指引以及制約。最終，他只能在他特定的歷史文化脈絡中去思索和追尋超越時空的普遍真理。

本文嘗試借《論語》首章爲例，探討哲理追求本身和啓發整個思索動機以及影響思考方式乃至思考結果的歷史文化因素，兩者之間的學生關係。哲學詮釋也許永遠都找不到任何足以涵蓋和統貫所有歷史探索的整體。在考究哲學家在歷史反復多變的洪流中，追尋普遍真理時所經歷的思索和掙扎過程的時候，思想史家必須抵抗誘惑，避免“依照某種緊密無間的構式來組織史實”，“惟其如此，他的歷史想像才可以奠基於近似歷史真貌的事實上”^①。他必須尊重包咸和韓愈之間，或者朱熹和毛奇齡之間的詮釋分歧，而嘗試從各人獨特的歷史脈絡和文化關懷來體諒和欣賞他們的見解。如此，也許我們都可以比較清楚地認識哲學家所思索的真理。

[作者簡介] 勞悅強(1957—)，廣東開平人，美國密西根大學博士。曾在北美多所大學教授中國文史哲諸課，現任職於新加坡國立大學中文系。研究興趣博雜，涉及先秦諸子思想、漢魏晉南北朝儒、道、釋三教互融、宋明理學、中國敘事文學、佛教講經以及中國古代婦女史等等。學術著作分別刊登於歐美以及新、中、港、臺各地。近年專著有《論語心》等。

^① H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Restoration of European Social Thought 1890 - 1930* (New York: Vintage Books, 1977, revised edition), 第 23 頁。



三玄四典的學脈關係

——論三玄思想的內在聯繫之一

(臺灣) 陳鼓應

前 言

在先秦典籍中，由於《易》、《老》、《莊》之富有玄旨——深富思辨性與抽象性的哲學思維，因而漢以後歷代哲學家無不藉助於三玄之議題及其思想觀念與方法，為其理論建構之基石。

“三玄”之所以成為中國古代哲學的基石，必有其共同的理論思維。而“三玄”名稱^①使用至今，已經超過千年之久，但從未有過專文申論其間思想的內在聯繫及其學脈的關係。

十餘年來，我由不自覺到自覺地運用譜系學方法，論證《周易》經傳與道家思想的學脈關聯，並將經年累月發表的二十多篇論文匯集成《易傳與道家思想》與《道家易學建構》兩書。現在我再總結性地由“三玄”的主題與主體思想，並從三玄的思想方法和道家觀念叢等方面，來探討它們在哲學思想脈絡發展上的共通性；對三玄學譜內涵的梳理，也可同時凸顯出它們與倫理型的儒家文化，屬於不同學脈的發展。

壹、三玄的主題與主體思想

“三玄”事實上是由四部典籍形成的。《易》分經和傳，它們和《老》、《莊》撰作時間

^①《顏氏家訓·勉學》：“《莊》、《老》、《周易》，總稱謂三玄。”

上,依次是:《易經》(西周初期)→《老子》(春秋末期)→《莊子》(戰國中期)→《易傳》(莊孟之後至戰國末期或稍後)。這四部典籍,撰作時間前後長達七、八百年,漢魏以來,學界多將撰作時間距離長達數百年的《易經》和《易傳》相混,從而無視於《易傳》之哲學化深受老莊的影響^①。

本文將“三玄”四典從如下這幾個重要的面向,論說其同構關係:

一、“三玄”的主題:要在申論天人關係。正如張岱年先生所說:“中國古代哲學可以稱為‘天人之學’。‘天人之際’是中國哲學的總問題。”^②“三玄”成為“天人之學”的同構關係上,老學實居於關鍵的地位——老學在辯證思想方法上,上承《易經》;在天道觀(自然觀)上,下啓《易傳》。老子哲學思想以宇宙統人事,將天道與人道相互蘊涵而統攝於形上之道中^③。反觀孔子,其學不在“究天人之際”,乃在於文化層次上關注人倫道德之推廣。

二、三玄的主體思想:《易經》這部古老的占筮之書,蘊涵着民族文化豐富的人生哲理,屬於哲學前期的作品;哲學體系系統性的建構,始於《老子》。三玄的主體思想以老子的形上道論與老莊的自然觀為核心,而《易傳》各篇擴充此一學脈。《易傳·繫辭》的引“道”入易^④,使易學由文化層次提升至哲學層次。《彖傳》的乾坤生物說,乃直接繼承老子道生德畜說^⑤,而《彖傳》重要命題如“消息盈虛”、“與時消息”、“終則有

① “三玄”事實上是由四部典籍構成的,三玄中的《易》,又稱《周易》,分經與傳。形成於殷周之際至周初的卦、爻辭,漢人尊稱為《易經》(先秦典籍則稱為《易》)。它和成書於戰國後期的《易傳》,均非一人一時之作,兩者相距長達七、八百年。《周易》經與傳兩書長達數百年的時空差距,而《易傳》各篇是如何地湧現出來?學界向無清晰的解答。唯《史記·孔子世家》記載:“孔子晚而喜《易》,序《彖》、《繫》、《象》、《說卦》、《文言》。”司馬遷似乎將《易傳》各傳的著作權歸屬於孔子。此後,歷代學者隨司馬遷近乎神話的說詞,遂把《易傳》歸於孔子學派。然而,根據史實推斷:《易傳》各篇成書當在戰國後期,孔子逝世已近二百年之久,他如何能從墓地裏復活,寫出一部各篇風格不一、內容不同而體例懸殊的《易傳》?然而司馬遷的豐富幻想力,並不能解答《易傳》如何哲學化過程。故本文就先秦學術史與哲學史順序,對《周易》古經至傳文產生與道家思想發展之內在聯繫,作幾層合理的解說。

② 張岱年《中國文化的思想基礎與基本精神》,收入《張岱年全集》,河北人民出版社1996年版,第六卷,第58頁。

③ 參看拙文《論道與物關係問題:中國哲學史上的一條主線》,《臺大文史哲學報》第62期,2005年5月出版。

④ 《繫辭》概括老子的道器關係,曰:“形而上者為之道,形而下者謂之器。”又概括老子的道與陰陽關係,曰:“一陰一陽之謂道。”《繫辭》的引道入易,後文另節敘說。

⑤ 《彖傳》的“乾元”、“坤元”,乃老子“道”、“德”概念之轉化,而“乾元資始”、“坤元資生”說,亦繼承老子道德生養萬物之說。《老子》五十一章:“道生之,德畜之。”)

始”，則屢見於《莊子》^①。《彖傳》與《莊子》，兩者在天道觀、自然觀領域內的重要命題如此相合，令人驚異！反觀孔孟儒學，在自然觀方面則無所建樹，可證《易傳》宇宙論或自然觀的產生，與孔孟儒學不相關聯。

《易傳》之哲學化，跟孔孟儒家之無所掛搭，這由儒、道兩家觀念叢相互對比，更可明顯判別。

三、三玄哲學觀念叢的學脈關聯：哲學上的“觀念叢”，更確切就是概念叢(Cluster of concept)，包含概念、範疇和命題。通過範疇和命題，可以瞭解一家一派學說的特點^②，例如“仁”和“禮”是孔子學說的核心概念，《論語》曰：“仁者愛人”、“克己復禮為仁”，又說“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動”，這些命題反映着孔子倫理學說的重要特點，從這類倫理型的概念和命題來考察，它們在《易傳·繫辭》的主體思想中卻無顯著的反應，而《繫辭》中重要的哲學命題幾乎多屬於道家學派，如形上之道與陰陽、剛柔、太極、無為、精氣、變通、常、無常、神明、幽明、洗心、知幾等範疇，全出自老莊典籍而為道家自然觀中的特殊用詞。《易傳》中出現最早的《彖傳》亦然，如陰陽、剛柔、天行、終始、變化、動靜等概念，均屬道家自然觀中的重要範疇；《彖傳》成書於孟子之後，而原始儒家的“仁”與“禮”概念在《彖》文中卻一字未見，由是亦可反證《彖傳》自然觀及其天人關係之論與儒家並無學脈之關係。

莊子說：“《易》以道陰陽。”（《天下》）而“陰陽”這一古典哲學中之重要範疇在孔孟學說及四書儒典中竟未得一見，更可證《易傳》之哲學化以自然觀為主體而與倡導人倫日用的孔孟儒家思想無關。

我們有時還會聽到學界有這樣的一種說法：雖然《易傳》裏有許多道家的思想觀念，那是出於儒家的引用。這種說法需要考慮到一家一派的形成必有其學說的基本內容和特點。以儒、道而言，例如先秦儒家雖有孔、孟、荀之分，但他們基本上繼承西周“尊尊親親”之德治主義的文化傳統，崇禮樂、尚仁義、行忠孝之道，着重政治社會的倫理道德教育。而道家雖然也有老、莊、黃老之別，但他們共同以“道”、“德”為核心建立起形上與形下、本體與現象界之相互涵攝的理論體系——以“道”作為宇宙萬物的本原、本根以及運動變化的法則，並以得道之“德”作為萬物存在的根據。他們從道性

① 如“消息盈虛”這一命題見於《莊子·秋水》、“與時消息”見於《盜跖》、“終則有始”見於《秋水》、《知北遊》等篇。

② 湯一介《論中國傳統哲學範疇體系的諸問題》文中說：“在哲學史上，比較重要的哲學家在建立其哲學體系時，必然要使用一系列的概念、範疇；因此研究其概念、範疇相互之間的關係，是我們深入解剖其思想體系的基本要求。”該文收在《新軸心時代與中國文化的建構》，江西人民出版社 2007 年版。

自然、天道無爲、萬物自然化生的觀念出發，否定古代神權思想和神造之說，並以道德爲宗，落實到現實人生共同倡導“自然”、“無爲”、“虛”、“靜”、“通”、“明”等觀念作爲其精神指標。簡言之，先秦儒、道較大的差別，在於儒家僅停留在居於文化層面倡導仁義禮樂之教，而道家則從文化層面提升到哲學層次建立起一套完整的宇宙觀和人生觀。道家宇宙論以自然觀爲宗旨，並以天道與人道相互涵攝爲主要內容，它的哲學體系的建構以及思想方法的運行正是孔孟儒家所欠缺的，而《易傳》正是在道家宇宙論、自然觀的學脈中使易學由占筮之書轉化爲哲學典籍。

要之，從上述“天人之學”的主題、天道觀或自然觀的主體思想，以及哲學概念叢等各個重要方面來看，均可論證三玄之譜系學脈關係。若從辯證思想方法來立論，三玄思想的內在聯繫，更爲顯明。——亦即從對反的思維方式、循環往復的思維方式、天地人整體性的思維方式以及天道推衍人事的思維方式來立論，則易、老、莊之歸屬同一學譜，更爲明確(後文將進一步論述)。

貳、《易》古經與《老子》思想的內在聯繫

《周易》古經本是占筮之書，到傳文出現漸漸轉化爲哲學的著作，這期間經歷了春秋和戰國時期幾個重要階段的演進。其一是春秋時代各國史官對古代卜法與卦象及爻辭的義理化解釋的過程。其二是春秋末哲學開創期，受老子哲學理論之重大影響。其三是戰國中早期百家爭鳴、諸子思潮的衝擊(尤其是莊子的大化論、自然觀的啓發)，成爲激發《易傳》創作至關重要的學術環境。

一、春秋史官之八卦取象說

《周易》由《經》演化出《傳》，並非一蹴而就，數百年中間，所經歷最初的階段便是春秋時期。《左傳》、《國語》提供了確切的文字依據，供我們瞭解由西周到東周期間先秦易學發展的一條線索^①。在這一歷史時期中，衆多史官對卦象及經文作出諸多解釋，其中如變卦說、取象說、取義說以及吉凶由人和天道無常說等^②都爲戰國《易傳》所繼承。特別值得一提的是取象說中以八卦具有象徵八種自然現象的說法：即以乾、

① 有關《左傳》、《國語》引用《周易》卦象及經文的解說研究，參看高亨《〈左傳〉〈國語〉的〈周易〉說通解》(收在《周易雜論》書中)、李鏡池《〈左〉〈國〉中易筮之研究》(見《周易探源》書中)。

② 詳見朱伯崑《易學哲學史》第一章第二節《論〈周易〉中的占筮體例》。

坤、震、巽、坎、離、艮、兌象徵天、地、雷、風、水、火、山、澤八種自然現象，這在春秋時期的筮法中已經具備^①，這些卦象被戰國晚期之後的《說卦傳》與《雜卦傳》所採用而加以擴充^②。戰國晚期至秦漢以後，易學哲學才將八種自然現象的相互作用說明萬物的形成和變化，那是來自於筮法中的取象說。

然而，一般易學學者都忽略了《左傳》、《國語》所記載的春秋史官易說，為古經至傳文發展中的重要階段。在學術順序上，對《易經》的解釋常犯了“急速推廣的謬誤”。余敦康先生說得很合理：古經“八卦不具有象徵八種物質原素的意義。八卦的卦名是有了，但是根據筮辭，完全看不出乾、坤、震、巽、坎、離、艮、兌就是代表天、地、雷、風、水、火、山、澤。《乾卦》九五爻辭中有一個天字（“飛龍在天，利見大人”），這並不說明乾代表天。其他七卦的卦爻辭中，連地、雷、風、水、火、山、澤的字樣都沒有出現。”“卦象就直到春秋時期才出現，而在此以前找不到任何文字記載，可見八卦的象徵意義不是原來就有的。”^③誠然，將八卦代表宇宙中八種基本物質原素的說法，乃出於戰國晚期至秦漢以後的哲學解釋，在古經卦爻辭文義中，我們並無法找到如此哲學性的解說。

要之，從易學史角度而言，春秋時期史官解易階段為西周古經至戰國傳文產生的一個重要的中間環節。若從哲學或易學哲學史的角度而言，則古經至老子哲學的開創，這條思想線索更為緊要。它是中國哲學源頭與“哲學突破”的一條主線。

二、《易》經文與老子思想的內在聯繫

春秋各國史官引用《周易》古經的解釋，見於《左傳》、《國語》的記載共 22 條，其中有 16 條是把《周易》用來占卜，只有 6 條作出義理化的解說，可見易學在這期間義理化的進程仍是相當緩慢的。直到春秋末的老聃，對《易》之萌芽性的辯證思維上的繼承，才使道家老學在哲學理論上有着突破性的發展。

從老聃自著《老子》^④可以窺見《易》卦之對立、反復觀念以及尚謙、安節、隱顯互參、損益互補等思想，對老學有諸多的啓迪。兩者思想的內在聯繫，茲分項解說如下。

① 參看李鏡池《周易探源》，第 413~414 頁。朱伯崑《易學哲學史》第一章第二節之一《論〈周易〉中的占筮體例》。

② 馮友蘭《中國哲學史》已指出：“據《左傳》《國語》所記，春秋時人亦已以乾為天，坤為土，巽為風（見《左傳》莊公二十二年），離為火，艮為山（見《左傳》昭公十五年），震為雷，坎為水（見《國語·晉語》），又以震為長男，坤為母（同上）。可見《說卦》所說，亦本前人所已言者而整齊排比之耳。”（引自該書第一編第十五章）

③ 余敦康《從〈易經〉到〈易傳〉》，收在《中國哲學論集》，第 394~396 頁，遼寧大學出版社 1998 年出版。

④ 詳看拙著《老莊新論》之《老子其人其書》，臺北五南圖書公司 2006 年修訂版。

古《易》主要部分為經文(卦爻辭)、卦象和卦名。這裏先就經文與《老子》之內在聯繫,梳理其思想發展的脈絡。

(1) 乾卦由潛而現以及高亢之惕:《乾》之爻辭由初爻、二爻而至四爻、五爻,藉龍之潛、見(現)而躍、飛,這一思路和其後《老子》“道隱無名”、“進道若退”(四十一章)哲學命題有內在的聯繫。而上爻之“亢龍有悔”與九三爻朝夕“乾乾”“惕若”,也對老子物盛則衰(“物壯則老”)的哲理有所啓迪。莊子著名的鯤鵬寓言,和《乾》卦龍的沉潛而躍飛之舉,亦有相應之處。由乾卦爻辭所蘊涵的哲理,可窺見易、老、莊三者思想觀念有同一脈絡的發展。

(2) 坤卦“履霜堅冰”而察幾防漸:《坤》卦辭“利牝”之貞,曾被視為老子尚雌崇牝觀念之淵源。而初六爻辭“履霜堅冰”,蘊涵着老子的警句:“爲之於未有,治之於未亂”(六十四章);六三爻辭:“含貞可貞”,乃內懷美德,與老子“被褐懷玉”(七十章)一致;六四爻辭:“括囊”,老子引申爲“不言”之教。至於六二爻辭“直方”這一特殊詞字,更爲老子所喜好而襲用,如謂:“大直若屈”(四十五章)、“大方無隅”(四十一章)、“方而不割,直而不肆。”(五十八章)

(3) “否”“泰”相尋之理:在《否》《泰》卦中有卦辭“大往小來”、“小往大來”以及爻辭“無平不陂,無往不復”,包含着樸素的辯證觀念。老子說:“正復爲奇,善復爲妖”;“曲則全,枉則直”,所講解的道理相同,都在說明事物的對立及其相互轉化的哲理。

(4) 《易》尚謙:古經各卦爻辭皆有吉凶之占,僅《謙》一卦,無論卦辭或爻辭,其占辭盡屬吉利,可見《易》作者之推崇謙德。老子曰:“不自見(現),故明;不自是,故彰;不自伐,故有功;不自矜,故能長。”(二十二章)又曰:“自見者不明;自是者不彰;自伐者無功;自矜者不長。”(二十四章)《易》《老》之尚謙,爲世人所共知,班固《漢書·藝文志》論及道家時便說“合於《易》之謙謙,一謙而四益。”

(5) 《無妄》,順時而動,“往吉”:《無妄》卦主旨反對無端妄行,卦名意即無妄爲。老子主柔,其學說又以“無爲”最爲稱著。“無爲”乃毋妄爲之意,老子警惕人們:“不知常,妄作,凶。”(十六章)與《無妄》旨意一致。《易》之“無妄”是就先民日常生活而言,而老子則主要是針對高層掌權統治者而發。

三、卦象隱含之哲理與老子辯證思維之聯繫

《易經》中的符號部分(卦畫)組成了一個嚴密的形式系統。而形式結構中蘊涵的義理,留給世人無盡想像和發揮的餘地。卦畫的兩個基本原始符號“一”“—”,乃奇偶數字代表。卦的基本符號有八個:☰(乾)、☷(坤)、☳(震)、☴(巽)、☵(坎)、☲(離)、☶(艮)、☱(兌)。每兩個基本符號上下相配,就成一卦,而相配以後,每一爻位皆爲奇偶互

補。八種基本符號輪配，形成六十四卦，每一卦又包含六爻，共三百八十四爻構成。

將八卦兩兩配對，就成六十四卦；傳本六十四卦的卦序，便是兩兩相對，分為三十二耦。故王弼《周易略例》謂“卦以反對”^①。六十四卦中，除乾☰與坤☷、頤☶與大過☱、習坎☵與離☲、中孚☱與小過☱八個卦成“陰陽爻互補”之卦配對以外，其餘五十六卦，皆以反覆為序。所以孔穎達《序卦傳·正義》說：“六十四卦，二二相耦，非覆即變。”

《易經》在卦序或卦爻辭中所隱含的反復之理，內化到《老子》的著作中，成為老學思想方法的一大特色。

《易經》八卦由陽爻和陰爻兩個基本符號形成^②，到了老子將陰陽的對立視為宇宙萬物根本對立的因素和力量，認為宇宙中的一切變化是由陰陽對立的交互作用引起的（《老子》四十二章）。

老子觀察到宇宙萬物變化的法則：一切萬物朝向對立面轉化；循環往復地轉化。因而總結出：“反者道之動。”（郭店楚簡為“返者道之動也”）老子這種高度概括性的辯證思維，乃由《易經》隱含性的觀念中發展而來^③。

叁、老子與易傳思想發展的脈絡關係

從先秦思想史看來，孔孟儒學的論題和影響，主要在社會文化和政治文化方面，而不是在哲學領域。本文就哲學角度（哲學議題、思想方法以及哲學概念和命題等方面），討論老子道家和《易傳》的關係：《易傳》是如何地在老莊宇宙論等哲學思想的孕育下產生？以此揭開《易傳》如何由筮占向哲學轉化的謎底。

張岱年先生論及傳統思維方式時謂：中國古典哲學富於辯證思維（如“整體思維”、“對待觀點”），另一為直覺方法^④。在傳統認識論中，直覺方法為感性認識與理性認識之外的另一種獨特的認識能力。此處則僅就辯證思維而立論。

統觀《老子》一書，具有四種獨特的思維方法：一是對反的思維方式，二是循環往復的思維方式，三是天道推衍人事的思維方式，四是天地人整體性的思維方式。老子

① 《明卦適變通爻》，《王弼集校釋》，樓宇烈校釋，北京中華書局1980年版，第604頁。

② 余敦康認為《易》卦畫的兩個基本符號“一”“—”，在古經文本中“不具有哲學中的陰陽範疇的意義，也不具有原始的陰陽概念的意義。”此說確當。

③ 詳見拙著《道家易學建構》，第95～100頁。

④ 《試論中國傳統哲學的思維方式》，收在《張岱年全集》第六卷，第413～422頁。

這幾種思維方式對《易傳》都產生直接而巨大的影響。有關《易傳》在循環往復的思維方式與天地人整體性的思維方式上對《老子》的繼承，我在《易傳與道家思想》和《道家易學建構》兩書中已有所論述^①，這裏我們從《易傳》中最凸顯的託天道以明人事的思維方式說起，而後再申論對反的辯證思想中相反相成的思維方式產生易道博大融通的精神，有別於儒家對異端的態度。

一、“推天道以明人事”的思維方式——《老子》到 《易傳》為同一思想脈絡之發展

《四庫全書總目提要》云：“夫《易》者，推天道以明人事者也。”此說特意突出《周易》在託天道以彰顯人事這一思維方式的特點。事實上，《四庫》所說的《易》，確切地說，乃是指《易傳》。而《易傳》這一思想方法的運用，則本於道家。

“推天道以明人事”，作為傳統哲學的一種思維方式，首創於老子。這種古代獨特的思維方式，可說貫穿於《老子》書中，例如老子由“天地無所偏，任憑萬物自然生長”而彰顯“聖人無所偏愛，任憑百姓自己發展”（五章：“天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。”）。例如由天長地久，乃因它們的一切運作都不為自己，乃因為他能後其身而不自私（原文見第七章）。再如由功遂身退，合於天道而曉喻人們執持盈滿，不如適時而止（原文見第九章）。又如由天地間飄風不終朝，驟雨不終日而曉喻為政者不可過於疾暴（原文見第二十三章）。再舉《老子》書最後一章（八十一章）的例子：由“天之道，利而不害”而彰顯“人之道，為而不爭”。類此不勝枚舉。老子運用這種依託天道來作為人事活動的準則，直接為《象傳》所繼承^②。如《象·泰》云：“天地交而萬物通也；上下交而其志同也。”如《象·頤》云：“天地養萬物，聖人養賢以及萬民。”又如《象·咸》云：“天地感而萬物化生；聖人感人心而天下和平。”凡此例證，遍見於《象》、《象》及《繫辭》。這類託天道以明人事的思維方式，正是繼承老子與黃老之學而來^③。

二、相反相成的思維方式——《老子》與 《易傳》之博大融通精神

易、老“對反”的思維模式(thinking in opposites)中，涵蘊著名的“相反相成”的哲

① 參看拙著《道家易學建構》，第99~100頁；《易傳與道家思想》，第16~17頁。

② 詳見拙文《象傳的道家思維方式》，《易傳與道家思想》，臺灣商務1994年初版，第24~52頁。

③ 詳見拙文《先秦道家研究的新方向》，《黃帝四經今注今譯》，臺灣商務1995年初版，注釋9，第27頁。

理^①。自老子提出“有無相生”(二章)“陰陽冲和”(四十二章)的重要命題,至《易傳·繫辭》及漢魏黃老政治哲學所共同倡導“殊塗同歸”之意旨^②,均體現着中國古代衆說兼蓄的博大融通的精神。

在古代言論史上,存在着兩個不同的開端:一是以有容乃大的心胸,採納不同的見地。另一是求同心切,難以涵容思想的分歧。在先秦百家爭鳴的思潮中,學派間各抒己見,造就了中國思想史上的黃金時代。漢以後,儒道兩家取得了長存的優勢^③。漢初諸子百家之學猶並存,而且道家居於優勢,以《淮南子》為代表的道家認為“異聲而和”(《繆稱》),並謂“百家之言,括奏相反,其合道一體也”(《齊俗》)。這觀念與《莊子·天下篇》相應。淮南學派強調:“殊事而同指,異路而同歸”(《本經》),倡言“百川異源而皆歸於海,百家殊業而皆務於治”(《汜論》)。司馬談所謂“同歸而殊塗”、“陰陽、儒、墨、名、法、道德,此務為治者也。”正與淮南同一思路。面對這思想蓬勃的時代,董仲舒則要求結束“百家爭鳴”的局面。公元前136年他與漢武帝的對策中獻策曰:“今師異道,人異論,百家殊方,指意不同,是以上無以持一說。”因而建議:“凡不在六藝之科、孔子之術者,皆絕其道,勿使並進。”(《漢書·董仲舒傳》)董仲舒依仗皇權鎮制力的介入,使儒家取得了獨尊的地位,卻扼殺了數百年來民間自發性的文化孕育成長之生機,從而導致整個民族創造心靈的衰竭^④。

董仲舒倡議“罷黜百家”的文化政策。推行的結果,使中國跌入了思想言論史上的黑暗時代。文化單邊主義正是整個儒學最為美中不足之處。公元前136年之後的一千年,唐代韓愈受到佛教法統論和傳法世系的影響,於是塑造了一個比董仲舒更加譜系化的“道統”。“道統”外的佛老學說都被視為異端邪說,他在“道統”論的《原道》中竟提出對佛老要採取“火其書,廬其居”的激烈手段。韓愈要求焚燒佛老的著作——“火其書”!在中國言論史上如此令人怵目驚心的主張,竟然出自一代大儒之口,這全是韓愈個人失序的狀態,或是在儒學史上有脈絡可尋!

① “相反相成”這一成語,出自《漢書·藝文志》,謂諸子之言“相反而皆相成也”。

② 漢代黃老道家司馬談《論六家要指》推崇《易大傳》:“天下一致而百慮,同歸而殊塗”的涵容態度,魏晉玄學家王弼直承《論六家要指》學風,在《老子指略》中,亦極力主張對各家取長補短發揮“殊途同歸”之意旨。

③ 儒道同源而異流,漢以後,在文化上一顯一隱,儒家取得了主流的地位;在哲學上,則道家以其境界高遠的人生哲學及其深宏的宇宙論與本體論的理論建構,取得了主幹的地位。

④ 方東美先生說:“董仲舒認為歷史應該是不變的歷史,從堯舜禹湯到文武周公……董仲舒提出這樣一種‘道統’的觀念,進而罷黜百家,獨尊儒術,於是斲傷了西漢以來蓬勃發展的文化精神,也削弱了我民族的創造活動,封閉了寬宏大度的民族心胸。”引自《新儒家哲學十八講》第一講,臺北黎明文化公司1983年版。

從原始儒家的學譜上，明確記載着他們對“殊途”“異路”的態度。“攻乎異端，斯害也已矣”(《論語·為政》)。這是孔子明確說過的話。這話明顯地表示：“研讀異端學說，那就有害了。”^①孟子的非楊距墨，使先秦儒家的排斥異己達到登峰造極的地步^②，其惡果給宋明維護道統意識的儒者樹立了十分不良的榜樣。荀子的學問比孟子深厚，思想格局也較博大，他吸納稷下黃老的認識論與自然觀，但他對不同學派觀點竟一概斥為“姦言”、“邪說”(《非十二子》)，可見先秦儒家對於指意不同的“百家殊方”，均缺乏寬容的心胸。

就儒、道在對待異說的容忍度以及在言論的收束與開放的心態上，確實存在着兩個不同的開端：儒家之不容異聲與道家之有容乃大，在言論史上形成了鮮明的對比。而《易傳》與黃老所極力倡導的“殊途同歸”的融合精神，正是繼承老子相反相成的思維方式。反之，原始儒家排斥異端的狹隘心態，與黃老道家的“異路同歸”的博大胸懷，正相背道而馳。

肆、《象傳》的自然觀及其道家觀念叢

我在討論三玄思想的內在聯繫時，運用譜系學的方法，就文獻與哲學“雙軌並進”^③探討易、老、莊之間思想的脈絡關係。從文獻出現的時間順序，可以看出這樣兩個既存脈絡發展階段：其一，老子、孔子出生前數百年已成文的《易經》，在辯證思想方法上對老子哲學理論建構產生重大的影響；經文中尚謙、安節以及損益互補等觀念，

① 有的學者對這話作了一些圓說，但我們查看歷代《論語》重要的注疏，無論孔穎達、程、朱對孔子這話的解釋都是一致的。如《正義》曰：“此章禁人雜學。‘攻’，治也。‘異端’，謂諸子百家之書也。”當代學者楊伯峻《論語譯注》則譯為：“孔子說：‘批判那些不正確的議論，禍害就可以消滅了。’”楊注說：“《論語》共用四次‘攻’字，……都當攻擊解……‘已’，應該看為動詞，止也。”無論如何解釋，孔子對“異端”的態度，為後儒的言行開了先例。

② 方東美先生說：“孟子不從學術的立場，去指證楊墨的錯誤，而逕斥其‘無父無君’，比之為洪水猛獸。……孟子一舉抹煞他們的價值，……儘管孟子養‘浩然之氣’……卻也缺少寬容的心量，在中國學術史上，成為‘道統’觀念的始作俑者。”

③ 吳汝鈞謂：“學術研究必須走哲學與文獻學雙軌並進的道路。”引自《佛學研究方法論》，自序，臺灣學生書局1996年增訂版。吳教授還說：“文獻學方法是一種客觀精神的表現。……哲學方法即是透過哲學概念的分析來把握其思想的一種研究方法。這種方法所注意的，……要看那些思想包括了甚麼哲學觀念，反映了些甚麼哲學問題，和根據甚麼理論立場，對這些問題如何處理。”詳見《佛學研究與方法論》一文，收入該書第91~180頁。

對老學也有諸多啓迪。相形之下，《易經》的辯證思維方式，則與孔子學說未曾發生對應與關聯。其二，老、孔逝世一、二百年後才陸續寫成的《易傳》各傳，其創作時期晚於孟、莊^①。戰國中晚期之後的易學家由於受到諸子思潮的沖激，遂將原本解釋占筮作用的易學給予哲理化，從哲學角度來看，它們受到道家各派的影響最深。如成書最早的《彖傳》，其天道觀基本是依循着老莊的自然觀理路而來，成書較晚的《繫辭》，在哲學理論上引道入易——將老子哲學最高範疇的“道”引入易學；對老子道器關係及道與陰陽關係作出最高的概括。《繫辭》還進一步綜合黃老濟世的治道精神及涵融開放的風格。後文以哲學觀念較豐富的《彖》傳與《繫辭》為例，從它們所運用的哲學範疇、概念及命題所呈現的哲學問題和理論思維，來論證《易傳》主體思想的道家學派之屬性。茲依次先論述《彖》傳之道家學脈關係，再申論《繫辭》之引“道”入易及其與道家之學脈聯繫。

《彖傳》的哲學化，主要在於繼承發展老莊的自然觀。我們進行概念分析（conceptual analysis）時，便可看出它多屬道家的哲學觀念叢——其重要範疇如剛柔、陰陽、天行、終始、變化、動靜，均為道家自然觀所習用概念而不見於儒家典籍。《彖傳》詮釋乾卦文辭，多與《莊子》外篇相同，如謂：“雲行雨施，品物流形，大明終始……，各正性命。”這段《彖》文，“雲行雨施”文句，出自《莊子·天道》；“品物流形”文意見於《天地》；“大明”之詞，見於《在宥》；“終始”概念屢見於《莊》書（多達十七處）。又如《彖·乾》：“性命”、“太和”，看似儒家使用語詞，事實上“性命”之詞屢見於《莊子》外雜篇，莊書出現多達十二處；“太和”則見於莊子《天運》篇。

概念、範疇之外，《彖傳》重要命題為：“二氣感應”“萬物化生”（《咸》）、“剛柔交錯”（《賁》）、“終則有始”（《恒》）、“消息盈虛”（《剝》）、“損益盈虛”（《損》）、“天施地生”（《益》）、“與時消息”（《豐》）以及“復，其見天地之心”（《復》）等，《彖傳》這些哲學命題，亦都屬於老莊自然觀範圍^②。

我們從《彖傳》推天道以明人事的思維方式及其天道觀的內涵上，明顯可見它與老莊自然觀屬於同一學派。現在我們再從《彖傳》天道觀幾個主要學說進一層論說其

① 顧文炳《易道新論》謂：“《易傳》傳說為孔子所作，但從其思想形成的軌迹來看，並非一時一人所能作，大約自戰國中期至西漢初期陸續完成。它與封建大一統思潮的勃興息息相應。”引自該書第95頁，上海社會科學院出版社1996年版。

② 如《彖》文“天地感而萬物化生”，此說見於《莊子·至樂》：“天地相合，萬物皆化。”《列子·天瑞》則說：“天地含精，萬物化生。”《彖傳》《繫辭》“萬物化生”之說，本於道家，而先秦儒家皆無此說。此外，“終始有則”命題，見於《莊》書《秋水》、《知北遊》等篇；“消息盈虛”見於《秋水》、“與時消息”見於《盜跖》，可證《彖傳》天道觀重要命題，與莊學屬同一思想脈絡，與孔孟儒學毫無掛搭。

道家屬性。

(一) 乾坤生物說

《易經》乾卦卦辭：“元亨、利貞”係占辭，意為大亨通，占問有利。經文“元亨”、“元吉”之“元”，訓為“大”；“貞”，皆訓為占，經過老莊哲學孕育之後的《彖傳》作者，則將乾坤兩卦之“元”，由經文中普通觀念提升而為宇宙論最高範疇，以“乾元”“坤元”等同於老子的“道”“德”，並採用老子道生萬物、德蓄萬物之說（《老子》五十一章：“道生之，德畜之。”），遂謂乾元使萬物得以創造（“大哉乾元，萬物資始。”），坤元則使萬物得以養育（“至哉坤元，萬物資生。”）。

《彖傳》將“乾元”當作一個“創造的動力”(power of creation)，“坤元”當作一個“滋生的動力”(power of pro-creation)，以這二種動能來說明宇宙一切生命的根源，人類生命的根源^①。《彖傳》乾元生物、坤元育物之說，即稟承老子道生德畜之旨。

託天道以明人事的思維方式，為老學及黃老之學所習用，《彖傳》繼承道家天人說：盛贊天道之繁茂，並憧憬人文之昌盛。《彖傳》作者對現實懷抱着“萬國咸寧”的理想，其人間樂園的願景，比之於老子“小國寡民”與莊子“至德之世”的願望，要更為樂觀且更具寬廣的視域。

(二) 萬物化生說

在中國哲學史上，老子首創“道生萬物”說。《彖》文乾元創始萬物，乃繼承老子道生萬物說^②。此說之首創，過於簡略，故列、莊提出氣化論以為補充。

“萬物化生”這一宇宙生成論的哲學議題，最早見於《列子》和《莊子》，《易傳》中《彖》《繫》繼之，先秦化生說同屬道家學譜，茲簡述其間之思想脈絡。

《易傳》化生說最早見於《彖傳》，其後見於《繫辭》：

《彖·泰》曰：“天地交而萬物通也，上下交而其志同也。內陽而外陰……”

《彖·咸》曰：“咸，感也。……二氣感應以相與，……天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。”

《繫辭》曰：“天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。”

“萬物化生”這一議題，有兩點值得我們留意：其一是道家之外，他家諸子均無此說。先秦儒家傳世文獻從無有關宇宙生成問題的探尋，當代出土為數眾多的戰國楚簡也

^① 參看方師東美《新儒家哲學十八講》第四講，臺灣黎明文化公司 2005 年修訂版，第 102 頁。

^② 見《老子》四十章、四十二章及五十一章。

未見任何有關萬物演化議題的探討。其二，《易傳》“萬物化生”說，本於《列》《莊》。

宇宙生成論最早見於《老子》(四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生萬物，沖氣以為和。”)而其演化過程過於簡略，故《莊子》以氣化宇宙論來補充“道生萬物”理論內涵的不足。《田子方》有這樣一段重要的陰陽交感而萬物化生說：“至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫發乎地，兩者交通成和而物生焉。”這裏以萬物本原的道(“物之初”)分化出天地，認為寒冷的陰氣從天上出來，炎熱的陽氣從地下發出，陰陽兩氣交感流通(“交通”)，萬物都是由這二氣化合而成(“成和”)。《田子方》這天地陰陽交感而萬物化生之說，乃上承《老子》四十二章“道生萬物”之說，下開《彖·咸》所說：“二氣感應以相與”、“天地感而萬物化生”。

《繫辭》說“萬物化生”時，言及雌雄精氣構合(“男女構精”)。《繫辭》之精氣說，明顯引述黃老道家觀點^①，《繫辭》所受黃老學派的影響，尤甚於《彖傳》。

“萬物化生”這一哲學命題，較早見於《列》、《莊》。《列子·天瑞》云：“天地含精，萬物化生。”《莊子·至樂》云：“天地相合，萬物皆化。”天地陰陽氣化論，莊子學派倡導最力，影響也最大，成書較早的《莊子·大宗師》就已言及陰陽造化之說，《淮南子》對陰陽之化物解說得最為精闢：“陰陽者，承天地之和，形萬殊之體，含氣化物，以成埒類。”(《本經》)其後中國哲學史上有關“萬物化生”的言論，基本上都依循着莊子學派的思路而發展。

(三) “剛柔交錯”說

《彖傳》繼承黃老道家剛柔相濟思想，並於“剛柔相濟”中凸顯崇陽尚剛的特點，與道家黃老學派屬同一思想脈絡之發展。

剛柔觀念早在《尚書》和《詩經》中便已出現^②，而先秦大儒著作中，既無“剛柔”對舉之詞，更無尚剛或尚柔之說的例證^③。

《彖傳》特重陰陽之剛柔屬性，它首次將“剛柔”概念引入易學並習用剛柔代替陰

① 《繫辭》上第四章曰：“精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。”此乃引述稷下黃老保存在《管子》書中《內業》篇作品中的精氣說，該篇篇首曰：“凡物之精，此則為生，下生五穀，上為列星。流於天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人。”

② 《尚書》曰：“濁漸剛克，高明柔克。”(《左傳·文公五年》引)《詩經·大雅·烝民》：“柔亦不茹，剛亦不吐，不侮矜寡，不畏強禦。”

③ 戰國中期以前(即《彖傳》成書以前)，孔孟著作中既不談陰陽，也無剛柔的概念；儒家重要典籍《論》、《孟》、《學》、《庸》中均未出現過“陰陽”概念，更無“剛柔”之說，甚至連受稷下道家重要影響的荀子也不曾使用“剛柔”一詞。因此對於“《彖傳》不屬於儒家作品”之說又提供了一個有力的佐證。詳見拙著《易傳與道家思想》，臺灣商務印書館1994年版，第45~48頁。

陽。《彖》文中“陰”“陽”出現僅兩次，而“剛柔”並舉出現二十八次，以剛柔解釋爻象及其變化是它的特點。《彖傳》以剛柔解釋陰陽爻，會使卦爻象具有更加抽象的意義。

《彖傳》使用“剛柔始交而難生”、“剛柔交錯，天文也”解釋《屯》、《賁》兩卦辭，尤富哲理。如謂：

《屯》，剛柔始交而難生。動乎險中……雷雨之動滿盈，天造草昧……

這是就《屯》卦象徵着陰陽相交而生物艱難。在艱險中萌動孕育生機，雷雨交加，如同自然造化的力量處於初創冥昧之時。《彖·屯》藉天地間“雷雨之動”“動乎險中”，描述建邦之不易（“宜建侯而不寧”）。凡事初創維艱，《彖傳》作者對《老子》（四十二章）宇宙生成的過程中增添了一段艱險情景的構繪，所謂“雷雨之動滿盈”，正生動地描繪了孕育而萌生的歷程。

《賁》卦《彖》文謂“剛柔交錯，天文也”，有這樣一段文義豐美的敘說：

剛柔交錯^①，天文也；文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。

這裏將陰陽感應而相互交錯，形成自然界日月星辰與物象景觀，稱為“天文”；將規範人類行為的文明舉止，構成社會典章制度，稱為“人文”。《彖傳》作者認為：觀察自然物象，可以察知時序變化；觀察典章制度，可以化育人群。

天道與人道相互涵攝的整體性思維，以及託天道以明人事，是先秦道家重要的思維方式。

從脈絡主義(contextualism)的觀點來考察，在道家天道觀或自然觀的語境下，《彖傳》作者獨創“天文”、“人文”的概念，而“剛柔”、“時變”、“文明”諸語詞，則與黃老道家有十分密切的聯繫。分項論說之：（一）先說“時變”，這是司馬談贊賞道家的一項重要的主張，他推崇道家善於掌握“時變”——即善於掌握時代的動脈，推動社會的變革，在《論六家要指》中，司馬談稱許道家“與時遷移，應物變化”，引述“聖人不朽，時變是守”的名言，這話正出自馬王堆黃老帛書《黃帝四經》：“聖人不巧，時反是守。”（《十大經·觀》）“時變”觀念亦為稷下道家所強調，稷下黃老代表作《管子》四篇中屢見，如

^① “剛柔交錯”四字原脫，據郭京《周易舉正》補。朱熹《周易本義》：“先儒說，‘天文’上當有‘剛柔交錯’四字。”

《心術上》講“時適”，《內業》及《心術下》講“時變”，《白心》呼籲“以時為寶”、“知時以為度”。（二）“文明”這一複合詞，與黃老帛書有所聯繫，單詞見於《黃帝四經·經法·四度》：“文〔則〕明。”《四度》還說：“動靜參於天地謂之文”，《經法·君正》則說：“因天之生也以養生，謂之文。”《彖》文“天文”或本於此。（三）孔子“罕言天道”，故“陰陽”“剛柔”的議題，為孔孟所忽視，而道家各派則多所論及，老學及黃老學的剛柔觀點饒富興趣，呈現同一學派內多向性的發展趨向。老子在剛柔並舉中著於以柔克剛的一面^①，戰國黃老道家則於剛柔相濟中崇尚陽剛的一面^②。《彖傳》在剛柔相濟中的尚剛思想，正是在戰國黃老道家的思潮激盪下發展出來的。

剛健之德的贊揚，成為《彖傳》獨特的風格。如《彖》釋《同人》曰“文明以健”、釋《大有》曰“剛健而文明”、釋《大畜》曰“剛健篤實，輝光日新”。這在古代思想史上首次張揚人群的剛健精神；在中國哲學史上，繼老子闡發陰柔之美，又凸顯剛健之美，兩者前後交相輝映，蔚為一種剛柔相濟的民族精神，投影在長遠的歷史、文化的長河中^③。

（四）天道圓周說

《彖傳》自然觀的描述中，許多重要的命題竟然和《莊子》全然相同，如“終則有始”、“消息盈虛”、“與時消息”等等，這些特殊形態的命題，在先秦諸子的作品中，唯有出現在《彖傳》和《莊子》書中，如此若合符節的情況，使我初談《彖傳》時就產生這樣合理的疑問：是《彖傳》作者受到莊子學派的影響，還是兩者出於同一個作者群？讓我們先看看《彖傳》這些語詞的出現：

終則有始，天行也。（《蠱》）

- ① 老子貴柔，主張抱柔守雌、“柔弱勝剛強”（《老子》七十六章、七十八章）。
- ② 馬王堆帛書《黃帝四經》主剛柔相濟，如《十大經·觀》曰：“會剛與柔，柔剛相成。”《十大經·姓爭》曰：“剛柔陰陽……兩相養，時相成。”《黃帝四經》在剛柔相濟中又闡揚“貴陽賤陰”思想，如《稱》曰：“凡論必以陰陽口大義。天陽地陰，春陽秋陰，夏陽冬陰，……長陽少〔陰〕，貴〔陽〕賤陰……”稷下黃老及文子學派之尚陽思想亦頗盛，如《管子·樞言》曰：“先王用一陰二陽者霸，盡以陽者王，以一陽二陰者削，盡以陰者亡。”如《文子·上德》曰：“陽滅陰，萬物肥，陰滅陽，萬物衰；故王公尚陽道則萬物昌，尚陰道則天下亡。”
- ③ 這些文意在《彖》文的語脈中可以得到較確當的瞭解。如《彖》曰：“同人，柔得位得中而應乎乾……文明以建……”按：《同人》卦的卦象是☱（下離上乾），所謂“柔得位得中”是指六二，六二為柔爻，居柔位，處下卦之中，上與《乾》之九五相應，故“柔得位”而“應乎乾”，是就爻位而為說的。而《同人》下卦《離》為日，為火，為文明；上卦《乾》為剛健。文明與剛健相輔（“文明以健”），這是就卦象而立說的。而《大有》卦內《乾》外《離》，採取象說，故釋為“其德剛健而文明”。《大畜》卦的“剛健篤實，輝光日新”解釋，亦出自取象說：下卦《乾》天，其性剛健；上卦《艮》山，其性厚實，所以說“剛健篤實”；《乾》為天，日照於天，故“輝”謂日輝，指下卦《乾》；“光”，謂山光，指上卦《艮》。日輝山光交相輝映，氣象日新，所以說“輝光日新”。

消息盈虛，天行也。《《剝》》

天行也，……復，其見天地之心乎。《《復》》

損剛益柔有時，損益盈虛，與時偕行。《《損》》

日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息。《《豐》》

由於篇幅所限，我們無法對每卦《象》文的語脈意義作詳盡的解說^①，這裏僅就《象》、《莊》兩書共同的概念和命題，論證其於道家學脈中的哲學意涵。

《象傳》使用道家自然觀的命題，散見於《莊子》各篇，如《象·蠱》云“終則有始”，這命題屢見於《莊》書，如《大宗師》曰“反覆終始”，《秋水》曰“終始無故”、“終則有始”，《田子方》曰“始終相反乎無端”，《則陽》曰“終則始”；如《象·剝》云“消息盈虛”，此命題亦見於《莊子·秋水》；又如《象·豐》云“與時消息”，此命題亦見於《莊子·盜跖》等篇。

此外，“天行”這一重要概念，《莊》書出現三次（見《天道》、《刻意》等篇），《象傳》亦三見，還給“天行”下界說，認為終始相續，這是天道運行的規律（《象·蠱》：“終則有始，天行也。”），還說回復原初的軌道上，按照周期再重新培養力量，這是天道所決定的（《象·復》：“反復其道，七日來復，天行也。”），並且曉諭人們配合消散增長盛盈虧虛的自然法則而採取行動，這是符合天道的。（《象·剝》：“君子尚消息盈虛，天行也。”）論及自然界的“消息盈虛”時，《象傳》作者和莊子學派一樣地要人注意時序的變化，指出自然界萬物的盈滿虛損，是與四時的消長遞嬗一同進行的。（如《象·豐》：“天地盈虛，與時消息。”）《象》文一再強調時間條件在事物之損益盈虛變化中的重要性，（如《象·損》說：“損益盈虛，與時偕行。”）要之，“天行”概念所概括的一些命題（如“終則有始”、“與時消息”等），具有這樣的主要意涵：宇宙間事物依時序而變化、循環往復再始更新地運行着。“天行”，即天道運行的法則^②，它是戰國道家天道環周論中的重要術語，屢見於《莊子》、《文子》等書，最早則見於帛書《黃帝四經》^③。黃老帛書一再提及天道環周論^④，而此論《老子》書中已隱含性地出現，《老子》“觀復”（十六章），即觀照天道之環周運行。通行本“夫物芸芸，各復歸其根”，郭店竹簡本作“天道員員，各

① 請參看陳鼓應、趙健偉著《周易注譯與研究》，臺灣商務印書館 1999 年初版。

② “天行”有兩解：孔穎達說：“行者，運動之稱。”王引之說：“行，道也。天行謂天道也。”

③ 該書《十大經·正亂》云：“夫天行正信，日月不處，啓然不息。”

④ 該書《經法·四度》謂“周迂動作”，“十大經·姓爭”謂：“天稽環周。”

復其董(根)”。“員”古“圓”字，“天道員員”，與“反(返)者道之動”(四十章)、“周行而不殆”(二十五章)相應。可見黃老道家的天道環周論，正處於《老子》和《彖傳》之間思想發展的中間環節。

歸結地說，《彖傳》的創作正處於黃老思潮的盛期，故其論治道，重“主術”，與黃老思路一致，而其託天道以明人事的思維方式，則尤受黃老思潮的影響。

伍、《繫辭》的易道觀及其道家觀念叢

《繫辭》的撰作晚於《彖》、《象》、《文言》，約在戰國晚期至秦漢間。因馬王堆帛書《繫辭》的公佈，以及《易之義》、《要》、《二三子問》等漢初易說的問世^①，我們將今本《繫辭》和帛書《繫辭》及秦漢易說對比研究，才發現今本《繫辭》在編撰過程中攙入了若干《易之義》、《要》等秦漢易說的材料。司馬談所說“正易傳”正反映了武帝之前統一經典的需要，今本《繫辭》的編定可能就在這個時期^②。馬王堆出土的實物證據，給我們帶來一個很重要的訊息，那便是今本《繫辭》的創作和編撰階段正處於黃老思潮盛行的時期。順着黃老學派的理路，我們便不難理解《繫辭》的哲學化之所以體現出道家為主體的情況。確切地說，老莊自然觀和黃老積極而開闊的現實人生態度，便成為《繫辭》易學哲學化的主體思想。

《繫辭》中的道家思想，前輩學者如錢穆、馮友蘭、戴君仁等先生均已論及^③，不過先賢所說的道家就只是指老莊，未及於黃老。因為當時帛書《黃帝四經》尚未出土，《管子四篇》也未為學界普遍關注。我曾多次對《繫辭》逐章逐段研讀，發現它在占筮

① 1973年湖南長沙馬王堆出土的帛書《繫辭》、《二三子問》、《易之義》、《要》等篇之釋文，首次公佈於《道家文化研究》第三輯，陳鼓應主編，上海古籍出版社1993年版。而《二三子問》、《易之義》、《要》各篇，代表着漢初儒家解《易》的一種傾向，為《易傳》發展到漢代易學的過渡環節。請參看朱伯崑《帛書本〈易〉說讀後》，刊在《道家文化研究》第六輯，第311~319頁。

② 詳見王博《從帛書易傳看成本〈繫辭〉的形成過程》，刊在《道家文化研究》第三輯。

③ 如錢穆先生在《論十翼非孔子所作》說：“《易傳·繫辭》裏的哲學是道家的自然哲學”、“《繫辭》裏的道明與老莊的說法相合”。如馮友蘭《中國哲學史》說：“古本已有以陰陽之說，解釋宇宙間諸現象者。此後常言及陰陽者為道家……《易傳》採老學‘道’之觀念，又採陰陽之說……”(該書第十五章)。又如戴君仁先生說：“孔子是不大談天道的，《論語》裏所講都是人事，……《易傳》裏有‘一陰一陽之謂道’、‘形而上者謂之道’、‘立天之道曰陰與陽’這一類話，這都是受道家的影響，也就是受道家言論的刺激而發出來的反應。”(《談易》五、易傳與道家，臺灣開明書店1961年初版)

語言中所蘊涵的哲學內涵，其主體思想是屬於道家而非儒家，因為儒家思想應是以“禮學”、“仁學”為主軸，但仁學與禮學在《繫辭》中的呈現比例並不高。

我從哲學的角度來論述《繫辭》的主體思想——論述其如何引“道”入易，使易學建立起哲學理論的基礎，並陳說《繫辭》中所使用的道家觀念叢之學說內涵。

一、引道入易——使易學由文化層次提升至哲學層次

《繫辭》是一篇通論易學之作，它引進《老子》的道論，將《老子》作為宇宙本源及萬物本根的道提升為易道，使占筮之作向哲學轉化，並給易學對現象界的解釋提供了一個形上理論的基礎，以下分項介紹易道形成的內涵：

(一) 概括《老子》的道器關係

道物關係的問題，不僅為老子及其道家學派的中心議題，也成為整個中國哲學史的一條主線。老子還隱含性地用“道”、“器”概念來表示道物關係^①。《繫辭》則以形上形下之分來界說老子的道器(道物)關係，而提出了這樣著名的命題：“形而上者謂之道，形而下者謂之器。”所謂形而下，即指現象界、經驗界；形而上，即指超越形名的道。老子以無形、無限性的道作為天地萬物的本源與本根，老子的形上之道是統攝天道與人道的，莊子則常將形上之道轉化為主體生命的精神境界，而《繫辭》的易道主要還是從天道落實到人道的方向，此為三者之異同所在。

(二) 概括《老子》道與陰陽關係

《老子》四十二章提出“道生萬物”由簡到繁的演化過程，並說萬物負陰而抱陽，《繫辭》則將《老子》道與陰陽的關係概括為“一陰一陽之謂道”的重要命題。由《老》、《莊》、《繫辭》的道和陰陽的關係，宋以後衍化為道氣關係或理氣關係而成為歷代哲學的重要議題。

(三) 《老子》“無為”思想引入易學

《繫辭上》言：“《易》無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。”“無思”、“無為”乃是《老》、《莊》的語辭，哲學上“無為”的概念是老子所創發(如三十七章言“道常無為”)；“無思”則見於《莊子·知北遊》。《繫辭》所引用《老》、《莊》的“無思”、“無為”，雖屬寂然不動，但卻感通天下，《繫辭》正是非常巧妙地運用老子“無為而無不為”的觀念。

(四) 《老子》法天地思想引入易學

《繫辭上》曰：“《易》與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理。”此言《易》的創制以天地作為取法的對象，而法天地思想乃淵源於老子，如《老子》

^① 《老子》書中出現道器概念，如曰“道常無名樸”，“樸散為器”。此外，相對於通行本《老子》五十一章：“道生之……勢成之”，帛書本則作“道生之……器成之”。

二十五章說：“人法地，地法天”，《繫辭》作者則將《老子》著名的法天地思想引入易學之中，使易道能提升並概括天地間的道理。

（五）《老子》天地人整體觀引進易學

天人關係是先秦道家的中心議題，其後也成為中國哲學的主要議題。天地人整體觀是先秦道家獨特的思維方式，《繫辭》的三極之道、三才之道便是對先秦道家天地人整體觀的綜合表述。

（六）《老子》、《莊子》道生物思想引進易學

老莊之道具有多重意涵，其中最重要的一項便具有創生的功能，如《老子》說“道生……萬物”（四十二章），“道生之，德畜之”（五十一章）；莊子則進而稱道為“生生者”（《大宗師》），又說“天地者，萬物之父母也”（《達生》）。所以《繫辭》所謂“生生之為易”、“天地之大德曰生”，均源於老莊。

二、《繫辭》中的道家觀念叢

如前所說哲學概念和命題反映着一家一派學說思想的結晶，例如孔子學說中的“仁”、“禮”概念和命題，體現出儒家學說倫理形態的特質，而倫理型的命題在《繫辭》的主體思想中卻未顯題化，而《繫辭》中重要的哲學命題和學說幾乎全屬道家學派。因而，我們從《繫辭》在哲學化過程中，大量引用道家的哲學論題及其學說概念與命題，當可窺見它的學派屬性^①。

《繫辭》運用了許多道家學派的概念和範疇，如道德、陰陽、太極、貞一、無為、精氣、剛柔、動靜、變化、變通、常、無常、神、神明、幽明、洗心、知幾、憂患、三極之道、三才之道等等。同時，《繫辭》還運出道家的概念和範疇組成許多重要命題，如“一陰一陽之謂道”、“形而上者謂之道，形而下者謂之器”、“天地之大德曰生”、“生生之謂易”、“動靜有常”、“剛柔相推”、“陰陽合德”、“屈信相感”、“精氣入神”、“窮神之化”、“知微知彰”、“變通趣時”、“原始要終”、“極深研幾”、“書不盡言，言不盡意”等。

以上所列舉《繫辭》使用的重要概念範疇多沿用老子和莊子自然觀與人生觀中之詞語並賦予易學新的內涵^②。此處就《繫辭》所引用老子和莊子的思想觀念，分別說明

① 雖然《繫辭》也曾出現墨家的尚賢概念與儒家的仁義禮等範疇，但是就概念和命題的數量上遠遠不及道家，而且它們並非《繫辭》的主要議題或思想觀念。

② 《繫辭》使用墨家“尚賢”概念，並出現儒家習用之“仁”、“禮”概念，“仁”字五見（如謂“仁者見之謂之仁，知者見之謂之知”），“禮”字僅二見（如謂“知崇禮卑，崇效天，卑法地”），而仁學與禮學均未成為《繫辭》所關注或探討的議題。

如下：

1. 《繫辭》使用之道、德、無爲、剛柔、動靜、常等概念，均淵源於《老子》。茲分項解說如下：

(1) 老子所使用的“道”、“德”已超越倫理意涵，而提升到天地萬物之生成與本根的層次。“德”乃道之作用於物者，如《莊子》說：“物得以生，謂之德。”(《天地》)故《繫辭》所說“易與天地準，故能彌綸天地之道”、“天地之大德曰生”，正是承接老、莊“道”“德”之義而來。

(2) 老子“無爲”的特殊用語，竟被《繫辭》引入釋易，可證《繫辭》作者之用心於《老子》。

(3) 在哲學上“剛”、“柔”對舉亦屢見於《老子》，易、老的不同在於《老子》在剛柔對舉中傾向於主柔，而《易傳》則傾向於主剛。

(4) 《繫辭》首章曰“動靜有常”，“動”、“靜”和“常”成爲重要的哲學範疇均始於《老子》。“常”在哲學上作爲法則意義，見於《老子》十六章、五十五章。而“動”“靜”概念，《老》書運用甚爲廣泛，在形上之道的層次上，老子強調道體是恒動的(如謂“反者道之動”、“周行而不殆”)。而老子鑒於政治人生的躁動不安，故常持主靜說(如二十六章：“靜爲躁君”、四十五章：“清靜爲天下正”)。但基本上老子是倡導動靜相養的，如老子講虛、靜(十六章：“致虛極，守靜篤”)，同時也講虛、動(如五章：“虛而不竭，動而愈出”)；又如《老子》十五章講：“孰能濁以靜之徐清，孰能安以動之徐生”，此乃動靜平衡說。《繫辭》巧妙地將老子動靜相涵的觀念應用到易學中，如《繫辭上》云：“夫乾，其靜也專，其動也直……夫坤，其靜也翕，其動也闢。”

以上例舉《繫辭》所繼承老學重要範疇。此外，《繫辭》還使用老子的概念組成許多哲學命題，如“動靜有常”、“剛柔相推”、“不言而信”、“屈信相感”、“退藏於密”、“無思無爲，感而遂通”^①以及“一陰一陽之謂道”與“形而上者謂之道，形而下者謂之器”等，這些屬於老學學脈的重要命題，常爲歷代學人所沿用而擴充其哲學內涵。

2. 《繫辭》使用的太極、變化、變通、無常、神明、洗心、知幾等概念，則本於《莊子》。分項解說如下：

(1) “太極”概念爲莊子所首創，先秦諸子中，僅見於《莊子·大宗師》。《繫辭》將之提升到易學中的最高範疇。

(2) 《易經》和《老子》都沒有用“變化”或“變通”的語詞，暢言宇的變化、人生的變

^① 《繫辭下》云：“屈信(伸)相感而利生”，乃老子“相反相成”思維方式的一種表述；《繫辭上》云：“無思也，無爲也，然不動，感而遂通”，亦屬老子“無爲而無不爲”思想的變文。

通，乃始於《莊子》，《繫辭》繼之而闡揚變通之說。

(3) 莊子繼承老子賦與“常”的特殊意涵，並辯證地提出“無常”的概念，如《大宗師》曰“化則無常也”，《秋水》曰“夫物，量無窮，時無止，分無常”。《繫辭》引進莊子“無常”概念，曰：“周流六虛，上下無常。”其後梵文佛典論及世間事物之遷流不息、無常住性，乃取莊子“無常”概念而意譯之，久之成佛教用語，實則“無常”語詞乃莊子所首創。

(4) 《繫辭》所使用的“神”、“化”、“神明”諸概念，其思想脈絡與莊子自然觀意義同一^①。以“神明”概念為例，這一詞字較早時指神靈或人的思維^②，到莊子才賦予新義，以喻人類精神、智慧及天地造化的靈妙作用。誠如張岱年先生所說：“在古代道家哲學中，所謂神，所謂精神，所謂神明，應有更深一層的意義，不僅指人的精神，而是指天地的一種狀態、自然界的一種奇異的作用。”^③

(5) “洗心”這一特殊用詞，為莊子所獨創，《繫辭》承之曰：“聖人以此洗心，退藏於密。”“退藏於密”，亦合老莊歛藏之旨。《莊子》用“洗”及“洗心”（“洒心”）見於《德充符》、《山木》等篇，《知北遊》：“疏淪而心，澡雪而精神”，亦為洗滌心靈之意。

(6) “幾”，成為哲學用詞始於老莊，《繫辭》承之，曰“極深而研幾”，“幾者動之微”。《老子》常用“微”，以描述道的精深及事物變化的徵兆（見十四章、三十六章），“幾”、“微”義通，故六十四章“其微易散”，郭店簡本作“其幾易散”。《莊子》云“種有幾”（《至樂》），將“幾”視為極微細的物種。

以上例舉《繫辭》所繼承的莊學重要範疇。此外，《繫辭》還運用莊子的概念組成許多哲學命題，如“生生之謂易”^④、“書不盡言，言不盡意”^⑤、“精義入神”、“窮神知化”^⑥、“原始反終，故知死生之說”，以及“變通趣（趨）時”、“窮則變，變則通”等，這些屬於莊子學脈的重要命題，長遠地融入於中國文化與哲學的領域。這其中言意問題，尤

① 《繫辭》云“陰陽不測之謂神”，又云“窮神知化”、“化而裁之謂之變”，以“神”、“化”喻萬物變動中所產生的靈妙作用，此義皆出於《莊子》。有關莊子論“化”，詳見後文。“神明”概念，《莊》書五見，喻指人的精神、智慧或天地造化之靈妙。

② 如《左傳·襄公十四年》：“民奉共君，愛之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆。”此處“神明”即指神靈。又如《左傳·昭公七年》：“是以有精爽，至於神明”，“精爽”“神明”，相當於感覺、思維。

③ 《中國古典哲學概念範疇要論》，收在《張岱年全集》第四卷，河北人民出版社。

④ “生生”之詞，為莊子所創。《莊子·大宗師》稱“道”為“生生者”。

⑤ 《莊子·天道》言：“世之所貴道者書也，書不過語，語有貴也。語之所貴者意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也。”《繫辭》曰“書不盡言，言不盡意”，即是對莊子《天道篇》這段話的一個概括。

⑥ 這是莊子學脈的語詞，“窮神”以探究天地間靈妙的變化，“知化”為體認宇宙的大化流行。《繫辭》作者承續莊子學脈，體認天道變化，用以安身崇德。

其是莊子“得意忘言”說，經魏晉玄學的闡發，成爲中國藝術哲學之境界意蘊的追求。而“變通趨時”說，不僅蘊涵着莊子的變化觀與變通觀，亦概括了黃老道家“審時度勢”及其主時變的特點。至於“窮則變，變則通”，則激勵人處困求變，已是《易》、《老》、《莊》達觀人生態度的體現。

3. 《繫辭》獨創的概念與命題

《繫辭》云：“作《易》者，其有憂患乎？”戰國時代烽火連天，生靈塗炭，《繫辭》作者感時憂傷發出深切的人道關懷之情。《易傳》作者所流露的“憂患”意識，也反映着先秦諸子共同的時代心聲。《繫辭》在獨創“憂患”這一具有深刻時代烙印的概念之外，它還提出了許多富有人生哲理的命題，諸如：“微顯闡幽”、“探賾索隱”、“鈎深致遠”、“引重致遠”、“開物成務”等。這些命題所涵容的意蘊爲道家學脈開拓了另一番前所未有的新視域、新思維。而《繫辭》中所體現出的新視域、新思維，與道家黃老學脈所展現的時代精神正相吻合。

4. 《繫辭》中的黃老學風

戰國晚期之後，易學流行於齊、楚文化圈，老莊道家屬楚文化領域，黃老道家則興盛於齊文化範圍，《易傳》學派哲學化之隸屬於道家學脈，由文化圈中的學說特色也可察知。如“陰陽”爲易學核心範疇，鄒魯儒學不談“陰陽”，而齊、楚道家則盛贊“陰陽”，僅就“三玄”之共倡陰陽學說，而儒學不與焉，可證《易傳》不是魯學產物，也和儒學不相牽涉。再則，鄒魯孔孟言必稱仁義，而《易傳》中最早的《彖傳》則“仁”“禮”未見一詞；成書較晚的《繫辭》，亦罕言仁義，仁義概念偶而出現，也只是其思想體系中的枝葉部分，而無關根本。

戰國後期，諸子思想由並立而會流，道家黃老學派崛起於齊地，而流傳於秦、楚諸強國，由《管子》四篇（《內業》、《白心》與《心術》上、下）、帛書《黃帝四經》和《呂氏春秋》等著作，足以反映出各地區黃老思想的盛況。黃老採衆說之長，倡君道，主君臣各司其職，反映了戰國霸強趨向一統的時代氣息。黃老繼承老學之道德、無爲、虛靜之旨，黃老除了倡導這些道家各派共同觀念之外，更向社會政治層面傾斜，故而引禮法以入道；在現實人生上，比老莊思想更富進取性。黃老主時變，重勢位、尚功得，哲學思想上的原創性雖不如老、莊，但在現實生活上的涵容性和開闊精神則凌駕於其他諸子，《繫辭》的撰作已體現黃老昂然向上的氣度與廣納博取的學風，與“鄉村倫理”的魯學^①恰成鮮明的對比。

《繫辭》天道觀、自然觀，無疑地屬於老莊學脈，但其現實人生的取向上，卻屬於黃

^① 日本小野澤精一的用語，引自《氣的思想》第二章第一節，李慶譯，上海人民出版社1990年版。

老學風的氛圍。無論我們通覽《繫辭》或細讀《繫》文，都可體認到它提升精神面貌之餘，猶着意於物質財富的擴充，如謂“富有之謂大業”、“崇高莫大乎富貴”、“聖人之大寶曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰財”這類美好人生憧憬中的“現實主義”取向，在提倡輕利寡欲主流的孔孟、老莊的思想園地中都遍尋不着的，只有在黃老學派中才躍然可見^①。

總之，《易傳》的哲學化並非突兀地出現，從道家的學譜發展中，我們才能清晰地理解其天道觀、自然觀之同屬於老莊學派，認識其人道觀來自黃老學派。

陸、結 語

中國哲學的開創期，老、莊首次提出作為天地萬物根源的“道”，將天道與人道統一於形上道中——老莊所建立的天道觀與人道觀相互涵攝於其形上道論之中。在道家天人架構思維模式中，易傳學派（自《彖傳》至《繫辭》），使易學逐步由占筮之作轉化為哲學；《彖傳》吸收道家思想的資源，首先為易學建起了完整體系的天道觀與人道觀，迄《繫辭》引“道”入易，完成其易道的理論解釋系統。本文以道家學派的淵源與發展為主線，梳理《周易》經傳與道家哲學思想的脈絡關係。

漢魏之後，易、老、莊三玄相互激盪、相互融合，形成諸多共同的哲學議題，如道器關係與道氣關係、體用關係與言意問題以及太極說、陰陽氣化論和變通說等等重要議題，成為歷代哲學的重要議題，有關這方面的論述，有待《老、莊及〈易傳〉的重要哲學議題——論三玄思想的內在聯繫之二》另文來申說。（本文之作，在擔任臺大人文社會高等研究院訪問學者期間，並獲洪建全基金會的支持，特此致謝。）

[作者簡介] 陳鼓應(1935—)，福建長汀人。臺灣大學哲學系及哲學研究所畢業。曾任臺灣大學哲學系教授和北京大學哲學系教授，現任臺灣中國文化大學哲學系專任教授及北京大學哲學系兼職教授。主編《道家文化研究》學刊。著有《悲劇哲學家尼采》、《尼采新論》、《存在主義》、《莊子哲學》、《老子今注今譯》、《莊子今注今譯》、《黃帝四經今注今譯》、《老莊新論》、《易傳與道家思想》、《道家易學建構》、《管子四篇詮釋》及《耶穌新畫像》等書。

① 如《黃帝四經》倡“功得而財生”；又如稷下黃老描繪頂天立地的人格氣概（如謂“大心而敢（放），寬氣而廣”、“皮膚裕寬，耳目聰明，筋信而骨強，乃能戴大圓而履大方”）。

的，所以，在這種情形下，我們必須把這一部分的利潤，也歸入到利潤總額之內。這一部分的利潤，在社會主義經濟中，是屬於社會的利潤。這一部分的利潤，在社會主義經濟中，是屬於社會的利潤。這一部分的利潤，在社會主義經濟中，是屬於社會的利潤。

中國社會主義經濟中，利潤總額的組成，是包括：(一) 國營企業的利潤；(二) 集體企業的利潤；(三) 個體企業的利潤；(四) 其他經濟成分的利潤。這四部分利潤的總和，就是社會主義經濟中的利潤總額。

在社會主義經濟中，利潤總額的分配，是根據國家的政策而進行的。國家可以通過稅收、價格、工資等手段，來調節利潤的分配。國家可以將一部分利潤，用於社會福利事業，如教育、醫療、住房等。國家也可以將一部分利潤，用於擴大再生產，如投資於基礎設施建設、科學技術研發等。國家還可以將一部分利潤，用於改善勞動者的生活，如提高工資、增加福利等。

在社會主義經濟中，利潤總額的分配，是體現了社會主義的分配原則。社會主義的分配原則，是「各盡其力，各得其所」。這意味著，每個人都應該根據自己的勞動貢獻，來獲得相應的報酬。同時，社會也應該對那些生活困難的群體，給予必要的幫助和照顧。

總之，在社會主義經濟中，利潤總額的組成和分配，是體現了社會主義的經濟制度和分配原則。這對於實現社會主義的偉大事業，具有重要的意義。

道家生死觀的思想 特點及其現代意義

朱曉鵬

衆所周知，中國哲學不像西方哲學那樣着重探討有關宇宙客體問題，而是更多地關注和思考人的主體存在及其生命價值等問題。因此，中國哲學和中國文化所關懷和探討的一個主要問題，就是關於人生的問題。就此而言，傳統的儒、釋、道哲學無不如此，而道家哲學則尤其是如此。雖然荀子曾批評莊子是“蔽於天而不知人”，後人也常據此以為道家不關注人或不懂得人的問題，但其實這正是不懂得道家學說的真精神所在的表現。因為道家哲學恰恰最深刻完整地體現了中國哲學中的生命精神，蘊含了豐富多樣的生命關懷。本文擬着重從道家的生死觀來表現道家的這種生命關懷和生命精神，以及其生死觀的思想特點和現代意義。

一、作為生命本體論的道論

道家哲學以“道”作為其最高本體，並以其“道論”為基礎建構了一個系統的形上學本體論。但在道家那裏，其本體論具有不同於西方形上學的本體論特色，即它不是一種自然本體論，而是一種生命本體論。所謂生命本體論，就是把“生命”確認為宇宙萬物之本體，認為宇宙乃是普遍生命流行大化的世界。正如曾最早把中國傳統本體論看作首先是一種生命本體論的方東美所說：“中國先哲所體認的宇宙，乃是普遍生命流行的境界。天大其生，萬物資始，地廣其生，萬物咸亨，合天地生生之大德，遂成宇宙。”^①這種以

^① 方東美《中國人生哲學概要》，問學出版社 1980 年版，第 44 頁。

生命為宇宙之根源的本體論在道家哲學中表現得尤為典型。的確，在道家的形上學看來，宇宙並不是一個機械性的物質活動的場合，不是死的存在物的積聚，而是一個充滿了活躍生命的世界。生命是宇宙的終極性存在，是天地萬物的根源。因此，道家所推許的本體之“道”，實質上是一種生命之道。從老子對“道”的種種描述中，就充滿了生命的意味：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，強字之曰道。”（《老子》第二十五章）老子明確地把道看作是一種包容萬類、綿延不絕、流行不已、變通化生的過程：“天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。”（《老子》第五章）“谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是為天地根。綿綿若存，用之不勤。”（《老子》第六章）在老子看來，道作為宇宙萬物的一切存在的本體，具有大化流衍、創生不息的性質，是為“天下母”、“天地根”，成為涵蘊萬物的最終基礎。老子以“母”、“根”來喻道，主張“得其母”、“守其母”、“歸其根”，就表現了對母性創生能力的崇拜，本質上就是一種生命崇拜。所以，老子的道論表明了“實則老子本人參透道體，認為是生生之源，周行宇宙，溥博和同，虛而不竭，動而愈出，無一處失道之本體，無一處缺道之妙用。這個大道真正是普遍流衍的生命”^①。道家以生命為本體的道論，與作為其重要思想源頭的《周易》是一致的，《周易》的一條首要原理就是“生生之理”，即所謂“生生之謂易”（《易·繫辭》），“生生之大德”。老子“尊道而貴德”，即是要求人們尊重道的這種生生之理，重視道的這種生生之德，也就是珍重道的生命力及由此形成的內在的生命特質。

正由於道家把道本體理解為生命，把宇宙的本質看作是普遍生命的存在及其過程，所以道家認為宇宙的這種生命本質與人類社會的生命存在具有同質性，因之兩者是可以相通的，人的生命存在與宇宙萬物的生命存在構成為一個統一的整體性的有機世界、生命世界。從理論特點來看，道家的這種生命本體論強調應以整體統合、有機發展的眼光來把握存在本體，把本體與萬物的關係看成是本末、源流、根枝的關係，突出了存在世界的整體性及其蘊含的內在生命。道家由這種生命本體論上的整體統合、有機發展的觀念進一步引發出了關於自然與人和諧統一的“天人合一論”思想，對於中國傳統文化中形成關於人與自然及其相互關係的獨特思想有着重要的影響。在老子看來，既然天地萬物和道本體一樣是真實存在的，與道具有同質性、內在統一性，那麼人類作為天地萬物之一部分，自然也就與道具有同質性、內在統一性，老子以道、天、地、人同為“域中四大”（《老子》第二十五章），就說明了這個意思。老子“天人合一”觀的核心就是承認天道與人道、自然與社會之間有着存在的關聯性和統一性，其

^① 方東美《中國人生哲學概要》，問學出版社 1980 年版，第 59 頁。

目的就是要藉自然以明人事、以天道引領人道，希望人們走一條以人合天、由天之人的“天人合一”之路。由老子的這種“天人合一”思想可以看出，老子形上學中的主體，不僅是外在的自然世界的本體，同時也是內在的人文價值和意義的本體，即一切社會人生的意義和價值的終極根據和最高準則。老子說：“孔德之容，惟道是從。”（第二十一章）又說：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》第二十五章）人之所以要效仿道、師法自然，就是因為它們有着同質性，可以互通氣息、交流互動，形成為一個統一的生命有機體。在這一生命有機體中，萬事萬物包括人類都在其中發生着不斷的生存和死亡的循環，可以說正是生死循環構成了宇宙這個巨大的生命有機體的存在及其“生生不息”的演化過程。所以，道家認為，從每個人、每個個體事物來看，都是有生有死的，其生死無不帶有一定的偶然性和悲劇性。但若從整個宇宙的有機整體來看，則無生死變化，或者說其個體性的、局部性的生死變化只是生生不息的一個大化流行過程的一部分，是其巨大的有機整體維持其存在的一個新陳代謝過程，具有必然性和合理性。前者可謂“以物觀之”，後者可謂“以道觀之”。道家希望採取“以道觀之”的態度，對一切生命與死亡的現象，以及相關的物我、人我、得失、名利、榮辱、高下、尊卑等等世人在“以物觀之”視角下認為是巨大的，甚至不可逾越的差別統統予以淡化甚至泯滅，認識到它們的有限性和相對性。莊子指出：“自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。”（《莊子·德充符》）萬事萬物雖然在表面上千差萬別，但從它們的根源和本質上看，都是基於同一個“道”，又歸於同一個“道”，並沒有什麼根本差異，所以“以道觀之，物無貴賤”。由於“以道觀之”，“道通為一”，則生命與死亡都不過是生命的不同形態而已。生生死死的不斷轉換正是宇宙的普遍生命的流行大化之境，也就是“道”的境界。莊子說：“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？故萬物，一也。是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐。臭腐化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰通天下一氣耳。”（《莊子·知北遊》）從我們執着於生的世俗觀念來看（“以物（我）觀之”），生為神奇，死為臭腐，因此難免悅生惡死。但若（“以道觀之”）能瞭悟神奇與臭腐相待相化，通天下萬物皆是一氣之聚散，則沒有理由厭惡、恐怖死亡了。莊子說：“萬物一府，死生同狀”（《莊子·天地》），“萬物皆出於機，皆入於機”（《莊子·至樂》），宇宙的一切都是自然的“造化”或“物化”的結果，是順着自然必然之物化而生，也順着自然必然之物化而死，雖有“已化”“未化”之先後之別，卻無“不化”之物。郭象說：“已化而生，焉知未生之時哉。未化而死，焉知已死之後哉。故無所避就，而與化俱往也。”（郭象《莊子〈大宗師〉注》）生死都是物化，人難以盡知，也無須盡知，只須順化。那些硬要分別化與不化、執着於“我有”的此生和形體的世人凡夫，猶如夢中未醒之人，實不知“我”及

生死的真相。道家不但從“道通爲一”的觀點出發，齊生死、齊萬物，而且從生命本體論的觀點出發，把個體的生命、人的生死都放在了整個宇宙的生命存在和生命過程中去觀照，從而爲人們正確地對待生命和死亡，超越有限的生存境域和價值空間，提升人的精神境界，無疑具有着奠基性的意義。總之，道家的生命本體論是與其人生論緊密地結合在一起的，形而上的本體不僅是外在的自然世界的“本體”，同時也是一切社會和人生的意義與價值的最原始最終極的根據。可以說，道家的形上學儘管是以自然之道爲邏輯出發點的，卻不是以自然的本體論和純粹的科學知識，而是以對人的生命價值的開發和人與自然的整體和諧爲最終的形上學追求的。這樣，道家的形上學既是一種對外在的宇宙自然的存在本質的追思，更是指出了一種終極性的人生本體價值，體現出了一種對人類命運的終極關懷、一種從本源性的形上高度爲人生尋求安身立命之所的努力和執着。這無疑是道家的生命本體論所具有的一個最深層的意蘊。總之，在道家哲學中，道家所真正注重的，不是自然哲學，甚至不是單純的本體論，更不是所謂治世之術、養生之道等等，而是那種出於改變人類生存狀態和爲人生尋求福祉的終極性關懷。質而言之，道家道論的真正立足點和歸宿點都是人，是對人生現實問題的深切關懷和憂慮，以及對人生理想境界的渴慕和追求，而不是單純出於對宇宙自然的科學興趣和對絕對實體的本體玄思。在這個意義上，道家哲學的本體論既是一種自然本體論，同時也是一種人學的生命本體論。

二、自然主義的生死觀

與中國傳統文化在總體上避諱談論生死問題的傾向不同，道家不僅直面生死問題，直接而經常地談生論死，而且對生死問題有着非常深刻獨到的認識。

《老子》一書中，共用“生”字 39 次，“死”字 18 次。《莊子》一書中，共用“生”字 250 多次，“死”字 170 多次。這些足見老莊對生死問題的重視。如前所述，道家的生死觀植根於其深刻的本體論基礎之中，這是它區別於中國其他傳統的生死觀的重要之處。道家以無爲本、以自然爲宗的生命本體論既爲其獨特的生死觀提供了形上學的基礎，又爲其超越生死的生命價值觀提供了制高點。不過，道家的生命本體論觀照下的生死觀實際上是一種把生死當作自然存在和自然過程的生死觀。根據老莊“道”的哲學，道是一切存在的本質，當然也是生命的本質。但是，說生命的本質是“道”，實等於說生命的本質就是“自然”，老莊將生命產生的本源歸結爲“道”。而在老莊那裏，“道”不是超越獨立於萬物之上的主宰者或實體性存在，而是植根於自然的生命力，是在自

然大化流行中不斷呈現為宇宙萬物的無限生機，因之它的根本特性就是自然性。從這一意義上說，“道”就是非實體意義上的自然，而人不過是宇宙自然森羅萬象的事物中的一切自然的存在。正因此，老莊的生命觀的一個重要價值就在於它把人的生命存在與自然的無形而化聯繫起來，而否認有某種神秘的、超自然的力量可以主宰人的生命。也就是說，老莊是將個體生命置於宇宙自然中去闡明其存在的意義的。由於生命的本質就是一個自然的存在，所以生命活動的最高準則就是“法自然”，生命存在的最高境界和最終歸宿就是回歸於自然。

道家這種自然的生命觀，還在其生死觀中得到了集中體現。在老子看來，人的生死過程是一個自然而然的過程，與其他生命差不多。“飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？”（《老子》第二十三章）“人之生也柔弱，其死也堅強；萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。”（《老子》第七十六章）人的生命不過是一個“出生入死”（《老子》第五十章）的過程：既有生，必有死；生是自然的化育，不必喜；死是向自然的回歸（“歸其根”），亦不必悲。一切只順任其自然。莊子正是在老子的這一思想基礎上，明確提出了氣之聚散的生死觀，並且進一步得出了十分超脫曠達地對待生死的人生態度。老子關於生死變化的一個最值得注意的思想就是他最先提出了一個“各歸其根”的觀念。在老子看來，天下萬物並作，各發其榮，但它們最後都要回歸它們的根源，此即所謂“夫物芸芸，復歸其根。歸根曰靜，是謂復命”（《老子》第十六章）。老子所稱的“歸根”，一方面反映了天地萬物生於自然回歸自然的客觀現象，另一方面，也表示了自然為萬物之母，人在生老病死之後，也要像萬物一樣回歸大地母親的懷抱。當然，在老子看來，萬物及人類並不是各有其根，各歸其根，而是共有一根，共歸一根，這個“根”就是“道”，就是自然本身。所以人類和萬物最終都要復歸於道，復歸於自然。老子說：“既知其母，以知其子，既知其子，復守其母，終身不殆。”（《老子》第五十二章）老子經常以母子關係來比喻大道與萬物的關係，代表一切萬物來自於大地母親，最後仍要回到大地母親那裏去，就像一切落葉到最後還是要回到大地，回到根本一樣。這就像基督教所說的：一切來自塵土，又歸於塵土。（參見《聖經·創世紀》第三章第十九節）可以看出，老子的這種生死觀，是一種典型的自然主義觀念。這種觀念落實在對待死亡和死後歸宿的問題上，就是由老子開始形成了具有中國文化特色的“落葉歸根”的傳統。中國人十分推崇這種“落葉歸根”的傳統，不但希望人死後能回歸自然，而且希望在外鄉的人能在年老或生命終結時回歸於故土，因為它包含了合乎常情的自然主義生死觀。

莊子繼承和發展了老子的自然主義的生死觀。莊子反復闡述了有生必有死是一個客觀的、必然的而又自然而然的過程：“夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我

以死”，“有乎生，有乎死，有乎出，有乎入”（《莊子·庚桑楚》）；“天與地無窮，人死者有時”（《莊子·盜跖》）；“死生終始將爲晝夜而莫之能滑”（《莊子·田子方》）；“生之來不能卻，其去不能止”（《莊子·達生》）；“人生天地之間，若白駒之過隙，忽然而已”（《莊子·知北遊》）。這些表明了，莊子一方面強調了生與死的必然性，認爲人的生死是一個客觀必然性的過程，跟晝夜交替一樣不可改變和抗拒，“無所逃於天地之間”。不過另一方面，生死也跟晝夜交替一樣是自然而然的過程：“死生，命也，其有夜旦之常，天也。”（《莊子·大宗師》）不過，莊子並不滿足於簡單地從自然屬性上來認識人的生死，而是進一步從本體論的形上學高度來揭示人的生死本質。莊子認爲：“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，是相與爲春夏秋冬四時行也。”（《莊子·至樂》）一切存在的本體都是“無”，即以“無”爲本。“無”，“變而有氣，氣變而有形，形變而有生”，生命的產生和本質不過是一個從無到有的生化過程。因此，從本質上說，天地萬物通於一氣：“通天下一氣耳”，具有生命個體的人，其實也不過是“氣”的一種存在形式，“比形於天地而受氣於陰陽”（《莊子·秋水》），而人的生死不過是氣在流行變化中的離散聚合罷了：“人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死。”（《莊子·知北遊》）而隨着氣的聚散，人的生死也不斷交替變化：“方生方死，方死方生”，因此死亡並非是生命在絕對意義上的終結，而是生命轉換到了另一種形態存在，如花草落葉腐爛後生出蟲子，蟲死腐爛後長出花草，這就是自然存在的生命形態的轉換和生死的流轉。所以，莊子認爲“道無始終，物有生死”（《莊子·秋水》）雖然作爲本體的大道是沒有時間上的始終的，但是萬物卻有生死的變化，而萬物的這種生死變化、變動不居正是大道能夠成爲超越時間空間的局限之本體的根本保證。

因此，莊子也和老子一樣強調“萬物之化”（《莊子·人間世》），即一切皆變的觀念，認爲宇宙中存在的一個最普遍的現象、萬物間存在的一個共同特性就是變化：“天地雖大，其化均也”，“萬化而未始有極”。這種“萬物之化”是普遍而沒有止息、沒有極限的。他說：“萬物化作，萌區有狀，盛衰之殺，變化之流也。”（《莊子·天道》）人是自然界的萬物之一，“號物之數謂之萬，人處一焉”（《莊子·秋水》），因此，作爲“假於異物，托於同體”（《莊子·大宗師》）的暫時存在的個人也必然要步入“已化而生，又化而死”（《莊子·知北遊》）的“偉哉造化”（《莊子·大宗師》）的“萬化”之流中。這種物與人、物與物之間的形態轉化，莊子稱之爲“物化”：“昔者莊周夢爲蝴蝶，此之謂物化。”（《莊子·齊物論》）這樣人的生死本身就是一個“物化”的過程：“其生也天行，其死也物化”（《莊子·天道》），在他看來，生命形態從生到死或從死到生，都不過是物質形態的轉化而已，這就像活人的形體有健全者、也有殘疾者一樣，生死之異與形體之異一

樣，在物質上都只是物質形態之異。莊子說：“（道）特犯人之形而猶善之。若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪？故聖人將游於物之所不得遁而皆存。善妖善老，善始善終，人猶效之。又況萬物之所繫，而一化之所待乎！”（《莊子·大宗師》）這是說，宇宙萬物都是“道”的不同表現形態，人是其表現形態之一。人們只因為看到了人的這一種形體，便喜歡它。而世間萬物的形體千變萬化，沒有窮盡，真要去這樣喜歡怎麼喜歡得過來呢？聖人因為明白這些只是“道”的物化這一道理，所以並不執着於這些外在的物化，而需要固守着本根的“道”。人們短命也好，長壽也好，生也好，死也好，都只須隨順自然之化，為生死之所依的“道”無非就是通達生死物化之理。這說明，生死物化，歸根結底是道化、氣化。生也好，死也好，都是變化的現象。生死變化的主體看起來好像是每一個不同的生命體本身，但就其本質來說，卻是“道”在化，“氣”在化。“道”一化而為人之生，再化而為人之死；氣聚而為人之生，氣散而為人之死。正所謂“已化而生，又化而死”。所以，在莊子看來，生死之變即是自然一氣的不同變化形態，實際上是生命質料的變化，是不同物質形態的變化，但其生命的根源和本質並沒有發生變化。道家這種生死氣化的思想，實質上是以此自然物質之“氣”，來揭示人生與死的本質及其轉化問題，並在宇宙生命自然存在、大化流行的生命本體論視域來觀照人的生死現象，它既帶有鮮明的唯物論和無神論色彩，又含有現代自然中心主義的生態倫理意蘊，無論以往還是現在都具有解放思想、突破傳統的重大意義。

三、尊重生命、貴生養生

既然生死是自然現象和自然過程，那麼道家認為我們也應以自然主義態度對待生死。

道家生死觀告訴我們，與“生”看似不同的“死”本質上是自然之氣的聚散變化之一，是物質形態的不同組合與演化，實際上是自然大化演變的一種形式、一個過程，和“生”實際上是貫通為一的，“生”與“死”本質上是齊同為一，沒有區別的。個體不必為“生”而喜，為“死”而憂。所以，從道家的這種自然主義生死觀，又引導出道家對生死的兩種基本的具體態度，就是主張貴生和養生。雖然道家自然主義的生死觀認為作為生命個體不必為生而喜，為死而憂，但作為自然造化的一員，個人還是應該積極參與到大化流行之中，努力活够自然所賦予我們的生命時限。這就是說，要盡力“保身”、“全生”、“養親”、“盡年”，以求成為“終其天年而不中道夭者”。為此，道家積極高揚個體生命價值，充分維護生命的尊嚴，認為在世界萬物中，只有人的個體生命是一

種最寶貴的存在。老子認為，對於個體來說，由於其存在的唯一性、不可重復性，真正內在於人的、人真正能夠擁有的只有生命本身，因而唯有生命才是最重要、最值得珍視的，一切名利得失等等都是外在的、無足輕重的，那些不惜以生命和身體為代價去追逐名利的行為是不明智的。老子向人們提出了這麼一個問題：“名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？”（《老子》第四十四章）答案自然是不言而喻的。老子正是從這種貴生思想出發，極力主張“見素抱樸”、“去甚、去奢、去泰”，要求“知足不辱，知止不殆”、“致虛極，守靜篤”，以求能夠維護個體生命的存在和尊嚴。莊子繼承了老子尊重生命的原則，認為生命的價值高於一切名聲、利祿、財物乃至天下。他認為，對於有道的特立獨行之士來說，即使像執掌天下的最高權力這樣最尊貴重要的事情，都不值得讓它來傷害自己的身體，何況其他的東西呢？“故天下，大器也，而不以易生；此有道者之所以異乎俗者。”（《莊子·讓王》）“夫天下至重也，而不以害其生，又況他物乎！”（《莊子·讓王》）因此莊子在《讓王》等篇中就講了很多寓言故事來闡述以生命為貴、以名利為輕的重生思想，呼籲人們要愛惜生命，保身全生，慨歎“今世俗之君子，多危身棄生以殉物，豈不悲哉”（同上）！顯然，在莊子那裏，個體生命在與天下名利等的比較中，其優先性得到了無可置疑的肯定。由此出發，他對當時社會普遍存在的以身殉名、殉利、殉家、殉天下的價值取向採取了否定態度，反對“喪己於物”、“失性於俗”、“以人滅天”、“以故滅命”、“以得殉名”，而主張“法天貴真”、“緣督以為經”，以求“可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年”（《莊子·養生主》）。為此，莊子還研究了很多保身全生之道，提出了“無用之用”等全生法。道家楊朱學派更是明確提出了“貴生”、“重生”的口號，突出了道家學派輕物重生的思想特點，甚至不惜將其推向極端。楊朱認為，人們行動是否以“貴生”為原則，這是評價得失其情的標準，也是生死存亡的根本：“由貴生動則得情，不由貴生動則失其情矣。此二者，生死存亡之本也。”（《呂氏春秋·情欲》）所以楊朱雖然講“拔一毛以利天下而不為”，但他也講“悉天下奉一身不取也”，可見這絕非孟子所指斥的單純的自私自利，而只是道家所普遍主張的“重生”觀念的極端表現。所有這些都表明了道家諸子是極為重生、貴生的。

道家將貴生論的主張進一步落實，便是其養生論的提出。道家的養生論並不是單純的強調祛病延年、追求“長生久視”甚至貪生惡死之道，而是主張不伐生、不害生，盡力“全生”、“盡年”，以實現生命的自然發展，完成生命的自然過程。因此，道家的養生論是反對人為地去“益生”的，而是主張用抱樸守真、自然無為的方式去“養無養”。老子認為，只有“塞其兌、閉其門”，“致虛極、守靜篤”，返樸歸真，少私寡欲，知足知止，謙下不爭，才是“無死地”的“善攝生者”；反之，只知求“生生之厚”，嗜欲無限、動靜不節、輕舉妄動、爭強好鬥、貪名戀物，則是“皆入死地”的“自伐其生”者（參見《老子》第

五十章)。所以老子特別指出了“五色”、“五音”、“五味”、“難得之貨”等外物對人的本真之性和養生的破壞作用。

莊子對養生已有很系統的看法。在莊子看來，要肯定個體生命的價值，其基本前提是保障生命的存在，而生命存在首先是與感性之“身”相聯繫的，所以，養生所指向的首先也是感性之“身”的維護。莊子曾用“庖丁解牛”的例子闡述如何“依乎天理”、“因其固然”，順着自然的理路以達到“遊刃有餘”、舉重若輕的解牛之道，使文惠君不禁感慨：“善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。”（《莊子·養生主》）據此道理，莊子總結了幾種養生的策略：“為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經。”（《莊子·養生主》）近名累生，近刑危身。只有摒棄各種外物的誘惑和束縛，遵循自我固有的自然理路才可以達到“保身”、“全生”、“養親”、“盡年”的目的。

不過，在莊子那裏，養生本身的意義並不僅僅限於養外在之形，他曾將單純注重“形”者稱之為“養形之人”：“吹呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣，此道引之士，養形之人，彭祖考者之所好也。”（《莊子·刻意》）對莊子而言，這種“道（導）引之士，養形之人”，一方面往往由於刻意而為，對自然生命作了過多的主觀干預而難以到達有益於養生的目的；另一方面，縱然他們能養其身，但若不能“達生”、“達命”，即通達生命的自然之理，那也只是“養形”，仍然無法改變其根本性的生存危機。可見，養生若僅僅注重養外在之形，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。”（《莊子·達生》）在莊子看來，養生固然要“養形”，“有生必先無離形”、“養形必先之物”，但“養形果不足以存生”，過於益生反而是伐生，莊子相信各種過多的人為手段和外在的物質因素（包括美味、財物等）只會損害人的身心，而這種結果正與追求養生的目的背道而馳。據此，莊子認為養生首先是保護人的本性免遭人為和外物的破壞，即實現“全性保真”。所以莊子的養生論實際上可稱之為養性論，正像有學者指出的：“養生首在養性，這是道家養生學的精髓。”^①道家的人性論是一種自然主義人性論，道家認為只有順其自然、因性而為、不虧其真、不動本性才是最好的養生狀態。相反，一切名利、財物、貪欲及仁義、道德都難免“殘生害性”，造成對人性的束縛和桎梏。而要達到這種“保真”、養性的目的，其主要途徑就是要“內保之而外不蕩也”（《莊子·德充符》）。因此，與外在的養形相比，莊子更注重內在的養神，因為神為形之主，無神則形不活，生命也就不復存在。《莊子·刻意》篇說：“純粹而不雜，靜一而不變，淡而無為，動而天行，此養神之道也！”莊子認為，養神之道就在於虛靜無為。莊子在藉廣成子之

① 張松如、邵漢明《道家哲學智慧》，吉林人民出版社 1997 年版，第 245 頁。

口回答黃帝問長生之道時說：“至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞汝形，無搖汝精，乃可以長生。目無所視，耳無所聞，心無所知，汝神將守形，形乃長生。慎汝內，閉汝外，多知為敗。”（《莊子·在宥》）要想通過修身而使生命達於長久，就必須把握“至道”，而至道是深暗靜默的存在，不是通過外在的勞形費神所能把握。只有摒棄一切外在的作為，排除外物的干擾，保持內心的清淨，不勞形體、不累精神、形神不離、閉外斂內、專於虛寂，才可達到有益於生命的目的。所以莊子反復強調“抱神以靜”，認為養神貴在虛靜，而“靜則無為，無為也則任事者責矣，無為則俞俞，俞俞者憂患不能處，年壽長矣”（《莊子·天道》），故“虛靜恬淡寂寞無為者，萬物之本也”。莊子的這種虛靜養生說源於老子。老子講“靜為躁君”（《老子》第二十六章），“歸根曰靜”（《老子》第五章），就是強調人應以虛靜為本，人和萬物只有立足於虛靜狀態，才能具有長久的生命力。莊子不但像老子那樣主張通過養神而擁有虛靜之心，從而把握生命的根本，維護生命的長久性，而且進一步注意從形上層面的虛實、動靜關係中去闡述養生之道，可以說是對老子虛靜養生觀的發展。莊子說：“帝王聖人休矣。休則虛，虛則實，實者備矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。”（《莊子·天道》）以虛靜為本而又實現虛實動靜的貫通轉化，正是一切存在的“至道”，一切生命長存的奧秘。莊子的上述觀念，體現了其作為生命本體論哲學的特色。而落實到形神修養方面，可謂主張形神兼養而以養神為主。他要求從“物養”進到“心養”、從“形養”進到“神養”。“心養”並非要捨棄“物養”，而是要不止於“物養”，超越“物養”；“養神”也並非要捨棄“養形”，“養神”是在“養形”基礎上的提升。只有心、物、形、神俱養，內外兼修，不偏於一端，努力消除生命的異化和負累，才能守住本性之真，合於自然之道，從而“盡其天年”，並由此使人的生命的尊嚴和價值得到充分的肯定和彰顯。

與此注重生命存在中的“心養”、“養神”的精神之維相聯繫的是，莊子認為，生命中的死亡並不僅僅涉及人的生命的外在之形，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“心死”：“哀莫大於心死，而人死亦次之。”（《莊子·田子方》）“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。“哀莫大於心死”這一命題的內涵就在於在“心”與“形”、“心死”與“人死”的如上對照與比較中，明確肯定了精神生命在人的存在中具有的更重要的意義。

四、超越死亡

與“生”相對的是“死”，對上述“生”的看法，離不開對“死”的深入理解。所以，根

據道家的自然主義生死觀，道家在肯定生命價值的同時，還進一步引導出了其一系列超越死亡的觀念。

1. 齊同生死

老子哲學充滿了辯證法思想，他看到了事物中矛盾對立的相對性及其對立面的統一、轉化的內在規律。所以在生死問題上，老子認為生死也是相對的，生與死既對立又統一，所謂“柔弱者生之徒，堅強者死之徒”，“勇於敢則殺，勇於不敢則活”（《老子》第七十三章），就已隱含着對生死轉化的認識。老子還說：“出生入死。”（《老子》第五十章）吳澄注曰：“‘出’則生，‘入’則死；‘出’謂自無而見於有，‘入’謂自有而歸於無。”（吳澄《道德真經注》）顯然，老子的這一思想已明確地把生死看作是一體的，是一個“有”“無”的對立統一和轉化流行過程。

莊子從其相對主義、“齊物論”出發，也明確地得出了生死齊同的看法。在莊子看來，宇宙間的具體事物儘管紛繁複雜：“計物之數，不止於萬”；差別衆多：“恢詭譎怪”；但在本質上卻是相同的：“道通爲一”、“萬物一齊”、“萬物皆一”。所以，人作為認知主體對待事物的基本態度應該是齊一萬物的：“將旁礴萬物以爲一”，消除或相容事物之間觀念上的界限和實際的對立，破除“師於成心”的執着，體認萬物齊同的生命整體性。

在這種相對主義和齊物論的態度下，莊子進一步提出了齊生死的主張，認為生就是死，死就是生，生死齊一，本無差別：“生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！”（《莊子·知北遊》）“方生方死，方死方生……因是因非，因非因是”（《莊子·齊物論》），可見，從齊物的立場來看，個體生命所面臨的永遠無法跨越的生死之自然大限實際上並不存在。因此，莊子反復強調：“死生爲一條”（《莊子·德充符》）、“萬物一府，死生同狀”（《莊子·大宗師》）、“死生存亡之一體”（《莊子·大宗師》）、“有無死生之一守”（《莊子·庚桑楚》）等，並表示只願與那些懂得“死生爲一條”的人爲友（參見《莊子·大宗師》等）。這樣，莊子運用相對主義，從本體論的角度闡述了生死齊同一體的獨特死亡觀，有助於人們實現對生死困境的觀念性突破，這不僅是對古代人類的精神世界的一次巨大解放，而且至今還具有思想解放的意義。現代著名哲學家海德格爾在其名著《存在與時間》中，就曾對人作了實存性分析，並下定義說：“人是‘向死的存在’（being-towards death）。”這實在可以看成是對人的生死一體關係的深刻揭示，是對“人生而必死”這一鐵定事實的哲理肯認，與幾千年前道家的觀念極爲吻合。

2. 以死爲樂

道家從宇宙自然的生命整體存在看待人的存在，將人的生死歸入萬物一齊的大視域中予以觀照，得出了生死齊同的生命存在觀。在道家看來，既然生死齊一，生與

死就是二而一、一而二的同一關係，因此大可不必悅生而惡死。莊子指出：“古之真人，不知悅生，不知惡死，其出不訢，其入不距，倏然而往，倏然而來而已矣。”（《莊子·大宗師》）如果說莊子從有生必有死的角度淡化了生死，那麼他從生死齊一的角度則看破了生死。從生死自然到生死齊一，莊子實現了生死觀上的一個巨大的認知超越，儘管這種超越是純主觀的、精神性的。但正是由於有了這種超越，莊子才不僅不去追求長生、永生，反而走向了以死為樂的精神境界。所以莊子說“以生為附贅縣疣，以死為決疢潰癰”（《莊子·大宗師》），“明乎坦塗，故生而不說，死而不禍，知終始之不可故也”（《莊子·秋水》）。

道家的這種苦生樂死論表明了，道家在重生貴生的同時，卻並不貪生怕死，而是要通過以生為苦以死為樂的生死觀來表達對死亡的無懼感，要人們能夠生而不喜，死而不憂，坦然面對死亡的到來。因為在道家看來，整个人生本來就是一個“苦身疾作”、“夜以繼日，思慮善否”而又“終身役役而不見其成功；茶然疲役而不知其所歸”的辛苦勞作過程。況且，人生還充滿了痛苦：“人之生也，與憂俱生。壽者惛惛，久憂不死，何苦也！”（《莊子·至樂》）因此，人生在世，不得不經常忍受身體勞頓和生存焦慮的雙重折磨。既然人生活着就是勞頓和痛苦，那麼死就是一種解脫、一種休息：“其生若浮，其死若休”、“夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死，故善吾生者，乃所以善吾死也”（《莊子·大宗師》）。因此，死亡不僅是安息，而且是無比快樂的。在《莊子·至樂》篇中，莊子藉枯骨之口聲稱：“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。”正因為死比當國王還快樂，所以當莊子表示可以為枯骨恢復原有生命時，枯骨還很不願意：“吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎！”更何況，生為漂泊，死為歸家：“以生為喪，以死為反”、“生寄也，死歸也”。照此說來，死並不可怕，相反卻是一種休息、一種歸家、一種人生痛苦的解除，是可樂之事。在這種認識指導下，莊子妻死，他鼓盆而歌（《莊子·至樂》）。自己面臨死亡時也是視死如歸，表現得十分坦然。《莊子·列禦寇》記載，莊子將死的時候，其弟子準備為他隆重厚葬，莊子卻說：“吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齋送。……何以加此！”當然，道家以生為苦以死為樂，並不意味着他們“悅死惡生”。相反，道家是反對自殺等輕生行為的，這從其主張“重生”、“貴生”中就有充分的反映。《莊子·盜跖》篇中莊子藉盜跖之口，批評了伯夷、叔齊、鮑焦、申徒狄、介子推、尾生等六人“離名輕死”，認為他們自殺其生是不珍惜生命本根的行為。道家的這種主張，其目的更多的是為了告訴人們生並非絕對的好，死也並非絕對的壞，要人們消除對死亡的神秘感和恐懼心理，改變人們貪生惡死的錯誤態度，“生死無變於己”（《莊子·齊物論》），以自然、坦然、灑然的姿態直面生與死。

道家以生死相通、相齊甚至苦生樂死的觀念取代了一般人觀念中對兩者的彼此對峙和否定，對於淡化和消解對死的神秘化、超驗化以及過度的畏懼感固然具有積極的意義，但它也隱含了對現實人生的淡漠化和對死亡的理想化，當莊子以鼓盆而歌表明對“死”的欣然接納的態度時，也滲入了其對待“生”的立場，即對現實人生似不必過於認真的態度。在莊周夢蝶的著名寓言中，莊子強調人生若夢，且“夢”“覺”難辨，意指現實人生的虛幻性、荒謬性，顯然，若這樣人生在“世”也就無須過於認真執着了。莊子的這種人“生”觀無疑具有一定的消極傾向，似乎表現出既缺乏“對‘生’的敬畏”^①，也缺乏蒂裏希所提出的“存在的勇氣”(the courage to be)^②，不過實際上，它可能更多地還是指向對現實社會和異化人生的批判。

3. 追求超越

就每一個個體而言，“死”因其所具有的唯一性、不可重復性、不可替代性等特質，而總是與其存在的有限性相聯繫。而由這種“死”所呈現出的存在有限性，就意味着屬於每一個體的生活世界和意義世界的終結，這正如王陽明所說的：“今看死的人，他這些精靈遊散了，他的天地萬物尚在何處？”^③不能不說，這種個體生命存在的有限性正是人生一個最大的悲劇，也是許多悲觀主義、虛無主義及享樂主義滋生的重要根源。

然而，在道家看來，就宇宙萬物存在的整體而言，個體的消亡，並不意味着整體存在的生命的終結，而是通過存在形式的轉化，使個體以另一種形式融入整體，形成為生命存在的整體的鏈條，形成為一個生生不息的生命循環和演化過程。道家的這一觀念對於人們認識到生命的超越價值很有意義。實際上，此種觀念也頗有現代生態倫理觀上的價值。因為在道家看來，只有這樣，人才能超越生死之境的困擾，達到死而不亡、不死不生的最高存在境界，而這樣的最高存在境界無疑也是萬物一體、天人合一的生命存在的整體性世界。另外，道家認為人死後並不是歸於完全的“無”，而是繼續以另外某些方式存在，發生着影響，這就使每個人都應該注意自己生前和死後的責任、存在的價值意義，因為任何生命存在實際上都已融匯成爲了一個整體性的鏈條，成爲生生不息的生命循環和演化過程中的一部分。

道家的死亡觀肯認了死亡之自然的必然性，但是它並沒有停留在這一點上，而是進一步尋求這種死亡之必然中的應然性，即超越死亡的價值性問題。爲此，老子提出

① 楊國榮《莊子的思想世界》，北京大學出版社 2006 年版，第 213 頁。

② 蒂裏希《存在的勇氣》，《蒂裏希選集》上，上海三聯書店 1999 年版，第 149 頁。

③ 王陽明《傳習錄》，《王陽明全集》，上海古籍出版社 1992 年版，第 124 頁。

了“死而不亡”的概念。老子認為：“不失其所者久也，死而不亡者壽。”（《老子》第三十三章）如何才能做到“死而不亡”呢？老子說：“吾所以有大患者，為吾有身，乃吾無身，吾有何患？”（《老子》第十三章）老子在這裏，顯然已提出了如何超越一己之身的有限性存在，以融入大化，求得“無患”而永恒的存在問題。莊子認為，人的形體總歸要死去，腐爛之後化為黃土，但人們可以通過“坐忘”“心齋”忘掉自己身體的存在及欲望，在精神上與無所不通的“道”合為一體，藉助於道的永恒，達到個體生命的永恒。莊子說：“忘己之人，是之謂入於天。”（《莊子·天地》）入於天就是融迹於自然，就是生命的超越。“已外生矣，而後能朝徹，朝徹而後能見獨，見獨而後能無古今，無古今而後能入於不死不生”（《莊子·大宗師》），莊子認為，人一旦能忘掉肉體生命的存在，便能大徹大悟，內心就能像朝陽一樣清新明澈（“朝徹”），達到對絕對之道的認識（“見獨”），從而超越時間，超越肉體生命獲得生命的永恒。可以說，莊子已明確地發現了通過個體生命的有限性與群體生命的無限性的轉換而實現生死超越之路。莊子所提出的“薪盡火傳”的命題就包含了這種意蘊。莊子在講述老子去世之事的最後說：“指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。”（《莊子·養生主》）此說歷代注家頗多歧義，而褚伯秀及當代學者李存山、朱哲的解說較準確，他們認為：“薪盡火傳，也就是喻說個體生命的有限性在群體生命的無限性中得到超越”之意^①。的確，莊子的薪火之喻既指個體生命融入宇宙大化中，也應當指個體生命的有限性與群體生命的無限性的關係：個體生命是有限的，猶如薪有盡時；而群體的生命卻是無限的，具有無限性，如火之傳延不絕。個體生命正可以在無限性的整體生命得到延續和超越，這是一種多麼透脫達觀的生命精神！又是一種多麼富有深意的超越精神！

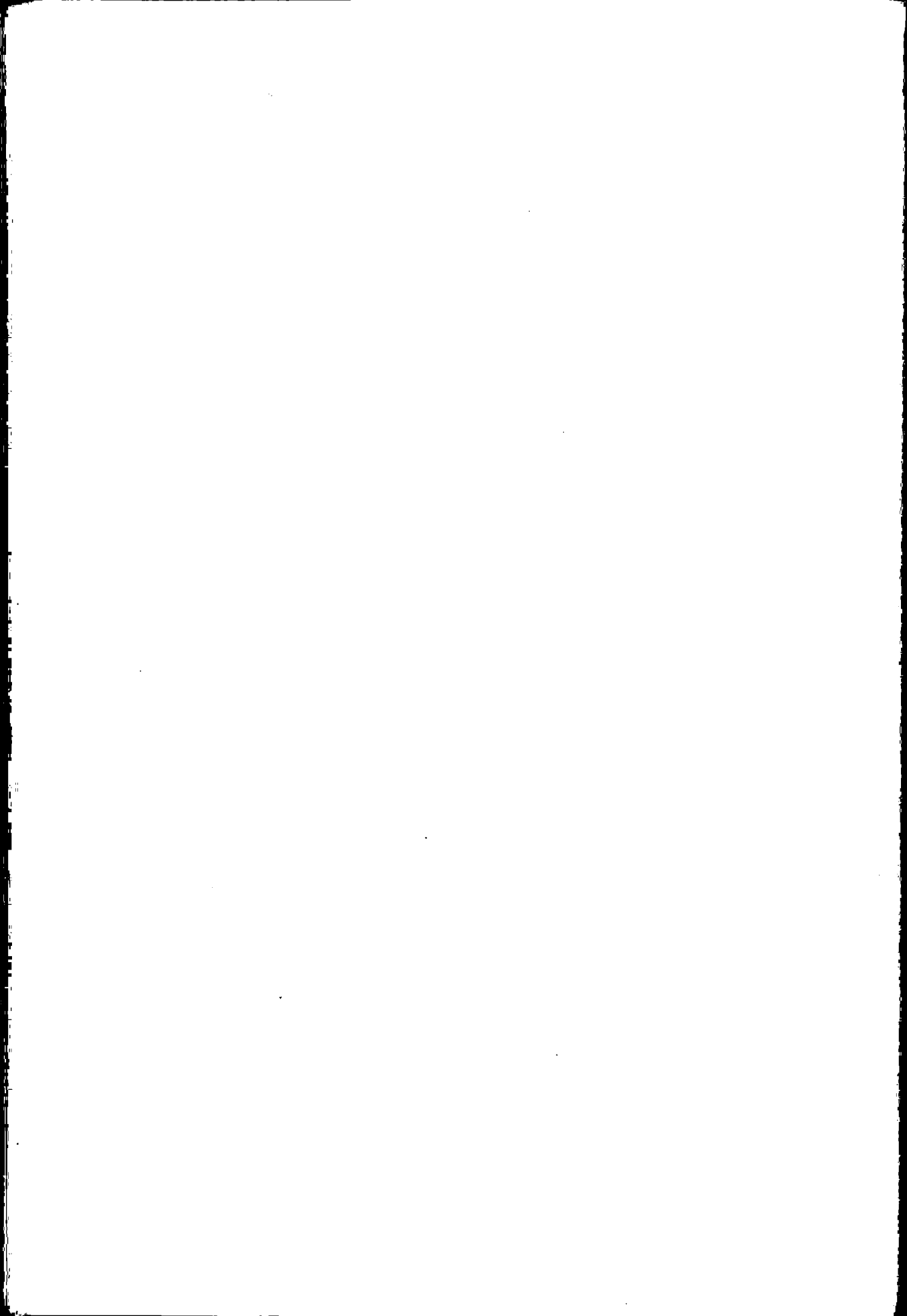
哲學本質上既是一種生命哲學，又是一種死亡哲學，它把對生死的探究當作自己的一個基本使命。西方自古希臘以來，就有無數的哲人強調生死問題對哲學的重要意義，尤其明確肯定了死亡與哲學的聯繫，如柏拉圖、叔本華、雅斯貝爾斯等。他們認為哲學是死亡的練習或死亡的解毒劑，認為死亡可以使哲學更好地沉思生的意義、透破死的恐懼。

顯然，道家哲學也具有這種生死哲學的特質，而且它不僅表現了中國傳統哲學中的生死智慧，更是有助於現代人理智清醒地認識生與死的本質，充分珍惜、重視自己寶貴的生命，並積極採取措施讓自己活得更久些，更有意義一些。同時，它也有助於現代人加強對死亡價值和尊嚴的認識，從而消解對死亡的恐懼，擺脫對死的感情上的

^① 朱哲《先秦道家哲學研究》，上海人民出版社 2000 年版，第 183~184 頁。

痛苦，消除貪生怕死的錯誤傾向，坦然地迎接死亡的來臨。“生不喜，死不懼”，生死於自然之中，生死於大化之中，這樣使“生也死之徒，死也生之始”，這是一種具有何等大氣概的生命精神！它要求人既要執着於生，又要超越於死。特別是在面臨地震、戰爭等巨大的自然災難和社會災難之時，一個民族或個人更要以頑強的精神堅守生命、以人為本，不離不棄，執着於以生命為最高價值的根本信念；同時，面對不可避免的死亡也不畏懼、不怨天尤人、不驚慌失措，而是能以超越死亡，超越一時、一我的得失存亡之念，坦然地去直面和應對。總之，當生之時，能熱愛之，珍惜之，好好地生；當死之時，能面對之，接受之，坦然地死。如此看來，道家生死觀的重心是關注有意義的“生”和超越自然的“死”，它要求人們尚自然，尚無為，注意生命的個體價值，要人們直面死亡，笑傲死亡，從對死亡意義的領悟中消除死之恐懼，進而獲得自由適意的人生。道家的這些生死觀是道家先哲們對於生命存亡等人生問題所作的深邃理性思考的結晶，是道家先哲們用自己畢生的生命體驗為後人留下的寶貴的“安身立命”之道，是在其獨特的生命本體論基礎上煥發出的生命關懷和生命精神的集中體現，其中所蘊涵的人生智慧的確是很值得我們去深入追思和感悟的，也有助於構建既具有東方文明特色又適合當代社會需要的現代生死學，以弘揚深蘊於人類傳統中的生死睿智。

[作者簡介] 朱曉鵬(1963—)，男，浙江縉雲人。北京大學哲學系研究生畢業，獲哲學碩士學位。現為杭州師範大學中國哲學與文化研究所所長、浙江省高校中青年學科帶頭人等，兼任中國哲學史學會理事，中國歷史唯物主義學會理事、浙江省哲學學會常務理事、杭州市哲學學會會長等。近年主要從事中國哲學史、道家哲學、發展理論、生態倫理學等研究，主要專著有《智者的沉思——老子哲學思想研究》、《道家哲學精神及其價值境域》、《走向發展之路》等多部，在《哲學研究》、《外國哲學》、《中國哲學史》等期刊發表學術論文近百篇。



老子道論試析

李德永

春秋時期，禮壞樂崩，社會動盪，在新舊制度交替的轉型期，“民各有心，鬼神乏主”，產生了深刻的信仰危機。在“事人”還是“事鬼”、“聽於民”還是“聽於神”的兩難選擇中，即使是開明的政治家們也多半急於“先成民而後致力於神”（《左傳》桓公六年）的現實考慮，感到“天道遠，人道邇”（《左傳》昭公十八年），來不及思考、也意識不到與人間世事無直接聯繫的諸多高深玄遠的理論問題。作為周王室圖書館館長的老子卻以其深邃的智慧之眼，透視“域中有四（道、天、地、人）大”，深觀陰陽消息，破天荒地提出了一個“先天地生”、“象、帝之先”的最高哲學範疇——“道”，並鄭重宣告：“以道蒞天下者，其鬼不神！”蔑視神權，高揚道論，發誓要以道論來窮究“天地之始”、“萬物之母”、“衆妙之門”，制定了一個以“道”為本、以“自然”為法、以“無為”為用、於人道大有裨益的道論思想體系，實現了一次劃期性的哲學大突破！短短五千餘言的《道德經》，涵蓋萬有，影響古今，其哲學義蘊，理論價值，有進一步深入發掘探討之必要。

一、“渾成”者道之體

老子所謂“道”作為萬物產生的根源，它不是某種特殊實物，也不是某種精神本體，而是“有物渾成”的物質性實體，它的特點，老子這樣規定：

道可道，非常道；名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。（《老子》一章）

這裏，老子用“常”、“無”、“有”來形容“道”的特點，形容它與特殊實物的差異性。特殊實物(包括“天”與“地”在內)是“不能久”(二十三章)的，而“道”則是“迎之不見其首，隨之不見其後”(十四章)的絕對的、無限的永恒存在，故稱之為“常”。特殊實物是可以感覺的，故“可道”、“可名”；而“道”則“視之不見”、“聽之不聞”、“搏之不得”，不可感覺，故“不可名”(十四章)，而應稱之為“常無”；但“常無”不是說“道”不存在，只是說它的存在形式區別於特殊實物：“道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”(二十一章)可見“道”仍然是一種“物”，一種“象”，不過是“無狀之狀，無物之象”(十四章)，是“大象無形，道隱無名”(四十一章)。“無狀”乃是最大的“狀”、“無形”乃是最大的“形”、“無象”乃是最大的“象”、“無物”乃是最大的“物”、“無名”乃是最大的“名”。這個混沌的東西就是“道”，它的基本特徵就是“大”(無限性)。爲了把“道”與特殊實物區別開來，老子特別指出：“天下皆謂我道大，似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其細也夫。”(六十七章)把“道”形容爲“大”是說明“道”的無限性，正因爲“無限”，“道”才不同(“不肖”)於特殊實物；如果同(“肖”)於特殊實物，“道”也就有限(“細”)了，而不能成爲一切特殊實物產生的最後根源。在這裏，老子企圖用“道”的“常無”性(即用“道”區別於特殊有形實物的特性)來說明“道”的“常有”性(即“道”的永恒存在)。“常無，欲以觀其妙。”意思是說，只有把“道”與特殊有形實物區別開來，才能突出“道”所以能够妙化萬物的潛能。“常有，欲以觀其微。”意思是說，只有把“道”看作是永恒存在的實體，才能顯示“道”是一種“無狀之狀，無物之象”，而不是根本“無狀”、“無物”。“此兩者(“有”與“無”)同出而異名”，意思是說，只有用“常有”與“常無”的統一性才能全面說明“道”的特點。既然“道”是“有”與“無”的統一體，那麼說萬物產生於“道”，也就是說萬物產生於“有”與“無”的統一：“無，名天地之始；有，名萬物之母。”這裏所謂“有”是指的“道”的“常有”性(實有性)，所謂“無”是指的“道”的“常無”性(無限性)，它們兩者是統一不可分的。正因如此，“道”才含藏無而實有之潛能(“妙”)，萌動有而未形之端倪(“微”)，在幽深隱微的結合中，導演“衆妙”，生化“萬有”，而成爲本始根源。

既然“道”區別於特殊實物，那麼，它是不是某種脫離自然界而被絕對化了的的精神實體呢？他說：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。(四十二章)

如果把“三”解釋爲“多”，那麼，“一”、“二”、“三”的數字序列，表明“道”之“生”物是經

過了從“一”到“多”，即從簡單到複雜的過程的。這個生“物”之“道”就是一種混沌未分的“沖氣”，它的具體化就是寓存於萬物之中的陰氣和陽氣。爲了強調“道”的物質性，他或者把“道”規定爲“窈兮冥兮，其中有精”（二十一章）的精氣；如果更進一步地“觀其妙”，還可能捉摸到“其精甚真，其中有信”（同上）的信息；他還把“道”規定爲“綿綿若存，用之不勤（盡）”的“玄牝”——產生萬物的生殖器官（六章）；或者把“道”規定爲“樸散則爲器”的“樸”——還沒有成爲具體器物的原始材料（二十八章）。總之，從本質上來講，萬有萬象是從具有物質性的“渾成”道體中產生、發展起來的。

應特別指出，老子的道體論是從生產活動中總結出來的。他是一個“見小曰明”（五十二章）的善“觀”者，能够從民生日用的制器活動中觀察出隱微深刻的“有無相生”（二章）之理：

三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以爲器，當其無，有器之用。鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用。故有之以爲利，無之以爲用（十一章）。

“當其無”之“當”應讀去聲，意爲“恰當”。“無”不是千篇一律的簡單虛無，而是因時因地具有“大小多少”（六十三章）差異的空間時段。只有這些空間時段（“無”）設計得“恰當”，“車”、“器”、“室”等等之“用”才能“恰到好處”地適應生產和生活的種種需要。“故有之以爲利，無之以爲用。”各種有形器物所以能够成爲“厚生”之“利”，決定於工匠工師們設計的各種“有若無”、“實若虛”的空間時段如何發揮其“衆妙”的功能和作用。就此而論，有無關係比較複雜：既有“有無相生”（二章）的互動關係，又有“有生於無”（四十章）的主從關係。對於這些關係的認識之深和運用之妙，只有“靜觀”、“玄鑒”才能洞悉底裏，浮淺的“出戶”、“窺牖”之知是勞而無功的。老子“渾成”道體論引發的“有無”關係論，隱含深刻的真理成分，具有深遠的歷史、現實價值，它啓迪人們“有”中覓“無”，尋找事物本身固有的內在潛能；又激發人們“無”中顯“有”，摸索預期事物實現的轉化契機。因此，人文藝術和高精科技的發展都可以從中汲取樸素而生動、古老而常新的智慧活水源泉！

二、“自然”者道之性

在老子的道論體系中，隱而無名、不可言說的“道”不僅是事物產生的物質性實體，而且是事物運動變化的客觀性規律。作爲規律，“道”具有下列兩個基本特徵：

第一、周期運行的穩定性

他用“獨立不改，周行而不殆”(二十五章)的狀態來形象表述事物及其變化規律之間既聯繫又區別的關係。一方面，既然事物是經常變化的：處在“或行或隨，或歔或吹，或強或羸，或挫或隳”(二十九章)的發展過程中，那麼，作為反映事物規律的“道”也“周行而不殆”，不停止地運動變化。“周行而不殆”也就是“大曰逝，逝曰遠，遠曰反”(二十五章)。當人們仰望天空的時候，從無限遼闊廣大的天體中，看到日月星辰運行到遙遠的地方，似乎消逝了，但它們又從遙遠處返回原來的地方了。老子正是用周期迴圈(“周行”)的天象運動來描述“道”的運行狀態，樸素地說明了事物運行的規律與運行的事物是緊密聯繫、同步共存的；但是，另一方面，規律畢竟不同於具體事物，它所反映的是事物之間的一般的、必然的內在聯繫。具體的事物雖然生聚死滅，而事物之間的這種聯繫則正是通過事物的生聚死滅而經常存在。因此，與不斷運動着、變化着的事物現象比較起來，規律則“獨立不改”，具有相對的獨立性和穩定性：“自古及今，其名不去，以閱衆甫。”(二十一章)“執古之道，以御今之有(域)，能知古始，是謂道紀。”(十四章)儘管老子對規律的相對獨立性表述得還不够準確，甚至在一定程度上對相對獨立性不恰當地加以強調，有使規律脫離事物而“獨立”存在的思想傾向；但是從春秋時期人們認識的發展程度來看，他在承認事物及其規律具有聯繫性的基礎上強調兩者之間的差異性、強調規律的相對獨立性，從而要求人們“執道御物”、突出“道紀”在事物運動發展過程中的作用，突破了早期五行學說僅用特殊實物來解釋事物現象的局限性，這應該是一個重要的理論貢獻。

第二、自然而然的自主性

“道”應該是萬有必遵之“法”，但老子卻說“道法自然”(二十五章)，強調作為事物發展規律之“道”要以“自然”為“法”。所謂“自然”，就是自然而然，也就是“然”之“所以然”，由“自”而不由“它”，在事物之上沒有有意志的主宰者。他說：

道生之，德畜之，物形之，勢成之，是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，長之育之，亭(成)之毒(熟)之，養之覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。(五十一章)

這段話，可以看出老子“道法自然”觀點的思想傾向。一方面，普遍規律(“道”)與特殊規律(“德”)結合使事物產生(“生”)並得到成長(“育”)；一方面，事物的生長、成熟也是各種事物(“物”)和具體條件(“勢”)互相影響的結果。因此，老子雖然提出了“道生之，德畜之”的觀點，但這種“生”和“畜”實際上是“生而不有，為而不恃，長而不宰”，即

沒有佔有、依恃、主宰的意志。所以，從實質上來看，事物的生長變化是由於“物形之，勢成之”，即由於事物本身及其相互之間的作用而形成的。“夫莫之命而常自然”——在事物之上根本沒有一個主宰者。這樣，所謂“道生德畜”、所謂“尊道貴德”，不過是把事物本身固有的自主自律性上升為“道”和“德”，用“道德”的莊嚴名號來發揮“自生自畜”、“尊己貴己”的新義而已！

老子從世界觀的高度一而再、再而三地強調“道法自然”的絕對至上的重要性。如果說“自然”是指“自然而然”、“自己而然”的規律，那麼，“域中四大”中的“道”、“天”、“地”、“人”均各有其“自”、各有其“然”。因為這是天之所以為天、地之所以為地、人之所以為人、更是道之所以為道的存在依據、生命源泉。既然“人法地，地法天，天法道”，那麼，作為“四大”之首的“道”就不要“以道自居”、“惟道為大”，而要“道法自然”（二十五章）。如果說“道”可名為“大”，那麼，其“大”就在於“法自然”！如果說人為萬物之靈，“四大”之中“人亦大”，其“大”就在於“輔萬物之自然而不敢為”（六十四章）。但是，人之患就在於以“人大”自居，超越輔助自然之常度，失去了“不敢為”的敬畏之心，結果，“不知常，妄作凶”（十六章），造成心態失和、人道失控、生態失衡，走上“勇於敢則殺”（七十三章）的自我毀滅之道。老子正是懷着“將恐”（三十九章）的憂患意識，進一步對正反轉化、歸根復命的辯證發展之“道”，進行了深入的、具有開創性的研討。

三、“反者道之動”

老子是一個極端客觀冷靜的觀察者：“致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。”（十六章）只有虛懷若谷，冷靜如冰，才能不受任何主觀成見和預定框架的干擾限制，而於“芸芸”“並作”的複雜圖景中，觀察出事物往復迴圈、運動發展的趨勢、過程和規律。

第一、矛盾依存關係

老子首先看到的，已不是早期五行學說關注的關於特殊實物之間的“簡單的多樣性”，而是事物之間比較普遍而又深刻的正反依存的矛盾關係。通觀《老子》一書中的矛盾範疇，計有“天地”、“有無”、“陰陽”、“母子”、“牝牡”、“雌雄”、“生死”、“樸器”、“白黑”、“敝新”、“寒熱”、“智愚”、“善惡”、“榮辱”、“華實”、“古今”、“興廢”、“奪與”、“歛張”、“勝敗”、“吉凶”、“剛柔”、“虛實”、“窪盈”、“弱強”、“動靜”、“曲全”、“唯阿”、“正奇”、“善妖”、“禍福”、“怨德”、“執失”、“堅柔”、“枉直”、“腹目”、“厚薄”、“明昧”、“重輕”、“靜躁”、“進退”、“長短”、“高下”、“前後”、“彼此”、“大小”、“多少”、“損益”、“出

人”、“利害”、“親疏”、“難易”、“始終”、“深遠”、“主客”、“巧拙”、“辯訥”、“成缺”、“藏亡”、“迎隨”、“公私”、“清濁”、“開闔”、“治亂”、“壯老”、“同異”、“是非”、“真偽”、“左右”、“貴賤”、“貧富”、“正反”等等。這些範疇，多方面、多角度、多層次地反映矛盾是普遍存在的。五千言中，不僅“可道”、“可名”者皆為成雙成對之矛盾，即使“無以名之”的“道”也有“同出而異名”的“有無”之矛盾。沒有這個“玄之又玄”的矛盾，“衆妙之門”也就打不開了。所以老子斬釘截鐵地宣告：

天下皆知美之為美，斯惡矣；皆知善之為善，斯不善矣。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨，恒也。（二章）

沒有“惡”作為對立面，就不能“知美”；沒有“不善”作為對立面，就不能“知善”；“有”與“無”是矛盾的，但正因為矛盾才“相生”；“難”與“易”是矛盾的，但正因為矛盾才“相成”；由此類推，“長”與“短”、“高”與“下”、“音”與“聲”、“前”與“後”等等，也正因為矛盾才“相形”、“相傾”、“相和”、“相隨”。因此，事物是通過矛盾的比較關係而存在的。這種矛盾依存關係被老子定性為“恒”（“常道”），即具有普遍永恒性之事物存在狀態。

老子運用矛盾依存關係，對複雜的社會政治倫理諸現象進行了追根求源式的探究，得出了超乎世俗的真知卓見：

大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。
（十八章）

提倡“仁義”是因為“大道廢”的結果；出現“大偽”是因為“智慧出”的結果；強調“孝慈”是因為“六親不和”的結果；表揚“忠臣”是因為“國家昏亂”的結果。前後兩種關係是對立而又統一的：前者是為了糾正後者，沒有後者之偏就不會產生與之對立的前者。不是冤家對頭，怎能針鋒相對、矛盾依存！這真是“正言若反”（七十八章），以反乎俗諦的形式說出了正面的真諦。

第二、正反轉化趨勢

老子的深刻處在於他在暫時似乎穩定的依存關係中看到隱藏的轉化趨勢正以出乎意料之外的形式蓬蓬勃勃地開展着：

禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極！其（豈）無正？正復為奇，善復為妖。人之迷，其日固久。（五十八章）

禍福依存正處在從穩定到不穩定的發展過程中：災禍啊，幸福正倚靠在你旁邊；幸福啊，災禍正隱伏在你內中。兩者之間互成“倚伏”窺測之勢，隨時都可能出現預料不及的突發事件。因此，禍福之間並沒有絕對不可逾越的界限——“孰知其極”！難到沒有“正”的一面嗎？但是轉瞬之間，“正復為奇，善復為妖”，正面的很快轉化為反面的了。由此看來：“唯之與阿，相去幾何？美之與惡，相去若何？”正反之間的差距越來越小了！眼看超過毫釐之差的界限就將出現千里之巨的顛倒！這真是“人之所畏，不可不畏”（二十章）！可短視的人們卻看不到這種潛在的轉化之勢，或憂戚於暫時之禍，或貪戀於眼前之福，既無長遠打算，也無應變準備，思想情緒完全處於被動狀態。老子為了開導這種年深日久的“人之迷”，特別提出“反者道之動”（四十章）的觀點，提醒人們注意：向對立面轉化是具有規律性的矛盾運動！事物總是處在不穩定的轉化過程中：“或行（前行）或隨（後隨）；或歔（吹暖）或吹（吹寒）；或強（剛強）或羸（羸弱）；或載（安定）或隳（危險）。”這預示，從一種狀態轉化到另一種狀態，具有很大程度的或然性；人們應該“去甚，去奢，去泰”（二十九章）。防止過份極端行為，避免重蹈“物極必反”的覆轍。他列舉例證：“物或損之而益，或益之而損。”（四十二章）“甚愛必大費，多藏必厚亡。”（四十四章）這充分說明，未至方來的禍福倚伏之機及其轉化之勢又具有很大程度的必然性。但為什麼主觀願望與客觀效果竟如此相反，而人們卻一廂情願而不能迷途知返呢？追原禍始：“禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。”（四十六章）這種“不知足”的“欲得”之貪心，誘使人們無限度地佔有財富、爭奪權勢、耗竭資源、加深加劇矛盾和衝突，最終不僅殃及自身，禍及人群，而且使“天無以清，將恐裂；地無以寧，將恐發；神無以靈，將恐歇；谷無以盈，將恐竭；萬物無以生，將恐滅；侯王無以正，將恐蹶”（三十九章）。老子認為，挽救這種生態失衡、人道失控的全球宇宙性大危機的根本途徑，是對於宦海塵世中“化而欲作”、躍躍欲試的貪欲浪潮用“無名之樸”來加以“鎮撫”，只有“不欲以靜，天下將自定”（三十七章）。因此，老子於此指出“反者道之動”的轉化趨勢後，緊接着提出了“弱者道之用”的救治之方。

四、弱者道之用

在老子的道論思想體系中，“弱者道之用”非僅針對現實的策略之用，還有其深刻的道體論依據。老子是一位善“觀”者，既觀察生命之所以“始生”，又觀察生命之如何“復歸”。“天下萬物生於有，有生於無。”（四十章）這個“無”是一切萬物之所始；所謂“觀妙”就是觀察萬物“始生”之“妙”；“萬物並作”，“復歸其根”，這個“根”就是生命復

活(“復命”)之“常”;所謂“觀復”就是觀察萬物“復命”之“常”(十六章)。但是這個從無到有的“始生之妙”和這個由動歸靜、由靜復動的“復命之常”,即所謂“道”,它的總體特徵是:一方面“淡乎其無味,視之不足見,聽之不足聞”,“柔弱”到了極點;另一方面卻“用之不足既(盡)”(三十五章),乃是取之不盡、用之不竭的萬有生命之本根總源!因此,從道體論的高度和深度來看,“弱者道之用”是“其用不窮”(四十五章)之“大用”!老子道論從諸多方面高調歌頌、竭誠禮贊的就是這個“弱者”之“道”的“大用”!

作為發展前景,他歌頌“守柔曰強”(五十二章)。“人之生也柔弱,其死也堅強。萬物草木之生也柔脆,其死也枯槁。故堅強者死之徒,柔弱者生之徒。”(七十六章)“弱”是事物發展未熟的狀態,有發展餘地和發展前途,故富有生命力。這個“弱”並非真正的“弱”;“強”是事物發展已熟的狀態,無發展餘地和發展前途,故帶有死亡性。這個“強”並非真正的“強”。以“赤子”為例,“骨弱筋柔而握固,未知牝牡之合而全作,精之至也。終日號而不嘎,和之至也。”(五十五章)這是“弱”嗎?不!因為他精力充實飽滿,心靈醇厚和諧,比起“日薄西山,氣息奄奄”的老態來不知要“強”多少倍!這是對赤子形弱神勝的生動寫照!至於水,為什麼“天下莫柔弱於水,而攻堅強者莫之能勝”(七十八章)?因為“水善利萬物而不爭,處衆人之所惡,故幾於道”(八章)。為了有利於滋潤萬物,羞往高處走,甘向低處流,故能無處不到,無孔不入,最終形成長江大河、汪洋大海,够浩瀚宏偉的了!這是多麼值得望洋興歎的“弱”之“用”!因此,作為一個領導者,應該學習水的“利物”精神和含垢忍辱的雅量,只有“受國之垢”,“受國不祥”,甘願承受國家的屈辱和禍難,才能獲得全民擁護,成為“社稷主”、“天下王”(七十八章),才能像水一樣,“以天下之至柔,馳騁天下之至堅”(四十三章)。這就是老子強調“知雄守雌”、“知白守黑”、“知榮守辱”(二十八章)的積極精神之所在!

作為執政經驗,他強調“無爲之益”(四十三章)。老子抨擊的“有爲”,矛頭所指,是當時某些統治者貪婪成性、殘民以逞的胡作非爲。他們迷信權力,強化控制,結果適得其反:“天下多忌諱,而民彌貧”,“法令滋彰,盜賊多有。”(五十七章)等到矛盾激化,“民不畏死”(七十四章)、“民不畏威”,他們才感到“大威”臨頭,哀歎“民之難治”。為什麼搞成這樣?老子揭示其原因:“以其上之有爲!”(七十五章)於是提出解救之方:“我無爲而民自化!”(五十七章)這個“無爲”政策當然具有鬆綁減壓、舒緩民力的積極作用;但它不是撒手不管、放任自流。作為領導能力來講,老子要求“無爲而無不爲”(三十七章)——只有按“無爲”原則辦事才能把一切事辦好。這當然是個高標準。緊接着;提出嚴要求:一方面,既要把工作抓早:“爲之於未有,治之於未亂。”又要把工

作抓細：“圖難於其易，為大於其細。”而且慎重叮囑：“慎終如始，則無敗事。”從始到終都不能鬆勁。作為領導作風來講，他強調“貴柔守雌”，從小事做起：“聖人終不為大，故能成其大。”（六十三章）如果攫取個人名利，醉心浩大工程，追求表面效果，不顧實際品質，這樣一定是“為者敗之，執者失之”（六十三、六十四章）。因此，全面完整地理解，“無為”是無為其所不當為，而又要為其所必為；只有為其所必為，才能“無為而無不為”！這才是老子“無為”思想的真精神！

作為矛盾對策，他推崇“不爭之德”（六十八章）。在新舊交替的春秋時期，如何對待矛盾的問題成為爭論焦點。史伯主張“和實生物”、“以他平他”（《國語·鄭語》），強調通過平衡新舊矛盾以維護矛盾的統一性。史墨主張“物生有兩”、“社稷無常奉，君臣無常位”（《左傳》昭公三十二年），強調矛盾的對立性和對立雙方的轉化。孔子主張通過“執兩用中”（《中庸》第六章）的平衡折衷以緩和矛盾，實現“和為貴”（《論語·學而》）的政治理想。老子對於矛盾依存關係和正反轉化契機有更為清醒深刻的理解，但他忍受不了矛盾激化所引起的深沉陣痛，因此提出了“利而不害”、“為而不爭”（八十一章）的觀點，企圖通過“兩不相傷”（六十章）或者“兩者各得其所”（六十一章）的雙贏互利方法來緩和甚至取消矛盾。他把希望寄託於具有影響力、能夠左右形勢的“大邦”，希望它們像江河一樣，甘居“下流”，以“天下之牝”，成“天下之交”（六十一章）；不僅“不以兵強天下”（三十章），由“樂殺人”（三十一章）轉而“欲兼畜人”（六十一章）；不僅“不自見”、“不自是”、“不自伐”、“不自矜”（二十二章），放下唯我獨霸、人莫予毒的臭架勢；而且“以百姓心為心”（四十九章），從最大多數人民的利益出發，率先實行“三寶”：“一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。”（六十七章）——以慈心相愛、以儉約互律、以“守柔”“不爭”自居，主動消除標榜自我、刺激對方的耀眼奪目光輝，求得不分“親疏、利害、貴賤”的“玄同（與物大同而又無迹可見）”（五十六章）。果能如此，就能在道德建設（慈）、經濟建設（儉）、政治建設（不爭）方面消解矛盾、實現構建和諧社會的理想了。

不盡五千言，常懷千歲憂。老子當日之所憂者，處在“大爭之世”、“多事之時”的今天，更令人憂。他為解憂提出的“道法自然”、“無為而治”的理想與方略，以當今最新之經驗體會之，感到其中體要，應該繼續深入發掘發揚；如果淺薄地“大笑之”、粗暴地“大批之”，那就仍然停留在“下土”水準，可歎也夫！

1960年初稿

2008年3月22日修改

[作者簡介] 李德永(1924—)，男，湖北武漢人。1954年北京大學哲學系馬列主義研究班畢業，1957年調武漢大學哲學系從事中國哲學教學和科研工作，專攻先秦諸子和宋明哲學。歷任武漢大學哲學系教授、武漢大學教學顧問、國際中國哲學學會學術顧問、湖北省哲學史學會理事等。主要論著有《荀子》、《五行探源》、《中庸剖判》、《宋明“太極”辯》等。另曾合著《中國哲學史》上、下卷，主編《中國辯證法史稿》第一卷。

道·自然·自由·和諧

——略談老子道家的基本思想

許抗生

“道”是老子道家哲學的最高概念，是宇宙（天地萬物）的本原本體，也是整個宇宙的最高的最一般的規律，同時也是人類社會的價值觀的本體，是人們的行為必須遵循的最終法則（“人法地，地法天，天法道”）。“自然”則是“道”的本性和存在的狀態，也是天地萬物的本性和存在的狀態。自然者，自己而然也，自爾也。也就是說，自然者就是自己存在，自己運動，自己在變化。用我們現在的話來說，自然者就是自然而然的客觀的存在，它是不依人的意志為轉移的。所以後來人解釋說：“自然者，無為也”。無為就是無意志、無目的、不加入為的客觀存在。老子所說的“道法自然”，河上公注為“道性自然，無所法也”，大概指的就是這個意思。當然，“道”存在於天地萬物之先，天地萬物又存在於人類之先，它們的存在都是自然的，與人為（有意志的、有目的的人的行為）無關的。但一旦在世界上人類產生之後，“域中有四大，而王居其一”（《老子》二十五章）時，人就參與了客觀世界的活動，人就要改造世界為我所用，在原有的客觀世界上打上了人類活動的烙印，成為了人化了的自然，或稱自然的人化。但是在這裏有一點必須強調，人的活動必須遵循客觀世界的法則，而不能違背其法則。人的行為正如老子所說：“以輔萬物之自然而不敢為。”（《老子》六十四章）人的行為必須遵循萬物的自然發展的法則，輔助、促進其發展，而決不能違背其法則，做什麼主觀妄為的事，不然的話，“不知常”就會“妄作凶”，給人類自己帶來災害。

“道”與“自然”是老子道家哲學中最重要的概念，是它的整個理論思想的基礎和前提。老子的其他思想都可以從其“道”與“自然”思想中推出，因此，老子的思想可以稱為“道哲學”或“道主義”，也可稱為“自然主義哲學”。那麼，老子道家講道、講自然，探究宇宙的真諦，崇尚自然主義，其究竟要解決什麼問題呢？其實老子道家也是要解決人類的社會、政治、人生問題的。這與儒家仁學（人學）是一樣的，其不同的地方是：儒家從人倫關係（從血緣的親親關係推及到社會上一般人與人的關係）出發，討論人

的問題，以調諧人與人、人與社會國家的關係問題。而道家則從人的自然本性出發，認為人的自然本性來自於“道性自然”，從而討論人的問題，要求人類社會人與人的關係能符合人的自然本性，以協調人與人、人與社會國家的關係。可見，儒道兩家都是以人爲本的，都是要解決社會人生問題的。在這裏我們不想來全面地研討有關老子道家的社會、政治、人生問題的思想，只想就其中最關鍵的兩個思想，即個人的自由和社會的和諧思想，作一初步的研討。從某種意義上說，整個道家學派，就是圍繞着個人自由與社會和諧這兩大主題而展開的。自老子開創道家之後，列子學派、莊子學派，而後的嵇康、阮籍的老莊學，向秀、郭象的莊子學，乃至支道林佛教玄學等，都是偏重於以討論個人的自由、並以個人的自由達至社會的和諧爲主題的；而先秦的黃老學，漢初的黃老學，乃至何晏、王弼的老子學等，則更偏重於社會政治的問題，以討論社會國家的治平、乃至社會的和諧爲主題。當然，他們在討論社會國家的治平時，也十分重視人的自由發展，即給老百姓一定的自由發展的餘地，如漢初的黃老學即是如此。由此可見，個人自由和社會和諧確是歷史上道家學派所討論的兩大主題。

“自由”按其詞義來說，就是指人的一切思想和活動都由自己作主，自己作決定，不受限制和束縛，能根據自己的意志行事的意思。如《禮·少儀》：“請見不請退。”漢鄭玄注：“去止，不敢自由。”就是指的這個意思。“自由”這一概念在中國思想史上出現較晚（在唐禪宗思想中曾經出現過“自由”的概念），但有關自由的這一思想，在先秦哲學中即已有之。確切地說，在老子思想中即已涉及，莊子則用“逍遙遊”來表達一個人的精神的自由自在，不受任何的束縛。在老子道家思想中，自由是與“自然”有着密切的聯繫的，是直接從“道法自然”（即道性自然）中推演而出的。道性是自己而然的，道是自己存在的，是自己運動變化的，它是不依神或人的意志爲轉移的。天地萬物（包括人在內）皆爲“道”所生，它們身上也都體現了“道性自然”的這一普遍原則，皆有着自己存在、自己發展的法則。因此，道產生天地萬物後，道與天地萬物的關係是“生而不有，長而不宰”，完全是因循着萬物自然生長的。爲此，老子多次告誡國家的最高領導者應當實行因循萬物（老百姓）自然發展的無爲而治。由此老子說：“是以聖人……以輔萬物之自然，而不敢爲。”（《老子》六十四章）又說：“故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。”（《老子》五十七章）這即是說，聖人的治國治民的原則是“輔萬物之自然”，而不能主觀妄爲的。這也就是說，只有實行無爲、好靜、無事，無欲的順應民心（“聖人無常心，以百姓心爲心”）、不妄加干擾民事的無爲政治，這樣老百姓自己就能做到“自化”、“自正”、“自富”、“自樸”，即老百姓自己就能發展，自己就能走上正道，自己就能富足，自己就能純樸的。這就是老百姓行爲由自己作主、自己作決定、自己求得發展、自己走上正道。這也就是給予

老百姓以自由的思想，這也是領導者充分相信老百姓的表現。因此，老子說：“太上，下知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂：‘我自然’。”（《老子》十七章）最高最好的領導者（“太上”）實行的完全是順應民心的無為而治，他充分信任老百姓，決不橫加干擾老百姓，最後“功成事遂”，老百姓都說是自己成就的，這就是一位最好的領導者。至於老百姓自己如果出了問題，出現了貪欲，那麼又怎麼辦呢？老子的回答是：“道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲，不欲以靜，天下將自定。”（《老子》三十七章）如果老百姓在“自化”中產生了貪欲，那麼還得用無名之樸的道（道的樸實、樸素性）來安定老百姓，使老百姓按照“道”來行事，去掉自己的貪欲，做到“見素抱樸，少私寡欲”，這樣老百姓自己就能端正自己的行爲了。由此可見，在上的領導者要遵循“道”來治理天下，在下的老百姓也要按照“道”來行事，上下皆“法道而行”，這樣在下的老百姓既能得到自由的發展，在上的領導者又能治理好天下，使天下得到安寧，達至社會的和諧，這就是老子哲學所追求的目的。

在西方哲學中，有一種觀點視自由是與必然相對的概念，提出了自由是對必然（客觀規律）的認識的思想。這是從認識論上來把握自由的。在老子哲學中，自由是從本體論“道性自然”中推演而出的，顯然與西方有所不同。至於莊子則更是從人生態度、人生理想的精神境界上來理解自由（“逍遙”）的。莊子說：“吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。已而為知者，殆而已矣。”（《養生主》）這即是說，一個人的生命是有限的，而知識是無限的，需用有限的生命來認識無限的知識，這是不可能的。因此，要解決人生問題，超脫俗世的紛爭與煩惱，就不能從知識論（認識論）上着手，而必須另尋道路。確實僅掌握知識、認知了客觀規律，是否就能獲得人生自由呢？恐怕並不這樣簡單。認識了必然，認識了規律，並不一定就能得到自由。妨礙人生自由的還有自己的私心貪欲、爭名逐利、追求權勢欲望等等，它們都是一個人獲得自由的大敵。它們不僅阻礙人們認識必然，並且即使人們認識了必然，它們也會阻礙人們按照必然的規律去行事，從而使人們處於盲目的紛爭之中。正如莊子所描繪的那樣：“一受其成形，不忘以待盡。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，茶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？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？”（《齊物論》）一個人一生斤斤計較於私心貪欲的名利場中，爾虞我詐，勾心鬥角（“日以心鬥”），“相刃相靡”，而“莫之能止，不亦悲乎”（同上）？這樣的人生確是悲哀的，終身疲勞不見成功，也不知道歸宿在何處。這樣的人不死又有何益？這種人不僅形體疲勞，心神也一樣地疲勞，真是人之大悲。人生在世，就是這樣盲目的啊！那麼人生的

歸宿究竟在何處呢？何處是安頓自己精神的家園呢？如何擺脫這種人生窘境呢？對此莊子提出了自己的逍遙學說，即精神自由的學說。莊子哲學的最高目的，就是要追求一個人的精神上的逍遙（即絕對自由）的境界。莊子認為一個人之所以不得逍遙，不得自由，就是人的一一生中受到各種各樣的限制與束縛，在重重束縛之下，就不可能獲得人的自由。這些限制與束縛總起來說，不外乎來自兩個方面：一是外物的限制，一是自我的限制。外物就是周圍的環境和客觀的世界，人的生存要依賴於它們，就會受制於它們。自我，即指自己的感覺、情感、欲望、意志等等，如各種各樣的私心雜念、名利觀念、權勢欲望等等的是是非非。莊子認為要獲得完全的絕對的精神自由，就必須從思想上超越外物與自我（物我雙忘），超越一切的限制與束縛，達至所謂“無待”的逍遙（無任何限制的自由）。如莊子所說：“若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰至人無己，神人無功，聖人無名。”（《逍遙遊》）這是說，順應着天地自然之性，隨順着自然六氣之變化，以遊於無窮的境域，他還要什麼依待的呢？即他超越了一切的限制，達到了遊於無窮的逍遙境地。所以說最高人格的至人是“無己”的，是超越了自我的（無我的）；其次的神人是無功利的，再次一等的聖人則是無名的。總之，達至逍遙的人是超越了功名利祿、超越了自我的人。由此可見，莊子的逍遙遊主要強調的是超越自我，超越世俗的名利紛爭，超越俗世的是是非非，而達至自己精神的獨立、寧靜與自由，不為世俗的是是非非、名利紛爭所干擾所束縛而已。

至於道家討論的另一大主題，即社會和諧的問題，道家創始人老子就十分重視。可以說和諧思想是《道德經》的基本思想。關於《道德經》的和諧思想，我曾在《和諧社會，法道而行》一文中作過討論。現把這一文章的主要內容再重述如下：

老子認為，宇宙萬物的本原和本體的“道”，其基本的法則，或存在的狀態，就是“和諧”的法則和“和諧”的狀態。《老子》通行本五十五章說：“知和曰常，知常曰明。”知曉了和諧的道理就是把握住了宇宙萬物的最高的永恒法則，就有了自己的智慧。這樣的思想在郭店竹簡本《老子》中表達得更為明顯，竹簡本《老子》說：“和曰常，知和曰明。”這即是說，和諧就是宇宙的永恒的法則，把握了和諧就是有了最高的智慧。老子不僅認為宇宙的本原“道”是和諧的，而且認為“道”自己產生出來的萬物也是和諧的，體現了道的和諧的法則。《老子》說：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。”（《老子》四十二章）道所產生出來的萬物都是由陰陽二氣（對立的兩種氣）互相作用產生出來的和諧之氣所組成的，都是陰陽二氣對立的統一物。至於人是萬物中的最靈者，然而人也是道所產生的一物，在他最初的本性中，也是最能體現“道”的和諧法則的。為此，老子認為，剛出生的嬰兒，就最能體現“道”的和諧法則。老子說：“含德之厚，比於赤子……終日號而不嘎，和之至也。”（《老子》五十五

章)這是說,含有“道”的德性最多的就是赤子嬰兒,是最能體現“道”的性質的。以此老子提倡“知其雄,守其雌,為天下谿。為天下谿,常德不離,復歸於嬰兒”(《老子》二十八章),要求人們回到嬰兒時代的最柔弱、最純樸、最具生命力、最和諧的狀態。有鑒於此,道家主張返樸歸真,回到人類幼年的時代。道家的第二號重要代表人物莊子,則認為初民時代是最符合“道”的和諧法則的“至德之世”。老子也提倡“小國寡民”的和諧社會的思想。

然而又為什麼嬰兒時期的和諧狀態和初民時代的“至德之世”後來會丟失呢?老子認為,這是由於人們丟失了“道”,違背了“道”的結果。老子說:“失道而後德,失德而後仁,失仁而後義,失義而後禮。夫禮者,忠信之薄而亂之首。”(《老子》三十八章)可見,只因人們逐漸丟失了道德仁義,最後只剩下虛偽的禮儀,社會才出現了紛爭禍亂,從而喪失了原有的和諧。至於人們為什麼會丟失“道”,喪失原有的和諧呢?對此,老子作了認真的研討,認為其原因就在於人類進入文明社會後,或嬰兒逐漸長大之後,由於文明和智慧的日開,從而產生了貪欲之私和巧偽之智,而喪失了人的原來的樸實的本性的原故。老子說:“天下有道,卻走馬以糞;天下無道,戎馬生於郊。禍莫大於不知足,咎莫大於欲得。”(《老子》四十六章)社會戰亂的產生,就在於人們的貪得無厭而不知滿足,從而產生了紛爭與戰亂。老子又說:“大道甚夷,而民好徑。朝甚除,田甚蕪,倉甚虛,服文采,帶利劍,厭飲食,財貨有餘,是謂盜夸,非道也哉!”(《老子》五十三章)大道甚平坦,而老百姓不敢走大道而走邪路,這是為什麼呢?這是由於當道的統治者把宮室修飾得十分完美,卻使得田野一片荒蕪,倉庫中十分空虛,然而還要穿着華麗的服裝,佩帶着昂貴的利劍,貪得無厭地追求吃喝享受而財貨有餘,這就是強盜頭子。當強盜頭子,這不是正道啊!可見,老百姓不能走正道,完全是統治者追求無厭的享受所逼出來的。所以老子說:“民之饑,以其上食稅之多,是以饑;民之難治,以其上之有為,是以難治;民之輕死,以其上求生之厚,是以輕死。”(《老子》七十五章)民之饑,民之輕死,都是統治者貪心貪欲造成的。至於民之難治,老子則認為這主要是統治者之“有為”治國的結果。何謂“有為”治國呢?即指違背了道的自然法則的主觀妄為,即所謂的“巧智”來治理國家。老子認為如果在上者用“巧智”(虛假的聰明)治國,那麼老百姓也會仿效你用“巧智”(耍小聰明)來對付你。所以老子說:“天下多忌諱,而民彌貪;民多利器,國家滋昏;人多伎巧,奇物滋起;法令滋彰,盜賊多有。”(《老子》五十七章)在這裏,忌諱、利器(權謀)、伎巧、法令滋彰,皆是指在上者之“有為”巧智,從而造成了民之彌貧,國家之昏亂,邪物之滋起,盜賊之多有。由此可見,人類社會的和諧之破壞與喪失,就在於人,尤其是在上者的私心貪欲和巧智妄為所造成的結果。有鑒於此,為了恢復人類社會的和諧,就必須克服人,尤其是在上者

的私心貪欲和違背“道”的巧智妄為，回到人原有的樸實的本性上來(“返樸歸真”)，這樣真正的和諧社會才能實現。

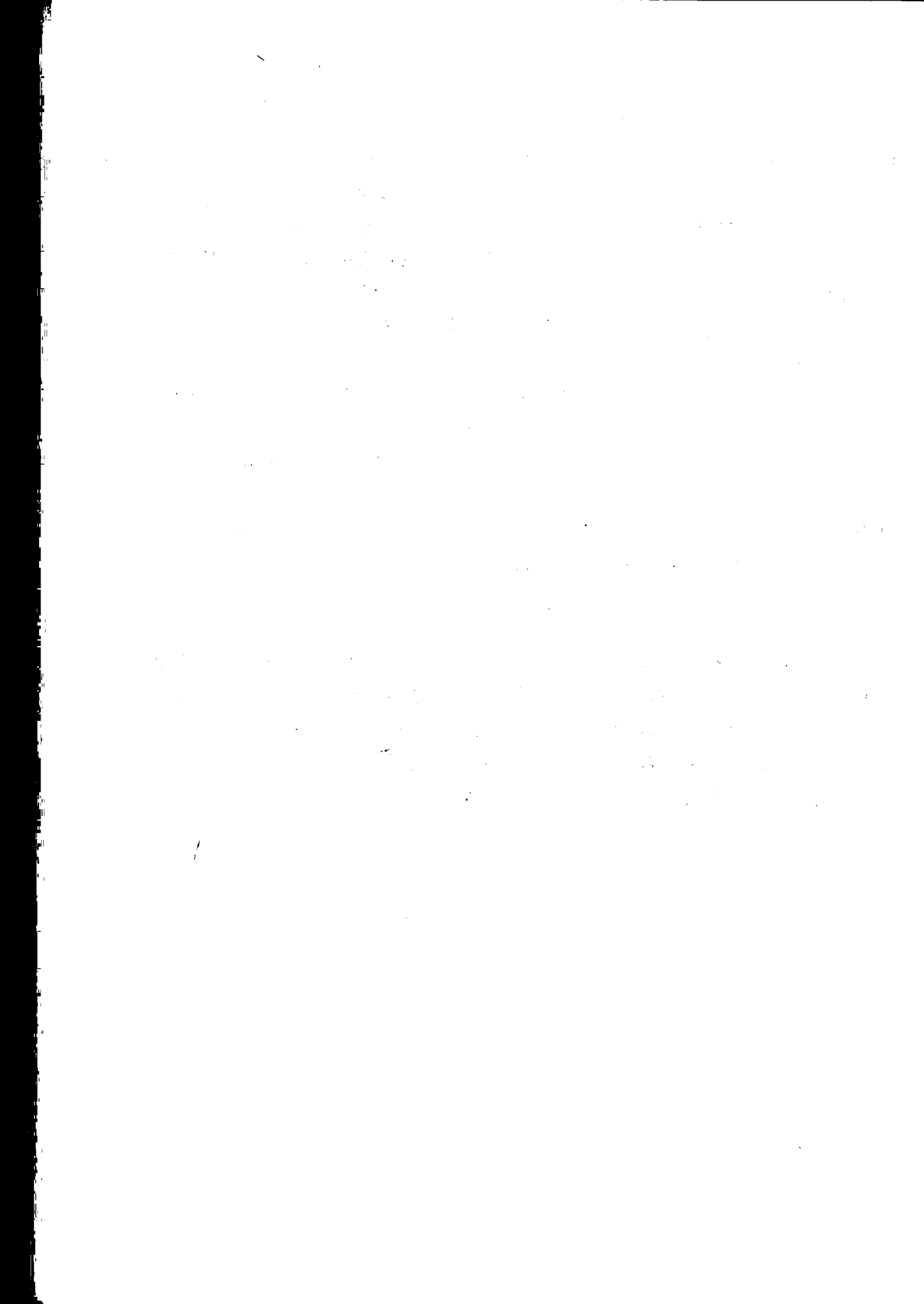
道家一方面講個人的自由發展，按個人的意志行事，另一方面又講社會和諧，要構建和諧的社會，和諧的世界，在這裏兩者是否可以統一起來呢？道家的回答是，這兩者是完全可以統一的。在老子那裏，只要聖人(在上的領導者)遵照“道”的自然無為的法則，實行順應民心(“聖人無常心，以百姓心為心”)的無為而治，這樣老百姓就可以得到自由的發展，社會亦可以達至和諧。當然，老百姓的自己的自由發展，也應按照“道”的法則來行事，如果違背了“道”，喪失了“道”，也就不可能得到自己的發展，也就自己走上了死路(“不道，早已”)。可見，在老子這裏，個人的自由發展和社會和諧的構建的統一，完全是建立在“道”之上的，“道”是兩者統一的基礎，違背了“道”，失去了“道”，也就談不上什麼個人的自由發展和社會的和諧。

莊子的道家思想與老子的思想又有所不同。莊子是以追求個人精神的獨立、寧靜與自由為目的的。然而，莊子也認為個人精神的自由是與社會的和諧相統一、相一致的。莊子認為，要獲得一個人精神的絕對自由，就必須超越俗世上一切是是非非的紛爭。依莊子看來，世俗社會上一切的是是非非之爭，皆是“隨其成心而師之”的成見之爭，沒有客觀標準的，皆是以自己為是、以別人為非的，“故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是”，所以要獲得一個人的精神的寧靜與自由，就必須跳出這一是非之圈。超越是非之圈，以“得其環中，以應無窮”，必須站在宇宙的根本——“道”的立場上來看待這一切。“以道觀之，物無貴賤”，“物無是非”，物皆是“自貴而相賤”的，“自是而彼非”的，如果一個人能完全超越世俗社會貴賤、是非、名利權勢之紛爭，就可不為物累，從而達至其心遊於萬物之初，遊於無窮的逍遙遊境地，即精神達到絕對自由的境界。如果人人都能超越世俗的是是非非，名利權勢之爭，這個社會也就消除了紛爭，達至和諧了。因此，這樣的社會也就可以不治而治了。當然，這自然是一種理想的境界，理想的社會，在現實中是很難實現的，只是想象而已。

繼先秦道家之後，在個人自由和社會和諧(世界和諧)問題上討論得最多的莫過於西晉時期的郭象了。郭象在《莊子注》中提出了“獨化”學說，認為每個事物的存在皆是無待而獨化的。“物各自造而無所待焉，此天地之正也。”(《莊子·齊物論注》)然而郭象又認為正由於物各自造，是自生自化的(“獨化”)，所以事物之間又有着相因的關係，形成了自然的合和關係。郭象說：“物各自造而無所待焉。……故彼我相因，形景俱生，雖復玄合而非待也。……今罔兩之因景，猶云俱生而非待也，則萬物雖聚而共成乎天。”(同上)又說：“天下莫不相與為彼我，而彼我皆欲自為，斯東西之相反也，然彼我相與為唇齒，唇齒者未嘗相為，而唇亡則齒寒，故彼之自為，濟我之功宏矣。斯

相反而不可以相無者也。”(《莊子·秋水注》)可見,事物之間聯繫與和諧的關係,完全是建立在各個事物的無待而獨化的基礎之上的。這就叫“獨化而相因”說。既然每個事物皆是獨化的、自生自化的、由自己決定自己的,爲此郭象提出了“足性逍遙”說,即只要事物“自足其性”(性分)即可得到自由的學說。他說:“夫小大雖殊,而放於自得之場,則物任其性,事稱其能,各當其分,逍遙一也。”又說:“苟足於其性,則雖大鵬無以自貴於小鳥,小鳥無羨於天池,而榮願有餘矣。故小大雖殊,逍遙一也。”(《莊子·逍遙遊注》)大鵬與小鳥雖有大小之殊,性分之不同,然而只要各自“足於其性”,都可以獲得自己的自由,這完全是一樣的(“逍遙一也”)。所以大鵬無以自貴於小鳥,小鳥也無羨於大鵬,只要各當其性,“小大雖殊,逍遙一也”。很顯然,這一逍遙(“自由”)的理論,是郭象的獨化學說所推至的必然結果。在這裏,我們也可看到郭象在個體自由與社會和諧乃至宇宙和諧關係上的主張。郭象認爲,社會和諧是建立在個人的自由基礎之上的。當然,這裏的個人自由(逍遙)是指各自滿足於自己的性分而已。從某種意義上說,這種自由還是有限制的,限於自己的性分(各守其本分)而已,不得有非分之想的。

[作者簡介] 許抗生(1937—),男,江蘇武進人。1966年於北京大學哲學系中國哲學史研究生班畢業後留校,一直從事中國哲學的教學與科研工作。現爲北京大學哲學系教授、博士生導師,兼任中國哲學史學會理事、中國教育家協會理事、中國文化書院導師。著作主要有《帛書老子注譯與研究》、《老子與道家》、《中國的法家》、《先秦名家研究》、《三國兩晉玄佛簡論》、《魏晉南北朝哲學思想研究概論》等。



從黃老到老莊

——漢代“老子”學論略

汪春泓

《老子》問世以後，至晚在戰國中期的齊稷下學宮中已與“黃帝”書相結合，形成所謂“黃老道德之術”^①，而漢初崇尚黃老政治，可視為“黃老”真正付諸政治實踐，“文景之治”尤其彰現出《老子》作為政治哲學的一面。到漢武帝朝，直至竇太后去世，“黃老之學”地位被“儒術”替換，於是《老子》作為政治哲學一面的功用漸遭屏蔽，而其作為人生哲學一面的意味則大大凸顯，遂與《莊子》相融合，構成所謂“老莊”之學，此亦在中國思想史上佔有重要的一席之地。對於其間種種變遷，從古至今尚有待釐清者，晚學讀書思考，若有所悟，記述些許管見，以求教於大方之家。

近讀《明史·后妃列傳》說太祖之馬皇后亦喜讀書，“或言宋過仁厚，后曰：‘過仁厚，不愈於刻薄乎。’一日，問女史：‘黃老何教也，而竇太后好之？’女史曰：‘清靜無為為本。若絕仁棄義，民復孝慈，是其教矣。’后曰：‘孝慈即仁義也，詎有絕仁義而為孝慈者哉。’”^②明太祖朱元璋的馬皇后並無學問，但是卻問了一個十分重要的問題，黃老究竟講什麼，為何受到竇太后的喜歡？試問其身邊女史的回答是否正確？顯然女史所言，純屬無稽之談。《史記·外戚世家》說：“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。”竇太后身世悲慘，然而一旦貴為皇后、太后，她寵愛自己另一個兒子也即孝景帝的弟弟梁孝王，在其眼裏，景帝的太子已有一半他姓的血統，故她希望景帝百年之後能傳位於梁孝王而非太子，其干預朝政之程度幾乎直追

① 參見《史記·孟子荀卿列傳》，饒宗頤先生《道教與楚俗關係新證》所指出：“寧鄉出土人面方鼎應該是象徵黃帝四面，如果這說可信的話，楚國黃（老）之學根深柢固，可以追溯到殷商時代。”收錄於《饒宗頤史學論著選》，上海古籍出版社 1993 年版。

② 清張廷玉等撰《明史》，北京中華書局 1991 年版。

呂太后了^①。這樣一位專橫跋扈的竇太后與明初朝廷女史所謂“清靜無爲”絲毫無涉，然則其所謂好“黃老”，實與《老子》的主旨存在遙遠的距離，甚至是背道而馳的。此引發後人對其並舉的“黃”和“老”重新再作思考。

一、論黃老之術中《老子》的本質

漢初政治思潮，一言以蔽之曰：反秦。秦始皇、秦二世之暴政對於劉漢政權而言是一種強烈的“集體記憶”，其勢力迅速擴張與轉瞬毀滅的過程就在眼前，自然引發新執政者的深刻思考。學界就很容易將漢家天子與“清靜無爲”的“黃老”相提並論，甚至畫等號，似乎漢初的帝王們篤信老子，而實際上他們和明初女史犯了同樣的錯誤^②。由於社會各階層人的政治地位及經濟利益存在着矛盾，某一時空之內的政治訴求、主張、學說、政策及口號，均難以爲各階層人所普遍接受和認同，漢初政權內部皇帝和軍功大臣之間，以及此政權與人民之間都不可能擺脫激烈的利益紛爭。當社會總體傾向反秦之際，《史記·呂太后本紀》說：“太史公曰：孝惠皇帝、高后之時，黎民得離戰國之苦，君臣俱欲休息乎無爲。故惠帝垂拱，高后女主稱制，政不出房戶，天下晏然。”雖則可稍與人民修養生息，“黃老”可以“老”的一面施政於百姓^③，但是，朝廷之內，飛鳥盡，良弓藏，一刻都不曾風平浪靜，處在第一線的政治人物，絕不可能良心發現立地成佛，大一統的帝王首先要駕馭身邊的大臣，就尤其難以摒棄秦始皇情結。這啓迪我們看當時君臣之接受“黃老”，絕不能籠統而言之。

從本質上講，所謂帝王其人，並不能擺脫人性中一切世俗的欲望，而帝王的身份和權勢便於他能夠達成其欲望，甚至放縱其獸性，反過來卻要約束甚至禁錮臣民正當的欲望和權利。漢初帝王好“黃老”，“黃”與“老”兩者之間其實是不可混同的，嚴格地

① 《史記·絳侯周勃世家》記述竇太后的名言“人主各以時行耳”，貪得無厭地追逐家族的利益。

② 高敏《秦漢史論稿》第十三章《秦漢史雜考十一題》八、《漢初黃老思想盛行之一斑》理解黃老爲“君臣俱欲休息乎無爲”，他說：“文帝，表(面)上雖‘好刑名之言’”(《漢書·儒林傳》)，但實則更傾向於‘其治爲清靜無爲’的政治主張(應劭《風俗通義》卷二)，他本人還‘好道家之學’，認爲‘有司欲定禮儀’的那一套做法，是‘無益於治’的(《史記·禮書》)，可見文帝確崇尚黃老。景帝其人，也崇尚黃老，《廣弘明集》卷一《吳朱旭佛道三昧宗》引《吳書》載闕澤語曰：‘漢景帝以黃帝、老子義提尤深’，所以他‘改子爲經，始立道學，教令朝野悉諷誦之’，可見其大力提倡黃老之學的一斑。”臺北五南圖書出版股份有限公司2002年版。

③ 《史記·汲黯列傳》說：“黯學黃老之言，治官理民，好清靜，擇丞史而任之。”漢初休息乎無爲，可以景、武時汲黯理政風格爲例證。

講，他們真心所好在乎“黃”而非“老”，後世由於不明“黃”，故將“黃老”理解成單純的“老”了，此亟待辨明。

由此我們可以從一些側面來論證，漢劉帝王們一脈相承，無不奉刑名法家為圭臬。一則文、景所傾心者是刑名家言；二則其所選取為太子老師者大多可歸於刑名家和法家學派；三則文、景所重用人物大抵以三晉地域的法家人物為主。按《史記·儒林列傳》說漢文帝好刑名家之言^①，而《史記·禮書》又說他好道家之學，此乃同一實體的不同稱謂，可以證明漢初道家其實凸顯出刑名家性質，此在帝王的立場，黃老即是道家，而道家的根本內涵就是刑名家。《漢書·藝文志》記載道家類著作計有：“伊尹五十一篇（湯相）；《太公》二百三十七篇（呂望為周師尚父，本有道者。或有近世又以為太公術者所增加也）；《謀》八十一篇、《言》七十一篇、《兵》八十五篇；《辛甲》二十九篇（紂臣，七十五諫而去，周封之）；《鬻子》二十二篇（名熊，為周師，自文王以下問焉，周封為楚祖）；《筮子》八十六篇（名夷吾，相齊桓公，九合諸侯，不以兵車也，有列傳）；《老子鄰氏經傳》四篇（姓李，名耳，鄰氏傳其學）；《老子傅氏經說》三十七篇（述老子學）；《老子徐氏經說》六篇（字少季，臨淮人，傳《老子》）；劉向《說老子》四篇；《文子》九篇（老子弟子，與孔子並時，而稱周平王問，似依託者也）；《蜎子》十三篇（名淵，楚人，老子弟子）；《關尹子》九篇（名喜，為關吏，老子過關，喜去吏而從之）；《莊子》五十二篇（名周，宋人）；《列子》八篇（名圜寇，先莊子，莊子稱之）；《老成子》十八篇；《長盧子》九篇（楚人）；《王狄子》一篇；《公子牟》四篇（魏之公子也，先莊子，莊子稱之）；《田子》二十五篇（名駢，齊人，遊稷下，號天口駢）；《老萊子》十六篇（楚人，與孔子同時）；《黔婁子》四篇（齊隱士，守道不詘，威王下之）；《宮孫子》二篇；《鶡冠子》一篇（楚人，居深山，以鶡為冠）；《周訓》十四篇；《黃帝四經》四篇；《黃帝銘》六篇；《黃帝君臣》十篇（起六國時，與《老子》相似也）；《雜黃帝》五十八篇（六國時，賢者所作）；《力牧》二十二篇（六國時所作，託之力牧。力牧，黃帝相）；《孫子》十六篇（六國時）；《捷子》二篇（齊人，武帝時說）；《曹羽》二篇（楚人，武帝時說於齊王）；《郎中嬰齊》十二篇（武帝時）；《臣君子》二篇（蜀人）；《鄭長者》一篇（六國時，先韓子，韓子稱之）；《楚子》三篇；《道家言》二篇（近世，不知作者）。”此書目基本上出自劉歆《七略》之《諸子略》，這些文獻或流傳至今，或已散佚，或失而復得，其中“《老子鄰氏經傳》四篇”之前，託名於伊尹、太公、辛甲、鬻子及筮子的各家著作，《文心雕龍·諸子》篇說：“至鬻熊知道，而文王諮詢；餘文遺事，錄為《鬻子》。”此數家核心主旨是君臣政治，其產生與齊稷下學宮有密切的關

① 《史記·儒林列傳》說：“孝惠、呂后時，公卿皆武力有功之臣。孝文時頗徵用，然孝文帝本好刑名家之言。及至孝景，不任儒者，而竇太后又好黃老之術，故諸博士具官待問，未有進者。”

係,或者可以稱之為齊學的產物,而其後邊部分所載錄的託名“黃帝”之書,似亦大多以君臣關係及治國安邦為題旨^①,而《筦子》(後作《管子》)在後世的目錄學著作中或被置於“法家”之列,它被視作齊法家的集大成著述;至於《文子》則已見混合黃老的態勢,借“老”之口以宣講“黃”之義理^②;而《鶡冠子》則體現“黃帝書”的意趣^③;《蜎子》、《田子》等亦不例外^④。故可以說,在政治哲學角度,《老子》其實與《漢志》道家類中的大部分著作異趣,而在政治及人生哲學方面,祖述《老子》者惟有《莊子》而已(《公子牟》先《莊子》,或亦與《莊子》同調)^⑤;雖則《列子》靜退似老聃,但內容卻比較駁雜。所以《漢志》道家類中若以《老子》居中,大體上是可區分為黃老及莊老兩端的,《史記·老子韓非列傳》為老子、莊子,及申子、韓非子依序列傳,就隱含着上述兩派的分別。黃老入世進取近乎刑名法家,而莊老則出世清靜如隱君子。顯然漢劉帝王喜黃老,實質上專屬前者而已。

一般帝王之立太子和為太子選師傅,都很能看出其真實心迹。《史記·呂太后本紀》說:“孝惠為人仁弱,高祖以為不類我,常欲廢太子,立戚姬子如意,如意類我。”《老子》尚“弱”,《老子》有“柔弱勝剛強”之說,而高祖為保家天下,則對孝惠“仁弱”深感憂慮,他欣賞戚姬子如意性格剛強,而此無疑與《老子》相悖。《史記·陳丞相世家》說陳平少時“本好黃帝、老子之術”,他本人曾後怕“我多陰謀,是道家之所禁”,可見其學術亦偏於“黃帝”書中的權謀之流的。而呂后令他“傳教孝惠”,所教授的內容恐怕亦以權術為主。蕭規曹隨,劉氏所借重於曹參者,絕不止《老子》之無為,蕭、曹憑藉其資歷與韜略,都屬於能維繫當時脆弱的皇權不致崩潰的鐵腕人物。

漢文帝儼然漢家天子的典範,呈現出謙虛內斂的種種美德。然而此正是其處於

-
- ① 參見余明光注釋《黃帝四經今注今譯》,此馬王堆發現的帛書文獻中有黃帝君臣關於治國用兵等議題的討論,力黑(即黃帝臣力牧)亦出現其間。岳麓書社 1993 年版。《漢書·胡建傳》說:“黃帝李法曰:‘壁壘已定,穿窬不繇路,是謂奸人,奸人者殺。’”“黃帝”書散見於《漢志》各家,多見其刑名法家的一面。
- ② 王利器《文子疏義》,北京中華書局 2000 年版。
- ③ 黃懷信撰《鶡冠子匯校集注》卷上《夜行》第三頗有引用《老子》的文字,這說明黃和老亦有融合迹象,但此種融合常如油和水一樣,難以融合無間。而同在卷上的《天則》第四、《環流》第五則頗見法家的意味。北京中華書局 2004 年版。韓愈《讀〈鶡冠子〉》已指出“其詞雜黃老、刑名。”《韓昌黎文集校注》第一卷,韓愈撰,馬其昶校注,馬茂元整理,上海古籍出版社 1998 年版。
- ④ 《史記·孟子荀卿列傳》說:“自鄒衍與齊之稷下先生,如淳於髡、慎到、環淵、接子、田駢、鄒爽之徒,各著書言治亂之事,以干世主,豈可勝道哉?”“著書言治亂之事,以干世主”顯然與《老子》迥異。
- ⑤ 此在《史記·老子韓非列傳》裏,老子列傳後,緊接着是莊子列傳,莊子列傳後,則是申不害和韓非列傳,而最後的“太史公曰”其意在辨析老莊與申韓其實並不同道。

多重勢力掣肘下的不得已而爲之，並非其本性。《史記·萬石張叔列傳》說：“御史大夫張叔者，名歐，安丘侯說之庶子也。孝文時以治刑名言事太子。然歐雖治刑名家，其人長者。”《漢書·晁錯傳》說：“（晁）錯爲人峭直刻深……詔以爲太子舍人，門大夫，遷博士。又上書言：‘人主所以尊顯功名揚於萬世之後者，以知術數也。故人主知所以臨制臣下而治其衆，則群臣畏服矣……人臣之議或曰皇太子亡以知事爲也，臣之愚，誠以爲不然。’”^①《史記·屈原賈生列傳》記述賈誼先爲長沙王太傅，後拜爲梁懷王太傅，“梁懷王，文帝之少子，愛，而好書，故令賈生傳之”。關於賈誼、晁錯的學術，按《漢書·司馬遷傳》說：“自曹參薦蓋公言黃老，而賈誼、朝錯明申韓，公孫弘以儒顯，百年之間，天下遺文古事靡不畢集。”班固究其本質，指屬申韓一流。當時軍功大臣和天子在教傳太子、皇子的問題上存在着鬥爭，《史記·外戚世家》記載竇皇后弟竇廣國歷經艱辛，尋到已貴爲皇后的姐姐，絳侯、灌將軍等立即“選長者士之有節行者與居”，將他改造成退讓君子。關於如何教化竇廣國，天子尚可以妥協，而在培養太子的重大問題上，文、景絕對不肯退讓，即使所教授內容已稍具儒家或者道家的包裝，但是骨子裏頭屬於“申韓”則是非常明確的。

由此文、景用人亦特重申韓法家，按《漢書·地理志》說：“潁川，韓都，士有申子、韓非刻害餘烈。”^②潁川及周邊地區盛產刑名法家人物，而爲文、景尤所賞識重用者，如吳公、賈誼、晁錯、賈山、張釋之和韓安國等人，都是潁川及周圍地區之人，其爲學行事有此地域的刑名法家共性。文帝之所以選用河南守吳公，就是因爲他與李斯同鄉並從其學，而拔擢賈誼也因其具有同樣的學術淵源；韓安國緣於熟習《韓非子》，故被重視。此均證明，關於學術，漢初諸帝唯好刑名家人物和學說，這與秦始皇其實並無分別。按《史記·曹相國世家》中曹參說：“陛下言之是也。且高帝與蕭何定天下法令既明，今陛下垂拱，參等守職，遵而勿失，不亦可乎？”他將黃老術真諦一語道破，此輩雖然不至於要取代漢劉，然而，若大臣得勢，君權則會落於下風，臣下便要與主上共用天下，甚至越俎代庖^③。賈誼《治安策》便是以黃老學的君臣觀來評判文帝朝的政治局

① 《後漢書·班彪傳》載班彪說：“漢興，太宗使晁錯導太子以法術。”蘇軾《上初即位論治道二首（代呂申公）·道德》說：“爲申、商之學者，則曰‘人主不可以不學術數’。”《蘇軾文集》第一冊，北京中華書局1992年版。

② 關於申不害，東晉葛洪《抱朴子外篇·審舉》說：“視不害之文，而見其精霸王之道也。”《抱朴子外篇校箋》（上册），楊明照校箋，北京中華書局1991年版。

③ 郭店楚簡中有一篇《魯穆公問子思》曰：“魯穆公問於子思曰：‘何如而可謂忠臣？’子思曰：‘恒稱其君之惡者，可謂忠臣矣。’公不悅，揖而退之……”荆門市博物館《郭店楚墓竹簡》，文物出版社1998年版。子思實有節制君權的觀點，而漢初臣權抬頭，對於君權亦時有不敬。

勢；而晁錯在文帝時曾經上對說：“臣聞五帝神聖，其臣莫能及，故自親事。”作為潁川人，他本來就學申商刑名，所以竭力贊成皇帝獨裁獨斷，此深得文、景之心，卻必然與軍功大臣要“陛下垂拱”的意圖針鋒相對。並且他認為自文帝即位以來，內外交困，此都是因為“意者陛下未之躬親，而待群臣也。今執事之臣皆天下之選已，然未能望陛下清光，譬之猶五帝之佐也。陛下不自躬親，而待不望清光之臣，臣竊恐神明之遺也”^①。皇帝被朝臣所阻隔，就不能親政，而執事之臣擅權，王權則形同虛設。晁錯痛感於此，他要改變政出多門，要建立集權政治，以王權來制約僭越的臣權，此對於當時穩固劉漢政權，無疑頗有助益。而在理論上，就是要刑名《黃》學和《老》學，各自均回復到其正常的位置，但是賈誼、晁錯都帶着書生的理想主義來投身政治，處在君臣殘酷鬥爭夾縫之中，宜其不得善終。與此相對照，雖亦學黃老，但是“好直諫”的汲黯卻並不得景、武的歡心，此是黃老學派人物的君、臣立場不同使然。

《老子》中的一些思想幾乎是古今中外政治的通則，順之者昌，逆之者亡，秦政飄風、驟雨，法令滋彰，以至“民不畏死”，則土崩瓦解，此確實可以為執政者提供普遍的教益，漢初帝王也從中汲取智慧，但是作為《老子》主旨的“清靜無為”卻難以為漢劉所接受，因為君權的主體性一旦削弱，就會為他者乘機篡權，專制獨裁政體在本質上與《老子》相抵觸，兩者始終保持高度對峙的張力。然則“黃老”在漢初被置於一個煊赫的地位，今人若能理解於漢劉之心有戚戚焉者，惟在非《老》之學，其重心在於“黃帝”書(南面之術)部分^②，此堪稱把握漢初黃老之學的一大關鍵。《老子》本意是教訓帝王的，如二十五章“王處其一”、如四十二章“人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以為稱”，其所謂“聖人”，實指執政者。確實諄諄教誨帝王不要彰現一己的權利欲望，以使政治處於自然運行的狀態之中，“道法自然”則是政治的最高境界。

清阮元《擬國史儒林傳序》指出：“秦棄儒籍，入漢復興，雖黃老，刑名猶復淆雜。”^③窺見了黃老中夾雜着刑名的現象。清人錢大昕《老子新解序》說：“《老子》五千言，救世之書也。周道先禮而後刑，其弊至於臣強君弱。老氏知後之矯其失者必以刑名進也，故曰‘天將進之，以慈衛之’，又曰‘民不畏死，奈何以死懼之’，一篇之中，三致意焉。太史公言申、韓‘慘礪少恩，皆原於道德之意，而老子深遠矣’。此因韓非書有《解

① 《漢書·晁錯傳》。參見錢大昕《晁錯論》，《潛研堂集》之《潛研堂文集》卷二《論》，上海古籍出版社1989年版。

② 《史記·李斯列傳》說：“李斯者，楚上蔡人也……乃從荀卿學帝王之術。”漢初帝王所好於“黃老道德之術”者，當屬“帝王之術”。

③ 《學經室集》之《學經室一集》卷二，阮元撰，北京中華書局1993年版。此段文字點校者之標點有誤。

老》之篇而特辯之，言其託於老氏而實失老氏之旨。後人誤會《史記》，乃謂道德流為申、韓，豈其然乎！”^①錢氏認為《老子》具有反刑名的初衷，即使申、韓歸其本於黃老，亦主要是“黃”而非“老”，此堪稱卓識。因此漢初之黃老，“黃”與“老”是不相容的，甚至是相互衝突的，既然漢家天子所好者乃刑名法家，而絕非《老子》，此說明漢初的“黃老”之中，“黃”主要指刑名法家學說，所代表的是“君權”；而“老”則代表着“臣權”及人民的呼聲^②。兩者為何能被捏合到一起呢？清劉寶楠《論語正義》卷七說：“古人為學，皆以盡倫。學也者，效也。學之為父子焉，學之為君臣焉……舍人倫，無學也。”^③黃和老所代表的君主與臣民之兩端，前者主剛，後者持弱；前者主動，後者主靜；前者進取有為，後者則退讓無為。兩者相互制衡，在一定程度上扭轉了秦王朝極端專制的政治態勢，抑制了君權的膨脹，達致君臣及君民關係的稍稍妥協，在漢初草創時期，黃與老結合，按《漢志》雜家類中有《博士賢臣對》一篇，班固加注曰：“漢世，難韓子、商君。”黃與老既相反又相成，形成漢初的黃老之學，此不可不謂之一種智慧的政治選擇。

1973年長沙馬王堆漢墓帛書《老子》乙本卷前古佚書出土，唐蘭先生判斷此即立於《漢志》道家類的《黃帝四經》^④。這對於漢初黃老學術研究，不啻有劃時代的意義。按《史記·樂毅列傳》說：“樂臣公善修黃帝、老子之言，顯聞於齊，稱賢師。太史公曰：……樂臣公學黃帝、老子，其本師號曰河上丈人，不知其所出。”黃與老明顯地分而言之，以往由於“黃帝”書散佚，關於“黃老之術”的判斷，難免存在着缺席審判的遺憾，經常把一些本屬於“黃帝”學的元素，無端地歸諸“老”學，以致在十分平易坦蕩的《老子》五千言中看出了“權詐”，這是不確的^⑤。而歷來持《老子》權詐論者，似全不在意乎《莊子》對《老子》的詮釋，若相信《莊子》真能得《老子》的精髓，那就必須承認《莊子》從

① 《潛研堂集》之《潛研堂文集》卷二十五《序》三。另洪邁《容齋續筆》卷第十《民不畏死》亦有近似的看法。見《容齋隨筆》，上海古籍出版社1995年版。

② 《莊子·在宥》篇說：“何謂道？有天道，有人道。無為而尊者，天道也；有為而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也。”君道與臣道是戰國以來諸子探討的焦點問題。

③ 劉寶楠《論語正義》，北京中華書局1998年版。

④ 參見唐蘭《馬王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚書的研究》，《考古學報》1975年第1期。關於帛書抄寫的時間，學界指出，長沙馬王堆漢墓中，帛書甲本的時代最早，它不避漢高祖之諱，所以文中多用“邦”字，乙本則改用了“國”字，甲、乙本均不避漢文帝諱，所以文中多用“恒”字，今本則改用了“常”字。故此，《黃帝四經》之抄寫在乙本上，其抄錄的時間應在高祖後、文帝前。

⑤ 清人張爾岐《〈老子說略〉序》感歎曰：“注者紛紛，務矜新異，各以其胸中所見之《老子》為《老子》，非必西周柱下之《老子》，而《老子》殆將隱矣。”張爾岐《蒿庵集·蒿庵集摺逸·蒿庵閒話》，齊魯書社1991年版。

未指責《老子》屬於政治“權術”，此堪稱的解。馬王堆漢墓帛書《老子》乙本卷前有這麼一篇《黃帝四經》，其先黃後老的排列次序，亦正是漢初黃老道德之術內容的大致反映^①。其中頗有關於道論的闡述，具備理論的深度，使簡單的政治權術，提升為有本體論意味的哲理思辨^②，古佚書《黃帝四經》因此列名道家而非法家。然而它即使依附道家的形式，卻依然改變不了其刑名法家的本質，此是明顯的事實。

《黃帝四經》第一篇《經法：〈道法〉第一》說：“故唯執道者能上明於天之反，而中達君臣之半，富密察於萬物之所終始，而弗為主。故能至素至精，浩彌無(形)，然後可以為天下正。”此“弗為主”並不是真的放棄君臣政治主導權，而是指先不要急於表態，應不動聲色靜觀其變，最後還是要“為天下正”，以掌控一切。反觀《老子》，其二十九章說：“將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下，神器，不可為也。為者敗之，執者失之。”其五十一章說：“生而不有，為而不恃，長而不宰，是為玄得。”《老子》總是教導帝王應從權力運作中抽身出來，泯滅一己在政治中的痕迹。即使迫不得已使用一個“功”字，也純屬因勢而自成，絕非以勉強事功為追求，故其五十七章說：“故聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。”

《黃帝四經》與《老子》的差異至為明顯，《黃帝四經》主要教君王怎麼做，而《老子》卻勸戒君王不要做得太過；《老子》尚柔，而《黃帝四經》卻主張剛柔並用；《老子》只是因循，力戒有為，而《黃帝四經》卻靜以待時，免起鵲落，可謂機心勃勃；前者反對“法令滋章”，對於法令的治效，深表否定。而《黃帝四經》第一篇《經法》之一《道法》說：“道生法，法者，引得失以繩，而明曲直者也。”同篇之三《君正》說：“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。”雖也反對法令屢變，但對法度的信念，卻截然不可動搖，所以兩者內容多有相左。《朱子語類》卷第一百三十五《歷代二》說：“文帝學申韓刑名，黃老清靜，亦甚雜。”^③其實“清靜”偏屬於“老”學，“黃”學則不然，黃老之學內部存在抵牾，朱熹已感覺到這種權術因素(“The necessary evil”)，但是關於黃老與申韓等的關係卻仍存困惑。按《韓非子》之《解老》和《喻老》兩篇，近代魏源《老子本義序》認為此二篇是“刑名為道德”^④，由於《呂

① 馬王堆漢墓出土的帛書《黃帝四經》加《老子》並不等於戰國黃老術的全貌，它僅僅反映了漢初黃老學的特點。在《漢志》裏，所謂《黃帝書》還散見於陰陽家、小說家、兵家陰陽類、天文家、曆譜家、五行家、雜占家、醫經、經方、房中家和神仙家等。

② 如《淮南子·要略》所謂：“故言道而不言事則無以與世浮沉，言事而不言道，則無以與化遊息。”道家應道與事兼顧，亦可視為鑒於秦政，刑名法家不能過於直露。

③ 黎靖德編《朱子語類》，北京中華書局1999年版。

④ 魏源《魏源集》上册，北京中華書局1983年版。

覽·不二》說：“老聃貴柔。”韓非的解讀，也難以把《老子》扭曲為刑名同道，因此，雖然與《韓非子》其他篇什的思想相比，《解老》和《喻老》似乎有所轉調，但卻依然不曾偏離《韓非子》的主題，可見《黃》與《老》實在是不可調和的^①。

此亦印證了“黃老之學”中，“黃”和“老”之間一種緊張的對峙關係。由“沛公”的“與父老約，法三章耳”，到漢初草創時期，按照《史記·叔孫通列傳》魯生說：“禮樂所由起，積德百年而後可興也。”在政權尚未鞏固、經濟十分凋敝的時代，若立即推行儒家政治，絕對不合時宜。黃老不過適應了當時時勢尚“簡易”的需求，而等到文景之後，漢朝國力增強、軍力提升、削藩大獲成功、尤其軍功大臣死亡殆半之際，君權幾乎失去了約束力，儒學是在這樣的語境中駸駸乎後來居上了。

二、論老莊之影響

儒學之所以能成為中國歷代政權的主流意識形態，此是由儒學的特點和本質所決定的，除此之外，絕無其他一家可以取代其地位。漢高祖劉邦對於儒家經生殊為不敬，但是等他執政之後，按《史記·叔孫通列傳》記載，叔孫通為高祖制定禮儀，在此套禮儀的約束下，野性未脫的朝中大臣竟然循規蹈矩了，於是劉邦說：“吾迺今日知為皇帝之貴也！”可見非儒家禮樂不足以彰顯漢劉的權威，因此就官學角度而論，從黃老轉向經術，此是必然的趨勢^②。儒家五經地位的確立，先由文、景推轂在前^③。而此須“及竇太后崩，武安侯田蚡為丞相，絀黃老、刑名百家之言，延文學儒者數百人”^④。此時期“罷黜百家”，一般認為董仲舒發揮了關鍵的作用，但此種解釋並不完全符合歷史事實。董氏精研《春秋》公羊學，自然推崇孔儒，他上對說：“《春秋》大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統；法制

① 蘇軾《跋子由老子解後》說：“昨日子由寄《老子新解》，讀之不盡卷，廢卷而歎。使戰國時有此書，則無商鞅、韓非；使漢初有此書，則孔、老為一……”《蘇軾文集》卷六十六《題跋》。

② 《史記·儒林列傳》說：“竇太后好《老子》書，召轅固生問《老子》書。固曰：‘此是家人言耳。’”此《老子》書是“黃老”的總稱，轅固生鄙薄黃老，遂遭懲罰。《史記·魏其武安侯列傳》說：“時諸外家為列侯，列侯多尚公主。”“諸竇”已與此劉漢政權緊密結合，成為重要的既得利益者，深刻影響着當時的政治態勢。而儒家禮儀所規定的外戚（甚至是太后）的權勢十分有限，若要繼續發揮影響力，竇太后就自然會排斥儒家，當時儒家與黃老的鬥爭，可能與竇太后不願放棄權力有着直接的關係。

③ 參考唐晏《兩漢三國學案》，北京中華書局1986年版。

④ 《史記·儒林列傳》。

數變，下不知所守。臣愚以爲諸不在六藝之科孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。”其大一統觀，確實要求“推明孔氏，抑黜百家”^①。漢武帝贊賞其統一思想的主張，此對於實行專制統治，堪稱基礎性的工作。但是，董氏上對所論，以及整體的董氏《春秋》學，其主題是要推行儒家的德政和仁政，絕對要遏制政治再回復到秦朝“師申商之法，行韓非之說”，尤其其天命觀，突出了借天命以制約王權的用心，當臣權淪陷之後，天，成爲限制君權的最後一道屏障，士人只能借重“天”來威懾君權。此與武帝利用經術來消滅異端鞏固一統，實在貌似神離。當時言《春秋》者，於齊則胡毋生，於趙則董仲舒，但是均未真正獲得重用。公孫弘治《春秋》，被傳《齊詩》的轅固生教訓“務正學以言，無曲學以阿世”！可唯有此曲學阿世的公孫弘才有拜相封侯的好運。

當此學術轉型期，司馬談、遷父子極具典型性。司馬談推崇道家，《史記·太史公自序》稱司馬談曾“習道論於黃子”。按《史記·儒林列傳》記述，此“黃子(生)”曾在景帝前與轅固生爭論“湯武革命”，轅固生一本《孟子》的觀點，而黃生則堅持君臣倫理不可亂，可證司馬談“習道論於黃子”，絕非“莊老”，而是“黃老”，全關乎政治哲學。《史記·太史公自序》指司馬談仕於建元元封之間，“潛學者之不達其意而師悖，乃論六家之要指曰”云云，在建元元封之間，武帝比文、景更凸顯出作爲帝王的權力意志，其崇儒、興師、拓邊、封禪、淫祀、求仙，等等，可謂發揮得淋漓盡致。《史記·汲黯列傳》中汲黯直言不諱指武帝“陛下內多欲而外施仁義，奈何欲效唐虞之治乎”！《老子》切忌執政者欲望擴張，主張“少私寡欲”，汲黯亦治黃老，故他擊中了武帝政治的要害。武帝即位以來，所謂“雄才大略”愈益走向其反面，揮師南北，窮兵黷武；鹽鐵專賣，則與民爭利，甚至方士大行其騙，酷吏恣肆其虐，君權失去了制約的力量，漢武帝完全就是秦始皇的翻版，作爲史家的司馬氏父子近距離審視漢武帝，洞察其間的隱患，並痛感於此。故《史記·高祖本紀》說：“太史公曰：夏之政忠。忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以僿，故救僿莫若以忠。三王之道若循環，終而復始。周秦之間，可謂文敝矣。秦政不改，反酷刑法，豈不繆乎？故漢興，承敝易變，使人不倦，得天統矣。”秦朝酷政，爲世所唾棄，劉漢政權立足的理由當以此殷鑒不遠，須用仁厚質樸的態度來善待天下。然而，漢朝至武帝幾乎復辟秦政，司馬談要借助“道家(黃老)”中主要屬於《老子》的思想來告誡武帝不得過於擾民，他說：“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，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。”又說：“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

^① 《漢書·董仲舒傳》。

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。群臣並至，使各自明也。其實中其聲者謂之端，實不中其聲者謂之竅。竅言不聽，奸乃不生，賢不肖自分，白黑乃形。在所欲用耳，何事不成。乃合大道，混混冥冥，光耀天下，復反無名。凡人所生者神也，所託者形也。神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死。死者不可復生，離者不可復反，故聖人重之。由是觀之，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？”此節文字突出一個“因”字，意在戒慎帝王的主觀意志，尊重世界社會的自然法則，而非用人爲之所謂“法令”來破壞自然的和諧。《史記·太史公自序》說：“二十宿環北辰，三十輻共一轂，運行無窮，輔拂股肱之臣配焉，忠信行道，以奉主上，作三十世家。”此注解《老子》十一章所說：“三十輻共一轂，當其無，有車之用。”轂者中空，以受輻湊，此即所謂“無”，其實比喻君王之無爲。司馬氏的黃老學透露出鮮明的反刑名特徵，具有民本和自由主義的傾向，其“道論”執着於維護正常的社會秩序，在強烈的社會責任感及入世精神的感召下，雖《老子》可用作抵制濫權的利器，而《莊子》卻絕少能進入其“道家”的視野。即使隨着當時的政治、學術轉型，司馬遷亦從孔安國學《尚書》，從董仲舒學《春秋》，孔子無公侯之位，《史記》卻列之於世家，但他繼承了乃父的“道論”思想，此種基本的政治觀，卻是根深蒂固的^①。

武帝政權逐漸失去了制衡的力量，向着高度集權迅速邁進。當時現實中，確實已無一支政治經濟或軍事勢力可與武帝相頡頏，藩國首先痛楚地感到一己權利的喪失。淮南王集結門客撰《淮南子》，東漢高誘爲之作序評價此書說：“其旨近《老子》，淡泊無爲，蹈虛守靜，出入經道。”^②劉安所使用的方法，依舊是借助《老子》（甚至《莊子》）來解構武帝的專制政治理論。而同爲藩王的河間獻王則大肆收集古籍，“皆經傳說記，七

① 由此，讀《史記》亦應別具會心，方苞《書太史公自序後》說：“子長作《封禪書》，著武帝愚迷。而序其父之死，則曰：是歲天子方建漢家之封，而太史公留滯周南，不得與從事，故發憤且卒。又記其言曰：今天子接千歲之統，封泰山而余不得從行，命也夫。余少讀而疑焉，及讀《封禪書》，至群儒不能辨明封禪事，然後得其意。蓋封禪用事雖希曠，其禮儀不可得而詳，然以是爲合不死之名，致怪物接仙人蓬萊士之術，則夫人而知其妄矣。子長恨群儒不能辨明爲天下笑，故寓其意於自序，以明其父未嘗與此，而所爲發憤以死者，蓋以天子建漢家之封，接千歲之統，乃重爲方士所愚迷，恨己不得從行而辨明其事也。”《方苞集》卷二，方苞著，劉季高校點，上海古籍出版 1983 年版。從《史記·封禪書》可見司馬氏對封禪之事極其厭惡，關乎怪力亂神者，司馬氏以“薦紳（或作縉紳）先生難言之”，來暗諷其虛妄，方苞據此認爲司馬遷如此筆法意在將乃父與武帝封禪事劃清界限，確實能讀書得間，大致是可信的。

② 劉文典《淮南鴻烈集解》之《敘目》，北京中華書局 1989 年版。

十子之徒所論”^①，此番醉翁之意並不在於純學術的古籍整理與研究，實質上是用正宗的儒學來反抗武帝的假儒術。而士人對於當時的精神禁錮必然感受深切，先前黃老那一套話語在政治場合已被取締，《漢書·嚴助傳》記載武帝賜書嚴助曰：“……具以《春秋》對，無以蘇秦縱橫。”而像汲黯那樣堅持黃老話語，武帝斥責曰：“人果不可以無學，觀黯之言也日益甚。”黃老頓然淪為一種被淘汰的學術，士人若想要躋身仕途，就必須轉學儒術。譬如《漢書·公孫弘傳》稱公孫弘少時為獄吏，年四十餘，乃學《春秋》雜說；《漢書·張湯傳》說：“是時，上方鄉文學，湯決大獄，欲傳古義，乃請博士弟子治《尚書》、《春秋》，補廷尉史，平亭疑法……而深刻吏多為爪牙用者，依於文學之士。丞相弘數稱其美。”乃請博士弟子治《尚書》、《春秋》者，其儒學學風與司馬遷相近，但是儒家學術與個人的道德操守往往並不統一，學術也並不能決定個人的政治立場，此種“文學之士”和“深刻吏多為爪牙用者”的結合，見於《漢書·公孫弘傳》中一個詞則最能表達其本質，公孫弘“習文法吏事，緣飾以儒術”，此“緣飾”二字乃包裝之謂也。而形式上的偽飾，卻絲毫未能改變酷吏的本性和實質，此對於揭示武帝尊儒頗有助益。

武帝時期，以至武帝身後，士人轉向儒術，一時蔚為風氣^②。此刺激士人以極大的熱情投注於經術，而經術亦成為士人進入主流社會的正途。經術勢力，在社會中無與相匹敵者，深刻地左右着學術潮流，並且令學術的性質也向着利祿交易急速異化，至此，漢初的黃老會呈現怎樣的一種面貌呢？

首先，武帝崇儒，從根本而言，是一次君權的勝利，但是作為其相對的臣權，卻不可能歸於銷匿，其勢力與能量會尋求新的疏泄管道；其次，作為政治哲學的黃老

① 《漢書·景十三王傳》。

② 《漢書》記載吾丘壽王，年少，以善格五召待詔，詔使從中大夫董仲舒受《春秋》，可見武帝對於人才培養，亦要納入到儒家教育之中；見機者如主父偃本學長短縱橫術，晚年乃主動學《易》、《春秋》、百家之言，終於獲得武帝的賞識；朱買臣也是因為善於“說《春秋》”，言《楚詞》，（武）帝甚說之”；眭弘少時好俠，鬥雞走馬，長乃變節，從嬴公受《春秋》；丙吉本起獄法小吏，後學《詩》、《禮》，皆通大義；而于定國少學法於父，父死，定國亦為獄吏，官至廷尉時，“定國乃迎師學《春秋》”。儒術成為士人晉身朝廷必備的學養，漢代以經學取士逐漸成為制度。如《漢書·朱雲傳》說：“朱雲字游，魯人也……少時通輕俠，借客報仇。長八尺餘，容貌甚壯，以勇力聞。年四十，乃變節從博士白子友受《易》，又事前將軍蕭望之受《論語》，皆能傳其業。”非主流人物，可借用經學來改變身份，黑白二道，洗黑入白，搖身一變則成為主流人物；《漢書·蔡義傳》說：“久之，詔求能為《韓詩》者，徵義待詔，久不進見。義上疏曰：‘臣山東草萊之人，行能亡所比，容貌不及衆，然而不棄人倫者，竊以聞道於先師，自託於經術也。願賜清閑之燕，得盡精思於前。’”若能通一經，則可以施施然地向朝廷求官。

道德之術，由於學術“緣飾以儒術”，使得對刑名法家不加掩飾的“黃帝書”已成明日黃花。然而，道家除了入世的黃老，還有出世的老莊，當黃老作為主流政治思想的地位喪失之後，具有人生觀意味特別是隱逸趣味的老莊哲學就成了士人的精神慰藉。

當然，在《漢志》道家類中的“老莊”一派亦並非僅僅具有人生哲學的功能，《莊子》之“憤世嫉俗”就顯示出極其強烈的現實關懷，作為儒家末流之對立面，“老莊”的戰鬥性格外強大，尤其是《莊子·齊物論》諸篇，既已否定了語言的實在性，那麼在儒家聖賢譜系中建立起來的尊君卑臣等學說，自然就不攻自破了。後世深得其心者，譬如《呂氏春秋》和《淮南子》都同時借助《老》、《莊》，以在根本上，就專制政治的虛妄，作出釜底抽薪的抨擊。而老莊作為人生觀的一面，亦早就為士人所領會，《史記·老子列傳》有“隱君子”一詞，已開士人一種處世的方式。當漢武帝以及身後，君權凌駕於臣權之上，士大夫感受到嚴峻的壓力，人格受到侮辱，生命亦遭遇威脅，出世逍遙就不失為一種全身遠禍、保持尊嚴的選擇，於是老莊之抬頭，甚至大行其道，均是專制政治下必然出現的現象。

而若要追溯“老莊”一詞的出現，其實在《呂氏春秋》和《淮南子》中已暗含其意了。近人楊樹達《淮南子證聞》卷一為《原道訓》第一作題解說：“此篇全衍《老子》之旨，故以《原道》名篇。《漢志》列《淮南》於雜家，而其主旨實在道家，觀此篇衍《老》，次篇《俶真》述《莊》，其明證也。”^①認為兩篇背後分別排列着老與莊的思想。此在大約同時的《史記》中，司馬遷將老與莊相連列傳，更加明確地傳遞出老與莊同道的信息，“老莊”就幾乎呼之欲出了。

《史記·屈原賈生列傳》極具象徵性，徐復觀先生《兩漢思想史》卷二專列《賈誼思想的再發現》一章來加以討論^②。徐先生認為屈、賈二者同傳，是就楚詞系統的漢賦，實由賈誼開其端，“史公的着眼點，或側重在賈生乃處於漢代文學的創關的重要地位”。關注士人命運的“遇”之與否，所以才將屈、賈同列，此可能更接近司馬遷的本意。徐先生分析了賈誼十分複雜的思想成分，他指出賈誼“而在探求人生根源的地方，亦即在與文帝所談的‘鬼神之本義’的地方，則通向老子；在境遇挫折、自加排解的地方，則通向莊子（徐氏自注：賈誼的《鵬鳥賦》，很明顯地吸收了莊子的思想。）”。即使“不問蒼生問鬼神”未必就“通向老子”，然從集儒家、刑名家和法家等思想於一身的賈誼心中竟也為老莊留存空間，此昭示士大夫一旦由達轉向窮之際，老莊會成為他們

① 楊樹達《淮南子證聞》，《楊樹達文集》之十一，上海古籍出版社 1985 年版。

② 徐復觀《兩漢思想史》卷二，臺北學生書局 1993 年版。

自然運用的精神資源。屈原寧折不彎，自沉汨羅，給士人提供了一種值得景仰卻難以仿效的人生選擇；而賈誼雖則在思想上比屈原圓通，能夠認識到須出處有據、儒道兼補，但是非知之難，難在行之，在壓力面前脆弱的生命終於被摧垮。

士人痛感政治環境的嚴酷，何以自處？“功成身退”於是頓成一條令人羨慕的人生道路。《漢書·疏廣傳》說疏廣、疏受叔侄倆是東海蘭陵人，疏廣少好學，明《春秋》，地節三年，立皇太子，疏廣被選為少傅，不久徙為太傅；疏受亦以賢良舉為太子家令，稍後，受亦拜為少傅。此叔侄二人，身為太傅、少傅，倒不乏嘉言懿行，但是在位五年，叔父忽然對侄兒說：“吾聞‘知足不辱，知止不殆’，‘功成身退，天之道’也。今仕官至二千石，宦成名立，如此不去，懼有後悔，豈如父子相隨出關，歸老故鄉，以壽命終，不亦善乎？”疏受完全聽從叔父的意見，告老還鄉，“加賜黃金二十斤，皇太子贈以五十斤。公卿大夫故人邑子設祖道，供張東都門外，送者車數百兩，辭決而去。及道路觀者皆曰：‘賢哉二大夫！’或歎息為之下泣。”人生未嘗出仕，就猶如梅花“寂寞開無主”，未與群體的社會發生關係，人生的價值就落空了。於是學以致用，進入仕途，正是讓生命之花綻放的必由之路。然而此路不應成為入仕者的不歸路，二疏叔侄官至王者師，人生的價值已然實現。面臨宦海詭譎，蘇軾《二疏圖贊》說：“惟天為健，而不干時。沉潛剛克，以燮和之。於赫漢高，以智力王。凜然君臣，師友道喪。孝宣中興，以法馭人。殺蓋、韓、楊，蓋三良臣。先生憐之，振袂脫屣。使知區區，不足驕士。此意莫陳，千載於今，我觀圖畫，涕下沾襟。”^①前漢自武帝去世之後，君臣就文、武二帝誰更值得效法，產生了激烈的論爭，其間的分歧意味着君臣之間如何分配權力，始終是一困擾的難題。而所謂的漢宣中興，實質上是一次迴光返照式的武帝還魂，宣帝欲強化自己的權力，亦效顰漢武，採取鐵腕的統治。二疏的學術理想本是為王者師，但現實與此相距已難以道里計，為了逃避羞辱，維護學術及個人的尊嚴，甚至從盡其天年計，二疏當機立斷，決然離去。而此種行為竟然產生了轟動效應，祖道者不召而至，以至“送者車數百兩”，有人還為之歎息流淚，可見獲得了同僚廣泛而深刻的共鳴。蘇詩此贊揭示了二疏的內心世界，當時的一幅祖道的畫面，竟成為後世士大夫心中永恆的記憶。其典型性在於，一則二疏曾為天子客，此生已不虛度；二則見機全身而退，並且不乏“杖頭錢”，足以優遊度世。此二者實在令人心嚮往之^②。《老子》所謂“知足不辱，知止

① 《蘇軾文集》卷二十一《贊》。

② 陶淵明《詠二疏》說：“大象轉四時，功成者自去。借問衰周來，幾人得其趣？遊目漢廷中，二疏復此舉。高嘯返舊居，長揖儲君傅；餞送傾皇朝，華軒盈道路。離別情所悲，餘榮何足顧；事勝感行人，賢哉豈常譽！”陶潛為之激賞不已。文見《陶淵明集校箋》卷四，楊勇校箋，北京中華書局2007年版。

不殆”、“功成身退，天之道”，本是對執政者而言的，自二疏以下，卻成爲一般士人的處世信條，南面之術的政治哲學一轉而爲智者的人生觀，《老》學的此種功能轉換，可見一斑。此表示《漢志》中道家類中“黃老”一邊式微了，而“莊老”一邊，其歸隱的趣味卻因強烈反彈而廣受歡迎，直至魏晉時期，老莊才結出玄學的碩果。

此種老莊思潮會令士人不再義無反顧地投身政治，其嚴重性會使君臣關係解紐，導致天下人藐視王權。所以老莊只能作爲社會的潛流而存在。緣此，後漢班固對於儒道兩家作出了迥異於司馬氏父子的論述，而班氏在學術思想上曾受到揚雄的深刻影響。生活在前漢由盛轉衰時期，揚雄《法言·吾子》說：“……舍《五經》而濟乎道者，末矣……委大聖而好乎諸子者，惡覩其識道也。”^①在《法言·問道》中，揚雄強調了道的正統性，雖然正道不能偏離儒家堯、舜、禹、湯、文、武以至仲尼一貫的聖賢譜系，但是此時的“道”已不可能純之又純，因此關於《老子》和《莊子》，他評價說：“老子之道，吾有取焉耳。及搥提仁義，滅絕禮學，吾無取焉耳……或曰：‘莊周有取乎？’曰：‘少欲。’……至周罔君臣之義……雖鄰不覩也。”^②士人面對着兩大重要社會存在，一者是王權政治的政統，另者是儒學傳承的道統，道統和政統有分有合，道統對政統並無從屬依附的關係。揚雄關於道統的關切，是要回到孔子儒學的正統；而對於政統，則認爲它必須置於儒家道統的監督之下，否則在政治機器運轉中，假使士人對於政治均持“肉食者謀之，又何間焉”的人生態度，社會就會失去人性的終極關懷。道統固有自足的品格，它雖然維護禮制及君臣倫常，但是又對政統起到規範和校正的作用，一旦政統淪於不道，道統除了可以批判之，甚至可以與之決裂。此前老與黃的關係，至此演變成道統與政統的關係。而在《老子》、《莊子》一系的道家道統中，他們“搥提仁義”、“滅絕禮學”甚至否定君臣大義，則會動搖維護社會正常秩序的政統，然則會使現實世界裏的道統亦皮之不存毛將焉附。

揚雄因此必須批判老莊，然而在批判之餘，卻又不能全盤否定老莊。因爲作爲士人或士大夫，必須出處於政統及道統兩端，《老子》之被二疏所感悟到的“知足不辱，知止不殆”、“功成身退，天之道”，實際上恰好是讓士大夫優遊往來於政統及道統之間的津梁。古之“三不朽”，講立德、立功及立言，三者之實現，個體必須與社會發生關係，

① 汪榮寶《法言義疏》，北京中華書局 1987 年版。

② 《法言·寡見》說：“或問：‘司馬子長有言，曰《五經》不如《老子》之約也，當年不能極其變，終身不能究其業。’曰：‘若是，則周公惑，孔子賊。古者之學耕且養，三年通一。今之學也，非獨爲之華藻也，又從而繡其鞶帨。惡在《老》不《老》也？’”《法言·寡見》又解釋春秋時魯用儒而削，曰“魯不用真儒故也”。揚雄關於儒學，關鍵字在於一個“真”字，他所崇尚的是“真儒”。

因此除了在政統之中，個體就無所謂“功成”。然而一旦成“功”，個體會迷失自我，以至樂不思蜀，甚至遭扭曲利用，完全遺忘了作為士人所安身立命的道統，那麼道統的重擔豈非全落在布衣讀書人身上，一旦布衣晉身仕途也隨即被同化腐化，那整個道統就會徹底陷落。所以“身退”和“止足”就具有一種至為重要的反省、超越的意義。而二疏的行爲，正是喚醒了此種特殊的意義。後漢張衡是揚雄精神的繼承者，揚雄《法言·五百》說：“聖人重其道而輕其祿。”張衡《應閒》說：“君子不患位之不尊，而患德之不崇；不恥祿之不夥，而恥智之不博。”揚雄輩對自己的位卑祿薄津津樂道，甚至頗感自豪，此正體現了其重道統和輕政統的意識，實質上就是認為士人人生價值主要體現在儒家道統體系之間，而在政統中的“位”與“祿”卻是其次的。故而在其較為私人化的抒情作品裏，均對老莊表達了認同與尊重^①。

緣此形成了重道統而輕政統的士人意識，認為以身殉乎政治，乃殊不可取，其所謂“智”包含着對政統的超越性。揚雄《法言·吾子》說：“或問：‘屈原智乎？’曰：‘如玉如瑩，爰變丹青。如其智！如其智！’”揚雄《反離騷序》說：“雄怪屈原文過相如，至不容，作《離騷》，讀之未嘗不流涕也。以為君子得時則大行，不得時則龍蛇，遇不遇命也，何必湛身哉！”若“不得時”，士人盡可從政治中抽身而出，不必勉強，更無須獻身。因為在政治之外，道統更是士人可以安頓身心的廣闊天地，如此全身而退，似乎削弱了士人在國家政治中義無反顧的責任感，但是它更尊重一己獨立的生命價值，對君權體現出凜然的風骨，此在揚雄看來，絲毫不應受到指責^②。因此，即使揚雄維護儒家道統排斥異端不遺餘力，然深感“為不可為於不可為之時，則凶”，所以其處世態度是“知玄知默，守道之極”，恬於勢利，極具《老》學的意味。

班固在《漢書·敘傳》中稱揚雄為“父党”，《漢書》為之作傳，《漢書·敘傳》談撰寫揚雄傳的心得，評價揚雄“淵哉若人！實好斯文”，“父党”中當推揚雄對班固的影響最大。故而揚雄所確立的道統、政統以及儒家之外的諸子小道的排列順序，在《漢書》中也得以徹底地貫徹。此在《漢書·古今人表》中表現得最為清晰，在此表中，班固分上中下各三等共九品以論古今人物，上古之三皇五帝，自當置於上上之列，而孔子與之

① 《漢書·揚雄傳》說揚雄“默而好深湛之思，清靜亡為，少嗜欲，不汲汲於富貴，不戚戚於貧賤”，頗能為揚雄傳神寫照；揚雄《太玄賦》說：“觀大《易》之《損》、《益》兮，覽老氏之倚伏……豈若師由聃兮，執玄靜於中谷。”張衡《歸田賦》說：“超塵埃以遐逝，與世事乎長辭……感老氏之遺戒，將迴駕乎蓬廬。”《張衡詩文集校注》，張震澤校注，上海古籍出版社 1986 年版。而班固作《賓戲》與之同調。

② 郭店楚簡《語叢三》有曰：“父無惡。君猶父也，其弗惡也，猶三軍之旌也正也。所以異於父，君臣不相戴也，則可已；不悅，可去也；不義而加諸己，弗受也。”君臣不合，臣可去，戰國時期已有此種思想。此根據李零《郭店楚簡校讀記》本，中國人民大學出版社 2007 年版。

同列，相對於具有神話色彩的三皇五帝，其面貌更為可信，此即凸顯揚雄所標舉的堯、舜、禹、湯、文、武以至仲尼這一道統的代表人物；而在上中這一系列，多以輔佐賢臣及高尚之士為主，其中事功顯赫的春秋時期人物管仲殊為顯眼，孔子最得意的門生以及儒學傳承中的關鍵人物，如子思、孟子和荀子也在此列，屈原也獲廁身其間。觀上中與上下兩品中人物，主要寄寓儒家道統和政統相得益彰之用心，此亦與揚雄所確立的道統和政統之關係大致吻合。在此表中，老子所處位置特別耐人尋味。按《史記·老子列傳》敘述，孔子曾問禮於老子，此給人的印象是老子或年長於孔子，或孔、老二人年歲相若，而且司馬談在六家之中最推崇黃老道家。然而班固在《古今人表》中竟然非但將老子生活的時代置於孔子之後，並且在此表中，老子僅歸屬中上人物，更有甚者，嚴周（即莊周）被定為中下人物，這樣軒輊儒道的人物品評，否定了老、孔之間亦師亦友的關係，實質上貶低了道家的歷史地位，顯然與司馬氏父子大相徑庭，而此蓋亦出於揚雄尊孔以抑諸子的觀點。

從《漢書·藝文志》裏更可以探尋此種傾向，班固評儒家曰：“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。”他承襲了揚雄關於堯、舜、禹、湯、文、武以至仲尼一系道統的學說，並強調“於道最為高”，意指此一道統屬天下第一。

緣此他對道家就會表達批評之意，他說：“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。及放者為之，則欲絕去禮學，兼棄仁義，曰獨任清虛可以為治。”劉向《別錄》之《列子書錄》說：“列子者，鄭人也。與鄭繆公同時。蓋有道者也。其學本於黃帝、老子，號曰道家。道家者，秉要執本，清虛無為，及其治身接物，務崇不競，合於六經。而《穆王》、《湯問》二篇，迂誕恢詭，非君子之言也。至於《力命》篇一推分命；《楊子》之篇唯貴放逸，二義乖背，不似一家之書。”兩相對照，班固上述關於道家的評論似乎出自劉向的《列子書錄》，其實未必盡然。《列子》“其學本於黃帝、老子，號曰道家”，此其所謂“道家”就《列子》個案而論，是偏於老莊道家的。由於《漢書·楚元王傳》記載劉德“修黃老術”，故其子孫劉向、劉歆也通曉黃老之術，且劉向精於學術源流，自然瞭解目錄學上“道家”整體的內涵，只不過在政治立場上，他比較接近司馬氏父子，在其《說苑·君道》篇中主張“君之道，清淨無為”^①，顯然是要以“老”制“黃”。然而漢初以來的黃老道家卻並不如此單純，向、歆父

① 向宗魯《說苑校證》，北京中華書局1991年版。

子十分清楚。但是班固僅就劉向《列子書錄》來論道家，並不符合劉氏的道家觀，實有以偏概全之嫌。此種學術史認識上的謬誤，基本出於《法言·問道》關於老、莊的議論^①，《漢志》此節文字從“道家者流”到“此其所長也”，基本上是以《老子》為評判的對象，而其“及放者為之”云云，按《法言·五百》說：“莊、楊蕩而不法。”則是就由《老子》向《莊子》傾斜而論。此“道家”似乎僅存了《老子》、《莊子》的內容，而黃老卻被忽略了，相較於《漢書·藝文志》，其實是把道家的範圍縮小了。何以會出現這樣的偏頗？此一方面顯示“道家”之主流由黃老向老莊轉變的事實，黃老日漸淡出；另一方面主要是由於“黃帝書”被淘汰所致，前已述及，《漢書·藝文志》中道家類的書目本出自劉歆《七略》中的《諸子略》，而《諸子略》道家類中關於“黃帝書”具有刑名家思想的文獻，班固在進入朝廷之前，未必有機會閱讀^②，總之在《漢書》中顯示出他關於前漢道家的認識不够全面，此種學術史知識上的欠缺，就體現在他對於道家的評述之中。與之相類，揚雄已先有此不足，《法言·重黎》說：“或問‘黃帝始終’。曰：‘託也。’”可見對於名之曰“黃帝”一類的書籍，他深表懷疑，自然就十分輕視。所以揚雄即使憎惡申、韓刑名，但是就漢初以來，黃老道家中所包含的刑名家成分，其實他也不甚了了。《漢書·外戚傳》記載：“竇太后好黃帝、老子言，景帝及諸竇不得不讀《老子》，尊其術。”對照《史記·外戚世家》說：“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。”班固上述文字中遺漏了《黃帝》，此絕非疏忽，恰好表明班固認為《老子》就代表了黃老，換言之，黃老的內容就是《老子》，可見他已不知黃老為何物了；又《漢書·揚雄傳》說：“昔老聃著虛無之言兩篇，薄仁義，非禮學，然後世好之者尚以為過於《五經》，自漢文景之君及司馬遷皆有是言。”認為文、景帝均服膺《老子》，顯然是誤解了文、景好黃老之本質。由此可以看出，揚雄以及班彪、班固指責司馬遷撰《史記》“論大道則先黃老而後六經”，基本上是針對司馬遷贊賞《老子》而發的，至於“黃老”複雜的內涵，即使面對《漢志》道家類所臚列的詳盡書目，他們也僅僅理會了《老子》這一部分，顯然不够周全和確切。

班固的伯父班嗣“貴老嚴(莊)之術”，班氏雖然標榜正儒，卻亦喜老莊之書，班固《幽通賦》也說：“周、賈蕩而貢憤兮，齊死生與禍福。抗爽言以矯情兮，信畏犧而忌服。”在遭遇挫折時，班固也從老莊之中尋找令自己釋懷的理由，莊周辭相於楚威王，

① 張舜徽《漢書·藝文志通釋》認為此段議論，“乃向、歆遺文，固非班氏所能道也”。《張舜徽集》第一輯，華中師範大學出版社2004年版。此說不確，若考察班氏與揚雄之間密切的關係，會發現此議論大致出乎揚雄的見解。

② 班固早年沒有司馬遷“百年之間，天下遺文古事靡不畢集太史公”那般優越的讀書條件。

不願成爲“郊祭之犧牛”^①，班固對此印象深刻，令他在心理上與政治保持距離；和揚雄一樣，班固《離騷序》也對屈原自沉不表認同。范曄《後漢書·班彪列傳》說：“論曰：……彪、固譏遷，以爲是非頗謬於聖人。然其論議常排死節，否正直，而不敘殺身成仁之爲美，則輕仁義，賤守節愈矣。”“揚、班儔也”^②出處裕如於政統和道統之間的人生觀，范曄其實對此未得深解。揚、班自然不會輕言“殺身成仁之爲美”，因爲他們從未將政統視爲人生的最高歸宿。晁錯對於朝廷之忠心，博得了舉世同情，然而《漢書》本傳卻譏諷“（晁）錯殊不知”，士人若爲政治而獻身，在班固看來，終究是可悲卻不值得稱贊的。

三、餘論：漢末老莊玄學的興起

後漢末年，政局大壞，若就政統而言，《後漢書·徐穉列傳》引述徐穉的話：“爲我謝郭林宗，大樹將顛，非一繩所維，何爲棲棲不遑寧處？”當時的黨錮事件，應視作道統對於政統所作的最後的挽救，而政統的顛而不能扶，以致漢劉走向覆滅，令道統中士人的生存也面對着重大的考驗。時局混暗，總會令《莊子》擴張其與士人精神上的共鳴。《漢書·敘傳》中班固記述父親班彪從兄班嗣的爲學與爲人，他說：“嗣雖修儒學，然貴老嚴之術（顏師古注曰：“老，老子也。嚴，莊周也。”）。桓生欲借其書，嗣報曰：‘若夫嚴子者，絕聖棄智，修身保真，清虛澹泊，歸之自然，獨師友造化，而不爲世俗所役者也。漁釣於一壑，則萬物不奸其志；棲遲於一丘，則天下不易其樂。不結聖人之罔，不鯁驕君之餌，蕩然肆志，談者不得而名焉，故可貴也。今吾子已貫仁義之羈絆，繫名聲之韁鎖，伏周、孔之軌躅，馳顏、閔之極摯，既繫攀於世教矣，何用大道爲自眩曜？’”當儒家道統依然居於社會主流之不拔地位時，它與《莊子》的處世哲學表面上是隔離的，依附於政統的士人，當然是社會中的多數，像《莊子》那樣出世自隱者，則必然屬於社會另類的人物。而一旦政統逐漸崩析，《老》、《莊》從潛流一下躍升到士人精神主流的地位，此前張衡在其《髑髏賦》中就發揮《莊子》，表達對現實絕望之情；至漢末，《後漢書·馬融列傳》記載在後漢永初年間，馬融起初不應大將軍鄧鷲之召，但是迫於饑困，不得不一改清高之初衷，對友人說：“古人有言：‘左手據天下之圖，右手刎其喉，愚夫不爲。’所以然者，生貴於天下也。今以曲俗咫尺之羞，滅無貴之軀，殆非老莊所

① 見《史記·老子列傳》所附《莊子列傳》。

② 曹丕《典論·論文》語。

謂也。”士人很容易就從儒家道統的堅持轉向了老莊，甚至是莊老，以“功成身退”的姿態，來堅守道統的尊嚴，至此一變而為出於生存第一的考慮，士人亦“無可而無不可”；並且從道家到道教，《老子》也有開創之功，饒宗頤先生《老子想爾注校箋·自序》指出“本無為以去惡，立道教之元胎”^①。《老子》經張陵、張魯等人的利用，道教一派亦得以確立。

《莊子》對於政治和儒家更持決絕否定的態度，在郭店楚簡的《老子》甲組中《老子》有曰：“絕智棄辯，民利百倍；絕巧棄利，盜賊無有。絕偽棄詐，民復孝慈。”而到馬王堆帛書甲、乙本以至今本均已作“絕聖棄智”云云，此間的變化，使得道與儒形如水火。而《老子》某些語詞變得激進，似乎是由《莊子》造成的，《莊子·在宥》等篇批判儒墨，然後引述《老子》：“故曰‘絕聖棄知而天下大治’。”^②若認為是《莊子》首先竄改了《老子》本來所謂的“絕智棄辯”，此種可能性是存在的。然則在“老莊”熱中，假如《莊子》佔據了更大的影響，就標誌着士人進一步遠離了政治，對於政治更抱一種不信任感，而正由於此種不信任感，使士人對於與政統相依存的儒家也產生了厭惡感，士人“越名教以任自然”，老莊玄學由此應運而生。對於《老子》和《莊子》二者，在漢魏之際，嵇康屬文使用的是“老莊”這樣的排序，說明他雖激烈地憎恨政治，但是還未能忘情於政治；而阮籍則使用了“莊老”的稱謂，此也正表明他對時政已然絕望的心情，惟以高蹈來遠禍自保。王弼注《老》名家在前，而向、郭注《莊》盛名於後，正折射出土人對於政治漸行漸遠的心態^③。

而觀劉義慶《世說新語》，可見在東晉時，《莊子》風頭之健甚至不讓於《老子》，此亦反映出長期政統不能重建，士人已很難參預政治，只能借《莊》《老》尋找精神的寄託。

於是佛學也乘虛而入，佛學起初是借玄學的語言，故稱為“玄釋交融”期，北齊魏收撰《魏書》列有“釋老志”，象徵《老子》與佛教相結合，又開創了中國思想史一個重要的階段。限於本文篇幅，茲不贅言，將留待另文再作分解。

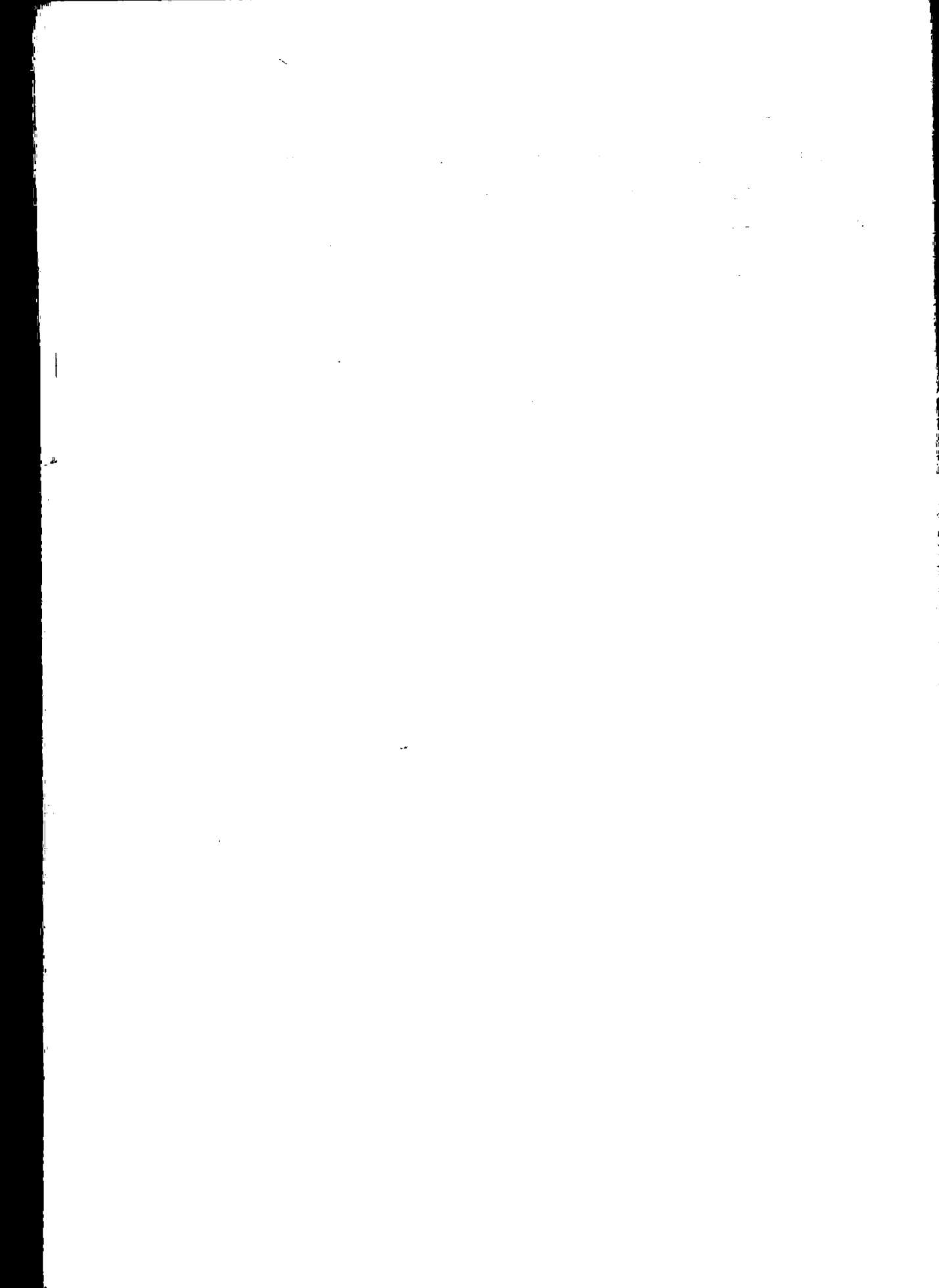
[作者簡介] 汪春泓(1964—)，男，浙江嘉興人。1988年南開大學中文系本科畢業，1991年南開大學中文系中國文學理論批評史專業碩士研究生畢業，1994年復

① 饒宗頤《老子想爾注校證》，上海古籍出版社1991年版。

② 《莊子·肱》篇說：“故絕聖棄知，大盜乃止。”

③ 參見徐復觀《兩漢思想史》卷二之《〈淮南子〉與劉安的時代》(2)《老莊思想的分野》，臺北學生書局1993年版。

旦大學中文系中國文學理論批評史專業博士研究生畢業。1994年入北京大學中文系任教；2004年至2006年受北大派遣到澳門大學中文系任教，並兼任中文系主任；2006年下半年，來香港嶺南大學任教，現為嶺南大學中文系副教授。



道是無情卻有情

——論《莊子》之情

(臺灣) 王志楨

一、前 言

近年來有關古代性情思想的出土文獻面世^①，使得“情”這一重要的中國哲學範疇也愈來愈受到學界關注^②；引起注意的原因，不僅僅在於它思想或文學美學上的重要性，更在於對它本身理解的歧義性^③。由於探討這一概念時，研究視角、層面的不同，

① 1993年10月，湖北荊門的“郭店楚墓竹簡”出土（簡稱“郭店簡”），其中屬於儒家學派的文獻共十一種十四篇，《性自命出》是其中之一；1999年1月5日的《文匯報》又刊登了記者的一篇報導《戰國竹簡露真容》，指稱上海博物館四年前從香港文物市場購回一批少見的戰國竹簡（“簡稱上博簡”），《性自命出》亦收錄於其中，圖冊則於2001年11月由上海古籍出版社首先出版，不過名稱改為《性情論》。學者李景林在《讀上博簡〈性情論〉的幾點聯想》一文指出，上博簡題此篇為《性情論》較為準確，因可符合先秦儒家的心性和性情論；李零先生也在《郭店楚簡校讀記：〈性自命出〉》一文中認為，《性情論》名稱比《性自命出》好；該段文字收於《上博楚簡三篇校讀記》第65頁，臺北萬卷樓，2002年3月。除上述之外，據統計《性自命出》中“情”字出現十九次（含一次補文），《性情論》“情”字共出現十七次（含二次補文）。

② 舉代表性之例而言，陳鼓應先生在《〈太一生水〉與〈性自命出〉發微》一文中表示，《性自命出》以情性論為論述主題，它最突出的尚情思想未被往後的儒家所繼承，反而在莊子學派中得到發揚。該文收於《道家文化研究》十七輯，北京三聯書店，1999年，第393～411頁。此外，潘小慧在《上博簡與郭店簡〈性自命出〉篇中“情”的意義與價值》一文中更強調，《性自命出》尤以論人之情、以情論性最獨到，是古典儒學中首度將“情”的概念範疇獨立提出；心、性、情雖是儒學重要範疇，但以往在儒家傳統，一直到宋明理學才直接明確討論三者關係，現在，這批竹簡的發現至少改寫了這段歷史。參閱《輔仁學誌·人文藝術之部》第二十九期，2002年，第129～145頁。

③ 《性自命出》或《性情論》對“情”所牽涉之議題如創作地點、確切之時間範圍、學派及人性論體系，迄今猶待考證，因此說法因人而異，如陳鼓應先生說“（《性自命出》）文中常將情與性對舉，主題在於闡揚（轉下頁）”

因此對“情”之內涵與外延的挖掘程度也不一樣，類似的情況亦見於《莊子》，如果將《莊子》與其同時或之前的重要著述相比（特別是儒家或被儒家遵奉的典籍），可以發現一個啓人思考的現象，即《莊子》裏使用“情”的次數遠超越他書^①，《內篇》就十八次^②，顯見莊子對“情”的關注，且《莊子》中之“情”，意涵亦豐富複雜，但是歷來學者對《莊子》之情的理解多存有片面化傾向，或依文句字面意，根據《德充符》（以下引《莊子》之文皆只標示篇目）中“無人之情”之語而斷言莊子主張無情說、否定情感；反之，另有學者撇開一般情感，認為莊子只談獨與天地精神往來之道情，二者說法皆有與《莊子》文本相左及不盡完備之處^③；此外亦有探討莊子之情者，然論述範圍僅囿限於“情”一字或以情解“性”，未掌握與情相關之外延意義，故少有研究者能以廣義的莊子情意觀為直接問題，給予合理闡釋。本文欲獨出機杼，著墨於感性之情相關之範圍，回溯時代背景，分析莊子思考的理路，以廓清《莊子》之情的內蘊。

探討《莊子》之“情”有一前提，即是需先瞭解“情”的指涉，它與現代人所謂之情是否同義？事實上，對“情”的界定往往因時間、立場的不同而有不同的觀點，翻開辭書對情首先的解釋是情感、情欲^④；再看西方式的解釋則是指主體在實踐、認識的活動中，對客觀事物或環境產生的感受和體驗，既是人的一種直接反應狀態，又是貫穿主體生理心理和思想的精神力量^⑤；無論中外，由情而延伸擴展的語義更顯豐富而複雜，如性情、情感、實情、情態等，不過上述之詞乃現代人對情的義界，中國人自始不太明說情事，因此古漢語在“情”的語義思想流變中，最初是蒙混不清的，然人之生命本兼具理性與感性，不言可喻，“情”畢竟深深影響着人的一生，是以情能否得到安頓調適，實不可等閑視之。

（接上頁）性情，與莊子學派任性命之情相通，……可以看出齊楚道家、南北各派的思想痕迹”。潘小慧則說：“（《性自命出》）篇中有系統的大量談情，印證了以孔子為首的儒家傳統，極為重視整全的人的心之情感層面。是否如某些學者所言猶勝於人心之理智層面無法斷言，或者有人據此將情提高至情感本體，或是強調儒家是主情的，這也言之過度，有待論證。”

① 《莊子》“情”字作為單詞出現過五十四次，另有“情性”二次，“性情”一次，“人情”二次，“情欲”一次，總共六十次，超過春秋以來與儒家有關經典甚多，顯示與傳統儒家漠視或壓抑情之態度迥異。據粗略統計，《尚書》用“情”字一次；《詩經》一次；《周易》卦、爻辭無，《周易·易傳》十四次；《周禮》一次；《儀禮》無；《春秋》經文無；《左傳》十四次（包括“隱情”一次）；《論語》二次；《孟子》四次。

② 本文所引《莊子》之文，皆據郭慶藩《莊子集釋》，臺北河洛圖書出版社1974年版。

③ 參閱蔡妙坤《莊子論“情”》，臺大哲學研究所碩士論文，2007年，第2~3頁。

④ 馮契主編《哲學大辭典》，上海辭書出版社1992年版，第1500頁。

⑤ 參閱楊嵐《人類情感論》，天津百花文藝出版社2002年版，第78頁。

二、“情”概念在戰國莊子後的萌芽

一般人討論文學史上在魏晉所成立的文學理論“緣情說”時，總會提到《荀子》、《毛詩大序》及《禮記·樂記》中有關情與音樂、詩歌的論述^①，由於這些論述最終往往將情感的抒發源頭歸結為發乎情止乎禮義，因此被認為是對早期儒家“(詩)言志”理論的繼承與改造。這樣的說法從總體來看或許不能算錯，但卻難免疏闕，因為未能清楚表現出從言志到緣情說的中介環節，換言之，未能闡明以情感緒為意義的情，是在什麼時間、什麼原因下被糅合進言志的理論中。由於這一段的模糊，故只能得到這樣的結論：緣情說理論始自儒家荀子對情的注目，於是從《詩言志》中分化出來^②。

孔子是言志理論的奠基者，他要表達的目的是儒家以理轄情的道德倫理觀，以發揮文藝諷喻施教的作用；到了孟子，其書中也找不到直接論情之處，“以意逆志”的方法論實質上已把言志當成無需證明的真理公式，因此在孔、孟及其之前的先秦春秋戰國，可說沒有“情”的躋身之地，尚情的概念自然並未形成，只有拓展到莊子學說，才可發現尚情思想的萌芽。

原始儒家的孔、孟對“情”未多著墨，但被定位為儒家佚籍的戰國出土文獻《性自命出》與《語叢》，卻何以突出了尚情的部份？甚至有人視其為“情本論”產物^③，不過許多學者也考證證明，認為《性自命出》、《語叢》的時代範圍應與莊子同時或稍晚些，作者也明顯受到老莊道家影響^④。於是，本文聯繫起傳世文獻與出土資料，更可推斷出

① 《荀子·樂論》：“夫樂者，樂也，人情之所必不免也。”《荀子·禮論》：“歌謠譏笑，哭泣啼號，是吉凶憂愉之情發於聲音者也。”《毛詩大序》：“情動於中而形於言”，“吟詠情性，以風其上。”《禮記·樂記》：“情動於中故形於聲。”

② 參見呂藝《莊子“緣情”思想發微》，收於《北京大學學報》1987年第五期，第66～72頁。

③ 郭齊勇在《郭店楚簡的研究現狀》一文中引李澤厚之語。該文收於《中國文哲研究通訊》第九卷第四期，第179～193頁。

④ 邵臺新在《戰國至漢初的儒學承傳——以楚地簡帛為中心的討論》中表示，包括《性自命出》的郭店楚簡文字，為典型的楚國文字，年代為戰國中期偏晚；邵氏並引學者廖名春的說法，認為該作者是一位精通儒道二家的賢者。收於《輔仁學誌·人文藝術之部》第二十九期，第95～127頁。陳鼓應《〈太一生水〉與〈性自命出〉發微》的文中則說，其創作年代當不早於告子和孟子，再《性自命出》從論情性的主要課題上，也可看出這一議題從莊子本人一直延續到他的後學各派，成篇應晚於莊子本人，並且內容明顯受到稷下（轉下頁）

莊子在先秦諸子中率先重視情的議題，在思想史上可居先驅首倡之功。

莊子尚情思想形成應與楚文化背景有關，道家老、莊最初發源和傳播於南方楚國區域，楚文化與代表中原文化的儒家思想大相逕庭，這可能是形成《莊》書風格因素之一^①，說明這一點，有助於明白後續之荀子何以會將由莊子發軔的尚情論移植於儒家體系。《荀子》出現的“情”字共一百一十六次^②，遠逾於《莊子》，且多與情感情緒意義有關；這種思想認識上的遞進，必有一發展階梯，由於荀子以前的大小諸儒並未重視情的問題，因此，莊子應是促成荀子對情態度突變的重要中介；從數字面來看，由《論語》、《孟子》的“情”字共六次到《荀子》的一百一十六次，這種躍進，似乎也只能從《莊子》的六十次中介以後獲得可能。作為先秦儒家的總結，兼取百家並改造舊說，正是荀子的優勢，特別是他對道家批判的吸收^③，已相當程度雜糅了當時盛行的道家思想，如此他將莊子情論注入儒家理論中，也是十分自然的。比起莊子，荀子的情論思想更顯具體而微，這也算是對戰國莊子情概念萌芽後的進一步發展。

至於情感的相關論述何以勃發於莊子時期的戰國，本文認為應與當時社會環境有密切關聯。生於戰禍頻仍混亂的時代，人們面對的生命現象應比之前複雜許多，故在情感上的變化與困境亟需有應對之道；儒家傳承周文化之統，強調仁義禮智道德倫理，孔孟遵循周道以理囿情；道家老子則視禮法為斲喪人性枷鎖，故要絕聖棄智；莊子認為人因有情感上的困擾而無法自適逍遙，故主張不要被人為事物所牽絆，才能使情感精神鬆綁而遨遊宇宙天地間。張岱年先生也針對莊子看到情對人生所產生的困境表示，對於情，孔子、墨子都有一種態度卻沒有明確理論，至莊子始提出理論，因為情是人人所生而具有，但發之不當，常至害事，於是如何對待情，就成為一個重要的人生問題。關於情的理論，也可以說是人生藝術的理論，亦即關於消除苦惱獲得至樂的方法理論；人生是一個艱難的過程，外物的逆阻，世事的曲折，常使人痛苦，如不能善用

(接上頁)道家代表作《管子》四篇的影響。陳氏之文收於《道家文化研究》十七輯，第393~411頁。潘小慧《上博簡與郭店簡〈性自命出〉篇中“情”的意義與價值》中言，全篇最大特點在於論性的角度幾乎窮盡了先秦性論的所有角度。如果據諸位學者之見，顯然認為《性自命出》作於先秦後期。該文收於《輔仁學誌·人文藝術之部》第二十九期，第129~145頁。丁四新在《郭店楚墓竹簡思想研究》(北京東方出版社2000年版，第221頁)推論《語叢》的制作應在莊子之後。

- ① 屈原亦是楚國人，《離騷》與《莊子》長期以來被視為浪漫主義之作。
- ② 據統計，《荀子》出現“情”的單字有九十四次，“情性”十七次，“性情”二次，“天情”三次。
- ③ 根據《史記·孟荀列傳》與《戰國策·楚策四》，知荀子在齊襄王時三為稷下學宮祭酒，而稷下本是黃老道家學派重要地域，加之後來他適楚為蘭陵令，免官後也家居於此，一生主要活動大多在楚地進行，《荀子》亦作於此。

其情，則痛苦滋甚，如能統御自己的情，對於逆險能夷然處之，痛苦便可以消滅^①。

三、《莊子》中“情”之內容

綜觀對《莊子》中“情”的內容分類，見仁見智，然而無論分成幾類，大體不出：

(一) “情”指道、人、事、物等的本真情實義^②。以此釋情的時候，莊子往往以是否合於道、順乎自然規律為衡度標準。換言之，在莊子看來，“真”是道與萬物之情的本原。(二) 莊子常以情指人之本性，此時，也是以道家崇尚的合道順天素樸渾沌為具體內容，如《齊物論》：“如求得其情與不得，無益損乎其真。”這樣，從順天合道的思想出發，自然就主張盡情、復情、反(返)情、達情、應情^③。這些文句在形式上已接近尚情，不過，上述諸例中的“情”字意義依然不脫離真與實的傳統範圍，和前人相較無太大差異，也不是本文關注討論所在。(三) 只有將種種情感緒等引入情意的概念範疇，才能證明莊子確成為後世思想文學中的尚情論濫觴。本文以下即一一鋪陳：

1. 莊子之情

情的情感緒義，或未必始於莊子，大約與莊子同時或稍前的宋鉞、尹文曾說過“以禁攻寢兵為外，以情欲寡淺為內”(《天下》)^④，這裏的情欲看起來主要指欲望欲念，雖與情有一定關聯，但畢竟不完全一樣。張岱年先生指出，情與欲的關係極密，然亦有區別，欲是飲食男女聲色貨利之欲，情則是喜怒哀樂愛惡懼之情，一般常將欲算作一種情^⑤。《莊子》全書只有《天下》這一處是“情”字與“欲”字並提，其他相當多的部份內容則可看出情與各種情意的縮合，對喜怒好惡的情感活動有清楚的認知。

《則陽》載莊子反對“遁其天，離其性，滅其情，亡其神”，在此，將情與天、性對舉，

①⑤ 見張氏著《中國哲學大綱》，江蘇教育出版社 2005 年版，第 422 頁。

② 《莊子》中之情，在道、人、事、物中被解釋為真實之意甚多，文繁不盡舉，各類僅分別羅列一代表性之例：《大宗師》“夫道，有情有信”，《應帝王》“一以己為馬，一以己為牛；其知情信，其德甚真”，《人間世》“今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與，吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣”，《大宗師》“若夫藏天下於天下，而不得所遁，是恒物之大情也”。

③ 如《人間世》：“致命盡情，天地樂而萬事銷亡，萬物復情，此之謂混冥。”《繕性》：“中純實而反乎情，樂也。”《天運》：“聖也者，達於情而遂於命也。”《徐無鬼》：“修胸中之誠，以應天地之情而勿撓。”書中還多次提出安性命之情，可參見《駢拇》、《在宥》、《天運》。

④ 《荀子·正論》也有雷同記載：“子宋子曰：人之情，欲寡，而皆以己之情為欲多，是過也。故率其群徒，辨其談說，明其譬稱，將使人知情之欲寡也。”

且以“滅”爲動詞，則情應指情感無疑；《盜跖》有“其所以變其情，易其性”亦將情、性對舉，意義同上。若認爲這兩例的情意還不算十分明確，可接着看下面之例：

子審仁義之間，察異同之際，觀動靜之變，適受與之度，理好惡之情和喜怒之節，而幾於不免矣。（《漁父》）

人大喜邪？毗於陽；大怒邪？毗於陰。陰陽並毗，四時不至，寒暑之和不成，其反傷人之形乎？使人喜怒失位，……彼何暇安其性命之情哉！（《在宥》）

惠子謂莊子曰：人故無情乎？莊子曰：然。惠子曰：人而無情何以謂之人？莊子曰：道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？惠子曰：既謂之人，惡得無情？莊子曰：是非吾所謂情也，吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。（《德充符》）

好惡喜怒與前述所引的《左傳》、《禮記》中之六情七情相同，皆爲情之內容項目甚明，則“何暇安其性命之情”的情，就應指正常不荒誕的喜怒情感^①。《德充符》中提到“無情”（前面另還有“有人之形，無人之情”之句），乍看似與莊子尚情相左，或有人據此認爲莊子主張抑制人們內在情感，因此質疑莊子究竟是肯定情還是否定情？莊子是有情還是無情之人？他有無喜怒哀樂？若是有情，又何以提出無情說？本文擬先從莊子本身探析起。

人受環境影響難免會產生悲樂，不過，莊子因有道家式的涵養工夫，故對情的觀點與表達可說有其超越與獨到之處，首先是對親人的情感，《至樂》寫到莊子妻死，惠施前往弔喪，卻見莊子正敲打瓦盆唱歌，惠施覺得不可思議，便說：“與人居，長子老身，死，不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎？”莊子的答覆是：“不然，是其始也，我獨何能無概然！”概然就是哀傷，爲情的表現^②；既哀傷，何以“鼓盆而歌”？莊子作了說明：“察其始也本無生，非徒無生，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芒忽之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與爲春夏秋冬四時行也。人且偃然寢於巨室，而我噉噉然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。”可見莊子面對妻亡，起初不僅是“概然”，甚至可能悲傷到痛哭的程度，由此可見他對妻子的深厚之情。但莊

① 呂藝《莊子“緣情”思想發微》，《北京大學學報》1987年第五期，第68頁。

② 簡光明《莊子論“情”及其主張》，《逢甲中文學報》2001年第三期，第105~116頁。

子並無一味耽於世情，而是以宇宙氣化觀超越私情，化小愛為大愛，移情天地間化解情緒上的悲痛^①，這與惠施代表一般人常識上認知的無情有所不同。

另外，莊子對朋友之情的展現，可見於《徐無鬼》，文中提到惠施死，莊子過其墓時，對隨行人說：“自夫子之死，吾無與言之矣。”顯示對惠施的去世，也是充滿慨然遺憾^②。

莊子不但對親人友人付出真情，在日常中也處處表現了悲天憫人情懷，《逍遙遊》中莊子言：“彭祖乃今以久特聞，衆人匹之，不亦悲乎？”人生不滿百，這是人類壽命常態，但聽說彭祖活了八百歲，如果我們和他相比，不是很悲哀嗎？莊子欲以此曉喻人們，對小知不及大知的盲目深表同情，並有心引導人們擺脫有害於生命的困境：“不天斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉？”《逍遙遊》告訴人們無為無用能保全生命的道理。

莊子不忍自己獨自逍遙，說了無數的寓言、重言、卮言以揭示人性的險惡與悲情，顯示他對世俗社會投入了深刻的關懷與觀察：“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；與接爲搆，日以心鬥。……喜怒哀樂，慮歎變愁，姚佚啓態，樂出虛，蒸成菌，日夜相代乎前，而莫知其所萌”、“一受其成形，不亡以待盡，與物相刃相靡，其行進如馳，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，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎！”兩段引文均見《齊物論》。這些人間現象學的描述，莊子用了兩次“可不哀邪”、“可不謂大哀乎”以強調慨歎世人溺於所爲，時喜時怒時憂時懼無由自主，終身勞碌，疲憊不堪，一旦心被外物所役，則情感失常，生命枯竭，難以恢復。莊子在此從重視生活感受、肯定對生命的珍愛，展現他的世情，也意味着他並不把現實人生看作虛妄和荒誕。

2. 至人之情

老莊指點世人追求自然之道，至人（與真人、神人、聖人同義）就是經過修道體道悟道而達至情的境界，凡人若透過涵養向上提升也可與至人同，臻至情感的理想狀態，而修養後的至情，自然也當向下落實反映於現實中之人、事、物，以順適體現於人間生活，那麼經過情感升華工夫後的體道者，其生活、情感面貌爲何？《大宗師》說：

① 胡楚生在《老莊研究》（臺灣學生書局 1992 年版，第 154 頁）詮釋說，莊子已將人的生命，推廣到與天地中一切萬物等量齊觀的境界，在天地宇宙中，人與萬物同樣都是來自於自然，回歸於自然，因此，也不必再強分生死彼此之間的差異。

② 傅佩榮說莊子認爲惠施一死，他就沒有可說話的人，即使說話也不會有人理解用心，對於莊子給予友情這樣的評價，惠施九泉之下也值得安慰。見《傅佩榮解讀莊子》，臺北立緒文化 2002 年版，第 426 頁。

古之真人，不知說生，不知惡死，……不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。若然者，其心忘，其容寂，其顙頰，淒然似秋，暖然似春，喜怒通四時。

莊子在此批判了一般人悅生惡死，但未否定人類情感本身所會流露的喜怒哀樂，認為這種情感，如四時更替那樣出自內在天然、流轉有秩。所謂“受而喜之”，成玄英疏“喜所遇也”^①，即指真人欣喜地承受自然的賦賜；而“淒然似秋，暖然似春”與“喜怒通四時”相應，指人哀怒時情感亦如秋的靜肅淒涼，開心時的感受則如春天般溫暖活潑，描述真人情感的顯發不過是任氣之流行暢然，“通四時”並非指種種情感活動機械地與四時同步，而是與宇宙自然成一和諧整體性共在，隨事物變化而變化。

至於體道的至人如何處理人倫關係中的親情？《人間世》曾藉孔子之口說“子之愛親，命也，不可解於心……無所逃於天地之間，是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也”、《則陽》“父子之宜，彼其乎歸居，而一間其所施”、《天運》說“父子相親”；親子之間相親相愛乃人類天性，不必解釋，只要長幼尊卑天倫關係從自然中各得其所即可^②。那麼，真人如何面對喪親的錐心之痛？《大宗師》有一孟孫才之例：

孟孫才，其母死，哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀。無是三者，以善處喪蓋魯國，固有無其實而得其名者乎？回壹怪之。仲尼曰：夫孟孫氏盡之矣，進於知矣，唯簡之而不得，夫已有所簡矣。孟孫氏不知所以生，不知所以死……彼有骸形而無損心，有旦宅而無情死。孟孫氏特覺，人哭亦哭，是自其所以乃。

孟孫氏具至人的象徵意義，面對失去親人的變故時，雖然外在行為“人哭亦哭”，與人無異，但內心仍能保持寧靜鎮定，他能這樣是因已覺知大化流行生死一如之道，“安時而處順”，所以不致被悲情擊倒內傷於心。孟孫氏所代言的至人境界與莊子鼓盆而歌的情意，可說呈現一以貫之的精神。至於至人對待友情的態度為何？以《大宗師》中之例說明：

子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰

① 郭慶藩《莊子集釋》，臺北河洛圖書出版社 1974 年版，第 230 頁。

② 郭象注：“使彼父父子子各歸其所。”（郭慶藩《莊子集釋》，第 880 頁）錢穆認為這與孔子對親情倫理看法相近，云：“《論語》老者安之，少者懷之，即父子之宜，彼其乎歸之義也。”（《莊子纂箋》，臺北東大圖書公司 1993 年版，第 211 頁）

知死生存亡爲一體者，吾與之友矣。四人相視而笑，莫逆於心，遂相與爲友。

子桑戶、孟子反、子琴張三人相與友，曰：孰能相與於無相與，相爲於無相爲？孰能登天遊霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮？三人相視而笑，莫逆於心，遂相與爲友。

這裏提出交友的標準^①。朋友是可選擇的，子祀、子輿、子犁、子來四人在書中代表至人真人，他們交朋友的準則是“以無爲首，以生爲脊，以死爲尻，孰知死生存亡之一體者”^②，王夫之說“首、脊、尻，一體也”^③，意謂彼此能視死生存亡有無爲一體，故能志同道合成爲莫逆之交。第二例與前一例義相近，子桑戶、孟子反、子琴張三人的友情也非同凡俗，而是皆能與道同遊，無心而爲，相助亦出於自然無爲，在體道達道之樂的默契中相視而笑，成爲至交。

常人喜趨吉避凶，莊子亦要人無以好惡而傷身，如果至人自身一旦如《人間世》言“方今之時，僅免刑焉，福輕乎羽，莫之知載，禍重乎地，莫之知避”，入於危險之境地，則當如何自處？情感如何安頓？《德充符》有叔山無趾的現身說法：

魯有兀者叔山無趾踵見仲尼……無趾曰：“吾唯不知務而輕用吾身，吾是以亡足。今吾來也，猶有尊足者存，吾是以務全之也。”

這裏藉具有至人形象的無趾說明，縱使遭逢刑害，罹禍害身，也有比形體更尊貴的自然秉性存在，就當接受現實，並善加涵養，保全情性，使與道合，才更重要；若陷溺於形軀之傷殘痛苦無法釋懷，則不復享怡然之樂。叔山無趾之例，強調面對自身或周圍旦夕禍福時，至人的情操也不會改變。不變，這是經過修養工夫的結果，至人遽然見到不尋常的狀況，開始之時，情感情緒亦難免驚疑，這也是一種自然反應，迨冷靜思考後又可較常人迅即回復常態^④。理性理智升華了世俗的情感情緒，獲得自在的心境，如此，對《大宗師》中的“居喪不哀”、“臨屍而歌”及《至樂》的“鼓盆而歌”就不難瞭解了。

① 孫吉志《試析〈莊子〉的情意觀》，《文與哲》2003年第二期，第39～54頁。

② 儒家也有擇友標準，《論語·季氏》記載孔子說：“益者三友，損者三友，友直、友諒、友多聞，益矣；友便辟、友善柔、友便佞，損矣。”

③ 王夫之《莊子解》，臺北里仁書局1995年版，第64頁。

④ 參閱孫吉志《試析〈莊子〉的情意觀》，《文與哲》2003年第二期，第39～54頁。

四、追求法天貴真本質的真情

莊子的確沒有要抑制人的各種本然之情主張。在“情”的內涵中，原蘊有各種情意活動內容，作為一經驗我，喜怒哀樂就是抽象之情的具體呈現，所以強調自然的莊子，從未主張理想人性或人性的實然必須絕情滅情，或徹底否定情意活動在人性中的價值。只是在以道為天人分際的架構下，莊子追求的是一種出於天然純真本質的情感，在此不失真的內在質素下，外在情意的變化表現率性而行，方不致失措無度，內傷於身。這種追求，反映了道家法天貴真的任情觀念。

1. 莊子的真情告白

莊子所說的“天”即指天然，所謂的“人”指人為，他崇尚天然，反對以人為損毀天然，書中屢言貴真、保真思想，如真人、真知、真宰、真君等，贊賞真情的受於天性、不拘於俗，否定虛偽不實之情，至於對情感本質方面的主要論述，也是以法天貴真為依歸，與老子一樣提倡天真如嬰兒赤子之情^①。《人間世》說“內直者，與天為徒”，成玄英疏曰：“我內心質素誠直，共自然之理而為徒類，是知帝王與我皆稟天然”^②；接着，莊子又將“與天為徒”與“童子”連起來：“人謂之童子，是之謂與天為徒。”郭象注曰：“依乎天理，推己性命若嬰兒之直往也。”^③意即人應如嬰兒那樣毫不矯情，合乎自然自在的生活態度。為了使人回歸童子般純真自然狀態，莊子強調情感宜順應天性，無偽，不造作，《漁父》內對法天貴真之情有直接明確的表白：

請問何謂真？客曰：真者，精誠之至也。不精不誠不能動人，故強哭者雖悲不哀，強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和。真悲無聲而哀，真怒未發而威，真親未笑而和。真在內者，神動於外，是所以貴真也。其用於人理也，事親則慈孝，事君則忠貞，飲酒則歡樂，處喪則悲哀；忠貞以功為主，飲酒以樂為主，處喪以哀為主，事親以適為主。功成之美，無一其迹矣；事親以適，不論所以矣；飲酒以樂，不選其具矣；處喪以哀，無問其禮矣。禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也；自然不可易也，故

① 寇養厚《先秦道家的“自然任情”觀念》，《山東大學學報》1994年第二期，第57～66頁。此外，《老子》中數度提到嬰兒赤子表示推崇純真之意，如“專氣致柔能嬰兒乎”（《十章》）、“我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩”（《二十章》）、“常德不離，復歸於嬰兒”（《二十八章》）、“含德之厚，比於赤子”（《五十五章》）。

②③ 郭慶藩《莊子集釋》，臺北河洛圖書出版社1974年版，第143頁。

聖人法天貴真，不拘於俗。愚者反此，不能法天而恤於人，不知貴真，祿祿而受變於俗。

莊子藉漁父之口將真(即個人真情)與禮(禮儀制度)加以對比，人的真情稟受於自然，自然之真情本質不容改變，所以聖人效法自然，以真情為貴而不拘泥世俗人為禮數儀節。此段引文中之真悲、真怒、真親，與強哭、強怒、強親作了真情與偽情對照；真悲無聲而哀，真怒未發而威，真親未笑而和，原因就在於真，是發乎自然真實情感；強哭雖悲不哀，強怒雖嚴不威，強親雖笑不和，因素即在於強，是人為強制下的虛情假意。莊子以飲酒為例，主張“飲酒以樂，不選其具”，亦即飲酒的目的在於歡樂怡性，不必被酒器的形式和酒席的禮儀束縛；事親的本質在於使親人安適，不必過於計較方法；處喪要於抒悲盡哀，不必有繁文縟節文過其質的規定。這段話在《漁父》中是針對儒家而發^①，由於儒家對人為的禮儀遠遠超過對自然之情的重視，易出現矯情以合禮的偽情現象，這就是莊子所要批判的。莊子還認為，矯情飾性以合禮，在重人道者看來是君子，而重天道者卻認為是小人；率性任情，不假禮數者，在重天道者看來是君子，世俗則認為是小人，這就是《大宗師》說的“天之小人，人之君子；天之君子，人之小人也”。

法天貴真理論所要傳遞的情是本質真純的情感，這在《人間世》中有一詮釋之例，其中藉由道家化的孔子教誨葉公子高應如何正確地傳情達意：

凡交近則必相靡以信，交遠則必忠之以言，言必或傳之，夫傳兩喜兩怒之言，天下之難者也。夫兩喜必多溢美之音，兩怒必多溢惡之言。凡溢之類妄，妄則其信之也莫，莫則傳言者殃。故《法言》曰：傳其常情，無傳其溢言，則幾乎全。

文中說使臣傳達兩國國君喜悅或憤怒情感的言詞，是天下極難之事，因為喜悅之詞，必多非真情的附加之言，憤怒之詞同樣有許多非真實的過分之言，這種話語說出來，都可能不被信受，那麼，傳言者就要遭殃了。雖然這段引文是從使者免禍全身的角度來說，但可看出莊子確是從法天貴真、自然任情的觀念出發，認為只要把握情感的樸素純真的本然素質自發直覺，那麼，舉凡喜怒哀樂之情均可抒發，表達方式亦可率性而行，無拘無束，如赤子嬰兒無任何功利性目的，總之，人與人之間必是傳遞真實無偽

① 《論語·雍也》記載孔子飲酒時，看到一種叫“觚”的酒器，認為不合禮制，於是慨歎“觚不觚，觚哉！觚哉！”《儀禮·鄉飲酒》更對酒席上的禮儀有繁瑣嚴格規定。此外，在事親與處喪方面，《論語》與《儀禮·喪服》等典籍都訂有不容馬虎的形式與做法。

之情，不應受任何虛假因素規範制約。

2. 摒棄束縛或放縱的僞情

莊子除正面主張法天貴真自然任情之餘，亦表達了對束縛或放縱之情的批判，《駢拇》說：

鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也，意仁義其非人情乎？彼仁人何其多憂也？

莊子認為鳧脛短、鶴脛長，皆出於本然，不必憂慮，若人自以為是地要續短截長，便是違背鳧與鶴的自然之道，反會造成它們憂愁悲哀。人同於物，亦有自然性情，但“仁人”卻人為地用仁義來矯飾人之真情，此乃杞人憂天，多此一舉。

在對禮樂制度與仁義道德等人為因素的批判方面，莊子繼承了老子的思想，且態度更堅定，論述更顯明；由於認為儒家對人文教化的重視遠遠超過自然真情，並出現僞情以合禮的現象，所以莊子才在《漁父》中批判“不能法天而恤於人，不知貴真，祿祿而受變於俗”。莊子不但在理論上對僞情者加以否定，且在《外物》中舉例說“演門有親死者，以善毀爵為官師，其黨人毀而死者半”，意謂演門地方有個人死了雙親，因他格外哀傷至身形消瘦，故被視為大孝之人而封他為官師，其鄉里之人，也群起仿效他，故意搞到形消骨立，結果卻死者過半。哀毀倚杖被儒家視作孝行的典範，但在莊子心目中卻是過度或帶有刻意目的的行為，其情屬於“強哭者雖悲不哀”的僞情，如同郭象注所言“慕賞而孝，去真遠矣”^①，亦如成玄英疏“強哭詐毀，矯性僞情”^②。

禮是外在的，而情是內在自發，禮若依情而定，禮與情原可和諧一致，一旦禮的規範形式與情感的真實發生分離脫節時，莊子寧願選擇後者，特別是當禮義道德，一方面在內容上逐漸演化成特定的制度，另一方面在形式上又日漸淪為純粹的外表儀容時，它與人內在心理真情的聯繫，就更為稀疏，當情變成一種只是束縛群體的情感符號時，莊子必然要加以否定和反對了。

除了約束真情的道德仁義外，莊子還主張屏棄由於放縱於外物而引生的情感，主

① 郭慶藩《莊子集釋》，臺北河洛圖書出版社 1974 年版，第 945 頁。

② 郭慶藩《莊子集釋》，臺北河洛圖書出版社 1974 年版，第 945 頁。《盜跖》也提到屬於儒家賢士者如伯夷、叔齊、申徒狄、介子推等，皆重名輕死，僞情飾行，是不珍惜生命本根之人，他們的死亡與被屠殺的狗、被沉入河中的豬一樣，沒有什麼價值；另外還說儒家所謂的忠臣如比干、伍子胥等，最終只能成為天下人笑料，“皆不足貴也”。莊子都是站在反對人情規範化以致虛假化立場予以批評的。

張“物物而不物於物”(《山木》),所謂的外物,這裏主要指放縱於感官欲求而不知滿足^①。《至樂》說,世人樂悅“身安厚味美服好色音聲”,嫌厭“貧賤夭惡”,因耳目口身之欲無窮,好惡之情即隨之受外物刺激而牽動,此即是物於物;若能面對外物刺激而本然之情無所動搖,不受干擾,便是物物;莊子主張勿因外物牽引而生哀樂,故極力排斥情爲物動:

山林與? 皋壤與? 使我欣欣然而樂與! 樂未畢也,哀又繼之。哀樂之來,吾不能禦,其去弗能止。(《知北遊》)

哀樂若由於物,不由於我之主體,則物成爲反客爲主,莊子認爲這種情形實可悲憫,故《繕性》又云:

所謂得志者,非軒冕之謂也,謂其無以益其樂而以矣。今之所謂得志者,軒冕之謂也;軒冕在身,非性命也,物之僮來,寄者也。寄之,其來不可圉,其去不可止。故不爲軒冕肆志,不爲窮約趨俗。其樂,彼與此同,故無憂而已矣。今寄去則不樂,由是觀之,雖樂,未嘗不荒也! 故曰喪己於物,失性於俗者,謂之倒置之民。

此言自得之人的喜樂,是出於本然的快意,沒有必要再依賴外物增加些什麼,所以無論身處榮華富貴或窮困貧乏,其實都可忘樂忘哀而擁有相同的自適無憂;外物則猶如暫時寄託的東西,它們到來,不必加以阻攔,離去也不必強留,若因寄託之物離去便失意,那麼,即使曾因擁有而快樂,也未嘗不表示是因迷亂了本真之情的緣故,如此,因物而生之悲樂,乃是喪己於物、有物無己了。莊子反對違反自然、放縱物役的情感,其理想即在消弭因失去主體、受物而動之情緒。

五、無情的意義

關於《德充符》中莊子與惠施的論辯,由於文句上直接牽涉到莊子對人究竟主張

①《莊子》中的“物”共出現三百餘次,物的內容涵蓋面很廣,包括有人、物、自我。莊子對物的直接定義是“凡有貌象聲色者,皆物也”(《達生》);物與我的關係既有相對性,也有同一性,如“萬物與我爲一”(《齊物論》)、“物物者與物無際”(《知北遊》)、“物化”說中有蝴蝶與莊周夢中互化的故事,這時的物論所指就是同一的一面,意義多與道有關,但《齊物論》的“與物相刃相靡”、《繕性》的“喪己於物”則從負面透露物我的對應性,顯示人的生命現象對物的依存或受物的役使。本文所稱之“外物”係採用後者之意。

有情抑或無情的看法，歷來引發學者多所討論。本文欲先跳出其內容，選擇從莊子的思考方式與工夫論視角切入，以進一步釐析莊子之情的相關議題。

1. “無”之否定性思維方式

老莊道家學說可謂具有獨特的風格，老子曾言“我獨異於人”(《老子》二十章)，其特異之處可以其“正言若反”(《老子》七十八章)。一言以蔽之，以現代學術語言或可稱之為“否定性之思維方式”，此種“以反求正”的獨特思考，使老莊展現異於傳統與常人時俗，對一般所習慣、肯定、追求的東西，往往予以否定，卻肯定反者之道，如《老子》中出現的無為、無名、無知、無欲、無事、無形、無象、不為、不爭、不言、不辯、不見、不聞、不美、不仁、不德等，這種否定性思維，是爲了要否定人們認識上的浮淺性、局限性、絕對性^①，因此，否定性思維方式可說是道家老莊哲學的深層結構圖式，莊書內更豐富地貫穿此一方法，運用了大量“無”、“不”等悖論式語詞與文句來表達自己的主張^②，使得針對同一問題的論述，有時被誤解成似有矛盾現象，如“大仁不仁”(《齊物論》)、“至得不得”(《秋水》)、“至樂無樂”(《至樂》)、“不際之際，際之不際者也”(《知北遊》)、“學者，學其所不能學也；行者，行其所不能行也；辯者，辯其所不能辯也。知止乎其所不能知，至矣。”(《庚桑楚》)

將這種異於常人的思考方法，移用至《德充符》莊子論人與情的議題來看，亦可發現莊子詮釋有無之情的語言路徑十分迂迴曲折。茲先引文再予以析論：

有人之形，無人之情。有人之形，故群於人，無人之情，故是非不得於身。眇乎小哉，所以屬於人也，警乎大哉，獨成其天！惠子謂莊子曰：人故無情乎？莊子曰：然。惠子曰：人而無情，何以謂之人？莊子曰：道與之貌，天與之形，惡得不謂之

① 王士偉《試論老子的否定思維方式》，《中國哲學史研究》1989年第二期，第35～42頁。此外，朱曉鵬先生進一步申論道家的否定性思考方式意義，他說，西方傳統的形上學向以“是”、“存在”爲主要研究對象，也是以肯定性的“有”爲方法論的根本法則，古印度沒有“無”這個詞，只是用“非有”表示否定式，而道家卻很早就意識到“無”所包含的內涵比單純的“有”更爲豐富，通過無，對具體性有限性的否定，最終穿透到深層的本質裏，人生的真相才會豁然展現出來。參閱《道家哲學精神及其價值境域》，中國社會科學出版社2007年版，第37～43頁。

② 陳達昌在《莊子無情論》(玄奘人文學院中國語文研究所碩士論文，2005年)中，分析莊子運用“無”之否定性思維諸義的種類多達十四項，即：存有境界的否定與肯定，虛構的存有，破除想象的藩籬，突破個體生命的局限，重新評估一切既有價值，社會價值體系的顛覆，消除好好惡惡的情慮，超越個體生命的好惡，打破名實相符的迷思，超越名言的局限，知識的否定，消解預設的價值判準，除去意欲造作的行爲，解消存有的焦慮。無論其分類標準爲何，可從中一窺《莊子》否定性思維的普遍。作者還說，莊子的無，並不是要將“有”歸零，使無成爲一無所有空無，反之，無是對有的解放，是最豐富的有。

人？惠子曰：既謂之人，惡得無情？莊子曰：是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。^①

學界有關比較莊、惠此段人與情的內容，討論雖多，大體不離三項範圍^②，二人的知識基礎與思維方法不同，故惠施從生理學、心理學意義肯定人的喜怒好惡之情，莊子則從道家哲學邏輯否定人之有情，莊子心目中所謂的理想人情，應是無情之情（有情），而其力圖否定人之有情，蓋因人之有情，就是對道之有情本質上的否定。

《大宗師》云：“夫道，有情有信，無為無形。”被視為《莊子》對“道”最重要的描述，郭象注曰：“有無情之情，故無為也。”^③“無情之情”也是“有情”之一種，“有情”作為莊子對道最先存在屬性的語言規定，其意義主要是因道生天地萬物^④，有情之道的先驗性和本體性乃為生命本源之力量，才能够無為而無不為地創生，構築出由無而有的世界，其真情大情就是道有情性所在。整體觀之，莊子欲以法天貴真的道情否定人之仁義之情和好惡之情，盼由人之有情向道之有情（無情之情）的至境超越。好惡、是非所隱匿偽情的原因就在於“易性”（《天道》），因其衝撞性命道情屬性，所以“非人情”（《駢拇》）；“好惡之情”實是“性命之情病矣”（《徐無鬼》），莊子認為那將會“內傷於身”，故好惡、是非只屬“人之情”而非“人情”（性命之情）。

“人之情”和“人情”兩個概念的區別在於前者是現象的、經驗的，乃“形色名聲”（《天道》）表現；後者是本真的，屬於道之有情、人應有之情，因此，人應以無情之法超出現有之情進而追求應有的道情，在無情之情的生命意義中，歸返道之有情，故說莊子的無人之情是直接否定人為之有情，亦即無情；而無情之情，則是間接肯定人情、道

① 一般學界在探討惠施與莊子有關人有情無情的論辯，引文多直接從《德充符》的“惠子謂莊子曰”開始，但本文以為在此句之前的段落末尾，已出現“有人之形，無人之情”云云，遂招來惠施對此語的質疑，莊子才因而繼續答覆闡述己見，成玄英疏亦言“前文云，有人之形，無人之情。惠施引此語來質疑。”故本文較為完整地引出前後之句。

② 第一，看待人與情的生命類型不同。惠施從物理性的生命觀出發，傾向人無無情之見，間接肯定人之有情；莊子基於道的認知，傾向人有無情，直接肯定人之無情。第二，情與人的生命時序不同，惠施提問的語義本質是“人成之後何以沒有情”即人有經驗後的自我之情；莊子回答的語義本質是“人成之前何以有情”即人有先驗的大道之情。第三，情與人的生命形式不同，惠施認為人有形有情是生命本然；莊子認為有形無情是生命的本真。參閱朱懷江《莊子“有無之情”論辯證》，《新疆師範大學學報》1999年第一期，第23～28頁。

③ 郭慶藩《莊子集釋》，臺北河洛圖書出版社1974年版，第247頁。

④ 郭象注曰：“人之生也，非情之所生也。”言下之意即人由道生；成玄英也說：“虛通之道，為之相貌；自然之理，遺其形質……道與自然，互其文耳。”皆述莊子意，表示道生天地人。同上注，第221頁。

情,即有情。

2. 無情是情感的超越

無情的意義既然並非在否定自然本具的情感覺知,而是一種人生境界的表述,其中實也包含了修養工夫的提醒,即無情是要化掉滌除人為情慮,在情的本質上回歸真樸的生命狀態,這與《莊子》所提到的心齋(《人間世》)、坐忘(《大宗師》)一樣,皆是進於道的過程中的必要環節,《庚桑楚》曰:

惡欲喜怒哀樂六者,累德也。……此四六者不蕩胸中則正,正則靜,靜則明,明則虛。

莊子認為不當之喜怒好惡哀樂等情感可能造成精神上的損耗,自必予以超離才能回復虛靜清明的“靈臺”(《達生》)心境,而無情之“無”,當是此超越的工夫,而此靈臺之心本即蘊含自然活潑機趣,若能持守,不使其受人為七情六欲之牽纏干擾,則當其應物之時,未嘗不有悲欣喜怒之情,卻能“不入於胸次”(《田子方》)^①,使“倒置”《繕性》之苦獲得“懸解”(《養生主》)。從《大宗師》描述體道真人“淒然似秋,暖然似春,喜怒通四時”可知得道者非枯槁絕情之人,惟其情感由靈臺道心出發,乃能“莫知其極”;同時,至人真人之情,如同自然虛空中之煙雲,發而無滯,來去不拒不留,故能“勝物而不傷”(《應帝王》)。以此觀之,莊子對六欲七情之各種情感活動,雖不予以否定,但主張升華超越以脫離其執絆,無情所著重者,就在於“無”之修養工夫,俾以出“有”(人情)入“無”(無情之情),進而體“無”(道情)以通“有”(人情)^②。

《德充符》在莊子回答惠施問難時,除了言及“不以好惡內傷於身”外,接着說“常因自然而不益生”,這兩句都屬“無情說”的內容,析言之,“不以好惡內傷其身”,可謂“無”之消極避免工夫義,“常因自然”則較強調恒常累積的積極性工夫,蓋實際人生欲消解情之困限,乃為隨時之挑戰,工夫若不能相續持守,將極易墮落於短暫的益生之情中,故不可忽略“常”的重要^③。

① 一般人在情感上多好喜樂、惡怒哀,但莊子指出哀怒之情固有害,過度喜樂亦可能與哀怒憂悲同等傷身,故數度將哀樂好惡並提,如“哀樂不能入,古者謂是帝之懸解”(《養生主》,《大宗師》亦同)、“自事其心者,哀樂不易施乎前”(《人間世》)、“不以好惡內傷其身”(《德充符》)、“長好惡,則性命之情病矣”(《徐無鬼》)。

② 參閱孫中峰《莊學之美學義蘊新詮》,臺北文津出版社 2005 年版,第 137~138 頁。

③ 吳冠宏《莊子與郭象“無情說”之比較——以〈莊子〉“莊惠有情無情之辯”及其郭注為討論核心》,《東華人文學報》2000 年第二期,第 83~102 頁。

若將此“無”之工夫帶入《至樂》莊子妻死與《秋水》莊惠魚樂之辯的篇章^①，則可看到在《至樂》中，莊子述其從“慨然”、“嗷嗷然隨而哭之”至“鼓盆而歌”的自覺過程，經由透視世人極易陷溺於情感的牽纏，然後以“無情”工夫脫困，終得復返生命本然後的豁達。另外《秋水》中莊子觀魚遊水之樂，是在莊子立足於橋上的當下，以一清明的主體心靈與從容出遊之魚，交契共成的情境，亦即一“因自然”與魚共逍遙的狀態，整個觀魚之樂，實可作為莊子“無情說”之“常因自然而不益生”具現於人生的典範寫照，亦彰顯出當人修養至“哀樂不能入”的境界時，並非是冷漠無情，反能通達性命之情，活潑展現與天地萬物相通的大情，領略自然無為的情意及物我兩忘的道境^②。

六、結 論

若如本文所述則可看出，莊子論情的內涵比現代漢語中情感之情寬廣得多，其尚情的豐富內容與論述，與後世文學藝術的“緣情說”也可找到發展上的脈絡軌迹。

由於最早情的前身寫作“青”，青是“生(性)”的表現形式，生是青(情)的本體，使情本身的意涵自始即具有了向上(天)與向下(人)雙向撐開的張力，也就是說，情依託於天性的原質，道家以“真”來形容，而抽象的真性裏面也隱含有各種即時性的具體情感，若出於內在真情的活動表現，則謂合乎情實，如喜悅或悲戚之情，皆是順乎自然的流露，在莊子對之有正面肯定的意義，不過，這兩個環節不必然能獨立存有，沒有情的具體操捨發揮作用，性就不可能回證天道，所以情的內在存有與外在落實，實有不可分離的關係。

尚情概念經過先秦一段時間發展後，在《莊子》出現較其他文獻為多的敘述內容，包括抽象的無情之情與具體的悲喜等情目。觀察代表道家的莊子，在論情的主張上，從法天貴真出發，對保存人之本性真情方面確具正面價值，不過，莊子對情過於重真輕善的表述，是否對情感上的陶冶會產生消極性影響？他批判外物與仁義禮樂道德造成的虛情假意，是束縛人的天性，如此可能導向的偏頗在於：人固有抒發個人真情

① 《秋水》：“莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：‘儻魚出遊從容，是魚之樂也。’惠子曰：‘子非魚，安知魚之樂？’莊子曰：‘子非我，安知我不知魚之樂？’惠子曰：‘我非子，固不知子矣。子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。’莊子曰：‘請循其本。子曰：汝安知魚樂云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。’”

② 徐復觀說：“莊子之所謂無情，乃是無掉束縛於個人生理欲望之內的感情，以超越上去，顯現出與天地萬物相通的大情，此實即藝術精神中的共感。”（《中國藝術精神》，臺灣學生書局 1966 年版，第 91 頁）

的本能要求，但人又是社群的組成部分，具有不能脫離的社會屬性，其情感是否也應符合人類文明的規範？值得再討論。復次，當發現自然任情無力改變現實的時候，是否會出現“哀樂不易施乎前，知其不可安之若命”（《人間世》）的無奈悲觀情緒？當消極情緒與追求天放結合至最後，是否會進一步形成“千歲厭世，去而上仙，乘彼白雲，至於帝鄉”（《天地》）的逃避思想？觀察歷史上文人，自莊子以至陶淵明等人的退出魏闕，令人不得不聯想，其中與自然任情所隱含的明哲保身思想有密切關係。

[作者簡介] 王志楣，女，出生於臺灣，祖籍河北省。臺灣政治大學博士，現任政大中文系教授。研究領域以中國佛學、道家思想為主要範疇，主要著作有《從〈弘明集〉看佛教中國化》、《〈維摩詰經〉之研究》、《緣情而綺靡——豔詞綺句的禪詩認識分析》、《試論智顛“佛不斷性惡”說之思維方式》、《從有身到無身——論老子的身體觀》、《莊子逍遙義辨析》、《從物理學到形上學——導引術與莊子思想》、《莊子論愛探析》、《論莊子之“用”》、《其嗜欲深者其天機淺——論莊子之“欲”》、《人之生也與憂俱生——論莊子之“悲”》、《術以載道——論莊子的道、術關係》、《孟莊論“德”比較》等。

“莊子蔽於天而不知人”析論

(香港) 鄭麗娟

一、引言

《荀子·解蔽》曰：“凡人之患，蔽於一曲而闇於大理。”^①楊倞曰：“一曲，一端之曲說。”^②以爲荀卿有感其時百家“各蔽於異端曲說，故作此篇(《解蔽》)以解之。”^③馮友蘭釋“一曲”、“大理”之意曰：“‘一曲’就是局部；‘大理’就是全面。”^④並進一步闡析《解蔽》篇旨曰：

很多的人往往都不知道全面地看問題。他們只片面地看問題，只看見局部，看不見全體，只看見樹木，看不見森林。他們並且堅持自己的看法，不容納異己的意見。正是如荀況所說的“私其所積，唯恐聞其惡也；倚其所私以觀異術，唯恐聞其美也”。這樣，他們當然要“蔽於一曲而失正求”。^⑤

可見荀卿以爲曲智之人觀於道之一隅，而未之能識，故有“解蔽”之作，以明蔽塞之患及解蔽之法。本篇之作，欲以析論《荀子·解蔽》“莊子蔽於天而不知人”之義^⑥，並進而探討荀卿論說之據及其得失。

①②③ 王先謙《荀子集解》，北京中華書局 1988 年版，第 386 頁。

④⑤ 馮友蘭《中國哲學史新編》(上卷)，人民出版社 1998 年版，第 549 頁。

⑥ 王先謙《荀子集解》，第 393 頁。

二、“莊子蔽於天而不知人”解詁

《荀子·解蔽》論評墨子、宋子、慎子、申子、惠子、莊子諸家蔽塞之患，以為各家之說“皆道之一隅”^①，並謂“莊子蔽於天而不知人”。考《莊子》一書言“天”、“人”者多矣，而其意蓋未盡同^②。欲明荀卿論評莊子“蔽於天而不知人”之義，則必先明“蔽於天而不知人”一語中“蔽”、“天”、“人”三字之義。楊倞注釋“蔽”字之義曰：“蔽者，言不能通明，滯於一隅，如有物壅蔽之也。”^③所謂“一隅”者，猶“一偏”、“一曲”也。《荀子·不苟》曰：“凡人之患，偏傷之也。”楊倞曰：“偏，謂見其一隅。”^④又《解蔽》曰：“凡人之患，蔽於一曲而闇於大理。”^⑤楊倞曰：“一曲，一端之曲說。”^⑥梁啟超曰：“曲者，一部分之意。”^⑦可見“蔽於天而不知人”之“蔽”，即《解蔽》篇首“蔽於一曲而闇於大理”之“蔽”，謂偏執局部，而不見全體。荀子以為客觀事物複雜，倘欲無蔽塞之禍，則須“兼陳萬物而中縣衡焉”^⑧。惜乎愚者不明是理，往往蔽於一偏而自以為知道，乃有蔽塞之患，故《天論》曰：“萬物為道一偏，一物為萬物一偏，愚者為一物一偏，而自以為知道，無知也。”^⑨

又楊倞釋《解蔽》“蔽於天而不知人”之“天”、“人”之義曰：“天，謂無為自然之道。莊子但推治亂於天，而不知在人也。”^⑩梁啟超曰：“莊子以‘復歸自然’為道之極軌，而不知人治之有加於天行。”^⑪可見“蔽於天而不知人”之“天”，乃指自然；至於“人”，則指人治、人為。荀卿以為“由天謂之道，盡因矣”^⑫。楊倞釋曰：“因，任其自然，無復治化也。”^⑬荀卿以莊周一任自然，而不盡人事，故批評之曰“蔽於天而不知人”。

①⑩⑫⑬ 王先謙《荀子集解》，第393頁。

② 唐端正曰：“莊子所謂天，至少有以下三個意義：第一個意義是指人生中一切無可奈何的運命而言。……第二個意義是指生而自然的而言。……第三個意義是指整個氣化的自然或天地的大化而言。”（《先秦諸子論叢》，臺北東大圖書股份有限公司1981年版，第97頁）

③⑤⑥ 王先謙《荀子集解》，第386頁。

④ 王先謙《荀子集解》，第51頁。

⑦ 梁啟超《荀子東釋》，臺北商務印書館1976年版，第290頁。

⑧ 王先謙《荀子集解》，第394頁。

⑨ 王先謙《荀子集解》，第319頁。

⑪ 梁啟超《荀子東釋》，第294頁。

三、莊荀“天”“人”旨意比較

荀子之“天”、“人”觀與莊子不同。莊子以“天”為大，以為順物之自然，即可為治。荀子則強調人治，以為大天而思之，不如制天命而用之，治亂之本在於反求諸己。就荀子而言，莊子固蔽於自然之變而不求人事之功。

莊子崇尚自然，以為順自然之性，而無所措意，則物自全矣，故《應帝王》曰：“順物自然而無容私焉，而天下治矣。”^①《莊子》一書屢以“天”、“人”對舉，以為人事不能勝“天”，如《秋水》曰：

（河伯）曰：“何謂天，何謂人？”北海若曰：“牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。”^②

莊子並舉“天”、“人”，以為牛馬四足，乃生之所然，故謂之“天”。至於絡馬首，穿牛鼻，則為人為造作，故曰“人”。由此可見，《秋水》“天”、“人”之義，乃指“自然”與“人事”，故成玄英曰：“夫牛馬稟於天，自然有四腳，非關人事，故謂之天。羈勒馬頭，貫穿牛鼻，出自人意，故謂之人。”^③又《在宥》曰：

何謂道？有天道，有人道。無為而尊者，天道也；有為而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也。^④

莊子以為無為者，天道也；有為者，人道也。兩者相較，以合自然無為之“天道”為高，事累煩擾之“人道”為下，故曰“主者，天道也；臣者，人道也”。莊子謹守“天道”，順物自然之觀點亦見於其對“命運”之討論，故《秋水》曰：“無以人滅天，無以故滅命。”考《管子·心術》曰：“恬愉無為，去知與故。”^⑤又《韓非·揚權》曰：“聖人之道，去智與巧。

① 郭慶藩《莊子集釋》，北京中華書局1961年版，第294頁。

② 郭慶藩《莊子集釋》，第590~591頁。

③ 郭慶藩《莊子集釋》，第591頁。

④ 郭慶藩《莊子集釋》，第401頁。

⑤ 黎翔鳳《管子校注》，北京中華書局2004年版，第764頁。

智巧不去，難以爲常。”^①可見“智”、“故”、“巧”相類，並指知辯、巧利、僞詐。馮友蘭論析莊子“故”字之意曰：

莊周認爲人若是企圖用智謀、技巧逃避或抗拒“命”，其結果必定是得到更大的不幸，“自討苦吃”。他認爲，最好的辦法是，安於自己的遭遇，承認這是由於不可抗拒的力量，這樣，就可以在主觀上從不幸的處境中解脫出來，得到“自由”和“幸福”。^②

可見莊子不僅反對以人事改變自然，亦反對以“智”、“故”抗“命”，故曰：“無以人滅天，無以故滅命。”有關莊周“命”之義蘊，徐復觀論之較詳，其言曰：

儒家所說的“性命”的“命”，是道德性的天命，而不是盲目性的運命。莊子所說的命，並無運命與天命的分別。他把賢不肖也屬之於命，把儒家劃歸到人力範圍的，也劃分到命的範圍裏面去了，於是莊子之所謂命，乃與他所說的德，所說的性，屬於同一範圍的東西，即是把德在具體化中所現露出來的“事之變”，即是把各種人生人事中的不同現象，如壽夭貧富等，稱之爲命；命即是德在實現歷程中對於某人某物所分得的限度；這種限度稱之爲命，在莊子乃說明這是命令而應當服從，不可改易的意思。^③

據徐氏之論，可知莊子以“命”爲不可逆，不可拒之命運。儒家將富貴、貧賤歸諸於命，而賢不肖則責諸個人道德修爲。至於莊子則視人生中所有莫之致而致之際遇爲“命”，故《德充符》曰：

死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也。^④

莊子以人之壽夭、貧富，乃至賢與不肖，皆歸之於“命”，以爲“命”不可理解、亦不知其所以然，故《大宗師》曰：“求其爲之者而不得也。然而至此極者，命也夫！”^⑤又《達生》

① 韓非著、陳奇猷校注《韓非子新校注》，上海古籍出版社 2000 年版，第 145 頁。

② 馮友蘭《中國哲學史新編》(上卷)，第 319 頁。

③ 徐復觀《中國人性論史》，臺北商務印書館 1969 年版，第 376 頁。

④ 郭慶藩《莊子集釋》，第 212 頁。

⑤ 郭慶藩《莊子集釋》，第 286 頁。

曰：“不知吾所以然而然，命也。”^①莊子以“命”為不可把握、不可抗拒，以為人僅能順“命”而行，安其所處，故《人間世》曰：“知其不可奈何而安之若命，德之至也。”^②又《大宗師》曰：“東西南北，唯命之從。”^③由此可見，《秋水》以“人”、“故”與“天”、“命”對舉，不僅在於反對以人事破壞自然，亦反對以“智”、“故”改易命運，以為人當謹守“天”、“命”，乃能“反其真”，故《山木》曰：

有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也，聖人晏然體逝而終矣！^④

郭象釋是文之意曰：“言自然則自然矣，人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性。”^⑤可見莊子以為人不能有天，更視“人之不能有天”為“性”，並將死生、存亡、禍亂、壽夭等諸事歸諸天生所然，無可抗逆，以為人僅能安時處順，隨化而往。

至於荀子，其“天人”觀與莊子大異其趣。荀子提倡人治，《儒效》曰：

道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。^⑥

又《君道》曰：

道者何也？曰：君道也。君道者何也？曰：能群也。能群也者何也？曰：善生養人者也，善班治人者也，善顯設人者也，善藩飾人者也。^⑦

可見荀子之“道”，非天之道，非地之道，乃“君子之道”，亦即“人道”。《荀子·禮論》曰：“天能生物，不能辨物也；地能載人，不能治人也。宇中萬物，生人之屬，待聖人然後分也。”^⑧荀子以為天地萬物待聖而後分，視聖人為治之原，將人之地位提升至三才之一，與天地並列。《荀子·天論》雖曰“論天”，實則“論人”。其明於天人之分之旨，

① 郭慶藩《莊子集釋》，第 658 頁。

② 郭慶藩《莊子集釋》，第 155 頁。

③ 郭慶藩《莊子集釋》，第 262 頁。

④⑤ 郭慶藩《莊子集釋》，第 694 頁。

⑥ 王先謙《荀子集解》，第 122 頁。

⑦ 王先謙《荀子集解》，第 237 頁。

⑧ 王先謙《荀子集解》，第 366 頁。

在於明人道之所宜，以為星墜、木鳴自然現象乃“天地之變、陰陽之化，物之罕至者也”^①，不足為懼，真正可畏的，乃是“人祲”，其言曰：

物之已至者，人祲則可畏也。桔耕傷稼，耘耨失歲，政險失民，田蕪稼惡，糴貴民飢，道路有死人，夫是之謂人祲。政令不明，舉錯不時，本事不理，夫是之謂人祲。禮義不修，內外無別，男女淫亂，則父子相疑，上下乖離，寇難並至，夫是之謂人祲。祲是生於亂；三者錯，無安國。其說甚爾，其蓄甚慘。勉力不時，則牛馬相生，六畜作祲，可怪也，而不可畏也。^②

所謂“人祲”，乃指因人事不齊而導致政令不明，舉錯不時、禮義不修、內外無別、男女淫亂、父子相疑、寇難並至、道路有死人。荀子以為一切禍福吉凶、治亂、安危皆繫於人事，而無關天道，故曰：“不可以怨天，其道然也。”^③可見荀子屢求諸“人”而不求於“天”，此與莊子一任於“天”而不假於“人”迥異。惟《荀子·宥坐》曰：

夫賢不肖者，材也；為不為者，人也；遇不遇者，時也；死生者，命也。^④

《宥坐》以死生為“命”，看似近於《莊子·德充符》“死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也”^⑤之“命運”。然細考之，實則不然。考《荀子·正名》曰：“節遇謂之命。”^⑥楊倞曰：“節，時也。”^⑦梁啟超曰：“節遇，猶云偶遇。荀子視‘命’為‘非常的’‘偶然的’，有如佛家所云之‘因緣和合’之意，與世人視‘命’為天定者根本不同。”^⑧荀子視“命”為人生中偶然之際遇。至於莊子，則視“命”為人力無可奈何之自然之力，以為“命”乃“德在實現歷程中對於某人某物所分得的限度”，謂“道”一旦分化為“物”，“物”即已然得其限度，“物”之生，“命”已成矣^⑨。此外，莊子既視“命”為“德在實現歷程中對於某人某物所分得的限度”，則“命”亦不可逆、不可拒，故曰“知其

① 王先謙《荀子集解》，第313~314頁。

② 王先謙《荀子集解》，第316頁。

③ 王先謙《荀子集解》，第308頁。

④ 王先謙《荀子集解》，第527頁。

⑤ 郭慶藩《莊子集釋》，第212頁。

⑥⑦ 王先謙《荀子集解》，第413頁。

⑧ 梁啟雄《荀子集釋》，第312頁。

⑨ 有關論說，詳參徐復觀《中國人性論史》，第376頁。

不可奈何而安之若命，德之至也”^①。至於荀子則視“命”為偶然之際遇，而非天所命定，不具“天命”之義，故《榮辱》曰：“自知者不怨人，知命者不怨天，怨人者窮，怨天者無志。”^②荀子以人生際遇歸之於“人”而不怨“天”。可見莊、荀對“命”之論述觀點亦異，宜乎荀卿之謂莊子但知“天”而不知“人”。

莊子安時處順，任物自然之觀點，不僅體現於個人修養、追求獨與天地精神相往來，亦即“同於大通”、“依乎天理”之境界，亦見於其對“性”之理解及社會觀。《莊子》外、雜篇屢言性，以為性為生之所以然之自然，故《馬蹄》曰：

馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齧草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。雖有義臺路寢，無所用之。及至伯樂，曰：“我善治馬。”燒之，剔之，刻之，錐之，連之以羈，繫之以皁棧，馬之死者十二三矣；飢之，渴之，馳之，驟之，整之，齊之，前有楛飾之患，而後有鞭策之威，而馬之死者已過半矣。^③

莊子謂馬之蹄可以踏霜雪，毛可以禦風寒，此乃馬之本性。及至伯樂，威之以鞭策，齊之以鑣轡，於是馬之死者過半矣。莊子以馬為喻，明屈折自然之性，必致夭亡之理，強調因任自然而無所措意。

至於荀子，則強調後天人為努力，以為生之所以然之天性，若不加上人為努力，則不能自美。故《禮論》曰：“性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。性偽合，然後聖人之名一，天下之功於是就也。”^④荀子雖云“人生而有知……心生而有知”^⑤，以為人有能善之具，然而此種能善之具，須經後天“伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息”^⑥，才能把潛能化為現實。故《性惡》云：

曰：“聖可積而致，然而皆不可積，何也？”曰：可以而不可使也。故小人可以為君子而不肯為君子，君子可以為小人而不肯為小人。小人、君子者，未嘗不可以相為也；然而不相為者，可以而不可使也。故塗之人可以為禹，則然；塗之人能為禹，

① 郭慶藩《莊子集釋》，第 155 頁。

② 王先謙《荀子集解》，第 58 頁。

③ 郭慶藩《莊子集釋》，第 330 頁。

④ 王先謙《荀子集解》，第 366 頁。

⑤ 王先謙《荀子集解》，第 395~396 頁。

⑥ 王先謙《荀子集解》，第 443 頁。

未必然也。雖不能爲禹，無害可以爲禹。足可以遍行天下，然而未嘗有能遍行天下者也。夫工匠、農、賈，未嘗不可以相爲事也，然而未嘗能相爲事也。用此觀之，然則可以爲，未必能也；雖不能，無害可以爲。然則能不能之與不可，其不同遠矣，其不可以相爲明矣。^①

荀子“心生而有知”謂天生擁有能善之具。然此能善之具，須經後天之“積學”修己，繩之以禮義，導之以師法，方能達致完美。可見在人性論方面，莊子強調因任自然，無爲而作，荀子則強調修己成聖，二者論說有別。

至於莊周之社會觀，亦以“天”、“人”關係爲出發點。莊子以爲人僅爲萬化之一，故不可執一、爲我，其最高之哲學理想，在於追求獨與天地精神相往來之心靈自由。故於社會觀方面，莊子亦崇尚自然，以爲人事之力徒損自然之真，而無益於事。《駢拇》曰：

鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。^②

莊子以爲鳧脛之短、鶴脛之長，皆自然使然。倘以鳧脛爲短而強續之，鶴脛爲長而強斷之，必然造成憂悲、痛苦。莊子之政治理想亦以“天”爲高，以爲人君無爲則民自化。《應帝王》記蒲衣子謂齧缺曰：

有虞氏不及泰氏。有虞氏，其猶藏仁以要人，亦得人矣，而未始出於非人。泰氏，其卧徐徐，其覺于于，一以己爲馬，一以己爲牛；其知情信，其德甚真，而未始入於非人。^③

蒲衣子比較有虞氏及泰氏之治，謂有虞氏要求人民有“仁”，強分“人”與“非人”之別。至於泰氏則不求分辨“人”與“非人”之別，或以己爲馬，或以己爲牛而不自知，可謂得道矣。兩者相較，高下立見，故曰“有虞氏不及泰氏”。可見莊子之理想政治不僅崇尚自然，且不求有“別”。考《齊物論》曰：

① 王先謙《荀子集解》，第443~444頁。

② 郭慶藩《莊子集釋》，第317頁。

③ 郭慶藩《莊子集釋》，第287頁。

故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通爲一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。^①

又曰：

天下莫大於秋豪之末，而大山爲小；莫壽於殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。^②

又《秋水》曰：

以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。^③

莊子以爲萬物齊一，反對強分美醜、貴賤、賢愚。莊子以爲物各有其性，君主只須順性而行，無爲而作，即可爲治。更謂人事不僅無益於治，且爲禍亂之本，有損“純樸”之性，《馬蹄》曰：

及至聖人，蹇躄爲仁，踉跄爲義，而天下始疑矣；澶漫爲樂，摘僻爲禮，而天下始分矣。……及至聖人，屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始踉跄好知，爭歸於利，不可止也。^④

莊子以爲禍亂之起，始於聖人以仁義、禮樂“撓人之心”。於是乎“人心排下而進上，上下囚殺”^⑤，“喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，誕信相譏，而天下衰矣；大德不同，而性命爛漫矣；天下好知，而百姓求竭矣”^⑥。可見莊子蓋視仁義、禮樂爲禍亂之始^⑦。莊子所言之

① 郭慶藩《莊子集釋》，第 69～70 頁。

② 郭慶藩《莊子集釋》，第 79 頁。

③ 郭慶藩《莊子集釋》，第 577 頁。

④ 郭慶藩《莊子集釋》，第 336～341 頁。

⑤ 郭慶藩《莊子集釋》，第 371 頁。

⑥ 郭慶藩《莊子集釋》，第 373 頁。

⑦ 按莊周實非斷然排斥禮樂、仁義。莊子以禮樂、仁義爲“道”之末，故“羞而不爲”，亦不以爲高。《大宗師》記顏回“坐忘”之事。顏回先“忘禮樂”，再“忘仁義”，終至“坐忘”。由“忘禮樂”、“忘仁義”、至“坐忘”，可謂顏回體道之過程。在此過程中，顏回嘗三見夫子，而夫子三稱之曰“回益矣”。可見莊子僅視“禮樂”、“仁義”爲“道”之末，而未嘗加以反對，以爲倘若僅以仁義、禮樂作爲道德教條，則所謂仁義、禮樂，不過維繫人際關係所需，而非天生性情所必備者。

“至德之世”乃一個人與禽獸、萬物齊同之社會。有關論述，《馬蹄》篇言之甚詳，其言曰：

故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁；萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長。是故禽獸可繫羈而遊，鳥鵲之巢可攀援而闕。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸；素樸而民性得矣。^①

據此可知，莊子之理想社會不僅無道路、舟梁之具，亦無人禽之別、君子小人之辨。

莊子之“道”，無論於修己或治人方面，皆強調因任自然，追求逍遙之心靈境界及無為之治。至於荀子之“道”，在修己方面，追求天生人成之道德修為，要求篤學成積以美其身；在治人方面，則要求明分使能，以致群居和一之社會。凡此，皆着重於人事之努之。《荀子·王制》論述人與水火、草木、禽獸之別曰：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。^②

荀子以為人禽之別，在於人有“義”，而彼則無。馮友蘭分析是文之旨曰：

由有生到有知，由有知到有義（社會組織）是有機界發展的階段。有社會組織是人類從動物界分出的進一步發展。高級形式包括低級形式；“人有氣，有生，有知亦且有義”。荀況的這段話可能有這樣的不自覺的涵義，但是他所注重說明的，是人與自然物之間的本質的區別。^③

荀子着重說明“人與自然物之間的本質的區別”，其目的在於突顯人與天地參之重要地位。荀子這種強調人與自然之別之觀點，與莊子視天下萬物為一氣之化，故妻死而歌^④，

① 郭慶藩《莊子集釋》，第334～336頁。

② 王先謙《荀子集解》，第164頁。

③ 馮友蘭《中國哲學史新編》（上卷），第563頁。

④ 按莊子視人為萬化之一，以死生為事之變、物之化，而不足為懼，故妻死而歌曰：“是其始死也，我獨何能无慨然！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，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。”（郭慶藩《莊子集釋》，第614～615頁）可見莊子視死生若四時之代序，蓋時之使然，故生不足喜，死不足悲。

不以爲人而喜之精神不同^①。又莊子主張萬物齊一，不分賢愚、貴賤，然荀子則以爲人所以能群，在於有“分”，其言曰：

力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物。^②

荀子以爲人以能群，故力不若牛馬，而牛馬爲用。至於人能群之因，則在於“分”，而“分”之準則則在於“義”。人能以“義”作爲“分”之標準，故可集衆之力，衆力成則彊，彊則勝物，故“力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用”。馮友蘭謂“分”之義有二，“一方面是職分之分，一方面是界限”^③。又曰：“‘分’的具體規定就是‘禮’；以‘分’爲基礎的道德原則就是‘義’。”^④荀子以爲能不能兼技，人不能兼官，故主張量能授事，集衆之力，此之謂“職分”。至於“界限”，馮友蘭釋爲“對於人的欲求定出一定的界限”^⑤。考《荀子·君道》曰：

用人之法，禁之以等。^⑥

王先謙曰：“禁之以等，猶言限之以階級耳。”^⑦又《彊國》曰：

夫義者，所以限禁人之爲惡與姦者也。……夫義者，內節於人而外節於萬物者也，上安於主而下調於民者也。內外上下節者，義之情也。^⑧

① 按莊子以爲人若能以死生爲徒，通天下之一氣，即可爲“真人”。所謂真人者，“不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儵然而往，儵然而來而已矣”（郭慶藩《莊子集釋》，第229頁）。《大宗師》記子來有病，而謂子犁曰：“夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶鑄金，金踊躍曰‘我且必爲鑊錙’，大冶必以爲不祥之金。今一犯人之形，而曰‘人耳人耳’，夫造化者必以爲不祥之人。今一以天地爲大鑪，以造化爲大冶，惡乎往而不可哉！”（郭慶藩《莊子集釋》，頁262）可見莊子以爲人不可執於萬化之一而爲我。

② 王先謙《荀子集解》，第164頁。

③④⑤ 馮友蘭《中國哲學史新編》（上卷），第565頁。

⑥⑦ 王先謙《荀子集解》，第241頁。

⑧ 王先謙《荀子集解》，第305頁。

荀子以爲人生而有欲，倘若縱欲而行則爭，爭則亂，故當以“義”以節人之欲，“使欲必不窮乎物，物必不屈於欲”^①。荀子以爲人群共處，若彼此齊一，上下不分，君臣無別，即無以相制，若此，則亂矣，其言曰：

分均則不偏，勢齊則不壹，衆齊則不使。有天有地而上下有差，明王始立而處國有制。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。勢位齊而欲惡同，物不能澹則必爭，爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。^②

荀子謂群居必有“分”，而“分”之標準在於“禮義”。《荀子》更多次具體說明“分”之法，《富國》曰：

天子袞褙衣冕，諸侯玄褙衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。^③

《君道》曰：

修冠弁、衣裳、黼黻、文章、珣琢、刻鏤，皆有等差，是所以藩飾之也。^④

又《禮論》曰：

天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重。……天子之喪動四海，屬諸侯；諸侯之喪動通國，屬大夫；大夫之喪動一國，屬修士；修士之喪動一鄉，屬朋友；庶人之喪合族黨，動州里。刑餘罪人之喪不得合族黨，獨屬妻子；棺槨三寸，衣衾三領，不得飾棺，不得晝行，以昏殮，凡緣而往埋之，反無哭泣之節，無衰麻之服，無親疏月數之等，各反其平，各復其始；已葬埋，若無喪者而止，夫是之謂至辱。^⑤

可見荀子不僅指出群居必有“分”，更就具體服飾、喪葬以明上下有“分”，君臣有“別”。

① 王先謙《荀子集解》，第346頁。

② 王先謙《荀子集解》，第152頁。

③ 王先謙《荀子集解》，第178頁。

④ 王先謙《荀子集解》，第238頁。

⑤ 王先謙《荀子集解》，第359～361頁。

總上之論，可知荀子所建構之社會，乃禮治社會，其目的在於明分使群。此種明分職、道禮義之禮治社會，與莊子齊萬物、順自然之社會迥異。可見莊、荀對“天”、“人”，自然與人爲之關係論說不同，無怪乎荀子謂“莊子蔽於天而不知人”。

四、莊荀並不求“知天”

莊、荀對“天”、“人”之界定及二者之關係論說不同，然就天道自然現象之生成、變化而言，二子並不求“知天”。《莊子·天運》論及自然現象變化曰：

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？雲者爲雨乎？雨者爲雲乎？孰隆施是？孰居無事淫樂而勸是？風起北方，一西一東，有上彷徨，孰噓吸是？孰居無事而披拂是？敢問何故？^①

《天運》提出一連串問題，似欲探討天地、日月、雲雨等自然現象變化之因。然巫咸招並未直接回答，其言曰：

巫咸招曰：“來！吾語女：天有六極五常，帝王順之則治，逆之則凶。九洛之事，治成德備，監照下土，天下戴之，此謂上皇。”^②

巫咸招以爲天有六極五常，自然具足。帝王應天順物，即可爲治。可見《莊子》未嘗措意於自然現象變化之因。除自然現象之變外，《莊子》更嘗論及萬物之生成，考《則陽》曰：

少知曰：“四方之內，六合之裏，萬物之所生惡起？”^③

《莊子》以爲言、智之可盡、可知者，僅物而已。至於萬物生成之因，則非言之可極，智

① 郭慶藩《莊子集釋》，第493頁。

② 郭慶藩《莊子集釋》，第496頁。

③ 郭慶藩《莊子集釋》，第914頁。

之可知，故《則陽》曰：“言之所盡，知之所至，極物而已。覩道之人，不隨其所廢，不原其所起，此議之所止。”^①又《齊物論》曰：“六合之外，聖人存而不論。”^②由是可見，《莊子》未欲探求自然現象之生成、變化因由。

荀子以爲天不爲而成，不求而得，其事無形可見，亦不可知，《天論》曰：

列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成。不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天〔功〕。^③唯聖人爲不求知天。^④

荀子以爲人能親睹列星之動、日月之照、四時之變等自然現象，然此等自然現象形成之因，則莫之能睹，莫之能見。《荀子》稱這種“不見其事而見其功”之自然現象爲“神”、“天功”。此種自然變化之規律有其“常數”，未嘗爲人世之治亂而變其常，故曰：

“治亂天邪？”曰：“日月、星辰、瑞曆，是禹、桀之所同也；禹以治，桀以亂，治亂非天也。”“時邪？”曰：“繁啓蕃長於春夏，畜積收臧於秋冬，是又禹、桀之所同也；禹以治，桀以亂；治亂非時也。”“地邪？”曰：“得地則生，失地則死，是又禹、桀之所同也；禹以治，桀以亂，治亂非地也。”^⑤

亦未嘗因人之好惡而易其道，故曰：

天不爲人之惡寒也輟冬，地不爲人之惡遠也輟廣。^⑥

據此可知，荀子以爲天道自然之變化有其常數，並不會因人之好惡、治亂而易其常。就此種自然變化之天道而言，荀子並不求“知天”，故曰：“錯人而思天，則失萬物之情。”^⑦

① 郭慶藩《莊子集釋》，第 914 頁。

② 郭慶藩《莊子集釋》，第 83 頁。

③ 楊倞云：言天道之難知。或曰：當爲“夫是之謂天功”，脫“功”字耳。王念孫云：或說是也。人功有形而天功無形，故曰“莫知其無形，夫是之謂天功”。“天功”二字，下文凡三見（王先謙《荀子集解》，第 309 頁）。

④ 王先謙《荀子集解》，第 308～309 頁。

⑤⑥ 王先謙《荀子集解》，第 311 頁。

⑦ 王先謙《荀子集解》，第 317 頁。

又荀子雖言“敬天”，然其“敬天”、“事天”之理，並非以天爲大，《禮論》曰：

禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡焉，無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖，而隆君師，是禮之三本也。^①

荀子以“事天地”、“尊先祖”、“隆君師”三者並列，可見其“事天”、“敬天”，乃出於報本反始之心，並無迷信成分。荀子稱祭祀之事爲“文”，爲人事之裝飾、點綴，《天論》曰：

日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以爲得求也，以文之也。故君子以爲文，而百姓以爲神。以爲文則吉，以爲神則凶也。^②

可見荀子以爲祭祀僅爲文飾政事，乃“人道”之所需，非出於大天而思之、頌天而成之之迷信思想。

五、結 語

莊子謂世間萬事、萬物皆“道”之化，故無高下、貴賤、賢愚之別，其所追求，乃道通爲一，“獨與天地精神往來”之精神逍遙境界^③，亦即“天地與我並生，而萬物與我爲一”之“齊一”之境^④。於此理論之下，世間萬物之化，萬事之變，皆不足爲意，人只需“順物自然而無容私焉”^⑤，則天下治矣。至於荀子則明天人之分，以爲人不當與天爭職，其所追求，乃一明分使群，上下有別、貴賤有等之禮治社會。二子所見不同，故荀卿以爲“莊子蔽於天而不知人”。然就莊子而言，荀子屢言人事，以禮義爲治，追求積學成聖，“天生人成”之道德修爲，實若《達生》所言之孫休者：

飾知以驚愚，修身以明汙，昭昭乎若揭日月而行也。汝得全而形軀，具而九竅，

① 王先謙《荀子集解》，第 349 頁。

② 王先謙《荀子集解》，第 316 頁。

③ 郭慶藩《莊子集釋》，第 1098~1099 頁。

④ 郭慶藩《莊子集釋》，第 79 頁。

⑤ 郭慶藩《莊子集釋》，第 294 頁。

無中道夭於聾盲跛蹇而比於人數，亦幸矣。^①

莊子以爲人事作爲有礙於體道之化，而不能與天地精神相往來。故此，莊子或亦因而視荀卿爲“天下之治方術者”^②，得道之一偏，而自以爲無所加矣、無所美矣。此等“一曲之士”，其術雖“有所長，時有所用”^③，然而“寡能備於天地之美，稱神明之容”^④，致使“內聖外王之道，闡而不明”^⑤。

[作者簡介] 鄭麗娟(1981—)，女，香港人，祖籍福建。現爲香港中文大學中國語言及文學系博士研究生，專治文獻之學。論文有《〈莊子·外篇〉詮釋〈老子〉考》、《今本〈文子〉詮釋〈老子〉考》等。

① 郭慶藩《莊子集釋》，第 663～664 頁。

② 郭慶藩《莊子集釋》，第 1065 頁。

③④⑤ 郭慶藩《莊子集釋》，第 1069 頁。

《莊子》詞語零劄(之一)

曾 良

一、搏扶搖

《莊子·逍遙遊》：“鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里。”王先謙《集解》：“崔云：拊翼徘徊而上。《爾雅》：扶搖謂之飈。郭注：暴風從下上。”關於“搏”字，歷來解釋不一，沒有一致看法；但這個問題若不很好地解決，會直接影響到後世古籍文獻的理解和整理，因為後人常以此為典故。這裏想就“搏”字作一番梳理和考證。“搏”字，有人釋為旋轉，有人解為拍、扇起。愚謂“搏”釋旋者非，因為《爾雅·釋天》云：“焚輪謂之積，扶搖謂之叢，（郭注：暴風從下上。）風與火為庖，迴風為飄。（郭注：旋風也）”^①可知“飈”（扶搖）非旋風，而是從下而上之暴風，不能用“旋”來表述；旋風是“飄”，迴風用動詞“旋”纔合理。可見“扶搖”非旋風，《爾雅》說得很清楚。所以“搏扶搖”的“搏”解為旋是不可靠的。“搏”應該是拍的意思，來自“搏”字。

《莊子·逍遙遊》的“搏”字，還必須聯繫古籍俗字，纔能得到很好地解釋。蓋古籍中“專”、“專”二旁不別，均俗寫作“專”，有大量的例子，可詳參曾良《俗字及古籍文字通例研究》^②。《唐代墓誌彙編》乾封〇〇六《唐故長史顏君之銘誌》：“三楚都會，廬九隩區，地接閩揚，俗稱殷雜，若非冰心搏擊，蘭抱招攜，無以理此亂繩，解其盤節。”^③“搏”字，原碑實作“搏”字^④。又如《歷代碑碣圖輯》中《漢魯相韓敕造孔廟禮器碑》：“乃

① 郝懿行《爾雅義疏》，上海古籍出版社 1983 年影印，第 754 頁。

② 曾良《俗字及古籍文字通例研究》，百花洲文藝出版社 2006 年版，第 53 頁。

③ 周紹良《唐代墓誌彙編》，上海古籍出版社 1992 年版，第 445 頁。

④ 《千唐誌齋藏誌》，文物出版社 1984 年影印，第 230 頁。

共立表石，紀傳億載。”^①又碑陰：“故下邳令東平陸王褒文博千。”^②可比較原碑“傳”和“博”字，這二字的右旁完全相同。其實，“專”、“專”二旁均寫“專”在秦漢簡帛中就已常見，在睡虎地秦墓竹簡中，可以發現這二旁均寫作“專”的例證。如《秦律十八種》：“有事軍及下縣者，齋食，毋以傳貸縣。”^③同前：“月食者已致稟而公使有傳食，及告歸盡月不來者，止其後朔食，而以其來日致其食。”又同前：“駕傳馬，一食禾，其顧來有（又）一食禾，皆八馬共。”這三例“傳”字，原竹簡均寫作“傳”；而“傳”字也寫作“傳”，《秦律十八種》：“居貲贖責（債）當與城旦舂作者，及城旦傳堅、城旦舂當將司者，廿人，城旦司寇一人將。”^④此“傳”字原簡作“傳”。可知秦隸中已“傳”、“傳”不別，均寫作“傳”了。從語義上看，《逍遙遊》中的“搏”原本應該是“搏”字，表示翅膀扇動的意思，翅膀上下扇動曰搏，今或作“拍”，古代“搏”、“拍”是同源的。“搏扶搖”即謂鵬的翅膀拍起扶搖風。蓋“搏”字因俗寫作“搏”，“搏”字俗寫亦作“搏”，《莊子》的“搏扶搖而上者九萬里”俗寫抄成“搏扶搖而上者九萬里”，“搏”字，有人錄為“搏”，有人錄為“搏”，就是因為對俗字“搏”的理解不一造成的。就《莊子》的文意而言，本應是“搏”，表示用翅膀扇，拍擊。《釋名·釋姿容第九》：“拍，搏也，以手搏其上也。”《大正藏》第一冊《長阿含經》卷十九《世記經·龍鳥品》：“（金翅鳥）從究羅睺摩羅樹東枝飛下，以翅搏大海水，海水兩搏二百由旬。”^⑤“搏大海水”就是以翅膀扇大海水。又《世記經·龍鳥品》：“若胎生金翅鳥欲搏食卵生龍時，從樹東枝飛下，以翅搏大海水，海水兩披二百由旬。”^⑥前一語例用“兩搏”，後一語例用“兩披”，可知“搏”是扇動的意思。《大正藏》第一冊《大樓炭經》卷五《戰鬥品》：“爾時難頭和難龍王，以身繞須彌山七匝，而震動須彌山，以尾搏扇大海，其水跳上至須彌山邊，三百三十六萬里。”^⑦這裏“搏扇”同義復舉，動詞。《藝文類聚》卷五《歲時》下“熱”條引梁劉孝威《奉和晚日詩》：“飛輪搏羽扇，翻車引落潮。”^⑧“搏”為扇動、晃動的意思。今贛南客家方言說搖扇子為“拍扇”，為其遺例。“搏”與“拍”通，如“評泊”又作“評薄”，用“白”、“專”表聲。《文選》卷二二謝靈運《登池上樓》：“薄霄愧雲浮，棲川作淵沉。”李善注：“王逸《楚辭注》曰：‘泊，止也。’薄與

① 張福林《歷代碑碣圖輯》，山西人民出版社 2002 年版，第 65 頁。

② 張福林《歷代碑碣圖輯》，山西人民出版社 2002 年版，第 69 頁。

③ 《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社 1990 年版，第 31 頁。

④ 《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社 1990 年版，第 53 頁。

⑤ 日本《大正藏》第一冊，1934 年印行，第 127 頁。

⑥ 《大正藏》第一冊，第 127 頁。

⑦ 《大正藏》第一冊，第 301 頁。

⑧ 歐陽詢《藝文類聚》，上海古籍出版社 1982 年版，第 89 頁。

泊同，古字通。”^①薛傳均《文選古字通疏證》曰：“案：謝惠連《西陵遇風獻康樂詩》‘曲汜薄停旅’注：‘王逸《楚辭注》曰：泊，止也。’又《楚辭·哀郢》‘忽翱翔之焉薄’注：‘薄，止也。’是泊與薄古字通。蓋薄字溥聲，泊字白聲，溥與泊古音本同部也。”此明薄、泊、搏、拍古音同。又“搏”、“拍”有扇動義可以今普通話“拍攝”一詞為證，“拍”字取義正是指快門快速扇動一次。《藝文類聚》卷六十四《居處部》四“宅舍”條引梁沈約《郊居賦》：“其林鳥則翻泊頡頏，遺音上下。”“泊”通“拍”，也是扇動的意思。《藝文類聚》卷九十一《鳥部》中“雞”條引梁劉孝威《正旦春雞贊》曰：“寶雞陳蒼，祠光表神，雄飛帝漢，雌鳴霸秦，排膺激怒，礪翅張瞋。”“礪”通“搏”，與前文“排”對文。“礪翅”為扇動翅膀。《大正藏》第三冊吳康僧會譯《六度集經》卷一：“樹神睹之，忿其無道，以手搏其頰，身即繚戾，面為反向，手垂刀隕。”^②“搏”即搨義。

但人們對《莊子》這一典故，由於沒有弄清其語義，後世“搏”、“搏”互出，沒有統一的寫法；即使同一本書，文字也不一致。《唐代墓誌彙編》如意〇〇三《大周故文林郎楊府君墓誌銘并序》：“迅翻搏風，高衢騁轡，逸氣孤聳，多才無位。”“搏”字，據《千唐誌齋藏誌》拓片作“搏”^③。《唐代墓誌彙編》長壽〇二一《大周故水衡監丞王君墓誌銘并序》：“庶彰漸陸，牛刀見屈，驥足莫申，蓄剗犀之銛鋒，戢搏風之迅翻。”“搏”字，據《千唐誌齋藏誌》拓片作“搏”^④。同樣的字，這裏校作“搏”。《唐代墓誌彙編》太極〇〇七《唐故太中大夫隰州司馬慕容府君墓誌銘并序》：“擢纓筮仕，搏風振羽，十部風猷，一同規矩。”“搏”字，據《千唐誌齋藏誌》拓片作“搏”^⑤，這裏校錄者錄為“搏”，是。有的地方又錄作“搏”，《唐代墓誌彙編》永徽〇六五《閩志雄墓誌》：“方謂享諸戎秩，階之榮位，翻繡羽而搏空，躍錦鱗而激浪。”“搏”字原碑作“搏”，當作“搏”。“搏空”謂翅膀拍動空氣。《唐代墓誌彙編》儀鳳〇一七《大唐故邵武縣令靳府君墓誌銘并序》：“驥足半漢，非無逐日之姿；鵬翼續翻，即有搏風之氣。”“搏”字，據《唐代墓誌銘彙編附考》第九冊八五二拓片為“搏”^⑥。對於《莊子》的那個“搏”字，確實成為後世的一大公案。有的錄為“搏”，有的錄為“搏”，如《新出魏晉南北朝墓誌疏證》八〇《裴子誕墓誌》：“矯羽未

① 蕭統《文選》，中華書局 1977 年影印，第 313 頁。

② 《大正藏》第三冊，第 2 頁。

③ 《千唐誌齋藏誌》，文物出版社 1984 年影印，第 44 頁。

④ 《千唐誌齋藏誌》，第 411 頁。

⑤ 《千唐誌齋藏誌》，第 567 頁。

⑥ 毛漢光《唐代墓誌銘彙編附考》，中國臺灣中研院歷史語言研究所專刊之八十一，1987 年版，第 243 頁。

搏，翻嗟鍛羽。”^①而同書《崔宣默墓誌》：“方謂奮振鳳毛，搏排雲漢，豈圖蘭菊，忽邁嚴霜。”^②“搏排雲漢”當釋讀為“搏排雲漢”。

探討和解決《莊子》“搏扶搖”這一問題是具有重要指導意義的，我們看看在古籍整理中，對於“搏風”的“搏”字，有人釋讀為“搏”，更多人習慣誤釋為“搏”字。從此也可以悟出，《莊子》的“搏扶搖”俗寫為“搏扶搖”之後，較多人誤讀為“搏扶搖”。《唐代墓誌彙編》麟德〇五八《大唐故文林郎支君墓誌并序》：“所冀搏飛冲漢，唳清響於高雲；孰謂茂蕊夙零，埋玉樹於泉壤。”“搏”字，《千唐誌齋藏誌》原碑拓片作“搏”^③。《唐代墓誌彙編》顯慶一四八《大唐故上護軍朝議郎行邛州蒲江縣令蕭府君墓誌銘并序》：“高衢未聘，逸翮方搏，俄聞偃桂，遽此摧蘭。”“搏”字，據《千唐誌齋藏誌》拓片作“搏”^④。此源自《莊子》，當作“搏”，取扇義，指翅膀上下扇動。又《唐代墓誌彙編》龍朔〇〇四《奇君之誌》：“祖獻；父續，隋任東都錄事參軍；并音儀遼遠，器宇弘深，激繡羽以搏風，鼓綵鱗而躍溜。”“搏”字據《千唐誌齋藏誌》拓片作“搏”^⑤。《新出魏晉南北朝墓誌疏證》一四三《裴子通墓誌》：“惟王建國，惟嶽降神，搏風擊水，附翼攀鱗。”^⑥“搏”當作“搏”，表示扇動義，“搏”與“擊”對文，謂“扇風擊水”。《唐代墓誌彙編續集》總章〇〇四《唐故泉州刺史張公銘》：“曾祖洛成，魏驃騎大將軍、右光祿大夫、□武縣開國公；祖永貞，周平遠將軍、開府儀同三司大將軍，並逸翰傳空，巨鱗縱□，功宣前代，貽美後昆。”^⑦“公”字，據《新中國出土墓誌·陝西》〔壹〕上册七三原碑，作“侯”；“貞”字為“貴”；“傳”為“搏”字；“縱□”為“縱壑”^⑧。按：“逸翰搏空”就是指逸翅搏扇空中，“搏”即扇擊義，指飛翔。

《唐代墓誌彙編》神功〇〇一《周故右衛翊衛路府君墓誌銘并序》：“命舛途窮，遽落搏風之翰。”“搏”字，據《千唐誌齋藏誌》拓片作“搏”^⑨。《唐代墓誌彙編》貞觀一六七《張雲墓誌》：“神器有歸，鵬搏於時泰。”“搏”字原碑作“搏”，同一個字，或錄為“搏”，或錄為“搏”。不過，從文意分析，錄為“搏”是正確的。《唐代墓誌彙編》咸亨一〇七《張

① 羅新、葉焯《新出魏晉南北朝墓誌疏證》，中華書局 2005 年版，第 207 頁。

② 羅新、葉焯《新出魏晉南北朝墓誌疏證》，中華書局 2005 年版，第 302 頁。

③ 《千唐誌齋藏誌》，文物出版社 1984 年影印，第 222 頁。

④ 《千唐誌齋藏誌》，第 159 頁。

⑤ 《千唐誌齋藏誌》，第 169 頁。

⑥ 羅新、葉焯《新出魏晉南北朝墓誌疏證》，中華書局 2005 年版，第 409 頁。

⑦ 周紹良、趙超《唐代墓誌彙編續集》，上海古籍出版社 2001 年版，第 173 頁。

⑧ 《新中國出土墓誌·陝西》〔壹〕上册，文物出版社 2000 年版，第 65 頁。

⑨ 《千唐誌齋藏誌》，第 445 頁。

玄景墓誌》：“方冀搏颺，望長空而振□；何期□景，倏幽燧而沉魂。”“搏”字，據《唐代墓誌銘彙編附考》第八冊七八六原碑作“搏”^①，釋讀為“搏”是正確的，而《附考》錄文却作“搏”。可見，同一個字，各人釋讀是不一致的。《唐代墓誌銘彙編》上元〇〇八《孫祥墓誌》：“金翹始茂，初移自北之陰；玉羽將搏，俄矯圖南之訊。”“搏”字原碑作“搏”。當釋讀為“搏”，“玉羽將搏”謂玉羽將扇動拍擊。可比較《唐代墓誌銘彙編》垂拱〇二八《管思禮墓誌》：“方當撫翼雲衢，驥首天路。”“撫翼”就是“搏翼”。另外，我們可以從“搏翼”或說成“拊翼”，知“搏”就是“搏”字，因“拊”就是拍的意思。《夷堅志》丙志卷十一《錢為鼠鳴》：“一夕，寢不寐，群鼠鳴於旁，拊床逐之不止，吹燈照索，無物也。”^②“拊床逐之”即拍床趕走鼠。又“拊膺”或作“搏膺”，李白《蜀道難》：“以手拊膺坐長歎。”《夷堅志》丁志卷四《京西田中蛇》：“德取其頭挂於槍，行未遠，村婦人望見，搏膺迎哭曰：‘誰令兒輕出以速死？’”^③《夷堅志》支甲卷九《梁小二》：“見屍已僵，拊膺悲泣，急取水扶灌，氣竟絕不蘇。”^④《太平廣記》卷二九〇《諸葛殷》：“見者莫測其由，但搏膺不敢出口。”

《唐代墓誌銘彙編》天寶〇七二《大唐故宣德郎通事舍人高君墓誌銘并序》：“所冀搏鴻漸，何期玉折蘭摧。”“搏”字，原碑作“搏”^⑤。《唐代墓誌銘彙編》貞觀一七二《張舒墓誌》：“故得搏飛丹穴，揚聲紫微之中；待詔金門，述職南陽之地。”“搏”字原碑作“搏”，當校作“搏飛”，即奮飛、拍飛義。

正因為俗寫的關係，古籍中存在“搏風”和“搏風”的兩種情況，可以很好解釋古籍中的異文問題。揚州詩局本《全唐詩》第三函第八冊岑參《和刑部成員外秋夜寓直寄臺省知己》：“擊水翻滄海，搏風透赤霄。”^⑥今中華書局標點本《全唐詩》卷二〇一此詩原作“搏”，校改為“搏”^⑦。按：“搏”字不當改。揚州詩局本《全唐詩》第五函第六冊劉商《泛舒城南溪賦得沙鶴歌奉餞張侍御赴河南元博士赴揚州拜覲僕射》：“會使搏風羽翻輕，九霄雲路隨先鳴。”中華書局標點本《全唐詩》卷三〇三此詩作“搏風”。揚州詩局本《全唐詩》第十一函第四冊陳陶《古鏡篇》：“會待搏風雨沓寥，長恐莓苔蝕明月。”中華書局標點本《全唐詩》卷七四五亦作“搏風”。《朝野僉載》卷一：“明堂主簿駱賓王

① 《唐代墓誌銘彙編附考》，中國臺灣中研院歷史語言研究所專刊之八十一，1989年版，第411頁。

② 洪邁《夷堅志》，中華書局2006年2版，第462頁。

③ 洪邁《夷堅志》，中華書局2006年2版，第570頁。

④ 洪邁《夷堅志》，中華書局2006年2版，第785頁。

⑤ 《千唐誌齋藏誌》，文物出版社1984年版，第825頁。

⑥ 《全唐詩》，上海古籍出版社1986年影印，第476頁。

⑦ 《全唐詩》，中華書局1960年版，第2098頁。

《帝京篇》曰：‘倏忽搏風生羽翼，須臾失浪委泥沙。’賓王後與敬業興兵揚州，大敗，投江而死，此其讖也。”^①而揚州詩局本《全唐詩》載駱賓王《帝京篇》則作“搏風”^②。以上例子作“搏風”是正確的；而“專”俗寫作“專”，“搏風”是因“搏”字一俗兩用，還原為正字時致訛的。

前面說過，從正確的語源來看，當作“搏風”、“搏扶搖”。由於“搏”字俗寫“搏”，而“搏”字既是“搏”的俗字，又是“搏”的俗字，所以後世有不少人讀為“搏風”，這是音隨形變。如唐代確實有將“搏”讀作“搏”者，如《唐代墓誌彙編》聖曆〇二八《大周故瀛州文安縣令王府君墓誌銘并序》：“悠悠晉水，載清載瀾，配靈周德，命族因官。連芳接武，雲逸風搏。”原碑寫“搏”。這裏“搏”與“官”、“瀾”押韻。我們甚至可以肯定，後世讀作“搏風”的還比較多見，這是文字訛變之後，將錯就錯，積習生常，字面形式就寫作“搏風”。《水滸傳》第八十三回：“大鵬久伏北溟裏，海運搏風九萬里。”而《插增田虎王慶忠義水滸全傳》第八十三回作：“大鵬出窟潛林葦，激怒搏風九萬里。”^③《全宋詞》第四冊劉仙倫《沁園春·慶彭司戶》：“圖南事，看搏風九萬，擊水三千。”^④《全宋詞》第四冊張榘《金縷曲·次韻拙逸劉直孺見寄言志》：“漸養就、搏風鵬翼。”^⑤可見後世習慣讀作“搏風”的多。

古籍也有將“博”俗訛為“搏”的，因為在俗寫中“專”、“專”均寫“專”，將“博”字類推為“搏”，而誤還原成“博”字。《邙洛碑誌三百種》三三《隋吳素墓誌》拓片：“公少稟珪璋，神情獨遠，恂恂鄉黨，節操難疇，德行淵博，實有叔度之風。”^⑥

“博”字，既是“博”的俗寫，又是“博”的俗寫，要據上下文決定。《唐代墓誌彙編》總章〇三一《張玉山墓誌》：“衡實多材之宗，華誠博物之秀，盛德百代，君子萬年，垂裕後昆，傳芳靡絕。”“博”字，據《唐代墓誌銘彙編附考》第七冊六七二原碑拓片作“博”^⑦，依據上下文，是“博”的俗寫，因“博”的左旁俗寫會寫成“卜”旁。此墓誌因是張姓的，故提到漢代張衡和晉代張華，而張華是以“博物”知名於世的。

總結一下：《莊子·逍遙遊》中本作“搏扶搖而上者九萬里”，因“搏”字俗寫作“搏”，“搏”字俗寫也作“搏”，使得後世傳抄出現了歧異。而“搏扶搖”、“搏風”的寫法

① 張鷟《朝野僉載》，中華書局 1979 年版，第 11 頁。

② 《全唐詩》，上海古籍出版社 1986 年影印，第 199 頁。

③ 《插增田虎王慶忠義水滸全傳》，《古本小說集成》本，上海古籍出版社 1990 年影印，第 85 頁。

④ 唐圭璋《全宋詞》，中華書局 1965 年版，第 2211 頁。

⑤ 《全宋詞》，第 2682 頁。

⑥ 趙君平《邙洛碑誌三百種》，中華書局 2004 年版，第 36 頁。

⑦ 毛漢光《唐代墓誌銘彙編附考》，中國臺灣中研院歷史語言研究所專刊之八十一，1987 年版，第 319 頁。

在後世占了上風，久而不知其非，字形變化促使詞音也隨之發生改變。從語源上看，“搏扶搖”、“搏風”是正確的。明白“搏”、“搏”的俗寫均寫“搏”，對於處理與之相關的古籍異文、語義理解以及古籍整理，具有指導意義。

二、卻

《莊子·養生主》：“依乎天理，批大卻，道大窾，因其固然，技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！”王先謙《集解》：“成云：大卻，間卻，交際之處。郭音卻。”^①“卻”就是指骨節間的空隙。陸德明《經典釋文》：“大卻：徐去逆反，郭音卻。崔、李云：間也。”盧文弨曰：“从谷从卩，舊从谷从卩，非，今改正。”說明有“卻”字或訛作“郤”的。《莊子集解》和郭慶藩的《莊子集釋》均作“卻”。今人或有注《莊子》的，仍然將“卻”訛作“郤”，認為通“隙”，蓋不知“郤”有空隙義跟“隙”字沒有瓜葛，乃是“卻”、“郤”字形相訛而使“郤”有“卻”的間隙、空隙義也。《玉篇》：“卻，節卻也。”《說文》：“卻，卩卻也。”段注：“各本作‘節欲也’，誤。今依《玉篇》‘欲’為‘卻’，又改節為卩。……”按：段說是，“卩”是“節”的本字，“節卻”就是指骨節間的空隙。段注解釋為“卩卻者，節制而卻退之也”是不對的。“卻”、“郤”二字音義別，《說文》：“郤，晉大夫叔虎邑也。从邑，谷聲。”“郤”的俗字或作“郟”，因“口”可與“厶”互換，如果將“郤”字的左下“口”換成“厶”旁，這樣一來，便成“郟”字。《集韻·陌韻》：“郤，地名。晉大夫叔虎邑。或作郟。”但民間俗書將“郟”字也俗寫作“郟”，蓋因“郟”字讀字讀半邊，誤讀如“希”，似也是音隨形變；本音如緜，今天讀 xī 成為正音。同音使郟、郤二字相混。宋黃伯思《宋本東觀餘論》云：“郟家離婚，子敬前室，郟曇女也。郟氏自太尉鑒後為江左名族，其姓讀如緜繡之緜，而世人以俗書郟字作郟，因讀為郟詵之郟，非也。郟詵乃春秋大夫郟穀、郟鑒乃漢御史大夫郟慮之後，姓原既異，音讀迥殊，後世因俗書相亂，郟、郤二姓，遂不復辨，亦近代氏族及小學二家之學不講故也。陸魯望博古矣，其詩云：‘一段清香染郟郎’，亦誤讀也。今因郟氏帖聊爾及之，以亂俗繆。”^②《藝文類聚》卷六十四《居處部》四“宅舍”條引劉楨《京口記》曰：“糖頰山，山周二里餘，山南隅，隔路得郟鑒故宅，五十餘畝。”^③“郟”當作“郟”。故古籍俗寫中“卻”、“郤”、“郟”常相混。中華書局標點本《宋書·袁湛傳》：“自

① 王先謙《莊子集解》，上海書店 1987 年影印。

② 黃伯思《宋本東觀餘論》，中華書局 1988 年版，第 79 頁。

③ 歐陽詢《藝文類聚》，上海古籍出版社 1982 年版，第 1143 頁。

卷甲卻馬，甫一二年，積弊之黎，難用克振，實仁懷之所矜恤，明教之所爰發也。”^①“卻馬”當作“卻馬”，此為用典。《老子》曰：“天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。”

《藝文類聚》卷八十三《寶玉部》上“金”條引《邴原別傳》：“原以喪亂方熾，遂到遼東，時同郡劉攀，亦俱在焉。遼東人圖奪太守公孫度，度覺之，捕其家，而攀得免。度曰：‘有藏劉攀，同誅。’攀窘逼，歸原。……攀臨去，以其手所杖劍、金三餅與原，原受金辭劍，還謂度曰：‘將軍平日與攀無郤，而欲殺之者，但恐其為蜂蠆耳。……’”^②“郤”是“卻”的俗字，這裏為間隙、仇隙義。又因民間俗書“郤”、“郗”相混，“郗”也有“卻”的空隙、間隙義。《集韻·微韻》：“郗，骨節間。”方成珪考正：“郗，當从宋本及《類篇》作‘郗’。《類篇》入卩部，‘間’下有‘也’字。”方氏的考正是正確的，當作“郗”，與“卻”同義，“骨節間”指骨節的間隙；也可證明《說文》“卻”字的解釋“節欲”，段玉裁校作“卩卻”是對的，同時可證段氏解“卩卻者，節制而卻退之也”是不對的。“郗”字又往往訛寫作“郗”，明方以智《東西均·盡心》：“入郗穴而不偈。”“郗”即間隙義。慧琳《一切經音義》卷二五“讎隙”條：“上受由反，對也，報也。隙去逆反，疊也，裂也。經中多誤，有作酬，勸酒也。有作隙者，正體字也；有作郗，地名，非也。”^③

三、睨 睨 然

《莊子·天地》：“且夫趣舍聲色以柴其內，皮弁鷩冠，搢笏紳修以約其外。內支盈於柴柵，外重纏繳，睨睨然在纏繳之中而自以為得，則是罪人交臂歷指而虎豹在於囊檻，亦可以為得矣！”成玄英疏：“睨睨，視貌。”陸德明《釋文》：“李云：‘窮視貌。’一云眠目貌。”這個“睨睨”，傳統注解有“視貌”、“窮視貌”、“眠目貌”三種說法，《漢語大詞典》也沒有定論。各家均是在“睨睨”的字形上去訓釋，但實際上“睨睨”應是“統統”之借，我們可以它本古籍引《莊子》為證。唐寫本《玉篇》：“統：胡管反。《莊子》：‘統統然在纏約之車。’《字書》：統，練緘也。又音胡官反，《淮南》：‘若統之見風，無須臾之間定矣。’評（許）叔重曰：候風羽也，楚人謂之五兩也。或為院字，在阜部。”^④“統”有多個

① 沈約《宋書》，中華書局 1974 年版，第 1499 頁。

② 歐陽詢《藝文類聚》，上海古籍出版社 1982 年版，第 1423 頁。

③ 慧琳《一切經音義》，上海古籍出版社 1986 年影印，第 980 頁。

④ 《原本玉篇殘卷》，中華書局 1985 年影印，第 181 頁。

意思，唐寫本《玉篇》引《莊子》的語例，在顧野王看來，今本《莊子》的“皖皖”就是“統統”之借，那麼，“統統”是什麼意思呢？即纏繞收縮貌。《廣雅·釋詁四》：“統，纏也。”《字書》的“統，練緘也”，“緘”有收縮義，《廣韻·屋韻》：“緘，縮也。”絲練收縮引申指困擾、纏繞捆束。《新唐書·張建封傳》：“地迫於寇，常困緘不支。”再看看《莊子》的“皖皖然在纏緘之中”，指纏繞捆束的樣子在纏緘之中，而却“自以為得”，語義就很順暢了。

四、鴟 鴞

《莊子·齊物論》：“民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？”王先謙《集解》：“鴟鴞，二鳥。”按：“鴟鴞”當作“鴟鴞”，莊子把民、麋鹿、螂蛆、鴟鴞作為四種物類來講，顯然“鴟鴞”不應該拆開為鴟與鴞兩種物類，不然就不是“四者”了，“鴞”應是“鴞(鴞)”之訛。“鴞”字，《漢語大字典》釋為：“‘鴞’的訛字。《龍龕手鑑·鳥部》：‘鴞，誤。《舊藏》作鴞，烏加反。’《字彙補·鳥部》：‘鴞，音鴞。見《釋典》。’”《漢語大字典》是據《龍龕手鑑》、《字彙補》也釋為“‘鴞’的訛字”，此說誤。“鴞”應是“鴞”的俗字微訛。碑帖拓片《千唐誌齋藏誌》八三四《唐故潞山郡流江縣朱府君誌銘》：“方思展驥，躡康衢以騁態，念彼似鴞，忽入戶而告禍。”①“鴞”就是“鴞”的俗字，《唐代墓誌彙編》天寶一〇六收錄此碑文，就根據文意，直接錄為“鴞”②，甚是。“似鴞”即鴟鳥，上引墓誌的後面銘文曰：“龍劍既沉，鸞禽戾止，魄消邛阜，魂歸蒿里。”“似鴞”與“鸞禽”互相印證。賈誼《鸞鳥賦》序：“三年，有鸞鳥飛入誼舍，止於坐隅。鸞似鴞，不祥鳥也。”我們又細核了《續古逸叢書》本的《宋本新修龍龕手鑑》，發覺《龍龕手鑑·鳥部》的“鴞”字實作“鴞”③，注意字的左旁不是“予”，即第二畫不是點，而是橫。“弔”就是“弔”的俗寫，蓋“鴞”从鳥弔聲。《唐代墓誌彙編》開元五二一《唐故朝議郎行郴州義章縣尉上柱國張府君墓誌銘并序》：“於戲！彼蒼不予，降此鞠凶，色捧之政未敷，青雲之姿遂泯。”④“予”字，據《千唐誌齋藏誌》原碑拓片作“弔”⑤，是“弔”的俗字。《唐代墓誌彙編》

① 《千唐誌齋藏誌》，第 834 頁。

② 周紹良、趙超《唐代墓誌彙編》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1606 頁。

③ 《續古逸叢書》經部，江蘇古籍出版社 2001 年版，第 608 頁。

④ 《唐代墓誌彙編》，第 1514 頁。

⑤ 《千唐誌齋藏誌》，第 786 頁。

開元三一五《唐故襄州長史韋府君墓誌文并序》：“如何不予，瓊魄喪美。”^①“不予”文意難通，當是“弔”字。據《千唐誌齋藏誌》原碑拓片作“弔”^②，正是“弔”的俗字。但古籍中往往“予”、“弔”不分，敦煌卷子斯 329《書儀鏡》有多例，如題目“予四海遭父母喪書”、“予伯母叔喪書”、“予四海遭妻子喪書”等^③，其中“予”就是“弔”字。斯 329《書儀鏡》之《予四海遭喪書》：“某乙限以諸務，不由造慰，但多悲鯁；謹因使往，謹奉白予，不宣。謹狀。”“白予”即白弔。所以“鴉”俗寫有時又微訛作“鴉”。

關於《龍龕手鑑》、《字彙補》謂佛典“鴉”字作“鴉”的問題，“鴉”不是“鴉”的俗字，“鴉”、“鴉”是形近而訛，蓋“予”旁俗寫往往增筆作“矛”，如敦煌卷子中常見“豫”的“予”旁寫作“矛”，可參《碑別字新編》“豫”字條的俗寫^④；這樣“鴉”的左旁作“矛”後，便與“鴉”極似了，造成古籍二字相訛，並非“鴉”就是“鴉”的俗字。這一信息還可幫助我們有效校訂古籍，說明“鴉”、“鴉”易訛。除了《莊子》的“鴟鴞”俗寫訛為“鴟鴞”，古籍還有類似例子，如《廣弘明集》卷二十六《慈濟篇》梁武帝《斷酒肉文》：“鴟鴞嗜鼠，蛆蛆甘蟬，以此而推，何可嗜著？”^⑤“鴟鴞”當作“鴟鴞”，即鴟鴞，從動物學知識來說，鴉科並非嗜鼠；而鴟鴞嗜鼠，我們引《漢語大字典》“鴟”字條的解釋：“鴟鴞科各種鳥類的通稱。頭部似貓，眼大面圓，頭上大多有像耳的毛角，喙短彎曲而呈鈎狀。羽毛多為褐色，散綴細斑，稠密而鬆散。通常晝伏夜出，捕食鼠、鳥、昆蟲及其他小動物，對農業有益。常見的有鴟、雕鴟、鵂鶩、耳鴟等種類。”這裏所說的“鴟鴞”不是指鸚鵡，影宋磧砂版大藏經本《法苑珠林》卷六：“伺鼠鴟亦二種：習欲生者是老鴟，則晝見夜不見；習欲癡生者，是角鴟，則夜見晝不見。”^⑥明顯將“鴟”貫以“伺鼠”二字，說明老鼠是其主食之一。“鴟”、“梟”義同，洪興祖補注《楚辭章句》卷十三《七諫》：“斥逐鴟鴞兮，近習鴟梟。”注：“鴟梟，惡鳥。一無‘習’字。梟，一作鴟。”《正字通·木部》：“梟，鳥生炎州，母嫗子百日，羽翼長，從母索食，食母而飛，關西名流離。又土梟，鷹身貓面，穴土而居。又《漢儀》五月五日作梟羹賜百官，以惡鳥故食之。亦作鴟。”

再說《莊子·齊物論》的“鴟鴞耆鼠”，鴉類也不嗜鼠。不過，應當不是莊子就寫作“鴟鴞”，可能是莊子本寫“鴟鴞”，後世俗寫傳抄作“鴟鴞”了。後來便習非成是，並曲

① 《唐代墓誌彙編》，第 1375 頁。

② 《千唐誌齋藏誌》，第 699 頁。

③ 《英藏敦煌文獻》第一冊，四川人民出版社 1990 年版，第 131 頁。

④ 秦公《碑別字新編》，文物出版社 1985 年版，第 367 頁。

⑤ 道宣《廣弘明集》，上海古籍出版社 1991 年影印，第 307 頁。

⑥ 道世《法苑珠林》，上海古籍出版社 1991 年影印，第 47 頁。

爲之說。《大正藏》第五十二册唐濟法寺沙門釋法琳撰《破邪論》卷下：“自矜自高，不仁不孝，恃其管見，愚謂指南。何異螂蛆之甘臭蟪，鴟梟之嗜腐鼠。”“鴟”即“鴟”之俗，從此可證“鴟鴞嗜鼠”當作“鴟鴞嗜鼠”。我們還能舉出“鴟(鴟)”訛作“鴟”的例子，希麟《續一切經音義》卷五《底哩三昧耶不動使者念誦經》“鴟鴞”條：“郭注《爾雅》云：鴟鴞也，今江東通呼此屬爲怪鳥。又云：‘鴟鴞也’。”^①這“鴟鴞”當作“鴟(梟)鴞”，可比較《續一切經音義》卷八《根本說一切有部奈耶藥事》音義“惡鴟”條：“下處脂反，《爾雅》云：‘怪鴟也。’郭注云：即鴟鴞也，今江東通呼怪鳥。又曰‘梟鴟’，注云：即土梟也。”^②今十三經注疏本《爾雅·釋魚》作：“狂，茅鴟。怪鴟，(郭注：即鴟鴞也，見《廣雅》，今江東通呼此屬爲怪鳥)梟鴟。(郭注：土梟)”^③通過比較可知，引用同樣的文字，希麟《音義》卷五作“鴟鴞”，卷八作“梟鴟”，今本《爾雅》也作“梟鴟”，則“鴟鴞”是“鴟(鴟)鴞”之訛顯而易見。《詩·大雅·瞻卬》：“懿厥哲婦，爲梟爲鴟。”鄭箋：“梟鴟，惡聲之鳥。”

[作者簡介] 曾良(1964—)，男，江西贛縣人。文學博士，現爲廈門大學中文系教授、博士生導師。主要從事漢語言文字學、敦煌學研究，專著有《俗字及古籍文字通例研究》、《敦煌文獻字義通釋》、《隋唐出土墓誌文字研究及整理》、《明清通俗小說語彙研究》等，發表論文 80 餘篇。

① 《正續一切經音義》，上海古籍出版社 1986 年影印，第 3895 頁。

② 《正續一切經音義》，上海古籍出版社 1986 年影印，第 3979 頁。

③ 《十三經注疏》，中華書局 1980 年影印，第 2649 頁。

北

莊子修養的路徑及在漢初的演變^①

包兆會

在正式展開本文論題之前，首先交待一下本文研究的對象及文本材料的處理方法。本文以莊子作為研究對象，而不是莊子學派或《莊子》，主要突出莊子修養思想和路徑的獨特性，所以在文本材料的處理上，本文以《莊子》內篇的原始精神為基點，以外、雜篇相關的材料為內篇的發明。《莊子》外、雜篇是一群背景不同、品味各異的追隨者努力填補、完善莊子思想的體現，這些努力呈現各自的個性色彩，然而又受莊子所設立的內篇框架的規約，所以它們依然是莊子思想的延伸和擴展。在莊子的養生思想中，《人間世》和《養生主》關注人際活動的修養，《德充符》、《大宗師》強調養神的重要性，《齊物論》側重於描述如何超越外在世界的束縛，為養生的途徑提供了方法論。《莊子》內篇中專論養形的不多，但也散見於各篇章，莊子珍惜生命，要“保身”、“盡年”，所以養形也是他所考慮的。本文尤其對莊子某一修養路徑未闡明的地方，按邏輯上合理的程式將其相關材料和觀點聯接起來，將其邏輯上已蘊涵但未明示的意義演繹出來，從而使其具有更高的可理解性，也使人們更好地明白莊子是以何種方式、何種途徑穿越世俗社會在形體、知識、經驗上給人所設置的藩籬和堡壘，並成為境界中的莊子，從而使莊子的心靈世界在現代語境下顯得更具操作和更可把握。

在先秦諸子中，莊子與其他諸子有兩個方面的不同：一是他非常關注個體，二是他關注個體生命的根本、全幅和整全。莊子向往生命本原和人性本真狀態，希望人活着逍遙、自由、自然，這在他“鯤化為鵬”（《逍遙遊》）和“庖丁解牛”（《養生主》）故事中作了專門表述。莊子也關注生命的全幅和整全，這生命的全幅和整全只有那些生活

^① 本文是教育部人文社會科學重點研究基地重大項目“中國古代文學思想通史（兩漢卷）”階段性研究成果，課題編號 06JJD75011 - 44004。

在道中的人才得以保存,他所描述的“神人”、“真人”在這方面就作了具體的體現^①。在莊子看來,一個得道的人能處在“外化內不化”、“順人不失己”、“知其不可奈何而安之若命”的生存狀態裏,一個得道的人能“得其環中,以應無窮”,“安時而處順,則哀樂不能入”,“不以人物利害相撓”(《庚桑楚》),具體地說,一個得道的人在人際活動方面能做到“外化”、“順人”但又“內不化”和“不失己”,在內心精神世界方面做到“內不化”、“不失己”和“不以人物利害相撓”,在身體生理方面儘量做到“無近刑”、“保壽”、“盡年”。這三方面實際上又是交叉重疊在一起,人際關係處理好了,人的形和神也相對得到了保養,因為沒有來自人與物利害方面的干擾;養神實際上也是在養形,“抱神以靜,形將自正”(《在宥》);養形也是爲了更好地養生,更好地與周圍環境協調,“父母於子,東西南北,唯命之從。陰陽於人,不翅於父母”(《大宗師》)。這三方面,莊子主要集中論述了心理的修養路徑。

本文接下去就詳細究察莊子各個層面的修養路徑和狀況。

一、人際活動的修養

莊子也很關注人際活動的修養,主要原因是莊子身處亂世,要保身,若人際活動處理不好,會影響生存甚至生命。莊子處理人際活動的原則是:“外化內不化”,“處物不傷物”。《養生主》篇中體現了莊子對人際活動的理解。在《養生主》篇中,就“吾生也有涯,而知也無涯。以有涯隨無涯,殆已”的問題,引出一段“庖丁解牛”的故事。文惠君在聽完庖丁講解何以“臣之刀十九年矣,所解數千牛矣,而刀刃若新發於硎”的道理後說:“吾聞庖丁之言,得養生焉。”庖丁闡明了自身如何瞭解對象的“天理”,認識對象的結構,“因其固然”,然後尋之恰當的方式“以無厚入有間”,以及在相處時的“怵然爲戒”,有了以上的基礎和保證,庖丁最終在人際活動中做到“遊刃有餘”。文惠君因着這一故事領悟到了如何自如地生活(包括治理天下),而不必再像堯舜那樣“股無胈,脛無毛,以養天下之形,愁其五臟以爲仁義,矜其血氣以規法度”(《在宥》)。有學者對此作了總結:“很明顯,這個故事是一個比喻,它用宰牛的刀比喻人,用牛體比喻人的生活環境,用宰牛的技术比喻養生處世的方法。如果一個人精通養生之道或處世之道,那

^① “不食五穀,吸風飲露。乘雲氣,御飛龍,而遊乎四海之外。其神凝,使物不疵癘而年穀熟。”(《逍遙遊》)
“獨與天地精神往來,而不敖倪於萬物,不譴是非,以與世俗處。”(《天下》)“上與造物者遊,而下與外死生、無終始者爲友。”(《天下》)

麼他就會像庖丁的刀一樣，用了十九年而刀刃依然鋒利無比；如果一個人對養生之道雖然懂得但也不精通，那麼他就會像良庖的刀一樣，能用一年時間；如果一個人一點也不懂得養生之道，那麼他就會像族庖的刀一樣，在社會上生活不了幾天就完了。”^①

莊子在《人間世》中藉仲尼、蘧伯玉之口也提醒我們，在與對象打交道活動中要隨機應變，“入則鳴，不入則止”；要注意在人際交往中與交往對象在情緒、節奏、語詞方面的同步，“彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖”，目的是先建立雙方良好的關係，然後再正面引導對方，發揮自己的影響力，以免自己因沒有很好研判情勢，猶如螳臂擋車，自不量力。

述莊者在莊子的基礎上還論述了人際交往活動中自身的真誠，並考慮對方的期許，不要一意孤行，以免與人際環境不相協調，這樣“故無天災，無物累，無人非，無鬼責”（《刻意》）。在《漁父》篇中，述莊者藉着漁父對孔子的應答道出了修養的第一步，就是省察自己有無“逞舌、諂媚、阿諛、讒言、賊害、邪惡”等“八疵”，也要省察處事是否放肆、貪婪、固執、傲慢等“四患”，否則對外擾亂別人，對內傷害自身，君子不和他做朋友，明君不用他做臣子，“此八疵者，外以亂人，內以傷身，君子不友，明君不臣”。只有“能去八疵，無行四患”，而始可進一步修身養性，“而始可教已”。述莊者還發展出了怎樣“觀人”，以便在人際交往中更好地瞭解人並找出具體的應對方式。《列禦寇》篇列舉了九種觀人的方法，稱為“九徵”^②，也列出了五種“厚貌深情”的人^③，目的是借助人在典型場景中的常態反應（“九徵”），以及對各種性格類型的人的把握，可以判析誰是賢者、不肖的人，以及有哪些性格特點，以便找出更好地應對對方的策略；同時也借助這些來認識自己，因為人很容易欺騙自己和偽裝自己。

二、“養形”^④

莊子專談“養形”的不多，但考慮到莊子在《養生主》中關注“無近刑”、“保壽”、“盡

① 張松輝《莊子疑義考辨》，中華書局 2007 年版，第 54 頁。

② “故君子遠使之而觀其忠，近使之而觀其敬，煩使之而觀其能，卒然問焉而觀其知，急與之期而觀其信，委之以財而觀其仁，告之以危而觀其節，醉之以酒而觀其側，雜之以處而觀其色。九徵至，不肖人得矣。”

③ “凡人心險於山川，難於知天。天猶有春夏秋冬旦暮之期，人者厚貌深情。故有貌顯而益，有長若不肖，有順懷而達，有堅而縵，有緩而鉞。故其就義若渴者，其去義若熱。”

④ 這一部分的寫作受曹礎基《〈莊子〉·養生·氣功》（載申荷永主編：《靈性：分析與體驗》，廣東教育出版社 2006 年版，第 72~79 頁）的影響和啓發，特致謝忱。

年”，在《人間世》中強調人際活動中要遠離一切禍害(包括身體的傷害)，人際行為中小心謹慎，“戒之，慎之”，避免“危吾身”，“終其天年”，特別在“葉公子高使齊”的故事中提到避免人的“陰陽之患”，即避免人因陰陽之氣失調而致病，所以“養形”也是莊子修養的應有之義。《達生》篇涉及如何“養生”問題，“善養生者，若牧羊然，視其後者而鞭之”，但實際上接下來單豹和張毅故事中所涉及的“養生”是跟“養形”有關，也就是說，單豹(“養其內而虎食其外”)和張毅(“養其外而病攻其內”)二人亡故的故事說明了養生不可偏執一端的道理：“此二子者，皆不鞭其後者也”，要“形”、“精”並重。

述莊者對莊子“養形”的思想和路徑作了進一步發展。外、雜篇中提到了人與其生活的氣候環境、自然環境的關係，“當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭”(《繕性》)，“陰陽不和，寒暑不時，以傷庶物”(《漁父》)。外界氣候環境的變化，人只能適應之，在當時技術條件下，不可能太多改變之，所以人身體保養所要做的就是與自然環境、氣候環境相調和。《刻意》篇提到了通過一定姿勢、呼吸來提高人的壽命，“吹呴呼吸，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”。就養生之術的具體方法而言，“吹呴呼吸，吐故納新”是行氣之法，“熊經鳥申”是導引之術。又，《逍遙遊》中還提到有“不食五穀，吸風飲露”的神人，可見辟穀之術。這些都是用之於“道引”和“養形”的。莊子提倡順物自然，對“刻意尚行”的“道引之士、養形之人”是不太認同的，但上述文獻材料的記載也說明了習練養生之術的“道引之士、養形之人”已是當時社會的客觀存在，是追求“壽考”者之所為。

對於形(生理)與精神的關係，莊子語焉不詳，但我們還是從內七篇字裏行間讀出莊子在這個問題上的傾向和立場。莊子似乎贊成形(生理)對心理的影響。《齊物論》開篇中南郭子綦坐姿、呼吸對“吾喪我”的幫助，《人間世》篇中“心齋”過程與人的呼吸、意念的關係，都似乎佐證了這一點。關於生理對精神的影響在以後尤其在道教中得到了很好的發展，有關“道”的心理體驗可通過調息、導引、辟穀、丹藥、房中術等生理性手段獲得。漢代中醫理論對此作了很好闡釋，“據《黃帝內經》講，每個臟器產生某種特定的能量，與特定的情志相對應。比如，憂對肺、喜對心、怒對肝、思對脾、恐對腎。中醫認為，心身不二，心遊於身，心是與氣血並行的精妙能量。所以，情志的波動必然伴有軀體症狀，或者是情志導致了症狀，或者是症狀導致了情志”^①。

至於精神對形的影響，莊子也偶有涉及，“事若不成則必有人道之患，事若成則必有陰陽之患”(《人間世》)。也就是說，人得失之患所產生的悲喜之情，以及人的勞累

① 馬雪麗《〈易經〉與身心合一》，載申荷永主編《靈性：意象與感應》，廣東教育出版社，2006年版，第147頁。

困頓都會有可能致病。這裏不再展開。

三、神的修養

莊子不但繼承了老子注意虛(致虛守靜)——關尹“貴清”——列子“貴虛”這一“唯道集虛”的思想路線，他還把道“虛”的境界形態通過具體工夫論落實在心靈深處，因此莊子的可貴之處在於他提出了通向道的具體修養路徑，扼要來說，莊子是從知、情、形、仁、心五個方面闡述了人得道的路徑和修養的方式，他強調了修養者要從世俗的小知、累德之情、形體之欲、仁義之德、機心中擺脫出來，從而轉向真知、無情、形如槁木、大仁不仁、無心等道的境界形態。

(一) 小知到真知

莊子描述了小知：“知也者，爭之器也”(《人間世》)，“知爲孽”(《德充符》)。莊子反對“小知”。“小知”是人類常有的思維方式，小知者“偏於一隅”，看問題時不是“以道觀之”而是“以術觀之”。在《齊物論》篇中，莊子明確反對儒墨的是非之爭。儒墨在喪葬、愛人等問題上存有歧異，不可調和，原因是他們以分別識、比較識對待事物，而以分別識、比較識思考對象時，易把對象從整體中分離出來，並把所見、所思的對象當作真理和絕對知識，藉此否定與此相反觀點的另一方。實際上真理是蘊藏在整體之中的，真理是大全，是無限。《應帝王》篇的“渾沌故事”說明了這一點。南海之帝、北海之帝經常去中央之帝渾沌那裏作客，渾沌對他們非常友善。爲答謝中央之帝，南海之帝和北海之帝給予了渾沌人所常有的認知和感覺。擁有分別之識即小知之時，也是渾沌之死之時，渾沌在這裏象徵還沒有區分的、整體大全的真理，它死在小知的思維方式之下，所以“小知不及大知”(《逍遙遊》)。小知者，往往以成心即一己之心看物，以成心看物，事物就會以片面的方式給予觀看者，所見的是“成”見，所得出的是成論。

莊子強調和提倡大知和真知：“大知閑閑”(《齊物論》)，“且有真人而後有真知”(《大宗師》)，“知通於神”(《天地》)，“心徹爲知”(《外物》)。在莊子那裏，一個真知者表現在以下三個方面：

知道知的有限性。蔣錫昌先生曾總結了莊子論人有限性的四種原因，認爲人有四限：限於“別”、限於“小”、限於“時”、限於“地”，如“井蛙不可以語於海者，拘於虛也”，井裏的魚不可以與它談論大海的事，是“限於地”，“夏蟲不可以語於冰者，篤於

時也”^①。以上是認識能力方面的限制。莊子也曾提到因當時知識水平還沒達到而限制了對對象的認識，如《齊物論》中所描寫的人類心理活動，“慮歎變愁，姚佚啓態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！”人類的喜怒、哀樂、憂慮、感歎、反覆、畏懼、浮躁、放縱、張狂等各種心理情狀日夜在心中交織，就像音樂從虛器、菌類由地氣蒸發而成一樣，但這種種情態卻不知道是怎樣發生的。需要留待他日才能明白，一旦明白，才能知道它們所由生的根由。今日的心理學可以更好地揭示上述的心理活動機制。

上述側重描述的是對物的認知能力和水平的有限，這種知的有限基於一種客觀性，還有一種知的有限往往受人的主觀能力的限制，這種知的限度與一個人的人生經驗和觀念聯繫在一起。莊子在《齊物論》中這方面討論得比較多，因為人的觀念和經驗有很多差異，所以導致了這方面知的相對性和沒有絕對的標準，“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，非亦一無窮也。故曰：莫若以明。”這些觀念上的是非之爭永遠沒有結果。《秋水》篇也提到“曲士不可以語於道者，束於教也”。鄉村書生之所以不能跟他講大道理，就是受既成觀念的束縛（“束於教”），導致看問題時不自覺地帶着偏見和成見。

把知的範圍限制在有效的範圍內。莊子承認知的有限，但並沒有走向相對主義和虛無主義，只是認為應把知的範圍確定在有效的範圍內，避免自己觀點和想法“越位”，以及認知上以偏概全。《齊物論》篇中的一段話恰好能說明這一點：“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。”傅佩榮先生認為，在這一段話中，莊子強調一個人的研究態度，“六合之內，聖人存而不論”，宇宙之外有沒有上帝，這是存而不論的，因為你不能證明，也不能否定，所以不要去談，也就是說理性沒法認識的並不意味着不存在，所以存而不論。其次是“六合之內，聖人論而不議”，你可以去說，但不要詳細討論，比如天文學是什麼？地理學是什麼？這是六合之內的問題，你可以發表個人見解，但不須與人商議。“春秋經世，先王之志，聖人議而不辯。”我們古代有很多聖王，他們怎麼治理老百姓，你可以去商議，但是不要辯論，你一辯論，麻煩就來了^②。

轉識為智。轉識為智意味着在認識了自身、對象和環境的情況下如何擇機乘勢而行，如鯤化為鵬，就需要時機和條件，也就是說一個人學會飛翔需要技巧和時機，否

① 蔣錫昌《莊子哲學》，上海書店出版社 1992 年版，第 17~19 頁。

② 詳見傅佩榮《〈莊子〉心得》，國際文化出版公司 2007 年版，第 6~7 頁。

則理想的羽翼易被折斷。“風之積也不厚，則其負大翼也無力。故九萬里，則風斯在下矣，而後乃今培風；背負青天而莫之夭闕者，而後乃今將圖南。”（《逍遙遊》）鯤要等待六月的風動才能起飛，這表示它修煉功夫的成熟，當它的修養功夫達到了某種程度，它才能轉化為鵬。在庖丁解牛故事中，牛在不同的庖人肢解過程中效果是不一樣的，“良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。”（《養生主》）莊子告訴我們，庖丁解牛之所以能“合於桑林之舞，乃中經首之會”，在於庖丁轉識為智，他對對象有很好的識見：面對它，瞭解它，充分認識它的“天理”與“結果”——“依乎天理”，“因其固然”，行動時學會掌握分寸和角度，“以無厚入有間”，有了上述“識”的保證，其過程就有能力做到“遊刃有餘”。

以上三者都分別展現了莊子“真知”的某個面相。《莊子》中各兩次提到“棄知”（見《在宥》、《胠篋》）和“去知”（見《大宗師》和《刻意》），但正如以上所分析的，莊子棄的是小知和不恰當的知，不是杜絕和回避知本身^①，他是站在一個更好的層面理解“知”，就像《大宗師》篇中所說的，“知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知”，他通過對知的有限和有效範圍的確定，來提醒那些帶着相對認知即帶着自我標識和成見的人，他們的知不是絕對的知，要想認識“大知”首先要拋棄上述“小知”，“去小知而後大知明”。學者吳怡認為，莊子的知談論的比較多的是人事上的知^②，也就是本文前面所提到的人生經驗和觀念的知，所以莊子的知最終與德聯繫在一起，莊子的真知也成了德性之知，“知徹為德”（《外物》）“以恬養知”（《繕性》）、“知通於神，故其德廣”（《天地》），莊子的真知也成了莊子修身養性的一重要途徑，成就了莊子的逍遙境界，是莊子着力最多也較具前人創新的地方。《齊物論》篇集中反映了莊子這一思想，所以，《齊物論》篇成了理解莊子思想的一個較好切入點。

（二）形如槁木

莊子在《齊物論》篇中論述了一個得道者南郭子綦的精神狀態“形如槁木”，即形體安定可以看起來像乾枯的枝木一樣。這詞另有三處出現，“形若槁骸”（《知北遊》）、“身如槁木之枝”（《庚桑楚》）、“形體掘如槁木”（《田子方》）。莊子強調形體安定如槁木之枝，可見他反對因着肉體和眼目的欲望所帶來身的不安定，這種身的不安定乃是外在世界點燃了身體的欲望，導致人“一受其成形，不亡以待盡，與物相刃相靡，其行

① “但他去知不是無知，而是通過對世俗的知的局限性的揭露，否定以功利價值代替一切價值，向人傳達一種‘至知’的信念。”（陳少明《〈齊物論〉及其影響》，北京大學出版社 2004 年版，第 252 頁）

② 詳見吳怡《逍遙的莊子》，廣西師範大學出版社 2006 年版，第 40~41 頁。

盡如馳而莫之能止”(《齊物論》),它使人“與接爲構,日與心鬥”,結果是有的“行名失己”,有的“亡身不真”,這真是“役人之役”。莊子在這方面持反對態度:“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!”(《齊物論》)“墮肢體,黜聰明,離形去知,同於大通。”(《大宗師》)

莊子描述點燃身體欲望的主要表現在兩方面:一、天下點燃了身體的欲望。《莊子》最後一篇爲《天下》篇,天下在莊子看來已從人的自身中分離出來,並與人的成道和得道構成了對抗與威脅,天下(世界)提供了名、利、富、位、權、譽等,“富貴顯嚴名利六者,勃志也”(《庚桑楚》),而尊貴、富有、顯赫、威嚴、名聲、利祿這六者是對人心志的迷惑。一個得道的人是超越了天下(世界)的誘惑和具體的得失,全世界的人都稱贊,他也不曾特別興奮;全世界的人都責備,他也不曾特別沮喪——“舉世而譽之而不加勸,舉世而非之而不加沮”(《逍遙遊》);二、切身之物點燃了身體的欲望。在《大宗師》篇,得道之人女偶在回答尋道者南伯子葵如何學道時,提到了學道的過程需要外天下、外物,“吾猶守而告之,三日而後能外天下;已外天下矣,吾又守之,七日而後能外物”。成玄英疏:“天下萬境疏遠,所以易忘;資身之物親近,所以難遺。守經七日,然後遺之。故郭注云,物者朝夕所須,切己難忘者也。”切身之物包括我們眼目的欲望和肉體的欲望。眼目的欲望和身體的欲望在《天地》篇得到了具體發揮,“且夫失性有五:一曰五色亂目,使目不明;二曰五聲亂耳,使耳不聰;三曰五臭熏鼻,困憊中顙;四曰五味濁口,使口厲爽;五曰趣舍滑心,使性飛揚。此五者,皆生之害也。”色、聲、臭、味、好惡等構成了我們生命的禍害。《天地》篇的這一思想是對老子《道德經》第十二章的引申和表達,“五色令人目盲;五音令人耳聾;五味令人口爽;馳騁畋獵,令人心發狂;難得之貨,令人行妨。是以聖人爲腹不爲目,故去彼取此。”

(三) 道之情貌:“無情”

莊子在《德充符》篇的末了與惠子進行了一場意味深長的對話,莊子認爲一個得道之人是“無情”的人,惠子認爲人若沒有情,怎麼能稱爲人?莊子解釋說,他所說的“無情”是人不以好惡損害自己的本性,不去人爲增加一些不必要的尤其是損害了人本性的情緒,如一些超過了度的好惡之情。莊子看來,惠子在某些事情上就處在過了度的“情緒”反應中,如執迷於“堅白”之論而不返,這種沉溺之情不能讓自己心神安寧,損耗了自身的精力,以致於沒有按照道所給予人的自然的方式生活。莊子不反對情本身,按荀子的說法,情是我們人天然本性的一種表現,“性之好、惡、喜、怒、哀、樂,謂之情”(《荀子·正名》)。“性者,天之就也;情者,性之質也;欲者,情之應也。以欲爲可得而求之,情之所必不免也”(《荀子·正名》)。《人間世》篇中莊子藉着孔子之口

提到人有人倫之情(“子之愛親,命也”)和君臣之義,認為這些無可逃避,也需要去做,莊子也肯定“莫逆於心”的友情^①。他所要的是對情的正確生發和運用,達到“無以好惡內傷其身”,這樣便“有人之形,無人之情。有人之形,故群於人;無人之情,故是非不得於身”(《德充符》)。

莊子在《齊物論》篇特別提到了對人修養帶來損害的處於“坐馳”狀態、不能返回生命本性的十二種情緒:“喜怒哀樂”、“慮歎變愁”、“姚佚啓態”,時而欣喜、憤怒、恐懼、歡樂、憂慮、張狂、作態。這種種情緒的波動使人心沉溺於所為、糾纏於末節,不能通達心的本性,也與道的修煉無關,因為只有那些心境寧靜、虛而待物者,道才與他們同在,“唯道集虛”,“虛者,心齋也”,“虛室生白,吉祥止止”(《人間世》)。理解了這一點,我們對莊子在“老聃之死”(見《養生主》)故事中對秦失吊喪情緒的處理就可以更好的理解。秦失對朋友老聃的死沒有表現出俗世之人常有的痛哭流涕,而只是出於朋友之情的一種哀悼,原因是世俗之人常執着於某事,所以在某事情感反應上常被放大,也被自身哀樂之情所困擾,不能自拔,而秦失視生死為一如,順應外界的變化,“安時而處順”,這樣“哀樂不能入”。

我們再引用《刻意》篇中這兩種不同情緒的對比,可以更加明白得道之人的情感狀態是怎樣的:“故曰,悲樂者,德之邪;喜怒者,道之過;好惡者,德之失。故心不憂樂,德之至也;一而不變,靜之至也;無所於忤,虛之至也;不與物交,淡之至也;無所於逆,粹之至也。”陳鼓應這樣翻譯:“所以說,悲樂是德的邪僻;喜怒是道的過錯;好惡是心的失誤。所以內心沒有憂樂,乃是德的極致;專一而不變,乃是靜的極致;無所抵觸,乃是虛的極致;不和外物交接,乃是淡的極致;無所違逆,乃是純粹的極致。”^②可見,情和欲求的正確生發與運用對一個人修身養性的重要。

(四) 臻於至德

莊子強調超越是非,尤其“儒墨之是非”,原因在於,仁義表面上是針對人的欲望而設計的,欲規範和約束欲望,但儒墨仁義的標榜和使用,反而遮掩了更醜惡的欲望:“彼竊鉤者誅,竊國者為諸侯,諸侯之門而仁義存焉。則是非竊仁義聖知邪?”(《胠篋》)

在《人間世》篇,莊子對仁義使用者的動機和使用方式也提出了質疑。衛國的國君行事專斷,為人殘暴,窮兵黷武,不體恤百姓,作為“仁義”的代表顏回自告奮勇,欲

① 見《大宗師》篇子祀、子輿、子犁、子來四人相與為友的故事。

② 陳鼓應《莊子今注今譯》(中),中華書局1983年版,第399頁。

以其道德情操教化國君，使其國家人民免於疾苦，臨行前他向孔子辭別。莊子藉孔子的口提醒他，你使用道德仁義背後的動機是什麼，是不是有一種爭強好勝的心理在作祟，有了爭強好勝、炫耀自身的動機，“德”失真了，“智”外露了——“德蕩乎名，知出乎爭”，這兩者不但於人無助，而且給自身帶來危險，而處在道中的德是不喧囂好勝的，“夫道不欲雜”。若聖人爲了名和好勝推廣仁義實質上跟普通百姓差不多，只不過是一般人爲利犧牲自己本性，聖人是爲天下百姓而犧牲自己本性。

莊子進一步指出，推廣仁義即使不是出於與別人爭奪名譽，但在推廣仁義時也應注意方式，即注意對方的處境，尊重對方的意願，不能以強行的方式迫使對方就範，“且德厚信砮，未達人氣，名聞不爭，未達人心。而彊以仁義繩墨之言術，暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人”。這樣，會害人也害己，“菑人者，人必反菑之，若殆爲人菑夫”！

從以上我們可看出，莊子批判儒家仁義是因爲儒家的仁義禮樂沒有很好融入具體時空和特定環境，沒有與時變化，也因着道德的失落僅流於禮儀層面。按吳怡先生的總結，莊子批評儒墨仁義不是他所向往的至德主要集中在四點：一、仁義褊狹，至德寬廣。“大仁不仁”（《齊物論》）具體的仁往往“以仁爲恩”（《天下》），但因着有限，表面有益，實則有害，如父母對子女的溺愛，易養成兒女的驕縱，結果反而使父母不利甚至受到傷害。莊子在《人間世》篇中以愛馬者溺愛馬最終卻被馬從馬上掀下來的故事說明了這一點^①。二、多方。條條框框的太多道德行爲，執行過程中對某一道德準則的過分偏執，很多滋生蔓延的所謂道德條目，反而破壞了道德的內在本性，因而它們不是道德的本然，更像是並生在腳上的一塊無用的肉，和歧生在手上的一個無用的指頭^②。三、限制。仁義強調規範，人爲約束，莊子則認爲“道未始有封，言未始有常”，但具體道德準則把道加以界域區分，有了界域區分後的道雖有倫、有義、有分、有辯，“有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭”（《齊物論》），但道的靈活性和活潑性則被扼殺了，這樣的仁義之道反而成了人性發展的“膠漆纏索”（《駢拇》）、“桎梏鑿枘”（《在宥》）。四、權變。“仁義”僅僅是一種權變，要認清仁義至上還有活的源頭，那就是至德，“仁義，先王之蘧廬也”（《天運》），“古之至人，假道於仁，托宿於義，以遊逍遙之虛，食於苟簡之田，立於不貸之圃”（《天運》）。

可見，莊子對儒家的仁義之德整體評價不高，主要原因是莊子通過天道角度來批

① “夫愛馬者，以筐盛矢，以屨盛溺。適有蚊虻仆緣，而拊之不時，則缺銜毀首碎胸。”（《人間世》）

② “多方乎仁義 而用之者，列於五藏哉！而非道德之正也。是故駢於足者，連無用之肉也；枝於手者，樹無用之指也。”（《駢拇》）

評人道，儒家的仁義之德基本上是在人道範圍內^①。這一立場在述莊者那裏清楚表明：“何謂道？有天道，有人道。無爲而尊者，天道也；有爲而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也。”（《在宥》）天道遵循自然法則運行，所以莊子所要求的德，是順其自然，不刻意追求，所謂“動以不得已之謂德”（《庚桑楚》），“至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷”（《應帝王》）。凡是儒家人道不合自然的，莊子加以揚棄。莊子也並非反對仁義和禮樂本身，他否定的是儒墨式的“仁義”，有其積極的地方，有學者肯定了這一點，“而（莊子）退仁義也不是沒有正義感，不是主張弱肉強食，而是對具體的社會建制的正當性的質疑。同時指出人的福祉的獲得並不停於倫理的層次，還有更高的空間可展望”^②。

（五）“吾喪我”

修煉之道也就是尋回一個真實自我的過程。尋回真實自我的過程在《齊物論》篇描述爲“吾喪我”的過程。世俗之人執着於“我”，這個“我”帶着欲望發動的各種機心，時時被外界捆綁束縛，整天思慮過度，“與接爲構，日以心鬥”；睡覺不得安息，醒來形體不寧，“其寐也魂交，其覺也形開”。他們沉溺在所思所爲當中不能自拔，生命枯萎，心靈閉塞，“其溺之所爲之，不可使復之也。……近死之心，莫使復陽”。明釋德清說：“此一節形容舉世古今之人，未明大道，未得無心。故矜其小知以爲是，故其言若仁義、若是非，凡所出言皆機心所發，人人執之，至死而不悟。”《天地》篇也記載了一得道之人對“機心”的警惕。故事講述子貢南遊於楚、反於晉、過漢陰時，“見一丈人方將爲圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搯搯然用力甚多而見功寡”。子貢勸其用機械灌水效果會好得多，但這位丈人拒絕了子貢的建議，認爲“有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定，神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不爲也”。這位丈人的行爲雖有點“愚”，但他對損害人得道的“機心”的警惕是值得肯定的，因爲處於“機心”狀態的人，是心被物誘，受制於對象物，將“喪己於物，失性於俗”（《繕性》）。

① 當然儒家的思想很複雜，莊子及述莊者對儒家各派各人的態度也不一樣，這導致了對儒家評判的艱難。按吳怡先生的說法，就天道方面，儒道兩家並無異議，儒家由人道向上透視天道，和道家不謀而合，孔子與老子、孟子與莊子的最高境界有相似之處，道家之所以批評儒家，是從天道角度來批評人道，看到了儒家的道德流於禮儀層面。（詳見吳怡《逍遙的莊子》，廣西師範大學出版社2006年，第60～61頁）

② 陳少明《〈齊物論〉及其影響》，北京大學出版社2004年版，第252頁。

“喪我”就是讓執着於成見的“機心”轉換成“無心”，當機心轉換成“無心”，“我”也因而摒棄“我見”成了“吾”，即真我。《大宗師》篇的“坐忘”和“外天下”、“外物”、“外生”也同樣描述了“吾喪我”的過程。

在《大宗師》篇，顏回忘仁義，進而忘禮樂，再而進入“坐忘”狀態。有學者認為，心齋是對執着於我心的物事和觀念的穿越，“心齋的具體作法，是要逐步減少感官的刺激、外來的誘惑、層出不窮的欲望，以及執着於自我中心的觀念與成見。總之，就是要對‘心’下一番滌清與整理的功夫，使它進入虛與靜的狀態”^①。“坐忘”則是穿越之後的一種靜且明的得道狀態。以《人間世》篇描述的體道進程具言之，“心齋”表現為從“聽之以耳”到“聽之以心”的穿越，再從“聽之以心”到“聽之以氣”的穿越，而當體道者到達“聽之以氣”層面，就意味着此時內心不預設什麼、不判斷什麼，在虛靜中向萬物開放但又不執着於萬物，也就到達了心靈修養的另一層次“坐忘”階段，“墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，謂之坐忘”（《大宗師》）。在“坐忘”階段，心不再受各種物事、觀念束縛，所以就居住在無限、開放和整體裏面，心已穿越了有限的、狹小的對象物，因為心一旦意識到對象物並止於對象物，意識就被對象所束縛，而“坐忘”之“忘”正表明了思維與思維的對象、自我與外在的環境處於和諧的狀態，就如你的鞋子很合你的腳，你就會遺忘鞋子正穿在腳上，一旦鞋子不合腳，即意味着鞋子與腳沒有處在和諧狀態，你就會注意鞋子，因為腳讓你感覺不適。

女偶的體道進程：“外天下”、“外物”、“外生”、“朝徹”、“見獨”、“無古今”也基本上類似於從“心齋”到“坐忘”的修養進程。修養最終目的是突破自我的局限（“外天下”、“外物”、“外生”），讓自身與萬物沒有什麼區別（“見獨”）、超越時間限制（“無古今”），讓宇宙和道在你身上運作，此時你找回了真實的自我，那麼你就處在“順人不失己”、“外化內不化”，“法天貴真，不拘於俗”（《漁父》），以及“安時而處順，哀樂不能入”（《養生主》）的狀態。

以上就是莊子通向道的五種具體修養路徑。這五個具體路徑不是涇渭分明，截然分開，它們有交叉重合，但總體都朝向一個目標，就是最終修煉成為真人與神人，“故素也者，謂其無所與雜也；純也者，謂其不虧其神也。能體純素，謂之真人”（《刻意》）。這樣的修養過程也就是擺脫外在和內在束縛的過程，讓內心世界重回虛靜，道就在虛靜中湧現，“唯道集虛”（《人間世》）。在形、情、德、知的四種修養路徑中，莊子着重於描述“知”，並看重知的轉換和提升對人修養的重要性，這是莊子工夫論中最出彩的地方，也是他在《齊物論》中所集中論述的，述莊者在《繕性》篇中也對其作了繼

^① 傅佩榮《〈莊子〉心得》，國際文化出版公司 2007 年版，第 43 頁。

承——“智與恬交相養，而和理出其性”。同時我們也看到，莊子的知側重於經驗性和觀念性，而不是客觀性、認知性，莊子強調了看事物的態度和角度，由於這，莊子知的分析裏面多了些修養的成分，少了些對物作客觀性探索。由此，《莊子》中知與德的聯繫無形中加強了中國傳統文化重倫理，輕科學和認識論，我們或許從莊子的喜好中能找到一些原因。

莊子也強調心的轉化，把“機心”轉化成“無心”，把“我”轉化成“吾”，這種轉化綜合了知、情、形、德，因為理性思維、情緒表達、欲望和德性發動都包含在心裏面，就像《聖經·箴言》四章二十三節所說的：“你要保守你心，勝過保守一切，因為一生的果效，是由心發出。”怎樣讓自己修煉成“無心”，成了莊子修養話題的核心，莊子分別在顏回與仲尼的兩次對話（見《人間世》、《大宗師》）、南伯子葵與女偶的對話（見《大宗師》）以及渾沌鑿七竅的故事（見《應帝王》）中給予充分表述。

總之，莊子所成就的道的境界是逍遙的境界，這一境界包含了真知、無物累之情、安定的形體、大仁不仁、虛而待物之心等內容，這些內容都從一個側面呈現了得道者的境界。

四、莊子修養路徑在漢初的演變

《漢書·藝文志》道家類的著錄，大體分為兩類：一類是《莊子》、《列子》以及思想與之相近的一些書；另一類就是黃老之學的著作，數量比較大，包括《尹伊》、《太公》、《黃帝四經》、《黃帝銘》等，前者可以說屬於“老莊”系列，後者即所謂“黃老”。總體上，《漢書·藝文志》中的道家類，大多數可說是黃老之學的著作，或多或少對《老子》思想有所發揮、改造，即所謂“發明序其旨意”，這可看出《莊子》在西漢沒有《老子》影響廣，在這一背景下，莊子有關修養的工夫論對當時影響有限。

不過，莊子的修養路徑在漢初還是獲得了一定的發展演變，主要向三個方向演變：一是結合了戰國以來流行的方仙道，突出了身治與長生的關係；二是結合了黃老之學，深化和擴展了人際活動的修養，尤其突出身治與國治的關係；三、結合陰陽五行思想，把莊子氣化論中的養生思想進一步深化、具體化和普及化。

在秦代，就有秦國博士盧生借用莊子真人形象來描述人得道後的長生：“盧生說始皇曰：‘臣等求芝奇藥仙者常弗遇，類物有害之者。方中，人主時為微行以辟惡鬼，惡鬼辟，真人至。人主所居而人臣知之，則害於神。真人者，入水不濡，入火不熱，陵雲氣，與天地久長。今上治天下，未能恬佚。願上所居宮毋令人知，然後不死之藥殆

可得也。’於是始皇曰：‘吾慕真人，自謂真人，不稱朕。’”(《史記·秦始皇本紀》)在真人問題上，盧生受莊子影響，但作了一些改變：盧生相信得道成仙的真人是真實存在的，而莊子僅把它當作傳說，用來描述和類比一種精神境界；盧生強調“與天地久長”，迎合秦始皇長生的需要，而莊子對生死強調順其自然。《刻意》篇曾提到導引之法、養生之術，“吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣”，那是述莊者之記載。述莊者中確實也存在對養形求長生的神仙描述和對其追求的傾向，如《天地》篇稱“千歲厭世，去而上仙；乘彼白雲，至於帝鄉”；《在宥》篇中有“廣成子”給“黃帝”講治身長生之道，曰其“修身千二百歲”，“形未嘗衰”。

把莊子與老子合稱為“老莊”的，發端於《淮南子·要略》：“《道應》者，攬掇遂事之蹤，追觀往古之迹，察禍福利害之反，考驗乎老莊之術，而以合得失之勢者也。”《淮南子》作者關注《莊子》的目的是如何利用老莊思想更好地“察禍福利害”、“合得失之勢”，突出了老莊思想中人際活動的修養尤其人際活動中對從政的指導，已暗含了對傳統莊子研究視角的調整^①，換句話說，《莊子》中得道的具體路徑不是他們所着力關注的，他們關注的是《莊子》中具體的人際活動修養。《淮南子·原道訓》說：“聖人內修其本，而不外飾其末，保其精神，偃其智故。漠然無為，而無不為也；澹然無治也，而無不治也。”“聖人”用無為的手段從事政治活動達到無不為，使天下大治。在《覽冥訓》中作者又說：“夫聖人者，不能生時，時至而弗失也。輔佐有能，黜讒佞之端，息巧辯之說，除刻削之法，去煩苛之事，屏流言之迹，塞朋黨之門；消知能，修太常，隳肢體，絀聰明，大通混冥，解意釋神，漠然若無魂魄，使萬物各復歸其根。”“聖人”自身清淨淡泊，他也使天下人清淨淡泊；他自身因物自然，所以使天下事也回歸本性自然；他自身行為端正，所以一切邪惡壞事也難以存在。

漢初養生思想中對人與居住環境、氣候環境關係的深刻認識，其中有得益於莊子的“氣化論”思想。“氣化論”在莊子那裏既表現為一種宇宙生成論——“與造物者為人，而遊乎天地之一氣”(《大宗師》)^②，也表現為一種養生論，“陰陽於人，不翅於父母”(《大宗師》)。陰陽二氣是人生命的源頭，一旦人自身的陰陽二氣失調，就會有病痛、

① 《莊子·天下》把天下學術分為六大派：墨翟、禽滑一派，宋、尹文一派，彭蒙、慎到一派，關尹、老聃一派，莊周一派，惠施、桓團、公孫龍一派，強調莊子“上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友”的思想；《荀子·解蔽》列舉了墨子、宋子、慎子、申子、惠子、莊子和孔子等七個學派，認為莊子思想“蔽於天而不知人”。他們重點關注莊子道體和道的境界，迥異於《淮南子》作者。

② 外篇《知北遊》對這一思想作了進一步發揮：“人之生也，氣之聚也。聚則為生，散則為死……故萬物一也。……故曰：通天下—氣耳！”

死亡隨之而來，即莊子所說的“陰陽之氣有沴”（《大宗師》）、“陰陽之患”（《人間世》）。莊子“氣化論”中的養生思想在外、雜篇中有進一步說明和發揮，“人大喜邪？毗於陽；大怒邪？毗於陰”（《在宥》），“陰陽者，氣之大者也，道者爲之公”，“至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和而物生焉”（《田子方》）。隨着漢初陰陽五行思想的進一步流行，莊子氣化論中的養生思想被各家學說吸收、充實、壯大。《呂氏春秋》、《禮記·月令》、《春秋繁露》、《淮南子》都設有陰陽之氣與養生關係的論述，如《春秋繁露·人副天數》記載：“天地之符，陰陽之副，常設於身，身猶天也，數與之相參，故命與之相連也。”又云：“……天有陰陽，人亦有陰陽，天地之陰氣起，而人之陰氣應之而起，人之陰氣起，天地之陰氣亦宜應之而起，其道一也。”（《春秋繁露·同類相動》）強調了作爲小宇宙的人與作爲大宇宙的天地可通過陰陽之氣相互作用。最早記錄於劉歆《七略》的《黃帝內經》在這方面論述更詳。《黃帝內經》認爲健康是身體的各個部分流暢完美的交互作用，特別是臟之間的互動，它們因不斷與外部世界進行交換，所以必須隨外部世界的變化作出相應調整。要進一步使氣的流動符合道的規律，盡可能調節自己的飲食、使之順應環境與季節的變化，也要學習聚氣、長氣、和氣、調氣，使體內外的宇宙能量順暢流動。

莊子的修養工夫是全面的，它既包含了人際活動的修養，強調人與社會、與他人的和諧關係，也涵攝“養形”，關注人的肉身健康，重視“養神”，發展人與內在自我的和諧。莊子修養的目的就是人不要活得太累，要學會在道中安息，勞形損神的情，過度的物欲，對倫理道德、功業聲名的執着，將使人疲憊困苦、喪身忘性。莊子的修養路徑及修養關注的重點與他獨特的生命觀有關係：他重視生命的潛能，這一潛能主要從心上下功夫，相信某種深層的心理維度是一個人天賦潛能得以充分實現的基礎，“氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也”（《人間世》），“瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止”（《人間世》）；他也關注生命的獨特和奧秘，反對生命的價值和意義依附於某種外在的標準、功用和行爲，他對儒墨“以是其所非而非其所是”的是非觀的批判在於此，對惠子“逐於外物而不反”的批判也在於此。遺憾的是，秦漢對莊子修養工夫的繼承主要在“養形”和人際活動方面，強化長生和身治與國治的合一，它們慢慢偏離了莊子順物自然和以養神爲主的修養論思想。

[作者簡介] 包兆會(1972—)，男，浙江臨海人。文學博士，現爲南京大學中文系文藝學專業方向碩士研究生導師、副教授。主要從事中國古典美學、文論研究，尤其莊學研究。發表學術論文 30 多篇，專著有《莊子生存論美學研究》。

1
2
3

呂惠卿《莊子義》版本源流考

湯 君

北宋呂惠卿(1032—1111)一生，曾著有文集、奏議、《縣法》、《莊子義》、《論語義》、《目錄》、《老子道德經傳》、《新史吏部氏》、《建安茶用記》、《弓式》、《三略素書解》、《孝經傳》等書共約四百餘卷。但是，由於歷史的原因，這些著作大多已散佚。至今我們所能見到的唯有《老子道德經傳》四卷存於《道藏》；《莊子義》十卷有金刻本和黑水城殘本，《孝經傳》一卷有西夏文譯本；《建寧軍節度使謝表》、《答彭原詩》等零星作品散存，而《莊子義》是其生平也是其現存最大最為重要的一部學術著作。元豐六年(1083)冬，神宗向惠卿諮詢對西北軍事的戰略構想時，呂惠卿對以“西北之事，非惟不可攻，亦不可守，要在大為形勢”^①，而這個對話似乎令神宗失望。加之惠卿積極申請與朝廷樞密院執政坐在一起商討對付西夏的對策，故觸犯宋室邊臣不得過問朝政的忌諱，更兼王安禮讒言惠卿冒進，故惠卿遂匆匆落職。而《莊子義》的成書，恰好就源於這次呂惠卿與神宗的陛對，談及“性命之理”，而神宗則表示出對《莊子》的首肯。因當時言及他事，不得盡理，所以惠卿回去後即用一年的時間於元豐七年(1084)冬十一月十一日惠卿定州路安撫使任上完成《莊子內篇義》七卷以進。這是《莊子義》最早的版本，我們可稱之為進呈本。考呂惠卿元豐七年進《莊子內篇義》以後，第三年即元祐元年(1086)再貶為建寧軍副節度使建州安置後的八年皆居閑職，當為作《莊子》外、雜篇義的最好時期。元祐八年(1093)十二月，惠卿復為中大夫，知蘇州，一直到元符二年(1099)特授檢校司空的六年間，雖仕途起伏不定，但總的說來是上升趨勢，漸得哲宗倚重，此當將《莊子義》付雕的最好時機。我們推論期間當是呂惠卿《莊子義》初刊本的產生時期，可惜目前沒有直接的版本證據。《莊子義》付雕以來，其實有諸多版本。為了便於梳理，我們根據這些著錄的名稱及著錄的時間先後將呂惠卿的《莊子

^① 《續資治通鑑長編》卷三百三十，元豐五年(1082)冬十月癸酉，中華書局1979年版，第7960～7961頁。

義》付雕以來、實際流通的情況暫時分為三種系列：義系列、注系列、解系列。然自北宋以來，三種系列均罕有傳本。呂惠卿《莊子義》的版本，目前有三種：黑水城本、金刻本、陳任中輯本，茲不揣譾陋，嘗試按版本的時間，先後對相關版本的源流作一考索。

俄羅斯科學院東方研究所聖彼德堡分所所藏的中國黑水城出土文獻，係 1908 年至 1909 年間，兩次被俄國探險家彼·庫·科茲洛夫(1863—1935)率隊從我國今內蒙古自治區額濟納旗政府所在地達蘭庫布鎮東南二十五公里的黑水城遺址中發掘出來，並運回彼得堡。這批文獻卷帙浩繁，內容珍貴，極富學術價值，《莊子義》即為其中的一種。黑水城出土的《莊子義》殘本，原題為《呂觀文進莊子內(外)篇義》，屬於《莊子義》版本中的“義系列”。此本的具體描述，可以參看拙文《黑水城本〈莊子義〉版本考辨》^①。

黑水城本的《莊子義》現在國內可見的只有影印本，為簡便起見，我們暫時稱其三種狀態為國圖初本、國圖副本、上海古籍本：

國圖初本。中國國家圖書館分館所存影印《莊子內外篇義》(凡一冊)，編號為哲 131/545, 15044 號，三十二開精裝本，函匣，硬包背裝，共五十二頁，無出版社及出版日期，亦無編印說明。書脊處有“《莊子內外篇義》(凡一冊) 宋呂惠卿 哲 131/545 國立北平圖書館”字樣。其存佚情況早在 1930 年傅增湘先生有專文大致描繪當時此殘本的存佚情形：

呂氏《莊子義》宋刊本，半葉十行，每行十七字，注雙行二十五字；白口；左右雙闌(引者按：今日所見者多為四週單邊，或許係復印效果不佳所致)。卷二存第二十五、六兩葉，為《德充符》篇；卷三存第一葉，為《大宗師》篇；卷四存第一至二十六葉，為《駢拇》、《馬蹄》、《胠篋》、《在宥》各篇；卷五存第三至二十八葉，為《天地》、《天道》、《天運》各篇；凡五十五葉。標題為《呂觀文進〈莊子內篇義〉》或外篇義。玄匡字缺末筆，桓慎字不缺。原本藏俄國亞細亞博物院，新寄影片，貽北平圖書館，余因

^① 拙稿《黑水城出土〈莊子義〉版本考辨》，《敦煌學輯刊》2006 年第 2 期。

得見之，略為考於左。^①

傅先生所見共五十五頁，實際上僅距此文發表的三年後，陳任中在整理、輯校《莊子義》時，其情形就已經有很大區別：

往歲俄國博物院始以《呂義》殘本貽我國北平圖書館，計：卷二存《德充符》篇第二十五、六兩頁，卷三存《駢拇》、《馬蹄》、《肱篋》、《在宥》四篇二十二頁，卷五存《天地》、《天道》、《天運》各篇二十六頁；凡殘存五十一頁。各篇前後，多有殘誤，殊難卒讀。^②

據此段文字，則 1933 年陳任中先生着手輯校以黑水城殘本為底本的《莊子義》時，這部底本已經少去四頁。考陳任中《莊子義》的各篇篇題輯錄說明，知所缺係卷四第一頁，亦即《駢拇》首頁；卷四第七、八頁，亦即《馬蹄》第二至三頁；卷四第十六頁，亦即《在宥》第二頁。今國圖初本存佚情況基本同陳氏所述，但比陳氏（五十一頁）卻多出一頁（《駢拇》首頁），估計陳氏所見乃是國圖副本，詳下文。幸運的是，所遺失的四頁今完存於上海古籍影印本中。其書首頁右下角及尾頁左下角有“北京圖書館藏”印戳。

國圖副本。亦藏於中國國家圖書館分館，影印本，凡一冊，編號為哲 131/545，15045 號，三十二開，硬包背裝，共五十一頁，無出版社及出版日期，亦無編印說明。書脊處有“《莊子內外篇義》（凡一冊） 宋呂惠卿 哲 131/545”字樣。其存佚大同於國圖初本，但又遺失《駢拇》首頁，故僅存五十一頁，這與陳任中的描述正好相合，估計應是陳氏當年校理時所用之本。其書首頁右下角及尾頁左下角有“北京圖書館藏”印戳。

上海古籍本。此本今由上海古籍出版社 1996 年列入《俄藏黑水城文獻》第一冊出版，編號為俄 TK6，題為《呂觀文進莊子義》。此本存卷一存第二十五至二十八頁，共四頁，為《逍遙遊》；卷二存第一至二十一頁、第二十三頁至二十八頁，共二十七頁，為《養生主》、《人間世》、《德充符》等篇^③；卷三存第一、二頁、第四至二十一頁、第二十

① 傅增湘《跋宋本呂惠卿〈莊子義〉殘卷》，《國立北平圖書館館刊》第五卷，第二號，1930 年 3、4 月。需要指出的是，此處“每行十七字”的說法不確，當是“十八字”，此查影印本易知。

② 陳任中《校輯呂注莊子義序》（一）前序，《國立北平圖書館館刊》第七卷第六號，1933 年 11、12 月。

③ 此影印本卷四原裝間有誤：原卷四第二十六頁被誤認為第二十二頁，而被錄於第二十一頁後。

三至二十五頁，共二十三頁，為《大宗師》、《應帝王》等篇；卷四存第一至二十六頁，共二十六頁，為《駢拇》、《馬蹄》、《肱篋》、《在宥》等篇；卷五存第三至二十七頁、第二十九至三十二頁，共二十九頁，為《天地》、《天道》、《天運》等篇；全本共存一百零九頁。這是目前最為通行的黑水城本，它收錄了陳任中所未曾見的卷四第一頁（即《駢拇》首頁）、卷四第七至八頁（即《馬蹄》第二至三頁）、卷四第十六頁（即《在宥》第二頁），但卻漏收傅、陳所同見的卷五第二十八頁《天運》殘篇。

據考證，黑水城本的《莊子義》是目前發現的《莊子義》最早翻刻版本。

黑水城本的《莊子義》殘本，一般被斷為北宋蜀本。傅增湘云：“又書名上冠‘呂觀文進’四字，考陳氏言惠卿於元豐七年表進《內篇》，其餘概續成之。按元豐七年惠卿為河東經略使，知太原府。至紹聖中知大名府，乃加觀文殿大學士。知此書雖進於元豐，其成書付雕必在紹聖時，故追題此銜耳。其刊工古拙，於宋諱不避‘桓’字，則北宋開板，殆無疑義。褚氏《南華真經義海纂微》采呂氏書，其目下注云傳本。以余所見《冊府元龜》、《李太白集》、《二百家名賢文粹》諸本參之，皆字畫疏古，風氣樸厚，正與此類。則茲本為蜀刻，或不妄也。”^①陳任中先生完全贊同此論，以為“其論篤矣”^②。傅、陳二氏皆版本專家，所論當屬可信。然考呂惠卿一生並不曾與蜀地有何直接關係，也似乎沒有什麼好友在此任職，幫助雕刻，所以我們推測，這應該是根據初刻本翻刻的。由於是翻刻本，所以相對於其他版本來說，其失誤率也是最高的。本人昔日曾斷其為初刻本^③，但現在看來，有些武斷。呂惠卿《莊子義》的初刻本，當在惠卿第三次經營西北的任上。宋陳振孫撰《直齋書錄解題》卷十三云：

孫氏傳家秘寶方，三卷，尚藥奉御、太醫令孫用和集。其子殿中丞兆，父子皆以醫名。自昭陵時迄於熙豐，無能出其右者。元豐八年，兆弟宰為河東漕，屬呂惠卿帥。並從宰得其書，序而刻之。兆自言為思邈之後。晁氏《讀書志》作《孫尚秘寶方》，凡十卷。^④

據此材料，尚藥奉御、太醫令孫用和與其子孫兆並為熙豐時期的名醫，故而呂惠卿因孫兆之弟而得到此書書稿，並與元豐八年（1085）序而刻之。此事南宋理宗淳祐十年

① 傅增湘《跋宋本呂惠卿〈莊子義〉殘卷》，《國立北平圖書館館刊》第五卷第二號。

② 陳任中《校輯呂注莊子義序》（一）前序，《國立北平圖書館館刊》第七卷第六號。

③ 拙稿《黑水城出土〈莊子義〉版本考辨》，《敦煌學輯刊》2006年第2期。

④ 宋陳振孫撰《直齋書錄解題》，《欽定四庫全書》“醫書類”。

(1250),趙希弁撰《郡齋讀書後志》卷二亦有略記:“孫尚秘寶十卷,右皇朝孫尚撰,呂惠卿帥邊日,尚之子在屬部,因取此書刻板傳於世。”^①則孫用和又名尚。呂惠卿帥邊之時,多所刻書,當是無疑。關於此版本的具體雕刻時間,考此黑水城殘本之避諱處,除了傅、陳二人所提到的“玄”、“匡”之外,其於“敬”、“殷”、“恒”、“貞”等字,亦例缺末筆,而“煦”字亦一律作“响”,則所斷北宋紹聖間刻本,當不為妄言。則黑水城本《莊子義》必當翻刻在紹聖二年(1095)呂惠卿加封觀文殿大學士之後至元符二年(1099)特授檢校司空之間。據趙希弁《昭德先生郡齋讀書後志》序言,其所集書目,多為蜀中刻本,其時西蜀相對安定,雕版業興盛,故而翻刻於這裏是完全可能的。西蜀自唐末以來,即已盛行雕版印刷業。宋王應麟《玉海》卷四十三引《國史志》云:“唐末益州始有墨版。”“西川印本”、“西川過家真印本”聞名全國,並一度在唐末五代時期向河西一帶流通^②。宋代以來,西蜀相對安定,印書業也更加繁盛。蜀本的品質在當時僅次於杭本,與杭本、建本共為天下之最。蜀地廣都費氏進修堂、眉山程舍人宅、崔氏書肆最負盛名。蜀人私家藏書也頗為興盛,北宋末,南宋初年的井度、晁公武即極具代表性。宋朝對西夏的經籍交流控制雖頗嚴密,但由於西夏統治者有意識的高價求購,加之“楚、蜀、南粵之地與蠻獠溪峒相接者,以及西州沿邊羌戎,皆聽與民通市。熙寧三年(1070),王韶置市易司於秦鳳路古渭砦。六年,增置市易於蘭州。自後,於熙、河、蘭、湟、慶、渭、延等州又各置折博務。湖北路及沅、錦、黔江口、蜀之黎、雅州皆置博易場”^③。西蜀之經籍流通至西夏邊境實在有太大的空間。呂惠卿久駐西夏邊境,且在與夏兵的交鋒中多采主動,並屢獲勝利。其在北宋的改革又極具爭議,所以必然為西夏統治者所留意。黑水城文獻之中發現其被翻譯成西夏文的《孝經傳》,足以證明西夏統治者的高度重視。如此,《莊子義》出現在黑水城文獻中也就不難理解了。

“義系列”的《莊子義》版本,最早著錄於陳振孫《直齋書錄解題》,現又有很早翻刻的黑水城本的實物為證,則說明此系列最接近初刻本。

二

“解系列”的《莊子義》版本既然始於《宋史·藝文志》和《文淵閣書目》,則必為較

① 宋趙希弁撰《郡齋讀書後志》,《欽定四庫全書》“史部·目錄類·經濟之屬”。

② 龍晦《敦煌與五代兩蜀文化》,《前後蜀歷史與文化學術討論會論文集》,巴蜀書社1993年版。

③ 《宋史·食貨志下》。

晚出的版本。明楊士奇編《文淵閣書目》四卷，編前有正統六年(1441)題本一通，稱各書自永樂十九年(1421)南京取來，則此書至永樂十九年時尚存於南京，後至少在正統(1436—1449)時尚存。但這個版本此後再沒有著錄。今國家圖書館所藏金刻本《莊子解》，全名為《壬辰重考證呂太尉經進莊子全解十卷》，屬於《莊子義》版本的“解系列”。此本全六冊，線裝：第一冊有元豐七年《進莊子義表》、卷一、卷二；第二冊有卷三、卷四；第三冊有卷五、卷六；第四冊有卷七；第五冊有卷八；第六冊含卷九、卷十。全書折頁裝，半頁十二行，行大字二十至二十七字不等，小字二十七至二十九字不等。白口，左右雙邊，框高16.1厘米，寬11厘米。版心上半部中分處有單燕尾，其下有“呂莊表”、“呂莊一”、“呂莊二”等字樣，標明作者、書名、卷數。版心下半部上方標明該卷頁數。全書合計一百九十二頁，除卷二略殘缺數十字且第十二頁和十三頁相互錯簡外，餘皆幾乎完存。

此刻本被國家圖書館鑒定為金刻本。考金代之“壬辰”年有兩個：金世宗完顏雍大定十二年(1172)和金哀宗完顏守緒開興元年(1232)。前者正值南宋孝宗乾道八年，後者正當南宋理宗紹定五年。此大約即楊紹和之所以定為南宋刻本之故。按，此本亦避宋諱“匡”、“恒”、“敬”、“玄”、“煦”字，而不諱“吉”、“桓”、“鉤”、“慎”諸字，故疑據宋哲宗紹聖元年符年間本翻刻而成。以其“吉”字以下皆不諱，則同為壬辰年的宋徽宗政和二年(1112)、宋孝宗的乾道八年、宋理宗的紹定五年皆無翻刻的可能。故而，此“壬辰”可能是金世宗的大定十二年(1172)^①。按，有關金世宗改元興慶的歷史事實，本來就是學術界一直較為模糊的問題，則此本不以年號，而以干支紀年的方法，也就容易理解了。我們這種推測還可以從下黑水城文獻中的西夏文呂惠卿《孝經傳》^②的譯成年代得到旁證。呂惠卿的《孝經傳》成書於宋哲宗紹聖二年(1095)，而據聶鴻音先生的考證，其西夏文譯稿則應該成於夏仁宗在位期間(1149—1193)^③。《孝經傳》的成書時間與《莊子義》的完書時間固已一致，而金刻本的《莊子義》出現的時間又與西夏文的《孝經傳》完全一致。如此現象，應該不僅僅是臆測的偶合。當然，金哀宗的開興元年距金亡僅僅三年，乍看似乎亦不大可能有精力翻刻。但考宋末元初杭州道

① 此金刻本《中國版刻圖錄》定為公元1172年刻本，北京文物出版社，1961年第256號。

② 俄羅斯科學院東方研究所聖彼德堡分所、中國社會科學院民族研究所、上海古籍出版社《俄藏黑水城文獻》第11冊，上海古籍出版社1999年版，第2~46頁。

③ 聶鴻音《呂注〈孝經〉考》，未刊稿。按，此稿是筆者2005年8月於銀川召開的“第二屆西夏學國際研討會”上，問以請教黑水城本呂惠卿《莊子義》的版本問題後，旋獲惠贈的。讀後服膺其論，故特請為引，一併深謝！

士褚伯秀的《南華真經義海纂微》成書於咸淳元年(1265)，距宋亡僅六年。則亂世之際，識者欲以之為救世之藥方，一如陳任中先生校輯《莊子義》的初衷，亦未可知。

金刻本共存印鑒四十餘枚，經過辨認，它們是：卷封面第一頁的“世德雀環子孫潔白”、“東郡楊氏宋藏書室珍藏”、“楊保彝”等三枚；卷首《進莊子義表》頁的“海源閣藏”、“子祁”、“虞子印”、“上海潘雲獻豫園珍祕”、“詩書敦夙好園林無俗情養真衡茅下庶以善自名”、“虎乘龍□□無影”、“楊紹和藏書”、“太素館”、“季振宜讀書”、“黃慎水”、“彥合讀書”、“橫經閣書畫印”、“基父”、“吳元恭氏”、“北京圖書館藏”、“周暹”、“乾學”、“徐健庵”等十八枚；《進莊子義表》尾頁有“御史振宜之印”一枚；卷一首頁的“海源殘閣”、“太素館”、“楊承訓印”、“季振宜讀書”、“御史振宜之印”、“遁虛堂印”等七枚；卷四尾頁的“文石朱象玄氏”、“季振宜氏”、“海源閣”、“徐健庵乾學”、“宋存書室”等五枚；卷七尾有“嘉靖三年(1524)重陽日文彭莊讀於停雲館之南軒”之題跋以及“文壽承氏”、“周暹”、“雲谷書”、“海源閣”等印鑒四枚；此本卷尾又有“甲申仲秋文彭端誦”、“壬辰季冬吳元恭觀完”等題跋以及“周暹”、“楊紹和讀過”、“雲谷書”、“修己”、“太素館”、“吳生元恭”、“文石讀書圖印”、“壽承”、“基父”、“季振宜印”、“滄葦”、“北京圖書館藏”、“宋存書室”、“東郡楊紹和彥合珍藏”、“楊伯子氏”、“史館纂修”、“聊城楊承訓鑒藏書畫印”等十七枚，全本共五十五枚印鑒。考察這五十五枚印章，當歷經明初蕭伯辰、明代篆刻家文彭、明藏書家吳元恭、明藏書家潘雲獻、明藏書家朱大韶、清初大藏書家季振宜、清初大藏書家黃虞稷、清初藏書家徐乾學、清瞿氏鐵琴銅劍樓瞿紹基、清初宗室藏書家奕繪，和海源閣創始人楊以增、增子楊紹和、和子楊保彝、彝的繼子楊敬夫^①，以及中國著名的民族實業家、忠誠的愛國主義者和古籍文物收藏家周暹先後收藏，最後由周暹捐贈安居在國家圖書館的恆溫恆濕的善本書庫裏，得到很好的管理和保護，這部金刻本的《莊子解》更為“庫中庫”本。其餘有“遁虛堂印”、“虎乘龍□□無形”、“修己”、“子祁”、“詩書敦夙好，園林無俗情。養真衡茅下，庶以善自名”等五枚尚不能遽定。按古人印鑒習慣，此“遁虛堂印”在卷一最下方，疑為明初某位很早的收藏者所留。其餘實為閑章，末者詩句輯自陶潛《江陵夜行塗中》詩。此四枚閑章則暫不能定誰人之物，故而待考。

金刻本的《莊子解》，還有諸多鈔本傳世：明邢氏來禽館、里安孫氏、嘉興沈氏、滿洲盛昱氏、萍鄉文氏鈔本等。1930年，時任國立北平圖書館館長的傅增湘先生專門詳

^① 關於“楊伯子氏”印章，我初疑為宋楊萬里子楊長孺之物。長孺字伯子，承萬里遺風，亦好藏書。然終因宋代印章畢竟少見，不敢劇定。又明代祁彪佳《遠山堂劇品》著錄有“楊伯子”南北(曲)三折，狀燕市之騙局，可博一笑的雜劇《都中一笑》，今佚。《讀書樓目錄》亦載之。然於此楊伯子字里、生平均未詳，待考。

細介紹了當時民間流傳的《莊子解》的情況：

呂氏所注，尚有《老子》四卷，為元豐元年知定州時所進，列入道藏必字型大小，故世多傳之。《莊子義》獨不見收。元明以來，又無傳刻。遍檢各家書目，惟季氏《延令書目》有宋刻本，題《呂太尉經筵進莊子全解十卷》，明文彭、吳元恭識尾。此本今藏楊氏海源閣。考其目錄所記行格，為半頁十二行，每行大字二十四至二十七，小字二十八、九不等。其結銜及書名，與此本迥異。楊紹和跋謂是南宋初刻本，則視此已遜一籌矣。鈔本可考者有明邢氏來禽館本，見楊紹和《楹書隅目》。又昆山徐健庵藏本，見王蓮涇《孝慈堂書目》(凡三百二十五種)，亦不知流傳何所。^①

傅文所記實共三種版本：題為《呂太尉經筵進莊子全解十卷》的南宋刻本、明邢氏來禽館鈔本、昆山徐健庵藏本。1933年之後，陳任中記載：“又傳聞里安孫氏、嘉興沈氏、滿洲盛昱氏、萍鄉文氏尚各有轉抄之本，並訪求累年，未獲一見。”^②舉凡這些抄本，雖今日均亦尚不能獲見。但今國家圖書館所藏之金刻本，不惟題為“壬辰重考證呂太尉經筵進莊子全解十卷”，與所謂“呂太尉經筵進莊子全解十卷”十分接近，且其中恰存季振宜氏、海源閣楊氏、徐健庵乾學等人印章，則正是傅文所記之“南宋刻本”、“昆山徐健庵藏本”。傅文所記題目之“筵”字，當係衍字。又陳任中記載：“又傳聞里安孫氏、嘉興沈氏、滿洲盛昱氏、萍鄉文氏尚各有轉鈔之本，並訪求累年，未獲一見。”^③“明邢氏來禽館鈔本”，指明代邢侗的鈔本。邢侗書法仿效王羲之，尤愛《十七帖》，故將自己的讀書處命名為“來禽館”。邢侗在“來禽館”攻讀習書、朝夕臨池二王書法二十六年，成就斐然，爐火純青，明代皇室和外國使者爭相購求，為傳世珍品。其鈔本若能面世，必為無價之寶。“里安孫氏”即孫詒讓。孫詒讓及父親孫衣言敬慕南宋學者王應麟之通博，故取其巨著《玉海》作為樓名，以示藏書“若玉之珍貴，若海之浩瀚”。所建玉海樓位於里安市，為浙江四大藏書樓之一。“嘉興沈氏”當指沈曾植。沈曾植以草書著稱，取法廣泛，熔漢隸、北碑、章草為一爐，有海日樓藏書，並享盛名。其鈔本若能面世，亦必為奇珍^④。“滿洲盛昱氏”，即盛昱(1850—1900)，清宗室學者，詩文、金石均負時名。其皮金石書畫之室曰“鬱華閣”。“萍鄉文氏”即文廷式，有藏書流傳於世。

“解系列”的《莊子義》，最早著錄於《宋史·藝文志》和明代楊士奇編《文淵閣書

① 傅增湘《跋宋本呂惠卿〈莊子義〉殘卷》，《國立北平圖書館館刊》第五卷第二號。

②③ 陳任中《校輯呂注莊子義序》(一)前序，《國立北平圖書館館刊》第七卷第六號。

④ 然嘉興又有沈嗣選，字仁奉，號果庵，明清之際，兵燹之餘，破產棄書，其藏書樓取名“法宋樓”，存疑。

目》，顯然是比較晚出現的版本，但本部金刻本同時也說明它是現在發現的最為精良的翻刻本。此系列既然有諸多鈔本傳世，我們很有信心它仍然有可能在日後面世。

三

“義系列”的黑水城本和“解系列”的金刻本以外，“注系列”目前尚無實物傳世，本無從探討。然現存呂惠卿《莊子義》版本中，還有陳任中的輯本《莊子義》，這裏簡稱陳任中輯本。由於陳任中輯本實際由三個部分組成：黑水城殘本、宋褚伯秀《南華真經義海纂微》本和明代焦竑的《莊子翼》本，而後兩種版本則非常可能就屬於“注系列”，或許其並沒有完全湮沒。

宋末元初，杭州道士褚伯秀的《南華真經義海纂微》一百六卷，成書於咸淳元年（1265），距宋亡僅六年。其書纂郭象、呂惠卿、林疑獨、陳祥道、陳景元、王雱、劉槩、吳儁、趙以夫、林希逸、李士表、王旦、范元應十三家說，而斷以己意，謂之管見。蓋宋以前解《莊子》者，梗概略具於其間。其中，呂注僅次於郭注之後。觀褚氏所錄，既非盡如傅增湘所云：“字句刪落太半，多失本旨。”^①亦非盡如陳任中所云：“所刪節者僅為原注復述加證之文，約十之一二。”^②褚氏所刪節者，約有原注的三分之二強，並且不止於復述加證之文。但凡所錄部分，則誠如陳氏所云：“其中精義要旨，多已採錄。”^③當然由於畢竟所刪甚多，所以遺珠之處亦比比皆是。今《道藏》和《四庫全書》均有收錄。明代焦竑《莊子翼》八卷，《四庫全書》收錄，書成於萬曆戊子（1588），體例同於褚氏。所載書目，自郭象注以下，凡二十三家；旁引他說互相發明者，自支遁以下，凡十六家；又章句音義，自郭象以下，凡十一家。核其所引，惟郭象、呂惠卿、褚伯秀、羅勉學（道）、陸西星五家之說為多，其餘特間出數條，略備家數而已。而其所採呂注，或照錄、或壓縮、或減棄褚氏所采，雖時有校勘，但內容既然更少於褚氏所摘之二分之一以上，則其所存價值自然減半。焦竑是否得見《莊子義》全本，尚不能遽定。

考《莊子義》的“注系列”的著錄，出現在南宋趙希弁《郡齋讀書後志》、馬端臨《文獻通考》以及孫觀《鴻慶居士集》卷三十《東平集序》，則顯然它應該是《莊子義》在南宋時最為通行的狀態。杭州道士褚伯秀的《南華真經義海纂微》成書於咸淳元年（1265），焦竑《莊子翼》或照錄、或壓縮、或減棄褚氏所採，雖時有校勘，至少與褚氏同

① 傅增湘《跋宋本呂惠卿〈莊子義〉殘卷》，《國立北平圖書館館刊》第五卷第二號。

②③ 陳任中《校輯呂注莊子義序》（一）前序，《國立北平圖書館館刊》第七卷第六號。

源；二書採引呂惠卿說時皆云“呂注”或“呂惠卿注”，故我們推測其很可能屬於《莊子義》的“注系列”。因此，這裏要介紹的陳任中輯本也很有可能是“義系列”和“注系列”《莊子義》合成的產物。

前文介紹黑水城本處我們提到，1930年傅增湘先生所見到的黑水城本共五十五頁，而1933年，陳任中先生着手整理、集校時僅殘存五十一頁了。故陳任中主要利用了褚伯秀的《南華真經義海纂微》和焦竑的《莊子翼》進行補輯，並在1934年由北平大北書局排印出版，題為《莊子義》。這是近代第一部呂惠卿《莊子義》的輯校本。根據今中國國家圖書館藏書調查，陳任中輯本尚有七套，可以歸納為三個系統：

第一系(類)為殘本，僅存一套。該書函匣線裝，匣脊印題“《宋呂觀文進莊子義》二冊，哲131/545.4，部二”字樣，15048號，鉛印本。經覈查，匣中其實只有殘本一冊。內有便條一枚，注明：“呂注莊子義 贈字第五〇七六號 鉛印本一冊。”書殘，所存內容依次為：陳任中《校輯呂注莊子義序》三頁、李翊灼《新刊呂吉甫莊子義贅言》二頁、《宋呂觀文進莊子內篇義》卷一《逍遙遊第一》一頁、《宋呂觀文進莊子內篇義》卷三《大宗師第六》二頁、《宋呂觀文進莊子外篇義》卷四《駢拇第八》一頁、《宋呂觀文進莊子雜篇義》卷八《庚桑楚第二十三》一頁、陳任中《讀呂惠卿傳》二頁，共十二頁。此當為1934年之鉛印本的翻印本。其序言部分已無黃郛《輯本呂氏莊子義序》、郭則澐《題詞》及陸增煒《題解》，又將陳氏二序置於李序之前。又其正文則每篇題目下刪去陳任中解題文字，如“按此篇呂注全據《南華義海纂微》本補輯”之類。其正文文字乍視似乎與1934年版全同，但據其中陳氏再序之尾句中倒數第二行“罰”字下所鏤“制”字、正文《庚桑楚第二十三》篇首行夾注中所鏤“偏”、“徧”二字，知必為重新排印之本。此本後襯頁處有手寫“袁同禮”三字，後有印章，刻有：“先生贈送 廿六年四月廿三日 贈5076”字樣，則此版本的印行當在1934年之後，1937年4月之前。此本正文首頁之右下角及全文最後一頁左下角均有“國立北平圖書館珍藏”之印章一枚。

第二系(類)為全本，函匣線裝，共四套。以15046號為例，該書匣脊印題“《宋呂觀文進莊子義》，國圖哲131/545.4”字樣，鉛印本，上、下兩冊。上册為一至五卷，下冊為六至十卷。其書封面題目則無“宋”字，又題下題寫“三立”字樣，並附“三立”印章一枚。內有便條一枚，注明：“第一五三六五號，鉛印本共二冊”。扉頁正面手題“宋呂氏莊子義”、“耐廬校輯本”、“甲戌三月長洲章鈺題”字樣及“霜根七十後文翰”之印章一戳；背面手書“民國廿三年四月印行”字樣。此版本之內容、格式基本同1972年5月《莊子集成初編》影印本(詳見下文)，唯前少郭則澐《題詞》及陸增煒《題解》，書後《勘誤表》單紙印出。此本上、下冊之正文首頁右下方及全書尾頁左下方分別有印章二戳：“國立北平圖書館珍藏”、“一九四九年武強賀孔才捐贈北平圖書館之圖書”。下冊

後面襯頁上方有紅色印刷宋體“定價貳元 北平大北印書局印”字樣，上、下兩行排列。該頁還貼有《勘誤表》。此外，編號為 XD696 者亦函匣線裝，版式、內容全同，唯稍顯陳舊；正文首頁右下方除“北京圖書館藏”小篆章外，尚有“長樂鄭振鐸西諦藏書”章一枚，本書末頁左下方亦有“長樂鄭氏藏書之印”一枚，可知為鄭振鐸先生捐出之本。編號 55329 者有“北海公園藏書印記”章，編號 15047 者有“國立北平圖書館珍藏”章，版式、內容亦同；唯後者書根上有“上 莊子義 內篇 外篇”及“下 莊子義 外篇 雜篇”字樣，微異於前本，疑為國家圖書館原本。

第三系(類)亦為全本，但為硬包背裝，共兩套，均來自私人捐贈。編號 55413 者為鉛印本，本來是線裝兩冊，但以灰色硬紙版包裹成一冊，書脊藍色，題有“莊子內篇義 113.4/6052”字樣。此本版本、印刷內容全同於第二系。封面內襯貼一標籤，上有“張菊生先生惠贈”七字。編號 55443 者同此，標籤上有“梁衆異先生惠贈”七字。

1972 年 5 月，陳任中本由臺北藝文印書館據以影印在嚴靈峰主編的無求備齋《莊子集成初編》中。據之亦可以準確考察初版陳任中本的原始狀態：此 1934 年之版本首列黃郛《輯本呂氏莊子義序》、李翊灼《新刊呂吉甫莊子義贅言》、郭則澐《題詞》、陸增煒《題詞》、陳任中《校輯呂注莊子義序》、陳任中又序、《莊子義目錄》，次為《莊子義》正文，次列陳任中《讀呂惠卿傳》、最後附以《宋呂氏莊子義勘誤表》。鉛印本，宋體。半頁十二行，每行二十八字，注雙行二十八字；白口，左右雙闌，上下雙邊；版心有單魚尾，魚尾上根據對應內容記書名《莊子義》、《題詞》、《莊子義序》、《莊子義目錄》、《莊子內(或外、雜)篇義》、《附錄》等，魚尾下相應的記序、李序、序、目錄、卷數數目等；版心中部為頁碼，各卷重新編頁；各卷卷首依次題《宋呂觀文進莊子內(外、雜)篇義卷某某》，次行下方題“贛縣陳任中校輯”；次底兩格為篇題如《逍遙遊第一》等，篇題之下有雙行題記，注明該篇著錄的來源是源自黑水城殘本或者是來自《南華真經義海纂微》、《莊子翼》等；次頂格列《莊子》原文，下雙行列呂注，篇尾低兩格出校記，亦單行列莊文，雙行列校語。卷內各篇之間不隔行，卷末換頁。其卷一為《逍遙遊》、《齊物論》篇，卷二為《養生主》、《人間世》、《德充符》篇，卷三為《大宗師》、《應帝王》篇，卷四為《駢拇》、《馬蹄》、《胠篋》、《在宥》篇，卷五為《天地》、《天道》、《天運》篇，卷六為《刻意》、《繕性》、《秋水》、《至樂》篇，卷八為《庚桑楚》、《徐無鬼》、《則陽》篇，卷九為《外物》、《寓言》、《讓王》篇、卷十為《說劍》、《漁父》、《列禦寇》、《天下》篇；全部共三百三十二頁。陳任中此種 1934 年之版本的最通行版也正是 1972 年 5 月的無求備齋《莊子集成初編》版。這個版本在內容如上所述以外，其題目作“莊子義 呂惠卿撰”字樣，扉頁注明“藝文印書館據民國廿三年陳任中輯校排印本影印”。

陳任中輯本是最早的呂惠卿《莊子義》的完整校對本，自然有着不容忽視的歷史

意義。雖然其所依據的黑水城底本只有五十一頁，但由於陳任中本人亦是國學根底深厚者，所以即使是許多意校者亦往往精彩。但畢竟校書如同掃葉，又加之陳任中所據底本和採注本本身的問題，所以此第一種完整校本也難免出現了諸多問題，諸如斷語錯誤，依據版本來源模糊、底本存而用採注本、任意雜糅《南華真經義海纂微》和《莊子翼》而不說明等等。此處因篇幅所限，不再舉例。總之，作為呂惠卿《莊子義》的第一部完整的輯本和校本，陳任中輯本的成績和失誤應該說是各具其半的。這主要是由於當時校對時具體條件的限制，當然也有一些是屬於倉促、疏忽而造成的人為失誤。但不管怎麼說，陳任中完成這項工作時所身處的惡劣時代環境，讓我們對他的滿腔激情和學術識見不能不產生由衷的敬意。他的工作，必然讓呂惠卿《莊子義》更好的整理工作，有了強有力的指引和鋪墊。

隨着黑水城本和金刻本的面世，我們有理由相信，呂惠卿《莊子義》的版本會有越來越多的發現；其相關的整理和研究，也必然將在新的歷史際遇裏重現其厚重深沉的學術生命力。

[作者簡介] 湯君(1973—)，女，河南信陽人。中國古典文獻學博士後，現為四川師範大學副教授。發表學術論文 30 餘篇，專著有《敦煌曲子詞地域文化研究》。另有《呂惠卿〈莊子義〉集校》，中華書局出版。

黑水城《呂觀文進莊子義》研究

陳 靜

一、黑水城《呂觀文進莊子義》殘本的發現

黑水城是一座西夏時代的古城廢墟，位於今內蒙古自治區阿拉善盟額濟納旗達來呼布鎮東南 25 公里處。1908—1909 年，俄國探險家柯茲洛夫先後兩次在黑水城遺址掘獲了大量唐、五代、宋、西夏、金、元時期的文獻，引起了世界的關注。1914 年 5 月，英國探險家斯坦因也來到黑水城遺址，獲得大批文物和文獻^①。到了 80 年代，內蒙古自治區文物考古研究所會同阿拉善盟文物工作站組成考古隊，於 1983 年 9—10 月和 1984 年 8—11 月間，兩次在黑水城進行考古發掘，也獲得了大量文書和其他文物^②。

黑水城遺址發現的文獻，現在統稱為“黑水城文獻”，其中以俄藏最為豐富完整。1996—1999 年，《俄藏黑水城文獻》1—11 冊（1—6 冊：漢文文獻部分；7—11 冊：西夏文文獻部分）在多方努力之下由上海古籍出版社影印出版。2005 年，上海古籍出版社又影印出版了《英藏黑水城文獻》4 冊。影印本的問世使這些原來難得一見的珍貴文獻成為比較容易讀到的書籍。

因為研究莊子的緣故，《俄藏黑水城文獻》漢文部分的《呂觀文進莊子義》引起了我的注意。這是一個殘本，起自《齊物論》“知其解者，是旦暮遇之也”，終於《天運》“北門城問於黃帝曰”一段（中間還有缺頁），一共 109 頁。由於無頭無尾，原來的書名是什麼並不清楚，但是此書每一卷的卷前和卷末，都有“呂觀文進莊子內篇義卷 X”，或者

^① 向達《斯坦因黑水獲古紀略》，載《國立北平圖書館館刊》，第四卷，第三號西夏文專號。

^② 《內蒙古黑城考古發掘紀要》，載《文物》1987 年第 7 期。

“呂觀文進莊子外篇義卷 X”，雜篇完全缺失，不過可以推想，如果雜篇存在，也會如此標目。整理者就是根據卷目，以《呂觀文進莊子義》題為書名。

呂觀文，北宋呂惠卿之尊稱。呂惠卿於宋哲宗紹聖(1094—1097)年間加觀文殿學士，故有呂觀文之稱。《宋史·呂惠卿傳》沒有記載他著書的情況，但是《宋史·藝文志》載有“呂惠卿莊子解十卷”。作為著名的官員加學者，呂惠卿曾經參與經筵講經，他注解的《莊子》，也是為了向皇上講授。陳振孫《直齋書錄解題》載：“莊子義十卷，參政清源呂惠卿吉父撰，元豐七年先表進內篇，其餘蓋續成之。”由此可知呂惠卿在完成《莊子》內篇的注釋之後，已經進獻給皇上。《呂觀文進莊子義》的“進”字，就是由此而來。後世藏書家根據呂惠卿經筵講經的舊事，也有定名此書為《呂太尉惠卿經筵進莊子全解》的^①。總之，發現於黑水城的《呂觀文進莊子義》殘本，與見載於《宋史·藝文志》的呂惠卿《莊子解》，就是一部書。

根據陳振孫的《直齋書錄解題》，可知呂惠卿在元豐七年已經把《莊子義》的內篇進獻給皇上，但是他的全書完成於何時？又在何時何地刻板流行？曾經有過哪些版本？這些版本之間是什麼譜系關係？這些情況都不清楚。從《莊子義》的現存情況來看，只有一個金代刻本傳世，這個刻本題名《壬辰重改正呂太尉經進莊子全解》，十卷，現存中國國家圖書館。由於呂惠卿的《莊子義》在元明沒有刻傳，這個金刻本就是唯一的傳世孤本了。黑水城《莊子義》殘本問世，部分地改變了這種孤本單傳的現狀。傅增湘先生定此本為北宋刻本，前蘇聯學者孟列夫編《黑城出土漢文遺書敘錄》，也斷定為北宋本。此書因此具有雙重的寶貴，一是宋版書本身的難得，二是《莊子義》原來只有金刊本傳世，現在有了“黑水城文獻”的北宋本問世，對於考訂此書的規模、正訂版本及其流傳等等，都是極其難得的。

二、黑水城《莊子義》殘本的存佚和錯頁

黑水城《莊子義》殘本的影印本可見 4 套編號：

一、書冊頁碼。按照這個頁碼，黑水城《莊子義》殘本是在《俄藏黑水城文獻》第 1 冊的第 51—159 頁。

二、俄藏編號及其頁碼。據統計，俄藏黑水城文獻共有 8 000 多個編號，《呂觀文進莊子義》編為 TK6。影印本公佈的《呂觀文進莊子義》一共 109 頁，每一頁按照“俄

^① 見《宋元版書目題跋輯刊》第一冊，北京圖書館出版社 2003 年版，第 74 頁。

TK6 呂觀文進莊子義(109—1)”順序排列，直到 109—109。這個序號配合書冊頁碼，使影印本《莊子義》殘本的頁碼順序非常清明。

三、《莊子義》殘本原有的編碼。殘本的版式是半頁十行，每行 17—19 字，以 18 字為多。注雙行，每行 25 字。兩個半頁之間的折縫處，有原刻的卷、頁號碼。例如卷二的第一頁，標誌為“莊子二 一”，其他例此。按照這個編碼，殘本所存為：卷一存 25—28 頁，共 4 頁；卷二存第 1—21, 23—28 頁，共 27 頁；卷三存第 1、2、4—21、23—25 頁，共 23 頁；卷四存第 1—26 頁，共 26 頁；卷五存第 3—27、29—32 頁，共 29 頁。總共 109 頁。

殘本原有的編碼有一誤處，卷三的第 20 頁與第 21 頁正好顛倒，這一錯誤被整理者發現並且改正了。這樣卷三的第 19 頁接 21 頁，再接 20 頁，內容就連接上了。整理者能夠發現原有編碼的錯誤並按照文義正確銜接，說明整理者熟悉《莊子》文本的內容。

但是整理者也有疏忽之處。殘卷的卷二缺佚第 22 頁，整理者把第 26 頁放置在第 22 頁的位置，而讓第 25 頁銜接第 27 頁。這個錯誤顯然來自整理者，因為整理者在版心框外左上角標寫的卷、頁犯了同樣的錯誤。這就涉及影印本的第四套編號了。

四、整理者的編碼。整理者的編碼標寫在版心框外的左上角處，這套編碼用羅馬數字標寫卷數，斜杠後再用阿拉伯數字標寫頁數，例如卷二的第一頁被標寫為 II / 1，其他以此類推。這套編號基本上根據殘本原有的卷、頁編碼，但是如上所說，它對原來的錯誤有所改正，也因為疏忽留下了新的錯誤。

我們提到的四套編碼，第三套和第四套更加重要。第三套是殘卷原來就有的，第四套是整理者留下的，反映了整理者的文獻水準。而第二套只是標示殘卷全部遺存的排序，第一套只是書冊頁碼。影印本影印出了殘卷原件上的第三套和第四套編碼，排印出了第一、二套編碼，而第一、二套編碼以第四套為根據，也就是說，整理者的改錯和新錯，也反映在排印的第一、二套編碼的順序中。

按照第二套編碼，《莊子義》殘本存 109 頁，按照第三套編碼，第五卷沒有第 28 頁。但是，沒有被納入上海古籍出版社影印本中的卷五第 28 頁，現在還可以看到。二十年代末，俄國博物院寄送了部分《莊子義》殘本的影本給北平圖書館，其中就有卷五的第 28 頁。後來，北平圖書館以《莊子內外篇義》為書名，把這些影本裝訂成一冊，這個影印本現在保存在中國國家圖書館的普通古籍部。作為普通古籍而不是善本保存，大概因為是影印本的緣故。這樣，原來以為只有 109 頁的《莊子義》殘本，實際上存有 110 頁。卷五的第 28 頁沒有丟失，是四川師範大學的湯君教授首先

指出的^①，筆者見到的《莊子內外篇義》影印本，證實了這一點^②。卷五第 28 頁在上海古籍出版社的影印本中失收，說明《莊子義》殘本在問世後還有遺失。據說，當年俄藏黑水城文獻在運送入藏時，曾經與敦煌文獻發生了部分的混淆，或許我們還能希望，在將來的某一天還會有《莊子義》殘本的新頁出現。當然，這在目前僅僅是願望而已。

三、中國學者對《莊子義》 殘本的看法和利用

黑水城文獻的問世，是 20 世紀初震動世界學術界的一件大事，中國學術界對此也表示了極大的關注，並盡其努力收集相關材料。這種努力在《國立北平圖書館館刊》中留下了痕迹。例如《國立北平圖書館館刊》第三卷第六號(1929 年 12 月)有一條館訊：

西夏文書及佛像展覽會 上月新購入之西夏文書，實為稀世之珍。爰於本月七日，開展覽會，陳列此項西夏文字及舊藏佛像多種，又選列各項善本及唐人寫經，邀請學術界政界名流及新聞記者來館參觀。是日到會者，約二百餘人云。

《國立北平圖書館館刊》第四卷第二號(1930 年 3、4 月)又有一條館訊：

編輯西夏文字專號 本館自購入西夏文經卷後，經周叔迦先生編列目錄，頃已竣事。當於館刊中西夏文專號內發表。該號並有羅福萇先生遺稿及羅福成先生新著多種云。

① 湯君《黑水城文獻〈莊子義〉考》，載《敦煌學輯刊》2006 年第二期。湯君誤以為卷一第 25～28 頁是《逍遙遊》的內容，其實是《齊物論》的篇末。

② 這個影印本只有版心，整理者標寫在版心框外左上角的編號、原本的眉批等，都不可見，也沒有前言後語交代來歷。國家圖書館的目錄關於此本的信息也語焉不詳，或曰民國影印本，或曰 1949 年出版，這些信息在影印本上得不到任何印證。此影本似乎是為了防止遺失，而沒有出版流傳的意圖。如果這個影印本只藏於國家圖書館，而不見於其他圖書館，則可以如此斷言，但目前還只是猜測。

《國立北平圖書館館刊》第四卷第三號，果然就是“西夏文專號”，羅福萇的《俄人黑水訪古所得記》、向達的《斯坦因黑水獲古記略》都刊載其中。

從這些館訊可知，當時的北平圖書館購買到一些西夏文書並安排專人進行編目和整理，當時的中國學術界對於黑水城文獻保持着極大的關注。

黑水城《莊子義》殘本也引起了注意。羅福萇《俄人黑水訪古所得記》略舉俄人所得，第三項曰：

三、呂觀文進莊子外篇義 刊本，每頁十行，行十八字；繕刻絕精。案呂觀文即呂惠卿，陳氏《直齋書錄解題》記元豐七年惠卿進莊子內篇注事。

羅福萇是羅振玉之子，其學術事蹟見王國維的《羅君楚傳》^①。羅福萇稱《莊子義》殘本“繕刻絕精”，湯君教授亦稱此本為“精良的刻本”^②，這是筆者不能同意的評價。這裏先提出反對意見，下一節再加以辨析。

中國學術界當年對黑水城《莊子義》殘本的瞭解和認識，在傅增湘先生《跋宋本呂惠卿莊子義殘卷》中可以知其大概^③。據傅老先生所言，當時俄國博物院新近寄送了《莊子義》殘本的影本給北平圖書館^④，一共 55 頁，它們是“卷二存第二十五、六兩頁，為《德充符》篇；卷三存第一頁，為《大宗師》篇；卷四存第一至二十六頁，為《駢拇》、《馬蹄》、《肱篋》、《在宥》各篇；卷五存第三至二十八頁，為《天地》、《天道》、《天運》各篇；凡五十五頁。”傅老先生統計各卷所有，用了“存”字，他似乎以為俄國博物院寄送的影本，是黑水城殘本的全部。今天我們知道，傅老先生見到的《莊子義》殘本，祇有全部的一半。行文至此，暗自希望俄人還有掖藏，這樣我們還能希望在將來的某一天看到《莊子義》殘本的更多冊頁。

① 王國維《羅君楚傳》，載《國立北平圖書館館刊》第四卷第三號。

② 湯君《黑水城文獻〈莊子義〉考》，《敦煌學輯刊》2006 年第二期，第 52 頁。

③ 傅增湘《跋宋本呂惠卿莊子義殘卷》，載《國立北平圖書館館刊》第五卷第二號。

④ 《國立北平圖書館館刊》前四卷各期（還有第五卷第一號），每期都有館訊，介紹館內重大消息，其中也有重要書籍入藏的消息。例如第四卷第二號載：“影印《道德經》英倫博物館藏有敦煌寫本《道德經》，本館商得該院同意，業已影照副本，由英倫寄到矣。”筆者以為俄國博物院贈送《莊子義》影本一事，可能也有類似消息，然而遍查而無所得，只在第一卷第六號的館訊中見到一則消息：“重要贈書 十一月與十二月中，本館屢承各國學術團體惠贈書報，茲為篇幅所限，未能一一登載。”或許，這“未能一一登載”的受贈書報中，就有俄國博物院贈送的黑水城《莊子義》殘本的部分影本？

傅增湘先生是博學的版本學家^①，著有《藏園群書經眼錄》等重要版本學著作，他對《莊子義》殘本也做了細密的版本考察。傅老先生說：

考是書陳氏《直齋書錄解題》著錄云“莊子義十卷，參政清源呂惠卿吉父撰”。《宋史·藝文志》作《莊子解》。焦氏《國史經籍志》作《莊子注》。觀此本作內篇義外篇義，則陳氏所題正合，而宋明二志皆失之矣。又書名上冠“呂觀文進”四字，考陳氏言惠卿於元豐七年先表進內篇，其餘蓋續成之。按元豐七年，惠卿為河東經略使，知太原府，至紹聖中知大名府，乃加觀文殿大學士。知此書歲進於元豐，其成書付雕，必在紹聖時，故追題此銜耳。其刊工古拙，於宋諱不避“恒”字，則北宋開版，殆無疑義。褚氏《南華真經義海纂微》采呂氏書，其目下注云川本。以余所見《冊府元龜》、《李太白集》、《二百家名賢文萃》諸本參之，皆字畫疏古，風氣樸厚，正與此類，則茲為蜀刻，或不妄也。

傅老先生以《莊子義》殘本不避北宋最後一位皇帝欽宗趙恒之諱，斷定此本為北宋本；又根據呂惠卿加授觀文殿大學士的時間是在紹聖年間，定此本刻版於紹聖年間；再根據褚伯秀《南華真經義海纂微》採呂氏注文用的是川本、以及他經眼的川本書之刻板風格，猜定此本是蜀本。傅老的論點影響深遠，湯君教授在肯定此本優良時，也說黑水城《莊子義》殘本“是北宋蜀地精良的刻本”，接受了傅老猜想此本是蜀本的認識。

根據傅老先生的判斷，黑水城《莊子義》殘本是北宋蜀刻本，比傳世的金刻本要早一些，因為金刻本被定為壬辰年刻本，壬辰年是金世宗大定十二年、南宋孝宗乾道八年，當然晚於北宋。但是，前蘇聯專家緬希科夫認為黑水城《莊子義》殘本“為 11 世紀末的原刻本”^②，湯君教授隨之亦稱其為“初雕版”，是“最早的《莊子義》的初刻本”^③，卻是沒有根據的。他們的觀點即使作為一種猜想，也不甚合情理。呂惠卿的《莊子義》現在只有金刻本和黑水城殘本存世，不等於當年就只有這兩個刻本。無論《莊子義》最初在何時何地雕版，它一定是在呂惠卿的關注下進行的，至於流傳開後的翻版再刻等等，就不好猜測了。黑水城《莊子義》殘本有很多漏字、錯字、俗字、簡略字，還有前字不誤而後字故意用簡單筆劃的字來代替繁複前字的現象，從這些現象來看，它不像

① 傅增湘(1872—1950)，著名藏書家。字潤沅、沅叔，別署雙鑒樓主人、藏園居士等。光緒二十四年進士，1927年任故宮博物院圖書館館長。

② 緬希科夫《黑城遺書(漢文)詮注目錄導言》(三)，王克孝譯，《敦煌研究》1989年第二期。緬希科夫即孟列夫，因為譯者沒有採用他的漢名，故隨譯者之稱。

③ 湯君《黑水城文獻〈莊子義〉考》，《敦煌學輯刊》2006年第二期，第44頁。

是在作者呂惠卿的關注之下刊印的最初版本，也稱不上精良。因此，稱它早於金刻本是可行的，而在沒有進一步的證據之前，以它早於金刻本就稱之為“原刻本”或者“初刻本”，是不恰當的。

從傅老先生的《跋》中，可以知道他沒有見過金刻本，他的《藏園群書經眼錄》也沒有收錄關於《莊子義》金刻本的條目。《莊子義》金刻本有一個複雜的流傳故事，這裏無需詳述，但是此書深藏，就連見多識廣的傅老先生也無緣經眼，卻是可以肯定的。或許就是因為《莊子義》金刻本的珍貴，使傅老先生想到採用黑水城《莊子義》殘本輯補褚伯秀《南華真經義海纂微》採納的呂氏注文，合成一部新的《呂觀文進莊子義》。傅先生想到了這一點，但是他遺憾地表示自己年事已高，已經沒有力量來從事這項費力耗時的工作了。這項工作最終由陳任中先生完成了。

陳任中先生事蹟不詳，他的《校輯呂注莊子義序》稱：“余在館編纂有暇，輒就此殘本先錄一編，以與道藏本《義海纂微》詳互參校……”，落款又曰“識於國立北平圖書館”，據此可知他當時供職於北平圖書館^①，其他事蹟，則有待查考。陳任中先生利用黑水城《莊子義》殘本“輯校”出了一個《呂觀文進莊子義》的十卷本，嚴靈峰先生的《無求備齋莊子集成初編》，收錄呂惠卿《莊子義》十卷，就注明是“景印民國二十三年陳任中輯校排印本”。陳任中的輯校排印本於1934年印行，時間不古，比較容易見到。這部書，陳三立的封面題名是《呂觀文進莊子義》，而章鈺的內封題名是《宋呂氏莊子義耐廬校輯本》，陳任中自己的序文標題是《校輯呂注莊子義序》。可知這部書的重點是“校輯”。所謂“校”，是用褚伯秀的《南華真經義海纂微》與“黑水城文獻”的呂義殘本相互參校；所謂“輯”，是用“黑水城文獻”殘存的呂惠卿注來替換《義海纂微》的相應內容。或者說，呂注見存於“黑水城文獻”的，就採用黑水城殘本的呂注，所缺失的，則用《義海纂微》摘錄的呂注補充。因此，陳任中“輯校”出的本子，就是按照傅增湘先生的設想，由黑水城《莊子義》殘本與褚伯秀《南華真經義海纂微》的呂注部分和合而成。

但是，能夠供陳任中先生利用的《莊子義》殘本十分有限，不僅沒有上海古籍出版社影印的109頁（加上沒有丟失的卷五第28頁，就有110頁了），甚至不足傅增湘先生經眼的55頁。從陳任中先生的序言中可知，他利用的《莊子義》殘本只有51頁，他說：

往歲俄國博物院始以呂義殘本貽我國北平圖書館，計卷二存《德充符》篇第二十五、六兩頁；卷三存《大宗師》篇第一頁；卷四存《駢拇》、《馬蹄》、《胠篋》、《在宥》四

^① 中國國家圖書館藏有陳任中先生編《國立北平圖書館藏叢書總目首筆檢字表》，是《國立北平圖書館館刊》第八卷第三號的抽印本，據國圖的目錄介紹，作者陳任中先生的生卒年為1874—1945年。

篇二十二頁；卷五存《天地》、《天道》、《天運》各篇二十六頁，凡殘存五十一頁。

從陳任中先生的描述來看，他所見到的《莊子義》殘本，比傅增湘先生所見到的少了卷四的4頁。北京圖書館影印的《莊子內外篇義》，就是陳任中先生所見的規模。

四、黑水城《莊子義》殘本的錯誤舉例

上文指出，黑水城《莊子義》殘本有很多錯字、俗字、簡略字，還有故意用簡單筆劃的字來代替筆劃繁複的字的現象，筆者認為，這些現象說明這個本子不會是呂惠卿關注下問世的“原刻本”或者“初刻本”。同樣，這些現象也表明，這個本子並非“鐫刻絕精”，也不像湯君教授所認為的那樣，是一個“精良的刻本”。

下面例舉《莊子義》殘本的一些錯誤，以為說明。

先看大字排印的正文。我們用郭慶藩的《莊子集釋》作為參照，簡稱郭本；而黑水城《莊子義》殘本則簡稱殘本。為了方便查對，這裏用殘本的第一套編號標誌出頁碼，一頁的兩個半頁，分別用A、B標誌，然後是行數；而郭本則簡單標明頁碼而已。

1. 若與人不能相知（殘本，P. 52, B行6）
若與人俱不能相知（郭本，P. 107）
說明：殘本漏“俱”字。
2. 化聲之相待，若不相待（殘本，P. 52, B行10）
化聲之相待，若其不相待（郭本，P. 108）
說明：殘本漏“其”字。
3. 內直者，與天為徒也，知天子（殘本，P. 60, B行9）
內直者，與天為徒。與天為徒者，知天子（郭本，P. 143）
說明：殘本多“也”字，漏“與天為徒者”五字。
4. 聞以有翼飛者也，冰聞以無翼飛者也（殘本，P. 63, A行1）
聞以有翼飛者也，未聞以無翼飛者也（郭本，P. 150）
說明：殘本誤“未”為“冰”字。
5. 始乎治，常乎亂（殘本，P. 65, B行2）
始乎治，常卒乎亂（郭本，P. 158）
說明：殘本漏“卒”字。
6. 遷勸成殆事（殘本，P. 65, B行9）

遷令勸成殆事 (郭本, P. 160)

說明: 殘本漏“令”字。

7. 夫祖梨橘柚 (殘本, P. 68, B 行 7)

夫祖梨橘柚 (郭本, P. 172)

說明: 殘本誤“祖”為“祖”字。

8. 熟則剥則辱 (殘本, P. 68, B 行 8)

熟則剥, 剥則辱 (郭本, P. 172)

說明: 殘本漏一“剥”字, 語氣大變。

9. 化予之死臂以為難 (殘本, P. 90, A 行 6)

化予之左臂以為難 (郭本, P. 260)

說明: 殘本誤“左”為“死”字。

10. 犁往問之 (殘本, P. 91, A 行 4)

子犁往問之 (郭本, P. 261)

說明: 殘本漏“子”字。

11. 體無窮 (殘本, P. 103, B 行 3)

體盡無窮 (郭本, P. 307)

說明: 殘本漏“盡”字。

12. 我善治植……陶匠善治植木 (殘本, P. 110, B 行 7、10)

我善治埴……陶匠善治埴木 (郭本, P. 330)

說明: 兩個“埴”字, 殘本皆誤為“植”。前一個“植”字, 有手改痕迹, 木旁改成了土, 但是後一個“植”字沒有改。

13. 萬群生 (殘本, P. 111, A 行 9)

萬物群生 (郭本, P. 334)

說明: 殘本漏“物”字。“萬”字的旁邊, 有手寫添補的“物”字。前行的“至德之世”的“世”, 也有明顯的筆改痕迹, 但是不能辨識原字為何。也許見到殘本原件可以辨識, 亦未可知。

14. 恐天之遷其德也 (殘本, P. 119, A 行 4)

恐天下之遷其德也 (郭本, P. 364)

說明: 殘本漏“下”字。北平圖書館影印的黑水城殘本在“天”字右下方有紅筆補寫的“下”字, 字很小, 比注文的字還小一點。

15. 臨蒞天下若無為 (殘本, P. 121, A 行 4)

臨蒞天下, 莫若無為 (郭本, P. 369)

說明: 殘本漏“莫”字。

16. 戶居而龍見 (殘本, P. 121, B 行 1)
尸居而龍見 (郭本, P. 369)
說明: 殘本誤“尸”為“戶”字。
17. 曰:“叟何為此?” (殘本, P. 126, B 行 1)
曰:“叟何人邪? 叟何為此?” (郭本, P. 385)
說明: 殘本漏“叟何人邪”一句。
18. 又三年, 過有宋之野 (殘本, P. 126, B 行 10)
又三年, 東遊, 過有宋之野 (郭本, P. 387)
說明: 殘本無“東遊”二字。
19. 天忘朕邪 (殘本, P. 127, A 行 1)
天忘朕邪? 天忘朕邪 (郭本, P. 387)
說明: 殘本缺一“天忘朕邪”, 語氣大大弱化。
20. 物者莫足為也, 而不可為 (殘本, P. 130, A 行 8)
物者莫足為也, 而不可不為 (郭本, P. 398)
說明: 殘本漏“不”字。
21. 象象罔乃可以得 (殘本, P. 132, B 行 5)
象罔乃可以得 (郭本, P. 414)
說明: 殘本“象”字重出。
22. 天生萬民, 必授之職, 則 (殘本, P. 134, B 行 1)
天生萬民, 必授之職, 多男子而授之職, 則 (郭本, P. 421)
說明: 殘本漏“多男子而授之職”一句。

這裏略舉 22 例, 都是明顯的錯誤。其他如缺漏“此”字、“而”字, 多出“也”字、“矣”字之類, 都不算在其中。還有一些與版本問題相關的差異, 例如殘本 P. 70 的“攘臂於其間”, 郭本作“攘臂而游於其間”, 郭本校注曰:“世德堂本無‘而遊’二字”, 類似的例子, 也都不算。還有異文, 如殘本 P. 102 的“行氣”, 郭本作“衡氣”; 殘本 P. 129 的“月”, 郭本作“日”, 等等, 這些關乎理解而不能遽然確定對錯的例子, 也不算。就是明顯的錯誤, 這裏也沒有全部列出, 例如 P. 108 頁漏刻“殉”字, 誤“財”為“則”等等, 就沒有列舉出來。畢竟, 這裏做的不是版本校刊的工作, 而只是指出黑水城《莊子義》殘本有很多明顯的錯誤, 以此說明它並不是一個精良的刻本。

上面例舉的是黑水城《莊子義》殘本中有關《莊子》正文的錯誤, 在注文裏, 錯誤也不少見。按說, 注文的錯誤需要用金刻本加以對校而一一標出, 但是金刻本比較難見, 不方便採用, 所以這裏先指出注文中明顯的錯字和別字。因為沒有採用校本, 下

文的例舉除了標出錯文的出處，還在筆者認為有錯的字句下劃線以明提示。

1. 非同乎己，則同乎者；非異乎己，則異乎若（殘本，P. 53，A 行 4）
 說明：這一段注下在“我與若辯”的正文之下，根據“非異乎己，則異乎若”的己若對舉，知“者”字當為“若”字之誤。
2. 上不為仁義之行以近名，下不為淫僻之俗以近刑，善兩忘（殘本，P. 55，A 行 9）
 說明：這裏的“善兩忘”，顯然應該是“惡善兩忘”。《纂微》引作“惡善兩忘”。
3. 澤地十步一啄（殘本，P. 57，A 行 3）
 說明：正文是“澤雉十步一啄”，據此知“澤地”乃“澤雉”之誤。
4. 誠能反而家之（殘本，P. 76，A 行 10）
 說明：“家”，當為“求”字之誤。
5. 意怒哀樂愛惡（殘本，P. 77，B 行 9）
 說明：“意”顯然是“喜”字之誤。
6. 未有聞其唱者，則聞其如此也（殘本，P. 78，A 行 8）
 說明：“聞”，當為“聞”字之誤。
7. 所恃者，國為定也（殘本，P. 82，B 行 3）
 說明：“國”，當為“固”字之誤。
8. 素石不雜（殘本，P. 82，B 行 3）
 說明：“石”，當為“而”字之誤。
9. 猶為又極（殘本，P. 87，A 行 2）
 說明：“又”，當為“太”字之誤。《纂微》引作“太極”。
10. 其來不能卻，去其不能禦（殘本，P. 91，A 行 2—3）
 說明：“去其”，當為“其去”之倒文。
11. 大冶必以為不祥之今（殘本，P. 91，B 行 8）
 說明：據《莊子》原文，知“今”當為“金”字之誤。
12. 鼠肝蟲臂，孔往而不可（殘本，P. 91，B 行 9）
 說明：“孔”，當為“無”字之誤。
13. 旬所以通其讀（殘本，P. 106，A 行 10）
 說明：“旬”，當為“句”字之誤。
14. 不自見而則彼，則是不自得而得彼也（殘本，P. 110，A 行 4）
 說明：“則”，當為“見”字之誤。

15. 老死不相主來 (殘本,P. 111,B行7)
說明:“主”,當爲“往”字之誤。
16. 故田子者 (殘本,P. 114,B行9)
說明:“田”,當爲“四”字之誤。
17. 爲之權行以稱之,則並與權行以竊之;爲之符死以信之,則並與符死而竊之
(殘本,P. 114,B行9)
說明:“行”,當爲“衡”字之誤。“死”,當爲“璽”字之誤。
18. 折斗折行者……斗行非所時也 (殘本,P. 116,B行4)
說明:二“行”字,皆爲“衡”字之誤。“時”,當爲“持”字之誤。
19. 鉗楊墨之凡 (殘本,P. 117,A行6)
說明:“凡”,當爲“口”字之誤。
20. 不若過是而已 (殘本,P. 118,B行6)
說明:“若過”,當爲“過若”之倒文。
21. 所謂種人之民 (殘本,P. 118,B行9)
說明:“種人”,按《莊子》原文當爲“種種”。
22. 好知之道 (殘本,P. 118,B行10)
說明:“道”,當爲“過”字之誤。
23. 先王以爲符狗 (殘本,P. 121,A行5)
說明:“符”,當爲“芻”字之誤。
24. 殊死相枸 (殘本,P. 123,B行3)
說明:“枸”,當爲“枕”字之誤。《莊子》正文作“殊死相枕”。
25. 人莫不也所往 (殘本,P. 127,A行5)
說明:“也”,當爲“知”字之誤。
26. 欲其本反以求之 (殘本,P. 127,B行6)
說明:“本反”,當爲“反本”之倒文。
27. 肅肅乎天,赫赫發乎地 (殘本,P. 128,A行10)
說明:“肅肅乎天”,當爲“肅肅發乎天”。殘本漏“發”字。
28. 萬物虛之特也 (殘本,P. 130,B行10)
說明:“特”,當爲“時”字之誤。
29. 韜乎其事,則士自通矣 (殘本,P. 131,B行8)
說明:“士”,當爲“事”字之誤。

我們的例舉暫且打住,類似的例子還有許多,舉不勝舉。殘本中還有多處不易讀通的

句子和段落，筆者傾向認為是刻板有誤的緣故。至於注文中亡士混淆、未未不分之類的現象，也是屢屢可見的。舉出黑水城《莊子義》殘本的這些錯誤，已經足以說明此本不善了。況且黑水城《莊子義》殘本還好使用俗字簡字，例如“學”，被刻成“孛”；“覺”，被刻成“竟”；“體”，被刻成“骸”，“萬”被刻成“万”。這些用字，也是斷言《莊子義》殘本為“精良的刻本”的反例。就是僅僅從版面來看，也很難說此本“繕刻絕精”。此本字形大小不一，筆劃粗細不同，字行排列不齊，疏密不勻，確實稱不上“繕刻絕精”。我認為還是傅增湘先生的評價比較平實：“字畫疏古，風氣樸厚。”這個八字評語，寫活了黑水城《莊子義》殘本的刻板風貌。

黑水城《莊子義》殘本的問世是一件可喜的事情，它越完整、越精良，帶給我們的驚喜越大。但是，研究只能根據事實說話，願望只是願望而已。由於呂注《莊子義》只有一個金刻本傳世，黑水城《莊子義》殘本即使不那麼精良，對於我們也是十分可寶貴的。傅老先生說：“老見奇書眼更明。”他的欣喜，也是我們面對黑水城《莊子義》殘本的心情，即使它不如我們希望的那樣精良。

五、陳本與黑水城《莊子義》殘本

這裏所謂的陳本，是指陳任中先生輯校的《呂觀文進莊子義》。我們知道陳任中先生採用黑水城《莊子義》殘本的 51 頁呂注，與褚伯秀《南華真經義海纂微》中的呂注拼合，做出了一個新本《呂觀文進莊子義》。此本於 1934 年印行，流行比較廣泛。

拿黑水城《莊子義》殘本中完整的呂注與《義海纂微》節錄的呂注對照，其間的差別是很大的，這個話題，是我們下一節的內容。這裏要指出的，是陳本所採納的殘本呂注，與上海古籍出版社的影印本之間也有許多差異。筆者在發現這些異文時，曾經猜想陳本所依據的，或許是不同於上海古籍影印本的另一個本子，甚至暗暗希望，黑水城發現的《莊子義》殘本或許不止一個。但是，拿上海古籍出版社的影印本與北平圖書館的影印本對照之後，我確信它們是同一個本子。那麼，如何解釋陳任中先生的輯校本與黑水城《莊子義》殘本之間的差異呢？

我以為，這與陳任中先生的本子是輯校本大有關係，因為是輯校，他所做的，就不僅是輯，還有校。也就是說，他不僅要採用黑水城《莊子義》殘本的呂注，還要改正其中他認為是錯誤的字句。因此，對照陳本和黑水城《莊子義》殘本，我們看到陳任中先生有許多改動，其中有多處明顯是陳本義勝，例如：

1. 主所謂常然者 (殘本,P. 107,B 行 6)
陳本改“主”爲“其”。
2. 然生皆而不知其所以生 (殘本,P. 107,B 行 7)
陳本顛倒“生皆”爲“皆生”。
3. 放免 (殘本,P. 108,B 行 6)
陳本改“免”爲“逸”。
4. 不自見而則彼 (殘本,P. 110,A 行 4)
陳本改“則”爲“見”。
5. 適人之適而不自夫,而可以爲聖人乎 (殘本,P. 110,A 行 9)
陳本改“夫”爲“知”。
6. 與斗斛而字之 (殘本,P. 115,B 行 6)
陳本改“字”爲“竊”。
7. 符重非刑恃也 (殘本,P. 116,B 行 4)
陳本改“刑”爲“所”。
8. 折斗折行 (殘本,P. 116,B 行 4)
陳本作“剖斗折衡”。
9. 同以合之,異以散五 (殘本,P. 118,B 行 6)
陳本改“五”爲“之”。
10. 恐監者真以舜與堯爲有未至 (殘本,P. 122,B 行 9)
陳本改“監”爲“學”。
11. 交相交讖而 (殘本,P. 122,A 行 4)
陳本改“交”爲“非”。
12. 長生,則所與久道 (殘本,P. 125,B 行 1)
陳本改“久”爲“入”。
13. 開汝外則閉其門 (殘本,P. 125,B 行 3)
陳本改“開汝”爲“閉”。
14. 叟何人非 (殘本,P. 126,B 行 7)
陳本改“非”爲“邪”。
15. 人莫不也所往 (殘本,P. 127,A 行 5)
陳本改“也”爲“知”。
16. 欲其本反以求之 (殘本,P. 127,B 行 7)
陳本顛倒“本反”爲“反本”。
17. 德成之,載立德 (殘本,P. 131,A 行 2)

陳本改“載”爲“則”。

18. 尊皆所聞 (殘本, P. 131, A 行 3)

陳本改“皆”爲“其”。

19. 不可不, 然不然 (殘本, P. 136, B 行 4)

陳本改“不可不”爲“可不可”。

20. 非不行其之而使人爲之 (殘本, P. 140, B 行 5)

陳本改“之”爲“言”。

這裏略舉 20 例, 這 20 個例子, 都是陳本改而善之的例子。拿這些例子作爲殘本不善的證據, 也是合情理的。陳本有大量改善的例子, 也偶有改而不善的例子, 例如:

1. 此皆上賢好知之道 (殘本, P. 118, B 行 10)

陳本改“道”爲“過”。

2. 誠有所謂堯舜者 (殘本, P. 118, B 行 4)

陳本改“有”爲“以”。

還有涉及理解的, 例如:

1. 王則聖之外也 (殘本, P. 108, A 行 7)

陳本改“外”爲“次”。

說明: 這裏的“聖之外”與“聖之次”, 雖然只是一字之差, 但表達的意思很不相同, 聖內而王外, 是莊子內聖外王的思想, 而聖先而王後, 則是漢代宇宙生成論思路下的由先後而分高下的理解, 這是需要分辨的。

陳本中不太好理解的, 是有許多脫漏, 例如:

1. 伯夷叔齊二士 (殘本, P. 110, A 行 8)

陳本漏“二士”。

2. 而王帝書所謂高下不相慕者也則 (殘本, P. 118, A 行 2)

此句陳本缺漏。

3. 則綽約柔乎剛強廉剛雕琢則其熱焦火其寒凝冰若此則非所宜櫻也 (殘本, P. 118, A 行 2)

此句陳本缺漏。

4. 再撫四海之內 (殘本, P. 122, A 行 5)

陳本漏“之內”。

5. 其居也淵而靜其動也懸而天 (殘本, P. 122, A 行 6)

陳本僅作“居也淵靜動也懸天”。

6. 有心則有身則有迹之流 (殘本, P. 123, A 行 1)

陳本僅作“有心則有事有迹”。

7. 股無腴脛無毛以養天下之形愁其五臟以爲仁義矜其血氣以規法度 (殘本, P. 123, A 行 1—2)

陳本略作“自股無腴至規法度”。

說明: 呂注多重引《莊子》原文, 上面的這段原文, 就被陳本省略了。

8. 故賢者伏處乎大山堪岩之下以避忌害之危萬乘之主憂栗乎廟堂之上而不知所以爲之之方 (殘本, P. 123, A 行 6—7)

陳本略作“賢者退伏而避患萬乘憂栗而不知所以爲之之方”。

9. 則凡所謂形者不期正而自正也 (殘本, P. 123, B 行 10)

陳本僅作“則形不期正而自正也”。

10. 目無所見耳無所聞心無所知則爲是汝遂於大明之上 (殘本, P. 125, B 行 8)

陳本僅作“無見無聞無知則汝於大明之上”。

11. 則奚爲欲取之官以之佐五穀養人民以遂財生爲哉 (殘本, P. 125, B 行 6)

陳本僅作“則奚爲而外求哉”。

12. 上爲皇而下爲王 (殘本, P. 126, A 行 4)

陳本作僅“爲皇爲王”。

13. 失吾道者上見光而下爲土 (殘本, P. 126, A 行 5)

陳本作“失道者見光爲土”。

14. 則以爲終爲終以爲極者 (殘本, P. 126, A 行 6)

陳本作僅“則以爲終極者”。

陳本也偶有添加之處, 例如 P. 122“向言舜招仁義”, 陳本就添加了“真人”二字, 成“真人向言舜招仁義”。筆者在對照黑水城殘本閱讀陳本時, 盡可能標識出了所有的差異之處, 即使是多一個“也”, 少一個“矣”, 也都儘量標識出來。這裏所舉, 只是其中的一小部分。或許陳任中先生的改動或刪節有他的理由, 尤其是, 他改動的多處, 確實是改善了。但是, 這樣的改動卻讓我們看不到殘本的真實面目。假如陳任中先生如他

自己所聲言的，凡有殘本可據，“並依呂義殘存本”，忠實地照錄殘本，而以校注的方式提出自己的意見並標明出處，或許更符合校勘的要求。

對照黑水城殘本閱讀陳任中先生的輯校本之後，我更加感到有必要用黑水城《莊子義》殘本來刊校金刻本，做出一個完整的《莊子義》版本來，因為陳本採用的完整呂注太少，又有許多未加說明的改動和省略，憑藉陳本還不足以充分瞭解呂惠卿的《莊子注》。

六、褚伯秀的《南華真經義海纂微》與 黑水城《莊子義》殘本

在黑水城《莊子義》殘本問世之前，呂惠卿的《莊子義》只有一個金刻本傳世，這個本子過於珍貴，就連博學的版本學家傅增湘老先生都緣慳一面。人們對呂惠卿《莊子注》內容的瞭解，主要依靠褚伯秀的《南華真經義海纂微》所錄取的呂注^①。那麼，《義海纂微》是否足以作為理解呂惠卿莊子思想的依據呢？

在看到了黑水城《莊子義》殘本的完整呂注之後，傅增湘先生說：“褚氏《義海纂微》採取注義凡十三家，郭注之後即繼以呂注，然字句刪落，大半多失本旨。”^②陳任中先生的看法正好相反，他說：“余在館編纂有暇，輒就此殘本先錄一編，以與道藏本《義海纂微》詳互參校，始覺褚氏所刪節者，僅為原注復述加證之文，約十之一二，其中精義要旨多已採錄。”^③這兩種意見或許都不完全準確，但是，如果一定要二者取一，我倒更傾向於傅增湘先生的意見，因為《義海纂微》所刪節的，遠不止是“原注復述加證之文”，刪節的數量，也遠不止有“十之一二”，至於《義海纂微》採錄的呂注是“大半多失本旨”還是“精義要旨多已採錄”，我的感覺是，讀了呂注全文，再讀《義海纂微》的節錄，會覺得呂注的基本意思似乎都在《纂微》裏了，但是如果没有呂注全文，唯讀《纂微》節錄的呂注，往往有飄忽不定、難定其解的感覺，甚至或有不知所云的感覺。

對照黑水城《莊子義》殘本的完整呂注閱讀《纂微》節錄的呂注後，我認為《纂微》在幾個方面改變了呂注：一、呂注是為皇上講經注寫的，所設想的讀者對象不是熟悉《莊子》的專家，而是一個新讀者，所以呂注不是同行的酬唱，而是對新讀者的導讀。

① 明代焦弘的《莊子翼》所引注《莊》者二十三家，也是首列郭象注，次列呂注，但是引用有限，這裏暫不討論。

② 傅增湘《跋宋本呂惠卿莊子義殘卷》，載《國立北平圖書館館刊》第五卷第二號。

③ 陳任中《校輯呂注莊子義序》，載陳本《呂觀文進莊子義》卷前。

這種注解目的決定了呂注的體例，使呂注對《莊子》原文尤其是重要的原文有大量復述，而其講解就夾雜在對原文的復述之中。《纂微》基本刪除了呂注中復述的莊子原文，這樣，呂注的講解往往變得沒有着落，失去了理解的上下文。讀《纂微》呂注有時會感到不知所云，就是因為注文的理解背景被抽失掉了。二、呂注設想的聽講對象是皇上，注者呂惠卿也是北宋重要的政治家，因此，呂注對着皇上講出的道理，有很强的政治用心。或者說，呂注背後隱含着注者呂惠卿對其時代政治的思考。這一層意思，陳任中先生看得很清楚，他說：“《莊子》一書……深合吾國政治學之要旨，而呂注則明揭其旨，以責難於君，其近世責任政治之權輿歟！”^①有了用世的這一層用心，呂注即使論身心修養，也有君王為人世楷模的考慮。而《纂微》喪失了這種特殊性，把呂注的道理在相當程度上泛化了，成為普遍化的一般態度和一般方法。所以，拿完整的呂注與《纂微》的節錄相比，《纂微》的道理顯得玄虛得多，而呂注本身的現實指導性則更加明顯。三、用世之心使呂注具有濃烈的儒家意味。宋代學術的一大特點是三教合流，這個特點也表現在宋代的《莊子》注釋中，宋代三部比較重要的莊子注釋之作：王雱的《南華真經新傳》、呂惠卿的《莊子義》、林希逸的《莊子口義》，都有這個特點。而《纂微》的編者褚伯秀是道士，道家側重超脫，與儒家強調用世有所不同，這種不同，也反映在呂注原文與《纂微》的刪節之間。《纂微》所取錄的呂注，基本消除了呂注的儒家意味，呂注引用詩書以資助益的內容，也被《纂微》一概刪除了。

下面略舉幾例，對呂注原文與《纂微》刪節之間的差別加以說明：

1. 關於庖丁解牛的注文

呂注原文：

手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，則舉手動足，無非道之譬也。砉然響然，奏刀騞然，莫不中音，合於桑林之舞，乃中經首之□，則從容中道之譬也。物以有而礙，道以虛而通。人之未聞道，則所見無非物也，猶其始解牛所見無非牛也。人之既聞道，則所見無非道也。猶其三年之後未嘗見全牛也。方今之時，以神遇而不以目視，猶聞道者之以心契而不以知知識識也。不以目視也，故官知止。官知則目官之知也。以神遇也，故神欲行。神欲則非有知之欲也。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然，技經肯綮之未嘗，而況大軻乎？是乃未嘗見全牛也。道之在天下，無物非道，則無所適而不通，亦若是而已矣。良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。

^① 陳任中《校輯呂注莊子義序·再識》，載陳本《呂觀文進莊子義》卷前。陳任中先生看出了呂注的政治用心，但沒有仔細分辨呂注與《纂微》之用心的不同。

則所見無非牛者，故不免割折而更刀也。更刀則傷其生之譬也。臣之刀十有九年，所解數千牛而刀刃若新發於硎，則視天下之事，無適而不通，不以傷其生之譬也。十有九，則陰陽之極數也。凡物之有形質者，不能無礙也，而其為形質者，未始有物，則不乃如其節之有間乎？生之為生也，其本未始有生也，不乃如其刃之無厚乎？以無厚入有間，故其於遊刃必有餘地矣，不乃如體道而遊萬物之間，逍遙而無礙乎？雖然，每至於族，吾見其難為，則人之所畏不可不畏也。怵然為戒，視為止，行為遲，動刀甚微，則豫兮若冬涉川也。豫則圖之於事之始也。謏然已解，如土委地，提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之，則猶兮若畏四鄰者也。猶則慎之於事之終也。夫唯聖人為能通天下之志，故慎終如始，則無敗事而由難之，故終無難。是故當其難為也，豫而慎乎其始，及其已成也，猶而畏乎其終，故能始終如一。豈若真行而直前，與夫幾成而敗之者同日而語邪？

《纂微》的摘錄：

物以有而礙，道以虛而通。人未聞道，則所見無非物；既聞道，則所見無非道。神遇不目視，喻聞道者能以心契而不以知知識識也。目官知止，神欲自行，依乎天理至大輒乎，是乃未嘗見全牛也。天下無物非道，而無適不通，亦若是而已矣。所見無非牛，更刀傷生之譬。十九年而刃若新發硎，不以傷其生之譬也。其為形也，未始有物，不乃似其節之有間乎？其為生也，未始有生，不乃似其刃之無厚乎？其於遊刃恢有餘地，不乃似其體道而遊萬物之間乎？雖然，每至於族，吾見其難為，則人之所畏不可不畏也。怵然為戒，視止行遲，以至善刀而藏，則慎終如始，無敗事矣。

這一條呂注原來有 583 字，而《纂微》的摘引只有 218 字，字數少了一多半。如果用下劃線標示出呂注復述莊子的原文，可以看到，呂注是成句甚至成段地引述莊子原文，然後加以自己的解說，而《纂微》摘引的呂注，雖然也有引自莊子的原話，但是基本上不成句，更不成段了。

當然，《纂微》的摘引還不在於刪除了呂注大量引述的莊子原文，改變了呂注引原文而疏通文義的特點，呂注被改變的，也不僅僅是注釋的形式風格，更有儒家情懷的注釋立場。我們知道，呂注是為進獻皇上而寫的，而不是失意士人在抒發人生的感憤，所以呂注傾向於把莊子的話解讀成寄寓儒家道理的寓言。例如上引這段呂注，上來就把庖丁解牛各種動作說成是“無非道之譬”。儒道兩家都論“道”而崇尚“道”，僅此而言，還不能說這句話就如何是儒家的情懷，但接下來，庖丁解牛的流暢動作而

發出的“中音”音響，被解釋成“從容中道之譬”，這樣就把第一句的“無非道”導入儒家的苑囿，因為“從容中道”顯然是儒家的話語。這種具有儒家意味的理解不為《纂微》所取，《纂微》沒有摘引這一段。這種排斥儒家立場的傾向在這段呂注的末尾處也能够得到證明，呂注在這裏談到了“慎終如始”的問題，《纂微》所引的呂注，也摘引了“慎終如始”的話，但是，呂注言“唯聖人為能通天下之志，故慎終如始”，《纂微》刪除了“唯聖人”這種更儒家的表達，把“慎終如始”變成了具有普泛意義的一般行為方式，而不是聖人的高妙方式。

2. 《人間世》開篇“顏回見仲尼”一段的注文

呂注原文：

其年壯，故輕用其國，而不見其國。其行獨，故輕用民死，死者以國量乎澤若蕉，則《無衣》之所刺是也。

《纂微》的摘錄僅僅是：“年壯，故輕用其國，行獨，故輕用民死。”呂注援引《詩經》的內容則沒有了。

這種去儒的立場也見於《人間世》“顏闔將傅衛靈公太子”的注文，呂注言“君子小人，不能無過，而其所以過則不同”，《纂微》全不採錄；其後言“人患不能正其身，能正其身，而後可以言曲直屈伸也。不能正其身而言曲直屈伸，則入於邪而已。……君子之所……”的一大段，《纂微》也不採錄。“正身”是“君子”修養的基礎，《大學》稱：“自天子以至於庶人，一是以修身為本。”這種來自儒家的正身修身思想，是道士褚伯秀沒有興趣的。

3. 《人間世》結尾的楚狂鳳歌的注文

呂注原文：

君子以成德為行，日可見之行也。鳳德而遇亂屈身巽言，則隱而未見、行而未成者也。故曰：鳳兮！鳳兮！何如德之衰也，來世不可待，往世不可追也，則當趣方今之變而已矣。天下有道，則聖人成焉，成也者，所以成己而成物也。天下無道，聖人生焉，生則全其身而已矣。

《纂微》的摘錄：

聖人成焉，成己而成物；聖人生焉，則全其身而已。

呂注的一大段注文，到《纂微》這裏成爲短短兩句。君子成德之說不見了，天下有道無道作爲聖人成己成物或保全生命的前提條件也不見了，這樣，聖人的生和成都變得有點飄忽。我注意到，呂注談“聖人”的地方，《纂微》或有所引，因爲聖人也可能是道家的聖人，但呂注凡談“君子”之處，《纂微》幾乎一概不取，因爲君子代表着儒家的人格。本來，《莊子》原文關於楚狂鳳歌的這一段，是代表着道家人格的楚狂對孔子的諷勸，但是呂注作了儒化的成德之釋。呂注的這種儒家意味的發揮，《纂微》大概是不贊成的，所以相關的注文都被刪節了。

《纂微》刪除呂注中儒家言論的例子還有很多，例如《駢拇》的一段注，曰：“或言牧羊，或言牧馬，牧馬則養心者也。守意在心，而欲正其心者，必先誠其意，則守意者，所以養心也。”(P. 108, A5)這裏的正心誠意來自《大學》，《纂微》對這一段，僅引作：“牧羊以喻守意，守意乃所以養心也。”呂注原文中儒家意味十足的正心誠意，都被《纂微》刪除了。

以上所引表明，呂注的儒家立場是很清楚的，《纂微》對這種傾向的排斥也是很清楚的。因此，《纂微》所刪除的絕不僅僅是呂注引述的莊子原文，還有呂注的儒家言論和儒家立場。《纂微》節錄的呂注與完整呂注之間的差別也絕不只是字數的多少，還有基本立場的遷移。在這個意義上，傅增湘先生說“褚氏《義海纂微》採取注義……多失本旨”，是一個見識深透的觀察。

比較之後我們可以說，僅僅憑藉《纂微》摘引的呂注來理解呂惠卿的《莊子》注解，是不能夠得呂注之真相的。如果說陳本在文本的形式上使我們不能得呂注《莊子義》的真相，那麼，褚伯秀的《南華真經義海纂微》就是在思想內容上使我們不能得呂注《莊子義》的真相。黑水城《莊子義》殘本的完整呂注使我們明白了這一點，也使我們更加明確地意識到，我們需要一部完整的《莊子義》，有了這樣一部書，我們對呂惠卿莊子思想的研究，才有可靠的依據。

七、《莊子義》金刻本與黑水城殘本

黑水城《莊子義》殘本問世以後，比較殘本與傳世的金刻本是學術界必定要做的工作。三十年代初，《莊子義》金刻本還在民間流徙，還未入藏北平圖書館，傅增湘先生未得寓目，只能根據書目著錄，來辨析兩個本子的不同。傅老先生說：

遍檢各家書目，惟季氏《延令書目》有宋刊本，題《呂太尉經筵進莊子全解》十

卷，明文彭、吳元恭識尾；此本今藏楊氏海源閣。考其目錄所記行格，為半頁十二行，行大字二十四字至二十七字，小字二十八九不等，其結銜及書名與此本迥異。楊紹和跋謂是南宋刻本，則視此已遜一籌矣。^①

傅先生從書目記錄的書名和版本樣式，斷定金刻本“與此本迥異”。筆者見到金刻本，隨機點數數行，所得字數與目錄所記稍有不同，大字有行 23 字者，注文小字有多至 34 字的。但是從版本樣式確實可以斷定，金刻本與黑水城殘本是兩個不同的版本，而不是同一個版本的不同刻傳。

這兩個版式不同、刻版年代不同的版本之間是否有淵源關係？它們之間有哪些異文？這些都是筆者關心的問題。但是金刻本閱讀不易，要進行對照閱讀還有諸多不便。筆者深切地感到，確有必要整理金刻本，並參照黑水城殘本，做出一個新的《莊子義》本子來排印流傳。這項工作，將是佳惠學界的大功德。

[作者簡介] 陳靜(1954—)，女，四川成都人。中國社會科學院哲學所研究員、《中國哲學史》常務副主編。長期從事中國哲學研究，側重於漢代思想和莊子研究。撰有《自由與秩序的困惑——〈淮南子〉研究》、《吾喪我——〈莊子·齊物論〉解讀》、《性分：符合名教的自然》、《從逍遙到自由——嚴復〈莊子評語〉研究》等著作和文章。

^① 傅增湘《跋宋本呂惠卿莊子義殘卷》，載《國立北平圖書館館刊》第五卷第二號。湯君教授謂“傅文所記題目之‘筵’字，當係衍字”，乃未見季氏書目的緣故，傅先生記錄實不誤。

蘇軾《莊子祠堂記》

“楚公子微服出亡”寓言試解

(臺灣) 簡光明

一、前 言

《莊子》一書向來被視為難讀之書^①，但是宋代蘇軾閱讀《莊子》時，卻喟然歎曰：“吾昔有見於中，口未能言，今見《莊子》，得吾心矣。”^②可見蘇軾自認是莊子的知音。既然蘇軾的見解與《莊子》有相同之處，在文學創作中，自然會加以引用^③，蘇軾的詩

① 林希逸《莊子口義發題》認為讀《莊子》有五難：“蓋以其語震動而見易搖也，況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，吾儒中未嘗有此，五難也。”（《莊子口義》，臺北弘道文化事業公司，1971年版。）《莊子》所以難讀的原因雖多，主要有二：一是莊子思想精微深遠而規模恢廓，打破一般人的常識思考，二是莊子以藉外論之的寓言作為著書的基本表現方式，文辭洗滌恣肆而譎詭多變，因此一般人不易掌握莊子的思想。

② 見蘇軾《亡兄子瞻端明墓誌銘》，蘇軾《樂城集》下冊（曾棗莊、馬德富校點，上海古籍出版社，1987年），第1241頁。王叔岷說：“《莊子》一書之義蘊，循環無端，著而不著，最難瞭解；然亦不難瞭解。性情與莊子近，則展卷一讀，如獲我心；性情與莊子不近，則誦之終生，亦扞格不入。”（《莊子校註》，臺北中研院歷史語言研究所1988年版，下冊，第1415頁）蘇軾與莊子的性情應相近，故能讀《莊子》而有所得。

③ 陸欽《莊周在我國文學史上的影響》說：“蘇軾詩文揮灑自如，奔騰豪放，想象奇特，誇張巧妙，既有一洩千里之勢，又有文理自然之美，無不滲透莊周文風特點。他的作品大量引用《莊子》寓言和警句。他筆下的老農、村姑、幼童、漁人、船夫，都淳樸可親，田園風光頗有泥土氣息。這和莊周作品的人物、景色，格調相近。”見陸欽《莊周思想研究》，河南人民出版社1983年版。

集中,引用《莊子》寓言、詞匯的現象,遍及內外雜篇,約有三百六十餘處^①,因此,宋代林希逸認為,蘇軾一生文字,只從《莊子》悟入^②。

蘇軾未曾注解《莊子》全書,只針對《在宥》篇中有關廣成子的寓言,加以詮釋,著《廣成子解》,惟這篇文章對於後世影響不大。蘇軾所有詩文中,對於中國莊學史影響最大的作品是《莊子祠堂記》。

《莊子》以寓言作為表達思想的主要方式,蘇軾《莊子祠堂記》效法莊子,使用“楚公子微服出亡”的寓言作為莊子對孔子思想是接受而非批判的說明,明代茅坤《唐宋八大家文鈔》評說:“長公好讀《莊子》而得其髓,故能設為奇瑰之論如此。”^③可見對於《莊子祠堂記》中寓言的運用評價相當高。歷來引用此文者眾矣,對於篇中的寓言不是輕易放過,就是語焉不詳,當代的研究也多未能對此寓言有清晰的說明,本文嘗試以莊子寓言的表達方式說明《莊子祠堂記》中“楚公子微服出亡”寓言的意涵,期能使蘇軾使用寓言的寓意獲得深刻而完整的說明。

二、當代對於“楚公子微服出亡” 寓言的詮釋

《史記》是中國第一部紀傳體的通史,司馬遷的觀點往往形成評論歷史人物權威性說法。蘇軾熟讀《史記》,對於司馬遷的記載與評論,卻常有不同的看法,寫了不少翻案文章。據司馬遷《屈原賈生列傳》記載:漢文帝因廷尉言賈生年少而通諸子百家之書,於是召以為博士,並不斷超遷其職,一歲中至太中大夫,諸律令所更定等,皆由賈生發之。後來因為周勃與灌嬰批評賈誼,文帝不用賈生之議,關係逐漸疏遠。賈生數次上疏,文帝不聽。賈生為長沙王太傅,懷王墮馬而死,自傷為傅無狀,哭泣歲餘,亦死。司馬遷感歎賈誼懷才不遇,同時有批評文帝不能用賈誼之才的意思。蘇軾《賈誼論》一文翻案指出,賈誼雖是王者之佐,但不能自用其才也。賈誼懷有“可致之才”,卻不能施展才華的萬分之一,“未必皆其時君之罪,或者其自取也”。又據司馬遷《留侯世家》記載,張良曾受兵書於圯下老人,圯下老人即穀城山下的黃石,氣化為人而傳

① 見陶白《蘇軾論莊子》,《江海學刊》1985年第三期。陶白根據康熙年間文蔚堂版本《蘇東坡詩集注》探討蘇東坡受莊子影響的脈絡所得的結果。

② 見林希逸《莊子口義發題》,《莊子口義》,臺北弘道文化事業公司1971年版。

③ 明代茅坤《唐宋八大家文鈔》,卷一四一。

達上天的旨意，授書張良以協助劉邦打天下。蘇軾《留侯論》認為，張良的成功不在於天意，而在於人事，圯下老人“意不在書”，而是要使張良“忍小憤而就大謀”，以此推翻司馬遷的觀點。

司馬遷《老莊申韓列傳》中有關莊子的記載與評論，蘇軾同樣不能滿意，因而提出新說。為討論方便，茲將蘇軾《莊子祠堂記》對於司馬遷的評論及關於“楚公子微服出亡”的寓言部分節錄於下：

謹按《史記》：“莊子與梁惠王、齊宣王同時，其學無所不窺，然要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作《漁父》、《盜跖》、《胠篋》以詆訾孔子之徒，以明老子之術。”此知莊子之粗者，予以為莊子蓋助孔子者，要不可以為法耳。楚公子微服出亡而門者難之，其僕操箠而罵曰：“隸也不力。”門者出之。事固有倒行而逆施者，以僕為不愛公子則不可，以為事公子之法，亦不可。故莊子之言皆實予而文不予，陽擠而陰助之。^①

司馬遷認為莊子思想的根本要旨歸於老子之言，而且莊子往往“詆訾孔子之徒，以明老子之術”，《莊子傳》是中國莊學史上最常被徵引的文獻，從漢代到魏晉南北朝，受到相當廣泛的支持，向來無異論。

唐代韓愈不贊同司馬遷的觀點，主張莊子思想源於儒家田子方^②。宋代學者多繼承韓愈的觀點，認為莊子思想與儒家關係密切^③。惟歷來學者論《莊子祠堂記》，重點都放在莊子對孔子的態度上，論述多集中處理三個問題：一、“莊子助孔子”的說法能否成立？二、以《讓王》、《說劍》、《漁父》、《盜跖》為偽作的說法能否成立？三、將《寓言》與《列禦寇》合為一章的說法合不合理？有關論述相當多，茲不贅論。

本文集中處理“楚公子微服出亡”寓言的解讀，以便說明其與“莊子蓋助孔子”的關聯。解讀此則寓言的關鍵，在於僕人究竟是罵楚公子還是罵門人。當代的詮釋常常是輕易帶過而語焉不詳，例如李澤民《莊子祠堂記賞析》說：

（蘇軾）用“楚公子微服出亡而門者難之，其僕操箠而罵”的小故事作為比喻。僕人之罵，並非不愛公子，用以說明“莊子之言皆實予而文不予，陽擠而陰助之”。

① 蘇軾著、孔凡禮點校《蘇軾文集》（第二冊），北京中華書局，第347頁。

② 相關論述可參簡光明《莊子思想源於田子方說辨析》，《鵝湖月刊》226期，1994年4月。

③ 詳參簡光明《宋代莊學研究》，臺灣師範大學國文所博士論文，1987年。

即是說莊子實質上是贊同孔子，而文辭上似乎不贊同，是明裏排斥，暗裏贊同。^①

這樣的解釋只是把寓言的原文再引一遍，並未對寓言多作說明，更未說明寓言與“莊子助孔子”的主題之間的關係。

其次，研究者雖然瞭解該則寓言在說明莊子助孔子，惟未能瞭解蘇軾的論述方式，以致誤解其意，姜聲調《蘇軾的莊子學》是目前有關“蘇軾的莊子學”研究中較為完整的論述，在詮釋此則寓言時，似未能掌握其寓意：

蘇東坡先以“楚公子微服出亡”的故事作為比喻，說明其事因“公子”逆行所造成，反而“僕”怪罪挨罵“門者”，因為“以僕為不愛公子則不可”，可是“門者”不將“以為事公子之法亦不可”。他用以證實“莊子之言，皆實予，而文不予，陽擠而陰助之”，可見舉出事例裝實就虛，以虛證實，予以反駁《史記》的看法，不合實際，缺乏客觀，似若殊欠通。^②

這段文字呈現幾個問題：一、所謂“其事因‘公子’逆行所造成”，似乎是對於蘇軾“事固有倒行而逆施者，以僕為不愛公子則不可，以為事公子之法，亦不可”的說法有所誤解，蘇軾文中並未說明楚公子究竟何以微服出亡^③，而“事固有倒行而逆施者”則指楚公子的僕人而不是指楚公子的行為。二、所謂“‘僕’怪罪挨罵‘門者’”，語意不清，應該是指僕人怪罪門者。意即：僕人因為愛公子所以罵門者，因此“以僕為不愛公子則不可”。楚公子“出亡”，不能讓人認出身份，所以才要“微服”。因為“微服”，門者自然認不出楚公子的身份，所以才會刁難楚公子；也因為“微服”，楚公子與僕人都是一般人的身份，在這樣的情況下，僕人根本沒有資格去罵守門的人。照理說，守門的人不應該也不會因為一個人拿着木棍在辱罵他，就予以放行。更何況，如果僕人罵的是門者，就沒有不愛公子的問題，根本不會有“以僕為不愛公子則不可”的問題。顯然這樣的理解沒有解決問題，而製造了更多的問題。三、所謂“‘門者’不將‘以為事公子之法亦不可’”，用語欠通順，道理更說不通，是否“愛公子”，是否為“事公子之法”，都是就楚公子的僕人而言，與門者無關。

① 該文收入呂晴飛編《蘇軾》(中卷)，臺北地球出版社(未標出版年)，第350~351頁。

② 見姜聲調《蘇軾的莊子學》，臺北文津出版社1999年版，第19頁。

③ 以春秋時代的晉國為例，重耳出亡是因為晉獻公聽信驪姬的讒言，未必是逃亡的人有何倒行逆施之事。同樣的道理，楚公子出亡，未必即因公子倒行逆施所造成。

上述的誤解主要是源於對蘇軾“以寓言解寓言”的論述方式沒有適切的理解，既然是“以寓言解寓言”，在闡釋蘇軾的寓言之前，實有必要先說明莊子寓言的表意方式。

三、莊子“寓言”的表意方式

(一) 寓言的意涵

《莊子·天下》說：“(莊周)以天下為沉濁，不可與莊語。以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。”《寓言》也說：“寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。”可見莊子以寓言為主要的表意方式。

所謂“寓言”，即“言在此而意在彼”，如果本文的情境是一個故事，“言”就是故事裏的小故事，“意”是所要表達的思想，因此，寓言就是藉某類人事的活動或自然萬物，以譬喻、弦外之音、寄托等方式表達作者的思想。有“彼”與“此”之分，就代表兩者不是同在一處，要瞭解“意”就必須透過“言”，小故事不是直接陳述思想，而是用寄寓的方式，因此就必須越過小故事的表面意義去瞭解作者所寄寓的內涵與寓意。

(二) “故事”與“情節”

我們應該如何越過故事的表面意義去瞭解作者所寄寓的意涵呢？佛斯特(E. M. Forster)《小說面面觀》對於“故事”與“情節”的界定提供一種解讀的方法：

情節也是事件的敘述，但重點在因果關係上。“國王死了，王后也傷心而死”則是情節。在情節中時間順序仍然保有，但已為因果關係所掩蓋。又“王后死了，原因不明，後來才發現她是死於對國王之死的悲傷過度”，這也是情節，中間加了神秘氣氛，有再作發展的可能。這句話將時間順序懸而不提，在有限度的情形下與故事分開。對於王后之死這件事，如果我們問“然後呢”，這是故事；如果我們問“為什麼”，就是情節。這是小說中故事與情節的基本差異。情節絕不適於說給一個哈欠連連的原始穴居人或蘇丹暴君聽，也不會合他們的後代——現代電影群眾——的口味。他們有的只是好奇心。如欲欣賞情節還得要用智慧和記憶才行。^①

① 佛斯特(E. M. Forster)著、李文彬譯《小說面面觀》，臺北志文出版社1985年版，第75~76頁。

佛斯特指出：“國王死了，然後王后也死了”，是故事；“國王死了，王后也傷心而死”，則是情節。在情節中，時間順序仍然保有，但為因果關係所掩蓋。對王后之死這件事，如果我們問：“然後呢？”這是故事，強調事件發展的時間性；如果我們問：“為什麼？”就是情節，強調事件發展的因果關係。這是“故事”與“情節”的基本差異。

故事可以吸引讀者的好奇，讀者在閱讀故事時，具有好奇心，想要瞭解故事的發展，甚至是故事的結局，因此常常問：“然後呢？”只有“然後……然後……”才能使他們不至入睡。由於情節着重因果關係，讀者必須運用記憶記得前面的故事與後面的故事，還要運用智慧分析脈絡，將因果關係作適切的聯結，並進行解讀，從而才能瞭解故事的意涵。因此，佛斯特認為，“如欲欣賞情節還得要用智慧和記憶才行”。

莊子的寓言是運用小故事來說明意涵，寓言的意涵與故事的發展就具有因果關係，因此，就必須先記得故事的發展，然後運用智慧進行因果關係的解析，而後才能瞭解寓言的意涵。套用佛斯特的話，我們可以說：“如欲欣賞莊子寓言，還得要用智慧和記憶才行。”

(三) 莊子寓言的解讀策略

莊子的寓言簡潔有力，不是長篇小說，不必記太多的故事細節，重點可以放在運用智慧進行因果關係的解析上。茲以《莊子·秋水》為例，說明寓言與所要表達的意涵之間的關聯：

莊子釣於濮水。楚王使大夫二人往先焉，曰：“願以竟內累矣！”莊子持竿不顧，曰：“吾聞楚有神龜，死已三千歲矣。王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死為留骨而貴乎？寧其生而曳尾於塗中乎？”二大夫曰：“寧生而曳尾塗中。”莊子曰：“往矣！吾將曳尾於塗中。”

莊子是否已回答二大夫的邀請？表面上看來，莊子只講了一個寓言，並沒有直接回答要或不要擔任宰相，但莊子顯然已經答覆了問題。透過對應關係的分析，我們可以瞭解：“神龜”意指宰相之位，“巾笥而藏之廟堂之上”則指雖然地位尊貴，就好比死了一般，不得自由，“生而曳尾於塗中”意指雖然沒有尊貴的地位，卻能自由自在。當莊子說“吾將曳尾於塗中”，表達拒絕當“死為留骨而貴”的神龜，也就說明他不願意當宰相。

《莊子·外物》的寓言中，莊子表達氣憤的方式，也是透過小故事的言外之意來呈現的：

莊周家貧，故往貸粟於監河侯。監河侯曰：“諾，我將得邑金，將貸子三百金，可乎？”莊周忿然作色曰：“周昨來，有中道而呼者。周顧視車轍中，有鮒魚焉。周問之曰：‘鮒魚來！子何為者耶？’對曰：‘我，東海之波臣也。君豈有斗升之水而活我哉？’周曰：‘諾，我且南游吳越之王，激西江之水而迎子，可乎？’鮒魚忿然作色曰：‘吾失我常與，我無所處。我得斗升之水然活耳。君乃言此，曾不如早索我於枯魚之肆！’”

寓言的對應關係是：寓言中的“莊子”意指監河侯，“鮒魚”則指莊子，“斗升之水”指粟，“西江之水”則指三百金，鮒魚向莊子求水正如莊子向監河侯借粟，一條魚只要斗升之水就可以活命，實在不必西江水，同樣的道理，莊子只要一些粟穀就可以活命，用不着三百金。監河侯馬上答應要借莊子食物，正如莊子很慷慨地要給鮒魚水，表面雖然答應，事實上卻缺乏誠意，監河侯要等到得邑金就好比莊子去遊說吳越之王，變數既多，又不知道什麼時候才能成事，鮒魚還沒等到西江水來前早就乾死了，正如莊子還沒等到監河侯得邑金前早就餓死了。因此，鮒魚忿然作色也就是莊子透過鮒魚的寓言表達他的氣憤。

《莊子·秋水》篇中言與意的對應關係更清晰：

惠子相梁，莊子往見之。或謂惠子曰：“莊子來，欲代子相。”於是惠子恐，搜於國中三日三夜。莊子往見之，曰：“南方有鳥，其名鵷鶩，子知之乎？夫鵷鶩，發於南海而飛於北海，非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲。於是鷓得腐鼠，鵷鶩過之，仰而視之曰：‘嚇！’今子欲以子之梁國而嚇我邪？”

從故事與情境的對應，我們可以瞭解：“鵷鶩”是指莊子，“鷓”則指惠施，“腐鼠”就是宰相的地位。鷓將得到的腐鼠當作珍貴的食物，但是對於“非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲”的鵷鶩而言，腐鼠根本是不屑一顧的東西；這就好比惠施將宰相之位視為無比珍貴的尊榮象徵，並且擔心莊子會取代自己的地位，事實上，莊子視宰相之位如糞土，根本不會去搶奪惠施的宰相之位。鷓得腐鼠，鵷鶩過之，仰而視之曰“嚇”，其意涵就是：惠施雖貴為梁國之相，莊子過之，惠施卻仰而視之曰“嚇”。

上述三個寓言的“言”(故事)與“意”(思想)的關係可以列為下表：

篇名	寓言與寓意		人、物的對應關係			
秋水	寓言	吾將曳尾於塗中，而不願當神龜。	神龜	藏之廟堂之上	曳尾於塗中	
	寓意	莊子選擇“自由自在”，不願當宰相。	宰相	宰相地位尊貴	不當宰相的自由	
外物	寓言	鮒魚得斗升之水即可活，等到西江之水來，早已死掉。	鮒魚	莊子	斗升之水	西江之水
	寓意	莊子只要粟即可活，等到監河侯收齊邑金，再借三百金，莊子早就餓死了。	莊子	監河侯	粟	三百金
秋水	寓言	鵲鷓根本不屑吃腐鼠，鴟卻怕腐鼠被鵲鷓搶走，而向鵲鷓叫“嚇！”。	鵲鷓	鴟	腐鼠	
	寓意	莊子根本不屑擔任宰相之位，惠施卻怕宰相之位被莊子搶走，而以梁國“嚇”莊子。	莊子	惠施	宰相之位	

四、“楚公子微服出亡”寓言的意涵

宋代士人多有論及《莊子祠堂記》者，惟多未談到“楚公子微服出亡”的故事。羅大經《三事相類》曾論及此則寓言：

楚公子微服過宋，門者難之，其僕操箠而罵曰：“隸也不力。”門者出之。晉王厥之敗，沙門曇永匿其幼子華，使提衣囊自隨，津邏疑之，永訶曰：“奴子不速行。”捶之數十，由是得免。宇文泰與侯景戰河上，馬逸墜地，李穆見之，以策扶泰之背，曰：“籠東軍士，汝曹主何在，而尚留此？”追者不疑其為貴人，與之馬，與俱還，三事相類。若郭子儀殺羊而裴諤劾之，李愬進馬而溫造彈之，亦此意也。^①

① 羅大經《鶴林玉露》，北京中華書局 1983 年版，第 8 頁。《三事相類》一文，諸本作《籠東》。

第一件是楚公子微服出亡之事，見蘇軾《莊子祠堂記》。第二件是沙門曇永匿王廡幼子之事，王恭遣劉牢之擊廡，王廡敗走，不知所在。王廡幼子王華時年十三，在軍中，與王廡相失，隨沙門釋曇永逃竄。當時劉牢部隊搜檢尋覓王華甚急，曇永使王華提衣襟隨後，津邏咸疑焉。王華行遲，曇永呵罵云：“奴子怠懈，行不及我！”以杖捶華數十，衆乃不疑，由此得免，事見《宋書》列傳第二十三《王華王曇首殷景仁沈演之》及《資治通鑒》卷一一七晉紀三十九。第三件是李穆救宇文泰之事，宇文泰與侯景戰於黃河，侯景依邛山佈陣，宇文泰率兵進攻時，馬逸墜地。西魏軍陷入混亂，李穆見狀，心生一計，將宇文泰視爲士兵，以策扶泰之背，使敵軍未認出宇文泰，因而得以脫身。事見《資治通鑒》卷一五八《梁紀》十四。

所謂“三事相類”，身陷險境者如楚公子、王華、宇文泰，身世顯赫者，若要脫離險境，必須隱藏身份，協助脫離險境者如楚公子僕人、曇永、李穆，不得已只好倒行逆施，把楚公子視爲僕人，把王華當作奴子，把宇文泰視爲士兵，並且出口責罵，讓對方誤以爲此人並不重要，最後終於得以脫離險境。

元代陳世隆《北軒筆記》針對蘇軾所謂“事有倒行而逆施者，以僕爲不愛公子則不可，以爲事公子之法亦不可”，深有同感，除了引用羅大經《鶴林玉露》的三件事外，並補充兩件與楚公子之僕做法相類之事^①，並下結論說：“可以脫人於難，雖倒行而逆施之未必非良計也。”倒行逆施本不可以爲法式，只有在人落難時，因要脫人於難，才成爲良計。

清代趙翼《事急爲僕隸免禍》引用更多事例說明，在緊急狀況之下，主人僞裝爲僕隸以避禍是一普遍的現象，“事固有相類者”^②，除了宋代羅大經《鶴林玉露》提到的三件事，元代陳世隆《北軒筆記》補充的兩件事，還另提到五件事，共用十件事證明“事急爲僕隸免禍”確實是史有其事。

從趙翼的說明，可以清楚知道，楚公子出亡，因不想被認出來而着微服，卻受到守

① 陳世隆《北軒筆記》：“晉文帝爲瑯琊王，至河津，爲吏所止，從者宋典後來鞭帝馬而笑曰：‘倉長官禁貴人，汝亦被拘耶！’吏乃聽過。……袁顛起兵襄陽，不成而死，子昇藏於沙門，將以出關，關吏疑非常人，沙門杖而語之，遂免。”

② 趙翼所補充的事例有：一、《公羊傳》云：“鞍之戰，逢丑父面目與頃公相似，代頃公當左，使頃公取飲。頃公操飲而至，曰：‘革取清者。’頃公用是佚而不反。”二、《漢書》：“王林卿通輕俠爲不法，何並捕之。林卿迫窘，乃令奴冠其冠，被其衣詹綸自代，乘車，而身自變服，並斬奴頭而還。”三、《三國志》：“曹操圍呂布於濮陽，城中大姓田氏爲反間，操得入城。及戰敗，布騎追操，問曰：‘操可在？’操給之曰：‘乘黃馬走者是也。’乃釋操，而操得出。”四、王慧龍家爲劉裕所誅。慧龍年十四，爲沙門僧彬所匿，送之過江，爲津人所疑。彬曰：‘此隨吾受業者。’乃免。五、袁昂父覲既敗，昂藏於沙門。沙門將以出關，吏疑非常人，沙門杖而垢之，遂免。六、唐朱泚亂，禁城門毋得出朝士，朝士往往易服爲僕潛出。（《陔餘叢考》，臺北世界書局 1978 年版，卷四十，第 27~28 頁）

城人的刁難。這個時候，僕人必須出面解圍，僕人打罵公子，騙過守門人而讓公子出城門，達到幫公子解圍的目的。就僕人打罵公子的事情而言，僕人是倒行而逆施；但是若從僕人保護公子的動機來說，打罵公子的行為雖不可取，卻可看出僕人愛公子之心。因此倒行逆施的是“僕人”而不是“公子”，挨罵的是“公子”而不是“門者”。

明代王世貞《讀莊子二》曾針對“楚公子微服出亡”寓言做說明：

蘇軾記其祠而謂為得莊子之粗者。莊子蓋助孔子，特不可為法，而引楚公子操箠之僕，隸其主而出之，以為愛公子而不知事公子之法。^①

所謂“楚公子操箠之僕，隸其主而出之”應該是指主僕關係的易位，楚公子出亡，不想被認出來，因此裝扮成僕隸，而僕人則扮主人。僕人既然當時的身份是主人，主人要有主人的威嚴才能取信於門者，於是操箠而罵楚公子所扮的僕隸，以便讓門者不會認出楚公子的身份^②。

若依照莊子寓言的表意方式，可以將蘇軾《莊子祠堂記》中“楚公子微服出亡”寓言中“言”(故事)與“意”(思想)的關係列為下表：

篇名	寓言與寓意		人、物的對應關係		
莊子祠堂記	寓言	表面上，僕人罵公子，不能成為事公子之法。僕人是不得已而罵楚公子，實際上是愛楚公子。	僕人	楚公子	僕人罵公子
	寓意	表面上，莊子詆訾孔子，不能成為尊孔子之法。莊子是不得已而詆訾孔子，實際上是助孔子。	莊子	孔子	莊子詆訾孔子

① 王世貞認為“太史公非識莊子之粗者，軾乃識莊子之粗，而巧為之蔽者也”，顯見其不認同蘇軾的觀點，《讀莊子二》說：“莊子又後日年而生者也。彼見夫仁義之日偽，而詐力之日深，且其身僂焉而苦禮樂之拘累我，謂孔子實言之，而其門人實廣之，且天下皆以為聖人；彼又懼夫老子之教日不勝，故於聖人之外，立所謂至人以尊老子。……大意在尊老子而抑孔子，既抑之而又收之使為老子徒。彼夫語道術而不列孔子，所謂鄒魯之儒非邪？且何以見尊？至軾所欲去《讓王》、《說劍》、《漁父》、《盜跖》四篇，而以列禦寇之齊，續於陽子西遊而為一章則甚當，雖然，無救於所謂詆訾孔子也。”見曾棗莊主編《蘇文彙評》，四川文藝出版社 2000 年版，第 201 頁。

② 文天祥《正氣歌》：“嗟予遘陽九，隸也實不力。”用蘇軾的典故，“隸”指臣僕，這裏是自稱，亦即自認未盡全力，有自咎失職的意思。

五、結 語

“莊子助孔子”的論述，因涉及的範圍既廣，影響亦相當深遠，本文不擬深論，單就《莊子祠堂記》的寓言做說明。

《小說面面觀》關於“故事”與“情節”的說明，有助於我們瞭解寓言的表達方法。情節着重因果關係，故事中的寓言，因為具有因果關係，故可以透過因果關係瞭解莊子所要表達的意涵，這也間接幫助我們瞭解蘇軾的寓言。“楚公子微服出亡”的寓言的對應關係是：僕人操箠打罵公子，是倒行逆施的事情；莊子詆訾孔子之徒，也是倒行逆施的事情。僕人操箠打罵公子，是為了助公子；莊子詆訾孔子之徒，也是為了助孔子。“以僕為不愛公子，則不可；以為事公子之法，亦不可”的言外之意，其實就是：以莊子為不愛孔子，則不可；以莊子詆訾孔子之徒為事孔子之法，亦不可。

“楚公子微服出亡”的寓言是蘇軾以莊子寓言的表意方式說明莊子助孔子的意涵，其間“言”與“意”具有關聯性。若能掌握莊子寓言的解讀策略，並用以詮釋蘇軾《莊子祠堂記》，會更具說服力。

[作者簡介] 簡光明(1965—)，男，臺灣高雄人。臺灣師範大學國文研究所博士，現為臺灣屏東教育大學中國語文學系副教授兼系主任。從事莊學史研究，主要著作有《林希逸莊子口義研究》、《宋代莊學研究》等，發表學術論文 60 餘篇。

論明清學者的莊屈觀

宋 健

莊子與屈原同為中國文學史上的巨擘，他們澤被辭人，非一代也，後人也常常將二者相提並論。唐宋以降，文人更多地從文學的角度談論莊屈的異同。至明清兩代，則出現了以學術角度考查莊屈關係的傾向。與前人相比，明清學人能夠以各自的學養為根基，對莊屈關係進行更為深入和具體的闡述。所謂“莊屈觀”，是指對莊子與屈原關係的認識與理解，其中包括莊屈各自的思想主張、學術淵源、人生經歷、情感特質、文章風格等。

—

明遺民首開以學術視角論莊屈的風氣，其中又以覺浪道盛最具代表性。道盛，號覺浪，別號杖人，生於明萬曆二十年（1592），卒於清順治十六年（1659）。道盛的莊屈觀主要集中於《三子會宗論》一文中，三子是指孟子、莊子、屈原。文曰：“後孔子而生者有孟子，繼顏、曾、思三子而承孔氏之宗，其所著述亦皆直揭聖學王道之微，以光大五經之統也。此外有莊子之《南華》、屈子之《離騷》，其貌雖異，究其所得，皆能不失死生之正，以自尊其性命之常，曾無二致。豈不足與五經四子，互相發明其天人之歸趣，可為儒宗別傳之密旨哉！”^①文中指出莊屈形貌雖異，但足以與“五經四子”相發明，因而可以被認定為儒家的教外別傳。實際上，《三子會宗論》的主體思路，就是以孟子為標準，將莊、屈會宗為一。但全文對孟子較少論及，更多篇幅集中在對莊、屈的比較上。這樣，就使得《三子會宗論》實以會宗莊、屈為主。具體而言，道盛是從以下三個

^① 《三子會宗論》，覺浪道盛撰，《天界覺浪盛禪師全錄》卷十九，北京圖書館出版社 2004 年版。

方面將莊、屈會宗而論的。

(一) 怨與怒

在道盛看來，怨怒不僅是普通的感情體驗，更蘊含着巨大的社會功效。他認為，屈原善於怨，而莊子善於怒。道盛對屈原之怨評價頗高，將之與大舜、文王相提並論：“善讀《騷》者，舉千古之自怨自艾，號泣旻天，與憂心悄悄，天王聖明，只以自求其不得君父之故，而終使之感悟者。孰以屈子之怨憂，未能格君之心，遂謂不逮於大舜、文王哉？舜幸瞽瞍自能底豫，以獲玄德升聞，而卒協帝，使天下萬世之為父子者定。文幸暴紂尚有良心，賜西伯以專征，而服事殷，使天下萬世之為君臣者定。屈子雖不能即身使懷襄感悟，然其忠貞貫於天地，文與日月爭光，又何嘗不使天下萬世之為君臣者，不敢亂賊其心，以自陷其名義於生死，而定天命之有歸哉！”（《三子會宗論》）以為大舜、文王與屈子的怨情，皆非自怨自艾，而是反省其不得君父之故，並希望以此“使天下萬世之為君臣父子者定”。

至於莊子之怒，道盛在《三子會宗論》中較少提及，但他在《論怨》中有如此闡述：“予以莊生善‘怒’字，屈原善‘怨’字，孟子尤善‘怨’、‘怒’二字，蓋未有怨而不怒、怒而不怨也。莊子以怒而飛，怒者其誰？草木怒生，達其怒心。即達其怒心，尤妙盡怒者其誰也？屈子怨而不怒，則怨即怒也，不見《離騷》皆不平之怨耶？”^①文中指出，屈子之怨與莊子之怒實有相通之處。怨與怒本屬於不同的情感體驗，但道盛為何認為“蓋未有怨而不怒、怒而不怨也”？屈子作《離騷》固自怨生，但在諫君不成又為群小所困時，他寧可自沉不汙名節。道盛說“屈子怨而不怒，則怨即怒也”，其實正是看到了屈原怨極成怒的情緒激變。那麼，莊子之怒又是如何通向屈原之怨呢？對此，道盛進而論之曰：“即堯不得其子而舉於舜，非怨怒而何能如此神遠哉？舜以怨而得底豫，禹以父鯀殛死而治平水土，何怨如之？即湯武以臣伐君，不避慚德，何等怨怒耶！文王拘於羑里，口無怨言而此中之怨艾，至以一怒安天下何如？若周公以大義滅親，流言居東，怨可知也。《春秋》，怨史也；孔子懼，作《春秋》，擅天王之進退褒貶。孟子距楊墨，只此一懼，乃不肯避萬世亂賊之諱忌，此又何等怨怒哉！”（《論怨》）道盛不厭其煩地舉了很多例子，說明古代聖賢在怨或怒的驅動下是如何取得成功的。對於莊子，道盛一直視之為托身於道家的儒家真孤^②。他認為，莊子對當時儒生爭名奪利深惡痛絕，乃奮筆疾書，盡正打旁敲、嬉笑怒罵之能事，成絕世之文以拯救儒家真脈於衰微之中。從這

^① 《論怨》，覺浪道盛撰，《丈門隨集》上，北京圖書館出版社2004年版。

^② 此觀點詳見《正莊為堯孔真孤》，《天界覺浪盛禪師全錄》卷三十。

個角度講，屈子之怨與莊子之怒確有異曲同工之妙，他們都在怨怒的驅動下，試圖挽回世道人心。所以，道盛說：“凡此以正直之氣，發天地人物不平之氣，以會歸於天地中和者，皆怨怒功也。”（《論怨》）

同時，道盛還在學理上為會通怨怒尋找合法性。他不僅把屈原之怨歸入儒家的範疇，置之於大舜、文王的高度，還將其與禪宗的“疑情”相聯繫：“儒門有一‘怨’字，如大舜如怨如慕，太甲之自怨自艾，與《詩》之可以怨等，乃禪家所謂‘疑情’，必欲求其故而不得也。”^①而“疑情”又與莊子的“撻寧”存在互通之處，“妙此一轉曰疑始，此真參禪之所謂才能頓發疑情也。夫疑何始，其始何疑，是惟不疑則不悟，大疑則大悟，此悟豈易致哉？所謂撻寧，必撻而後始成。非如撥亂乾坤，始見太平；剿盡無明，始得見性；度盡衆生，而後成佛也哉！”^②聖賢之怨是通過自怨自艾、自我反省，來激發潛能成就功業；同樣，疑情與撻寧，也是通過因疑而見悟、先撻而後成的過程，以達到內心的寂靜與澄明。正所謂“是惟疑之，則所見為驚、所聞為熒。見聞既驚且熒，則平日道理無所用；道理無所用，則心知迷無所從；迷無所從，則惑，惑則困，困則愚，愚則神與天冥同乎大通，此正疑始而後撻寧也”（《莊子提正序》）。這樣，經過道盛的層層闡釋，屈子之怨與莊子之撻寧便連綴為一。

（二）天與人

《三子會宗論》開篇言稱，莊子、屈原都秉承了五經天人一貫的宗旨，二子之精神足以發明天人歸趣。其中，莊子“獨揭向上一路，以天命性道為宗”，但其絕非“獨貴於脫出塵盆之外，不肯敝敝以世為事”，實際上他不過是“推尊老聃無為自然之旨，以寓於經世”罷了（見《三子會宗論》）。屈原一方面“不忍偷生而甘死於義命”，另一方面“能盡臣子之心，以極人倫之變，而不失其性命之常”（見《三子會宗論》）。這樣，“莊子者，道心惟微之孽子也，天之徒也，先天而天不違其人也；屈子者，人心惟危之孤臣也，人之徒也，先人而能奉其天也。此二子者，豈不交相參合天人於微危之獨乎！”（《三子會宗論》）道盛以為莊子為天之徒、屈原為人之徒，雖然二子起點各異，但均可以先天不違人、先人能奉天，入於天人一貫之道。

道盛還援引《尚書·大禹謨》“人心惟危，道心惟微”之說，來闡述自己的觀點：“惟盡乎人者，乃能盡乎天；惟盡乎天者，乃能盡乎人；惟潔淨精微者，乃能天人不二。後世之人，孰能有能精道心之微如莊子者乎？孰有能一人心之危如屈子者乎？”（《三子

① 《青山小述》，覺浪道盛撰，《天界覺浪盛禪師語錄》卷三十二，北京圖書館出版社 2004 年版。

② 《提大宗師》，《天界覺浪盛禪師全錄》卷三十。

會宗論》)對此,他這樣解釋道:“危者,即顯見昭著之人心,爲已發已形之幾也”;“微者,即於穆不已之天命,爲不睹不聞之獨也。”(《三子會宗論》)在《大心精心》一文中,他又說:“戒慎恐懼,惟危也;不睹不聞,惟微也。”屈子居人臣之位,自怨自艾、憂心悄悄,常懷戒慎恐懼之心,故爲“人心惟危之孤臣”;莊子以天命性道爲宗,非撓而後成,則不能見性命不睹不聞之真,故爲“道心惟微之孽子”。又有道盛在《〈學〉〈庸〉宗旨》一文中指出,“天即是性,性即是誠,誠即是獨。慎獨者,人盡而天不能外,故自天而之人;誠之者,則自人而之天”。“獨”猶如不睹不聞之道心,是“自天而之人”的;“誠”猶如戒慎恐懼之人心,是“自人而之天”的。既然,“天”、“性”、“誠”、“獨”彼此間通徹無礙,那麼道心與人心也就相互融合,而莊子、屈原的天人旨趣也便貫通爲一。

(三) 生 與 死

在莊子與屈原之間,固然存在很多共通之處,最終的歸宿卻截然相反。道盛認爲,只有擺正天道與人倫之間的關係,生死才有意義。他說:“蓋人倫而不知天命,則終惑於形器爭奪,而不能死生以此身所出之天,爲歸根復命之極;天道而不知人倫,則終惑於虛無斷滅,而不能死生以此身所在之倫,爲全體成人之地矣。”(《三子會宗論》)天道與人倫必須並行,若偏廢一方,要麼“惑於形器爭奪”,要麼“惑於虛無斷滅”,使生死也難得其正。而不同的人,盡死生之道亦有所不同:“夫子之生身於親也,則當竭此身力以報其所生,竭力不以孝,則何以安此身於上下之生死哉! 臣子之受命於君也,則當致此身行以報其所受,致行而不以忠,則何以當此身於榮辱之生死哉! 婦之配命於夫也,則當終此節義以報其所配,終節而不以貞,則何以潔此身於離合之生死哉! 統此身世之因於性命也,則當使此身世以尊其性命,尊其性命而不能以中正,則何以超此身命於迷悟之生死哉!”(《三子會宗論》)生死之義,於子、於臣、於婦各有所宜,子死孝、臣死忠、婦死貞,如此方能尊性命之中正,超乎生死之迷悟。

衆所周知,莊子得其善終,屈原則投水自盡,二子有不同的生死抉擇。對此,道盛的看法是:“以故莊子之與孟子,皆能自全而不陷於死,此善於居亢而能無悔,所謂知進退存亡而不失其正之聖人也。屈子與伯夷,皆能自盡而不陷於生,尤善於居亢而能無所憾,所謂知進而不知退、知存而不知亡、知得而不知喪之聖人也。”(《三子會宗論》)莊子與屈原皆被道盛視爲聖人,但有所不同的是莊子能够“知進退存亡而不失其正”,屈原則“知進而不知退、知存而不知亡、知得而不知喪”。無論選擇生,還是選擇死,莊、屈都是各見其道、各得其所的。如果屈原像莊子一樣選擇生,則是背道失身:“使屈原、伯夷二子,亦如莊、孟而不死,則天下之人,皆藉此以偷生自全爲名節,而萬世之下,又孰能高其汨羅、首陽之忠烈哉! 處亢之中,有當慷慨捐生,不捐則失道;有

當從容就義，不就則失身。如比干之死，微子之去，箕子之狂，與伯、屈之死，莊、孟之生，是皆重道尊身，乃大聖大賢以大仁大義，善於處亢，無悔無憾，其於易地則皆得而不失其正者也。”（《三子會宗論》）道盛以為，只有像莊、屈那樣重道尊身以擇生死，才能够無悔無憾而不失其正。

道盛是江南明遺民的領袖，在人格與學術上都具有極大的影響力。其弟子方以智則從怨怒的角度，對道盛的莊屈觀加以發揮。道盛在《三子會宗論》的結尾說：“（三子）夫固各自潛行以泯其亢變，各以怨怒戒懼而致中和，其相忘於無言也。”道盛只是對莊怒與屈怨間的互通之處進行了闡述，但對於怨怒何以致中和並未深論。方以智卻借助象數易理，對怨怒致中和作出自己的詮釋。

方以智字密之，晚年為僧時字無可，別號藥地，安徽桐城人，生於明萬曆三十九年（1611），卒於清康熙十年（1671）。方氏一門家學淵源深厚，尤精於易學，尤其是父親方孔炤提出的“公因反因”說，成為方氏易學的重要標誌，也是方以智學術體系中的核心思想。對於“公因反因”，方以智的解釋為：“夫為物不二，至誠無息者，公因也；宇宙、上下、動靜、內外、晝夜、生死、頓漸、有無，凡兩端無不代明錯行，相反而相因者也。公因在反因中，無我備物孰能逃此範圍哉？”^①方以智又化用佛教思想中的“伊字三點”——“∴”，來說明“公因”、“反因”的內涵與關係。其《東西均·三征》曰：“圓∴三點，舉一明三，即是兩端用中，一以貫之。蓋千萬不出於奇偶之二者，而奇一偶二即參兩之原也。上一點為無對待、不落四句之太極，下二點為相對待、交輪太極之兩儀。”^②三點中最上面的一點，所謂的“無對待、不落四句之太極”，指的是支配萬物運轉的至理，即公因；下面兩點“相對待、交輪太極之兩儀”，則為相互對立且又相互依存的反因。“∴”中上面一點和下面兩點為公因與反因的關係，恰如太極與兩儀一樣，太極為萬物之原，統攝着世界，正所謂“舉一明三，即是兩端用中，一以貫之”；而世界又是以相反相成的形式存在，太極必須通過一陰一陽的交輪替換而體現出來，即是“公因在反因”中也。

方以智的很多學說都貫穿着“公因反因”的理論，對於莊屈關係的論述亦不例外。當年，覺浪道盛在《三子會宗論》文末自評，欲建鼎新堂以配享孟、莊、屈三子。方以智後建三一堂，以償先師夙願，“藥地老人居歸雲閣時，因與諸子舉杖人‘孟莊屈三子會宗論’，欲以一堂享之。因建三一堂，起四望樓。”^③他還撰寫《鼎新閑語》以追述道盛心

① 《仁樹樓別錄》，郭林、方兆寬錄，《青原志略》卷三，清康熙八年刻本。

② 《東西均注釋》，龐樸注釋，中華書局2001年版，第65頁。

③ 《谷口別峰》，歐陽霖騰撰，《青原志略》卷一，清康熙八年刻本。

意：“杖人嘗欲建鼎新堂祀孟、莊、屈，以三子同時不相識，特置一堂，作《會宗論》，謂屈以怨致中和，惟危盡人者也；莊以怒致中和，惟微得天者也；孟以懼致中和，合天人者也。”^①方以智繼續發揮道盛的會宗精神，認為“屈子之自化為詹尹、漁父，即莊子之自化為貌(藐)姑、唐、許乎？曾知七逸、儀封在《論語》之一堂，即清、任、和在《孟子》之一堂乎？”（《鼎新閑語》）但方以智關注的重點並不在會宗三子，他對道盛提出的“怨怒致中和”更感興趣。其曰：“生於憂患，以死養生；因懼以制其喜，因喜以神其懼。聞足以戒，激怒亦中和也；孤孽哀鳴，怨興亦溫厚也。聲氣風力，心光相續，塞乎天地。”^②又如：“一以怨而自逼，寫其不言之漁父焉；一以怒而自逼，寫其藐姑之逍遙焉。以怨怒致中和，而聲臭更冥矣。”^③已經完全採納了道盛“莊子善怒而屈原善怨”的主張，並認為莊怒與屈怨是可以會通於“中和”之境的。

然而較之道盛，方以智的莊屈觀更具理論獨創性。他闡釋“怨怒致中和”的特色之處，乃是其“公因反因”理論的運用。方以智常以此來論述“怨怒”與“中和”的關係：“舉其半而用其餘，用餘之半皆其半，則所謂相反相因者，相救相勝而相成也。晝夜、水火、生死、男女、生克、剛柔、清濁、明暗、虛實、有無、形氣、道器、真妄、順逆、安危、勞逸、《剝》《復》、《震》《艮》、《損》《益》、博約之類，無非二端。參即是兩，舉一明三，用中一貫。千萬盡於奇偶，而對待圓於流行。夫對待者，即相反者也。……危之乃安，亡之乃存，勞之乃逸，屈之乃伸。怨怒可致中和，奮迅本於伏忍。受天下尅，能尅天下。欲取姑與，有後而先。”^④以為世界乃是由晝夜、水火、生死等一系列相互對立的因素組成，這些對立因素之間是相反相因的關係，即“相救相勝而相成”。同時，對立因素之間還存在着相互轉化的可能：“危之乃安，亡之乃存，勞之乃逸，屈之乃伸。怨怒可致中和，奮迅本於伏忍。”可知，“怨怒”與“中和”構成了一對相反相成的“反因”。那麼，統貫這對“反因”的至理“公因”又是什麼呢？《東西均·三證篇》說：“子思闢天荒以千古相傳、不可言之‘中’，恐墮滄洋，忽創‘喜怒哀樂之未發’一語當之，而又創出中和之‘節’，則明示未發之中即和合於已發中矣。中非無過不及之說也，前後俱非，前後相續，時時此中，乃庸其中，適得而幾，成毀通一。中非無過不及之說，而又豈廢無過不及之中乎？明明上天之載，而無聲無臭，是不落有無者也。”文中那個“喜怒哀樂之未發”的“中”，派生出“中和之節”，來調和“未發之和”與“已發之中”之間的關係。“未發

① 《鼎新閑語》，方以智撰，《青原志略》卷十三。

② 《正葉序》，方以智撰，《浮山文集後編》卷二，清初方氏此藏軒刻本。

③ 《藥地炮莊》卷一眉批，方以智撰，清康熙此藏軒刻本。

④ 《東西均注釋》，龐樸注釋，中華書局 2001 年版，第 88~90 頁。

之和”指中和，“已發之中”指怨怒。這樣，我們就知道公因乃是“和”，它統貫調節着“中和”與“怨怒”；又因為“公因在反因中”，所以中和是“未發之和”、怨怒是“已發之中”。用“∴”來表示，即：

中
怨怒 中和

在方以智“公因反因”說的解析下，莊子所善之怒與屈原所善之怨，最終歸復於中和。

在明清之際，又有陳子龍、劉命清等，以“怨”為角度論述莊、屈關係。陳子龍字卧子，又字人中、懋中，號大樽，松江府華亭縣人。生於明萬曆三十六年（1608），卒於清順治四年（1647）。陳子龍的莊屈觀詳見於《譚子莊騷二學序》一文中，他是這樣看待莊子與屈原的：“戰國時，楚有莊子、屈子，皆賢人也，而迹其所為絕相反。莊子遊天地之表，卻諸侯之聘，自托於不鳴之禽、不材之木，此無意當世者也。而屈子則自以宗臣受知遇，傷王之不明而國之削弱，悲傷郁陶，沉淵以沒，斯甚不能忘情者也。以我觀之，則二子固有甚同者。夫莊子勤勤焉，欲返天下於驪連、赫胥之間，豈得為忘情之士？而屈子思謁虞帝而從彭咸，蓋於當世之人不數數然也。予嘗謂二子皆才高而善怨者，或至於死，或遁於無何有之鄉，隨其所遇而成耳。”^①文章以為，就形迹而論，莊子與屈原完全是背道而馳的。但是，在陳子龍看來，莊子與屈原實有相通之處。他認為莊子並非忘情之士，因為其勤勤焉欲返天下於驪連、赫胥般的治世，與屈原同為憂心家國之士。雖然莊子與屈原最終選擇了不同的歸宿，但那也只是“隨其所遇”而已。屈大均認為，莊、屈二人，一個來自平民階層，一個出身沒落貴族，不同的出身和經歷，自然會造成不同的人生結果，但這並不能構成莊、屈之間的本質差異。

屈原善怨，已成為人們的共識，至於莊子如何“才高而善怨”，《譚子莊騷二學序》並未作出進一步的解釋。但陳子龍在《莊周論》中說：“莊周者，其言恣怪迂侈，所非呵者，皆當世神聖賢人。以我觀之，無甚誕僻，其所怨亦猶夫人之情而已。……莊子亂世之民也，而能文章，故其言傳耳。夫亂世之民，情慥怨毒，無所聊賴，其怨既深，則於當世反若無所見者。忠厚之士未嘗不歌詠先王而思其盛，今之詩歌是也。而辨激悲抑之人，則反刺詬古先，以蕩達其不平之心，若莊子者是也。”認為莊子之所以詆訾聖賢，完全是為了滌蕩胸中的不平之氣，而不是否定仁義聖賢本身。這恰如屈原忿懣包容、數責懷王一樣，完全是忠怨之辭，包含着規諷之旨，言辭雖有過激，蓋自怨生也。

^① 《譚子莊騷二學序》，陳子龍撰，《安雅堂稿》卷三，《陳子龍文集》，華東師範大學出版社 1988 年版。

恰如《詩大序》曰：“亂世之音怨以怒，其政乖。”同處於戰國末期的莊子與屈原，或嘻笑怒罵，或痛斥揭露，希望借助怨的方式來振聾發聵，以此刺醒昏睡的當局者，使國家回復到赫胥、重華之治世。在陳子龍的解析下，莊子與屈原在感情上，都具有激憤而生怨的共同點。這樣，陳子龍通過一個“怨”字，將莊屈巧妙地聯繫在一起。

與陳子龍年齡相近的劉命清^①，同樣從“怨”的角度提出了自己的莊屈觀。他說：“漆園、靈均之書，昌黎每以莊騷並稱。今約其文辭，或奔放而飄飛，或憂讒而結抑，雖皆旁引曲喻，而意指各有所歸，似不相為類也。然不類之中有類焉者，皆出於不得志者所為。故淵可沉、天可問、罔兩可對、隱斧可登，要不失吾自守之至正。”^②文中指出，雖然莊屈為文風格各異，卻有相同的著書動機，即“皆出於不得志者所為”，如韓愈所謂“大凡物不得其平則鳴”。對此，劉命清不厭其煩地援引莊屈原文，並加以比附：“苟分而論之，莊則游於方之外，屈乃局於方之內，及觀其所類，如莊之鴻蒙、雲將，即屈之豐隆、懸圃也；莊之鵬翼、蟻衣，即屈之虯龍、香草也；……莊之無欲而天下足，淵靜而百姓定，則又屈之虛待無為而庶類以成矣。”在作出一番比較之後，劉命清總結說：“卒之，屈欲周流六漠而不得臨睨夫舊鄉，莊乃優遊濠間而徒爾縱觀夫魚樂，使得賢君任之，彼皆能去其意之所寓，而一式之於正焉。奈何顛沛窮愁，一至於此哉！況夫三代以後，人才之零落，言語之招尤，雖欲效二子之發憤著書，可（豈）可多得也哉？噫！”在劉命清看來，雖然莊屈之間存在着方內方外的差異，但實際上，莊子與屈原同為不得志之人。如果他們都能够為賢明君主所用，“彼皆能去其意之所寓，而一式之於正焉。奈何顛沛窮愁，一至於此哉”！從這個角度講，莊屈二人發憤著書，乃是宣洩其不得志之怨情。

二

道盛的《三子會宗論》得到了弟子們的廣泛響應，除方以智外，錢澄之、屈大均也提出了自己的莊屈觀。

錢澄之，字飲光，安徽桐城人。生於明萬曆四十年（1612），卒於清康熙三十二年（1693）。錢澄之對莊屈關係的闡述是以其詩學、易學理論為基礎的，在完成《田間詩

^① 劉命清字穆叔，號但月仙，江西臨川人。生於明萬曆三十八年（1610），卒於清康熙二十一年（1682）。主要著作有《虎溪漁叟集》十八卷，清康熙三十八年刻本。

^② 《莊屈》，劉命清撰，《虎溪漁叟集》卷十二，清康熙三十八年刻本。

學》與《田間易學》之後，又著有《莊屈合詁》一書。他在《莊屈合詁自序》中說：“吾著《易學》、《詩學》既成，益廣稽載籍，求古人言之足以翊二經者，更爲詳說之，以輔吾學之所不及，而得莊子、屈原。……則以《莊》繼《易》，以屈繼《詩》，從而詁之，於二經之宗旨，庶益足以轉相發揮。……合詁之，使學者知莊、屈無二道，則益知吾之《易學》、《詩學》無二義也。”錢澄之點明其著《莊屈合詁》的目的在於通過“莊屈無二道”來呈現“《易學》、《詩學》無二義”，具體的論證又是通過“以《莊》繼《易》，以屈繼《詩》”來完成的。

錢澄之認爲《易》的核心思想在於“因”，而《莊子》對《易》的繼承，就在於前者能够法《易》之道，因時而動、順時而行。而且，《莊子》中“自然”的概念與“因”是相通的。如其曰：“莊子之用，以自然爲宗，感而後應，迫而後動，不得已而後起，其學一本諸《易》。司馬談曰：‘不爲物先，不爲物後，因時爲業，因物與合。’因，固《易》之道也。”同樣，錢澄之對《莊子》內七篇的解詁，也始終貫穿着因時而變的主旨。例如，其《逍遙遊詁》曰：“《易》之道盡於時，《莊》之學盡於遊。時者入世之事也，遊者出世之事也。惟能出世，斯能入世。即使入世，仍是出世。古德云：‘我本無心於事，自然無事於心。’斯妙得遊之旨乎？七篇以《逍遙遊》始，以《應帝王》終。謂之‘應’者，惟時至則然也。又曰：‘應而不藏。’此其所以爲遊，此其所以逍遙與？”文中指出，《莊子》中“遊”的思想兼具入世與出世精神，莊子對入世或出世的選擇是順應時代變化的結果，也是《易》因時而變之道的充分體現。

至於“以屈繼《詩》”，錢澄之認爲二者以“感”相通。他在《莊屈合詁自序》中說：“春秋以來，士大夫相見賦《詩》言志，而能爲詩者蓋亦鮮矣。詩也者，性情之事也。屈子忠於君，以讒見疏，憂君念國，發而爲詞，反復纏綿，不能自勝。至於沉湘以死，此其性情深至，豈直與凡伯、家父同日語哉！淮南王安曰：‘《國風》好色而不淫，《小雅》怨誹而不亂。’《離騷》‘兼之’，亶其然乎！”所謂“感”就是要求詩歌要具有發人至深的情感，屈騷之所以能够繼承《詩》的傳統，就是因爲二者皆爲“性情深至”之作。

經過上面的論述，錢澄之爲莊、屈確立了各自的理論根源，“以《莊》繼《易》，以屈繼《詩》”，《詩》又因“感”而通乎《易》，這樣就將莊、屈聯繫在一起。但是，此種聯繫只是處於間接狀態，莊、屈之間仍存在着很大隔閡。在《田間文集》中亦存有《莊屈合詁自序》一文，其結論部分做過修改，較之《莊屈合詁》中的原序更爲圓融和完整。曰：“豈惟莊子本於《易》？屈子亦《易》也。《易》之時乘六龍，有潛有亢，莊處其潛而屈當其亢，時爲之也。吾以屈子續《詩》，莊子亦詩人也。詩可以群，可以怨，屈子其善於怨，莊子其善於群者乎？吾合詁之，使學者知莊、屈無二道，則益知吾之《易學》、《詩

學》無二義也。”^①由文中可知，屈原也以《易》為本。錢澄之認為《易》乾卦六爻如同六條龍，有潛有亢，“莊處其潛而屈當其亢”，即莊子托有用世之志、有用世之學為無用之言，而以藏其身者，惟時之不至也；屈子憤世嫉俗，寧伏清白以死直者，乃時之所至也。錢澄之進一步提出莊子與屈原一樣都是詩人的觀點，他以詩學為根據：“詩可以群，可以怨，屈子其善於怨，莊子其善於群者乎？”所謂“群”者，“和而不流”也^②。即《莊子·外物》篇云：“唯至人乃能遊於世而不僻，順人而不失己。”這樣，在詩學的背景，莊、屈也得到了會通。

曾師從道盛的屈大均^③，也提出過自己的莊屈觀，主要見存於《讀莊子》與《三閭書院倡和集序》兩篇文章中。前一篇是對道盛莊屈觀的繼承和發揚，後一篇則完全是個人觀點的呈現。在《讀莊子》中，屈大均運用《周易》之理對《逍遙遊》加以解析。他以為，大鵬之所以“搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也”，是因為“龍以六月而潛，故鵬以六月而息也。九為陽，六為陰，鵬之上以九萬里，飛於陽之終也。息以六月，息於陰之始也。此莊生自喻其變化之用也”^④。屈大均以九六之數來闡釋《逍遙遊》，當是受宋人以《易》解《莊》思路的影響。然而，屈大均的重點並不在此，他認為大鵬以六月息為陰，飛九萬里為陽，搏扶搖而上，完成了由陰至陽的飛升。由此，他特別看重大鵬一飛沖天的結果，不像宋人旨在討論陰陽循環的過程。這是因為在屈大均看來，大鵬與天有着緊密的聯繫：“鵬之在天，亦猶野馬塵埃之在空。下視天，一蒼蒼也；天視下，亦一蒼蒼也，皆一氣網緼之所為。天以息吹下，下以息吹天，下以天為野馬，天以下為塵埃，相消相息，無時而止，而萬物化醇於其中，莫知所以，此造化之所以為妙也。天，積氣耳。氣，無形而有色。蒼蒼者，其色也。蒼蒼之所吹，萬物以之化醇。醇者，太和之所醞釀者也。野馬塵埃，乃山澤網緼之氣，非蒼蒼之正，生物以之相吹者也。物生於太和，不生於野馬塵埃。太和者，元之氣也。元之氣，不可得而見，見於蒼蒼，故曰蒼蒼其正色。”（《讀莊子》）屈大均認為，天為氣所積，可以化醇萬物，而大鵬與天為伍，搏扶搖直上九萬里，自上視下一片蒼蒼之色，這就使得《莊子》極具天放的特徵。

同樣，屈大均認為，屈原的《天問》亦如莊子之出言狂放：“三閭之《天問》，亦猶莊子之放言也。不必有其人，不必有其事，不必有其言，怨憤、無聊、不平，呵而問之，狂

① 《莊屈合詁自序》，錢澄之撰，《田間文集》卷十二，黃山書社 1998 年版，第 232 頁。

② 《論語章句集注》卷九，朱熹撰，中華書局 1983 年，第 178 頁。

③ 屈大均字翁山，廣東番禺人，生於明崇禎三年（1630），卒於清康熙三十五年（1696）。現存主要著作有《翁山易外》、《廣東新語》、《翁山文外》、《翁山詩外》等。

④ 《讀莊子》，屈大均撰，《翁山文外》卷十，《屈大均全集》本，人民文學出版社 1996 年版，第 117 頁。

而道之，不可以情理而求之。《南華》、《離騷》二書，可合為一，《南華》天放，《離騷》人放，皆言之不得已者也。”（《讀莊子》）文中認為，屈原將人生經歷中所有遭際、忿恨、困頓統統付之一問，問天之所以成、地之所以形，問堯舜何以聖，問桀紂所以敗。相比於莊子的天放，屈原之放乃在人世間，所以被稱為人放。這樣，由於莊子的天放和屈原的人放，都是不得已而發，所以可合而為一。然而，莊子與屈原之間仍然存在着天、人之間的差距，對此屈大均進而論之，曰：“‘嗟來桑戶’之歌，《招魂》之祖也。反其真，則人而天矣。生而為人，死而為天。為人不如為天，而又何悲焉？雖然，人之生而已為天矣，天下人知其為人，而不知其為天，故有生死之說。惟生而知其為天，而以天為人，則死而知其未嘗為人，而以人為天。於是乎，而天與人為一，生與死而不二矣。”（《讀莊子》）屈大均認為，生而為人，死而為天，生死固然有所差別，但生死之間並非截然對立，正所謂“人之生而已為天”。只是因為天下人往往“知其為人，而不知其為天”，才導致生死成為彼此懸隔的彼岸。如果做到“惟生而知其為天，而以天為人，則死而知其未嘗為人，而以人為天”，就可以淡化，進而取消天與人、生與死之間的差別，達到天人為一、生死不二的境界。這樣，才可以明白屈大均之所以提出“‘嗟來桑戶’之歌，《招魂》之祖也”，根本原因在於通過消除生死的差別，來實現莊子與屈原之間的溝通。“嗟來桑戶”以人故後可以反其真，即人而天也；《招魂》以四方之惡來凸顯楚國之美，將天上游魂招回人間，即天而人也。“嗟來桑戶”與《招魂》之間的貫通，意味着莊子之生與屈原之死，已達致天人為一、生死不二的境地，而莊子與屈原的思想及精神也由此融會為一。

很顯然，屈大均的《讀莊子》是對覺浪道盛莊屈觀的再闡釋，承襲了《三子會宗論》中“天人一貫”的論述角度。有所不同的是，道盛確立孟子為存天人幾希的範式，並以之為標準將天之徒的莊子與人之徒的屈原貫通為一；屈大均則沒有通過中間環節，直接將莊子之天放與屈原之人放合而為一。在總體上，屈大均所論仍沿襲了道盛莊屈觀的思路。然而，在《三閭書院倡和集序》^①一文中，屈大均認為莊子遠遜於屈原。他說：“莊生有騷之才，而未及為，亦其所遇不同。然莊生知尊孔子而不知所以尊，有愧於三閭多矣。……朱子箋注六經四子，即為《離騷》作傳，非徒愛其辭能兼《風》、《雅》，與其志爭光日月，亦以其學之正，有非莊老所及焉耳。”^②以莊子不得其正的觀點還表

① 《翁山文外》卷一中有兩篇《三閭書院倡和集序》，前後相續。據鄒慶時《屈大均年譜》記載，此篇為再刻稿。詳見鄒慶時《屈大均年譜》，廣東人民出版社2006年版，第196頁。

② 《三閭書院倡和集序》（再刻稿），屈大均撰，《翁山文外》卷一，《屈大均全集》本，人民文學出版社1996年版，第284頁。

現在《翁山詩外自序》中：“《翁山詩外》中多少年所作，旨多寓言，含吐《莊》、《騷》，非粹然一出於正者，讀之誠自慚惶。”^①這裏需要辨明的是，屈大均並非認為《離騷》也不夠純正。他說：“予昔從《離騷》以學三百五篇，今更從三百五篇以學《易》，以《易》為正，以《詩》為奇，《易》不必其內，正而奇之，則《詩》不必其外，奇而正之，皆可矣。”（《翁山詩外自序》）屈大均之所以覺得自己師出不正，一是因為自己學詩的順序次第顛倒了，他從《騷》學《詩》，又從《詩》學《易》，實際上違反了“《易》為正、《詩》為奇、《騷》又繼《詩》”的邏輯；再者，屈大均以《易》《詩》為正奇互補的關係，那麼《騷》又承《詩》之餘緒，因此亦可與《易》形成互補。如此一來，既不能與《易》形成互補，又與《詩》、《騷》關係不大的《莊子》，自然就處於不得其正的尷尬地位。

屈大均的莊屈觀，尤其是他對莊子的態度，為何會出現如此大的前後反差呢？《讀莊子》理路有明顯受道盛影響的痕迹，按屈大均於順治十六年拜於道盛門下，該文當作於本年或此後不久；另據鄒慶時《屈大均年譜》記載，《三間書院倡和集序》作於康熙二十三年，《翁山詩外自序》則作於康熙二十五年^②。屈大均在順治十六年轉師道盛，但不久，道盛即於當年圓寂。由於他師從道盛的時間極短，因而所受啓發與影響，較之方以智等人要少得多，也就更容易在思想上保持原貌。所以二十多年後，屈大均再次論及莊屈時，就逐漸擺脫了道盛的影響，更多地表露出個人的觀點。

其次，學養上的差異，也使得屈大均對莊屈的理解及論述的角度，與道盛其他弟子迥然不同。屈氏一族以詩作見長，汪宗衍《屈大均年譜》稱：“其祖多壽人、詩人。八世從祖，諱仲舒，字右伸，當洪武初，以元帥府總護出鎮紫荊，工詩。……十二世祖，滄洲公，諱漢，以經學為鄉間老師，工詩，天真獨寫，一皆有道之言，陳白沙嘗稱之，著《草蟲鳴砌集》。”而屈大均本人亦頗富詩名，與陳恭尹、梁佩蘭並稱嶺南三大大家，在生前詩集已流播甚廣。學術著作方面，雖然《廣東新語》、《皇明四朝成仁錄》極具史學價值，《翁山易外》亦為屈大均的易學代表作。但是，屈大均以《詩》解《易》的闡釋方式，使得該書與方以智《周易時論彙編》、錢澄之《田間易學》相比，在理論深度上稍顯不足。比較而言，同樣為清廷封殺禁毀，《四庫全書》收錄了方以智的《通雅》、《物理小識》和錢澄之的《田間詩學》、《田間易學》，著述亦多的屈大均卻無一著作入選，這或許可以從側面說明屈大均在理論建樹上的缺憾。也正因為方、錢在學術理論上更具系統性，所以二人對道盛莊屈觀進行再闡釋的時候，能夠自立角度、別有新論。方以智以家傳“公因反因”說來詮釋莊屈之怨怒致中和，錢澄之從易學和詩學的角度，以《莊》繼

① 《翁山詩外自序》，屈大均撰，《翁山詩外》，《屈大均全集》本，人民文學出版社 1996 年版。

② 《屈大均年譜》，鄒慶時撰，廣東人民出版社 2006 年版，第 196、215 頁。

《易》、以屈繼《詩》，得出莊屈無二道的結論。反觀屈大均，由於其學術理論上的缺失，除了從天人一貫的角度轉述道盛的莊屈觀外，再無新的詮釋。

另外，無論是覺浪道盛，還是方以智、錢澄之，都對《莊子》非常重視，並有過專門的研究，道盛曾全評《莊子》，方以智作《藥地炮莊》，錢澄之著有《莊子詁》。他們對莊、屈關係的論述思路，基本上是由莊及屈或是莊、屈並重的。而屈大均一向以屈原苗裔自居，因而對《楚辭》情有獨鍾。對於自己的出身，他多次在文章中提及：“考吾屈自漢高帝遷之關中，於是關中多屈氏與昭、景、懷三貴族及齊諸田，皆猶稱王孫。傳至有唐，吾屈有節度使諱政者，自關中來，始居梅嶺之南。南宋時，其孫迪功郎誠齋又遷於番禺沙亭，今子姓有千餘人，輒稱三閭大夫之裔，復號為南屈，以別於關中之西屈。”^①屈大均對身為屈原之後人而深感自豪，他又字曰“騷餘”，名其詞集為《騷屑》，都是為了突出其騷之苗裔的身份。由於對屈原及《離騷》的尊崇，屈大均會自然而然地全盤接納劉安對《離騷》的評價，不僅認為《離騷》足以與《詩經》爭光日月，更以《離騷》與《易》相通，合於聖人之旨。這樣，《離騷》就取得了等同於儒家經典的地位。相比之下，屈大均認為，老莊之學不得其正，在地位上與屈原不可同日而語。加之屈大均師從道盛的時間不及一年，受其影響較少，所以在轉述道盛莊屈觀的基礎上，並無太多新創。而屈大均對屈原極度偏愛，對莊子卻不以為然，也使得他對於莊、屈關係的理解上失去了進一步深化的可能。

三

在明遺民之後，清代的唐甄、胡文英也對莊屈關係有所論述，但均點到為止、不曾深論。到了清末，張佩綸^②認為，莊子不僅與屈原同為楚國宗室，更是屈原生前的知音和身後的憑弔者，此觀點主要見存於《莊子楚人考》和《讀莊子》兩篇文章中。《莊子楚人考》明確提出了莊子為楚人的觀點：“余曰，莊子楚人也。何以言之？曰莊子心乎楚者也。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。”^③以此為基

① 《西屈族祖姑韓安人遺詩序》，屈大均撰，《翁山文外》卷二，人民文學出版社 1996 年版，第 82~83 頁。

② 張佩綸，字幼樵，祖籍直隸豐潤，生於道光二十八年（1848），卒於光緒二十九年（1903）。同治十年進士，傳世之作有《澗于集》、《澗于日記》、《管子學》等。

③ 《莊子楚人考》，張佩綸撰，《澗于集》文集卷上，民國十五年張氏澗於草堂刻本。

礎，張佩綸進一步認定莊子為楚國宗室：“《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？”既然出身楚國宗室，那麼莊子為何居於宋地呢？對此，張佩綸的解釋為：“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。”後來，因為莊子卒於蒙縣，他才被視作宋人，“史稱莊為蒙人，猶稱老為楚苦縣厲鄉曲仁里人，皆係古人以漢地。《班志》：宋人；劉向《別錄》：宋之蒙人。殆以莊終於蒙，故宋之。”

張佩綸費盡心思地考證莊子是楚人，其究竟有何用意呢？從《莊子楚人考》中，我們可以看出，作為楚國疏宗的莊子並非不問世事的隱者，他時刻關心着楚國的命運，也常在著作中流露出憂國憂民的哀思，所謂“莊子心乎楚者也”。這樣，莊子就與同為楚國王室、同樣鬱邑侘傺的屈原，產生了某種相似和關聯。莊子亦如屈原那樣“恐皇輿之敗績”，他在《讓王》中藉楚昭王失國的故事，嗟歎懷王之世上不任賢下多竊祿，又藉葉公使齊之事，痛惜懷王輕絕齊交；莊子在《田子方》篇中說“凡未始亡，而楚未始存”，來暗喻懷王入秦見留的不幸遭遇。同時，莊子對於同時代的屈原頗有憐憫之心。張佩綸認為，莊子在《則陽》篇中指出“楚王之為人也，形尊而嚴；其於罪也，無赦如虎”，其實就是藉此傷“屈原之蔽障於讒”；《至樂》篇中“將子有亡國之事，斧鉞之誅，而為此乎”的發問，實際上暗含着莊子痛弔屈原的微言大義；莊子甚至還在《讓王》篇中，藉用北人無擇、瞽光和卞隨投水自盡的故事，“明著汨羅之死，而善為國諱也”。在張佩綸的詮釋下，莊子不僅僅是楚人，還是楚國的宗室，他感時傷世，為楚國的命運處心積慮。張佩綸對於莊子身份的特殊解讀，成為他莊屈觀的立論基礎，而這在其《讀莊子》一文中有更為廣泛而深入的論述。

《讀莊子》是在《莊子楚人考》的基礎上衍生而出，其開篇即點明了莊子弔屈的觀點：“（莊子）其言若重有憂者，此何為者耶？吾蓋反復思之，而無以易吾弔屈之說也。”^①對此，張佩綸的論述方法是“以屈子之騷與《莊子》之十餘萬言，屬之離之指之類之，而知莊、屈之同也”。他不厭其煩地將屈賦與《莊子》進行比附：“案《屈原傳》：‘屈平疾王聽之不聰也，讒諂之蔽明也，邪曲之害公也，方正之不容也，故憂愁幽思而作《離騷》。’則《離騷》之作，在屈子見紉之後未放之先，故其亂曰：已矣哉，國無人兮莫我知兮，又何懷乎故都。與《哀郢》之‘鳥飛返故鄉，狐死必首丘’之指，若相背。要之，皆惓惓君國之意。故莊子於《則陽》篇申之曰：‘舊國舊都，望之暢然；雖使丘陵草木之縉，人之者十九，猶之暢然。’蓋言宗國之決不可去。雖為丘陵草木所蒙翳障蔽，已十之九，然身為宗臣，決無可去之理也，此亦足以解屈子之讒，而明屈子之志矣。夫則

^① 《讀莊子》，《潤于集》文集卷上。

陽，即正則也，以屈子欲從彭咸，則義爲之彭陽。莊子字子休，則公閱休者，即莊子也，又何疑焉？”文中認爲，莊子對屈原的遭遇深表同情，常以文章遙應屈子。

張佩綸以爲，屈原對莊子的建議與聲援，並非無動於衷。屈原作《漁父》就是爲了回應莊子，“滄浪之歌取諸孺子，所謂聖人不凝滯於物，而能與世推移，蓋與莊子之言相類。而四患八疵，史以爲詆訾孔子者，若用之以諷屈子，則亦足擴其忠褊之志，而抉其被讒之由。然則，莊之孔子，寓意於正平；而屈之漁父，即指莊子可也。”然而，屈原不可能聽從莊子的規勸，所以最終也無法避免自沉的命運。所以，在張佩綸眼裏，莊、屈是有高下之分的，“是故《天問》雖奇，終不若《天地》、《天道》之自然；《遠遊》似達，終不若《逍遙遊》之廣。此莊、屈之分歟？”在《莊子楚人考》中，莊子屢屢爲楚國憂心、替屈原辯誣，莊、屈只處於單向的關係；然而，在《讀莊子》中莊、屈二人則進而上升到雙向互動的關係，同爲楚國之宗臣，莊子欲助屈原而惜其不悟，屈原亦學莊子之逍遙而不得，他們在各自的著作中彼唱我和、互爲犄角，儼然是一對惺惺相惜的摯友。

在《讀莊子》的最後，張佩綸從文章學的角度對其觀點加以佐證，“吾嘗究文章之體，自‘三年不飛、三年不鳴’之隱，楚莊王喻之，故楚人每好爲隱。然丹之諷祈招，接輿之歌鳳兮，皆寓言之先聲也。而莊之恣適、騷之怨誹，則又異趣而同源”。認爲雖然莊、屈文學風情各異，卻都深受楚國文化的影響，並成爲後世文學創作的典範，“故夫調調、閑閑，《風賦》之所本也；淖約若處子，《神女賦》之所本也；任公子，《鈞賦》之所本也；鯤鵬、周、蝶，則又《大言》《小言》之所胚胎也。然則宋玉、景差、唐勒，固騷之嫡裔，而亦莊之別支耳”。漢代，賈誼《弔屈原賦》用《莊子·達生》之旨，司馬遷爲屈原作傳，亦取《莊子·外物》之言。因此，張佩綸認爲，賈誼、司馬遷之所以會引莊弔屈，是他們早已知道莊子弔屈的良苦用心。“司馬子長稱莊，則曰‘善屬書離辭，指事類情’；稱屈，則曰‘其稱文小而其指極大，舉類邇而見義遠’，有旨哉，有旨哉！夫賈生初至長沙，作賦以弔屈原。及其賦鵬，則曰：‘其生若浮兮，其死若休；澹乎若深淵之靜，汎兮若不繫之舟。’蓋已進而得《莊子·達生》之旨。而子長之傳屈，亦取於《外物》之言。然則莊生弔屈之說，二子其知之矣。”

在“莊子弔屈說”的基礎上，張佩綸進而提出了“莊、屈宜同傳”的觀點。其《讀莊子十首》其一曰：“漁父滄浪趣共尋，逍遙意較遠遊深。史家莊屈宜同傳，一種離騷閔楚心。”詩中提出莊子屈原在史書中應同列一傳。後來，他在《致寶竹坡侍郎》中對此觀點作了進一步的闡述：“莊子者，楚之疏宗，生與屈原同時。屈子仕於楚懷，蔽障於讒，故《離騷》文約辭微；莊子不仕於楚威，遊戲自快，故其言洸洋適己。其見隱憂樂不必同，其冀王之一悟、俗之一改則同。嘗惜以子長作史，顧不取莊、屈者同傳，而附莊於老、儷屈於賈者，何哉？及深考之，則賈生《鵬賦》，同生死輕去就，大率皆本莊子。

雖謂之莊、屈合傳，可也。”文中再次提到莊子、屈原同為楚宗，認為他們或隱或見，或樂或憂，卻都期盼楚王能够醒悟，也希望改變世俗風氣。所以，張佩綸認為，莊子和屈原皆為楚國宗室且又志同道合，司馬遷應該將他們同列一傳。

張佩綸還著有《讀莊子》二、三、四，但文章均已散佚。然而，《澗于集·文集後序》對這三篇文章的主旨有簡單的記錄，《讀莊子二》“闡發莊子責齊不助五國拒秦，及齊楚絕交之失”。此觀點在《讀莊子十首》其二中亦有表露：“人道陰陽禍有胎，商於未割絕齊回。溢傳息怒風波起，不得諸梁備使才。”此詩所云乃是《莊子·人間世》中“葉公子高將使於齊”的寓言，“商於未割絕齊回”一句指張儀以商於之地誘楚與齊絕交的典故。又據《莊子楚人考》曰：“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。”由此推斷，張佩綸《讀莊子二》的部分內容可能從《莊子》“葉公子高使齊”的寓言出發，來談論懷王之世在外交上的失誤。由於屈原曾出使齊國，莊子痛惜齊楚絕交之失，或許也是對屈子有所聲援。如果是這樣的話，那麼可以由此推斷《讀莊子二》仍不出“莊子弔屈”的思路。另據《澗于日記》記載，張佩綸於光緒十二年十二月二十四日，作《讀莊子》三、四兩篇，“三論《莊子》、屈原《離騷》足以互證，四論莊周與孟子異同”。對此，《澗于集·文集後序》中也有相同的記載。可惜這兩篇文章散佚不存，又無其他文字資料轉述其大意。

四

比張佩綸生年略晚的廖平，亦提出了自己的莊屈觀。廖平是清末民初的經學大家，他的經學思想先後經歷了六次轉變，其莊屈觀主要出現在經學第四變中。廖平經學的前兩次轉變，尚在純粹的學術範疇內。第一變由宗宋轉為宗漢，第二變由重古文經學變為重今文經學。然而，從第三變開始，廖平的經學思想逐漸脫離了正常的學術軌道，走上荒誕怪異的路數。第三變提出孔子經學中有大統、小統之分，大統適用於世界，小統適用於中國；在第三變的基礎上，廖平創立了天學的概念，認為大統、小統不過是孔經中的人學部分，是關於現時人類世界的治法，而天學則是關於整個宇宙的治法，適用於千億萬年後，這就是經學第四變。經學第五變與第六變是對第四變的深化與細化，在本質上並無太多創新。廖平經學思想之所以會屢變不定，有其特殊的背景。隨着中國社會的變革，經學地位日漸衰微。為了維護經學的統治地位，廖平將經學詮釋為無所不能的神學。天學概念的提出，就是出於神化經學的目的。然而，廖平的天學涉及鬼神魂靈、前生來世等內容，而傳統儒家典籍更多地關注現實人生，並不

能滿足天學的需要。因此，廖平爲了自圓其說，將道家、佛教、神仙、辭賦、醫術，甚至西方近代科學統統納入其經學概念中。

廖平對於莊、屈關係的思考，就是經學第四變的產物，主要體現於《莊子經說敘意》、《莊子新解》、《楚辭講義》等著作中。在《莊子經說敘意》中，廖平奉莊子至尊孔宗經的高度，並確立了莊子在孔門中的正統地位，他說：“故今定一例，凡引據六經者，皆爲孔派，莊子以《天下》篇爲自序，以六經爲神化，老聃與己皆爲方術。”^①之後，廖平開始將莊子引入天學之境，曰：“孔子製作六經，乃爲萬事立法，非帝王已往之成迹。每經各有疆域，特別爲一時一地之用，故以天人爲大界，天人之中，又自分大小，如《詩》、《易》爲天學，《春秋》、《尚書》爲人學。……莊子傳六經，道家之天學，故其心同於《詩》、《易》，而與《山海》、《楚詞》、《靈》、《素》相出入，全書屢言天人大小之分，俱此義也。”由於廖平賦予莊子尊孔宗經的身份，那麼莊子也就當仁不讓地成爲孔經天學的闡釋者和傳播者。廖平常引用《莊子》文句來比附《詩》、《易》中的天學內容，《孔子天學上達說》云：“孔子天學詳於《詩》、《易》，以上下戾天逃淵之魚鳥爲起例，窮則變，變則化，化則通。欲上升則化鳥，‘匪鶉匪鳶，翰飛戾天’，《莊子》所謂‘夢爲鳶而戾天’；欲下降則爲魚，‘匪鱸匪鮪，潛逃於淵’，《莊子》所謂‘夢爲魚而潛淵’。”^②又曰：“是《詩》、《易》之上下升降飛逃，皆爲三才學，通天地人之故。二十五國爲風，十五國配三垣十二次十二月。每國之中大者爲一垣，數十百里爲一局，次爲一宿，數十星爲一局，在小爲一恒星之昴，所謂以十數計。諸星上下無常，故每國中自爲一局，各有四方上下，同爲大氣所浮舉，故曰國風，即《莊子》之天籟、地籟、人籟。”廖平視《詩》、《易》爲上天入地的天學之書，更將十五國風與天文學强行比附，以之爲論天上、地下、人間之書，又輔以《莊子》爲旁證。這樣一來，《莊子》完全淪爲孔經的注腳，是爲傳承天學而作的。

廖平又認爲辭賦之學是以《莊子》爲源頭的，莊子和屈原也因此開始發生聯繫。但是，廖平的觀點卻有細微的前後差異。廖平在《續知聖篇》中說：“《楚辭》屈、宋，與《列》、《莊》所學宗旨全同，……所云《遠遊》上下四旁，與《列》、《莊》之神遊、飛升六合、置身於無何有之鄉。大約除名物以外，所有章句言語，不出於《詩》，則出《列》、《莊》，本本原原，均可覆按。是屈、宋學同於蒙莊，遊心泰素，步超黃老，所著諸篇，皆以發明道德宗旨、風雅義例。”^③文中認爲“屈、宋學同於蒙莊”，但後來廖平論及辭賦、遊仙詩

① 《莊子經說敘意》，廖平撰，《六譯館叢書》(七十七種)，民國十年四川存古書局刻本。

② 《孔子天學上達說》，《六譯館叢書》(七十七種)。

③ 《續知聖篇》，《六譯館叢書》(七十七種)。

與道家的關係，在指出道家對辭賦有所影響的同時，卻否認《楚辭》為屈原所作。其《莊子經說敘意》云：“《藝文志》於經、子、技術外別有辭賦一門，辭賦體同《詩》、《易》。司馬《大人》、左思之《遊仙》是其正宗，其原皆出《楚詞》，道家之支流也。蓋孔門所傳，識小為儒生，識大為方士。封禪所言鬼神禱紀，皆發源於方士，即《莊子》之所謂方術、方技、方士者流，大抵出於天學。始皇三十六年命博士作游仙詩賦，被之管弦，即今之《楚詞》。”（《莊子經說敘意》）對於《楚辭》的著者，廖平的看法之所以會出現前後反差，首先是因為其經學觀點屢次變遷造成的。《續知聖篇》是廖平經學第三變時期的作品，此時的觀點尚屬保守；當廖平提出天人學說之後，經學也隨之進入第四變的階段，其經學觀開始愈變愈奇。廖平否認屈原创作《楚辭》，也是闡發其天學的需要。由於屈原本本人深受儒家思想的影響，有着強烈的人世情懷和現實精神，這與廖平怪誕的天學理論不相符合。廖平的解決方法是，將屈原連同其儒家思想與《楚辭》割裂開來，斷絕二者之間的任何聯繫，為他按照自己的心意闡釋《楚辭》而開拓出空間，從而使《楚辭》完全淪為闡發其天學理論的工具。所以，廖平說：“今世所傳《楚詞》，秦始博士所擬遊仙之作。故天學神遊得意之詞，既不出屈子，更非愁憂憤懣之詞。”（《莊子經說敘意》）對此，聞一多先生評論說：“他（廖平）不是認為《離騷》是‘天學’嗎？然而史傳中的屈原分明是只講‘人學’的。史傳不能替他作證，便把史傳中人物的存在根本否認了，性子未免太急了！”^①廖平這種做法純屬斷章取義，他可以取消屈原的原創權，卻不可能否定《楚辭》中的懷鄉之思與愛國之情。然而，廖平雖然對《楚辭》中的現世因素採取了回避乃至否定的態度，卻敏銳地捕捉到了《楚辭》與莊子思想之間微妙的聯繫，並以之為天學的立論點。

雖然，《楚辭》繼承了楚文化的精髓，但在其孕育的過程中，也積極吸納了其他地域的文化因素。道家文化起源於江淮一代，距離楚地較近，因而《楚辭》對道家文化也有所吸收。尤其《楚辭》中的《遠遊》、《卜居》等篇目，就有明顯受道家文化影響的痕迹。廖平也正是抓住了這一脈絡將《莊子》與《楚辭》聯繫在一起，他說：“今世所傳《楚詞》，秦始博士所擬遊仙之作。故天學神得意之詞，既不出屈子，更非愁憂憤懣之詞。故其《遠遊》篇與司馬《大人賦》如出一手，武帝讀之，飄飄有凌雲之志，則其為道家言決矣。故《莊》書與《楚詞》疊矩重規，以明鳶飛魚逃之宗旨。《詩》喜言遊，《莊》全書言遊者百十見。《素問·上古天真論》真人離俗遊於渺冥者，為《楚詞》之提綱，亦為《莊》書之要義。所謂大塊，即地球遊於六合以外、遊於四海以外等語，皆引詩文證之，而更引《楚詞》以證，不但《天運》、《天問》二篇之偶同。”（《莊子經說敘意》）廖平不僅把《楚

^① 《廖季平論離騷》，聞一多撰，《聞一多全集》（第一冊）第336頁，三聯書店1982年版。

辭》歸入以《莊子》為代表的道家，並將後世的辭賦也納入這個體系中：“每怪文翁初化蜀，遣司馬至京師，而《封禪》、《大人》皆屬詞賦，學經何得有此迂怪之說。《山經》、《楚辭》、《穆傳》、《淮南》言之尤詳，果何師承傳習不衰，久乃知出於道家天言。今立此例，故凡遊仙出神六合以外之說，通入此例；範山摹水、指事言情歸入儒家，莊子固詞賦家之所祖。”（《莊子經說敘意》）

誠然，漢代辭賦在多方面受到《莊子》與《楚辭》的影響。然而，廖平的關注點並非文學史的流變，而是“道家天言”。由於楚地巫風盛行，《楚辭》中也因此帶有濃厚的遊仙情節，融入道家思想的《遠遊》更使遊仙之風愈演愈烈，之後的漢代辭賦家也紛紛效法。這種靈光幻化的遊仙內容，也正符合廖平天學的胃口。他將漢賦分為兩種，一是以“範山摹水、指事言情”為主，此類歸入儒家；二是以“遊仙出神六合以外”為主，此類祖述莊子，屬於天學的範疇。這樣，《楚辭》與漢賦便被廖平一同納入其天學領域。如下圖所示：

天學→莊子→《楚辭》→漢賦（遊仙類）

在廖平的天人學體系中，以莊子為代表的道家主言天學，《楚辭》源出於《莊子》，漢賦承襲《楚辭》，實亦祖述《莊子》。如此一來，《莊子》與《楚辭》乃是同根同源，亦為天學的闡釋者。

五

其實，莊子與屈原彼此間雖然存在着頗多相通之處，但不能因此忽略二者在本質上的差異。莊子一生死、齊萬物，否定一切矛盾對立的雙方，如善惡、忠奸、美醜等。在他看來，無論為善如龍逢、比干、箕子，還是為惡如惡來、桀、紂，他們都因為心存利害而備受煎熬，最終導致陰陽錯行而心火焚身。所以，只有忘己忘物、純任自然，使福禍、榮辱、哀樂不侵其心，才能全身遠害、悠游自得於天地之間。反觀屈原，他有着鮮明的是非判斷，果斷而堅決地在忠與奸、善與惡、美與醜之間作出自己的抉擇。在屈原的觀念中，矛盾雙方必取其一，除此之外不存在第三條路可走。一旦當矛盾激化到無法調和時，屈原就通過極端的方式，捍衛忠、善、美，並與奸、惡、醜徹底劃清界線，即投水自沉以保全名節。屈原信而見疑、忠而被謗，在楚國已無立身之地，而王室的出身和對楚國的忠誠，又使得他決不可能為其他諸侯國效力。屈原嫉惡如仇，絕不會“以身之察察，受物之汶汶”，因而難免陷入人生的絕境。這恰如《莊子·刻意》云：“刻

意尚行，離世異俗，高論怨誹，爲亢而已矣。此山谷之士，非世之人，枯槁赴淵者之所好也。”以莊子的觀點看，屈原即屬於“刻意尚行，離世異俗”的那種人，其最終的結果也只能是“枯槁赴淵”。屈原在後世贏得一片贊譽，卻未必入莊子之法眼。莊子認爲，自虞舜首倡仁義以來，天下莫不以物易性，故《駢拇》篇云：“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。故此數子者，事業不同，名聲異號，其於傷性以身爲殉，一也。”在莊子看來，以身殉仁義與以身殉錢財，在本質上不存在任何區別，都是傷生害性的。故曰：“彼其所殉仁義也，則俗謂之君子；其所殉貨財也，則俗謂之小人。其殉一也，則有君子焉，有小人焉；若其殘生損性，則盜跖亦伯夷已，又惡取君子小人於其間哉！”（《駢拇》）莊子以爲，無論伯夷與盜跖，皆爲殘生損性之徒，後世卻以君子、小人區分二人，實在是可悲。那麼，以此類推，屈原與張儀、靳尚之流，雖分立於忠奸兩派，實則同爲殉身者，都不值得稱道。

若以莊子的角度視屈原，那麼屈原與得道者的標準相距甚遠。反過來，屈原又是如何看待莊子式的處世方針呢？屈原在著作中設立女媷、漁父等形象，或許另有深義。如《離騷》中藉女媷之口曰：“鯀婞直以亡身兮，終然歿乎羽之野。汝何博謇而好修兮，紛獨有此姱節。”女媷勸屈原藏其鋒芒，勿以博謇好修自顯。這與莊子勸導人們要像櫟樹那樣以不材而得全，頗有異曲同工之處。又如漁父之言：“聖人不凝滯於物，而能與世推移。世人皆濁，何不泥其泥而揚其波？衆人皆醉，何不鋪其糟而歠其醪？何故深思高舉，自令放爲？”（《漁父》）文中的漁父更有一派莊周式的逍遙，他與世推移，不與物逆，世人皆濁則泥其泥而揚其波，衆人皆醉則鋪其糟而歠其醪，恰如莊子主張順應物情以免禍患。其實，屈原並非對莊子式的處世態度與方法一無所知，對此也曾有所考慮。然而，以屈原“好修以爲常”的本性，是不可能緘口不言的；而“伏清白以死直”的態度，也使他不可能隨波逐流。屈原最終通過否定女媷、漁父的勸戒，堅定了自己的決心與志向。所以，莊子可不可、然不然、混同是非、物我兩忘的處世方式，是屈原斷然不能接受的。雖然，《遠遊》中流露出非常濃厚的道家思想，但此種思想主旨與風格氣質，在屈原其他作品中並不多見，以至於後世往往以僞作視之。雖然我們不能否認，在屈原的思想中確有受道家（抑或莊子）影響的成份，但這並沒有對屈原最終的歸宿產生決定性的影響。反過來，屈原通過對莊子式的處世態度與方法的否定，來確立和強化了自己的信念與原則。如果說，莊子與惠施是一對諍友的話。那麼，分屬不同時期與國度的莊子與屈原，彼此間存在着太多格格不入的地方，又各自在著作中否定了對方的主張。或許，我們也可以稱此二人爲不相識的諍友吧。

綜上可知，莊子與屈原在諸多方面是截然相反的，從這個角度講，莊、屈實不可並。然而，明清學人對莊屈關係的論述，卻在無意中遵循了一條相同的軌迹。準確地說，就

是以儒學為基礎，將莊、屈會通為一。如覺浪道盛在《三子會宗論》中，認定莊屈皆為儒家的教外別傳，並以孟子為基礎會宗莊、屈。方以智則以“怨怒致中和”為角度，把莊、屈緊密地聯繫在一起，而“怨怒致中和”本身就是一個重要的儒家命題；錢澄之直接將莊、屈歸於儒家門下，提出“以《莊》繼《易》，以屈繼《詩》”的觀點。屈大均的莊屈觀雖然有所反覆，但他在論述莊、屈具有相通之處時，依然沿用了儒家的天人觀。陳子龍以莊屈皆有所怨，其中“怨”的概念乃源出於詩學之“怨”；持相同觀點的劉命清，雖然在論述過程中沒有援引儒家思想，但他認為莊子和屈原一樣，都是不得志而待賢君任之的人世之士。張佩綸雖然沒有流露出明顯的以儒會通莊、屈的傾向，但他在《淵靜居記》中說：“夫莊周淵默靜明之旨，雖若原於老氏而去古未遠，乃合於聖人之微言深義也。”^①可見，張佩綸心目中的莊子頗具儒家色彩，其在憑弔屈原時所關心的事務，仍不出乎國勢民生的範圍。迷信經學的廖平，乾脆將莊子、屈原一同拉入孔子的門下。

雖然明清學人的莊屈觀都以儒家學說為底色，彼此卻有着不同的生成背景。以道盛為首的明遺民，他們的莊屈觀滲透着各自的人生經歷。易代之痛使遺民們深懼異族統治會割斷傳統文化的血脈，他們將莊、屈詮釋為儒家的教外別傳，就是希望時人能夠以怨怒之情奮發自勵，在夷風漸盛之下傳承華夏文明之孤脈。另外，遺民們會宗莊、屈為一爐，努力泯滅二子之間的差異，實為遺民的生存尋找合理的憑據。畢竟莊子與屈原選擇了截然相反的歸宿，這就需要在理論上對二人之間的差異進行彌合。以莊子為天之徒而生，以屈原為人之徒而死，並視兩者等同為一，既為遺民的生存找到理論慰藉，遺民如莊子托孤一樣，暗自蘊含着復興故國的希望，又通過屈原來贊美悼念死節之士，同時也表明遺民守節之心。對於遺民而言，莊子之生與屈原之節，若能兼而得之自然是最佳選擇。然而，明遺民將莊子與屈原納入儒家的範疇，實際上取消了莊、屈在思想上的獨立性，使他們淪為儒家思想的附庸。道盛主張將孟子、莊子和屈原共同配享於一廟，如果三子有靈，他們同堂共席的時候，恐怕不會如道盛所說的“相視莫逆”吧。孟子絕對不能容忍莊子詆非聖人的邪說，也肯定不滿屈原忿懣君王，必視二子為異端而力辟之；莊子必然不會將孟子的辯駁和屈子的狷介放在眼裏，如此汲汲然，其為名乎，其為賓乎；屈原又怎能甘心像莊子那樣聊逍遙於無為，更不會忍心離開楚地，如孟子一般周遊列國。因此，從學理上講，孟、莊、屈三子同堂是行不通的。方以智將屈子之情歸結為“怨”，固然合於情理，但以“怒”形容莊子則失之偏頗。《逍遙遊》曰大鵬怒而飛，以“怒”形容大鵬，自無可厚非。但大鵬實為不逍遙的象徵，乃是莊子否定的對象。因此，如果以“怒”代表莊子，則不但曲解了莊子的原意，更

^① 《淵靜居記》，張佩綸撰，《澗于集》文集卷上，民國十五年張氏澗于草堂刻本。

使得原本氣象萬千、波譎雲詭的莊子，歸於簡單化、類型化。錢澄之以《離騷》為有感而發，誠為實論。但他將莊子塑造為有用世之志而不得其時的儒者，則完全違背了莊子寧遊戲汗瀆以自快而不為所用的本心。錢澄之固守遺民志節，藏其復明之心而潛居，以相時而動。他合詁莊屈之目的，其實就是在為自己尋找理論上的支柱和心靈上的安慰。

雖然，道盛等人的莊屈觀帶有揮之不去的遺民情愫，但遺民終究屬於短暫的歷史現象，不會隨着時間的推移而延續給後代。當下一代人開始逐漸接受新朝時，遺民基於自身情感而得出的莊屈觀，也就難以獲得更多的認同。在清廷做官的唐甄在《莊屈合詁序》中說：“君臣，人之大倫也。人有五倫，我缺其一，不幸莫大焉。而況君子之出，其文足以道君，其才足以治天下，乃辨種勤植，灌園自適，心雖樂之，不得已也。第若莊子之遺世絕物，以卿相為汗我，於心安乎？是故當以屈子之志濟之，則達而不至於蕩。死生亦大矣！為屈子計，當懷王入秦時，以死爭之，不得則從王行，如藺相如以頸血濺秦王，事若不濟，得死所矣。不然，棄其家室，從漁父於滄浪，孰得而非之？乃嗚呼悲泣，自捐其軀，吾嫌其近於婦人也。是故當以莊子之意濟之，則忠而不至於愚。夫善讀書者如服藥，桂熱槩寒，其性相反，和而為劑，可以已疾。然則合二書而一之，不亦宜乎？”^①唐甄雖然在為錢澄之作序，但他卻對莊屈關係提出了不同的看法。在他看來，莊子不以卿相自汗，是有違君臣人倫的，應該以屈原之忠調和其蕩；屈原悲泣自沉近於婦人行為，應該以莊子之達沖淡其愚。這樣，莊屈之間如同桂熱槩寒，其性質正好相反，應該如用藥一樣，溫涼互劑，才不至於偏頗。其實，唐甄莊屈互補的觀點，早在漢代騷體賦中已有所體現。漢代辭賦家一面流連於屈原式忠貞節氣，一面又藉莊子式的曠達無為以自適。然而，唐甄對於莊屈關係的理解之所以與錢澄之迥異，恰恰因為他不是遺民，因此不需要像遺民那樣，一味地通過泯滅莊屈之間的差異，來為自己的生存尋求某種合理性。

同樣，清人胡文英亦曰：“莊子最是深情，人弟知三閭之哀怨，而不知漆園之哀怨有甚於三閭也。蓋三閭之哀怨在一國，而漆園之哀怨在天下；三閭之哀怨在一時，而漆園之哀怨在萬世。”如前所論，莊子確實在很多方面比屈原更深刻，更理性。而劉熙載更是道出了莊屈各自處境的巨大差異，他說：“有路可走，卒歸於無路可走，如屈子所謂登高吾不說，入下吾不能是也。無路可走，卒歸於有路可走，如莊子所謂‘今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮於江湖’，‘今子有大樹，何不樹之於無何有之鄉，廣莫

^① 《莊屈合詁序》，唐甄撰，《莊屈合詁》附，《錢澄之全集》，黃山書社 1998 年版。

之野’是也。而二子之書之全旨，亦可以此概之。”^①屈原固然可以遠遁他方，或為他國所用，或隨波逐流，看似其人生有多種可能，但以其狷介和忠貞，最終只能選擇投水殉節。莊子窮困潦倒，又不肯聞達於諸侯，似處絕境。然而，莊子樹之於無何有之鄉、廣莫之野，以無用為大用，最終可以悠遊自得。莊子與屈原不同的性格與處世態度，導致了迥異的人生結局，劉熙載之論可謂一語中的。

清人沒有明遺民的身份與心態，這使得他們能夠以較為客觀的角度看待莊屈之間似同實異的關係。然而，由於種種原因，上述學者並沒有對莊屈關係進行深入研究。時至晚清，張佩綸、廖平亦對莊屈關係作出了自己的闡述。張佩綸卒於光緒二十九年，自然不是遺民，也就不會產生遺民心態。他之所以提出“莊子弔屈說”，或許和其人生經歷有關。張佩綸曾於光緒十年督辦福建船政，後因指揮馬江海戰失利而被貶官。實際上，張佩綸對戰敗並無直接責任，但由於平日直言充諫而招致眾怒，最終被構陷含冤戍邊。張佩綸一心為國卻遭謗詬，這與屈原有幾分相似之處，他創“莊子弔屈”之說，或許就是藉以自我憑弔、自我慰藉吧。然而，張佩綸出身官宦，於學術未有深造，他通過考證莊子為楚國疏宗，並據此斷定莊子與屈原的關係^②。張氏的觀點固然頗具想像力，但他的依據是建立在對《莊子》文句的臆斷妄度之上，且斷章取義、強加比附，甚至不顧莊子早於屈原的歷史事實，武斷地認為莊子是屈原的憑弔者。因此，張佩綸的莊屈觀顯得紕漏百出，經不起推敲。

廖平出生略晚於張佩綸，並在民國時期生活了三十多年，他還積極參與國民政府的事務，可見其並非滿清遺老。但是，廖平在思想上較為守舊，他對孔子及經學迷信到了極點，並尊奉孔經為世界的主宰。可以說，在經學神聖地位日漸衰微瓦解的近代，廖平卻做起了經學的遺民。每當中國近代革命向前跨越，並將經學逐步推下神壇的時候，廖平的經學主張立即為之一變，試圖以此維護經學的神聖地位。對於莊屈關係，廖平並不感興趣，他的莊屈觀實乃其經學六變的副產品。作為今文經學家，廖平固然作出了自己的貢獻。然而，廖平後來經學觀點的變遷，卻愈變愈奇，漸趨荒唐怪誕。他認為《莊子》、《楚辭》皆是天學之書，專講神仙鬼怪靈魂之事，此論無異於癡言夢語。他為辯護自己的天學理論，竟然輕易地否定《楚辭》為屈原所作，更是遭到後人的嘲諷。

綜上所述，明清學人的莊屈觀都屬於六經注我的範疇，隨着時代的變遷，往往會

① 《藝概·文概》，劉熙載撰，上海古籍出版社1978年版，第8頁。

② 今人崔大華《莊學研究》亦認為莊子是被貶謫於宋地的楚國宗室，但僅屬推斷之辭，並無確鑿的證據。詳見《莊學研究》，人民出版社1992年版，第27～31頁。

暴露出自身的局限與漏洞。歸根結底，還是因為莊屈之間存在太多方鑿圓枘之處，很難真正實現會通為一。然而，他們對莊屈關係的闡述，能夠獨闢蹊徑、別開生面，既浸透着個人獨特的生命體驗與思想主張，同時也彰顯出不同的時代風氣。具體而論，明遺民作為中國近三百年來最為出色的學術群體，學識廣博卻不失精通，其對莊屈觀的論述也顯得縝密嚴謹，頗具體系性與學理性。晚清人思維活躍、想像力豐富，他們對莊屈關係的論斷，新穎奇特不乏創見。但由於受到今文經學弊端的影響，往往流於穿鑿附會，甚至落入荒誕無稽之中。

【作者簡介】宋健(1978—)，男，河北邯鄲人。文學博士，現為上海大學中文系先秦文學博士後，主要從事戰國時段的學術研究。

上博藏簡第五册鬼神之明與 《墨子·明鬼》

——兼論竹簡墓主的學派問題

(臺灣) 黃人二

《鬼神之明》原無篇題，寫於五枚竹簡之上，完簡之長度約五十三公分，存一百九十七字，前佚後存（有表示結束之簡牘符號置於最末）。關於內容，為先秦標準之語錄體，抑或某家學說平鋪直敘之說理文字，咸有可能。整理者云：“本篇為對話體，雖然失去開頭部分，且無‘說話者’，但從內容分析，應是《墨子》的佚文。記述墨子與弟子或他人的對話，討論的內容是鬼神有所明和有所不明的問題。”^①人二案，關於釋字，本篇難字不多，且已有學者在整理者的基礎上，於個別的文字，加以訂正，但仍有未解釋清楚的地方。是不是對話體，尚難判定。就內容而言，本篇簡文雖然在詞彙上與今本《墨子》書之用語，頗多類似，但不會是“《墨子》佚文”甚明。就思想言，亦有學者指出，本篇簡文的觀點，與《墨子》書相互排斥。凡此種種，與夫利害得失，可藉以探索先秦儒墨兩家之關係，容下文分別論述之。

【釋 文】

今夫鬼^②神又（有）所明，又（有）所不明，則【當刪】以元（其）賞善罰暴也〔一〕。

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，第 307 頁。

② 簡文原从示，鬼聲。

昔者堯、舜、禹^①、湯，仁^②義聖智〔二〕，天下灋^③(法)之。此以貴爲天子，(鬼一)福^④(從貝，富)又(有)天下〔三〕，長年又(有)舉(譽)〔四〕，後世遂(述)之〔五〕。則鬼神之賞此，明矣〔六〕。

及桀、受、幽、厲(厲)，焚聖人，殺訐(諫)者，惻(賊)百眚(姓)，亂邦家〔七〕。■〔此以桀折於鬲(歷)山，而受首(從之聲，鋤)於只(岐)社(鬼二背)〕〔八〕，身不【誤摹當刪】沒爲天下笑〔九〕。則鬼(鬼二正)□〔神〕□〔之〕□〔罰〕□〔此〕，□〔明〕矣〔十〕。

及五(伍)子疋(胥)者，天下之聖人也〔十一〕，鷗夷而死〔十二〕。榮夷公(終)者〔十三〕，天下之亂人也，長年而沒。女(如)以此詰之，則善者或不賞，而暴(鬼三)□〔者〕□〔或〕□〔不〕□〔罰〕〔十四〕，□〔故〕吾因加鬼神不明，則必又(有)古(故)〔十五〕。亓(其)力能至安(焉)而弗爲唬(乎)? 吾弗智(知)也。意(抑)亓(其)力古(固)不能至安(焉)唬(乎)? 吾或(又)弗智(知)也〔十六〕。此兩者枳(歧)，吾古(故)(鬼四)□〔曰〕：“□〔鬼〕□〔神〕□〔又，有〕所明，又(有)所不明。此之胃(謂)唬(乎)。”〔十七〕■(鬼五)

【校 讀】

〔一〕“則【當刪】以其賞善罰暴也”之“賞善罰暴”，《墨子》書之習語也，整理者云：“《墨子》書中或作‘賞善罰暴’，或作‘賞賢罰暴’，義同。”(頁二六七注一同書第三一一頁)案，此見於《天志》、《尚同》、《非命》、《明鬼》諸篇。“今夫鬼神又(有)所明，又(有)所不明，以亓(其)賞善罰暴也”，是本篇之主旨，下面兩段文字，皆承此而述，意“要以現在的賞善罰暴的例子，說明鬼神能够明察之處，亦說明鬼神不能够明察之處”。運用《墨子》書中之詞彙說理，但哲思恰巧完全與之相反，甚者，與《墨子》透露之想法，可謂機鋒相對。退一步想，或者不能說是相反，但至少是原來學理之補充加強，此處不贅，詳見【說明】。“則”字之上，整理者云：“本簡爲兩段綴合，(中略)上段中部留有空白約七釐米，簡面存有刪削痕迹。共三十九字。前面章節已散佚。”(頁二六七注一同

① 簡文原从土，禹聲。

② 簡文原从心，身聲。《說文》古文作从心，千聲，“千”、“身”古音相近。

③ “法”字之古寫，見《說文》。

④ 簡文原从貝，从示，畱聲。

書第三一八頁)又案,“簡面存有刪削痕迹”,是校勘者所爲,可補昔余文所論^①。簡一、簡二均兩段綴合,都約長五十二點一公分,前者三十九字,後者四十六字,但簡二有漏抄之字,即簡背另外之十三字。簡三上端稍殘,四十七點九公分,存四十五字(一“明”字殘而可識),整理者擬補了四個字,想來大致是竹簡稍殘的地方可容。第四簡兩段綴合,上端稍殘,四十八點三公分,存四十五字,整理者擬補了五個字。第五簡兩段拼接,上端稍殘,四十八點三公分,存十字,另三十七字屬另篇,整理者擬補了四個字。所以,《鬼神之神》篇的竹簡約長五十二公分,一枚簡的容字在四十九至五十一之間(簡二是例外),簡一上段中部據整理者說有七公分的括痕,約可容十到十二個字。又從簡文“今夫鬼^②神又(有)所明,又(有)所不明,則以示(其)賞善罰暴也”字句來看,假若在無有前文的狀況之下,文義不通,校勘者似乎少刪了一個“則”字,故疑刪去未盡。《墨子·所染》云:“染於蒼則蒼,染於黃則黃,所入者變,其色亦變,五人必,而已則爲五色矣,故染不可不慎也。”^③“必”,可讀爲“畢”,或者爲衍文,一本無此字。“則”,亦爲衍文,《呂氏春秋·當染》引此句^④,云“染於蒼則蒼,染於黃則黃,所以入者變,其色亦變,五人而以爲五色矣,故染不可不慎也”,便無“則”字。

〔二〕“仁義聖智”,以此與堯、舜、禹、湯對言,與《五行》有關。孔門後學子思、孟子學派儒者襲用“五行”之名,而對其內容“金、木、水、火、土”加以改造變態,爲“仁、義、禮、智、聖”者,乃內承孔子之學,外用他家之名,結合而成^⑤。蓋古代學術,凡成一家之學者,皆有所繼承,但又不能不溢出師說,有所發展,否則難以應敵,且若與原師說相同,談不上創新,無法立於官學,便不能成爲一門學問,衍生爲家派。長沙馬王堆帛書另有《四行》一篇,內容爲“仁義禮智”,與簡文“仁義聖智”^⑥,取裁不同,當同爲承襲孔門學說而略有不同主張的兩個家派(墨子本來亦習於孔子學說)。另外,道家的《老子》亦於第十九章明確批評了“仁義聖智”,其云:“絕聖棄智,民利百倍;絕仁棄義,民復孝慈。”^⑦此章於戰國郭店竹簡《老子》甲乙丙三種本子之中,列爲甲種本之首,並非

① 黃人二《簡論先秦兩漢書手抄寫後之校勘大概》,新出土文物與古代文明國際學術研討會會議論文,上海大學,2002年7月28日至7月29日。正式刊於謝維揚、朱淵清主編《新出土文獻與古代文明研究》,上海大學出版社,2004年第1版,第308~311頁。

② 簡文原从示,鬼聲。

③ 標點斷讀暫依點校者。清孫詒讓《墨子閒詁》,臺北華正書局1987年版,第10~11頁。

④ 王利器《呂氏春秋注疏》第一冊,巴蜀書社2002年版,第204頁。

⑤ 黃人二《簡帛五行的淵源兼論其解經體裁》,稿本待刊。

⑥ 可注意者,《尸子》亦言“仁義聖智”。

⑦ 《老子》,臺北金楓出版有限公司1983年版,第61頁。

偶然，但因為其為儒家之改編本，故文字上已經作了全然的更動。

〔三〕“此以貴為天子，富有天下”，“此”，指堯、舜、禹、湯。“貴為天子，富有天下”，亦《墨子》書之習語，見於《天志》、《節葬》、《七患》、《明鬼》諸篇。

〔四〕“長年又(有)舉(譽)”，“長年”者，享有高壽年紀之謂。“譽”，整理者讀“舉”或“與”，訓為“成就”(皆頁二六七注一同書第三一三頁)。案，訓解甚是，但讀法可商，疑逕讀為“譽”，廖名春、丁四新已說^①。簡文“此以貴為天子，富有天下，長年有舉(譽)，後世遂(述)之”意“堯、舜、禹、湯之人，身為天子，富有天下，年紀高壽，享有聲譽，故後世稱述”。

〔五〕“後世遂(述)之”，整理者讀“遂”為“述”，甚是，楚簡中常見，“遂”、“述”古音相近互作，不贅述。

〔六〕“則鬼神之賞此，明矣”，整理者的斷讀是“則鬼神之賞，此明矣”，以“此”字從下讀，諸家皆從之。案，此說可商，“此”者，乃“堯、舜、禹、湯”，故當從上讀。

〔七〕“焚聖人，殺訐(諫)者，惻(賊)百眚(姓)，亂邦家”，案，簡文言及之惡事，古書上多記載於桀、紂身上，故簡文云“桀、受、幽、厲”者，乃通言之，《論語·子張》云：“子貢曰：‘紂之不善，不如是之甚也，是以君子惡居下流，天下之惡皆歸焉。’”^②可謂至言。“訐”讀為“諫”，亦見於上博五《競見內之》第七簡“近臣不諫”，陳偉等諸家亦大致如是讀，甚確^③。

〔八〕“■〔此以桀折於鬲(歷)山，而受首(从之聲，鋤)於只(岐)社，(鬼二背)〕”，“■”，標誌簡文此處原來有漏抄，所漏抄之文字，見於簡背，整理者已說(頁二六七注一同書第三一五、三一六頁)。此可能為校勘者所為，可補昔余文之又一例也^④。“折”，整理者訓“挫敗”(頁二六七注一同書第三一五頁)，但就古文字字形看，以斤斷木也，即《說文》“斷也”，此處當是“折首”之義，然“桀”於古史之中，多云“放於歷山”或“殺於歷山”，可參丁四新所舉之書證，上博二《容成氏》也有較多之史事記載。“首”，整理者讀如字，訓“頭”，丁四新訓“服”，案，“首”與“折”相對，此處當訓為與“折首”同義，《墨子·明鬼下》云：“武王逐奔入宮，萬年梓株，折紂而繫之赤環。”^⑤“折紂”即“折

① 廖名春《讀上博五鬼神之神》，見簡帛研究網。丁四新《上博楚簡鬼神篇注釋》，見簡帛網；後改名為《上博楚簡鬼神篇注釋與研究》，《新出楚簡國際學術研討會會議論文集(上博簡卷)》，武漢大學珞珈山莊，2006年6月26至28日，第90~110頁。

② 朱熹《四書章句集注》，北京中華書局1983年版，第191頁。

③ 陳偉《上博五鬼神之神篇初讀》，見簡帛網。

④ 頁二六九注一同文。

⑤ 孫詒讓《墨子閒詁》，臺北華正書局1987年版，第224頁。

絕紂首”，將紂王的斷首懸於車輪赤環之上（《荀子·解蔽》云“紂縣於赤旆”），但是，“首”似無“被斷首”之義，也不可能讀為倒首之“梟”或“縣（懸）”字^①。《說文》“首”的小篆字形，乃像人首，而上有三條彎曲筆劃，代表髮絲。今細審竹簡字形，“首”的上方，還有“之”字形，現在一般編楚系簡牘文字字形字典的學者，將此形的字放置於“首”字之下^②。上博藏簡“首”字字形則單純許多，見諸第三册《周易》簡十、簡五七、《彭祖》簡八、第四册《曹沫之陣》簡五三、第五册《弟子問》簡三、《三德》簡十三可知，無如此處多一从“之”之字形者。故可略為推測：（一）此處竹簡“之”字形為小篆髮絲（三彎筆）字形的誤摹，後來書寫“首”字，便多此偏旁。（二）竹簡“之”字形是偏旁，疑為聲符。前者較為不可能，則特定之楚系簡牘遣策詞例若“白羽之首”者，“首”字疑均不讀為“首”。當然，“首”亦有可能是聲符，這樣簡文此字便形成“之”、“首”雙標音，《老子》第三十八章“前識者，道之華也，而愚之始”，漢河上公、魏王弼作此，帛書《老子》甲本、乙本、《韓非子·解老》、隋傅奕本於“始”字之處，均作“首”，證明古音屬於幽部的“首”字，以音近故，與聲母同為舌音，韻部為之部的字相通。簡文此處疑讀為“鋤”，“鋤”从“則”聲，古精母之部字，“之”，古照母之部字，故可互作，《尸子》卷下云：“武王親射惡來之口，親斫殷紂之頸，手汙於血，不温【盥】而食，當此之時，猶猛獸者【然】也。”《路史·國名紀四》注：“口作目，頸作頭。任本口亦作目，斫作斬，頸作首，者作然。”^③郭沫若注解《楚辭·天問》“伯林雉經，維其何故？何感天抑地，夫誰畏懼”句引作“武王親咋紂頭，手汙於血”^④，“咋”亦當假為“鋤”。“只（岐）社”，“只”，整理者讀為“歧”，乃周之岐下周原，可從。古時於社前殺戮敵人，祖廟之前獎賞，《尚書·甘誓》云：“用命，賞於祖；弗用命，戮於社。”^⑤《墨子·明鬼下》亦引有此段文字，云“是以賞於祖而僇於社”，可知。

〔九〕“身不【誤摹當刪】沒為天下笑”，這句話關鍵在“不”字，有可能不是誤摹，意“桀、受、幽、厲這些君王，身尚未死，已為天下笑矣”。當然，亦可能是誤摹，意“身死為天下笑”。案，依古書文例，多用後者之義，整理者舉《墨子·所染》“故國殘身死，為天下僇（笑）”例（頁二六七注一同書第三一六頁），而《墨子·法儀》云：“昔之聖王禹、湯、文、武，兼愛天下之百姓，率以尊天事鬼，其利人多，故天福之，使立為天子，天下諸侯

① 段玉裁《說文解字注》（附索引），臺北天工書局 1987 年再版，第 423 頁。

② 滕壬生編著《楚系簡帛文字編》，湖北教育出版社 1995 年版，第 713~715 頁。

③ 戰國尸子撰、清汪繼培輯《尸子》，《諸子集成》補編第九册，四川人民出版社 1997 年版，第 704 頁。

④ 郭沫若《屈原賦今譯》，人民文學出版社 1981 年版，第 79 頁。

⑤ 屈萬里《尚書集釋》，臺北聯經出版事業公司 1983 年版，第 75 頁。

皆賓事之。暴王桀、紂、幽、厲，兼惡天下之百姓，率以詬天侮鬼，其賊人多，故天禍之，使遂失其國家，身死爲僂(笑)於天下，後世子孫毀之，至今不息。”^①以同出於《墨子》書，云“身死爲僂(笑)^②於天下”，故曰，以“不”字爲衍文，當刪除此字，本篇有多處校勘者斧鑿之迹，簡一“則”字與此處，可謂兩失之。

〔十〕“則鬼□〔神〕□〔之〕□〔罰〕□〔此〕，□〔明〕矣”，“神之罰此明”五字爲整理者所擬補(“明”字殘而能識)，甚確，但“此”字是表示“桀、受、幽、萬(厲)”四人，故與【校讀】〔六〕一樣，“此”字當從上讀，不應如整理者所作的下讀。以上是鬼神能“賞善罰暴”之兩顯例，說明鬼神能够明察於秋毫，讓爲善者(堯、舜、禹、湯)得賞，爲惡者(桀、受、幽、厲)得罰，使人相信鬼神，這是“鬼神有所明”的部分。

〔十一〕“及五(伍)子疋(胥)者，天下之聖人也”，“者”字，書寫貼近於“疋”字之下，校勘者所爲，可補昔余文，本篇之第三例也^③。“聖人”，整理者云“人格品德最高的人”(頁二六七注一同書第三一七頁)，廖名春認爲是“賢能之人”，丁四新謂之調人，從賢能與道德解說，但承認“先秦儒家典籍未見有將伍子胥稱爲聖人之例”。案，簡文此處之“聖人”，“聰明人”是也，三說皆非，相當於《楚辭·離騷》所說之“黨人”、“哲人”^④。《國語·楚語》王孫圉舉楚之寶三，曰觀射父，曰左史倚相，曰雲連徒洲，云：“聖能制讖百物以輔相國家，則寶之。”^⑤可見其意，其以觀射父與左史倚相爲聖人，聖人爲聰明人，益知。又案，“聖”爲才而非德，《大戴禮記·誥志》云：“仁者爲聖，貴次，力次，美次，射御次。”^⑥孔補注：“聖人先德而後爵，尚功而賤藝，故貴不如仁，力不如貴，美不如力，射御不如美也。美，謂才美。”(一)清王引之《經義述聞》卷十二云：“此論賢才之高下，非論貴賤也，不應以貴爲次。且‘仁者爲聖’，亦文不成義。今案‘聖’字當在‘貴’字下，而讀‘仁者爲貴’作一句，‘聖次’作一句。‘聖’，猶‘智’也(聖者，通明之稱，非謂大聖也。《左傳》襄二十二年‘焉用聖人’，杜注曰：‘武仲多智，時人謂之聖。’《老子》‘絕聖棄智’，王注曰：‘聖智，才之善也。’餘見《左傳》‘聖人之後’下。)智不如仁，故曰‘仁者爲貴，聖次’，蓋先德而後才也。”^⑦(二)《經義述聞》卷十九又於《左傳》“聖人之後”、“聖人有明德者”條云：“聖爲明德之通稱，不專指大聖。”並舉例自注曰：“《逸周

① 孫詒讓《墨子閒詁》，臺北華正書局 1987 年版，第 20~21 頁。

② “僂”讀“戮”或“笑”，於文義言，似乎皆可通。但以《所染》篇類似文字來看，以讀爲“笑”佳。

③ 頁二六九注一同文。

④ 《離騷》稱楚懷王爲“哲王”。

⑤ 徐元誥《國語集解》，北京中華書局 2002 年版，第 527 頁。

⑥ 王聘珍《大戴禮記解詁》，北京中華書局 1983 年版，第 184 頁。

⑦ 王引之《經義述聞》第三冊，臺灣商務印書館 1979 年版，總第 487 頁。

書·謚法》篇曰：‘稱善賦簡曰聖。’《鄉飲酒義》曰：‘仁義接，賓主有事，俎豆有數，曰聖。’《管子·四時》篇曰：‘使能之謂明，聽信之謂聖。’《賈子·道術》篇曰‘且明且賢，此謂聖人。’《秦誓》曰：‘人之彥聖。’《緇衣》引《君陳》曰：‘既見聖，亦不克由聖。’《小雅·正月》曰：‘具曰予聖。’《小閔》曰：‘或聖或否。’《大雅·板》曰：‘靡聖管管。’《齊語》曰：‘卑聖侮士。’《越語》曰：‘聖人不出，忠臣解骨。’皆明德之通稱也。《左傳·襄公二十二年》：‘焉用聖人。’正義曰：‘《周禮·大司徒》：“以鄉三物教萬民，一曰六德：知、仁、聖、義、中、和。”鄭元(玄)云：“聖，通而先識也。”《尚書·洪範》云“睿作聖”者，通識之名。《尚書》又稱“惟狂克念，作聖；惟聖罔念，作狂”，《詩》稱“人之齊聖”、“皇父孔聖”、“母氏聖善”，皆非大聖也。’^①由上王氏所論，則“聖”為才非德，“聖人”猶言聰明睿知，非《孟子》“大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神”之不可企及的人，其理至明。

〔十二〕“鴟夷而死”，“夷”，簡文字形原作古文之夷，整理者引書證訓“鴟夷”為“革囊”而已(頁二六九注一同書三一七頁)，無他說。案，“鴟夷”，皮製之大皮囊，故能盛伍子胥尸，然古當作飲器也。前賢宋王觀國曾論及“鴟夷”為飲器之一種，《學林》卷三《鴟夷》條云：“《史記·伍子胥傳》曰：‘子胥自刎，吳王怒，取子胥尸，盛以鴟夷革，浮之江中。’應劭注曰：‘取馬革為鴟夷。鴟夷，榼形。’《前漢·食貨志》曰：‘范蠡報強吳，刷會稽之恥，乃乘扁舟，浮江湖，變姓，適齊為鴟夷子皮。’顏師古注曰：‘自號“鴟夷”者，言若盛酒之鴟夷，多所容受，而可卷懷，與時張弛也。鴟夷，皮之所為，故曰“子皮”。’觀國按，古之貯酒器，多以陶或木為之，皆有擊觸破碎之患。《前漢·陳遵傳》引揚雄《酒箴》曰：‘子猶瓶矣！觀瓶之居，居井之眉。處高臨深，動常近危。酒膠不入口，臧(藏)水滿懷。不得左右，牽於纆徽。一旦事礙，為甕所輻。自用如此，不如鴟夷。鴟夷滑稽，腹如大壺。盡日盛酒，人復借酤。’觀此箴意，蓋為以瓶汲井，綆礙瓶破，不如鴟夷盛酒，安而不敗，以喻人之飲酒，不可自取困敗也。范蠡自號‘鴟夷子皮’，又號‘陶朱公’，託鄙名以自晦其迹耳。杜子美《酬薛判官》詩曰：‘欲學鴟夷子，待勒《燕山銘》。’此詩意非為欲隱也，乃欲富貴疆兵如范蠡，故其下句曰：‘志在麒麟閣，無心雲母屏。’^②是以知“鴟夷”者，革製之貯酒器，用以盛酒也。簡文“鴟夷而死”，謂“伍子胥尸，被吳王盛於鴟夷革中，浮於江上，不得善終。”

〔十三〕“榮夷公(終)者”，“榮”，簡文原作从辵，滕省聲之字，“夷”，簡文原从山，矛

① 王引之《經義述聞》第四册，臺灣商務印書館 1979 年版，總第 743 頁。

② 王觀國《學林》，北京中華書局 1988 年版，第 108 頁。

聲，這是整理者所認定，但細審字形，後面那個字的上面偏旁，可能不是“矛”^①，“榮夷公”，整理者作了許多音韻通假的預測，也懷疑簡文“榮夷公”有可能代表“榮夷公”與“傅公夷”兩人，楊澤生則讀為“宋穆公”^②。案，整理者讀“榮夷公”或“榮夷終”之說可信。“滕”、“榮”，一定母蒸部，一日母耕部，泥日古歸定，故聲母音極近，韻母則蒸、耕旁通。“榮夷公”者，見《國語·周語上》^③，《墨子·所染》云：“幽王染於厲公長父、榮夷終。”《呂氏春秋·當染》引亦作“榮夷終”，“公”、“終”二字，於古音近互作（一見母東部，一照母中部）。“鬼神有所明”的部分，以君為例，此“鬼神有所不明”的部份，以臣為例，讀為“宋穆公”，較為不適當。“者”字，書寫貼近於“公”字之下，校勘者所為，可補昔余文，本篇之第四例也^④。

〔十四〕“女(如)以此詰之，則善者或不賞，而暴□〔者〕□〔或〕□〔不〕□〔罰〕”，“女”，整理者讀“汝”，陳偉讀“如”，後者是。“者或不罰”四字，為整理者所擬補。

〔十五〕“□〔故〕吾因加鬼神不明，則必又(有)古(故)”，“故”，整理者所擬補，疑簡文原應作“古”。“加”，整理者讀為“嘉”，有誤，廖名春、丁四新改讀如字“加”，訓“增益”，則確。

〔十六〕“亓(其)力能至安(焉)而弗為唬(乎)? 吾弗智(知)也。意(抑)亓(其)力古(固)不能至安(焉)唬(乎)? 吾或(又)弗智(知)也”，“意”，整理者讀如字，陳偉讀“抑”，丁四新舉書證多例，亦讀“意”；“古”，整理者讀“故”，陳偉讀“固”。案，前者三說皆是，欲貼緊字面訓釋，假“意”為“抑”，訓“或者”是也，上博二《子羔》簡六拼接簡二有云：“舜之德則誠善歟？抑堯之德則甚明歟？”^⑤已見，“抑”字具有疑問連接副詞以連接兩個同等句式的功能；後說則陳說是，訓“本來”，同《墨子·明鬼下》執無鬼神論者所云“鬼神者，固無有”之“固”、《孟子·告子上》“我固有之也”之“固”也。

〔十七〕“此兩者枳(歧)，吾古(故)□〔曰〕：□〔鬼〕□〔神〕□〔又，有〕所明，又(有)所不明。此之胃(謂)唬(乎)”，“枳”讀“歧”，整理者所假，甚是。“吾故曰”者，欲總結之稱也，古書中習見；“鬼神有所明，有所不明，此之謂乎”，則為總結之文字內容。“曰鬼神又(有)”四字，整理者所擬補。

① 滕壬生編著《楚系簡帛文字編》，湖北教育出版社 1995 年版，第 1015 頁。

② 楊澤生《說上博簡“宋穆公者，天下之亂人也”》，見簡帛網。

③ 徐元誥《國語集解》，北京中華書局 2002 年版，第 13 頁。

④ 頁二六九注一同文。

⑤ 黃人二《上海博物館藏戰國楚竹書(二)研究》，臺中高文出版社 2005 年版，第 68 頁。

【說 明】

整理者云：“本篇雖然不見於今本《墨子》，但有關內容和文字散見於《墨子》的一些篇章，可以互參。（中略）《明鬼》篇原分上、中、下三篇，今本只存下篇。上海博物館藏楚竹書《墨子》佚篇，不知是否即為《明鬼》上、中篇散佚的一部分。本篇文字，有些為今本所無，有些可校正今本。特別是本篇提出‘鬼神有所明有所不明’的命題，與今本只強調‘鬼神之神’有所不同。從辯證角度上講，層次更加深入。其對研究墨子思想，不無重要意義。”^①人二案，整理者所云“特別是本篇提出‘鬼神有所明有所不明’的命題，與今本只強調‘鬼神之神’有所不同”的說法，頗有理致。其提出之後，日本學者淺野裕一表示贊同，撰文支持^②。丁四新發表相反意見，以為“墨子‘鬼神之神必知之’與竹簡‘鬼神有所明，有所不明’的觀點是相互排斥的”、“‘鬼神有所明，有所不明’與墨子的觀點根本相左，所以將其判定為‘《墨子》佚文’，也是難說是可靠的”，並云：“墨子在《明鬼》篇中，多次申論‘鬼神之神’，並竭力批判那些否定鬼神存在的觀點，而竹簡所謂‘鬼神不明’或‘鬼神有所不明’的觀點，恰恰在一定意義上懷疑，甚至否定了墨子對於‘鬼神之神’的反復肯定。”^③丁說近是，但猶有一問未達。

墨子勸人相信鬼神，《明鬼下》中引用大量的古典，來證明鬼神的存在，主旨便在於以鬼神的賞善罰惡作為勸誡。權勢大至君王者，作惡多端，鬼神能以其力勝之，予以處罰，無所遁逃；渺小至人民者，不管是多麼細微的為善，鬼神也能明察秋毫，揪出而予以賞賜。簡文所舉的“堯舜禹湯”與“桀受幽厲”例，與《墨子·明鬼下》所舉的“堯舜禹湯”和“桀紂幽厲”例，其實是相同的，一正一邪，一賞一罰，屬於“鬼神有所明”的範圍。但是，人間世事複雜，現實生活之中，有善而不得好死，惡而享有富貴高壽，不乏顯例，後世各種宗教或學術思想，對此均會加以解釋。儒家於此，還是認為有“天命”的，很多事情並非人力努力所能及也^④，與墨家的“天志”、“明鬼”、“非命”，不盡相

① 頁二六七注一同書第 308 頁。

② 日本淺野裕一《上博楚簡鬼神之神與墨子明鬼論》，《新出楚簡國際學術研討會會議論文集（上博簡卷）》，武漢大學珞珈山莊，2006 年 6 月 26 至 28 日，第 74~89 頁。

③ 丁四新《上博楚簡鬼神篇注釋與研究》，《新出楚簡國際學術研討會會議論文集（上博簡卷）》，武漢，武漢大學珞珈山莊，2006 年 6 月 26 至 28 日，第 90、91 頁。

④ 黃人二《郭店竹簡窮達以時考釋》，《出土文獻論文集》，臺中高文出版社 2005 年版，第 27~58 頁。

似。簡文作者僅舉出“伍子胥”和“榮夷終”，兩者皆為古代某君之臣子，加以說明。這一說明，便溢出了“鬼神有所明”，而成為“鬼神有所不明”的範疇。

既云“鬼神有所不明”，是否代表着簡文內容與《墨子·明鬼下》的說法和觀點，是“相互排斥”、“根本相左”，甚至是“懷疑”與“否定”呢？我想不是。簡文的文字，與《墨子》的內容，談不上排斥對立，也非改造變態，亦非媚當調人，諧合兩造，而是有贊同有不贊同。若僅抓住不同點而立說，似乎有失偏頗，姑且視為補充加強可也。當然，是在不贊同“鬼神有所明”的論調上，予以補充加強的。此其一。

至於以為簡文為“《墨子》佚文”、本篇為“《墨子·明鬼下》佚篇”（整理者和淺野裕一），與夫不贊同此說（丁四新），因而另有“因此竹簡《鬼神》不可能屬於儒家的作品”、“因此該篇也只可能屬於墨學異端，完全背離師說的作品”的論斷（丁四新）^①，是否正確呢？人二又案，簡文不會是墨家某派的作品，疑為儒家思孟學派的文字。

我們知道，一個家派的形成，要從兩方面來看。它的學說和主張，必定是有所承襲的，這便是師說。有所承襲，表示其學有自，但所有弟子與後學若沒有發展創新，則大家的主張和學說都是一樣，無法獨立成派。尤其應用在干求仕主或立於學官上，這種創新，是相當必要的。所以，對於老師所主張的主流價值之學說所在，就是這一家之所以成為這一家的論點基調，必會堅持，不會改變。若改變，則為異端，則為叛徒。弟子與後學欲創新門派，大致上僅會在次要或無關緊要的學理方面，加以改革求變而已。

孔子歿後，儒分為八；墨子死後，墨離為三，“有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨”，此見於《韓非子·顯學》所述^②。《管子·法法》末數章，有云：“一曰：凡人君之德行威嚴，非獨能盡賢於人也。（中略）一曰：賢人不至謂之蔽，忠臣不用，謂之塞。”日本安井衡《管子纂詁》加以解釋，其云：“外言八篇，承管學者，述其所聞也。而一再傳之後，所聞異詞，不能統於一，乃並錄之，以博異聞，因題云‘一曰’，所以重師說也。後稱‘一曰’者，倣此。”^③其說甚是。我以為，《山海經》之“一曰”，均可援此以為比例；而《墨子·尚賢》以下之分別上、中、下三篇，亦猶是也，為墨子死後，三派弟子各自所傳的《墨子》文本。《墨子》的“尚賢”、“尚同”、“兼愛”、“非攻”、“節用”、“節葬”、“天

^① 丁四新《論楚簡鬼神篇的鬼神觀及其學派歸屬》，《新出楚簡國際學術研討會會議論文集（上博簡卷）》，武漢大學珞珈山莊，2006年6月26至28日，第110頁。

^② 王先慎《韓非子集解》，北京中華書局1998年版，第457頁。而除了“相夫氏之墨”外，另外兩者有可能是南方之墨師，“鄧陵氏之墨”還可能是楚人。尚有“苦獲”、“己齒”，皆南方之墨者。當然，南方的儒者也很多。

^③ 日本安井衡《管子纂詁》，臺北河洛圖書出版社1976年版，卷6，第11~13頁。

志”、“明鬼”、“非樂”、“非命”，原皆三篇，咸墨家之主流學說所在，非主張此，不足以其為墨家之某一學派，簡文之主張，已懷疑“明鬼”此一主流學說，而補充了“鬼神有所不明”的論調，較不可能是墨子弟子或後學的修正文字，故云“簡文非墨家某派的作品”。

既然不會是墨家某派的作品，以先秦儒墨交通之情狀判斷，簡文作者最有可能的歸屬，應是儒家之思孟學派學者。墨子曾經學於魯，本亦出於儒術，因重要之核心主張與儒家完全不同，故能自立門戶，另為一家。《呂氏春秋·當染》云：“魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子，桓王使史角往，惠公止之，其後在於魯，墨子學焉。”^①謂史角之後在魯，為墨子所受學，其事可信。《淮南子·要略》亦云：“墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政。”^②兩相對照，知墨子雖宋人，而學於魯，學郊廟之禮於史角之後人，故能言《天志》、《明鬼》；一方面又學孔子之術於儒者，以其禮煩擾與天命論而反孔，故能言《節用》、《節葬》、《非樂》、《非命》、《非儒》。尤其《非儒》兩篇（上篇已佚），針對儒家的學說，批評甚力。《莊子·齊物論》云：“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。”^③也以為儒墨兩家各執主見，各是其是，各非其非。《孟子·滕文公下》云：“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。楊氏為我，是無君也；墨子兼愛，是無父也。無君無父，是禽獸也。”^④《孟子》書中的這樣批判，有學者認為是“過甚其詞”的^⑤，但儒墨兩家水火不容的針鋒相對，如是之狀也。

雖然，孟子思想實已調和儒墨，眾莫之知，太史公卻早已言及。《史記》卷一百三十《太史公自序》於《孟子列傳》云“獵儒、墨之遺文”^⑥，可謂極有見地。所以，簡文的內容，雖然已有挑戰墨家創辦人墨子主張的意味，但其試圖移游於儒墨之間的做法，以其天命觀作為補充，加諸於墨子之“明鬼”說，仍可看出，故云“疑為儒家思孟學派的文字”。此其二。

總之，簡文作者善於運用《墨子》書中之習語，在思想上予以補充加強，使整個義理所表達出來的意思，與《明鬼》篇之思想，兩相迥異。因之，真可視簡文之文字，為

① 王利器《呂氏春秋注疏》第一冊，巴蜀書社 2002 年版，第 231～233 頁。魯惠公元年當在周平王三年，卒於四十六年，當平王四十八年，魯隱公四年當桓王元年，則惠公於桓王，或世不相及。

② 張雙棣《淮南子校釋》下冊，北京大學出版社 1997 年版，總第 2150 頁。

③ 王先謙《莊子集解》，北京中華書局 1987 年版，第 14 頁。

④ 焦循《孟子正義》上冊，北京中華書局 1987 年版，第 456 頁。

⑤ 陳大齊《孟子待解錄》，臺灣商務印書館 1980 年版，第 252～256 頁。

⑥ 點校本《史記》第十冊，北京中華書局 1959 年版，總第 3314 頁。

“墨皮儒骨”耶！我們由此亦可看到，於戰國末期之前，為我們所熟知的墨子弟子和後學與孔門思孟學派學者之間炮火四射、流於漫罵的言論之外，儒墨兩家之間有着較為平和的思想學術交流。

[作者簡介] 黃人二(1970—)，男，臺灣屏東人。臺灣大學中文系學士、碩士、武漢大學歷史系博士、廣州中山大學中文系古文字研究所博士後。曾在臺灣中研院史語所擔任助理、臺灣清華大學中文系兼任講師，現為上海華東師範大學中文系副教授。主要研究領域為出土文獻學、先秦兩漢史、敦煌學、青銅器銘文。已發表論文數十篇，主要著作有《上海博物館藏戰國楚竹書(一)研究》、《上海博物館藏戰國楚竹書(二)研究》、《上海博物館藏戰國楚竹書(三)研究》、《出土文獻論文集》、《敦煌懸泉置詔書四時月令五十條試析》。

“知默”與“知言”

——荀子思想中“默”的體知面向

東方朔

在先秦儒家中，人或咸知孟子之“好辯”^①，而不意荀子亦以“言辯”、“善辯”著稱於世，蓋依荀子，“今聖王沒，天下亂，奸言起，君子無執以臨之，無刑以禁之，故辯說也”。（《正名》）又云：“君子之於言也，志好之，行安之，樂言之，故君子必辯。”（《非相》）荀子之辯說表面上看，固然在於引繩墨以定曲直，使奇辭不能入，邪說不能藏，以達到明是非，去偏傷，“兼陳萬物而中懸衡”之目的，使全之、盡之之先王之道實有地顯現出來，但很明顯，荀子之辯說的實際用心卻在要人虔敬地通過“明示”以經驗、通過“辯說”以重溫先王之道、禮義之統，並使之繼於、行於當今及未來之世^②。

然而，善辯如荀子者也講“知默”的一面。

所謂“默”大概指可言而不必言，欲言而不能言之類。的確，在我們的日常生活中，有些知識不必一定得借助語言來表達，而有些即是語言根本無法表達，但不論是“不必”還是“無法”用語言表達的知識，卻是可以被傳通和領會的，否則這種知識便沒有意義，而這種知識所以能够被傳通和領會又在很大程度上根源於社會化的結果。我們的問題是，在荀子那裏，這種能“交談”的靜默，作為一種“體知”或認知是如何可能的？

從理論上看，體知之作為自證、自知，其當下之表現即可以有言，亦可以無言。就荀子而言，有言即在辯示，以觸發作為先王之道、禮義之統為底裏的“共通感”，以解衆人之蔽。這一過程在荀子那裏事實上表現為藉禮義以呈教化的過程，通過這一教化

① 參閱唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，香港東方人文學會 1974 年版，第 258 頁。

② 參閱拙文《“辨示”與“重溫”：荀子體知觀念的一種瞭解》，中山大學“體知與人文學”國際學術研討會論文，載《體知與人文學》，華夏出版社 2008 年。

過程使沉湎於個別性的個人表現為具有普遍性的存在^①，即循於先王，達於禮義。然今言體知亦可以無言，此意即有如莊生所謂得之於心而應於手，“口不能言，有數存焉其間”^②。無言基本可以作兩面以觀：可言而不必言，欲言而不能言；前者是無需乎有言，後者則是不可得而言。

無疑，體知之作爲無言涉及多種不同的面向，如所謂“隱默”的面向；如所謂形色天性的面向等等，當然，上述兩者亦可以合而言之。《呂氏春秋·精論》中說：“聖人相諭不待言，有先言言之者也……故勝書能以不言說，而周公旦能以不言聽。”《文子·道德》則云：“上學以神聽，中學以心聽，下學以耳聽。”而陸象山則言之更爲精妙：“如曰‘予欲無言’，即是言了。”^③這頗有莊子“至言去言”^④之餘味。對我們來說，問題的焦點顯然在於，荀子之學既素以好辯、善辯著稱，荀子甚至不惜將言說、辯示看作是君子的必備的品格之一，那麼，荀子又是如何來介說“默”的面向？“知默”與“知言”的關係又是如何？荀子所言的“默”與一般所謂的“隱默”畢竟還有些什麼關係？

依杜維明先生之說，體知即是一種體證、體驗之知，表現出一種類似於 G. Ryle 所說的“know how”的特徵，這種知在作爲瞭解的同時又是轉化的行爲，是體之於身的實踐與受用^⑤。“know how”指向的是知道怎樣做，其受用和實踐之品格至爲明顯，但它卻關聯着語言表達的問題，亦即凡知道的不一定就能言說，或者是我所知道的多於我

① 伽達默爾認爲：“人類教化的一般本質就是使自身成爲一個普遍的精神存在。誰沉湎於個別性，誰就是未受到教化的。”（《真理與方法》，上海譯文出版社 1999 年，第 14 頁）

② 見《莊子·天下篇》，又在《知北遊》中莊子有云：“辯不如默……道不可言，言而非也……至言去言，至爲去爲。”此處須指出，莊子所言之道之精神方向與荀子殊爲不同。杜先生則常常以“寒天飲冰水”相喻，其證知品格躍然而出，但既謂寒天飲冰水，即滴滴心自知之“自知”便殊難以明確篤實之語言示人以“冷”的程度，此亦如音樂之徐疾高下，和體抑暢，一準乎心，徒騁唇吻言語，難期切合。如《文心雕龍》謂操琴之聲，“響在彼弦，乃得克諧，聲萌我心，更失和律，其故何哉？良由外聽易爲巧，而內聽難爲聰也。故外聽之易，弦以手定；內聽之難，聲與心紛。可以數求，難於辭逐”（《文心雕龍義證·聲律第三十三》）。我們說，“可以數求，難於辭逐”表達的正是體知中“無言”的基本性格的一面。

③ 《陸九淵集》卷三十四《語錄》。

④ 《莊子·知北遊》。

⑤ 參閱《杜維明文集》第五卷《論體知》，武漢出版社 2002 年版，第 329~376 頁。

所能言說的。儘管就目前所發表的文字看，杜先生似乎並沒有將自己所說的體知與西方學者所說的“隱默之知”(tacit knowledge)作直接的關聯^①，不過，依這種方式談論體知讓人聯想起隱默之知，毋寧說是可以理解的，蓋不論是“體知”還是“隱默之知”都涉及“默”的共同面向^②。只是就本文之主題而言，在荀子那裏，此“默”之面向畢竟具體如何表現？

在談到隱默之知的特性時，H. Grimen 認為，在現實生活中，我們常常以沒有或不能用語言表達的知識為基礎來思考、感知、評價或行動，“在所有的行動和互動中，我們都會把某些事情視為理所當然的……對於我們想要明確地質疑、探究或獲取的事物來說，是一個毫無疑義的背景或視界。大多數被我們當作所與的事物，並不是我們主動、集中研究的結果，而是社會化的結果，或由社會化的結果所蘊含或所預設的東西”。而一旦那些“被假設為不成問題的東西發生了變化，結果將是我們的許多問題和其他信念，都會失去意義”^③。所謂“不能用語言表達的知識為基礎”的思考、感知、評價和行動，意味着，一、有些知識不必一定得借助語言來表達；二、這種無言的表達是可以被傳達和領會的，否則這種知識便沒有意義；三、這種知識所以能夠被傳達和領會乃根源於社會化的結果，雖百姓“習焉而不察”、“日用而不知”，然而，當我們如此這般去思考 and 行動時卻被認為是理所當然的。

對於儒家哲學尤其是先秦儒學中有關“隱默之知”的思考，李明輝先生在《康德倫理學與孟子道德思考之重建》一書中作了中西對比式的闡發與疏理。李先生首先從康德的未經反省的意識這一“理性底事實”概念引導出道德思考中的隱默面向，進而探討西方傳統哲學中的隱默之知，並在此基礎上詳細考察了先秦儒學中《易傳》、《大學》、《中庸》諸經典中所存在的隱默之知的思想，而重點則落於對孟子道德思考的重建上。依李先生，《易傳》中的“百姓日用而不知”、《中庸》所言的“君子之道費而隱……及其至也，雖聖人亦有所不知”、《大學》所講的“修身在正其心”以及孟子所言的“行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者”等等言說，皆蘊含了一個未經反省的隱默面向，即一般我們所謂的“知”指的是明確表達的知識，“但事實上，在人類底各種文化活動中更具有決定性意義的，往往是我們尚未能、甚或根本無法明確

① M. 波蘭尼對隱默之知的論述，學者可參看《個人知識——邁向後批判哲學》，貴州人民出版社 2000 年版。

② 有關隱默之知的最典型的例子，就是“知道如何騎車”，大概沒有人不經過任何練習，只在閱讀了如何騎車的說明書之後，就能順利地把車騎走，而相關的類似的例子正是杜先生經常列舉的。

③ H. Grimen “默會知識與社會科學理論”，劉立萍譯，載《思想與文化》第五輯，華東師範大學出版社 2005 年版，第 64~65 頁。

表達的‘先識’(foreknowledge)”^①。這樣一種“先識”指的就是隱默之知。不過，李先生在考察先秦儒學中的隱默之知時並未論及荀子的相關思考。

而唐君毅先生在《中國哲學原論·導論篇》中則對照着“言與默”、“辯與默”的關係對中國哲學中有關“默”的面向作了系統的說明。依唐先生，孔子有默識之語，亦嘗謂“予欲無言”，可知言外有默，言之外有無言乃始於孔子。此後，孟子“言詁”之說、荀子“知默”之論皆承孔子而來，故孟荀雖好辯，但亦有其不言不辯之義。具體到荀子而言，唐先生認為，一方面，荀子之辯，乃純本於其歷史文化意識而來，旨在維護禮義之統，以去人之蔽而進以知全盡之道，故“唯賴辯，乃能守此道於天下，以繼之於當今及未來之歷史社會政治文化之中”^②。但另一方面，“依儒家之思想，道無不可行於天下之理，故必棲棲皇皇以求行道，然亦承認道有不能行之時”，故荀子不免有“白道冥窮”^③之歎。就辯一面說，荀子極力主張“凡言不合先王，不順禮義，謂之奸言”（《非相篇》），然荀子亦有“言而當，知也；默而當，亦知也。故知默，猶知言也”（《非十二子篇》）之說。前者以其言不合先王禮義而不辯不說寧默^④，後者則以“默而當”故默，“皆兼以默教也”^⑤。其次，荀子與孔孟一樣，皆重修身以見於世，修身在行，以行事自見，即不以言辯自見，故荀子有“君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威”（《不苟篇》）之說。其三，唐先生認為，荀子雖重正名、辯示，然而，依荀子，君子之辯，亦唯務自白其志義而已^⑥，若名能指實，辭能見極，則名辭可去而舍之，去而舍之即終歸於默也。最後，唐先生還認為，荀子之言默，亦包含為政者以勢以刑臨人而禁人之言之意，所謂“明君臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑，故其民之化道也如神，辯說惡用矣哉”，“今聖王沒，天下亂，奸言起，君子無勢以臨之，無刑以禁之，故辯說也”（《正名篇》）。若以此脈絡，則荀子之辯說故有其不得已之義，然以“勢”、“刑”禁人之言而為默，則此默乃有專制、暴力和絞刑架為後盾所逼而成，其後果流而為李斯、韓非以政攝教，導致焚書坑儒之禍，亦理有固然，勢所必至也。

① 參閱李明輝《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，臺灣中研院中國文哲所 1994 年，第 13~14 頁以及其他相關部分。所需指出的是，李先生在本書中並未討論荀子的相關思想。

② 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，香港東方人文學會 1974 年版，第 270 頁。

③ 依李滌生先生之釋，“白道冥窮”乃意指“彰明其道，而幽隱其身”，如孔子泗上設教。見氏著《荀子集釋》，臺灣學生書局 1994 年版，第 524 頁。

④ 此則荀子所謂的“言而非仁之中也，則其言不若其默也，其辯不若其訥也。”（《非相篇》）

⑤ 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，第 274 頁。

⑥ 荀子云：“君子之言，涉然而精，俛然而類，差差然而齊，彼正其名，當其辭，以務白其志義者也。彼名辭也者，志義之使也。足於相通則舍之，故名足以指實，辭足以見極，則舍之矣。”（《正名篇》）

唐先生從以上四個方面說明了荀子思想中所以為“默”之原由，並在荀子“君子必辯”的基礎上彰顯其“默教”，雖其並未就著於隱默之知的主題而論荀子之默教，但言之有據，論之亦頗為詳細。從唐先生論述之脈絡上看，其初意乃在於探究中國傳統思想中“如何運用語言以表意表義、語言運用與行為之關係、語言運用之價值與其限制何在”之反省與論述，並進之於說明中國思想對語意問題之反省“乃自始注意及語言與語言之週邊之默之關係，並視語言之用，唯在成就人與人之心意之交通”^①，故唐先生論荀子之默教乃從言與辯之對顯中見此默的特殊功用^②。

當然，若即之於本文之主題而言，唐先生所論荀子之默亦可有發覆之處，蓋視角不同，即其詮釋出來的義理格調也不免有異，如荀子言“默而當，亦知也”，即此“當”何謂？此未曾說出之知又如何是一種有意義的認知？又如，何以至德之君子能“嘿（默）然而喻，未施而親，不怒而威”？此“喻”、“親”、“威”若作為表現，與德化的身體有何關係^③？前者涉及的問題是，能交談的靜默如何是一種認識？後者所涉及的問題是，如何讀出身體之動作作為意義發生之場域？從文學或意境理論的角度，目語心計，不宣唇齒，揚眉瞬目，不落言詮而傳情達意，所謂“但識琴中趣，何勞弦上音”，得法神契，而信知其味，成其“心照不宣”之效而無需乎有言。雖聲出於唇吻，形著於紙筆，但人們卻常常病其在傳情、說理、狀物、述事方面不能無歉，所謂“務致其密則苦其粗疏，鉤深蹟又嫌其浮泛。怪其粘着欠靈活者有之，惡其曖昧不清明者有之。立言之人，字斟句酌，慎擇精研，而受言之人往往不獲盡解，且易曲解而滋生誤解”^④。由此觀之，“予欲無言”之歎，良非無故。然而，自哲學上觀之，此無言之“默”又非只是心行處滅、言語

① 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，第203~204頁。

② 據佐藤將之教授介紹，日本學者片倉望在《荀子思想之分裂與統一：“天人之分”的思想》一文中（載日本《東洋學集刊》1978年第40號）認為，荀子在《不苟》篇的設計中，“天”和“人”是由“超乎語言”（我們據此也可以說是一種“默”）的關係來結合，而這一方面就像《天論》，荀子拒絕由語言的天人之間的直接交流，另一方面，彼此異類的“天”與“人”由於盡其職權，而在兩者之間產生共同的特質，即“誠”之德。換言之，荀子把“天”看作是“人間”運作的規範，並且在“天人”之間看出“類似”的因素，而由此試圖將“人的行為”合為“天之規範”。見“二十世紀日本荀子研究之回顧”，載臺北《政治大學學報》2003年第11期，第73頁。不得不說，片倉教授的觀點饒有趣味，但其可能面臨的挑戰亦很大。

③ 此處涉及“身體觀”的問題，相關研究請參閱石田秀實《氣·流動的身體》，臺北武陵出版社1996年；莫里斯·梅洛-龐蒂《知覺現象學》，北京商務印書館2001年；楊儒賓《儒家的身體觀》，臺灣中研院中國文哲所1996年；黃俊傑“古代儒家政治論中的‘身體隱喻思維’”，臺北《鵝湖學志》，1992年第九期；以及蔣年豐在《文本與實踐》一書中所涉及的論文，請參閱該書第151~226頁，臺北桂冠圖書出版有限公司2000年8月。

④ 錢鍾書《管錘篇》第二冊，北京中華書局1986年版，第406頁。

道斷之意，亦非只是“默”而成隔絕之默。默須有當，則此“當”者可不能言或不必要言^①。默之當在相互關係中，即已轉成共通感或某種意義上的“健全感覺”(bon sens)^②，成為人們的“不知”、“不察”的歷史文化的存在形式或曰“意義世界”，此共通感(在荀子即是先王之道，禮義之統以及詩書禮樂等)雖不藉於語言，卻又在“言語”之中。相形之下，辯示、言說本身倒成了揀擇。

二

“默而當”基本上是知，此處之重點應不在“知”而在“默”和“當”上，尤其是對“當”之瞭解上。換言之，若“默”和“當”能得以妥貼的解釋，則“知”自是知，自能示人以方法和方向。顯然，默要能知，而且要是一種“知”，則此默必能表達，亦必可表達，雖此表達不一定訴諸於語言。不止於此也，對荀子而言，這種表達還必具有為人所瞭解之公共義、形式義，而非戛然而止停留於個人的獨自舞蹈或兀自獨白上。

無疑的，荀子在注重“言辯”和“知默”之作為表達的同時，也明確地注意到行為的表達形式：當我們欲言而不能言時，我們可以通過身體的行為形態或氣格風規來展示我們所欲言的，或者，反過來，一個人的形色天性、舉止出處也“言說”着他的德行品貌。依荀子，至德之君子，能“嘿然而喻，未施而親，不怒而威”，“嘿然”即是無言，即是默，但此“默”顯然可以通過身體活動之表現而“讀出”其涵藏的意義。此處則涉及我們常常所說的踐形理論或“身體觀”的問題。的確，身體總是屬於“我”的，但這並不意味着我們可以完全自如地掌控我們的身體，將靈魂與肉體、精神與軀殼作非此即彼的

① H. Grimen 認為：“我們的行動的背景——或視界——包含了大量我們事實上沒有用語言表達的知識領域。它包含那些被認為是理所當然的東西，或者用維特根斯坦的話說，那些在我們日常行動和思想中被固定下來的東西。它們沒有被我們表達出來甚至沒有被我們思考過。在哈貝馬斯看來，知識的這些未被表達的要素與生活世界的核心要素是同一的(參見哈貝馬斯的《交往行動理論》第一卷，重慶出版社 1994 年版)。並非我們選擇不表達它們。一個人所擁有的全部知識構成一個龐大的、結構鬆散的、並非清晰確定的體系，人們在任何特定的時間都只能對這個體系的一小部分進行反思性的考察，任何時候都不可能考察整個知識體系。”參見《思想與文化》第五輯，華東師範大學出版社 2005 年版，第 68 頁。學者亦可以參看拙文《“辯示”與“重溫”——荀子體知觀念的一種瞭解》，載《體知與人文學》。

② 依伽達默爾的說法，在伯格森那裏，“健全感覺作為思想和意願的共同源泉，就是一種社會感(sens social)，這種社會感既能避免形而上學玄想家的錯誤，也能避免那些找尋社會法則的科學獨斷論者的錯誤”。參見《真理與方法》第 33 頁。

切割。毋寧說，對身體的思考更多地關聯着社會思想、道德觀念和制度規制等等問題。在梅洛·龐蒂那裏，正是身體才構成意義發生的紐結與場域^①。

對荀子身體觀的研究並非本文之主題，而臺灣學者楊儒賓先生對此已有相當系統的說明。依楊先生，在孟子那裏，所謂“淬面盎背”、“四體不言而喻”之說，表現出“心—氣—形”的理論架構，或簡言之，在孟子的身體觀中表現出“意識主體—形氣主體—自然主體的三位一體”的特徵，而荀子的身體觀則更多地從歷史文化或禮義之統的角度來表現人的形色天性的變化，“構成荀子身體觀的三項要因乃是：自然的感官—氣之身軀、虛—而靜的大清明統類心、依禮義而行的完美身體之行為法則。自然提供了材質，心靈提供了動力，禮提供了形式與目的”^②。在楊先生看來，荀子的身體觀頗不類於孟子，表現出某種客觀精神的尋求^③。在荀子，人是社會歷史文化所鑄就的人，兩者之間你中有我，我中有你，互為其宅，而人正是通過他的“心擇”、“徵知”而將文化之道、禮義之統轉化為自己的人格。

當然，我們所要問的問題重點並不在於荀子身體觀之內在結構及其表現的特徵或方法，我們的問題顯然在於，在荀子那裏，猶“知言”的“知默”若通過身體語言來“說出”的話，則其對此身體語言之解讀畢竟有何特色？

“默”要不借助語言而被“說出”，這很容易讓人聯繫到直覺。從理論上看，“知默”作為一種隱默之知，如何與直覺作出區分，這是一個頗為煩難的問題。直覺固有許多特徵，不過，不可言說便是其顯著特徵之一。謝幼偉先生認為，直覺作為人類心靈的一種活動並不容易理解，“直覺就是直覺，這是不可言說的，說出了便不是直覺。果直覺是不可言說的，則‘不可說’也就是直覺的一種特徵”^④。審如是，若我們只是滿足於

① 梅洛·龐蒂認為：“我們的身體不只是所有其他空間中的一個有表現力的空間。被構成的身體就在那裏。這個空間是所有其他空間的起源，表達運動本身，是它把一個地點給予意義並把意義投射到外面，是它使意義作為物體在我們的手下、在我們的眼睛下開始存在。即使我們的身體不像動物那樣，把一出生就規定的本能強加給我們，也至少把普遍性形式給予我們的生命，使我們的個人行為在穩定的個性中延伸……身體是我們擁有一個世界的方式。”（《知覺現象學》，北京商務印書館 2001 年版，第 19~194 頁）

② 參見楊氏著《儒家的身體觀》，第 79 頁，以及其他相關部分。

③ 這一看法得到蔣年豐先生的贊同，請參閱氏著《從思孟後學與荀子對“內聖外王”的詮釋論形氣的角色與意涵》，載《文本與實踐》，第 151~176 頁。

④ 《中國哲學思想論集》，項維新、劉福增主編，臺北牧童出版社 1976 年版，第 151 頁。謝幼偉先生認為，中國哲學重躬行實踐，重身心的體驗，不注重言說，也因而重視直覺：“直覺是直接之見，是當下頓悟，經由靈光之一瞥而得的。它不是經由思維和論證而得的。既不是經由思維與論證而得，便自然沒有什麼思維與論證。直覺所得，常常是知其然，不知其所以然的。知其然而不知其所以然，故雖有結論，必無前提。直覺之易流於武斷，理由在是。”同上第 161 頁。

知默之作爲無言的特徵，則我們如何知道這樣一種“知”是可靠的？我們又根據什麼標準去判斷這一“知”的真偽？但若知默無法獲得其客觀化的公共品格，則知默作爲一種認知的的方法，其可靠性又將從何處看出？

我們說過，無法用語言表達的知識，可以通過其他方法來表達，我們可以無法說出我們所知道的，但我們可以展示我們所知道的。在荀子那裏，這種展示自然會讓人想到其踐形理論。現在，問題顯然就轉變成，若荀子之“知默”作爲一種體知要有其特色，或者說要與其思想中的“理性主義品格”相一致的話，那麼，荀子的踐形理論便一定有其特出之處，假如我們聯繫到荀子拒“五行”、辟“襪祥”，批評孟子“僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解”（《非十二子篇》）之說^①，我們大體可以確定，荀子思想在基本性格上乃是主清明而斥玄想的，而這樣一種基本性格應與個私的直覺保持某種距離。換言之，即便荀子之“知默”可以體現在身體的變化和活動之中，那麼，這種由人的身體所表現出來的形色天性也一定可以讀出某種“形式化”^②的標準。

荀子認爲，君子之學乃以“美其身”爲根本鵠的，即此身之美自當有其在無言的“形”上的表現，而不能只停留在口耳之間，口耳之間者，乃小人自炫其學，務以悅人，如是，則儒家學問也便成爲“饋獻之物”，故而荀子云：

君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜，端而言，蠕而動，一可以爲法則。（《勸學篇》）

在荀子看來，真正的成德之學，必須以耳傾聽，用心牢記，並表現在四肢百體上，意謂一個人舉手投足都有威儀。不過，這僅僅只是荀子意思的部分表達，而非荀子全、盡之意，蓋四肢百體之威儀只是個人在周旋揖讓中的恭敬和威嚴而已，而荀子更注重的是，人在“形乎動靜”中“一可以爲法則”的準則或標準。

荀子言“知默”，而對此“知默”之解讀可藉由“形乎動靜”來獲得。但此“形乎動靜”又不停留於周旋揖讓的儀態中。一方面，這一儀態可能源於個人的主觀內發而沒有客觀性^③，另一方面，這種儀態又尚未進之於禮則而無普遍性。這意味着荀子固然

^① 相關研究有龐朴《思孟五行新考》，載《文史》第七輯；廖名春《思孟五行說新解》，載《哲學研究》1994年第11期；黃俊傑《荀子非孟的思想史背景——論“思孟五行說”的思想內涵》，載《臺大歷史學報》1990年第15期。

^② 此處所謂“形式化”之實意，乃表現爲“客觀化”。

^③ 蔣年豐從外王的角度對此作出解釋，參見蔣氏著《文本與實踐》，第159～160頁。

看重和強調“布乎四體，形乎動靜”，然而，“一可以為法則”卻是荀子的中心語、究竟語。換言之，荀子潛藏的意思是，若一個人的道德修養純由主觀內發而表現於四肢百體，而沒有外在的禮則準繩而衡量之，則此四體之動靜所表現的是廓然抑或是懵然，是德氣還是私氣，則無由知曉。明乎此，我們即可理解，荀子一方面說“君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威”，意即有至誠之德之人，足於潤物化人，不須言說，人們即可明瞭，不須施惠，人們就能親近，不用發怒，人們即生敬畏。但另一方面荀子又認為：

善之為道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也，雖從必疑。（《不苟篇》）

在荀子看來，“知默”表現於身體亦如知言一樣，具有感化和召喚人的道德力量。但進一步，一個真正善於為道的人，卻更清楚地認識到，不能誠心守仁行義，就不能專心致志；而不能專心致志，則無法在外在行為上有所表現。但若一個人沒有外在行為的表現，只僅僅停留在起於心意、現於顏色、出於辭氣上，那麼，人們依然不能心服順從，即便表面上順從了，也依然心存疑慮。很明顯，荀子在這裡事實上在心、色、言、形方面建立了某種遞進式的邏輯關係。依荀子，作心、見色等身體之活動雖然可以是一個有德之人的德性的外化表現，然而，此表現卻不足於成就真正的德行。此處有一點尚需引起我們的注意，那就是，荀子將“形”與“作於心、見於色”作分別看。按理，作心、見色也應當是“形”的表現，何故荀子要將它們作分別的處理？我想，理解此中奧秘，我們還須回到《勸學篇》中的言說，荀子認為君子之學要“布乎四體，形乎動靜”，但荀子並不滿足於只是此四體之動靜，重要的是此四體之動靜必須“一可以為法則”。審如是，荀子此處言“形”與“不形”雖然有身體和行為的外在表現之義，但另一方面，我們實未嘗不可以認為此“形”亦具有形式化、禮則化的意義，蓋一個人是否真正知“道”、識“道”、體“道”和履“道”，不能只是在心識意合、形色天性上作宣稱，而應表現於行為並使此行為化而為可供人們榜樣的法則。如荀子在談到樂教時便明確地認為：“故人不能無樂，樂則不能無形，形而不為道，則不能無亂。”（《樂論篇》）此處“形而不為道”即是其究竟語^①，而荀子在《修身篇》中對此斬截得更為分明：“凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則悖亂提侵；飲食、衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷

^① 李滌生先生認為，此處“道”為“導”，有節導之意。參見李氏著《荀子集釋》第456頁。李先生所言極是，但另一方面，此道亦未嘗不可作規則講。

生疾；容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固、僻違、庸衆而野。”

如若我們的理解不錯，那麼，儒家對身體的理解或許也有不同向度。按杜先生之說，身體不是了無深意的“軀殼”，“‘身體’或‘身’‘體’，在儒家傳統中是極豐富而莊嚴的符號……‘身體’在這裏有‘以身體之’的意味，因此作為動詞的‘體’字，在儒家，特別是宋明時代的儒家，便包含許多哲理”^①。“以身體之”是解釋“體知”的重要的一環，但依荀子之思路，“以身體之”仍可有解釋的空間，比如作心、見色、容貌、態度，嚴格地說皆可以是“以身體之”，而事實上也是“以身體之”的表現，但荀子顯然不是貿然認同這一點。如果就荀子“知默”的身體觀來看，荀子可能更難於接受將儒家學說僅僅看作是自家受用的內在知識，其間原因或許與荀子的教化理論相聯。與孟子“是其本是”不同，荀子的教化觀本質上是“是其應是”的形塑過程，因而表現此“是”之本質必當使身體之作心、見色、容貌、辭氣見合於外在的禮義法則。換言之，在荀子性惡說的條列下，由身體內發的動意、形色等形動已在某種意義上被置於不可信任的位置。

三

不難看到，荀子言知默，頗注意於身體之現形，但此“現形”又有二義，一是身體形動之形，另一是此形動合於形式之形，實其意或在於，在荀子看來，知默之知若要成其為知，則必當發舒於身體的外在行為動作，且此身體的形動可“讀出”其普遍的形式義或準則義，俾以避免此知默之知停留在個人的心意範圍或個人作色舞蹈上，流而為個人化的直覺體驗和經驗。

平情地說，作心、動意也是身體的表現之一，但荀子對此並不信任，雖然荀子謂“心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令，自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使曲申，心不可劫而使易意，使之則受，非之則辭”（《解蔽篇》），但荀子之心本身並不能作標準，故心有所可“中理”與“失理”之說（《正名篇》）。這一點表現在心與道之間，心卻始終只是“負責執行道的官宰”^②，而道卻是最高標準，故曰：“道者，古今之正權也，離道而內自擇，則不知禍福之

① 《杜維明文集》第五卷，武漢出版社 2002 年版，第 331 頁。

② 張亨《思文之際論集》，臺北允晨文化實業股份有限公司 1997 年版，第 161 頁。荀子有謂“心也者，道之工宰也”（《正名篇》）一說，但對“工宰”二字，理解上頗多歧義，陳奐、王懋竑、李滌生皆謂工宰為主宰義，今從張亨說。

所托。”(《正名篇》)^①意謂心並不可靠，而必須有客觀之道來規正。因此，“知默”之知若只是在身體上作心、動意，尚不足於稱其為真知。

另一方面，荀子對一個人在身體上的見色、動形也始終保持高度的警惕。子張之儒，頭戴美冠，刻意模仿大禹大舜的步伐，看似頗有聖人的進退、趨行，然而，形似而實非，終流而為賤儒；子夏之儒則素有“望之儼然，即之也溫，聽其言也厲”(《論語·子張》)一說，其見於踐形方面，依荀子之描述，乃“正其衣冠，齊其顏色，兼然而終日不言”(《非十二子篇》)。可謂衣冠整齊、色容莊重之至，儼然有讓人望而生畏之感，然而，其所無逃於賤儒之命運者，正在於這些人只是止於作色裝腔上，故不免牽搭支撐，假借粉飾，揣摩依仿，將一生精神寄頓於揀擇湊泊之中，填填然，莫莫然，盱盱然，而自以為真知、真君子。其實，荀子並不反對容貌顏色之作，但卻不是一般的相仿附貌，若人之作色踐形只是滿足於仿附外在儀表，便是不可信賴的，蓋容貌顏色之閱讀只有在依乎禮法，而又深明禮法之統類時，才能形其潤澤之狀，肆應從容，故荀子言“依乎法，而又深其類，然後溫溫然”(《不苟篇》)。又言：“容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固、避違、庸衆而野。”(《修身篇》)

當然，事情或許還有另一面，此即涉及對荀子有關“樂論”的理解問題。基本上，荀子對樂的意義、功能一皆置於其禮義之道之中，故曰：“君子樂得其道，小人樂得其欲。以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。故樂者，所以道樂也。”(《樂論》)“樂道”即意味樂當表現道，佐藤將之則認為“君子樂得其道”即意味着“人(僅指統治者)被表現與天地秩序及和諧的音樂將自己同化於秩序與和諧之中”^②，頗得荀子之意。然而，正如荀子自己所說的，樂是疏通和文飾人之好惡喜怒之情的一種表達。嚴格地說，對樂的這種體味、體驗和鑒賞是藝術活動的一種形式，屬於人的審美、趣味判斷範圍。對此，臺灣大學的陳昭瑛教授認為：“藝術活動主要涉及創作和欣賞，就創作者而言，其活動是將內心情志化為外在形象，此是一種‘體現’(embodiment)；就欣賞者而言，則必須探索於藝術作品的外在形象，尋找作者蘊藏其中的情志，從體貼作者的情境情志而理解作品的意味意義，這是一種‘體知’。體現和體知是一種雙向交流的身心活動。”陳昭瑛教授還援引《文心雕龍·知音》“夫綴文者情動而辭發，觀文者披文以入情，沿波討源，雖幽必顯”以明兩者之關係，以為“情動辭發”是作者之“體現”；

① 李滌生謂“內，猶心也。內自擇，猶言心自擇。”見李氏著《荀子集釋》，第523頁。

② Masayuki Sato: *The Confucian Quest for Order — The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*, Leiden, Boston: Brill, 2003, p. 362.

“披文人情”是讀者之“體知”，頗為周恰與有見^①。另一方面，若果以對樂之浸潤和體貼而得其意味、意義以為“體知”，即此體知之作為一種認知，在理論上有何表現？蓋依荀子，“夫聲樂之入人也深，其化人也速”（《樂論》），則其所入、所化者為何？此處則涉及對樂的審美、趣味判斷問題。

嚴格地說，審美、趣味判斷是一種判斷的總體，亦即包括判斷內容和判斷標準的總體，它事實上通於共通感。但說審美、趣味判斷，人們馬上會想起其個私性、相對性和差異性的特點，如人們在聆聽“十面埋伏”或斯特拉文斯基的交響曲“春之祭”時，十個人或許會有十種不同意味和意義的領受，因而，審美、趣味作為一種判斷是否具有認知的功能，即刻會引起人們的懷疑，毋寧說是極為自然的^②。然而，在伽達默爾看來，審美、趣味作為一種“完滿性判斷”雖不是以抽象的或規定性的普遍理性去判斷事物，但它卻能夠以“正確的、合理的、健全的觀點去看待事物”^③，此處即涉及一個“健全的（即善良的）判斷”問題。伽氏舉例說，一個騙子不能因為能正確地計算別人的弱點且屢屢得手而被認為其行為是正當的，因而，一種完滿性判斷之習得及其培植關涉到道德共同體的共同利益，並深深地紮根於此一共同體的“共同意向”（*Gemeinsinn*）之中，以致所有的人都有此足夠的“共同感覺”（*gemeinen Sinn*）^④。為此，伽達默爾斷言：“我們仍可確信，在審美趣味中具有普遍規定的必然性，即使這種趣味是感性的，而不是概念的。”^⑤或許正是由於它的感性所指向的對整體的感覺從而彌補了理性規定性判斷的不足，嚴格地說，假如我們只用（理性的）道德和法律的規則去調理生活，是不足夠的，不豐滿的，也是不完善的。審美或趣味活動或許不具有任何有根據的知識，但是，“如果趣味對某物表現了否定的反應，那麼它是不能說為什麼的。但是它非常

① 陳昭瑛《知音、知樂與知政——儒家音樂美學中的“體知”概念》，2007年中山大學“體知與人文學”國際學術探討會論文，載《體知與人文學》。陳教授此文頗能透露作者自己實有之體會與經驗。此外，作者對荀子之相關研究可參閱《儒家美學與經典詮釋》，臺灣大學出版中心 2005 年版。

② 依伽達默爾，審美趣味判斷並不是依概念進行判斷，所以其是否觸及認識的確值得懷疑。見《真理與方法》，第 44 頁。

③ 見《真理與方法》，第 41 頁。

④ 伽達默爾《真理與方法》，第 41 頁。

⑤ 伽達默爾《真理與方法》，第 44 頁。伽氏認為，共通感是公民道德存在的一個要素，但在康德的道德哲學中，共通感概念卻完全地被排除了出去。就其初衷而言，固然是為了反對英國哲學中出現的“道德情感”學說，但康德如此斬截，不免有其虛歉，蓋“康德在判斷力的先驗學說裏所論述的東西（意即《純粹理性批判》），即關於圖式和公理的學說，與共通感不再有任何關係，因為這裏所研討的是那些涉及其先天對象的概念，而不是把單個事物歸入一般事物的概括”。參閱同上書，第 43 頁。

確切地知道這是爲什麼”^①。此處我們所當注意的是，所謂審美或趣味判斷所表現的“不能說爲什麼”，而又“非常確切地知道這是爲什麼”所表現的正是“體知”的根本特性之一：“不能說爲什麼”表達的是“欲言而不能言”，而爲“默”，但此“默”又可以經由其“反應”而表現出來，更爲重要的是，這種通過活動所表現出來的“反應”不因其是個別的、特殊的而無普遍必然性，其原因是因爲它表現着共同體的共同意向，“並確切地知道一個理想共同體的同意(Zustimmung)”^②。

那麼，荀子之論樂又可以從哪些方面表現這一特徵呢？荀子認爲禮別異，樂合同，而對樂之體味、體驗和鑒賞顯然具有情感(sentiment)、情趣(taste, 又譯“品味”)的性質^③，表現出審美的趣味性的判斷，在荀子看來，透過這種“性質”或“判斷”我們可以“看出”一個社會共同體的“感覺”和“意向”，甚至可以“看出”一個社會的基本風貌，故荀子云：“亂世之徵：其服組，其容婦。其俗淫，其志利，其行雜，其聲樂險，其文章匿而采，其養生無度，其送死瘠墨，賤禮義而貴勇力，貧則爲盜，富則爲賊；治世反是也。”(《樂論》)亂世之徵可以有許多表現，而聲樂之邪汙不正或可爲注腳，反之，聲樂之雅潔合道與治世之象亦可互表，此是指“知樂論世”一面。荀子進一步認爲：

聲樂之象：鼓大麗，鐘統實，磬廉制，竽笙簫和，箎竽發猛，塤篪翁博，瑟易良，琴婦好，歌清盡，舞意天道兼。鼓其樂之君邪。故鼓似天，鐘似地，磬似水，竽笙簫和管鑰似星辰日月，鞀祝、拊、鼙、控、揭似萬物。曷以知舞之意？曰：目不自見，耳不自聞也，然而治俯仰、詘信、進退、遲速，莫不廉制，盡筋骨之力，以要鐘鼓俯會之節，而靡有悖逆者，衆積意譁譁乎！

聲樂之器無疑具有象徵意義，如鼓聲大而遠似天之無不覆，鐘聲博而厚似地之無不載，磬廉棱主裁斷似水之淡而平等，然而，在載歌載舞之中，人們眼看不見自己，耳聽不見自己，但其俯仰、屈伸、進退、遲速，莫不合於規矩而見其裁制，竭盡全身力氣，讓舞步配合鐘鼓俯仰會合之節奏，而沒有一個人違背的，原因何在呢？那是因爲衆人

① 伽達默爾《真理與方法》，第 47 頁。

② 同上，第 48 頁。此處順便指出，理解儒家思想我們似乎不能以強式的、“純粹的”實踐理性概念爲核心，反倒可以說，儒家所言的心、性、理等概念特徵更接近於共通感這一概念，這或許是有待於我們作進一步研究的課題。在中國學界，謝遐齡教授最早發出此論，頗有洞見，有待後來者闡發。

③ 常言說荀子禮樂並重，禮乃對制欲而言，而樂乃對制情而言。情與欲皆屬於性，而荀子認爲性是惡的，故在理論上必以禮樂對治之，轉化之。參見李滌生《荀子集解》，第 464 頁。

習於此舞，以致對此舞之節奏有如生命自自然然之表現了^①。王先謙引郝懿行釋“以要鐘鼓俯會之節，而靡有悖逆者，衆積意諱諱乎”而曰：“此論舞意與衆音繁會而應節，如人告語之熟，諱諱然也。”顯然，荀子此段與其說是描述了歌舞藝術所表現的中規合節，訓練有素的場景，毋寧說，它是通過“舞意與衆音繁會而應節”的“隱喻”，表達着“樂”與“舞”在感人、入人方面所造就的“豐滿的感覺”，這種感覺成爲一種審美的體驗，而作爲一種判斷力，與其說它是因學而得來，不如說它是因“積”和“習”而得來：人們不必借助目見、耳聞、口說，而只以其自然之身行即合於整體之節律，“歌”與“舞”使得歌舞者能對自己本身和個人的偏愛保持距離，並同時“使他返回到他的存在整體”，因而，歌舞者之俯會合節是一種審美判斷力之表現，而不是知性認識的正確性和準確性^②。伽達默爾認爲：“在藝術的體驗中存在着一種意義的豐滿(Bedeutungsfulle)，這種意義的豐滿不只是屬於這個特殊的内容和对象，而是更多地代表了生命的意義整體。”^③所謂“意義整體”即是前此我們所說的道德共同體的“共同意向”。果如是，則我們可以說，荀子言樂的審美體驗之作爲一種“體知”雖不能言、不必言而爲“默”，然而，透過其所表現的無不俯仰合節、“靡有悖逆”之特點，則其作爲一種認知方式，其理論之意義、特性乃始可得而明。

[作者簡介] 東方朔(1963—)，原名林宏星，江西省尋烏縣人。1995年畢業於復旦大學哲學系，獲哲學博士學位。曾任哈佛大學、臺灣中研院中國文哲研究所、香港中文大學訪問學者等。現任復旦大學哲學系中國哲學與倫理學教授、博士生導師，著有《劉蕺山哲學研究》、《劉宗周評傳》、《從橫渠、明道到陽明》等，編有《杜維明學術專題訪談錄》。此外在美國、日本、港臺和大陸等學術雜誌上發表論文數十篇。

① 可參見李滌生《荀子集釋》，第464~465頁。

② 此處，我們可以順便指出，儒家不僅在講審美體驗或趣味判斷時有此特性，事實上，儒家講求良知本心隨感隨應，隨應隨潤，這種“能力”似乎也並不是由所謂的純粹理性所能給出的，而是依以共通感或某種類似審美判斷(直感判斷)的能力所給出的。事實上，“隨應隨潤”就是某種不可論證的當下表現的行爲，牟先生以“直覺”言之，甚爲有見。雖是“隨應隨潤”卻能抓住正確的東西，從而給普遍性之應用給出規範，而嚴格地說，理性自身並不能給出這樣的規範。謝遐齡教授幾年前則教學生以此觀點思考儒家思想。尚需指出的是，本文在論及以共通感或者直感判斷來理解儒家的相關思想的想法源於謝遐齡教授的觀點。在好幾年前，謝教授在給學生上課時就曾提出這一觀點，可以說，在中國學界，謝遐齡教授最早提出這一見解，本文只是在具體分析荀子的思想時隨作運用，不敢掠美。

③ 伽達默爾《真理與方法》，第90頁。

論《荀子》之禮與養生的關係

(臺灣) 林明照

前 言

禮是荀子思想的中心論題，而從諸多面向闡論禮的內涵之同時，荀子亦嘗扼要地將禮所涉及的根本範疇提點出。《禮論》篇云：“禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。”此言天地、先祖、君師各為生命、人、治道之根本。此處既言及天地、先祖、君師作為禮之三根本，同時也間接顯示生命、人道，以及治道乃為禮的三項核心範疇。《大略》篇在釋及禮時亦有類似之論：“生者以壽，死者以葬。城郭以固，三軍以強。粹而王，駁而伯，無一焉而亡。”所謂“生者以壽”，即涉論生命面向；而“死者以葬”正論及人道終始問題；至於“城郭以固，三軍以強。粹而王，駁而伯，無一焉而亡”，所論不外治道層面。《大略》此段之統論禮，亦不外以生命、人道、治道為禮之三根本範疇。

對於荀子而言，在禮所涉及的生命、人道與治道三根本範疇中，生命部分主要即指血氣、心知^①等非道德的原初自然生命面向；而所謂善惡問題，則是就人自然生命內涵於外在環境的表現結果而言。三範疇中的人道與治道，正已然涉及道德善惡問題。荀子在論及禮的功能時言及“養”與“別”^②，“養”正呼應生命範疇，故荀子明言禮以“養

① 《荀子·正名》言：“生之所以然者謂之性，性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。情然而心為之擇謂之慮。”此中，“精合感應”之感官活動、好、惡、喜、怒、哀、樂之情，以及“慮”之理智思考能力，皆為人本有的自然生命內涵，亦即荀子所謂“不事而自然”之性。

② 《荀子·禮論》中明言“禮者養也”，並以“養口”、“養鼻”、“養目”、“養耳”、“養體”等言禮之作用；又明言“君子既得其養，又好其別”，以貴賤、長幼、貧富等社會性等級言禮。

人之欲”(《禮論》)；“別”則聯繫到人道與治道層面，因而荀子言：“貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱。”(《禮論》)從荀子言禮之三範疇，以及相對於禮之“養”與“別”二功能來看，荀子禮論所呈現的思想面貌，包括對於原初自然生命面向的注視，以及人文層面對於人道秩序與治道推展的省思。

就學界關於荀子的禮學研究來說，所論內涵多涉及人道與治道範疇；對於荀子禮論中的自然生命範疇，較少進行專題討論^①。實則荀子禮論中包含着對於原初自然生命面向的關注，其中又以禮與養生之間的密切關係為要。荀子禮論所涉原初自然生命處，對於後代禮學，特別是清代反理學思潮中的禮學思想，產生了極大的影響。例如戴震，雖然批評荀子論禮乃“於禮義與性，卒視若隔閡不可通”(《緒言》)，然而他從血氣心知的自然生命層面觀照，認為禮不外“人倫日用行之無失”(《疏證》)，乃“不求所謂欲之外”(《疏證》)的禮學思想，卻直接呼應了荀子禮論中“養人之欲”的生命關注。本文的撰作，即嘗試針對荀子禮論中屬於生命範疇的一核心主題——禮與養生的關係來進行分析。透過此一主題，希望能夠將荀子禮論中較少被討論的有關原初自然生命面向的思考作一揭示。

一、先秦禮論中的養生觀

禮的原初意義與祭祀有密切的關係，至春秋時期，禮學思想已具有豐富的人文意義。其中，作為動作威儀之則，禮已與養生有所聯繫。《左傳·成公十三年》記載孟獻子評論郤錡之“將事不敬”曰：“郤氏其亡乎！禮，身之幹也；敬，身之基也。”此言禮關乎自身之存亡。另外，《左傳·成公十五年》亦記載申叔時聞子反不惜背盟，並持“敵利則進，何盟之有”之論時批評曰：“子反必不免。信以守禮，禮以庇身，信、禮之亡，欲免，得乎？”所謂“禮以庇身”、“禮之亡，欲免，得乎”，正將禮與個人之生死存亡聯繫在一起。上述《左傳》二例所論之禮，不離道德規範之意涵；不過在闡明禮關繫着個人生命的存亡問題上，則已蘊涵保護生存之養生面向在。

春秋晚期論及禮與養生關係處，則可見於《論語》。對於孔子而言，雖然道德價值之探討為其思想之核心，不過，個人的德行是與其生命原初的自然質性面向密切相關的。《先進》篇記載孔子言：“君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血

^① 學界對於荀子人性論的討論，多涉及倫理善惡問題，因此已屬於本文所謂禮的人道範疇。至於本文所謂的生命範疇，純粹指“生之所以然”、“本始材樸”之情欲、血氣、心知等，非道德層面之生命內涵。

氣方剛，戒之在鬥；及其老也，血氣既衰，戒之在得。”孔子所言對於色、鬥、得之戒，當然屬道德修養之工夫層面，不過這些修養工夫，卻各自因應了個人不同生命歷程之血氣特性。換言之，情感血氣之自然質性，乃是孔子道德思考的一個原初生命面向。也似可進一步說，孔子對於道德修養工夫或德行內涵的思考，是以人之自然質性為出發點。這點，孔子“文質彬彬”（《雍也》），以及“繪事後素”（《八佾》）之論，皆亦透顯出。其後，從荀子禮論中的“養欲”說，到清儒王船山至戴震等之主理不離人情、人欲之論，皆於孔子此般思想有所呼應。正因孔子的道德價值論不離人之自然質性，孔子論及禮處，也因而含蘊對原初生命面向的關注，這點可從孔子的禮論中涵蘊有養生、衛生之道看出。《鄉黨》篇記載了孔子生活中的飲食之節：

食不厭精，膾不厭細。食饅而餲，魚餒而肉敗，不食。色惡，不食。臭惡，不食。失飪，不食。不時，不食。割不正，不食。不得其醬，不食。肉雖多，不使勝食氣。唯酒無量，不及亂。沽酒市脯，不食。不撤薑食。不多食。祭於公，不宿肉。祭肉不出三日。出三日，不食之矣。食不語，寢不言。雖蔬食菜羹瓜，祭，必齊如也。

此章專記孔子的飲食情況，而諸般合禮之飲食節度，率皆含蘊養生層面之考量。所謂食求精細，避食餒敗之食物，重視食物之調味，食不失時，食肉不過度、飲酒不過量，甚而食不語、寢不言等，這些飲食規範皆與避免傷生，甚而與利於健康有關。孔子的生活儀節中蘊含養生之考量，《述而》篇之記載亦有所呼應：“子之所慎：齋、戰、疾。”疾病意味着健康的損傷，甚而可能奪取生命。孔子於日常生活中特慎之，亦可見其重視養生之處。孔子養生觀之着眼於身心健康的維護與促進，當屬於其對生命原初自然質性的關注層面；而正如同血氣、質性作為道德修為的出發點，孔子禮論中的養生思想，當亦屬於成德進程的一環。

進入戰國之際，禮學思想中涵蘊的養生觀愈益精細，特別是黃老道家有關禮與養生關係的討論。而這與其時養生思想逐漸從道德範域中獨立出來，轉而集中從形神關係來探討生命的養護有關。例如，《文子》首先以《老子》守柔處後、虛靜無為的處世原則來詮釋禮，再將此聯繫到形神相養的養生觀點中。《道德》篇言：“‘何謂禮？’曰：‘為上則恭敬，退讓守柔，為天下雌。立於不敢，設於不能，此之為禮也。’”所謂“恭敬守柔”、“不敢不能”即是老子守柔處後、虛靜無為的思想，而禮的這些特質是與養生有所聯繫的。《上仁》言：“君子之道，靜以修身，儉以養生。”靜與儉皆符《道德》篇言禮之內涵，而二者皆具養生之意義。

另外，作為稷下道家代表作的《管子》四篇，在論及禮時，亦涵蘊養生之思想。《內

業》云：“平正擅匈，論治在心，此以長壽。……凡人之生也，必以平正，所以失之，必以喜怒憂患，是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜，內靜外敬，能反其性，性將大定。”此言心緒平正，方能養生，而禮是使內心得以平正之憑藉。《內業》認為，禮的內涵為敬，而守敬則莫若靜，透過禮的實踐，由禮之敬而達致心之靜，如此則性情正定，心緒平正，因而能養生長壽。就《內業》而言，由禮之敬以獲致心之靜，進而達致養生長壽，乃與精氣之涵聚有關。《內業》言：“敬除其舍，精將自來。精想思之，寧念治之。嚴容畏敬，精將至定。”所謂“敬除其舍”即是虛的工夫，而嚴容畏靜正是禮的實踐，這二者能使“精將自來”、“精將自定”之內聚精氣，因而能長生久視。另外，《白心》亦論及禮與養生之關係。其言：“欲愛吾身，先知吾情，君親六合，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。……和以反中，形性相葆，一以無貳，是謂知道。”（《白心》）所謂“既知行情，乃知養生”，視調合情性為養生的重要前提。而“執儀服象，敬迎來者”，即前述《內業》所言“執禮莫若敬”，意味透過禮之敬謹來凝定內在情性。同時，《內業》所言禮之實踐中所達致的內靜外敬，《白心》轉而由“形性相葆”言之，讓禮的實踐明確含蘊了形神相養的養生意涵。《內業》、《白心》等禮論中所含蘊的養生思想，應該是隸屬在治身與治國乃“一理之術”的治術思想下；換言之，所論對象主要針對統治者而言。這表現了禮在政治層面的價值意涵中，有着養生所涉自然生命層面的原初性基礎。

黃老道家在禮論方面含蘊的養生思想，亦見於戰國晚期的《呂氏春秋》。《適音》篇言：“先王之制禮樂也，非特以歡耳目、極口腹之欲也，將以教民平好惡、行理義也。”此言禮樂之作，在於使人能“平好惡、行理義”，合言之即是使人好惡循理。人透過禮樂而好惡循理，隨之即能全生長壽。《適音》篇乃接着言：“人之情，欲壽而惡夭，欲安而惡危，欲榮而惡辱，欲逸而惡勞。四欲得，四惡除，則心適矣。四欲之得也，在於勝理。勝理以治身則生以全，生全則壽長矣。”所言欲得惡除，實即欲惡得當，乃通乎荀子“養欲”之說。而欲惡得當則心適，心適則生全而壽長，此為《呂氏春秋》從養生層面對於禮樂內在意義的思考。

先秦對於禮與養生關係的探論，除了黃老道家一系，在儒學的論述脈絡中，亦見論及。除了本文所欲討論的荀子外，《禮記》中亦可發現相關闡論。這可視為是對孔子禮學思想中，有關自然生命質性之關注的延伸。《禮記》禮論，在廣泛地涉論道德規範、社會體制等價值內涵時，亦同時有着原初自然生命面向的關注，而這包括將禮的來源以及制禮的依據聯繫到自然生命上。《禮運》言：“夫禮之初，始諸飲食，其燔黍捭豚，汙尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。”在初民的原始祭祀中，正是以諸如把黍米和扒開的肉放在石頭上烤來吃，以及挖坑蓄水而飲用等生活習慣，作為其

祭祀的內容。這正是將禮的起源聯繫到初民的生活習慣中，也即“禮之初，始諸飲食”之意。此外，《樂記》言：“先王本之情性，稽之度數，制之禮義……使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不懾。”此言禮義之制，以自然情性為本；禮義在於調節人之情性，使血氣不怒不懾。就此，展現了禮與自然生命質性之間的原初性關聯。

《禮記》禮論中禮與原初自然生命的關聯，進一步展現在禮與養生關係的論述中，而這首先表現在將喪禮與消極地避免傷生聯繫在一起。如《檀弓下》言：“喪不慮居，毀不危身。”“毀不危身”是喪禮養生意義的最基本要求。《檀弓上》亦言：“先王之制禮也，過之者俯而就之，不至焉者，跂而及之。故君子之執親之喪也，水漿不入於口者三日，杖而後能起。”此處“過之者俯而就之，不至焉者，跂而及之”，乃針對喪禮之節適哀情而言。而具體的表現即是“水漿不入於口者三日，杖而後能起”之“毀不危身”的要求。《禮記》禮論中，基於“毀不危身”的基本養生要求，因此明白提出“喪事雖惡，必充飢。飢而廢事，非禮也”（《樂記》）之說法，強調因哀傷而毀身，因毀身而廢事，皆不合於禮。《禮記》禮論中，“毀不危身”的基本養生觀，是與避免“無後”的宗族延續考量有關。不過，仍顯示出，自然生命層面的養護與關注，乃是《禮記》禮論中的一個原初性面向。

除了避免傷生的消極面向，《禮記》亦從較為積極的層面論及禮與養生的關係，闡說了禮促進身心調養的積極作用。如《禮運》言：“故禮義也者，人之大端也，所以講信修睦而固人之肌膚之會、筋骸之束也。”所謂“講信修睦”當然已觸及禮的道德意涵；不過禮作為人之大端，還有一個“固人之肌膚之會、筋骸之束”之強固健康的積極養生意義在。《月令》亦論及：“仲夏之月……是月也，日長至，陰陽爭，死生分。君子齊戒，處必掩身，毋躁。止聲色，毋或進。薄滋味，毋致和。節嗜欲，定心氣，百官靜事毋刑，以定晏陰之所成。”以及“仲冬之月……是月也，日短至。陰陽爭，諸生蕩。君子齊戒，處必掩身。身欲寧，去聲色，禁嗜欲。安形性，事欲靜，以待陰陽之所定。”針對不同月份的陰陽屬性，禮的具體實踐內容亦將有所調整。在引文所論的仲夏之月及仲冬之月中，君子須齋戒靜處，深居簡出；具體而言即是遠離聲色，節制嗜欲以使心性定靜。藉由禮儀齋戒中的去聲色、節嗜欲以達致心慮寧靜、形性相養，正表現出禮與促進養生之間的積極關係。

透過禮與養生的關係我們可以看到，在先秦相關禮論中，禮作為一種身心實踐的規範，在道德、社會、政治等價值意義的底層，自始即有着一層自然生命的原初性關注。而這層關注，正可視為是禮在道德、社會、政治等層面價值設立的基礎。孔子將道德實踐與血氣狀態聯繫起來，以及其禮儀生活中的養生態度，皆可見倫理實踐對於生命自然質性的涵養。黃老一系的《內業》、《白心》等禮論中形神相養的養生觀，在隸

屬於治身與治國乃“一理之術”的治術思維中，同樣呈現出禮在政治層面中，對於自然生命的原初性關懷。以禮的這層原初性關注為視域，對於先秦禮學的重要思想家荀子，應該可以有不同面向的思想考察。

二、荀子關於禮與養生關係的思考

荀子禮論所涉之內涵相當廣泛，舉凡道德規範、社會秩序、治國之方等。其中亦包含豐富的養生意義，只是這一層意義較少為學界所討論。正如前文所述，荀子在論及禮的起源時，即由“養欲”之說而將禮的起源聯繫到原初的自然生命面向上。而為了“給人之求”，讓人自然生命的欲望能得到最大程度的滿足，避免“欲窮於物”以及“物屈於欲”，因此需要對社會人群有所區別，並按區別規定相應的行為分際，亦即“分之”、“別之”。依此來看，就荀子而言，禮在社會秩序中的規範性，正立基在人自然生命之欲望的滿足上。若換個方式說，禮從原初起源到終極目的，始終不離自然生命層面^①。

荀子禮論中對自然生命的關注，正包含了養生層面的思考。禮的實踐與身心健康、生命延續的促進，有着積極的關係。在前文所徵引《荀子·大略》的文字中，即將養生納入禮的核心內涵中。《大略》言：

生者以壽，死者以葬。城郭以固，三軍以強。粹而王，駁而伯，無一焉而亡。

荀子此段文字總括了禮的內涵，其中“生者以壽”，正從養護生命的功能層面，將禮與養生聯繫起來。荀子既明言禮與養生有所聯繫，則進一步要分析的問題在於，對荀子來說，禮如何能使“生者以壽”？釐清了這個問題，荀子關於禮與養生關係的主要思考，亦將能被描摹出來。針對這個問題，我們首先須對荀子的生命觀作一扼要的討論。

^① 錢穆言：“（荀卿）重倡禮治之論，其言禮之起源，本於人類生活之需要。”參見《國學概論》，北京商務印書館1997版，第55頁。葛瑞漢（A. C. Graham）亦言：“對荀子而言，人性惡就惡在欲望的雜亂，在個人之間與人的內心欲望之間的衝突。由於混亂的欲望彼此妨害，如荀子所知，智者將自然開始尋求使欲望之滿足成為可能的秩序。”又言：“如果想使欲望得到滿足的話，人性，如人的才一樣，必須使之有序；但是，沒有教化之事就沒有文化可言，除了在《性惡》篇外，荀子的思想傾向是，把人性與文化視為各自都有益於人的生活。”參見葛氏著《論道者》（中國社會科學出版社2003年版），第287、291頁。

(一) 荀子的生命觀

荀子的生命觀，與其所論之“性”有密切相關性。我們首先看看《禮論》中如下一段話：

人有氣，有生，有知，亦且有義，故最為天下貴也。（《王制》）

荀子指出，人的生命內涵包含了氣、生、知以及義，因此乃萬物中最為尊貴者。就此來看，氣、生、知乃是人血氣心知的自然生命層面；不過，對荀子來說，知除意指人天生的思索能力外，尚可意指人透過後天學習所積養的知識內容，因此，知又同時和義，分屬後天的道德意識與道德意志層面。依此看，荀子所賦予人的生命幅度，包括從血氣心知的自然生命層面到道德意識與道德意志的價值實踐層面。亦即包含了生理、情緒、欲望、習性、理智、道德意識與意志等內涵^①。從這裏我們亦可看出，除了道德面向，自然生命層面的確是荀子生命觀的重要一環。荀子這樣的生命觀，亦可從其論及人性內涵時看出：

生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。情然而心為之擇為之慮。心慮而能為之動謂之偽。慮積焉，能習焉，而後成謂之偽。（《正名》）

所謂“生之所以然者謂之性”，正是將生命的內涵以性言之。至於性所含蘊的生命內容為何？此包括好、惡、喜、怒、哀、樂之情、對於情的思慮及反省能力、對於情的反省、抉擇後的行動能力，以及藉由學習而培養出道德意識（“慮積”）及道德意志（“能習”）後，在道德行為上的實踐（“偽”）等。此處，荀子論性所描述出的生命內涵說明，從“情然”到心為之慮，從心之慮到透過積、習而培養出道德意識與意志，“心”是導情向善的關鍵，亦即心透過後天的積習，能將自然生命導向道德生命。然而導情向善是對情的

^① 《荀子》他處亦可見其對情緒、欲望、習性、理智等生命內涵的描述，如《禮論》言：“人生而有欲”，是以欲為生命的內容；《富國》言：“人倫並處，同求而異道，同欲而異知，生也。”此言欲求、智性人人或異，然皆是生命本有；《榮辱》亦言：“凡人有所一同：飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也……。目辨白黑美惡，耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養，是又人之所常生而有也，是無待而然者也。”此說明了“飢而欲食，寒而欲煖”、“目辨白黑美惡，耳辨音聲清濁”等生理感官欲求，以及“好利而惡害”之理智考量兩個生命內涵。

慮擇而非排除，在道德範域中，情依然在（此即禮以養欲之說）。由此可見，荀子正是將道德內涵立基在自然生命層面上，同時也要求自然生命層面的滿全。既然荀子的生命觀含括了從自然生命層面到道德層面，則荀子在命題上由“生者以壽”的生命養護及延續來提出禮與養生的關係雖似僅涉自然生命層面，實則“生者以壽”的養生意義，乃需納入整體生命的內涵中來理解。關於此，我們從以下幾個面向逐步來探討荀子關於禮與養生關係的思考。

（二）禮作為治氣養心之術

荀子基於含括自然生命面向到道德理性面向的生命觀，在論及禮與生命涵養的關係時言：

治氣養心之術：血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸深，則一之以易良；勇膽猛戾，則輔之以道順；齊給便利，則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑溼重遲貪利，則抗之以高志；庸衆騖散，則劫之以師友；怠慢僇棄，則炤之以禍災；愚款端慤，則合之以禮樂，通之以思索。凡治氣養心之術，莫徑由禮。（《修身》）

此段文字，荀子明言禮為治氣養心之術。從引文內容來看，所謂“治氣”是對於生命中，血氣剛強、知慮漸深、勇膽猛戾、狹隘褊小等氣質習性的轉化與調節。至於“養心”，則是轉化、調節諸般氣質習性而培養出調和、易良、道順、廣大等道德人格。因此，轉化氣質習性與培養道德人格二者，即是所謂“治氣養心”。而治氣養心的途徑，則主要落在禮的實踐上。若從上引文字語脈來看，調和、易良、道順、廣大等道德人格，既然是由血氣剛強、知慮漸深、勇膽猛戾、狹隘褊小等氣質習性轉化、調節而培養，則二者似乎具有前後關係在。然而就荀子而言，治氣與養心二者，實無時間上的前後關係，養心即意味着治氣。只是就實踐的根源面來說，養心是較治氣為根本的。亦即，轉化氣質習性與培養道德人格者雖一時並起，然而實踐點乃落在養心上。因為，對荀子來說，心具有認識能力，透過學習禮，人得以認識禮所蘊含的道德法則與意涵，進而培養道德意識，同時透過禮的持續實踐而培養道德意志，以形成避惡趨善的道德動力。《性惡》言“仁義法正有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具”正說明，仁義禮法，皆內蘊道德法則，而人皆具有認識及實踐此道德法則的能力。此認識及實踐道德法則的能力正落在心上。在認識及實踐道德法則的過程，自然生命層面的氣質習性，也同時產生了轉化。綜合上述，對荀子來說，禮體現在治氣養心上的生命涵養，是心透過學習與認識禮的內在道德法則，

而達致道德理性的培養與氣質習性的轉化。換言之，禮在人的生命涵養上，是同時促成道德生命與自然生命趨向完善與滿全。而荀子在禮與養生關係上的思考，便可在禮與治氣養心的生命涵養脈絡下來呈現。

(三) 禮與養生的關係

如前文所述，基於荀子的生命觀，禮對於生命的涵養在於同時促成道德生命與自然生命趨於完善與滿全。也因此，荀子在論及禮的養生功能時雖側重由“生者以壽”，亦即由促成自然生命趨於完善之面向以言之；不過，卻同時有着道德理性的運作與實踐，亦即同時力求道德生命的完滿。考察荀子關於禮與養生關係的思考，我們首先注意到，荀子和《禮記》一樣，首先就避免傷生的消極面來論及禮，特別是喪禮的意義及功能：

喪禮之凡……久而平。……久而平，所以優生也。《禮論》

禮者，斷長續短，損有餘，益不足，達愛敬之文，而滋成行義之美者也。……其立哭泣哀戚也，不至於隘懾傷生，是禮之中流也。《禮論》

三年之喪，二十五月而畢，哀痛未盡，思慕未忘，然而禮以是斷之者，豈不以送死有已，復生有節也哉！《禮論》

上引《禮論》之引文，前二則以“久而平”、“斷長續短，損有餘，益不足”為禮之內在原則與精神；第三則引文所言“三年之喪，二十五月而畢”，則就禮儀的具體規定而論。無論是就內在精神還是儀文規定而言，荀子認為，在哀情傷痛中，喪禮中的相關規定，旨在使人避免因悲痛而傷生，同時因哀痛的漸趨平復，而能逐漸回歸正常的生活。這是荀子禮與養生關係在自然生命面向上的第一層思考。進一步，荀子亦就積極層面論及禮與養生的關係。《修身》言：

扁善之度：以治氣養生，則後彭祖；以修身自名，則配堯、禹。宜於時通，利以處窮，禮信是也。凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提優；食飲、衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固、僻違，庸衆而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。《修身》

所謂“扁善之度”，當指禮儀法度而言^①。引文論及，透過禮儀法度，生活中的“食飲、衣服、居處、動靜”方面皆能合宜，如此便能避免疾病發生，長此以往，即能身獲長壽。相較於前述禮避免傷生之論，荀子“身後彭祖”之說，顯然較積極地論及禮在自然生命層面與養生的關係。從“食飲、衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾”數語來看，荀子顯然認為，儀節中有關人飲食居處等生活行為的規定，直接與人的生理健康有直接而正面的關係。於此似可看出，荀子對於孔子禮與養生關係的思想是有所繼承的。

荀子禮論中，禮在自然生命層面對於養生的積極促進，除了生活儀節本身對於健康養護的直接促進外，亦和道德理性與道德意志的培養密切相關。上引《修身》文字從自然生命養護面向上論及禮能避免“觸陷生疾”進而“身後彭祖”的同時，亦論及禮對於人道德理性與道德意志的培養。所謂“以修身自強，則配堯、禹”、“宜於時通，利以處窮”、“凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通”，其中“修身”、“自名”、“時通”、“處窮”，以及“志意”、“知慮”等，皆指向道德理性與道德意志。皆從道德面向闡述禮在生命涵養上的功能。而“凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通”諸語，則說明對荀子而言，禮之促使生命通達而有條理，是同時就血氣習性之自然生命，以及志意、思慮之道德理性與意志面向而論。另外，《禮論》亦言：

君子既得其養，又好其別……孰知夫出死要節之所以養生也！孰知夫出費用之所以養財也！孰知夫恭敬辭讓之所以養安也！孰知夫禮義文理之所以養情也！

前文述及荀子言禮對於自然生命的養護，是與禮對於道德理性與道德意志的提升聯繫在一起。此處引文則對二者的聯繫，作了進一步的說明。引文中強調，道德理性及道德意志，直接促進了自然生命的完善。荀子認為，“養生”、“養財”、“養安”、“養情”等自然生命層面的養護，是建立在“出死要節”、“出費用”、“恭敬辭讓”，以及“禮義文理”等道德修為的基礎上。荀子似乎認為，人透過學習與實踐禮，從中培養出的理性智慧與意志，將有益於引導人在生存、情感、欲望、安樂等自然生命內涵上得到滿全。

綜言之，就荀子關於禮與養生關係的思考而言，人透過學習與實踐禮，培養出道

^① 王念孫曰：“扁讀爲徧，《韓詩外傳》作辯亦古徧字也。徧善者，無所往而不善也。君子依於禮，則無往而不善，故曰徧善之度。下文以‘治氣養生’六句，正所謂徧善之度也。”見王先謙，《荀子集解》，臺北藝文印書館1977年版，第132頁。因此，“扁善之度”，當意謂“禮信是無往而不善的法度”，且“此四字是標題”。參見李滌生《荀子集釋》，臺北學生書局1979年版，第25頁。

德理性與意志，人得以有充足的道德智慧與意志作出最有益於滿全自然生命的抉擇；同時人的氣質習性亦隨之轉化。不過，若進一步就實踐依據而論，上述禮與養生關係的實踐基點是落在心之上的。對荀子而言，心的認識能力、學習能力，以及透過學習與實踐而積養的理性思維能力及道德意志能力，皆意味着心是生命的主宰，此即荀子所言“心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令”（《解蔽》）之意。也因此，在荀子對禮與養生關係的思考中，關於自然生命與道德生命的聯繫，心乃是實踐的基點。荀子言：

行離理而不外危者，無之有也；外危而不內恐者，無之有也。心憂恐，則口銜芻豢而不知其味，耳聽鐘鼓而不知其聲，目視黼黻而不知其狀，輕煖平簟而體不知其安。……如此者，其求物也，養生也？粥壽也？……心平愉，則色不及備而可以養目，聲不及備而可以養耳，蔬食菜羹而可以養口，粗布之衣、粗紉之履而可以養體，局室、蘆簾、藁蓐、尚机筵而可以養形。故無萬物之美而可以養樂，無執列之位而可以養名。（《正名》）

所謂“心憂恐”，意指憂慮不安的心緒。而從“行離理而不外危者，無之有也；外危而不內恐者，無之有也”數語可知，人之所以陷入憂恐之心緒，當與心之未能識理有關；相對地，心若能識理，則自然“心平愉”，亦即心緒平和愉悅。而心能否識理，關涉着人是否具有充足的道德理性與意志。荀子顯然認為，在道德理性的引導下，人的心緒自然平和，而耳、目、口、鼻及形體身軀等自然生命內容，亦將獲得善養。《修身》亦言及：

君子……安燕而血氣不惰，勞倦而容貌不枯，……安燕而血氣不惰，秉理也。
勞倦而容貌不枯，好文也。

荀子認為，君子安閑時血氣不惰散，勞倦時容貌不枯槁；換言之，即無論勞逸皆能血氣不衰、心緒平愉。君子所以能如此，正由於能“秉理”、“好文”，亦即能實踐、注重禮儀規範。另外，《君道》亦言：

君子之於禮……明達用天地理，萬變而不疑，血氣和平，志意廣大，行義塞於天地之間，仁知之極也。夫是之謂聖人審之禮也。

此言透過禮，君子能明達事理而善於應變，此亦落在心能識理之前提上。而君子至

此，則能心緒平和而志意廣大。荀子以禮的學習與實踐為基礎，肯定心能依此認識客觀之事理。心能識理，則人漸而培養出道德意識與意志。在道德理性的引導下，人能辨是非，知進退，心緒自然平和，而人之自然生命亦能得到調養。

三、結 論

在荀子禮論的諸多面向中，本文集中探討荀子關於禮與養生關係的思考。荀子在論及禮產生的緣由及禮的價值內涵時，言及“養人之欲，給人之求”之說。以“使欲必不窮於物，物必不屈於欲”（《禮論》），亦即讓人的欲望得以充分滿足為禮的原初性目的。至於禮的另一核心意義——“別”，亦即秩序、等級等社會性意義，其原初目的亦是基於“養人之欲”的要求上。由於情感欲望屬於人的自然生命層面，因此可以說，對荀子而言，自然生命面向乃是荀子禮論的一項原初性關注。

荀子禮論中對於自然生命的原初性關注，可以由禮與養生的關係呈現出來。對於荀子而言，禮的實踐與身心健康、生命延續的促進，有着積極的關係。荀子認為，禮具有使心靈平和的作用。消極方面，可以讓人逐漸平緩負面之心緒，例如在哀情傷痛中，喪禮中的相關規定，使人避免因悲痛而傷生，同時因哀痛的漸趨平復，而能逐漸回歸正常的生活；積極方面，則禮節規範中有關人飲食居處等生活行為的規定，與人的生理健康有直接而正面的關係。禮所以能促進人心靈的平和，除了禮文儀節在生活層面直接發生的作用，和道德理性與道德意志的培養亦密切相關。人透過學習與實踐禮，培養出道德理性與道德意志，人得以有充足的道德智慧與意志作出最有益於滿全自然生命的抉擇；同時人的氣質習性亦隨之轉化，內心亦得平和愉悅。

荀子對禮與養生關係的思考，於後世禮學思想似亦有所啟發。以清儒為例，顏習齋重禮，其論禮處則時見養生之說。如：

習行禮、樂、射、御之學，健人筋骨，和人血氣，調人情性，長人仁義。……為其動生陽和，不積痰鬱氣，安內扞外也。（《言行錄·刁過》）

與門人習禮畢，謂之曰：“……聖人所以化人之急躁暴慢，而調理其性情也。致中致和，以位天地、育萬物者，即在此。”（《言行錄·學問》）

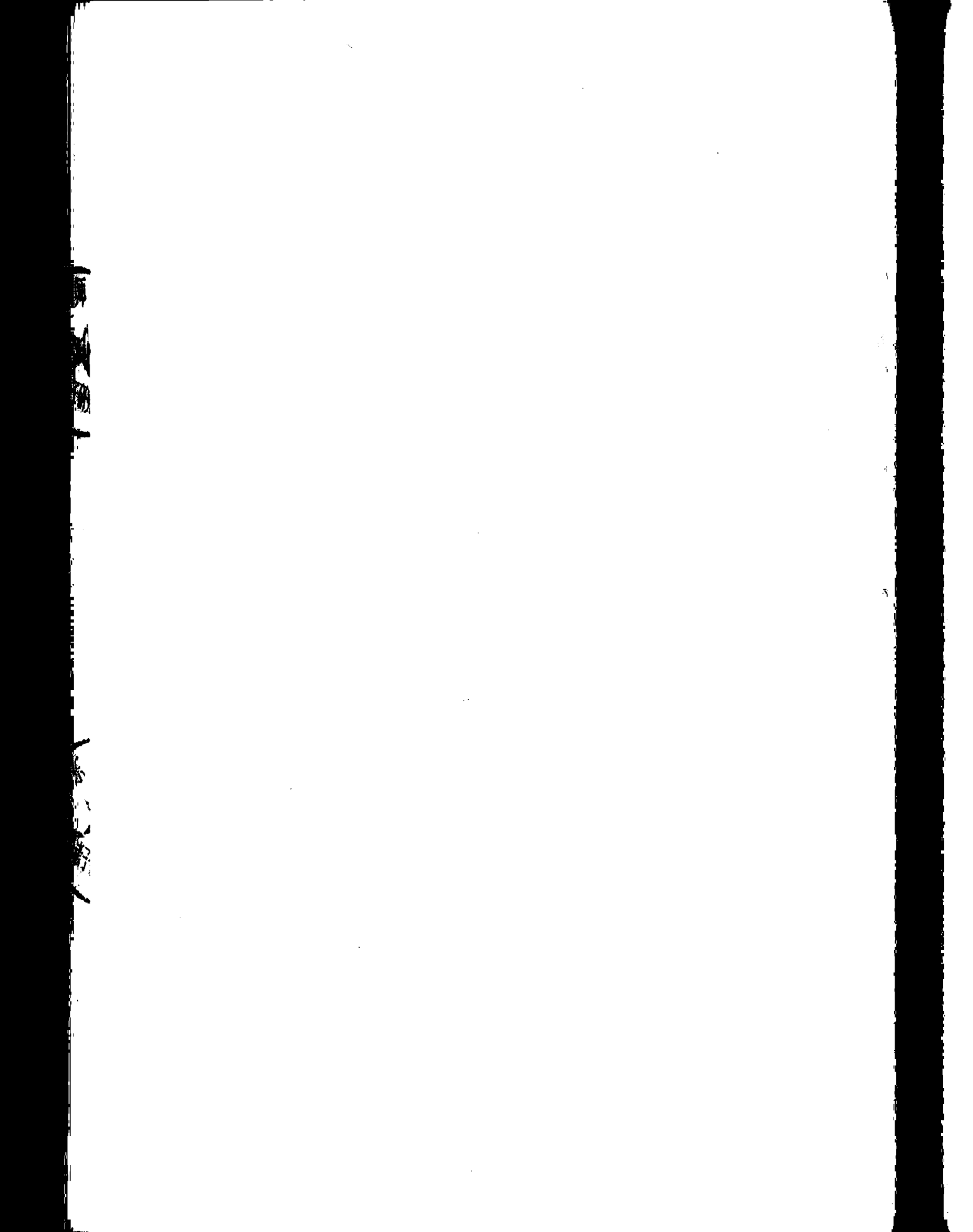
張革擊木，文羽籥，武干戚，節聲律，撰詩歌，選伶侑以作樂，調人氣於歌藝舞

儀，暢其積鬱，舒其筋骨，和其血脈，化其乖暴，緩其急躁。而聖人致其中和以盡其性、踐其形者在此，致家國天地之中和，以為位育，使生民、天地皆盡其性、踐其形者亦在此矣。（《習齋記餘·與何茂才千里書》）

顏氏論禮重習行實踐，他認為動作儀止、歌藝舞儀的禮樂實踐，能够“健人筋骸”、“和人氣血”、“調人情性”，亦能“暢其積鬱”、“舒其筋骨”、“和其血脈”，亦即能讓人筋骨強健、血氣和暢、心緒朗快、情性平和等，這都是將禮與養生密切聯繫起來。顏氏禮與養生關係之論，當於荀子有據。

本文以禮與養生的關係為論題，一方面分析荀子禮論中較少被討論的養生思想；另一方面，透過養生層面的探討，對於荀子禮論中有關自然生命面向的原初性關注，亦期能有所呈現。

[作者簡介] 林明照(1972—)，男，臺灣大學哲學博士，現任臺灣師範大學國文學系助理教授。主要研究領域為先秦道家哲學及魏晉玄學，著有《先秦道家的禮樂觀》，以及論文多篇。



《荀子·樂論》與《禮記·樂記》中 “情”說之辨析

——兼與郭店竹簡《性自命出》樂論之“情”說作比較

(臺灣) 李美燕

自春秋時代周公制禮作樂以維繫周王朝以來，樂教在禮樂相行的實踐中，開展出人文化成的意義，藉諸樂之教化使人心漸浸熏習，以趨向於美化和善化，作為維繫天下人心平和之道。然自周道衰微、諸侯稱霸以後，原本維繫周王室政權的禮樂制度也隨之動搖，爾後，孔子(公元前 551—前 479)本乎“仁”以“正樂”，使周文的價值一脈相承，下迄《荀子·樂論》與《禮記·樂記》乃使樂教思想的重要性在歷史中呈顯。如今再加上 1993 年在湖北省荊門郭店出土，一批據學者估計至少應該是在西元前 300 年左右戰國中前期前的竹簡佚書^①，有可能與《荀子·樂論》是同一時期的作品交相參照，則又可使先秦時期儒家的樂教思想獲得更多新的詮釋契機。

尤其是先秦儒家樂教思想中的“情”說，在以人性本然的真實之情作為建構禮樂教化的起點，以使人在禮樂教化的熏習下變化氣質，作為移風易俗的基礎，見諸《荀子·樂論》、《禮記·樂記》及郭店竹簡《性自命出》的樂教理念皆有其一脈相承的脈絡。然若詳盡地梳理三者之間的異同，則又可發現彼此同中有異之處。故本論文特以《荀子·樂論》與《禮記·樂記》之樂教思想中之“情”說為主，以探討“情”說作為儒家樂教教化的基礎，在兩者思想中的脈絡，再參照郭店竹簡《性自命出》樂論中的“情”說，以見彼等之共識及不同面向，由此來展現“情”說在儒家樂教思想中的意義。

^① 參閱李學勤總序、李天虹《郭店竹簡〈性自命出〉研究》，湖北教育出版社 2003 年版。

一、《荀子·樂論》樂教思想中 “情”說之意涵

荀子(約生於公元前 300^①)在《樂論》中提出“夫樂者,樂也,人情之所必不免也”^②的論題,作為開宗明義的主旨,點示出“情”在戰國時期的儒家樂論中佔有相當的重要性。這個論題的提出,其實和荀子對人性的省察有關,荀子視人與生俱來即有好利、嫉惡、耳目之欲等情性(第十七卷,《性惡篇》第二十三,第 1 頁)。因此,先王治理天下必先對人之情性加以疏導和節制,才能使人之情性不會因一味發展而產生偏差,導致社會、政治與天下的紊亂。所以,當荀子觀察人之喜樂之情乃是“人情之所必不免也”,人很容易在喜樂的情境中放縱自己而產生陷溺的問題時,他於是提出“故人不能無樂,樂則必發於聲音,形於動靜”,“先王惡其亂也,故制《雅》、《頌》之聲以道之”^③。

審言之,“夫樂者,樂也,人情之所必不免也”,說明荀子樂教思想的立論基礎,乃是在於“人情”,尤其是人與生俱來有欣喜悅樂之情,當形諸於外,而無法給予疏導和節制時,必然會因陷溺於一己之樂而導致於亂,先王有鑒於此,故藉諸《雅》、《頌》之樂的肅穆莊嚴之音聲與歌詞來感化人之“情”(指情感與情緒),使人之悅樂之情有所宣洩而不流蕩,亦即使人之情性能獲得合理的發展和節制,甚至還可以由《雅》《頌》之樂的熏習,以“感動人之善心”,使“邪汙之氣無由得接焉”,由此來作為樂教教化以移風易俗的基礎,進而由個人向外推拓,以樂教教化廣行天下,使人人皆能心氣平和,而達到使家國安定,天下統一的目的^④。

此外,除了“夫樂者,樂也,人情之所必不免也”的論題外,在《荀子·樂論》中論及

① 公元前 313—前 285,見姜亮夫《歷代人物年里碑傳》,臺北華世出版社 1976 年版,第 5 頁。公元前 298—?,見王德毅編《中國歷代名人年譜總目》,臺北華世出版社 1979 年版,第 11 頁。

② 王先謙《荀子集解》第十四卷,《樂論篇》第二十,臺北臺灣中華書局 1981 年版,第 1 頁。文中凡徵引本書之材料,皆於引文後括號注明卷數、篇名與頁碼,不另再作注。

③ “夫樂者,樂也,人情之所必不免也。故人不能無樂,樂則必發於聲音,形於動靜,而人之道。聲音動靜、性術之變盡是矣。故人不能不樂,樂則不能無形,形而不為道,則不能無亂。先王惡其亂也,故制《雅》、《頌》之聲以道之,使其聲足以樂而不流,使其文足以辨而不謬,使其曲直、繁省、廉肉、節奏,足以感動人之善心,使夫邪汙之氣無由得接焉。”王先謙《荀子集解》,第十四卷,《樂論篇》第二十,第 1 頁。

④ “故樂在宗廟之中,君臣上下同聽之,則莫不和敬;閨門之內,父子兄弟同聽之,則莫不和親;鄉里族長之中,長少同聽之,則莫不和順。”王先謙《荀子集解》,第十四卷,《樂論篇》第二十,第 1 頁。

“情”說者，如：

故樂者，天下之大齊也，中和之紀也，人情之所必不免也。（第十四卷，《樂論篇》第二十，第1頁）

民有好惡之情，而無喜怒之應，則亂。先王惡其亂也，故修其行，正其樂，而天下順焉。（第十四卷，《樂論篇》第二十，第2頁）

窮本極變，樂之情也；著誠去僞，禮之經也。（第十四卷，《樂論篇》第二十，第3頁）

荀子在《樂論》中對於人之“情”的省思，有謂“夫民有好惡之情，而無喜怒之應，則亂。先王惡其亂也，故修其行，正其樂，而天下順焉”，可見荀子的樂教理念固然是植基於如何導正人之悅樂之情而發，然深層的意涵卻是因人有內心之好惡，形諸於外在的喜怒之情以表現，故必須加以修飾導正，所以，荀子提出透過樂教教化的漸浸熏習，以使人不致因內心之主觀好惡，而有喜怒無常之情，成為使社會不穩定或天下大亂的禍源。

荀子緣人之“情”而立樂教，以化導人之“情”（情感與情緒）可能產生的惡果，甚至希望藉此以感發人之善性，然而“情”在荀子的人性論中並未具有主體性的地位，“情”在荀子的樂教思想中扮演的角色，乃是成就樂教感化人的生命的通孔，通過對人之“情”（情感與情緒）的涵養與化導，可變化人的氣質生命，使其不流於惡，“情”即是荀子落實其樂教教化的切入點。而何以透過樂之教化可使人之“情”獲得美化與善化呢？荀子則是以人之“氣”（體氣）因奸聲或正聲的影響，而有逆氣與順氣的互動反應，亦即“聲氣感應”之說，來建立樂教實踐之所以可能的論據：

凡奸聲感人而逆氣應之，逆氣成象而亂生焉。正聲感人而順氣應之，順氣成象而治生焉。唱和有應，善惡相象，故君子慎其所去就也。（第十四卷，《樂論篇》第二十，第2頁）

荀子意識到人的喜怒之“情”與體“氣”之間的關聯性，所以，他藉由“氣”作為樂教之所以能涵養與化導人之情的中介。同時，荀子還提出“樂”既是作為教化人性人情之用，也就必需有一定的質的規定性，所謂“樂中平則民和而不流，樂肅莊則民齊而不亂”

(第十四卷,《樂論篇》第二十,第2頁),唯有以中和、肅穆莊嚴的《雅》《頌》之樂來教化人,才能使人之悅樂之情有所疏導和節制而得其中道,不至於放縱而流蕩,同時,這也就是先王制樂以導樂—“以道制欲”的意義所在,所謂“以道制欲,則樂而不亂,以欲忘道,則惑而不樂,故樂者,所以道樂也”(第十四卷,《樂論篇》第二十,第3頁)。

荀子在《樂論》中提出了這套以樂化民的理想,來作為聖王導正人之情性而達到移風易俗的方法,然而,在《荀子·樂論》裏始終未見荀子點出樂教移風易俗之所以可能的人性論根據為何?何以透過樂之教化能使人之“情”合節中度呢?雖然他提出“聲氣感應”之說,欲以中和、肅穆莊嚴的《雅》《頌》之樂來導正人情,所謂“樂者,所以道樂也”,但樂與人情之間的感染力與相應性,卻僅止於就氣質之性而說,事實上,荀子的樂教思想原本是為了開顯道德世界而論,然其並未正視藉諸樂教教化以化導人之“情”,而成就人之道德生命之體現,其之所以可能的人性論依據為何?何以樂教教化可以成就道德教化上的作用與意義呢?

最後,值得注意的是,《荀子·樂論》有“窮本極變,樂之情也;著誠去僞,禮之經也”之說,所謂“窮本極變”有可能是指“樂”之情實乃在表現人之本質與變化,而“著誠去僞”則是透過禮之常道以使人之誠心呈顯,而去掉虛僞之心態,這個說法與《荀子·樂論》的基調不太一樣,何以在《荀子·樂論》中會出現這樣的一段話呢?目前由於論據闕如,筆者只能暫且提出如此的問題,以俟他日有更多的資料再進一步論述。

二、《禮記·樂記》樂教思想中 “情”說之意涵

《禮記·樂記》一文,其中約有七百多字與《荀子·樂論》雷同,因此,在《荀子·樂論》中的“情”說也都見於《禮記·樂記》中。由於《禮記·樂記》其作者及年代衆說紛紜,至今仍是學界的一大公案^①,因此,學界對其與《荀子·樂論》孰先孰後的問題,目前尚無絕對的定論。而由《禮記·樂記》的內容性質來看,編抄的可能性偏高,有可能不是一時、一地、一人所作,故其中的“情”說的內容又較《荀子·樂論》更為豐富。以下即從《禮記·樂記》的樂教思想中論及“情”說者來看:

^① 參見人民音樂出版社編輯部編《〈樂記〉論辨》,北京人民音樂出版社1983年版。

- (1) 凡音者，生人心者也。情動於中，故形於聲。聲成文，謂之音^①。(第 663 頁)
- (2) 合情飾貌者，禮樂之事也。(第 667 頁)
- (3) 禮樂之情同，故明王以相沿也。(第 668 頁)
- (4) 故知禮樂之情者能作，識禮樂之文者能述。(第 669 頁)
- (5) 論倫無患，樂之情也；欣喜歡愛，樂之官也。(第 669 頁)
- (6) 化不時則不生，男女無辨則亂升，天地之情也。(第 672 頁)
- (7) 是故先王本之情性，稽之度數，制之禮義。(第 679—680 頁)
- (8) 是故君子反情以和其志，比類以成其行。(第 681 頁)
- (9) 是故君子反情以和其志，廣樂以成其教，樂行而民鄉方，可以觀德矣。(第 682 頁)
- (10) 情深而文明，氣盛而化神，和順積中而英華發外，唯樂不可以為偽。(第 682 頁)
- (11) 是故情見而義立，樂終而德尊。(第 683 頁)
- (12) 樂章德，禮報情反始也。(第 684 頁)
- (13) 樂也者，情之不可變者也。禮也者，理之不可易者也。樂統同，禮辨異，禮樂之說，管乎人情矣。(第 684 頁)
- (14) 窮本知變，樂之情也；著誠去僞，禮之經也。禮樂偵天地之情，達神明之德。(第 684 頁)
- (15) 夫樂者，樂也，人情之所不能免也。(第 700 頁)
- (16) 故樂者天地之命，中和之紀，人情之所不能免也。(第 701 頁)

上述第(13)、(14)、(15)、(16)條皆有與《荀子·樂論》所見有相同之處，而第(6)條“天地之情”之“情”，指情實而言，然與本論文擬欲探討的主題關係不大，故筆者鎖定其他諸條來考察，以揭示《禮記·樂記》的“情”說在儒家樂教思想中的意涵。據筆者的分析，在《禮記·樂記》中的“情”說，主要包括兩個層次：其一是人之情緒、情感與樂之情實；其二是人之情實，即發乎人之真實性情而有之德，呈露於外的表現，說明如下：

其一，見第(1)條引文，由於人心受外物的影響而感動，自然會產生哀心、樂心、喜心、怒心、敬心、愛心等情感與情緒的反應，而以各式各樣的“聲”來表現，“聲”再透過一定的組織就形成“音”，所謂“‘情’動於中，故形於聲；聲成文，謂之音”。

^① 鄭玄、孔穎達《十三經注疏·禮記》，臺北藝文印書館 1989 年版，第 663 頁。文中凡徵引本書之材料，皆於引文後括號注明頁碼，不另作注。

見第(2)、(13)條引文，樂有“合情”、“統同”，亦即合和、和同人之“情感”的功能。

見第(3)、(4)、(5)條引文，有“禮樂之情同”、“故知禮樂之情者能作”，何謂“樂之情”呢？審言之，《樂記》以“論倫無患”^①亦即和同而不漫漶為樂之“情實”。

其二，見第(7)條引文，在“先王本之情性，稽之度數，制之禮義”中點示出人之內在真實無偽的情性是先王本之以建構“禮義”的基礎，所謂的“情”是指人之情實而言，審言之，見第(8)、(9)、(10)、(11)條引文，有“君子反情以和其志”。“反情”之“反”，不是“相反”，而是“返歸”；“情”不是私情（人之心理情緒或情感），而是人之內在情性之真實，且有其普遍性者，這個觀點成為《禮記·樂記》之所以提出藉“樂”以廣成教化，成就移風易俗之道的關鍵，就在於從人之內在情性之真實作為立教的起點。

見第(7)、(8)、(9)條引文皆指出先王（或君子）以人之情實，亦即真實無偽之情性作起點，再表現於樂曲之中，而產生教化的作用和力量，因此，以樂教化民，即是藉諸出乎人之情實的“樂”之藝術形式以化導人心，使其返歸人之情性之真實以達到“和其志”的精神表現。同時，在《禮記·樂記》中也提出人性之情實乃在於“德”的觀點：

德者，性之端也，樂者，德之華也；金石絲竹，樂之器也。……樂者，心之動也……樂終而德尊。（第 682—683 頁）

在這段文字裏論及“德”、“性”、“樂”三者，尤其是“德者，性之端”一句，點示出人性之端始，乃在於“德”；而“樂者，德之華”，意謂“樂”是人性之德的外現，亦即《禮記·樂記》所謂“樂章德”、“樂者，所以象德也”（第 678 頁）、“樂終而德尊”。這些論述雖然所見不多，然卻說明在《禮記·樂記》中有以德性作為樂教實踐之所以可能的根據。

而這裏尚需釐清者是，《禮記·樂記》謂“德者，性之端也”，雖然提出“德”作為人性本有之特質，似與《孟子》的性善說相通，但兩者之間仍有不同，《孟子》有謂“乃若其情，則可以為善矣”^②，所謂的“情”是指人之情實，亦即人皆有不忍人之心（道德善的根苗），因此，孟子即四端之心（側隱、羞惡、辭讓、是非）當下的流露而直指人性本善，人皆有仁、義、禮、智之性。然《禮記·樂記》言“反情”，則是指藉諸本乎人之真實無偽的情性所作的“樂”之教化熏習以感化人心，使人心能返歸純正無偽而趨向於善。

因此，《禮記·樂記》由“反情”，而有“情深而文明”的觀點，強調“樂”由人之真實

① 鄭玄、孔穎達《十三經注疏·禮記》，第 669 頁。參見賈公彥疏：“論倫無患者，樂主和同，論說等倫，無相毀害，是樂之情也。”

② 趙岐、賈公彥《十三經注疏·孟子》，臺北藝文印書館 1989 年版，第 195 頁。

情性內蘊而外發，才能使樂曲之表現文采鮮明，樂由人“和其志”，亦即“和順積中”，才有“英華發外”之表現。這裏，《禮記·樂記》一再強調“唯樂不可以為偽”，唯有出自人之真實情性所發的樂，由內而形諸於外，表現於樂曲之中，才可以感動他人之情性，以產生教化的作用和力量，所謂“情見而義立，樂終而德尊”。

由此，再看“窮本知變，樂之情也”這句話，在《荀子·樂論》中是“窮本極變，樂之情也”；而在《禮記·樂記》中文字略有不同，“窮本知變，樂之情也”，參見〔唐〕賈公彥疏：“窮本知變，樂之情也者，以樂本出於人心，心哀則哀，心樂則樂，是可以原窮極本也。若心惡，不可，變惡為善，是知變也，則上文云‘唯樂不可以為偽是也’，此言窮人根本，知內外改變，唯樂能然，故云‘樂之情也’。”（第 684 頁）所謂“樂”乃本乎人之情性之真實而作，這份真實的情性在人的生命中具有普遍性，故可感動他人之善心，而變惡為善，這也就是“窮本知變”的意義，而唯有發乎人之真實無偽之情所作之樂，才能產生如此地作用與功能。

換言之，從《禮記·樂記》中所見的“情”說可以發現，“情”在《禮記·樂記》中的意涵，一方面是指人之情緒、情感與樂之情實；另一方面是指人之情實，即發乎人之性情之真實而有之德，呈露於外的表現。因此，古代的聖王本之情性以作樂，藉諸樂的教化以使人能返歸內心之德，而有“和其志”的表現，進而廣行樂教以移風易俗，這也就是《禮記·樂記》中緣“情”以立教的意義所在。

三、“情”說在儒家樂教思想中的共識與差異

——兼與郭店簡《性自命出》之“情”說作比較

在論述《荀子·樂論》與《禮記·樂記》的樂教思想中之“情”說後發現，以“情”作為以樂成德教的基礎，兩者的觀點大體上是一致，不同者是，《荀子·樂論》中的“情”說主要是就人之情感與情緒而言，雖然其中也有提出先王制《雅》、《頌》之聲的理想乃在“感動人之善心”，然卻並未明白地指出何以透過人之“情”的教化熏習可以使人之善心呈顯？事實上，如果透過樂教的教化能變化人之情（情緒與情感），使其善心受感動而呈顯，是否意謂着人與生俱來就有善心，這仍是個有待進一步探討的問題。

而《禮記·樂記》也提出“樂”乃本乎人之情性之真實而作，可以感動人之善心，然在《禮記·樂記》中有明白地指出“德者，性之端也”、“樂者，德之華者”、“樂終而德尊”（第 682—683 頁）及“樂者，所以象德也”（第 678 頁），藉諸樂之教化可使人能返歸內心之德，較諸《荀子·樂論》而言，《禮記·樂記》的立論理據顯然較周延。此外，除了

從文獻探討以比較《荀子·樂論》與《禮記·樂記》中之“情”說，筆者亦參酌郭店竹簡《性自命出》之“情”說作比較，說明如下：

郭店楚墓的竹簡佚書近十幾年來一直為學術界討論不已，其原因之一即是簡牘本身的重新編連，有可能使前人的推斷仍有很大的挑戰空間，因為當年墓葬簡牘出土時多半是在意外的情況下發現，發現時由於人力少、經驗不足，且缺乏有計劃地挖掘，因此，在挖掘時多半未作詳盡的考古日誌，而經常使簡牘原本的編連秩序混亂、浮動，同時，由於認識不足，在挖掘的過程中有可能也會破壞原本的資料，爾後，雖通過考古學家來整理，然考古學家通常不是第一線的工作者，當彼等重新檢視而加以編排時，重編的順序也可能有錯誤，不一定完全可靠。

再加上墓葬的竹簡通常是在喪葬儀式中根據當時的習俗去安排，有些陪葬物可能是死者生前所使用者，有些則是為了陪葬而特別去製作者，因此，可能陪葬的竹簡只抄錄了原文的一部分，甚至將原簡的內容作更動；也有可能墓葬的簡牘曾經被盜挖；也有可能因編繩的腐爛而無法復原；也有可能因保存的技術不佳而曾經遭受破壞。甚至還有許多簡牘資料至今尚未公佈，公佈的竹簡摹本的解讀亦未必精確，這些不一而足的問題，使簡牘本身可信度究竟如何，仍有不少的討論空間。即以郭店楚墓的竹簡佚書來看，其年代及編連的問題至今也一直仍在討論中。

然筆者所擬參考的《性自命出》篇中的樂論文字，參照前人對此篇的編連及分篇問題來看，如李學勤在《郭店簡與〈樂記〉》一文曾提出“我覺得，被稱為《性自命出》的六十七支簡，恐怕原來不是一篇，而是兩篇。從簡號一到三六為一篇，中心在於論樂；從簡號三七至六七乃另一篇，中心在論性情。兩者思想相關，可能共屬一書，然而各為起迄，不是同一篇文字”^①。而廖名春在《郭店簡〈性自命出〉的編連與分合問題》一文中則參照上博簡，肯定《郭店楚墓竹簡》原釋文的編連是正確的，簡文應該是一篇完整的著作，而非兩篇，整個《性自命出》篇可分為上中下3篇：從郭店簡的簡1至簡35可為上篇，從簡36至簡49可為中篇，從簡50至簡67可為下篇^②。

李、廖二人對郭店竹簡的編連及分篇的研究是今日所見較具有代表性者，其二人對分篇的看法雖然不同，然對整個《性自命出》篇的編連次第的看法應該是一致，故筆者就暫依前賢之見解，將《性自命出》篇之諸簡視為同屬一篇作品，且以《郭店楚墓竹簡》的原釋文為主要參考底本，再從《性自命出》來看有關的線索。基本上，在《性自命

① 李學勤《郭店簡與〈樂記〉》，《中國哲學的詮釋與發展：張岱年先生90壽慶紀念論文集》，北京大學出版社1999年版，第23頁。

② 參閱廖名春《郭店簡〈性自命出〉的編連與分合問題》，《中國哲學史》2000年第4期，第21頁。

出》中提及不少樂論的文字，這些內容主要是和儒家的樂教思想有關，但細審其內容卻可發現，在以樂成德教的前提下，郭簡《性自命出》的觀點與作為儒家樂教經典的《荀子·樂論》、《禮記·樂記》有其一致性，在三者的論述中，都可見以人之“情”作為樂教實踐的基礎，如：

凡聖(聲)，其出於情也信，狀(然)句(後)其內(入)拔人之心也敏^①。《《性自命出》》

夫樂者樂也，人情之所必不免也。《《荀子》第十四卷，《樂論篇》第二十，第1頁）

凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲，聲相應，故生變；變成方，謂之音；比音而樂之，及于戚羽旄，謂之樂。

凡音者，生人心者也。情動於中，故形於聲，聲成文，謂之音。《《禮記·樂記》，第662—663頁）

郭店竹簡《性自命出》提出“凡聖(聲)，其出於情也信”，以“聲”為出自人“情”之真實，來指出樂之所以能感發人心的原因，這和《禮記·樂記》強調“情動於中”，當人受外物的影響而引發內心之情的感動，是樂之興作的起點，因此，“唯樂不可以為偽”，樂乃是真實的人性人情之表現，才能感通人之善心，達到移風易俗的目的，兩者的說法有其共識；不同的是，《禮記·樂記》從“聲”、“音”、“樂”三者的區分入手，以層遞建構的方式對樂的來源作結構性的描述。

至於《荀子·樂論》以“樂”之產生乃因人有欣喜悅樂之“情”的表現，是人性之自然而不可免的事情，故聖王藉諸《雅》、《頌》之“樂”以善導人之“情”，使人之情能趨向於正而不流於淫，作為樂教教化的目的，也見於《禮記·樂記》中有同樣的說法。換言之，“情”作為郭店竹簡與《荀子·樂論》、《禮記·樂記》三者維繫儒家樂教的共同繫帶而言，其重要性是不言而喻。然而，當我們細究三者之“情”說在樂教思想中的意義與作用時，卻又可以發現三者的說法其實同中有異。

在郭店竹簡的樂論中標舉“情”的重要性，所謂“情生於性”及“凡聖(聲)，其出於情也信，狀(然)句(後)其內(入)拔人之心也敏”，指的是“情”乃人性之真實無偽的表現，而樂本乎真實的情感、性情而作，再反過來感動人心，從而達到教化的目的，其主要是點出“樂”之來源的問題；而《荀子·樂論》的“人情”則是立於人生而有欣喜悅樂

^① 荆門市博物館編《郭店竹墓竹簡》，北京文物出版社1998年版，第180頁。

之情，必然會形諸樂以表現，因此，聖王作《雅》《頌》之樂以善導人之喜樂之情，目的乃在化性起偽，以達到移風易俗的目的。

至於《禮記·樂記》承《荀子·樂論》而來，以為當人心受到外物的影響，而有諸種好惡喜怒之情（情感與情緒）的產生，乃是“樂”之起源，其和郭店竹簡《性自命出》謂“凡聖（聲），其出於情也信”的觀點一樣。不同的是，《禮記·樂記》點示出“君子反情以和其志”，由返歸人之情性之真實以呈現“和其志”的精神表現，作為樂教教化的根據，更藉“樂”以廣成教化，而成就移風易俗的化民之道，則為郭店竹簡所未見。

換言之，從《荀子·樂論》、《禮記·樂記》與郭店竹簡《性自命出》皆是即人之“情”以成教化之義來看，“情”雖然是以樂成德教的共識，反映出從周公制禮作樂以教化人心以來，迄爾後儒家樂教思想的產生，延續着一脈相承的關聯性，但三者之論述同中有異，反映出在儒家樂教的文化體系中，其實隱涵着細微的差異，尤其是《禮記·樂記》之“德者，性之端；樂者，德之華”，指出由人之真實的情性發諸於外而形諸於樂的意涵，所謂“樂章德”、“樂者，所以象德也”、“樂終而德尊”等說法，使得儒家樂教思想中的“情”，可作為成就道德本我的動力與機緣，以使人在禮樂教化的熏習下而返歸於善之本性，成為“情”說在儒家樂教思想中最重要價值。

此外，值得注意的是，在《性自命出》中有“凡至樂必悲，哭亦悲，皆至其情也，哀樂其性相近也，是故其心不遠”^①，將哀樂之情統括於“悲”字中，這個線索反映出郭店竹簡出土的楚地有以哀、樂為至情之美的觀點，不同於身處趙國邯鄲（今山西省臨猗、解縣一帶）的荀子，以人情之悅樂為“樂”之起源，來對“樂”作質的規定性。換言之，從郭店竹簡《性自命出》之樂論來考察，在即人之“情”以成教化之義的前提下，也可見與儒家樂教同中有異的觀點——以哀、樂為至情之美。

四、結 論

《荀子·樂論》與《禮記·樂記》是今人瞭解先秦儒家的樂教思想最重要的傳世文獻，再加上 1993 年郭店竹簡的出土，其中《性自命出》保留的樂論文字可使人們對先秦儒家樂教思想的意涵獲得更多的認識，尤其是“情”說乃是樂教思想的理論根據，在《荀子·樂論》與《禮記·樂記》與郭店竹簡《性自命出》中皆明白地點示，聖王以禮樂之教治理天下乃是依順人之“情”而化導，使人心漸漬熏習而獲得美化與善化，而可見

^① 荆門市博物館編《郭店竹墓竹簡》，第 180 頁。

“情”說乃是維繫儒家樂教思想的紐帶。

今將三者之“情”說參照比較，《荀子·樂論》之“情”說乃是立於人生而有欣喜悅樂之情，必然會形諸樂以表現，因此，聖王作《雅》、《頌》之樂以善導人之情以化性起偽，達到移風易俗的目的。而有可能與《荀子·樂論》同一時期的郭店竹簡《性自命出》標舉“情”乃“性”之真實無偽的表現，所謂“情”是指性情、情感，當樂之興作由真實的性情、情感出發，再反過來感動人心，可以達到教化的目的，郭店竹簡主要是點出“樂”之來源的問題，強調以人之真實無偽之性情、情感作為建構禮樂教化的起點。

至於《禮記·樂記》則提出“情動於中”，指出當人心受到外物的影響，就會產生諸種好惡喜怒之情（情感與情緒），乃是“樂”之起源，其和郭店竹簡一樣是點明人之“情”乃樂的來源；然《禮記·樂記》還點示出人由真實之情性內蘊而外發為“樂”之表現，作為儒家樂教實踐之所以可能的根據，所謂“樂章德”、“樂者，所以象德也”、“樂終而德尊”，使得儒家樂教思想中的“情”，可以作為提升道德本我的動力與機緣，以使人在禮樂教化的熏習下而返歸於善，成就“情”說在儒家道德哲學中的價值。

大體而言，樂教本是應乎人之“情”而產生，這個觀點作為《荀子·樂論》、郭店竹簡《性自命出》與《禮記·樂記》的樂教基礎有其一脈相承的共識，反映出透過樂教的教化使人之“情”在天地之間獲得安頓，乃是儒家關懷人類獲得安身立命之道不可忽視的一環。然若從郭店竹簡與《荀子·樂論》、《禮記·樂記》的論述意涵來看，則可見三者同中有異的出入，尤其是《性自命出》以哀樂皆為人之至情，不同於《荀子·樂論》、《禮記·樂記》皆有以欣喜悅樂之情為先王作樂以化民的基緣，顯見彼等在“情”的意涵與功能的價值取向上並不完全相同。

[作者簡介] 李美燕(1961—)，女，河南南陽人。臺灣師範大學中國文學博士，現為屏東教育大學中國語文學系教授。曾任湖南師範大學客座教授、湖南省博物館訪問學者及荷蘭萊頓大學國際亞洲學研究院研究員。主要研究領域為先秦兩漢諸子思想、中國音樂美學思想(古琴藝術)與近代美學思想，著有《中國古代樂教思想(先秦兩漢篇)》、《琴道之思想基礎與美學價值之研究》(臺灣版)、《〈老子〉人本思想的教育意義》及《琴道與美學》(北京版)等專著及論文 50 餘篇。

韓非的法哲學與《老子》之道

——兼論中國封建社會中央集權制奠基人韓非的果敢與鬱悶

蕭漢明

韓非是先秦法家學說之集大成者，是中國封建社會中央集權制的奠基人。他將商鞅的“法”、申不害的“術”與慎到的“勢”進行有機整合，建構成爲一套完整的法治理論系統。韓非所建構的這套法治理論系統，爲中國封建社會即將實現大一統奠定了一種新的政體，這個政體就是區別於歐洲鬆散的封建主義體制的中央集權制。爲了給這個法治理論系統確立一個堅實的理論基石，韓非看中了《老子》的“道”。此前的道法家與黃老學雖曾反復強調過“法生於道”，但由於在法治思想方面尚未形成完備的理論系統，故對法生於道的論證也十分粗淺。因此，韓非的所謂“集大成”，並不是簡單地將前賢的論述拼湊在一起，而是要從前賢的各自獨立的見解中發掘出其中的互相關聯，確定其在整個系統中各自所應當佔有的理論地位，從而建構成爲一個具有嚴密邏輯結構的法治理論系統。然後，他又將這個理論系統的根基置於道家之最高範疇的“道”，並爲此進行了深層次的論證，從而使其整個法治理論系統成爲道法自然的必然產物。

從立法者與解釋者的區分上說，韓非的法治理論系統應當屬於一個解釋者在戰國後期這一特定歷史時期對於法治的解釋成果，因此他的法治理論系統在很大程度上具有法哲學義蘊。對於韓非法哲學理論的評價，自古至今，或褒或貶，因時而異，而歧議之巨，較對孔孟中庸之道更有過之。本文的任務，首在理順韓非法治理論系統的內在結構，並對他的思想方法進行深入剖析，然後對其思想系統作出歷史的與現實的評估。在這一過程中，筆者同時深深感受到韓非這位中國封建社會中央集權制的理論奠基人，在建構自身思想系統之時所表現出的大無畏的果敢精神，以及他對這個系統可能發生的負作用的隱憂與鬱悶。

一、以道爲常，以法爲本

——論“法”是在“道”嬗變爲“德”的自然流程中的必然產物

爲了深入說明“法生於道”這個在道法家與黃老之學中甚爲流行的命題，韓非不僅專門寫下了《解老》、《喻老》這類釋讀《老子》的著作，而且在其他重要的論文中幾乎隨處可見他對《老子》一書的援引。難怪司馬遷說：“韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。”（《史記·老子韓非列傳》）說其“歸本於黃老”，主要是從其“刑名法術之學”立足於“道”的意義上所得出的結論。而這個立足點，正是韓非用以解釋法律產生根源的世界觀。因此，司馬遷的這個結論給予我們的重要啓示是，必須深入瞭解韓非的法術思想與道的理論關聯。

首先，有必要探討韓非在有關道與德、道與理的理论關聯方面的論述。在對道的理解上，可以說韓非基本上繼承了《老子》對道的規定。他說：

以爲近乎，遊於四極；以爲遠乎，常在吾側；以爲暗乎，其光昭昭；以爲明乎，其物冥冥。而功成天地，和化雷霆，宇內之物，恃之以成。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。道譬諸若水，溺者多飲之既死，渴者適飲之既生。譬之若劍戟，愚人以行忿則禍生，聖人以誅暴則福成。故得之以死，得之以生，得之以敗，得之以成。（《解老》）

他認爲，道無處不在，無時不有。其情狀無所謂遠，無所謂近，沒有常所；無所謂明，無所謂暗，沒有形體可睹，人不可得以見聞。道是生天生地的本根，故能“功成天地”；是萬物萬事死生成敗之源泉，故“萬物得之以死，得之以生，萬事得之以敗，得之以成”。道生成天地萬物，即是道由潛在世界向現象世界的嬗變，因此現象世界都是得道而生的必然產物。天地萬物得道而生之後，則無不各自具有自身之理，而道即寓居於天地萬物之中，成爲萬物之理的根據，故可以稱其爲“德”。所謂“德者，得也”，相對於“氣稟”之形而言，有形則必有其理，韓非更爲注重的是萬物之理皆爲得道而成這一層面，所以他說道之情與理相應，又說：“夫道者，宏大而無形；德者，覈理而普至。”（《揚權》）道嬗變爲德，德是道在現象世界萬物之理的體現，故由通觀天地萬物之理即可把握大道之全。他說：

由上
物又
理之
物之
死生
復和
萬物
（《持
是“
沒不
靡、
操、
理
道
於
發
差
其

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。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；無常操，是以死生氣稟焉，萬智斟酌焉，萬事廢興焉。（《解老》）

凡理者，方圓、短長、粗靡、堅脆之分也。故理定而後可得道也。故定理有存亡，有死生，有盛衰。夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者，不可謂常。唯夫與天地之剖判也具生，至天地之消散也不死不衰者謂常。而常者，無攸易，無定理。無定理，非在於常所，是以不可道也。聖人觀其玄虛，用其周行，強字之曰道，然而可論，故曰“道之可道，非常道也”。（《解老》）

由上引之文，可以看出道與理的關係大致有以下三點：第一，道是萬物生成的源泉，萬物又無不各自具有方圓、短長、粗靡、堅脆、黑白、輕重之理，因而道決定理，是萬物之理之所以成理的依據。故云“道，萬物之所然也，萬理之所稽也”。第二，道為全，而萬物之理則是道在不同層面的體現，故云“萬物各異理而道盡稽萬物之理”。由於萬物死生隨時，盛衰不寧，而道下周於事，存於萬物萬事之中，因而首先應當因物之形而反復稽考，以命其理。然後參合刑名異事，使之通同於道。他說：“至於群生，斟酌用之，萬物皆盛而不與其寧。道者，下周於事，因稽而命，與時生死。參名異事，通一同情。”（《揚權》）“通一同情”，與《莊子·齊物論》“道通為一”之義相合。第三，道是永恆的，是“與天地之剖判也具生，至天地之消散也不死不衰者”，故道具有常駐性，無所變易，沒有定理，所以不可言說，是以“強字之曰道”。而理，說的是由萬物之“方圓、短長、粗靡、堅脆之分”所形成的各自特徵，而“物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰”，沒有常操，所以沒有永存不敗之物。既然物不可謂之常，即不具備永恆性，作為其特徵的定理因同樣“有存亡，有死生，有盛衰”，因而也同樣不可謂之常。此說同《老子》以不可道之道為“常道”和可道之道為“非常道”之說相合。

至於理與物的關係，他認為有物則必有方圓、短長、粗靡、堅脆、黑白、輕重之分，於是而有萬物之理。萬物之理雖不是永恆的，但卻具有一定的穩定性，不是隨時都會發生變異的。因為物各有自身的一定的穩定之理，由此便決定了此物與彼物之間的差異，“故理之為物之制”。人據此一定之理，可以識別物與物之間的差異，斟酌權衡其利害，通過一定的裁割，使物能為人所利用，於是萬事有興有廢。他說：

凡物之有形者，易裁也，易割也。何以論之？有形則有短長，有短長則有大小，

有小大則有方圓，有方圓則有堅脆，有堅脆則有輕重，有輕重則有黑白。短長、大小、方圓、堅脆、輕重、白黑之謂理，理定而物易割也。故議於大庭而後言則立，權議之士知之矣。故欲成方圓而隨其規矩，則萬事之功形矣。而萬物莫不有規矩。議言之士，計會規矩也。聖人盡隨於萬物之規矩，故曰“不敢為天下先”。（《解老》）

裁割萬物，依據的是萬物之紋理。欲成方圓則必隨其規矩，而萬物莫不有規矩，因此人對萬物之裁割不能無視萬物各自之規矩而主觀妄為。他將《老子》的“不敢為天下先”解讀為一個認識論命題，是他將道家經典為我所用的一種發揮性或創造性詮釋，強調必須先認識物之理，然後隨其規矩進行裁割，才能取得好的效果。在他看來，“道譬諸若水，溺者多飲之既死，渴者適飲之既生。譬之若劍戟，愚人以行忿則禍生，聖人以誅暴則福成。故得之以死，得之以生，得之以敗，得之以成”。因此，對萬物之裁割必須謹慎地遵循其規矩，即遵循其自身之理，不可主觀任意而為。“故議於大庭而後言則立，權議之士知之矣。故欲成方圓而隨其規矩，則萬事之功形矣”，“聖人盡隨於萬物之規矩”，在韓非看來，這就是《老子》所說的“不敢為天下先”。

其二，法是盡隨社會人事之規矩的產物。社會是由人組成的，故“凡治天下，必因人情”（《八經》）。韓非認為，人情莫不有好惡，而好之惡之皆出於利。造車者盼人富貴，並非因其有仁愛之心，人富貴則車有買主也；做棺材者盼人夭死，並非因其有怨憎之心，人不死則棺材無買主也。父子之間雖是骨肉之親，但若兒幼小時父母待其不好，子盛壯成人之後，對父母之供養必然菲薄。太子年長之後，母妃擔心年老色衰，太子失寵被廢，因而巴望國君早死，非憎君也，利在其位也。至於君臣之間，連骨肉之情都沒有，完全是由各自不同的利害關係組合到一起的。如果誤以為君臣利益一致，那就必定鑄成大錯。而社會治理與國家管理的目標，就是要將這些利害關係各不相同的人整合成一個有機的整體，使之能夠和諧相處。為了達到這個目標，就必須制定一定的規矩。

瞭解人情，正是為了制定管理人事的規矩，即“議言之士，計會規矩也”。韓非將人與人之間的關係，歸結為赤裸裸的利害關係；如果放任不管，那就必然會造成嚴重混亂。如果將人有偶然之善作為治國的依據，那就無異於依賴用自直之木以為箭、用自圓之木以為輪。而“自直之箭、自圓之輪，百世無有一，然則世皆乘車射禽者何也？隱栝之道用也”（《顯學》）。木之性能曲能直，故人依木之性能做成直箭與圓輪。所謂隱栝之道，就是依據於萬物之規矩所進行的裁割之道。人之情莫不欲趨利而避害，故可以用法定的賞罰辦法加以治理，這就是治人的隱栝之道。他說：“人情有好惡，故賞罰可用；賞罰可用則禁令可立，而治道具矣。”（《八經》）“民之重名與其重賞也均”（《八

經》)，“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》)“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》)禁令即是法律，治道即是以法治國之道。法律之所以能制定，是因爲人情有好賞惡罰。而法律正是依據這種人情制定的規矩，是治世的必然之道，因而不能因爲人有偶然(即“適然”)之善而放棄法治。他認爲，只要社會管理以法爲準繩，那麼社會就會祥和，社稷就能穩定。

是故上下貴賤相畏以法，相誨以和。民之性，有生之實，有生之名。爲君者，有賢之名，有賞罰之實。名實俱至，故福善必聞矣。(《八經》)

故至安之世，法如朝露，純樸不散，心無結怨，口無煩言。故車馬不疲弊於遠路，旌旗不亂於大澤，萬民不失命於寇戎，雄駿不創壽於旗幢，豪傑不著名於圖書，不錄功於盤盂，記年之牒空虛。(《大體》)

由道生萬物，萬物莫不有理，有理則萬物莫不可以裁割，到人事依人情而制規矩，於是而有法律。整個論述過程，一直遵循着“因道全法”的運行軌迹，目標就是要造就一個“君子樂而大奸止”(《大體》)的社會局面，從而體現出法律是“道法自然”的必然產物。

故先王以道爲常，以法爲本。本治者名尊，本亂者名絕。……而道法萬全，智能多失。夫懸衡而知平，設規而知圓，萬全之道也。明主使民飾於道之故，故佚而則功。釋規而任巧，釋法而任智，惑亂之道也。亂主使民飾於智，不知道之故，故勞而無功。(《飾邪》)

因爲法是道的產物，而“道法萬全”，可以杜絕以人治國的弊端。以人治國，靠的是人的智巧。而智巧無不充滿着治國者之私利，故云“智能多失”。而“法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也”(《難三》)，是公開衡量是非、善惡的唯一準繩，是“懸衡而知平，設規而知圓”的“萬全”的治國之道。放棄法律之規矩，運用智巧治國，必然造成民心惑亂，社會動盪不安，君主勞而無功。

其三，堅定地用法治取代人治的果敢精神。韓非深知，要用法治取代人治，阻力甚大，進言也十分困難。“凡人臣者，有罪固不欲誅，無功者皆欲尊顯。”(《奸劫弑君》)特別是那些當塗之重臣，“無令而擅爲，虧法以利私，耗國以便家，力能得其君”，必然爲法治的推行設置重重障礙，使法術之士處在極爲不利的地位。又人主有昏暗之別，

其情感亦有愛憎之變，故法術之士欲進變法之言亦是困難重重。“夫龍之爲蟲也，柔可甲而騎也。然其喉下有逆鱗徑尺，若人有嬰之者，則必殺人。人主亦有逆鱗，說者能無嬰人主之逆鱗，則幾矣。”(《說難》)進說者要善於繞過人主之逆鱗，則庶幾可以使變法的主張得到認同。若誤撻逆鱗，則說者之危可知矣。然而即使變法之言得到採用，法制得以推行，效果也很顯著，如吳起治楚，商鞅治秦，這些變法者所面對的依然是當塗之重臣，其個人之後果亦難得善終，“吳起枝解於楚”，“商君車裂於秦”，就是明證。他說：“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！”(《和氏》)

儘管進言難，變法難，個人後果亦難免吳起、商鞅二子之危，但這並不能動搖韓非堅持變法的執著信念。他認爲，治國之方略應隨時勢而變。“上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力”，時勢在不斷變易，“世異則事異，事異則備變”(《五蠹》)，故不應把一成不變的先王之政當作是萬世可行的法寶。法治是道在人世間必然之理的體現，合於時勢，利於強國富民，因而以法治取代人治是大勢之所趨，是治國的唯一正確選擇。他說：

法所以制事，事所以名功也。法有立而有難，權其難而事成則立之；事成而有
害，權其害而功多則爲之。無難之法，無害之事，天下無有也。(《六反》)

推行法治不可避免地會遇到困難，權衡其難易而知可以促成事業的成功，就應當堅定地立法。事業的成功並不意味着一切皆好，權衡其利害而知其利大於害者，就應堅定地實行。事物都有其兩面性，無難之法，無害之事，天下是没有的。韓非還注意到，法應當與時世相合，對於過時的或不合於事的法令要及時修訂^①。“法與時轉則治，治與世宜則有功。”(《心度》)不能因爲法律條文有某些不足就放棄法治，更不能因爲“法有立而有難”就裹足不前，權衡其利弊得失，只要功多於害，就應不畏其難。他認爲真正的仁智，應當是大仁大智，知利大於害而不避其害，這就是仁智之行。他說：

竊以爲立法術，設度數，所以利民萌便衆庶之道也。故不憚亂主暗上之患禍，

^①《定法》云：“今有法曰：‘斬首者令爲醫、匠’，則屋不成而病不已。夫匠者，手巧也；而醫者，齊藥也。而以斬首之功爲之，則不當其能。今治官者，智能也；今斬首者，勇力之所加也。以勇力之所加，而治智能之官，是以斬首之功爲醫、匠也。”此爲當時有法不當於事者之例。據文義看，當指商鞅之法。

而必思以齊民萌之資利者，仁智之行也。憚亂主暗上之患禍，而避乎死亡之害，知明夫身而不見民萌之資利者，貪鄙之爲也。（《問田》）

在他看來，立法術，設度數，是資利民氓衆庶的仁智之行；而害怕亂主暗上之患禍，放棄法術度數，那就是貪鄙之爲。因此哪怕危及到個人生命，他也要毫不動搖地爲推行法治而奮鬥。

由上可見，韓非在法律產生根源上的理論貢獻是，論證了法是道在嬗變爲德的自然流程中的必然產物，因而在中國法治思想史上理應享有重要的歷史地位。在實踐意義上說，他堅定地以法治取代人治的毫不妥協的態度，體現了一位影響歷史進程的變法者的大無畏的果敢精神，而這種精神正是根源於他將法治看作是歷史發展趨勢的必然產物與資利民氓衆庶的執著信念。

二、事在四方 要在中央

——建立以皇權爲中心的中央集權制

法治的推行必將會觸動上層的既得利益集團，也涉及下層民衆長期習以爲常的風俗習慣的變更，沒有一個享有權威的機構或個人，法治不可能得到順利推行。爲此，韓非將希望寄託在國君的身上。他認爲國君與人臣的利害關係不同，所處的地位也不同，在施政方面的作用也不同，因而只有推行以法治國才能統一政令。在他看來，法的權威性取決於國君的威勢，而要維護與鞏固國君的威勢，就必須建立一個以皇權爲中心的集權制的政治體制。其具體論述大致有以下幾個方面。

首先，道不同於萬物，君不同於群臣，因而國君駕御群臣應體道而行。道生萬物而不同於萬物，君命群臣而不同於群臣。國君治國，如同道御萬物，故國君應以道爲常，體道而行。那麼，如何體道而行呢？韓非認爲，至少在以下兩個方面是國君應當留意的。一是常道無形容，是以國君當貴獨道之容；二是道無雙，是以國君當執一以靜。他說：

道不同於萬物，德不同於陰陽，衡不同於輕重，繩不同於出入，和不同於燥濕，君不同於群臣。凡此六者，道之出也。道無雙，故曰一。是故明君貴獨道之容。君臣不同道，下以名禱，臣效其形，形名參同，上下和調也。（《揚權》）

用一之道，以名為首。名正物定，名依物徙。故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。不見其采，下故素正。因而任之，使自事之。因而予之，彼將自舉之。正與處之，使皆自定之。（《揚權》）

道區別於萬物，是獨一無二的存在。萬物躁動而道獨處靜，靜能制動，故道主宰萬物。人主區別於群臣，也是獨一無二的，故人主應當以靜制動，依此則可以主宰群臣。所謂“貴獨道之容”，指喜怒好惡不形於表，使群臣無以利用其喜怒好惡而謀其私，即“君無見其所欲；君見其所欲，臣自將雕琢。君無見其意；君見其意，臣將自表異。故曰：去好去惡，臣乃見素；去舊去智，臣乃自備”（《主道》）。“君見惡則群臣匿端，君見好則群臣誣能。人主欲見，則群臣之情態得其資矣”（《二柄》）。國君之好惡不行於表，一切以法為斷，使臣下無以揣摩人主之私意，可以防範奸佞之徒的迎奉鑽營，溜鬚拍馬之徒亦無以施其技，從而避免以人治國的種種弊端。如果君主所厭惡的東西表現出來，群臣便會將自身被君主所厭惡之處的端倪隱匿起來；如果君主對所喜好的人形於言表，群臣便會對此人才能大加貶斥，以破壞其人在君主心目中的形象。人主的欲望表現出來，會成為群臣藉以謀私之具，因此人主不能不慎。國君之欲望與意向不見於外表，惟以公正無私的形象蒞臨天下，“寂乎其無位而處，濇乎莫得其所”，群臣無以妄自揣摩。是以“明君無為於上，群臣竦懼乎下”，只能各盡職事。“明君之道，使智者盡其慮，而君因以斷事，故君不窮於智；賢者敕其材，君因而任之，故君不窮其能。有功則君有其賢，有過則臣任其罪，故君不窮於名。是故不賢而為賢者師，不智而為智者正。臣有其勞，君有其成功，此之謂賢主之經也。”（《主道》）

所謂“執一以靜”，因於“道無雙，故曰一”，所以“執一”即守道以為常，靜處以制動。人君處靜，人臣處動，靜則知動者是否正。國君不代有司行政，只是以循名責實的辦法駕御群臣。名，指各級官吏的設置以及各種法令的制定。官吏設置與法令制定的合理性，在精英立法的時期應盡可能做到適應時勢之變遷，即“名隨物徙”。“名正”，則臣下去貪讒之心，於是事有人問，法有人行，因此而“物定”，即社會和諧而安穩。他說：“道者，萬物之始，是非之紀也。是以明君守始以知文章內務之源，治紀善敗之端。故虛靜以待令，令名自命也，令事自定也。虛則知實之情，靜則知動者正。有言者自為名，有事者自為形，形名參同，君乃無事焉，歸之其情。”（《主道》）因此，國君處靜以“執一”，可以在一定程度上保證用人的公正性與政令的暢通與統一。

其二，威勢者，人主之淵；刑德者，人主之二柄。人主何以能以靜制動，使群臣能各盡其職？靠的是威勢與權柄。大權旁落的國君，雖靜也不足以制動，必然導致重臣當道，國亂不已。韓非說：“無威嚴之勢、賞罰之法，雖堯舜不能治。”（《奸劫弑臣》）威

勢，人君之位；權柄，刑德之用。刑德是實現威勢的權柄，若人君失落刑德之用，則其雖處其位卻無威無勢可言，因此人君必須牢牢把握刑德二柄，才能體現出人君的威勢。而把握刑德二柄的依據，不是人君的個人好惡，只能是法律條文。

他在論勢的重要性時說：“萬乘之主、千乘之君，所以制天下而征諸侯者，以其威勢也。威勢者，人主之筋力也。今大臣得威，左右擅勢，是人主失力。人主失力而能有國者，千無一人。虎豹之所以能勝人執百獸者，以其爪牙也。當使虎豹失其爪牙，則人必制之矣。今勢重者，人主之爪牙也，君人而失其爪牙，虎豹類也。”（《人主》）堯、舜，人皆稱為聖賢，若其為庶民，則不能制三人，何也？無其位也。無位則無刑德之權，無刑德之權則不足以制人。有位而失刑德之權，便失去了行政之力，而人主失力能有國者，則千無一人也。由此可見，威勢對人主的重要性。“夫有材而無勢，雖賢不能制不肖。故立尺材於高山之上，則臨千仞之嶮，材非長也，位高也。……千鈞得船則浮，鎡銖失船則沉，非千鈞輕鎡銖重也，有勢之與無勢也。故短之臨高也以位，不肖之制賢也以勢。人主者，天下一力以共載之，故安；衆同心以共立之，故尊。人臣守所長，盡所能，故忠以尊主；主御忠臣，則長樂生而功名成。”^①（《功名》）有威勢，雖不肖亦可以制群賢；無威勢，雖有賢材也難以制不肖。有威勢的理想局面是，群臣盡忠以尊君，君能駕御忠臣以治國。這樣的人主，天下同心一力而共載共立之，如此則人主可以長樂生而成就太平之世。

在《解老》中，他說：“勢重者，人君之淵也。君人者勢重於人臣之間，失則不可復得也。……故曰‘魚不可脫於深淵’。賞罰者，邦之利器也，在君則制臣，在臣則勝君。君見賞，臣則損之以為德；君見罰，臣則益之以為威。人君見賞而人臣用其勢，人君見罰而人臣乘其威，故曰‘邦之利器不可以示人’。”在《內儲說上》他也說到“夫賞罰之為道，利器也，君固握之，不可以示人”，明顯是對《解老》之說的重申。賞罰為刑德之用，人君行賞罰之權，則君能制臣；若賞罰之權落於人臣，則人臣足以勝君。將《老子》的“魚不可脫於深淵”解讀為君不可失勢，“邦之利器不可以示人”解讀為賞罰是不可公開示人的邦之利器，未必與《老子》本義相合，亦是其以《老子》注我的一種表現。

將賞罰視為一種不可示人的利器，那麼賞罰的依據就可以遠離法律條文，而只是國君用以制約群臣的一種術。但他在另外場合的議論中又將賞罰看作是執法的手段，在這一意義上賞罰的唯一依據只能是法律條文，不是不可示人的術。他說：

^① “故忠以尊主主御忠臣”，陳奇猷《韓非子集解》斷句為“故忠。以尊主主御忠臣”，欠妥。又王渭以為衍一“主”字，非是。

人主之道，靜退以爲寶。不自操事而知拙與巧，不自計慮而知福與咎。是以不言而善應，不約而善增。言已應則執其契，事已增則操其符。符契之所合，賞罰之所生也。……是故明君之行賞也，暖乎如時雨，百姓利其澤；其行罰也，畏乎如雷霆，神聖不能解也。故明君無偷賞，無赦罰。賞偷則功臣墮其業，赦罰則奸臣易爲非。是故誠有功則雖疏賤必賞，誠有過則雖近愛必誅。近愛必誅，則疏賤者不殆，則近愛者不驕也。《《主道》》

明主之所導之其臣者，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。故世之奸臣則不然：所惡則能得之其主而罪之，所愛則能得之其主而賞之。今人主非使賞罰之威利出於己也，聽其臣而行其賞罰，則一國之人皆畏其臣而易其君，歸其臣而去其君矣，此人主失刑德之患也。《《二柄》》

他在這裏強調的是人主實施賞罰的依據是“執其契”與“操其符”，“符契之所合”則“賞罰之所生也”，符契若秘而不宣，群臣何以“畏其威而歸其利”？百姓何以“利其澤”而“畏乎如雷霆”？可見符與契就是公之於衆的法，百官與庶民以法作爲趨利避害的依據，而“明君無偷賞，無赦罰”者，亦只能依據於法。

賞罰的公正性決定了法的公信度。“賞者有誹焉，不足以勸；罰者有譽焉，不足以禁。”《《八經》》賞罰不當，是賞不當賞，罰不當罰。如此則賞不足以勸善，罰不足以禁非，法也就失去了公信度。賞罰公正性的標誌是，受厚賞者必有美名，而受重罰者必有惡名。“誠有功則雖疏賤必賞，誠有過則雖近愛必誅。近愛必誅，則疏賤者不殆，則近愛者不驕也。”法是賞善罰惡的唯一依據，“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”《《有度》》。私曲、私行是人治的產物，取決於執法者個人之好惡以及親疏關係與貴賤地位，因而與法治的公正性是絕然對立的。私曲、私行的深層背景是既得利益集團對自身利益的頑固維護，而這正是行法之難與阻力之大的根本原因。所以要去私曲、私行而推行法，就必須具有不畏權貴的大無畏精神，勇敢地維護法的公正性。他說：“法不阿貴，繩不擾曲。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。故矯上之失，詰下之邪，治亂決謬，誣羨齊非，一民之軌，莫如法。”《《有度》》堅持執法的公正性，就維護了法的尊嚴，從而也就使法具有了公信度。

在三代禮治時代，禮是用以調整上層統治關係的手段，而法只是刑的體現，是專門用以威懾庶民的工具。所謂“禮不下庶民，刑不上大夫”，本身就說明禮治時代的法

不具備公正性。禮樂的崩毀，逐漸突現出法的重要。法的生命取決於法的公正性，因而公正性是法本身必備的特徵。法的公正性的實現，只能透明公開。所以為着法的公正與透明而進行不懈奮鬥，幾乎是戰國中後期的道法家、黃老學者與法家的共同目標，意在使法的推行取得最大的公信度。

要保持法的公信度，必須做到法律條文的公開透明與相對穩定。公開透明，則智巧者不可暗箱操作以成其私；相對穩定，則執法者不可因人設事，隨意更改或設定法則。如在選用官吏以及對官吏的管理上，法則一經確定，人主只能按照因能授職的原則選用官吏，不可用人唯親。在管理上，人主必須堅持循名責實的原則，“為人臣者陳其言，君以其言授之事，專以其事責其功。功當其事，事當其言，則賞；功不當其事，事不當其言，則罰”（《二柄》）。法的相對穩定性，是其獲得公信度的必要條件。如果朝令夕改，變化無常，或前法未廢，而後法又行，或政出多門，前後不一；諸如此類，法必然失去其長效機制，則民不知所從，公信度便無從談起。所以，“法莫如一而固，使民知之”（《五蠹》），即法一經確定，就應“勿變勿易”（《揚權》），使民不知所從。而智巧之士，往往以臨時更改或設定法則的手法，使其不公正的私智取得貌似公正的合法的地位，造成法的公信度的喪失。

應當看到的是，韓非所堅持的法的公正性，只是從執法的意義上解讀的。從法的制定意義上說，如果法只是聖人（或法術之士一類的社會精英）依據人情之趨利避害的特徵進行裁割後制定的，那麼由此所產生的成文法只能構成對被管理對象的威懾作用，而被管理者對法的制定完全沒有發言權，法本身是否具有公正性則大有疑義。故由此所產生的以法治國，只能是以法制人。韓非說：“故明君操權而上重，一政而國治。故法者，王之本也；刑者，愛之自也。”“聖人之治民，度於本，不從其欲，期於利民而已。故其與之刑，非所以惡民，愛之本也。”（《心度》）民懼怕刑，就得守法；既守法，就不會受刑。不受刑，就體現了法對民的關愛。因此，刑是出自對民的愛，不是惡民，而是愛之本。所有這些說法，都是從治人的意義上立論的。執法的公正性不等於法本身的公正性，因此韓非所說的公正性具有很大的局限性，其所謂法為“愛之本”之說也具有一定的欺騙性。此外，在賞罰究竟是一種不可示人的術還是執法的手段上，韓非的言論難以兩全，實際仍給人治留下了很大的空間。

其三，君無術則弊於上，臣無法則亂於下。韓非將術看作是國君不受群臣蒙蔽的手段，目的在於鞏固皇權，使人君的威勢不致大權旁落，因此所謂術應當是駕御群臣的方法，是維護國君威勢與監督群臣執法的工具。因此，法與術之間既有聯繫又相區分。

韓非言術，有廣義與狹義之別。從狹義上說，法是公開的，而術則是秘而不宣的。從廣義上說，一切合於時勢的有利於推行法治的方法都可以稱之為術，術是推行法的措

施,因而可以將術看作是推行法治的組成部分之一。在這個意義上公開的法與狹義的術都在其範圍之內。他說:

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。是以明主言法,則境內卑賤莫不聞知也,不獨滿於堂。用術,則親愛近習莫之得聞也,不得滿於室。《難三》

法,以文字的形式著之於圖籍,布之於百姓,因而是公開的透明的。而術則藏於人主之胸中,雖親愛近習亦不可得聞。故“法莫如顯,而術不欲見”。這裏講的術是與法嚴格區分的狹義的術。前文所說的人君應“貴獨道之容”,正是這種狹義之術的表現。對於廣義的術,他說:

今申不害言術,而公孫鞅爲法。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。《定法》

這裏所說的術,則是廣義的術。“因任而授官,循名而責實”,應當有法可依,不可能暗箱操作。循名責實的結果必然是有賞有罰,賞罰也應當依據於法,不能出自人主一時的喜怒。在作出賞罰決定之後與實行賞罰措施之前,或許應當有一個短暫的保密期,以避免過早洩露而引起不必要的混亂,這種做法當屬於狹義的術。因此,在廣義的範圍內,法與術是不可分割的。如果將韓非所說的法理解爲公之於衆的法律條文,那麼循名責實、賞罰之類之所以被作爲術,則是基於其對法的實行。

《老子》說:“以正治國,以奇用兵。”明確說明治國與用兵有別。韓非顯然也注意到這一區別,因而並未藉《解老》、《喻老》而將“奇”解讀爲法術之術。後世政治家把軍事上的詭道轉化爲政治上的權術,既爲《老子》所惡,亦爲韓非所未嘗言。因此,以此抨擊《老子》與韓非,當爲不實之辭。

以上所說的三點,是韓非爲了建立以國君爲中心的中央集權制的基本設想。所要達到的目標是:

事在四方,要在中央。聖人執要,四方來效。虛而待之,彼自以之。四海既藏,道

陰見陽。左右既立，開門而當。勿變勿易，與二俱行，行之不已，是謂履理。《《揚權》》

四方與中央的關係，政事由四方之地方郡縣執行，而決策權則由中央把握。中央的最高決策人是國君，國君的最為理想的狀況是由聖人來擔當。聖人執掌着中央的權柄（刑名法度與賞罰等），郡縣各司其職，依法行事以致其功。國君不要取代臣下之職，只須虛靜以待，讓群臣各用其能，各盡其職。“四海既藏，道陰見陽”，王先謙釋“道”為“由”，是。陳奇猷釋“藏”之“原意為匿也、蓄也，引申之則為物歸其所而不動之意”，是。陰靜陽動，君由虛靜而觀察百官之動。左右百官既立，則開門而迎之，使之各盡其職。法律條文一經公佈，就不能隨意變更，即“勿變勿易”。有法必須堅定推行，故法與術二者必須俱行而不可缺一，即“與二俱行”。推行法術而不中斷，這就是對理的踐履。因為法術合於人事之理，而人事之理正是道在社會人事方面的體現，是大全之道的重要組成部分。他說：“古之全大體者，不以智慮心，不以私累己，寄治亂於法術，托是非於賞罰，屬輕重於權衡，上無忿怒之毒，下無伏怨之患，上下交樸，以道為舍。”《《大體》》故法術出於道，入於道，道為法術之舍廬。進而言之，建構以國君為中心的中央集權制是推行法治的保證，那麼以“事在四方，要在中央”為標誌的中央集權制就是行道的必然產物。在上述歸結中，韓非沒有說到“勢”，並不是“勢”無關緊要。沒有“勢”，中央集權制不可能建構，可見“勢”是中央集權制的必要條件。然而，“勢”是一把雙刃劍，韓非正是在這一點上流露出內心深沉的鬱悶。

三、自然之勢與人設之勢

——兼論韓非在用勢上的深沉隱憂與鬱悶

韓非清醒地意識到用“勢”對於治亂的作用具有雙重性。他說：“夫勢者，便治而利亂者也。……勢者，養虎狼之心，而成暴亂之事者也，此天下之大患也。勢之於治亂，本末有位也，而語專言勢之足以治天下者，則其智之所至者淺矣。”《《難勢》》“夫國之所以強者，政也；主之所以尊者，權也。故明君有權有政，亂君亦有權有政，積而不同，其所以立，異也。”《《心度》》邦國是否富強，在於政事治理之好壞；人主是否受到尊重，在於大權是否在握。明君有政有權，亂君也有政有權，治亂的累積方向不同，原因在於其所立之政在是否實行法治上所存在的差異。有威勢，對於推行法治而言，無疑要比沒有威勢容易得多；有威勢，但不用於法治，那就有可能會“養虎狼之心，而成暴亂之事”，實足以為“天下之大患”。所以，韓非認為，那些只說有勢即可以治國的人，

看不到勢即便於治也利於亂的雙重性，其智慮所及未免過於淺薄。對勢的雙重性認識，這是韓非在用勢上所產生的鬱悶之一。

用勢，實際上推行的是以國君為中心的強權政治，沒有這種強權政治，法治之實行將失去力量，故勢不可以廢。有這種強權政治，又實足以助長國君獨斷專行，荒淫無道，養成其虎狼之心，以致釀成天下之大患，故勢必須加以抑制。然而，勢一經形成，要想抑制其作用是很困難的，但以一定的機制左右其運作方向則是可能的。為此，他提出勢與治亂的本末之辨、自然之勢與人設之勢的不同方向之辨，目的在於消解由於用勢而橫梗在胸中的隱憂與鬱悶。

所謂“勢之於治亂，本末有位”，“本”指的是目的，“末”指的是手段。治與亂是施政的結果，世之有國者無不希望達到治而不希望出現亂，故在治與亂這兩種結果中，治就成為施政的目的，而如何用勢就成為是否能達到治這一目的的手段。

既然國君大都追求治，那麼亂又為什麼會經常發生呢？原因在於用勢這一手段的取向。而取向的形成有自然而成與人為施設而成兩種情況，故勢亦有自然之勢與人設之勢之別。他說：

夫堯、舜生而在上位，雖有桀、紂不能亂者，則勢治也；桀、紂亦生而在上位，雖有十堯、舜而亦不能治者，則勢亂也。故曰：“勢治者，則不可亂；而勢亂者，則不可治也。”此自然之勢也，非人之所得設也。（《難勢》）

堯舜、桀紂生而在上位，在上位則得其勢，這是自然之勢。自然之勢可以治，如“堯、舜生而在上位，雖有十桀、紂不能亂者，則勢治也”；亦可以亂，如“桀、紂亦生而在上位，雖有十堯、舜而亦不能治者，則勢亂也”。自然之勢對於治亂而言，取決於用勢者的賢與不肖。由此可見，賢者在上位對於自然之勢的重要性。“今以國位為車，以勢為馬，以號令為轡，以刑罰為鞭策，使堯、舜御之則天下治，桀、紂御之則天下亂，則賢不肖相取遠矣。……欲進利除害，不知任賢能，此則不知類之患也。”因為“賢者用之則天下治，不肖者用之則天下亂”，所以就自然之勢而言，不能不重賢（《難勢》）。

然而，“人之情性，賢者寡而不肖者衆，而以威勢之利濟亂世之不肖人，則是以勢亂天下者多矣，以勢治天下者寡矣”（《難勢》）。天子、國君之位是世襲的，“堯舜、桀紂，千世而一出。是比肩隨踵而生也，世之治者不絕於中”（《難勢》）。世之國君“比肩隨踵而生”者多為“上不及堯舜而下亦不為桀紂”的治國之中材，而像堯舜這樣的賢者千世才一出，因此若必待賢者治國則是非常不現實的。由於自然之勢完全依賴賢者在上位才能達到治世的目的，而在上位之賢者不常有，所以依自然之勢則亂天下者多而治天下者寡。

由於自然之勢的局限，韓非強調他所說的勢是人設之勢。他說：“吾所爲言勢者，言人之所設也。”（《難勢》）人設之勢，其取向不在於賢，而在於法。不在於賢，是因為中材者抱法處勢即可以達到治的效果。所以他又說：“若吾所言，謂人之所得勢也而已矣，賢何事焉？”（《難勢》）他認為，不應當將用賢誇大到勢不可禁的高度，如果一方面說“賢之爲勢不可禁”，另一方面又說：“勢之爲道也無不禁”（《難勢》），那麼以無所不禁之勢，禁勢不可禁之賢，就必然陷入了“以子之矛陷子之楯”的矛盾之中。“名不可兩立”（《難勢》），用勢與用賢二者必居其一，自然之勢而遇賢者則世治，人設之勢不依賴賢者，有中等之材在上位，抱法處勢而治，即能達到世治。“中者，上不及堯舜而下亦不爲桀紂。抱法處勢則治，背法去勢則亂。……夫勢之足用亦明矣，而曰必待賢則亦不然矣。”（《難勢》）“勢之足用”指的是人設之勢，是“抱法處勢”之勢。人設之勢之所以足用，是從權衡自然之勢與人設之勢的利弊得出的結論。“今廢勢背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千年世亂而一治也。抱法處勢而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世至而一亂也。”（《難勢》）自然之勢實際所指的是人治，而人設之勢指的是法治。“夫治法之至明者，任數不任人。是以有術之國，不用譽則毋適，境內必治，任數也；亡國使兵公行乎其地，而弗能圍禁者，任人而無數也。自攻者人也，攻人者數也。故有術之國，去言而任法。”（《制分》）任數，即依據法律條文；任人，即依據在上位之人的賢與不肖之意願。故任數與任人之別，即是法治與人治之別。人治的成功只有依賴聖賢，聖賢千世而一出，是千世亂而待聖賢出始得一治；法治依賴法，有中材者處勢抱法即能達到治，是千世治而待桀紂出始得一亂。“治千而亂一，與治一而亂千”，兩相比較，故知“勢之足用亦明矣”而不必待賢。

韓非將治國之君分爲三種類型：聖賢、中材與不肖。推行法治的長處是，中材以上者都可以達到世治的目標，但不肖者處勢依然只能是世亂。這說明法治也不是萬應靈丹。所謂“不肖”者，大致包括兩種人，即仁者與暴者。“仁者，慈惠而輕財者也；暴者，心毅而易誅者也。慈惠則不忍，輕財則好與。心毅則憎心見於下，易誅則妄殺加於人。不忍則罰多宥赦，好與則賞多無功。憎心見則下怨其上，妄誅則民將背叛。故仁人在位，下肆而輕犯禁法，偷幸而望於上；暴人在位，則法令妄而臣主乖，民怨而亂心生。故曰：仁暴者，皆亡國者也。”（《八說》）仁者與暴者，是抱法處勢中的兩個極端，暴者太過而仁者不及。能否克服這兩種傾向，是韓非在人設之勢的語境中產生的新的鬱悶。

仁者的特點之一是慈惠。慈惠則對犯法者不忍用刑，如此則當罰不罰，以至於法紀鬆弛。“楚之有直躬，其父竊羊而謁之吏，令尹曰‘殺之’，以爲直於君而曲於父，報而罪之。以是觀之，夫君之直臣，父之暴子也。魯人從君戰，三戰三北，仲尼問其故，對曰：‘吾有老父，身死莫之養也。’仲尼以爲孝，舉而上之。以是觀之，夫父之孝子，君之背臣也。”（《五蠹》）依儒家言，仁以孝爲先。楚國有直躬，將其父竊羊之事告知官

吏，官吏以盜竊罪殺其父。魯國有人從國君出戰，三戰而三次逃走，孔子以其為孝而加以推舉提拔，是賞其所不當賞。韓非說，楚國令尹誅竊羊者“而楚奸不上聞”，使社會治安局面好轉，故直躬雖為“父之暴子”，而實為“君之直臣”。以奉養老父為由而三次在戰場上當逃兵，當罰不罰而反加以賞，由此所造成的後果是“魯民易降北”，這樣的孝子何益於國？“故存國者，非仁義也。”（《八說》）“慈仁聽則法制毀。”（《八經》）“吏之於民無愛，令之行於民也萬父。……明主知之，故不養恩愛之心而增威嚴之勢。故母厚愛處，子多敗，推愛也；父薄愛教答，子多善，用嚴也。”以治家推之於治國，也應當用嚴而不是用愛。“故法之為道，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。”（《六反》）

仁者的特點之二是輕財。輕財則好與而多賞無功，如此則賞不當賞，同樣導致法紀鬆弛。輕財好與的理由是，只要足民之用就可以輕刑罰而治。韓非認為，“凡人之生也，財用足則惰於用力，上治懦則肆於為非”，而能够做到財用足而依然用力者只有神農，能够做到上治懦而修行不輟者，只有曾參與史猷。又老聃曾說：“知足不辱，知止不殆。”由於殆辱之故而不求之於足之外者，老聃可以做到，“今以為足民而可以治，是以民為皆老聃也”（《六反》）。人的貪利之心是沒有止盡的。夏桀貴為天子而不足於尊，富有四海而不足於寶。民不可能皆為神農、曾參、史猷、老聃，故“雖足民，何可以為治也”？韓非主張：

明主之治國也，適其時事以致財物，論其稅賦以均貧富，厚其爵祿以盡賢能，重其刑罰以禁奸邪，使民以力得富，以事致貴，以過受罪，以功致賞，而不念慈惠之賜，此帝王之政也。（《六反》）

他在這裏藉批駁輕財好與提出了一個以法治為中心的治國方略。反對輕財好與，並不是要庶民過貧困生活，因此他提出要用“適其時事以致財物”的辦法來解決民生問題。“適其時事”，就是要適應季節與節令變換以及生活需求；“以致財物”，就是發展生產，以增加社會財富。他說：“舉事慎陰陽之和，種樹節四時之適，無早晚之失、寒暑之災，則入多。不以小功妨大務，不以私欲害人事，丈夫盡於農耕，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。明於權計，審於地形、舟車機械之利，用力少致功大，則入多。利商市關梁之行，能以所有致所無，客商歸之，外貨留之，儉於財用，節於衣食，宮室器械，周於資用，不事好玩，則入多。”（《難二》）植樹、農耕、織紝、畜養、商賈，都要做到適應天時，利用地利，發展生產，互通有無，並注重運用與改進舟車機械，以收“用力少致功多”之效。民衆手中的財物，不是

靠上面的施捨，而是靠適於時事的辛勤勞作自己獲得。自己勞作所獲得的財物自己才會珍惜，才不至於“財貨足用而輕用”。所謂“論其稅賦以均貧富”，更是一個天才的設想，強調的是用稅賦的手段調節與縮小貧富差別，以便調和由於貧富差別過大所引發的嚴重社會矛盾。平均財富在任何時候都不可能做到，但縮小貧富差別則可以用稅賦調節的手段來實現。他的經濟思想的核心是“使民以力得富”，“而不念慈惠之賜”。

推行法治的手段是賞罰，賞的目的是使民“以事致貴”，“以功致賞”，“厚其爵祿以盡賢能”^①。罰的目的是使民“以過受罪”，“重其刑罰以禁奸邪”。賞不當賞，當罰不

① 關於韓非對待賢能之人的態度，非本文主旨所在，故不在正文展開，僅藉其“厚其爵祿以盡賢能”之言作一小注如下：郭沫若在《韓非子批判》中說：“事實上韓非所需要的人只有三種，一種是牛馬，一種是豺狼，還有一種是獵犬。牛馬以耕稼，豺狼以戰陣，獵犬以告奸，如此而已。”郭先生對韓非的這一評價，影響很大，筆者以前也曾深信之。但此言實際上是有所感於時勢而藉題發揮的憤激之言，不可看作是嚴格意義上的對歷史人物的認定。韓非對賢能之人的態度，可以分作以下幾種情況：其一，在自然之勢時期，治理天下與邦國，依靠的是聖賢；而在人設之勢時期，中材以上的人在上位即可達到治而不亂的程度，所以不必等待與依賴聖賢出世。這裏強調的是人設之勢對自然之勢的優越性，亦即法治對人治的優越性，並非否定賢能之士的作用。其二，在人臣的使用上，韓非對賢能之人是十分重視的。但他對賢能之人的界定不是貞信之人而是能够建功立業的忠臣。他說：“若夫后稷、皋陶、伊尹、周公旦、太公望、管仲、隰朋、百里奚、蹇叔、舅犯、趙衰、范蠡、大夫種、逢同、華登，此十五人者（之）為其臣也，皆夙興夜寐，卑身賤體，竦心白意，明刑辟、治官職以事其君，進善言、通道法而不敢矜其善，有成功立事而不敢伐其勞，不難破家以便國，殺身以安主，以其主為高天泰山之尊，而以其身為壑谷黼冢之卑，主有名明廣譽於國，而身不難受壑谷黼冢之卑。如此臣者，雖當昏亂之主尚可致功，況於顯明之主乎？”（《說疑》）韓非所重視的賢能之人，是能建功立業，夙興夜寐，不辭勞苦而又從不凌駕於國君之上的忠臣。他抨擊“諂諛之臣”“皆小利而忘法義，進則掩蔽賢良以陰暗其主，退則擾亂百官而為禍難”（《說疑》）。可見，韓非所需要的人並非郭先生所說的牛馬、豺狼、獵犬這三種人。韓非對賢能之人的界定，是以能否建功立業為標準的，而對當時流行的尊從智信之士則大不以為然。他說：“且世之所謂賢者，貞信之行也。所謂智者，微妙之言也。微妙之言，上智之所難知也；今為眾人法，而以上智之所難知，則民無從識之矣。……故微妙之言，非民務也。若夫賢良貞信之行者，必將貴不欺之士。不欺之士者，亦無不欺之術也。布衣相與交，無富厚以相利，無威勢以相懼也，故求不欺之士。今人主處制人之勢，有一國之厚，重賞嚴誅，得操其柄，以修明術之所獨，雖有田常、子罕之臣，不敢欺也，奚待於不欺之士？今貞信之士不盈於十，而境內之官以百數，必任貞信之士，則人不足官。人不足官，則治者寡而亂者衆。故明主之道，一法而不求智，固術而不慕信，故法不敗而群官無奸詐矣。”（《五蠹》）其三，在賢與法的關係上，他主張“上法而不上賢”（《忠孝》）。他認為明主“推功而爵祿，稱能而官事，所舉者必有賢，所用者必有能，賢能之士進，則私門之請止矣”（《人主》）。又說：“論之於任，試之於事，課之於功，故群臣公政而無私，不隱賢，不進不肖，然則人主奚勞於選賢？”（《難三》）依法用人，則賢能之士自顯，而以往依靠私門推薦的風氣也就可以終止了。以法治國，不上賢而賢者至；私門推薦，則往往使大臣的勢力得以膨脹，乃至威協到國君之安危。至於既上賢又上法，那就必然陷入“名不可兩立”的矛盾之中，前文在論勢與賢的關係時已有論述，此處不贅。

罰，則民惰而驕，這種後果主要應為仁者執法之過。韓非用“適其時事以致財物，論其稅賦以均貧富”的思想，消解了仁者好與輕刑之弊端。至於罰不當罰，當賞不賞，則民怨而亂，這種後果主要應為暴者執法之過。對於這一弊端，韓非不僅沒有找到消解的辦法，而且他從二元對立的方法論出發，在許多議論中助長了這種弊端的惡性膨脹。

暴者的特徵是性情剛毅，憎惡之心見之於下，往往在犯罪事實並不充分的情況下以情理推斷而重判，或者依情感之好惡而妄加殺戮。“憎心見則下怨其上，妄誅則民將背叛”，故暴人在上位，法令妄行而君臣關係乖異，民衆怨恨而生暴亂之心。暴人在上位的最大危險是，利用手中掌握的威勢，濫殺無辜，橫征暴斂，一意孤行，從而將君主中央集權制轉化為君主獨斷專制制。韓非的深沉鬱悶，不僅僅是對自然之勢時期昏亂之君的憂慮，即使用人設之勢，其“仁暴者，皆亡國者也”，同樣也存在着隱憂。對仁者的憂鬱他找到了消解之法，但對暴者在上位的危害他卻無計可施。而且按照他的法制設想，操生殺大權以制約群臣的只能是國君，而國君本人卻不受任何機制的制約。用術的目的本來就是為了防範國君的大權旁落，因而國君的權力在他的法治理論中不受任何機制與個人的約束。而任何不受制約的權力，本身就是產生專制制度的溫床。或許這是韓非所始料未及的。

韓非推行法治的堅定性所導致的偏激走向，還表現在將百家之學都置於法的對立面，而後從二元對立的方法論出發，認為一切防礙法治推行的流行學說都在擯除與禁止之列。他說：“是故禁奸之法，太上禁其心，其次禁其言，其次禁其事。”（《說疑》）要禁心，卻忘記了他的老師荀子的“化性起偽”之說，不相信道德教化對於整肅人心的作用，片面主張“不務德而務法”（《顯學》），企圖以“刑罰必於民心”，“重其刑罰以禁奸邪”（《六反》），即用嚴刑之威使民心懼怕。要禁言，而不知百家之言各自在何種範圍內具有合理性，認為“雜反之學不兩立而治”（《顯學》），從而將法至上化，使之形成了強烈的排他性，實際實行下來必然是思想文化上的專制主義。要禁事，而不知事有輕重之別，一概主張輕罪用重刑，以為“行刑重其輕者，輕者不至，重者不來，此謂以刑去刑”。而實則民既犯輕罪之後必然鋌而走險，從而激起民變，秦末陳勝吳廣起義即是其例。

韓非在自然之勢中的鬱悶，產生了他以法治為核心的人設之勢的建構。在人設之勢的實施上，為了糾正仁者之不及，他提出了發展經濟與以賦稅調節貧富差別的構想，以克服仁者“好與”所造成的賞不當賞的弊病。但他沒有辦法解決暴者濫用刑罰之弊，而且沿着他嚴重的二元對立的思想方法繼進，他的以皇權為中心的中央集權制必然會走向“天下之大患”的專制主義。

四、結 語

由韓非系統奠定的以法治為立國根基與以國君為中心的中央集權制的政治體制，在秦統一六國後由秦始皇以全面推行郡縣制的形式得以實現。韓非說：“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。是以境內之民，其言談必軌於法，動作者歸之於功，為勇者盡之於君。是故無事則國富，有事則兵強，此之謂王資。”（《五蠹》）秦始皇“分天下以為三十六郡，郡置守、尉、監”（《史記·秦始皇本紀》），全面以郡縣制取代封建制。郡守由皇帝委任，不能世襲，又“一法度衡石丈尺，車同軌，書同文字”（同上），從此結束了三代以來諸侯相對獨立於中央的鬆散的政治局面，實現了韓非所說的“事在四方，要在中央”的中央集權制。“收天下之兵，聚之咸陽，銷以為鐘鐻，金人十二，重各千石，置廷宮中。”（同上）將天下之兵器收聚於咸陽，全部銷毀，鑄成十二個金人，以使民間“無私劍之捍”。又採李斯之奏，除醫藥、卜筮、種樹之書與《秦記》之外，“非博士官所職，天下敢有藏《詩》、《書》、百家之學（者）棄市，以古非今者族，吏見知不舉者與同罪。令下三十日不燒，黥為城旦。……若欲有學法令，以吏為師”（《史記·秦始皇本紀》）。以實現韓非所謂“無先王之語”，“以法為教”、“以吏為師”的主張。儘管韓非曾有暴者在上位之憂，但按照他的設想卻只能造就一個暴者在上位的獨斷專制的政權。秦朝的滅亡，不是亡於以郡縣制為特徵的中央集權制，而是亡於：一、“以法為教”、“以吏為師”，禁棄百家之學的文化專制主義，使新生政權失去了知識階層的支持；二、修長城、阿房宮所帶來的繁重徭役，導致民不聊生，使新生政權失去了民衆的擁護；三、輕罪重刑，刻薄寡恩，激起了民怨與民變；四、六國之舊貴族還有相當勢力，一直都在待時而動。秦王朝滅亡的原因，除了繁重徭役與六國之舊貴族勢力尚存這兩條與韓非思想無直接的關係之外，另兩條則是韓非抱法處勢思想的直接表現。如果將秦王朝看作是對韓非思想的一次並不成功的短暫實驗，那麼剔除掉其中所發生的一些偶然性與個人性因素，韓非思想的精華與糟粕大致可以歸結為以下幾個方面：

一、在法哲學方面，韓非將法的產生看作是道在社會與國家管理中必然出現的理，因而法是大全之道的重要組成部分，是理順社會與國家秩序的必由之路。正如直箭與車輪不是自然生成，而必須通過隱括之道，依木的曲直之性製作而成一樣，法律正是依據人情之好惡制定的，是隱括之道在社會與國家管理中的體現。韓非對法生於道的論述，不僅較前此的道法家與黃老之學系統，而且在世界法哲學的歷史進程中

理應享有重要的歷史地位。

賞罰，即刑德，是操於國君手中之二柄，是國君行法之術，因而是國君實現權勢的手段。法律條文應當具有透明性，穩定性，行法應當具有公正性。而推行法治是否公正，則依靠其實行的結果是否能做到賞其當賞與罰其當罰。韓非注意到推行法治的穩定性與公正性，但在法律的制定上，他認為只有聖賢與法術之士才是法律的制定者，而民衆則只有守法的義務，沒有參與制定法律的權力。他說：“民智之不可用，猶嬰兒之心也”，故“為政而期適民，皆亂之端，未可與為治也”（《顯學》）。這樣的法律，只能是君主的一家之法，不能反映民衆的要求與願望，不能維護與保證民衆最起碼的民主與自由的權力。

二、強調重罰，是亂世這種特定時期執法的特徵。韓非將這種特定時期的執法特徵賦予了普遍性，李斯執掌秦朝之政時不知變通，依樣畫葫蘆，以嚴刑治民，鼓動秦始皇焚書坑儒，不知大一統之後需要與民修養生息，結果導致民怨沸騰。韓非在論商鞅之法時說：“商君之法曰：‘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。’官爵之遷與斬首之功相稱也。”（《定法》）這說明他在獎賞方面注意到獎賞應當與功相稱；但在刑罰方面，他卻一味強調輕罪重罰，而不講刑罰應當與罪相稱。由於這種偏頗，韓非的執法的公正性也僅限於在用刑對象上的不分貴賤，而在量刑上則毫無公正性可言。秦朝統一六國後所制定的秦律在量刑上雖略有一些改進，但基本上仍以重刑為主要特徵。漢以後的歷代封建王朝，由於儒家思想在立法中的影響，刑種有所增多，輕罪重刑的傾向有所緩解，刑罰內容也出現了不小變化，但刑種在形式上大致都不超出五種，直到現在依然如此。刑種太少，既不足以反映刑罰的公正性，亦不足以使罪犯心悅誠服，促進其回歸社會。因此，刑種太少，是中國歷代封建王朝在刑法上的一大缺失，也是中國現代刑法有待改進的問題之一。

三、以人設之勢取代自然之勢，即以法治取代人治，是韓非在理論上與實踐上的一大重要貢獻，具有深遠的歷史意義與切近的現實意義。

在禮治時代，禮無疑具有強制性，但只是用以調節統治階層的內部關係，至於對庶民則是用刑罰治理。《左傳》昭公六年載：“夏有亂政，而作禹刑。商有亂政，而作湯刑。周有亂政，而作九刑。三辟之興，皆叔世也。”叔世，相對始世與季世而言，指朝代的中期階段。每一個朝代的中期階段，往往是亂政開始之時，因此三代之刑書多成於叔世，是用來在亂世彈壓庶民與調節糾紛的。因為這些刑罰只是禮治的輔助手段，因而只掌握在貴族統治者手中，並不以成文法的任何形式公之於衆。昭公六年，子產鑄刑書於鼎，即將成文法以這種人人都能得而聞之的形式公之於衆。叔向為此致書譴責，認為治國應當“閑之以義，糾之以政，行之以禮，守之以信，奉之以仁，制以祿位，以

勸其從。嚴斷刑罰，以威其淫，懼其未也。……民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以徵於書，而僥倖以成之，弗可為矣”(同上)。叔向認為將刑書公之於衆，民衆就會依法而不依禮，擾亂了禮治所維繫的上下尊卑秩序。而且依靠這種“威其淫”的辦法，未必會有什麼實際的效果。又《左傳》昭公二十九年，晉國以鐵鑄成刑鼎，“著范宣子所為刑書”於上，孔子說：“晉其亡乎，失其度矣。夫晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守其義，貴賤不愆，所謂度也。文公是以作執秩之官，為被廬之法，以為盟主。今棄是度也，而為刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？貴賤無序，何以為國？且夫宣子之刑，夷之蒐也，晉國之亂制也。”孔子也認為將刑書鑄於刑鼎，使民心在鼎而不在禮，紊亂了貴賤之序，貴族將因此而失去統治民衆的資本，國家就難以治理了。將刑法鑄之於刑鼎，民衆有法律條文可依，以往貴族隨意以貴凌賤的人治辦法受到了挑戰，像叔向與孔子這些有影響的人物都認為這樣紊亂了貴族的統治秩序，可見以法治取代人治之難。到戰國時期，法治的呼聲越來越高，但公開的成文法的有限的公正性畢竟是對貴族特權的嚴峻挑戰，故吳起變法於楚而遭肢解，商鞅變法於秦而被車裂，說明即使到戰國時期舊貴族在反對法治上的勢力依然強大。

韓非充分認識到以法治取代人治是社會發展的必然趨勢，他所說的自然之勢反映的是人治時代的統治特徵，到戰國時期時勢已經發生了巨大變化，仍然沿用自然之勢必然有百害而無一利。他對自然之勢與人設之勢的論證具有重要的理論意義與實踐意義。他認為必須實行變法，採用以人設之勢的法治手段治國，非如此不足以富國強兵。對中國歷史的發展而言，雖然法治後來被儒家學說所沖淡，但法治的地位一直都在禮治之上，歷代封建王朝都有成文的法典，可見這是一個不爭的事實。以法治取代人治，是人類社會歷史的一大進步，在中國戰國時期出現的韓非的系統的法治思想率先開創與引領了這一歷史的趨向，奠定了中央集權制的理論基石。可惜，在中國以後的歷代封建王朝，韓非的法治思想的合理部分往往被淡化，而其缺失部分卻不能得到全面修補，因此一個真正的完善的法治社會在中國從來沒有形成過。究其原因不外乎以下兩個方面：其一，沒有形成對皇權的制約機制；其二，沒有形成民主自由的政治環境。

四、韓非法治思想的缺失與過激主張，是將他設計的中央集權制推向令他自己所擔憂的封建皇權獨裁專制制度的重要因素。

韓非法治思想的缺失主要表現在以下三個方面：其一，他在法律條文的執行上強調了執法的公正性，但對法律條文的制定者，則僅限定為聖人與法術之士這類社會精英，完全排除民衆在制定法律上的要求與願望，因此這樣的法律只能是治人的工具，

不可能保證民衆的民主與自由，不具備法律本身的公正性。其二，對最高執法者即手中握有刑德二柄的國君，沒有制定出任何有效的制約機制；國家各部門之間，也缺乏互相資助與互相制約的權衡機制。這樣沒有民主自由的一種中央集權制政體，是一種非常不完善的政體，極容易導致以封建皇權寡頭政治或由重臣、貴戚專權為特徵的獨裁專制。其三，一味以治亂世的輕罪重刑的辦法推行法制，刻薄寡恩，必然導致人人自危，使民衆喪失求生的信念。《老子》云：“民不畏死，奈何以死懼之？”韓非《解老》、《喻老》對此言避而不提，實不知輕罪重刑遲早會激起民變。孔子主張“寬以濟猛，猛以濟寬”（《左傳》昭公二十年），儘管是在禮治前提下提出的治民策略，但對於糾正韓非一概輕罪重刑之偏仍有一定意義。輕罪重刑的政治根源是片面強調法律的威懾作用，而其法律根源則是刑種太少，因而給執法者留下了很大的人治空間。孔子的寬猛相濟說，正是在後一意義上可以彌補韓非的缺失，即在某一刑種內採用最高限或最低限，依據的是時勢的情況或執法者個人的情理推斷。但孔子的說法在實際上保留着禮治時期的某些人治的特徵。因此糾正輕罪重刑的根本辦法是增加刑種，嚴格遵循使犯罪事實與量刑相當的原則，使刑法真正具有公正性。

韓非的過激主張，大致與一個變法者所遭遇到的困難程度成正比，即遭遇的困難程度越大，過激程度就越強烈。這種過激程度的產生，緣起於變法者堅定的變法信念在遭遇到舊勢力的頑強反抗後所激發起的一種心態上的矯枉過正的強烈反彈。這種心態在吳起、商鞅推行變法時，就已經有着不同程度的反映，至韓非就顯得特別明顯，宋代王安石也不例外。如果說韓非所謂“不相容之事不兩立”（《五蠹》），“言無二貴，法不兩適”（《問辯》），“智法之士與當途之人，不可兩立之仇也”（《孤憤》）等言論，反映的是韓非意欲排除萬難以實行變法的堅定信念的話，那麼他所說的“雜反之學不兩立而治”，就將法家之外的百家之學全部推到了變法的對立面，認為“冰炭不同器而久，寒暑不兼時而至”（《五蠹》），百家之學從此都成了阻礙法治推行的思想根源。他用以衡量各家學說的唯一尺度是能夠達到“富國強兵”的法治思想，對其他百家之學他雖然有着精到的見解，卻未能認真汲取這些學說中的合理成分（《老子》除外）。這一過激思想所導致的直接後果，是秦始皇的焚書坑儒的文化專制主義。

漢承秦制，鞏固了以郡縣制為特徵的中央集權制。經過七十餘年的黃老學指導下的休養生息，恢復了長期的戰爭創傷。至漢武帝採用董仲舒獨尊儒術的主張，設五經博士，提倡天人感應，復活在三代享有至高無上地位的上帝（或稱作天、天帝、太一、皇天上帝等），用以限制在中央集權制這種體制下皇權的過度膨脹。自此以後，法家思想成了中國封建社會長達兩千餘年來已經物化了的內在的統治機制，而儒家文化則是封建統治者藉以實行教化的外在手段。儒家禮治中的君君、臣臣、父父、子子的

尊卑貴賤等級思想，與法家維護皇權中心地位的思想具有一致性，而其注重道德教化與慎用刑罰的主張，可以緩解法家不重教化與執法的嚴酷性。因此，長期以來互不相容的儒家與法家逐漸互相融合，共同實現與完善了中國封建皇權統治的理論與制度的建構，成為中國封建社會賴以長期穩定發展的兩根堅實的柱石。中國封建制度的這種穩定性，在其上升期，曾經起到了有力的促進作用，而在其衰落期則成為阻礙中國社會跨入近代的強大的頑固力量。

[作者簡介] 蕭漢明(1940—)，男，湖北孝感人。武漢大學哲學學院教授、中國周易學會副會長。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》、《傳統哲學的魅力》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。

先秦兵家的諸子學性質、 學派特徵與基本範疇

李桂生

先秦兵家既是我國軍事學的源頭，也是我國思想文化的重要組成部分，它對我國尚智尚勇的民族精神和堅韌聰慧的民族性格具有極其重要的影響，在我們的民族心理中或多或少浸染着先秦兵家的謀略思想。先秦兵家對現代社會和現代人的影響絕不亞於儒家、道家，已經滲透到了政治、軍事、外交、經濟、生活、行爲等各個方面。但是，長期以來，兵家沒有納入到諸子百家範疇，研究諸子學者，鮮有研究兵家的，研究思想文化史者也少有甚至根本不涉及兵家，而多把兵家看作純粹的軍事學。綜觀洋洋大觀的思想文化史和諸子學著作，我們發現對兵家的歸屬問題均不甚明了。因此，要討論兵家的學派特徵和基本範疇，必先討論兵家的諸子學性質。

一、先秦兵家是諸子之一家

關於“兵家”的諸子學性質問題，現代學者有所論及。呂思勉從學術史的角度明確提出先秦學術當有十二家，而“兵”是其中一家，說：“先秦諸子之學，《太史公自序》載其父談之說，分爲陰陽、儒、墨、名、法、道德六家。《漢書·藝文志》益以縱橫、雜、農、小說，是爲諸子十家。其中去小說家，謂之九流。《藝文志》本於《七略》，《七略》始《六藝》，實即儒家。所以別爲一略者，以是時儒學專行。漢代古文學家，又謂儒家之學，爲羲、農、堯、舜、禹、湯、文、武、周公相傳之道，而非孔子所特有，故耳不足憑也。諸子略外，又有兵書、數術、方技三略。兵書與諸子，實堪並列。數術亦與陰陽家相出入，所以別爲一略，蓋以校書者異其人。至方技，則一醫家之學耳。故論先秦學術，實

可分為陰陽、儒、墨、名、法、道德、縱橫、雜、農、小說、兵、醫十二家也。”^①此論實為精當。沈福林從先秦諸子以學科名家的角度論說“兵家”是“諸子百家”之一，說：“先秦兵家之言毫無疑義地屬於諸子學範圍……先秦諸子以學科名家的，不限於兵家，還有‘名家’、‘法家’、‘陰陽家’，他們既是專門研究邏輯、法律、星曆的專家，又是有完整獨立的思想體系的思想家……先秦兵家也是如此，他們雖以軍事研究為主，但並非僅僅研究軍事問題的專家，他們的研究涉及哲學、政治、經濟、道德、法律、自然諸多領域，儼然成一家之言。”^②雖然如此，但在實際研究當中，兵家並未普遍納入諸子學範疇，亦未引起學術界的普遍重視。

(一) “兵家”含義及其諸子學派意義的確定

“兵家”一詞主要有三個含義：一是兵學研究家，二是軍事指揮家，三是學術派別。“兵家”一詞最早出現於《孫子兵法·計》，云：“攻其無備，出其不意。此兵家之勝，不可先傳也。”^③這裏所說的“兵家”是“用兵者”、“軍事指揮家”的意思。

《韓非子·五蠹篇》云：“境內皆言兵，藏孫吳之書者家有之。”^④這裏雖然沒有說“兵家學派”，但還是給我們傳遞了這樣的信息：戰國時期研討兵學的風氣熾熱，兵學著作在社會上廣為流傳，卓然成一學術風尚與派別。

《呂氏春秋·不二篇》對先秦各學派的思想特點有論述，其中就有兵家，云：“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。”^⑤老聃、關尹、列子、陳駢、陽生是道家，孔子是儒家，墨子是墨家，孫臏、王廖、兒良是兵家，這些人物雖然沒有明確冠以“道家”、“儒家”、“墨家”、“兵家”之名，但學術特點和思想主張卻井然分明，初步形成了“諸子學派”的觀念，已顯兵家是諸子之一家的端倪。

到了漢代，“兵家”一詞，在《淮南子》、《漢書》等文獻裏多處出現。《淮南子·兵略訓》云：“今人之與人，非有水火之勝也，而欲以少耦衆，不能成其功亦明矣。兵家或言曰：‘少可以耦衆。’此言所將，非言所戰也。”^⑥《漢書·匈奴傳》云：“兵家之勝，貴於未

① 呂思勉《先秦學術概論》，中國大百科全書出版社 1985 年版，第 15 頁。

② 沈福林《兵家思想研究》，軍事科學出版社 1988 年版，第 1 頁。

③ 《諸子集成·孫子十家注》，北京中華書局 1954 年版，第 20 頁。

④ 《諸子集成·韓非子集解》，北京中華書局 1954 年版，第 347 頁。

⑤ 《諸子集成·呂氏春秋》，北京中華書局 1954 年版，第 213 頁。

⑥ 《諸子集成·淮南子》，北京中華書局 1954 年版，第 262 頁。

戰。”^①《漢書·敘傳》云：“兵家之策，惟在不戰。”^②在這幾處，“兵家”一詞混含了“用兵者”、“論兵者”與“兵家學派”的多重含義，是一個集合概念。

《漢書·藝文志》進一步明確了兵家的諸子學派含義，並考察其源流，說：“兵家者，蓋出古司馬之職，王官之武備也。……下及湯武受命，以師克亂而濟百姓，動之以仁義，行之以禮讓，《司馬法》是其遺事也。自春秋至於戰國，出奇設伏，變詐之兵並作。漢興，張良、韓信序次兵法，凡百八十二家，刪取要用，定著三十五家。諸呂用事而盜取之。武帝時，軍政楊僕摺摭遺逸，猶未能備。至於孝成，命任宏論次兵書為四種。”^③這四種兵書就是《兵權謀》、《兵形勢》、《兵陰陽》、《兵技巧》。後來學者往往據此劃分兵家流派。

(二) 從歷代文獻著錄看兵家的諸子學性質

中國學術的分科源於目錄著作對圖書的分類著錄，目錄學史雖然不是學術史，但在學術分科中卻起着重要作用。因此，考察目錄著作對圖書的著錄情況，可以從一個側面考察學術的分科。

漢初司馬談把先秦學術分為陰陽、儒、墨、名、法、道德六家，並對各家思想主張及利弊作了評論，奠定了學術分家的基礎，以致後來談論先秦學術者皆不能繞開司馬談。那麼，為什麼司馬談沒有提到“兵家”呢？那是因為，先秦兵家的著作數量很多，內容也很龐雜，既有講權謀的，也有講形勢的，更有講陰陽與技巧的。司馬談所劃分的先秦學術“六家”雖然沒有明確的“兵家”之名，但並不能說明“兵家”這個流派不存在，有可能司馬談把“兵家”分化到了陰陽家、法家、道家之中，因為“兵家”與“陰陽家”、“法家”、“道家”是相通的，關係極為密切。

漢武帝時，“建藏書之策，置寫書之官，下及諸子傳說，皆充秘府”^④。漢成帝時，光祿大夫劉向奉命整理經傳、諸子、詩賦，步兵校尉任宏整理兵書，太史令尹咸整理數術，侍醫李柱國整理方術。劉向在整理圖書時，一書校完，便條其篇目，概括大意，向皇帝呈奏，匯成《別錄》。劉向死後，漢哀帝詔令劉向的兒子劉歆繼承父業。劉歆總覽群書，撰成《七略》，即《輯略》、《六藝略》、《諸子略》、《詩賦略》、《兵書略》、《數術略》、《方技略》。《輯略》是個總綱性的東西，不是具體的圖書分類，因而實際上就是“六

① 《漢書》，北京中華書局 1962 年版，第 3812 頁。

② 《漢書》，北京中華書局 1962 年版，第 4259 頁。

③ 《漢書》，北京中華書局 1962 年版，第 1762 頁。

④ 《漢書》，北京中華書局 1962 年版，第 1701 頁。

略”。這“六略”的分類標準是按照當時劉向、任宏等人所負責的圖書整理內容來確定的。這種圖書的分類方法直接影響到後人對先秦學術乃至中國整個學術的學科分類。

東漢班固撰《漢書·藝文志》，對所著錄的圖書進行分類，仍襲劉歆的“六略法”（六藝、諸子、詩賦、兵書、數術、方技六類），但班固不說“兵書”，而說“兵家”。“兵家”雖然沒有列入“諸子略”，但既然稱“家”，就說明“兵家”仍是一個獨具特色的思想、學術流派，仍然屬於“諸子”範疇，只是由於它的軍事、政治的實用性和獨特性而獨立一家。

《漢書·藝文志》把先秦學術劃分為儒、道、法、名、墨、陰陽、縱橫、雜、農、小說十家，而“可觀者”前九家而已。因此，除去“小說家”，便是“九流”。但這並不能說明“兵家”就不是諸子學派。那麼，為什麼既然把不主一家的“雜家”、專事外交的“縱橫家”、甚至不能成其為“家”的“小說家”都列為“諸子略”，卻不把具有宏富思想、獨具特色的“兵家”歸入“諸子略”呢？這是由於班固的《漢書·藝文志》乃根據劉歆的《七略》而來，而劉歆的《七略·兵書略》乃根據任宏校理的兵書而來。任宏校理的兵書，之所以在《七略》裏面單獨列出，名為《兵書略》，既是出於政治、軍事的實用目的，也是出於因兵書數量很多而單獨編次便於利用的需要。其實，早在漢武帝時期，便有“軍政楊僕捃摭遺逸，紀奏《兵錄》”^①。《兵錄》是我國第一部圖書專科目錄。從《兵錄》編成的時候起，“兵家”就已經從諸子裏獨立出來，但並不等於說“兵家”就不是諸子了。相反，只是由於“兵家”在諸子中的特殊地位而獨立一家，並非由於“兵家”不是諸子而獨立一家。應該說，《兵書略》是根據《兵錄》而來，並對《兵錄》漏收或未收之兵書進行編定整理。由於“兵家”長期獨立於“諸子略”之外，以致使人產生兵家不是諸子之一的錯誤認識，而這種認識恰恰違背了班固的原意和先秦學術的實際。

從西漢初司馬談論“六家”要旨、西漢末劉歆著《七略》，到東漢班固撰《漢書·藝文志》，均把學術分為六科。三國時魏有荀勗著《新簿》，創甲、乙、丙、丁四部法。南朝宋時王儉撰《七志》，梁時阮孝緒撰《七錄》，均把學術分為七科。《隋書·經籍志》把所著錄的圖書按經、史、子、集四部劃分，類別減少了，但每部的範圍擴大了，後世的圖書著錄與學術分科基本沿襲此種劃分法。

兵書的著錄反映了一定的學術觀念。根據歷代主要的史志目錄與私家目錄對兵書的記載，我們發現：有的目錄著作雖然沒有把兵書列入“九流十家”，而是列入“九流十家”之外的“兵家”類，但同屬子部類，仍然體現了比較明顯的諸子學派傾向，如《崇

^① 《漢書》，北京中華書局1962年版，第1763頁。

文總目》、《郡齋讀書志》、《黃氏日鈔》、《百川書志》、《讀書敏求記》、《四庫全書總目》、《清史稿·藝文志》；有的目錄著作不稱“兵家”，只稱“兵書”，如《七略》、《七錄》、《七志》、《舊唐書·經籍志》、《新唐書·藝文志》、《文獻通考·經籍考》、《明史·藝文志》，但亦著錄在子部；有的目錄著作把“兵書”與“兵家”當成兩個並列的小類，如荀勗《新簿》、鄭樵《通志·藝文略》中既有“兵家”類，又有“兵書”類，實際上也承認了“兵家”的諸子學性質；有的目錄著作雖然只稱“兵者”，如《隋書·經籍志》，但它與其他諸子的地位是平等的，仍在子部類。由此看來，歷代目錄著作對“兵家”的看法無論怎樣千差萬別，都不出兩種：一種是“兵家”是諸子學範疇，但因囿於班固早已界定的“九流十家”之說，所以也不好增加一“流”或者一“家”，變成“十流十一家”；一種是雖然沒有明確兵家是學術流派，但在目錄著作中以子書類的面目出現，實際上也說明了其諸子學性質。

(三) 從學派源流看兵家的諸子學性質

《漢書·藝文志》認為，諸子之學出於王官，兵家之學出於司馬之職。雖然有失偏頗，在學界也有爭論，但還是有一定道理。一切社會意識、一切學術思想均來自改造自然、改造社會的實踐活動。“王官”乃王宮之職事官員，由於主管某方面的事務，也就負有對某方面事務的實踐進行總結的職責。班固把先秦兵家著作分為四種，實際上也把先秦兵家分為四個流派。班固說：“權謀者，以正守國，以奇用兵，先計而後戰，兼形勢，包陰陽，用技巧者也。”^①“形勢者，雷動風舉，後發而先至，離合背鄉，變化無常，以輕疾制敵者也。”^②“陰陽者，順時而發，推刑德，隨斗擊，因五勝，假鬼神而為助。”^③“技巧者，習手足，便器械，積機關，以立攻守之勝者也。”^④現代學者意識到這種劃分不能夠反映兵家流派的真實面目，因為在兵權謀中就已包含了形勢、陰陽、技巧的內容，所以對兵家流派問題也有一定的關注。有的學者把兵家流派區分為儒兵家、道兵家、法兵家、墨兵家、雜兵家、縱橫兵家等^⑤。有的學者把先秦兵家按照地域和國別區分為齊、魏、秦三大系統，但對流派問題未有進一步論述^⑥，還有學者把先秦兵家

① 《漢書》，北京中華書局 1962 年版，第 1758 頁。

② 《漢書》，北京中華書局 1962 年版，第 1759 頁。

③ 《漢書》，北京中華書局 1962 年版，第 1760 頁。

④ 《漢書》，北京中華書局 1962 年版，第 1762 頁。

⑤ 吳如嵩《〈尉繚子〉的兵形勢特色（代序）》，見徐勇《尉繚子淺說》，解放軍出版社 1989 年版，第 6 頁。

⑥ 李零《吳孫子發微》，北京中華書局 1997 年版，第 6~9 頁。

分爲孫氏學派、管子兵論學派、太公兵論學派、司馬法學派四個流派，但亦未展開論述^①。筆者曾經綜合和借鑒學界已有成果，對先秦兵家流派作了較爲全面的梳理和論述，提出了“兩大系統五個流派”^②的觀點，但對兩系統之間的區別、各流派之間的學脈關聯仍未揭示，對流派的概括與分析亦不甚妥當。茲就拙文尚未深入展開的齊、魏兩大系統之比較以及兵家各流派之間內在的發展脈絡作一補充。

從國別系統看，《漢書·藝文志》著錄的先秦兵家著作主要出自齊、晉（晉及分晉之趙、魏）、秦、楚、越、吳等國。從文化譜系看，春秋戰國時期的每一種地域文化（齊文化、晉文化、秦文化、楚文化、吳越文化）都有兵法產生，但流傳下來的只有吳國的《孫子兵法》、齊國的《孫臏兵法》、《司馬法》、《六韜》，魏國的《吳子》、《尉繚子》。其中，《吳孫子兵法》雖然冠以屬地“吳”，但由於在孫武面見吳王之前就已成書，故實際上也屬於齊國系統。吳起雖是衛人，但其軍事與政治才幹的施展卻主要在魏國。因此真正有著作流傳與歷史影響的國別系統是齊系統與魏系統。從地域來看，齊國在東部；晉（魏國、趙國）在中部；秦國在西部；楚國、越國在南部。齊國是先秦兵家的發源地，兵法著作也最爲宏富。由此看來，中國先秦兵學是沿着由東西漸、自北南移的軌迹發展的。

從地理位置和文化淵源看，齊國東向大海，南接魯地，西鄰秦、晉，既有如海納百川般的胸襟和氣度，又受到魯國禮樂文化的影響，亦浸染着秦、晉法家思想；魏國地處中原三晉腹部，西鄰秦國，東毗趙、衛，南接韓、宋，是法家思想發源和傳播的主要地域。因此，先秦兵家齊、魏兩大系統具有各自獨特的品質，主要表現在以下幾個方面：

其一，從兩系統表現的儒、法色彩看，齊兵家雖然也強調以法治軍，融會了法家的思想，但表現出更爲濃重的儒家色彩，在《孫子兵法》、《孫臏兵法》、《司馬法》、《六韜》之中，處處閃耀着仁、義、禮的思想，表現出傳統的儒家人文主義精神。魏兵家雖然也包含有一定的儒家思想，卻更加注重法治，具有非常濃重的法家色彩，在《吳子》、《尉繚子》之中，始終貫穿着以法治軍的思想，且許多內容類似於軍隊的法令、法規，在當時具有很強的可操作性。

其二，從兩系統表現的道家色彩看，齊兵家具有更爲濃重的道家色彩，主張不戰而勝、全勝，閃爍着以柔制剛、以退爲進、以靜制動、以無爲制有爲的思想光輝，特別是在《六韜》中，黃老道家思想最爲豐贍，即使在《孫子兵法》中，也處處流露出道家的神韻。魏兵家雖然也偶見道家言論，但並非其主流特色。

① 劉慶《先秦齊國兵學的產生與發展》，《管子學刊》1994年第3期，第80～81頁。

② 李桂生《先秦兵家流派初探》，《社會科學戰線》2005年第1期，第130～133頁。

其三，從兩系統的理論層面看，齊兵家更具戰略思維，高屋建瓴，氣勢高遠，更為注重以謀取勝，善於揭示戰爭規律，極具圓融通達精神、樸素辯證思想和超越時空的普遍意義，這一特色在兵權謀代表作《孫子兵法》中表現得尤為突出。魏兵家更具戰術思維，更為注重以術取勝，往往是對具體戰術、戰法的精闢概括，在當時具有很強的實踐意義，但是也因此而具有較強的時代局限性，隨着時代的進步、戰爭樣式的變化而逐漸失去其指導價值。

其四，從兩系統的整體風貌看，齊兵家顯得飄逸、瀟灑、靈通、氣象開闊；魏兵家顯得質實、嚴謹、莊重、氣象渾厚。一般地，齊兵家是在精神上融會了儒、道諸家的思想，已經內化為齊兵家的思想營養，而不是單純表現在語言上，因此在整個神韻上透露出儒、道、兵的完美結合。魏兵家中的某些道家、儒家思想，大多是從語言載體上表現出來，幾乎一眼就能看出，因此與齊兵家特別是《孫子兵法》相距甚遠，遠沒有達到齊兵家的思想高度和語言藝術境界。

齊魏兩大系統具有各自的特色和鮮明的區別，既有地緣原因，也有學緣原因。所謂地緣原因，就是兩系統的兵家所出之地域不同。所謂學緣原因，就是兩系統所承傳與吸收的文化不同。除此之外，與齊、魏兩系統的經濟、政治也有一定的關係。齊地經濟繁榮，農業、商業、手工業都很發達，交通便利，城市繁華，才俊雲集，思想開放，政治開明，儒、法、道各家思想均能得到合理的運用。魏地在經濟上重農抑商，政治上充分利用法家的思想，制定了我國第一部比較完整的地主階級成文法典《法經》，是歷代封建地主階級制定法律的藍本。

齊魏兩大系統至少包含四個流派，齊系統內有司馬派、孫氏派、稷下派，魏系統內有吳氏派。四個流派之間具有非常明晰的學脈關聯。

司馬派是以繼承《司馬法》的仁本精神為己任，並能結合時代特點和戰爭樣式的變化，創造性地闡明《司馬法》的仁本精神，主張慎戰與備戰，重視軍禮與軍法的兵家流派。《司馬法》的思想源頭是商湯、周武王以兵克亂、以仁義為本的用兵思想。後世所傳的《司馬法》是戰國齊威王時令人追論當時已經亡佚了的成書於西周時期的古《司馬法》，並附有齊國兵家司馬穰苴的兵法。《司馬法》內容比較龐雜，既注重仁義禮樂在戰爭中的作用，也強調作戰要以謀取勝。逸文裏還有相當多的軍制、軍禮、軍令方面的內容。已經亡佚的西周時期的兵典《軍志》、《軍政》也屬於這一系統。《軍志》、《軍政》從散見於古代文獻中的逸文看，是軍法、軍制方面的兵書，相當於條令、條例等典章制度彙編。

從兵法的源流來講，西周時期用兵原則的亡佚本《司馬法》是最古老的兵法。《漢書·藝文志》說：“《洪範》八政，八曰師。孔子曰為國者‘足食足兵’，‘以不教民戰，是

謂棄之’，明兵之重也。《易》曰：‘古者弦木爲弧，剡木爲矢，弧矢之利，以威天下。’其用上矣。後世燿金爲刃，割革爲甲，器械甚備。下及湯、武受命，以師克亂而濟百姓，動之以仁義，行之以禮讓，《司馬法》是其遺事也。”^①班固的這段話實際上是說已經亡佚的古本《司馬法》是湯、武時期用兵的原則，戰國齊威王令稷下大夫追論的《司馬法》反映了已經亡佚的古本《司馬法》精神。

從學術發展脈絡來看，以古本《司馬法》的思想爲源頭，向兩個路徑發展：一個路徑是以孫武、孫臏爲代表，繼承了《司馬法》“上謀下鬥”、“以智決”的精神，發展了兵家的詭詐、謀略思想，形成了主要由齊地兵學文化孕育而成，帶有吳楚兵學文化特色，崇尚權謀與詐僞的孫氏派。另一路徑是以吳起、尉繚爲代表，繼承了《司馬法》軍禮、軍制、軍令的精神，發展以法治軍的思想，注重形勢的運用，具有儒法合流傾向，表現爲內儒外法特徵的吳氏派。

兵家流派發展到戰國中後期，逐漸有了匯攏、合流的傾向。在稷下學宮，匯集了天下學人，各家各派互相辯難與交流。稷下學派中，亦有兵家學派。稷下兵家學派是戰國齊威王、齊宣王、齊湣王時期聚集在稷下學宮不治政事而專門議兵的一些兵學家，繼承齊國兵學成就，吸收諸子學說中的某些思想，帶有比較濃厚的黃老道家與雜家色彩的一個兵家流派。

稷下派至少有四個支派。一支是依託管仲之名的管子兵學派，一支是依託姜尚之名的太公兵學派，一支是子晚子兵學派，一支是雜家兵學派。茲分述之：

管子兵學派是託名管仲，吸收儒、道、墨、法思想，具有雜家性質的一個兵學流派。論兵篇章散見於《管子》一書，後人稱之爲“管子兵法”。

太公兵學派是以太公爲尊崇對象，並假借太公之名著述兵書，思想較爲龐雜的一個兵學流派。成書於戰國末期的《六韜》與成書於秦漢之際的《三略》就是這個流派的代表作。《管子兵法》與《太公兵法》的作者都是稷下學者，具有突出的黃老道家色彩。《三略》表現了明顯的兼收並蓄與天下大一統思想，是中國最早的一部專門講國家戰略與軍事戰略的著作，亦有突出的黃老道家傾向。

子晚子兵學派大概是以子晚子爲代表，比較全面地繼承了《司馬法》精神，吸收諸子各家思想，以議兵爲主的一個流派。子晚子也是稷下兵家人物，班固在著錄於雜家類的《子晚子》書名之下注云：“齊人，好議兵，與《司馬法》相似。”^②然《子晚子》三十五篇名存而書亡，內容無可稽考。

① 《漢書》，北京中華書局 1962 年版，第 1762 頁。

② 《漢書》，北京中華書局 1962 年版，第 1740 頁。

雜家兵學派是稷下雜家議兵的一個流派。其著作有著錄在兵技巧類中的《雜家兵法》五十七篇。在這四個支派當中，最有影響者是太公兵學派與管子兵學派。

稷下兵家所表現出來的思想，與先秦學術發展到戰國中後期諸子百家爭鳴與交融的時代特徵相吻合，是先秦兵家發展過程中的集大成與總結階段，表現出衆流歸海的學術特徵。

(四) 從師承關係與學說的系統性看兵家的諸子學性質

從師承關係及思想體系的一致性來說，孫臏是孫武的後人，《齊孫子兵法》與《吳孫子兵法》在思想上有承繼關係。雖然在師承關係上，兵家比不上儒家、墨家等學派有衆多的弟子追隨且許多弟子均見於文獻記載，但它是一個實用性、功利性很强的學派，拜師學兵的人自然不在少數。古代文獻中有兵家師徒相傳的記載，比如孫臏與龐涓學兵於鬼谷子。《孫臏兵法·威王問》亦明確記載了孫臏與弟子的問對，云：“孫子出，而弟子問曰：‘威王、田忌，臣主之問何如？’孫子曰：‘威王問九，田忌問七，幾知兵矣，而未達於道。’”^①

從學說的系統性和特點來說，先秦兵家可以說是最具系統性的一家。在天人關係上，主張天人合一，注重人事實踐，排斥鬼神迷信，表現出唯物主義傾向；在戰爭觀上，認為兵乃國之大事，主張慎戰善戰，兵出於義，修道保法，保國安民，以戰止戰；在戰略思想上，主張先計後戰，知彼知己，兵以詐立，因利制權，不戰而勝；在戰役謀劃上，主張進攻作戰，千里奔襲，深入敵境，速戰速決，反對持久；在作戰指導上，主張造形任勢，虛實互變，奇正交用，動靜相宜，致人而不致於人；在戰術戰法上，主張因時制宜，因地制宜，因人制宜，分合變化，靈活機動，示假隱真，調動敵人；在制勝方略上，主張上兵伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻城；在治軍上，主張以人爲本，兵權貴專，軍容不入國，國容不入軍，三軍同心，以法治軍，愛民愚民，賞罰分明，恩威並施；在國防上，主張居安思危，有備無患，內重外輕，以重馭輕，重在防禦；在將帥修養上，主張智、信、仁、勇、嚴、義、禮、恭、謹，君命有所不聽；在後勤保障上，主張足食足兵，修完器備，取用於國，因糧於敵。

毫無疑義，先秦兵家學說體系完整，邏輯嚴密，架構精當，思想豐贍，是一個開放性的系統。具體到每一個兵學家與每一部兵書，無論是孫武與《吳孫子兵法》，還是孫臏與《齊孫子兵法》、吳起與《吳子》、司馬穰苴與《司馬法》、尉繚與《尉繚子》、稷下兵家與《六韜》，都既有先秦兵家理論的共同點，又有自己的體系和特色。

^① 于汝波、李興斌《中國經典兵書》，山東友誼出版社 2002 年版，第 103 頁。

可以說,沒有兵家參與的諸子學是不完整的諸子學,是殘缺的諸子學,是不符合中國思想史實際的諸子學。從這個角度來說,兵家研究應該納入諸子學研究範疇,還原其諸子學的本來面目,廓清後世學者對兵家的模糊認識。這對構建完整的諸子學概念,拓展和深化思想史研究的廣度和深度具有非常重要的意義。也可以說,“兵家”是先秦學術中思想最為開放、胸襟最為寬闊、最無學術偏見、最能融會百家之長的一個學派,它吸收了儒家、道家、法家、墨家、陰陽家的思想,形成了獨特的兵家理論。因此,“兵家”既是一門關於軍事的學科,也是一個關於學術的流派,是“諸子百家”之一家。我們講“諸子百家”時,不應該忽視兵家這一重要的學派;講兵家時,也不應該忽視兵家是諸子百家之一家。

二、先秦兵家的學派特徵

先秦兵家是在春秋戰國的歷史背景中,在紛繁複雜的戰爭實踐中,在諸子百家的爭鳴中,繼承前代軍事思想,吸收當時思想文化營養而形成的一個思想學術流派,提出了計、算、智、信、仁、勇、嚴、詭道、伐謀、伐交、伐兵、虛實、衆寡、勝負、知彼知己、生死、利害、治亂、形勢、奇正、分合、開闔、動靜、變、用間、火攻等一系列的兵學範疇,形成了完整的理論構架與思想體系,具有鮮明的學派特徵。

(一) 重戰尚武,以戰止戰

先秦兵家重視戰爭,認為兵是國之大事,存亡之道,死生之地。但是,先秦兵家反對窮兵黷武,反對殺戮無辜,主張正義的有限戰爭。《司馬法·仁本》說:“國雖大,好戰必亡;天下雖安,忘戰必危。”在先秦兵家看來,戰爭只是謀求和平的一種手段,而不是晉身權勢富貴的階梯,故《司馬法·仁本》又說:“以戰止戰,雖戰可也。”先秦兵家以冷靜的頭腦、犀利的目光思考和觀察春秋戰國時期的戰爭現象,以高度的社會責任感和厚重的人文關懷直面戰爭,分析戰爭,研究戰爭,試圖找到一條通往世界和平與天下安定的道路。先秦兵家研究戰爭,不是站在個人的立場上,而是站在歷史發展的潮流中,站在全人類的共同利益上。因此,先秦兵家對戰爭的深刻剖析和精邃概括,比諸子中的其他任何一家都要接近戰爭的真實,具有較強的科學性。儒家中的孔子、孟子,墨家中的墨子,道家中的老子、莊子,都分別代表各自的政治理想、階級利益,片面地反對或否定戰爭。雖然他們各自的思想體系不同,但在對待戰爭的態度上卻有共同之處,那就是一廂情願地表達自己反對戰爭的願望與理想,而非對戰爭規律進行準

確而真實的把握。與此不同的是，先秦兵家，既重視戰爭，又強調不能好戰，戰爭的目的是禁暴除亂、保國安民。因此，戰爭只是消除戰爭的手段。可以說，重戰尚武、以戰止戰是先秦兵家最重要的學派特徵。

(二) 重謀尚詐，通權達變

兵家尚謀用詐，其來有自。《左傳·成公十六年》說：“甲午晦，楚晨壓晉軍而陳，軍吏患之……樂書曰：‘楚師輕窳，固壘以待之，三日必退。退而擊之，必獲勝焉。’”^①此話是說，成公十六年（公元前 575 年），楚軍逼近晉軍營壘佈陣，樂書主張避其鋒芒，待其銳氣消滅，乘其撤退時掩襲，楚軍必敗。這就是謀詐之法。實際上，不僅《左傳》對謀詐之道多有記載，就是《周易》也有關於謀詐戰術的描述，如《晉卦》之九四說：“晉如鼫鼠，貞厲。”^②意思就是進擊要如鼫鼠一樣快速，出其不意，這樣才能轉危為安^③。在兵家文化中，計謀、詭詐是其核心內容，也是兵家最基本的特徵，其他各特徵可以說均由此衍生。如果除卻計謀與詭詐，那麼兵家也就不成其為兵家。這種區別於其他家派的質的規定性便喪失了。所以，兵家文化實質上是謀略文化，是人類智力角逐的一種文化。在軍事上，技術裝備等硬件固然重要，但人的智慧和謀略等軟件也是非常重要的，它可以彌補硬件之不足。這大概也是中國文化中重道輕器觀念對軍事思想的影響。孫武、孫臏、吳子、尉繚子等先秦兵家在其各自的著作中，無不對詭詐之道濃墨重彩，閃爍着人類智慧的光芒。

謀詐往往是與權變相關聯的。兵家、法家、縱橫家、道家有一個共同之處，就是重視權變，但這四家“權變”的含義又各有不同。首先，運用範圍不同。兵家之權變多運用於軍事領域，法家之權變多運用於政治領域，縱橫家之權變多運用於外交領域，道家之權變多運用於人生處世。其次，運用對象不同。兵家運用權變，主要針對兩軍交戰；法家運用權變，主要針對政治對手；縱橫家運用權變，主要針對在外交領域中需要拉攏或排斥的異國諸侯及其臣僚；道家運用權變，主要針對無可奈何之社會現實而明哲保身。再次，運用目的不同。兵家運用權變是為了解保國安民，取得軍事上的全勝；法家運用權變是為了解穩固君主在政治權力上的某種威勢；縱橫家運用權變是為了解謀求自身的勢位富貴。因此，與其他三家諸子比較，兵家的權變可能更具殘酷性，但也

① 《十三經注疏》，北京中華書局 1980 版，第 1918 頁上。

② 《十三經注疏》，北京中華書局 1980 版，第 49 頁中。

③ 鄭良樹《諸子著作年代考》，北京圖書館出版社 2001 年版，第 78 頁。對《晉卦》的解釋，仁者見仁，智者見智，多有不同。此處採用書中《論兵家的起源及其學術領域的開拓》一文對《晉卦》的解釋。

更具理性。

(三) 重法尚仁, 刑德兼用

在先秦兵家中, 相互排斥的儒家、法家得到了融會和統一。雖然荀子援法入儒, 是先秦時期的儒家集大成者, 但總體上儒家、法家的思想主張仍涇渭分明, 迥然有別。在政治領域, 孔子之儒與孟子之儒主張仁治和禮治; 法家主張法治。法家的代表人物韓非子在其著作《五蠹》裏尖銳地批評儒為當時社會的五類蠹蟲之一, 從而揚法抑儒。實際上, 先秦時期的各家學派, 幾乎都有自己的不足和缺陷。《荀子·解蔽》針砭墨子、慎子、莊子等各家學說的短處, 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。”^①就是批評墨子執迷於實用, 卻不知文彩; 宋子執迷於人情欲望, 卻不知得失之理; 慎子執迷於法治, 卻失之於人治; 申子執迷於權勢, 卻失之於睿智; 惠子執迷於言辭, 卻不知實務; 莊子執迷於天道, 卻失之於人道。大概正因為諸子各有所蔽, 不能盡善盡美, 所以後來才有兼採百家之長的雜家。先秦兵家既吸收和改造了儒家仁、義、信的思想, 又吸收和改造了法家法、術、勢的思想, 使儒家與法家思想得到完美的融合和互為補充。在將帥修養方面, 兵家強調的“仁”、“義”、“信”, 正是受到了儒家的啓發並借用了儒家的概念。在戰略、戰術方面, 兵家的“權”、“勢”、“謀”、“詐”與法家的“術”、“勢”可謂同源而異流。因此, 在兵家那裏, 儒家的“德”與法家的“刑”也得到了很好的統一。

(四) 重利尚功, 理性實用

先秦兵家是重實踐、崇功利、講實用、尚理性的一個學術流派。先秦兵家剔除了鬼神迷信在戰爭中的影響, 而重視人事和實踐的作用, 把“天”從人格神的迷幻中復位為日月星辰的運行、春夏秋冬的變換以及燥濕寒暑的更替, 把“道”從抽象的絕對精神復位為具體的政治清明、意志統一與人心凝聚, 包含着強烈的樸素唯物主義精神, 這在鬼神思想盛行的先秦, 是非常難能可貴的。這種冷靜的、客觀的、邏輯的、理性的思維是先秦其他諸子所不能比擬的。正因為具有這種理性實用的精神, 才使得先秦兵家能準確地把握戰爭的規律, 能夠抓住戰爭的根本目的——爭利, 體現國家利益至上的原則。《孫子·軍爭》篇提出“兵以詐立, 以利動”, 《孫子·火攻》篇提出“合於利而動, 不合於利而止”, 其尚功利的思想與儒家、道家重仁義而輕名利是截然相反的, 就

^① 《諸子集成·荀子集解》, 北京中華書局 1954 年版, 第 262 頁。

是與同樣重視功利的墨家、法家、縱橫家也多有不同。墨家所言之功利，主要是生民之功利，是生存之功利，用現在的話說，就是重視人的生存權。法家所言之功利，主要是用來調節人與人之間、人與社會之間關係的杠杆，是進行政治改革和軍事擴張的工具，並被法家認為是人性的根本特點。縱橫家所言之功利多是追求個人的勢位富貴。先秦兵家雖然以利作為攻守的準則，但是在個人方面，《孫子·地形》卻強調“進不求名，退不避罪，惟民是保而利於主”。因此，先秦兵家總是能夠避免其他諸子的弱點和不足，把“利”置於國家、生民的核心地位，作為衡量一切軍事行動的標準，顯得更具客觀與理性。

三、先秦兵家的基本範疇及其理論構架

(一) 先秦兵家的基本範疇——詭道

如果要問先秦兵家是否與先秦儒家、道家、法家、陰陽家、墨家等一樣，都有一個基本範疇或幾個重要範疇來概括其主要的思想主張，比如儒家之“仁”，道家之“道”，法家之“術”與“勢”，陰陽家之“陰陽”、“五行”，墨家之“兼愛”、“非攻”等，答案當然是肯定的。先秦兵家作為諸子之一家，它提出了詭道、利動、形勢、變、虛實、奇正、迂直、己彼、計算、動靜、主客、利害、開闔、攻守、強弱、文武、生殺、謀攻、軍爭、勞佚、示形、全勝等一系列的思想範疇，構造了獨具特色的完整的思想體系。在這些範疇之中，“詭”是基本範疇，其他範疇皆因“詭”而設，因“詭”而生。

先秦兵家特別是孫子，提出兵就是“詭道”的論斷，準確地抓住了兵家實質與戰爭特點。只要有戰爭，就會有詭詐。詭詐是伴隨戰爭終始的。雖然在孫子之前，詭道已普遍運用於政治與軍事領域，但是由於受西周軍禮思想的束縛，春秋初期的戰爭仍帶有西周軍禮思想的餘風流韻。而到春秋中後期，隨着周天子權威的進一步喪失，天下裂變之勢的進一步加劇，諸侯專權與爭霸戰爭的進一步升級，披着温情脈脈面紗的西周軍禮才逐漸顯得不合時宜，失去了存在的土壤，詭詐之術才大行其道。“詭”是貫穿於先秦兵家的核心思想，具體體現在其戰略、戰術之中。先秦兵家構建了以“詭”為核心的兵家思想體系，圍繞“詭”而提出了形勢、虛實、奇正、分合、變等範疇，這些範疇實際上是“詭”的具體表現。

“詭”字最早出現於《詩經·民勞》，云：“無縱詭隨，以謹無良。”^①王引之《經義述

① 《十三經注疏》，北京中華書局 1980 年版，第 548 頁。

聞》注云：“家大人曰：詭隨，疊韻字，不得分訓。……詭隨，即無良之人……謂譎詐懷欺之人。”^①“詭隨”即心懷詭詐而表面順從之人。可知，“詭”的本義即是欺詐，但是這並不指戰爭中的詭道，而是指人的行為表現與內心的真實意圖不一樣，是心懷叵測，難以捉摸。實際上，人的這種表裏不一的人性之惡的一面也是與生俱來的。所以“詭”的心理與行為是隨着人類的誕生與社會的形成而產生的，它存在和貫穿於人類的一切活動之中。

然而，有了“詭”的心理與行為並不等於有“詭”的思想。前者是自發的，是人性中之本然；後者是自覺的，是人的社會性發展之必然。因此，人們把“詭詐”作為一種自覺的軍事手段來運用，是經歷了一個比較長的發展過程的，而最能誘發“詭”的思想產生的就是智力角逐。因此，“詭”在戰爭中最能獲得發展。

詭詐運用於戰爭中，從傳世的文獻記載來看，大概始於夏末之伊尹。《尚書·商書》記載鳴條之戰說：“伊尹相湯，伐桀，升自陟，遂與桀戰於鳴條之野，作《湯誓》。”漢孔安國傳曰：“桀都安邑，湯升道從陟，出其不意。”唐孔穎達疏曰：“升者，從下向上之名，言陟當是山阜之地，歷險迂路，為出不意故也。”^②湯之都城在亳，桀之都城在安邑。安邑在亳的西面，伊尹不直接從東往西進攻夏桀，卻繞道至位於安邑西南的陟，偷偷從陟向安邑進發，結果與桀戰於位於安邑西的鳴條，桀亡。這就說明伊尹確實運出其不意的詭道戰術突然襲擊夏桀。《孫子·用間》云：“昔殷之興也，伊摯在夏。”伊摯，就是伊尹。伊尹在夏做間諜，難道可以不用詭詐嗎？此後，姜太公繼之，並發揚光大，成為運用詭詐權謀的一代宗師。故《孫子·用間》又云：“周之興也，呂牙在殷。”呂牙在殷做間諜，同樣需要運用詭詐。司馬遷說：“周西伯昌之脫羸里歸，與呂尚陰謀修德以傾商政，其事多兵權與奇計，故後世之言兵及周之陰權皆宗太公為本謀。”^③

由上看來，詭的言行是隨着人類社會的產生而產生的。即使在遠古時期的氏族社會，其軍事行動亦往往使用詭詐。《司馬法·天子之義》篇說：“古者，逐奔不遠，縱綏不及。不遠則難誘，不及則難陷。”這裏所說之“古者”，當指西周及其以前的時代。這說明為後世所稱道的《司馬法·仁本》所言“逐奔不過百步，縱綏不過三舍”，主要不是為了體現仁義之禮，而是由於車戰整齊劃一，缺乏靈活機動，所以不能追得太遠，以免誤入敵人陷阱。古代的軍禮多半是作戰條令、法規等方面的內容，是根據當時的戰爭水準而制定的，是有利於保存自己而消滅敵人的帶有共識性的作戰通則，而不是對

① 《清人十三經注疏》第五冊，北京中華書局 1998 年版，第 101 頁。

② 《十三經注疏》，北京中華書局 1980 年版，第 160 頁。

③ 《史記》，北京中華書局 1959 年版，第 1496~1497 頁。

敵人
術。

“兵
之，
無備

隸制
要靠
實帶
之知

不忍

多高
衰落

的效
詐之

說：
曰：

勇犯
田，

對用
楚師

時，

為抽
為運

“詭

即是

① 《

敵人實行仁義的禮儀規範。可見，久遠的西周及其以前，也存在“誘”與“陷”等詭詐之術。但是“詭”上升為一種理論與方法，即“道”，則是從《孫子》起。故《孫子·計》說：“兵者，詭道也。故能而示之不能，用而示之不用，近而示之遠，遠而示之近。利而誘之，亂而取之，實而備之，強而避之，怒而撓之，卑而驕之，佚而勞之，親而離之。攻其無備，出其不意。”這是對戰爭詭道最早的、最基本的概括。

當然，在西周時期，由於實行以天子為大宗、以各封國為小宗、天下一家的宗法奴隸制度，各封國與周天子之間以及各封國之間大多數都有血緣或親屬關係。因此，主要靠仁、義、禮、讓來維繫這種統治方式，化解相互之間的矛盾。反映到軍事上，也確實帶有仁義之禮的色彩。即使周天子出兵征伐某封國，其目的也只是教訓它一下，使之知錯能改，而不是消滅它。萬不得已，才削其爵，移其國。因此，毋須使用，似乎也不忍心使用詭詐之道，因為都是“一家人”。這也不是由於西周時期人的道德覺悟有多高，而是由於這種宗法奴隸制度在周初尚能發揮效用。而當周平王東遷洛邑、逐漸衰落而喪失權威之時，各諸侯國便擁兵自重，干戈相向，甚至覬覦周鼎，宗法奴隸制度的效用也就喪失，名存實亡，不再能維繫周天子的統治了。到了這時，傾軋算計的詭詐之術才又紛然登場，大行其道，各呈異彩。這在《韓非子》中有所反映。《難一》篇說：“晉文公將與楚人戰，召舅犯問之曰：‘吾將與楚人戰，彼衆我寡，爲之奈何？’舅犯曰：‘臣聞之：繁禮君子，不厭忠信；戰陣之間，不厭詐僞。君其詐之而已矣。’文公辭舅犯，因召雍季而問之曰：‘我將與楚人戰，彼衆我寡，爲之奈何？’雍季對曰：‘焚林而田，偷取多獸，後必無獸；以詐遇民，偷取一時，後必無復。’”^①舅犯主張用詭詐，雍季反對用詭詐，認爲詭詐是一時之權，而非萬世之利，但晉文公最終還是依舅犯之言而勝楚師。這說明在春秋時期，雖然在觀念上仍受西周仁義思想的影響，但在真正對陣之時，卻不能不棄仁義而行詭詐。

詭詐作為人類的一種思想、理念，在春秋戰國逐漸臻於成熟，由經驗性認識上升爲抽象性認識，由觀念性認識上升爲思想性認識，由感性認識上升爲理性認識，而成爲運用於戰爭中的基本手段。“兵者，詭道也”這一戰爭規律最終由孫子揭示出來，“詭道十二法”亦由孫子首次概括。這時，“詭”作為一種“道”（理論法則）才正式形成。

（二）“詭道”理論的基本構架

1. “利動”是實施詭道的出發點。兵家非常注重戰爭中的利益原則。爭勝之目的即是爭利。利益原則是高於取勝原則的，因為有的戰爭從表面和局部看是取得勝利

^① 《諸子集成·韓非子集解》，北京中華書局1954年版，第263頁。

了,但從實質和全局看可能是失敗的。有的戰爭從表面和局部看是失敗的,但從實質和全局看是勝利的。所以,《孫子·軍爭》說:“兵以詐立,以利動。”又說:“軍爭爲利。”《孫子·計》說:“計利以聽,乃爲之勢。”《孫子·火攻》說:“非利不動,非得不用。”《吳子·圖國》說:“謀者,所以違害就利。”在兵家看來,利之所在乃義之所在。因此,在用兵上盡力發揮詭道的作用,無論什麼手段,只要有利,便無不可以使用。與之相反,在治兵上則多施仁義,而摒棄詭詐。因此,“利動”是運用詭詐之道的出發點。

2. “不戰而屈人之兵”是實施詭道的目的。兵家強調“全勝”,追求“不戰而勝”的用兵境界,“全”與“不戰”就是基於“利動”原則的思想,就是要獲取最大的利益,而把損失減少到最小的程度。先秦兵家認爲天地之間人爲貴,因此要儘量減少流血、避免流血,所以也就有“兵不血刃而天下親”的主張,這就是最大的利。《孫子·謀攻》說:“用兵之法,全國爲上,破國次之;全軍爲上,破軍次之;全旅爲上,破旅次之;全卒爲上,破卒次之;全伍爲上,破伍次之。”又說:“百戰百勝,非善之善者也;不戰而屈人之兵,善之善者也。”

3. “詭道十二法”是詭道的基本內容。《孫子·計》說:“能而示之不能,用而示之不用,近而示之遠,遠而示之近。利而誘之,亂而取之,實而備之,強而避之,怒而撓之,卑而驕之,佚而勞之,親而離之。”後人稱之爲“詭道十二法”。先秦兵家無不重視詭道,強調詭道,把詭道作爲兵家方略的核心內容。此十二法,包含了兩層意思,一層(前四法)是示形於敵,另一層(後八法)是因敵制宜。其後的兵家詭道無有能出其右者,即使是後人根據歷代詭道所總結的“三十六計”仍可溯源至先秦兵家之詭道思想。在戰陣之中使用的數術、方技、道法等,都是爲了詐敵、惑敵、愚敵。《李衛公問對·卷中》點破詭道的玄機,說:“假之以四獸之陳,及天、地、風、雲之號,又加商金、羽水、徵火、角木之配,此皆兵家自古詭道。存之,則餘詭不復增矣;廢之,則使貪使愚之術從何而施哉?”^①

4. “形”與“勢”是實施詭道的物質基礎。《孫子》注重對戰爭形勢的把握。“形勢”即是戰爭的實力與態勢。這似乎與詭詐無關,但是這卻是實施詭詐之道的基礎。《孫子》認爲詭詐之道並非空中樓閣,而是要以戰爭形勢爲基礎。《孫子》所謂的“形”,有形體、形象之意,就是戰爭中的能見因素,比如軍力構成、武器裝備、後勤補給等,大概相當於今之所謂軍事實力。《孫子》所謂的“勢”,有勢力、態勢之意,就是戰爭中的潛在因素,比如士氣的高低、將帥的素質、指揮的方法、謀略的運用等,是蘊藏於“形”中的力量,實際上就是“形”的各個要素組合所表現出來的摧毀力。形是外在的,勢是內

^① 于汝波、李興斌《中國經典兵書》,山東友誼出版社 2002 年版,第 694 頁。

在的；形是可見的，勢是潛藏的；形有真假之別，勢有虛實之辨；形是人我皆知的，勢是惟有我知的；形是軀體，勢乃靈魂。此為形與勢的區別。然而，形與勢是相互依存的，沒有無形之勢，也無無勢之形。虛勢之形是假形，假形之勢是虛勢。形是勢的真體或變體，勢是形的精神或氣質，這便是形與勢的聯繫。把“形”與“勢”合起來講的是漢代任宏。任宏論次兵書為四種，其中就有“形勢類”。班固又對“形勢”加以闡明，說：“形勢者，雷動風舉，後發而先至，離合背鄉，變化無窮，以輕疾致敵者也。”^①這裏已經包含了先後、背鄉、變化等制敵之詭道。《孫子》主張作戰要因形任勢。《形》篇說：“勝者之戰，若決積水於千仞之溪者，形也。”《勢》篇說：“善戰人之勢，如轉圓石於千仞之山者，勢也。”從這個意義上說，“形”與“勢”的意思又是相近的。《孫子》主張指揮戰爭須求之於勢，不責於人。也就是說，運用計謀要因形任勢，順應自然，不可拘泥，不可強求。

5. “奇正”、“虛實”、“迂直”、“分合”、“用間”是“詭道”的主要表現形式。《老子·五十七章》說：“以正治國，以奇用兵。”首次揭示了奇正的施用對象。《老子》之意，並非把奇正截然地分開，只是強調在治國方面偏重於常法、正道，在用兵方面偏重於變法、奇道。關於用兵的奇正之法，《孫子》比《老子》講得更為明白而深刻。《孫子·勢》說：“戰勢不過奇正。”又說：“以正合，以奇勝。”又說：“奇正相生，如循環之無端。”就是說用兵不過“奇正”二字，用正兵迎戰，用奇兵取勝，奇正互相配合，並互相轉換，由奇變正，由正變奇，如此循環不窮，使敵不知我，而我知敵，從而達到制人而不制於人的目的。

奇正與虛實是相關聯的，從一定角度來說，奇就是虛，正就是實。從軍事形態來講，虛就是兵力部署的薄弱環節、虛空之地、隙漏之處，就是士氣的低落、疲困、饑渴，就是戰鬥力的弱小，就是作戰位置的劣勢；實就是兵力部署的強大、防守的嚴密，就是士氣的高漲、精力的旺盛，就是作戰位置的優勢，裝備的精良。從用兵方略來講，虛就是奇，是變法；實就是正，是常法；虛就是無，實就是有。從虛與實的相互轉換來講，實可以變虛，虛可以變實。從因敵變化來講，敵人若知我虛實相變，我則反其道而行之，由虛變實，再回到虛；由實變虛，再回到實。這也就是後代兵家所講的虛則實之，實則虛之；虛則虛之，實則實之。故《孫子·虛實》說：“兵形象水，水之形避高而趨下，兵之形避實而擊虛。”

虛實、奇正也與分合相關。《孫子·軍爭》說：“兵以詐立，以利動，以分合為變。”《孫子·虛實》說：“我專為一，敵分為十，是以十攻其一也，則我眾敵寡。”若敵眾我寡，則分敵擊之，合我迎之；分敵為十，合我為一。如此，便能變寡為眾。這就是奇法。若

^①《漢書》，北京中華書局1962年版，第1759頁。

我衆敵寡，則如《孫子·謀攻》所言：“十則圍之，五則攻之，倍則分之。”這就是正法。

虛實、奇正又與迂直相關。一般說來，迂爲奇，直爲正；迂爲虛，直爲實。《孫子·軍爭》強調將領要“知迂直之計”。具體地，我方若不具備正面進攻的條件，則要“以迂爲直”，從側面迂回進攻，避實擊虛，便能出奇制勝。假如要爭奪某一戰略要地，我方若時間上、距離上處於劣勢，則要設法使敵人舍直求迂，延緩其時間，增加其路途，方法就是調動敵人，誘之以利，從而害之。這樣我方才能後發先至，贏得戰爭的時間與主動。故《孫子·軍爭》說：“迂其途而誘之以利，後人發，先人至。”從這個角度來說，敵人之迂途，實則爲我方之直途。這就是“以直爲迂”，即我不迂而使敵迂。這個涵義，若從奇正與虛實的角度來看，則是我方以正(直、實)爲奇(迂、虛)，敵方以奇(迂、虛)爲正(直、實)。也就是變敵之正爲我方之奇，變敵之迂爲我方之直，變敵之虛爲我方之實。詭道的這四個主要表現形式猶如四個相扣的圓環，互有關聯而不相同，互有變通而不相疊，互有交叉而不相重，相即而相離，相異而相通。

詭詐的又一種表現是用間。在兩軍對壘中，要採取敵人情報，掌握敵人動向，必須使用間諜。《孫子》書中把間諜分爲五種：因間、內間、反間、死間、生間。最具詭詐意義的要算反間與死間了。歷來用兵，無不重視間諜的使用。孫武是第一個撰述用間專文的兵家，其貢獻不是他發明了“五間”之法，而是他總結了“五間”之法。《孫子》認爲無所不能用間，而且非神機妙算不能得間事之真實。因此，用間也是用詐。

6. 示形於敵與因順自然是實施詭道的基本手段。不管兵家詭道的內容及形式如何豐富多變，其基本手法都是“示形”，因爲只有“示形”，敵人才有可能上當，不覺得對方在運用詭計。所謂“示形”就是製造假像，隱藏真相，用現代軍事術語來說，就是“偽裝”。從偽裝的層次來看，有戰略偽裝、戰役偽裝與戰術偽裝。通過偽裝，使我知敵，而敵不知我，用以調動敵人，使之造成錯覺，作出錯誤的決策與判斷，從而爲我所用，被我玩弄於股掌之間。這就是《孫子·勢》所說“善動敵者，形之，敵必從之”與《孫子·虛實》所說“形人而我無形”。具體地說，就是《孫子·計》所云：“能而示之不能，用而示之不用，近而示之遠，遠而示之近。”也就是《孫臏兵法·擒龐涓》所說“示之不智(知)事”與“示之寡”。通過“示形”，迷惑敵人，控制敵人，出其不意，攻其不備，從而達到以奇取勝的目的。兵家詭道，要之，無不由“示形”而生。由於“示形”，奇正、虛實、迂直便變幻莫測，真假難辨，所用之種種詭道便無不大放異彩。

示形於敵，卻又使之不覺得我在示形，而誤認爲我所示之形乃真形，這也是《孫子·虛實》所言：“微乎微乎，至於無形。”“形兵之極，至於無形。”可見，示形的最高境界就是無形，一切都非常妥貼自然，如風行水上，白雲出岫，無人生疑。這也就是《老子·四十五章》所說的“大成若缺”、“大巧若拙”、“大直若詘”，也就是宋代道學家所講

的“無極而太極”。兵家所說的“示形而無形”，在哲學底蘊上，與道家、理學正相通貫。

使用詭道，要因順自然，而不可着意爲之，也不可憑空設之，一切都要順其自然，根據敵人具體情況，抓住其弱點，巧妙運用，而使之不覺。《孫子》所云詭道十二法之後八法實際上就是因敵施詐之法。敵人貪利，則以利誘之；敵人易怒，則以怒激之；敵人混亂，則趁亂取之；敵人強實，則避其鋒芒；敵人安逸，則使之疲勞；敵人親睦，則使之離間；敵人謙卑，則使之自滿；……總之，想方設法根據敵人的特點，利用敵人的矛盾用詭施詐，使之按照我方的意圖行事，最終受制於我。這大概也是《老子》的“道法自然”在兵法中的具體運用與體現。

7. “變”是詭道的本質內涵。詭就是表裏不一，現象與本質不一，意圖與行爲不一。從本質上看，詭就是變化。所以兵家詭道，一字以蔽之——變。《孫子·勢》說：“聲不過五，五聲之變，不可勝聽也；色不過五，五色之變，不可勝觀也；味不過五，五味之變，不可勝嘗也；戰勢不過奇正，奇正之變，不可勝窮也。”以自然之聲、色、味之變化無窮喻奇正變化之無端，奇正即是詭道之重要表現形式。《孫子》又以水之變化喻用兵之變化。《虛實》篇說：“兵無常勢，水無常形。因敵變化而取勝者，謂之神。”“變”是貫穿兵家謀略思想的主線，是兵家理論的核心，是一切詭詐之法的本質。歸根結底，兵家之詭道不管怎樣變幻莫測，不管怎樣波譎雲詭，其根本原則就是“示形”。

(三) 詭道的作用與影響

詭道理論是兵家思想的核心，詭道揭示了用兵的本質，是戰爭一般規律的真實反映，在戰爭認識論方面具有劃時代的意義。它由西周前粗糙的、零散的、膚淺的戰爭詭詐認識上升爲精細的、系統的、深刻的理論，實現了感性認識向理性認識的過渡與轉變。

先秦兵家的詭道理論是後世兵學詭詐之道得以豐富與發展的源頭，是人類政治智慧與軍事智慧的集中體現，造就了許多傑出的政治家、軍事家與謀臣策士。他們熟讀兵書，精於運籌，長於計謀，諳於詭道，在歷代文學家的渲染下，成爲智慧的化身。在具體的戰爭實踐中，詭詐之道可以彌補軍事技術上的不足，尤其是當雙方技術力量對比懸殊的情況下，詭詐之道的運用在技術力量薄弱者一方顯得尤爲重要。若把謀略與技術完美地結合，則更易於達到克敵制勝的目的。

但是，任何事物都具有正反兩方面的特性。兵家詭道猶如一把鋒利的雙刃劍，運用得當，便可殺敵；運用不當，亦會自傷。因此運用詭道，既要具備高超的智慧，又要具有高尚的道德，正如《孫子·用間》所云“非聖智不能用間，非仁義不能使間”。非聖智、非仁義亦不能用謀耳。若使用詭詐之術非其人，則會給人類帶來巨大的災難。也

正因為如此，自宋代以迄清代，不僅懷疑孫子、孫臏其人及其著作真實者大有人在，而且對兵家詭詐之道進行猛烈抨擊的也不在少數。

宋代理學昌盛，兵學亦繁榮，然疑古之風甚熾，非兵之說風行。蘇軾云：“曰兵者詭道也，非貪無以取，非勇無以得，非詐無以成，廉靜而信者，無用於兵者也。嗟夫！世俗之說行，則天下紛紛乎如鳥獸之相搏，嬰兒之相擊，強者傷，弱者廢，而天下之亂何從而已乎？”^①陳師道則從根本上否定《孫子》、《吳子》的價值，云：“孫吳之書，盜術也。不足陳於王者之前。”^②葉適直陳兵家違反仁的根本原則，云：“非詐不為兵，蓋自孫武始。甚矣！人心之不仁也。”^③

明代承宋之遺風流韻，更兼理學思想強化，儒士之中多有指責兵家舍正務奇、背義任詐、重霸道而輕王道者。俞大猷說：“孫武子‘兵聞拙速’一言，誤天下後世徒讀其書之人，殺天下後世千千萬人之命，可勝恨哉！可勝恨哉！……孟子以殺人盈地盈野者宜服上刑，然則孫武子一言殺天下後世之人不可勝計，使孟子而在，將以何刑加之乎？”^④

直至清代，非兵之餘緒不絕如縷，仍有學者指摘兵家詭道之流弊。汪紱說：“然則握奇制變，孫子為最；而正大昌明，孫子為下。”^⑤可見，在宋明理學作為統治思想的時代，懷疑與批評孫子及其他兵家的現象時有出現，言辭非常尖銳。雖不是社會思潮主流，但從一個側面反映了兵家詭詐之道由於被世俗之人所曲解和濫用而產生的負面影響。

兵家的詭道理論運用於兩千多年來的戰爭實踐，不僅對戰爭理論的形成與發展有着巨大作用，而且對中國的政治、外交、經濟、社會乃至文化心理產生了不可估量的影響。由於世俗之人偏愛於兵家的詭詐之道，而忽視其仁義思想，故其流弊亦不可小覷。在儒家文化占統治地位的各個歷史階段，兵家文化未能得到很好的發展，常遭排斥與擠壓，一個重要的原因就是統治者擔心兵家詭道一旦流入社會，將危及社會的穩定，禍亂人心。這種擔心是有道理的，也是正常的。客觀地說，兵家的詭道理論本是源於戰爭、用於戰爭的，但一旦滲透到文化心理中，滲透到國民與民族心理中，便將是對誠信、仁義等社會道德規範的破壞，更是對人性中善與美的戕害，其流毒未可估量。

① 文淵閣《四庫全書》1384冊，臺灣商務印書館1986年版，第558頁上。

② 文淵閣《四庫全書》1361冊，臺灣商務印書館1986年版，第267頁上。

③ 文淵閣《四庫全書》1362冊，臺灣商務印書館1986年版，第105頁下。

④ 黃樸民、趙海軍《孫子兵法集注》，嶽麓書社2002年版，第324頁。

⑤ 黃樸民、趙海軍《孫子兵法集注》，嶽麓書社2002年版，第328頁。

尤其是當把兵家的詭道理論抬高到不恰當的地位，以及過分渲染其在非軍事領域中運用的神奇效果，用非其人，用非其事，用非其時時，則其對社會的危害更為酷烈。這是我們在研究與運用兵家詭道時所要警惕的。這也是文化悖論在兵家詭道中的體現。

[作者簡介] 李桂生(1967—)，男，江西寧都人。華中師範大學歷史學博士後流動站研究人員，黃岡師範學院文學院副院長、副教授，湖北省高校人文社會科學重點研究基地鄂東教育與文化研究中心副主任。主要研究方向為兵家文獻與兵學文化，已發表相關論文10餘篇，專著《諸子文化與先秦兵家》、《兵者詭道——李桂生講〈孫子兵法〉》分別由嶽麓書社、武漢出版社出版。

禪讓、世襲與革命： 戰國諸子之古代帝王更替觀

——與出土文獻綜合比較述論

(香港) 許景昭

引 言

先秦諸子的傳世文獻中，涉及古代帝王更替的論述相當豐富，論題大概可分為三種：禪讓、世襲及革命^①。如按學派劃分，則包括了儒家、墨家、道家、法家、雜家及黃老學派；再詳細以典籍論，則有：《墨子》、《孟子》、《荀子》、《商君書》、《莊子》、《呂氏春秋》、《韓非子》、《管子》及《鶡冠子》等等。這些文獻皆成書於戰國時期，可證王朝更替之說在當時是一個相當重要而熱門的公共話題。在戰國初中期，有關禪讓、世襲及革命之討論，可以說是以儒墨兩家（《墨子》、《孟子》）為代表；傳世文獻記載兩家對禪讓、世襲及革命均表示肯定。戰國晚期，法家代表韓非表示異議，並對禪讓及革命提出反論，贊成世襲而主張君主極權。因此，筆者認為就有關議題而言，整個戰國時代可分為兩個發展期：初中期為第一期，晚期為第二期。

晚近出土文獻之中論及古代帝王更替方式及治世的篇章，為數亦相當可觀，其中包括郭店楚簡《唐虞之道》、上海博物館藏楚簡（以下簡稱上博簡）《容成氏》及《子羔》篇。

^① 禪讓與革命之說，始見於《尚書》。《堯典》篇記載了堯舜禪讓之事，乃古代禪讓說之始。而革命之說，則始見於《多士》篇。《多士》明確提到“成湯革夏”、“殷革夏命”，可見“革命”一詞由來已久。兩者皆與帝位之繼承有關，但“禪讓”重在以和平方式讓位於賢者，“革命”卻以武力奪位，重新建立政權，方法上可說是兩個極端。詳見孔安國傳、孔穎達疏：《尚書正義》、《十三經注疏》，臺北藝文印書館 1965 年版，第 28～36 頁（禪讓之說）、第 237～238 頁（革命之說）。

經過科學測定，證明了這些竹簡文獻均作成於戰國初中期^①，與孟子、墨子等思想家活躍之年代相若。本文將集中處理戰國初中期有關古代帝王更替思想之論述。本文將詳細指出，三篇出土文獻證明了孟子、墨子兩家的說法並非壟斷的論述，三者之間有相互對話，將我們所認知的問題複雜化，顯示出多元化的論述，這是它的重要性之一。其二，戰國初中期禪讓思潮風行，出土文獻較傳世文獻更重視禪讓，影響所及，致使屢有君王欲讓其國於大臣的事蹟出現，可見竹簡文獻在當時的影響力較傳世文獻更大。

一、三篇竹簡文獻之內容分析

1. 郭店楚簡《唐虞之道》

郭店楚簡《唐虞之道》^②是一篇論述堯舜禪讓而天下大治的竹簡文獻。所謂“唐虞”，是指堯所屬的有唐氏及舜所屬的有虞氏，後人以唐堯、虞舜簡稱之；道者，方式或方法也。“唐虞之道”，即指堯舜治國之法。作者開宗明義地指出何謂“唐虞之道”：

唐虞之道，禪而不傳；堯舜之王，利天下而弗利也。禪而不傳，聖之盛也。利天下而弗利也，仁之至也。古昔賢仁聖者如此。身窮不困，損而弗利躬，仁矣。必正其身，然後正世，聖道備矣。故唐虞之道〔如此〕也。

唐虞之道，重點就在於禪而不傳，以堯舜為例，便是禪讓天下，而非傳位於子。作者認為禪而不傳是以天下為公，不為自利謀，可達“聖之盛”，可謂“仁之至”，因此堯舜可稱為聖人。那麼聖人具體怎樣治國呢？作者續道：

堯舜之行，愛親尊賢。愛親故孝，尊賢故禪。孝之殺，愛天下之民。禪之流，世無隱德。孝，仁之冕也；禪，義之至也。六帝興於古，皆由此也。愛親忘賢，仁而未義也；尊賢遺親，義而未仁也。古者虞舜篤事瞽瞍，乃式其孝；忠事帝堯，乃式其臣。愛親尊賢，虞舜其人也。禹治水，益治火，后稷治土，足民養□□□□節乎脂膚血氣

① 根據碳超靈敏小型回旋加速器質譜儀對該批竹簡的年代測定，以 1950 年為基準年代，上博簡大概距今 2257 ± 65 年，即公元前 308 ± 65 年，上下限即公元前 373 至公元前 243 年之作品。詳見馬承源《馬承源先生談上博簡》，收於朱淵清、廖名春主編《上博館藏戰國楚竹書研究》，上海書店 2002 年版，第 3 頁。

② 本文所引之釋文主要根據劉釗《唐虞之道》，收於氏著《郭店楚簡校釋》，福建人民出版社 2003 年版，第 148~159 頁。

之情，養性命之正，安命而弗夭，養生而弗傷。知□□□禮，夔守樂，遜民教也。

古者堯之與舜也，聞舜孝，知其能養天下之孝也；聞舜悌，知其能事天下之長也；聞舜慈乎弟□□□□□爲民主也。故其爲瞽瞍子也，甚孝；及其爲堯臣也，甚忠。堯禪天下而授之，南面而王而〈天〉下而甚君。故堯之禪乎舜也，如此也。

唐虞之道，具體表現在愛親尊賢之上。愛親乃仁孝之表現，尊賢乃義之顯現；仁與義，兩者缺一不可。舜乃是仁德兼備之賢人，他既能孝悌父弟，亦忠誠事君，因此得以被堯委以重任，授予天下。由此可知，禪讓與尚賢觀念緊扣在一起，互爲表裏。禪讓能保證賢者治國，非賢者不選。而賢者之標準，則在於仁義孝悌兼備，缺一不可。

作者的結論是：

禪也者，上德授賢之謂也。上德則天下有君而世明；授賢則民興教而化乎道。不禪而能化民者，自生民未之有也。……之正者，能以天下禪矣。

首先重申禪讓與尚賢之關係，接着提及授賢之重要性，即能使人民得到教化。作者最後用十分堅定的語氣強調：“不禪而能化民者，自生民未之有也”，自人類有歷史以來，不採用禪讓授賢而能教化人民的，作者認爲從未見過。

這是一個十分大膽而極端的結論。筆者認爲雖然作者沒有表明禪讓以外的繼位方式是什麼，但明顯是針對世襲傳子制而發的，所謂“唐虞之道，禪而不傳”便是最好的證明；其極端崇尚禪讓，實際上也是對世襲制的否定。禪讓能保證賢者治國，但世襲卻是以血緣論，並不能保證每任帝王皆是賢明之君，因此作者認爲禪讓是達到民治之唯一途徑，捨此便無他了。就革命而言，作者的邏輯應該是這樣的：禪讓既是達到民治的唯一途徑，如果能真正實行的話，那麼根本上便不會出現革命或攻伐等暴力行動。現實中有革命或攻伐，乃因禪讓制沒有被實踐於世。

2. 上博簡《子羔》

上博簡《子羔》篇^①記述孔子及其學生子羔之答問，內容大體可分爲兩部分：

① 本文主要參考三種釋文、一種補釋。詳見李零《子羔釋文》，收於馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》（上海古籍出版社 2001 年版，第 182～198 頁）；陳劍《上博簡〈子羔〉、〈從政〉篇的拼合與編連問題小議》，載《簡帛研究網》（<http://www.jianbo.org/Wsf/2003/chenjian01.htm> 2003 年 1 月 5 日）；季旭昇《子羔譯釋》，收於季旭昇主編《上海博物館藏戰國楚竹書（二）讀本》，臺北萬卷樓 2003 年版，第 25～39 頁；廖名春《上博簡〈子羔〉篇釋補》，《中州學刊》2003 年第 6 期（總第 138 期，第 85～90 頁）。編連以陳劍之補說爲是。

一、討論舜何以能由平民變成帝王；二、討論禹、契、后稷之誕生，到底是有父有母抑或是感天而生。

有關堯舜禪讓之討論，《子羔》記述：

子羔曰：“何故以得為帝？”孔子曰：“昔者而弗世也，善與善相受也，故能治天下，平萬邦，使無有、少大、肥磽，使皆得其社稷百姓而奉守之。堯見舜之德賢，故讓之。”子羔曰：“堯之得舜也，舜之德則誠善與？抑堯之德則甚明與？”孔子曰：“均也，舜畜於童土之田，則〔天下歸心，堯不傳丹朱而舉舜〕。”^①

〔子羔曰：舜何故舉〕^②之童土之黎民也。孔子曰：“吾聞夫舜其幼也，每以孝事其親，〔其父頑，母嚮，弟傲，皆欲殺舜。舜順適不失子道，兄弟孝慈。即求，或在側；欲殺〕^③，或以文而遠。”

堯之取舜也，從諸卉茅之中，與之言禮，悅薄〔不逆；與之言政，悅簡而行；與之言天下事，貫呢條達；與之言樂，音〕^④啾^⑤而和，故夫舜之德其誠賢矣，采^⑥諸啾之中，而使君天下而偁。子羔曰：“如舜在今之世則何若？”孔子曰：……

《子羔》篇脫簡嚴重，猶幸能大體讀通文意。上述所引乃孔子及子羔討論堯舜禪讓之部分。文中借孔子之口贊美禪讓制，認為堯舜禪讓是“善與善相受也”，而治世效果超卓：“能治天下，平萬邦，使無有、少大、肥磽，使皆得其社稷百姓而奉守之。”子羔續問何者較賢明，孔子認為兩者皆賢，無分上下。蓋堯能舉舜於草澤之間，實有知人之明；舜雖出身平民之家，又父頑母嚮弟傲，仍能保持孝悌之心，實有仁義之德。因此善與善相受，則天下能大治。

《子羔》篇篇幅雖短，然亦能知其肯定禪讓之制。而與《唐虞之道》相比，《子羔》之語氣則比較溫和適度，遠不如前者之激烈。

3. 上博簡《容成氏》

上博簡《容成氏》^⑦是一篇講述古代帝王傳說的竹簡，從傳世文獻《莊子·胠篋》篇

①② 據廖名春說補，第 88 頁。

③ 據廖名春說補，第 89 頁。

④⑤ 據廖名春說補，第 90 頁。

⑥ 此從季旭昇說，引申為“取”。見季旭昇《子羔譯釋》，第 35 頁。

⑦ 本文主要參考三種釋文。詳見李零《容成氏釋文》，收於馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書》第二冊，上海古籍出版社 2002 年版，第 248~292 頁；陳劍《上博簡容成氏的拼合與編連問題》，見《簡帛研究網》(<http://www.jianbo.org/Wssf/2003/chenjian02.htm> 2003 年 1 月 7 日)；蘇建洲《容成氏譯釋》，收於季旭昇主編《上海博物館藏戰國楚竹書(二)讀本》，臺北萬卷樓 2003 年版，第 103~182 頁。為方便起見，頁碼以蘇建洲釋文為主。

所述上古帝王系譜中的第一人——容成氏到周武王皆有提及。根據整理者李零所述，“全篇共存完、殘簡五十三枝”，而篇題則存於第五十三簡背，作“訟成氏”，李零推測當是拈篇首所述帝王名中的第一人——容成氏而題之。內容方面，李零根據文義將之分為七部分：第一部分是講容成氏等傳說中最古的帝王；第二部分是講帝堯以前的一位古帝王，由於簡文殘缺而失其名，只能估計是帝嚳高辛氏；第三部分是講帝堯；第四部分是講帝舜；第五部分是講夏禹；第六部分是講商湯；第七部分是講周文王和周武王的^①。上述七個部分，從堯舜禪讓談起，到啓攻益開始世襲帝位，最後到湯武革命，基本上對古代帝位的繼承方式及朝代興替的嬗變，均有清晰的論述。

就這七部分的內容分析而言，李零認為：“三代以上，皆授賢不授子，天下艾安；三代以下，啓攻益，湯伐桀，文、武圖商，則禪讓之道廢而革命之說起。前後適成對比。”^②全篇的大旨確乎如此。筆者相信這種前後對比是《容成氏》作者的精心安排，當中隱含了其寓意褒貶，但各部分具體的細節，還有必要作深入研究，尤其是三代以後的政權嬗變，《容成氏》流露出複雜的政治思想，與傳世文獻的觀點大相逕庭，並不能以“革命”觀念涵蓋全部。

《容成氏》全篇共二千一百多字，其中一千三百多字述及三代以上的帝王事蹟及社會情況，篇幅超過全篇之一半！可知作者十分重視三代以前的政治及社會生活模式。關於古代的帝王系譜，傳世文獻如《莊子·胠篋》、《太平御覽》引《六韜》佚文、《漢書·古今人表》等均有記載，而《容成氏》所述則大概有二十一人，即“〔容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、粟陸氏、驪畜氏、祝融氏、昊英氏、有巢氏、葛天氏、陰康氏、朱襄氏、無懷氏、尊〕^③盧氏、赫胥氏、高辛氏、倉頡氏、軒轅氏、神農氏、混沌氏、伏羲氏。”^④無論是傳世文獻或是《容成氏》均對這些古代帝王所管治的時代非常嚮往，視之為政治清明、民心簡樸、生活安定的大同社會，此所謂“至治之世”^⑤。有一點非常特別的是，

①② 李零《容成氏釋文》說明，第249頁。

③ 按蘇建洲語：廖名春先生《容割》贊同李零先生之說，以為“容成氏”後可補“大庭氏、伯皇氏、中央氏、粟陸氏、驪畜氏、祝融氏、昊英氏、有巢氏、葛天氏、陰康氏、朱襄氏、無懷氏”。其中“大庭”、“伯皇”、“中央”、“粟陸”、“驪畜”、“祝融”六氏據《莊子·胠篋》補。“昊英”、“有巢”、“葛天”、“陰康”、“朱襄”、“無懷”六氏據《漢書·古今人表》、《六韜》佚文《大明》篇、《帝王世紀》補。見蘇建洲《容成氏譯釋》，第106頁。

④ 見蘇建洲《容成氏譯釋》，第103~104頁。

⑤ 如《莊子·胠篋》云：“當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治已。”《容成氏》云：“……伏羲氏之有天下也，皆不授其子而授賢，其德澗清而上愛下，而一其志，而寢其兵，而官其材。於是乎暗龔執燭，矇瞽鼓瑟，跛口守門，侏儒為矢，張者威施，僂者事數，癯者煮鹽，宅漫者漁澤，害棄不舉。凡民卑末者，教而誨之，飲而食之，思役百官而月請之。”見蘇建洲《容成氏譯釋》，第103~104頁。

《容成氏》明確提到上述帝王退位之時，“皆不授其子而授賢”，其他傳世文獻則隻字不提，亦沒有交待帝王之間的帝位繼承方式^①。在《容成氏》出土以前，我們只知堯、舜、禹三代行禪讓之制，三代以上的繼位方式卻無從得知，因此這一傳位方式的歷史可謂相當短。《容成氏》開首便強調二十一帝王之間的王位繼承皆授賢不授子，再加上帝嚳、堯、舜、禹四帝，建立了一個歷史悠久的禪讓傳統。這一立論十分重要：《容成氏》將禪讓傳統與至治之世視為相始終的一段歷史，那麼禪讓制的重要性就更不言而喻了，此其一。其二，夏禹之時，禪位於益，但啓攻益，並自行稱帝，由於啓乃夏禹之子，子承父位，成了世襲制之始，禪讓制之終。《容成氏》有意鞭撻啓開世襲制之端、破壞禪讓制的攻伐行爲；而且面對《容成氏》所述連綿悠久的禪讓傳統，其批評是相當嚴厲的。

夏禹之世的帝位傳承是古代帝制變更的轉捩點。不過《容成氏》所記載的，只有簡單的一句：“禹於是乎讓益，啓於是乎攻益自取。”^②禹本來已將帝位禪讓於益，然而其子啓卻攻之而自立爲帝。此舉不但結束了二十五帝之禪讓，更開了世襲帝位之風。此後帝位之繼承不是傳子便是傳弟，將禪讓制之“公天下”變成了世襲制之“家天下”。攻伐之舉亦打破了和平禪讓的一貫性，武力奪位之風從此而開。因此啓所要承擔的歷史責任不可謂不重。

關於湯武革命，一般認爲湯武推翻桀紂之暴政，對之贊許有加。《容成氏》論述的大方向亦然，但就細節而言，兩者顯然是有分別的。《容成氏》寫道：

啓王天下十又六世而桀作。桀不述其先王之道，自爲改爲……當是時，強弱不辭聽，衆寡不聽訟，天地四時之事不修。湯乃博爲征籍，以征關市。民乃宜怨，虐疾始生，於是乎有喑、聾、跛、眇、癩、疔、癰始起。湯乃謀戒求賢，乃立伊尹以爲佐。伊尹既已受命，執兵禁暴。佯得於民，遂迷，而不量其力之不足，起師以伐岷山氏，取其兩女琰、琬，奴北去其邦，爲晉官，築爲璿室，飾爲瑤臺，立爲玉閨，其驕態如狀。湯聞之，於是乎慎戒徵賢，德惠而不恃，祇三十年而能之，女是而不可，然後從而攻之。升自戎遂，入自北門，立於中口，桀乃逃之歷山氏。湯又從而攻之，降自鳴條之遂，以伐高神之門，桀乃逃之南巢氏。湯又從而攻之，遂逃去，之蒼梧之野。湯於是乎徵九州之師，以震四海之內，於是乎天下之兵大起，於是乎亡宗戮族殘群焉。

① 日本學者淺野裕一也注意到了這一特點，並認爲禪讓是“《容成氏》所認爲的理想的王朝更替形式”。見淺野裕一著、佐藤將之監譯《戰國楚簡研究》，臺北萬卷樓 2004 年，第 87~88 頁。

② 見蘇建洲《容成氏譯釋》，第 151 頁。

服。……賊盜，夫是以得衆而王天下。湯王天下三十有一世而紂作。^①

夏桀無道，其形象之低下乃歷來之共識。然而根據《容成氏》所述，成湯之形象也是很負面的，與我們向來認識的正面形象有所出入。據《容成氏》所述，夏桀失政之時，身為臣下的成湯不但沒有勸諫，而且投其君王之所好，為夏桀向百姓斂財^②，私下卻“謀戒求賢”，任伊尹為相，似有所圖。及後又派伊尹入朝，潛偽窺私，蒙蔽夏桀之耳目，使他自鳴得意，以為盡得民心。後來湯起兵伐桀，又對之窮追猛打，最後更加“亡宗戮族”，使“殘群焉服”，這些都似乎不合仁君所為。

湯得天下後，建立商朝，仍沿襲夏朝行世襲制，至三十一世後而紂王登位，此乃商朝的亡國之君。《容成氏》曰：

紂不述其先王之道，自為改為，於是乎作為九成之臺。視孟炭其下，加園木於其上，使民蹈之，能遂者遂，不能遂者，入而死。不從命者，從而桎梏之，於是乎作為金桎三千。既為金桎，又為酒池，厚樂於酒，溲夜以為淫，不聽其邦之政。於是乎九邦叛之，豐、鎬、舟、鬻、于、鹿、黎、崇、密須氏。文王聞之，曰：“雖君亡道，臣敢勿事乎？雖父亡道，子敢勿事乎？孰天子而可反？”紂聞之，乃出文王於夏臺之下而問焉，曰：“九邦者其可來乎？”文王曰：“可。”文王於是乎素端褰裳以行九邦，七邦來服，豐、鎬不服。文王乃起師以嚮豐、鎬，三鼓而進之，三鼓而退之，曰：“吾所知多矜，一人為亡道，百姓其何罪？”豐、鎬之民聞之，乃降文王。文王持故時而教民時，高下肥磽之利盡知之，知天之道，知地之利，使民不疾。昔者文王之佐紂也，如是狀也。文王崩，武王即位。^③

武王曰：“成德者，吾說而代之。其次，吾伐而代之。今紂為無道，泯捨百姓，桎約諸侯，天將誅焉，吾勦天威之。”武王於是乎作為革車千乘，帶甲萬人，戊午之日，涉於孟津，至於共、滕之間，三軍大範。武王乃出革車五百乘，帶甲三千，以小會諸

① 見蘇建洲《容成氏譯釋》，第159～160頁。

② “湯乃博為征籍，以征關市”，“湯”字，李零及陳劍所釋同。“博”字李零釋為“輔”，即謂湯輔桀斂稅。蘇建洲認為“湯”似是“桀”的誤寫，認為斂財的是桀，不是湯。詳見蘇建洲《容成氏譯釋》注文，第163～164頁。筆者按：無論是湯或桀斂財，均不會大大影響我們理解《容成氏》所描述的湯王形象。即使撇下這條資料不用，湯的形象依然不是太好，尤其是與後述的文王比較，高低立見（後詳）。《容成氏》似乎有意貶低成湯。

③ 見蘇建洲《容成氏譯釋》，第172頁。

侯之師於牧之野。紂不知其未有成政，而得失行於民之辰也，或亦起師以逆之。武王於是乎素冠弁，以告閔於天，曰：“紂爲亡道，泯捨百姓，桎約諸侯，絕種侮姓，土玉水酒，天將誅焉，吾勳天威之。”武王素甲以陳於殷郊，而殷……^①

紂王如夏桀般不理朝政，又縱情酒色，視百姓如草芥，玩之如無物，於是九方諸侯共起反紂。當是時，周文王事商，表態反對諸侯起兵伐紂。他認爲事君如事父，君、父雖無道，但臣、子卻不能不事之，因此反對背叛君王。紂王聞其忠，於是重用文王，並要求文王撫平九方諸侯，使之來朝；文王最終以德服人，完成了此艱巨任務。此後文王更施行德政，“知天之道，知地之利，使民不疾”。似乎就是說，紂王雖乃無道之君，但在文王忠心輔助之時，仍然施行德政。《容成氏》此處極言文王之德與忠，更稱贊道：“昔者文王之佐紂也，如是狀也。”此處所謂的輔助，與湯之佐桀實有天淵之別。

文王死後，武王繼位。從《容成氏》透過武王之言（狀似檄文），可知紂王並未受文王之德政感化，依然胡作非爲，心不繫百姓，又對諸侯諸多制約。於是武王藉天之命，欲先勸紂王退位，繼之以武力奪位。紂王顯然不肯輕易退位，因此武王只好以兵戎相見，逼其退位。武王以弔民伐罪之名義上告於天，希望上天助其誅紂。由於竹簡最後有脫簡，因此我們不能得悉戰爭之結果。不過根據歷史記載，武王最後戰勝紂王，登上王位，建立了周朝。

上述各節乃《容成氏》篇的內容分析。李零說三代以上之禪讓與三代以下之革命有着強烈的對比，此話值得斟酌。三代以上和三代以下的政治生態的確有着強烈的對比，作者亦流露出對禪讓政治的嚮往，表現出其好惡標準。李零認爲三代以下皆是革命，但按照《容成氏》之記述，稱得上爲革命的實際上只有武王伐紂。所謂革命，是指以武力改變政權。“命”，古人理解爲“天命”，即上天所賜予的殊榮，亦可理解爲上天的任命^②。而統治者必須施行德政，才稱得上配合了上天的授命；相反的話，便有可能被“革命”。由於“命”乃天所授，因此要“革”前朝之“命”，需要許多合理的理據。首先乃是君主無道，不恤民情；其次民心之向背則構成順天或逆天的基礎；最後，革命者出兵的最大理由，則莫過於“弔民伐罪，替天行道”。《容成氏》所記述的啓攻益、湯放桀、武王伐紂，符合上述原則的只有武王伐紂，《容成氏》藉武王之口重申：“天將誅焉，吾勳天威之。”明確表示天將誅滅無道之紂，而武王則會助天執行刑罰。湯放桀，傳世

^① 見蘇建洲《容成氏譯釋》，第177頁。

^② 有關“命”字在先秦時期的含意及演變，可參見傅斯年《性命古訓辨證》，廣西師範大學出版社2006年版。本文所言“革命”，源於周初誥文，可理解爲“天命”，詳見氏著，第26~33、81~97頁。

文獻描述成革命，然而《容成氏》卻將湯描繪成深謀遠慮的篡位者，更沒有記載任何替天行道或民心之向背的描述；夏桀雖無道，但湯亦有陰謀篡位的嫌疑，嚴格來說湯放桀並非一場革命。啓攻益雖無其他直接的描述，不過按照全文的舖排敘述來看，這其實也是篡位，並非一場革命：禹既讓位於益，證明後者有一定的德行及政績，斷然不是一個暴君，民心之向背亦可想而知，因此啓攻益，明顯是大臣之間的傾軋攻伐，而非革命。換言之，夏、商、周三代之興替，夏、商兩代屬篡位，周一代則屬革命，《容成氏》對三者的態度明顯不同。因此三代以下，除了革命，其實還有攻伐，李零所論，有必要稍作修訂。

《容成氏》描述了三代以下的政權嬗變，承認了武王伐紂的正當性，但行文間並沒有贊美這一場弔民伐罪的革命。究其原因，筆者認為這與《容成氏》的政治思想有關——作者所追求的是一個穩定的社會。《容成氏》高度贊賞三代以上的清明政治，三代以下的則絕少提及。三代以後，作者唯一加以贊賞的事情，就只有文王輔紂。三代以上的清明政治，在三代以下提及的只有文王輔紂之時：“文王時故時而教民時，高下肥磽之利盡知之。知天之道，知地之利，使民不疾。”文王將國家治理得井井有條，這是《容成氏》記載啓、湯、武王之事時所沒有的描述。同時，作者藉文王之言：“雖君亡道，臣敢勿事乎？雖父亡道，子敢勿事乎？孰天子而可反？”又勸降豐、鎬兩地臣民之時曰：“吾所知多矜，一人爲亡道，百姓其何罪？”將文王描述成一位忠君愛民之臣，與湯武形成了強烈的對比。《容成氏》似乎想表達這樣的一個思想：君主雖無道，但臣民回應的方法並非只有革命一途，如周文王般竭盡所能輔助紂王，仍可取得一定的治績，盡量創造安穩的局面，又能夠化解多場戰爭衝突，避免造成生靈塗炭。可以說，文王之功既在社稷，亦下逮人民，因此文王在《容成氏》篇中具有舉足輕重的地位。筆者認為自三代以下，《容成氏》所冀望的便是這種賢臣與創造穩定社會的關係。賢者如能創造穩定的局面，那麼便能避免攻伐與革命，繼續使國家長治久安。我們亦應注意到，其政治重心明顯地從三代以上的賢君轉移至賢臣身上。這本亦無可厚非，皆因世襲繼位以血緣論，不能如禪讓制保證每任帝王皆賢君，因此只能責成臣子們擔當起這個創造安定社會的重任，《容成氏》塑造了周文王成爲臣子們的楷模。

雖然如此，《容成氏》所認定的理想政制，依然是三代以上的禪讓制，即與清明政治相始終的一種制度。日本學者淺野裕一的意見特別值得我們注意，他說：

《容成氏》以“不以其子爲後”稱贊禪讓，由此立場來看，不僅是放伐，連依據血緣的王位世襲也被否定。這是因爲王位血緣世襲的開始，是從禹的兒子啓攻打伯益、篡奪王位再逕自即位而來。其後，王位世襲的再次展開，是由湯以放伐滅亡夏

朝建立殷朝而來。也就是說，若依從《容成氏》的記述，在均應被否定的放伐與血緣世襲之間，潛存着以下的因果關係：血緣世襲以放伐為契機而開始，持續血緣世襲的王朝又是因放伐而滅亡。《容成氏》將啓描述為違背父親遺志的篡奪者，將湯描述為冷酷毒辣的篡奪者，都是基於想要暗示出上述因果關係的意圖。^①

血緣世襲與攻伐的惡質因果關係，確是三代以下的歷史寫照。淺野先生雖然沒有談及武王革命應否歸入此因果關係，不過筆者認為，即使《容成氏》肯定了武王革命的正当性，但這種以武力改變政權的方式，始終與其崇尚的和平穩定相距甚遠；而歸根究底，其因亦是源於血緣世襲。因此革命與血緣世襲的關係，其實也是屬於惡質的因果循環。必須補充的是，三代以上的政治基本上也有一種因果關係，即禪讓與清明政治。禪讓挑選賢者繼任，此舉能夠確保社會長治久安，《容成氏》記載這種安定的局面持續了二十五世，直至啓攻益而止。

總括而言，《容成氏》十分嚮往三代以上的禪讓制，其中過半篇幅言及堯舜禹三代之禪讓及治世，可見作者視之為理想的政治模式。三代以下攻伐屢起，《容成氏》對啓攻益的篡位行為只有簡單的一句，似乎對這破壞禪讓傳統的始作俑者深惡痛絕，不願再作評論。傳世文獻一般以湯武並稱，認為兩者之革命性質相同，均為推翻暴君而不得已大動干戈。《容成氏》對湯武之態度則迥然不同，認為湯是一篡位者，但卻承認武王伐紂的正當性。雖然如此，《容成氏》對三代以下的政治環境，以穩中求進為主，因此對文王輔紂之事蹟贊賞不已，著墨亦不少。由此可見，《容成氏》有關三代以下的政治觀，有着相當複雜的思想。綜合而論，《容成氏》視禪讓制為最佳政治模式，而在血緣世襲的時代裏，與其無止境地不斷重復着世襲與攻伐，倒不如冀求賢臣治國，以避免生靈塗炭。

二、孟子、墨子、商鞅及其學生之 古代帝王更替觀略述

如果按錢穆(1895—1990)《先秦諸子繫年》將戰國時代之始定為公元前 478 年(孔子卒後一年)，至秦滅齊初併天下於公元前 221 年止，凡 258 年，歷時不可謂不長；

^① 淺野裕一著、佐藤將之監譯《戰國楚簡研究》，臺北萬卷樓 2004 年版，第 96~97 頁。

因此錢氏又將之分爲初、中、晚三期^①。筆者認爲，假如將有關禪讓與革命的議論不加分期作整體研究，那麼便不能細緻地掌握每個時期的思想特徵；因此就有關議題也應該進行分期研究，這樣便緊貼時代變化，更能掌握不同時期的論說，以及不同時期之間的思想變化。本部分主要概述戰國初中期，孟子、墨子、商鞅及其學生之古代帝王更替思想。

1. 孟子

孟子乃戰國中期的思想家，倡仁義，言性善，且民本思想相當濃厚。對於三代及三代以下的帝位繼承方式，即無論是禪讓、世襲或革命，孟子一概加以肯定，但有這樣的一個大前提：必須得到上天及人民的認可。有關禪讓之論，《孟子·萬章上》有很詳細的討論：

萬章曰：“堯以天下與舜，有諸？”孟子曰：“否。天子不能以天下與人。”“然則舜有天下也，孰與之？”曰：“天與之。”“天與之者，諄諄然命之乎？”曰：“否。天不言，以行與事示之而已矣。”曰：“以行與事示之者如之何？”曰：“天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。”曰：“敢問薦之於天而天受之，暴之於民而民受之，如何？”曰：“使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。舜相堯二十有八載，非人之所能爲也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之官，逼堯之子，是篡也，非天與也。《太誓》曰：‘天視自我民視，天聽自我民聽’，此之謂也。”^②

萬章問曰：“人有言：‘至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子。’有諸？”孟子曰：“否，不然也。天與賢，則與賢；天與子，則與子。昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩。三

① 初期：公元前478至公元前371，共108年；中期：公元前370至公元前299，共72年，晚期：公元前298至前221，共78年。詳見錢穆《戰國初中晚三期列國國勢盛衰轉移表》，收于錢氏著《先秦諸子繫年》，北京商務印書館2001年版，第683~687頁。另，亦可參考《史記·六國年表》，史遷詳列由周元王元年（公元前476）始至秦二世自殺止（公元前207），凡270年。詳見司馬遷《史記·六國年表》，北京中華書局1959年版，第685~758頁。

② 趙岐注、孫奭疏《孟子注疏》，《十三經注疏》，臺北藝文印書館1965年版，第168頁。

年之喪畢，禹避舜之子於陽城。天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩。三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者不之益而之啓，曰：‘吾君之子也。’謳歌者不謳歌益而謳歌啓，曰：‘吾君之子也。’丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啓賢，能敬承繼禹之道。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能爲也。莫之爲而爲者，天也；莫之致而至者，命也。匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下。繼世以有天下，天之所廢，必若桀紂者也，故益、伊尹、周公不有天下。伊尹相湯以王於天下。湯崩，太丁未立，外丙二年，仲壬四年。太甲顛覆湯之典刑，伊尹放之於桐。三年，太甲悔過，自怨自艾，於桐處仁遷義；三年，以聽伊尹之訓己也，復歸於亳。周公之不有天下，猶益之於夏，伊尹之於殷也。孔子曰：‘唐虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也。’”^①

孟子肯定了堯舜之間的禪讓，但認爲這並非人爲的私相授受，而是直接受禪於天。如何才能得到上天的禪讓呢？重點在於看受禪者的德行政績以及民心之向背，因此孟子引《書·太誓》曰：“天視自我民視，天聽自我民聽。”根據孟子所述，舜明顯地有卓越的德行和治績，得到諸侯百官及人民的擁戴，因此共推其“踐天子位”。至於禹傳子一事，萬章問得很白：是否禹年老德衰，選擇傳子不傳賢？孟子則極力否定，並述及禹朝繼位之事：禹遵照堯舜朝之禪讓制，本已禪位於益，但百官及民衆以爲益之賢不及禹子啓之賢，最終推舉後者繼禹之位。萬章煞有介事之提問，背後其實想知道孟子有關禪讓與世襲之看法。而孟子所答，依然以天意及民心之向背爲核心標準，除此之外，王位的繼承以禪讓或世襲的方式來處理，便成爲了次要的問題；從中亦化解了兩種方式之間的對立。孟子所關心的顯然不是政制問題，而是在位者能否推行德政。不能的話，孟子主張人民起而反之，《梁惠王下》有云：

齊宣王問曰：“湯放桀，武王伐紂，有諸？”孟子對曰：“於傳有之。”曰：“臣弑其君，可乎？”曰：“賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。”^②

這便是孟子的革命觀。他認爲失德之君非君，而淪爲一普通百姓，因此他贊成人民革

^① 趙岐注、孫奭疏《孟子注疏》，第169頁。

^② 趙岐注、孫奭疏《孟子注疏》，第42頁。

命，起而誅一夫，而不視此行為為弑君。

綜上所述，孟子十分重視國君能否推行德政，而檢視德政與否的標準，則權在上天與人民，遇上失德之君，人民大可起而革命，因此孟子對於禪讓、世襲及革命等問題，皆一一表示贊成，亦從而建立起儒家的堯、舜、禹、湯、文、武之道。

2. 墨子

墨子提倡兼愛，以“兼相愛，交相利”為核心思想，此下又與“尚賢”、“尚同”、“天志”、“非攻”、“非命”及“非樂”等主張相輔相成，構成互為表面的墨學體系。

明確將堯、舜、禹、湯、文、武並列的，首推墨家學派。《墨子》一書曾多次提到“堯、舜、禹、湯、文、武……”或“堯、舜、禹、湯、文、武之道”，並尊稱之為“聖王”，崇敬之心不下於儒家學派。不過明確提到堯、舜、禹禪讓之事，卻只有一處，《墨子·尚賢中》曰：

今王公大人中實將欲治其國家，欲修保而勿失，胡不察尚賢為政之本也！且以尚賢為政之本者，亦豈獨子墨子之言哉！此聖王之道，先王之書，距年之言也。《傳》曰：“求聖君哲人，以裨輔而身。”《湯誓》曰：“聿求元聖，與之戮力同心，以治天下。”則此言聖之不失以尚賢使能為政也。故古者聖王唯能審以尚賢使能為政，無異物雜焉，天下皆得其利。古者舜耕歷山，陶河瀕，漁雷澤，堯得之服澤之陽，舉以為天子，與接天下之政，治天下之民。^①

墨子認為尚賢乃為政之根本，古代聖王亦十分重視尚賢，甚至乎將天下委之予賢者，而最典型的例子莫過於堯舜禪讓一事。墨子引堯舜禪讓之事為例論證尚賢的重要性，從中亦可見墨子將禪讓與尚賢思想等同起來。禪讓的基本原則也正是傳賢不傳子，兩者是相通的，因此可知墨子是贊成禪讓的。

不過，墨子並沒有進一步明確申論如何看待禪讓與世襲之問題，與孟子跟萬章的專論大為不同。儘管如此，從《墨子》多次稱頌堯、舜、禹、湯、文、武之道，大概可知墨子並不反對世襲，並間接認同了這種方式。又或者可以說，王位的繼承方式，在墨子看來並非重點所在，重要的是在位者能否推行他心目中所想的經世政策，諸如天志、兼愛、尚賢、尚同、節葬、非攻等思想。《墨子·天志上》中的一段申論，最能概括墨子有關此方面的思想：

故天子者，天下之窮貴也，天下之窮富也。故於富且貴者，當天意而不可不順。

^① 王煥鑣《墨子集詁》，上海古籍出版社2005年版，第161～166頁。

順天意者：兼相愛，交相利，必得賞；反天意者：別相惡，交相賊，必得罰。然則是誰順天意而得賞者，誰反天意而得罰者？子墨子言曰：“昔三代聖王禹、湯、文、武，此順天意而得賞也；昔三代之暴王桀、紂、幽、厲，此反天意而得罰者也。”然則禹、湯、文、武其得賞何以也？子墨子言曰：“其事上尊天，中事鬼神，下愛人，故天意曰：‘此之我所愛，兼而愛之；我所利，兼而利之。愛人者此為博焉，利人者此為厚焉。’故使貴為天子，富有天下，業萬世子孫，傳稱其善。方施天下，至今稱之，謂之聖王。”然則桀、紂、幽、厲得其罰何以也？子墨子言曰：“其事上詬天，中詬鬼，下賊人，故天意曰：‘此之我所愛，別而惡之；我所利，交而賊之。惡人者，此為之博也；賤人者，此為之厚也。’故使不得終其壽，不歿其世。至今毀之，謂之暴王。”^①

墨子認為上天是有意志的，會賞善罰惡，因此三代有道之君被稱為聖王，三代無道之君被稱為暴王。聖王的賞賜是：“富有天下，業萬世子孫，傳稱其善，方施天下，至今稱之，謂之聖王。”在這個意義上，墨子是相當肯定世襲的。進一步的問題是，後世子孫受先祖庇蔭，那麼是否無論多麼無道，仍能穩坐君位？從三代暴王桀、紂、幽、厲之事例可知，世襲雖是上天的賞賜，但後世子孫仍要勉力執政，若是胡作非為的話，墨子鼓勵人民起而“誅暴”，這便是墨子的革命觀。

墨子的哲學思想中，“非攻”也是重要的一環。他反對攻伐，認為只有停止一切攻伐，才能真正做到天下兼愛。問題是，如果遇到暴君時，人民依然不能起而伐之嗎？如湯放桀、武王伐紂也是錯誤的嗎？《墨子·非攻下》有詳細的申論：

今選夫好攻伐之君，又飾其說以非子墨子曰：“以攻伐之為不義，非利物與？昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立為聖王，是何故也？”子墨子曰：“子未察吾言之類，未明其故者也。彼非所謂攻，謂誅也。昔者三苗大亂，天命殛之。……高陽乃命玄宮，禹親把天之瑞令，以征有苗。……還至乎夏王桀，天有酷命，日月不時，寒暑雜至，五穀焦死，鬼呼國，鸛鳴十夕餘。天乃命湯於鑿宮，用受夏之大命。夏德大亂，予既卒其命於天矣，往而誅之，必使汝堪之。……還至乎商王紂，天不序其德，祀用失時，兼夜中，十日，雨土于薄，九鼎遷止，婦妖宵出，有鬼宵吟，有女為男，天雨肉，棘生乎國道，王兄自縱也。……武王踐功，夢見三神曰：‘予既沉瀆殷紂於酒德矣，往攻之，予必使汝大堪之。’武王乃攻狂夫，反商之周，天賜武王黃鳥之旗。……若以此三聖王者觀之，則非所謂攻也，所謂誅也。”^②

① 王煥鑣《墨子集詁》，第 642～646 頁。

② 王煥鑣《墨子集詁》，第 458～486 頁。

或謂禹、湯及武王三者乃好征伐之君，不明白為何仍能受封為聖王。墨子解釋說，禹征三苗，湯伐桀及武王伐紂三者，乃受天命所託而起兵，為的是禁暴除害，保護百姓免受暴君欺壓。墨子認為此乃謂之“誅”，而非“攻”，與好攻伐之徒是有分別的。由是可知，無論是“革命”或“誅”之稱謂，墨子對於湯武革命，態度亦是肯定的。

3. 商鞅及其學生

《商君書》經鄭良樹的詳盡研究考察後，認為書中各篇成書年代不同，作者亦非僅商鞅一人。此書大概由商鞅及其後學所編著（可統稱為商學派），成書年代則大概可分為五個階段，最早是商鞅在世時之親作（或由其學生代筆），最晚則至秦統一天下後，各個時期思想均有變化^①。

《商君書·更法》篇屬商鞅生前作品，當中記載了秦孝公時，商鞅與甘龍、杜摯辯論變法之事，或由其學生執筆記錄。此篇論及古代帝王及其政事，最能代表商鞅之古史觀及變法思想：

杜摯曰：“臣聞之：利不百，不變法；功不十，不易器。臣聞法古無過，循禮無邪。君其圖之。”公孫鞅曰：“前世不同教，何古之法？帝王不相復，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。禮法以時而定，制令各順其宜，兵甲器備各便其用。臣故曰：‘治世不一道，便國不必法古。’湯武之王也，不循古而興；殷夏之滅也，不易禮而亡。然則反古者未可必非，循禮者未足多是也。君無疑矣。”^②

商鞅認為古代帝王皆因時制宜，不盲目因循，因此“禮法以時而定，制令各順其宜，兵甲器備各便其用”，於是提出“便國不必法古”。便者，利也，有利於國者，不必事事法古。蔣鴻禮指出：“云法古者，正對杜摯法古無過語而發；云不必者，古固可以法，可以不法，惟便於事耳。”^③此言法古與否，皆以是否利於強國勵政為大前提。商鞅論治國以變法為主，強調因時制宜，但哪些古法可以法？哪些不可以？商鞅並沒指出。其法古不法古之權變主張，事實上並未偏執於一方，正好給後學留下了不少詮釋空間。

商鞅雖未論及禪讓、世襲及革命等議題，然其後學卻代為申論，《修權》篇有云：

① 詳見鄭良樹《商鞅及其學派》，臺北學生書局 1987 年版。

② 蔣鴻禮《商君書錐指》，北京中華書局 1986 年版，第 4~5 頁。

③ 蔣鴻禮《商君書錐指》，第 5 頁。

凡人臣之事君也，多以主所好事君。君好法，則臣以法事君；君好言，則臣以言事君。君好法，則端直之士在前；君好言，則毀譽之臣在側。公私之分明，則小人不疾賢，而不肖者不妒功。故堯舜之位天下也，非私天下之利也，為天下位天下也。論賢舉能而傳焉，非疏父子，親越人也，明於治亂之道也。故三王以義親，五霸以法正諸侯，皆非私天下之利也，為天下治天下。是故擅其名，而有其功，天下樂其政，而莫之能傷也。今亂世之君臣，區區然皆擅一國之利，而管一官之重，以便其私，此國之所以危也。故公私之交，存亡之本也。^①

其弟子贊賞堯舜禪讓，認為“論賢舉能而傳”，至為公正無私，是“明於治亂之道”。商鞅變法，欲以加強君權而削弱貴族勢力，並未見論及政制之變法。其弟子所論，或受了當時思潮之影響，或有某些政治意圖。

至於世襲、革命或攻伐的性質，《商君書》並未見說，因此亦無從稽考。

三、三篇竹簡文獻與諸子之綜合比較

關於禪讓觀，三篇竹簡文獻、《孟子》、《墨子》皆肯定禪讓，其中又以《唐虞之道》及《容成氏》的態度最為熱烈。《唐虞之道》從一開始便提出“唐虞之道，禪而不傳”，並以堅定的語氣反詰：“不禪而能化民者，自生民未之有也”，主張除了禪讓制之外，其餘制度皆不足為人道。《容成氏》不但為三代以上的帝王整理系譜，而且強調帝王之間“皆不授其子而授賢”，為禪讓建立了一個悠久的傳統，並歌頌當時政治之清明，是（帝嚳）堯、舜、禹時代一貫而下的安定社會。《子羔》、孟子及墨子言及或援引上古史事，並不如《唐虞之道》及《容成氏》般態度狂熱或強調悠久的禪讓傳統。因此筆者認為上述諸家雖然俱肯定禪讓，但論熱忱尤以《唐虞之道》及《容成氏》為最。《商君書》則比較特別，從其成書過程來看，商鞅並沒論及政制問題，其後學則肯定禪讓，或是受了當時的思潮影響所致。

就世襲觀而言，出土文獻與諸子之間的看法分歧甚大，孟子認同世襲，墨子雖沒專論，但亦不見持否定意見；《容成氏》則明顯否定世襲，《唐虞之道》雖沒明確論及世襲，但從其對禪讓制的極端推崇，可推論其意必是否定世襲。因此，孟子與墨子取態相若，與《容成氏》、《唐虞之道》成一對比。雙方之間的分歧，關鍵在於怎樣看待禹、

^① 蔣禮鴻《商君書錐指》，第84～85頁。《修權》篇乃第二階段（公元前337～前318）之篇章，屬戰國中期。

啓、益之間的史事。孟子認為啓乃是受禪於益而得位，是和平的傳位方式。《容成氏》認為啓乃以武力篡弑奪位，當時之文獻亦不乏此論，如《竹書紀年》：“益干啓位，啓殺之。”（見《晉書·束皙傳》所載）、《戰國策·燕策一》：“禹授益，而以啓爲吏。及老，而以啓爲不足任天下，傳之益也。啓與支黨攻益而奪之天下。是禹名傳天下於益，其實令啓自取之。”如果按《容成氏》所記，禹已傳位於益，而啓攻而奪位，明顯是啓干益位，那麼《竹書紀年》便是弄錯了；但如果從啓的角度出發，其志在必得之帝位被益所奪，那麼《竹書紀年》所記亦符合事實。但無論如何，啓、益之間的傳位，兩者皆認為是攻伐的結果。《孟子》與《容成氏》的說法正好是兩個極端，到底何說才接近事實？如今文獻固然不足以稽考，且本文重點亦不在事實之真相，而是諸子百家怎樣詮釋該事件以建立其政治思想。孟子將此事件處理得十分巧妙：禹讓位於益，繼續保持禪讓傳統；益退位於啓，是天命及人民的意願。從禪讓到世襲，完成了一次和平的政制過渡，調和了兩者之間的衝突。《容成氏》則反對世襲，認為攻伐與世襲相始終，不過需要爲此事負責的是啓，而非禹。兩者立場雖不同，但爲禹開脫，將之保存在禪讓傳統中，卻是一致的。

而就革命觀來說，如上所述，《容成氏》記述三代以下的歷史，既稱頌文王、肯定武王，卻又貶低成湯，更不齒於啓。相反，孟子、墨子皆贊成革命，只要君主無道，人民便可起而誅暴。兩者均視堯、舜、禹、湯、文、武爲一整體，六王皆在稱頌之列，其中湯、武更是革命的典範。比較起來，孟子、墨子的思想保持着一致性，但《容成氏》的卻相當複雜。啓攻益之事，乃作者惡世襲之風始而作如是說，並不難理解；然而當世以湯、武並稱，《容成氏》卻獨惡湯王，未知其意如何？《容成氏》並未作更多的描述，我們亦只能存而不論。

總括而言，出土文獻及諸子對這些議題的看法，可分爲數種：

- 一、肯定禪讓、世襲及革命，以孟子及墨子爲代表；
- 二、其師不置可否，後學肯定禪讓，以商鞅及其後學爲代表；
- 三、極端贊美禪讓，換言之否定世襲及革命，以《唐虞之道》爲代表；
- 四、贊美禪讓，否定世襲及攻伐，但肯定革命，以《容成氏》爲代表；
- 五、肯定禪讓，但語氣溫和，世襲及革命則難以推論，以《子羔》爲代表。

第一、二種是傳世文獻之說法，第三至五種是出土文獻之說法。在出土文獻未被發現以前，一般認爲第一及二種說法便是戰國初中期的壟斷性意見。如今，出土文獻再提供了三種不同於傳世文獻的說法，可見當時社會上就一衆議題之論述是多元而複雜的，並不能簡單地定於一尊。就禪讓觀而言，雖然五種說法均表示肯定，但態度絕不相同，從《容成氏》及《唐虞之道》之狂熱追求，到孟子、墨子之肯定（同時又贊成世襲及

革命),崇尚程度仍有等級之分。就世襲及革命觀而言,或贊成或反對或存而不論,思想之複雜實在遠超我們想像。

在出土文獻異常豐富之今日,證明了禪讓說在戰國初中期之討論是非常熱烈的,因此對之重新進行考察,亦是有必要的。以下將承上述,集中就戰國初中期之禪讓思潮及其實踐進行論述。

四、戰國初中期之禪讓思潮及其實踐

研究禪讓、世襲與革命等議題,是屬於政治思想的範疇,很大機會牽涉到兩個層面:一、思想或理論層面;二、具體的實踐層面。如上所述,戰國初中期之出土文獻及諸子皆有述及,顯然是一個熱門的公共話題;既然論述豐富,那麼在實踐上又如何呢?

戰國初中期,可以說沒有一家或一派是反對或否定禪讓的。《子羔》、《容成氏》及《唐虞之道》等出土文獻均贊美禪讓,尤其是後者,視之為不二法門。孟子、墨子均主張禪讓及世襲兩可取,一切皆取向於天與民,思想甚具彈性。出土文獻與傳世文獻雖然對禪讓之熱烈程度不一,但從根本上而言,他們都是贊成禪讓的。這是與世襲及革命觀之分歧相異的。接下來的問題是,這一禪讓思潮是否影響到實際的政治決策呢?

《戰國策·秦策一》記載了秦孝公(公元前 361—前 338 在位)欲讓位於商鞅一事:

衛鞅亡魏入秦,孝公以為相,封之於商,號曰商君。商君治秦,法令至行,公平無私,罰不諱強大,賞不私親近,法及太子,黜劓其傅。期年之後,道不拾遺,民不妄取,兵革大強,諸侯畏懼。然刻深寡恩,特以強服之耳。孝公行之八年,疾且不起,欲傳商君,辭不受。孝公已死,惠王代後,蒞政有頃,商君告歸。人說惠王曰:“大臣太重者,國危;左右太親者,身危。今秦婦人嬰兒皆言商君之法,莫言大王之法,是商君反為主,大王更為臣也。且夫商君固大王仇讎也,願大王圖之。”商君歸還,惠王車裂之,而秦人不憐。^①

秦孝公尚賢,力排眾議起用商鞅,大膽變法以圖強。商鞅變法行之八年,似乎大有成績,深得孝公器重,因此當孝公病重之時,一度欲傳位於商鞅,只是商鞅固辭不受,最後惠王繼位,仍用世襲。商鞅雖然固辭受國,但仍為惠王所忌,最後落得死無全屍的

^① 諸祖耿《戰國策集注參考》,江蘇古籍出版社 1985 年版,第 114~118 頁。

下場。如果這條史料屬實的話，那麼當時禪讓及尚賢之風似乎也影響講求法治的秦國了。按當時禪讓思潮風行，孝公讓國之事未必全是假，發生這件事並不是没有可能的。

此外，《呂氏春秋·審應·不屈》提到魏惠王(公元前 333—前 318 在位)欲傳位於惠施之事：

魏惠王謂惠子曰：“上世之有國，必賢者也。今寡人實不若先生，願得傳國。”惠子辭。王又固請曰：“寡人莫有之國於此者也，而傳之賢者，民之貪爭之心止矣。欲先生之以此聽寡人也。”惠子曰：“若王之言，則施不可而聽矣。王固萬乘之主也，以國與人猶尚可。今施，布衣也，可以有萬乘之國而辭之，此其止貪爭之心愈甚也。”惠王謂惠子曰：“古之有國者，必賢者也。”夫受而賢者舜也，是欲惠子之為舜也；夫辭而賢者許由也，是惠子欲為許由也；傳而賢者堯也，是惠王欲為堯也。堯、舜、許由之作，非獨傳舜而由辭也，他行稱此。今無其他，而欲為堯、舜、許由，故惠王布冠而拘於鄆，齊威王幾弗受，惠子易衣變冠，乘輿而走，幾不出乎魏境。凡自行不可以幸，為必誠。^①

上述對話全是圍繞禪讓之事。按《呂氏春秋》所記，魏惠王其實是個沽名釣譽之徒，並非真心讓位於惠施。說白一點，魏惠王明知惠施會推辭，因此提出讓國之事，也是無傷大雅，更能贏得千古美名，可謂一舉兩得。魏惠王即欲自比帝堯，而以惠施為舜為許由，一讓一辭，俱能名垂千古。這是一條很好的反面資料，除了說出禪讓思潮對當時國君的影響，更能反映出當時國君對禪讓思潮的理解及回應。魏惠王明顯用之以求名，並非真心讓賢。

戰國中期，確實也發生了一件震驚各國的讓國大事。《戰國策·燕策一》詳細記述了此事：

燕王噲既立，蘇秦死於齊。蘇秦之在燕也，與其相子之為婚，而蘇代與子之交。及蘇秦死，而齊宣王復用蘇代。燕噲三年，與楚、三晉攻秦，不勝而還。子之相燕，貴重主斷。蘇代為齊使於燕，燕王問之曰：“齊宣王何如？”對曰：“必不霸。”燕王曰：“何也？”對曰：“不信其臣。”蘇代欲以激燕王以厚任子之也。於是燕王大信子之。子之因遺蘇代百金，聽其所使。鹿毛壽謂燕王曰：“不如以國讓子之！人謂堯賢者，

^① 陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》，上海古籍出版社 2002 年版，第 1205 頁。

以其讓天下於許由，由必不受，有讓天下之名，實不失天下。今王以國讓相子之，子之必不敢受，是王與堯同行也。”燕王因舉國屬子之，子之大重。或曰：“禹授益，而以啓爲吏，及老而以啓爲不足任天下，傳之益也，啓與支黨攻益而奪之天下。是禹名傳天下於益，其實令啓自取之。今王言屬國子之，而吏無非太子人者，是名屬子之，而太子用事。”王因收印自三百石吏而效之子之，子之南面行王事，而噲老不聽政，顧爲臣，國事皆決子之。子之三年，燕國大亂，百姓恫怨，將軍市被、太子平謀，將攻子之。儲子謂齊宣王：“因而仆之，破燕必矣。”王因令人謂太子平曰：“寡人聞太子之義，將廢私而立公，飭君臣之義，正父子之位。寡人之國小，不足先後，雖然，則唯太子所以令之。”太子因數黨聚衆，將軍市被圍公官，攻子之，不克。將軍市被及百姓乃反攻太子平，將軍市被死已殉，國構難數月，死者數萬衆，燕人恫怨，百姓離意。孟軻謂齊宣王曰：“今伐燕，此文、武之時，不可失也。”王因令章子將五都之兵，以因北地之衆，以伐燕。士卒不戰，城門不閉，燕王噲死，齊大勝燕，子之亡。二年，燕人立公子平，是爲燕昭王。^①

燕王噲(公元前 320—前 312 在位)讓國與大臣子之一事，歷史上確有其事，其他文獻也有所記載^②。基本上，整件讓國事件皆由子之及其黨羽策劃。首先，子之與齊使蘇代串通，後者力勸燕王噲重用子之。其次，他們勸燕王噲效法堯讓天下於許由，將國家讓予子之。堯讓而許由不受，堯得“讓天下”之美名，許由得“辭天下”之美名；如此，燕王噲與子之兩君臣俱得美名。最後，他們勸燕王噲效法禹、益、啓之傳政，讓國於子之，而實權則交予太子。燕王噲信以爲真，豈料子之弄假成真，除了名位，更掌握了實權。三年後，燕國大亂，太子黨平亂失敗後，又有外國勢力介入(齊國與中山國)，最後齊勝燕，燕人復立公子平爲燕王。至於孟子是否真的曾勸齊宣王出兵伐燕，此事則值得商榷^③。

總括而言，禪讓思潮盛行於戰國初中期，使各國國君及知識份子皆受影響，甚至

① 諸祖耿《戰國策集注彙考》，第 1539~1550 頁。

② 如《戰國策·齊策二》記述齊國決定發兵征燕之經過：“韓、齊爲與國。張儀以秦、魏伐韓。齊王曰：‘韓，吾與國也。秦伐之，吾將救之。’田臣思曰：‘王之謀過矣！不如聽之。子噲與子之國，百姓不戴，諸侯弗與。秦伐韓，楚、趙必救之，是天下以燕賜我也。’王曰：‘善。’乃許韓使者而遣之。韓自以得交於齊，遂與秦戰，楚、趙果遽起兵而救韓，齊因起兵攻燕，三十日而舉燕國。”詳見諸祖耿《戰國策集注彙考》，第 537~539 頁。其他如《中山王鼎銘》、《莊子·秋水》篇均有記載。

③ 《孟子·公孫丑下》答沈同問一段記述孟子反對燕王噲擅自讓國，不合天命及人民意願，因此贊成伐燕，但卻反對齊伐燕，與《戰國策·燕策一》所說不同。詳見趙岐注、孫奭疏《孟子注疏》，第 80~81 頁。

乎從思想層面落實到實踐層面。然而，實踐的動機或結果與原本的禪讓思想並不相符，可以說形成了強烈的反差。上述三例，似乎只有秦孝公之事稱得上接近禪讓原意。秦孝公與商鞅關係密切，對之十分信任，曾力排眾議，起用商鞅主政，變法圖強，秦國由是走上富強之路。因此孝公如果真的受禪讓思潮影響，然後萌生傳賢意圖，亦非不可能之事。由此看來，秦孝公似乎才是當世之堯舜，而商鞅則為當世之許由。相反，魏惠王顯然是沽名釣譽之徒，純為名留青史而欲行禪讓。而燕王噲則沒有從國家人民的實際需要出發，視國家大器如無物，禪讓最後變成了擾民之舉，因此連孟子亦開腔聲討，直言燕可伐。經過燕王噲讓國一事，禪讓思想的實踐化正式宣告失敗。概括而言，禪讓似乎只能存論於理論層面，而實行起來卻十分困難。

最後，筆者想提出的是，戰國中期出現的讓國潮，固然與當時的禪讓思潮有關，但以孟子或墨子所論，基本上不足以帶動整個時代風潮，只有竹簡文獻如《容成氏》、《唐虞之道》一類的極端而激烈的思想主張，再加上當世的策士推波助瀾，才能形成戰國初中期崇尚禪讓的思想氛圍。就這個意義而言，當時的主流思想實際上並非孟子或墨子，而是《容成氏》、《唐虞之道》一類的失傳文獻，後者比前者之影響力更大。筆者相信當時這類文獻思想應該曾經大量流佈，如今所見卻是鳳毛麟角，未能一窺全豹，然而我們亦不能因此而否定出土文獻之影響力。

總 結

處於出土文獻迭出的年代，確是我們的幸運。出土文獻是否足以改寫整個古代學術史，似乎仍言之尚早；但就某些議題而言，出土文獻確實能夠引導我們作進一步的思考，從而繪製出一幅更全面的學術圖譜。就這個意義而言，出土文獻是彌足珍貴的^①。

本文嘗試就戰國諸子古代帝王更替觀之議題，將出土文獻結合傳世文獻作綜合比較研究，發現出土文獻與諸子的觀點是大不相同的。出土文獻傾向支持禪讓，否定世襲，其態度甚至激烈至非禪讓之外無他道；而諸子則認為禪讓及世襲皆可取，必要時革命也是可施行的手段，其態度比較靈活通融，似乎較為可取。不過，將這兩種觀點放在戰國時代的脈絡中考察，我們發現戰國初中期之禪讓思想風行，甚至影響到實

^① 有關出土文獻與學術史之關係及其重要性，可參考李學勤《簡帛佚籍與學術史》，臺北時報文化出版社1994年版，第1~33頁。

踐,主要受到出土文獻一類的極端化思想鼓吹所致,諸子所論基本上不足以帶動整個風潮。

禪讓之實踐失敗於燕國以後,標示了禪讓過份理想化、難以實行之事實。戰國晚期之大學者荀子以務實態度糾正其弊,認為禪讓可托之理想,而不可據之實行,主張法後王倡禮制才是致治之道;及後韓非否定禪讓,轉而加強君權,以法治國,兩者成為了戰國晚期之主流思想。凡此種種,皆是對戰國初中期禪讓思想之積極反撥。法家同時加強對“帝制”之建構,然而矯枉過正,君權膨脹至不可制,終致人民“革命”(此亦法家所反對的)。此乃後話,非本文所論之重點,因此略述於此。

[作者簡介] 許景昭(1979—),祖籍福建,後赴港定居。現為香港浸會大學博士候選人。研究興趣包括:中國古典小說、敘事學、先秦兩漢思想及簡帛學。

《淮南子》高誘注音讀斟證

(香港) 何志華

考《戰國策》、《呂氏春秋》、《淮南子》三書東漢高誘《注》說解體式謹嚴，諸如稱引師說、互文、考文等，皆有依據，非憑臆斷。本文蒐集高《注》擬音條例多則，並附書證，以見高誘擬音依據及其體例，兼論今本高《注》因歷代逡錄所衍生之訛誤，並加校證。

段玉裁《周禮漢讀考·序》云：“漢人作注，於字發疑正讀，其例有三：一曰讀如、讀若；二曰讀爲、讀曰；三曰當爲。”^①考《淮南子》、《呂氏春秋》、《戰國策》三書高《注》，其聲訓之例大略亦如段《序》所言，今試言之：

1.1 擬音例

一曰：擬音之例。段玉裁《周禮漢讀考·序》云：“讀如、讀若者，擬其音也。”^②

1.1.1 讀如

三書高《注》言“讀如”、“讀若”、“讀近”者，皆擬其音也。“讀如”之例，有“某讀如某”者，例如：

[1] 《淮南子·墜形》：“磓魚在其南。”^③高《注》：“磓讀如蚌也。”按“磓”古音屬東部明母，“蚌”隸東部並母，兩字音近，因以“蚌”擬“磓”字讀音。

高誘用此例而詳言之，則曰：“某讀如某某之某。”例如：

[2] 《淮南子·墜形》：“有娥在不周之北。”^④高《注》：“娥讀如嵩高之嵩。”按“娥”、“嵩”古音並冬部心母，因據爲擬音。

①② 段玉裁《周禮漢讀考》，《皇清經解》本，漢京文化事業有限公司，卷六三四，頁一上（總第 5657 頁）。

③ 影鈔北宋本《淮南子》，卷四，頁八上（總第 115 頁）。

④ 影鈔北宋本《淮南子》，卷四，頁八下（總第 116 頁）。

[3] 又《修務》：“雖粉白黛黑弗能為美者，嫫母，伋侏也。”^①高《注》：“嫫，讀如模範之模。”按“嫫”、“模”同從“莫”聲，可據為擬音。

又有據同字擬音者，張舜徽《鄭學叢著》云：“有即用本字為音者，則由一字包數音，一音包數義，字形雖同，而音義隨所在而有不同。故漢人讀如、讀若之法，亦多用本字。”^②今考三書高《注》，有“讀如”例而據本字擬音者二：

[4] 《呂氏春秋·上農》：“好智則多詐，多詐則巧法令。”^③高《注》：“巧讀如‘巧智’之巧。”

[5] 又《辯土》：“農夫知其田之易也。”^④高《注》：“易，治也。易讀如‘易綱’之易也。”^⑤並其例也。

又有據經傳以擬音者，例如：

[6] 《淮南子·天文》：“稊定而禾熟。”^⑥高《注》：“稊……讀如《詩》‘有貓有虎’之貓，古文作(秋)[秒]^⑦也。”高《注》引《詩》見《大雅·韓奕》，“稊”、“貓”古音同隸宵部，稊屬“幫”母而“貓”屬明母，亦相近，故高《注》據為擬音。

[7] 又例如《淮南子·說林》：“遽契其舟(桅)[桅]。”^⑧高《注》：“(桅)[桅]讀如《左傳》‘襄王出居鄭地汜’之汜也。”^⑨按高《注》引《左傳》所記史事，見《左傳·僖公二十四年》云：“王出適鄭，處於汜。”^⑩其事又見《史記·周本紀》云：“翟人遂入周。襄王出奔鄭，鄭居王於汜。”^⑪《鄭世家》又云：“襄王出奔鄭，鄭文公居王於汜。”^⑫準此可知，“襄王出居汜”一事史傳習見，便於記誦，故高誘據為擬音。

又有引方言以明音讀者，例如：

① 影鈔北宋本《淮南子》，卷一九，頁五下(總第 582 頁)。

② 張舜徽《鄭學叢著》，齊魯書社 1984 年版，第 111~112 頁。

③ 明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》，卷二六，頁五下(總第 736 頁)。

④ 明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》，卷二六，頁九下(總第 744 頁)。

⑤ 梁仲子以為“易綱”乃“易疇”之誤。畢沅校本《呂氏春秋》(總第 923 頁)引。

⑥ 影鈔北宋本《淮南子》，卷三，頁一一下(總第 88 頁)。

⑦ 影鈔北宋本《淮南子》高《注》“秒”誤為“秋”，正統《道藏》本作“秒”，今據改。正統《道藏》本《淮南子》，收入《道藏要籍選刊》第五冊，上海古籍出版社 1989 年版，總第 25 頁。

⑧ 今本《淮南子》“桅”誤“桅”，高《注》同；據王念孫說改，《讀書雜誌》總第 914 頁。

⑨ 影鈔北宋本《淮南子》，卷一七，頁一上(總第 501 頁)。

⑩ 《左傳注疏》，總第 257 頁。

⑪ 司馬遷《史記》，北京中華書局 1982 年版，第 154 頁。

⑫ 司馬遷《史記》，北京中華書局 1982 年版，第 1765 頁。

〔8〕《說山》：“譬若樹荷山上。”^①高《注》：“荷讀如燕人強秦言‘胡’同也。”按“荷”古音歌部匣母，“胡”則屬魚部匣母，歌、魚對轉，因以擬音。

又有引同字方言爲擬音者，例如：

〔9〕《修務》：“越人有重遲者，而人謂之詵。”^②高《注》亦云：“詵，讀燕人言‘躁操善趨者謂之詵’同也。”

1. 1. 2 讀若

三書高《注》“讀若”之例，只見有“某讀若某某之某”者，例如：

〔10〕《呂氏春秋·季夏》：“令漁師。”^③高《注》：“漁讀若‘相語’之語。”按“漁”、“語”古音並魚部疑母，故可據以擬音。

亦有以同字擬音者，例如：

〔11〕《淮南子·天文》：“爰始將行，是謂朏明。”^④高《注》：“朏明，將明也。朏讀若‘朏諾皋’之朏也。”

1. 1. 3 讀近

“讀近”之例，簡言之，則若“某讀近某”。例如：

〔12〕《淮南子·修務》：“雖粉白黛黑弗能爲美者，媼母、伉侏也。”^⑤高《注》：“侏，讀近媼。”按“侏”從“佳”聲，古音微部章母，“媼”則屬微部曉母，故可據爲擬音。

高誘擬音，所據以擬音之字或有數音，或兼數義，因詳言之，則曰“讀近某某之某”，蓋用以範疇擬音字之音義。例如：

〔13〕《墜形》：“其地宜黍，多旄犀。”^⑥高《注》：“旄讀近‘綢繆’之繆，急氣言乃得之。”按“旄”古音宵部明母，“繆”字則兼數音，“繆公”之“繆”讀與“穆”同，高《注》謂“綢繆”之“繆”，則謂讀幽部明母之“繆”也。高《注》“急氣言乃得之”者，蓋又進一步說明兩字讀音關係。

又有“急舌言”者，例如：

〔14〕《說山》：“牛車絕麟。”^⑦高《注》：“麟，讀近〔蘭〕〔蘭〕^⑧，急舌言之乃得也。”按

① 影鈔北宋本《淮南子》，卷一六，頁一〇下（總第 486 頁）。

② 影鈔北宋本《淮南子》，卷一九，頁六上（總第 583 頁）。

③ 明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》，卷六，頁一下（總第 134 頁）。

④ 影鈔北宋本《淮南子》，卷三，頁九上（總第 83 頁）。

⑤ 影鈔北宋本《淮南子》，卷一九，頁五下（總第 582 頁）。

⑥ 影鈔北宋本《淮南子》，卷四，頁六下（總第 112~113 頁）。

⑦ 影鈔北宋本《淮南子》，卷一六，頁一七上（總第 499 頁）。

⑧ 影鈔北宋本《淮南子》“蘭”誤爲“蘭”，莊逵吉本（總第 737 頁）作“蘭”，今據改。

“麟”、“藺”古音並真部來母。高《注》謂“急舌言之乃得”者，疑東漢時兩字讀音已有分別。

又有“急察言”者，例如：

[15]《汜論》：“相戲以刃者太祖駟其肘。”^①高《注》：“駟，擠也，讀近茸，急察言之。”按“駟”從“付”得聲，古音屬侯部幫母，“茸”隸東部日母，《說文·車部》：“駟，反推車令有所付也。从‘車’、‘付’，讀若茸。”^②與高《注》擬音相同，可知“駟”與“茸”古音相近也。

又有“緩氣言”者，例如：

[16]《呂氏春秋·慎行》：“崔杼之子相與私鬪。”^③高《注》：“鬪，讀近鴻，緩氣言之。”按“鬪”、“鴻”古音並東部匣母，故高誘據為擬音。

又有“閉口言”者，例如：

[17]《淮南子·俶真》：“夫牛蹏之涿，無尺之鯉。”^④高《注》：“涿，潦水也；涿讀延祐曷問，急氣閉口言也。”

又有“籠口言”者，例如：

[18]《墜形》：“（其人）惛愚（禽獸）^⑤而壽。”^⑥高《注》：“惛讀人謂惛然無知之意也，籠口言乃得〔之〕。”^⑦

1. 1. 4 讀似

“讀似”猶“讀近”也，皆擬音之例，惟用詞不同而已；

[19] 例如《淮南子·說山》：“牛車絕麟。”^⑧高《注》：“楚人謂門切（之）〔爲〕^⑨麟……麟讀近（蘭）〔藺〕，急舌言之乃得也。”考《淮南子·說林》“雖欲豫就酒，不懷蓐。”^⑩高《注》：“麟，戶限。楚人謂之麟。麟讀似鄰，急氣言乃得之也。”按“麟”、“藺”、“鄰”三字古音並屬真部來母，二《注》比勘，則高《注》謂“讀似”者、猶“讀

① 影鈔北宋本《淮南子》，卷一三，頁一九下（總第 404 頁）。

② 段玉裁《說文解字注》，總第 729 頁。

③ 明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》，卷二二，頁二下（總第 636 頁）。

④ 影鈔北宋本《淮南子》，卷二，頁八上（總第 53 頁）。

⑤ 今本《淮南子》衍“其人”、“禽獸”四字，據王念孫說刪，《讀書雜誌》總第 806 頁。

⑥ 影鈔北宋本《淮南子》，卷四，頁七上（總第 113 頁）。

⑦ 準上述高《注》擬音體例補。

⑧ 影鈔北宋本《淮南子》，卷一六，頁一七上（總第 499 頁）。

⑨ 影鈔北宋本《淮南子》高《注》“爲”誤“之”，莊遠吉本（總頁第 737）作“爲”，今據改。

⑩ 影鈔北宋本《淮南子》，卷一七，頁一一上（總第 521 頁）。

近”也。

“讀似”例有引方俗之語以爲擬音者，例如：

〔20〕《淮南子·說山》：“去之千里，不見埵堞，遠之故也。”^①高《注》：“埵堞，猶席翳也。埵，讀似望，作江、淮間人言能得〔之〕^②耳。”

1.1.5 讀與“某”同

高誘擬音體例有“讀與‘某’同”者，例如：

〔21〕《戰國策·中山策》：“飲食舖餽，以靡其財。”^③高《注》：“吳謂食爲餽，祭鬼亦爲餽，古文通用，讀與饋同。”

又有引經傳以爲擬音者，例如：

〔22〕《淮南子·原道》：“扶搖挾抱羊角而上。”^④高《注》：“挾讀與《左傳》‘憾而能眡者’同也。”按高《注》引文見《左傳·隱公三年》，《左傳》云：“夫寵而不驕，驕而能降，降而不憾，憾而能眡者，鮮矣。”^⑤

1.2 改讀例

二曰：改讀之例。段玉裁《周禮漢讀考·序》：“讀爲、讀曰者，易其字也，易之以音相近之字。”^⑥又張舜徽《鄭學叢著》亦云：“所謂改讀者，照原文讀不可解，而必易其字以通其音義，即《注》中每云‘某讀爲某’、‘某讀曰某’是也。”^⑦考三書高《注》，亦有改讀之例，簡言之，亦云“某讀曰某”，例如：

〔23〕《戰國策·齊策一》：“鄒忌修八尺有餘，身體昞麗。”^⑧高《注》云：“昞，讀曰逸。”按高《注》是也。“昞”者，日昞也；《後漢書·章帝紀》：“劬勞日昞。”^⑨李賢《注》云：“日昞，日昞。《尚書》曰：‘文王自朝至於日中昞，不遑暇食。’”《說文新附》亦云：“昞，日昞也，从日失聲。”準此可知，“昞”義爲日側，《戰國策》此文作“昞麗”者不詞，高誘讀“昞”爲“逸”，“昞”、“逸”古音並質部，“昞”隸定母，“逸”屬喻母，二字音近通假。“逸

① 影鈔北宋本《淮南子》，卷一六，頁三上（總第 471 頁）。

② 準高《注》音訓體例補。

③ 《戰國策》，《士禮居叢書》重刻宋姚宏本，卷三三，頁六下。

④ 影鈔北宋本《淮南子》，卷一，頁四上（總第 9 頁）。

⑤ 《左傳注疏》，總第 54 頁。

⑥ 段玉裁《周禮漢讀考》，《皇清經解》本，卷六三四，頁一上（總第 5657 頁）。

⑦ 張舜徽《鄭學叢著》，齊魯書社 1984 年版，第 119～120 頁。

⑧ 《戰國策》，《士禮居叢書》重刻宋姚宏本，卷八，頁六上。

⑨ 《後漢書》，第 130 頁。

麗”猶美麗也，古書習見；司馬相如《美人賦》云：“奇葩逸麗，淑質艷光。”^①葛洪《抱朴子·辭義》：“歷觀古今屬文之家，鮮能挺逸麗於毫端。”^②準此可知，高誘改讀是也。考《戰國策》此文宋鮑彪《注》云：“眇，徒結切，日側也，故有光艷意。”^③是鮑彪不采高《注》之改讀，反曲爲之說，其謂“日側”有光艷意者，殊爲牽強。今考《藝文類聚》引《戰國策》此文正作“逸麗”^④，可證成高說。

高誘改讀，所改讀之字或有數音，或兼數義，因詳言之，則曰“某讀曰某某之某”，蓋用以範疇改讀字之音義，例如：

〔24〕《呂氏春秋·古樂》：“民氣鬱闕而滯著，筋骨瑟縮不達。”^⑤高《注》：“闕讀曰‘遏止’之遏。”按高讀是也。“闕”、“遏”古音並月部影母，每多通假。《尚書·舜典》：“遏密八音”^⑥，《春秋繁露·煖燠孰多》引“遏”作“闕”^⑦；又《左傳·襄公二十五年》：“昔虞闕父爲周陶正”^⑧，《史記·陳杞世家索隱》引“闕父”作“遏父”^⑨；並其通假之證。《古樂》高《注》讀“闕”爲“遏”，訓爲“遏止”，其說是也。考《呂氏春秋·古樂》正文作“民氣鬱闕”，《北堂書鈔》^⑩、《太平御覽》^⑪、《藝文類聚》^⑫引此文並作“民氣壅闕”，《初學記》^⑬則引作“人氣壅闕”^⑭。準此可知，《古樂》此文本當作“壅闕”，是高讀“壅闕”爲“壅遏”，“壅遏”習見《淮南子》，《淮南子·主術》：“守官者雍遏而不進。”^⑮又《要略》：“所以窳窳穿鑿百事之壅遏。”^⑯並其句例，皆高誘改讀依據。又“壅遏”猶“凝遏”，《原道》：“所謂

① 嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京中華書局 1987 年版，卷二二，頁一下。

② 葛洪《抱朴子》，《諸子集成》本，北京中華書局 1956 年版，第 182 頁。

③ 《戰國策》，上海古籍出版社 1985 年版，《校勘記》引，第 324 頁。

④ 歐陽詢《藝文類聚》，上海古籍出版社 1985 年版，卷七〇，第 1225 頁。

⑤ 明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》，卷五，頁八下（總第 128 頁）。

⑥ 《尚書注疏》，總第 42 頁。

⑦ 董仲舒《春秋繁露》，《四部叢刊》影武英殿聚珍版本，上海商務印書館 1919 年版，卷一二，頁六下。

⑧ 《左傳注疏》，總第 622 頁。

⑨ 《史記》，第 1575 頁。

⑩ 虞世南《北堂書鈔》，臺灣文海出版社 1966 年影孔廣陶本，卷一〇七，頁一上（總第 94 頁）。

⑪ 《太平御覽》，卷五七四，頁七下（總第 2593 頁）。

⑫ 歐陽詢《藝文類聚》，卷四三，第 768 頁。

⑬ 徐堅等《初學記》，北京中華書局 1962 年版，卷一五，第 379 頁。

⑭ 《初學記》引“民”作“人”者，蓋避唐諱改。

⑮ 影鈔北宋本《淮南子》，卷九，頁一四下（總第 250 頁）。

⑯ 影鈔北宋本《淮南子》，卷二一，頁三下（總第 644 頁）。

後者，非謂其底滯而不發，凝竭而不流。”^①王念孫云：“竭之言遏也。《爾雅》曰：‘遏，止也’，底、滯、凝、竭，皆止也。”^②可證成高說。

高誘有就本字先作訓釋，再舉改讀字以明之者，其例曰：“某，某也，讀曰某。”蓋用以規範改讀字之音義。例如：

〔25〕《淮南子·說山》：“砥石不利而可以利金，撒不正而可以正弓。”^③高《注》：“撒，弓之掩床，讀曰檠。”按高讀是也。《廣雅·釋詁一》：“擎，舉也。”^④《廣韻·庚韻》：“擎，舉也。”^⑤亦書作“撒”，“撒”从手訓為“舉”，乃動字。《說山》此文“撒”與“砥石”對舉，作“舉”義解於文意不合，故高誘改讀為“檠”；考《詩·小雅·角弓》：“駢駢角弓，翩其反矣。”^⑥毛《傳》：“不善繼檠巧用則翩然而反。”陸德明《經典釋文》云：“檠，音景，弓匣也。”^⑦孔穎達《角弓疏》亦云：“檠者，藏弓定體之器，謂未成弓時內於檠中。”^⑧又《漢書·蘇武傳》：“檠弓弩”^⑨，顏師古《注》：“檠謂輔正弓弩也。”準此可知，高讀“撒”為“檠”，“檠”者，弓匣也；與《說山》此文作“檠不正而可以正弓”者，義正相合，其改讀是也，“檠”為藏弓定體之器，故可以正弓。又《淮南子·修務》：“故弓待撒而後能調，劍待砥而後能利。”^⑩高《注》亦云：“撒，矯弓之材，讀曰敬。”準《說山》高《注》，高誘此文云“讀曰敬”者，“敬”亦當作“檠”，今本“檠”字蓋誤脫“木”旁而訛為“敬”，高誘兩《注》並讀“撒”為“檠”也。

以上並高《注》改讀之例，足見高誘改讀，多有依據，非憑臆說。就改讀之依據言，可有如下數種：

1.2.1 據字書訓詁

[1]《爾雅》

〔26〕《呂氏春秋·重己》：“味不衆珍，衣不燁熱，燁熱則理(寒)[塞]”^⑪。高《注》：

① 影鈔北宋本《淮南子》，卷一，頁一〇上（總第21頁）。

② 王念孫《讀書雜誌》，第769頁。

③ 影鈔北宋本《淮南子》，卷一六，頁一六下（總第498頁）。

④ 王念孫《廣雅疏證》，香港中文大學出版社1977年陳雄根標點本，總第120頁。

⑤ 余迺永校著《互註校正宋本廣韻》，臺北聯貫出版社1980年版，總第187頁。

⑥⑧ 《毛詩注疏》，總第503頁。

⑦ 陸德明《經典釋文》，上海古籍出版社1985年版，總第338頁。

⑨ 《漢書》，北京中華書局1987年版，第2463頁。

⑩ 影鈔北宋本《淮南子》，卷一九，頁八下（總第588頁）。

⑪ 今本《呂氏春秋》“塞”誤為“寒”，考《太平御覽》，卷七二〇，頁二下（總第3188頁）引作“塞”，今據改。

“燁，讀曰亶，亶，厚也。”^①高誘讀“燁”爲“亶”，“燁”、“亶”古音並元部端母，其訓“亶”爲“厚”者，蓋本《爾雅》，《爾雅·釋詁》：“惇、亶、枯……厚也。”^②陳奇猷《呂氏春秋集釋》云：“高訓燁爲厚者，乃是以燁熱爲厚熱即甚熱之意。”^③

1.2.2 據傳注舊詁

[1] 毛《傳》

[27]《淮南子·俶真》：“百圍之木，斬而爲犧尊。”^④高《注》：“犧讀曰月，猶疏鏤之尊。”莊逵吉本“月”作“希”^⑤。吳承仕《經籍舊音辨證》云：“犧從義聲，字屬歌部，讀‘犧’爲‘希’，則韻部不近。首言‘犧讀爲希’，繼云‘猶疏鏤之尊’，則文義不次。尋聲訓之例，曰‘讀曰’，猶其聲義必上下相應。此《注》應云：‘犧讀曰希疏，猶疏鏤之尊。’今本誤掙一‘疏’字，遂不可通。《魯頌》毛《傳》云：‘犧尊，有沙羽飾也。’《釋文》云：‘鄭音素何反。’毛義同鄭。高讀爲希疏之‘疏’者，古音魚、歌部近，‘疏’即‘素何反’也，‘疏鏤’即刻畫之義，高誘音訓蓋毛、鄭舊說也。後人不曉古音義，妄刪‘疏’字，而以‘希’音‘犧’，於古今音並不合。”^⑥按吳說近是，《道藏輯要》本此文高《注》作“犧讀曰疏，猶疏鏤之疏。”^⑦是也。《呂氏春秋·孟春》：“其器疏以達”^⑧，高《注》：“宗廟所用之器，皆疏鏤通達，以象陽氣之射出。”亦高《注》“疏鏤”二字連用之例。

[2]《毛詩》鄭《箋》

[28]《呂氏春秋·重己》：“使烏獲疾引牛尾，尾絕力(勳)[亶]^⑨，而牛不可行，逆也。”^⑩高《注》：“烏獲，秦武王力士也，能舉千鈞。(勳)[亶]讀曰單。單，盡也。”按高讀是也。“亶”無訓“盡”者，《詩·祈父》：“亶不聰。”^⑪毛《傳》：“亶，誠也。”；《詩·常棣》：“亶其然乎。”^⑫毛《傳》：“亶，信也。”“亶”訓“誠”、“信”，於《呂氏春秋·重己》“尾絕力

① 明萬曆雲間宋邦乂刊本《呂氏春秋》，卷一，頁八下(總第32頁)。

② 《爾雅注疏》，總第23頁。

③ 陳奇猷《呂氏春秋校釋》，上海學林出版社1984年版，第41頁。

④ 影鈔北宋本《淮南子》，卷二，頁七上(總第51頁)。

⑤ 莊逵吉本《淮南子》，總第86頁。

⑥ 吳承仕《經籍舊音辨證》，北京中華書局1986年版，第233頁。

⑦ 《道藏輯要》，光緒丙午年重刊板藏成都二仙庵本，頁二五下。

⑧ 明萬曆雲間宋邦乂刊本《呂氏春秋》，卷一，頁二上(總第19頁)。

⑨ 今本《呂氏春秋》“亶”誤“勳”，高《注》同；據王念孫說改，許維通《呂氏春秋集釋》，總第8頁。

⑩ 明萬曆雲間宋邦乂刊本《呂氏春秋》，卷一，頁八上(總第31頁)。

⑪ 《毛詩注疏》，總第378頁。

⑫ 《毛詩注疏》，總第323頁。

“亶”文義皆未安，高誘改讀爲“單”，“亶”、“單”古音並元部端母，可相通假。高訓“單”爲“盡”^①，蓋本《毛詩》鄭《箋》，考《詩·天保》云：“俾爾單厚”^②，鄭《箋》正云：“單，盡也。”準此可知，高《注》此文讀“亶”爲“單”而訓爲“盡”者，蓋本鄭《箋》爲說。

[3] 《周禮》鄭《注》

[29] 《呂氏春秋·尊師》：“臨飲食，必蠲絜。”^③高《注》：“蠲，讀曰圭也。”按“蠲”、“圭”古音並支部見母，高誘此《注》改讀蓋本鄭《注》，《周禮·秋官·蜡氏》：“凡國之大祭祀，令州里除不蠲，禁刑者、任人及凶服者。”^④鄭《注》：“蠲讀如‘吉圭惟饋’之圭，圭，絜也。”按鄭《注》“吉圭惟饋”，見《小雅·天保》，今本《詩》“圭”亦作“蠲”^⑤，可知“蠲”猶“圭”也。高《注》此文讀“蠲”爲“圭”，蓋本鄭《注》，訓“蠲”爲“絜”也。《儀禮·士虞禮》“圭爲而哀薦之”^⑥，鄭《注》亦云：“圭，絜也。”《淮南子·時則》：“湛燻必潔。”^⑦高《注》：“燻炊必令圭潔也。”是高《注》“圭潔”連文之例。

以上並高《注》據傳注舊詁改讀例。

[4] 別書互見內容

[30] 《淮南子·精神》：“子求行年五十有四而病傴僂，脊管高於頂，膈下迫頤，兩髀在上，燭營指天。”^⑧高《注》：“燭營讀曰括撮也。”按高《注》此文不僅改讀，更改易其字，其實乃本《莊子》爲說，《莊子·人間世》云：“支離疏者頤隱於齊，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀爲脇。”^⑨兩書互見內容互斟，《淮南子》“燭營指天”，《莊子》作“會撮指天”，高《注》云“燭營讀曰括撮”，蓋本《莊子》互見內容爲說。“括撮”猶“會撮”也，“括”古音月部見母，“會”古音月部匣母，二字音近可相通假。“括撮”謂撮髮爲髻也，《莊子·人間世》司馬彪《注》云：“會撮，髻也；古者髻在項中，脊曲頭低，故髻指天也。”高《注》準《莊子·人間世》互見內容而改讀“燭營”爲“括撮”，則高誘所見《莊子》仍作“括撮”，今本《莊子》作“會撮”者乃後人所改，《莊子·寓言》云：

① 高誘訓“單”爲“盡”，蓋常訓也。《淮南子·天文》“單闕之歲”，影鈔北宋本《淮南子》，卷三，頁一四上（總第93頁），又《呂氏春秋·禁塞》“自今單唇乾肺”及“道畢說單而不行”，明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》，卷七，頁七上（總第167頁），高並訓“單”爲“盡”。

②⑤ 《毛詩注疏》，總第330頁。

③ 明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》，卷四，頁六下（總第102頁）。

④ 《周禮注疏》，總第548頁。

⑥ 《儀禮注疏》，臺北藝文印書館1985年影清嘉慶二十年南昌府學刊十三經注疏本，總第512頁。

⑦ 影鈔北宋本《淮南子》，卷五，頁一三上（總第147頁）。

⑧ 影鈔北宋本《淮南子》，卷七，頁七下（總第190頁）。

⑨ 《莊子》，總第104頁。

“若向也俯而今也仰，向也括而今也被髮，向也坐而今也起，向也行而今也止。”^①按《莊子》此文“俯”與“仰”相對，則“括”亦當與“被髮”對文，今本“括”下當脫一字。考成玄英《疏》云：“若，汝也。俯，低頭也。撮，束髮也。”準此可知，成玄英所據本“括”下有“撮”字，《莊子闕誤》引張君房本“括”下亦有“撮”字，則《寓言》此文當作“括撮”，與高誘所見《莊子·人間世》同，可證今本《莊子·人間世》作“會撮”者，乃後人所改^②。

1.3 改字例

凡高《注》言“當爲”、“當作”、“字之誤”、“聲之誤”者，並改字之例也。段玉裁《周禮漢讀考》云：“‘當爲’者，定爲字之誤、聲之誤而改其字也，爲救正之詞，形近而訛謂之字之誤，聲近而訛謂之聲之誤，字誤、聲誤而正之，皆謂之‘當爲’。凡言‘讀爲’者，不以爲誤；凡言‘當爲’者，直斥其誤。”^③考三書高《注》改字之例亦多，今舉其中數例言之。

[31]《呂氏春秋·古樂》云：“帝堯立，乃命質爲樂。質乃效山林谿谷之音以歌……帝舜乃令質修《九招》、《六列》、《六英》以明帝德。”^④高《注》云：“‘質’當爲‘夔’。”按高《注》改“質”爲“夔”者是也。洪頤煊云：“《劉寬碑》‘復使五官中郎將何夔持節魏上尊號奏太僕臣夔’，‘夔’與‘質’古文‘質’形相似，因訛。”^⑤又陳奇猷云：“下文既云‘帝舜乃令質’云云，則此不當更言‘質’，當從高《注》作‘夔’爲是。”^⑥準洪、陳二說，則高《注》改“質”爲“夔”者是也。

[32]《呂氏春秋·慎人》云：“百里奚之未遇時也，亡號而虜晉。”^⑦高《注》云：“‘號’當爲‘虞’，百里奚、虞臣也。《傳》曰：‘伐虞，獲其大夫井伯以媵秦繆公姬。’《孟子》曰：‘百里奚，虞人也。晉人以垂棘之璧假道於虞以伐號，宮之奇諫之。百里奚知虞公之不可諫也，而去之秦。’此云‘亡號’，誤矣。”按高《注》改字，蓋準《孟子·萬章上》第九章爲說也。

① 《莊子》，總第 501 頁。

② 《寓言》“括撮”與“被髮”對文，可知“括撮”義當爲“撮髮爲髻”，《人間世》崔讓《注》訓“括撮”爲“項椎”，吳承仕信以爲是（吳承仕《經籍舊音辨證》，第 238 頁）；其實並誤矣。參王叔岷《莊子校註》，臺北中研院歷史語言研究所 1988 年版，第 164 頁。

③ 段玉裁《周禮漢讀考》，《皇清經解》本，卷六三四，頁一上（總第 5657 頁）。

④ 明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》，卷五，頁九下（總第 130 頁）。

⑤ 陳奇猷《呂氏春秋校釋》，上海學林出版社 1984 年版，第 302 頁引。

⑥ 陳奇猷《呂氏春秋校釋》，上海學林出版社 1984 年版，第 303 頁。

⑦ 明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》，卷一四，頁一六下（總第 344 頁）。

〔33〕《慎人》又云：“孔子窮於陳、蔡之間，七日不嘗食，藜羹不糝。宰予備矣，孔子弦歌於室，顏回擇菜於外。”^①高《注》云：“‘備’當作‘憊’，‘憊’，極也。”按《慎人》此文又見《莊子》，《莊子·讓王》云：“孔子窮於陳、蔡之間，七日不火食，藜羹不糝，顏色甚憊而弦歌於室，顏回擇菜。”^②兩書互見之文互勘，《慎人》“宰予備矣”，《讓王》作“顏色甚憊”；準此可知，《慎人》此文高《注》改“備”為“憊”，蓋本《莊子》互見之文為說。

〔34〕《呂氏春秋·慎大》云：“桀迷惑於末嬉，好彼琬琰。”^③高《注》：“‘琬’當作‘婉’，婉順阿意之人。或作‘琬琰’，美玉也。”畢沅云：“觀《注》意，則高所見本或有脫‘琰’字者。”^④按畢說是也，高誘所據本當脫“琰”字，作“好彼琬”，高誘蓋以為文意未完，因改“琬”為“婉”也。高《注》謂“或作琬琰”，又訓“琬琰”為美玉，亦有未安，畢沅云：“案《竹書紀年》注云：‘后桀十四年，命扁伐岷山，岷山女於桀二人，曰琬曰琰。后愛之，無子，斲其名於苕華之玉，苕是琬，華是琰，而棄其元妃於洛曰妹喜，以與伊尹交，遂以亡夏。’今本《紀年》未有訛字，此參用馬驢所引文。據此，則琬、琰不但為二玉名也。”^⑤畢沅以為“琬”、“琰”或為人名，其說是也。高《注》訓“琬琰”為美玉者，蓋沿《淮南》舊說而已。《淮南子·說山》：“琬琰之玉。”^⑥高《注》亦云：“琬琰，美玉。”

〔35〕《呂氏春秋·察微》：“吳王夷昧聞之怒，使人舉兵侵楚之邊邑，克夷而後去之。吳、楚以此大隆。”^⑦高《注》：“‘隆’當作‘格’，‘格’，鬪也。”按高誘改“隆”為“格”，訓“格”為“鬪”。《逸周書·武稱解》：“追戎無格，窮寇不格。”^⑧晉孔晁《注》亦云：“格，鬪也。”高《注》改字為訓，雖有古書用例為據，惟其說實未必然，許維通《呂氏春秋集釋》引孫詒讓云：“‘隆’讀為‘鬪’。‘大隆’即‘大鬪’也。《孟子》云‘鄒與魯鬪’，孫奭《音義》引劉熙《注》云：‘鬪，構也，構兵以鬪也’。隆與鬪古音相近，得相通借。”^⑨章炳麟亦云：“隆、格形聲俱不近，未知高說何本？竊謂隆借為鬪。‘隆’从降聲，《禹貢》之‘降水’，康成謂即‘洪水’，是降、共聲同。‘鬪’从共聲，故隆可借為鬪。《說文》：‘鬪，

① 明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》，卷一四，頁一七上（總第345頁）。

② 《莊子》，總第514頁。

③ 明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》，卷一五，頁二上（總第363頁）。

④⑤ 畢沅校本《呂氏春秋》，總第469頁。

⑥ 影鈔北宋本《淮南子》，卷一六，頁一四上（總第493頁）。

⑦ 明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》，卷一六，頁一五上（總第433頁）。

⑧ 《逸周書》，《四部叢刊》影江陰繆氏藝風堂藏明嘉靖癸卯刊本，上海商務印書館1919年版，卷二，頁二上。

⑨ 許維通《呂氏春秋集釋》，臺北世界書局1975年版，總第723頁。

鬥也。’^①準此可知,《察微》此文“隆”當讀爲“鬪”而訓爲“鬪”,毋煩改字,高說迂曲。

[36]《呂氏春秋·過理》:“宋王築爲蕤帝,鷗夷血,高懸之,射著甲冑,從下,血墜流地。”^②高《注》:“宋王,康王也。‘蕤’當作‘轍’,‘帝’當作‘臺’。‘蕤’與‘轍’其音同,‘帝’與‘臺’字相似,因作‘蕤帝’耳。《詩》云‘庶姜轍’,高長(類)[貍]^③也。”按高誘改“蕤帝”爲“轍臺”,蓋本韓《詩》爲說,《詩·碩人》:“庶姜孽孽”,《經典釋文》云:“孽孽,魚竭反,徐,五謁反,盛飾也。韓《詩》作‘轍’,牛遏反,長兒。”^④準此可知,高《注》改“蕤”爲“轍”,又訓“轍轍”爲高長貌者,並據韓《詩》爲說。考《說文·車部》亦云:“轍,載高貌。”^⑤又張衡《西京賦》“飛檐轍轍”^⑥,薛綜《注》:“轍轍,高貌。”又《廣雅·釋詁》:“轍轍,高也。”^⑦並可證成高說。

考《淮南子》、《呂氏春秋》、《戰國策》三書高《注》,其擬音體例相同。然而《淮南》一書經歷代傳鈔,脫誤甚多,所存高《注》,亦多訛誤。考高誘熟讀古書,尤好背誦,三書之中,有一事而兩見者,高《注》每多類同,足爲校讎高《注》之本證^⑧,今試比合三書高《注》音讀文例以爲斟證。

[37]《淮南子·原道》:“鷹鷗搏鷲,昆蟲蟄藏。”^⑨高《注》:“鷲,讀什伍之什。”《道藏》本作“鷲,讀什伍之十”^⑩,劉績本與影宋本同^⑪,朱東光本無《注》^⑫。按各本高《注》作“鷲”者疑誤。“鷲”古音質部章母,“什”古音緝部禪母,兩字韻部隔絕,難以通協。疑高《注》本當作“蟄,讀什伍之什”。此蓋爲正文“昆蟲蟄藏”之“蟄”字擬音也,“蟄”古音緝部定母,與“什”字韻部相同,聲母相近,故可通協。今本高《注》“蟄”訛作“鷲”,後人見正文有“鷹鷗搏鷲”,以爲高《注》爲“鷲”字擬音,遂不察其誤矣。《呂氏春秋·孟春》:“蟄蟲始

① 陳奇猷《呂氏春秋校釋》,上海學林出版社 1984 年版,第 1008 頁引。

② 明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》,卷二三,頁八下(總第 672 頁)。

③ 明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》“貍”誤“類”,畢沅校本(總第 839 頁)作“貍”,今據改。

④ 《經典釋文》,上海古籍出版社 1985 年版,總第 239 頁。

⑤ 段玉裁《說文解字注》,總第 727 頁。

⑥ 《六臣注文選》,北京中華書局 1987 年影《四部叢刊》本,卷二,頁一三下(總第 50 頁)。

⑦ 王念孫《廣雅疏證》,總第 668 頁。

⑧ 舉例而言,《淮南子·原道》:“重之羿、逢蒙子之巧。”高《注》云:“羿,古諸侯,有窮之君也。”(《淮南子》,卷一,頁五下)及後《淮南子·說山》云:“羿死桃部。”高誘又注云:“羿,夏之諸侯,有窮君也。”(《淮南子》,卷十六,頁八上)說義相同,文辭相近,正其比。

⑨ 影鈔北宋本《淮南子》,卷一,頁七上(總第 15 頁)。

⑩ 正統《道藏》本《淮南子》,總第 6 頁。

⑪ 劉績本《淮南子》,明弘治王溥刻本,卷一,頁九下。

⑫ 朱東光本《淮南子》,卷一,頁六下。

振〔蘇〕^①。”^②高《注》云：“蟄，讀如《詩·文王〔什〕》^③之什。”亦據“什”以擬“蟄”字之音；又《呂氏春秋·音律》：“蟄蟲入穴。”^④高《注》亦云：“蟄，讀如《詩·文王什》之什。”並其證也。考莊逵吉本《淮南子·原道》此文高《注》正作“蟄，讀什伍之什”^⑤是也。

〔38〕《淮南子·原道》：“猶鎔之與刃，刃犯難而鎔無患者，何也？”^⑥高《注》云：“鎔，干戈之鎔也，讀曰頓。”影宋本《淮南子》高《注》作“讀曰頓”者，“讀曰”蓋改讀之詞，惟“鎔”、古音文部禪母，“頓”文部端母，二字古音相近，高誘蓋擬音而非改讀也，不當作“讀曰”者，此與高《注》音讀體例未合。考莊逵吉本作“讀若”者是也^⑦。又《說林》：“鎔之與刃，孰先弊也？”^⑧高《注》：“鎔，讀頓首之頓。”二《注》互勘，則《原道》高《注》作“讀若頓”者，“頓”上當脫“頓首之”三字，《說林》高《注》“讀”下則脫“若”字。

〔39〕《淮南子·俶真》：“蕭條霄霏。”^⑨高《注》：“霏，翟氏之翟也。”吳承仕云：“《注》云：‘霏，翟氏之翟也。’亦誤奪‘讀’字。”^⑩按吳說近是，《原道》：“上游於霄霏之野。”^⑪高《注》正云：“霏讀翟氏之翟。”與吳說相合。惟考《太平御覽·地部》引《原道》此文高《注》云：“霏讀若翟氏之翟也。”^⑫準此可知，今本《原道》高《注》“讀”下尚脫一“若”字，《俶真》高《注》則脫“讀若”二字。“讀若”者，擬其音也，霏古音宵部定母，翟隸藥部定母，兩字古音相近，故高誘據以擬音。

〔40〕《淮南子·時則》：“鷹乃學習，腐草化為蚺。”^⑬高《注》：“蚺，馬蚊也，幽、冀謂之秦渠，蚺讀奚徑之徑也。”楊樹達云：“蚺讀如徑，猶宋鉞或作宋徑也。”^⑭按楊說可商，“蚺”、“徑”聲韻俱遠，不可通假。考《說林》：“善用人者，若蚺之足。”^⑮高《注》：“蚺，馬

① 據王念孫說補，《讀書雜誌》，總第 1020 頁。

② 明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》，卷一，頁一下（總第 18 頁）。

③ 據《呂氏春秋·音律》高《注》補。明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》，卷六，頁五上（總第 141 頁）。

④ 明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》，卷六，頁五上（總第 141 頁）。

⑤ 莊逵吉本《淮南子》，總第 33 頁。

⑥ 影鈔北宋本《淮南子》，卷一，頁一〇上（總第 21 頁）。

⑦ 莊逵吉本《淮南子》，總第 42 頁。

⑧ 影鈔北宋本《淮南子》，卷一七，頁四下（總第 508 頁）。

⑨ 影鈔北宋本《淮南子》，卷二，頁一下（總第 40 頁）。

⑩ 吳承仕《經籍舊音辨證》，第 232 頁。

⑪ 影鈔北宋本《淮南子》，卷一，頁四下（總第 10 頁）。

⑫ 《太平御覽》，卷五五，頁六上（總第 269 頁）。

⑬ 影鈔北宋本《淮南子》，卷五，頁六下（總第 134 頁）。

⑭ 楊樹達《淮南子證聞》，上海古籍出版社 1985 年版，第 41 頁。

⑮ 影鈔北宋本《淮南子》，卷一七，頁一〇上（總第 519 頁）。

蚘，幽州謂之秦渠，蚘讀蹊徑之蹊也。”兩《注》互勘，《時則》高《注》“奚徑之徑”，當從《說林》高《注》作“蹊徑之蹊”。按“蚘”古音元部見母，“蹊”隸支部匣母，高誘蓋以“元”、“支”兩部通協，據以擬音；按高誘以“元”、“支”兩部通協為擬音者，亦見《主術》高《注》。《主術》：“短者以為朱儒枿櫨。”^①高《注》：“枿讀如雞也。”正其比。考《呂氏春秋·季夏》：“鷹乃學習，腐草化為螢蚘。”^②高《注》正云：“蚘，讀如蹊徑之蹊，幽州謂之秦渠。”是其證矣。楊氏未嘗遍考三書高《注》，故致誤說。準《季夏》高《注》，則《時則》、《說林》兩篇高《注》“讀”下尚脫一“如”字，“讀如”者，擬音之詞也。

[41]《淮南子·時則》：“季夏之月……乃命漁人伐蛟取鼃。”^③高《注》：“漁人，掌漁官也，漁讀相語之語也。”按“漁”、“語”古音並魚部疑母，高誘蓋擬其音也。《呂氏春秋·季夏》高《注》云：“漁師，掌魚官也，漁讀若相語之語。”^④準此，則《時則》高《注》“讀”下當脫“若”字，“讀若”者，擬音之詞也。

[42]《淮南子·時則》：“季秋行夏令，則其國大水，冬藏殃敗，民多飢室。”^⑤高《注》：“火金相干，故民飢室，鼻不通利也。飢讀怨仇之仇也。”考《淮南子·時則》此文重見《呂氏春秋·季秋》，彼文高《注》云：“火金相干，故民飢室，鼻不通也。飢讀曰仇怨之仇。”^⑥二《注》互勘，《季秋》高《注》作“讀曰仇怨之仇”，則《時則》高《注》“讀”下當脫“曰”字，高誘蓋易其讀也，其讀“飢”為“仇”者，或本董仲舒《春秋繁露》為說，《春秋繁露·五行逆順》：“輕百姓之命，則民病喉欬漱，筋攣，鼻仇塞。”^⑦“仇塞”猶“飢室”也，漢人或習見“仇塞”，少見“飢室”，故高誘改讀“飢”為“仇”。

[43]《淮南子·時則》：“工事苦慢，作為淫巧。”^⑧高《注》：“苦，惡也……苦(謂)[讀](塩)[監]會之(塩)[監]也。”^⑨又《淮南子·主術》：“是以器械不苦，而職事不媿。”^⑩高

① 影鈔北宋本《淮南子》，卷九，頁一一下(總第244頁)。

② 明萬曆雲間宋邦乂刊本《呂氏春秋》，卷六，頁一上(總第133~134頁)。

③ 影鈔北宋本《淮南子》，卷五，頁七上(總第135頁)。

④ 明萬曆雲間宋邦乂刊本《呂氏春秋》，卷六，頁一下(總第134頁)。

⑤ 影鈔北宋本《淮南子》，卷五，頁一上(總第143頁)。

⑥ 明萬曆雲間宋邦乂刊本《呂氏春秋》，卷九，頁三上(總第201頁)。

⑦ 董仲舒《春秋繁露》，卷一三，頁一〇下。

⑧ 影鈔北宋本《淮南子》，卷五，頁一二上(總第145頁)。

⑨ 影鈔北宋本《淮南子》高《注》“讀”誤“謂”，“監”誤“塩”；今並據莊達吉本(總第229頁)改正。下文《主術》高《注》、《誣徒》高《注》“監”又誤“監”，亦據此改正。

⑩ 影鈔北宋本《淮南子》，卷九，頁五下(總第232頁)。

《注》：“苦讀(監)[鹽]。”又《呂氏春秋·誣徒》：“從師苦而欲學之功也。”^①高《注》：“苦讀如(監)[鹽]會之(監)[鹽]。”畢沅云：“《注》‘鹽’舊作‘監’，訛。此以‘鹽惡’訓‘苦’，但‘會’字未詳。”^②按畢說是也，高《注》作“塩”、“監”者並“鹽”字之誤，惟“鹽會”一詞意義不詳，陳奇猷云：“畢改是，今從之，日刊本正作‘鹽’。‘會’字不誤，會蓋音假為猝。‘蒼粹’、‘會粹’、‘會萃’皆是同義疊韻之漣語，猝與粹、萃同音，則會、猝亦疊韻甚明。《方言》十三、《廣雅釋詁》皆云：‘鹽雜，猝也’，則‘鹽雜’當亦可作‘鹽猝’。猝、會同音同義，當亦可作‘鹽會’，明‘鹽會’是古人成語，其義為‘姑且’。”^③按陳說迂曲，吳承仕云：“畢改‘監’為‘鹽’，是也。《淮南·時則訓》‘工事苦慢’，高《注》各本同作‘音鹽會之“鹽”’，唯朱東光本作‘音鹽鹵之“鹽”’，然則《呂覽》、《淮南》高讀本作‘鹽會’、或作‘鹽會’者，皆‘鹽鹵’之形訛。鹽、鹵同訓，當是連語，故高誘以之作音。疑舊本有書‘鹵’為‘魯’者，因形近又訛‘魯’為‘會’，故不可通。”^④按吳承仕據朱東光本以為“鹽會”乃“鹽鹵”之訛，其說甚是，惟“鹵”當讀為“鹽”，“鹵”、“鹽”有別，《說文》：“鹽，鹵也。天生曰鹵，人生曰鹽。”^⑤高誘此《注》蓋本《周禮》舊《注》為說也。《周禮·鹽人》云：“鹽人掌鹽之政令，以共百事之鹽。祭祀，共其苦鹽、散鹽。”^⑥鄭《注》：“杜子春讀苦為鹽。”準此可知，杜子春讀“苦鹽”為“鹽鹽”也，高誘讀“苦”為“鹽鹽”之“鹽”，“鹽鹽”一義蓋本《周禮》杜子春《注》也。“鹽鹽”或書為“鹽鹵”，“鹵”又以音近通作“魯”，《史記·游俠列傳》：“太原鹵公孺。”^⑦《漢書·游俠傳》作“太原魯翁孺”^⑧。又《文選·劉楨贈五官中郎將詩》：“小臣信頑魯。”^⑨李善《注》：“《論語》曰：‘參也魯’……‘魯’與‘鹵’同。”並其比。“魯”復以形近訛為“會”，《後漢書·桓帝紀》：“延熹八年春正月癸亥，虎賁中郎將鄧會下獄死。”^⑩《續漢書·天文志下》引此文作“虎賁中郎將安鄉侯鄧魯……皆繫暴室，萬、魯死”^⑪。兩書互勘，《桓帝紀》“鄧會”，《天文志》訛作“鄧魯”。朱起鳳《辭通》

① 明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》，卷四，頁九上（總第 107 頁）。

② 畢沅校本《呂氏春秋》，總第 150 頁。

③ 陳奇猷《呂氏春秋校釋》，上海學林出版社 1984 年版，第 226 頁。

④ 吳承仕《經籍舊音辨證》，第 227 頁。

⑤ 段玉裁《說文解字注》，總第 586 頁。

⑥ 《周禮注疏》，總第 90 頁。

⑦ 《史記》，第 3188 頁。

⑧ 《漢書》，第 3705 頁。

⑨ 《六臣注文選》，卷二三，頁四三下（總第 440 頁）。

⑩ 《後漢書》，第 314 頁。

⑪ 《後漢書》，第 3257 頁，中華書局標點本據錢大昕說改“安鄉”為“安陽”，“魯”為“會”。

云：“‘會’字下半形與‘魯’近，因訛作‘魯’。”^①此正“魯”訛為“會”之例也，並可證成吳承仕說。

[44]《淮南子·時則》：“季冬之月……命漁師始漁。”^②高《注》：“是月將捕魚，故命其長也。漁讀《論語》之語。”又《說林》：“漁者走淵。”^③高《注》：“漁讀《論語》之語也。”按“漁”、“語”古音聲韻俱同，高誘蓋以《論語》之“語”作音，考《呂氏春秋·季冬》高《注》：“漁，讀如《論語》之語，是月也，將捕魚，故命其長也。”^④準《季冬》高《注》，則今本《淮南子·時則》、《說林》兩篇高《注》“讀”下並脫“如”字，“讀如”猶“讀若”也，並擬音之詞。

[45]《淮南子·精神》：“體本抱神，以游於天地之樊。”^⑤高《注》：“樊，讀‘麥飯’之飯也。”按“樊”、“飯”古音同隸元部，“樊”屬並母而“飯”屬幫母，故高誘據為擬音。考《墜形》云：“縣圃、涼風、樊桐在崑崙閭闔之中。”^⑥高《注》：“樊，讀如‘麥飯’之飯。”兩《注》互辭，今本《精神》高《注》“讀”下當脫“如”字，“讀如”者，擬音之詞也。

[46]《淮南子·本經》：“土事不文，木工不斲，金器不鏤。”^⑦高《注》：“鏤，讀婁之婁。”莊達吉云：“婁之者，字從母中女，即婁處子義也。此讀從之，孔戶部繼涵疑句有脫字，恐未必然。”^⑧吳承仕云：“莊說甚迂。婁空字與《孟子》說‘搜處子’事義不相會，牽引以釋此讀，亦文不成義。此《注》應作‘婁數之“婁”’，傳寫奪‘數’字耳。《俶真訓》‘鏤金石書竹帛’，《注》云：‘鏤讀婁數之“婁”。’音義並與此同，是其證。”^⑨按吳說是也。高誘蓋以“婁數”以擬“鏤”字讀音，非釋義也。吳說獨未言“婁數”一詞義訓，今考《釋名·釋床》：“裘洩猶婁數，毛相離之言也。”^⑩準此可知，劉熙亦以“婁數”訓釋“裘洩”，則“婁數”當是漢時通行語矣。“婁數”又作“離襪”^⑪，《文選》木華《海賦》：“覺離離

① 朱起鳳《辭通》，上海古籍出版社 1982 年版，總第 1866 頁。

② 影鈔北宋本《淮南子》，卷五，頁一四上（總第 149 頁）。

③ 影鈔北宋本《淮南子》，卷一七，頁六下（總第 512 頁）。

④ 明萬曆雲間宋邦又刊本《呂氏春秋》，卷一二，頁一下（總第 264 頁）。

⑤ 影鈔北宋本《淮南子》，卷七，頁五上（總第 185 頁）。

⑥ 影鈔北宋本《淮南子》，卷四，頁二下（總第 104 頁）。

⑦ 影鈔北宋本《淮南子》，卷八，頁九下（總第 218 頁）。

⑧ 莊達吉本《淮南子》，總第 337 頁。

⑨ 吳承仕《經籍舊音辨證》，第 238 頁。

⑩ 王先謙《釋名疏證補》，收入《清疏四種合刊》，上海古籍出版社 1989 年版，總第 1073 頁。

⑪ 朱起鳳《辭通》云：“婁數乃離襪之轉音。”（《辭通》，總第 119 頁）

襪，鶴子淋滲。”^①又作“離纒”；嵇康《琴賦》：“紛文斐尾，憊縵離纒。”^②並其用例。

[47]《淮南子·說山》：“嫫母有所美。”^③高《注》：“嫫母，古之醜女而行貞正，故曰有所美。嫫，讀模範之模。”按高誘讀嫫為“模範之模”者，蓋擬其音也。《修務》：“雖粉白黛黑弗能為美者，嫫母、伾侏也。”^④高《注》：“嫫母、伾侏，古之醜女，嫫讀如模範之模。”二《注》互勘，《說山》高《注》當作“讀如模範之模”。今本“讀”下脫“如”字，“讀如”者，擬其音也。

[作者簡介] 何志華(1962—)，男，廣東省南海縣人。現任香港中文大學中文系教授、博士生導師、中國文化研究所中國古籍研究中心主任、榮譽研究員。著述有《文子著作年代新證》、《經史考據：從〈詩〉〈書〉到〈史記〉》、《先秦兩漢典籍引〈詩經〉資料彙編》(合編)、《先秦兩漢典籍引〈尚書〉資料彙編》(合編)、《唐宋類書徵引〈淮南子〉資料彙編》(合編)、《唐宋類書徵引〈莊子〉資料彙編》(合編)、《唐宋類書徵引〈呂氏春秋〉資料彙編》(合編)、《〈古列女傳〉與先秦兩漢典籍重見資料彙編》(合編)、《〈大戴禮記〉與先秦兩漢古籍重見資料彙編》(合編)、《〈荀子〉與先秦兩漢典籍重見資料彙編》(合編)等。另發表有關《淮南子》高誘注研究之學術論文多篇，編纂《先秦兩漢古籍逐字索引叢刊》、《魏晉南北朝古籍逐字索引叢刊》，迄今出版超過 80 種古籍索引。

① 《六臣注文選》，卷一二，頁九下(總第 235 頁)。

② 《六臣注文選》，卷一八，頁二十五下(總第 337 頁)。

③ 影鈔北宋本《淮南子》，卷一六，頁一三下(總第 492 頁)。

④ 影鈔北宋本《淮南子》，卷一九，頁五下(總第 582 頁)。

格物致知：朱子理學之“第一義”

樂愛國

朱子的學術思想，作為一個完整的體系，必然有其理論的出發點。一般而言，朱子與二程（程顥、程頤）^①的學術並稱“程朱理學”。就詞語的構成而言，要弄清“理學”，先要知道什麼是“理”，因而敘述朱子理學，可以從“理”開始。但是，理論的敘述並不同於理論的構建。當今研究朱子學術思想也大都從朱子的“理”（所謂“理本論”）開始，這可能是由於南宋的黎靖德所編《朱子語類》以及明代的胡廣等所編《性理大全》以“理氣”卷開頭闡述朱子理學^②，更有可能是為了確定朱子的派別歸屬^③。然而，朱子

-
- ① 馮友蘭先生認為，程顥與程頤的思想之間有着很大的差異，他們所討論的問題並不相同；雖然他們在表面上沒有形成為兩派，但在後來的發展中，程顥的思想成為心學，程頤的思想成為理學。（參閱馮友蘭《中國哲學史新編》下，人民出版社1999年版，第120～121頁）但是，編訂了二程著作的朱子，並不對程顥與程頤作出區別。這至少說明，在朱子看來，程顥與程頤的思想並沒有什麼大的差別。
- ② 黎靖德所編《朱子語類》卷一、卷二為“理氣”，卷三為“鬼神”，卷四至卷六為“性理”，卷七至卷十三為“學”，此後，依次為“《大學》”、“《論語》”、“《孟子》”、“《中庸》”以及“《易》”、“《尚書》”、“《詩》”、“《孝經》”、“《春秋》”、“《禮》”、“《樂》”，以及其他。（參閱黎靖德《朱子語類》“卷目”，中華書局1985年版）胡廣等所編《性理大全》自卷二十六開始述朱子學術，依次為“理氣”、“鬼神”、“性理”、“道統”、“諸儒”，然後為“學”，以及其他。（參閱胡廣等《性理大全》“目錄”，文淵閣《四庫全書·子部》）
- ③ 學術界多從本體論意義上對宋明理學各派進行劃分，先是有唯物主義、客觀唯心主義、主觀唯心主義之分，後又有相對應的氣本論、理本論、心本論之分。張岱年先生曾經指出：“近幾十年來，研究中國哲學史的，大多認為宋明理學分為兩大學派，即程朱學派與陸王學派。我在此書《中國哲學大綱》中首次提出：自宋至清的哲學思想，可以說有三個主要潮流，一是唯理論，即程朱之學；二是唯心論，即陸王之學；三是唯氣論，即張載、王廷相、王夫之以及顏元、戴震的學說。這一論點到近年已為多數哲學史家所承認了。”（張岱年《我與中國20世紀》，《張岱年全集》第八卷，河北人民出版社1996年版，第511頁）張立文的《宋明理學研究》也把宋明理學主流派概括為三系：一系是程朱道學（亦可稱理學）派；一系是陸王心學派；一系是張（載）王（夫之）氣學派。（參閱張立文《宋明理學研究》，人民出版社2002年版，第23頁）此外，（轉下頁）

學術思想的出發點應當從朱子思想本身去尋找。

一、格物致知論與理論出發點

朱子的學術思想與“北宋五子”(周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤)有着密切的聯繫。周敦頤的《太極圖說》從“無極而太極，太極動而生陽，動極而靜；靜而生陰，靜極復動”的宇宙論出發，推演出“聖人定之以中正仁義而主靜”的人道觀^①。張載的《正蒙》也是從宇宙論出發，最初的《太和》、《參兩》、《天道》等篇即是以“氣”論天道。二程則以為“天理”乃“自家體貼出來”^②。如果“太極”、“氣”、“理”這些概念分別是周敦頤、張載和二程的學術思想的理論出發點，那麼，朱子學術思想的理論出發點又是什麼呢？

朱子的思想繼承二程而來，然而，從北宋二程體貼出“天理”到南宋朱子，其間經歷了近百年的學術發展，朱子所繼承的是否主要是二程的本體論意義上的“天理”之說？而且就師承關係而言，二程之學傳於楊時(字中立，學者稱龜山先生)，又傳羅從彥(字仲素，學者稱豫章先生)，再傳李侗(字願中，學者稱延平先生)，並由李侗傳於朱子，在這一傳承過程中，他們的學術興趣和研究主題是否仍然在於二程的“天理”之說而不發生任何變化？這都是需要重新考慮的。事實上，即使在張載講“氣”、二程講“理”的時候，他們也非常重視講“窮理”，講“格物致知”。而且，二程之後，理學家們越來越多地關注如何窮理的問題。楊時講“致知格物，蓋言致知當極盡物理也。理有不盡，則天下之物皆足以亂吾之知思”^③，又說：“致知在格物，物固不可勝窮也，反身而誠，則舉天下之物在我矣。”^④李侗則說：“學問之道，不在多言，但默坐澄心，體認天理。……久久用力於此，庶幾漸明，講學始有力耳。”^⑤可見，本體論意義上的“理”學實際上已經越來越成為認識論上“窮理”之學。朱子的確也講“北宋五子”的“太極”、“氣”、“理”，但是，朱子講“理”的目的在於“窮理”；朱子講“理一分殊”是為了講“格物致知”。更為重要的是，朱子終其一生

(接上頁)還有陳來的《宋明理學》將宋明理學區分為四派：氣學(張載為代表)、數學(邵雍為代表)、理學(程頤、朱熹為代表)、心學(陸九淵、王守仁為代表)。(參閱陳來《宋明理學》，華東師範大學2004年版，第10頁)

① 《周元公集》卷一《太極圖說》，文淵閣《四庫全書·集部》。

② 《河南程氏外書》卷十二，《二程集》(第二冊)，中華書局1981年版，第424頁。

③ 《龜山集》卷二十《答胡康侯(其一)》，文淵閣《四庫全書·集部》。

④ 《龜山文集》，《宋元學案》(第二冊)卷二十五《龜山學案》，中華書局1986年版，第954頁。

⑤ 《延平答問》，《宋元學案》(第二冊)卷三十九《豫章學案》，第1288頁。

詮釋《大學》並構建格物致知論，就是為了解決如何窮理的問題。

朱子曾於淳熙初年(1174年前後)的《答江德功》中指出：“格物之說，程子論之詳矣。而其所謂‘格，至也，格物而至於物，則物理盡’者，意句俱到，不可移易。熹之謬說，實本其意，然亦非苟同之也。蓋自十五、六時，知讀是書(《大學》)而不曉格物之義，往來於心餘三十年，近歲就實用功處求之，而參以他經傳記、內外本末，反復證驗，乃知此說之的當，恐未易以一朝卒然立說破也。夫天生烝民，有物有則。物者，形也；則者，理也。形者，所謂形而下者也；理者，所謂形而上者也。人之生也，固不能無是物矣，而不明其物之理，則無以順性命之正，而處事物之當。故必即是物以求之，知求其理矣。而不至夫物之極，則物之理有未窮，而吾之知亦未盡。故必至其極而後已。此所謂格物而至於物，則物理盡者也。物理皆盡，則吾之知識廓然貫通，無有蔽礙，而意無不誠，心無不正矣。此《大學》本經之意，而程子之說然也。”^①這段論述透露出三個方面的信息：其一，至淳熙初年，朱子已經花費了三十年的心力研究格物致知，可見，格物致知是這一時期朱子學術研究的主題之一；其二，朱子繼承二程的思想，主要在於其格物之說^②；其三，朱子講本體論上的“物之理”，實際上是為了講“明其

① 《晦庵先生朱文公文集》卷四十四《答江德功》(二)，《四部叢刊初編·集部》。

② 朱子《大學或問》引《二程遺書》所言，將二程有關格物致知的論述歸之為十條(或九條)：其一，問：“進修之術，何先者？”程子曰：“莫先於正心誠意。然欲誠意，必先致知，而欲致知，又在格物。致，盡也。格，至也。凡有一物，必有一理，窮而致之，所謂格物者也。然而格物亦非一端，如或讀書，講明道義，或論古今人物，而別其是非，或應接事物，而處其當否，皆窮理也。”其二，曰：“格物者，必物物而格之耶？將止格一物，而萬理皆通耶？”曰：“一物格而萬理通，雖顏子亦未至此。惟今日而格一物焉，明日又格一物焉，積習既多，然後脫然有貫通處耳。”其三，曰：“自一身之中，以至萬物之理，理會得多，自當豁然有個覺處。”其四，曰：“窮理者，非謂必盡窮天下之理，又非謂止窮得一理便到。但積累多後，自當脫然有悟處。”其五，曰：“格物，非欲盡窮天下之物。但於一事上窮盡，其他可以類推。至於言孝，則當求其所以為孝者如何。若一事上窮不得，且別窮一事。或先其易者，或先其難者，各隨人淺深。譬如千蹊萬徑，皆可以適國，但得一道而入，則可以推類而通其餘矣。蓋萬物各具一理，而萬理同出一原，此所以可推而無不通也。”其六，曰：“物必有理，皆所當窮。若天地之所以高深，鬼神之所以幽顯，是也。若曰天吾知其高而已矣，地吾知其深而已矣，鬼神吾知其幽且顯而已矣，則是已然之詞，又何理之可窮哉？”其七，曰：“如欲為孝，則當知所以為孝之道，如何而為奉養之宜，如何而為溫清之節，莫不窮究，然後能之，非獨守夫‘孝’之一字而可得也。”其八，問：“觀物察己者，豈因見物而反求諸己乎？”曰：“不必然也。物我一理，才明彼即曉此，此合內外之道也。語其大，天地之所以高厚；語其小，至一物之所以然，皆學者所宜致思也。”曰：“然則先求之四端可乎？”曰：“求之情性，固切於身。然一草一木，亦皆有理，不可不察。”其九，曰：“致知之要，當知至善之所在。如父止於慈，子止於孝之類。若不務此，而徒欲泛然以觀萬物之理，則吾恐其如大軍之遊騎，出太遠而無所歸也。”其十，曰：“格物，莫若察之於身，其得之尤切。”朱子指出：“此十條者，皆言格物致知所當用力之地，與其次第功程也。”(朱熹《大學或問下》，《朱子全書》第六冊《四書或問》，第524~526頁)

物之理”。

淳熙十六年(1189),朱子完成了《大學章句》,並作“格物致知”補傳,即:“所謂致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知,而天下之物莫不有理,惟於理有未窮,故其知有不盡也。是以《大學》始教,必使學者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益窮之,以求至乎其極。至於用力之久,而一旦豁然貫通焉,則衆物之表裏精粗無不到,而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格,此謂知之至也。”^①這標誌着朱子格物致知論趨於成熟和完善,事實上,也標誌着朱子理學建構的完成。在此後的十年裏,朱子一邊大力地闡揚他的格物致知思想,一邊仍不斷地對《大學章句》進行修訂,直至臨終前幾天還在改《大學》“誠意章”^②。這很能說明《大學》對於朱子之重要,同時也表明,詮釋《大學》、構建格物致知論貫穿於朱子學術生涯的始終,是其學術生命的主線,甚至朱子自己也明確指出:“我平生精力盡在此書(《大學》)”;“某於《大學》用工甚多。”^③

朱子重視《大學》,不僅表現為他終生致力於《大學章句》,而且更在於他把《大學》看作儒家修己治人之根本。他說:“《大學》是修身治人底規模。如人起屋相似,須先打個地盤,地盤既成,則可舉而行之矣。”^④因此,他認為,“《大學》之書,即是聖人做天下根本”^⑤。

就為學而言,朱子說:“學問須以《大學》為先,次《論語》,次《孟子》,次《中庸》。”^⑥“人之為學,先讀《大學》,次讀《論語》。《大學》是個大坯模。《大學》譬如買田契,《論語》如田畝闊狹去處,逐段子耕將去。”^⑦還說:“《大學》是為學綱目。先通《大學》,立定綱領,其他經皆雜說在裏許。通得《大學》了,去看他經,方見得此是格物、致知事;此是正心、誠意事;此是修身事;此是齊家、治國、平天下事。”^⑧而且,在朱子看來,《大學》的根本在於格物致知。他認為,《大學》“要緊只在‘格物’兩字”,並指出:“其功用之極,至於平天下。然天下所以平,卻先須治國;國之所以治,卻先須齊家;家之所以齊,卻先須修身;身之所以修,卻先須正心;心之所以正,卻先須誠意;意之所以誠,卻先須致知;知之所以至,卻先須格物。本領全只在這兩字上。”^⑨他又說:“《大學》首便說‘格

① 朱熹《大學章句》,《朱子全書》第六冊《四書章句集注》,第20頁。

② 參閱王懋竑《朱熹年譜》,中華書局1998年版,第267頁。

③ 黎靖德《朱子語類》(一)卷十四,第258頁。

④⑤⑦ 黎靖德《朱子語類》(一)卷十四,第250頁。

⑥ 黎靖德《朱子語類》(一)卷十四,第249頁。

⑧ 黎靖德《朱子語類》(一)卷十四,第252頁。

⑨ 黎靖德《朱子語類》(一)卷十四,第255頁。

物致知’。爲甚要格物致知？便是要無所不格，無所不知。物格知至，方能意誠、心正、身修，推而至於家齊、國治、天下平，自然滔滔去，都無障礙。”^①在朱子看來，《大學》是修己治人之根本，而“格物致知”又是《大學》之根本。顯然，他是把“格物致知”看作修己治人的根本。他甚至還明確指出：“《大學》是聖門最初用功處，格物又是《大學》最初用功處。”^②“‘格物致知’是《大學》第一義，修己治人之道無不從此而出。”^③

朱子終生致力於《大學》的詮釋以及格物致知論的構建，並認爲“格物致知”是儒家修己治人的根本，這就表明格物致知論在朱子的學術中具有極其重要的地位。朱子的學術思想被稱爲“理學”，在他的理學體系中，《大學章句》以及格物致知論究竟處於怎樣的地位？朱子在《大學章句序》中認爲，“大學”相對於“小學”而言，是教人“以窮理、正心、修己、治人之道”^④。《大學或問》說：“不進之於大學，則無以察夫義理、措諸事業。”^⑤可見，在朱子那裏，“大學”即是“理學”。正因爲如此，“格物致知”既是《大學》“第一義”，而且也應當是朱子理學之“第一義”，是朱子理學的理論出發點。

需要指出的是，除了講“‘格物致知’是《大學》第一義”，朱子還講過：“‘敬’字工夫，乃聖門第一義，徹頭徹尾，不可頃刻間斷。”^⑥的確，朱子認爲，在進入大學“格物致知”之先，必須有小學的持敬涵養。他還說：“‘敬’字是徹頭徹尾工夫。自格物、致知至治國、平天下，皆不外此。”^⑦可見，朱子是把“敬”看作貫穿於修己治人始終的功夫，而不只是作爲理論的出發點。這應當也是《大學章句》以“格物致知”爲先而不以“敬”爲先的原因之一。（然而，旨在對《大學章句》有關問題作進一步詮釋和解答的《大學或問》，對“敬”與“致知”的關係作了闡述，並且把二程所言“人道莫如敬，未有能致知而不在敬者”、“涵養須用敬，進學則在致知”等五條^⑧有關涵養持敬的論述稱爲“格物致

① 黎靖德《朱子語類》(七)卷一百一十七，第2832頁。

② 《晦庵先生朱文公文集》卷五十八《答宋深之》(三)。

③ 《晦庵先生朱文公文集》卷五十八《答宋深之》(五)。

④ 朱熹《大學章句序》，《朱子全書》第六冊《四書章句集注》，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第13頁。

⑤ 朱熹《大學或問上》，《朱子全書》第六冊《四書或問》，第505頁。

⑥ 黎靖德《朱子語類》(一)卷十二，第210頁。

⑦ 黎靖德《朱子語類》(二)卷十七，第371頁。

⑧ 其一，曰：“格物窮理，但立誠意以格之，其遲速則在乎人之明暗耳。”其二，曰：“人道莫如敬，未有能致知而不在敬者。”其三，曰：“涵養須用敬，進學則在致知。”其四，曰：“致知在乎所養，養知莫過於寡欲。”其五，曰：“格物者，適道之始，思欲格物，則固已近道矣。是何也？以收其心而不放也。”朱子指出：“此五條者，又言涵養本原之功，所以爲格物致知之本者也。”（朱熹《大學或問下》，《朱子全書》第六冊《四書或問》，第526頁）

知之本”。顯然，朱子《大學或問》是將“敬”看作格物致知過程對於主體的根本要求。）

誠然，朱子並沒有直接用文字把他的整個理學思想按照體系結構的方式完整而明確地表述出來，但是，可以從淳熙二年(1175)朱子與呂祖謙共同編訂的《近思錄》中大致看出朱子理學體系的基本框架。《近思錄》的逐篇綱目為：(一)道體；(二)為學大要；(三)格物窮理；(四)存養；(五)改過遷善，克己復禮；(六)齊家之道；(七)出處、進退、辭受之義；(八)治國、平天下之道；(九)制度；(十)君子處事之方；(十一)教學之道；(十二)改過及人心疵病；(十三)異端之學；(十四)聖賢氣象^①。僅從這一結構看，似乎是以“道體”為先。然而，朱子曾經指出：“《近思錄》首卷難看。某所以與伯恭商量，教他做數語以載於後，正謂此也。若只讀此，則道理孤單，如頓兵堅城之下”；“看《近思錄》，若於第一卷未曉得，且從第二、第三卷看起。久久後看第一卷，則漸曉得。”^②由此可知，列“道體”為第一卷乃呂祖謙之意，而在朱子看來，看《近思錄》，可從第二、第三卷看起，也就是從“格物窮理”開始，實際上就是以“格物致知”為出發點。

還需指出的是，雖然後來的《朱子語類》以及《性理大全》以“理氣”卷開頭闡述朱子理學，但是，清初的李光地卻完全不同意這樣的闡述方式，並且還明確指出：“《語類》及《性理大全》諸書篇目往往以太極、陰陽、理氣、鬼神諸類為弁首，頗失下學上達之序。……觀朱子《四書集注》先《大學》，次《論》、《孟》，然後終以《中庸》，則其用意可見。”^③而且，李光地主編的《御纂朱子全書》首先論“學”，卷一至卷六依次為“小學、總論為學之方”，“存養、持敬、靜”，“省察、知行、致知”，“力行、克己改過、雜論立心處事、理欲義利君子小人之辨、論出處”，“教人、人倫師友”，“讀書法、讀諸經法、論解經、讀史、史學”，接着為“《大學》”、“《論語》”、“《孟子》”、“《中庸》”以及“《易》”、“《書》”、“《詩》”、“《春秋》”、“《禮》”、“《樂》”，再論“性理”、“理氣”、“鬼神”等^④。這裏先講“格物致知”，而將“理氣”這一本體論的概念置於“格物致知”之後，顯然是突出了格物致知論在朱子理學中作為出發點的地位。全祖望也曾在比較朱子與呂祖謙、陸九淵的異同時指出：“宋乾、淳以後，學派分而為三：朱學也，呂學也，陸學也。三家同時，皆不甚合。朱學以格物致知，陸學以明心，呂學則兼取其長，而復以中原文獻之統潤色之。門庭徑路雖別，要其歸宿於聖人，則一也。”^⑤這裏把格物致知論看作朱子學的特點，以與陸學、呂學相區別。

①② 黎靖德《朱子語類》(七)卷一百零五，第2629頁。

③ 李光地《御纂朱子全書》“凡例”，文淵閣《四庫全書·子部》。

④ 參見李光地《御纂朱子全書》“目錄”。

⑤ 《宋元學案》(第二冊)卷五十一《東萊學案》，第1653頁。

錢穆先生曾經指出：“蓋朱子之四書學，乃是其理學之結晶，同時亦是其經學之結晶。”^①而在朱子看來，在“四書”中，應當“先讀《大學》，以定其規模；次讀《論語》，以立其根本；次讀《孟子》，以觀其發越；次讀《中庸》，以求古人之微妙處”^②。可見，《大學章句》在朱子理學中具有特殊的地位。朱子還說：“《大學》是聖門最初用功處，格物又是《大學》最初用功處。”^③為此，錢穆先生甚至認為，“朱子全部學術，即是其格物窮理之學”^④。胡適先生也認為，“朱子的真精神在於提倡致知窮理”^⑤。因此，完全有理由把《大學章句》的格物致知論看作朱子理學體系的出發點^⑥。

朱子的格物致知論早已受到學術界的重視。錢穆先生稱朱子的格物致知論“為朱子在一般理學思想中之最獨特亦最偉大處”^⑦。任繼愈先生則指出：“朱熹創立的‘格物說’豐富了中國哲學史，它成功地把天下萬物衆理歸結為一個天理，衆物之表裏精粗（關於自然、社會、歷史之理）與人類的全體認識過程的認識範圍融合為一體。這個理既有自然之理（物理），也有人心之理（倫理），從而構成了相當完整的哲學體系。”^⑧此外，還有學者認為，格物論是“朱子學體系的重要理論特徵”^⑨；朱子思想對後世影響最深遠的，“莫過於‘格物致知’論”^⑩。筆者也曾撰文，稱朱子的思想體系“以格物致知論最為重要，且最有影響”^⑪。然而，在實際的學術研究中，格物致知論在朱子思想體系中作為出發點的地位並沒有得到充分的確認。

當然，要確立格物致知論在朱子理學體系中作為出發點的地位，還必須進一步分析朱子格物致知論與其他諸如理氣論、心性論、理欲論等問題的相互關係，以表明朱子對於這些問題的研究都可以從他的格物致知論中引申出來。

① 錢穆《朱子學提綱》，北京三聯書店 2002 年版，第 181 頁。

② 黎靖德《朱子語類》（一）卷十四，第 249 頁。

③ 《晦庵先生朱文公文集》卷五十八《答宋深之》（三）。

④ 錢穆《朱子學提綱》，第 206 頁。

⑤ 胡適《戴東原在中國哲學史上的位置》，《胡適學術文集·中國哲學史》（下冊），中華書局 1978 年版，第 1102 頁。

⑥ 張立文的《宋明理學研究》在敘述朱子理學時認為，朱子的“理”是“其哲學的出發點和歸宿”（張立文《宋明理學研究》，第 360 頁）但該書又認為，程朱理學的演變進程是：“格物致知-性即理-性體-道問學-道學（理學）-新理學-理本論-絕對理。”（張立文《宋明理學研究》，第 23 頁）

⑦ 錢穆《朱子學提綱》，第 122 頁。

⑧ 任繼愈《朱熹格物說的歷史意義》，《南昌大學學報》，2001 年第一期，第 3 頁。

⑨ 陳來《宋明理學》，第 140 頁。

⑩ 姜廣輝《理學與中國文化》，上海人民出版社 1994 年版，第 160 頁。

⑪ 樂愛國、高令印《朱熹格物致知論的科學精神及其歷史作用》，《廈門大學學報》，1997 年第一期，第 54 頁。

二、格物致知論與理氣論

理氣問題是北宋張載與二程所討論的重要問題之一。張載說：“太虛者，氣之體。氣有陰陽，屈伸相感之無窮，故神之應也無窮；其散無數，故神之應也無數。雖無窮，其實湛然；雖無數，其實一而已。陰陽之氣，散則萬殊，人莫知其一也；合則混然，人不見其殊也。形聚爲物，形潰反原。”^①把太虛之氣看作是萬物的本原。二程則指出：“立清虛一大爲萬物一源，恐未安。”^②這裏所謂“清虛一大”，就是指張載的太虛之氣。二程又說：“‘形而上者謂之道，形而下者謂之器。’若如或者以清虛一大爲天道，則乃以器言，而非道也。”^③重要的是，張載與二程還從本體論意義上分別對“氣”和“理”作了深入的探討。

朱子討論過理氣關係問題。據陳來的《朱子哲學研究》考辨，淳熙十六年《大學章句》與《大學或問》完成之前，朱子在與人討論太極問題時已經論及理氣關係問題，並曾經指出：“太極之義，正謂理之極致耳。有是理即有是物，無先後次序之可言，故曰：‘易有太極。’則是太極乃在陰陽之中而非在陰陽之外也。”^④明顯持理氣無先後的觀點^⑤。後來，朱子在《大學或問》中說：“天道流行，發育萬物，其所以爲造化者，陰陽五行而已。而所謂陰陽五行者，又必有是理而後有是氣。及其生物，則又必因是氣之聚而後有是形。”^⑥這表明此時朱子已經有了理在氣先的思想^⑦。在以後的一段時間裏，朱子還討論過理氣先後問題^⑧。比如，他說：“所謂理與氣，此決是二物，但在物上看，則二物渾淪不可分開各在一處，然不害二物之各爲一物也。若在理上看，則雖未有物而已有物之理，然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。大凡看此等處須認得分明，又兼始終，方是不錯。只看太極圖，熹所解第一段便見意思矣。”^⑨又說：“天地之間有理

① 張載《正蒙·乾稱篇》，《張載集》，中華書局 1978 年版，第 66 頁。

② 《河南程氏遺書》卷二上，《二程集》（第一冊），第 21 頁。

③ 《河南程氏遺書》卷十一，《二程集》（第一冊），第 118 頁。

④ 《晦庵先生朱文公文集》卷三十七《答程可久》（三）。

⑤ 陳來《朱子哲學研究》，華東師範大學出版社 2000 年版，第 77~82 頁。

⑥ 朱熹《大學或問上》，《朱子全書》第六冊《四書或問》，第 507 頁。

⑦ 陳來《朱子哲學研究》，第 89 頁。

⑧ 陳來《朱子哲學研究》，第 89~94 頁。

⑨ 《晦庵先生朱文公文集》卷四十六《答劉叔文》（一）。

有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生必稟此理然後有性，必稟此氣然後有形。”^①從這些論述可以看出，朱子討論理氣關係問題，與探討太極問題以及人物之性問題有着密切的聯繫，而且着重討論的是理與氣的相互關係，而不是從本體論意義上探討理或氣的本身。朱子晚年則又認為，理與氣在本源上並無先後，甚至還認為，理氣的先後在實際上是難以推究的^②。據《朱子語類》載：或問“理在先，氣在後”。朱子曰：“理與氣本無先後之可言。但推上去時，卻如理在先，氣在後相似。”或問“先有理後有氣”之說。朱子曰：“不消如此說。而今知得他合下是先有理後有氣邪？後有理先有氣邪？皆不可得而推究。然以意度之，則疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。”^③所謂“不可得而推究”，實際上是要回避理氣先後問題的討論。由此可見，理氣關係問題，這一在北宋張載與二程之間所討論的重要問題，並不一定是朱子理學的核心問題。

從格物致知論的角度看，朱子雖以“格物致知”為“第一義”，但是，要“即物而窮其理”，就必須以物之理的存在為邏輯前提。《近思錄》第一卷“道體”實際上就只是這樣一個邏輯前提。朱子門人黃榦曾在論及《近思錄》第一卷時說道：“至於首卷，則嘗見先生說，其初本不欲立此一卷，後來覺得無頭，只得存之。”^④同樣，《大學章句》“格物致知”補傳講格物致知時，要以“天下之物莫不有理”為前提；《大學或問》要先講“天道流行，造化發育，凡有聲色貌象而盈於天地之間者，皆物也。既有是物，則其所以為是物者，莫不各有當然之則，而自不容己，是皆得於天之所賦，而非人之所能為也”^⑤；又說：“至於天下之物，則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也。”^⑥然後，再討論格物致知。但是，前提只是進入正題的必要準備和條件，“格物致知”才是《大學章句》、《大學或問》的理論出發點。

由於“即物而窮其理”是以“天下之物莫不有理”為前提的，朱子要闡述格物致知，當然也就要探討二程與張載所討論的理氣問題，既講“理”，又講“氣”。由此可見，朱子講理氣，旨在闡述格物致知，並不在於建立一個本體論意義的理氣結構。

① 《晦庵先生朱文公文集》卷五十八《答黃道夫》(一)。

② 陳來《朱子哲學研究》，第95~96頁。

③ 黎靖德《朱子語類》(一)卷一，第3頁。

④ 《勉齋集》卷八《復李公晦書》，文淵閣《四庫全書·集部》。

⑤ 朱熹《大學或問下》，《朱子全書》第六冊《四書或問》，第526頁。

⑥ 朱熹《大學或問上》，《朱子全書》第六冊《四書或問》，第512頁。

在理氣問題上，朱子除了討論過理氣的相互關係外，還講“理一分殊”。“理一分殊”這一概念是程頤在回答楊時對張載《西銘》的疑問時首先提出來的。程頤說：“《西銘》明理一而分殊，墨氏則二本而無分。老幼及人，理一也；愛無差等，本二也。分殊之蔽，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也。無別而迷兼愛，至於無父之極，義之賊也。”^①朱子則說：“天地之間，理一而已。然乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，則其大小之分，親疏之等，至於十百千萬而不能齊也。……《西銘》之作，意蓋如此，程子以爲‘明理一而分殊’，可謂一言以蔽之矣。”^②在這裏，朱子用周敦頤《太極圖說》有關太極化生萬物的思想詮釋程頤的“理一分殊”。顯然，朱子的“理一分殊”已經從程頤的倫理學詮釋轉向了具有本體論意義的詮釋。朱子還在解周敦頤《通書》所謂“二氣五行，化生萬物。五殊二實，二本則一。是萬爲一，一實萬分。萬一各正，小大有定”時指出：“二氣五行，天之所以賦受萬物而生之者也。自其末以緣本，則五行之異，本二氣之實，二氣之實，又本一理之極。是合萬物而言之，爲一太極而已也。自其本而之末，則一理之實，而萬物分之以爲體。故萬物之中，各有一太極，而小大之物，莫不各有一定之分也。”^③應當說，朱子從本體論上講“理一分殊”，的確較二程有了一定的發展。

但是，朱子講“理一分殊”，更多的是用以表述其格物致知思想。朱子說：“近而一身之中，遠而八荒之外，微而一草一木之衆，莫不各具此理。……然雖各自有一個理，又卻同出於一個理爾。如排數器水相似：這盂也是這樣水，那盂也是這樣水，各各滿足，不待求假於外。然打破放裏，卻也只是個水。此所以可推而無不通也。所以謂格得多後自能貫通者，只爲是一理。”^④在這段論述中，朱子雖然先是具體闡述“理一分殊”思想，但是，其目的在於說明“格得多後自能貫通”。

在論述“理一分殊”時，朱子往往較爲強調“分殊”，認爲只有認識了“萬殊”，才能把握“理一”。他說：“聖人未嘗言理一，多只言分殊。蓋能於分殊中事事物物，頭頭項項，理會得其當然，然後方知理本一貫。不知萬殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何處。聖人千言萬語教人，學者終身從事，只是理會這個。要得事事物物，頭頭件件，各知其所當然，而得其所當然，只此便是理一矣。”^⑤又說：“萬理雖只是一理，學者且要

① 《河南程氏文集》卷九《答楊時論西銘書》，《二程集》(第二冊)，第 609 頁。

② 《朱熹西銘論》，《張載集》“附錄”，第 410 頁。

③ 引自《周元公集》卷一《通書·理性命第二十二》。

④ 黎靖德《朱子語類》(二)卷十八，第 398~399 頁。

⑤ 黎靖德《朱子語類》(二)卷二十七，第 677~678 頁。

去萬理中千頭百緒都理會，四面湊合來，自見得是一理。不去理會那萬理，只管去理會那一理，……只是空想象。”^①認為只有把所認識的萬理“湊合”起來，才能把握“一理”。他還說：“這事自有這個道理，那事自有那個道理。各理會得透，則萬事各成萬個道理；四面湊合來，便只是一個渾淪道理。而今只先去理會那一，不去理會那貫，將尾作頭，將頭作尾，沒理會了。”^②顯然，朱子認為，認識“萬殊”在“頭”，把握“一理”在“尾”。

因此，在朱子那裏，“理一分殊”既有本體論意義，同時又具有明顯的“格物致知”的意義，而且，朱子似乎更為重視後者，因為在朱子看來，本體論上講“理一分殊”，即釋氏所謂“一月普現一切水，一切水月一月攝”，“這是那釋氏也窺見得這些道理”，並且“濂溪（周敦頤）《通書》只是說這一事”^③。朱子還認為，所謂“萬物各具一理，萬理同出一原”只是一個“一般道理”^④，而他所要強調的是，把握“一理”應當從認識“萬殊”入手。可見，在朱子那裏，“理一分殊”不僅從倫理學上推廣到本體論，而且更為重要的還在於從本體論推廣到認識論；同時，只有從認識論上講“理一分殊”，並強調“分殊”，才能真正通過格物，而達到“吾心之全體大用無不明”，真正落實“理一分殊”。

分析朱子的理氣論可以看出，朱子在理氣問題上，雖然討論過理氣的相互關係問題以及理一分殊問題，但是，這些問題的探討，都是圍繞着格物致知而展開的，從格物致知的角度論及理氣關係問題、理一分殊問題。而且，朱子在探討理氣關係問題時，並沒有首尾一貫的觀點，前後矛盾，時而講理氣無先後，時而講理在氣先，甚至還回避理氣先後問題；而在討論“理一分殊”時，又明顯較為重視其對於格物致知的意義。正因為如此，朱子實際上並沒有更多地純粹從本體論意義上深入探討理或氣的結構，或者說，朱子對於理氣結構的闡述，更多的只是吸取二程與張載以及周敦頤、邵雍的思想，並以此作為格物致知論的前提。

三、格物致知論與心性論

在心性論上，朱子對二程、張載的思想多有汲取。他繼承張載主“心統性情”之說。朱子說：“心之為物，實主於身，其體則有仁、義、禮、智之性，其用則有惻隱、羞惡、

① 黎靖德《朱子語類》(七)卷一百一十七，第 2820 頁。

② 黎靖德《朱子語類》(七)卷一百一十七，第 2828 頁。

③④ 黎靖德《朱子語類》(二)卷十八，第 399 頁。

恭敬、是非之情。渾然在中，隨感而應，各有攸主。”^①因此，他又明確指出：“性是理之總名，仁、義、禮、智皆性中一理之名。惻隱、羞惡、辭遜、是非是情之所發之名，此情之出於性而善者也。其端所發甚微，皆從此心出，故曰：‘心統性情者也。’”^②“性是未動，情是已動，心包得已動未動。蓋心之未動則為性，已動則為情，所謂‘心統性情’也。”^③

朱子非常重視“心”，而且在他那裏，“心”有“人心”與“道心”之異。他說：“心之虛靈知覺，一而已矣。而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。”^④又說：“形骸上起底見識，便是人心；義理上起底見識，便是道心。”^⑤“道心是義理上發出來底，人心是人身上發出來底。”^⑥也就是說，“人心”是出於形氣、身體的一面，“道心”是出於性命、義理的一面。在講“心”的同時，朱子還講“性”、“情”。在他那裏，“性”有“天命之性”與“氣質之性”之別。朱子說：“論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。”^⑦“情”有“未發”與“已發”之分。朱子認為，惻隱、羞惡、恭敬、是非之情，其未發則是性之本體，即仁、義、禮、智之性，“及其發而為用，則仁者為惻隱，義者為羞惡，禮者為恭敬，智者為是非，隨事發見，各有苗脈，不相淆亂，所謂情也”^⑧。

需要指出的是，朱子講心性，與講格物致知聯繫在一起。《大學章句》在詮釋“明明德”時指出，人的本心“虛靈不昧，以具衆理而應萬事”，“但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏”，“故學者當因其所發而遂明之，以復其初也”^⑨。這就是所謂“明明德”。朱子還認為，要“明明德”，就必須修身、正心、誠意，而且先要格物致知。《大學或問》也說：“方寸之間，虛靈洞徹，萬理咸備。蓋其所以異於禽獸者，正在於此；而其所以可為堯舜而能參天地以贊化育者，亦不外焉。是則所謂明德者也。然其通也，或不能無清濁之異；其正也，或不能無美惡之殊。故其所賦之質，清者智而濁者愚，美者賢而惡者不肖，又有不能同者。必其上智大賢之資，乃能全其本體，而無少不明；其有不及乎

① 朱熹《大學或問下》，《朱子全書》第六冊《四書或問》，第 527 頁。

② 黎靖德《朱子語類》(一)卷五，第 92 頁。

③ 黎靖德《朱子語類》(一)卷五，第 93 頁。

④ 朱熹《中庸章句序》，《朱子全書》第六冊《四書章句集注》，第 29 頁。

⑤ 黎靖德《朱子語類》(五)卷七十八，第 2010 頁。

⑥ 黎靖德《朱子語類》(五)卷七十八，第 2011 頁。

⑦ 黎靖德《朱子語類》(一)卷四，第 67 頁。

⑧ 《晦庵先生朱文公文集》卷七十四《玉山講義》。

⑨ 朱熹《大學章句》，《朱子全書》第六冊《四書章句集注》，第 16 頁。

此，則其所謂明德者已不能無蔽而失其全矣。況乎又以氣質有蔽之心，接乎事物無窮之變，則其目之欲色、耳之欲聲、口之欲味、鼻之欲臭、四肢之欲安佚，所以害乎其德者，又豈可勝言也哉！……是以聖人施教，既已養之於小學之中，而復開之以大學之道。其必先之以格物致知之說者，所以使之即其所養之中，而因其所發，以啓其明之之端也。”^①認為只有通過格物致知才可以復歸於人的本心。由此可見，朱子講格物致知，是基於對心性的研究。人的本心具備萬理，是朱子講格物致知的前提；人的本心由於為氣稟所拘、人欲所蔽而要求“復其初”，使得格物致知成為必要。因此，朱子講心性，其目的在於引申出他的格物致知論。當然，在如何復歸於人的本心上，朱子不僅講窮理，而且還講涵養，所謂“涵養、窮索，二者不可廢一，如車兩輪，如鳥兩翼”，“學者工夫，唯在居敬、窮理二事”^②。同時主張尊德性與道問學不可偏廢，所謂“君子之學，既能尊德性以全其大，便須道問學以盡其小”，“以尊德性為主，然於道問學亦不可不盡其力”^③。

朱子不僅通過講心性引申出他的格物致知論，而且還在講格物致知的過程中，進一步過渡到講誠意、正心。《大學章句》在詮釋“物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正”時說：“物格者，物理之極處無不到也。知至者，吾心之所知無不盡也。知既盡，則意可得而實矣，意既實，則心可得而正矣。”^④《大學或問》也說：“知無不盡，則心之所發能一於理而無自欺矣。意不自欺，則心之本體物不能動而無不正矣。心得其正，則身之所處不至陷於所偏而無不修矣。”^⑤認為格物致知對於誠意、正心具有重要作用。同時，朱子又認為，格物致知還必須進至誠意、正心。朱子說：“經曰：‘欲誠其意，先致其知。’又曰：‘知至而後意誠。’蓋心體之明有所未盡，則其所發必有不能實用其力，而苟焉以自欺者。然或已明而不謹乎此，則其所明又非己有，而無以為進德之基。”^⑥“蓋意誠則真無惡而實有善矣，所以能存是心以檢其身。然或但知誠意，而不能密察此心之存否，則又無以直內而修身也。”^⑦講誠意、正心，當然又必須講心性。比如，在論及正心時，《大學或問》說：“人之一心，湛然虛明，如鑒之空，如衡之平，以為一身之主者，固其真體之本然。而喜怒憂懼，隨感而應，妍蚩俯仰，因物賦形者，亦其用

① 朱熹《大學或問上》，《朱子全書》第六冊《四書或問》，第507～508頁。

② 黎靖德《朱子語類》（一）卷九，第150頁。

③ 《晦庵先生朱文公文集》卷七十四《玉山講義》。

④ 朱熹《大學章句》，《朱子全書》第六冊《四書章句集注》，第17頁。

⑤ 朱熹《大學或問上》，《朱子全書》第六冊《四書或問》，第512頁。

⑥ 朱熹《大學章句》，《朱子全書》第六冊《四書章句集注》，第21頁。

⑦ 朱熹《大學章句》，《朱子全書》第六冊《四書章句集注》，第22頁。

之所不能無者也。故其未感之時，至虛至靜，所謂鑒空衡平之體，雖鬼神有不得窺其際者，固無得失之可議；及其感物之際，而所應者，又皆中節，則其鑒空衡平之用，流行不滯，正大光明，是乃所以為天下之達道，亦何不得其正之法哉？”^①這裏論及了“心”以及“情”的“未發”與“已發”。

由此可見，朱子對心性論的闡發，旨在表述他的“明明德”的思想，從而引申出他的格物致知論，同時進一步作為由格物致知而推展的誠意、正心的基礎。因此，朱子講心性論，不只是一要對心性本身作深入的探討，並進行理論建構，而是更在於通過對心性與格物致知關係的分析，引申出以格物致知為出發點的修身論。

四、格物致知論與理欲論

“天理人欲”問題，在二程那裏已被提出來。二程說：“人心私欲，故危殆。道心天理，故精微。滅私欲則天理明矣。”^②朱子說：“孔子所謂‘克己復禮’，《中庸》所謂‘致中和’、‘尊德性’、‘道問學’，《大學》所謂‘明明德’，《書》曰‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中’，聖賢千言萬語，只是教人明天理、滅人欲。”^③

事實上，朱子所說的“人欲”與人的欲望並非同一概念。比如，他說：“飲食者，天理也；要求美味，人欲也。”^④“若是饑而欲食，渴而欲飲，則此欲亦豈能無？”^⑤他還說：“同是事，是者便是天理，非者便是人欲。如視聽言動，人所同也。非禮勿視聽言動，便是天理；非禮而視聽言動，便是人欲。”^⑥可見，朱子所說的“人欲”是指那些超出了正當要求以及違反了社會規範的欲望，即“私欲”。因此，朱子並不一概反對人的欲望。他說：“如‘口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢之於安佚’，聖人與常人皆如此，是同行也。然聖人之情不溺於此，所以與常人異耳。”^⑦朱子反對的是沉溺於欲望之中。甚至朱子還說：“人欲也未便是不好。謂之危者，危險，欲墮未墮之間，若無

① 朱熹《大學或問下》，《朱子全書》第六冊《四書或問》，第534頁。

② 《河南程氏遺書》卷二十四，《二程集》（第一冊），第312頁。

③ 黎靖德《朱子語類》（一）卷十二，第207頁。

④ 黎靖德《朱子語類》（一）卷十三，第224頁。

⑤ 黎靖德《朱子語類》（六）卷九十四，第2414頁。

⑥ 黎靖德《朱子語類》（三）卷四十，第1031頁。

⑦ 黎靖德《朱子語類》（七）卷一百一，第2591頁。

道心以禦之，則一向入於邪惡，又不止於危也。”^①認為人欲只要有“道心以禦之”，就“未便是不好”。

因此，朱子並不是盲目地抵禦外物的誘惑。他反對司馬光把“格物”詮釋為“扞禦外物”^②，並指出：“天生烝民，有物有則，則物之與道，固未始相離也。今曰禦外物而後可以知至道，則是絕父子而後可以知孝慈，離君臣然後可以知仁敬也，是安有此理哉？若曰所謂外物者，不善之誘耳，非指君臣父子而言也，則夫外物之誘人，莫甚於飲食男女之欲，然推其本，則固亦莫非人之所當有而不能無者也。但於其間自有天理人欲之辨，而不可以毫釐差耳。惟其徒有是物，而不能察於吾之所以行乎其間者，孰為天理，孰為人欲，是以無以致其克復之功，而物之誘於外者，得以奪乎天理之本然也。今不即物以窮其原，而徒惡物之誘乎己，乃欲一切扞而去之，則是必閉口枵腹，然後可以得飲食之正，絕滅種類，然後可以全夫婦之別也。”^③與司馬光相反，朱子要求通過“即物以窮其原”，正確區分天理與人欲。這就把天理人欲與格物致知聯繫起來。

在朱子那裏，格物致知與天理人欲的關係主要有三：

其一，存理滅欲是為了“明明德”。朱子認為，人的本心“虛靈不昧，以具衆理而應萬事”，“但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏”，所以要去除物欲，復歸於人的本心。他還說：“孩提之童，莫不知愛其親；及其長也，莫不知敬其兄。’人皆有是知，而不能極盡其知者，人欲害之也。故學者必須先克人欲以致其知，則無不明矣。”^④可見，在朱子那裏，存理滅欲是屬於自我修養的道德範疇，即使是統治者也必須遵從。朱子曾在一些奏劄中指出：“人主所以制天下之事者，本乎一心。而心之所主，又有天理人欲之異，二者一分而公私邪正之塗判矣。蓋天理者，此心之本然，循之則其心公而且正；人欲者，此心之疾疢，循之則其心私而且邪。”^⑤“天理有未純，是以為善常不能充其量；人欲有未盡，是以除惡常不能去其根。為善而不能充其量，除惡而不能去其根。”^⑥

其二，存理滅欲首先要格物致知。在朱子看來，格物致知是“明明德”的出發點，因而也是存理滅欲的起點。《大學或問》在詮釋《大學章句》“格物致知”補傳所

① 黎靖德《朱子語類》(五)卷七十八，第2010頁。

② 司馬光《致知在格物論》指出：“《大學》曰：‘致知在格物’，格，猶扞也，禦也。能扞禦外物，然後能知至道矣。鄭氏以‘格’為‘來’，或者猶未盡古人之意乎！”（《溫國文正司馬公文集》卷七十一《致知在格物論》，《四部叢刊初編·集部》）

③ 朱熹《大學或問下》，《朱子全書》第六冊《四書或問》，第529頁。

④ 黎靖德《朱子語類》(一)卷十五，第291頁。

⑤ 《晦庵先生朱文公文集》卷十三《辛丑延和奏劄二》。

⑥ 《晦庵先生朱文公文集》卷十四《戊申延和奏劄五》。

謂“惟於理有未窮，故其知有不盡也”時指出：“理有未窮，故其知有不盡；知有不盡，則其心之所發，必不能純於義理，而無雜乎物欲之私。”^①顯然，朱子格物致知的目的在於存理滅欲。朱子又說：“聖人只說‘格物’二字，便是要人就事物上理會。且自一念之微，以至事事物物，若靜若動，凡居處飲食言語，無不是事，無不各有個天理人欲，須是逐一驗過。雖在靜處坐，亦須驗個敬、肆。敬便是天理，肆便是人欲。”^②又說：“天理人欲，其間甚微。於其發處，仔細認取那個是天理，那個是人欲。知其為天理，便知其為人欲。既知其為人欲，則人欲便不行。”^③可見，在朱子那裏，首要的是通過格物致知體認分辨出“那個是天理，那個是人欲”。至於如何分辨天理人欲，朱子指出：“且從易見底克去，又卻理會難見底。如剥百合，須去了一重，方始去那第二重。今且將‘義利’兩字分個界限，緊緊走從這邊來。其間細碎工夫，又一面理會。如做屋柱一般，且去了一重粗皮，又慢慢出細。”^④這個過程實際上也就是格物致知的過程。

其三，存理滅欲是一個循序漸進、自然而然的過程。在朱子看來，盡去人欲，“這事不易言，須是格物精熟，方到此”^⑤。他還說：“今日格一物，明日格一物，正如遊兵攻圍拔守，人欲自消鑠去。”^⑥因此，他要求在體認出天理人欲之後，“著力除去了私底，不要做，一味就理上去做，次第漸漸見得，道理自然純熟”^⑦。朱子還說：“既知學問，則天理自然發見，而人欲漸漸消去者，固是好矣。”^⑧

通過以上對朱子格物致知論與其理學體系的關係的分析可以看出，在朱子的理學體系中，理氣論、心性論、理欲論等諸多問題的討論，都與格物致知論有着密不可分的關係。因此，格物致知論不只是朱子理學體系的一個組成部分，而應當是整個理論體系的核心；正是從這一核心出發，朱子構建起了他的理學體系。需要指出的是，由格物致知論為出發點構建朱子的理學體系，既能夠反映朱子理學體系以格物致知論為核心的結構，也與朱子以詮釋《大學》、構建格物致知論為主線的學術歷程相一致。

① 朱熹《大學或問下》，《朱子全書》第六冊《四書或問》，第 527 頁。

② 黎靖德《朱子語類》(一)卷十五，第 287 頁。

③ 黎靖德《朱子語類》(三)卷四十二，第 1079 頁。

④⑦ 黎靖德《朱子語類》(三)卷四十一，第 1043 頁。

⑤ 黎靖德《朱子語類》(一)卷十五，第 301 頁。

⑥ 黎靖德《朱子語類》(一)卷十二，第 207 頁。

⑧ 黎靖德《朱子語類》(一)卷十三，第 225 頁。

需要指出的是，朱子的格物致知論對後世儒學的發展產生了重要的影響，誠如錢穆先生所說：“朱子思想，以論格物窮理為最受後人之重視，亦最為後人所爭論。”^①它不僅為朱子門人以及後學所繼承，而且導引出諸多解說格物致知的學者。他們對於朱子的格致論，既有闡揚者，亦有責難者，尤以明代的王陽明最為著名。王陽明以亭前格竹不得其理反而勞思致疾來譏諷朱子的格自然界事物^②，並且還說：“先儒解格物為格天下之物，天下之物如何格得？且謂一草一木亦皆有理，今如何去格？縱格得草木來，如何反來誠得自家意？”^③以為朱子格天下之物並不能達到誠意、正心。王陽明還釋“格物”之“格”為“正”，指出：“格者，正也。正其不正，以歸於正也。”^④同時，釋“格物”為“格心”，指出：“格物，如孟子‘大人格君心’^⑤之‘格’，是去其心之不正，以全其本體之正。”^⑥認為朱子的“即物而窮其理”，是“外心以求物理”，是“析‘心’與‘理’而為二”，因而解“格物致知”為“致吾心之良知於事事物物”^⑦。然而，即使是在陽明學盛行之時，也有羅欽順講“就天地萬物上講求其理”^⑧，並針對王陽明釋“格物”為“格心”指出：“格物之義，程朱之訓明且盡矣，當為萬物無疑。人之有心，固然亦是一物，然專以格物為格此心則不可。”^⑨他還說：“察之於身，宜莫先於性情，即有見焉，推之於物而不通，非至理也。察之於物，固無分於鳥獸草木，即有見焉，反之於心而不合，非至理也。必灼然有見乎一致之妙，了無彼此之殊，而其分之殊者自森然其不可亂，斯為格致之極功。”^⑩強調格外物與格內心要相互印證。王廷相也說：“古之聖人，仰以觀乎天文，

① 錢穆《朱子新學案》(中)，巴蜀書社 1986 年版，第 707 頁。

② 王陽明曾經說：“衆人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用？我著實曾用來。初年與錢友同論做聖賢，要格天下之物，如今安得這等大的力量？因指亭前竹子，令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思，至於三日，便致勞神成疾。當初說他這是精力不足，某因自去窮格。早夜不得其理，到七日，亦以勞思致疾。遂相與歎聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。”(王陽明《傳習錄下》，《王陽明全集》卷三，上海古籍出版社 1992 年版，第 120 頁)

③ 王陽明《傳習錄下》，《王陽明全集》卷三，第 119 頁。

④ 王陽明《傳習錄上》，《王陽明全集》卷一，第 25 頁。

⑤ 孟子說：“惟大人為能格君心之非。”朱子引趙氏曰“格，正也”，引徐氏曰“格者，物之所取正也。《書》曰：‘格其非心。’”並注曰：“惟有大人之德，則能格其君心之不正以歸於正。”(朱熹《孟子集注》卷七《離婁章句上》，《朱子全書》第六冊《四書章句集注》，第 348 頁)

⑥ 王陽明《傳習錄上》，《王陽明全集》卷一，第 6 頁。

⑦ 王陽明《傳習錄中》，《王陽明全集》卷二，第 43、45 頁。

⑧ 羅欽順《困知記》附錄《答歐陽少司成崇一》(二)，中華書局 1990 年版，第 122 頁。

⑨ 羅欽順《困知記》附錄《答允恕弟》，第 114 頁。

⑩ 羅欽順《困知記》卷上，第 3~4 頁。

俯以察乎地理，而人之道益明。蓋以人性貫徹上下，通極內外，彌滿於無垠，周匝於六合，苟一物之未知，是於性猶有所未盡也。故天地之道，雖悠遠高深，學者不可不求其實矣。”^①要求通過觀察天文、地理，以明人之道。此外，還有明末東林學派以為“一草一木亦皆有理，不可不格”^②；王夫之則在繼承朱子“即物而窮其理”思想的同時，主張通過“質測”，即自然科學研究，進行格物，指出：“蓋格物者，即物以窮理，惟質測為得之。”^③還有清初的陸世儀、張履祥、李光地等，都強調朱子的格物致知論^④。縱觀朱子之後的學術發展可以看出，朱子的格物致知論實際上開啓了後世學術發展的一個重要路向。

此外，朱子的格物致知論還對後世的科學發展產生了重要的影響。在朱子那裏，格物致知包括了格自然界事物，實際上包含了對於自然界事物的研究。不僅朱子自己在格物致知的框架中展開了對於天文、地理等諸多領域的研究^⑤，而且朱子之後世的不少科學家，也都在格物致知的框架中展開了對於自然界事物的研究，以至於不少科學家通過格物概念將自己的科學研究歸屬於正統的學術。元代著名數學家朱世傑撰《四元玉鑒》，論述多元高次方程組的求解和高階等差級數等方面的問題，該書“卷首”說：“凡習四元者，以明理為務，必達乘除升降進退之理，乃盡性窮神之學也。”^⑥莫若則在《四元玉鑒》“前序”中更為明確地說：“先生是書行將大用於世，有能執此以往，則古人格物致知之學，治國平天下之道，其在是矣。”^⑦元代醫學家朱震亨撰醫學著作《格致餘論》，明確提出“以醫為吾儒格物致知之一事”^⑧。明代醫藥學家李時珍提出研究本草為“吾儒格物之學”^⑨，並明確指出：“醫者，貴在格物也。”^⑩明萬曆年間，西方科學開始進入中國。西方傳教士利瑪竇在《譯幾何原本引》中說：“夫儒者之學，亟致其知，致其知，當由明達物理耳。……吾西陲國雖徧小，而其庠校所業格物窮理之法，視

① 王廷相《王氏家藏集》卷三十《策問》(十九)，《王廷相集》(二)，中華書局 1989 年版，第 548 頁。

② 高攀龍《高子遺書》卷八上《答顧涇陽先生論格物》(一)，文淵閣《四庫全書·集部》。

③ 《船山全書》第十二冊《搔首問》，嶽麓書社 1992 年版，第 637 頁。

④ 參閱拙著《儒家文化與中國古代科技》，中華書局 2002 年版，第 233~242 頁。

⑤ 參閱拙著《宋代的儒學與科學》，中國科學技術出版社 2007 年版，第 98~105 頁。

⑥ 朱世杰《四元玉鑒·卷首》，《中國科學技術典籍通匯·數學卷一》，河南教育出版社 1993 年版，第 1208 頁。

⑦ 朱世杰《四元玉鑒》“莫若前序”，《中國科學技術典籍通匯·數學卷一》，第 1205 頁。

⑧ 永瑤、紀昀等《四庫全書總目》卷一百三《子部·醫家類二·格致餘論》，文淵閣《四庫全書總目》。

⑨ 李時珍《本草綱目·凡例》，文淵閣《四庫全書·子部》。

⑩ 李時珍《本草綱目》卷十四《草部·芎藭》。

諸列邦爲獨備焉。”^①這裏用“格物窮理之法”來指稱西方的包括自然科學在內的諸學科的研究方法。陽瑪諾在《天問略自序》中說：“吾西格物之學，門牖而府藏，枝屬而源備，於天論則尤所詳慎。”^②這裏提出“格物之學”的概念。中國的科學家徐光啓則在《刻幾何原本序》中指出：“顧惟先生（利瑪竇）之學，略有三種：大者修身事天，小者格物窮理，物理之一端，別爲象數。”^③稍後，又在《泰西水法序》中明確了“格物窮理之學”的概念，並且指出：“凡世間世外、萬事萬物之理，叩之無不河懸響答，絲分理解；退而思之，窮年累月，愈見其說之必然而不可易也。格物窮理之中，又復旁出一種象數之學。象數之學，大者爲曆法，爲律呂；至其他有形有質之物，有度有數之事，無不賴以爲用，用之無不盡巧極妙者。”^④正是通過徐光啓的“格物窮理之學”的概念，朱子的“格物致知”概念在經歷了不斷的改造和重新詮釋後，最終實現了向“科學”概念的過渡^⑤。

[作者簡介] 樂愛國(1955—)，男，浙江寧波人。1986年復旦大學哲學系碩士研究生畢業，現爲廈門大學哲學系教授、博士生導師。主要從事中國哲學、朱子學、道教思想史以及中國古代哲學與科技關係的研究。著作有《宋代的儒學與科學》、《儒家文化與中國古代科技》、《王廷相評傳》、《道教生態學》、《管子的科技思想》等。

① 利瑪竇《譯幾何原本引》，引自徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》，中華書局1989年版，第259頁。

② 陽瑪諾《天問略自序》，引自徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》，第279頁。

③ 徐光啓《刻幾何原本序》，《徐光啓集》(上册)卷二，中華書局1963年版，第75頁。

④ 徐光啓《泰西水法序》，《徐光啓集》(上册)卷二，第66頁。

⑤ 參閱拙著《儒家文化與中國古代科技》，第277~280頁。

關於杜道堅以皇道帝德論 爲中心的政治思想初探

卿希泰

王明先生晚年在他的《道家與傳統文化研究》之《自序》中，曾提出“道教與政治思想的關係”是一個“值得特別注意”的問題，這可說是王明先生留給我們的學術遺囑，值得我們認真研究。但這項研究至今尚未很好地開展。目前所看到的部分文章，有關這方面的研究大都集中在隋唐以前，實際上宋元以後的道教政治思想，也有許多值得探討的地方，杜道堅的以皇道帝德論爲中心的政治思想，便是其中之一。

一、杜道堅的生平

杜道堅(1237—1318)，字處逸，自號南谷子，爲元代著名的道教學者。安徽當塗采石人，晉杜預之後。據趙孟頫《松雪齋集》卷九《隆道沖真崇正真人杜公碑》和明朱石《白雲稿》卷三《杜南谷真人傳》的記載，其曾祖秉哲、祖竑、父時敏，並晦迹丘園，傳芳清闕。道堅幼即超邁，年十四，得異書於異人，即嗜老氏學，決意爲方外遊。年十七，乃辭母去俗，寄迹於郡之天慶觀，著道士服，師石山耿先生。繼入茅山，披閱《道藏》，依中峰岩木，葺巢以居。宗師蔣宗瑛見而器之，授以大洞經法，回風合景之道，成爲茅山宗嫡傳弟子。時丹陽謝真士玄風遠播，法海旁沾，道堅曳杖玄門，問道靜室，言而無隱。既又拂袖遠遊，交納羽士名釋。後走宜興，隱居張洞，三歷寒暑。咸淳(1265—1274)中，由承宣使人內都知鄧惟善等引薦，南宋統治者度宗趙禛賜號輔教大師，並賜紫衣，主吳興計籌山升玄報德觀，興玄學，建清規，百廢俱舉，徒衆悅服。至元十三年(1276)，元兵南渡，所在震動，道堅冒矢石，叩軍門，見太傅淮安忠武王伯顏於

故都，披膽陳詞，爲民請命。伯顏與語大悅，遂使馳驛入覲世祖忽必烈於上都，道堅一見世祖，高談王道，世祖嘉其古直，屢賜恩光。尋奉旨乘傳江南，尋訪遺逸，仍賜璽書護持。至元十七年(1280)冬，奉璽書東還，提點杭州路道教，住持宗陽宮。大德七年(1303)^①，成宗復授杭州路道錄，教門高士，仍主宗陽，且領升元報德觀事。皇慶改元(1312)，仁宗宣授隆道沖真崇正真人，依舊住持杭州宗陽宮兼湖州計籌山升元報德觀、白石通玄觀事。延祐五年(1318)正月卒，年八十有二。其弟子最著者有薛志亨、林德芳、姚餘恭、孫洪真等。

道堅生平喜交接名士，據任士林《松鄉集》卷一《通玄觀記》載：“薊丘李衍、吳興趙孟頫、金華胡長孺實與之遊，執弟子禮。”足見當時名流學者對他的尊重，任士林本人與他亦有深交。除趙孟頫爲之撰《碑》外，任士林的《松鄉集》中有關杜道堅事蹟的記載亦相當多。明朱石《白雲稿》卷三尚有《杜南谷真人傳》。而四庫館臣未經詳察，在《四庫全書總目》卷一百四十六《文子續義》提要中竟稱其生平事蹟“始末無考”，顯然是一個疏漏。道堅晚年，致力於道教理論研究，曾在吳興計籌山白石頂創建通玄觀，並於觀中作攬古樓，聚書數萬卷，收容文士於其中。且著有《道德玄經原旨》四卷及《玄經原旨發揮》二卷，《通玄真經續義》十二卷及《關尹闡玄》三卷。除後一種外，《道藏》均有收錄。但《四庫全書》的《文子續義》一書係據《永樂大典》，缺《道原》、《十守》、《道德》、《上仁》、《上禮》等五篇，而四庫館臣不知《道藏》所收爲全本，竟妄稱此書“修《永樂大典》之時已散佚不完”，此爲又一重要疏漏。趙孟頫評論杜道堅這些著作說：“皆理造幽微，文含混厚，讀之者知大道之要，行之者得先聖之心，可謂學業淹深，文行俱備者矣。”^②雖不無過譽，但說明他對道教理論的發展，確有一定的貢獻。

二、以皇道帝德論爲中心的政治思想

杜道堅處於蒙古崛起、趙宋滅亡之際，目睹世運之興衰，生民之塗炭，發憤著書，尋求治國救民之道，“探《易》、《老》之蹟，合儒道之說”，總結過去，以警未來，意在企盼時主遵奉。其《道德玄經原旨》(以下簡稱《原旨》)與《玄經原旨發揮》(以下簡稱《發揮》)成書於大德(1297—1307)間，《通玄真經續義》成書於至大(1308—1311)間，正是蒙古統治者統一中國、迫切尋求長治久安之道的時候，故他這些著作的問世，也是爲

① 任士林《大護持杭州路宗陽宮碑》作大德八年(1304)。

② 《松雪齋集》卷九，陳垣《道家金石略》，第904頁。

了適應時代的需要。他在《續義·自序》中說：“古之君天下者，太上無為，其次有為，是故皇以道化，帝以德教，王以功勸，伯以力率。四者之治，若四時焉。天道流行，固非人力之能強。然則時有可行，道無終否，冬變而春存乎歲，伯變而皇存乎君，此《文子》作而皇道昭矣。”^①這裏談的是《文子》，實際也就是他的自白。吳全節在為《續義》所作的《序》中便稱：“聖朝肇基朔方，元運一轉，六合為家，洪荒之世，復見今日，南谷應運著書，以昭皇道，將措斯世於華胥氏之域，山林士不忘致君澤民之心，誠可尚也。”^②這是一種恰當的評價。無論是他對《道德經》的“原旨”或“發揮”，或者是他對《文子》的“續義”，莫不以政治學說為中心，以發抒所謂皇道帝德為宗旨。他在《原旨》中認為老子的《道德經》乃是一部無名的古史，可以作為萬世的高抬貴手。他說：“老聖……修道養壽，屢掌史帙，演著《玄經》高抬貴手萬世，吾所謂無名古史，益可驗矣。”^③甚至更直接地提出：“《玄經》之旨，本為君上告。”^④並指出：“老聖作《玄經》，所以明皇道帝德也。”^⑤又在《發揮》中說：“老聖著《玄經》，以道德名者，尊皇道、尚帝德也。言道德，則王伯功力在焉。”^⑥因此，他認為：“老聖之言，紀無始有始開天立極之道，太古上古皇道帝德之風，下至王之功，伯之力，見之五千餘文，囊括天人之道，上下幾千百代，歷歷可推。言聖人者三十有二而不名，殆一無名古史也，可以高抬貴手萬世，可以綱維人極，可以優入聖域。老聖摭古史以著《道德》，孔聖摭魯史以作《春秋》，一也。”^⑦並指出：“原老聖之意，諄諄以皇道帝德為當世告者，正以王伯雜出，功力相尚，慮其所終，而民莫措，故欲挽破碎於渾全，回漓於淳樸，縱不能使是民為九皇之民，獨不得少窺唐虞雍熙之化乎？……尊古聖人，所以尊時君世主；壽斯道，所以壽斯世也。”^⑧很明顯，這完全是藉“老聖之意”來闡述他自己的本意，其“致君澤民之心”，昭然若揭。他不僅藉老子以立言，而且同時還藉文子以立言。他認為：“文子之書，前以皇起，後以霸終，其皇帝王霸之書也。”^⑨又說：“文子之書，萬世之高抬貴手也。”^⑩這與他對《道德經》的看法完全一致。為什麼杜道堅把老子與文子等量齊觀呢？正是由於他

① 《道藏》第十二冊，第 755 頁。

② 《道藏》第十二冊，第 754 頁。

③ 《道藏》第十二冊，第 749 頁。

④ 《道藏》第十二冊，第 727 頁。

⑤ 《道藏》第十二冊，第 728 頁。

⑥ 《道藏》第十二冊，第 759 頁。

⑦⑧ 《道藏》第十二冊，第 772 頁。

⑨ 《道藏》第十六冊，第 819 頁。

⑩ 《道藏》第十六冊，第 817 頁。

的原旨與續文，其目的是完全一致的，都是爲了“諄諄以皇道帝德爲當世告”，以期爲當時的“時君世祖”所採納。

老子的《道德經》，是以“道”爲核心而開展的。他把“道”看作是天地萬物的根源，又是“虛無”，是看不見、聽不到、摸不着的，是超時空的神秘“存在”。他認爲在天地萬物還沒有產生之前早就有了道，正是道的周行不殆，陰陽相感才產生了天地萬物和人。杜道堅在闡述“老聖原旨”時，也首先抓住了“道”這個核心來加以發揮。他把“道”視爲與“無極”意義相同的一個範疇，他在闡述“致虛極”的“原旨”時說：“萬物之先有天地，天地之先有太極，太極之先至虛至靜，有一未形者在此，其爲天地之根也。然不曰致太極而曰致虛極者，虛極即無極也。”^①在闡述“道生一，一生二，二生三，三生萬物”的“原旨”時說：“道生一，無極而太極也；一生二，兩儀生焉；二生三，三才立而萬物生也。是謂三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和，天陽地陰，二氣交感，妙合而凝，一點中虛，乃成沖和，純粹至精者爲人，雜不正者爲物，人物賦形，前俯後偃，負陰抱陽之象也。兼三才而兩之者在我矣，致中和，天地位，萬物育，正斯道也。”^②在闡述“人之生也柔弱，其死也堅強”的“原旨”時說：“豈惟人哉，物莫不然。……原其所以生、所以死，本乎陰陽二氣而已。二氣本乎太極之一氣，一氣本乎無極之太虛。《經》云‘天下萬物生於有，有生於無’，在《易》則曰‘易有太極，是生兩儀’。易無而極有。知易無而極有，則知易無極也。‘易有太極’，得不謂‘無極而太極’乎？太極，乃物初混淪之一氣；無極，即太極未形之太虛。”^③這樣，就把老子所謂的虛無之道，歸結爲自然無爲之道，並與《易》的含義相通。又在《玄經原旨發揮》“先天章一”中更明確地說：“先天，先天而天者也，其虛無自然無極之道乎？老子曰‘無名天地之始’，曰‘道生一，一生二’，是皆形容先天之道，可以意會，而不可以言象求也。《易》曰：‘易有太極，是生兩儀。’易，太易也，道也，無極也。‘易有太極’，道生一也；‘一生二’，‘太極生兩儀’也。”^④因此，他認爲，《周易》和《老子》是完全一致的。他在闡述“三十輻，共一轂”一章的“原旨”時說：“《道》言有無，《易》言動靜，一也。明《道》之無，則見《易》之靜；明《易》之動，則見《道》之有。”^⑤在闡述“大成若缺”章的“原旨”時說：“《易》、《老》之道，同出異

① 《道藏》第十二冊，第 732 頁。

② 《道藏》第十二冊，第 742 頁。

③ 《道藏》第十二冊，第 756 頁。

④ 《道藏》第十二冊，第 759 頁。

⑤ 《道藏》第十二冊，第 730 頁。

名。道德演於墳典，易象則於圖書，一皆觀天道以明人道者也。”^①在闡述“道可道”章的“原旨”時又說：“自常無以上言天道，以下言人道。人能觀天道而修人道，未有不入聖人之域者也。”^②在這裏，他明確提出了“天道”與“人道”的關係，天道即自然之道，人道即修齊治平之道。這表明他探討“天道”的目的，是要落實到“人道”上來。如何落實呢？他在闡述“有物混成”章的“原旨”時說：“人能仰觀俯察，近取遠求，由地而知天、知道、知自然，取以為法，內而正心誠意，外而修齊治平，以至功成身退，入聖超凡，歿身不殆，是則可與此道同久也已。噫！焉得知自然者而與之言哉？惟知自然者，則可與言道也。”^③以他所說的老子自然之道為出發點，以儒家的修齊治平之道為終結，把儒道之說融合為一，以達到超凡入聖，與道同久，這就是他追求的最高境界。他還把老子與孔子並稱，把《道德經》與《春秋》相比。他在闡述“上德不德”章的“原旨”時說：“皇道降而為帝德，帝德降而為王之仁義，王之仁義降而為伯之智力，智力降而為戰國之詐亂，攘臂相仍，民不堪處，於是玄聖素王者出，《道德》著而理欲分，《春秋》作而名分定，辭雖不同，而旨則一焉。大丈夫有志當世，致君澤民，要不拘仁隱，修辭立誠，道在其中矣。”^④很顯然，杜道堅是以孔老道統的繼承者自居，雖為山林之士，卻是抱着“致君澤民”的宗旨而“修辭立誠”的。

杜道堅的皇道帝德論，是以無為而治為核心開展的。他在闡述“太上下知有之”章的“原旨”時說：“太古之世，巢居穴處，無賦斂征役之為，無禮樂刑法之事，無典謨訓誥之言，下知上之有君，上知下之有民，熙熙自然，無為而已。其次，三皇既作，一畫既陳，書契罔罟，耒耜舟車以教天下，天下始有為矣。民蒙其利，天下親之。其次，五帝作而禮樂法度興焉，民獲其安，天下譽之。其次，啟攻有扈，湯放桀，武王伐紂，干戈斯張，天下畏之。其次，昭王南征，夷王下堂，平王東遷，請隧問鼎，天下侮之。此無他，上之人信有不足於下，下之人信有不及於上矣。如唐堯之治，不識不知，而民無能名者，尚何言之可貴？《禮》不云乎，‘太上立德，其次立功，其次立言’，弗獲已也。”^⑤所以，在他看來，只有上面的君主實行無為而治，下面的老百姓才能“熙熙自然”，在上者越是有為，老百姓便越是不能安定。緊接着，他在闡述“大道廢有仁義”章的“原旨”時又繼續闡發說：“三皇出而大道廢，五常（帝）作而有仁義，三王興而智慧出，五伯起而

① 《道藏》第十二冊，第 744 頁。

② 《道藏》第十二冊，第 727 頁。

③ 《道藏》第十二冊，第 735 頁。

④ 《道藏》第十二冊，第 741 頁。

⑤ 《道藏》第十二冊，第 732 頁。

有太僞，此承前章餘旨，發明皇道帝德。王伯智僞，世德下衰，益降益薄，而忠孝所由彰也。豈非天運流行，有不容不爾者乎？噫！玄古以下，吾不得而考也。如陶唐之世，比屋可封，孰為忠臣，孰為孝子者哉？……故親和則孝之名隱，而孝未嘗不在也；世治則忠之名晦，而忠未嘗不在也。嗚呼！忠孝彰彰於天下，則仁義失而詐僞起，其去皇風益遠矣。”^①因此，他在闡述“絕聖棄智”章的“原旨”時明確提出：作為君主，“當上推帝皇，思復古道，外見純素，內包淳樸，正己於上，以勸其下，借曰不能無私無欲，庶幾少思寡欲，不為盜賊之行矣，民利既足，孝慈可復也。”^②在這裏，他所鼓吹的“太古之世”或“唐堯之治”，只不過是一種復古主義的幻想，違背了社會發展的客觀規律，顯然是行不通的。但其中要求人主應當首先“正己於上，以勸其下”，以身作則，去掉自己的私欲，即使不能做到“無私無欲”，至少也應當“少私寡欲”，則包含了一定的合理因素。他在闡述“五色令人目盲”章的“原旨”時更詳細地闡明了君主以身作則的重大意義。他說：“聖人在上，為民師表，天下取法焉。上之所好，下必從之，猶風雲之於龍虎，水火之於濕燥，不待召而應也。故凡虛華不實害於民生者，去而弗取。知五色炫耀盲人之目，則不事華飾而守純素；知五音嘈雜聾人之耳，則不事淫哇而守靜默；知五味肥醜爽人之口，則不事珍羞而守淡泊；知田獵馳騁狂人之心，則不事般遊而守安常；知貴貨難得妨人之行，則不事事實而守天爵。是五者，皆目前之侈靡，蕩搖真性，無益民生，非實腹固本悠久之道也。是以聖人為腹之實，不為目之華，故去彼取此，而躬行儉約為民之勸，將使天下自化，人各自足，無外好之奪，天下治矣。”^③在《通玄真經續義》中，他從正反兩方面引申其義說：“盜竊之難治也久矣，竊鉤者誅，竊國者為諸侯，是盜在上而不在下。若堯之茅茨不剪，樸桷不斲，雖賞之不竊也；傾宮瑤台，瓊室玉門，桀紂之過，身死人手，悲乎！”一正一反，突出了國之治亂，皆在於君主自身榜樣作用的好壞。由此可見，他是把君主的以身作則，看作是無為而治的一個重要內容。他在闡述“天下柔弱莫過水”章的“原旨”時說：“《玄經》本旨，一皆以正己正人與為人主者告，人主正則百官正，百官正則天下之民正。”孔子曾說：“其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。”杜道堅在《續義》卷二亦謂：“表正景直，源清流長，本末相資之道也。知心為身本，則知君為民本，是故人君之好不可不正。好勇，則劫殺之亂生；好色，則淫佚之難起。惟好德者，精神別於內，好憎明於外，刑罰不用而奸邪服，本根既固，國

① 《道藏》第十二冊，第 732～733 頁。

② 《道藏》第十二冊，第 733 頁。

③ 《道藏》第十二冊，第 730～731 頁。

家自寧。”^①又說：“石蘊玉而山輝，水含珠而淵媚，有諸內形諸外也。水石無言，人自信之。國家懷其仁誠，推其信實，罰不以怨，賞不以私，有不待懸法設賞，而民將化之。故聞伯夷之風者，玩夫廉，懦夫有立志。伯夷何言哉？身化之也。言而不行，民弗從矣。”^②故作君主者，必須身教重於言教，如果自身言行一致，道德高尚，自然就能國泰民安，無為而治。對於人君的道德，他特別強調無私。他在同書卷九說：“人有私心，罔不害道；人主無私，故法一而令行。”^③可見，無私，是人君以身作則的要點；而人君以身作則，又是無為而治的基本要求。與此相聯繫，他又提出了人君必須帶頭守法的問題。他在同書卷十一說：“先王立法，務適衆情，故先以身為檢式，所禁於民者，不敢犯於身，是故令行而天下從之。”^④因此，他認為人君應當執法不二，實行法律面前人人平等的原則。他說：“法者，人主示度量為天下準繩也，法定之後，不二所施，夫在法者，雖尊貴必誅；中度者，雖卑賤無罪，故私欲塞而公道行矣。”這樣，便可使“天下無怨民，世可反樸”^⑤。他反復強調，人君執法，必須公道，不能以個人意見干擾法理。他在同書卷五說：“名分法理，辯(辨)是非、別善惡之道也，不求公道而自取己見，以是為非，以惡為善，而望名分正、法理明，難矣。惟正身待物，不廢公道，猶車行陸，舟行水，無往而不通，惡有陷於不平者哉？”^⑥

杜道堅還提出，人君要想達到無為而治，還必須知人善任。他在《續義》卷八中說：“有天下者，不患不治，患不得人。得人，則王者無為乎上，守而勿失，上通太一，運轉無端，化遂如神，群臣並進，各盡其能。是知國之治亂繫乎人。”^⑦又說：“古之君天下者，君逸臣勞，無為而治。堯之時，舜為司徒，契為司馬，禹為司空，百官分職，各以其能。惟官得其人，則民安其處，功成事遂，百姓皆為我自然。”^⑧他指出，人君在任人的時候，尤其要注意賢相的選擇。他在同書卷十中說：“夫為君之道，在乎命賢擇相而已。相得其賢，百官未有不正，天下未有不治。”^⑨怎樣才能知人善任，或者說選擇人才的標準是什麼呢？他在同書中說：“選士之法，如德行、言語、政事、文學有一於是，宜可仕也；四者無一焉，則是沐猴而冠矣。古者，無德不尊，無能不官，無

① 《道藏》第十六冊，第 764 頁。

② 《道藏》第十六冊，第 765 頁。

③ 《道藏》第十六冊，第 804 頁。

④⑤ 《道藏》第十六冊，第 812 頁。

⑥ 《道藏》第十六冊，第 783 頁。

⑦ 《道藏》第十六冊，第 798 頁。

⑧ 《道藏》第十六冊，第 797 頁。

⑨ 《道藏》第十六冊，第 807 頁。

功不貴，無罪不誅，故官不失人，人不失用。”^①他認為，對一個人，不能要求他十全十美，主要應看其大節，因此，在用人的時候，便當用其所長。他在同書卷十一中說：“世之全材難得，自古皆然。夫工師之求棟樑，能不拘小節，故大材可得；人主之論臣佐，知屈寸而伸尺，則大賢可得矣。蓋人無十全，事無盡美。舍小取大，何功不成；舍短取長，何事不濟。”^②又說：“夫君子不責備於人者，知人非堯舜，不能每事盡善也。人有大材，詎可以小節而棄之乎？”^③他在同書卷六中又說：人君只要“作事有法，事無不成；用人有方，人無不濟。車轂之各直一鑿，明官事之各有守也。蚡足衆而不相害，由用得其宜矣。石堅芷芳，隨其材而用之，則賢者明，愚者力，成功一也”^④。儘管他認為人無十全十美，當用其所長，但仍強調選人的標準，應以德行為第一。他在同書卷十二中說：“古者選士之法，道德為上，仁義禮樂次之，書數法度又次之。英雋豪傑，乃以智取之，豈戰國之法歟？……縱橫捭闔之論行，雖嚴刑不能禁奸矣。”^⑤顯然，他對於只講用智的戰國縱橫捭闔之士，是持否定態度的。他還提出，在用人問題上，人主不能有任何偏私，而應當客觀公正，才能做到賞罰得當。他在《續義》卷五中說：“惟至公不偏，合於道德，賞不致濫，刑不致酷，則百官盡職，萬民服業，天下隆平。”^⑥要做到客觀公正，就不能憑個人的感情用事，而應善於聽取各方面的意見。他在同書卷十中說：“夫用人之道，以天下之目視耳聽則聰明廣，以天下之智慮力爭則功業大。故賢者盡智，愚者竭力，近者懷恩，遠者服德，此三代之所以久，後世無以及之。”^⑦總而言之，他認為要能知人善任，最主要的是首先必須懂得尊重人才。他說：“能知賢、愛賢、尊賢、敬賢、樂賢，則求賢、養賢、用賢之道得矣。”^⑧他指出，人君如能無私無欲，以身作則，公正廉明，又能尊賢愛賢，知人善任，則天下隆平，可坐而致也。他在同書卷二中說：“古之聖人，官天地，府萬物，藏精存誠，無形無聲，正其道而任物之自然，當是時也，朝無得臣，野無遺逸，國無遊民，干戈不起，勞役不興，四民樂業，故不待家至人曉而坐致隆平。”^⑨

杜道堅還提出，無為之法不僅是對人君而言，臣佐也應遵行。他在《續義》卷一

①⑧ 《道藏》第十六冊，第 810 頁。

②③ 《道藏》第十六冊，第 813 頁。

④ 《道藏》第十六冊，第 787 頁。

⑤ 《道藏》第十六冊，第 817 頁。

⑥ 《道藏》第十六冊，第 783 頁。

⑦ 《道藏》第十六冊，第 806 頁。

⑨ 《道藏》第十六冊，第 761 頁。

說：“夫國之有臣佐，猶天之有歲時也。大丈夫出佐明君，為民司命，察天時，明物理，循自然之道，行無為之化，則吾之身修而政無不治矣。”^①然而，君臣的關係，是相輔相成的，人臣的責任，是盡忠職守，以有為而佐人主的無為。他在同書卷十一中說：“君依臣而立，臣依君而行，君無為乎上，臣有為乎下，論是處當，守職明分，臣之事也。君臣各得其宜，即上下有以相使，小大有以相制，故異道即治，舉措廢置，有關於治亂，為君者不可不審也。”^②

應當指出，杜道堅的所謂“無為”，並不是指無所作為，而是順其自然之道而為之的意思。他在闡述“天下皆知美之為美”章的“原旨”時，對此解釋說：“無為，非不為也，行其所無事也。”^③在《續義》卷八中又說“無為者，非木石其心而不動也，聖人應物不先物，因其自然之勢曲成萬物，夫何為焉？”^④杜道堅還要求君主要重視人民的意志。他說：“聖人因人性而設教，觀風俗以為治，民之所好好之，民之所惡惡之。是以民心歸往而無敵於天下矣。”^⑤同書卷六又說：“德，一也，有二焉，長養萬物天之德，愛養百姓君之德。”^⑥所謂愛養，首先是使百姓足衣足食。同書卷七說：“國非民不立，民非食不生，不易之理也。是故民足於衣食則可活，不足於衣食則罔功，功不立則德不長矣。”^⑦同書卷十又說：“富國者民，養民者食，基本之論也。因天時，盡地利，用人力，三才之道備，然後群生遂長，萬物蕃植，民賴以食，國藉以富，豈不謂生財有大道者乎？”^⑧他認為，人民是國家的根基，要使國家昌盛，首先必須讓人民富裕。他在同書卷六中說：“木大者根瞿，山高者基扶，民富則國昌矣。”^⑨所以，他認為統治者在向人民征收賦稅的時候，必須考慮到歲收的豐歉和人民的負擔能力，應有所節制。同書卷十說：“堯之為君，視民猶己，取下有節，自奉有度，故人無惡逆，比屋可封。是以明君之治，必計歲豐歉，量民虛實，然後取奉，民無怨咨，天亦無譴焉。”^⑩他警告說，臣民對於君主，“善即吾畜，不善即吾仇，則是君之視臣如犬馬，臣之視君如寇仇矣。民能戴君，能覆君，

① 《道藏》第十六冊，第 756 頁。

② 《道藏》第十六冊，第 813 頁。

③ 《道藏》第十二冊，第 728 頁。

④ 《道藏》第十六冊，第 799 頁。

⑤ 《道藏》第十六冊，第 797 頁。

⑥ 《道藏》第十六冊，第 784 頁。

⑦ 《道藏》第十六冊，第 794 頁。

⑧⑩ 《道藏》第十六冊，第 808 頁。

⑨ 《道藏》第十六冊，第 787 頁。

斯可畏也”^①。進一步強調為政在於得民的重要意義。

杜道堅還從“天道”與“人道”一致的思想出發，把老子的道德思想與儒家的倫理綱常結合起來，將二者糅合為一。他認為，老子所說的“絕聖棄智”、“絕仁棄義”，並不是真有絕棄之心，只不過是惡假其名而行之罷了，如果只看表面詞句，而不瞭解老子這些話的精神實質，便不能叫作真知。他在《續義》卷二中說：“道德之於五常。陰陽之於五行，一也。知日月代明、四時錯行而後歲成，則知人之道德五常可相有不可相無。然則老子曰‘絕聖棄智’、‘絕仁棄義’何哉？所惡假其名而行之耳。使真有絕棄之心，則《道德》二篇不言聖人、不言仁義矣。是故有真人而後有真知。”所謂“假其名而行之”，他在《原旨》卷一“絕聖棄智”章解釋說：“聖智仁義，天下之大本也，其可絕棄乎？……凡假聖智以驚愚俗、假仁義以舞干戈、假巧利以啓盜賊者，則絕而棄之，使民安其居，地利百倍，家足其用，民復孝慈，盜賊何有哉？蓋三代之季，世道不古，原其所謂聖知仁義巧利之心者，不過竊先王之法言飾辭以欺當世，如田恒弑其君而有齊國，非盜而何？”^②他在《續義》卷二中還進一步指出，道德與五常的關係，猶如祖父與子孫的關係一樣，是互相依存而不是相互排斥的。他說：“道德，五常之祖。有祖而無子孫，不可也，有子孫而不知有祖，可乎？五常，五神也，道德存乎中，則神不越乎外，一失所守，神越言華，德蕩行僞，鮮不喪於物役矣。惟聖人知九竅四支之宜，遊乎精神之和，祖者存，子孫其有不存乎？”^③又在同書卷七中說：“仁義者，道之孫，德之子歟？四者若不相及，而未嘗相離。”^④有時他甚至把老子所說的道德與儒家所說的五常視為一個東西。他在同書卷五中說：“德者，五常之總名。有德之人，五常備焉。仁則慈，義則宜，禮則敬，知則明，信則實有之，是謂五常，一曰五德。”^⑤綜上可知，杜道堅是把道德作為五常的根本，而道又是根本的根本。故他雖把儒道之說糅合為一，但其道家的基本立場卻是非常鮮明的。

杜道堅對管子所謂“禮義廉恥，國之四維”的思想，也有所吸取，並加以發揮。他在《續義》卷十二中說：“天地之大，非人不立；帝王之尊，非民何戴；四方之衆，非禮義廉恥，不能為治。是以聖人革弊更制，必以禮義廉恥為之四維，賢者在職，禮義修而刑

① 《道藏》第十六冊，第 806 頁。

② 《道藏》第十二冊，第 733 頁。

③ 《道藏》第十六冊，第 763 頁。

④ 《道藏》第十六冊，第 793 頁。

⑤ 《道藏》第十六冊，第 780 頁。

錯不用矣。”^①

三、強調身國同治的修道思想

杜道堅在修道問題上，還突出了身國同治的思想。首先，他在吸收宋代理學思想影響的基礎上，提出了天理與人欲之辨，並與無為而治聯繫起來。他在《續義》卷八中說：“自然者，天理；不自然者，人欲。夫清虛而明，天之自然；無為而治，人之自然也。自然則賢不肖者齊於道矣。是以聖人神而明之，光宅天下，而物無宰焉。”^②在個人修養方面，他主張以天理去克服人欲。同書卷四說：“道心人心，天理人欲之分也。理勝則所為皆天，欲勝則所為皆人，此又君子小人之分矣。理欲相勝，邪正相傷，君子不為，況聖人乎？”^③卷七又說：“天理人欲，同乎一心；君子小人，由乎一己，亦同出而異名者耶？執一而應萬，謂之術；見動而知止，謂之道。言出乎口，行發乎心，夫禍福利害，有如影響，自非至精，孰能分之，可不察諸己而慎諸心乎？”^④此與宋儒所主張的“存天理，滅人欲”的思想是一致的。與此相關，杜道堅還把摒除物欲，保持心室空虛，看作是養生之道的重要內容。他在《續義》卷三中說：“河水雖廣，風日耗之；精神雖王，物欲滑之，未有不消滅者也。聖人玄達，無所誘慕，精神內固，形體外便，心室空虛，神明來舍，往世之外，來事之前，靡不洞燭，心虛故也。養生之道無他術，如養馬焉，去其害馬者而已。”^⑤

杜道堅根據老子“有無相生”之說，對於養生之道主張形神交養，使內外兼得而不相害。他在《續義》卷二中說：“身有形，神無形……知有無之相生，則無不害有，有不害無，是以聖人無為而治者，身不傷神，神不傷身也。”^⑥同書卷三又說：“神依形生，精依氣盈，交相養而不失其和者，養生之主也。若夫虛翳恃氣，與物為鬥，則將精耗神斃，時有盲忘之失，近死之征矣。是故聖人弱其形，和其氣，韜其神，而得九守之道。”^⑦同書卷四又說：“真道養神，人道養形，在內者得，在外者輕。遠聲色，薄滋味，養形之

① 《道藏》第十六冊，第 817 頁。

② 《道藏》第十六冊，第 795 頁。

③ 《道藏》第十六冊，第 775 頁。

④ 《道藏》第十六冊，第 791 頁。

⑤ 《道藏》第十六冊，第 768 頁。

⑥ 《道藏》第十六冊，第 766 頁。

⑦ 《道藏》第十六冊，第 772 頁。

道也；絕思慮，守精氣，養神之道也。治身養性，內外兼得，豈可以聲音笑貌為哉？”^①

由於杜道堅主張形神交養，所以他既不同意南宗的先命後性，也不同意北宗的先性後命，他認為道乃合性命而言，故修道者只有性與命交相養，方能盡有生之道。他在闡述“反者道之動，弱者道之用”的“原旨”時說：“道無定體，惟變是體，動則造化流行，萬物生焉。……道無定用，惟化是用，用則生意發施，萬物安焉。噫嘻！‘天下萬物生於有，有生於無’，有也無也，是何物耶？……觀其生物者氣，則知生氣者神，生神者道矣。夫神，性也；氣，命也；合曰道。聖人立教，使人修道，各正性命，蓋本諸此。仲尼之盡性至命，反終之謂也；子思之天命謂性，原始之謂也；老氏言復命而不言性，此言有生於無，性其在矣。嘗論性者，吾所固有；命者，天之所賦，生之始也。性不得命，吾無以生；命不得性，天無以賦，性與命交相養，而後盡有生之道也。生之終也。形亡命復，惟性不亡，與道同久。修此，謂之修道；得此，謂之得道。學道人有不能自究本性，反有問命於人者，是未明性命之正也，吾得因而申之。”^②

但在身心的關係上，杜道堅又常常強調心的作用，並且還以心喻道，這就使他有時又偏離形神交養的主張，而特別着重於養神。他在闡述“有物混成”章的“原旨”時說：“吾嘗曰：未有吾身，先有天地；未有天地，先有吾心。吾心，此道也。豈惟吾哉？人莫不有是心，心莫不有是道。知此，謂之知道；得此，謂之得道。然則，道何自而知、何從而得哉？吾將欲言，而忘其所欲言也。吾嘗於灑掃之暇，隱几神遊，溯仰天地混成之道，寂寥無朕，獨立周行，化化生生，今古不忒，是宜可為天下母也。”^③這種以未有天地之前便先有吾心，吾心即道，又以吾心之神遊來說明道之獨立周行、生生化化、視吾心為“天下母”，與陸九淵的主觀唯心主義理論十分相似。他既然認定吾心即道，所以，便認為修道即是修心。他在同書闡述“道沖而用之”章的“原旨”時說：“官天地，府萬物者，心也。心者，道之樞。人莫不有是心，心莫不有是道。惟其沖虛妙用，淵靜有容，故能包裹六極不見其盈，知周萬物不離其宗，一睽此道為物所奪，則茅塞之矣。當應事接物之頃，必先正其在我者，則彼者自不能亂。微覺紛銳撓中，便當挫解淨盡，自然可以和同光塵，相安無事。夫如是，則吾之沖虛妙用，靈明洞徹，潛吾方寸，湛兮若存矣。以為吾，則不知為誰氏之子；以為非吾，則又像我神帝之先在者焉。自非清明在躬，志氣如神者，孰能知此。”^④在《續義》卷一中又說：“太極中虛，神明與俱，人能心

① 《道藏》第十六冊，第 775 頁。

② 《道藏》第十二冊，第 741～742 頁。

③ 《道藏》第十二冊，第 735 頁。

④ 《道藏》第十二冊，第 728 頁。

虛，而道自居。一有所載，則嗜欲窒，好憎生，神將去矣。神去道喪，形有不亡者乎？惟至德之人，不與物雜，一而不變，心虛氣平，憂樂何有哉？”^①他在同書卷二中還明確提出“心為身本”^②。於是，就從形神交養走向了以養神修心為主，與北宗的修持方法有些相似了。

杜道堅的修持理論還有一個重要特點，即他總是把修身與齊家治國聯繫起來看待。他在《原旨》卷四闡述“江海所以能為百谷王者以其善下之”章的“原旨”時說：“《玄經》之旨，凡言修身，則齊家治國在焉；言治國齊家，則修身在焉。善觀者，當自有得於言外之旨。”^③說明他非常自信地認為自己的修持理論，乃是《道德經》的言外之旨，與老子的本意完全符合。他在同書卷一闡述“載營魄抱一”章的“原旨”時說：“知修身，然後知治國，身猶國也，百骸猶眾民也，故君子不可以不修身。”^④在《續義》卷十中又說：“國之本在家，家之本在身。文子問治國之本，老子語以本在治身，則是身治而後家治，家治而後國治矣。身猶國也，國猶身也。《詩》云：‘執柯伐柯，其則不遠。’”^⑤修齊治平之道，本是儒家的政治綱領，這在《大學》裏有明確的論述。它說：“古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知。致知在格物，物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是以修身為本。”它要求通過格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的程式，以達到“明德”、“親民”、“止於至善”的目的。杜道堅援儒入道，糅合儒家的思想與老子的學說，形成了他的修持理論，並與他的皇道帝德論之旨融合為一，這在道教思想發展史上自具特色。

總上所述，杜道堅是以道家思想為中心，援儒入道，合儒、老之說以闡述他的皇道帝德論，其目的是為當時的統治階級尋求治國治民之道，為封建統治的長治久安服務。儘管其中有不少是糟粕，但他要求統治者以身作則、公正無私、選賢任能、愛養百姓等，也反映了當時宋末元初飽受長期戰亂痛苦的廣大人民的願望，有它一定的積極意義，應當歷史地予以實事求是的科學分析和正確評價。至於他“取文子書及其事之

① 《道藏》第十六冊，第 756 頁。

② 《道藏》第十六冊，第 764 頁。

③ 《道藏》第十二冊，第 753 頁。

④ 《道藏》第十二冊，第 730 頁。

⑤ 《道藏》第十六冊，第 806 頁。

散見他書者會粹而刻之”，使“三代古書遺迹一旦震發於湮沒之餘”^①，這也是學術文化史上的一大貢獻。

[作者簡介] 卿希泰(1928—)，男，四川三台人。1951年畢業於四川大學法律系，1954年畢業於中國人民大學哲學系研究生班，現任四川大學文科傑出教授，國家“985”工程四川大學宗教與社會研究首席專家。專於道教史，對道教有深入的研究。著有《中國道教思想史綱》(第一、二卷)，主編《中國道教史》。

^① 牟墨釘《文子續義原序》，《文子續義》中華書局《四部備要》本第一冊。

論明末儒者的天主教選擇

崔大華

明末天主教是繼唐代、元代景教之後，天主教第三次在中國傳播。唐、元的景教不承認“三位一體”，是天主教中的異端^①，傳教徒實際上多是商人^②；明末入華的以利馬竇為代表的傳教僧侶，是天主教正統的耶穌會士，多有不凡的神學和科學的學術修養。他們帶來迄至哥白尼、伽利略以前的西方科學成就^③，認同儒家的社會理想^④，諒

-
- ① 天主教史稱：“唐代之景教，非羅馬天主教，乃內斯多略之異派。內斯多略異端謂：耶穌之天主性，與其人性，未嘗合於一位，不過附屬於其人性而已。此說顯與羅馬正教之道理背馳。……元代羅馬公教教友，雖不居少數，然內斯多略異教人尤衆。貴族顯官，宗室近臣，皆奉異教。中國內地奉內斯多略異教者，凡十五城。”（聖教雜誌社《天主教傳入中國概觀》，文海出版社印行，1928年版，第4、9頁）
- ② 北京故宮城午門樓上，曾發現景教用於禮拜的贊美頌古鈔本，推測鈔本的年代在10—13世紀，頌文稱：“正直的殉教者呵！汝等經營商賈的人們……”可見景教的傳教徒，亦是經商之人。（參見朱謙之《中國景教》，人民出版社1993年版，第128頁）
- ③ 利馬竇與徐光啓、李之藻等合作，先後譯出的數學、地理、曆法方面的書有《幾何原本》、《測量法義》、《圓容較義》、《同文算指》、《渾蓋通憲圖說》、《經天該》、《泰西水法》等。此後，李之藻在萬曆四十一年（1613）《請譯西洋曆法等書疏》文中稱，傳教士帶來的書籍，“非特曆術，有水法之書，演算法之書，測望之書，儀象之書，萬國圖志之書，醫理之書，樂器之書，格物窮理之書，幾何原本之書，以上諸書多非吾中國書傳所有。”（載明陳子龍等選輯《明經世文編》卷四八三《李我存集》）作為這些科學技術之基礎的宇宙觀，當然還是哥白尼以前的托勒密地球中心說。哥白尼《天體運行論》1543年出版，直到1632年伽利略《哥白尼和托勒密兩大世界體系的對話錄》發表，哥白尼學說的影響才逐漸擴大，在科學思想領域的主導地位才逐漸確立。利馬竇於萬曆八年（1580）入中國，萬曆三十八年（1610）卒於北京，他所帶來的西方科學還沒有進入這個新的宇宙觀。
- ④ 利馬竇對儒家社會理想的基本判定是：“儒家這一教派的最終目的和總的意圖是國內的太平和秩序。他們也期待家庭的經濟安全和個人的道德修養。他們所闡述的箴言確實都是指導人們達到這些目的的，完全符合良心的光明與基督教的真理。”（利馬竇、金尼閣《利馬竇中國劄記》，何高濟等譯，中華書局1983年版，第104頁）

解儒家的祭祀行爲^①，並且努力援用儒家經典來詮釋天主教義，化解與中國文化的隔閡，從而贏得以徐光啓、李之藻、楊廷筠爲代表的一些儒家人物的信賴與皈依。《明史》對明末發生的這場頗具新特色的、兼有科學和宗教內容的思想運動之原委，是這樣評述的：

其國人東來者(按：天主教傳教士多爲意大利人)，大都聰明特達之士，意專行教，不求祿利。其所著書，多華人所未道，故一時好異者咸尚之，而士大夫如徐光啓、李之藻輩，首好其說，且爲潤色其文詞，故其教驟興。(《明史》卷三二六《外國·意大利亞》)

事實上，明末以徐、李、楊爲代表的儒者之推崇西學和皈依天主教(天學)，並非是出於單純的新奇“好異”，而應視爲是試圖擺脫、挽救爲他們所深切感受到的儒學面臨衰頹危機的一種選擇。

明代後期儒學衰頹的危機，顯然是由兩個因素釀成的：一是程朱理學的僵化，一是陽明心學的禪化。程朱理學經過朱子的努力，已經完成了對理學的兩個理論主題——儒家倫理道德合理性的最終根源和實踐方法，即“本體”與“工夫”的全面論證；完成了對儒家經典五經、四書的理學詮釋。明代國家規定，科舉考試取士，以朱子的經解觀點爲義理標準，“剽竊異端邪說，炫奇立異者，文雖工弗錄”^②。所以整個明代，人們的思想和精神都是處在學術規模宏大周延，同時也是國家意識形態的程朱理學籠罩之下。物極必反，正是在明代朱學所具有的這種崇高而壟斷的地位中，發育出導致儒學、朱學本身衰落的景象。明代的儒者、士子學人，在科舉功名目的的驅動和科舉條例的制約下，既不得不去瞭解朱學的一般義理，卻又毋需去作獨立深入的探究，

① 天主教反對偶像、鬼神崇拜，但利馬竇對儒家的祖先、鬼神祭祀禮儀卻表示諒解，認爲這是感恩的行爲，他說：“對受過教育的階級，這些儀式是因感謝受惠而進行的，但毫無疑問低等階級的許多人，卻把這種儀式和敬神混淆了。”(利馬竇、金尼閣《利馬竇中國劄記》，何高濟等譯，中華書局1983年版，第76頁)

② 明太祖洪武二年，詔天下立學，制條約十二款，其第一款爲：“國家明經取士，以宋儒傳注爲宗。……其有剽竊異端邪說，炫奇立異者，文雖工弗錄。”(清無名氏《松下雜抄》卷下)

明儒並不瞭解程朱理學越過了哪些理論困難而實現對儒學新的發展，也未遑考慮如何援進新的文化、思想內容將朱學向前推進。明儒薛瑄所說“朱子發揮先聖賢之心，殆無餘蘊，學者但當依朱子，精思熟讀，循序漸進”（《讀書錄》卷一），最能代表這種態度。本來在消化、吸收道家佛家思想、建構新的儒家形而上學的儒學發展中，表現了巨大的理論創造的程朱理學，在明代成為停止發展的僵化的意識形態。正如《明史》所慨歎的那樣，明代儒學“經傳非漢唐之精專，性理襲宋元之糟粕，論者謂科舉盛而儒術微，殆其然乎”（《明史》卷二八二《儒林傳》）。為科舉考試，記誦經傳，摩作時文，消耗了儒者士人最好的青少年時光，對儒學、理學之外廣泛的經世治用知識也無暇、無意問津；入仕後，在治理國家的實際政務中，就每每顯得空疏無策。也如《明史》所觀察到的那樣，明代後期，“朝政弛，則士大夫騰空言而少實用”^①（《明史》卷二四二《陳邦瞻等傳·贊曰》）。學術的空疏，義理的僵化，是明代儒學衰頹的一個方面的表現。

在朱學籠罩下的明代儒學，一方面，由於朱學的學術和理論規模宏大周延，及其地位崇高，每使學者如薛瑄那樣，感到難以逾越；但是，另一方面，漸趨僵化的程朱理學，又每使學者感到束縛，期待着一種突破。王陽明心學在異於朱子理學的方向上出現，實現了這種突破。陽明心學的核心理論是他的“良知”說。“良知”說首先破解了朱子理學的具有外界客觀性的本體之“理”，認為一切皆是吾心“良知”所發，“良知”即是本體；又破解了朱學提倡的應有所區別、有先後次序的知與行，或學習與涵養的“兩個工夫”，主張所知、所行皆是“良知”，是“一個工夫”。陽明心學張揚個體的主體性，視個人的主觀感受、認知體悟都是“良知”的表現；輕蔑對儒家經典的孜孜研讀，和用以規範、約束自己。陽明心學對朱子之學理論和實踐的破解、突破，帶來了從僵化的程朱理學籠罩下的解放，受到當時儒者文人的歡迎，史稱“嘉隆而後，篤信程朱，不遷異說者，無復幾人矣”（《明史》卷二八二《儒林傳》），成為明代中後期學術思想舞臺上最凸顯、活躍的角色。但是，陽明的“良知”說中，存在着一個足以顛覆陽明心學的“盲點”。這就是陽明沒有清醒地看到，更沒有向他的弟子們點破，若無他對儒家經典的熟悉，若無他對儒家“修齊治平”倫理道德的實踐——陽明自二十八歲獲進士出身，踏入仕途，經歷挫折，最終成就為宋明理學家中有最大的事功者——他就不可能形成他的“良知”觀念。雖然王陽明也曾說過“某於‘良知’之說，從百死千難中得來，非是容易見得到此”（見錢德洪《刻文錄敘說》，載《陽明全集》卷四十一），已感悟到他的“良

① 史家一般劃分明後期起自萬曆朝。萬曆皇帝在位 48 年，有 20 年的時間未臨朝議事，朝政鬆弛，史家稱：“明之亡，不亡於崇禎，而亡於萬曆。”（趙翼《廿二史劄記》卷三十五《萬曆中礦稅之害》）《明史》此卷“贊曰”，乃是就此卷十七位傳主，皆為萬曆朝入仕之六部官員而引發之評論。

知”內蘊着和表現着的實際上是由自己全部歷練升華凝結的人生經驗積累；但他並沒有認識到，正是儒家的生活環境、經典教育和道德實踐，塑造了他的心或“良知”，成爲其心理結構或潛意識的內容。這就使他無視已經凝聚在他的“良知”觀念中的儒家精神基礎和道德理念，斷然判認心或“良知”就是其本身生理、心理上的固有的知覺功能。這一“盲點”，使陽明拋棄宋儒以“虛實”、“公私”之別判定儒釋根本對立的觀點^①，認爲儒佛之異只在“幾微之間”^②，坦然援引禪宗的思想來界定、詮釋心或“良知”——“無善無惡心之體，知善知惡是良知”（《陽明全集》卷三《傳習錄》下），即“良知”或心（性）是一種無善惡品質的本然存在，是一種知覺功能^③。這一詮解作爲邏輯前提，推演出的邏輯結論必然是：任何知覺、判斷、行爲，都是心或“良知”所發，都是合理的。這就是陽明所說“我今信得這良知，真是真非，信手行去”（同上），“良知只是一個，隨他發見流行處，當下具足，更無去求，不須假借”（同上書，卷二《傳習錄中·答聶文蔚》二）^④。而這一結論，或者說這種“隨他流行，當下具足”的修養方法，正是導致陽明心學崩潰的缺口。因爲這一修養方法完全漠視、放棄了道德意識和行爲的培育過程。試想，當一王學信奉者，還缺乏對儒家思想、道德規範的理解和實踐時，他的“良知”也不會有王陽明“良知”中的那種從“百死千難”歷練出來的儒家精神時，他的“隨他流行”、“信手行去”會是什麼樣的表現呢？在當時社會精神生活的環境下，必然是接近、趨同佛老。正如黃宗羲評斷江左王學的代表王畿的思想走向那樣：“夫良知即爲知覺之流行，不落方所，不可典要，一着工夫則未免有礙虛無之體，是不得不近於禪；流行即主宰，懸崖撒手，茫無把柄，以心息相依爲權法，是不得不近於老。”（《明儒學案》卷十二《浙中王門學案》二《王龍溪先生畿》）而這種理論思想的趨向，會帶來什麼樣的道德狀況呢？江右王學再傳弟子王時槐的觀察是：“學者以任情爲率性，以媚世爲與物

① 宋儒以虛實、公私判儒佛之辨的言論很多。例如：程顥說：“聖人致公，心盡天地萬物之理，各當其分；佛氏總爲一己之私，是安得同乎？”（《程氏遺書》卷十四）朱子說：“儒釋言性異處，只是釋言空，儒言實；釋言無，儒言有。”（《朱子語類》卷一二六）

② 陽明答友人書中有曰：“釋氏之說亦自有同於吾儒而不害其爲異者，惟在幾微毫忽之間而已。亦何必諱於其同而遂不敢以言，狃於其異而遂不以察之乎？”（《陽明全集》卷二十一《答徐成之》二）

③ 禪宗《壇經》有謂“心量廣大，無有邊畔，無是無非，無善無惡，無有頭尾”（《般若》第二），“佛性非善非不善，是名不二”（《行由》第一）。將心（性）詮定爲無善無惡的知覺功能本然，是陽明心學離儒近禪的最重要特徵。

④ 禪家有謂“平常心是道，隨處作主，立處皆真”（《臨濟慧照禪師語錄》），“佛法在日用處，行住坐臥處，吃茶吃飯處，語言相同處，所作所爲處”（《大慧普覺禪師書》上）。陽明倡“良知隨他流行，當下具足”的修養方法，是陽明心學離儒近禪的第二特徵。

同體，以破戒爲不好名，以不事檢束爲孔顏樂地，以虛見爲超悟，以無所用恥爲不動心，以放其心而不求爲未嘗致纖毫之力者多矣。”（《明儒學案》卷二十《江右王門學案》五《王塘南先生時槐·語錄》）顯然，這是一切儒家道德實踐被全面破壞的道德危機的降臨。始料未及，作爲一種張揚個人主體自主自立精神的儒學理論——王學，在其流傳中，非但不能指導、激勵人們的儒家倫理道德實踐，反而踐踏、破壞着這種實踐。百年間，陽明心學就在他的後學製造的流弊中崩潰了。

學術的空疏，程朱理學的僵化和陽明心學的禪化，明代後期社會精神層面上的頹衰狀況就是這樣構成的。爲了擺脫、挽救這種由儒學頹衰而帶來的精神危機、社會危機，明代後期的儒者、士人選擇了三種有所區別的途徑：一是在反儒思想家李贄所表現出來的抉擇，即與儒家決裂，皈依佛老^①。應該說，這個方向上如果不是只有李贄一個人物，也是只有少數人物。二是以東林學派爲代表的、基本上是在程朱理學與陽明心學間的選擇。懲誠於心學的弊端嚴重，他們希望回歸朱學，顧憲成的宣示最爲清晰：“以考亭爲宗，其弊也拘；以姚江爲宗，其弊也蕩。拘者有所不爲，蕩者無所不爲。拘者人情所厭，順而決之爲易；蕩者人情所便，逆而挽之爲難。昔孔子論禮之弊，而曰與其奢也寧儉，然則論學之弊，勿應曰與其蕩也寧拘？”（《小心齋劄記》卷三）似乎可以說，其後整個清代儒學的主流都認同、堅持這一選擇。三是以徐光啓、李之藻、楊廷筠爲代表的儒者的選擇。他們試圖通過對西學（西方科技）及站在背後的天學（天主教）的援入和皈依，實現“補儒易佛”（《徐光啓集》卷二《泰西水法序》）。當然，這個方向上的儒者也是爲數不多的，爲時也不長^②，但卻具有典型的意義，它不僅回應了那個時代的擺脫、挽救儒學精神危機的要求，而且在儒家社會生活中超越的精神層面上，展示了一種前此未曾出現過的、具有新的特質的終極追求。

① 李贄的思想比較複雜。這裏是以他擯棄“以孔子之是非爲是非”（《藏書·世紀列傳總目前論》），而虔心信仰“至高至大，唯佛爲然”（《焚書》卷四《解經題》）爲主要特徵而作出的論斷。

② 據歷任萬曆、天啓兩朝內閣首輔，且於天主教利馬竇、艾儒略等過從甚密的葉向高觀察，當時皈依天主教的士大夫人物，即“深慕篤以爲真得性命之學，足了生死大事者，不過數人”（《蒼霞餘草》卷五《西學十誠初解序》）。明末清初被譽爲“關中四君子”之一的王弘撰說：“大抵西洋之學，專奉耶穌，於二氏外別立宗旨，其與吾儒悖，均也。然天文奇器，則有獨長。”（《山志初集》卷一《西洋》）此可視爲當時多數儒者對西學的共同看法。此次天主教東傳，自萬曆八年利馬竇進入中國開始傳教，至康熙五十九年下禁教令，凡140年。其中明代末年的60多年間，是天主教在華發展較順利時期。據天主教史記載，其時“聖教已廣行十三省（當時全國只十五省，惟雲、貴未傳到），教友約十五萬。全體教友中有大吏十四員，進士十名，舉人十一名，秀才、生監以數百計”（聖教雜誌社《天主教傳入中國概觀》，文海出版社1928年版，第21～22頁）。可見，明末天主教中的儒門人士仍是少數。

二

徐光啓、李之藻、楊廷筠三人，在中國天主教史中被稱為“中國開教三柱石”^①。三人皆由科舉進士入仕，履歷至最高官職，徐為相國（禮部尚書兼東閣大學士，入閣參機務），李為太僕寺卿，楊為京兆尹。三人不是理學家，未遑涉入當時朱學與王學之間，及王學內部的紛爭辯論之中；而是置身衰微不振的社會環境中，處理民生經濟、邊陲防禦，以及曆法典章修正等各種棘手政務的儒臣。此種經歷和處境，使他們對科舉儒學的學術空疏有更深切的感受。徐光啓曾面對崇禎皇帝，批評“若今之時文，直是無用”（《徐光啓集》卷九《面對三則》）。李之藻也每為科舉儒學培養不出實學經世人才而歎息：“今士占一經，恥握縱橫之算；才高七步，不嫻律度之宗；無論河渠、曆象，顯忒其方。尋思吏治民生，陰受其蔽，吁，可慨已！”（《李之藻文稿·同文算指序》）對於世風萎靡不競進，道德疲軟無力度，他們判定是由於儒學被佛老侵蝕的結果。徐光啓觀察到，雖然世人皆言崇孔，但“二氏之說實深中人心”；二氏之說“能使賢智之士，弱喪忘歸”；欲使民衆，棄其事業，“為仙為佛”。他質疑並否定地說：“能人人仙佛乎？”（《徐光啓集》卷二《刻紫陽朱子全集序》）楊廷筠更明確地說：“道術不明，風俗日壞，異學誤之也。……害者維何？在於佛老。”（《天釋明辨·原教》）不難看出，作為儒者、儒臣的徐、李、楊，在他們對儒學衰頹帶來的社會危機、精神危機的強烈而一致的感受中，也顯示對擺脫這種危機的共同期待：希望能有切合於民生實務的學問，可用於經國治世；能有一種精神動力、終極理念，可使世人道德實踐堅強挺立起來，消解佛老之影響。正是在這樣的歷史情境下，耶穌會士利馬竇等傳教士帶來的天主教，及其作為開拓傳教道路之工具的西方科學技術，在相當的程度上能夠滿足他們這種“補儒易佛”的精神的和文化的的需求，十分自然地受到他們的歡迎、信賴、皈依。

以利馬竇為代表的此次天主教東傳，帶來的雖然是伽利略以前的西方科技，但是對明末的儒者來說，仍使他們感到新奇，贊佩不已。這次傳教士帶來的諸如自鳴鐘、三棱鏡、地球儀、渾天儀、世界地圖等西方工藝品、科學儀器之類，都是西方科學思想和技術長期發展的結晶，首先贏得明末士大夫的折腰。如葉向高贊歎說：“其技藝製

^① 中國天主教史稱：“李、徐、楊三公，人稱為‘中國開教三大柱石’。不特因其保護聖教，庇翼教士，致教外人有所畏懼；即上海、杭州開教之緣起，大抵光啓與之藻之功居多。飲水思源，其功豈可沒哉！”（聖教雜誌社《天主教傳入中國概觀》，第18頁）

作之精，中國不能及也。”（《蒼霞餘草·西學十誠初解序》）這次傳教士還帶來了大量的西學圖書，在明末儒者的眼前展現中國固有典籍之外的新的學術視野。如李之藻從利馬竇帶來的天文曆數學說中，辨認出十四項觀點或結論，是“我中國昔賢談所未及者”；曆術以外的水法、演算法、醫理、物理、幾何等書，也“多非吾中國書傳所有”（《李我存集·請譯西洋曆法等書疏》）。這自然也使中國學者深為贊賞。除去技藝之精巧，學術之廣博，此次東來西學還有一個重要的、使明末儒者感到無與倫比之處，就是思維之縝密。這主要是指表現在作為西方科學共同基礎數學中的，尤為凸顯在《幾何原本》中的那種以符號作邏輯推演的公理系統所具有的細密、準確、簡捷、普適的理路方法。徐光啓《幾何原本雜議》一文，似乎可以視為是他對西方數學方法或運思方式的這些特色的概括。他贊歎“能通幾何之學，縝密甚矣”；認為《幾何原本》有“四不必”、“四不可得”與“三至三能”^①，就是對西方數學準確性與簡捷性的歸納；將幾何方法比喻為能繡出萬種鴛鴦的“金針”^②，就是對數學普適性的認定。利馬竇等傳教士帶來的西方科技，其技藝之精，學術之廣，思維之密，使處在精神危機中的明末儒者，深感到這就是可以補救儒學——僵化的程朱理學和禪化的王學之空疏的實學。一方面，“非吾中國書傳所有”的水法、演算法等學，都是治民生經濟的實行實事，其為“實學”，固不待言，所以如李之藻在《請譯西洋曆法等書疏》中稱“今諸陪臣（按：徐光啓、李之藻上皇帝疏文中對傳教士的稱謂），真修實學”；另一方面，也是尤如徐光啓、李之藻所真切感受到的那樣，西方科學、數學之邏輯的運思理路，也“能令學理者祛去浮氣，練其精心；學事者資其定法，發其巧思……率天下之人而歸於實用者”（《幾何原本雜議》）。科學和數學所具有的確實性和確定性之固有品質，“其道使人心歸實，虛驕之氣潛消，亦使人躍躍，含靈通變之才漸啓”（《同文算指序》）。可見，在徐、李這裏，利馬竇帶來的西方學術的“實學”涵義，還在於它能在精神上對峙、消解王學後學及其影響世風中的那種虛妄想像之空言和任情驕誕之浮行。

在徐、李傾心利馬竇等傳教士帶來的西方科學技術，並真誠地接近與接納了它的時候，他們發現，在這些曆術、水法、演算法、測望、醫理、物理、幾何等多彩的西方科學

① 徐光啓評《幾何原本》曰：“此書有四不必：不必疑，不必揣，不必試，不必改。有四不可得：欲脫之不可得，欲駁之不可得，欲減之不可得，欲前後更置之不可得。有三至三能：似至晦實至明，故能以其明明他物之至晦；似至繁實至簡，故能以其簡簡他物之至繁；似至難實至易，故能以其易易他物之至難。”（《徐光啓集》卷二《幾何原本雜議》）

② 徐光啓曰：“昔人云：‘鴛鴦繡出從君看，不把金針度與人’，吾輩言幾何之學，正與此異。因反其語曰：‘金針度去從君用，未把鴛鴦繡與人’……其要欲使人人真能自繡鴛鴦而已。”（《徐光啓集》卷二《幾何原本雜議》）

後面，還站着一個更重要、更崇高的義理——天主教教義(天學)。徐光啓說：

顧惟先生(按：指利馬竇)之學，略有三種：大者修身事天，小者格物窮理，物理之一端，別爲象數。(《徐光啓集》卷二《刻幾何原本序》)

李之藻也說：

往遊金臺，遇西儒利馬竇先生，精言天道，旁及算指。……至於緣數尋理，載在幾何，本本元元，具存《實義》(按：指利馬竇撰《天主實義》)諸書。如第謂藝數云爾，則非利公九萬里來苦心也。(《李文藻文稿·同文算指序》)

他們認爲，相對於利馬竇帶來的“修身事天”之學，《天主實義》之理，他的科技藝數之類，只是“小者”；利馬竇東來，非爲傳其“小者”，真正的用心、苦心，是要傳其“大者”。他們在進一步瞭解了利馬竇帶來的天主教教義(天學)後，也認同、接受了它，確立爲自己新的精神生活目標——“取西來天學，與吾儒相輔而行”(楊廷筠《代疑續編·躡實》)。

天主教神學(天學)，是一個已有一千五百年成長歷史的宗教神學思想體系，經歷了由教父哲學到經院哲學的發展，唯名實與唯實論的爭辯，天主教的神學詮釋已具有十分紛繁的內容。利馬竇帶來的“天學”，只是天主教神學的最基本教義，尤爲凸顯的是創造世界萬物、人類的“天主”觀念和人的靈魂不死、死後報應的“死候”觀念^①；並保持着經院哲學的湯瑪斯主義的特色，即援用亞里斯多德的哲學思想來詮解神學觀點^②。但這兩個天學基本觀念，對於生長在儒家思想傳統中的，特別是經歷了宋明理學熏陶的儒者來說，是很難接受的。回顧儒學歷史，我們可以看到，在儒家經典《尚書》、《詩經》中，不時會有最高人格神特徵的“上帝”和表現其意志的“帝命”之詞語出現^③。應該說，這

① 利馬竇撰《天主實義》，是此次天主教東傳中結合中國思想文化，完整論述天主教神學基本觀點的著作，共八篇。首篇即爲“論天主始制天地萬物而主宰安養之”，第三、六篇爲“論人魂不滅”與“死後必有天堂地獄之賞罰以報世人所爲善惡”。此外，利馬竇還撰《畸人十篇》，專意與徐光啓、李之藻等十人討論生死(死候)問題。

② 利馬竇在《天主實義》中以“四因”解釋天主創造萬物(首篇)，以“三魂”解釋人的靈魂不死(第三篇)。此皆同於湯瑪斯之解釋，具源於亞里斯多德。

③ 例如，《詩·大雅·文王》“殷之未喪師，克配上帝”，朱熹注：“上帝，天之主宰也。言殷未失天下之時，其德足以配乎上帝矣。”(《詩集傳》卷十六)《詩·商頌·長發》“帝命不違，至於湯齊。……上帝是祇，帝命式於九圍”，朱熹注：“商之先祖，既有明德，天命未嘗去之，以至於湯。……惟上帝是敬，故帝命之，使爲法於九州也。”(《詩集傳》卷二十)

是殷、周原始宗教觀念殘留在儒家早期經典中的顯露。在此後的儒家思想發展中，情況逐漸發生變化，直至這種殘留的外在客觀的、人格的、超越性主宰觀念被徹底消除。首先是在孔子那裏，《論語》中沒有出現“上帝”一詞；“上帝”的觀念已被“天”置換。如孔子一面說：“獲罪於天，無所禱也”（《八佾》），“天”似乎仍是一有人格、有意志的存在；一面又說：“天何言哉，四時行焉，百物生焉”（《陽貨》），“天”實是一種並無人格特質的自然存在。所以在孔子儒學中，“天生萬物”就不能再詮釋為是“上帝”有意志的創造的結果，而應是一種對自然過程的最初源頭、起點的追溯。與此相應，“帝命”一詞也被“天命”、“天道”代替，其意蘊是指萬物與人類生成這一自然過程中的“天”之必然性、規律性，也不再具有“帝命”中“上帝”之意志的內涵。《論語》中記載，孔子說自己“五十而知天命”（《為政》），孔子的弟子們感到“夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也”（《公冶長》）。這是說孔子到五十歲時，才對存在於萬物和人類生存過程中的某種必然性有所感悟；而在經常的情況下，孔子對這種萬物和人類生存過程中的必然性、規律性，較之《詩》、《書》文獻、為學修行，是不多談論的，這是需要較多的生活觀察和人生經驗才能感知和體悟的。這樣，在孔子儒學中，殘留在早期經典中的作為萬物和人類創造者、主宰者的最高人格神的宗教觀念就被改造了，被淡化了，甚至可以說被消解了，並且開始形成為儒學的基本的理性精神傳統。孔子之後，“天”之宗教性內涵進一步被徹底消解，主要有兩個方面的表現：一是在可視為是先秦孔子弟子或後學論說集結的《禮記》中，“天”之源自“上帝”觀念的外在超越性被消除。《禮記》有謂“仁人之事親也如事天，事天也如事親”（《哀公問》），“天地之祭，宗廟之事，父子之道，君臣之義，倫也”（《禮器》）；認為祭祀的對象應該是“法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能捍大患則祀之……此皆有功烈於民者也。及夫日月星辰，民所瞻仰也，山林、川谷、丘陵，民所取材用也。非此族也，不在祀典”（《祭法》）。可見在儒學中，天（天地）的祭祀就是人的世俗倫理道德實踐組成部分，而不是遊離於或高於世俗的超越性倫理；對“天”的崇敬，也無異於對父母、祖先、君王的愛敬，都是人的內心所具有的感恩性質的道德情感的抒發，內蘊着“慎終追遠，民德歸厚”（《學而》）的道德理性自覺，完全不含有皈依某種超越性存在的義涵。二是在宋代理學中，“上帝”或“天”的那種作為萬物和人類的創造者、主宰者的最初、最高根源之品格，被形上的哲學觀念“理”（“太極”）消解。宋代理學家二程說：“萬物皆出於理”（《二程遺書》卷二上），“實有是理，乃有是物”（《程氏經說·中庸解》），“理”是宇宙萬物的最後根源。朱子進一步明確界定“理”的內涵就是包括天（天地）在內的所有萬物存在的“所以然之故，與其所當然之則”（《大學或問》卷一）；詮定“理”的這種品質就是萬物存在之最終根源或本體的品質，可稱為“太極”：“謂之太極

者,所以指夫天地萬物之根也。”(《朱文公文集》卷四十五《答楊子直》一)並區分出“以本體言之”和“以流行言之”,即本體論和宇宙論兩個有所區別的理論角度^①;認為從本體論角度觀察,“理”在萬物(“氣”)之先出現,就宇宙論即萬物生化過程和存在狀態而言,“理”與物又不可分^②。這樣,在理學中,作為最初根源或最高本體的,自然是“理”或“太極”,是一切存在的“所以然之故與當然之則”;那麼,從本體論上言,“上帝”若存在,也應在這個“理”之後。總之,儒家自孔子開始形成的理性的精神傳統,無論是從道德的或哲學的角度,從宇宙論(萬物生化)的或本體論最後的存在根源的角度,都很難接受一種外在超越性的、具有人格特質的“天主”創造、主宰世界萬物的觀點。

同樣,天學“死候”的觀念,也難以為孔子儒學所接受。《論語》記載:“季路問事鬼神。子曰:‘未能事人,焉能事鬼?’曰:‘敢問死。’曰:‘未知生,焉知死?’”(《先進》)可見從孔子開始,儒家對人之必然死亡的生命結局,就看得很淡然;對人死後(鬼神)會是怎樣的情狀,也不予置論。當然,孔子對祭祀鬼神,還是抱着“祭如在,祭神如神在”(《八佾》)的態度,雖然並不清楚祖先之鬼神是何種情狀,是否存在,但還是應真誠地對祖先奉獻孝敬之意。《禮記》中明確地將“鬼神”詮定為是人死後“氣”的一種存在狀態^③;還認為“祭者,所以追養繼孝也”(《祭統》),明確地將鬼神祭祀從其功能上詮定為是一種道德性質的行為。宋代理學家如朱子,繼承《禮記》的思想立場,界定“氣聚則為人,散則為鬼”(《朱子語類》卷三),認為“散也是無了”(同上),人作為個體生命及其知覺功能等也都不再存在;而祭祀之禮,只是“盡其誠敬”而已(同上)。因此評斷佛家人鬼“六道輪回”之說:“必無是理!”(同上)顯然,具有儒家理性傳統、受到理學浸潤的儒者,如同拒絕佛家“輪回”觀念一樣,也很難接受天學的“死候”觀念。

利馬竇敏銳地觀察到,天學的“天主”、“死候”教義與中國儒家思想間的這種觀念鴻溝,障礙着中國儒者、民衆對天學的接近;清醒地認識到,要消除這種障礙,必須對“天主”、“死候”作出能為生活在理性色彩鮮明、歷史悠久的中國文化傳統中的儒者和

- ① 朱子與友人討論“太極”有無動靜時說:“蓋謂太極含動靜則可(自注:以本體而言也),謂太極有動靜則可(自注:以流行而言也),若謂太極便是動靜,則是形而上下者不分。”(《朱文公文集》卷四十五《答楊子直》一)
- ② 朱子與友人討論理氣先後時說:“所謂理與氣,此決是二物。但從物上看,則二物渾淪,不可分開各在一處,然不害二物各為一物也。若在理上看,則雖未有物而已有物之理,然亦但有其理而已,未嘗實有是物也。”(《朱文公文集》卷四十六《答劉叔文》一)
- ③ 《禮記》曰:“衆生必死,死必歸土,此之謂鬼。骨肉斃於下,陰為野土,其氣發揚於上,為昭明,焘蒿悽愴,此百物之精也,神之著也。”(《祭義》)此外,《周易·繫辭傳》也有近似之論:“《易》……原始反終,故知死生之說,精氣為物,遊魂為變,是故知鬼神之情狀。”

民衆所理解和接納的詮釋。利馬竇對“天主”、“死候”兩個主要天學觀念，所作旨在縮小、彌合與中國傳統文化觀念差距的詮釋，最主要之處有二：一是藉援儒家經典。利馬竇在其向中國儒者、民衆闡述天主教義的著作中，每援引儒家經典中具有宗教觀念內容的“上帝”、“鬼神”，來證明天學的“天主”、“靈魂不死”是中國儒學所固有，用以否定孔子以後儒學中的道德性的、哲學形上性的非人格的“天”、“理”觀念，和非精神實體性的“鬼神”觀念。例如在《天主實義》中，利馬竇歷引《詩》之《周頌·執競》、《商頌·長發》、《大雅·大明》、《周易·說卦》、《禮記·月令》、《尚書》之《湯誓》、《金縢》中出現的“上帝”或“帝”後說：“歷觀古書而知‘上帝’與‘天主’特異以名也”（第二篇《解釋世人錯認天主》），“但聞古先君子敬恭於天地之上帝，未聞有尊奉太極者，如太極為萬物上帝之祖，古聖何隱其說乎？”（同上）又歷引《尚書》之《盤庚》、《西伯戡黎》、《金縢》、《召誥》及《詩·大雅·文王》中之某先王“在帝左右”、“在天”、“在上”之詞後說：“吾遍察大邦之古經書，無不以祭祀鬼神為天子諸侯重事……以死者之靈魂為永在不滅矣。”（第四篇《辯釋鬼神及人魂異論》）利馬竇對儒家早期經典的這些援引和解读，或有訛誤，但應該說，對於崇古的儒家來說，這一以儒家經典中的前儒家的宗教觀念，來否定儒家的道德理性觀念的做法，還是很有力的。此外，利馬竇還有意地、巧妙地将儒家的仁義禮智信基本德性規範，編織進天學宗教實踐從“愛”到“信”到“行”的全過程：

仁之大端在於恭愛上帝，上帝者生物原始，宰物本主也。仁者信其實有，又信其至善而無少差謬，是以一聽所命而無俟勉強焉。知順命、而行斯之謂智，不順命甚且怨命，皆失仁之大端者也。……君子於所欲值欲避，一視義之宜與否，雖顛沛之際而事上帝之全禮無須臾間焉。（利馬竇《二十五言》）

這樣，天學的宗教實踐就被利馬竇詮釋為儒家“五德”的實現，使儒者在離開孔子、朱子的思想路線而皈依天學時，仍能充滿信心，自以為仍是行進在儒家的道路上。二是藉援自然理性。天學作為一種宗教，它的“天主創世”、“靈魂不死”等根本觀念的真正立足，都必須依賴超理性的信仰。但是，利馬竇在中國文化環境下作出的詮釋、論證，卻是選擇了自然理性的途徑。在真實記述利馬竇在中國傳教經歷的《利馬竇中國劄記》一書中，述及利馬竇的最重要傳教著作《天主實義》時說：

這本新著作所包含的全是從理性的自然光明而引出的論點，倒不是根據聖書的權威。這樣就鋪平並掃清了道路，使人們可以接受那些有賴於信仰和天啓知識

的神秘了^①。

這裏的“從理性的自然光明而引出的論點”，也就是自然理性的推論方法，它是從具體的生活經驗的基礎上，推演或歸納出高於具體經驗的一般性結論。例如《天主實義》首篇中，就是以無生命的萬物，“不能自成，定有所為製作者”；“物本不靈，此世間物安排佈置有次有常，必有至靈之主使各得其所”；有生命的萬類，“初宗皆不在本類，必有元始，化生萬類者”等三項完全是經驗性認知，來推斷“天地間有主宰、造化萬物者”。這樣的推斷所依據的經驗事實，儘管是十分粗淺，十分不足，但畢竟清晰地指示出一條容易為中國文化環境中的信眾理解和接受的、可藉經驗知識及理智思考而走向“天主”之路。當然，正如後面我們將論及的，走在這條路上的中國儒者發覺，只有自然理性，還是達不到“天主”的。利馬竇詮釋“死候”的理性表現，與推證“天主”不同，不是再援依經驗事實而作邏輯的推論與概括，而是轉換為一種對死亡本身的思考，及其所可能釋放的價值的敘說。《利馬竇中國劄記》述及《畸人十篇》時說：

《畸人十篇》的大部分是連續不斷的評論，是一種以對死亡的反復沉思，作為維持人生的正當秩序的方法。^②

顯言之，利馬竇對“死候”的詮釋，即對靈魂不死、死後報應的闡說，真正的話語和用心是在建構現世的從善去惡的人生秩序。應該說，這一轉換是必要的。因為對生者來說，死後的經歷只能在非理性的迷信和超理性的信仰中存在；在儒家的文化環境中，在理性中，只能是無據的、無法證明的妄臆。但當天學將“死候”詮釋為是對死亡的一種思考，一種維持人生正當秩序的方法時，還是具有了某種理性的品質。在此意義上，天學闡釋“死候”的基本涵義是：人於今世為僑寓，後世為久居；人當努力為善去惡，創後世永居天堂之樂，避永淪地獄之苦（《畸人十篇·人於今世惟僑寓》）。這一“死候”觀念中，內蘊着能使人“斂心檢身”、“治淫欲”、“輕貨財”、“伐傲心”、“不畏死”等五種助益人生行為合理、精神安寧的因素，利馬竇稱之為“常念死候有五大益焉”（《畸人十篇·常念死候》）；內蘊着可使人從善去惡行為力度增強的那種精神驅動機制，利馬竇解釋說：“吾欲引人歸德，若但舉其德之美，夫人已昧於私欲，何以覺之乎？言不入其心，即不願聽而去，惟先怵惕之以地獄之苦，誘導之以天堂之樂，將必傾耳欲

① 利馬竇、金尼閣《利馬竇中國劄記》，何高濟等譯，中華書局 1983 年版，第 485 頁。

② 《利馬竇中國劄記》，第 487 頁。

聽而漸就乎善善惡惡之成旨。”(《天主實義》第六篇《解釋死後必有天堂地獄》)利馬竇對天學“死候”作出的這種“維持人生正當秩序的方法”的詮釋,也許正是首先獲得明末儒者對天學之青睞與認同之處,因為它不僅與儒家固有的“聖人以神道設教”^①有某種相通,而且在當時世風萎靡、道德疲軟的社會環境下,也喚起他們用以增強人們道德踐履動力的期待。簡言之,我們的確可以在一定程度上承認,利馬竇藉援儒家思想和自然理性對天學傳統教義的獨特詮釋,消弭了與中國傳統思想觀念的根本隔閡,為中國信眾,特別是儒者接受皈依天主教,“鋪平並掃清了道路”。

三

明末儒者選擇、皈依天主教,展現出的是中國思想史上又一次與一種異質文化交融的景象。從徐光啓、李之藻、楊廷筠三位代表人物那裏可以看出,他們之接受天學,兼有道德理性的和宗教超理性的不同姿態。

儒家無論作為一種思想體系或一種生活方式,倫理性的品格,義務論道德的品格,都是其基本的特質。在徐、李、楊三儒者看來,“天教不廢世事,凡人倫日用,服勞作務,無不與世同。”(《天釋明辨·禪觀》)換言之,首先是在世俗道德理性的層面上,三儒者發覺了可以認同天學的理念基礎。這種認同,凸顯出這樣兩個結論:其一,天學雖然也是異學,但能與儒學相合。三儒者於此皆有論斷:

泰西諸君子,其談道也,以踐形盡性,欽若上帝為宗;所教戒者,人人可共由,一軌於至公至正,而歸極於“惠迪吉、從逆凶”之旨,以分趨避之路。余嘗謂其教必可以補儒易佛。(《徐光啓集》卷二《泰西水法序》)

人有恒言,道之大原出於天。如西賢之道,擬之釋老則大異,質之堯舜周孔之訓則略同。其為釋老也者,與百家九流並存,未妨吾中國之大;其為堯舜周孔之學也者,則六經中言天言上帝者不少,一一參合,何處可置疑矣。(《李之藻文稿·刻聖水紀言序》)

①《周易·觀·彖》:“聖人以神道設教而天下服。”儒學中此“神道”有兩種詮釋:一有宗教意蘊,涉鬼神祭祀之義。如經學家虞翻詮“神道設教”為“神明其德教”(李鼎祚《周易集解》卷五)。一無宗教意蘊,謂天自然運行之神妙。如理學家程頤詮“神道設教”曰:“觀天之運行,四時無有差忒,則其見神妙,聖人體其妙用,設為政教。”(《周易程氏傳》卷二)

泰西諸君子，其言語文字更僕未易詳，而大旨不越兩端，曰欽崇一天主萬物之上，曰愛人如己。夫欽崇天主，即吾儒昭事上帝也；愛人如己，即吾儒民吾同胞也。
(楊廷筠《七克序》)

在三位儒者看來，天學的主要信條都能在儒學中獲得認同的回應，都能“一一參合”。但是應該說，當三儒者作出這樣的論斷時，他們實際上已經預設了一個前提，已經將天學的宗教性信條轉換到世俗的、倫理道德的層面上。因為只有在這樣的生活和精神情境下，天學之崇拜唯一神天主，才能詮釋為儒家倫理性的“昭事上帝”、“欽若昊天”^①；信仰性的死後報應，才能有似於“惠迪吉、從逆凶”^②的現世生活中的公正之旨；作為天主命令的“愛人如己”，才能與作為人的道德自覺的“民吾同胞”^③相通。其二，天學雖然是宗教，但也是“實學”。三儒者論曰：

以敬天地之主為宗，即小心昭事之旨也；以愛人如己為事，即成己成物之功也；以十誡為約束，即敬主愛人之條件也；以省愆悔罪為善生善死，即改過遷善降祥降殃之明訓也。近之，愚不肖可以與能；極之，賢智聖人有所不能盡。時有課，日有稽，月有省，歲有簡察，循序漸積，皆有實功，一步蹉跌，即為玷缺，如是乃為實學耳。
(楊廷筠《代疑續編·驗實》)

諸陪臣其說以昭事上帝為宗本，以保救身靈為切要，以忠孝慈愛為工夫，以遷善改過為入門，以懺悔滌除完進修，以升天真福為作善之榮賞，以地獄永殃為作惡之苦報，一切戒訓規條，悉皆天理人情之至。其法能令人為善必真，去惡必盡，蓋所言明白真切，足以聳動人心，使其愛信畏懼，發於由衷故也。……陪臣所傳事天之學，真可以補益王化，左右儒術，救正佛法者也。《徐光啓集》卷六九《辨學章疏》

《天主實義》十篇，用以訓善坊惡，其言曰，人不事親不可為子，不識正統不可為臣，不事天主不可為人；而尤勤懇於善惡之辨，祥殃之應，為善若登，登天福堂，作惡若墜，墜地冥獄。大約使人悔過徙義，遏欲全仁，念本始而惕降監，綿顧畏而遯凜雪，以庶幾無獲戾於皇天上帝。……誠謂於存心養性之學，當不無裨益。《李之藻文稿·天主實義重刻序》

① “昭事上帝”，語出《詩·大雅·大明》；“欽若昊天”，語出《尚書·堯典》。

② “惠迪吉、從逆凶”，為《尚書·大禹謨》中語。

③ “民吾同胞”，為張載《正蒙·乾稱》中語。

三儒者之論，清晰地顯示出他們是如何用儒家傳統的運思方式和理論構架，對天學宗教信條進行了世俗倫理和道德性的改造。三儒者認為，“不事親不可為子，不識正統不可為臣，不事天主不可為人”，這樣，宗教性的崇事天主，就獲得與孝親、忠君相同的倫理性質，共同地成為人之世俗倫理實踐的構成部分；三儒者認為，天學的“一切戒訓規條，悉皆天理人情之至”，這樣，天學基於信仰的、旨在死後能夠升天真福，避免地獄永殃的全部宗教實踐、修持行為，都被詮釋為發自人性、人心的道德行為。在將天學宗教信條向世俗的倫理道德層面轉換的過程中，三儒者敏銳地發覺，這種來自天學的戒訓規條的道德實踐，特別是賞善罰惡的天堂地獄規條，足以產生一種撼動人心的畏懼之情，“令人為善必真，去惡必盡”，具有極強道德實踐力度。正是在此意義上，三儒者評斷天學“於存心養性之學，當不無裨益”，“真可以補益王化，左右儒術”，概言之，天學“如是乃為實學”。但是，這裏似乎存在着某種意義上的宗教與道德的悖論。即當三儒者作出這樣評斷的時候，特別是將恐懼視為是驅動從善去惡、驅動道德踐履的動因時，他們實際上是又退出了儒家的道德理性層面，而回到天學的超理性信仰層面。《禮記》有論曰：“墟墓之間，未施哀於民而民哀；社稷宗廟之中，未施敬於民而民敬。”（《檀弓》下）宋儒有詩云：“墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。”（《象山全集》卷二十五《鵝湖和教授兄韻》）可見道德感情中有哀傷，有崇敬，但不會有恐懼。恐懼是人在面臨或身處非人性、非人道情境下產生的心理反應、精神感受，學者們多判定恐懼感是宗教的心理基礎^①。誠然，宗教中每設計有這樣的情境，而在道德中則否定，也不存在這樣的情境。

徐、李、楊三儒者，在世俗理性層面上對天學主要理念所作的認同性的詮釋，對於他們是在儒家文化環境中選擇、接受天學來說，應該是必要的；但是，天學畢竟是一超理性的、信仰的宗教存在，三儒者（特別是李、楊）很快也就覺察，這種理性的、認同的詮釋，對於真正理解、皈依天學來說，又都是不夠的、不充分的。一者，作為天學主要信條的“天主”、“死候”，其正確涵義都是儒家經典中未曾論及的。如楊廷筠說：“古來經典，只教人欽天、奉天，知天達天，未嘗明言何者為天。”（《代疑續編·明超》）“作善降祥，作惡降殃，儒有恒言，皆生前報應之理，死後一節，未經指點。”（《天釋明辨·天堂地獄》）再者，天學所立天主、死候之義，諸位“三位一體”、“天堂地獄”，也是儒家道德理性推演不出的。亦如楊說：“人只有三位（按：三位一體）難明，非可辯說而得，非可義理而通，要在信心，要在潛悟，又須耐久，默求天主加其力量，有時忽然而通，一得

^① 例如，十八世紀法國思想家狄德羅曾說：“除去了一個基督徒對於地獄的恐懼，你就將除去了他的信仰。”（《狄德羅哲學選集》，陳修齋等譯，三聯書店 1956 年版，第 38 頁）現代著名的英國哲學家羅素也說：“我認為宗教基本上或主要是以恐懼為基礎的。”（《為什麼我不是基督徒》，沈海康譯，商務印書館 1982 年版，第 25 頁）

具得。”(《代疑篇·答天主三位一體》)“報應之事,有天堂地獄,粗言之,似乎涉迹;精言之,極為玄微……天主報人,無所不盡,正是超性者之作用,非人思議,豈云粗迹?”(《代疑篇·答既說人性以上》)換言之,天學的根本信條,不是通過理性的、邏輯的推演來證成,而是由“信”、“悟”獲得。李、楊稱之為“超性”;只有這種“超性之理”或“超性之知”,才能體識天主、死候之義。

西儒言天主三位一體,此超性之理也,言亦不能盡解,喻亦不能盡似……必發超性之願,方能得超世之功;信超性之理,方能得超世之福。(《代疑續編·明超》)

緣彼(按:天學)中先聖後聖,所論天地萬物之理,探原窮委,步步推明,由有形入無形,由因性達超性,大抵有感必開,無微不破。有因性之學,乃可以推上古開闢之元,有超性之知,乃可以推降生救贖之理,以認造物之主。(《李之藻文稿·譯〈寰有詮〉序》)

顯然,所謂“超性之理”、“超性之知”,也就是超理性的信仰:只有在這種信仰的基礎上,天學的“天主”、“死候”信條才能立足;接受了這種信條,對天學的皈依才能完成。

四

明末徐、李、楊三儒者,對利馬竇等傳人的天主教的教義,在世俗理性的層面上,以“與儒合”、“是實學”為詞作出可予認同的詮釋;又在超理性層面上,以“有超性之知”、“是超性之理”作出接受其信仰的解釋,走上皈依天主教之路。雖然在當時的儒者中,這種天主教的選擇和皈依只是少數,但卻具有某種典型的意義,並映現了他們作為儒者的自覺的方面。首先,在明末的當時,佔據時代精神舞臺的儒學兩派思想路線都陷入某種深重危機的情況下——程朱理學是因意識形態化而趨於僵化、空疏,失去活力;王學則因禪化而流於放誕無根,迷喪歸向。選擇天學的儒者十分真誠地相信,他們的這一宗教選擇,“真得性命之學,足了生死大事”,既能增強社會道德規範之踐履的動力,實現“補儒”;又有助抗禦、削弱佛禪侵蝕的功效,可望“易佛”^①,消解引起

① 此次西來天學,對佛教抱着明顯的敵視和批判的態度。如利馬竇曾說:“竇輩所與佛異者,彼以虛,我以實;彼以私,我以公;彼以多歧,我以一本,此其小者。彼以抗誣,我以奉事,乃其大者。如是止耳。”(利馬竇、虞淳熙《辯學遺牘·利先生復虞詮部書》)利馬竇在《天主實義》、《畸人十篇》中也多次攻擊、貶損佛教。

那個時代精神危機的兩個因素。潛隱在明末儒者選擇天學之背後的“補儒易佛”目標能否達到，自當別論，但畢竟代表了一個自覺的儒者對那個時代儒學危機的一種回應，挽救時代精神危機的一種努力。其次，在更寬廣的儒家社會生活的歷史背景下，展現了一種前此未曾出現過的，也是在孔孟儒學傳統中，特別是宋明理學的超越的理論層面不能存在的終極追求——對人格的、萬能的“天主”和靈魂不死、死後報應的“死候”的信仰。顯然，在這裏，明末儒者的天學皈依，已不自覺地離開了儒家超越的理論立場和生活理念。確實如《明史》所觀察到的那樣，“科舉盛而儒術微”，有明一代的儒者，多以朱子之學為科舉工具使用，放棄了對其義理的探究，儒學的理論水準較之朱子之學的高度和境界甚有差距。這主要表現為，明儒一般是在朱子的宇宙論（“以流行言之”）的理論層面上觀察、思考理氣問題，難以跨越“理氣不可分”的經驗性結論，具有更高理性和形上特質的“以本體言之”的“理為天地萬物之根”的本體論結論；和“理在氣先”的本體論觀察，皆難以形成。陽明心學以心（“良知”）為本根而風靡一時，但百年間，這種“本根”因被其後學詮釋為“知覺之流行”而煙消雲散。喪失朱學本體論理論眼光的明代儒學，詮釋不出世界的根源，詮釋不出人的精神歸宿，這給明末傳入的天學留下了生長的空間。程朱理學中有一個重要命題：“在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也。”（《程氏遺書》卷十八）這是從不同角度對本體（“理”）的詮說。換言之，人的命、性、心也是“理”的體現，能從本體“理”中獲得終極的解釋。皈依天學的明末儒者，不具有這樣的理學本體論理論立場，而只能從天學之信仰的角度，對天地之根源、人之歸宿作出解釋。楊廷筠的表述最為清晰：

儒學言天，第指理氣；此言必有主。夫言理氣，乃無知無覺之物；此言天主，全能生天生地生人生萬物，而主宰、安養、賞罰之。……種種殊異，皆超性以上，非肉血含靈可得而思議也。（《代疑續編·寡儔》）

今就“天命之謂性”一句釋之。言人有性，從天降之；上帝不分體質與人，所命者，虛靈性體，……靈性唯由主賦，所以必無散滅；無散滅所以必有報應。報應之事，有天堂有地獄。（《代疑篇·答既說人性以上》）

不難看出，皈依天學的明儒，其“天主”、“死候”之論，實際上只是信仰支撐下的十分粗糙淺陋的經驗推論。所以，儘管明末徐、李、楊少數儒者選擇、皈依天主教，有服膺此次西來天學帶來的西方科學成就的因素，也有回應那個時代精神危機的原因，但根本上還是他們自己儒學理論上的薄弱，正如程頤批評宋代攀緣、皈依禪門的儒家人物時

所說的那樣，“只爲於己道實無所得”(《程氏遺書》卷十五)。皈依天學的明末儒者，未理解、未接受作爲古代儒學最高發展的朱子理學的理論成就，在超越的理論層面上，不能理解其對終極的理性詮釋——作爲本體的“所以然之故與當然之則”，堅守不住儒家終極追求中的道德理念——“行法以俟命”(《孟子·盡心》下)或“唯義而無命”(《程氏外書》卷三)，他們是在一種理論的困惑、空虛中，選擇、信仰了“天主”、“死候”。

明末選擇、皈依天學的儒者，雖然在本體論層面上，或者說在超越的理論層面上，終極和終極關懷的詮釋，有悖於儒家的傳統的理性精神，但在世俗生活的層面上，仍與儒家的傳統道德觀念保持一致，甚至試圖用天學來維護、增強這個傳統。明末儒者皈依天學的人數不多，爲時也甚短，但他們留下的這種新的儒學與異質文化交流、融合的經驗與模式，卻可能有某種久遠的意義。

[作者簡介] 崔大華(1938—)，男，安徽六安人。1981年中國社會科學院研究生院歷史系碩士研究生畢業，現爲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。主要從事中國哲學研究，著有《莊學研究》、《儒學引論》等。

劉鑑泉先生《推十書》的 學思成就及時代意義

蕭萈父

劉先生字鑑泉，諱咸炘，別號罔齋，四川雙流人。家世業儒，譽流蜀中。一九一八年，從兄劉咸俊創辦尚友書塾，先生二十二歲以德業兼優，被認為塾師；執教十餘年，育才無數，後又與友人唐迪風、彭雲生、蒙文通等創辦敬業學院，曾任哲學系主任；繼又被成都大學、四川大學聘為教授，樂群善誘，深受學生愛戴，直至一九三二年，不幸遽逝，享年僅三十六歲，聞者莫不痛惋。他矻矻一生，不離教席，瘁力於講學授徒，淡泊自甘，絕意仕進，以“寂寞抱冬心”的“忍冬”花自喻^①。直系軍酋吳佩孚、川督劉湘等曾先後慕名禮聘，均被先生冷然謝絕。學優不仕，蕭然自得。

先生任塾師後，醉心於教學與國學研究，遍覽四部群書，博涉舊聞，敏求新知，自謂：“初得實齋法讀史，繼乃推於子，又以推及西洋之說，而自為兩紀以御之。”^②又說，原理方法得之於章實齋，首以六藝統群書，以道統學，以公統私，其識之廣大圓通，皆從浙東學術而來。堂廡廣大，識見圓通，也正是先生治學運思的特點。所謂“兩紀以御之”，乃以“兩”為紀綱，通貫一切事物、學理，於史“論世”，通古今之變；於子“知言”，明左右之異。即在一切事理之相對、相待、相反、相因的“兩端”中，以道家法“觀變”，以儒家法“用中”，辯其同異，察其純駁，定其是非。他自藏古今書二萬三千餘冊，遍及

^① 劉咸炘《推十書》，成都古籍書店 1996 年影印，第 569 頁。以下凡引《推十書》，皆據此版本。

^② 《推十書》，第 2124 頁。

國學各領域與當時新學書刊及諸譯本，而每冊書的扉頁、書眉上均有評注批語，足見其勤敏異常。自謂：“學如讞獄，論世者審其情，知言者析其辭。讀書二法，曰入曰出，審其情者入也，虛無委蛇，道家持靜之術也；析其辭者出也，我心如秤，儒者精義之功也。”^①十餘年中，用志不分，學思並進而大有成。雖因早逝，壯志未酬，而成書已達二百餘種。短促一生，竟留下如此豐厚遺著，逝者作者，實罕其匹。先生著作，不僅卷帙浩繁，而且釐成條貫。總名《推十書》，取《說文》解“十”為“推十合一”之意，亦表明其致思取向，旨在明統知類，以合御分。

《推十書》依自立“學綱”，序目井然：首列《中書》，《兩紀》之類屬之，兼綜儒道，總標綱旨；次《左書》“知言”之類屬之，評論先秦子學以來歷代思想義理之是非；次《右書》“論世”之類屬之，通現史籍所反映時風、風俗、政術等的古今南北之變異；次《內書》，多心得之作，辨天人義理之微；次《外書》，乃博觀所見，析中西學術之異；《認經論》、《先河錄》等，自明學術淵源；《續校讎通義》、《校讎述林》等，論定校讎真義；而《子疏定本》、《道教征略》、《清學者譜》等，乃學術史論著；此外，論藝文書畫，講治學門徑之專論尚多。其自述《學綱》，自訂《推十書類錄》等，皆附簡表，以示綱維，雖尚未最後定型，而由博返約，自立系統，使傳統學術現代化，已具一定自覺。

二

鑑泉先生之學，淵源有自。首先，他受熏於家學，屢稱引祖考槐軒遺說，但決非拘守局限，而朗然自白：“槐軒名先天而略於後天……故槐軒言同，吾言異；槐軒言一，吾言兩，槐軒先天，吾言後天，槐軒言本，吾言末；……”繼志述事，別有開拓。其次，他特重鄉土風教，盛贊蜀學傳統，但旨在推陳出新。如充分肯定“蜀學崇實，玄而不虛”，“統觀蜀學，大在文史”^②。認為萇弘、揚雄之後，蜀學有深玄之風；唐宋以來，文則常開天下之先；自明以來，北方樸質，南方華采，蜀介南北之間，兼山川之美，寧知後世不大光於華夏乎？先生暢論華夏學風，繫於土風遺傳，“蜀之北多山，其風剛質，謂之半秦；東多水，其風柔文，謂之半楚。而中部平原，介其間，故吾論學兼寬嚴，不偏於北方之粗而方板，亦不偏於南方之瑣而流動……”又反省：“蜀中學者，多秉山水險阻之氣，能

① 《推十書》，第9頁。

② 《推十書》，第2100~2102頁。

深不能廣，弊則穿鑿而不通達。吾則反之。專門不足，大方有餘。殆平原之性歟！”^①論雖尚粗，然僅而立之年，其自立、自信、自重乃如此！

但衡論先生之學思成就及其歷史動力，似宜更深一層，將其納入當時整個時代思潮而觀其動向，與並世同列相較而察其異同。他生當晚清，面對“五四”新潮及開始向“後五四”過渡的新時期。中西文化在中國的匯合激蕩，正經歷着由浮淺認同到籠統辨異，再向察異觀同求其會通的新階段發展。在其重要論著中，已有多處反映了這一主流文化思潮的發展趨勢；通過對比中西文化思想的異同，而力求探索其深層義理的會通，找到中西哲理範疇的契合點。例如，在《內書·理要》一文中，論及“理學之題繁矣，而要以絕對與相對為綱。希臘哲學家首提一與多、動與靜、常與變之辨，中國亦然。道家更推及無與有，名家則詳論同與異，其後西洋學重治物，故詳於量與質，中國學重治心，故詳於本與末，是皆總題也。至於散題，則西洋心物之辨盛，而以物理時空之論為基；中國理氣之辨盛，而以道德理勢之辨為重。凡此諸題，參差錯出，各有其準。……今貫而論之，甄明中國所傳，旨在通一之理。……通一者無差別也，其表即為‘兩即’之說，是為中國之大理。西洋名理以拒中律為根，非甲即乙，長於‘分’；東方則不然，印度好用‘兩不’之法，長於‘超’；中國則好用‘兩即’，長於‘合’。‘超’乃‘合’之負面。西人今日亦覺‘分’之非，而趨於‘合’矣”^②。以下廣引諸家，詳論一與多、一與兩、合與分、動與靜……等，一切事理之相對“兩端”，都是通一而不可分（即“兩即”）。如論及“時、空”曰：“昔者西人言絕對時間、空間，自《相對論》出，乃知空與時亦皆無絕對；無絕對者，正通一之象也。”^③又論及“王伯安言知即行，即本體即工夫，朱派多非王說，未達此意也。今義大利哲學者克羅齊論文學，謂形式與內容不可分，直覺與表現亦不必分，其說頗似陽明。”^④又例如，在《內書·撰德論》一文中，首謂“西方之學，精於物質，而略於心靈，彼亦有道德學，而多主‘義外’，罕能近理，瀏覽其書，得一二精論，足與先聖之言相證發，爰撰錄而引其義”^⑤。全文雜引西方學者及時人論著，計有斯賓諾莎、康德、費希特、亞里斯多德、詹姆士、柏格森、托爾斯泰、彭甲登、利勃斯、帕爾生、傅銅、胡適等十餘人。如論及“真、善、美”關係時，有云：“德人彭甲登分‘真、善、美’為三，其說甚確；特未分出高下賓主，西人遂以求‘真’為主。其敢偶言主‘善’者，托翁（托爾斯泰）一人而已，較之詹姆士之言‘用’，更進一層矣。吾國先儒無

① 《推十書》，第 2125 頁。

② 《推十書》，第 430 頁。

③④ 《推十書》，第 435 頁。

⑤ 《推十書》，第 596 頁。

非主‘善’，自考據學興，乃重求‘真’。托氏之言，故不獨矯西方之偏也。特托氏乃主宗教者，不免偏於絕情，排斥彭甲登亦為過當。希臘哲人合‘善’、‘美’為一，其說雖未周密，然彼所謂‘美’固指合理而非指縱欲。托翁必謂‘美’全與‘善’反，必絕欲而後得理，此宗教家之所以受攻，而不能自立也。要之，‘真’者事實判斷也，‘善、美’則價值判斷也，故‘真’之去‘善’遠而‘美’則近。”又引帕爾生論“倫理學者位乎諸術之上，廣言之直可包諸術”之言，而評曰：“倫理學者，價值之學也。西人之學，以哲學為最高，而其義本為愛知，起於驚異，流為詭辯，其後雖蕃衍諸科，無所不究，然大抵重外而忽內，重物理而輕人事。故求真之學則精，而求善之學則淺，倫理一科，僅分哲學一席，其弊然也。”^①此類議論，《推十書》中隨處可見，論雖不完備，但宗旨灼然，對於中西各家學說，博采兼綜，即於同見異，又於異觀同，旨在揚權古今，會通中西，“外之不後於世界之思潮，內之弗失固有之血脈，取今復古，別立新宗”^②，有選擇地吸納和借助西學、新學，用於促進和優化中華固有學術之發展。這正是“後五四”時期文化主流思潮的總趨向。先生所謂“采西方專科中系統之說，以助吾發明整理也。昔印度之學傳入中華，南朝趙宋諸公，皆取資焉，以明理學，增加名詞，緒正本末。以今況古，勢正相同。此非求攻擊於他山，乃是取釜鐵於陶冶”^③。這表明他確已意識到中華學人所面臨第二次文化引進，正如當初取資印度佛學以發展理學一樣，必須系統地消化西學，通過陶冶，自求國學的發展與創新。

三

《推十書》中，史學論著頗多。論者或以為先生“於學無所不通，尤專力於史”^④。但先生“史纂”、“史考”之作並不多。為落實其特重時風、土俗的方志學觀點，特撰《蜀誦》四卷、《雙流足徵錄》八卷，是為方志之力作；又因友人勸其重修《宋史》，遂撰《重修宋史述意》等文，是為擬修國史之規劃。其餘成書如《四史知意》、《史學述林》、《治史緒論》等，多為史學理論及史學史、歷代史學述評之作，往往涉及史志學、文化學、社會學、民俗學等一些深層理論與方法學問題。蒙文通曾贊其“持論每出人意表，為治漢

① 《推十書》，第 601 頁。

② 魯迅《文化偏至論》，《魯迅全集》第 1 卷，人民文學出版社 1981 年版，第 56 頁。

③ 《推十書》，第 2329 頁。

④ 徐國光《推十書系年錄序》，《推十書》，第 2572 頁。

學者所不及知”^①。

至於先生對浙東“通史家風”學脈的繼承，對章實齋“六經皆史”義理之闡發，更是其史學思想的獨特貢獻。他明確宣稱：“吾於理性，不主朱，亦不主王，顧獨服膺浙東之史家。浙東史家，文獻之傳，固本於呂氏；而其史識之圓大，則實以陰陽之說為骨。”又申言：“吾之學，其對象一言以蔽之，曰史；其方法，可一言以蔽之，曰道家。……此學以明事理為的，觀事理必於史，此史是廣義，非僅指紀傳編年，經亦在內；子之常理，乃從史出，周秦諸子，無非史學而已。橫說則謂之‘社會科學’，縱說則謂之‘史學’，質說、括說則謂之‘人事學’可也。”^②又謂“‘人事’二字，範圍至廣”^③；“群學、史學，本不當分”^④。足見其所謂“人事學”，實近於今日通用的“人文學”(Humanities)，而所謂“廣義”之史學，括舉各種人文現象，則頗近於“價值之學”，或德國西南學派所謂與自然科學相對峙的“文化或歷史”科學。總之，以傳統國學為根基，以上繼浙東史學學脈為具體的歷史結合點，從而發展出具有現代性的人文學或人本思想，乃是先生史學思想中具有時代精神的人文內涵。至其所謂道家方法治史，即以“執兩”、“御變”之法研究歷史發展進程。他說：“《七略》曰，道家者流，出於史官，秉要執本，以御物變。此語人多不解，不知‘疏通知遠’、‘藏往知來’，皆是御變。太史遷所謂‘通古今之變’，即是史之要旨。……黑格爾‘正反合’三觀念，頗似道家，然因而推論云，‘現實即合理’，‘合理即現實’，是即‘勢’忘‘理’，為道家之弊。然不得謂道家必流為鄉愿，果能執兩，則多算一籌，當矯正極端，安得以‘當時為是’而同流合污哉！”^⑤這番議論，亦頗恢奇，觸及歷史辯證法及經世史學否定“當時為是”的批判性；評及黑格爾哲學近道家，而又謂黑氏肯定“現實即合理”乃易流於鄉愿。論雖尚疏淺，但其貴兩、尚變、揄揚道家、力斥鄉愿，與“五四”新潮中的西化派、崇儒派均有所不同，似頗涵深意。

四

《推十書》中展示鑑泉先生學思成就，還有一個突出特點，即他力圖用一定的哲學

① 蒙文通《經史抉原·評〈學史散篇〉》，巴蜀書社 1995 年版，第 402 頁。

② 《推十書》，第 32 頁。

③ 《推十書》，第 2125 頁。

④ 《推十書》，第 13 頁。

⑤ 《推十書》，第 32~33 頁。

綱旨(普遍原理或根本範疇),貫通“天、地、生(生物界以“人”為中心)”的各種事理,以及古今東西的一些學理,試擬形成一個系統化的理論體系。他自視頗重的《兩紀》、《左右》、《一事論》等文,均表白了這一宏願。《一事論》以“宇宙萬物以人為中心,人又以心為中心”為綱旨,論到“真、善、美”次第與古今學術分類目錄的中西之異,明確意識到:“夫目錄者,所以辯章學術,考鏡源流,今四部乃以體分,豈不宜遭籠統之譏”;“中國舊籍,諸科雜陳,不詳事物,遭系統不明、專門不精之譏。”^①故主張改絃更張,力求明統知類,“縱之古今,橫之東西”,重建“學綱”^②。而在《兩紀》中,則更進一層,自謂:“力學以來,發悟日多,議論日繁,積久通貫。視曩所得,皆滿屋散錢,一鱗一爪也。”^③這一“通貫”的原則,即所謂“凡有形者皆偶,故萬事萬物皆有兩端”,以“兩”觀之,也就能夠“豁然知莊生所謂‘天地之純,古人之大體’”,他在《兩紀》中所展開並列出的一系列相對、相待之“兩端”達百餘項,並稱:“八年用功,得此一果——唯一之形而上學。”^④足見其確具有較深廣的哲學矛盾觀。他在《左右》等文中對“兩一”關係以及對“中”、“公”、“容”、“全”、“兩有”、“兩不”以及“包多則歸於全,超多則歸於無”等的詮釋,足證其對“兩”為綱,並使傳統“兩一”觀得以哲理化為某種理論體系,確有一定的自覺。他說:“今大道將明……故近世東西學人皆求簡求合。統系明則繁歸簡,納子史於‘兩’,納‘兩’於‘性’,易簡而天下之理得,即各分盡專長,又同合歸大體,區區此心,竊願此耳!”^⑤

基於這種自覺,他開始注意“論理考證法”(即邏輯分析法)的研究,旁參西學,引薦枯雷頓《邏輯概論》、杜威《思維術》、耶方斯《明學淺說》、王星拱《科學方法論》等,進而以《析名粗例》為題,“雜用中文及西洋、印度書譯名,期達所指之實”,初步梳理了“體與用”、“構造與機能”、“實與德與業”、“形式與內容”、“數量與質量”、“空間與時間”、“能與所”、“自與他”、“主觀與客觀”、“目的與手段”、“因與果”、“善與真與美”、“具體與抽象”、“自由與共識”等一系列名詞及其用法。接着在《理要》(又名《中夏“通一”“兩即”論》)等文中,更對傳統哲學中一系列範疇,試圖在絕對超乎相對則“通而為一”(“兩即”或“兩不”)的原理指導下,以“一與多”為綱,“同與異”次之,再展開為“動與靜”、“無與有”、“量與質”、“本與末”之諸關係;而又旁衍出“一與兩”、“分與合”、“常

① 《推十書》,第14頁。

② 《推十書》,第9頁。

③ 《推十書》,第691頁。

④ 《推十書》,第694頁。

⑤ 《推十書》,第10頁。

與變”、“體與用”、“虛與實”的關係等。《善綱》、《綱綴》中，亦對傳統倫理學、道德學中“散無統紀”的諸範疇，“爲之統貫”，作了梳理。這樣，着力於清理、琢磨諸範疇，旨在從哲學上、邏輯上對此類範疇分出層次，判其主從，給以規定，使傳統學術“不致如晉宋以降之雜駁無主”，而得以理論化、系統化。“五四”時期在西化狂潮與復古逆流的衝擊下，仍有部分學人確有此清醒認識，並作過自覺的努力，只是各人的成就大小、作用隱顯不同而已。先生僻處西蜀，獨立探索，雖志業未竟，其會通中西、熔鑄古今的體系尚不成熟，而志之所求，心路歷然。有些獨得之見，發前人之所未發，值得珍視。認真審視“五四”以來中華學術多維衍變的思想軌迹，則先生之上述論著，顯然是不可忽視的理論成果和承啓環節。

五

鑑泉先生學隱於成都，一生寡交遊，足不出川，僅一至劍門題“直方大”三字而返，淡泊寧靜，知之者希。《推十書》雖曾陸續刊印，見者亦少。然真知之者，無不歎美。浙江張孟劬見其書而贊之曰：“目光四射，如珠走盤，自成一家之學者也。”廣西梁漱溟稱：“余至成都，唯欲至武侯祠及鑑泉先生讀書處。”偶得先生《外書》，贊曰：“讀之驚喜，以爲未嘗有。”並將其中《動與植》一文載入《中國民族自救運動之最後覺悟》中作爲附錄，以廣流傳。修水陳寅恪抗日時期至成都，四處訪求先生著作，認爲先生乃四川最有成就的學者。鹽亭蒙文通與先生爲知交，贊其“博學篤志”，“搜討之勤，是固言中國學術史者一絕大貢獻也”^①。又在《四川方志序》中總評先生之學行說，其識已駸駸度驂騮前，爲一代之雄，數百年來一人而已。

鑑泉先生之學，自是時代產物。他學思成就（幸有《推十書》傳世）的理論價值與時代意義，必將得到海內外學林應有的重視。

〔作者簡介〕蕭萇父（1924—2008），祖籍四川井研，出生於成都。1947年畢業於武漢大學哲學系，曾受教於萬卓恆、張真如、金克木教授之門；後在成都華陽中學等校任教，曾主編《西方日報〈稷下〉副刊》，並被蒙文通先生聘爲尊經國學專科學校西方哲學教授。現任武漢大學哲學教授、中國哲學史學會副會長、中華孔子學會副會長、中國周易學會顧問、東方國際易學研究院顧問、中國文化書院導師、國際中國哲學會國

^① 蒙文通《經史抉原·評〈學史散篇〉》，巴蜀書社1995年版，第402頁。

際學術顧問團成員。長期從事中國哲學和文化的教學與研究，在國內外發表學術論文百餘篇，已出版主要編著有《中國哲學史》上下卷、《中國辯證法史稿》第一卷、《船山哲學引論》、《明清啓蒙學術流變》、《吹沙集》、《吹沙紀程》等。

良心本心是先天的還是後天的

——評楊澤波教授《孟子性善論研究》

楊少涵

—

2006年10月，楊澤波先生新著《牟宗三三系論衡》的出版，在當前熱火朝天的牟氏哲學研究中豎起了一塊碑石：一味推崇和簡單否定，都不是對待牟氏哲學的正常態度，公允評判的時刻到來了！細讀該書前言，我們可以瞭解到，楊先生用以梳理牟氏思想的刷子，早在他十幾年前的第一本書，也是他的博士論文中，就已基本形成。這本書就是由馮契先生、潘富恩先生雙序的《孟子性善論研究》（中國社會科學出版社1995年第1版，以下簡稱《研究》，引用僅注頁碼）。可以說，如果不先讀《研究》，對楊先生醞釀二十年寫就的《牟宗三三系論衡》之初衷，很難有一個深切而同情的理解。

《研究》與陳來先生的《朱子哲學研究》同屬《中國社會科學博士論文文庫》的早期入選作品。然而，《朱子哲學研究》早已名滿天下，在海峽兩岸的多家出版單位多次印刷。而同樣作為一部純哲學著作的《研究》，卻遭到了截然不同的出版待遇：雖然馮契先生為《研究》作序時盛贊“此書無流俗市儈之氣，亦非經生誦習教條之作”，但是除了一個韓文譯本（2006）外，迄今再無版印；即使初版，在一些如上海市、復旦大學等相當規模的圖書館裏，也難查存目。而就是這本在大陸反應近無的著作，在海峽彼岸的臺灣學界尤其是牟門弟子中，却引起了強烈的反響，李明輝先生就曾說：《研究》“是‘文革’結束以後中國大陸第一部討論孟子哲學的專書，特別值得注意”^①。

楊先生多次說，作為牟宗三先生的“私淑弟子”^②，牟宗三把他引入了《孟子》。但

① 李明輝《孟子重探》，聯經出版事業股份有限公司2001年版，第124頁。

② 楊澤波《牟宗三三系論衡·前言》，復旦大學出版社2006年版，第4頁。

是作為一位有着強烈學術責任心的學者，他必須由《孟子》走出牟宗三。楊先生走出牟宗三之路，最重要的一條就是他在《研究》前言中所說的“闖三關”，即：“第一關是找到了‘倫理心境’這把解開性善論之謎的鑰匙”、“第二關是發現了孔孟心性之學的分歧”及第三關明白了利欲幸福和道德幸福不是非此即彼而是價值選擇的關係（前言第11—13頁）。這三關是楊先生非常得意的一個創見，也成了他二十多年學術旨趣的基調和底色。楊先生曾說：“將良心本心解釋為‘倫理心境’並以此為基礎將孔子心性之學劃分為欲性、智性、仁性三個層面，是我多年來讀解儒學的一個核心觀點。”^①1998年、2000年先後出版的、可以與《研究》合稱為楊先生“孟子研究三部曲”的《孟子評傳》（南京大學出版社）和《孟子與中國文化》（貴州人民出版社），堅持並完善了這一創見。

《研究》共四部分十四章（每一部分後各有一個小結），分別討論了孟子性善論的涵義、方法、道德形上學建構及影響，集中闡述了楊先生“闖三關”的三個發現。尤其是第二個發現，是全書的綱領和樞要，也正因為此，《研究》把“孔子心性之學的結構及其意義”作為導論置於卷首。在導論中，楊先生認為，孔子心性之學的結構分為三層：欲性、智性、仁性^②。欲性是人性中的利欲、感性的層面，智性是人性中向外學習以成就道德的層面，“仁性即孔子的仁學”（第4頁），是人性中道德本身的那個層面。欲性、智性、仁性這種三分，即是楊先生所發明的“三分方法”。

三分法是楊先生重新梳理中國哲學的一把梳子。通過梳理，楊先生發現，孔子以下的中國哲學思想中，雖然欲性到了宋明發展為“去欲主義”，但還不足以以此判教；中國哲學兩千多年聚訟不已的，是智性和仁性在不同的哲學家的理論體系中各有輕忽或缺失。在先秦，孟子高揚了仁性而缺失了智性，荀子凸顯了智性而輕忽了仁性。而兩者都是有異於孔子心性之學三性具足的圓融結構的。到了宋明，陸王、程朱的不休論爭，其實也不過是孟、荀之爭的歷史重演。牟宗三高揚陸王，貶抑程朱，視陸王為正宗，判程朱為歧出，其實也是對孔子心性之學三分結構的不清楚造成的。當初，潘富恩先生說這些討論“頗多發前人之未發”，即使現在讀來，也會感到條理清明，引人長思。雖然《研究》本身沉寂了十年，但“三分方法”這一思想路數卻得到了學界部分

① 楊澤波《牟宗三三系論衡·前言》，復旦大學出版社2006年版，第4頁，第90頁注①。

② 在《孟子性善論研究》中，這三者的次序是欲性、仁性、智性，智性高於仁性，認知蓋過道德，但這樣的一個層次劃分顯然具有重智主義傾向，這與傳統儒學的主流思想多有扞格。後來，楊先生也覺察到了這種不妥，所以，五年後在寫《孟子與中國文化》時，楊先生便正式將三者的次序調整為欲性、智性、仁性。參見楊澤波《孟子與中國文化》，貴州人民出版社2000年版，第220～221頁。在《牟宗三三系論衡》（第271頁）中，楊先生交待了這個調整的過程和意義。

人士的認可，黃俊傑先生在回顧近年來孟子性善論的研究文獻時說：“楊澤波針對孟子性善論所提出的這三項重要論述，大致都可以成立。”^①

二

《研究》的這些創見，之所以沉寂多年才為人認同的一個重要原因，像其他嶄新的理論一樣，就是人們認為它還有很多不够圓滿的地方。

首先就是“倫理心境”這個概念及其所引發的孟子之良心本心的先天、後天問題。孔子心性結構中的“仁性”，被孟子所高揚並具體為“良心”，楊先生稱之為“倫理心境”，在很多場合，還稱之為“良心本心”、“本心本體”，這幾個概念在《研究》中與孔子的“仁性”是一個層次的概念。楊先生認定“良心本心是一種倫理心境”（第 78 頁），他在得出這個結論時，運用的是一種概念比推論證法，即：先考察孟子良心本心的特點，然後給出“倫理心境”的涵義，兩相比照，結果發現兩者在本質上基本相同，進而推論兩者為一，並據此在兩個概念之間畫上等號。

楊先生將良心本心的特點總結為三個：（1）良知良能，人所固有；（2）內容豐富，形式多樣；（3）當下呈現，體用無間。其中第二點主要是指良心本心包含着豐富的情感性。我們以人所固有的良心本心為標準來辨明是非、行善去惡時，往往充滿着濃厚的道德情感，而且在處理道德問題時，往往也是必須如此、不能自己的。可以說，這幾個特點的確抓住了孟子良心論的本質特徵。

接着，楊先生又分析了“倫理心境”的涵義，並精心為“倫理心境”下了一個精緻的定義：“倫理心境是倫理道德領域中社會生活和理性思維在內心的結晶，是人處理倫理道德問題時特有的心理境況和境界。”（第 78 頁）從這個定義可以看出，“倫理心境”具有三層涵義：（1）“倫理心境”的一個源頭是外在的社會生活，“社會生活對人心的影響既有好的方面，又有壞的方面，但‘倫理心境’只是指好的方面”（第 76 頁）；（2）“倫理心境”是人的內在理性對社會生活進行思維的結果；（3）“倫理心境”是一種境況，因而具有相當程度的穩定性；“倫理心境”又是一種境界，因而又是一個不斷上進的動態過程。人們在遇到具體的道德問題時，社會生活和理性思維結晶於內心的“倫理心境”就會自動發用，當下呈現，促使人們當機立斷，為善去惡，邁入更高的道德境界。

從兩者的這些特點來看，“倫理心境”和良心本心的確應該是一個東西。而且，僅

^① 黃俊傑《中國孟學詮釋史論》，社會文獻出版社 2004 年版，第 20 頁。

就“倫理心境”的定義本身來說，如果將社會生活向經驗、後天的層面理解，將內在理性向先驗、先天的層面理解，那麼這個定義內外兼顧，先驗、經驗均備，先天、後天俱有，原本是非常圓融、非常周到的，甚至還要比歷來對孟子性善論的分析都要簡易明瞭，便於把握，因為它裏面沒有過多神秘主義的東西。

問題也許就出在“它裏面沒有過多神秘主義的東西”。在得出這個定義之前，楊先生廣泛考察了西方的發生認為論、釋義學等思想理論，結果發現，人們在處理倫理道德問題之前，腦中已經有了某種思維定式，人們此時的大腦已經不是一張白紙，而是寫滿了“字”，只不過“寫字”的過程是一個成千上萬年的、不知不覺的、潛移默化的過程，“人們平時不注意，所以不能發現它的存在罷了”(第 73 頁)。可以看出，楊先生對“倫理心境”的這種理解，其實是一種趨向於後天的、經驗性的理解。這樣一來，“倫理心境”的先天性、先驗性馬上大大減殺。

問題隨之而來。因為，人們通常所理解的孟子的良心本心是良知良能的、先知先覺的，是先驗的、先天的，因為孟子明白說過，良心本心是“我固有之”^①，是“天之所與我者”^②。然而楊先生所理解的“倫理心境”卻是後天的、經驗的。那麼，孟子的良心本心與楊先生的“倫理心境”之間便有一道先驗與經驗、先天與後天的不可跨越的鴻溝，或者說，良心本心與“倫理心境”之間不能簡單地畫等號。《研究》的批評者們所不滿意之處也正聚集在這一點上^③。更要命的是，如果這個問題不解決，楊先生在《研究》中所建構的整個理論體系可能會面臨土崩瓦解的危險，因為它意味着，用“倫理心境”來解讀孟子的良心本心，是有原則性問題的。這一問題的嚴重性，楊先生也感覺到了，並從兩個方面作了解釋：一是“時間之叉”，一是“借天為說”。這兩點雖然在《研究》中已經作過交待，但由於這個問題實在太大，人們在這一點的意見也實在太多^④，所以楊先生不得不在十餘年之後的《牟宗三三系論衡》中又作了一個集中回應。

(一) 時間之叉。在《研究》中，楊先生區分了四個概念：先驗的、先天的、後天的和先在的。首先，從是否具有時間性上，區分了“先驗的”與“先天的”：“先驗的”無涉時間性，“先天的”具有時間性，“就是否具有時間因子這一點來看，相比而言，‘先天的’(a priori)比‘先驗的’倒像是更貼近性善論一些”(第 152 頁)。其次，從“倫理心

①② 《孟子·告子上》。

③ 在《牟宗三三系論衡》中，楊先生臚列了楊祖漢、李明輝、梁濤等先生的批評性觀點。見該書第 92 頁注②。

④ 《牟宗三三系論衡》，第 92~94 頁。

境”與道德問題兩者的時間次序上，區分了“先天的”與“後天的”：“倫理心境”在處理具體道德問題之前早已存在，所以，“倫理心境”是“先天的”而非“後天的”。但根據“倫理心境”的定義，它的確又是後天的。於是最後一步，爲了避開“先天的”和“後天的”各自的不完滿性，楊先生就創造了一個新詞“先在的”。這是一個極具模糊性的字眼，它避開了“先天的”與“後天的”各自的不完滿性，同時卻又具有兩者所蘊含的意思。從“倫理心境”與道德問題的時間關係上來說，一方面它是先於存在的，看起來好像是“先天的”，另一方面它只是表明先於具體的道德問題而非一切社會生活，它與“倫理心境”終極源頭的“後天”性質不相衝突。因而，“倫理心境”是“先在的”：“從形成的過程看，‘倫理心境’是後天的，但從處理倫理道德問題的角度看，它又是先在的。”^①也就是說，這裏有兩個時間點，一個是“倫理心境”的終極源頭，一個是“倫理心境”的具體情境。從前者說，“倫理心境”是“後天的”；從後者說，“倫理心境”是“先在的”。“先在”與“後天”之間的這個時間矛盾或時間錯置，楊先生稱之爲“時間之叉”。

（二）借天爲說。“時間之叉”只是解釋了“倫理心境”在人們心理上的時間模糊感、錯置感，“先在的”這個詞中所包含的“先天的”意思，只是“看起來好像是”，只是一種心理感覺，而“倫理心境”本身“當然是後天的，而不是先天的”^②，這樣，“倫理心境”的後天性質與良心本心的先天本質之間的矛盾仍然沒有得到解決。也就是說，“時間之叉”只是從“倫理心境”的角度解釋了人們心中的一種誤解，但這與良心本心的“天之所予我者”有什麼關係呢？於是，楊先生便又從良心本心的角度重新致思，通過考察，他發現孟子“天之所予我者”的“天”是不得已而爲之者，孟子要爲良心本心找到一個形上源頭，但限於那個時代的思維水平和思維習慣，就順手牽羊把“天”拉了過來，以滿足人們本性中的形上需求。然而，從實質上說，孟子所說的“天”只是借用，只是虛說，所以“孟子曾把心的根源上溯到了天，以天作爲良心本心的根由。但對這種說法的理論價值不宜過於認真”（第78～79頁）。所以，孟子的良心本心與“倫理心境”一樣，其實也是後天的，兩者之間的鴻溝也就填平了，良心本心與“倫理心境”也就可以安安全全地畫上等號了。

“時間之叉”分析了良心後天的心理原因，“借天爲說”分析了良心先天的千年誤解。兩千多年前，孟子說：良心是上天賦予我們的，良心不是後天形成的；兩千多年來，我們一直相信：孟子說的是對的，良心是先天就有的。但楊先生卻通過“借天爲說”向我們表明：孟子一直在“欺騙”我們，根本沒有一個天會給我們以良心；又通過“時間之叉”向我們表明：我們一直都在自我“欺騙”，良心先天只是我們心中的一種時

①② 《牟宗三三系論衡》，第93頁。

間錯又。尤其是“借天爲說”，實在是破天荒之舉，它把孟子的良心本心從天上拉了下來，從終極源頭處斬斷了良心本心的先天性或先驗性。可以說，這對傳統儒家心性哲學來說，具有撥雲見日之效。兩千多年來，良心本心一直神秘兮兮地高居於九霄雲外，而“借天爲說”一下子讓它回到了人世間。所以，楊先生曾說，“儒家心性之學的形上之謎”^①，被他破解了。

但仔細想來，問題似乎並沒有得到最終解決。“時間之叉”和“借天爲說”使人們明白了，孟子費了很大勁去尋找道德的形上源頭，結果找空了；中國人讀了兩千多年聖賢書，結果讀錯了。人們還明白了，良心原來只是後天的，以前那種良心是先天的認識原來只是一種千年誤解，道德並沒有有一個形上源頭，良心的超越性、宗教性或形上價值只是虛說、空說，只是從心靈上使自己得到一種需求滿足而已。但是，在道德生活領域，有些時候誤解要比明白更有效用，信仰要比理智更有力量，宗教要比科學更有權威。在孟子那裏，即使良心的超越性源頭只是誤認的，但畢竟具有一種超越力量，起到了一種宗教性的作用。而“借天爲說”卻是以犧牲良心本心的超越性和宗教性爲代價的。既然這種超越性力量的源頭現在被證明是不存在的，那麼誰還會承認良心本心具有超越性、宗教性的作用呢？雖然，楊先生也承認，良心本心是否具有超越性和宗教性，是否具有形上意義，這一點對於儒學很重要。但重要與否與還能不能起作用是兩回事。原本具有超越性和宗教性道德力量的良心本心由於被證明是後天的，超越性就難以從根本上得到保證，而人天生又有一種超越的、形上的道德需求，那麼，這種新的具有超越性的、宗教性的、形上性的道德力量會是什麼呢？又如何樹立一種新的道德學說來喚醒人們去自覺地追求這種道德需要呢？人們都相信先天的東西是永遠不會欺騙人的，而後天的良心就難保不打瞌睡，難保不犯錯誤（下面還將看到，事實上它的確會有打瞌睡的時候），人們沒有了良心可以相信，還會有什麼可以相信的呢？

三

由良心本心或“倫理心境”的先天與後天問題，又引發出以下幾個問題。

一是良心本心是否純然爲善的問題。在孟子的性善論中，人們向來認爲良心本心是純然爲善的。而在楊先生這裏，“倫理心境”是後天的，是有善有惡的。於是這兩

^① 《牟宗三三系論衡》，第119頁。

者之間就又出現了矛盾。

楊先生認為，良心本心或“倫理心境”是社會生活和理性思維在內心的結晶，而“社會生活對人心的影響既有好的方面，又有壞的方面，但‘倫理心境’只是指好的方面，不包含壞的方面（這裏的好與壞，一般說來，是以社會生活的通常準則為標準的）”（第76頁），即是說，社會生活對人性的影響有兩部分，一部分是好的、善的，一部分是壞的、惡的。但這後一部分是什麼東西，對我們的人性會產生什麼影響，我們暫且不予理會；我們只把好的、善的那一部分被稱作“倫理心境”。

從這個分析中可以看到，“倫理心境只是指好的方面，不包含壞的方面”，“倫理心境”總是善的，因為一旦它不再是善的時候，它也就不再被稱為“倫理心境”了。所以，“倫理心境”雖然是後天的、經驗的，但它畢竟是純然為善的，這與通常理解的孟子的良心本心似乎並不存在衝突。但是，後來在討論“性善論的負面意義”（第284—290頁）時，楊先生又說良心本心往往會趨於保守，與“社會生活的通常準則”相比較而言，就會變得不那麼善了。也就是說，良心本心只是“相對的善”，只是在一定時間內是善的，而不是永恆的善。這顯然是由於良心本心的先驗性質被取消後所造成的結果。那麼就有一個問題：這樣一來，孟子的性善不就成了倫理相對主義了嗎？而《研究》在“仁性倫理與情感倫理的分野”一節（第98頁）中說，仁性倫理不同於西方的情感倫理，沒有走向相對主義，這又從何說起呢？在這一節中，我也明白楊先生是在說，情感倫理只是將情感作了經驗的理解，由於每個人有着不同的道德情感，並以之作爲各自判斷道德問題的標準，那麼，社會生活中便會有着不同的道德標準，結果導致道德判斷上的相對主義；而仁性倫理卻只是從情感進入建立道德本體，道德本體具有普遍性，因而作爲道德本體的“倫理心境”或良心本心，就具有普遍的道德規範性。但現在又說，“倫理心境”的這種普遍性在歷史的長河中，因爲自身會變得保守而不再普遍，那麼，如果說情感倫理是一種人與人之間的“平面的相對主義”，仁性倫理不就是一種一個時代與另一個時代之間的“歷史的相對主義”了嗎？“倫理心境”一旦形成，其發揮作用的時間可能會很長，有時甚至會長達幾百、幾千年，幾代、幾十代人甚至就難以覺察得到它是相對的。但無論時間多長，它骨子裏畢竟有相對性的因子，總有保守的時候，總有不再是善的時候，這還是一種相對主義，只不過是一種更大的、周期更長的相對主義罷了。

二是仁性與智性的關係問題。“倫理心境”是後天的，“倫理心境”就是良心本心，這樣就打破了良心本心的先天性格。一個道德學說在打破了良心本心的先天品質之後，如果想繼續保證人類道德生活的平衡和穩定，有兩種路子可走：一是尋找另外一個具有超越性或宗教性的道德源頭，一是另起爐灶，用其他方法解決人們倫理生活中

的道德問題。在《研究》(包括剛出版的《牟宗三三系論衡》)中,楊先生走的是第二條路子,即大力發展荀子一路的智性,在後天的良心本心保守落伍,或打瞌睡、不在場時,讓“認知之心掛帥,凡事不盲從,不迷信,問個爲什麼,運用邏輯分析,概念推理等功夫,得出一個正確結論”(第 289 頁)。但是問題就更多了:我們有時要以仁性當頭,以保證智性不至於走向歧道,有時又要讓智性掛帥,以糾正良心落伍所犯的錯誤,那麼,兩者到底誰爲優先?兩者都有出問題的可能,那麼在仁性、智性之上是否還有一個更大的“仁”?也就是說,在兩者之上是否還有一個更高的道德標準?從長遠的歷史來看,仁性和智性可能是交替掛帥,那麼,我們在哪個具體的時間節點,才能確切知道需要一個讓位於另一個呢?其實這是不可能的,除非是道德天才。也許可以說,當兩者充分發展、完美融合後,誰上誰下,當下呈現,那麼智性是否也有了與仁性一樣的直覺特性,它還是智性嗎?

在楊先生的理論發展過程中,雖然仁性的地位後來被提升,以對智性施以引導、規範,但是良心本心畢竟被剝奪了先天身份,不再具有終極的宗教性作用;但人類道德生活又不能沒有這種宗教性力量,於是就寄希望於發揮智性的認知作用,以解決具體的道德問題,但這只是權宜之策,並沒有還人們一個超越性、宗教性力量,除非說人們不再需要一種這樣的力量。所以,仁性與智性的這種關係,不但是向楊先生的理論體系的嚴整性提出了一個挑戰,而且也是當前人們道德生活的一種迫切呼喚。

再一個,當一個人犯了道德錯誤時,很多時候我們將無法判斷是仁性出了問題,還是智性出了問題。比如,學生用硫酸潑熊、教皇燒殺布魯諾,是他們智性不到嗎?他們不知道潑熊、殺人不對嗎?肯定不是,他們肯定知道這些道理。但是他們認爲他們所追求和維護的要比潑一個熊、殺一個人更有價值。那麼就是他們仁性出了問題?他們的價值觀本身就是惡的?也肯定不是,因爲他們即使現在回過頭來看時,會說那時沒有想那麼多、沒有認識到它是罪惡的,而“沒有想那麼多”、“沒有認識到”本身就是“智性”的問題。那麼到底是哪個方面出了問題?

三是“倫理心境”是本體還是工夫的問題。“倫理心境”是社會生活與理性思維在內心的結晶,是一種境況、境界。境界具有層次性,就某個層次上說,“倫理心境”是靜態的,有一定的穩定性;境界又有遞進性,就這種遞進性來說,“倫理心境”是動態的,具有躍動性。從穩定性上說,“倫理心境”是道德本體,這是楊先生明白闡明了的。但從遞進性上說,“倫理心境”又會“促使人不斷向上,奮進不止”(第 77 頁),這種“不斷向上”、“奮進不止”顯然有人的主動作爲在內,那麼,可否說“倫理心境”又是一種工夫呢?黃俊傑先生就曾問:“所謂‘倫理心境’一詞,到底是作爲一種修心養性的方法論,

還是對個人成聖成賢入聖域之後的境界的描述語？”^①楊先生在寫《研究》時還沒有遇到這個問題，所以未及直接論述，直到《牟宗三三系論衡》，才作了一個簡要的回應：“因為‘倫理心境’是道德本體，本體必然表現為用，表現為一個個具體的道德善行，這種由體變用的過程，也就是由本體到工夫的過程。簡要而言，‘倫理心境’是本體，不是工夫，但本體必然表現為用，表現為工夫：這就是‘倫理心境’作為一種境界與工夫的關係。”^②

很明顯，楊先生認為“倫理心境”是本體、境界而非工夫，但本體必然發用為工夫。那麼，這裏就有兩個問題有待澄清：第一，既然本體發用為工夫，而且之前已經說過，“倫理心境”不是純然為善的，那麼又何以保證由其發用表現出來的行為是善的呢？即如何保證“本體必然表現為用，表現為一個個具體的道德善行”？如果遇到的良心本心保守落伍時，表現出來的工夫既不成了惡行？第二，“倫理心境”是本體不是工夫，顯然本體具有優先性，那麼是否可以說：工夫對本體不具影響力，或者說，“倫理心境”的獲得，只需要被動地任由社會生活這根大筆在大腦中“寫字”就行了，自己的道德修煉工夫就可以不要了？如果要，這種工夫與“倫理心境”的境界又有什麼關係呢？

四是儒家心性之學的情感問題。近年來，由於郭店楚簡《性自命出》等上古文獻的相繼發掘，這個問題越來越受學界關注。目前，具有體系性的說法有兩種，一是牟宗三先生的“上下其講”說，道德情感向下說具有經驗的實然的意義，向上說具有超越的本質的意義^③；一是李澤厚先生的“情感本體”說，“以‘情’為人生的最終實在、根本”^④。李先生對牟宗三哲學始終持有很重的情緒性。對待牟氏哲學的看法路數，如果比照馮友蘭先生“照着講”、“接着講”的路數分類，可以劃分為三種：牟門“右派”所謂“護教的新儒學”是“照着講”的路數，牟門“左派”所謂“批判的新儒學”是“接着講”的路數^⑤，那麼李先生既不是“照着講”也不是“接着講”，而是“對着講”的路數：你講什麼我偏不講什麼，與你對着講、對着干；你講“靈魂拯救”，我就講“吃飯哲學”，你講儒學三期，我就講儒學四期，你講心體性體，我就講情感本體，以起到“詞語的刺

① 黃俊傑《中國孟學詮釋史論》，社會文獻出版社 2004 年版，第 21 頁。

② 楊澤波《牟宗三三系論衡》，復旦大學出版社 2006 年版，第 98 頁。

③ 牟宗三《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》第 5 冊，聯經出版事業股份有限公司 2003 年版，第 131 頁。

④ 李澤厚《實用理性與樂感文化》，三聯書店 2005 年版，第 55 頁。

⑤ 關於“護教的新儒學”與“批判的新儒學”，參見林安梧《儒學革命論》，臺灣學生書局 1998 年版，第二章及第 316 頁。

激作用”^①。牟先生講超越的心體性體，所以情可“上下其講”，有超越的層面。李先生雖然也講情是本體，但可能是情緒使然，他主要是從“實用理性”、“吃飯哲學”的層面講，所以這個本體往往向下落到實用層面。

與李先生的態度不同，楊先生對牟先生的情感問題並沒有注入太多的情感色彩。他對牟先生的“上下其講”說雖然也有過分析(第 294 頁)，但他只是用以客觀評論牟先生的自律說與康德自律說的不相應性(因為康德的自律說是排斥情感的)。楊先生本人對情感問題的思考可以稱之為“道德入路”說，即儒家良心本心雖然是一種道德本體，但這個道德本體的建立卻是經由情感這一門路進入的。我們已經看到，良心本心的一個特點就是“包含有豐富的情感性”，“孟子論良心本心，特別注重其情感性，這是孟子思想的一大特色”(第 70 頁)。但是，在楊先生看來，這種情感性只是進入儒學的一個入路，“仁性倫理由情感進入之後，偏重於建構良心本心的道德本體”(第 103 頁)，所以最重要的還是“倫理心境”這個道德本體，而情感要以本心本體為基礎，要受“倫理心境”的規範性制約(第 102 頁)。很明顯，在楊先生那裏，情感要以“倫理心境”為基礎，而“倫理心境”是後天的，那麼情感也必然是後天的，不具有超越性。但是，儒家尤其是當代新儒家明白說情具有超越的一層，比如牟宗三先生不但說情感可以“上下其講”，有時乾脆把那超越層面的情感稱之“本情”、“本體論的覺情”^②，唐君毅先生對這種超越性的情感也有“純情”^③、“天情”^④之說。那麼，“本情”、“天情”與“倫理心境”規約下的情感到底有何關係？這是《研究》所未及解釋的。

總之，在《孟子性善論研究》中，楊澤波先生根據自己的生命體驗，以自己獨特的解讀方式，努力解答了中國儒家心性哲學中的一些老問題、大問題，從中可以看到楊先生探索問題的獨到眼光，解決問題的新穎方法。雖然仍有很多問題需要進一步澄清，但隨着楊先生相關研究成果的陸續問世，《研究》中所運用的思考方法也將會繼續得到運用和完善，相關問題也會獲得較為圓滿的解釋。當然，它所敞開給我們的問題域也將更加寬廣。

(作者單位：復旦大學哲學學院)

① 李澤厚、舒燁《循康德、馬克思前行》，《讀書》2007 年第 1 期，第 10 頁。另見李澤厚《批判哲學的批判·附錄：循馬克思、康德前行》，三聯書店 2007 年版，第 464 頁。

② 牟宗三《心體與性體》(三)，《牟宗三先生全集》第 7 冊，聯經出版事業股份有限公司 2003 年版，第 308 頁。

③ 唐君毅《中國哲學原論·原教篇》，《唐君毅全集》卷十七，臺灣學生書局 1990 年版，第 483 頁。

④ 唐君毅《中國哲學原論·原教篇》，《唐君毅全集》卷十七，臺灣學生書局 1990 年版，第 507 頁。

墨子的歷史認知思想

——兼評鄭傑文《中國墨學通史》

朱淵清

傳統儒家對宇宙世界沒有太多的興趣，對實用技藝和身體力行更十分不屑。史華茲說，似乎恰好是《論語》之中朝向道家無為方向“轉變”的內容，才激起墨子激烈的抵抗^①。墨家平等兼愛、力行和節約的基本價值取向，在晚清民國時期就受到許多有見識者的褒揚；墨家的宗教徒性格和後期墨家的科學技術成就，與韋伯揭示的新教倫理精神到現代社會的路徑相近，筆者以為，雖然有許許多多的不足，但墨家思想是中國傳統文化中與現代社會最具相容轉化可能的思想；墨家赴湯蹈火、死不旋踵幫助弱小無辜的情懷和意志，吃藜藿之羹、穿短褐之衣的執着苦行，也是克服傳統文化的虛榮、偽善、私利、怠惰、苟且的最好藥石。

正因為對傳統文化向現代化的創造性轉化中的內在因素的尋覓，我們才特別地期待對墨家及其思想學說史的更全面深入的研究。近讀山東大學文史哲研究院鄭傑文教授《中國墨學通史》^②，獲得了許許多多有益新知，大大增加了筆者對墨家思想和歷代墨學研究狀況的瞭解。鄭教授的這部著作資料翔實、立論平實，是長期辛勤累積的成果，這部著作為墨學研究提供了一份豐富寶貴的資料，相信會成為墨學研究、諸子學研究的基本參考文獻。毫無疑問，這是部優秀的文獻學史專著。

鄭著沒有介紹西方墨學研究的狀況，是一個遺憾。固然這在鄭教授的規定題目中就已經明確作出了限定，不過大概很多讀者會像筆者一樣在心中存有這樣一份期

① 史華茲《古代中國的思想世界》，程綱譯，劉東校，江蘇人民出版社 2004 年版。

② 鄭傑文《中國墨學通史》，人民出版社 2006 年版。

待的。《中國墨學通史》將題目限定在中國，雖然這是一個避免資料收集困難的實際選擇，但不足處在於先天性地局限了這部著作在思想上的深入和展開。鄭教授自己認識於此而作有日本學者相關研究論著目錄的附錄；但實際上，西方學界對於這個課題的研究很長時間以來與國內學者的研究形成互動。以筆者淺見，抱持文獻學史學科視角的研究並不見得有利：受制於題目範圍內的文本求全的約束，可能反不如能够深入問題的現實處理。畢竟我們研究墨子和墨學，目的還是在於更深入地理解中國文化中的墨子和墨家的思想；並且即便純粹的文獻考辨，西方學者也有相當可觀的成果，比如瑞士洛桑大學梅德(Erik W. Maeder)教授關於《墨子》“核心篇”成書的研究^①。最爲遺憾的在於，研究中國古代思想和知識的三位經典學者李約瑟、葛瑞漢、史華茲對墨子和墨家都有非常深刻的長篇宏論。尤其是葛瑞漢，著有多種相關專著，從文本考訂到邏輯研究，對墨子及後期墨家思想的闡釋十分獨到，是無可爭議的墨學研究大家。葛瑞漢所著相關著作有：《論道者——中國古代哲學論辯》(張海晏譯，中國社會科學出版社 2003 年版)、《後期墨家的邏輯、倫理和科學》(1978，香港中文大學出版社)。葛瑞漢有關墨學的論文包括《〈墨子·小取〉的邏輯》(1964)、《墨辯篇章的語法》(1971)、《後期墨家論〈墨子·大取〉中的倫理學和邏輯學》(1972)、《對墨家光學方面的系統研究》(1973)、《〈墨經〉的結構》(1978)、《〈墨子〉核心篇章中反映的早期墨家分派》(1985)、《自私的權利——楊朱學派、後期墨家》(1985)等。李約瑟作爲中國科技史研究領域的開闢者，對於墨家科技思想和內容的研究大概也是略不過去的。鄭著顯然完全忽略了這些思想家(不僅僅是漢學家)的貢獻。從這個意義上看，即便是從純技術專業角度作出的有意規避也似乎不合宜，畢竟人類的思想和知識屬於全體人類，“國界”畛域無法局限。當中國熱情地向世界弘揚傳統文化墨家思想的同時，對西方學者的研究和理解似乎也不應有所隔閡；何況有關科學技術的、邏輯分析的思想本來就是從西方傳來，不然大概也不會出現梁啓超、胡適、沈有鼎、方孝博等現代的墨學研究了。

鄭著一個突出的優點，在於對墨子思想學說、墨學形成和戰國時傳播狀況的詳細分析。筆者讀此書《後記》，特別有感於鄭教授在基金課題結項之後補作的一些考訂文字；正是在文獻學考訂這個作者非常熟悉的領域，《中國墨學通史》作出了不少有價值的新研究。如“《墨子》與上古典籍”一節，就爲後人的深入研究提供了較好的文獻考訂基礎。作者關心的諸如《墨子》引《詩》與逸《詩》存否問題，《墨子》引《尚書》與今

^① 梅德《關於〈墨子〉“核心篇”成書的一些看法》，夏含夷主編《遠方的時習——〈古代中國〉精選集》，上海古籍出版社 2008 年版。原載 *Early China*, 17(1992)。

文經、古文經問題，都是文獻學史中引人入勝的重要問題，作者提出了自己獨到的看法。

墨家學派對於知識，有非常理性的認識；但歷來言墨家者，對於墨子的歷史認知思想少有關注，而此一問題卻絕非無關緊要，人類之知識除了直接經驗之外，多來自間接經驗；若非靈知主義者，對間接知識的參驗論證和理解發揮必然是自身思想形成的一大來源。更重要的是，墨子的歷史聖人觀對孟子以降的功利主義歷史態度和烏托邦社會理想影響很大。因此，梳理墨子對文本知識的態度方法似乎不可或缺，筆者草此筆記求教於鄭傑文教授並諸方家。筆者當然清楚，墨子對歷史的認識不可能是今天科學的認識；我們站在今天的知識高度去評論墨子，只是希望能夠指出墨子在何處折向了一條與今天科學認識不同的道路。

二

《墨子·非命上》：“然則明辨此之說將奈何哉？子墨子言曰：‘必立儀，言而毋儀，譬猶運鈞之上而立朝夕者也，是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。’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？廢[發]以為刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。’”所謂“表”，是測量日影的方向及長度的有標準高度的標杆，《非命中》、《非命下》也稱為“三法”。《非命上》：“子墨子言曰：‘必立儀。’”《管子·禁藏》：“法者天下之儀也。”房玄齡注：“儀謂表也。”三表法是作為判斷是非的標準問題設想的，被墨子認為是證明的標準，《非命中》：“凡出言談，由文學之為道也，則不可而不先立義法。若言而無義，譬猶立朝夕於員鈞之上也，則雖有巧工，必不能得正焉。然今天下之情僞，未可得而識也，故使言有三法。”墨子的三表法是三個證明標準，思想學說依此進行檢驗。三表法中，墨子的教義主要都是第一表和第三表的應用。葛瑞漢說：“墨家的論證被第一表和第三表分享，分別證明這些原則來源於‘本於’古之聖王德實踐或其結果對社會有益。”^①墨子的第二表“原之者”，是關於普遍觀察的驗證，僅被應用於有關存在的問題；墨子的信仰鬼神對墨子的知識方法有很大影響，這使得他將實驗驗證僅僅服務於自己的信念。正如葛瑞漢所指出，“只適用於檢驗其中的兩條教義，‘鬼’與‘神’的存在與‘天命’的不存在。”葛瑞漢說：“把天

^① 葛瑞漢《論道者——中國古代哲學論辨》，張海晏譯，中國社會科學出版社 2003 年版。

鬼之志由被驗證者提升到檢驗標準,這似乎意味着有一條通往它的獨立門徑,可能是通過楚文化中頗有影響的巫師。”^①史華茲概括三表法說:“在確證一個命題的時候,首先,人們應使自己以聖賢——君王的行動為依據;其次,人們要依靠人類根據自身經驗而達成的共識;再者,人們必須以信念模式產生的‘實用’後果(用)為依據(例如宿命論導致災難)。”^②

關於墨子的“本之者”、“原之者”、“用之者”三表法,今人常常會有一個錯誤的觀念,認為墨子關心真假和意義之語義概念,從而把墨子看成是古代的實用主義或者經驗主義者。但是,正如香港大學陳漢生(Chad Hansen)教授所清楚指出,“這三個標準並不檢驗語句或判斷之真假,而是檢驗言(語言)的使用。問題並非什麼為真,而是什麼為談話、描述、辨識和命名(簡言之,使用語言)的合適方式。”^③

第一表“上本之於古者聖王之事”,《墨子》中大量引證古代帝王之事。這些引證,根據現有的知識證據,我們知道其中有大量真實歷史的保存。試舉一個例子。中國古代的政治,有國家政治一治一亂的循環論學說,治亂甚至有時間定數,這種時間定數來自於政治星占學。《孟子·滕文公下》:“天下之生久矣,一治一亂。”《孟子·公孫丑下》:“五百年必有王者興。”《史記·封禪書》記太史儋對秦獻公言:“秦始與周合,合而離,五百歲當復合,合十七年而霸王出焉。”司馬遷“究天人之際”,研究的也就是這個“天數”,他自己並以後孔子五百年而自任。《太史公自序》:“先人有曰:‘自周公卒五百歲而有孔子。孔子卒後至於今五百歲,有能紹明世,正《易傳》,繼《春秋》,本《詩》、《書》、《禮》、《樂》之際?’意在斯乎!意在斯乎!小子何敢讓焉。”五百年的“天數”意識,根據美國 Lehigh 大學的天文史學家班大為教授(David W. Pankenier)的研究,應該在周初就已經產生。

根據《墨子·非攻下》、今本《竹書紀年》等的記載,在周文王滅商前不久(班大為教授推算是在公元前 1059 年 5 月 28 日),五星會聚於緊靠朱鳥西邊的巨蟹座(輿鬼)。《墨子·非攻下》:“赤鳥銜珪,降周之岐社。”班大為說,在公元前 1059 年,朱鳥星象中被稱為味、頸、嚙的部分佔據了赤經 5h50m 到赤經 8h46m 的範圍。那一年的 5 月 28 日,五星聚會在輿鬼宿巨蟹座 δ 星,赤經 5h33m,據朱鳥的味(即柳宿)的距星只有 20 m。比較朱鳥星象中的味、頸二宿的距星落到岐山後的西方地平線時的方位角,和

① 葛瑞漢《論道者——中國古代哲學論辨》,張海晏譯,中國社會科學出版社 2003 年版。

② 史華茲《古代中國的思想世界》,程鋼譯,劉東校,江蘇人民出版社 2004 年版。

③ 陳漢生《中國古代的語言和邏輯》,周雲之、張清宇、崔清田等譯,李先焜校訂,社會科學文獻出版社 1998 年版。

記載中觀測到的大赤烏降於岐山，以及那天晚上五星的形象，可以肯定鶉火附近的行星象就是赤烏徵兆。大赤烏降於岐山時口中銜的作為王權象徵的玉或叫作圭無疑是指當晚五星形成的像刀片一樣斜掛的形狀，這就是展示給文王的著名的洛書，敦促他去奪取王位^①。此前一千年正是夏禹統治開始時間。《墨子·非攻下》：“高陽乃命玄宮，禹親把天之瑞令，以征有苗。”玄宮據石申《星經》乃是二十八宿中的營室（寶瓶/雙魚），班大為教授根據現代天文學推算，肉眼可見的五大行星會聚確實在公元前1953年2月26日發生在寶瓶座，與飛馬座 α 星在同一黃經上^②。夏初的天象記錄，美國華裔天文物理學家彭飈鈞也作過推算，與班大為計算結論完全一致，公元前1953年2月10日至3月1日之間，五星會聚在室宿之內，張角小於5度，為過去6000年中彼此最接近的一次，特別是2月23日日出一小時，它們幾乎成一條直線懸掛在夏都陽城（今河南登封告成鎮）的東南方上空，這樣奇麗的天象當然會引起當時人的重視。在夏末，《竹書紀年》夏桀十年有“五星錯行。夜中星隕如雨”的記載，天文推算證明這一現象發生在公元前1575年11月20日的天蠍/人馬座（尾一箕），12月14日雙子座、12月20日小熊座 β 星分別發生顯著的流星雨。奇特的天文現象在夏、商、周建國之時都出現並被記錄了，這成為政治星占學的天命定數。當時的記錄一定在文獻中有相當的傳承，墨子根據傳承文獻來宣揚自己的學說。

《非命上》記載的墨子第二表“原之者”，“於何原之？下原察百姓耳目之實。”這裏所說是耳目觀察得來的知識，因此也是具有確認歷史發生之事實的意義的。“耳目之實”也就是這個在歷史事實發生之時的真實之謂。墨子的第二表，正如葛瑞漢已經注意到的，集中在對鬼神的證明和對天命的反駁上。比如，《明鬼下》記載墨子引證《大雅》“文王陟降，在帝左右”，這是周人祭祀時贊美文王的想像之辭。（在周代祭祀儀式中，被祭祀的祖先會有孫輩男性親屬扮演“尸”參與，但這是祭祀儀式的表演，並非事實。）但墨子將祭祀時儀式禮贊之辭直接作為文王死後鬼魂升天的證據：“若鬼神無有，則文王既死，彼豈能在帝之左右哉？”顯然是信仰的因素使墨子沒有對這個“耳目之實”的存在條件和狀況作進一步的探討，因此，墨子對於觀察和認知、語言和事實的對應關係未能提出意見；如此，關於歷史認知，在墨子的第一表和第二表之間，就沒有了互相校正的可能。這也就是說，在墨子的歷史認知中，缺乏“真”這樣一個概念，墨子也就無法進行對於歷史的科學“求真”。對於歷史事實的求真而言，第一表必須不斷地得到理解的解釋，但是墨子沒有進一步校正的方法和標準。在《非命中》之中，第二表更表述為“於其原之也，徵以先王之書”。甚至實際取消了事實認知的來源。關

①② 班大為《中國上古史實揭秘——天文考古學研究》，徐鳳先譯，上海古籍出版社2008年版。

於“真”的問題終於未能得到回答。似乎就是墨子之神靈信仰阻止了他科學觀察認知的思想的發展，墨子不懷疑感覺。

《墨子》中有“真”這個字，但不用作名詞；大概也並非出自墨子本人所使用。《非命下》：“真若信有命而致行之，則必怠乎聽獄治政矣。”《辭過》：“真天壤之情。”中國傳統文化中作為與偽假相對概念的“真”，大概出於道家。《老子》：“窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。”並且將“誠”的概念確定為人心對待“真”的態度，《莊子·漁父》：“真者，精誠之至也。”《文子·精誠》：“夫抱真效誠者，感動天地，神踰方外。”道家的真，集中在人的自然性情方面，指本原、本性，《莊子·秋水》：“謹守而勿失，是謂反其真。”天性、本性也稱為真性。《莊子·馬蹄》：“此馬之真性也。”道家把追求自然之道的人道家稱為悟真、修真。並且，將“真”與“禮”相對應，《莊子·漁父》：“禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不可易也。”《莊子·盜跖》批評孔子“子之道狂狂汲汲，詐巧虛偽事也，非可以全真也，奚足論哉”。就知識而言，因為道家的自然之道排斥所有人為，所以根本上道家就反對知識。《老子》：“智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈。”“絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈。”知識的“真”在中國古代文化中不受關注。墨子對歷史的認知缺乏“求真”校正。在科學、宗教、意識形態、邏輯四種知識方法中，中國文化中，意識形態一門獨盛，經驗知識的批判則始終不能發展，經驗知識不僅僅是對於客觀自然的感覺認知，還有關於歷史記憶的認知。

道家老子沒有鬼神信仰，但是卻有神秘的靈知主義自覺，老子完全不相信語言，他發明了一套精緻的理論反對語言。不同於老子的語言懷疑論，墨子相信語言，對於歷史認知完全依賴於文字證據。對第二表有特別表述的《非命中》，根據葛瑞漢的研究，是來自墨家保守派的記錄，與《非命上》、《非命下》的“三表法”有不同。這一派還把第一表“古者聖王之事”也擴展為“天鬼之志，聖王之事”。“志”也是“記錄”的意思。墨家的保守派其實給我們留下了墨子對歷史認知的態度，這就是關於古之先王之事，一切本之文獻記載。

三

墨子認為，歷史認識，來自歷史事實發生之時的歷史記錄。《兼愛下》、《尚賢》、《天志中》、《明鬼》、《貴義》、《魯問》等篇章中，都記載了墨子的這個重要思想。《兼愛下》說得最清晰細緻：“子墨子曰：‘吾非與之並世同時，親聞其聲、見其色也，以其所書於竹帛，鏤於金石，琢於盤盂，傳遺後世子孫者知之。’歷史的真實來自親歷其事的記

錄，儒家孔子也有略近的想法，《春秋·隱公元年》：“公子益師卒。”《公羊傳》解釋：“何以不日？遠也。所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭。”但是，區別所見、所聞與所傳聞，還是沒有墨子的表述清晰。墨子認為歷史非發生於當下，作為非身處歷史事實發生當時的人，不能親見親歷其事，因此只能根據親見親歷其事的人留下的記錄認識歷史。這是非常深刻的思想。將感覺認知刻寫而固化，從而凝固意義，可以成為後世可習得知識發展的穩定基礎。

墨子的歷史書證是親耳所聞、親眼所見並書寫記錄的內容。墨子論理，大量引用書證。《墨子·貴義》：“子墨子南遊使衛，關中載書甚多。……子墨子曰：昔者周公旦朝讀書百篇，夕見七十士，故周公旦佐相天子，其修至於今。”墨子重視間接知識，對於歷史認知更依賴於書證。根據鄭傑文先生的統計，《墨子》引《詩》共 11 條，說《詩》4 條，其中有 3 處是逸《詩》。《墨子》引《書》共 40 節，據鄭著統計，“其文字可與今文《尚書》比對者 5 節；其篇目可與漢代新出之‘百兩《尚書》’之篇目比對者、其文可與新出《泰誓》文比對者，計 11 節；可與東晉梅賾古文《尚書》比對者 5 節；共 21 節。而《墨子》所引不可與今傳所有《尚書》系統比對者 19 節，幾乎占一半。”^①

但是，墨子的三表法，在書證和事實之間沒有證明的關係，書證因此是無法校正的，所以只要是書志存留的就是確然的事實，按功利主義原則取用對我們論理有利的書證。這當然不合於我們今天的科學認知。

筆者理解的真實的歷史事件，是由這樣三項所共同決定的：

1. 人的社會行動；
2. 記注者的即時記錄；
3. 行動者和記注者兩者共處的文化所賦予的真實的意義。

所謂事件，也就是事態的發生、發展過程。事件由人的社會行動產生，也是記注者記注的單位。作為記注對象的事件必須就是存在於確定社會空間和真實時間中的事實，不是那些通過文字或圖像媒介記錄或創作的事件。記注的事件是以人的行動為中心的事態過程，必須有中心位置和確定清晰的邊界，這是記注者認知理解的起訖點固定的行動變化過程，行動變化的起訖和秩序的確定構成了被記注者理解的事件的意義。記注者理解的事件是記注者對事態的文化理解。所有被標識出來的事件都是人類社會文化可理解的複雜網路中的一個點，離開了理解的任何事實都不再具備意義，其實就無所謂事件，只是自然之流。

所有的記注者都必須親歷實事，親眼所見。所聞的、所傳聞的內容不是記注。從

^① 鄭傑文《中國墨學通史》，人民出版社 2006 年版。

充當媒介的敘述者那裏得知某一事件的聽眾、讀者都不是此事件的記注者。記注的真實是記注者的視覺感受外在的認知記憶。記注者是行動變化事實過程的感知者，是真實事件的領悟者。歷史記注者不是來自陌生世界的民族志作者，而就是他自己所記注的社會文化中的一員，他與正在發生的事實共處同一時空在場，具有共同文化的知識背景，這樣他才能真實地理解他所看到的關於該社會文化的事實，並將之記注。記注者認識的真實就是這個文化意義中的真實。

記注是即時記錄，記注者在現實時間中實錄了正在經歷的事態變化或發生過程，即在真實的時間中把他對事實過程的感覺認知記憶記錄下來。記注者的即時事實記注在該時刻是直接明證的，脫離了共同時空在場生成背景的記錄則無法被證明為真實的記注。記注者是對行動變化的秩序予以認知理解並把事實變化過程記錄下來的人，正是記注者定義了事件。事實過程和伴隨事態進展的即時記錄的意義是共生的，事實的真是由行動者和記注者所共存的文化所賦予的。若某一語句為真，則必定存在某種與之相應的事實，否則它就沒有意義。根據斯特勞森的語言分析哲學理論，事實就是陳述所陳述的東西，如果那些陳述是真。蒯因所謂：“真即去引號。”雖然往事已逝，但記錄陳述傳遞了意義。如果我們宣稱某一語句表達了事實陳述，而我們不瞭解當該語句為真時的實際情況可能如何，那麼，這一語句（對我們來說）就是無意義的。

語言分析哲學家長期致力於“真”的意義探尋。在戴維森看來，真理是無須定義的，由於我們只通過遞迴的方式表徵真理謂詞，因而在關於一種語言 L 的意義理論中，我們也就只能用形如“在 L 中是真的”這樣的語句表達 L 中的每個語句 S 可能具有的元語言語句，並由此定義諸如指稱、滿足、意義等語義概念。也就是說，在一種滿意的意義理論中，我們往往可以詢問是什麼東西使語句為真或語句的真值條件是什麼，而無須詢問語句的真是指什麼或者我們可以用什麼方式表達語句的真。根據戴維森的真值條件意義理論，“s 是 t 當且僅當 p”，意義的存在依賴於語句謂詞的真值條件，給出意義就意味給出語句的真值條件。語句為真當且僅當它被所有對象所滿足，語句為假則相反。

陳述所陳述，固然是語言上“真”的重複。但是歷史事實是已經永遠過去了的，所以對於書證的事實必須是能夠理解的，才是有意義的，理解在事實變化的過程中記注者所理解，才能夠真正做到陳述所陳述。不能理解的對應於事實的語言，我們還是不知道事實；對於記注者而言，他記錄的文字同樣是他所理解的事實。歷史的求真，就在於敘述所敘述、理解所理解，不斷發掘各種記注事件存在的信息，不斷根據記注事件所存在的社會文化的信息來對書證進行批判求真，不斷積極地理解書證存在的條

件，從而不斷深入地理解歷史事件的“真”。

具體歷史事件無限各異，歷史求真是建立在無限具體事實的實證性研究之上的文化闡釋性研究。人的社會行動、被即時記錄的記注以及這兩者之間存在的共同的文化之場域，使記注者在事實發生發展過程中用該文化共同語言記錄的人的社會行動就成為事件的“真”，研究該記注成為真的全部條件，就是研究事件所存在的文化的意義。所以，歷史研究即是具體記注事件的實證性研究，同時也是過去文化的闡釋性研究。

四

墨子不試圖發掘“耳目之實”的理解，原始觀察記錄和書證之間的關係不能建立，所以他對古代聖王之事的書證只是功利主義的應用，而無法做到科學的實證和闡釋。墨子的第三表“用之者”，是墨子對歷史知識的功利主義應用原則。《非攻上》清楚明白地表述了墨子對於歷史引證的態度：“情不知其不義也，故書其言以遺後世。若知其不義也，夫奚說書其不義以遺後世哉。”功利主義引證書證的態度使得歷史成了“任人打扮的小姑娘”；並且由於歷史引用之間相互無法批判，“層累偽造”的故紙堆就愈益地掩蓋了真實的歷史。

《墨子》大量引用《詩》、《書》，墨家出於儒家，有着西周王官之學通識的知識教育背景。孔子以堯、舜、禹、文王、周公為聖人，墨子接受了這樣的聖人觀。墨子功利主義應用目的的舉證解釋都有非常明顯的後設價值，這些價值基本就是周代通行的價值，墨子所謂“天下”觀念、君統思想其實都是周代的觀念思想。墨子所舉聖王史事，就墨子本意很多其實還是針對儒家務虛名不求實的批評，墨子以禹為聖賢，贊美的是他的自我犧牲的苦幹精神；墨子引《湯說》“萬方有罪，即當朕身。朕身有罪，無及萬方”，也是為例證商湯兼愛。但是，因為墨子對儒家的批評是價值的批評而不是事實的批判；也因為墨子的虔敬的神靈崇拜信念，歷史聖王被進一步地神化了。墨子還將堯、舜、禹、湯、文、武聖王的許多書證事實以自己的價值觀串聯成線形的發展歷史，儒家的聖王史觀則在墨家手中被大大地發揚光大了。

《墨子·尚賢中》：“古者舜耕歷山，陶河瀕，漁雷澤，堯得之服澤之陽，舉以為天子，與接天下之政，治天下之民。伊摯，有莘氏女之私臣，親為庖人，湯得之，舉以為己相，與接天下之政，治天下之民。傅說被褐帶索，庸築乎傅岩，武丁得之，舉以為三公，與接天下之政，治天下之民。此何故始賤卒而貴，始貧卒而富？則王公大人明乎以尚

賢使能爲政。是以民無饑而不得食，寒而不得衣，勞而不得息，亂而不得治者。”這段線性結構的歷史，根據筆者的研究最早是孔子 63 歲困於陳蔡時所列舉，目的是爲了說明“君子固窮，小人窮斯濫矣”。孔子認爲君子只有不斷修德才可以把握“時運”。這段話的思想經過子思《窮達以時》的系統整理概括而極大地影響了儒家，標誌着儒家由運命論向人性論的轉折^①。子思的學生孟子就非常重視來自歷史經驗的內省激勵力量，《孟子》中也多有這樣的歷史經驗舉證。這段話在《荀子·宥坐》、《孔子家語·在厄》、《韓詩外傳》卷七、《說苑·雜言》等儒家典籍中都有引證。但是，儒家根據自己的價值觀線性結構的文本歷史，被墨子利用並賦予了新的價值意義，墨子引用這則被文本基本固定化了的線性歷史是爲了證明聖君的任賢。對於孔子，這樣的舉證已經是在冒着主觀建構長時段線性歷史的危險，歷史變成了假設的神目觀之下的整體歷史；但是，到了墨子，外在意義主觀價值更可以堂而皇之地置於功利選擇的不加批判求真的任意的線性文本歷史之上。就對於君權神聖的維護而言，墨子推波助瀾，較之儒家甚而過之；在儒家內省自反的歷史經驗，被墨子更爲功利地用作了聖王開明的證據，筆者甚至以爲，墨子的功利主義思想可能還是促成荀子和法家控制外在的路向取代思孟學派向內反省路向的推動力量。

墨子引《禹誓》論證禹征三苗是興天下之利、除天下之害，這樣的論證實際上是無法做出的，因爲作爲前提的書證已經是聖王誅亂。我們舉此爲例。

《墨子·非攻下》：“今遷夫好攻伐之君，又飾其說以非子墨子曰：‘以攻伐之爲不義，非利物與？昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立爲聖王，是何故也？’子墨子曰：‘子未察吾言之類，未明其故者也。彼非所謂攻，謂誅也。昔者三苗大亂，天命殛之，日妖宵出，雨血三朝，龍生於廟，犬哭乎市，夏冰，地坼及泉，五穀變化，民乃大振。高陽乃命玄宮，禹親把天之瑞令以征有苗，四電誘祇，有神人面鳥身，若瑾以侍，搯矢有苗之祥，苗師大亂，後乃遂幾。禹既已克有三苗，焉磨爲山川，別物上下，卿制大極，而神民不違，天下乃靜。則此禹之所以征有苗也。’”

禹征三苗，墨子經常用作證明禹爲聖王的歷史證據，聖王誅亂具有神聖的合法性，墨子的態度和《尚書》是一致的。《墨子·兼愛上》引《禹誓》：“禹曰：濟濟有衆，咸聽朕言，非惟小子，敢行稱亂，蠢茲有苗，用天之罰，若予既率爾群對諸群，以征有苗。”根據《國語·周語下》，禹征三苗是慘烈的，至於“人夷其宗廟而火焚其彝器，子孫爲隸，下夷於民”。雖然墨子一再強調禹征三苗的合法性，但考古學證據表明，禹之征服江漢地區的三苗，更可能是爲了獲得對長江中下游物質的控制，尤其是金屬礦藏和

^① 朱淵清《“時”：儒家運命論思想的核心概念》，《儒林》第二輯，山東大學出版社 2006 年版。

鹽。二裏頭遺址，鏃的數量在第三期猛增，與二裏頭領土在該時期的擴張恰相吻合，二裏頭國家的領土擴張很可能是強制性的^①。石家河文化(青龍泉三期)之後出現文化斷層，這是個遭到外來強力毀滅的文明。

“三苗”支系較多，所謂“三族之苗裔”，大致生活在長江中游地區。三苗先祖與楚人先祖之間有親緣關係。長江中游的石家河文化自屈家嶺文化發展而來，距今 5 000 至 4 000 年，石家河文化有規模巨大的城堡、精美的玉器、隨葬品豐富的大墓。石家河古城面積達 100 萬平方米。在石家河文化分佈範圍內已發現湖北天門石家河、荊門馬家垸、江陵陰湘城、石首走馬嶺等多處都有設防城堡。考古材料表明，二裏頭文化二期時夏文化已進入江漢平原，然後不斷向周圍擴展，並逐步取代了石家河文化。早商王朝也積極向南擴展，長江沿線諸如湖北的黃陂、江陵，湖南的澧縣、石門等地都發現了早商文化遺存。湖北黃陂盤龍城遺址，不僅發現了普通的早商文化堆積，而且發現有早商城址、宮殿、手工業作坊、貴族墓葬等遺迹，是一處商王朝設立的軍事據點。原來石家河文化分佈的大片地域早商時納入了商王朝的版圖，成為商王國的一部分。

可以證明在二裏頭全面軍事擴張開始之前，晚期河南龍山文化在江漢流域的個別地點替代石家河文化的考古學證據也已找到，其時間正與文獻記載禹征三苗的時間相吻合。以湖北宜都石板巷子為代表的新石器晚期遺存^②，還包括宜昌白廟、鄖縣大寺、鐘祥六合、天門肖家屋脊等遺址，該遺存共分兩期，其中白廟、大寺、六合、肖家屋脊等屬於晚期。石板巷子遺存的器物組合與同一地區的石家河文化少有聯繫，其中的圈足盤、深垂腹釜等尚可認為是吸收了本地區的文化因素，但其主體部分，包括側裝足垂腹釜形鼎、細柄帶箍豆、斜沿大口罐、飾間斷紋的方體高領罐、高領甕和刻槽盆等都難以追溯到石家河文化中去，但幾乎涵蓋了中原地區煤山類型的全套器物組合，且兩者同類器形制也頗為接近。可見，石板巷子遺存是中原地區的煤山類型進入湖北西部地區之後，在當地特定環境中形成的一種文化類型^③。河南臨汝煤山遺址第一期為河南龍山晚期文化，樹輪校正 C14 測定資料表明其絕對年代屬夏代早期。

我們舉此一例，利用發掘禹征三苗所處時空的社會文化的相關信息證明，禹之征伐三苗是對其他民族的軍事入侵，不具有合法性依據。墨子的“聖王誅亂”完全是後設價值，是功利主義成王敗寇觀念的產物。由此也反映出文獻學研究的一個問題，只是敘述所敘述，而不試圖理解所理解，終究是無法求得歷史之真的。

① 劉莉《中國新石器時代——邁向早期國家之路》，陳星燦等譯，文物出版社 2007 年版。

② 宜都考古發掘隊《湖北宜都石板巷子新石器時代遺址》，《考古》1985 年第 11 期。

③ 楊寶成主編《湖北考古發現與研究》，武漢大學出版社 1995 年版。

五

墨子功利主義的聖王史觀和歷史認知態度對中國傳統史學影響巨大，建立在這樣的基礎上的中國史學不可能發展出求真科學的批判史學。個人崇拜、歷史為現實政治服務等文化陋習也都與此聖王史觀和歷史認知態度相關。

墨家和儒家的孟子雖然是在作激烈的爭辯，但他們引證歷史有着近似的功利主義歷史觀。到了孟子，雖然“言必稱堯舜”，但卻是“盡信書不如無書”，無所謂書證的強調，烏托邦世界的理想的誇張渲染甚至於難別事實和虛構。道家的古代烏托邦世界中虛構了黃帝、神農的形象。漢初的道家自己也承認，《淮南子·修務訓》：“世俗之人，多尊古而賤今，故為道者必託於神農、黃帝而後能入說。”對於聖王的宣揚虛誇，在法家韓非子看來，多是在經驗上無法驗證的，以此作為理論依據，非愚即誣。《韓非子·顯學》：“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。”所以法家主張察今而不法古。不幸法家只有控制社會行為的興趣，韓非子以為人主切不可“聽學者之言”；以人主一人之智代替所有人之智，人民只要機械服從就是。戰國後期的縱橫家，引古論今之時不但都選擇具有鮮明宣傳鼓動色彩的歷史事例，而且極大地誇張拔高、虛造細節，甚至大量層層偽造；情感不受理性控制，歷史事實混同情感想像成為政治宣傳的工具。

20世紀二三十年代以顧頡剛為代表的疑古學派對此現象有最激烈的批判，顧頡剛說“箭垛式”人物、“層累偽造的古史”，雖然並非以科學實證方式提出並證明，但卻是直覺的。疑古運動是激烈的全盤否定的“五四”運動的產物，疑古史學以激情的毀滅方式徹底衝決了舊史學，徹底否認了聖王譜系。根深蒂固的舊文化之下，沒有這種衝決網羅的徹底破壞，是完全不可能出現真正的科學史學的。“真”就不能有一點偽假，必須徹底剝去所有的偽假，才能出現原始的真；只有徹底求真，科學批判的理性才有可靠增長的可能。缺乏歷史的批判求真精神，是中國文化的痼疾；也是科學求真的歷史研究在中國至今發展不力的文化原因。不能理性自反，歷史學始終只是現實政治需求的工具。

任何社會的美好同樣也必須首先是真實的，真實就是社會實在而不假借任何言詞宣揚。任何社會都不是由美好言詞長久規劃構建。諸子互相責難批評往往是針對各自對人性的理解、社會改造方案，或是語言文辭層面的邏輯詭辯，卻不涉及對所引述的歷史事實本身的批判校正，事實求真的追求明顯缺乏。古代中國思想者目的都

在於價值理想的設計，對於歷史事實的批判檢討尤其不足。對於經驗知識而言，不管是對客觀自然的感覺認知，還是對歷史記憶的認知，求真是完全一致的；科學研究和歷史研究，以共同的理性批判的方式不斷進步。

許多現代學者，將科學革命和史學革命看成是現代文明進步的兩大並列支柱。盧卡思說，“我相信在過去的三四個世紀，我們的文化的最重要的發展，不僅是科學方法的應用，同時是歷史意識的增長。”巴特菲爾德更曾經如此比較中西文化，“雖然我們常常自我提醒，西方文化獨能發展自然科學，可是我們每每忽略西方文化同樣地以富有歷史觀念而卓然與世不同。古代的中國，科學工藝很發達，歷史著作極豐富，但是終未達到相當於西方國家 17 世紀科學革命和 18 世紀末至 19 世紀初史學運動的境界——蘭克及其前哲的治史技術在此史學運動中確立”。站在中國步入現代社會門檻上的梁啟超同樣有此深刻的認識：“今日歐洲民族主義所以發達，列國文明所以日進，史學之功居其半焉。”事實上，史學革命和科學革命不僅是現代文明進步並列的支柱，而且史學和科學本身也互為基礎，科學是科學史發展的科學，歷史研究是科學的歷史研究。沒有人的覺醒的歷史革命，就不可能真正完成科學革命。一個真正追求科學精神的社會必然要求歷史革命。現代化說到底是人的現代化，不能徹底完成歷史革命的社會不可能真正實現現代化。

（作者單位：上海大學古代文明研究中心）

有關經子與傳統文化答問

張舜徽

近來在報紙雜誌上，看到不少關於傳統文化的討論文字，各抒所見，議論紛起，因之引起人們的注意。和我比較接近的老友、舊徒以及外來見訪的學者，也常常同我談到這方面的問題。於是循其所問，一一答之；並舉例說明，聊以表達我個人對有些問題的看法。因事立題，分述如下：

一、所謂弘揚傳統文化的問題

問：近來弘揚傳統文化的呼聲很高，這一提法是否恰當？果何術足以達到這一目的？

答：“文化”一詞，包涵甚廣。它是一種歷史現象，在不同的社會中，都有與之相適應的文化，並隨着社會的前進而發展。一般所提文化，大半是指意識形態而言。在階級社會中，它具有階級性。既言傳統文化，自然也包括從階級社會中沿襲而來的文化，其中有精華，有糟粕；有真的，有假的。我們今天如果想要繼承它和發揚它，便必去粗取精，去偽存真，加入新的內容，更好地為今天的政治服務。過去有不少老學究，不分青紅皂白，盲目地認為凡是自古傳下來的習俗、禮制、思想、議論，都是好的，頌之為“國粹”，不願意拋棄它或改造它。這分明有一種頑固保守思想在支配他們。有了這一成見在心，便形成一種潛在勢力，可以阻礙新政的推行，可以停滯社會的前進，影響是很不好的。舉例來講：我國幾千年悠久文化中，有一種“男尊女卑”的傳統思想，因之婦女受壓迫凌辱極其嚴重，使那些佔人口半數的婦女沒有社會地位，擡不起頭來，這難道不是傳統文化中的腐朽部分？又如古代有一種“內諸夏而外夷狄”的傳統思想，因之少數民族在歷史上被歧視欺侮，使那些分居邊陲的人民，與漢族離心離德，這難道不是傳統文化中的落後部分？經過本世紀資產階級革命和無產階級革命大力剷除舊的惡劣習俗和陳腐法規，到了今日，男女真正得到平等，同樣能發揮其才能智

慧；少數民族和漢族打成一片，共同建設統一的多民族的國家。他們以今比昔，自然熱愛新社會，熱愛祖國大家庭，同心協力，滿腔熱情地為社會主義建設服務，而國家得以日進於富強。在這裏，只是舉歷史上犖犖大者二事為例，說明有些傳統文化，必須加以改革，去其糟粕而後可用。至於幾千年間的舊俗遺規，不適時宜、亟待取締革除者尚多，在這裏不能盡舉。可知今天提到弘揚傳統文化，有必要擇其善者而存之，其不善者而改之，斷不可籠統來談，漫無區辨。

二、傳統的重民思想

問：古人常云：“民為邦本，本固邦寧。”又云：“民猶水也，君猶舟也；水能載舟，亦能覆舟。”孟軻則直截肯定指出：“民為貴，社稷次之，君為輕。”此類言論，在古代文獻中保存的太多了，似乎是一種很好的重民思想，今天是否可以繼承它並加以發揚？

答：在階級社會中，統治階級從事於剝削壓迫人民，為階級屬性所限，不可能如其所言，去重民愛民。他們所以說出這一類的話來，只是暴露其畏怯人民之心而已。有如《逸周書·芮良夫篇》所云：“民至億兆，后（指君）一而已。寡不敵衆，后其危哉！”其畏民之心，昭然若揭。他們所畏怯的，是害怕人民起來造反，以傾覆其政權。因此他們好話說盡，用以粉飾太平，欺蒙天下。我們只看歷代所下詔令，至稱窮苦老百姓為“元元”（至善之意），用這一類憐愛人民的語言，藉以緩和階級矛盾。所以存在於階級社會中的重民思想言論，完全是虛偽的、不足依賴的。自從近世歷史唯物主義出現以後，這一新的科學理論真正肯定了人民是歷史的主人，只有人民能創造一切用來豐富社會的文化。有了這一新的觀點，於是人民世紀的今天，所倡導的重民愛民思想，和過去階級社會的“重民愛民”，便有本質上的不同了。人民從生產糧食以至百工技藝，歷盡千辛萬苦，才能創造出豐盈的物質財富。即以生產糧食而論，當廣大農民“面朝黃土背朝天”的時候，他們是怎樣熬過酷暑高溫的，是怎樣揮汗如雨的。古人詩句有云：“誰知盤中餐，粒粒皆辛苦。”偶誦此句，自然會感到應該以愛惜民力為愛民重民之始。近年來，許多人在參觀農村工廠以後，愛重人民之心勃然而興，然而這不過是一時感情衝動，有所激發而已。如果沒有實際行動去支持人民，愛惜民力，也仍然是無濟於事的。下面我想舉一小例，說明這一問題。

在今日全中國範圍內，從上到下，從城市到鄉村，浪費糧食的情況至為嚴重。特別是一般年輕小伙子“不知稼穡之艱難”，浪費尤為突出。我因長期家住大學校園內，親眼看到學生食堂的洗碗池中充滿了米飯、饅頭，乃至廁所水溝內也積聚不少，心中實在難過。青年人隨意傾棄的，乃是潔白米飯、小麥饅頭，盡屬細糧，棄同糞土，把勤勞農民的勞動成果，看成狗屎不如。此可忍，孰不可忍！中國人口衆多，已超過了十

一億六千萬。近據報載全國範圍之內，學校、團體、機關、部隊、賓館、飯店，凡是群居場所，浪費糧食的統計，每日達一億多斤。一年算來，數量大得驚人！這一漏洞不塞，對國家損失太大了。最好由人民政府，由中央到地方，於最近開展一次全國性的愛糧運動，對全國人民大力進行愛惜民力的教育，來遏制此一浪費之風。以後定為常制，派專人負責掌管，並長期訂出檢查、獎懲制度，雷厲風行。另一方面，從幼兒園、小學起，教育孩子們從小養成愛惜民力的習慣，讓“粒粒皆辛苦”的概念，深入人心。既加強了勞動觀點，也就是重民愛民的具體體現。所謂愛國主義行動，莫大乎是。方今國家正感耕地不足，千方百計努力開墾。如果能夠塞住這一大漏洞，每年可收回幾百億斤糧食，無異於新墾荒地千萬畝，這對國家的經濟效益還算小嗎？茲因談到愛惜民力而附論及此，仍然和今天所要發揚的真正重民思想息息相關。

三、傳統的崇儒思想

問：從漢武罷黜百家、表章六經以後，儒家學說思想，定於一尊，兩千多年來，相承不改。究竟在這漫長的歲月裏，儒生在中國文化界起了哪些大的作用？又出現了哪些弊病？

答：談到這一問題，牽涉的面太廣了。首先，我們應該弄清“儒”字的本義。大約在漢代以前，凡是有一才一藝之長可用以教人的，皆可謂之“儒”。所以秦之坑儒，《史記·儒林傳》稱為“坑術士”；許慎《說文》：“儒，柔也，術士之稱。”是古代的所謂儒，包括術士在內，範圍是很廣的。有的人認為孔子是儒家創始人，這一提法，尚可商榷。《論語》記載孔子對子夏說過：“女（汝）為君子儒，無為小人儒。”可知當孔子之時，早已有儒的存在。而《禮記·儒行篇》記載孔子對答魯哀公問儒行，提出所謂“愛其死以有待也，養其身以有為也”；“見利不虧其義，見死不更其守”；“可親而不可劫也，可殺而不可辱也”；“身可危也，而志不可奪也”等行為準則。當日孔子心目中的儒，是多麼剛毅而有作為的人！難怪魯哀公受了這次深刻教育以後，終其身“不敢以儒為戲”。可知儒在春秋之時，有一種強矯果勇之氣，是很受人敬畏的。那緣何後世儒生柔懦不振、畏首畏尾呢？這種由剛而柔、由強而儒的轉變，在戰國時便已形成了。《荀子·修身篇》“偷儒轉脫”，楊倞注云：“儒謂懦弱畏事。”是古人直以儒釋儒了。《說文》以柔訓儒，亦同此旨。儒既由剛強變為柔懦，到了漢代，便只以誦習六藝，尊師仲尼為事。《淮南子》高誘注云：“儒，孔子道也。”反映了當時的實際情況。自漢以後之所謂儒，都沒有超越這一圈子。

由於儒生的行動迂緩，連走路說話，都是慢吞吞的，不足以赴事功之急，便為世人所輕蔑。像劉邦那樣的人，沒有什麼文化知識，由鄉村流浪漢一躍而為天子之後，居

然敢罵鄙生爲豎儒，謂隨何爲腐儒。陸賈前說稱《詩》、《書》，劉邦便大聲斥之：“乃公居馬上得之，安事《詩》、《書》！”客有著儒冠而來進謁的，馬上取下他的帽子，用來下尿。漢高帝的侮辱儒生，成爲中國歷史上的典型事例。推之歷代帝王，外標崇儒之名，內懷輕儒之實，大半都把儒生看成無可作爲的廢品。漢武帝雖表面上罷黜百家，表章儒學，但是統治階級內部，卻是重法輕儒。對那些誦法孔子的儒生，是十分鄙視的。像漢元帝柔仁好儒，看到他的父親宣帝所用多文法吏，以刑名繩下，曾從容進諫：“陛下持刑太深，宜用儒生。”宣帝聽了很生氣地說道：“漢家自有制度，本以霸王道雜之，奈何純任德教用周制乎？”又曾教導他說：“俗儒不達時宜，好是古非今，何足委任。”從這一系列宮廷內父子對話的內容中可以知道他們祖傳家法的秘密了。此後二千年間的專制政體，皆操是術以治天下。所以我國二千餘年的封建政治，實以儒術爲外衣，以法家爲本幹。專制統治者心目中的儒生，不過是用來裝潢門面、粉飾太平的工具而已。當十三世紀初期，蒙古貴族入主中原以後，分民爲十等。擺在前面的，是統治者認爲有益於國的人；擺在後面的，是他們認爲無益於國的人。最末的幾等，便是七匠、八娼、九儒、十丐。有意識地侮辱儒生，列入第九等，擺在娼妓之下，乞丐之上。這種輕蔑儒生的思想，可算是到了極點。清高宗(乾隆)晚年怠荒，巡遊無度，國力大傷。當時著名學者、侍讀學士紀昀主修《四庫全書》，在其左右，因從容進諫：“東南財力已竭，當思有以救濟之。”高宗大怒，叱罵他道：“朕以汝文學爲優，故使領四庫書館，實不過以倡優畜之。汝何敢妄談國事！”歷代帝王，何嘗把儒生放在眼裏？

在封建社會中，儒生的被人輕蔑，大半咎由自取。除迂緩不能任事外，還有泥古的積習，談到理民治國，必“則古昔，稱先王”，安於襲故守舊，二千餘年沉疴莫起。有如西漢經師，欲舉大義微言，施諸行事，標榜所謂“以《禹貢》治河，以《洪範》察變，以《春秋》決獄，以《三百五篇》當諫書”。宋代士大夫甚至謂“半部《論語》可以定天下，半部《論語》可以致太平”。後來迂腐儒生，便拿這一類的理論作口頭禪。惟尚虛言，不理實事。浮議多而成功少，儒學乃愈不中用。我們只看歷代儒學之紛爭，便可知儒效之隱，非一朝一夕之故。漢代治經學的，有今文古文之爭；宋世談義理的，有道學僞學之辨。爭辯不休，儒術益裂。降至元明，情況愈下。宋末元初的周密，在所著《癸辛雜識續集》中，描寫當時士大夫迂腐不知世務的風氣道：“凡治財賦者，則目爲聚斂；開闢捍邊者，則目爲寵材；讀書作文者，則目爲玩物喪志；留心政事者，則目爲俗吏。其所讀者，止《四書》、《近思錄》、《通書》、《太極圖》、《東西銘》、《語類》之類。自詭其學爲正心、修身、齊家、治國、平天下。故爲之說曰‘爲生民立極，爲天地立心，爲萬世開太平，爲前聖繼絕學’”云云。那種種臭腐之氣，真可上逼雲霄，不可嚮邇。後來明末清初的黃宗羲，爲《吳弁玉墓誌銘》時，也曾發出同樣的慨歎。可知宋明儒學，不足以言

經世致用，便直接影響到國家的盛衰安危。這就當時文化界的普遍現象而言，已是非常的不景氣。至於宋明也有豪傑之士，如王安石、張居正一流人物，勇於以天下為己任，能為國家辦大事。這樣的人，卻不是純用儒術而能有所作為的，且畢竟也是極少數。

四、傳統的慕古思想

問：傳統文化中有一種追慕遠古的思想，集中表現在儒家議論中。這一思想在中國歷史上起了哪些不良作用？

答：儒家宣揚慕古思想，以孔孟最為典型。孔子“祖述堯舜，憲章文武”，周遊列國，到處碰壁。孟軻步孔子之後，也不得志於時。《史記·孟子列傳》云：“游事齊宣王，宣王不能用；適梁，梁惠王不果所言，則見以為迂遠而闕於事情。當是之時，秦用商君，富國強兵；楚、魏用吳起，戰勝弱敵；齊威王、宣王用孫子、田忌之徒，而諸侯東面朝齊。天下方務於合從連衡，以攻伐為賢。而孟軻乃述唐虞三代之德，是以所如者不合。”這段文字，雖專敘孟軻迂闊不合時宜、為世所棄的情狀，其實可以上包孔子。孔子的追慕遠古，不減於孟。他們談到政治，都是“言必稱先王”的。例如《詩·大雅·假樂篇》有云：“不愆不忘，率由舊章。”是教導後人保守舊規切勿改變的意思。孟軻曾引用此詩而加以發揮道：“遵先王之法而過者，未之有也。”（見《孟子·離婁上》）這句斷語，不知敗壞多少世事！到了漢代，董仲舒乃謂“天不變道亦不變”，於是儒者安於蹈故襲舊，更加奄奄無生氣。這都是慕古之風盛行而引起的不良影響。由於儒生追慕遠古的積習不除，遇事只向後看，不向前看，從慕古發展到非今，這是必然的。平日安於守舊，不樂更新。每值國家有大變革，必百計阻難，最為時君所忌。當秦始皇統一天下以後，實行思想言論方面的嚴密控制，當日禁令所頒，只有“以古非今者族”，科罰最酷。以為不如此，不足以掃除障礙，推行新政。秦始皇為了促進社會的變革，保護新政的實行，不得已而有此一措施。這對當時慕古的腐儒，可算是當頭一棒。

秦始皇和李斯，都是中國歷史上有眼光有作為的大政治家。他們繼承周末法家的思想理論，用來治理國家。春秋時的管仲，首先提出“不慕古，不留今，與時變，與俗化”（見《管子·正世篇》）的創立法度的原則。“不慕古”，便消除了向後看的積弊，不再懷念過去；“不留今”，便滋長了向前看的風尚，不停留在現階段。商鞅繼起，明白指出：“苟可以強國，不法其故；苟可以利民，不循其禮。”（見《商君書·更法篇》）其後韓非，至將迂儒所倡導的那一套，比之塵飯塗羹，可戲而不可食。又謂：“今有美堯舜湯武禹之道於當今之世者，必為新聖笑矣。”（見《韓非子·五蠹篇》）到了李斯，便直截說：“五帝不相復，三代不相襲，各以治。非其相反，時變異也。”（見《史記·秦始皇本

紀》可見周秦法家所提出的政治理論，都是積極的、前進的，主張革新，反對慕古。對於當時迂儒所宣揚的空話，商君目為“六虱”，韓非看成“五蠹”，不是沒有原因的。當明代晚期，內憂外患，國勢岌岌的時候，張居正以振興天下為己任，大刀闊斧地實行政治改革，表現了法家不畏強暴的精神。在“摘奸剔弊”的過程中，把那些不達時變的頑固派言論斥為“臭腐之迂談”，不加理睬。經過積極革新，朝野出現了新局面。史稱“萬曆初政，委任張居正，綜核名實，幾於富強”（見《明史·李太后傳》）。這難道不是學習法家政治理論，切實施行，而能取得這樣大的成功嗎？從中國封建社會兩千年的歷史來看，凡是有大抱負想在政治上有所作為的人，大半都是從法家理論中取得營養，而後能成就其事業。一個純粹的書生，徒抱五經、四書，充滿慕古思想，是很難辦天下事的。

五、傳統的貶法思想

問：自古以來儒家詆斥法家刻薄寡恩，甚至辱罵商鞅、李斯，都以嚴刑峻法，致蒙車裂之刑，不得好死。究竟法家在中國傳統文化中起了一些什麼作用？幾千年悠久歷史中有無他們的重要地位？

答：在傳統文化中輕蔑法家，這是歷代腐儒之迂見，必須批判。我們如果能够平心靜氣細讀周秦法家之書，便可感到歷代大政治家的建功立業，都是從法家理論中培養出來的。周秦法家，即周秦政治家，或政治理論家，他們總的精神，不外敢於變古，勇於任事，獎勵耕戰，抨擊空談，反對德治，實行法治諸大端。魏世劉邵《人物志·流業》有云：“建法立制，強國富人，是謂法家。管仲、商鞅是也。”法家職志，以富強國家為己任，管仲、商鞅是其中卓有成就的人物，所以古人舉以為例。近世章炳麟在《馗書·商鞅篇》中指出：“故法家者流，則猶西方所謂政治家也。非膠於刑律而已。”這話是很通達的。世俗腐儒，但知舞文亂法的刀筆吏為可厭惡，便一概看成法家而深加摒斥，這種狹隘的一孔之見，何值一駁？曠觀歷代大政治家，如漢代的霍光，三國時期的曹操、諸葛亮，東晉時的王猛，北周時的蘇綽，唐代的魏徵、李德裕，宋代的王安石、李綱，明代的張居正，都莫不具有法家精神。他們有膽有識，敢作敢為，能以天下事為己任，都是從周秦法家書中取得了指導性的理論，作為自己治國理民的重要依據。所以他們的一言一行，都充滿了濃厚的法家色彩，何嘗純是儒術？這就說明了周秦法家的言論、行事，對後世政治的影響，至為深遠，成為傳統文化中的重要部分。

政治思想和法權思想，是隨着階級和國家的出現而出現的。法的作用，是政權建立以後，採取一定的形式，將人們的行為固定在共同遵守的範圍內，以鞏固、發展對其有利的社會關係和社會秩序。所以法的內容，實包括國家制定的法律、法令、條例、決

議、指示等規定性文件和國家認可的判例、習慣等。制度必靠法律來保障，法律必靠刑罰來維持。法律和刑罰，只是法的内容之一，而不足以概其全。在中國歷史上，把法的作用提得很高，有議論，有行事，從而取得很大成功的，首推周秦法家。他們強調法制的作用，主張革新前進，在政治理論上，建立了一套以法治國的完整體系；或者在政治實踐中，確有顯著的建樹，引導當時政權走上富國強兵的道路。也只有周秦法家才能做到這一步。我們今天研究他們的言論、行事，可以肯定他們是一種具有先進思想的政治家，是一種敢於革新不畏阻力的政治家。他們的事業規模是弘遠的，後世卻把所謂“律家”、“法官”、“刑幕”當法家，那就相差太遠了。歷代大政治家，既都是從周秦法家的言論行事得到啓示而發展起來的傑出人物，所以他們任天下事，都有一種勇往直前無所畏怯的精神。遠且勿論，只拿王安石、張居正來說，便是很高的典範。像王安石“天變不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”的思想，和張居正“利於公者，必不利於私。怨讟之興，理所必有”的言論，是何等氣魄，何等毅力！儘管他們幼小時也和群眾一樣，從誦習儒家經傳開始，以至應科場考試，攫取祿位，是由儒學起家的。但他們不拘泥於儒家的說教，卻能跳出狹隘的圈子，能取法家之長以補本身的不足，這自然是他們的高明之處。由此可見，周秦法家在中國封建社會，曾經有過大的建樹，促進了社會的更新。我們今天應該重新估計他們在歷史上的業績，肯定他們在傳統文化中的地位和作用。

六、傳統的黜道思想

問：司馬談在《論六家要指》中，推論陰陽、儒、墨、名、法五家各有短長，而獨反復贊歎道家之術，採各家之長而無其短。“立俗施事，無所不宜”。“指約而易操，事少而功多”。於是引起後世的爭論，儒家相率不以司馬氏的見解為然，並鄙棄道家。究竟道家學說，在傳統文化中起了哪些作用？我們今天應該怎樣評價？

答：司馬談《論六家要指》，是一篇圍繞人君南面術來談問題的政治論文，而不是純粹的學術論文。後人卻把它看成單純的論學文字，那就錯了。他所提出的“指約而易操，事少而功多”，是專就道家的議論主張，用之於君道，可以取得成效來說的。他又指斥儒者“博而寡要，勞而少功”，是說六藝經傳中所談為君之道所營多端，而沒有“執本秉要”的方法，不足以主持綱維。所以他着重指出：“儒者則不然，以為人主，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，絀聰明，釋此而任術。”我們只看這幾句總結性的話，不是在談南面術又是談什麼？後面他又說：“道家無為，又曰無不為。其實易行，其辭難知。其術以虛無為本，以因循為用。”“虛者，道之常也；因者，君之綱也；君臣並至，使各自明也。”這又在宣揚道家

無爲之旨在南面術上的妙用，非諸家所能及。司馬氏的這一理論，在西漢學者中多“能知之”。到了東漢，懂的人便漸少了。有如班彪、班固父子指責司馬氏“論大道則先黃老而後六經，是非頗繆於聖人”。這一批評，是很不恰當的，我們只看司馬遷敘述孔子言行，列爲《世家》，而結論是：“自天子王侯中國言六藝者，折中於夫子，可謂至聖矣！”這是怎樣地推崇孔子，豈有貶抑之意。他發抒在《論六家要指》中的言論，只是就君道一端而言，認爲在人君南面術方面，道家所提供的辦法最工，而儒家所提供的辦法最拙。後人不察及此，輕率地認爲司馬談父子反對儒學，豈非大謬。所以《論六家要指》一文，實是探究道家無爲之旨的一把鑰匙，必須弄懂它，才能對道家學說有悟入處。

我國古代奴隸社會和封建社會的統治者，都有“南面”之稱，“南面術”便是他們用以駕馭臣下、統治國家的一套手法和權術。這種術，周秦諸子中，名之爲“道”；古代有人把這種術的體和用，總結出了一套成系統的理論，稱爲“道論”；宣揚這種理論的，便是“道家”。周秦兩漢時期，社會上還有一些精通這方面理論的老專家，開門授徒，有盛名於當世。司馬遷在《太史公自序》中曾稱及他的父親司馬談，早年“習道論於黃子”，正如《史記·李斯傳》中所言“從荀卿學帝王之術”一樣，學習的內容是相同的。可知司馬談在《論六家要指》中所談的那一套，不過是張其師說而已。這種理論，雖淵源於道家，但爲諸子百家所採用了，都有發揮這一理論的專篇，不過標題各有不同而已。用“君道”二字作篇名的，見《荀子》；有稱“主道”的，見《韓非子》；或稱“君守”，見《呂氏春秋》；或稱“主術”，見《淮南子》。此外，尚有不用“君”和“主”標題而別立篇名的，如《管子》中的《心術》、《白心》、《內業》，《韓非子》中的《大體》、《揚權》，《莊子》中的《天道》，《呂氏春秋》中的《圜道》，都是談的這個道理。乃至儒家孔子，也曾稱“爲政以德”（古注：“德者無爲”）；又贊歎過虞舜“無爲而治”。《墨子》也說：“善爲君者，勞於論人而佚於治官。”可知道論之精要，是諸子百家所共同尊尚的，在古代文化中，曾起過大的作用。其所以不見重於後世，則始於東漢道教興起，奉老子爲教祖，於是世俗將道教和道家混而爲一，這是極端錯誤的。道家是中國古代哲學史上影響最大的一派，與後起宗教中的道教，完全不是一回事，這是必須辨明的。如果把遠古闡揚南面術理論的道家，下降到和後世以消災、驅鬼、祈年、成仙爲目的的道教合而爲一，便成爲傳統文化的污點，有必要加以澄清，庶使人們不因此而輕蔑周秦時的道家。各還其本來面目，才能不爲俗說所惑。

七、傳統的尊聖思想

問：從漢代以來二千年間，孔子被尊爲“至聖先師”，形成了他在封建社會中的特殊歷史地位，推重爲中國學術史上人格最高之標準。凡是談到傳統文化，無不牽涉到

他。而近世新文化運動勃起時，有人提出“打倒孔家店”的口號，好像孔家開設的商店，已專利兩千多年，店中陳貨不少，腐爛的東西太多，不能適應客觀需要，必徹底摧毀而後可。究竟我們今天，應該怎樣對待這一問題？

答：談到孔子，也當一分爲二。完全如同封建社會那樣吹捧他，當然是不恰當的；又像近人操之過激，必打倒之而後快，也是不對的。我們應該“好而知其惡，惡而知其美”，實事求是地剖析他、評價他，而不爲任何偏見所囿，庶幾可以看出他的作用和影響。春秋末年，是我國社會由奴隸制向封建制過渡的醞釀孕育時期。孔子的思想，代表奴隸主階級利益，積極主張“憲章文武”，恢復西周時期的禮制，基本上是保守的。他雖出遊列國，有用世之志，但誠如《史記·孔子世家》所說：“斥乎齊，逐乎宋衛，困於陳蔡之間，於是反魯。”他在長途施行中，幾乎爲人所殺或餓死在外。其所以不受各國歡迎，無非是在政治上主張開倒車，不適合於各國統治者的需要而已。當時除統治者之外，一般群眾，對他也没有好感。如勞動人民中，有荷蓀丈人譏笑他；士大夫中，有孫叔、武叔譏謗他。即在一群弟子中，也常有人和他爭辯，不是個個都服從他。可知當他有生之年，很少有大的得意之時而舒適過。他的受人尊仰，全在死後，經過歷代的吹捧而提高起來的。由於孔子平日強調“君君、臣臣、父父、子子”的社會秩序，大有利於最高統治者的政權鞏固，於是利用他的話作護身符，把他的地位提到無比的高度。歷代對他加封進爵，而又大修廟宇，隆其祭典。自漢高祖以太牢祀孔，下至袁世凱做皇帝，都以尊聖祭孔爲先，可以看出他們的用意。當清太宗未入關時，俘得明將何可綱，欲其降，可綱不從。太宗親問其故，可綱答道：“爲諸生時，讀孔子書，知君臣大義，故今日但求速死。”太宗歎息道：“孔子之教，其美至此！”即命立學宮於盛京，親致祭奠。從這件事，也可證明帝王所以尊孔，完全是爲了維護他自己的權位。“上有好者，下必有甚焉者”，於是在封建社會中，普天之下，都在奉祀“大成至聖先師”的神位了。

但是，孔子畢竟是世界文化名人，是中國歷史上的一位大教育家、大思想家，是應該受到後人尊重的。如果能夠去掉被後世統治者所渲染和附加的許多東西，還他自己的本來面目，可取之處，仍然很多。如他平日教導學生的話：“過則勿憚改”；“敏於事而慎於言”；“學而不思則罔，思而不學則殆”，“知之爲知之，不知爲不知”；“敏而好學，不恥下問”；“學而不厭，誨人不倦”；“人無遠慮，必有近憂”；“君子病無能焉，不病人之不已知也”。這一類的嘉言明訓，雖在今天，仍可古爲今用。他之所以能成爲古代大教育家，是有其重大原因的。他的教學，只是根據舊有的《詩》、《書》、《禮》、《樂》等古代文化典籍加以講授而已。所以他平日自我鑒定，歸結爲“述而不作”，只肯定自己在傳述舊有文獻方面做了一點工夫，而沒有什麼創作。他的這一自白，是比較真實的。清代學者、著名進步思想家龔自珍說得很好：“仲尼未生，先有六經；仲尼既生，自

明不作。仲尼曷嘗率弟子使筆其言以自制一經哉!”(見《六經正名》)這一名言,足成定論。舊說相傳硬要說他曾經贊《易》,修《春秋》,刪《詩》、《書》,訂《禮》、《樂》,好像所謂“六經”,都經過了他的手。如果真有其事,爲什麼《論語》二十篇中無一語道及?《論語》是記載孔子言論行事和日常生活最詳盡的書,凡孔子平日穿什麼衣,吃什麼飯,坐什麼車,和哪些人來往過,說過什麼話,都記得很清楚,假若孔子在傳統文化方面費了不少精力,成功了許多創作,他的門弟子,不會一字不提。況且學者開門講學,貴在言傳身教,不以著述爲重。後人言“六經”,必及孔子,這和迂儒託古之習是分不開的。我們今天不必在這方面去糾纏,但從他一生從事教學的方式方法去探討,去總結,可以找出他的偉大之處何在。值得後人學習的地方很多,擇其要者,約可歸納爲四點:第一,強調主觀努力,在求知的道路上,鍥而不捨。第二,強調學習與思考應該並重,不可偏廢。第三,提倡不知則問,不能則學,勤向群衆請教的精神。第四,提倡少說多做,刻苦自立,不急於以求人知的風尚。以上四點,是孔子所倡導的樸實學風,都可古爲今用。這是值得我們學習的優良傳統,必須發揚光大。

八、傳統的師法思想

問:舊時學者,喜言師承師法,常用來衡量一個人學術成就的大小高低。假若沒有師承師法,便爲世俗所輕。此一傳統,起於何時?近日尚存在否?影響如何?

答:學之重視師承師法,源於漢世。其時承秦火之後,書缺簡脫。當時政府搜求亡書,紛立博士。利祿之途既開,因以造僞欺世者不少。經籍初出,口耳相傳,假若不查問其授受淵源,那就會使造僞以欺世盜名的人一天天多起來。漢代所以重視師承師法,是出於不得已。《漢書·孟喜傳》說:“上聞喜改師法,遂不用喜。”可知其時經師家法之嚴。但其流弊也不小,以致經有數家,家有數說,各守專門,不相通假。到了後來,至於各尊師說,不合不公。有如劉歆《移太常博士書》所云:“信口說而背傳記,是末師而非往古。”王充《論衡·正說篇》所云:“前儒不見本末,空生虛說;後儒信前師之言,隨趣述故,滑習辭語。”後果是很不好的。到了東漢,學術界出現了博通的風氣。如許慎、鄭玄起於漢季,兼治群經,不主一家。許氏作《五經異義》,凡古今文諸家異同,都備列而折中之,鄭氏遍注群經,也從不拘守一家之義。漢代經學,自推許、鄭集其成;而家法之敗壞,也實從此時開其端。其後歷魏晉以至隋唐,經生薈萃衆說以成義疏,而所謂一家之學,早已不存在了。後世治經之士,還在斤斤於師法之爭,可說是極其狹隘的人。識見如此淺陋,如何推廓得開。一直到了近代,學術界還存在強調師承師法的餘風。當我十八九歲旅居北京時,曾親見一位年事很高的國學大師,要求於他的弟子很苛,儘管他的弟子白髮滿頭了,見到老師時,還要下拜磕頭,久而後起,便

無異於在舉行宗教禮儀。他要求於自己的弟子，也是這樣。好像不如此，便得不到老師的真傳似的。學術是天下公器，有什麼秘密可言。難道天地間的廣博知識，能為少數人乃至個別人所壟斷嗎？本來，我國傳統文化中的所謂“五倫”，原無師弟。師弟一倫，自當附於朋友。師弟之間的關係，只得以朋友相待，處於平等地位。凡為師者，何可居高臨下，用知識來凌駕一切！

清代學者戴震說過：“大國手門下，不出大國手；二國手、三國手門下，教得出大國手。”（見段玉裁所撰《戴東原先生年譜》）這話很有道理。所謂“大國手”，是指名重一時的大師。既是大師，便有他的一套圈子，用來範圍他的學生。學生只得亦步亦趨，篤信謹守，不敢超越那個圈子，甚至跟隨幾十年，還是那老一套。在這種人門下學習，很難取得新的成就，蔚為大器。至於二國手、三國手，沒有那麼多規格束縛門下，門下通過主觀努力，往往智過其師，反而可以大成，這是近世學術界常有的事。可知有志治學的人，斷不可守一先生之言，用來束縛自己。必須放寬眼界，開拓門路，做到古人所謂“學無常師”，才能奮發興起。儒家尊師仲尼，這是漢武帝以後的事。在漢以前，治國以管、商為師，用兵以孫、吳為師，巫醫、樂師、百工，種樹之業，各有其師，豈孔子一人所能專擅。韓愈作《師說》，提出所謂“道之所存，師之所存也”，這話是對的。至於專以傳道、授業、解惑為師，則又嫌其太狹隘了。既言“道之所存，師之所存”，那麼存於天地萬物之間的，莫不有道，善學者便當以天地萬物為師。舉一小例來說：人生健身強體之術很多，而鍛煉的方式方法，有些是從動物身上學來的。所謂“熊經”、“鳥伸”、“猿攀”、“鴟顧”，都是我們祖先從學習動物的過程中，總結出來的有效經驗。漢末名醫華佗提出所謂“五禽之戲”，號召人們學習虎、鹿、熊、猿、鳥的動作姿態，進行肢體活動，以增強體質，防治疾病，這難道不是以動物為師嗎？再擴而大之，那麼自然界的許多現象，值得我們師法的，就更多了。如古人所謂“天無私覆，地無私載，日月無私照”，便可培養人的大公思想。又如萬物之中，石的堅，水的平，竹的虛心直立，松的耐寒後凋，何一不可取以為法？所以古人有以“師石”、“師竹”等詞名其書室的。可知道道之所存，本不單在書本上。人世間還有大量的“無字書”要讀，天地萬物，可資取法者甚多，本不限於以人為師。

九、傳統的賤近貴遠思想

問：人們品論事物的好壞，特別是評騭學術的高下，總是對那些沒有接觸到的人的寫作，仰望如恐不及，相與贊歎歆慕不已。而對於同事的或經常見面的人的寫作，則很輕視、忽略，甚至鄙棄，不加理睬。長期如此，這對中國文化的發展，是否有很大不良影響？

答：這種情況，起源很早。當韓非所著《孤憤》、《五蠹》最初傳到秦國的時候，秦王讀了以後，看成古人的作品，敬慕之心油然而生，長歎一聲道：“寡人得見此人與之遊，死不恨矣！”漢武帝讀了司馬相如所作《子虛賦》後，也贊不絕口，慨歎地說：“朕獨不得與此人同時哉！”經過李斯、楊得意分別介紹以後，君主知道是當時韓非和司馬相如的作品，便降低了對他們的傾慕之情。雖然韓非和司馬相如在不同的年代裏，被當時政府弄到了秦國和長安，等到統治者親眼看到這兩位作者的五官百體，和常人沒有什麼不同；吃飯拉屎，和常人也是一樣。看久了，看慣了，便不感覺有什麼稀奇，很自然地對他們輕蔑起來。結果，韓非囚死於秦，司馬相如也潦倒一生。從這些事例，充分說明“賤近貴遠”的積習由來已很久了。西漢末年的大學者揚雄，學問很博，著述很多，不為當時社會所重視。揚雄剛死，便有人問桓譚：“子常稱揚雄書，豈能傳於後世乎？”譚回答道：“必傳。顧君與譚不及見也。凡人賤近而貴遠，親見揚子雲祿位容貌，不能動人，故輕其書。”桓譚所提出的“賤近而貴遠”，一語道破了中國封建社會中文化界的偏蔽。如果進一步加以分析，“賤近而貴遠”這幾個字，可又分兩方面來看問題。所謂“遠”和“近”，本包括時間距離和空間距離兩方面。從時間距離來說，一般人對於時代愈早的作品，愈感興趣；對於同時人的作品，容易輕忽，這便是“尊古卑今”。從空間距離來說，一般人對於但聞其名未見其人的著述，十分尊仰；對於天天見面的人的寫作，不甚留意，這便是“重耳輕目”。此二者是“賤近貴遠”的兩大內容，經常盤踞在人的思想中，為害甚大，影響很壞。

由於在長期封建社會中，一般人的心理，都是崇拜古人而鄙視同時人的。人們偶有寫作，深恐不能取重於當時，以致湮沒了他的好內容，不得已託古人之名以傳其書。這在中國古代寫作中極其普遍。例如《易卦》託名於伏羲，《本草》必託名於神農，《醫經》必託名於黃帝，《禮典》必託名於周公，六經必託名於孔子，都是這個道理。《淮南子·修務篇》曾經指出：“世俗之人，多尊古而賤近。故為道者必託之於神農、黃帝而後能入說。亂世闇主，高遠其所從來，因而貴之。”這幾句話，道破了世俗喜歡託古的根源。有了託古，偽書日出，給中國傳統文化造成了大混亂，也是學術史上的大不幸。這種偏蔽，在周末便已有了。《莊子·外物篇》云：“夫尊古而卑今，學者之流也。”其後《淮南子·齊俗篇》云：“世多稱古之人而高其行，並世有與同者而弗知貴也。非才下也，時弗宜也。”《論衡·超奇篇》云：“俗好高古而稱所聞。前人之業，菜果甘甜；後人新造，蜜酪辛苦。”其見於《齊世》、《案書》諸篇者，所言尤為詳盡。下逮《抱朴子·廣譬篇》、《文心雕龍·知音篇》，也都談到這一偏蔽，極為慨歎。由於學術思想有了這種不公正的看法，積習很深，於是品評人物，總說古人好，今人壞；鑒別寫作，總說古人的書好，今人的書壞；論及政治，總說古代的政治好，當代政治壞。一切都向後看，必然

走上是古非今的道路，成爲阻礙時代前進的絆腳石。這一壞的影響，還不嚴重嗎？在傳統文化中，必須去掉這一偏弊之見而後可。杜甫詩句有云“不薄今人愛古人”，真不失爲有識名言！

十、傳統的不良學風和文風

問：二千年間，研究中國文化的人很多。其學風文風，有些是繼承前人優良傳統而發展的；有些是沿襲不良傳統而滋長的。其中因受不良風氣影響而引起的流弊很大，宜如何匡救其失？

答：就社會科學領域來說，特別是研究本國文史，今日亟宜糾正的風氣，便在於隘陋。從歷史上看，自西漢起，學術界即已形成“博士之學”與“通人之學”兩大軌轍。當時承秦火之後，經籍復出，經有數家，家有數說，國家紛紛置立各自名家的專業爲“五經博士”。於是專家之學，爲時所重，而學風已流於隘陋，此經不通於彼經，此說不同於彼說。不合不公，莫之能一。有如《漢書·藝文志》所云：“說五字之文，至於二三萬言。”《儒林傳》云：“一經說至百餘萬言，大師衆至千餘人。”可知當時博士之學，既病專固，復傷繁冗，西漢博士之學，特別是今文經說，不久即無傳於後，不是沒有原因的。至於博洽群經，不死守章句訓詁，在學術思想上，言其大者遠者，發凡起例，能解決一些大的問題。西漢學者如司馬遷、揚雄、桓譚、劉向之所爲，便是通人之學。從東漢以後，通才輩出，治學風氣，走上博瞻的道路，一矯過去的隘陋之風，取得的成績也較大。過去許多大學者，在文化研究工作方面，主張由博返約，是很有道理的。所謂由博返約，便是將人所共識的學術常識，我要知道；人所讀的重要書籍，我要涉覽。把一般性知識都掌握以後，再從事於專門性的研究，自然基礎堅實，容易着手多了。但是有不少的人，知識面很窄，一開始便從專門研究入手，或專治一經，或但精一史，結果成績不大。甚至在寫作中留下許多常識性的笑話，見哂時人，遺譏後世。這是由於讀書太少，基礎沒有打好的緣故。即在清代乾嘉學者中，除三數通儒外，有這種毛病的人還不少。近百年來，自從高等學校實行分科分系以後，此科不通於彼科，此系不通於彼系，疆界分明，各不相涉。於是學文學的，不必過問歷史；學歷史的，不必留心文學、哲學。在文史哲領域內，又各劃分時代，各人專攻一段，研究近代史的，不必瞭解古代史；研究元明清文學的，不必追溯唐宋以上。本來，學術研究工作上的細密分工，是一種進步現象，無可非議。但在社會科學領域內，門類至繁，相互聯繫，所謂“牽一髮而動全身”，不是一開始便可單科獨進所能取得成功的。所以就今日研究中國文化來說，有必要糾正過去隘陋之風。先必廣營基礎，博觀約取，然後歸納到一個專業，做窄而深的研究，比較容易收效。切不可淺嘗浮慕，急於求成。在學術研究工作，是沒

有捷徑可走的。只有腳踏實地、不畏艱險的人，才能登上高峰。

一般人認為有了寫作，便成了自己的“著作”。其實“著作”二字，談何容易！當司馬遷寫《史記》時，有人拿來和《春秋》並論。他卻自言：“余所謂述故事，整齊其世傳，非所謂作也。”（見《太史公自序》）王充《論衡》始成，有人稱之為大著作，他卻表白道：“非作也，亦非述也，論也。論者，述之次也。”（見《論衡·對作篇》）大抵前人對於寫作，從其內容加以分析，不外三類：一是著作，將一切從感性認識所取得的經驗教訓，提高到理性認識以後，抽出最基本最精要的結論，寫出一種富於創造性的理論，這才是“著作”。二是編述，將過去已有的資料，用新的體例，重新加以改造、組織，編定為適應客觀需要的本子，這叫做“編述”。三是鈔纂，將過去繁多複雜的材料，加以排比、撮錄，分門別類地用一種體式出現，這便是“鈔纂”。三者雖同是寫作，但從內容實質來看，卻有高下難易的不同。前人重視這三者的區別，不輕易以“著作”自居，這是一種優良傳統，我們今天還應該繼承它，不輕易以著作自許。在長期的封建社會中，文化界既以寫作為立名垂後之具，有的統治者感到自己不能寫書，無以傳之後世，於是憑藉自己的權位，調集大批人力，替他寫書。如呂不韋的《呂氏春秋》、淮南王劉安的《淮南子》，都是組織許多智略之士，通過集體創作，各獻所長，而後寫成的。這便開中國文化史上假手著書的先風。自唐初設館修史，例以宰相、顯宦為監修，即標其姓字為作者之名。如重修《晉書》，標房玄齡名（舊本題唐太宗御撰）；修《隋書》，標魏徵；《周書》，標令狐德棻；《舊唐書》，標劉昫；《舊五代史》，標薛居正；宋、遼、金《三史》，皆標脫脫；《元史》，標宋濂；《明史》，標張廷玉；《清史稿》，標趙爾巽。歷代相沿，如出一轍，都是修史時以宰相為監修，或以官高位顯者居其名。這些達官貴人，何嘗懂得修史？而當時費力勞動、埋頭寫作的人，卻湮沒無聞，莫由知其姓字。認真分析起來，這在當時是一種嚴重的剝削行動。曠觀二千年間的文化界，除呂不韋、劉安一流人以及歷代監修國史的宰相們外，還有不少顯宦乃至帝王，網羅人士，替他們寫書，直接剝削他人才智和勞動，以為自己立名的資本。這在階級社會裏是一種常有的事，是一種不好的惡劣文風，我們必須批判它，引以為戒。韓愈嘗云：“惟古於辭必己作，降而不能乃剽賊。”那些假手著書的行為，其不良影響，過於剽賊遠甚。在今天我們必須防微杜漸，制止這種文風的復生。

（作者單位：華中師範大學歷史文獻研究所）

編者按：著名學者張舜徽先生，1992年去世前曾撰《有關經子與傳統文化答問》遺稿，今予發表，以饗讀者。

我讀《莊子》的心路歷程

——在華東師範大學先秦諸子研究中心的講演

(臺灣) 陳鼓應

每個人在不同的階段接觸《莊子》，都會有不同的體驗與理解。今天，和大家來談談我讀《莊子》的心路歷程。

—

最初，我是由尼采進入《莊子》的，時間跨度大約從上世紀 60 年代初到 70 年代初。這是很長的一個階段，對於《莊子》，我主要是從尼采的自由精神來闡發，同時思想上也受到了存在主義的影響。第二個比較重要的階段，起自 1972 年夏天我初次訪美。在美期間的所見所聞，使我的注意力漸漸從個體意識的覺醒開啓了民族意識的視域，而對《莊子》的理解也隨之轉移到“歸根”和“積厚之功”的層面上去。第三個明顯的思想分界標誌則是“9·11”。它使我更加看清了霸強的自我中心和單邊主義，由此推到《莊子》研究上，也使我更加注重要多重視角多重觀點地去看問題。以上三個階段並不是完全割裂的三部分，而是隨着時空環境的轉化才慢慢呈現出來的狀態。前一節的思路到了後一節也免不了會餘波猶存，或者一條線索起伏地發展着。由於時間的拘限，我將側重在第一、二個階段的闡述，第三階段也許未來有機會再敘。接下來，我就結合《莊子》文本給大家說說自己讀《莊》的理解。

譬如讀《莊子·逍遙遊》第一段：“北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。”最初我的理解側重在“遊”，在“放”，在“精神自由”，這裏我可以拿尼采的觀點來對應。尼采曾經自稱為“自由精神者”（《愉快的智慧》），他說：“不管我們到哪裏，自由與陽光都繞着我們”，而莊子“逍遙遊”正是

高揚的自由自在的精神活動。

尼采和莊子所散發的自由呼聲，使我能够從道統化的觀念囚籠中走向一個沒有偶像崇拜的人文世界。我在大學時代，臺大哲學系的教學以西方哲學為主，四年所修的課程，使我一方面極其贊賞西方哲人具有如此高度的抽象思維，但又令我深深感到西方傳統哲學確如尼采所說：注入了過多的神學血液（尼采《反基督》說：“我們整個哲學——血管裏具有神學的血液。”）尼采宣告“上帝之死”及其進行“價值轉換”的思想工作，使他背負了西方二千多年沉重的歷史承擔。相形之下，莊子浸身於諸子相互激盪下的人文思潮中，在老莊的人文世界裏，沒有尼采所承受的神權、神威所沉浸的宗教和神學化的哲學漫長歷史重擔。莊子的人文世界裏，天王消失了，連人身崇拜的人王也不見蹤影：“其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯舜。”（《逍遙遊》）

我的青年時期，正處於新、舊儒家重塑道統意識及其推波助瀾於個人崇拜的空氣中。這時，尼采的這些話語使我感到眼明心亮：“生命就是要做一個人，不要跟隨我——只是建立你自己！只是成為你自己。”（《愉快的智慧》）“留心，別讓一個石像壓倒了你們！你們還沒有尋找自己，便找到了我。一切信徒都是如此，因此，一切信仰都不值什麼。”“我教你們丟開我，去尋找你們自己！”（《查拉圖斯特拉如是說》一卷《贈與的道德》）莊子的人文世界裏，“獨與天地精神往來”，“汪洋恣肆以適己”，既沒有康德式的“絕對命令”，也不見膜拜“教主”的幻影崇拜症。

尼采和莊子都是熱愛生命的。尼采說：“世界如一座花園，展開在我的面前。”（《查拉圖斯特拉如是說》三卷《康復者》）他藉查拉圖斯特拉唱出如此熱情的歌聲：“我的熱愛奔騰如洪流——流向日起和日落處；從寧靜的群山和痛苦的風暴中，我的靈魂傾注於溪谷。我心中有一個湖，一個隱秘而自足的湖，但我的愛之急流傾瀉而下——注入大海！”（二卷《純潔的知識》）“你得用熱情的聲音歌唱，直到大海都平靜下來，傾聽你的熱望！”（三卷《大熱望》）莊子則說：“若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪！”“善吾生者，乃所以善吾死也。”（《大宗師》）莊子善生善死的人生態度，忽然使我想起泰戈爾的詩句：“願生時麗如夏花，死時美如秋葉。”不過，尼采和莊子屬於兩種不同的生命形態，尼采不時地激發出“酒神精神”，莊子則在寧靜中映射着“日神精神”。

尼采《查拉圖斯特拉如是說》第一卷首章《精神三變》，認為人的精神發展有三個階段：一開始是駱駝精神，之後是獅子精神，最後再由獅子變成嬰孩。駱駝具有忍辱負重的性格，獅子代表了批判傳統而獲得創造的自由，嬰孩則預示着新價值創造的開始。我們的人生歷程常會是如此由量變而質變的，《莊子》的鯤鵬之變也是如此漸進的。

尼采所說“獅子精神”在《莊子》外雜篇中隨處可見。不過，久之我還是較欣賞駱駝精神和嬰兒精神。雖然如此，尼采的酒神精神仍然不時激蕩在我的心中，因而理解《莊子》，心思多半還是放在鯤鵬之“大”上，放在大鵬“怒而飛”的氣勢上。

隨着年齡與閱歷的增長，我的心思就漸漸由當初的激憤沉澱下來，進而體會到“積厚”的重要性。鯤在海底深蓄厚養，須得有積厚之功；大鵬若沒有經過心靈的沉澱與累積，也不可能自在高舉。老子說：“九層之台，起於累土。千里之行，始於足下。”（《老子》六十四章）走千里路，就得有一步一步向前邁進的耐心。同時在客觀條件上，如果沒有北海之大，就不能蓄養巨鯤，也就是說如果沒有深厚的文化環境，也就不能培養出遼闊的眼界、寬廣的心胸。而蓄養巨鯤，除了溟海之大，自身還得有深蓄厚養的修持工夫，要日積月累得由量變而質變。“化而為鵬”，這意謂着生命中氣質變化所需要具備的主客觀條件。

大鵬“怒而飛”，曉喻人奮發向上，發揮主觀能動性；“且夫水之積也不厚，則其負大舟也無力”，“風之積也不厚，則其負大翼也無力”。這是鵬飛之前需儲蓄足夠起動的能量，而後乃能待時而興，乘勢而起。同樣，我們行進在人生道路上，主觀條件的創造，確實很重要的。在人生旅程中，即使舉步維艱，也要懷着堅韌的耐心繼續向前走。療傷也要有耐心，受的挫折越多越大，就越需要有積厚之功，讓你重新站起來。早先我讀“任公子釣大魚”的寓言，覺得氣派非凡，而後就會慢慢注意到任公子拿了五十頭牛做誘餌，投竿到東海，“旦旦而釣”，真的也是付出很大耐心的。年輕的時候往往欣賞孟子那種氣勢、氣概，希望自己有朝一日能夠一飛沖天。但老子說過：“為學日益，為道日損。”（《老子》四十八章）歲月的推移，終將使人覺察到“為學日益”、“積厚之功”的重要性。

我是念哲學的，對於鯤化鵬飛寓言中所蘊涵的哲理，除了從人生不同歷程來解讀之外，久之又會從哲學專業的角度作出詮釋。例如說：其一，從工夫到境界的進程來解讀。其二，從“為學”到“為道”的進程來理解。其三，從視角主義（perspectivism）多重觀點來解釋。時間不多，這裏先簡略說說前兩項。

（一）從工夫到境界的進程：鯤的潛伏海底，深蓄厚養經由量變到質變，乃能化而為鳥；鵬之積厚展翅，奮翼高飛，這都是屬於工夫修為的層次。而鵬之高舉，層層超越，遊心於無窮（所謂“其遠而無所至極”、“以遊無窮者”），這正是馮友蘭先生所說的精神上達“天地境界”的層次。工夫論和境界說是中國古典哲學的一大特色。而鯤化鵬飛的寓言，正喻示着由修養工夫到精神境界層層提升的進程。說到這裏我不能不指出郭象對莊子本義的扭曲，郭象的曲解一直延誤到王船山（如《莊子解》所謂“小大一致，則無不逍遙”）。而郭象以“小大雖殊，逍遙一也”注解貽誤尤深，如果根據郭象

不惜牽人以合己的武斷詮釋，以為小麻雀只要在矮樹叢中跳跳躍躍，自得於一方就行了。所謂“小鳥之自足於蓬蒿”(《秋水》注)，這和井底之蛙的“自足”有什麼分別？讀任何典籍，都得考慮它們的語脈關係，《齊物論》中萬物齊同的語境意義和《逍遙遊》中“小大之辨”是不可混為一談的。郭象以“齊小大”觀念將大鵬之遠舉與斥鴳之騰躍等同視之，他採用橫向削平的方式，而全然無視於縱向發展的深度和高度。這樣，郭象不僅消解了莊子修養工夫的進程重要環節，也消解了莊子層層遞進的境界哲學。

(二) 為學向為道的進程：《老子》四十八章出現兩個重要的命題：“為學日益，為道日損。”“為學”是經驗知識的累積，“為道”是精神境界的提升。老子似乎並沒有把這兩者的關係聯繫起來，而且《老子》還說過“絕學無憂”(二十章)，這樣“為學”和“為道”成為不相掛搭的兩個領域。嚴復就曾經批評《老子》“絕學無憂”的說法：好比非洲的駝鳥，敵人追趕奔跑，無處可逃，便埋頭到沙灘裏。“絕學”就能“無憂”嗎？嚴復的批評有道理。總之，老子提出“為學”與“為道”的不同，這議題確實很重要，但兩者如何銜接，是否可以相通？這難題留給了莊子。在鯤化鵬飛的寓言中，莊子喻示了修養工夫到精神境界的一條進程，同時也隱含了“為學”通向“為道”的進程。《莊子》書中，寫出許多由技入道的寓言，如庖丁解牛(《養生主》)、痾僂承蜩、梓慶為鐻(《達生》)、司馬之捶鉤者(《知北遊》)，在這些由技藝專精而呈現道境的生動故事裏，都表達出“為學日益”而通向“為道”的神高超妙境界。

二

尼采說：“一切決定性的東西，都從逆境中產生。”1966年，我在中國文化大學哲學系教了三年書，由於在一個非正式的場所說了幾句被視為禁忌的話，暑假期間就在特務機關的壓力下遭到解聘，直到1969年才在臺灣大學哲學系獲得專任講師的職位。這三年處於半失業狀態，東奔西跑，兼課過日子，心情上可謂煎熬度日，就在生活的逆境中，我專注到老莊的研究上，經歷六、七年的工夫，終於先後完成《老子注譯及評介》、《莊子今注今譯》。藉着註譯的工作，跟古代智者進行對話。委實說來，我投入老莊的思想園地，跟自己在現實生活上追求自由民主的理念是相應的。然而這條思路在1972、1973年之間，起了一個很大的轉折。

1972年訪美，因故而匆促回臺，第二年就發生臺大哲學系事件，使我再度被迫離開臺大教職(一直到1997年才平反復職，長達24年之久)，我跌入前所未有的困境中。不過，現在看來，倒是如《老子》所說：“禍兮福之所倚。”

1972年夏天我初訪美國時，從西部到東部遊歷了三個月，所見所聞，一方面有如《莊子·秋水》所寫河伯流向北海，大開眼界；另一方面，所聽聞和目睹的，卻不斷沖激着我的思維。

我赴美國的第一站，到加州聖地牙哥探望我的妹妹和妹夫。幾天後，留美學生在校園放映有關南京大屠殺的紀錄片，我前往觀看。這是我生平第一次看到一群群日本士兵手持軍刀瘋狂屠殺老弱婦女的鏡頭，紀錄片中外國記者還拍攝到一卡車、一卡車地搬運平民屍體的實況。這使我聯想起幼年時期日軍轟炸我家鄉的慘景，也使我回想起大一、大二所讀的中國近代史的課程——自鴉片戰爭之後，我們的國家不停地受到列強的侵略，一百多年來，不止一個國家欺凌你，而且多國欺凌你！外戰剛完，內戰又起，這又使我想起大學畢業時的光景，我被分派到金門服兵役（那時候每個大學生都要服二年兵役），那是我頭一回上“前線”。我站在古寧頭碉堡上，遙望着對岸，那就是我的故鄉，我出生在廈門鼓浪嶼（“鼓應”這個名字，就來自於“鼓”浪嶼），那時我忽然產生這樣的想法：我哥哥就在對岸，如果一旦發生戰爭，我們兄弟就要被迫對陣，但是我有什麼理由，要拿起槍桿，槍口對着我的親人？在金門服役的八個月裏，我經常想着這類的問題。我和大批的留學生都屬於大戰後成長的一代，我們親身經歷過戰火給家園帶來的災難，目睹苦難人群的流離失所，南京大屠殺的實錄片，給我巨大的沖激，我身處保釣運動反帝民族主義的思潮，也不免反省到同胞相殘的內戰有什麼意義？《莊子》不是早就說過嗎：“君獨為萬乘之主，以苦一國之民……夫殺人之士民，兼人之土地，以養吾私與吾神者，其戰不知孰善？”（《徐無鬼》）莊子還以“觸蠻相爭”的寓言來譏刺當時的內戰：“有國於蝸之左角者，曰觸氏；有國於蝸之右角者，曰蠻氏。時相與爭地而戰，伏屍數萬。”（《則陽》）我旅美期間沿途接觸到許多港臺的留學生，都是當時最優秀的知識分子，他們投入保釣運動，在同胞愛的思緒與情懷中，發出民族團結的呼聲，我們為什麼還要背負上一代政治人物的恩怨？保釣運動中的留學生，多從政治文化的角度進行反思，當時的我，則只從人性的立場來省思，一直到我對美國的政情有着進一步認識之後，我對問題的思考，才提到政治的宏觀角度。

到美國之前，基本上我是個急進的自由主義者（依我看來，自由主義者可分為兩類，比如“五四”時代陳獨秀是個急進的自由主義者而胡適是個保守的自由主義者；1950年以後的臺灣，殷海光是個急進的自由主義者而胡適依然是個保守的自由主義者）。由於倡導言論開放和維護人民的基本權利，在當時的環境以及師承淵源上，我常被劃歸為“親美派”，確實我那時內心也相當傾慕美國，但我環繞美國一週之後，發現我心目中的“自由民主聖地”，居然運送大批坦克大炮去支持全世界那麼多獨裁國家，而且全球性地在別人的國土上進行分裂活動。我們在白色恐怖時期從事民主活

動的“黨外人士”，哪一個不把美利堅當成主持正義的“理想國”？美國之行，使我對西方式的“民主”和生活方式有了新的認識和“價值重估”，同時方興未艾的保釣運動，也開啓了我的華夏思維和社會意識，兩者激盪下，對我原先所支持的自由主義和個人主義產生了很大的沖擊。簡要地說，就是由原先的個體自覺，擴大到社群的關懷；由懷鄉意識，走向反帝的民族主義者。

關於社會關懷的議題，除了為數不少的政論文章之外，我在學術的領域內，發表過《詩經中的民聲》、《墨子的社會意識》等，1990年後參加多次國際會議又發表過多篇論文（如《道家的社會關懷》、《道家的和諧觀》、《道家的禮觀》等）。在這裏我想說說我的懷鄉意識。

1972年以前，由於我生活在白色恐怖的專制政治之下，而學術界又籠罩在“道統”意識的低沉空氣中，因而個體自覺和個性張揚成為我那時期的用心所在。而莊子“萬物殊理”的重要命題，便成為我倡導個體殊異性的理論根據。

那時期臺灣當局將海峽對岸全盤性地以“敵我矛盾”看待，親人音訊全被隔斷，偶而由第三國傳達信息，總是感到心驚肉跳，若被特務機關聽到風聲，便會即刻以《懲治叛亂條例》逮捕。有一次我妹妹從美國加州託朋友帶來一封我四哥從泉州寫來的信，這是我們兄弟音訊隔斷二十多年的第一封家書，當時的情景我還記得很清楚，我的老友張紹文叫我到他家，轉給我這封家書，我拿了信走進紹文家的洗手間，關起了門，看四哥的信，四哥信中建議：我們在中秋節黃昏六點鐘晚餐時刻，兄弟四人一同舉杯互祝安康，由他通知在長汀城裏的二哥和河田鄉下的三哥。看完四哥的信，擦乾淚水，不作一聲地走向客廳和老友繼續聊天，當時的政治氣氛，連我這樣的書生都警覺到，別說親兄弟，親生父母也不得書信往來，如果我把這事向人說了出去，不但可能給自己惹禍，也會讓朋友遭殃。現在的年輕人，只要存着人性關懷的心腸，都需要瞭解我們親身經歷的一段白色恐怖的歷史，在這裏只是忽然間想起的一節小事例而已。

我到了美國，身處異邦，遙望祖國大陸，那裏傳來的每個景物風情的畫面，都激起我的思鄉情懷。“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。”（《則陽》）這話在當時想來，格外有弦外之意。《莊子·徐無鬼》還有一段寫遊子思鄉的心情：“子不聞夫越之流人乎？去國數日，見其所知而喜；去國旬月，見所嘗見於國中者喜；及期年也，見似人者而喜矣；不亦去人滋久，思人滋深乎？”思鄉之情，更加能觸發我的民族意識。在當時的環境與氣氛之下，民族意識卻成為我和王曉波在“臺大哲學系事件”中遭受整肅的主要原因。

民族意識可以朝兩個不同的方向發展，一個是強權擴張性的民族主義，一個是反殖民、反侵略的民族主義。我從1972年訪美到2003年“9·11”事件前後，越來越清楚

這兩個方向的發展脈絡。這時我忽然想起柏拉圖的“洞穴比喻”。我有機會走出洞穴，看到世界的真相，也回想起我從中學時期開始，就喜歡看電影，特別是西部武打片。電影中的西部開拓者，經常成爲我們心中的英雄。劇情中的“紅蕃”總被當成被獵的對象，劇情也常把紅白之間看是絕對善惡的兩方。當我們走出洞穴後，才明白價值的顛倒，才知道所謂的西部開拓史，其實是一部美國原住民的血淚史。印第安人的美好山河、寶貴生命，一寸寸地、一個個地被帶着先進武器的白人燒殺擄掠。走出洞穴之後，更能深刻體會到，在全球化的發展過程中，我們應該要破除單邊思考的模式，要學習尊重地球村中各個不同的民族，並欣賞與包容不同的文化特色與生活方式，應該透過多邊思考來相互會通，並在相互會通時仍保有各自的獨特性。走出洞內之後，使我經常能夠體會到《齊物論》中的哲理。比如說我讀到“齧缺問王倪”的寓言中，“孰知正處”“孰知正味”的發問時，深感應該打破人群或人類自我中心主義，但這還只是思想概念上的意義。而這二十多年來，數十次地往返於太平洋東西兩岸之間的親身閱歷，對人同類相害、異類相殘的所見所聞，與人類對地球生命的漠視與毀損的事實，讓我更深刻地意識到莊子齊物思想的現代意義。

現實經驗的歷程和我對道家甚至對中國哲學的研究態度，卻有直接和間接的關係。現在我再舉莊子“魯侯養鳥”和“渾沌之死”的寓言，來說明多邊思考的意涵。先說“魯侯養鳥”。魯侯將一隻飛落在郊外的海鳥，迎接到太廟，宰牛羊喂它，送美酒給它喝，這隻鳥不敢喝一口酒，不敢吃一塊肉，目眩心悲，三天就死了。這是用自己的方法去養鳥，不是用養鳥的方法去養鳥（“此以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也”）。所以莊子說：“先聖不一其能，不同其事。”我很喜歡這寓言所蘊涵的道理，我總要藉它來張揚人的智能才性之不同，教育方式和爲政之道都不可用一個模式去套，我們傳統的教育方式包括父母對待子弟的教養，通常不是採用莊子式的順性引達的誘導方法，而慣用儒家規範型的訓誡方式。爲政之道也如此，領導者常出於己意制定種種政策和法度，政策和法度若不適民情民意，自然容易殃成災難。“9·11”之後的美國，對中東發動的一輪十字軍東征，以輸送“自由”、“民主”爲名，其後果也正是“具太牢以爲膳”而強“以己養養鳥”。

“渾沌之死”的寓言，也和“魯侯養鳥”故事有相通之處，南海的儵和北海的忽相遇於中央的渾沌之地，“渾沌待之甚善”，爲了報答渾沌的美意，“日鑿一竅，七日而渾沌死”。早先我會從真樸的自然本性來解釋“渾沌”，從“有爲”之政導致人民災害來解釋雕鑿所產生的惡果。後來世事經歷多了，眼界開些，心思廣些，就能體會老莊相對論的道理。不僅僅在政治層面不能流於專斷、獨斷，當博採衆議；社會層面也要留意過度自我中心常會導致意想不到的流弊。魯侯的單邊思考，用意是好的，卻造成鳥的

“眩視憂悲”以至“三日而死”。儵與忽“謀報渾沌之德”，立意是善的，但使用“鑿”的方式，造成“七日而渾沌死”。莊子的相對思想和多邊思考是相聯繫的。

三

尼采使我積極，莊子使我開闊。這裏我以《莊子·則陽》和《德充符》篇中的兩句話為例，來說明我在不同的歷程中解讀的側重面。其一是“萬物殊理，道不私”（《則陽》）；其二是“自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也”（《德充符》）。前者在道物關係中蘊涵着殊相和共相、個體和群體關係問題。後者謂自“物”的世界中，不同的視角可得出不同的觀點。我就這兩者談談自己讀《莊子》的心路。

前面說過，1972年以前由於我生活在一個視個體生命如草芥的政治環境中，而排斥異端的道統意識又瀰漫着學術園地，因而莊子“萬物殊理”的哲學命題成爲我伸張個體殊相的重要理論依據。再加上當時校園裏分析哲學學術空氣的影響，所以比較偏向“自其異者視之”這一視角來看待事物，這裏當然隱含着對專制政體推行的集體主義吞噬個體的反抗意識。因而莊子《齊物論》中“萬竅怒號”、“吹萬不同”的名言，成爲我由衷贊賞的典故。但1972年之後，我漸漸地由“萬物殊理”進而理解“道者爲之公”的意義，以及兩者間的相互含攝性。我漸漸地認識到如果只由“自其異者視之”，就容易對事物流於片面觀察，也容易局限於自我中心，因而也需要“自其同者視之”才能擴大自己的視域。河伯若自得於一方“以天下之美爲盡在己”，那就成了“拘於墟”、“篤於時”、“束於教”的井底之蛙，要等見到海若才知天地之大，而海若卻“不敢以此自多”。每回讀《秋水》篇，就會反思自己努力要從河伯的視圈走向海若的視域。這是長期對世界不同文化的觀察和自我反思所經歷的一段漫長道路，而莊子的思想觀念也不時地開拓我的心胸。現在讓我再從《齊物論》和《秋水》舉例來說明。比如我先前講《齊物論》，特別欣賞“十日並出”象徵開放心靈的比喻，這和儒家“天無二日”的主張剛好形成鮮明的對比（從這裏也可窺見儒、道在以後成爲官方哲學和民間哲學的不同走向）。講《齊物論》的過程中，我會一直強調“相尊相蘊”以及“物固有所然，物固有所可”的齊物精神，但對於“道通爲一”（“舉莛與楹，厲與西施，恢恠譎怪，道通爲一。”）要通過一段相當長的生活經驗，才能貼切領會莊子的同通精神。莊子不僅認識到“物之不齊，物之情也”（《孟子·滕文公》），同時肯定各有所長，並且將不齊之物提升到更高的層次上來相互會通。正如從地域觀念來區分，就有上海人、江浙人、閩南人、客家人，這是“自其異者視之”，但若從“同者視之”，那麼“四海之內皆兄弟也”。從

莊學的多重視角、多重觀點來看，生活在現實世界中的人，既有其區域文化的獨特性，也有其作為宇宙公民的共通性。剛才所引《齊物論》的話：“恢愜憺怪，道通為一。”就是說天地間的每個個體，是千差萬別的，但在宇宙的大生命中，彼此之間是可以相互會通的。

在齊物的世界中，萬事萬物是千姿百態的（“萬竅怒號”、“吹萬不同”），但彼此之間不是孤立不相涉的，而是相互含攝、相互會通的——這是莊子之“道”的同通特點。《齊物論》最後兩則寓言：“罔兩問影”、“莊周夢蝶”，也可以從個體生命在宇宙生命中的會通來理解。以前我讀“罔兩問景”時，老感到困惑難解，只好依照郭象的說法講：影和形，“天機自爾，坐起無待”，但從文本上卻又找不出和原義相對應的解釋。其實，莊子的人生論是建立在他的有機整體的宇宙觀的基礎上——宇宙間一切存在都有其內在的聯繫，彼此層層相因，相互對待而又相互依存。“罔兩問景”的寓言，並不在於強調物各“自爾”“無待”，反之是說現象界中物物相待相依關係，莊子意在“以道觀之”來會通萬物。

《齊物論》篇尾便是一則家喻戶曉的“莊周夢蝶”的寓言：“昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻適志與，不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。”這則寓言，正是呼應開篇首段主旨“吾喪我”的。從“吾喪我”到“物化”，首尾相應：“喪我”是破除成心，破除我執，“吾”（“真宰”、“真君”）是將自己從封閉心靈中提升出來而以開放的心靈（“以明之心”）與宇宙萬物會通的大我。《莊子》談“我”，不同的語境有不同的意涵，有時指自我中心的個體，有時指社會關係中的存在，有時指參與宇宙大化的我，“莊周夢蝶”承接開篇“吾喪我”之旨，寫個體生命在人間世上的適意活動及其“儻然而往，儻然而來”（《大宗師》）融合於宇宙大化流行之中（“此謂之物化”）。

不過，早年我讀“莊周夢蝶”，最引發我興趣的，卻是這一古代“變形記”中所描繪的“栩栩適志”的生活情景，它立即使我想起卡夫卡《變形記》寫主角格里戈有一天醒來忽然變成一隻甲殼蟲，想爬出臥室趕早班車去上班，但感到自己言語不清，行動遲緩，只能在室內爬行度日。這短篇小說描繪出現代人空間的囚禁感，時間的緊迫感及現實生活的逼迫感，這正反應了現代人的生活心境。對比之下，“莊周夢蝶”道出人生快意適志，如蝴蝶飄然飛舞，悠然自得，世界宛如一座大花園，無往而不樂，我們所體會到的是莊子的達觀的人生態度。我先前對“莊周夢蝶”的故事，是出於文學性的領會。後來，才留意最後這兩句話的哲學義涵：“周與胡蝶，則必有分矣。此之謂‘物化’。”“分”與“化”是這則寓言中所使用的重要哲學關鍵詞。（我們讀書要注意每章每節文本中的關鍵詞所透露出的隱含（implicit）或顯明的（explicit）思想觀念，並且留意

由概念範疇發展成未顯題化或顯題化的哲學議題。)“分”是講每個個體生命，時空中的存在體；“化”是講宇宙的大化流行。“莊周夢蝶”這寓言，和“罔兩問景”寓言一樣，不能孤立地作解，要從《齊物論》的主旨來理會。前面說到的：“恢愴憊怪，道通爲一”——個體生命千差萬別，但在宇宙大生命中，可以相互會通。這裏也說：莊周和蝴蝶“必有分矣”，莊子巧妙地藉着夢境來打破彼此的區分——在莊子的氣化論中，死生存亡爲一體，無數個體生命起起落落，時而化成莊周，時而又化爲蝴蝶，個體生命總是要融入宇宙大生命中，而個體生命在宇宙大生命中總是有內在聯繫的。“物化”要聯繫着“道通爲一”來講。“化”和“通”是瞭解莊子哲學的重要概念範疇：鯤可以化而爲鷗，莊周可以化而爲蝴蝶，在大化化育流行的過程中，個體生命在宇宙大生命中是不住地流通變通的。

和“莊周夢蝶”對比，我個人更欣賞“濠梁觀魚”的故事。我在研究所畢業後，剛到大學教課時，因爲課程的需要，除了老莊之外，教了五、六年以上的邏輯課程，所以我對惠子與莊子的論辯，初讀時會注意兩者的論辯，哪一個比較合乎邏輯推論的程序。比如說我會覺得惠子的邏輯理路比較清晰，同時我也注意到他們的論辯好像火車軌道是平行的，而沒有交集的地方。後來我會進一步注意到他們的論辯，提出了哪一些重要的哲學問題(比如說他們提出主體如何認識客體的問題)，也看出惠子是出於理性來看問題，而莊子則站在感性思維觀賞這世界。原先我認爲在邏輯理路上莊子是流於詭辯，之後我慢慢體會到“請循其本”，應該不是我所說的“話題從頭解釋起”。莊子是站在從感性同通的角度來觀看事物，因此“本”是指從心、性、情的角度來觀看，乃是說人的情性可以相互交通的，與外物也是如此。

請讓我從頭再說幾句！惠子與莊子遊於濠梁之上，“遊”是心境，“濠梁”是美景。以如此的心境，遨遊於如此美景，寄情託意，莊子看到小白魚，就說小白魚也很樂。惠子則提出了一個非常重要的哲學問題：你怎麼知道小白魚是快樂的？就是說主體如何瞭解客體？主客體關係問題是莊、惠論辯中的一個重要的哲學議題，也是西方哲學中的一個重要的問題。惠子從理性的角度來分析事物，莊子則是站在感性的角度來觀賞世界，兩個人的個性與世界觀本就不同。惠施的邏輯理路很清晰。但是我又喜歡莊子從感性“同”“通”的美感情懷。

念哲學也好，念文學也好，彼此要互補。哲學系太重視理性與抽象思維，文學系更重視情感和形象思維。兩邊需要調節互補，讓情與理兼顧。我蠻欣賞“異”，承認不同的人會有不同的智能才性，要張揚個體的優點長處；但是另外一方面，我們也需要相互溝通。兩岸需要溝通，不同的學校也是。所以希望大家既能有的惠施的理性去研討論文，又能用莊子的情感，彼此更多“同”與“通”的精神。

後記：本文由陳鼓應教授從 2008 年 4 月 9 日在南京大學圖書館報告廳與 4 月 14 日在華東師範大學先秦諸子研究中心演講合併整理擬稿。

記錄整理者：葉蓓卿

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，希望藉此發展學術。

三、本刊歡迎一切關於中國諸子學研究的學術文章，長篇短制皆在此例。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“《》”號，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，須加西元紀年，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”。其他如西曆及雜誌卷、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年版，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、電話或電子郵箱等。

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。

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。

圖書在版編目(CIP)數據

諸子學刊. 第二輯/方勇主編;《諸子學刊》編委會編.
上海:上海古籍出版社,2009.6
ISBN 978-7-5325-5322-8

I. 諸… II. ①方…②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(2009)第 040727 號

諸子學刊(第二輯)

《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

經銷處上海發行所發行經銷 蘇州望電印刷有限公司印刷

開本 787×1092 1/16 印張 32.75 插頁 2 字數 598,000

2009年6月第1版 2009年6月第1次印刷

印數: 1—1,300

ISBN 978-7-5325-5322-8

B·659 定價:90.00元

如有質量問題,請與承印公司聯繫



世紀出版

諸子學刊

第二輯

上架建議：中國哲學

ISBN 978-7-5325-5322-8



9 787532 553228 >

定價：90.00 元

易文網：www.ewen.cc