

《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

第六輯

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



第六輯

上海古籍出版社

諸子學刊(第六輯)

顧問:

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	王葆琰	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	畢來德[J.F.Billeter(瑞士)]		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)
蕭漢明	龐樸	嚴壽澂[新加坡]	

編輯委員會:

丁一川	尤銳[Yuri Pines(以色列)]	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)
高華平	徐興無	陳少峰
陳繼東[日本]	黃人二	傅剛
楊國榮	趙平安	橋本秀美[日本]
橋本秀美[日本]	簡光明(臺灣)	顧史考[Scott Cook(美國)]

(以上皆按姓氏首字筆畫排列)

執行編輯: 葉蓓卿

封面題簽: 集蔡元培字

扉頁題字: 饒宗頤

目 錄

- 人與自然關係的儒學選擇 崔大華 (1)
- 儒家樂教思想中“和”的意涵之流變述論
- 以隋唐迄明清為考察對象 (臺灣) 李美燕 (15)
- “攻乎異端，斯害也已”發微 宋 健 (25)
- 儒家與諸家之學異同論 徐儒宗 (33)
- “和而不同”與“因是”、“不得已”
- 儒道二家多元觀詮說 [新加坡] 嚴壽激 (51)
- 從“太上”等章的差異論郭店竹簡《老子》性質 玄 華 (65)
- 中西自然觀之對比分析
- 以老莊“自然”詮釋為例證 (臺灣) 錢奕華 (79)
- 莊子自然觀的歷史進步性及其現代啟示 趙沛霖 (95)
- 論莊子心學 張洪興 (109)
- 《莊子》與“數” 劉康德 (129)
- 《莊子》文本楚語考釋舉要 賈學鴻 (137)
- 釋《莊子·外物》“曾不如早索我於枯魚之肆”
- 兼談《魚鼎匕》之性質 黃人二 (153)
- 當代學者以“寄言出意”為郭象注《莊》方法的檢討 (臺灣) 簡光明 (159)
- 論《管子》輕重學說 耿振東 (187)
- 由《墨子》某些“古文”看楚簡中若干從
- “刀”、“斤”、“戈”字的特殊寫法 高華平 (199)
- 萬能而無所為

- 荀子對於王權主義的調整 [以色列] 尤 銳 (213)
- 荀子性惡論的思想進路及其理論問題 楊少涵 (233)
- 司馬光對荀子思想的收受 強中華 (253)
- 商鞅法治思想考論 陳更宇 (265)
- 《韓非子·難勢》研究中的一個問題
- “應慎子”者、“復應之”者各為誰何 楊俊光 (293)
- 孫子“知勝有五”新解 汪柏樹 (307)
- 雜家考論(下) 陳志平 (311)
- 《淮南子》楚語的漢語史價值 陳廣忠 (325)
- 淺析《淮南子》許慎注與《說文解字》之關係 李秀華 (333)
- 司馬遷“整齊百家雜語”說 任 剛 (349)
- 從《文心雕龍》的兵家思維和兵法語言看劉勰的兵學素養 李桂生 王 婧 (367)
- 晉唐詩文中大鵬形象的演變 葉蓓卿 (375)

書 評

莊學研究的重要收穫

- 讀鄧聯合《“逍遙遊”釋論》 李 剛 (389)

學術的真色

- 評梁濤《郭店竹簡與思孟學派》 (澳門) 鄧國光 (393)

《子藏》工程動態

- 《子藏》總序 方 勇 (397)

諸子學的新浪潮

- 欣聞《子藏·道家部·莊子卷》出版 (臺灣) 陳鼓應 (403)

《子藏》：一座宏大的子學經典庫

- 有感於《子藏·道家部·莊子卷》的出版 傅璇琮 (407)

盛世修藏 利在千秋

- 人民大會堂“《子藏》首批成果發佈會”發言(選登) 徐文超等整理 (409)

- 《子藏》工程成員名單 《子藏》編纂中心 (419)

- 《諸子學刊》第一至五輯總目 《諸子學刊》編委會 (421)

Contents

Ruist Selections regarding the Relationship between Humanity and Nature	Cui Dahua (1)
The Evolution of the Moralizing Significance of Harmony on the Nurturing of Culture through Music in Confucianism: An Examination from the Sui- Tan to the Ming-Ching Dynasties	(Taiwan) Lee Mei Yen (15)
On the Hidden Meaning of “The Study of Strange Doctrines Is Injurious Indeed!”	Song Jian (25)
The Similarities and Differences between Ruism and Other Schools of Thought	Xu Ruzong (33)
An Inquiry into Confucian and Daoist Value Pluralism	[Singapore] Yan Shoucheng (51)
The Nature of Bamboo Strip <i>Lao Zi</i> as Seen from the Variants of the Texts of “Taishang” Chapter	Xuan Hua (65)
A Comparative Analysis of Ideas about Nature in the East and West: On the Hermaneutics of “Nature” in <i>Laozi</i> and <i>Zhuangzi</i>	(Taiwan) Qien Yi-hua (79)
The Conception of Nature in <i>Zhuangzi</i> and Its Modern Significance	Zhao Peilin (95)
On the Learning of the Mind and Heart of <i>Zhuang Zi</i>	Zhang Hongxing (109)
On the “Shu” of <i>Zhuangzi</i>	Liu Kangde (129)

- Some Important Samples on Chu Dialectal Remnants in the Text of *Zhuangzi* Jia Xuehong (137)
- An Explanation of “You Had Better Soon Look for Me in a Stall of Dry Fish”: On the Nature of the *Spoon of Fish Tripod* Huang Jen-erh (153)
- A Review of the Literature on Guo Xiang’s *Zhuangzi* Commentary by Contemporary Scholars (Taiwan) Chien Kuang-ming (159)
- On the Theory of “Qingzhong” in the *Guanzi* Geng Zhendong (187)
- Some Graphic Forms of the Characters “Dao”, “Jin” and “Ge” in the Chu Bamboo Strips in Light of Ancient Text of *Mozi* Gao Huaping (199)
- Omnipotent and Inactive: Xun Zi’s Solution to the Problems of Monarchism [Israel] Yuri Pines (213)
- The Theoretical Approach of Xunzi’s “Argument of Vicious Nature” and Some Theoretical Problems Yang Shaohan (233)
- Sima Guang’s Reception of Xunzi’s Thought Qiang Zhonghua (253)
- A Discussion of the Legal Thought of Shang Yang Chen Gengyu (265)
- An Issue in the Study of the *Hanfei Zi* Chapter *Nanshi*: Who Are “Ying Shenzi” and “Fu Ying Zhi” Yang Junguang (293)
- A New Interpretation of the “Zhisheng You Wu” Sentence in *Sunzi* Wang Boshu (307)
- A Study on the Miscellaneous Schools(2) Chen Zhiping (311)
- The Significance of Chu Dialectal Remnants in *Huainan Zi* in the Study of Historical Phonology Chen Guangzhong (325)
- An Attempted Analysis of Xu Shen’s Commentary to *Huainan Zi* and Its Relationship to the *Shuowen Jiezi* Li Xiuhua (333)
- On Sima Qian’s “Sorting the Miscellaneous Theories of A Hundred Schools” Ren Gang (349)
- Liu Xie’s Knowledge on Military Tactics as Seen from His Thought and Language in *Wenxin Diaolong* Li Guisheng & Wang Jing (367)
- The Change in Images of Rocs in the Poems and Prose from the Jin through the Tang Dynasties Ye Beiqing (375)

Book Reviews

- An Important Contribution to the Study of Zhuangzi: A Reading of
On Xiaoyao You by Deng Lianhe Li Gang (389)
- The True Color of Scholarly Work: On *Guodian Bamboos and the School of
 Zisi and Mengzi* by Liang Tao [Macao] Tang Kwok Kwong (393)

The Project of *Zi Zang*

- Foreword to *Zi Zang* Fang Yong (397)
- The New Wave of the Study of Early Philosophers: Congratulations on the
 Publication of the *Zi Zang* volume of “Zhuangzi”
 (Taiwan) Chen Ku-ying (403)
- Zi Zang*: A Grand Collection of the Philosophical Canons: Some Words for
 the Publication of the *Zi Zang* Volume of *Zhuang Zi* Fu Xuancong (407)
- Speeches on the First Highlights of Research Outputs of the *Zi Zang* Project
 at Great Hall of the People Xu Wenchao etc. (409)
- The Members of *Zi Zang* Project *Zi Zang* Editorial Centre (419)
- Journal of Early Chinese Philosophers (JECP)* Table of Contents Vols 1 – 5
 Editorial Committee of *JECP* (421)

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

人與自然關係的儒學選擇

崔大華

“自然”概念有演變着的多種義涵，這裏的“自然”是指作為人類生存條件的、以地球為母體的生態環境系統，是宇宙間有機物、無機物的總體，儒家稱之為“天地”。歷史上，人類在自覺不自覺中多以征服自然、利用自然的價值取向和行為態度來對待自然。這種情況在現時代發生了變化，儒學對人與自然關係(天人關係)的固有態度是怎樣的？能否適應這種變化？

一、一個廣泛的現代共識

人類社會從 18 世紀由西歐開始現代化的社會轉型，是一次以工業革命或實現社會工業化為根本內容的社會轉變。這是人類利用工具理性認識自然，創造財富，滿足物質欲望和其他功利目標的過程。現代化的工業革命帶來了生產力的空前發展，創造了巨大的財富，但同時也導致了自然資源枯竭、環境惡化的生態危機。迄至 20 世紀結束、新世紀已過了十餘年的今天，這種危機更是發展到人類生存的生態環境安全可能喪失的嚴重程度。據美國學術團體“全球生態足跡網絡”估測，人類從地球過度索取了 23% 的資源，已達到了地球所能承受的極限^①；大氣、土壤、水源被污染，氣候變暖，維持人類生存的生態條件已十分脆弱。有幸的是，對於如何遏制、消解這一現代性的社會危機，20 世紀 70 年代以來，生活在不同社會制度、文化傳統下的人們，以其理性和智慧逐漸達成了基本的共識。這種共識，如果就兩份重要的關於人類環境狀況和戰略對策的研究報告——1972 年由 58 個國家 152 位人文學者和社會、自然科學家共同完成的《只有一個地球》，和 1991 年由世界自然保護同盟、聯合國環境規劃署、世界野生生物基金會組織學者編寫的《保護地球——可持續生存戰略》，以及三份由聯合國通過的

^① 英國《獨立報》2006 年 10 月 9 日文章《人類向自然界的“索取”創新高》，見新華社編《參考消息》2006 年 10 月 11 日。

關於保護人類環境的重要文件——《斯德哥爾摩宣言》(《人類環境宣言》1972年)、《世界自然憲章》(1982年)、《里約環境與發展宣言》(《地球憲章》1992年)而論,其中最主要的生態觀念或原則是:

1. 人類可生存的生態環境面臨崩潰的危險^①;
2. 擁有可生存的生態環境應屬於基本人權之一^②;
3. 生態危機的消解,要從人與自然的關係、人與人(窮人與富人,或發展中國家與發達國家)的關係、當代與後代人的這三個關係維度上來作符合平等、正義的規劃與實施^③;要將環境保護與持續發展、和平作為三個人類基本目標來協調實現^④;
4. 生態或環境保護的根本的倫理立場或道德原則是:每種生命形式都有獨特價值,因而應尊重大自然^⑤。

面臨如此嚴重的生態危機,人類應攜手合作,共同來緩解、消除這個危機。這是難得的一個能被當代人類最廣泛地接受的基本共識。

嚴峻的形勢,一方面激起了人們為緩解、消除生態危機的社會實踐努力,這些共識及其引導下的諸如各種民間綠色環保運動,簽訂環保條約、實施環保工程的國家行為,都是具體表現;另一方面,在更深入的精神、理論的層面上,也喚醒了人們新的道德意識,把道德關懷擴展

① 《只有一個地球》警告:“如果人類繼續讓自己的行動被分裂、敵對和貪婪所支配,他們將毀掉地球環境中的脆弱平衡,而一旦這些平衡被毀壞,人類也就不能再生存下去了。”巴·沃德、雷·杜博斯主編、國外公害資料編譯組譯《只有一個地球》,石油工業出版社1981年版,第57頁。

② 《人類環境宣言》第一項即宣稱:“人類環境的兩個方面,即天生和人為的方面,對於人類的幸福和對於享受基本人權,甚至生存權利本身,都是必不可少的”;《里約環境與發展宣言》第一項原則即是:“人類應享有以與自然相和諧的方式過健康而富有生產成果的生活的權利。”中國環境報社編譯《邁向21世紀——聯合國環境與發展大會文獻彙編》,中國環境科學出版社1992年版,第156頁、第29頁。

③ 《保護地球》歸納“可持續生存的世界道德準則要點”,第一項就是:“每一個人都是生命大家庭的一員。這個大家庭把所有的人類社會、把現在和將來的世代、把人類和自然界的其他部分,都聯繫在一起。它包含了文化和自然的多樣性。”世界自然保護同盟、聯合國環境規劃署、世界野生生物基金會合編、國家環境保護局外事辦公室譯《保護地球——可持續生存戰略》,中國環境科學出版社1992年版,第7頁。此項要點中即涵蘊了解決可持續發展的生態問題的三個關係維度。

④ 《人類環境宣言》第六項:“為了這一代和將來的世世代代,保護和改善人類環境已經成為人類一個緊迫的目標,這個目標將同爭取和平、全世界的經濟與社會發展這兩個既定的基本目標共同和協調地實現”;《里約環境與發展宣言》第二十五條原則:“和平、發展和環境保護是相互依存的和不可分割的。”《邁向21世紀——聯合國環境與發展大會文獻彙編》,第157頁、第32頁。

⑤ 《世界自然憲章》序言中提出:“每種生命形式都是獨特的,無論對人類的價值如何,都應得到尊重。”並在“一般原則”第一條中規定:“應尊重大自然,不得損害大自然的基本過程。”中國網2003年4月24日。

到人與自然關係中的生態倫理(環境倫理),也在成長中^①。例如,被視為生態倫理主要創始人的美國學者利奧波德(Aldo Leopold)在上世紀三、四十年代醞釀形成的“大地倫理”中,就明確提出了倫理主題轉變的觀點:“最初的倫理觀是處理人與人之間關係的,後來增添的是處理個人和社會關係的,……但是迄今還沒有一種處理人與大地,以及人與在大地上生長的動物和植物之間的倫理觀”;他還提出了倫理主體應改變為“生物共同體”的觀點:“迄今所發展起來的各種倫理都不會超越這樣的前提:個人是一個由各個相互影響的部分所組成的共同體的成員。大地倫理只是擴大了這個共同體的界限。它包括土壤、水、植物和動物,或者概括起來是大地。大地倫理是要把人類在共同體中以征服者的面目出現的角色,變成這個共同體中平等的一員和公民。”這個將人與大地包含在一起的共同體,利奧波德稱之為“生物共同體”。最後,他提出了新的道德或正當行為的判定標準:“當一個事物有助於保護生物共同體和諧、穩定和美麗的時候,它就是正確的,當它走向反面時,就是錯誤的。”^②“大地倫理”的倫理框架和內容都還很簡略,但作為能夠構成一種新倫理觀的那些主要點,它已經具備,並很清晰。美國學者羅爾斯頓(Holmes Rolston)是完成生態倫理學現代建構的最重要人物。他也認為現代人類需要一種新的倫理觀:“我們尚未擁有適宜於這個地球及其生命共同體的倫理學……我們正在探尋的是一種恰當地‘遵循大自然’的倫理學。我們想最大限度地使人類適應地球,並且是以道德的方式去適應。倫理學的一個未完成的主要議題,就是我們對大自然的責任。”^③羅爾斯頓生態倫理學的理论基石是他的價值論——自然價值論和生態系統價值論。在羅爾斯頓這裏,自然萬物的價值,不再是由人的主觀感受、體驗而形成的工具性判斷(工具價值),而是它的源自自然創造性的屬性(內在價值):“大自然的所有創造物,就它們是自然創造性的實現而言,都是有價值的。”^④因此,自然萬物、每種生命,都有自己獨特的價值。在自然進化史中,這種體現自然創造性的自然物屬性,使生命個體實現了自我存在,即內在價值,同時也以工具價值的性質協同地實現了自然進化。所以,人作為自然進化的後來者,成果的享受者,應當尊重自然,“唯一負責的作法,是以一種感激的心情看待這個生養了我們的自然環境”^⑤。生態系統價值不同於自然萬物的個體屬性,而是由個體自然物構成的系統整體的性

① 當代環境倫理學的派別,國外學者有不同的劃分。我國環境倫理學者多有根據一種環境倫理理論所確定的道德關懷範圍的不同,將其區分為四個主要流派:人類中心主義、動物解放或動物權利論、生物中心主義、生態中心主義。參見楊通進《環境倫理:全球話語 中國視野》,重慶出版社2007年版,第37頁。這裏為便於與儒家倫理思想作比較,選擇道德關懷範圍最廣的、最能體現當代環境倫理思潮理論特徵的生態中心主義的兩位代表人物為例來作論述。

② 奧爾多·利奧波德著、侯文蕙譯《沙鄉年鑒》,吉林人民出版社1997年版,第192頁、193~194頁、213頁。

③ 霍爾姆斯·羅爾斯頓著、楊通進譯《環境倫理學》,中國社會科學出版社2000年版,《序言》第1~2頁。

④ 霍爾姆斯·羅爾斯頓著、楊通進譯《環境倫理學》,第270頁。

⑤ 同上,第269頁。

能。在生態系統(整體)中,自然萬物(個體)在不同位置上,或過程中,會有不同的功能,內在價值與工具價值也在變動着:“生態系統是一個由多種成分組成的完整的整體。在其中,過程與實在、事實與價值密不可分地交織在一起,內在價值和工具價值彼此變換,各種各樣的價值都鑲嵌在地球的結構中。”^①這樣,在羅爾斯頓的生態倫理學中,超越了內在價值和工具價值的系統價值,就是一種最高價值:“創生萬物的生態系統,是宇宙中最有價值的現象”^②;維護生態系統也就成為基本的義務、責任:“無論從微觀還是從宏觀角度看,生態系統的美麗、完整和穩定,都是判斷人的行為是否正確的重要因素。”^③人應尊重自然,人類對自然生態負有責任。這個生態倫理學最重要的結論,在羅爾斯頓這裏就是這樣確立起來的。1975年,羅爾斯頓構建他的生態倫理學之初,在他發表的那篇著名論文《生態倫理是否存在》中曾說:

出於必要的實用性考慮,對生態道德之探索的大部分可能都將是派生意義上的、保守的,因為這樣的思路是我們較為熟悉的。這樣做我們可以把倫理學、科學和人類利益混在一起而置於我們邏輯的控制之下。但我們認為生態倫理學的前沿是超越了派生意義上的生態倫理學的,是一種根本意義上的再評價。在此再評價中,作為倫理學之創造性的反映,良知必須向前進化。……人們走向派生意義上的生態倫理還可能是迫於對他們周圍這個世界的恐懼,但他們走向根本意義上的生態倫理只能是出於對自然的愛。^④

在這裏,羅爾斯頓既為他的生態倫理學宣示了明確的理論意圖,也顯示了鮮明的理論特色:他要將當代人類為消解生態危機的努力奠定在超越工具理性、高於科學技術的、有更充分自覺、自律的道德理性基礎上;這個道德理性基礎不是功利主義、目的論的,而是內涵為“良知”、“愛心”的道義論的。

在維持人類生存的自然環境已嚴重惡化的生態危機面前,人們已經達成了基本的共識,要在人與自然、不同社會經濟發展水準下的人與人、當代人與後代人等三個關係維度上來設計緩解、消除這一現代性社會危機的原則、方案;這個原則、方案除了要有平等、正義的人類社會倫理準則外,還要有尊重自然、對自然負有責任的新的道德理念基礎。在儒家立場看來,現代人類的這個基本共識中,對人與自然關係給予道德的理解、道德的選擇——人應有保護自然、尊重自然的道德責任,是原則的主要點,精神的最高點。儒家思想和生活中都存在着這種觀點的生長空間,因而儒學可以從容地對這一現代性問題做出回應。我們試以先秦儒學和宋

① 霍爾姆斯·羅爾斯頓著、楊通進譯《環境倫理學》,第296~297頁。

② 同上,第306頁。

③ 同上,第307頁。

④ 霍爾姆斯·羅爾斯頓著、劉耳、葉平譯《哲學走向荒野》,吉林人民出版社2000年版,第35頁。

明理學為代表來加以說明。

二、先秦儒學：人對自然之 責任的三個層次展現

在先秦的儒家思想和生活中，保護自然、尊重自然的人對自然之責任的觀念就已形成，並在三個層次上，或以三種形態展現出來。首先，人對自然應負有責任的觀念，顯現為一種哲學理念，存在於儒家對人與自然關係之深刻的道德理解中。儒家認為，人與自然（“天地”，或“天”）處在同一倫理共同體中，人與自然是一種根源相通、性能相應的“天人合一”關係。《禮記》曰：“天地之祭，宗廟之事，父子之道，君臣之義，倫也。”（《禮器》）在儒家的道德世界中，天地萬物也進入了以家庭倫理共同體（親人）為起點的、經國家倫理共同體（民眾）漸次向外推展的更高、更大的倫理共同體中，人也應該將對家庭親人那種仁愛的倫理情感、責任，有等差的向外擴展，這就是孟子所表述的：

君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。

（《孟子·盡心》上）

這裏的“愛物”，朱子詮解為“取之有時，用之有節”（《孟子集注》卷十三），甚是精確。據此，“愛物”之“愛”在情感的性質與程度上，雖與“親親”、“仁民”有別，但反對暴殄天物，應當保護、尊重自然的義蘊還是明顯的。在先秦典籍裏，“天人合一”的天人相通、相輔之內涵也很清晰。孟子認為，“盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣”（《孟子·盡心》上），人之心與物之性、天之道是相通的。因此儒家相信，人（聖人）若“能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可贊天地之化育”（《禮記·中庸》），人能輔助天成。《易傳》也認為，“立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦。”（《說卦》）“易”所構築的世界整體，是由天道、人道共同組成。因此，人（聖人）能夠也應該“與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而弗違，後天而奉天時”（《乾·文言》），人應與“天”或自然保持一致。在“天人合一”理念下的儒家，選擇人對自然的態度，不是索取、掠奪，而是尊重、敬畏。

其次，在規範或制度的層次上，保護、尊重自然的責任意識和行為，顯現為一種美德、某種法規。《禮記》記述：

曾子曰：“樹木以時伐焉，禽獸以時殺焉。夫子曰：‘斷一樹，殺一獸，不以其時，非孝也。’”（《禮記·祭義》）

孔子曰：“開蟄不殺，當天道也；方長不折則恕也，恕當仁也。”（《大戴禮記·衛將軍文子》）

“仁”是儒家的第一德性，“孝”是儒家的第一德行，先秦儒家甚至以此崇高的標準來要求、評價人們不濫殺、摧殘禽獸草木，能保護、珍惜自然的行為。《禮記·王制》又記述：

獺祭魚，然後虞人入澤梁；豺祭獸，然後田獵；鳩化為鷹，然後設罝羅；草木零落，然後入山林。昆蟲未蟄，不以火田。不麝，不卵，不殺胎，不斃夭，不覆巢。

《禮記·王制》是漢代儒家學者搜集春秋時期或此前社會各項典章制度的記錄^①。這裏援引的是一則涉及農事生產的具有強制性的法規，規定了可以捕魚、打獵、捉鳥、伐樹、火田的季節月份，規定了不准許捕獲幼獸、採取鳥卵、殺害懷胎母獸等等的行為。顯然，這是一項保護、珍惜自然生物的法規。愛護、尊重自然的意識和責任，在儒家已通過一種德行、法規的形態被強化和鞏固。

最後，在日常生活的層次上，人們具有了珍惜、保護自然生物的道德自律和守法的自覺。茲引三則事例為證：

宣公夏濫於泗淵，里革（按：魯太史，名尅）斷其罟而棄之，曰：“……山不槎蘖，澤不伐夭，魚禁鯤鱕，獸長麇麇鳥翼，穀卵，蟲舍蜺蜊，蕃庶物也，古之訓也。今魚方別孕，不教魚長，又行網罟，貪無藝也。”公聞之曰：“吾過而里革匡我，不亦善乎！是良罟也，為我得法，使有司藏之，使吾無忘諗。”（《國語·魯語》上）

子（按：孔子）釣而不網，弋不射宿。（《論語·述而》）

孔子弟子有宓子賤者，仕於魯為單父宰……三年孔子使巫馬期往觀政焉。巫馬期陸免衣，衣敝裘，入單父界，見漁者得魚輒舍之。巫馬期問焉曰：“凡漁者為得，何以得魚即舍之？”漁者曰：“魚之大者名鱗，吾大夫愛之；其小者名鯁，吾大夫欲長之，是以得二者輒舍之。”巫馬期返以告孔子曰：“宓子之德，至使民聞行若有嚴刑於旁，敢問宓子何行而得於是？”孔子曰：“吾嘗與之言曰，誠於此者刑於彼，宓子行此術於單父也。”（《孔子家語·屈節解》）

第一則事例記述的是發生在孔子之前的事。魯宣公（前 608—前 591 年在位）在幼魚生長的季

^① 《史記·封禪書》云：“文帝十七年……使博士諸生刺六經中作《王制》。”《禮記·王制》所記制度，與《周禮》、《孟子》以及《禮記》其他篇目或有不合（參見清儒姚際恒《禮記通論·王制》），漢代經學家多理解為周制，鄭玄或解釋為夏、殷制。

節裏，用大網在泗水中捕魚。太史里革把網折斷扔掉，並責備宣公違背應愛惜、保護幼小生靈的“古訓”，是貪婪的行為。宣公接受里革的批評，並表示要將斷網保存起來，作為鑒戒。這個故事可以解讀出多重義涵，但核心的內容則是這對賢明君臣保護大自然生物的道德責任意識和行為表現。第二則記述的是孔子本人日常生活中的事，他未曾用網而漁，未曾射過歸巢之鳥，總是曲全萬物而無盡取之心、必得之心，珍惜自然生靈的生存。第三則記述在宓子賤治理下的單父地方一個普通民眾之事。宓子賤（名不齊）是孔子的年輕弟子（少孔子 49 歲），有很好的品德。孔子稱讚他：“君子哉若人！”（《論語·公冶長》）為單父地方長官。可以推想，在他“君子”式的治理下，“開蟄不殺、方長不折為仁恕”的道德意識也會在民眾中傳播，所以一個漁人也能完全自願地將捕獲的小魚放回水中養大。這是守法的自覺，也是道德的自覺。

總之，在儒家思想和生活裏，保護、尊重自然的責任觀念，很早就從哲學理念、道德規範和法規、生活行為等不同層次或形態中形成和表現出來。

三、宋代儒學：人對自然之 責任的三種詮釋

宋代儒學或宋明理學是儒家思想史上新的高峰。人與自然關係的儒學理解和選擇，在宋代儒學中有傳統的承接，更有新的發展。先秦以後，漢唐國家政權都頒佈有保護自然環境的法規、詔令^①。宋代繼承了這個傳統，也多次制定、發佈這樣的法規、詔令。如宋太祖建隆二年令：“禁春夏捕魚射鳥。”（《宋史》卷一《太祖紀》）宋真宗大中祥符四年詔曰：“火田之禁，著在《禮經》，山林之間，合順時令。其或昆蟲未蟄，草木猶蕃，輒縱燎原，則傷生類。諸州縣人……自餘焚燒野草，須十月後，方得縱火。”（《宋史》卷一百七十三《食貨志·農田》）宋刑律也規定：“諸失火及非時燒田野者，笞五十。”（《宋刑統》卷二十七《雜律》）這些都可以視為是保護自然的責任意識在制度、規範層面上的顯現。在宋代，這種責任意識也每在人們日常生活形態中顯現，茲引三位著名儒者的行為為例證：

周叔茂窗前草不除去，問之，云：“與自家意思一般。”（《河南程氏遺書》卷三）

司馬公時至獨樂園，危坐讀書堂，嘗云：“草妨步則薙之，木礙冠則芟之，其他任其自然，相與同生天地間，亦各欲遂其生耳。”（王應麟《困學紀聞》卷二十《雜識》）

一日，講罷未退，上（按：哲宗皇帝，時年十一歲）忽起憑檻，戲折柳枝。先生

^① 例如漢宣帝元康三年，“令三輔毋得以春夏摘巢探卵、彈射飛鳥。”（《漢書》卷八《宣帝紀》）唐代刑律有對非時火田伐木的處罰規定：“諸失火及非時燒田野者，笞五十”，“諸毀伐樹木、稼穡者，准盜論。”（《唐律疏議》卷二十七《雜律》）

(按：程頤，時為皇帝經筵講官。年五十四歲)進曰：“方春發生，不可無故摧折。”
(《河南程氏遺書》附錄《伊川先生年譜》)

在儒家看來，花草樹木等自然生物，如同人一樣，都在按自己固有本性生長，這是大自然生意盎然的美麗風采，只要不妨礙人類的生存，人們就不應該毀損它們。讓萬物“各遂其生”地生長，應是人們的一種責任。周敦頤不除窗前草，司馬光不芟路旁樹，程頤告戒年少的哲宗皇帝不可戲折柳枝，三位儒者這些生活行為中浸潤着的正是此種道德責任的意識。

宋代儒學或宋代理學消化、吸收了諸多佛家、道家思想觀念，形成了更廣闊的理論視野、更深邃的義理境界。與先秦儒學相比較，宋代理學對人與自然的關係也有了新的、更深入的詮釋，在對宇宙萬物存在結構的不同哲學識解中，形成了程頤的“人與萬物同體”、程頤的“萬物各得其所”和張載“民胞物與”三種主要的人對自然之責任的理解。

“與萬物同體”這是程頤對“仁”作深刻思索後體悟出的觀點。“仁”是儒家道德思想中最重要德性、德行觀念，其基本的義涵是“愛”的道德情感，可以由近及遠、有差等而無止境推展的道德情感。如何給“仁”的這種品質以更高的、義理的昇華的表達，程頤體悟出的是“與萬物一體”，他說：

學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。(《河南程氏遺書》卷二上)

仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至。(《河南程氏遺書》卷二上)

若夫至仁，則天地為一身，而天地之間，品物萬形為四肢百體。夫人豈有視四肢百體而不愛哉？(《河南程氏遺書》卷四)^①

這樣，通過一種哲學的觀照、識解，愛的道德情感就升越為“渾然與萬物一體”的精神境界。在這種境界裏，愛的情感才能有“何所不至”的廣闊，才能有如愛自己身體般的真切。程頤對“仁”之義涵更進一步的詮釋，是在此“萬物一體”的觀照裏，又體悟“仁”是“生”，是生長着、律動着的萬物整體生命。他就《易傳·繫辭》對天地之德性的觀察描述加以發揮說：

“天地之大德曰生”，“天地絪縕，萬物化醇”，萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。(《河南程氏遺書》卷十一)

^① 《河南程氏遺書》輯二程語錄共二十五卷，前十卷二程語錄混編，誰者之語多未有注明。這裏援引此等語錄，甄別原則有三：一、語錄思想內容明確，自可在二程間作出判分；二、語錄首次或僅一次出現，思想內容之歸屬不易判斷，則依據朱子的判分；三、情況同上，又無朱子的判分，則依據《宋元學案》的判分。《河南程氏遺書》此條語錄未注明為二程誰者之語，但可依據甄別原則一，判定為程頤語。

“生生之謂易。”是天之所以為道，天只是以生為道，萬物皆有春意。（《河南程氏遺書》卷二上）

“成性存存，道義之門”，亦是萬物各有成性存存，亦是生生不已之意。天只是以生為道。（《河南程氏遺書》卷二上）

這樣，在程顥的詮釋裏，“仁”不僅是愛的道德情感，也是生命的表現和存在；仁者不僅與萬物同體，而且與萬物處於生命的同一體中。在這種人與萬物同體的精神境界中，或宇宙萬物的存在結構是一種生命同一體的哲學識解中，先秦儒學的“天人合一”或“贊天地化育”之論，都是不必要的、多餘的了。程顥說：

人在天地間，與萬物同流，天幾時分別出是人是物？（《河南程氏遺書》卷二上）

天人本無二，不必言合。（《河南程氏遺書》卷六）

天人無間，夫不充塞則不能化育，言“贊化育”，已是離人而言之。（《河南程氏遺書》卷二上）^①

可以看出，在程顥這種人與萬物是生命同一體的觀照、體認中，人之珍惜、保護自然，其行為性質已經變化，它不再是對異己的“應然”的道德責任，而是對自己生命的“固然”的生活行為，如同身體有病痛“不仁”處，當然要去切脈醫治一樣。程顥每以“切脈最可體仁”（《河南程氏遺書》卷三）來形容表達這個義蘊。這不是人對自然之責任的放棄、取消，而是在一種更高的境界上對這個責任的徹底履行，即是將其理解為自己生命的、生活的固有內容去完成。

在宋明理學中，程顥此種將人與自然關係之“應然”融入或化為“固然”的觀點，得到陸王心學一派的回應。陸九淵所謂“宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事”^②，王守仁所謂“仁者以天地萬物為一體，使有一物失所，便是吾仁有未盡處”（《陽明全集》卷一《傳習錄》上），都可以認為是這一觀點的進一步表述。

“萬物各得其所” 程顥的宇宙萬物存在結構圖式，是以“理”（“天理”）觀念為基礎來構築的。程顥所論及的“理”有兩種：“一物須有一理”之“理”和“萬物皆是一理”之“理”。程顥未曾

① 《河南程氏遺書》，以上數條語錄未注明為二程誰者之語，但可依據甄別原則一，判定為程顥語。另外，朱子曾有謂：“程先生言‘參贊’之義，非謂贊助，此說非是。”（《朱子語類》卷六十四）朱子對二程的稱謂每有所區別，稱程顥為“程先生”，尊稱程頤為“程子”。所以，依據甄別原則二，亦可判定此條語錄為程顥語。

② 《陸九淵集》卷三十六《年譜》。陸九淵是位悟性極高的儒家學者、理學家，可作為他的心學思想之標誌性的命題“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”，“宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事”，在其《年譜》內都編寫為其十三歲時所悟得。對此已無法考證。這裏仍將此語作為陸氏心學最具代表性的、成熟的觀點來援用。

對其“理”有過明確界定,但以現代哲學觀念審視,此兩種“理”分屬於宇宙論和本體論的不同理論層面還是很清晰的。程頤說:“天下物皆可以理照,有物必有則,一物須有一理”(《河南程氏遺書》卷十八),“凡眼前無非是物,物物皆有理,如火之所以熱,水之所以寒,至於君臣父子間皆是理。”(《河南程氏遺書》卷十九)這裏的“理”顯然是指具體事物的性質、規律,是其當然之則和所以然之故,是宇宙論層面的“理”^①。程頤又說:“萬物皆是一理,至如一物一理,雖小,皆有是理”(《河南程氏遺書》卷十五),“動物有知,植物無知,其性自異。但賦形於天地,其理則一”(《河南程氏遺書》卷二十四),“萬理歸於一理也”(《河南程氏遺書》卷十八),這裏的“理”是超越具體事物之上的萬物共蘊的“理”,是萬物最終的根源、根據之“理”。程頤所說“實有是理,乃有是物”(《河南程氏經說》卷八《中庸解》),“萬事皆出於理”(《河南程氏遺書》卷二上)^②,都是表述“理”的這種性質。這是本體論層面的“理”^③。綜合言之,程頤的宇宙萬物存在結構就是由“一物一理”和“萬物一理”組成的理之共同體。在這樣的共同體裏,人與自然的關係或人對自然的責任應如何確定?程頤說:

道一也,豈人道自是人道,天道自是天道?《中庸》言:“盡己之性,則能盡人之性;能盡物之性,則可以贊天地之化育。”此言可見矣。(《河南程氏遺書》卷十八)

有物必有則……萬物庶事,莫不各有其所。得其所則安,失其所則悖。聖人所以能使天下順治,非能為物作則也,唯止之各於其所而已。(《周易程氏傳》卷四《艮》)

萬物無一失所,便是天理時中。(《河南程氏遺書》卷五)^④

顯言之,在這種理共同體中,一方面,人與自然“一物一理”,是有差異的,“天人所為,各自有分”(《河南程氏遺書》卷十五);另一方面,人與自然又統屬於“萬物一理”、“萬理一理”,所謂“一物之理即萬物之理”(《河南程氏遺書》卷二上)。所以,人與自然不可分離、對立。人應該贊助自然實現其本性、本分,使萬物各得其所,無一失所。這既是人的本性、本分的實現——人的道德實現,也是“天理”的實現。

二程從對宇宙萬物存在結構的不同哲學識解中,形成了人對自然之責任的不同理解。對

① 後來,朱子在此理論層面上界定說:“天下之物,則必各有所以然之故,與其當然之則,所謂理也。”(《大學或問》卷一)

② 《河南程氏遺書》未注明此條語錄為二程誰者之語。但據《宋元學案·伊川學案》所錄語錄中,以“天地之化,譬之兩扇磨行”云云為伊川語,可推斷此條語錄為程頤之語。

③ 後來,朱子在此理論層面上界定說:“理也者,形而上之道也,生物之本也。”(《朱文公文集》卷五十八《答黃道夫》一)

④ 《河南程氏遺書》未注明此條語錄為二程誰者之語。但《宋元學案》錄入《伊川學案·語錄》。

此，朱子有明確的評斷。他不認同程顥“贊化育是離人而言”之論，謂“此說非是”，並認為程顥“天人所為，各自有分”之論是“說得好”（《朱子語類》卷六十四），他更具體地解釋“贊天地之化育”說：

人在天地中間，雖只是一理，然天人所為，各自有分，人做得底，卻有天做不得底。如天能生物，而耕種必用人；水能潤物，而灌溉必用人；火能煖物，而薪炊必用人。裁成輔助，須是人做，非贊助而何？……至於盡物，則鳥獸蟲魚，草木動植，皆有以處，使之各得其宜。（同上）

顯然，朱子認為人對自然萬物的責任，就是“使之各得其宜”，他完全認同並承接了程顥“萬物各得其所”的觀點。

“民胞物與”張載的宇宙萬物存在結構圖式，可以說是一種天人倫理共同體。他在《西銘》中寫道^①：

乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼吾幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下疲癯殘疾，僇獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。（《正蒙·乾稱》）

不難看出，張載這一天人（人與自然）倫理共同體的哲學識解，是由“天地之塞吾其體”和“天地之帥吾其性”兩個觀念成分構成，或者說是由他的“氣”本體論觀點和儒家傳統的倫理觀念結合而成。首先，張載的氣本體論認為，“太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛”（《正蒙·太和》），人與萬物皆是一氣之聚散，人與萬物在本質上是相同的，性能上也是相通的；人與人之關係同人與物之關係，在本體論的意義上也是相同的、相通的。其次，張載承繼儒家倫理以個人、家庭為中心而向外推展的理論傳統，以“乾父坤母”將人與萬物所共處的宇宙環境，定性為一個具有倫理性質的整體結構，“混然中處”的人因此與萬物有了廣泛意義上的倫理關係、道德責任。人應當以處於一個大家庭中的倫理感情、態度去處置天地間的事事物物。在此基礎上，張載提出的確定人與自然之關係、人對自然之責任的理念——“民吾同胞，物吾與也”，其主要的義涵也就是人不僅對他人，同時對自然萬物也承擔着某種倫理

^① 張載曾書寫其《正蒙·乾稱》篇“乾稱父，坤稱母……存，吾順事；沒，吾寧也”一節於學堂之右牖，稱之為《訂頑》，又書其“戲言出於思也，戲動作於謀也……不知孰甚焉”一節於左牖，稱之為《砭愚》。程頤認為其名稱涵蓋不周其文義，易發生詮釋上的歧解，“是起爭端”，故將其改為《西銘》、《東銘》（見《河南程氏外書》卷十一）。

責任；人的全部倫理道德實踐，不僅在人際間，也要在人與宇宙萬物間實現。

張載的“民胞物與”觀點，得到朱子的認同，並予以明確、詳盡的闡釋。朱子在《西銘注》中概括其主題曰：“此篇論乾坤一大父母，人物皆己之兄弟一輩，而人當盡事親之道以事天也。”（見《張子全書》卷一）又詮釋“民胞物與”曰：

人物並生於天地之間，其所資以為體者，皆天地之塞，其所得以為性者，皆天地之帥也。然體有偏正之殊，故其於性也不無明暗之異。惟人也得其形氣之正，是以其心最靈而有以通乎性命之全體，於並生之中又為同類而最貴焉，故曰“同胞”，則其視之也，皆如己之兄弟矣。物則得夫形氣之偏而不能通乎性命之全，故與我不類，而不若人之貴。然原其體性之所自，是亦本之天地而未嘗不同也，故曰“吾與”，則其視之也，亦如己之儕輩矣。惟“同胞”也，故以天下為一家，中國為一人。惟“吾與”也，故凡有形於天地之間者，若動若植，有情無情，莫不有以若其性，遂其宜焉。此儒者之道，所以必至於參天地，贊化育，然後為功用之全，而非有所強於外也。（同上）

朱子判定《西銘》之主旨為“以事親之道以事天地”，詮解“物與吾也”為“視萬物如己之儕輩”，都是對張載將倫理道德感情拓展到人與萬物之間的倫理觀念十分準確的揭示。朱子完全贊同這種觀點，故稱此為“儒者之道”；認為儒者不僅完成了人際間的、同時也完成了人物間的倫理道德實踐，方是“功用之全”。朱熹這一詮釋還突顯出儒家（理學）所確定的人與自然間倫理關係的基本內涵是：第一，人與自然萬物共處於一個宇宙共同體中，即人與萬物“並生於天地之間”，其體“皆天地之塞”，其性“皆天地之帥”，是一氣之流行，一理之顯現^①，是林林總總、形形色色的人與自然萬物之形體、性能構成了宇宙整體。第二，由此可推定，自然萬物也應擁有倫理地位、享有道德關懷。因為較之於人，自然萬物“原其體性之所自，是亦本之天地而未嘗不同也”。第三，進而可推定，人應對自然萬物負有道德義務與道德責任。因為人既是天地間之“最靈”、“最貴”，故當視天地間之自然萬物如“己之兄弟”，“己之儕輩”，使其“莫不有以若其性、遂其宜”。可以認為，這也正是理學將倫理關係從人際之間向人與自然間拓展的基本理據，是儒學倫理思想周延的、圓成的發展。

以上，我們簡略地考察了儒學在其發展的成熟歷史階段——理學時期，理學家在宇宙萬物存在結構的三種不同的哲學識解中，對人與自然的關係或人對自然的責任形成了“與萬物一體”、“使萬物各得其所”和“民胞物與”三種回答，分別顯現為精神境界、理性的生活態度和應踐履的道德原則。其間雖有所差別，但也共同表現出尊重、善待自然和與自然和諧相處的

^① 朱子有謂：“人物之生，同得天地之理以為性，同得天地之氣以為形。”（《孟子集注》卷四《離婁》下）

立場，共同構成人與自然關係的儒學選擇——一種充分而徹底的道德選擇^①。

小結：珍貴的思想資源

儒家倫理所認定的人對自然承擔責任或道德關懷的範圍——整個自然界，與當代西方環境倫理學中的生態中心主義是相同的；並且所由確定這個範圍的兩個理論觀念——倫理由人向自然的推展和人與萬物處於同一共同體，也是相似的。但是，儒家倫理和生態中心主義的這兩個觀念的形成根源和性質並不相同。儒家倫理的義務、責任所覆蓋的包括自然在內的廣闊範圍，是“仁”的道德理念或愛的道德感情由個人與家庭間向與國家間、與自然萬物間有差序的推展過程，是個人道德實現的完整過程，是一種道德理性。儒家理學中“仁”的生命同一體，“一物一理”與“萬物一理”的理共同體，以及“氣”的天人倫理共同體，都是從某種特定觀念立場對宇宙萬物存在結構的哲學識解，是一種哲學智慧。生態中心主義的倫理主題演進觀念和共同體觀念，則是來源於 19 世紀實證科學之一的生物學的重要成就，即達爾文進化論和生態學的興起。達爾文的《物種起源》將親緣的範圍擴大到了所有的生命，《人類的起源》判定人的道德感（“同情”）是進化的產物^②。這些科學思想啟迪了生態中心主義擴展倫理對象或道德關懷範圍的理論思考。正如美國學者、第一本較完備的西方《環境倫理史》作者納什（R. F. Nash）所說：“達爾文的著作《物種起源》（1859）與《人類的起源》（1871）成為環境主義和環境倫理學的重要思想資源。”^③十九世紀後半葉興起的生態學——探索有機體彼此之間，及其與整體環境之間如何相互影響的機理、規律的生物學科，就是以生物羣落或共同體為主要研究對象。生態中心主義的“生物共同體”或“生命共同體”觀念顯然與此相通，故納什曾指出，“利奧波德吸收了生態科學的成果。”^④可以認為，生態中心主義的倫理演進和共同體觀念，是以現代

① 談到人與自然關係的儒學選擇，這裏不能不補充說明，先秦儒學大家荀子於人與自然關係也多有立論。其所提出“大天而思之，孰與物畜而制之；從天而頌之，孰與制天命而用之”，主張“天地官，萬物役”（《荀子·天論》），有異於這裏所論述的孔孟儒學和宋明理學的立論。鑒於在儒學歷史上，荀子之學在儒學的三個主要理論層面上——心性的、社會的（“禮”）、超越的（“天命”），都於孔孟正統儒學有所變異，理學家甚至視其為異端，如程頤說：“荀子悖聖人者也”（《程氏遺書》卷二十五），朱子亦說：“荀卿著書立言，無所顧忌，敢為異論……荀卿全是申韓。”（《朱子語類》卷一百三十七）故這裏於荀子之學姑且不論。

② 達爾文在《人類的由來》中，對動物和人類的心理能力比較、原始人類的理智和道德能力的發展等作了許多具體論述後說：“同情心也者，作為社會性本能中為最重要的一些因素，當初無疑是通過自然選擇而發展起來的。”達爾文著、潘光旦、胡壽文譯《人類的由來》，北京商務印書館 1983 年版，第 220 頁。

③ [美] 羅德里克·弗雷澤·納什著、楊通進譯《大自然的權利——環境倫理學史》，青島出版社 2005 年版，第 47 頁。

④ 同上書，第 74 頁。

實證科學為基礎的、充盈着科學理性的道德意識。

較之生態中心主義，儒家倫理對人與自然關係的道德選擇，有更深厚的道德意識，是更純粹的道德良知；儘管它很古老，但仍是新的環境倫理理念所不會、不能逾越的。也許正是在此種意義上，著名的英國歷史學家湯因比曾建議：“對於現代人類社會的危機來說，把對‘天下萬物’的義務和對親愛家庭關係的義務同等看待的儒家立場，是合乎需要的，現代人應當採取此種意義上的儒教立場。”^①

當然，當代自然生態危機的社會問題真正解決，還是更需要科學技術的支撐，更需要不同社會制度下政治意識形態的妥協和不同發展水準國家經濟利益的平衡。環境倫理的思想理論只能為自然生態問題的解決，開拓一個必要的倫理基礎、道德空間。在儒家的立場上，對於現代人為消解這一現代性社會危機的努力，無論是作為社會實踐的保護環境運動，還是作為社會理論思潮的環境倫理建設，都能給予真誠的認同和支持；儒家倫理和生活，無論對於這個社會實踐運動或這個社會理論思潮，都是一種珍貴的歷史記憶和思想資源。

[作者簡介] 崔大華(1938—)，男，安徽六安人。現為河南省社會科學院研究員，主要從事中國哲學研究，著有《莊學研究》、《儒學引論》等。

^① 湯因比、池田大作著、荀春生等譯《展望二十一世紀》，北京國際文化出版公司1985年，第427頁。

儒家樂教思想中“和”的 意涵之流變述論

——以隋唐迄明清為考察對象

(臺灣)李美燕

儒家的樂教乃古代聖王藉雅樂對人心的教化熏習，使人之感性與理性和諧統一，達到“移風易俗”的目的。作為倫理、道德、政治教化的基礎，其中，“和”作為雅樂的基本特質，以“和”為美始終是儒家樂教的中心理念。本論文即在探討儒家樂教思想中“和”的意涵之流變（自隋唐迄明清），從歷史發展的軌迹作縱向性的論析。

本論文之目的乃在展現儒家樂教中“和”的意涵所蘊藏有關音樂與道德之間互動影響的真知灼見，以見儒家樂教透過“樂以道和，和以成德”的理想與實踐，非但開拓道德教育的視野。作為建構和諧的倫理、社會與政治的基礎，此獨特的思想形態亦可為今日西方學術界日漸重視的藝術與道德相關連的課題提供重要的參考價值。

一、前 言

先秦兩漢以來，從儒家樂論如：《論語》樂論、《荀子·樂論》與《禮記·樂記》等諸文獻來看，儒家以樂教化人心，乃有鑒於人心“感於物而動”，所以，聖王透過以“和”為本質的雅樂，使人心在雅樂之和的熏習下，產生溫柔敦厚與肅穆莊嚴之情，由此來達到“移風易俗”的目的。故有“樂以道和，和以成德”為主的樂教理念^①。

換言之，彼等皆強調雅樂對人具有淨化心靈和沉澱欲望的作用，且能達到“移風易俗”的目的，然彼等並未提出理論性與邏輯性的說明，以致於從目前臺灣和大陸的研究成果來看，不是順着古人的話作字面闡釋，就是懷疑古人的話是否有合理性。有些學者甚至認為儒家的樂

^① 參見李美燕《中國古代樂教思想(先秦兩漢篇)》，麗文圖書事業有限公司 1998 年版。

教根本就是封建時代的理想^①。從今日可見的文獻記載與地下出土的竹簡或考古文物來看，所謂“雅樂”，確實是小眾文化的產物。對於大多數人而言，幾乎都很難體認與肯定雅樂之美。然而值得思考的是，雅樂若不能成為人人所能體認的音樂，那“移風易俗”如何可能？

何以透過雅樂對人心的熏習可以達到道德教化的目的地，也就成為一個不可迴避的問題。如果這個問題不能獲得解決，更遑論為儒家“移風易俗，莫善於樂”的理想提出具有說服力的說法。因此，我們可以提出一個假設，如果“移風易俗，莫善於樂”是個可能實踐的理想，人可以從雅樂的熏習中獲得道德意識，這是否也意謂着雅樂的特質與人的先驗道德心性本有其內在的一致性？然如眾所知，音樂與道德本是不同的範疇，前者是經驗的，後者是先驗的，那何以雅樂與人心的互動影響，可以使人既能正確地認知(*accurately understand and identify*)雅樂的特質，又能在主體生命中形成道德意識呢？

事實上，早在魏晉時期的嵇康就已由“聲心異軌”提出“聲無哀樂”的省思。按嵇康所論，音樂只不過是一個空洞的形式，音樂之本體來自“自然”，而與道德教化無關。嵇康的結論是，音樂能移風易俗的關鍵，不在雅、鄭之辨，而在人“心”。然而，儘管嵇康打破傳統儒家賦予雅樂有道德教化的使命，我們也發現，嵇康在反覆辯難中仍堅守一個說法，就是對“樂以道和”的理念依然沒有改變。

所謂“樂以道和”，典出《莊子·天下》^②。這個理念是針對六經中《樂》的特質而說的。而“和”作為儒家樂教的最高理想，又與“中”的理念結合，以“中和”為美的價值觀長時期地在先秦兩漢文化脈流中滲透與影響，直至西漢中期以後，才有與中和審美準則相對立的非中和的思想^③。然而，無論如何，“樂以道和，和以成德”，以成就“美善合一”的教化理想，始終是儒家樂教的根本理念。

爾後，隨着歷史的變遷與文化的嬗變及後儒的人生觀、政治觀、宇宙觀的不同，對“和”的省思也不盡相同。“和”作為儒家樂教通向道德實踐的理念，自隋唐迄明清，其意涵已有新的流變。尤其是自隋唐以後，雅、俗、胡樂三分，儒、釋、道三家合流，必然致使先秦兩漢以來的儒家樂教以“和”為美的價值觀產生新的意涵。而事實上，從文獻史料來看，先秦兩漢儒家樂教

① 參見張文勳《儒道佛美學思想源流》，雲南人民出版社 2004 年版。張氏指出，雅頌之聲乃“平平板板的‘和樂’”(第 130 頁)、中和之美之類的審美觀“無疑是具有鮮明的社會內容和階級性質”(第 134 頁)、“所有這一切，都是從封建統治階級的統治利益考慮的”(第 136 頁)。

② 郭慶藩《莊子集釋》，華正書局 1991 年版，第 1067 頁。又參見徐復觀《中國藝術精神》，臺灣學生書局 1966 年版，第 15 頁。“樂以道和”乃出自《莊子·天下》之語，徐復觀認為“此係後人混入之附注，但亦係先秦通說”。

③ 參見張國慶《中和之美——普遍藝術和諧觀與特定藝術風格論》，巴蜀書社 1995 年版，第 8 頁。所謂非中和的思想，張氏指出，美學思想史上“著文的舒忿”(例如《離騷》之發忿舒怨及司馬遷對它的肯定)，“不平則鳴”，“怨不擇音”，“文不可安靜和平”以及以重陰錮陽、擊而為雷的矛盾激化來闡述文章創作等觀點。

思想中的“和”，在隋唐以後有“人和”、“淡和”與“中和”等不同面向的說法。那麼，這些說法的意涵又有什麼不同呢？

這裏，先客觀而相應地從文獻分析入手，以唐李世民，宋周敦頤、張載、朱熹、真德秀，明王陽明與清江永、汪烜等人之論著來看，依彼等論著中之樂論檢視相關線索，看彼等對儒家“樂以道和，和以成德”的觀點是否一致？彼等對儒家樂論中的“和”之意涵及其觀念的傳承，是陳陳相因，罕見新意？或後出轉精，另有所發明？

二、“人和”、“淡和”與“中和”

(一) 人 和

先秦兩漢時期的儒家樂教思想至魏晉時期，嵇康《聲無哀樂論》一文，透過八問八答的方式，層層詰難，首先對儒家樂教提出“聲心異軌”的先聲，而得出移風易俗的根據在於“心”，不在於“樂”，故“淫之與正同乎心，雅鄭之體亦足以觀矣”^①。爾後，唐太宗李世民與魏徵亦提出類似的觀點，唐太宗對魏徵所進之言“悲樂在於人心，非由樂也”、“樂在人和，不由音調”^②亦深表認同。不同者是，唐太宗強調“功成設樂，治定制禮，禮樂之興，以儒為本”^③，仍是正面地肯定儒家禮樂教化在政治方面的價值，且主張金石之樂當“尚其諧神人，皆節之於中和，不係之於淫放”^④，以“中和”之節作為樂教的根本。

而宋代的朱長文在《樂在人和不在音賦》一文中也提出：“盛德興樂，至和本人，不在八音之制，蓋由萬化之純。聖人治民情以作樂，既備情文，用寫歡心之極，豈專聲律，誠非末節之因。”^⑤所謂“至和本人，不在八音之制”，與嵇康《聲無哀樂論》中第八問答有謂“至八音會協，人之所悅，亦總謂之樂，然風俗移易，不在此也”^⑥，如出一轍。

(二) 淡 和

先秦兩漢時期的儒家樂教思想強調“和”作為雅樂之本質，然而，自唐代白居易提出“淡

① 嵇康《嵇中散集》卷五，臺灣中華書局 1981 年版，第 12 頁。

② 吳兢《禮樂》，《貞觀政要》卷七，臺灣中華書局 1981 年版，第 18 頁。尚書右丞魏徵進曰：“古人稱：‘禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉’，樂在人和，不由音調。”太宗然之。

③ 唐太宗《崇文》第十二，《帝範》卷四，藝文印書館 1966 年版，第 41 頁。

④ 唐太宗《京帝篇十首並序》，徐倬編《御定全唐詩》卷一，《景印文淵閣四庫全書》，臺灣商務印書館 1983—1986 年版。

⑤ 朱長文撰、朱思輯《樂圃餘藁》卷八，《景印文淵閣四庫全書》，臺灣商務印書館 1986 年版。

⑥ 嵇康《嵇中散集》卷五，第 11 頁。

和”的琴樂審美觀，韓愈有“夫和平之音淡薄”之說^①，至宋歐陽修也以“淡和”作為琴樂審美的價值。而宋儒周敦頤則提出“淡和”的理念，強調“主靜”、“無欲”的修養工夫，透過“淡而不傷，和而不淫”的雅樂來達到“入其耳，感其心，莫不淡且和焉。淡則欲心平，和則躁心釋”^②的教化理想。

然而，周敦頤有關禮樂教化的論述，重在生命的實踐。實踐之所得，才藉諸文字之點示，以發人深省，卻罕見理論的省察。因此，倘若欲問，由儒家雅樂的音樂美學特質和人的審美心理結構出發，來看儒家雅樂的審美觀與人的身心和諧發展之間的關係為何？何以“淡和”可使人“欲心平”、“躁心釋”？人如何在雅樂審美的體驗中，由感官經驗向超感官世界延伸，以體現身耳心靈的和諧？這些問題顯然在周敦頤的文獻中都沒有提出具體的解釋。

爾後，朱熹則對周敦頤“淡和”說做出解釋，乃因“聖人說政以寬為本，而今反欲其嚴；正如古樂以和為主，而周子反欲其淡。蓋今之所謂寬者，乃縱弛；所謂和者，乃哇淫，非古之所謂寬與和者。故必以是矯之，乃得其平耳”^③。朱熹以為，由於儒家樂教以“和”為美的價值觀已與時俱變——“所謂和者，乃哇淫”，故要以“淡”來救哇淫之弊。

至清代，江永則從音樂對人的身(耳)與心(神)的影響切入，提出“耳不諧則神不洽，神不洽則氣不和，不洽不和亦何貴於樂？……凡神依人而行，人之所不欣暢者，神聽亦未必其和平也”，來說明何以“古樂難復，亦無容強復”，在這種情況下，“但當於今樂中去其粗厲高急、繁促淫蕩諸聲”，才能使“節奏紆徐，曲調和雅”，而“稍近乎周子之所謂淡者焉”。反之，江永以為“若不察乎流變之理，而欲高言復古，是猶以人心不安之禮強人以必行也。豈所謂知時識勢者哉！”^④換言之，江永在因時制宜的觀點下，鑒於音樂之感人，首在入乎耳，若無法使時人之耳有和諧之感，更遑論由神洽、氣和而達到教化的目的。因此，在“古樂難復，亦無容強復”的情況下，只能“去其粗厲高急、繁促淫蕩諸聲”，以使“節奏紆徐，曲調和雅”，而稍近於周敦頤以“淡”說樂之意。

此外，汪烜則用周敦頤的“淡和”說來解釋《樂記》中“先王慎所以感之”之道：

淡則欲心平，和則躁心釋。……先王知聲色之迷惑為無窮也，於是定為淡和中正之聲容，以養人之耳目而感其心，使詠歌舞蹈之，以與之俱化，而妖淫愁怨之音則放之，使不得接焉。是先王慎感之道也。^⑤

① 韓愈撰、馬其昶校注《荆潭唱和詩序》，《韓昌黎文集校注》，上海古籍出版社 1986 年版，第 262 頁。

② 周敦頤《周濂溪先生全集》卷五，藝文印書館 1966 年版，第 36 頁。

③ 朱熹《答廖子晦》，《朱子大全·文集》四十五，臺灣中華書局 1981 年版，第 34 頁。

④ 江永《律呂餘論·聲音自有流變》，江永撰、嚴一萍選輯《律呂新論》，藝文印書館 1966 年版，第 88 頁。

⑤ 汪烜《樂記或問》，《樂經律呂通解》卷一，藝文印書館 1966 年版，第 42~43 頁。

先王審律以定和，則定為淡和中正之音，以和民聲，以養於正，而使之毋即於淫也。^①

樂貴淡和，八風從律，其聲便自淡和。不和固不是正樂，不淡亦不是正樂。^②

而汪烜對周敦頤的“淡和”之說，在《樂教第七》中則謂：“樂，和而已，而周子加以‘淡’之一言，猶《先進》野人云也。然而節有度，守有序，無促韻，無繁聲，無足以悅耳，則誠淡也。至淡之旨，其旨愈長，惟其淡也，而和亦至焉矣。廣則容姦，狹則思欲，此今樂之所以妖淫愁怨也。”^③他也曾在《樂章定和》中提出“淡和”之樂的特質為“多濁聲是以淡和”^④，然而並未做更多的說明。

換言之，自周敦頤提出“淡和”說以來，後儒朱熹、江永及汪烜皆曾以“淡和”說來解釋儒家樂教。彼等在說法上雖有不同的着重點，但實與先秦兩漢的儒家“樂以道和，和以成德”的樂教理念並無二致。

(三) 中 和

先秦兩漢時期的儒家樂教之“中和”觀，在宋明儒者張載、朱熹、真德秀、王陽明等作品中皆有所論述，如張載謂“古樂所以養人德性中和之氣”^⑤，而朱熹則曰：“仁者，天理也。理之所發，莫不有自然之節；中其節則有自然之和，此禮樂之所自出也。”^⑥說明禮樂的本質乃在於“自然之和”。然而何謂“自然”呢？朱熹曰：

禮樂固必相須，然所謂樂者，亦不過謂胸中無事而自和樂耳，非是着意放開一路而欲其和樂也。然欲胸中無事非敬不能。故程子曰：“敬則自然和樂。”而周子亦以為“禮先而樂後”。此可見也。^⑦

朱熹所謂“自然”，是由主“敬”之工夫使胸中無事，在“無事”（亦即心無掛礙）的心境下而自然和樂。同時，朱熹在其《紫陽琴銘》中也提出君子撫琴操縵的意義即在“養君中和之正性”^⑧。

① 汪烜《樂記或問》，《樂經律呂通解》卷一，第44頁。

② 汪烜《樂章定和》，《樂經律呂通解》卷一，第50頁。

③ 同上，卷五，第78頁。

④ 同上，卷五，第3頁。

⑤ 張載《經學理窟·禮樂》，《張橫渠先生文集》卷六，藝文印書館1966年版，第2頁。

⑥ 朱熹《答程允夫》，《朱子大全》文四十一，第12頁。

⑦ 朱熹《答廖子晦》，《朱子大全》文四十五，第16頁。

⑧ 朱熹《紫陽琴銘》，《朱子大全》文八十五，第4頁。

另外,在朱熹的其他論著中也可見:“若夫雅頌之篇,則皆成周之世,朝廷郊廟樂歌之詞。其語和而莊,其義寬而密,其作者往往聖人之徒,固所以為萬世法程而不可易者也。”^①又“如周禮大司樂掌成均之法,以教國子弟。而孔子亦曰:‘興於詩,成於樂。’蓋所以蕩滌邪穢,斟酌飽滿,動盪血脈,流通精神,養其中和之德,而救其氣質之偏者也。”^②這些與《史記·樂書》有謂“故音樂者,所以動盪血脈,通流精神而和正心也”^③的儒家樂教理念一脈相承。

爾後,真德秀對《禮記·樂記》中“樂勝則流”一語,以“和”須有所限節來解釋:“和者,樂之本。……樂勝則流,以其太和而無所限節,則流蕩忘返。”^④而對朱熹的說法則提出:“禮中有樂,樂中有理。朱文公謂嚴而泰,和而節。”^⑤另外,他也承襲朱熹的觀點,強調“學者誠能以莊敬治其身,和樂養其心,則於禮樂之本得之矣”^⑥,也強調以“莊敬”治“身”,以“和樂”養“心”,而得禮樂之本。後來,明儒王陽明也強調“制禮作樂必具中和之德”^⑦、“古人為治,先養得人心和平,然後作樂”^⑧、“孔子所定三百篇,皆所謂雅樂,皆可奏之郊廟,奏之鄉黨,皆所以宣暢和平,涵泳德性,移風易俗”^⑨,凡此皆是傳承儒家以“和樂”教化人心的理念。

三、由“樂和”上達“天人之和”

自隋唐以後,諸儒對儒家樂教之“和”的觀點雖各有別出心裁之見,然諸儒的觀點仍然是圍繞先秦兩漢儒家樂教的中心理念而展開。透過雅樂的教化熏習,使人之身心獲得平和之感,而達到移風易俗的目的。但儒家樂教的和諧境界非但能內化成道德實踐的動力,而達到移風易俗的目的。還有一個更重要的理念,那就是儒家樂教的實踐可以達到天人合一的大和諧境界。

審言之,儒家樂教之理想不只是作為“移風易俗”之用,更在由此以“達神明之德,論天地之和”^⑩。因此,如周敦頤即謂“樂者本乎政也,政善民安則天下之心和,故聖人作樂以宣暢其

① 朱熹《傳詩集》序,《朱子大全》文七十六,第3頁。

② 朱熹《尚書堯典注》,《朱子大全》文六十五,第15頁。

③ 司馬遷《史記》卷二十四,臺灣中華書局1981年版,第33頁。

④ 真德秀《問答·問禮樂》,《西山文集》卷三十,《景印文淵閣四庫全書》,臺灣商務印書館1986年版。

⑤ 同上。

⑥ 同上,卷三十一。

⑦ 王陽明著、葉鈞點註《傳習錄》卷中,臺灣商務印書館1974年版,第127頁。

⑧ 同上,卷下,第248頁。

⑨ 同上,卷上,第26頁。

⑩ 魏徵《帝紀·高祖下》,《隋書》卷二,臺灣中華書局1981年版,第3頁。《隋書·帝紀·高祖下》:“朕情存古樂,深思雅道。鄭衛淫聲,魚龍雜戲,樂府之內盡以除之。今欲更調律呂,改張琴瑟。且妙術精微,非因教習,工人代掌,止傳糟粕,不足達神明之德,論天地之和。”

和心，達於天地，天地之氣感而大和焉，天地和則萬物順，故神祇格，鳥獸馴”^①，一方面本乎《禮記·樂記》提出樂者本乎政，“聲音之道與政通矣”的理念^②；另一方面強調聖人作樂可與天地之氣相感，而使人與天地萬物產生大和諧。

真德秀則提出“五聲十二律亦皆陰陽變錯而成，故樂音之和與天地之和相應，可以養人心，成風俗也”、“聖人因此作為之樂，所以象天地之和也”、“和樂者，樂之本也”^③。音律本是來自陰陽之氣交錯而成，故可與天地之和相感應。而王陽明則持另一種形態的說法：“古人具中和之體以作樂，我的中和原與天地之氣相應，候天地之氣，協鳳凰之音，不過去驗我的氣果和否？”^④人具有“中和”之本體，由中和之體與天地之氣相感應，以達成“養氣”的理想。

另外，汪烜也提出“是以聲之合律也，此人之聲與天地之氣自然而相應者，無待於強也”^⑤，認為人之聲與天地之氣原本是自然相應，由此來說明“天、人一也，人心之和即天地之和也”^⑥。人之心與天地和諧為一，進而強調君德的重要性：“故太和必本君德，君人者能以一人之和致天下之和，然後能以天下之和感天地之和。”^⑦又曰：“然惟在上者有以化之，故以政之善致人心之和，又即以人心之和合天地之和，而還即樂之淡且和者，以養人心之和而化其不和，則樂之所以移風易俗也，天人體用一也。”^⑧一方面藉周敦頤的“淡和”之說以建立樂教教化的理念，另一方面將樂教移風易俗的理想推向“天人體用一也”的高度。

同時，汪烜也將漢代聽聲“候氣”之說融入其學說中，有謂“而日月順軌，四時不忒，冬無愆陽，夏無伏陰，然後宅土中以埋律管，庶律協而天氣應之。且律呂雖有定聲，而人氣不和則吹之其聲又變。故聲音之道與政通，其感召尤至微矣”^⑨。“若乃嚴之君身以立其本，候之中氣以合其和，精之度數以制其器，擇其詩章俾無雜以淫辭，和其聲音使無姦於律呂，則非一朝一夕之至，惟在上者存心焉。無患三代之不可追也”^⑩。“此以樂聲占軍事、辨吉凶也。人有和氣，而天地之氣感之；天有朕兆，而人之音聲應之”^⑪。

漢代的聽聲“候氣”之說原本是以十二律管吹聲聽律，以候八方之氣的動向，而提出對八

① 周敦頤《通書·樂中》，《周濂溪先生全集》卷五，第 37～38 頁。

② 鄭玄注、孔穎達疏《禮記正義》卷三十七，臺灣中華書局 1981 年版，第 3 頁。

③ 真德秀《問答·問興立成》，《西山文集》卷三十一。

④ 王陽明《傳習錄》卷下，第 248 頁。

⑤ 汪烜《樂記》或問，《樂經律呂通解》卷一，第 44 頁。

⑥ 汪烜《樂教》，《樂經律呂通解》卷五，第 79 頁。

⑦ 同上，第 80 頁。

⑧ 同上，第 80～81 頁。

⑨ 同上，第 80 頁。

⑩ 同上，第 84 頁。

⑪ 同上，第 86 頁。

風的測候方式^①。在漢代的相關文獻裏並沒有談到當人們吹律管時,人氣是否“和”的問題,但汪烜非但注意到吹律管時人氣和或不和的問題,還以這個說法來解釋《禮記·樂記》中“聲音之道與政通”的意義。事實上,《禮記·樂記》原本是就着人心感於物而動,會產生情緒與情感之變化,而謂“情動於中”,爾後,形諸聲音以表露,聲音再交錯成文,即是所謂的“音”。因此,“音”乃是人內在情緒與情感的反映,是對外在環境的真實感受,也包括政治的良莠。如《樂記》所言:“是故治世之音,安以樂,其政和;亂世之音,怨以怒,其政乖;亡國之音,哀以思,其民困。”^②換言之,汪烜結合漢代聽聲“候氣”與“聲與政通”之說重新作詮釋,其與漢人的本意並不完全相同。

四、結 論

在儒家傳統樂教思想中對音樂與道德之間的關聯,保有不同於西方學術觀點的獨特形態與思維。儒家的聖人試圖去解決人的自然感性與道德理性間的對立,選擇雅樂作為道德教化的手段,故自《論語》樂論、《荀子·樂論》與《禮記·樂記》以來,皆強調雅樂對人具有淨化心靈和沉澱欲望的作用,能達到“移風易俗”的目的。然而,早在魏晉時期的嵇康已由“聲心異軌”而提出“聲無哀樂”的省思,音樂只不過是一個空洞的形式。音樂之本體來自“自然”,其實與道德教化無關。音樂之所以能移風易俗的關鍵,不在雅、鄭之辨,而在人“心”。

然儘管嵇康打破傳統儒家賦予雅樂有道德教化的使命,儒家樂教中“樂以道和,和以成德”的理念依然沒有改變。“和”作為古代樂教的最高理想,以“和”為美的價值觀長期地在傳統文化脈流中滲透與影響,由此以成就“美善合一”的教化理想。爾後,隨着歷史的變遷與文化的嬗變及後儒對人生、政治與宇宙觀的不同,對儒家樂教中“和”的省思也不盡相同。

自隋唐迄明清,“和”作為儒家樂教通向道德實踐的理念,其意涵已有新的流變,見諸唐李世民《貞觀政要·禮樂》提出“樂在人和,不在聲調”,宋周敦頤《通書·樂》與清汪烜《樂經律呂通解》提出“淡和”,宋張載《經學理窟·禮樂》、朱熹《朱子大全》、真德秀《西山文集》、明王陽明《傳習錄》等提出“人和”、“淡和”、“中和”等說法,諸樂論中有關“和”的觀點顯然已不完全

① 范曄《後漢書》,鼎文書局1981年版,第3016頁。根據《續漢書·律曆上》記載:“候氣之法,為室三重,戶閉,塗墁必周,密布緹縵。室中以木為案,每律各一。內庫外高,從其方位,加律其上,以葭莖灰抑其內端,案曆而候之。氣至者灰去。其為氣所動者其灰散,人及風所動者其灰聚。”所謂“候氣之法”即是以音律驗候的方法,將葭莖灰塞入長短不一的十二律管中,從律管的葭莖灰相應於節氣的飛動情況來測候。參閱李美燕《〈樂緯〉的樂教思想與音樂宇宙觀》,《中國學術年刊》2000年21期。李美燕《〈史記·律書〉中“律曆一體”的天人宇宙觀》,《國文學報》,2003年34期。

② 鄭玄注、孔穎達疏《禮記正義》卷三十七,第2~3頁。

一致。

以“人和”而言，唐太宗李世民與魏徵提出悲與樂在於“人心”，而非由於音樂的觀點，但仍正面地肯定儒家禮樂教化在政治方面的價值，而宋代朱長文也提出“至和”本於“人”，而不在“八音之制”。

以“淡和”而言，宋儒周敦頤以“主靜”、“無欲”的修養工夫，透過“淡而不傷，和而不淫”的雅樂來達到“欲心平”、“躁心釋”的教化理想。朱熹則根據周敦頤“淡和”說提出儒家樂教以“和”為美的價值觀已與時俱變，故要以“淡”來救俗樂之弊。爾後，江永則從音樂對人的身（耳）與心（神）的影響切入，說明“古樂難復，亦無容強復”，只有從今樂中去其“粗厲高急、繁促淫蕩諸聲”，使“節奏紆徐，曲調和雅”，而能稍近於周敦頤所謂“淡”者。反之，江永以為若無法使時人之耳有和諧之感，更遑論由神洽、氣和而達到教化的目的。

此外，汪烜則用周敦頤的“淡和”說來解釋《樂記》“先王慎所以感之”之道，也曾提出“淡和”之樂的特質——“多濁聲是以淡和”，然而，其並未進一步提出更多的說明。換言之，自周敦頤提出“淡和”說以來，後儒朱熹、江永及汪烜皆曾以“淡和”說來提出對樂教的解釋。彼等在說法上雖有不同的着重點，但與先秦兩漢的儒家樂教理念並無二致。

以“中和”而言，先秦兩漢時期的儒家樂教之“中和”觀，在宋明儒者張載、朱熹、真德秀、王陽明等作品中皆有所論述，張載提出古樂可養人之“德性中和之氣”；朱熹則說明禮樂的本質乃在於“自然之和”，故由主“敬”之工夫使胸中無事，在“無事”的心境下而自然和樂。另外，朱熹也提出樂教能使人“養其中和之德，而救其氣質之偏者”的儒家樂教理念。

真德秀對《禮記·樂記》中“樂勝則流”一語以“和”須有所限節來解釋。同時，他也承襲朱熹的觀點，強調以“莊敬”治“身”，以“和樂”養“心”，方能得禮樂之本。明儒王陽明則強調制禮作樂必具中和之德。古人為治，先養人心之和平，然後才作樂。所謂的雅樂，乃在宣暢和平，涵泳德性，而移風易俗。凡此皆是傳承儒家以“和樂”教化人心的理念。

此外，諸儒也對儒家樂教的實踐還要達到天人合一的大和諧境界提出己見。如周敦頤即一方面本乎《禮記·樂記》“聲音之道，與政通矣”的理念，提出“樂者本乎政”的說法；另一方面也強調聖人作樂可與天地之氣相感，而使人與天地萬物產生大和諧。真德秀則提出音律本是來自陰陽之氣交錯而成，故可與天地之和相感應。而王陽明則提出人具有“中和”之本體，由中和之體與天地之氣相感應，可達成“養氣”的理想。

汪烜則提出人之聲與天地之氣原本是自然相應，由此來說明天、人為一，人心之和即是天地之和也，人之心與天地和諧為一，進而又強調君德的重要性。一方面藉周敦頤的“淡和”之說來建立樂教教化的理念，另一方面又將樂教移風易俗的理想推向“天人體用一也”的高度。同時，汪烜也將漢代聽聲“候氣”之說融入其學說中，結合漢代聽聲“候氣”與“聲與政通”之說重新作詮釋，其與漢人的本意並不相同。

總之，儒家樂教中以“和”為美的意涵，自隋唐以後，諸儒多摭取先秦兩漢之說，作為一己之論的張本，而各有不同的解讀。然彼等的說法罕見新意。尤其是對儒家樂教以“和”作為自

我生命與宇宙大自然和諧之理想,如何可能落實於現實的倫理、社會、政治中而實踐,以達到移風易俗的目的?諸儒雖抱持肯定的觀點,然卻缺少具體的做法,以致於有關儒家樂教的展開,自明清以後,在西方學術的強勢對照下,在理論與實踐上皆顯得不足,反而使儒家對音樂與道德之間的洞見無法獲得更多的彰顯。

[作者簡介] 李美燕(1961—),女,河南南陽人。文學博士,現為臺灣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、荷蘭萊頓大學國際亞洲學研究院(IIAS)研究員、臺灣“中研院”文哲研究所訪問學人。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)與近現代美學思想,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》、《琴道與美學》(北京版)、《琴道——高羅佩與中國古琴》(香港版)等專著,發表論文 80 餘篇。

“攻乎異端，斯害也已”發微

宋 健

“攻乎異端，斯害也已”（《論語·為政》，以下所引《論語》只注篇名）一語所含的詮釋之爭，實已溢出語詞事實的考據而關乎價值義理的澄清。害在“異端”與害在“攻擊”的分歧，正以相互遮蔽與呈現的方式訴說着儒學的價值基態：“仁”的中道或中道的“仁”。“愛而能惡”與“惡而能愛”有機地構成了孔門之“仁”的不同方面。而中庸思想則是全面、深入理解“攻乎異端”，害在何處的鎖鑰。

“攻乎異端，斯害也已”一語頗多歧解，其代表詮釋約有三類：一、“批判那些不正確的議論，禍害就可以消滅了”^①；二、“專向反對的一端用力，那就有害了”^②；三、“學習異端邪說，這才是禍害”^③。短短一語卻有大相徑庭的三類詮釋，就現象來看，似可歸因於詞語訓釋存在分歧。

一、分歧略述

有關“攻乎異端，斯害也已”的訓釋分歧，可歸為以下三個方面：

（一）何謂“攻”

“攻”字之訓，分為兩類。一類作“治”，如何晏認為“攻，治也”，皇侃也說：“攻，治也。古人謂學為治，故書史載人專經學問者，皆云治其書、治其經也。”^④又如朱熹《論語集注》引范氏云

① 楊伯峻《論語譯注》，北京中華書局 1980 年版，第 18 頁。

② 錢穆《論語新解》，生活·讀書·新知三聯書店 2005 年版，第 41 頁。

③ 金良年《論語譯注》，上海古籍出版社 2004 年版，第 15 頁。

④ 何晏集解、皇侃義疏《論語集解義疏》，《叢書集成初編》，上海商務印書館 1937 年版，第 20～21 頁。

“攻，專治也。故治木石金玉之工曰攻”^①等等；一類作“攻擊”，如孫奔《示兒編》“攻如‘攻人之惡’之攻”^②、蔡節《論語集說》“攻者，攻擊之攻”^③、王闖運《論語訓》“攻，猶伐也”等等^④。

(二) 何謂“異端”

“異端”釋義，約有四類：

其一，他技、小道。《公羊傳》文公十二年何休注：“他技，奇巧異端也。”^⑤錢坫《論語後錄》持此解。

其二，不同歸者。何晏曰：“異端，不同歸者也。”^⑥

其三，非儒家之典籍、思想。皇侃曰：“異端，謂雜書也，言人若不學六經正典，而雜學於諸子百家。”^⑦邢昺曰：“異端之書，則或糝糠堯舜，戕毀仁義，是不同歸也。”^⑧朱熹曰：“異端，非聖人之道，而別為一端，如楊墨是也。其率天下至於無父無君，專治而欲精之，為害甚矣！”又引程頤之語，將“佛氏之言”納入異端之列^⑨。

其四，兩端。焦循《論語補疏》引《韓詩外傳》云：“蓋異端者各為一端，彼此互異，惟執持不能通則悖，悖則害矣。”^⑩宋翔鳳《論語發微》亦持此解，以“異端即兩端”^⑪。值得注意的是，焦、宋雖同主“兩端”之說，卻有質的差別：焦氏的“兩端”是兩體各為一端，一端即另一體；而宋氏認為的“兩端”則是一體之兩端。

(三) “已”是實詞還是虛詞

“已”作實詞“止”講，有孫奔《示兒編》：“已如‘未之也已’之已。已，止也。謂攻其異端，使吾道明，則異端之害人者自止。”^⑫此外，張鳳翼《四書句解》、毛奇齡《四書賸言》、李塨《論語傳

① 朱熹《四書章句集注》，北京中華書局 1983 年版，第 57 頁。

② 程樹德《論語集釋》，北京中華書局 1990 年版，第 106 頁。

③ 同上，第 107 頁。

④ 同上，第 108 頁。

⑤ 公羊壽傳、何休注、徐彥疏《春秋公羊傳注疏》，阮元校刻《十三經注疏》，北京中華書局 1980 年版，第 2272 頁。

⑥ 何晏集解、皇侃義疏《論語集解義疏》，第 20 頁。

⑦ 同上，第 21 頁。

⑧ 何晏注、邢昺疏《論語注疏》，阮元校刻《十三經注疏》，第 2462 頁。

⑨ 程子曰：“佛氏之言，比之楊墨，尤為近理，所以其害為尤甚。學者當如淫聲美色以遠之，不爾，則駸駸然入於其中矣。”朱熹《四書章句集注》，第 57 頁。

⑩ 程樹德《論語集釋》，第 106 頁。

⑪ 劉寶楠《論語正義》，北京中華書局 1990 年版，第 59 頁。

⑫ 程樹德《論語集釋》，第 106 頁。

注》等亦持此解。

然崔適《論語足徵記》云：

“皇本、高麗本‘已’下有‘矣’字”。則“也已矣”三字連文，皆語辭，與“吾末如之何也已矣”例同，可徵已字不得訓止也。^①

程樹德《論語集釋》又引葉德輝《天文本論語校勘記》補充“已”為虛詞的論據：“天文本‘已’，下有‘矣’字，古本、唐本、津藩本、正平本同。”^②

對於詞義分歧，詮釋者大抵先統計詞頻，後以孤證不立的原則裁定。如《論語》一書以“也已”結尾的句子七處，分別是“可謂好學也已”（《學而》）、“可謂仁之方也已”（《雍也》）、“其餘不足觀也已”（《泰伯》）、“末由也已”（《子罕》）、“斯亦不足畏也已”（《子罕》）、“末之也已”（《陽貨》）、“其終也已”（《陽貨》）；以“也已矣”結尾的句子八處，分別是“泰伯，其可謂至德也已矣”（《泰伯》）、“周之德，其可謂至德也已矣”（《泰伯》）、“吾末如之何也已矣”（《子罕》）、“亦各言其志也已矣”（《先進》）、“可謂明也已矣”（《顏淵》）、“可謂遠也已矣”（《顏淵》）、“吾末如之何也已矣”（《衛靈公》）、“可謂好學也已矣”（《子張》），皆為語氣助詞，故此處不應獨訓作實詞“止”。又如，《論語》共用四次“攻”字，像《先進》篇的“小子鳴鼓而攻之”，《顏淵》篇“攻其惡，無攻人之惡”的三個“攻”字都當“攻擊”解，這裏也不應例外”^③。然“不應例外”的局限至少有二：

其一，先秦文本大多成於眾人之手，且編撰者之間相距三、五十年實屬常見。然“不應例外”之法的理論預設是將文本生成視作一時間點而非時間段。某詞在一段時間內多個義項共存的語言事實遭到忽略。不單時間段內生成的文本不宜此法，當某詞由一詞一義發展為一詞多義後，即使是一人一時所著之文本，亦不能以“不應例外”之法統釋詞義。“攻”在先秦時期，既有“攻擊”義，如“乘其墉，弗克攻，吉”（《周易·同人卦》）；亦有“治”義，如“庶民攻之，不日成之”（《詩經·大雅·靈臺》）。因此，單以此法裁定詞義，其弊頗多。

其二，若某詞中的一個義項成為主流解釋，為大眾所接受時，與其相異的其他解釋往往會被簡單地視為詮釋錯誤而棄之不顧。然對相異解釋的視而不見常常會演化為對詮釋者思想的忽略。

當“攻擊”作“攻”解時，凡持“治”解者，即被視作不知詞義的正確涵義而犯下詮釋錯誤，其實不然。

問：“‘攻’字，若作攻擊，也如何便有害？”

① 程樹德《論語集釋》，第105頁。

② 同上，第104頁。

③ 楊伯峻《論語譯注》，第18頁。

曰：“便是。聖人若說攻擊異端則有害，便也須更有說話在，不肯只恁地說遂休了。若從攻擊，則呂氏之說近之，不如只作攻治之‘攻’，較穩。”^①

朱熹既知“攻”可釋作“攻擊”，卻仍覺作“治”解更“穩”。為何？該問題實已溢出語詞考據而關乎義理分析。這就要求，對於某些訓釋的分析不能僅僅流於非對即錯的表層判斷。

所以，“攻乎異端，斯害也已”的語義，不能單憑詞義訓釋予以釐清。原因在於，該語並非只是先秦時期的語言材料，更重要的還是承載孔門價值基態的思想材料。也就是說，此句既包括語言層面的事實判斷，又蘊含義理層面的價值判斷^②。如此並非無視語言運用的客觀規律而空談義理，而是“振葉以尋根，觀瀾而索源”，通過分析歷代注疏，來呈現“包含多元因素的多層次交錯依存”^③的孔子思想。

二、“害”在何處

夫子“斯害也已”之歎猶如“指月之指”，然“攻”之兩訓，卻將此句引向截然相反的兩個方向。兩類詮釋的分歧在於對“害”在何處的認知不同：持“攻”作“治”解者，認為異端有害，即“害”在異端；而持“攻”作“攻擊”解者，則認為異端無害，相反是攻擊異端有害，即害在“攻擊”。此處需作說明的是，某些解釋雖將“攻”訓作“攻擊”，但將“斯害也已”之“已”作實詞“止”講。如孫奕《示兒編》將該句之意理解為“攻其異端，使吾道明，則害人者自止”^④。此類詮釋並不認為“攻擊”有害，屬“害”在異端之列。

兩類理解雖則截然相反，卻均可在儒家思想的“源”與“流”中找到佐證：

若“害”在異端，則“攻擊”異端不但無“害”，而且應當、正當。《論語》有言：“巧言令色，鮮矣仁。”（《學而》）因而子路使子羔為費宰時，子曰：“賊夫人之子。”子路辯解：“有民人焉，有社稷焉。何必讀書，然後為學？”孔子認為子路的辯解是“鮮矣仁”的表現，故予以批評：“是故惡夫佞者。”（《先進》）我們雖然不能將孔子對佞者的批評完全等同於是在攻擊異端，但需承認其間具有相通性。此類例證不在少數。又如，孔子雖對樊遲言仁者“愛人”，但其對無原則的愛則持否定態度：“或曰：‘以德報怨，何如？’子曰：‘何以報德？以直報怨，以德報德。’”（《憲問》）

後世儒學的道統觀即濫觴於“害在異端”的思想。如孟子“距楊墨，放淫詞”，認為：“楊氏

① 黎靖德編《朱子語類》，岳麓書社 1997 年版，第 528 頁。

② 事實判斷與價值判斷在人文領域常呈盤根錯節之態，不論割裂還是混談均當警惕。本文僅就其間所存之張力予以發微。

③ 李澤厚《中國古代思想史論》，人民出版社 1985 年版，第 7 頁。

④ 程樹德《論語集釋》，第 106 頁。

為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。……楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。”（《孟子·滕文公下》）又如荀子“非十二子”，在其看來，同屬儒家的思、孟不過是“略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭，而祇敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之。世俗之溝猶昏儒，嚙嚙然不知其所非也，遂受而傳之，以為仲尼子游為茲厚於後世：是則子思、孟軻之罪也”（《荀子·非十二子》）。韓愈倡儒而斥佛老，指責“老子之所謂道德云者，去仁與義言之也，一人之私言也”（《原道》），而佛家則是“必棄而君臣，去而父子，禁而相生養之道，以求其所謂清淨寂滅者”（《原道》）。清儒嚴辨漢宋之學，深斥宋明理學乃禪學之變種：“古之所謂理學，經學也；……今之所謂理學，禪學也。”^①更有甚者如惠棟所言：“宋儒之禍，甚於秦灰。”^②凡此種種，無不體現着“害”在異端的思想。其實認為他學有害的思想不單限於儒家，道家、法家等均有此類思想^③。

若害在“攻擊”，則表明異端思想無害可言。《論語·衛靈公》有言：“躬自厚而薄責於人。”即是一例有力佐證。我們雖然不能將“薄責於人”與異端無害可言的思想等而視之，但應注意其間的指向是共通的。此類例證亦屢見不鮮，如“君子學道則愛人”（《陽貨》）、“克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉”（《顏淵》）等等。

這一“為仁由己”的思想，在後世逐步發展為“自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本”（《禮記·大學》）。又由“修身”孳乳出“慎獨”、“誠意”、“窮理”、“明心”等一系列頗具特色的心性之學。如“是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也”（《禮記·中庸》）。“所謂誠其意者：毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也！小人閒居為不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也”（《禮記·大學》）。“學者不必遠求，近取諸身，只明人理，敬而已矣，便是約處”（《二程遺書》）。“人精神在外，至死也勞攘，須收拾作主宰。收得精神在內，當惻隱即惻隱，當羞惡即羞惡，誰欺得你，誰瞞得你”（《象山語錄》）。此類思想的核心要義是由“外”轉“內”，真正的危害並不在於異端。相反，若將為學工夫下在攻擊異端之上，便會為境所牽，放失本心，所害尤甚。

面對攻擊有害，有理據；不攻擊有害，亦有理據——《論語》中諸如此類的“矛盾”，我們不

① 顧炎武《與施愚山書》，《顧亭林詩文集》，北京中華書局 1983 年版，第 58 頁。

② 錢穆《朱子學提綱》，生活·讀書·新知三聯書店 2005 年版，第 216 頁。

③ 《莊子·天下》：“天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闔而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣。”《韓非子·顯學》：“夫冰炭不同器而久，寒暑不兼時而至，雜反之學不兩立而治。”

得不繼續追問：“矛盾”如何產生？錢穆云：“儒學亦僅為中國傳統文化中一主干，除儒學外，尚有百家眾流，其崇孔尊孔，述朱闡朱者可勿論，其他百家眾流，莫不欲自辟蹊徑，另啟途轍，而孔子朱子矗立中道，乃成為其他百家眾流所共同批評之對象與共同抨擊之目標。”^①也就是說，孔子思想大多針對不同事實“有為而發”^②。作為眾矢之的的儒家，如蒙文通所言：“況乎百家橫義、錯乎其間，以擊以守，相蕩相激，有所辯必有所懲，有所變必有所困。”^③諸子爭鳴，不得不辯。攻訐不已的同時又常常囿於所爭，“以是其所非而非其所是”（《莊子·齊物論》），矛盾往往滋生於此。

如此理解“矛盾”的產生，是否表明孔子的思想並非一以貫之，而是如黑格爾所說：“這本書一點哲學味道都沒有，裏面所講的是一種常識道德，在哪一個民族文化裏都找得到，思辨的哲學是一點也沒有的——只有一些善良的、老練的、道德的教訓。”同時，我們還應追加一句，這些“善良的、老練的、道德的教訓”常常互相矛盾，是否只是一種隨感而發的情境倫理？

三、仁之兩端^④

如何理解“矛盾”，見仁見智，此處僅管中窺豹，回到究竟是“害”在“異端”還是“害”在“攻擊”這一具體問題上來。雖暫不能定產生“害”的原因，然有“害”的結論是明確的。如此便可以“害”觀之。除此章外，“害”僅在《衛靈公》“子曰：‘志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。’”中出現過一次。“害仁”是否就是“斯害也已”價值判斷得以成立的依據？鑒於“仁”在《論語》中屬核心範疇，將一具體事實的價值判斷與一普遍的核心理念進行嫁接，是否存在大而化之或討巧之嫌？還需由仁談起。

“愛人”似乎已成為當下對仁的定義。對儒家持肯定態度者以此申論儒家是如何具有人文關懷，是如何積極有效地構建和諧社會的；持否定態度者亦就此批判儒家是如何具有等級觀念，是如何為統治階級服務的。是耶非耶？兩種典型意見其實只在仁之一端——“愛”中顛倒爭論。“子曰：唯仁者能好人，能惡人。”（《里仁》）如果忽視“惡”這一端，則不能全面理解“仁”的精義。

首先，“惡”作為“仁”之一端，是否成立？因為孔子亦有“苟志於仁，無惡也”（《里仁》）的講法。这就涉及“無惡也”中的“惡”，是指善惡之“惡”還是憎惡之“惡”？

① 錢穆《朱子學提綱》，第1~2頁。

② 陳寅恪曰：“夫聖人之言必有為而發，若不取事實以證之，則成無的之矢矣。”見楊樹達《論語疏證陳序》，上海古籍出版社1986年，第1頁。

③ 蒙文通《儒家哲學思想之發展》，見《儒學五論》，廣西師範大學出版社2007年版，第3頁。

④ “端”非“體”也：是一體之分說，非兩體之對立。

俞樾《羣經平議》：“賈子《道術篇》曰，‘心兼愛人謂之仁’。然則仁主於愛，古之通論。使其中有惡人之一念，即不得謂之志於仁矣。”^①王闈運《論語訓》亦持此解：“仁者愛人，雖所摒棄流放，皆欲其自新，務於安全。不獨仁人無惡，但有志於仁皆無所憎惡。”^②然凡持“無惡也”作無憎惡之解者，皆有概念混淆或過度推斷之誤。所謂概念混淆，即將“惡”與“棄”等而視之；或想當然地認為，一旦憎惡之念萌生，就會對所惡之事棄之不顧，此所謂過度推斷。

互鄉難與言，童子見，門人惑。子曰：“與其進也，不與其退也，唯何甚？人潔己以進，與其潔也，不保其往也。”（《述而》）

就師生對話可知：一、門人對互鄉之人有厭惡之情，因“惡”而“棄”，主張不見；二、孔子並未批評門人的厭惡之情本身，而是指出不該由“惡”生“棄”，而應“與其進也，不與其退也”；“與其潔也，不保其往也”。由此可知，“愛”與“惡”是構成仁的兩端。仁者或志於仁者，並非要根除厭惡之情，而是要做到執仁之兩端（“愛”、“惡”）而用中。而由“愛”、“惡”構成的仁又是有機的，並非半愛半惡。“執其兩端，用其中於民”（《禮記·中庸》）的“中”，“是並不拋頭露面的，出場的反而是偏而不中，有待揚棄的兩端；執住這兩端，便能映現出一個中來，便有中可用了”^③。誠如龐樸先生所言，“中”常常隱而不顯，為人所見的只是“有待揚棄的兩端”。也就是說，仁與中庸緊密相聯。仁的中道或中道的仁具體表現為“惡而能愛”與“愛而能惡”。

所謂“惡而能愛”：孔子對惡（善惡之惡）從不姑息。“子曰：‘惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者。’”（《陽貨》）因此當子貢問夫子“君子亦有惡乎”，孔子擲地有聲地告訴他：“有惡：惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。”（《陽貨》）但“有惡”又為何“惡稱人之惡”？因為偏於“惡”的一端，容易因“惡”而生“棄”，所以需用“愛”來糾偏。“躬自厚而薄責於人”（《衛靈公》）、“攻其惡，勿攻人之惡”（《顏淵》）。

所謂“愛而能惡”：“君子之愛也以德，小人之愛也以姑息。”（《禮記·檀弓》）對志同道合的人，雖然可以不亦樂乎；但應時時審視“人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣”（《里仁》），做到“君子矜而不爭，羣而不黨”（《衛靈公》），“君子和而不同”（《子路》）。

愛之“若將加諸膝”，惡之“若將墮諸淵”^④，皆非仁也，“尤當警惕”^⑤。由此可見，對“攻乎異端”無論持“治”解，還是持“攻擊”解，都不應偏離“斯害也已”價值判斷的根源“仁”，而超乎“愛”（治異端）與“惡”（攻擊異端）的象外，得其環中。

① 俞樾《羣經平議》，見《續修四庫全書》（經部），第一七八冊，上海古籍出版社 2001 年版，第 490 頁。

② 程樹德《論語集釋》，第 231 頁。

③ 龐樸《一分為三論》，上海古籍出版社 2003 年版，第 25 頁。

④ 劉台拱《論語駢枝》，《皇清經解》，卷七百九十八。

⑤ 錢穆《論語新解》，聯經出版事業公司 1998 年版，第 54 頁。

最後需要指出,本文既非要構建一種新解,也無意於用價值判斷來消解事實本身。本質主義與虛無主義是“兩堆同樣的青草”,而儒學(至少從源頭講)卻不是一頭“不利丹驢”。以夫子為核心的先秦原儒的思想與時而生,為時而遷,然其價值不會因時而息。“攻乎異端,斯害也已”的詮釋之爭,正以別樣的方式訴說着儒學的價值基態。惟望我們不要走得太遠,“以至於忘記了為什麼而出發”——發微僅限於此。

[作者簡介] 宋健(1987—),男,山西晉中人。海南大學中國哲學在讀碩士研究生。

儒家與諸家之學異同論

徐儒宗

春秋戰國之交，自孔子提出以“仁”為宗旨、以“中庸”或“義”為方法和準則、以“禮”為規範的儒家學說^①之後，相繼而起的諸子百家，看到當時那種禮崩樂壞、充滿矛盾的動蕩局面，也都紛紛建立起自己的學說，提出了各不相同的種種治理社會的方案。就此試作比較研究，對於各家思想的利弊得失必將獲得更為深刻的理解。

一、儒家的“仁”與楊氏的 “為我”、墨家的“兼愛”

最早繼孔子而起的是戰國初期的楊、墨二家之說。孟子曰：“楊子取為我，拔一毛而利天下不為也；墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。”（《孟子·盡心上》）若從方法論上說，儒家是運用“執兩用中”的原則以追求中道；而兩家之說，分明是蓄意背離中道而分別赴向兩個極端的互為相反的理論。大凡趨向極端的理論，最易受人注目，因而具有很大的吸引力。孟子曰：“楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊，則歸墨。”（《孟子·滕文公下》）可見當時楊、墨兩家學說的巨大影響。故在儒、楊、墨三家之間展開的劇烈辯論，拉開了中國學術史上波瀾壯闊的“百家爭鳴”的序幕。

楊子之學，大概是由消極避世者的思想發展而來。在孔子時已有一種避世的隱者，雖有知識學問，但因看到世亂難於挽救，遂皆持消極態度，不肯干預世事，如《論語》所載石門晨門、衛之荷蕢者、楚狂接輿、長沮、桀溺以及荷蓀丈人等皆是。不過在孔子之時，此類隱者只是獨善其身而已，尚未形成專門的理論。楊子則開始從理論上發展出一種學說，並大力作了宣傳。《韓非子·顯學》云：“今有人於此，義不入危城，不處軍旅，不以天下大利易其脛一毛。世主必從而禮之，貴其智而高其行，以為輕物重生之士也。”這顯係指楊氏的學說。《呂氏春秋·不

^① 關於儒家學說，在本刊第二輯拙作《儒家一以貫之的思想體系》一文中較系統的論述，可供參閱。

二》云：“陽生貴己。”陽生就是楊子，貴己就是為我。《淮南子·汜論訓》云：“全生保真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。”這些記載都說明了楊子學說乃是一種“輕物重生”、“全生保真，不以物累形”的貴己、重生的理論。

據《列子·楊朱》載，楊子的理論是：“古之人，損一毫利天下，不與也；悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。”所謂“不損一毫”，“不利天下”，可有兩種解釋：一是不肯拔一毛以有利於天下，這是孟子的解釋，是極端“為我”之例；一是不願拔一毛而享受天下之利，這是韓子的解釋，是極端“輕物重生”之例。兩個解釋可能都符合原意，各說明了楊子思想的一個方面。但不管作何種解釋，楊子的學說是一種完全不同於儒家中道而趨向極端的偏頗學說，則是無可置疑的。再則，即以“貴己”或“為我”而言，也可產生兩種傾向：既可以為了養生而主張克制欲望；也可能出現另一種想法，認為人生的意義就在於眼前欲望的最大滿足，無須加以任何限制，從而滑向縱欲主義。楊子的本意大概僅僅是重生、貴己而已，但出於後人偽托的《列子·楊朱》，則借楊子之名大肆宣揚縱欲主義。其實，由“貴己”或“為我”發展為極端的個人縱欲主義，實屬邏輯之必然。

楊子之學認為，天下之所以大亂，主要是因為人們爭權奪利，如果人人都能做到既不害人，也不損己，爾為爾，我為我，互不爭權奪利，天下就會太平了。單從理論上講，這好像也說得通。然而這樣取消人與人之間一切互助友愛的關係，人類還能生存麼？其實，只有面對現實，正確處理各種不同的關係，才是有效的辦法。所以孟子從社會學的角度加以指責：“楊氏為我，是無君也。”（《孟子·滕文公下》）顯然，楊子這種取消一切人際關係，而以“貴己”或“為我”為旨歸的消極避世之學，與儒家以協調各種人際關係為主要內容，以期達到“修己以安百姓”之目的積極濟世之學，何啻天壤之別！

與楊子相反，墨子創建以“利他”為宗旨的墨家學說。其積極入世的態度與欲救民於水火的懷抱，較之儒家實有過之而無不及，而其不同之處即在於方法論上的區別。儒家以“執兩用中”為基本原則，故主張羣己兼顧；而墨家則表現為偏重一端而放棄另一端的方式，故流為極端利他而不惜喪失自我。墨家這種偏頗的思維貫串於其所包括的尚賢、尚同、兼愛、非攻、節用、節葬、非樂、非命、天志、明鬼等十大主張之中。

首先，在處理人際關係上，儒家從人的天性和道德理性出發，主張區分親疏賢愚，按照“親親而仁民，仁民而愛物”、“尊賢而容衆，嘉善而矜不能”的原則，有層次、有步驟地推行仁道；而墨子則為了片面求“兼”而完全取消了“別”的一面，提出了“視人如己”的“兼愛”之說，主張“視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身”（《墨子·兼愛中》）。從形式上看，這種“以兼易別”的“兼愛”思想，似乎比孔子的“人不獨親其親，不獨子其子”的博愛思想愛得更為徹底；但從實質上看，這種“兼愛”只能是空想。因為具體的“愛”當中，既有主觀成分，也有客觀成分，墨子完全否定客觀對象之間的差異，單從主觀上講同樣地愛一切人，則這種“愛”其實是不存在的。而且，愛和恨都不是無緣無故而發的，只有愛和恨達到適得事理之宜，才是正確的；離開具體對象而談“兼愛”，乃是錯誤的。再則，如果說愛普天下素不相識之人與愛自

己的親生父母相同，這是不可能的。儘管墨子本人確實具有“摩頂放踵而利天下”的精神，但也不可能做到同樣地愛一切人。反過來說，假如對待自己親生父母與對待普天下素不相識之人相同，那麼就無怪乎孟子要指責“墨氏兼愛，是無父也”，並不算過分！顯然，孟子之指責墨子“無父”，並非言墨子在具體行動上待父母不好，而是指其以兼愛的理論取消了父母與子女之間的特殊關係，把自己的生身父母等同於普天下之一切人。這確實是一言擊中了墨子之說的要害！其實，墨子也不可能徹底取消父母與子女之間的特殊關係。他所謂“視人之家若視其家”的一個“若”字，正見出墨子在潛意識中不自覺地承認了父母與子女之間客觀地存在着一種特殊關係。既然在客觀上本來就存在着特殊性，那麼就應該給予正視並作出正確的對待，才能使人與人之間的各種關係趨於平衡。簡單地取消其“特殊”，則違反了人的自然本性。所以墨子所提出的“兼愛”，在理論上是不正確的，在實踐中是行不通的，因而在現實中也是不存在的。

其次，在政治上，儒家處理各種不同意見之間的關係，主張從“異”和“同”兩端之間進行考慮，在不違乎“中”的前提下，以“和而不同”的方法進行協調解決，亦即《易》所謂“天下同歸而殊途”，《中庸》所謂“道並行而不相悖”；而墨家則正如在人際關係上為了片面求“兼”而取消“別”一樣，在政治上也片面強調“同”的一面而完全否定“異”的一面。《墨子·尚同中》云：“凡里之萬民，皆尚同乎鄉長，而不敢下比。鄉長之所是，必亦是之；鄉長之所非，必亦非之。……凡鄉之萬民，皆上同乎國君，而不敢下比。國君之所是，必亦是之；國君之所非，必亦非之。……凡國之萬民上同乎天子，而不敢下比。天子之所是，必亦是之；天子之所非，必亦非之。去而不善言，學天子之善言；去而不善行，學天子之善行。天子者，固天下之仁人也，舉天下之萬民以法天子，夫天下何說而不治哉！”墨子主張，在一鄉之內要先立一個絕對正確之鄉長，而使一鄉之民皆以鄉長之是非為是非；在一國之內要先立一個絕對正確之國君，而使一國之民皆以國君之是非為是非；在全天下則應先立一個絕對正確之天子，而使天下之民皆以天子之是非為是非。這樣，天下就會沒有不同的意見，思想完全歸於統一，天下也就大治了！且不說這完全是一種脫離實際的過於天真的空想，即從其思維方法而言，就犯了根本性的大錯誤。儒家正因為認識到君或天子不可能都絕對正確，故而孔、孟、荀等大儒皆主張“從道不從君”的觀點；而在方法上，又能從“異”與“同”的兩端着眼，主張用“和而不同”的方法來實現天下“大同”，這確實是一種可行的正確方法。而墨子妄想用一人之思想來統一天下之思想，這樣求“同”的後果，其終必將違背墨學為民立言的初衷，反而變成專為專制獨裁統治服務的理論工具了。

其三，從“兼愛”出發，墨子又主張“非攻”，亦即反對侵略性的進攻戰爭而支持反侵略的自衛戰爭，這體現了墨子拒強護弱的思想。不過，僅僅以攻守為標準並不能區分戰爭的正義性與非正義性。儒家一方面反對危害百姓的爭奪戰爭，另一方面又歌頌弔民伐罪、推翻暴政的革命戰爭，也主張以仁政為基礎的統一戰爭。可見在戰爭觀上，儒家較之墨家更勝一籌。

其四，在物質生活與精神生活的關係上，儒家主張在“庶”和“富”的基礎上進一步“教之”，

亦即在發展人口與經濟的基礎上再實行禮樂教化；而墨家則專從物質方面的功利主義出發，主張早婚以發展人口，勤苦節儉以發展經濟，但反對實行禮樂教化，其所宣傳的節用、節葬、非樂等主張中都貫穿了這一思想。其實，墨家反對儒家厚葬、久喪等方面確有可取之處。不過，墨家之所以反對久喪，僅僅從久喪妨礙生產着眼，沒有考慮人的感情中確實包含有一種對於親人的哀悼懷念之情，而將其一概否定，故也難免為偏頗之論。

其五，在天道鬼神觀上，儒家不信天有意志，也不信鬼神，但因為天和鬼神對於統治者也起有某種制約作用，故也不作明確否定，而是採取“敬鬼神而遠之”的態度；或者借用“神道設教”的方式，以期達到控制君權的目的。而墨家則運用“三表法”進行大量論證天有意志和鬼神之實有，因而違背科學。

近來有人認為，孔子的愛有差等的“仁”，與墨子的愛無差等的“兼愛”相比，猶如“小巫之見大巫”。我則認為，提出一種超人的理想並不難，難就難在所提出的理想既有理論上的高度，又能使人們樂於接受，且在現實中有其普遍的可行性。而這正是墨子的“兼愛”遠遠不及孔子的“仁”的要害所在。孔子的愛有差等之“仁”，較之楊子的“為我”、墨子的“兼愛”，更為符合歷史的真實狀況，故在整個古代社會多為人們所接受和贊同。其實，接受孔子“仁”的思想，而能做到公而忘私、國而忘家、愛國憂民、為了堅持正義而不畏刀鋸鼎鑊的仁人志士，在歷史上相繼不絕；而能“兼愛”全人類的“超人”，則歷史上從未有過，將來也不可能有！

儒家的由親及疏、先人後物的“仁”，乍視之，似乎還有人我、人物的分別，但這僅是為適應人情之常而設定的實施程式，實際上仁道的具體表現在於忠恕。自己既希望能生能活，則可推知人、物也希望能生能活；自己既不願受戕害，則可推知人、物也不願受戕害。故其終極目標乃在使萬物皆能各遂其生，各得其所。此即《中庸》所謂“致中和，天地位焉，萬物育焉”；《孟子·盡心上》所謂“萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉”。而墨子主張兼愛，不分人我、彼此，將普天下之人等量齊觀，主張用“以兼易別”來取消社會上存在的等級差別及各種客觀矛盾，其陳義雖高，然而罔顧人情之常，實際上是一種抹煞現實階級、等級差別的幻想，所以一落入實際人羣社會，就遭遇窒礙而無法推行，以致不旋踵即告衰微。由此，益發顯現孔孟仁愛思想之平實而可遵循。再據此以檢視現代長期以來的某些思想，其理念固然高超，口號也很響亮，可是都未能衡量人情事理，因此一旦勉強付諸實行，不但無法解決現有的難題，反而將大家導入另一種困境之中。今天，鑒於孔孟的仁愛思想之能衡情入理，因而確實值得我們吸取而加以宏揚。

顯然，孔子的“仁”，因其切中社會現實，符合一般人的心理，所以為人所樂於接受；而墨子的“兼愛”，因其脫離社會現實，不符合一般人的心理，所以也難以接受。打个比方說：孔子和墨子各在高山上造了同樣華美的兩座樓閣。孔子還修築了從地面通向樓閣的道路和階梯，安上了前進的路標，並沿途建了水亭花樹，使人一入其境，隨處可覽名勝，欲止而不能。即使最後未能到達終點，也能終有所獲。而墨子的樓閣，則是高居在懸崖之上，空懸於雲霄之間，令人可望而不可即，欲攀不能，致使巧偽者指為奇貨，而務實者望而卻步；終同於海市蜃樓，偶爾

一現而已。所以，按照孔子“仁”的方案去做，即使達不到博愛的境界，亦不失為一定範圍內的有德之士；而且在歷史上，也確實造就了不少愛國愛民的志士仁人。而墨子的“兼愛”，最終只能成為歷史上的一種點綴而已。二家學說之優劣由此可見。在當時，孔、墨同為顯學，但墨家後繼無人，這並非為其他外力所擊敗，而是其內在的弱點所造成。

有人問王陽明，既然“仁者以天地萬物為一體”，何以墨子的“兼愛”反不得謂之“仁”。陽明答道：“仁是造化生生不息之理，雖彌漫周遍，無處不是，然其流行發生，亦只有個漸，所以生生不息。如冬至一陽生，必自一陽生，而後漸漸至於六陽；若無一陽之生，豈有六陽？陰亦然。惟其漸，所以便有個發端處；惟其有個發端處，所以生；惟其生，所以不息。譬之木，其始抽芽，便是木之生意發端處。抽芽然後發幹，發幹然後生枝生葉，然後是生生不息。若無芽，何以有幹有枝葉？能抽芽，必是下面有個根在。有根方生，無根便死。無根何從抽芽？父子兄弟之愛，便是人心生意發端處，如木之抽芽。自此而仁民，而愛物，便是發幹生枝生葉。墨氏兼愛無差等，將自家父子兄弟與途人一般看，便自沒了發端處；不抽芽，便知得他無根，便不是生生不息，安得謂之仁？孝弟為仁之本，卻是仁理從裏面發生出來。”（《王陽明全集·傳習錄上》）這是說，推行“仁”也有一個漸進的過程，所以必須有一個起點，就像木之抽芽。而父子兄弟之愛就是愛人之心所藉以發芽的根本，只要加以擴充，則仁民愛物皆從此出。假若沒有一個起點，就大談“兼愛”普天下之民，那麼這種“愛”就像是無根之木，或者像可望而不可即的空中樓閣，永遠也無從實現，所以“兼愛”不是“仁”。

王陽明又曰：“墨子兼愛，行仁而過耳；楊子為我，行義而過耳。”（《王陽明全集·答羅整庵》）“仁”與“義”本是聖人所提倡的正道，但是一旦行之過當，也就陷入異端了。這是因為即便是仁愛之心，也有個愛得是與不是的問題：“愛之本體，固可謂之仁，但亦有愛得是與不是者。須愛得是，方是愛之本體，方可謂之仁。若只知博愛而不論是與不是，亦便有差處。”（《王陽明全集·答黃勉之》）正如董仲舒所說：“仁者，人也；義者，我也。”《說文解字注》解釋道：“謂仁必及人，義必由中斷制也。”可見“仁”與“義”的辯證統一，也就是“為人”與“為我”的辯證統一。只有“仁”與“義”的辨證統一，才合乎中道，才算“是”。而楊、墨兩家之學分別片面地致力於其中某一方面而取消了另一方面，故而難免流為異端。

清焦循《雕菰集·攻乎異端解下》曰：“楊子為我，執於為我也；墨子兼愛，執於兼愛也。執一即為異端。孟子恐其不明也，而舉一執中之子莫，然則凡執一者皆能賊道，不必楊墨也。楊子惟知為我而不知兼愛，墨子惟知兼愛而不知為我，子莫但知執中而不知有當為我、當兼愛之事。楊則冬夏皆葛也，墨則冬夏皆裘也，子莫則冬夏皆夾也。趨時者，裘、葛、夾皆藏之於篋，各依時而用之，即聖人一貫之道也。使楊思兼愛之說不可廢，墨思為我之說不可廢，則怨矣，則不執一矣。聖人之道，貫乎為我、兼愛、執中者也。善與人同，同則不異矣。曾子居武城，寇至則去，寇退則反，顏子居陋巷不改其樂，而不同於楊子之為我者，不執一也；禹治水，勞身焦思，過門不入，而不同於墨子之兼愛者，不執一也。故曰‘禹、稷、顏回同道’，又曰‘禹、稷、顏子易地則皆然’，惟易地皆然則不執一。然則孟子之距楊也，距其執於為我也；其距墨也，距其執

於兼愛也。距其執，欲其不執也；執則為楊墨，不執則為禹、稷、顏、曾。孟子學禹、稷、顏、曾者也，則亦以楊、墨、子莫之道攻而摩之，以合於權而已矣。”焦氏認為，楊墨之所以為異端，乃在於固執其“為我”或“兼愛”之一端而不知變通而已。儒者之道則善於根據實際情況而加以變通，當為我時則為我，如顏子安貧樂道；當兼愛時則兼愛，像大禹治水三過其門而不入。正因為大禹、顏子能夠“易地則皆然”，才合乎通權達變的中庸之道。對此，焦氏作了生動的比喻：墨子固執“兼愛”，就像冬夏都穿着裘襖；楊子固執“為我”，就像冬夏都穿着葛衫；子莫“執中無權”，就像冬夏都穿着夾衣。而儒家的“執中達權”和“時中”之道則像把四季的衣服都收藏着，適時而用之，這才合乎中庸之道。這雖然是從儒家的立場所作的比喻，但亦可謂確切之至。

二、儒家的“仁義”與道家的“無為”

道家之說，歸宗於《老子》一書。相傳《老子》為春秋末年的老聃所作，但據“孔子問禮於老聃”之說，則老聃必定是一位崇尚禮教的學者，顯然與道家自然無為之旨相悖，故《老子》的作者是否即為孔子問禮之老聃，實為一大疑案。又據郭店楚簡《老子》中，並無“絕智棄仁”等內容，與儒家的分歧並不很大，可見原本《老子》尚未具備通行本《老子》所體現的反禮教思想。因此，通行本《老子》蓋寫定於戰國中期或稍後，乃成為奠定自具特色的道家思想體系的經典之作。《老子》之書以“道法自然”的“無為”之義為旨，大概與楊子輕物重生的“貴己”之說有淵源關係。稍後的莊子繼其說，並對自然無為之旨作了進一步發揮，而以追求個性自由為其特色。兩書雖亦有差異之處，但皆以“自然無為”為宗旨。故世稱老莊之學，即為正宗的道家學派。

道家學說以“清靜虛無，自然無為”為宗旨，而在方法論上，則以“反者道之動”（《老子》四十章）為其思維原則。所謂“反者道之動”，就是認為一切事物都有其相反的對立面，當事物發展到一定程度時，必將向其相反方面轉化，這是推動事物變化的規律。對此，老子作了大量的論述。其二十二章云：“曲則全；枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。”二十九章云：“為者敗之，執者失之。”三十章云：“物壯則老。”四十二章云：“物或損之而益，或益之而損。”四十四章云：“甚愛必大費，多藏必厚亡。”五十八章云：“禍兮，福之所倚；福兮，禍之所伏。”七十六章云：“兵強則滅，木強則折。”如此等等，無不深刻地揭示了事物要向相反方面轉化的規律。單從這一原理而言，本與儒家《易》理關於事物變化的所謂“反復”之道基本相同。其所以不同之處，則在於對待矛盾的指導思想不同：儒家主張以“執兩用中”亦即“執中、戒過、勉不及”的原則來處理互為相反的矛盾，使之相濟相成而達到適得事理之宜；而道家則主張以“無為”的原則來取消矛盾，或者永遠退居“不及”一方，運用“守弱”的辦法來預防事物向“過”的一端轉化。道家的這一理論主要表現在如下幾方面：

第一，否定根本性一方以取消矛盾。老子看到當時社會現實中的各種矛盾日益複雜化和

尖銳化，覺得僅像楊子那樣重生貴己的消極避世態度已不足以逃避現實中的矛盾，因而主張運用釜底抽薪的辦法從根本上來徹底取消矛盾。對此，老子認為，人之所以處於各種矛盾之中而備受憂患的折磨，其最根本的原因在於人之有“身”，假若沒有這個勞什子的“身”，一切憂患也就不存在了：“吾所以有大患者，為吾有身。及吾無身，吾有何患！”（《老子》三章）然而所憾者，“身”是現實中的客觀存在，在未死之前，誰都莫想解脫。而作為極端重生貴己的道家而言，對於“身”又是特別看重的，那有什麼辦法呢？於是，老子不得不退而求其次，終於在現實中發現了足以從根本上取消矛盾的辦法。例如他認為世界上之所以會有“醜”與“惡”的現象，其根本原因在於有“美”和“善”的存在：“天下皆知美之為美，斯惡矣；皆知善之為善，斯不善矣。”（《老子》二章）假若要在世界上根除“醜”和“惡”的現象，最徹底的辦法莫過於能使天下之人都不知“美”，不知“善”。又如他認為，社會上之所以有競爭，其根源在於統治者之“尚賢”；民之所以為盜，其根源在於統治者之“貴難得之貨”；民心之所以思亂，其根源在於民之有欲。因而老子主張：“不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。……常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。”（《老子》三章）只要統治者能夠做到不尚賢、不貴難得之貨并能使民無知無欲，則現實中那些競爭、盜竊、思亂等現象也就徹底消除了，從而也就達到了天下大治。老子還發現，人之所以有詐偽，其最根本的原因在於人有智慧：“智慧出，有大偽。”（《老子》十八章）“民之難治，以其智多。”所以他主張：“古之善為道者，非以明民，將以愚之。”（《老子》六十五章）老子認為，若要徹底消除詐偽，其根本辦法莫如使人沒有智慧。所以治天下之大法，莫過於實行愚民政策。於是，他主張對於一切聖智、仁義之類智慧和道德一概加以摒棄：“絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。”（《老子》十九章）任繼愈先生說得好：“採取了抹殺矛盾的手法來對待矛盾。……照這樣的邏輯，為了避免牙痛，就不要牙齒；為了不犯錯誤，就不要工作。在這種錯誤世界觀指導下，把參與社會生活看做累贅。”^①可謂一針見血地道中了老子之玄妙！

莊子在繼承老子學說的基礎上，其取消矛盾的妙法又有進一步的提高。莊子認識到，客觀現實中存在的許多矛盾終究是無法取消的。若要從客觀現實中去取消矛盾，遠不如在自己的主觀意識上取消矛盾更為方便。因而他主張從“道”的高度來看待世界，乃提出了所謂“齊萬物”、“齊是非”的觀點。莊子認為，事物的大小、是非之類的區別，並非來源於事物本身，而是主體賦予客觀事物的，故取決於人的認識，取決於觀察者的角度。諸如“大”和“小”等等的轉化，並不需要客觀條件而完全是由主觀決定的。所以，只要以“道”的高度看事物，一切大小、是非都可遂意作出判斷。他說：“以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。”（《莊子·秋水》）“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》）這樣，一切大小、同異的矛盾也就取消了。更有甚者，以“道”觀物的奧妙還在於可以任意地將事物的性質完全加以顛倒。他說：“天下莫大於秋毫之末，而泰山為

① 任繼愈《老子新譯》，上海古籍出版社 1985 年版，第 86 頁。

小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭。”（《莊子·齊物論》）“知天地之為稊米也，知毫末之為丘山也，則差數睹矣。”（《莊子·秋水》）主觀上的以“道”觀物之效，竟能使外在的大小、壽夭都能為之顛倒。不唯大小、壽夭為然，對於是非、善惡莫不如此。莊子認為，在現實中，“彼亦一是非，此亦一是非”（《莊子·齊物論》），世間根本就沒有真是真非之可言，所以辯論也不能區分是非。他在《齊物論》中費了大量筆墨論證了辯論的雙方無論誰勝誰負都不能說明誰是誰非，可見關於是非的爭辯毫無意義，因而提出了“是非莫辯”的觀點。這樣，莊子就把對於“是”與“非”的判斷局限在主觀領域，不僅否認有檢驗真理的客觀標準，而且根本否認客觀真理，否認明辨是非的必要性。而根據莊子的邏輯，只要主觀上按照以“道”觀物的原則，盡可以把現實中所存在的一切“非”，視之為比“是”更是的“是”；一切“惡”，視之為比“善”更善的“善”；一切“邪”，視之為比“正”更正的“正”；一切“醜”，視之為比“美”更美的“美”。這樣，就從“道”的高度，泯滅了一切是非、善惡的界限，那麼一切矛盾當然也就徹底取消了。莊子這一輕而易舉地就能取消矛盾的理論，乃其較之老子更為奧妙之處。主觀上的以“道”觀物之效，竟能使外在的大小、壽夭、是非、善惡都能為之顛倒，即此足見道家之“道”的神通有多大了！

第二，“守弱”以預防矛盾轉化。其實，道家并非不知道，單憑主觀上取消矛盾，現實中的矛盾依然存在，而人之有“身”，也不可能完全脫離現實。於是，道家終於又摸索出了一條比較實惠的法則，這就是緊接着“反者道之動”後面的“弱者道之用”（《老子》四十章）一語，亦即從“無為”的宗旨出發，主張以“守弱”的策略來預防矛盾的轉化。所以老子主張：“虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。”（《老子》三章）“是以聖人後其身而身先，外其身而身存。”（《老子》七章）“持而盈之，不如其已。揣而銳之，不可常保；金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。”（《老子》九章）“保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能敝而新成。”（《老子》十五章）這是說，若要保持“道”，就不要追求圓滿，也不要出頭露面，以免受到挫折。只有這樣，才能取得新的成功。又云：“聖人去甚，去奢，去泰。”（《老子》二十九章）這裏所謂“去甚，去奢，去泰”，好像頗有求“中”之意，其實不然。老子深深地認識到，如果達到了“中”，只要向前再走一步，就有傾向“過”的危險，而“過”的危害，更甚於“不及”。所以他為了避免倒向“過”的危險，就極力主張“無為”和“守弱”的宗旨，認為戒“過”最保險的辦法在於不要去求“中”，而是永遠退居“不及”的一端。所以他說：“知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。樸散則為器，聖人用之則為官長。故大制不割。”（《老子》二十八章）老子主張用退守的策略來從事政治活動。他認為只有這樣，才能以柔弱勝剛強，以取得最後的勝利。故其五十二章云：“見小曰明，守弱曰強。”五十九章云：“治人、事天莫若嗇。”六十四章云：“聖人無為，故無敗；無執，故無失。”這都表達了對待事物、對待生活的消極態度。尤其在七十六章，盡情地推崇了“柔弱”的奧妙：“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。是以兵強則滅，木強則折。堅強處下，柔弱處上。”正因為老子認為堅強者常處於劣勢，而柔弱者必處於優勢，乃進而屢次教人必須返樸歸真，復歸

於嬰兒那樣無知無欲的天真狀態。其十章云：“專氣致柔，能嬰兒乎？”二十章云：“我獨泊兮，其未兆，如嬰兒之未孩。”二十八章云：“常德不離，復歸於嬰兒。”四十九章云：“聖人在天下，歛歛為天下渾其心，聖人皆孩之。”五十五章云：“含德之厚，比於赤子。”老子何以如此諄諄教導要人復歸於嬰兒呢？據說這是實現了“無為”之目的最高境界。老子認為，只有這樣永遠退居“柔弱”一方，亦即“不及”的一端，而不去追求圓滿之“中”，就能避免轉化到相反的“過”那端去，從而保持自己長久立於不敗之地。

第三，以退為進的鬥爭策略。假若真的認為老子的宗旨在於取消矛盾之間的鬥爭，那就太天真了。其實，老子多番表白“不爭”，正是為了實現其更有效的“爭”，這才是“無為而無不為”之真義。當今也有不少學者認為老子雖然提出了“反者道之動”這條事物轉化的規律，但是並不懂得事物轉化還須具備一定的條件，而他專以“無為”、“守弱”為旨，靜等變弱為強，而不去積極地創造條件，怎能由弱變強呢？其實，老子對於由弱變強的條件是有成竹在胸的。如不信，請看他的轉化之術曰：“將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。是謂微明，柔弱勝剛強。魚不可脫於淵，國之利器，不可示人。”（《老子》三十六章）可見老子確實善於運用“反者道之動”這條規律。原來他是以“將欲弱之，必固強之”作為使敵方變強為弱的條件，從而達到己方由弱變強的目的。由此可知，老子之主張“守弱”，并非真的甘居柔弱，而是為了在與人鬥爭中可以達到“柔弱勝剛強”的目的。這一目的，還可以從許多推崇“柔弱”的言論中窺見其微旨。其四十三章云：“天下之至柔，馳騁天下之至堅，無有入無間，吾是以知無為之有益。”六十一章云：“牝常以靜勝牡，以靜為下。”六十六章云：“欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。……以其不爭，故天下莫能與之爭。”七十八章云：“天下莫柔於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。”如此等等，其中無不蘊含着欲以“柔弱勝剛強”之深意。老子這種“將欲奪之，必固與之”的心計，分明是處心積慮想把“己所不欲”者強加於人，而“己所欲”者“奪之”於人；既可獲得“奪之”之利，又可獲得“與之”之名。可謂一舉而名利兼收。這是多麼精妙的權術！這與孔子“己所不欲，勿施於人”的襟懷，確實大異其趣。

至此方明，老子之所以大力宣揚“無為”，并非真的鍾情於“無為”，而確實在於“無為而無不為”，欲用表面“無為”的假象來達到“無不為”的目的。既然如此，他所教導的許多善於偽裝的妙術就大派用場了。諸如：“大巧若拙，大辯若訥”（《老子》四十五章）之類，再如平時多說幾句自卑的話：“我愚人之心也哉，沌沌兮！俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶。……衆人皆有以，而我獨頑似鄙。”（《老子》二十章）雖然胸中藏有萬般機巧，但表面卻不露聲色地裝成大智若愚的樣子，可謂高深莫測，令人摸不着城府有多深。而且也至此方纔明白，為什麼老子總要不憚其煩地多次教人應復歸於嬰兒那樣天真的無知無欲狀態，原來他之所以教別人復歸於嬰兒，即在於使人無力獲悉自己胸藏機巧的秘密；他之所以要把自己假裝成混混沌沌的嬰兒模樣，則是為了掩人耳目，麻痹人心，使人摸不清自己胸藏百萬甲兵！否則的話，為什麼既要嚮往像嬰兒那樣天真無知，又要裝出“大巧若拙”的表象呢？難道一個業已復歸於嬰兒那

樣天真無知的人，還會有“將欲奪之，必固與之”這樣的心計麼！這其實很簡單，因為“國之利器不可以示人”（《老子》三十六章）！假若不是這樣裝傻，胸中深藏的機巧豈不要被人識破和發現嗎？

從上述可知，道家的“反者道之動”的規律與儒家《易》理的“反復”規律一樣，都認為事物在一定條件下會向反面轉化。這一認識，兩家基本一致。但由於兩家的世界觀不同，以致運用這一規律的目的和手法完全不同，從而導致了兩家思想的許多差異。

其一，在思想體系上，儒家之道的“仁”，係以“誠”為基礎，以“恕”為途徑，以“中庸”或“義”為準則，以“禮”為實施的具體條文，而以“智”襄其成。其內容比較明確而易於為人所認識和掌握，並表現出一種生生不息的大化流行氣象。而老子云：“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）這樣一概排斥仁義禮智而唯“道”是尚，則其“道”就變得空洞無物、神秘莫測而無從琢磨了。

其二，在人的價值上，儒家重視人，認為“天地之性人為貴”（《孝經·聖治章》）。道家的莊子則貶低人，他崇尚自然，認為人比起自然來，是微不足道的。他說：“眇乎小哉，所以屬於人也；訢乎大哉，獨成其天！”（《莊子·德充符》）又曰：“吾在於天地之間，猶小石小木之在大山也。方存乎見少，又富以自多！”他從宏觀的宇宙來看人，不過“似豪末之在於馬體”（《莊子·秋水》），乃滄海之一粟，是微不足道的。所以荀子說：“莊子蔽於天而不知人。”（《荀子·解蔽》）

其三，在天人關係上，儒家主張既尊重自然的客觀規律，更強調發揮人的主觀能動性。而道家的老子主張“道法自然”，而人則處於完全“無為”之地。莊子更進而認為：“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。”（《莊子·德充符》）這一切都非人力所能改變。人的一生“終身役役，而不見其成功，茶然疲役，而不知其所歸”（《莊子·齊物論》），都是命運使然。莊子完全否定了人的主觀能動性，要求人對客觀處境唯命是從。故又云：“知其不可奈何而安之若命，德之至也。”（《莊子·人間世》）他把聽天由命提到“至德”的高度，主張“無以人滅天，無以故滅命”（《莊子·秋水》）。這與孔子“知其不可而為之”的進取精神，確有天淵之別。

其四，在發展觀上，儒家主張人應掌握事物的變化規律，從而推動其正常發展。而道家則主張永遠固守在柔弱的“不及”一端，企圖阻止事物的向前發展。

其五，在社會理想上，儒家以托古的方式推崇高度文明的大同社會，而道家則崇尚“小國寡民”（老子），甚至“同與禽獸居”（莊子）。老子主張“絕聖棄智”、“絕仁棄義”。繼起的莊子更進而提出：“絕聖棄知，大盜乃止；擿玉毀珠，小盜不起；焚符破璽，而民樸鄙；捐斗折衡，而民不爭。”（《莊子·胠篋》）他們認為，只有取消一切制度、文化和財富，把歷史倒退到原始社會去，人民才會不爭，社會才會安定。顯然，這與儒家崇尚聖人創造制作以正德、利用、厚生的主張不啻有天淵之別。道家所提倡的主張，光從他們的書上看來，倒也說得動聽而且富有詩意。然而掩卷試想，這樣的社會能實現嗎？退一步說，即使真的實現了，社會就會“不爭”嗎？如果

只要“絕聖棄智”、“擿玉毀珠”、“倍斗折衡”就會不爭，那麼動物界倒確實是既無聖智、又無珠玉，更無斗衡的，難道動物界就“不爭”了嗎？假若“絕聖棄智”而能不爭，那麼除非再退化到“草木之無知”而後可。其實，正因為人類具有智慧，并能制定出共同遵守的道德和制度，才有可能自覺地控制爭奪。

其六，在道德評價上，孔子主張“擇其善者而從之，其不善者而改之”（《論語·述而》），“見善如不及，見不善如探湯”（《論語·季氏》），表現出一派善惡分明的態度。然而老子則說：“善者吾善之，不善者吾亦善之，德善；信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。聖人在天下，歛歛為天下渾其心，聖人皆孩之。”（《老子》四十九章）即此可見老子是一個不分善惡是非的人。他之所以如此，在於使天下人的心都歸於渾渾沌沌，像無知無欲的嬰兒一樣，都分不清是非善惡。然而他說的究竟是真話呢？抑或是假裝懵懂呢？如果說的是真話，那麼必然是一個同流合污的“鄉愿”；假若是故作懵懂，那就必然是一個表裏不一的虛偽之人。二者必居其一。若證之以“挫其銳，解其紛，和其光，同其塵”（《老子》四章）之語，老子當是一個善於圓滑處世的“鄉愿”。莊子更進而奉行一種“不譴是非，以與世俗處”（《莊子·天下》）的人生哲學。他說：“無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以和為量，浮遊乎萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累耶？”（《莊子·山木》）這完全是一種與世浮沉的混世態度。故又歸結為一種無原則的處於所謂“材與不材之間”的折中主義了。

其七，在社會倫理方面，儒家強調人的社會性，道家強調人的自然性。儒家的倫理思想，係以“五倫”為具體內容。而道家對於五倫中的重要內容之“孝慈”，老子可謂既否定又肯定，一方面既說“六親不和，有孝慈”（《老子》十八章）；另一方面又說“絕仁棄義，民復孝慈”（《老子》十九章）。而莊子則完全加以否定：“夫孝悌仁義，忠信貞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。”（《莊子·天運》）但是由道家而產生的道教卻從一開始就重孝道。在道教的創始著作《太平經》卷九十六即有“六極六竟孝順忠訣”等；而著名的《太上感應篇》則講“忠孝友悌，正己化人，矜孤恤寡，敬老懷幼”，顯然已吸取了儒家的思想。

其八，在真、善、美的關係上，儒家的中庸之道主張三者的統一。而道家則提出截然相反的意見。老子云：“信言不美，美言不信；善者不辯，辯者不善。”（《老子》八十一章）“信”也就是真，“辯”也可理解為言辭之美。他認為真、善、美之間永遠只能互相排斥而不能統一。若要真或善，就不能兼有美；若追求美，就必然會喪失真或善。因而老子在混淆善惡的基礎上又主張取消一切與“美”有聯繫的事物：“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。是以聖人為腹不為目。”（《老子》十二章）

其九，關於道德與知識的關係，儒家認為兩者是相輔相成的。然而老子出於宣傳愚民政策的需要，故而大力宣揚蒙昧主義，認為知識與道是互相排斥的，知識越多，越有害於道。宣揚實踐經驗不但不能幫助人們取得認識，甚至對認識起着妨害的作用。他說：“不出戶，知天下；不窺牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。”（《老子》四十七章）老子認為，要認識道，只能靠神秘主義的直觀，因而主張儘量摒除從感官經驗得

來的知識，摒除到最後，達到“無為”的境地，就算到家了。又說：“為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為。無為而無不為。”（《老子》四十八章）他認為若要悟“道”，既不需要知識，也不需要任何經驗。而且知識和經驗越多，越會妨礙悟“道”。老子進而宣揚蒙昧主義，並以此作為對待一切事物的準則。他說：“知者不言，言者不知。塞其兌，閉其門，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂玄同……故為天下貴。”（《老子》五十六章）他認為沒有知識，不去認識世界最為高明；這種無知而得到“玄同”的人，最值得被天下所尊重。又曰：“知者不博，博者不知。”（《老子》八十一章）顯然，在儒家那裏，博學是一種求知的重要方式，而在老子這裏兩者是互相排斥的。到了莊子，更進而發展為一種懷疑一切知識的不可知論。

其十，在治國方面，道家既反對儒家的“德治”，也反對法家的“法治”，而是強調“無為”而治。老子提出“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”（《老子》五十七章），認為執政者只要這樣做了，人民就會自然歸化，自然端正，自然富足。而行清靜無為之政則在於放寬對人民的統治，不要以繁瑣的禁令去捆住人民的手腳，不要去限制與擾亂人民的生活。他認為百姓的苦難全是統治者造成的：“民之飢，以其上食稅之多，是以飢；民之難治，以其上之有命，是以難治。”（《老子》七十五章）因而主張節儉愛民，反對嚴刑峻法的壓民政策與殘酷剝削的榨民政策，這與儒家的“節用而愛人”頗為一致。有學者認為道家的“無為”思想與儒家的“無為而治”有相通之處，其實不然。由於“舜有臣五人，而天下治”，所以孔子讚歎道：“無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣。”（《論語·衛靈公》）這裏的“無為而治”，乃是指舜“任官得其人，故無為而治”（見趙岐《孟子注》），而與道家主張取消一切禮制文化的“無為”思想實有本質的區別。然而在君臣關係上，道家卻向人君提供了表面“無為”而實際上“無不為”的“君人南面之術”，並為法家韓非所吸取。

三、儒家的“仁”和“禮”與法家的 “法”、“術”、“勢”

戰國中晚期，各大國的君主集權的專制統治日益發展，故而出現了專為最高統治者提供“君人南面之術”的理論。其間秦國的商鞅專重法，韓國的申不害專重術，趙國的慎到專重勢。繼起的韓非又綜合法、術、勢三派之長，並吸取了墨子、老子和荀子的某些觀點，系統地建立了一整套集法家之大成的極端專制主義的法家學說，並成為秦國統一天下所一貫奉行的指導思想。

韓子認為法、術、勢三者皆“帝王之具”，不可偏廢。《韓非子·定法》云：“今申不害言術，而公孫鞅為法。術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也，此人主之所執也。法者，憲令着於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也，此臣之所師也。君無術則弊於上，臣無法則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也。”其《八經》篇云：“君執柄以處

勢，故令行禁止。柄者，殺生之制也；勢者，勝衆之資也。”觀此，韓子認為法、術、勢三者是不可分離的。其《難三》篇云：“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羣臣者也。故法莫如顯而術不欲見。”《人主》篇云：“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。”《難勢》篇云：“抱法處勢則治，背法去勢則亂。”韓子認為，所謂“法”，是公之於衆的成文國法，是官吏據以統治人民的條規；所謂“術”，是君主“藏之於胸中”的心機，是用來“潛御羣臣”的權術；至於“勢”，亦即權勢或威勢，實際上就是君主所掌握的政權。若要鞏固和加強君主的統治地位，法、術、勢三者缺一不可。於是，形成了一整套以法治為綱，以法、術、勢相結合為基本內容的極端專制的法家統治學說。

如果從積極入世的進取精神與主張實現天下大一統的目標上着眼，法家與儒家的宗旨基本上一致。但由於立論的基礎與方法論的原則不同，以致兩家學說形成了很大的差異。

首先，在立論的基礎上，儒家的思孟學派從性善論出發而推崇道德教化自不必說，即使荀子以性惡立論，但其目的仍在於“化性起偽”，即通過後天的禮義教化而修養為具有道德的人。而韓子受《管子》的人性“自利”和荀子的“性惡論”的影響，堅持“人性利己”的觀點。其與荀子的根本分歧，在於他認為人的利己性不可能通過禮義教育以“化性起偽”，而只有依靠“法”的手段來對付。其《難二》篇云：“好利惡害，夫人之所有也”，“喜利畏罪，人莫不然”；在《備內》等篇中，他還列舉大量事例以論證其“人性利己”的觀點。既然人的本性是利己的，一切行為都以是否有利於己為準則，那麼任何道德良心、道德價值都從根本上被否定了。因而他把人與人之間的關係，包括夫婦、父子、兄弟、君臣、朋友之間的關係，統統都看成是互相利用的利害關係。

關於人與人之間最親近的家庭關係，韓子則徹底否定儒家所提倡的夫婦互相敬愛和父慈子孝等道德，而將之看成是純粹的利害關係。其《備內》篇云：“夫妻者，非有骨肉之恩也，愛則親，不愛則疏。……丈夫年五十而好色未解也，婦人年三十而美色衰矣。以衰美之婦人事好色之丈夫，則身死見疏賤，而子疑不為後，此婦人之所以冀其君之死者也。”《六反》篇云：“父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也，而況無父子之澤乎！”他把社會上“產男則相賀，產女則殺之”的個別現象加以無限誇大，以否定絕大多數父母的愛女之心。在韓子看來，即使是丈夫與妻妾、父母與子女之間，也都是“用計算之心以相待”的關係。

在君民關係上，韓子反對儒家以民為本的“愛民”之說，而認為君主統治人民為的就是要民為自己“盡死力”。其《六反》篇指出：“明主”對民“不養恩愛之心，而增威嚴之勢”；“君上之於民也，有難則用其死，平安則盡其力”。在君臣之間，韓子認為完全是“官爵”與“死力”的買賣關係。其《難一》篇云：“臣盡死力以與君市，君垂爵祿以與臣市，君臣之際，非父子之親也，計數之所出也。”韓子還把人的利欲看成動物的本能，把君臣之間的關係，看成是人役使禽獸的關係。正如其《內儲說上》所謂君視臣“猶獸鹿也，惟薦草而就”。這是何等露骨的獸欲論！

這種極端利己主義的人性論，是他非道德主義的法治學說的立論基礎。

其次，在方法論上，儒家的“執兩用中”法則認為事物矛盾的雙方是相反相成的辯證統一關係，而法家的“矛盾”觀點則認為矛盾雙方只有互相排斥的對立關係而沒有統一的关系。例如以“忠”與“孝”的關係而言，儒家從道德的高度着眼，認為兩者是統一的：凡當官在職者能夠盡職盡忠，就是為祖先父母贏得了榮譽；假若貪贓枉法而敗壞道德，就是使祖先父母蒙受了污辱，這是從“忠”的行為中體現了“孝”的品德。若以庶民而言，能夠孝順父母，就是盡到了社會的責任而有助於風化，這是在“孝”的行為中體現了“忠”的品德。故儒家倡言“求忠臣於孝子之門”，“忠”和“孝”本來是統一的。而法家光從功利的立場出發，認為“忠”與“孝”之間存在不可調和的矛盾。對此，韓子列舉了許多事例加以論證。諸如：像“其父竊羊而謁之吏”那樣的直躬者，因為其“直於君而曲於父”而受到處決，說明“君之直臣，父之暴子也”。而像為了養父而“三戰三北”的魯人，則是“父之孝子，君之背臣也”（《韓非子·五蠹》）。所以韓子認為“忠”與“孝”之間是不可能調和的。又如以公利與私利的關係而言，儒家認為只要合乎“義”的原則去求“利”，那麼“公”與“私”之間完全可以統一；而法家韓子則認為“公私之相背也”，“私行立而公利滅矣”（《韓非子·五蠹》），公利與私利之間是互不相容的。矛盾雙方非此即彼、互不相容的觀點，是法家在方法論上的基本原則。

法家從功利主義立場和方法論上的矛盾觀點出發，不僅反對儒家的道德教化，而且反對儒家兼重兩端的中道，採取了偏重一端而放棄另一端的極端的處理辦法。這一傾向主要體現在如下幾方面：

其一，在政治上，反對儒家“德主刑輔”的施政原則而主張一於“法治”。韓子主張摒除仁義教化，用嚴刑峻法以治民，用權術手段以馭臣，用強大武力以征服天下。韓子認定人性利己，既不要擴充人心之“善端”以啟發內心之自覺，也不必“化性起偽”以改造人性，而只要求人民能在嚴刑重賞之下馴服地任由統治者驅使就行。其《五蠹》篇謂“民者固服於勢，寡能懷於義”，“驕於愛而聽於威”，所以不能同他們講仁義道德，而只能“峭其法而嚴其刑”，“使民畏之”。故其《姦劫弑臣》篇云：“夫嚴刑者，民之所畏也；重罰者，民之所惡也。故聖人陳其所畏以禁其邪，設其所惡以防其姦，是以國安而暴亂不起。”就是說，對人民必須實行暴力鎮壓！韓子還認為，君主對於臣民，除了壓服和利用，決無相互信任之可能。故《顯學》篇云：“聖人之治國，不恃人之為吾善也，而用其不得為非也。恃人之為善也，境內不什數；用人不得為非，一國可使齊。為治者用衆而舍寡，故不務德而務法。”可見韓子的法治，完全取消了積極方面的“勸善”，而僅限於消極方面禁人不敢為非而已。故在《五蠹》篇提出：“故明主之國，無書簡之文，以法為教；無先王之語，以吏為師。”可以取消一切文化典籍，而一以法律條文是從。

其二，在人倫方面，韓子提出：“臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂。此天下之常道也。”（《韓非子·忠孝》）這完全從專制主義立場出發，否定儒家所倡導的夫婦互相敬愛、父慈子孝、君義臣忠等雙方各盡義務和基本對等的關係，而從理論上斷定了君、父、夫對於臣、子、妻的絕對統治權利，這顯然是後世“三綱”說之所自出。在父子關係上，如秦

始皇賜長子扶蘇死，就說：“扶蘇為人子不孝。”蒙恬讓扶蘇再請示一下，扶蘇說：“父而賜子死，尚安復請！”（《史記·李斯傳》）這就是“父要子亡，不得不亡”。至於笞打之類的刑罰，則是一貫的家法。《呂氏春秋·蕩兵》謂：“家無怒笞，則豎子嬰兒之過也立見。”這種父母對子女的絕對權威，流毒極其深遠。尤其在君主與臣民的關係上，韓子在全面繼承前期法家法、術、勢統治術的基礎上，又兼取了其他諸家關於提高君權方面有利的觀點，形成了以高壓為手段的專制獨裁統治體系。首先，吸取了墨子“凡國之萬民上同乎天子，而不敢下比”的“尚同”說，主張以君主一人的思想來統一天下萬民的思想。其次，又發展了老子的“無為而無不為”的所謂“君人南面之術”，在《主道》篇提出了“明君無為於上，羣臣竦懼乎下”、“有功則君有其賢，有過則臣任其罪”的極端獨裁的權謀統治。這顯然是後世“天王聖明，臣罪當誅”說法之所自出。再次，又從荀子的“性惡論”出發，進而把一切人都說成是要與君主爭奪權位的壞人，所以奉告君主專斷自信，不要相信任何人：“人主之患在於信人，信人則制於人。”對官吏只能控制利用，絕不能信任依靠。其結果就使君主作繭自縛，變成一個孤立的“寡人”或“獨夫”。於是，他從“防姦”的心理出發，把君主的權勢、法術、嚴刑、重罰等作為重要的統治工具，用冷酷的手法來鎮壓人民、駕馭羣臣和防備內姦。從而形成了一整套暴力加陰謀的絕對專制統治體系。這種極端的皇權思想，致使儒家傳統中的一些民主思想，諸如孟子的“民貴君輕”，荀子的“立君以為民”等進步思想，至此遭受到嚴重的摧殘。從君臣關係而言，韓子從君主的立場出發，一概擯棄儒家的仁慈、禮讓、賢智、廉潔、信義等道德，而唯以權勢法術是尚，主張“尊主卑臣”，集一切權力在君主一人之手以實現君主專制的中央集權統治。韓子這種對一切人不加信任的心理和高壓的殘酷手段，只能加深被統治者對專制統治者的階級仇恨，同時又造成了統治階級內部的矛盾。秦國之所以能富國強兵而終於統一天下，固然是商、韓之法的收穫；然而僅僅十五年就滅亡，實與韓子的“極端皇權”和“嚴而少恩”的思想不無關係。

其三，在社會歷史觀上，儒家提倡“法先王”以繼承優良傳統與“因時致治”以適應時代發展兩者兼重的“時中”思想；而法家則一概否定文化傳統上“今”對於“古”的繼承關係，而把“今”和“古”完全看作是互不相容的矛盾關係。商君提出“聖人不法古”（《商君書·開塞》）的觀點，明確主張：“治世不一道，便國不必法古”、“各當時而立法，因事而制禮”、“苟可以強國，不法其故；苟可以利民，不循其禮”（《商君書·更法》）。他堅持這些變法革新思想，並且付諸實施。韓子更進而反對“法先生”而主張“美當今”，強調“因時變法”的重要性。他說：“世異則事異，事異則備變”、“欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也”（《韓非子·五蠹》），於是得出了“法與時轉則治，治與世宜則有功”（《韓非子·心度》）的結論。本來，這種因時變法的思想，與儒家的“禮，時為大”的思想有其相通之處。而其區別在於：儒家是在充分繼承前人的優良傳統的基礎上進行革新，要求達到繼承和創新之間的辯證統一；而法家則為了片面迎合時代而一概否定歷史的經驗和教訓對於制定法律所起的作用和價值，從而在理論上趨向了極端。

觀此，法家的學說顯然是一種提倡暴力統治的君主專制主義的學說。它在政治上片面崇尚法治而否定德治，在人倫上提倡君、父、夫對於臣、子、妻的絕對權威，在歷史發展觀上片面

追求創新而否定繼承等等，皆足以說明法家學說乃是一種背離中道而趨向極端的理論。這種學說，在短時期內確實能收到富國強兵的實效，也有利於促進中央集權的統一國家之建立。但是，他們嚴刑苛法的政治高壓手段，是違背民心的，容易導致社會矛盾的激化；而他們的君主絕對專制主義，又助長了“獨夫之心，日益驕固”，雖然犯了錯誤，亦無人敢予糾正。所以，法家的學說，不利於維護統治階級的長遠利益，不利於社會的長治久安，也不利於發揮人民的主動性和創造性，因而阻礙了社會的發展。其優劣得失，可以在秦之興亡中取得驗證。據此而論，法家的學說乃是一種只追求眼前成效而趨於極端的偏激理論，與儒家從可持續性發展的長遠利益出發而且合乎天理人情的中庸之道是完全不同的系統。然而，由於法家學說有利於君主的專制統治，因而被漢儒吸收到儒家學說之中，而成為業已變質的“外儒內法”的所謂“儒學”。“五四”時期所批判的，實際上就是這種變質的“儒學”，而與先秦的儒學大相徑庭。現在有必要將其加以辨析，才有利於批判地繼承。

法家所謂的“法治”與現代法治的根本區別在於：現代法治是建立在民主體制之上的；而法家所謂的“法治”則僅僅是操縱在專制統治者手中的一種“刑治”而已。這是兩者的本質區別。

法家從“人性惡”的觀點出發，把一切社會關係都看作是交相利用、冷酷無情的爭奪關係，而否認其間的純真感情和道德性。這顯然是既違背人的正常心理，也不利於家庭之間和人民之間的友好團結。在十年浩劫時期的所謂“評法批儒”運動中，搞得全社會人人互相猜忌，人人危懼，蓋非偶然。據史籍所載，韓子係受同學李斯所忌而被陷害致死；而李斯後來又被共事的趙高誣陷致死。這種惡性循環的相報，不能不說是由於他們信奉“性惡論”和極端利己主義理論所導致的自食其果。而在孔門衆弟子中，儘管在學術觀點上也有爭論，但從未聽說曾有互相陷害之事。這一優良傳統一直為尊崇孔孟的真儒所繼承。諸如南宋大儒朱、陸之間及其與事功學派之間的學術爭論，不可謂不激烈，但他們仍然能夠保持朋友之誼；又如明代陽明後學各派之間，學術爭論也很劇烈，但也仍能保持同門之誼。這種只爭學術觀點之是非而不影響友情的優良傳統，確實應歸功於孔孟崇尚道德的遺風。若與法家同門相殘的惡習相比，其優劣自見。

結 語

春秋戰國時代的諸子百家，就其某一方面而言，皆有其獨到之處。例如墨家的艱苦利人精神，道家的反復倚伏之說，法家的信賞必罰思想等等，莫不為中國傳統文化注入了可貴的新血液。然而，求其在天理人情上的合理性和現實社會中的可行性，則百家之學就遠遠不及孔孟儒學合乎中庸之道的“仁”的學說了。尤其在君臣、君民關係方面，正當儒家相繼提出“民貴君輕”和“立君以為民”、“從道不從君”等進步觀點，不斷提倡限制君主個人專斷、積極推進民

主精神的時候，從墨家到法家卻在積極宣揚君主獨裁，不斷提升君主個人的絕對權力，而道家則向君主暗地輸送“君人南面之術”，也為助長君主獨裁統治提供了權術。歷代統治者儘管實際上都在奉行墨、法兩家的專制獨裁統治和道家的“君人南面之術”，然而為了收買民心，在表面上卻不得不披上儒家的“仁義”外衣，故在理論上也不得不以“獨尊儒術”的名義來竭力推崇孔孟儒學。由於儒學本身的合理性和可行性，加上統治者在名義上的竭力推崇，這也就是幾千年來儒學得以獨尊於世、盛行不衰的最根本的原因。

【作者簡介】徐儒宗(1946—)，男，浙江浦江人。現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——儒家人論思想研究》、《大學中庸評析》、《癸學通論》、《江右王學通論》、《呂祖謙傳》等，發表學術論文數十篇。

來虛即已矣。

實者謂行也。

無者謂無也。

故曰：『無實。』

如：『無實。』

“和而不同”與“因是”、“不得已”

——儒道二家多元觀詮說

[新加坡] 嚴壽澂

章太炎曾說：“中夏政制，長於異國者四物：一曰仁撫屬國，二曰教不奸政，三曰族姓無等，四曰除授有格。”^①中國歷史上並未如耶、回諸國一般，以上帝名義發動宗教戰爭，殺人盈城，流血漂櫓。個中原因，端在宗教不干預政治。而宗教之所以“不奸政”，在於中夏文化中並無絕對的、一元的宗教真理觀。多元宗教觀的基礎，則在“變”的宇宙觀，《周易》一書，即為其代表作。既然萬物皆在流行變動之中，現象界的背後並無固定不變的本體界，當然就談不上亙古不移的“規律”或“真理”。此即《周易·繫辭下》所謂：“變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。”（陳夢雷的解釋頗能得其要領，云：“典，常也。要，約也。‘不可為典要，唯變所適’，所貴變易以從時也。”^②）西方哲學中的“本體”（substance），依《周易》之見，即是不變動的“典要”。而《易》所主張的，則是“神无方而易无體”（《繫辭上》）。臺灣學者高懷民據此認為，“大易哲學”不立本體界，“理事無礙”，故無“體”、“用”之別，後人以“體用合一”或“以用為體”說之，乃是對囿於常識之見者的“方便說法”，非《周易》哲學的本義。所謂“神无方而易无體”，上半句是說“易道有用”，“下面則說‘无體’”。“如果在西方哲學，這句話便成了問題，因為既然有‘用’，‘用’從何來？非有‘體’不足以解答此問，言‘无體’便成背理之論”。然而“在大易卻無此弊”，因為“西方哲學是以本體為理智思考中事，其本體乃理智思考中之存在”，而依《繫辭》之見，“理智思考之事，並行此事之人均在太極之中，為太極功用之呈現”。而所謂太極，則是“外無邊際而內無徵兆”，試問：“體”從何來？而且“宇宙萬物之呈現，均在流行變動之中，此流行變動無一剎那之滯礙停息，人雖欲把握其‘體’而終無可得。故不論從任何方面說，太極是‘无體’可言的”。太極雖“无體”，卻自有其“用”，“此‘用’即現象界一切之變化，雖是‘无方’，卻不能抹殺其存在。‘神无方而易无體’之論便是由此成立”。^③

按：高氏此說頗當。西方自柏拉圖以降，其主流思想與此恰相對反。柏拉圖以為，變動

① 但燾記述《葑漢雅言札記》，收入虞雲國標點整理《葑漢三言》，遼寧教育出版社 2000 年版，第 142 頁。

② 《周易淺述》，上海古籍出版社 1983 年影印《四庫全書》本，卷七，第 81 頁下。

③ 《大易哲學論》，臺北自印本，1988 年，第 150～152 頁。

不居的萬物，其背後有一個根源，即“型相”(Form)或“理式”(Idea)，亙古不變，完美無缺。波普爾(Karl Popper)指出，柏拉圖此說與希臘的神話系統有一個重大差別，即信奉多神的希臘人尊崇衆多神祇，視之為各部落、各家族的祖先；而在柏拉圖看來，人類應當只有一個型相或理式。此乃柏拉圖主義的中心思想，由此便導致一元論。波普爾因此認為，柏拉圖的立場是極權主義的，乃開放社會之敵人^①。個中關鍵，正在以型相或理式為“體”，為“典要”。反觀中國古代，則有一相傳之說，以為宇宙萬物皆為一氣所成。氣則有陰陽兩面，因二者不斷的相互作用，氣便有了聚散。氣聚集凝結，即成形質，萬物由此出現；形質分散，仍歸於一氣。此即《莊子·知北遊》所謂“通天下一氣耳”。氣永遠處於流動變化之中，無一刻之停息，所謂“變動不居，周流六虛”，所謂無方無體，其依據即是氣的流動變化。《易緯·乾鑿度》開首引孔子之說，曰：“易者，易也，變易也，不易也。”所謂易，乃指易簡，通天下一氣，氣有陰陽兩面，不斷互相作用而形成萬物，故曰易簡。萬物永遠在變化之中，故曰變易。廣宇長宙之中，“一切皆在變動”這一點，乃是亙古而不變者，故曰不易。此一氣化的、變動的宇宙觀，為諸子百家所共宗。儒家主張“因物付物”，道家主張“虛無因應”，正是此一宇宙觀題中應有之義。因此，就根本上而言，儒家、道家均持多元觀。孔子所謂“和而不同”；莊子所謂“因是”，所謂“兩行”；正是二家多元觀的體現。

一、“和而不同”與“忠恕一貫”

《論語·子路》：“子曰：‘君子和而不同，小人同而不和。’”何晏注曰：“君子心和，然其所見各異，故曰不同。”皇侃疏曰：“‘和’謂心不爭也。不同謂立志各異也。君子之人千萬，千萬其心，和如一而所習立之志業不同也。”^②清儒劉寶楠則云：“和因義起，同由利生。義者宜也，各適其宜，未有方體，故不同。然不同因乎義，而非執己之見，無傷於和。”^③這三段話，道出了儒家多元觀的要義，即各人稟賦不同，環境不同，“所習立之志業”自亦有異，豈可強求一律？所謂義，並非指抽象而固定的教義（即所謂有方體），而是“各適其宜”。所謂未有方體，正是《易·繫辭》“神无方而易无體”。今人張祥龍認為，“孔夫子的最大特點就是‘不可固定化’”，所謂“夫子氣象”，乃是“活潑機變”之物，“不是任何用普遍化的原則可概括的東西”^④。所謂不

① Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Volume One, *The Spell of Plato* (London and New York: Routledge, 2003), pp. 25, 75, 93 - 94, 182 - 183.

② 《論語集解義疏》卷七，收入《論語注疏及補正》，《十三經注疏及補正》影印本第十四冊，臺北世界書局1990年版，第137頁。

③ 《論語正義》卷十三，北京中華書局1990年版，第545頁。

④ 《境域中的‘無限’》，載所著《從現象學到孔夫子》，北京商務印書館2000年版，第242頁。

可固定化，正可視為“未有方體”的注腳。而價值一元之論，正是“有方體”。各種宗教的、政治的原教旨主義者，執著於價值一元之見，以自己所信奉的教條為“典要”，為唯一“真理”，為此付出任何代價而不顧，絕無通融餘地。是謂以義殺人，與“和而不同”正相對反。

儒家“和而不同”之說，可分兩個層面。一是“無適無莫”，二是“忠恕一貫”。孔子說：“君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。”（《論語·里仁》）又《論語·微子》：“逸民：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。子曰：‘不降其志，不辱其身，伯夷、叔齊與！’謂：‘柳下惠、少連，降志辱身矣。言中倫，行中慮，其斯而已矣。’謂：‘虞仲、夷逸，隱居放言，身中清，廢中權。我則異於是，無可無不可。’”韓愈據此解釋“無適”、“無莫”，曰：“無適，無可也。無莫，無不可也。”^①可謂直湊單微，以《論語》解《論語》，至為有見。《論語·子罕》曰：“子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。”所謂“絕四”，即是無可無不可，即是無適無莫，亦即不可固定化。而無可無不可之間，自有其準繩，即是“義之與比”，亦即因時、因地、因人而各適其宜，此即所謂權。

《論語·子罕》：“子曰：‘可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。’”何晏釋曰：“雖能有所立，未必能權量其輕重之極也。”皇侃以“反常而合於道”釋“權”字，以為“自非通變達理，則所不能，故雖可共立於正事，而未可便與之為權也”。引王弼曰：“權者，道之變。變無常體，神而明之，存乎其人，不可豫設，尤至難者也。”又引張遷曰：“此言學者漸進階級之次耳。始志於學，求發其蒙，而未審所適也；既向方矣，而信道未篤，則所立未固也；又既固，又未達變通之權也。明知反而合道者，則日勸之業，疊疊之功，其幾乎此矣。”^②足見所謂權，乃是孔門道德實踐之最高境界。

行權的背後，有一個最高原則，即“仁”；人與禽獸之大別，即於仁與不仁見之。1925年，番禺學者汪兆鏞作《說仁》一篇，闡發此義甚為透徹。有云：

孔子不輕以人許人。……仁所包甚廣。仁與不仁，惟對勘於二人之間乃見之。《中庸》“仁者，人也”，鄭君云：“人讀如‘相人偶’之‘人’，以人意相存問。”最能形容‘仁’字，故朱子以為有意思。……仁，親也。無親愛之心，非人矣。《禮運》：“仁者義之本也。”無仁，則曰義曰禮曰智，皆不足貴。是以孟子言四端，以仁為首。由是推之，後世假愛民之說以行其權利之見，所為無非害人者，其不仁孰甚焉。不特此也，高談道德而鏗刻寡恩，亦不仁之尤。孔子言志道據德，又必依於仁者，此也。《易》云：“君子體仁，足以長人。”是無仁不足以長人，即足以害人。仁義充塞，率獸食人，皆不仁之所致也。^③

① 《論語筆解》，引自程樹德《論語集釋》卷七，北京中華書局1996年版，第一冊，第249頁。

② 《論語集解義疏》卷五，第95頁。

③ 載所著《微尚齋雜文》，1942年刻本，卷一，第5頁。

《論語·先進》載：季子然問孔子，其弟子子路與冉求是否可視為“大臣”。孔子答道，所謂大臣，乃是“以道事君，不可則止”，子路、冉求不足以當此，只可稱為“具臣”。季子然又問：所謂具臣，是否當從君所欲。孔子答道：“弑父與君，亦不從也。”“弑父與君”，在孔子看來，乃是至為不仁之事，即使非身居重任、聊備一格的“具臣”，亦決不相從。孟子所強調的“行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也”（《孟子·公孫丑上》），亦是從仁與不仁着眼。按：1994年10月24日，TLS (Times Literary Supplement) 記者 Michael Ignatieff 採訪霍布斯鮑姆 (Eric Hobsbawm)，問道，以一千五百萬或兩千萬的人命代價，換取一個輝煌的明天，是否值得。霍氏不假思索地回答：“值得。”^①以儒家之見，如此看法，真是不仁之尤，順此以往，必致仁義充塞，率獸食人。所謂仁者義之本，意謂任何教條或主義，不論看來何等“正義”、何等“正當”，其實施的前景何等輝煌、何等誘人，只要有違於人之所以為人的基本同情心（即仁），便不可取，不當取。易言之，人間世的價值固是多端，但必須依於仁，否則必將陷人類於禽獸之域。

章太炎早年非孔反儒，意氣頗盛。中年以後，對於孔子的看法與前大異。其主要原因，在於認識到“文王孔子之教，使人與禽獸殊絕”，以為“逮今世衰道微，邪說暴行，所在蜂起”，拯救之道，無須高論，只是“使人與禽獸殊絕耳”。“文王、孔、顏之所以超越倫萃者”，正在於此^②。太炎中年以後，改訂早年所作《愼書》，成《檢論》，其中《訂孔下》一篇，自述其思想轉變，說道：往時以為儒家之中，孟、荀之“道術”，皆超越孔子，只是“才美不及”，“故終身無魯相之政，三千之化”。民國初年以後，歷經憂患，始玩《周易》之爻象，“重籀《論語》諸書”，恍然有悟，以為孔子乃聖人，與佛陀、老聃、莊周並列為“東極之聖”，非孟、荀之所能逮。而孔子之所以為聖，則在其忠恕一貫之道^③。

《論語·里仁》載：孔子對其弟子曾參說：“吾道一以貫之。”孔子出，門人問曰：“何謂也？”曾子答曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”朱熹的解釋是：“盡己之謂忠，推己之謂恕。”最為簡明扼要。何晏注曰：“忠謂盡中心也，恕謂付我以度於人也，言孔子之道，更無他法。故用忠恕之心，以己測物，則萬物之理，皆可窮驗也。”又引王弼之說曰：“忠者，情之盡也；恕者，反情以同物者也。未有反諸其身而不得物之情，未有能全其恕而不盡理之極也。”^④

總之，所謂忠，就是盡己中心之情；所謂恕，則是將心比心，以己度物；一屬於義，一屬於仁。董仲舒作《春秋繁露》，有《仁義法》一篇，正是闡發此義。其曰：“《春秋》之所治，人與我也。所以治人與我者，仁與義也。以仁安人，以義正我，故仁之為言人也，義之為言我也，言名以別矣。……《春秋》為仁義法。仁之法在愛人，不在愛我。義之法在正我，不在正人。我不

① 引自 Robert Conquest, *Reflections on a Ravaged Century* (New York and London: W. W. Norton & Company, 2001), pp. 10~11.

② 《葑漢昌言》，《葑漢三言》，第 86~87 頁。

③ 《檢論·訂孔下》，傅傑編校《章太炎學術史論集》，雲南人民出版社 2008 年版，第 247 頁。

④ 《論語集解義疏》卷二，第 37 頁。

自正，雖能正人，弗予為義。人不被其愛，雖厚自愛，不予為仁。……愛在人謂之仁，義在我謂之義。仁主人，義主我也。故曰仁者人也，義者我也，此之謂也。”^①儒家的政治學說，強調修己與治人之別，其根據即在於此。所謂和，正指“以仁安人”；所謂不同，則指“以義正我”。兩者合一，便是和而不同，便是忠恕一貫。孔子所謂“己所不欲，勿施於人”，正是忠恕的體現。己所欲而必施於人，便是“以義正人”，有違於仁義法。

章太炎論忠恕，以為不僅當施於“躬行”，還可用於“為學”（亦即用於認識事物），說道：“心能推度曰恕，周以察物為忠。”“聞一以知十，舉一隅而以三隅反”，乃“恕之事”。“守恕者善比類”，然而須知，世上“物情之紛，非若方圓之可以量度也”，“故用槩者困，而務比類者疑”。因此，必須“周以察物，舉其徵符而辨其骨理”；亦即對於具體事物，不可專用比類推論之法（此乃“恕之事”），必須親身作細微深入的研究（此乃“忠之事”）。“故疏通知遠者恕，文理密察者忠。身觀焉忠也，方不障恕也。”因此，“忠恕於學，猶鳥有兩翼，而車之左右輪”；“以忠恕為學，則無所不辨也”^②。如此議論，顯然已越出傳統儒說的藩籬，進入了認識論的領域，與現代科學家之見可謂密合。

清儒焦循亦從認識論的角度論一貫忠恕，在儒學中別開生面。其所謂忠恕，乃是“成己以及物”。大舜“於天下之善，無不從之，是真一以貫之，以一心而容萬善，此所以大也”。孔子告顏淵以“克己復禮為仁”，“惟克己，斯能舍己”。人之患，在“自據其學，不復知人之善”；須知“物之不齊，物之情也”（《孟子·滕文公上》），故“不得以己之性情，例諸天下之性情”，亦即“不得執己之所習所學所知所能，例諸天下之所習所學所知所能”。人的知識，可以分為三個層次：“守一先生之言，執一而不博”，此乃最低層次；“多學而後多聞多見”，擇善而從，然而其“多仍在己，未嘗通於人”，故“僅為知之次，而不可為大知”；“必如舜之舍己從人，而知乃大”，於是便能“集千萬人之知，以成吾一人之知”，此即“一以貫之”，“視多學而識之為大也”。故曰：“多學而識，成己也；一以貫之，成己以及物也。僅多學而未一貫，得其半未得其全。……多識於己而又思以通於人，此忠恕也，此一貫之學也。”^③

此即焦氏心目中的聖人之道：“聖人以通得名，非智無以通，非學無以智，非恕無以測萬物之性情。非能測萬物之性情，無以應變而不窮；應變而不窮，則萬物莫足以傾之。”智有大有小：“聰明足以燭物，才識足以定慮”，僅是“一人之智”，“小智”也；“通天下之志，類萬物之情，窮理盡性以至於命”，則為“大智”。智而兼仁，方得謂之大智，“大智即為聖人”^④。大智者舍己從人，“不彊人以同於己”，同時又“不彊己以同於人”。“人各一性”，故“有所同，必有所不同”；“此同也，而實異也，故君子不同也”。《易·同人》曰“君子以通天下之志”，又曰“君子以類族

① 蘇輿《春秋繁露義證》，北京中華書局1992年版，第249、250~251、254頁。

② 《檢論·訂孔下》，傅傑編校《章太炎學術史論集》，第247~248頁。

③ 《一以貫之解》，《雕菰集》卷九，《叢書集成初編》本，第132~134頁。

④ 《論語通釋》，《木犀軒叢書》本，第12頁上、第13頁上（《釋聖》）。

辨物”。焦氏就此指出：“曰‘辨物’，則非一物；曰‘通天下之志’，則不一志。不一物不一志而通之，而辨之；如是而為‘同人’，斯君子所以不同也。惟不同而後能善與人同。”^①易言之，人各有性，故人各有志。因此既不可強人以同於己，又不可強己以同於人。不強己以同於人，乃是“忠”；不強人以同於己，則為“恕”。二者合一，方得謂之“和而不同”。所謂忠恕一以貫之者，即此。他所大力申說的，不是多元歸一，而是不可化約的多；最為反對的是“執一”，“執一”即是悖理，故曰“凡執一者，皆為賊道”^②。這一看法，與現代價值多元論相比，不遑多讓。儒家多元觀發展至此，可說是登峰造極了^③。

二、“因是”與“不得已”

道家中最為提倡價值多元觀者，厥唯《莊子·齊物論》。有關此篇篇名的解讀，大略有兩種：一是以“齊物”連讀，意謂“齊物”之論；二是以“物論”連讀，意謂齊一不同之“物論”。章太炎對第二種解讀，大表反對，認為此篇“先說喪我，終明物化，混絕彼此，排遣是非，非專為統一異論而作也。應從舊讀”^④。近人鍾泰則取第二說，以為“齊”字統括“物”、“論”二字，云：

“齊物論”者，齊物之不齊，齊論之不齊也。言論先及物者，論之有是非，生於物之有美惡、貴賤也。……齊之為言，非如《孟子》“比而同之”之云也。（“子比而同之，是亂天下也”，見《滕文公》篇。）美者還其為美，惡者還其為惡；不以惡而掩美，亦不以美而諱惡；則美惡齊矣。是者還其為是，非者還其為非；不以非而紕是，亦不以是而沒非；則是非齊矣。《至樂篇》曰：“名止於實，義設於適。”止者不過其當，適者不違其則。不過當，不違則，此齊物、齊論之要旨也。……故篇中特標“以明”、“因是”兩端，反覆言之。文雖極其變，義則極其平，要之曰正名而已矣。人於正名則安之，於齊物論則駭之，無他，習與不習之故也。雖然，欲能明，必先去其固必之執。（語本《論語》曰：“毋意，毋必，毋固，毋我。”見《子罕篇》。）而去執莫如“無己”，故篇以“喪我”發端。欲知因，必先洞夫萬物之情，而洞物莫如順化，故乃以“物化”作結也。^⑤

① 《論語通釋》，《木犀軒叢書》本，第6頁上（《釋異端》）。

② 見其《論語補疏》，載《皇清經解》卷一千一百六十四，復興書局1961年影印學海堂刊本，第12362～12363頁。

③ 參看拙作《焦循“一貫忠恕”說與儒家多元主義》，及《儒道二家思想與價值多元主義》，均收入拙著《近世中國學術思想抉隱》，上海人民出版社2008年版，第182～206頁，第443～461頁。

④ 《齊物論釋定本》，《章太炎全集（六）》，上海人民出版社1986年版，第61頁。

⑤ 《莊子發微》，上海古籍出版社2002年版，第26頁。

所言頗為有理，對此篇大意的敘述，尤為清晰。總之，對於篇名不論取哪一種讀法，對於此篇所傳達的意思，大抵無異解。

此篇極論人間是非之無定，有曰：

道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非，而非其所是，則莫若以明。物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰“莫若以明”。

這一段的重心在“因是”與“以明”。鍾泰的詮釋最為中肯，指出“方生方死”云云，“以見彼生則是死，彼死則是生。彼是生死同時，則可不可是非亦同時，所以方可者即方不可，方不可者即可；因是者即因非，因非者即因是。可與不可，是之與非，更無疆畔，於是乎兩齊矣。故曰：‘聖人不由，而照之於天。’‘不由’者，不在是非之內。‘照之於天’，亦即照之‘以明’也。下即接曰‘亦因是也’者，惟不在是非之內，乃可以因夫是非也”。析而言之，“‘以明’所以去執，‘因是’所以善用”。“實則言‘以明’即兼‘因是’，言‘因是’不離‘以明’”，此乃“兩齊之論”，故曰“彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮”。所謂莫得其偶，所謂道樞，指的是“無待”，唯有“無所待者”，方能“遊於無窮”也^①。所謂無待，並非絕去外物，而是去除執心（故曰“以明”）；執心既除，便能“因是因非，因非因是”，不為彼是美惡所羈絆。“得其環中”，以遊於無窮（此即“因是”之義，重在一“因”字）。明人焦竑因此說：“‘因’之一字，老莊之要旨。”^②所謂因，即是《史記·太史公自序·論六家要指》論道家所謂“其術以虛無為本，以因循為用，無成勢，無常形。……有法無法，因時為業；有度無度，因物與合”。

莊子有進於此者，在於指出所謂因或因循，並不僅僅是一種手段（“用”），而是出於萬事萬物的本然，亦即人間世種種是非美惡，因人的“成心”而起，本無其“體”。（按：前述柏拉圖所謂型相、理式，依莊子之論，“成心”而已。）成心與生俱來，若不加以破除，事物之本然終不可得，人間世的茫昧與痛苦終不可除：

一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲

① 《莊子發微》，第 39 頁。

② 《莊子翼》，《叢書集成續編》本，上海書店 1994 年版，影印《金陵叢書》本，第 76 冊，第 97 頁（原書卷一，第 32 頁上）。

乎！……人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒[按：即“茫昧”之“茫”]者乎？夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？……未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知。吾獨且奈何哉！

鍾泰的解釋最為得當，云：“‘成心’與‘成形’相應。‘成’者，一成而不變，故‘成心’者，執心也。蓋世之自謂不芒者，未嘗不自以為得其所謂真宰、真君，而不知其非也。此變君與宰而言師者，自彼言之，則曰君曰宰，自我言之，我所師法，則曰師也。”又指出，“所謂真宰、真君，皆強為安名，總之一天而已。天之名亦不可執，寄之無有而已。是‘雖有神禹且不能知，吾獨且奈何哉’！言非知解之所能億度，所以茫昧者衆也”^①。按：各種宗教的、政治的原教旨主義者，正是“自以為得其所謂真宰、真君，而不知其非”，以致破壞殺戮，紛爭不已。

王船山對此，有透闢的認識，說道：

為物論者，皆求治也，而孰知天下之本滑！皆求明也，而孰知天下之本潛！求治，求明，而為之名曰仁義，為之辯曰是非，以要言之，利害而已矣。此之所謂利，彼之所謂害，利害無有常者也。本無一成之利害，而成心所師，知不屈於其域；則有訢有拒，乃以尊其所訢，賤其所拒，而爭競不已。……夫利害是非之辯，豈有常哉！或旬日而改，或旬月而改，或三、數十年而必改，百年而必大改，千年而盡易其故。堯舜之名，篡賊之惡也；周孔之文，俗儒之陋也。然則古之所賤，今之所貴；今之所是，後之所非；厲風變其南北，而籟亦異響。若夫參萬歲而成純者（按：《齊物論》長梧子之言曰：“衆人役役，聖人愚芑；參萬歲而成純，萬物盡然，而以是相蘊。”），大常而不可執，豈言論之所能及哉！忘言，忘知，以天為府，則真知之所徹，玉蘊之而已，無可以示人者。聖人之愚芑，恰與萬歲之滑潛相膾合，而物論奚足以存！^②

按：於百年來的中國及世界，似有先燭之明。

《齊物論》又曰：

物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。……其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也。用也者，通也。通也者，得也。適得，而幾矣。因是已。……是以聖人和之以是非而休乎天均，是之謂兩行。

① 《莊子發微》，第 35～36 頁。

② 《莊子解》，《船山全書》第十三冊，岳麓書社 1993 年版，第 115 頁（卷二）。

此節要義，在於“兩行”。焦竑對此，亦以“因”字釋之，頗得要領，謂“聖人外則因人而和之，內則體乎無是無非之天鈞，不以迹之有是非而礙其心之無是非，所以謂之‘兩行’也”。^① 此處所謂迹與心，道出了莊子“齊物”的要旨。章太炎以佛理通於莊子，對此心、迹問題有獨到的見解，認為“莊生所詣之地”，與佛教的涅槃其實並無二致，然而莊子對於世界，只是如實觀之，“實無欣羨寂滅之情”，“其特別志願，本在內聖外王，哀生民之無拯，念刑政之苛殘”，欲使“世無工宰，見無文野”，“人各自主”，“智無留礙”，然而又深知“河清之難俟，陵谷變遷之不可豫期”，故雖有大悲願，終究未能“適於民意”。所祈嚮者，乃在“外死生，無終始”。太炎因此以為，莊子“知一切法本來涅槃”，但在當下，其所謂齊物，則是“以百姓心為心”，“應化不盡”^②。易言之，莊子終極的嚮往是焦竑所謂“無是無非之天鈞”，然而所樂行者則是“因人而和之”（亦即“以百姓心為心”）。此即“不以迹之有是非而礙其心之無是非”，所謂兩行，正是指此。個中關鍵，乃在“為是不用而寓諸庸”。庸字既指“用”，又含有“平常”、“庸常”之義。

近人劉咸忻因此解釋說：

不用，謂不用執一之見。寓諸庸，謂徵之實用，實用則各可其可，隨其德而言之。莊子說理雖玄妙，歸結仍在於平常，即以平常為真，上文所謂“無損於真”也。庸既是真，而謂為寓者，以道本渾一，因用而見若寄寓然也。惟用故通，而不礙於時方；惟通故得，而各成其宜。各成其宜，即所謂因是也。因是者，不知其然而然，此即道也。^③

按：所言頗有理致，與太炎之說可以相參。

前引《齊物論》中“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”一段，頗為難解。桐城古文家馬其昶引《左傳》“凡師能左右之曰‘以’”，又引唐人陸淳所撰《春秋集傳纂例》中趙匡云“不用我師而用彼師曰‘以’”，用來解釋“莫若以明”，說道：“今欲是非儒墨莫若以明者，不以己明彼，而以彼明彼也。”又釋“物無非彼，物無非是”二句云：“彼，斥儒墨也。儒墨各自是。‘以明’者，使儒墨易地而觀，則天下之人無不曰彼是矣。”^④ 劉咸忻對“莫若以明”的解釋，亦頗有見地，以為“易而觀之”乃“通彼我之要法”，曰：“舉儒墨，以為一切相互非者之例。上一‘是其所非，非其所是’，謂在彼為是，在此為非；下一‘是其所非，非其所是’，則謂易而觀之。易觀為通彼我之要法，亦此段之主旨。‘以明’，即謂兩觀兼包而知

① 《莊子翼》，第 99 頁，原書卷一，第 35 頁下。

② 《齊物論釋定本》，第 118~120 頁。

③ 《莊子釋滯》，黃曙輝編校《劉咸忻學術論集：子學編（上）》，廣西師範大學出版社 2007 年版，第 235 頁。

④ 《莊子故》，嚴靈峰編輯《無求備齋老莊列子三子集成補編》，成文出版社 1982 年版，影印原刊本，第 29 頁（原刊本卷一，第 10 頁上）。

其各有所是耳。莊意本如是。”^①按：在各種是非爭競不已的人間世，欲通彼我之郵，須用“易觀”之法，即暫時擱置自己的意見，採用對方的觀點。所謂“因是”，即是指此而言。馬其昶以為“此即儒家因物付物之學”，又指出“莊子因是之學，不類子莫之執中。無方所，故謂之兩行；無對待，故謂之通一。蓋因是為是，我無與焉。彼是者，我見所生，是彼非此，有方所而對待起，所謂偶也。彼是莫得其偶，即‘因是已’（案：此釋《齊物論》“無適焉，因是已”），此環中之所以妙也”^②。按：易而觀之，因物付物，對於異己者的立場自然會有同情的了解，自然不會將一己的“成心”視為“經式義度”，強天下以必從。《莊子·應帝王篇》曰：“肩吾見狂接輿，狂接輿曰：‘日中始何以語女？’肩吾曰：‘告我：君人者以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸！’狂接輿曰：‘是欺德也。其於治天下也，猶涉海鑿河，而使蚩負山也。夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事而已矣。且鳥高飛以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下以避熏鑿之患，而曾二蟲之無知！’”鍾泰解釋說，此節“極言治天下無取於經式義度，而強人以從己之為害事也”^③。試問：價值多元觀的根本精神豈非如是乎？

《莊子·人間世》引仲尼語曰：“天下有大戒二：其一命也，其一義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間，是之謂大戒。”意謂子女之愛父母，出於自然之情而不可解，故曰“命”。所謂君臣，指的是政治與社會的層級性結構。天下之大，制度不一，但總少不了所謂君臣上下的層級性安排，故曰“義”。處於人羣的網絡之內，無法逃脫此二者，故曰“大戒”。劉咸炘解釋此節云：“命者謂自然不容已，義謂當然不可已。分言之則命乃天性，義則人事之宜，實則義亦由命出，後人視命字若有所迫制，無可奈何，實則命指所受，猶言德也，似有迫我，實是自然，況自道家言，所謂天者非有主使乎？莊周之言命與孟子言性同，孟子就一人而言，故重言性；莊子就宇宙以觀，故重言命耳。”^④所言甚為諦當。道家由此“命”、“義”觀念，而有“不得已”之說。《人間世》篇孔子對顏回有云：“入則鳴，不入則止，無門無毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。”“一宅”二字，頗不易解，注者往往增減變動字句以說之。清人陸樹芝《莊子雪》云：“一宅，謂如至親骨肉，同居一室，無彼此疆界也。寓於不得已者，雖有匡救，皆寓於同室親愛，情不容已之中，有不覺其匡救者。”^⑤不更動字句，而能怡然理順。《莊子·庚桑楚》曰：“動以不得已之謂德。”又曰：“有為也欲當，則緣於不得已。不得已之類，聖人之道。”鍾泰認為，《人間世》一篇，以“不得已為之樞機”^⑥。明代石人隱士有《測莊》一卷，曰：“人世間事，‘不得已’三字盡之矣。親不可解，君無所逃，皆所不得已也。吾不擇地而

① 《莊子釋滯》，第 233 頁。

② 《莊子故》，第 30～31 頁（原刊本，卷一，第 10 頁下）。

③ 《莊子發微》，第 170 頁。

④ 《莊子釋滯》，第 239 頁。

⑤ 陸樹芝撰、張京華點校《莊子雪》，華東師範大學出版社 2011 年版，第 45～46 頁。

⑥ 《莊子發微》，第 86 頁。

安之，不擇事而安之，所謂遊也。知其不可奈何而安之，所謂寓於不得已也。”^①按：所謂不得已，即是義：有為既出於不得已，則亦即是無為。人世間事皆為不得已，自己如此，他人亦然，種種行為，均為宅身於某種情境之下不得不然者。所宅不同，所作所為自亦有異。於是便不會認為自己已得真宰真君，他人則處於蒙昧之中，必須為之“啟蒙”，必須將己之所欲施諸他人。明乎此理，便不會強人以同於己，亦不會強己以同於人。道家的多元觀，正是基於這一看法。然而莊子對於“義為仁之本”，則未有說明，是為其多元觀的欠缺。

三、“止其所不知”

《齊物論》有云：“知止其所不知，至矣。”近人朱文熊《莊子新義》以為《齊物論》一篇，其“精義在‘止其所不知’一語。止其所不知，則因物付物，無容成心，見得物物有理，言言有物，彼我是非自然忘卻”^②，所論頗當。須知凡是人，不論何等聖智，其知識終究有限，不可能因為自認已得真宰或真理，即可前知往古，後知未來，整個人間世的發展，皆在其掌握之中。孔子明於此，故曰：“知之為知之，不知為不知，是知也。”（《論語·為政》）莊子對此，尤有深刻的理解，《養生主》篇開首即曰：“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。”鍾泰以為，此乃“一篇大旨，亦一書大旨也”。解釋道：“‘隨’猶逐也。逐知即逐物也。（《天下篇》云：“逐萬物而不返。”）如是，則知不能止其所不知，故曰‘殆已’。‘殆’，危也。殆而知殆，則猶可以改也。而方自以為知，則所謂‘安危利菑，樂其所以亡’者（語本《孟子》），故曰‘殆而已矣’，言舍危殆之外無他途也。”^③

《大宗師》篇曰：“知天之所為，知人之所為者，至矣！知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。雖然，有患。夫知有所待而後當，其所待者特未定也。”“知有所待而後當”兩句，最具深意，可謂道家認識論的精要。朱文熊解釋說：“知必待接物而生，若上所言之知，乃懸空說法，所待者特未定也。”^④人類知識的生成，既須經由人的知覺器官，又須依賴與外界的接觸，此即所謂接物。若知覺器官不同，則所知的世界必將有差異。同時，若所處的環境不同，其所知所覺者亦當有別。而環境決非不變之物，人的一生，由幼而壯而老，亦在不斷的變動之中。故可說“所待者特未定也”。易言之，世上並無絕對的知識，如主張多元主義的美國哲學家雷斯徹（Nicholas

① 收入明人閔景賢所纂《快書》卷三四，《叢書集成續編》，上海書店1994年版，第76冊，第517頁。

② 朱文熊撰、李花蕾點校《莊子新義》，華東師範大學出版社2011年版，頁11。

③ 《莊子發微》，第65頁。

④ 《莊子新義》，第59頁。

Rescher)所指出,外星人若有科學,極可能與地球上人類的科學,大相徑庭^①。任何自命掌握了歷史規律,能前知往古、後知來今的思想家,如黑格爾等,說到底,都是“懸空說法”,因其“所待者特未定也”。以莊子之見,此等思想家所謂規律云云,皆出於“成心”,執著於此成心,視為“經式義度”,強天下以從之,必至於“殆而已矣”。按:此等“懸空說法”,正是波普爾所謂的“歷史主義”(亦即依據所謂歷史規律,能預知未來的發展進程)。他反對“歷史主義”最主要的理由,乃是人類歷史的發展受到人類知識的強烈影響,而今後科學知識如何增長,如何發展,實在是無從預測,因此,人類歷史未來的進程,無法預知^②。

《莊子·田子方》記載一個寓言:“文王觀於臧,見一丈人釣,而其釣莫釣”,文王知其非常人,“欲舉而授之政”,則恐大臣父兄不安;欲不授之政,又不忍百姓的損失。於是對大夫們說,夜間夢見一人,黑而多鬚,乘駁色之馬,若以國政授於此臧丈人,必將對百姓大有好處,“遂迎丈人而授之政”,國家因而大治。顏淵對此不解,問孔子說:“文王其猶未邪?又何以夢為乎?”孔子對曰:“默!女無言!夫文王盡之也,而又何論刺焉?彼直以循斯須也。”所謂斯須,即是《周易·繫辭下》“知幾其神乎”的“幾”,“循斯須”即是“知幾”。個人或大羣的境遇,隨時而異,不主故常,欲做事恰到好處,必須與當下的“幾”密合。故鍾泰解釋說:“斯須”即是“俄頃之間”,“喻幾微也”;“循斯須”則意謂“察其幾而順應之”,此乃“聖哲之事”,所以說“文王盡之也”^③。王船山對此的詮釋更為深入,曰:“夫物豈有可循以治之者哉!循吾之所謂當者,是故吾耳,非大常以應變者也。循物之常者,是求之於唐肆也,交臂而已失之者也。(按:唐肆者,空馬肆也。)故善循者,亦循其斯須而已。斯須者,物以方生之機,而吾以方生之念動之,足以成其事而已足矣。”^④按:人人循其斯須,足以成其事而已,又豈有價值一元之可言?

近世人物中,章太炎最為堅持價值多元論,釋《齊物論》“此亦一無窮,彼亦一無窮”云:“道本無常,與世變易,執守一時之見,以今非古,以古非今,(或以異域非宗國,以宗國非異域者,其例視此。)此正顛倒之說,比於今日適越而昔至,斯善喻乎。世俗有守舊章順進化者,其皆未喻斯旨也。”指出:“順進化者以今非古”,乃是“誣言”;“守舊章者以古非今”,亦是“一孔之見”。“是云非云,不由天降,非自地作,此皆生於人心。心未生時,而云是非素定,斯豈非以無為有邪?”至於“史書往事,昔人所印是非,亦與今人殊致,而多辯論枉直,校計功罪”,正好比“以漢律論殷民,唐格選秦吏”,“何其不知類哉!”由此更可知:老子所謂“道可道,非常道”,乃是的論;而董仲舒所謂“天不變,道亦不變”,則為誓說。因為並無亙古不變的“天”,又豈能有亙古

① Nicholas Rescher, *Pluralism: Against the Demand for Consensus* (Oxford: Clarendon Press, 1996), p. 68.

② Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (London and New York: Routledge, 2004), pp. 11-12.

③ 《莊子發微》,第478頁。

④ 《莊子解》卷二十一,第328頁。

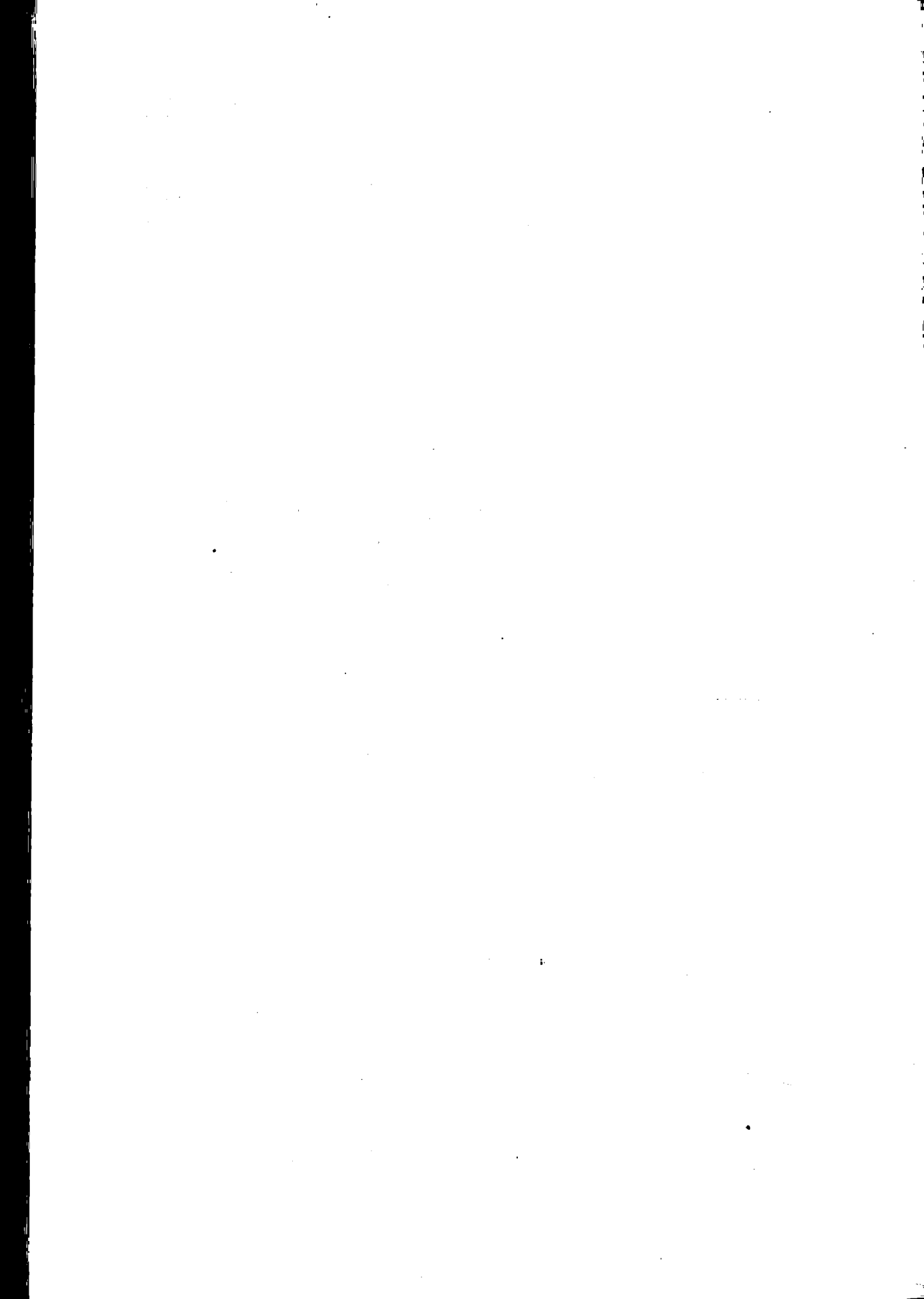
不變之“道”？^①

明遺民錢澄之作《莊子內七詁》，引明儒王龍溪（畿）云：“見在可知者，行著習察，還其知之，不可模糊；其不可知者，滌玄去智，還其不知，不可兜攬。”以為此乃“‘以所知養其所不知’妙釋”^②。龍溪此語亦可視為“知之為知之，不知為不知，是知也”的絕好注解。前述焦循所謂不可強人以同於己，亦不可強己以同於人，其認識論的基礎亦在於此。這一看法，當為儒道二家所共宗。

[作者簡介] 嚴壽激(1946—)，男，華東師範大學碩士，美國印第安納大學博士。現執教於新加坡南洋理工大學國立教育學院，並任上海社會科學院歷史研究所及美國克萊蒙研究生大學(Claremont Graduate University)宗教學院經典詮解研究所(Institute for Signifying Scriptures)特約研究員。治學領域為中國學術思想史與古典文學，旁涉政治思想及宗教學。近年刊有專著《詩道與文心》、《近世中國學術思想抉隱》、《近世中國學術通變論叢》及期刊論文多篇。

① 《齊物論釋定本》，第75～76頁。

② 《莊屈合詁》，黃山書社1998年版，第93頁。



從“太上”等章的差異論 郭店竹簡《老子》性質

玄 華

“太上……而百姓曰我自然也”、“故大道廢……安有正臣”、“絕聖棄智……少私寡欲”、“絕學無憂……亦不可以不畏人”等四段落在不同《老子》文本中文字有異，段落分佈不同。通過分析，我們可以復原出“五千言”中相關段落的原始面貌，並在此基礎上確認“五千言”原始本與三組簡《老》的不同關係，從另一個方面驗證玄華曾根據郭店楚墓時代摘抄現象的普遍性、郭店竹簡內部摘抄現象的現實性和郭店竹簡內部規律等方面得出的觀點：簡《老》丙組是直接摘抄自原始“五千言”、用於修編新《老子》的原始材料，簡《老》乙組是修改未完全的本子，簡《老》甲組是修改較完全的本子^①。

一、“五千言”相關段落的原始面貌

在所有《老子》文本中，帛《老》、傳《老》等雖是“五千言”本，但無論是文字，還是章節劃分，都已非“五千言”原始面貌。如章節劃分方面，帛《老》無明顯的分章符號，相關情況不得而知。傳《老》分章則不盡相同，河上公本、王弼本等分為八十一章，嚴遵本分為七十二章等。它們皆是漢以後文本，非“五千言”本來面貌。目前沒有更可靠的原始材料，唯一的辦法是從“五千言”文本本身考察。我們以帛《老》為底本，傳《老》、簡《老》為校本，復原出“五千言”相關段落原始面貌為：

太上，下知有之；其次，親譽之；其次，畏之；其下，侮之。信不足，安有不信。猶乎，其貴言也。成功遂事，而百姓曰我自然也。故大道廢，安有仁義。六親不和，安

^① 玄華《論郭店竹簡《老子》性質》，《江淮論壇》2011年第1期，第66～71頁。

有孝慈。邦家昏亂，安有正臣。

絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。此三言也，以為文未足，故令之有所屬。見素抱樸，少私寡欲，絕學無憂。

唯與訶，其相去幾何？美與惡，其相去何若？人之所畏，亦不可以不畏人。

具體分析如下：

(一) “五千言”中相關段落文字校注

1. “太上……安有正臣”校注

(1) “太上，下知有之”：河上公注：“太上，謂太古無名之君也。”^①王弼注：“太上，謂大人也。大人在上，故曰‘太上’。”^②蔣錫昌注：“‘太上，下知有之’，謂最好之世，下民僅知有一君之名目而已。”^③河、王不確，蔣說是。“太上”與下文“其次”、“其下”等詞語連用，表示不同層次；(2) “信不足，安有不信”：安，簡《老》丙組作“安”，帛書乙本同之，帛書甲本作“案”，傳本多作“焉”。高明指出，三者皆“於是”義^④，可從。此句承接上文“其下，侮之”句，指君王滋彰法令，喪失公信，百姓應之輕視、羞辱君王——違法、造反；(3) “猶乎，其貴言也”：猶，猶豫、遲疑。言，指法令。《老子》曰：“希言，自然。”太上之治，君王以“希言”為貴；(4) “成功遂事，而百姓曰我自然也”：君王“希言”，百姓僅知其存在，不見其影響，於是天下大治，百姓皆云出於自然自化；(5) “故”：簡《老》丙組、帛本有，傳本皆無；(6) “智慧出，安有大偽”：簡《老》丙組無此句，帛本、傳本有之。“五千言”原本當無此句，具體辨析見下文。

該段可譯為：國家的治理，最好的情況是下民僅知君王的存在而已；次一等的情況是下民親近、歌頌君王；再次一等的情況是下民畏懼君王；最糟糕的情況是下民輕視、欺辱君王——君王平日滋彰法令，使自我失信，於是下民不相信他，才要違法、造反。太上之治，有道君王總看似猶豫、遲鈍。他非常珍視自己的法令，以致很少發佈法令。當國家大治時，下民都會說這是出於自我本性，自然而然的結果。因此，只有當治國大道被廢棄後，君王便會擁有仁義的美名；六親不諧和後，君王便會有孝慈的美名；家國混亂後，君王便得擁有正直之臣的讚譽。

2. “絕聖棄智……絕學無憂”校注

(1) “絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有”：帛本、傳本等“五千言”本皆如此，簡《老》甲組作“絕智棄辯，民利百倍。絕巧棄利，盜賊無有。絕憚棄慮，民

① 河上公著、王卡點校《老子道德經河上公章句》，中華書局1993年版，第68頁。

② 王弼《老子王弼注》（據武英殿聚珍本影印），日本東京文求堂1939年版，上篇，第16頁。

③ 蔣錫昌《老子校詁》，成都古籍書店1988年據商務印書館1937年版影印，第108頁。

④ 高明《帛書〈老子〉校注》，中華書局1996年版，第310頁。

復孝慈”(急：簡《老》甲組原字“𠄎”，寫作“急”。慮：簡《老》甲組原字：“𠄎”，寫作“慮”)^①。聖：指與“智”為對等關係的“聖明”；(2) “三言”：河上公注：“謂上三事所棄絕也。”^②王弼亦指為聖智、仁義、巧利三事物^③。後人多從之，不確。當為絕棄此三者。文，鬱鬱乎文哉，文者，制度也；(3) 素、樸：本色、樸實，即本質；(4) “絕學無憂”：簡《老》甲組曰：“是以聖人居無為之事，行不言之學(教)。”^④“學”者，“教”也。《老子》曰：“為學(教)日益，為道日損。”即指絕棄仁義禮的教化，使百姓自然自化。

該段可譯為：君王絕棄智巧治國之法令，絕棄求取仁義虛名之行，絕棄追逐巧利之策，百姓將大得便利，恢復孝慈，安於耕戰，不行盜賊(造反)之事。行三絕三棄之策，若作為治國方略，則尚未及根本，故令之有所歸屬，知其所出：定見本元，保定樸實，遵從本質；從而去除巧利、仁義、大作為等私利虛名之欲，最終絕棄仁義禮等教化理念與制度。

3. “唯與訶……亦不可以不畏人”校注

(1) “唯”：唯唯諾諾，應承；(2) “訶”：簡《老》乙組作“可”、帛書甲本作“訶”、帛書乙本作“呵”，傳本作“阿”。“訶”為本字，義為“指責”；(3) “美”：讚美；(4) “惡”：詆毀、厭棄；(5) “人之所畏”：河上公注：“人謂道人也。人所畏者，畏不絕學之君也。”^⑤高明進而認為代指眾人所畏懼的“君王”^⑥，可從。(6) “不可以不畏人”：簡《老》乙組、帛本皆有“人”字，傳本皆無。古本為原貌，義指“百姓”，具體辨析見下文。

該段可譯為：治國方面，下民對君王唯唯諾諾的情況與下民指責、厭棄君王的情況相距有多少距離？即使下民親近、讚譽君王的情況與下民指責、厭棄君王的情況又相距多少距離呢？君王不要苟安於下民畏懼或讚譽君王的情況，這些都是不合大道的，它們終將發展到下民指責、厭棄君王的境地。所以被下民所畏懼的君王是不可以不畏懼百姓的。

(二) “五千言”中相關段落原始聯繫解析

1. “太上……安有貞臣”段落勸誡君王以道治國，指出治國有“太上之治”、“苟且之治”與“危殆之治”之分，並論述各自的成因。(1) 區分局面：君王治理國家，下民僅知君王存在而己的局面屬於“太上之治”；下民知道君王的存在，卻讚譽或畏懼君王的局面屬於“苟且之治”；下民知道君王的存在，卻指責、厭棄君王的局面則屬於“危殆之治”。(2) 各自成因：太上之治成因是君王“希言”——不滋彰法令，不妨民擾民，使其自然而然生活；“苟且之治”與“危殆之治”

① 荊門市博物館《郭店楚墓竹簡》，文物出版社1998年版，第111頁。

② 河上公著、王卡點校《老子道德經河上公章句》，第76頁。

③ 王弼《老子王弼注》(武本影印)，上篇，第18頁。

④ 荊門市博物館《郭店楚墓竹簡》，第112頁。

⑤ 河上公著、王卡點校《老子道德經河上公章句》，第79頁。

⑥ 高明《帛書〈老子〉校注》，第317頁。

的成因是君王無法保守虛空，背棄大道，而貪慕聖智、仁義等虛名私利，從而以禮儀、巧利治國，最終導致君王自己擁有了“孝慈”、“擁有能臣良吏”的讚譽，卻陷家國於紛亂、動盪。

2. “絕聖棄智……絕學無憂”段落承接上文，論述根治“病局”而回歸“太上之治”的直接方法和根本之道。(1) 直接方法：“病局”皆因貪圖虛名私利而起，直接的方法就是與此相對的策略——絕棄虛名私利。斷絕割棄聖智、仁義之虛名巧利，從而使下民真正以心而行，回歸真孝慈，安於耕種而不造反。(2) 根本之道。那三種方法只是從“正反”角度出發，根據“病局”的應對之方。若要作為萬世的永恆之道，則尚有不足。永恆之道是定見萬物本質，篤定虛空，去除虛妄的私利與欲望，使仁義禮等理念制度無從而生。君王要直視萬物的本質，認知其虛空。在此基礎上，順性發展。由於萬物本性皆虛空，君王亦然。順性發展後就無所謂私利私欲。將此“修心”與“修身”之德大而化之，則君王在治國時，仁義禮等意識形態與制度便無從而生。如此百姓順性而發，天下太平，萬世無憂。

《老子》曰：“天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子。既知其子，復守其母，沒身不殆。”又曰：“修之身，其德乃真。修之家，其德有餘。修之鄉，其德乃長。修之邦，其德乃豐。修之天下，其德乃博。”此處的永恆之道合其一貫由內而外、以本治末的邏輯思維與“修身齊家治國平天下”的修德主張。

3. “唯與訶”段落則是對以上各段的總結，且警示君王不可苟且於“親譽”、“畏之”之治，須聞道立行。當老子向君王陳述“太上之治”理念時，君王多認為實難施行，欲苟安於“親譽”、“畏之”的現狀。有鑒於此，老子指出“苟且之治”與“危殆之治”只有一步之遙，勸誡君王“不道早已”，早歸於“道”。相應地也喻指“侮之”、“太上”僅一步之遙，只要君王自然處事，必可由“侮之”復“太上”。

總之，在“五千言”的原始面貌中，“太上……安有正臣”段落論述了太上之治、苟且之治、危殆之治的各自表現與成因。“絕聖棄智……絕學無憂”則承接上文，論述了由“苟且之治”、“危殆之治”歸復“太上之治”的直接方法與根本之道。“唯與訶……亦不可以不畏人”則警示君王“苟且之治”與“危殆之治”只有一步之遙，君王即使想苟安也是不可得的，必須“不道早已”，“以道蒞天下”。它們都是勸誡君王以道治國，崇尚“太上之治”，絕棄“苟且之治”與“危殆之治”，主題統一，邏輯嚴密，共同組成了一章完整的論說文。

二、“五千言”原貌、簡《老》 相關段落差異與關係

(一)

“五千言”原貌、簡《老》中“太上……安有正臣”段落(今本歸屬十七、十八章)的差異與兩者關係。相關段落，簡《老》中歸屬丙組，作“太上，下知有之。其次，親譽之；其次，畏之；其次，

侮之。信不足，安有不信。猶乎，其貴言也。成事遂功，而百姓曰我自然也。故大道廢，安有仁義；六親不和，安有孝悌（慈），邦家昏亂，安有正臣。”^①帛本作：“大上，下知有之；其次，親譽之；其次，畏之；其下，侮之。信不足，安有不信。猶呵，其貴言也。成功遂事，而百姓謂我自然。故大道廢，案有仁義；智慧出，案有大偽；六親不和，案有孝慈；邦家昏亂，案有貞臣。”^②傳本與帛本大體一致。

1. 文字差異。較突出者是“智慧出，安有大偽”句的有無現象：簡《老》丙組無此句，以帛《老》及諸通行本為代表的傳世“五千言”皆有此句。

池田知久先生曾分析道：（1）《老子》原型應是古樸的，相關段落無此句則符合該原則；（2）相關段落其他三處皆是看似正面的社會價值現象，此句按常規理解——解讀為“大虛偽”，則不符合該面貌；（3）若“大偽”以“大作為”解讀，雖符合該面貌，但該思想乃荀子首倡，它的加入也應是後來之事——道家為批判荀子學派而作。從而認為原本《老子》無此句，該句為後人所加。並以此證明簡《老》為源，“五千言”是在其基礎上的修編本。^③

池田先生認為“智慧出，安有大偽”句乃後人竄入的看法與分析是可取的。我們也可以從句法構成的角度對此作進一步論證。仔細觀察經文的結構，可以發現原經文是“三三”對應格式：“太上……而百姓謂我自然”部分中，老子批判了三種國家局面——百姓讚美、畏懼和欺辱君王等。其後“故大道廢……安有正臣”部分中，“大道廢，安有仁義”對應百姓讚美君王的局面，“六親不和，安有孝慈”對應百姓敬畏君王的局面，“邦家昏亂，安有正臣”對應百姓反抗君王的局面。同時，下文“絕聖棄智……盜賊無有”部分以及“見素抱樸……絕學無憂”部分也都是“三三”對應結構。若“智慧出，安有大偽”句安置其中，則完全打破該文本結構和語義連貫，因此它必是後人所加。不過，池田先生以此得出簡《老》是“五千言”源本的結論則有待商榷。正如文章開頭所言“五千言”原始本和“五千言”傳本具有本質區別。“智慧出，安有大偽”本身就是原始“五千言”所無的，因此，我們只能說簡《老》丙組經文與“五千言”傳本存在差異，與“五千言”原始本相同，並以此得知簡《老》丙組與“五千言”原始本存有某種關係，但具體是何種關係，仍有待進一步分析。

2. 段落位置差異。本段“太上……而百姓曰我自然也”和“故大道廢……少私寡欲”兩部分在帛《老》中上下相連，傳《老》中分屬十七、十八章，簡《老》丙組中同處一章。

池田知久曾分析道：“（簡《老》）第十八章開頭有‘古’（‘故’的假借字），馬王堆帛書甲本、乙本均作‘故’字。……從郭店楚簡丙本到馬王堆帛書即戰國後期到西漢初期的《老子》，似乎是將十八章和上文的第十七章合為一體的。……相反，諸通行本中，沒有一個文本第十八章

① 荊門市博物館《郭店楚墓竹簡》，第121頁。

② 國家文物局古文獻研究室《馬王堆漢墓帛書（1）》，文物出版社1980年版，第11頁。

③ [日]池田知久《尚處形成階段的〈老子〉最古文本——郭店楚簡〈老子〉》，陳鼓應主編《道家文化研究》第17輯，生活·讀書·新知三聯書店1999年版，180~181頁。

是以‘古’、‘故’開頭的。”^①他認為簡《老》中十七至十八章為一體，帛書亦然，傳本卻將其分為兩章，後者當是以前者為基礎循序發展而來。

通過對“五千言”相關段落的原始面貌分析可知，“五千言”原始面貌中相關段落本就是上下相連的，帛《老》繼承了這一面貌，傳《老》更改了這一面貌。傳《老》對“五千言”進行了八十一章劃分，打破了“五千言”原有的結構。在原本連為一體的段落被人為地劃分為獨立的兩個章節後，原有的結構連接就不復存在，作為結構連接助詞的“故”就失去了存在的意義，最終被人為刪去，這是文本發展的必然結果。至於簡《老》丙組此處與“五千言”原始面貌相同，只說明簡《老》與原始“五千言”存有某種關係，但未能直接說明是何種關係，更不足以推論簡《老》為原貌、帛書繼承之、傳本發展之。

總之，簡《老》丙組、“五千言”原始面貌在“太上……安有貞臣”段落的段落分佈方面保持一致，表明兩者存在某種關係。其本身雖不足以直接說明是何種關係，但玄華曾根據郭店竹簡形制規律等特點，指出簡《老》丙組是摘抄自原始“五千言”、用於修編新文本的原始材料。此處簡《老》丙組與“五千言”原始面貌的一致性則從文本章節異同的角度有力地驗證了該看法的正確性。

(二)

“五千言”原貌、簡《老》中“絕聖棄智……絕學無憂”段落(今本歸屬十九至二十章)的差異與兩者關係。相關段落，簡《老》中分別歸屬甲組、乙組，甲組作：“絕智棄辯，民利百倍；絕巧棄利，盜賊亡有；絕急棄慮，民復季子。三言以為辨，不足，或命之或乎屬。視素抱樸，少私寡欲。”^②而“絕學無憂”四字歸屬乙組，作：“絕學無憂。唯與可，相去幾何？美與惡，相去何若？人之所畏，亦不可以不畏一人。”^③帛本作：“絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三言也，以為文，未足，故令之有所屬。見素抱樸，少私寡欲。絕學無憂。”^④傳本與帛本大體一致。

1. 文字差異。(1)“五千言”作“絕聖棄智”，簡《老》甲組作“絕智棄辯”；(2)“五千言”作“絕仁棄義，民復孝慈”，簡《老》甲組作“絕急棄慮，民復季子”。分析如下：

(1)“五千言”作“絕聖棄智”，簡《老》甲組作“絕智棄辯”。

李存山先生曾分析道：“自從 1973 年馬王堆帛書《五行》篇出土後，人們始知‘聖’亦為儒家的一個道德條目，與仁、義、禮、智並列而稱為‘五行’；此次郭店楚簡中的《五行》篇，再一次

① [日]池田知久《尚處形成階段的〈老子〉最古文本——郭店楚簡〈老子〉》，陳鼓應主編《道家文化研究》第 17 輯，第 179～180 頁。

② 荊門市博物館《郭店楚墓竹簡》，第 111 頁。

③ 同上，第 118 頁。

④ 國家文物局古文獻研究室《馬王堆漢墓帛書(1)》，第 11 頁。

證實了這一點。楚簡中另有《六德》篇，以聖、智、仁、義、忠、信為‘六德’，這也是將‘聖’作為一個道德條目。如果《老子》中有‘絕聖棄智’，而且和後面的‘絕仁棄義’聯繫在一起，那麼《老子》反儒的傾向是很明確的。然而，《老子》書中亦有多處對‘聖人’的推崇……如此看來，‘絕聖’不僅反儒，而且與《老子》本身也自相矛盾。我認為，簡本‘絕智棄辯’更符合道家早期思想的邏輯，這當是《老子》早期傳本的原貌。”^①李先生認為簡《老》不存在反聖智之辭，內部思想統一，“五千言”同時出現反聖智、仁義、孝慈之語與尊聖人、忠信、慈愛之言，自相矛盾，最終推論簡《老》為源，“五千言”是其修編之作。

李先生的分析可謂細緻，但仍可商榷：

首先，“聖”與“聖人”是不同概念。在“五千言”裏，“聖”指“五行”、“六德”之一，與仁、義、禮、智、信等同屬品行範疇。“聖”與“人”相連作“聖人”時，指以道治國的最高統治者。“五千言”中的“絕聖棄智”與“絕仁棄義”、“絕巧棄利”同屬一個範疇，與“大道廢，安有仁義；六親不和，安有孝慈；邦家昏亂，安有正臣”等意思一致，是批判“五行”、“六德”等價值觀。而“天地不仁”、“聖人不仁”的“仁”即“五行”、“六德”之一的“仁”。“五千言”所推崇的“聖人”就是指反對“五行”、“六德”治國而推崇以道德治國的最高統治者。因此，“聖人不仁”等反對“聖智仁義”言辭與推崇“聖人”言論之間不存在矛盾。

其次，“五千言”“聖人”觀念與儒家“聖人”觀念有別，不可等同而視。“五千言”所推崇的“聖人”指以道德治國、無為而治的最高統治者，儒者所謂“聖人”指以仁義禮治國，尊奉“五行”、“六德”的最高統治者。雖然他們同謂“聖人”，但內涵不同且對立，不可以字面上都尊聖人，就說兩者都是“尊聖人”。因此，“五千言”尊“無為”、“道德”之聖人而斥“聖智仁義”等“五行”、“六德”之言，合乎邏輯，並無矛盾。

最後，“反對五行、六德原始理念”與“反對五行六德思想體系”有別，不可混淆。“五行、六德原始理念”與“五行、六德思想體系”是不同概念。“五行”、“六德”的各種元素及相關說法起源甚早，《左傳》、《論語》普遍存在“聖”、“仁”等概念和詳細的解釋，可知“五行”、“六德”原始說法在春秋時代已經存在。不過，將它高度哲學化與系統化，建立“五行六德思想體系”則是戰國中前期的事情，相傳是思孟學派的發明。從“五千言”“絕聖棄智”、“絕仁棄義”、“絕巧棄利”和“安有仁義”、“安有孝慈”、“安有正臣”兩組成系列的觀念看，這裏出現了屬於後世“五行六德思想體系”的元素，但卻從始至終沒有一個完整的“五行六德思想體系”。“五千言”反對的是“五行”、“六德”的原始理念，沒有反對“五行六德思想體系”。這也反映出在“五千言”創作時，“五行六德思想體系”還沒完成，當是春秋之際。而曲綫維護“五行六德”思想的簡《老》甲組係身為儒家學者的墓主人的修改本。

總之，“五千言”對仁義禮的批判是出於對春秋末年諸侯混戰、王權不再、禮制衰微的反思，其內部思想統一，主旨一以貫之，無有矛盾。而簡《老》甲組修改文句，更易其思想以合於

^① 李存山《從郭店楚簡看早期道儒關係》，《道家文化研究》第17輯，第425頁。

孔子之後所謂儒家學說與戰國時代的社會現實，證明了它是摘抄修訂之作。

(2) “五千言”作“絕仁棄義，民復孝慈”，簡《老》甲組作“絕憊棄慮，民復季子”。

目前，關於簡《老》甲組“絕憊棄慮，民復季子”的校訂、解讀有二種：第一種，以陳鼓應^①、谷中信一^②等先生的看法為代表，將“憊”通假作“偽”，解讀成“虛偽”；將“慮”校訂作“詐”，解讀成“狡詐”；將“季子”校訂作“孝慈”，從而認定簡《老》反狡詐而不反儒，乃原始《老子》文本，而“五千言”反儒言論係後人增改，它本身是前者的再發展；第二種，以龐樸^③、裘錫圭^④等先生的看法為代表，將“憊”通假成“偽”，解讀作“人為”；將“慮”校訂成“慮”，解讀作“欲念”；將“季子”解作“嬰兒”，從而認為整個句子的含義是反對思慮、人為，勸誡君王絕棄人為的做作與慾念，歸復如嬰兒無欲而柔弱的狀態，即簡《老》與“五千言”只是用字不同，但思想一致，不能說明簡《老》是“五千言”的源頭。以上看法皆有待商榷。簡《老》甲組原字當作“絕憊棄慮”，義即絕棄教化，它恰可證明其屬摘抄修編本：

首先，將“憊”解讀作“虛偽”或“人為”皆無法在三組簡《老》中找到文字依據。尤其後者是直接與簡《老》文字構成規律相違背的。在簡《老》中，可譯作“人為”的文字皆作“為”。如簡《老》甲組的“是故聖人能輔萬物之自然，而弗能為”、“為無為，事無事，味無味”、“為之於其亡有也，治之於其未亂”^⑤、乙組的“損之或損，以至於亡為也；亡為而亡不為”^⑥、丙組的“為之者敗之，執之者失之”^⑦。“為”、“憊”同時出現而可作“人為”解者也是“為”，如甲組的“道恆無為也，侯王能守之，而萬物將自憊(化)。憊(化)而欲作，將鎮之以無名之樸”^⑧。此外，將“憊”解作“人為”的語義落腳點是將“季子”解作“嬰兒”。但簡《老》甲組原文作“絕憊棄慮，民復季子”，“子”是“慈”音假字。簡《老》丙組“六親不和，安有孝慈”的“慈”作“孳”，而“孳”可音假作“子”。同時，“季”也是“孝”的形誤。因此，簡《老》甲組後半句是“民復孝慈”，是解在語義對應上也是無法成立的。

其次，相關文字當定作“絕憊棄慮，民復孝慈”，“憊”指教化，“慮”字義無法確認，蓋也是類似含義。簡《老》甲組有文曰：“道恆無為也，侯王能守之，而萬物將自憊(化)。憊而欲作，將鎮

① 陳鼓應《從郭店簡本看〈老子〉尚仁及守中思想》，《道家文化研究》第17輯，第69頁。

② [日] 谷中信一《從郭店〈老子〉看今本〈老子〉的完成》，見武漢大學中國文化研究院編《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社2000年版，第443頁。

③ 龐樸《郢燕書說——郭店楚簡中山三器心旁文字試說》，見《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，第38頁。

④ 裘錫圭《糾正在郭店〈老子〉簡釋讀中的一個錯誤——關於“絕偽棄詐”》，見《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，第26~29頁。

⑤ 荊門市博物館《郭店楚墓竹簡》，第112頁。

⑥ 同上，第118頁。

⑦ 同上，第121頁。

⑧ 同上，第112頁。

之以無名之樸。”^①帛書甲本亦作：“萬物將自蠢(化)。”^②此外簡《老》甲組尚有文是：“我無為而民自蠢(化)。”^③這裏的“蠢”、“蠢”即“化”，指教化、風化。同時，上文已指出在“五千言”原始面貌中，相關句子存在“三三”句法結構。其中“大道廢，安有仁義”對應“絕聖棄智，民利百倍”與“見素抱樸”，仁義聖智皆是統治者倡導的五行六德之物。其中“聖智”比“仁義”等級更高，絕棄中特舉聖智，有增強批判之意；“六親不和，安有孝慈”對應“絕仁棄義，民復孝慈”與“絕學(教)無憂”。統治者所倡導的孝慈是仁義禮儀下的孝慈，因此絕棄偽孝慈，須先絕棄仁義禮制和相關的教化理念；“邦家昏亂，安有貞臣”對應“絕巧棄利，盜賊無有”與“少私寡欲”。國家昏亂是因君王追求奇巧私利，因此直接絕棄的應是巧取豪奪的政策，根本的則是要自損私欲，守虛如嬰兒。簡《老》甲組的文字雖與“五千言”原始面貌不同，但從內涵上看，“絕蠢棄慮，民復孝慈”意即“絕棄教化，百姓自復真孝慈”，與“絕仁棄義，民復孝慈”原意相差不大，和“絕學(教)無憂”也是對應關係。因此，將“蠢”解作“教化”更合簡《老》的用詞規律和語義關係。

最後，簡《老》甲組此文字確係“絕蠢棄慮，民復孝慈”，意即“絕棄教化，百姓將自化”，與“五千言”原始面貌的“絕仁棄義，民復孝慈”在否定五行六德方面的程度有別，這表明簡《老》甲組是原始“五千言”的摘抄重訂本。如上文所言，聖智仁義皆是後世儒家所倡導的五行六德的主要內容。由郭店竹簡以儒家典籍為主体，又出現討論“天人相分”的篇章可知，墓主人是上承思孟學派、下啟荀子學派期間的儒家人物。經過他刪改後的《老子》文本不會見到與其學說相左的字句。恰如黃人二所言：“(簡《老》)對與儒家學派學說主流相抵觸的部分加以改造或刪削。如在竹簡所有章節與今本章節對應處的‘絕聖棄智’、‘報怨以德’、‘天地不仁’等或被改造、或被刪除。”^④在此處，“五千言”強烈批判後來歸屬五行六德的基本內容，而簡《老》甲組易之以批判教化，在批判的對象和程度上都有所轉移和弱化，是墓主人出於維護自己學說需要而將文本進行刪訂的直接表現。

總之，“五千言”作“絕仁棄義”，簡《老》甲組易之以“絕蠢棄慮”，是因為簡《老》作者根據其學說主張對《老子》進行了刪改的緣故，表明後者係源自“五千言”的摘抄修編本。

2. 段落位置差異。“五千言”原始面貌、簡《老》甲組相較，本段落位置的不同主要體現“絕學無憂”四字位置的差異上。“……見素抱樸，少私寡欲”段落、“絕學無憂”四字、“唯與訶，其相去幾何……”段落在“五千言”中原始面貌如上文所示；在帛《老》中，依次相連，行文間無章節符號；傳《老》中，前者歸屬十九章，“絕學無憂”四字與後者相連歸屬二十章；簡《老》中，前者歸屬甲組，“絕學無憂”四字與後者相連歸屬乙組。甲組作“絕智棄辯民利百倍■絕巧棄利盜賊無有■絕蠢棄慮民復孝慈■三言以為使不足或令之有乎屬■視素抱樸少私寡欲■江海

① 荊門市博物館《郭店楚墓竹簡》，第 112 頁。

② 國家文物局古文獻研究室《馬王堆漢墓帛書(1)》，第 13 頁。

③ 荊門市博物館《郭店楚墓竹簡》，第 113 頁。

④ 黃人二《讀郭店〈老子〉並論其為鄒齊儒者之版本》，見《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，第 494 頁。

所以能為百浴王以其能為百浴下是以能為百浴王”。乙組作“學者日益為道者日損損之又損以至無為也__無為而無不為__絕學無憂。唯與阿,相去幾何?美與惡,相去何若?人之所畏,亦不可以不畏__人寵辱若驚,貴大患若身”。

唐以後,有學者認為該四字與“唯與訶”段落(今本歸屬二十章)文意不合,當歸“少私寡欲”處(今本歸屬十九章)。簡《老》出土後,郭沂認為“絕學無憂”原歸“學者日益”章(今本歸屬四十八章),作“學者日益為道者日損損之又損以至無為也__無為而無不為__絕學無憂”。譚寶剛贊同而詳論之:(1)簡《老》中,同時出現今本《老子》十九章全部和二十章上段內容,但兩者分屬不同組,而“絕學無憂”並沒有出現在十九章內容處。故該四字不屬今本《老子》十九章;(2)“從思想上看,‘絕學無憂’與以下的‘唯與訶,相去幾何?美與惡,相去何若?人之所畏,亦不可以不畏人’沒有任何關聯,卻與其上的‘學者日益’章有緊密的關係。”(3)古人常以《老子》四十八章“為學日益,為道日損”文義解“絕學無憂”,如魏晉王弼《老子注》、北宋蘇轍《老子解》、元初吳澄《道德真經注》。此外如東漢范升也以“學道日損”與“絕學無憂”對舉。故“絕學無憂”原屬四十八章。進而認為:簡《老》相關處“小橫點”原本並非分章符號,也可能只是標誌錯誤,但後世學者把它理解為分章符號,以致傳本皆將“絕學無憂”分離於四十八章。該錯誤“發源”於簡《老》,可證簡《老》是“五千言”的源本。^①

譚先生的分析可謂細緻而全面,但仍可商榷。“絕學無憂”應歸屬“少私寡欲”段落(今本歸屬十九章),下連“唯與訶”段落(今本歸屬二十章),恰可證明簡《老》甲組為摘抄修編本。

(1)“絕學無憂”與“少私寡欲”段落(今本歸屬十九章)關係。首先,簡《老》甲組十九章內容後無“絕學無憂”四字,並不能直接說明該四字本不歸屬十九章。今本《老子》內容在簡《老》中“有前無後”或“有後無前”的情況俯仰可拾。這些情況在未排除簡《老》是修編本的前提下不可作論據用。否則,有循環論證之嫌;其次,從簡《老》符號看。在簡《老》中,“小橫點”有時與“方形墨塊”一樣表示相關字句原初的分段(章)情況。由簡本乙組相關處“小橫點”位置可知,“絕學無憂”原本非屬“為道日損”處,而是與“美與阿(訶)”相連。在帛書中行文為“……見素抱樸,少私寡欲。絕學無憂。唯與訶……”,可知三者本為前後相連的關係。故傳《老》雖然將“絕學無憂”與“少私寡欲”分屬兩章,但它們仍為前後相連章節。而通過上文對“五千言”相關段落原始面貌的分析可知,“絕學無憂”與“少私寡欲”段落連接,所構成的段落主旨、內涵統一,符合老子一貫由內而外、以本治末的邏輯思路和“修身齊家治國平天下”的修德治國理念。因此,“絕學無憂”歸屬“少私寡欲”段落(今本歸屬十九章)。

(2)“絕學無憂”與“唯與訶”段落(今本歸屬二十章)關係。我們知道,後人的闡釋義與《老子》本義是不同事物。前人皆將後者原字作“唯與阿”與“美與惡”,解作“應和與阿諛相差無幾、美麗與醜惡相應而生”。在這種解讀下,它的確與“絕學無憂”的文義不合。但這只是後

^① 譚寶剛《〈老子〉郭店簡本與今本、帛本的關係》,《安徽大學學報》(哲學社會科學版),2011年第2期,第34~35頁。

人的詮釋義，非《老子》本義。通過上文對“五千言”相關段落的原始內涵的分析可知，其本質是論述不道的“親譽之治”、“畏之之治”、“侮之之治”相差無幾，勸誡君王當尊道行德，無為而治。本義上，兩者完全相合。因此，“絕學無憂”下連“唯與訶”段落合乎本義與邏輯，“五千言”並無問題。

(3) “絕學無憂”與“為學日益，為道日損”段落的關係。首先，部分學者以“為道日損”解“絕學無憂”不足為怪。“五千言”一書主題只有“道”與“德”，許多章節的字眼與文義多有相通之處，含義相關而並非一章的情況不計其數。此處兩者都是涉及“修道”問題，故含義有所相合。但不可以文義相通、互解，就認為兩者同屬一段。在簡本中兩者前後相連，不能排除簡本抄寫者的主觀安排。其次，《老子》部分注本雖以“為道日損”注“絕學無憂”，但包括其在內的所有注本的經文還是分屬兩章。這反倒可以說明，相關字句本身就是分離的。如若不然，何以注文相聯而經文分隔。最後，簡《老》的特殊分章有其原因。傳本歸屬十九、二十章等上下相連的內容，被分屬兩組的情況在簡《老》中時有發生。有些甚至在傳本中本屬一章，在簡本就被分割而置。其原因不外是簡本抄寫主觀意圖使然。在簡《老》乙組中，之所以將“絕學無憂”與“美與阿(訶)”連一起，不是因為它本身與“美與阿(訶)”同段與否，而是因為在簡《老》作者的理解中，“絕學無憂”與乙組前面的“為道日損”文意相近。簡《老》的創作者是為了合於“為道日損”，使新組合的篇章在文義上前後關聯，才將在《老子》原書中同歸一章、分屬相連兩段的“少私寡欲絕學無憂”與“美與阿(訶)”割離成“少私寡欲”與“絕學無憂美與阿”，並將後者放入簡《老》乙組中。“絕學無憂”段與“為學日益”段在簡《老》中相連是重組的結果。

(4) 從傳本流傳規律看。如果簡《老》標點錯誤或抄寫簡《老》者對簡《老》標點理解錯誤以致傳本皆跟隨其誤是不可思議的。該結論的前提是簡本之後，人們所傳抄的《老子》都以簡本或抄自簡本的抄本為底本，但顯然並無可能：簡《老》本身也只是三組“抄本”，即使簡《老》所代表的是最原初的《老子》面貌，在當時也存在着其他一樣的抄本。要說當時所有抄本都在同一地方犯下同樣錯誤，顯然不可思議。故而簡《老》或以簡《老》為底本的《老子》分章錯誤僅是一家之失，不可能造成後世傳本皆隨其錯誤。我們知道後人所傳本子底本並不同一。反過來想，傳本面貌皆如此說明他們所據底本此處就是這個樣子。所據底本面貌皆如此，則可以說時人皆如此理解《老子》以及《老子》原貌即如此。

總之，“絕學無憂”四字本應歸屬“少私寡欲”段落，下連“唯與訶”段落。而在簡《老》甲組中相關位置發生變化，正是簡《老》甲組作者出於主觀理解與目的摘抄“五千言”，並進行重組後的結果。

(三)

“五千言”原始面貌、簡《老》乙組中“唯與訶……亦不可以不畏人”段落(今本歸屬二十章上段)的差異與兩者關係。簡《老》乙組中，“唯與訶……亦不可以不畏”前接“絕學無憂”，後接

“-”(小橫點符號),然後依次連着“人”字和“寵辱若驚,貴大患若身”段落(今本歸屬十三章);^①帛《老》中,“唯與訶……亦不可以不畏”、“人”依次相連,其下連着“聖呵……而貴食母”段落;傳《老》中,“唯與訶……亦不可以不畏”後無“人”字,徑連“荒兮……而貴食母”段落,共同歸屬今本二十章。

池田曾分析道:(1)竹簡照片上,“畏”字下有“-”,當是斷句符號;(2)將“人”歸二十章上段作賓語,不合語法。歸十三章作主語,則適當;(3)《淮南子》、《文子》引文都作“不可以不畏”,無“人”字,且傳本亦然;(4)《想爾注》注“寵辱若驚”時,原經文似有“人”字在前。從而認為《老子》原本斷句應是“人之所謂,亦不可以不畏”和“人寵辱若驚,貴大患若身”。並以此為基礎,結合簡《老》、帛《老》、傳《老》間相關處的差異,推論簡《老》為源本,後遭修編時,被錯移“人”字,形成“人之所謂,亦不可以不畏人”的帛《老》。再被修編時,相關句子主體面貌被繼承,但因語法問題,又被去掉“人”字,最終形成傳《老》面貌^②。

此外,譚寶剛認為:“簡文中的第一個小橫不但符號錯了,而且表示的位置也錯了。……第一個小橫應作墨塊,表示分章;其位置應標在‘人’、‘寵’二字之間,其上是今本第二十章的內容,其下是今本第十三章的內容。”帛《老》與簡《老》的一致“說明帛書乙本的抄寫者也是以簡本(或其再傳本)為來源,但能判定簡本中小橫位置的錯誤”。傳《老》與簡《老》的不一致是因為“今本的抄寫者或整理者誤在這一標錯了的小橫位置上分章,故而落下了‘人’字。但是在第十三章之首,‘人’字又嫌多餘,故今本的抄寫者或整理者又去掉了‘人’字”。總之,譚先生也認為這些表明簡《老》是“五千言”源本。^③

以上看法,雖有可取之處,但皆可商榷。

(1) “人”的歸屬問題。

首先,池田先生從竹簡照片上“畏”字下有“-”這一現象出發,指該符號是斷句符號,從而認為此處斷句為“不可以不畏”與“人寵辱若驚”。但此處首先不能排除抄寫者誤點標點的可能。在竹簡中將斷句符號錯置的情況時有發生,如簡《老》甲組中就出現“其事好長”的“好”字後加入“-”符號的現象。

其次,池田先生認為將“人”歸二十章上段作賓語不合語法,歸十三章作主語則合乎語法,這是出於對《老子》原文的誤讀。通過上文對相關句子的校注,可知相關句子的內涵告誡君王苟且之治不可長久,被下民所畏懼的君王必須敬畏下民。將“人”作賓語,完全合於相關句子語法與內涵。

① 荊門市博物館《郭店楚墓竹簡》,第118頁。

② [日]池田知久《尚處形成階段的〈老子〉最古文本——郭店楚簡〈老子〉》,見《道家文化研究》第17輯,第177~179頁。

③ 譚寶剛《〈老子〉郭店簡本與今本、帛本的關係》,《安徽大學學報》(哲學社會科學版),2011年第2期,第35頁。

再次，池田先生認為《想爾注》注“寵辱若驚”時，經文原文似有“人”字在前，但這是未對《老子想爾注》注文規律作深入辨析而產生的誤解。《老子想爾注》注“寵辱若驚，貴大患若身”言：“道不喜強求尊貴，有寵輒有辱。若，如也，得之，當如驚，不喜也。若者，謂彼人也，必違道求榮，患歸若身矣。”下文注“何謂寵辱為下？得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚”云：“為下者，貪寵之人，計之下者耳，非道所貴也。”注“吾所以有大患，為我有身”又云：“吾，道也。我者，吾同。道至尊，常畏患不敢求榮，思欲損身，彼貪寵之人，身豈能勝道乎？為身而違戒，非也。”從上可知，《老子想爾注》此段注解行文是採用“道”與“彼人”作對立比較的說教方式。“道”指“寵辱若驚，貴大患若身”，不是指“人”。因此，此處經文當無“人”字。退一步講，即使把“寵辱若驚，貴大患若身”當作“人”的作為，此句前也不應有“人”字，《老子想爾注》注解中的“彼人”即可證明此點：若經文原有“人”，注解中的“彼人”指經文中的“人”，按“人，寵辱若驚，貴大患若身”來看，這個“人”當是得道之人。但注解中“彼人”與“得之，當如驚，不喜也”的得道者對立而言，指代違道者，如此經文、注文就互相矛盾了。因此，依《老子想爾注》注解，《老子》此處經文斷無“人”字。總之，包括《老子想爾注》經文在內，後世傳本的經文在“寵辱若驚”前都無“人”字，這其實也是說明此處原無“人”字的最好例證。

其四，至於古籍引文、傳世本等相關處皆作“不可不畏”而無“人”，當是文本抄寫者與池田先生一樣對“不可不畏人”所在段落的理解有誤所致。這種誤解正是漢以後傳本在該句後去掉“人”字的原因。古籍引文如此，正是出於對《老子》的誤讀。同時古人為了證明自己學說的正確性而作引文時，常會對引文斷章取義。在該思維的作用下，部分字句遭人為修改，在所難免。如孟子引《詩》、《書》，莊子引《老子》等，常有悖於原書的內涵與文字；而傳本此處無“人”字是後人誤讀原意後，對《老子》進行改造的結果。古時傳本多經注一體，經傳間存有共生關係，經文自會受錯誤注釋的影響而遭人為修改。

最後，簡《老》乙組必非《老子》原貌。正如上文所言，假如簡《老》乙組所代表的《老子》是原貌，則肯定在其他地方傳有與之一致的文本。帛《老》將其錯移，最多也只是一家之言，不應該所有傳本都跟隨一家之言的帛書抄本而不依據其他類似簡《老》的版本；而帛書將簡《老》文字錯移，後人都跟着全錯的前提是：帛書之後，人們所傳抄的《老子》都是以帛書為底本。然而，後人所傳的本子底本並不同一。反過來想，後人傳本都如此，只能說明他們所據底本此處面貌皆如此。所據底本皆如此，則可以說時人都是如此理解以及《老子》原貌即如此。

總之，在“五千言”原始面貌中，“人”字歸屬“人之所畏，亦不可以不畏”處。帛《老》此處直接繼承“五千言”的原始面貌。傳《老》“人”字的消失，是因後人誤讀、不合理分章之故，是文本流變的自然結果。簡《老》乙組中“人”與“人之所畏，亦不可以不畏”分離，是標點錯誤。

(2) 標點錯誤與簡《老》乙組性質。

我們知道《老子》原貌面貌為“人之所畏，亦不可以不畏人”。簡《老》乙組此處標點錯誤。這一錯誤已充分說明它只是當時《老子》文本的一種抄本，且是不完美的本子。既然簡《老》乙組是一個標點錯誤的抄本，則很難想像帛《老》與傳《老》分別以其為源，在對標點的理解上有

正確、錯誤之分，修成“五千言”的內容竟然大體一致。這種巧合是不可思議的，也是不合情理的。而最簡單的解釋是“五千言”原始本是三種文本的源本，帛《老》很好的繼承了“五千言”原始本的面貌，傳《老》則一定程度上改造了“五千言”原始本的面貌，簡《老》乙組最大地修改了“五千言”本原始本的面貌，是其摘抄修編本。

此點也可從簡《老》乙組對相關段落的理解獲得驗證。簡《老》乙組對“唯與訶……人之所畏，亦不可以不畏人”的理解是複雜的。它摘抄“五千言”，打破了相關段落的原有結構，並融入“寵辱若驚”段落，組成新結構。顯然在簡《老》乙組文本中，這兩者已有緊密聯繫，都是關於“奉承”、“阿諛”、“讚美”、“厭惡”、“得寵”、“受辱”的論述。但“人之所畏，亦不可以不畏人”顯然與新語境有點格格不入。因此，它對“人”進行了位置調整。通過對比，我們知道“五千言”原始面貌中，相關段落語義明顯，論述曉暢，而簡《老》乙組中，“人”字雖被調整，但仍明顯地表現出構句生硬，語義不暢的特點，而這就是摘抄、重組的痕迹。它表明“五千言”是源本，簡《老》乙組是其摘抄修定本。

小 結

“太上”等段落分別論述了“太上之治”、“苟且之治”、“危殆之治”的各自表現與成因，及由“苟且之治”、“危殆之治”歸復“太上之治”的直接方法與根本之道，並指出“太上之治”、“苟且之治”與“危殆之治”等只有一步之遙，君王治國不可苟且，必須“不道早已”，歸復“太上之治”。其主題統一，邏輯嚴密，共同組成了一章完整的論說文。在三組簡《老》中，相關段落在文字、段落位置方面存有差異。這些表明且驗證了簡《老》丙組是摘自原始“五千言”、用於修編新《老子》的原始材料，簡《老》乙組是修改未完全的本子，簡《老》甲組是修改較完全的本子。

[作者簡介] 玄華(1986—)，本名陳成吒，男，浙江蒼南人。華東師範大學中文系博士研究生，主要從事先秦諸子研究。

中西自然觀之對比分析

——以老莊“自然”詮釋為例證

(臺灣)錢奕華

本論文擬以《莊子》之自然觀語義討論為原則，期望建立一客觀完整之自然觀。在存在之現象與自然而然之間，爬梳《莊子》的自然論述；於客觀與主觀的交互討論中，有更多“與時俱化”、“任物自化”之自然而然的真精神，以及自然的相互協調、安身立命的自然觀點。由此區別於中國的自然主義之根本意涵。

“自然”一詞對西方人而言，指的是自然主義(naturalism)。其在文學作品中，展現的是寫實風格；在生活語言中，則是指無虛偽的一種情境。而在中國古典文獻中，“自然”一詞，指的是道家老莊的自然觀與儒家環境保護意識。兩兩對照之下，往往會發覺其中存有不同之處。

本論文由西方自然觀與中國《莊子》自然觀對話比較後，再根據語義的概念，將中國“自然”的意義，以形象、概念、主題等不同意義，整合成概念、符號、對象意念、人文驗證、句子詞語功能等語義學的意義加以分類，再用歷代對《莊子》文本的詮釋進行比較與討論。擬以道家《莊子》之自然語義場討論，建構一道家式的自然觀為原則，以解析中國的“自然”與西方主義的“自然”在語義場方面存在的根本的意涵區別。

一、中西自然觀文獻回顧

(一) 西方自然觀的意義

西方自十八世紀啟蒙運動以來，對自然主義的看法，如思想家賀貝哈(Holbach)的詮釋：這個世界宛似一部宇宙機器，人只是生活在一個可知覺的現象世界中。到了十九世紀，“自然主義”主要認為，外在的世界決定人的生命，決定自然的一切。李特(Litre)編撰《法語大辭典》(*Dictionnaire de la langue française*, 1875)更清楚的說明，“自然主義”這個名詞的哲學意義是：“自然主義係於自然中尋求所有根本原理之學說。”^①

① Lilian R. Furst & Peter N. Skrine 著、李永平譯《自然主義論》，臺北黎明 1973 年版。

十九世紀初,浪漫主義詩人對大自然的熱愛,自然主義的畫家放棄歷史神話的題材,精確地在畫布上模仿自然界真實形象^①,以及笛卡爾的“我思故我在”,達爾文的《物種源始》,孔德(Auguste Comte)倡導實證的思想,盧梭(Theodore Rousseau)、休姆(David Hume)自然主義的理念^②,建構了我們對自然世界之所以形成的知識,開始尋求“自然”的確定性(certainty),成為自然主義的基礎概念。其後,蒯因(W. V Quine)出版“*Epistemology Naturalized*”,開啟了所謂“自然主義的知識論”之研究與發展^③。自然主義在經驗主義中展現出科學的理解,闡述了物質的自然真實性。明白指出了世界是由動物、植物、星辰以及岩石等所組成的有機體,是具有可證明的真理,是由完整和諧、充滿生命力的物質現象所組成。此時西方自然主義給予“自然”一個新的、科學性的、現實層面的詮釋。

當德國萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibnez, 1646 - 1716)提出“為何此世界是有而非無”^④,美國梭羅(Henry D. Thoreau, 1817 - 1862)《湖濱散記》自然書寫的流行之後,西方的自然主義與中國的自然觀有越來越多的交涉與共通之處。而英國懷特海(Whitehead, A. N. 1861 - 1947)《自然的觀念》于1919年在劍橋大學三一學院塔納講座上的演講中,說明了自然的知識中有三個部分,即事實、因素和存在物^⑤。其中提出:

事實是無差別的感覺——意識的目標;因素是被區分為事實要素的感覺——意識的目標,存在物是在功能上做為思想目標的因素。

在此,懷特海將自然深入分析,討論出自然與自然知識的不同,思想是比自然更加寬泛的,自然已經是加上思想的複合體。這樣的討論可以看出西方人對“自然”名詞本身的界定,要求是嚴謹、細緻的,與中國的“自然”解釋方式,顯然是不同的。

由以上論述,可以歸納出西方的“自然”與思想、因素等是有不同的,純粹而絕對的自然,有其存在性、客觀性與獨立性的意義。

① 法國卡斯達格納利(Castagnary)在其《1863年之沙龍》(*Salon de 1863*)一書稱:“自然主義畫派肯定藝術係生命所有形象與層次之表現,而其唯一目的在於重現自然與其力與動之最高峰。”在此自然主義似乎包含模仿的寫實主義。

② 丁詩韻《盧梭的自然主義哲學》,東海大學哲學研究所1991年碩士論文;吳榮輝《盧梭政治理論的研究——民主或極權》,輔仁大學歷史研究所1986年碩士論文;許翠玲,東華大學教育研究所碩士論文《盧梭人性發展兩階段論在教育上之意涵》;黃遙煌《盧梭教育思想》,臺灣師範大學教育研究所集刊第七集;樓繼中《盧梭自然教育思想之研究》,東海大學哲學研究所1995年碩士論文。

③ 米建國《自然主義的知識論》,東吳大學2004年國際哲學研討會:當代知識的多元議題。

④ 李震《中外形上學比較研究》,臺北文物供應社1982年版,第265~266頁。

⑤ [英]懷特海(Whitehead)《自然的觀念》,中國城市出版社2002年版,第13頁。

(二) 中國自然觀的意義

中國之自然環境意識與倫理，是先將大自然的力量視為天命之神，既敬畏又崇拜。如《禮記·祭法》：“山林、川谷、丘陵，能出雲、為風雨、見怪物，皆曰神。”^①進而基於管理人民之需要，將治理人民之人，須承天受命，稱之天子。因此把人事、道德、政治等，比附於自然萬物。如《國語·楚語上》：“地有高下，天有晦明，民有君臣，國有都鄙，古之制也。”再進而以環境倫理觀看待萬物，如《孟子·梁惠王上》：“不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。”此處在農耕漁獵上，應之以時的概念與科學實證後認同的保育觀確有契合之處^②。對大自然有“不竭澤而漁”的觀念。亦如現代生態學所說“可持續”(sustainability)的環境生態之永續利用。

中國亙古以來，如中國曠世大哲人老子、莊子，他們對自然的觀點、生態環境智慧的論述，是否與西方純粹歸返純樸的自然意義相當呢？在《老子》二十五章中，以天地為師云：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”《莊子·齊物論》：“天地與我並生，萬物與我為一。”看來道家式的尊重生物，齊一萬物的自然觀與西方的返樸自然意義是相同的。因此，林懷特(Lynn White 1908 - 1987)在“*The historical root of our ecological crisis*”(1967)中，推崇東方宗教文化的傳統，視其“人與自然和諧共存的概念，是西方科技文明應學習的地方”^③。道家的自然觀，是一種思想觀念的啟蒙，其源自於早期人類的文明史。人類文化存在着如何對應自然環境的問題，具有不完整性，又被稱為樸素的環境倫理思想或環境意識，是潛藏在深層文化結構下，成為直觀式樸素的環境倫理^④。

(三) 中國“自然”詞彙的語義概念理論背景

能與西方“自然主義”意義做對話的，當推以道家的“自然”一詞。如果從語義學的角度來看道家思想中對於“自然”的解釋，再根據“自然”一詞的詞彙內容解讀，集合歷代的翻譯或訓詁，做歷時的對照，便能集合成詮釋的意義範疇，從而深入分析，歸納出中國人對“自然”的觀點。

詞彙的意義即是語義，它與概念都是人類通過感官對事物的認識，經一連串的思維活動，把事物的本質特點概括地提出來，形成概念。人類運用語言，以詞的方式把概念表達出來。符淮青《現代漢語詞彙》中對此所做圖示如下：

① 孫希旦《禮記集解》，臺北文史哲出版 1990 年版。

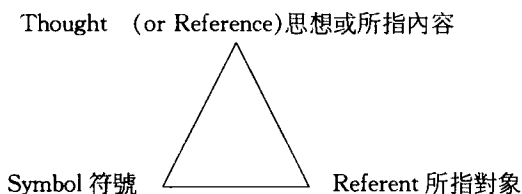
② 吳明益《書寫自然的歷史：臺灣現代自然書寫前史》，臺北大安出版社 2004 年版，第 93 頁。

③ 林·懷特(Lynn White 1908 - 1987)“*The Historical Root of Our Ecological Crisis*”，1967, *Environmental Ethics: Reading in Theory and Application*, ed. by Louis P. Pojman, 2nd ed., Wardsworth Publishing Company, pp. 15 - 20.

④ 林益仁《環境哲學與社會實踐》，《當代》，第 165 期，2001 年 5 月，第 26~39 頁。

詞的語音形式 ← 聯繫 → 概念內容 ← 反映 → 客觀事物

語義的表述在 Ogden 和 Richards 所著 *The Meaning of Meaning* (1923. 11) 一書中提出：“Thoughts, Words and Things”



其中提出：對我們頭腦中所思想和所指的內容，導致(Caused)了我們使用哪些符號來表達。這些符號形式有時用不同聲音書寫相同意義，有時相同意義卻用不同符號形式(同義詞)。在對象、思想、語言符號三個要素間，產生共時的語用關係。以此觀點來看，“自然”一詞在《老子》一書中有 5 個地方涉及，依次為：“功成事遂，百姓皆謂我自然”(十七章)；“希言自然”(二十三章)；“人法地，地法天，天法道，道法自然”(二十五章)；“道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然”(五十一章)；“以輔萬物之自然而不敢為”(六十四章)，但內涵意義卻不盡相同。

就《莊子》書中所談的“自然”，一共有七處，依次是“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》)；“汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣”(《應帝王》)；“吾又奏之以無怠之聲，調之以自然之命，故若混逐叢生，林樂而無形”(《天運》)；“當是時也，莫之為而常(自然)”(《繕性》)；“因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非；知堯舜之自然而相非，則趣操睹矣”(《秋水》)；“夫水之於汜也，無為而才自然矣”(《田子方》)；“真者，所以受於天也，自然不可易也”(《漁父》)。其間的意義也不同。

從以上《老子》的“自然”與《莊子》的“自然”中，我們已經看出一個現象，“自然”一詞在中國雖然只是一組最簡單的詞，只有兩個詞素，但是實際上，它有一詞多義的現象。同言“自然”，它卻包含有許多層意義，其中甚至有歧義和同義的區別，我們可以根據 Leech 提出語義的七種詞義^①，另

① 概念意義：是語言交際中所表達的最基本的意義；內涵意義：是附加在概念意義上的意義。社會、階級、階層、集團或個人都可以給一個詞附加上內涵意義；風格意義：也有人把它稱為文體意義，又可分為較為持久的風格、或較為短暫的風格。充分注意分析此意義，有利於提高學生的閱讀理解能力，且能夠進一步提高學生的語言活用能力和對作品的欣賞能力。感情意義：不是一種獨立的意義，它要通過概念意義、內涵意義、風格意義或借助語調、音色、感嘆詞等手段才能表達出來。聯想意義：有些多義詞，其中某個意義會引起不好的聯想，因而成為禁忌詞，與外國朋友的交談中要避免使用此類的詞語，以防產生誤會。搭配意義：Leech 指出，屬於不同種類風格的詞，不能搭配使用。主題意義；Leech 認為，主題意義是通過語序和各種強調方式表達出來的意義。見錢玉蓮《現代漢語詞彙講義》，北京大學出版社 2006 年版，第 83～84 頁。

外再根據 Lyons 提到的六種意義理論^①，以及其學術理論的構築，可重新檢視在老莊文獻中的“自然”詞彙，並重新加以詮釋。

(四) 中國“自然”詞彙的語義分類

從以上語義學中意義的區分方式上，我們可以將“自然”分成以下幾項：

概念意義的自然。“自然”等同於“法地法天”後的“道”，具有絕對超越的意義，可稱為“道然”。即《老子》所謂“人法地，地法天，天法道，道法自然”（二十五章）的最高追求目的，“自然”就是“道”，但它是具有階段性的。抽象性概念的隱喻必須借助於法地、法天，並通過具象的學習與思考，才能習得的抽象性意義。這是屬於概念意義的自然。

內涵符號意義的自然。這裏的“自然”是指“自然而然”，是“道生一，一生二，二生三，三生萬物”的，自然而然的增生與繁衍，是“物自生”的“本然”。沒有任何造作，天生的本質與內涵，萬象即是內在，全部就是本然如此，自然如此。例如“希言自然”（二十三章）即是此例。

具有對象意念的自然。這裏的“自然”則是有目的、有意義，“自己而然”的“自然”。有其對象的絕對獨立性和個別性，多指人被環境造就而成的自然性格或人格。例證如：“道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。”（五十一章）

人文驗證的自然。這個“自然”更有意思，是“尊重人本”的政治措施。這是在社會環境的影響下，由“他人使然”的“他然”，可以說它是對“不自然”的政治措施，卻行“自然”之道。即老子所謂“無為”之治。看似無所作為，卻是尊重人的無所不為的自然之政；是在人文社會中，尊重民心、民意之自然本色的自然政治。將任何勉強加諸人民身上的，都視作不符合“自然”的本義。例證如：“功成事遂，百姓皆謂我自然。”（十七章）“以輔萬物之自然而不敢為。”（六十四章）

語句用法的自然。此“自然”是“自是如此”的自然。在語言語句的使用時，當作接續前文的連接詞“然後”來說的。

由上面的歸納中可看出，中國語言的“自然”與我們現在所說的認識自然，改造自然，嚴格看待起來，在語言意義與語言意境上是不同的。

以下的討論即以歷代關於《莊子》一書中“自然”的訓詁，加上語義場的辨析作為研究方法，與西方自然觀進行對話比較，考察其相同與相異之處。

① 分別是：指稱說，意義是語言表達所指的事物；意念說，意義是理解某語言表達的人，在頭腦中產生的思維，及所表達的想法與概念；行為反應說，意義是某些話語產生刺激，或對某話產生反應，甚至是刺激與反應的總結合；用法說，語言表達的意義取決於它在語言中的使用情形；驗證說，語言表達的句子或命題，具有可驗證性，才會產生意義；真值條件說，意義，是語言表達在整個句子的最具真正的價值與貢獻。[英] John Lyons (2009) (*Linguistic Semantics: An Introduction*)《語義學引論》，外語教學與研究出版社 2000 年版。

二、以歷時的角度進行語義分析

以下是將歷代注解加以整合，將《莊子》文本中的同一句話，視作一個同情境的符號，集合歷代歷時的詮釋與翻譯，比較出同一個詞彙，在歷代的詮釋中都是不同的。諸如同義、反義、歧異、互補意義等，以整個語義場的意義分析，找出上下意義及同義關係等，將“自然”一詞的語義場域整體建構出來。

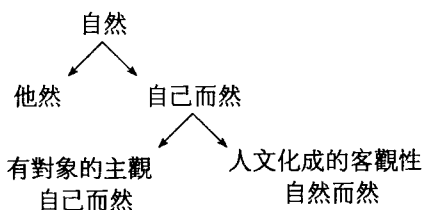
(一) 牟宗三對“自然”的觀點

以莊子的自然觀點為例，應是生命圓融的自然，是物我相忘和諧之自然。在生命的實踐上求其萬物齊平，超然物外，精神層次與自然環境相互容攝合一之道境。牟宗三《才性與玄理》以為：

莊子之自然，是境界，非今日所謂自然或自然主義也。今日自然界內之物事或自然主義所說者，皆是他然者，無一是自然。老莊之自然皆真是“自己而然”者。^①

牟先生將《莊子》書中提及的“自然”，歸為“自己而然”。其以境界言之，與西方他然的自然，有着主客觀的不同。牟先生的“自己而然”是有我的自己而然，有對象的主觀、也有人文化成的自己而然的客觀性。牟先生的“他然”，則是以萬物為準，物自生，物自己而然。這個自然即是物我合一、萬物一體的境界。

於是“自然”意義包含有自己而然(主觀性)、自然而然(人文化成的客觀性)，與二者合一所稱的“自己而然”以及“他然”(天地客觀規律性的自然)。牟先生自然的論點如圖：



這種“自然”概念，是將萬物適性的他然，與具個別性的自己而然，環境影響使然，主體無意識

^① 牟宗三《才性與玄理》，學生書局 2002 年版，第 179 頁。

的自然而然，合二而一渾然為“自然”；是人與大自然之間，物我兩全，順自然之本性^①，執無為卻無不為的做法。屬一言以蔽之的說法。

(二) 歷代莊學詮釋“自然”的歷時分析

以語義學意義的觀點看語言符號的概念意義，從索緒爾用“能指”(signifier)和“所指”(signified)的方式說明語言音義之間的關係開始，學者用語義學、語用學、語法學、符號學、詮釋學等解構、建構語言本身所含義意。筆者在歸納以上“自然”意義的基礎上，根據《莊子》文本內容有較多語言情境可解，故引用歷代莊學學者在《莊子》原典的訓詁，及今人的翻譯，作為歷時詮釋的佐證與意義分析的資料。基于上一節的五項“自然”語義之分類，我以《莊子》學論述，進一步論證如下：

1. 概念意義的“自然”：

自然===法地法天===天道

例證：

孔子曰：“夫子德配天地，而猶假至言以修心，古之君子，孰能脫焉？”老聃曰：“不然。夫水之於為也，無為而才自然矣；至人之於德也，不修而物不能離焉。若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉？”孔子出，以告顏回，曰：“丘之於道也，其猶騷雞與！微夫子之發吾覆也，吾不知天地之大全也！”（《莊子·田子方》）

* 本段解讀：以水自然湧現作比喻，強調“德”是由修心而達到無為而至的自然境界，也就是“道”的境界。

* 歷代對此段“自然”的解讀：

時代	注 解	說 明
唐	成玄英：言水之澄湛，其性自然。 ^②	水性自然
清	宣穎：水無所作為，惟順其才之自然而已。 ^③	水無作為，順其才
清	郭嵩燾：洵者，水自然湧出。 ^④	水自然湧出
以水性無為一順其才一順其自然湧現一丘之於道，天地大全，德配天地。		

① 謝大寧《歷史的嵇康與玄學的嵇康——從玄學史看嵇康思想的兩個側面》，提出執無為之境界所映照回去，而說之天地之太樸無為的境界。臺北文史哲出版社 1997 年版，第 17 頁。

② 成玄英《莊子注疏》，嚴靈峰輯《無求備齋莊子集成初編》3-4 冊，臺灣藝文印書館 1972 年版。第 855 頁。

③ 宣穎《莊子南華經解》，廣文書局 1978 年版，第 158 頁。

④ 陳鼓應注譯《莊子今注今譯》，北京中華書局 1993 年版，第 560 頁。

這裏的自然,已然將天道的自然融入其中。人法天地之道,修心,修德,成就自然湧現的德配天地之道,屬絕對超越的天道自然。對應其他語義場而言,概念義意的自然屬於上層的義詞。

2. 內涵符號意義的自然

自然===自然而然而===本然

例證一:

古之人,在混芒之中,與一世而得澹漠焉。當是時也,陰陽和靜,鬼神不擾;四時得節,萬物不傷,羣生不夭。人雖有知,無所用之,此之謂至一。當是時也,莫之為而常自然。(《莊子·繕性》)

★本段解讀:天地混成之自然之境,天地陰陽羣生而無所用,物自生的狀態。

★歷代對此段“自然”的解讀:

時代	注 解	說 明
唐	成玄英:莫之為而自為,無為也;不知所以然而然,自然也。 ^①	自然不知所以而然
今	王叔岷:《楚辭·遠遊》:“無滑而魂兮,彼將自然”謂彼將自成也。 ^②	自己完成自己
今	陳鼓應:無法再返歸恬淡的性情而回復自然的本初。 ^③	回復原本的狀態
今	傅佩榮:無所作為而一切都是自己如此。 ^④	自己如此
自然是不知所以而然,一切自生之狀態。		

例證二:

夫至樂者,先應之以人事,順之以天理,行之以五德,應之以自然,然後調理四時,太和萬物。^⑤……

① 成玄英《莊子注疏》,第663頁。

② 王叔岷《莊子校詮》,臺北“中研院”歷史語言研究所1994年版,第570頁。

③ 陳鼓應注譯《莊子今注今譯》,第424頁。

④ 傅佩榮《解讀莊子》,立緒出版社2002年版,第263頁。

⑤ 《天運》第十四中“自然”有兩見,此處敦煌古鈔本,無此三十五字;馬其昶《莊子故》,引蘇轍言、于省吾、敦煌古鈔本等說明,都無此35字,見王叔岷《莊子校詮》第513頁,錢穆《莊子纂箋》第114頁。

儻然立於四虛之道，倚於槁梧而吟。目知窮乎所欲見，力屈乎所欲逐，吾既不及已夫！形充空虛，乃至委蛇。汝委蛇，故怠。吾又奏之以無怠之聲，調之以自然之命，故若混逐叢生，林樂而無形。（《莊子·天運》）

★本段解讀：立於天地四虛之自然之境，以天然音聲對應。

★歷代對此段“自然”的解讀：

時代	注 解	說 明
魏晉	郭象：命之所有者，非為也，皆自然耳。 ^①	天生命定之自然
唐	成玄英：幾百蒼生皆以自然為其性命，所以奏此《咸池》之樂者，方欲調造化之心靈和自然之性命也已。 ^②	天地自然造化
宋	林希逸：天行，行乎天理之自然也；物化，隨萬物而化也。 ^③	天行、物化，萬物自生之自然
清	林雲銘：命，天命也；自然之命，天命之流行。 ^④	天命流行的自然
清	宣穎：天理。 ^⑤	天理
今	黃錦鉉：和自然應合。 ^⑥	相互配合的自然
今	傅佩榮：以自己如此的固定規律來調和 ^⑦ 。	以自己的規律，調和天地之自然
由大化流行之自然，而以自己規律之性，調和天地自然。		

這裏天地本然的自然，有天地萬物本然之性，相對於概念意義而言，是屬於下義詞。但對對象意念自己而然，則屬於同位義場。

3. 具對象意念的自然

自然 === 自己而然 === 自然

例證一：

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？”

① 郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北天工書局，第609頁。

② 同上。

③ 林希逸《南華真經口義》，嚴靈峰輯《無求備齋莊子集成初編》第7、8冊，臺灣藝文印書館，第517頁。

④ 林雲銘《增注莊子因》，廣文書局，第295頁。

⑤ 宣穎《南華經解》，第119頁。

⑥ 黃錦鉉《莊子讀本》，三民書局2003年版，第195頁。

⑦ 傅佩榮《解讀莊子》，第240頁。

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。”惠子曰：“不益生，何以有其身？”莊子曰：“道與之貌，天與之形，不以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！”（《莊子·德充符》）

* 本段解讀：不因外在環境而改變自己天生的自然淳良之性。

* 歷代對此段“自然”的解讀：

時代	注 解	說 明
唐	成玄英：形之將貌，蓋亦不殊，道與自然，互其文耳。 ^①	自然賦予形貌，道與自然互文，相同
清	宣穎：本生之理，不以人為加益之。	天地本然生成的理
清	“生理同於造化，不可加以人為修導延年，皆助長也”。 ^②	天地造化而成的天理
今	王叔岷：案：貌、形稟之自然，道、天互文，並自然也。 ^③	稟受天地造化而成的自然，與道同
今	張默生：應當依順生理的自然。	順應生理的自然
今	傅佩榮：要經常順應自己如此的狀況。 ^④	自己即是如此
前賢：天理自然與道相同，但此以好惡不傷其身，天選其身，置自己而然為宜。		

例證二：

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。故聖人法天貴

① 成玄英《莊子注疏》，第265～266頁。

② 劉鳳苞《南華雪心篇》，嚴靈峰輯《無求備齋莊子集成初編》24冊，第214頁。

③ 王叔岷《莊子校詮》，第201頁。

④ 傅佩榮《解讀莊子》，第99頁。

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，故不足。惜哉，子之蚤湛於偽，而晚聞大道也！”（《莊子·漁父》）

★本段解讀：以秉性真誠法天地之自然。

★歷代對此段“自然”的解讀：

時代	注 解	說 明
魏晉	自然而然，故不可改易也。 ^①	天生自然之性
今	陳鼓應：真性是稟受於自然，自然是不可改變的。 ^②	真性是自然稟受於天
人天生稟受的真誠，如天地之自然。		

人順應自然環境而來，對應自己而然，是同位義場。

4. 人文驗證的自然

自然 === 尊重人本 === 他人使然 === 他然

例證：

天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：“請問為天下。”無名人曰：“去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處曠垠之野。汝又何帛以治天下感予之心為？”又復問。無名人曰：“汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。”（《莊子·應帝王》）

★本段解讀：順應天地自然之環境，才是治天下自然之道。

★歷代對“自然”的解讀：

時代	注 解	說 明
魏晉	郭象：任性自生，公也，心欲益之，私也，容私果不足以生，生而順公，乃全也。 ^③	私而順公為自然

① 郭慶藩《莊子集釋》，第 1032 頁。

② 陳鼓應注譯《莊子今注今譯》，第 844 頁。

③ 成玄英《莊子注疏》，第 352 頁。

續表

時代	注 解	說 明
唐	成玄英：隨造化之物情，順自然之本性。 ^①	隨造化之自然本性
宋	林希逸：言處於人世而順造物之自然也。 ^②	順應造化
清	阮毓崧：自然則無為，老子曰：我好靜而民自化。 ^③	以無為之政言自然
清	林雲銘：無失其自為正之理，而不參以私意。 ^④	以正理為自然
明清	方以智：野同曰：人知曹參以黃老治齊為順物自然矣！ ^⑤	以黃老之治為自然
清	宣穎：順物自然，無容私焉，是變化治人之道，帝王之事盡矣！ ^⑥	順應自然，以無私治人
今	黃錦鉉：順應物象變化的自然。 ^⑦	順應萬物
今	傅佩榮：是指“自己而然”，或萬物本來的樣子，未經人工改變的狀況。 ^⑧	萬物自己的樣子
今	歐陽景賢、歐陽超：要順應事物的自然發展。 ^⑨	順應自然的發展
以治天下為自然之政為主。		

以自然無為治理政治，與自己而然的本然，是屬於同位義場。

5. 詞語用法的自然

自然===自是如此===然後

例證：

則萬物莫不小，知天地之為稊米也，知豪末之為丘山也，則差數睹矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無；知東西

① 成玄英《莊子注疏》，第 352 頁。

② 林希逸《南華真經口義》，第 313 頁。

③ 張默生《莊子新釋》，明文書局 1994 年版，第 232 頁。

④ 林雲銘《增注莊子因》，第 180 頁。

⑤ 方以智《藥地炮莊》，嚴靈峰輯《無求備齋莊子集成初編》第 17 冊，藝文印書館，第 251 頁。

⑥ 宣穎《南華經解》，廣文書局 1978 年版，第 77 頁。

⑦ 黃錦鉉《莊子讀本》，第 103 頁。

⑧ 傅佩榮《解讀莊子》，第 131 頁。

⑨ 歐陽超、歐陽景賢《莊子釋譯》，里仁書局 1992 年版，第 294 頁。

之相反而不可以相無，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非；知堯桀之自然而相非，則趣操睹矣。（《莊子·秋水》）

* 本段解讀：堯舜自然是依照上面之理相無或相非。依照上言去做。

* 歷代對此段“自然”的解讀：

時代	注 解	說 明
唐	成玄英：然猶是也，夫物皆自是，故無不是。 ^①	是如此
清	林雲銘：見是非之各成其所。 ^②	是非各有自己看法
今引	《鶡冠子·天權》：知物，故無不然也。 ^③	沒有不如此的
今	陳鼓應：自然而相非，即自以為是而互相非薄。 ^④	自以為是而自然如此
今	張默生：自是而相非。 ^⑤	自然是自是
自然是延續上面的自是而說。		

只專就語言句型結構順應而來的自是如此的自然，與前面自己而然，本然等，都是平行義場。

（三）“自然”語義場式的分析

根據以上各式各樣的解讀可以發現，在同一語境的“自然”詮釋中，有的詞義產生共同點或某種關係的詞義類聚是同義義場^⑥，當中有等義詞和近義；有的詮釋甚至是反義義場^⑦。由這種種歧義之中，又可以看出上下義詞，或同位義場，及共義詞的關係。

學者認為語言的聚合有形成概括詞或概念下的一部分詞彙，稱之為語義場 (Semantic field) 又叫 lexical field domain，形成語言的詞彙。它所構成的語義是相互連繫的，從而構成一個語義場，以下就是以語義場的概念來說明“自然”的意義^⑧：

① 成玄英《莊子注疏》，第 695 頁。

② 林雲銘《增注莊子因》，第 332 頁。

③ 王叔岷《莊子校詮》，第 599 頁。

④ 陳鼓應注譯《莊子今注今譯》，第 440 頁。

⑤ 張默生《莊子新釋》，臺北明文書局 1994 年版，第 388 頁。

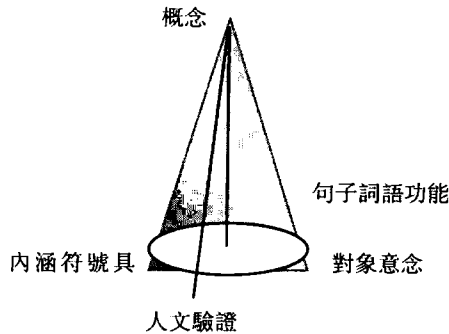
⑥ 同義義場：意義相同或相近義位構成的語義場。見錢玉蓮《現代漢語詞彙講義》第 105~109 頁。

⑦ 反義義場：意義相反或相對義位構成的語義場，其中分為互補反義義場(相反對立)及極性反義義場(相對對立)。見錢玉蓮《現代漢語詞彙講義》，第 105~109 頁。

⑧ 李福印《語義學概論》，北京大學出版社 2006 年版，第 55~56 頁。

以 概念意義的自然——天道(上義詞)	2. 內涵符號意義的自然 自然 === 自然而然 === 本然	萬物(地)	
	3. 具對象意念的自然 自然 === 自己而然 === 自然	人]——(共義詞)——[
	4. 人文驗證的自然 自然 === 他人使然 === 他然	人與人	
	5. 句子詞語功能的自然 自然 === 自是如此 === 然後	語言	
	(下義詞)		

概念在此成為“自然”意義的最高層意義,在此是指“道”,是上義,其他就是在下的下義。彼此形成上、下義的系統意義(Sense)^①。



三、研究發現及討論

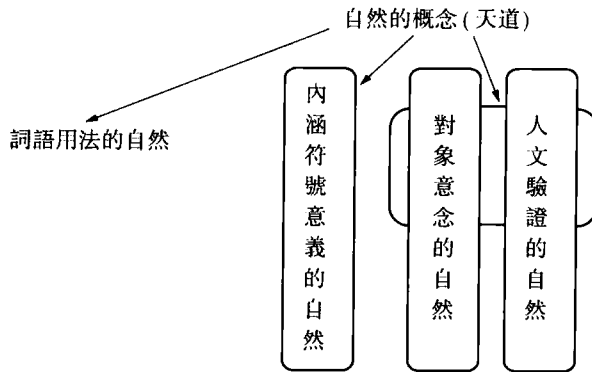
以 Semantics(語義學)的視域(vision),研究中國“自然”一詞的語意,加以解構詞彙,以歷時的詮釋方式,語義場域的概念,分成更小的語言意義單位。將同義、多義、反義詞(非自然)等等,弄清楚各自辭義的要旨與命題腳色(Thematic Roles),再由句子內容的情境而形成不同的語意,從而區分語言 presupposition 跟 entailment 的差別。于是“自然”一詞中上下、同位、同義、反義詞就得以區分開來。這樣的語義場域已經產生所謂的視域的融合。因此中國的“自然”才成為中國式的自然觀。從天生自然的萬物自給自足,道生一,一生二,二生三,三生萬物,成就一個自然生成的環境、人,語言,再由互動互相影響,成為一個可證成的自然社會,

① 王寅《語義理論與語言教學》,外語教育出版社 2001 年版,第 67 頁。

互補而互相尊重的自然統治，這裏的整個自然義意，就是中國式的自然觀。

相對於西方的自然主義的絕對本然，中國自然統攝天、地、人、語言、政治，可以就意義的範疇來說是，可以下兩圖做整體說明：

1. 概念意義的自然 天道	2. 內涵符號意義的自然	自然===自然而然而===本然
	3. 具對象意念的自然	自然===自己而然而===自然
	4. 人文驗證的自然	自然===尊重人本===他人使然===他然
	5. 句子詞語功能的自然	自然===自是如此===然後



四、結 語

本論文以自然主義之中西概念意義的對照，再藉由《莊子》語義學的意義分析，經過歷代詮釋者歷時的解釋對照，歸納出中國道家式的“自然”詞義場域。其在天道概念意義的自然下，再分為內涵符號意義的自然(是自然而然的本然)及具對象意念的自然(是自己而然的自然)，還有人文驗證的自然(是尊重人本，他人使然的他然)，最後是句子詞語功能的自然。作為自是如此的然後義，天道、本然、自己而然、他人使然、然後等的“自然”詞義場，形成了中國道家式的自然觀。顯然，這樣的自然觀，與西方只純就萬物自然而然的本然是不相同的。

西方社會物我區分得很清楚，“自然”純就非人以外的世界而言，不像中國天人合一，物我不分。這在“自然”一詞的詞彙意義上特別明顯。自然是包括人為的自然而生，甚至主其政者也可以以尊重本心當作自然無為之政，範疇顯然比西方寬泛很多。

《莊子》的自然觀，統攝天地人，有上下義、同義、歧異，讓自然的觀念，建構成為層理結構分明清晰的詞彙。對思想文化而言，對之做推論與對比分析，把一個“自然”詞彙，說得清楚，

是現代人在面對先秦古典文獻中,可以努力以現代視域重新融合與詮釋的部分。

[作者簡介] 錢奕華(1959—),女,臺北人。高雄師範大學國文研究所博士,現為臺灣聯合大學華語文學系專任助理教授,以莊學詮釋、華語教學、詞彙、語義學為主要研究範疇。主要著作:《宣穎南華經解之研究》、《中國莊學史》(熊鐵基主編,上下冊,下冊劉韶軍、錢奕華、湯君合著,著明清部分)、《〈莊子因〉“以文解莊”研究》。

莊子自然觀的歷史進步性 及其現代啟示^①

趙沛霖

二十世紀中期以後，面對生態危機和環境污染不斷加劇的嚴峻形勢，加強環境保護，恢復生態平衡的觀點和主張被越來越多的人所接受，並很快成為地球人的共識^②。與此同時，隨着西方環境思潮的出現，人們對環境問題本質的認識也經歷了一個疾速變化的過程：從開始把環境問題作為技術問題，到作為經濟問題、再到政治問題，直到最近作為文化倫理和道德問題，這反映了人們對環境問題的認識越來越深刻。既然環境問題主要是一個文化倫理和道德問題，而不單單是技術、經濟和政治問題，於是人們為了擺脫環境問題的困境，除了採取各種辦法和措施外，還力求從世界各大古老文明，例如基督教文明、伊斯蘭文明、印度文明和中國文明中尋求可資借鑒的思想主張。隨着生態文明建設提上日程，從中國傳統文化寶藏中發掘豐富的生態思想和智慧，已受到越來越多中外人士的重視。近年來，美國就出版了《儒家與生態文明》、《道教與生態文明》和《佛教與生態文明》等書^③，除此之外，還有許多中外論著也多涉及這個問題。這些都為生態文明建設提供了有益的文化思想支援。

但是，這些論著多是從整體上，如對於中國傳統文化或它的某一時代、某一學派的整體立論，多綜觀和概括審視，而較少或缺乏具體的分析，如具體到某一家、某一部著作的觀點和主張包含了怎樣的生態思想和智慧，對生態文明建設具有怎樣的意義和價值等等。有鑒於此，本文在前人有關研究成果的基礎上，對莊子自然觀的歷史進步性及其對現代的啟示試做一些比較具體的分析。

所謂自然觀是指對大自然的總的認識，諸如自然的本質特徵、發展變化規律、人在自然中的地位及其與自然的關係等等。自然觀不單是哲學家哲學體系的有機組成部分，而且也是其

① 本文論證莊子的自然觀所用資料僅限於內篇，而不包括著作權有爭議的外篇和雜篇。

② 參閱托夫勒《第三次浪潮》第二十一章有關內容，北京三聯書店1983年版，第358～361頁。

③ 參閱潘岳《中華傳統與生態文明》，刊於《經濟觀察報》，2008年12月12日。

全部哲學學說的思想基礎,所以,自然觀與其哲學體系之間具有內在邏輯關係的統一性。比較而言,莊子對於自然問題의 思考和探索,無論是從涉及問題的廣度,還是從思想的深度看,先秦時代的哲學家很少有能與他並駕齊驅的。這是因為,自然在莊子的哲學中占有特殊重要的地位:莊子所屬的道家,其哲學是以“自然為核心”的^①。莊子對於很多問題的思考都涉及這個核心。這決定了他的自然觀在其哲學思想中的重要地位。

毋庸諱言,作為特定時代思想的產物,莊子的自然觀既有積極進步的一面,也有消極落後的一面。就其積極進步的一面來看,可以說它在一定程度上體現了時代的進步思想和科學精神;內涵豐富,思想深刻,富於生態智慧,是值得珍惜的優秀傳統文化遺產。只要認真發掘,運用現代意識加以闡釋,就能為當代的生態文明建設提供重要的啟示。

一、關於人在自然中的地位

人在自然中的地位問題,實質上是人與自然關係的問題,是任何時代的人都必須面對的“現實”問題。因此,人與自然關係的變化貫穿了整個人類文明發展的歷史。

應當說,人類在認識、處理人在自然中的地位和人與自然關係的問題上走了很大的彎路。從現代的思想高度回顧這段歷程,總結其教訓,對於理解莊子的有關思想及其意義和價值,也許會有某些幫助。

古代中外許多哲學家、思想家和宗教教義對這個問題都提出過自己的觀點。

基督教的《聖經》以宗教故事的形式明確表達了這樣的思想:上帝不但創造了萬物(即大自然),而且也創造了人。而人是上帝按照自己的樣子創造的,因此,人在自然中處於特殊的地位:人優於萬物,先天的具有管理和支配萬物的權力。這十分清楚地說明,在西方“人類統治自然的觀念首先來自基督教教義”^②。這一思想對西方乃至世界都產生了巨大的影響。

近代,隨着生產力的發展和資產階級登上歷史舞臺,在新的歷史條件下,人類占有和征服自然的欲望空前高漲。作為這一現實在哲學思想上的反映,英國思想家弗蘭西斯·培根提出了人類中心論。他說:“如果我們考慮終極因的話,人可以被視為世界的中心;如果這個世界沒有人類,剩下的一切將茫然無措,既沒有目的,也沒有目標,如寓言所說,像是沒有捆綁的掃把,會導向虛無。因為整個世界一起為人服務;沒有任何東西人不能拿來使用並結出果實。星星的演變和運行可以為他劃分四季、分配世界的春夏秋冬。中層天空的現象給他提供天氣預報。風吹動他的船,推動他的磨和機器。各種動物和植物創造出來是為了給他提供住所、衣服、食物或藥品的,或是減輕他的勞動,或是給他快樂和舒適;萬事萬物似乎都為人做事,而

^① 董光璧《中國自然哲學大略》,吳國盛主編《自然哲學》第一輯,中國社會科學出版社1994年版,第255頁。

^② 吳國盛《自然哲學的復興——一個歷史的考察》,吳國盛主編《自然哲學》第一輯,第25頁。

不是為它們自己做事。”^①按照這一思想，人是大自然的至高無上的主人。大自然的一切都不過是供他役使的奴僕。

以上是西方的情況。古代東方也存在這樣的思想。早在培根之前一千九百多年，我國古代大約與莊子同時代的孟子就提出過：“萬物皆備於我矣！”宋人解釋說：“孟子言人之生也，萬物皆備足於我矣！”^②結合宋人的解釋，可以知道孟子的觀點是：自然萬物就是為供人享用而存在，人生來就是享用它們的。可以看出，孟子的話雖很簡單，但與培根的人類中心論如出一轍，同樣是主張人是大自然的至高無上的主人。

以上無論是《聖經》教義，還是培根、孟子的思想，都在宣揚人類生來就是自然的統治者；萬物存在的意義就在於滿足人的需求和欲望。與這種極端人類中心主義思想相反，莊子在關於人在自然中的地位和人與自然關係的問題上，提出了完全不同的觀點：自然孕育了人類，人類是自然之子。莊子為這一論斷提供了兩方面的根據：從人的來源上看，莊子認為，自然是人類的母體，人是自然化育的結果。人的來源涉及生命的起源問題。生命起源是一個十分複雜的過程，自古以來就引起人們極大的探索興趣。直到今天，仍是現代生物科學研究的重要問題。限於科學技術和人類認識能力的發展水準，先秦時期不可能揭示生命起源的具體過程，至多只能是以思辨的方式提出一個大致的總體性認識。在我國最早提出生命來源問題的是《周易》，《周易》認為生命來自自然，是自然化育的結果；而自然是通過陰陽化育了包括生命在內的萬物。這就是我國古代有名的“陰陽化生說”：

天下萬物，皆由陰陽，或生或成，本其所由之理，不可測量之謂神也^③。

陰陽是我國古代的基本哲學範疇，指相互對立的兩種氣或力量。“陰陽化生說”認為，正是陰陽的相互作用導致了自然萬物的發生和發展變化，並賦予大自然以無限的蓬勃生機與活力。十分明顯，“陰陽化生說”以“運動的觀點看待物質的轉化、萬物的生成，把事物的發展看作一個連續地變化着的過程，其理論意義是合理的、科學的”^④。可見，“陰陽化生說”對於生命的起源雖然沒有（也不可能）進行具體的科學論證，但在認識方向和思想性質上無疑是積極和正確的。

從莊子的文章可以知道，莊子接受了“陰陽化生說”，並用這種思想觀點解釋人的來源問題和紛紜複雜的自然現象。這裏有一個問題需要明確：《周易》提出的“陰陽化生說”是說萬物的來源，而莊子說的是人的來源，二者所指是否一致？其實，在莊子看來，二者完全一致，並

① 弗蘭西斯·培根《古代的智慧：普羅米修斯》，轉引自吳國盛主編《自然哲學》第一輯，第25～26頁。

② 《孟子注疏·盡心上》，見《十三經注疏》，北京中華書局1980年版，下冊，第2764頁。

③ 《易·繫辭上·疏》，《十三經注疏》，上冊，第78頁。

④ 李烈炎《從陰陽化生說看我國古代自然哲學的缺陷》，吳國盛主編《自然哲學》第一輯，第103頁。

不成為問題。因為莊子認為人也是物，是萬物之一。在《莊子·人間世》中，莊子借櫟樹與匠石的對話明確表達了這一思想。櫟樹對匠石說：

且也若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木！

句中“予”和“散木”是櫟樹自指，“若”和“散人”是指匠石。莊子的觀點誠如成玄英所說：“汝之與我，皆造化之一物也，與物豈能相知！”^①萬物來源於自然，而人是“造化之一物”，即萬物之一，那麼人來源於自然，是毫無疑問的。除此之外，莊子也用“陰陽化生說”直接解釋人之生命的來源。《莊子·大宗師》：“陰陽於人，不翅於父母。”就是說，人的生命是自然化育，即自然通過陰陽相互作用而導致的結果。這裏，不但揭示了生命的來源，同時也揭示了人與自然之間的關係：自然與人的關係就如同父母與子女的關係一樣。正是因為如此，莊子在文章中不止一次地把自然與人的關係比喻為父母與子女：

與天為徒者，知天子之與己皆天之所子。（《莊子·人間世》）

彼特以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎！（《莊子·大宗師》）

句中的“天”都是指自然^②。結合前面莊子關於人是自然通過陰陽化育而來的論證，可以肯定這裏所引的兩句話都明確反映了莊子關於人類是自然之子的觀點。在莊子看來，人既是自然之子，那麼人就應當像對待自己的父母一樣親近自然，愛戴自然。

總而言之，莊子運用“陰陽化生說”解釋人的生命來源以及人與自然之間的關係，充分說明在這個問題上，他已在一定程度上摒棄了神秘的宗教觀念^③，而堅持了唯物主義思想和科學精神，因而能夠在某些層面上揭示大自然蘊育生命和化生萬物的生生不息特徵，以及大自然充滿蓬勃生機活力的內在原因。

第二，從人存在的條件上看，莊子認為，大自然為人類的生存和發展提供了必要的物質條件和基礎。

人類的生存和發展必須通過勞動實踐亦即創造性的活動才能實現，而人的任何創造性活動都只能在一定的物質條件和物質基礎上進行。這種物質條件和物質基礎歸根結底都來自於大自然。大自然為人類提供了無比豐富的自然價值、經濟價值以及其他各種價值。莊子充

① 成玄英《莊子疏》，見郭慶藩《莊子集釋》，北京中華書局1961年版，第一冊，第174頁。

② 今天我們所說的自然（即大自然、自然界），莊子多用萬物和天指稱，有時也用陰陽指稱。

③ 人是自然之子的觀點閃爍着唯物主義思想光輝，可惜的是，在這個問題上莊子的唯物主義精神並不徹底，他在肯定人來源於自然的同時，又說：“道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？”（《德充符》）認為人來源於道。這反映了莊子思想的內在矛盾。

分注意到人類的生存和發展必須依靠大自然養育的基本事實，並把這種養育稱為“天鬻”。“天鬻”這一概念出自《莊子·德充符》，該篇在論述聖人對於世事的四種見解和態度時^①，打了一個意味深長的比喻：

四者，天鬻也。天鬻者，天食也。既受食於天，又惡用人！

如前所說，天指自然；鬻，養育。莊子是說聖人的四種見解和態度都可以用來說明自然的養育問題。自然的養育，就是接受自然的供養。人既然是靠自然的供養而活着，哪裏還需要人為（指智慧、粘合、求取和買賣）呢？^②這裏，莊子否定智慧和人為的作用，主張一切安於自然當然是錯誤的，實際上也根本行不通。但這幾句話把人受自然的養育，正是依靠自然的養育人才得以生存和發展的思想表達得十分明確。

莊子根據以上兩個基本事實和原因，揭示了人在自然中的地位和人與自然的關係，應當說是符合客觀實際，理由也是比較充分的。至於其結論，即自然是人類的母體，人類是自然之子，更是真知灼見。在極端人類中心主義時有流行的古代，尤其顯得難能可貴。

事實上，肯定人來源於自然，直接關係到人的自然本質。從世界的範圍看，在人的自然本質問題上，莊子的思想與費爾巴哈具有某些一致之處。當年，這位德國古典哲學家針對宗教神學否定人與自然關係的謬論時特別指出：“我憎惡那種把人同自然界分割開來的唯心主義，我並不以我依賴於自然界而可恥。我公開承認，自然力不僅作用於我的表面、我的皮膚、我的身體，而且也作用於我的核心，我的靈魂。”^③這就是說，人的肉體和作為思維器官的大腦都是自然的產物。從費爾巴哈的光輝思想，可以進一步看出兩千多年前莊子關於人與自然關係論述的歷史進步性。

最後應當指出的是，無論是莊子還是費爾巴哈，他們所說的人來源於自然都是就人的純粹自然本質而言，而人除了自然本質之外，還有社會本質，人的社會本質則是人的社會實踐的產物。

二、珍惜生命，善待自然

珍惜生命，必然善待自然；善待自然，不可能輕忽生命。對待自然與生命態度的一致性完全決定於自然的生命本質。自然雖囊括萬物，但從本質上看，主要就是兩大類事物：一類是

① 這四種見解和態度是：“聖人不謀，惡用知？不斲，惡用膠？無喪，惡用德？不貸，惡用商？”

② 詳上注。

③ 《費爾巴哈哲學著作選集》，北京商務印書館 1984 年版，下卷，第 537 頁。

各種不同形態的生命,如人和各種動植物以及微生物等等;一類是孕育生命的各種事物,諸如土壤、空氣、陽光、雨露等等生命產生和存在的不可或缺的基本條件。所以,從生命存在和發展的角度看,自然作為一部歷史,就是憑藉這些必要條件促使生命不斷孕育和發展的過程,是一個具有無限生機與活力之巨大生命系統生生不息的變化過程。所以,珍惜生命就要從善待這個生命系統中的每一個具體生命,也就是從善待自然開始。

先說莊子對於人之生命的珍重。珍重人的生命必然十分重視作為人的存在開始和終結的生與死。莊子說:“死、生亦大矣!”(《莊子·德充符》)充分肯定了死、生是人生的一件極大的事情。應當特別指出的是,對於生死的重視,在其他學派例如儒家的著作中也會不時看到,但他們對生死的重視與莊子不同:一般說來,他們多是在與宏偉壯麗目標相聯繫的情況下,如“殺身成仁”、“捨生取義”等等,也就是在“重於泰山”的語境中,表現出對生死的珍重。而莊子對於個體生命的珍重,不與任何其他價值相聯繫,看重的是個體生命在宇宙中的存在和自由。簡言之,其他諸家看重的多是生命以外的價值,而莊子看重的則是個體生命本身的價值。

從珍重生命出發,莊子特別強調養生、保身和全生。為此,莊子特別寫有闡釋養生意義和途徑的《養生主》,此文開篇特別寫道:

為善無近名,為惡無近刑。緣督以為經,可以保身,可以全生,可以養親,可以盡年。

在此,莊子特別把“名”、“刑”與個體生命置於宇宙自然大背景的語境下加以對比,認為“名”、“刑”都是身外之物。一個人為人處世既不要受功名利祿的誘惑,也不要受刑法禮俗的束縛,只有遵循自然之道行事,才能保身、全生,盡享天年。顯然,這裏把保身、全生,盡享天年“置於較道德與法律義務更為優先的地位……不是倫理和法理,而是感性生命,構成了關切的首要對象”^①。

莊子所說的珍重生命除了人之外,還包括各種動植物。

在莊子看來,生命值得珍重,但生命只能在有限的時間範圍內存在。這樣就產生了一個問題:生命存在多長的時間才比較理想,對此,莊子給出的答案是:“終其天年”。他說:

知人之所為者,以其知之所知,以養其知之所不知,終其天年而不中道夭者,是知之盛也。

這裏,通過知識價值的比較,認為使人“終其天年”的知識最為寶貴,實際上是把“終其天年”作為生命存在長度的最佳值。所謂“終其天年”是指享有按其自然本性應當達到的生命年限,也

^① 楊國榮《莊子的思想世界》,北京大學出版社 2006 年版,第 202 頁。

就是讓每一個具體生命都能得到充分的發育和成長，將其內在的生命潛力充分發揮出來。十分明顯，把“終其天年”作為珍惜生命、善待自然的重要內容是完全符合生命自然本性的。

尤其突出的是，莊子不但關注生命能否盡天年，而且關注生命在什麼樣的狀況下盡天年，也就是什麼是理想的生存狀態。關於這個問題，在《養生主》篇末，莊子意味深長地講了一個寓言故事：

澤雉十步一啄，百步一飲，不斲畜乎樊中。神雖王，不善也。

草澤中的野雞雖然覓食十分艱難，但它不願被養在籠子裏，因為那裏雖不愁吃喝，但失去自由，仍不快樂。這則故事十分清楚地反映了莊子的價值取向：理解生命對自由的渴望，認為只有在自由的狀態下“終其天年”，才是理想的生命過程。

這裏涉及不同生命不同生存方式和特點的問題。大自然中生命現象多種多樣，不同的生命各有其不同的本性和生存方式，彼此之間存在着極大的差異。莊子所舉大鵬與蜩、學鳩雖然在體能和飛翔的本領方面彼此差別很大，但這是本性使然，各得其宜。所謂“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”^①。生命的本然狀態如此，要珍惜生命，善待自然，就要承認不同生命彼此之間的差異，尊重各自的本性和生存方式，也就是給生命以充分的自由。因為生命的生機與活力只有在完全自由的狀態下才能得以充分地釋放，體現出生生不息的固有特徵。所以，充分的自由也就成為生命的本質要求。

三、人類生存和發展與環境之間的矛盾

應當說，肯定自然是人類的母體，人類是自然之子，是當時歷史條件下的一種難能可貴的先進思想。然而，莊子並沒有停留在這一點上，而是在此基礎上進一步開掘，把對人與自然關係的認識提到一個新的高度：從“有用之用”和“無用之用”的不同後果出發，揭示了一個對於人類來說具有普遍意義的重要問題：人類生存所必然面對的基本矛盾，即人類生存和發展與環境之間的矛盾。

“有用之用”和“無用之用”之說出於《莊子·人間世》：

山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知“有用之用”，而莫知“無用之用”也。

^① 《莊子·逍遙遊》郭象注，見郭慶藩《莊子集釋》第一冊，第9頁。

莊子根據自然萬物是否能夠滿足主體的需要,也就是根據是否具有價值而把自然萬物分為兩種:“有用之用”和“無用之用”。所謂“有用之用”是指對人有用的自然物。這種自然物因為能夠滿足主體的某種物質需要而具有價值。所謂“無用之用”正好相反,是指對人(暫時)沒有用的自然物。這種自然物因為不能滿足主體的物質需要而不具有價值。莊子思想的深刻之處在於:在對自然物分類的基礎上,進而發現了兩個被人忽略的常見事實及其所蘊含的矛盾,即人類的生存和發展與環境之間的矛盾

這兩個事實都見於《莊子·人間世》。一個是關於“有用之用”(這裏指的是楸、柏、桑樹)的事實:

宋有荊氏者,宜楸柏桑。其拱把而上者,求狙猴之杙者斬之;三圍四圍,求高名之麗者斬之;七圍八圍,貴人富商之家求禳榜者斬之。故未終其天年,而中道之夭於斧斤,此材之患也。

其中“荊氏”是宋國的地名。那裏適於楸樹、柏樹和桑樹生長,但這些樹木總是正當生長的旺期,就被不同的需要者砍伐。另外前面所引的“桂可食,故伐之;漆可用,故割之”也屬於此類事實。

另一個是關於“無用之用”(這裏是指櫟樹,即文中所說的“散木”)的事實:

散木也,以為舟則沉,以為棺槨則速腐,以為器則速毀,以為門戶則液楠,以為柱則蠹。是不材之木也,無所可用,故能若是之壽。

通過以上兩方面的事實,莊子揭示了一個關於人類生存的基本矛盾:楸樹、柏樹和桑樹之所以“未終其天年,而中道之夭於斧斤”,就是因為它們是“有用之用”,能夠滿足人的各種不同的需要,即對人來說具有價值;相反,櫟樹之所以能夠避免“中道之夭於斧斤”而得長壽,就是因為是“無用之用”,用它做什麼也不行,即對人來說沒有價值。就是說,“有用之用”,即對人有用的價值,對物來說卻正是不幸的原因;“無用之用”,即對人沒有價值,對物來說卻正是免於不幸的原因。這說明,在人的需要與物的存在之間有着根本性的“利益”背離。正是這一“背離”,凸顯着人類的生存和發展總要以損害和破壞環境為代價。莊子就這樣揭示了人類生存所必然面對的基本矛盾,即人類的生存和發展與環境之間的矛盾。人類生存的基本矛盾由兩個方面構成:一方面是人類的生存和發展,一方面是生態的恢復和平衡。顯然,對於人來說這個矛盾是一個具有普遍性和永恆性的矛盾:只要人類生存一天,這個矛盾就會存在一天。

特別值得提出的是,在上面所引的關於“有用之用”的事實後面,莊子特別寫道:“此材之患也!”這是對於只顧人類需要而違反自然本性和規律,使自然物“中道之夭於斧斤”的濫采濫伐發出了語重心長的警告。這說明,莊子不但深刻揭示了關於人類生存的基本矛盾,而且充

分注意到這一矛盾的嚴重性。如不正確解決這個矛盾，必將威脅到人類的生存。因為“材之患”實際就是人類賴以生存的環境之患和生態之患，歸根到底也是人類的自身之患！

人類近現代史上無數的生態危機和環境破壞的災難性後果，完全證明了莊子的憂患絕非危言聳聽，而是對於人類發出的具有歷史預見性的箴言和警告！

四、尋找人類生存與環境 保護之間的平衡點

莊子不但認識到人類的生存和發展對環境的損害，提出了人類生存必須面對的基本矛盾，而且提出了解決矛盾的具體主張。實踐這些主張，找到人類生存、發展與環境保護二者之間的平衡點，便可使人類徹底擺脫生存困境。

如前所說，莊子把自然資源分為兩大類：一類是“有用之用”，一類是“無用之用”，他所提出的解決人類生存基本矛盾的主張也分為兩個大的方面，就是如何對待和處理這兩大類資源。

第一，如何對待和處理“有用之用”。

莊子認為，“有用之用”也可以分為兩類：一類自然資源在整體上是無限的，對它們的利用，不以犧牲環境為代價，如日月之光和雨水等等。另一類自然資源是消耗性的資源，利用這類自然資源不可避免地對環境會造成一定程度的損害和破壞，如桂、漆、楸、柏和桑之類的木材。莊子認為，為了滿足主體的物質需要，這兩類自然資源當然都可以利用，但如何利用卻是非常有講究的。

首先，莊子主張應當盡量利用不以犧牲環境為代價的自然資源。他在《莊子·逍遙遊》篇中明確提出了這一點：

日月出矣，而燭火不息，其於光也，不亦難乎！時雨降矣，而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！

既然太陽、月亮已經出來了，可是蠟燭還不熄滅，其光亮還有用嗎！好雨已經適時普降了，再打水灌溉禾苗，豈不是徒勞無功嗎！十分明顯，在生產和生活方面，莊子主張盡量利用日月之光和雨水之類的天然能源和資源。這樣，既減輕了勞動強度，解決了生產和生活問題，卻不需要採伐什麼，也不需要消耗什麼，沒有對環境造成任何影響。

其次，莊子主張有節制地開發和使用消耗性的自然資源。

莊子認為，對於以損害和犧牲環境為代價的消耗性的自然資源，如前面所提到的桂、漆、楸、柏和桑等木材，當然可以採伐使用，但有一個前提：要在使它們“盡天年”的前提下，也就

是在符合自然本性和規律的前提下合理地加以使用。這說明，莊子認為對人的欲望和需求應當加以合理的節制，不能只顧人類的主觀需要而過度消耗資源，這樣，才能避免災難性的後果。否則，如前面引文提到的那種把剛剛一、兩握粗的樹木(未能終其天年)就砍伐來用以拴猴子之類的行為，人的欲望雖得到了滿足，卻加劇了人類生存的基本矛盾。

第二，如何對待和處理“無用之用”。

莊子對於“無用之用”自然資源的態度也很明確：那就是變“無用之用”為“有用之用”，也就是現在我們所說的“變廢為寶”。

前面說過，由於材質的原因，用櫟樹做船、棺材、器具、門窗和柱子都不行，因而被稱為“散木”，但莊子認為把它當作社樹卻是可以的。那麼，社樹是一種什麼對象，使“無用之用”的櫟樹能夠派上了用場？

按古代的宗教觀念，社樹是一種具有神聖宗教觀念意義的神樹，常常被作為社的象徵。所謂社，本是掌管土地之神。在我國古代，不同地域、不同等級，上至王室、諸侯，下至普通鄉里，全國各地都有社。最小的社是里社，所謂“古者二十五家為里，里各有社”^①。一般說來，人們所祭之社都是自己鄉里的社，而不祭非自己鄉里的社。社除了指社神之外，人們還把祭祀社神之地也稱為社。社樹既被植於社的土地上，並成為社的象徵，因而與社也就不可分地聯繫在一起。在長期的宗教活動中，作為掌管土地之神的神聖意義也賦予了社樹，社樹因而也變得神聖起來，具有了一般樹木所不具備的神聖宗教意義。

把這樣一種做什麼也不行、無所可用的櫟樹，用來充當僅僅供祭祀和觀賞的社樹，在當時的歷史條件下，應當說確實是使“無用”變成了“有用”，為它派上了最合適的用場。

要知道，當時各個諸侯國大大小小的社不計其數，有社必用樹，所需樹木的總量相當可觀，而且原來一般所用的都是優質樹木：所謂“大社惟松，東社惟柏，南社惟梓，西社惟栗，北社惟槐”^②。用松、柏、梓、栗、槐充當社樹，把本來可以製作各種器物 and 工具的重要資源，用來充當僅僅具有象徵意義的擺設，實際是資源的嚴重浪費。相反，如果改變傳統的習慣和做法，採用莊子的主張，所有的社都用櫟樹做社樹，那將節省下多少有用之材！

再說莊子對“無用之用”的大瓠即大葫蘆是如何利用的：

惠子謂莊子曰：“魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也；剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不喙然大也，吾為其無用而掇之。”莊子曰：“夫子固拙於用大矣。……今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！”

① 司馬遷《史記·孔子世家·索隱》，北京中華書局1982年版，第1932頁。

② 徐堅等《初學記》卷十三引《尚書·無逸》，北京中華書局1962年版，第二冊，第326頁。

對於一個特大的葫蘆能否加以利用，莊子與惠子持有完全相反的認識：惠子認為它根本沒用，而莊子則相反，認為完全可用。惠子斷言這個特大葫蘆沒用，是因為他既未能掌握葫蘆的材質特點，也未能創造利用它的條件。而莊子則不同，對這個不能直接加以利用的大葫蘆，進行了適當的加工改造，把它做成用於在江湖上遊蕩的“腰舟”，這樣既符合它的性質和特點，又不缺乏有關的必要條件，故能將它派上用場。

可以看出，這裏莊子是把不能直接利用的自然物，通過加工改造使之具有了經濟價值，由此把“無用之用”變成了“有用之用”。

以上兩個故事，十分清楚地說明了莊子變“無用之用”為“有用之用”的主張。事實上，自然資源價值的實現，不完全是自為的，而需要主體的創造性實踐活動的介入：認識它的性質、特點，根據客觀規律對它進行積極的改造，“無用之用”就能轉化為“有用之用”。這說明，自然萬物都可以說是“有用之用”，而根本沒有絕對的“無用之用”；“無用之用”的暫時存在，只是說明我們還沒有真正把握它。對於上述觀點，限於時代條件和認識能力，莊子未能從理論上作出論述，但他所講的兩個故事包含着這樣的觀點卻是沒有疑問的。

總而言之，莊子認為，按照上述兩條原則利用自然資源，既能滿足人類生存的需要，又可以使自然物“終其天年”，生態得到恢復，這樣就能達到二者之間的平衡，徹底解決人類生存的基本矛盾。

五、莊子自然觀的現代啟示

春秋戰國以來的兩千多年間，由於時代歷史的局限和科學技術發展水準的限制，莊子自然觀的積極方面是否具有價值和真理性，一直未能得到正確的理解和判定。他的生態思想和生態智慧以及有關的主張等等也一直被冷落，從未被注意過。直到 20 世紀中期，日益嚴重的生態危機和環境問題喚醒了人們的環境意識之後，那些被埋藏在漫長歷史深層裏熠熠生輝的思想才被“發現”。歷史的發展和人類在環境問題上所走的彎路，完全證明了莊子生態思想和生態智慧的意義和價值。莊子所提出的問題是人類生存和發展必須面對和解決的問題，因而也是跨越時代、民族和地域的具有人類共性的重大問題。他的一些思想觀點和主張閃爍着東方文明的光輝，蘊含着深切事理的大智慧，具有無可辯駁的深刻性和超前性。並非巧合，在我們認識到這一點的時候，歷史已經跨入了把生態文明建設作為奮鬥目標的新時代。

雖然莊子的思想觀點和智慧與現代人類之間相隔了兩千多年，彼此之間具有完全不同的文化語境和時代高度，同時在對問題的性質和複雜性的理解方面，也存在着重大的差別，但文明之火一脈相承，漫長的歲月並不能遮蔽問題的實質，也不能割斷古今之間思想上的聯繫。所以，當今天我們站在文明轉型的時代高度，為了使人類徹底擺脫生存困境而提出建設生態

文明的歷史目標時^①，完全可以從莊子自然觀所包含的深刻見解和生態智慧中獲得重要的思想啟示：

啟示一：關於人在自然中的地位和人與自然關係的問題，莊子完全超越了人類優於自然萬物、先天地擁有統治自然的特權思想，不但將人類置於與自然萬物平等的地位，而且肯定了自然對於人類的“孕育”和“供養”之恩，從而完全打破了“人類中心論”。

如果說極端人類中心主義直接導致了對於自然的野蠻征服和肆意蹂躪，那麼，莊子關於人類是自然之子的思想則必然導致對自然的敬畏、親近以及有節制地享用自然資源的理性態度。在這樣的前提下，人類就能從新的歷史高度重新審視和確立人與自然的關係，在自然家園中找到自己恰如其分的位置，為建立人與自然之間“雙贏”的合理關係提供必要的思想前提。這必將極大地促進人——經濟——社會——環境的協調發展，有力推動生態文明建設。

啟示二：莊子所彰顯的人類生存和發展與環境之間的矛盾及其嚴重後果，特別是人類的生存和發展對生態自然的損害和破壞，使我們深刻認識到解決這一矛盾的迫切性和重要性。要徹底解決這一矛盾，首先應當反思我們長久以來所形成的思維定勢：

以前，在很多情況下我們總是就自然對於人類的意義和價值提出問題；也就是圍繞人類提出問題，而不是從自然的角度提出問題，因而有意無意地表現出極端人類中心主義的立場。現在，既然要徹底摒棄極端人類中心主義，在考慮人類的生存和發展時，除了從人類的角度提出問題之外，還特別應當從另一個角度，即從自然的角度提出問題：人類的生存和發展給自然帶來了什麼意義和影響？

這個問題實際上包括兩個方面：一是人類的誕生和存在將什麼賦予了自然？一是人類生存和發展給自然帶來了什麼損害和破壞？前者是說，人類誕生以後，人類與自然形成了主客觀關係，使自然從潛在的存在變成了現實的存在，並逐漸被賦予意義和價值。後者是說，人類的生存和發展總要以犧牲環境為代價，即人類誕生以後給自然帶來了巨大的損害和破壞。只有從這樣兩個角度提出問題，而不是只從人的角度單向思維，才有可能避免重蹈極端人類中心主義的覆轍，處理好人與自然的關係：既滿足人類生存的需要，又使自然物得以盡天年；既使人類不斷得到發展，又使生態環境得到保護和恢復。

特別應當注意的是，隨着生產力的發展和科學技術水平的進步，人類活動對生命的踐踏和對自然的破壞遠遠超過了莊子的時代。在這樣的歷史背景下，從自然的角度提出問題，反思人類的生存和發展給自然帶來的損害和破壞，尤其應當從莊子所提倡的珍惜生命、善待自然的思想和態度吸取營養，調整自己對於自然的態度：我們再不能片面地只顧人的需求，單純地滿足人的欲望，而應當充分注意生態環境的承受能力，避免主體行為的過度張揚，嚴格遵循自然規律，把經濟發展與環境保護結合起來，既要對人類負責，又要對自然負責。這樣，人類才不愧“自然之子”的地位和稱號。

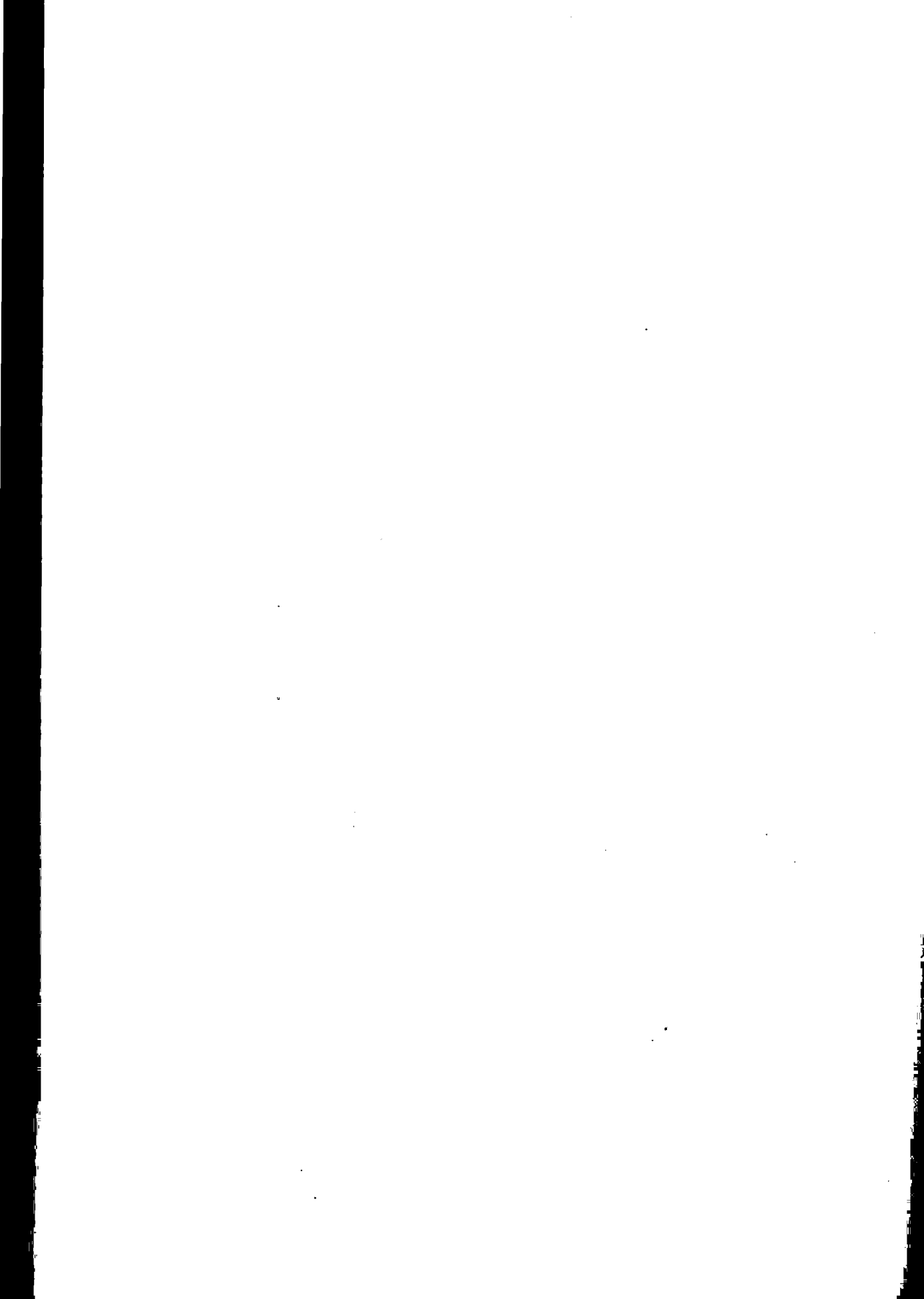
^① 今天，我們正處於人類歷史的第三個文明(即工業文明)向第四個文明(即生態文明)的歷史轉型期。

啟示三：莊子為了解決人類生存的基本矛盾，使人類走出生存困境，所提出的有節制地利用“有用之用”和變“無用之用”為“有用之用”等主張，表現出極大的生態智慧。莊子的生態智慧對於今天我們處理經濟發展與環境保護關係的問題具有極大的啟示作用。

如前所說，人類生存的基本矛盾一方面是人類的生存和發展，另一個方面是生態的恢復和平衡。在這兩個方面中，人類的生存問題由於具有現實的迫切性，所以從人類存在的那一天起就受到人們的高度重視和關注，巧妙而有效地解決生存問題所體現的生存智慧因而也比較普遍和常見。生態問題則不然，直至工業文明到來之前，由於環境未曾受到嚴重破壞，大範圍的生態失衡也較少發生，就是說，人類生存、發展與環境之間的矛盾尚未凸顯出來，所以生態問題也就一直被認為不成其為問題，甚至被認為與人類生存狀況無關。由於在很長的歷史階段裏不具備現實的迫切性，所以也就很少引起人們的重視和關注，古今的生態智慧因而也比較罕見。這也意味着莊子提出的既符合科學精神又切實可行的具體主張所體現的生態智慧更加難能可貴，更值得珍惜。

事實上，在經歷了多次生態環境方面的教訓之後，我們所找到並正在堅持的可持續發展的建設模式，也可以說是在新的時代歷史條件下和現代科學的高度上，在人類生存、發展與生態恢復、環境保護之間找到的一個最佳平衡點。其中不但吸納了包括莊子生態智慧在內的傳統生態智慧，而且超越了傳統，達到了新的歷史高度。比如發展低碳經濟，堅持低碳消費方式，也可以說是在現代意義上對於莊子所說的“有用之用”和“無用之用”的最佳的有效處理方式。如果說莊子所提出的正確對待和處理“有用之用”和“無用之用”的主張可以解決古代的發展問題的話，那麼，現在我們所從事的體現着人類全新文明理念的生態文明建設，必將從根本上解決人類生存的基本矛盾，引導人們走上持續、和諧、發展的文明之路，並最終實現以尊重和維護自然為前提，以人與人、人與自然、人與社會和諧共生為宗旨的全新文明的理想社會。

[作者簡介] 趙沛霖(1938—)，男，天津人。天津社會科學院研究員，主要從事先秦漢魏六朝文學與文化研究。有《興的源起》、《先秦神話思想史論》等著作。



論莊子心學*

張洪興

與西方文化相比，中國傳統文化具有內轉、內化的特點，重視修心養性，這是作為中國傳統文化支撐點的儒、道思想的最核心的訴求。錢穆在《中國文化之唯心主義》一文中說：“我將為中國文化使用一個新名詞來加以說明，我將稱中國文化為唯心文化。此處所用唯心二字，並不是西方哲學上所用之唯心。我此處所用唯心的心字，乃指人心言。中國文化以人文為本位，而在人文界中一切以人心為出發之基點，故說中國文化為唯心文化。”^①蒙培元也認為：“中國哲學普遍認為，心靈是主宰一切、無所不包、無所不通的絕對主體，因此，賦予心靈以特殊意義和地位。”^②可以說，中國文化的着眼點與着力點是人生與世事，是圍繞人之為人以及人與人、人與社會的關係展開。就儒道思想而言，儒家雖追求道德人生，道家雖追求自然虛靜，但殊途同歸，着眼點都在一個“心”字。莊子學說亦是如此。他通過批判社會、修養人心，高揚逍遙、天放等心靈境界，形成了自己獨特的心學體系。

一、心學概念之梳理

說起心學，許多人首先想起的是陸王心學，仿佛心學僅是陸王心學的專有名詞；而談論莊子心學則顯得有些突兀。其實，心學不僅指陸王心學，道、釋都有自己的心學。這裏，我們首先梳理一下心學的概念。

關於心學的淵源，最早可上推到《尚書·大禹謨》：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。”其將心分為“人心”與“道心”，並分別用“惟危”、“惟微”來描述之。此又被稱為“虞廷之

* 本論文是吉林省社科基金項目《儒道互補格局下莊子心學與包容性社會研究》(吉社科 2011B059)階段性成果。

① 錢穆《歷史與文化叢書·中國文化之唯心主義》，臺灣東大圖書公司 1979 年版，第 108 頁。

② 蒙培元《心靈超越與境界》，人民出版社 1998 年版，第 4 頁。

訓”、“十六字心傳”。晚明大儒劉宗周曾說：“虞廷十六字，有功於萬世心學大矣。”（《論語學案》卷十）並在《敬陳聖學疏》中說：“虞廷之訓曰：‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。’此萬世心學源也。”（《劉戡山集》卷四）晚明高攀龍在《寅直說》一文中亦說：“虞廷十六字，萬古以為心學宗祖矣。”（《高子遺書》卷三）但這“十六字心傳”，對心學的性狀描述並不分明。關於心學概念的提出，歷來說法不一，以下先來看幾種學者的觀點。

道教心學。道教心學的概念是由南北朝時期道教人士所提出。強昱在《心學釋義——道教哲學之於陸王心學的一種考察》^①一文中認為：“心學概念最早見於《上清紫精君皇初紫靈道君洞房上經》及《洞真太上隱書經》（《無上秘要》卷四二）等經典。《洞房上經》指出，‘夫仙者心學，心誠則成仙。道者內求，內密則道矣。夫真者修寂，洞靜則合真。神者積感，積感則靈通也。常能守此，則去仙日近矣。若夫心競神務（《隱書》作驚），體和不專，動靜喪精，耳目庶（《隱書》作廣）明者，徒積稔（《隱書》作念）索，道（《隱書》作道道）愈遼也。’”這裏的心學指的是心靈的修持工夫。

佛教心學。佛教心學概念最早可能出自南北朝時的《解脫道論》（梁扶南三藏僧伽婆羅譯）。強昱在《心學釋義——道教哲學之於陸王心學的一種考察》中指出，在《解脫道論》中，有“當學三學，謂增上戒學、增上心學、增上慧學”的說法，並具體解釋說：“問，云何心學？答，所謂欲定。云何增上心學？答，色定及無色定，此謂增上心學。復次，有相定心學，達分定及道定，是謂增上心學。”（卷一，《因緣品》第一）這裏的心學強調的是“欲定”，“在概念內涵上既不是指佛教的精神追求，也不是指一種學問，而是指克制情感欲望對人干擾的方法”。《解脫道論》之心學，實質上是禪定的方法與工夫^②。日本學者荒木見悟也持相同的觀點。他在《心學與理學》一文中認為：“先秦的古典中，‘心’一詞雖經常出現，但並不等於‘心學’這一術語。心學一詞多半是因佛教傳來，由佛學內部產生出來的。”並引《大正藏》中《決定藏論》卷中、《解脫道論》卷一^③、《顯揚聖教論》卷七、《瑜伽師地論》卷七十八予以論證^④。

儒家心學。目前一般認為，陸王心學源於孟子，陸九淵張其目，王陽明集大成。陸九淵雖提出“心即理”的觀念，強調發明“本心”，但陸氏並沒有明確提出心學的概念。陸氏心學產生後，雖產生了較大的影響，但也招致不少的批評。如南宋黃震在《讀尚書》中說：“近世喜言心學，舍全章本旨而獨論人心道心。甚者單摭道心二字而直謂即心是道，蓋陷於禪學而不自知，其去堯舜禹授受天下之本旨遠矣。”（《黃氏日鈔》卷五）這裏黃震明確提出“心學”的概念。可見，儒家心學的概念至遲在南宋即已提出。元代吳澄則在《仙城本心樓記》一文中為陸氏辯護說：“是以心而學，非特陸子為然，堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、顏、曾、思、孟，以逮邵、周、張、

① 強昱《心學釋義——道教哲學之於陸王心學的一種考察》，《中國哲學史》，2001年第1期。

② 同上。

③ 論文注釋原文作《解脫論道》，為《解脫道論》之誤，茲改正。

④ 荒木見悟《心學與理學》，《復旦學報》（社會科學版），1998年第5期。

程諸子，蓋莫不然。故獨指陸子之學為本心之學者，非知聖人之道者也。”（《吳文正集》卷四十八）吳澄將心學的概念擴展為聖人之學、聖人之道。這裏需要指出的是，儒家心學概念產生以後，學者觀念中並不明晰，有時甚至與理學概念相混用。如明正德十五年，羅欽順在《與王陽明書中》對王陽明在其所編《朱子晚年定論》中隨意取捨朱熹著作提出批評。對於王陽明捨棄《朱子文集》中第三十二卷與張南軒答問第四書以及卷末一書等內容，他說：“竊以為千聖相傳之心學，殆無出此矣。不知何故獨不為執事所取！”這裏的心學，指的是文王周公孔孟之道。王守仁在《象山文集序》中所謂“聖人之學，心學也。學以求盡其心而已”，此“心學”亦是指寬泛的“聖人之學”，並沒有專指陸象山心學。明代如陳獻章、湛若水等大學者莫不持此論調^①。而孫奇逢在《理學宗傳》闡述理學發展的脈落時，共收錄理學大家十一人，不僅有周敦頤、程顥、程頤、張載、邵雍、朱熹、薛瑄、顧憲成等理學名家，也有陸九淵、王守仁、羅洪先等公認的心學家，把程朱陸王同視為理學。

從上述內容中可知，儒家心學的概念雖有時專指陸氏心學（如黃震），但很多時候則是泛指儒家學說，尤其是儒家聖人之學。那麼，心學的概念什麼時候變成了一個專指陸王心學的專有名詞呢？

這個問題，黃震《讀尚書》一文（見上文）就有所體現，只不過黃氏僅指陸氏一人而已。顧炎武《日知錄》卷十八有《心學》一節，專門討論心學的問題，對陸王心學提出了批評。該文中，顧氏引唐仁卿答人書曰：“自新學興而名家著，其冒焉以居之者不少，然其言學也則心而已矣。元聞古有學道，不聞學心；古有好學，不聞好心。‘心學’二字，六經孔孟所不道。今之言學者，蓋謂心即道也，而元不解也。何也？危微之旨在也，雖上聖而不敢言也。今人多怪元言學而遺心，孰若執事責以不學之易了，而元亦可以無辭於執事。……但未知執事所謂學者，果仁邪？禮邪？事邪？抑心之謂邪？外仁、外禮、外事以言心，雖執事亦知其不可。執事之意，必謂仁與禮與事即心也。用力於仁，用力於心也；復禮，復心也；行事，行心也。則元之不解猶昨也，謂之不學可也。……心學者，以心為學也。以心為學，是以心為性也。心能具性，而不能使心即性也。是故求放心則是，求心則非；求心則非，求於心則是。我所病乎心學者，為其求心也。心果待求，心非與我同類；心果可學，則以禮制心、以仁存心之言，毋乃為心障與？”^②這裏，唐氏所謂的心學就專指陸王心學了，從中也可以看出當時心學之盛。筆者之所以大段引用唐氏的觀點，是因為唐氏從正統的儒家學說出發，對心學尤其是王陽明心學的批評很具有代表性。陸王心學之末流有空疏淺陋之弊，從唐氏的批評中我們也可以看出一些端倪。

黃震、唐仁卿提到的心學雖專指陸王心學，但還沒有提到與程朱理學相對應的層面。把

^① 陳獻章在《自題大塘書屋詩後》中，把“為學當求諸心”說成“此心學法門”。湛若水在《泰州胡安定先生祠堂記》中云：“夫聖人之學，心學也。”

^② 見陳垣《日知錄校注》，安徽大學出版社 2007 年版，第 1015～1016 頁。唐仁卿，名伯元，澄海人，萬曆甲戌（1574）年進士，官至吏部文選司郎中，《明史·儒林傳》有傳。

心學與理學提到相對應的層面肇始於何時呢？袁而鉅認為：“把理學專指程朱學派，特別是明確把心學專指陸王學派，大概由馮友蘭先生開始。”^①袁而鉅引馮友蘭 1934 年完成的《中國哲學史》說：“伊川一派之學說，至朱子而得到完全的發展。明道一派之學說，則至象山慈湖而得到相當的發展。若以一二語以表示此二派差異之所在，則可謂朱子一派之學為理學，而象山一派之學則心學也。又說，陸九淵“所謂‘宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。’故心學之名，可以專指象山一派之道學”。又明確指出馮友蘭“把程朱一派之學明確概括為理學，把陸王一派之學概括為心學，應該承認是有道理的，比較簡明而準確的，也為此後中國哲學史界許多學者所採納”。

應該說，馮友蘭的觀點得到了廣泛的認可，以至於現在人們一提到“心學”二字，第一反應即是陸王心學，《中國大百科全書》哲學卷、《辭海》、《辭源》等也都把“心學”等同於“陸王心學”。學者們對心學的研究，也大多局限在陸象山“心即理”以及王陽明“心外無理”、“心外無物”框架之內，強調從“發明本心”，從心之本體的角度來探討問題。近些年來，對於心學的研究，縱便在深度與範圍上有所拓展，但大多脫離不了這個理路。如劉玉敏認為，張九成是心學的創立者^②，並分析說：“張九成以心為邏輯起點，通過以心釋天將主體心上升至宇宙本體的地位，並將萬物看作我心外化的結果。在處理心理關係上，雖然有心理二分之嫌，但旋即通過‘天地萬物與我一體’的觀點論證了物理心理實為一理的思想。最後通過正心和涵養未發的工夫論實現了從形而下之物理向形而上之本體心的回歸，實現了下學上達、物我、內外、本體工夫的圓融一致，從而建構了一個‘心—氣—物—心’的心學思想體系。他的這一哲學結構雖然明顯受到二程‘理—氣—物—理’的影響，但兩者無論在邏輯起點還是終點上都有本質的區別。張九成第一次明確將主體心提升至本體的高度，以之作為其哲學最高範疇，圍繞‘心’對心與物、心與理、心與性的關係做了詳細論證。從這個意義上說，心學之創立應始於張九成。”^③

如此，則心學(陸王心學)的範圍越來越窄，本是中國思想史、中國文化史上最特色的學說，其活力、生命力卻已大打折扣。

其實，“先秦以後，漢儒、宋儒、明清儒，都是在孔孟荀開創的心學體系中施展。陸王只不過是更為強調心的本體地位罷了”^④，陸王心學是對孔子、孟子等傳統儒家所強調的仁、義、智、恕、忠、信、孝、悌等信念綱常的概括與升華。試想，這些信念綱常哪一條和心沒有關係？哪一條不是在心的指引下的善良的願景？哪一條不是心的工夫？將它們概括為一“心”字並將心

① 袁而鉅《理學和心學考辨——兼論確認“氣學”》，《社會科學》，1988年6月。

② 張九成(1092—1159)，字子韶，號橫浦居士、無垢居士，浙江錢塘人，兩宋之際著名理學家，有《孟子傳》、《心傳錄》、《中庸說》等傳世。

③ 劉玉敏《心學的肇始——張九成的哲學邏輯結構》，《孔子研究》，2010年第2期。

④ 劉長林《心學與中國文化的復興》，《孔子研究》，1993年第3期。

提升到本體的地位，是陸王等後儒對儒家綱常的美好願望以及內在的堅定與執著，他們的出發點是好的，是值得肯定的。但儒家發展到陸王心學，在筆者的感覺裏，卻將儒家推到了一個不可操作、難以捉摸、恍惚迷離的境地，或者說會使儒學走上末路，這也就是唐仁卿等正統儒家學者對陸王心學批判的原因所在。試想一下，“我”與心是不可分離的，心即理則“我”即理，“百姓日用是道”（王艮《王心齋先生遺集·年譜》引）則“我”是道，如此“我”則如脫韁之野馬，沒有拘束。陸王心學掀起了明朝中後期個性解放、思想解放的潮流，是毫無疑義的。但問題是，如此的個性解放、思想解放，究竟起到了怎樣的作用？陸王心學之末流，尤其是世俗化甚至庸俗化之後，更走向了心學的反面。“我”受賄是道，“我”貪腐是理；“我”坑蒙拐騙是道，“我”不忠不孝不仁不義也是理，這樣一個社會將會是一個什麼樣子？看一看明朝中晚期的歷史就知道。屠隆《鴻苞節錄》談論晚明社會風氣時說：“聞以道德方正之事，則以為無味而置之不道；聞以淫縱破義之事，則投袂而起，喜談傳誦而不已。”這和陸王心學之末流有沒有關係呢？

筆者以為，對心學的界定，應該從專指陸王心學的束縛中解放出來。心學，既是陸王的心學，也是孔孟的心學；既是儒家的心學，也是道家、佛家的心學；既是中國古代宋明兩個朝代的心學，也是整個中國古代文化史上的心學。這是我們研究莊子心學的一個前提性的認識。

二、莊子之“心”

在先秦哲人著作中，《老子》言“心”有 10 見，《論語》言“心”有 6 見；而《孟子》中“心”出現 120 次，《莊子》中則出現達 180 餘次。陳鼓應認為：“孔、老以較為素樸的方式偶爾談及‘心’，直到孟、莊時代才各自發展成獨特型態的心學，並匯成一股以關懷生命為主題的時代思潮。”^①我們先看一下“心”在《莊子》中的基本的含義。為了更為全面地瞭解“心”在《莊子》三十三篇中的基本情況，以下逐篇予以統計梳理。

《莊子》內篇 7 篇中，“心”字出現 49 次，具體情況是：

《逍遙遊》1 處，共 1 次：夫子猶有蓬之心也夫。

《齊物論》5 處，共 7 次：1. 形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎。2. 與接為拘，日以心鬥。3. 近死之心，莫使復陽也。4. 其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？5. 夫隨其成心而師之……奚必知代而心自取者有之……未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。

《養生主》0 次。

《人間世》12 處，共 20 次：1. 名聞不爭，未達人心。2. 而色將平之，口將營之，容將形之，心且成之。3. 因案人之所感，以求容與其心。4. 猶師心者也。5. 仲尼曰：“齊，吾將語若。有心而為之，……”曰：“是祭祀之齊，非心齊也。”回曰：“敢問心齊？”仲尼曰：“若一志，無聽之

① 陳鼓應《〈莊子〉內篇的心學(上)——開放的心靈與審美的心境》，《哲學研究》，2009 年第 2 期。

以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齊也。”6. 夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！7. 子之愛親，命也，不可解於心。8. 自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。9. 獸死不擇音，氣息弗然，於是並生心厲。剋核大至，則必有不肖之心應之而不知其然也。10. 夫乘物以遊心，托不得已以養中，至矣。11. 形莫若就，心莫若和，……心和而出，且為聲為名，為妖為孽。12. 時其饑飽，達其怒心。

《德充符》6处，共8次：1. 固有不言之教，無形而心成者邪？2. 若然者，其用心也，獨若之何？3. 且不知耳目之所宜，而遊心於德之和。4. 彼為己，以其知得其心，以其心得其常心。5. 一知之所知，而心未嘗死者乎？6. 使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也。

《大宗師》8处，共8次：1. 是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。2. 若然者，其心志，其容寂。3. 故聖人之用兵也，亡國而不失人心。4. 四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。5. 其心閑而無事。6. 三人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。7. 哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀。8. 且彼有駭形而無損心，有旦宅而無情死。

《應帝王》5处，共5次：1. 汝又何帛以治天下感予之心為？2. 汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。3. 是於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。4. 列子見之而心醉。5. 至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。

《莊子》外篇15篇中，“心”字出現82次，具體情況是：

《駢拇》2处，共2次：1. 駢於辯者，累瓦結繩竄句，遊心於堅白同異之間。2. 屈折禮樂，响俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。

《馬蹄》1次：及至聖人，屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心。

《胠篋》0次。

《在宥》5处，共12次：1. 崔瞿問於老聃曰：“不治天下，安藏人心？”老聃曰：“汝慎無撓人心。人心排下而進上，上下囚殺，……僨驕而不可係者，其唯人心乎！昔者黃帝始以仁義撓人之心，……天下脊脊大亂，罪在撓人心。2. 而佞人之心翦翦者，又奚足以語至道？3. 目無所見，耳無所聞，心無所知，女神將守形，形乃長生。4. 鴻蒙曰：“意，心養！汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘，大同乎溟溟。解心釋神，莫然無魂。……”5. 同於己而欲之，異於己而不欲者，以出乎眾為心也。夫以出於眾為心者，曷嘗出乎眾哉？

《天地》11处，共15次：1. 通於一而萬事畢，無心得而鬼神服。2. 洋洋乎大哉！君子不可以不剝心焉。3. 君子明於此十者，則韜乎其事心之大也，沛乎其為萬物逝也。4. 其心之出，有物采之。5. 是胥易技係、勞形怵心者也。6. 凡有首有趾、無心無耳者眾，有形者與無形無狀而皆存者盡無。7. 季徹曰：“大聖之治天下也，搖盪民心，使之成教易俗，舉滅其賊心而皆進其獨志。……欲同乎德而心居矣。”8. 為圃者忿然作色而笑曰：“吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中……”9. 托生與民並行而不知其所之，汙乎淳備哉！功利機巧必忘夫人之心。若夫人者，非其志不之，非其心不為。10. 是故高言不止於

眾人之心。11. 五曰趣舍滑心，使性飛揚。

《天道》10 处，共 12 次：1. 萬物無足以鏡心者，故靜也。2. 水靜猶明，而況精神，聖人之心靜乎！3. 故曰：其動也天，其靜也地，一心定而王天下；其鬼不崇，其魂不疲，一心定而萬物服。4. 言以虛靜推於天地，通於萬物，此之謂天樂。天樂者，聖人之心以畜天下也。5. 此五末者，須精神之運，心術之動，然後從之者也。6. 昔者舜問於堯曰：“天王之用心何如？”堯曰：“吾不放無告，不廢窮民，苦死者，嘉孺子而哀婦人，此吾所以用心已。”7. 孔子曰：“中心物愷，兼愛無私，此仁義之情也。”8. 昔者吾有刺於子，今吾心正卻矣，何故也？9. 通乎道，合乎德，退仁義，賓禮樂，至人之心有所定矣！10. 得之於手而應於心，口不能言。

《天運》5 处，共 10 次：1. 此之謂天樂，無言而心悅。2. 故西施病心而曠其里，其里之醜人見之而美之，歸亦捧心而曠其里。3. 其心以為不然者，天門弗開矣。4. 夫仁義憊然，乃憤吾心，亂莫大焉。5. 黃帝之治天下，使民心一，……使民心親，民有為其親殺其殺而民不非也。舜之治天下，使民心競，……禹之治天下，使民心變，人有心而兵有順，殺盜非殺人。

《刻意》1 处，共 1 次：故心不憂樂，德之至也。

《繕性》1 处，共 4 次：離道以善，險德以行，然後去性而從於心。心與心識，……文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。

《秋水》1 次：夔憐蚘，蚘憐蛇，蛇憐風，風憐目，目憐心。

《至樂》0 次。

《達生》5 处，共 5 次：1. 雖有伎心者，不怨飄瓦，是以天下平均。2. 不上不下，中身當心，則為病。3. 臣將為隸，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心。4. 工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎。5. 知忘是非，心之適也。

《山木》4 处，共 4 次：1. 吾願君剝形去皮，灑心去欲，而遊於無人之野。2. 方舟而濟於河，有虛船來觸舟，雖有偏心之人不怒。3. 此比干之見剖心，徵也夫。4. 木聲與人聲，犁然有當於人之心。

《田子方》9 处，共 11 次：1. 吾聞中國之君子，明乎禮義而陋於知人心。2. 中國之民，明乎禮義而陋乎知人心。3. 夫哀莫大於心死，而人死亦次之。4. 老聃曰：“吾遊心於物之初。”孔子曰：“何謂邪？”曰：“心困焉而不能知，口辟焉而不能言……”5. 且萬化而未始有極也，夫孰足以患心！6. 夫子德配天地，而猶假至言以修心。7. 百里奚爵祿不入於心，故飯牛而牛肥，使秦穆公忘其賤，與之政也。有虞氏死生不入於心，故足以動人。8. 缺斛者不敢入於四竟，則諸侯無二心也。9. 今視子之鼻間栩栩然，子之用心獨奈何？

《知北遊》3 处，共 4 次：1. 形若槁骸，心若死灰，……無心而不可與謀。2. 汝齊戒，疏瀹而心，澡雪而精神，掇擊而知。3. 其用心不勞，其應物無方。

《莊子》雜篇 11 篇中“心”字出現 56 次，具體情況是：

《庚桑楚》7 处，共 7 次：1. 心之與形，吾不知其異也，而狂者不能自得。2. 行不知所之，身若槁木之枝而心若死灰。3. 備物以將形，藏不虞以生心，敬中以達彼。4. 非陰陽賊之，心

則使之也。5. 徹志之勃,解心之謬,去德之累,達道之塞。6. 容、動、色、理、氣、意六者,繆心也。7. 欲靜則平氣,欲神則順心,有為也欲當,則緣於不得已。

《徐無鬼》3处,共4次:1. 形固可使若槁骸,心固可使若死灰乎?2. 以目視目,以耳聽耳,以心復心。3. 故目之於明也殆,耳之於聰也殆,心之於殉也殆。

《則陽》4处,共5次:1. 彼其乎歸居,而一閑其所施。其於人心者,若是其遠也。2. 知游心於無窮,而反在通達之國,若存若亡乎?3. 其口雖言,其心未嘗言,方且與世違,而心不屑與之俱。4. 莊子聞之曰:“今人之治其形,理其心,多有似封人之所謂……”

《外物》4处,共5次:1. 蠶螭不得成,心若縣於天地之間。2. 心疑,卜之。3. 心徹為知,知徹為德。4. 胞有重閭,心有天遊。……心無天遊,則六鑿相攘。

《寓言》2处,共4次:1. 使人乃以心服而不敢蘊立,定天下之定。2. 曾子再仕而心再化,曰:“吾及親仕,三釜而心樂;後仕,三千鐘而不泊,吾心悲。”

《讓王》4处,共4次:1. 日出而作,日入而息,逍遙於天地之間而心意自得。2. 使者去,子列子入,其妻望之而拊心曰……3. 故養志者忘形,養形者忘利,致道者忘心矣。4. 身在江海之上,心居乎魏闕之下。

《盜跖》11处,共13次:1. 且跖之為人也,心如涌泉,意如飄風,強足以拒敵,辯足以飾非。順其心則喜,逆其心則怒,易辱人以言。先生必無往。2. 若所言,順吾意則生,逆吾心則死。3. 耕而食,織而衣,無有相害之心。4. 子胥沉江,比干剖心。5. 若棄名利,反之於心,則夫士之為行,不可一日不為乎!6. 若棄名利,反之於心,則夫士之為行,抱其天乎!7. 今謂臧聚曰,汝行如桀紂,則有忤色,有不服之心者,小人所賤也。8. 比干剖心,子胥抉眼,忠之禍也。9. 怵惕之恐,欣歡之喜,不監於心。10. 且夫聲色滋味權勢之於人,心不待學而樂之,體不待象而安之。11. 財積而無用,服膺而不舍,滿心戚醮,求益而不止,可謂憂矣。

《說劍》0次。

《漁父》3处,共3次:1. 苦心勞形以危其真。2. 孔子再拜而起曰:“丘少而修學,以至於今,六十九歲矣,無所得聞至教,敢不虛心!”3. 湛於禮儀有間矣,而樸鄙之心至今未去。

《列禦寇》4处,共5次:1. 夫內誠不解,形謀成光,以外鎮人心,使人輕乎貴老。2. 受乎心,宰乎神,夫何足以上民!3. 孔子曰:“凡人心險於山川,難於知天……”4. 賊莫大乎德有心而心有睫,及其有睫也而內視,內視而敗矣。

《天下》4处,共6次:1. 其行難為也,恐其不可以為聖人之道,反天下之心,天下不堪。2. 不累於俗,不飾於物,不苟於人,不伎於眾,願天下之安寧,以活民命,人我之養,畢足而止,以此白心。3. 語心之容,命之曰心之行。4. 桓團、公孫龍辯者之徒,飾人之心,易人之意,能勝人之口,不能服人之心,辯者之囿也。

在上面的統計中我們可以看出,“心”在《莊子》33篇中,除《養生主》、《胠篋》、《至樂》、《說劍》4篇外,其他29篇共出現187次,分佈相對來說也較為均勻,出現頻率雖然不如“道”(360餘次)、“無”(860餘次)等,但對於65000字左右的《莊子》來說,也算是一個基本的概念。心的基

本義主要有兩個層面的意思，一是人體器官，指心臟或者胸口，二是指人的主體意識、主體觀念，這在“心”字中占了絕大多數。以下簡單梳理一番與心有關的概念，以及與心相聯繫的範疇。

(一)《莊子》中有關心之概念

《莊子》中有關心學的概念有很多，下面擇其要而述之。

1. 成心。關於成心的解釋，歷來不一。郭象《莊子注》云：“夫心之足以制一身之用者，謂之成心。人自師其成心，則人各自有師矣；人各自有師，故付之而自當。”強調人的知覺之心。成玄英《莊子疏》云：“域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。”強調人之偏見、成見。林希逸《莊子口義》云：“成心者，天理渾然而無不備。”此是以儒解莊的產物，強調人的義理之心。周拱辰《南華真經影史》則云：“成心即真君，能治臣妾者，全然成乎心，無完虧之謂也。”強調成心即真君。聯繫《齊物論》之語境，筆者以為，當以成玄英解釋為是，人都有所謂的偏見、成心，都有自己所謂的是非標準，這是莊子提出“齊物論”的原因之一。

2. 師心。成玄英《莊子疏》謂“師其有心”，陳鼓應《莊子今注今譯》云：“師心，師法自己的成心，執著於自己的成見。”可見此處“心”字，即《齊物論》中所謂成心，師心即師法成心。

3. 心齋。郭象《莊子注》曰：“虛此心則至道集於懷也。”成玄英《莊子疏》曰：“唯此真道，集在虛心。故如虛心者，心齋妙道也。”心齋即修道、得道的方法，就是要排除所有雜念，使心靈純靜守一，並且不與外界事物接觸，虛而待物，專心致志於體道之境。其實，《莊子》中此類方法還有很多，如坐忘、懸解、以明、撻寧等，雖無心字，但強調的都是心的狀態，下文中將繼續論述。

4. 自事其心。顧名思義，自事其心即自我調養心性、自己內修己心、自己“事”自己的心。聯繫《莊子·人間世》原文“自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也”，筆者以為，自事其心與安之若命聯繫在一起，強調世上之事要按照自己本心去做，不要被喜怒哀樂之情所左右，縱便自己知道有些事做不成，也安心地、努力地付出，這才是德行高尚的人。自事其心，可以說是莊子心學、莊子學說的重要原則之一。

5. 乘物以遊心。遊心，使心遊也，萬物以為水，游於其中，毫無約束，了無滯礙，王雱《南華真經新傳》云：“至人無心，乘萬物以為心，來去無礙而不居其一，所謂遊心者也。”此之謂也。《莊子》中，遊心一詞共出現6次，除“乘物以遊心”外，還有“遊心於德之和”、“遊心於淡，合氣於漠”、“遊心於堅白同異之間”、“遊心於物之初”、“遊心於無窮”等。莊子喜談“遊”字，《莊子》第一篇即“逍遙遊”，其實，逍遙遊即為遊心，忘卻人之形體，讓心漂游於溟漠之間。

6. 常心。即恆常不變之心、常人之心。《莊子》中關於“常心”的論述只有《德充符》篇“彼為己，以其知得其心，以其心得其常心”一處，“彼”，指兀者王骀，含有批評之意。

7. 心養。關於心養的理解，眾說紛紜。這一概念出自《在宥》篇：“鴻蒙曰：‘意，心養！汝徙處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘，大同乎溟溟。解心釋神，莫然無魂。……’”關於“心養汝徙處無為而物自化”11字的句讀有不同的理解，郭象《莊子注》斷為“心養！汝徙處無為，而物自化”，釋為“夫心以用傷，則養心者，其唯不用心乎”，強調心養即養

心；胡文英《莊子獨見》從郭象句讀，但解釋說“養，如‘中心養養’之‘養’，與‘毒哉’一答同意。言使我心憂也”，謂心養即心憂之意。而陸西星在《南華真經副墨》中則斷為“心養汝徒，處無為而物自化”，並解釋說“‘心養汝徒’當作一句。諸本皆作‘心養’處讀之，而以‘汝徒’連下，理恐未然。心養，謂涵育優遊，俟其自化，即孟子所謂善養也。徒，眾也。言人心撻之則亂，養之則馴，為人上者，恬淡無為，治以不治而物將自化矣。老子所謂‘我無為而民自化，我無欲而民自樸，我好靜而民自正’，意蓋如此”，謂涵育優遊之意。筆者以為，聯繫該句上下文，斷句當以郭象為是，但心養不只是養心之意，還有陸西星所說的“涵育優遊，俟其自化”之意。

8. 機心。即機巧之心，這是莊子所極力批判的。在《天地》篇中，莊子借為圃者之口說：“吾聞之吾師，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。”機心與道不相容，也與人之本心不相容，所以後文中借孔子之中解釋說：“功利機巧，必忘夫人之心。”

9. 取捨滑心。《天地》篇曰：“且夫失性有五：一曰無色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭熏鼻，困憊中顛；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。”滑者，亂也。人生於世，時常面臨取與舍的問題，而徘徊於取、舍之間會讓人心性迷亂，這是莊子所批判的。

10. 心與心識。《繕性》篇曰：“離道以善，險德以行，然後去性而從於心。心與心識，知而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。”此句中“心與心識知而不足以定天下”12字斷句有爭議，如郭象《莊子注》句讀為“心與心識，知而不足以定天下”，並解釋說“彼我之心，競為先識，無復任性也”，意為心與心相互識察、相互競爭；王夫之《莊子解》中從郭氏句讀，但在解釋時“心與心識”時說“初生之念曰心，因而別白可否是非曰心識”，前一個“心”指人先天的本心，後一個“心”指人後天是非善惡之觀念。還有一種句讀為“心與心識知，而不足以定天下”，如俞樾在《諸子平議·莊子平議》中說：“‘識’、‘知’二字連文，《詩》曰‘不識不知’，是‘知’、‘識’同義，故連言之曰‘識知’也。‘心與心識知，而不足以定天下’，明必不識不知而後可言定也。諸家皆斷‘識’字為句，非是，向本作‘職’尤非。”強調識、知連文同意。在筆者看來，聯繫《繕性》篇的上下文，此二“心”字當是機心、機巧之心、競爭之心，此“識”字當是識察、競爭之意。

11. 灑心去欲。《山木》篇曰：“吾願君剝形去皮，灑心去欲，而遊於無人之野。”灑心、去欲二詞並列，涵義大致相當，陸德明《經典釋文》解釋說：“灑，本亦作‘洗’。”灑心即洗心之意，清洗內心，摒棄思慮，還心之本然。

12. 以心復心。《徐無鬼》篇曰：“以目視目，以耳聽耳，以心復心。”這是莊子強調的觀察世界、體悟人生的重要方法。成玄英《莊子疏》曰：“夫視目之所見，聽耳之所聞，復心之所知，不逐於分外而知止其分內者，其真人之道也。”成玄英強調分內與分外，“以心復心”即止於分內之心，領悟本然之心。

13. 心化。《寓言》篇曰：“曾子再仕而心再化。”指的是曾子心情、心境的變化。寓言中，曾子

因父母去世，薪俸雖增加而內心卻充滿哀傷，因而仍然沒有達到“無所縣其罪”的境界。

以上簡單梳理了《莊子》中與心相關的 13 個概念。當然，《莊子》中類似的概念還有很多，如不肖之心（害人、傷人之惡念）、無心、剝心（剔去心智）、賊心（有為之心）、相害之心、憂樂之心、虛心、忘心等；再者，《莊子》中也有一些與心有關於膾炙人口的格言警句，如“哀莫大於心死”、“凡人心險於山川，難於知天”，這裏就不再具體闡釋了。

（二）與心相聯繫的重要範疇

心是《莊子》中的基本概念，它與道、德、性、命等《莊子》中其他基本概念有什麼關係呢？

1. 心與道。《莊子》中的道具有三個方面的特點：一是道是本體，是萬物的本原，《大宗師》篇曰：“夫道有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。”《知北遊》篇曰：“天不得不高，地不得不廣，日月不得不行，萬物不得不昌。此其道與！”《漁父》篇曰：“且道者，萬物之所由也。庶物失之者死，得之者生；為事逆之則敗，順之則成。”所以，心自然是道所產所生。二是道又具有遍存性，《知北遊》篇“每下愈況”的寓言，即說明道的無所不在，從這一點上來說，心則是道的體現者。三是道具有玄妙性，或者說模糊性的特點，無法用言語說明白、說清楚，《知北遊》篇曰：“道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不當名。”道即“不可聞”、“不可見”、“不可言”，怎麼才能夠學道、掌握道、用道呢？只能通過自我體悟與直覺來完成。而體悟與直覺的途徑，也只能通過心來實現。《大宗師》中，還明確將心與道並舉，“是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人”，何謂“不以心捐道”？成玄英《莊子疏》曰：“捐，棄也。……可謂不用取捨之心，捐棄虛通之道。”林希逸《莊子口義》曰：“不以心捐道，即心是道，心外無道也。不以人助天，壽夭有命，人力無所加也。此十字，當子細讀之。不捐者，不斯須離之意。”^①從這個意義來說，莊子之道，即是莊子之心。

① 關於“不以心捐道”的解釋，莊學史上有多種說法。a. 捐當作揖，章炳麟在《莊子解故》中說：“捐，當從郭作‘揖’。《說文》：‘揖，手箸匈也。’箸匈為揖，引申為胸有所箸。不以心揖道者，不以心箸道也，所謂不訢、不距、不忘、不求也。”b. 捐為偁字之誤，俞樾在《莊子平議》中說：“‘捐’字誤，《釋文》云：‘郭作揖，崔云或作楫，所以行舟也’，其義彌不可通。疑皆‘偁’字之誤。‘偁’即‘背’字，故郭注曰：‘真有之用心則背道，助天則傷生。’是郭所據本正作‘偁’也。”c. 捐為掾字之借，馬敘倫在《莊子義證》中說：“‘捐’借為‘掾’，音同喻紐，本書《齊物論》篇‘聖人不緣道’可證也。”d. 捐為損字之壞。朱桂曜在《莊子內篇證補》中梳理了幾種觀點後說：“各說皆非，‘捐’蓋‘損’之壞字。《則陽篇》郭注‘損其名也’，《釋文》‘捐，本亦作損’；盧文弨曰‘今書捐作損’，《荀子大略》篇‘是齊國捐身之道也’，‘捐’宋本作‘損’。‘不以身損道’，猶言不以心害道也。”王叔岷《莊子校釋》也在批評了幾點觀點之後說：“‘捐’蓋‘損’之壞字。下文‘不以人助天’，一損一助，相對而言，意甚明白。《史記·賈誼列傳索隱》引此文正作‘損’（惟損道誤為損死耳）；《山木篇》‘無受天損易’，唐寫本壞作‘捐’，與此同例。‘揖’、‘楫’，亦並‘損’之誤。”

2. 心與德。《莊子》中，德字出現 200 餘次，頻率很高。對於德的概念，《管子·心術》中有較為詳細的解釋：“德者道之舍，物得以生。生知得以職道之精。故德者得也，得也者，其謂所得以然也，以無為之謂道，舍之之謂德，故道之與德無間。故言之者不別也。”德是道的外在表現，因為道產生了萬事萬物，又內在於萬事萬物，道的功用通過“德”而實現。或者說，德是道賦予個體的內在的屬性、內在的品性，是一種“得”，事物因為有德才得以存在。括以言之，道與德是體與用的關係。《天地》篇中所謂“德兼於道”，也強調了道、德相互依存的關係。心與德是什麼關係呢？《天地》篇謂：“夫王德之人，素逝而恥通於事，立之本原而知通於神，故其德廣。其心之出，有物采之。故形非道不生，生非德不明。”這句話中，德、道（即本原）、心三個概念都出現了，盛德之人，立於道，抱真而行，其心與物交感而活動。這可以理解為，道賦予“王德之人”內在的品性（德），在該品性指導下，心有取捨而與外界發生關係。在這個意義上說，心既是德賦予的一種活力，也是德外在的表現狀態。

3. 心與性。有關性的問題，在先秦儒、道學說中都顯得十分重要。《莊子》中如《駢拇》、《馬蹄》、《繕性》等篇章都對“性”予以重點討論。莊子推崇自然之性，反對人為的穿鑿和附會。如《駢拇》篇曰：“駢拇枝指出乎性哉，而侈於德；附贅縣疣出乎形哉，而侈於性；多方乎仁義而用之者，列於五藏哉，而非道德之正也。”《馬蹄》篇曰：“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。”在莊子看來，“性者，生之質也”（《庚桑楚》），是生的根本；性與德也密不可分，“德者，真性也”（《天運》）。心與性是什麼關係呢？《繕性》篇曰：“離道以善，險德以行，然後去性而從於心。心與心識，知而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。”這裏出現了道、德、性、心四個概念，意思是說背離道以追求善，摧殘德以追求立行，然後拋棄自然之性順從機巧之人心，性指的是自然之性，心指的是機巧之心。聯繫上文對《莊子》中心的概念的梳理，心具有雙重性，自然、虛靜的心符合人之性；而虛偽、機巧、有為的心則違反人之本性，所以莊子又說：“凡人心險於山川，難於知天。”

4. 心與命。莊子論道，如行雲流水，毫無滯礙。在道的光環中，莊子對功名利祿、世態人情、諸子學說尤其是儒家學說進行了無情的批判。但落實到具體人、事，有時卻顯得很無奈。《大宗師》篇結尾“子輿與子桑友”的寓言中，子桑鼓琴若哭：“父邪！母邪！天乎！人乎！”並解釋說：“吾思夫使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也。然而至此極者，命也！”悲哀之音感天動地。人世的淹蹇與窮困是如何解決呢？莊子將解決的法門歸結為命，要求安命。《養生主》篇說“安時而處順，哀樂不能入也”，《人間世》篇說“自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也”，命是莊子之道德與人世之生活的一個重要的紐帶，很多矛盾都因命而化解。而安命的前提則是心感悟、知覺的結果。所以，莊子的學說不是革命的學說，它由批判回歸人的內心。可以說，“命”是莊子心學中使心“安”的重要的法寶。

《莊子》中與心相關的概念還有很多，如中、精、神、忘、志、虛等等，這裏就不一一闡釋了。

三、莊子心學的內容及其特點

上文梳理了《莊子》中的心字及其相關的觀念。縱觀整部《莊子》，其實都是立足於心來談的。莊子學說的起點乃至終點，都在於心，在於人的心靈世界。《莊子》學說的最重要的價值，也即在於莊子的批判精神以及在此基礎上形成的心靈世界。清人林雲銘在《莊子因·莊子總論》中說：“《逍遙遊》言人心多狃於小成，而貴於大；《齊物論》言人心多泥於己見，而貴於虛；《養生主》言人心多役於外應，而貴於順；《人間世》則入世之法；《德充符》則出世之法；《大宗師》則內而可聖；《應帝王》則外而可王。此內七篇分著之義也。然人心惟大，故能虛；惟虛，故能順；入世而後出世，內聖而後外王，此又內七篇相因之理也。若是，而大旨已盡矣。”林氏談論內七篇，也即着眼一個心字。而林氏所謂“內聖而後外王”，實則莊子更側重於“內聖”。

如果說儒家心學或者說陸王心學強調人之本心，也即強調先天之心，那麼莊子心學強調的則是人之主體心，強調心之修養，屬於後天之心。同儒家心學相比，莊子心學來得直接而實在。這是筆者對莊子心學的總體認識，下面分三個層面談一下莊子心學的內容與特點。

第一個層次：世俗的層次、批判的層次——苦難之心。

莊子所處的時代，正逢戰國七雄逐鹿中原，戰爭頻繁，民不聊生。莊子對社會人生的批判與揭露表現在三個方面。

首先是人世之苦難。莊子對社會、對權貴、對統治者進行了激烈的批判。《山木》篇，莊子以“騰猿處勢”的寓言反擊魏王，說：“今處昏上亂相之間而欲無憊，奚可得邪？此比干之見剖心，徵也夫！”莊子自覺處於“昏上亂相”之間，可見，他對社會現實的狀況是很不滿的。《人間世》篇，莊子借顏回之口說衛君“其年壯，其行獨。輕用其國，而不見其過。輕用民死，死者以國量乎澤若蕉，民其無如矣”，批判衛君獨斷專橫，殘暴異常，對老百姓進行壓榨盤剝，死者無數。《則陽》篇，他借王果之口說楚王“之為人，形尊而嚴。其於罪也，無赦如虎。非夫佞人正德，其孰能撓焉”，形尊而嚴又無赦如虎，楚王的殘暴可見一斑。《列禦寇》篇有“探驪得珠”的寓言，說“今宋國之深，非直九重之淵也；宋王之猛，非直驪龍也”，把宋王比作驪龍，說宋王治下的宋國比九重之淵還要黑暗。《山木》、《則陽》等篇中分別批判衛靈公“賦斂以為鐘”、“有妻三人，同濫而浴”等驕奢淫逸的生活。《人間世》篇中則借顏闔之口，批判衛靈公太子“其德天殺，與之為無方則危吾國，與之為有方則危吾身。其知適足以知人之過，而不知其所以過”，其殘暴可見一斑。《至樂》篇中有“魯侯養鳥”的寓言，諷刺魯侯“以己養養鳥”的昏庸。正是因為這些暴君昏上，才使老百姓的生活陷入水火之中。

其次是人生之艱難。孔子是《莊子》諸篇中出現最多的一個人物，莊子在學術方面攻擊孔子的同時，也寫出了孔子的窮困潦倒，《天運》篇中借師金之口說孔子“伐樹於宋，削迹於衛，窮

於商周,是非其夢邪? 圍於陳蔡之間,七日不火食,死生相與鄰,是非其昧邪?”《山木》篇寫他“再逐於魯,伐樹於宋,削迹於衛,窮於商周,圍於陳蔡之間。吾犯此數患,親友益疏,徒友益散”,《讓王》篇中借子路、子貢之口也說“夫子再逐於魯,削迹於衛,伐樹於宋,窮於商周,圍於陳蔡。殺夫子者無罪,藉夫子者無禁”,可謂多災多難。其他,再如《大宗師》篇結尾“子輿與子桑友”的寓言中,子桑之鼓琴若哭;《讓王》篇,原憲家“環堵之室,茨以生草,蓬戶不完,桑以為樞而甕牖,二室,褐以為塞,上漏下濕”,曾子居衛,“緼袍無表,顏色腫噲,手足胼胝,三日不舉火,十年不制衣”;《至樂》篇“髑髏樂死”的寓言中,髑髏將莊子說的亡國之事、斧鉞之誅、不善之行、凍餒之患、春秋之故等歸結為“人生之累”,這些都讓我們從不同側面瞭解到當時生活之艱難。

人生之艱難還有一個深層次的原因,就是塵世中個體生命的短暫以及生與死的無常。《齊物論》篇討論人生時說:“一受其成形,不亡以待盡,與物相刃相靡,其行盡如馳而莫之能止,不亦悲乎! 終身役役而不見其成功,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?”而《田子方》篇也借孔子之口說:“夫哀莫大於心死,而人死亦次之。日出東方而入於西極,萬物莫不比方,有目有趾者,待是而後成功。是出則存,是入則亡。萬物亦然,有待也而死,有待也而生。吾一受其成形,而不化以待盡。效物而動,日夜無隙,而不知其所終。薰然其成形,知命不能規乎其前。”《知北遊》篇說:“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。”又說:“人生天地之間,若白駒之過隙,忽然而已。注然勃然,莫不出焉;油然漻然,莫不入焉。已化而生,又化而死。生物哀之,人類悲之。”人之生也,不管富貴壽夭,都面臨着死亡,也都有死亡來臨的一天,這怎能不讓心靈產生危機呢?

再次是人性之虛偽。莊子倡導人之本性、自然之性,批判矯飾的、虛偽的人性。在莊子看來,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”,但善於治馬的伯樂卻“燒之,剔之,刻之,錐之,連之以羈羈,編之以皂棧,馬之死者十二三矣。饑之渴之,馳之驟之,整之齊之,前有檝飾之患,而後有鞭策之威,而馬之死者已過半矣”。摧殘馬之真性,大半的馬被迫害致死,剩下的自然都成了伯樂的奴隸。人亦如此,從生下來就受到仁義、禮法、忠孝等觀念的熏染、教育,自然之真性大都消失殆盡。莊子指出:“貴、富、顯、嚴、名、利六者,勃志也;容、動、色、理、氣、意六者,繆心也;惡、欲、喜、怒、哀、樂六者,累德也;去、就、取、與、知、能六者,塞道也。”(《庚桑楚》)而在勃志、繆心、累德、塞道之後,人就異化為外物的奴隸。莊子對虛偽的儒家學說進行了強有力的批判,《莊子》中這類寓言有不少。如《田子方》篇“魯少儒”一則寓言,魯哀公認為魯國多儒士,而莊子認為魯國少儒士,結果經過一番驗證,魯國只有“儒者一人耳”,其他則都是趨炎附勢、欺世盜名而已。對儒家學說的趨附正意味着人之真性的喪失。《外物》篇有“儒以《詩》《禮》發塚”的寓言,描繪大儒如何以《詩經》中的詩句指導小儒盜墓,從而將大儒貪婪、虛偽、醜惡的嘴臉揭露得一覽無遺。

批判與揭露人世之苦難、人生之艱難、人性之虛偽，是莊子學說的一個基礎。

第二個層次：修道的層次、修心養性的層次——自事其心。

莊子雖揭露與批判人世、人生、人性之種種惡狀，但卻沒有走上對立面，沒有像後來陳勝等人喊出“王侯將相，寧有種乎”的顛覆性口號，而是走向了內心，欲求內心的平靜與安寧。所以，莊子是一介“良民”，包括他的學說亦是如此。莊子強調修心養性，強調自事其心、自我救贖，提出了諸如以明、懸解、心齋、坐忘、撻寧、心養、心化、以心復心等心靈修養的方法，希冀構建起心靈的“長城”。筆者在本文第二部分梳理莊子心學的相關概念時，已經對心齋、心養、心化、以心復心等概念簡單予以說明，這裏不再重複。下面簡單梳理一下以明、懸解、坐忘、撻寧四個概念。

以明。這一概念出自《齊物論》篇。《齊物論》篇中“夫言非吹也，言者有言”、“物無非彼，物無非是”、“古之人，其知有所至矣”三段者以“以明”結尾。關於“以明”的解釋，眾說紛紜。郭象注云：“今欲是儒墨之所非而非儒墨之所是者，乃欲明無是無非也。欲明無是無非，則莫若還以儒墨反復相明。反復相明，則所是者非是而所非者非非矣。非非則無非。非是則無是。”馮友蘭認為：“所謂‘以明’就是從‘道’的觀點來看各家的互相是非。”^①曹礎基《莊子淺注》解釋說“明，即《老子》‘復命曰常，知常曰明’之‘明’。懂得追溯到根本的虛無之道那裏去，就什麼是非、真偽都解決了。因為在那裏是一切都是齊同的。”^②陳鼓應《莊子今注今譯》在引述王先謙、唐君毅、勞思光、陳啟天等諸家注解後，說：“‘以明’當是從‘心’上下去障去蔽的工夫，指去除自我中心的封閉而排他的成見。用現代的語言，‘以明’便是培養開放的心靈。”^③綜合上述幾家的說法，筆者以為，“以明”中之“明”，如曹礎基所言，是從《老子》十六章中“致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明”而來。這裏說，只有保持虛無的心態，保持至上的清靜，才能看到萬物生長、循環往復的本來面目。萬物雖繁雜不一，但它們最終都要回復到最初的根本，回復到虛靜那裏，這就是復命。復命才是永恆的規律，認識到這種永恆規律，心靈就能夠澄明。所以，“以明”是與虛、靜緊密聯繫在一起的，心靈只有處於一種虛靜之中，萬物並生，是非並行，包容一切，才能做到無是無非，最終泯滅是非、齊同萬物。莊子所謂“以明”即是以一種虛靜的、澄明的心靈去體悟。

懸解。這一命題出自《養生主》篇。什麼是懸解呢？莊子在“秦失吊老聃”一則寓言中寫道：“適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。古者謂是帝之懸解。”郭象注曰：“以有係者為懸，則無係者懸解也。懸解而性命之情得矣。”張默生認為：“夫人生在

① 馮友蘭《中國哲學史新編》，第一冊，人民出版社 1962 年版，第 360 頁。

② 曹礎基《莊子淺注》（修訂本），中華書局 2000 年版，第 22 頁。

③ 陳鼓應《莊子今注今譯》，中華書局 1983 年版，第 53 頁。

世,必有係縛,猶倒懸也。惟能喜怒哀樂不入於胸次者,則係縛自釋矣,故曰懸解。”^①懸解之意,即去掉人生所係累,去掉執著之心,勘破生死、榮辱、功名、富貴等人生關口,使內心呈現一種恬然、淡然、豁然的狀態。其中,勘破生死是懸解的關鍵環節。生死問題是《莊子》中討論的一個重要的問題。《大宗師》篇說:“死生,命也;其有夜旦之常,天也。”《知北遊》篇說:“生也死之徒,死也生之始,孰知其紀!人之生,氣之聚也。聚則為生,散則為死。若死生為徒,吾又何患!”在莊子看來,死亡和生存都是大道運行於生命的過程,是自然的生命歷程,如春夏秋冬交替般周而復始,人不應該樂生患死。所以,只有做到“不以生生死,不以死死生”(《知北遊》),才能夠進入秦失所說的“安時而處順,哀樂不能入”的境界,心靈不為外物係累,才能夠真正懸解。

坐忘。《大宗師》篇寫了顏回體道的過程,並由顏回提出“坐忘”的概念:“墮肢體,黜聰明,離形去知,同於大通。此謂坐忘。”坐忘,郭象注:“夫坐忘者,奚所不忘哉!既忘其迹,又忘其所以迹者。內不覺其一身,外不識有天地,然後曠然與變化為體而無不通也。”成玄英疏:“外則離析於形體,一一虛假,此解‘墮肢體’也。內則除去心識,恍然無知,此解‘黜聰明’也,既而枯木死灰,冥同大道,如此之益,謂之‘坐忘’也。”如成玄英所言,坐忘包括“墮肢體”、“離形”和“黜聰明”、“去知”兩個方面,忘掉肢體形貌,忘掉聰明才智,也即達到《齊物論》篇南郭子綦“吾喪我”的狀態,才能進入體道的境地。

撻寧。這一命題出自《大宗師》篇中“南伯子葵問乎女偶”的寓言。這則寓言寫了心靈體道的過程。從外天下,到外物,到外生,到朝徹,到見獨,到無古今,到入於不生不死,而後才能成功。這一體道的過程即為撻寧。這裏,外天下、外物、外生之“外”都有摒除、忘懷的意思,寫了忘由易及難的三個層次。陸長庚說:“外天下與外物異,天下遠而物近,天下疏而物親,故外天下易,外物難;外物易,外生難。”“朝徹”,成玄英疏:“朝,旦也。徹,明也。如朝陽初啟,故謂之朝徹。”寫心靈如朝陽初升,豁然開朗的狀態。見獨,成玄英疏:“至道凝然,妙絕言象,非無非有,不古不今,獨往獨來,絕待絕對。覩期勝境,謂之見獨。”即體悟到道的存在。無古今、入於不生不死者,因體悟到道的存在,之後就達到視古今生死為一的精神狀態。撻寧,撻即紛擾,寧即虛靜,心靈體道的過程,即由撻至寧、由紛擾而至虛靜。

莊子試圖通過以明、懸解、心齋、坐忘、撻寧等心靈修養的方法,努力使心靈遠離世俗社會,遠離人世間的勾心鬥角,遠離人情世情的繁瑣與虛偽,從而呈現出一種澄明、幽遠、虛靜的狀態。這些心靈修養的工夫具有明確的指向性,即都從有到無、從實到虛,化有為無,化實為虛。其實這個過程即是體道的過程,也是一個非常複雜的過程。

第三個層次:道的層次、心靈境界的層次——逍遙之心。

通過修心養性,莊子希望達到逍遙、物化、渾沌、天放等心靈境界。這是莊子心學乃至莊子學說的最終的追求。

^① 張默生《莊子新釋》,齊魯書社1993年版,第141頁。

逍遙。《逍遙遊》是《莊子》首篇，莊子的學說也以逍遙為特色。但究竟何為逍遙，在莊學史上是一個非常複雜的、不斷深化的概念。郭象《莊子注》曰：“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，豈容勝負於其間哉！”支遁《逍遙論》說：“夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷖。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷖以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪。物物而不外於物，則遙然不我得；玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適。此所以為逍遙也。”陳鼓應解釋說：“逍遙遊篇，主旨是說一個人當透破功、名、利、祿、權、勢、尊、位的束縛，而使精神活動臻於優遊自在，無掛無礙的境地。”^①逍遙一詞在《莊子》文中出現的次數並不多，只有6次（不包括《逍遙遊》篇標題）。筆者這裏不想對逍遙的概念予以闡釋，只想談一下逍遙的三個特徵：一、無待是逍遙的首要特徵。《逍遙遊》篇反復予以闡明，篇中首先寫鯤鵬奮飛卻仍依靠風來飛行，蜩、學鳩飛不過榆枋，朝菌、蟪蛄生命短暫，楚之冥靈、上古之大椿、彭祖以長壽聞名，斥鴳騰躍不過數仞，列子仍然要禦風而行，世間萬物雖然在外形上有所區別，但各有其性，各有所待，都沒有達到逍遙無待的境界。所以只有“乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者”才能達到無待的境界。二、忘是逍遙的重要特徵。《莊子》中，“逍遙”一詞有兩次是與“忘”一起出現的，《大宗師》篇“忘其肝膽，遺其耳目；反復終始，不知端倪。芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業”。《達生》篇出現的一次與此相類。忘是一種心理活動，忘之後才能逍遙。況且，連自身的肝膽耳目都忘記了，自然也就忘記了世俗社會，忘記了榮辱、功名、富貴、壽夭；心靈歸於虛靜，無任何係累，也就“逍遙於天地之間而心意自得”（《讓王》）。三、以天合天也是逍遙的重要特徵。在《莊子》中，有一類寓言很值得注意，這就是“庖丁解牛”（《養生主》）、“輪扁斲輪”（《天道》）、“痾僂者承蜩”、“呂梁丈夫蹈水”、“梓慶為鐻”（《達生》）等。它們表面上是分別描繪某種超乎尋常的技藝，實際上表現的則是心靈與道相契合的一種境界。庖丁是“以神欲而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理”，輪扁是“得之於手，而應於心”，痾僂老人是“用志不分，乃凝於神”，呂梁丈夫是“始乎故，長乎性，成乎命”，梓慶是“輒然忘吾有四肢形體也，……以天合天”。這些人的行為與精神（心）合而為一，因而能夠神乎其技，達到逍遙之境。

物化。《齊物論》篇結尾有“莊周夢蝶”的寓言。何謂物化？宣穎在《南華經解》中解釋說：“我一物也，物一我也，我與物皆物也，然我與物又皆非物也。故曰物化。夫物化，則傾耳而聽，瞪目而睹，果且有物乎哉？果且無物乎哉？執之為物且不可得，乃且有未齊之論乎哉？乃且有不齊之論而須我以齊之乎哉？已與物不知是一是二，尚有未喪之我乎？尚有可親之形乎？”這裏論述的是達到齊物極境之後的內心體驗。莊子以自己的形體（代表一切我）作為觀照，以蝴蝶（代表一切物）作為觀照，達到一種物我不分的境界，不知是自己夢見了蝴蝶，還是蝴蝶夢見了自己，覺得自己像蝴蝶一樣要飛起來，精神產生極大的愉悅。這種物化的境界，其實是天人合一的一種極致。莊子不僅化蝶，他還常常把自己的感情傾注到自然之中，讓心靈

^① 陳鼓應《莊子今注今譯》，第1頁。

與自然相契合。如《知北遊》篇說：“山林與！皋壤與！使我欣欣然而樂與！”《外物》篇說：“大林丘山之善於人也，亦神者不勝！”更為重要的是，莊子筆下還描寫了一個意化的自然，如《逍遙遊》篇末的“無何有之鄉，廣莫之野”，《應帝王》篇的“乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙壤之野”，《在宥》篇“故余將去女，入無窮之門，以遊無極之野。吾與日月參光，吾與天地為常”，《列禦寇》篇“彼至人者，歸精神乎無始，而甘冥乎無何有之鄉”。這些“無何有之鄉，廣莫之野”、“壙壤之野”、“無極之野”在現實中並不存在，而是莊子心靈與自然契合的產物，從中可見莊子擺脫各種心靈羈絆、進入無拘無束的心靈境界的努力，正如楊安侖在談到這一問題時所說：“莊子着眼的是精神現象，他所追求的是個人與自然的精神契合，從而在想象中創造一種超社會的精神境界。”^①

渾沌。“渾沌”一詞來自《應帝王》篇末“渾沌之死”一則寓言。寓言中，南海之帝儵與北海之帝忽為報答中央之帝渾沌的善待，為其開鑿七竅，結果七竅成而渾沌死。這裏，儵與忽喻有為，渾沌喻無為，渾沌因被鑿七竅而死則從反面說明，應當依順自然，無心而任化。渾沌代表的是一種無為、虛無的狀態，是無欲無知、純白素樸的心靈境界。要弄清渾沌之境，需要釐清三個方面的問題：一、“無”是渾沌之境的首要特徵。“無”是《莊子》中核心概念之一，《莊子》中的一些寓言，都反復強調了無的重要性，如《天地》篇“象罔得珠”、《知北遊》篇“知問道”、“泰清問道”等寓言都是如此。在“泰清問道”的寓言中，有無窮、無為、無始三個虛設的人物，並以無為的知道來反襯無窮的不知（無知），以突出“無”的重要性。《莊子》中的渾沌境界，並不是真正意義上的虛無，而是心靈的無知、無欲、無求、無慮、無依，從而達到一種心靈無所係累、無拘無束的渾沌狀態。正如蒙培元所說：“莊子所說的‘虛無’，與存在主義所說的‘虛無’是不同的。存在主義所說的‘虛無’是不存在，是真正的虛無，而莊子所說的則是心靈的存在狀態，是沒有任何阻隔與束縛的自由境界。”^②二、要達到渾沌之境需去掉“成心”與“機心”。關於“成心”與“機心”，上文中已有闡述。在莊子看來，正因為人們有了“成心”與“機心”，才使心靈不純潔、不清白，使心知不專一、變化無常。只有去掉“成心”和“機心”，才能去掉知和欲，做到“同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸；素樸而民性得矣”（《馬蹄》）的境界。三、要做到“忘心”和“無心”、“吾喪我”等方面。“忘心”即不受形名、利祿等外部因素的干擾，做到忘記形體、忘記利祿、忘記心神，從而致道；“無心”即“形若槁骸，心若死灰”、內心無欲無求的狀態；“吾喪我”出於《齊物論》篇南郭子綦之口。郭象注“吾喪我，我自忘矣；我自忘矣，天下有何物足識哉！故都忘外內，然後超然自得”，說的是主觀心志中沒有了自我，也就與道俱化，進入渾沌之境了。

天放。這一命題出自《馬蹄》篇，曰：“一而不黨，命曰天放。”何謂天放？郭象《莊子注》解釋說：“放之而自一耳，非黨也，故謂之天放。”林希逸《莊子口義》解釋說：“黨，偏也，倚也。純

① 楊安侖《中國古代精神現象學——莊子思想與中國藝術》，東北師範大學出版社 1993 年版，第 43 頁。

② 蒙培元《心靈超越與境界》，人民出版社 1998 年版，第 215 頁。

一而無所偏倚，放肆自樂於自然之中，故曰‘一而不黨，命曰天放’。命曰，猶言謂之也。《莊子·齊物論》之‘天行’、‘天鈞’、‘天遊’，與此‘天放’皆是莊子做此名字以形容自然之樂。”天放^①，即不偏不倚、應天葆真、毫無約束的狀態。要達到這一境界，首先要保持天性純然，就如馬之真性情一般，蹄踐霜雪，毛禦風寒，齧草飲水，翹足而陸；其次要摒棄世間人主的教化，摒棄儒家忠孝仁義的束縛，摒棄世間功名利祿等私欲，承時順天，遊於天地之間，得內心自在之樂。

在上述莊子心學的三个層次中，第一個層次是解構的層次，第二、第三個層次是結構的層次。綜觀莊子心學，從狹義上來說，莊子提出了一些修心養性的方法，高揚起逍遙、物化等心靈境界；從廣義上來說，莊子所標榜的道，也只能靠直覺體悟來實現。總體來看，《莊子》三十三篇都是在高談闊論“心”的問題，這應該引起我們足夠的重視。在人類精神活動中，人心是最複雜的，積極與消極、光明與陰暗、亢奮與萎靡、高尚與齷齪、健康與病魔總是相伴相隨。有些時候，人應該承認自己的軟弱，尤其是在所謂弱肉強食、“叢林法則”支配下的社會，心靈要學會自處之道，要學會自我救贖。所以，莊子心學對於個人的精神衛生乃至人格的健全，對於人的心靈世界的平和，都有着巨大的作用。這是莊子心學給予現代人的最重要的啟示。

對於莊子心學，我們還應該從中國古代文化整體着眼，進行綜合的評價。一般認為，儒家思想構成了中國古代思想文化的基石，它們脫胎於《周易》，在《周易》陰與陽此消彼長的動態的平衡中，分別承擔着乾道、坤道運行的軌迹與功能。可以說，儒、道兩家既相互獨立，又相輔相成，同源一體，譬如太極圖之陰陽魚，此消彼長，生生不息。因此，離開道家談論儒家，是不完整的，有缺失的；而離開儒家來談論道家，則沒有了參照的體系，並無多少意義。儒家自漢武帝“罷黜百家、獨尊儒術”之後，成為中國二千年古代社會的官方意識形態，貴而顯要。道家則側重於道德人心，隱而恆久。需要指出的是，儒家強調禮法，強調綱常，顯得莊重甚至呆板，而道家尤其是莊子則摒棄禮法，追求逍遙天放，在對儒家的解構中形成了人們心靈的“避風港”，在儒道互補的格局內，莊子心學為儒家贖了二千年的“罪”。德國明斯特大學教授赫伯特·曼紐什在《中國哲學對西方美學的重要性》中指出：“中國哲學是我們這個精神世界的不可缺少的要素。公正地說，這個世界的精神孕育者，應當是柏拉圖和老子，亞里斯多德和莊子，以及其他一些人。”赫伯特·曼紐什對莊子學說對人類精神生活的影響給予了高度評價。莊子學說對人類精神生活的影響，主要集中在心學方面，而這方面我們的研究還是相當單薄的。

[作者簡介] 張洪興(1970—)，男，山東沂源人。文學博士、博士後，東北師範大學文學院副教授。多年來，一直致力於《莊子》及莊子學史的研究，出版專著《莊子“三言”研究》等，發表相關論文近二十篇。

① 關於天放的解釋，也是眾說紛紜。除本文列舉郭、林二人的解釋外，崔譔認為天放之放當即牧字，天牧即天養也；王夫之《莊子解》則注曰：“放與倣同。天如是，則亦如是。”筆者以郭、林二人注為是。

翠文堂

卷之三

翠文堂

卷之三

《莊子》與“數”^{*}

劉康德

隨着人類社會生產與社會實踐活動的深入，人們對“數”的認識也由“結繩記數”發展到“文字記數”，由“記數”、“數(動詞)數(名詞)”發展到“算數”(計算數目)，並由此形成“數學”這門學科。

《莊子》中出現的“數”並不複雜，但卻有特色，本文試解之。

一、《莊子》中的“數”

《莊子》要表述事物，總要用到“數”(名詞)，所以在《莊子·則陽》中會說到“計物之數”。《莊子》中的“數”，按《莊子·寓言》說來是可以從“一”、“二”、“三”這樣排列下去的，顏成子游謂東郭子綦曰：“自吾聞子之言，一年而野，二年而從，三年而通，四年而物，五年而來，六年而鬼入，七年而天成，八年而不知死不知生，九年而大妙。”這就是傳統的“以十為數”(《史記·五帝本紀》索隱)。如果“十數而未止”(《莊子·德充符》)的話，當然還可以用“百、千、萬”來計物，這就是《莊子·秋水》中說的：“號物之數謂之萬”。所以在《莊子》中有“百川百仞”、“千金千乘”、“十萬戶之邑”這樣的數目字。如果還“不止於萬”的話，就只能“期曰萬物者，以數之多者號而讀之也”(《莊子·則陽》)。

二、《莊子》“數數”

從“一”、“二”、“三”這樣排列下去的“數”(名詞)，是可以“數”(動詞)的。但是，莊子對“數(動詞)數(名詞)”是反感的，認為“數不勝數”。所以莊子在《齊物論》篇中說：“一與言為二，二

^{*} 本文為 2007 年度國家社會科學基金項目“中國哲學語素論”(編號：07BZX037)的階段性成果。

與一為三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！故自無適有，以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已！”這就是說：萬物一體的“一”加上稱述“一”的言辭就成為“二”，“二”再加上一種稱述“二”的言辭就成為“三”。從這裏繼續往下(數數)推算，就是最擅長(數數)計算的人也無法(數出)算出最後的結果，更何況那些普通人啊！所以從“無”到“有”，而達到了“三”，何況是從“有”到“有”呢。不必再往下(數數)推算了，還是順應自然吧^①。在這裏，這種“數數”與“計數”(算數：“二與一為三”)，莊子都是反對的。這可能與莊子強調“道”不可為量數有關(《莊子·秋水》)。如《莊子·秋水》中寫道：“無形者(道)，數之所不能分也；不可圍者(道)，數之所不能窮也。”

因為反對“數數”，所以作為動詞性質的“數”，在《莊子》中較少出現。儘管《莊子·庚桑楚》講到“數米而炊”，但這只是莊子在譏笑那些不懂“道”、只知道計較瑣細的人。

但是，《莊子》中也有例外“數數”的情況。那就是與順着“數數”(“一年”數到“九年”^②)相反的逆着“數數”。如《莊子·寓言》說：“孔子行年六十而六十化，始時所是，卒而非之，未知今之所謂是之非五十九非也。”在此，莊子以“逆”着“數數”，來表達一種勢態發展不確定的思想。

類似這種用現在(六十)與過去(五十九)的是非之相對來表達未來事態發展不確定的思想，在《莊子·齊物論》中還有表述：艾地守邊者的女兒麗姬，為晉國國君所獲時，痛苦得“涕泣沾襟”(以為苦日子即將來到)；但當她入宮後，與晉王同床共寢、享受榮華富貴時，才懊悔當初實在沒有必要“涕泣沾襟”。這正是“始時所是、卒而非之”，“始時所非、卒而是之”。事物發展充滿着不確定因素，人是無法預設、計算，乃至“數數”的。

在這裏，《莊子》與《周易》不一樣。《周易》是要在不可數中尋可數，不確定中找確定(太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八八六十四卦)；而《莊子》則是棄可數而求不可數(“道”)，遺確定而尋不確定。

三、《莊子》中作為法則(規範)的“數”

“數”在中國傳統文化中，除“數目”、“數(動詞)數(名詞)”之外，還有法則(規範)的意思。

《莊子》中的“道”，除無法“數數”、“計數”外，還無法去加以人為的規範、度量，所以作為法則規範、數度衡量的“數”在《莊子》中是很少用到的，除書末《天下》篇所說的“其明而在數度者”這句話之外。

與《莊子》不同的是，同樣是道家的著作，《淮南子》則較多地用到作為法則、度量的“數”。如《淮南子·繆稱訓》說：“欲知天道，察其數。”此處的“數”，原注為“律曆之數”。《淮南子·詮

^① 譯文取自姚漢榮等《莊子直解》，復旦大學出版社 2000 年版，第 50~51 頁。

^② 《莊子·天下》：“其數一二三四也。”

言訓》還說：“釋道而任智者必危，棄數而用才者必困。”此處的“數”作為“術數、技數”解，與此一致的還有“渡水而無游數（技數），雖強必沉”（《淮南子·詮言訓》）等。之所以會出現這樣的情況，是在於《淮南子》與《莊子》所處的時代不同。到漢代，人們已越發注重作為“技數、法則”的“數”，以利於在相對穩定的社會中認知世界、改造自然。所以《淮南子·齊俗訓》會下這樣的結論：“為是釋術數而任耳目，其亂必甚矣。”

四、《莊子》中的“虛數”與“實數”

《莊子》中出現的“數”，有些是確定之“數”（實數），如《莊子·天下》說：“其數一二三四五是也。”有些則是不確定之“數”（虛數），如《莊子·則陽》所說的“掘之數仞”。“數仞”就是不確定的。

五、《莊子》與“陽數”

“數”分“陰、陽”。一、三、五、七、九為“陽數”，二、四、六、八、十為“陰數”。《莊子》一書，內篇七，外篇十五，雜篇十一，共計三十三篇。按單（奇）數為“陽”，雙（偶）數為“陰”的原則來看，《莊子》喜用“陽數”^①，所以出現“內篇七、外篇十五、雜篇十一”的情況，更出現了《莊子·寓言》所說的：“寓言十九、重言十七、卮言日（一）出。”

六、《莊子》中隱喻的“數”

（一）“渾沌即五”

《莊子·應帝王》說：“南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：‘人皆有七竅以視聽食息。此獨無有，嘗試鑿之。’日鑿一竅，七日而渾沌死。”在這裏，渾沌處“中央”，所以稱“中央之帝”。在中國傳統文化中，“中央”絕不是一個簡單的詞語，而是起源於很早的古禮制^②：“中央”配以五行中的

① 《莊子·天下》又提到傳統“禮數”崇“陽”：“天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重。”

② 馮時認為：“古禮以五色配伍五方，其制之起源可溯至公元前第三千紀之新石器時代。五色以中央配黃，五行以中央配土，社為土神，故位在中央。……這個傳統自新石器時代直至漢代始終得到了完整的承傳。”《〈周易〉乾坤卦爻辭研究》，《中國文化》第32期，2010年，第80頁。

“土”、五色中的“黃”、五音中的“宮”、五味中的“甘”、五方中的“中”，及天干的“戊己”，乃至配以數字中的“五”(參見《禮記·月令》)。因此，河圖及洛書中的“數”——“五”與“十”，也必配“中央”，即殷周之際的數字卦，其數“五”也必配置於“中央”^①。而《莊子·應帝王》中，“中央”的“渾沌”也就與“五”相即，所以說“渾沌即五”。

(二) “五”即“吾”：“渾沌即吾”

那麼，“渾沌即五”又怎會變成“渾沌即吾”呢？我們知道，在中國傳統文化中，人體自身是一個絕對不可或缺的實體與概念的統一體，他(人體自身)參與踐履在認知世界萬物之中。這就如《易·繫辭》中所說的“近取諸身”，他(人體自身)在宇宙天地間是“仰以觀於天文，俯以察於地理”，換成另一種說法即“仰觀象於天、俯觀法於地”。這樣，“天”即在人體自身的上前方，“地”即在人體自身的下後方。同時，人體自身在天地宇宙間生活，習慣面對南面太陽，引申開來說：“吾以南面而君天下。”(《莊子·德充符》)“南”也就在人體自身的上前方，“北”也就在人體自身的下後方，如許慎在《說文·十部》中所說的“丨為南北”。這“丨為南北”，是以人體自身為“中央”而下的定義。如此一來，“中央”又與人體自身相配置，即《淮南子·詮言訓》所說：“人雖東西南北，獨立中央。”

“南北”是這樣，“東西”也作如是解。有了人體自身面南(太陽)這一點，也就必然會對太陽的“東升西落”作觀察和認知：“獨立中央”的人體自身(我)，自然而然地兩手傾平舉，以指向太陽的“東升”(左)和“西落”(右)，這樣也就有了許慎在《說文·十部》所說的“一為東西”；再加上“丨為南北”，於是形成了以人體自身(我)“獨立中央”的“十字形”，即東、西、南、北、中(我)，亦即許慎《說文·十部》所表述的內容。“五”與“十”就此相聯，並配置中央^②。

由於人體自身(我)在“中央”，而這“中央”又與“五”(十)相配置，這樣，人體自身——“我”又與“五”等同；“我”又因有“口”而說話與進食；這樣，與“五”等同的“我”也就自然地變成了“吾”。這“吾”是由“五”發展演變而來的。所以有“渾沌即吾”之說法。又因為“五一吾”(人體自身)“獨立中央”，所以處“中央”的“渾沌”也必然地會被莊子擬人化：“渾沌”也像人一樣，“皆有七竅以視聽食息”(《莊子·應帝王》)。

還因為“五”與“吾”等同，所以莊子在《大宗師》中講到“參(三)日”、“七日”、“九日”時，就是不提“五日”，這是因為“五”與“吾”等同，“吾”在說話，就沒有必要再提“五”了。《大宗師》中的一段話是這樣說的：“夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎？不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，參(三)日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而

① 潘雨廷《易學史發微·文王數字卦初探》，復旦大學出版社 2001 年版，第 10 頁。並參《張政烺論易叢稿》，中華書局 2010 年版。

② 參閱拙文《“爻”字臆說》，《周易研究》，2007 年第 4 期。

後能外生；已外生矣，而後能朝徹。”這種情形還出現在《莊子·說劍》中，有“治劍服三日”、“校劍士七日”，獨無“五日”。這同樣是因為“五”與“吾”等同，“吾”在說話做事，就沒有必要再提“五”了。

(三)《駢拇》為“五”

《莊子·駢拇》說道：“駢拇枝指，出乎性哉？”在這裏，“拇”為足的大趾頭，“指”為手的大拇指。在莊子看來，如果出現“駢拇”（大腳趾與第二腳趾合併而成四趾）與“枝指”（手大拇指旁多生一指而成六指）的話，就是違逆了本性與常然。所以莊子會這樣提問：“駢拇枝指，出乎性哉？”

在我們看來，也可以說在莊子看來，無論是腳趾還是手指，都不應是“六”（枝指）與“四”（駢拇），而應該是“五”，所謂“伸手不見五指”即指此。這裏的“五”，在莊子看來是“本性”與“常然”；用“數”的觀念來看，這裏的“五”又是常數與滿數（一手五指）^①。所以，莊子說：“二者（六與四），或（六）有餘於數（五），或（四）不足於數（五）。”這裏的“五”，既是本性常然，又是常數滿數。而《駢拇》篇中也獨多“五”的提法：五臟、五聲、五味、五色、五音等等。相對於“五”來說，多一個與少一個都不行。“多於聰者，亂五聲”，“駢於明者，亂五色”，“是故駢於足者，連無用之肉也；枝於手者，樹無用之指也”。引申開來，諸如師曠、離朱、曾參、史鱗（儒家）、楊朱、墨翟，相對本性常然（常數滿數）的“五”來說，都是“多駢旁枝之道，非天下之至正”（五筆劃）。最後，莊子下這樣的結論：“夫屬其性乎仁義者，雖通如曾、史，非吾（五）所謂臧也；屬其性於五味，雖通如俞兒，非吾（五）所謂臧也；屬其性乎五聲，雖通如師曠，非吾（五）所謂聰也；屬其性乎五色，雖通如離朱，非吾（五）所謂明也。”（《莊子·駢拇》）

又因為是“五”，所以在形體上必與“六”、“四”不一樣。“六”、“四”尚可用矩尺來度量（四邊方形、六面立體），那麼，“五”就不能簡單地用矩尺來度量這“方與直”。同樣，“五”在形體上又不是“圓與曲”，所以《莊子·駢拇》便指出：“天下有常然（五）。常然者，曲者不以鉤，直者不以繩，圓者不以規，方者不以矩。”

(四)《馬蹄》為“一”

莊子認為，駿馬騰駒的本性是“齧草飲水、翹尾而陸”，邁放不羈，“喜則交頸相靡，怒則分背相踶（踢）”。現在，馬被治馬者（如伯樂）“燒剔刻錐”，絆以繩索，圈於馬棚；治馬者為將馬馴服，還施以鞭笞之威、檝飾之患；治馬者為使馬訓練有素，又常令馬饑渴、馳驟。這在莊子看來是違逆馬之本性的。

“以馬（性）為喻”，莊子認為社會治理也要順應本性常然，不可施以不必要的枷鎖、羈絆。

① 這種“數”的觀念根深蒂固，就連秦穆公贖回百里奚也用五張羊皮。《莊子·庚桑楚》：“秦穆公以五羊之皮籠百里奚。”

以此界定,本篇名應為《馬性》為宜。然而,莊子不以《馬性》為名,卻以《馬蹄》為名,值得回味:“馬蹄”者,“一”(陽)也,與“牛趾”為“二”(陰)相對,為中國傳統固有認知,不可忽略。就像“言筌”在於“得魚”一樣,言“蹄”在於喻“一”。如此看來,《馬蹄》者,喻“一”也。這就如同與《馬蹄》為同一機軸性質的《駢拇》喻“五”一樣。

“馬蹄”為“一”,以隱喻自然、社會和諧合一,就像對“齧草飲水”、“翹尾而陸”與自然合一的馬不能圈以馬廄、絆以繩索一樣。莊子認為,“至德之世”就是和諧合一的自然與社會,“民有常性,織而衣耕而食,是謂同德。一而不黨,命曰天放,……當是時也,山無蹊隧,澤無舟梁,萬物羣生,連屬其鄉,禽獸成羣,草木遂長。是故禽獸可繫羈而遊,鳥鵲之巢可攀援而窺,……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。”

然而,人們就是喜歡“一”分為“二”,從此“樸散為器”、“玉為珪璋”,君子小人對立,按莊子說來,即“天下始分”、“天下始疑”(《莊子·馬蹄》)。於是,看不慣也容不得這種“天下始分”、和諧破壞、同一分背的莊子,就以“馬蹄”為“一”來隱喻自然社會的和諧合一,以反對社會的“怒而分背相踶(踢)”的狀況。

七、《莊子》用“數”

(一) “一與二、二而一”

《馬蹄》為“一”,這只是《莊子》書中的寓言表現。而《莊子》一書中卻真的存在着大量的“一”。

有了“一”,按數數序列來說,也必有“二”,如《莊子·天下》所說:“其數一二三四是也。”當然也可按惠施理解的“二”：“一尺之捶,日取其半”,“一分為二”。所以下面講《莊子》中的“一”與“二”。

《莊子》書中出現的“一”,除個別實指事、物或人之外,大部分的“一”則是指虛,即指“道”或最高統一體。如《人間世》篇的“一志”、“一宅”,《至樂》篇的“一杯”,《天地》篇的“一日浸百畦”,《天下》篇的“一曲之士”,《田子方》篇的“一丈人釣”,均是實指事、物或人;但更多的“一”則是“道”與統一體的代言詞:如“道通為一”、“復通為一”、“萬物與我為一”(《齊物論》),“萬物皆一”、“死生為一條、不可為一貫”(《德充符》),“萬物一府,死生同狀”(《天地》),“死生存亡之一體者”、“入於寥天一”(《大宗師》),“與天為一”(《達生》),“萬物一齊”(《秋水》),“與神為一”(《刻意》)等等。

《莊子》書中出現的“二”並不多,且都是實指。如“二子”(《盜跖》)、“二士”(《讓王》)、“二人”(《駢拇》)、“二脾為脅”(《人間世》)、“二蟲之無知”(《應帝王》)、“有妾二人”(《山木》)、“二人相視而笑”(《讓王》)、“天下有大戒二”(《人間世》)等。但《莊子》中出現的“二”不多,不等於《莊子》不重視“二”。《莊子》中出現的“二”具有上述“一分為二”之“二”的特點,即二俱對而統

一。所以《莊子》中的“二”，有“一生一死”為“二”、“一東一西”為“二”、“一南一北”為“二”、“一上一下”為“二”、“一晦一明”為“二”、“一貧一富”為“二”、“一內一外”為“二”、“一存一亡”為“二”、“一左一右”為“二”、“一盛一衰”為“二”、“一清一濁”為“二”等等。可以這麼說，凡“有待”（《莊子·知北遊》）均為“二”，且二俱對（有待）而統一。所以會有上引《大宗師》篇的“死生存亡之一體者”，也會有《天地》篇的“萬物一府、死生同狀”，更會有《德充符》篇的“死生為一條、不可為一貫”。這些正是“二而一”也。

（二）“五（吾）與十”

因為“五即吾”，所以在《莊子》中出現的“五”，大多與“吾”（人體自身）相聯繫，如《駢拇》篇的“五臟、五色、五聲、五味”，《天運》篇的“五官”，以及《逍遙遊》篇的“五穀”和《天運》篇的“五常”。這裏的“五”，大多指“實”（實數），這當然與上述“一手五指”——滿數（實數）有關，也與“吾”（五）處“中央”有關。

與“五”一樣配置中央的還有“十”，所謂“一五一十”即指此。而按“數”的觀念來看，“十”與“五”一樣表示完整圓滿，為滿數（一手為五、雙手合十）。所謂“十全十美”、“實實（十十）在在”即指此。而在《莊子》中，因為有此“數”的觀念起作用，所以便有了湊數為“十”的表現。如《齊物論》篇“十日並出”、《養生主》篇“澤雉十步一啄”、《達生》篇“紀消子為王養鬥雞，十日而問”、《列禦寇》篇“十年而（鄭國人）緩自殺”、《庚桑楚》篇“（南榮越）十日自愁”、《讓王》篇“（曾參）三日不舉火，十年不制衣”、《人間世》篇“（支離疏）則受三鍾與十束薪”等等。與“五”大都指“實”相反的是，這裏的“十”大多是指“虛”（虛數）。

（三）“四與六”

人“一手五指、一足五趾”，如出現“駢拇”或“枝指”，則為“四與六”。同樣，由數序（一、二、三、四、五、六、七、八、九、十）而引出，“五”（吾）的“左、右”即是“四與六”。又因為“五”在“中央”，所以“吾”（人體自身）的“左、右”（四與六）也常與“吾”人體自身相關聯：如處“中央”的“吾”（我）“四顧”（《養生主》）而見“四方”（《則陽》），“四方”則引出“四鄉”、“四夷”、“四封”（《說劍》），“四境”（《田子方》），“四域”（《德充符》）；與此相關聯的則是“四達”（《山木》），“四海”（《逍遙遊》）等，“吾”（我）又有“四肢”（《田子方》），以及“吾”（我）又能感知“四時”（《大宗師》）。

《莊子》中的“四”，大都指實（實數）。與“四”的指實一樣，《莊子》中的“六”也是指實（實數）。如頭身及四肢的“六骸”（《德充符》），陰陽風雨晦明的“六氣”（《逍遙遊》），天地四方或四方上下的“六合”（《在宥》），“六極”（《大宗師》），以及《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》的“六經”（《天運》）等等。

（四）“三與七”

數分陰陽，一、三、五、七、九為陽數，二、四、六、八、十為陰數。以“五”為陽數，它（五）的

“左、右”則為“三與七”。並且，平時我們常將“三與七”連用，如“不管三七廿一”。如果說“四與六”大都指實(實數)的話，《莊子》中的“三與七”則大都指虛(虛數)。如“藏血三年而化為碧”(《外物》)、“三年，申徒狄因以踣河”(《外物》)、“祇三年而緩為儒”(《列禦寇》)、“三問而無為謂不答也”(《知北遊》)、“莊周反入，三日不庭”(《山木》)、“老聃死，秦失吊之，三號而出”(《養生主》)、“列子三年不出”(《應帝王》)、“使人狂醒三日而不已”(《人間世》)、“孔子見老聃歸，三日不談”(《天運》)、“三年之後，未嘗見全牛也”(《養生主》)、“搜於國中三日三夜”(《秋水》)等。在《莊子》中出現的“數”，也以“三”為最多(“九”為最少^①)，還有“閒居三月”(《在宥》)、“三日而死”(《至樂》)、“三月而成”(《山木》)、“不出三月”(《天運》)等等^②。

當然，也有例外情形。《莊子》中如出現“三子”(《齊物論》)、“三人”(《大宗師》)、“三者”(《大宗師》)、“三患”(《天地》)等時，此處的“三”則指實(實數)。但這相對上述指虛(虛數)來說，則微不足道。

與“三”大都為“虛數”相同的是，《莊子》中出現的“七”也是“虛數”。如《莊子》中反復出現的孔子“七日不火食”(《山木》)，以及南榮趯“七日七夜至老子之所”(《庚桑楚》)，還有“今兵不起七年矣”(《則陽》)。此外，也有虛實混用的。如《應帝王》篇說：“人皆有七竅(實數)以視聽食息。此獨無有，嘗試鑿之。日鑿一竅，七日(虛數)而渾沌死。”

[作者簡介] 劉康德(1952—)，男，上海人。現為復旦大學哲學學院教授、博士生導師，著有《老子十日談》、《淮南子直解》、《魏晉風度與東方人格》等。

① “九九歸一”及“九”為至高至尊，所以出於“道”的至高至尊，“九”在《莊子》中是慎用的。

② 惠施也用“三”：雞三足、黃馬驪牛三。(《莊子·天下》)

《莊子》文本楚語考釋舉要

賈學鴻

在中國語言學史上，早在周、秦時期，就已經有了類似共同語的“雅言”，與之相對的方言俗語及其種種差異自然是非常複雜。《莊子》自口耳相傳到編纂成書，經歷了由戰國中期到西漢近二百年時間，這一時期也是中國文字由五方雜厝走向規範統一的過程，通語與方言雜糅，是《莊子》語言的一個重要特徵。

《莊子》書中所出現的方言，以楚地方言最為突出，例如《逍遙遊》篇提到的蝸和瓢，都是楚方言。揚雄《方言》卷十一條二寫道：“蟬，楚謂之蝸，宋、衛之間謂之蟾蝸。”作為通語的蟬，在《莊子》中只見於外篇《山木》“螳螂捕蟬，異鵲在後”的寓言，而《逍遙遊》“蝸笑大鵬”的情節，《齊物論》篇“罔兩問景”寓言中的“蝸翼”，《達生》篇“痾僂承蝸”的故事，《庚桑楚》篇“蝸與學鳩同於同也”的話語，《寓言》篇提到的“蝸甲”，凡此種種，其中的蝸，指的都是蟬，用的是楚方言。《逍遙遊》篇有惠施種大瓠的故事。他把大瓠“剖之以為瓢，則瓠落無所容”。《盜跖》篇中作者在敘述伯夷、叔齊等六位高士的悲慘結局時稱：“此六子者，無異於磔犬流豕操瓢而乞者。”揚雄《方言》卷五條六曰：“蠶，陳、楚、宋、魏之間或謂之簞……或謂之瓢。”蠶，郭璞注為瓠勺。葫蘆從中間剖開作為盛水的器具，稱之為瓢，是陳、楚、宋、魏一帶的區域方言。《莊子》中楚方言的頻繁出現，從語言學角度印證了該書具有明顯的楚文化特徵。

上述這類方言與通語有着種種糾葛。如蝸，早在西周時期就已有之。《詩經·豳風·七月》兼用夏曆和周曆，是西周初年或更早的作品，其中就有“五月鳴蝸”之語。《大雅·蕩》作於西周後期，其中也有“如蝸如蟾”的句子。蝸，在西周時期似乎已具有通語的屬性，但到戰國末期，蝸主要在楚方言中使用。楚辭的作者追求雅化，有意避開楚方言而采用通語，如《九辯》稱“蟬寂漠而無聲”，《卜居》有“蟬翼為重，干均為輕”之語，用的都是通語。而蝸作為楚方言，只是在運用歷史典故時才偶爾出現。再說瓢，除《莊子》一書外，先秦典籍中經常可以見到稱葫蘆所制的舀水器具為瓢的例子。《論語·雍也》寫道：“一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，回也不改其樂。”這句話出自孔子之口，用以稱贊顏回，其中提到的簞、瓢，本是楚語，到春秋時期已經成為中土通語，後世逐漸以瓢飲作為儉樸生活的專用語。正如揚雄《方言》序中所說：“初別國不

相往來之言也，今或同，而舊書雅記故俗語不失其方。”^①

《莊子》作者對於通語、區域方言或楚地方言的取捨，表現出順其自然的特點，因人因地因事的差異而有所不同，與其崇尚自然的理念基本一致。其中有些方言，逐漸轉為通語，並在後代的共同語中固定下來，這些方言對後人理解《莊子》，並未構成多大障礙。而那些在語言發展歷程中逐漸弱化甚至消失的方言，則對後人解讀《莊子》文本造成了一定的困難。因此，對《莊子》書中這類方言詞語的探討，是本文的重點。下面將結合《方言》、《說文》等語言著作和先秦文獻及其注釋中的條目，對《莊子》文本中部分楚語術語進行辨析。

一、甘與苦

甘與苦作為形容詞，在《莊子》書中多次出現。段玉裁《說文解字注》曰：“甘為五味之一，而五味之可口皆曰甘。”苦，《說文》釋為大苦，也就是苓。《爾雅》又作藟。郭璞注：“蔓延生，葉似荷，青黃，莖赤有節，節有枝。相當或云藟似地黃。”沈括《夢溪筆談》認為是黃藥，“其味極苦，故謂之大苦”^②。甘與苦都是指味覺而言，而且經常對舉使用，《詩經·邶風·谷風》曰：“誰謂荼苦，其甘如薺。”翻閱《莊子》全書會發現，對於甘、苦二字，書中更多的是用它們的常用意義，即用其通語。甘，指美味，如《大宗師》篇稱“古之真人……其食不甘”，《山木》篇有“甘井先竭”、“小人之交甘若醴”，《外物》篇有“口徹為甘”，《盜跖》篇有“子以甘辭說子路”、“若體絕甘，約養以持生”，《齊物論》篇稱“蜚蛆甘帶”等。而《肱篋》篇的“甘其食”則是形容詞意動用法，即“以……為美味”。《徐無鬼》篇“孫叔敖甘寢秉羽而郢人投兵”，《列禦寇》篇“歸精神乎無始而甘冥乎無何有之鄉”，其中的甘字，均由甜美引申而來。再看苦字，《莊子》書中有十二篇都提到苦，如《在宥》篇“苦其性”，《天道》篇“苦死者”，《徐無鬼》篇“苦於山林”、“以苦一國之民”等。其中的苦字，用的也是通語的常見意義，指困苦、哀傷或是苦的使動用法，即“使……受苦”。然而，《天道》篇出現的甘、苦卻是個例外，其中這樣寫道：

桓公曰：“寡人讀書，輪人安得議乎！有說則可，無說則死。”輪扁曰：“臣也以臣之事觀之。斲輪，徐則甘而不固，疾則苦而不入。不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十而老斲輪。古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！”

《天道》篇這段話是輪扁借斲削車輪來論道。從語境看，“徐則甘而不固，疾則苦而不入”中的

① 華學誠《揚雄方言校釋匯證》，中華書局2006年版，第36頁。

② 郝懿行《爾雅義疏》，上海古籍出版社1983年版，第1044頁。

甘和苦，不該再指味道。陸德明《經典釋文》引司馬彪注：“甘者，緩也。苦者，急也。”^①司馬彪的這種解釋被後代注家繼承下來，成玄英的疏照錄司馬彪的注解，林雲銘在《莊子因》中則對其稍微作了補充：“疾、徐指輪筭而言，徐寬疾緊也。寬則甘滑易入而不堅，緊則苦澀堅持而難入。”^②林雲銘把徐、寬與甘滑易入歸為一組，把急、緊與澀苦難入歸為一組，其實是把形態動作所形成的感覺與味覺聯繫起來，在修辭上屬於通感。本質上，還是把甘和苦從味覺上進行解釋。古代注家以緩、急釋甘、苦，但沒有說明這種含義的由來。林氏似乎覺得不妥，卻又找不出合理的證據，只好努力挖出其中的關聯來。其實，甘與苦在此處屬於方言詞，從方言角度加以解說，或許可以圓通。

揚雄《方言》卷二條十五寫道：“逞、苦、了，快也。自山而東或曰逞，楚曰苦，秦曰了。”這裏所說的快，兼有急速和痛快之義，在動作為急速，在心為痛快。楚語稱快為苦，朱駿聲《說文通訓定聲》稱：“苦、快一聲之轉，取聲不取義。”^③也就是說，楚語中以苦釋快，是因為苦、快讀音相近，捨棄了苦字作為五味之一的意義。其他與苦字讀音相近者，有時也有這方面的含義。《方言》卷十三條一一二：“鹽、雜，猝也。”郭璞注：“皆倉卒也。”^④鹽，與苦字聲同，倉猝即緊急之義，與苦字表示急切、迅速的意義相通。從《方言》卷二所載楚語稱快為苦來看，鹽字表示倉猝屬於通語，這樣一來，《天道》篇以甘、苦指代緩急，似乎又與通語有關聯。

《禮記·月令》是中土的典籍，其中寫道：“孟夏行秋令，則苦雨數來，五穀不滋，四鄙入保。……行春令則蝗蟲為災，暴風來格。”鄭玄注：“苦雨，白露之類。”^⑤文中列舉的自然災害有苦雨、蝗蟲、暴風。後兩者都是來勢凶猛，猝不及防。由此推斷，苦雨指的是連綿不斷的急雨，而不是鄭玄所說的白露。在古人觀念中，秋季是用兵的季節，兵貴神速，因此，初夏行秋令會引來一系列猝不及防的自然災害。《老子》二十三章稱：“飄風不終朝，驟雨不終日。”飄風即暴風。暴風驟雨對舉，是古人行文的習慣，《月令》先言苦雨，後稱暴風，苦雨即類似老子說的驟雨。苦，取其急迫之義，用的是它的特殊意義，但屬於通語。

《詩經·衛風·伯兮》第三章如下：“其雨其雨，杲杲出日。願言思伯，甘心首疾。”這是一首思婦詩，其中的“甘心首疾”，指的是甘心疾首，為了協韻而顛倒詞序。古人對這句詩所作的解釋，頗多迂曲，多有扞格。毛傳：“甘，厭也。”鄭玄箋：“我念思伯，心不能已，如人心嗜欲所貪，口味不能絕也。我憂思以生首疾。”^⑥這句詩把甘心與疾首對舉，是兩個意義相反的詞語組成的句子，是由這章詩的開頭兩句引發出來的。詩的作者以盼望降雨暗示盼望丈夫歸來。可

① 郭慶藩《莊子集釋》，中華書局 2004 年版，第 491 頁。

② 林雲銘《莊子因》卷十三，清光緒六年常州培本堂重刊白雲精舍本。

③ 華學誠《揚雄方言校釋匯證》，第 140 頁。

④ 華學誠《揚雄方言校釋匯證》，第 948 頁。

⑤ 孔穎達《禮記正義》，中華書局 2008 年影印《十三經注疏》本，第 1366 頁。

⑥ 王先謙《詩三家義集疏》，中華書局 2009 年版，第 308 頁。

是,天有不測風雲,眼看着要降雨,太陽卻又出現在天空。言外之意,本來設想丈夫就要歸來,沒有料到又要延期。“其雨其雨”對應的是“甘心”,“杲杲出日”對應的是“首疾”。因為沉浸在丈夫即將歸來的甜蜜之中,而心情愉快、沉浸的狀態即是舒緩之態。轉而又由於丈夫難歸而着急頭痛,着急則是急迫、迅速的樣態。詩中的甘和疾作為反義詞,表層意義是指甜美與痛苦,深層意義則有舒緩與急速之別。疾,亦有急切、迫切之義,從而與甘字的寬緩之義形成對比。就其深層意義而言,甘字是取其特殊用法,是將味覺的心理體驗與情感的心理體驗相聯繫。

《禮記·月令》中的苦雨指的是連綿的急雨,《詩經·衛風伯兮》中的甘心指寬緩愉快的心情,甘和苦分別與寬緩和急切兩種意義相對應。《禮記》、《詩經》在漢代成為儒家重要經典,其中的甘和苦都是作為通語出現,就其作為緩與急的特殊用法來看,與《莊子·天道》的甘、苦含義一致。

《方言》卷十二條九五又寫道:“苦、翕,熾也。”錢繹《方言箋疏》作了如下解釋:

《洪範》云:“炎上作苦。”某氏傳云:“焦氣之味。”《月令》云:“其臭焦,其味苦。”蓋臭之曰氣,在口曰味,於義為熾,故“苦”訓為“熾”。^①

《方言》訓苦為熾,火盛為熾,旺火燃燒速度很快,熾、苦都有迅速之義。錢繹箋疏提到《尚書·洪範》,該篇寫道:“火曰炎上,……炎上作苦。”這是把火和苦納入五行學說,編排在同一系列。火在向上燃燒時速度很快,把火與苦相配,苦已經潛藏迅速、急切之義。人的味覺通常把甘和苦列為對立兩極,既然苦味為急切,那麼甘味自然也就與寬緩相對應。甘和苦分別表示急切和舒緩。《尚書·洪範》已經開其肇端,只是還處於潛藏狀態。

《方言》卷三條十三寫道:“逞、曉、佼、苦,快也。自關而東或曰曉,或曰逞。江、淮、陳、楚之間曰逞,宋、鄭、周、洛、韓、魏之間曰苦,東齊、海岱之間曰佼,自關而西曰快。”華學誠先生稱:“此條所謂之‘快’乃謂通達、明快之意。”^②宋、鄭、周、洛、韓、魏,地處中原,那裏稱通達、明快為苦,屬於中原方言。通達、明快與迅速、急切意義相通,屬於近義詞,都是苦字所表達的意義。

通過上述梳理,可知甘和苦分別表示舒緩與急切是由來已久的通語。隨着時間的推移,它們的這種含義變成特殊用法,不再普遍運用,只在楚語或中原方言中還有所保留,但兩地方言也有區別:楚語的甘和苦指的是舒緩、急切,而中原方言的苦字,又進一步引申為通達、明快,兩者大同而小異。甘和苦作為楚地方言的特殊含義,在《莊子》成書的時代,對人們來說已經比較陌生,加之可以有同類詞表達緩急之義,因此,出現頻率很低。這兩個字的常用意義則

^① 華學誠《揚雄方言校釋匯證》,第 841 頁。

^② 同上,第 207 頁。

是人們所熟悉的，使用的機率自然也就較高。然而，恰恰是這些具有特殊意義的方言詞語，使《莊子》語言顯得怪誕離奇。

二、嫗 煦

《天道》篇中的甘和苦是由通語而變成楚地方言的，而《莊子》書中還有與此相反的另一種情況，即看似通語，實際卻是由方言演變而來。“嫗煦”一詞，就是如此。

《大宗師》篇這樣表述：“魚相處於陸，相响以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。”這裏的“响”字含義很明確，指噓氣，即從口中向外吐氣。《駢拇》篇則寫道：“屈折禮樂，响俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。”成玄英疏：“响俞，猶嫗撫也。”^①親近撫育謂之响俞，後代注家亦作這樣的闡釋。《大宗師》篇假托女偶之口，描述領悟大道的過程，其中有“需役聞之於謳”之語。需役，謂身體力行。於謳，亦即《駢拇》篇所說的响俞。响俞，或作煦嫗。《禮記·樂記》有類似的表達：“天地沂合，陰陽相得，煦嫗覆育萬物。”鄭玄注：“氣曰煦，體曰嫗。”孔穎達疏：“天以氣煦之，地以形嫗之，是天煦覆而地嫗育。”^②以氣相噓曰煦，也就是《大宗師》篇所說的“相响以濕”。嫗，即《大宗師》篇所說的謳、《駢拇》篇的俞。這樣看來，《莊子》書中所說的响、於謳、响俞，無論是單音詞還是雙音詞，都和《禮記·樂記》所說的煦嫗相對應，是作為通語出現，看不出它們的楚語特徵。

揚雄《方言》卷八條四云：“北燕、朝鮮、洌水之間謂伏雞曰抱。”郭璞注：“江東呼菴，央富反。”^③江南稱雞的孵化為菴，也就是《駢拇》篇所說的俞，《大宗師》篇的謳，《禮記·樂記》篇的嫗，讀音相同，含義一致。“菴”及‘偃’、‘嫗’及‘謳’諸字，義存乎音，非關乎字構。諸字均從‘區’得聲，上古音在影母侯部。郭注‘央富反’，是晉時音在幽部。西南官話有謂‘臥’、‘伏’為菴者。”^④“菴”本為吳地方言，指雞的孵化。戰國時期吳地歸楚，屬於東楚之地。“菴”又可稱為楚方言，後來與“响”字組合成雙音詞，或稱“响俞”，或稱“於謳”，或稱“煦嫗”，作為通語出現在《莊子》、《禮記》等典籍里。其中的“嫗”字，就是由楚方言轉化成通語的。

對事物進行形象生動的描繪，方言詞語與通用語相比，具有獨特的優勢。《大宗師》篇的“相响以濕，相濡以沫”，是通過身體親近時的動作和聲音，誇大渲染感情的親昵程度，為闡述“不如相忘於江海”的觀點作鋪襯，從而使《莊子》語言表現出跌宕風格。而女偶所說的“於謳”，是連續噓氣發音的狀態。這是采用借代的修辭手法，用連續的聲音代替發出聲音的人，

① 郭慶藩《莊子集釋》，第 321 頁。

② 孔穎達《禮記正義》，第 1537 頁。

③ 華學誠《揚雄方言校釋匯證》，第 541 頁。

④ 同上，第 544 頁。

即以傳道的方式來稱呼傳道者，形象與幽默的色彩可見一斑。《駢拇》篇中的“响俞仁義”，通過雙音化的象聲詞，與前面的“屈折”對舉，形成整齊的句式和節奏，表現出《莊子》由內篇到外篇語言的進一步規範化。儘管如此，《駢拇》作者對儒家仁義理論的嘲諷，仍然充溢語句之間。而《禮記·樂記》中“煦嫗覆育萬物”的表述，又進一步雅化，詼諧感消失，嚴肅性增強。這是通用“雅言”的特徵。

三、寂寞與寂寥

追求靜寂成為道家的理想，也是道家的核心概念之一。這一詞語最初也來源於楚地方言，靜、寂是同義詞。揚雄《方言》卷十條一三稱：“冢、安，靜也，江湘九嶷之郊謂之冢。”南楚之地稱靜為冢，冢音寂。而《說文》有：“宗，無人聲。”說明宗也即靜，由此戴震《方言疏證》主張改冢作宗，云：“‘宗’，各本譌作‘冢’，筆畫之舛遂成或體。”盧文弨《重校方言》不贊同戴震的看法，認為冢字由來已久，並非宗字之訛，並舉出例證：

《楚辭·遠遊》：“野冢漠其無人。”《莊子·大宗師》：“其容冢。”陸氏《釋文》云：“本亦作寂，崔本作冢。”又郭象注《齊物論》云：“槁木，取其冢莫無情耳。”《釋文》：“冢音寂。”漢和平時《張公神碑》：“亶界冢靜。”延熹時《成皋令任伯嗣碑》：“官朝冢靜。”是“冢”字其來已古，戴本以為譌字，改作“寂”，太泥。^①

盧文弨所作的辨析很有道理，說明“冢”字出現在楚地文學作品中，當是“宗”字的別體，從先秦到漢代都有這種書寫方式。《說文解字·宀部》，寂作宗，“無人聲也，從宀，未聲。誅，宗或從言。”段玉裁注：“口部作喞，宗今字作寂，方言作冢，云：靜也。”^②寂，或作宗、味、喞，這三個異體字的構形都有未，它是寂字的基本構成要素。“未其實是叔的省文。未和叔本是一個字，後世或省文作未，或繁文作叔，目的均在於分化文字。”^③未是叔的簡寫，《說文解字·又部》：“叔，拾也，從又，未聲，汝南名收筭為叔。”段玉裁注：“言此者，商周故言，猶存於漢之汝南也。”^④汝南一帶稱收取為叔，保留的是這個字的古義，《詩經·周南》有《汝墳》，以汝水沿岸為敘事背景。汝南在西周時期屬於周南之地，與楚文化的關聯非常密切。那裏的方言稱收取為叔，寂字構形從叔，或簡寫作未，因此，寂的本義指的是收斂，是向內斂蓄。寂，或作喞，《說文解字·

① 華學誠《揚雄方言校釋匯證》，第 660～661 頁。

② 段玉裁《說文解字注》，浙江古籍出版社 1999 年版，第 339 頁。

③ 尹黎雲《漢字字源系統研究》，中國人民大學出版社 1998 年版，第 111 頁。

④ 段玉裁《說文解字注》，第 116 頁。

口部》：“嗷，嘆也，從口，叔聲。”嗷，構形從口、從叔。叔的本義是收斂，口的重要功能是說話，收斂其口，必然是靜默無聲。《方言》釋寂為靜，取其斂齋，收縮之義。《方言》的記載和《說文解字》對於叔字所作的意義詮釋，都充分證明寂字表示安靜的含義，與楚地存在密切關聯，寂字最初的構形就具有這種內涵，是在楚文化區生成。

《莊子》中的寂字首次出現於《大宗師》篇，對古之真人進行刻畫：“其心志，其容寂。”郭象注：“所居而安為志，雖行而不傷於靜。”^①郭象是以安釋志，以靜釋寂，得其大意。林希逸寫道：“志者，有所主而定之意。此書字義，不可以《語》、《孟》之法求之。……寂，靜也。面壁十九年，是其容寂處。”^②林希逸的解說援佛入道，但他對於志和寂所作的詮釋是比較準確的，志為定，寂為靜，兩者連言便是靜定。心定而容靜。志，在這裏是用它的特殊意義。趙諫議本改志字為忘，並得到明人焦竑的認同。《焦氏筆乘》稱：“‘志’字，趙氏正為‘忘’，與‘容寂’義協，其論似當。”^③釋德清《莊子內篇注》、林雲銘《莊子因》都持這種看法。其實，志為定，這種含義古已有之。《尚書·盤庚上》：“予告汝於難，若射之有志。”這裏的志，指的是箭靶，它在古代是設置在固定之處，因此，志有固定之義，《大宗師》稱真人“其心志，其容寂”，是用兩個意義相近的詞語描寫道家真人，志、寂，取其靜定之義。

《莊子》外篇兩次出現寂字。《天道》篇提出：“夫虛靜恬淡寂漠無為者，天地之平而道德之至，故帝王聖人休焉。”《刻意》篇又稱：“夫恬淡寂漠虛靜無為，此天地之平而道德之質也。”這兩段話大意一致，而且都是把恬淡、虛靜、寂漠等含義相近的詞組串連在一起。這裏的“寂”字不再單獨使用，而是和“漠”字連用，構成一個雙音詞。“寂漠”，或作“寂寞”，漠、寞，字形皆從莫。莫是暮的初文，是太陽降落到草中，黃昏之際的景象。莫，在運動形態上屬於收斂型，與叔字的本義相通。寂寞連言，是把兩個同義詞組合在一起，表示的是內斂態勢。《說文解字·口部》：“嗷，嗷嘆也。”“嘆，嗷嘆也。”寂寞，又寫成嗷嘆。許慎把嗷與嘆互訓，實際是未與莫互訓，兩者意義相通，都表示斂齋形態。

《莊子》把寂與漠相結合，使之成為一個雙音詞。寂與其他詞語的組合，在《老子》那裏已見肇端。二十五章曰：“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。”這是對自然之道所作的描述，其中的“寂兮寥兮”，雖然“寂”、“寥”兩字之間有語氣詞隔開，但是已為“寂”、“寥”組合成雙音詞開啟門戶。相傳文子是老子的弟子。《文子·道原》假托老子之口稱：“有物混成，先天地生。惟象無形，窈窈冥冥，寂寥淡漠，不聞其聲。”這段話主要發揮《老子》二十五章的論述，其中“寂”和“寥”已經組合在一起了。

在《莊子》書中是“寂”、“漠”兩字組合，在《老子》、《文子》那裏則是“寂”、“寥”連言。“寂寞”、“寂寥”，含義相通，都有靜寂之義，但是，彼此之間又存在差異。“寂”、“寞”，構形分別從

① 郭慶藩《莊子集釋》，第 229 頁。

② 林希逸著、周啟成校注《莊子肅齋口義校注》，中華書局 1997 年版，第 101~102 頁。

③ 焦竑《焦氏筆乘》，中華書局 2008 年版，第 573 頁。

叔、從莫，叔、莫均表示收斂型樣態。“寥”，構形從寥。《說文解字·羽部》：“寥，高飛也，從羽從彡。力救切。”段玉裁注：“彡，新生羽而飛也。羽毛新生豐滿，可以高飛也。《莊子》寥寥，謂長風之聲，此引申之義。”^①“寥”，本義是指鳥高飛。段玉裁所引《莊子》的表述出自《齊物論》：“夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒呿，而獨不聞之寥寥乎？”“寥寥”，指風的呼嘯，聲音很大。“寥”字構形所表示的是一種強度較大的張力，因此，字形從寥者，所表示的意義多具有擴張、舒展的屬性。“蓼”，植物高大的樣子。“颯”，風勢猛烈之象。“寥”，空曠、廣大之義。“嘒”，高聳之義。《說文·言部》：“謬，狂者之妄言也。”“寥”字是一個表示張力的詞語，“寂”“寥”組合在一起，是兩個反義詞構成的雙音詞，與“寂”“寞”兩字的結構類型相反。

“寂”字最初是楚地方言，它與“寞”、“寥”組合而成的雙音詞，表達的意義既有相通之處，又存在差異。“寂寞”、“寂寥”出現在先秦道家著作中，也成為先秦楚辭的重要詞匯。《遠遊》寫道：“山蕭條而無獸兮，野寂寞而無人。”“寂寞”，謂無聲無息，極其肅靜。《九辯》寫道：“雁啾啾而南遊兮，蟬索漠而無聲。”“寂寞”指無聲，句中已作了說明。《九辯》還寫道：“欲寂寞而絕端兮，竊不敢忘初之厚德。”“端”，指玄端，古代禮服名。絕端，即絕意仕途，隱退之義。寂寞指的是內斂、隱遁。《九辯》還寫道：“宗寥兮，收潦而水清。”洪興祖補注稱寥為“空虛也”^②，道出了它的真實含義。“寂寞”，指靜寂無聲；“寂寥”，兼指靜寂和空曠。

“寂”字是楚地方言，《老子》、《莊子》運用這個詞並且分別與“寥”、“寞”相組合，則純粹是表示內斂、收縮樣態的詞語。由楚語生成的“寂寞”、“寂寥”兩個雙音詞，在先秦楚辭中也成為富有表現力的詞語。《老子》、《莊子》、先秦楚辭對於“寂寞”、“寂寥”二詞的反復運用，顯示出鮮明的楚文化根基。

四、詹 詹

《齊物論》是《莊子》最難讀的篇目，其中描述世人百態一段，提到大知、小知和大言、小言。文章這樣寫道：“大知閑閑，小知間間；大言炎炎，小言詹詹。”其中的“詹詹”，令人頗為費解，古人對這一詞語所作的注釋也歧義甚多，歸納起來，主要有以下幾種說法：

第一種說法認為“詹詹”指言辭過多，以唐代成玄英為代表。他認為：“詹詹，詞費也。……儒墨小言，滯於競辯，徒有詞費，無益教方。”^③成玄英所說的詞費就是言辭泛濫，“小言”、“詹詹”即指喋喋不休地進行爭辯。後代注家多沿襲成玄英的解釋。清代林仲懿《南華本

① 段玉裁《說文解字注》，第139頁。

② 洪興祖《楚辭補注》，中華書局2006年版，第183頁。

③ 郭慶藩《莊子集釋》，第52頁。

義》稱：“詹詹，多言喧嘩也。”^①林氏認為“詹詹”不僅代表言語氾濫，而且聲音很大。清人屈復《南華通》進一步從多言角度加以解釋：“辨給之意，所謂嗇夫利口喋喋。”^②屈氏認為“詹詹”指的是伶牙俐齒，強詞奪理。以上諸家把“詹詹”釋為多言詞費，主要根據還是《說文》。《說文·八部》：“詹，多言也。”這是東漢時許慎對“詹”字所作的權威解釋，因此為諸多學者承襲。

第二種說法認為“詹詹”指的是瑣碎、偏狹。唐代陸德明《經典釋文》引李頤注：“詹詹，小辯之貌。”^③李頤是《莊子》的早期注家，他對“詹詹”的解釋着眼於言語的細微程度。方以智《藥地炮莊》也持這種看法，他認為“詹詹”是“小褊貌”^④，意思是狹隘細微，不足稱道。

第三種說法認為“詹詹”指整齊嚴密，以宋代陸西星和明代釋德清為代表。陸西星《南華真經副墨》稱：“詹詹，整齊前後也。”^⑤意思是有意識地組織言詞，使之前後整齊有序。釋德清亦持此說，並且又有所發揮。他在《莊子內篇注》這樣寫道：“詹詹，謂分別利害，精密不漏也。”^⑥這是從論辨的嚴密性方面界定“詹詹”一詞，和陸西星的說法相近。

以上是對“詹詹”所作的三種主要解釋，除此之外，還有采取音訓法加以詮釋者，如林希逸稱：“詹詹者，瞻前顧後也。”^⑦這是以“瞻”釋“詹”。胡文英稱：“詹詹與沾沾同，修飾邊幅也。”^⑧這是以“沾”釋“詹”。採用音訓的方式加以解說，胡文英給出的結論與林希逸存在很大差異。

上述諸種說法，除第一種解釋以《說文》為根據，其餘各說多出自猜測和推斷，缺少其他佐證材料。即使是第一種說法，把它放到《莊子·齊物論》的具體語境中加以考察，仍然不夠圓通。

《齊物論》把大知與小知、大言與小言對舉，構成對比鮮明的兩極，“閑閑”與“閒閒”、“炎炎”與“詹詹”，是兩組反義詞。先看“閑閑”與“閒閒”，《說文解字·門部》：“門，闌也，從門中有木。”門中有木，即門上有栓，相當於現代的門上有鎖，是把門關閉起來，不與外界相通。“閑閑”，即嚴密的樣子。《說文解字·門部》：“閒，隙也，從門、月。”段玉裁注：“會意也，門開而月入，門有縫而月光可入，皆其意也。”^⑨“閒”的本義是月光從門縫中射入屋內，引申為縫隙。“閒閒”，意謂有漏洞、空隙，與“閑閑”所表示的嚴密之義正相反。“炎”字形從火。《說文解字·火部》：“炎，火光上也。”“炎”字的本義是火光上升之象，《尚書·洪範》稱：“火曰炎上。”火的形態

① 林仲懿《南華本義》，《續修四庫全書》本，子部第257冊，上海古籍出版社，第569頁。

② 屈復《南華通》卷二，清道光十五年劉際清刊李元春輯《清照堂從書》本。

③ 郭慶藩《莊子集釋》，第52頁。

④ 方以智《藥地炮莊》卷二，清康熙三年曾玉祥此藏軒刻本。

⑤ 陸西星《南華真經副墨》，《續修四庫全書》本，子部第256冊，上海古籍出版社，第598頁。

⑥ 釋德清《莊子內篇注》，華東師範大學出版社2009年版，第52頁。

⑦ 林希逸著、周啟成校注《莊子虞齋口義校注》，第16頁。

⑧ 胡文英《莊子獨見》，清乾隆十七年同德堂刊本。

⑨ 段玉裁《說文解字注》，第589頁。

是向上燃燒。由此看來，“炎炎”指的是上升之勢、熾盛之象。與“炎炎”相對的“詹詹”，當表示下行、降落的意義。那麼，詹字是否有這種含義呢？《爾雅》和《方言》可以提供一些線索。《爾雅·釋詁》有：“詹，至也。”說明“詹”有到達之義。《方言》卷一條一三寫道：

假、絡、懷、摧、詹、戾、艱，至也。邠、唐、冀、兗之間曰假，或曰徂，齊、楚之會郊或曰懷，摧、詹、戾，楚語也。

可見，稱“詹”為“至”是楚地方言。對此，華學誠先生作了如下辨析：

“詹”字從言，其本義與“至”無涉。詹，古音章母談部；至，古音章母質部。蓋通語之“至”，古楚人言之音如“詹”，是“詹”即“至”之楚音也。^①

華先生從音韻角度，說明楚語“詹”與通語“至”是因同聲而義通。《爾雅》和《方言》都將“詹”解釋為“至”，那麼《莊子》中的“小言詹詹”也就是“小言至至”。所以，只要提示出“至”字的含義，“詹”字的內涵也就自然呈現出來。《說文解字·至部》寫道：“至，鳥飛從高下至地也。從一，一猶地也，象形。不上去而至下，來也。”^②按照許慎和段玉裁的說法，“至”字的本義是指鳥從上向下飛的樣態，𠄎，是鳥向下飛，一，表示地面，是由天空飛向地面，係下行態勢。近代甲骨文研究得出的結論：“至，……是象箭矢落地之形。”^③與《說文解字》的結論相近。儘管對於“至”字構形的解釋不盡相同，但是，都認為“至”字表示的是向下降落的態勢，這個結論是可信的。

按照《方言》的說法，中土稱為“至”，楚地則稱“詹”。既然“至”的本義表示下行態勢，那麼“詹”字也應該有這種含義。事實也的確如此。《詩經·小雅·采芣》就提到：“終朝采芣，不盈一擔。五日為期，六日不詹。”毛《傳》：“詹，至也。”鄭玄《箋》：“婦人過於時，乃怨曠。‘五日’、‘六日’者，五月之日、六月之日也。期至五月而歸，今六月猶至，是以憂思。”^④這是一首思婦詩，思女稱丈夫返回自己身邊為“詹”，毛《傳》釋為至。這裏的“詹”，表示的正是下行態勢。在上古時代，丈夫地位高於妻子，丈夫返回思婦身邊當然是由高趨低。

“詹”字本义表示下行態勢，文字構形從“詹”者，往往也有這方面的含義。檐，指係在衣前的圍裙，呈下垂之象。《小雅·采芣》一詩先是說采芣“不盈檐”，後面緊接着埋怨丈夫不詹，把兩個同是表示下行樣態的詞聯繫在一起，可謂絕妙之極。檐，指車帷，亦是下垂之狀。簷，指屋簷，總體向下傾斜，只有少數建築是飛簷，但上翹的僅限於四角。贍，指供給、供養，施與者

① 華學誠《揚雄方言校釋匯證》，第46頁。

② 段玉裁《說文解字注》，第584～585頁。

③ 尹黎雲《漢字字源系統研究》，第202頁。

④ 王先謙《詩三家義集疏》，中華書局2009年版，第805頁。

在經濟上必然高於被贍養者，是自上而下的行為方式。澹，指安靜、淡泊，是收斂型狀態，還是下行態勢。儺，《九歌·雲中君》：“謇將儺兮壽宮，與日月兮齊光。”雲中君是天神，將要降臨祭祀場所，故稱儺。《九歌·東君》：“羌聲色兮娛人，觀者儺兮忘歸。”王逸注：“儺，安也。”^①人們被迎接日神的歌舞所吸引，樂不思歸，是沉醉於其中，也是下行型樣態。再看瞻字，《說文解字·目部》：“瞻，臨視也。”指的是從上向下審視。

文字構形從“詹”者多有下行之義，“詹”字本身的構形所表示的也是這種含義。《說文解字·八部》：“詹，多言也。從言，從八，從𠂔。”“詹”字的構形有三部分，言、𠂔、八。言，表示說話。《說文解字·厂部》：“𠂔，仰也，從人在厂上。”厂指懸崖，人在懸崖之上，高危之象，𠂔是危的初文。《說文解字·八部》：“八，別也，象分別相背之形。”分別相背，即離散分開。詹，它的三部分構形，表示的是危言敗離之象，即由危言聳聽而變為分崩離析，不可收拾。《說文解字》以至釋詹，它們在意義上相通，可以從各自的文字構形上找到原因。《莊子·齊物論》所說的“小言詹詹”，指的是言辭氣勢微弱，表現力和感染力下降，從而與“大言炎炎”那種熾盛上升的氣勢形成鮮明的對照。

《方言》有關“詹”字為楚地方言的記載，為解讀《齊物論》的“小言詹詹”之語提供了一把鑰匙，同時可以糾正古今注疏的偏頗。文中“大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹”這句話在全段的意思是，無論是邏輯縝密的大智、氣勢逼人的大言，還是漏洞百出的小智、毫無力度的小言，都是有成心的表現，是不悟大道，因此應當摒棄。這正與《齊物論》主張平等齊一地看待自然萬物，反對師心，反對心智的主旨渾淪一體。透過細微的方言詞語，也可以窺見《莊子》行文高度的嚴整性。

五、曾

《莊子》文章讀來富有激情，然而文中並沒有直接抒情的句式，其飽滿的情感，就蘊涵在字裏行間，尤其是一些容易被忽略的語氣詞語。“曾”就是其中一例。《莊子》書中，“曾”字共出現 11 次，其中 9 處代表人名，如曾參、曾子、曾史。不代表人名的只有兩處，一處在內篇的《應帝王》，一處在雜篇的《外物》。

《應帝王》篇有一段肩吾與楚狂接輿關於治理天下的討論。文中寫道：

狂接輿曰：“日中始何以語女？”肩吾曰：“告我君人者以己出經式儀度，人孰敢不聽而化諸！”狂接輿曰：“是欺德也；其於治天下也，猶涉海鑿河而使蚊負山也。夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。且鳥高飛以避矰弋之害，鰥鼠

^① 洪興祖《楚辭補注》，第 14 頁。

深穴乎神丘之下以避熏鑿之患，而曾二蟲之無知。”

關於為君之道，日中始主張要發揮君主個人的才智，制定各種制度法規，然後強令百姓服從。日中始的做法是“有為”。楚狂接輿則倡導順應自然，讓百姓充分施展自己的天賦，各盡其才。反過來，對於君主而言就是無為而治。後面“鳥高飛”、“鼠深穴”兩句，是接輿打的比方，說明鳥和鼠這兩種動物各有自己避患的本領，與生俱來，無師自通。對於末尾“而曾二蟲之無知”中的“曾”字，郭象和成玄英都將“而”譯為第二人稱代詞“汝”，將整句話解為“汝曾不知此二蟲……”或者是“汝不曾知此二蟲……”^①實際上，他們是把“曾”字視為表示時間的副詞，注釋為曾經。後代注家多數沒有給出具體解釋，要麼沿用郭、成之注，要麼回避不談。把“曾”釋為曾經，雖然並不會對該寓言主旨的理解造成大的偏差，但是細細推敲，與上下文語境在時間邏輯上卻不盡相符。這句話是接輿的虛擬，談不上“曾經”。段玉裁《說文解字注》在釋“曾”時寫道：“曾之言乃也，……蓋曾字古訓乃，子登切。後世用為曾經之義，讀才登切。此今義今音，非古義古音也。”^②段玉裁認為，以“曾經”釋“曾”是用今音今義解釋古音古義，“曾經”、“過去”是“曾”字後來的衍生義。而其常用的古義應是“乃”。

對“曾”字的古義進行文獻溯源，發現在漢代以前，“曾”字作為實詞常用於人名，同時，“曾”字也經常用於表達各種語氣。《說文解字·八部》稱：“曾，詞之舒也，從八、從曰。”然而，“曾”字表達什麼樣的語氣，許慎卻沒有細說。對先秦典籍稍作梳理，大致可以歸納為以下四種情況：

一是把“曾”字等同於乃、竟、竟然，主要表達加強語氣。《詩·大雅·蕩》有詩句曰：“文王在咨，咨女殷商！曾是強禦，曾是掎克，曾是在位，曾是在服。”毛傳曰：“咨，嗟也。強禦，強梁。掎克，自伐而好勝的人。服，服政事也。”^③這句詩的意思是文王慨歎殷商王朝：竟然這樣強暴啊，竟然這樣驕矜自傲啊，竟然這樣為人君啊，竟然這樣治理國家啊！其中的曾與是連用，解釋為“竟然這樣”，雖然稍帶反問，但主要還是起加強語氣作用。

二是用“曾”字表示反問，與“豈”相當。《論語·八佾》曰：“嗚呼！曾謂泰山不如林放乎？”何晏《論語集解》引包咸曰：“神不享非禮，林放尚知問禮，泰山之神反不如林放邪？”“曾”字相當於豈，可以解為“難道”。

三是“曾”與“何”連言為“何曾”，即“何乃”之義。《孟子·公孫丑上》：“爾何曾比予於管仲？”趙歧注：“何曾猶何乃也。”也就是“為什麼”的意思。《國語·魯語下》寫道：“今王死，其名未改，其眾未敗，何為還？”在這裏“何為”相當於“何曾”，表疑問。

四是把“曾”視為不定代詞“什麼”。《戰國策·秦策一》：“以大王之明，秦兵之強，伯王之

① 郭慶藩《莊子集釋》，第 292 頁。

② 段玉裁《說文解字注》，第 449 頁。

③ 王先謙《詩三家義集疏》，第 937 頁。

業也。曾不可得，乃取欺於亡國，是謀臣之拙也。”意思是大王的英明、秦國兵力的強盛，是實現稱霸諸侯的基礎。在這樣的基礎上，想要什麼得不到呢？然而竟受到即將滅亡的趙國的欺侮，是謀臣的無能啊！這句話是“曾”與“乃”相承，“曾”指不確定的任何東西，“乃”表轉折，強調出乎意料。

《莊子·應帝王》篇的“而曾二蟲之無知”，其中的“曾”字到底表達了哪種語氣呢？根據文章語境交代，說話的接輿是楚國狂人，或許，“曾”字意義的細微之處還要從楚語角度來揭示。對此，揚雄《方言》卷十條二提供了這樣一條思路：

曾、訾，何也。湘、潭之原，荆之南鄙謂何為曾，或謂之訾，若中夏之言何為也。

依《方言》所述，“曾”字是南楚方言，表示疑問語氣，相當於中土所說的何、何為，即怎麼、何故、為什麼等。章炳麟《新方言釋詞》作了進一步分析：“《方言》：‘曾、訾，何也’。今通語曰‘曾’，俗作‘怎’；或曰‘訾’，音轉如‘債’，四川成都以東謂何曰訾，揚、越亦如之。‘訾’轉‘債’者，脂支相轉。”章炳麟從音韻角度，為《方言》的解釋找到了支撐。漢代以前的楚語“曾”到了後代，已經變成了通語，其實“曾”就是俗語中的“怎”，聲音相近。這樣，《莊子·應帝王》中“而曾二蟲之無知”一句，就可以譯為：你怎麼能認為這兩種動物無知呢？其中的“無知”，是名詞作動詞用，即“認為……無知”。在這一反問語氣中，包含着接輿更豐富的意蘊。反詰語氣，暗示出說話人認為這兩種動物有智慧，可這種智慧是動物與生俱來的本能，是不知之智，不待教而能。因此，再人為地對其施加教化，就如同駢拇於手一樣，屬於附贅懸疣。人也是自然萬物中的一員，與鳥、獸相類，只要順其自然本性就足夠了，再“以己出經式儀度”，實屬多此一舉啊！

由此可見，一個小小的“曾”字，不僅表達出說話人的語氣，也充分體現了《莊子》文章含蓄蘊藉的魅力。歷代注家草草略過，雖無礙於領悟《莊子》宏旨，但是卻使《莊子》文章的豐富內涵和藝術感染力大打折扣。

《外物》篇講到莊周向監河侯借糧，對方卻詭稱，等自己收來封邑的貢金，再借給莊子一筆大錢。實際上，監河侯是委婉而又冠冕堂皇地拒絕了莊子，使莊子倍感受辱。於是，莊子講了如下這則故事：

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！子何為者邪？”對曰：“我，東海之波臣也。君豈有斗升之水而活我哉？”周曰：“諾。我且南遊吳越之王，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。吾得斗升之水然活耳，君乃言此，曾不如早索我於枯魚之肆。”

莊周把滿腔的憤然怒，化作了這則看似平淡的寓言故事，以諷刺監河侯的虛偽。整個故事比較容易理解，然而對末句“曾不如早索我於枯肆”中的“曾”字，古代注家往往又一掠而過，未給

出具體解釋。當代學者已經注意到《莊子》文章的語氣特徵，對此作了深入挖掘。陸永品先生《莊子通釋》寫道：“曾：竟，還。……謂倒不如早點到乾魚店裏去尋找我！”^①強調了感情的強烈。曹礎基先生《莊子淺注》稱：“曾：竟。”^②以“竟”釋“曾”，突出了出乎意料的語氣色彩。但是從句子的內在邏輯上看，還不是特別準確。句中的“曾”字還可釋為豈，強調反譏效果，更能充分展現莊子內心的怒火。從行文看，句中已有“君乃言此”之語。“乃”字即是竟然的意思，表達了出人意外之義，因此，後面的“曾”字再釋為竟，顯然語義重複，釋為豈、何，反問語氣強烈，感情色彩更加鮮明。《方言》稱楚語的“曾”字，相當於中土所說的“何”、“何為”，是疑問詞。《莊子》篇中的“曾”字可釋為豈、何，係反問語氣詞，顯然，它的這種含義與楚方言有關。

《莊子》書中“曾”字作為語氣詞的現象，在先秦其他典籍中經常可以見到。除上述《論語·八佾》中的“曾”表達反問語氣外，《荀子·榮辱》：“憂忘其身，內忘其親，上忘其君，則是人也而曾狗彘之不若也。”這裏的“曾”字，指竟然，表示強調語氣。“曾”字表示疑問，最初是楚語，後來融入中土語系，但仍然保留了它基本的原始內涵，或表示反問，或用於強調，或用於轉折。因此，清人黃侃《蕪春語》反駁《方言》：“以曾為何，經傳恆見，不獨荊南。”^③其實，這是語言發展的表現，方言與通語的界限已經不明顯了。

楚辭是楚文化的精華，使用了大量的楚地方言，其中也包括曾字。《九章·哀郢》寫道：“曾不知夏之為丘兮，孰兩東門之可蕪？”對於其中的“曾”字，王逸、洪興祖均未注出。當代學者往往以“尚”釋“曾”^④，把“曾”字釋為“尚且”、“尚未”。實際上這裏的“曾”字應是反詰詞，表示反問，可釋為豈，或竟然。從屈原作品行文慣例考察，運用“孰”字往往是兩個疑問句相並列。《離騷》寫道：“何方圓之能周兮？夫孰異道而相安？”“夫孰非義而可用兮？孰非善而可服？”運用“孰”字的兩組句子，上下句均為疑問語氣。《九章·悲回風》稱：“萬變其情豈可蓋兮？孰虛偽之可長？”也是兩個疑問句並列，上句疑問詞為“豈”，下句疑問詞為“孰”。《哀郢》的“曾不知夏之為丘兮？孰兩東門之可蕪？”應當釋“曾”為“豈”，也是兩個疑問句並列，依次以“曾”和“孰”為疑問，與《悲回風》上面兩句的結構方式相同。意思是：難道不知高大的宮殿化成了廢墟？怎麼京城的兩座東門能夠荒蕪？將對詩句的理解細化到具體語氣詞後，對作者情感的體悟才更加到位。

上面對《莊子》文中的五組方言詞語進行了考證與辨析，涉及名詞、動詞、形容詞、語氣詞。“甘”和“苦”是人們熟悉的詞語，然而《莊子》文中運用的卻是它們作為方言詞的特殊意義，由此形成語言的怪異性；“嫗煦”是表達噓氣動作的詞語，對它的靈活運用，既增強了《莊子》語言的形象色彩，表現出鮮明、生動、幽默、辛辣的風格，也透露出《莊子》由內篇到外篇語言的不斷

① 陸永品《莊子通釋》，中國社會科學出版社 2006 年版，第 437 頁。

② 曹礎基《莊子淺注》，中華書局 2002 年版，第 405 頁。

③ 華學誠《揚雄方言校釋匯證》，第 641 頁。

④ 湯炳正、李大明、李誠、熊良智《楚辭今注》，上海古籍出版社 1997 年版，第 138 頁。

規範和雅化；“寂寞”和“寂寥”，最初的意義都出自楚語，《莊子》使用方言表述道家理念，彰顯出《莊子》強烈的楚文化色彩；先秦共同語中沒有“詹詹”一詞，它作為楚方言，表示衰微之態。對這一詞語的深入剖析，可以透辟領悟《莊子·齊物論》的主旨思想，也突出了《莊子》語言內在邏輯的嚴密性；“曾”字是楚語中的語氣詞。對它的挖掘，把《莊子》作者豐富細膩卻又含而不露的情感表達特色充分揭示開來。總之，方言是解讀《莊子》文本的一把鑰匙。千百年來，對《莊子》思想的宏觀解讀，成為諸多學者爬梳的園田；《莊子》文章“恢詭奇譎”的風格特徵，也早已成為不爭之論。然而，由方言入手走入文本的內裏，稱得上是細細咀嚼這部古老經典的文學與哲學韻味的一條幽密之路。

[作者簡介] 賈學鴻(1969—)，女，河北涿州人。華東師範大學博士、復旦大學博士後。現為揚州大學新聞與傳媒學院副教授，主要研究先秦兩漢文學，已發表論文 20 餘篇。目前承擔國家人文社會科學基金青年項目《〈莊子〉名物考辨及其意蘊的文學闡釋》。

釋《莊子·外物》“曾不如早索我於枯魚之肆”

——兼談《魚鼎匕》之性質

黃人二

《莊子·外物》云：“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！子何為者邪？’對曰：‘我，東海之波臣也。君豈有升斗之水，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（無）所處。吾得斗升之水，然活耳，君乃言此，曾不如早索我於枯魚之肆。’”^①這段故事，大家耳熟能詳，亦見於《說苑·善說》，其云：“莊周貧者，往貸粟於魏文侯。文侯曰：‘待吾邑粟之來而獻之。’周曰：‘乃今者周之來，見道傍（旁）牛蹄中^②，有鮒魚焉，大（太）息謂周曰：‘我尚可活也。’周曰：‘須我為汝南見楚王，決江、淮以溉汝。’鮒魚曰：‘今吾命在盆甕之中耳，乃為我見楚王，決江、淮以溉我，汝即求我枯魚之肆矣。’今周以貧故，來貸粟，而曰‘須我邑粟來也而賜臣’，即來，亦求臣傭肆矣。’文侯於是乃發粟百鍾，送之莊周之室。”

在訓詁上備受質疑的，非“索”字莫屬，其中最著名的應是裘錫圭《說“索我於枯魚之肆”》文所云：“用繩索把魚穿起來、掛起來，也可以叫做‘索’。”^③這一訓解，是其文章的主調，並認為《說苑》的文字也有問題，云：“其中相當於這一句的話是‘汝即求我枯魚之肆矣’。看來寫《說苑》這一段文字的人也把《莊子》的‘索’理解為‘求’。但是他由於用了‘求’字，就不得不把‘曾不如早’這幾個字丟掉不管了。這正好說明《莊子》‘索’字不能當‘求’講。”之所以會有此種質疑，主要是由出土文獻反思傳世文獻的結果，即湖南長沙馬王堆一號漢墓遺冊簡第五零號“右

① 郭象注《莊子》，臺北藝文印書館 1983 年版，第 486～487 頁。

② 北京中華書局的標點斷讀者，以“見”字屬上而讀，非是。見向宗魯《說苑校證》，北京中華書局 1987 年版，第 286 頁。

③ 裘錫圭《裘錫圭自選集》，河南教育出版社 1994 年版，第 189～190 頁。亦《古代文史研究新探》之《讀書札記（九則）》部份內容，江蘇古籍出版社 1992 年版，第 148～150 頁。

方索魚七聒”一詞，其中的“索魚”，明顯地是指“乾魚”、“魚乾”^①，其之釋“索魚”，說甚可從。不過，類似的說解在傳統古注中已見。《經典釋文》引晉李頤《莊子集解》釋“枯魚”為“乾魚”^②，李注是解“枯魚”為“乾魚”，裘注是解“索魚”(馬王堆遺冊)為“乾魚”，“索”(《莊子》)為“穿在繩索上掛起來”。

細審兩段文意，從《莊子》“吾失我常與”和《說苑》“我尚可活也”兩句，知“枯魚”並非“乾魚”或“魚乾”，而只是暫時與“水”分離的“魚”罷了，魚失其“常與”之水，但只要給它極少量的水，它仍然是“尚可活”的。前提是，必須儘快供應少量的“斗升之水”或“盆甕之中”水，使“鮒魚”能夠“尚可活也”。是以魚之“常與”者，“水”也。方勇云：“常與，常相與者，謂水(王啟說)。陳碧虛云：‘與，猶親也。謂魚水常相親也。’”(《南華真經章句音義》)按，宣穎《南華經解》、郭慶藩《莊子集釋》等以‘與’字屬下句讀，非是。”^③其釋“常與”甚是。而晉李頤釋“枯魚”為“乾魚”的說法則有誤。這時候的魚，還不是魚乾或乾魚。若是，則何需等待援救，亦不會說出“尚可活也”這樣的話了。細心體會，《說苑》的文字解釋，還是較為符合《莊子》原意的。

至於《韓詩外傳》卷一“枯魚銜索，幾何不蠹”一條，裘錫圭也說：“枯魚就是乾魚。”《韓詩外傳》的文字，亦見於《說苑·建本》^④。兩處文獻的意思應是：“以繩索貫穿起來的肥魚，久經日曬，哪能不腐蠹，變成乾魚的呢？”“枯魚”同樣不能訓詁為“乾魚”，因為“枯魚”只是此魚暫時脫離了水，尚甚肥美，尚能活跳，不是魚乾。但馬王堆遺冊的“索魚”則為“乾魚”，倒是正確無誤的。《莊子》中的“索”字，則不能解為以繩索貫穿、掛起之義，當以一般的“求也”之義解之。

“索”字在古訓之中，常見的是“求也”的意思^⑤，即《莊子》此處一般性的解釋；另外，確實也可以有如裘錫圭認為的以繩索貫穿、掛起物品的意思。《楚辭·離騷》“索胡繩之纒纒”，“索”字之義，同“貫薛荔之落葉”之“貫”。宋洪興祖《楚辭補注》有云：“紉索胡繩，令之澤好，以善自約束，終無懈倦。……草有莖葉，可作繩索。”^⑥但《莊子》這裏的訓詁，以“求也”訓之即可；所謂“枯魚”，指身上肥美、肉尚健在之魚，只是暫時地與水分離，和馬王堆遺策“索魚”的“魚”不同(此“魚”當指“乾魚”，“索”則為“以繩索貫穿”之義)。此時若以繩索貫穿、掛起眾魚，於情理而言，並不通暢。因為眾魚的重量太過，非繩索所能貫穿而掛起，需等到日曬一段時間，使之脫水，去除大半以上魚的身體重量之後，再將之以繩索貫穿、掛起，方合事理。退一步想，即便不合事理，“枯魚”能用繩索貫起、掛起，也沒有“乾魚”的意思。所以，就“曾不如早索我於枯魚之肆”一句的訓詁而言，重點不在“索”字，而在“枯”字。“枯”在先秦兩漢典籍之中，是“沒有水”

① 朱德熙、裘錫圭《馬王堆一號漢墓遺冊考釋補正》，載《文史》第九輯，北京中華書局1980年版。

② “枯魚”，李云：“猶乾魚也。”陸德明《經典釋文》，北京中華書局1983年版，第396頁。

③ 方勇、陸永品《莊子詮評》(增訂新版)，巴蜀書社2007年版，下冊，第879頁。

④ 向宗魯《說苑校證》，第59頁。

⑤ 鍾泰《莊子發微》，上海古籍出版社2002年版，第631頁。

⑥ 洪興祖《楚辭補注》，臺北藝文印書館1986年版，第29頁。

的意思，與有水的“潤”對舉。《荀子·勸學》云：“玉在山而草木潤，淵生珠而崖不枯。”^①此書證即是，族繁不列載。

中國古代文學典籍之中，常有以魚水主題為象徵、比興者，其內容性質大概可分兩類。以魚水之離合，與其出入，喻人之立身行事，必須謹慎，此其一。以魚水之離合，喻夫妻之歡、男女之淫媾，此其二。後者的例子，在《詩經》中多次出現，聞一多論之頗詳，讀者可自行參看其《詩經的性欲觀》、《說魚》等相關論文^②，不再贅述。後世的漢魏樂府詩中，亦有出現，若晉、宋、齊辭《子夜歌》四十二首之第十八首，有句云：“枯魚就濁水，長與清流乖。”^③“枯魚”指有二心之已婚男子，“濁水”指新婦，“清流”指舊婦（即自己）。前者的比擬，《莊子》、《說苑》皆是，而樂府詩中有所謂《枯魚過河泣》，其云：“枯魚過河泣，何時悔復及，作書與魴鱖，相教慎出入。”^④性質亦是，指的是此魚出入不慎，為漁人所捕獲，在竹筏上被攜渡河，突然湧上一種追悔莫及的心情；故欲作書同伴，教以行動出入謹慎之義。而這“魴”與“鱖”，不就是《詩》“敝筍在梁，其魚魴鱖，齊子歸止，其從如雨”、“九罭之魚鱖魴，我覲之子，袞衣繡裳”之“魴鱖”、“鱖魴”嗎？^⑤可知同樣的字詞，意思上可以分屬不同之兩類。另外，現藏遼寧省博物館的青銅器《魚鼎匕》銘文亦是，其云：“曰：誕有昏人^⑥，述（墜）王魚鼎，曰：欽哉！出游水虫。下民無智（知），參（耽）蚩尤命，帛（輔）命入羹，滑入滑出，毋處其所。”^⑦大概是指這“出游水虫”之“魚”，輔佐蚩尤，所遇非人。“王”可能指蚩尤；“滑入滑出”是偏義詞，指的就是滑入而為其幕佐，地處險境，故誡之以“毋處其所”。

總結以上文字，《莊子·外物》的“索”字，應作“求”講；古書上之眾“枯魚”，指剛網及而尚未死去的鮮魚，非已加工之鹹乾魚或魚乾，甚明。所以，“枯魚之肆”，指鮮魚市場，而非乾魚市場。至若《魚鼎匕》的性質，亦可略加判斷。古人於日常生活中，將一些名言箴語，習慣書刻於各種器物或身體佩件之上，隨時警醒以端正立身，尤其是“君人者”，更不可不慎，此點可以從《大戴禮記·武王踐阼》^⑧和竹簡本《武王踐阼》^⑨看出。另有帶鉤銘文，李零《戰國鳥書箴銘帶鉤考釋》一文論之較詳^⑩，一併可參。《魚鼎匕》之內容性質疑為《漢書·藝文志》之《諸子略·

① 王先謙《荀子集解》，臺北藝文印書館 1988 年版，第 117~118 頁。

② 《聞一多全集》，第三冊《神話編·詩經編上》、第四冊《詩經編下》，湖北人民出版社 1993 年版。

③ 郭茂倩《樂府詩集》，北京中華書局 1979 年版，第 642 頁。

④ 郭茂倩《樂府詩集》，第 1044 頁。

⑤ 吳闓生《詩義會通》，臺北洪氏出版社 1977 年版，第 81 頁、第 122 頁。

⑥ “昏”字，原從左右並列的兩虫之形，今逕讀為此。“人”字，中國社會科學院考古研究所編《殷周金文集成》（修訂增補本），第一冊，隸作“匕”，北京中華書局 2007 年版。

⑦ 中國社會科學院考古研究所編《殷周金文集成》（修訂增補本），第一冊，第 761~762 頁。

⑧ 王聘珍《大戴禮記解詁》，北京中華書局 1983 年版，第 103~107 頁。

⑨ 馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書（七）》，上海古籍出版社 2008 年版，第 149~165 頁。

⑩ 李零《李零自選集》，廣西師範大學出版社 1998 年版，第 273~277 頁。

道家類”的“《黃帝銘》(六篇)”或《雜家類》的“《孔甲盤盂》(二十六篇,漢應劭以為二十九篇)”,尤其《魚鼎匕》銘文談及“蚩尤”(神話傳說中有一說是以其為炎帝之佐),相傳其與“黃帝”戰於涿鹿之野(一般常見說法)或阪泉之野(見《列子·黃帝》),終為“黃帝”所敗。《山海經·大荒北經》云:“蚩尤作兵伐黃帝。黃帝乃令應龍攻之冀州之野。應龍畜水,蚩尤請風伯雨師,從(縱)大風雨,黃帝乃下天女曰魃,雨止,遂殺蚩尤。”^①故在《魚鼎匕》銘文中,“蚩尤”應為反面人物。“孔甲”則為“黃帝”時之史官。《黃帝銘》與《孔甲盤盂》兩書或許稍有相關。漢人有喜習“《盤盂》”之書的現象,值得注意。《漢書·田蚡傳》云:“學《盤盂》諸書。”^②其書乃“書盤盂中為誡法,或於鼎,名曰銘”者^③。不過,夏王亦有名“孔甲”者,其為“不降”之子,“啟”之九世孫,《史記·夏本紀》、《呂氏春秋·音初》皆有載,以非本文主題,亦不再說明。故似乎視《魚鼎匕》銘文為《黃帝銘》之疇,或許較為貼切。

【附記】

文成後觀看吳小如《皓首學術隨筆:吳小如卷》有《釋枯魚過河泣》文^④,談及《莊子·外物》文字,亦舉《子夜歌》以釋《枯魚過河泣》,解之甚精,而有以下結論:“以《莊子》與諸書互證,‘枯魚’殆指失水之生魚,非謂已乾死者。”又云:“以晉詩證漢詩,足見‘枯魚’非已死之乾魚,而為初失水之生魚矣。”^⑤已先我說出,故吾文僅能更加證明其確而已,特此說明。

“枯魚”一詞,在一些古書上或許可以解釋成“乾魚”或“魚乾”,王先慎《韓非子集解》於《韓非子·外儲說左下》之“經”下“故仲尼論管仲與叔孫敖^⑥”句云:“仲有三歸,以其太奢。敖有糲餅,以其太儉。”^⑦在“經說”是這樣解釋的:“孫叔敖相楚,棧車牝馬,糲飯菜羹,枯魚之膳,冬羔裘,夏葛衣,面有飢色,則良大夫也。”^⑧“叔孫敖”是《韓非子》文字論“儉”的部份,想必“枯魚”應指“鹹魚乾”沒錯。但是這應該算是《韓非子》作者或編者對“枯魚”一詞的看法,材料雖屬反證,不能就此推翻《莊子·外物》“枯魚”之“暫時脫離水之鮮魚”的解釋。大凡文字之訓解,有其約定俗成的一面。某一字或詞彙在古代漢語中有其精準的含義,後來有了一些轉變,極為正常,但屬積非成是。《荀子·正名》也大談這個道理。若“良藥毒口”一詞,《韓非子·外儲說

① 袁珂《山海經校注》(增補修訂本),巴蜀書社 1993 年版,第 491~492 頁。

② 王先謙《漢書補注》,書目文獻出版社 1995 年版,下冊,第 1096 頁。

③ 陳國慶《漢書藝文志注釋彙編》,北京中華書局 1983 年版,第 149 頁。

④ 吳小如《皓首學術隨筆:吳小如卷》,北京中華書局 2006 年版,第 243~244 頁。

⑤ 吳小如《莎齋筆記》,東方出版中心 1999 年版,第 45 頁。

⑥ 點校者作“叔孫敖”,非是,從《外儲說左下》“經說”看來,應作“孫叔敖”。

⑦ 王先慎《韓非子集解》,北京中華書局 1998 年版,第 291 頁。

⑧ 王先謙《韓非子集解》,第 305 頁。

左上》作“良藥苦口”^①，與原來精準的成語意義，有了偏失。此種例證極多，不再列舉。

[作者簡介] 黃人二(1970—)，男，臺灣屏東人。現為華東師範大學中文系教授。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。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》，並已發表論文數十篇。

^① 王先謙《韓非子集解》，第267頁。

當代學者以“寄言出意” 為郭象注《莊》方法的檢討

(臺灣) 簡光明

一、前 言

有關郭象學術的研究，向來就充滿爭議：郭象是否抄襲向秀《莊子注》的問題，依《世說新語》的描述，郭象“見秀義不傳於世，遂竊以為己注”，“故今有向、郭二《莊》，其義一也”^①；依《晉書》的說法，郭象是“述而廣之”^②；湯用彤則認為，郭象雖有述而廣之之處，整體而言，還是其義一也^③。《莊子序》的問題，因為《宋會要輯稿》有“鎬等以《莊子序》非郭象之文，因刪去之”之說，王叔岷認為“宋人有謂此序非郭象之文，未足據信”^④，堅持該文為郭象所作；王曉毅認為，《莊子序》與《莊子注》思想有異，主張該序不是出於郭象之手^⑤。有關《莊子注》的評價，勞思光認為：“作為‘注莊’看，實非成功之作。……以哲學理論標準看，實不成功。”^⑥牟宗三認為：“郭象的莊注是推進一步，提出圓教的觀念和境界，這就是新的發展，開拓了新的理境。”^⑦傅偉勳

① 劉義慶著、余嘉錫箋疏《世說新語箋疏》，上卷，《文學》第四，華正書局 1984 年版。

② 房玄齡等《晉書》卷四十九，《列傳》第十九《向秀》，鼎文書局 1976 年版。

③ 湯用彤《魏晉玄學論稿》，上海古籍出版社 2005 年版。

④ 王叔岷《郭象莊子注校記》，臺北中研院歷史語言研究所 1993 年版。

⑤ 王曉毅《從〈莊子注〉看〈莊子序〉的真偽問題》，《文史》，2002 年 4 期。

⑥ 勞思光先生說：“總而言之，則郭注作者真能瞭解莊子之學說，僅限於其所描繪之自我境界，……故作為‘注莊’看，實非成功之作。若就郭注本身理論言，則郭注只知提出一‘萬物各全其性’之主張；論至人或最高境界，亦只順此意。……以哲學理論標準看，實不成功。”見勞思光《中國哲學史新編》第二冊，第二章《魏晉玄學》，臺北三民書局 1987 年版。

⑦ 牟宗三《中國哲學十九講》，第十一講《魏晉玄學的主要課題以及玄理之內容與價值》，臺灣學生書局 1983 年版。

則認為郭象“以創造性的詮釋學方式故意誤讀莊子原文，俾便批判地繼承並創造地發展老莊所開拓的道家哲學理路”^①。雖然有關郭象的研究充滿爭議，但是將“寄言出意”當作郭象注解《莊子》的方法，絕大多數當代魏晉思想研究者都會同意，這一點倒是具有高度的共識。

1940年，湯用彤在《國立北京大學四十周年紀念論文集》(乙編上卷)發表《言意之辨》，將《莊子注》中“寄言出意”一詞特別提出來，作為郭象注解《莊子》的方法，同時將“得意忘言”與“寄言出意”視為同義詞，作為魏晉時期最重要的方法論。1957年出版《魏晉玄學論稿》，其中《向郭義的莊周與孔子》一文，細論郭象以“寄言出意”的方法解釋《莊子》^②。湯用彤的論述深刻而精彩，不但通貫魏晉的學術方法，並且及於隋唐佛學的解經方式，因此，王曉毅《郭象評傳》說：“關於‘言意之辨’作為魏晉學術方法在魏晉玄學形成中的重要意義，自湯用彤先生首發新論後，經時賢多方面拓展，已被學界廣泛接受，成為共享的學術資源。”^③可見湯用彤使用“寄言出意”一詞的影響。

一個術語經過廣泛使用，照理應該不會有什麼問題。問題是大家使用該術語已成為習慣，也就容易習焉而不察。劉笑敢對於使用“寄言出意”作為郭象的注解方法則有所反省，他說：

論者多謂郭象的注釋方法、或詮釋方法、或哲學方法是“寄言出意”，“辯名析理”等。此說或有不愜之處。“寄言出意”本來是郭象對《莊子》原文風格的一種定義或描述，是為了彌縫自己的“注釋”與《莊子》原文明顯不合的一種托辭。與其說“寄言出意”是郭象的方法，不如說是郭象自覺本人思想與莊子原文不一致時的托辭或辯解之方。^④

“寄言出意”是“郭象對《莊子》原文風格的一種定義或描述”，以之作為郭象的注解方法，確實有“不愜之處”，可惜的是，劉笑敢並未詳細說明其所以不愜的理由。

若我們進一步思考有何不愜之處，就會發現：(一)若郭象以“寄言出意”為注解方式，亦即郭象藉由《莊子》之“言”來表達自己之“意”，然而“言”如果是《莊子》的文本，那麼“寄言”的人是莊子，“出意”當然就是莊子的“意”，怎麼會是郭象的“意”？(二)莊子以寓言為表意方式，可以說是“寄言出意”，郭象注解《莊子》時，直接說明莊子的思想，並沒有另外使用寓言來

① 傅偉勳《老莊郭象與禪宗——禪道哲理連貫性的詮釋學試探》，收入《從西方哲學到禪佛教》，東大圖書公司1991年版。

② 湯用彤《言意之辨》，收入湯一介、胡仲平編《魏晉玄學研究》，湖北教育出版社2008年版，第88~106頁。

③ 王曉毅《郭象評傳》，南京大學出版社2006年版，第209頁。

④ 劉笑敢《從超越逍遙到足性逍遙之轉化——兼論郭象〈莊子注〉之詮釋方法》，《中國哲學史》2006年第3期，第11頁。

解釋莊子的寓言，怎麼可以說郭象是“寄言出意”？^①（三）魏晉時期注家雖然藉由注解經典來表達自己的思想，在注文中，還是會表明那是作者的原意，郭象怎麼可能公開表示他用“寄言出意”作為注解方法？由此可見，學者們所廣泛接受的術語，未必就沒有問題。甚至於，湯用彤將創作者的表意方式拿來當作注解者的詮釋方式是否適切？將“寄言出意”與“得意忘言”視為同義詞是否合理？這些問題其實都有待檢視。

本論文在寫作處理的程序上，先說明郭象使用“寄言出意”及其解經方法，作為討論的基礎；接着考察自湯用彤以來，當代學者使用“寄言出意”一詞的狀況，檢討以“寄言出意”作為郭象詮釋方法所可能產生的問題，並且釐清“寄言出意”與孟子“以意逆志”、王弼“得意忘言”、向秀“隱解”之間的關係，以期能使相關術語得到清楚的說明^②。

二、郭象注解《莊子》的方法

關於郭象注《莊》的方法，當代學者的論述相當可觀，湯一介《郭象與魏晉玄學》認為郭象的哲學方法有三：寄言出意、辨名析理、否定的方法^③；莊耀郎《郭象〈莊子注〉的方法論》亦分為三種：寄言出意、詭詞為用、由分析到綜合^④。其中，“寄言出意”是學者最常指出郭象的注解方法。本文旨在處理學者使用“寄言出意”的相關問題，為使論述焦點集中，郭象的其他注解方法將不做討論。

《莊子·天下》提到莊子的語言風格是“以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觴見之也。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”。司馬遷《老莊申韓列傳》也說：“莊子……故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。……善屬書離

① 舉例而言，《應帝王》中，莊子藉由渾沌寓言表達其思想，郭象注文只有“為者敗之”四個字，可見郭象是直接解釋莊子思想，近於“直言”，沒有使用“寄言”。

② 本論文為筆者執行國科會專題研究計畫“郭象《莊子注》的接受與評論”(NSC 99-2410-H-153-013)的成果，承蒙屏東教育大學李美燕與黃惠菁教授、杭州師範大學張興武教授、世新大學莊耀郎教授、成功大學江建俊教授、中國文化大學曾春海教授惠賜卓見，據以修改論文，謹致謝忱。若干建議，由於考量論述的觀點，未作大幅調整，特此說明。

③ 湯一介《郭象與魏晉玄學》，第八章《郭象的哲學方法》，北京大學出版社2009年版，第250~272頁。另可參考湯一介《論郭象注〈莊子〉的方法》，《中國文化研究》18期，1998年春之卷，第1~5頁。這三種方法似以前兩種為要，湯一介說：“郭象注《莊子》採用了兩種重要的方法，一是‘寄言出意’的方法，另一是‘辨名析理’的方法。”（《辨名析理：郭象注〈莊子〉的方法》，《中國社會科學》，1998年1期，第46頁。）

④ 莊耀郎《郭象〈莊子注〉的方法論》，《中國學術年刊》20期，1999年3月，第227~240頁。有關“詭辭為用”的意涵，另可參考牟宗三《才性與玄理》，第六章《向郭之注莊》，臺灣學生書局1985年版；李美燕《郭象注莊子逍遙遊的詭詞辯證》，《屏東師院學報》8期，第277~300頁。

辭，指事類情，用剝削儒、墨。”^①天下沉濁，不可與莊語，莊子才使用“寓言”、“重言”、“卮言”，可見莊子在使用語言時，已經過深刻的省思。

歷代注解《莊子》者，必須先掌握莊子使用語言的方式，才能瞭解莊子所要表達的思想，從而有相應的詮釋。郭象注解《莊子》也是如此。在《莊子注》中，郭象用“寄言以出意”來說明莊子的表意方式，用“忘言而存意”來說明自己的注解方式。

(一) “寄言出意”：莊子的表意方式

所謂“寄言”是指把某種思想感情寄托在語文之中，如嵇康《琴賦序》說：“是故復之不足，則吟詠以肆志，吟詠之不足，則寄言以廣意。”所謂“出意”是指表示意義，如王弼《周易略例·明象》說：“夫象者，出意者也；言者，明象者也。”

“寄言出意”一詞出於郭象注解《莊子·山木》“栗林虞人以吾為戮，吾所以不庭也”的注文：

夫莊子推平於天下，故每寄言以出意，乃毀仲尼，賤老聃，上掊擊乎三皇，下痛病其一身也。^②

“寄言出意”原作“寄言以出意”。在郭象看來，《莊子》中有關“毀仲尼，賤老聃，上掊擊乎三皇，下痛病其一身”的敘述，都屬於“寄言”，莊子真正想要表達的思想在於“推平於天下”。

回到《山木》篇。莊周遊於雕陵之樊，睹一蟬得美蔭而忘其身；螳螂執翳而搏之，見得而忘其形；異鵲從而利之，見利而忘其真；莊子執彈而留之，見得而忘其身。寓言中的故事，莊子遊於栗林，虞人逐而罵之，並且羞辱莊子，表面上在批評莊子（“痛病其一身”），實際上是要表達的是“入其俗，從其令”（“推平於天下”）的想法。在《莊子》中，莊子不僅“痛病其一身”，還會“毀仲尼，賤老聃，上掊擊乎三皇”，這些都是“寄言”，注解者不應該執著在“寄言”上，而應該掌握莊子透過“寄言”所要表達“推平於天下”的“意”。

“寄言出意”有時也作“寄言托意”，《山木》“子其意者飾知以驚愚，脩身以明汙，昭昭乎如揭日月而行，故不免也”句，郭象注曰：

夫察焉小異，則與眾為迕矣；混然大同，則無獨異於世矣。故夫昭昭者，乃冥冥之迹也。將寄言以遺迹，故因陳蔡以托意。^③

① 《史記》卷六十三，鼎文書局 1990 年版。

② 郭象注、成玄英疏《南華真經注疏》（下），北京中華書局 1998 年版，第 399 頁。

③ 同上，第 392 頁。

孔子圍於陳蔡之間，七日不火食，大公任往弔之。大公任認為，孔子裝飾才智以驚異世俗，修飭身心來彰顯他人污濁，昭昭明察而炫耀才能，猶如揭日月而行，因此不免於禍患。只有“去功與名而還與眾人！道流而不明，居得行而不名處；純純常常，乃比於狂；削迹捐勢，不為功名”，才能做到“無責於人，人亦無責焉”的境界。孔子認同大公任的觀點，於是“辭其交遊，去其弟子，逃於大澤；衣裘褐，食杼粟；入獸不亂羣，入鳥不亂行”。郭象又注曰：

蓋寄言以極推至誠之信，任乎物而無受害之地也。^①

郭象指出，孔子圍於陳蔡是莊子的“寄言”，旨在說明孔子飾智修身，雖無心於功名，卻招來功名；而孔子逃於大澤是莊子另一個“寄言”，旨在說明孔子推至誠之信，可以與動物相處而不受害。

“昭昭者，乃冥冥之迹也”，孔子因為有功名而招來禍患，圍於陳蔡，由於大公任之勸說而去功與名，甚至更進一步，遠離人羣，入於鳥獸而不亂。在郭象看來，莊子“寄言”以“托意”，藉由孔子圍於陳蔡之事來說明孔子迹冥圓融的境界。

莊子採用“寄言出意”的論事方式，將“意”寄於“言”。就郭象而言，他不能只看到“寄言”，必須超越“寄言”才能瞭解莊子的“意”，而後能在注文中指出莊子的“意”。《逍遙遊》：“堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉”句，郭象注曰：

天下雖宗堯，而堯未嘗有天下也，故窅然喪之，而嘗遊心於絕冥之境，雖寄坐萬物之上而未始不逍遙也。四子者，蓋寄言以明堯之不一於堯耳。夫堯實冥矣，其迹則堯也。自迹觀冥，內外異域，未足怪也。世徒見堯之為堯，豈識其冥哉！故將求四子於海外而據堯於所見，因謂與物同波者，失其所以逍遙也。^②

世人只看到堯之為堯之“迹”，不瞭解堯之為堯之“冥”，也就是說，世人只看到堯“治天下之民，平海內之政”的事迹，因此以堯為不能逍遙；所以莊子“寄言”堯往見四子，其意在於說明堯“嘗遊心於絕冥之境，雖寄坐萬物之上而未始不逍遙”。郭象認為，唯有透過莊子的“寄言”，瞭解堯有其“迹”亦有其“冥”，已達“迹冥圓融”的境界，才算瞭解莊子之“意”。

住在藐姑射之山的“四子”究竟是誰？在郭象看來，根本不重要，重要的是莊子透過四子

① 郭象注、成玄英疏《南華真經注疏(下)》，第393頁。

② 同上，第15頁。

所要表達的意涵，因此《莊子注》並未解釋“四子”，而只指出莊子寄言的用意^①。

《莊子·大宗師》：“意而子曰：‘夫無莊之失其美，據梁之失其力，黃帝之亡其知，皆在鑪錘之間耳。’”郭象注曰：

言天下之物，未必皆自成也，自然之理，亦有須冶鍛而為器者耳。故此之三人，亦皆聞道而後忘其所務也。此皆寄言，以遺云為之累耳。^②

在《大宗師》中，意而子曾經受到堯“躬服仁義而明言是非”的教導，因此當他去拜訪許由，許由認為，意而子被堯黥以仁義而劓以是非，難以遊夫遙蕩恣睢轉徙之途。意而子希望能遊其藩，許由以“夫盲者無以與乎眉目顏色之好，瞽者無以與乎青黃黼黻之觀”為喻，說明受到仁義是非束縛的人難以遊乎自然之途。意而子舉無莊、據梁、黃帝三人為例，說明造物者可能息其黥而補其劓，使之乘成以隨許由遊。

郭象認為，無莊、據梁、黃帝都屬於“聞道而後忘其所務”之人，故莊子用以“遺云為之累”。三人既然是莊子的“寄言”，因此也就不必多做解釋^③。莊子的“出意”並未明言，郭象只能尋言以觀意，就《莊子注》的內容來看，郭象對於“寄言”的詮釋，大都用以會通儒道。莊子以“寄言”為表意方式，郭象的詮釋策略是：“寄言”即不予解釋（即“忘言”），而直接點出莊子的“大意”。

（二）“忘言而存意”：郭象注解《莊子》的方法

郭象沒有使用單一的術語去說明他的注解方法，唯就其內容而言，幾乎等同於“得意忘言”。在幾種用法中，最精簡的敘述是“忘言而存意”，為尊重文本，本文主要用“忘言而存意”，有時為行文方便，偶用“得意忘言”。以下分別說明。

① 成玄英疏：“四子者，四德也：一本，二迹，三非本非迹，四非非本迹也。言堯反照心源，洞見道境，超茲四句，故言往見四子也。夫聖人無心，有感斯應，故能緝理萬邦，和平九土。雖復凝神四子，端拱而坐汾陽；統御萬機，窅然而喪天下。斯蓋即本即迹，即體即用，空有雙照，動寂一時。是以姑射不異汾陽，山林豈殊黃屋！世人齊其所見，曷嘗信此邪！而馬彪將四子為齧缺，便未達於遠理；劉璋推汾水於射山，更迷惑於近事。今所解釋，稍異於斯。故郭注云，四子者蓋寄言，明堯之不一於堯耳，世徒見堯之迹，豈識其冥哉！”（郭象注、成玄英疏《南華真經注疏（上）》，第15～16頁。）劉璋與司馬彪的注解都執著於《莊子》之言，或以“四子為齧缺”，或“推汾水於射山”，導致“未達於遠理”與“迷惑於近事”之弊，未能真正瞭解莊子之意。成玄英認為，郭象的注文強調堯“即本即迹，即體即用”，確實能相應於莊子的思想。因此，郭象雖然不注“四子”，成玄英還是加以補充。

② 郭象注、成玄英疏《南華真經注疏（上）》，第161頁。

③ 成玄英對於郭象不注“寄言”的作法，仍覺不妥，故亦略為補充：“無莊，古之美人，為聞道故，不復莊飾，而自忘其美色也。據梁，古之多力人，為聞道守雌，故不勇其力也。黃帝，軒轅也，有聖知，亦為聞道，故能忘遺其知也。”（同上，第161頁。）

1. 要其會歸而遺其所寄

《逍遙遊》是《莊子》首篇，“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”是《逍遙遊》首段，郭象開宗明義就說明自己的注解方法：

鵬鯤之實，吾所未詳也。夫莊子之大意，在乎逍遙遊放，無為而自得，故極小大之致，以明性分之適。達觀之士，宜要其會歸而遺其所寄，不足事事曲與生說。自不害其弘旨，皆可略之耳。^①

“鯤化鵬徙”的寓言是莊子的“寄言”，莊子“出意”於其中，我們能確定莊子將“意”寄於“言”。郭象的注解方法就是“要其會歸而遺其所寄”，可以分兩部分說：一是“遺其所寄”：是針對莊子的“寄言”而說，“鯤化鵬徙”寓言是“寄言”，是讀者瞭解莊子思想的工具，透過寄言瞭解莊子思想之後，就應該遺忘莊子所寄之言，因此，郭象只說“鵬鯤之實，吾所未詳也”、“不足事事曲與生說”、“皆可略之耳”，換句話說，沒有解釋鯤與鵬並不會妨礙我們瞭解莊子的“弘旨”；二是“要其會歸”，是針對莊子“出意”而說，意指求取莊子所言事物之“會歸”的弘旨，郭象認為，“鯤化鵬徙”的寓言是要說明莊子的大意，在於“逍遙遊放，無為而自得，故極小大之致，以明性分之適”。

上面分別從“言”與“意”解說，若將兩者合觀，則唯有“遺其所寄”才能“要其會歸”，執著於鯤鵬之實而事事曲與生說，反而得不到莊子的弘旨。

2. 忘言以尋其所況

郭象在注解《逍遙遊》“許由曰：‘子治天下，天下既已治也。’”句時，再次闡明其注解方法：

夫能令天下治，不治天下者也。故堯以不治治之，非治之而治者也。今許由方明既治則無所代之，而治實由堯，故有“子治”之言，宜忘言以尋其所況。而或者遂云治之而治者堯也，不治而堯得以治者許由也，斯失之遠矣。夫治之由乎不治，為之出乎無為也。取於堯而足，豈借之許由哉！若謂拱默乎山林之中，而後得稱無為者，此莊老之談所以見棄於當塗，〔當塗〕者自必於有為之域而不反者，斯由之也。^②

此處郭象用“忘言以尋其所況”來說明其注解方法：一、“忘言”：就是不執著於莊子的寄言，堯是誰？許由是誰？依郭象的理解，對於瞭解莊子的大意一點都不重要，因此也就沒有介紹的必要；二、“尋其所況”：就是尋找莊子所比擬譬喻的大意，在郭象的理解，世人以為：堯治天下是有為，許由不治天下是無為，“治之而治者，堯也；不治而堯得以治者，許由也”，這樣的

① 郭象注、成玄英疏《南華真經注疏》(上)，第1頁。

② 同上，第10頁。

理解因為執著於故事的表面而不瞭解莊子的大意。郭象認為，莊子寄托在“堯讓天下於許由”寓言的真正的用意是“夫治之由乎不治，為之出乎無為也”，而“堯以不治治之，非治之而治者也”，因此莊子心目中的理想人格應該是堯，不是許由^①。

3. 忘其所寄以尋述作之大意

郭象“忘言而存意”的注解方法多用於理想人格的詮釋，則《大宗師》“彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也，外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣”句，也有可以發揮之處，郭象注曰：

夫理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於內者也，未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以冥內，無心以順有，故雖終日見形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。夫見形而不及神者，天下之常累也。是故觀其與羣物並行，則莫能謂之遺物而離人矣；觀其體化而應務，則莫能謂之坐忘而自得矣。豈直謂聖人不然哉？乃必謂至理之無此。是故莊子將明流統之所宗以釋天下之可悟，若直就稱仲尼之如此，或者將據所見以排之，故超聖人之內迹，而寄方外於數子。宜忘其所寄以尋述作之大意，則夫遊外冥內之道坦然自明，而莊子之書，故是涉俗蓋世之談矣。^②

郭象用“忘其所寄以尋述作之大意”來表示其詮釋方法，“言”為“意”之所寄，因此，“忘其所寄”就是“忘言”，“尋述作之大意”就是“尋意”，“尋意”而後能“得意”，“得意”而後能“存意”。郭象注解《莊子》就是要存莊子之意。

《大宗師》中，子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往侍事焉。孟子反與子琴張或編曲，或鼓琴，相和而歌，子貢問說：“敢問臨尸而歌，禮乎？”二人相視而笑說：“是惡知禮意！”孔子認為人對禮的態度可分為兩種：一是遊方之內者，守世俗之禮；二是遊方之外者，不為世俗之禮，而能夠“假於異物，托於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業”，在這裏，孔子特別強調“外內不相及”，而“遊方之外”的境界較“遊方之內”為高，所以孔子說：“丘則陋矣。”

郭象認為，世人不瞭解至理，以為遊外之致者不冥於內，冥於內者不遊於外，莊子有鑒於

^① 郭象注、成玄英疏《南華真經注疏》(上)，第10頁。

^② 成玄英說：“然睹莊文則貶堯而推許，尋郭注乃劣許而優堯者，何邪？欲明放勳大聖，仲武大賢，賢聖二途，相去遠矣。故堯負扆汾陽而喪天下，許由不夷其俗而獨立高山，圓照偏漏，斷可知矣。是以莊子援禪讓之迹，故有燭火之談；郭生察無待之心，更致不治之說。可謂探微索隱，了文合義，宜尋其旨況，無所稍嫌也。”(郭象注、成玄英疏《南華真經注疏》(上)，第10~11頁。)成玄英認為，莊文與郭注有所差異：莊文貶堯而推許，郭注則劣許而優堯，而這樣的差異只是表面的不同，實際上，郭象能夠“尋其指況”，掌握莊子思想於言意之表，故能“探微索隱，了文合義”。這是成玄英對郭象“忘言以尋其所況”的詮釋方式的讚譽。

此，為了使世人不要誤以為孔子真的只是“遊方之內”而已，於是“超聖人之內迹，而寄方外於數子”，如此一來，孔子可以是“終日見形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若”，“常遊外以冥內，無心以順有”，從而使“遊外冥內之道坦然自明”。郭象使用“忘其所寄以尋述作之大意”的注解方法，將莊子“內外不相及”的觀念改造為“外內相冥”，然而，郭象卻認為那才是莊子的大意。

4. 忘言而存意

《莊子》有關“言”與“意”的論述，郭象亦藉以闡發其注解方法，其注《則陽》“言而足，則終日言而盡道；言而不足，則終日言而盡物”說：

求道於言意之表則足，不能忘言而存意，則不足。^①

“表”是“外”的意思，言意之表就是言意之外。求“道”於言意之中，則執著於言意，而不能得道；只有“忘言”才能“存意”，而後能夠“得道”。成玄英說：“苟能忘言會理，故曰言未嘗言，盡合玄道也。如其執言不能契理，既乖虛通之道，故盡是滯礙之物也。”^②“執言”就不能“契理”，“忘言”才能“會理”，“會理”就是瞭解“盡合玄道”之理，就是“存意”。有了莊子的“寄言出意”，才有郭象“忘言存意”。

就“言”來說，莊子是“寄言”，郭象注解“寄言”的方法是“忘言”（只點出其為寄言而不詳說），說明莊子大意的方式則用“直言”（直接說明莊子的弘旨）。“存意”就是瞭解作者所言之意，也就是“得意”。郭象所謂“不能忘言而存意，則不足”，強調“忘言而存意”，不執著於“言”，就能“求道於言意之表”，從而得到莊子之“道”。

5. 忘言遺書而得彼情

《天道》說：“悲夫，世人以形色名聲為足以得彼之情！夫形色名聲果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！”郭象注：

得彼情，惟忘言遺書者耳。此絕學去尚之意也。^③

形色視而可見，名聲聽而可聞，世人因此以為“形色名聲為足以得彼之情”而貴之。事實上，形色名聲實未能“得彼之情”，故不足貴。莊子的論述是要說明“言”與“意”的關係：“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，而世因貴言傳書。世雖貴之，我猶不足貴也，為其貴非其貴也。”世人因貴言而傳書，正如世人之貴

① 郭象注、成玄英疏《南華真經注疏》(下)，第 517 頁。

② 同上。

③ 郭象注、成玄英疏《南華真經注疏》(上)，第 280 頁。

形色名聲，“言”之不足貴亦如“形色名聲”之不足貴，可貴者在“意”而不在“言”，唯有“忘言”者才能“得意”，正如郭象所謂“惟忘言遺書”者才能“得彼情”，“得彼情”就是瞭解莊子“絕學棄知之意”。

應該附帶說明的是：《則陽》篇中，莊子本來就在談言意關係，郭象則順着莊子的言意觀加以闡發；《天道》篇中，莊子所論為閱讀的方法，閱讀者應該掌握作者的思想，這與注解者應該瞭解作者的思想有相通之處，故郭象以其注解方法說明莊子的閱讀方法，並無不適切之處。

郭象的注解方法，並未用單一術語來說明，而使用“宜要其會歸而遺其所寄”、“忘言以尋其所況”、“忘其所寄以尋述作之大意”、“忘言而存意”、“得彼情，惟忘言遺書者”等用語，用語雖有不同，大抵可以用“得意忘言”來概括。

三、“寄言出意”在魏晉玄學 研究中的提出與界定

當代學者使用“寄言出意”一詞的情況相當複雜，實在有必要就各種使用的狀況加以檢視，才能瞭解其使用是否適切。為了釐清問題的關鍵所在，我們還是先從湯用彤的用法談起^①。

(一) 湯用彤使用“寄言出意”的意涵

“寄言出意”作為魏晉玄學的術語而為大家所熟知，必須歸功於湯用彤對該術語的說明。湯用彤多處提到“寄言出意”，用法既不同，所指涉的意涵也有所殊異，由於經常混用，而又未作清楚界定，語意難免有欠精確。為瞭解說方便，本文將分別說明其用法及意涵。

1. 以“寄言出意”作為莊子的表意方式

第一種用法是以“寄言出意”作為莊子的表意方式，這也是郭象使用“寄言出意”一詞的本義，湯用彤說：

《莊子》辭多不經，難求其解。然齊諧志怪之言，不必深求。……至若書中毀聖賢之處，子玄力言均當善會其意，而不必滯於文。故曰：“夫莊子推平於天下，故每寄言以出意，乃毀仲尼，賤老聃，上掊擊乎三皇，下痛病其一身也。”（《山木》注，一身謂

^① 明代方以智《隱形術》說：“游肩生仕任好異術，祇以得禍，黎軒幻人易牛馬首，世豈無之，正士灼然始不惑耳！達者閒觀時寄言以出意，則何往而非顧長康之木葉也。”《物理小識》卷十二，第16頁。雖然提到“寄言以出意”，唯與經典詮釋無關，故本文只處理當代學者的使用情況。

莊子)案寄言之說郭注用以解書中不經處甚少,而用以解絕聖棄智處則其例甚多。^①

莊子“寄言以出意”,故郭象用“寄言之說”以解《莊子》絕聖棄智之處。這是順着郭象的注文去解說。

2. 以“寄言出意”作為郭象的詮釋方法

第二種用法是將“寄言出意”當作郭象的解經方法,這種用法最常見,影響也最大。湯用彤說:

老、莊絕聖棄知,鄙薄仁義,毀棄禮樂,而不滿於堯、舜、禹、湯、孔子之論,尤常見於莊生之書。然則欲陽存儒家聖人之名,而陰明道家聖人之實者,文義上殊多困難,必須加以解答。依《莊子》郭注,其解有二:一為方法之解答,一為理論之解答。方法之解答為何?寄言顯意之義是也。^②

按子書中之毀非聖人,莫明於《莊子》。儒家之輕鄙莊老則有《法言》,因是向、郭之注《莊》,李執注《法言》,均不能不於此項困難之處,設法解決,其法為何,仍為寄言出意是也。^③

兩段文字互相參照,可以瞭解所謂“寄言顯意”其實就是“寄言出意”。這裏已經成為郭象在注解《莊子》時想要“陽存儒家聖人之名,而陰明道家聖人之實”的方法之解答。也就是說,郭象就是用“寄言出意”的詮釋方法去注解《莊子》的。

3. 以“寄言出意”作為魏晉士人共用的詮釋方法

第三種用法是擴大“寄言出意”一詞的使用範圍,不只視為郭象的注解方法,同時也當作魏晉士人普遍使用的詮釋方法,此時,湯用彤將“寄言出意”與“得意忘言”視為同義詞,故混合使用。湯用彤說:

孔子重仁義,老莊尚道德;儒書言人事,道家談玄虛,其立足不同,趣旨大異。儒書多處如子見南子之類,雖可依道家巧為解說,而(甲)六經全豹實不易以玄學之管窺之,又(乙)儒書與諸子中亦間有互相攻擊之文,亦難於解釋。前者為儒道根本之差異,後者為文句上之衝突,二者均不得不求一方法以救之。此法為何,忘言得意之義是矣。^④

夫得意忘言之說,魏晉名士用之於解經,見之於行事。為玄學之骨幹,而且調和

① 湯用彤《魏晉玄學論稿》,第90~91頁。

② 湯用彤《魏晉玄學論稿·向郭義之莊周與孔子》,第90頁。

③ 湯用彤《魏晉玄學論稿·言意之辨》,第29頁。

④ 湯用彤《魏晉玄學論稿》,第25~26頁。

孔老。^①

但凡會通其意而不拘拘於文字者，皆根據寄言出意之精神也。^②

前文說郭象解決儒道衝突的方法是“寄言出意”，這裏指出魏晉人士(包括郭象)調和儒道衝突的方法是“得意忘言”，可見“寄言出意”與“得意忘言”是同義詞。所謂“寄言出意”是指“會通其意而不拘拘於文字”，可以用於經籍的解釋，可以會通孔老之學，可以見之於名士的立身行事，其重要性不言而喻。

“寄言出意”何以會與“得意忘言”混用？這就必須從郭象與王弼的詮釋方法的關係去瞭解，湯用彤說：

王氏(弼)謂言象為工具，只用以得意，而非意之本身，故不能以工具為目的，若滯於言象則反失本意。……王氏新解，魏晉人士用之極廣，其於玄學之關係至為深切。凡所謂“忘言忘象”、“寄言出意”、“忘言尋其所況”、“善會其意”、“假言”、“權教”諸語皆承襲《易略例·明象章》所言。^③

王弼主張“得意忘象，得象忘言”，忘言只能得象而不足以得意，所以湯用彤之用“王弼新解”而不用“得意忘言”；就魏晉名士的詮釋方法而言，不妨概括地稱為“得意忘言”之說。

湯用彤把“寄言出意”與“忘言尋其所況”並列，認為都是郭象承襲王弼《易略例·明象章》所言，這樣一來，其實就忽略了這兩個詞語在《莊子注》中具有不同的意涵。“尋其所況”，用郭象相關的用語來說，就是“尋述作之大意”，就是“要其會歸”，“尋”而後能“得”，所以也就是要“得意”。因此，將“忘言以尋其所況”視為“得意忘言”，並無不妥。

從語詞所呈現的意涵來看，“得意忘言”強調詮釋者必須擺脫語言的執著而去尋找作者的原意。相較之下，“寄言出意”似乎較“忘言得意”更能突顯注解者的積極性，更適合用來表彰注家透過典籍的文本進行新的詮釋。這或許是湯用彤混用兩個語詞的原因所在吧！

4. 以“寄言出意”作為佛教解經之法

第四種用法是以“寄言出意”說明佛教解經的方法受到魏晉“言意之辨”的影響，湯用彤說：

及晉世教法昌明，則亦進而會通三教。於是法華權教、般若方便、涅槃維摩四依之義流行，而此諸義，蓋深合於中土得意忘言之旨也。……華人融合中、印之學，其

① 湯用彤《魏晉玄學論稿》，第37頁。

② 同上，第22頁。

③ 湯用彤《魏晉玄學論稿》，第22頁。

方法隨時代變遷，唐以後為明心見性，隋唐為判教。而晉與南朝之佛學，則由比附（格義）進而為會通，其所用之方法，仍在寄言出意。……般若方便之義，法華權教之說，均合乎寄言出意之旨。^①

佛教徒通釋佛典，不必執著於文句，只需通其大義，略其名相，自不害其宏旨。文中“寄言出意”與“得意忘言”仍然混用。此處宜用“得意忘言”，而不應用“寄言出意”。

湯用彤使用“寄言出意”，主要有上述四種用法。學者在使用“寄言出意”一詞時，本應對郭象用語的本義進行考察，因此，第一種用法其實就是郭象使用該語詞的原意，只是，雖是術語的本義，卻也常常被忽略；第二種用法直接將該術語作為郭象的解經方式，最常被當代學者引用，影響最為深遠，卻是產生問題的所在。第三種用法以“寄言出意”作為魏晉名士的詮釋方法，其實，本來用“得意忘言”相當適切，不會有問題，用“寄言出意”取代“得意忘言”，導致學者在比較“寄言出意”與“得意忘言”的異同時，常常失焦。第四種用法已經將“寄言出意”視為注解方法並延伸佛教史研究，魏晉玄學的研究者較少提及，唯仍以使用“得意忘言”為宜。

（二）湯一介對“寄言出意”的界定

湯用彤使用“寄言出意”時，有不同的意涵，基本上，並未做清晰的界定，而且常將“寄言出意”與“得意忘言”混用。湯一介繼承湯用彤“寄言出意”作為郭象詮釋方法的用法，並且取代“得意忘言”。

1. 郭象以“寄言出意”而非“得意忘言”來概括他注《莊子》的方法

湯一介認為，郭象沒有用“得意忘言”而是用“寄言出意”來概括他注《莊子》的方法。他說：

在郭象的《莊子注》中，充分吸收了王弼“得意忘言”的思想，如在《則陽》注中說：“不能忘言而存意，則不足。”《天道》注中說：“得彼情，惟忘言遺書者也。”但是郭象沒有用“得意忘言”來概括他注《莊子》的方法，而是用“寄言出意”來說明他注《莊子》的方法。在《山木》的注中說：“夫莊子推平於天下，故每寄言以出意，乃毀仲尼，賤老聃，上掎擊乎三皇，下痛病其一身也。”郭象說莊子論事，用“寄言出意”的方法，其實是說他自己注《莊子》所採用的方法。^②

湯一介的根據不是《莊子注》的文本，而是個人推測，所謂“其實是說”不是“郭象這麼說”，而是“湯一介認為郭象這麼說”。當然，如果推論合理，即使郭象沒有這麼說，湯一介也可以認為郭

① 湯用彤《魏晉玄學論稿》，第34頁。

② 湯一介《郭象與魏晉玄學》，第255頁。

象應該會這麼說。問題是：郭象有沒有這麼說？郭象會不會這麼說？

湯一介引了兩段注文說明郭象沒有用“得意忘言”來概括他注《莊子》的方法，如果我們仔細分析就會發現，這兩段注文剛好可以證明郭象用“得意忘言”來概括他注《莊子》的方法。前文已針對這兩段注文加以解析，《則陽》注所謂“不能忘言而存意，則不足”在於強調“忘言而存意”，就是“得意忘言”；《天道》注所謂“得彼情，惟忘言遺書者也”則強調“忘言遺書”才能“得彼情”，同樣也在說明“忘言”才能“得意”。不止此也，郭象所謂“宜忘言以尋其所況”（《逍遙遊》注）、所謂“宜要其會歸而遺其所寄”（《逍遙遊》注）、“宜忘其所寄以尋述作之大意”（《大宗師》注），皆可用“得意忘言”來概括。由此觀之，郭象還是用“得意忘言”來概括他的注解方法。

湯一介的論述其實是有問題的。在這樣有問題的基礎上去界定“寄言出意”，當然就會出現新的問題。

2. “寄言出意”的新定義

郭象用“得意忘言”來概括他的注解方法，湯一介卻以“寄言出意”取代“得意忘言”，因而在解釋《莊子注》時，勢必面對郭象隨時出現關於“得意忘言”的論述，於是不自覺會陷入術語解釋上的困境：

“寄言出意”是說：寄旨於言，而在出意。……因此，“寄言出意”的意思是說：“言”是為了“出意”，但不能執著於“言”，而以“言”為“意”，是要通過“言”以達其“意”，所以郭象說：“不能忘言而存意者，則不足。”^①

這裏出現兩組術語“寄言出意”與“忘言存意”，湯一介把這兩組術語都當作是郭象的主張，於是郭象既要“寄言”，又要“忘言”；既要“出意”，又要“存意”，顯然沒有解釋清楚。

如果“言”是指《莊子》的文本，那麼，寄言的人是莊子而不是郭象，則郭象未嘗寄言；如果“言”是指郭象的注文，那麼，郭象的注文直接指出莊子的寄言，本身不是採“寄言”的方式，則亦不能說郭象寄言。如果“寄言”是為了出意，那麼，寄旨於言的時候，就不可能不注意言的適切性，則郭象未嘗“忘言”；如果“忘言”是為了存意，都已經擺脫語言了，如何可能適切去表達思想，則郭象未嘗“寄言”。如此一來，郭象不可能既要“寄言”，又要“忘言”。

若郭象用注文來說明莊子的思想，則郭象“存意”而未“出意”；若郭象藉由《莊子》來表達自家的思想，則郭象“出意”而未“存意”。如此一來，郭象不可能既要“出意”，又要“存意”。

依《莊子注》，莊子論事用“寄言出意”的方法，郭象注解則用“忘言存意”的方法，兩者有所區隔，不會混淆。郭象沒有說他注《莊子》的方法是“寄言出意”，也不會這樣說，因為若是莊子論事方法與郭象注解方法都用同一個詞，顯然會造成用語的混亂。湯一介在術語解釋上之所以會產生矛盾，原因就在於他用“寄言出意”取代“得意忘言”。

^① 湯一介《郭象與魏晉玄學》，第255～256頁。

郭象在《莊子注》中，不斷地指出他的注解方法是：“要其會歸而遺其所寄”、“忘言以尋其所況”、“忘其所寄以尋述作之大意”，亦即郭象自認為其詮釋是符合莊子述作的宏旨。正如劉笑敢所指出：

郭象的公開的詮釋原則也是揭示莊子的本義，所以“達乎莊生之旨”是他不斷重複的自我標榜，也是一種純文本式的定向。但是，他也知道自己的想法與莊子有很多不一致，如何為這種不一致作解釋呢？他的一個解釋就是“要其會歸，而遺其所寄”，也就是抓住中心或要害，而不拘泥於字詞句義，因為字詞句義是以表達思想為“會歸”的。他只求“莊子之大意”，反對“事事曲與生說”，並認為這是“達觀之士”的態度。如果你指出他的某個注釋與原文原意不合，他就可以說，不必“事事曲與生說”，只要“不害其弘旨”，一切不一致都可忽略不計。^①

每一個時代的學者在注解古籍時，都會加進個人的體會與立場，其中難免也會參雜那個時代的思維。但是經籍的注解者仍會自認為其詮釋是在闡明文本的意涵，因此，雖然在後代學者看來，注解者的詮釋未必符合文本的脈絡，但是注解者往往是自信其注解符合作者原意而不疑的。

作為學術研究者，湯一介可以依據他對《莊子注》的研究，指出郭象的詮釋與莊子的文本之間落差，但是不能將“寄言出意”套在郭象的頭上。換言之，湯一介可以說郭象的詮釋不符合莊子文意，但不能說是郭象說他自己的詮釋不符合莊子原意。當湯一介說“郭象采用‘寄言出意’的方法注《莊子》”，並且以“寄言出意”作為郭象的詮釋方法，就好像郭象承認他自己的詮釋是不符合莊子原意，而只是假藉《莊子》來抒發個人的想法，這樣的說法，恐怕就連郭象都不會同意的。因此，郭象用以注《莊子》的方法是“忘言存意”，不宜使用“寄言出意”一詞。

3. “寄言出意”與“得意忘言”的比較

湯用彤認為郭象“寄言出意”是受到王弼“得意忘言”的影響，湯一介順着此一脈絡，進一步比較兩者的異同，以便釐清不同術語的意涵，他說：

“寄言出意”和“得意忘言”，就他們作為哲學方法說，其意義是很接近的。……“寄言出意”是說：寄旨於言，而在出意，他和“得意忘言”同樣注重在“得意”。但郭象與王弼的思路則有所不同，王弼“得意忘言”貴在“得意”，而以“用不離體”立論；郭象“寄言出意”，則重在“出意”，而以“即用是體”為言。王弼用“得意忘言”論證“以無

① 劉笑敢《經典詮釋中的兩種定向及代表作——王弼〈老子注〉與郭象〈莊子注〉》，《中國文哲研究集刊》26期，2005年3月，第287～319頁。

為本”；郭象用“寄言出意”論證“造物無主”。^①

湯一介剛說“寄言出意”與“得意忘言”同樣注重“得意”，接着卻又說：王弼“得意忘言”貴在“得意”，郭象“寄言出意”則重在“出意”，馬上就出現矛盾，無法自圓其說。

湯一介將“寄言出意”定義為“寄旨於言，而在出意”，是郭象透過莊子的語言而表達自己的思想，“出意”就是郭象的思想，如此一來，就只能說：“得意忘言”貴在“得意”，“寄言出意”重在“出意”而不能說兩者同樣注重“得意”。

湯一介的比較方式其實是有問題的，這樣的問題可以透過湯用彤的論述來瞭解，《向郭義之莊周與孔子》說：

王輔嗣注《易》反對漢人象數之學，乃申引《莊子·外物篇》之言，稱言以盡象，得象則忘言。象以盡意，得意則忘象。因言之所明者象，若已得象，應不存言。象之所表者意，若已得意，應不存象。猶蹄者所以在兔，得兔則忘蹄。筌者所以在魚，得魚則忘筌。《易例·明象章》此說介乎上二說之中，一方主“盡意莫若象，盡象莫若言”。一方主因言象者象意之代表，故“得意在忘象，得象在忘言”。因此言象非不可用，要為能得其所表者與否。若滯於文義而不得其所表，則失之遠矣。郭象注《莊》，用輔嗣之說。以為意寄於言，寄言所以出意。人宜善會文意，“忘言以尋其所況”。讀《莊子》者最好方法，要當善會其旨歸，而不滯文以害意。《莊子》辭多不經，難求其解。然齊諧志怪之言，不必深求。……至若書中毀聖賢之處，子玄力言均當善會其意，而不必滯於文。故曰：“夫莊子推平於天下，故每寄言以出意，乃毀仲尼，賤老聃，上拊擊乎三皇，下痛病其一身也。”《山木》注，一身謂莊子）案寄言之說郭注用以解書中不經處甚少，而用以解絕聖棄智處則其例甚多。^②

湯用彤從學術史的角度考察魏晉的言意之辨，認為王弼“得意在忘象，得象在忘言”乃引申《莊子·外物》“得魚而忘筌，得兔而忘蹄，得意而忘言”。湯用彤雖然提到“寄言所以出意”，但在論述中，不強調其為郭象的解經之法，而是視為莊子表意之法，因此論述相當合理。

王弼與郭象的解經方法不是不能比較，而是不應該拿“得意忘言”與“寄言出意”比較，真正可以作為解經方法來比較的是“得意忘象，得象忘言”與“忘言而存意”。戴璉璋說：

所謂“忘言”、“忘象”，當然不是屏除言與象而根本不用的意思，而是在“尋言”、“尋象”而有所得之後，超越這言與象，化除對於言與象的執著。必須有這步超越、化

① 湯一介《郭象與魏晉玄學》，第255～256頁。

② 湯用彤《魏晉玄學論稿》，第90～91頁。

除的工作，所得的象與意才能保得住，才不至於變質，才不至於得而復失。所以在王弼的玄思中，根本沒有先得而後忘抑或先忘而後得的問題。在他看來，得與忘有一個辯證的歷程，得而後當忘，忘而後可以真得。^①

先有莊子的“寄言出意”，郭象透過莊子的“言”而“尋意”，當他對莊子“述作之大意”有所得之後，於是“忘言”，超越語言，化除對語言的執著，從而可以確保所得的莊子之意不會變質。

當然，《易經》的思想與《莊子》的思想有所不同，王弼所得於《易經》的“意”與郭象所得於《莊子》的“意”也就有所不同。但就解經的方法而言，王弼“得意忘象，得象忘言”與郭象“忘言而存意”的解經方法確實有相當多相近而互通之處。

若回到郭象《莊子注》：“寄言出意”是莊子的論事方法，“忘言而存意”才是郭象的注解方法。若要比較王弼與郭象的哲學方法，應該拿“得意忘言”與“忘言而存意”作比較，才能得到“意義很接近”的結果，才能說兩者同樣注重“得意”。

“寄言出意”作為莊子（作者）論事方法與“得意忘言”作為王弼（注家）的注解方法是不應該放在一起比的，就算一起比，也不會得到意義很接近的結果。

4. 郭象以“寄言出意”的方法證成“不廢名教而任自然”的命題

湯一介認為，郭象“寄言出意”的詮釋方法最重要的功用在於證成“不廢名教而任自然”：

郭象用他創造的“寄言出意”的方法，分三個步驟，以證成“不廢名教而任自然”這一中心命題。（1）用“寄言出意”的方法撇開莊子的原意，肯定周孔名教不可廢。……（2）用“寄言出意”的方法，形式上容納周孔之“名教”，實質上發揮老莊之“自然”。……（3）用“寄言出意”的方法，齊一儒道，調和“名教”與“自然”，發明其玄學新旨。^②

前文已經闡明郭象的詮釋方法為“忘言存意”，因此，郭象用以證成“不廢名教而任自然”的方法，顯然是“忘言存意”而非“寄言出意”。

湯一介對於“寄言出意”的論述相當詳盡，不但有定義，又持之與王弼“得意忘言”作比較，並且用以說明郭象會通儒道的方法，因而對於當代郭象玄學研究產生深遠的影響。當然，湯一介論述中的種種問題，也就會出現在當代學者使用“寄言出意”之中。

① 戴璉璋《玄智、玄理與文化發展·王弼易學中的玄思》，臺北“中研院”中國文哲研究所 2002 年版，第 57 頁。

② 湯一介《郭象與魏晉玄學》，第 257～262 頁。

四、當代學者使用“寄言出意”一詞的檢討

當代學者使用“寄言出意”作為郭象解《莊》的方法，一旦徵引《莊子注》的文本，就會與作為莊子表意方式的“寄言出意”不同，也會與作為郭象注解方法的“得意忘言”有落差，此外，更會與“得意忘言”、“隱解”、“以意逆志”等術語糾纏不清，確實有必要作一深入的檢討^①。

(一) 以“寄言出意”為郭象解《莊》方法

學者以“寄言出意”為郭象解《莊》的方法，欲徵引《莊子注》的文本作說明，問題是郭象本來就以“忘言存意”為方法，於是引文與說明往往有矛盾而不自覺。

1. 以“寄言出意”為郭象解《莊》的方法，未作清楚說明

當代學者受到湯一介論“寄言出意”的影響，學術界普遍引用，學者視為基本常識，因而未作解釋。周大興《〈廢莊論〉的孔老之爭：王坦之與魏晉莊學的詮釋之爭》認為“寄言出意”是郭象的詮釋方式：

郭象注《莊》，要在莊周逍遙齊物的理想人格中，透過寄言出意的詮釋方式，性分齊一，外內冥合，解決當時自然與名教之間的矛盾衝突。^②

蔡忠道論魏晉儒道互補，認為郭象用“寄言出意”的注解方法調和自然與名教：

到了郭象，本其“寄言出意”的注《莊》方法，對自然與名教問題作了重新的考察。郭象繼承了王弼本末的思考、嵇阮對名教的超越、裴頠“自生”之說，提出自爾獨化的

① 吳毗認為王弼有“寄言出意”之論，他說：“王弼之圓融境界的體用觀，決定其在言意問題上之立論，必主言意之不即不離，吾人姑稱之為‘寄言出意’論。”（《言意之辨與魏晉名理（六）——王弼之體用觀與“得意忘言”論》，《鵝湖》，123期，第42頁。）又，梁道禮論王弼“言意之辨”時，把“寄言出意”與“得意忘言”當作不同的層次。（《論玄學“言意之辯”的宗致及其對古代文論的全方位影響》，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》34卷4期，2005年7月，第10頁。）“寄言出意”已經是郭象《莊子注》的術語，放在王弼的論述中，還是會產生簡化之嫌，雖然義理上勉強可以講得通，似乎還是有欠妥適。因學者以“寄言出意”論王弼注解的用法，非本文討論的焦點，此處不能詳論。

② 周大興《自然·名教·因果——東晉玄學論集》，臺北“中研院”中國文哲研究所2004年版，第141頁。

玄冥之道。^①

周紹賢、劉貴傑的《魏晉玄學》也直接視“寄言出意”為注解方法：

玄學家捨棄漢儒支離煩瑣之解經方式，運用思辨方法，以“本”“末”“體”“用”為範疇進行論證，掌握義理，避免執取言、象，揭櫫“得意忘言”、“寄言出意”之方法。^②

周大興與蔡忠道都將“寄言出意”視為郭象用以解決自然與名教衝突的詮釋方法，也都未解釋術語的意涵。周紹賢將“寄言出意”視為解經方式，雖未明白說明出於郭象，其實已經不符合其作為莊子表意方式的意涵。

江建俊編輯《魏晉玄學辭典》，把“寄言出意”當作解釋方法來談：

其後，郭象注《莊子》，曾以堯讓天下於許由曰：“日月出矣而燭火不息，其於光也，不亦難乎！時雨降矣而猶浸灌……此皆寄言耳。夫神人即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！”郭象以堯為例，說明聖王雖具有“治”與“為”的功業，但是其治乃是由於不治，其為則是出乎無為，亦即堯秉不治、無為之理，卻成就平治天下之功。郭象注莊，除卻了以往按照表面字義的解釋，而改由“言”、“意”之間的弔詭延伸出字裏行間之外的解釋。^③

如果“寄言出意”是郭象的注解方法，“此皆寄言耳”是莊子寄言還是郭象寄言？依照《莊子注》，其實是莊子寄言，那麼，怎麼會說郭象“寄言出意”呢？其實，只要釐清莊子“寄言出意”與郭象“得意忘言”的關係，就可以清楚說明其意涵。

2. 引用“忘言存意”的文獻去解釋“寄言出意”的方法，論述有落差

學者以“寄言出意”為郭象的詮釋方法，而實際上，郭象是以“忘言存意”為注解方法，因此，每當要引用《莊子注》的文本來說明郭象的注解方法時，就會引用“忘言存意”來解釋“寄言出意”，這樣的文意落差學者往往不自覺。莊耀郎論郭象的“寄言出意”說：

王弼的“得意忘象”和郭象的“寄言出意”都是面對注解經典而提出的方法。……郭象的“寄言出意”基本上未溢出“得意忘象”的範圍。……他的“寄言出意”基本精神仍承於“得意忘象”而來，所謂“達觀之士，宜要其會歸而遺其所寄，不足

① 蔡忠道《魏晉儒道互補之研究》，天津出版社 2000 年版，第 124～125 頁。

② 周紹賢、劉貴傑《魏晉玄學》，五南圖書公司 1986 年版，第 20 頁。

③ 江建俊《魏晉玄學詞典》，行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告，2006 年 4 月。

事事曲與生說。自不害其弘旨，皆可略之耳。”因此，他不為文本所拘限，着重在表達心中所理會的玄意。^①

這樣的論述，只要把“寄言出意”刪掉，或者改為“忘言存意”（“得意忘言”），就完全沒有問題。所謂“遺其所寄”、“可略之”、“不為文本所拘限”，都在表示“忘言”而不是“寄言”；所謂“要其會歸”、“不害其弘旨”、“表達心中所理會的玄意”，都在說明郭象是要“存意”而不是“出意”。

此外，王弼的“得意忘象”是面對注解經典而提出的方法，郭象的“寄言出意”卻不是注解方法，“得意”與“出意”本為不同的概念，根本沒有溢不溢出的問題。郭象繼承王弼“得意忘象”的觀念是“忘言存意”，而不是“寄言出意”。因此，莊耀郎應該說：郭象的“忘言存意”基本上未溢出“得意忘象”的範圍^②。

韓國良《道體·心體·審美——魏晉玄佛及其對魏晉審美風尚的影響》論“寄言出意”，也有同樣的問題，他說：

儘管在表面上它也強調“宜要其會歸而遺其所寄”，也即取其大意，不拘泥於文字，與“得意忘言”的表徵十分相似，但這不能改變作為一種特殊的闡釋方法，它自身所具有的特質。^③

郭象文本已經表明其注解方法是“宜要其會歸而遺其所寄”，也就是“得意忘言”，韓國良對於文本視而不見，還要用“寄言出意”來代替，於是只能編個理由說兩者“表徵十分相似”，而後再強調“寄言出意”是一種特殊的闡釋方法。

方克立主編《中國哲學大辭典》收有“寄言出意”條，在解釋其意涵時，引文與說明之間，也發生同樣的問題：

① 莊耀郎《言意之辨與玄學》，《哲學與文化》30卷4期，2003年4月，第17～33頁。類似的論述也見於《郭象玄學》，莊耀郎說：“郭象玄學的方法論，依他所言的‘寄言出意’的方式注解《莊子》，重要的在於‘宜要其會歸而遺其所寄，不足事事曲與生說。自不害其弘旨，皆可略之耳。’因此他注解《莊子》時，對名物訓詁並不著意，且對文本的章句之原意亦不甚理會，並不是他讀不懂書中的文意，而是他要藉《莊子》的語言，表述自己心中所理會的意。”見《郭象玄學》第二章《郭象玄學的體系與思維方式》，里仁書局1998年版，第40頁。相關的論述，可以參考莊耀郎《郭象〈莊子注〉的方法論》，《中國學術年刊》20期，1999年3月，第227～240頁。

② 莊耀郎認為郭象《莊子注》不限於注解，而是“以述為作”，自成一家之言，以免顯得學術視野狹隘。本論文主要從《莊子注》的文本入手，依郭象所言，將之定位在注解的層次。

③ 韓國良《道體·心體·審美——魏晉玄佛及其對魏晉審美風尚的影響》下編，第五章《言象與妙悟》，北京中華書局2009年版，第460頁。

西晉郭象在建立其獨化論思想體系時所採用的一種認識方法，……“寄言出意”即指以言語為寄托而出己之意。郭象就是利用這種認識方法，來建立其思想體系的。他在《莊子·逍遙遊》中……說注釋《莊子》應首先融會貫通其精神實質與根本道理，所以應該撇開莊周書中所寄托的言辭，不要逐字逐句或者逐件事去加以生硬地解釋，而應“寄言以出意”、“不能忘言而存意則不足”，郭象正是用這一方法發揮了莊子的思想，肯定周、孔名教之不可廢，從而調合了“自然”與“名教”的衝突，發揮了他的獨化論的玄學新意。^①

有關《莊子·逍遙遊》注文的詮釋，拿“要其會歸而遺其所寄”來解釋“寄言出意”，所犯的錯誤與前面莊耀郎的問題如出一轍。前文已有說明，這裏不再贅述。“寄言以出意”與“忘言而存意”是兩個不同的概念，竟然視為同一概念而都作為郭象的注解方法；而所謂“寄言出意”即指以言語為寄托而出己之意。郭象就是利用這種認識方法，來建立其思想體系的”，還是將莊子的表意方式當成郭象的認識方法。這樣的解釋，因將兩個不同的觀念混在一起，而造成術語無法解釋清楚的困境。

3. 解釋術語來源時，“寄言出意”是莊子表意方式；使用術語時，“寄言出意”是郭象的注解方法，未能自圓其說

一般而言，當代學者解釋“寄言出意”的原意，多能就郭象所言清楚闡釋，只是跳出文本而作為術語時，卻又將之視為郭象的注解方法。岑溢成論郭象“寄言出意”說：

所謂“寄言出意”，意指藉着文字表面意義顯示出言外之意，有如寓言，意在言外。……藐姑射之山上的神人，只是一個寓言，是借用來說明世人所無法認識的聖人心境。這“寄言出意”之說，是《郭象注》的一大特色。……就詮釋的客觀性而言，《郭象注》這種“寄言出意”的詮釋方式，顯然有些不足，但就順《莊子》思想的脈絡作進一步的發揮而言，卻非常方便。^②

此處對於“寄言出意”的本義，有相應的闡釋，唯論郭象的注解方法卻完全不提“忘言存意”，顯然以“寄言出意”為郭象的注解方法，實欠妥當。

蔡振豐認為，王弼與郭象思想具有連續之性質，並非互相對反之論，其中，郭象“寄言出意”說即為吸納王弼“忘言忘象”等觀點而來：

① 方克立主編《中國哲學大辭典》，中國社會科學出版社 1994 年版，第 642 頁。

② 收入王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園《中國哲學史》(上)，《魏晉玄學》，第十六章《從嵇康的自然到郭象的獨化》，里仁書局 2005 年版，第 324~325 頁。

郭象的“寄言出意”既不能是湯一介先生所說的用以“證明‘造物無本’”，那麼它是不是指為一種“不多作解釋”、“不去管莊周原意”、“撇開這些寄托之辭，得其意或言外意”的詮釋策略？從郭象的注文看來恐非如是。……“寄言”表現多端，它可以是“論理的推演”、也可以是“一偏之言”、“反語”或“寓言”，所以“寄言出意”之用不能直接指為“得言外之意”，因為它並不排斥說理言說的“言內之意”。^①

蔡振豐論“寄言”相當詳細，既有見地，亦能相應於《莊子注》的語意脈絡，對於湯一介的批評也言之成理。但是當他將“寄言出意”視為郭象的詮釋方法時，問題就產生了。在《莊子注》，“寄言出意”是莊子的表意方式，根本沒有要不要多解釋、得言內意還是言外意之類的問題。從論述的脈絡不難看出，“忘言存意”與“寄言出意”在這裏並沒有得到清楚的釐清。

徐聖心《“莊子尊孔論”系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀》有另類的理解：

同一部書，何以史遷與向、郭卻讀出截然相反的孔子形象？固然取材段落、版本異同是部分原因，更重要的或在向、郭的注書態度與方法，如上文“宜忘其所寄以尋其述作之大意”，及《山木》篇注：“夫莊子推平於天下，故每寄言以出意，乃毀仲尼，賤老聃，上掎擊乎三皇，下痛病其一身也。”向、郭也是“寄言出意”，因《莊子》幾乎未見任何“賤老聃”的段落。^②

徐聖心認為，“寄言出意”是莊子的表意方式，同時也是向、郭的注解方法，如此一來，“寄言出意”與“忘言存意”就成為兩種注解方法。其中，將“寄言出意”視為向、郭仿效莊子表意方式而採用的注解方法，其問題與湯一介相同，此處不贅述。

康中乾《魏晉玄學》論“寄言出意”也有類似的問題：

郭象的“寄言出意”說既是一種方法論，也是一種認識論。首先“寄言出意”是他用以注《莊子》的原則和方法論。……倘若局限於《莊子》之言語而像漢代經學家注經那樣對每言每句做考證“事事曲與生說”而生吞活剝、生搬硬套，必會害其意而遺其旨。……《莊子》中的“大鵬”、“南冥”、“姑射之山”等等，究竟是什麼東西？郭象沒有去做考證，其實也不需要去考證它，那只是莊子的“寄言”耳，關鍵要弄清其寄言之

① 蔡振豐《連續或對反：王弼與郭象思想的爭議》，《臺大中文學報》24期，2006年6月，第22～26頁。

② 徐聖心《“莊子尊孔論”系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀》，《臺大中文學報》17期，2002年12月，第9頁。

意何在。郭象抓住了《莊子》中的言所寄之“意”，故他的《莊子注》能以義理見長而別開生面，振起玄風。郭象的“寄言出意”雖然是作為他注《莊子》的方法和原則提出來的，但卻具有一般的認識論意義。……郭象不是“言不盡意”論者，他認為言在表意的過程中是有作用的，只是不可因言廢意，只知言而不知意，而要“寄言出意”，求之於言意之表，最終目的在於把握住“意”。^①

把“大鵬”、“南冥”、“姑射之山”當作莊子的“寄言”，理解頗為相應；“寄言”的目的在於“出意”，所以“言在表意的過程中是有作用的”，也沒有誤解，而這些都是針對莊子而論。就注家郭象而論，“對每言每句做考證‘事事曲與生說’而生吞活剝、生搬硬套，必會害其意而遺其旨”，因此不需要去考證“寄言”。如果“寄言出意”是郭象的注解方法，那麼“寄言”就是不考證“寄言”的意思，實在講不通。郭象求之於言意之表，最終目的在於把握住莊子的“意”。這只能說是“得意”或“存意”，而不應該說是“出意”。康中乾論“寄言”，尚能理解其為莊子的表意方式，至於論“寄言出意”，則因無法精確掌握郭象“忘言存意”的注解方法而產生誤解。

（二）將“寄言出意”與“得意忘言”視為兩種注解方式

當代學者常比較郭象“寄言出意”與王弼“得意忘言”在注解方法上的異同，事實上，在《莊子注》中，“寄言出意”意指莊子的表意方式，不宜將之與王弼“得意忘言”作為兩種注解方式來比較。若要進行注解方法的比較，應該拿郭象“忘言存意”與王弼“得意忘言”作比較，如此一來，就會發現郭象與王弼所使用的方法並無不同。因為進行概念的釐清，必須提及學者比較兩個術語的不當，至於問題的解析，前文論湯一介對“寄言出意”的重新界定時，已經詳細說明，此處不再贅述。

（三）以為“寄言出意”是對“以意逆志”的發揮

在先秦諸子中，莊子與孟子對於思想的表達與經典的詮釋都有所反省，郭象注《莊子》的方法，除了受到王弼的影響，有學者認為可以上推到孟子。韓國良說：

和孟子一樣，郭象的“寄言出意”說在闡釋學上有着雙重意義：其一就是為人們對修辭文本有效闡釋提供借鑒，其二則是為人們的創新闡釋提供理論的基礎。……

^① 康中乾《郭象認識論辨析》，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》35卷3期，2006年5月，第59～60頁。
另詳見康中乾《魏晉玄學》，第四章《西晉玄學》，人民出版社2008年版，第237～244頁。

郭象的“寄言出意”說，也是對孟子“以意逆志”說的進一步發揮。^①

郭象所以採用“寄言出意”的闡釋方法，而不是採用“得意忘言”的闡釋方法，所以對文本的闡釋如此粗暴，這都是由他與莊子的差異以及他的逆向闡釋思路決定。正基於此，所以我們認為在經典壓倒一切背景下，郭象的“寄言出意”法在有的時候甚至比王弼“得意忘言”法意義還要重大。它可以在“得意忘言”無能為力的時候，打着為修辭解蔽的旗號、通過修辭的自由指認或自由解讀，以順利地落實學術創新。^②

郭象“對文本的闡釋如此粗暴”、“打着為修辭解蔽的旗號、通過修辭的自由指認或自由解讀”，似乎是因為“寄言出意”比“得意忘言”更能順利地落實學術創新，這顯然是一種不恰當的解讀。事實上，郭象採用的闡釋方法是“得意忘言”而不是“寄言出意”，這種方法與王弼“得意忘言”其實沒什麼大不同之處。

孟子的“不以文害辭，不以辭害志”相當於郭象的“忘言”，都強調闡釋者不應該被文辭所遮蔽；孟子的“以意逆志，是為得之”相當於郭象的“存意”，都是希望闡釋者能掌握作者原意，說出作者的心志。不論是郭象的“忘言存意”，還是孟子的“以意逆志”，其闡釋的目的都是希望能掌握作者原意。郭象談“寄言出意”是就莊子的表意方式而說，本身不是注解方法，“忘言存意”才是注解方法。若要說明郭象的注解方法與孟子的關係，應該是“忘言存意”對“以意逆志”的發揮。

(四) 以“寄言出意”為“隱解”

魏晉時期解《莊》者多用“顯解”的方式，也就是謹守文字的音讀與訓釋，重視考證，故莫得旨統，而向、郭以“隱解”法注《莊》，故能“闡與理會”，超然心悟。江建俊認為，所謂“隱解”乃採“寄言出意”法，發明玄指，另發議論，就自己之神會加以演繹，而別開生面。他說：

“隱解”乃是將潛蘊於文字深層的旨意加以勾勒，把未經涉及的陌生領域，納入

① 韓國良《道體·心體·審美——魏晉玄佛及其對魏晉審美風尚的影響》下編，第五章《言象與妙悟》，第460頁。所謂“逆向闡釋”，引自劉笑敢的界定：“我們把理念化的純粹以歷史的、文本的、本義的探求為取向的詮釋活動定名為純文本性定向，把純粹以自我表達、思想創造為定向的詮釋活動定名為純表現性定向。……從實際的詮釋作品來說，最接近於純文本性定向的作品可稱為文義引申式詮釋。……基本思想是在文本的基礎上引伸發揮，應該與原文的基本思想方向大體一致，就可以稱之為順向的詮釋。與此方向不同的就是異向的詮釋，與此方向完全相反的就是逆向的詮釋。”（《經典詮釋中的兩種定向及代表作——王弼〈老子注〉與郭象〈莊子注〉》）。

② 韓國良《道體·心體·審美——魏晉玄佛及其對魏晉審美風尚的影響》，第460頁。

理解的範圍，無形中具有推闡以廣其義、深其旨的效果。凡《莊子注》中明標“此寄言”之處，即可見向郭長篇大論，以暢論己意，“寄言”正是其解莊時“出意”或“轉意”的方法，亦為邈人正視其義之所在。^①

這樣的說法是否適切？可以先從“隱解”的意涵來瞭解。《晉書·向秀》提到向秀的注《莊》方法說：

莊周著內外數十篇，歷世方士雖有觀者，莫適論其旨統也。秀乃為之隱解，發明奇趣，振起玄風，讀之者超然心悟，莫不自足一時也。^②

類似的記載，亦見於《世說新語·文學》：

初，注《莊子》者數十家，莫能究其旨要。向秀於舊注外為解義，妙析奇致，大暢玄風。

兩段文字的內容相去不遠，不論是觀《莊子》的歷世方士，還是眾多的《莊子》注家，因為多採用“顯解”的方式，執著於莊子的寓言，都“莫能究其旨要”。只有向秀不執著於《莊子》的文字，以“隱解”（“解義”）的方式，妙析奇致，發明奇趣，超越當代的《莊子》注家，從而大暢玄風。

面對莊子的“寄言”，向、郭採用的注解方式是“忘言”，也就是幾乎完全不去解釋，因此能不執著於文字；而“適論其旨統”或“究其旨要”的“其”字都指莊子，可見向、郭是在闡發莊子思想，而不是另發議論，是要“存意”，不是要“出意”，更不是要“轉意”。因此，所謂“隱解”不是採“寄言出意”法，而是採“忘言存意”法。^③

向、郭有沒有“另發議論”，是研究者的論斷，不能說是向郭提出的注解方法。換個角度思考，如果向、郭宣稱自己要藉由《莊子》來另發議論，又如何可能大暢玄風呢？魏晉人士想要瞭

① 詳見江建俊《阮籍“達莊”、郭象“隱莊”、王坦之“廢莊”在魏晉莊學發展中的意義》，《六朝學刊》2期，2006年8月。收入江建俊《於有非有，於無非無——魏晉思想文化綜論》，新文豐出版公司2009年版，第188頁。

② 房玄齡等《晉書》卷四十九《向秀》，第20頁，文淵閣《四庫全書》本。《晉書》本以“隱解”說明向秀的注解方法，因郭象承襲向秀《莊子注》，故此處以向、郭稱之。

③ 江建俊認為：魏晉士人普遍有“自作子書”的企圖，未做子書而採注“經”，確舊瓶新酒，宜從魏晉“出位之思”以及玄理玄風之“宛轉關生”加以考察。曾春海教授認為，郭象有雙重身份：一是注家的郭象，不能忽略《莊子》的文獻，二是哲學家的郭象，用莊子的話語來表達自己的思想，談郭象注解方法宜兼顧兩種層面。本文雖留意到這兩種層面，唯論述時仍強調回歸文本的重要性。

解的是莊子的思想而不是向、郭的思想。正因為向、郭是“忘言而存意”，而所闡發的是莊子的統旨，讀之者能夠透過《莊子注》而超然心悟，才能振起玄風。讀者所悟者是透過向、郭所詮釋的莊子大意，而不只是向、郭的思想。

結 語

郭象是魏晉時期重要的思想家，《莊子注》則為魏晉玄學重要的典籍。郭象之所以能夠在眾多注解《莊子》者中出類拔萃，其注解《莊子》的方法實為關鍵。郭象認為，注解典籍應該先去瞭解作者表達思想的方式，而後才能提出相應的詮釋策略。莊子以“寄言出意”為表意方式，寄“意”於“言”，於是郭象提出“忘言存意”的注解方法：閱讀《莊子》時，必須通過“寄言”去瞭解莊子所要表達的“意”，而唯有不拘泥於寄言，才能尋得莊子述作之大意。

湯用彤《魏晉玄學論稿》一書深入探討魏晉思想，使魏晉玄學在中國思想史占有一席之地，誠功不可沒。《言意之辨》一文考察魏晉人士對於言意的不同主張，標舉“得意忘言”作為魏晉時期共同的詮釋方法，並影響佛教的解經方式，其宏觀的視野與統貫的識見，深深啟發當代學者。美中不足的是，在以“得意忘言”為主軸的清晰論述中，偶而混用“寄言出意”，遂使該詞的意涵稍有不清之處。湯一介繼承湯用彤的魏晉玄學研究，將焦點集中於郭象，在論及詮釋方法時，以“寄言出意”取代“得意忘言”，將該術語作詳細的界定，並肯定該方法的功能與價值。湯一介的觀點廣泛地影響海峽兩岸魏晉玄學研究者，於是以“寄言出意”作為郭象的詮釋方法便變成學者共通的語言。

當代學者以“寄言出意”作為郭象注解方法，主要問題有六：一、“寄言出意”是莊子表意的方式，不是郭象注解的方法，兩者不宜混用。二、“寄言”可作為莊子表意的語言，不適合作為郭象注解的語言，郭象用“直言”的方式注解，去說明莊子的“寄言”，郭象的注文本身不是“寄言”。三、郭象是要“存”莊子之“意”，而不是“出意”，若說郭象要“寄言出意”，則郭象既要“出意”，又要“存意”，易造成術語的混淆。四、郭象強調“遺其所寄”與“忘言”，而不是“寄言”，若以“寄言出意”為其注解方法，則郭象既要“寄言”，又要“忘言”，也易造成敘述的混亂。五、指出莊子的“寄言”是理解文本，“忘言”而不詳釋才是注解；指出莊子的“出意”是理解文本，“尋其述作之大意”才是注釋，“寄言出意”與“忘言而存意”構成郭象完整的注解方法，不能用“寄言出意”作為郭象的注解方法。六、郭象注解的目的在“存意”或“尋其述作之大意”，也就是他自認其注解符合莊子原意，這是他所表達的想法；研究者認為郭象的注解不符合莊子原意，這是一種判斷。我們可以說，郭象表面上要闡發莊子思想，實際上是在表達自家的思想，卻不能說郭象宣稱要藉由注解《莊子》表達自己的思想。因此，不宜將“寄言出意”視為郭象注解《莊子》的方法。

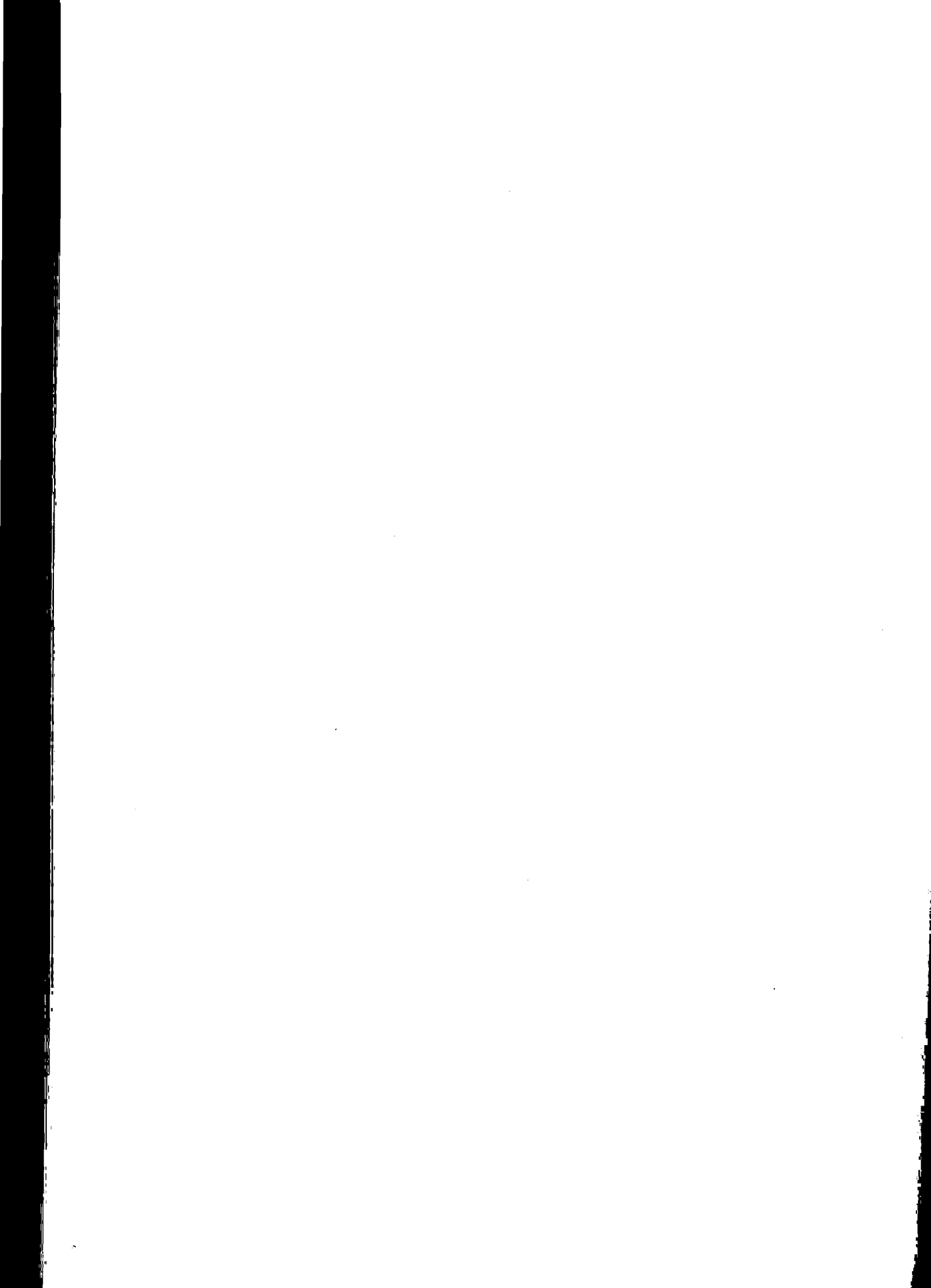
此外，當代學者認為郭象注《莊》的方法，遠承孟子“以意逆志”、近襲王弼“得意忘言”，而

其意義則等同於向秀“隱解”，這些說法均有其見地，也都能言之成理。只是，誤把“寄言出意”當作郭象注《莊》的方法，因此造成不同術語之間概念的混淆，實有欠妥當。若能依《莊子注》的脈絡，以“忘言存意”與相關術語進行比較，則可見其間的影響關係以及詮釋方法的相通。

當代學者根據他們對於《莊子》以及《莊子注》的研究，指出郭象的注解與莊子思想有嚴重的落差，從而認定郭象藉由對於《莊子》的詮釋而表達自己的思想，這樣的想法相當合理。然而，這樣的評論是當代學者的認定，不能說是郭象的認定。在《莊子注》中，郭象還是強調尋莊子述作之大意、存莊子之意的。當學者們指出“寄言出意”是郭象的注解方法，而且又引用《莊子注》的文字來作說明時，這一術語就必須回到郭象注解的脈絡之中，於是既與“寄言以出意”作為莊子表意方式的原義不合，又與郭象“忘言而存意”的注解方法不合，才會產生術語無法合理解釋的問題。

解決之道還是要回到術語的合理使用，有兩個方向可以考慮：一是使用其他術語而不要使用“寄言出意”：當代學者論郭象的注解方法應該要回到《莊子注》的脈絡，尊重郭象使用術語的意涵，只有“忘言而存意”才能作為郭象的注解方法，不能用“寄言出意”來取代。若要表示郭象藉由對於《莊子》的注解而表達自己的思想，也應該選擇適當的術語，而不要使用《莊子注》中已有不同意涵的術語（如“寄言出意”或“寄言托意”），才能避開意義混淆的困境。二是以完整的敘述使《莊子注》的文本與評論者的觀點能夠精確區隔：郭象認為，莊子以“寄言出意”作為表意方式，因此採用“得意忘言”作為注解方法，表面上雖然明白表示要詮釋莊子的思想，實際上卻在表達自家的思想，因此，可以說郭象也是“寄言出意”。“寄言出意”作為莊子的表意方式是“本義”，作為郭象藉由注解《莊子》來表達自己思想是“引申義”，如此一來，就可以使郭象的注解方法以及學者的觀點都能得到適切而清楚的說明。

[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教授。專攻莊子學史，著有《宋代莊學研究》、《蘇軾〈莊子祠堂記〉的接受與評論》，目前探討的主要課題為宋代莊學在東亞地區的影響。



論《管子》輕重學說

耿振東

輕重學說是《管子》“輕重”篇倡導的一種經濟學說^①。它講述的是，封建政府如何在經濟生活中占據主導地位以獲取經濟利益。它是經濟學說，同時也是政治理論。把政治統治的終極目標夯實於經濟基礎之上，是它的一大特色。長期以來，這一政經一體的經濟學說在封建政權的鞏固中發揮着重要作用。本文擬從以下幾個方面對其略作闡述。

一、“輕重”釋義

輕重學說中，“輕重”是基本的概念。瞭解輕重學說，首先要瞭解“輕重”一詞的內涵。

在先秦文獻中，“輕重”一詞屢現。其意義或指刑罰的深淺，如《尚書·周書》之“輕重諸罰有權”；或指稅收的高低，如《周禮·地官司徒》之“皆以地美惡為輕重之法而行之”；或指功勞的大小，如《周禮·夏官司馬》之“凡賞無常，輕重視功”；或指血緣的遠近，如《禮記·文王世子》之“喪紀以服之輕重為序”；或指物體的重量，如《左傳》宣公三年“楚子問鼎之大小輕重”。但這些均不是《管子》輕重學說之“輕重”所指。

輕重學說中的“輕重”是一個與市場相聯繫的概念，是貨幣、商品在市場交換中形成的一種貿易比價關係。具體地說，它指市場交易中的下列情形：貨幣量不變，商品供過於求，單位商品的價格下跌，而單位貨幣的購買力提高，這稱之物輕幣重；商品供不應求，單位商品的價格提高，而單位貨幣的購買力下降，這稱之物重幣輕。在商品總數不變的情況下，政府對投入

^① 輕重學說是《管子》“輕重”篇講述的一種經濟思想。《輕重》原有十九篇，亡佚三篇。現存的十六篇分別是：《臣乘馬》、《乘馬數》、《事語》、《海王》、《國蓄》、《山國軌》、《山權數》、《山至數》、《地數》、《揆度》、《國准》、《輕重甲》、《輕重乙》、《輕重丁》、《輕重戊》、《輕重己》。

流通領域的貨幣量進行人為控制,也能造成商品、貨幣輕重的變化^①。

在《管子》“輕重”篇中,“輕重”一詞頻頻出現,它們大多可按上述釋義理解。如《乘馬》曰:“彼物輕則見泄,重則見射。此門國相泄,輕重之家相奪也。”《國蓄》曰:“凡將為國,不通於輕重,不可為籠以守民;不能調通民利,不可以語制為大治。”《山權數》曰:“君通於廣狹之數,不以狹畏廣;通於輕重之數,不以少畏多。”《山至數》曰:“此以輕重御天下之道也。”《地數》曰:“令有徐疾,物有輕重,然後天下之寶壹為我用。”《揆度》曰:“幣重則民死利,幣輕則決而不用,故輕重調於數而止。”《輕重乙》曰:“發號出令,物之輕重相什而相伯。”輕重學說以市場貿易比價為基礎並以此建立一套理論體系,無非是掌握商品、貨幣的輕重變化,借之獲取經濟厚利。我們只要看一下歷史上漢之桑弘羊、唐之劉晏、宋之王安石以此種學說為政府進行的理財實踐,就可以清楚地認識這一點。

二、輕重學說的運行機制

輕重學說的核心運行機制是建立在“輕重”概念的基礎之上的,認為市場上某種商品過剩會引起物價下跌,即“有餘則輕”,此時封建政府要以略高於市價的價格及時收購,這叫做“以重射輕”或“斂之以輕”。市場上某種商品短缺會引起物價上漲,即“不足則重”,此時封建政府要將以前收購的此類商品,以低於當前市價、但高於收購價的價格向市場大量拋售,這叫做“以賤泄貴”或“散之以重”(《國蓄》)。輕重學說特別強調要把握市場的有利時機,“物發而應之,聞聲而乘之”(《輕重甲》)。當物價下跌,如果政府還像人民一樣輕視財貨而不願意大量購進,當物價上漲,還像人民一樣吝嗇財貨而不肯及時售出,前者叫“民輕而君輕”,後者叫“民重而君重”。這樣必然會坐失良機,喪失輕重之權。“重而不能輕”、“輕而不能重”,此之謂“不能調民利”(《揆度》)。因而,輕重學說主張:“善者委施於民之所不足,操事於民之所有餘。夫民有餘則輕之,故人君斂之以輕;民不足則重之,故人君散之以重。斂積之以輕,散行之以重,故君必有十倍之利。”(《國蓄》)

但以上機制的運行必須有一個前提,即政府擁有充足的貨幣:事實上,輕重學說正是主

^① 在輕重學說中,“輕”、“重”有時還有輕視、重視之意,如“民輕而君輕”、“民重而君重”。但這不是主要的義項。當然,關於“輕重”的內涵,亦有其他說法。司馬遷《史記·管晏列傳》提到《管子》“輕重”篇。司馬貞《史記索引》為此作注曰:“其書論鑄錢之輕重,故云《輕重》。”又在《史記·齊太公世家》中對“桓公既得管仲……設輕重漁鹽之利,以贍貧窮,祿賢能,齊人皆悅”作注時說:“《管子》有理人‘輕重’之法七篇。輕重謂錢。又有捕魚煮鹽之法也。”司馬遷《史記·貨殖列傳》中說:“故太公望封於營丘……其後齊中衰,管子修之,設輕重九府,則桓公以霸。”張守節《史記正義》為此作注曰:“管子云‘輕重’,謂錢也。夫治民有輕重之法。”

張國家對貨幣鑄造與發行進行壟斷。輕重學說看到貨幣的多方面職能：“黃金刀幣，民之通施也。”（《國蓄》）貨幣是民間交易互通有無的工具。“刀幣者，溝瀆也。”（《揆度》）商品離開了溝道便無法流通，“溝瀆”的比喻形象體現了作者對作為流通手段的貨幣的認識。《山至數》說：“士受資以幣，大夫受邑以幣，人馬受食以幣。”國家可以把士大夫的俸祿薪酬折以貨幣計算，說明它看到了貨幣的支付功能。《山權數》說：“萬乘之國，不可以無萬金之蓄餘；千乘之國，不可以無千金之蓄餘；百乘之國，不可以無百金之蓄餘。”把貨幣儲蓄的多寡與國家實力的大小聯繫在一起，說明它看到了貨幣的儲藏功能。輕重學說還提倡以黃金加強國際間的貿易交流，如“管子告魯梁之賈人曰：‘子為我致綈千匹，賜子金三百斤；什至而金三千斤。’”（《輕重戊》）“苟入吾國之粟，因吾國之幣，然後載黃金而出。”（《輕重乙》）說明它已有了世界貨幣的概念。以上這些與現代經濟學對貨幣的理解相差無幾。基於對貨幣在經濟生活中各項作用的深刻認識，輕重學說堅決主張國家掌控貨幣以行使輕重之權。它不止一次地強調：“君有山，山有金，以立幣”（《山至數》）、“人君鑄錢立幣”（《國蓄》）、“請立幣，國銅，以二年之粟顧（雇）之”（《山權數》）。這是輕重學說的貨幣壟斷思想。它是“以重射輕”、“以賤泄貴”核心機制的運行前提。

輕重學說不僅利用商品的“不足”與“有餘”行使輕重之權，它還通過市場上貨幣的多寡人為造成貨幣、商品的輕重變化。它認為，在市場商品量一定的條件下，如果參與流通的貨幣數量少，同價值的貨幣表現為較高的購買力，而同樣的商品會表現為較低的價格；如果參與流通的貨幣數量多，同價值的貨幣表現為較低的購買力，而同樣的商品會表現為較高的價格。前者叫“幣重而萬物輕”，後者叫“幣輕而萬物重”。《管子·山國軌》說：“國幣之九在上，一在下，幣重而萬物輕。斂萬物應之以幣。幣在下，萬物皆在上，萬物重什倍。”封建政府設法把貨幣流通總量的十分之九收回，只允許十分之一參與交易，以此引起幣值上升而物價下跌，政府則趁機以手中貨幣大量收購萬物。此時，由於萬物的大多數已退出流通領域而由國家收購，導致流通中貨幣量大增而萬物減少，從而又引起幣值下跌而物價上升。就在貨幣和萬物一輕一重的變化中，國家“斂積之以輕，散行之以重”（《國蓄》），就能獲得大量的經濟利益。

在人類的社會生活中，“五穀食米”無疑是最重要的東西。輕重學說把它稱為“民之司命”（《國蓄》），並賦予它貨幣的某些功能：“五穀者，萬物之主也。穀貴則萬物必賤，穀賤則萬物必貴。兩者為敵，則不俱平。故人君御穀物之秩相勝，而操事於其不平之間。”通過對市場中五穀與萬物輕重變化的掌握，封建國家可以在兩者的“不平”之間取得經濟利益。於是，就有了以“五穀食米”行使輕重之權的方法。有時，輕重學說也靠政令的緩急行使輕重之權。如政府向人民徵收貨幣稅：“令曰十日而具。”人民就會將財物降價十分之一出售以便如期繳稅。“令曰五日而具”，人民就會將財物降價一半出售以便如期繳稅。“朝令而夕具”，人民就會將財物降價十分之九出售以便如期繳稅。“先王知其然，故不求於萬民而籍於號令也。”先王懂得這個道理，不直接向人民公開索取財物，而是通過政令左右物價，國家就能從中增加收入（《國蓄》）。

為了更好地行使輕重之權，輕重學說主張對全國經濟狀況，如全國土地的數量，人口的數

量,糧食的產量、價格,市場對貨幣的需求量等,做周密的調查統計。它將之稱作“國會”、“國軌”,並認為:“不通於軌數而欲為國,不可。”只有“國軌布於未形,據其已成,乘令而進退”,才能“無求於民”(《山國軌》)。輕重學說又倡導通過國際貿易掘取他國財富,認為“天下之寶”皆可“壹為我用”(《地數》),主張“鬥國相泄”(《乘馬數》),即努力爭取讓別國的財富流入本國。怎樣做到“鬥國相泄”呢?一方面,要守住本國的重要物資,猶其是糧食,不使其流向國外;另一方面,要想辦法讓別國的重要物資流入本國。如果在重要物資上較之他國占據絕對優勢或處於壟斷地位,就可以據此對他國行使輕重之權。這在輕重學說中,叫做“天下下我高,天下輕我重,天下多我寡,然後可以朝天下”(《輕重乙》)。

輕重學說中,還有另外一種獲取財富的方式:“官山海”(《海王》)或“官天財”(《山國軌》),即國家壟斷自然資源並實施專賣政策。在自給自足的男耕女織的封建社會,重要的物質資料如鹽、鐵難以自足,因而“官山海”、“官天財”的主要對象就是鹽和鐵。鹽對於人民來說,一日不可缺,“十口之家,十人食鹽;百口之家,百人食鹽”(《海王》),“食無鹽則腫”(《地數》);鐵是家庭紡織、農業生產、交通運輸的必需品,“一女必有一針一刀,若其事立;耕者必有一耒一耜一鋤,若其事立;行服連軛輦者必有一斤一鋸一錐一鑿,若其事立”(《海王》)。國家在壟斷鹽鐵資源並實施專賣的基礎上,通過加價的方式,就能巧妙地取得對人民的輕重之權:“令鹽之重升加分錙,釜五十也;升加一錙,釜百也;升加二錙,釜二百也。鍾二千,十鍾二萬,百鍾二十萬,千鍾二百萬。萬乘之國,人數開口千萬也,禹策之,商日二百萬,十日二千萬,一月六千萬。萬乘之國,正九百萬也。月人三十錢之籍,為錢三千萬。今吾非籍之諸君吾子,而有二國之籍者六千萬。”“令針之重加一也,三十針一人之籍;刀之重加六,五六三十,五刀一人之籍也;耜鐵之重加七,三耜鐵一人之籍也。其餘輕重皆准此而行。然則舉臂勝事,無不服籍者。”(《海王》)

三、輕重學說的抑商特徵與宏觀調控

輕重學說強調國家在經濟生活中的主導地位,實際上就是掌控社會的經濟財源,努力做到“利出於一孔”(《國蓄》)。因而,對於那些與國爭利的社會勢力,特別是巨商大賈,它堅決予以排斥、打擊。

輕重學說對商賈阻礙政府輕重之權的行使有深刻認識。按照國家對土地、人口、糧食的調查統計,“民人所食,人有若干步畝之數”,“計本量委則足”,然而現實生活中人民仍有“饑餓不食者”;國家按照市場對貨幣量的需求鑄錢立幣,原是為了讓人民“有若干百千之數”,而事實上卻存在“人事不及、用不足者”。其原因就在於這些商賈於穀物“有所藏”,於貨幣“有所並”。他們趁年成的豐歉、國家政令的緩急,囤積居奇,中飽私囊,“歲有凶穰,故穀有貴賤;令有緩急,故物有輕重。然而人君不能治,故使蓄賈遊市,乘民之不給,百倍其本”(《國蓄》),他們“乘其弊以守民之時。貧者失其財,是重貧也;農夫失其五穀,是重竭也”(《輕重甲》)。尤其

在國家發生戰爭之時，商賈會借機大發國難之財。《揆度》說：“今天下起兵加我，民棄其耒耜，出持戈於外，然則國不得耕。此非天凶也，此人凶也。君朝令而夕求具，民肆其財物與其五穀為讎，厭而去。賈人受而廩之，然則國財之一分在賈人。師罷，民反其事，萬物反其重。賈人出其財物，國幣之少分廩於賈人。若此則幣重三分，財物之輕重三分，賈人市於三分之間，國之財物盡在賈人，而君無策焉。”如果“萬乘之國有萬金之賈，千乘之國有千金之賈”，國家將會失去更多的經濟利益。“國多失利”，則“臣不盡其忠，士不盡其死”（《國蓄》）。輕重學說把上述商賈與國爭利現象稱之“一國而二君二王”（《輕重甲》）。

失去了對人民的輕重之權，經濟上不再占有優勢，整個國家就會出現“人君不能治”的現象。如果貧富兩極分化嚴重，“富”者將“不可以祿使”、“貧”者將“不可以威罰”，如此則最終導致法令不行，萬民不治。此種形勢下，“欲國之無貧，兵之無弱，安可得哉？”（《輕重丁》）

如何解決這一矛盾？輕重學說提出並行的兩個方案。一是重農。首先是國家對農民的借貸業務統一管理：“春以奉耕，夏以奉芸。耒耜械器，種饑糧食，畢取贍於君。故大賈蓄家不得豪奪吾民矣。……春賦以斂繒帛，夏貸以收秋實，是故民無廢事而國無失利也。”（《國蓄》）其次是保證農業以時而作，“春十日不害耕事，夏十日不害芸事，秋十日不害斂實，冬二十日不害除田。”（《山國軌》）再者，對於“民之能明於農事”，“民之能蕃育六畜”，“民之能知時，曰‘歲且厄’，曰‘某穀不登’，曰‘某穀豐’”的農業人才，“皆置之黃金一斤，直食八石”以示獎勵（《山權數》）。二是採用強制性的行政命令奪富濟貧。首先，根據“粟重而萬物輕，粟輕而萬物重”的市場規律，“重粟之價金三百”。具體操作是命令諸侯大夫按規定的數量儲藏糧食，借之引起市場上糧食供應緊張，價格提高。這樣，“農夫辟其五穀，三倍其賈。則正商失其事，而農夫有百倍之利”（《輕重乙》）。其次，誘使民間放債者“壅白其門而高其間”，暴露目標。政府借慰問之名，在詐稱賞賜他們的過程中，迫使其毀掉債券，並分發存糧、財物（《輕重丁》）。再次，以慰問烈士後代的名義，強行平價收購商賈的糧食（《輕重甲》）。還有一種方法更直接乾脆，它以國君巡遊的名義強令商賈支付一路經費：“謂大家委貲家曰：‘上且修遊，人出若干幣。’”（《山國軌》）這些構成了輕重學說“殺正商賈之利”（《輕重乙》）的主要策略。

從上述國家採取種種手段重農抑商來看，輕重學說可以作為封建政府國民經濟宏觀調控的手段。從理論上講，這種宏觀調控職能不僅通過國家抑制商賈借以實施，在前面所討論的“以重射輕”、“以賤泄貴”的核心機制運行中同樣有所作為。這主要表現在政府通過“斂之以輕”“散之以重”，使市場物價趨於平衡。運用輕重學說的術語，就是達到物價的“平”、“準”或“準平”。《國蓄》說：“凡輕重之大利，以重射輕，以賤泄貴。萬物之滿虛隨時，準平而不變，衡絕則重見。人君知其然，故守之以準平。”其意大略為：輕重之術的最大好處在於，用偏高的價格收購價格下跌的貨物；用價格偏低的貨物去衝擊持高不下的市場。各種貨物的餘缺來自不同時令，國家採取穩定物價的措施不能改變，失去平衡的市場要讓它重新回到平衡。國君懂得這個道理，就可以通過穩定物價守住市場了。類似表述又如：“視物之輕重而御之以准，故貴賤可調。”“斂積之以輕，散行之以重，……而財之橫（注：指市價。）可得而平也。”“人君御

穀物之秩相勝，而操事於其不平之間。”(《國蓄》)當然，儘管“以重射輕”、“以賤泄貴”有調控物價的職能，可由於它旨在增收國家財政，這便容易誘使封建政府主觀任意地對物價進行調控。《管子·山權數》說，運用輕重之權可以使商品價格一“為十，十“為百”。在這種調控理念指導下，政府自然會有“十倍之利”(《國蓄》)。但輕重學說平抑物價、保護民衆的職能也會因之喪失殆盡，甚至走向它的反面。因為，所謂的平抑物價、宏觀調控，此時已名存實亡，它已經一變而為聚斂人民財富的剝削工具了。

四、輕重學說與貨殖之術

輕重學說是抑商的，但為了能讓國家獲取經濟利益，它又不得不在抑商中襲用商人的貨殖之術。抑商卻又重商(指重視商人的生財之道)，成為輕重學說的一大特色。有學者稱，輕重學說是“封建國家自己經營商業，採用商人所進行的不等價買賣的榨取的方式”，“充裕國家財政收入”^①。這道出了輕重學說的實質。

東周以降，隨着社會結構的巨變和商品經濟的發展，一批擅長治生的工商業者不斷湧現，他們在商業實踐中積累了豐富的貨殖經驗。春秋末期的陶朱公是一位“十九年之中三致千金”的商人，他去世後，“子孫修業而息之，逐至巨萬”(《史記·貨殖列傳》)。陶朱公在商業活動中自覺地運用了一套“積著之理”。據《史記·貨殖列傳》：“積著之理……論其有餘不足，則知貴賤。貴上極則反賤，賤下極則反貴。貴出如糞土，賤取如珠玉。”陶朱公認為，通過觀察市場上貨物的多寡可以預測其價格的高低。當市場上貨物供過於求出現剩餘時，價格跌落；當市場上貨物供不應求出現不足時，價格上漲。而物價高到極點時意味着將要回落，物價回落到極點時又意味着即將回升。針對這一商品漲落規律，成功的商家應該“貴出如糞土，賤取如珠玉”，即在物價攀升時不失時機地大肆拋售貨物，視高價的貨物如糞土，而在物價回落時抓緊搶購貨物，視廉價的貨物如珠玉。類似的經營理論還出現於白圭的治生之術中。白圭，戰國魏國人，以善治生聞名，以致有“天下言治生祖白圭”(《史記·貨殖列傳》)的讚譽。司馬遷記述其經商之道曰：“白圭樂觀時變，故人棄我取，人取我與。夫歲熟，取穀，予之絲、漆、繭。凶，取帛、絮，予之食。”^②“觀時變”，指觀察市場上物品的供求狀況及年成的豐歉；“人棄我取，人取我與”，指當市場上供過於求時，要趁機買進無人問津的物品，當市場上供不應求時，要及時將自己存貯的物品賣出。“歲熟，取穀，予之絲、漆、繭。凶，取帛、絮，予之食”，指豐年市場上穀米增多，其價必低，此時要及時買進穀米並出售價格偏高的絲漆繭等農副產品；凶年市場上穀米減少，其價必高，而絮帛等農副產品不見得緊缺，此時要買進絮帛並將低價買進的穀米

^① 馬非百《管子輕重篇新詮》，北京中華書局1979年版，第54頁。

^② 《史記·貨殖列傳》，據趙靖主編《中國經濟思想通史》第一冊“白圭的治生之術”一節標點。

趁機高價售出。

由此看出，商人的貨殖之術與輕重學說的輕重斂散之術存在驚人的相似。由於商人的這些關於商品流通和價格關係理論，出現時間較《管子》“輕重”篇為早^①，因而它們所包含的思想是《管子》輕重學說的先驅，輕重學說是在這些商業理論的基礎上加以發展而成的^②。

輕重學說又有所謂“環乘之幣”（《山至數》）的理論。郭沫若說：“‘環乘之幣’，就文中所敘者而推之，當是循環流通之意。本書屢言‘乘馬’即喻流通，蓋古代陸上交通莫便於乘馬，故以之喻貨幣之流通也。環則周而復始，流通不斷也。”^③輕重學說要求國家調查清楚全國每個地區的土地數量、糧食和紡織品的產量，然後把一定數量的貨幣貸放給不同地區的人民。通過春天發放貸款，秋天以糧還款的方式，把糧食集中到國家手中。這時，由於市場上糧食漸少，糧價上升。國家再拋出糧食，收購低價的紡織品。等紡織品價格提高時，再另行出售紡織品。如此循環往復，國家就可以從中盈利。

很明顯，“環乘之幣”的提出是建立在“斂之以輕”、“散之以重”的理論之上的。與後者不同的是，它特別強調了輕重斂散之術中對貨幣的循環往復利用。這樣的一種貨幣循環理論，同樣出現在商人的貨殖之術中。上述陶朱公的“積著之理”提到對貨幣的要求：“無息幣。”所謂“無息幣”，用陶朱公自己的話說，就是“財幣欲其行如流水”（《史記·貨殖列傳》）。即不要讓貨幣滯留在自己手中，要不斷地用貨幣買進貨物並隨時賣出，保證貨幣循環往復地不間斷運動，使貨幣行如流水而不止。鑒於“環乘之幣”與“無息幣”運作理論的相同，可以認為，“無息幣”的貨殖之術是“環乘之幣”輕重斂散之術的理論來源。有學者認為，“環乘之幣”的理論是“從民間高利貸活動中受到啟發”^④。這一觀點與我們得出的結論稍有不同，但沒有本質上的衝突，因為他們都強調了“環乘之幣”中所蘊含的商業因素。

由於輕重學說是官方的理財方式，強調國家行政權力的直接介入，所以它在實際運行中具有一般商人所無法比擬的優越性。輕重學說的這一特點，使它與代表國家專制統治的法家思想結下了不解之緣。

五、輕重學說的法家淵源

以輕重學說增收國家財政始於春秋時期的管仲。《史記·齊太公世家》說：“桓公既得管

① 關於《管子》“輕重”篇的形成時間，目前有多種說法，如戰國說、戰國末說、漢文景說、漢武昭說、王莽說等。

從近年的出土文獻及當代多數學者的考證來看，“戰國末說”較具合理性。

② 巫寶三《管子經濟思想研究》，北京中國社會科學出版社 1989 年版，第 282～285 頁。

③ 郭沫若等《管子集校》，北京科學出版社 1956 年版，第 1074 頁。

④ 趙靖主編《中國經濟思想通史》第一冊，北京北京大學 1991 年版，第 570 頁。

仲，……設輕重魚鹽之利，以贍貧窮，祿賢能，齊人皆悅。”按一種學說總有一個從產生到成熟的發展階段的常識，“設輕重魚鹽之利”大概與我們現在見到的輕重學說有區別，它在當時可能只具輕重學說的雛形。究竟它有怎樣的面目，我們不能詳知，但這並無多大關係。重要的是，我們從中獲得了這樣的信息：管仲為政，國家對魚鹽業實施統一管理，取得了很多財政收入。

那麼，在管仲為政之前，齊國的統治者是否也對魚鹽進行統一管理呢？周武王滅商，封姜太公於臨淄，是為齊國。當時的臨淄是東夷故地，屬東夷文化圈。他們與太公所代表的中原文化是無法吻合的。太公治國，實施了“因其俗，簡其禮”（《史記·齊太公世家》）的政策，在很短時間內便使兩種不同的文化相融合。針對齊國“負海瀉鹵，少五穀”（《漢書·地理志》）的自然條件和齊國濱臨大海的地理優勢，太公實施了“通商工之業，便魚鹽之利”的經濟措施，使當地“人民多歸齊，齊為大國”（《史記·齊太公世家》）。根據史書記載，太公治國並沒有利用國家政權對魚鹽業進行人為干涉。

從太公在經濟方面的因任自然到管仲的統一管理，其中的變化頗讓人尋味。筆者認為，變化的根本就在於：齊國統治者從以道家思想為主導的立國轉變到了以法家思想為指導的軌道上來。太公治齊很像西漢初期的黃老之治，《漢書·藝文志》載《太公》二百三十七篇，並將其列入道家。由此可知，太公是具有道家思想傾向的，太公治齊是以道術立國。至於管仲，東漢劉劭《人物志》說：“建法立制，富國強兵，是謂法家，管仲、商鞅是也。”這說明管仲思想是具有法家傾向的，管仲治齊是以法立國。由此可作出這樣的推測：由在魚鹽業上因任自然轉變為國家統一管理，是法家思想介入的結果。

管仲“設輕重魚鹽之利”奠定了齊國在諸侯中“顯成霸名”的經濟基礎。管仲去世後，“齊國遵其政，常強於諸侯。”（《史記·管晏列傳》）至遲在齊景公時，管仲的“輕重魚鹽”之術變為了國家對魚鹽的完全壟斷。齊景公時晏嬰說：“山林之木，衡鹿守之；澤之萑蒲，舟鮫守之；藪之薪蒸，虞侯守之；海之鹽、蜃，祈望守之。”（《左傳》昭公二十年）杜預注曰：“衡鹿、舟鮫、虞侯、祈望皆官名也。言公專守山澤之利，不與民共。”由此可知，不僅是魚鹽，國家對其他自然資源也加以壟斷，這些本來是國家與人民共同擁有的財富，現在卻變成了國家的私有財產。由管仲時國家與人民共享魚鹽之利到齊景公時國家完全壟斷山海資源，說明統治者越來越看到山海資源在增加國家財政方面的巨大優勢，說明輕重學說已走出了它的萌芽階段。

通過上面的簡單討論，我們發現輕重學說與法家之間具有密不可分的聯繫，它的出現是法家理財實踐的結果。事實上，對於增收國家財政來說，任何的增收形式都必須依賴國家強制力的參預，輕重學說與法家結合只不過是眾多強制性財政收入的表現形式之一。但是，像齊景公那樣憑藉國家機器完全壟斷自然資源以為己有，必然會激化社會矛盾。晏子對齊景公說，當時國家獨占山海資源使“民人苦病，夫婦皆詛”（《左傳》昭公二十年）。而齊國田氏為籠絡民心，規定在其封邑內可以“山木如市，弗加於山；魚、鹽、蜃、蛤，弗加於海”（《左傳》昭公三年）。田氏不但將自然資源對人民開放，而且還不徵稅。田氏一系列收買人心的策略，最終使其取姜齊政權而代之。

田氏奪取齊國政權後，對人民的魚鹽生產是否還是弗加於海，他在增收國家財政上是否實行過管仲“設輕重魚鹽之利”的輕重之術，限於文獻資料不能確知。不過，輕重學說在田氏統治下獲得理論上的完善卻是事實。因為載有輕重學說的《管子》一書，就是自戰國中期至戰國末在田齊政權所設置的稷下學宮完成的。齊威王田因曾鑄《齊侯因脊敦》，並說要“邇嗣桓、文，朝問諸侯”^①。“桓、文”指春秋霸主齊桓公、晉文公，說明威王仰慕齊桓公的霸業並希望能像齊桓公那樣稱霸諸侯。這樣，齊威王對於齊桓公在管仲佐助下實施的一些治國措施，包括增收國家財政的輕重之術，可能會有所借鑒。齊威王時代已是戰國中期，當時各國的變法運動如火如荼，以法治國成為風尚。輕重之術依附於國家政權的性質，會使它與代表國家專制的法治思想迅速結合，並從中汲取養料以完善自己的理論體系。這樣，旨在增收國家財政的輕重學說就在法治思想的參預下走向了成熟^②。

六、輕重學說與法家理論

輕重學說認為，“凡將為國，不通於輕重，不可為籠以守民；不能調通民利，不可以語制為大治。”（《國蓄》）很明顯，它將自己的理財理論提升到了“籠以守民”、“調通民利”使國家“大治”的高度。要達到這一目標，它認為關鍵要掌握市場上商品、貨幣的輕重變化，在一斂一散中獲取厚利。一旦國家在經濟上處於支配地位，就可以憑藉手中的財富控制臣民，使他們不得不依附於君上。它說：“國有十年之蓄，而民不足於食，皆以其技能望君之祿也；君有山海之金，而民不罪於用，是皆以其事業交接於君上也。故人君挾其食，守其用，據有餘而制不足，故民無不累於上也。”（《國蓄》）“十年之蓄”指充足的財政儲備，只有國家占據絕大部分財源，即“利出於一孔”，才能“據有餘而制不足”。在輕重學說看來，這就是輕重之勢，是“民無不累於上”的資本，並將這種理論總結為“治權則勢重，治道則勢贏”（《揆度》）。

輕重學說對勢的強調，實是汲取了法家勢治思想的結果。法家認為，作為君主必須把生、殺、予、奪等一切權利控制在自己手中，從而形成一種有利於君主的勢，這種勢是君主的“勝衆之資”（《韓非子·八經》）。有了這種“勝衆之資”，就可以利用臣民生性好利的特點，使他們“縛於勢而不得不事”（《韓非子·備內》），“使天下不得不為己視，使天下不得不為己聽”（《韓非子·姦劫弑臣》）。不過，與法家傾向於暴力的勢治相比，輕重學說認為經濟上的勢治更具優勢。因為借助手中的財富“予之在君，奪之在君，貧之在君，富之在君”（《國蓄》），能有效地減緩君

① 轉引郭沫若《十批判書》之《稷下黃老學派的批判》，東方出版社 1996 年版，第 142 頁。

② 即使管仲的輕重思想沒有被田氏政權實踐，也並不防礙這一思想的自然發展。戰國時齊國稷下學宮有“文學遊說之士”“數百千人”，“各著書言治亂之事，以干世主”。在這樣的學術環境中，管仲的輕重思想與當時的法治思想結合，形成完善的輕重學說也並非沒有可能。

主暴力對待臣民所引起的直接矛盾，從而較容易地達到國家“大治”的目的。輕重學說將這種經濟上的勢治稱之“善為天下者，毋曰使之，使不得不使；毋曰用之，使不得不用。”（《揆度》）

法家認為，君主“勝衆之資”的勢必須借助法的力量來實現。法具有強制性，“立法……所以使庸主能止盜跖也。”（《韓非子·守道》）“言行而不軌於法令者必禁。”（《韓非子·問辯》）“一民之軌，莫如法。”（《韓非子·有度》）憑藉法的強制性，可以使“羣臣不遊意於法之外，不為惠於法之內”。這樣“以法治國”，則“舉措而已”（《韓非子·有度》）。輕重學說也將強制性的法治理論引入其學說體系。在貨幣鑄造問題上，輕重學說主張國家對鑄幣的壟斷。它規定對出銅之山“謹封而為禁”，“有動封山者，罪死而不赦。有犯令者，左足入，左足斷，右足入，右足斷。”（《地數》）強調“國銅”、“立幣”（《山權數》），都是對法的強制性理論的借鑒。它禁止富人“為唐園”、“樹葵菜”（《輕重甲》），要求諸侯大夫儲存粟米，迫使借貸之家毀掉債券，平價收購商賈的糧食，甚至強令商賈支付巡遊經費，這些都是輕重學說法治思想的表現。

法家強調“課羣臣之能”（《韓非子·定法》）的術。君主利用術任能授官、嚴明賞罰，使自己無“弊於上”，使羣臣無“亂於下”（《定法》）。術與法不同，“法莫如顯，而術不欲見”（《韓非子·難四》），法具有公開性，務使人人皆知；術強調以微射明，藏而不漏。在增收國家財政方面，輕重學說不主張強行徵稅。《海王》假托齊桓公與管仲對話表達了這一思想：“桓公問於管子曰：‘吾欲藉於臺雉，何如？’管子對曰：‘此毀成也。’‘吾欲藉於樹木。’管子對曰：‘此伐生也。’‘吾欲藉於六畜。’管子對曰：‘此殺生也。’‘吾欲藉於人，何如？’管子對曰：‘此隱情也。’”管仲認為，對“臺雉”、“樹木”、“六畜”、“人”直接徵稅都不是理想的增收財政的方法，因為這樣會引起人民的抵觸情緒，使人民“囂號”。理想的徵稅方法是寓稅於價，即通過抬高物價以隱蔽的方式代替各種稅收。抬高哪些物品的價格呢？管仲說：“唯官山海為可耳。”即提高鹽和鐵的價格。因為鹽鐵資源由國家統一管理，所以寓稅於鹽鐵便成為可能了。輕重學說中這種寓稅於價的“見予之形，不見奪之理”（《國蓄》）的理論，與法家思想中“潛御羣臣”（《韓非子·難三》）的術若合符契。以寓稅於價的隱蔽的方式達到對民衆的駕馭，這是對法家“術”治思想的借鑒。

法家主張對工商業嚴加抑制。商鞅說：“事末利及怠而貧者，舉以為收斂。”（《史記·商君列傳》）韓非把“商工之民”視為五蠹之一，認為“明王治國之政，使其商工遊食之民少而名卑。”（《韓非子·五蠹》）輕重學說亦含有法家抑商的內容。關於這一點，前面已有闡述，此不贅論。

法家人物多是“不期修古，不法常可”（《韓非子·五蠹》）的改革家。對於他們來說，改革是為了富國、強國，而其最終目的恐怕還是為了在列國紛爭中取得對他國的支配優勢。春秋初年的管仲在齊國實行改革，國強民富，因之以霸。魏之李悝、韓之申不害、楚之吳起，也都由於他們的改革使這些國家在列國諸侯中顯赫一時。商鞅變法使秦國一躍為七雄之首，最後由嬴政征服六國統一了天下。法家這種以一國強盛之勢征服他國的思想也被輕重學說及時吸收、融化。輕重學說不但強調對本國人民的經濟控制，還強調在與他國的貿易中對他國形成輕重之權。具體說，就是在與他國的貿易交往中，誘使他國放棄農業生產，然後突然中斷雙方貿易往來，使其因不能在短期內恢復農業生產而請服。例如，針對某些國家擅長織綈，於是大

量高價購買其綈以誘使對方為貪求高額收入“釋其農事而任綈”。就在對方全民皆“作綈”時，突然中斷經濟往來，“率民去綈閉關”。由於這些國家已經造成單一的經濟局面，糧食缺乏，“民餓餒相及”，“穀不可以三月而得”。這時，利用國內充足的糧食儲備以十百倍價格出售給對方。採取這種方式，使對方不戰而服（《輕重戊》）。這在輕重學說中稱之“因天下以制天下”（《輕重丁》），“以輕重御天下之道”（《山至數》），它與法家思想是聲息相通的。

由以上的討論可知，經由對商家商業思想的汲取和對法家法治理論的融化，起源於管仲“設輕重魚鹽之利，以贍貧窮，祿賢能”的輕重學說，已經發展成為以輕重斂散為手段、以法治為依托、以增收國家財政為目的，進而達到國家“大治”的完善的理論體系了。

七、輕重學說與古代荒政

關於輕重學說的理論淵源，另有一說。

呂祖謙認為，輕重學說源自古代荒政。但荒政在後代的實施過程中產生畸變，於是，為統治者聚斂財富的輕重斂散之術，即輕重學說就出現了。馬端臨《文獻通考》載呂氏之言曰：“古者之所謂荒政，以三十年之通制，國用則有九年之蓄。……當時天下各自有廩藏，所遇凶荒，則賑發濟民而已。當時措置與後世不同。所謂移民平糶，皆後世置措。……凡諸侯莫不有委積以待凶荒。凶荒之歲為符信，發粟賑饑而已。當時斂散輕重之式未嘗講。侯甸采衛皆有遺饋，不至於穀價翔騰，如弛張斂散之權，亦不曾講。”東周以後，荒政漸壞。“惟到春秋戰國，王政既衰，秦饑乞糶於晉，魯饑乞糶於齊。歲一不登則乞糶於鄰國，所謂九年之制度已自敗壞。自《管子》‘輕重’一篇，無慮百千言，不過君民互相攘奪，收其權於君上，已非君道。所謂荒政，一變為斂散輕重，先王之制因壞。”此後，“斂散輕重之權又不能操。所以啟姦民幸凶年以謀禍害，民轉死於溝壑……五代括民粟，不出粟者死，與斂散輕重之法又殆數等。大抵其法愈壞，則其術愈粗。”呂氏的這段話表明了他對輕重學說與古之荒政兩者關係的看法。他認為荒政在後代的實施發展中逐漸偏離了其本來的救荒宗旨，由一種“委積以待凶荒”的“發粟賑饑”之法蛻變為一種“斂散輕重之式”，並認為《管子》“輕重”篇就是在古代荒政的基礎上發展起來的，但與古代荒政相比，它的性質完全改變了。“《管子》‘輕重’一篇，無慮百千言，不過君民互相攘奪，收其權於君上，已非君道。”自此之後，“所謂荒政，一變為斂散輕重，先王之制因壞。”

呂氏此說大概基於荒政、輕重學說兩者有諸多相似之處。首先，古之荒政與輕重學說都重視對糧食的儲備。《逸周書·文傳解》曰：“天有四殃，水、旱、饑、荒，其至無時。非務積聚，何以備之？”其《大匡解》又曰：“農廩分鄉，鄉命受糧。程課物徵，躬競比藏。藏不粥糶，糶不加均。”年穀豐收之時，鄉大夫根據農民收成的實際情況，親自徵穀藏於農廩，徵收後的穀米不再外賣，以之備災。類似的記載亦見於《禮記·王制》。輕重學說亦重視糧食儲備。《管子·國蓄》強調“國有十年之蓄”，又說“使萬室之都必有萬鍾之藏，……使千室之都必有千鍾之藏。”

其《輕重丁》還有桓公用“式壁而聘”的方式鼓勵民衆“為困京以藏菽粟五穀”的做法。其次，荒政的“豐時斂之，凶時散之”與輕重學說的“斂之以輕”“散之以重”表現形式相同。《周禮》十二荒政中有“散利”一條，鄭司農釋曰：“散利，貸種食也。”賈公彥疏曰：“散利，謂豐時斂之，凶時散之。其民無者，從公貸之，或為種子，或為食用，至秋熟還公。據公家為散，據民往取為貸。故云散利貸種食。”再次，輕重學說中有關於荒政的記載。《輕重丁》曾依托桓公以齊東之粟賑濟齊西之民，其文云：“桓公曰：‘齊西水潦而民饑，齊東豐庸而糶賤。欲以東之賤被西之貴，為之有道乎？’管子對曰：‘今齊西之粟釜百泉，則鎰二十也。齊東之粟釜十泉，則鎰二錢也。請以令籍人三十泉，得以五穀菽粟決其籍。若此，則齊西出三斗而決其籍，齊東出三釜而決其籍，然則釜十之粟皆實於倉廩，西之民饑者得食，寒者得衣；無食者予之陳，無種者予之新。若此，則東西之相被，遠近之準平矣。’”

然而，呂祖謙雖然看到了荒政與輕重學說之間的諸多聯繫，但把古代荒政看作輕重學說的淵源是值得商榷的。第一，荒政旨在賑濟，側重救民於一時之難，國家不會以之作為謀取私利的手段。如荒政散幣之法，《逸周書·大匡解》曰：“賦灑其幣，鄉正保貸。成年不償，信誠匡助，以輔殖財。”大災之年在鄉正的參與下借幣於荒民使其糶米，來年豐歲之時可以不加償還，借此實現國君真心救助之舉，並以之扶持百姓殖民財。輕重學說卻在產生之初就是以謀取經濟利益為目的的。荒政措施在以後的實踐中成為中飽私囊的手段，這只能說明荒政本身產生變異，卻不能將這種變異了的形態視為輕重學說。第二，荒政與輕重學說雖都重視對糧食的儲備，但其目的根本不同。如上所言，雖然輕重學說也強調“國有十年之蓄”、“使萬室之都必有萬鍾之藏……使千室之都必有千鍾之藏”，但國家憑藉雄厚的糧食儲蓄“挾其食”，在故意造成人民的不足中達到對人民的控制、駕馭，才是其最終目的。這與荒政“委積以待凶荒”是不同的。第三，荒政強調“豐時斂之，凶時散之”，是在均價的前提下進行的，國家在這種斂散中並無收益。《逸周書·大匡解》曰：“易資貴賤以均，遊旅使無滯。……權內外以立均，無早暮，間次均行。”陳逢衡對此解釋說：“此即懋遷有無之義。蓋天災流行，不過一隅，而徵貴徵賤，總以平准之法行之，則居貨行貨兩得其平，而轉運不窮矣。”“凡交易必以司市之官主之，防有欺偽也。權內外以立均，……立均則多少貴賤得其平。”^①這與輕重學說借“斂之以輕”、“散之以重”以達到“君必有什倍之利”的斂財根本不同。第四，輕重學說中有關於荒政的記載，但桓公的“發粟賑饑”卻沒有採用古之荒政中“委積以待凶荒”的散糧之法。他首先“以令籍人三十泉”，並要求齊東、齊西均以穀准幣，然後在東西兩地粟米輕重有別的基礎上，利用“有餘則輕”的市場規律，以“斂之以輕”的齊東之粟散之於“不足則重”的齊西之民。這是輕重學說在賑荒中的運用，而不是荒政畸變為輕重斂散之術。

【作者簡介】耿振東(1973—)，男，山東濰博人。文學博士，現為山西省社會科學院文學研究所副研究員，主要從事先秦兩漢文學與文化研究，已發表論文 30 餘篇。

^① 黃懷信等《逸周書匯校集注》，上海古籍出版社 2007 年版，第 159 頁。

由《墨子》某些“古文”看楚簡中若干從 “刀”、“斤”、“戈”字的特殊寫法^①

高華平

—

《墨子》一書，《漢書·藝文志》“諸子略”著錄為“七十一篇”，《隋書·經籍志》著錄為：“《墨子》十五卷，目一卷。”自唐宋起，其書先後亡佚十九篇，存五十三篇，成今本《墨子》之祖本。由於歷代少有治《墨》學者，故該書少有人研究。其書文字“錯謬嚴重，幾至不可句讀者”^②，但亦由此，使得該書在無意間保存下大量古文字。清代學者已多留意於此。畢沅《墨子注敘》曾說：“先秦之書，字少假借，後乃偏旁相益。若本書，源流之字作‘原’，一又作‘源’；金以溢為名之字作‘益’，一又作‘鎰’；四竟之字作‘竟’，一又作‘境’。皆傳寫者亂之，非舊文。乃若‘賊斃’百姓之‘殺’字古文，遂而不反，合於遂亡之訓，‘關叔’之即‘管叔’，寔足以證聲音文字訓詁之學，好古者倖存其舊云。”^③孫星衍《墨子注後敘》亦曰：此書“古字古言”，通“聲音訓詁之原”。而王念孫《讀書雜誌·墨子雜誌》言之最詳，其言曰：

然是書以無校本而脫誤難讀，亦以無校本而古字未改，可與《說文》相證。如《說文》“亨”字，篆文作“𠄎”，隸作“享”，又省作“亨”，以為“亨通”之“亨”（俗又作“烹”），而“亨”行而“享”字廢矣。唯《非儒》篇“子路享豚”，其字尚作“享”。……是書最古，古音假借之字亦最多，如“胡”作“故”（《尚賢中》篇“故不察尚賢為政之本也”，“故”與

① 本文屬作者承擔的教育部人文社會科學重點研究基地重大專案——“楚簡文字的文化學研究”的階段性成果（批准號：07JJD740062）。

② 孫詒讓《墨子問詁》點校本《前言》，上，第5～6頁，中華書局《新編諸子集成》本，2001年版。

③ 孫詒讓《墨子問詁》下，第633頁。

“胡”同)，“降”作“隆”(《尚賢中》篇“稷隆播種”，《非攻下》篇“天命融隆火於夏之城”，“隆”並與“降”同)，“誠”作“情”，又作“請”(《尚同下》篇“今天下王公大人君子，中情將欲為仁義，求為上士”，《節葬下》篇“今天下士君子，中情將欲為仁義，求為上士”，“情”、“請”並與“誠”同)，“拂”作“費”(《兼愛下》篇“即此言為行費也”，下文“費”作“拂”)，“知”作“智”(《節葬下》篇“智不智”，下“智”與“知”同)，“志”作“之”(《天志中》篇“子墨子之有天之”，下“之”字與“志”同，“天之”即“天志”，本篇之名也)，“宇”作“野”(《非樂上》篇“高臺厚榭，遠野之居。”“野”與“宇”同)“佗”作“也”(《小取》篇“辟也者，舉也物而以明之也”，“也物”即“佗物”，“佗”，俗作“他”)，“晞”作“欣”(《耕柱》篇“辟若築牆然，能築者築，能實壤者實壤，能欣者欣”……“欣”與“晞”同)，“管”作“關”(《耕柱》篇“古者周公旦非關叔”；《公孟》篇“關叔為天下之暴人”，“關”並與“管”同)①，皆足以見古字之借、古音之通，他書所未有也。

王念孫《墨子雜誌》對《墨子》書中文字特點的分析，既涉及文字的字形問題，也涉及文字的使用問題。所謂“墨子書多古字”，是說墨子書中保存有許多字形異於後世的古文字；而所謂“假借之字亦最多”，則實際上是說《墨子》書中文字的使用問題，即某字本來該用某字，卻用了與此字讀音相同或相近的另一個字。但不管怎樣，這都說明《墨子》一書中存在大量古文字運用中的特殊現象；這些特殊現象已引起前代學者的極大關注，當然也值得我們今天加以特別重視。

如果做進一步的深入分析，前人所謂《墨子》書中多有的“古字”，也並非是早於《墨子》成書時代的“古字”，即這些字並非與《墨子》成書時代的通行文字構成“古今字”關係的“古字”，實際還存在更複雜的情況。其中一部分可能是古今字，另一部分可能是異體字，還有一部分則可能是假借字。

《墨子》書中的許多字，如“鎡”字寫作“益”(《貴義》篇“侍女以千益”之“鎡”作“益”)、“腰”寫作“要”(《兼愛》篇“昔楚靈王好細要”之“腰”寫作“要”)、“墜”寫作“隊”(《七患》篇“隊其子於井中”之“墜”寫作“隊”)、“他”寫作“也”(《小取》篇“舉也物而以明之也”之“他物”寫作“也物”)，等等。“益”、“隊”、“要”、“也”便是產生時代早於“鎡”、“墜”、“腰”、“他”的“古字”，前後兩組構成古今字的關係。而另外一些字，如“祥”又寫作“殍”(《非樂上》篇“降之百殍”之“祥”作“殍”)、“鵠”又寫作“誰”(《魯問》篇“公輸子削木為誰”之“鵠”作“誰”)、“肉”又寫作“宐”(《備城門》篇“狗彘豚雞食其宐”之“肉”作“宐”)、“餌”又寫作“蛆”(《魯問》篇“蛆鼠以蟲”之“餌”作“蛆”)，等等。很難說“殍”與“祥”、“誰”與“鵠”、“蛆”與“餌”之間，哪個字產生的時代更早，只能說它們應是在不同地區由不同羣體獨立創造出來的異體字。孫詒讓《墨子閒詁自序》所謂“《墨子》書中多古字，許君舉其‘羹’‘繡’二文”，指的應該就是這類異體字。至於《墨子》書中更多的“古字”，則只是該書成書時作者們的文字書寫習慣，屬於文字通假現象。如“管叔”之

① 孫詒讓《墨子閒詁》下，第673~674頁。

“管”寫作“關”(《耕柱》篇“古者周公旦非關叔”)、“舉”寫作“與”(《天志中》篇“故天下之君子與謂之”)、“情”寫作“請”(《明鬼下》篇“夫眾人耳目之請”)、“戮”寫作“僂”(《所染》篇“為天下僂”)、“早晚”之“早”寫作“蚤”(《尚賢中》篇“蚤朝宴退”)、“保”寫作“葆”(《魯問》篇“葆昭王於隨”)、“蹊”寫作“僂”(《備城門》篇“昵道、僂近”)等等。

值得注意的是，《墨子》書中大量使用“古字”的現象(不論其屬於古今字、異體字還是通假字)，雖然是一種較為普遍的文字使用習慣，如“其”寫作“元”、“志”寫作“之”、“勇”寫作“癩”(惠)、“飛”寫作“蜚”、“上”寫作“尚”、“情”寫作“請”等等，即多與新近出土的楚簡文字用例相同，更多的乃屬於當時文字的普遍使用習慣使然；但也有許多情況並不是文字的寫作者們無意識的書寫行為，而應該是一種有意的文字選擇與使用舉動，說明《墨子》書中一些“古文”的出現，包含着書寫者的深層的文化心理因素和哲學思想觀念。前人早已注意到這個問題，《淮南子·說山訓》曰：“曾子立孝，不過勝母之間；墨子非樂，不入朝歌之邑。”《史記·鄒陽列傳》載鄒陽《獄中上樑王書》亦曰：“故縣名勝母，而曾子不入；邑號朝歌，而墨子回車。”歷代注家或謂“曾子”當為“孔子”，而於墨子之事則無有異辭。由此可見，墨子為堅持自己的思想而嚴於語言文字的使用應為事實。而墨子之所以“不入朝歌之邑”或見“朝歌之邑”而“回車”，乃是因為地名中有個“歌”字；而他之所以對這個無聲無息的“歌”字避之若仇，又是由於他的“非樂”主張。墨子認為，如果王公大人們熱衷於“大鐘鳴鼓、琴瑟竽笙之聲”，那麼“將必厚措斂乎萬民”、“虧奪民之衣食之財”、“廢大人之聽治”和“國家之從事”。故而，在面對“朝歌之邑”這個歌樂風行且以“歌”命名的城邑時，嚴於名實之辨、強調“是名也止於是實也”、“若實也者必以是名也”(《墨子·經說上》)的墨子，就採取了對“歌”字十分忌諱、並且避而遠之的態度。而其書中“殺”、“戮”、“義”、“戡”等字，亦多不寫作從“又”、“戈”之形，而借異體字或假借字為之，當因墨子希望借此以求遠離血腥殘暴之氣。《墨子·非攻下》“必使汝堪之”畢沅注曰：

《文選注》、《藝文類聚》引作“戡”，此“戡”字之假音。《說文》云：“戡，殺也。”《爾雅》云：“堪，勝也。”

墨子是否是有意假“堪”以代“戡”，這不得而知，但由畢注引《說文》云：“戡，殺也。”與墨子之“兼愛”、“非攻”思想相參看，仍不難見出兩者之間的聯繫。故《說文解字·我部》特舉“墨翟書”之“義”作“義，從弗”。仿佛是說因墨子有“兼愛”、“非攻”思想，故在“義”字的結構上特去掉“手”——古“殺”字^①，而改為從“弗”，成為上“羊”下“弗”的結構——“義”。《墨子·非儒下》“儒者曰：親親有術，尊賢有等”，王引之曰：

此《中庸》所謂“親親之殺，尊賢有等。”今云“親親有術”者，“殺”與“術”聲近而字

^①《說文解字·我部》：“我，施身自謂也。從戈、手。手，古文垂也。一曰古文殺字。”

通也。《說文》“殺”字從殳，杀聲。而無杀字。《五經文字》曰“杀，古殺字。”今案：杀字蓋從乂、術聲。《說文》云：“乂，芟艸也。从丿、乚相交。或从刀，作刈。”《廣雅》：“刈，杀也。”哀元年《左傳》“艾殺其民”，艾與乂、刈同，是乂即是殺也。故杀字從乂，而以術為聲。“乂”字篆文作“𠄎”，今在“術”之上，故變曲為直而作“乂”，其實一字也。《說文》無《乂部》，故杀字無所附而不收。“杀”與“術”並從“術”聲，故聲相近。轉去聲，則“杀”音色介反，“術”音遂，聲亦相近。故《墨子》書以“術”為“殺”。^①

王引之在此詳細說明了《墨子》書中假“術”為“殺”的音韻學依據。儘管王引之並未直接將其與墨子的“兼愛”、“非攻”思想主張聯繫起來，但由“杀”字從“乂”，“乂”即“刈”，本為斬殺、芟刈之字，而墨子曾因“非樂”而不過“朝歌之邑”來看，認為他是為了回避“殺”字中充滿殺戮和血腥氣的“乂”字，也是符合情理的。《墨子·尚賢中》“賤傲萬民”，孫詒讓注引王念孫之言曰：

“賤”當作“賊”，“傲”亦當作“殺”。《說文》“敖”字本作“𡗗”，“殺”古文作“𠄎”，二形相似。“𠄎”誤為“敖”，又誤為“傲”耳。《墨子》多古字，後人不識，故傳寫多誤。此說桀紂幽厲之暴虐，故曰“詬天侮鬼，賊殺萬民”，非謂其賤傲萬民也。上文言堯舜湯文武“尊天事鬼，愛利萬民”，“愛利”與“賊殺”亦相反。《法儀》篇曰：“禹湯文武兼愛天下之百姓，率以尊天事鬼，其利人多；桀紂幽厲兼惡天下之百姓，率以詬天侮鬼，其賊人多。”故知“賤傲”為“賊殺”之誤。《魯問》篇“賊敖百姓”，《太平御覽·兵部》七十七引“賊敖”作“賊殺”，是其明證也^②。

在此，王念孫也沒有說明《墨子》書中以“敖”代“殺”與其“兼愛”、“非攻”思想之間的聯繫，但我們仍然可以推測，《墨子》一書以“古文”、“敖”代“殺”的原因，應當同樣是由於“殺”字從“乂”（刈），具有某種與生俱來的血腥和殺戮氣息。故許慎《說文解字》云其所見《墨子》書中“義”字不從“我”而從“弗”，而現代學者更說：

（義）不從“我”，而從“弗”，用“弗”代替“我”，明示着對“我”的否定，當係對“我”左旁的古“殺”字而來。這是墨子兼愛、非攻思想的邏輯引申^③。

因此，可以說，《墨子》書中“多用古字”（古今字、異體字或同音假借字），是與其哲學思想密切

① 孫詒讓《墨子閒詁》（上），第 287 頁。

② 孫詒讓《墨子閒詁》（上），第 61 頁。

③ 龐樸《鄧書燕說——郭店楚簡、中山三器心旁文字試說》，武漢大學中國傳統文化研究院編《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社 2000 年版，第 41 頁。

相關的。《墨子》書中與“殺”相關的古字、異體字或假借字，實是其在兼愛、非攻思想指導下，在文字的結構和使用上所做的有意的改造與選擇。

二

《墨子》書的作者們為了貫徹墨子特有的思想主張，在文字的構形和使用上注入了其思想文化的因素，這種現象在楚簡文字中同樣不乏其例。例如，楚簡中那些以“刀”、“斤”、“戈”為形旁的文字，除了大多為《說文解字》中相似的寫法之外，也有一部分常表現為某種特殊的形體：一是在以“刀”、“斤”、“戈”為形旁(或形符)的形聲字中省去了整個形符，使這些成為僅有聲符(或聲旁)的表音符號，如“則”寫作“貝”(貝)^①、“斯”寫作“昇”(其)等等。二是在以“刀”、“斤”、“戈”為形旁的形聲字中，用非“刀”、“斤”、“戈”類字來作形旁以構造出本字的異體字，如“戟”的形旁不從“戈”而改為從“支”，寫作“戟”，“判”不從“刀”而改成從“田”的“畔”等等。三是直接借用另一個讀音相同(或相近)的字來替代本字，以形成假借字用例，如用“悞”代替“威”、用“宜”代替“義”(義)等等。對於楚簡文字中這類特殊寫法，是否可如以往的學者們那樣，僅以同音假借字視之呢？筆者認為，由上文我們對《墨子》書中一些“古文”的分析來看，在楚簡文字的書寫時代，這些從“刀”、“斤”、“戈”的形聲字大多字形已比較穩固，如左“其”右“斤”為“斯”，左“貝”右“刀”為“則”，上“羊”下“我”為“義”等。楚簡文字將這些從“刀”、“斤”、“戈”的文字以不從“刀”、“斤”、“戈”的“古文”或異體字、假借字代替的現象，是值得特別加以關注的。它應該也反映了當時楚國同樣存在着墨家那種“兼愛”和“非攻”的思想的影響。

楚簡中從“刀”、“斤”、“戈”之字的特殊寫法，出現較多的是從“刀”的“則”、“刑”(型)、“劍”，從“斤”的“斯”，從“戈”的“戟”、“威”、“戚”、“義”等字。如曾侯乙墓簡中的“戈”一律採用假借字，寫作“菓”；郭店楚簡中“則”一律寫作“貝”，不從“刀”，“刑”(型)一律寫作“莖”，也不從“刀”。包山楚簡中的“劍”都寫作“鉞”，不從“刀”而從“金”。郭店楚簡和上博簡《性情論》中的“斯”，都寫作“昇”，不從“斤”；郭店楚簡中的多數“威”寫作“媿”或“悞”、“戚”寫作“臺”、“義”寫作“宜”、“剛”寫作“勇”、“戮”寫作“麥”。(《郭店楚墓竹簡》之《性自命出》、《六德》、《緇衣》、《五行》、《窮達以時》等)包山楚簡中有的“戟”寫作“戟”，不從“戈”而從“支”；有的“戮”寫作“戮”，也不“戈”而從“歹”，有的“義”下面的“我”作“𠄎”，與“弗”形近，很容易使人聯想到《說文解字》中所云“墨翟書‘義’作‘義’”。

楚簡中上述不從“刀”、“斤”、“戈”諸字，可能有的屬於本字的異體字，如“劍”與“鉞”、“戟”

① 案：“則”字所從之“貝”，實為“鼎”之開訛，故有人以為“則”字為會意字：“會以刀刻鼎銘為準則之意。”此處不采其說，仍以“則”從“貝”(鼎)、從“刀”，“鼎”(貝)亦聲的一般形聲字。參見何琳儀《戰國古文字典》(上)，中華書局1998年版，第94頁。

與“戟”等；有的屬於本字的通假字，如“威”與“悞”、“義”與“宜”等；有的雖也可勉強劃入本字的通假字的行列，但它們和本字之間似又可看成古今字或異體字的關係，如“其”與“斯”、“貝”與“則”、“堇”與“型”等。現在的問題是，楚簡的書寫者在使用從“刀”、“斤”、“戈”的“刑”、“則”、“劍”、“斯”、“戟”、“義”等字時，為什麼不直接採用這些字的從“刀”、“斤”、“戈”的本字（我們姑且把這些字從“刀”、“斤”、“戈”的形體視為它們的本字），而似乎有意地要回避這些字中的“刀”、“斤”、“戈”等形符或偏旁呢？這個問題需要認真分析。

1. “刀”。《說文解字·刀部》：“刀，兵也。象形。凡刀之屬皆從刀。”這是說，“刀”是一個象形字，“刀”雖然在日常生活中用以切割犧牲，但就其屬性而言，則屬於古代所謂兵器，故《說文》稱之“兵也”。段玉裁注云：“刀者，兵之一也。”今人何琳儀解楚簡“鸞刀”一詞曰：“楚簡‘刀’，切割牲肉之具，或為兵器。^①其釋義可謂後出轉精，更趨周密。楚簡中從‘刀’之字如‘則’、‘刑’、‘剛’、‘判’等，若去其‘刀’旁，則其字義當發生明顯變化。

A. 則一具。則，《說文解字·刀部》：“則，等畫物也。（段玉裁注：“等畫物者，定其等差而各為介畫也，今俗云‘科則’是也。介畫之，故從‘刀’。引申之為法則，假借之詞也。”）從刀、貝。貝，古之物貨也。𠄎，古文則。𠄎亦古文則。𠄎，籀文則，從鼎。”郭沫若《兩周金文辭大系考釋》曰：“則，從刀，從鼎，當是宰割之宰之本字。”何琳儀說：“則，金文作𠄎（何尊），從刀，從鼎，會以刀刻鼎銘為準則之意。或作𠄎（段簋），從刀，從二鼎，會以一鼎為準則用刀刻畫另一鼎之意，即所謂等畫物。……戰國文字承襲兩周金文，鼎足或由𠄎省演為六、八、八，鼎旁遂訛為‘貝’形。”^②這就說明，“則”字所從之“刀”，對“則”字的字義有決定意義。從“刀”，“則”字就有了“宰割”或以“刀刻鼎為準則”之意；不從“刀”，該字就成了“具”，成了一個象形字，象鼎之形。

B. 刑一堇。刑，《說文解字·刀部》：“刑，剄也。從刀，开聲。但這個“刑”字乃是“荆”字之譌。段玉裁注：“按，荆者，五荆也。凡荆罰、典刑、儀刑皆用之。剄者，剄頭也，橫絕之也。此字本義少用，俗字乃用刑為刑罰、典刑、儀刑字。不知造字之指即殊，井聲、开聲各部。凡井聲在十一部，凡开聲在十二部也。”這說明“刑”的本字作“荆”，從刀，井聲，本義為剄頭，即斷頭也，是所謂“刑之至重者也”。故《呂氏春秋·順說》“刑人之父子也”，高誘注：“刑，殺也。”“堇”字《說文解字》未收，《篇海類編·地理類·土部》：“堇、堇，坑陷也。”這是說，“堇、堇”都是“阱”的異體字，指陷坑^③。

C. 判一畔。判，《說文解字·刀部》曰：“判，分也。從刀，半聲。”段玉裁注認為“判”是一個“形聲包會意”字，因為《周禮》“媒氏掌萬民之判”注曰：“判，半也。”“判”的本義為用刀將事物分割為兩半，故從“刀”。而“畔”字，《說文解字·田部》說：“畔，田界也。從田，半聲。”則是一個純粹的形聲字，只表示“田之竟處”（邊界）。可見，從“刀”的“判”與從“田”而不從“刀”的

① 何琳儀《戰國古文字典》(上)，第303頁。

② 同上，第94頁。

③ 參見《漢語大字典》(一)，湖北辭書出版社、四川辭書出版社1986年版，第421頁。

“畔”，字義完全沒有聯繫。“判”字，從“刀”，字義有分開、分割、割裂之義，預示着某種強力和血腥，這是“畔”的所完全沒有的。

D. 剛一劈。剛，《說文解字·刀部》：“剛，強斷也。從刀，岡聲。𠄎，古文‘剛’如此。”《說文·斤部》又說：“斷，截也。”可見，“剛”字的本義是強有力地將事物斬斷為兩截。而因為古人認為最有效的斬斷事物的工具是“刀”，故此字從“刀”。但是，也有人認為，能最強有力地斬斷事物的工具並不一定是鋒刃銳利的“刀”，而應該是人的誠信品質，或某種無形而強大的力量，所以這就有了《說文》中的古文“剛”（𠄎）和楚簡中的“劈”字^①。

2. “斤”。《說文解字·斤部》：“斤，斫木斧也。象形。凡斤之屬皆從斤。”這就是說，“斤”是一個象形字，在日常生活中作伐木之用。但《玉篇·収部》云：“兵，《說文》曰：‘械也。從斤。斤，兵也。’”清人沈濤的《說文古本考》云：“蓋今本奪‘斤，兵也’三字。”故王筠《說文釋例》曰：“斤即兵也，故兵亦從斤。”這說明，“斤”同時又是一種兵器，是殺伐的工具。故凡從“斤”之字，如“斫”、“斨”、“斬”、“斯”、“斷”等字，皆有砍殺之義。但楚簡中從“斤”的“斯”字，卻常見有省“斤”之形，寫作“𠄎”（其）。

斯，《說文解字·斤部》曰：“斯，析也。從斤，其聲。《詩》曰：‘斧以斯之’。”這說明許慎認為“斯”是個形聲字，“其”只表該字的字音，“斤”表示字義。“斯”的本義是用斧子把某物劈開或分裂開。《詩經·陳風·墓門》中的“墓門有棘，斧以斯之”的“斯”，毛傳曰：“斯，析也。”用的就是該字的本義。至於“其”，《說文解字·竹部》認為它是“箕”字的初文，即“其”的本義為“箕”。此說已被甲骨文以來眾多出土的文獻資料所證實。這也說明，“斯”和“其”在字義上是沒有任何關係的。“斯”字去掉“斤”旁，在字形上也完全失去了“斯”字原有的劈開、分析、分裂之義。





3. 戈。《說文解字·戈部》：“戈，平頭戟也。從弋，一衡之。象形。凡戈之屬皆從戈。”與刀、斤同時用作伐木宰牲之具不同，“戈”從產生之日起就是純粹的兵器，是戰爭工具。《說文解字·戈部》既釋“戟”為“有枝兵也”。《書·費誓》又曰：“備乃弓矢，鍛乃戈矛，礪乃鋒刃，無敢不善。”亦明確說明了“戈”的殺戮作用。故《說文解字·戈部》所錄從“戈”的“戟”、“戎”、“戰”、“戮”、“賊”、“威”、“戚”等^②，均與攻戰有關。而如楚簡中去“戈”旁的字，其字義與帶“戈”旁本字，已相去甚遠。

A. 戮一麥。戮，《說文解字·戈部》：“戮，殺也，從戈，麥聲。”段玉裁注：“‘殺’下曰：‘戮’也。二篆為轉注。古文或假‘麥’為之。”楚簡中的“戮”有時寫作“麥”，正是段注所謂“古文或假‘麥’為之”。不管楚簡中將“戮”寫作“麥”的現象是楚文字使用者的有意簡省還是“通假”習慣，是否使用形符“戈”，對“戮”字字義都是至關重要的。《說文解字·羽部》：“麥，高飛也，從羽、彡。”鳥兒高飛自然無關殺戮。



① 楚簡中有的“劈”還寫作“𠄎”、“彊”等。

② 案：《說文》分立有戈、戍、戍、戍、戍、我等部首，但由甲骨文來看，諸部首字皆為兵戈之“象形字”，故此處統歸入戈部。

B. 戟一戟。戟，前引《說文解字·戈部》已曰“戟”之字義為“有枝兵也”，而《說文》其後又云，“從戈、幹省。《周禮》：戟長丈六尺”。許慎的意思是說，“戟”是一種兵器（《廣雅·釋器》曰：“戈，戟也。”比《說文》“戈，平頭戟也”之說更為直接，將“戟”與“戈”完全等同了）。從構形上看，“戟”屬於會意字，會“戈”安置於“幹”頭之意，即所謂“有枝兵也”。段玉裁注：“（一本）‘省’作‘聲’者，誤。”也進一步明確肯定了“戟”字是一個會意而非形聲字。“戟”之所以被定義為“兵”，為武器，正由其右邊“戈”旁的兵器屬性而來。“戟”字可視為“戟”的異體字，但是它將“戟”右邊的“戈”旁改成了“支”旁，因而使“戟”字失掉兵器性質。《說文解字·支部》：“支，小擊也。從又，卜聲。凡支之屬皆從支。^①”但“小擊”不可能用刀、斤、戈或殺人之杖（如殳），而只可能是小樹枝或教鞭。故有人舉作為“小擊”之“支”和作為殺人武器的“殳”為例，辨析兵器與非兵器的區別云：

支……《甲骨文摭續》一九〇作,象手持物有所敲擊。支與殳同有擊義,殳字甲骨文作,作(見前“殳”部下“正解”),手中所持之物,頂端有突出之物,呈方圓形,具有威攝力,而支作,訓為小擊,此其異也。^②

故《說文解字·殳部》在引《周禮》曰：“殳以積竹，八觚，長丈二尺，建於兵車，旅賁先驅。”說明“殳”之形制之後，即解“殳”為“以杖殊人”。而惠棟《讀說文記》則徑曰：“殊人猶殺人。”因此我們也可以說，楚簡將“戟”改寫作“戟”，等於是將一種殘酷殺戮的兵器，改成了一種只是教訓一下人的工具。

C. 義一宜。《說文解字·我部》：“義，己之威儀也。從我、羊。《墨翟書》義，從弗。魏都有義陽鄉，讀若錡，今屬鄴，本內黃北二十里鄉也。”而《說文》釋“我”曰：“我，施身自謂也。從戈、手。手，古文垂也。一曰古文殺字。凡我之屬皆從我。”這表明，“義”乃今之所謂“威儀”之“儀”的本字，而“威儀”之“儀”的“義”字，因為“我”字甲金文皆象兵器即“儀仗之器”，故《說文》以“我”為“一曰古殺字”；而《公羊傳·桓公三年》“我而可為其有矣”何休解詁亦云：“一曰：我，古殺字。”《尚書·泰誓中》“我伐用張”，《孟子·滕文公下》作“殺伐用張”，可知“我”字所從形符確為“戈”類兵器，“義”的“威儀”之義則由“我”而來。“宜”雖與古音與“義”同屬歌部，但義、宜同義互訓當屬後起。《說文解字·宀部》：“宜，有所安也。從宀之下、一之上，多省聲。,古文宜。風，亦古文宜。”何琳儀云：“宜，甲骨文作(前七·二〇·三)。從且(俎之初文)、從二肉，會俎上載肉之義。”^③可見，義、宜二字在形義上本無任何聯繫，楚簡文字用“宜”代

① 案：《說文》以“支”為“從又，卜聲”的形聲字未必正確，從甲骨文來看，“支”字上部“卜”為樹枝或放牧之鞭，下部“又”為手形，故該字當為會意字，至少也應視為形聲兼會意字。

② 徐復、宋文民《說文五百四十部首正解》，江蘇古籍出版社 2003 年版，第 74 頁。

③ 何琳儀《戰國古文字典》(下)，第 859 頁。

“義”，同時也就阻斷了“義”字在字義上通往兵器、殺伐方面的一切可能。

D. 威—懼。威，《說文解字·女部》：“威，姑也。從女，從戌。《漢律》曰：‘婦告姑曰威’。”許慎此說未臻精確。以《漢律》解“威”字本義實不恰當。何琳儀曰：“威，甲骨文作‘𠄎’（前六·二六·七）。從戈，從女。會以戈害女之意。^①”“威”字本義如用“姑也”來解釋，正如將“戟”字的右邊“戈”符換成“支”——是把用兵器殺伐取威換成了用教鞭建立威力，差別是巨大的。故“威”字本義當以何說為優。“懼”，《說文解字》未收。《說文解字·由部》有“畏”字，云：“畏，惡也。從由，虎省。鬼頭而虎爪，可畏也。畏，古文省。”《說文》所言“畏”之形義不誤，則“懼”字是從心、畏聲的形聲字，表示心中畏懼。楚簡文字以表示心中畏懼的“懼”替代“以戈害女”的“威”，使人又一次遠離了“兵威”。

三

楚簡文字是先秦時期(主要是戰國時期)楚人書寫於竹簡上的一種帶有鮮明的時代和楚國地域文化特色的文字。而眾所周知，春秋戰國時期是我國歷史上兵戈不息、戰爭頻仍的極為動盪的時期。僅《春秋》所記，在二百五十餘年的春秋時代中，言‘侵’者六十次，言‘伐’者二百一十二次，言‘圍’者四十次，言‘師滅’者三次，言‘戰’者二十三次，言‘入’者二十七次，言‘進’者二次，言‘襲’者一次，言‘取’言‘滅’者，更不可勝計^②，以至於到了戰國時期，“併大兼小，暴師經年，流血滿野，父子不相親，兄弟不相安，夫婦離散，莫保其命，溘然道德絕矣”(劉向《戰國策序》)。

面對如此殘酷的刑罰與戰爭，人們朝不保夕，命賤如草。當時那些政治家、軍事家和思想家無不陷入深沉的思考，探索着擺脫這一困境的辦法。春秋時期楚莊王的“止戈為武”之說，宋國華元、向戌倡導的“弭兵運動”，以及春秋戰國時期由道、儒、墨、名、法等諸子學派的代表人物提出各種輕刑、非攻、偃兵的學說，都是這種思索的結果。《左傳·宣公十二年》載：

丙辰，楚重至於郟，遂次於衡雍。潘黨曰：“君盍築武軍，而收晉屍，以為京觀？臣聞克敵，必示子孫，無忘武功。”楚子曰：“非爾所知也。夫文，止戈為武。武王克商，作《頌》曰：‘載戢干戈，載櫜弓矢。我求懿德，肆於時夏，允王保之。’又作《武》，……夫武，禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和眾、豐財者也，故使子孫無忘其章。……”

面對臣下的“觀兵”耀武的主張，楚莊王從文字構形的角度提出了自己的“武功”觀。他認為，

① 何琳儀《戰國古文字典》(下)，第1169頁。

② 翦伯贊《先秦史》，北京大學出版社1989年版，第292頁。

“武”這個字，由“止”和“戈”兩個部件組成，應該理解為“戢兵”即“止戈息戰”的意思^①。觀其所謂“武有七德”：禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和眾、豐財。其核心實在於止息兵戰，安和人民。這說明楚莊王已對殘酷戰爭給社會所造成的災難有了清醒的認識，並有止兵息戰、戢安人民的願望。

楚莊王尚且有“息武止戰”的願望，那些被兵戰逼得“易子而食、析骨以爨”的人民的這種願望就更為強烈了。春秋中期，宋國大夫華元、向戎就先後倡導和發起了兩次著名的“弭兵運動”，晉國韓宣子則說：“兵，民之殘也，財用之蠹，小國之大災也。”^②即使那些為春秋霸主們出謀劃策的軍事家和謀士們，如孫武、范蠡等也都認為“兵者，兇器也”（《國語·越語下》）；“不戰而屈人之兵，善之善者也”（《孫子·謀攻》）。

戰國時期，中國社會的兼併戰爭更趨激烈。面對這一現實，道家、儒家、墨家都發出了反戰的呼聲。墨家以“兼愛”、“非攻”的主張而著稱，自不必說。道家和儒家亦然，道家老子希望“小國寡民”，“雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之”（《老子》八十章），認為這樣的社會才是理想的社會。在老子眼中，刀、兵不是什麼好器物，無論對內、對外都不可濫用。老子說：“民不畏威，則大威至。”（《老子》七十一章）“民不畏死，奈何以死懼之？”（《老子》七十四章）又說：“以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還。師之所處，荊棘生焉；大軍過後，必有凶年。”（《老子》二十章）“夫佳兵者，不祥之器。物或惡之，故有道者不處。君子居則貴左，用兵則貴右。兵者，不祥之器，非君子之器。不得已而用之，恬淡為上，勝而不美。而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。吉事尚左，凶事尚右，……戰以喪禮處之。”（《老子》二十一章）莊子也持類似的觀點。《莊子·天道》曰：

本在於上，末在於下；要在於主，詳在於臣。三軍五兵之運，德之末也；賞罰利害，五刑之辟，教之末也；禮法度數，形名比詳，治之末也；鐘鼓之音，羽旄之容，樂之末也；哭泣衰絰，隆殺之服，哀之末也。此五末者，須精神之運，心術之動，然後從之者也。

唐代成玄英疏曰，莊子此處之“五兵”是指弓、殳、矛、戈、戟。這與我們前文所引鄭玄《周禮注》之說稍有差異。而對於“五刑”，成疏則曰：“五刑者，一劓，二墨，三剕，四宮，五大辟。”都與刀、斤、兵、戈有關。成氏又認為，莊子此處的觀點是說，“道德淳樸，治之根本，行於上古；仁義澆薄，治之末葉，行於下代”；“聖明之世，則偃武修文，逮德下衰，則偃文修武”，而戰國則“既虧理

^① 案：關於“武”字形義，今人多不同意楚莊王“止戈為武”之說。如于省吾《釋武》云：“武從戈，從止，本義為征伐示威。征伐者必有行，‘止’即示行也。征伐者必以武器，‘戈’即武器也。”

^② 《左傳》襄公二十七年。

本，適為教末也。”^①故莊子也和老子一樣，把理想的社會寄托於遠古，他說：“夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並”，“夫赫胥氏之時，民居不知所為，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而遊，民能以此矣。”（《莊子·馬蹄》）即是此意。

孔子是“信而好古”者，他做夢也想“從周”，因為周“鬱鬱乎文哉！”他首先提出應從文德（德政、仁政）與武功（武力、武備）的相互關係來看待刀、兵、幹、戈。所謂“文德”，就是文化和賞賜；所謂“武功”也就是刑罰和戰爭。《韓非子·二柄》有刑德“二柄”之說：“殺戮之謂刑，慶賞之謂德。”這是很明確的解說。孔子主張“為政以德”，內政主要靠仁德、靠禮義：“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。”（《論語·為政》）外交則主要靠文德，靠感化：“遠人不服，則修文德以來之。”（《論語·季氏》）以至於他也很嚮往“無為而治”，如《論語·為政》“譬如北辰，居其所而眾星拱之”，願“鑄劍戟以為農器”。《孔子家語·致思》曰：

孔子北遊於農山，子路、子貢、顏淵侍側。孔子四望，喟然而歎曰：“於斯致思，無所不至矣。二三子各言爾志，吾將擇焉。”子路進曰：“由願得白羽若月，赤羽若日，鐘鼓之音，上震於天，旂旗繽紛，下蟠於地。由當一隊而敵之，必也攘地千里，搴旗執誠，唯由能之，使二子者從我焉。”夫子曰：“勇哉！”子貢復進曰：“賜願使齊楚合戰於漭漭之野，兩壘相望，塵埃相接，挺刃交兵。賜着縞衣白冠，陳說其間，推論利害，釋二國之患，唯賜能之，使二子者從我焉。”夫子曰：“辯哉！”顏回……對曰：“回聞薰蕕不同器而藏，堯桀不共國而治，以其類異也。回願明王聖主輔相之，敷其五教，道之以禮樂，使民城郭不修，溝池不越，鑄劍戟以為農器，放牛馬於源藪，室家無離曠之思，千歲無戰鬥之患，則由無所用其勇，而賜無所用其辯矣。”夫子凜然曰：“美哉德也！”（《說苑·指武》略同，《韓詩外傳》卷七稍異）

儘管孔子的最高理想也可能如顏淵所說，化劍戟為農具，放馬南山，但孔子畢竟是一位奉行“中庸”原則的聖人，所以他選擇了在“文德”與“武功”之間的“折中”，即雖保留了刀斤劍戟，但刑罰、征伐有度：“天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。”（《論語·季氏》）自“天子出”，則刑罰、征伐得中，得中，則即使如“管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下”（《論語·憲問》），也是值得稱道的。

孔子之後，儒家孟子特別提倡仁政，反對以力服人，強調以德服人，比孔子具有更鮮明的反戰色彩。他主張對內要以仁愛之心推己及人，刑錯而不用；對外則“威天下不以兵革之利”。（《孟子·公孫丑下》）如果有人說：“我善為陳，我善為戰。”孟子認為此“大罪也”（《孟子·盡心下》）。《孟子·離婁上》曰：

^① 《莊子集釋》卷五，中華書局《新編諸子集成》（第一輯），1961年版，第468頁。

爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。故善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊、任土地者次之。

在孟子那裏，如果說刑罰和殺戮還可保留一點的話，那也只是為了對付桀、紂那樣的獨夫民賊以及各種好戰嗜殺者。

荀子是戰國百家爭鳴的總結者之一，也是先秦儒家的代表人物。荀子推崇孔子，但與孔子以“仁”為中心的思想不同，他主張“隆禮重法”。《荀子》書中有《議兵》一篇，直接表達了他對“兵”的態度。他說：

古之兵，戈、矛、弓、矢而已矣，然而敵國不待試而誅；城郭不辦，溝池不拊，固塞不樹，機變不張，然而國晏然不畏外而明內者無故焉，明道而分鈞之，時使而誠愛之，下之和上也如影響，有不由令者，然後誅之以刑。故刑一人而天下服，罪人不尤其上，知罪之在己也；是故刑罰省而威流，無它故焉，由其道故也。古者帝堯之治天下也，蓋殺一人、刑二人而天下治。傳曰：“威厲而不試，刑措而不用。”此之謂也。

這與孔子先“文德”而後“武力”的觀點十分相近，但似乎又有孫武“不戰而屈人之兵”的意思。

其實，在戰國這個“暴師經年，流血滿野，父子不相親，兄弟不相安，夫婦離散，莫保其命”的時代，不僅儒、道、墨這些“顯學”流派持有“息兵”、“止戈”的主張，就連稷下學者宋鈞、尹文^①和名家的惠施、公孫龍等，也都有“偃兵”、“非攻”的舉動。《莊子·天下》曰：“（宋鈞、尹文）見侮不辱，救民之鬥，禁攻寢兵，救世之戰。”《韓非子·內儲篇上》云：“惠施欲以齊、楚偃兵。”《呂氏春秋·審應》曰：“越惠王謂公孫龍曰：‘寡人事偃兵十餘年而不成，兵不可偃乎？’公孫龍對曰：‘偃兵之意，兼愛天下者也’。”又同書《應言》載：“公孫龍說燕昭王以偃兵”云云，即是其例。由此不難看出，當時“止戰”、“偃兵”之呼聲，普遍且高矣。

四

當然，整個春秋戰國時期最明確、最堅決持罷“兵”和“反戰”之主張者，仍當首推墨家。墨子不僅以他“非攻”、“兼愛”的主張著名，而且他還是中國先秦時期的第一個、也是迄今所知的唯一一個對用“兵”攻伐的行為進行了系統反思的人。他認為，以兵甲攻伐他國之罪，首先是違反了“兼愛”的原則，屬於“十重”不義的行為。其次，他認為對外用兵，“攻伐無罪之國，入其

^① 案：對宋鈞、尹文，有的學者將其歸入墨家，有的學者將其歸入名家，有的學者將其歸入道家。此處歸入道家。

國家邊境，芟刈其禾稼，斬其樹木，墮（隳）其城郭，以湮其溝池，攘殺其牲牷，燔潰其祖廟，剝殺其萬民，覆其老弱，遷其重器”，所造成的災難是“不可勝數”的（《墨子·非攻中》）。墨家後學亦多從此方面立論，只是他們除了認為攻伐用“兵”會給他人帶來災難，給自己帶來惡名之外，還認為攻伐會招致對方的報復。據《呂氏春秋·順說》記載，有一位持“非攻”主張的墨者田贊對荊王說：“甲之事，兵之事也。刈人之頸，剖人之腹，隳人之城郭，刑人之父子也，其名又甚不榮。意者以為其實邪？苟慮害人，人亦慮害之；苟慮危人，人亦必慮危之。”所持就是這一觀點。

根據史料記載和出土文獻來看，春秋戰國時期的儒、道、法、名、兵、農等各家學說都曾在楚國流傳^①，而墨家學說亦盛行於楚國。據《墨子》一書記載，墨翟本人曾兩次遊楚：一次入郢，止楚惠王攻宋（《墨子·公輸》）；另一次到魯陽，止魯陽文君攻鄭（《墨子·魯問》）。墨家的弟子耕柱子、孟勝、徐弱及“南方之墨者苦獲、己齒、鄧陵子之屬”，即使不屬楚籍，也都屬活動于楚地的墨者，並在楚國宣傳其“非攻”學說。根據《墨子》一書的記載，墨子學說曾得到楚惠王的認可和讚賞。《墨子·公輸》即載有楚王被墨子說服，放棄以公輸班所造雲梯攻宋的計畫；《墨子·貴義》又說“子墨子南遊於楚”，獻書惠王，“王愛而讀之”，稱其為“良書也”，並“以社書之地五里封之”；楚王大臣穆賀聞墨子學說亦“大悅”；而楚之魯陽文君則完全接受了墨子的思想，用墨子弟子孟勝、徐弱等治邦，而墨家弟子孟勝、徐弱等一百八十人最終亦皆為魯陽文君“死難”。《韓非子·顯學》說，“自墨子之死”，“墨離為三”：“有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨”。一般認為“相里氏之墨”即《莊子·天下》所謂之“相里勤之徒”。《莊子·天下》說：“相里勤之弟子五侯之徒，南方之墨者苦獲、己齒、鄧陵子之屬，俱誦《墨經》，而倍誦不同，相為別墨。”相里勤為墨家弟子，南方之墨者苦獲、己齒、鄧陵子之屬，與“相里勤之弟子五侯之徒”相為別墨，則他們於墨子已屬再傳弟子，為楚國墨學的第三代傳人。由此我們又不難看出墨家在楚國影響的深遠和傳播的廣泛。

當然，這還不包括那些不屬楚籍的墨者，他們也曾在楚地傳播墨學。如《漢書·藝文志》中著有《胡非子》一書的胡非子其人，就曾說楚人屈將子以“非鬥”，並最終使屈將子“解長劍，釋危冠而請為弟子焉”（《藝文類聚》四三七引）。先後遊說楚王的齊人田鳩、田贊等，亦是其例。

另外，從《墨子》書本身來看，其中的一些語言文字的使用也帶有楚國的地方特色，說明該書有些部分或有可能出自楚人。《墨子·非攻上》“道路遼遠，糧食不繼”，畢沅注引王逸《楚辭章句》曰：“際，住也。楚人謂住曰際。”揚雄《方言》卷七曰：“際，逗也。南楚謂之際。郭璞注：‘逗，即今住字也。’”《墨子·備城門》“梏、趙、據、榆、可”，孫詒讓注曰：“《方言》（卷五）曰：‘杠，南楚之間謂之趙。’郭璞注云：‘趙當作桃，聲之轉也。’”或許有人會說，墨子為魯人^②，

① 參見拙作《屈原的“美政”思想與諸國的諸子學》，《江漢論壇》2010年第2期。

② 案：關於墨子籍貫，學術界向有魯人、宋人、楚人等多說，本文取魯人說。

“三墨”學說中雖有“南方之墨者”一系，但《備城門》以下二十篇向傳為“秦墨”之作，何以說其中有楚語存焉呢？我以為，這是因為戰國時期的楚國，不僅是墨學傳播的最重要的地區之一，而且還是墨學由東部向“關中”等西部輸送的重要通道。墨子在世之時，他本人往北方最遠曾到達衛國（《墨子·貴義》），但卻多次遊楚，墨家弟子胡非子、田鳩等人，亦由齊魯遊楚，並轉而遊秦。而“秦墨”之人，實多由楚國轉道而來。《呂氏春秋·首時》載：

墨者田鳩欲見秦惠王，留秦三年而弗得見。客有言之於楚王者，往見楚王。楚王說之，與將軍之節以如秦，至，因見惠王。告人曰：“之秦之道，乃之楚乎？”

《藝文類聚》卷六八引《墨子》亦有此段文字，“之秦之道，乃之楚乎”作“吾不識秦之道，乃當由楚也”。可見，當時“秦墨”的輸入，既不直接始於齊魯，亦非間由三晉，而是經由南方的楚國。故可以說，“秦墨”在一定程度上仍帶有南方墨學的特點，即使《墨子》書中出於“秦墨”之手的《備城門》等篇，其中也可能殘存有一些楚字楚語。而由此我們又不難推見，楚簡文字中那些從“刀”、“斤”、“戈”之字的特殊寫法，與《墨子》書中因其“兼愛”、“非攻”思想主張而改“義”為“義”、假“僂”為“戮”、假“術”為“殺”（或以“古文”散代之）一樣，更多地應當是受到了墨家思想影響的結果。再說，從新出楚簡文獻（主要是郭店楚簡和上博簡）來看，其中還有被認為是墨家學派的著作，如上博簡中的《容成氏》、《鬼神之明》等篇。這也說明，楚簡文字中從“刀”、“斤”、“戈”等字的特殊寫法，可能是受到了墨子做法的影響。

[作者簡介] 高華平(1962—)，湖北省監利縣人。文學碩士、哲學博士，現為華中師範大學文學院教授、博士生導師，主要研究中國古代文學與古典文獻學，已發表論文 90 多篇，出版《魏晉玄學人格美研究》等專著 10 多部。

萬能而無所為

——荀子對於王權主義的調整*

[以色列] 尤 銳

荀子的君主觀是近代和當代學術界討論的熱點問題。19世紀末，西方民主思潮進入中國以後，一些思想家和學者對荀子所謂“極端君主主義”提出了尖銳的批評。譚嗣同(1865—1898)是這些思想家和學者的代表，他在《仁學》中說：“荀子……授君主以莫大無限之權，使得挾持孔教以制天下。”^①此類批評在一定程度上繼承了朱熹等儒家的看法。他們對荀子的君主觀及其所謂“法家”色彩表示明確的不贊同。而其他親民主主義的(pro-democratic)思想家，如吳虞(1871—1949)雖然也批評荀子的君主主義，但另一方面卻贊同在其思想中存在的所謂“民權論”^②。這兩種批評的分歧至今依然存在。幾年前賈海濤先生曾說：“荀子是成功地系統論證了君主獨裁專制……合理性的第一人。”^③楊陽先生也認為“戰國時，雖思想天才輩出，但在君主專制制度合理性理論的建構上，卻無人能與荀子比肩”^④。廖名春先生則比較系統地討論了荀子的“君民關係說”，認為荀子“與孔子、孟子一樣，基本上是一個民本論者”^⑤。而王保國先生則不同意這種看法，他認為荀子“弱化了傳統儒家民本思想的力度，強化了君主專制的權威”^⑥。就西方學者而言，討論荀子哲學思想的雖然比較多，但幾乎沒人系統地討論過荀子的君主觀；大部分西方學者都認為荀子在儒學中是代表所謂“權力主義”(authoritarian)的思

* 本文是根據作者2006年2月19日在臺灣雲林科大漢學所“荀子研究的回顧與開創”學術研討會上的演講稿改寫而成，專門寄給本刊發表。筆者要在此感謝參加該研討會的各位同仁以及劉澤華先生和張懷通學兄對本文提出的指正。本文的寫作受到以色列科學基金(Grant No. 1860/07)和 Michael William Lipson Chair in Chinese Studies 的資助。

- ① 見譚嗣同著、吳海蘭評注《仁學》，華夏出版社2002年版，第30章。
- ② 有關吳虞對荀子的態度，見鄧星盈《吳虞對荀子的評說》，《甘肅社會科學》，1994年第6期，第8~11頁。
- ③ 見賈海濤《簡析荀子對君主獨裁專制政治“合理性”的論證》，《阜陽師院學報(社科版)》，1997年第2期，第19~24頁。
- ④ 楊陽《荀子政治思維及其對君權合理性的構建》，《政治學研究》，2003年第3期，第77~81頁。
- ⑤ 見廖名春《論荀子的君民關係說》，《中國文化研究》，1997年第16期，第41~44頁。
- ⑥ 見王保國《評荀子的君本論和君民“舟水”關係說》，《史學月刊》，2004年第11期，第4~19頁。

想趨向^①。

學術界對於荀子君主觀在認識上的分歧,反映出各位思想家和學者思維方式及研究方法的不同,同時也反映出多層面的荀子思想所具有的內在矛盾。我們讀《荀子》的時候,經常能遇到一些表現其“極端君主主義”特色的章節,比如他主張:“君者儀也,民者景也,儀正而景正。君者盤也,民者水也,盤圓而水圓。”(《君道》)^②類似的論述還有許多,我在下面將詳細討論。然而,荀子也經常批評當時的統治者,把他們稱為“闇主”、“暴君”,又認為他們“雖封侯稱君,其與夫盜無以異”(《正名》);並且主張忠臣要“從道不從君”(《臣道》)。我們應該如何理解這些表面上的矛盾呢?荀子到底如何看君主的政治與社會地位呢?他是否應該被歸類於極端專制主義者呢?探尋這些問題的答案,不僅有助於我們瞭解荀子個人的看法,同時也能使我們更深刻地認識到中國政治文化的一些內在矛盾,以及荀子對解決這些矛盾的想法。

以上提到的各位學者在討論荀子的君主觀時,主要着眼於其思想上所謂“民本”與“君本”之間的表面上的矛盾。實際上這個矛盾並不存在。無論是荀子還是其他戰國時代的思想家,都主張“民本”思想。且眾口一詞地提出“立君為民”的口號,強調“得民”的重要性。但是他們都不主張把政權從君主個人傳到平民,也沒有提出讓老百姓參政的願望^③。制約君主的獨裁,則是大臣的責任,無論是以進諫、教化君主,或者其他的方法來進行。因此筆者認為,我們在分析荀子的君主觀時,不能僅從君民關係的角度來看,而應該主要從君臣關係的角度來討論。此外,討論荀子的君主觀,我們必須區分荀子的理想式君主的理念及其對於一般君主的看法。而且,除了討論荀子的理念以外,我們還要重視他所提出的一些巧妙方法。這些方法使大臣們在荀子所主張的政治制度之下,還能在一定程度上制約君主的獨裁。下面我將就上述幾點,對荀子的君主觀進行具體的分析。

① 在西方學術界中唯一比較系統地介紹荀子政治思想的作品是前蘇聯 Vitalij F. Feoktistov, [俄] *Filosofskie i obshchestvenno-politicheskie vzgliady Siun'-tszy* (《荀子的哲學、社會及政治觀》) Moscow: Nauka, 1976。但是他對荀子的君主觀只進行了非常簡略的討論,例如第 146、154 頁。最具代表性的研究荀子思想的英文作品是 Paul Rakita Goldin, *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi*, Chicago and La Salle, Ill.: Open Court, 1999 和 Sato Masayuki (佐藤將之), *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*, Leiden: Brill, 2003;然而這兩位的研究重點都不是荀子的君主觀。

② 以下引述《荀子》只引篇名。我所引諸子的文獻都按照中華書局《新編諸子集成》本。

③ “立君為民”是西周以來的觀念,《尚書》西周篇已有它的萌芽,詳見張分田《論“立君為民”在民本思想體系中的理論地位》,《天津師範大學學報(社會科學版)》,2005 年第 2 期,第 1~7 頁。戰國時代不但儒家、墨家,甚至所謂法家都提出了這個看法,同時這些學派都主張要以君主為核心的政治制度,民眾卻沒有政治上的主動權,荀子也不例外。詳見高春海《解讀荀子君民關係思想研究中的爭論》,《史學集刊》,2010 年第 3 期,第 101~106 頁。荀子的民本思想究竟是控制還是加強君主制度,以及是否跟荀子的君主主義之間有矛盾,是很值得商榷的。

一、君主至上：荀子的“王權主義”的思想

荀子的君主觀基本上集成並綜合了戰國早期、中期思想家的君主觀，並將之系統化。自戰國初期以來，許多思想家從不同角度提出了劉澤華先生稱之為“王權主義”的思想，即眾口一詞地主張，要改善以君主為核心的政治制度，並使之完美化^①。諸子雖然對君主個人的行為及其品德以及君臣關係的看法大相逕庭，但也有共識。首先，諸子大都認為，為了解決國與國之間的矛盾，唯一的方法就是統一“天下”（即孟子所主張的“定於一”^②）；這意味着“天下”需要唯一的合法的政治中心，就是唯一的、合法的、有效的君主（孔子所主張的“天無二日，民無二王”^③就代表着這種看法）^④。其次，諸子大都認為，為了強化國家，必須先強化君主在國內的權力；要摒除春秋時代的“禮樂征伐自諸侯出”、“自大夫出”、甚至“陪臣執國命”等體現君主權力弱化的現象^⑤。再次，諸子大都主張，每個國君必須享有至高無上的政治及社會地位，任何行政機關都不能控制君主的權力；任何社會成分也無法跟君主相匹。該思想成為荀子君主論的基礎。

荀子的君主理論有許多層面。首先他比較系統地對君主制度的合理性進行了解釋，而其中最重要的就是君主對社會秩序的貢獻：

故古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之執（勢）以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治、合於善也。
（《性惡》）

眾所周知，“性惡”觀念是荀子政治理論的核心。為了克服或是控制人類“性惡”對社會造成的消極影響，荀子提出了四種手段：即君上、禮義、法正和刑罰，而君主是其中最重要的成分。荀子是這樣闡述的：

① 詳見劉澤華主編《中國傳統政治思維》，吉林教育出版社 1991 年版；及劉澤華《中國的王權主義》，上海人民出版社 2000 年版。

② 見《孟子·梁惠王上》。

③ 見《孟子·萬章上》，並見《禮記》之《曾子問》、《坊記》、《喪服》諸篇。

④ 有關“大一統”思想的產生及其政治文化作用，詳見拙著“‘The One that pervades All’ in Ancient Chinese Political Thought: Origins of ‘The Great Unity’ Paradigm”，*T'oung Pao* 86. 4-5 (2000)，280-324。

⑤ 有關春秋時代的政治危機及君主地位的衰弱，詳見拙著 *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722-453 B.C.E.* Honolulu: University of Hawaii Press, 2002, 136-163。

人生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物；故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。能以事親謂之孝，能以事兄謂之弟，能以事上謂之順，能以使下謂之君。君者，善羣也。羣道當，則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，羣生皆得其命。《王制》

荀子認為“羣”，即建立社會組織，是人類生存最基本的必然需求，是克服自然的唯一方法，而建立的這個組織必須以社會成員之間的“分”作為基礎。《荀子》的“分”具有多重意義，有分配物品、分配職能的“分”、也有分辨是非的“分”，還有社會等級之“分”^①。等級秩序（“能羣”）使人異於禽獸，而且能克服自然。而君主對“分”和“羣”則有着莫大的意義。首先由於君主是政治領袖，所以能通過政治手段來控制“性惡”的百姓，即“使下”。沒有君主則社會組織（即“羣”）也就無法存在。此外，由於君主不但是最高統治者，也是社會金字塔的塔尖，如果沒有君主，社會等級的金字塔也就無法完整；因此，強調君主的尊嚴並提升其號召力，是穩定社會秩序的重要手段之一。在這種情況下，確立君主的禮制地位就變得極為重要。而荀子，這位禮儀的大師，由此而非常重視確立君主在禮制上的至高無上地位，並強調君主在禮制上享有特權的必要性。例如：

天子無妻，告人無匹也。四海之內無客禮，告無適也。《《君子》》

天子祿衣冕，諸侯玄衣冕，大夫禕冕，士皮弁服。《《富國》》

天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重。《《禮論》》

天子山冕，諸侯玄冠，大夫禕冕，士韋弁，禮也。天子御珽，諸侯御荼，大夫服笏，禮也。天子雕弓，諸侯彤弓，大夫黑弓，禮也。《《大略》》

君主享受禮制上的特權具有兩方面的重要意義：其一，君主作為一級特別的禮制等級（special ritual rank），享有特權是禮制“分”的顯著特徵；其二，這些特權能穩固君主在政治上的至高無上地位。在荀子的理論中，禮制金字塔、社會金字塔及政治金字塔必須是同一的。因此，君主的塔尖地位反映出他在政治上的唯一性並加強這種唯一性。荀子是這樣表述的：

君之喪，所以取三年，何也？曰：君者，治辨之主也，文理之原也，情貌之盡也，相率而致隆之，不亦可乎？《詩》曰：“愷悌君子，民之父母。”彼君子者，固有為民父母

^① 有關荀子思想中的“分”問題，詳見 Sato Masayuki “The Development of Pre-Qin Conceptual Terms and Their Incorporation into Xunzi’s Thought”, in Jan A. M. de Meyer and Peter M. Engelfriet, eds., *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honor of Kristofer Schipper*, Leiden: Brill, 2000, 27 - 31.

之說焉。父能生之，不能養之；母能食之，不能教誨之；君者，已能食之矣，又善教誨之者也。三年畢矣哉！（《禮論》）

這段話是荀子激進君主主義的代表性文字之一。對荀子來說，君主的權威甚至超越父母的權威，這跟戰國時代的儒家思想大不相同^①。君主對老百姓既“食之”又“善教誨之”，當“民之父母”，這賦予了君主至高無上的社會權力。值得注意的是，君主在社會上、禮制上的尊貴反映了其特殊的職能，而這跟他個人的品格卻沒有什麼大的關係。一切君主都維持社會秩序，都必須享有禮制上的特權，無論是“聖君”還是“中君”（即一般的君主），首先都是君主，即意味着他是有絕對權力的人。

除了維持社會秩序以及禮制穩定以外，君主的第三項主要職能是維持政治秩序。荀子說：

君者，國之隆也；父者，家之隆也。隆一而治，二而亂。自古及今，未有二隆爭重而能長久者。（《致士》）

“一而治，二而亂”屬於戰國時代諸子的公論，有多部文獻可以為證^②。值得注意的是，按照這種看法，一元化的領導是政治秩序的前提，它與君主個人的資質沒有必然的關係；君主至高無上的政治地位就如家庭中父親的存在一樣，具有政治上的必然性。我們可以得出結論：對荀子來說，君主的某些社會和政治功能是其職位所自帶的；並不反映該君主的個人知識和品德。以君主為核心的政治制度是必然的、合理的，而保護和穩定該制度則正是荀子政治思想的主要目標之一。

二、“聖王”與君主權力的絕對化

以上我討論了荀子君主理論最基本的層面，即君主制度的社會及政治必然性。而荀子的君主理論含有另一個重要側面，即其“聖王”觀。“王”的神聖化是戰國中晚期的共同思想趨向，當時有許多思想家都提出了“王者”（或者“聖王”）觀念，都認為“王者”與一般的諸侯國王

① 戰國時代的儒家文獻大部分主張父權超越君權，例如孔子主張“父為子隱，子為父隱”（《論語·子路》）；孟子認為舜為了自己的父親可以“棄天下”（《孟子·盡心上》）；郭店的儒家文獻也有類似的看法，例如《六德》篇主張“為父絕君”（即父親的喪禮比君主的喪禮重要），《語叢》篇也提出父子關係比君臣關係重要，等等。

② 如《慎子·德立》、《管子·霸言》、馬王堆帛書《黃帝書·大分》（或作“六分”）、《呂氏春秋·執一》等。

是不一樣的：他是理想化的人物，他的才能、知識、道德及政治成就都要超越平常的君主^①。荀子繼承並進一步發展了該看法，他明顯地區分一般的國君和“聖王”（或者稱為“天王”、“王者”、“天子”）。這兩種君主之間的差異很大，其中最主要的差異在於他們所統治的範圍。“聖王”所統治的是全部“天下”：

全道德，致隆高，綦文理，一天下，振毫末，使天下莫不順比從服，天王之事也。……天下不一，諸侯俗反，則天王非其人也。（《王制》）

要想達成最高的政治成功，即“一天下”，只有“天王”（或者“聖王”）才可實現，一般的君主是做不到的。這就是“天王”與“非天王”之間最突出、最客觀的區別。這樣一來，則當時所有的諸侯王都不能被稱為“天王”，都“非其人也”。這兩種君主之間的差異不僅在客觀方面存在，其主觀方面的差異也極為重要，即這兩種君主具有迥異的才能與品德：

故天子唯其人：天下者，至重也，非至強莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至眾也，非至明莫之能和。此三至者，非聖人莫之能盡。故非聖人莫之能王。（《正論》）

真正的天子不是一般的人物，他是“至強”、“至辨”、“至明”的“聖人”，因而他所享有的權力也與一般的君主不一樣，帶有明顯的神聖色彩：

天子不視而見，不聽而聽，不慮而知，不動而功；塊然獨坐而天下從之如一體，如四肢（即四肢）之從心。夫是之謂大形。（《君道》）

“天子”的神化是荀子君主理論的主要特點之一。它可以說明為什麼在荀子眼中天子應該享有絕對的權力、應該支配一切：

聖王在上，分義行乎下，則士大夫無流淫之行，百吏官人無怠慢之事，眾庶百姓無姦怪之俗，無盜賊之罪，莫敢犯上之禁。（《君子》）

“聖王”的支配功能常常超越一般的君主。這種支配不但表現在社會及政治方面，而且深入到文化和思想方面。上面引述的“聖王在上……眾庶百姓無姦怪之俗”描述的就是“聖王”主要的文化職能之一，即聖王能改善老百姓的行為。但荀子進一步提高“聖王”的文化職能，他認

^① 詳見拙著 *Envisioning Eternal Empire*，第 25~111 頁。

為該君主不但可以影響老百姓，而且也要規範上層的精英分子，即士人。就像古代的“聖王”所做的那樣：

一天下，財萬物，長養人民，兼利天下，通達之屬，莫不從服，六說者立息，十二子者遷化，則聖人之得執者，舜、禹是也。（《非十二子》）

這裏荀子提出“聖王”不但支配一切政治、經濟和社會事務，而且也要壓制荀子所反對的“六說”和“十二子”，即那些堅持“異端”的思想家。在荀子之前，只有墨子和商鞅提出過君主在思想方面也必須支配一切^①。一般來說，儒家重視士人在思想上要保存一定程度的獨立性，而荀子則認為如果有聖王在位，這個獨立性不必存在：

天子者，執位至尊，無敵於天下。……道德純備，智惠甚明，南面而聽天下，生民之屬莫不振動從服以化順之。天下無隱士，無遺善，同焉者是也，異焉者非也。（《正論》）

這段話可以說是激進君主主義的極致表述。“同焉者是也，異焉者非也”，意味着無論是平民還是士人，都不得不服從國君，都不得不接受國君的意見。這個看法與戰國時代的儒家所主張的士人在思想上的獨立性大不一樣。值得注意的是，荀子一般來說也主張“大儒……獨立貴名”，“獨居而樂”（《儒效》），並沒有絕對的附庸意識。然而，在讚美“聖王”的時候，荀子則基本上接受了類似墨子的“尚同”觀念，即要“上同而不下比”（《墨子·尚同上》）的看法。這意味着，在“聖王支配一切”的原則下，荀子不知不覺地拋棄了士階層思想上的自由權。

荀子認為“聖王”具有絕對的社會、政治和文化職能，而後來譚嗣同評價荀子“授君主以莫大無限之權”也就不足為奇了。然而，說荀子是純粹的君主主義者，則不免過於簡單化。實際上，荀子的“聖王”觀念具有雙重性：一方面他將理想的君主完美化，一方面則通過這種完美化來批評並控制當時的一般國君。我們在以下三節中將論證荀子君主觀的二元化並非出於偶然，而恰恰是反映其理論的微妙之處：在“君主至上”的面紗之後，主張君主把具體的政權傳給他的能臣。

三、理想與現實的君主：世襲 君主制的內在矛盾

以上我們提出了荀子理論中的理想君主和一般君主之間的區別：現在要進一步探討荀

^① 見《墨子·尚同》諸篇；《商君書》的《農戰》、《去強》等篇。

子對平常君主的態度。首先值得注意的是，荀子在讚美“聖王”的同時，常常將這個讚美化成強調平常國君的不合格。例如在《富國》篇中，荀子先提出理想的君主如何享受至高無上的權力：他“兼制天下”，老百姓“相率而為之勞苦以務佚之”，並且“為之出死斷亡”，這些話都屬於荀子的“絕對君主主義”的範圍。然而荀子明確說明：只有“仁人在上”才可以享受類似的絕對權力，而當時的國君絕不是合格的“仁人”：

今之世而不然：厚刀布之斂，以奪之財；重田野之稅，以奪之食；苛關市之征，以難其事。不然而已矣，有挾挈伺詐，權謀傾覆，以相顛倒，以靡敝之。百姓曉然皆知其汙漫暴亂，而將大危亡也。是以臣或弑其君，下或殺其上，粥其城，倍其節，而不死其事者，無他故焉，人主自取之。《詩》曰：“無言不讎，無德不報。”此之謂也。
(《富國》)

這段話具有非常極端和尖銳的批評性。荀子不但譴責“今世”統治者的剝削性和好戰性，而且他清清楚楚地警告他們：如果一直壓迫老百姓，君主就無法保護自己的地位。如果“臣或弑其君，下或殺其上”，是“人主自取之”。那麼荀子是否贊同人民起義或者其他的政變呢？在我們討論這個題目之前，先要進一步瞭解荀子對當時諸侯的態度。荀子是否相信任何君主都能夠成為“明君”或者“聖君”？如果不能，那這個君主應該如何來承擔君主的職能呢？他會不會由於不合格而丟掉自己的君主地位呢？

表面上，第一個問題的答案是肯定的。荀子清楚地表明他相信君主可以通過修身來提高自己的素質：

請問為國？曰：聞修身，未嘗聞為國也。君者儀也，民者景也，儀正而景正。君者盤也，民者水也，盤圓而水圓。……故曰：聞修身，未嘗聞為國也。(《君道》)

修身是荀子道德觀極為重要的一部分，但是他是否相信通過這個方法可以使不適當的君主成為“明君”呢？筆者認為荀子對此有一定程度的疑惑。例如，在討論堯的兒子朱、舜的弟弟象的時候，荀子提出，這兩位“聖君”的親戚並不能接受教化：“朱、象者，天下之鬼，一時之瑣也。”他還認為：“何世而無鬼？何時而無瑣？”(《正論》)這表明，荀子並不徹底地相信修身、教化可以把愚笨的人變成賢聖。朱是堯的兒子，如果堯不讓位於舜，朱就將成為帝。如果堯，這個至聖的君也無法確定他的兒子不成為“閻主”，那麼世襲制度是否能保證有適宜的君主呢？

這一問題把我們引向了關於中國君主主義思想的一個非常重要但並沒有被廣泛討論的方面，即政治體制(也就是世襲繼承君主制)所造成的君主個體的不適合。眾所周知，中國歷來的君主地位是終身的而且是世襲的，絕大多數的君主通過繼承自己父兄的地位而即位。這個傳統的制度與戰國時期比較普遍的“尚賢”制度大不一樣。根據“尚賢”的原則，擇選官員是

按照其能力，而不是按照他的血統；而君主則相反，血統決定了他的地位。在這個情況之下，政治制度具有很大的不平衡，也就是說，常常有大臣的知識、才能和道德超越他的君王的。這對於諸子是一個很敏感的問題，很少被公開討論。但是筆者認為，我們可以假設這就是那個時代有關君主的爭論的背景，尤其是荀子的君主觀的背景。

荀子堅定地擁護“尚賢”制度和社會身份等級的流動性，並且旗幟鮮明地反對由一個人的血統來決定其地位。他主張：“賢能不待次而舉，罷不能不待須而廢。……雖王公士大夫之子孫也，不能屬於禮義，則歸之庶人。雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。”（《王制》）他還主張：“論德而定次，量能而授官，皆使人載其事，而各得其所宜，上賢使之為三公，次賢使之為諸侯，下賢使之為士大夫：是所以顯設之也。”（《君道》）荀子明確主張，所有統治者的地位都必須反映他們的才能，而跟血統無關；即“罷不能不待須而廢”。但是他所說的“雖王公士大夫之子孫”是否是指太子乃至國君個人呢？如果不是，那為什麼就只有最高統治者才能免於“不待須而廢”呢？為什麼“三公”、“諸侯”、“士大夫”都要依靠其才能而得職位，而君主則不需要呢？荀子是否質疑過世襲君主制的合法性呢？他是否想到以賢能的人來取代不適當的國君？在上面一段提到的荀子批評堯的兒子，意味着他認識到了世襲君主制的不足。然而，儘管認識到了這一點，荀子並沒有提出廢除世襲君主制度。有不少學者認為荀子的思想具有“革命”觀念的萌芽，他至少表現出了對世襲制度的不滿^①。筆者則認為這種對荀子的評價很值得商榷。

中國古代非世襲的繼承制度只有兩種，即“革命”和“禪讓”。前者是殷周之際政治變革的產物，西周以後它成為“天命”觀的一部分，並且是規範君主行為的最重要的方法之一。然而，在現實政治中，“革命”觀念的適用性是極為有限的。“革命”基本上是暴力活動，它無法成為正常的繼承制度。甚至比較公開地主張“革命”的合法性的孟子，也認為“繼世而有天下，天之所廢，必若桀紂者也”^②。這意味着世襲制度還是合法的、正常的，而“革命”的手段只能在非常特殊條件下適用。我們將在下面論證，荀子也有類似的比較保守的看法。

荀子對“革命”的態度是比較複雜的，值得詳細討論。我們在上面已經提出了一些論證，荀子常常告誡統治者，他們如果不改善自己的行為，就可能會被下層推翻。例如，他認為被推翻的君主是“自取之”（《富國》），又認為某些“亂行”的君主“雖封侯稱君，其與夫盜無以異”（《正名》），“四統者亡，而天下去之，夫是之謂匹夫”（《君道》）。此外，荀子明顯地贊同商、周的“革命”以及“革命”的領導湯、文、武王及“大儒”周公。然而荀子嚴格地控制“革命”的正常性。他在《正論》篇中說明在什麼條件下“革命”可以獲得合法性：

世俗之為說者曰：“桀、紂有天下，湯、武篡而奪之。”是不然。以桀、紂為常有天

^① 如見劉小楓《儒家革命精神源流考》，上海三聯書店 2000 年版。

^② 見《孟子·萬章上》。

下之籍則然，親有天下之籍則然^①，天下謂在桀、紂則不然。（《正論》）

荀子憑什麼認為桀、紂沒有“天下”了呢？他自己進行了說明：這兩個“暴君”早已喪失了自己的權威，被老百姓拋棄，因此已經不算是合法的君主。他們“不材，不中，內則百姓疾之，外則諸侯叛之，近者境內不一，遠者諸侯不聽，令不行於境內，甚者諸侯侵削之、攻伐之。若是，則雖未亡，吾謂之無天下矣。”（《正論》）桀、紂極端地無才和無能，並且是最可惡、最可恨的無道暴君：“其行為至亂也；親者疏之，賢者賤之，生民怨之。”（《正論》）這就意味着他們自亡，自己失去了天下。這個“自亡”是“革命”的首要前提，但僅此還不足以使革命獲得合法性，更重要的則是湯、武乃是正宗的聖人：他們是“至強”、“至辨”、“至明”的人（《正論》）。我們總結一下，在荀子看來，合法的革命需要具有三個重要的前提，即：執政的君主是無道的暴君；他早已丟失了自己的權威；而反對他的新興君主是至高無上的聖人。這樣，荀子不否認湯、武革命的合法性，但是同時也嚴格地制約了革命對於當世政治的適用性。荀子提出的三個前提能夠同時實現是非常難得的，因此革命並不會成為有效的政治選擇。所以說到底，荀子並不是一個“革命家”。

通過讀《荀子》，我們還找到另一個荀子反對以“革命”的手段來取代“暴君”的證據。荀子對於人臣這樣建議：

事聖君者，有聽從，無諫爭；事中君者，有諫爭，無諂諛；事暴君者，有補削，無撓拂。迫脅於亂時，窮居於暴國，而無所避之，則崇其美，揚其善，違其惡，隱其敗，言其所長，不稱其所短，以為成俗。《詩》曰：“國有大命，不可以告人，妨其躬身。”此之謂也。（《臣道》）

這段話對我們有很大的啟發性。荀子認為，即使人臣在不得不事暴君的時候，也不許把他推翻。這意味着，荀子儘管警告君主他是可以被老百姓推翻的，即“水則覆舟”（《王制》），並警告君主“臣弑其君”是“人主自取之”，但他卻不主張人臣自主地“替天行道”。荀子明確認為，寧事暴君也不違反世襲君主制。而由於“中君”、“闇主”比“暴君”具有更大的合法性，所以無論如何也不許取代他們。

除“革命”之外，非世襲的繼承制還有禪讓制度。禪讓學說的來源比較晚，其主要基礎是上古堯讓位於舜、舜讓位於禹的傳說。《墨子》很可能是最早提出這個傳說的作品。傳世文獻，即《墨子》、《孟子》、《尚書·堯典》等都討論了禪讓的傳說，贊同堯、舜高尚而無私的行為，但是這些文獻中從來沒有提出禪讓制度對於當時政治的適用性。只有一些新出土的文獻，如郭店楚簡的《唐虞之道》及上海博物館所藏的《子羔》和《容成氏》，比較系統地討論了禪讓制度

^① 原文“則”以後有“不”字；筆者按照王引之注而刪去它。詳見《荀子集解》，第322～323頁。

並且認同其政治、道德上的好處以及制度的合法性。這些文獻代表戰國中期反世襲制度思想的高潮，很可能那時這種思潮是比較普遍的。如孟子的弟子萬章也曾經發問“人有言：‘至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子。’有諸？”（《孟子·萬章上》）這可以說是給這種思潮的存在做了旁證^①。然而，戰國中期的現實極大地制約了禪讓制度的實用性。公元前314年燕國王噲要“法堯舜”，就讓位於他的“賢臣”子之。但燕國因此大亂，齊、中山等國趁機侵略燕的土地，王噲及子之都被殺了，這一事例對禪讓制度的現實適用性造成極壞的影響。戰國末期的思想家雖然一直贊同堯、舜、禹的高尚品德，但是都否定了禪讓制度的正常性。因此，在戰國末期世襲繼承制度被確認是唯一的、合法的君主繼承制^②。

這個背景讓我們瞭解到荀子對於世襲繼承制的看法。荀子雖然認識到世襲制度的短處，但同時認為並沒有什麼合適的方法來阻止不適當的君主繼承權力。而荀子對禪讓學說則非常不滿。他雖然贊同堯、舜個人的品德，但是絕不承認他們曾經禪讓過自己的政權。在《正論》篇中，荀子三次反駁了“堯、舜擅讓”的說法，認為“禮義之分盡矣，擅讓惡用矣哉？”荀子這一結論表明他對於禪讓學說的絕對不贊同：

夫曰堯、舜擅讓，是虛言也，是淺者之傳、陋者之說也，不知逆順之理，小大、至不至之變者也，未可與及天下之大理者也。（《正論》）

荀子對禪讓傳說這樣尖銳的批評及其對禪讓學說持否定態度，很可能反映了戰國末期的歷史經驗：即燕王噲事情的影響。在否定“禪讓”學說和限制“革命”學說適用性的同時，荀子不得不接受世襲繼承制的合法性。在選擇最好的君主和保存君主制度之間，荀子毫不猶豫地選擇後者。

綜上所述，我們可以得出以下結論：荀子的君主理論中存在着某種程度的矛盾。荀子一方面主張以君主為核心政治制度的合理性和必然性，一方面贊同世襲繼承制，同時也對通過世襲繼承而即位的君主表示出明顯的不滿。為了瞭解荀子是如何解決這種矛盾，我接下來將

① 關於禪讓傳說的來源有許多論文，其中顧頡剛的開創性文章《禪讓傳說起於墨家考》（最初發表於1936年）迄今仍是關於禪讓學說的最詳盡的研究，載駢宇騫編《顧頡剛古史論文集》，北京中華書局1988年版，第一卷，第93～369頁）。最近十年間新出土的文獻讓學者得以重新分析禪讓傳說的產生及演變；詳見拙著“Disputers of Abdication: Zhanguo Egalitarianism and the Sovereign's Power”，*T'oung Pao* 91.4-5（2005），第243～300頁；並見劉寶才《〈唐虞之道〉的歷史與理念——兼論戰國中期的禪讓思潮》，《人文雜誌》，2000年第3期，第106～110頁；李存山《反思經史關係：從“啟攻益”說起》，《中國社會科學》，2003年第3期，第75～85頁；淺野裕一《〈容成氏〉的禪讓與征伐》，載淺野裕一《戰國楚簡研究》，佐藤將之譯，臺北萬卷樓2004年版，第85～112頁；羅新慧《〈容成氏〉、〈唐虞之道〉與戰國時期禪讓學說》，《齊魯學刊》，2003年第6期，第104～107頁。

② 詳見上注諸文章。

討論荀子的君主理論的另外一面,即通過大臣的相權來彌補君權的弱點。

四、君主與君子：政權與道權

我們在前面第一、第二節提到了很多荀子讚美君主的話,這些是其君主觀極為重要的組成部分。然而值得注意的是,荀子常常用類似的言語來描寫讚美“君子”而不單指君主。有時候荀子在描寫“君子”和君主時的用詞完全一致,比如在《君道》篇中荀子說:“法者、治之端也;君子者、法之原也。……君子者,治之原也。官人守數,君子養原;原清則流清,原濁則流濁。”(《君道》)稍後又說:“君者,民之原也;原清則流清,原濁則流濁。”(《君道》)這兩段話是極其相似的,就好像“君子”與君主具有同樣的社會和政治功能。因此有些學者認為這裏的“君子”實際上就是君主本人^①。筆者認為這個結論還有待商榷。首先,《荀子》中的“君子”雖然有時可以指君主,但絕大多數時候所指的是“士君子”;第二,《君道》篇在討論“君子者、法之原也”之後明確稱君主要“急得其人”,意味着這裏“君子”指的是人臣而不是人君。然而,“君子”與君主,儘管二者的政治地位不同,但在荀子看來這二者具有共同的社會功能。可這樣一來,“君子”與君主的這種相對的平等是否會削弱君主至高無上的政治地位呢?在討論這個問題之前,我們先要深入瞭解荀子的“士君子”觀及“士君子”在荀子政治理論中的特殊職能。

荀子的“士君子”觀可以說是時代的產物,戰國時代是中國古代的知識份子即士人的黃金時代。春秋末年以後,在“尚賢”政策深入影響之下,士人具有比較高的社會地位。在軍事、政治鬥爭中,大部分諸侯需求智能,以“爭士、養士、尊士”來引誘才能之士,而士人則享受了比較大的流動自由、職業自由乃至在某種程度上的思想自由,並享有在思想上以及道德上的至高權威(supreme intellectual and moral authority)。由於當時的士人常常認為自己在思想和道德上是國家及社會的導師,所以他們的君臣觀念也跟後代很不一樣。許多士人視自己為君主的老師或朋友而不是一般的人臣^②。荀子在一定程度上繼承了戰國時代士人的自豪,但又對這種自豪作了重新詮釋。他並不贊同所有的士人,而是重視他稱為“士君子”的那些人,即具

① 例如廖名春《論荀子的君民關係說》,張奇偉《荀子政治人格釋析》,《管子學刊》,2002年第3期。

② 有關戰國時代的士人及他們的社會地位和文化機能,詳見劉澤華《先秦士人與社會》,天津人民出版社2004年版;閻步克《士大夫政治演生史稿》,北京大學出版社2003年版;余英時《士與中國文化》,上海人民出版社1987年版。有關士人如何以自己為君主的老師或朋友的詳細情況,詳見拙著“Friends or Foes: Changing Concepts of Ruler-Minister Relations and the Notion of Loyalty in Pre-Imperial China”, *Monumenta Serica* 50 (2002),第35~74頁。

有極高品德的士人。荀子對“士君子”的評價較高，把他們視為正宗的社會精英分子^①。荀子說：

義之所在，不傾於權，不顧其利，舉國而與之不為改視，重死持義而不撓，是士君子之勇也。（《榮辱》）

這些“不傾於權”的“士君子”具有強烈的自主意識。他們跟君主的關係究竟如何呢？在上面我們已經提到過，如果有聖君，由他支配一切，那在其統治之下自由的士是不必存在的。然而，在一般情況下，這些“士君子”有着極為重要的社會作用，是與君主完全相匹的。例如荀子說：

天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。為之，貫之，積重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。（《王制》）

這裏的“君子”又有着明顯的君主甚至是“聖王”的色彩。“禮義之始”、“參天地”、“萬物之摠也，民之父母”，這些話都應屬於與君主、聖王有關的辭彙。在《儒效》篇荀子又說：

故君子無爵而貴，無祿而富；不言而信，不怒而威；窮處而榮，獨居而樂，豈不至尊、至富、至重、至嚴之情舉積此哉！……故君子務修其內，而讓之於外；務積德於身，而處之以遵道。如是，則貴名起如日月，天下應之如雷霆。故曰：君子隱而顯，微而明，辭讓而勝。《詩》曰：“鶴鳴於九皋，聲聞於天。”此之謂也。（《儒效》）

這裏的君子肯定是指士人而不是國君，但是他在社會甚至宇宙裏的地位都又有明顯的君主的色彩。“貴名起如日月，天下應之如雷霆”是將那位“士君子”聖化，又指出他與國君基本上相

① 《荀子》中有關社會的、道德的等級 (social and moral hierarchy) 有許多記載，一般來說都把“士君子”放在“聖人”之下，而在“小人”或者“民”之上，例如《性惡》篇有“有聖人之知者，有士君子之知者，有小人之知者”，而《禮論》篇有“聖人明知之，士君子安行之，官人以為守，百姓以成俗”，則把“士君子”不但放在百姓之上，甚至放在官人之上。還有的時候荀子區分“士”、“士君子”與“明君子”，後者地位更高一些（見《子道》篇引孔子的話）。荀子對於精英分子所用的辭彙還有“士”、“君子”、“大儒”等，我在此用“士君子”是因為這個觀念在《荀子》中是比較普遍的。有關荀子用於政治人格的特別辭彙，詳見張奇偉《荀子政治人格釋析》，《管子月刊》，2002年第3期，第31～39頁。

匹。他如何會“無爵而貴，無祿而富”呢？筆者認為，荀子在這裏主張兩種不一樣的等級制，第一種是政治和社會的金字塔(sociopolitical pyramid)，就是天子—諸侯—大夫—士這個金字塔，君主當然是它的塔尖；另外一種則是道德、智慧的金字塔(moral and intellectual pyramid)，而它的塔尖就是“士君子”或是“士君子”的極致，即“大儒”。由於這種平行的價值體系，貧窮的君子成為“至尊、至重”的人。荀子又說：

彼大儒者，雖隱於窮閭漏屋，無置錐之地，而王公不能與之爭名；用百里之地，而千里之國莫能與之爭勝；管極暴國，齊一天下，而莫能傾也——是大儒之征也。（《儒效》）

對於“大儒”，荀子有兩種觀點。一方面，他贊同“大儒”有自主意識。表面上“大儒”是一個完全自由的人物，雖然“無置錐之地”，但仍保持着自己的“至尊、至重”的精神狀態。同時，“大儒”的目標是政治性的，是要參政的。他不應該“隱於窮閭漏屋”而是要“齊一天下”。然而這裏就有問題了，如我們在上面指出的“一天下”是君主的主要職能之一，而如果“大儒”也要達成這個目的，那他跟君主之間有什麼樣的關係？君主又是如何接受這種“有君主色彩”的“士君子”呢？他們兩者之間是否會發生矛盾？尋求這些問題的答案，能夠幫助我們領會荀子是如何精妙地重新詮釋君主權威的本質。

五、無為之君：荀子對君主的制約

上面我們提到荀子對政治情形有兩種明確的觀點：一是理想的，一是現實的。理想的政治情勢，天下由聖王統治，聖王具有絕對的權力，支配一切，在聖王治下，每個人都必須“以順上為志”（《臣道》）。而在現實中，常常是中君當道，有時候甚至是“閹主”、“暴君”之類，這些君王有至高的社會政治權力，但是沒有道德上的權威，這一方面的空虛由君主的助手“士君子”或者“大儒”之類來填補。這些助手在精神上高於君主，但是他們的責任就是輔助君主實現“一天下，財萬物，長養人民”（《王制》）等的政治目標。問題就是如何才能保證“大儒”和君主順利合作呢？如何能說服君主下放權力給有才能的助手？荀子提出了一個機智而複雜的解決方案。

為了保證君主與“大儒”之間順利合作，荀子的特別設計就體現在於“無為”的概念。這一概念，在戰國時代儒家、道家和法家的文獻中有着突出的地位，但是各位思想家對流行概念的實際應用則各有己見^①。荀子利用這一眾所讚美的觀念來說服君主去享受悠閒的生活：

^① 有關戰國思想中的“無為”觀念，見劉澤華《中國傳統政治思維》，吉林教育出版社1991年版，第404~443頁；見拙著 *Envisioning Eternal Empire*，第82~107頁。

人主者，以官人為能者也；匹夫者，以自能為能者也。人主得使人為之，匹夫則無所移之。百畝一守，事業窮，無所移之也。今以一人兼聽天下，日有餘而治不足者，使人為之也。大有天下，小有一國，必自為之然後可，則勞苦耗悴莫甚焉。如是，則雖臧獲不肯與天子易勢業。以是縣天下，一四海，何故必自為之？為之者，役夫之道也，墨子之說也。論德使能而官施之者，聖王之道也，儒之所謹守也。傳曰：“農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勤，士大夫分職而聽，建國諸侯之君分土而守，三公揔方而議，則天子共己而已矣。”出若入若，天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同也，而禮法之大分也。（《王霸》）

這段話中的闡述明顯是要吸引君主個人。荀子主張君主不應該像“匹夫”或者“役夫”那樣辛苦勞作，而是要“共己而”；否則的話，“雖臧獲（即奴婢）不肯與天子易執業”。為了說服君主，荀子喚起君主享受閒適生活的願望。但是究竟如何實現這種愜意的生活呢？荀子建議君主要把政權委托給他的賢臣：

主道治近不治遠，治明不治幽，治一不治二。主能治近則遠者理，主能治明則幽者化，主能當一則百事正。夫兼聽天下，日有餘而治不足者，如此也，是治之極也。既能治近，又務治遠；既能治明，又務見幽；既能當一，又務正百——是過者也……故明主好要，而闇主好詳；主好要則百事詳，主好詳則百事荒。君者，論一相，陳一法，明一指，以兼覆之，兼照之，以觀其盛者也。相者，論列百官之長，要百事之聽，以飾朝廷臣下百吏之分，度其功勞，論其慶賞，歲終奉其成功以效於君。當則可，不當則廢。故君人勞於索之，而休於使之。（《王霸》）

在這裏，荀子提出採取“無為”方式的其他理由，以及如何去實現無為。這些理由是實際操作上的問題，因為即使是最能幹的君主也不可能凡事親歷親為，自己完成所有的職責，君主必須把權力移交給大臣。荀子聲稱“人主不可以獨也。卿相輔佐，人主之基、杖也”，並補充說“故明主急得其人，而闇主急得其執”（《君道》）。君主至高無上的權力，將由君主任命大臣，由大臣代替君主來具體實現。

在大臣之中，最重要的是相，相是君主最信賴的助手，為君主處理日常的政務。儘管荀子特別強調“政之要”應該保留由君主直接處理，但是實際上相負責一切：他來管理“百官”、“百事”、“百吏”以及“賞罰”。君主只需要在“歲終”考察相的政績，並且確認相所建議的慶賞或者免職。可以說，表面上君主一直“執要”，但是實際上這些“要”也大多數由相來處理。那我們要提出一個問題：在君主把幾乎全部的責任都委以臣下來實現的情況下，君主還有什麼權力呢？

答案就是：君主的權力所剩無幾。儘管在理論上“無為”原則強調了君主的至高無上的權力，但是從現實角度來分析，在採用“無為”這種方式之後，君主就應該避免干涉日常政務，

也就是說，君主對於國家政策的影響被降到最小。《荀子》中的一些章節透露了荀子期望的一種理想狀態，即能幹的臣子以君主的名義治理國家，而不受君主的干涉。這種理想狀態的典範就是“大儒”周公旦和他的侄子成王之間的關係。荀子非常讚賞周公的成就：

大儒之效：武王崩，成王幼，周公屏成王而及武王以屬天下。惡天下之倍周也，履天子之籍，聽天下之斷，偃然如固有之，而天下不稱貪焉；殺管叔，虛殷國，而天下不稱戾焉；兼制天下，立七十一國，姬姓獨居五十三人，而天下不稱偏焉。教誨開導成王，使論於道，而能揜迹於文、武。周公歸周，反籍於成王，而天下不輟事周，然而周公北面而朝之。……故以枝代主而非越也，以弟誅兄而非暴也，君臣易位而非不順也。因天下之和，遂文、武之業，明枝主之義，抑亦變化矣，天下厭然猶一也。非聖人莫之能為，夫是之謂大儒之效。（《大儒》）

荀子對周公的稱道是非常熱情的，他不僅沒有對周公執“天子之籍”的動機有任何質疑，而且認為周公的行為是正當的，是絕對符合王朝的利益，儘管其行為挑戰了一般常規。周公是中國歷史上的名臣，對他的推崇並不罕見，但是在我們的討論中，更值得關注的是荀子對當時合法的君主成王的態度。在周公攝政的七年之間，成王起到了什麼作用呢？按照荀子的敘述，成王是一個有名無實的王位擁有者（甚至沒有“天子之籍”），他對國家事務沒有任何影響力。荀子期望的君主就是這樣的嗎？他對“大儒”周公的理想化，是否意味着荀子希望其他的“大儒”也這樣攝政，而國君則“法”（效仿）成王那樣不干涉臣下的活動呢^①？退化為傀儡領導的成王和攝政的周公是否就是君主——大臣的理想關係的典範呢？

想從荀子的文字中找到這些問題的明確答案是徒勞的。因為這些問題太敏感，不可能公開談論；我甚至不確定類似問題是否曾經具體地被提出過。但是《荀子》中的一些章節所隱含的暗示支持我的感覺，荀子最終的希望是保留一個象徵性的君主，君主需要有足夠的智慧來選擇合適的助手，然後儘量地不干涉助手代替他來管理國家。其中一個暗示出現在荀子反駁禪讓傳說的那幾段話。在反駁一些思想家提出的堯“老衰而擅”的時候荀子說：

曰：“老衰而擅。”是又不然。血氣筋力則有衰，若夫智慮取捨則無衰。曰：“老者不堪其勞而休也。”是又畏事者之議也。天子者，勢至重而形至佚，心至愉而志無所詘，而形不為勞，尊無上矣。衣被則服五采，雜間色，重文繡，加飾之以珠玉；食飲則重太牢而備珍怪，期臭味，曼而饋，代罽而食，雍而徹乎五祀，執薦者百人侍西房；居則設張容，負依而坐，諸侯趨走乎堂下；出戶而巫覡有事，出門而宗祝有事；乘大路越席以養安，側載辜苙以養鼻，前有錯衡以養目；和鸞之聲，步中《武》、《象》，騶中《韶》、《護》以養耳；三公奉

^① 另有一處，荀子讚揚成王完全聽從於周公：“故成王之於周公也，無所往而不聽，知所貴也。”（《君子》）

輓、持納，諸侯持輪、挾輿、先馬，大侯編後，大夫次之，小侯元士次之，庶士介而夾道，庶人隱竄，莫敢望視。居如大神，動如天帝。持老養衰，猶有善於是者與不？老者，休也，休猶有安樂恬愉如是者乎？故曰：諸侯有老，天子無老。（《正論》）

這段有關天子奢華生活的描述蘊含的意義遠比表面上看到的要深遠得多。近年出土的《唐虞之道》中有一篇文獻明確主張君主“二十而冒，三十而有家，五十而治天下，七十而致政……退而養其生”^①。而與那些認為只有一個成年的、身體健康的君主才是稱職統治者的《唐虞之道》的作者們截然不同，荀子則認為君主的身體條件對其總的活動無足輕重。天子的生活是純禮節性的，甚至那些本該比較重要的活動，比如說“聽朝”或者“出門”都被儀式化。天子個人沒有任何獨立的、主動的動作。荀子眼中的天子既不用做重要的決定，也不用徹夜不眠地處理緊急事務，甚至不需要統帥軍隊或者親巡邊疆。天子的職能是禮儀性的。他將得到最好的待遇，身邊圍繞着能臣高官，享受着人間至樂，但是他不應該做任何具體的執政活動。天子活動的儀式化最終導致了天子地位的去個人化。天子自主採取任何積極行為的可能性被最大限度地削弱。“天子者，執至重而形至佚”，這句話很好地反映了荀子對於天子行為的一般期望。

那麼荀子對於君主地位的看法是怎樣的呢？我認為荀子提議了三種不同的君主類型^②。首先，荀子提出的是“聖王”，即無所不能的君主，他是政治、社會以及道德上的領袖，在他的指導之下，無論是平民或者“士君子”，只要“以順上為志”（《臣道》）。第二種是“中君”，對這類君主荀子提出了比較簡單的方案，即找到合適的助手，把統治權下放給助手。這類君主需要足夠的智慧來選擇真正的“大儒”，這樣最終他也能取得類似“聖王”那樣政治上的成功。最後一種君主類型是在一些段落中隱含的，即有名無實的傀儡君主，年幼或者年長等受身體條件甚至是精神條件所限的統治者。儘管如此，君主的缺陷也不會影響國家或者君主自己的地位，因為國家的事務或者由大權在握的相來處理，或者起碼是被嚴格地按照禮儀常規來處理。

在同一本書中存在着截然不同的（有時甚至是相對立的）模式，這不是由於作者的疏忽或者因為存在着多個作者^③。各篇中側重點不同也許是由於文章面對的對象不同，也許是因為荀子本人的觀點隨着時間的推移而有所變化。儘管如此，我認為上述三種模式反映了荀子深

① 荆門市博物館《郭店楚墓竹簡》，《唐虞之道》，《文物》，1998年，第157～158頁；有關這段話詳見 Carine Defoort 戴卡琳“Mohist and Yangist Blood in Confucian Flesh: The Middle Position of ‘唐虞之道 (Tang Yu zhi Dao)’”，*Bulletin of Museum of Far Eastern Antiquities*，第76卷(2006)，第44～70頁。

② 當然還有第四種君主，即“暴君”，但是在暴君制下，荀子不認為正常的生活能夠持續下去。

③ 我們在這裏應該指出，《荀子》中不同篇章表明荀子所面對的不同的情況、不同的對象，而且是在不同的條件之下寫的。對這些篇章的寫作過程的推測在 John Knoblock 的《荀子》英文譯本中隨處可見 (*Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works* [Stanford: Stanford University Press, 1988-1994])；並見 廖名春《荀子各篇寫作年代考》，廖名春《中國學術史新證》，四川大學出版社 2005 年版，第 535～546 頁。

刻認識到了君主繼承制的內在缺陷。如上面所述,荀子繼承了前代思想家對君主制度的擁護,認為任何權力的多元化都會帶來災難性的後果,而任何對君主權力制度化的限制都會加劇國內的矛盾。但同時,荀子也清楚認識到不受任何限制的獨裁政權所存在的問題,以及通過繼承登上王位者可能並不勝任。君主是唯一的一個完全不依靠其能力而只憑血統關係取得的職位,因而“聖君”、“明君”的理想無法輕易達成。由於這種認識,荀子提出了合適於不同類別君主模式的處方,即分別適用於非常稱職的君主,差強人意的君主以及不適當的君主。每一類君主與左右羣臣的關係都隨着君主的能力而不同,也就是說君主政體的統治形式被保留,但是當遇到不適當的君主時,君主政體的實質也會相應變化。

結 語

在上面的討論中,我試圖概述荀子思想的複雜性。為了解釋荀子的君主主義與其君子主義之間貌似矛盾的矛盾,我側重於分析荀子理論的微妙之處,並且從當時政治實踐的背景對之加以分析。結果是具有啟發性的:荀子遠不是一個純粹君主主義者,而是一個謹慎區分理想與現實的思想家;他在討論理想的同時也為現實提出合理的解決方案。

筆者認為,在討論政治思想時,不能僅局限於文獻本身,而是要看得更遠;要看思想家的理論在實際的應用。對於中國傳統的政治思想家,這一點尤為重要。戰國時代的政治思想家大部分在追求事業的時候不得不依附於國君,必須滿足國君的要求,才可以達成自己的理想。然而,這些思想家同時積極地保護自己的尊嚴、自豪意識以及思想的自由。由於這兩方面的矛盾,我們必須重視當時政治思想,尤其是政治思想中最敏感的一部分——君主觀,及其內在的一些微妙的方面,要區分好明顯的一面和隱含的一面。這樣我們才可以瞭解到荀子以及與他類似的思想家們複雜的政治觀念。荀子表面上奉承了君主,但實際上他把日常的權力都歸於知識階層,即“士君子”的手中。

荀子建議的實際效果如何呢?在某種意義上可以說是與荀子的期望正好相反。它實際上增強了君主權力而弱化了諸臣。荀子沒想到在他辭世之後,秦王政將統一“天下”,當皇帝,而稱自己為“聖人”,即達到荀子理想中的“聖王”的地位。眾所周知,秦始皇本人是極其“有為”的君主。他常常不願把具體的政治任務傳給自己的臣下,所建立的君臣關係模式正好符合荀子所主張的“聖王”模式,而與荀子所建議的平常君主與諸臣之間的關係恰恰相反^①。此

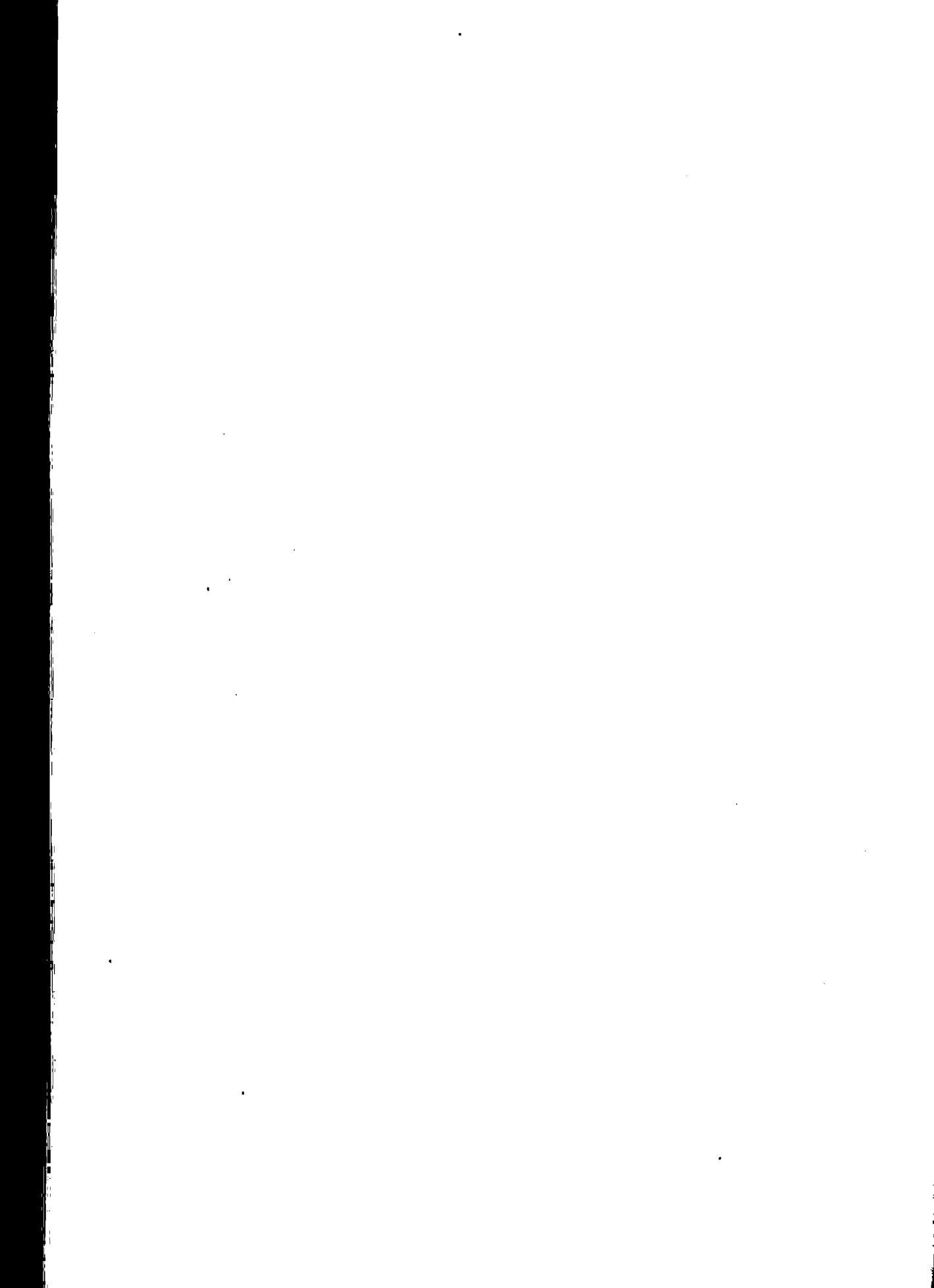
^① 有關秦始皇的自我“聖王”化及其政治影響,以及“聖王”化跟荀子理論的關係,詳見拙著“The Messianic Emperor: A New Look at Qin's Place in China's History,” in: Yuri Pines, Lothar von Falkenhausen, Gideon Shelach and Robin D. S. Yates, eds., *The Birth of Empire: The State of Qin Revisited*; 並見劉澤華《中國的王權主義》,第128~138頁。

後，中國歷代皇帝都想將“聖王”的理想稱號加給自身^①。其中有些君主，比如秦始皇自己就試圖親自實現其權力，用自己的“聖王”地位壓迫諸臣。從這個角度來看，荀子的“聖王”觀正如譚嗣同所評論的：“授君主以莫大無限之權。”

但從另外的意義上來說，荀子也成功了。中國歷代許多皇帝確實滿足於他們擁有的至重、至尊的地位和他們象徵意義上至高無上的權力。他們不積極干預政策的制定，把日常事務都移交給大臣們來處理。從這個角度來說，荀子所提出的三種不同的君主模式，即“聖王”、“中君”與傀儡君主，確實應合了中國幾千年的歷史經驗。在正常情況下，中國的帝王制度使君主保持其表面上的萬能地位，同時使大臣能夠參加決策制定，維持了君臣之間相對穩定的關係。儘管這個制度難以適用於特別有才能或者特別惡劣的君主，但是對於一般的普通的君主來說是比較適合的。而這些平凡之君正是世襲繼承制原則下的常規君主。中國的君主制度能夠存在兩千多年，其成功要歸結於其能夠不斷根據內部和外部的需要進行自我調整的能力。這也是荀子的貢獻之一。

[作者簡介] 尤锐(Yuri Pines)(1964—)，男，以色列人。以色列耶路撒冷希伯來大學東亞系教授、南開大學客座教授，主要研究春秋戰國思想及先秦諸子，出版專著多種，並發表學術論文數十篇。

^① 詳見劉澤華《中國的王權主義》，第446～448頁。



荀子性惡論的思想 進路及其理論問題

楊少涵

荀子旗幟鮮明地反對孟子的性善論，主張性惡論。荀子所說的性，包含形下和形上兩個方面。形下之性是為人熟知的，即一般所說的自然屬性。荀子性惡論之性就是從形下之性來說的。荀子在說形下之性時，又是從情來說的。荀子所說的情只有一種，即感性情感而不是道德情感。所以，荀子性惡論的思想進路是以情論性，即以感性情感論性而不從道德情感論性；感性情感外發見於社羣容易導致惡，由情見性，情惡所以性惡；荀子說性惡，其實是情惡。荀子從情惡說性惡的進路與孟子從情善說心善性善的進路正相反。此外就是形上之性，亦即知能之性。荀子在論及性的形上方面時，措辭很隱晦，是把它納於心來討論的。這樣一來，形上之性就融化於心的認知能力而隱匿不彰。也正因此，形上之性往往為人視而不見，語焉不詳。形下之性與形上之性之間是一種割裂的、緊張的、對治的關係，這就是人們常說的心治性情。為了紓解這一緊張關係，荀子必然要強調虛一而靜、積學固知的工夫，以隆禮強法，治情化性，引人向善。

一、荀子對人性的分判：性惡論的起點

無論是性善還是性惡，都是針對人性所做的價值判斷。荀子以性惡論標宗，批判孟子的性善論，首先就要對性做出有異於孟子的解讀。荀子說：“凡性者，天之就也，不可學，不可事”（《荀子》23. 4^①），“是人之所生而有也，是無待而然者也”（《荀子》4. 11）。性是天然如此、生而具有的，是不可習得、不可人為做作的。這是對性的一個總的判斷。根據這種判斷，必然承認性的普遍性。所以，荀子說：“凡人有所一同”（《荀子》4. 11），“凡人之性者，堯舜之與桀跖，其

^① 本文引用《荀子》，採用張覺《荀子譯注》的篇章標示，上海古籍出版社 1995 年版。

性一也；君子之與小人，其性一也”(《荀子》23. 12)，“聖人之所以同於眾其不異於眾者，性也”(《荀子》23. 7)。這種普遍性只是一種形式上的籠統說法。孟子也承認性是人所俱同、聖凡無二的。從形式上並不能區別孟荀性論的差異。孟荀性論的差異更多的是表現在性的內容和性質上。深究其實，就會發現，荀子所說的性在內容性質上是相當複雜的，既有形下的方面，也有形上的方面。這裏暫且將形下方面的性稱為“形下之性”，將形上方面的性稱為“形上之性”。

形下之性是從人的動物性上來說的，它包括三個向度，一是血氣之性，二是感知機能，三是感性情欲。

形下之性的第一個向度是血氣之性。血氣之性是人作為一種自然生命的存在所必備的質地。“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”(《荀子》9. 19)。“人有氣、有生”，氣和生就是血氣之性。血氣之性分為兩層，一是氣，一是血。“水火有氣”是從氣這一層來說的，“草木有生”是從血這一層來說的。氣完全是物質性的元素，水火等五行都是氣。“草木有生”的生是血的意思。荀子所說的血不是現在所指的在血管裏流淌的血，血管裏流淌的血仍然是氣，荀子所說的血代表的是有機生命。血與生的區別在於它們是針對不同的對象而言的，對動物而言，生就是血，對草木來說，血就是生。人有氣和生即是說人有氣和血。血和氣都是“天之就也，不可學，不可事”的，不能說不是一種性，這就是“血氣之性”。血氣之性是人作為一種生物的最低級最基本的性質。血氣之性是會變化的，具有剛柔、強衰、平和威猛等特徵。孔子曾說：“君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥；及其老也，血氣既衰，戒之在得。”(《論語》16. 7)血氣之性是不定的，會隨着人的身體變化而變化，不同年齡階段，血氣也會呈現出剛衰等不同。荀子關於血氣之性的說法，來源於孔子，“血氣筋力則有衰，若夫智慮取捨則無衰”，“血氣剛強，則柔之以調和”(《荀子》2. 4)，“安燕而血氣不衰，束理也”(《荀子》2. 15)，“血氣和平”(《荀子》12. 3、20. 9)。血氣之性雖然是可變的，雖然具有剛強柔和的不同，但這是針對所有人來說的，它自身雖然可變的，每個人都具有血氣之性這一點卻是絕對普遍的。

形下之性的第二個向度是感知機能，荀子稱之為“才性”或“材性”。“性者，本始材樸也”(《荀子》19. 15)，“彼人之才性之相懸也，豈若跛駘之與六驥足哉”(《荀子》2. 8)，“材性知能，君子小人一也”(《荀子》4. 9)。性是一種原始的材質，人們的材質懸殊不會太大，甚至是完全相同的。材性是一種“知能”，其特質在於“知”，“材性知能”、“知能材性”、“知慮材性”(《荀子》4. 9)說的都是這一點。“知能”是一種感知機能、感知本能。“目辨白黑美惡，耳辨聲音清濁，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，是禹桀之所同也。”(《荀子》4. 11)這裏的辨不是“辨莫大於分”(《荀子》5. 10)的辨，而是辨知、辨識、感知的意思。眼睛能辨識黑白美醜，耳朵能辨識聲音清濁，口舌能辨識酸甜苦辣，鼻子能辨識芳香腥臭，肌膚能感知冷暖癢痛，這是人人同有固具的一種感知本能。“凡生天地之間者，有血氣之屬必有知”(《荀子》19. 18)，“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”(《荀子》9. 19)。血氣之性是人之同於草木等生物之性，知能材性是人之高於植物而同於動物之性。現代生物學認為，草木等生物也有感知機能，比如向日葵的向陽性。照這樣說，植物也有知能材性。但是，一來荀子的觀察沒有達到現代生物學的認知高度，二來即使植物有感知機能，其感知也必定不同於動物。荀子所說的知能材性，正是從動物之不同於植物的那一點上來說的。同時，應該提前交待的是，材性知能的知不同於下面將要提到的“心不可以不知道”(《荀子》21. 7)的知，材性知能的性也不同於“凡以知，人之性也”(《荀子》21. 15)的性。後兩者都屬於形上之性的範圍。

形下之性的第三個向度是感性情欲，荀子稱之為“情性”或“性情”。首先，性、情兩者有本質上的同一關係：“不事而自然謂之性。性之好、惡、喜、怒、樂謂之情”(《荀子》22. 1)，“性者，天之就也；情者，性之質也”(《荀子》22. 12)。天然而有、不假人為的東西就是性，荀子有時稱之為“天性”(《荀子》8. 22、18. 7)。天性中的喜怒哀樂就是情。人身上天然而有、不假人為的天性有很多，比如血氣之性、材性都是天性。但是只有喜怒哀樂等天性是情。不僅如此，情與血氣、材性的區別還在於，情是“性之質”，是天性的本質性特徵和實質性內容。性是天性，情自然也就是“天情”：“形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情”(《荀子》17. 4)。由於情與性的這種本質的內在關係及情在性中的地位，荀子直接就把性稱作“情性”，而把情稱作“性情”：“縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治”(《荀子》6. 2)，“忍性情，綦谿利歧，苟以分異人為高，不足以合大眾，明大分”(《荀子》6. 3)，“起禮義、制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也”(23. 3)，“故順情性則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣”(《荀子》23. 6)，“若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也”，“夫好利而欲得者，此人之情性也”(《荀子》23. 6)；“縱性情，安恣睢，而違禮義者為小人”(《荀子》23. 3)，“縱情性而不足問學，則為小人矣”(《荀子》8. 23)。“情性”、“性情”兩個詞同時見於《荀子》，足以證明，說荀子以情論性及情、性同一並非偶然而無根之談。

情有喜怒哀樂，自然也可以從很多方面來考察分析，但荀子只關注於情的一個方面，這就是欲。“人之情，欲是已”(《荀子》18. 10)，“欲者，情之應也。以所欲為可得而求之，情之所必不免也”(《荀子》22. 12)，“夫人之情，目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。此五綦者，人情之所必不免也”(《荀子》11. 11)。情感是一種感應能力，它的一個特質是對所感應到的對象一定要去追求，欲就是情的這種欲求性。荀子認為，欲是情的一個本質特性，從而就“以人之情為欲”(《荀子》18. 10)。欲的一個同義詞是“好”，“夫好利而欲得者，此人之情性也”(《荀子》23. 7)，“人之性，生而有好利焉”、“生而有耳目之欲，有好聲色焉”(《荀子》23. 2)，“目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也”(《荀子》23. 7)。欲與好的意思相同，都可以直接用來指稱性、情或情性。性是絕對普遍的，根據欲、好與情、性的關係來推斷，欲、好也必然是普遍的。其實，荀子在說性的普遍性時，正是從好、欲之情來說的，“凡人有所一同：饑而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也”(《荀子》4. 11)，“夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也”

(《荀子》4. 14),“好榮惡辱,好利惡害,是君子、小人之所同也”(《荀子》4. 9),“同類同情”(《荀子》22. 5)。而且,從欲和好的這些內容可以看出,它們都是一種感性感官的欲望和愛好,由它們所規定的情也就是一種感性情感。

除了上面所分析的三個向度的形下之性,荀子所說的性還隱含有一種形上之性。之所以說是“隱含”,是因為這種形上之性是從語脈和邏輯上推導出來的,荀子本人對之並無具體的陳述。這樣的形上之性大致包含兩個方面,一是作為生命的超越根據之性。荀子在《正名》篇中曾對性下過一個定義:“生之所以然者謂之性”(《荀子》22. 1)。然是實然,所以然是實然的所以如此的根據。這個根據可以是形上的也可以是形下的,如果是形上的,生之所以然之性就是前面所說的種種形下之性的形上根據,是從實然之性向上翻而得出的一種形上之性。順此下去,完全可以發展出一種先天的形上之性^①。二是能知之性。荀子在《解蔽》篇中說:“凡以知,人之性也;可以知,物之理也。以可以知人之性,求可以知物之理,而無所疑止之,則沒世窮年不能無也。”(《荀子》21. 15)“凡以知”的“以”是“能”的意思^②。“凡以知,人之性也”是說能知是人的一種本性,從這個方面來說的性可以稱之為“能知之性”。能知之性包含“能”和“知”,既是一種性能、能力,又是一種知性。前面說,形下之性的第二個方面是知能材性,也包括“能”和“知”,似乎也是一種“能知之性”。那麼,為什麼說材性是形下之性,而能知之性是形上之性呢?它們最本質的區別在於知和能的感官與對象不同。知能材性的感官是目耳舌鼻身等感性感官,其對象是“白黑美惡”、“聲音清濁”、“酸鹹甘苦”、“芬芳腥臊”、“寒暑疾養”等形下的感性現象,所以材性只能是一種形下之性。能知之性的感官是心。這個心不是“目好色,耳好聲,口好味,心好利”之心,好利之心與耳目等感性感官是一個層次的,也是一種感性感官,其對象是利,是經驗的感性對象。能知之心是“心居中虛,以治五官,夫是之謂天君”(《荀子》17. 4)之心,是能夠統攝目耳舌鼻身等感性感官的天君,是理性感官。心的對象也不是形下的、經驗的感性之物,而是物之理。不僅僅是物之理,下面還將看到,心的對象還有道,還有仁義之理。所以,能知之性是一種形上之性,與知能材性有本質的區別。

當然,以上兩點只是從荀子的語脈和邏輯上推斷,理應有此兩種形上之性,而在實際上,荀子有意識地把形上之性排除在自己的思想系統之外。一方面,荀子在主觀上對所以然之性並沒有作形上的理解,而是從情論性,情又是感性情感,所以然之性的形上方面就化為烏有。這時,“生之所以然者謂之性”就完全等同於告子所說的“生之謂性”了,完全滑到了形下之性了。另一方面,荀子把知道、知物之理、知仁義之理的能知歸於心,從而就把形上的能知之性融化於心,能知之性的形上性便完全被掩而不彰。從整個義理系統來看,荀子的心有形上性,而且,能知之性與能知之心應該有重合的部分,這就意味着荀子思想中有一種形上的能知之性存在。但是,除了上引“凡以知,人之性也”一句外,荀子在其餘地方只把這種形上的能知稱

① 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》,臺灣商務印書館1987年版,第232~233頁。

② 張覺《荀子譯注》據裴學海《古書虛字集釋》卷一,訓“以”為“能”。

之為心而不稱之為性，形上之性始終透顯不出來。

二、荀子性惡論的理論 預設：性惡的實質

如此一來，荀子論性就只重在形下之性。在形下之性中，血氣之性是人之同於植物之性，知能材性是人之同於動物之性，這兩者無所謂善惡的，荀子性惡論也從不就這兩個方面着筆。荀子論性惡是從形下之性的第三個方面即感性情欲或情性來說的。感性情感本身只是一種實然的感性能力，沒有價值性，當然也無所謂善惡。但是，當感性情感放於社會中時，就易於導致惡的後果，這就有了價值意義。感性情感的後果是惡的，所以情是惡的，情惡故性惡。

荀子論性惡是從欲好等感性情感的社會後果進入的，而不是就情性本身立言，性惡是社會後果與感性情感的結合。我們知道，一種結合可以是外在的結合，也可以是內在的結合。外在的結合是綜合的、偶然的、沒有普遍性的，內在的結合是分析的、必然的、具有普遍性的。社會後果與感性情感的結合如果是外在的，導致惡果的原因可能有很多，感性情感可能不是其原因，感性情感就可能不是惡的。情不惡，性是從情來說的，那麼也就不能說性必然是惡的。社會後果與感性情感的結合如果是內在的，惡果是從感性情感中直接析出的，情本身就必然具有惡的因子，情惡故性惡。荀子要證明性是惡的，就必然要證明感性情感與社會後果是一種內在的關係。

為證明感性情感與社會後果是一種內在的結合，荀子提出了五個預備性條件。我把它們稱為荀子性惡論的五個“理論預設”。

(1) “情性”。即以欲好論情，以情論性。荀子從欲、好說感性情感，又從感性情感說性，欲、好、情、性是同體同質而不同名的。性是天之就、生而有、無待然的，因而欲好等感性情感也是人的本性，人生來就有欲好之性。“饑而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。目辨白黑美惡，耳辨聲音清濁，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，是禹桀之所同也”(《荀子》4. 11)，“夫人之情，目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。此五綦者，人情之所必不免也”(《荀子》11. 11)，“故人之情，口好味而臭味莫美焉，耳好聲而聲樂莫大焉，目好色而文章致繁婦女莫眾焉，形體好佚而安重閒靜莫愉焉，心好利而穀祿莫厚焉，合天下之所同願兼而有之”(《荀子》11. 16)；“夫貴為天子，富有天下，名為聖王，兼制人，人莫得而制也，是人情之所同欲也”(《荀子》11. 16)，“夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也”(《荀子》4. 14)；“好榮惡辱，好利惡害，是君子小人之所同也”(《荀子》4. 9)。人的欲好包括自然性的生理欲好、心理性的榮辱情感和社會性的政治追求。耳目口鼻之欲好與“好美”、“好色”之欲均屬生理欲好，也是人最基本的欲好，“是人之所生而有也，是無待而然者也”。好榮

惡害是心理性的榮辱情感。“貴為天子，富有天下”之求等則是政治欲好。生理欲好和榮辱情感雖然一個是生理性的，一是心理性的，但其對象却是社會性的。從對象上來看，生理欲好、榮辱情感與政治欲好並無本質的分別，都是感性情感在社會中的表現。

(2) “同欲”。即人的欲好是相同的。欲好相同表現在兩個方面，一是欲好之情人人同有。人人都有欲好之情，荀子反復說欲好的感性情感“凡人有所一同”(《荀子》4. 11)，“是君子小人之所以同也”，“是禹、桀之所同也”。二是欲好的目標對象是一致的、相同的。人們“同欲”“同求”、“欲惡同物”(《荀子》10. 1)，美好的東西“是人情之所同欲也”，人所好者，吾亦好之，“人之所惡者，吾亦惡之”(《荀子》3. 14)。這兩個方面對論證性惡是必不可少的。欲好相同的第一個方面其實也就是前一個預設，即欲好是人人本有的情性，自然必不可少。欲好相同的第二個方面也是必不可少的，如果人們的欲好目標對象不相同，便不會對同一目標對象有所欲求，採取行動，也便不會有衝突和爭亂，更不會導致什麼惡果，性惡論證也就不能自圓其說。

(3) “欲多”。即人的欲好是趨於多而不是趨於寡的。宋鉞說：“人之情，欲寡，而皆以己之情為欲多，是過也。”荀子批評他說：“若是，則說必不行矣。以人之情為欲，此五綦者而不欲多，譬之，是猶以人之情為欲富貴而不欲貨也，好美而惡西施也。古之人為之不然。以人之情為欲多而不欲寡，故賞以富厚而罰以殺損也，是百王之所同也。故上賢祿天下，次賢祿一國，下賢祿田邑，願慤之民完衣食。今子宋子以是之情為欲寡而不欲多也，然則先王以人之所不欲者賞，而以人之欲者罰邪？亂莫大焉。”(《荀子》18. 10)荀子駁宋鉞“欲寡論”得出的最終結論是“人之情為欲多而不欲寡”，甚至是“合天下之所同願兼而有之”(《荀子》11. 16)。這一點也是性惡論的必要條件。如果人的欲好是趨於寡而不是趨於多的，人們也不會為同一對象發生爭奪。

(4) “物寡”。即社會資源是適度匱乏的。適度匱乏的意思是說社會資源既是匱乏的，又是適度的。這就包含有兩層意思，第一層意思是在絕對的意義上來說的，第二層意思是在相對的意義來說的。一方面，社會資源的絕對量是匱乏的，不能夠完全滿足人的欲求。戰國時代，社會生產力較以往雖大有提高，但其所生產的資源產品仍然是有限的，仍然是“物寡”(《荀子》10. 1)、“物不能贍”(《荀子》4. 14)。另一方面，社會資源的匱乏是適度的相對的，是相對於人的欲求而言的，並不是完全不能滿足人的欲求。物寡、物不能贍並不是完全沒有，只是相對於列國諸侯的吞象野心來說仍然是杯水車薪。對於荀子的性惡論來說，絕對的豐富和絕對的匱乏都是沒有意義的。首先，絕對的豐富和絕對的匱乏使社會分配失去意義，都不能構成現實的社會關係。絕對的豐富會使社會分配和社會關係成為多餘。社會資源就像無限的陽光，取之不盡，用之不竭，能夠完全滿足人的欲好。在這種情況下，社會分配是不存在的，社會分配不存在，社會關係就是不健全的，非現實的。絕對的匱乏將使社會分配和社會關係完全崩潰。社會資源極少，但又是人們生命所系，人們就會進行無休止的爭奪戰爭，最終的結果必定是人類社會的整體覆滅。其次，絕對的豐富和絕對的匱乏都只是一種非現實的極端狀態。就

社會資源來說，絕對的豐富是天堂，只是一種理想狀態，絕對的匱乏是地獄，是另一個極端。對於現實感很重的荀子而言，天堂和地獄都是不存在的，荀子關心的只是現實可能的，只是社會資源的適度匱乏^①。

(5) “人羣”。即人是一種羣居性、社會性動物。“人生不能無羣”(9. 20)，“人之生不能無羣”(《荀子》10. 5)。荀子所說的“羣”可能有多種意思，但按照荀子自己的說法，其最明顯的意思就是“羣居”。荀子說：“羣而無分則爭”(《荀子》4. 12)，“羣居而無分則爭”(《荀子》10. 1)。羣與羣居是可以互換的。荀子所說的羣居與現在所說的羣居差別不是太大，但哲學意味要更濃。現在一般所說的羣居是指團體性的社會生活。荀子所指的羣居除了這種實然的羣居的社會生活外，還有一層意思就是這種羣居生活、社會生活的內在性質，即羣居性、社會性。這樣就可以發現，“人之生不能無羣”含有兩種意思：一是說人一生下來就處於一種羣居的社會生活中，而且人要繼續生存下去，也一定要處於一定的羣居的社會生活中。與羣或羣居相對的是離或離居，“離則弱，弱則不能勝物”(《荀子》9. 20)，“離居不相待則窮”(《荀子》10. 1)。所以人必須羣居在一起，才能生存。二是說人天生就有一種羣居性、社會性，人天生就是羣居性的、社會性的動物。從理論上說，人一生下來就處於羣居之中，而且必須羣居才能生存。在現實上，人類的確一直存在着，而且的確一直以羣居的方式存在着。這就證明了人是能羣居的，“力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰：分。分何以能行？曰：義。”(《荀子》9. 19)能羣就必定有能羣性。荀子把能羣的原因歸結為“分”和“義”，這仍然只是實然的原因，是為其明分使羣和禮法制度張本。其實，使羣得以能行的分、義、禮、法也必須建立在人的能羣性上。如果沒有人的能羣性，無論禮義法度怎麼加在人身上，仍然只是一盤散沙，仍然是不能羣的，仍然不能形成羣，不能形成社會。羣是人類存在的必要條件，能羣性是人禽之辨的標誌。人之所以仍然生存着，而且不是禽獸似地生存着，就證明了人是以羣居、社會的方式存在着的；人以羣居、社會的方式存在，就證明了人是能羣的；能羣就證明了人是具有能羣性的。能羣性也就是一種社會性。社會性是人之所以為人、人之所以異於禽獸的一種本性。這可以說是荀子論性極其重要的一環，缺少了這一環，性惡性就失去了它應有的光彩。比如，如果沒有“羣”，荀子性惡論所特重的“爭”就絕不會發生。因為人類的無情爭奪和殘烈攻擊與其他動物的一樣並不發生在一切場合，往往只發生在生存空間較小的地方^②。雖然有以上種種預設，但是如果每一個人都是一個完全獨立的個體，都存在於一個完全獨立的世界，人與人之間根本不會與其他人發生任何現實關係，自然也就無所謂爭亂並產生出什麼惡果。

欲好之感性情感是人的本性，人的欲好是相同的，其目標對象是相同的，人的欲好是趨於

① 休謨(David Hume)把這種適度匱乏的狀態描述為人類社會的黃金時代(Golden-age)或中間狀態。見休謨《道德原則研究》，北京商務印書館2002年版，第40頁。

② D·莫里斯著、何道寬譯《人類動物園》，復旦大學出版社2010年版，第142頁。

多的,欲好的目標對象即社會資源是適度匱乏的,人是羣居生活的社會性動物。這五項就是荀子為論證性惡所準備的五個理論預設。這五項可以進一步分為三組。前三項為第一組,是從人的方面來說的,是主體方面的預設。第四項為第二組,是從物的方面來說的,是客體方面的預設。第五項為第三組,是前兩組的一個綜合,是主客體兩個方面發生關係的邏輯空間。第五項的兩層意思分別與前兩組相關聯,人的羣居生活與社會資源的是相關聯的,人的能羣性、社會性與人的本性是相關聯的。主客方面的相互關聯是定然而必然的,是自然而天然的。荀子說:“萬物同宇而異體,無宜而有用為人,數也。人倫並處,同求而異道,同欲而異知,生也。”(《荀子》10.1)萬物雖然形體不同,但並存於宇宙之中而且對人有用,這是自然的天數。人類羣居地生活在一起,雖然其道不同,但同求同欲,這是人類共同的天性。“數”即“天數”(《荀子》9.3),是定然而必然的,“生”即“天性”,是自然而天然的,都表示的是一種普遍的必然性。“數”是從客觀方面的物來說的必然性,“生”是從主觀方面的人來說的必然性。萬物同宇,有用於人,人倫並處,同求同欲,人對物的欲求是天然如此的,人與物的關係是天定如此的。總之,這五個預設的關係是內在的必然的關係,因即是果,果即是因,既可以由因推及果,又可以由果推及因。人類情性及其目標對象的結合是因,情性是主觀之因,其目標對象是客觀之因,由之產生的便是果。有此情性和對象,必定有此後果,同樣,有此後果就可以推知必定有此情性和對象。

這五項預設中的每一項都是性惡論的必然條件,但都不是充分條件。單獨而論,它們中的任何一項都是中性的,都是沒有善惡價值的,然而,當它們結合在一起的時候,價值就出現了,善惡就彰顯了。“欲惡同物,欲多而物寡,寡則必爭矣”(《荀子》10.1),“物不能澹則必爭”(《荀子》9.3)。從主觀方面說,人的本性有欲好的感性情感,人的欲好是趨於多而不是趨於寡的,而且每個人的欲好的目標對象大致相同的。從客觀方面說,作為人的欲好目標對象的社會資源的數量是一定的,相對於人的欲好來說,是適度匱乏的。從主客觀方面的綜合說,人們必須同住一個屋簷下,同在一塊土地上,同處一片藍天下。這些都是天數,都是定然而必然的,都是自然而天然的。順着這種情況自然往下發展,人與人之間就必然會發生爭奪,“爭則必亂,亂則窮矣”(《荀子》9.3),“爭則亂,亂則離,離則弱,弱則不能勝物”(《荀子》9.20)。“不能勝物”是“己為物役”(《荀子》22.16)的意思,是最終後果。這一後果可以從兩種意義上來理解,一是人不能戰勝物,比如動物,本來是牛馬為用,否則有可能為牛馬所用;二是人不如物,人淪落為禽獸,就是平時所說的“禽獸不如”。前者危及人類的現實生存,國將不國;後者危及人禽之辨,人將不人。這一後果是一種惡果,是“人之大害”(《荀子》10.5)。荀子輕易不用“大害”一詞。遍檢《荀子》,“大害”一詞總共才出現三次。另外兩次,一次是說人的無知的,“陋也者,天下之公患也,人之大殃大害也”(《荀子》4.12),一次是說君主的毛病的,“解國之大患,除國之大害,成於尊君安國,謂之輔”(《荀子》13.2)。荀子重學尊君,陋而無知,君主無能當然是大害。荀子嚴厲地將以上後果稱為“大害”,足見其在荀子眼中是極其邪惡的。

這種惡果是人類普遍的欲好心情與社會資源的適度匱乏相結合而產生的社會性後果,荀

子正是由這種社會惡果來論證人的性惡的。《性惡》篇說：

今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善其偽也。（《荀子》23.2）

這段話也完整地暗含了以上五個理論預設。好、疾、耳目之欲等是人的情性，利、聲色等是其目標對象，這分別說的是主客觀方面的理論預設。至於第三組預設即人的羣居性、社會性，則暗含在裏面。這裏有兩個字非常關鍵，一個是“順”，一個是“故”。“順”是順其自然，表示的是一種必然的趨勢。“故”表示的是順着這種趨勢而必然產生的社會惡果，“爭奪生而辭讓亡”，“殘賊生而忠信亡”，“淫亂生而禮義文理亡”，“必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴”。

五個預設的關係是內在的必然的關係，有因必有果，有果必定可以推知因。情性是主觀之因，其目標對象是客觀之因。社會後果是惡的，由此也就可以推知其因也是惡的。但是，社會資源等目標對象是客觀之因，無所謂善惡。當然，也可以說社會資源的匱乏本身就是一種惡，但這只是一種客觀的惡、自然的惡，而不是道德的惡、倫理的惡。儒家講道德善惡不從客觀面來講，只從主觀面來講，客觀面的種種現象只是對主觀面的情、性、心起到一種誘引、激發作用。所以，客觀面的社會資源的匱乏仍然可以視之為無所謂善惡的。那麼，造成社會後果之惡的原因只能是人的情性。由果可以推知因，社會後果是惡的，所以作為原因的情性也是惡的。

總起來說，荀子性惡論的基本進路是以情論性，以感性情感論性。其完整的順序是這樣的：只以形下之性而不以形上之性論性，只以形下之性中的感性情感而不以血氣之性和知能材性論性，只以感性情感的社會後果而不以感性情感本身論性。感性情感的社會後果為惡，故感性情感是惡的；感性情感是惡，故形下之性是惡的；形下之性是惡的，故人性是惡的。在這裏，荀子以情論證性惡時，情與性是內在的關係，但感性情感的社會後果卻是一個引進的“附加”條件，而且似乎是一個外在的“附加”條件。常有人據此批評說，荀子的性惡論證在邏輯上是不嚴密的。感性情感無所謂善惡，而其社會後果又是一個外在的附加條件，與情性沒有內在的本質必然關係，那就不能得出結論說情性是惡的。這種批評其實是冤枉了荀子。在荀子看來，感性情感的社會後果同樣是人性的一種本質性東西，並不是一個附加的條件，更不是一個外在的東西。荀子是把人性放於一定的社會羣體生活中來理解的，沒有脫離於社會生活的形上的情性，人性的道德意義就大大客觀化了。這可以說是荀子有進於孟子之處。

三、荀子心論的社會價值： 性惡的對治

惡果產生出來以後，就必須遏制惡，使之歸於善，而且要治標治本，從根子上遏制惡。對惡進行遏制，就引出了荀子思想中最具特色的因素，一個是禮，一個是心。“人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治”(《荀子》23. 3)，“聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度”(《荀子》23. 7)，“使天下皆出於治，合於善也”(《荀子》23. 9)。師法禮義總起來說可以歸為一個禮字，思慮即是指心而言。情性是惡的，縱情性而來的是惡果，這就需要用禮以遏制惡、歸於善；禮是聖人通過心的思慮作用制定出來的。這就是荀子治氣養心、處心積慮、化性起偽的基本進路。很明顯，在這個進路中，心是關鍵，居於中樞、核心地位。心明不明，心的作用發揮得如何，直接決定着禮的產生，最終影響到惡的遏制。從現實的層面來看，荀子以禮治惡，強調禮義師法的重要性；但從理論的層面來看，禮由心而成，以禮治惡其實是以心治惡。所以，對惡的遏制歸根到底在於心。

荀子所說的心包含兩層，第一層是“人心”，第二層是“道心”：

處一之危，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。故道經曰：“人心之危，道心之微。”危微之幾，惟明君子而後能知之。故人心譬如盤水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。(《荀子》21. 11)

人之心就像盤中之水。盤子端置不動的時候，盤中的污渣濁滓就沉澱在下面，清瑩明澈之水就澄靜在上面，這時候，盤水能夠明鑒鬚眉，洞察肌理。但是，微風拂過，下面的渣滓就被攪動泛起，進而把上面清澈的水也擾亂了，這時候，水就不再能夠鑒照人體本形了。這個比喻意味着，人之心有兩層，即底層的沉濁之心與上層清明之心，人之心是沉濁與清明的統一體，沉濁之心即“人心”，清明之心即“道心”^①。

人心與道心是一種什麼關係呢？兩者的關係要分兩個方面來看。一方面，從這個比喻中

^① 需要說明的是，這裏所用的“人之心”是廣義的用法，即《道經》所說的“人心之危”之心，泛指包括沉濁和清明兩層之心。而這裏所用的帶引號的“人心”是狹義的用法，專指人心中底層的沉濁之心，道心則是人心中清明之心。為了便於區別，下文把廣義的心統稱為人之心，而狹義的“人心”不再帶引號，統稱為人心。

可以看出，人心與道心雖是兩層心，但並非兩顆心，它們仍然是同一個心^①。人之心包括沉濁和清明兩層，道心只是其上面的清明部分，道心包括於人之心，道心仍然屬於人之心。人之心包括道心，人人都有道心，因此，途之人皆可以為善。另一方面，道心雖然屬於人之心，人心與道心雖是同一個心，但兩者具體所指的側重點是不一樣的。人之心側重於心的普遍性，泛指一般人、途之人的心，荀子又稱之為“民心”（《荀子》10.1、20.6）。有時，人之心專作狹義使用，偏指心的沉濁部分。這就為宋明儒人心、道心之辨打開了方便之門。道心則側重於心的清明性，專指君子、大人、大儒及聖人之心，因此荀子又稱之為“聖心”（《荀子》1.6）。道心、聖心雖然是專指聖人之心，但聖人並非沒有人心，聖人是人，自然也有人心。當然，荀子在《解蔽》開篇即說“天下無二道，聖人無兩心”（《荀子》21.1），但“聖人無兩心”可以兩解：其一是說人心、道心仍然是一個心，同是人之心，但同一個心仍然是可以分為兩層的；其二是說人之心雖然可以分為兩層，但聖人能夠持之以恆地保持其道心不役於人心，看似只有一個聖心、道心，其實是道心勝過、蓋過了人心，這從《解蔽》篇“心不使焉”一句也可以看出。一般人是“心不使焉”，而聖人是“心使之也”（《荀子》22.11）。“心不使”則人心勝道心，“心使之”則道心勝人心。無論是“心不使”還是“心使之”，都只是從道心、聖心來說的，這只是從人之心的一個層面來說的，除此還有人心的層面。

荀子區分人心與道心有其更深層的用意。人心是為了引出虛一而靜的工夫論，道心則是為了引出成善成聖的可能性。如果沒有人心之危，人通體都是道心智慧，也就不會有性惡，更不需要虛一而靜的工夫。如果沒有道心之微，人整個就是一片濁滓，途之人成善成聖就落了空。這樣說來，人心與性惡是貫通的，道心與禮義是貫通的。

人心與性惡的貫通，要從人心與耳、目、鼻、口、身等五官的關係說起。

使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。及至其致好之也，目好之五色，耳好之五聲，口好之五味，心利之有天下。（《荀子》1.15）

① 人心與道心的關係有人做一體的理解，也有人做二分的理解。一體的理解會說人心與道心是一個心，二分的理解會說人心與道心是兩個心。這裏取一體的理解。關於這一點，徐復觀曾批評唐君毅把荀子所說的心裂分為人欲之心和道德之心，人心是人欲之心，道德之心是道心。而徐復觀自己則主張一體的理解，人心與道心是同一個心的兩個方面而非兩個層次，人心是從心的欲望方面來說的，道心是從心的認識能力方面來說的。但是，人有兩種認識能力，材性的知能是一種知，是一種認識能力，道心的知道是一種知，也是一種認識能力。如果單從認識來說，並不能區分出人心與道心為兩個方面。所以，這裏雖然亦主一體說，但仍把人心與道心分兩層，也只有這樣，才能顯示出荀子對道心的尊崇。唐君毅的觀點見《中國哲學原論·原性篇》，《唐君毅全集》卷十三，臺灣學生書局1989年版，第73～74頁。只是，從唐君毅的陳述中似乎看不出有徐復觀所批評的意思。徐復觀的批評及主張見《中國人性論史·先秦篇》，第242～243頁。

夫人之情，目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。此五綦者，人情之所必不免也。（《荀子》11.11）

故入之情，口好味，而臭味莫美焉；耳好聲，而聲樂莫大焉；目好色，而文章致繁、婦女莫眾焉；形體好佚，而安重閒靜莫愉焉；心好利，而穀祿莫厚焉。（《荀子》11.16）

若夫目好色，耳好聽，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於入之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。（《荀子》23.7）

故必將撞大鐘，擊鳴鼓，吹笙竽，彈琴瑟，以塞其耳；必將彫琢刻鏤，黼黻文章，以塞其目；必將芻豢稻粱，五味芬芳，以塞其口。然後眾人徒，備官職，漸慶賞，嚴刑罰，以戒其心。（《荀子》10.12）

從以上材料來看，這裏的心與耳目鼻口身等五官是一種並列的關係，討論的是心與五官的性能。五官是感性感官，那麼這裏所說的心是人心，是沉濁之心。從其性能來看，人心是形下之性中知能材性與感性情感的渾合體。它有以下三種基本性能。首先，人心具有材性的知慮性。五官各司其管，各有其能。目的性能是見，口的性能是言，耳的性能是聽。而心的性能是“慮”。慮就是知，荀子常有“知慮”、“智慮”、“思慮”並稱。可見，人心與五官一樣，也不過是一種感性感官，只不過其性能是知慮。知能材性的基本性能也是知慮，人心之知慮性能屬於材性層面的性能，而與道心知道之知不是一個層面的。道心的知慮性能是用來思善惡、決對錯的，而人心之知是在感性層面用來謀利害、權得失的。謀利害、權得失往往具有價值色彩，荀子將這種染上了價值色彩的人心稱為“詐心”（《荀子》7.3、11.5、2.4）。

其次，人心具有感性情感的欲好性。感性情感可以從五官中發出。從目、耳、口、鼻、身等五官中發出的感性情感分別是對美色、美聲、美食、美味和體膚適佚的欲好之情。從心這種感官中也可以發出一種欲好之情，這種欲好之情的對象是財利。因此，荀子常常又把這種心稱為“利心”（《荀子》6.14）、“貪利之心”（《荀子》12.2）。

最後，人心與感性情性一樣，具有趨惡性。荀子以感性情感論性，以欲好論情，以順縱欲好的社會後果論性惡。社會後果惡故欲好惡，欲好惡故情惡，情惡故性惡。由人心發出的欲利好利之情是感性情感，當然也會致惡。所以荀子才說“漸慶賞，嚴刑罰，以戒其心”，肯定是因為心會帶來惡才要對之進行警戒。荀子對這種致惡之心非常反感，罵懷有這種心的人“心如虎狼，行如禽獸”（《荀子》2.1）。對於這種心，荀子有時稱之為“姦心”（《荀子》6.11）、“姦人之心”（《荀子》7.8）、“趨姦之心”（《荀子》16.8）；有時稱之為“傾側之心”（《荀子》13.5）、“邪心”（《荀子》27.64），傾側就是歪邪、不端正；有時稱之為“倍叛之心”（《荀子》19.10）。荀子之所以這樣說、這樣罵，仍是從其性惡論立場出發的。人心或人心中的沉濁部分與感性情感，與性惡相貫通，會引致惡果，對之發出詆詬之語是理所當然的。

道心或聖心與禮義師法、成善成聖的貫通，要從其性能上來看。道心的根本性能是“知能”。當然，這與材性的知能不是一個層次的。道心的知能性又可以分為三個方面，一是認知

性，這時的道心就表現出“認知心”的面相；二是主宰性，這時的道心就表現出“統類心”的面相；三是決斷性，這時的道心就表現出“意志心”的面相。

先來看道心的認知性。認知性是道心最明顯的一個性能。道心的認知性有其必然性。道心的認知性甚至道心本身是由性惡逼出來的，人必須有道心，道心必須有認知性，這樣才能認識到性惡，並制定出應對惡的禮義法度來。“心不可以不知道；心不知道，則不可道，而可非道”，“以其可道之心與道人論非道，治之要也。何患不知？故治之要在於知道”（《荀子》21.7）。這裏的道“非天之道，非地之道，人之所以道也”（《荀子》8.4），是人道；而“禮者，人道之極也”（《荀子》19.8），這裏的道就是禮義之道，是治惡的標準和治國的關鍵。心必須知道。如果心不知道，情性就沒有了方向和標準，就會做出一些違背道的東西，進而發展為惡。

道心的認知性又有其可能性。道心能夠知一切具有可知性的物之理。“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而無所疑止之，則沒世窮年不能無也”（《荀子》21.15）。從前面荀子論性的分析也可以知道，這裏的性應該是一種形上之性，但是荀子不從此論性惡，而是把形上之性化歸於心。如此來說，這裏的性其實就是心，是道心。“凡以知”是道心的能知性，是道心知道的主觀可能性，“可以知”是物理的可知性，是道心知道的客觀可能性。從能與所上來說，前者是能，後者是所，有能有所，能所兼具，道心知道才是現實可能的。

道心也能夠知情性之理。道心能知，物理可知，這是泛說。“物之理”之物泛說時遍指道心的一切可知對象。在荀子看來，情性從廣義上說也是“物”，也是道心的對象，也是可知的。情性之理即是為惡之理，是性惡論的五個理論預設及其必然關係。對於情性之理或為惡之理，道心也是能夠知道的。“欲惡取捨之權：見其可欲也，則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者，而兼權之，孰計之，然後定其欲惡取捨”（《荀子》3.13），“人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也；然而窮年累世不（按：“不”字是衍文）知不足，是人之情也。今人之生也，方知畜雞狗豬彘，又蓄牛羊，然而食不敢有酒肉；餘刀布，有困窮，然而衣不敢有絲帛；約者有筐篋之藏，然而行不敢有輿馬。是何也？非不欲也，幾不長慮顧後，而恐無以繼之故也？於是又節用御欲，收斂蓄藏以繼之也。是於已長慮顧後，幾不甚善矣哉！今夫偷生淺知之屬，曾此而不知也，糧食大侈，不顧其後，俄則屈安窮矣”，“以治情則利，以為名則榮，以羣則和，以獨則足，樂意者其是邪！”（《荀子》4.13）喜歡食美味佳餚，喜歡穿錦衣麗服，喜歡乘肥馬華輿，喜歡屯萬金之財，這是天然而自然的情性；情性欲好是越多越好、永不知足的，這是情性必然而定然的趨向。順由情性自然發展，必然導致惡，這就是情性之理。對於這一點，道心是能夠清醒地知道的，因而才會思左慮右，瞻前顧後，並創制禮義，治情向善。在這裏，荀子提出了“治情”的說法，情性也是心的認知對象，是必須加以對治的。

道心還能夠知仁義之理。情性是惡之源，情性之理是為惡之理，仁義也有理，仁義之理是成善之理，仁義的成善之理也是可知的。“仁義法正有可知可能之理。然而途之人也，皆有可

以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以為禹明矣”(《荀子》23. 14)。仁義法度與其他“物”一樣，也具有可以知之理。既然有可以知之理，道心的能知性就可以加於其上，對之進行認知、創制。道心是每一個人都具有的，道心的能知性當然也是人人兼備的，這就為途之人皆可以成善成聖準備了理論上的可能性。

道心對物理之知是總說，對情性之理之知是從為惡的方面來說，對禮義之理之知是從成善的方面來說。這三個方面都是道心認知可能性所必不可少的。能知物之理是總的理論依據，如果不能從總的方面具有認知客觀對象的可能性，知善知惡也就沒有了理論依據。能知情性之理是治惡的理論基礎，如果不能知情性之理，就不能知惡，如此一來，即使能知仁義之理，能夠創制出整套的禮義法度，也是無從下手的。能知仁義之理是成善的理論依據，如果不能知善、知仁義之理，即使知道情性之惡，也是白知，面對性惡，只能空自痛苦。從道心的認知性能中還可以看出以下兩點：第一，道心的認知性不同於材性的知能性。這從兩者的認知對象就可以看出。材性的知能性是對眼前具體欲好對象的知能追求，而道心不再限於此，更主要的是對具體對象的本質性或運作原則、去向走勢的認知。所以，道心的認知性是比材性的知能性更高一個層次的認知功能。第二，情性與仁義都是心的認知對象。情性之理和仁義之理可知，那麼情性和仁義也都是可知的。所不同的是，道心知情性之理是為了治情性，知仁義之理是為了用來治情性的。情性是心對治的對象，仁義是心對治情性的工具。

再來看道心的主宰性。認知性是道心能動的認知作用，主宰性則是道心主動的統攝作用。這種主宰性、統攝作用表現在兩個方面。一是對萬物之理、禮義之道的統歸作用，荀子稱之為“道之工宰”。“心知道，然後可道；可道然後守道以禁非道。以其可道之心取人，則合於道人，而不合於不道之人矣”(《荀子》21. 7)，“心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說”(《荀子》22. 8)。心知萬物之理、禮義之道。萬物之理是各有其理，道心能知萬物之理，也能知每一物之理。不但能知每一物之理，而且還能夠將分散的萬物之理統總歸結，以求其類。這就是《正名》篇所說的定名辨類。心知道以後，還可以贊同道禁止非道，進而也就會贊同並選擇有道，禁止並排斥無道。在這中間，都表現出心對道的主宰性。道心主宰性的另一個表現是對感性感官的主宰作用，荀子稱之為“天君”、“神明之主”。“耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君”(《荀子》17. 4)，“如四職之從心：夫是之謂大形”(《荀子》12. 8)，“心者，形之君也，而神明之主也”(《荀子》21. 9)。耳目鼻口形等五官是天官，是天然的感性感官，而心是天君，是天生的官治五官的君主。“君”形象地比喻了心所具有的主宰地位和統攝作用，心像至高無上的君主一樣，向感性五官發號施令。

從道心的主宰性也可以看出道心與人心是不同層次的官能。人心與五官是並列的關係，而道心既然是“天君”、“工宰”、“神明之主”，那麼它與五官肯定不是平起平坐的，不是並列的關係。當然，道心仍然屬於人之心，仍然是一種官能，但是高高在上、更高層次的官能。人之心分為兩層，第一層是與耳目舌鼻身等五官並列之心，即“人心”，第二層是高出於五官之上的

心，即“道心”。人心與耳目等一樣，是一種感性感官，道心則超越於感性感官之上，是一種理性感官。用現在的話來說的，第一層的人心相當於一種感性之心，第二層的道心相當於一種理性之心。

最後來看道心的決斷性。決斷性是從道心的意志性和行動力來說的。心“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，形可劫而使誦申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭”（《荀子》21. 9）。“自禁”、“自使”、“自奪”、“自行”、“自止”簡稱為“六自”。道心向五官發令是自發自動、自作主宰的，沒有一個太上皇在那裏垂簾聽政。心的“出令而無所受令”及“六自”都顯示出心具有強烈的自我決斷性和自主意志性。同時，從心能可道、守道、禁非道以及“六自”來看，道心必定是能夠自我行動的。如果道心只能知而不負責行動，就不可能守道，更不可能禁非道，“六自”也就成為虛言。

人之心分為上下兩層，下面一層是沉濁的人心，與情性相貫通，是致惡的源頭；上面一層是清明的道心，與禮義相貫通，是成善的資具。人心通過性惡論五個理論預設的神秘作用，引發出社會性惡果，道心通過知道、可道、守道、行道等認知功能、主宰功能和決斷作用創制禮義，對人心情性進行管治，從而化性成善。在這中間，人心以本能的方式運作，道心以理性的方式運作。人心與道心的關係就是禮義與情性的關係，人心從於道心，情性從於禮義，則清明而治；人心從於人心而不從於道心，情性從其欲好而不從於禮義，則沉濁而惡。人心從於道心是“心使之也”（《荀子》22. 11），人心不從於道心是“心不使焉”（《荀子》21. 1），使不使都是對道心而言的。使就是“自使”之使，是道心的主宰性和決斷性。所以，對於成善成聖來說，道心使不使，道心的主宰作用、決斷功能發揮得如何是關鍵。這對於聖人而言，自不成問題。但對於一般人來說，卻並不必然，因而會出現“五鑿為正，心從而壞”（《荀子》31. 2）、“中心不定”（《荀子》21. 13）、“暗其天君”（《荀子》17. 4）的現象。

人心、道心或情性與禮義的這種關係就引出了荀子的工夫論。道心不使，天君發暗，荀子稱之為“蔽”，“蔽”的直接結果是“陋”，“為堯禹則常安榮，為桀跖則常危辱；為堯禹則常愉佚，為工匠農賈則常煩勞；然而人力為此，而寡為彼，何也？曰：陋也”（《荀子》4. 11）。淺陋無知使人成為桀跖之惡而遠離堯禹之聖。因此，荀子說蔽是“心術之公患”（《荀子》21. 2），陋是“天下之公患”、“人之大殃大害”（《荀子》4. 12）。所以，成善成聖就必須“解蔽”、除陋，“清其天君，正其天官”，“養其天情”，“以全其天功”（《荀子》17. 4）。“天功”即成善成聖的天大功業，解蔽、除陋、清其天君、正其天官、養其天情就是達至成善成聖之天功的必要工夫。這一工夫具體地說，就是荀子赫赫有名的“虛壹而靜”：

（1）人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不滿（按：“滿”當為“兩”）也，然而有所謂壹；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志；志也者，臧也；然而有所謂虛，不以所已臧害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異；異也者，同時兼知之；同時兼知之，兩也；然而有所謂

一，不以夫一害此一謂之壹。心臥則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也；然而有所謂靜，不以夢劇亂知謂之靜。(2) 未得道而求道者，謂之虛壹而靜。作之，則將須道者之虛，則人(按：“人”當為“入”)；將事道者之壹，則盡；盡(按：“盡”字為衍文)將思道者靜，則察。知道察，知道行，體道者也。(3) 虛壹而靜，謂之大清明。(《荀子》21.8)

荀子的“虛壹而靜”可以從本體、工夫和境界三個角度來理解。上引文字為三個部分(已以序號標明)，就是分別從三個角度來說明瞭虛壹而靜的具體涵義。第一部分是從心之本體的角度對虛壹而靜作了詳盡的說明，第二部分是對虛壹而靜作為必要的解蔽工夫做了強調，第三部分則把虛壹而靜視為一種工夫所至的境界。工夫和境界上的說明都極為簡略，而本體的說明最為詳盡。原因在於工夫是本體的工夫，境界是工夫的境界，本體的理解搞清楚後，工夫所至即是本體，也是境界。

這裏的本體與道德本體的本體意思不一樣，這裏的本體是本來面目，心之本體即人之心的本然之體。從前面盤水之喻和人心、道心的分析中可以知道，人之心就像盤水一樣包括兩層，上層是清明之道心，下層是沉濁之人心。上清下濁就是心的本然之體。上清下濁，兩不相妨，人心不失其天情，道心不失其天君。“虛壹而靜”就是對心之本體的具體化表述。

虛是虛納，是從心的認知性上來說的。只有虛才能容納，才能認知更多對象。虛與藏相對，但並不相斥。相反，藏是虛的結果，虛是能夠繼續藏的必要條件。心越虛也就越能藏，藏得越多也就意味着認知得越多。藏與認知的對象是情性之理和仁義之道。情性之理和仁義之道藏得越多，認知得越多，對於善惡的瞭解也就越多，於是成善成聖的可能性也就越大。儲藏的過程也就是積累的過程，認知的過程也就是學習的過程。於此可以明白，荀子成善成聖的工夫論何以非常強調學，並在學的過程中非常強調“積”：“能積微者速成”(《荀子》16.7)，“積善成德，而神明自得，聖心備焉”(《荀子》1.6)，“聖人者，人之所積而致矣”(《荀子》23.14)。

壹是專一，是從心的主宰性上來說的。心能夠認知萬物之理，並且能夠對之進行歸類化一，這是心的主宰性的一種表現。萬物之理是很極其多的，是“兩”，心能夠“同時兼知之”，這就是“壹”，是心的主宰性在起作用。如果心不能“壹”，即使知得再多，仍是一盤散沙。心的主宰性不能發揮，即使知道了情性之理、仁義之道，仍然不能以仁義治情性。所以，荀子解蔽工夫重學，重學又必然重視“專一”：“凡治氣養心之術”，“莫神一好”(《荀子》2.4)，“學也者，固學一之也。一出焉，一入焉，途巷之人也；其善者少，不善者多，桀紂盜跖也；全之盡之，然後學者也”(《荀子》1.14)，“今使途之人伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣”(《荀子》23.14)。

靜是平靜，是心在虛和壹的過程中所始終保持的境界和狀態。虛是對外物有所虛納，壹是對虛納之物進行歸一。無論是虛納還是歸一，都是一個心與外物打交道的無限過程。心無時不在虛納，無時不在對虛納進來的東西進行歸分化類，這樣，心也就無時不在活動，每時都

要面對着外物的擾動而活動。在盤水之喻中，“微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上”，下動上亂就是不靜。不靜必須使之歸於靜，關於歸於靜的方法，荀子說：“故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶理矣。故好書者眾矣，而倉頡獨傳者，壹也；好稼者眾矣，而後稷獨傳者，壹也。好樂者眾矣，而夔獨傳者，壹也；好義者眾矣，而舜獨傳者，壹也。倕作弓，浮游作矢，而羿精於射；奚仲作車，乘杜作乘馬，而造父精於御：自古及今，未嘗有兩而能精者也。”（《荀子》21. 11）荀子在這裏一連用了四個比喻來說明，歸於靜的方法是“壹”。這個“壹”也就是“虛壹而靜”的“壹”，即從道心的主宰性來說的。道心發揮其主宰作用，對人心進行統攝、管制，雖有人心及外物之擾動，但仍不失其大體上的靜。可見，虛壹而靜的靜不是一個無動之靜，而是一個永動之靜、動中之靜。動必有不靜，但又必須使之靜。這時的靜就是通過道心對人心及虛納之物的主宰作用而獲得的。人心與情性相貫通，道心與禮義相貫通，虛壹而靜的問題歸根到底是心治情性的問題。

以上就是從心之本體的角度來對虛壹而靜所做的說明，其中包含着解蔽、除陋工夫的理據和方法。“未得道而求道者，謂之虛壹而靜”就是對虛壹而靜作為工夫方法的強調。這個強調表明，虛壹而靜是“求道者”由“未得道”向“得道”的必由之路和必有工夫。未得道的原因即是人心和情性的存在，如果每一個人的心都只有道心一層，道心本自虛壹而靜，那麼每個人都是天生的得道者，自然不需要虛壹而靜。但現實情況表明，情性是天之就、人同有、無待然的，那麼並非人人都是得道者。這就需要工夫，就需要虛壹而靜。即使是聖人也有人心，也有情性，所以聖人也需要做工夫，也需要虛壹而靜，更不用說一般的途之人了。一般人雖然是未得道者，但也有道心，也都可以求道。求道並不一定能夠得道，能不能得道關鍵是看工夫如何，關鍵是看能不能虛壹而靜。這時的虛壹而靜就是從工夫的角度來說的。荀子說：“將須道者之虛，則入，將事道者之壹，則盡，將思道者靜，則察。”“入”是“入其道”（《荀子》13. 5），“盡”是“途之人積善而全盡，謂之聖人”（《荀子》8. 22）之“盡”，也是“聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以為天下極矣”（《荀子》21. 15）之“盡”，“察”是“見鬚眉而察理”（《荀子》21. 11）之“察”。這三者都是說，如果能夠虛壹而靜，就能夠得道，就能夠成善成聖。

虛壹而靜，通於神明，道察而盡，成善成聖，這就是“大清明”的境界。“虛壹而靜，謂之大清明”，此時的虛壹而靜就是從境界上來說的。元刻本《荀子》無“大”字，“大清明”成了“清明”，這就與盤水之喻中“湛濁在下，清明在上”混為一談了。其實，“大清明”雖然是“清明”，然而比“清明”更高一層的清明。盤水之喻中的“清明”僅是沒有“微風過之”，沒有“小物引之”時，人之心所具有的一種理想的原初狀態，是絕對靜的清明。但是“大清明”是“微風過之”而不動，“小物引之”而仍正的清明。人之心雖然處於活動狀態中，但仍然保持着一種靜壹清明的狀態。這時的清明就是一種動中之靜，不靜之靜，是一種比前一種清明更難能可貴、更高層次的清明，因而稱之為“大清明”。“大清明”的境界是聖人的境界，“濁明外景，清明內景，聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣”（《荀子》21. 12）。聖人也有人心，也有情性欲好，但聖人能夠以道心管制住人心，使整個心境仍然保持着清明靜壹的狀態，這就是“清明內景”，也就是“大

清明”。其實，分開來說，虛、壹、靜三者也構成本體、工夫和境界的關係。虛是本體，壹是工夫，靜是境界。

孟子以情論心，以心情論，情是道德情感，心是良心本心，情善心善故性善。荀子以社會後果論欲，以欲論情，以情論性。欲好之情是感性情感，性是感性情性，欲好的社會後果是惡，故情惡性惡。在孟子那裏，只需要對先天的心性情加以存養擴充，自然成德成聖。在荀子這裏，需要發揮心的認知功能和主宰作用，對後天的情性加以化治，始能成善成聖。人之心包括人心和道心兩層，人心與情性相貫通，道心與禮義相貫通。化性治情的是道心而非人心，相反，人心還會對道心施以擾動的反作用。虛壹而靜就是對人心所做的工夫，對人心做所工夫，也就是對情性做工夫。這種工夫路數是一種後天工夫。通過這種後天工夫，所最終達到虛壹而靜的“大清明”境界。虛壹而靜是心之本體，也是工夫，是對人心、情性所做的工夫。

四、餘論：荀子性惡論的問題

以上就是荀子以感性情感論性以及心治情性之性惡論的理論進路。在此進路下，有四個非常重要的問題，直接關涉到荀子性惡論的圓滿問題，需要集中加以討論。

第一個問題是，惡的來源到底如何理解？人們常說，性惡論的最大困難在於善的來源問題。細心觀察，我們會發現，其實惡的來源是性惡論的一個更不容易理解的問題。關於善的來源，荀子說得很明白，是化性起偽而來的，這只涉及善是外在還是內在，但從來源上看，並不難理解。但是，惡的來源卻是一個“謎”。單獨看來，五個預設都無所謂善惡，但五者一旦結合在一起，聯繫起來運作，就會“神秘地”產生出一種後果，這種後果是惡的，是惡果。至於為什麼一定會產生出這種後果而且是惡的而不是善的，從以上的分析來看，這是“神秘的”，是一個“謎”，是一個“性惡論之謎”。

這個“謎”源於性惡論中可能存在的一個矛盾。五個預設單獨而言，均無所謂善惡，但這裏卻推出情性是惡的，這就出現了一個矛盾，而且，對性惡論能否自成體系來說是一個毀滅性的天大矛盾。一個體系必須是自我圓滿的。如果承認性惡論是可以自成體系的，那麼它就必須是能夠自圓其說的，就必須把這個矛盾說圓，必須解決這個矛盾。荀子不遺餘力地點名批評孟子性善論，荀子思想又極具邏輯品質，他在外在的對象上可能看走眼（比如荀子所論及的性，與他所批評的孟子所說的性根本不是一回事），但在自己的理論內部應該不會存在這麼大一個邏輯矛盾和理論漏洞。

有鑒於此，我們應該承認性惡論是可以自成體系的。那麼剩下來的問題就是，這個“性惡論之謎”如何理解，這個矛盾如何解決呢？理解的訣竅仍然在五個理論預設的關係內。由果推知因，是在因果關係中推知的，如果離開了因果關係，就無所謂因也無所謂果了。同樣，由社會惡果推知性惡，也是在五個預設的內在必然關係中推知的，離開了五個預設的關係，便無

所謂因果，更無所謂善惡了。但在荀子眼裏，惡果的產生並不神秘，也不存在一個謎，而是必然的、現實的，因為五個預設及其關係都是必然的、現實的。總之一句話，惡產生於感性情感與其對象的關係之中。理解性惡論，必須把它放到五個理論預設中來理解，否則必然會說出性惡論如何如何不圓滿之類的渾話。

第二個問題是，道心是否是善的？孟子以情論心，良心本心是從道德情感來說的，情善心當然也是善的，這是沒有任何問題的。荀子所說的善是禮義對情性的化治後果，而禮義源於道心的認知作用，善也就可以說是道心對治情性的結果。那麼，道心本身是否就是善的呢？荀子對心有“善心”（《荀子》20. 1）、“仁心”（《荀子》22. 9、27. 11）、“公心”（《荀子》22. 9）等用法，從字眼上看，似乎道心是善的。

其實，在荀子這裏，善與惡一樣，都是從心、情發動在社會中所造成的結果來說的，而不是從情、性、心本身來說的。惡是從情性的社會後果來說的，善則是從禮義化性的結果來說的，而禮義又是道心創制的結果，善最終是道心認知的結果。“善心”、“仁心”、“公心”等說法，只不過是從道心能夠制禮義化情性，能夠產生出善的結果而言的，並非是從道心本身的性質來說的。所以，從“善心”、“仁心”等字眼上並不能證明道心之具有善性。但是，當聯繫到上面一個問題時，似乎又必須承認道心具有善性。性之惡是從情性的社會後果推出來的，准此而言，當然也應該可以從道心的化治後果之善中推出道心本身是善的。道心具有認知和主宰功能，能夠認知物之理，能夠知仁義之道，也能夠認識到情性之惡。道心能知仁義，能知善，其中必有與仁義和善相一致的東西，否則無論如何也無法認識到仁義和善。有人也許會說，道心同樣可以認識到惡，是否也可以說道心之內有與惡相一致的東西呢？在這個地方就不能用依例類推來論證道心之內有與惡相一致的東西。恰恰相反，因為道心能夠認識到惡，正證明了道心之內有善的東西。當然，這個問題與上一個問題一樣，最終也只能歸為一個“謎”。要麼只能說，道心是否是善的是不能問的，因為道心不是從價值性質上來說的，而是從功能上來說的。

第三個問題是，聖人與凡人的區別到底在什麼地方？聖人與途之人的區別不在於心，聖人與凡人均有人心與道心。人心與道心或民心與聖心只是側重點上的不同，這種不同主要是根據它們應對外物引誘時的結果而言的。在盤水之喻中，盤水渾亂是由“微風過之”引起的。對於心來說，“微風過之”即“小物引之”，微風比喻的是外在之物，心的擾亂是由外物引起的。在這裏，聖人與凡人的區別出現了。面對外物的引誘，為之所動，不能繼續保持心之清明者是凡人，其心即“人心”、“民心”；不為所動，能夠繼續保持心之清明者就是聖人，其心即“道心”、“聖心”。

但是，聖人也是人，其心也是人心，當然也有湛濁和清明兩層。為什麼凡人不能而聖人能夠繼續保持心之清明呢？關鍵在於“危微之幾，惟明君子而後能知之”一句話。“危”、“微”是凡、聖之別，“幾”相當於《易傳·繫辭下》“幾者，動之微”的“幾”，是危、微之際，凡、聖之分的一剎那。明君子即聖人。聖人知道危微之幾、凡聖之際，所以才能保持其心之清明，只須“養一

之微”卻能臻至精微神妙的境界。一般人沒能這種能力,不知道這一點,所以很難保持其心之清明,必須“處一危之”才能達到戒懼而安的境地。但問題仍然沒有最終解決。“知”都是心之知,聖人與凡人的心是一樣的,為什麼聖人能夠而一般人不能知危微之幾呢?《易傳》說:“知幾,其神乎!”神既可以從知幾的效果上來說,“不測之謂神”(《繫辭上》),知幾是一種神妙不測的境界,也可以從知幾所應具備的素質上來說,知幾之人具備一種神妙不測的能力素質。據此來說,聖人還是具有異於一般人的神乎其神的素質的。

第四個問題是,心知“道”之後的道德行為是如何可能的呢?這是主張良知之心的人對認知之心的一個普遍的質問。道心具有認知性,能夠認識到仁義之道,也能夠認識到情性之惡,而且還能夠知道需要用仁義之道來化治情性之惡。但問題是,即使認識到這些以後,並不能促成行為,並不能保證人們按照所認識的真實情況行動。質問者一般會認為,所以出現這種現象,完全是因為,在認知之心下,仁義與情性一樣,是被認識的對象,是外在於心的,這樣就缺少了道德行為的內在根據。進一步的原因其實是,心與情性是分開的、對治的關係,而且荀子只有感性情感而沒有道德情感。情感是動力系統,無論是感性情感還是道德情感都是一樣。形下之性與感性情感是一體的,所以形下之性就有了動力,遇到可欲的對象,馬上就能夠促成行動。但是,荀子的理論中忽視形上之性,更沒有道德情感。荀子雖然也有“好義”(《荀子》21. 11、27. 67)、“好禮義”(《荀子》12. 2)、“好善”(《荀子》2. 1、19. 17)等說法,但這些說法都是不太重要的勸勉之語。沒有道德情感,道德行為就缺少了內在的動力系統,於是只有靠外在的禮義法度來強制行動。

雖然如此,我們並不能立即就說在荀子的理論中,道德行為就沒有內在的根據,沒有內在的可能性。沒有道德情感這一動力系統,卻有另外一種動力。這種動力就是道心本身。道心不但具有認知性,還有主宰性和決斷性,從認知性上看不出道德行為的內在動力,從其主宰性和決斷性卻能夠看出。道心不但能夠“知道”,還可以“可道”、“守道”、“禁非道”,還能夠自禁、自使、自奪、自取、自行、自止,這就是道心的主宰作用和決斷功能。在道心的主宰作用和決斷功能下,“君子之求利也略,其遠害也早,其避辱也懼,其行道理也勇”(《荀子》2. 14),“仁者之行道也,無為也;聖人之行道也,無強也”(《荀子》21. 12)。“知道”、“可道”、“守道”、“禁非道”與“六自”的結合,必然有“行道”,這中間沒有任何勉強和做作。從這一點來說,荀子也必定承認知行合一,真知必行。只是這裏知是認知之知,道德的性質較弱,而這裏的行卻是道德行為。由認知之知向道德之行過渡的動力,不能從道心的認知作用上尋找,而要從道心的主宰性和決斷性上尋找。質難荀子思想中沒有道德行為的內在動力的批評者,正是沒有看到道心的主宰性和決斷性。

【作者簡介】楊少涵(1975—),男,河南桐柏人。復旦大學哲學博士,上海師範大學哲學博士後,現為華僑大學哲學與社會發展學院講師,主要研究領域為先秦儒家哲學、宋明理學。

司馬光對荀子思想的收受

強中華

荀子在宋代遭到普遍貶斥已成學界共識，但宋代亦有頗重荀子者，司馬光就是代表之一，他廣泛吸納和運用了荀子的思想。

一、對荀子的總體評價

司馬光在《揚子法言注·序》中說：“韓文公稱荀子，以為在軻雄之間，又曰孟子醇乎醇者也，荀與揚大醇而小疵。三子皆大賢，祖六藝而師孔子，孟子好《詩》、《書》，荀子好禮，揚子好《易》，古今之人共所宗仰。如光之愚，固不敢議其等差。……孟子之文直而顯，荀子之文富而麗，揚子之文簡而奧。”在司馬光看來，荀子與孟子都是孔門最為重要的傳人，二者並無等差之別。基於此種認識，司馬光於皇祐二年上書仁宗皇帝說：“戰國以降，百家蜂起，先王之道荒塞不通，獨荀卿、揚雄排攘眾流，張大正術，使後世學者坦知去從。國家博采藝文，扶翼聖化，至於莊列異端、醫方細伎，皆命摹刻以廣其傳，顧茲二書猶有所闕，雖民間頗畜私本，文字訛誤，讀不可通，誠恐賢達之言寢成廢缺，今欲乞降下崇文院將《荀子》、揚子《法言》本精加考校訖，雕板送國子監，依諸書例印賣。”^①可見，司馬光對《荀子》十分重視。他又說：“十歲男子出就外傳，居宿於外，讀《詩》、《禮》、《傳》，為之講解，使知仁義禮智信。自是以往，可以讀《孟》、《荀》、《揚子》，博觀羣書。凡所讀書，必擇其精要者而誦之，其異端非聖賢之書傳宜禁之，勿使妄觀，以惑亂其志。”^②可見，在司馬光看來，荀子屬於“聖賢之書傳”，而非“異端”。韓愈曾在《原道》中認為，儒家之道至孟軻死而不得其傳焉，荀子與揚雄於儒家之道“擇焉而不精，語焉而不詳”。司馬光對韓愈這一說法不以為然，他在回復陳充的書信中說：“足下書所稱引，古今傳道者自孔子及孟、荀、揚、王、韓、孫、柳、張、賈，才十人耳。若語其文，則荀、揚以上不專為文，若

① 司馬光《乞印行荀子揚子法言狀》，《傳家集》卷十八。

② 司馬光《書儀》卷四。

語其道，則恐韓、王以下未得與孔子並稱也。”^①明確表示，荀子的著作絕非為文而文，而是以承載儒家之道為目的，自命傳承儒家道統的韓愈不能與孟子、荀子相比。

不過，在司馬光看來，荀子和孟子的地位都不及揚雄。他說：“揚子雲真大儒者邪！孔子既沒，知聖人之道者，非子雲而誰？孟與荀殆不足擬，況其餘乎！”^②特別是對於管仲的評價，司馬光更是認為孟、荀的看法非常狹隘。他說：“孔子曰：‘微管仲，吾其被髮左衽矣，如其仁，如其仁。’孟、荀氏之言曰：‘仲尼之門，五尺童子羞稱五伯。’以是觀之，孟、荀氏之道槩諸孔子，其隘甚矣。”^③

司馬光認為孟子、荀子不及揚雄，另一個重要原因在於對孟子、荀子人性論的不滿，而對揚雄人性論的激賞。

二、對孟、荀人性論的修正

司馬光作《性辯》一文，對孟子、荀子、揚雄的人性論進行了評述^④。在他看來，“孟子以為人性善，其不善者外物誘之也。荀子以為人性惡，其善者聖人教之也。是皆得其一偏，而遺其大體也”。他同意揚雄性善惡混的說法，並在揚雄基礎之上，進一步闡述性善惡混的含義。“夫性者，人之所受於天以生者也，善與惡必兼有之，是故雖聖人不能無惡，雖愚人不能無善，其所受多少之間則殊矣。善至多而惡至少則為聖人，惡至多而善至少則為愚人，善惡相半則為中人。聖人之惡不能勝其善，愚人之善不能勝其惡，不勝則從而亡矣，故曰：‘惟上智與下愚不移！’”可見，司馬光把人天生以來具有的潛質稱為性，並認為每個人同時具有向善、趨惡兩種潛質；不過，聖人善質多於惡質，愚人惡質勝過善質。司馬光又說，雖然每個人都有兩種潛質，但是，不學“則善日消而惡日滋”，學“則惡日消而善日滋”。他說，如果說聖人無惡，那麼就不用學習了。如果說愚人無善，那麼即使施以教化也沒用。為了說明這一道理，司馬光打比方說：“譬之於田：稻粱藜莠相與滋生，善治田者耘其藜莠，而養其稻粱，不善治田者反之；善治性者長其善而去其惡，不善治性者反之。”在司馬光看來，孟子以為仁義禮智皆出乎性的看法有一定道理，“然不知暴慢貪惑亦出乎性也，是知稻粱之生於田而不知藜莠之亦生於田也”。荀子以為爭奪殘賊之心人之所生而有，以及不以師法禮義正之則悖亂而不治的看法也有一定道理，“然殊不知慈愛羞愧之心亦生而有也，是知藜莠之生於田而不知稻粱之亦生於田也”。對於揚雄性善惡混的說法，司馬光解釋云：“混者，善惡雜處於身中之謂也，顧人擇而修之何如

① 司馬光《答陳秘校充書》，《傳家集》卷五十九。

② 司馬光《說玄》，《傳家集》卷六十七。

③ 司馬光《傳家集》卷七十四。

④ 司馬光對荀子等的人性論的批判又見其《法言注》，文與《性辯》同。

耳，修其善則為善人，修其惡則為惡人。斯理也，豈不曉然明白哉！如孟子之言，所謂長善者也；荀子之言，所謂去惡者也；揚子則兼之矣。韓文公解揚子之言，以為始也混，而今也善惡，亦非知揚子者也。”^①司馬光對人性的看法比孟、荀都接近人的實際，對揚雄人性論的解讀也很充分。不過，在筆者看來，他對孟、荀二子的人性論未能給予同情的理解。如果我們細心閱讀《孟子》與《荀子》，就會發現，不管孟、荀二子自己意識與否，其文章實際上均已表明，二者均承認人天生具有趨善與趨惡兩種潛質，只不過孟子把趨善的潛質納入人性範疇，而把趨惡的潛質驅逐於人性之外，而荀子則恰恰相反。因此，與其說孟、荀二人不懂人性善惡混，還不如說二者對“性”的界定不同罷了^②。

三、對荀子兵學思想的稱揚

荀子的兵學思想集中於《議兵篇》，其中心思想乃是：用兵之道，凝聚民眾為本，輔之戰略戰術。司馬光主編的《資治通鑒》把《議兵篇》“臨武君與孫卿子議兵於趙孝成王前”至“彼兵者，所以禁暴除害也，非爭奪也”之間約 2 400 餘字寫入《秦紀一》，僅省略了其中部分文字。下面，具體分析《資治通鑒》與《議兵篇》的異同。

趙孝成王問為兵之要。臨武君認為：“上得天時，下得地利，觀敵之變動，後之發，先之至，此用兵之要術也。”而荀子則認為：“凡用兵攻戰之本在乎一民。弓矢不調，則羿不能以中微；

① 司馬光《性辯》，《傳家集》卷六十六。

② 《孟子·離婁下》：“人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。”又《盡心下》：“口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也。有命焉，君子不謂性也。”可見，孟子並不認為人具有善端則無其他端倪；相反，孟子認為人之感性欲求實多，只不過孟子並不把這種感性欲求定義為人性。《荀子·性惡》：“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，然則其可以為禹明矣。”“今塗之人者，皆內可以知父子之義，外可以知君臣之正。然則其可以知之質，可以能之具，其在塗之人明矣。今使塗之人者，以其可以知之質，可以能之具，本夫仁義法正之可知之理，可能之具，然則其可以為禹明矣。”“故塗之人可以為禹則然，塗之人能為禹，未必然也。雖不能為禹，無害可以為禹。足可以遍行天下，然而未嘗有能遍行天下者也。夫工匠、農、賈，未嘗不可以相為事也，然而未嘗能相為事也。用此觀之，然則可以為，未必能也；雖不能，無害可以為。然則能不能之與不可，其不同遠矣，其不可以相為明矣。”可見，荀子承認人人具有成聖的潛能。又《王制》：“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。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰：分。分何以能行？曰：義。”荀子看到了人天生具有與無機物、植物和動物相區別的特徵，其所謂“羣”、“分”、“義”，恰恰屬於孟子所謂善性。不過，荀子始終未把塗之人皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，以及人之區別於無機物、植物和動物的特性定義為人性。可見，孟、荀二人對人存在的潛質認識有似，而對“性”的界定截然相反。

六馬不和，則造父不能以致遠；士民不親附，則湯、武不能以必勝也。故善附民者，是乃善用兵者也。故兵要在乎附民而已。”所謂“一民”、“附民”，就是團結民眾的意思。

臨武君又說：“兵之所貴者勢利也，所行者變詐也。善用兵者，感忽悠闊，莫知其所從出，孫、吳用之，無敵於天下，豈必待附民哉！”荀子對此不以為然，他說：“臣之所道，仁者之兵，王者之志也。君之所貴，權謀勢利也；所行，攻奪變詐也，諸侯之事也。仁人之兵，不可詐也。彼可詐者，怠慢者也，路亶者也，君臣上下之間滑然有離德者也。故以桀詐桀，猶巧拙有幸焉。以桀詐堯，譬之若以卵投石，以指撓沸，若赴水火，入焉焦沒耳。故仁人上下，百將一心，三軍同力，臣之於君也，下之於上也，若子之事父，弟之事兄，若手臂之捍頭目而覆胸腹也，詐而襲之，與先驚而後擊之，一也。且仁人之用十里之國，則將有百里之聽；用百里之國，則將有千里之聽；用千里之國，則將有四海之聽。必將聰明警戒，和傳而一。故仁人之兵聚則成卒，散則成列，延則若莫邪之長刃，嬰之者斷；兌則若莫邪之利鋒，當之者潰；圜居而方止，則若磐石然，觸之者角摧，案角鹿埵、隴種、東籠而退耳。且夫暴國之君，將誰與至哉？彼其所與至者，必其民也。而其民之親我歡若父母，其好我芬若椒蘭；彼反顧其上則若灼鯨，若仇讎。人之情，雖桀、跖，豈又肯為其所惡賊其所好者哉！是猶使人之子孫自賊其父母也，彼必將來告之，夫又何可詐也？故仁人用，國日明，諸侯先順者安，後順者危，慮敵之者削，反之者亡。《詩》曰：‘武王載發，有虔秉鉞，如火烈烈，則莫我敢遏。’此之謂也。”

《資治通鑒》在引用以上文字時，略有變化。“路亶”，《資治通鑒》作“露袒”。“以指撓沸”之“撓”，《資治通鑒》作“撓”。“故仁人上下，百將一心”，《資治通鑒》作“故仁人之兵，上下一心”，《資治通鑒》的更改更符合荀子的本意。“則若磐石然”，《資治通鑒》無“則”字。“觸之者角摧，案角鹿埵、隴種、東籠而退耳”，《資治通鑒》改作“觸之者角摧而退耳”，文意易於理解。“而其民之親我歡若父母”一句，《資治通鑒》無“而”字，文氣更加連貫。“慮敵之者削”，《資治通鑒》無“慮”字，似與後文“敵之者削”更對稱。“有虔秉鉞”之“虔”，《資治通鑒》作“度”，根據《詩經》原文，《資治通鑒》有誤。

孝成王、臨武君又問：“王者之兵設何道何行而可？”荀子說：“凡在大王，將率末事也。臣請遂道王者諸侯強弱存亡之效，安危之勢。君賢者其國治，君不能者其國亂；隆禮貴義者其國治，簡禮賤義者其國亂。治者強，亂者弱，是強弱之本也。上足印，則下可用也，上不印，則下不可用也。下可用則強，下不可用則弱，是強弱之常也。隆禮效功，上也；重祿貴節，次也；上功賤節，下也：是強弱之凡也。好士者強，不好士者弱；愛民者強，不愛民者弱；政令信者強，政令不信者弱；民齊者強，民不齊者弱；賞重者強，賞輕者弱；刑威者強，刑侮者弱；械用兵革攻完便利者強，械用兵革窳樛不便利者弱；重用兵者強，輕用兵者弱；權出一者強，權出二者弱：是強弱之常也。齊人隆技擊，其技也，得一首者則賜贖錙金，無本賞矣。是事小敵彘則偷可用也，事大敵堅則焉渙離耳。若飛鳥然，傾側反覆無日，是亡國之兵也，兵莫弱是矣。是其去質市、傭而戰之幾矣。魏氏之武卒，以度取之，衣三屬之甲，操十二石之弩，負服矢五十個，置戈其上，冠鞬帶劍，贏三日之糧，日中而趨百里，中試則復其戶，利其田宅。是數年而衰而未可奪

也，改造則不易周也。是故地雖大，其稅必寡，是危國之兵也。”

上段文字，《資治通鑒》無“在大王，將率末事也”。也許在《資治通鑒》看來，荀子的這句話有矯枉過正之嫌，而且《荀子·議兵》下文實際上談到將帥的問題，故省。“臣請遂道王者諸侯強弱存亡之效，安危之勢”亦省。《資治通鑒》還省略了以“隆禮效功，上也”至“是強弱之常也”之間的話。也許，在《資治通鑒》看來，這幾句話與一民、附民的中心論題不甚相和。其實，通觀《荀子》原文，不難看出，荀子雖然認為戰爭的關鍵在於團結民眾，但他並未否定政令、賞賜、刑罰、兵器、對戰爭的重視程度，以及戰爭指揮權等在戰爭中的作用。因此，《資治通鑒》省之不妥。“是數年而衰而未可奪也”，《資治通鑒》作“是其氣力數年而衰而復利未可奪也”，更加明確了荀子的原意。

荀子又說：“秦人，其生民也陋阨，其使民也酷烈，劫之以勢，隱之以阨，忸之以慶賞，鱗之以刑罰，使天下之民所以要利於上者，非鬥無由也。阨而用之，得而後功之，功賞相長也，五甲首而隸五家，是最為眾強長久，多地以正。故四世有勝，非幸也，數也。故齊之技擊不可以遇魏氏之武卒，魏氏之武卒不可以遇秦之銳士，秦之銳士不可以當桓、文之節制，桓、文之節制不可以敵湯、武之仁義，有遇之者，若以焦熬投石焉。兼是數國者，皆干賞蹈利之兵也，傭徒鬻賣之道也，未有貴上、安制、綦節之理也；諸侯有能微妙之以節，則作而兼殆之耳。故招近募選，隆勢詐，尚功利，是漸之也；禮義教化，是齊之也。故以詐遇詐，猶有巧拙焉；以詐遇齊，辟之猶以錐刀墮太山也。非天下之愚人莫敢試。故王者之兵不試。湯、武之誅桀、紂也，拱挹指麾而強暴之國莫不趨使，誅桀、紂若誅獨夫。故《泰誓》曰：‘獨夫紂。’此之謂也。故兵大齊則制天下，小齊則治鄰敵。若夫招近募選，隆勢詐，尚功利之兵，則勝不勝無常，代翕代張，代存代亡，相為雌雄耳矣。夫是之謂盜兵，君子不由也。故齊之田單，楚之莊蹻，秦之衛鞅，燕之繆蟻，是皆世俗所謂善用兵者也；是其巧拙強弱則未有以相君也，若其道一也，未及和齊也，掎契司詐，權謀傾覆，未免盜兵也。齊桓、晉文、楚莊、吳闔閭、越勾踐，是皆和齊之兵也，可謂入其域矣，然而未有本統也，故可以霸而不可以王。是強弱之效也。”

《資治通鑒》省“使天下之民所以要利於上者”中的“天下之”三字。《資治通鑒》可能考慮到秦國並非驅使全中國之人，故省。《資治通鑒》無“阨而用之，得而後功之”語，其實，這兩句正與前文“其生民也陋阨，其使民也酷烈，劫之以勢，隱之以阨，忸之以慶賞”相應。“是最為眾強長久”，《資治通鑒》後有“之道”二字，其實，有無均不影響文意。“多地以征”，《資治通鑒》省。荀子這句話是相對於前文魏國長期大量免除賦稅（復其戶），賞賜良田美宅（利其田宅），最終導致“地雖大，其稅必寡”的尷尬局面而言的。秦國由於沒有採取動輒“復其戶”、“利其田宅”的做法，因此有足夠的土地徵稅（“多地以征”），保證了財源。可見，《資治通鑒》省略“多地以征”不完全符合荀子本意。《資治通鑒》無此“非天下之愚人莫敢試。故王者之兵不試”語，又省“故齊之田單”到結尾的話，大概是為了避其冗長。“湯、武之誅桀、紂也”，《資治通鑒》前有一“故”字。“招近募選”，《資治通鑒》作“招延募選”。“尚功利之兵”之“尚”，《資治通鑒》作“上”。“故齊之田單”到“是強弱之效也”，《資治通鑒》省。

孝成王、臨武君又問“為將”的相關問題。荀子說：“知莫大乎棄疑，行莫大乎無過，事莫大乎無悔。事至無悔而止矣，成不可必也。故制號政令欲嚴以威；慶賞刑罰欲必以信；處舍收藏欲周以固；徙舉進退欲安以重，欲疾以速；窺敵觀變欲潛以深，欲伍以參；遇敵決戰必道吾所明，無道吾所疑：夫是之謂六術。無欲將而惡廢，無急勝而忘敗，無威內而輕外，無見其利而不顧其害，凡慮事欲孰而用財欲泰，夫是之謂五權。所以不受命於主有三：可殺而不可使處不完，可殺而不可使擊不勝，可殺而不可使欺百姓，夫是之謂三至。凡受命於主而行三軍，三軍既定，百官得序，羣物皆正，則主不能喜，敵不能怒，夫是之謂至臣。慮必先事而申之以敬，慎終如始，終始如一，夫是之謂大吉。凡百事之成也必在敬之，其敗也必在慢之。故敬勝怠則吉，怠勝敬則滅；計勝欲則從，欲勝計則凶。戰如守，行如戰，有功如幸。敬謀無壙，敬事無壙，敬吏無壙，敬眾無壙，敬敵無壙：夫是之謂五無壙。慎行此六術、五權、三至而處之以恭敬無壙，夫是之謂天下之將，則通於神明矣。”

“成不可必也”，《資治通鑒》無“成”字。胡三省注云：“言不可自以為必勝”，可見，《資治通鑒》原文以有“成”字為勝。“遇敵決戰必道吾所明，無道吾所疑”中的“道”字均作“行”，文意更加清晰。“無急勝而忘敗”，《資治通鑒》“急”作“怠”。若作“怠”則是勝而鬆懈之意；若作“急”，則是求勝心切，以致欲速不達。從“五權”的整體內容來看，均言戰前而非戰後的注意事項，故作“急”為勝。《資治通鑒》在“所以不受命於主有三”前加一“將”字，“不受命於主”的主語更加明確。

臨武君又問“王者之軍制”，荀子說：“將死鼓，御死轡，百吏死職，士大夫死行列。聞鼓聲而進，聞金聲而退，順命為上，有功次之。令不進而進，猶令不退而退也，其罪惟均。不殺老弱，不獵禾稼，服者不禽，格者不舍，奔命者不獲。凡誅，非誅其百姓也，誅其亂百姓者也。百姓有捍其賊，則是亦賊也。以故順刃者生，蘇刃者死，奔命者貢。微子開封於宋，曹觸龍斷於軍，殷之服民，所以養生之者也，無異周人。故近者歌謳而樂之，遠者竭蹶而趨之，無幽閒僻陋之國莫不趨使而安樂之，四海之內若一家，通達之屬莫不從服，夫是之謂人師。《詩》曰：‘自西自東，自南自北，無思不服。’此之謂也。王者有誅而無戰，城守不攻，兵格不擊。上下相喜則慶之。不屠城，不潛軍，不留眾，師不越時。故亂者樂其政，不安其上，欲其至也。”

“以故順刃者生”之“以故”，《資治通鑒》作“以其”，弱化了前後文的因果關係，不如《荀子》原文佳。“蘇刃”，《資治通鑒》作“倮刃”，《資治通鑒》注引楊倮語云：“倮，向也。謂倮向格鬥者。”可見，《荀子》原文作“倮”。“上下相喜則慶之”，《資治通鑒》前加“敵”字，深得荀子原意。

陳蠶又問荀子：“先生議兵，常以仁義為本。仁者愛人，義者循理，然則又何以兵為？凡所為有兵者，為爭奪也。”荀子回答說：“非女所知也。彼仁者愛人，愛人，故惡人之害之也；義者循理，循理，故惡人之亂之也。彼兵者，所以禁暴除害也，非爭奪也。”《荀子》原文對這幾句話進一步申述道：“故仁人之兵，所存者神，所過者化，若時雨之降，莫不說喜。是以堯伐歡兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝兩王，皆以仁義之兵行於天下也。故近者親其善，遠方慕其德，兵不血刃，遠邇來服，德盛於此，施及四極。《詩》曰：‘淑人君子，’

其儀不忒。’此之謂也。”《資治通鑒》也許是為了行文簡潔，故省略。

《資治通鑒》為司馬光主編，而且《資治通鑒》對《荀子·議兵篇》的原文進行了適當取捨與文字修飾，但在一定程度上反映了司馬光對荀子的兵學思想的稱揚。

四、治國之道，禮義為先

荀子的思想十分豐富，重視禮義是其紅線。《資治通鑒》對此十分讚賞。《資治通鑒·周紀》赧王三十一年齊湣王國亡身死後引述了《荀子·王霸》“國者，天下之制利用也；人主者，天下之利勢也”至“善擇者制人，不善擇者人制之”之間約 670 字。《資治通鑒》在這裏把荀子的言論轉化為自己對於齊閔王事件的讚語。《荀子》這段話的中心思想是，齊閔王不重禮義、不講信用、不善用人，他既非“義立而王”，亦非“信立而霸”，而是屬於“權謀立而亡”的典型。何謂“義立而王”？“挈國以呼禮義而無以害之，行一不義，殺一無罪，而得天下仁者不為也，揆然扶持心，國且若是其固也。之所與為之者之人，則舉義士也；之所以為布陳於國家刑法者，則舉義法也；主之所極然帥羣臣而首向之者，則舉義志也。如是，則下仰上以義矣，是基定也，基定而國定，國定而天下定。”何謂“信立而霸”？“德雖未至也，義雖未濟也，然而天下之理略奏矣，刑賞已諾，信於天下矣，臣下曉然皆知其可要也。政令已陳，雖睹利敗，不欺其民。約結已定，雖睹利敗，不欺其與。如是，則兵勁城固，敵國畏之，國一綦明，與國信之，雖在僻陋之國，威動天下，五伯是也，是所謂信立而霸也。”何謂“權謀立而亡”？“挈國以呼功利，不務張其義，齊其信，唯利之求，內則不憚詐其民而求小利焉，外則不憚詐其與而求大利焉，內不修正其所以有，然常欲人之有。如是，則臣下百姓莫不以詐心待其上矣。上詐其下，下詐其上，則是上下析也。如是，則敵國輕之，與國疑之，權謀日行而國不免危削，綦之而亡，齊湣、薛公是也。故用強齊，非以修禮義也，非以本政教也，非以一天下也，綿綿常以結引馳外為務。故強，南足以破楚，西足以誣秦，北足以敗燕，中足以舉宋。及以燕趙起而攻之，若振槁然，而身死國亡，為天下大戮，後世言惡則必稽焉。是無他故焉，唯其不由禮義而由權謀也。”《資治通鑒》完全引用了荀子以上原文，在一定程度上表明司馬光贊同荀子關於三種治國之道的論述，並認為荀子對齊閔王亡國原因的總結十分精當。

五、對荀子君主觀的評價與運用

《資治通鑒·周紀四》“周赧王三十二年”記述，衛嗣君好察微隱，有一縣令臥榻上的席子壞了，嗣君聞聽，賜之席。縣令大驚，以嗣君為神。嗣君使人賄賂關市，既而召關市盤查此事，關市大恐。嗣君寵愛泄姬及重如耳，但又擔心自己偏愛某些人會壅塞言路，乃貴薄疑以當如

耳，又尊魏妃以對泄姬。對於此事，《資治通鑒》引用《荀子·王制》語作為自己的評語：“成侯、嗣君^①，聚斂計數之君也，未及取民也。子產取民者也，未及為政也。管仲為政者也，未及修禮也。故修禮者王，為政者強，取民者安，聚斂者亡。”認為嗣君心機重重，工於心計，乃是一位很差勁的君主。

《資治通鑒·漢紀四十三》“孝和皇帝永建二年”的論讚語認為，統治者“苟其德已厚矣，政已治矣，羣小遠矣，誠心至矣”，則天下賢能之士“將扣闥以自售”。為了強化這一觀點，《資治通鑒》引《荀子·致士》語云：“耀蟬者，務在明其火，振其木而已；火不明，雖振其木，無益也。今人主有能明其德，則天下歸之，若蟬之歸明火也。”

《資治通鑒·周紀四》“周赧王二十三年”載，楚襄王迎婦於秦。論讚語云：“甚哉，秦之無道也，殺其父而劫其子！楚之不競也，忍其父而婚其仇！烏呼，楚之君誠得其道，臣誠得其人，秦雖強，烏得陵之哉！”並說：“善乎，荀卿論之曰：夫道，善用之，則百里之地可以獨立；不善用之，則楚六千里而為仇人役。故人主不務得道而廣有其勢，是其所以危也。”荀子所謂“道”本指“致賢而能以救不肖，致強而能以寬弱，戰必能殆之而羞與之鬥，委然成文以示之天下，而暴國安自化矣。有災繆者然後誅之”（《荀子·仲尼》）。荀子認為楚國未得此道。《資治通鑒》十分贊同荀子的看法。

《資治通鑒·晉紀》“安皇帝義熙十三”載，劉裕北伐，以北人王鎮惡為司馬。劉裕攻克長安，王鎮惡功勞頗多，由是南人忌之。沈田子與王鎮惡爭功不平，裕將還，田子及傅弘之屢言於劉裕曰：“鎮惡家在關中，不可保信。”裕曰：“今留卿文武將士精兵萬人，彼若欲為不善，正足自滅耳。勿復多言。”劉裕又私謂田子曰：“鍾會不得遂其亂者，以有衛瓘故也。語曰：‘猛獸不如羣狐’，卿等十餘人，何懼王鎮惡！”對於此事，《資治通鑒》論云：“古人有言，疑則勿任，任則勿疑。裕既委鎮惡以關中，而復與田子有後言，是鬥之使為亂也。惜乎，百年之寇，千里之土，得之艱難，失之造次，使豐鎬之都復輪寇手。荀子曰：兼併易能也，堅凝之難。信哉！”荀子原文云：“兼并易能也，唯堅凝之難焉。齊能并宋而不能凝也，故魏奪之；燕能并齊而不能凝也，故田單奪之；韓之上地，方數百里，完全富足而趨趙，趙不能凝也，故秦奪之。故能并之而不能凝，則必奪；不能并之又不能凝其有，則必亡。能凝之，則必能并之矣。得之則凝，兼並無強。古者湯以薄，武王以瀋，皆百里之地也，天下為一，諸侯為臣，無它故焉，能凝之也。故凝士以禮，凝民以政，禮修而士服，政平而民安。士服民安，夫是之謂大凝，以守則固，以征則強，令行禁止，王者之事畢矣。”（《荀子·議兵》）荀子所謂“兼并”，僅指軍事占領敵國土地，而“堅凝”則指用人以禮，上下一心，團結一致，政通人和，共禦外敵。顯然，《資治通鑒》認為劉裕及臣下未得“堅凝”之道。

荀子認為，君主的職責在於善於任用人才，在於抓大放小，司馬光對此特別贊同，並以此思想勸誡當朝皇帝。

^① 今本《荀子》作“嗣公”。

嘉祐二年，司馬光作《知人論》：“考制度，習威儀，辯牢饌之等，詳籩豆之數，此宗人之職也。察清濁，別正邪，協律呂之音，肆綴兆之容，此太師之職也。練士卒，簡器械，戰必勝，攻必取，此將帥之職也。明法令，審獄訟，禁強禦，誅姦回，此士師之職也。豐衣食，衍貨財，通有無，紆滯積，此司會之職也。便舟輿，利器械，守法度，禁淫巧，此工師之職也。考龜筮，占視祥，相吉凶，視休咎，此太卜之職也。謹蓋藏，吝出納，治文書，精會計，此府史之職也。若夫選賢而進之，量能而任之，成功者賞，敗官者誅，此則人君之職也。夫天下至廣也，兆民至眾也，萬機至繁也，而天子兼而有之，必將以一人之耳目智力為之，則所及者寡，所廢者多矣。是以明主擇輔佐以論官師，論官師以正羣吏，正羣吏以和萬民，則治約而事無曠矣。”此處的職業分工思想及行文風格，在很大程度上源於《荀子·王制》所謂“序官”^①。《知人論》在例舉歷代君臣分工之得失後，直接引用《荀子·王制》語云：“治國有道，人主有職，若夫貫日而治，詳一日而曲列之，是所以使夫百吏官人為也，不足以是傷遊玩安燕之樂。若夫論一相以兼率之，使臣下百吏莫不宿道鄉方而務，是夫人主之職也。人主者，守至約而詳，事至佚而功，垂衣裳，不下簞席之上，而海內之民莫不願得以為帝王。夫是之謂至約，樂莫大焉。人主者，以官人為能者也。匹夫者，以自能為能者也。人主得使人為之，匹夫則無所移之。百畝一守，事業窮，無所移之。今以一人兼聽天下，日有餘而治不足者，使人為之也。大有天下，小有一國，必自為之然後可，則勞苦耗悴莫甚焉！如是，則雖臧獲不肯與天子易勢業！以是統天下，一四海，何故必自為之？自為之者，役夫之道也，墨子之說也。論德使能而官施之者，聖王之道也，儒之所謹守也。傳曰：‘農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，士大夫分職而聽，建國諸侯之君分土而守，三公揔方而議，則天子恭已而已矣。’”^②足見，司馬光的君臣異職思想直接源於荀子。

同年，司馬光作《功名論》認為，人主只有對賢能之士“知明”、“用固”、“信專”，士人才會自覺自願為國為民建功立業。司馬光在文章中引述《荀子·君道》語云：“人主有六患：使賢者為之則與不肖規之，使智者慮之則與愚者論之，使修士行之則與污邪之人疑之，雖欲成立，得

① 《荀子·王制》：“序官：宰爵知賓客、祭祀、饗食、犧牲之牢數，司徒知百宗、城郭、立器之數，司馬知師旅、甲兵、乘白之數。修憲命，審詩商，禁淫聲，以時順修，使夷俗邪音不敢亂雅，大師之事也。修堤梁，通溝澮，行水潦，安水臧，以時決塞，歲雖凶敗水旱，使民有所耘艾，司空之事也。相高下，視肥瘠，序五種，省農功，謹蓄藏，以時順修，使農夫樸力而寡能，治田之事也。修火憲，養山林藪澤草木魚鱉百索，以時禁發，使國家足用而財物不屈，虞師之事也。順州里，定廛宅，養六畜，閑樹藝，勸教化，趨孝弟，以時順修，使百姓順命，安樂處鄉，鄉師之事也。論百工，審時事，辨功苦，尚完利，便備用，使雕琢文采不敢專造於家，工師之事也。相陰陽，占視兆，鑽龜陳卦，主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，傴巫、跛擊之事也。修采清，易道路，謹盜賊，平室律，以時順修，使賓旅安而貨財通，治市之事也。拊急禁悍，防淫除邪，戮之以五刑，使暴悍以變，姦邪不作，司寇之事也。本政教，正法則，兼聽而時稽之，度其功勞，論其慶賞，以時慎修，使百吏免盡而眾庶不偷，塚宰之事也。論禮樂，正身行，廣教化，美風俗，兼覆而調一之，辟公之事也。全道德，致隆高，纂文理，一天下，振毫末，使天下莫不順比從服，天王之事也。”

② 司馬光《知人論》，《傳家集》卷六十五。

乎哉！譬之是猶立直木而恐其影之枉也，惑莫大焉！語曰：‘好女之色，惡者之孽也。公正之士，眾人之痤也。修乎道之人，污邪之賊也。’今使污邪之人論其怨賊而求其無偏，得乎哉！譬之是猶立枉木而求其影之直也，亂莫大焉。”承荀子之意，司馬光又說：“噫，人主苟不知其賢則已矣，已審知其賢，授之以政而復疑之，何哉？幾忠直之臣行其道於國家，則必與夫天下之姦邪為怨敵矣，非喜與之為怨也，不與之為怨則君不尊，國不治，功不立也。以一人之身日與天下之姦邪為怨，更進迭毀於君前，而君不能決，兼聽而兩可之，如是，則忠直之臣求欲無危不可得也。君子非愛死而不為也，知其身死而功不立，姦邪愈熾，忠良愈恐，政治愈亂，國家愈危也。是以君子難進易退，辭貴就賤，被髮佯狂，逃匿山林者，以此故也。此所謂用賢不能專。”^①可見，荀子對司馬光影響之深。

英宗初即位，司馬光上《乞簡省細務不必盡關聖覽上殿劄子》。他說：“人君明，則百官得其人，百官得其人，則眾事無不美也。”“人君細碎無大略，則羣臣不盡力，羣臣不盡力，則萬事皆廢壞也。此二者，治亂之至要也。”又引《荀子·王霸》語云：“荀子曰：明主好要，闇主好詳，主好要則百事詳，主好詳則百事荒。”荀子對“明主好要”的具體闡釋是：“君者，論一相，陳一法，明一指，以兼覆之，兼照之，以觀其盛者也。相者，論列百官之長，要百事之聽，以飾朝廷臣下百吏之分，度其功勞，論其慶賞，歲終奉其成功以效於君。當則可，不當則廢。故君人勞於索之，而佚於使之。”司馬光承接荀子之意，論曰：“故為人君者，自有職事，固不當詳察細務也。然則人君之職，謂何？臣愚以為量材而授官，一也；度功而加賞，二也；審罪而行罰，三也；材有長短，故官有能否，功有高下，故賞有厚薄，罪有小大，故罰有輕重。此三者，人君所當用，其餘皆不足言也。”他極力反對，“國家舊制，百司細事，如三司鞭一胥史，開封府補一廂鎮之類，往往皆須奏聞崇政殿，所引公事，有軍人武藝國馬芻秣之類皆一一躬親閱視，此蓋國初艱難權時之制，施於今日，頗傷煩碎。”建議皇上“宜令中書、樞密院檢詳中外百司自來公事須申奏取旨及後殿所引公事，其間不繫大體，非人君所宜身親者，悉從簡省，委之有司。”可見，司馬光的主張多受荀子啟發。司馬光還說：“陛下養性安身，以專念人君之三職，足以法天地之易簡，致虞舜之無為，誠天下幸甚！”^②這又曲折地道出了荀子“明主好要”與道家“無為”思想間的某種聯繫。

六、以荀子的虛靜觀闡釋 《中庸》的中和思想

中和，是中國哲學的一個重要概念。司馬光與其友韓秉國、范鎮對《中庸》的中和思想頗有論難。在討論中，司馬光數次以荀子的虛靜說闡述自己的中和觀。

① 司馬光《功名論》，《傳家集》卷六十四。

② 司馬光《乞簡省細務不必盡關聖覽上殿劄子》，《傳家集》卷二十八。

《中庸》有云：“喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。”神宗元豐七年十月，司馬光作《中和論》，解釋以上幾句話云：“君子之心，於喜怒哀樂之未發，未始不存乎中，故謂之中庸。庸，常也，以中為常也。及其既發，必制之以中，則無不中節，中節則和矣。是中、和，一物也，養之為中，發之為和。故曰：中者，天下之大本也，和者天下之達道也。智者知此者也，仁者守此者也，禮者履此者也，樂者樂此者也，政者正其不然者也，刑者威其不從者也。合而言之謂之道，道者，聖賢之所共由也。豈惟人哉，天地之所以生成萬物，靡不由之，故曰：致中和，天地位焉，萬物育焉。”司馬光對中和的闡釋並未得到韓秉國和范鎮的認同。韓秉國說：“中之說有二：對外而為言，一也；無過與不及，一也。喜怒哀樂之未發，漠然無形，及其既發，然後見其中，節與不中節也，故喜怒哀樂之未發謂之中，發而中節謂之和。人之心，虛則明，塞則暗，虛而明則燭，理而無滯，應物而不窮，喜怒哀樂之發有不中節乎？中節則無過與不及矣，有不和乎？”他又說，王弼解《易》“復其見天地之心”為“天地以本為心者也”，就是“雷動風行，運變萬化，寂然至無，是其本也”。而“春萌夏長，秋落冬閉，日月之行，星斗之運，此天地之迹可見於外者也”。在這裏，韓秉國力圖用王弼所謂“虛”、“無”這兩個具有本體論意義的概念闡釋“中”與“和”。他的這一做法遭到司馬光的質疑，司馬光說：“然所謂虛者，非空洞無物之謂也，不以好惡利害蔽其明是也。夫心動物也，一息之間，升天沉淵，周流四海，固不肯兀然如木石也。惟賢者治之，能止於一擇，其所止，莫如《中庸》。故《虞書》曰‘惟精惟一，允執厥中’也。凡人固有無喜怒哀樂之時，當此之際，其心必有所在，小人則追求嗜好，靡所不之，唯君子能自處於中庸之地，不動以待事也。《大學》曰：‘知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。’又曰：‘為人君止於仁，為人臣止於敬，為人子止於孝，為人父止於慈，與國人交止於信。’言所止各有在也。荀子曰：‘德操然後能定，能定然後能應，能定能應夫是之謂成人。’亦言所定在於德也。又曰：‘人何以知道？曰心。心何以知？曰虛一而靜。心未嘗不蔽也，然而有所謂虛，不以所已蔽害所將受謂之虛。心未嘗不兩也，然而有所謂靜，不以夢劇亂知謂之靜。’然則虛者，固不為空洞無物，靜者固不謂兀然而木石也。凡曰虛曰靜曰定云者，如《大學》與荀卿之言，則得中而近道矣。如佛老之言則失中而遠道矣。光所以不好佛老者，正謂其不得中道可言，而不可行故也。”在司馬光看來，《大學》、荀子的虛靜與老、莊、佛的虛靜存在本質區別：前者除了從靈魂中消極摒除感性欲望之外，還必須積極修成儒家美德，這種虛靜才算真正的中和之美；後者卻一味強調從人的內心驅除感知、欲望、知識，達到空無一物，如同木石的境地，這種虛靜缺乏積極修為的過程，與《大學》、荀子顯然是不同的。他認為，如果按照老、莊、佛的做法，“借使有人真能獨居宴坐，屏物棄事，以求虛無寂滅，心如死灰，形如槁木，及有物歛然來感之，必未免出應之，則其喜怒哀樂未必皆能中節也”。因此，不如“治心養氣，專以中為事，動靜語默，飲食起居，未始不在乎中，則物雖輻湊橫至，一以中待之，無有不中節者矣”^①。在《答

① 司馬光《答韓秉國書》，《傳家集》卷六十三。

秉國第二書》中，司馬光再次用荀子的虛靜說闡釋自己的中和思想，他說：“今光與秉國皆知《中庸》之為至德而信之矣，所未合者，秉國以無形為中，光以無過與不及為中，此所謂同門而異戶也。夫喜怒哀樂之未發，常設中於厥心，豈有形於外哉。荀卿、《大學》所謂虛靜定者，非寂然無思慮也，虛者不以欲惡蔽其明也，靜者不以怵迫亂其志也，定者不以得喪易其操也。《中庸》所謂中者、動靜，云為無過與不及也，二者雖皆為治心之術，其事則殊矣。今秉國合而為一，恐未然也。周公思兼三王，以施四事，有不合者仰而思之，夜以繼日。孔子終日不食，終夜不寢，以思。道豈得寂然無思慮哉？苟為不思又不慮，直情徑行，雖聖人亦恐喜怒哀樂不能皆中節也。《中庸》所謂誠者天之道，言聰明睿智，天所賦也。誠之者人之道，言好學從諫，人所為也。不勉而中，不思而得，從容中道，謂聖德之已成者也。擇善而固執之，博學、審問、慎思、明辨、篤行，謂賢人之好學者也。人一能之，已百之，謂愚者之求益者也。夫不歷塊埤，不能登山，不沿江河，不能至海。聖人亦人耳，非生而聖也，雖聰明睿智過絕於人，未有不好學從諫，以求道之極致，由賢以入於聖者也。”^①又見，在司馬光看來，《中庸》所謂“中和”，《大學》、荀子所謂“虛靜”，都是指通過摒除嗜欲，按照儒家標準，積極博學、審問、慎思、明辨、篤行，使自己的思想、言行向賢人、聖人靠近，而且使這些思想、言行最終達到自然流出，如同天賦的境界。

綜上可見，司馬光雖對荀子的某些思想存異議，但總體上十分讚賞荀子，並多方吸納了荀子的思想。

[作者簡介] 強中華(1978—)，男，四川南江人。文學博士，現為西華師範大學副教授、碩士生導師、南京大學哲學博士後流動站研究人員，在《中國哲學史》等刊物上發表論文近20篇，主持國家社科基金項目《秦漢荀學研究》。

^① 司馬光《答秉國第二書》，《傳家集》卷六十三。

商鞅法治思想考論

陳更宇

“以法治國”，是商鞅思想體系最為重要的特質，向為學界研究重點且成果頗豐^①。在較為傳統的研究視野下，學者們往往一方面闡述商鞅法治思想的積極意義，另一方面則認為其本質是為君主專制服務，是以鎮壓人民的反抗為目的的^②。近年來，也有學者從不同方向切入，着重研究商鞅法治思想的哲學基礎，探究其內在的精神與價值^③。對於一項學術研究而言，多角度研究無疑能夠幫助人們對研究對象進行更為全面的認知。本文試從社會學和法理學的角度觀察，並在歷史的脈絡中討論商鞅法治思想，希圖探尋它的本來面目究竟為何，又對於當時的社會產生了怎樣的影響。

一、商鞅的法治思想

梳理今人所見與商鞅相關的較為確切的文獻史料，大致可以分為商鞅的思想與行實兩大內容，其中最直接、最有系統的莫過於《商君書》以及《史記》中的《秦本紀》和《商君列傳》等。這幾份資料是筆者本文研究的基本依據。

今言“政治思想”、“法治思想”等，都屬於現代學者慣用的學術語言和規範，於中國古典學術中並不存在，故而準確定義何為“商鞅的法治思想”恐非易事。筆者所見今人研究文獻，尚未發現有此專論。人們慣常的做法，似乎不很在意特別澄清這個概念，而是直接切入其所涉及的命題，諸如商鞅關於法的起源、法的作用、法的外部特徵以及法的形式等項具體內容的論述展開討論。同時，大多數學者亦熟練地從政治學角度出發，研究中國古代法律問題，不太注

① 張林祥《20世紀〈商君書〉研究述評》，《甘肅廣播電視大學學報》，2006年第3期。

② 何勤華《中國法學史（第一卷）》，法律出版社1999年版，第86～102頁。

③ 曾振宇《商鞅法哲學研究》，《史學月刊》，2000年第6期。

重社會學與法理學方面的意義。對此，蘇力先生曾經有所論及^①。這就形成了一種局面：一方面商鞅法治思想的內容似已被人們基本盡知，若無新的材料出現，相關研究很難再有所發展；但另一方面，對於商鞅連同先秦法家的法治思想的認識，學者們依然存在不少爭議^②。明欣先生曾撰專文，不僅指明爭議的內容，而且還指出爭議的焦點是人們對“法治”這一概念理解的不同^③。為討論方便計，筆者略具冗文，簡要說明何謂本文欲論之“商鞅法治思想”。

既云“法治思想”，首先應予說明的是何為“法治”。現代語境下的“法治”與古語“法治”，二者內涵有着本質的不同，這是學界的共識，無須詳論。對於後者，明欣先生認為，所謂“法治”就是人們習慣性地對先秦時代“以法治國”主張的簡稱，在最廣泛的意義上是：“用法律治理國家。”^④陳弘毅先生援引美國學者皮文睿的方法，更為細緻地討論了先秦法家的法治概念，指出依照法律，限制政權的隨意行使和官員的量裁權，使人民可預期地計劃生活是其具體特徵^⑤。夏勇先生則從剖析法治的要素入手進行概念討論，提出這樣的觀點：“作為政治倫理原則，法治不僅僅指國家機關嚴格地依照法律來治理國家，更重要的，是指所有的人必須共同服從於一種普遍的規則。”^⑥美國法律學者高道蘊指出：“法治首先要求人的判斷和意志服從於正式的法律”，又說：“法治的一個主要要件是，法律在範圍和適用上被認為是普遍的，這一要件至少在韓非子時代曾經存在。”^⑦這些討論使“法治”的概念具有了法學的意義，為在法律學術層面上展開討論提供了便利。筆者認為，“法治”這個概念包涵法律與社會治理二重含義。進而，所謂“商鞅法治思想”的內涵除上述諸項具體內容外，應當既有理論問題也有實踐問題，包括法律理論、立法理論和司法理論。這裏使用的“法律”一詞，顯然屬於現代社會為人熟悉的語意，強調的是規範的意義^⑧。在商鞅所處的年代，表達這種辭義的術語，使用最為普遍的是法、禮、刑、律^⑨。為求行文方便簡捷，本文亦在同樣的意義上使用“法律”一詞，除專門說明外，不再特意區別古今語意。

① 蘇力《法治及其本土資源》，中國政法大學出版社 1996 年版，第 6～7 頁。

② 夏勇《法治源流》，社會科學文獻出版社 2004 年版，第 57～59 頁。

③ 明欣《中國古代“法治”形式的演進軌迹及特點》，《清華法治論衡》，2000 年，第 17 頁。

④ 同上。

⑤ 陳弘毅《法理學的世界》，中國政法大學出版社 2002 年版，第 175～177 頁。

⑥ 夏勇《法治源流》，社會科學文獻出版社 2004 年版，第 65 頁。

⑦ [美] 高道蘊著、高鴻鈞譯《中國早期的法治思想》，高道蘊、高鴻鈞、賀衛方編《美國學者論中國法律傳統》（增訂版），清華大學出版社 2004 年版，第 239～283 頁。

⑧ 參見俞榮根主編《中國法律思想史·前言》，法律出版社 2000 年版。

⑨ 關於這些術語含義的異同，已有許多學者進行了研究，除上引明欣先生文章外，還可以參考何勤華《中國法學史》（第一卷），第 15～16 頁。陳剩勇《法、禮、刑的屬性》（上）、（下），分載《浙江社會科學》，2002 年第 5、6 期。葉孝信主編《中國法制史》（新編本），北京大學出版社 1996 年版，第 27～32 頁。[美] D·布迪，C·莫里斯著、朱勇譯《中華帝國的法律》，江蘇人民出版社 1995 年版，第 7～8 頁。

檢覽古籍史書，商鞅在秦國發動的變法改革及隨後一系列活動，很大程度上跟法律有關，包括他對法律起源與功能的論述，對法律條文的制定、頒佈，對司法、審判制度的改革，對法律的教育、普及等等。結合睡虎地出土秦簡等考古資料，可以肯定古代文獻所見商鞅的法治思想確曾被落實於秦國的法律制定和司法實踐^①。因此可以說，上述“商鞅法治思想”這一概念或命題是能夠在法學學術方面成立的，是能夠進行專項研究的。固然中國古代法律與政治有着緊密的聯繫，無法割裂開來，也很難精準地劃分二者的界限，但是作為人類行為規則的法律畢竟具有相對的獨立性，有着專屬性的目的。所以，對於專項研究來說，學術立場似應作必要的分割。進而言之，若要同傳統的從政治學出發的相關研究有所區別，這項研究便將着眼於商鞅法治思想中的法律思維邏輯、對法律實質性目的的認識和闡發、法律中的價值系統、涉及的法律概念、這些概念的功能以及法律的適用等法理學內容，從而梳理出商鞅的法治思想體系。這樣，或能有助於較為完整地理解商鞅的法治思想，有助於觀察、解釋以商鞅法治思想為理論依據而建立的制度框架下當時人們的社會行為。

二、商鞅法治思想的中心

根據現在已知的史料，富國強兵的目的性在商鞅的思想及變法實踐中是非常明確的，其所包含的終極理想意使秦國君主成就“帝王之業”^②。如果在政治思想史的脈絡中考量，這個目標幾乎無可懷疑。然而，若將其歸置於商鞅法治思想中，則值得商榷。

在商鞅的法治思想中，是否存在關於法律實質性目的的討論？由於今人所見《商君書》並非一部符合現代學術規範的法律專著，是以無法直接得出結論。筆者認為，尋求答案的關鍵在於找到商鞅論述的核心命題。富國強兵，進而稱王天下的目標，必須通過以法治國的途徑來實現，這是商鞅以及其他先秦法家理論明顯區別於儒、道、墨等諸子思想的主要特徵。也就是說，商鞅法治思想中的國富、兵強、稱王和法律之間存在着邏輯關係。相應的概念與關係，在《商君書》裏不難找到：“國富而治，王之道也。”（《商君書·農戰》）“夫利天下之民者，莫大於

① 參見劉海年《戰國秦代法制管窺》，法律出版社2005年版，第326頁。余宗發《〈雲夢秦簡〉中思想與制度鈎摭》，臺北文津出版社1992年版，第51～58頁。吳福助《睡虎地秦簡論考》，臺北文津出版社1998年版，第4頁。

② 《史記·商君列傳》。考諸史料，商鞅入秦初見孝公，先說以帝道，繼之以王道，而孝公卻因“久遠，吾不能待”為由，不為所動。商鞅緣此乃專論“強國之術”而得孝公認可，遂逞智能。對此，司馬遷評論以為，商鞅所謂帝王之說不過浮說而已，“非其質矣”。筆者認為，太史公此論或緣於其思想傾向以及漢初至漢武帝時期思想界普遍對先秦法家思想的批駁與排斥的時代背景，主觀色彩較濃。細讀《商君書》和《史記》等相關記載，不能肯定商鞅無此遠大抱負。

治；而治莫康於立君；立君之道，莫廣於勝法。”（《開塞》）“夫聖人之治國也，能搏力，能殺力。制度察則民力搏，搏而不化則不行，行而無富則生亂。故治國者，其搏力也，以富國強兵也；其殺力也，以事敵勸農也。”（《壹言》）“同列而相臣妾者，貧富之謂也。同實而相並兼者，強弱之謂也。有地而君或強或弱者，治亂之謂也。”（《錯法》）“治行則貨積，貨積則賞能重矣。賞壹則爵尊，爵尊則賞能利矣。故曰：兵生於治而異，俗生於法而萬轉，過勢本於心而飾於備勢。三者有論，故強可立也。是以強者必治，治者必強；富者必治，治者必富；強者必富，富者必強。”（《立本》）“治則強，亂則弱，強則物來，弱則物去。故國致物者強，去物者弱。”（《弱民》）以上引文顯然存在着邏輯關係：由治而富、而強；由富、強而王。依《立本》之文所論，治，則是富、強的充分且必要條件。由此可見，商鞅論述的富國強兵、稱王天下之道其根本性的概念是“治”。無治，則富、強、王俱無從談起、無可實現。

什麼是“治”？在中國古代語境下，除卻“治理”的意思外，“治”還是一個有特定含義的術語，它的反義即對立的概念為“亂”。典型的用法如《孟子·滕文公下》云：“天下之生久矣，一治一亂。”《商君書·斬令》云：“守十者亂，守壹者治。”《左傳》襄公十三年云：“世之治也，君子尚能而讓其下，小人農力以事其上，是以上下有禮，而讒慝黜遠，由不爭也，謂之懿德。及其亂也，君子稱其功以加小人，小人伐其技以馮君子，是以上下無禮，亂虐並生，由爭善也，謂之昏德。國家之敝，恒必由之。”《韓非子·有度》云：“今皆亡國者，其羣臣官吏皆務所以亂，而不務所以治也。”如此例證遍見典籍，不勝繁舉。儘管不同的著作對治、亂的具體表述不盡相同，但究其概要，社會的和平安定與動盪衝突是這對概念分別對應的事實基礎，對秩序的表達是其核心內容。若用現代語言描述，即所謂“治”係指社會的秩序化；所謂“亂”係指社會的非秩序化^①。在現代法理學理論中，不論學派為何，秩序均是其中最重要的基本概念，不可或缺^②。美國法學家羅斯科·龐德教授曾將在英語中以及在其他語言中的“法律”一詞的含義總結歸納為三種，並將其中的法律秩序的含義“依據邏輯的排序而非歷史出現的先後次序”，稱為“第一種意義上的法律”。在此含義下，龐德教授為法律給出的定義是：“‘法律’一詞在歷史上曾經是一種通過運用政治組織社會中的權力來規範人類行為和調整人類關係的體制。”^③普遍地講，雖然現代法律已與古代的法律大不相同，可是秩序這一基本概念在法律理論和實踐中的地位卻未曾動搖。長達數個世紀的春秋戰國時代，中國古代社會發生了巨大的變動。所謂“王綱解紐”、“禮崩樂壞”是中國古時歷代學者專門針對當時社會秩序狀況概括性的事實描述與價值判斷。今人所能見到的先秦諸子著作，幾乎無一不把社會秩序當作論政的中心話題^④。

① 參見梁漱溟《中國文化要義》，上海人民出版社 2005 年版，第 184~185 頁。

② [美] E·博登海默著，鄧正來譯《法理學——法律哲學與法律方法》，中國政法大學出版社 2004 年版，第 227 頁。

③ 以上引文均見[美] 羅斯科·龐德著、于履雪譯《法理學（第一卷）》，法律出版社 2007 年版，第 8~9 頁。

④ 葛兆光《中國思想史》（第一卷），復旦大學出版社 2001 年版，第 158 頁。

早在西漢之初，司馬談就已總結：“夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。”（《史記·太史公自序·論六家要指》）如何恢復或重建社會秩序，不同流派的先秦思想家們有着各自的視野、立場和哲學思考。具體到法律命題，先秦諸子一般認為，法律是“明文規定且帶有政府制裁力的規範——對維持社會秩序具有不可省免的功能（道家也許是唯一的例外）”^①。對於中國古代法律思想，誠如瞿同祖先生曾經指出：“儒家法家都以維持社會秩序為目的，其分別只在他們對於社會秩序的看法和達到這種理想的方法。”^②

釐清了商鞅文論中“治”、“亂”這組概念的意涵，接下來還要考察商鞅對它們的闡釋。《商君書·說民》云：“民不治則亂，亂而治之又亂。故治之於其治，則治；治之於其亂，則亂。民之情也治，其事也亂。”《開塞》云：“古者民彙生而羣處亂，故求有上也。然則天下之樂有上也，將以為治也。”《君臣》云：“古者未有君臣上下之時，民亂而不治。是以聖人別貴賤，制爵位，立名號，以別君臣上下之義。地廣，民眾，萬物多，故分五官而守之。民眾而姦邪生，故立法制為度量以禁之。”《定分》云：“法令者，民之命也，為治之本也，所以備民也。”從這些論述可以看出，商鞅認為求治，即對社會生活秩序化的需求，是由人類社會內部產生，非由外部所強加。此種需求即是法律之所從出。法律的目的就是服務於人類社會的秩序化。另一方面也須注意到，所謂“民之情也治，其事也亂”，表示商鞅並不認為人類對秩序的需求會必然地導致社會自動地實現秩序化。人們的思想與其在社會現實中的行為之間存在着矛盾，表現為與法律和秩序形成對抗。《商君書·開塞》云：“天下不安無君，而樂勝其法，則舉世以為惑也。”商鞅認為，人們抗衡秩序的力量與程度同國家行政司法能力的強弱有着因果關係。《說民》云：“民勝其政，國弱；政勝其民，兵強。”又云：“民勝法，國亂；法勝民，兵強。”商鞅主張，應憑藉暴力手段保證的國家強制力來建立與維護社會秩序，從而化解人們思想與行為間的吊詭性。《畫策》云：“神農既沒，以強勝弱，以眾暴寡。故黃帝作為君臣上下之義，父子兄弟之禮，夫婦妃匹之合；內行刀鋸，外用甲兵，故時變也。由此觀之，神農非高於黃帝也，然其名尊者，以適於時也。故以戰去戰，雖戰可也；以殺去殺，雖殺可也；以刑去刑，雖重刑可也。”又云：“昔之能制天下者，必先制其民者也；能勝強敵者，必先勝其民者也。故勝民之本在制民，若冶於金，陶於土也。本不堅，則民如飛鳥走獸，其孰能制之？民本，法也。故善治者，塞民以法，而名地作矣。”雖然此處論述了法律強制力的必要性，但在《去強》篇裏，商鞅又指出“以刑去刑，國治；以刑致刑，國亂”，法律強制力絕非實現社會秩序化的充分條件。這就提醒人們，商鞅所論的“刑”，即法律強制力的運用，是需要受到某種限制的，否則就不能達到使社會生活秩序化的目的。

① 陳弱水《立法之道》，黃俊傑、劉岱主編《中國文化新論·思想篇二：天道與人道》，臺北聯經出版事業公司1983年修訂再版，第77頁。

② 瞿同祖《中國法律與中國社會》，北京中華書局1981年版，第270頁。

所謂秩序概念,美國法學家博登海默給出的定義是:“在自然進程和社會進程都存在着某種程度的一致性、連續性和確定性。”^①假如能夠接受這個定義,那麼秩序顯然是一個基點,那些廣為學者所論及且共認的商鞅闡述的法律的諸種外部特徵——法的規範性、公正性、平等性和公開性^②,可以說都是由這一基點引申推衍而來。如《商君書·修權》云:“國之所以治者三:一曰法,二曰信,三曰權。法者,君臣之所共操也;信者,君臣之所共立也;權者,君之所獨制也。人主失守,則危;君臣釋法任私,必亂。故立法明分,而不以私害法,則治;權制獨斷於君,則威;民信其賞則事功成,信其刑則姦無端。”《賞刑》云:“昔者周公旦殺管叔,流霍叔,曰:‘犯禁者也。’天下眾皆曰:‘親昆仲有過不違,而況疏遠乎?’故天下知用刀鋸於周庭,而海內治。”《畫策》云:“國或重治,或重亂。明主在上,所舉必賢,則法可在賢;法可在賢,則法在下,不肖不敢為非,是謂重治。不明主在上,所舉必不肖;國無明法,不肖者敢為非,是謂重亂。”《商君書》裏,商鞅關於“治”與法律的關係闡述得十分明瞭。考諸史料,作為變法行動的主要行實之一,商鞅在舊有制度的基礎上創製了秦國的軍功爵制。究其實質,便是“從經濟上、政治上以及社會地位上確立了新興地主階級的封建等級秩序”^③。日本學者西嶋定生於此有詳盡論述,可供參酌^④。據《史記·商君列傳》記載,商鞅在回答時賢趙良詰難時說:“始秦戎翟之教,父子無別,同室而居。今我更製其教,而為其男女之別,大築冀闕,營如魯衛矣。”顯而易見,改造、重建秦國社會秩序,是商鞅自認最為得意的舉措。1975年湖北雲夢睡虎地秦簡的發現,為研究者們提供了異常珍貴的實物資料,從中可以了解到,自商鞅開創以後幾經發展的秦國法律體系業已相當完備,涵蓋了刑事、民事、行政和訴訟等門類,涉及軍事、經濟、婚姻等主要日常生活領域^⑤,如史籍所稱:“治道運行,諸產得宜,皆有法式”,“男樂其疇,女修其業,事各有序”(《史記·秦始皇本紀》)。無需懷疑,自商鞅變法後一百多年裏,秦國的法律確實為秦國人制定了一種行動秩序。

就此筆者認為,秩序,進而人類社會生活的秩序化,是商鞅法治思想的中心。商鞅有關法律的起源、法的功能、法的形式特徵等諸般論證,可說都是從這個中心推導出來,或圍繞它展開討論的。在這個中心點上,商鞅的法治思想及其落實於實踐的結果實現了統一。

① [美] E·博登海默著、鄧正來譯《法理學——法律哲學與法律方法》,中國政法大學出版社 2004 年版,第 228 頁。

② 參見俞榮根主編《中國法律思想史》,法律出版社 2000 年版,第 94 頁。

③ 漆俠《二十等爵與封建制度》,《歷史教學》,1961 年,第 2 期。

④ [日] 西嶋定生著、武尚清譯《中國古代帝國的形與結構》,北京中華書局 2004 年版,第 441~447 頁。

⑤ 林劍鳴《法與中國社會》,吉林文史出版社 1988 年版,第 129~132 頁。劉海年《戰國秦代法制管窺》,法律出版社 2005 年版,第 330~334 頁。孔慶明《秦漢法律史》,陝西人民出版社 1992 年版,第 34 頁。

三、商鞅法治思想中法律秩序的基礎

中國古代傳統哲學主流是“天人交感的宇宙觀”^①。葛兆光先生研究認為，中國古人至少從殷周時期起便把宇宙秩序觀當作社會秩序的依據^②。然而，這種哲學思想在《商君書》及相關資料中卻難見其蹤。通覽今存《商君書》，完全看不到天命、神道、道德自律等先秦諸子普遍闡述的哲學命題。牟宗三先生在談及先秦法家哲學時說：“法家的態度是很實用（很實際的），他完全是從政治上着眼，從事功上着眼。……法家着眼的是時代問題。當時是個社會形態、政治形態要轉型的時代。法家就是順着這個轉型的觀念往前推行，順着這個要轉型的趨勢來行事。”^③美國漢學家牟復禮研究指出：“法家的哲學根基建立在對社會一心理現象的精細、敏銳的觀察之上，是一套操控人的行為系統，使人們放棄個人的自然利趣而服務於國家。法家對於不能施用的東西沒有興趣深思，如宇宙論、形而上學等。”^④另一位美國漢學家史華慈則認為，商鞅變法的方案是“一個主要以痛苦與快樂為基本導向，以簡單的人性模型為基礎的行為主義的方案”^⑤。前輩學者的洞見灼言不啻為良好的啟迪。當我們將商鞅法治思想中法律秩序的基礎與商鞅認為何為法律之源這類問題關聯起來思考的時候，很明顯的一個答案正是廣為學者們論及的，即君主的意志或權威是法律以及法律秩序的基礎。這顯然是基於建構論的理論框架，特別是遵循經濟決定論認識進路作出的歷史解釋^⑥。它反映出研究者們觀察歷史對象時採取的外部視野。

英國經濟學家、法學家哈耶克教授曾有關於文化研究方法論的洞見：“一種文化的特定方面只有在該種文化的框架內才能夠得到批判性的檢視。”^⑦假如我們能夠轉換觀察的視野，也許會得出不同於傳統研究的解讀。不錯，《商君書》多處都提到，法由賢者、聖人、聖王以及君主所立，文意上似乎已為前述“法自君出”的觀點做了充分注腳。然而不可忽視的是，商鞅並

① 吳經熊《法律哲學研究》，清華大學出版社 2005 年版，第 77 頁。另外，范忠信先生曾對中國傳統法律精神與傳統哲學的天道觀、人道觀進行詳盡的論述。參見范忠信《中國法律傳統的基本精神》，山東人民出版社 2001 年版，第 1~32 頁。

② 葛兆光《中國思想史》（第一卷），復旦大學出版社 2001 年版，第 51~54 頁。

③ 牟宗三《中國哲學十九講》，上海古籍出版社 2005 年版，第 52 頁。

④ [美] 牟復禮著、王立剛譯《中國思想的淵源》，北京大學出版社 2009 年版，第 118 頁。

⑤ [美] 史華慈著、程鋼譯《古代中國的思想世界》，江蘇人民出版社 2008 年版，第 450 頁。

⑥ 參見 [英] F·A·哈耶克著、鄧正來等譯《法律、立法與自由（第一卷）》，中國大百科全書出版社 2000 年版，第 29 頁，第 140 頁。[美] 羅斯科·龐德著、鄧正來譯《法律史解釋》，中國法制出版社 2002 年版，第 136~144 頁。

⑦ [英] F·A·哈耶克著、鄧正來等譯《法律、立法與自由》（第二、三卷），第 29 頁，第 140 頁。

未論述賢者、聖人、聖王以及君主們所立之法完全出於自己的意志,更未表明他們擁有那種能夠使人無條件服從——或者僅因“法自君出”而服從——的權威。《商君書》所見商鞅的政治論、法治論,幾乎全部着眼於外在於人的客觀事物,極鮮論及人的內在精神,尤其不論人的情感世界。商鞅認為,客觀事物和社會現象自有其規律,可以被發現並用以指引人的行為,從而產生一種確定的行動秩序。《商君書·畫策》云:“聖人知必然之理,必為之時、勢;故為必治之政,戰必勇之民,行必聽之令。是以兵出而無敵,令行而天下服從。”這種思維方式在《墾令》篇得到充分且具體的展開。該篇論證變法措施二十條,範圍甚廣,涉及社會生活諸多方面的實際情況^①,每條俱以“草必墾”為着落。將客觀事物作為唯一對象進行實證的觀察、分析,可說是商鞅認識論的一大特徵。對於社會中的個人,商鞅也從其外在的行為表現出發,進行客觀的實證分析研究。《商君書·君臣》云:“民之於利也,若水於下也,四旁無擇也。”這就是廣為當今學者所論的商鞅好利人性論^②。

商鞅沒有討論對於一個具體的個人而言,他的“利”有什麼具體的內容,而是將其作為純粹抽象的一般性概念,就如我們今日說的“利益”一樣^③。他還把這個概念分成兩個部分。《商君書·算地》云:“民生則計利,死則慮名。”前所云“利”,係指物質利益;後所云“名”,係指名譽利益^④。二者同樣都是抽象的一般性概念,既不關注某些特定的個人或羣體在對“利”與“名”的訴求上有否區別,也不關心它們的目的指向,即不予理會“利”與“名”是利己的還是利他的。

商鞅所論的“民”,也是抽象的一般性概念,沒有關涉年齡、性別、種族、文化、情感、宗教、思想觀念等具體屬性方面的差別^⑤。同時,商鞅又把“民”按品德分成兩大類,一類是“樸”,一類是“姦”。這仍然是一組互相對立的一般性概念。商鞅論“樸”,大致含義為安分守己、勤勉勞作、奮勇作戰^⑥。其論“姦”,究其概要約略為恃強凌弱、偽飾欺詐、嘩眾取寵^⑦。商鞅的闡述中,作為社會一份子的個人不再是具有無限多樣性的活生生的個體,而僅是一個可通過觀察得出某些高度概括的抽象的共同特性的客觀對象。他們的利益訴求所具有的個體品性,也在經由這種高度概括的抽象化之後,成為人(或民)這一概念的共同屬性。故此可以說,通過抽象把握具體乃是商鞅方法論的又一大特徵。抽象,對於法律和法學家而言,無疑具有極其重

① 張覺校注《商君書校注》,嶽麓書社 2006 年版,第 10 頁。

② 俞榮根主編《中國法律思想史》,法律出版社 2000 年版,第 92~93 頁。

③ 參見楊宗科《法哲學與法社會學研究》,西北大學出版社 2000 年版,第 2~5 頁。

④ 對於商鞅所言“利”的二重義涵,已有學者指出,其“一是人類自然生理欲求,二是人類社會欲求”。見曾振宇、崔明德《由法返德:商鞅社會理想之分析》,《中國史研究》,1997 年第 1 期。

⑤ 愚按:商鞅在《商君書》裏論及人有貴賤、智愚、勇怯、賢不肖之別,但顯然這也是一種抽象的、概括性的分類方法,並不具體指涉某類個人或羣體。

⑥ “不淫”、“不偷”、“忘死而戰”,見《商君書·農戰》。

⑦ 《商君書·立本》云:“恃其眾者謂之葺,恃其備飾者謂之巧,恃譽目者謂之詐。”

要的意義^①。

商鞅雖將“民”分為“樸”、“姦”兩大類，卻並非認為民之“樸”、“姦”是人類天然形成的屬性，而是隨社會發展而成：“古之民樸以厚，今之民巧以偽。”（《商君書·開塞》）由此便引出了商鞅對人類社會的發展過程的看法。商鞅的歷史觀，現代學術界大多稱之為進步的歷史觀^②，但也有學者不同意這種觀點，並且予以詳盡的辯駁^③。筆者認為，從《商君書》比較系統地涉及歷史問題的《開塞》、《畫策》兩篇來看，商鞅論史的重點實在於為自己的論證尋求歷史經驗的依據。《開塞》云：“天地設，而民生之。……此三者，非事相反也，民道弊而所重易也，世事變而行道異也。故曰：王道有繩。”《畫策》云：“昔者昊英之世，以伐木殺獸，……由此觀之，神農非高於黃帝也，然其名尊者，以適於時也。故以戰去戰，雖戰可也；以殺去殺，雖殺可也；以刑去刑，雖重刑可也。”若此看來，商鞅只是在闡述法隨時宜而變的道理，未予比較、評論前後之相繼性及其優劣^④。商鞅的歷史敘述實為一種手段，藉以證明一種普遍的抽象命題或原理的成立，與儒家的歷史敘述並無異趣^⑤。在商鞅的歷史觀中，隨歷史的發展，人類社會因人口增加由簡單而日趨複雜，人與人之間的關係由疏離、單一而日益密切、多樣，各種不正當的姦邪行為因利益競爭而產生。有學者認為，這種因為資源匱乏產生競爭的假定才是商鞅哲學的真正立基之處^⑥。

商鞅論人性好利，沒有進行善與不善的價值判斷^⑦，只是實證地闡述人們追逐名利行為的外在表現及其如何對社會發生影響。商鞅指出，人追求名利的動力源自自身的境遇和感受。《商君書·算地》云：“民之生，饑而求食，勞而求佚，苦則索樂，辱則求榮，此民之情也。”又謂：“民之求利，失禮之法；求名，失性之常。奚以論其然也？今夫盜賊上犯君上之所禁，下失臣子之禮，故名辱而身危，猶不止者，利也。其上世之士，衣不暖膚，食不滿腸，苦其志意，勞其四肢，傷其五臟，而益裕廣耳，非性之常，而為之者，名也。故曰名利之所湊，則民道之。”此一論

① 參見[英] F·A·哈耶克著，鄧正來等譯《法律、立法與自由》（第二、三卷），第55頁，並見第95～96頁，注釋[5]。

② 王德裕《先秦哲學史論》，重慶出版社1992年版，第239～243頁。

③ 張林祥《〈商君書〉的成書與思想研究》，人民出版社2008年版，第168～182頁。

④ 參見[美] 葛瑞漢著，張海晏譯《論道者：中國古代哲學論辯》，中國社會科學出版社2003年版，第313～314頁。

⑤ 關於儒家的歷史敘述，黃俊傑先生曾有精闢論述。見黃俊傑《儒家論述中的歷史敘述與普遍理則》，《臺大歷史學報》，第25期，2000年6月。

⑥ [美] 高道蘊著，高鴻鈞譯《中國早期的法治思想》，高道蘊、高鴻鈞、賀衛方編《美國學者論中國法律傳統》（增訂版），第239～283頁。

⑦ 張林祥《〈商君書〉的成書與思想研究》，人民出版社2008年版，第85頁。曾振宇《道德與政治：孔子與商鞅的邏輯思維特點》，《煙臺大學學報（哲學社會科學版）》，1992年第2期。

述非常明確地指出，人對於“利”的需求乃是一種獨立的目的，非君主和國家所能夠改變^①。如何將此種強烈的驅動力加以控制？商鞅對此又有怎樣的設想？我們可以從商鞅對“富貴”的闡釋來加以了解。

商鞅所定義的“富”，對應着人們的物質利益，就是量入為出、入多出少，累積而致富。《商君書·畫策》云：“所謂富者，入多而出寡。衣食有制，飲食有節，則出寡矣。女事盡於內，男事盡於外，則入多矣。”如此獲得富足，只有“樸”之民通過勤勞才行，“治國貴民壹；民壹則樸，樸則農，農則易勤，勤則富”（《商君書·壹言》）。作為對立的一面，“姦”之民則完全不同：“人之欲賤爵輕祿，不作而食，不戰而榮，無爵而尊，無祿而富，無官而長，此之謂姦民。”（《商君書·畫策》）不勞而獲的本質就是對他人利益的侵害，無法實現財富的積累，“國多姦則富者不能守其財，而貧者不能事其業，田荒而國貧”（《商君書·算地》）。所謂“多姦”，無疑就是對社會秩序的破壞、顛覆。那麼，法律欲維護社會秩序，就要禁止人們的各種姦邪行為，使“勇強不敢為暴，聖知不敢為詐”（《商君書·畫策》）。《賞刑》云：“夫先王之禁，刺殺，斷人之足，黥人之面，非求傷民也，以禁姦止過也。”《開塞》云：“治民能使大邪不生，細過不失，則國治，國治必強。一國行之，境內獨治；二國行之，兵則少寢；天下行之，至德復立。”《慎法》云：“破勝党任，節去言談，任法而治矣。使吏非法無以守，則雖巧不得為姦；使民非戰無以效其能，則雖險不得為詐。”

關於“貴”，《商君書》沒有像對“富”那樣專門加以定義，但在先秦典籍中常常與“富貴”連稱作為名詞的“貴”，一般均指人的社會地位和尊榮。我們已經知道，在先秦等級社會體系當中，“貴”往往是通過一個人的爵位高低得以體現^②。如《孟子·公孫丑下》云：“天下有達尊三：爵一，齒一，德一。朝廷莫如爵，鄉党莫如齒，輔世長民莫如德。”《周禮·天官塚宰》云：“以八柄詔王馭羣臣：一曰爵，以馭其貴；二曰祿，以馭其富。”前引《商君書·君臣》所說“聖人別貴賤，制爵位”，其於“貴”的義涵的表達實與諸子沒什麼兩樣。與孟子所謂達尊之三項標準不同，商鞅主張國家所崇尚的個人之尊榮唯爵而已。《錯法》云：“明主之所貴，惟爵其實，爵其實而榮顯之。”一個人的爵位之獲得，非戰而有功則不可得，即“富貴之門，必出於兵”（《賞刑》）^③。《錯法》又云：“是以明君之使其民也，使必盡力以規其功，功立而富貴隨之，無私德也，故教化

① 參見[美]包華石《關於秦代施政思想基本前提的初步探研》，中國社會科學院考古研究所等編《里耶古城·秦簡與秦文化研究：中國里耶古城·秦簡與秦文化國際學術研討會論文集》，科學出版社2009年版，第289~292頁。

② 參見晁福林《先秦時期爵制的起源與發展》，《河北學刊》，1997年第3期，第73頁。

③ 愚案：《商君書·去強》篇中有“武爵武任”、“粟爵粟任”的說法，亦即向國家繳納糧食也可以換取爵位。《史記·秦始皇本紀》記載過這樣的史實。需要注意，在《商君書》的論述中，國家收取糧食乃是為了增加國家財富，獎勵軍功，支持戰爭。在軍事意義上可說是軍隊後勤的一部分。故而，向國家納粟不失為有功。

成。”《君臣》云：“明君之治國也，士有斬首捕虜之功，必其爵足榮也，祿足食也。”這一原則被秦孝公、商鞅以及他們的後繼者們堅定不移地落實於治國實踐。《史記·商君列傳》云：“明尊卑爵秩等級，各以差次名田宅，臣妾衣服以家次。有功者顯榮，無功者雖富無所芬華。”根據商鞅對富貴的闡釋，我們可以看出，其關注的重點在於人們實現自己目的的手段。因而也可以這樣說，商鞅據此而制定的關於人的行為規則，是手段相關(means-connected)而非目的相關(ends-connected)^①。具體言之，在商鞅的理論框架下，一個人欲求名利，必待勤勞奮勇之行實而後得之。正是在這一欲得方面，君主富國強兵的特定目的與之精巧地結合，實現了一致性。這也正是商鞅思維的精妙之處。

通過以上討論，筆者認為，商鞅法治思想體系的秩序觀，非是立基於君主的個人意志或權威，而是經由對客觀事物的實證觀察、分析以及對歷史經驗的總結而得出的一系列抽象的行為規則以構成其基礎。這一點，商鞅在《商君書》中反復強調。如《更法》云：“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。”《算地》云：“故聖人之為國也，觀俗立法則治，察國事本則宜。不觀時俗，不察國本，則其法立而民亂，事劇而功寡，此臣之所謂過也。”陳榮捷先生曾說：“中國哲學與實際事物不論在理論上與實際上一直都很密切。”^②由是觀之，商鞅的法律秩序觀並未悖離中國古代傳統哲學的根本精神。

四、商鞅法治思想的價值系統

當今學術界對商鞅法治思想中價值觀的探討，傳統主流的觀點認為，商鞅的法治思想排斥道德規範，其重點在於只依靠有效的法律制度運作^③。另一派主導性的觀點主張，商鞅法治思想的本質就是君主專制理論，以維護君主利益為要的^④。這種理論似隱含着一個前提性命

① 這兩個概念係筆者從哈耶克理論中引入，參[英] F·A·哈耶克著，鄧正來等譯《法律、立法與自由》(第二、三卷)，第194~196頁。

② 陳榮捷《中國哲學論集》，臺北研究院中國文哲研究所1994年版，第276頁。

③ [美] 葛瑞漢著，張海晏譯《論道者：中國古代哲學論辯》，中國社會科學出版社2003年版，第309頁。吳經熊《中國法律與政治哲學》，東海大學哲學系編譯《中國人的心靈：中國哲學與文化要義》，臺北聯經出版事業公司1984年版，第187頁。何勤華《中國法學史(第一卷)》，法律出版社1999年版，第88頁。張林祥《〈商君書〉的成書與思想研究》，人民出版社2008年版，第205頁。

④ 俞榮根主編《中國法律思想史》，法律出版社2000年版，第97~98頁。楊師羣《東周秦漢社會轉型研究》，上海古籍出版社2003年版，第118~131頁。

題,即西方法實證主義學派法律學者提出的,法律乃是出於立法者意志並以威脅為後盾而被普遍服從的一般命令^①。被統治者懼於強大的國家機器而不得不服從統治者的命令。《商君書》屢屢強調的“重刑”原則,似可用來佐證這樣的邏輯^②。然而,這究竟是不是商鞅法治思想價值系統的內在邏輯,是值得仔細推敲的。至關重要的是,這種理論基本上沒有給探研中國古代法律與文明的關係留下空間。

事實上,我們可以從《商君書》中讀到許多關涉價值的概念,諸如公與私、善與姦、信與詐、義與不義、好與惡、難與易、羞辱與顯榮等等。這一系列概念在商鞅法治思想中表達或構成了怎樣的價值系統?我們又該從哪裏着手梳理出商鞅法治思想中的價值系統?筆者認為,商鞅的賞罰論不失為一把有效的鑰匙,能夠為我們打開研究的方便之門。

賞罰論作為一種具體指導法治實踐的理論工具,在商鞅乃至先秦法家理論體系中占有相當重要的地位。美國漢學家葛瑞漢指出,法家理論認為“人的自然傾向能夠被賞罰二柄納入自動運轉的社會秩序”^③，“人主之所以禁使者，賞罰也”(《商君書·禁使》)。從本質上講,所謂“賞”,就是對人們行為的認可;所謂“罰”,就是對人們行為的禁止^④。何以為賞、何以為罰,評判的標準必然有着價值理論的支撐。由此,我們便得以窺見商鞅法治思想之價值系統的門徑。

首先需要澄清,商鞅雖然主張賞罰二柄只能獨操君主之手,但卻否定了君主個人私意為執行賞罰的價值判准。《商君書·修權》云:“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。”這段文字提到了中國古代哲學兩個極其重要的命題,即天下觀和公私觀。中國古人所謂“天下”之涵義,十分廣博深邃,既體現着地理意義上的空間概念,又蘊含着深厚的人文理念^⑤。趙汀陽先生近年發表專著系統地討論了這一宏大的命題^⑥,在中外學界引起不少爭論。趙先生在回應各方學者評議的文章裏,用“世界性社會”一詞詮釋了“天下”的概念^⑦,筆者深以為然。儘管趙先生的論證尚存推向更加精確之餘地,但其已把握住了關鍵之所在。中國古人論政求治,向以締造良好社會秩序、實現

① [英] 哈特著、許家馨、李冠宜譯《法律的概念(第二版)》,法律出版社 2006 年版,第 24~25 頁。

② 參見劉澤華《論〈商君書〉的耕戰與法治思想》,《山東師大學報》,1983 年第 4 期。

③ [美] 葛瑞漢著、張海晏譯《論道者:中國古代哲學論辯》,第 331 頁。

④ 賞、罰被用作法律術語時的意涵,請參見[奧] 凱爾森著、沈宗靈譯《法與國家的一般理論》,中國大百科全書出版社 1996 年版,第 15~18 頁。

⑤ 何新華《試析古代中國的天下觀》,《東南亞研究》,2006 年第 1 期。

⑥ 趙汀陽《天下體系:世界制度哲學導論》,江蘇教育出版社 2005 年版。

⑦ 趙汀陽《天下體系的一個簡要表述》,《世界經濟與政治》,2008 年第 10 期。

天下太平為指歸。譬如《周易·繫辭上傳》云：“子曰：‘夫《易》，何為者也？夫《易》，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。’是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。”又如《六韜·文韜·文師》云：“文王曰：‘立斂若何，而天下歸之？’太公曰：‘天下非一人之天下，乃天下之天下也。同天下之利者則得天下，擅天下之利者則失天下。天有時，地有財，能與人共之者仁也。仁之所在，天下歸之。與人同憂同樂，同好同惡，義也。義之所在，天下赴之。凡人惡死而樂生，好德而歸利，能生利者道也，道之所在，天下歸之。’”即便秦始皇，亦要宣稱：“皇帝之功，勸勞本事。上農除末，黔首是富。……日月所照，舟輿所載。皆終其命，莫不得意。……憂恤黔首，朝夕不懈。除疑定法，咸知所辟。……皇帝之德，存定四極。誅亂除害，興利致福。節事以時，諸產繁殖。黔首安寧，不用兵革。六親相保，終無寇賊。驩欣奉教，盡知法式。”（《史記·秦始皇本紀》）

在這樣的天下觀思想脈絡中，最高統治者擁有的權力雖是排他性的獨占，他所承負的責任卻是社會性、公共性的^①，要為天下民生負責^②。在這一點上，商鞅的天下觀並無異於其他諸子。《商君書·算地》云：“身有堯舜之行，而功不及湯武之略者，此執柄之罪也。”《開塞》云：“武王逆取而貴順，爭天下而上讓；其取之以力，持之以義。”身為一國之君的秦孝公亦知：“代立不忘社稷，君之道也；錯法務明主長，臣之行也。今吾欲變法以治，更禮以教百姓，恐天下之議我也。”（《商君書·更法》）日本學者增淵龍夫曾有專文研究春秋戰國時期國家與社會的關係，認為春秋時代諸國之公卿“皆不能不以靖國人為務，而使他們憂慮的是面臨國人批判與背叛的壓力”^③，其論甚允。上引秦孝公之言亦可理解為春秋時代社稷理念的遺存。故而，商鞅所論君主的“公私之交”關乎國家之存亡，實際就是一種強烈的價值判斷。關於中國古代的公私觀，一直為學界高度重視，學者們從不同的角度，用不同的方法，予以大量研究，也存在不少爭論^④。但較為一致的意見認為，公私的概念是由西周時期具體指稱人或物，逐漸發展到戰國時期的抽象的道德價值^⑤。黃俊傑先生研究指出：

“公”“私”兩個領域是具有高度相對性而不斷開展的多層次的同心圓。相對於家庭中的個人作為“私”而言，家庭是“公”；相對於個別家庭之作為“私”而言，社會或

① [日] 尾形勇著、張鶴泉譯《中國古代的“家”與國家》，北京中華書局 2010 年版，第 194 頁。

② 甘懷真《秦漢的“天下”政體——以郊祀禮改革為中心》，《新史學》十六卷四期，2005 年 12 月。

③ [日] 增淵龍夫《春秋戰國時代的社會與國家》，杜正勝編《中國上古史論文選集（下冊）》，臺北華世出版社 1979 年版，第 851～887 頁。

④ 張分田《“公私觀念與中國社會”學術討論會綜述》，《天津社會科學》，2003 年第 3 期。

⑤ 王中江《中國哲學中的“公私之辨”》，《中州學刊》，1995 年第 6 期。[日] 溝口雄三著、趙士林譯《中國的思想》，中國社會科學出版社 1995 年版，第 47～48 頁。劉澤華《春秋戰國的“立公滅私”觀念與社會整合》（上、下），《南開學報（哲學社會科學版）》，2003 年第 4、5 期。

國家就是“公”；相對於個別的国家之作為“私”而言，國際社會就是“公”。個人處於這種多層次的同心圓展開的過程之中，常面臨多重的身份與責任互相衝突的問題。^①

這是極應給予重視的論述，提醒我們需要注意在古人的天下觀中公私關係的複雜性。個人對自身利益的訴求，無疑屬於“私”的領域，但是除非遠離人類社會，追名逐利的行為是一定要在社會這個公共的場域施行的，因而不可避免地會牽涉到諸多關係，遠不僅限於國家與個人之間那麼簡單。“每一個人的願望不斷地和他的鄰人們的願望互相衝突或重疊”^②。作為個體的個人，如何在關係複雜的社會中行動以實現自己的利益目標，同時又不妨礙他人同樣的行動？顯然，這是一個“公”領域的問題，也正是法律，特別是作為法律秩序意義上的法律所關注的重點^③。

上文已論，商鞅闡述人性好利未予價值判斷。從《商君書》可以看到，其論人之追逐名利，倘若各以“私”的立場和準則行事，則勢必引發衝突，造成社會秩序的混亂，即“親親則別，愛私則險，民眾而以別險為務，則民亂”（《開塞》）。這便需要“那些在每時每刻都能夠對每個人確受保障的領域之邊界加以確定並因此能夠對‘你的’和‘我的’（meum and the tuum）做出界分的規則”^④。做出這種界分，《商君書》裏稱為“定分”，亦即“作為土地貨財男女之分”（《開塞》）。《商君書·定分》言之更詳，謂：

一兔走，百人逐之，非以兔也。夫賣者滿市，而盜不敢取，由名分已定也。故名分未定，堯舜禹湯且皆如鶩焉而逐之；名分已定，貪盜不取。今法令不明，其名不定，天下之人得議之，其議人異而無定。人主為法於上，下民議之於下，是法令不定，以下為上也。此所謂名分之不定也。夫名分不定，堯舜猶將皆折而姦之，而況眾人乎？此令姦惡大起，人主奪威勢，亡國滅社稷之道也。

文中市兔之喻係在闡釋一個重要命題，即對於個人來說，何為可欲、何為應得的問題。其言“法令不明，其名不定”，意即人對於物的權利須受法律承認與保護^⑤。不論從哪個角度出發闡述，人對於物的所有權的確定都是人的物質利益的根本所在。那麼，人該如何取得對物的所有權？這就涉及人的行為規則及其價值判准。商鞅在《開塞》篇有一段十分重要的論述，謂：

① 黃俊傑《東亞近世儒者對“公”“私”領域分際的思考——從孟子與桃應的對話出發》，《江海學刊》，2005年第4期。

② [美] 羅斯科·龐德著、沈宗靈譯《通過法律的社會控制》，北京商務印書館1984年版，第32頁。

③ 參見[美] 羅斯科·龐德著、廖德宇譯《法理學（第三卷）》，法律出版社2007年版，第4頁。

④ [英] F·A·哈耶克著、鄧正來等譯《法律、立法與自由》（第一卷），第169頁。

⑤ 參見夏勇《法治源流》，社會科學文獻出版社2004年版，第93頁。

今世之所謂義者，將立民之所好，而廢其所惡；此其所謂不義者，將立民之所惡，而廢其所樂也。二者名實實易，不可不察也。立民之所樂，則民傷其所惡；立民之所惡，則民安其所樂。何以知其然也？夫民憂則思，思則出度；樂則淫，淫則生佚。故以刑治則民威，民威則無姦，無姦則民安其所樂。以義教則民縱，民縱則亂，亂則民傷其所惡。吾所謂利者，義之本也；而世所謂義者，暴之道也。夫正民者：以其所惡，必終其所好；以其所好，必敗其所惡。

此處提及的“義”，是中國古代思想系統中一個非常重要的概念，其與“利”構成的“義利之辨”為中國古代哲學的重大命題^①。簡而言之，義指的是人們求利行為的合理性、正當性，《論語·憲問》所謂“見利思義”、“義然後取”即是這個意思^②。有學者對商鞅此處的論述採取批判的態度，認為是對義的價值的否定^③。然而仔細推究其中理念，恐非如是。文中所言民之好惡，字面的意思，張覺先生注釋為：“好”指爵祿，“惡”指刑罰^④。綜合本段文意及《商君書》相關論述來看，此注釋在文意方面應屬允當。《商君書·錯法》云：“人君不可以不審好惡；好惡者，賞罰之本也。夫人情好爵祿而惡刑罰，人君設二者以御民之志，而立所欲焉。”從文面意思進而推論其文理，“好爵祿而惡刑罰”背後隱含的原理就是，賞以爵祿是對行為的承認，意味着肯定性；懲以刑罰是對行為的禁止，意味着否定性。“賞誅之法，不失其義”（《商君書·修權》），商鞅並未否定“義”的價值，而是透過“立”與“廢”來表明肯定性和否定性，確定哪一個才是法律為人們行動提供的指標。商鞅闡釋的是，法律之義體現為對人的惡行的禁止，而非對善行的褒獎。《說民》云：“合而復者善也，別而規者姦也。章善則過匿，任姦則罪誅。過匿則民勝法，罪誅則法勝民。民勝法，國亂；法勝民，兵強。故曰：以良民治，必亂至削；以姦民治，必治至強。”《畫策》云：“故善治者，刑不善，而不賞善，故不刑而民善。不刑而民善，刑重也。刑重者，民不敢犯，故無刑也。而民莫敢為非，是一國皆善也。故不賞善，而民善。賞善之不可也，猶賞不盜。”從法律意義上說，“刑不善”意味着否定性，而“賞善”則意味着肯定性。上引《開塞》篇段落之後，緊接着一段議論：“治國刑多而賞少，亂國賞多而刑少。故王者刑九而賞一，削國賞九而刑一。夫過有厚薄，則刑有輕重；善有大小，則賞有多少。此二者，世之常用也。刑加於罪所終，則姦不去，賞施於民所義，則過不止。刑不能去姦，而賞不能止過者，必亂。故王者

① 張雲勳主編《中國哲學基本範疇與文化傳統》，貴州民族出版社 1996 年版，第 200 頁。張國鈞《論先秦義利論的理論地位》，《中國社會科學院研究生院學報》，1991 年第 3 期。

② 黃俊傑《孟學思想史論（卷一）》，東大圖書股份有限公司 1991 年版，第 133 頁。梁治平《尋求自然秩序的和諧》，上海人民出版社 1991 年版，第 150 頁。周桂鈿《義利之辨》，《福州大學學報（哲學社會科學版）》，2001 年第 1 期。

③ 張林祥《〈商君書〉的成書與思想研究》，人民出版社 2008 年版，第 231~233 頁。

④ 張覺校注《商君書校注》，嶽麓書社 2006 年版，第 51 頁，第 74 頁。

刑用於將過，則大邪不生；賞施於告姦，則細過不失。治民能使大邪不生，細過不失，則國治，國治必強。”哈耶克論證：“實際上，就像在安寧、健康、閒暇、心境平和及善意良智等諸多其他美好之物的情形中那樣，個人能夠獲得成功的前提條件就是某些惡的不存在，而恰恰不是某些肯定性的善(positive goods)的存在。”^①這兩段文字闡述的原理有極大的相似性，或能幫助我們深入理解商鞅的法律價值觀。商鞅所謂“立民之所惡，而廢其所樂”，就是主張用否定性規則作為指標以引導人們的行為。通過對諸種惡行的否棄，人們至少可以獲知一種否定性的確定性，即在實現自己目的的過程中可以不受他人故意的侵犯。在這樣的情勢當中，人們自然可以“安其所樂”。如此這般，即是善。用商鞅自己的話說，便是“以效刑之反於德，而義合於暴也”(《開塞》)。統觀《商君書》，商鞅沒有針對人們追逐名利、競求富貴的欲望給予道德評判，而是主張這一切只有通過立功得以實現。這一思想僅在《錯法》篇即已反復強調：“三王五霸，其所道不過爵祿，而功相萬者，其所道明也。是以明君之使其臣也，用必出於其勞，賞必加於其功。功賞明，則民競於功。為國而能使其民盡力以競於功，則兵必強矣。”又云：“夫民力盡而爵隨之，功立而賞隨之，人君能使其民信於此，如明日月，則兵無敵矣。”

牟宗三先生在討論法家治道問題的文章中指出，先秦時代包括商鞅在內的前期法家都是事功的政治家，無一不追求成功^②。的確，“功”在商鞅的思想體系中占據着異常重要的位置，是客觀的、可度量的，因此也是確定的、不易引發爭議的^③。“明王之治天下也，緣法而治，按功而賞”(《商君書·君臣》)。據商鞅所論，民之立功、國家之強盛必待每個人付諸實實在在的行動，“興兵而伐，則武爵武任，必勝；按兵而農，粟爵粟任，則國富。兵起而勝敵，按兵而國富者，王。”(《商君書·去強》)《壹言》云：“上開公利而塞私門，以致民力，私勞不顯於國，私門不請於君。若此而功名勸，則上令行而荒草辟，淫民止而姦無萌。”何謂“公利”？筆者認為《商君書》所論“公利”應當具有兩重義涵：其一特指君主所求富國強兵、爭霸天下之利；其二泛指具有普遍性的社會利益，或者換言之，是國家對每個人通過社會活動而獲得應得之私利的普遍保護。百姓之利、君主之利在第二種“公利”標準衡量下而得以統一，能夠變成現實。根據這個標準，法律確立並保護普通人以力而勞、以勞立功、以功得富貴的私利獲取路徑。這應當是商鞅所謂“利出一孔”的準確含義。那些不符合這個標準的私利謀取之道則必要受到排斥。如《君臣》云：“民徒可以得利而為之者，上與之也。瞋目扼腕而語勇者得，垂衣裳而談說者得，遲日曠久積勞私門者得，尊向三者，無功而皆可以得，民去農戰而為之，或談議而索之，或事便辟而請之，或以勇爭之。故農戰之民日寡，而遊食者愈眾，則國亂而地削，兵弱而主卑。”又如《慎法》云：“世之所謂賢者，言正也；所以為言正者，黨也。聽其言也，則以為能；問其黨，以為然。故貴之，不待其有功；誅之，不待其有罪也。此其勢，正使污吏有資而成其姦險，小人有資而施

① [英] F·A·哈耶克著、鄧正來等譯《法律、立法與自由》(第二、三卷)，第461頁。

② 牟宗三《政道與治道(增訂版)》，臺灣學生書局1987年版，第40頁。

③ 參見王健《法家事功思想初探——以〈商君書〉、〈韓非子〉為中心》，《史學月刊》，2001年第6期。

其巧詐。初假吏民姦詐之本，而求端慝其末，禹不能以使十人之眾，庸主安能以御一國之民？”

還需要加以注意的是，商鞅賞罰論有一特別之處——賞以助禁。《算地》云：“夫刑者所以禁邪也；而賞者，所以助禁也。羞辱勞苦者，民之所惡也；顯榮佚樂者，民之所務也。故其國刑不可惡而爵祿不足務也，此亡國之兆也。”表面上，“按功而賞”是一種基於功過判准的社會資源或財富的分配規則，但是深入推究，它亦是經由對巧言詐偽種種姦邪行為的否定而得到的一種人際關係。“民釋實事而誦虛詞，則力少而非多。”（《商君書·慎法》）那麼，“民莫敢為非，是一國皆善也”則意味着通過法律的禁止即可帶來良好的社會秩序，“法有，民安其次。”（《商君書·弱民》）《畫策》云：“故曰：仁者能仁於人，而不能使人仁；義者能愛於人，而不能使人愛。是以知仁義之不足以治天下也。聖人有必信之性，又有使天下不得不信之法。所謂義者，為人臣忠，為人子孝，少長有禮，男女有別；非其義也，餓不苟食，死不苟生。此乃有法之常也。聖王者，不貴義而貴法，法必明，令必行，則已矣。”由此可見，商鞅並沒有否定儒家經典常見的“義”的價值^①，而是把它當做“有法之常”，亦即法律的內在價值。但他為何又說“不貴義而貴法”？美國法學家富勒的論述或許有助於我們的理解：“在涉及懲罰和權益之剝奪的場合，我們是在人類成就的較低層次上運作，在這裏，只要加以留意，一項不良行迹就可以被比較確定地辨識出來，而對之進行裁斷的形式標準也可以確立起來。在適於頒發榮譽和獎勵的場合，如果用適合於一件法律訴訟之審理的程式來約束一項基本上是主觀的和依憑直覺的裁斷，我們便會覺得這沒有太大意義，或者在很大程度上是裝腔作勢。”^②

法律，是人的行為規則。在這個意義上，商鞅沒有預設一個人必須先知道何者為“義”，然後依“義”而行為。他所預設的僅是，一個人只需知道何者為“不義”，然後據此指引自己的行為。“錯法而民無邪者，法明而民利之也。”（《商君書·錯法》）商鞅着重論述的“禁姦止過”的法律功能，乃是強調手段的正當性。英國法學家鄧尼斯·羅伊德曾說：“在另一方面，法律有意畫地自限，對某些範圍內人類行為的道德規範不予支援，因為它感到法律制度的負荷已經太重，無法承擔那項工作，而且由於它的干涉，所造成的惡果會比它能夠防止的還多。”^③商鞅“刑九而賞一”之論確立的價值系統，從某種意義上說，可謂既是法律為人們行為劃出的疆界，又是為自身定立的限制。它只追求人們能夠對自己的行為作出當與不當的判斷，“故王者刑賞斷於民心，器用斷於家”（《商君書·說民》）。

綜而論之，雖然商鞅無差別地認為追求名利是每個人的目的，而不去深究這個共同目的背後是否有不同的思想基礎，但是在其法治思想價值系統裏關注與論證的中心，卻是人們追求名利的手段是否正當。商鞅“刑九賞一”所確立的價值系統，是一系列否定性的一般規則，對人與人之間巧言詐偽、恃強凌弱等互相故意侵犯行為予以禁止。這就是商鞅所論的

① 參見栗勁《秦律通論》，第126頁。

② [美] 富勒著、鄭戈譯《法律的道德性》，北京商務印書館2005年版，第38頁。

③ [英] 鄧尼斯·羅伊德著、張茂柏譯《法律的理念》，新星出版社2005年版，第43頁。

“義”。通過“義”在社會生活中的實現，人際間的關係將變得簡單，進入和平的社會秩序，“夫愛人者不阿，憎人者不害，各以其正，治之至也”（《商君書·慎法》）。

五、歷史脈絡中的商鞅法治思想

商鞅變法的歷史背景，學界早已研究詳盡。錢穆先生曾提綱挈領地總結，自平王東遷，周王室權威不再，天下秩序唯賴齊桓、晉文之霸政維續。殆至春秋之末，齊、晉君統篡易，諸夏和平紐帶遂以中絕，各國諸侯不得不在戰爭無休的格局下自求生存^①。在這段變動不居、風雲激蕩的歷史時期，中國古代社會發生了前所未有的深刻變化。經濟、文化、政治乃至社會結構等諸方面，呈現出紛繁複雜的多樣性和多元化^②。當時的秦、楚、齊、魏等七大國，無一例外地面對着來自外部與內部的諸多相當嚴峻的實際問題。所有這些問題，歸根到底就是戰爭與和平的問題。社會學家趙鼎新先生在精細研究的基礎上提出這樣一種觀點：只有戰爭才是當時社會發展的主要動力因素，戰爭推動了國家對效率的追求，從而導致社會發生了巨大變革^③。這為筆者研究提供了一個參考思路。

關於戰爭，近代西方啟蒙思想家格勞秀斯曾給出一個廣義的定義：“戰爭並不是一個瞬間性行為，而是一種事態”，“被看作是存在於爭鬥雙方間的一種持續狀態”，並且任何一對一的決鬥也在此種定義之下^④。據此理解，作為一種狀態的戰爭反映着人與人之間關係的緊張性。我們不難設想，在春秋戰國時代，社會即為這種緊張性整體籠罩着，如《孟子·梁惠王上》所云：

孟子見梁惠王。王曰：“叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？”孟子對曰：“王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰：‘何以利吾國？’大夫曰：‘何以利吾家？’士、庶人曰：‘何以利吾身？’上下交征利而國危矣。萬乘之國，弑其君者必千乘之家；千乘之國，弑其君者必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣。苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？”

① 錢穆《國史大綱》（修訂本），北京商務印書館 1996 年版，上冊，第 60~75 頁。

② 詳見楊寬《戰國史》（增訂本），上海人民出版社 2003 年版，第二、三、四章。

③ 趙鼎新著、夏江旗譯《東周戰爭與儒家國家的誕生》，華東師範大學出版社、上海三聯書店 2006 年版，第 21~28 頁。

④ [荷] 格勞秀斯著、[美] A·C·坎貝爾英譯、何勤華等譯《戰爭與和平法》，上海人民出版社 2005 年版，第 28 頁。

隨着霸政的終結，諸侯已無法再像以往那樣，將各自意願或相互間的衝突訴諸霸主，經由“弭兵之會”一類的方式，依憑盟誓的手段消解國際間的緊張，換取一段時間的和平。緊張的國際政治格局，逼迫各國君主轉向謀求自身實力的強大，以備應對隨時都可能爆發的衝突。而諸國內部各種社會關係的緊張性，遠比國際間複雜得多。所謂社會，英國社會學家安東尼·吉登斯教授曾經給出這樣的定義：“就是把個體連接在一起的具有內在相互關係的系統。”^①擇要而言，筆者以下將於君臣、官民、民民三個關係層面上，約略梳理一下那個歷史階段的脈絡。

首先看君臣關係。現已確知，春秋所見諸侯國之成立，其君統的合法性皆出自周王室的冊封，受周王室保護，不容動搖^②。此一原則，透過《國語·周語中》所記一則史實可以清楚地看到：

溫之會，晉人執衛成公歸之於周。晉侯請殺之，王曰：“不可。夫政自上下者也，上作政，而下行之不逆，故上下無怨。今叔父作政而不行，無乃不可乎？夫君臣無獄，今元咺雖直，不可聽也。君臣皆獄，父子將獄，是無上下也。而叔父聽之，一逆矣。又為臣殺其君，其安庸刑？布刑而不庸，再逆矣。一合諸侯，而有再逆政，余懼其無後。不然，余何私於衛侯？”晉人乃歸衛侯。

春秋中期以後，各國內部諸侯君統權威開始屢屢遭到挑戰。三桓治魯、崔杼之難、六卿擅晉權、田氏代齊、三家分晉等種種史實，異常鮮明地標示出諸侯國內部由卿、大夫代君行政漸至篡奪君位、更易君統的過程。此種君臣關係也可推衍到春秋時卿、大夫權勢之家族，即他們與其家臣的關係事實上同樣存在類似的情況。卿、大夫家臣竊取家主之權，繼而操弄國家權柄。魯之陽虎的事蹟便是最典型的例子。可以推測，春秋中世之後此類事件應相當多見，是以孔子頗有議論^③。《論語·季氏》云：

孔子曰：“天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。”

周之王室、諸侯之霸者的日益衰微，外部力量再不能干預、匡正諸侯國君統的合法傳承，一國的最高層權力結構由此失去秩序，什麼人有資格、以什麼途徑接近和進入政權結構，已無固定規則可循。一國政權的正常運作更是無從談起。若此，不論何者掌握權力，都必定要採取一

① [英] 安東尼·吉登斯著、趙旭東等譯《社會學(第4版)》，北京大學出版社2003年版，第20頁。

② 參見葛志毅《周代分封制度研究》，黑龍江人民出版社2005年版，第3~4頁。

③ 參見朱維錚《孔子論史》，《學術月刊》，1998年第3期。

系列措施,向自己的支持者們出賣利益以換取效忠,而不再顧及這系列措施是否傷害其他人或羣體的利益。這不啻又會加劇權勢集團之間的傾軋與利益爭奪。“擅天下之利者,天下謀之。天下所謀,雖立必隳。”(《管子·版法解》)“諸侯恣行,淫侈不軌,賊臣網子滋起矣。”(《史記·十二諸侯年表》)在這種情勢之下,人們倘再欲求一種連貫一致的、確定的行為規則,無異於緣木求魚。

接着再來考察春秋戰國時代的官民關係。雖然學界素來對《周禮》一書的成書年代、內容真偽存有不少爭議^①,但作為重要的傳世文獻,它對今人了解春秋戰國時期政府的權力結構及其運作有極大的幫助,從中我們可以探知那時社會官吏與平民的某些情況。毫無疑問,無論身處政府權力結構中的哪一部分,每名官吏都掌握着或大或小的權力,與平民關係最為密切的,當屬各種基層官吏,其所執掌的權力近乎全涉性地影響着平民階層日常生活的各個方面^②。即便我們認定所有官吏俱是向其上級負責,最終為君主利益服務,仍不能忽視他們在運用所掌握的權力時必須遵守某些規則,而不得謀求規則以外的東西,尤其不得謀求其私人利益^③。《周禮·天官塚宰·大宰之職》云:“以八法治官府:一曰官屬,以舉邦治;二曰官職,以辨邦治;三曰官聯,以會官治;四曰官常,以聽官治;五曰官成,以經邦治;六曰官法,以正邦治;七曰官刑,以糾邦治;八曰官計,以弊邦治。”《周禮·秋官司寇·大司寇之職》云:“四曰官刑,上能糾職。”《春秋左傳·僖公二十七年》云:“大蒐以示之禮,作執秩以正其官,民聽不惑而後用之。”不難想見,早期社會官民關係的正常秩序有賴於制度上的整體性,一方面需要包括君主在內直到最下層各級官吏皆共同遵守某種規則的約束,傳統上主要是禮的約束;另一方面需要實現自上而下且連貫一致的逐級施行有效督責。二者並舉,或可達致官民和睦的理想狀態。上層權力結構的失序,自然會向下傳導,漸使基層權力結構同樣失去秩序。其結果便是官民關係的緊張性日益嚴重,直至走向劇烈對抗的極端。這一過程,很容易通過對史料的梳理呈顯出來。事實上,官民關係的破裂並非像人們慣常想象的那樣,一旦發生就表現為武裝對立,而往往首先表現為平民階層對於統治者的不合作,正如孔子所謂“危邦不入,亂邦不居。天下有道則見,無道則隱”(《論語·泰伯》),此亦足以令無視平民利益的統治者覆亡。據《春秋左傳·僖公十九年》載,時梁國君主“好土功,亟城而弗處,民罷而弗堪,則曰:‘某寇將至。’乃溝公宮,曰:‘秦將襲我。’民懼而潰,秦遂取梁。”《春秋公羊傳》稱梁國之亡為“魚爛而亡”(《春秋公羊傳·僖公十九年》),漢儒大師董仲舒解釋為:“求財不足,行罰如將不勝,殺戮如屠,仇讎其民,魚爛而亡,國中盡空。”(《春秋繁露·王道》)春秋以降,戰爭規模日益擴大,參戰早已不限為貴族之事,從平民中招募兵員漸成各國軍事力量擴充的主要途徑^④。那麼,戰爭勝

① 彭林《〈周禮〉主體思想與成書年代研究》,中國社會科學出版社 1991 年,第 408 頁。

② 王彥輝、徐傑令《論東周秦漢時代的鄉官》,《史學集刊》,2001 年第 3 期。

③ 郝鐵川《周代國家政權研究》,黃山書社 1990 年版,第 103 頁。

④ 杜正勝《編戶齊民》,臺北聯經出版事業股份有限公司 1990 年版,第 50 頁。

敗很大程度上就要取決於平民階層與上層統治者的合作態度^①。《孫子兵法·計篇》云：“道者，令民與上同意也，故可以與之死，可以與之生，而不畏危。”同書《謀攻篇》云：“上下同欲者勝。”這種思想實先秦兵家書所共見，可推知統治者對於與平民階層關係的重視。

在春秋戰國時代諸種社會關係中，最為複雜也最難以考察的，莫過於平民間的關係。實際上，這也是人類社會最具重要意義的關係。中國古代倫理體系之五倫，除開君臣一倫，其餘父子、夫婦、兄弟、朋友均主要在民與民關係上體現意義。先秦時代早期，體現於家庭、宗族架構下以血緣為紐帶的平民之間的關係相對較為簡單，血緣優先很可能是協調人們日常行為最為重要的原則。自入春秋，社會流動性增強，血緣關係普遍遭到大幅削弱^②。日本學者吉本道雅研究發現，在《春秋左傳》中多出現“黨”、“徒”等專用語，表示的是非血緣的私人間關係^③。也就是說，民與民之間興起一種以某些特定目的為紐帶的新型人際關係。譬如比較明顯易見的歷史現象之一是諸子百家的出現。自孔子開創私學風尚，因共同認可某一觀念，共同追求某一理想，一些人超越血緣關係組成一個共同體，傳播、踐行自己的理念，後世稱之為“某家”，今人習慣地稱之為“某學派”。讀《莊子》、《孟子》、《荀子》等先秦典籍可知，孔子以後直至終戰國之世，學派數量甚眾，不僅超越血緣而且還跨越地緣，廣為分佈，其中繁盛稱最者當然非儒、墨兩家莫屬。這些掌握一定思想理論武器的學派組織對社會的影響不容小覷。他們不僅積極參與社會生活，批判社會現實，試圖躋身統治階層^④，而且一旦他們的理念與國家制度構成衝突，他們常常會趨向對抗制度的立場。韓非“儒以文亂法，俠以武犯禁”（《韓非子·五蠹》）一說，固然語意冷峻，然而未嘗不是對客觀現實的描摹。

相比這類較為特殊的文化羣體，在更加普遍的意義上，是民間各種關係中經濟利益關係的凸顯。春秋戰國數百年間，社會經濟的迅猛發展已是不爭的事實。經濟利益紐帶幾乎可以將社會每一個人聯繫在一起。各種形式的經濟利益衝突，逐漸變為人與人之間的首要衝突。經濟利益優先的原則顯然引導着商鞅以及其他先秦法家對人際關係進行思考。從法家思想的發端略可看出些許端倪。當代學者所論先秦法家一派，自其先驅子產、管仲、李悝、吳起等人至商鞅，多出於三晉與齊^⑤，此皆商業發達地區。商業發達，必求人與人在交往之時注重承諾和踐約，又必要以某種強制力作為靠山。法律的意義由是凸現出來。法家思想的發生與商

① 杜正勝《編戶齊民》，臺北聯經出版事業股份有限公司 1990 年版，第 243 頁。

② 馮爾康主編《中國社會結構的演變》，河南人民出版社 1994 年版，第 26~41 頁。

③ [日] 吉本道雅撰、徐世虹譯《春秋國人考》，劉俊文主編《日本中青年學者論中國史（上古秦漢卷）》，上海古籍出版社 1995 年版，第 85~130 頁。

④ 余英時《士與中國文化》，上海人民出版社 2003 年版，第 39~41 頁。

⑤ 蕭公權《中國政治思想史》，第 23~24 頁。劉夢溪主編《中國現代學術經典·蕭公權卷》，河北教育出版社 1999 年版。

業發達的關係，沈剛伯先生論之極詳，可資參酌^①。張傳璽先生對於中國古代契約史的研究，亦於我們對戰國時代法律系統的完備過程的認知大有裨益^②。在人們廣泛展開的經濟關係中，個人預期的實現，有賴他人“信”的確立^③。“社會秩序依賴於穩定性和行為的可預見性，信守承諾正是最重要的一項。”^④最低限度，人們需要確信自己不會無故遭到他人故意侵犯。

我們還須特別注意，人們的價值取向受經濟關係影響超越受血緣關係影響的轉化。人類歷史有一種基本事實，即人們的常態化社會生存方式通常表現為某種組織化的存在。建立在血緣優先原則基礎上的宗法組織日漸衰落，取而代之的則是一些立基於經濟利益的組織羣體。儘管當時的社會情勢下，多數經濟組織的骨幹依然是權貴之家，但其內部成員間的關係已掙脫血緣關係的束縛，而更多訴諸成員的個人意志，合則留，不合則去。社會生產力的發展，生產效率的提高，不單單從傳統的生產方式下解放出大量的剩餘勞動力，而且也使得人們的社會選擇大大增加。自孔子開始，這種歷史現象是很容易觀察到的^⑤。關於春秋戰國時代知識份子自覺意識的倡起與發展，早已受到學者們的普遍重視及充分討論^⑥。筆者認為，以往被研究者們忽視的平民或勞動者階層也同樣有自我意識的覺醒。生產僱傭關係的蓬勃湧現，可作為有力的證據^⑦。在價值層面上，那段歷史時期裏人們相互間關係的重點，是由注重身份轉向了注重利益。韓非在戰國末期的精闢議論，就是針對這一現象的總結。《韓非子·外儲說左上·說三》云：

人為嬰兒也，父母養之簡，子長而怨。子盛壯成人，其供養薄，父母怒而誚之。子、父，至親也，而或譙、或怨者，皆挾相為而不周於為己也。夫賣庸而播耕者，主人費家而美食、調布而求易錢者，非愛庸客也，曰：如是，耕者且深耨者熟耘也。庸客致力而疾耘耕者，盡巧而正畦陌畦時者，非愛主人也，曰：如是，糞且美，錢布且易云也。此其養功力，有父子之澤矣，而心調於用者，皆挾自為心也。故人行事施予，以利之為心，則越人易和；以害之為心，則父子離且怨。

-
- ① 沈剛伯《從古代禮、刑的運用探討法家的來歷》，杜正勝編《中國上古史論文選集(下冊)》，臺北華世出版社 1979 年版，第 1233~1246 頁。
- ② 張傳璽《契約史買地券研究》，北京中華書局 2008 年版，第一至第四章。
- ③ 韓東育《法家“契約誠信論”及其近代本土意義》，《古代文明》，2007 年 1 月，第 1 卷第 1 期。
- ④ [美] 羅斯科·龐德著、廖德宇譯《法理學(第三卷)》，法律出版社 2007 年版，第 123 頁。
- ⑤ 晁福林《上博簡〈詩論〉與〈詩·杖杜〉探析》，《學術月刊》，2003 年第 1 期。
- ⑥ 許倬雲《中國古代社會與國家之關係的變動》，《文物季刊》，1996 年第 2 期。
- ⑦ 參見趙岡、陳鍾毅《中國經濟制度史論》，新星出版社 2006 年版，第 215~217 頁。田昌五、臧知非《周秦社會結構研究》，西北大學出版社 1996 年版，第 189~194 頁。

這種新興價值取向的影響廣泛而深遠。如在社會權力結構頂層，君臣關係成為一種新型的近乎貿易式的雇傭關係^①。在這種層疊交錯的複雜關係體系裏，建立起一整套能夠讓諸多傳統各異、觀念不同的人們和平相處的行為規則系統，遠非輕易可致的目標。對於亂世求生的君主而言，在其治下的國家內部如何構建這樣的規則系統，以使各種關係趨於和諧，直接關乎其在國際社會中的地位，誠如孟子所言：“今王發政施仁，使天下仕者皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野，商賈皆欲藏於王之市，行旅皆欲出於王之途，天下之欲疾其君者皆欲赴愬於王。其若是，孰能御之？”（《孟子·梁惠王章句上》）

以上討論，筆者着眼於歷史時期中的社會關係，概要地從君臣關係、官民關係和民民關係入手，粗略梳理了商鞅變法時代的歷史脈絡。如果我們把商鞅法治思想盡可能歸嵌其中，研究工作或許更能有所收穫。

秦人立國甚晚，可是其君統治合法性仍出於周王室冊封，同春秋其他諸侯各國並無二致。秦國自身的發展歷史亦未曾遊離於同期歷史脈絡之外。所謂“諸侯卑秦”、“夷狄遇之”，準確地理解，僅表示中原諸侯對秦國的態度，而非說秦國乃是一差別巨大的異質者。前述入春秋以來諸國之問題，秦國實均有之。以君臣關係而論，入戰國以後，自懷公及獻公，秦國“數易君，君臣乖亂”，“國家內憂，未遑外事”（《史記·秦本紀》）。有關其官民、民民關係的具體實情，限於資料不足，我們無法詳知。可是《商君書》所提供的信息，亦能使我們一探大概。例如有關抑制、打擊官吏為姦邪的文字，諸如“邪官不及為私利於民”、“官不敢為邪”（《商君書·墾令》）、“秩官之吏隱下以漁百姓，此民之蠹也”（《商君書·修權》）之類，屢見書內，說明至少在商鞅變法前夕，秦國官吏以權欺民、牟取私利的現象應相當普遍。不法官吏，是商鞅不惜用酷法嚴厲打擊的對象——“守法守職之吏，有不行王法者，罪死不赦，刑及三族”（《商君書·賞刑》）。至於秦國的民民關係，商鞅則說：“始秦戎翟之教，父子無別，同室而居。”（《史記·商君列傳》）秦人習俗，宗法觀念比之中原諸夏較為淡薄，學界已達成共識。筆者曾專門探究秦人早期的生活方式，認為從事商貿活動是其謀生手段，並對秦文化產生深遠影響^②。雖然當代學者比較一致地主張，秦人立國之後農業是其經濟成分的主體。不過筆者認為，秦人古老的商貿傳統使得商業始終在秦國經濟結構中占有非常重要的地位，秦國社會必定存在數量眾多、規模龐大的商業人羣，足以對社會生活發揮重大影響。否則，商鞅絕不會明知商業乃為與農、官並列的“國之常官”（《商君書·去強》）而施行打壓商人勢力的政策。商業氛圍浸染下的社會風尚自然會主導人際關係的經濟利益價值取向^③。商鞅的人性好利假設絕非憑空臆想，而是完全立基於對歷史與現實經驗的總結提煉。

商鞅於變法之前必定面對着秦國外部、內部亂象紛呈、動盪不安的社會實況，其間各種社

① 許倬雲《求古編》，新星出版社 2006 年版，第 295~297 頁。

② 詳參拙作《早期嬴秦人生活方式的探索》，《文史哲》，2009 年第 5 期。

③ 陳紹棟《商品經濟影響下的戰國世風》，《中國古代社會與思想文化研究論集》，2004 年。

會關係縱橫交錯。那麼,如何作出一種制度安排,以使充滿多樣性的錯綜關係得到適當調適,使君臣、官民、民民三個主要層面上的個人自由裁量權同制度權威達致平衡,消解相互間關係的緊張?商鞅應該進行過極其深刻的思考。由此回顧前文的討論,我們似應更容易理解商鞅法治思想的要義。

據史料,秦孝公急於重振秦國勢力、爭霸諸侯,必欲“及其身顯名天下”(《史記·商君列傳》)。當時社會形勢大變,固有秩序既已隳墮,該如何建立一種新的秩序並使之迅速見到成效?哪裏才是在理論論證與實踐實行兩方面都切實可行的切入點呢?身為思維縝密、目光銳利的思想家,商鞅準確地把握住了當時社會最具普遍意義的問題——每個社會成員應如何滿足自己的預期。何為可欲?何為應得?這是法律必須予以規定的界線。商鞅沒有尋求人們能就肯定性行為規則達成共識,論證焦點非以一個人的人格養成為中心;而是着重於實現目的的手段,通過人們對否定性行為規則達成共識,建立起一套有效的行動秩序。他以“定分”解答何為可欲;以“利出一孔”解答何為應得。這種理論似應隱含着一種意思,即一個人可以拒絕向貧困的鄰人無償提供其所需要的東西。《韓非子·外儲說右下》記錄的秦昭襄王拒發五苑蔬棗救濟饑民一事,充分體現了這種精神。後代論者斥責法家刻薄寡恩,或正用是故也。

以上討論,筆者把立足於文本研究梳理出的商鞅法治思想,納入歷史脈絡中加以審視,希望能夠加深理解。春秋戰國是個巨變的時代,社會關係較以往愈加多樣和複雜。借用經濟學家亞當·斯密的經典見解來說,社會中的每名成員——心智正常的人——都有其自己的行為準則,並不像棋盤上的棋子那樣任由棋手擺佈,如他所論:

在人類社會這個大棋盤上每個棋子都有它自己的行動原則,它完全不同於立法機關可能選用來指導它的那種行動原則。如果這兩種原則一致、行動方向也相同,人類社會這盤棋就可以順利和諧地走下去,並且很可能是巧妙的和結局良好的。如果這兩種原則彼此抵觸或不一致,這盤棋就會下得很艱苦,而人類社會必然時刻處在高度的混亂之中。^①

針對當時秦國內外部的局勢,商鞅首先從內部着手,致力於重建秦國的社會秩序,按照手段相關的否定性原則構建了秦國的法律體系,意在防阻人與人之間的故意侵犯行為。一個人意欲獲取社會尊榮和特權,必須經由為國立功而成。這樣,國家與個人的行為原則巧妙地結合在一起,實現了一致性,從而形成“民勇於公戰,怯於私鬥,鄉邑大治”(《史記·商君列傳》)的局面。

^① [英] 亞當·斯密著、蔣自強等譯《道德情操論》,北京商務印書館1997年版,第302頁。

六、商鞅法治思想與秦帝國的興亡

前文已言，根據考古資料研究，商鞅法治思想確曾被落實於秦國法律的制定及司法實踐。“及孝公、商君死，惠王即位，秦法未敗也”（《韓非子·定法》），“今境內之民皆言治，藏商、管之法者家有之”（《韓非子·五蠹》）。今人所見《商君書》固非純出商鞅自作，可是商鞅思想的傳播與繼承卻是不能輕率否認的史實^①。略晚商鞅不久的戰國人蔡澤論曰：“夫商君為秦孝公明法令，禁姦本，尊爵必賞，有罪必罰，平權衡，正度量，調輕重，決裂阡陌，以靜生民之業而一其俗，勸民耕農利土，一室無二事，力田穡積，習戰陳之事，是以兵動而地廣，兵休而國富，故秦無敵於天下，立威諸侯，成秦國之業。”（《史記·范雎蔡澤列傳》）在此意義上，東漢王充所謂“商鞅相孝公，為秦開帝業”（《論衡·書解篇》），不算過於誇張。有關商鞅變法後秦國的歷史狀況，學界研究碩果累累，人們如今對當時的社會結構^②、社會經濟發展^③等情況的了解日漸增多。自變法至統一這段時間，也是秦國物質文化的繁榮時期^④。秦國法律、司法制度日益完備，近代西方“罪刑法定主義”思想和原則已得到體現並實行^⑤，司法活動受到法律的約束^⑥，《商君書·定分》設想的法吏制度被付諸實施^⑦，壓制了官吏擅權弄私的姦邪行徑^⑧，並且官吏的個人生活也受到法律規定的限制^⑨。對富裕生活的嚮往成為當時普通平民階層主要的生活理想^⑩。侵犯他人財物與生命安全的“盜”、“賊”行為將受到法律的嚴懲^⑪。國家權力對時人

① 鄭良樹《商鞅及其學派》，上海古籍出版社 1989 年版，第 249 頁。

② 賀潤坤《雲夢秦簡〈日書〉所反映的秦國社會階層》，《江漢考古》，1995 年第 1 期。

③ 羅開玉《論秦代工商業的歷史性進步》，《四川師範大學學報（社會科學版）》，1986 年第 3 期。施偉青《論秦自商鞅變法後的商品經濟》，《中國社會經濟史研究》，2002 年第 1 期。賀潤坤《雲夢秦簡〈日書〉“行”及有關秦人社會活動考》，《江漢考古》，1996 年第 1 期。

④ 王學理主編《秦物質文化史》，三秦出版社 1994 年版，第 5 頁，同參其他相關章節。

⑤ 栗勁《秦律通論》，山東人民出版社 1985 年版，第 173～184 頁。

⑥ 高敏《〈秦律〉所反映的訴訟、審訊和量刑制度》，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》，1981 年第 3 期。

⑦ 黃留珠《略談秦的法官法吏制》，《西北大學學報（哲學社會科學版）》，1981 年第 1 期。

⑧ 于振波《秦漢法律與社會》，湖南人民出版社 2000 年版，第 196～197 頁。

⑨ 羅開玉《簡析〈秦律〉對官吏生活的約束》，《現代法學》，1985 年第 3 期。

⑩ 吳小強《秦簡日書集釋》，嶽麓書社 2000 年版，第 110 頁。

⑪ [日]堀毅著、肖紅燕譯《秦漢盜律考》、《秦漢賊律考》，堀毅《秦漢法制史論考》，法律出版社 1988 年版，第 231 頁，第 308 頁。

日常經濟生活的介入、干涉都有明確的法律可供遵循^①。簡而言之，今天人們似乎已能看到一幅秦人井然有序的生活畫卷^②。我們沒有足夠的理由去質疑荀子描述的入秦見聞的真實性^③。由秦人來結束數百年戰亂不已的動盪，建立統一的強大帝國，確實不是上蒼垂青的幸運，而是百多年國家實力的積累使然。如果秦國內部在君臣、官民、民民三個主要層面上的社會關係總處在對立、衝突的狀態，國家實力持續積累實難實現。山東六國的覆亡足可為反面的佐證。

自商鞅變法到秦朝建立一百三十餘年間，很容易觀察到與商鞅君權獨擅、輕罪重刑、以法塞民等思想相應的君權日盛、嚴刑苛酷、法網漸密等歷史現象，這些常為後代學者論及，至今仍被多數學者視為秦朝短祚速亡的必然因素^④。商鞅的法治思想由此與秦國的滅亡相關聯。也有學者通過研究商鞅法治思想的負面因素探討其中的關係^⑤。還有學者認為，秦朝的速亡恰恰是秦皇帝背叛了商鞅法治思想的結果^⑥。筆者以為，作為置身歷史情境中的制度設計者和推行者，商鞅對自己理論架構的缺陷和制度漏洞了然於胸。他說得極清楚透徹：“國皆有法，而無使法必行之法”（《商君書·畫策》），“法之不行，自上犯之”（《史記·商君列傳》）。誠可謂一針見血，極中肯綮。

在商鞅法治思想中，世俗社會最高法權由君主獨掌，“權者，君之所獨制也”（《商君書·修權》）。君主以下，“刑無等級。自卿相將軍以至大夫庶人，有不從王令，犯國禁，亂上制者，罪死不赦”（《商君書·賞刑》）。雖然商鞅反復強調君主言行必須遵守法律，然而，“法律不僅僅是一系列孤立的判決，只有在調停紛爭時，才發揮法律的效力”^⑦。當君主與臣、民發生紛爭時，由誰來裁決？當君主行為違法時，又由誰來審判？商鞅沒有回答這類觸及現代法律系統根本的問題。他的策略是不斷地向廢法任私的君主發出口國警告。秦朝二世而亡，應驗了商鞅的預言。由是觀之，東漢班固的評論頗為中肯：“及秦孝公用商君，壞井田，開阡陌，急耕戰之賞，雖非古道，猶以務本之故，傾鄰國而雄諸侯。然王制遂滅，僭差亡度。庶人之富者累巨萬，而貧者食糟糠；有國強者兼州域，而弱者喪社稷。至於始皇，遂並天下，內興功作，外攘夷

① 張金光《秦自商鞅變法後的租賦徭役制度》，《文史哲》，1983年第1期。黃今言《雲夢竹簡所見秦的商品交換與市場管理》，《秦都咸陽與秦文化研究——秦文化學術研討會論文集》，2001年。李孔懷《秦律中反映的秦代糧食管理制度》，《復旦學報（社會科學版）》，1990年第4期。

② 朱筱新《除害興利，綜合治理——從雲夢秦簡談秦代社會秩序的治理》，《北京教育學院學報》，1998年第2期。

③ 詳見《荀子·強國》。

④ 張林祥《〈商君書〉的成書與思想研究》，人民出版社2008年版，第210頁。

⑤ 徐進《商鞅法治理論的缺失》，《法學研究》，1997年第6期。陳弘毅《法理學的世界》，中國政法大學出版社2002年版，第168～174頁。

⑥ 李國明、霍存福《法家思想與秦亡關係新探》，《當代法學》，1993年第3期。

⑦ [美]本傑明·N·卡多佐著、董炯、彭冰譯《法律的成長 法律科學的悖論》，中國法制出版社2002年版，第23頁。

狄，收泰半之賦，發閭左之戍。男子力耕不足糧餉，女子紡績不足衣服。竭天下之資財以奉其政，猶未足以澹其欲也。海內愁怨，遂用潰畔。”（《漢書·食貨志上》）

還有一點必須注意，即關於法律該如何發展，商鞅的議論甚少。“法律必須穩定，但又不能靜止不變。”^①商鞅以後，秦國法律是怎樣發展？誰在主導法律的調整和新法的制定？在司法過程中，法律是由法官推動前進，還是由思想家們推動進步？這一系列重要的問題，囿於資料闕如，無從知曉其詳，不能不令人備感遺憾。根據出土秦簡研究，學者們推斷秦法內容按照一事一例、廣設條款的原則不斷增加^②。後人所議“昔秦法繁於秋荼，而網密於凝脂”（《鹽鐵論·刑德》），或緣此故。此種立法原則的弊端，隨着時間推移，勢必“文書盈於幾閣，典者不能遍睹”（《漢書·刑法志》）。這與商鞅倡導的法律必當明白易知的原則大相徑庭。站在當代學術立場來看，商鞅對立法理論闡釋的不足是其法治思想體系的結構性缺陷。依據現有材料推測，商鞅思想的繼承者們並沒有修補這個理論缺口，其處理法律發展問題的方法太過簡單。戰國末，有集先秦法家大成者之譽的韓非對此亦無思想貢獻。理論的缺位，使行政司法的自由裁量權同法律的機械適用間的平衡難以得到制度化調適。“事逾煩天下逾亂，法逾滋而天下逾熾”（《新語·無為》）。法條的滋繁氾濫從內部瓦解了法律，一旦法律一致性、連貫性和確定性的制度保障喪失，法律對於秩序的意義隨即消亡，淪為赤裸裸的暴政工具。

總的說來，商鞅身處戰國中期急劇動盪的混亂時局，迎合孝公欲速強秦的迫切需要，從社會現實出發闡述了法治思想，用以作為變法實踐的理論依據，重建了秦國的法律體系，實現了秦國內部社會生活的秩序化。其要在以法律解決何為可欲、何為應得問題，協調君臣、官民、民民三個主要層面的社會關係，消解國內人際關係間的緊張性，“使民法於邑門，而勇於寇戰”（《商君書·戰法》）。在這一點上，商鞅取得了巨大成功。荀子評價說：“秦人，其生民也陋阨，其使民也酷烈，劫之以勢，隱之以阨，忸之以慶賞，鎡之以刑罰，使天下之民所以要利於上者，非門無由也；阨而用之，得而後功之，功賞相長也，五甲首而隸五家。是最為眾強長久，多地以正。故四世有勝，非幸也，數也。”（《荀子·議兵》）

儘管商鞅對自己的理論充滿自信，認為“一國行之，境內獨治；二國行之，兵則少寢；天下行之，至德復立”（《商君書·戰法》）。但是，歷史事實卻表明當秦法果真“天下行之”之時，非但沒有“至德復立”，反而迅速走向了相反的一面，社會秩序徹底崩潰。若是討論商鞅法治思想與此史實的聯繫，筆者認為，從當代法律學術的視角看去，商鞅法治思想存在結構性缺陷。在根本性方面，商鞅未予闡述、論證最高法權的問題；在立法理論方面，商鞅僅限於籠統地說：“禮法以時而定，制令各順其宜”（《商君書·更法》），以及“不法古，不修今”（《商君書·開塞》），沒有詳盡論證法律究竟該如何發展。這兩項理論缺口，商鞅以後的秦國法律制定者也

① [美] 羅斯科·龐德著、鄧正來譯《法律史解釋》，中國法制出版社 2002 年版，第 2 頁。

② 栗勁《秦律通論》，山東人民出版社 1985 年版，第 180 頁。林劍鳴《法與中國社會》，吉林文史出版社 1988 年版，第 127 頁。

未能加以修補，從而為秦朝的速亡埋下制度性禍根。

七、餘 論

自從漢代開始，後人對商鞅及其思想的敘述與評價一向褒貶不一，總體上貶多於褒^①。即便去商鞅時代未遠的荀子，對於戰國末世的秦國也有不盡相同的描述。固然我們從史籍中可以看到，商鞅以暴力推行變法的血腥冷酷行為，“一日臨渭而論囚七百餘人，渭水盡赤，號哭之聲動於天地”（《史記·商君列傳》裴駟《集解》引《新序》），但也能夠看到“行之十年，秦民大說，道不拾遺，山無盜賊，家給人足”的記載（《史記·商君列傳》）。這不免使人困惑，是歷史本身就如此詭譎，還是後人的認識有所偏差？這是一個應當嚴肅對待的問題。

商鞅在中國古代史上的地位，無論從思想史、制度史、文化史等哪個角度去討論都是非常重要的。作為特定的歷史人物，商鞅的思想與行動都在他所屬的特定歷史時代裏發生、展開，他和那段歷史是一種互動的關係。我們應當注重歷史的整體性，不應將商鞅從歷史的脈絡中抽提出來，從而以去脈絡化的方法論進行研究。我們也不應忘記，商鞅提出他的法治思想時，是面對着諸多必須解決的具體的現實問題。同時，他又面對着未來——要創立一種新的法律體系，又必須考量相對穩定的法律如何適應無數未知的未來情勢。當時的情景究竟給人以怎樣的感受，二千多年以後的我們無論如何都不能有切身體驗。歷史的整體性和複雜性是不可化約的。法律之於人類社會固然重要，但絕不是人類社會生活的全部。商鞅的法治思想同以此為理論依據制定的秦國法律系統，以及在此系統下發生的、今人已然確知的具體歷史現象三者之間，無疑存在重要的關聯，但並不能被簡單地視為必然性的聯繫。商鞅連同先秦法家的思想同樣也不是必然地認可君主專制的、不受法律限制的權力的濫用^②。這三者之間的關係尚有巨大的研究空間有待學者們開拓。

商鞅變法重構了秦國的法律體系，那麼它與中國古代文明的進步是否有關？現代學者似乎很少有人深入討論過這個命題。筆者從與傳統學者較為不同的學術立場探討商鞅法治思想，旨在釐清商鞅法治思想的意涵；也希望通過這樣的研究尋找中國古代法律與文明關係的認識進路。

【作者簡介】陳更宇（1966— ），男，北京人。北京化工大學畢業，從事中國古代史學習研究，現主要以先秦史為研究方向，曾經發表論文《早期嬴秦人生活方式的探索》（《文史哲》，2009年第5期）。

① 曾振宇《歷史的商鞅與符號化的商鞅》，《齊魯學刊》，2003年第6期。

② [美]高道蘊著，高鴻鈞譯《中國早期的法治思想》，高道蘊、高鴻鈞、賀衛方編《美國學者論中國法律傳統（增訂版）》，第239～283頁。

《韓非子·難勢》研究中的一個問題

——“應慎子”者、“復應之”者各為誰何

楊俊光

《難勢》，是今存《韓非子》中無疑為韓非本人所著的一篇，又是韓非闡述自己思想的極其重要的篇章；不過，在研究中卻歧見頗多。最根本的問題是：篇中“應慎子”者、“復應之”者各為誰何？

以下，就簡單地說說筆者的有關看法，以就正於學界同仁並廣大讀者。

一、問題的提出

《難勢》全文共三大段。

從“慎子曰”開始的第一大段，主名既已標明，且文字亦與今傳本《羣書治要·慎子》大同，故其為韓非引用的慎到思想，素無疑問。

問題出在其後的第二、三兩大大段。對此，現當代學者多以為分別是“儒家式的主張，或許也就是韓非所假托的口氣”和“韓非自己的主張”、“是極力在替慎到辯護，而對於尚賢的見解加以駁斥的”^①。但是，也有人認為兩段都是韓非對慎到的反駁。

第一個明確地把兩段的主要文字當作是“韓非子駁之”（慎到）的，是梁啟超^②。略後，夏忠道亦認為是表示韓子對於慎子“絕對的相信勢位為萬能，以為一切治理絕端之所依歸”主張的“稍有異詞”，“謂釋賢智而專任勢位，則有所未可”，“絕對的不表贊同”（以上指其第二大段），是“其難慎子之任勢釋賢之論說”（指第三大段）^③。更早的時候，雖並未有如此明白的說法，但從幾種案頭常備叢書所收《韓非子》中文字的分段看，實在已經隱約可見。如：《十子全書》、《子書百家》、《二十二子》、《諸子集成》諸本的“應慎子曰”雖皆提行，而“復應之曰”皆不另起。

① 《郭沫若全集（歷史編）》第二卷，人民出版社 1982 年版，第 357 頁。

② 梁啟超《先秦政治思想史》，中華書局、上海書店 1986 年版，第 138 頁、第 201 頁。

③ 夏忠道《韓非子法意》，上海青年協會書局 1927 年版，第 78 頁、第 81 頁、第 94 頁。

再看此諸本《難四》第四個歷史故事。每個後面的兩個“或曰”，《十子全書》(雖第三個故事首句“鄭伯將以高渠彌為卿”未提行，或因其前只一個“反”字而作的變通處理)、《子書百家》、《諸子集成》皆提行另起，《二十二子》亦只第二個故事後的第一個“或曰”未另起，或為其前只有一個“虎”字而作的變通處理。

其後，陳奇猷先生的《韓非子集釋》則以為第二大段是韓非的主張(云：“或謂……其不出韓非之手……誤會也”)，而第三大段“斷非出於韓非之手，乃後人難韓非之辭，寫者不知，遂竄入正文。……或謂此段為韓非自難，殊無此理。”^①還作了前人沒有作出過的細密的論證。更後的《韓非子導讀》既與之從同，又似乎在一定程度上承認了異說：“當然，也有很多人認為第二段‘應慎子曰’是韓非假托儒家的口氣來非難慎子，並不是韓非自己的主張，‘復應之曰’以下才是他宣傳自己主張的言論。”^②

梁、陳二說，在研究者中影響極大。“文革”時期，就有人推波助瀾：“對於以主張‘勢’著稱的慎到一派法家，韓非也有批評，認為單靠‘勢’是不行的，‘勢’必須和‘法’結合，‘抱法處勢則治，背法去勢則亂’(《難勢》)。”^③在海峽彼岸，亦有第二、三兩大段都是“韓非……自己應對答辯”之文的說法^④。雖然陳先生在《韓非子新校注》中改變了看法，認為“第二段為稷下士駁慎到之說，第三段則是韓非駁稷下士之辭”，又認為韓非的主張“與慎到‘勢位足以訕賢’之論一致，而與稷下士主張勢必須賢者用之之說相反”^⑤，但前說的影響直到今天仍然存在。如《韓非評傳》還認為第二大段是“採取自問自答的方式，自己提出了一套反對自己的論點，然後加以反駁(這些論點實際上是儒家的觀點……)”^⑥，張覺亦仍然主張第二大段“是對慎子勢治學說的責難辯駁”(所引陳文亦只據舊本)^⑦，蕭漢明也正是根據所引第二大段中“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”數語而得出了“韓非清醒地意識到用‘勢’對於治亂的作用具有雙重性”(又云：“‘勢’是一把雙刃劍”)，“這是韓非在用勢上所產生的鬱悶之一”^⑧這樣不符合韓非思想實際的結論。

因此，有關問題還有待於辨析明白。

① 陳奇猷《韓非子集釋》，中華書局上海編輯所 1958 年版，第 891 頁、第 894 頁。

② 陳奇猷、張覺《韓非子導讀》，巴蜀書社 1990 年版，第 62~63 頁。

③ 梁凌益《先秦法家思想的集大成者——評〈韓非子〉》，《紅旗》，1974 年第 9 期。

④ 王靜芝《韓非思想體系》，輔仁大學文學院 1979 年版，第 120~137 頁。

⑤ 陳奇猷《韓非子新校注》，上海古籍出版社 2000 年版，第 940 頁。

⑥ 施覺懷《韓非評傳》，南京大學出版社 2002 年版，第 348 頁。

⑦ 張覺《韓非子校注》，嶽麓書社 2006 年版，第 557、560、563 頁。

⑧ 蕭漢明《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》，《諸子學刊》(第二輯)，上海古籍出版社 2009 年版，第 331~332 頁。

二、正本清源

學者對篇內第二、三兩大段文字的歸屬雖有異議，但都認為是駁難之文。對慎子的駁難當然由慎子而起，即使是對反對慎子者的駁難而為慎子辯護的，實亦由慎子而起。因此，為判定兩次駁難各自的歸屬，正本清源的辦法，就是明白無誤地理解慎子以及“應”“復應”者各自的文字和思想，並弄清它們之間的關係。

慎子云：“飛龍乘雲，騰蛇遊霧，雲罷霧霽，而龍蛇與螾蟻同矣，則失其所乘也。賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也；不肖而能服於賢者，則權重位尊也。堯為匹夫，不能治三人；而桀為天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也；身不肖而令行者，得助於眾也。堯教於隸屬而民不聽，至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服眾，而勢位足以屈賢者也。”^①其基本思想則是兩句話：“吾以此知勢位之足恃而賢智之不足慕也”、“賢智未足以服眾，而勢位足以屈賢者也”。據《說文》：“賢，多才也。”因此，慎子的意思是：有才智不能無勢位，有勢位則可以無才智；是在推崇勢位而否定才智。

“應慎子曰”一段的基本思想則是：“夫釋賢而專任勢，足以為治乎？則吾未得見也。”“勢者，養虎狼之心而成暴亂之事者也，此天下之大患也。……而語專言勢之足以治天下者，則其智之所至者淺矣。”意思也十分清楚，是認為“釋賢而專任勢”不足以為治，甚至認為“勢”是天下之大患，顯為慎子思想的對立面。

“復應之曰”一段的基本思想是：“其人以勢為足恃以治官；客曰‘必待賢乃治’，則不然矣。”“夫勢之足用亦明矣，而曰‘必待賢’，則亦不然矣。”“若吾所言，……賢何事焉？”意思亦十分明白，是在肯定“勢之足用”而否定“必待賢乃治”，甚至認為“賢”是不起作用（“何事”）的，顯然是站在慎子的立場否定對慎子的責難。

再看一般文字，三段之間的相互關係也是一樣的。如第二大段所說：

夫有雲、霧之勢而能乘遊之者，龍蛇之材美也；今雲盛而螾弗能乘也，霧醞而螾不能遊也，夫有盛雲醞霧之勢而不能乘遊者，螾螳之材薄也。今桀、紂南面而王天下，以天子之威為之雲霧，而天下不免乎大亂者，桀、紂之材薄也。

且其人以堯之勢以治天下也，其勢何以異桀之勢也，亂天下者也。夫勢者，非能必使賢者用己而不肖者不用己也。賢者用之，則天下治；不肖者用之，則天下亂。

夫良馬固車，使臧獲御之，則為人笑；王良御之，而日取千里。車馬非異也，或至

^① 以下引《難勢》原文，據張覺《韓非子校注》本。為行文簡便計，凡張氏有校語而在原文未予改正者，皆為之以通用校勘符號補入相關原文之後，不再另作說明。

乎千里，或為人笑，則巧拙相去遠矣。今以國位為車，……使堯、舜御之，則天下治，桀、紂御之，則天下亂，則賢不肖相去遠矣。……夫堯、舜，亦治民之王良也。

既是對第一大段“飛龍……亂天下”、“堯教於……禁則止”的針鋒相對的反駁，又是第三大段如下文字批評的對象：“今待堯舜之賢乃治當世之民，是猶待梁肉而救餓之說也。……夫待古之王良以馭今之馬，亦猶越人救溺之說也，不可亦明矣。”而且，第三大段的“釋勢委法，堯、舜戶說而人辨之，不能治三家”又是第一段“不能治三人”、“民不聽”的重複，而末句的“客議未及此論也”更是對第二段的總的否定和第一段（“此論”）全體的肯定。

總之，無論是從基本思想還是一般的文字看，第二大段是第一大段的正相反對，第三大段則是第二大段的對立面而與第一大段從同。因此，第二、三兩大段就絕對不可能是一個人的思想。同時，以第一段是確定無疑的法家思想為基準，則第二大段決非法家思想，第三大段更是不容置疑的法家思想。

三、“應慎子”者其人

在上一面，我們已經證明，與確定無疑的法家慎子思想和同樣是法家思想的第三大段都是完全對立的、以“應慎子曰”開頭的第二大段，絕對不可能是法家思想。這樣，它當然也就不可能是韓非的思想了。下面，我們再從主張或曾經主張它是法家韓非思想的研究者所提出或提出過的論據來看，這種主張為什麼不能成立。

以“應慎子”者其人是韓非的研究者提出過的第一個論據是韓非主張“任賢”，曰：

《荀子·解蔽篇》云：“慎子蔽於法而不知賢。”韓非即本此語立論以難慎子，蓋韓非主張法、術、勢兼用，而勢則宜於賢人用之。

韓非除主張任法、任術、任勢外，亦主張任賢。《孤憤篇》，“人主於人有所賢而禮之，因與左右論其行，是與不肖論賢也。”是韓非亦主張禮賢下士，但韓非所謂賢士，非如狂喬、華士之流，不臣天子，不友諸侯者。（詳《外儲說右上》）乃修廉潔慤之士。（《孤憤篇》：“賢士者，修廉而羞與姦臣欺其主。”）至於一般人主，選賢而任之，乃選其心之所謂賢，韓非極為反對。《難三篇》云：“哀公不知選賢，選其心之所謂賢，故三子（孟孫、叔孫、季孫。）得任事，燕子噲賢子之而非孫卿，故身死為僂。”此韓非任賢之要旨也。或謂韓非此文主張任賢，而斷其不出韓非之手，又或以為韓非設為儒家立論，皆因斷章取義，不明韓非思想之整體而發生之誤會也。^①

^① 陳奇猷《韓非子集釋》，第894、891頁。

這裏，就有兩個問題：

第一，所說“任賢”、“論賢”、“禮賢”、“選賢”的所謂“賢”，完全是就人主以外的“人”、“士”即人臣一方面說的，與本篇所說的“賢”無關。本篇所謂“賢”，則完全是就君主自身說的。慎子所說運用“勢位”的“賢人”與“不肖”僅僅是指堯、舜兩位君主本人，並未及於臣子；舉以為例的“龍蛇”、“蚓蟻”之能否“乘雲”、“遊霧”，亦只及於自身的能力而不及其他。“應慎子”者所說“賢者”、“不肖者”亦僅指“堯、舜”、“桀、紂”本身之“材”而未及於臣子，所舉為例的“龍蛇”“蚓蟻”，亦只指其本身“材”之“美”、“薄”而未及其他。

第二，說韓非“主張任賢”、“主張……勢則宜於賢人用之”，其實也並不合於事實。在《韓非子》一書中，貶低甚至排斥、否定“任賢”的言論，倒是並不罕見。如本篇的“曰‘必待賢乃治’，則不然矣”、“曰‘必待賢’，則亦不然矣”、“賢何事焉”、“賢、勢之不相容亦明矣”、“釋勢……不能治三家”、“待堯……救餓之說也……待古之王良……救溺之說也”，說的無疑就是“治天下賢不如勢，勢不必賢”^①。上引《外儲說左上》的“舉賢而任之”更只是對“燕相國”錯解“郢人”之“書”的一種諷刺。還有“夫有材而無勢，雖賢不能制不肖。……桀為天子，能制天下，非賢也，勢重也；堯為匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。……故……不肖之制賢也以勢”（《功名》）。這裏說得更是十分清楚，“無勢”則“賢不能制不肖”，當然也就更不能“制賢”了；“不肖”則可以勢制天下、制賢，當然也能制“不肖”了。“勢”與“賢”的高低優劣，韓非的觀點已經擺得再明白不過了。

更有甚者，韓非不僅認為國君不須是賢人，還認為國君任用賢人反而是所謂“二患”之首：“人主有二患：任賢，則臣將乘於賢以劫其君……”（《二柄》）因此，如果賢人而不為所用，還應該是殺戮的對象。如云“古有伯夷、叔齊者，武王讓以天下而弗受，二人餓死首陽之陵。若此臣，不畏重誅，不利重賞，不可以罰禁也，不可以賞使也，此之謂無益之臣也。吾所少而去也”（《姦劫弑臣》）。又肯定地敘述太公望誅賢者的故事云：

勢不足以化，則除之。……是以太公望殺狂喬。

賞之譽之，不勸；罰之毀之，不畏；四者加焉不變，則其除之。

太公望東封於齊，齊東海上有居士曰狂喬、華士昆弟二人者立議曰：“吾不臣天子，不友諸侯，耕作而食之，掘井而飲之，吾無求於人也。無上之名，無君之祿，不事仕而事力。”太公望至於管丘，使吏執殺之，以為首誅。周公旦從魯聞之，發急傳而問之曰：“夫二子，賢者也。今日饗國而殺賢者，何也？”太公望曰：“……已自謂（以為）世之賢士而不為主用。行極賢而不用於君，此非明主之所臣也……是以誅之。”（《外儲說右上》）

①（明）張鼎文《校刻韓非子序》。

因此,如施覺懷概括“法家與儒家的分歧”之所說:“統治國家需要用‘勢’,但除了用‘勢’以外,還要不要有賢良的君主和臣下?”^①其中的“和臣下”一義,亦是原文所沒有的。至於蕭漢明的說法:“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夠建功立業的忠臣。……其三,在賢與法的關係上,他主張‘上法而不上賢’(《忠孝》)。……至於既上賢又上法,那就必然陷入‘名不可兩立’的矛盾之中。”^②本身就沒有證明“並非否定賢能之士”而倒是否定了他們的作用。先看“其一”,須依靠聖賢的“自然之勢”是韓非所否定的,而他肯定的“人設之勢”就正是“不必等待與依賴聖賢”的。再看“其三”的“主張‘上法而不上賢’”、反對“既上賢又上法”,又正好是對“其二”的“對賢能之人……重視”的否定。還有張覺的主張,第二、三兩段“可能都是韓非所作,都代表了韓非的觀點。只是第二部分為韓非就學於荀卿時所作,代表了他早些時候的觀點;而第三部分則是韓非的晚期作品,代表了他晚些時候的觀點”^③。既然沒有舉出絲毫證據,亦只以為是一種“可能”,這裏也就不予論列了。

以“應慎子”者其人為韓非的研究者提出過的第二個論據是:《難勢》這個篇名說的就是對勢治學說的“詰問”或“責難”。早期,即有呂思勉的題解云:“難任勢為治之論。”^④觀其“難……之論”的行文並解《難一》至《難四》四篇之文:“一至三皆述古事而難之;四則既難之後,更有難之者之語。”^⑤可見已隱含着篇名即為“詰問”之意。後來,《集釋》又有云:“此篇乃韓子難慎子。”^⑥到了《韓非子導讀》,更明白地說:“因為《難勢》篇是韓非根據他老師所說的‘慎子蔽於勢而不知賢’的觀點來責難慎子專任勢不知賢的文章,所以稱為‘難勢’。”^⑦《韓非子校注》亦云:“難勢,就是責難辯駁勢治學說。”^⑧此說實亦不確。此之“難”字,如果作“責難”、“詰問”解,就與全篇主要內容即第三段之主張不合。即如馮友蘭所說:“《難勢》的這個‘難’字,是指儒家對於慎到重勢的批評,並不是韓非對於慎到的重勢有所責難。”^⑨亦不可通。“儒家對於慎

① 施覺懷《韓非評傳》,第345頁。

② 蕭漢明《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》,《諸子學刊》(第二輯),第335頁。

③ 張覺《韓非子校注》,第558頁。

④ 呂思勉《經子解題》,《萬有文庫》第一集,第157頁。

⑤ 同上。

⑥ 陳奇猷《韓非子集釋》,第894頁。

⑦ 陳奇猷、張覺《韓非子導讀》,第62頁。

⑧ 張覺《韓非子校注》,第547頁。

⑨ 馮友蘭《中國哲學史新編》第二冊,人民出版社1984年版,第422頁。

到重勢的批評”僅僅是篇內第二大段的內容，並非全篇重點，而且還已經被第三段否定了，怎麼可以作為篇名？事實上，全篇既未見“韓非對於慎到的重勢有所責難”，就不能把在“責難”的意義上使用的“難”字作為篇名。

其實，這個“難”字，亦可訓“論說”、“爭辯”^①。《字典》所舉用例：《史記·五帝本紀》：“死生之說，存亡之難。”《索隱》：“難猶說也。凡事是非未盡，假以往來之詞，則曰難。”《索隱》原文猶有：“又上文有‘死生之說’，故此云‘存亡之難’”。這更是說明了《史記》是“說”、“難”互文。這樣，“難勢”也就是“論勢”了。其意，即如多數當代學者所釋：“‘難勢’，就是圍繞着慎到的勢治學說進行的辯難。”^②“‘難勢’者，詰難勢權問題之重要與否也。以通篇在辯難勢之問題，遂取以名篇。”^③

如果認為“難”之“論說”、“爭辯”一訓為《漢語大詞典》所不取（但《中華大字典》與《大字典》大同；亦釋云：“猶說也。”亦舉《五帝紀》文為例），因而或有疑義。我們亦可從語法即詞的變性和活用方面來討論。“難”字即使作“詰問”、“責難”解，因為漢語的動詞在特定語言環境下可當作名詞使用，即如果把一個動詞當作某種動作、行為的名稱看待和使用，它也就成了名詞。現代的例子也並不罕見，如批評、報告、調查、研究、辯論、議論、質問等等，就都有這種情況。在文言中，則更為常見。就《韓非子》一書的篇名看，本篇以及《難一》到《難四》四篇的“難”，就都是名詞而不是動詞。“難勢”就是“關於勢的詰問（責難）”，而不是“對於勢的詰問（責難）”。“難一（二、三、四）”更當然地不是對於“一”等等的詰問（責難），而是關於“難”的文章的“之一”“之二”等等了。此外，《說林》、《儲說》之“說”，《問辯》之“問”，也都不是動詞而是名詞，“說”是“傳說”、“故事”的意思，《問辯》是關於“辯”的難問。

以“應慎子”者是韓非的研究者提出過的第三個論據是：文章是“自問自答”的問答體（已見前引）。亦有可辯。

第一，篇內第二大段實在不是“問”而完全是在“論”，還是長篇大論。雖其中有一個形式上的問句：“足以為治乎？”但已經由問者自己作出否定的回答：“吾未得見也”了。

第二，全書《問辯》、《問田》（僅前半）、《定法》諸篇所謂問答體之文，其所問才是真正的“問”。如《問辯》，就只有短短的兩問：“辯安生乎？”“上之不明因生辯也，何哉？”《問田》上半亦僅有不長的一問：“臣聞智士不襲下而遇君，聖人不見功而接上。今陽城義渠，明將也，而措於（毛）[屯]伯；公孫回，聖相也，而關於州部；何哉？”《定法》篇同樣亦只有短短的三問：“申不害、公孫鞅，此二家之言，孰急於國？”“徒術而無法，徒法而無術，其不可何哉？”“主用申子之術，而官行商君之法，可乎？”而且，既都有明明白白的疑問語氣，又都是實實在在的有疑而問。可見，皆非本篇之比。

① 《漢語大字典》第六卷，湖北辭書出版社、四川辭書出版社 1989 年版。

② 《韓非子》校注組《韓非子校注》，江蘇人民出版社 1982 年版，第 570 頁。

③ 朱守亮《韓非子釋評》，五南圖書出版公司 1992 年版，第 1471 頁。

至於“應慎子”者究為何人何派，則以梁啟雄所說為是：“韓子假設客人拿賢治學說來應(反駁)慎到的勢治學說。這個客人暗指儒或墨。”^①對此，今存儒、墨兩派的著作，都可以提供確實無疑的證據。

四、“復應之”者其人

按上文第二、三節文論定，“復應之”以下所論，是與否定慎到的“應慎子”者的思想正相對，又是與“慎子曰”云云基本相同的，應該是韓非思想確定無疑。但是，還需要來看看與我們相反的見解。

主張“復應之”以下文不出韓非之手的，系統的表達莫過於《韓非子集釋》，云：

此下所論，與韓非思想正相對，斷非出於韓非之手，乃後人難韓非之辭，寫者不知，遂竄入正文。今舉其證於下：上文云：“釋賢而專任勢，足以為治乎？則吾未得見也。”此下云：“賢勢不相容。”其證一也。上言滅獲御車馬事，謂巧拙相去遠矣，而此下云“吾不以為然”，其證二也。此篇乃韓子難慎子，而下云：“積辯累辭，離理失術，兩末之議也，奚可以難”，其證三也。此下行文與上文及他篇皆不類，與《難四篇》之另一難顯為一人手筆，《難四篇》之另一難為後人作，(考詳彼)則此亦為後人作無疑，其證四也。此云“復應之曰”，復、反也，猶言反應韓子曰，亦為後人語氣。下文“客曰，人有鬻矛與楯者”云云，亦為後人難韓非語氣。(考詳下)其證五也。……或謂此段為韓非自難，殊無此理。(請參閱《舊注考》)^②

實亦不確。

首先，所舉有關“與韓非思想正相對……乃後人難韓非之辭”之“一”、“二”、“三”三證，所證明的其實只是與“應慎子”者其人的思想相反，而絕不是與真正的韓非思想相反。這是因為先把本來不是韓非思想而是與韓非對立的思想當作了韓非的思想使然。如果從第二大段為儒、墨思想的觀點來看，此三證正好證明了其下文為韓非思想無疑。

其次，對於第四證所說到的“行文”的“類”與“不類”，本可有見仁見智之異而很難有一目了然之據和一定不移之論。因此，絕不能離開文字所表達的思想實質而獨立為證。與《難四》篇之另一難為比，也只具有參考的意義，而絕不是決定性的證據。一方面，前有王先慎，後有張覺，都認為這另一難亦出韓非。如王曰：“此篇先立一義以難古人，又立一義以自難前說，其

^① 梁啟雄《韓子淺解》，中華書局1960年版，第391頁。

^② 陳奇猷《韓非子集釋》，第894頁。

文皆出於韓子。”^①張云：“它的每一章分為三節，第一節先敘述一段歷史故事，第二節用‘或曰’引出一段對這歷史故事的辯難文字，第三節再用‘或曰’引出一段對上段辯難的反駁文字。韓非運用這種反復辯駁的形式，深刻地表達了他的政治思想。”“有人認為其中四段反難之辭是後人所作而非出於韓非之手，但並沒有什麼令人信服的論證，所以不可信從。”^②另一方面，更重要的是這樣的比較亦絕不可離開各自篇中的思想而孤立進行。《集釋》雖然也指出了其“另一難皆站在儒家立場而發，與韓非思想不合。”^③但對於《難勢》篇的“復應之曰”一段，則並未指出有什麼與之相當的“儒家立場”的表現等等。而且，關於《難四》中的“儒家立場”云云，同樣絕未為學界所認同。張覺就正確地指出：

陳奇猷自己也說“韓非之學，乃治儒、道、法於一爐”(見其書前之《韓非學述》)，所以，文中即使有儒家之言，也並非與韓非思想不合。何況這另一難中的言論還不能簡單地說它是儒家之言，因為它與本書其他篇目中的言論往往有相合之處。^④

仔細體味相應的兩個“或曰”中的文字可以看到，兩者雖然在具體立論上似乎是針鋒相對的，但從思想上來看，並不完全牴牾，後一難往往是在補苴前一難的不足之處，以使其對歷史故事的辯駁剖析更為周詳、更為深刻(參見題解)，所以，韓非很可能只是為了激揚文勢才創造並運用了這種反復駁難的形式，以便從不同的角度更透闢地來申述自己的政治主張。或者是，他的前一難先寫成，後來又有了進一步的認識，就又寫成這另一難。^⑤

再次，說到第五證。釋“復應之”為“反應韓子”，或許是認為在說“從反面回答”了。實亦不然。第一，“應”不僅有一般的“回答”、“應和”之義，而且亦有“應付”(“對付”)甚至“迎擊”諸義。前者如“樞始得其環中，以應無窮”(《莊子·齊物論》)，“兵革暴起，何以應之”(《越絕書·外傳枕中》)；後者有《呂覽·察微》“宋華元率師應之”高注：“應，擊也。”《戰國策·齊一》“秦假道於韓、魏以攻齊，齊威王使章子將而應之。”姚注：“應，擊。”“擊”是攻打、進攻；於是，使用語言的進攻——反駁即“難”，也就是“應”了。可見，既有從正面的“應”，也有從反面的“應”，因而才有《法言·重黎》的“應難”即答難。所以，“應”而還要說明是從反面的，實為多餘。如果這裏需要說明，則另一個同樣是從反面“應”的“應慎子”，又為什麼不作這樣的說明？第二，

① 王先慎《韓非子集解》，中華書局《諸子集成》本，1954年版，第291頁。

② 張覺《韓非子校注》，第543、544頁。

③ 陳奇猷《韓非子集釋》，第873頁；陳奇猷《韓非子新校注》第926頁同。

④ 張覺《韓非子校注》，第546頁。“如”字以下，一連舉出了五六個例子，皆確；文從略。

⑤ 同上，第547頁。

“復”這個字，實亦無“從反面”之義^①。雖字可借為“覆”，“覆”字亦有“反”訓，但其義則是“表示動作行為與事理或預期的情況相反。可譯為‘反而’、‘卻’等。”^②例如：“人有民人，女覆奪之。”（《詩·瞻卬》）在這個意義上，“復應之”一語即甚不詞。此之“復”字，實與《五蠹》篇“免不可復得”之“復”相同，只能作“又”、“再”、“更”解。《韓非子》全書，共出現作副詞的“復”字 54 個（據周鍾靈等《韓非子索引》），這樣用法的“復”字計有 52 個，而如《集釋》所理解那樣用的卻連一個都沒有。這樣，全篇就脈絡清楚，三大段文字依次為提出辯論的主題、一種辯論和另一種辯論。

為證此文“為後人語氣”，《集釋》又釋其下文“客曰，‘人有鬻矛與楯者’云云”曰：“此‘客曰’指韓非，與上文‘客曰’指韓非同。鬻矛與楯事見《難一篇》，蓋難韓非者引韓非之語，故冠之以‘客曰’，與上文引韓非語而冠之以‘客曰’同例，更可明本節不出韓非之手也。”^③亦有可商。所謂“上文‘客曰’”，指的是本段開頭的“客曰‘必待賢乃治’”一句，雖確為第二大段“應慎子曰”云云的概述，但“應慎子”者既非韓非，即不能以此作其後一個“‘客曰’指韓非”之證。而且，後一“客曰”以下之文，既非引第二大段之語，亦非概述其意，即不能與前一個“客曰”為比。說是“難韓非者引韓非之語”（語見另篇《難一》），亦不必是。古人著作篇各單行，故如此引及對方其他著作之例，實為《韓非子》全書甚至其他古籍中所未見。而且，《韓非子》全書並其他古籍亦絕無如此之長（引文中間又有引文；要知道在古代還沒有引號）的引文。還有，如果把它當作引文，又使其後的第一句“以為不可陷……”的主語不明。不計兩層共四組引號的阻隔，其前出現的可能的主語共有四個：（1）“客”；（2）“人”（“譽其楯……又譽其矛”者）；（3）“人”（應“譽其楯……又譽其矛”者之人）；（4）“其人”（受到應難以後的“鬻矛與楯者”）；但是，實在已經全部被引號隔開了。因此，如《集釋》所云：“此作‘以為’者，蓋難韓非者謂韓非以為。謂韓非既以為矛楯不可兩立，又以為賢勢可以相容，實為矛楯之說。故此用‘以為’而下文承以‘夫’字。此節為另一人手筆鑿也。”^④或如《新校注》云：“此承上文‘人應之曰’來，此‘以為’即‘應者’以為。”^⑤以為其主語是韓非或應“譽其楯……之人”實皆不可盡通。只有去掉引號，這個“以為”才是明明白白地既承“人應之曰”又承“其人……”而來，其主語也就是“應”者和受到應難以後的“鬻矛與楯者”了。所以，“人有鬻矛與……”云云，實在不是什麼引文，它既是韓非之語，又寫在韓非自己的文章中，也就完全不必說是引文了。至於“下文承以‘夫’字”，一個普普通通的句首助詞，更無助於“韓非以為”之意的成立。《集釋》所引的陶鴻慶說“‘客

① 《易·雜卦》的“復，反也”，“反”借為“返”，是動詞，義為“回歸”。

② 中國社會科學院語言研究所古代漢語研究室《古代漢語虛詞詞典》，商務印書館 1999 年版，第 132 頁。

③ 陳奇猷《韓非子集釋》，第 895 頁。

④ 同上。

⑤ 陳奇猷《韓非子新校注》，第 948 頁。

曰’二字不當有”，則甚是^①。

從文氣看，無“客曰”二字，使“人有……”直接“何以明其然也？”則甚順。加上“客曰”二字，則反使前後阻隔，不順。

實在說來，本段的兩個“客”字——前之“客曰”和後之“客議”，所指既非如韓非等特定的人，亦非一般的賓客、客人，而是辯論中的問難一方。古以戰爭中進攻、入侵的一方為“客”，如《國語·越語下》“弗為人客”韋昭注：“攻者為客。”《公羊傳·莊公二十八年》：“伐者為客。”因亦謂辯論中的問難者為“客”。在文章作者韓非的立場，或從篇名說的是關於“勢”的辯論的角度，亦即文中的“復應之”者看來，很明顯地慎到是主，“應《慎子》”者是客。韓非視自己則為這場主客辯論的評判者，因而絕沒有也決不會以“客”自居。段內所有的兩個“客”字，就是最好的證明。

張覺又提出了一種調和的說法：

從文中的用語來看，其中的“客”一定是指韓非而言（因為這“客”既是“應《慎子》”的作者，又指《難一》的作者），此文是難“客”之論，就又不像是韓非所作了。在此兩難之中，我認為是否有這種可能：此下所論，是韓非在晚年對自己過去就學於荀卿時所寫的《難勢》所作的自我批判與辨證。一個人對自己過去的思想觀點作自我批判是司空見慣的，而為了行文的方便，他把早年的自己稱為“客”也並非不可能。

客……這裏指向慎子發難的論客，即早年的韓非自己。^②

這裏所以會出現“兩難”，倒正好說明了一個問題：如果承認了這個“客曰”，就很難否定它之所指就是韓非，也很難再說文章為韓非所作了。在自己所寫的文章中把自己（那怕是“早年的自己”）稱為“客”這樣的可能性，實在是並不存在的。而且，不把自己稱為“客”，事實上也不會發生什麼行文的不便。

至於《集釋》認為本段文字當為劉陶所作，其說云：

二則本書之舊注者頗反對韓非言論，甚至漫罵，如《難三篇》“葉公子高問政於仲尼”條舊注即其例。本篇之另一難可能即為此舊注者難韓非之辭而混入正文者。三則《難勢篇》亦有難韓非之辭混入正文，則此書有難韓非之著作滲入無疑。四則另一

① 唯其“疑本作‘客有鬻矛與楯者’，因涉上文誤為‘客曰’，又增出‘人有’二字以足下句”（文已據陶氏《讀諸子札記》——中華書局1959年12月版第392頁——校正），則不必是。《韓非子新校注》謂：“當作‘客曰‘必待賢乃治’，則不然矣’，乃複上文之言，以啟下文矛楯之喻，又脫去‘楚’字，亦然。‘作‘客曰‘必待賢乃治’，則不然矣’”，則既與本節開頭一語為完全重複，且下文接“賢何事焉？何以明其然也？”本就密合無間，不必再補什麼文字“以啟之”。“楚”字之補與不補，亦無關宏旨。

② 張覺《韓非子校注》，第563頁。

難之文與韓非文勢大異，亦顯見其不出韓非。此類筆墨，余以為即劉陶之《反韓非》。
(詳《舊注考》)①

於書之“附錄”《韓非子舊注考》又云：

《後漢書·劉陶傳》云：“陶著書數十萬言，又作《七曜論》、《匡老子》、《反韓非》、《復孟軻》及上書言當世便事、條教、賦、奏、書記、辯疑凡百餘篇。”疑今《難四篇》、《難勢篇》反難之辭，即劉陶之《反韓非》。②

亦不確。張覺已有駁議，曰：

二、縱觀本書舊注，根本沒有如此長而且成文的注釋，所以它不可能是舊注混入正文者。再看陳奇猷的《舊注考》，既認為本書舊注者為李瓚，又認為這另一難為劉陶之作，實亦與這裏的論證自相矛盾，其誤不言自喻。三、《難勢》即使有他人之作混入，也不足以證明本篇有他人著作混入。四、所謂“文勢大異”，完全是臆說，試將本節與 15.2、3.2 等文相比可知。五、劉陶的《反韓非》，當是全面的反《韓》之作，說他只反其中的《難四》、《難勢》並沒有什麼根據。這種具有反難之辭的段落都被彙集在一篇之中，如此嚴謹整齊的體例，只能說明這些段落寫成於《韓非子》編定之前。《韓非子》至少在劉向時已編定（實際上可能編定於秦代），所以這些難辭不可能出於東漢人劉陶之手。③

所論各點，除了“自相矛盾”係因未明《集釋》的“舊注”一語有廣狹不同之兩義（廣義者包括《舊注考》中所列出的“四種不同之注”，而狹義的只指四種之“一”的“出於李瓚”的“小字注”）而不確，以及只有兩篇混入亦不必證明《反韓非》“只反其中”兩篇以外，餘皆可從。

現再補充兩點如下：(1)《集釋》之釋《難勢》的“《難四篇》之另一難為後人作，(考詳彼)則此亦為後人作無疑”與釋《難四》的“《難勢篇》亦有難韓非之辭混入正文”，實在是循環論證。(2) 注文混入正文，雖古籍皆有之，但這裏所指不是簡短的注文④。而且，篇內又各有“或曰”、

① 陳奇猷《韓非子集釋》，第 873 頁。

② 同上，第 1167 頁。《韓非子新校注》則於引《劉陶傳》文後云：“今《難四篇》中之又一難即劉陶之《反韓非》無疑。”第 1205 頁。

③ 張覺《韓非子校注》，第 547 頁。

④ 雖《舊注考》把“《難四篇》每於韓非難一古事之後，又有一難難韓非，《難勢篇》韓非難慎子之後又有一難難韓非”列入“今存《韓非子》書中……四種不同之注”（《韓非子集釋》，第 1166 頁；《韓非子新校注》則僅認為《難四》篇中之“又有一難韓非之辯”為四種注之一，第 1204 頁），此實非一般的注文，明白可見。

“復應之曰”開頭以為標誌,《反韓非》又應該是單行的著作,因而實無由混入正文。

[作者簡介] 楊俊光(1932—),男,上海人。現為南京大學哲學系教授,主要研究方向是先秦諸子學,著作有《〈公孫龍子〉叢測》、《惠學錐指——惠施及其思想》、《惠施公孫龍評傳》、《墨子新論》、《墨經研究》、《廿七年公孫龍研究之評議》等。



孫子“知勝有五”新解

汪柏樹

孫子，名武，春秋末期人，被尊為“武聖人”，他撰寫的《孫子兵法》為武經之首，被推崇為“兵學聖典”。美國國防大學戰略研究所所長約翰·柯休斯在他的《大戰略》中指出：“孫子是古代第一個形成戰略思想的偉大人物。……《孫子》十三篇可與歷代名著包括二千二百年後克勞塞維茨的著作媲美。今天沒有一個人對戰略的相互關係、應考慮的問題和所受的限制比他有更深刻的認識。他的大部分觀點在我們的當前環境中仍然具有和當時同樣重大的意義。”

作為戰略家的孫子在其《謀攻篇》中，從主觀的人為因素方面，提出了預見戰爭的“知勝有五”的軍事預測理論：

故知勝有五：知可以戰與不可以戰者勝，識眾寡之用者勝，上下同欲者勝，以虞待不虞者勝，將能而君不禦者勝。此五者，知勝之道也。

怎樣準確理解上述“知勝有五”的理論呢？令 q 表示“勝”， p_1 表示“知可以戰與不可以戰者”， P_2 表示“識眾寡之用者”， P_3 表示“上下同欲者”， P_4 表示“以虞待不虞者”， P_5 表示“將能而君不禦者”。要準確理解“知勝有五”，就必須確切地判定 P_1 、 P_2 、 P_3 、 P_4 、 P_5 各自與 q 之間是何種關係。用邏輯的眼光看，它們各自與 q 之間，或者是充分條件關係，或者是必要條件關係，或者是充要條件關係，三者必居其一。

郭化若的《孫子譯注》將上述古文譯為：

有五種情況可以預見到勝利：凡是能看清情況知道可以打或不可以打的，就能勝利；懂得多兵的用法也懂得少兵的用法的，就能勝利；官兵有共同欲望的，就能勝利；自己有準備以對付疏忽懈怠的敵人，就能勝利；將帥有指揮才能而國君不加以控制的，就能勝利。這五條，是預見勝利的方法。^①

① 郭化若《孫子譯注》，上海古籍出版社 1984 年版，第 42 頁。

這段譯文把 P1、P2、P3、P4、P5 與 q 之間的關係用“就能”聯繫起來，揭示了它們各自與 q 之間都是充分條件關係。如果 A 事物情況存在，B 事物情況必然存在，有 A 就有 B，A 就是 B 的充分條件。A 是 B 的充分條件，常表述為：“如果 A，那麼 B”，“只要 A 就 B”，“A 就能 B”，“若 A 則 B”，“A 則 B”等。上述譯文“p1 就能 q”，“P2 就能 q”……，表述了 P1、P2、P3、P4、P5 各是 q 的充分條件。“知勝有五”的公式為：

(若 P1 則 q)並且(若 P2 則 q)並且(若 P3 則 q)並且(若 P4 則 q)並且(若 P5 則 q)

據此，只要 P1、P2、P3、P4、P5 這五個條件中有一個條件存在，就能預見到勝利。

眾多孫子研究者皆持有上述同樣的觀點，沒有人對此有所懷疑。胡適曾指出：“做學問要在不疑處有疑。”筆者將從兩個方面對上述看法提出質疑。

首先我們從孫子表達充分條件、充要條件的用語慣例上討論。如果孫子本人確切地認為 P1、P2、P3、P4、P5 中的每一項都是 q 的充分條件，那麼他就會明確地用“A 則 B”這種表述句式。縱觀《孫子兵法》十三篇，凡是孫子用“……則……”句式表達的都是充分條件假言命題。與“知勝有五”同時出現在《謀攻》篇中的充分條件假言命題有：

(1) 故用兵之法，十則圍之，五則攻之，倍則分之，敵則能戰之，少則能逃之，不若則能避之。

(2) 夫將者，國之輔也，輔周則國必強，輔隙則國必弱。

(3) 不知三軍之事，而同三軍之政者，則軍士惑矣；不知三軍之權，而同三軍之任，則軍事疑也。三軍既惑且疑，則諸侯之難至矣，是謂亂軍引勝。

上述例句共出現十一處“則”，皆為充分條件假言命題。“知勝有五”沒有用“則”字句，從表達習慣上可以判定，孫子沒有明確地把 P1、P2、P3、P4、P5 中的每一項當作 q 的充分條件。如果確定這五項中的每一項都是 q 的充分條件，那就意味着只要這五項條件中有一項存在，即使其他四項條件都不存在，q 也必然存在，能預見到勝利。孫子作為一名思想深邃的戰略家，難道會如此簡單孤立地去預見戰爭的勝利嗎？

P1、P2、P3、P4、P5 是否每一項都是 q 的充要條件呢？A 事物情況存在，B 事物情況必然存在；A 事物情況不存在，B 事物情況必然不存在，A 就是 B 的充分必要條件。縱觀《孫子兵法》十三篇，孫子對充要條件的表述可分為兩類。一類用兩個“則”從正反兩面闡述：

(4) 故知戰之地，知戰之日，則可千里而會戰。不知戰之地，不知戰之日，則左不能救右，右不能救左，前不能救後，後不能救前，而況遠者數十里，近者數里乎？

（《虛實篇》）

（5）令素行以教其民，則民服；令不素行以教其民，則民不服。（《行軍篇》）

（6）疾戰則存，不疾戰則亡者，為死地。（《九地篇》）

例(4)表達了“知戰之地，知戰之日”，是能“會戰”的充要條件；(5)表達了“令素行以教其民”是“民服”的充要條件；(6)表達了“疾戰”是“存”的充要條件。另一類不用“則”，也是從正反兩面闡述：

（7）知之者勝，不知者不勝。（《計篇》）

（8）將聽吾計，用之必勝，留之；將不聽吾計，用之必敗，去之。（《計篇》）

（9）料敵制勝，計險厄遠近，上將之道也。知此而用戰者必勝，不知此而用戰者必敗。（《地形篇》）

（10）故戰道必勝，主曰無戰，必戰可也；戰道不勝，主曰必戰，無戰可也。

（同上）

（11）合於利而動，不合於利而止。（《九地篇》）

例(7)表述了“知之”是“勝”的充要條件；(8)表述了“聽吾計”是“留之”的充要條件；(9)表述了“知此”是“用戰者必勝”的充要條件；(10)表述了“戰道必勝”是“必戰可也”的充要條件；(11)表述了“合於利”是“動”的充要條件。

無論是否用“則”，孫子表述充要條件都是從正(充分條件)、反(必要條件)兩個方面進行的，上述“知勝有五”的每一項的表述都不是從正、反兩個方面進行的，由此可以推定“知勝有五”沒有表述充要條件。

既然 P1、P2、P3、P4、P5 各自與 q 之間不是充分條件，也不是充要條件，那麼只能是必要條件關係。A 事物情況不存在，B 事物情況必然不存在，無 A 就無 B，A 就是 B 的必要條件。A 是 B 的必要條件，常可表述為“只有 A 才能 B”，或者“如果沒有 A，那麼沒有 B”。P1、P2、P3、P4、P5 各自與 q 之間屬於這種必要條件關係，可用公式表示為：

（只有 P1，才能 q）並且（只有 P2 才能 q）並且（只有 P3 才能 q）並且（只有 P4 才能 q）並且（只有 P5 才能 q）

其次，也是主要的，我們除了從孫子表達充分條件、充要條件的用語習慣上去考察之外，更要從孫子作為中國並且也是世界上最早的偉大戰略家的思維特點與思維方式去考察。作為戰略家的孫子對戰爭勝負的預測總是從全局上、整體上、系統上去思考研究問題的。孫子在《計篇》從客觀物質條件上去預測戰爭的勝負，提出了“五事七計”的理論：

故經之以五，校之以計，而索其情：一曰道，二曰天，三曰地，四曰將，五曰法。道者，令民與上同意者也，可與之死，可與之生，民弗詭也。天者，陰陽、寒暑、時制也。地者，高下、遠近、險易、廣狹、死生也。將者，智、信、仁、勇、嚴也。法者，曲制、官道、主用也。凡此五者，將莫不聞，知之者勝，不知者不勝。故校之以計，而索其情。曰：主孰有道？將孰有能？天地孰得？法令執行？兵眾孰強？士卒孰練？賞罰孰明？吾以此知勝負矣。

孫子提出“知之者勝，不知者不勝”，這“之”不是“五者”中的某一項，而是“道、天、地、將、法”這“五者”構成的整體、組成的系統、合成的全局。“知”不僅是對客觀規律的認識，並且用這些合於規律的認識去指導戰爭實踐。這樣，“知之”存在，“勝”必存在，“知之”才成為“勝”的充分條件。孫子斷言“吾以此知勝負矣”中的“此”，也不是“主孰有道？將孰有能？天地孰得？法令執行？兵眾孰強？士卒孰練？賞罰孰明？”這七計中的某一計，而是從這七計構成的整體、系統、全局上去比較而得出勝或負的結論。孫子在《謀攻》中從主觀的人為因素去預測戰爭的勝利，提出的是“知勝有五”的理論，斷定的是“此五者，知勝之道也”，不是“此五者”中的某一者是“知勝之道”。這裏，孫子也是從“五者”即 P1、P2、P3、P4、P5 這五個條件構成的整體、系統、全局上去預知戰爭的勝利的。“此五者，知勝之道也”，斷定了“五者”整體是“知勝”的充分條件，是預見勝利的的方法。它可用公式表示為：

如果(P1 並且 P2 並且 P3 並且 P4 並且 P5)，那麼 q。

因此，P1、P2、P3、P4、P5 的每一項與 q 之間都是必要條件關係，P1、P2、P3、P4、P5 構成的整體與 q 之間才是充分條件關係。根據這一新解，“知勝有五”可以這樣理解翻譯：

有五個方面可以預見勝利：只有能看清情況知道可以打或不可以打的，才能勝利；只有懂得多兵用法也懂得少兵用法的，才能勝利；只有官兵有共同欲望的，才能勝利；只有自己有準備以對付疏忽懈怠的敵人的，才能勝利；只有將帥有指揮才能而國君不加控制的，才能勝利。如果有這五條：能看清情況知道可以打或不可以打的，並且懂得多兵用法與少兵用法的，並且官兵有共同欲望的，並且自己有準備以對付疏忽懈怠的敵人，並且將帥有指揮才能而國君不加以控制的，那麼就能預見到戰爭勝利，這是預見勝利的的方法。

【作者簡介】汪柏樹(1938—)，男，安徽休寧人，黃山學院教授。曾任徽州師專中文系主任、中國形式邏輯研究會理事、中國邏輯與語言研究會理事，已發表普通邏輯學、徽州學、孫子兵法學研究論文 70 餘篇。

雜家考論(下)

陳志平

載於《諸子學刊》第五輯的拙作《雜家考論》(上),考察了“雜家”一詞的起源以及該學派在思想史上的流變。本文將從目錄學分類上考察“雜家”類的流變。

一、目錄學上“雜家”類與思想史上雜家之關聯

筆者認為有兩個概念必須首先進行區分,即目錄學上的書籍分類和思想史上的學派分類。譬如有目錄學上的雜家類^①,有思想史上的雜家,二者既有關聯,又有區別。“目錄學就是研究目錄的產生和發展規律的科學,或者說就是研究如何更好地解決不斷增長着的文獻與人們對它的特定需要之間的矛盾的一門學問。它着重研究如何編製和利用各種目錄。”^②但在古代,歷史學家、目錄學家通過彙集圖書,查缺補遺,分類整理,往往對歷代思想學術變化非常敏感,許多史書藝文志、經籍志中的大序、小序其實就是一篇思想史、學術史論文。《漢書·藝文志》開其端,《隋書·經籍志》、《舊唐書·經籍志》、《新唐書·藝文志》、《宋史·藝文志》、《明史·經籍志》等均承其緒,直至《四庫全書總目》,大小序依然存在。這樣,在目錄學的這種分類、提要、序跋中,讀者往往可以瞭解學術的發展脈絡。中國的思想史、學術史其實是和目錄學混在了一起,目錄的任務不僅在於著錄書籍,它還承擔了“辨章學術,考鏡源流”的崇高學術

① 有人認為《漢書·藝文志》中的“雜家”稱為“雜家”,而像黃虞稷等所立的“雜家”則稱“雜家類”,“黃氏所謂的‘雜家類’與‘雜家’的概念是明顯不同的。這實際上也就使‘雜家’類變成容納多家學派的‘雜學’類了。”而“最早把‘雜家’改變成‘雜家類’的應該說是宋代尤袤的《遂初堂書目》”,“尤袤首先把墨家、名家、縱橫家等存書數量很少的流派全都並入了‘雜家類’,從而使‘雜家’的陣容擴大,但面目卻變得含混不清了。”參程有慶《“雜家”與“雜家類”淺說》,《文獻》,2002年第3期。

② 程千帆、徐有富《校讎廣義·目錄編》,齊魯書社1988年版,第8頁。

使命。甚至，人們有時也認為目錄學必須承擔這樣的使命。章學誠說：“校讎之義，蓋自劉向父子部次條別，將以辨章學術，考鏡源流。非深明於道術精微、羣言得失之故者，不足與此。後世部次甲乙，紀錄經史，代有其人，而求能推闡大義，條別學術異同，使人由委溯源，以想見於墳籍之初者，千百之中不十一焉。”^①清王鳴盛說：“目錄之學，學中第一緊要事，必從此問途，方能得其門而入。”又說：“凡讀書最切要者，目錄之學。目錄明方可讀書。不明，終是亂讀！”^②

以書目分類為基礎的目錄學來承擔目錄學和思想學術史的重任，其本身就有諸多無法解決的問題。具體到諸子學派，有一個很基本的問題，九流十家是先秦舊有的名稱，還是劉向、班固等人依據書籍特點所總結出來的？

在《漢書·藝文志》之前，《莊子·天下》、《荀子·非十二子》、《尸子·廣澤》、《呂氏春秋·不二》、《淮南子·要略》等都曾經總結過先秦學派特點，但多是針對具體的人物，很少提及學派名稱，唯《莊子·天下》提到墨者、辯者，《淮南子·要略》提到儒者之學、縱橫修短、刑名之學，略具學派名稱之意。而司馬談《論六家要指》首以六家並列，總結六家特點和得失，然未列其學派人物。劉氏父子收集天下圖書，分門別類，由書見學，以學係書，合思想史、學術史與書籍編目為一，形成中國學術的重要特色。張舜徽在論述《七略》時指出：“在分別部類之際，不是盲目地亂排，而是按學術的源流、書籍的性質，各歸其類。”^③張氏認為劉向考慮了學術的源流和圖書性質兩方面的情况，大約是將思想史和目錄學結合在了一起。侯外廬說：“先秦學人論述諸子哲學，只將諸子中學說相契合或互連結的作為一類，並不加以學派的專名：如莊子以關尹、老聃為一類而不名為道家（《天下》），荀子以子思、孟軻為一類而不名為儒家（《非十二子》），皆其例證。自司馬談《論六家要指》，始以儒、墨、名、法、陰陽、道德等學派專名為標準而品隲諸子學說。劉向、歆父子因校理羣書感於編目分類的需要，增加縱橫、雜、農、小說等名，置於六家之後，自是遂有九流十家之目。”^④侯氏認為儒、墨、名、法、陰陽、道德是以思想契合而為學派，而縱橫、雜、農、小說等名，則是為了編目的方便，僅僅具有書籍分類學上的意義，似不足以立為學術派別。

然縱觀秦漢以來典籍和學術發展，卻並非如此。譬如“縱橫”作為一種學說的名稱，即見於《漢書·藝文志》之前的典籍，如：

功（攻）秦之事成，三晉之交完於齊，齊專從橫盡利。講而歸亦利，圍而勿舍亦利，歸息士民而復之，使如中山，亦利。（《戰國縱橫家書》十四《蘇秦謂齊王

① 章學誠撰、王重民通解《校讎通義通解》，上海古籍出版社 2009 年版。

② 王鳴盛《十七史商榷》，上海書店出版社 2005 年版，卷一，第 1 頁；卷七，第 45 頁。

③ 張舜徽《中國文獻學》，華中師範大學出版社 2004 年版，第 104 頁。

④ 侯外廬等《中國思想通史》，人民出版社 1992 年版，第 203 頁。

章四》)

天下太平之士，不可以賞勸也；天下太平之士，不可以刑禁也。然為太上士不設賞，為太下士不設刑，則治國用民之道失矣。故世人多不言國法而言從橫。諸侯言從者曰“從成必霸”，而言橫者曰“橫成必王”，山東之言從橫未嘗一日而止也，然而功名不成，霸王不立者，虛言非所以成治也。（《韓非子·忠孝》）

主父偃者，齊臨菑人也。學長短縱橫之術，晚乃學《易》、《春秋》、百家言。（《史記》卷一一二《主父列傳》）

晚世之時，六國諸侯，溪異谷別，水絕山隔，各自治其境內，守其分地，握其權柄，擅其政令，下無方伯，上無天子，力征爭權，勝者為右，恃連與國，約重致，剖信符，結遠援，以守其國家，持其社稷，故縱橫脩短生焉。（《淮南子·要略》）

可見“縱橫”作為學說之名早見於典籍，匯其學說之書籍稱之為學派亦在情理之中。而農家，《孟子·滕文公上》有“有為神農之言者許行”之記載，許行以神農為祖，學徒有陳相與其弟辛等數十人，以君臣並耕為宗^①，則農家作為學派亦由來已久。至於“小說”，首見於《莊子·外物》“飾小說以幹縣令，其於大達亦遠矣”，班固等似乎也未曾將“小說家”作為一種學派，故在此不詳論。可見“劉向、歆父子因校理羣書感於編目分類的需要，增加縱橫、雜、農、小說等名”的說法並不確切。

而“雜家”作為一個學說或學派的名稱，亦見於較早的《史記》，故其亦有學術淵源，忽視此點，僅僅從書籍分類上來討論縱橫、雜、農諸家，不僅不符合歷史事實，也降低了這些學說的學術價值。然九流十家中分類中最奇怪的就是“雜家”。

首先，“雜家”名稱之成立成問題。梁啟超說：“雜家既謂之雜矣，豈復有家法之可言？”^②郭沫若說：“‘雜’之為名無疑是有點惡意的。”^③錢基博認為：“雜家之學，兼儒墨，合名法，宗旨不

① 江璈認為：“許行為農家之鉅魁，君臣並耕之論即起於許行，《孟子》所載昭然可據，何得云鄙者為之？是可見農家初出，即以君臣並耕為宗，不過借播百穀，勸農桑以發闡其所學耳。”參江璈《讀子卮言》第十六章《論農家非言農事》。

② 梁啟超《論中國學術思想變遷之大勢》，上海世紀出版集團 2006 年版，第 18 頁。梁氏在該書中並未否定“雜家”學派，認為“雜家之起於是時，亦運會使然也”（第 27 頁）；其分先秦學術為四期，第四期中依然列有雜家。可知梁氏認為雜家的首要問題還是出在名稱上。

③ 郭沫若認為“雜家”得名源自呂不韋《呂氏春秋》，“這書在《漢書·藝文志》被列於‘雜家’，而‘雜家’中的各書事實上要以本書為代表作，所謂‘兼儒、墨，合名、法，知國體之有此，見王治之無不貫’，正好是對於這部書的批評。‘雜’之為名無疑是有點惡意的。這書不僅在思想上兼收並蓄，表現得‘雜’，就是在文字結構上也每每釘釘泄泄，表現得‘雜’。”《十批判書·呂不韋與秦王政的批判》，東方出版社 1996 年版，第 422 頁。

純,又奚名家?蓋家則不雜,雜則非家,未可兼而稱之也。”^①江璩《讀子卮言》認為:“既曰雜,則並畜兼收,宗旨必不純一。古之名為一家之學者,必有純一之宗旨,以貫徹其初終。既雜矣,何家之可言?雜則非家,家則不雜,不可混而一之。既曰雜,又曰家,則不詞之甚。況雜家之說出議官,名之曰雜,與議官之意何涉?是則雜家之名於理亦不當矣。”^②江璩雖認為作為流派的雜家“非駁雜不存”,但“雜家”之名容易使人誤解,有點名實不相符。在此,對“雜”之義似可探究一番,以求“雜家”得名之本意。

“雜”字雖可以訓為摻雜、混合、混雜、參雜,如《逸周書·程典》:“士大夫不雜於工商。”也可以訓為駁雜,不精純,如《莊子·刻意》:“純粹而不雜,靜一而不變,惔而無為,動以天行,此養神之道也。”更可以訓為紊亂。《墨子·非攻下》:“日月不時,寒暑雜至。”孫詒讓《問詁》引陸德明《釋文·易》:“孟喜云:雜,亂也。謂寒暑錯亂而至,失其恆節。”此為雜常見之義。

但早在先秦時,“雜”字就可以訓為組合、配合。如《周禮·考工記·畫績》:“畫績之事,雜五色,東方謂之青,南方謂之赤,西方謂之白,北方謂之黑,天謂之玄,地謂之黃。”繪畫本是色彩綫條有序的組合,絕非胡亂為之,故孫詒讓《正義》引《說文》訓為:“雜,五采相合也。”所謂“五采相合”,指各種顏色有條理的組合在一起。又《易·繫辭下》:“物相雜,故曰文。”文指彩色交錯,亦非隨意為之。韓康伯注曰:“剛柔交錯,玄黃錯雜。”《禮記·樂記》:“五色成文而不亂。”清王夫之《讀四書大全說·論語·泰伯》:“異色成彩之謂文,一色昭著之謂章。”

“雜(異體字為‘禠’)”又可以訓為聚集、會集。如《荀子·禮論》:“文理情用,相為內外表裏,並行而禠,是禮之中流也。”王先謙《集解》引王念孫曰:“禠,讀為集。《爾雅》:‘集,會也。’言文理情用,並行而相會也。集、禠古字通。(《月令》‘四方來集’,《呂氏春秋·仲秋紀》集作禠,《論衡·別通篇》‘集糅非一’,即禠糅)。”《漢書·谷永傳》:“三難異科,雜焉同會。”顏師古注:“禠謂相參也……禠焉,總萃貌。”

由此可見,“雜”並非僅僅有雜亂之意,還有組合、會聚之意,這種意思也許更適合作為一個融合了百家學說的學派名稱。“雜”家之“雜”,按《漢書·藝文志》兼集百家之意,應訓為“組合、配合、聚集、會集”;然雜家“及蕩者為之,則漫羨而無所歸心”,實又有摻雜、混合、駁雜不純之意。兩類之書,俱入《漢志·雜家》。故雜家義有二:一則以“雜”為組合,兼合眾家之說為一,如明焦竑《國史經籍志·雜家》說:

《說文》:“五采合曰禠,從衣從集。”佳聚木上,亦其意也。人情美繡而惡禠,顧繪事必兼五色,采色具而繡成,若之何其惡之?前史有雜家,譬之制錦然,巨細奇正、典常倣詭,並包兼總而王治貫焉矣。

^① 錢基博《治學篇》上,見《近百年湖南學風》,中國人民大學出版社2004年版,第366頁。

^② 江璩《讀子卮言》第五章《論九流之名稱》。

孫德謙按：

禠之字義，本取禠合之意。後人以禠對純言，故其於禠家也，亦以為駁禠不純矣。《志》引《說文》謂禠即雜字，其訓為五采相合，則禠家兼儒墨，通眾家。就字體論，宜禠家有集合之道。所謂顧名思義，有不煩言而解者。以其字從衣從集，佳聚木上。古人據以稱家學，義在此矣。證之繪事，五色采具而繡成，已可見美繡惡禠之非。又用制錦為譬，而巨細也，奇正也，或則為典常，或則為倣詭，並包兼綜，所以明禠家之術，為王治之無不貫。故曰“王治貫焉矣”。然則禠家者，儒墨眾家，惟其學尚通貫，是以成為禠家耳。其言《易》之興也，謂皆是物者，《易·繫辭》云“若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不備”。此亦以雜有兼備之義。韓康伯注“象者，舉主象之統，論中爻之義，約以存博，簡以兼眾，禠物撰德，而一以貫之”。則《志》之引禠物撰德，非中爻不備者，蓋謂不特諸子有禠家，得乎一貫之旨。而《易》之禠，聚天下之物，撰數眾人之德，辨定是非，有其中之一爻，自能備具。《正義》所云“一卦六爻，禠聚諸物，撰數諸德，用一道以貫穿之”，則焦氏仍發揮王治貫焉之義。由斯以觀，禠家之集合百家，道在博貫，蓋可悟矣。乃其下則又論養生之事，謂“昆蟲水草，櫛梨橘柚，縮唇澀齒，日陳於其前，將以養生，則不能勝五穀也。在學者精擇”。此必以禠家之道術不精，故願學者精擇之。如是則焦氏之意，豈視雜家之學，亦疑其駁禠而不純乎？夫禠雜不純，後世禠記之書，確有宗旨禠揉，漫羨而無歸者，若《呂覽》、《淮南》，則非其倫也。世之學者，得焦氏之說，以讀周秦諸子，亦惟加以審擇可也。^①

一則以“雜”之義為駁雜，無所不包。此當是雜家類中的“蕩者”。《劉子·九流》篇說：

雜者，孔甲、尉繚、尸佼、淮夷之類也。明陰陽，本道德，兼儒墨，合名法，苞縱橫，納農植。觸類取與，不拘一緒。然而蕩者，則蕪穢蔓衍，無所係心也。

《劉子》總結諸家特點，本是從學術思想史的角度進行的，但其取法完全來自《漢書·藝文志》的小序。《七略》、《漢志》小序論雜家類特點，取“兼儒、墨，合名、法”之義，實是思想史之雜家；而其本身又是書籍目錄，故又用“漫羨而無所歸心”之義，以囊括諸書。《劉子》作為子部思想著作，直接承之，亦可見目錄學雜家類和思想史上雜家的模糊難辨。

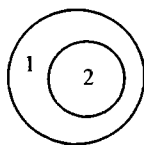
其次，“雜家”內容所指含混不清。張舜徽《四庫提要敘講疏》說：“考周秦諸子，未嘗有雜家之名。惟荀子嘗言‘雜能旁魄而無用’，楊倞注以‘雜能’為多異術，或即指雜家之徒言之。然當時所言學派，究無此名；而為此學者，亦未嘗標雜家之目。司馬談《論六家要指》，亦無雜

① 孫德謙《諸子通考內篇》，稿本，上海圖書館藏。

家。雜家之名，蓋起於劉歆、班固簿錄羣書之時。故所為《七略》、《藝文志》，悉以書分類，不依人分類，其於兼括諸家之書、不能分隸於諸家之下者，盡歸之雜家焉。斯名既立，後之簿錄羣書者多因之耳。明季福建晉江黃居中，僑居金陵，銳志藏書。其子虞稷，克承其志，著《千頃堂書目》三十二卷。《明史·藝文志》本之，所錄皆明一代之書，體例最善。於卷帙本簡，不能成類者，同歸之雜家，《四庫》總目即用其例。^①張氏以為《七略》“雜家”著錄之書，可分為兩類：其一是該書兼涉諸家之學，即班固所總結的“兼儒、墨，合名、法”，其二是不能分屬其他諸家者入雜家，即不被其他學派所包容的，則列入雜家。

在此，我們可以注意到，實際圖書類別與目錄分類之間總是存在矛盾，一些無法分類或學派日漸消亡之書，由於“雜家”一詞具有很模糊的界定性，往往成為這些書籍的“臨時中間站”，而當後人進一步認清其性質時，又會將其從雜家中撤走。同時，雜家學派本來是目錄學上“雜家類”分類的基礎，然由於目錄學上雜家和思想史上雜家的矛盾，其自身的內涵外延也變得模糊不清。這種矛盾還是由於書目承擔了思想史、學術史的功能造成的。

目錄學上的雜家類(圓 1)和思想史上的雜家(圓 2)關係可表示如下：



目錄學上的雜家類並不就是思想史上的雜家，而思想史上的雜家卻是目錄學上雜家類的內核，是它存在的基礎。在此區分的基礎上，下面我們要討論的實際上是和思想史上雜家緊密關聯的目錄學上的雜家類的變化。考歷代史志和公私書目，可見雜家類的範圍也是變化不定的。

二、歷代史志中的雜家類

史志書目即編入史籍的書目，《漢書·藝文志》是第一部史志書目。《漢書·藝文志·諸子略》共收雜家二十家，四百三篇（實三百九十三篇，少十篇）：(1) 孔甲《盤孟》二十六篇，(2) 《大禹》三十七篇，(3) 《五子胥》，(4) 《子晚子》三十五篇，(5) 《由余》三篇，(6) 《尉繚》二十九篇，(7) 《尸子》二十篇，(8) 《呂氏春秋》二十六篇，(9) 《淮南內》二十一篇，(10) 《淮南外》三十三篇，(11) 《東方朔》二十篇，(12) 《伯象先生》一篇，(13) 《荊軻論》五篇，(14) 《吳子》一篇，(15) 《公孫尼》一篇，(16) 《博士臣賢對》一篇，(17) 《臣說》三篇，(18) 《解子簿書》三十五篇，(19) 《推雜書》八十七篇，(20) 《雜家言》一篇。

此所載二十種書大部分已亡逸，今完整保存的僅有《呂氏春秋》和《淮南》內篇。《呂氏春

^① 張舜徽《四庫提要敘講疏》，雲南人民出版社 2005 年版，第 114 頁。

秋》以“道德為標的，以無為為綱紀”(高誘注序)，“備天地萬物古今之事”(《史記·呂不韋傳》)；《淮南》內篇即《淮南鴻烈》，其“觀天地之象，通古今之事”(《淮南子·要略》)。從兩書的內容看，確實是“兼儒、墨，合名、法”，符合雜家的學派特點。另《東方朔》有篇章殘存，《漢書》本傳載：“朔初來，上書曰：‘臣朔少失父母，長養兄嫂，年十三學，三冬文史足用。十五學擊劍。十六學《詩》《書》，誦二十二萬言。十九學孫吳兵法、戰陣之具、鉦鼓之教，亦誦二十二萬言。凡臣朔固已誦四十四萬言。’”又載：“朔上書陳農戰強國之計，因自訟獨不得大官，欲求試用。其言專商鞅、韓非之語也，指意放蕩，頗復詼諧，辭數萬言，終不見用。”則東方朔兼習儒、法、兵等多家學說，且有縱橫家作風，故“揚雄亦以為朔言不純師，行不純德”，其入雜家，不亦宜乎！《尸子》現有惠棟、任兆麟、孫志祖、孫星衍、汪繼培等數家輯本，從汪繼培輯本看，其書涉及儒家、道家、名家和法家等多家思想，是名副其實的雜家^①。

同時，書目中還有數種頗值得注意：

1. 《子晚子》三十五篇，班固自注：“齊人，好議兵，與《司馬法》相似。”章學誠曰：“雜家《子晚子》三十五篇。注云：‘好議兵，似《司馬法》。’何以不入兵家耶？”孫德謙曰：“子晚子者，以子墨子證之，蓋兵家大師也。以其學術博通，而所長則在兵耳。”張舜徽按：“《諸子略》中，有着錄其書於某家，而其術兼擅他家之長者，其例甚多。故一人既有此家之著述，亦可有他家之著述，似未能以一方一隅限之。子晚子好議兵，特其術之一耳。《漢志》著錄之三十五篇，蓋所包甚廣，故列之雜家也。其書早亡。”^②《漢書·藝文志·雜家》中如由余、尉繚、吳子、公孫尼等均有著作見於別家，此極易後人引起誤解。

2. 《荊軻論》五篇。章學誠認為：“五篇之旨，大抵史讚之類也。”張舜徽認為：“章說非也。史論稱讚，肇於班固。”“《漢志》著錄之《荊軻論》五篇，班氏自注明云：‘司馬相如等論之。’則其為論文無疑。五篇蓋五人所作，故云‘相如等’也。非止一人之論，而哀為一書，梁啟超謂‘此乃總集嚆矢。《漢志》無集部，故以附雜家。’其說是已。”^③

另，《蹇蹇》，《七略》入雜家，班固出之入兵家。

可見雜家類別從一開始就顯得模糊，既有如《呂氏春秋》、《淮南內》之類純正的具有思想史意義的雜家著作，但也有如《荊軻論》之類暫時無類可歸之書，還有些書如《蹇蹇》，歸屬本來就很難明確，因而分類存在分歧。

至《隋書·經籍志》，著錄雜家書九十七部，合二千七百二十卷。除了有《尉繚子》、《尸子》、《呂氏春秋》、《淮南子》等幾種《漢書·藝文志》曾著錄的先秦書籍外，也有如《論衡》、《風俗通義》、《抱朴子外篇》、《劉子》、《金樓子》等漢以來新著的雜家著作。

值得注意的是，《皇覽》、《皇覽目》、《皇覽抄》、《帝王集要》、《類苑》、《華林遍略》等類書出

① 參朱海雷《尸子譯注》前言《尸子及其雜家思想》，上海古籍出版社 2006 年版。

② 張舜徽《漢書藝文志通釋》，華中師範大學出版社 2004 年版，第 327 頁。

③ 同上，第 333 頁。

現在了雜家類中。同時《釋氏譜》、《內典博要》、《淨住子》、《因果記》、《歷代三寶記》、《真言要集》、《義記》、《眾僧傳》、《高僧傳》、《皇帝菩薩清淨大舍記》、《寶臺四法藏目錄》、《玄門寶海》等書也出現在雜家類目中。後者大致可以分為三類：(1) 釋道兩家的人物傳記和故事集，如《眾僧傳》、《高僧傳》、《因果記》、《歷代三寶記》、《感應傳》等；(2) 釋道兩家典籍的摘抄，相當於類書，如《真言要集》；(3) 釋道兩家經典的目錄，如《寶臺四法藏目錄》。^① 顯然，隨着時代發展，道教、佛教的流行，新的書籍出現了，雜家類範圍也擴大了。故姚名達認為：“至於《子部》，則‘諸子’以宗旨分，而猥以雜家為之龍蛇之菹，乃至‘佛家’之目錄、傳記，及雜書、類書皆入其中，妙不可言。”^② 姚振宗認為《隋書·經籍志》雖總號雜家，實暗分四目：由《尉繚子》迄《金樓子》，則“諸子之屬，為一類”；由《博物志》迄《論集》，則“雜家不明一體者，為一類”；由《皇覽》迄《書抄》，則“類事之屬”；由《釋氏譜》迄《玄門寶海》，則“皆釋家之屬”。^③ 至此，雜家類又發生了混亂。

成書介於《隋書》和《舊唐書》之間的《日本國見在書目》，在分類的體例、結構和次序上模仿了《隋志》。比較二書“雜家”類，大體相同，歷來被視為雜家代表作的《呂氏春秋》、《淮南子》依然保存，《類苑》、《華林遍略》等類書也赫然在目，且增加了《初學記》、《藝文類聚》等初唐產生的類書，說明作者非常認同《隋書·經籍志》以類書入雜家的做法。同時《內典博要》依然在雜家類，同時還增加有《古今佛道論衡》和《金七十論》等，後者下注“外道毗迦羅造”，顯然佛道著作也依然是雜家類之一部分。值得注意的是，劉勰《文心雕龍》出現在雜家類，此書作為文學批評著作，《隋書·經籍志》是以之入集部。此不知是《日本國見在書目》誤入，還是作者藤原佐世另有考慮？

《舊唐書·經籍志》著錄雜家七十一部，凡九百八十二卷，《新唐書·藝文志》著錄雜家類六十四家，七十五部，一千一百三卷。此時雜家類最大的變化是釋道著作和類書消失了。《舊唐書·經籍志·諸子·道家》：“右道家一百二十五部，《老子》六十一家，《莊子》十七家，道釋諸說四十七家，凡九百六十卷。”原來釋道類著作另入了道家類，《新唐書·藝文志》承之。同時，二書還將類書從雜家類提出，另在子部下增設與之平行的“類事類”條目。可見“雜家類”在書目分類時是一個比較模糊的類別，往往是無法歸類或新出現而又沒有該類別的書籍的一個“臨時”過渡類別，方便後世及時調整。

《宋史·藝文志》著錄雜家類一百六十八部，一千五百二十三卷(篇)，大體承襲了兩《唐書》的分類模式，釋氏及神仙附入道家類，另設類事類。但在具體書籍分類上有所調整，如《漢書·藝文志》中列入雜家的《尸子》改入儒家，而原列入儒家的劉向《新序》、《說苑》(《漢書·藝文志》儒家著錄劉向所序六十七篇。小注：《新序》、《說苑》、《世說》、《列女傳》、《頌圖》)改入

① 《隋書·經籍志》另在志末附錄有與子部並列的道經部、佛經部。

② 姚名達《中國目錄學史》，上海古籍出版社 2002 年版，第 75 頁。

③ 姚振宗《隋書經籍志考證》卷三十，《二十五史》補編本。

雜家。

《明史·經籍志》錄雜家類六十七部，二千二百八十四卷。在小序中，作者說：“子類十二：一曰儒家類，二曰雜家類，前代藝文志列名法諸家，然寥寥無幾，備數而已。今總附雜家。三曰農家類，四曰小說家類，五曰兵書類，六曰天文類，七曰曆數類，八曰五行類，九曰藝術類，醫書附。十曰類書類，十一曰道家類，十二曰釋家類。”此是正史中首次將名、法諸家入雜家。同時，由於名、法諸家併入雜家類而其自身類別消失，故雜家位置提前，緊隨儒家。

三、歷代官簿中的雜家類

所謂官簿就是國家組織人力編寫的非史志類書目。成書於北宋慶曆年間的《崇文總目》是中國現存最早的一部國家書目，其《雜家類》共收書三十九部，計四百二十二卷（錢侗按：今核計實四百二十卷）^①，釋道著作、類書均不在列。因為類書另有類書類，同時子部增設釋家類、道書類，以收錄佛教、神仙之書。

《雜家原敘》云：“雜家者流，取儒墨名法合而兼之，其言貫穿眾說，無所不通，然亦有補於治理，不可廢焉。”孫德謙認為：“若歐陽者，其為《新唐書·藝文志序》，則謂‘老子著書論道德，接乎周衰，戰國遊談放蕩之士，田駢、慎到、列、莊之徒，各極其辯；而孟軻、荀卿始專修孔氏，以折異端。然諸子之論，各成一家，自前世皆存而不絕。’其意蓋惟知尊儒家之孟、荀，而諸子則屏為異端，特因前世存而不絕，亦所謂遇而存之耳。故其作《崇文總目》敘錄，未嘗無所見，若此雜家，祇就漢隋《志》稍變其文，少所發揮。而於源流得失，悉未詳載言之。《崇文原敘》為鄭樵刪削，樵所以刪削之者，豈因其一用舊說，而學術則無所闡明乎？雖然諸子皆治世之術，今以雜家有補治理，知其為不可廢，彼黜為異端，而以其書可廢者，視歐陽尤不足與議矣。”^②

明英宗時，楊士奇編寫的《文淵閣書目》亦是一部重要的國家書目。其卷二子部分類較前代目錄有較大改變。《文淵閣書目》子部分兩大類：子書和子雜。另設有雜附一類。子書類中有《管子》、《墨子》、《呂氏春秋》、《淮南子》、《戰國策》等，子雜中有王充《論衡》、劉熙《釋名》等。可見《文淵閣書目》的分類比較雜亂，其所謂“子雜”有雜收諸家之意。

至清代乾隆年間編成的《四庫全書總目》，將雜家分為六類：

衰周之季，百氏爭鳴，立說著書，各為流品，《漢志》所列備矣。或其學不傳，後無所述，或其名不美，人不肯居。故絕續不同，不能一概。後人著錄，株守舊文，於是墨家僅《墨子》、《晏子》二書，名家僅《公孫龍子》、《尹文子》、《人物志》三書，縱橫家僅

① 王堯臣撰、錢東垣等輯釋、錢侗撰附錄《崇文總目》，叢書集成初編本。

② 孫德謙《諸子通考內篇》，稿本，上海圖書館藏。

《鬼谷子》一書，亦別立標題，自為支派。此拘泥門目之過也。黃虞稷《千頃堂書目》，於寥寥不能成類者，併入雜家。雜之義廣，無所不包，班固所謂“合儒、墨，兼名、法”也。變而得宜，於例為善。今從其說，以立說者謂之“雜學”，辨證者謂之“雜考”，議論而兼敘述者謂之“雜說”，旁究物理、臚陳纖瑣者謂之“雜品”，類輯舊文、塗兼眾軌者謂之“雜纂”，合刻諸書、不名一體者謂之“雜編”。凡六類。^①

在《四庫全書總目》中，雜家著錄有三點值得注意。

1. 雜家分為六類，其中僅“雜學”為立說者，其他五種均非，實際上已經脫離了子部本源。江瑒認為：

古人著書，必持之有故，言之成理，卓然成一家言，而後可以名曰子書。唐宋以後，諸子道衰，類書繁起，鈔胥是務，勦襲相因，亦裒然列名於子部之中，子書之體不明，先民之緒遂湮，無惑乎？諸子百家之學，響沉景絕於後世，而綴學汲古之士所以忒然而懼也。^②

按照江瑒的標準，雜考、雜說、雜品、雜纂、雜編五類根本不能算作子書，其實這並非江瑒的苛刻，四庫館臣也曾宣稱：“自六經以外，立說者皆子書也。”^③但真正執行時，又往往將非“立說者”如筆記、雜考視為子書，不能貫徹自己的主張。此依然是目錄學與思想史分類之矛盾的體現。四庫館臣看到這個問題，但無法解決，故在雜家中再分門別類，其中只有“雜學”最接近學派意義。

2. 墨、名、縱橫家因存書太少，後世無法歸類而入雜家之雜學，但法家仍然別立為一類，此是對明代黃虞稷《千頃堂書目》中分類觀點的承續和修正，說明官、私書目分類互有影響。但余嘉錫《目錄學發微》認為書目“最誤者莫如合名、墨、縱橫於雜家，使《漢志》九流十家頓亡其三，不獨不能辨章學術，且舉古人家法而淆之矣。”^④

3. 無法歸類之書入雜家。《四庫全書總目》載此類書多種，如《西峰字說》“詳略不齊，體例亦不畫一也。四庫之中無類可附，姑存其目於雜家焉”^⑤；《認字測》“既非小學，又非語錄，四庫之中無類可入，姑附之於雜家焉”^⑥；《二樓紀略》“既非地志，又非說部，九流之內無類可歸，

① 永瑤等《四庫全書總目》，北京中華書局1997年版，第1563頁。

② 江瑒《讀子卮言》，第一章《論子部之沿革興廢》。

③ 永瑤等《四庫全書總目》，第1710頁。

④ 余嘉錫《目錄學發微》，收《余嘉錫說文獻學》，上海古籍出版社2001年版，第69頁。

⑤ 永瑤等《四庫全書總目》，第1710頁。

⑥ 同上，第1712頁。

姑附之雜家類焉”^①；《天池秘集》“四庫之中無類可入，以其不倫，附之雜家類焉”^②；《六詔紀聞》“二卷一記邊防，一談神怪，殊為不倫，殆於無類可歸，姑錄之雜編，附存其目”^③。

由此可見，至《四庫全書總目》之分類，書入雜家，原因是多種多樣。至此，雜家無所不包，徹底成了總雜之屬。

從《漢書·藝文志》到《四庫全書總目》，雜家類範圍不斷擴大，最終包括墨、名、縱橫諸家和無法歸類之書，顯然此種雜家分類實只具有目錄學上的意義，與思想史上的學派分類關係甚遠。劉歆、班固立“雜家”，其小序“兼儒、墨，合名、法”總結的是雜家流派的特點，即具有思想史意義雜家的特點，“及蕩者為之，則漫羨而無所歸心”，又為諸無法歸類之書入雜家類大開方便之門。而至後世，雜家著錄的書籍則不僅包括“雜家”之書，還包括無法歸類之書，此即目錄學上的雜家類。

四、歷代私錄中的雜家類

私錄即私人編寫的書目。宋代私家書目盛行，代表性著作有《郡齋讀書志》、《直齋書錄解題》、《遂初堂書目》等。《郡齋讀書志》承前代史志書目如《崇文總目》分類之法，無大的發展變化。《直齋書錄解題》雖亦承之，但其卷一〇子部雜家類列有的幾部書，頗值得討論。

1. 《忘筌書》二卷。“潘植子醇撰。新安所刻本凡八十二篇，與《館閣書目》、《諸儒鳴道集》及餘家寫本篇數皆不同。本已見儒家，而《館目》真之雜家者，以其多用釋、老之說故也。今亦別錄於此。”^④此書曾屬儒家，是改入雜家的。

2. 《演蕃露》十四卷。“程大昌泰之撰。”“今日《演蕃露》，意古之《蕃露》與《爾雅》、《釋名》、《廣雅》、《刊誤正俗》之類云爾。”《考古編》十卷。“程大昌撰。上自《詩》、《書》，下及史傳，世俗雜事有可考見者，皆筆之。”^⑤此二書《宋史·藝文志》均入類事類。

3. 《容齋隨筆》，洪邁撰。《宋史·藝文志》入小說家。《資暇錄》，唐李涪撰。《新唐書·藝文志》《宋史·藝文志》均入小說家^⑥。

可見陳振孫對具體書籍歸類有所調整。《考古編》、《演蕃露》、《容齋隨筆》、《資暇錄》後均入《四庫總目》之雜家二雜考之屬，且云：

① 永瑤等《四庫全書總目》，第1719頁。

② 同上，第1738頁。

③ 同上，第1759頁。

④ 陳振孫《直齋書錄解題》，上海古籍出版社1987年版，第313頁。

⑤ 同上，第312頁。

⑥ 同上。

案：考證經義之書，始於《白虎通義》。蔡邕《獨斷》之類，皆沿其支流。至唐而《資暇集》、《刊誤》之類為數漸繁，至宋而《容齋隨筆》之類動成巨帙。其說大抵兼論經、史、子、集，不可限以一類，是真出於議官之雜家也。（班固謂雜家者流出於議官）今匯而編之，命曰雜考。

另陳振孫在幾部書的排列上前後顛倒，如“故意”將歷來認為是純正雜家著作北齊顏之推的《顏氏家訓》排在唐馬總《意林》之後。具體原因不知^①。

宋尤袤《遂初堂書目》亦於《資暇集》、《演繁露》均置於雜家。值得注意的是《遂初堂書目》子部的分類，其分為儒家類、雜家類、道家類、釋家類、農家類、兵家類、數術家類、小說家類等。置雜家於“儒家”和“道家”間，似可看為作者重視雜家的表現。其實不盡然，因為其分類中沒有了法、墨、縱橫等諸家，查雜家類著錄諸書，有《呂氏春秋》、《管子》、《商子》、《慎子》、《韓非子》、《子華子》、《鬻子》、《魯連子》、《鬼谷子》、《燕丹子》、《墨子》、《公孫龍子》、《尸子》、《尹子》、《劉子》、《傅子》、《殷子》、《孫子》、《淮南子》等^②。原來尤袤將法、墨諸家著作均著錄於雜家下。這是現存書目中最早合併諸家入雜家的，此處理辦法對後世影響頗大。

明代胡應麟承襲了尤袤的合諸家為雜家的思想，其於《經籍會通》中指出：

古今書籍盛衰絕不侔，班氏所錄九流曰儒，曰道，曰墨，曰名，曰法，曰雜，曰農，曰陰陽，曰縱橫，曰小說，而道家外別出神仙、房中，陰陽外別出天文、五行，縱橫外別出兵家，而兵家又自分四類，蓋漢時數家極盛致，然實則一也。後世雜家及神仙、小說日繁，故神仙自與釋典並列，小說、雜家幾半九流，儒、道二家遞相增減，不失舊物，兵家漸寡，遂合於縱橫，視舊不能什三，陰陽與五行、天文併合於技術，視舊不能什七，名、法間見一二，墨遂絕矣。^③

胡應麟已經注意到兵家、陰陽、名、法、墨諸家著作數量衰減的問題，提出了諸家合併的思想。其在《九流緒論》中更明確提出：

余所更定九流，一曰儒、二曰雜（總名、法諸家為一，故曰雜，古雜家亦附焉）、三曰兵、四曰農、五曰術、六曰藝、七曰說、八曰道、九曰釋。儒主傳統異教而碩士名賢

① 姚名達認為《直齋書錄解題》雜家類可繼分為雜考、雜說、雜鈔三小類。參姚名達《中國目錄學史》附《四部分類源流一覽表》，上海古籍出版社 2002 年版。

② 尤袤《遂初堂書目》，叢書集成初編本。

③ 胡應麟《少室山房筆叢》，卷二《經籍會通》，上海書店出版社 2001 年版，第 23 頁。

之訓附之，雜主飾治救偏而旁蹊末學之談附之。^①

值得注意的是，胡應麟提到了“古雜家”，並說“雜主飾治救偏而旁蹊末學之談附之”，“旁蹊末學”顯然指的是名、法諸家，而“飾治救偏”指的是《漢書·藝文志》提到的雜家，因為《漢書·藝文志》指出雜家的長處之一就是“知國體之有此，見王治之無不貫”。可見，胡的“新雜家”只是從目錄學的角度進行的分類，不具有思想上的學派意義，胡自己也是很清楚的。

清初黃虞稷《千頃堂書目》進一步發展和實踐了這種合併諸家的編目的思想。其子部分儒家類、雜家類、農家類、小說家類、兵家類、天文類、曆數類、五行類、醫家類、藝術類、類書類、釋家類、道家類等共十三類。在雜家類下有注云：“前代藝文志列名法諸家，後代沿之，然寥寥無幾，備數而已，今削之，總名之曰雜。”^②《四庫全書總目·千頃堂書目》評論道：“子部分十二門，其墨家、名家、法家、縱橫家並為一類，總名雜家，雖亦簡括，然名家、墨家、縱橫家傳述者稀，遺編無幾，並之可也，並法家刪之，不太簡乎？”但四庫館臣還是部分採納了黃氏意見，合墨、名、縱橫家入雜家。至此，雜家類徹底成為了一個大雜燴，可以包羅諸家，已經失掉了它作為“考鏡源流，辨章學術”的思想史意義。

後世對“雜家”的看法分歧，多是不能明晰目錄史上雜家類與思想史上雜家之關係，如江琮《讀子卮言》說：“雜家之學，兼儒、墨，合名法而兼取各家之長，大氏諸子之書不能屬於各專家者可以隸於雜家，此在學者分析學術之派別，以寓天下之羣書，其於各有專家之名者，既各從其類。若夫既無專名，又不能附於各家之下，則不能不以雜家之名統括之，此誠為不得已之苦心。”熊鐵基認為“到了劉向父子進行圖書分類時，對一些不好分類的書臨時分了一個‘雜家類’”，“劉歆父子列‘雜家類’是一個臨時處置”，是“不盡合理甚至權宜之計的分類”^③。余嘉錫在《古書通例》中認為：

雜家者“兼儒墨，合名法，知國體之有此，見王治之無不貫”，故必雜取各家之長，入《呂覽》、《鴻烈》而後可。後世雜家，若《抱朴子外篇》、《劉子新論》之兼道家，《金樓子》、《顏氏家訓》之兼釋家，《長短經》之兼縱橫家，此特於儒家之外，有所兼涉耳，未嘗博綜以成一家之學也。……然則古之諸子號稱九流者，東漢以後，惟有儒家耳。其他諸家，大率以別子旁宗入繼，非其嫡系。必求其學之所自出，幾於無類可歸，目錄家自以其意，強為分隸。^④

① 胡應麟《少室山房筆叢》，卷二十七《九流緒論》，第261頁。

② 黃虞稷《千頃堂書目》，上海古籍出版社2001年版，第322頁。

③ 熊鐵基《秦漢新道家》附錄三《關於古書目中的“雜家”類》，上海人民出版社2001年版。

④ 余嘉錫《余嘉錫說文獻學》，上海古籍出版社2001年版，第225頁。

“目錄家自以其意，強為分隸”，實是混兩者為一，強以思想史上雜家之特點要求目錄史上之雜家，遂使二者方枘圓鑿。至《四庫全書總目》分雜家為六，試圖解決此問題，結果是使問題更加複雜。

程千帆先生認為雜家類有三大變化：《漢書·藝文志》所謂“兼儒、墨，合名、法”是雜家的最初含義。“《隋志》已開始將雜家作為容納不好分類的書籍的淵藪。同名異實，這是雜家的第一大變化。”《舊唐書·經籍志》特立類書一家，出釋家諸雜著附道家之後，認為“雜家以紀兼敘眾說”。雜家在新的範疇中，做到了名實相符，這是它的第二大變化。明清以來，雜家兼包了諸子，這是雜家的第三大變換。“總之，它由諸子中的雜家逐步變成了許多不好單獨分類的著作的雜類。”^①此最得目錄學上雜家類的真諦。只是《漢書·藝文志》的雜家最初含義已然埋下了後世變化的因子，因為它從一開始就是將目錄學上的雜家類和思想史上的雜家混雜在了一起，使人難以區分。

[作者簡介] 陳志平(1976—)，男，湖北黃岡人。文學博士，現為黃岡師範學院文學院副教授、華東師範大學中文系博士後，主要從事六朝文學和子書文獻研究，著有專著《劉子研究》，及論文多篇。

^① 程千帆、徐有富《校讎廣義·目錄編》，齊魯書社1988年版，第133~136頁。

《淮南子》楚語的漢語史價值

陳廣忠

《淮南子》有許慎、高誘等注，涉及大量的楚語。本文擷取 20 條語言資料，對其聲、韻、調、發音方法等進行了考釋和分析。其考察結論，對傳統和流行的漢語語音史的諸多觀點，多有補正。

淮南王劉安為漢高祖劉邦之孫，為王四十二年。高似孫《子略》中稱其為“天下奇才”。這位愛好讀書鼓琴的諸侯王，留下了二十多篇(部)著作，而影響最大的是被胡適稱為“絕代奇書”的《淮南子》：《淮南子》成書於西元前 140 年之前，距楚國滅亡僅八十年。且淮南王治楚地，王楚都，其為文受楚文化影響很深。其中的楚語遺存，見於許慎、高誘舊注的，就有 26 條。未注明的，尚有數十條。今選取其對漢語史、方言學研究有價值的楚語，加以考釋。

一、楚語聲紐的考釋及價值

舌上音、舌頭音分化的時代：三世紀初

上古舌頭音聲紐端、透、定，分化出舌上音知、徹、澄。對其分化的時代，王力《漢語史稿》中這樣說：“分化的時代大約是在第六世紀，《洛陽伽藍記》還以‘宅第’為雙聲。”^①何九盈《上古音》中也說：“舌上音從舌頭音中分化出來，一般認為在西元六世紀，在七世紀的《切韻》中，舌頭與舌上已是兩套聲母。”^②從對《淮南子》高誘注中的楚語考釋可以知道，上古舌頭音分化出舌上音，應是在東漢建安年間的三世紀初期，也就是說，比王力、何九盈的說法，提前了 400 年^③。

《淮南子·原道訓》：“先者隕陷，則後者以謀。”高誘注：“楚人讀躡為隕。隕者車承，或曰

① 王力《漢語史稿》，中華書局 1980 年版，第 73 頁。

② 何九盈《上古音》，商務印書館 1991 年版，第 66 頁。

③ 據《淮南子·敘》，高誘於建安十年(205 年)注解《淮南子》；建安十七年(212 年)始補足完稿。

兼躓之躓也。”《原道訓》：“足躓赴堦，頭抵植木，而不自知也。”高誘注：“躓，躓也。楚人讀躓為躓。”《說山訓》：“萬人之躓，愈於一人之隧。”高誘注：“楚人謂躓為躓。”《脩務訓》：“以一躓之難，輟足不行，惑也。”高誘注：“躓，躓。楚人謂躓也。”

如上四條，高注釋義準確，其音讀保存了楚語與通語之間聲、韻、調演變的重要信息。

楚語“躓”，為跌倒義。《說文》：“躓，跲也。從足質聲。《詩》曰：‘載躓其尾。’陟利切。”《廣韻》至韻：“躓，礙也，頓也。《說文》：‘跲也。’陟利切。”

“隕”為墜落義。“隕”通作“躓”。《說文》：“隕，下墜也。杜回切。”《說文繫傳》：“隕，下隊也。徒崔反。”《說文篆韻譜》灰韻：杜回反。《廣韻》灰韻：“隕，下墜也。躓，躓僕。杜回切。”

楚語中“躓”讀作“隕”，則二字同音。以中古音推之，則知楚語“躓”之聲紐為舌上音知紐，“隕”之聲紐屬舌頭音定紐。錢大昕《十駕齋養新錄》謂“古無舌上音”。高誘的記載，證實錢說不誤。而在高誘時代，二音並存，舌上音已經從舌頭音中分化出來。但是楚語中卻仍讀舌頭音，就是說，保留了上古音。這一記載的重要價值在於，校正了王力、何九盈先生舌頭、舌上音分化於六世紀的結論。

特殊的分化：鼻音[m]與舌根音[k']

《淮南子·主術訓》：“譬猶揚擗而弭塵，抱薪以救火也。”高誘注：“擗，塵磨也。楚人謂之擗，動塵之兒。”《齊俗訓》：“原人之性，蕪濊而不得清明者，物或擗之也。”許慎注：“擗，坩塵也。”《說山訓》：“上食晞擗，下飲黃泉，用[心]一也。”高誘注：“晞，干也。擗，土塵也。楚人謂之擗也。”《說林訓》：“楊擗而欲弭塵。”高誘注：“擗，土塵。楚人謂之擗。”

“擗”字不見《說文》。較早見於《廣雅·釋詁》：“擗、塵，塵也。”《廣韻》中有四音。果韻：“擗，坩塵，塵起也。苦果切。”隊韻：“擗，塵起。又於臥切。苦對切。”過韻：“擗，坩塵，塵起兒。苦臥切。”又過韻：“擗，於臥切。”

高誘注中“磨”字與“塵”同音。《說文》：“塵，塵也。亡果切。”《廣韻》灰韻：“塵，塵也。莫杯切。”過韻：“磨，磗也。塵，塵也。摸臥切。”

對於“擗”、“塵”二字之關係，朱駿聲《說文通訓定聲》：“塵，塵也。從土麻聲。《楚辭》：‘愈氛霧其如塵。’按字亦作‘擗’。《淮南·齊俗》：‘物或擗之也。’注：‘坩塵也。’《主術》：‘譬猶揚擗而弭塵。’注：‘塵塵也。楚人謂之擗。擗，動塵之兒。’”朱駿聲“字亦作”何意？《說文通訓定聲》：“渙，字亦作煥。”“精，字亦作睛。”“菘，字亦作菘。”“慆，字亦作謔。”可以知道，依朱氏之體例，“擗”、“塵”為同音、同義之關係。塵，當為通語。擗，為楚語。塵，為鼻音、明紐[m]。擗，為舌根音、溪紐[k']。通語聲紐明紐[m]，演變為楚語聲紐溪紐[k']，在漢語語音史中尚無先例。舌根音極其活躍，但其與鼻音[m]的演變規律，需要進一步探索。

端紐與禪紐的分化：東漢末年

周祖謨先生作《禪母古音考》^①，列有禪紐的來源，材料翔實。黃侃《音略》中將“禪紐”歸於

① 周祖謨《問學集》，中華書局1966年版，第139頁。

“定、本聲”之中^①。清代錢大昕《十駕齋養新錄》中認為“古人多舌音，後代多變為齒音，不獨知徹澄之母為然也”。三君所述，皆為精到之論。

《淮南子·說山訓》：“泰山之容，巍巍然高。去之千里，不見埵堦，遠之故也。”高誘注：“埵堦，猶席翳也。埵讀似望，作江、淮間人言，能得耳。”按：注文“席”，明王溥本、朱東光本作“塵”。對於“望”字，吳承仕《經籍舊音辯證》云：“埵讀似望，聲、韻絕殊，疑‘望’為‘垂’之形訛。”其辨析甚精。

埵，《說文》：“堅土也。丁果切。”《廣韻》果韻：“埵，土埵。丁果切。”《韻鏡》列“丁”字於端紐四等。

垂，《說文》：“遠邊也。是為切。”《廣韻》支韻：“垂，幾也，疆也。《說文》曰：‘邊遠也。’是為切。”《韻鏡》內轉第五合齒音三等支韻平聲禪紐列“垂”字。

埵、垂，朱駿聲《說文通訓定聲》歸為“隨部”，段玉裁《六書音均表》歸第十七部。王力《漢語史稿》歸為“歌部”合口三等。知埵、垂二字上古韻部相同。依錢大昕、黃侃之觀點，埵、垂二字上古同音，即歸於端紐歌部。但是，高誘時代楚語“埵”的讀音，不讀“端”紐而讀似“禪”紐，這與《說文》、《廣韻》、《韻鏡》皆不相同。從高誘的記載可以知道，其一，部分禪紐字是從端紐分化而來的，而不全是如黃侃所說的“定”紐。其二，端、禪分化的時代，最遲應在高誘生活的東漢末期。其三，楚語是其分化的最早記載。由此可知，這條楚語，對於“禪”紐的來源及其產生的時代，提供了重要的依據。

二、楚語韻部的考釋及價值

脂、微合一

王力先生在《上古韻母系統研究》、《古韻脂微質物月五部的分野》中，提出了脂、微分部的觀點^②。王力《漢語語音史》中說：“脂微應分為兩部，質為脂之入，物為微之入。高氏不知道脂微分立，這是他的缺點。”^③他又說：“如果讀古音者主張遵用王氏或章氏的古音學說，不把脂、微分開，我並不反對。”^④

前文“隕”，高誘注“楚人讀隕為隕”。《廣韻》灰韻：“隕，下墜也。隕，隕僕。杜回切。”《集韻》灰韻：徒回切。回，《韻鏡》外轉第十四合平聲灰韻定紐列此字。對“回”的上古韻部歸類，王力《上古韻母系統研究·2. 脂微分部的標準》中，分別歸入三類之中：“B，微部獨用。《早麓》六章，杖回。《常武》六章：回歸。(乙)(子)可認為轉韻者：《鼓鐘》二章：悲回(由脂轉

① 黃侃《黃侃論學雜著》，上海古籍出版社 1980 年版，第 73 頁。

②④ 王力《龍蟲並雕齋文集》，中華書局 1982 年版，第一冊，第 80 頁；第一冊，第 147 頁、第 144~146 頁；第三冊，第 56 頁。

③ 王力《漢語語音史》，中國社會科學出版社 1985 年版，第 48 頁。

微)。(丙)確宜認為脂微合韻者:《閔宮》一章:枚回依遲。”^①如上四條,段玉裁《六書音均表》中歸為“第十五部”。朱駿聲《說文通訓定聲》中歸為“履部第十二”,段、朱相同,即“隕”歸入所謂“微部”。而王力與之不同。

前文“躓”,《廣韻》至韻:陟利切。《集韻》至韻:“躓,陟利切。”《韻鏡》內轉第六開去聲三等至韻來紐列“利”字。對其上古音歸部,有歸“質部”和“脂部”的不同。

段玉裁《六書音均表》第十五部“入聲,穗利,《大田》三章”。《羣經韻分十七部表》列“入聲,大利。《周易·上經·坤六二》。遯遂利。《下經·壯上六》。”(按:段氏將去、入歸為一類。)王力先生認為,“情況比較複雜”。他歸“利”於入聲。《詩經韻讀》:“《大田》:稗(diei)、穡(dzyei)(脂部)。穗(ziuet)、利(liet)(質部)。”而朱駿聲《說文通訓定聲》“利”歸“履部第十二”。即“躓”歸入所謂“脂部”。他認為“《詩·大田》叶稗穡穗利。”羅常培、周祖謨《漢魏晉南北朝韻部演變研究》之《淮南子》韻譜,歸入脂部:“去聲,利、比。”脂部合韻:“脂祭:去聲,利、害。”“脂微祭:去聲,利、位、世。”邵榮芬審訂《漢語大字典》中“利”為“脂”部。李珍華、周長楫編撰《漢字古今音表》(修訂本)中“利”亦歸為“脂”部。可知諸家與段、王歸部不同。

楚語“躓”讀作“隕”告訴我們,在東漢末期,脂、微應歸於同一韻部。段玉裁、孔廣森、王念孫、戴震、朱駿聲關於古韻脂微不分的見解,自有其可取之處。

微、支不分

《淮南子·本經訓》:“禽封豨於桑林。”高誘注:“封豨,大豕也。楚人頭豕為豨。”《脩務訓》:“吳為封豨脩蛇,蠶食上國,虐始於楚。”高誘注:“封、脩,皆大。豨、蛇,喻貪。”按:頭,《道藏》本作“謂”,當是。

“豨”為楚語,史籍中多有記述。《說文》:“豨,豕走豨豨。從豕,希聲。古有封豨脩蛇之害。虛豈切。”其引文化自《淮南子》。豕,《說文》:“彘也。竭其尾,故謂之豕,象毛足而後有尾。讀與豨同。式視切。”許慎約於四十餘歲作《淮南鴻烈問詁》,約五十五歲完成《說文解字》,其書大量吸收了注釋《淮南子》的成果。許慎認為:“豨”與“豕”同音。

豨,《廣韻》微韻:“豬也。香衣切。”又尾韻:“豨,楚人呼豬亦作豨。虛豈切。”《集韻》微韻:“豨、豨,豬也。《方言》:‘南楚謂之豨。或從犬。香依切。’又尾韻:‘豨、豨,許豈切。《說文》:‘豕[走]豨豨。古有[封]豨脩蛇之害。或作豨。’上古音當為曉紐微部。

豕,《廣韻》紙韻:“豕,豬也。施是切。”《集韻》紙韻,賞是切。豕,上古音當為禪紐支部。根據許慎、高誘的記載,楚語與通語就會出現微、支不分,禪、曉轉化的情況。這在漢語語音史上,亦無先例。

幽、侯不分

《淮南子·齊俗訓》:“其兵戈銖而無刃。”許慎注:“楚人謂刃頓為銖。”

^① 王力《龍蟲並雕齋文集》,中華書局1982年版,第一冊,第80頁;第一冊,第147頁、第144~146頁;第三冊,第56頁。

銖，《說文》：“權十分黍之重也。從金，朱聲。市朱切。”為古代衡制單位之一。《廣韻》虞韻：“銖，鎚銖，八銖為鎚，二十四銖為兩。市朱切。”《集韻》虞韻：“銖，慵朱切。”上古音歸禪紐侯韻。

朱駿聲《說文通訓定聲》：“銖，段借為銅。《廣雅·釋詁三》：‘銖，鈍也。’”銅，《說文》：“鈍也。從金，周聲。徒刀切。”《廣韻》豪韻：“銅，銅鈍也。徒刀切。”《集韻》豪韻：“銅，鈍也。都勞切。”依《說文》、《廣韻》，“銅”字上古音當為定紐幽部。依朱說，照三禪紐上古音歸定紐，楚語幽、侯不分，銖、銅應同音。

侯、幽合韻，先秦、兩漢不乏其例。《莊子·列禦寇》：“正考父一命而偃，再命而僂，三命而俯，循牆而走，孰敢不軌。”其中偃、僂、俯為侯部，軌為幽部。如果以侯、幽不分解之，亦為合理。

三、楚語聲調的考釋及價值

上古漢語的聲調，極為複雜。向熹編著的《簡明漢語史》中列有九說：明陳第《讀詩拙言》的古無四聲說；清初顧炎武《音學五書·音論》的四聲一貫說；清代孔廣森《詩聲類自序》的古無入聲說；清代江永《古韻標準·例言》的古有四聲說；清代段玉裁《六書音均表·古四聲說》中主古無去聲說；近代黃侃《音略》中主古無上、去兩聲說；近代王國維《觀堂集林》卷八《五聲說》中倡五聲說；當代陸志韋《古音說略》有長去短去說；當代王力《漢語語音史》有長入短入說等。那麼，《淮南子》中楚語的聲調有何特點和價值？

楚語平聲，讀成通語上聲

《淮南子·脩務訓》：“且夫身正性善發憤而成，帽憑而為義。”高誘注：“帽憑，盈滿積思之貌。”“憑”義亦見於《楚辭·離騷》：“憑不默乎求索。”王逸注：“憑，滿也。楚人名滿曰憑。”又《離騷》：“喟憑心而歷茲。”王逸注：“五臣云：‘憑，滿也。’”

憑，《廣雅·釋詁一》：“滿也。”知“滿”為通語，憑為楚語。憑，《廣韻》蒸韻：“憑，憑托。扶冰切。”《玉篇》：“憑，皮明切。投托也。”《說文》無“憑”字，知為後起字。本字當為“馮”。《說文》：“馮，馬行疾也。從馬，欠聲。”段玉裁注：“馮，馬蹄着地堅實之兒。因之引申義為盛也，大也，滿也。”《集韻》蒸韻：“憑，盛也。”憑，中古音為並紐平聲三等。上古音當為並紐蒸部平聲。

滿，《廣韻》緩韻，莫早切。《集韻》緩韻，母伴切。上古音歸明紐元部上聲。

憑，上古音為並紐；滿，為明紐，聲紐屬同位關係。馮，蒸部，收舌根鼻音[ŋ]。滿，元部，收舌尖鼻音[n]，二字可以構成通轉關係。可以知道，楚語“憑”與通語“滿”之間，除了韻部的變化之外，還有如下關係：楚語平聲，讀成通語上聲。楚語全濁聲母[b]，讀作通語次濁聲母[m]。就是說，楚語與通語聲、韻、調都發生了變化。

通語平聲，楚語讀上聲

《淮南子·說林訓》：“腐鼠在壇，燒熏於宮。”高誘注：“楚人謂中庭為壇。”

《楚辭·九歌·湘夫人》：“蓀壁兮紫壇。”洪興祖補曰：“《七諫》曰：‘雞鶩滿堂壇兮。’注云：

‘高殿敞亮為堂，平場廣坦為壇。言善。’可知《淮南子》高誘注楚語與《楚辭》相合。

壇，《說文》：“祭場也。從土，亶聲。徒幹切。”《廣韻》寒韻：“壇，封土祭處。徒幹切。”《韻鏡》外轉第二十三開平聲寒韻一等定紐列“壇”字。壇，上古音歸定紐、元部、平聲。

南宋洪興祖注：“壇，音善。”這是有依據的。《九章·涉江》：“亂曰：鸞鳥鳳皇，日以遠兮。燕雀烏鵲，巢堂壇兮。”補曰：“壇，音善。見《九歌》。”這裏以遠、壇為韻。善，《廣韻》彌韻，常演切。《集韻》彌韻，上演切。善，列《韻鏡》外轉第二十三開上聲禪紐三等。上古音歸禪紐、元韻、上聲。可以知道，通語平聲“壇”字，楚語讀為上聲。

楚語去聲，通語讀平聲

《淮南子·本經訓》：“帝者體太一者，牢籠天地，彈壓山川。”高誘注：“（平）[牢]，讀屋雷，楚人謂牢為雷。”按：《道藏》本“平”作“牢”。注文形似而誤。高注有脫文，應作：牢，讀屋雷（之雷）。

牢，《說文》：“閑，養牛馬圈也。從牛，冬省，取其四周匝也。魯刀切。”《廣韻》豪韻，魯刀切。《集韻》豪韻，朗刀切。中古音為一等、來紐、平聲、豪韻。其上古音，段玉裁《六書音均表》歸第三部：“平聲。《公劉》四章：曹、牢、匏。”朱駿聲《說文通訓定聲》“孚部第六”列“牢”字，與段玉裁相同。

雷，《說文》：“屋水流也。從雨，留聲。力救切。”《廣韻》宥韻：“雷，中雷，神名。力救切。”中古音歸宥韻、去聲、來紐、三等。對其上古音，朱駿聲《說文通訓定聲》“孚部第六”列“雷”字，即歸幽部。《楚辭·大招》：“夏屋廣大，沙堂秀只。南房小壇，觀絕雷只。”秀、雷押韻。知高誘注音是合乎楚國語音實際的。這也說明，東漢末期，通語“牢”字平聲，讀成楚語“雷”字去聲。

楚語去聲，讀為通語平聲

前文“躓”，《廣韻》至韻，陟利切。《韻鏡》列其小韻字“致”，歸去聲、至韻、三等。隕，《廣韻》灰韻：“隕，下墜。躓，躓僕。杜回切。”《韻鏡》列其小韻字“頽”，歸灰韻、平聲、一等、定紐。高誘“楚人讀躓為隕”。“躓，躓也。楚人謂躓也”。這就說明，楚語去聲“躓”，讀為通語平聲“隕”。

通過以上分析，可知楚語與通語聲調之間，存在一些對應關係。今吳語七調，粵語七調，客家話六調，這種考察，或許對我國方言聲調的溯源，得到一些啟迪。

四、楚語發言方法的考察及其價值

中古音的發音方法，主要指清、次清、濁、次濁四種。普通話 21 個聲母中，m、n、l、r 稱為濁音（中古音稱為次濁。“r”，中古音發音、擬音與之不同），其餘皆為清音，其來源與上古、中古音的發音方法關係密切。

楚語將清音讀為濁音

例一：前文“躡”，《廣韻》陟利切。陟，《廣韻》職韻，竹力切。《韻鏡》內轉第四十二開入聲職韻知紐三等列“陟”字。“知”為清音。“陟”字上古音聲母歸於清音端紐。隤，《廣韻》杜回切。杜，《廣韻》姥韻，徒古切。“杜”為濁音、定紐。知“隤”上古音為全濁聲母定紐。可以知道，清音聲母“陟”字，楚語則讀為濁音聲母“隤”音。

例二：《淮南子·道應訓》：“盧敖就而視之，方倦龜殼而食蛤梨。”許慎注：“楚人謂倨曰倦。”

倦，《說文》：“罷也。從人，卷聲。渠卷切。”本義指疲乏，勞累。《廣韻》線韻：“倦，疲也，歇也，懈也。渠卷切。”其義項均與本文無關。《韻鏡》外轉第二十四合三等線韻濁音羣紐列“倦”字。上古音為羣紐元部。

倨，《說文》：“不遜也。從人，居聲。”有傲慢之義。《廣韻》御韻：“倨，倨傲。踞，蹲，又踞踞大坐。居御切。”倨，當通“踞”。《說文》：“踞，蹲也。從足，居聲。”其假借義記載甚多。《莊子·天運》：“老聃方將倨堂而應。”成玄英疏：“倨，踞也。”其小韻字為“據”。據，列《韻鏡》牙音清音三等見紐。上古音為見紐魚部。

依許慎注，倨、踞當為通語，楚語為“倦”。由此可知，楚語將牙音清音之見紐“倨”字，讀作牙音濁音之羣紐“倦”字。即清音讀成濁音。

蜀語讀清音，楚語讀濁音

《淮南子·說山訓》：“西家子見之，歸謂其母曰：‘社何愛速死，吾必悲哭社。’”高誘注：“江淮謂母為社。社讀（雖）[雒]家謂公為阿社之社也。”

社，《說文》：“地主也。從示、土。《春秋傳》曰：‘共工之子句龍為社神。’周禮，二十五家為社，各樹其土所宜之木。常者切。”知“社”本義為土地神之神主。戴震《續方言》卷二：“蜀謂母曰姐，江淮之間曰媪，淮南謂之社。”《廣雅·釋親》：“姐，母也。”“社”。王念孫《廣雅疏證》云：“《說文》‘社’字之解，見上‘姐，母也’下。‘姐、社聲相近。’‘社’字本在上文‘母也’一條內，各本錯出在此。邢疏所引已誤。”社，《廣韻》馬韻，常者切。社，列《韻鏡》內轉第二十九開齒音馬韻禪紐三等。上古音為禪紐魚部。

姐，《說文》：“蜀謂母曰姐，淮南謂之社。從女，且聲。茲也切。”《廣韻》馬韻：“姐，羌人呼母。茲野切。”《集韻》馬韻：“姐，慈野切。社，常者切。”姐，列《韻鏡》內轉第二十九開齒音馬韻清紐四等（為假四等，真三等）。上古音歸精紐魚部。社、姐，上古、中古音為同韻、同等、同調、同開口，唯聲紐禪、精相近。由此可知，蜀語“姐”讀清音（精），而楚語讀“社”濁音（禪）。

可以知道，中國三世紀初葉，在上古音聲紐演變方面，楚語中的舌頭音、舌上音已經完成分化；通語中的鼻音聲紐[m]，楚語演變成舌根音聲紐[k']；禪紐也已從端紐中分化出來。在韻部方面，上古音楚語脂微、微支、幽侯合一，具有獨特的語音規律。在聲調方面，楚語與通語的對應關係，則比較複雜。在發音方法上，通語、蜀語的清音，楚語則讀為濁音，這也是罕見的語音現象。通過對《淮南子》注中楚語的研究，開拓了漢語史、方言學的研究領域，豐富了古音

學研究的內容,補正了流行的有關上古和中古漢語語音演變結論的缺失,啟迪我們對漢語語音演變的諸多難題,尚需進一步求索。

[作者簡介] 陳廣忠(1949—),男,安徽淮南人。現為安徽大學中文系教授,主要從事古代文學、古典文獻學、漢語史等研究,已出版專著十六部(獨著十二部,合著四部),發表論文數十篇。

淺析《淮南子》許慎注與 《說文解字》之關係

李秀華

今傳《淮南子》舊注，實際上是東漢許慎注和高誘注的一個混合品。晚清學者勞格、陸心源、陶方琦等人依據北宋中期蘇頌的《校淮南子題序》，將同存一書的許、高二注分辨出來，指出《繆稱》、《齊俗》、《道應》、《詮言》、《兵略》、《人間》、《泰族》、《要略》八篇是為許慎所注。由於許慎的巨大影響，清代學者爭相搜集散見在歷代文獻中的許注。孫馮翼輯有《許慎淮南子注》，黃奭亦輯有《許慎淮南子注》，陶方琦輯有《淮南許注異同詁》，易順鼎輯有《淮南許注鉤沉》，葉德輝輯有《淮南鴻烈間詁》。其中以陶氏所輯為勝，共輯得許注 500 餘條。這些材料的發現與搜輯，對於研究許慎之學無疑具有重要價值。許慎所撰《淮南子注》，歸根結底是一部訓詁學方面的著作，其性質自然與《說文解字》同等。既然同出一人之手，兩書之間就必然存在關聯。事實上，只要對現存許注和《說文解字》進行全面考察，二者相互吸取的現象還是顯而易見的。關於這個問題，歷代學者中只有陶方琦做過比較集中的討論，並撰有《〈淮南〉〈說文〉補詁》八卷，可惜現已不傳。他在自敘中說：“冀有達者，理而正之。”^①筆者不敢自詡“達者”，然有意承接其緒，希望能夠以許注八篇和《淮南許注異同詁》為材料基礎，把有關這個問題的討論延伸下去。

一、二者存在相互吸取的關係

《說文解字》的撰作經歷了一個漫長的過程。對於其始創時間，學者意見不一。清人陶方

^① 陶方琦《漢學室文鈔》卷四《〈淮南〉〈說文〉補詁敘》，清光緒十八年徐氏鑄學齋刻本。

琦認為，許慎草創《說文》當在和帝永元八年(96)^①；諸可寶則認為，當在章帝章和二年(88)^②。今人頓嵩元認為，許慎開始編撰《說文解字》，定是在章帝建初八年(83)之後^③；謝文學則認為，許慎是在永元元年(89)開始醞釀動筆寫作《說文解字》的初稿^④。以上諸家的說法，筆者均不同意。許君草創《說文》當在其辟任太尉南閣祭酒即永元五年(93)之後。這個時期，許慎已經具備深厚的經學功底，學術正走向成熟。同時，他身在京師，既可以很方便地向業師賈逵討教，又有更多機會與同仁學友切磋。各種條件交匯，促成了許慎撰寫《說文解字》的實際行動。儘管草創時間不太明朗，但其初稿和定稿的時間卻歷歷可徵。據許慎《說文解字敘》和許沖《上書進〈說文〉》，《說文解字》的初稿成形於漢和帝永元十二年(100)，定稿完成於漢安帝建光元年(121)^⑤。自永元五年至建光元年，《說文解字》花費了許慎近三十年的心血，僅增補和修訂，就用去了二十二年的時光，可謂是他一生的學術結晶。許君校書東觀，注解《淮南子》，正好處於《說文》初稿和定稿完成的中間時期^⑥。此種機緣，為許慎《淮南子注》與《說文解字》之間的相互吸取創造了條件。初稿形成後，許慎繼續博問通人，不斷修補，成績斐然。永初四年(110)，他以太尉南閣祭酒的身份被徵調至東觀，參加官方舉辦的文獻校訂活動。由於時間短促，許慎校注《淮南子》就直接利用了《說文》定稿之前的部分成果。東觀校書結束後，許慎不久即去官回鄉，隱居家中繼續修補、訂正《說文解字》。此次他又把校注《淮南子》時遇見的新漢字及其新訓義吸收進來，直至定稿。總而言之，相融互補是兩者關係的大勢，即如陶方琦所說：“以《說文》補《淮南》之注，亦可以《淮南》之注補《說文》也。”^⑦

通過整理和比照，我們發現今存許注與《說文解字》存在很多相合的釋義。如今所見《說文解字》的版本應是許慎最終的定本，因而很難從中分辨出哪些釋義屬於許注採用《說文》之說，哪些釋義又屬於《說文》採用許注之說。作為一部字典，《說文解字》是以考究字源為主要目的，即着重分析漢字的構造和解釋漢字的本義，並不考慮漢字在具體語境下的使用義。這是《說文解字》釋義的一個根本特徵。由此我們可以大膽推測，許注中凡解釋字之本義的說法應當有大部分是取自《說文解字》的。例如，解釋名物，《道應訓》“於是散宜生乃以千金求天下

① 《許君年表》：“永元八年，許君此時當草《說文》。許沖《後敘》曰‘博問通人，考之於逵，作《說文解字》’，是時逵復為侍中，許君又辟公府，故得以考正也。”見北京圖書館編《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第6冊，第300頁。

② 同上，第364頁。

③ 頓嵩元《許慎生平事蹟考辨(二)》，《漯河職業技術學院學報》(綜合版)，2004年第2期，第73頁。

④ 謝文學《許慎生卒年和〈說文解字〉寫作經過新考》，《許昌師專學報》(社會科學版)，1987年第4期，第59-60頁。

⑤ 許慎《說文解字敘》：“粵在永元，困頓之年，孟陬之月，朔日甲申。”許沖《上書進〈說文〉》：“建光元年九月卯朔二十日戊戌上。”

⑥ 其具體的撰作時間，參看拙作《許慎〈淮南子注〉成書時間考》一文，《黃河科技大學學報》，2011年第3期。

⑦ 陶方琦《漢學室文鈔》卷四《〈淮南〉〈說文〉補註敘》。

珍怪，得騶虞、雞斯之乘”，許注：“騶虞，白虎黑文而仁，食自死之獸，日行千里。”這一說法，在《五經異義》和《說文解字·虎部》中也同樣出現過。《五經異義》成書最早，從邏輯上說，《說文解字》當采《五經異義》而非許注，但許注則有可能再采《說文解字》。許注訓字之本義，與《說文》相合者頗多，下文將有引述，茲不復舉。

可能是出於《說文解字》最後成書的緣故，陶方琦把許注與《說文》相合者都歸於《說文》採用許注之說，並用《說文》的釋義來補綴許注：

又如《說文·水部》“澗，多汁也”，即《原道訓》“甚淖而澗”之說。《木部》“枵，青皮”，即《俶真訓》“枵木已青翳”之說。《木部》“榑桑，神木，日所出也”，即《地形訓》“榑桑在其東方”之說。《竹部》“箛，判竹圍以盛穀也”，即《精神訓》“守其箛箛”之說。《水部》“瀕，丹砂所化水銀也”，即《地形訓》“硃五百歲化為瀕”之說。《豸部》“貘，似羆，虎爪，食人，迅走”，即《本經訓》“下殺貘”之說。《人部》“佻，醜面也”，即《脩務訓》“嫫姆佻”之說。《廠部》“廢，治玉石”，即《說山訓》“玉待礪諸而成器”之說。此必許君自采注《淮南》之說，雖不明言，灼然可知也。又有《淮南》之文與《說文》異，而知《說文》所載即許注《淮南》之說者。如《俶真訓》“華藻鑄鱗”，即《說文》“鑄鱗”，《金部》“鑄鱗也，鐘上橫木上金華也”。《天文訓》“秋分薰定”，“薰”即《說文》“秒”，《禾部》“秒，禾芒也”。《地形訓》“曰浩澤”，“浩”即《說文》“臭”，《大部》“臭，大白，澤也”。……今許本《淮南》已亡，可由《說文》以補者有如此。^①

儘管陶方琦上述說法難以得到佐證，但是《說文解字》大量採擷許注的事實不容否定。考之《說文》，明確引自《淮南子》有 2 例。《鬼部》：“覓，鬼俗也。……《淮南傳》曰：‘吳人鬼，越人覓。’”此文出自《人間訓》，今本作“荊人鬼，越人襪”。又《蟲部》：“罔兩，山川之精物也。淮南王說：‘罔兩，狀如三歲小兒，赤黑色，赤目，長耳，美髮。’”今本《道應訓》作“罔兩”，此文當出自淮南王的其他著述。另有 2 例直接稱引《淮南子》，如《艸部》：“芸，草也。……《淮南子》說‘芸草可以死復生’。”陶方琦以為是“後人引許君說《淮南》之文於其旁也，因沿為《淮南子》說”^②。許慎當時，還未出現“淮南子”一名，陶氏的看法應該符合實際情況。由此可見，許君在校注《淮南子》之後，對其更加熟悉，並且有新的發現，故而採納至《說文解字》中。陶方琦為此給出了進一步的證據：

又有《說文》即本《淮南》之義者，如《天文訓》“四丈而為匹”，《說文》云“匹，四丈也”，說正同。又“欲知南北廣袤之數者”，《說文》云“南北曰袤，東西曰廣”，說正同。

① 陶方琦《漢學室文鈔》卷四《〈淮南〉〈說文〉補註敘》。

② 陶方琦《淮南許注異同詁》卷二《時則訓》，清光緒七年刻本。

《地形訓》“故禾春生秋死，麥秋生夏死”，《說文》云“禾木王而生，金王而死”、“麥金王而生^①，火王而死”，說正同。又“無角者膏而兌前，有角者脂而兌後”，《說文》云“無角者膏，戴角者脂”，說正同。^②

此外，《說文·行部》“四達謂之衢”之說，本自《齊俗訓》“拂之於四達之衢”。平心而論，陶方琦的這些證據無疑令人信服，足以說明許慎曾依照《淮南子》及其注釋對《說文解字》作了大面積的增補。

今本《說文解字》收錄小篆 9 353 個，古文 405 個，籀文 213 個，是最主要的字體，又有別體 524 個，包括奇字、或體、俗體。可見，直到漢代，文字分歧的現象依然比較嚴重，缺乏統一規範的標準。這樣就出現了《淮南子》中有不少漢字並未被《說文解字》收錄的現象，即使是許慎曾經注釋過的漢字。陶方琦指出：

又有《淮南》許注有此字，而為《說文》所無者。如《原道訓》“婦人不孀”，《詩正義》引許注《淮南》云“楚人謂寡婦曰孀”，而《說文》無“孀”字；“彷徨山峽之旁”，《文選注》引許注《淮南》云“岬，山旁”，而《說文》無“岬”字。《俶真訓》“莫鑿於流灤”，《文選注》引許注《淮南》云“楚人謂水暴溢曰灤”，而《說文》無“灤”字；“越舸蜀艇”，《御覽》引許注“舸，小船”，而《說文》無“舸”字。《天文訓》“月死而螺蚌瘕”，《御覽》引許注《淮南》曰“瘕，減蹙也”，而《說文》無“瘕”字。《覽冥訓》“澤受瀆而無源者”，《文選注》引許注《淮南》“瀆，湊漏之流也”，而《說文》無“瀆”字。《人間訓》“捷載粟米而至”，《一切經音義》引許注《淮南》“捷，擔也”，而《說文》無“捷”字。《修務訓》“不待策鑕而行”，《御覽》引許注《淮南》“鑕，策端有鐵也”，而《說文》無“鑕”字。^③

除了陶氏所述漢字外，筆者對今存許注八篇作過考證，發現其中也有未被收錄者，如《齊俗訓》“角觶不厭薄”，許注：“角觶，刀劍羽間之覆角也。”而《說文》無“觶”字^④；又此篇“物或堞之也”，許注：“堞，坩塵也。”而《說文》無“堞”字^⑤；又此篇“而仁發併以見容”，許注：“併，色也。”而《說文》無“併”字^⑥；《詮言訓》“駟者不貪最先”，許注：“駟，競驅也。”而《說文》無“駟”字^⑦；《兵略

① 原文引作“金王而死”，涉上文而誤。

② 陶方琦《漢學室文鈔》卷四《〈淮南〉〈說文〉補註敘》。

③ 同上。

④ “觶”，《說文》之前見用，揚雄《太玄經》卷二：“郭其目觶，其角不庫。”

⑤ “堞”，《說文》之前見用，宋玉《風賦》：“動沙堞，吹死灰。”

⑥ “併”，《說文》之前見用，東方朔《七諫·沉江》：“思比干之併併兮。”

⑦ 先秦兩漢傳世文獻中僅見《淮南子》使用此字。

訓》“若蚘之足”，許注：“蚘，馬蠶也。”而《說文》無“蚘”字^①；《人間訓》“則奮翼揮翬”，許注：“翬，六翮之末也。”而《說文》無“翬”字^②；《泰族訓》“以奉宗廟鮮橋之具”，許注：“生肉為鮮，乾肉為橋。”而《說文》無“橋”字^③；《要略》篇“燒不暇擯”，許注：“擯，排去也。”而《說文》無“擯”字^④。這些漢字有的見於先秦兩漢其他傳世文獻，有的僅僅出現在《淮南子》中，既無古今異體之字，又無通假替代之字，當屬新造的漢字，而《說文解字》未予收錄。大概許君當時重病纏身，無力再補，或者這些漢字不符合許君收字原則，亦未可知。

綜上所述，許慎校注《淮南子》時顯然是利用了他編寫《說文解字》時的學術成果，而修訂《說文解字》時又根據他注釋《淮南子》的心得作了大量增補，兩者相得益彰。世人重《說文》而輕許注，實不知許注對《說文》編撰的貢獻。

二、許注八篇與《說文》相近釋義對比

為進一步揭示許注與《說文解字》之間的內在聯繫，筆者分別以今存八篇許注和陶方琦《淮南許注異同詁》所輯許注為對象，同《說文》做了系統的比照和考察，把兩者相同或相近的釋義彙集起來，學者自可一目了然。

許注八篇由於長期歸屬涿郡高誘，加上其簡略質樸，研究者寥寥無幾。即使是陶方琦，亦未加以特別的重視。筆者取之與《說文》相較，發現其中相同或相近者不少，有時兩者的用詞也完全一致，益知此為真許注無疑，大有陶方琦“使汝南之書與濮陽並峙，不至肴亂雜廁，千載沉晦，亦云幸矣”^⑤的感慨。

(一) 繆稱訓

1. “猶中衢而致尊邪”，許注：“道六通謂之衢。尊，酒器也。”《說文·行部》：“衢，四達謂之衢。”又《酋部》：“斝，酒器也。”
2. “自視猶觶如也”^⑥，許注：“觶，不滿也。”《說文·欠部》：“歎，食不滿也。”
3. “目之精者，可以消澤而不可以昭詔”，許注：“詔，誠也。”《說文·言部》：“詔，誠也。”
4. “若眯而撫”，許注：“眯，芥入目也。”《說文·目部》：“眯，草入目中也。”

① “蚘”，《說文》之前見用，《呂氏·季夏紀·六月紀》：“腐草化為蚘。”

② “翬”同“翬”，先秦兩漢傳世文獻中僅見《淮南子》使用此字。

③ 先秦兩漢傳世文獻中僅見《淮南子》使用此字。

④ “擯”，《說文》之前見用，《馬王堆漢墓帛書·經法·道原》：“堅強而不擯，柔弱而不化。”

⑤ 陶方琦《漢學室文鈔》卷四《〈淮南〉〈說文〉補詁敘》。

⑥ 葉德輝《淮南鴻烈問詁》卷下輯《唐本玉篇》作“自視歎如也”，許注作“歎，不滿也”。

5. “男子樹蘭，美而不芳”，許注：“蘭，芳草。”《說文·艸部》：“蘭，香草也。”
6. “子產騰辭”，許注：“騰，傳也。”《說文·馬部》：“騰，傳也。”
7. “無所用之，碧瑜糞土也”，許注：“瑜，玉。”《說文·玉部》：“瑜，瑾瑜，美玉也。”
8. “可謂不踰於理乎”，許注：“踰，越。”①《說文·足部》：“踰，越也。”
9. “吳鐸以聲自毀”，許注：“鐸，大鈴，出於吳也。”《說文·金部》：“鐸，大鈴也。”
10. “暉日知晏”，許注：“暉日，鳩鳥也。晏，無雲也。”《說文·鳥部》：“鳩，毒鳥也，……一名暉日。”②又《說文·日部》：“誓，星無雲也。”③
11. “魯以偶人葬而孔子歎”，許注：“偶人，桐人也。”《說文·人部》：“偶，桐人也。”
12. “拱之木無把之枝”，許注：“把，握也。”《說文·手部》：“把，握也。”
13. “度伎能而裁使之者”，許注：“裁，制也。”《說文·衣部》：“裁，制衣也。”

(二) 齊俗訓

1. “有詭文繁繡弱錫羅紈，必有菅屨跣踣短褐不完者”，許注：“弱錫，細布也。紈，素也。菅，茅也。”《說文·糸部》：“錫，細布也。”又《說文·糸部》：“紈，素也。”《說文·艸部》：“菅，茅也。”
2. “其於以致雨，不若黑螾”，許注：“黑螾，神蛇也，潛於神淵，蓋能興雲雨。”《說文·蟲部》：“螾，蛇屬，黑色，潛於神淵，能興風雨。”④
3. “狽貉得埵防”，許注：“防，堤。”《說文·阜部》：“防，隄也。”
4. “羌氏熨翟，嬰兒生皆同聲”，許注：“羌，西戎。熨，西夷也。”《說文·羊部》：“羌，西戎牧羊人也。”又《說文·人部》：“熨，犍為蠻夷。”
5. “若璽之抑埴”，許注：“璽，印也。”《說文·土部》：“璽，王者印也，所以主土。”
6. “中國冠笄”，許注：“笄，簪。”《說文·竹部》：“笄，簪也。”
7. “男女切躄”，許注：“躄，足。”《說文·足部》：“躄，一足也。”
8. “無皮弁搢笏之服”，許注：“笏，佩玉也。”《說文·日部》：“晷，出氣詞也。……一曰佩也。”⑤
9. “綸組節束”，許注：“束，縛也。”《說文·束部》：“束，縛也。”
10. “葬牆置翬”，許注：“翬，棺衣飾也。”《說文·羽部》：“翬，棺羽飾也。”
11. “為寬裕者，日勿數橈”，許注：“裕，饒也。”《說文·衣部》：“裕，衣物饒也。”

① 又《道應訓》“子發攻蔡，踰之”，許注：“踰，越，勝之也。”

② 王念孫《廣雅疏證》卷十《釋鳥》：“《淮南·繆稱訓》‘暉日知晏’，暉與運同。”

③ 又《說文·日部》：“晏，天清也。”《廣雅疏證》卷三《釋詁》：“誓，亦曠，通作晏。”

④ 《玉篇·蟲部》：“螾同螾。”

⑤ 《穆天子傳》卷一洪頤煊校曰：“晷，古笏字。”

12. “駕馬十舍，旬亦至之”，許注：“旬，十日也。”《說文·旬部》：“旬，偏也，十日為旬。”
13. “負扆而朝諸侯”，許注：“戶牖之間謂之扆。”《說文·戶部》：“戶牖之間謂之扆。”
14. “為行者相揭以高”，許注：“揭，舉。”《說文·手部》：“揭，高舉也。”
15. “短褐不揜形而煬灶口”，許注：“煬，炙。”《說文·火部》：“煬，炙燥也。”

(三) 道 應 訓

1. “何以異於梟之愛其子也”，許注：“梟子長，食其母。”《說文·鳥部》：“梟，不孝鳥也。”
2. “燭火甚盛”，許注：“燭，炬火也。”^①《說文·火部》：“燭，苜火菝也。”
3. “是直聖人之糟粕耳”，許注：“糟，酒滓也。”《說文·米部》：“糟，酒滓也。”
4. “列田百頃而封之執圭”，許注：“楚爵功臣賜以圭，謂之執圭。”《說文·土部》：“圭，瑞玉也，上圓下方。……楚爵有執圭。”
5. “大司馬捶鉤者年八十矣”，許注：“捶，鍛擊也。”《說文·手部》：“捶，以杖擊也。”
6. “屈商乃拘文王於羑里”，許注：“羑里，地名也，在河內湯陰。”《說文·羊部》：“羑，進善也。……文王拘羑里，在湯陰。”
7. “得騶虞、雞斯之乘”，許注：“騶虞，白虎黑文而仁，食自死之獸，日行千里。”《說文·虎部》：“虞，騶虞也，白虎黑文，尾長於身，仁獸，食自死之肉。”
8. “玄豹黃羆青豻”，許注：“豻，胡地野犬也。”《說文·豸部》：“豻，胡地野狗。”^②
9. “相女童，擊鐘鼓”，許注：“相，視之。”《說文·目部》：“相，省視也。”
10. “終日行不離咫尺”，許注：“八寸為咫，十寸為尺。”《說文·尺部》：“咫，中婦人手長八寸，謂之咫。”又《尺部》：“尺，十寸也。……十寸為尺。”
11. “罔兩問於景曰”，許注：“罔兩，水之精物也。”《說文·蟲部》：“罔兩，山川之精物也。”
12. “扶桑受謝”，許注：“扶桑，日所出之木也。”《說文·木部》：“搏，搏桑，神木，日所出也。”^③
13. “倒杖策，鍛上貫頤”，許注：“策，馬捶。”《說文·竹部》：“策，馬箠也。”^④
14. “兩蛟挾繞其舩”，許注：“蛟，龍屬也。魚滿二千五百斤，蛟來為之主也。”^⑤《說文·蟲部》：“蛟，龍之屬也。池魚滿三千六百，蛟來為之長。”
15. “約車申轅”，許注：“申，束。”《說文·申部》：“申，神也。七月陰氣成，體自申束。”

① 《玉篇·火部》：“炬亦作苜。”

② 《玉篇·豸部》：“豻亦作豻。”

③ 桂馥《說文解字義證》卷十七：“搏，通作扶。”

④ 陸德明《經典釋文》卷二十一《春秋公羊音義》：“箠，本又作捶。”

⑤ 慧琳《一切經音義》卷四十一引《淮南子》：“一淵不兩蛟。”並引其注文：“蛟，龍屬也，池魚滿三千六百，則蛟來為之長。”當是許注，與《說文》正合。

16. “酌而不獻”，許注：“酌，盡。”《說文·酉部》：“酌，飲酒盡也。”

(四) 詮言訓

1. “羿死於桃棗”，許注：“棗，大杖。”《說文·木部》：“棗，棗也。”又《說文·木部》：“棗，木杖也。”
2. “自負而辭助”^①，許注：“自負，自恃。”《說文·貝部》：“負，恃也。”
3. “舜彈五弦之琴”，許注：“古琴五弦，至周有七律，增為七弦也。”《說文·琴部》：“琴，禁也。神農所作，洞越，練朱五弦，周加二弦。”
4. “菰飯糲牛弗能甘也”，許注：“菰，凋胡也。”《說文·艸部》：“菰，雕菰，一名蔣。”^②
5. “不遑啟處”，許注：“啟，開。”《說文·口部》：“啟，開也。”
6. “日月度而無溉於志”，許注：“溉，灌也。”《說文·水部》：“溉，水。……一曰灌注也。”

(五) 兵略訓

1. “毋爇五穀”，許注：“爇，燒。”《說文·火部》：“爇，燒也。”
2. “莫不設渠壑傳堞而守”，許注：“堞，城上女牆。”《說文·土部》：“堞，城上女垣也。”^③
3. “刑德奇駭之數”，許注：“奇駭，陰陽奇秘之要，非常術。”《說文·人部》：“孩，奇孩，非常也。”^④
4. “溪肆無景”，許注：“肆，極也。”《說文·穴部》：“窵，深肆極也。”^⑤
5. “修鍛短鈞”，許注：“鈞，小矛也。”《說文·金部》：“鈞，矛也。”
6. “挽輅首路死者”，許注：“輅，輓輦橫木也。”《說文·車部》：“輅，車軛前橫木也。”
7. “伐棘棗而為矜”，許注：“矜，矛柄。”《說文·矛部》：“矜，矛柄也。”^⑥
8. “剡擗荼”，許注：“剡，銳也。”《說文·刀部》：“剡，銳利也。”
9. “勢侷則有數者禽無數”，許注：“侷，等。”《說文·人部》：“侷，齊等也。”
10. “羊腸道，發筍門”，許注：“發筍，竹筍，所以捕魚。”《說文·竹部》：“筍，曲竹，捕魚筍也。”
11. “擠其揭揭”，許注：“擠，排也。”《說文·手部》：“擠，排也。”

① 錢大昕《廿二史考異·史記五·太史公自序》：“負與負同。”

② 《集韻·模韻》：“菰或作菰。”

③ 《說文·土部》：“垣，牆也。”可知兩者完全同義。

④ 《集韻·哈韻》：“孩通作駭。”

⑤ 由此而知許慎以‘肆’與‘極’同義。

⑥ 清人臧庸《拜經日記》卷八“矜”條：“後世字書韻學混淆，致改《玉篇》誤從‘今’，唐以來字書遂無有作‘矜’者。”

12. “前後不相撚”，許注：“撚，揉蹈也。”《說文·手部》：“撚，……一曰蹂也。”

13. “擗巨旗”，許注：“擗，卷取也。”《玉篇·手部》引《說文》：“擗，取也。”

(六) 人間訓

1. “人莫蹟於山而蹟於垤”，許注：“垤，蟻封也。”《說文·土部》：“垤，蟻封也。”

2. “攘祛薄腋”，許注：“祛，袂。”《說文·衣部》：“祛，衣袂也。”

3. “遣卒戍陳”，許注：“戍，守也。”《說文·戈部》：“戍，守邊也。”

4. “所浼者多矣”，許注：“浼，汙。”《說文·水部》：“浼，汙也。”

5. “又利越之犀角、象齒、翡翠、珠璣”，許注：“翡，赤雀。翠，青雀。員者為珠，類者為璣。”《說文·羽部》：“翡，赤羽雀也。”又《說文·羽部》：“翠，青羽雀也。”《說文·玉部》：“璣，珠不圓也。”

6. “一軍守九嶷之塞”，許注：“九嶷，在零陵也。”《說文·山部》：“嶷，九嶷山，舜所葬，在零陵營道也。”

7. “使馬圉往說之”，許注：“圉，養馬者。”《說文·卒部》：“圉，囹圉，所以拘罪人。……一曰：圉人，掌馬者。”

8. “吾怨之，慍於骨髓”，許注：“慍，痛。”《說文·心部》：“慍，痛也。”

(七) 泰族訓

1. “零兌而請雨”，許注：“兌，說也。”《說文·兒部》：“兌，說也。”

2. “非券之所責也”，許注：“券，契也。”《說文·刀部》：“券，契也。”

3. “堯乃妻以二女，以觀其內”，許注：“二女，娥皇、女英。”《說文·女部》：“娥，帝堯之女，舜妻娥皇字也。”

4. “乃澄列金、木、水、火、土之性”，許注：“澄，清也^①。”《說文·水部》：“澂，清也。”^②

5. “既入大麓”，許注：“林屬於山曰麓。”《說文·林部》：“麓，守山林吏也。……一曰林屬於山為麓。”

6. “驂欲馳，服欲步”，許注：“驂，駢。”《說文·馬部》：“駢，驂，旁馬。”

7. “陳簠簋，列樽俎”，許注：“器方中者為簠，圓中者為簋也。”《說文·竹部》：“簠，黍稷圓器也。”又《說文·竹部》：“簋，黍稷方器也。”^③

① 又《要略》篇“澄澈神明之精”，許注亦云：“澄，清也。”

② “澄”乃“澂”之俗字。

③ 許注與《說文》釋義正好相反，蓋傳寫之誤。

(八) 要 略

1. “覽取撝掇”，許注：“撝，拾也。”《說文·手部》：“撝，拾取也。”
2. “與晝宵寒暑並明”，許注：“宵，夜。”《說文·宀部》：“宵，夜也。”
3. “提名責實”，許注：“提，挈也。”《說文·手部》：“提，挈也。”
4. “說捍搏困”，許注：“搏，圓也。”《說文·手部》：“搏，圜也。”
5. “標舉終始之壇也”，許注：“標，末也。壇，場也。”《說文·木部》：“標，木杪末也。”又《說文·土部》：“壇，祭場也。”
6. “以館清平之虛”，許注：“館，舍也。”《說文·食部》：“館，客舍也。”
7. “躬擐甲冑”，許注：“擐，貫著也。”《說文·手部》：“擐，貫也。”
8. “一朝用三千鍾贛”，許注：“贛，賜也。”《說文·貝部》：“贛，賜也。”

三、陶方琦所輯許注與《說文》 相近釋義對比

陶方琦平生以研究《淮南子》為務，積多年之功撰成《淮南許注異同詁》一書。他在辨析許注和高注同異時多證以《說文解字》，故而能夠很明顯地看出其所輯許注與《說文》之間相近或相同的釋義。筆者根據陶氏的說法，對兩者相同或相近的釋義加以整理，剔除與許注八篇重複者，亦比列如下：

(一) 原 道 訓

1. “昔者夏鯀作三仞之城”，許注：“八尺曰仞。”《說文·人部》：“仞，伸臂一尋，八尺。”（《淮南許注異同詁》卷一）
2. “隋法刻刑”，許注：“隋，峻也”《說文·自部》：“隋，陵也。”^①（同上）
3. “期年而漁者爭處湍瀨”，許注：“湍，水行疾也。”《說文·水部》：“湍，疾瀨也。”（同上）
4. “南游江潯”，許注：“潯，水涯也。”《說文·水部》：“潯，水旁深也。”^②（同上）
5. “激軫之音”，許注：“軫，轉也。”《說文·糸部》：“軫，轉也。”^③（同上）
6. “吾獨慷慨遺物”，許注：“慷慨，不得志也。”《說文·心部》：“慨，忼慨，壯士不得志也。”（《淮南許注異同詁補遺》）

① 《玉篇·阜部》：“陵，亦作峻。”

② 此用陶方琦說法。他進一步解釋說：“水旁即水涯，《廣雅·釋詁》‘厓，方也’，方旁古字通。”

③ 陶方琦說：“許注當是軫字。”

7. “上漏下濕”，許注：“漏，穿也。”《說文·雨部》：“漏，屋穿水下也。”(同上)

(二) 倣真訓

1. “含哺而興”，許注：“哺，口中嚼食也。”《經典釋文》卷三十引《說文》：“哺，口中嚼食也。”(《淮南許注異同詁》卷一)

2. “目觀玉輅琬象之狀”，許注：“璐，美玉也。”^①《說文·玉部》：“璐，玉也。”(同上)

3. “使之訢訢然”，許注：“訢，古欣字。”《說文·言部》：“訢，喜也。”又《說文·欠部》：“欣，笑喜也。”(同上)

4. “鏤之以劓劓”，許注：“劓劓，曲刀也。”《說文·刀部》：“劓，曲刀也。”(同上)

5. “擢德撻性”，許注：“擢，引也。”《說文·手部》：“擢，引也。”(同上)

6. “足蹠陽阿之舞”^②，許注：“蹠，蹈也。”《說文·足部》：“蹠，蹈也。”(同上)

(三) 天文訓

1. “東方木也”，許注：“木，冒地而生也。”《說文·木部》：“木，冒也，冒地而生，東方之行。”(《淮南許注異同詁》卷二)

2. “故不可以夷邱上屋”，許注：“夷，平也。”《說文·大部》：“夷，平也。”(同上)

3. “秋分而秒定”，許注：“秒，禾穗芒也。”《說文·禾部》：“秒，禾芒也。”(同上)

4. “南方火也”，許注：“火者，炎上也。”《說文·火部》：“火，燬也，南方之行，炎而上，象形。”(《淮南許注異同詁補遺》)

5. “十二分而當一銖”，許注：“銖，十黍之重。”《說文·金部》：“銖，權十分黍之重也。”(同上)

(四) 時則訓

1. “具撲曲筥筐”，許注：“曲，葦薄也。”《說文·曲部》：“曲，象器曲受物之形，或說曲，蠶薄也。”(《淮南許注異同詁》卷二)

2. “果實早成”，許注：“在木曰果，在地曰蓏。”《說文·艸部》：“蓏，在木曰果，在地曰蓏。”(同上)

(五) 精神訓

1. “陶人之克埏埴”，許注：“埏，揉也。埴，土也。”《說文·土部》：“埴，黏土也。”(《淮南許注異同詁》卷三)

① 陶方琦認為，許本“輅”作“璐”。

② 陶方琦稱，《文選注》十六引高本《淮南》作“足蹠陽阿之舞”。經查，《文選》李善注引皆作“蹠”。

2. “庠題不枿”，許注：“枿，櫨也。”《說文·木部》：“枿，屋櫨也。”（《淮南許注異同詁補遺》）

3. “與守其箒箒”，許注：“箒，即箒也。”《說文·竹部》：“箒，箒也。”（同上）

(六) 本經訓

1. “昔者倉頡作書而天雨粟，鬼夜哭”，許注：“倉頡，黃帝史臣也。”許慎《說文解字敘》：“黃帝之臣倉頡。”（《淮南許注異同詁》卷三）

2. “而下殺狹獮”，許注：“窳窳，類獮，虎爪，食人。”^①《說文·豸部》：“獮，狹獮，類獮，虎爪，食人，迅走。”（同上）

3. “衰經苴杖”，許注：“苴，草。”《說文·艸部》：“苴，履中草。”（同上）

4. “財用殫於會賦”，許注：“會，計。”《說文·言部》：“計，會也，算也。”（同上）

5. “古者天子一畿”，許注：“畿，千里地。”《說文·田部》：“畿，天子千里地。”（同上）

(七) 主術訓

1. “冕而前旒”，許注：“冕，冠也。前旒，冕前珠飾也。”《說文·冂部》：“冕，大夫以上冠也。”又《說文·玉部》：“璫，垂玉，冕飾。”^②（《淮南許注異同詁》卷三）

2. “揮柅而狎犬”，許注：“柅，杖也。”《說文·木部》：“柅，木杖也。”（同上）

3. “趙武靈王服貝帶鷓鷃”，許注：“鷓鷃，鷓雉也。”《說文·鳥部》：“鷓，鷓鷃，鷓也。”又《說文·鳥部》：“鷓，赤雉也。”（同上）

4. “然民無有窟穴狹廬”，許注：“窟穴，土室。”《說文·穴部》：“穴，土室也。”（同上）

5. “羣臣輻湊”，許注：“湊，競進也。”《說文·夨部》：“湊，奏進也。”（《淮南許注異同詁補遺》）

6. “肥醲甘脆”，許注：“醲，肥酒也。”《說文·酉部》：“醲，厚酒也。”（同上）

(八) 繆稱篇

1. “心治則百節安”，許注：“治，猶理也。”《說文·玉部》：“理，治玉也。”（《淮南許注異同詁》卷三）

2. “支體相遺”，許注：“遺，忘。”《說文·辵部》：“遺，亡也。”^③（同上）

3. “大絃絙則小絃絕矣”，許注：“絙，急也。”《說文·糸部》：“絙，大素也，一曰急也。”又《說文·手部》：“捥，引急也。”（同上）

① 陶方琦認為，“窳窳”亦作“狹獮”。

② 《集韻·尤韻》：“璫，通作旒。”

③ 亡與忘，古字通。

(九) 齊 俗 篇

1. “子路拯溺”，許注：“拯，舉也。”《說文·手部》：“拊，上舉也。”^①（《淮南許注異同詁卷三》）
2. “而求之於浣准”，許注：“浣准，水望之平。”《說文·水部》：“水，准也。”又《說文·水部》：“准，平也。”（同上）
3. “而刀可以剃毛”，許注：“剃，截髮也。”《說文·髟部》：“鬣，鬣髮也。”（《淮南許注異同詁補遺》）

(十) 汜 論 訓

1. “段幹木晉國之大駟而為文侯師”，許注：“駟，市儉。”《類篇》“駟”字下引《說文》：“馬壯也，一曰馬蹲駟也，一曰市會。”（《淮南許注異同詁卷四》）
2. “久血為燐”，許注：“兵死之血為鬼火。”《說文·炎部》：“燐，兵死及牛馬之血為燐。燐，鬼火也。”
3. “明月之珠不能無類”，許注：“類，絲類也。”《說文·糸部》：“類，絲節也。”（《淮南許注異同詁續補》）。^②

(十一) 兵 略 篇

1. “縮枹而鼓之”，許注：“縮，貫也。”《說文·糸部》：“縮，惡也。”^③（《淮南許注異同詁卷四》）
2. “此候之官也”，許注：“候，望也。”《說文·人部》：“候，伺望也。”（同上）
3. “刑德奇賚之數”，許注：“胘，軍中約也。”《說文·言部》：“該，軍中約也。”^④（《淮南許注異同詁補遺》）

(十二) 說 山 訓

“蹲踞而誦詩書”，許注：“蹲，即踞也。”《說文·足部》：“蹲，踞也。”（《淮南許注異同詁補遺》）

(十三) 說 林 訓

1. “日出湯谷”，許注：“熱如湯也。”《說文·水部》：“湯，熱水也。”（《淮南許注異同詁》）

① 洪亮吉《春秋左傳詁·宣公十二年》：“拊與拯古字通。”
 ② 《類篇·炎部》：“燐，或作燐。”
 ③ 桂馥《說文解字義證》卷四十一：“惡當為毋，《玉篇》：‘縮，貫也。’”
 ④ 賚、胘、該三字可通，詳見陶方琦《淮南許注異同詁補遺》。

卷四)

2. “非以一堞塞江也”，許注：“堞，塊也。”《說文·土部》：“堞，塊也。”(同上)
3. “至味不嗛”，許注：“嗛，銜也，口有所銜食也。”《說文·口部》：“嗛，口有所銜也。”(《淮南許注異同詁補遺》)
4. “潰小皦而發瘞疽”，許注：“皦，面氣之瘡也。”《說文·皮部》：“皦，面生氣也。”(同上)

(十四) 人間篇

1. “且塘有萬穴”，許注：“塘，隄也。”《說文·土部》：“隄，唐也。”(《淮南許注異同詁補遺》)
2. “起波濤”，許注：“潮水湧起，遷者為濤。”慧琳《一切經音義》卷八十三引《說文》：“濤，潮水湧起也。”(同上)

(十五) 修務訓

“苗山之鋌”，許注：“鋌，銅鐵樸也。”《說文·金部》：“鋌，銅鐵樸也。”(《淮南許注異同詁卷四》)

(十六) 泰族篇

1. “而卵孚於陵”，許注：“孚，謂卵自孚也。”《說文·爪部》：“孚，卵孚也。”(卷四《泰族篇》)
2. “離先稻孰”，許注：“稻米落地而生為離稻。”《說文·禾部》：“秬，今年落，來年自生，謂之秬。”^①(同上)

餘 論

通過上面的對比可知，許注八篇與《說文》相同或相近的釋義，約有 86 例；陶氏所輯許注與《說文》相同或相近的釋義，約有 55 例；兩者共計 141 例。我們依此可以推斷，那些散亡的大半許注與《說文》相同或相近者也肯定不在少數。這足以證明，許注和《說文解字》之間相融互補的關係十分深厚。許慎校書東觀時，《說文解字》初稿已成，他的小學素養亦臻完熟，正好將其所學所悟運用在注解《淮南子》之上，晚年又取《淮南子注》一書，與《說文》詳加比勘，使《說文解字》得到了進一步的修補和完善。從這一方面說，《淮南子》許慎注在《說文解字》的成書過程中可謂居功至偉。

^① 段玉裁《說文解字注》：“離、秬、旅一聲之轉，皆謂不種而自生者也。”

另外，這裏還有兩個問題需要提出來加以討論。第一個問題，如何看待現存許注中很多不同於《說文》的釋義？前文也已經提過，注疏作品和字典（詞典）的編著畢竟存在差別，前者釋義必須置之於原作品的具體語境中，詞義不同乃至一詞多義都屬於正常現象，而後者釋義可以脫離具體的語境，主要探究字或詞的本義，很少討論它們在作品中的使用義。許慎注解《淮南子》不能不考慮具體的語言環境，只能採用隨文為釋的方式，其釋義與本義不同自然是訓詁學所允許的。第二個問題，如何看待今存高注十三篇與《說文》相同的釋義？陶方琦認為其中半數是許注羸入所致：

更有高注十三篇中，其詁訓有與《說文》同者，亦疑半為許注。如《原道訓》“千越生葛絺”，高注“絺，細葛”，與《說文·絲部》“絺，細葛”之說同。《俶真訓》“澤及蚊蟻”，高注“蚊，蟲行也”，與《說文·蟲部》“蚊，蟲行也”之說同。《天文訓》“音比南呂”，高注“南，任也”，與《說文》“南方枝任”之說同。《地形訓》“洋水出其西北陬”，高注“洋水經隴西氐道，東至武都為漢”，與《說文·水部》“漾出隴西氐道，東至武都為漢”之說同。《時則訓》“食麥與羊”，高注“麥，金也”，與《說文》“麥，金”之說同。《覽冥訓》“虎豹襲穴而不敢咆”，高注“咆，嗥也”，與《說文·口部》“咆，嗥”之說同。《精神訓》“夫有夏后氏之璜者”，高注“璜，半璧也”，與《說文·玉部》“半璧曰璜”之說同。《本經訓》“直道夷險”，高注“夷，平也”，與《說文》“夷，平”之說同。《主術訓》“黼黻文章”，高注“白與黑為黼，青與黑為黻”，與《說文》“黼，白與黑相次文”、“黻，黑與青相次文”之說同。《汜論訓》“負扆而朝諸侯”，高注“扆，戶牖之間”，與《說文》“戶牖之間謂之扆”之說同。《說山訓》“冠錙銖之冠”，高注“六銖曰錙，八銖曰鍾”，與《說文》“錙，六銖也”、“鍾，八銖也”之說同。《說林訓》“心所欲毀鍾為鐸”，高注“鐸，木鈴也”，與《說文》“鐸，木鈴也”之說同。《修務訓》“曳齊紈”，高注“紈，素也”，與《說文》“紈，素”之說同。此十三篇與《說文》訓同者，不能悉數要，不無羸入之處。^①

除陶氏所舉之例外，筆者刺取高注十三篇，同《說文》對照，發現各篇還存在不少與《說文》釋義相同或相近者。通過認真考究兩者相同的訓義，筆者認為，造成這一現象主要有兩個原因。其一，此中大部分釋義乃是古之常訓，注家皆可採納。就陶方琦所舉的例子來看，《儀禮·大射》鄭玄注“絺，細葛也”，說與許高二注同；劉歆《鐘律書》“南，任也”，說與許高二注同；班固《漢書·地理志》“上邽，安故，氐道，《禹貢》養水所出，至武都為漢”，說與許高二注同。《廣韻·麥韻》引《白虎通》“麥，金也”，說與許高二注同；《毛詩傳》、《孟子·盡心》趙歧注、《楚辭·九歎》王逸注皆謂“夷，平也”，說與許高二注同；《周禮·春官宗伯》鄭玄注“半璧曰璜”，說與許高二注同；《周禮·冬官考工記》“白與黑謂之黼，黑與青謂之黻”，說與許高二注同；《爾雅·釋

① 陶方琦《漢學室文鈔》卷四《〈淮南〉〈說文〉補詁敘》。

宮》“牖戶之間謂之扆”，說與許高二注同。顯然，這些訓義皆非許慎一家之言，高誘也可以如此訓解。但是，許注八篇則有所不同，我們能從中很容易地找出《說文》吸納此八篇的詞語，如“暉日”、“執圭”、“騶虞”、“罔兩”、“扶桑”、“奇咳”、“娥皇”，等等。其二，可能有部分釋義是高誘襲用許注而來，所以與《說文》同。依此而言，陶方琦以為半數乃羸入所致，與客觀事實不符。

[作者簡介] 李秀華(1976—)，男，江西新余人。文學博士，現為台州學院講師，主要從事先秦兩漢諸子學研究，已發表學術論文近 20 篇。

司馬遷“整齊百家雜語”說

任 剛

司馬遷“整齊百家雜語”是一個有趣的話題，學界已有不少論著。本文從《史記》取材和《史記》“見之於行事”的角度，做一些粗淺的探討，求教於方家。

一、“整齊百家雜語”釋義

首先考察“整齊”的含義。《史記》中多次用到“整齊”一詞。《禮書》：“人道經緯萬端，規矩無所不貫，誘進以仁義，束縛以刑罰，故德厚者位尊，祿重者寵榮，所以總一海內而整齊萬民也。”《樂書》：“聞羽音，使人整齊而好禮。”《孫子吳起列傳》：“於是孫子使使報王曰：‘兵既整齊，王可試下觀之，唯王所欲用之，雖赴水火猶可也。’”《貨殖列傳》：“故善者因之，其次利道之，其次教誨之，其次整齊之，最下者與之爭。”《太史公自序》：“余所謂述故事，整齊其世傳，非所謂作也，而君比之於《春秋》，謬矣”，“漢既初定，文理未明，蒼為主計，整齊度量，序律歷”，“序略，以拾遺補藝，成一家之言，厥協六經異傳，整齊百家雜語”。以上諸例“整齊”，場合不同，但基本上沒有歧義，都有“一致”、“成體系”的意思。梁啟超認為，“整齊”是《史記》的基本創作方法：“史家唯一職務，即在‘整齊其世傳’，‘整齊’即史家之創作也。能否‘整齊’，則視乎其人之學識及天才。太史公知整齊之必要，又知所以整齊，又能使其整齊理想實現，故太史公為史界第一創作家也。”^①顧頡剛認為，“這種‘整齊故事’的方法，是漢代儒生和經師的基本方法。”^②梁、顧二先生的觀點是對的，側重不同。但“整齊”的意思似乎不十分明瞭。“整齊”和“厥協六經異傳”的“協”是一個意思。王先謙解釋得非常明白：“協者，稽合異同，折中取捨。”^③

① 梁啟超《飲冰室合集》專集第七十二，《要籍解題及其讀法》，北京中華書局1989年版，第19頁。

② 顧頡剛《古史辨》第七冊上編《戰國秦漢間人的造偽和辨偽》，上海古籍出版社1982年版，第49頁。

③ 王先謙《漢書補注·司馬遷傳》，北京中華書局1983年版，第1236頁。

就“整齊其世傳”、“整齊百家雜語”這個語境而言，一般認為“整齊”是“使……系統化”^①。司馬遷是中國歷史上最成功地使“百家雜語”系統化的人。

“百家雜語”指什麼？“百家”是戰國以來的學術用語，《史記》中常用“百家”，如《五帝本紀》“而百家言黃帝”，《秦始皇本紀》“天下敢有藏《詩》、《書》、百家語者”，《樛里子甘茂列傳》“學百家之術”，《范雎蔡澤列傳》“五帝三代之事，百家之說，吾既知之”，《屈原賈生列傳》“頗通諸子百家之書”，《李斯列傳》“臣請諸有文學《詩》《書》百家語者，蠲除去之”，《平津主父偃列傳》“晚乃學《易》、《春秋》、百家言”，《儒林列傳》“紬黃老、刑名百家之言”，《滑稽列傳》“諷誦《詩》《書》百家之言”，《太史公自序》“雖百家弗能易也”、“雖百家弗能廢也”、“雖百家弗能改也”等。以上“百家”所指基本相同，只是範圍略有區別：或單行，或與《詩》、《書》、《易》、《春秋》並列，或與黃老、刑名並列，理解成“諸子百家”的“百家”，當不會有太大的出入。不過這個“百家”的範圍相當大，與我們今天所說的先秦諸子百家不完全相同。

“雜語”，當指記言記行之書和司馬遷訪古問故得來的傳說故事。

呂思勉說：“《春秋》為記事之史，《尚書》為記言之史。由記言推廣之而及於記行，則成今之《國語》矣。……《史記》列傳即原於語。故在他篇中述及，仍稱為語。如《秦本紀》述商鞅說孝公變法曰：‘其事在《商君語》中’，《孝文本紀》述大臣誅諸呂，謀立代王曰：‘事在《呂后語》中’是也。”^②呂先生這裏說的是《史記》“列傳”的來源，不是“百家雜語”的“語”，但也能給我們啟發。我認為呂先生說的“語”與“百家雜語”的“語”有關聯。《史記》還有一些有關“語”的說法：如《秦本紀》“其語在《始皇本紀》中”、《秦始皇本紀》“語具在《李斯傳》中”、《呂太后本紀》“語在齊王語中”、《趙世家》“語在晉事中”等，這些“語”相當於現在的“事”，“雜語”的“語”，也當如此。《史記》中也有“語”“事”互換的例子，如《禮書》“事在袁盎語中”，我以為這裏的“事”就是《趙世家》“語在晉事中”的“語”，二者都可以當故事講，也就是司馬遷所說的“述故事，整齊其世傳”的“故事”、“世傳”。劉向整理的“中書”，有“事語”一種，當指既記言又記事的書，諸如《國語》之類。但是記言、記事都是相對的，就是用來說事的《尚書》，也言、事皆有，沒有那麼嚴格。之後記言記事合而為一，不再區別。先秦諸子書，大多既記言也記事。“小說家”雖出自街談巷議，但班固置之於諸子第十家。《漢書·藝文志》出自劉向的《七略》，由《七略》的分類可以大致推知司馬遷時代的圖書分類。因此，從這個意義上說，“百家”、“雜語”都屬諸子。如果一定要區分的話，可能是言與事、莊與誕的區別。

“厥協六經異傳，整齊百家雜語”，是司馬遷對《史記》取材及其方式的概括。《索隱》：“遷言以所撰取協於‘六經’異傳諸家之說耳，謙不敢比經義也。‘異傳’者如子夏《易傳》、毛公《詩》及韓嬰《外傳》、伏生《尚書大傳》之流者也。”《正義》：“太史公撰《史記》，言其協於‘六經’

① 如韓兆琦《史記箋證·太史公自序》：“把古代帝王、諸侯以及英雄豪傑們的家世、事蹟加以排列，使之系統化。”江西人民出版社2004年版，第6364頁。

② 呂思勉《秦漢史》，上海古籍出版社2005年版，第697頁。

異文，整齊諸子百家雜說之語，謙不敢比經義也。異傳，謂如丘明《春秋外傳國語》、子夏《易傳》、毛公《詩傳》、韓《詩外傳》、伏生《尚書大傳》之流也。”^①《索隱》只有“六經異傳”的說明，沒有“百家雜語”的說明，其原因大概是覺得沒有必要。《正義》解釋“整齊百家雜語”為“整齊諸子百家雜說之語”，仿佛欲有所明而未明。

從《史記》取材的實際情況看，司馬遷著《史記》除了傳世的文字材料外，還包括司馬遷調查研究得來的各種有關的民間傳說故事。這些故事，司馬遷都有大量而明確的說明，如《魏世家·贊》“吾適故大梁之墟，墟中人曰”、《淮陰侯列傳·贊》“吾如淮陰，淮陰人為余言”、《刺客列傳·贊》“始公孫季功、董生與夏無且遊，具知其事，為余道之如是”、《衛將軍驃騎列傳·贊》“太史公曰：蘇建語余曰”等。《史記》採用了大量的這類傳說故事。“整齊百家雜語”既然是司馬遷對《史記》材料來源的概括，“雜語”應包括這類有關的民間傳說。以往解釋“百家雜語”者不及此，有失偏頗。

綜上，“百家雜語”的範圍應當指“六經”及經傳以外的所有著作和司馬遷採用的民間傳說。“整齊百家雜語”就是司馬遷對“六經”及其異傳之外所有材料，包括有關的民間傳說的吸納和整合，使其系統化。

從《史記》的體例及取材的實際看，司馬遷“整齊”的“百家雜語”主要有兩個方面：一是“百家雜語”思想精華，一是“故事”、“世傳”。就《史記》文本材料而言，主要是後者。

二、“述故事”、“整齊其世傳”

從司馬遷對諸子的研究可以看出，司馬遷非常重視諸子的表達方式。《史記》應該寫成什麼樣子，司馬遷父子是經過深思的。最後在“載空言”還是“見行事”之間做了選擇：“我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也。”^②此語引自董仲舒《春秋繁露·俞序篇》：“仲尼之作《春秋》也，上探正天端王公之位，萬民之所欲，下明得失，起賢才，以待後聖。故引史記，理往事，正是非，見王公，史記十二公之間，皆衰世之事，故門人惑。孔子曰：‘吾因其行事，而加乎王心焉，以為見之空言，不如行事博深切明。’”^③《俞序》論《春秋》大旨，有自序的性質。《太史公自序》有關《春秋》的看法多出自《俞序》。孔子“以為見之空言，不如行事博深切明”的思想，深為司馬遷認同。“見之於行事”是《太史公自序》表達的主要內容之一，是《史記》的表達方式，表明了司馬遷“一家之言”的特點。“空言”就是諸子百家式的議論，“行事”就是歷史家式的記錄往事。

① 司馬遷《史記·太史公自序》，北京中華書局 1959 年標點本，第 3321 頁。本文所引皆據此。

② 司馬遷《史記·太史公自序》，第 3297 頁。

③ 蘇輿撰、鍾哲点校《春秋繁露義證》，北京中華書局 1992 年版，第 158～159 頁。

“我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也”，說明了“整齊百家雜語”的方式方法：“整齊百家雜語”要做到“深切著明”，而“見之於行事”是“深切著明”的主要保障。“故事”是《史記》文本的基本材料，由這些基本材料“深切著明”地構築起《史記》“究天人之際，通古今之變，成一家之言”的大旨。

司馬遷對“百家雜語”的“整齊”如下。

(一) 採用“百家雜語”的有關史料

司馬遷“整齊百家雜語”涉及的範圍很廣，從傳說中的黃帝到當代的本紀、世家、列傳以及書、表都有。

《史記》中所引和所見的“百家雜語”

《史記》篇名	百家雜語書
管晏列傳	《管子》《晏子春秋》
老莊申韓列傳	《老子》《老萊子》《莊子》《申子》《韓非子》
商君列傳	《商君書》
孔子世家	《論語》《孔子家語》
仲尼弟子列傳	《弟子籍》《孔子家語》
孟子荀卿列傳	《孟子》《荀卿子》《鄒衍子》《淳於髡子》《慎子十二論》《環淵上下篇》《接子》 《田駢子》《鄒奭子》《公孫龍子》《劇子》《尸子》《長盧子》《吁子》《墨子》
儒林列傳	《兒寬書》《功令》
封禪書	《主運》《劄書》
呂不韋列傳	《呂氏春秋》
十二諸侯年表	《公孫固子》《春秋曆譜牒》
淮南衡山列傳	《淮南子》
五帝本紀	百家書
秦始皇本紀	《新書》
酈生陸賈列傳	《酈生書》《新語》
田儉列傳	《劇通書》
貨殖列傳	《計然七策》
司馬穰苴列傳	《司馬兵法》
孫子吳起列傳	《孫子》《孫臏兵法》《吳起兵法》
魏公子列傳	《魏公子兵法》
蘇秦列傳	《蘇子》《鬼谷子》

續 表

《史記》篇名	百 家 雜 語 書
張儀列傳	《張子》《鬼谷子》
留侯世家	《太公兵法》
齊世家	《太公兵法》
太史公自序	《王子》《司馬兵法》《史記》《漢律令》《漢章程》
魏其武安侯列傳	《盤孟諸書》
扁鵲倉公列傳	《黃帝扁鵲之脈書》
三代世表	《始終五德之說》《諜記》《歷譜諜》
張耳陳餘列傳	《星經》
曆書	《曆數甲子篇》
大宛列傳	《禹本紀》《山海經》
天官書	《史記》《星經》
十二諸侯年表	《鐸氏微》《虞氏春秋》《漢軍法》
漢書·司馬遷傳贊	《戰國策》《世本》《楚漢春秋》
六國年表序	《秦記》戰國之權變
秦楚之際月表序	秦楚之際
高祖功臣侯年表序	《列封》
惠景間侯者年表序	《令甲》
袁盎晁錯列傳	《晁錯所更令三十章》
屈原賈生列傳	屈原賦、宋玉賦、唐勒賦、景差賦、賈誼賦
司馬相如列傳	司馬相如賦

上表所列 80 餘種只就傳世典籍而言，是《史記》直接顯示的，此外還有《史記》引而不可考的。由此可見“整齊百家雜語”的範圍。下面舉例說明。

先看採用的史料。孟子可謂是一位古史專家，《孟子》中有許多有關唐堯虞舜的故事，《史記》中五帝、夏、商、周以及伯夷、叔齊、孔子的許多材料都是從《孟子》中來。諸如舜在民間耕稼、陶、漁，堯崩之後，天下百姓不歸朱丹而歸舜，瞽叟、象焚廩、掩井，舜崩之後，天下不歸商均而歸禹，禹崩之後，天下不歸益而歸啟，伊尹放帝太甲等，分別來自《孟子》的《萬章上》、《公孫丑上》、《梁惠王下》、《滕文公上》、《離婁上》等。《莊子》以誕著稱，但《史記》的不少材料來自《莊子》。《莊子》中有十四篇言及黃帝，即《齊物論》、《大宗師》、《在宥》、《天地》、《天道》、《天運》、《繕性》、《至樂》、《山木》、《田子方》、《知北遊》、《徐無鬼》、《盜跖》、《天下》。《五帝本紀》中

黃帝的有些事蹟，如黃帝學道於空桐之山，就采自《在宥》：“黃帝立為天子十九年，令行天下，聞廣成子在於空同之山，故往見之。”^①《伯夷叔齊列傳》中有關伯夷、叔齊、卞隨、務光的事蹟，采自《莊子》的《逍遙遊》、《讓王》和《呂氏春秋》的《離俗》、《誠廉》等。孔子是歷史上影響最大的人物之一，戰國之後的學者少有不提的。盛傳的孔子“厄於陳蔡”，《莊子》的《天運》、《山木》、《讓王》、《盜跖》、《漁父》，《晏子春秋·外篇下》，《孟子·盡心下》，《論語》的《先進》、《衛靈公》，《韓詩外傳》卷七等都有記載。《孔子世家》及《史記》中的孔子故事，就是司馬遷“整齊百家雜語”的結果。《孔子世家》，一部分取材於《論語》、《孟子》、《荀子》、《禮記》、《孔子家語》等儒家經典，如孔子攝相誅少正卯最初見於《荀子·宥坐》，孔子家世、孔子為魯司寇、孔子去世前的言行，都是出自《孔子家語·終記解》等。還有一部分來自諸子百家。如《莊子》說到孔子的有二十一篇^②，其中不少為司馬遷採用。刪述《六經》是孔子一生最重要的事，但最先記載的不是儒家經傳，而是《莊子·天運》，孔子干七十餘君，也見於《天運》。《孔子世家》和《老子韓非列傳》中孔子適周問禮於老聃的故事，《禮記·曾子問》記載得很簡單，《天地》、《天道》、《天運》、《田子方》、《知北遊》、《外物》等都有比較詳細的記載。比如，《史記·老子韓非列傳》的“孔子適周，將問禮於老子。老子曰：‘子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。’孔子去，謂弟子曰：‘鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能遊；獸，吾知其能走。走者可以為罔，游者可以為綸，飛者可以為矰。至於龍吾不能知，其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪！’”這一大段文字，就是《天道》中兩節文字、《外物》中一節文字的概括和《天運》中一節文字的發揮。從這些例子中，我們確實可以看出司馬遷的“整齊百家雜語”。諸如此類，在《史記》中還有許多。

以上只是舉例說明了《史記》“整齊百家雜語”。《史記》從儒家、道家、法家、陰陽家、縱橫家、兵家、墨家、歷家、雜家等諸子百家中汲取了大量的材料。較常見的有《論語》、《晏子春秋》、《管子》、《商君書》、《韓非子》、《李子》（李悝）、《吳起》、《孫子》、《墨子》、《申子》、《孟子》、《老子》、《莊子》、《荀子》、《戰國策》、《呂氏春秋》、《新語》、《新書》、《淮南子》等。一部《史記》就是“百家雜語”的大融合。

下面再以《史記》採用“戰國之權變”為例，考察司馬遷在撰寫戰國史時“整齊百家雜語”的大致情況。

司馬遷在《六國年表序》中說：“秦既得意，燒天下《詩》、《書》，諸侯史記尤甚，為其有所刺

① 郭慶藩《莊子集釋》，上海書店1986年《諸子集成》本，第172頁。

② 不完全統計，《莊子》中21篇提到孔子：《人間世》、《德充符》、《大宗師》、《天地》、《天道》、《天運》、《秋水》、《至樂》、《達生》、《田子方》、《知北遊》、《則陽》、《寓言》、《讓王》、《盜跖》、《漁父》、《列禦寇》、《外物》、《徐無鬼》、《山木》等。

譏也。《詩》、《書》所以復見者，多藏人家，而史記獨藏周室，以故滅。惜哉，惜哉！獨有《秦記》^①，又不載日月，其文略不具。然戰國之權變亦有可頗采者，何必上古。”這段話可以分為如下幾個層次來理解：

第一，六國史料缺，原因是六國史料對秦“有所刺譏”，秦焚天下《詩》、《書》，“諸侯史記尤甚”，結果只留下片言隻語，被《史記》實用。面對這種情況該怎麼辦呢？

第二，六國“史記”以外有《秦記》。《秦記》是秦國的“史記”，但秦國在歷史上是一個落後的國家，它的“史記”也比較落後，“不載日月，其文略不具”，有年無日月且太簡略，但它畢竟是秦國的歷史記載，對於編撰秦國歷史有無可替代的作用。秦國史又是戰國史的主線，所以儘管《秦記》有不盡人意之處，其價值還是很大的。從《史記》中《秦紀》的原文看，《秦紀》主要的作用在編年。

第三，《秦記》之外，就是“戰國之權變”。“戰國之權變”是一堆原始史料，當是晚司馬遷幾十年的劉向編定《戰國策》的所謂“中書”，其作者主要是縱橫家。從司馬遷的語氣看，這些史料不太理想。但“戰國之權變”的作者出自行人之官，都是些對政治極關心、極敏感的人，所以這些材料也反映了一些歷史的真實情況，可在一定程度上補六國被毀“史記”之缺。這是司馬遷採用這些材料的原因。從《史記》採用“戰國之權變”的情況看，“戰國之權變”權充編年之下的史實。

以上三個方面本身就展現了司馬遷“整齊”《秦紀》、“戰國之權變”等的大致情況。

劉向《校戰國策書錄》載：“所校中《戰國策》書，中書餘卷，錯亂相糅莠；又有國別者八篇，少不足；臣向因國別者略以時次之，分別不以序者以相補，除複重，得三十三篇。本字多誤脫為半字，以“趙”為“肖”，以“齊”為“立”，如此類者多。中書本號或曰《國策》；或曰《國事》；或曰《短長》；或曰《事語》；或曰《長書》；或曰《修書》。臣向以為戰國時遊士輔所用之國，為之策謀，宜為《戰國策》。其事繼《春秋》以後，訖楚、漢之起，二百四十五年間之事，皆定以殺青書，可繕寫。”^②今本《戰國策》作者國別不同，人數亦多，主要反映的是縱橫家思想，也有道家思想、儒家思想等，可以斷定，上述《國策》、《國事》、《短長》、《事語》、《長書》、《修書》等，本身就是“百家雜語”。由此可推斷“戰國之權變”的“百家雜語”性質。

這些材料在社會上流傳極廣極多。《帛書戰國策》共二十七篇，其中十一篇的內容見於今本《戰國策》和《史記》，文字也大體相同，另外十六篇被視為“佚書”。唐蘭等先生認為有一部分為司馬遷所未見^③。儘管司馬遷收集史料不遺餘力，但是，有關“戰國之權變”的材料，在他

① 秦文公 13 年(西元前 753)，秦初有史以記事，見《秦本紀》，第 179 頁。金德建先生認為《秦記》始於秦襄西元年。秦文公是秦襄公子，追述襄公時事。下限是秦二世三年。此書約在晉以後佚。詳見《司馬遷所見書考·秦記考徵》，上海人民出版社 1963 年版，第 415~423 頁。

② 諸祖耿《戰國策集注匯考》，江蘇古籍出版社 1985 年版，第 1795 頁。

③ 唐蘭《司馬遷沒有見過的珍貴史料》，《戰國縱橫家書》，文物出版社 1976 年版，第 127 頁。

編撰《史記》時，還沒有收集全。由此可推，司馬遷所見到的“戰國之權變”，內容可能更龐雜，更有“百家雜語”性質。

劉向《說苑序奏》：“所校中書《說苑雜事》，及臣向書，民間書，誣校讎，事類眾多，章句相溷，或上下謬亂，難分別次序。”^①結合《校戰國策書錄》所言，這裏所說的整理典籍之煩難，具有普遍意義。而司馬遷據“戰國之權變”撰《史記》，比劉向上述要難得多。

據鄭良樹統計，《史記》戰國時期的史料約有百分之七十左右，來源於“戰國之權變”^②，鄭先生的證據雖然不足，也可能有一些誇大^③。但可以看出《史記》對於“戰國之權變”的依賴。可見《史記》戰國史本身就是司馬遷“整齊百家雜語”的成果。

司馬遷“整齊百家雜語”，可以從他整理“戰國之權變”這類材料看出來。從最常識的角度講，司馬遷“整齊”工作當有如下內容：

校對文字の文本整理工作：從馬王堆漢墓帛書整理小組整理《帛書戰國策》的有關情況也可以印證司馬遷對“戰國之權變”“整齊”的繁難：如馬王堆漢墓帛書整理小組對出土“帛書”的說明：“原文明顯的錯字，下加尖括弧注明本字。”^④以馬王堆墓主的身份，“帛書”又是隨葬品，“帛書”應當是比較好的“珍藏本”，尚且如此。劉向在《校戰國策書錄》所言“本字多誤脫為半字，以‘趙’為‘肖’，以‘齊’為‘立’，如此類者多”，十分自然。司馬遷以此作為戰國人物的主要材料，在整理上下的功夫必定很大；但今天看來，《史記》中的有關材料，仍有不少錯誤。《戰國策》的整理之難是有名的，從古到今，經過多少人整理，今天仍有讀不懂的段、句。

辨偽工作：如確定史料中的人名、史料的國別等。諸如司馬遷所言“然世言蘇秦多異，異時事有類之者皆附之蘇秦”。“列其行事、次其時序，毋令獨蒙惡聲焉”^⑤。例子很多，隨手舉來：國別如《東周策·周共太子死》一節，《周本紀》斷為西周事；《西周策·雍氏之役》，《周本紀》定為東周事等；人名如《齊策四·孟嘗君逐於齊而復反》的“譚拾子”，《孟嘗君列傳》為“馮援”；《韓策一·觀鞅謂春申君曰“觀鞅”，《春申君列傳》為“朱英”等。這工作量是很大的。

編年工作：司馬遷雖不敢說是第一個為“戰國之權變”編年、確定作者的人，但是，《史記》採用的實際說明，司馬遷是一個比較權威的為“戰國之權變”編年的歷史家。戰國中後期，國與國之間的關係十分密切，一段史料往往與若干國家有關。為這些史料編年，有很強的綜合性，比劉向的“略以時次之”難多了。

① 向宗魯《說苑校正》，中華書局 1987 年版，第 1 頁。

② 鄭良樹《戰國策研究》，臺灣學生書局 1975 年版，第 183 頁。

③ 何晉認為，鄭良樹所輯的 108 條《戰國策》佚文約有 59 條大可商榷。見其所著《戰國策研究》，北京大學出版社 2001 年版，第 132 頁文及注 1。

④ 《戰國策·馬王堆漢墓出土帛書〈戰國策〉釋文》，上海古籍出版社 1985 年版，第 1337 頁。

⑤ 司馬遷《史記·蘇秦列傳》，第 2277 頁。

蘇秦、張儀是縱橫家的代表人物，今本《戰國策》三十三卷，其中十八卷之多有蘇秦的記載^①，有十七卷載張儀^②。而司馬遷所據“戰國之權變”的有關材料當還多於此。蘇、張蹤迹，遍及七國，有關材料相當複雜。如此多的材料，有真有偽，給司馬遷的“整齊”帶來的麻煩是可想而知的。

以蘇秦為例。司馬遷在《蘇秦列傳·贊》中說：“蘇秦兄弟三人，皆遊說諸侯以顯名，其術長於權變。而蘇秦被反間以死，天下共笑之，諱學其術。然世言蘇秦多異，異時事有類之者皆附之蘇秦。夫蘇秦起閭閻，連六國從親，此其智有過人者。吾故列其行事，次其時序，毋令獨蒙惡聲焉。”這段話主要說蘇秦史料的複雜性，從一定意義上說，也是戰國史料的複雜性，對理解司馬遷“整齊百家雜語”有典型意義。

司馬遷由兩個基本根據，即蘇秦連六國縱親和齊、燕之間的矛盾，從“列其行事，次其時序”兩個方面，對有關材料進行“整齊”。我們不妨從以下方面分析。

第一，“蘇秦兄弟三人（《索隱》云蘇氏兄弟五人，蘇秦、蘇代、蘇厲、蘇辟、蘇鵠，列傳只載三人），皆遊說諸侯以顯名，其術長於權變。”首先令太史公在材料上迷惑不解的是都“長於權變”的蘇秦兄弟三人（蘇秦、蘇代、蘇厲）的材料。他們既活動於同一時期，所操之術又相同，這三人的材料就不好弄清楚。楊寬認為，《蘇秦列傳》中所載蘇秦遊說辭全是偽作，“反而把真的蘇

① 分別為《東周·蘇厲為周最謂蘇秦》、《西周·楚請道於二周之間》、《秦策一·蘇秦始將連橫》、《秦惠王謂寒泉子》、《秦策二·甘茂亡秦且之齊》、《齊策一·蘇秦為趙合從說齊宣王》、《齊策二·秦攻趙長平》、《齊策三·楚王死》、《孟嘗君將入秦》、《齊策四·蘇秦自燕之齊》、《蘇秦謂齊王》、《齊策五·蘇秦謂齊閔王》、《楚策一·蘇秦為趙合從說楚威王》、《楚策三·蘇秦之楚三日》、《趙一·蘇秦說李兌》、《趙收天下且以伐齊》、《蘇秦為趙使於秦》、《趙二·蘇秦從燕之趙》、《張儀為秦連橫說趙王》、《魏一·張儀為秦連橫說魏王》、《蘇子將為趙合縱說魏王》、《蘇秦拘於魏》、《韓一·蘇秦為楚合從說韓王》、《韓三·韓人攻宋》、《燕一·蘇秦將為從北說燕文侯》、《奉陽君李兌甚不取於蘇秦》、《燕文公時》、《人有惡蘇秦於燕王者》、《宋衛策》等三十章。

② 分別為《秦一·秦惠王謂寒泉子》、《張儀說秦王》、《張儀欲假秦兵以救魏》、《司馬錯與張儀爭論於秦惠王前》、《張儀之殘樗里疾》、《張儀欲以漢中與楚》、《楚攻魏張儀謂秦王》、《田莘之為陳軫說秦惠王》、《張儀又惡陳軫於秦王》、《陳軫去楚之秦》、《秦二·齊助楚攻秦》、《秦惠王死公孫衍欲窮張儀》、《秦武王謂甘茂》、《秦三·魏謂魏冉》、《秦攻韓圍陘》、《齊一·張儀為秦連橫齊王》、《齊二·韓齊為與國》、《張儀事秦惠王》、《犀首以梁為齊戰於承匡而不勝》、《楚一·楚懷王問於范環》、《張儀為秦破縱連橫》、《張儀相秦》、《楚二·楚懷王拘張儀》、《楚王將出張子》、《楚三·楚王逐張儀於魏》、《張儀之楚貧》、《楚王令昭睢之秦重張儀》、《張儀逐惠施於魏》、《陳軫告楚之魏》、《趙二·張儀為秦連橫說趙王》、《魏一·張儀為秦連橫說魏王》、《張儀惡陳軫於魏王》、《張儀欲窮陳軫》、《張儀走之魏》、《張儀欲以魏合於秦韓》、《張子儀以秦相魏》、《張儀欲並相秦魏》、《魏將相張儀》、《楚許魏六城》、《張儀告公仲》、《魏二·史舉非犀首於王》、《田需死》、《魏四·周最善齊》、《韓一·張儀為秦連橫說韓王》、《宣王謂摎留》、《張儀謂齊王》、《韓一·鄭強之走張儀於秦》、《秦韓戰於濁澤》、《韓二·楚圍雍氏韓令冷向借救於秦》、《韓三·客卿為韓謂韓王》、《燕一·張儀為秦破從連橫謂燕王》、《燕二·奉陽君千朱謹與趙足》等十七卷，五十二章。

秦作品改為蘇代或蘇厲所作”^①。我們看古今學者對《戰國策》中有關篇章的注，有關蘇秦、蘇代、蘇厲的分辨很多。這也說明蘇秦兄弟三人材料的混亂。這是首先需要“整齊”的。

第二，“然世言蘇秦多異，異時事有類之者皆附之蘇秦”。蘇秦畢竟給那個時代帶來了一陣暴風雨般的影響，“世言蘇秦多異”，就成了必然的事，這裏的“多異”，從上下文看，應當從以下方面理解：一、大概是“惡言”居多。二、張冠李戴，說法各異。蘇秦被反間以死，死得不光彩；張儀又乘機振暴其短，蘇秦被視為“下流”，眾惡所歸。當時，主張合縱者多，如《張儀列傳》：“且夫從人多奮辭而少可信，說一諸侯而成封侯，是故天下之遊談士莫不日夜搯腕瞋目切齒以言從之便，以說人主。人主賢其辯而牽其說，豈得無眩哉。”“夫從人朋黨比周，莫不以從為可。”^②這類言辭雖不可盡信，但說於人主面前，亦不會太離譜。蘇秦是合縱的代表。“戰國之權變”既不編年，合縱者的主張又基本相同，加上“然世言蘇秦多異，異時事有類之者皆附之蘇秦”，這就給司馬遷辨別和取捨史料帶來很大的困難。

第三，“夫蘇秦起閭閻，連六國從親，此其智有過人者。吾故列其行事，次其時序，毋令獨蒙惡聲焉”。在司馬遷看來，蘇秦布衣出生，俯首事書，以求前途，歷千萬難而不屈，終於“連六國從親”，這種過人的智慧、自強不息的精神，是他最閃光的地方，是時代光彩在他身上的集中體現，這種時代光彩在歷史上是非常耀眼的。《太史公自序》專指此說：“天下患衡秦毋饜，而蘇子能存諸侯，約從以抑貪彊。”在天下患秦之時，一無名布衣，一年之內，能連六國縱親，為天下解患，對歷史產生了影響，不僅智慧過人，勇氣過人，更是歷史上從未有過的新鮮事。這是最值得稱道的，也是最有歷史價值的，儘管時間很短。這是司馬遷“列其行事”的主要方面。

但是，蘇秦的一生也有不光彩的地方。這集中表現在蘇秦與燕王母親私通，害怕事發被誅，去齊國做了燕國的間諜，後被發現，車裂於齊。縱橫家最嚮往榮耀，最鄙視悲慘，蘇秦的下場，如同他的成功一樣，也是最能吸引人眼球的地方。不取這方面的材料也不符合歷史的真實。但是，這並不是蘇秦的主要方面。

單純的光彩，不符合歷史事實；眾惡歸之的“下流”，也非事實。於是司馬遷就把蘇秦被惡名掩蓋了的最光彩、最有價值的一面恢復過來。如此看來，司馬遷撰《蘇秦列傳》，除了再現歷史外，還有翻案的意思。

第四，“吾故列其行事，次其時序”，這是司馬遷對蘇秦材料處理的具體說明。有兩點：第一，司馬遷通過研究蘇秦的一生，確定了蘇秦的材料，為達到“深切著明”的效果，選擇最典型者入傳，所謂的“列其行事”。第二，給這些材料編年，所謂的“次其時序”。

縱橫家是《史記》戰國史的中心內容之一，在《商君列傳》之後到《蒙恬列傳》之間，共二十篇傳記，名傳者有蘇秦、張儀、甘茂、范雎、蔡澤五人，蘇、張、范、蔡，俱是《史記》中的大傳，其他

^① 楊寬《戰國史料編年輯證·前言》，上海人民出版社 2001 年版，第 2 頁。持此論者不止楊先生，有代表性的還有錢穆等。

^② 司馬遷《史記·張儀列傳》，第 2286 頁、第 2293 頁。

十五篇傳記，無一不與縱橫家有關係，有的甚至有非常密切的關係，如四公子傳。由此可以看出司馬遷的側重點。其中蘇秦兄弟三人是主張合縱的代表，張儀、公孫衍、陳軫、范雎、蔡澤是主張連橫的代表。有關詳情，可參拙作《史記戰國人物取材研究》^①。

戰國中後期是縱橫家的時代，政治舞臺就是縱橫家的舞臺。遊說和權謀左右着當時的政局，最典型的是長平之戰後，白起打算圍攻邯鄲，本來有勝算，但是就因為蘇代的不到兩百字的說辭，打動了應侯，使得秦廷改變了主意，貽誤了戰機，造成一系列嚴重後果，白起被殺，秦因此而錯過了一次滅六國的大好時機。張儀、范雎、蔡澤俱由布衣而丞相，途徑無非與國君的一夕之談。

社會的巨大變化，最終表現為人的自由。由世卿世祿發展為個人奮鬥，是戰國時期的重要特點。由“事道”趨向於“事口舌”，是這個特點的表現之一。司馬遷的戰國史，真達到了“深切著明”的程度。

(二) 為諸子立傳

司馬遷之前的諸子批評，如《莊子·天下》、《荀子·解蔽》、《荀子·非十二子》、《韓非子·顯學》等均就理論理，而司馬遷則為諸子立傳，載人所不載，存人所不存，其功至偉。

傳統的學術性質的專論，司馬遷非不能作，是有意識的不作。《管晏列傳·贊》：“吾讀管氏《牧民》、《山高》、《乘馬》、《輕重》、《九府》及《晏子春秋》，詳哉其言之也。既見其著書，欲觀其行事，故次其傳。至其書，世多有之，是以不論，論其軼事。”《老子韓非列傳》：“申子、韓子皆著書，傳於後世，學者多有。”《司馬穰苴列傳》：“世既多有《司馬兵法》，以故不論，著穰苴之列傳焉。”又《商君列傳·贊》：“余嘗讀商君《開塞》、《耕戰》書，與其人行事相類。”《孟子荀卿列傳》：“自如孟子至於籟子，世多有其書，故不論，其傳云。”司馬遷論諸子，不論書，論人，考察其“行事所施設者”，以行事表現學術，“述故事”、“整齊其世傳”。

《孫子吳起列傳·贊》：“太史公曰：世俗所稱師旅，皆道《孫子》十三篇。《吳起兵法》世多有，故弗論，論其行事所施設者。”觀《孫子吳起列傳》，主要敘述孫子、孫臏、吳起三人的“行事”。比如孫武的傳記，區區四百字出頭，關於其學說，只用“兵法”、“十三篇”幾字帶過，重在闡廬知道孫武“能用兵”的“宮廷斬美”。司馬遷的這種結構安排，是十分智慧的。因為“世俗所稱師旅，皆道《孫子》十三篇”，再述亦不能加其深刻，徒增囉嗦。孫武“見之於行事”、“行事所施設者”的戰例，才是“深切著明”的。但是孫武的戰例卻久淹不聞，於是司馬遷就寫孫武的令人瞠目結舌的“宮廷斬美”，在一定意義上說，這比具體的戰例更生動，更“深切著明”。於是這個春秋末期的著名軍事家的名字，不僅成為古今軍事領域的頭人，也廣泛地流行於民間，真正成了中國兵學之祖。“宮廷斬美”不見於今本《孫子兵法》，見於銀雀山漢墓出土的《見吳王》，由此可見司馬遷“整齊”孫武的故事和傳說的情況。

① 任剛《史記戰國人物取材研究》，陝西人民出版社 2009 年版。

又如《老子韓非列傳》：“申子、韓非，皆著書傳於後世，學者多有。”這裏指的申不害、韓非，包括老子、莊子，從傳文講，主要敘述的也是“行事所施設者”。司馬遷傳莊子，只有兩百三十多字：

莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不窺，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作《漁父》、《盜跖》、《胠篋》，以詆訛孔子之徒，以明老子之術。《畏累虛》、《亢桑子》之屬，皆空語無事實。然善屬書離辭，指事類情，用剝削儒、墨，雖當世宿學不能自解免也。其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。

楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以為相。莊周笑謂楚使者曰：“千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入大廟。當是之時，雖欲為孤豚，豈可得乎？子亟去，無污我。我寧遊戲污瀆之中自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。”

《莊子列傳》大致分為兩大塊：一塊主要說莊子的學說，一塊說莊子的故事，以行事見學術，是學術、行事相結合的傳記。

先從傳統的知人論世方法，敘莊子著述目的，突出莊子的批判精神。

司馬遷照例介紹了莊子的姓名、籍貫、吏職之後，指出他與齊宣王同時，突出莊子的時代。齊宣王時代是稷下學宮最興盛的時候，正是諸子少有的風光之際，不得意如孟子，也是弟子數百人，從車數十乘，傳食於諸侯。對此，莊子不僅不參與，反而放言批判，持蔑視、否定的態度。這實際上已經不是“空言”的議論，而是“見之於行事”的敘事。通觀《莊子》，“詆訛孔子之徒，以明老子之術”的，不止於以上列舉的三篇；“空語無事實”的，也不止列舉的兩篇，顯然，這段材料是司馬遷“整齊”《莊子》的結果。其中的重要論述出於《莊子》，如“大抵率寓言也”，出自《寓言》“寓言十九”、“寓言十九，藉外論之”、《天下》“以寓言為廣”等。又如“其言洸洋自恣以適己”，至少是對《莊子》如下有關篇章的“整齊”：《逍遙遊》“惠子謂莊子曰：今子之言，大而無用，眾所同去也。”《天下篇》“應於化而解於物，其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者”、“以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觴見之也。”《駢拇》“夫不自見而見彼，不自得而得彼者，是得人之得而不自得其得者也，適人之適而不自適其適者也。”“空語無事實”在《莊子》中隨處可見。對此，可參照王叔岷先生《司馬遷與莊子》^①。

行文之中流露出司馬遷對莊子以“寓言”著書方式的欣賞，也表現了司馬遷對諸子著書方式的重視。

拒楚威王聘，則是純粹的“見之於行事”、“行事之施設者”，進一步表現了莊子純粹的“出

^① 王叔岷《莊學管窺》，北京中華書局 2007 年版。

世”精神，獨與天地精神往來，不與世俗處。從古到今，多少人做丞相夢，莊周卻視之如敝屣，驚世駭俗，真夠“深切著明”！就故事而言，這段材料不見於今本《莊子》。《秋水》有神龜寧游於污淖之中自快和惠子害怕莊子代相的故事，《列禦寇》中有犧牛不得為孤犢的故事。《史記會注考證》以為“史公蓋合二事為一”^①。司馬遷疑信參半，不大可能根據以上兩則故事再新造一個莊子拒楚威王聘的故事，有可能是司馬遷選擇《莊子》中最典型的故事入傳。《史記》載《莊子》“十餘萬言”，《漢書·藝文志》載《莊子》五十二篇，今本三十三篇，七万多字，一般以為為郭象刪訂^②。我以為莊子拒楚威王聘，可能出自三十三篇之外的某篇，是《史記》保存的《莊子》佚文。拒楚威王聘、神龜、孤犢三則故事，相互映襯，互為表裏，更淺顯明白，因而更“深切著明”！更顯不知莊周之為蝴蝶，還是蝴蝶之為莊周的旨趣。莊周拒楚威王聘，可看作司馬遷對整個莊子精神的“整齊”。

張爾田《史微》說：“自古善論諸子之人者，吾得一人焉，曰司馬遷。”又說：“是遷之傳諸子，皆因人而作，非因書而作矣。”^③因人而作，而不是因書而作，正道出司馬遷對《史記》諸子傳總體的構思和側重點。如管子、商鞅、申不害、吳起、孫子、孫臏、晏子、孔子、孟子、荀子、老子、莊子等諸子百家的代表人物，都是如此。

《史微》卷六《宗旨》：“蓋古人著書往往有互見之例，《史記》論人者也，則為其書世多有之，是以不論，《藝文志》論書者也，則謂其行事已有列傳，如此則自不致因其人而疑其書，亦不致因其書而廢其人矣，豈非善之善者乎。”^④互見為著書慣例，司馬遷很自覺地遵守了這一慣例。

司馬遷為什麼不傳書而傳人呢？余嘉錫《古書通例·古書不皆手著》云：“凡讀古人之書，輒思知其人，論其世，此古今學者之所同也。司馬遷《史記》所作諸子列傳，大抵為讀其書有所感而發。《管晏列傳·贊》：‘吾讀管氏《牧民》、《山高》、《乘馬》、《輕重》、《九府》及《晏子春秋》，詳哉其言之也。既見其著書，欲觀其行事，故次其傳。’此不啻為以後老、莊、申、韓、司馬、孫、吳、商君、孟、荀、虞卿、魯連、鄒陽、屈、賈諸傳之範例。故傳中必述其所著書，又言余讀其書某某篇，皆所謂‘見其著書欲觀其行事’之意也。”^⑤這段話是對司馬遷不傳書而傳人的最好解釋，也可見司馬遷“見之於行事”的宗旨。

那麼，司馬遷為什麼在撰寫諸子傳時，要特別強調“欲觀其行事”呢？這是因為司馬遷想考察最能設計、最能思想的這些民族精英，是如何實現自己理想的，是如何處理自己與社會的關係的。所以，諸子的行事至少和諸子的思想同樣重要，對司馬遷而言，考察諸子行事的意義可能更大。因此，“欲觀其行事”就成了司馬遷考察諸子的重要內容。

① 瀧川龜太郎《史記會注考證》，北嶽文藝出版社 1999 年影印，第 3270 頁。

② 方勇《莊子學史》，人民出版社 2008 年版，第 4 頁。

③ 張爾田《史微》，上海書店出版社 2006 年版，第 159 頁。

④ 同上，第 160 頁。

⑤ 余嘉錫《古書通例》，北京中華書局 2007 年版，第 288~289 頁。

《史記》是中國歷史上第一部以人為中心的著作，這在諸子傳裏表現得尤為典型。為諸子立傳，確實表現出司馬遷獨到的學術視角。

三、取融諸子 出乎諸子

司馬遷說《史記》是“述故事，整齊其世傳，非所謂作也”，這裏確實有謙虛的意思。《史記》的故事，不是雜集的，而是有義例的組合。這義例就是“究天人之際，通古今之變，成一家之言”。這個著述主旨的形成，是司馬遷取融經義的結果，也是司馬遷取融諸子的結果。正因為取融六經、諸子，《史記》才有了今天的地位。

(一) 引用、化用“百家雜語”的言論

司馬談《論六家要旨》，宗黃老之學，司馬遷也從黃老之學吸收了許多營養。《史記》引用《老子》、採用《老子》成言者如《太史公自序》“三十輻共一轂”，出自《老子》十一章，就《史記》結構言。《酷吏列傳》“上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德”、“法令滋章，盜賊多有”，分別出自《老子》五十七章和三十八章，言無為而治的大旨。《劉敬叔孫通列傳》“大直若誑，道故委蛇”，出自《老子》四十五章，老子本言大道的特點，此處用來諷刺叔孫通。《伯夷叔齊列傳》“或曰：天道無親，常與善人”，出自《老子》七十九章，道出司馬遷對這一古老天人觀的疑惑。《貨殖列傳》“至治之極，鄰國相望，雞狗之聲相聞，民各甘其食，美其服，安其俗，樂其業，至老死不相往來”，出自《老子》八十章，言社會理想。

化用者更多，如《淮陰侯列傳》“假令韓信學道謙讓，不伐己功，不矜其能，於漢家勳可以比周召太公之徒，後世血食矣”，化用《老子》二十二、二十四章“不自伐，故有功，不自矜，故長”、“自伐者無功，自矜者不長”。《管晏列傳》“故曰：知與之為取，政之寶也”，化用《老子》三十六章“將欲取之，必固與之”；“其為政也，善因禍而為福，轉敗而為功”，化用《老子》五十八章“禍兮福之所倚，福兮禍之所伏”等。

《史記》中軍事人物傳記占了很大比重，寫得也非常生動，原因固然是多方面的，但是與司馬遷高深的兵法修養有直接關係。司馬遷的遠祖司馬錯就是一位有遠見的軍事家，司馬靳是白起的得力助手，司馬氏家族，除了世典周史以外，本來就有軍事家傳^①，這可能是司馬遷熟悉兵法的重要原因。《史記》中多處引用了《孫子兵法》。引用成言的如《孫子吳起列傳》“兵法：百里而趨利者，蹙上將，五十里而趨利者，半至”，出自《孫子·軍爭篇》“倍道兼行，百里而爭利，則擒三軍將。……五十里而爭利則蹙上將軍，其法半至。”《淮陰侯列傳》“兵法不曰：‘陷之死地而後生，置之亡地而後存’”，出自《孫子·九地》“投之亡地而後存，陷之死地然後生。”

^① 《漢書·藝文志》：“兵家者，蓋出於古司馬之職、王官之武備也。”北京中華書局1962年版，第1762頁。

“(陳餘)吾聞兵法，十則圍之，倍則戰”，出自《孫子·謀攻》“故用兵之法，十則圍之，五則攻之，倍則分之，敵則能戰之。”《田單列傳》“兵以正合，以奇勝。善之者，出奇無窮。奇正還相生，如環之無端。夫始如處女，適人開戶；後如脫兔適不及距：其田單之謂邪”，分別出於《孫子·勢篇》“凡戰者，以正合，以奇勝。故善出奇者，無窮如天地，不竭如江河。終而復始，日月是也；……戰勢不過奇正，奇正之變，不可勝窮也。奇正相生，如循環之無端，孰能窮之”，及《孫子·九地》“是故，始如處女，適人開戶；後如脫兔，適不及距”。《黥布列傳》“且兵法，諸侯戰其地為散地”，出自《孫子·九地》“諸侯自戰其地，為散地”。

化用《孫子》者，如《廉頗藺相如列傳》“先據北山上者勝，後至者敗”，這一原理出自《孫子·地形篇》“隘形者，我先居之，必盈之以待敵。若敵先據之，盈而勿從，不盈而從之。險形者，我先居之，必居高陽以待敵。若敵先據之，引而去之，勿從也”。《劉敬叔孫通列傳》“上使劉敬復往使匈奴，還報曰：‘兩國相擊，此宜誇矜見所長。今臣往，徒見羸瘠老弱，此必欲見短，伏奇兵以爭利。愚以為匈奴不可擊也。’”這一騙敵計謀正與《孫子·計篇》相符：“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。此兵家之勝，不可先傳也。”

以上只是選擇了幾個比較典型的例子。從《史記》的有關敘述我們可以斷定，司馬遷讀過很多兵書，在一定意義上說，《史記》可謂是一部前所未有的兵法大全。兵學在司馬遷的知識結構中占有很重要的位置，對於《史記》產生了很大的影響。《史記》軍事人物傳記中，一定還有不少相關的採用。只是有些兵書已經失傳，我們無法作具體的考定。

《史記》中的許多戰例，實際上可以看作對《孫子》的演繹，可以理出一條線索。如項羽以三萬擊敗劉邦五十萬的彭城大戰，就是“攻其無備，出其不意”的具體化，韓信井陘之戰就是“置之死地而後生，置之亡地而後存”的具體化，垓下之戰則是“十則圍之”的具體化等。這也可以看作《孫子兵法》的“行事”。

司馬遷對諸子百家言論的引用極為自然巧妙，仿佛隨口而出。這是因為諸子精華已經化成司馬遷的思想，成為司馬遷判斷的依據，“整齊”的出發點，已經和司馬遷及《史記》融為一體，分散、深潛、流行、貫通於《史記》的文本中。

比如《史記》為什麼始於黃帝。程金造先生認為和司馬遷所膺服的“法天則地”的思想不可分^①。《太史公自序》述《五帝本紀》作意時說：“惟惜黃帝，法天則地，四聖遵序，各成法度。唐堯遜位，虞舜不台。厥美帝功，萬世載之。作《五帝本紀》第一。”“法天則地”是這個小序的中心，黃帝之後，顓頊、帝嚳、堯、舜咸尊法之，是“萬世載之”的不易之法。“法天則地”較早見於《易·繫辭傳》：“黃帝、堯、舜，垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤。”乾為天，坤為地；《論語·泰伯》：“大哉堯之為君也，巍巍乎！惟天為大，惟堯則之。”這裏的“則天”，就是“法天則地”；《禮

① 程金造《史記管窺》，陝西人民出版社 1985 年版，第 68~84 頁。

記·孔子閒居：“天無私覆，地無私載，日月無私照。”這裏的“日月”代表了天；《離騷》“皇天無私阿兮”等，都是“法天則地”思想的淵源，融會成了司馬遷的思想，是《史記》“一家之言”的核心，貫穿《史記》始終。司馬遷以此“整齊百家雜語”。

司馬遷列孔子於“世家”，自言“折中於夫子”、“想見其為人”。司馬遷與孔子在精神上有極大的相通之處。如《史記》的讓與爭、義與利、天與人、興與亡等大關目，都與儒家思想有極深的淵源關係。如果對讀《論語》和《史記》，就會覺得，《史記》仿佛是在解釋《論語》的有關言論。《論語·顏淵》：“齊景公問政於孔子。孔子對曰：君君，臣臣，父父，子子。公曰：善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？”這段話實際上是《史記》興衰成敗的總綱，大至《史記》歷代興亡之迹，小到個體的類似伍子胥復仇等，都可看作這段話的詮釋。司馬遷寫人、品評歷史人物的角度，每每令人想起《論語·為政》：“子曰：視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉？人焉廋哉？”司馬遷常常寫歷史人物貧賤時的“小事”，就是為了“察其所由”。如《李斯列傳》的倉鼠之歎，同時令人想起《論語·陽貨》：“子曰：鄙夫可與事君也與哉？其未得之也，患得之。既得之，患失之。苟患失之，無所不至矣。”與李斯一生何其相契哉！方知李斯為“鄙夫”的代表，秦始皇沒看出來，趙高看出來了。又如《淮陰侯列傳》載韓信貧賤時能忍胯下之辱和為母親選擇一旁可置萬家的墓地以及對漂母的感激，同時也令人想起《論語·學而》：“有子曰：其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為人之本與！”暗示韓信也是務本有道之人，以不言之想為韓信鳴不平。這些都有極深的思想內涵，都符合司馬遷所說的“深切著明”。如何評價伍子胥的復仇，古今看法不同。司馬遷對伍子胥復仇的肯定來自於倡導尊君的儒家思想。孔子和伍子胥是同時代的人，年齡相差不大，孔子對伍子胥的復仇是肯定的^①。《伍子胥列傳》：“鄭公弟懷曰：‘平王殺我父，我殺其子，不亦可乎！’”《楚世家》亦載此語。《楚世家》：“靈王聞太子祿之死也，自投車下，而曰：‘人之愛子亦如是乎？’侍者曰：‘甚是。’王曰：‘余殺人之子多矣，能無及此乎？’”皆本《孟子·盡心下》：“吾今而後知殺人親之重也：殺人之父，人亦殺其父；殺人之兄，人亦殺其兄。然非自殺之也，一間耳。”此《伍子胥列傳》所以為《伍子胥列傳》者。可見，此傳的立意、取材、篇章結構，甚至人物對話，都與孔孟的有關思想言論有直接關係，由此可知“怨毒之於人，大矣哉”的深刻含義。《伍子胥列傳》所展現的復仇，在歷史上有十分強悍的穿透力，今天讀來，猶令人震撼，啟人深思，而所思已超乎伍子胥等數人的復仇，而是整個人類的恩怨，一個哲學課題，真是“深切著明”！之所以如此，與本傳思想的深刻有直接關係，思想的深刻又與司馬遷能融會貫通“六經”、“百家”，參透了人和人類社會有直接關係。

^① 司馬遷定孔子回答齊景公問政“君君、臣臣、父父、子子”之年於魯昭公二十五年(前517)，《集解》引孔安國說：“當此之時，陳恒制齊，君不君，臣不臣，故以此對也。”實際上，更是時代特點的概括。儘管伍子胥入郢復仇在闔廬九年(前506)，晚於孔子的回答，但是出亡在楚平王七年(前522)，卻早於孔子的回答。孔子的概括也包括自伍子胥的復仇。

《史記》的許多傳記都有這樣的入乎故事、出乎故事的魅力。王國維《人間詞話》：“詩人對於宇宙人生，須入乎其內，又須出乎其外。入乎其內，故能寫之。出乎其外，故能觀之。入乎其內，故有生氣，出乎其外，故有高致。”^①司馬遷能寫，尤其能觀，使得《史記》有生氣，有高致。

桓譚說：“通才著書以百數，惟太史公為廣大，餘皆叢殘小論，不能比之。”^②以“廣大”的“通才”許司馬遷，而其餘皆為叢殘小論，確實是中的之語。鄭樵的評價最精彩，《通志·總序》：“百川異趣，必會於海，然後九州無浸淫之患。萬國殊途，必通諸夏，然後八荒無壅滯之憂。會通之義大矣哉！”會通才是真學問，鄭樵確實抓住了學問的根本。會合萬流，通貫古今，是為會通。然會通談何容易，千載而下，鮮有其人：“自書契以來，立言者雖多，惟仲尼以天縱之聖，故總《詩》、《書》、《禮》、《樂》而會於一手，然後能同天下之文，貫二帝三王而通為一家，然後能極古今之變。是以其道光明於百世之上，百世之下不能及。”孔子之後，諸子以空言著書，會通者絕，五百年後的司馬遷是繼孔子之後，又一會通者：“司馬氏世司典籍，工於製作，故能上稽仲尼之意，會《詩》、《書》、《左傳》、《國語》、《世本》、《戰國策》、《楚漢春秋》之言，通黃帝、堯、舜至於秦、漢之世，勒成一書，分為五體。本紀紀年，世家傳代，表以正曆，書以類事，傳以著人，使百代而下，史官不能易其法，學者不能捨其書，六經之後，惟有此作。故謂：‘周公五百歲而有孔子，孔子五百歲而在茲乎。’”^③《史記》的體例、內容以及思想深度，都是司馬遷“通”的結果。以“通”來評價《史記》，確實抓住了《史記》的特點，也給後人極大的啟發。

（二）《史記》“一家之言”的特點

司馬遷對人生宇宙通理的探討，大大深化了《史記》的思想深度。使得《史記》有十分濃郁的子書性質。對此，學者多有指出者。如梁啟超《要籍解題及其讀法》的觀點：“由此觀之，其著書最大的目的，乃在發表司馬氏‘一家之言’，與荀卿著《荀子》，董生著《春秋繁露》，性質正同。不過其‘一家之言’，乃借史的形式以發表耳。故僅以近世的觀念讀《史記》，非能知《史記》者也。”^④梁先生這裏是以少總多的手法，以《荀子》、《春秋繁露》為諸子的代表。近人常乃德《歷史哲學論叢》：“中國歷史家中懂得史學意義的恐怕只有司馬遷一人，他的《史記》是‘欲究天人之際，通古今之變’的一家言，所以他的《史記》，並不是單純的事實記錄，而是和儒、道、墨、法諸家著作同等的系統哲學，不過他不用抽象的玄想，而用實際的事實材料，來建築他的一家之學，比周秦諸子更進步，可惜後來的歷史家無人能夠懂得他的意思，所以儘管出了許多模仿的正史，別史，而卻沒有一部配得上成為一家言的。”^⑤程金造先生《史記管窺·自序》中述

① 王國維《人間詞話》，上海古籍出版社 1998 年版，第 15 頁。

② 李昉《太平御覽》卷六〇二，北京中華書局 1960 年版，第 2709 頁。

③ 上引三條材料，俱見鄭樵《通志二十略·通志總序》，北京中華書局 1995 年版，第 1 頁。

④ 梁啟超《飲冰室合集》專集第七十二，《要籍解題及其讀法》，中華書局 1989 年版，第 18 頁。

⑤ 轉引張大可等《司馬遷一家言》，陝西人民教育出版社 1995 年版，第 7 頁。

其師高步瀛先生的觀點：“大約《太史公書》，是借史事為題材，其性質與諸子務治之書相近。”^①這些都被譽為知言，在學界影響頗大。

“究天人之際，通古今之變”的四個關鍵字，天、人、古、今，是一切學問的終極與核心。天人是人與人之外的環境的關係，古今是人與人的關係。天人實際上是一體的，《周易·革》：“湯武革命，順乎天而應乎人。”^②《漢書·律歷志上》：“故《易》與《春秋》，天人之道也。”^③秦漢以來，“天人古今”被概括為“究天人之際，通古今之變，成一家之言”，是秦漢以來中國優秀思想家思考的共同課題。《淮南子·要略》：“觀天地之象，通古今之事，權事而立制，度形而施宜，原道之心，合三王之風，以儲與扈治。”思維模式類似《史記》。“究天人之際，通古今之變”就是中華民族生存與發展的問題，這既是一個歷史課題，也是一個時代課題。

司馬遷自己也認為他的“一家之言”是百家之一家。他在《報任安書》中說“亦欲究天人之際，通古今之變，成一家之言”，“亦欲”二字表明，欲達此旨者眾矣，己為其一耳。其特點：融會諸子百家精華，又不載空言，而是見之於行事，真正達到了“深切著明”的極致。

[作者簡介] 任剛(1963—)，男，內蒙古五原縣人。文學博士，現為西安工程大學人文學院教授，主要從事先秦兩漢文學教學與研究，已發表有關《史記》論文多篇，著有《史記戰國人物取材研究》。

① 程金造《史記管窺》，第1頁。

② 黃壽祺、張善文《周易譯注》，上海古籍出版社2001年版，第406頁。

③ 班固《漢書·律歷志》，北京中華書局，第981頁。

從《文心雕龍》的兵家思維和兵法語言看劉勰的兵學素養

李桂生 王 婧

長期以來，人們只知道劉勰是一位偉大的文學批評家，而其作為傑出兵學家的一面卻鮮有人論及。《文心雕龍》是一部文學批評奇書，我們在讚譽其在文學批評領域的建樹時，卻忽略了構建此奇書的兵家思維與兵法語言。

一、《文心雕龍》之“體勢”

“體勢”是《文心雕龍》討論的重要內容。《文心雕龍》認為文章體勢要因情乘利，要有自然之趣。劉勰說：“夫情致異區，文變殊術，莫不因情立體，即體成勢也。勢者，乘利而為制也。如機發矢直，澗曲湍回，自然之趣也。圓者規體，其勢也自轉；方者矩形，其勢也自安。文章體勢，如斯而已。”^①這段話不僅在語詞上，而且在思想上與《孫子兵法》相通。熟悉《孫子兵法》者，不難看出劉勰用筆運思，有孫武之神韻。從《孫子兵法》中披揀一二，即可證明。譬如，孫武云“勢者，因利而制權也”^②與劉勰云“勢者，乘利而為制也”，二者不僅遣詞用句基本相同，而且涵義也基本相同。再譬如，孫武講“任勢”，劉勰也講“任勢”。孫武說：“任勢者，其戰人也，如轉木石。木石之性，安則靜，危則動，方則止，圓則行。”^③劉勰則說：“然文之任勢，勢有剛柔，不必壯言慷慨，乃稱勢也。”^④“不必壯言慷慨”是指文章之勢不是靠拿腔作調、故作慷慨所能成，而是靠文章之思想情感所表現出來的力量，或剛或柔，均要自然。劉勰所言“體勢”即“形

① 《定勢》，周振甫《文心雕龍今譯》，中華書局 1986 年版，第 276 頁。

② 《計篇》，周振甫《文心雕龍今譯》，第 28 頁。

③ 《勢篇》，吳如嵩《孫子兵法淺說》，解放軍出版社 1999 年版，第 63 頁。

④ 《定勢》，周振甫《文心雕龍今譯》，第 279 頁。

勢”。孫武在此沒有明說“體”(形),只說“勢”,但是“方則止,圓則行”之“方”和“圓”講的就是“體”(形)。體有方圓,勢有強弱;體之不同,勢則有異。

“形”與“勢”是兵家的一對哲學範疇,“形”是顯性的軍隊佈置、力量構成、武器裝備等,“勢”是“形”所蘊含或表現的力量、實力、態勢,是隱性的東西。“形”即“體”,是形體;“勢”即力量、氣勢,兩者相輔相成,正如劉勰所說:“形生勢成,始末相承。”^①

劉勰論文章之“體勢”,實則借用兵家之“形勢”。劉勰主張“因情立體,即體成勢”,兵家主張“兵無常勢,水無常形”,孫武兵論與劉勰文論的共同點是“變”。譬如,劉勰說:“色糅而犬馬殊形,情交而雅俗異勢。”^②孫武說:“能因敵變化而取勝者,謂之神。”^③因敵變化,勢隨形變,形定勢成,這是劉勰的觀點,也是孫武的觀點。

二、《文心雕龍》之“奇正”

《文心雕龍》主張,為文要根據體勢,兼用奇正、剛柔之法,而且要奇正相通、剛柔互變。劉勰說:“然淵乎文者,並總羣勢。奇正雖反,必兼解以俱通。剛柔雖殊,必隨時而適用。”^④孫武說:“戰勢不過奇正,奇正之變,不可勝窮也。奇正相生,如循環之無端,孰能窮之哉?”^⑤劉勰直接用兵謀之法象來形容文章之法象,說:“法者,象也。兵謀無方,而奇正有象,故曰法也。”^⑥可見劉勰論文之奇正實則出自孫武論兵之奇正。

劉勰借用兵法奇正互變、奇正相兼思想,批評當時“經正緯奇”^⑦的文風,主張文章“執正以馭奇”,反對“逐奇而失正”,主張作文不可盡隨文勢奔流而不反,不然文體必遭破壞。劉勰認為不僅體勢必須反正,而且文辭亦須反正,不然訛勢必成弊體,詭辭必成怪文。劉勰批評片面追求詭巧新奇而失去高雅淳正的文風,主張作文執正馭奇,奇正相生而不相離,奇中有正,正中有奇。劉勰云:“自近代辭人,率好詭巧,原其為體,訛勢所變,厭黷舊事,故穿鑿取新,察其訛意,似難而實無他術也,反正而已。故文反正為乏,辭反正為奇。效奇之法,必顛倒文句,上字而抑下,中辭而出外,回互不常,則新色耳。夫通衢夷坦,而多行捷徑者,趨近故也。正文明白,而常務反言者,適俗故也。然密會者以意新得巧,苟異者以失體成怪。舊練之才,則執正

① 《定勢》,周振甫《文心雕龍今譯》,第 281 頁。

② 同上,第 277 頁。

③ 《虛實》,吳如嵩《孫子兵法淺說》,第 71 頁。

④ 《定勢》,周振甫《文心雕龍今譯》,第 277 頁。

⑤ 《勢篇》,吳如嵩《孫子兵法淺說》,第 63 頁。

⑥ 《書記》,周振甫《文心雕龍今譯》,第 235 頁。

⑦ 《正緯》,周振甫《文心雕龍今譯》,第 34 頁。

以馭奇；新學之銳，則逐奇而失正；勢流不反，則文體遂弊。”^①兵家主張用兵手段可以詭譎多端，但是用兵目的必須合乎正義，遵守仁義道德。劉勰由此受到啟發，認為文章亦應如此。譬如，劉勰云：“是以子長編史，列傳滑稽，以其辭雖傾回，意歸義正也。”^②這是劉勰對“奇正”的兵家哲理解讀。

三、《文心雕龍》之“虛實”

《孫子兵法》之十三篇有一篇專論“虛實”，認為用兵應該虛實相生，避實擊虛，示形於敵。孫武說：“夫兵形象水，水之形，避高而趨下；兵之形，避實而擊虛。”^③劉勰深諳兵法之虛實奇正思想，認為寫文章既要重視具體問題（實），又要探究抽象道理（虛），發掘事物的深刻內涵，論說觀點必須圓通無礙，文辭連貫，內心所想與客觀事理相符，邏輯縝密，不留任何隙漏，使論敵無從攻擊（實）。劉勰云：“窮於有數，追於無形，迹堅求通，鉤深取極，乃百慮之筌蹄，萬事之權衡也。故其義貴圓通，辭忌枝碎，必使心與理合，彌縫莫見其隙，辭共心密，敵人不知所乘，斯其要也。”^④劉勰不僅慣用兵家思維，而且借鑒兵法語言，把論兵之語脫胎換骨成論文之語，如“彌縫莫見其隙”、“敵人不知所乘”。可見劉勰吸收的不僅是兵家的語言，而且是兵家的精神。《文心雕龍》主張“寫實追虛”^⑤，云：“是以陶鈞文思，貴在虛靜，疏瀹五藏，澡雪精神。積學以儲寶，酌理以富才，研閱以窮照，馴致以懽辭。”^⑥就是說心靈要虛空，內容要質實；精神要超脫，才學要求真。劉勰又認為“意翻空而易奇，言徵實而難巧也”^⑦，意思是必須創新思想，文章才能出奇；言辭質實，則難以巧麗。劉勰論述“章表”體裁時，指出章表內容豐富多彩，感情真偽多變，主張文義雅正，以增添其風力；文辭清新，以彰顯其華麗。如果感情真誠，文辭便由情志驅遣；如果感情浮侈，情志便受文辭支配。所以，文辭與內容必須繁簡得當，華實相稱，通暢流利，這樣才符合章表的法則。劉勰云：“表體多包，情偽屢遷。必雅義以扇其風，清文以馳其麗。然懇惻者辭為心使，浮侈者情為文使，繁約得正，華實相勝，唇吻不滯，則中律矣。”^⑧劉勰的虛實觀基本反映了兵家虛實相生、虛則實之、實則虛之的思想。

① 《定勢》，周振甫《文心雕龍今譯》，第 281 頁。

② 《諸隱》，周振甫《文心雕龍今譯》，第 132 頁。

③ 《虛實》，吳如嵩《孫子兵法淺說》，第 71 頁。

④ 《論說》，周振甫《文心雕龍今譯》，第 169 頁。

⑤ 《誅碑》，周振甫《文心雕龍今譯》，第 113 頁。

⑥ 《神思》，周振甫《文心雕龍今譯》，第 247 頁。

⑦ 同上，第 248 頁。

⑧ 《章表》，周振甫《文心雕龍今譯》，第 207 頁。

四、《文心雕龍》之“變化”

兵法實乃變法，詭道即變道，變是詭道的本質內涵^①。通觀古今兵法，實際上就一“變”字。譬如，孫武云：“終而復始，日月是也。死而更生，四時是也。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。”^②又云：“故將通於九變之利者，知用兵矣；將不通九變之利，雖知地形，不能得地之利矣；治兵不知九變之術，雖知五利，不能得人之用矣。”^③劉勰深諳兵法，故其文論亦以“變”貫之。劉勰云：“設文之體有常，變文之數無方。”^④又云：“參伍因革，通變之數也。”^⑤“文律運周，日新其業。變則其久，通則不乏。趨時必果，乘機無怯。望今制奇，參古定法。”^⑥劉勰實際上構建了“變”的思想體系：一是變化無方；二是變則能新；三是變則能久；四是變要趨時乘機；五是變要出奇；六是變要參古。《文心雕龍》之“變”論不僅繼承了《孫子兵法》之“變論”，而且有所創新，提出了應遵循的一般原則，具有更強的操作性。

五、《文心雕龍》之“文武”

劉勰既是文法大師，又是兵法專家，慣以兵法論文法，故《文心雕龍》多有文武比較之辭，可見其文武雙全之材質。劉勰主張高材之人須是文武兼備之材，云：“文武之術，左右惟宜。卻穀敦書，故舉為元帥，豈以好文而不練武哉？孫武兵經，辭如珠玉，豈以習武而不曉文也？”^⑦

劉勰又把馭文比作馭馬，而馬在古代非常寶貴，恰恰主要用於作戰，是軍隊戰鬥力的一個重要參照。劉勰云：“是以駟牡異力，而六轡如琴，馭文之法，有似於此。”^⑧

劉勰又以對弈之法論文法，云：“是以執術馭篇，似善弈之窮數。棄術任心，如博塞之邀

① 李桂生《先秦兵家的諸子學性質、學派特徵與基本範疇》，《諸子學刊》第二輯，上海古籍出版社 2009 年版，第 361 頁。

② 《勢篇》，吳如嵩《孫子兵法淺說》，第 63 頁。

③ 《九變篇》，吳如嵩《孫子兵法淺說》，第 85 頁。

④ 《通變》，周振甫《文心雕龍今譯》，第 269 頁。

⑤ 同上，第 272 頁。

⑥ 同上，第 274 頁。

⑦ 《程器》，周振甫《文心雕龍今譯》，第 439 頁。

⑧ 《附會》，周振甫《文心雕龍今譯》，第 374 頁。

遇。故博塞之文，借巧儻來，雖前驅有功，而後援難繼。少既無以相接，多亦不知所刪，乃多少之並惑，何妍蚩之能制乎？若夫善弈之文，則術有恆數，按部整伍，以行情會，因時順機，動不失正。”^①“博塞”是一種博弈之戲，大概是擲骰子一類的賭博遊戲。劉勰反對寫文章跟擲骰子一樣碰運氣，主張講究技法，要如圍棋一般，按部整伍，注重剪裁，這樣才能寫出好文章。

劉勰既已諳熟兵法與文法，自然對文人與武士瞭解深刻，特別是對其陋病瞭若指掌。劉勰品評先秦至六朝著名的文人武士，針砭其陋病，可謂入木三分。且看劉勰云：“略觀文士之疵：相如竊妻而受金，揚雄嗜酒而少算，敬通之不修廉隅，杜篤之請求無厭，班固諂竇以作威，馬融黨梁而黷貨，文舉傲誕以速誅，正平狂慙以致戮，仲宣輕銳以躁競，孔璋德侗以粗疏，丁儀貪婪以乞貨，路粹舖啜而無恥，潘岳詭禱於潛懷，陸機傾仄於賈郭，傅玄剛隘而冒臺，孫楚狠愎而訟府。諸有此類，並文士之瑕累。文既有之，武亦宜然。古之將相，疵咎實多。至如管仲孝竊，吳起之貪淫，陳平之污點，絳灌之讒嫉，沿茲以下，不可勝數。”^②

劉勰指出，人的才藝不一，品行也有短長，若非聖哲，則不可求全責備，但還是要力求做到文武兼備，文才與政才合一。劉勰云：“安有丈夫學文，而不達於政事哉？彼揚馬之徒，有文無質，所以終乎下位也。昔庾元規才華清英，勳庸有聲，故文藝不稱。若非台岳，則正以文才也。”^③在這段文字裏，劉勰批評揚雄和司馬相如因為只有文才而無政才，所以最終官位不高。劉勰指出，東晉庾亮因為有很高的政績與功勳，所以他的文才不出名，但是若非庾亮做到高官，那麼他一定會以文才著稱於世。

劉勰的“文武”之論，與孫武的主張頗為契合。孫武說：“故令之以文，齊之以武，是謂必取。”^④在南朝文武相輕的時代，劉勰提出文武兼備，實在是對當時不良風氣的反正。《劉子·文武》批評當時的社會風氣云：“今代之人，為武者則非文，為文者則嗤武，各執其所長而相是非，猶以宮笑角，以白非黑，非适才之情，得實之論也。”^⑤

六、《文心雕龍》之兵論

劉勰不僅借用兵法語言論述文體，而且在《檄移》中通過遍述古代出兵制度，以表達自己的用兵觀，可見劉勰既精通兵史，又深諳兵理。

① 《總術》，周振甫《文心雕龍今譯》，第383頁。

② 《程器》，周振甫《文心雕龍今譯》，第437～438頁。

③ 同上，第439頁。

④ 《行軍》，吳如嵩《孫子兵法淺說》，第91頁。

⑤ 傅亞庶《劉子校釋》，中華書局1998年版，第294頁。《劉子》的作者究竟是劉晔還是劉勰存在爭議，但《劉子》是南北朝時期的著作則無異議。

首先，劉勰認為出師應有正當的名義，要先以威聲震懾敵人，以閃電戰術摧垮敵人。劉勰云：“震雷始於曜電，出師先乎威聲。故觀電而懼雷壯，聽聲而懼兵威。”^①

其次，劉勰認為出兵的目的是為了禁暴除亂，消滅姦宄，且用兵不可憑個人好惡行事，必須符合天道和君意。劉勰云：“夫兵以定亂，莫敢自專。天子親戎，則稱‘恭行天罰’；諸侯御師，則云‘肅將王誅’。故分闔推轂，奉辭伐罪，非唯致果為毅，亦且厲辭為武。”^②

再次，劉勰認為要精於謀劃，參用詭譎，一方面宣示己方行為的正義性，另一方面迷惑敵人，混淆其是非，擾亂其思維。劉勰云：“凡檄之大體，或述此休明，或敘彼苛虐，指天時，審人事，算強弱，角權勢，標著龜於前驗，懸鑿鑿於已然，雖本國信，實參兵詐，譎詭以馳旨，焯曄以騰說。”^③

七、《文心雕龍》之神韻

劉勰以兵家思維及兵學語言構建《文心雕龍》之思想體系，然又脫胎換骨，不露痕迹，充透着兵家神韻。即使多數篇章不藉兵學語言，也能尋繹出其文論的兵家思維軌迹。譬如，劉勰在講文章構思與寫作時云：“是以規略文統，宜宏大體。先博覽以精閱，總綱紀而攝契。然後拓衢路，置關鍵，長轡遠馭，從容按節。憑情以會通，負氣以適變。”^④若以兵家思維觀之，則“規略文統，宜宏大體。先博覽以精閱，總綱紀而攝契”乃戰略謀劃；“然後拓衢路，置關鍵，長轡遠馭，從容按節”乃依據戰略謀劃所展開之戰役、戰鬥；“憑情以會通，負氣以適變”乃為取得戰爭勝利之變化無窮之戰術。又如，劉勰在品評文章優劣時云：“是以將閱文情，先標六觀：一觀位體，二觀置辭，三觀通變，四觀奇正，五觀事義，六觀宮商。斯術既行，則優劣見矣。”^⑤文情如兵情，若以兵家思維解之，則“位體”指地理形勢，“置辭”指兵力部署，“通變”即變化之術，“奇正”即詭道與正道，“事義”即戰爭之正義性與行動之合理性，“宮商”即涵養軍隊形象、展示軍隊威儀的軍隊禮樂制度。這些莫不體現劉勰善於化用兵語的功夫及其深厚的兵學理論素養。

以上略論《文心雕龍》之“體勢”、“奇正”、“虛實”、“變化”、“文武”以及直接論兵之文字等，既是劉勰借用兵法語言來表述其文學批評之觀點，更是劉勰建構其文學批評理論體系之思維。在《文心雕龍》一書中，其理論無不貫穿着兵家的辯證思維。所以，可以說《文心雕龍》是一部文學哲學著作，是可以與“兵法聖典”《孫子兵法》後先輝映的一部“文法聖典”，亦可以看

① 《檄移》，周振甫《文心雕龍今譯》，第 187 頁。

② 同上，第 189 頁。

③ 同上，第 190 頁。

④ 《通變》，周振甫《文心雕龍今譯》，第 273 頁。

⑤ 《知音》，周振甫《文心雕龍今譯》，第 432 頁。

做是一部兵法書。

劉勰出身於軍事官僚世家^①，從小耳濡目染，受到良好的兵學熏陶，加之自身擔任過軍事官員，並且勤奮好學，博覽羣書，從而形成其深厚的兵學素養，即使論文也以論兵之思維與語言，甚至這已成為他的一種思維習慣。由此，我們可以得出這樣的結論：劉勰不僅是一位偉大的文藝批評家，而且是一位具有深厚兵學素養的傑出兵學家，是古今罕見的文武兼備之材。

[作者簡介] 李桂生(1967—)，男，江西寧都人。文學博士，歷史學博士後，現為黃岡師範學院文學院副教授，研究方向為先秦諸子學、兵家文獻與兵學文化。著有《諸子文化與先秦兵家》(嶽麓書社)、《兵家管理哲學》(上海古籍出版社)等。

王婧(1990—)，女，河南登封人。現為黃岡師範學院文學院科研助理，2009級對外漢語專業本科生。

① 據史書記載，劉勰出身於軍事官僚世家，具有深厚的兵學家學淵源，其先祖多數擔任過中高級軍事官員。《宋書》卷八十一《劉秀之列傳》記載，劉勰的曾祖劉仲道，任建武參軍、余姚令。《宋書》卷四十二《劉穆之列傳》記載，劉勰的從曾祖劉穆之擔任過將軍、太守、領監軍、中軍二府軍司，死後追贈散騎常侍、衛將軍、開府儀同三司。劉勰的祖父輩也大多擔任軍事要職。《宋書》卷八十一《劉秀之列傳》記載，劉勰的曾祖劉仲道四個兒子中有三個擔任高級軍官：劉欽之曾任朱齡石右軍參軍；劉秀之曾任駙馬都尉、尚書中兵郎、撫軍錄事參軍、寧遠將軍、西戎校尉、征虜將軍、右衛將軍；劉粹之官至晉陵太守。《宋書》卷七十九《文五王》記載，劉恭之曾任海陵王劉休茂中兵參軍。《宋書》卷四十二《劉穆之列傳》記載，劉勰的從曾祖劉穆之三個兒子都擔任軍官：劉慮之官至員外散騎常侍；劉式之歷任相國中兵參軍、黃門侍郎、寧朔將軍、左衛將軍、吳郡太守，卒後追贈征虜將軍；劉貞之曾任中書黃門侍郎、太子右衛率、寧朔將軍、江夏太守。劉勰父輩也大多擔任過軍事官職。父親劉尚曾任越騎校尉。《梁書·劉勰傳》云：“父尚，越騎校尉。”《宋書》卷八十一《劉秀之列傳》記載，從叔劉景遠官至前軍將軍。《宋書》卷四十二《劉穆之傳》記載，劉勰的族叔劉瑀曾任寧遠將軍、益州刺史、右衛將軍、輔國將軍、吳興太守等。劉勰自己也做過高級軍官。《梁書·劉勰傳》云：“劉勰，字彥和，東莞莒人……起家奉朝請，中軍臨川王宏引兼記室，遷車騎倉曹參軍，出為太末令，政有清績。除仁威南康王記室，兼東宮通事舍人……遷步兵校尉，兼舍人如故。”



晉唐詩文中大鵬形象的演變

葉蓓卿

在《逍遙遊》原文中，莊子以鯤鵬寓言為首，將讀者的視野拓展到廣漠無極的宏闊境地，同時他又指出，展翅青冥的大鵬雖然在志向上要比營營碌碌的蜩與學鳩來得高遠，但它本身還需要借助海運之勢才能徙於南冥，需要依靠扶搖之風才能直上九萬里高空，因此就本質而言，大鵬和蜩、鳩一樣，都是有所待而不逍遙的。在這個標準下，只有“乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者”，亦即無己、無功、無名的至人、神人、聖人，才是莊子心目中無待逍遙的典範。東晉時期，向秀、郭象注解《莊子》，提出“適性逍遙”說，認為大鵬與小鳥雖然在外貌形軀與思想境界上都有所不同，但只要它們“物任其性，事稱其能，各當其分”，就是無往而不適的“逍遙一也”。晉僧支遁則一反盛行於當時的向、郭逍遙義，指出“鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷦以在近而笑遠，有矜伐於心內”^①，認為兩者同樣都是不逍遙的，而惟有“乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適”^②的至人，才真正達到了逍遙境界。可見，在關於誰才是“逍遙遊”最佳形象代言的持久論戰中，大鵬已然成為人們目光聚焦的重點。對於大鵬形象的闡釋，不僅出現在專門的莊子學著作中，更是頻頻亮相於漢魏六朝乃至唐代詩賦作品中。藉此，我們正可以發掘出當時人們對於莊子逍遙義的不同理解。

初盛唐時期，出現了不少以“大鵬”為主角的詩文作品，但這種創作風潮並非肇始於唐代。早在建安時期，曹植就已化用大鵬搏飛的典故，以表達自己渴望用世卻屢遭挫傷的內心痛苦：“考所圖之莫合，悵蘊結而延佇。志鵬舉以補天，蹶青雲而奮羽。”^③《逍遙遊》原文中的大鵬，從形體到精神、從氣魄到境界，都給人以雄渾跌宕、偉岸無涯的感受；而在終身不得志的陳思王筆下，鵬飛九天的酣暢淋漓卻只能是一個永遠無法企及的夢想。在他的《玄暢賦》中，大鵬變作一副“蹶青雲而奮羽”的模樣，而與《逍遙遊》原文中縱情八荒的恢弘境界相去甚遠。正始時

① 《世說新語·文學》劉孝標注引支遁《逍遙論》，余嘉錫《世說新語箋疏》，上海古籍出版社 1993 年版。

② 同上。

③ 曹植《玄暢賦》，嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》，中華書局 1958 年版，第 1124 頁。

期,自稱“老子、莊周,吾之師也”^①的嵇康,也數次借用大鵬形象來表達自己遠邁不羣、超越世俗的志向。面對司馬氏集團的政治強壓,嵇康發出了“焦朋振六翮,羅者安所羈”^②的呼喊;對於那些趨炎附勢者的“鄙議紛流離”^③,他也只當是“斥鷃擅蒿林,仰笑神鳳飛”^④,並不打算為了換取無謂的讚譽與同情,而降格與之為伍。只可惜,在權慾傾軋的世界裏,“龍章鳳姿”^⑤的嵇康雖然作出了“鸞鳳避爵羅,遠托昆侖墟”^⑥的打算,也明白“方將觀大鵬於南溟,又何憂於人間之委曲”^⑦的道理,卻依然無法掩藏內心的憂憤與焦慮,也不願矯飾言行上的清高孤傲,最終還是因為“言論放蕩,非毀典謨,帝王者所不宜容”^⑧,而與《廣陵散》一同命絕刑場。相比之下,同為“竹林七賢”之一的阮籍則採取了較為明哲保身的處世態度,他的《詠懷詩》中就有一首涉及了《逍遙遊》篇鵬與蜩、鳩的寓言:“鸞鳩飛桑榆,海鳥運天池。豈不識宏大,羽翼不相宜。招搖安可翔,不若棲樹枝。下集蓬艾間,上遊園圃籬。但爾亦自足,用子為追隨。”^⑨在這裏,大鵬雖然抱有“運天池”的宏大理想,卻不過是一個縹緲遠去的背影,自足、安分的鸞鳩才是詩歌的真正主題。和當時的諸多士子一樣,阮籍本有濟世之志,並非“不識宏大”,但在現實的重重壓迫下,他只能退而求其次,放棄一飛沖天的激情夢想,而把低標準卻仍是難以保證的“安身保命”當作了人生的殘留目標。

據《藝文類聚》記載,晉賈彪寫下了歷史上第一篇以大鵬為主題的《鵬賦》:“余覽張茂先《鷦鷯賦》,以其質微處褻,而偏於受害。愚以為未若大鵬,棲形遐遠,自育之全也。此固禍福之機,聊賦之云:歎大鈞之播物,啟塊化於天壤。嘉有鵬之巨鳥,攝元氣之誇象。揭宇內之逼隘,遵四荒以泛蕩。”^⑩賦文中既表達了對於大鵬鳥泛蕩四荒的自由精神的追慕,又傳達出賈彪本人試圖安身避禍的思想。相對而言,與郭象同時代的阮修所留下的《大鵬贊》,則顯得更為貼近《逍遙遊》篇大鵬原型:“蒼蒼大鵬,誕自北溟,假精靈鱗,神化以生,如雲之翼,如山之形,海運水擊,扶搖上征,翕然層舉,背負太清,志存天地,不屑唐廷,鸞鳩仰笑,尺鷃所輕,超世高逝,莫知其情。”^⑪阮修平生著述甚寡,這篇《大鵬贊》卻寫得十分飛揚生動。他以短短數語描繪出大鵬的偉岸形象與超世高蹈的心志,結尾處也傳達了自己不為人理解也能安然晏如的自適

① 嵇康《與山巨源絕交書》,嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》,第1321頁。

② 嵇康《述志詩》其一,逯欽立《先秦漢魏晉南北朝詩》,中華書局1983年版,第488頁。

③ 同上。

④ 嵇康《述志詩》其二,逯欽立《先秦漢魏晉南北朝詩》,第489頁。

⑤ 《晉書》卷四十九《嵇康傳》,上海古籍出版社、上海書店《二十五史》本,1986年版。

⑥ 嵇康《答二郭詩》之三,逯欽立《先秦漢魏晉南北朝詩》,第487頁。

⑦ 嵇康《卜疑》,嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》,第1321頁。

⑧ 《晉書》卷四十九《嵇康傳》引鍾會語。

⑨ 阮籍《詠懷詩》其四十六,逯欽立《先秦漢魏晉南北朝詩》,第505頁。

⑩ 賈彪《大鵬賦》,歐陽詢等編《藝文類聚》卷九十二《鳥部下》,上海古籍出版社1982年版,第1608頁。

⑪ 《晉書》卷四十九《阮修傳》。

情懷。之後，孫放的《詠莊子詩》同樣涉及了鯤鵬寓言：“巨細同一馬，物化無常歸。修鯤解長鱗，鵬起片雲飛。撫翼搏積風，仰凌垂天翬。”^①雖然題為《詠莊子詩》，但該詩並沒有面面俱到地反映莊子思想，而是糅合了《逍遙遊》與《齊物論》兩篇的主要觀點，並以動態的手法描繪了巨鯤散去全身鱗甲、化而為鵬的情形，以及大鵬扶風直上、羽翼垂天的壯觀景象。孫放和魏晉時期的眾多名士一樣，好慕老莊卻仍以孔子為聖學第一家，所以詩歌中大抵也不會將大鵬是否“有所待”放在中心位置，而是着重表現了鯤鵬變化的宏大氣勢。

除此之外，道教學者葛洪也多次在著述中化用鯤鵬寓言。他在《刺驕》一文中以“彌天之大鵬”、“橫海之巨鱗”來比擬非凡之人，而以螭螟、寸鮒來比擬那些見識淺薄低下、無法理解高超境界的俗人。在《守堵》篇中，又運用了大量文學典故來比喻隱士“潛居先生”的高潔脫俗，其中所謂“游南溟、泛滄海者”，即是從《逍遙遊》中的大鵬形象化出；而“鷗鵬戾赤霄以高翔，鶴鴒傲蓬林以鼓翼”一句，也聲情並茂地描繪了巨鵬在雲端意氣奮發的模樣。文中雖有提到“逍遙”二字，卻只是略略帶過之筆，藉以形容那些只在低窪池塘裏快活的淺薄之輩而已。

齊梁之際，陶弘景在《尋山志》一文中，也借用鯤鵬寓言以表達自己的出世意向：“雖鵬鷗之異類，托逍遙乎一方，願敷衽以遠訴，思扣朝而陳辭。”^②在此，我們又一次發現了郭象“適性逍遙”說的影子。陶弘景也認為，鵬、鷗雖然有所不同，但同樣有着追求“逍遙”的權利，只要遠離塵世紛擾，兩者就可以達到一樣的逍遙。與陶弘景同時代的何遜也曾在《初發新林》一詩中，寫下過“舟歸屬海運，風積如鵬舉”^③的詩句。雅好文學的梁昭明太子蕭統，更是多次在詩文中引入大鵬形象。其《錦帶書十二月啟》第六《林鐘六月》中“九萬里之孤鵬，權潛燕侶”^④一語，就出典於《逍遙遊》。九萬里高空的展翅騰飛，雖然折射出大鵬的與眾不同，但這份不同無形中也加重了它與周圍的隔閡，使它成為了精神上無所依傍的“孤鵬”。蕭統便借文中的大鵬以表達內心深處的孤獨與無奈，同時也寄托了對於友人的深切思念。在後一章《夷則七月》中，蕭統又自稱“一介庸才”，而譽對方為“時稱獨步，世號無雙”的楷模，並以“鷗”、“鵬”來形容兩者之間的差距。此外，蕭統還在《七契》中，以“欲抑則大鵬垂翅，欲抗則尺鷃沖天”一語，形容那些“詞若涌泉”的“辯博君子”是如何費勁苦心、巧舌如簧地勸說隱居的逸士出山任職^⑤。

由以上諸例可見，《逍遙遊》篇的鯤鵬寓言頻頻出現於漢魏晉直至六朝時期的詩賦作品中，已然成為文人們創作時順手拈來的熟典。

當然，以大鵬為主題、或借用《逍遙遊》中的鯤鵬寓言以抒發胸懷意志的詩賦作品，還屬唐

① 孫放《詠莊子詩》，逯欽立《先秦漢魏晉南北朝詩》，第903頁。

② 陶弘景《尋山志》，嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》，第3217頁。

③ 何遜《初發新林》，《何遜集校注》，北京中華書局2010年版，第143頁。

④ 蕭統《錦帶書十二月啟》，嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》，第3062~3063頁。

⑤ 蕭統《七契》，嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》，第3065頁。

代最為盛多。唐太宗李世民的《威鳳賦》就是初唐時期的一篇代表力作^①。賦中將“凌煙閣第一功臣”長孫無忌比作凌霄遠翔的威鳳，其所到之處煙霾盡散，日月騰光，甚至還能“化垂鵬於北裔”，也就是說，連《逍遙遊》中的大鵬都被這鳳鳥的威儀所馴服。但即便如此，威鳳仍然無法避免見識淺短的鴟鴞與燕雀對它產生嫉恨與迫害之心。幸而出現了一位愛惜威鳳的君子，前來撥雲見月，掃盡塵滓，激勵威鳳重新奮飛，騰翅九霄。整篇文意雖然都是針對長孫無忌在朝廷中權寵過盛而遭人嫉恨的現實處境而發，但威鳳與燕雀之間的關係發展，無疑是對《逍遙遊》中鯤鵬與蜩、鳩故事的翻版改寫，再加上李世民絢爛的筆調、宏闊的胸襟，便將《逍遙遊》原文中慕道向南的大鵬，化為意在拯亂世、建功德的威鳳。而且，這只威鳳不再像莊子的大鵬那樣，眼中只見浩蕩青天，耳畔不聞蜩鳩喧騰，除了遙不可及的南冥天池，心中別無他物，亦不起波瀾。李世民筆下的威鳳，既有志向，又有感情；既會為了拯救亂世而降臨人間，也會被“同林之侶”的嫉恨迫害所傷，幾近不能自拔。可以說，整篇《威鳳賦》不僅是李世民對莊子的鯤鵬典故由道轉儒的重新闡釋，同時也反映了初唐時期君臣上下齊心協力創建千秋功業的熱望。

此外，“初唐四傑”王勃、楊炯、盧照鄰、駱賓王，也在各自的文賦書信中化用了《逍遙遊》中的鯤鵬寓言。

王勃《江曲孤鳧賦》開篇即言：“靈鳳翔兮千仞，大鵬飛兮六月。雖憑力而易舉，終候時而難發。”^②賦中的靈鳳與大鵬，看似翩飛天際瀟灑自在，卻只能做主於自身的偉力，而無法避困於外在時空的限制。王勃在賦文中以江畔孤鳧自比，表示既不願像庭院裏的家禽那樣卑下地求取稻粱，也無法像鴻鵠遠志縱情八荒，而是寧願選擇沉浮自然的平淡生活。這位曾因擅殺官奴而被禍的天才少年，在官場紛爭中體驗了太多年輕生命所無法承受的驚恐與折磨，日後又因渡海溺水而早亡，因而賦文中這只神色警覺、常懷憂懼的江曲孤鳧，實可謂是王勃一生的形象寫照。當然，從王勃在《上劉右相書》中的風雷之筆，我們也可以看出其天才之稱絕非浪得虛名：“陽侯息浪，長鯨臥橫海之鱗；風伯停機，大鵬鍛垂天之翼。及其投形巨壑，觸丹浦而雷奔；假勢靈飆，指青霄而電擊。神氣洋洋，謂鱗翻使之然也。殊不知兩儀超忽，動止係於無垠；萬化糾紛，舒卷存乎非我。”^③此處王勃一掃《江曲孤鳧賦》中的羸弱之氣，而換以風雲開闔的恢弘氣象，文字的節奏也仿佛受到了內容的影響，轉而迅疾有力起來。賦中長鯨與大鵬的形象，顯然也是化用了《逍遙遊》篇的鯤鵬典故。王勃先是承認，如果沒有風浪的外力，長鯨只能臥海，大鵬也無力飛天；但之後又說，如果外部環境換作“巨壑”、“靈飆”這樣的有利條件，那麼鯨、鵬自然就能神氣洋洋，得意非凡。不過王勃並不贊同鯨、鵬過分自以為是的態度，也不認為這兩者的逍遙是源自天賦神功。他由鯨游鵬飛這種神話般誇張的現象，轉而聯想到世間的“萬化糾紛”，並總結認為，自然界與人類社會的所有變化，都不是只靠自身力量就能達成，

① 見《舊唐書》卷六十五《長孫無忌傳》，北京中華書局1975年版，第2448頁。

② 王勃《江曲孤鳧賦並序》，《全唐文》卷一百七十七，上海古籍出版社1990年版。

③ 王勃《上劉右相書》，《全唐文》卷一百七十九。

而是往往需要憑着可見與不可見的各種外部條件才能成就。這就在無形中契合了《逍遙遊》篇萬物皆有所待而不逍遙的思想。類似的想法，王勃在《為人與蜀城父老書》中也有所反應：“洪濤未接，長鯨多陸死之憂；層風未翔，大鵬有雲傾之勢。池鱖井鮒，亦將鼓鱗而輕之；田鳩野鷄，亦將騫翮而侮之。及其衝溟渤，接扶搖，吹波則江漢倒流，騰氣則虹霓掩彩，摩赤岸，負蒼天，然後知其力焉。”^①辭句間難掃憂患之氣，但細觀文中長鯨、大鵬，未得風水則為庸禽所欺，得其所待則逍遙於江漢雲天，寓意大致還是不離郭象所主張的“適性逍遙”說。

莊子的大鵬魅力非凡，“四傑”之一的楊炯也忍不住在《渾天賦》裏讚歎道：“鵬何壯兮！搏扶搖而翔九萬，運海水而擊三千！”並借用《逍遙遊》中描寫大鵬的語句，來為賦中的天文學內容增添形象化的描述：“蒼蒼在上，非其正色。遠而望之，無所至極。”^②不過，在盧照鄰的《窮魚賦》中，莊子的鯤鵬寓言則又衍生出了另一層更富人情味的意蘊：

余曾有橫事被拘，為羣小所使，將致之深議，友人救獲得免，竊感趙壹窮鳥之事，遂作《窮魚賦》，常思報德，故冠之篇首云：

有一巨鱗，東海波臣。洗淨月浦，涵丹錦津。映紅蓮而得性，戲碧浪以全身。宕而失水，屈於陽瀕。漁者觀焉，乃具竿索，集朋黨，鳧趨雀躍，風馳電往。競下任公之釣，爭陳豫且之網。螻蟻見而甘心，猿獼聞而抵掌。於是長舌利嘴，曳綸垂鉤，拖耨挫鬣，撫背扼喉。動搖不可，騰躍無由。有懷纖潤，寧望洪流。大鵬過而哀之曰：“昔予為鯤也，與是遊乎？自予羽化，之子其孤！”俄撫翼而下，負之而趨。南浮七澤，東泛五湖。是魚也，已相忘於江海，而漁者猶悵望於泥塗。^③

按盧照鄰在序言中所說，他曾橫遭禍端入獄，因而飽嘗了人情冷暖——其中既有“為羣小所使”的痛苦，也有危難時刻蒙“友人救獲”的慰藉，而這正是他寫作《窮魚賦》的原始動機。賦中，盧照鄰將自己比作東海巨鱗，本於碧海青天朗日淨月之間悠遊嬉戲，卻不慎擱淺於海灘，引來捕魚者窮兇極惡的摧殘以及低微小生物歡欣雀躍的旁觀。巨鱗一面悵望着無從復返的汪洋碧波，一面困限在迫害者與看客之間，無力動彈掙扎。直至大鵬鳥從天而降，這種情況才終於得以改觀。盧照鄰在賦中以大鵬來比喻那位救他於危難的朋友，而其出典顯然就在於莊子《逍遙遊》。此處的大鵬，自蒼茫雲海俯瞰岸邊“巨鱗”，竟開口表達了內心的哀歎：“昔予為鯤也，與是遊乎？自予羽化，之子其孤！”原來在化為大鵬之前，它也曾是天風海濤之中的巨鯤，甚至還和東海巨鱗相與為友。此刻，大鵬當然不願讓巨鱗獨自承受慘切無道的命運戕害，所以便振奮強大寬厚的翅膀，從浩蕩無際的青天降落到羣醜聚會的海岸，馱起自己昔日為鯤

① 王勃《為人與蜀城父老書》，《全唐文》卷一百七十九。

② 楊炯《渾天賦並序》，《全唐文》卷一百九十。

③ 盧照鄰《窮魚賦並序》，《全唐文》卷一百六十六。

時的伴侶,直赴遠霄,只願讓“巨鱗”在五湖四海的遨遊中,忘記這片噩夢般的海灘,還有它曾經困陷過的哀愁與傷痛。《窮魚賦》裏的大鵬,雖已脫離了《逍遙遊》原文中具有哲理性象徵意味的原始形象,而從最初搏扶搖而上的志在高遠,變為落地扶傷的有意垂憐,它的內涵也從“逍遙遊”轉變成了“救苦救難”,但這隻大鵬確實是歷來同主題文學作品中最為深情、最多恩慈仁愛的一個。這其中,既有盧照鄰孤影自傷的痕迹,也含着他感念摯友的回憶。而大鵬形象經過這番富於人情味的闡發,也就變得更為豐滿。

“初唐四傑”中最為年長的駱賓王,則在《答員半千書》中借用鯤鵬寓言表達了自己不求俗人理解的高傲:“夫鯤之為魚也,潛碧海,泳滄流,沉鯢於勃海之中,掉尾乎風濤之下。而濠魚并鮒,自以為可得而齊焉。鵬之為鳥也,刷毛羽,恣飲啄,戢翼於天地之間,宛頸乎江海之畔。而雙鳧乘雁,自以為可得而褻焉。及其化羽垂天,搏風九萬,振鱗橫海,擊水三千,寧肯借翰於搶榆,假力於在藻,資江濱涓流之水,待掘堞揚塵之風哉?”^①世事往往如此,當巨鯤在碧海深處潛養生息,那些小魚小蝦就會以為巨鯤和自己一樣,只求對付生計,不存任何遠大夢想;而當大鵬偶爾在江海邊攏翅憩息,那些凡鳥俗物也會不自量力地極盡嘲諷之能事。駱賓王的筆勢先抑而後揚,“及其化羽垂天,搏風九萬,振鱗橫海,擊水三千”,頓時一鳴驚人,將那些小河小風小魚小鳥遠遠地甩在了塵囂底下。這樣振奮出擊的氣概,正是唐代文學的常見風貌:神似於《逍遙遊》原文中的小大之辯,但未能進境於有待、無待的分別,因而只能停留在形相外表上的震撼,卻遠不及《莊子》書中“乘天地之正,而御六氣之辯,以遊無窮者”的絕對逍遙。

如果說,在初唐時期的相關文學作品中,大鵬還只是處於配角地位,偶爾要靠慈航普度的善行來博得人們的注目,甚至不時還會陷入被誤解、被侮辱、被損害的尷尬境地;那麼到了盛唐時期,那些與莊子鯤鵬寓言相關的詩文創作,在思想傾向上則顯得更為和諧統一,多半都以大鵬振翅南飛、功成志滿為逍遙得意的表現。高邁的《鯤化為鵬賦》即為其中一例^②,此賦以《逍遙遊》首段為藍本,並肆力加以鋪張渲染,文情跌宕,辭藻典麗,大鵬形象也塑造得動人心魄。尤其是“誰無借便之事”一語,幾乎直指莊子萬物皆有所待的觀點。高邁認為,所有生命都需有所依傍,上至鯤鵬,下至蜩鳩,全部是靠着對外在世界的“借便”,才能展開生命之旅,其間差別不過在於:大有大的依傍,小有小的依傍。在高邁看來,依傍與有待都是正常行為,無須對之詳加辯駁,他的關注重點只在於大鵬的“不大遇,不大起”。因為大鵬騰飛九霄雲外,確實與世俗常情中的小滿足、小安定極為不同,所以它南徙所需要的外力自然也要倍於撲騰在蓬蒿間的蜩、鳩之徒。可以說,高邁撰作《鯤化為鵬賦》的根本目的,就是為了表達士子文人對於“有道之世”的期冀,以及他們對於發揮個人才幹的外部有利環境的設想,這從賦文中那句“時與運並,道與時行,遺天閔之類,放逍遙之情”中也能見得一斑。在此,“逍遙”的含義已從莊子的“無待逍遙”,郭象的無論有待、無待只要“適性”都能逍遙,徹底轉化成了高邁的“有待

① 駱賓王《答員半千書》,《全唐文》卷一百九十七。

② 高邁《鯤化為鵬賦》,《全唐文》卷二百七十六。

逍遙”。《鯤化為鵬賦》的終極意旨，就是要讓渴望建功立業者得到賞識與重用，讓有待者“得其所待”，唯有如此，才稱得上是完整的逍遙、真正的得意。高邁的這篇賦文，如實傳達了文士們在盛唐氣象的鼓舞之下，渴望功名、急於入世的情懷。

當然我們也會發現，盛唐時期文學作品中的“大鵬”形象，常常會隨著作者個人際遇的離合起伏而產生變化。在同一位作者的不同作品中，往往會存有前後矛盾甚至截然相悖的思想。譬如高邁，他既會在勸慰朋友時寫下“知君不得意，他日會鵬搏”^①的勵志詩句，又會在久處窮巷失意落魄的時候告訴自己：“安能羨鵬舉，且欲歌牛下。”^②同樣是以大鵬為喻，前者積極奮進意欲再展宏圖，後者卻消極澹泊暗含退隱之思。但兩者看似相互矛盾，實則統一，因為盛唐文人受到儒釋道三教融通的影響，往往具有“功成身退”的思想傾向，不過着重點主要還是在於“功成”。對於盛唐文人而言，沒有輝煌的功績做鋪墊，任何純淨美好的田園牧歌都將失去其悠遠的吸引力，而這一點在李白的作品中，表現得尤為明顯。

李白一生以東晉名相謝安為模則，總希望能像謝安那樣，“功成拂衣去，歸入武陵源”^③。他在《代壽山答孟少府移文書》中就對友人表達了“達則兼濟天下，窮則獨善一身”^④的心願，具體而言就是“申管晏之談，謀帝王之術，奮其智能，願為弼輔，使寰區大定；海縣清一。事君之道成，榮親之義畢，然後與陶朱留侯，浮五湖、戲滄洲”^⑤。他的出處原則即是：先進而實現宏圖大業的抱負，再退而結伴悠遊，遍訪名山大川。值得注意的是，在《代壽山答孟少府移文書》中，李白還談到了他對莊子逍遙論的看法：“且達人莊生常有餘論，以為斥鷃不羨於鵬鳥，秋毫可並於太山。由斯而談，何小大之殊也？”^⑥《逍遙遊》原文中，莊子認為鵬與斥鷃只是在“有所待”這一點上具有統一性，就其本質而言，還是存在性分差別的。但李白理解逍遙義，卻難免受到郭象注的影響，轉而從“斥鷃不羨於鵬鳥”的角度出發，認為只要在主觀態度上各安其性，那麼無論斥鷃與鵬鳥，還是秋毫與泰山，就都沒什麼不同。當然，這種表述是以文中的“淮南小壽山”為背景，並以證明無名小山未必不如三山五嶽之有利於蓄養賢德為目的，因而並不能全面反映李白對於大鵬的理解以及他的逍遙思想。所幸在李白留下的眾多詩文中，還有不少與“大鵬”相關的篇章可供我們解析，以透視他心目中真正的逍遙義。

眾所周知，恃才傲物、狂放不羈的李白歷來都喜歡自擬為“大鵬”。他在《上李邕》一詩中就曾寫道：“大鵬一日同風起，搏搖直上九萬里。假令風歇時下來，猶能簸卻滄溟水。時人見

① 高邁《東平留贈狄司》，《全唐詩》，上海古籍出版社 1986 年版，第 494 頁。

② 高邁《苦雪四首》，《全唐詩》，第 500 頁。

③ 李白《登金陵冶城西北謝安墩》，《李太白全集》卷二十一，據世界書局舊版本影印，上海書店 1988 年版，第 475 頁。

④ 李白《代壽山答孟少府移文書》，《李太白全集》卷二十六，第 596 頁。

⑤ 同上。

⑥ 同上，第 594 頁。

我恆殊調，見余大言皆冷笑。宣父猶能畏後生，丈夫未可輕年少。”^①雖然李白也承認，“溟海不震盪，何由縱鵬鯤？”^②認為真正的人才就像大鵬一樣，必須得到外部有利條件的強大支撐，才能“為君一擊，鵬搏九天”^③，否則只好陷在“鯤海未躍，鵬霄悠然”^④的憑空等待之中。李白從來都不會因為大鵬“有所待”的條件太高而放低自身價值，一朝機會降臨，他就毫不掩飾“遊說萬乘苦不早”^⑤的急切心情，志得意滿地“仰天大笑出門去，我輩豈是蓬蒿人！”^⑥這說明，在李白的心目中，騰躍覓食的小鳥與縱情宇宙的大鵬，是絕對不可能同日而語的。李白所渴望與追求的，是“憑高遠登覽，直下見溟渤。雲垂大鵬翻，波動巨鯨沒”^⑦的開闊人生，是“仰噴三山雪，橫吞百川水。憑陵隨海運，燁赫因風起。吾觀摩天飛，九萬方未已”^⑧的宏大志願，而不是拘泥方寸的蠅營狗苟。即使臨近生命的終點，李白仍然不願像普通人那樣一味哀怨淒婉，而是覺得自己如同“大鵬飛兮振八裔，中天摧兮力不濟”^⑨。雖然這本是六朝隋唐時期描寫死亡的通用手法^⑩，但李白卻是以真實的人生來注解自己的詩文，因而就會在人們的心目中留下更為鮮明而強烈的印記。如唐范傳正就在《唐左拾遺翰林學士李公新墓碑》的序言中，將李白比作人世間的騏驎與大鵬：“騏驎筋力成，意在萬里外。歷塊一蹶，斃於空谷。惟餘駿骨，價重千金。大鵬羽翼張，勢欲摩穹昊。天風不來，海波不起。塌翅別島，空留大名。人亦有之，故左拾遺翰林學士李公之謂矣。”^⑪

據說，當年李白入翰林，“名動京師。《大鵬賦》時家藏一本。故賓客賀公奇白風骨，呼為‘謫仙子’。”^⑫這篇名動京城的《大鵬賦》，竟使得賀知章驚呼李白為“謫仙子”，其超凡脫俗的魅力也就可想而知了。不過清人陳鴻墀認為，《大鵬賦》的思想內涵並未躍出《莊子》一書：“莊周之書，有鷦鷯巢林，不過一枝。又曰：鵬搏扶搖九萬里，而風斯在下。蓋齊物之論也。後世有本其說而賦之者，如張茂先賦鷦鷯，自譬甚小；李太白賦大鵬，自譬甚大，皆適其性而已，不出

① 李白《上李邕》，《李太白全集》卷十，第250頁。

② 李白《贈宣城趙太守悅》，《李太白全集》卷十二，第298頁。

③ 李白《蜀濶篇》，《李太白全集》卷四，第109頁。

④ 李白《送戴十五歸衡嶽序》，《李太白全集》卷二十七，第621頁。

⑤ 李白《南陵別兒童入京》，《李太白全集》卷十五，第361頁。

⑥ 同上。

⑦ 李白《天台曉望》，《李太白全集》卷二十一，第471頁。

⑧ 李白《古風五十九首》之三十三，《李太白全集》卷二，第64頁。

⑨ 李白《臨路歌》，《李太白全集》卷八，第221頁。

⑩ 如庾信《周大將軍幽國公廣墓誌銘》：“鵬路忽摧，龍津遂壅。”（《庾開府集箋注》卷十）或唐人張說《唐故豫州刺史魏君碑》：“落鵬翼於半霄，負天之力莫展。頓龍媒於局路，追風之勢斯畢。”（《全唐文》卷二百二十七）等等。

⑪ 范傳正《唐左拾遺翰林學士李公新墓碑》，見《李太白全集》卷三十一《附錄一》，第716頁。

⑫ 魏顥《李翰林集序》，見《李太白全集》卷三十一《附錄一》，第708頁。

莊周齊物之論耳。”^①這裏，陳鴻墀依照郭象“適性逍遙”說的觀點，認為莊子在《逍遙遊》篇寫到鷦鷯與大鵬，雖有大小之別，卻因為兩者“皆適其性而已”，所以便可齊而論之。而對於張茂先在《鷦鷯賦》中的“自譬甚小”，以及李白在《大鵬賦》中的“自譬甚大”，陳鴻墀也一樣認為這是兩位作者自適其性的表現。事實上，李白的《大鵬賦》並沒有簡單地因襲莊子《逍遙遊》原文，而是通過其天資縱意的誇張手法與才情四溢的靈動筆墨，再現了大鵬——其實也就是李白——傲視宇內的精神與飛揚跋扈的風采。

李白在《大鵬賦》序言中介紹了自己的寫作動機，是緣於與備受武后、睿宗、玄宗敬重的天台道士司馬承禎在江陵的一場相遇相知。此次會面，司馬承禎盛讚李白“有仙風道骨，可與神遊八極之表”^②，李白聽後興之所至，便寫下了一篇《大鵬遇稀有鳥賦》，當時還流行甚廣。但人到中年，往往“悔其少作”，於是李白以“未窮宏達之旨”為由，廢棄原文，重新作成流傳至今的這篇《大鵬賦》。序言中，李白還表示出對東晉阮修《大鵬贊》的鄙夷，認為阮修所謂“蒼蒼大鵬，誕自北溟，假精靈鱗，神化以生，如雲之翼，如山之形，海運水擊，扶搖上征，翕然層舉，背負太清，志存天地，不屑唐廷，鸞鳩仰笑，尺鷃所輕，超世高逝，莫知其情”^③這樣寥寥數語，僅僅是對莊子文意的概括與重複，卻不能形象描繪出大鵬雄奇壯美的外，也不能確切地反映大鵬高做出塵的獨特個性。因而只有他自己來寫作《大鵬賦》，才能將大鵬騰飛時瑰麗奇異的強烈畫面感與昂揚向上的豪邁精神淋漓盡致地訴諸筆端。

正文部分，李白首先肯定莊子是悟道天機的智者，指出《莊子》一書包括了許多“崢嶸之高論”，而《逍遙遊》篇的原始文本則屬於“浩蕩之奇言”，所說的也是源自《齊諧》的“至怪”故事。接下去，李白就在這些“高論”、“奇言”的基礎上進一步加以發揮，把《逍遙遊》篇中富於哲學意味的鯤鵬寓言，完全轉化成了他抒發個人情志的載體。

莊子寫鯤鵬變化，僅僅用了“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”^④數句，筆法頗為省淨；李白卻從其“質凝胚渾”的狀態一路說開去，將巨鯤“脫鬣鬣於海島”、大鵬“張羽毛於天門”的畫面，動態地展示給讀者，讓人們仿佛親臨其境，看到在這宏偉的天道運化中，大鵬是如何“刷渤澥之春流，晞扶桑之朝暎。燁燁乎宇宙，憑陵乎昆侖”，山川日月又是如何隨着這激動人心的變化而“一鼓一舞，煙朦沙昏。五嶽為之震盪，百川為之崩奔”。

關於大鵬的外在形軀，莊子以一句“鵬之背，不知其幾千里也”，來暗示其整體身形的巨大；又以“其翼若垂天之雲”一語，來形容其翅膀張開時遮天蔽日的狀況；除此之外，還以“怒而飛”一語，直接表現了大鵬起飛時的驚人力度。李白則將這些內容揉雜在一起，敷衍出一大段

① 陳鴻墀《全唐文紀事·祖襲》，上海古籍出版社1987年版，第600頁。

② 本文所引李白《大鵬賦》原文，皆據《李太白全集》卷一《大鵬賦並序》，第1~6頁。

③ 《晉書》卷四十九《阮修傳》。

④ 本文所引《莊子》原文，皆據郭慶藩《莊子集釋》，諸子集成本，中華書局2006年版。

華麗的動態文字：“乃蹶厚地，揭太清，互層霄，突重溟，激三千以崛起，向九萬而迅征。背巖太山之崔嵬，翼舉長雲之縱橫。左回右旋，倏陰忽明。歷汗漫以天矯，徧閭闔之崢嶸。簸鴻蒙，扇雷霆，斗轉而天動，山搖而海傾。怒無所搏，雄無所爭，固可想像其勢，髣髴其形。若乃足縈虹蜺，目耀日月，連軒逡拖，揮霍翕忽。噴氣則六合生雲，灑毛則千里飛雪。”在《逍遙遊》原文中已經令人難以置信的情景，到了李白筆下，更是誇張到了極境。莊子略略形容一番鵬背、鵬翅，李白則肆意淋漓地鋪陳道：當大鵬突破浩蕩雲層，直上九霄，整個宇宙都會山崩地裂、斗轉星移；它的一次呼吸就能讓白雲飛舞，它的一縷飛毛就會引起千里冰封萬里雪飄；彩虹時常縈繞在它的腳下，日月都比不上它眼中的光輝……這樣的文字，不由讓人想起李白在《大獵賦》序言中所說的“白以為賦者，古詩之流，辭欲壯麗，義歸博遠。不然，何以光贊盛美，感天動神？”《大鵬賦》的存在，正從一個側面證明了李白所提倡的創作賦文的必要條件，即所謂“辭欲壯麗，義歸博遠”（《大獵賦》），是確實能夠讓閱讀效果提升到“感天動神”的境界的。

《逍遙遊》篇寫到大鵬南徙時，引用了《齊諧》之語，並通過“湯之問棘也”一段文字，再三對其凌雲壯志加以形容，但總體而言，仍是簡潔有力的概括性描述。而李白則以類似於駢體文的寫法，對大鵬南徙的整個過程進行了引經據典的鋪排：“邈彼北荒，將窮南圖。運逸翰以傍擊，鼓奔飆而長驅。燭龍銜光以照物，列缺施鞭而啟途。塊視三山，杯觀五湖。其動也神應，其行也道俱。任公見之而罷釣，有窮不敢以彎弧，莫不投竿失鏃，仰之長吁。爾其雄姿壯觀，塊軋河漢，上摩蒼蒼，下覆漫漫。盤古開天而直視，羲和倚日以旁歎。繽紛乎八荒之間，掩映乎四海之半。當胸臆之掩晝，老混茫之未判。忽騰覆以回轉，則霞廓而霧散。然後六月一息，至於海涓。歛翳景以橫翥，逆高天而下垂。憩乎泱泱之野，入乎汪漭之池。猛勢所射，餘風所吹，溟漲沸涓，岩巒紛披。天吳為之怵慄，海若為之躑躅。巨鼈冠山而卻走，長鯨騰海而下馳，縮殼挫鬣，莫之敢窺。吾亦不測其神怪之若此，蓋乃造化之所為。”（《大鵬賦》）其中諸如燭龍、列缺、盤古、羲和、巨鯨，以及任公子、有窮氏、北海若等等，多半都是古代的神話形象，李白卻無所顧忌地讓他們統統來為大鵬服務：或是當它的燈光師，或是當它的開道工，或是被它的偉力所征服，或是為它的雄姿而驚歎。仿佛天地間的一切，無論繁華或是簡約，繽紛或是清靜，統統都是為了烘托大鵬才得以存在。對此，元代祝堯評價道：“太白蓋以鵬自比，而以稀有鳥比司馬子微。賦家宏衍巨麗之體，楚《騷》、《遠遊》等作已然，司馬、班、揚尤尚此。此顯出於《莊子》寓言，本自宏闊，而太白又以豪氣雄文發之，事與辭稱，俊邁飄逸，去《騷》頗近，然但得騷人賦中一體。爾若論騷人所賦全體，固當以優柔婉曲者為有味，豈專為闕衍巨麗之一體哉？後人以《莊》比《騷》，實以《莊》、《騷》皆是寓言，同一比義，豈知《騷》中比兼風興，豈《莊》所及？《莊》文是異端荒唐謬悠之說，《騷》文乃有先王盛時‘發乎情，止乎禮義’之遺風。學者果學《莊》乎？學《騷》乎？”^①祝堯雖然是從儒家正統的角度出發，而將《莊子》斥為異端之書；但他同時也談到了李白《大鵬賦》的文學思想源流是從“本自宏闊”的《逍遙遊》鯤鵬寓言化出，摻並楚

^① 祝堯《古賦辯體》卷七《李太白大鵬賦》，上海古籍出版社 1993 年版，第 126~127 頁。

辭中善用神話、“閎衍巨麗”的特色，再加上李白自身的“豪氣”，才有了這篇“事與辭稱，俊邁飄逸”的“雄文”。

人們應該都記得，蓬蒿叢中那兩隻嘰嘰喳喳的小配角曾為《逍遙遊》原文點綴出不少生趣與色彩。而在《大鵬賦》中，李白依然採用《莊》、《騷》並驅的筆法，以黃鵠、玄鳳、精衛、鷓鴣、天雞、踞烏等神話及文學典故中的鳥類形象，來刻畫與反襯大鵬的逍遙：“豈比夫蓬萊之黃鵠，誇金衣與菊裳；恥蒼梧之玄鳳，耀彩質與錦章。既服御於靈仙，久馴擾於池隍。精衛殷勤於啣木，鷓鴣悲愁乎薦觴，天雞警曉於蟠桃，踞烏晰耀於太陽。不曠蕩而縱適，何拘攣而守常？”它們或是迷失於外在的追求，或是受困於內心的愁苦，或是有着甩不脫的生命負累，一個個全都“未若茲鵬之逍遙，無厥類乎比方”。總之，無論哪一種珍禽，到了《大鵬賦》中，就只能和“斥鴳之輩”一道“空見笑於藩籬”。因為在李白心目中，便是再稀罕再金貴的鳥兒，也不如他的大鵬來得逍遙。對他而言，只有像大鵬那樣“不矜大而暴猛，每順時而行藏。參玄根以比壽，飲元氣以充腸。戲腸吞而徘徊，馮炎洲而抑揚”，簡而括之，也就是上文所說的“曠蕩而縱適”，才算得上是真正的逍遙。李白一生都對精神自由有着極高的追求，所以他才會在《大鵬賦》中暗諷那些只知道誇耀金衣、炫耀彩質的黃鵠、玄鳳。在他自己，是決不願以“摧眉折腰事權貴”為代價，來換取這些炫目的身外之物的。而賦末，兩翼橫跨西極、東荒的稀有鳥邀請大鵬和它一起“跨躡地絡，周旋天綱。以恍惚為巢，以虛無為場”，大鵬則欣然相隨，“登於寥廓”，終於遠離了凡塵俗世的紛紛擾擾，而復歸於無言運化的大道。

《逍遙遊》篇的鯤鵬寓言，本是莊子為了最終將讀者導入“無待逍遙”的境界所作下的一層鋪墊。而李白的《大鵬賦》，雖然遠離了莊子的逍遙本義，卻形象展現了氣勢恢弘的盛唐精神。詩聖杜甫曾在《憶昔二首》中追憶開元盛世全國上下的繁榮富足與安定和諧：“憶昔開元全盛日，小邑猶藏萬家室。稻米流脂粟米白，公私倉廩俱豐實。九州道路無豺虎，遠行不勞吉日出。齊紈魯縞車班班，男耕女桑不相失。宮中聖人奏雲門，天下朋友皆膠漆。百餘年間未災變，叔孫禮樂蕭何律。”^①面對這個朝氣蓬勃的時代，背後又有如此強大的國力作支撐，士子文人多半都會慷慨激昂地想像自己如同大鵬一般，乘風破浪，直上青雲，俾倪萬物，傲視羣雄；也多半都會熱血沸騰地立誓，要在最有利的歷史階段，為自己、也為這個強盛的王朝創下最偉大的功業。而天資縱橫任性不羈的李白，便是其中表現突出的一員。從他的《大鵬賦》開始，大鵬鳥昂揚奮發的鬥志與崇高偉岸的地位才真正得到人們的首肯，其影響之深遠，甚至超過了《莊子·逍遙遊》原文中的大鵬那種“有所待”而不得道、富於哲學象徵意味的原始形象。同時，李白筆下的大鵬也從先前魏晉詩文中那些時而哀愁、時而警覺，高傲卻又無奈的低迷情緒中超拔出來，晉升為人們心目中新一代的“逍遙子”。

強大昌盛的國勢與安祥熙和的圖景總像是易散而難聚的煙雲，盛唐詩文中那種猶如大鵬搏天一般的豪情壯志，自安史之亂以後便開始慢慢瓦解。柳宗元曾在《夢歸賦》中追思“蒙莊

① 杜甫《憶昔二首》其二，《全唐詩》，第526頁。

之恢怪兮，寓大鵬之遠去”^①，而這未嘗不可以拿來形容盛唐氣象漸行漸遠的蕭瑟背影；劉禹錫的名句“王濬樓船下益州，金陵王氣黯然收”^②，也暗喻了氣骨頓衰的中唐運數。這一時期的詩文，雖然仍在表達“世途多禮數，鵬鷗各逍遙。何事陶彭澤，拋官為折腰”^③的清高，但動盪的局勢與殘酷的戰亂，已然摧垮了士子文人慷慨昂揚的鬥志與剛健有力的自信，使他們更多了一份對於淡泊閒適的個人生活的嚮往，而少了一些承擔國運的奮勇與力挽狂瀾的氣魄。大鵬與斥鷃的各自逍遙，也不再是郭象所謂的各安其分、各適其性，而是變成了人們試圖擺脫交替變亂的外部環境所帶來的心理困境時，聊以自嘲自慰的藉口。劉禹錫在給朋友的和詩中寫道：“靜得天和興自濃，不緣宦達性靈慵。大鵬六月有閒意，仙鶴千年無躁容。”^④詩中的大鵬雖然仍是詩人企慕的對象，卻逐漸從盛唐時期人人仰望的翱翔雲端的夢想家，化作了如今從容閒適、遺塵忘憂的隱逸者。在這份自守其性的淡定中，我們已無法看到盛唐詩人那種恃才傲物的熱情與意氣風發的渴望。之後，白居易則繼承了郭象的“適性逍遙”說，認為“鵬鷗高低分皆定”^⑤，“高鵬低鷗各逍遙”^⑥，並以這樣的心態來面對人生的起伏轉折，告誡自己“賦命有厚薄，委心任窮通。通當為大鵬，舉翅摩蒼穹。窮則為鷓鴣，一枝足自容。苟知此道者，身窮心不窮”^⑦。不過，白居易雖然認可“適性逍遙”的觀點，也說過“蠢蠕形雖小，逍遙性即均。不知鵬與鷗，相去幾微塵”^⑧，卻並未因此而自甘平庸，他仍然相信“遂性逍遙雖一致，鸞鳳終較勝蛇蟲”^⑨。而較之白居易的理性與靜定，他那位“曾經滄海難為水”的好友元稹在運用大鵬典故時則顯得更富於激情。在元稹看來，“無用恥為鵬”^⑩，沒有了南徙天池的雄心壯志，沒有了九萬里長空的搏飛翱翔，那麼大鵬也就不成其為大鵬，因為“由來鵬化便圖南”^⑪。而在他“大鵬忽起遮白日，餘風簸蕩山嶽移。翩翾百萬徒驚噪，扶搖勢遠何由知”^⑫的詩句裏，我們甚至還可以看出幾分承自盛唐的雄渾力度。其實，這股微弱的氣脈一直延續到晚唐也依然不滅：曉夢迷蝴蝶的李商隱，歷來都以寫作纏綿綺麗的詩歌而聞名，卻也有着“浩蕩天池路，翱翔欲化鵬”^⑬

① 柳宗元《夢歸賦》，《全唐文》卷五百六十九。

② 劉禹錫《西塞山懷古》，《全唐詩》，第 898 頁。

③ 劉禹錫《寓興二首》其二，《全唐詩》，第 909 頁。

④ 劉禹錫《和僕射牛相公見示長句》，《全唐詩》，第 903 頁。

⑤ 白居易《宿西林寺早赴東林滿上人之會因寄崔二十二員外》，《全唐詩》，第 1090 頁。

⑥ 白居易《喜楊六侍禦同宿》，《全唐詩》，第 1153 頁。

⑦ 白居易《我身》，《全唐詩》，第 1070 頁。

⑧ 白居易《閑園獨賞》，《全唐詩》，第 1151 頁。

⑨ 白居易《讀莊子》，《全唐詩》，第 1149 頁。

⑩ 元稹《賦得魚登龍門》，《全唐詩》，第 992 頁。

⑪ 元稹《寄浙西李大夫四首》，冀勤點校《元稹集》卷二十二，北京中華書局 1982 年版，第 251 頁。

⑫ 元稹《有鳥二十章》第十四，《全唐詩》，第 1026 頁。

⑬ 李商隱《洞庭魚》，馮浩箋注、蔣凡標點《玉谿生集箋注》，上海古籍出版社 1979 年版，第 297 頁。

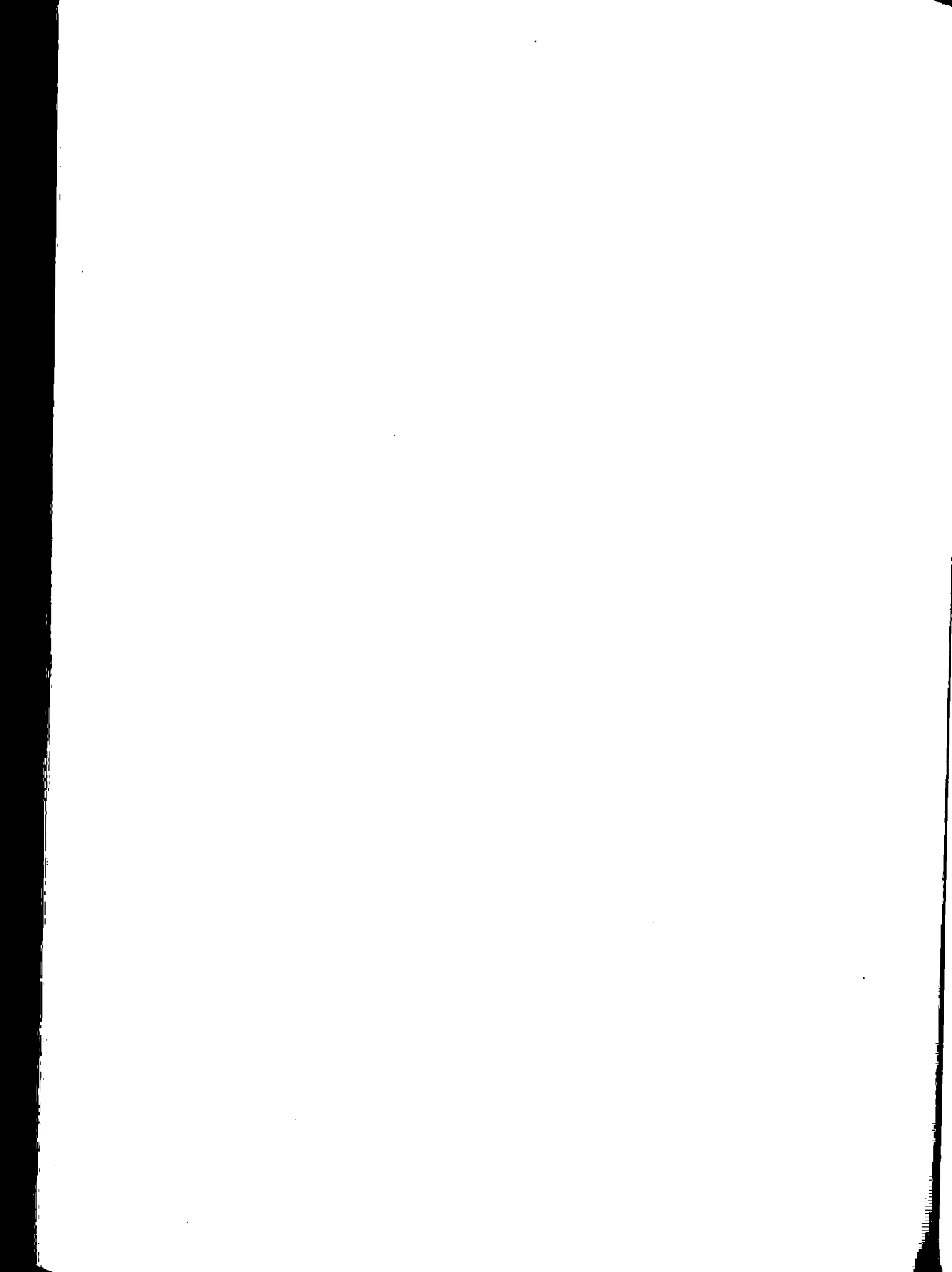
的豪情；而“逍遙向誰說，時泥漆園經”^①的佛門弟子釋齊己，也借“大鵬刷翮謝溟渤，青雲萬層高突出。下視秋濤空渺彌，舊處魚龍皆細物”^②的高闊眼界，表達了超越塵世之外的心志。

由此，《逍遙遊》篇的大鵬已穿越了魏晉六朝以至隋唐的漫長時空。在滄桑變幻的歷史風雲中，它奮力掙脫了最初的迷茫、無助與失意，轉而以逍遙、偃傲、狂放的姿態橫掃天下。雖然外在運勢的衰敗曾經使得大鵬不幸跌落中天，但顛沛流離的命運並不能改變它的凌霄壯志，所有鵬程萬里的遠大夢想，也將始終激蕩在歷代有志之士的胸懷中。

〔作者簡介〕葉蓓卿（1980— ），上海人。華東師範大學文學博士，復旦大學文學博士後。現任職於華東師範大學先秦諸子研究中心，為《子藏》工程科研助理、《諸子學刊》執行編輯。主要從事諸子學研究，著作有《莊子逍遙義演變研究》、《列子譯注》、《敦煌莊子殘卷附黑水城莊子殘本》等，並擔任《莊子鑒賞辭典》、《莊子故里考辨》、《商都亳研究論集》副主編。

① 釋齊己《新秋雨後》，《白蓮集》卷一，四部叢刊初編·集部。

② 釋齊己《善哉行》，《白蓮集》卷十。



莊學研究的重要收穫

——讀鄧聯合《“逍遙遊”釋論》

李 剛

鄧聯合博士的新作《“逍遙遊”釋論：莊子的哲學精神及其多元流變》（35萬字，北京大學出版社2010年11月版，以下簡稱《釋論》），是一部立足於“逍遙遊”，解讀《莊子》思想及莊學史的專著。在這部書中，作者力圖將邏輯分析和歷史發展相結合，描述莊子“逍遙遊”理念的內涵和流變，體現出理論創新的勇氣。

從結構上看，除余敦康和李中華先生的兩篇“序”以及“緒論”和“結語”外，全書大致可以分為上下兩部分。上半部分共三章，討論的是“莊子的哲學精神”，作者以對《逍遙遊》篇的疏解為切入點，着力分析莊子“逍遙遊”思想的二重意涵及其內在緊張。下半部分共五章，討論的是莊子哲學精神在後世的“多元流變”，作者依次選取劉安《淮南子》、阮籍、郭象、支遁、王夫之等五個莊學史上的典型案例，揭示了“逍遙遊”在不同語境下被賦予的歧解、所獲得的新義及其所產生的複雜影響。該書文獻資料之豐富、構思之獨特、視角之新穎、結構之宏大，特別是作者對《莊子》深切的心靈感悟，以及對“逍遙遊”流變之歷史感的體貼，都給人留下了深刻的印象，堪稱近年來莊學研究領域的重要收穫。

在這部著作中，作者有意識地使用了《逍遙遊》和“逍遙遊”這兩個既有差別同時又密切相關的不同範疇。顯而易見，《逍遙遊》是《莊子》一書的首篇，但何謂“逍遙遊”？簡單地說，“逍遙遊”是莊子開創的個體生命樣式。這種生命樣式的內涵，一方面是“獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物”，個體雖“與世俗處”，但卻遊離於世俗世界之外；另一方面，則是遊心於“四海之外”、“無何有之鄉”、“廣莫之野”、“無人之野”、“六合之外”，達到“上與造物者遊，下與外死生、無終始者為友”的境界。在此意義上，“逍遙遊”是返本求真之遊，是對“天下無道”的反思和批判，是對人的真實存在的呼喚。莊子的“逍遙遊”思想寄沉痛於閑適，是對道家隱逸等人生行為方式的理論概括和昇華，也是對功名之士積極用世之舉的否定。從《莊子》全書來看，“逍遙遊”無疑是其精神內核，是莊子的最高人生理想，體現了其遊世主義的獨特觀念^①。《釋論》鍾情於莊子的這一生命理想，力求寫出作者自己的獨特感受和個性。

^① 參見商原李剛《道治與自由》，社會科學文獻出版社2005年版，第193～202頁。

眾所周知,中國哲學是“切身”之學,沒有對研究對象的傾心,離開感同身受的體會,現代人是很難寫出富有個性的研究著作的。而莊子又是位奇人,《莊子》是“才子書”,其中“寓言十九”,多“無端崖之辭”、“荒唐之言”,兩千多年來最吸引飽學之士的心神。歷代文人學士解《莊》注《莊》,形成了一個重要的“莊學史”傳統——熊鐵基^①、方勇^②等學者已經初步理出了其中的基本線索。這一傳統所承載的,不只是學術和思想的歷史流變,更是知識精英們酸甜苦辣、感受各異的心路歷程。一部《莊子》書、一部莊學史,就像《紅樓夢》作者所說的:“滿紙荒唐言,一把辛酸淚。”在《釋論》中,作者感悟到了莊子思想的兩個重要方面:第一,莊子確立了獨特的“逍遙遊”的個體生命理想;第二,其“逍遙遊”不只是一種精神境界,也是一種生存方式,二者又分別具有不同的二重性特點。具體來說,作為人生境界的“逍遙遊”,超俗脫凡的心靈追求與“知其不可奈何而安之若命”並存,亦即精神的高昂與卑微險惡境況下的隨遇而安並存。個體在精神飛揚之際,依然深感人生在世之沉重和無奈。“逍遙遊”作為人的生存方式,是本書特別強調的一面。在此方面,處於“昏上亂相之間”的莊子,既有“糞土當年萬戶侯”的傲然風骨,又有為苟全性命於亂世而虛與委蛇的隨俗;他一方面能忍受戰亂、貧困和生生死死的煎熬,主張“形莫若就,心莫若和”,另一方面卻又能欣賞“儵魚出遊從容”的快樂。莊子的快樂,是遊戲於污泥之中的自快,是“無情世界的感情”(馬克思語)。

如此一來,莊子之“逍遙遊”便呈現出了立體而複雜的貌相:超世? 順世? 遁世? 遊世? 事實上,這些都是莊子與“道”相輔,而在或順或逆之時命境遇面前表現出來的不同人生態度。詳而言之,莊子始終與人世保持着距離,他時而超然世外,時而潛於市井,時而與世周旋,時而遠絕塵俗,但在根本上,其“與道為一”的內在立場卻從未改變。作為莊子希冀的生存方式,《釋論》將“逍遙遊”的這層內涵歸結為一種在古代中國社會不受鼓勵、不被認同的個體生命理想,作者的分析是有說服力的。“楊朱為我,是無君也;墨子兼愛,是無父也。無君無父,是禽獸也。”(《孟子·滕文公下》)孟子當年的正言厲色實已近乎謾罵。其實平心而論,亂世之中,自顧不暇,眾人不一定非要都扛着“治國平天下”的旗幟,效命於君王麾下,或“殺身成仁”,或“捨生取義”。莊子便直言:“吾寧遊戲汙瀆之中以自快,不為有國者所羈!”這種決絕態度反映出了個體生命的尊嚴、人生在世的灑脫,是對生命意義的另一種追探。然而,莊子的人生祈向絕不僅僅是“汙瀆”中的“自快”。《天下》篇說莊子“獨與天地精神往來,而不敖倪於萬物”,正是在貌似與現世的和解之中,莊子以近乎審美的遊戲態度,突顯了向“道”的回歸。《莊子》一書的情緒,用聞一多先生的話說是“客中思家”,亦即自我放逐的遊子的故鄉之思^③。莊子則將其逍遙而遊的在世姿態表述為“處於材與不材之間”、“乘道德而浮游”,或謂“陸沉”。從此角度說,“逍遙遊”顯然是一種生存方式。《釋論》作者力糾歷來關於“逍遙遊”的境界說之偏,不

① 熊鐵基、劉固盛、劉韶軍《中國莊學史》,湖南人民出版社 2003 年版。

② 方勇《莊子學史》(共三冊),人民出版社 2008 年版。

③ 參見商原《莊子》,雲南教育出版社 2011 年版,第 3 頁。

為無見。

在對莊子哲學精神之“多元流變”的梳理中，《釋論》獨特的構思和選材蘊含着厚重的歷史感。如何從文獻浩繁的莊學史上選取典型案例，全面揭示“逍遙遊”的影響，這是個難題。在《釋論》中，作者精心選取五個支點：黃老道家的劉安、玄學士羣中的阮籍、“最權威”的《莊子》注解者郭象、佛家的支遁、大儒王夫之，點面結合，從五個不同方面或角度，詮釋了“逍遙遊”的“多元流變”。這種構思頗具手眼。其中，劉安受《莊子》的影響，體會到了道家的養生之理，也在逍遙而遊中洞悉了經世的玄機；阮籍創造了困境下士人生存的典型樣本，凸顯了逍遙理想在現世中的無奈：進則無方，逃則不能；郭象竭力將個體“逍遙”地嵌入差等秩序中，以實現尊卑貴賤各自心安、彼此諧和的理想社會格局；支遁較為灑脫，他兼融《莊子》的虛無和佛教的出世之趣，強調了“逍遙遊”不滯於物的玄理；經歷了人生大起大落的王夫之，完全能夠理解莊子的憤世嫉俗及其方外之遊，但儒家的正統觀念卻不允許船山接受道家的個體自由理想，而他的做法則是以儒解莊，借“逍遙遊”來磨礪自己仁民愛物、贊育萬化的儒者志趣。這五個支點，雖不足以代替對整個莊學史特別是對“逍遙遊”意義的歷史解讀，但卻從總體上揭示了莊子“逍遙遊”闡釋的可能性空間和不同歷史情境下的衍化。《釋論》在學理敘述中所包涵的歷史感，是明顯可以感受到的。

從學術方法來看，本書的研究視角和進路體現着當前莊學領域的新趨勢。除了熊鐵基、方勇等先生卓然有成的“莊學史”研究外，就我手頭的資料所及，粗略地說，近代以來的莊學研究大體上還有四種進路。一是文獻資料的疏解校正，其代表成果有郭慶藩《莊子集釋》、王先謙《莊子集解》、劉文典《莊子補正》、胡遠濬《莊子詮詁》、張默生《莊子新釋》、錢穆《莊子纂箋》、王叔岷《莊子校詁》等。這些影響深遠的著作構成了當代莊學研究的基礎，是學者無法繞開的。二是學案或傳記式的研究，例如葉國慶《莊子研究》、郎擎霄《莊子學案》、顏世安《莊子評傳》等。三是對莊子的哲學、美學、藝術、宗教等思想進行宏觀的整體性研究，其代表作有陳品卿《莊學新探》、杜而未《莊子宗教與神話》、顏昆陽《莊子的藝術精神析論》和《莊子的寓言世界》、劉笑敢《莊子哲學及其演變》、崔大華《莊學研究》，以及近年來王博《莊子哲學》、楊國榮《莊子的思想世界》、賴錫三《莊子靈光的當代詮釋》等。以上三種研究，都是將《莊子》文本或內篇作為一個整體加以解析。近年來新出現的第四種進路，則是對《莊子》文本或莊子思想的某一專題進行深入研究。在這方面，前有王凱的《逍遙遊：莊子美學的現代闡釋》和陳少明的《〈齊物論〉及其影響》，鄧著《釋論》則是繼二者之後又一個性鮮明的專書。比較而言，如果說陳著注重《齊物論》，那麼鄧著則心儀“逍遙遊”，二書各有自己的特點。我相信，隨着研究的進一步開展，這一進路的莊學著作將會越來越多。

不過，《莊子》乃體“道”之書，“逍遙遊”主題的複雜展開則是一個時間性的體“道”過程。在此過程中，見仁見智實屬正常。細閱《釋論》，就不能不有一些問題要與作者商榷。誤讀之處，還請作者批評。

第一，本書以五個案例展開對“逍遙遊”之歷史流變的論述，但是這些案例的選取，似有進

一步討論的必要。首先,這五個案例唯獨少了道教人物,這一點當是本書的一大疏失。例如,無論從重玄學還是道教來說,成玄英都不可忽視,而陸西星的獨特經歷及其《南華真經副墨》,也頗具案例價值。相比之下,將劉安作為黃老道家的代表,似乎有些多餘,不知著者用意何在?再如,將阮籍定位為“儒家士人”,一方面與儒士王夫之重複,失去了以點帶面的作用;另一方面,玄學本一獨立形態,阮籍代表亂世中的個體生存,為什麼作者不明確從玄學或新道家的角度立論?而如果就玄學立論,又會與郭象重複。另外,書中選擇的案例多集中在六朝甚或以前,代表性似乎不足。當然,在有限的篇幅中,這種選擇的確是很困難的。

在每一案例的寫法上,《釋論》過於專注每一個人本身,以點帶面的構思體現得似乎並不明顯。客觀上講,案例代替不了歷史的敘述。換言之,大跨度的歷史敘述,單靠幾個典型案例的分析是很不夠的,如果不能結合案例展開論述“逍遙遊”對玄學、佛教、理學等的影響,就很難全面揭示出“逍遙遊”的複雜流變。如何克服這一難題,可能也是本書的一大弱點。再者,雖然作者對五個案例的分析是深入的,卻沒有專章進行概括總結,這難免給人以全書尚未完成之感。

第二,港臺資料使用不多,域外漢學家的著作參考更少。據實而論,《釋論》的文獻搜集整理工夫,是值得研究者們肯定的。相比之下,近年來出現的一些莊學研究之作,卻常讓人感到文獻資料的不足,未能緊跟前沿。這既是由於當代教育與中國古典的脫節,另一方面也與我們薄弱可憐的文獻建設工作有關。大陸的學術研究,除了幾所有名的學府和國家圖書館以外,其他地方和機構的學者要想獲得充分的文獻資料,往往是很困難的。而缺少基本的研究平臺,研究者唯有無奈。相比之下,本書作者較好地利用了便利條件(北京大學圖書館和“國圖”),圍繞“逍遙遊”這一主題,“上窮碧落下黃泉”,周遍求索,力求搜羅淨盡,巨細無遺,反復辯難,故其所據所論常給人耳目一新之感。但對於中國哲學和思想史的研究而言,港臺、海外尤其是臺灣學者的研究是繞不開的,我們需要在他們既有成果的基礎上做進一步的拓展。在此方面,《釋論》作者如果能有機會涉獵、參考更多的港臺資料和海外文獻,那就更可以錦上添花了。

(作者單位:長安大學人文學院)

學術的真色

——評梁濤《郭店竹簡與思孟學派》

(澳門) 鄧國光

梁濤教授敢言直道，本着知識分子的內在良知，秉持對學術的終極關懷，通讀傳世書典，遍搜地下放失，殫精竭慮，力作《郭店竹簡與思孟學派》，十年始殺青。十年著書，前期累積，起碼加倍，又豈止十年！如果說這部四十四萬字的巨著，代表了梁濤教授的主要學術成就，一點不為過。梁濤教授處不惑之年，堅持明道自任，視學術為要領，超越意識形態的支配，追求人間共同幸福的至理，這精神極為可貴！

當今學術敗壞，虛偽充斥，庸姿世售，而真色沉埋。處身如此學術生態，而能夠獨立有守，擇善固執，若非異常強烈的道義感以及強勁無比的生命力，如何能夠出淤泥而不染！世間學術要是尋真，則不能置此書不顧。

梁濤教授《郭店竹簡與思孟學派》正文凡八章。

第一章論竹簡、文獻與學派，交代論述的範圍，原原本本，一分證據一分話，不作強不知為知的猶疑姿態，明確判定《郭店竹簡》中的儒學論著均與孔子的孫子子思有關，從而指出孟子之學的原本，重現當時極度活躍的學術生態。梁教授對先秦學術進行過編年整理，在復原歷史面貌方面，遊刃有餘，此章可見一斑。

第二章論孔子的仁、禮思想及孔門後學的分化，這是思想的溯源，工夫極慎密，理路極清晰。本章直接面對孔子的“仁”，深究字源，通融當世的研究，強調下學上達、盡性知天的精神向度。指出“禮”與“仁”相輔相成。

梁教授指出孔子重視民間禮儀，並非側重官禮。孔門的“禮”，涵蓋“名”、“分”、“儀”三部分。三者構成“禮”的一體，孔子復禮，並非仿古，皆所以成德立義，開發個體的生命。

第三章論思、孟學派的原始，彌縫思想發展歷史的環節，說明思想之流源源不絕，有如生命體的有機發展，中間階段不容抹殺。這是駕馭研究材料的識見。研究中國學術必須有識見，不然便淹沒於材料之中。

本章指出曾子與子游的性命觀，對於孟子的王道思想，起極其重要的啓發作用。梁濤教授考訂《大學》自成義理，結構完整，肯定程顥與王陽明古本的說法，不接受朱子的訓讀。先師牟宗三教授強調朱子只認識小程，於大程有隔。梁教授的研究，提供了重要的支持。從這一

點說,已經顯示精到的慧見。

梁教授特別強調《大學》與《中庸》之間的思想承傳,認為《大學》先出,與曾子關係密切,是子思的先導;並深刻指出《大學》的修、齊、治、平,不是一條單程路,而是生命的下學而上達進程,這是一條向所有人開放的進路。進路的起點,是“明明德於天下”。種種工夫,包括“平天下”,都朝向“明明德於天下”的方向。“明明德於天下”是起點,也是目的,宣明“正心”是關鍵。進而探明“心”與“性”的義理聯繫過程,至《郭店竹簡》的《性自命出》論“性”,面向倫理,納“仁”於“性”之中;從自然層次過渡至倫理層次,是先秦儒家人性論的重要表述,也是孟子“良知”、“良能”論的先聲。《性自命出》是子思與孟子之間重要的義理紐帶。通過梁濤教授慎密的疏理,這一段失落的思想鏈條,便得以重新連接。

本章的重頭,在說明《郭店竹簡》中的《唐虞之道》與子游相關的《禮記·禮運》義理關係。梁濤教授指出《禮記·禮運》成於子游的門下弟子,顯示端重禮與性情的互動關係,與《性自命出》互通。此說運用“二重證據法”,張開了思想的網絡,充分顯示一種時代思潮的共振。《禮記·禮運》所宣示的“天下為公”,便非一家獨創,而是時代的集體呼籲。

梁濤教授認為,戰國中期高漲的禪讓意識,是“天下為公”的思想核心。《禮記·禮運》所強調的“大同”與“小康”,是這思潮的體現。前者是“天下為公”的理想境界,後者是“天下為家”的現實政治。理想是禪讓,現實則為命定的世襲。這條現實與理想的巨大鴻溝,構成先秦儒家思想與現實政治的龐大張力,從而高奏激動人心的時代命運曲的旋律。

第四、五兩章專論子思。從《郭店竹簡·五行》與《禮記·中庸》分別論述。

梁濤教授考訂《五行》具體論述“內”與“外”,屬於對立二分的思維模式。從義理生發的進路而言,《五行》所說的“仁”、“義”、“禮”、“智”、“聖”還是比較粗糙,理路封閉,梁濤教授判定其比《孟子》出現得更早,而肯定是屬於子思的手筆。

《五行》對於“聖”、“行”的立論,“行”落在倫理的“聖”,梁濤教授從時代思潮的學術語境之中,仔細觀察其中的深層意義,認為是延續孔子的“仁”、“禮”觀念,顯示當中蘊含對道德實踐的重視,是倫理化的儒家思維模式的必然傾向。

從先秦儒學內部的分化過程觀察,梁濤教授進一步推斷《荀子·解蔽》“空石之中有人焉,其名曰觚”的尖酸批評,正針對了思而發,指出荀子前恭後倨,張煌身份的心態。這種深層解讀,雖未必然但起碼超越文字表象,透露“知人論世”的細密功夫。這種精細的微觀考察,反映在對《禮記》之中的《緇衣》、《表記》、《坊記》三篇的深入研究。

為了說明《禮記》這三篇作品屬於子思學派,梁濤教授首先必須解決其中的“子曰”是否孔子的問題。這是一道難關。梁教授分析《論語》和《禮記》三篇之中的關鍵思想,諸如“仁、義”、“禮、刑”、“君、臣”等三組思想內涵,進行“內在詮釋”的精細解讀,與當前學術界對話,說明《論語》與《禮記》三篇與此三對觀念,俱存在差別,不能一體看待。

超越第一關之後,討論的重心集中於《禮記·中庸》。梁教授從兩大方向探討議題。第一考證子思作《中庸》,真實可靠。這方面,司馬遷《史記》的記載非常明確。第二探究《中庸》內

部結構差異的問題。梁教授通過出土簡帛的材料，說明處於同期的文字表達方式大致出現兩種情況，一是《論語》式的記言，屬於片斷的意見；二是《五行》式的焦點論述，具有相對完整的行文立論邏輯。梁教授指出《中庸》同時存在這兩項書寫的方式，前半篇屬語錄體，下半篇是專論，指出今本《中庸》，原來混合了分別題為《中庸》與《誠明》兩篇為一。這一論斷，足以發聾振聵。梁教授主張復原舊式，語錄體的部分歸《中庸》，專論的文字歸《誠明》，並說明兩篇各自有思想上的價值與影響。進一步指出孟子首先引用今本《中庸》，但立論的時候，完全不曾運用語錄的部分，而是大量運用專論《誠明》的部分。另一方面，考察《荀子》的情況，發現荀子引用《中庸》，發揮的是語錄體的部分，其中論“慎獨”，較近《五行》的思路，而與《誠明》的義理基礎有別。有理有據，於是，梳理今本《中庸》的兩部分的內在義理的差異，孟子與荀子的思想淵源，便能夠原原本本的呈現，有力地彰顯了子思學派的思想活力，確實是非常重大的學術發現。

第六、七兩章專論孟子學派，是本書的核心。精彩的考訂，從思想的高度駕馭研究材料，化腐為奇，在此兩章中隨處可見。梁濤教授通解《孟子》，首先從孟子與告子的論辯切入，復原孟子“四心”說的本義。透過細密的歷史考察，考出孟子時過不惑，而告子已經七十又八。孟子提倡“四心”，是出自成熟的考慮與真實的時代關懷，不是一時的意氣。

梁教授強調，孟子為了提倡仁政而尋求理論的依據，“四心”由此而生。仁政之義在愛民與保民，反對暴政，是“四心”說的實在基礎。反對暴政，是時代的集體良知呼籲，關乎百姓生死存亡，不是文字遊戲。梁教授一片苦口婆心，便是要彰顯先秦儒家論治背後所蘊含的極強烈的憂患意識與時代關懷。

回到性命之理的問題上，梁濤教授極度感嘆百年來對孟子性善說的曲解，於是刻意超越成見與觀念的範限，透過在場式的“以意逆志”，對孟子進行深層次的思想對話。他發現孟子講的“善”，不是泛泛而談的空套，而是實實在在體現於一切道德實踐之中，“四心”便是“善”的具體內涵，普遍存在於人性之中。這種還原式的語境解讀，令讀者信服。

梁濤教授更進一步指出：“捨生取義”是孟子性善論的極致，為的是維護人性的理想與尊重。這是一條從心靈深處開出的義理坦途，關鍵在於人能夠自動自覺地以人的方式生活，而不是野獸般相害。性善是人之所以為人的要義。基於此天賦的道義感，表明人人平等。平等，是從人性中體現。人可以不受制於能力與形相的生理差異，為了“善”而奮鬥而犧牲，不顧其難，這份內在的道義勇氣，判定了人生尚為向善的集體性內在平等。

處理先秦文獻，必須精通訓詁。訓詁不明，根本不能治先秦書。梁濤教授的研究，焦點是思想，但非徒鋪張空言或詞彙。此兩章運用大量訓詁，實事求是，無徵不信，體現了可貴的治學精神。《孟子》“天下之言性也，則故而已耳”句的“故”，是治孟學的關鍵字，至今還眾說紛紜。梁濤教授於訓詁為當行，詮釋此“故”，左右逢源，終於得到比較深刻的解釋，認為是“積習”、“習慣”之意，如此便文從字順。

第八章論思、孟學派與早期儒學，運筆縱橫，如鷹鷲騰飛，橫空盤旋，觀照四有，目標立定，

冲突雲海，霍然而下，百無失一。學術識見的精到，盡在此章。梁濤教授首先通論“士”的精神，收束全書的理脈。肯定“士”護持公義的價值。“天下為公”便是士人的集體自覺與道義承擔，透露的是對現世的終極關懷。早期儒學便是建立在此道義自覺的基礎之上。

梁教授非常清晰問題所在，同時發現早期儒學的不足，便是對“民”的注重還未足夠；面向的依然是統治者，民還不是立論的主體，而只是垂憫的對象。但儒家對民情的真實關懷，是足以開出以民為主的政治元素。如果更進一步，從“士”的自覺發展到“人”的自覺，從德性層次過渡至權利層次，則已經是整個中國學術必須面對的挑戰了。

殿後一篇《回到“子思”去——儒家道統論的檢討與重構》，全書的結論所在，絕對是大手筆。學術需要用功，需要方法，需要識見，需要氣魄，更需要關懷。這些元素，本章全面涵具。梁教授指出孔子開出的新精神，一方面是六藝之學，而同時是社會人生之學。梁教授批判漢代之後的儒家，以門戶自閉，把豐富多姿的原始儒家精神，扭曲而為一脈單傳的心法。回到子思，並非復古，也不是還原。目的在顯照知識分子的終極關懷，不徒在書本文字，而必須面對社會與面前未來。於是，“天下為公”與“民主”，便是當代知識分子必須面對的問題。

梁濤教授十年磨一劍，全面展開先秦儒家的面貌，是當代中國思想研究的力作。

（作者單位：澳門大學中文系）

《子藏》總序

方 勇

宇宙綿邈，嗒高才之陵替；時世移易，惟百家之代興。信乎諸子之為顯學也！方今海內右文圖治，操觚懷鉛之士，希風前秀，爭崇國學，穿穴百氏，出入九流，不惟後生小子，皆翕然從風，抑或百工商賈，亦欣然景慕矣。乃華東師範大學，敢以振興文教自任，啟動《子藏》工程，蒐天下之遺籍，極百家之大觀，其霑溉子學，嘉惠來茲，蔑以加矣。今值是書成編，揆以古例，用製序文，以弁簡端云爾。

昔周道既微，諸侯放恣，上下失序，九流並作。孔丘祖述堯舜，憲章文武，修《春秋》，闢私學，哀其遺言，是為《論語》。孟軻聞其風，慕而悅之，私淑有得，斯有《孟子》。老聃絕聖棄智，絕仁棄義，知雄守雌，知白守辱，因有《老子》。莊周以虛遠之說，恣縱之言，卮之寓之，重之覆之，遂成《莊子》。墨翟用夏政，倡兼愛，崇節儉，而《墨子》出焉。荀況尊孔氏之學，采眾家之長，而《荀子》備焉。若斯之儔，後先接踵，皆英才特達，奮其智慮，騰口舌以競辯，著文章以立說，乃中土學術之源頭，華夏文化之瑰寶也。

逮嬴政即位，滅典禁學，惟韓非、李斯，相繼鳴高，而百家競唱，頓失聲響。漢承秦政，亦鄙文事，然經世致用之學，廷議對策之文，實因君主望治，固已應運而生。若賈誼《過秦》、《治安》，晁錯《賢良》、《貴粟》，不讓戰國之縱橫；陸賈《新語》、賈氏《新書》，比美諸子之盛藻。方是時也，文帝、竇后，推尊黃老，風被草上，士臣效焉。淮南劉安，廣致門客，纂成《鴻烈》，思以“統天下，理萬物”（《淮南子·要略》），旨近老莊，而博采孔、墨、陰陽、申、韓，黃老之學，至此而集大成。洎漢武改運，一尊儒術，諸家之說，悉摒弗用。迨元、成以還，揚雄著《法言》，王充成《論衡》，發論煌煌，復振子學。漢季士尚橫議，王符作《潛夫》，荀悅張《申鑒》，踵武前修，經綸天下，無愧百家，諸子於是乎騰聲，著述以此而增價。

爰及魏晉，士習苟安，虛慕玄遠，為學空追柱下，博物不離七篇。何晏、王弼之倫，依傍老聃，啟玄風之溟溟；嵇康、阮籍之儔，寄情莊周，避世情之炎炎。向秀、郭象之輩，雖乏奇藻，惟雅尚《莊子》，自有會心；司馬、崔譔之徒，咸有根柢，訓詁《莊》書，類多可述。凡此皆道家之餘響，俗世之殊韻也。嗣後南北懸隔，王道淪失，百家之書，學者未遑，非力有不逮，實世風之日替。然中流有在，綿綿若存，若葛洪《抱朴》，意新辭茂；元帝《金樓》、之推《家訓》、佚名《劉子》，

皆識見非凡，不讓前秀。

李唐尊佛老，崇釋道，收士人之心，廣開科第，《老》、《莊》、《列》、《文》，並駕六經，治子之風日盛，注述彬彬而出。然此為梯進之媒，實非中心好之，固與魏晉玄士有間矣。趙宋謀國，權術是依，承安三教，意非進取。太宗、徽宗，寄心道流，而名士荆公、子瞻之倫，皆助瀾推波。是以老莊復興，闡述者眾，若陳景元、呂惠卿、王元澤、林希逸、褚伯秀，咸有可述。然正議格辯，亦復高漲。呂公著上書請禁，以為：“主司不得出題老莊書，舉子不得以申、韓、佛書為學。”（《宋史·呂公著傳》）葉適則謂：“蓋周之書，大用於世者再，其極皆為夷狄亂華、父子相夷之禍，然則楊、墨、申、韓之害，曾不若是之遠已！”（《水心先生別集·莊子》）固知老、莊、楊、墨、申、韓之迹未替，與儒學並世而異流矣。

明正德以還，王守仁高張宗旨，與朱子殊科。其後天下從風，若楊慎、焦竑、李贄、方以智者，天穹既非尋常比，而筆底風雲，或以佛老通義理，或由莊周自照心，老莊浸盛，一時沛然不可禦者矣。而傅山力倡“經子不分”（《雜記三》），以為“有子而後有作經者也”（同上），持論高曠，足以動俗。其於《老子》、《莊子》、《列子》、《管子》、《墨子》、《公孫》、《鄧析》、《荀子》、《鬼谷》、《亢倉》、《尹文》、《鶡冠》、《商君》、《淮南》，靡所不究，豈非近代子學之先聲耶！

清帝右文，但嚴於防備，為政多忌，禁網重罹。故士憚不意之殃，下筆謹慎若寒蟬，放言之未敢，豈高論之煌煌！全身之計，惟耽朴學，此不得不然。高士若盧文弨、王念孫、洪頤煊、俞樾之儔，姚文田、江有誥、馬國翰、孫馮翼之輩，皆智在上人，學通四部，咸矻矻於辨音，肆意於考訂，孜孜於鈎韻，窮年於輯佚，無分經、子之畛域，一視而同仁。子學駸駸，同並經史，朴學實與有力焉。至於辭章之士，貝錦於百家，妙析文理，翫之不已。若林雲銘、宣穎、胡文英、劉鳳苞皆其儔也。清社既屋，政體更易，國運殊艱，禁網難張，兼以西學東漸，觀念開放，論述恣縱，橫議隨心，亦勢所必然。如章炳麟、劉師培、聞一多、錢穆、馮友蘭、于省吾、王叔岷、陳奇猷諸公，或以其襟抱之寬博、氣度之恢奇，或以其視界之宏遠、思維之深邃，奮書申志，遙接華夏學術之慧命；鋪議精義，大明九流乎西學湯湯之時；提振子學，百家之說洋洋乎大興，厥功偉矣。

清季新學肇興，民智大張，承學之士，皆思撰述，或倡“西學源於諸子”之論，務欲張揚國粹。鄒伯奇以泰西科技、宗教、文字濫觴於《墨子》，薛福成以西洋電學、化學權輿於《莊子·外物》，張自牧以西人算學、重學、數學、聲學、熱學、光學、電學、化學、醫學、天文學、氣象學、地理學、機械學、測量學、植物學出自《墨子》、《關尹》、《淮南》、《亢倉》、《論衡》。鄧實《古學復興論》則謂：“墨荀之名學，管商之法學，老莊之神學，計然、白圭之計學，扁鵲之醫學，孫吳之兵學，皆卓然自成一家言，可與西土哲儒並駕齊驅者也。”如斯之類，皆有激於時，持論雖偏，無補於學術，然推挹九流，用昭萬邦，用心可謂良苦矣。

百年以來，地不愛寶，逸文故書，時有出土，關乎諸子者，在在而有。若敦煌之《老》、《列》、《莊》，黑水城之呂惠卿《莊子義》，馬王堆之《老子》，定州之《文子》，銀雀山之《孫子》、《孫臏》、《六韜》、《尉繚》，雖殘損不完，亦可補上古文獻之不足，訂傳世文書之訛誤，其為用也亦大矣。

觀夫百家競聲，流溉無已，至於近世，新境別開，動人心魄。其形諸文字，足以充棟，於六

藝以外，蔚為大國，而於中土文化，影響至鉅，且至深也。歷世通才碩學，或嗜古耽文者，豈能自外於此乎？

昔者莊周，慨百家眾技之蜂起，憫道術將為天下裂，乃奮著《天下》之篇，放眼古今學問，歷敘其淵源之所自，風流之所及，舉凡墨翟、禽滑釐派，宋鉞、尹文派，彭蒙、田駢、慎到派，關尹、老聃派，莊周派，惠施、桓團、公孫龍派，靡不較論，褒貶偏至，歸宿大道。評較諸子，此為濫觴。荀況明道，著為《解蔽》，深譏諸子之偏弊，以為“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，申子蔽於勢而不知知，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人”，雖見機穎，未必服人；復為《非十二子》之論，大類訶詈，皆有所激，難稱持平。惟其評驚諸子，流別部居，區分學派，若它囂、魏牟派，陳仲、史鱣派，墨翟、宋鉞派，慎到、田駢派，惠施、鄧析派，子思、孟軻派，仲尼、子弓派，臚陳列示，類多可徵，振響莊周之後，宜乎與《天下》並傳。其門人韓非，著《解老》、《喻老》，融法入老，變混宗旨，曲柱下以非其義，意未深接，難免有狂躁之譏。然治老之作，實導乎此也。

炎漢司馬談，著為《要指》，範圍學藝之名實，綜陰陽、儒、墨、名、法、道德六家，司判得失，先秦學術，大體粗定。劉歆復撰《七略》，增益縱橫、農、雜、小說，定為十家。此百氏分合之歸宿，家數定稱之厥初也。班固《藝文志》深探本源，論定諸子皆起於“王官”，曲承莊周《天下》“古之道術有在於是者”之論緒，觀流溯源，惟義說爛漫而無可徵信。然於儒術得令之際，敢次列儒家於諸子之間，足見學術公論，不為利祿所淹殺也。孟堅詮敘諸家，雖辟猶水火，然相滅亦相生，誠見理識。至於書錄，儒家五十三，道家三十七，陰陽家二十一，法家十，名家七，墨家六，縱橫家十二，雜家二十，農家九，小說家十五，統四千三百二十有四篇。十家著述載錄，蓋云備矣。百世之下，班《志》所述，稽古猶須賴焉。

典午以後，簿錄雲構，鄭默《中經》、荀勗《新簿》、王儉《七志》、阮孝緒《七錄》、劉遵《梁東宮四部目錄》，多承前志，別類各殊，然大勢所趨，則合為四部，所謂甲、乙、丙、丁是也。迨《隋志》修纂，參酌先例，定名經、史、子、集，以代甲、乙、丙、丁，後世式焉。其子部則併班《志》諸子略、兵書略、數術略、方技略，所謂儒、道、法、名、墨、縱橫、雜、農、小說、兵、天文、歷數、五行、醫方諸類是也。爾後簿錄相承，遞為損益，見備《四庫》，若儒家、兵家、法家、農家、醫家、天文演算法、術數、藝術、譜錄、雜家、類書、小說家、釋家、道家咸歸子部，所謂“自六經以外立說者，皆子書也。”（《四庫全書總目·子部總敘》）

六朝以還，道術承變，頗思頡頏儒釋；羽流不甘，亦廣訪祕典，博搜奇編，彙為道經。始則劉宋陸修靜，總括三洞，校理目次，成《三洞經書目錄》。唐人復輯《三洞瓊綱》，遞至趙宋，《寶文統錄》、《大宋天宮寶藏》、《政和萬壽道藏》之集，煌煌矣。金、元刊刻，板亦漫滅。今存明正統《道藏》，收錄凡五千三百零五卷；萬曆《續道藏》，凡一百八十卷，皆道典之總彙。清彭定求《道藏輯要》、閔一得《道藏續編》，近世守一子《道藏精華錄》，續有增補。而諸子遺編，其涉道術者亦錄其中，文獻有存，則藏之為用亦大矣。

宋龔士高始輯《五子纂圖互註》，所錄五書，一曰《纂圖互註老子章句》，二曰《纂圖互註南

華真經》，三曰《纂圖互註荀子》，四曰《纂圖互註揚子法言》，五曰《文中子》。後此以往，叢刻疊見。明李瀚《新刊五子書》、歐陽清《五子書》、張懋棠《楊升菴先生評註先秦五子全書》、許宗魯《六子書》、顧春《六子書》、陶原煊《六子全書》、謝汝韶《二十家子書》、陸明揚《紫薇堂四子》、吳勉學《二十子全書》、史起欽《諸子纂要》、董逢元《四子全書》、陳楠《四子書》、黃之宋《二十子》、張登雲《中立四子集》、閔齊伋《三子合刊》，皆明人標榜家數之遺風；復有周子義《子彙》、馮夢禎《先秦諸子合編》、方疑《且且菴初箋十六子》、佚名《合諸名家批點諸子全書》、汪定國《諸子褒異》、歸有光《諸子彙函》，清有吳肅《韓晏合編》、王子興《十子全書》、王纘堂《廿二子全書》、馮雲鶴《聖門十六子書》、崇文書局《子書百家》、浙江書局《二十二子》、鴻文書局《二十五子彙函》、育文書局《子書二十八種》，民國有五鳳樓主人《子書四十八種》、陳乃乾《周秦諸子斟註十種》、國學整理社《諸子集成》，則學術為宗，入門稱便。若斯之類，陳陳相因，或採擇未精，或板刻漫漶，然其別裁分體，或配隸自殊，或彙函眾家，或籠罩百氏，不惟惠及學人，即今從事編纂，亦可酌采其法，漁弋其所錄之文也。

縱覽千祀，詳觀眾志，目錄所載，子部所列，不啻充棟汗牛，抑亦塞乎區宇矣。然歷世編錄，子部所收，端緒茫如，最稱龐雜，舉凡凌雜不倫，無可附麗者，皆可強入之，不足以為準式。且儒者用心，排斥異端，官方纂輯，六藝為先，子書非所矚目也。若《四庫》標榜“全書”，所收《管子》、《晏子》、《老子》、《莊子》、《墨子》、《商君》、《荀子》、《韓子》、《呂覽》、《淮南》白文本，與乎相關研治之著作，僅得數十。宋明以還，雖好事者恒有，動輒災梨禍棗，刊為子書叢編，亦不過攫要摘精，豈可窺其大全乎！兩岸隔絕之日，臺灣有嚴靈峰者，用展襟抱，旁搜廣輯，日有孜孜，於《老》、《列》、《莊》、《墨》、《荀》、《韓》諸子，所得甚夥，影印成編，彙為《無求備齋諸子集成》，功駕前人之上。然嚴公以一己之力，雖勉馳從事，蓋有不支焉。且以一水相隔，子學卷帙所儲，實以大陸為富，而得之為難，豈可諧其夙願！又為技術所限，所印六子集成，模糊不清者，蓋居其泰半，學人多病之，可為歎息者也。

今海內昇平，文運昭回，凡志懷天下者，莫不欲高翥青冥，周覽八極，收古今政道人生之智慧，綜歷代成敗得失之經驗，鑒別中西學藝，重建強國話語，亟思奮勵，所以修齊而治平也。華東師範大學，用敢以振興文命自任，以副天下之望，遂勉先秦諸子研究中心垂意，廣徵高識學人，蒐四方遺文，綜百家大觀，嘉惠學人，貽功來葉。予雖不敏，豈敢不勉！先是創辦《諸子學刊》，用弘斯業；繼而編纂《子藏》，求全且精，庶或無愧於古人，而來業知所歸。年前春三月，禮邀宿儒碩學，共論滬上。大德如傅璇琮、卿希泰、陳鼓應、許抗生、陸永品、王水照、蕭漢明、張雙棣、趙逵夫、鄭傑文、張湧泉、廖名春諸先生，皆慷慨相持，莫不奮言，學人共識，皆融此際。未克與會之李學勤先生，欣然惠賜雅論，亦云：“如能彙集成為《子藏》，實在是功莫大焉。”是知編纂《子藏》，乃人心之所向，為時代之事業，以故當下起行，一往無前也。

夫“子藏”者，言網羅放佚，次第編摩，俾子學遺籍，盡彙一藏也。“藏”為儲物之所，佛典之總謂《佛藏》，道經之彙稱《道藏》。今總彙子學遺編，則謂之《子藏》也。蓋漢孝武以還，儒術獨尊，莫與比盛，公私冊府，皆虔藏其籍，而他家子書，則多散佚，難以尋覓，故採掇蒐羅，彙為一

藏，與天下共之，其嘉惠學林也甚溥矣哉！

劉勰云：“諸子者，入道見志之書。”（《文心雕龍·諸子》）誠哉斯言！然披觀志錄，子部配隸，殊有可議。如《漢志》所列“農家”，多勸農桑，或言耕稼之書；“小說家”則有《周考》二十六篇，班固自注曰“考周事也”，亦非“入道見志”之書明矣。《隋志》合《漢志》諸子略、兵書略、數術略、方技略而為“子部”，歸攝天文、歷數、五行、醫方，此皆方術，殊非見志。《四庫》“子部”，旨在兼包，采擇失統，諸如推步、算書、數學、占候、相宅相墓、占卜、命書相書、陰陽五行、雜技術、書畫、琴譜、篆刻、器物、食譜、雜學、雜考、雜說、雜品、雜纂、雜編、雜事、異聞、瑣語，無所不包，門類有失於冗雜。然沿用已久，積非成是，見諸《中國叢書綜錄》。準是以求，則津逮多迷，雜學充斥，而子學“入道見志”之旨，益惑於簿錄。今之治子學者，若尤而效之，援為法戒，則必長見笑於大方之家矣。

若乃觀諸叢刻，宋明以降，“子學”固與“子部”別矣。其中尚見疑似者，如王纘堂《廿二子全書》錄《古三墳》一卷、《忠經》一卷、《農說》一卷、《佛說四十二章經》一卷、《葬經》一卷，崇文書局《子書百家》錄《齊民要術》十卷、《焦氏易林》四卷、《燕丹子》三卷、《山海經》十八卷、《海內十洲記》一卷、《搜神記》二十卷、《博物志》十卷，浙江書局《二十二子》錄《竹書紀年統箋》十二卷、《補註黃帝內經素問》二十四卷，皆非入道之書，亦無關見志。惟嚴靈峰輯《無求備齋諸子集成》，並《周秦漢魏諸子知見書目》，去取之間，頗具識力，足資參詳。

揚摧古今，參稽舊說，折衷羣議，雜以私意，輒以為《子藏》之“子”，當取思想史“諸子百家”之“子”，而非因襲目錄學“經、史、子、集”之“子”也。善乎章炳麟《諸子略說》所言：“所謂諸子學者，非專限於周秦，後代諸家，亦得列入，而必以周秦為主。”持是以求，本藏所錄，非止先秦，其漢魏六朝之子書，並歷世學人校覈、注釋、研究專著，皆蒐羅盡備。故子書正言，可得而理，曰：《老子》、《莊子》、《墨子》、《子華子》、《管子》、《鬻子》、《晏子》、《鄧析子》、《文子》、《尹文子》、《亢桑子》、《惠子》、《公孫龍子》、《曾子》、《子思子》、《孔子家語》、《孔叢子》、《商君書》、《慎子》、《申子》、《尸子》、《鬼谷子》、《孫子》、《吳子》、《司馬法》、《尉繚子》、《六韜》、《三略》、《素書》、《關尹子》、《鶡冠子》、《陰符經》、《荀子》、《韓非子》、《呂氏春秋》、《新語》、《新書》、《淮南子》、《春秋繁露》、《鹽鐵論》、《新序》、《法言》、《太玄》、《桓譚新論》、《白虎通》、《論衡》、《獨斷》、《中論》、《申鑒》、《昌言》、《傅子》、《抱朴子》、《金樓子》、《劉子》，流別清晰，皆子學之本體。若以思想史言之，儒術本為子學，視彼《漢志》，即以《孟子》入諸子。訖乎“五四”，儒學受挫，學者堅稱，《論語》、《孟子》，亦莫非子學，故《諸子集成》以置簡首。以彼例此，《子藏》亦當錄之，方可名副其實，而此二書，亦體有所適，義有攸歸焉。至於歷世校覈、注釋、研究專著，錄止於民國卅八年，而出土簡帛，其有關乎諸子者，則下限無隔。

《子藏》之纂，要義有二，一曰“全”，二曰“精”。“全”也者，即凡例合收錄原則者，務必蒐盡無餘，俾世之治是學者，得盡窺全豹焉。“精”也者，仿《四部叢刊》之法，版本必善，務欲精益求精，庶無貽譏於大方也。故手稿、抄本，蒐輯具備，用昭冊府；諸印本並存者，則較善甄擇，然後去取焉。明清以還，傳學多有眉批、圈點，皆足見讀者會心，若標點整理，或僅摘版心，縮小影

印,則大失原意,此學者之所病也。《子藏》版面,設為十六開本,原大影印,以存本真,不施點畫,以免重蹈諸叢編之失。全藏收書,約計五千。今視阮孝緒《七錄》,析“子兵錄”為十一部,若“儒部”、“道部”、“法部”、“名部”、“墨部”、“雜部”、“兵部”是也;又《道藏》分“洞真”、“洞玄”、“洞神”、“太玄”、“太平”、“太清”、“正乙”諸部,佛藏亦多分部以統眾經。故《子藏》特設諸“部”,以標識各家,分攝眾子,亦利分輯刊行,士林稱便焉。並為眾著,各製提要,按子系列,先出單行之本(較小系列作適當合併),後則彙為總目提要。提要其備,務求準確簡要,著者生平、世次、爵里,悉為臚列,以為知人論世之資;簡述內容,大體先存焉;詳敘版本流變,讀者知所用力焉。

然則《子藏》之纂,廣蒐博採,薈萃羣籍,若渤海納百川之流,太倉聚萬斛之粟,自有子書以來,無有如斯之富有美備,蔚然稱盛,不特策府藉資充盈,用垂久遠,凡四方治子學者,蓋不俟於遐搜之力,患乎旁稽之艱,亦可愜意饜心,足資觀覽矣。惟工程浩大,周折殊多,且是非交至,弗暇接將。然一意學術,雖千萬人,吾往矣。志意既立,則義無反顧;兼且諸路(涉及文學、史學、哲學、文獻學等)學者之鼎力支持,四方同仁之通力合作,公私庋藏,若中國國家圖書館、中國國家科學圖書館、上海圖書館、南京圖書館、北京大學圖書館、復旦大學圖書館、北京師範大學圖書館等,莫不相助,編纂遂稱順利。信乎夫子之言,德不孤,必有鄰也!

辛卯(2011年)仲秋謹撰

(作者單位:華東師範大學先秦諸子研究中心)

諸子學的新浪潮

——欣聞《子藏·道家部·莊子卷》出版

(臺灣) 陳鼓應

我們很難想像，中國古代哲學若只有禮樂之道，少了諸子激辯的思想光芒，將會單調到一種什麼樣的程度？中國傳統文化中若少了莊子的生命情調和審美情懷，又將會是一個怎樣的光景？

諸子之學不僅在過去發揮了重要作用，在當下也具有普遍的價值。以道家為例，道家的政治智慧、生活智慧與思辨智慧真可謂常新常用，常用常新。道家傳統對現實社會與世俗價值具有強烈的批判意識。從老子開始，“真”與“俗”的關係就成為重要的論題。老莊對“真”的追求，使得世俗社會中的一切始終處在被反省的狀態中，其中政治權力、政治倫理更是首當其衝。這種批判意識是文化發展與社會進步不可缺少的因素。當代社會隨着世俗化傾向進一步加深，物質享受遠比生命情調更吸引人。道家的批判意識可以讓人們在喧嘩的鬧市中保持心靈的自主獨立，並且不斷審視各種現存的價值與秩序。這無疑有助於個人與社會的平衡發展。

道家同時也是社會秩序的建設者。它對現存世界也提出過新的價值和秩序。我們應將“公”、“正”、“無私”等理解為秩序的精神，而這種精神更易於與當代社會民主法治達至理想的結合。在關注人道的同時，道家也側重於天道，道家對天道的重視為人們的思考開闢了更廣闊的空間。道家對於人事的思考則不限於人類社會，而是放眼於整個宇宙。這種宇宙情懷使得道家傳統中容納了更多可以適用於當代社會的話題，比如人與物、人與自然的關係等。道家從自然秩序中維繫人間秩序，關注自然，理解自然，因而更能形成人和自然界的一體關係。道家傳統通過形而上的思維，引導人們從有形的世界超越到無形的世界。由於這種超越，人們的生命具有了不同的意義，譬如人們可以擺脫通常對“有用”的執著，而發展“無用之用”的智慧，這使人們的生命超越了功利的追求，而具有審美和藝術的靈魂。這種對個人生命的提升，對於處在當代社會的人們來說顯然具有重要的意義。

除道家外，儒家中的荀子和墨家、名家、法家、農家、醫家、兵家、雜家等諸子學派，對於當代社會來說，同樣也是思想和智慧的寶藏。然而，目前學術界的研究態度給我的感覺是諸子學有被晾在一邊的趨勢。在這樣的學術背景下，華東師範大學的領導和教授學者們做了一個

大益於學術的決定，合眾人之才、舉學校之力啟動《子藏》編纂工程。從涵義上看，“子藏”與“諸子文庫”並沒有什麼不同，都是文本資料的集合，而文本資料正是一切學術研究的基礎。雖然先哲們曾說過“書不盡言”、“言不盡意”之類的話，但中國傳統文化的精髓大部分就依托在這幾千年流傳下來的文本資料之中。歷史留給我們浩瀚的文本資料，如果任由其流失和沉淪，實際上也就意味着傳統文化的一步步流失。而此刻振興傳統文化的重責，我們又怎能置若罔聞？

在佛教傳入中國以後不久，各個時代大都有編纂大藏經的現象，其形式和內容互有不同。但自《四庫全書》纂修以來，文獻整理似乎再也沒有鋪展開那麼大規模、大範圍的場面了。20世紀80年代以來，《中華大藏經》進入編纂階段，至今已圓滿完成，在海內外正產生着廣泛的影響，極大地推動了全球佛學的研究進程。近年，北京大學開始編纂《儒藏》，計劃收書5000餘種，字數約10億，四川大學亦隨後跟進。這對儒學的研究和發展無疑具有極大的推動作用。但中國傳統文化不是儒學一家獨大的文化，而是一種多元、包容的文化。傳統文化中的其他分支同樣燦爛獨特，富有魅力。《儒藏》之後，應當有像《子藏》這樣的工程出現，來進一步推進中國文化的復興和繁榮。

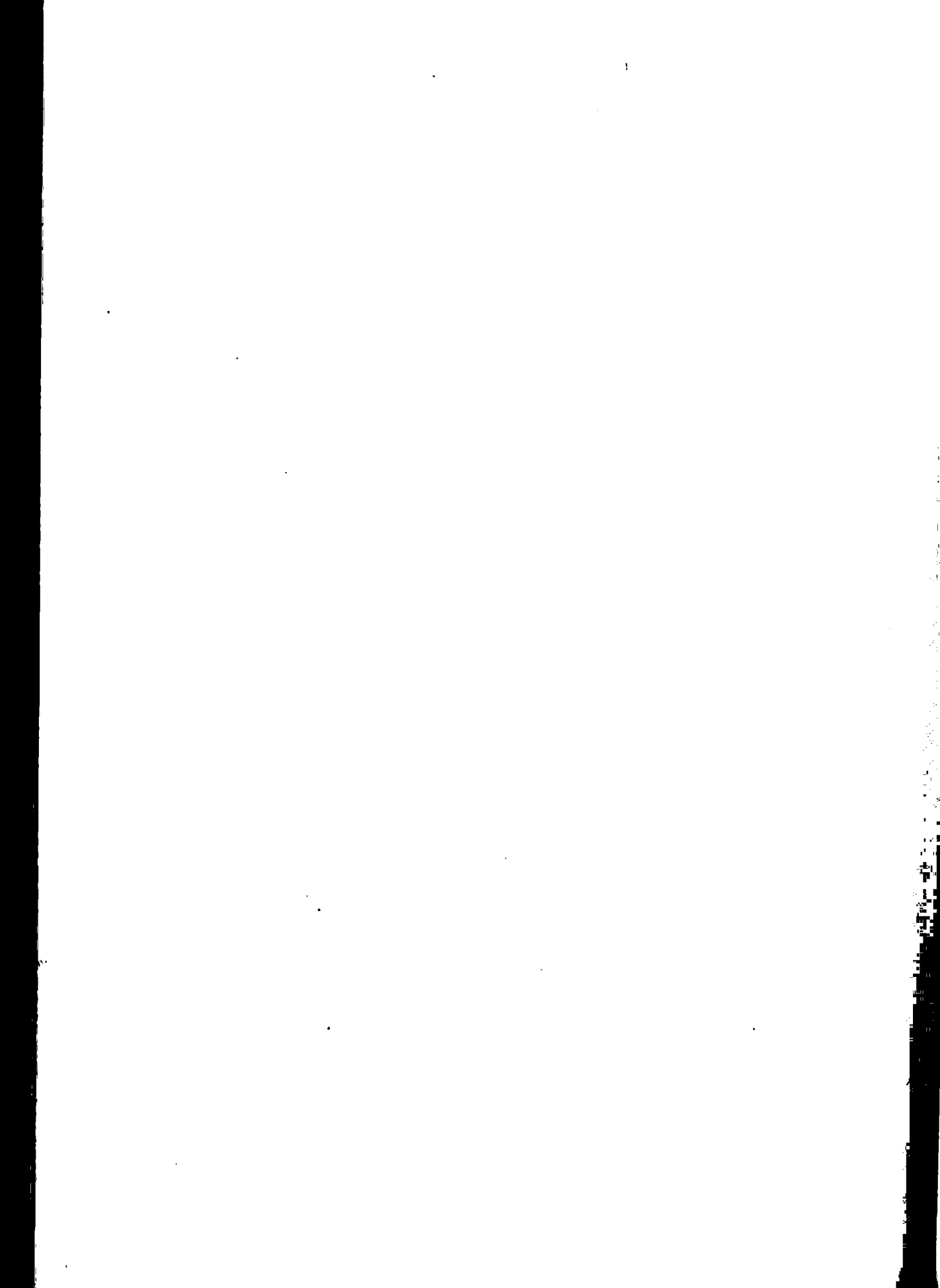
《子藏》工程若能順利完成，它的學術價值也將是難以估量的。從文本資料的層面看，歷史上還沒有出現過如此大規模、大範圍的專門針對諸子學的文獻整理活動。欣聞《子藏·道家部·莊子卷》已於最近由中國國家圖書館出版社出版。莊子哲學對於中國傳統文化的作用和影響毋用贅言。莊子不僅開創了中國古代深察物我、傲立於世俗的文人傳統，也開啟了藝術化的皈依自然的人生模式，在後代哲學理論體系的建構上也產生了積極的影響。即便是在科學技術高度發達的今天，莊子哲學仍然散發出誘人的光彩。莊子哲學不僅是中國的也是世界的。德國明斯特大學教授赫伯特·曼紐什在《中國哲學對西方美學的重要性》中提到：“中國哲學是我們這個精神世界的不可缺少的要素。公正地說，這個世界的精神孕育者，應當是柏拉圖和老子，亞里斯多德和莊子，以及其他一些人。”把莊子譽為世界的精神孕育者，無疑是對莊子哲學所具有的思想魅力的認同，也是對莊子哲學世界性地位的承認。

《莊子卷》可稱得上是優秀的古籍整理成果，它很好地遵循了整個工程所確定的既“全”且“精”的編纂原則。從“全”的一面看，《莊子卷》編纂者苦心經營，力求覓得第一手資料，共搜輯到歷代莊子學著作（截止於1949年）302部，比嚴靈峰先生的《莊子集成》初編、續編和《老列莊三子集成補編》所收總數超出130部，幾乎做到了竭澤而漁，一網而盡。300多部著作連綴成一幅長長的畫卷，承載着兩千多年來人們對莊子世界的探索。其中有不少著作，應是學者們從未見過的，這必定為莊子學研究開拓出新的空間，從而使莊子學研究發生新的變化。從“精”的這一面看，《莊子卷》非常重視對版本的遴選，以精善作為選擇版本的第一要義，同時在搜尋手稿、抄本、孤本、珍本等難見於世的版本方面更是不遺餘力，必得之而後快。《莊子卷》在遴選版本時，不僅於眾多版本中取其精善，而且盡可能在維持版本原貌的前提下加以影印，儘量不會因為統一印刷範式而刪削某些版本中的批點文字，讓讀者能夠直接見到更為接近原

版的版本面貌。《莊子卷》在搜輯手稿、抄本方面，成績十分顯著。據悉，《莊子卷》將深藏在中國國家圖書館、上海圖書館等大圖書館的大量稀世手稿攬入懷中，又將一批珍貴的明抄本、清抄本、民國抄本係於名下。另外，一大批留有名人手校、手批、跋語和題識的莊學善本、孤本書，《莊子卷》也一一予以輯錄。對於部分稀世珍本，《莊子卷》亦是傾盡全力，鉤致在列。大量手稿、抄本、孤本、珍本的集錄，為《莊子卷》增色不少，其文獻價值自然隨之倍增。這些塵封許久的莊學著作的面世，對莊學界來說，毫無疑問是一大幸事。

總之，《子藏·道家部·莊子卷》的出版，是繼嚴靈峰先生《莊子集成》之後又一次對莊學文獻的大整理，其規模、品質都是空前的，在莊子學研究史上具有里程碑式的意義。雖然方勇教授在《莊子學史》中比較詳細地梳理了兩千餘年的莊學發展過程，但是，《莊子》一書在不同時間、不同地域下的詮釋和演進仍存有許多問題亟待更深入細緻的討論，其中隱含的很多學術問題仍需要予以揭明。即使是莊子研究的方式方法，我們也應該嘗試多作改變。比如，可以以專題的形式集中探尋莊子某一理論在後世的變遷，可以分學派、分宗派的形式集中探討各派的莊子學，可以以地域或時代的形式集中描述某一空間或某一時間段的莊子學，還可以對某一部有創見、有影響的莊學著作進行個案研究等等。隨着《莊子卷》的出版發行，以前難得一見的莊學文獻如今已是“飛入尋常百姓家”，只要是《莊子》愛好者，都可以輕鬆加入到研究《莊子》的行列中來。由此，我有理由期待，在《莊子卷》搭建的這個文獻平臺上，不久會掀起一股莊學研究的新浪潮。海內外莊學研究者應共同努力，以此為契機，將莊子學研究推進一步新的階段。

（作者單位：北京大學哲學系）



《子藏》：一座宏大的子學經典庫

——有感於《子藏·道家部·莊子卷》的出版

傅璇琮

2010年3月27至28日，我應邀參加並主持了華東師範大學舉行的《子藏》論證會，與陳鼓應、卿希泰、陸永品、許抗生、王水照、蕭漢明、趙逵夫等先生共同為超大型文獻整理項目《子藏》工程的啟動獻言獻策。論證會開得很成功，主辦方準備得充分、認真，各位專家暢所欲言。會上，形成了《子藏》論證決議書，一致認為《子藏》編纂“不僅是對現有古籍的再生性保護，而且有助於全面、深入地研究中華傳統文化”，“《子藏》編纂工程可以成為國家重大學術文化項目，表明盛世修藏，功莫大焉”。時隔一年半的時間，《子藏》的首批成果——“《莊子》卷”由國家圖書館出版社出版發行了。該卷共收歷代《莊子》版本及相關研究性著作302種，精裝16開162冊，可謂煌煌巨著。驚喜之餘，亦感佩《子藏》項目組前期資料準備之充分，日常工作之勤奮。我主要是研究唐宋文學和文獻目錄學，沒有專門研究過“子”。當時在《子藏》論證會上聽了華東師範大學方面的介紹，即覺得從文獻的角度看，《子藏》亦足以傳世。今得見其具體成果，更堅定了我的看法。總的說來，《子藏·道家部·莊子卷》具有以下特點：

一是前期準備充分，積累深厚。編纂者方勇教授是研究《莊子》的專家，上世紀八十年代即沉心於《莊子》研究；1997年，進入北京大學中文系博士後流動站，全力研究《莊子》學術史，並取得階段性成果。出站後，去華東師範大學中文系工作，又歷經近十年，完成了二百萬字的《莊子學史》，於2008年由人民出版社出版。正是通過對歷代《莊子》學深入細緻的研究，才對其版本傳承、價值和特點了然於心，故而編纂起來輕車熟路，得心應手。自2003年起，方教授等即有編纂《莊子》集成的想法，歷經近七、八年的資料搜集，方成《子藏·道家部·莊子卷》。古人云“十年磨一劍”，方先生歷經近三十年，詮釋《莊子》、撰寫《莊子學史》、編輯《子藏·道家部·莊子卷》，三者相輔相成，文獻思辨並備，堪稱莊子學研究領域的重大成果。

二是明確的圖書收錄的體例和編纂原則。超大型圖書纂集，這是最重要的。在論證會上，各位專家對此也多有建言。今《子藏·道家部·莊子卷》編成，為《子藏》的進一步編纂樹立了很好的體例樣本。首先確立了“全”和“精”相結合的選書原則。“全”即凡例合收錄原則之書，務必竭澤而漁；“精”即版本必善，印本擇善而從，手稿、抄本，搜羅殆盡。其次是針對具體文獻具體處理，不搞“一刀切”。如《子藏·道家部·莊子卷》收書下限截至1949年，而對於

建國後整理的出土文獻如敦煌《莊子》殘卷、黑水城之呂惠卿《莊子義》則不受此限制，一併收入，這樣既堅持了原則，又不致遺漏重要文獻。再次是編纂時最大限度地保持了古籍原貌。在當前條件下，超大型叢書的整理不外乎影印和點校兩種方法，有時只取其一，有時兼而用之。《子藏·道家部·莊子卷》版面，設為16開本，原書大小影印，有些善本甚至採用了彩色影印，如金大定十二年(1172)刊本《壬辰重改證呂太尉經進莊子全解》(現藏中國國家圖書館)。原書大小影印的好處是可以避免編纂者的“二次”錯誤，書籍的版本款式得以保存，原汁原味，書的整個精氣神也就出來了。同時，名家批點多在天頭地尾，如果縮印或拼接，勢必割去，十分影響效果。《子藏·道家部·莊子卷》在這方面做得很好。

三是版本搜羅完備，善本豐富。以歷代《莊子》版本匯為一編，最能嘉惠學林者，此前乃有臺灣嚴靈峰纂輯的《莊子集成》初編、續編和《老列莊三子集成補編》。嚴氏“三編”共收中國《莊子》書172種，今《子藏·道家部·莊子卷》後出轉全轉精，共收書302部，不僅在收書數量上超過了嚴氏，在收書品質上也有大幅提升。如明邵弁撰《南華真經標解》六卷、張居正撰《少師張先生批評莊子義》十卷、張位撰《南華真經題評》十卷、李杲輯《南華真經義纂》十卷、顧起元撰《遯居士批莊子內篇》一卷、盧復輯《南華經晉注》、金兆清撰《莊子權》、陳榮選輯《南華經要刪注釋評林》、吳伯敬撰《南華經台縣》三卷、文德翼撰《讀莊小言》一卷、莊元臣撰《南華雅言》一卷、曹宗璠撰《南華泚筆》二卷、陶崇道撰《拜環堂莊子印》八卷等，皆為珍稀之本，嚴氏未收，本卷一一收錄。《子藏·道家部·莊子卷》特別注意對版本的遴選。如陳景元《南華真經章句音義》十四卷、王雱《南華真經新傳》二十卷、褚伯秀《南華真經義海纂微》一百六卷等，不用常見的涵芬樓影印《道藏》本，而直接以原北京白雲觀所藏梵夾本明正統《道藏》作為底本，因為編纂者發現涵芬樓影印時已將各書中眾多扉畫盡皆刪去，版式也多有改動，已非原書之舊。《子藏·道家部·莊子卷》尤其注意搜集抄本、手稿和名家批注本。如上海圖書館所藏清郭慶藩手稿《讀莊子劄記》八卷，中國國家圖書館所藏聞一多手稿《莊子章句》、《莊子校補》、《莊子校拾》、《莊子義疏》，均是莊子學研究的重要文獻資料，此次均影印刊行。

總之，這部《子藏·道家部·莊子卷》遠超嚴靈峰《莊子集成》等，該書的出版，必定在《莊子》研究領域產生重要的影響，並對新世紀的諸子學研究產生巨大的推動作用。而以“《莊子》卷”為代表的《子藏》工程將順利完滿的完成，並成為傳世經典，也是可以預見的。

(作者單位：清華大學古典文獻研究中心)

盛世修藏 利在千秋

——人民大會堂“《子藏》首批成果發佈會”發言(選登)

徐文超等整理

編者按：在黨中央作出“文化強國”決策之際，華東師範大學和中國國家圖書館出版社於2011年12月16日下午在人民大會堂北京廳聯合舉行了“《子藏》首批成果發佈會”，出席會議者共60多人，新華社、《人民日報》海外版、《光明日報》、《解放日報》、《文匯報》、《中國文化報》、《中國青年報》、《中國新聞出版報》、《文匯讀書周報》、《中國社會科學報》等多以頭版作報導，在海內外產生了很大影響，形成了一股“子藏”熱。今將有關發言予以選登，以饗讀者。

■ 閻曉宏

(中國新聞出版總署副署長)

黨的十七屆六中全會《中共中央關於深化文化體制改革、推動社會主義文化大發展大繁榮若干重大問題的決定》站在時代的高度，提出了深化文化體制改革、建設優秀傳統文化傳承體系的戰略任務，為當代廣大文化工作者指明了前進的目標和努力的方向。中國古籍是傳承中華文明的重要載體，古籍整理出版不僅是繼承和弘揚中華優秀文化的必然要求，也是增強我國文化軟實力的重要工作。

華東師範大學編纂、國家圖書館出版社出版的《子藏》項目是一個大型古籍文獻整理工程。首批成果《子藏·道家部·莊子卷》很好地遵循了整個《子藏》工程所確定的既“全”且“精”的編纂原則。大量手稿、抄本、孤本、珍本的集錄，為《莊子卷》增色不少，其文獻價值自然隨之倍增。《莊子卷》的出版，使已經絕版或傳世孤罕的珍稀善本化身千百、嘉惠學林，並有效地解決了善本古籍的收藏和使用之間的矛盾。同時，《子藏》還借鑒前人和當今學術界的成果，為每種著作撰寫提要，以單行本的形式出版。這是我國一項重大的學術文化工程，必將大大促進全球的子學研究，推動中國哲學史和宗教史研究的發展，為弘揚傳統文化、傳承學術經典貢獻巨大的力量。

借此機會，我對《子藏》工程的出版提出希望和建議：要抓住機遇，全面貫徹落實黨的十七屆六中全會精神，廣泛發動學術界的力量，緊緊依靠專家學者，配備強有力的編輯力量，嚴格審核標準，確保《子藏》的出版品質；出版單位要全心全意為專家、學者做好服務，要積極挖

掘中華民族優秀文化資源,多出精品;努力實現社會效益和經濟效益的有機統一,出版更多學術精品,回報社會,回報時代,服務人民。

■ 周和平

(中國國家圖書館館長、原文化部副部長)

《子藏》是華東師範大學“985”工程重大課題,也是我國一項重大的學術文化工程,它的出版,具有重要的社會意義。作為我國傳統文化因承流傳的主要載體,古代文獻典籍蘊含着中華民族特有的精神價值、思維方式、想像力和創造力,是中華文明璀璨之華的歷史見證,對促進文化創新、維繫民族情感、弘揚民族精神有着積極而重要的作用。

春秋戰國時期,諸子繼起,百家爭鳴,是我國思想文化發展史上的一次高峰,九流十家,蔚為壯觀,影響所及,綿延千年。對於這段輝煌歷史的原始記錄及相關研究,形成了專門之學——子學。從先秦至今,子學研究,代不乏人,經典著述,汗牛充棟,這些著述典籍堪稱中華傳統文化寶庫中的瑰寶,至今仍是滋養億萬華夏子孫心靈的精神淵藪。華東師範大學組織實施的《子藏》系列圖書編纂工程,是一項系統梳理歷代子學文獻的重要文化工作,該工程擬收集整理子學典籍 5 000 餘種,可謂前無古人,後待來者。在文獻收集方面,此項工程打破了區域、行業的局限,充分整合了以國家圖書館為代表的海內數十家圖書館及其他文獻收藏機構的善本資源,真正做到了底本擇優擇善,內容系統全面,既充分保證了圖書品質,又是全國圖書館界、文獻收藏界一次古籍善本再生性保護聯合行動的成功實踐。相信隨着該書各個分卷的陸續出版,《子藏》工程系列圖書必將對子學著作的珍善典籍形成切實的保護,對海內外的子學研究工作產生巨大的促進。

黨和政府非常重視古籍的保護和整理工作。2007 年 1 月,國務院辦公廳專門發佈了《關於進一步加強古籍保護工作的意見》,把古文獻整理工作同建設社會主義先進文化,貫徹落實科學發展觀和構建社會主義和諧社會聯繫起來,充分體現了黨和政府對古文獻整理工作的重視、關心和支持,為古文獻工作者進一步開創性地開展工作奠定了基礎。前不久召開的黨的十七屆六中全會指出:“要全面認識祖國傳統文化,取其精華、去其糟粕,古為今用、推陳出新,堅持保護利用、普及弘揚並重,加強對優秀傳統文化思想價值的挖掘和闡發,維護民族文化基本元素,使優秀傳統文化成為新時代鼓舞人民前進的精神力量。加強文化典籍整理和出版工作,推進文化典籍資源數位化。”作為圖書館人和古文獻保護整理工作者,我們應該鼓足信心,把握機會,發揮優勢,為推動我國社會主義文化大發展大繁榮做出自己的貢獻。

此次承擔《子藏》工程系列圖書出版工作的是國家圖書館出版社。國家圖書館出版社經過三十多年的發展,在歷代珍稀文獻的整理影印出版方面積累了豐富的經驗,建設起了一支優秀的工作團隊,出版了大批內容豐富、品質上乘的優秀圖書,形成了良好的市場品牌,贏得了圖書館界、學術界的廣泛好評。《子藏》工程系列圖書出版選擇國家圖書館出版社,也充分證明了這一點。具體到《子藏》的出版工作,我想對國圖出版社提出以下兩點希望和要求:首

先,再接再厲做好《子藏》工程系列圖書後續各分卷的編輯出版工作。大家都看到了,今天在這裏發佈的《子藏·莊子卷》底本選擇精善,內容珍稀完備,印製品質優良,裝幀設計很有特色。希望國圖出版社以此良好的開局為新的起點,繼續組織優秀的編輯,與華東師範大學的專家學者及各圖書館、文獻收藏機構密切合作,整合多方優勢,做好文獻的搜集選擇和編輯出版工作,確保《子藏》工程系列圖書內容品質始終保持一流。

其次,要精心策劃組織,做好《子藏》工程系列圖書的宣傳和推廣工作。通過有的放矢的宣傳推廣,使《子藏》工程系列圖書陸續進入國內外大中型圖書館和相關研究機構,切實為各圖書館豐富館藏、保護珍善典籍、傳承中華文化創造條件,為廣大讀者共用這一重大文化出版成果提供前提。同時,還要認真做好海外的宣傳工作,將《子藏》工程系列圖書作為重點的中華傳統文化典籍積極介紹給世界,讓世界通過這些優秀的典籍更全面地認識中國、瞭解中國,為中國文化走出去、傳播開做出切實的貢獻。

■ 童世駿

(華東師範大學黨委書記)

我來到華東師範大學擔任領導工作,有幸來支援方勇教授和他的團隊所承擔的這樣大的一個項目,我們學校有幸有方勇教授這樣好的老師,對中國文化有這樣深的體認、責任感和獻身精神,傾注了大量心血。作為《子藏》工程的首批成果,《子藏·道家部·莊子卷》在多方努力與合作下,今天終於由國家圖書館出版社出版面世了。在此,我非常榮幸能有機會來表示祝賀,表示感謝!

華東師範大學的人文社會學科具有悠久的學術傳統和深厚的學術基礎,其學科水準和科研實力也始終在全國居於領先地位。近年來,在教育部和上海市政府的共同支持下,我校進入“985工程”重點大學建設行列。在建設世界知名高水準大學的過程中,我們始終把推進人文社會科學發展置於學校事業發展的重要地位,採取整合集聚優勢資源、創新體制機制、推動學科交叉融合、拓展對外交流和合作等多種措施,進一步加大發展人文社會科學的力度。其中,特別注重發揮人文基礎學科優勢,加強對文化遺產的整理、研究,開展了一系列重大學術文化工程,形成了《古文字詁林》、《朱子全書》、《王國維全集》等一系列重大成果,諸子學方面則將是我們這一方面又一也是更大的成果。

諸子學是中國傳統文化非常重要的組成部分,也是世界文化的寶貴遺產,因其博大精深的思想內涵和文化底蘊而為古今無數學人所關注。2006年,為了進一步集聚我校諸子學研究的優勢力量,促進相關人文學科的交叉融合,我們整合中文系、哲學系、古籍所、圖書館等單位的諸子學研究力量,組織成立了先秦諸子研究中心。五年來,研究中心創辦了《諸子學刊》這一刊物,得到了學術界的肯定,出版了一批有着廣泛影響的學術專著,在先秦諸子研究,特別是莊子研究方面取得了豐碩的成果。

去年,以多年學術研究積累為基礎,經過眾多知名專家的論證,正式啟動了《子藏》工程。

作為一項超大型古籍文獻整理工程,《子藏》將歷時十年,蒐天下之遺籍,極百家之大觀。短短一年時間,作為我校“985”重點項目,《子藏》工程在海內學界包括海外同行的支持下,其中的《莊子卷》得以順利出版,標誌着這一重大學術文化工程取得了實質性的重要進展。

盛世修藏,我們相信,《子藏》工程必將嘉惠學界,大大推動海內外的諸子學研究,進一步弘揚優秀中華傳統文化,為推動社會主義文化大發展大繁榮貢獻我們的應盡之力。

《子藏·道家部·莊子卷》出版還只是《子藏》這一超大型學術文化工程邁出的第一步,後面的路還很長,還有大量艱巨而繁重的工作。我們一定不辜負全國學界對我們的厚望、厚愛,我們將一如既往地大力支持先秦諸子研究中心的編纂工作,同時也希望社會各界能繼續予以支援,為這一惠及學林的學術文化工程早日完成而共同努力!

■ 方 勇

(華東師範大學先秦諸子研究中心主任、《子藏》總編纂)

《子藏》編纂可追溯到 2003 年。當時我與華東師範大學圖書館古籍部主任吳平教授已經開始了《莊子集成》、《老子集成》等的整理工作,但完全是屬於我們個人的學術行為。後來隨着華東師範大學進入“985”重點高校建設行列,《子藏》工程也被提升為學校一級的重大科研項目。校黨委書記和校長先後約我為《子藏》工程的事談過話,2010 年春天,華東師範大學還召開了一次論證會,邀請海內外知名專家就《子藏》項目的可行性進行認真論證。會上,與會專家不僅給予《子藏》項目以高度評價,還為《子藏》編纂工程提出了許多寶貴意見。同年 6 月的一次校長辦公會議,學校正式決定並宣佈啟動《子藏》編纂工程。

根據《子藏》編纂的前期運作經驗,並採納多數專家的意見,我們確定《子藏》之“子”不是“經史子集”之“子”,而是“諸子百家”之“子”。《子藏》收書的原則,一是全,二是精。所謂全,就是把所有子學相關書籍全部收錄進去。所謂精,就是要盡可能選擇最好的版本,通過版本自身體現其學術價值。《子藏》的體例,一是搜輯影印海內外所存先秦漢魏六朝諸子白文本和歷代(大致截止於 1949 年)諸子注釋、研究專著約 5 000 種;二是為每種著作撰寫提要。此外,我們還決定同時啟動《諸子研究叢書》系列,對諸子學中的一些重要學術問題進行專門研究,作為《子藏》工程的一個組成部分。

諸子學說是中華傳統文化的一座高峰,其思想對後世產生了廣泛而深遠的影響。歷代校注、研究諸子百家的著作繁多,但多為稀見之作,研究者不易見到。如果能加以整理,彙編成《子藏》,不僅是對現有古籍的再生性保護,而且有助於全面、深入地研究中華傳統文化。人類文明發展的歷史表明,自從各大原創文明“軸心時代”爆發以後,王朝興替,文運輪回,每一次文化的大規模復興都是對軸心時期思想文化的深刻總結。古人云:“國於天地,有與立焉。”(《左傳·昭公元年》)正是強調深厚的思想文化基礎對於國家昌盛的重要性。中華文明五千年綿延不絕、一脈傳承,就是一個鮮活的例證。現在,華東師範大學啟動《子藏》編纂工程,正可以為文化強國做出貢獻。

回顧歷史，兩千多年來占正統地位的主要是儒學，子學則有被邊緣化的傾向。但從晚明、尤其是清末以來，子學的價值越來越受到人們的重視，其地位也得到不斷提升。我認為，中國傳統文化能為世界學術提供的最有價值的部分應該在諸子學的思想裏面，特別是老莊哲學思想。現在提倡建設和諧社會，講究人與自然的和諧共生，諸子學說中有很多很好的見解，這些都可以提供給全人類。這樣看來，《子藏》工程的啟動具有超越國界的相當重大的意義。從歷史發展的經驗來看，那些長治久安的朝代，經過前期六七十年經濟發展，接着往往迎來文化發展的高潮。漢代、唐代、宋代、清代，大致上都遵循了這樣的歷史規律。現在黨中央提出“文化強國”政策，我覺得也正是時候。現在我們啟動《子藏》工程，也正好順應了這一歷史規律。我相信，《子藏》編纂工程在顧問委員會、學術委員會、編纂委員會、出版委員會的同心協力，及海內外各大圖書館的鼎力支持下，一定會取得圓滿成功。

■ 徐 蜀

（中國國家圖書館出版社總編）

《子藏》是華東師範大學“985”工程的重大課題，具體由先秦諸子研究中心負責此工程的組織和實施。其將整合文科院系和古籍所、圖書館的力量，並聯合海內外相關高等院校和學術機構，進行《子藏》編纂出版工程。《子藏》首批成果《莊子卷》共搜輯先秦至民國時期《莊子》白文本及其校勘、注釋、研究著作 302 部，比此前臺灣嚴靈峰所輯《莊子集成》初編、續編和《老列莊三子集成補編》中莊子部分的總數超出 130 部，已做到了竭澤而漁，可使莊學專家和《莊子》愛好者免卻遺珠之憾。自今年五月底接收《莊子卷》第一批稿件後，我社即組織優秀的編輯，多次與總編纂方勇先生與副總編纂吳平先生反復商量討論，首先做好了底本的確定工作，尤其在尋找手稿、抄本、孤本、稀有之本等方面，更是苦心經營，先後更換底本 70 餘種，前後追加了大量底本費，基本做到了“版本最優”。隨着我社經濟實力的不斷增長，《莊子卷》不僅在古籍影印底本的選擇上制定了更高的標準，而且在圖書編輯、印製、用紙等各個環節都加大了投入，使圖書品質有了明顯的提高。《子藏》工程首批成果《莊子卷》精裝 16 開本共 162 冊終於影印出版，呈現在世人面前！對於為今世所傳的最古最完好的呂惠卿《莊子義》孤本，十分珍貴，現單獨彩印出版，為使治莊子學及研究呂惠卿學術思想者能一睹其真容！

我們還要與華東師範大學先秦諸子研究中心精誠合作，做好《子藏》工程系列圖書的編輯出版、行銷和發行工作，使《子藏》陸續進入國內外大中型圖書館，為讀者共用這一重大成果提供前提，為各圖書館豐富館藏和保護善本古籍提供有利條件。

■ 傅璇琮

（清華大學教授、原中華書局總編）

今天我應邀參加《子藏》工程首批成果發佈會，深感榮幸。在看過《子藏》的首批成果之後，我深切感受到由方勇先生主編的《子藏》在各方面都有出色的特點。我認為《子藏》的編

撰、出版不僅是對現有古籍的再生性保護,更有助於學界全面深入地研究中華傳統文化。《子藏》工程對全面研究中華文化無疑是非常有利的,作為我國一個重大的學術文化項目,這一工程必定會受到海內外學術界的高度關心和重視。《子藏》工程表面上看來基本上是對古典文獻的整理,但實際上它最大的特點是具有極強的學術性。下面,我想從三個方面來談談《子藏》的學術性。

第一,《子藏》的搜索範圍、編纂體例有着十分科學的規劃。《子藏》中“子”的觀念並沒有依照傳統分類,諸如《四庫全書》中“經史子集”之“子”的概念。《四庫全書》中的“經史子集”包括陰陽五行、天文曆法、農業、醫學等等,極為駁雜,而《子藏》編纂者通過目錄學與學術分類學的綜合研究,將“子”的搜索範圍定為諸子百家,而不是“經史子集”中“子”的內容。在我看來,這是十分深入有眼光的學術思路。《子藏》根據目錄學和學術思想兩者綜合性的研究,提出了子學的搜索範圍與編撰體例,因此在搜索範圍、編撰體例方面具有很強的學術性,此其一。

第二,《子藏》工程是華東師範大學一個具有深厚學術積累的項目。其所編《諸子學刊》是專門針對諸子研究的學術期刊,這在當下是極為少見的。另外,方勇先生撰寫了一部 200 萬字的《莊子學史》,全面梳理了歷代對《莊子》的研究,呈現了清晰的《莊子》研究的發展史,有着很強的學術性,體現了其深厚的學術研究基礎。學術界對於學術史的研究相當重視,《子藏》工程更對學術史研究極為關注傾心。《子藏·莊子卷》的搜索做到了求全求精,如果沒有對《莊子》研究深入系統的掌握,不可能做到如此全面的搜索。此外,《子藏》十分注重版本的挑選。《子藏》所採用的都是精本,精本不僅包括比較早的版本,更主要的是比較好的版本、正確的版本,以及稿本、抄本,而且還注重搜集新出土的資料,如其中所收入的敦煌殘卷中的珍貴資料。因此,在版本選擇、資料搜集方面,《莊子卷》確實體現了學術史、版本學等方面的研究成果,體現了非常強的學術性,體現了華東師範大學、方勇先生在這方面深厚的學術積累,此其二。

第三,我認為《子藏》學術性很強還有一個很重要的原因。在剛才的講話中方勇先生也介紹了《子藏》不僅僅是收錄本文,而且會為每一本書都撰寫提要。提要是目錄學一個非常重要的組成部分。從漢代《七略》起,書目提要便在目錄學中占有極為重要的地位,最著名的成果當屬清乾隆時期編撰的《四庫全書》,其總目提要被現在的學術界所重視,為從事古典文學研究的學者提供了極其重要的資料。《子藏》也將為每一種書編寫提要。根據整個計畫,《子藏》的提要總共有 5 000 種,撰寫如此龐大數目的提要是十分了不起的。《四庫全書》的提要共 3 000 餘種,而《子藏》5 000 種有關子學的提要相比於《四庫全書》的提要,數目更加龐大。因此,《子藏》撰寫提要是十分有意義的,將對子學的學術研究產生深遠的影響,此其三。

綜上所述,《子藏》不是簡單的學術整理,而是具有很強學術性的一項文化工程。上述三大特點中,搜索範圍、編撰體例精當科學,顯示了編撰者學術思想的深刻透徹;版本搜集求全求精,足見編撰者深厚的學術積累和研究功力;《子藏》將為每一本書編寫提要,必將推進學術界對子學、對傳統文化的研究,肯定會受到學術界的高度關注。

■ 張豈之

(西北大學名譽校長、清華大學思想文化研究所教授)

前面聽到關於《子藏》編纂情況和出版情況的介紹，很受啟發。有兩個原因，第一，在中共中央十七屆六中全會閉幕不久，召開這樣直接與文化建設有關的學術發佈會，研究文化典籍的整理、傳承，維護民族文化的核心理念，這次華東師範大學和國家圖書館是走在了隊伍的前面，為我們作出了榜樣，這是令人非常高興的事情。第二，眾所周知，今年4月24日，胡錦濤總書記以清華百年校慶為契機，關於大學的使命、任務，一共提到四條，其中最值得注意的是第四條：大學具有傳承、創新文化的使命。我曾在教育部的社會科學學會做副主任，我們經常會在一起討論哪些學校做得比較好等等問題。我覺得華東師範大學是走在前面，做得比較好的。所以這次會議邀請我參加，我說我肯定來，今天我是從外地趕來北京的。我之所以來參加這次會議，主要基於後面這個原因。我認為，一所綜合性的師範大學，如何做好文化傳承與創新的工作，一定要體現在項目上。沒有一些高品質的項目完成以後向社會展示，那麼創新、傳承也就體現不出來。華東師範大學原來在人文社會科學方面就有很深厚的基礎。在這樣一個情況下，由國家輔佐來共同完成《子藏》項目，我覺得應該非常好，應該要向他們學習。我十分贊成《子藏》背景資料中的一段說明文字：“子”這個觀念先秦時期就已形成，但對子書的分類標準從來就沒有統一過，我們經過長期認真考慮，確定《子藏》的“子”不應該是經、史、子、集的“子”，而應該是諸子百家的“子”。我完全贊同這個看法。我認為，如果按《四庫全書》的經、史、子、集來分類，那麼“子”就會多得不可勝數，而且前人已經做過，我們沒有必要重複，所以在收錄書籍的時候必須要有一個新的限制。華東師範大學敲定為諸子百家的“子”，我覺得非常好，但是需要有學術上、理論上的說明，讓社會各界能夠瞭解。

先秦時期，特別是春秋戰國時期，諸子百家出現，中國的原創性文化才開始展現在人們的面前。這次《子藏》將諸子百家放在先秦，我覺得完全符合中國的歷史。儒家原創性文化特別是“人學”闡述了人的道德價值、人的責任、人的尊嚴。而道家的原創性文化提高了作為人本質屬性的抽象理論思維，中華民族是一個具有豐富的抽象理論思維的民族，其中以道家為代表，而且道家思想體現了人的審美價值觀。先秦時期，這兩大學派以及和它們有密切（直接或間接）關係的諸子百家就是中華民族優秀原創性文化的來源。據我個人看法，在先秦時期，特別需要注重春秋戰國時期這五百年，因為這個時期，他們創造了中華民族特有的文化，形成了中華民族多源一體的格局。

但我想問一下，《子藏》收錄子書大致截止到魏晉南北朝之末，而研究諸子的著作其下限原則是截止到1949年，為什麼你們把諸子書的收錄時間截止在南北朝之末？最好能有個說明。後來我自己去找答案，我發現民國時期編纂的叢書，其中如《諸子集成》就是把收錄諸子書的下限放在魏晉南北朝，這是非常有道理的。所以《子藏》收錄諸子書，為什麼不限於先秦，而加上魏晉南北朝，應該加以詳細說明。

■ 陳鼓應

(北京大學哲學系講席教授、原臺灣大學哲學系教授)

關於方勇教授和華東師大的領導們在這麼短的時間做出這麼大的成果，我幾天前在《光明日報》對他們學術方面有一個書面的論述，提出我個人的一些看法。剛才，傅璇琮先生、張豈之先生他們都對《子藏》的學術方面的成果發表意見，我在這裏，就講一講我的個人感想。

第一點，我要講的是我們這一代有個共同點，就是一個共患難的內憂外患的經歷，對此我感觸特別深。十幾歲時，父母帶着我去臺灣，在那裏接受初中、高中、大學的教育，當時社會的西化傾向十分嚴重，不止在政治經濟方面，學術上也是這種殖民地狀況。就我自己來說，在大學念哲學研究所，主要讀西方哲學，主流鄙視、排斥中國哲學、中國文化。我常想，這一百多年來，我們中國哪一個時期有這麼長時間的安定？最近十來年我在研究北宋，發現經過百十年的動盪，往往會進入二三十年的穩定期，政治的穩定，社會的穩定，文化成果倍出，諸如《佛藏》、《道藏》都提出來了。今天我們編《子藏》，正是為往聖繼絕學的壯舉偉行。

第二個感慨，我去過很多文化古國、大國看過，發現他們文字和文化或是滅絕，或是中斷，唯有我們中國的人文思想、人文精神一直傳承，我們的人文思想特別發達。每一個國家和民族都有賴以立國和生存的文化精神，我們自己的文化精神到哪兒去了？今天隨着民族的偉大復興，我們能有《子藏》這樣的成果，我特別感觸，這是第二點。

世界各國一流大學，都有中文圖書館，中國文化重要典籍已經變成世界的公共文化遺產。今天看到我的老友方勇教授編這個《子藏·莊子卷》，是倍加欣慰，也頗為慨歎。我當年寫《莊子今注今譯》、研究《莊子》好辛苦，要找一個版本，每個禮拜都要到牯嶺街舊書攤去找材料。今天大陸國學熱，重視自己的文化傳統，作為一名學術工作者，我很感慨，也覺得很欣慰生活在這個時代。今日《子藏》出版，將來世界各大圖書館必將收集，中國文化也勢必加強自己的發言權，我也恭喜非常辛苦的方勇老友，這也是華東師大，更是整個中華文化振興的一個風向球。

■ 方立天

(中國人民大學哲學系教授、宗教研究所所長)

我認為《子藏》的編纂出版體現了三個精神，是我事先沒有預想到的。第一，是守望、傳承和弘揚優秀中華傳統文化的這種精神，感動了我。第二，是勇於擔當的精神，這個工程非常浩大，做這樣一個大型工程，沒有勇氣，沒有膽識不行。第三，是這個工程的完成還需要有一種坐冷板凳的精神，方勇教授常年研究莊子，撰寫了《莊子學史》，主編了《子藏·莊子卷》。

首先，在當前弘揚傳統優秀文化中，這三種精神是很值得我們提倡的，這是我要講的第一點。

第二是關於《子藏》的內容特質。我有一個想法，就是《子藏》的內容特別廣泛，涉及人文學科、社會學科、自然科學等等，因此它的思維特別活躍，而且主張和而不同，如前面張豈之同

志講的匯通等等，像名家、墨家、雜家等等，都有它的特殊的思維方式，很值得我們繼承。另外，在《子藏》文化涉及的深度方面，先秦諸子百家思想，我認為它是在中國這片東方土地上，關於人類生存的基本問題的一個總結。這些生存經驗、人類生存智慧可以總結為三個方面：第一是人與自我的關係；第二是人與社會的關係；第三是人與自然的關係。我想諸子百家思想沒有超出這三個方面。他們有的在這個方面比較突出，有的是兼論其他方面，這些對當前都有很重要的意義，這是第二點。

第三點，我認為《子藏》的價值是多重的，據我的思考，它包含了三個方面的價值：文獻價值、學術價值和社會價值。文獻價值就是它是比較全又是比較精煉，在全面積累資料方面做出了貢獻，這是文獻價值。學術價值體現在兩個方面，第一個方面就是為建設優秀傳統文化傳承體系提供了基礎性的貢獻，第二個方面就是為弘揚、創新中華文化提供了開拓性的貢獻。它的社會價值，我認為對當前人類社會面臨的三個矛盾，就是我剛才提到的，人與自我的矛盾、人與社會的矛盾、人與自然的矛盾，提供了緩解或者是解決的方法，提供了一種思想資源，因為第一它能夠為建設我們共同的精神家園提供資源，第二它為推動社會和諧提供了思想支撐，第三它為人與自然的協調及社會、經濟可持續發展也提供了借鑒。我認為這些方面都很有意義，因此我很想在這裏預祝這套書能夠勇往直前、義無反顧，一定要把它編好、編全，我想將來人民會感謝你們的。

■ 鄧國光

（澳門大學教授、澳門中國哲學會會長）

先秦兩漢諸子皆以天下為己任，意在實現理想的社會。諸子之學，核心是治天下。研究及整理諸子之學，自然以公心示於天下。

方勇教授歸原學術公器於天下，鼓足幹勁，編輯《諸子學刊》為當下的學術界服務，提供了極其重要的交流平臺，展示學術的前沿，對推動諸子學的發展貢獻極重大，海內外學者均深佩方教授的苦心。

《子藏》乃繼《諸子學刊》的重大項目，搜羅遺落四方的諸子學著述，集中一編之中，原原本本再現其真面目，開放了所有學術資源，不但方便專業學者，對於中國文化的發揚更是功德無量，這是學術的公心。

在中國本土之外，整個東南亞地區，人數不少的華僑，文化世代相承。儘管身處他方，但文化情懷仍在，對於正統的中國文化，着實存在急切的文化期待，以期在文明本源上，再度開展新的生活，盼求建立一個互愛互信的新世界。《子藏》有助建立中國文化歸屬的紐帶，意義非比尋常。這地區的數百所專上學府，均設立不同程度的中國學科系，對於一般中國學術著作需求甚殷，更何況像《子藏》這類開放的學術資源，實在是求之不得。《子藏》對強化這地區的中國學研究與教學，可以起極大的作用。

東南亞地區經歷長期的文化交匯，衍生性質的觀念比較強烈，對於原生文化的概念較有

距離。《子藏》保存原書的真面目,足以顯示中國古代文化學術的莊嚴,有助於強化對中國文化的感性認識,而進一步拉近本質性的學術認知。從文化復興的角度而言,《子藏》起的作用是絕對肯定的。

(原載於《文匯讀書周報》2012年1月6日)

《子藏》工程成員名單

(皆按姓氏首字筆劃排列)

顧問委員會

總顧問：饒宗頤(香港)

顧問：李學勤 徐中玉 卿希泰 陳鼓應(臺灣) 裘錫圭

學術委員會

主任：傅璇琮

委員：王水照 王葆玆 方立天 朱傑人 李炳海 林慶彰(臺灣) 林其銓
吳 格 周桂鈿 徐志嘯 徐有富 張雙棣 許抗生 陸永品 崔大華 陳麗桂(臺灣)
曹礎基 畢來德(J. F. Billeter)[瑞士] 楊國榮 趙遠夫 樓宇烈 劉笑敢(香港) 劉躍進
劉仲宇 譚家健 鍾肇鵬 魏宗禹 嚴佐之

編纂委員會

總編纂：方 勇

副總編纂：吳 平

委員：王 鐵 王國良 方 銘 何志華(香港) 沈乃文 李桂生 李似珍
李 波 李秀華 周瀚光 武秀成 邵炳軍 房鑫亮 高華平 貢華南 徐儒宗 徐莉莉
徐憶農 徐德明 耿振東 張湧泉 張 覺 張洪興 陳紅彥 眭 駿 葉蓓卿 程水金
陳 靜 陳 致 陳正宏 陳先行 陳紅彥 陳廣忠 陳志平 強 昱 章義和 曹書傑
傅 剛 楊 健 趙平安 臧克和 劉毓慶 劉志基 劉梁劍 劉康德 鄧國光(澳門)
廖名春 鄭曉霞 龔 斌 簡光明(臺灣) 錢振民 戴揚本 顧史考(scottcook)[美國]
嚴壽澂[新加坡] 羅 琳 羅爭鳴

出版委員會

主任：羅國振

副主任：張志清

委員：范 軍 姜 紅 莊輝明 徐 蜀 唐玉光 郭又陵 許紅珍 賈貴榮
譚 帆

(《子藏》編纂中心提供)

《諸子學刊》第一至五輯總目

第一輯目錄

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

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

書 評

《老子古今》序	[美國] 余英時
是學術創新 還是個人臆說	
——評沈善增的《還吾莊子》	包兆會
大眾文化時代的經典思想處境	
——兼評徐儒宗著《中庸論》	郝 雨
薈萃眾說 別具卓見	
——《墨子集詁》簡評	海 明
考鏡源流 參驗求誠	
——鄭傑文《中國墨學通史》簡評	楊朝明
稿約	《諸子學刊》編委會
後記	方 勇

第二輯目錄

儒家一以貫之的思想體系	徐儒宗
“朋”字的一個思想史考察	

- 以《論語》注釋為例 [新加坡] 勞悅強
- 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
- 道家生死觀的思想特點及其現代意義 朱曉鵬
- 老子道論試析 李德永
- 道·自然·自由·和諧
- 略談老子道家的基本思想 許抗生
- 從黃老到老莊
- 漢代“老子”學論略 汪春泓
- 道是無情卻有情
- 論《莊子》之情 (臺灣) 王志楯
- “莊子蔽於天而不知人”析論 (香港) 鄭麗娟
- 《莊子》詞語零劄(之一) 曾良
- 莊子修養的路徑及在漢初的演變 包兆會
- 呂惠卿《莊子義》版本源流考 湯君
- 黑水城《呂觀文進莊子義》研究 陳靜
- 蘇軾《莊子祠堂記》“楚公子微服出亡”寓言試解 (臺灣) 簡光明
- 論明清學者的莊屈觀 宋健
- 上博藏簡第五冊鬼神之神與《墨子·明鬼》
- 兼論竹簡墓主的學派問題 (臺灣) 黃人二
- “知默”與“知言”
- 荀子思想中“默”的體知面向 東方朔
- 論《荀子》禮與養生的關係 (臺灣) 林明照
- 《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
- 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
- 先秦兵家的諸子學性質、學派特徵與基本範疇 李桂生
- 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
- 《淮南子》高注音讀斟證 (香港) 何志華
- 格物致知：朱子理學之“第一義” 樂愛國
- 關於杜道堅以皇道帝德論為中心的政治思想初探 卿希泰

論明末儒者的天主教選擇	崔大華
劉鑒泉先生《推十書》的學思成就及時代意義	蕭萇父

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
墨子的歷史認知思想 ——兼評鄭傑文《中國墨學通史》	朱淵清

答 問 與 講 演

有關經子與傳統文化答問	張舜徽
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
稿約	《諸子學刊》編委會

第三輯目錄

(首屆莊子國際學術研討會論文專號)

老、莊及《易傳》的重要哲學議題 ——論三玄思想的內在聯繫之二	(臺灣) 陳鼓應
試論莊子的宇宙觀	趙沛霖
試論莊子的超前意識	孫以昭
莊子歸根意識淺說	曹礎基
莊子道家“無用之用”的價值制高點	許建良
“天弢”與“天刑” ——生命的社會屬性與莊子的生存焦慮	程水金
莊子自由精神與獨立人格的再認識 ——與平等意識偕行的精神追求	涂光社
夢迷與覺悟：《莊子》的夢	陳 靜
天下有至樂	

- 論《莊子》之“樂” (臺灣) 王志楫
- 《莊子》思想中“遊心於和”的美學意涵 (臺灣) 李美燕
- 《莊子》生態美學思想資源探析 劉生良 康 莊
以明乎 已明乎
- 釋《莊子》的“明”義 [新加坡] 勞悅強
- 知北遊：文本的意義分析 強 昱
- 宇宙意識與文學特色
- 莊子哲學觀念的文學轉化 刁生虎
- 《莊子》文學的厚重與輕妙
- 向內沉潛與向外飛翔之交錯 [日本] 池田知久 曹 峰 譯
- 莊子思想的歷史定位 崔大華
- 《莊子》山人考論 賈學鴻
- 《莊子》詞語零劄(之二) 曾 良
- 荀卿論說源出莊周證 (香港) 何志華
- 試析莊學之“火不熱論”及其與玄學本體論之關聯 王葆玟
- 論郭象的“適性逍遙”說 葉蓓卿
- 張載天道觀中的《莊子》影響 李似珍
- 林希逸《莊子口義》的散文評點特色 楊文娟
- 宋代莊學的文獻學研究 耿紀平
- 船山莊學中的以莊釋儒 (臺灣) 林明照
- 以“大”為逍遙
- 論清人闡釋莊子逍遙義的基本指向 方 勇
- 清人劉鳳苞莊子散文研究述論 李 波
- 中西貫通 揭示新義
- 論嚴復用西學對《莊子》的闡釋 劉韶軍

世界莊子研究動態

- 莊子的世界與世界的莊子 梁 樞 組稿
- 近二十年來臺灣的莊學研究 (臺灣) 簡光明
- 韓國《莊子》研究：回顧與反思 [韓國] 朴素晶
- 現代韓國的莊子研究動向 [韓國] 金炫秀
- 近三十年來日本的《莊子》研究 曹 峰
- 關於西方莊學的幾點反思 [瑞士] 畢來德

會議綜述與書評

- 首屆莊子國際學術研討會綜述 李秀華
《莊子學史》序 (臺灣) 陳鼓應
一部具有路標性的巨著
——評方勇的《莊子學史》 包兆會
編後語 《諸子學刊》編委會

第四輯目錄

- 先秦廉恥思想及社會風俗的變遷與諸子百家之興起 孫少華
論先秦諸子的公私觀 曹礎基
儒家思想特質的形成：兩次觀念蛻變 崔大華
儒學的生態關懷及其當代價值 刁生虎
六十而耳順：成聖的隱喻
——兼論儒家神話 葉舒憲
孔子“成於樂”的意涵析論 (臺灣) 李美燕
論孔子學說的現實性
——兼及諸家的比較研究 徐儒宗
《中庸》釋義 楊國榮
老子的哲學智慧對當前文化危機的啟發 (臺灣) 陳鼓應
顏淵之學及《莊子》中的顏淵 高華平
照曠混冥自逍遙：莊子的道論與修道思想 (臺灣) 劉見成
“自然界”對莊子修養的意義 包兆會
《莊子》的美學含蘊
——對精神現象和美的規律的揭示及其回歸自然和藝術人生的指向 涂光社
上博七《吳命》簡五釋字一則
——兼校正《莊子》“一雀適羿，羿必得之，威也”句誤字 黃人二
論黃帝書的兩大主題：技術發明和政治思想
——兼論其在道家文獻中的地位 蘇曉威
論楚竹書《慎子曰恭儉》“去囿”及相關問題 (臺灣) 林志鵬
竹簡《文子》研究四十載回溯

- 從“朝請”、“壹異”兩詞說起 (香港) 何志華
- 論帛書“縱橫家”佚文廿七篇的錯簡、辭例、編制 **葉玉華** 著 黃人二 魯月媛 整理
- 《管子》因循思想探析 許建良
- “人生不能無羣”
- 荀子論人的概念的特性 東方朔
- 兵家管理哲學的理論構架 李桂生
- 《呂氏春秋》所見“名”的政治思想研究
- 以《正名》、《審分》篇為主 曹 峰
- 也論《呂氏春秋》的學派屬性與學術定位 蕭漢明
- 司馬遷對莊子的研究和接受
- 兼論司馬遷在莊學研究史上的地位 劉洪生
- 《紅樓夢》與《莊子》中的超越性人生觀 王冉冉
- 援佛入老 以佛解老
- 試析馬一浮《老子注》義理體系的建構 (臺灣) 李智平

書 評

- 《司馬法》：兵書乎？經書乎？子書乎？
- 兼評李桂生《諸子文化與先秦兵家》 周春健
- 能折騰的劉安與被折騰的廣忠
- 陳廣忠教授《淮南子斟詮》讀後感 劉康德

《子藏》工程動態

- 華東師範大學召開《子藏》工程專家論證會 記者 萬姍姍
- 《子藏》工程專家論證會綜述 李秀華 陳毅華
- 《子藏》論證意見 李學勤
- 《子藏》論證決議書 傅璇琮等

第五輯目錄

- 試論儒家孝道 徐儒宗
- 儒學思想中的歷史觀
- 以出土文獻為討論起點 (臺灣) 林啟屏

《論語·學而》“無友不如己者”之正詮補說

——兼答樂貴川、蔣國保、倪祥保三位先生…………… 李金坤

孔子殺死了少正卯

——兼與沈善增諸君商榷…………… 陸永品

孔門面貌考釋…………… [新加坡] 勞悅強

“仁者愛人”與“仁者自愛”

——對新出楚簡“愬”字形義的思想史解讀…………… 高華平

《易傳》理論體系對《樂記》文藝體系的多維度觀照…………… 王 禕

黃老思想與民間術數

——以出土文獻為線索…………… 曹 峰

老子論聖人之玄德…………… 許抗生

柔弱無為與法治原則

——觀察《道德經》的一個新視角…………… (臺灣) 郭鶴鳴

老莊的心理狀態與心路歷程…………… 孫以昭

莊子道家因的哲學論綱…………… 許建良

《莊子》辨偽始於韓愈說之檢討…………… (臺灣) 簡光明

論宋代莊子逍遙義…………… 葉蓓卿

《四庫全書總目·子部》莊學著述析論…………… 劉海濤

《韓非的法哲學與〈老子〉之道》瑣議…………… 楊俊光

《瑣議》商兌…………… 蕭漢明

論兵家管理的職能體系…………… 李桂生

雜家考論(上)…………… 陳志平

原生義與再生義

——中國古代寓言史上的經濟寓言…………… 耿振東

《孔叢子》的子書性質與先秦諸子的學術共性…………… 孫少華

淮南子校釋再補…………… 張雙棟

高誘的羣經之學

——從《淮南子注》、《呂氏春秋注》談起…………… 李秀華

試談《史記·日者列傳》

——兼與《莊子·盜跖》篇之比較…………… 劉洪生

道教與道家的關係及其在中華傳統文化中的地位…………… 卿希泰

朱子論《中庸》大義…………… 樂愛國

- 論陽明學良知本體論對道家有無之辨思想的融攝 朱曉鵬
晚清的理學與墨學 張永春

書 評

應運而生的思想家

- 兼評《〈韓非子〉的成書及其文學研究》 趙遠夫

《子藏》工程動態

《子藏》：為諸子繼絕學

- 華東師範大學《子藏》工程巡禮 梁 樞 組稿

（《諸子學刊》編委會編）

圖書在版編目(CIP)數據

諸子學刊. 第6輯/方勇主編;《諸子學刊》編委會編. —上海:上海古籍出版社,2012.3
ISBN 978-7-5325-6308-1

I. ①諸… II. ①方…②諸… III. ①先秦哲學—研究—叢刊 IV. ①B220.5-55

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2012)第 039609 號

諸子學刊(第六輯)

《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
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

上海世紀出版股份有限公司發行中心發行經銷

南京展望文化發展有限公司 啓東人民印刷廠印刷

開本 787×1092 1/16 印張 27.25 插頁 2 字數 572,000

2012年3月第1版 2012年3月第1次印刷

印數: 1—1,000

ISBN 978-7-5325-6308-1

B·773 定價: 98.00 元

如發生質量問題,讀者可向工廠調換



世紀出版

諸子學刊

第六輯

上架建議：中國哲學

ISBN 978-7-5325-6308-1



9 787532 563081 >

定價：98.00元

易文網：www.ewen.cc